JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA

MONTECASINO

JOSÉ FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFÍA

TOMO I

A - K

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

TOMOS I Y II (OBRA COMPLETA)

Creative Commons

PRÓLOGO A LA QUINTA EDICIÓN

La presente edición difiere de Ία anterior en lo siguiente: he escrito 546 artículos nuevos; he reescrito totalmente 213 artículos; he ampliado o modificado, a veces sustancialmente, 262 artículos. Además, he revisado el texto, he corregido errores, he ampliado datos, y he puesto al día la bibliografía.

Como resultado, abunda en esta edición el material nuevo. Éste abarca el conjunto de las disciplinas filosóficas y de la historia de la filosofía. He seguido prestando particular atención a los temas de ontología y metafísica, lógica, teoría del conocimiento, filosofía de la ciencia, antropología filosófica e historia de la filosofía. Pero he ampliado no poco las partes relativas a ética, filosofía de la religión, filosofía de la historia, teoría de los valores y estética. He añadido copia de artículos sobre filósofos llamados "menores", antiguos, medievales y modernos, y he ampliado el número de los consagrados a filósofos contemporáneos. Sin desviarme de la norma de no diluir excesivamente la sustancia filosófica, he incluido también algunos artículos sobre conceptos y figuras que, sin ser estrictamente filosóficos —conceptos y figuras importantes, por ejemplo, en la ciencia, en la teología, en el pensamiento social y político—, han mantenido, o mantienen, relaciones particularmente estrechas con cuestiones suscitadas en filosofía.

Aunque he penado mucho por ampliar y mejorar esta obra, no pretendo que sea perfecta. Por lo demás, mi ideal en este caso no es la perfección; creo más razonable trabajar por alcanzar lo bueno que holgazanear soñando en lo mejor. Por este motivo, aunque esta obra está, y estará siempre, abierta a revisiones y mejoras, estimo que en el estado actual de los conocimientos filosóficos es razonablemente suficiente. En todo caso, las revisiones y las mejoras no pueden consistir en pulir y repulir la obra hasta la exasperación. Estoy plenamente de acuerdo en que hay que revisar, corregir y pulir; en esta actividad he consumido incontables horas y casi he arruinado mis ojos. Pero en una obra de las dimensiones de ésta no se pueden practicar los mismos ejercicios de virtuosismo conceptual y lingüístico que son de rigor en otros escritos menos dilatados. Esta obra no es un lindo ensayito. No es, ni puede ser, cosa remirada y relamida. Hay que luchar sin tregua contra la chapucería intelectual. Pero en cierto tipo de obras hay que rehuir el estéril perfeccionismo. Dadas las proporciones que alcanzó esta obra ya en la edición precedente —hasta el punto de que desde entonces pudo ser considerada como una Enciclopedia y no sólo como un Diccionario— varios críticos me han aconsejado que desistiera de ser a la vez el director y el ejecutante, y que recabara el auxilio de colaboradores más diestros que yo en cada una de las disciplinas filosóficas y en cada uno de los períodos históricos. Este consejo es harto tentador, inclusive por razones personales; el tiempo y el esfuerzo gastados en la confección de este Diccionario me han impedido a menudo poner mayores empeños en la elaboración de escritos más "personales", hacia los que, como filósofo, siento cierta debilidad. Sin embargo, aunque la transformación sugerida introduciría en esta obra no pocas mejoras, creo que las ventajas así conseguidas no compensarían los inconvenientes. En la obra presente el conjunto importa por lo menos tanto como el detalle. Pues este Diccionario es ya como un imponente y complejo edificio, con su fachada, sus alas, sus galerías, sus largos e intrincados corredores, sus sótanos y sus ventanales. He alcanzado a familiarizarme con todos ellos y, por descontado, con sus fundaciones. Puedo —todavía— recorrer el edificio en todas direcciones y orientarme en él sin

excesivas perplejidades. Ello significa que puedo aún seguir ampliando, alterando, rehaciendo, depurando y ornando este conjunto sin perderme en su laberinto. Sobre todo, puedo seguir manteniendo su unidad de estilo, la cual no es sólo cuestión de "literatura" —de "estética"—, sino también, y especialmente, de "pensamiento" — de "noética". Por estos motivos no me he decidido todavía a sucumbir a la tentación que se me ha brindado.

El predominio que en esta obra tiene el conjunto sobre los detalles explica que éstos no puedan ser siempre todo lo numerosos o elaborados que ciertos lectores quisieran. Por la naturaleza misma de la obra, hay que pasar a la carrera sobre temas, problemas y autores que en otros trabajos son objeto de exposición y comentario dilatados. Por cierto que no escasean aquí las exposiciones y análisis algo minuciosos. Pero se hallan siempre integrados en visiones de conjunto y expresados en el lenguaje apropiado para ellos. Estimo que con ello no se falsean necesariamente las ideas; sólo ocurre que son enfocadas de modo distinto. Por motivos que no hacen aquí al caso, estimo que es posible presentar y dilucidar lo que se llaman "grandes temas" y "grandes problemas" siempre que se utilice a tal efecto la óptica adecuada. Discurrir sobre la física no equivale a exponer toda la física; discurrir sobre la idea de substancia no es lo mismo que componer una ponderosa monografía sobre tal idea. Sería disparatado pretender hallar en este Diccionario exposiciones tan detalladas del pensamiento de Aristóteles, o análisis tan minuciosos del imperativo categórico como los que figuran en obras especialmente consagradas a estos temas, o hasta a aspectos de ellos. En cambio, puede hallarse en esta obra un modo de presentar, ver, dilucidar y debatir temas y problemas que a veces se echa de menos en estudios y repertorios más especializados. Pues esta obra no se especializa en ningún tema, en ningún problema, en ninguna figura, época, rama o recoveco de la filosofía: se "especializa" en el conjunto de ellos.

Debo a varios lectores y críticos preciosas sugestiones y muy útiles informaciones; todas ellas han contribuido a mejorar esta obra. Pero quiero destacar los auxilios recibidos de tres personas. Mi esposa, que me ha prestado incansablemente ayuda en las múltiples tareas de organización, ordenación y coordenación que requiere esta vasta empresa. El señor Ezequiel de Olaso, que me ha estado enviando puntualmente noticias filosóficas de toda especie y que me ha sugerido no pocas mejoras. Y *el señor Raúl E. Lagomarsino, que ha tenido a su cargo la corrección de pruebas y el ajuste final de la presente edición, y que ha trabajado en ella con la misma perspicacia y tenacidad que mostró en la preparación de las dos ediciones anteriores. Por el volumen de esta edición, la tarea del Sr. Lagomarsino ha sido no sólo perspicaz y tenaz, sino también hercúlea. Creo difícil encontrar mejor "director de edición".*

J. F. M.

Bryn Mawr College, Pennsylvania, 1964.

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

El autor no ha ahorrado esfuerzos para ampliar y mejorar esta obra; como consecuencia de ello la presente edición contiene un número considerable de novedades con respecto a la precedente. He aquí las más destacadas.

1. Se han escrito 762 artículos nuevos.

2. Se *han reescrito por entero, casi siempre con ampliaciones, 239 artículos.*

3. Se han modificado o ampliado substancialmente 189 artículos.

4. Se ha revisado completamente el texto para eliminar en lo posible errores e incluir algunas nuevas informaciones.

5. Se ha corregido y puesto al día la bibliografía.

6. Se ha revisado y ampliado el sis tema de llamadas de conceptos tanto dentro como fuera de los artículos.

7 Se han incluido un Cuadro sinóptico y una Tabla cronológica.

Aparte estas novedades, queremos llamar la atención del lector sobre dos puntos que han sido objeto de especial preocupación por parte del autor.

El primero se refiere a la organización interna de cada artículo, en particular de los artículos extensos sobre conceptos. Adoptar un procedimiento único —ya sea exposición de acuerdo con el desenvolvimiento histórico, ya sea descomposición en significados según filósofos o tendencias, ya sea análisis sistemático— hubiera tenido como consecuencia la infidelidad frecuente a las peculiaridades de cada concepto. Hemos seguido, pues, el método que nos ha parecido en cada caso más fecundo para aunar la claridad máxima con la mayor cantidad posible de información, si bien con predilección notoria por el análisis de significados siguiendo el curso histórico y terminando por lo común con una presentación del estado actual de la cuestión o un estudio sistemático del problema correspondiente. Hemos evitado en lo posible la atomización en diversas significaciones y hemos preferido subrayar lo que hubiera de común en ellas o bien —cuando la presentación ha sido predominantemente histórica— la continuidad en la evolución del concepto. En los casos en que el artículo resulta extenso, hemos introducido casi siempre subdivisiones que hacen resaltar, ya los diversos períodos históricos, ya las varias disciplinas filosóficas a las cuales puede adscribirse el concepto.

El segundo punto afecta a los autores y materias representados en la obra. El número de autores, de todos los países y épocas, ha sido muy ampliado. En cuanto a las materias, se ha seguido poniendo singular empeño en tratar extensamente las cuestiones relativas a historia de la filosofía (con introducción, por vez primera en esta obra, de un número relativamente crecido de conceptos relativos a "filosofía orientar), metafísica, ontología, lógica, teoría del conocimiento y el grupo de las llamadas "filosofías de" — de la religión, de la naturaleza, de la ciencia, de la historia, del lenguaje, de la propia filosofía, etc. Pero mientras disciplinas como la ética y la estética estaban insuficientemente representadas en las otras ediciones, en la edición presente han sido debidamente atendidas. La psicología, la sociología y la educación son introducidas en la medida en que pueden ayudar a la comprensión de los problemas filosóficos generales. Y se ha intensificado la introducción de conceptos y problemas que, como los que tocan a las ciencias naturales, ciencias sociales y teología, son susceptibles de despertar el interés no sólo de los filósofos, sino también del público en general.

Larga sería la lista de personas que han hecho al autor valiosas sugestiones sobre diversas partes de la obra; se ha procurado tener en cuenta todas las que encajaban dentro de los marcos que nos

*habíamos trazado previamente. Nos limitaremos a mencionar tres nombres: el profesor George L. Kline, de Bryn Mawr College, el profesor Walter Brün*ing*, de la Universidad de Córdoba (Argentina) —que han enviado extensas y muy útiles listas de correcciones—, y el señor Raúl E. Lagomarsino, de la Editorial Sudamericana, que ha tenido a su cargo —como ya había ocurrido con la precedente— la edición de esta obra y ha llevado a cabo la corrección final de las pruebas compaginadas. A todos, nuestro más sincero agradecimiento.*

Finalmente, agradecemos a Bryn Mawr College el año de licencia sabática otorgada durante el período académico de 1955-1956. En el curso del mismo nos ha sido posible completar nuestro trabajo y terminar en bibliotecas europeas —de España, Italia, Inglaterra, Bélgica, Alemania y muy en particular de Francia— las consultas iniciadas en las de los Estados Unidos.

J. F. M.

París, agosto de 1956.

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

Un año y medio pasado en los Estados Unidos bajo los auspicios de la Fundación Guggenheim ha permitido al autor reelaborar de tal modo este Diccionario, que prácticamente se trata de una obra nueva. Una buena parte del contenido de la segunda edición ha sido reescrita. Pero, además, el material agregado ha hecho que el texto actual sea aproximadamente el doble del contenido en la segunda edición, y el triple del que incluía la primera. No creemos necesario señalar cuáles son los puntos donde la reelaboración y las ampliaciones han sido más considerables. De hecho, afectan a la totalidad del volumen y, por lo tanto, a la total dimensión histórica de los conceptos estudiados, aun cuando ciertas partes relativas a la, lógica actual y a la teoría de la ciencia pueden considerarse como enteramente nuevas y particularmente beneficiadas. La bibliografía ha sido también considerablemente aumentada y puesta al día. En muchos casos la parte bibliográfica no es meramente una indicación de títulos, sino que pretende proporcionar una orientación en el autor o él concepto estudiados, de modo que a veces puede considerarse como parte esencial del correspondiente artículo. Las obras que él autor manejó a su paso por las bibliotecas de las Universidades de Columbia, Princeton y Johns Hopkins facilitaron, desde luego, ciertas precisiones que eran necesarias y que habían tenido que permanecer hasta ahora en meros deseos. Pero el autor quiere agradecer también las facilidades encontradas en la Biblioteca Nacional de Chile y en la de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad del mismo país, que le permitieron preparar, desde la aparición de la segunda edición, lo que contiene la tercera. Un Diccionario de Filosofía, aun con todas las limitaciones del presente, no puede componerse en un día ni en un año. Sólo deseamos ahora que el interesado en la filosofía pueda seguir encontrando en él lo único que se ha propuesto ser: un instrumento de trabajo, una herramienta suficiente y precisa. El autor puede preferir la elaboración de su propio pensamiento; no es menos cierto que, en la penuria de libros de trabajo científico que existe todavía en lengua española, no considera perdidos sus esfuerzos con vistas a aportar su grano de arena en lo que comienza ya a divisarse como un prometedor montón.

J. F. M.

Bryn Mawr College, Pennsylvania, 1950.

A

A. La letra mayúscula 'A' es usada en textos filosóficos con varios significados.

1. Aristóteles la emplea muchas veces (por ejemplo en los *Analytica Priora)* para representar simbólicamente el predicado de una proposición en fórmulas tales como "A B', que se lee 'A es predicado de B', Al presentar los silogismos categóricos, la letra *A'* forma parte del condicional:

Si *A* es predicado de todo B, que constituye la premisa mayor del silogismo en modo *Barbara* (VÉASE) y que en la literatura lógica posterior se presenta bajo diversas formas, unas en las cuales se expresa la estructura condicional de tal premisa, como en:

Si todo B es A

y otras en las cuales (erróneamente) se omite, como en: Todo B es A.

2. Los escolásticos y todos los tradistas lógicos posteriores han usado la letra 'A' (primera vocal del término *affirmo)* para simbolizar la proposición universal afirmativa *(affimatio universalis),* uno de cuyos ejemplos es el conocido enunciado:

Todos los hombres son mortales.

En textos escolásticos se halla con frecuencia el ejemplo, dado por Boecio:

Omnis homo iustus est, Y en multitud de textos lógicos la letra 'A' sustituye al esquema 'Todo S es P', sobre todo cuando se introduce el llamado *cuadro de oposición* (VÉASE).

En los textos escolásticos se dice de A que *asserit universaliter* o *generaliter* — afirma umversalmente, o generalmente. También se usa en ellos la letra 'A' para simbolizar las proposiciones modales en *modus* afirmativo y *dictum* negativo (v. MODALIDAD), es decir, las proposiciones del tipo:

Es necesario que *p,*

donde *'p'* representa un enunciado declarativo.

3. En muchos textos se usa la letra *'A'* como uno de los términos componentes de la fórmula que expresa el llamado *principio de identidad.* En la mayor parte de los textos clásicos este principio es expresado mediante la fórmula:

A = A (1).

Es frecuente (véase IDENTIDAD) interpretar (1) en el sentido de que 'A' representa un objeto cualquiera. En este caso (I) equivale a una de las llamadas *notiones communes,* κοιναὶ ἔννοιαι, la que enuncia: 'Toda cosa es igual a ella misma'. La lógica actual expresa (1) mediante las fórmulas:

$$p \supset p,$$
$$p \equiv p,$$

si la identidad se refiere a la ley o al principio de identidad presentado en la lógica sentencial, o mediante la fórmula:

$$(x)(x = x),$$

si la identidad se refiere a la ley de reflexividad presentada en la lógica de la identidad. Observemos que la fórmula (1) es la misma que se usa en la lógica actual para expresar la ley de identidad en la lógica de las clases, en vista del uso de 'A' para representar una clase (Cfr. *infra,* sección 5).

4. La letra 'A' ha sido muy usada por varios idealistas alemanes, especialmente por Fichte y Schelling, en las fórmulas que sirven de base a sus especulaciones sobre la identidad de sujeto y objeto. Hay que advertir que a veces Fichte usa 'A = A' como si fuese un condicional, y lo interpreta como 'Si A existe, A existe'. En cuanto a Schelling, ha usado la letra *'A'* acompañada de otros diversos signos. Mencionamos dos casos.

(a) Los signos '+', '-' y '≠' antepuestos o sobrepuestos a la letra. Ejemplos dé ello son '-A', que representa el ser en sí,'+ A', que representa el ser fuera de sí, y '≠A', que representa el ser consigo mismo o, como dice Schelling, el sujeto-objeto o totalidad. Otro ejemplo es la fórmula:

$$\frac{+A = B \qquad +A = B}{A = A}$$

que es, según dicho filósofo, la forma del ser de la absoluta identidad. En tal fórmula '+' se lee 'el predominio del uno sobre el otro' *(Darstellung meines Systems der Philosophie,* 1801).

(b) Los exponentes agregados a 'A', tal como en A^{1}, A^{2}, A^{3}, que representan, en el vocabulario de Schelling, *potencias de A.* Así, dicho filósofo usa fórmulas tales como $A = A^{1}$, $A = A^{2}$, $A = A^{3}$. Nos hemos referido a este uso en el artículo POTENCIA.

5. La letra 'A' se usa en muchos textos lógicos como símbolo de una clase (VÉASE), y constituye entonces una abreviatura de los llamados *abstractos simples.* A veces se emplea dicha letra en minúscula, *'a'*, con el mismo propósito. Junto a 'A' o *'a'* se usan asimismo como símbolos de clases 'B' o *'b', 'C'* o V.

6. Jan Lukasiewicz usa *'A'* para representar la conectiva V o disyunción (VÉASE) exclusiva, que nosotros simbolizamos por 'V. 'A' se antepone a las fórmulas, de modo que 'p V q' se escribe en la notación de Lukasiewicz *'A p q'.* El mismo autor usa a veces 'A' como una de las constantes de la lógica cuantificacional (junto a *'E', 'I', 'O'*). Con la letra 'A' se forma la función expresada mediante *'Aab',* que se lee 'Todo *a es b' o 'b* pertenece a todo *a'.*

7. Jean de la Harpe usa 'A' como signo de aserción (VÉASE).

A, AB, AD. Las preposiciones latinas *a, ab* (= *a* ante vocal) y *ad* figuran en numerosas locuciones latinas usadas en la literatura filosófica, principalmente escolástica, en lengua

latina, pero también en otras lenguas; algunas de estas locuciones, por lo demás —como *a priori, a posteriori, ad hominem*—, son de uso corriente.

A continuación ofrecemos una lista de algunas de dichas locuciones en orden alfabético. En algunos casos traducimos o parafraseamos la locución o señalamos en qué contexto o contextos se usa o puede usarse. En otros casos remitimos a los artículos que se han dedicado a locuciones determinadas o a los artículos en los cuales algunas locuciones se han introducido o usado.

A *contrario - A pari.* Estas dos locuciones se han usado originariamente en el lenguaje jurídico para indicar que un argumento usado con respecto a una determinada especie se aplica a otra especie del mismo género. En el argumento *a contrario* se procede por división; en el argumento *a parí se* procede por identificación. De la esfera jurídica se han trasladado estas locuciones a otras regiones. El razonamiento *a contrario* ha sido definido como el que procede de una oposición hallada en una hipótesis a una oposición en las consecuencias de esta hipótesis. El razonamiento *a pari* ha sido definido como el que pasa de un caso (o de tipo de caso) a otro.

A *dicto secundum quid ad dictum simpliciter* [que corresponde al griego κατὰ τὸ πῆ καῖ ἁπλῶς]. Esta locución se refiere a un razonamiento consistente en afirmar que si un predicado conviene a un sujeto en algún respecto o de un modo relativo, le conviene en todos los respectos o de un modo absoluto (si S es P en relación con algo, S es siempre y en todos los casos P). El razonamiento en cuestión es un sofisma (v.) llamado "sofisma por accidente". Para indicar que este razonamiento no es válido se usa la fórmula A dicto *secundum quid ad dictum simpliciter non valet conse-quentia.*

A digniori (véase *infra).*

A *non esse,* etc. (véase *infra).*

A pari (véase *supra).*

A parte ante - A parte post (véase A PARTE ANTE).

A *parte mentis* (véase *infra).*

A parte rei (VÉASE). En cuanto que *a parte rei* indica "según la cosa misma", *a parte mentis* indica "según la mente" o "según el entendimiento" *(secundum intellectum), A parte rei y a parte mentis son* formas de distinción (VÉASE). En vez de *a parte rei* se dice también *ex natura rei [distinctio ex natura rei].*

A perfection (véase *infra).*

A posteriori (véase A PRIORI).

A *potiori* - A *digniori* - A *perfection.* La definición de una cosa *a potiori* es la que se lleva a cabo teniendo en cuenta lo mejor [lo más digno; lo perfecto] que haya en la cosa definida.

A *priori* (VÉASE).

A *quo - Ad quem.* Al hablar del movimiento (VÉASE) como movimiento local, la locución *a quo* es usada para indicar el punto de arranque y la locución *ad quem es* usada para indicar el punto terminal del movimiento de un móvil. A *quo y ad quem* pueden referirse asimismo a un razonamiento, en cuyo caso indican respectivamente el punto de partida y el fin o la conclusión.

A *se* (VÉASE).

A *simultaneo* (véase Dios; ONTOLÓGICO [ARGUMENTO]).

Ab absurdo — Ab absurdis. Se usan estas locuciones para indicar que una proposición parte de algo absurdo o de cosas absurdas.

Ab alio (véase A SE).

Ab esse ad posse. En la teoría delas consecuencias (véase CONSECUENCIA) modales se han usado una serie de locuciones por medio de las cuales. se indica si una consecuencia es o no válida. He aquí algunas:

Ab esse ad posse valet [tenet] consequentia [illatio] y también *Ab illa de inesse (v.) valet [tenet] illa depossibili.* Se puede concluir de la realidad a la posibilidad, es decir, si X es real, entonces X es posible.

Ab *oportere ad esse valet [tenet] consequentia [illatio].* Se puede concluir de la necesidad a la realidad, es decir, si X es necesario, entonces X es real.

Ab oportere ad posse valet [tenet] consequentia [illatio]. Se puede concluir de la necesidad a la posibilidad, es decir, si X es necesaria, entonces X es posible.

A *non posee ad non esse valet [tenet] consequentia [illatio].* Se puede concluir de la imposibilidad a la no realidad, es decir, si X es imposible, entonces X no es real.

Pueden formularse otras consecuencias modales del tipo anterior, cada una de las cuales corresponde a un teorema de la lógica modal.

Ab universali ad particularem. Esta locución se refiere al razonamiento en el cual se pasa de una proposición universal (como 'todo S es P') a una proposición particular (como 'algunos S son P'). El razonamiento es válido, lo que se expresa mediante la locución *Ab universali ad particularem valet [tenet] consequentia [illatio].* También es válido el razonamiento que pasa de una proposición particular a una infinita [indefinida] o una singular; la fórmula completa reza: *Ab universali ad particularem, sive infinitam sive singularem valet [tenet] consequentia [illatio].* No es válido, en cambio, el paso de una proposición particular a una universal, lo que se expresa diciendo: A *particulari ad imiversalem non valet [tenet] consequentia [illatio].*

Ab uno disce omines. A partir de uno se conocen los otros. Esta locución, usada originariamente para referirse a personas (y especialmente a una persona de un grupo, representativa del grupo), puede usarse en forma más amplia para indicar que a partir de un ejemplo pueden conocerse todos los demás ejemplos (cuando menos de la misma clase); que a partir de una entidad pueden conocerse todas las demás entidades (cuando menos de la misma clase).

Ab absurdum (véase ABDUCCIÓN).

Ad aliquid. Esta locución equivale a 'relativo a', 'relativamente a' y se refiere, pues, al ser relativo, ὄν πρὸς τι (véase RELACIÓN). Se usa en varias formas, entre las cuales mencionamos las siguientes:

Ad *aliquid ratione alterius* (= *secundum aliquid).* Lo que tiene relación con algo según otra cosa.

Ad *aliquid secundum se.* Lo que tiene relación con algo según su propio ser [= modo de ser, esencial].

Ad *aliquid secundum rationem tantum.* Lo que tiene relación con algo según la mente o según, el entendimiento.

Ad *aliquid secundum rem.* Lo que tiene relación con algo según la cosa misma.

Ad *extra - Ad intra. Ad extra* se refiere a un movimiento transitivo o trascendente. Ad *intra* se refiere a un movimiento inmanente (véanse EMANACIÓN, INMANENCIA, TRASCENDENCIA).

Ad *hoc.* Una idea, una teoría, un argumento ad *hoc* son los que valen

solamente para un caso particular, generalmente sin tener en cuenta otros casos posibles.

Ad hominem. Un argumento *ad hominem* es el que es válido, se supone que es válido, o termina por ser válido, sólo para un hombre determinado o también para un grupo determinado de hombres. En vez de la locución *ad hominem* se emplea a veces la locución *ex concessis.*

Ad humanitatem. Un argumento *ad humanitatem* es uno que se supone es válido para todos los hombres sin excepción. Tal argumento se considera, pues, como un argumento que va más allá de todo individuo particular y, en calidad de tal, como un argumento *ad rem,* es decir, según la cosa misma considerada.

Ad ignorantiam. Un argumento *ad ignorantiam* es el que se halla fundado en la ignorancia (supuesta o efectiva) del interlocutor.

Ad impossibile (véase ABDUCCIÓN).

Ad intra (véase *supra).*

Ab judicium. Según Locke, un argumento *ad judicium* es un argumento que se justifica por el argumento mismo (por el "juicio") y no es, por tanto, un argumento *ad hominem, ad ignorantiam* o *ad verecundiam.*

Ad personam. Un argumento *ad personam* es, en verdad, un argumento *contra* una persona determinada, fundándose en efectivas o supuestas debilidades de la persona en cuestión. Este argumento tiende a disminuir el prestigio de la persona contra la cual va dirigido.

Ad quem (véase *supra).*

Ad rem (véase *supra).*

Ad valorem. Puede llamarse *ad valorem* a un argumento que se funda en el valor de la cosa o cosas consideradas o defendidas.

Ad verecundiam. Un argumento *ad verecundiam* es el que se funda en la "intimidación" supuestamente ejercida por la autoridad o autoridades a las cuales se recurre con el fin de convencer al interlocutor o interlocutores.

A DICTO SECUNDUM QUID AD DICTUM SIMPLICITER. Véase SOFISMA.

A FORTIORI. La expresión *a fortiori* es definida de varios modos. Pueden reducirse a dos. (1) Se dice que un razonamiento es *a fortiori* cuando contiene ciertos enunciados que se supone refuerzan la verdad de la proposición que se intenta demostrar, de tal modo que se dice que esta proposición es *a fortiori* verdadera. El *a fortiori* representa el *tanto más cuanto que* con que se expresa gramaticalmente el hecho de que a una parte de lo que se aduce como prueba viene a agregarse la otra parte, sobreabundando en lo afirmado. Con frecuencia se usa este tipo de razonamiento cuando se quiere anular toda objeción posible (y considerada verosímil) contra lo anunciado. Un ejemplo de razonamiento *a fortiori* en este sentido es: "Lope de Vega es un poeta, tanto más cuanto que en los pasajes de su obra en los que no pretendía expresarse poéticamente empleó un lenguaje predominantemente lírico." (2) Argumento *a fortiori* se llama también a un razonamiento en el cual se usan adjetivos comparativos tales como "mayor que", "menor que", etc., de tal suerte que se pasa de una proposición a la otra en virtud del carácter transitivo de tales adjetivos. Un ejemplo de argumento *a fortiori* en este sentido es: "Como Juan es más viejo que Pedro, y Pedro es más viejo que Antonio, Juan es más viejo que Antonio." En la lógica clásica se considera a veces este argumento como una de las formas del silogismo llamado *entimema* (VÉASE). Pero como los adjetivos comparativos citados expresan las más de las veces relaciones, resulta que el estudio del argumento *a fortiori* puede ser estudiado dentro de la lógica actual en la teoría de las relaciones (véase RELACIÓN).

El sentido (1) es predominante retórico; el sentido (2), declaramente lógico. En este último sentido ha sido examinado por Arthur N. Prior ("Argument *a fortiori", Analysis,* 9 [1948-49], 49-50). Prior indica que aunque un argumento como "Todo lo que es mayor que algo mayor que C es mayor que C" es un modo de decir "Los argumentos α *fortiori* son válidos", puede efectuarse la reducción requerida sin insertar ninguna premisa y limitándose a reformular las premisas dadas. Aplicada al caso anterior la reformulación da el siguiente resultado:

"Todo el tamaño que tiene B, es tamaño que tiene A, y A tiene algo de tamaño que no tiene B;

Todo el tamaño que tiene C, es tamaño que tiene B y B tiene algo de tamaño que no tiene C;

Por lo tanto, todo el tamaño que tiene C, es tamaño que tiene A, y A tiene algo de tamaño que no tiene C."

A PARTE ANTE, A PARTE POST. En la literatura escolástica se distingue entre las expresiones *a parte ante y a parte post.* Por ejemplo, se dice que el alma ha existido *a pane ante (a parte ante perpetua)* si su ser es anterior al cuerpo, y que ha existido *a parte post (a parte post perpetua)* si no antecede al cuerpo, antes bien comienza con éste. En ambos casos se supone, empero, que el alma permanece después de la disolución del cuerpo *(post dissolutionem a corpore maneat, duret post perpetuo a corpore separata).*

A PARTE REI. Los escolásticos usan la expresión *a parte rei* para significar que algo es según la cosa misma, es decir, según la naturaleza de la cosa o, más simplemente, según ella misma. Por ejemplo, se puede preguntar si las cosas naturales son *a parte rei* o bien si resultan solamente de la operación del entendimiento. Por consiguiente, el ser α *parte rei* se opone al ser *secundum intellectum.*

A POSTERIORI. Véase A PRIOBI.

A PRIORI. Aunque las expresiones *a priori y a posteriori* han sido empleadas abundantemente sólo en la filosofía moderna y, con menor insistencia, en la medieval, el problema a que ellas se refieren fue tratado desde la Antigüedad. Cierto que en ésta la diferencia entre lo que es primero y lo posterior se refería más bien a la naturaleza misma de la cosa y, por derivación, a la del conocimiento. Pero la cuestión de la forma de conocimiento no quedaba de ninguna manera excluida. Se distinguió, así, entre el conocer por causas y el conocer por efectos, el conocer según la cosa en sí, y el conocer πρὸς ἡμᾶς, *quoad nos,* para nosotros. Distinciones emparentadas casi siempre con las relativas a la diferencia entre el conocimiento conceptual y el empírico, el independiente y el dependiente, etc. Así pasó el problema a la filosofía medieval, dentro de la cual comenzó a tratarse la distinción entre *a priori y a posteriori* en un sentido a veces muy parecido al moderno. Las fórmulas mis-

mas solamente fueron empleadas por vez primera por Alberto de Sajonia (Prantl, IV, 78), el cual, siguiendo algunos precedentes ya entonces consagrados, expresaba con ellas dos formas de razonamiento en las que se iba respectivamente del principio a la consecuencia y de ésta al principio. Habría aquí, pues, una significación análoga a la que tenía en la Antigüedad la distinción entre la demostración por la causa y por el efecto, la cual correspondía, por lo demás, al primado ontológico de la causa, en tanto que ésta sea, efectivamente, como la tradición antigua generalmente suponía, lo que es primero por naturaleza. Sin romperse el vínculo con la tradición, antes bien reapareciendo ésta en la medida en que se atacó el problema a fondo, la cuestión del *a priori*, en el sentido actual, comienza, sin embargo, a plantearse sólo con toda amplitud cuando en la época moderna prima sobre el problema del ser la cuestión del conocimiento.

Tal ocurre ya en Descartes. No hay en éste ninguna doctrina formal de lo *a priori*, pero su noción de "idea innata" (*Med. de prima phil*, II; *Princ. phil.*, I, 10) se aproxima a la concepción moderna de "idea *a priori*". Los motivos ontológicos priman todavía, sin embargo, en la filosofía cartesiana, sobre los epistemológicos; por eso las ideas innatas no son solamente lo primero para nosotros, sino también la expresión de la realidad en cuanto es vista (directa e intuitivamente) en su verdad. Las ideas claras y distintas (véase CLARO) de una cosa son la cosa misma en cuanto que vista o aprehendida mediante una intuición (VÉASE). Locke, en cambio, desarrolla una crítica del innatismo (VÉASE) que puede equipararse a una crítica de todo elemento *a priori* en el conocimiento. Mas puede preguntarse si no hay en la noción lockiana de *ideas de reflexión* elementos que no puedan derivarse directa o indirectamente de las sensaciones. Si la derivación fuera indirecta, todavía lo *a priori* se hallaría ausente de la epistemología de Locke. Pero si se postulara simplemente que hay derivación indirecta y no fuese posible mostrar cómo se lleva a cabo, ni siquiera en principio, habría algo de aprioridad en las ideas de reflexión, cuando menos en algunas de ellas. Supongamos, sin embargo, que no hay aprioridad alguna en este sentido; todavía puede preguntarse si no hay en Locke la noción de ciertas verdades generales distintas de las ideas obtenidas mediante percepción o mediante demostración. Locke habla de estas verdades o ideas generales y declara que son "meras construcciones mentales" *(Essay*, IV, cap. vii, 9). La cuestión se plantea entonces del siguiente modo: ¿son tales construcciones meras expresiones lingüísticas? Si lo son, entonces no pueden ser llamadas propiamente "ideas". Si no lo son, debe de haber en ellas algo *a priori*.

Ahora bien, una distinción entre tipos de conocimiento que lleva a la concepción de un *a priori (* acéptese o no como necesario para el conocimiento de lo real) se encuentra por vez primera solamente en Hume y en Leibniz. La distinción propuesta por Hume *(Enquiry*, sec. II, parte 1) de "todos los objetos de la razón o investigación humana" en relaciones de ideas *(Relations of Ideas) y* hechos contantes y sonantes *(Matters of Fact)* equivale a una distinción entre enunciados analíticos y sintéticos respectivamente (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO). Los enunciados analíticos son completamente *a priori;* no proceden de la experiencia, pero no pueden decir nada sobre la experiencia o sobre "los hechos". Se limitan a constituir la base de razonamientos puramente formales y son descubiertos mediante la "mera operación del pensamiento" *(loc. cit.),* pudiendo compararse con reglas — reglas de lenguaje. A su vez, Leibniz distingue entre verdades de razón y verdades de hecho (véase artículo correspondiente y las pertinentes citas de Leibniz). Las verdades de razón son eternas, innatas y *a priori*, a diferencia de las verdades de hecho, que son empíricas, actuales y contingentes. "La razón —escribe Leibniz— es la verdad conocida cuyo enlace con otra verdad menos conocida hace que demos nuestro asentimiento a la última. Pero de modo particular, y por excelencia, se la llama razón si es la causa no solamente de nuestro juicio, sino también de la propia verdad, la cual se llama también razón *a priori, y* la causa en las cosas responde a la razón en las verdades." *(Théodicée,* IV, xvii, 1). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la aprioridad (lo mismo que el carácter innato) de las verdades de razón no significa que éstas se hallen siempre presentes a la mente; las verdades de razón y *a priori* son, en rigor, aquellas que hay que reconocer como evidentes cuando se presentan, como diría Descartes, a "un espíritu atento".

No obstante las fundamentales diferencias que hay entre la filosofía de Hume y la de Leibniz, estos autores coinciden en un punto: en que los enunciados *a priori* son analíticos y no sintéticos. Pero mientras para Hume ello es consecuencia de su carácter puramente lingüístico-formal, para Leibniz es resultado de su preeminencia sobre la experiencia.

Distinta de Leibniz y de Hume es la concepción de lo *a priori* defendida por Kant. Los conceptos y las proposiciones *a priori* tienen que ser pensados con carácter de necesidad absoluta. Pero no simplemente porque sean todos puramente formales. Si lo fuesen, habría que desistir de formular proposiciones universales y necesarias relativas a la Naturaleza; la universalidad y necesidad de tales proposiciones sería entonces sólo la consecuencia de su carácter analítico. Por otro lado, los conceptos de la razón no pueden aplicarse a la realidad en sí y menos aun servir de ejemplos o paradigmas de esa realidad; toda metafísica basada en puros conceptos de razón trasciende de la experiencia posible y es resultado de una pura imaginación racional (por tanto, no sintética). Kant considera que el conocimiento *a priori* es independiente de la experiencia, a diferencia del conocimiento *a posteriori*, que tiene su origen en la experiencia (K. *r. V.* B 2). La independencia de la experiencia debe entenderse de un modo absoluto, no respecto a tales o cuales partes de la experiencia. Los modos de conocimiento *a priori* son pufos cuando no hay en ellos ninguna mezcla de elementos empíricos *(op. cit.,* B 3). "Todo cambio tiene una causa" no es para Kant una proposición absolutamente *a priori*, porque la noción de cambio procede de la experiencia. La independencia de la experiencia no debe entenderse en sentido psicológico, sino epistemológico; el problema de que se ocupa Kant en la *Crítica de la razón pura* no es el del origen del conocimiento (como en Locke y en Hume), sino el de su validez. Ahora bien, Kant admite que puede haber

juicios sintéticos *a priori*. Así, lo *a priori* no es siempre solamente analítico. Si fuese tal, ningún conocimiento relativo a la Naturaleza podría constituirse en ciencia. Ni siquiera el sentido común puede prescindir de modos de conocimiento *a priori*. Preguntar si hay juicios sintéticos *a priori* en la matemática y en la ciencia de la Naturaleza (física), equivale a preguntar si estas ciencias son posibles, y cómo lo son. La respuesta de Kant es afirmativa en ambos casos, pero ello se debe a que lo *a priori* no se refiere a las cosas en sí (véase COSA), sino a las apariencias (véase APARIENCIA). Los elementos *a priori* condicionan la posibilidad de proposiciones universales y necesarias. En cambio, no hay en la metafísica juicios sintéticos *a priori*, porque lo *a priori* no se aplica a los *noumena*, (véase NOÚMENO). Kant trata en la *Crítica de la razón pura* (donde con más detalle ha elaborado la idea de la aprioridad) de las formas *a priori* de la intuición (espacio y tiempo) y de los conceptos *a priori* del entendimiento o categorías.

Mikel Dufrenne (Cfr. *op. cit. infra*, págs. 11 y sigs.) ha indicado que pueden discernirse dos grupos de problemas relativos a la concepción kantiana de lo *a priori*. Por un lado, problemas relativos a la naturaleza del sujeto en tanto que "portador" de lo *a priori*. Lo *a priori* funda la objetividad en tanto que un sujeto constituyente (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO) hace posible la experiencia. Pero hay aquí, en rigor, dos elementos: una condición surgida de la naturaleza subjetiva y una condición formal de la experiencia como tal. Si se subraya el primer elemento, se tiende a una concepción psicológica del sujeto trascendental; si el segundo, a una eliminación de todo sujeto como sujeto. Por otro lado, hay problemas relativos a la relación entre el sujeto y el objeto. Esta relación es para Kant trascendental (VÉASE); no se trata de producción del ente, sino de determinación de la objetividad del objeto (de su cognoscibilidad en tanto que objeto). Pero aquí se puede considerar o que el sujeto trascendental absorbe el objeto en su objetividad de un modo total, de suerte que las condiciones del objeto son equivalentes a las modificaciones del sujeto, o que el objeto absorbe por entero al sujeto. Parece, en todo caso, que desde el momento en que se admite que lo *a priori* tiene su fuente en un sujeto de conocimiento, es imposible evitar las cuestiones ontológicas que Kant se proponía justamente evitar hasta haber despejado por entero el camino para la metafísica mediante la filosofía trascendental.

La doctrina kantiana fue a un tiempo criticada y elaborada por los idealistas alemanes postkantianos. Ejemplo de esta doble actitud es la de Hegel. Por un lado, Hegel acepta la concepción de lo *a priori* en tanto que admite (cuando menos al exponer la doctrina de Kant) que la universalidad y necesidad deben hallarse *a priori*, esto es, en la razón *(Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil III, Abs. iii. B; Glöckner, 19: 557). Por otro lado, Hegel considera que las expresiones *a priori y* 'sintetizar' usadas por Kant son vagas y hasta vacías *(Logik*, Buch I, Abs. II, Kap. ii. A. Anm. 1; Glöckner, IV, 250). De modo sorprendentemente parecido al modo como la noción de *a priori* ha sido elaborada por los fenomenólogos, Hegel estima que también la determinación del sentimiento posee elementos (o "momentos") *a priori (loc. cit.)*, con lo cual dicho filósofo extiende la noción de aprioridad a lo que no es solamente intelectual.

La cuestión del *a priori* ha sido debatida muchas veces en el pensamiento filosófico contemporáneo. Mientras unos lo han seguido admitiendo en un sentido análogo al de Kant, otros lo han rechazado, ya sea en nombre de la concepción más tradicional de lo *a priori*, ya sea en nombre de la proclamada imposibilidad de concebir ningún conocimiento que no esté dado bajo estas dos formas: o como procedente de la experiencia o como puramente lógico-analítico (véase ANALÍTICO). Lo a *priori* ha significado entonces lo puramente vacío y formal, la "lógica que llena el mundo", para emplear la expresión de Wittgenstein. Contrariamente a Kant, se han eliminado de lo α *priori* todas las síntesis y todo elemento sintético. Esta última concepción ha asumido diversas formas, desde las más radicales hasta las atenuadas. A las primeras pertenecen la mayor parte de las corrientes neopositivistas y "analíticas"; dentro de las segundas puede incluirse una concepción de lo *a priori* como la defendida por C. I. Lewis. Éste admite la necesidad de lo *a priori* (en virtud de que no hay conocimiento posible sin interpretación), y lo proclama independiente de la experiencia, "no porque prescriba una forma que la experiencia deba cumplir o anticipe alguna armonía preestablecida de lo dado con las categorías de la mente, sino precisamente porque no prescribe *nada* al contenido de la experiencia" *(Mind and the World Order*, 1929, pág. 197). Lo *a priori* será verdadero sin importar a *qué* se refiere. Sin embargo, lo *a priori* anticipa caracteres de lo real (sin lo cual carecería de toda significación), si bien de lo real en tanto que "categorial-mente interpretado". Esto tiene varias consecuencias. Primero, el rechazo de las concepciones tradicionales —entre ellas, la kantiana— de lo a *priori*. Segundo, la consideración del conocimiento *a priori* como un conocimiento formal. Tercero, y finalmente, el hecho de que tal formalidad no equivalga a una pura vaciedad de las significaciones. Con lo cual Lewis mantiene, por así decirlo, una posición intermedia entre la concepción puramente formal y la puramente trascendental. Pues los principios *a priori* representan verdaderamente *principios de orden y criterios de lo real (op. cit.*, pág. 231); al determinar las significaciones, la mente forja ese tipo de verdad sin el cual no habría ninguna otra verdad posible. Por eso el hecho de que los últimos criterios de las leyes de la lógica sean "pragmáticos" no significa, para el "pragmatismo conceptualista" de Lewis, la sumisión de lo formal a una decisión arbitraria cualquiera, sino el resultado del hecho de que la clasificación categorial e interpretación de lo real sean forzosamente *nuestra* clasificación y *nuestra* interpretación.

La solución de Husserl al problema es de carácter muy distinto, pero se refiere también a la cuestión de subrayar la aprioridad sin tener que abandonar la referencia a lo real. En la fenomenología de Husserl, el carácter de aprioridad no es propio solamente de las esencias formales, sino también de las materiales, con lo cual queda ampliado el marco de la concepción kantiana de lo *a priori*, excesivamente vinculada a su signi-

ficación formal. Gracias a esta aprioridad de las esencias materiales es posible, como Scheler ha realizado en la esfera de la ética, una síntesis de lo umversalmente válido con lo concreto y, con ello, un conjunto de ciencias basadas en un "apriorismo material". Lo *a priori* resulta así esencialmente modificado, pero ello no significa que la aprioridad quede sometida desde su principio a la observación de los hechos y a toda comprobación fáctica. Lo que es *a priori* se comporta respecto a lo real de una doble manera: por una parte, es independiente de él en el sentido de que en él se da la esencia de lo real aun en el caso de que éste no aparezca como algo efectivo y no pase de su mero ser fenómeno a ser "apariencia"; por otra, está vinculado a él en el sentido de que allí halla cumplimiento la experiencia extra-fenomenológica. De esta suerte lo α *priori* se hace contenido intuitivo —y no imposición del entendimiento sobre un hipotético caos de lo dado— y experiencia — en vez de ser forma impuesta a la experiencia. Toda identificación de lo *a priori* con lo no "empírico" y lo formal —identificación que tiene su paralelo en la no menos usual identificación de lo *a posteriori* con lo empírico y lo material— queda así invalidada. Lo α *priori* no es el conjunto de formas generales que modelan una materia no menos general; la relación entre lo formal y lo material es meramente relativa, pues lo que en un caso puede ser materia de una intuición puede ser en otro caso forma. La oposición absoluta entre lo *a priori* y lo *a posteriori* no coincide con una oposición paralela entre lo formal y lo material y menos aun con una oposición paralela entre lo lógico y lo alógico. La posibilidad de una aprioridad material es tan completa, según Husserl, que puede decirse que a ella pertenecen la mayor parte de las aprioridades.

Además de los textos a que se ha hecho referencia en el artículo, véanse las siguientes obras. Análisis de la noción de *a priori:* Narziss Ach, *Ueber die Erkenntnís a priori, insbesondere in der Arithmetik,* 1913. — Nicolai Hartmann, "Ueber die Erkenntbarkeit des Apriorischen", *Logos,* V (1914-15), 290-329; reimp. en *Kleinere Schriften,* III, 1958, págs. 186-218. — A. Pap, "The Different Kinds of a Priori", *The Philosophical Re-view* LIII (1944), 464-84. — H. Ne-ri Castañeda, "Analytic Propositions, Définitions and the *A Priori", Ratio* II (1959), 80-101. — Mikel Dufrenne, *La notion d'a priori,* 1959. — Véase asimismo la bibliografía en el artículo ANALÍTICO Y SINTÉTICO. Para el α priori en la teoría física: A. Pap, *The A Priori in Physical Theory,* 1946. — Sobre el *a priori* en diferentes autores y corrientes: M. Guggen-heim, *Die Lehre vom apriorischen Wissen in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Ethik und der Erkenntnistheorie in der sokratisch-platonischen Philosophie,* 1885. — Nicolai Hartmann, *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie,* 1936 (Sitzungsber. der preuss. Ak. der Wiss. Phil. hist. Kl. XV [1935]; reimp. en *Kleinere Schriften,* II, 1957, págs. 48-85). — Aline Lion, *Anamnesis and the A Priori,* 1935. — L. di Rosa, *La sintesi a priori: S. Tomaso e Kant,* 1950. — Bella K. Milmed, Kan *and* Current *Philosophical Issues: Sortie Modem Develop-ments of His Theory of Knowledge,* 1961, especialmente Caps. II, III, V y VII. — Lothar Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phä-nomelogie E. Husserls,* 1962 [Phae-nomenologica, 10]. — A. Silberstein, *Leibniz Apriorismus im Verhältnis zu seiner Metaphysik,* 1904. — A. Sicker, *Der leibniz-kantische Apriorismus und die neuere Philosophie,* 1900. — G. Hellström, *On Hume's aprioribegrepp,* 1925. — G. Cesca, *La dottrina kantiana dell'a priori,* 1885. — Rudolf Eisler, *Die Weiterbildung der Kantschen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart,* 1895. — Ake Petzäll, *Der* Apriorismus *Kants und die "Philosophia pigromm",* 1933. — C. Mazzantini, *II problema delle verita necessarie e la sintesi a priori di Kant,* 1935.

A SE. En el vocabulario latino de la escolástica es común distinguir entre la expresión α se y la expresión *ab alio. A se* significa "por sí", "por sí mismo", "desde sí", "desde sí mismo", "procedente de sí", "procedente de sí mismo"); *ab alio* significa "procedente de otro". Por este motivo un ser *a se* es considerado como un ser independiente, ἄναρχον. Se dice, así, que Dios es *a se (substantia a se)* —y también *per se, ex se*—, pues tiene su principio (o causa) de existir en sí mismo. En cambio, una entidad creada se dice que es *ab alio,* porque no tiene el principio (o causa) de existir en si misma, sino en otra realidad (en Dios). Esta última distinción es radical, pues se refiere a la raíz del ser y de lo creado.

Puede, sin embargo, distinguirse entre el ser *a se y el* ser *ab alio* en un sentido menos radical. Así, por ejemplo, se dice que una entidad procede de otra cuando tiene simplemente en esta otra su origen (con frecuencia causal): *lux est a sole* (la luz procede del sol). La distinción entre *a se y ab alio* es paralela con frecuencia a la distinción entre in *se* (VÉASE) e *in alio,* aun cuando se tiende a emplear la primera cuando so hace referencia al principio del cual procede una entidad y la segunda cuando se habla del ser de una entidad. Cuando se subraya el motivo de la procedencia se usan las expresiones *a se moveri* (que se contrapone a *ab alio moveri) y a se procedere* (que se contrapone a *ab alio procedere).* Por lo demás, el proceder de otra entidad puede entenderse en dos sentidos: según el ser real *(secundum esse reale) y* según el ser intencional *(secundum esse intentionale).* Para el significado de 'ser intencional', véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD.

Se dice también del ser *a se* que posee aseidad *(aseitas).* Lo mismo que hemos visto para el ser *a se,* la aseidad puede afirmarse de un modo general, como un rasgo de todo ente que procede de sí mismo —y, por lo tanto, *del* ente, o de un modo (ontológica-formalmente) menos general, como el *constitutivum metaphysicum* de un ente determinado, pero único, Dios. Algunos autores se inclinan por lo primero y dan distintas razones para apoyar su opinión: que la noción de referencia es demasiado formal y conviene sólo al ente en cuanto ente, que reducir la aseidad a Dios lleva al riesgo de absorber en Éste todos los demás entes, etc. Otros, en cambio, se manifiestan partidarios de lo segundo, y alegan en favor de su tesis que la aseidad puede predicarse únicamente de aquella realidad en la cual la esencia subsiste en toda la plenitud del ser, es decir, que posee todas las perfecciones tanto intensivas como extensivas.

A SIMULTANEO. Véase Dios, ONTOLÓGICA (PRUEBA).

AALL (ANATHON) (1897-1943) nac. en Näseeby (Tromsö, Noruega), docente privado en Halle de 1904 a

1908 y profesor en Cristianía (Oslo a partir de 1925) desde 1908, se distinguió primeramente por sus estudios histórico-filosóficos e histórico-religiosos, pasó luego al estudio de la psicología experimental y desembocó, finalmente, en una filosofía de la Naturaleza y en una metafísica. Como el propio Aall puso de manifiesto, su interés por la filosofía se manifestó en dos esferas que juzgaba relacionadas entre sí: la filosofía en su historia, y lo que llamó la filosofía de la existencia, es decir, de la realidad. La primera fue entendida por Aall como un estudio que no comprendía solamente la exposición histórica de los filosofemas, sino su vinculación con la total situación histórica de la cual tales filosofemas habían emergido: no hay motivo, decía Aall, para cortar la relación entre la sofística jónica y la democracia griega, entre el industrialismo moderno y la psicología empírico-experimental. La segunda fue entendida como una filosofía de la Naturaleza desarrollada sobre bases epistemológicas y con intenciones últimamente metafísicas. Esta filosofía de la Naturaleza o filosofía crítica de la existencia tenía por base positiva la investigación psicológica, que Aall condujo sobre todo en el sentido de una psicología de los sentidos y que consistió en una asimilación, crítica y superación del mecanicismo y del energetismo contemporáneos. El reduccionismo de éstos era rechazado por Aall como una inadmisible adhesión al monismo metafísico. Una cierta forma de realidad, ciertamente funcional, pero no simplemente energética, se revelaba, a su entender, entre los coeficientes fisiológicos observables y las manifestaciones psíquicas. Esto constituía la base de la mencionada "crítica de la existencia real", que incluía el análisis psicológico-crítico de las nociones de energía, de tiempo *y* de movimiento y que desembocaba, finalmente, en una concepción funcional de la unidad del alma y del cuerpo, del espíritu y de la materia, así como en una filosofía de la existencia que, en sus propios términos, debía ser designada como pluralista y que sostenía que "el propio espíritu y su vida, los propios contenidos empíricos de carácter no mecánico, poseen realidad independiente" *(Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, ed.* R. Schmidt, t. V, 1924, pág. 22).

Obras principales: *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur,* I, 1896; II, 1899 *(El Logos. Historia de su evolución en la filosofía griega y en la literatura cristiana).* — 'Om Sansynliget og dens betydning logisk betraktet", *Tidskr. f. Mathematik og Naturvindenskab* (1897) ("Sobre la probabilidad y sus condiciones desde el punto de vista lógico"). — *Macht und Pflicht. Eine Natur- und Rechtsphilosophische Untersuchung,* 1902 *(Poder y Deber. Una investigación de filosofía de la Naturaleza y filosofía del Derecho).* — *Ibsen og Nietzsche,* 1906. — *Henrik Ibsen als Dichter und Denker,* 1906 (H. *I. como poeta y pensador).* — *Logik,* 3a ed., 1921. — "Filosofien *i* Norden", *Videnskapsehk, Skr. hist. fil. kl,* N° 1 (1918) ("La filosofía en Noruega"). — *Psykologi,* 1926. — *Socialpsykologi,* 1938. — Además, numerosos escritos, publicados en revistas, sobre temas de psicología experimental, de Historia de la filosofía y de filosofía de la Naturaleza. Particularmente importantes para su filosofía son los escritos: "Gibt es irgendeine andere Wirklichkeit als die mechanische?", *Zeitschrift für Philosophie,* CLXII (1917) ("¿Hay alguna otra realidad además de la realidad mecánica?") y "The Problem of Reality", *The Journal of Philoso-phy,* XXII (1925), 533-47 — V. también la autoexposición citada arriba.

ABANO (PEDRO DE). Véase PEDRO DE ABANO.

ABBAGNANO (NICOLA) nac. (1901) en Salerno (Italia), profesor desde 1939 en la Universidad de Turin, representa actualmente el existencialismo (VÉASE) italiano. Sin embargo, el existencialismo de Abbagnano no es un reflejo del existencialismo alemán o francés, sino un resultado del desarrollo interno de su propio pensamiento, surgido, por lo demás, de la propia situación filosófica contemporánea. Abbagnano rechazaba ya en su primer libro no sólo las concepciones "clásicas" de la verdad, sino también las que, como las intuicionistas, modernistas o puramente historicistas, sólo podían ser parcialmente satisfactorias. Desde un principio se trataba, pues, de encontrar algún elemento capaz de representar un principio metafísico en el cual las demás realidades fuesen dadas sin reducirse a la pura racionalidad o absorberse en la conciencia absoluta del idealismo. Tal principio no debía apoyar ni lo puramente subjetivo ni lo enteramente objetivo, ni lo completamente racional ni lo absolutamente irracional. Por otro lado, no debía ser tampoco un compromiso ecléctico. Abbagnano halló en el concepto de existencia (VÉASE) la formulación de tal posibilidad. Pues este concepto replanteaba los datos mismos de la cuestión metafísica al insistir en la problematicidad esencial del principio. La problematicidad es entonces lo único que permite el pensamiento y la vida, es decir, lo que constituye su propio horizonte. Ahora bien, esto caracteriza los modos dentro de los cuales la existencia vive o por los cuales se manifiesta: el esfuerzo *(impegno),* la decisión *(decisione),* la elección *(scelta) y* la fidelidad *(fedeltà).* La unidad última de estos modos, o la estructura fundamental de la existencia, es, por otro lado, lo que puede permitirle eludir el recaer dentro del inmanentismo idealista: la trascendencia. De ahí la insistencia de Abbagnano en el modo particular con que él defiende la relación o *rapporto* de la existencia con el ser, a que hemos aludido en el artículo Existencialismo (VÉASE). Por eso la existencia es, en Abbagnano, la propia relación con el ser, y por eso los actos existenciales pueden trascender hacia el ser; en suma, "hacia la unidad absoluta del ser". Pues, en última instancia, la existencia se constituye trascendiendo hacia la existencia, y se reduce a este continuo trascender.

Obras principales: *Le sorgenti irrazionali del pensiero,* 1923. — *II problema dell'arte,* 1925. — *Il nuovo idealismo inglese e americano,* 1927. — *Guglielmo di Ockam,* 1931. — *La nozione del tempo in Aristotele,* 1933. — *La física nuova. Fondamenti di una teoría della scienza,* 1934. — *II principio della metafísica,* 1936. — *Lineamenti di pedagogia,* 1936. — *La struttura dell' esistenza,* 1939 (trad. esp.: *La estructura de la existencia,* 1958). — *B. Telesio* (I. *Telesio.* II. *Telesio e la filosofía del Rinascimento),* 1941. — *Introduzione all'esistenzialismo,* 1942, 2a éd., 1947 (trad. esp.: *Introducción al existencialismo,* 1955). — *Filosofía, Religione, Scienza,* 1947 (trad. esp.: *Filosofía, religión y ciencia,* 1961). — *Existenzialismo positivo,* 1948 (trad. esp. : *Existencialismo positivo,* 1953). — *Storia della filosofía,* 3 vols. (I, 1, 1949; II, 1 y 2, 1949); III, 1953), reed. en 3

vols., 1953-54) (trad. esp.: *Historia de la filosofía,* 2 vols., 1955-56). — *Storia del pensiero scientifico,* 1951 y sigs. — *Possibilita e liberta,* 1956 (trad. esp.: *Filosofía de lo posible,* 1957). — *Problemi di sociologia,* 1959 (colección de artículos [1951-1958]). — *Dizionario di Filosofía,* 1961 (trad. esp.: *Diccionario de Filosofía,* 1963). — Véase autoexposición de su filoso fía titulada "Metafísica ed esistenza" en M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, págs. 9-25. — Véase también V. Fatone, *La exis tencia humana y sus filósofos,* 1953, cap. X. — G. Giannini, *L'esistenzialismo positivo di N. A.,* 1956. — Ma ría Angela Simona, *La notion de li berté dans l'existentialisme positif de N. A.,* 1962 [Studia Friburgensia, N. S., 32].

ABDERA (ESCUELA DE). A menudo se encuentra en las historias de la filosofía griega la expresión 'Escuela de Abdera'. Designa el llamado atomismo de algunos de los filósosos presocráticos (Leucipo, Demócrito). El nombre procede del lugar de nacimiento de Demócrito: Abdera, una colonia jónica de Tracia (donde había nacido también Protágoras). Por este motivo Demócrito es llamado asimismo *el abderita.* Tanto este nombre como la expresión que designa la escuela pueden considerarse, sin embargo, sólo como recursos mnemotécnicos. En efecto, en la época de los atomistas la actividad filosófica griega estaba centrada en Atenas, y el período durante el cual floreció la Escuela de Abdera es el llamado *período ático.* Por lo demás, Demócrito viajó mucho por diversos países del Cercano Oriente y hasta se dice que tuvo contacto con los hindúes. Finalmente, Leucipo, uno de los miembros de la Escuela, no nació en Abdera, sino en Mileto, y parece haber sido discípulo de Parménides. Esto hace sospechar que hay relación entre los eleatas y la Escuela de Abdera, relación que se confirma cuando advertimos que cada uno de los átomos de Demócrito (véase ATOMISMO) parece haber sido concebido por analogía con la esfera de Parménides.

Para bibliografía, véanse FILOSOFÍA GRIEGA y PRESOCRÁTICOS.

ABDUCCIÓN. El término ἀπαγωγή se traduce de varios modos. Por un lado, significa *reducción.* En tal caso la *apagogé* es o la reducción de las figuras del silogismo (VÉASE) a la primera figura, o la expresión abreviada para las pruebas *ad absurdum y ad impossibile.* En los artículos sobre los términos 'absurdo' y 'reducción' hemos hecho ya referencia a estas significaciones. Nos limitaremos ahora al sentido que tiene ἀπαγωγη cuando se traduce por 'abducción'. En este caso se trata de un silogismo cuya premisa mayor es cierta y cuya premisa menor es probable. O, como dice Aristóteles, "hay abducción cuando es cierto que el primer término conviene al medio, siendo incierto, en cambio, que el término medio convenga al último, aun cuando esta relación sea tan probable o inclusive más probable que la conclusión" (An *Pr.,* II, 25, 69 a 20-23). También hay abducción "cuando los términos intermediarios entre el último y el medio son pocos". En otras palabras, hay, según Aristóteles, dos modos de la abducción, es decir, dos modos de silogismo que no proporcionan sino un conocimiento probable: en el primero, la premisa mayor es evidente y la menor incierta o sólo probable, y justamente de igual grado de probabilidad que la conclusión; en el segundo, la premisa menor es probada mediante un número de términos medios menor que el de la conclusión. Si suponemos, con Aristóteles, que A significa "que puede ser enseñada", *B,* "ciencia" y *C,* "virtud", resultará que la ciencia puede ser enseñada, en tanto que es incierto que la virtud sea una ciencia. "Si, pues —dice Aristóteles— la proposición *BC* es tan probable o más probable que *AC,* hay abducción; estamos, en efecto, más cercanos al conocimiento por el hecho de haber agregado a la conclusión *AC* la proposición BC, pues antes no poseíamos de ello ningún saber" *(op. cit.,* 69 a 25-30). Y habrá también abducción si suponemos que los términos intermedios entre *B y C* son poco numerosos. "Admitamos, por ejemplo, que *D* signifique 'ser cuadrado', *E* 'figura rectilínea' y F, 'círculo'. Si entre E y *F* hubiese sólo un término intermedio (p. ej., si mediante el auxilio de lúnulas el círculo se igualara a una figura rectilínea), estaríamos más cerca del saber" *(loc. cit.).*

Para Ch. S. Peirce (VÉASE), el término 'abducción' designa uno de los tipos de la inferencia. Por lo tanto, Peirce utiliza dicho vocablo en sentido más próximo a las expresiones 'reducción al absurdo' y 'reducción a lo imposible', si bien afirmando que la prueba indirecta en que consistiría últimamente la abducción clásica puede convertirse fácilmente en una prueba directa, y negando al mismo tiempo la legitimidad de confundir bajo la especie común de la apagogé *o* reducción al absurdo dos formas distintas. Tratamos, por consiguiente, esta significación que Peirce da al término 'abducción' en el artículo sobre la reducción (VÉASE).

ABELARDO (PEDRO) o Abailard (1079-1142), llamado *Peripateticus palatinus,* nació en Le Pallet, en el condado de Nantes, y estudió en París bajo el magisterio de Guillermo de Champeaux, cuyas doctrinas combatió violentamente. Con el fin de enseñar sus propias doctrinas, Abelardo fundó una escuela en Melun, escuela que luego trasladó a Corbeil. Poco tiempo después, no obstante, regresó a París para estudiar de nuevo con Guillermo de Champeaux. Renovada su oposición al maestro, se allegó muchos discípulos. Lo mismo le ocurrió en Laon, adonde fue para estudiar con Anselmo de Laon. Después de ello pasó a París y abrió escuela en la montaña de Santa Genoveva, alcanzando resonantes éxitos. La tormentosa vida de Abelardo no terminó, sin embargo, con sus incesantes polémicas y sus discutidos libros; sus célebres amores con Eloísa, su entrada en religión, su vida de *magister* errante, las acusaciones de San Bernardo y la condenación de varias de sus tesis en los concilios de Soissons (1121) y de Sens (1140) contribuyeron a formar la imagen de un Abelardo inquieto que no por azar se ha convertido en tema de inspiración romántica.

Se ha sostenido a veces que Abelardo fue el fundador del método escolástico. Aunque esta opinión es discutible, parece cierto de todos modos que dio con su obra Sic *et Non* una amplia difusión al método basado en la contraposición de las autoridades patrísticas con vistas a su armonía y conciliación dentro de los dogmas y también con vistas a la fundamentación racional de éstos. Por lo tanto, el llamado racionalismo teológico de Abelardo —que ha inducido a algunos historiadores, con evidente exa-

geración, a considerarlo como un "ilustrado" *avant la lettre*— no es más que una igual oposición a los teólogos que se negaban a aplicar la dialéctica (VÉASE) a las cosas divinas y a los que la convertían en la única ciencia de la divinidad. Pero si Abelardo no fue un fundador, fue sin duda un gran incitador, de suerte que su influencia debió de ser mayor todavía de lo que permiten sospechar las huellas dejadas en la posterior escolástica. Sus puntos de vista son muy diversos, pero de ellos nos interesan primordialmente dos: uno se refiere a la doctrina de los universales; el otro, a la ética.

En lo que toca a la primera doctrina, Abelardo se opuso tenazmente al realismo (VÉASE), tal como era defendido por Guillermo de Champéame, pero no se opuso menos al nominalismo (v.), por lo menos tal como había sido defendido por Roscelino de Compiègne. Esto ha llevado a algunos autores a la conclusión de que la posición de Abelardo fue una preparación para la tesis del realismo moderado, ulteriormente fundamentado por San Alberto el Grande y Santo Tomás de Aquino. Esta opinión es considerada hoy como excesivamente simplista. No es sorprendente, pues, que haya habido entre los historiadores de la filosofía medieval un vivo debate acerca de cuál era la "verdadera posición" de Abelardo en el problema que nos ocupa. Dos interpretaciones se han enfrentado: la de quienes han sostenido que Abelardo fue un conceptualista y que interpretó los universales como "concepciones del espíritu", y la de quienes han declarado que, no obstante su crítica de Roscelino, se mantuvo en el fondo dentro de la misma corriente nominalista que se desarrolló desde el citado filósofo hasta Guillermo de Occam. Para terciar en este debate conviene ver lo que Abelardo pensaba acerca de los universales al hilo de la doble critica de Roscelino y Guillermo de Champeaux. Ahora bien, es claro que para Abelardo los universales no eran —como para Roscelino— meras *voces,* ya que éstas eran concebidas como realidades mentales. Pero tampoco eran —como para San Anselmo o más aun para Guillermo de Champeaux— cosas, *res.* En su crítica de esta última posición Abelardo pareció inclusive haber llevado a Guillermo de Champeaux a una atenuación de su posición en el sentido del realismo de la indiferencia (VÉASE). Pero una vez establecido esto es preciso ver lo que positivamente enseñaba Abelardo acerca de los universales. Su posición puede esquematizarse del siguiente modo: el universal es un nombre, un *nomen, y* el nombre es una *vox significativa.* Se trata entonces de aclarar el sentido de la significación y de examinar su relación con lo significado. Para conseguirlo Abelardo dedicó considerable esfuerzo al análisis lógico de la predicación. Por lo pronto, advirtió que predicar algo de una multiplicidad es una función que ejercen los vocablos, los cuales *convienen* con varias entidades. Con ello se introdujo un nuevo concepto: el de "conveniencia". Es un concepto difícil de precisar. Pues esta conveniencia parece muy próxima al *status* mediante el cual los realistas muy moderados designaban el "encuentro" en varios individuos de un carácter común. En vista de estas dificultades, no es sorprendente que Abelardo dejara a veces su posición en un estado mucho menos preciso del que suponen algunos historiadores de la filosofía. De hecho, lo único que puede afirmarse con relativa seguridad es que Abelardo fue un realista *contra* Roscelino y un nominalista *contra* Guillermo de Champeaux, pero no todavía un realista moderado. Cierto que Abelardo declara en la lógica llamada *Ingredientibus* que "géneros y especies significan realmente cosas que existen verdaderamente". Pero la significación de 'existir verdaderamente' no queda con ello más clara. Diremos, pues, que la solución de Abelardo *parecía* tender a una vacilación entre la realidad del "encuentro" de lo común en los individuos, y la concepción del universal como una intelección de la mente. Este último aspecto fue subrayado por Abelardo sobre todo cuando quiso oponerse a la concepción de los universales como "cosas" o "naturalezas". Pero no es posible reducir a ella toda la doctrina sobre los universales de Abelardo si no queremos simplificar su posición de un modo excesivo.

En cuanto a la ética, advertiremos que se manifiestan en Abelardo análogas vacilaciones. Por un lado, Abelardo parecía intentar sustituir la forma extema de la remisión del pecado por la íntima vivencia del arrepentimiento. Por otro lado, parecía con ello destacar únicamente la importancia de la conciencia moral, pero no intentar suprimir la autoridad delegada de Dios. Cierto que la distinción entre el delito y el pecado alude a la concepción de la intención como fundamento de la bondad o de la maldad. Mas esta bondad o maldad no son nunca completamente subjetivas. Menos aun pretendía Abelardo suprimir el efectivo castigo del delito, pues si bien el filósofo escribió en el Capítulo V de su *Ética* que "el acto del delito no es un pecado en sí mismo", advirtió acto seguido que en el orden humano la imposibilidad de hacer lo que Dios hace —sondear la verdad en el corazón— impone juzgar la maldad según el acto y no según el espíritu con que es ejecutado. Así, la radicación de la bondad o de la maldad en la intención es más bien un límite extremo que una propiedad efectiva del acto; no solamente debe ser llenada la intención en cada caso con un contenido que la haga real, sino que la realidad de este contenido debe, además, coincidir con la ley divina. También aquí, Eues, la posición de Abelardo es oscilante; ello enriquece, ciertamente, su pensamiento, pero hace imposible exponerlo de un modo simplificado.

Entre los escritos de Abelardo hay que notar, además de su autobiografía *Historia calamitatum,* el *De unitate et trinitate divina* (escrito en 1120, condenado en 1121), el ya mencionado Sic *et Non* (1122), llamado asimismo *Compilatio sententiarum* o *Sententiae ex divinis scripturis collectae;* la *Theologia christiana (* 1123 o 1124), la *Theologia* (cuya primera parte, conservada, es la *Introductio ad theologiam)* para la cual las fechas van de 1125 a 1136 ó 1138. La *Ethica* o *Scite te ipsum* es de fecha incierta, aunque posterior a 1125. El *Dialogus inter Judaeum, Philosophum et Christianum* fue escrito al final de su vida. — Las obras lógicas principales de Abelardo son: *Introductiones parvulorum* [glosas a Aristóteles, a Porfirio y a Boecio]; *Logica ingredientibus* [glosas a Porfirio]; *Logica nostrorum petitioni* [glosas a Porfirio]; *Dialectica.* Esta última comprende cinco tratados: I [antepredicamentos, predicamentos (categorías), postpredicamentos]; II [silogismos categóricos]; III [tópicos]; IV [silogismos hipotéticos]; V [divi-

sión y definición], — Ediciones de Abelardo: *Petri Abelardi Opera,* Parisiis, 1616, por Ambroise, muy incompleta; *Ouvrages inédits d'Abélard,* por Victor Cousin, Paris, 1836; refundición y ampliación de esta edición por el mismo Cousin: I, 1849; II, 1859, con un estudio sobre Abelardo reproducido en *Fragments philosophiques, II,* págs. 1-217. Edición de Migne *PL.,* CLXXVIII. Algunos textos más completos y otros hasta entonces desconocidos han sido publicados posteriormente; conviene mencionar a este efecto, la publicación por Geyer de la lógica llamada *Ingredientibus y* de la lógica *Nostrorum sociorum petitioni* (Cfr. *Die philosophischen Schriften Peter Abelards, I,* 1919; II, 1921; III, 1923; IV, 1933 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXI] y sigs.); la publicación de la *Dialectica,* a base del MS. Lat. 14.614 de la Bibliothèque Nationale, de París, por L. M. de Rijk, 1956 (WiJsgertge *Teksten en Studies,* 1) [la sección sobre los predicamentos, Parte I, falta en este MS.]; la ed. por L. Minio-Paluello de textos lógicos inéditos: *Abaelardiana Inédita* (I. *Super Periermenias XII-XIV;* 2. *Sententiae secundum M. Petrum),* en *Twelfth Century Logic.* Texts *and Studies,* II, 1958. — Ed. crítica de *Historia calamitatum,* por J. Monfrin (Paris, 1960). Se anuncia ed. de la *Ethica,* por L. M. de Rijk (en *Wijsgerige Teksten en Studies.* — Véase también la *Summa boni,* por vez primera editada en su integridad por Heinrich Ostlender (1939). — Ch. de Rémusat, *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie,* 2 vols., 1845. — E. Vacandard, *P. A. et sa lutte avec* Saint *Bernard, sa doctrine, sa méthode,* 1881. — A. Hjelml, *Den helige Bernhard och Abaelard,* 1898. — J. Schiller, *Abaelards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit,* 1906. — F. Schreiter, *Petrus Abaelards Anschauungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen,* 1912. — P. Laserre, Un *conflit religieux au XIIe siècle,* 1930 (trad. esp.: *Abelardo contra San Bernardo,* 1942). — C. Ottaviano, *Pietro Abelardo, la vita, le opère, il pensiero,* 1930. — J. G. Sickes, *Peter Abaelard,* 1932. — F. Hommel, *Nosce te ipsum. Die Ethik des Peter Abaelard,* 1947. — Rev. A. J. Luddy, *The Case of Peter Abélard,* 1948. — Sobre Abelardo y Eloísa: G. Moore, *Heloïse et Abelard,* 2 vols., 1921. — J. Huizinga, "Abaelard", *Handelingen en levensberichten van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden* (1934-1935), págs. 66-82 (trad. esp. en el volumen del autor: *Hombres e ideas,* 1960, págs. 157-72). — E. Gilson, *Heloïse et Abélard,* 1938.

ABENALARIF (Abu-l-'Abbas Ahmad bn Muhammad bn Musa bn Ibn 'Ata' Allah Ibn Al-'Arif) (1088-1141) nació en Almería. Se formó en el sufismo con varios maestros que, según Asín Palacios, procedían de la escuela masarrí (véase ABENMASARRA). Las tendencias de Abenalarif eran una combinación de metafísica masarrí y mística neoplatónica. Según Abenalarif, no hay comparación ni analogía posible entre Dios y las cosas y, por tanto, entre Dios y el hombre. Dios es todo y las cosas son nada; sin embargo, el hombre puede, mediante desprendimiento de cuanto es y le pertenece, ascender, a través de una serie de "moradas", hasta la unión mística con Dios, que es unión de todo y nada. En el acto de la unión del hombre —o, mejor dicho, del "sabio" y del "iniciado"— con Dios desaparece todo rastro de materialidad y hasta todo rastro de realidad que no sea la pura realidad de Dios en cuanto místicamente contemplado. Abenalarif ejerció gran influencia, formándose una "escuela alarifiana".

De las obras de Abenalarif se conserva sólo el *Mahasin al-Mayalis;* véase Miguel Asín Palacios, "El místico Abu-l-'Abbas Ibn al-'Arif de Almería y su "Mahâsin al-mayalis", en *Obras escogidas,* 1946, págs. 219 y sigs. — Véase también Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 301-306.

ABENALSID (Ibn al-Sid) (1052-1127) nació en Badajoz y se trasladó sucesivamente a Albarracín, Toledo, Zaragoza y Valencia, donde falleció. Su pensamiento filosófico, expresado y sistematizado sobre todo en el *Kitab al-hada' iq (Libro de los cercos),* es una combinación de ideas neoplatónicas y neopitagóricas, con predominio de estas últimas. Abenalsid admite la doctrina de la absoluta unidad del Ser Supremo y la doctrina de los grados de realidad paralelos a los grados de perfección. A diferencia de autores que, como Abenmasarra y el coetáneo de Abenalasid, Abenalarif (VÉANSE), tendían a purificar la idea del Ser Supremo hasta el punto de que distinguían entre este Ser y su ciencia, Abenalsid destaca el carácter de inteligencia pura de Dios, el cual es modelo de todo conocimiento, de modo que el conocimiento de cualquier cosa es, en último término, una aproximación mayor o menor al conocimiento de Dios y al conocimiento que posee Dios. Abenalsid desarrolló la doctrina de la creación a base de emanaciones, y la doctrina del alma humana a base de los grados del conocimiento.

El citado *Kitab al-hada' iq (Libro de los cercos)* ha sido publicado y traducido por Miguel Asín Palacios en *Al-Andalús,* V (1940), 45-154, reimp. en *Obras escogidas,* de Asín, tomos II y III (1948), págs. 485-562. Además de dicha obra se deben a Abenalsid, entre sus libros de carácter filosófico y teológico: *Kitab al-iqtidab fi sarh adab al-kuttab (Libro de la improvisación),* ed. Beirut, 1901. — *Kitab al-insaf fi al-tanbib 'ala al-asbab al-muyiba li-ijtilaf al-umma (Libro del aviso ecuánime acerca de las causas que engendran las discrepancias de opinión en el Islam),* ed. El Cairo, 1901. — *Kitab al-masa'il (Libro de las Cuestiones),* ed. en parte por Asín, *Al-Andalús, III*(1935), 345-89. — Véase Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 307-22.

ABENARABI (Abu Bakr Muhammad bn Ali Ibn 'Arabi) (1164-1240) nació en Murcia y se trasladó muy joven a Sevilla, viajando luego por el África del Norte y el Próximo Oriente; sus últimas residencias fueron Bagdad y Damasco, en cuya última ciudad falleció. Aunque Abenarabi tuvo conocimiento de Aristóteles, de Alfarabi y de Averroes, su pensamiento se orientó en la línea del neoplatonismo, con influencias de Abenhazam y sobre todo de Abenalarif (VÉASE). Siguiendo esta línea, Abenarabi destacó el carácter puro y absoluto de Dios como unidad suprema y negó la posibilidad de toda analogía entre Dios y lo creado. Ello impide el conocimiento de Dios, pero no la posibilidad de una "ascensión mística". Abenarabi dividió todo ser en tres: el ser absoluto; el no ser absoluto o nada, y el ser intermediario, que se halla entre el ser absoluto y el no ser absoluto. Este último ser es el reino de la posibilidad de ser, situado más acá de la existencia y de la no existencia. Como en el neoplatonismo, Abenarabi explica los seres creados por medio de una procesión jerárquica de géneros y especies a partir del ser necesario. Im-

portante es en el pensamiento de Abenarabi la doctrina del amor, el cual se articula en una serie de grados que van desde la mera simpatía o inclinación hasta el puro amor a la persona en cuanto persona independientemente de las circunstancias. La producción de lo creado mediante procesión es consecuencia del Amor divino superabundante. Debe observarse que los grados del amor de que habla Abenarabi no son simplemente grados de amor "material" a amor "espiritual"; en el amor "material" puede manifestarse algo puramente espiritual.

Abenarabi fue un autor muy fecundo y se le atribuyen más de 400 obras filosóficas, teológicas, místicas, ascéticas, poéticas, etc. Importantes especialmente son: *Kitab al-Futuhat (Libro de las Revelaciones de la Meca),* ed. 1876 (trad. en parte por Miguel Asín Palacios en *El Islam Cristianizado* [1931], págs. 450-518). — *Kitab Sarh futsus al-hikam (Libro comentario a las perlas de la sabiduría),* ed. en 1891. — *Kitab mawaqi' al-nuyum (Libro del descenso de los astros),* ed. 1907 (trad. en parte por Asín Palacios en *op. cit.,* págs. 378-432). — *Kitab al-tadbirat al-Ilahiyya (Libro de la Política divina),* ed. 1919 (trad. en parte por Asín Palacios, *op. cit.,* págs. 353-70). — *Kitab tuhfat al-safara (Libro del regalo del viaje místico),* ed. 1882 (trad. en parte por Asín Palacios, *op. cit.,* págs. 277-329). — *Risalat al-anwar (Epístola de las luces),* ed. 1914 (trad. en parte por Asín Palacios, *op. cit.,* págs. 433-49). — *Risalat al-Amr al-muhkam (Epístola del precepto taxativo),* ed. 1897 (trad. en parte por Asín Palacios, *op. cit.,* págs. 300-51). — *Kitab Dajá'ir al-a'laq (Libro del tesoro de los amantes),* ed. 1904. — *Al-Diwan al-akbar (El gran diwan).* — Véase Miguel Asín Palacios, *op. cit.,* págs. citadas y especialmente sobre la vida y el pensamiento de Abenarabi, págs. 96-173. — Véase también Miguel Cruz Hernández, *Filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 267-94.

ABENHAZAM (Abu Muhammad Ali bn Ahmad bn Sa 'id Ibn Hazm) (994-1063) nació en Córdoba y vivió en esta ciudad gran parte de su vida, sufriendo diversas vicisitudes políticas que lo llevaron a la cárcel, a un breve destierro en Aznalcazar, de nuevo a la cárcel y a un refugio en Játiva, y de nuevo a la cárcel. Abandonada la actividad política, se consagró enteramente a sus estudios, especialmente de teología y Derecho, y se retiró a Huelva, donde falleció.

Abenhazam es conocido hoy sobre todo por su obra *Tawq al-Hamama (El Collar de la Paloma)* en el que discurre ampliamente sobre la naturaleza y formas del amor, el cual es concebido como atracción sentida por almas afines, o partes de almas afines, y en el cual se descubren diversos grados, siendo el supremo de éstos el del amor como "fusión". Junto a los grados del amor Abenhazam describe sus diferentes intensidades y sus varias causas, en particular la causa principal: la belleza, la cual ofrece asimismo diversas formas y grados. Américo Castro, que ha examinado lo que ha llamado "la proximidad *formal"* entre *El Collar de la Paloma* y el *Libro de Buen Amor,* del Arcipreste de Hita, ha destacado el carácter "personal" de la idea del amor en Abenhazam: "Ibn Hazm habla de unas vidas, la suya y las de otros, inmersas en el amor" *(op. cit.* en bibliografía, pág. 414).

Pero el pensamiento de Abenhazam no se reduce a su doctrina del amor y sus formas; Abenhazam escribió numerosas obras filosóficas en las que trató de temas tales como la clasificación de los saberes, la naturaleza del conocimiento, el conocimiento de Dios, la cuestión de las relaciones entre fe y razón, el problema de la substancia, de la esencia y la existencia, el alma, las virtudes, etc. En su clasificación de los saberes Abenhazam indica que hay tres tipos de saberes poseídos por el hombre: saberes propios de un pueblo (como teología, historia); saberes universales (como matemática, medicina, filosofía) y saberes mixtos (como poética, retórica). Siguiendo en gran parte a Aristóteles, Abenhazam estudia el proceso del conocimiento como conocimiento sensible que lleva a la discriminación entre lo verdadero y lo falso y, al final, a un sentido distinto de los otros cinco, el sentido sexto o común, que aprehende los principios primeros por medio de los cuales se llevan a cabo las demostraciones. Según Abenhazam, el conocimiento de las cosas y el de los principios de la demostración no es contrario a las verdades de la fe ni tampoco completamente independiente de dichas verdades. El conocimiento de las cosas y de los principios de la demostración no basta para alcanzar las verdades de fe, pues éstas no se derivan de aquél; sin embargo, sólo el conocimiento profundo de la "filosofía" puede hacer acordar ésta con los principios de la "teología". Estos principios son racionales y nos muestran justamente la diferencia entre la realidad eterna y necesaria de Dios y la realidad temporal y contingente de las cosas. Ello no quiere decir que la razón pueda penetrar en la esencia divina; la revelación es necesaria y no sólo en las verdades de fe, sino también de algún modo en las demás verdades, fundadas en lo que ha transmitido la revelación.

Abenhazam elaboró con detalle la teología natural, tratando de la naturaleza de Dios y de las pruebas de su existencia a base de un análisis de las diversas opiniones relativas al asunto para concluir con "la verdadera sentencia" y las pruebas de ella de un modo parecido al tradicional escolástico y en particular al de Santo Tomás. Al efecto Abenhazam hace uso de conceptos básicos filosóficos como el de substancia, atributo, ser necesario, ser posible, ser imposible, etc. Dentro de su teología natural Abenzaham trató asimismo con gran detalle las cuestiones capitales de la libertad humana y la predestinación, oponiéndose por igual al fatalismo completo y al completo "indeterminismo" y abogando en favor de la idea de que el hombre necesita la gracia divina —una gracia suficiente y una gracia eficaz— para inclinarlo al bien, pero que esta gracia no es completamente "irresistible".

En la debatida cuestión de la relación entre esencia y existencia, Abenhazam defiende la distinción real entre ellas en las cosas creadas o, por lo menos, la idea de que en tales cosas la existencia es extrínseca a la esencia; en cambio, en Dios son idénticas la existencia y la esencia. Ello no significa que la doctrina de Abenhazam al respecto sea igual a la tomista, entre otras razones porque no tienen en ella exactamente el mismo sentido los términos empleados: *(mahiyya,* "esencia"; *anniyya,* "existencia"). Sin embargo, es característico de Abenhazam en esta y otras cuestiones filosóficas capitales una actitud "moderada".

Trad. y comentario del *Tawk al-*

Hamama, por Eduardo García Gómez: *El Collar de la Paloma,* 1952. — Entre los otros escritos de interés fi-losófico de Abenhazam destacamos: *Kitab fi Maratib al-'Ulum (Libro sobre la clasificación de las ciencias).* — *Kitab al-taqrib li-hudud al-Kalam (Libro para facilitar la comprensión del razonamiento). Kitab al-ajlaq wa-l-sir (Libro de los caracteres y la con ducta)* (trad. esp. por Miguel Asín Palacios, 1916). — *Kitab al-ihkam fi usul al-ahkam (Libro de los* princi pios *de los fundamentos jurídicos).* —· *Kitab al-fisal (Libro de las soluciones divinas)* (trad. esp. por Asín Palacios en *Abenhazam,* véase *infra).* — Fasl *fi Ma ' rufat al-nafs bi gayri-ha wa yahal-ha bi-datiha (Artículo sobre el conocimiento que tiene el alma de las cosas diferentes de ella y de la igno rancia que tiene de sí misma).*

Fundamental para Abenhazam es Miguel Asín Palacios, *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas,* 5 vols., 1927-1932. — Véase también I. Pellat, "Ibn Hazm, bibliographe et apologiste", Al-*Andalús,* XIX (1954), 53-102. — R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane,* 1956 [Études musulmanes, 3]. — Miguel Cruz Her nández, *Historia de la filosofía es pañola. Filosofía hispano-musulmana,* vol. I (1957), págs. 239-93. — La obra de Américo Castro referida *supra* es *La realidad histórica de Espa ña,* 1954 [refundición de *España en su historia,* 1948; edición renovada, 2 vols., 1963-1964].

ABENGABIROL. Véase AVICEBRÓN.

ABENJALDÚN ('Abd al-Rahman Ibn Jaldun) (1332-1406) nació en Túnez. Sus antepasados habían vivido durante varias centurias en España (principalmente en Sevilla). Sus padres se trasladaron al África del Norte poco antes de que Sevilla fuera capturada por Femando III el Santo.

El propio Abenjaldún fue a España en 1362, al servicio del rey de Granada, y estuvo como embajador del mismo en la Corte de Pedro el Cruel. En 1375 se retiró a Orán, donde escribió casi toda su obra histórica. En 1382 se fue a Alejandría, visitó el Cercano Oriente, y falleció en El Cairo. Aunque Abenjaldún se ocupó asimismo de cuestiones metafísicas, sosteniendo la doctrina tradicional de la gradación continua del ser en un sentido semejante al neoplatónico, su más importante contribución filosófica radica en su doctrina de la historia, la cual expuso en sus prolegómenos a su Historia universal. Según Abenjaldún, "la Historia es el relato de lo ocurrido en la sociedad humana o civilización mundial; de los cambios operados en la naturaleza de tal sociedad, tales como el estado de salvajismo, la sociabilidad y la solidaridad de los grupos, de las revoluciones y revueltas de un grupo contra el otro, con los resultados consiguientes de la formación de nuevos reinos y Estados; de las diferentes actividades y ocupaciones de los hombres, ya sea para conseguir el sustento o bien en las varias ciencias y oficios; y, en general, de las transformaciones a que es sometida la sociedad por su propia naturaleza". Puede decirse que la historia se desarrolla de acuerdo con leyes, las cuales son leyes de grupos sociales. Estas leyes, que son obtenidas inductivamente, se aplican a todas las sociedades. Las leyes histórico-sociológicas son, empero, peculiares a la humanidad y no pueden reducirse a las circunstancias físicas o geográficas. De este modo es posible ordenar el aparente caos de la historia y proporcionar modelos para entender los incesantes cambios sociales. Fundamental en la investigación de Abenjaldún es el concepto de solidaridad social, la cual se debe al impulso de autoconservación de las sociedades y explica la necesidad de la autoridad. Esta solidaridad es máxima en la fase tribal y nómada y constituye —unida a la solidaridad religiosa— el fundamento de la creación de los Imperios y de los Estados. Ahora bien, una vez constituido un Imperio, el impulso dinámico de la sociedad decrece; ablandadas por el lujo, la seguridad y la desidia, las sociedades experimentan un proceso de disolución. Una serie de etapas bien precisas conducen desde el impulso inicial nomádico de creación imperial hasta el momento final de desintegración de la sociedad, la cual es entonces dominada por otra comunidad todavía en estado nomádico y, por consiguiente, en perfecta cohesión social, y así sucesivamente, en un proceso interminable. Es obvio que el modelo concreto histórico y social de la filosofía de la historia de Abenjaldún está constituido por los hechos de la historia norteafricana por él conocidos, pero hay en su sociología leyes de transformación social que podrían aplicarse —y que, en su intención, se aplican— a todas las sociedades.

La doctrina histórico-filosófica de Abenjaldún se encuentra en los *Prolegómenos* a su *Historia universal.* Estos *Prolegómenos (Muqaddima)* se dividen en seis partes, que tratan: (1) de la sociedad humana en general, clases y distribución geográfica; (II) de las sociedades nómadas; (III) de los Estados y organizaciones políticas; (IV) de las sociedades sedentarias; (V) de la producción y economía; (VI) de la adquisición de bienes. Primera trad. completa de los Prolegómenos (al inglés): Ibn Khaldun, *The Muqaddimah,* por Franz Rosenthal, 3 vols., 1959 *(Bollingen Series,* 43), con int. crítica y bibliografía (esta última por W. J. Fischer). Esta trad. incluye porciones omitidas en la trad. francesa de W. M. de Slane (1862-68). — Véase T. Hussein, *La philosophie sociale d"Ibn Khaldoun,* 1918. — N. Schmidt, *Ibn Khaldun,* 1930. — G. Bouthoul, *Ibn Khaldun,* 1930. — Kamil Ayad, *Die Geschichte und Gesellschaftslehre Ibn Halduns,* 1930. — E. Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat,* 1932. — Mohammad Abb Allah Inan, *Ibn Khaldun, His Life and Work,* 1941. — Satí 'al el Husry, *Dirasat 'an Muqadimat Ibn Jaldun,* 2 vols., 1943. — Véase también J. Ortega y Gasset, "Abenjaldún nos revela el secreto", *El Espectador,* VIII (1934), págs. 9-52, recogido en O. C., tomo II, págs. 669-87. — Muh-sin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History. A Study in the Philosophie Foundations of the Science of Culture,* 1956 [ed. americana, 1957].

ABENMASARRA (Muhammad ibn Masarra) (883-931) nació en Córdoba, donde formó un círculo ascético de tendencias mu'tazilies (véase FILOSOFÍA ÁRABE). Sospechoso de heterodoxia, partió, con algunos de sus discípulos, al África del Norte, llegando hasta Medina y La Meca y regresando a Córdoba durante el reinado de Abderramán III. Abenmasarra formó una escuela, la llamada "escuela massarrí", que se extendió por la España musulmana y que tuvo dos centros principales: uno en Córdoba y otro en Pechina (Almería). Algunos miembros de la escuela massarrí llegaron más lejos que su maestro en varios puntos doctrinales, especialmente en la predicación de un comunismo que aspiraba a abolir toda propiedad privada, y en la negación de toda posibilidad de ciencia divina.

Influido por Filón, por el gnosticismo y por el neoplatonismo, especialmente por Plotino, Abenmasarra concibió a Dios como Unidad perfecta y suprema cuyo conocimiento sólo puede alcanzarse por vía mística, es decir, por una "fusión" del alma con Dios. La Suprema unidad estaba envuelta, antes de la producción del mundo, de una especie de niebla indiferenciada que formaba la materia primera. De ésta surgen todas las cosas, las cuales no pueden proceder directamente de Dios, cuya perfección resultaría manchada de relacionarse directamente con lo producido. Dios "actúa" por así decirlo sobre la materia primera produciéndose entonces una serie de emanaciones, cada una de las cuales produce, por reflejo, una emanación o hipóstasis inferior a ella. Así surgió el Intelecto Universal, poseedor de toda ciencia. Lo que este Intelecto "escribe" produce el Alma Universal, de la cual emana la Naturaleza pura. Se produce entonces la materia segunda, de la cual ha surgido el Cuerpo universal y todas las cosas del mundo, incluyendo los espíritus inmateriales.

Abenmasarra acentuó hasta el extremo la pureza de Dios como suprema Unidad, de tal forma que negó que Dios pudiera poseer la ciencia de los universales; si tal sucediera, Dios no sería Uno sino que se desdoblaría entre Él y Su ciencia. Abenmasarra defendió asimismo el libre albedrío humano y predicó el uso de este libre albedrío en forma que pudiera conseguirse la felicidad eterna o liberación de todas las ataduras corporales. A tal efecto instituyó una serie de reglas de vida espiritual en las que sobresalían la humildad, la oración, la penitencia y la mortificación.

Entre las obras que escribió Abenmasarra se destacaron el *Kitab al-tabsira (Libro de la explicación perspicaz) y* el *Kitab al-huruf (Libro de las letras).* Estas y las otras obras producidas por Abenmasarra se han perdido, pero el pensamiento de nuestro autor fue reconstruido por Miguel Asín Palacios en su obra *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana,* 1941 [ed. en el volumen de *Obras escogidas,* 1946]. — Véase también Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 221-38.

ABENTOFAIL, llamado también Abubaker, Abubacher, Abubather (Abu Bakr Muhammad bn 'Abd al-Malik bn Muhammad ibn Tufayl al-Qaysí (antes de 1110-1185), nació en Guadix, ejerció la medicina en Granada, fue visir y médico de cámara del Sultán almohade Abü Ya 'qub Yusuf (en el cargo de médico lo sucedió Averroes) y falleció en Marruecos. Se consideraba a sí mismo discípulo de Algazel y de Avicena, pero sobre todo de Avempace, cuya noción de la unión del entendimiento humano con Dios fue colocada por Abentofail en el centro de su meditación filosófica. Como en el *Régimen del Solitario,* de Avempace, también en la obra de Abentofail se trataba de ver hasta qué punto un hombre en completa soledad podría lograr la unión citada. Abentofail presentó a tal efecto en su obra *Risala de Hayy ibn ῾αqzan fi asrar al Hikmat al Masriqiyya o Epístola de Hayy ibn Yaqzan* (o del *Viviente, hijo del Vigilante) acerca de los secretos de la filosofía iluminativa,* más conocida en el mundo occidental por el nombre de *El Filósofo autodidacto,* una narración cuyo héroe principal es Hayy bn Yaqzan. Éste se encuentra en una isla desierta, pero dotado de gran inteligencia llega a adquirir por sí propio las principales y más altas verdades sobre el mundo y sobre Dios, hasta desembocar en la unión mística con la divinidad. Se encuentra luego con Asal, que llegó a la isla para dedicarse a la vida ascética, y aprende de él el lenguaje humano. En posesión de éste sorprende a su maestro con el conocimiento completo de la verdadera religión y filosofía. Presentado al rey Salaman, de una isla vecina, intenta comunicarle las sublimes verdades descubiertas, pero tanto Hayy bn Yaqzan como Asal llegan a la conclusión de que tales verdades no pueden trasmitirse a quienes viven encadenados por los sentidos; terminan, pues, por retirarse con el fin de seguir viviendo en posesión de la verdad divina.

En el curso de su *Risala,* precedida por una exposición y discusión de las opiniones de Avempace, Avicena, Algazel y Alfarabi sobre el éxtasis y la mística, Abentofail da cuenta de los sucesivos descubrimientos naturales y espirituales de su protagonista, y en particular del modo gradual por el cual ha alcanzado el conocimiento del Ser Necesario, a quien intenta asemejarse abstrayéndose totalmente de la vida material hasta llegar a la visión de su esencia. La obra de Abentofail ha sido interpretada a veces como una defensa del hombre natural, no pervertido por la cultura (o, mejor dicho, por el predominio en ella de las cosas naturales), pero es más plausible explicarla como una de las manifestaciones de la mística musulmana y como uno de los intentos de solucionar el problema de la relación entre la religión revelada y la filosofía. La conclusión es que la sola razón, siempre que esté desasida de los sentidos, puede llegar al conocimiento de las verdades supremas.

La *Risala* de Abentofail fue traducida al hebreo y comentada por Moisés de Narbona en 1349. La primera versión latina es la de Eduard Pococke: *Philosophus autodidactus, sive Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan, in qua ostenditur, quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit,* Oxoni, 1671. La primera versión española es la de Francisco Pons Boigues: *El Filósofo autodidacto de Abentofail,* Zaragoza, 1900, con prólogo de M. Menéndez y Pelayo. La mejor versión española es la hecha a base de la edición de Léon Gauthier (Alger, 1900) por A. González Palencia: *El filósofo autodidacto,* Madrid, 1934 [Publicaciones de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada, Serie B, N° 3]. — Véase L. Gauthier, *Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres,* 1909.

ABSOLUTO. Se ha entendido por *absolutum,* en el vocabulario filosófico latino, "lo que es por sí mismo" (καθ᾽ αὐτό). 'Lo absoluto' o 'el Absoluto' —sustantivaciones de 'el ser absoluto', 'el ente absoluto'— ha sido identificado con lo separado o desligado de cualquier otra cosa' *(ab alio solutum);* por lo tanto, con lo independiente', lo incondicionado' (VÉASE). La expresión lo Absoluto' se ha opuesto, pues, con frecuencia a las expresiones lo dependiente', 'lo condicionado', lo relativo'. Ahora bien, estas precisiones verbales no son consideradas por muchos filósofos como suficientes; gran número de pensadores han intentado no solamente definir la expresión lo Absoluto', sino también averiguar la naturaleza de lo Absoluto. Varios problemas se han planteado a este respecto. Examinaremos aquí cinco de

ellos: (I) el de la distinción entre diferentes tipos de Absoluto; (II) el de las contraposiciones varias entre lo Absoluto y los entes no absolutos; (III) el de la posibilidad de referirse al Absoluto o a un Absoluto; (IV) el de los diversos modos de concebir lo Absoluto, y (V) el de las formas adoptadas en el curso de la historia de la filosofía por la idea de lo Absoluto. Observemos que la sucesión de estos problemas no sigue un orden lógico. En efecto, la solución dada a la cuestión (III) condiciona todas las restantes y, por lo tanto, también la planteada en (I). Sin embargo, colocamos a ésta al frente, porque la mayor parte de los debates mantenidos por los filósofos acerca de lo Absoluto a que luego nos referiremos han girado en tomo a uno de los tipos de lo Absoluto distinguido en dicha primera sección.

I. Por un lado, hay una distinción fundamental establecida por muchos autores (especialmente de tendencia escolástica): la distinción entre el Absoluto puro y simple o Absoluto por sí, *absolutum simpliciter* (καθ' αὑτό) y el Absoluto respecto a otra cosa o Absoluto en su género, *absolutum secundum quid* (κατὰ τι). El Absoluto *simpliciter* es equiparado por algunos a Dios; otros prefieren referirse al respecto al Principio (de todo ser), a la Causa (por antonomasia), al Ser, a lo Uno, etc. Dentro del Absoluto *secundum quid* se distinguen otros tipos de Absoluto: por ejemplo, el Absoluto por causa interna (por materia y forma), el Absoluto en su forma externa, etc. Por otro lado, hay una serie de distinciones menos tradicionales que las anteriores, pero no menos frecuentes en la literatura filosófica moderna: las distinciones entre el Absoluto que permanece en sí mismo y el que se autodespliega o automanifiesta (ya sea "lógico-metafísicamente", ya sea temporalmente), el Absoluto en sentido formal y el Absoluto en sentido concreto, el Absoluto racional y el irracional, el Absoluto como realidad y el Absoluto como principio, el Absoluto aislado y el relacionado, el inmanente y el trascendente, el infinito y el finito, el experimentable y el no experimentable, etc., etc. Ahora bien, tanto estas últimas distinciones como la mayor parte de las especulaciones acerca de lo Absoluto de que trataremos en las secciones a continuación se refieren por lo común al primer tipo mencionado de Absoluto: el Absoluto *simpliciter*. Por eso consideramos la primera distinción como fundamental.

II. Se lee con frecuencia en la literatura filosófica que lo Absoluto se contrapone a lo dependiente, a lo condicionado y a lo relativo, y así lo hemos puesto ya de relieve al comienzo de este artículo al referimos *a* la expresión 'lo Absoluto'. No obstante, conviene distinguir entre dos contraposiciones: (1) lo Absoluto se contrapone a lo *dependiente y* (2) lo Absoluto se contrapone a lo *relativo*. Los autores tradicionales (principalmente escolásticos) se han inclinado con frecuencia hacia la primera contraposición y han alegado que sólo ella permite solucionar la cuestión de la relación que puede establecerse entre el Absoluto —o un Absoluto cualquiera— y los entes no absolutos. Los autores modernos han preferido la contraposición segunda. Al hilo de la misma se han edificado no pocas doctrinas metafísicas. Así ocurre con el monismo (VÉASE) —que puede definirse como el intento de reducción de todo lo relativo a un Absoluto—, con el fenomenismo (v.) —que puede definirse como el intento de referir todo lo Absoluto a algo relativo, si bien transplantando con frecuencia a éste los caracteres que corresponden a aquél—, con el dualismo (v.) o el pluralismo (v.) — que pueden definirse como el intento de "dividir" lo Absoluto en dos o más entidades absolutas. Así ocurre asimismo con el realismo metafísico, con el idealismo absoluto, con el condicionismo, con el inmanentismo, con el trascendentismo, etc., que, aunque no son respuestas *directas* al problema del tipo de contraposición que debe establecerse entre lo Absoluto y lo No absoluto, se ven obligados a adoptar una actitud ante el problema — actitud que puede consistir, según vimos, en negar uno de los términos de la contraposición. Nos hemos referido también a este punto, desde otro ángulo, en el artículo sobre la noción de fenómeno (VÉASE), en particular al tratar las distintas formas aceptadas de relación entre el fenómeno y en lo en sí.

III. La mayor parte de los filósofos del pasado han admitido o la existencia del Absoluto —o de un Absoluto— o cuando menos la posibilidad de hablar con sentido acerca de su concepto. No ha sido necesario para ello sostener una metafísica enteramente racionalista; concepciones de índole empirista o "experiencialista" acerca de lo Absoluto (como lo muestra el ejemplo de Bradley) no quedan enteramente excluidas. En cambio, cierto número de filósofos —especialmente abundantes en el período contemporáneo— se han negado a incluir en su pensamiento la idea de un Absoluto. Esta negación puede asumir tres formas. Por un lado, puede negarse que exista un Absoluto y considerar lo que se diga acerca de él como resultado de la imaginación; las especulaciones en torno a lo Absoluto —alegan los autores que propugnan este tipo de negación— no son propiamente filosóficas, y menos aun científicas, sino literarias o poéticas. Por otro lado, puede negarse que sea legítimo desarrollar ningún concepto de lo Absoluto, especialmente porque todo intento de esta índole desemboca en antinomias (véase ANTINOMIA) insolubles. Finalmente, puede negarse que sea posible siquiera emplear con sentido la expresión 'lo Absoluto' alegando que tal expresión carece de referente observable o que viola las reglas sintácticas del lenguaje. La primera opinión ha sido mantenida por muchos empiristas; la segunda, por numerosos racionalistas (de tendencia inmanentista) ; la última, por la mayor parte de los neopositivistas. *IV.* Los que admiten la posibilidad de concebir un Absoluto no están, empero, siempre de acuerdo respecto al modo como debe introducirse su idea. Algunos estiman que el órgano normal de conocimiento de lo Absoluto es la razón (especialmente la razón pura o especulativa). Otros abogan en favor de la experiencia (ya sea la experiencia común, ya una experiencia especial y excepcional que ciertos autores consideran como específicamente metafísica). Algunos consideran que ni la razón ni la experiencia son adecuadas —o suficientes— a tal respecto, puesto que lo Absoluto no es ninguna cosa determinada (sólo lo No absoluto —dependiente, condicionado o relativo— es algo determinado) y, de consiguiente, no es pensable ni, propia-

mente hablando, "decible", sino solamente intuible. La intuición propuesta puede ser, por lo demás, de diversos tipos: intelectual, emotiva, volitiva, etc. Otros señalan que todo decir acerca de lo Absoluto es inevitablemente tautológico, pues no puede salir de la frase: "Lo Absoluto es lo Absoluto"; no hay, pues, más remedio —concluyen— que pasar de la idea *del* Absoluto a la de *un* Absoluto, y de su aspecto formal a su aspecto concreto. La única dilucidación posible acerca del Absoluto será entonces la que consiste en mostrar qué absoluto hay más bien que en pretender señalar qué es lo Absoluto *qua* Absoluto.

V. La última posición no se ha manifestado siempre explícitamente, pero ha sido la más común en la tradición filosófica. En efecto, aun ciertos autores que han estado poco o nada inclinados hacia un análisis del concepto de lo Absoluto han admitido en su pensamiento conceptos que se refieren a lo que es habitual considerar como una entidad absoluta. He aquí varios ejemplos: la Esfera, de Parménides; la Idea del Bien, de Platón; el Primer motor inmóvil, de Aristóteles; lo Uno, de Plotino; la Substancia, de Spinoza; la Cosa en sí, de Kant; el Yo, de Fichte; el Espíritu absoluto, de Hegel; la Voluntad, de Schopenhauer; lo Inconsciente, de Eduard von Hartmann. Toda aceptación de una realidad primaria, radical, fundamentante, etc., puede ser equiparada a la aceptación de la existencia de un Absoluto. Ahora bien, entre las formas adoptadas por la idea de lo Absoluto cabe incluir no solamente los conceptos que se refieren a una realidad, sino también los que expresan un principio. Así, la admisión de que existe una "ley del Universo" que sería *la* ley del Universo forma parte asimismo de la historia del concepto de lo Absoluto. Común a todas las citadas concepciones es el supuesto de que solamente *un* absoluto puede ser *lo* Absoluto. Se ha alegado que con ello se es infiel a la idea de lo Absoluto, pues éste debe ser tan incondicionado e independiente, que no puede estar sometido a las condiciones que imponen ninguna de las entidades mencionadas o ninguno de los principios que podrían descubrirse. Pero no es fácil escapar de otro modo a la dificultad apuntada al final de (IV), dificultad que algunos autores consideran como la más fundamental con que el concepto de lo Absoluto ha podido chocar.

S. Ribbing, *Om det absolutas begrepp,* 1861. — E. Braun, *La logique de l'absolu,* 1887. — Bratislav Petronievitch, *Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten,* 1897. — Cyrille Blondeau, *L'absolu et sa loi constitutive,* 1897. — Josef Heiler, *Das Absolute, Methode und Versuch einer Sinnerklärung des "Transzendentalen Ideals",* 1921. — Max Planck, *Vom Relativen zum Absoluten,* 1925 (trad. esp. en: *¿Adónde va la ciencia?,* 1941). — Damodar Londhe, *Das Absolute. Ein Entwurf zu einer Metaphysik des Selbst,* 1934. — S. E. Rohde, *Zweifel und Erkenntnis. Ueber das Problem des Skeptizismus und den Begriff des Absoluten,* 1945. — J. Matchette, *Outline of a Metaphysics. The Absolute-Relative Theory,* 1949. — J. Möller, *Der Geist und das Absolute,* 1951. — M. Vincint, *De l'apparence vers l'absolu. Essai sur la connaissance,* 1955. — Henri Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendence,* 1957. — Wolfgang Cramer, *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff,* 1959 [Philosophische Abhandlungen, 17]. (Sobre lo Absoluto y sus "momentos", véase Cap. VIII). — Jean Grenier, Absolu *et choix,* 1961. — Crítica analítica del concepto de lo Absoluto: R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache,* 1934 (puede equipararse la crítica del Absoluto a la crítica de otras *Pseudo-Objektsätze* dadas en § 78 y siguientes). — A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic,* 1936, 2a ed., 1946. — Varios autores: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* vol. XXII, 1947. — Sobre el concepto de Absoluto en varios autores o direcciones filosóficas: Luigi Pelloux, *L'Assoluto nella dottrina di Plotino,* 1941. — Gerhard Huber, Das *Sein und das Absolute. Studien zur Gcschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie,* 1955 (incluye un apéndice que trata de la idea de absoluto en varios autores medievales y modernos). — S. Scimè, *L'Assoluto nella dottrina del Pseudo-Dionisio Areopagita,* 1949. — Mary Camilla Cahill, *The Absolute and the Relative in* St. *Thomas and in Modem Philosophy,* 1939 (tesis). — J. Barron, *The Idea of Absolute in Modem British Philosophy,* 1929. — Joseph Alexander Leighton, *Typical Modem Conceptions of God: The Absolute of German Romantic Idealism and of English Evolutionary Agnosticism,* 1902. — C. Fabro, *L'Assoluto nell'esistenzialismo,* 1954 (especialmente en Kierkegaard).

ABSTRACCIÓN y ABSTRACTO. Abstraer significa literalmente "poner aparte", "arrancar" — como en *abstrahere e sinu patriae,* "arrancar del seno de la patria". Lo abstraído es "lo puesto aparte" y el acto de poner aparte es una abstracción. Cuando el poner aparte es mental y no físico la abstracción es un modo de pensar mediante el cual separamos conceptualmente algo de algo. Muchas separaciones de este tipo son posibles, pero las filosóficamente importantes son aquellas en las cuales lo separado o abs-traído es uno de los elementos llamados "generales" o "universales". Así, por ejemplo, las figuras de que trata la geometría pueden considerarse como abstracciones de figuras concretas en las cuales solamente se tienen en cuenta ciertas propiedades (lo que no significa que tales figuras *sean* tales abstracciones); el color rojo o lo rojo puede ser considerado como una abstracción efectuada sobre objetos rojos de los que se ha separado la común rojez, etc. La abstracción, ἀφαίρεσις se contrapone a la adición, πρόσθεσις. Al abstraerse se separa lo que se estima general, universal, necesario o esencial de lo individual, casual y contingente. Pero lo separado o abstraído puede ser interpretado de diversas maneras según los tipos de abstracción admitidos.

Por un lado, puede estimarse que lo abstraído —la "entidad abstracta"— es una especie de "disminución" de la realidad; que, por ejemplo, la rojez es "menos" que los efectivos colores rojos. Por otro lado, puede estimarse que lo abstraído es "más" que aquello de que se ha abstraído. En el primer caso se subraya lo que lo abstraído tiene de conceptual y, según los casos, de mental o bien de nominal. En el segundo caso se subraya lo que lo abstraído tiene de esencial. Lo esencial puede manifestarse mediante conceptos, pero es (metafísicamente) "más" que los conceptos y que las realidades correspondientes. Muchos autores griegos se inclinaron hacia esta segunda concepción de la abstracción. En Platón, por ejemplo, la abstracción es el proceso mediante

el cual se va ascendiendo de lo particular a lo menos particular para remontarse hasta una esencia o idea, la cual puede seguir considerándose como una abstracción, pero no como una "desrealización". El platonismo es, así, un "realismo de la abstracción". Aristóteles se inclinó hacia una concepción más conceptualista de la abstracción, pero las ideas o formas obtenidas por abstracción no eran necesariamente para él meros signos mentales: representaban la realidad en tanto que objeto de ciencia.

Los escolásticos, y en particular Santo Tomás, desarrollaron con detalle la doctrina de la abstracción. Ésta puede examinarse desde tres puntos de vista: el psicológico, el epistemológico o gnoseológico y el ontológico. Psicológicamente, la abstracción es un proceso mental. Epistemológica o gnoseológicamente, es un modo de conocimiento — el modo de conocimiento básico en toda ciencia. Odontológicamente la abstracción es una forma como aparece la realidad. Nos referiremos aquí principalmente a los puntos de vista epistemológico y ontológico, los cuales se hallan con frecuencia estrechamente enlazados. Ello sucede ya con la definición que muchos escolásticos dan de la abstracción.

El acto de conocimiento puede ser absoluto o comparativo. El acto absoluto es una abstracción por medio de la cual se conoce la cosa misma "absolutamente" ("separadamente"), es decir, la cosa misma abstraída de toda relación con otra cosa. Este acto es considerado negativo por cuanto se desatienden ciertos rasgos de la cosa sometida a abstracción, pero es positivo por cuanto se atiende a los rasgos abstraídos. Cuando en el acto positivo de la abstracción se hace presente la naturaleza o forma del objeto considerado, la abstracción es de carácter intelectual.

La abstracción intelectual puede ser de primera intención, cuando se obtiene un concepto universal o esencia, y de segunda intención, cuando se obtiene un concepto trascendental. La abstracción de segunda intención se funda en la de primera intención. Santo Tomás (S. *theol,* I q. XL a 3) habla de dos clases de abstracción: (1) La abstracción por medio de la cual se separa lo general de lo particular. Ejemplo: *animal* se separa de *hombre.* Esta abstracción "destruye" los objetos separados, como ocurre cuando se separa del hombre su racionalidad. Con respecto a Dios, se deja subsistir la idea de esencia común, pero se destruye la idea de hipóstasis. (2) La abstracción por medio de la cual se separa la forma de la materia. Ejemplo: *círculo* se separa de *todo cuerpo sensible circular.* Esta abstracción no "destruye" ninguno de los dos objetos sobre los cuales opera, como ocurre cuando se separa *círculo* de *materia circular y* se conservan ambas ideas. Con respecto a Dios, aunque se separan las propiedades no personales, el espíritu sigue conservando la idea de las hipótasis (Cfr. asimismo la división de abstracción en abstracción por medio de composición y por división en S. *theol,* I q. LXXXV a. 1 *ad* 1). Para Guillermo de Occam hay una abstracción que consiste en aprehender una cosa sin aprehender la otra (la blancura de la leche sin su sabor); una abstracción por medio de la cual se separa de lo singular un concepto universal; y una abstracción por medio de la cual se afirma un predicable de un sujeto sin afirmar otro predicable igualmente admisible como atributo (como en la abstracción matemática) *(Exp. super Physicam,* fol. 111; II *Sent.,* q. 14 y 15 *Exp. super Physicam,* fol. 111; cit. en Léon Baudry, *Lexique philosophine de Guillaume d' Occam,* 1957, s. v. "Abstractio", pág. 6).

Las doctrinas escolásticas más influyentes sobre la abstracción han sido las de Santo Tomás, las cuales fueron elaboradas, entre otros, por Cayetano y Juan de Santo Tomás, y en la época actual han sido difundidas por Jacques Maritain (especialmente en *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* [nueva ed., 1932, págs. 71 y sig.]). Fundamental en tal doctrina es la distinción entre dos tipos de abstracción: la *abstractio totalis y* la *abstractio formalis, y* la teoría de los llamados "tres grados de abstracción".

La distinción entre la *abstractio totalis y* la *formalis* que los escolásticos presentan actualmente es similar a la establecida por Santo Tomás (Cfr. *supra* [1] y [2]. La *abstractio totalis* —abstracción total— es aquella en la cual se separan sucesivamente naturalezas más universales de tal modo que éstas son consideradas aparte de las propiedades descartadas por la abstracción. Por medio de este tipo de abstracción se obtienen las nociones propias y determinantes de las entidades consideradas, como cuando se dice de un determinado hombre que es un animal racional. La *abstratio formalis* —abstracción formal— es la abstracción propiamente inteligible. Por medio de ella se obtienen las naturalezas o esencias aparte de los objetos considerados, como cuando se habla de humanidad, circularidad, etcétera.

La abstracción formal tiene tres grados.

(1) El primer grado de abstracción —propio de la *Physica* o ciencia de la Naturaleza— es aquel en el cual se consideran los objetos purificados de la materia (de la *materia sígnate quantitate* o materia en cuanto constituye el principio de individuación). Sin embargo, los objetos quedan impregnados de materia sensible, de suerte que no pueden existir ni ser concebidos sin tal materia. Lo que queda abstraído son las particularidades individuales y contingentes de los objetos.

(2) El segundo grado de abstrac ción —propio de la *Mathematica*— es aquel en el cual se consideran los objetos purificados tanto de materia en cuanto principio de individuación como de materia sensible. Las entida des resultantes son la cantidad, el nú mero o la extensión en sí (es presu mible que, al referirse a la topología, los escolásticos agregarían la posición como tal). Los objetos en cuestión no pueden existir sin materia pero pue den ser concebidos sin ella.

(3) El tercer grado de abstracción —propio de la *Metaphysica*— es aquel en el cual se consideran los ob jetos separados de toda materia. Los objetos resultantes pueden existir sin materia y ser concebidos sin ella. Pue den existir sin materia, tales como la Forma pura, Dios, etc., o estar inmaterialmente en objetos materiales e inmateriales, como ocurre con la subs tancia, el acto y la potencia, la bon dad, etc.

Característico del tercer grado de la abstracción formal es la suposición de que lo obtenido mediante ella no es una mera representación mental o un mero nombre, sino una realidad — y, además, una realidad superior,

fundamentante de todas las demás. Puede decirse, en vista de ello, que los autores nominalistas se inclinan a aceptar la abstracción total en detrimento de la abstracción formal *o* en sustitución de ésta. En todo caso, la mayor parte de los autores modernos rechazan, explícita o implícitamente, la *abstractio formalis metaphysica.* Tal sucede en particular con los empiristas. Así, por ejemplo, Locke considera que la abstracción generaliza las "ideas" particulares y evita usar una infinidad de nombres. Las ideas tomadas de entidades particulares "se hacen representantes generales de todas las de la misma clase" *(Essay,* II § 9). La abstracción es una operación mental y, en último término, semiótica, pero no una operación metafísica. Berkeley confiesa no poseer la "maravillosa facultad" de abstracción; "se puede imaginar lo que se quiera, pero no abstraerlo de nada real, cualitativo. Se puede imaginar algo que se mueve, pero no el movimiento". Un triángulo en sí es un mero nombre; los triángulos son equiláteros, isósceles, escalenos. "Lo que no supone negación de *ideas generales,* sino de ideas generales abstractas" *(Principies,* Int. § 10), es decir, de ideas que se suponen erróneamente representar algo. Hamilton entendió la abstracción en relación con la atención (VÉASE). Señaló que "abstracción *de* y atención α son términos correlativos, siendo el uno meramente la negación del otro" *(Lectures on Metaphysics,* XXV). Según Dugald Stewart, la abstracción es el "poder que tiene el entendimiento de separar las combinaciones que le son ofrecidas" *(Eléments,* II iv 1). Puede afirmarse que mientras para muchos autores antiguos y medievales la abstracción es primariamente una noción metafísica que posee también dimensiones epistemológicas y psicológicas, para muchos autores modernos, en particular los de orientación empirista, la abstracción es ante todo una noción psicológica o, si se quiere, psico-gnoseológica que puede poseer asimismo alcance metafísico o, cuando menos, ontológico.

Pueden encontrarse prácticamente en todos los filósofos ideas acerca de la naturaleza, función y alcance de la abstracción y acerca del *status* ontológico de lo abstracto. No obstante, ciertos filósofos han prestado mayor atención que otros a los conceptos de abstracción y de lo abstracto. Uno de ellos es Hegel. Maritata *(Sept leçons sur l'être,* II, 12) ha indicado que Hegel hizo mal uso de la abstracción, si es que no abusó de ella. En consecuencia, llegó a concebir por una abstracción distinta de la *abstractio formalis metaphysica* la idea del Ser, y por ello se encontró con una Nada y pudo identificarlas y "superarlas" mediante la noción del Devenir (VÉASE). Ahora bien, aunque se admita semejante crítica, debe reconocerse que afecta sólo a uno de los aspectos de la compleja doctrina hegeliana de la abstracción y, en particular, de la relación entre lo abstracto y lo concreto. Hegel concibe a veces la abstracción como separación de lo concreto y particularización de las determinaciones de lo concreto. A veces estima que aunque la filosofía, por ocuparse de generalidades, estudia lo abstracto, semejante realidad es abstracta sólo en cuanto a la forma, pero en sí misma es concreta, ya que es Iα unidad de diferentes determinaciones (Cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Einleitung. A. 2; Glöckner, t. 17.53). Lo abstracto no es lo verdadero, pero sólo cuando lo consideramos formalmente; visto filosóficamente, lo que comunmente se llama abstracto es lo más concreto que cabe. Puede decirse, en suma, que la abstracción como separación que deja a lo real vacío de contenido es propia del entendimiento, *Verstand;* la abstracción por así decirlo realizada, lo universal concreto, es objeto de la razón, *Vemunft.*

Entre los autores de nuestro siglo que se han ocupado de la cuestión de la abstracción y lo abstracto destacan Husserl y Whitehead. Husserl ha definido lo abstracto y lo concreto no en virtud de su idealidad o realidad, sino en virtud de su separación o no separación de un todo, en función de su subsistencia o no subsistencia en un universal concreto. De este modo, "un *abstracto puro y simple* es un objeto que está en un todo con respecto al cual es parte no-independiente" *(Investigaciones lógicas,* III, § 17, trad. Morente-Gaos). Lo abstracto depende pues del todo en el cual está insertado, en tanto que lo concreto es independiente de él, posee subsistencia propia. Por eso los universales no son necesariamente abstracciones, lo cual no quiere decir que sean conceptos hipostasiados ni generalidades meramente nominales, sino más bien totalidades concretas ideales, esencias. La parte abstracta o momento de un todo es, consiguientemente, "toda parte que es no-independiente relativamente a dicho todo", siendo indiferente que "el todo sea independiente o no-independiente en absoluto o relativamente a otro todo superior". Análogamente, en sus esfuerzos para la erección de una metafísica que elimine las dificultades del "materialismo moderno", A. N. Whitehead llega a un concepto de abstracción y a un método de abstracción —el "método de abstracción extensiva"— que permiten mediar entre lo abstracto y lo concreto y entre la abstracción y la desrealización. Dicho pensador entiende por 'abstracto' el hecho de que lo que es en sí mismo un "objeto eterno" —por consiguiente, su esencia— pueda ser comprensible sin necesidad de ninguna referencia a lo que llama una "ocasión particular de experiencia", es decir, a lo que en términos generales podría calificarse de "un concreto". Así, pues, lo abstracto en cuanto tal va más allá de las particulares ocasiones concretas de la experiencia, de lo que actual y efectivamente ocurre. Lo cual no equivale a aislar este acontecimiento particular. Por el contrario, Whitehead sostiene que cada objeto eterno es una ocasión. De ahí el doble sentido de la abstracción — considerada como abstracción metafísica más que matemática: la abstracción de la actualidad y la abstracción de la posibilidad. Y de ahí también la existencia de una "jerarquía abstractiva". Ésta se halla formada por el conjunto de las etapas que conducen a un modo de abstracción de la posibilidad y que "implica un progreso (en pensamiento) a través de sucesivos grados de complejidad creciente". "Cualquier jerarquía abstractiva, finita o infinita, se basa en algún grupo definido de simples objetos eternos. Este grupo es llamado la base de la jerarquía. Así, la base de una jerarquía abstractiva es una reunión de objetos de complejidad cero" (Cfr. *Science and the Modem World,* 1925, Cap. X; también, y especialmente, *An Enquiry conceming the Principies of Natural Knowledge,* 1919, I, 1-4, y *The*

Concept of Nature, 1920, Cap. IV). Una jerarquía abstractiva basada, por ejemplo, en g, es un grupo de simples objetos eternos que cumplen las condiciones siguientes : (1) pertenencia a ella de los miembros de *g* como únicos objetos eternos simples de la jerarquía; (2) pertenencia a ella de los componentes de cualquier objeto eterno complejo, y (3) comprobación de que cualquier grupo de objetos eternos que pertenezcan a la jerarquía, del mismo grado o de grado distinto, se hallan mancomunadamente entre los componentes o componentes derivados, por lo menos, de un objeto eterno perteneciente asimismo a la jerarquía.

Según algunos lógicos, la abstracción no se refiere a propiedades comunes a varios entes, sino a clases de objetos relacionados entre sí por alguna propiedad. El punto de partida de la abstracción, que en la lógica clásica era intensional o comprehensivo, se hace aquí extensional. En parte de la nueva lógica, el concepto de abstracción está, pues, estrechamente relacionado con la noción de clase. Pero como cada relación (v.) transitiva, simétrica y reflexiva da origen a una clase, resulta que, a diferencia de lo que ocurría en los procesos abstractivos tradicionales, no es necesario atender a una multiplicación creciente de propiedades. Si, por ejemplo, intentamos definir, de acuerdo con Russell, la propiedad abstracta "dirección espacial", la reduciremos previamente a la relación transitiva, simétrica y reflexiva de "paralelismo entre líneas rectas", con lo cual la dirección de una línea es interpretada como la clase de líneas paralelas a esta línea (Cfr. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic,* 1947, § 37). Lo mismo ocurre con la definición abstractiva de la noción de peso. No es ya una propiedad abstracta del cuerpo; el peso de un cuerpo designa más bien la clase de todos los objetos que poseen el mismo peso que el cuerpo en cuestión. Reichenbach señala que ya Leibniz había reparado en que la definición de la igualdad de una propiedad es lógicamente anterior a la definición de tal propiedad. Con ello se intenta responder a la objeción de la lógica tradicional respecto a la prioridad de la entidad que debe ser definida, objeción que va justamente en un sentido inverso al de Leibniz y al de la nueva lógica. En efecto, dice Reichenbach, "un adepto de la lógica tradicional objetaría que con el fin de definir el mismo peso debemos primeramente definir el peso, y luego proceder por la adición de la diferencia específica al género. Pero no hay razón para insistir en este método poco práctico. Es admisible concebir la noción del mismo peso como algo anterior al concepto de peso y definir el último en términos del primero. Esta concepción corresponde al procedimiento efectivo usado en la determinación empírica del peso de un cuerpo. La balanza es un artificio que indica, no el peso, sino la igualdad de peso. Decir que un cuerpo pesa dos libras significa, por lo tanto, lo mismo que decir que el cuerpo tiene el mismo peso que un cierto patrón" *(loc. cit.).* La "definición por abstracción" se basa en ese procedimiento y en esta inversión de la prioridad tradicional.

Podemos concluir que la noción de abstracción ha sido usada en el curso de la historia de la filosofía en tres distintos sentidos: el ontológico, el psicológico y el lógico. El primero ha predominado en la filosofía antigua y medieval; el segundo, en la filosofía moderna; el tercero, en varias direcciones de la lógica contemporánea. Conviene advertir, sin embargo, que en muchas ocasiones los tres sentidos se han entremezclado. Así, por ejemplo, en la filosofía antigua y medieval el examen de la noción ontológica de abstracción ha hecho frecuente uso de conceptos lógicos, y en la época contemporánea el examen de la noción desde el punto de vista lógico no permite siempre eliminar supuestos ontológicos, y en particular las cuestiones relativas a los universales (VÉASE).

Para una aclaración sobre el término 'abstracto' tal como es usado en la lógica de las clases y en la lógica de las relaciones véanse CLASE y RELACIÓN. Observemos aquí para completar la información al respecto que, según Robert Feys (quien se ha basado para ello probablemente en exposiciones de Alonzo Church) la noción de *abstracto* en lógica formalizada designa la operación que da origen a perífrasis abstractas. Unas son de la forma *'xP'* (siendo 'P' una proposición), que Feys llama *abstractos proposicionales* (abreviatura de 'perífrasis abstractas preposicionales"). Las otras son de la forma *'λ x M'* (siendo *'M'* una expresión bien formada cualquiera), que Feys llama *abstractos combinatorios* (abreviatura de 'perífrasis abstractas combinatorias'). Las primeras aparecen en la lógica usual; las segundas, en la lógica combinatoria. Aunque sólo implícitamente, estas dos formas se hallaban ya en Frege. Su análisis muestra que la abstracción puede ser entendida bajo un aspecto "conceptualista" (único que, siendo propiamente lógico, corresponde a la "lógica positiva"), pues toda otra interpretación (realista, nominalista o "conceptualista" en el sentido tradicional), siendo metalógica, debe ser excluida de la lógica *stricto sensu* aun cuando sea considerada filosóficamente legítima. Según ello, se pueden usar las expresiones 'abstractos preposicionales' y 'abstractos combinatorios' sin necesidad de una interpretación metalógica.

Además de las obras referidas en el texto del artículo, véanse las siguientes. Abstracción en general: H. Schmidkunz, *Ueber die Abstraktion,* 1889. — J. Laporte, *Le problème de l´abstraction,* 1940. — Giovanni Fausti, *Teoria dell'Astrazione,* 1947. — R. Bianchi-Bandinelli, *Organicità e astrazione,* 1956. — Abstracción y dialéctica: L. Jordán, *Schule der Abstraktion und der Dialektik. Neue Wege begrifflichen Denkens,* 1932. — Abstracción metafísica: N. Balthasar, *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l´être,* 1935. — Definición por abstracción: H. Scholz y H. Schweitzer, *Die sogenannte Définition durch Abstraktion. Eine Theorie der Definitionen durch Bildung von Gleichheitsverwandtschaften,* 1935. — Abstracción en Platón y Aristóteles: P. Gohlke, *Die Lehre von der Abstraktion bei Plato und Aristoteles,* 1914 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 46]. — En San Alberto el Grande: Ulrich Dähnert, *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus gemessen an der Stufen der "Astractio",* 1934. — Santo Tomás: L. M. Habermehl, *Die Abstraktionslehre des heiligen Thomas von Aquin,* 1933. — A. Rebollo Peña, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás,* 1955. — G. Van Riet, "La théorie thomiste de l'abstraction", *Revue philosophique de Louvain,* L (1952), 353-93. — Gustav Siewerth, *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von*

Aquin, 1958 (Wort *und Antwort,* 21). — En la escuela franciscana: J. Rohmer, *La théorie de l'abstraction dans l´école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckham,* 1928 [Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 3].

ABSURDO. En lenguaje corriente se llama absurdo a lo que "no puede ser de ninguna manera". Ya en esta noción parece insertarse en la idea de lo absurdo la de imposibilidad. Sin embargo, esta imposibilidad puede ser concebida de dos maneras: o totalmente, en cuyo caso lo absurdo es por principio lo que carece de significación, o parcialmente, en cuyo caso lo absurdo sería lo que escapa a ciertas reglas o normas, sea de carácter lógico o de cualquier otra índole. En todo caso, la ausencia de significación de lo absurdo —dentro de un lenguaje dado o dentro de cualquier lenguaje como tal— parece constituir su carácter más patente, si bien en algunos casos se admite la posibilidad de que lo absurdo tenga una significación. Entonces lo absurdo sería aquello que, no pudiendo ser en ningún caso objeto de una efectuación intuitiva, resultaría "inconcebible". Finalmente, se llama absurdo a lo que, por considerarse imposible, es estimado asimismo como afectado por el valor de falsedad. Así sucede con la expresión 'reducción al absurdo', es decir, el modo de argumentar que demuestra la verdad de una proposición por la falsedad, imposibilidad o, en términos neutrales, inaplicabilidad de la contradictoria o de las consecuencias de la contradictoria. Este tipo de razonamiento es habitual en la geometría y ha sido empleado también por Zenón de Elea para sus demostraciones de la imposibilidad del movimiento y de la multiplicidad del ser.

Hobbes llamaba *absurdas* a las expresiones sin sentido; la posibilidad de una afirmación general que no sea verdadera es inconcebible y por ello, dice Hobbes, "si un hombre me habla de un *rectángulo redondo;* o de *accidentes del pan en el queso,* o de *substancias inmateriales;* o de un *sujeto libre,* de una *voluntad libre* o de cualquier cosa *libre,* pero libre de ser obstaculizada por algo opuesto, yo no diré que está en un error, sino que sus palabras carecen de significación; esto es, que son absurdas" *(Leviatán,* t. esp., 1940, pág. 35). Hobbes utiliza de este modo la noción de absurdo para calificar con ella las entidades que no entran dentro del marco de su nominalismo corporalista, e indica que las causas del absurdo son principalmente: la falta de método al no establecer las significaciones de los términos empleados; la asignación de nombres de cuerpos a accidentes o de accidentes a cuerpos; la asignación de nombres de accidentes de cuerpos situados fuera de nosotros, a los accidentes de los propios cuerpos; la asignación de nombres de cuerpos a expresiones; la asignación de nombres de accidentes a nombres y expresiones; el uso de metáforas y figuras retóricas en lugar de los términos correctos, y el empleo de nombres que nada significan y se aprenden rutinariamente *(op. cit.,* pág. 36).

Además de los Caps. IV y V del citado *Leviatán,* Hobbes consagra algunos pasajes a la diferencia entre el error (en nuestro lenguaje, el predicado 'es erróneo') y lo absurdo (en nuestro lenguaje, el predicado 'es absurdo") en varias otras obras *(Human Nature,* V; *De corpore,* III), repitiendo a veces las mismas frases (siendo el tratado *Human Nature,* 1640, anterior al *Leviatán,* 1651, y al *De corpore,* 1655, puede considerarse como el primer texto de Hobbes al respecto, pero hemos citado el *Leviatán* por ser el más conocido y posiblemente más consultado hoy día). En el *De Corpore* ofrece, además, una "Tabla de lo absurdo", en la que, a base de una clasificación de tipos de proposiciones (empíricas, a las que se aplican los predicados 'no es erróneo' y 'es erróneo'; analíticas, a las que se aplican los predicados 'es verdadero' y 'es falso'; y propiamente ficticias —o, mejor dicho, simplemente imaginativas—, a las que se aplica el predicado 'es absurdo'). Hay frecuentes absurdos, por ejemplo, cuando se usan nombres de una clase de entidades como si perteneciesen a otra clase de entidades.

En un sentido parecido al de Hobbes se usa hoy la expresión 'es absurdo' por quienes estiman que deben eliminarse del lenguaje todas las expresiones que no pueden ser verificadas por la experiencia o que no siguen las reglas de una determinada sintaxis.

En cambio, lo absurdo posee otro sentido cuando se refiere a lo absurdo en la vida humana, tal como ha sido destacado por algunos escritores que, aun sin ser existencialistas o aun rechazando formalmente tal supuesto filosófico, se mueven dentro de una comprensión de la vida humana muy cercana a dicha tendencia. Es el caso de la expresión de lo absurdo en Franz Kafka y especialmente en Albert Camus, si bien este último, al oponerse justamente al existencialismo, proclama algo semejante a la "lucidez frente a lo absurdo". En rigor, Camus se ocupa no de una filosofía absurda, sino, como dice explícitamente *(Le mythe de Sysiphe,* 1942), de una "sensibilidad absurda que puede hallarse esparcida en la época" (Cfr. también, del mismo autor, sus novelas *L'Étranger* y *La Chute).*

Manuel de Diéguez, *De l'absurde. Précédé d'une lettre à Albert Camus,* 1948. — Annibale Pastore, *La volontà dett'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo,* 1948. — Ismael Quiles, S. J., *Jean Paul Sartre. El existencialismo del absurdo,* 1949. — Joseph Möller, *Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres,* 1959. — Sobre lo absurdo en Hobbes: "S. Morris Engel, "Hobbes' 'Table of Absurdity'", *The Philosophical Review,* LXX (1961), 533-43.

ABU SALT (Abu Sait Umayya bn Abd-al-'Aziz bn Abu Salt) (1067-1134) nació en Dénia (Alicante). Parece haber residido algún tiempo en Sevilla y luego en El Cairo y Alejandría; en todo caso, se dirigió, hacia 1111, a Túnez y falleció en al-Mahdiyya, en Túnez.

Abu Salt escribió numerosas obras sobre diversos temas, poéticos, científicos, filosóficos, etc. De los escritos filosóficos ha quedado su *Taqwim al-Dihn (Rectificación de la mente),* obra de carácter lógico en la cual se hace uso de las partes esenciales del *Organon* aristotélico *(Categorías, Sobre la interpretación* y los dos *Analíticos)* y de la *Isagoge* de Porfirio. La lógica de Abu Salt es a la vez una teoría del conocimiento, pues estudia las condiciones de la demostración como conocimiento verdadero, dedicando atención preferente a la demostración silogística. Sin embargo, la demostración silogística constituye solamente la parte formal de la demostración; para que el conocimiento sea verdadero es menester que lo sean las

premisas en las cuales hay que demostrar la verdad por medio de la causa. Ésta es el fundamento del conocimiento verdadero y en ella se funda el conocimiento de lo que son las cosas de que se habla en las premisas. Abu Salt sigue fundamentalmente a Aristóteles en sus teorías del silogismo y de la demostración, pero introduce algunas modificaciones en la doctrina aristotélica de la proposición y de la clasificación de las proposiciones teniendo en cuenta la estructura de la lengua árabe (por ejemplo, la división del verbo en sustantivo y no sustantivo).

El *Taqwim al-Dihn* fue traducido y publicado por Ángel González Palencia en 1915. Véase Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 323-36.

ABUBÁKER. Véase ABENTOFAIL.

ACADEMIA FLORENTINA. La llegada del filósofo bizantino Georgios Gemistos Plethon (v.) a la corte florentina de Cosme de Médicis, y las enseñanzas que dio en la misma de la filosofía platónica y neoplatónica indujeron a Cosme a fundar la llamada *Academia Florentina* o *Academia platónica de Florencia* en 1459. La Academia fue protegida asimismo por Lorenzo de Médicis. Sus principales miembros fueron, además de Plethon, el Cardenal Bessarion, Marsilio Ficino y luego Pico della Mirándola. La tendencia común fue, ante todo, el ensalzamiento de Platón. Pero como éste fue interpretado con frecuencia en sentido neoplatónico, la Academia Florentina puede ser considerada tanto una Academia platónica como una Academia neoplatónica. Otros rasgos comunes fueron: oposición al aristotelismo y en particular al averroísmo, fuertes tendencias humanistas y consiguiente importancia dada al "buen decir" y a la elocuencia en filosofía, intentos de conciliar el platonismo con el cristianismo. Dentro de ello hay rasgos particulares debidos a los diferentes miembros. Nos hemos referido a algunos de ellos en los artículos dedicados a Marsilio Ficino y a Pico della Mirandola (por ejemplo, ciertas tendencias al cabalismo y a la busca de un Dios verdadero en todas las religiones por parte de este último autor). Agreguemos aquí que entre otras particularidades de varios miembros de la Academia se halla el haber intentado acoger muchas ideas aristotélicas. La infiltración del aristotelismo tuvo lugar a veces sin conciencia de ello. En otras ocasiones, empero, los mismos autores insistieron sobre la necesidad por lo menos de un serio estudio de las doctrinas del Estagirita. En el caso del Cardenal Bessarion (1403-1472), quien se opuso a los aristotélicos en su *Adversus calumniatorem Platonis* (1469), pero quien a la vez proclamó que no podía refutarse el aristotelismo mediante simples argumentos retóricos.

Otros autores de la misma generación de Pico della Mirandola no pueden ser considerados como miembros de la Academia Florentina en sentido estricto, pero las fuertes influencias recibidas del platonismo renacentista y el hecho de coincidir en varios puntos con doctrinas de los filósofos mencionados en el párrafo anterior permiten agruparlos, si no bajo el nombre de "académicos florentinos", sí cuando menos bajo el nombre de "platónicos italianos", pues aun cuando uno de ellos, León Hebreo (v.), nació en Lisboa, vivió largo tiempo en Italia y publicó allí sus obras. Figura entre ellos el mencionado León Hebreo y G. Savonarola (VÉASE). León Hebreo (VÉASE) formuló en sus famosos *Dialoghi d'amore* una doctrina platónico-mística del amor intelectual que a veces ha sido considerada como un precedente de la teoría spinoziana. Savonarola, más conocido como reformador religioso que como filósofo, fue autor de un *Compendium to-tius philosophiae,* influido por el platonismo, pero con ciertos rasgos aristotélicos. A los platónicos humanistas puede agregarse un alemán: Johannes Reuchl'in (1455-1522), defensor del humanismo dentro del marco de un neoplatonismo cabalista. Hay que observar, por lo demás, que el platonismo y neoplatonismo influyeron en muchas otras corrientes del Renacimiento, inclusive en algunas que parecían opuestas a Platón; es el caso de las renovaciones del estoicismo y el epicureismo a que nos hemos referido en los correspondientes artículos.

R. Sieveking, *Die florentinische Akademie,* 1812. — L. Ferri, "Il Platonismo nell'Accademia Florentina", *Nuova Antologia* (Julio de 1891). — A. della Torre, *Storia dell'Academia platónica di Firenze,* 1902. — M. Heitzman, "Studja nad Akademja platonska we Florencji", *Kwartalnik Filozoficzny,* X (1932), XI (1933), XII (1935). — N. A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance,* 1935. — Para las obras de Marsilio Ficino, Pico della Mirándola, Plethon, León Hebreo y Savonarola, véanse los correspondientes artículos. — Obras del Cardenal Bessarion en Migne, *P. G.,* CLXI. Véase H. Vast, *Le cardinal Bessarion, étude sur la Chrétienté et la Renaissance vers le milieu du 15e siècle,* 1878. — Sadov, *Bessarion de Nicée, son rôle au concile de Ferrara-Florence, ses oeuvres theólogiques et sa place dans l'histoire de l'humanisme,* 1833. — R. Rocholl, *Bessarion, Studie ZUT Geschichte der Renaissance,* 1904. — L. Mohler, *Die Wiederbelebung des Platonstudiums in der Zeit der Renaissance durch Kardinal Bessarion,* 1921 [Vereinschrift der Görresgessellschaft, III]. — Íd., íd., *Kardinal Bessarion, 2* vols., 1923-27. — Íd., íd., *Kardinal Bessarion als Theolog, Humanist und Staatsmann,* 1942. — Obras de Reuchlin: *De verbo mirifico libri tres,* 1494 y *De arte cabbalistica libri tres,* 1494. — Véase Meyerhoff, J. *Reuchlin und seine Zeit,* 1830. — L. Geiger, J. R., *Sein Leben und seine Werke,* 1871.

ACADEMIA PLATÓNICA. La escuela fundada por Platón recibió el nombre de Academia por estar situada en los jardines consagrados al héroe ateniense *Academos.* Su principal función *oficial* pareció ser el culto de las musas, pues una escuela filosófica ateniense debía ser en principio una comunidad destinada al culto, un θίασος (Diógenes Laercio, III 25), con sacrificios regulares o comunes, κοινὰ ἱερά . Pero junto al culto o en torno a él se desarrolló una intensa actividad filosófica y científica — esta última especialmente en las esferas de la matemática, la música, la astronomía y la división y clasificación, todas ellas consideradas, al menos por Platón, como propedéutica para la dialéctica. La Academia platónica no puede ser considerada como una Academia en sentido moderno (W. Jaeger), pero aunque algunos autores (E. Howald) han reducido las actividades de la misma a las del culto, esta tesis ha sido considerada como muy exagerada (K. Praechter, H. Cherniss). Importante era, en efecto, en la Academia la actividad pedagógica, que se manifestaba en forma de lecciones y de diálogos. Hay que observar que la Academia platónica —y también en este respecto hay nota-

bles diferencias entre ella y el Liceo (VÉASE) aristotélico— irradiaba influencia, cuando menos en la época de Platón y gracias en gran parte a su personalidad, no solamente en el terreno religioso, moral y científico, sino también en el político.

La Academia platónica tuvo larga vida. De hecho, persistió hasta el año 529, en que fue cerrada por decreto del emperador Justiniano, aunque, conviene advertir, por motivos religiosos más bien que filosóficos, pues el platonismo siguió influyendo considerablemente en la filosofía bizantina (VÉASE). Ahora bien, la persistencia de la Academia no significa que hubiese habido en ella continuidad filosófica, ni siquiera que hubiese habido acuerdo entre los escolarcas o los miembros de la escuela con respecto a las enseñanzas de Platón, aun las más fundamentales, como la teoría de las ideas. Las críticas de Aristóteles a Platón permiten advertir claramente estas discrepancias. Puesto que, como lo ha mostrado Harold Cherniss, Aristóteles no se basó para sus críticas en supuestas lecciones orales de Platón, hay que suponer, o bien que se trata de una interpretación *sui generis* del Estagirita, o bien, como parece más probable, de una crítica de la elaboración de la doctrina de Platón por parte de los más inmediatos discípulos de éste. Ahora bien, estos discípulos parecieron alejarse considerablemente del platonismo. Así, ya el primer escolarca sucesor de Platón, su sobrino Espeusipo, rechazó la teoría de las ideas.

Conocemos la sucesión de los escolarcas principalmente por medio de la *Crónica* de Apolodoro *(Fasti Apollodoreí), y* hemos dado una lista de los mismos según aparece en Ueberweg-Praechter (de acuerdo con las investigaciones de K. Zumpt, E. Zeller, S. Mekler y F. Jacoby) en el artículo Escolarca (VÉASE). Esta lista comprende, sin embargo, también varios filósofos neoplatónicos. Ahora bien, es costumbre excluir a estos filósofos de lo que se considera como el período "clásico" de la Academia platónica, el cual comprende desde Platón hasta Teomnesto de Naucratis. En el presente artículo nos limitaremos a este período y dividiremos, de acuerdo con la tradición, la Academia en tres períodos: *Academia antigua, Academia media* (o *segunda Academia], Academia nueva* (o *tercera Academia).* Los límites entre las dos últimas son imprecisos. Además, algunos consideran el período iniciado por Filón de Larisa como una *cuarta Academia,* llamada asimismo *Academia novísima.* En cuanto a otros aspectos de la tradición platónica en un sentido más general, los exponemos en el artículo Platonismo (VÉASE).

Los principales representantes de la *Academia antigua* son Espeusipo, Jenócrates, Heráclides Póntico, Polemón, Crates y Crantor. Como figuras menores podemos mencionar a Hermodoro y a Kion o Jion. De los artículos dedicados a los primeros pueden deducirse las tendencias principales que dominaron en la Academia durante este período: ideas pitagorizantes, afirmación de que la percepción proporciona también conocimiento, investigaciones sobre los grados del saber, mezcla de rasgos ascéticos con otros hedonistas (como en Polemón y Crantor), ciertas tendencias que aproximaron algunos académicos (por ejemplo, Crates), al cinismo. El principal representante de la *Academia media* es Arcesilao. Como figuras menores podemos mencionar a Laquides, Telecles, Euandro y Heguesino. Característico de este período es el anti-dogmatismo y el escepticismo moderado en la teoría del conocimiento. Los principales representantes de la *Academia nueva* son Carnéades y Clitómaco. Este período no se distingue sustancialmente del anterior en cuanto al contenido filosófico, pero agrega al anti-dogmatismo el probabilismo (VÉASE). Los académicos medios y nuevos polemizaron frecuentemente contra el estoicismo. A veces se incluye entre los académicos nuevos a Filón de Larisa y a Antíoco de Ascalón, pero, como hemos visto en los artículos sobre los mismos, su inclinación hacia el dogmatismo moderado (que consideraban más fiel al espíritu y a la letra de Platón), hacia un entendimiento con los estoicos y hacia el eclecticismo, hace que a menudo se consideren como miembros de la llamada *Academia novísima.* Desde esta época, la filosofía de la Academia se bifurca en dos direcciones. Por un lado, hacia el neoplatonismo, en particular de los que se considera como precursores de esta tendencia. Por otro lado, hacia lo que podría llamarse el platonismo ecléctico. Este último tiene una relación estrecha con el eclecticismo de Antíoco de Ascalón, y consiste en un esfuerzo por armonizar las ideas platónicas con las peripatéticas y las estoicas, un fuerte interés por la mística pitagorizante y una frecuente inclinación hacia la discusión de problemas teológicos. Representantes principales de esta tendencia son Eudoro de Alejandría, Plutarco de Alejandría. Teón de Esmirna, Albino, Nigrino, Nicostrato, Ático, Celso, Máximo de Tiro, Severo. Los artículos dedicados a estos pensadores permiten ver cuáles fueron sus principales problemas y sus más características doctrinas.

Th. Gomperz, "Die Akademie und ihr vermeintlicher Philomacedonismus", *Wiener Studien,* IV (1882), 102-20. — H. Usener, "Die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit in der platonischen Akademie", 1884 (reimpreso en *Kleine Schriften,* III, 1912). — L. Keller "Die Akademie der Platoniker im Altertum", *Monatshefte der Comeniusgesellschaft,* 1899. — O. Immisch, "Die Akademie Platons und die modernen Akademien", *Neue Jahrbücher für klassische Philologie,* CL (1894), 421-42. — E. Howald, *Die platonische Akademie und das moderne Universitas litterarum,* 1921. — P. L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie,* 1923 (trad. esp.: *La Academia platónica,* 1926). — Pan Aristophron, *Plato's Academy. The Birth of the Idea of Its Rediscovery,* 1934. — O. Gigon, "Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie", *Museum Helveticum* (1944). — H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy,* 1945 (también del mismo autor: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* I, 1944). — Hans Herter, *Platons Akademie,* 2a ed., 1952. — O. Seel, *Die platonische Akademie. Eine Vorlesung und eine Auseinandersetzung,* 1953. — Importantes referencias a la Academia se hallan asimismo, entre otras obras, en el volumen sobre Platón de Wilamowitz-Moellendorff y en el volumen sobre Aristóteles de W. Jaeger. — Aunque se refieren a la cuestión del autor o autores de las obras de Platón, arrojan asimismo luz sobre los problemas concernientes a la Academia platónica los trabajos de Joseph Zürcher, *Das Corpus Academicum* (το Συντα–γμα Ακαδημικον). *In neuer Auffassung dargestellt,* 1954 y *Lexicon*

Academicum, 1954. — índice de filósofos académicos: *Academicorum philosophorum index Herculanensis,* ed. S. Mekler, 1902, 2a ed., 1958.

ACCIDENTE. Lo que ocurre (συμβαίνει , *accidit)* a algo sin constituir un elemento esencial o derivar de su naturaleza esencial es un accidente — algo "accidental". Aristóteles definió el accidente, συμβεβηκός como sigue: "El accidente es lo que, a pesar de no ser ni definición ni lo propio [propiedad] ni género, pertenece a la cosa; o lo que puede pertenecer a una sola y misma cosa, sea la que fuere; como, por ejemplo, *estar sentado* puede pertenecer o no a un mismo ser determinado, y también *blanco,* pues nada impide que la misma cosa sea ora blanca, ora no blanca. La segunda de estas dos definiciones es la mejor, pues si se adopta la primera es menester para comprenderla saber ya lo que son la definición, lo propio y el género, en tanto que la segunda se basta a sí misma para comprender lo que es en sí aquello de que se habla" *(Top.,* I 5, 102 b 4 y sigs.). El accidente es "lo que pertenece a un ser y puede ser afirmado de él en verdad, pero no siendo por ello ni necesario ni constante *(Met.,* Λ 1025 a 13-5). Lo accidental se distingue por ello de lo esencial. Se distingue también de lo necesario, de tal modo que el accidente es fortuito y contingente, puede existir o no existir. Se ha preguntado a veces si hay una ciencia de los accidentes, es decir, del ser por accidente, κατὰ συμβεβηκός . Aristóteles contesta a esta pregunta negativamente. Aunque una respuesta tajante a la cuestión sea difícil, debe reconocerse que la ciencia —sea por prestar preferente atención a las esencias o naturalezas, sea por pretender explicar lo que es necesariamente como es, sea por subrayar lo universal o la ley— tiende a evitar lo accidental.

Muy influyente fue la doctrina del accidente presentada por Porfirio en su *Isagoge* como parte de la teoría de los llamados predicables (VÉASE). Nos hemos extendido sobre esta teoría en el artículo referido. Nos limitaremos aquí a señalar que Porfirio define el accidente como sigue: "El accidente es lo que se produce y desaparece sin acarrear destrucción del sujeto [sujeto-objeto]. Se divide en dos especies: uno es separable del sujeto; el otro, inseparable. Así, dormir es un accidente separable; ser negro, aunque sea un accidente inseparable para el cuervo y para el etíope, no impide que haya la posibilidad de concebir un cuervo blanco y un etíope que pierda su color sin que el sujeto sea destruido. También puede definirse como sigue: el accidente es lo que puede pertenecer o no al mismo sujeto, o, finalmente, lo que no es ni género, ni diferencia, ni especie, ni lo propio y, sin embargo, subsiste siempre en un sujeto."

Siguiendo a Aristóteles, a Porfirio y a Boecio especialmente, los escolásticos han tratado con gran detalle la noción de accidente. Muchas son las definiciones dadas de 'accidente' (según Léon Baudry, Guillermo de Occam da nada menos que cuarenta y dos definiciones, si bien pueden reducirse a cinco esenciales). En general, la doctrina del accidente es tratada por los escolásticos —especialmente por los neoescolásticos— en dos secciones: en la lógica y en la ontología. Desde el punto de vista *lógico,* el accidente aparece, al lado de la substancia, como uno de los dos supremos géneros de las cosas, entendiendo por ellos los géneros lógicos y todavía no los trascendentales. El accidente es entonces el accidente *predicable, o* sea el modo por el cual algo "inhiere" en un sujeto. Desde el punto de vista *ontológico,* el accidente es *prédicamental o real,* es decir, expresa el modo por el cual el ente existe. De este accidente se dice que naturalmente no es en sí, sino en otro, por lo cual el accidente posee metafísicamente una especie de alteridad. El accidente ontológico se divide entonces en *absoluto y modal,* pero el accidente absoluto no es en manera alguna equiparable a la substancia y al ser que existe o puede existir por sí, pues es propio del accidente *no* ser *per se.* De ahí que los escolásticos vean en el accidente algo realmente distinto de la substancia, algo necesitado de un sujeto. La fórmula que conviene al accidente es, por lo tanto, la de que su *esse est innesse,* la de que su ser es "estar en", es decir, "en otro". Así lo expresa Santo Tomás al enunciar que el accidente es *res, cuius naturae debetur esse in alio (S. theol,* III, 9. LXXVII a. 1 ad 2). O el Pseudo-Grosseteste al definir el accidente en términos de inherencia: "el accidente es aquello cuyo ser consiste solamente en inherir en algo". Por otro lado, el problema de la distinción o separación entre accidente y substancia estaba estrechamente vinculado con el problema de su individualidad, con el de la producción del accidente, y aun con el del propio accidente en cuanto forma, es decir, con su *accidenteïtas.* Ahora bien, la distinción real entre accidente y substancia, no obstante su postulada inherencia, no corresponde a muchas de las direcciones de la filosofía moderna, sobre todo de la metafísica del siglo XVII, para la cual el accidente se presenta como un aspecto de la substancia. El accidente se llama entonces casi siempre *modo* (VÉASE), y se considera, según ocurre en Spinoza, como afección de la substancia. Pero al ser colocado, por así decirlo, dentro de la substancia, el accidente tiende a identificarse con ella y a anularse toda distinción posible, pues se descubre una sola y no varias maneras de inherencia. Hay, en suma, una sola manera de ser el modo afección de la substancia, y no una trama de relaciones como las de *parte-todo, efec-to-causa, consecuencia-principio,* etc. Esta concepción podía constituir la base para una ulterior negación del concepto mismo de substancia, pues esto no implicaba la negación de lo real, sino la atribución a lo real de fenomenalidad.

Se llama impropiamente *definición por el accidente* a la que tiene lugar mediante la indicación de los caracteres o notas accidentales del objeto-sujeto. Cuando esta determinación pretende ser una verdadera definición se habla de "sofisma del accidente". La conversión por el accidente es la que tiene lugar cuando se deduce de la universal afirmativa una particular afirmativa: todo S es P; algún P es S.

ACCIÓN es la operación de un agente por medio de la cual se introducen modificaciones en una entidad distinta del agente. El agente puede ser concebido como una causa; al causarse algo se produce una acción. También se llama "acción" —y asimismo "acto" (véase ACTO y ACTUALIDAD)— a la operación de una potencia. Los escolásticos suelen oponer *acción* a *pasión.* "La acción de acuer-

do con la primera imposición [VÉASE] del nombre señala el origen del movimiento. Pues del mismo modo que el movimiento, según se halla en el móvil de algo que se mueve, recibe el nombre de *pasión,* el origen de tal movimiento, en cuanto empieza en algo y termina en aquello que se mueve, es calificado de *acción"* (Santo Tomás, *S. theol,* I q. XLI a.l *ad* 2).

La noción de acción puede entenderse psicológica, física y metafísicamente (ontológicamente). Muchos filósofos han prestado atención a este último sentido y han derivado de él los restantes. Metafísicamente, la noción de acción es interpretada con frecuencia como designando un llegar a ser *(fien) a* diferencia del ser (me). Si se proclama el primado del primero sobre el segundo puede hablarse de una filosofía basada en la acción a diferencia de una filosofía basada en el ser. Las llamadas "filosofías de la acción" son filosofías activistas y dinamicistas. Puesto que para ellas la acción es el rasgo primario de la realidad, lo que no sea acción es considerado o como derivado de ella o como opuesto a ella. En muchos casos se contrapone la acción a la contemplación y se sostiene el primado de aquélla sobre ésta o viceversa. De un modo general puede decirse que mientras el pensamiento de corte "clásico" ha considerado el ser y la contemplación como primarios —tanto metafísica como psicológicamente—, el pensamiento "actual" —o una parte de él, que se reconoce heredera de ciertos aspectos del pensamiento moderno— se ha inclinado a concebir como primarios la acción y el movimiento en todas sus formas. Nos referiremos de inmediato a algunos ejemplos de estas diversas concepciones, pero conviene señalar que el contraste entre ser y acción, y ser y contemplación, no significa siempre que uno de los términos quede completamente eliminado. Es muy común, por ejemplo, en ciertos autores "tradicionales" estimar que la acción queda englobada en la contemplación, la cual permite llevar a sus máximas posibilidades toda forma de "acción".

La distinción establecida por San Buenaventura entre la luz superior o luz de la gracia, la luz interior o del conocimiento filosófico, luz inferior o del conocimiento sensible y luz exterior o luz del arte mecánica *(De reductione art. ad theol.,* § § 1-5) puede valer como ejemplo de la concepción clásica de la acción, donde ésta es, en el mejor caso, acción interna y, por lo tanto, concentración de la acción y de la contemplación en una realidad única. El predominio de la acción sobre la contemplación surge, en cambio, desde el momento en que se establece una separación entre ambas instancias, separación que conduce, en último término, a la absorción por la acción de todo propósito contemplativo. Es el caso del idealismo alemán y también el de la formulación por Goethe de una tesis que como "La Acción era en un principio" parece estar destinada a sustituir al "Logos" como principio superior.

El predominio de la acción se ha transformado, sin embargo, en una explícita filosofía activista sólo cuando se ha logrado clara conciencia de las implicaciones que supone un trastorno como el mencionado. Así ha ocurrido sobre todo en el curso del siglo XIX y parte del XX con diversas doctrinas. Marxismo, historicismo, pragmatismo, afirmación de la voluntad de poder, suposición de que la acción resuelve los nudos forjados por la teoría, reducción del campo de aplicación de la inteligencia, voluntarismos de diversas especies: he aquí lo que puede considerarse como manifestaciones de la citada tendencia. Lo mismo cabe decir de buena parte de las corrientes filosóficas contemporáneas, si bien en ellas la conciencia de las mencionadas implicaciones ha producido, a su vez, la aspiración a cerrar la brecha entre contemplación y acción sin por ello tener que regresar a fórmulas estimadas caducas. Es el caso de Maurice Blondel (VÉASE), cuya "filosofía de la acción" no es en ningún sentido un "predominio de la acción sobre la contemplación" tal como el que se ha puesto antes de relieve. Blondel habla, en efecto, de la acción como de algo que comprende y abarca el pensamiento sin anularlo; la filosofía de la acción es, así, simultáneamente, una "crítica de la vida" y una "ciencia de la práctica". De este modo distingue su filosofía de todo "activismo" pragmatista como el que ha sido defendido por James, Schiller o Dewey. El activismo pragmatista sacrifica la verdad a los efectos o resultados prácticos (bien que entre éstos haya que incluir también, como James precisó, los propiamente "mentales"); el activismo de Blondel hace de la verdad una visión directa del dinamismo en que todo ser consiste. Así, Blondel propugna una "lógica de la acción" que no niega la 'lógica de la idea', sino que la comprende en su seno como un modo subordinado de conocimiento. Según Blondel, la palabra 'acción', sin excluir la idea de una inmediata y perfecta realidad, implica la distinción de tres fases y de tres significaciones discernibles, separables o no. Helas aquí. "1. La acción indica primitivamente el ímpetu iniciador en lo que tiene de vivo y de fecundo, de productivo y de finalista a la vez. 2. La acción puede designar (allí donde una operación discursiva y compleja se hace indispensable para que se realice) la serie continua y progresiva de los medios empleados: proceso necesario para la ejecución del designio inicial que debe recorrer el intervalo que separa el proyecto del efecto y, según la expresión escolástica, el *terminus a quo* del *terminus ad quem, per gradus debitos.* 3. La acción puede significar, finalmente, el resultado obtenido, la obra conseguida, la terminación realizada. Puede entonces considerarse este resultado menos como un objeto bruto que como una especie de creación viviente donde la eficacia y la finalidad han conseguido unirse valorando todas las potencias mediadoras que han servido para esa maravillosa innovación, evocada por esa pequeña palabra llena de misteriosas riquezas: obrar" *(L'Action,* 1936, I, 40/1).

Entendida la "acción" en ese amplio sentido que engloba el pensamiento en vez de oponerse a él, su predominio se ha manifestado en todas las direcciones filosóficas en las que se ha ampliado el marco de la inmanencia racionalista para ceder el paso a la trascendencia. Cuando, por ejemplo, se intentaba en la Antigüedad refutar los argumentos de Zenón de Elea y especialmente la aporía de Aquiles y la tortuga por el simple echar a andar, se llevaba a exageración y a caricatura lo que, por otro lado, el pensamiento procuraba hacer saliendo de las vías de la identificación racional. Así, toda introducción

de una discontinuidad representaba y sigue representando la introducción de la "acción" en el marco de la razón.

Cuando se habla de "acción" conviene precisar en todo caso en qué sentido se entiende ésta y, sobre todo, conviene señalar si se concibe como aquello que se opone al pensar o bien como aquello que incluye el pensamiento. Este último sentido es el que predomina. Cuando en algunas direcciones se concibe la acción como lo único que puede solucionar los conflictos de la inteligencia, cuando Dewey habla, por ejemplo, de un "idealismo de la acción", entienden todos ésta como una realidad primaria que explica —no suprime— el pensar.

Véase también PRAXEOLOGÍA.

Además de la obra de Blondel referida en el texto, véanse los siguientes trabajos, unos (como los de A. Gardeil, Roig Gironella) relativos al blondelismo, otros (como el de Malgaud) concernientes al problema de la relación entre acción y pensamiento, y otros (como la mayor parte) referentes a la cuestión general de la acción y su relación con el conocimiento y el saber: A. Gardeil, O. P., "L'Action. Ses exigences objectives", *Revue Thomiste* VI (1898), 125-38, 269, 294; "Ses ressources subjectives", *ibid.* VII (1899), 23-39; "Les ressources du vouloir", ibid. VII (1899), 447-61; "Les ressources de la raison pratique", *ibid.* VIII (1900), 377-99. — Giovanni Cesca, *La filosofia della azione,* 1907. — E. de Roberty, *Sociologie de l'action. La genèse sociale de la raison et les origines rationelles de l'action,* 1908. — M. Pradines, *Principes de toute philosophie de l'action,* 1909. — H. Gomperz, D*ie Wissenschaft und die Tat,* 1924. — A. Mochi, *De la con naissance à Îaction,* 1928. — M. Malgaud, *De faction à la pensée,* 1933. — T. Kotarbinski, *L'Action,* 1934 (en la Biblioteca filosófica de la Sociedad polaca de filosofía de Lwów). — L. Stefanini, *Mens Cordis. Giudizio dell'attivismo moderno,* 1934. — W. M. Schering, *Zuschauen oder Handeln? Beitrag zur Lage und Aufgabe der Psychologie,* 1937. — W. Grèbe, *Der tätige Mensch. Untersuchungen zur Philosophie des Handelns,* 1937. — M. Riveline, *Essai sur le problè me le plus générale: action et logique,* 1939. — J. Roig Gironella, *La filoso fía de la acción,* 1943. — H. Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l' intellectualisme blondélien,* 1948. — A. Marc, *Dialectique de l'action,* 1954. — Jean Brun, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique,* 1961. — J. de Finance, S. J., Essai *sur l'agir humain,* 1962 [Analecta Gregoriana. Series Facultatis philosophicae, N° 126, sectio A, 8]. Crítica del activismo de varios autores (Bergson, Brunschvicg, Boutroux, Le Roy, Bachelard, Rougier) en J. Benda, *De quelques constantes de l'esprit humain. Critique du mobilisme contemporain,* 1950. — La noción de acción en Aristóteles: Gianni Vattimo, *Il concetto di Fare in Aristotele,* 1961. — La noción de acción en Santo Tomás es tratada por Joseph de Finance, S. T., en *Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas,* 1945.

ACCIÓN (PRINCIPIO DE LA MENOR). En el artículo Economía nos hemos referido al principio de la economía del pensamiento o ley del mínimo esfuerzo en el proceso de las operaciones mentales. Aquí trataremos de un principio análogo, pero referido a los procesos de la Naturaleza: el llamado principio de la menor acción. Puede enunciarse así: "La Naturaleza obra siempre empleando el menor esfuerzo o energía posibles para conseguir un fin dado." Aunque este enunciado tiene —por la introducción del término 'fin'— un aspecto teleológico, no debe interpretarse *siempre* como si fuese una ley teleológica. Puede interpretarse desde un punto de vista mecanicista como expresando un modo de operación según el cual un proceso natural —por ejemplo, el desplazamiento de un corpúsculo— tiene lugar de tal suerte, que su cantidad de acción sea la mínima posible. Este es el sentido que tiene casi siempre el principio de la menor acción en quien es considerado habitualmente como su descubridor: Pierre-Louis Moreau de Maupertuis. Hemos precisado en el artículo sobre él el significado preciso de 'acción' dentro del principio y las discusiones a que dieron lugar las *Memorias* de Maupertuis a las Academias de Ciencias de París (1744) y Berlín (1746). Parece en todo caso que ideas análogas al principio de Maupertuis se encuentran en varios autores de la época (Euler, Leibniz, Fermat). Así, por ejemplo, L. Euler mostró en su *Methodus inveniendi lineas curvas maximi vel minimi proprietate gaudentes* (1744) que en las trayectorias descritas por cuerpos movidos por fuerzas centrales, la velocidad multiplicada por el elemento de la curva da siempre un mínimo. Además no sólo Leibniz, sino también Fermât, habían mostrado en sus explicaciones de las leyes de la refracción que un corpúsculo de luz que se desplaza de un punto A a un punto B atravesando medios distintos (a velocidades diferentes) efectúa su recorrido en el menor tiempo posible.

Decíamos antes que el principio ha sido interpretado o mecánica o teleológicamente. La primera interpretación fue la dominante en el siglo XVIII y hasta puede decirse que el principio así entendido fue descubierto solamente en el citado siglo, aun teniendo en cuenta el hecho de que el propio Maupertuis lo aplicaba no sólo a los fenómenos físicos, sino también al Ser Primero en su producción de las cosas. En cambio, si lo consideramos desde el punto de vista teleológico, el principio en cuestión tiene muchos precursores. Se formuló, en efecto, con más o menos claridad en todos aquellos casos en los que se insistió sobre la llamada *ley de parsimonia* en la Naturaleza. Ejemplos se hallan en Aristóteles *(De gen. et cor.,* II 10, 336 a 27 sigs.), en Ptolomeo *(Almagesto,* III 4 y XIII 2), en Averroes (*Comm. in Met.,* XII ii 4 *Comm. Venetiis,* VIII f. 144 vb), en Roberto Grosseteste (Cfr. A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science,* 1953, págs. 85-6; *De Sphaera,* ed. Baur, 1912) y probablemente en otros autores. Uno de los problemas que se plantea cuando adoptamos tal interpretación es si el principio de la menor acción debe entenderse como un principio real de la Naturaleza o bien como una regla pragmática (en cuyo caso el principio de la menor acción es equivalente al principio de la economía del pensamiento). No es siempre fácil dilucidar en qué sentido es usado por los autores mencionados, pero puede afirmarse como plausible que mientras Aristóteles, Averroes y Grosseteste lo consideraban como un principio real, Ptolomeo lo formuló como un principio pragmático. No es fácil ver qué sentido tiene el principio en cuestión en Newton, pues aunque se halla formulado como una "Regla de razonamiento en filosofía" ["filosofía" - "filosofía natural", es decir, "física"]

al principio del Libro III de su *Philosophia naturalis principia mathematica* (Regla I), ofrece varios aspectos: el de un principio del pensar, el de un supuesto sobre la realidad y hasta —dentro de una "filosofía" mecanicista— el de una imagen teleológica. He aquí su formulación: "No debemos admitir más causas de las cosas naturales que las que son a la vez verdaderas y suficientes para explicar sus apariencias. A este efecto, los filósofos dicen que la Naturaleza no hace nada en vano, y es tanto más en vano cuanto menos sirve; pues a la Naturaleza le agrada la simplicidad y no se viste con las galas de las causas superfluas."

Hemos señalado antes la relación que hay a veces entre el principio de la menor acción y el llamado *principio de economía* (VÉASE). Al hablar de este último en el correspondiente artículo nos hemos referido a la doctrina de Avenarius. Completamos ahora la información allí proporcionada, por cuanto el propio Avenarius dio al principio de economía un nombre muy parecido al del principio de la menor acción: el principio del menor gasto de energía *(Princip des Meinsten Kraftmasses).* Así, en la obra en la cual presentó por vez primera este principio *(Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses,* 1876; hay trad. esp.: *La filosofía como el pensar del mundo de acuerdo con el principio del menor gasto de energía,* 1947) el citado autor manifestaba que toda la actividad del alma está regida por un principio de economía sin el cual no sería posible la conservación del individuo. Según tal principio, el alma trata de obtener el mayor resultado posible con el menor esfuerzo posible. Si aplicamos este principio al acto del apercibir, advertimos que tiene lugar en tal forma, que lo que se tiene que apercibir es asimilado por la actividad apercipiente, la cual le da forma y sentido de acuerdo con las experiencias anteriores. Con ello se forman hábitos intelectuales, cuya organización constituye el fundamento del conocimiento. Toda la vida espiritual está regida por estas formas, las cuales consisten últimamente o en reducir lo desconocido a lo conocido o en subsumir las representaciones particulares bajo conceptos generales. Así, el principio del menor gasto de energía opera de un modo omnipresente en la actividad destinada a comprender el mundo, pues sin tal principio no habría ni tal reducción ni tal subsunción. Cuando la realidad que se trata de percibir es el todo, la filosofía se encarga de ello, de modo que la actividad filosófica como pensar del todo puede definirse como un pensar del mundo según el principio del menor gasto de energía.

Varias objeciones se han formulado contra el principio de la menor acción en el sentido anterior. Mencionaremos dos. Una de ellas destaca el hecho de que la idea del principio en cuestión está basada en el supuesto indemostrado de que los organismos biológicos tratan de ajustar enteramente el esfuerzo a los fines, cuando lo que ocurre de hecho es casi siempre lo contrario: que el organismo gasta mucha mayor energía de la que le "correspondería" según la acción que se propone desarrollar. El organismo biológico, en suma, es, según esta objeción, un derrochador más bien que un ahorrador de energía. La otra objeción se refiere a las dificultades que plantea el origen de la actividad del organismo —o del "alma"— de acuerdo con el principio del menor gasto de energía. Si es un origen empírico solamente está dirigido por la experiencia. Pero como la experiencia es un tanteo, es probable que en el curso del mismo se dilapiden más bien que se ahorren energías. Si es un origen supra-empírico, hay que admitir la existencia de una finalidad, en cuyo caso la actuación según el principio es solamente el resultado de una deducción lógica en la cual sólo da más lo que se había anteriormente supuesto.

Véase el final de la bibliografía del artículo ECONOMÍA. — Además: P. E. B. Jourdain, "The Principie of Least Action. Remarks on Some Passages in Mach's Mechanics", *The Monist,* XXII (1912), 285-304. — Íd., íd., "Maupertuis and the Principie of Least Action", *ibíd.,* XXII (1912), 414-59. — Íd., íd., "The Nature and Validity of the Principie of Least Action", *ibíd.,* XXIII (1913), 277-93.— P. Brunet, *Étude historique sur le principe de la moindre action,* 1938. — M. Guéroult, *Dynamique et métaphysique leibmziennes,* 1934.

ACONCIO (GIACOMO) [Aconzio, Concio; Acontius, Jacobus] (entre 1492-1520-ca. 1578), nac. en Trento, fue de profesión ingeniero, pero se interesó por muchos problemas, especialmente por problemas teológicos y metodológicos. Secretario del Cardenal Maruzzo, repudió luego la doctrina papal, refugiándose en Suiza, Estrasburgo y, finalmente, en Inglaterra, en donde defendió un protestantismo radical, siendo protegido de la reina Isabel. Bayle le dedicó un articulo en su *Dictionnaire,* pero luego cayó en el olvido; en su *Histoire de la philosophie moderne* (tomo II, 1958, págs. 2 y sigs.), J. M. Degérando lo llama "un ingénieur italien, aujourd'hui oublié", pero afirma que "fue el primero que tuvo el mérito de vivir y proclamar las verdades que más tarde desarrollaron Bacon y Descartes". Degérando se refiere con ello a la obra de Aconcio sobre el método (véase bibliografía), en donde el autor pone de relieve que el estudio del método es fundamental para la adquisición de conocimientos verdaderos y adecuada comunicación de estos conocimientos — lo que hace de la metodología de Aconcio una doctrina a la vez lógica, gnoseológica y pedagógica. Aconcio empieza por delimitar la esfera de lo cognoscible: sólo pueden conocerse las cosas que son finitas y también inmutables. Luego indica que todo conocimiento "deducido por vía de razonamiento" supone una verdad "primitiva, inmediata, natural e independiente del razonamiento". El método debe conducir a la adquisición de estas nociones primitivas y básicas de las cuales dependen los demás conocimientos. Las nociones en cuestión no son las que se conocen primero en el orden del tiempo; son las primeras sólo en el orden de la evidencia. Así, las nociones particulares son cronológicamente anteriores a las nociones más generales, pero éstas preceden a aquéllas en cuanto a su posición en la jerarquía de las verdades. Todo esto parece hacer de Aconcio un "racionalista". Sin embargo, debe tenerse presente que Aconcio distingue entre conocimiento de lo abstracto y conocimiento de experiencia y propone separar por lo pronto uno de otro. Pero esta separación no puede persistir indefinidamente; en efecto, en el conocimiento de experiencia se aplica ya un modo —o, mejor dicho, diversos modos— de análisis que tienen que llevarse a cabo según principios

racionales. En último término, el mejor método de conocimiento es el que va de los efectos a las causas y de los fines a los medios, pero de acuerdo con el orden de las evidencias que se vayan obteniendo en el proceso del conocimiento. Se trata así, pues, de un método inductivo-analítico.

En su tiempo Aconcio fue famoso sobre todo por la colección de escritos agrupados bajo el título: *Estratagemas de Satanás.* Esas "estratagemas" eran para el autor los credos dogmáticos cristianos. El carácter radical de la crítica de Aconcio al respecto suscitó la hostilidad no sólo de los católicos, sino también de algunos protestantes, los cuales juzgaron que Aconcio había llegado demasiado lejos en su actitud crítica.

Obras: *De methodo, hoc est, de recte investigandarum tradendarumque artium et scientiarum ratione* (Basilea, 1558), en una colección de escritos titulada: *De studiis bene instituendis. — Stratagematae Satanae* (Basilea, 1565); otra ed. (Basilea, 1610) con una carta del autor titulada "De ratione edendorum librorum". De las *Estratagemas* se publicó una versión francesa: *Les Ruzes de Satán* (Basilea, 1565). — Edición crítica del *De methodo y* otros escritos de Aconcio, con trad. italiana y notas: G. Radetti, ed., *De methodo; Dialogo di Giacomo Riccamati; Somma brevissima délia dottrina cristiana; Una esortazione al timor di Dio; Delle osservazioni e avvertimenti che aver si debbono nel legger delle istorie; Lettere,* 1944. — Edición crítica de las *Estratagemas,* con trad. italiana y notas: G. Radetti, ed., *Stratagematum Satanae libri VII,* 1946 [ambas ediciones críticas en la Edizione nazionale dei Classici del pensiero italiano]. — Véase A. Gonzo, *Il metodo di I. A. tridenfino,* 1931. — W. Köhler-E. Hassinger, *Acontiana,* en *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* Phil.-hist. K1. 1932, VIII. — E. Hassinger, *Studien zu J. A.,* 1934. — P. Rossi, G. *A.,* 1952. — Ch. D. O'Malley, J. *A.,* 1955. — Véase también "Introducción" de G. Radetti a las eds. indicadas *supra,* y Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimen-to.* Vol. III *(Il Rinascimento),* 1951, págs. 510-14.

ACROAMÁTICO. Véase ESOTÉRICO.

ACTIVISMO. Véase ACCIÓN.

ACTIVO (ENTENDIMIENTO o INTELECTO). Véase ENTENDIMIENTO.

ACTO Y ACTUALIDAD. Estudiaremos estos conceptos en su acepción filosófica técnica, prescindiendo de sus muchos significados comunes. Para el sentido de "acto" como "acción" véase el artículo sobre este último concepto.

Aristóteles introdujo en su filosofía los términos ἐνέργεια —que se vierten usualmente por "acto" o "actualidad"— y δύναμις — que se traduce comunmente por "potencia" (Cfr. algunos *loci* en bibliografía, *infra).* En el artículo sobre la noción de Potencia (VÉASE) analizamos varios significados aristotélicos de este concepto en relación con el de acto. Tendremos que reiterar aquí algunos de ellos para mayor claridad. Los términos en cuestión constituyen una parte fundamental del arsenal conceptual aristotélico y se aplican a muy diversas partes de su filosofía, pero aquí los estudiaremos desde el punto de vista de la "Física" y de la metafísica — y, perdónesenos el anacronismo, desde el punto de vista de la "ontología general". Empezaremos considerándolos como un intento de explicación del movimiento en tanto que devenir (VÉASE).

El movimiento como cambio en una realidad (llamado a veces "movimiento cualitativo" para diferenciarlo del movimiento local, y calificado asimismo —como haremos aquí con frecuencia— de "cambio") necesita tres condiciones, las cuales parecen ser a la vez "principios": la materia (VÉASE), la forma (VÉASE) y la privación (VÉASE). Ahora bien, el cambio sería ininteligible si no hubiese en el objeto que va a cambiar una potencia de cambiar. Su cambio es, en rigor, el paso de un estado de potencia o potencialidad a un estado de acto o actualidad. Este paso se lleva a cabo por medio de una causa eficiente, la cual puede ser "externa" (en el arte) o "interna" (en la misma naturaleza del objeto considerado). El vocablo 'interno' no significa que el objeto que cambia no necesite ningún impulso para cambiar; significa que no podría cambiar si no se quitaran los obstáculos que le impiden situarse en su "lugar natural", y también que no podría cambiar si no tuviese en él disposición para el cambio. El cambio puede ser entonces definido como sigue: es el llevar a cabo lo que existe potencialmente en cuanto existe potencialmente *(Phys.,* IV 201 a). En este "llevar a cabo" el ser pasa de la potencia de ser algo al acto de serlo; el cambio es paso de la potencia a la actualidad. Se ha dicho a veces que la contraposición entre potencia y acto en Aristóteles es idéntica, o cuando menos muy similar, a la contraposición entre materia y forma. No negamos que haya una analogía entre ambos pares de conceptos. Pero en modo alguno pueden equipararse. La forma es la esencia, o uno de los aspectos de la esencia, de un ser; en cambio, el acto incluye una cierta operación. Cuando esta operación culmina tenemos la entelequia (véanse, sin embargo, en el artículo sobre este último concepto sus varias significaciones).

ACT

No es fácil definir la noción aristotélica de "acto". Se puede decir que el acto es la realidad del ser, de tal modo que, como indicó el Estagirita el acto es (lógicamente; acaso formal-ontológicamente) anterior a la potencia. Sólo a base de lo actual puede entenderse lo potencial. Puede decirse asimismo que el acto determina (ontológicamente) el ser, siendo de este modo a la vez su realidad propia y su principio. Puede destacarse el aspecto formal o el aspecto real del acto. Finalmente, puede decirse que el acto es "lo que hace ser a lo que es". Ninguna de las definiciones resulta suficiente. Aristóteles, que se da cuenta de esta dificultad, procede con frecuencia a presentar la noción de acto (y la de potencia) por medio de ejemplos. A éstos nos referiremos de inmediato como base de nuestro comentario.

"El acto —escribió Aristóteles— es la existencia de un objeto, pero no de! modo como lo hemos expresado por la potencia. Decimos, por ejemplo, que Hermès está en potencia en la madera, y la semilínea en la línea completa, porque de ella puede ser extraída. Llamamos también sabio en potencia a quien ni siquiera especula, con tal que posea la facultad de especular; el estado opuesto en cada uno de estos casos existe en acto" *(Met.,* Ω 6, 1048 a 30-35). Como se ve, Aristóteles no proporciona una definición de 'acto', sino una contraposición de la noción de acto con la de potencia a la luz de ejemplos. Que éstos son sobremanera importantes lo muestra el hecho de que en cada ocasión en que Aristóteles se propone-

mostrar lo que el acto es, acumula los ejemplos. "El acto será, pues, como el ser que construye es el ser que tiene la facultad de construir; el ser desvelado, al que duerme; el que vela, al que tiene los ojos cerrados pero posee la vista; lo que ha sido separado de la materia, a la materia; lo que es elaborado, a lo que no lo es" (*ibidem,* 1048 b 1-5). Los primeros términos de estas series son actos; los segundos, potencias. Y si se pregunta por qué no se proporciona una definición estricta de los términos 'acto' y 'potencia', Aristóteles contestará que "no hay que intentar definirlo todo, pues hay que saber contentarse con comprender la analogía."

Sin embargo, los ejemplos y las comparaciones no son todo lo que cabe decir acerca del significado de la noción de acto. Ante todo, hay que entender tales ejemplos y comparaciones en relación con el problema a que antes nos hemos referido: el del cambio. ¿Cómo concebir el ser como ser que cambia? Platón había declarado que el cambio de un ser es la sombra del ser. Los megáricos habían sostenido que sólo puede entenderse lo que es actualmente: un objeto dado, *x,* afirmaban, es o bien P (es decir, posee tal o cual propiedad o se halla en tal o cual estado), o bien no-P (es decir, no posee tal o cual propiedad o no se halla en tal o cual estado). ¿Puede decirse que Juan es en potencia un gran músico si no ha producido música alguna? Ahora bien, Aristóteles rechazó la doctrina de Platón porque éste hacía del cambio una especie de ilusión o apariencia del ser que no cambia, y la doctrina de los megáricos porque no daban razón del cambio. Si, pues, hay cambio, debe de haber algo que posee una propiedad o se halla en un estado y puede poseer otra propiedad o pasar a otro estado. Cuando tal ocurre, la "posterior" propiedad o el "último" estado constituyen actos, o actualizaciones, de una previa potencia.

Esta potencia no es cualquiera. Como Aristóteles señala *(Phys.,* III 201 b 33 sigs.), un hombre no es potencialmente una vaca, pero un niño es potencialmente un hombre, pues de lo contrario seguiría siendo siempre un niño. El hombre es, así, la actualidad del niño. Un objeto dado, x, que es negro, es potencialmente blanco, porque puede llegar a ser blanco. Así, el paso de lo que es en potencia a lo que *es* en acto requiere ciertas condiciones: estar precisamente en potencia *de* algo y no de otra cosa. Puede decirse que además de un χ que es blanco y de un χ que es negro hay "algo" que no es ni blanco ni negro, sino que llega a ser blanco. Si se admitiera solamente el ser (en tanto que ser actual), nada podría convertirse en nada. El enunciado *'x* llega a ser blanco' carecería de sentido a menos de suponerse que el enunciado '*x* puede llegar a ser blanco' es verdadero.

Aunque haya seres en potencia y seres en acto, ello no significa que potencia y acto sean ellos mismos seres. Podemos, pues, definirlos como principios de los seres — o "principios complementarios" de los seres. Estos principios, sin embargo, no existen separadamente —al modo de las Formas platónicas—, sino que se hallan incorporados en las realidades (con la excepción del Acto Puro o Primer Motor, y aun ello porque tal Acto no consiste sólo en ser en acto, sino en "actualizar" mediante atracción todo ser). Ahora bien, la teoría aristotélica del acto no puede reducirse a esta definición, la cual es, en última instancia, puramente nominal. El Estagirita se da perfectamente cuenta de que el acto puede ser entendido de varias maneras. Por lo pronto, de éstas dos: (1) el acto es "el movimiento relativamente a la potencia"; (2) el acto es "la substancia formal relativamente a alguna materia". En el primer caso, la noción de acto tiene aplicación sobre todo en la física; en el segundo, tiene aplicación en la metafísica. Por si la complicación fuera poca, resulta que la noción de acto no se aplica del mismo modo a todos los "actos". En ciertos casos no se puede enunciar de un ser su acción y el hecho de haberla realizado — no se puede aprender y haber aprendido, curar y haber curado. En otros, en cambio, se puede enunciar simultáneamente el movimiento y el resultado — como cuando se dice que se puede ver y haber visto, pensar y haber pensado. "De estos diferentes procesos —escribe Aristóteles— hay que llamar a unos movimientos y a los otros actos, pues todo movimiento es imperfecto, como el adelgazamiento, el estudio, la marcha, la construcción: son movimientos, y movimientos imperfectos. En efecto, no se puede al mismo tiempo marchar y haber marchado, devenir y haber devenido, recibir un movimiento y haberlo recibido; no es tampoco lo mismo mover y haber movido. Pero es la misma cosa la que a la vez ve y ha visto, piensa y ha pensado. A un proceso tal lo llamo acto y al otro movimiento" *(ibidem,* 1048 b 25-35).

La cita anterior muestra que Aristóteles no se considera satisfecho con contraponer simplemente el acto a la potencia y con examinar la noción de acto desde el punto de vista de una explicación del cambio dentro del marco de una "ontología de la física". Si pueden encontrarse ejemplos de seres cuya realidad se aproxime a una pura actualización de sí mismos, serán ellos los que determinen el modo como propiamente tiene que entenderse el "ser en acto". En su "Prólogo" a la *Historia de la filosofía,* de Emile Bréhier (Dos *Prólogos,* 1944, págs. 193-203), Ortega y Gasset ha puesto de relieve el carácter dinámico de estas realidades que son propiamente en acto, y se ha referido a un pasaje en *De an.* — al cual puede agregarse el mencionado anteriormente. He aquí varias frases de dicho pasaje: ".. .el moverse es una especie de acción, aunque imperfecta... Decimos algo que *sabe,* o bien en el sentido con que lo decimos de un hombre por el hecho de que pertenece al género de los seres que tienen inteligencia y ciencia; o bien en el sentido con que decimos que sabe algo el que posee la ciencia gramatical. Mas, no es la misma la potencia de saber en ambos casos: en el primero, el hombre sabe porque tal género de seres y tal materia tiene potencia para saber; en el segundo, porque si no hay impedimento externo puede el hombre, cuando quiere, actualizar su conocimiento. Por último, decimos que uno sabe, cuando ya actualmente contempla una verdad, de modo que propiamente y en acto sabe que esto es A. Los dos primeros saben en potencia. De ellos, el uno sabrá actualmente, cuando por la enseñanza cambie de cualidad, y repetidamente pase de un hábito al contrario; el otro, si del poseer la sensación o la gramática, pero sin usarlas, pasa a la actuación de las mismas; lo cual supone un cambio muy distinto del anterior; el que posee

el hábito de la ciencia pasa al acto de contemplarla; lo cual o no es verdadera mutación (ya que consiste en un progreso del sujeto y de su acto), o por lo menos es un género de mutación distinto de la común; hay dos modos de alteración: uno que consiste en el tránsito a las disposiciones privativas (a saber, la sustitución de una cualidad por su contraria), la otra, en el tránsito a las disposiciones positivas y a la perfección de la naturaleza (que es progreso y perfección de la cualidad existente)" (II 5, 417 a 15 sigs.; trad. Antonio Ennis, S. I.).

Según Ortega y Gasset, esto muestra que para Aristóteles hay cierta forma de devenir que no consiste simplemente en pasar de un estado (principio) a otro estado (fin), sino que es incesante cambio "hacia sí mismo". El ejemplo más eminente de este "progreso hacia lo mismo", εἰσ αύτὸ γάρ ἡ ἐπίδοσ ις, es el pensar, el cual tiene en sí mismo su término, pero no por ello cesa de progresar. Ahora bien, "el cambio o movimiento que es término o fin de sí mismo, que aun siendo marcha o tránsito y paso, no marcha sino por marchar y no para llegar a otra cosa, ni transita sino por transitar, ni pasa más que por su propio pasar, es precisamente lo que Aristóteles llama *acto —enér-geia—*, que es el ser en la plenitud de su sentido. Con lo cual vemos que Aristóteles trasciende la idea estática del ser, ya que no el movimiento *sensu stricto,* sino el ser mismo que parecía quieto se revela como consistiendo en una acción y, por tanto, en un movimiento *sui generis"* (Ortega y Gasset, *op. cit.,* págs. 198-9).

Sea o no verdad que hay en Aristóteles esta idea del ser como ser dinámico, en el cual, según ocurre con el pensar, "el paso de la potencia inicial ... no implica *destrucción de la potencia sino que es, más bien, una conservación de lo que es en potencia por lo que es en perfección (entelequia), de modo que potencia y acto se asimilan" (op. cit.,* pág. 202), lo cierto es que la noción de acto en el Estagirita no puede reducirse a una definición simple acompañada de varios ejemplos. En todo caso, parece como si Aristóteles tuviera interés en mostrar que hay entes que son constitutivamente más "en acto" que otros. Además, tales entes pueden servir de modelos para cuanto se dice que es en acto. Puede decirse acaso que el acto no designa la acción (en el sentido del cambio), pero como designa la perfección de la acción, no hay inconveniente en admitir que ésta puede ser perfecta *en su cambiar.* Varios autores neoplatónicos y cristianos tendieron a esta idea del acto como la perfección dinámica de una realidad. Uno de los ejemplos de este ser en acto es la intimidad personal. El acto puede entonces concebirse como una tensión pura, la cual no es movimiento ni cambio, porque constituye la fuente perdurable de todo movimiento y cambio. Y si se alega que tal no puede ocurrir, porque el sentido primario de las descripciones aristotélicas de 'acto' y 'actualidad' lo excluyen, se puede responder con Plotino que debe distinguirse entre el sentido de 'acto' según se aplique a lo sensible o a lo inteligible. En lo sensible, argüía Plotino, el ser en acto representa la unión de la forma y del ser en potencia, de suerte que no puede haber aquí equívoco alguno: el acto es la forma. En lo inteligible, en cambio, la actualidad es propia de todos los seres de esta esfera, de modo que, siendo el ser en acto el acto mismo, la forma no es un mero acto: más bien es *en acto.* Las nociones de acto y actualidad fueron elaboradas por los escolásticos con gran detalle, principalmente a base de los conceptos aristotélicos. A este respecto, cabe considerar tres aspectos. Primero, que, sin dejar de ser aplicadas, como en Aristóteles, a los procesos naturales, no se confinaron a éstos, sino que se usaron con particular empeño para dilucidar el problema de la naturaleza de Dios como Acto Puro. Segundo, que se intentó precisar su significado hasta donde fuera posible. Tercero, que se establecieron distinciones entre varias especies de actos. Nos referiremos principalmente a los dos últimos aspectos y nos fundaremos principalmente en las doctrinas al respecto de Santo Tomás de Aquino.

Para Santo Tomás y muchos escolásticos, la doctrina del acto (y de la potencia) resulta de un tratamiento de la cuestión de la división del ente. Aunque acto y potencia sean de algún modo relativos, en tanto que lo que se dice ser en acto (en los seres creados) lo es con respecto a la potencia, y lo que se dice ser en potencia lo es con respecto al acto, hay que establecer una distinción. Mientras la potencia se define por el acto, éste no puede definirse por la potencia, ya que la potencia adquiere el ser que tenga por medio del acto. Esto equivale a la doctrina aristotélica de la preeminencia (lógica) del acto sobre la potencia. Como escribe Santo Tomás, *"potentia dicitur ab actu" (De pot.,* I, 1). El acto es, pues, algo "absoluto"; no puede definirse como tal por ser una de las llamadas *prima Simplicia.* El acto no se compone (lógicamente) de partes en potencia, pero tampoco se resuelve en partes actuales. En este sentido, Aristóteles andaba por el buen camino al "mostrar" (más que de-mostrar) la noción de acto por medio de ejemplos. Sin embargo, que el acto sea lógicamente anterior a la potencia, no significa que (en los seres creados) sea realmente anterior a la potencia. Sólo el Acto Puro o Dios es anterior, lógica y realmente, a todo.

Entre las divisiones de la noción de acto, propuestas por los escolásticos, y principalmente por Santo Tomás, mencionamos las siguientes:

1. El acto puede ser *puro* o *absoluto, o no puro.* En el acto puro no hay ninguna potencia; el acto puro es la perfección concebida o existente en sí y por sí. El acto puro es por ello "el acto último no recibido" (*irreceptus),* de modo que, como escribe Santo Tomás, *"ultimus actus est ipsum esse".* El acto impuro es el que tiene alguna potencia o está mezclado con la potencia, siendo perfección de una potencia, y siendo por ello un "acto recibido" *(receptus).*

2. El acto no puro puede ser *entitativo* o *formal.* El acto entitativo es el acto de ser *(actus essendi) o* el que hace existir a una esencia. El acto formal es el que informa una potencia constituyendo una forma substancial o una forma accidental. El acto entitativo se llama también "acto último".

3. El acto formal substancial puede ser *subsistente* (o existir solo) o *no subsistente* (o no existir solo, es decir, existir acompañado de materia).

4. El acto subsistente puede ser *completo* o *incompleto.*

5. El acto no subsistente puede ser *substancial* o accidental.

6. El acto puede ser *primero* o *se-*

gundo. El acto primero no supone otra cosa, siendo la forma. El acto segundo supone otra cosa, siendo la operación.

7. El acto primero puede ser *próximo* (al cual sigue inmediatamente un acto segundo) o *remoto* (al cual no sigue inmediatamente un acto segundo).

8. El acto puede ser *inmanente* o *exterior* (llamado también *transitivo).* El acto inmanente es el recibido en el propio sujeto que lo produce (cual el acto intelectual). El acto exterior o transitivo es el recibido en otro sujeto (cual el acto físico).

Según los escolásticos, todo ser mudable consta de potencia y de acto, mientras el ser inmutable es sólo acto. Los escolásticos han empleado asimismo muchas expresiones en las cuales se hace uso de la noción de acto, tales como *esse in actu, esse actu, ens actúale, actualitas, habere actum.*

En la filosofía del Renacimiento y en muchos sistemas modernos se han usado asimismo las nociones de acto y actualidad, pero con frecuencia con distinto vocabulario. La noción de Absoluto elaborada por los idealistas postkantianos puede definirse en gran parte a base de la idea del acto puro, sobre todo cuando se interpreta a éste en sentido "dinámico", es decir, capaz de "desplegarse" en la Naturaleza y en el Espíritu. También en la filosofía de Spinoza desempeña un papel importante la noción de acto. Se ha discutido con frecuencia dentro del pensamiento moderno si la realidad ha de ser concebida primariamente como actualidad (al modo de los megáricos, y en parte de Spinoza y Bergson) o si la idea de potencialidad es asimismo importante, cuando no preeminente. Puede decirse que ha habido una cierta tendencia a dar el primado al ser actual frente al ser potencial. Sin embargo, en la mayor parte de los sistemas filosóficos modernos la noción de acto ha sido subsumida en otras nociones no necesariamente relacionadas con las cuestiones suscitadas dentro de la filosofía aristotélica y escolástica, por lo que es difícil estudiar tales sistemas desde el ángulo de las nociones tratadas en el presente artículo.

Nos limitaremos aquí a mencionar a algunos autores del siglo presente en los cuales los términos 'acto' y 'actual' desempeñan un papel capital: Gentile, Whitehead, Husserl y Lavelle son particularmente destacados a este respecto.

Gentile ha llamado a su filosofía "actualismo" (VÉASE). Esta filosofía se deriva en parte de la noción idealista de acto como un absoluto "poner" la realidad. Gentile llama *atto puro* al pensamiento en tanto que no puede objetivarse, sino que constituye el fundamento de toda objetividad "engendrada". La "actualidad del yo" por la cual "no es nunca posible que el Yo se conciba como objeto de sí mismo" *(Teoría dello Spirito,* I, 6), hace que el acto puro se oponga de continuo al hecho. El hecho es lo que se da; el acto es lo que se hace. Por eso el acto no debe entenderse como realidad abstracta, sino como realidad eminentemente concreta. El acto es el Espíritu, el cual es "el sujeto que no es *pensado* como tal, sino *actuado* como tal" *(op. cit.,* II, 3). Gentile afirma de este modo la identidad del *verum* y del *fieri,* hasta el punto de que, alterando una fórmula tradicional, puede decirse que *verum et fieri convertuntur.* El Espíritu como acto puro es puramente dinámico (y es, además, "histórico-concreto"). Gentile sostiene que la noción tradicional de acto no permite comprender lo histórico, puesto que tiene la tendencia a reducir el espíritu-acto al espíritu-substancia.

La oposición al acto como entidad estática es propia asimismo de la filosofía de Whitehead. Las "entidades actuales o entidades ocasionales son las "cosas" finales reales de que está hecho el "mundo", incluyendo Dios. Las entidades actuales son "gotas de experiencia, complejas e interdependientes" *(Process and Reality,* II s. 1). Para Whitehead, la noción de entidad actual es equiparable a la idea cartesiana de substancia y al concepto lockiano de potencia *(power);* por eso afirma que la "actualidad" significa la última penetración en lo concreto, abstraído de cuanto sea mera no entidad *(loc. cit.).*

En la primera fase de la fenomenología de Husserl este autor usó el término 'acto' *(Akt),* pero no le dio un sentido metafísico, sino "neutral". Husserl manifiesta que los actos no son "actividades psíquicas", sino "vivencias intencionales". De ellas hay que excluir toda idea de actividad. El acto *(Akt)* no es la acción (Tat), pero tampoco el *actus* en sentido clásico. Según Husserl, "la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los fenómenos psíquicos o actos".

Louis Lavelle intenta, desde un punto de vista metafísico, acentuar la actividad operante del acto sin reducirlo por ello a una mera actuación *de* un ser. Lavelle elude tanto una interpretación neutral del acto como una ontología dinamicista. El acto es para Lavelle la realidad misma del ser. Por lo tanto, es algo distinto del "objeto". El acto no es un ser actuante, a menos que se entienda tal ser como un actuar. La noción de acto sólo puede ser entendida partiendo de un análisis del yo. Este es el objeto de la metafísica, la cual "se apoya en una experiencia privilegiada que es la del acto que me hace ser" *(De l'Acte,* I art. 2). El acto no aparece nunca como un objeto, porque es el horizonte dentro del cual se da toda objetividad. Puede alegarse que en la teoría de Lavelle hay mucho de "actualismo" en el sentido de Gentile. Sin embargo, el acto no es para Lavelle la actividad pura o el actuar como tal; es una realidad infinitamente concreta, una eficacia pura cuya esencia interna es el crearse incesantemente a sí misma *(op. cit.,* I art. 5). El acto es la pura libertad y voluntad de ser, pero el acto no elimina la racionalidad, sino que crea el ámbito racional y permite que en el reino del yo el hacer coincida con el ser *(op. cit.,* VII art. 9.).

Otros pasajes de Aristóteles en los cuales se dilucida la noción de acto son: *Phys.,* I 2, 186 a sigs; I 8, 191 b sigs.; III 2, 201 b 10; *De an.,* II 1, 412 a 10; II 1 412 a 23; II 5, 417 a 9; II 5, 417 a 22-3; III 2, 426 a 1-26; *De gen. an.,* II 734 a 30; *Met.,* B 6, 1003 a 4; Ω 7, 1049 b 4 - 8, 1051 a 3; Λ 2, 1069 b 15 sigs.; Λ 6, 1072 a 3-8; *Eth. Nic.,* I 13, 1103 a 27. — Entre otros pasajes en Plotino: *Enn.,* I iv 14; I v 5; I vii, 1, 2; III 1 13; III ix 8; IV viii 5; V iii 5; V iv 9. — Para Santo Tomás, además del citado *De pot.* (I, 1): 1 *sent.* 42, 1, 1 ad 1; S. *theol,* I q. LXXVI 1 c; q. CV 1 c.; 9 *met.* 7 b y 8. La frase: *"actus purus non habens aliquid de potentialitate,* en *S. theol.,* I q. III 2 c. — Para acto y potencia en varios autores: A. Smets, *Act en Potentie in de Metaphysica van Aristóteles,*

1952. — E. Berti, *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell' atto in Aristotele,* 1958 [de "Studia Patavina". Quaderni di Storia della Filosofia, 7], — Josef Stallmach, *Dynamis und Energeia,* 1959 *(Monographien zur philosophischen Forschung,* ed G. Schischkoff, 21). — J. Christensen, "Actus Purus. An Essay on the Function and Place of the Concept of Pure Act in Aristotelian Metaphysics and on Ints Interrelation with Some other Key Concepts", *Classica et Mediaevalia,* XIX (1958), 7-40. — José R. San Miguel, "Los términos 'acto' y 'potencia en la filosofía neoplatónica y agustiniana", *Augustinus,* IV (1959), 203-37. — C. Giacon, *Atto e Potenza,* 1947. — La noción de acto en sentido aristotélico-tomista es presentada en todos los manuales neoescolásticos tomistas. Además, véase: A. Farges, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile,* 1893. — L. Fuetscher, S. J., *Akt und Potenz, eine kritisch-sysiematische Auseinandersetzung mit dem neuren Thomismus,* 1933 (trad. esp.: *Acto y potencia. Debate crítico-sistemático con el neotomismo,* 1949). — Véase asimismo la bibliografía del artículo POTENCIA. — No hemos hablado en este artículo de la "filosofía del acto" de G. H. Mead (VÉASE), expuesta en *The Philosophy of the Act* (1938), porque el término 'acto' tiene en este autor un sentido muy distinto de cualquiera de los analizados, y expresa más bien la acción en sentido pragmático-perspectivista.

ACTUALISMO. Se llama usualmente *actualismo,* o también *activismo,* a la doctrina filosófica según la cual no hay ningún ser rígido e inmutable, o por lo menos substancial, sino que todo ser se resuelve en devenir y acontecer. El actualismo corresponde, por consiguiente, en *una* de sus dimensiones, a la filosofía de la acción (VÉASE). Sin embargo, la significación de 'actualismo' en la filosofía es demasiado vaga para que pueda ser empleada indiscriminadamente. Desde el punto de vista propiamente filosófico, sólo resulta justificable cuando se aplica a una doctrina del tipo del actualismo italiano. Surgido en una cierta proporción de lo que hay de más dinámico en el hegelianismo, el actualismo ha sido fundamentado y desarrollado sobre todo por Gentile (VÉASE) al llevar a sus últimas consecuencias el supuesto idealista de la disolución del objeto en el sujeto puro, único modo de que la consistencia del objeto no sea arbitraria. El actualismo hace engendrar de este modo la objetividad y aun la ajena subjetividad en un puro acto (VÉASE) presente que significa o designa el ámbito dentro del cual se da todo lo real, pues el mismo dato objetivo es sólo la actualidad del pensar abocada a un pensamiento pensado *como lo otro.* Como señala el propio Gentile, "el idealismo que llamo *actual* invierte, de hecho, el problema hegeliano". Por eso no se trata ya de deducir el pensamiento de la Naturaleza, y ésta del logos, sino que se trata de deducirlo todo del pensamiento. Este pensamiento es, sin embargo, precisa Gentile, un pensamiento actual y no un pensamiento definido abstractamente, es decir, un pensamiento *absolutamente nuestro* en el cual se realiza el yo. "Y por esta inversión, la deducción que resultaba imposible en el idealismo hegeliano se convierte en la verdadera demostración que hace el pensamiento de sí mismo en la historia del mundo: la propia historia" *(Teoría dello Spirito,* XVII, 3).

Desde el punto de vista psicológico, el actualismo es la teoría que rechaza la existencia de cualquier elemento psíquico substancial —alma, conciencia o espíritu—, afirmando que todo lo que parece ser centro de los actos no es más que el conjunto dinámico de estos actos concebido estáticamente. El actualismo o activismo psicológico se llama también a veces *funcionalismo,* y corresponde a todas las tendencias donde por los más variados motivos se tiende, como sucede en James, a la afirmación de la "corriente de conciencia" y a la de desubstancialización del yo, ya sea en virtud de supuestos metafísicos o simplemente a causa de postulados experimentales. Desde este ángulo se puede decir que la mayor parte de las corrientes psicológicas contemporáneas, y aun modernas, son actualistas. Mas este actualismo psicológico tiene, con frecuencia (aun cuando pretenda apoyarse exclusivamente en datos experimentales), un motivo metafísico en el cual ha participado buena parte de la filosofía moderna, sobre todo a partir del siglo XVIII, y que, cobrando plena madurez en Fichte, ha desembocado en el voluntarismo del siglo XIX (Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Wundt, Eucken) y ha alimentado gran parte de las tendencias que han negado inclusive la conciencia (VÉASE) como experiencia y realidad.

Véase Manlio Ciardo, *Natura e Storia nell 'idealismo attuale,* 1949. — Giovanni Tuni, *Filosofía e scienza nett'attualismo,* 1958 *(Biblioteca filosófica. Saggi critici,* 2). — Franco Spisani, *Natura e spirito nell'idealismo attuale,* 1962.

ACHILLINI (ALESSANDRO) (1463-1512), nac. en Bolonia, estudió en la misma ciudad y en ella también enseñó lógica (1484-1487), filosofía (1487-1494), medicina (1494-1497) y filosofía y medicina a un tiempo (1497-1506). De 1506 a 1508 profesó en Padua, y de 1508 hasta su muerte de nuevo en Bolonia.

Achillini fue uno de los más destacados averroístas (véase AVERROÍSMO) de la llamada "Escuela de Padua" (v.) — bien que profesara la mayor parte de su vida en Bolonia. En general, siguió fielmente las doctrinas y comentarios aristotélicos de Sigerio de Brabante. En lo que toca al problema del intelecto (v.) —cuestión central en la disputa entre averroístas, alejandristas y tomistas— Achillini mantuvo, de acuerdo con Sigerio de Brabante, una distinción entre el intelecto en sí (inmutable) y el alma racional. Según Achillini, el "alma sensitiva" prepara el "alma intelectiva"; en todo caso, el alma puede concebir sin necesidad de "imágenes" *(phantasmata).* Achillini no ignoraba las dificultades planteadas por la doctrina averroísta de la "unidad del intelecto", pero intentó solucionarlas —en forma no estrictamente averroísta— mediante la suposición de que hay en el alma individual un principio corruptible. En sus escritos físicos, Achillini debatió el problema de si hay o no "un máximo" y "un mínimo" —el problema que había tratado, entre otros, Heytesbury (v.)— y se opuso a la teoría del *impetus (* v.).

Obras: *Quodlibeta de intelligentiis* [disputadas en Bolonia en 1494], nueva imp., 1506. — *De orbibus,* 1498. — *Opus septisegmentatum,* 1501 [comprende varios escritos: tratados pseudo-aristotélicos; un fragmento del *De intellectu* de Alejandro de Afrodisia en trad. de Gerardo de Cremona, etc. con el opúsculo *De universalibus,*

de Achillini]. — Q*uaestio de subiecto physionomiae et chyromantiae,* llamada también *De Chyromantiae principiis et physionomiae,* 1503 [incluye el escrito de Bartolomeo Coclite: *Chyromantiae ac physionomiae anastasis]*. —*De potestate syllogismi,* 1504. — *De subiecto medicinae,* 1504. — *De elementis,* 1505. — *De distinctionibus,* 1510. — *De physico auditu,* 1512. — Postuma: *De motuum proportione.* — Achillini es autor asimismo de varios escritos de anatomía de los que citamos: *De humani corporis anatomia,* 1516. — *Annotationes anatomicae,* 1520. — Achillini dejó inéditos muchos escritos, la mayor parte esbozos. — La primera ed. (incompleta) de obras apareció en 1508. — Una edición más completa es: *Opera omnia* (Venecia, 1545), ed. Panfilo Minti.

Véase L. Münster, "A. A., anatómico e filosofo, professore dello Studio di Bologna (1463-1512)", *Rivista di storia delle science mediche e naturali,* XV, N° 24 (1933), 7-22, 54-57. — Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento,* Vol. II, 1950, págs. 326-40. — Bruno Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo* XIV *al XVI,* 1958, págs. 179-279. — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua, and the Emergence of Modern Science,* 1961, págs. 81-82.

ADAMSON (ROBERT) (1852-1902) nac. en Edimburgo, prof. en Manchester (1876), Aberdeen (1893) y Glasgow (1895), desarrolló su pensamiento filosófico dentro del planteamiento kantiano, aun cuando no dentro de las soluciones del kantismo. Esta diferencia entre planteamiento y solución es debida sobre todo a una mayor tendencia de Adamson al empirismo, entendiendo por él el reconocimiento de la necesidad de atenerse a los datos proporcionados no sólo por una más amplia experiencia interna, sino también por el progreso de las ciencias físicas y psicológicas. Así, la ampliación del campo de lo dado en detrimento de la esfera de lo puesto, lo condujo pronto a una dirección inversa a la seguida por el idealismo postkantiano, y aproximó considerablemente a Adamson a una posición realista crítica. Adamson estima, en efecto, que la realidad se muestra como dada dentro de un campo en el cual sólo con posterioridad efectúa la inteligencia las separaciones que conducen a los dualismos; éstos pueden ser superados solamente cuando una reflexión aun más posterior que la de la ciencia consigue religar la experiencia a un fundamento. Desde este punto de vista, objeto y sujeto aparecen como manifestaciones de una realidad central, la cual es para Adamson eminentemente concreta. La aproximación de Adamson a una concepción metafísica monista-neutralista parece, pues, el resultado inevitable de esta interpretación realista del kantismo. Puede decirse, así, que Adamson construye una filosofía de la experiencia pura, pero el primado dado dentro de ella a las categorías empírico-naturales hace que por alguna de sus dimensiones la solución dada por Adamson al problema kantiano se aproxime hasta el máximo a algunas de las consecuencias naturalistas del realismo epistemológico radical.

Obras: *Roger Bacon: the Philosophy of Science in the XIIIth Century,* 1876. — *On the Philosophy of Kant,* 1879. — *Fichte,* 1881. — *The Development of Modem Philosophy, with other Lectures and Essays,* 2 vols., 1903 (postuma, ed. Sorley). *The Development of Greek Philosophy,* 1908 (postuma, ed. Sorley y Hardie). — A *short History of Logic,* 1911 (postuma, ed. Sorley).

ADECUADO. *Adecuada* llaman los escolásticos a la idea que posee una exacta *correspondentia* con la propia naturaleza de la cosa, de tal suerte que no deje de ésta nada en latencia. Las ideas adecuadas son completas, es decir, exhiben claramente las notas constitutivas del objeto. Sin embargo, algunos han distinguido entre diversos grados de perfección en la misma idea adecuada. Siguiendo análoga vía, Leibniz ha considerado como adecuada una de las formas del conocimiento distinto. En las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684; Gerhard, IV, 422-6), dicho filósofo distingue entre el conocimiento oscuro y el conocimiento claro (VÉASE). Este último puede ser *confuso* o *distinto.* Y el conocimiento distinto puede ser *adecuado* o *inadecuado,* así como *intuitivo* o *simbólico (* o bien a la vez *simbólico e intuitivo,* en cuyo caso se trata de un conocimiento *perfecto).* Ahora bien, conocimiento adecuado en el sentido propio del término es el que se posee cuando "todos y cada elemento de una noción distinta son conocidos distintamente". También se dice que una noción es adecuada cuando es completo el análisis de los elementos que la integran. Por su lado, Spinoza llama *adecuada* a la idea que posee el alma cuando, elevada al plano de la razón, conoce de un modo completo la verdad de la necesidad absoluta, sin el engaño o falsedad de la aparente contingencia de las cosas, por lo cual puede llegar, pasando por encima de las ideas incompletas, a las ideas completas de la substancia infinita y de sus infinitos atributos. Lo adecuado en la idea otorga a ésta, como Spinoza define explícitamente, "todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la idea verdadera", con independencia del objeto al cual se aplique *(Ethica,* II, Def. IV). Las ideas pueden ser de este modo *adecuadas* o *inadecuadas* o, mejor dicho, incompletas y *confusas —mutilatae et confusae—,* y lo incompleto y confuso en las ideas se debe precisamente a la introducción en el alma de las pasiones. La idea adecuada es, en realidad, la expresión del último y superior grado de conocimiento, es decir, del conocimiento intuitivo, por encima de la imaginación y aun de la razón *(ibíd.,* II, prop. XI, cor.). En un sentido bastante afín al anterior, pero más insistente sobre la idea de *correspondentia* o *convenientia,* se entiende la clásica expresión escolástica de la verdad (VÉASE) como *adaequatio rei et intellectus,* por la cual se expresa una perfecta conformidad y correspondencia entre la esencia del objeto y el enunciado mental. Heidegger observa que esto puede significar que la verdad es adecuación de la cosa con el conocimiento, pero también adecuación del conocimiento con la cosa. Ahora bien, según dicho autor, la adecuación del intelecto con la cosa —*ad rem*— sólo es posible cuando se funda en la adecuación de la cosa con el intelecto — *ad intellectum.* Lo cual no quiere decir que el intelecto y la cosa sean pensados en los dos casos del mismo modo y que, por lo tanto, se trate de proposiciones convertibles. En último término, la adecuación es posible sólo en tanto que hay ideas concebidas por el intelecto divino que fundamentan la raíz de toda conveniencia. Y de ahí que la adecuación de la cosa al intelecto divino garantice la verdad como adecuación del intelecto humano con

la cosa. Por lo demás, los escolásticos distinguían ya entre *verdad ontológica* y *verdad lógica,* comprendiendo con ello la presencia de tales implicaciones. Semejante tipo de adecuación ha sido entendido luego de otros diversos modos. Por ejemplo, puede haber verdad lógica en virtud de la previa correspondencia de la esencia de la cosa con la "razón universal". Y puede haberla —como sucede en el idealismo moderno— por la tesis del primado de lo trascendental sobre lo ontológico (por lo menos en el conocimiento), lo cual da lugar a un distinto significado de la *adaequatio.* El problema ha sido tratado también por la fenomenología, en sus tesis de la adecuación total en que se cifra la intuición de las esencias, y en el nuevo sentido dado a la reducción de la verdad a la correspondencia entre la afirmación y la estructura ontológico-esencial de lo afirmado por el enunciado.

ABELARDO DE BATH *(fl.* 1100), nacido en Inglaterra, educado en Laon y Tours, se destacó filosóficamente sobre todo por su posición en el problema de los universales, que resolvió en el sentido de una "doctrina de la indiferencia", según la cual los géneros y las especies existen, como Aristóteles propuso, en los individuos, pero según la cual existen también, como Platón afirmó, en un reino inteligible, por lo menos en la medida en que son considerados en su pureza. Se podría, pues, decir que el ser individuo, género o especie depende de la consideración mental, pero, a la vez, que la visión de la cosa como individuo, aunque legítima, representa una forma inferior de conocimiento. La doctrina de los universales es, así, al mismo tiempo, una doctrina de los grados del conocimiento o, mejor dicho, de sus grados de perfección, la cual es distinta de la validez.

Además de las *Perdiffiiciles quaestiones naturales* (ed. M. Müller [Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Théologie der Mittelalters, XXXI, 2, 1934], Adelardo escribió el tratado *De eodem et diverso* (ed. Hans Willner en: *Des Adelard von Bath Traktat,* De eodem et diverso [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IV, 1, 1903]. — Adelardo de Bath tradujo del árabe al latín los *Elementos* de Euclides y probablemente algunos otros escritos matemáticos. — Véase Franz Bliemenzrieder, *Adelard von Bath, Blätter aus dem Leben eines englischen Naturphilosophen des 12. Jahrhunderts und Bahnbrechers eines Wiedererweckung der griechischen Antike,* 1935.

ADICKES (ERICH) (1866-1928) nac. en Lesum, cerca de Bremen, profesor desde 1902 en Münster y desde 1904 en Tubinga, recibió algunas influencias de Paulsen, maestro suyo en Berlín. Después de pasar por el teísmo ortodoxo, por el panteísmo evolutivo y por el idealismo-fenomenismo gnoseológico, elaboró su propio pensamiento filosófico al hilo de una interpretación de la filosofía de Kant (véase KANTISMO). Los trabajos de Adickes al respecto han influido sobre varias interpretaciones posteriores de Kant, que han tenido en cuenta la evolución del filósofo patente en sus obras postumas, y que, por consiguiente, se alejan de la imagen neokantiana hasta entonces predominante. Ahora bien, aunque Adickes subrayó el aspecto metafísico de la obra de Kant, manifestó en su pensamiento claras tendencias antimetafísicas, por lo menos si identificamos la metafísica con la metafísica idealista. En efecto, Adickes se inclinó cada vez más a un empirismo y a un realismo que no excluían totalmente ideas metafísicas, pero que hacían de ellas opiniones filosóficas "plausibles". Esto es especialmente cierto en lo que toca a la admisión por Adickes de un voluntarismo panteísta y a su vacilación entre el monismo y el pluralismo espiritualistas. En todos estos casos se trata de ciertas hipótesis que permiten dar una imagen coherente del conjunto de la realidad, pero que no pueden declararse completamente ciertas. Al subrayar Adickes que la metafísica, bien que indemostrable, no puede ser eliminada de la vida humana, llegó a la convicción de que puede haber tantos tipos de metafísica como formas fundamentales de vida. La tipología psicológica y la teoría de las concepciones del mundo fueron, así, admitidas por él como legítimas investigaciones filosóficas.

Obras: *Kants Systematik als systembildender Faktor,* 1887 *(La sistemática de Kant como factor constructor de sistema). — Germán Kantian Bibliograpy, I* (en *The Philosophical Review,* 1893-1894), 1896; II *(ibíd.,* 1895), Sup. 1; III *(ibíd.,* 1896), Sup. 2. — *Kant contra Haeckel,* 1901, 2a ed., 1906. — *Die Zukunft der Metaphysik,* 1911 *(El futuro de la metafísica). — Untersuchungen zu Kants physischer Geographie,* 1911 *(Investigaciones sobre la geografía física de K.). — Kant und das Ding an sich,* 1924 *(K. y la cosa en sí) — Kant ah Naturforscher,* 12 *vols.,* 1924-25 (K. *como investigador de la Naturaleza). — Kant und die Als-Ob Philosophie,* 1927 *(K. y la filosofía del como si).* — Kants *Lehre von den doppelten Affektion unseres Ich,* 1929 *(La doctrina kantiana de la doble afección de nuestro yo).* — Se debe también a Adickes la edición de varias partes del *Opus postumum de Kant.* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* II, 1921.

ADLER (ALFRED) (1870-1937) nac. en Penzing (Viena, Austria), falleció en exilio en Aberdeen (Escocia). Adler fue, con Jung, uno de los dos grandes discípulos de Freud, pero se apartó de éste en puntos capitales. Ante todo, Adler estima que el factor sexual, aunque importante, no es el único: junto a él hay que mencionar los factores social y profesional. El tema fundamental de Adler es la constitución de una psicología individual que tiene por misión averiguar el estilo de vida de los individuos. Este estilo de vida está determinado por dos caracteres opuestos. Por un lado hay el afán de ser o de hacerse valer. Por el otro, los sentimientos de inferioridad, los cuales tienen su base en minusvalías orgánicas. Estos dos caracteres se manifiestan ya en la infancia del individuo; lo que ésta ha experimentado durante los primeros procesos psicosociales es fundamental para la constitución del citado estilo de vida. Pero la psicología individual no es sólo una teoría; es también, y muy especialmente, una terapéutica, que se propone curar las psicosis y neurosis del paciente producidas por la falta de conciencia de los caracteres determinantes de su estilo vital. (Véase también INDIVIDUO, PSICOANÁLISIS.)

Obras principales: *Studie über Minderwertigkeit von Organen,* 1907 *(Estudio sobre las minusvalías orgánicas). — Ueber den nervösen Charakter,* 1912 (trad. esp.: *El carácter neurótico,* 1954). — *Menschenkenntnis,* 1927 (trad. esp.: *Conocimiento del*

hombre, 1915). — *Individualpsychologie in der Schule,* 1929 (trad. esp.: *La psicología individual y la escuela,* 1959). — *Die Technik der Individualpsychologie,* I, 1928, II, 1930 *(La técnica de la psicología individual).* — *Der Sinn des Lebens,* 1933 (trad. esp.: *El sentido de la vida,* 1935). — *Véase* H. Sperber, A. *Adler,* 1926. — A. Neuer, *Mut und Entmutigung. Die Prinzipien der Psychologie A. Adlers,* 1926. — F. Oliver-Brachfeld, Los *sentimientos de inferioridad,* 1935 (varias ediciones). — J. Donat, A. A. *y su psicologia individual* (trad. esp., 1949). — L. Way, A. A. An *Introduction to His Philosophy,* 1956. — Hortha Orgler, A. A., *d'er Man und sein Werk. Triumph über den Minderwertigkeitskomplex,* 1956.

ADMIRACIÓN. Las dos más famosas sentencias sobre la admiración se hallan en Platón y en Aristóteles. Platón *(Theait.,* 155 D) pone en boca de Sócrates las siguientes palabras: "Bien veo, estimado Teeteto, que Teodoro comprendió tu verdadera naturaleza cuando dijo que eres un filósofo, pues la admiración es lo propio del filósofo, y la filosofía comienza con la admiración. No era mal genealogista quien dijo que Iris (el mensajero del cielo) es hijo de Admiración [Maravilla, Θαῦμα]". Aristóteles *(Met.,* A 2.982 b 11 sigs.) escribe que "la admiración impulsó a los primeros pensadores a especulaciones filosóficas" y también *(ibíd.,* 983 a 12 sigs.) que "el comienzo de todos los saberes es la admiración ante el hecho de que las cosas sean lo que son". En vez del término 'admiración' pueden usarse los vocablos 'asombro' y 'extrañeza'. Para Platón y Aristóteles, no hay filosofar sin admirarse, asombrarse, maravillarse, extrañarse, θαυμάζειν. El que de nada se admira no puede ni siquiera preguntar; sin pregunta, no hay respuesta y, por lo tanto, saber.

En términos actuales puede decirse que tanto Platón como Aristóteles hablaban de la admiración como un temple (VÉASE) de ánimo o talante, como una "actitud" más o menos "existencial", si no "existenciaria" (Cfr. M. Heidegger, *Was ist das -die Philosophie?,* 1956). Puede hablarse asimismo de la admiración como una de las "pasiones del alma". Uno de los autores que más extensamente han tratado la admiración de este modo es Descartes en la Parte II, arts. LIII, LXX-LXXVIII, de su obra *Les passions de l'âme.* La admiración es una de las "seis pasiones primitivas" o básicas (junto con el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza). Descartes indica que cuando hallamos un objeto que nos sorprende *(surprend)* por ser la primera vez que lo vemos, o porque lo consideramos nuevo, o porque aparece muy distinto de lo que presumíamos, lo admiramos *(admirons)* y nos asombramos de él *(en sommes étonnés).* Por eso la admiración es "una súbita sorpresa del alma, que hace que sea llevada a considerar con atención los objetos que le parecen más raros y extraordinarios". En la admiración no hay cambio ni en el corazón ni en la sangre, lo cual no significa que no sea una pasión muy fuerte. La admiración puede ser muy útil, al permitirnos aprender y retener cosas antes ignoradas, pero llevada a la exageración puede ser perniciosa y "pervertir el uso de la razón".

En un sentido específicamente religioso puede considerarse la admiración como una de las formas en que se manifiesta la actitud ante lo numinoso (véase SANTO). Así la ha examimado Rudolf Otto (VÉASE) en su libro *Das Heilige (Lo Santo).* Para este autor hay un sentimiento de asombro que es propio de lo numinoso y que, cuando se manifiesta en esferas no sagradas, da lugar a la sorpresa. El asombro, en cambio, paraliza, pues pone el alma frente a lo realmente admirable, *mirum* o *mirabile,* esto es, ante lo "completamente otro", ante el *mysterium.* Cuando se agregan, además, los elementos de lo *fascinans y* de lo *augustum,* tenemos lo *admirandum,* que causa no solamente *tremor,* sino también, y ante todo, *stupor.*

Creemos legítimo considerar la admiración como una actitud que puede, si se quiere, tener una significación "existencial" y convertirse en uno de los temples básicos. Ahora bien, nos parece que la admiración tiene diversos grados. Una breve fenomenología de la admiración puede dar los siguientes resultados:

1. La admiración puede designar simplemente el pasmo. Es una primera abertura a lo externo causada por algo que nos hace detener el curso ordinario del fluir psíquico. El pasmo llama fuertemente la atención sobre aquello de que nos manifestamos pasmados, pero todavía no desencadena ninguna pregunta sobre lo que es. Pero el pasmo es indispensable si se quieren evitar dos cosas: o la actitud ante una realidad con mero propósito de aprovecharse de ella, o el desdén e indiferencia ante una realidad.

2. El segundo grado de la admiración puede ser la sorpresa. Mediante ésta comenzamos a fijarnos en lo que nos ha pasmado y a distinguirlo de otras cosas. En la sorpresa la cosa que nos admira no es sólo asombrosa o maravillosa, sino, además, y sobre todo, problemática. La sorpresa es, como la *docta ignorantia* (VÉASE), una actitud humilde en la cual nos apartamos tanto del orgullo de la indiferencia como de la soberbia del *ignorabimus.*

3. La admiración propiamente dicha pone en funcionamiento todas las potencias necesarias para responder a la pregunta suscitada por la sorpresa o, cuando menos, para aclarar su naturaleza y significado. En este último grado de admiración hay no sólo asombro inquisitivo por la realidad, sino también un cierto amor a ella. Por medio de la admiración se descubre, o puede descubrirse, lo que son las cosas como tales, independientemente de su utilidad, y también lo que objetivamente valgan. Este último sentido de la admiración es el más próximo al "asombro filosófico" de que había hablado Platón.

José Ferrater Mora, "La admiración", en *Cuestiones disputadas,* 1955, págs. 103-9. — Victor Weisskopf, *Knowledge and Wonder,* 1962.

AECIO [AETIUS] *(fl. ca.* 150) fue uno de los doxógrafos (VÉASE) griegos. Según Hermann Diels *(Doxographi Graeci,* 1879; editio iterata, 1929), Aecio fue autor de una compilación de "opiniones" titulada Συναγωγὴ τῶν ἀρεσκόντων *(Colección de preceptos),* citada como las *Placita* de Aecio *(Aetii Placita).* Esta colección se derivó de las *Vetusta Placita* (redactadas hacia el año 50), a su vez derivadas de Teofrasto. Las *Placita* de Aecio sirvieron de base para el *Epitome* o *Placita philosophorum* del Pseudo-Plutarco (v.) y las *Eclogae (Extractos)* contenidos en la "Antología" o *Florilegium,* de Juan de Stobi (véase ESTOBEO [JUAN ESTOBEO]).

AENESIDEM-SCHULZE. Véase KANTISMO.

AEQUILIBRIUM INDIFFERENTIAE. Véase ALBEDRÍO (LIBRE), ASNO DE BURIDÁN.

AEVUM. Véase ETERNIDAD.

AFECTAR y AFECCIÓN. Hemos tratado de la afección, en el sentido del *affectus,* en el artículo sobre la emoción (VÉASE). Aquí nos referiremos exclusivamente a la afección en el sentido de la *affectio.* Los escolásticos distinguían entre dos clases de afección: la *externa,* procedente de causas exteriores, y la *interna,* derivada de principios interiores o íntimos. La afección era aquí, en todo caso, el resultado de la influencia de una "impresión" sobre la mente y, por lo tanto, una forma de la "excitación". No de una manera muy diferente entendía Kant el afectar como el hecho de que el objeto —cualquiera que sea— influya sobre el espíritu. Así, dice Kant, "la sensibilidad es la capacidad de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan", y la sensación es "el efecto de un objeto sobre nuestra facultad representativa al ser afectados por él" (K. *r. V.,* A 19, B 33). La afección era, en cambio, para Spinoza, el modo de la substancia, de tal suerte que este modo equivale a sus afecciones. Esta noción se precisa cuando el mismo autor la refiere a las afecciones de nuestro cuerpo: "Entiendo por sentimientos —dice— las afecciones del cuerpo por medio de las cuales aumenta o disminuye, se acrecienta o se reduce la potencia de obrar de dicho cuerpo y a la vez las ideas de estas afecciones" *(Eth.,* III, Def. 3). La afección no es de este modo algo puramente pasivo; como el propio Spinoza subraya, la afección es una acción cuando el cuerpo puede ser causa adecuada de alguna de las afecciones, y pasión en los demás casos. Las complicaciones habituales que ofrece la historia de la filosofía al referirse a este término obedecen sobre todo a que mientras en unos casos es tomado como si designara una afección inferior, y aun una pura sensación, en otros se estima como si expresara la variedad de una emoción intencional. En ambos casos, sin embargo, existe un principio de unificación cuando, aun entendida la afección como algo intencional, se adscribe a la esfera de lo "mínimamente intencional", de tal suerte que la afección roza siempre la sensibilidad o cuando menos el llamado sentimiento inferior. De ahí la definición frecuente de la afección como una alteración de la sensibilidad o del entendimiento inferior que puede ser producida por algo externo o puede responder a un estado preexistente del ánimo afectado. En el primer caso, la afección se denomina *pasiva;* en el segundo caso, *activa.*

Para la afección en el sentido de la teoría de las afecciones, véase: Bernecke, *Geschichte des Affektbegriffs,* 1915. — W. Dilthey, *Die Affektenlehre des 17. Jahrhundertes (Gesammelte Schriften,* II, 1923). — H. Herring, Das *Problem der Affektion bei Kant,* 1953 *(Kantstudien.* Ergänzungshefte 67). — Véase también la bibliografía de los artículos EMOCIÓN y SENTIMIENTO para el concepto de afección más relacionado con dichas nociones.

AFIRMATIVO. Según hemos visto en el artículo sobre la noción de proposición, las proposiciones afirmativas son una de las clases en las que se subdividen las proposiciones simples (categóricas, predicativas o atributivas) por razón de la forma o modo de unión del predicado y el sujeto en el enunciado o el juicio. El esquema tradicional más usado para representar las proposiciones afirmativas es 'S es P', cuyo ejemplo puede ser 'La rosa es roja'. Con frecuencia las proposiciones afirmativas son definidas corno una de las clases en las que se subdividen las posiciones por razón de la cualidad (VÉASE), pero hay que advertir que casi siempre las expresiones 'razón de la forma' y 'razón de la cualidad' tienen el mismo significado. Lo que hemos dicho sobre las proposiciones afirmativas puede decirse también de los juicios (véase juicio) afirmativos. Las expresiones 'proposición afirmativa' y 'juicio afirmativo' —lo mismo que las expresiones 'proposición negativa' y 'juicio negativo'— son evitadas en la lógica simbólica actual.

AFORISMO. Uno de los modos posibles de expresión (VÉASE) de una filosofía es el aforismo. Hay varios ejemplos de su empleo en la literatura filosófica. En su mayor parte los aforismos filosóficos versan sobre asuntos de carácter moral (como los aforismos de los moralistas franceses o españoles de los siglos XVII y XVIII, los *Aforismos para la sabiduría de la vida* —o prudencia—, de Schopen-hauer, algunas de las obras de Nietzsche). Pero pueden también expresarse aforísticamente otros tipos de pensamiento: es el caso del *Tractatus y* de las *Investigaciones filosóficas,* de Wittgenstein. Se puede alegar que un aforismo de Wittgenstein es cosa muy distinta que un aforismo de La Rochefoucauld o uno de Nietzsche. Así es desde el punto de vista de su *contenido.* Pero aquí nos interesa el aforismo como *forma* de expresión y exposición; en este sentido se puede decir que todos los ejemplos anteriores pertenecen a la misma especie. Su característica común es la de presentar pensamientos filosóficos en una forma breve, concentrada y "cerrada", de modo que cada pensamiento posea relativa autonomía y, para usar una terminología de cuño leibniziano, pueda ser considerado como una "expresión monadológica". Se hace difícil por ello distinguir entre los aforismos y los 'pensamientos" (tales como los de Marco Aurelio y Pascal). En efecto, en muchas ocasiones los límites entre unos y otros son harto imprecisos. Según Julián Marías *(Miguel de Unamuno,* 1943, págs. 12-3) el aforismo se distingue del pensamiento en que mientras en el primero "las afirmaciones están anunciadas con pretensión de validez por sí mismas", en el segundo se trata más bien de "un muñón que pide continuarse". Así, pues, el *aforismo* pretendería ser completo, mientras que el *pensamiento* sería constitutivamente incompleto. De ahí, según dicho autor, que los aforismos sean "formalmente falsos, ya que nada es verdad por sí solo, y constituyen la inversión radical del modo de pensar filosófico" (que sería el sistemático). Creemos que, aunque afortunada, esta caracterización de la diferencia entre aforismo y pensamiento acentúa excesivamente el "aislamiento" del aforismo y presupone, además, una cierta idea de la filosofía. Entendida radicalmente, tal concepción nos conduciría a una idea del aforismo análoga a la sustentada por José Bergamín (en *La cabeza a pájaros* y otras obras) cuando pretende que "no importa que el aforismo sea cierto o incierto: lo que importa es que sea certero". Concepción análoga a la que parece regir la producción de muchos de los pensamientos de Gracián o de Salvador Jacinto Polo de Medicina en virtud de un ideal litera-

rio-formal según el cual el aforismo se constituye primariamente con palabras y no con ideas, por lo cual cuando hay conflicto entre el uso de una idea y el de una palabra o un conjunto de palabras hay que decidirse por los últimos. Por eso escribe Bergamín: "Ni una palabra más: aforismo perfecto." El aforismo no es, según este autor, breve, sino inconmensurable; tiene una potencia de expresión inagotable, y en este sentido puede ser *también* "un muñón que pide continuarse", pero no según las exigencias del pensar, sino según las de la expresión. Ahora bien, este aforismo es el puramente literario. El aforismo filosófico tiene una pretensión de verdad, y aun a veces aspira a expresar la verdad de un modo más conciso y compacto que otras formas de exposición, a las cuales acusa de prolijidad. Podríamos, pues, concluir que el aforismo es asimismo justificado en la filosofía, y que, como lo muestran las obras de Wittgenstein, no necesita emplear siempre un lenguaje exhortativo o confinarse a temas de carácter moral.

Kurt Besser, *Die Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Fr. Schlegel, Novalis und Nietzsche,* 1935 (analiza también el concepto de aforismo en general). — Heinz Krüger, *Studien über den Aphorismus als philosophische Form,* 1957.

ÁGAPE. Véase AMOR.

AGAPISMO. Véase AZAR, CATEGORÍA.

AGNOSTICISMO. En su uso actual, el término 'agnosticismo' fue empleado primeramente por Th. H. Huxley en 1869 (Cfr. *Collected Essays,* V [1898]) en el significado de "renuncia a saber", es decir, renuncia a saber las cosas que no pueden saberse por estar más allá de las posibilidades del conocimiento científico. Huxley oponía los agnósticos a los gnósticos, pero los agnósticos no defendían, en su opinión, contra los gnósticos, una determinada doctrina: se trataba más bien de un método que no pretendía ni mucho menos limitar el uso del entendimiento y de la experiencia, sino, por el contrario, fomentarlo hasta donde fuese posible. Ahora bien, esta posibilidad no era para Huxley ilimitada. Por el contrario, reconocía taxativamente la existencia de límites más allá de los cuales la pretensión al saber desembocaba en una total ignorancia. El famoso apotegma de E. Du Bois-Reymond en su obra sobre los límites de la conceptuación científico-natural: *Ignoramus et ignorabimus,* está dentro de la misma vía. Este tipo de agnosticismo, sin embargo, se dirigía tanto contra lo que se consideraba un dogmatismo metafísico como contra el dogmatismo materialista, a diferencia de lo que ocurre con Ernst Haeckel, que acepta el apotegma de Du Bois-Reymond, pero sólo en el primer sentido. En términos generales puede decirse que el agnosticismo sostiene la incognoscibilidad en principio y radical de lo trascendente y otorga justamente a lo trascendente el título de *lo incognoscible.* Tal doctrina se ha referido generalmente a la actitud espiritual que, absteniéndose de todo juicio sobre las proposiciones religiosas, las relega a un plano considerado inaccesible para la razón humana. Desde el punto de vista estrictamente filosófico, el agnosticismo es más bien la identificación de lo Absoluto con lo incognoscible, tal como ha sido defendida por Spencer. El agnosticismo se distingue de la mera afirmación de la limitación del conocimiento en que mientras ésta no presupone un límite determinado para el conocer, el primero traza límites precisos y hace de ellos el sentido de lo que puede ser conocido.

El agnosticismo puede entenderse también de otras dos maneras: en primer lugar, puede llamarse *agnóstico* a quien sostiene que lo trascendente, la cosa en sí, el noúmeno, etcétera, son entidades que no pueden conocerse; en segundo lugar, es agnóstico el que afirma que la propia pregunta por lo trascendente carece de sentido. En el primer caso, el agnosticismo no niega propiamente la metafísica, pues aunque formalmente la relega al reino de lo afectivo, suponiendo que hay una necesidad metafísica ineludible que no podrá ser jamás satisfecha, de hecho un agnosticismo de esta clase deja abierto un boquete por donde la metafísica puede penetrar y desarrollarse. Todas las afirmaciones acerca del carácter "consolador" de la metafísica, de la religión, etc., son, desde este punto de vista, agnósticas. Y aun este tipo de agnosticismo podría escindirse en dos tendencias: aquella para la cual lo trascendente no es accesible a ninguna "facultad" y resulta impenetrable tanto para el conocimiento como para la voluntad o la vida emocional, y la que afirma que si bien el entendimiento es impotente para penetrar la realidad en sí, ésta queda abierta a otras actividades espirituales. Sólo con reservas puede llamarse a esta última doctrina un agnosticismo. En cambio, el agnosticismo que podríamos calificar de radical señala que ni siquiera puede preguntarse por la cosa en sí, porque toda interrogación de esta clase carece de contenido significativo. El empirismo radical y toda filosofía para la cual el problema metafísico es simplemente un pseudo-problema se adhiere a este punto de vista. Sin embargo, también aquí se abre inesperadamente el boquete por donde penetra la metafísica: al defender la necesidad de atenerse de un modo radical a lo dado y a la experiencia pura, el agnosticismo se ve obligado a reconocer que una fidelidad extremada a la experiencia conduce insensiblemente al reconocimiento de las experiencias no sensibles. El agnosticismo puede representar entonces la tendencia a una depuración de la experiencia y otorgar inclusive mayor solidez a lo fundado sobre ella; el punto de vista agnóstico sería así un simple método y no una finalidad.

Leslie Stephen, An A*gnostic's Apology,* 1893. — James Ward, *Naturalism and Agnosticism,* 1899. — R. Flint, *Agnosticism,* 1903 (Croall Lecture, 1887). — R. A. Armstrong, *Agnosticism and Theism in 19 Century,* 1905. — Georges Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain,* 1908.

AGRIPPA DE NETTESHEIM (HEINRICH CORNELIUS) (1486-1534/5), nacido en Colonia, siguió algunas de las corrientes animistas del Renacimiento al concebir la Naturaleza como un conjunto vivificado en todas sus partes por un alma universal, la quintaesencia, o espíritu del mundo que dirige y gobierna los procesos de los cuatro elementos fundamentales. La Naturaleza es para Agrippa una totalidad de carácter orgánico en la cual todo hecho influye sobre el resto y permite, por medio de un análisis adecuado, llegar hasta el conocimiento del origen o causa de

cualquier acontecer. El pensamiento de Agrippa es, por lo demás, típico de las corrientes renacentistas que conciben organológicamente el universo y a la vez buscan un método de comprensión de la Naturaleza que sólo en Descartes hallará su fórmula definitiva. Las influencias cabalísticas se mezclan en él con las tendencias que desde Llull y por procedimientos análogos a los de este místico y filósofo querían forjar un auténtico arte de la invención. Investigación de la Naturaleza, afán de dominio de la misma, magia, especulación con tendencias neoplatonizantes y neopitagorizantes, panteísmo que no niega la creación del mundo de la nada, jerarquía de los seres de lo sensible a lo inteligible, afirmación de un alma o espíritu del mundo a la vez natural e inteligible: he aquí los elementos con los cuales Agrippa construye una imagen del mundo a la cual se llega tanto por la observación de la Naturaleza como por la reflexión interior.

Obras: *De occulta philosophia,* Colonia, 1510 (otras ediciones, 1531-33; *De occulta philosophia sive de magia libri tres,* reimp. de la ed. de 1533, con unas "Nachträge zur Occulta Philosophia", de la ed. de Lyon de 1600, 1962. — *De incertitudine et vanitate scientiarum,* Colonia, 1527 (otras ediciones, París, 1529, Amberes, 1530, Colonia, 1534). Ediciones de Obras: Lyon, 1550, 1600. — Véase H. Morley, *Life of Cornelius Agrippa,* 2 vols., 1856. — Chr. Sigwart, 'C. A. von Nettesheim", en *Kleine Schriften,* I, págs. 1-24. — J. Meurer, *Zur Logik des C. Agrippa von Nettesheim",* 1920 (*Renaissance und Philosophie,* ed. Dyroff, Heft 11).

AGUSTÍN (SAN) (354-430) nació en Tagaste (provincia romana de Numidia), de padre pagano y madre cristiana (Santa Mónica). Formado en el cristianismo, pasó sin embargo largo tiempo despegado de la creencia cristiana antes de su conversión en 386. En 365 se trasladó a Madaura, en la citada provincia, donde estudió gramática y los clásicos latinos. Tras un año de residencia en Tagaste (369-70) se dirigió a Cartago, donde estudió retórica y comenzó a interesarse en problemas filosóficos y religiosos, especialmente tras la lectura del perdido diálogo *Hortensius,* de Cicerón. Lo atrajo ante todo el maniqueísmo (VÉASE), en el cual vio una solución al problema de la existencia del mal y una explicación de las pasiones. En 374 regresó a Tagaste y poco después de nuevo a Cartago, donde abrió una escuela de retórica. En 383 partió hacia Roma, donde asimismo abrió otra escuela de la misma disciplina. Ya antes de su partida para Roma manifestó dudas acerca del dualismo maniqueo, las cuales se intensificaron en su nueva residencia. En 384 se trasladó a Milán para enseñar retórica. En Roma y Milán trabó conocimiento con las doctrinas escépticas de la Academia platónica (VÉASE). Fue en Milán donde manifestó sus primeras fuertes inclinaciones a las creencias cristianas, en parte por la influencia de los sermones de San Ambrosio. La lectura de varios textos plotinianos en la versión latina de Mario Cayo Victorino, "el Africano", trastornó grandemente sus convicciones precristianas. El neoplatonismo lo condujo más firmemente al cristianismo. Las lecturas de los Evangelios y de San Pablo lo confirmaron en su nueva creencia, que se tradujo en la conversión citada (Conf., VIII), recibiendo el bautismo en 387. En esta época comenzó ya su intensa actividad de escritor, produciendo, entre otras obras, los libros *Contra académicos,* los *Soliloquia y* el *De immortalitate animae* (indicaremos aquí sólo algunas obras; una lista más completa de ellas, con fechas de composición, en bibliografía). Agustín residió en breve período en Roma *(De libero arbitrio),* y en 388 se trasladó a Cartago, donde residió hasta 391 como miembro de una comunidad monástica *(De vera religione).* En 391 fue ordenado sacerdote en Hipona y escribió una serie de obras contra los maniqueos, una contra los donatistas, y comentarios al *Génesis,* a dos Epístolas de San Pablo y varios otros escritos. En 395 fue consagrado obispo auxiliar de Hipona, y en 396, a la muerte del obispo Valerio, obispo de dicha ciudad. Continuó su polémica contra los donatistas, pero escribió asimismo obras de interés general teológico (como *De doctrina christiana)* y parte de las *Confesiones.* En 400 comenzó a redactar los libros *De Trinitate, y* en 401 extensos comentarios al *Génesis* (distintos del comentario —incompleto— antes mencionado). A partir de 411 sostuvo polémicas contra los pelagianos, y entre 412 y 426 completó varias de sus más importantes obras (incluyendo *De libero arbitrio y De civitate Dei).* Hasta su muerte siguió desarrollando una intensa actividad literaria; el fallecimiento tuvo lugar durante el sitio de Hipona por los vándalos.

Los sucintos datos antes presentados se proponen mostrar que las principales ideas filosóficas (y teológicas) de San Agustín fueron engendradas en el curso de una vida apasionada y activa. La mayor parte de dichas ideas surgieron al hilo de las polémicas teológicas y con vistas al establecimiento y esclarecimiento de los *credibilia* — o "cosas que han de ser objeto de fe". Propiamente hablando, sin embargo, no hay "una filosofía" de San Agustín separable de su teología, y hasta de sus experiencias personales. Debe tenerse en cuenta que en San Agustín la reflexión filosófica procede según el *Credo, ut intelligam* (v. CREENCIA) en el sentido formulado, dentro justamente de la tradición agustiniana, por San Anselmo (VÉASE). San Agustín no cree porque sí, y menos porque el objeto de la creencia sea absurdo (v. TERTULIANO). Tampoco comprende por comprender, sino que cree para comprender — y, podría añadirse, comprende para creer. Por razones obvias, destacaremos aquí brevemente sólo los elementos filosóficos del pensamiento de San Agustín. Prescindiremos de la llamada "evolución intelectual de San Agustín", ciertamente importante, pero imposible de traer a cuenta en tan breve espacio, y forzaremos muy a nuestro pesar el carácter "sistemático" de los pensamientos filosóficos agustinianos. Para completar nuestros datos deberán tenerse en cuenta las referencias a doctrinas agustinianas que figuran en varios otros artículos de este Diccionario. Mencionamos, a guisa de ejemplo: los siguientes: ALBEDRÍO (LIBRE), CIUDAD DE DIOS, ESENCIA, ILUMINACIÓN, MAL, ORDEN, TIEMPO. Véase asimismo el artículo AGUSTINISMO.

Desde sus primeras inquisiciones filosóficas San Agustín buscó no (o no sólo) una verdad que satisficiera a su mente, sino una que colmara su corazón. Solamente así puede conseguir la felicidad. Puede decirse que San Agustín fue un eudemonista. Mas este eudemonismo (VÉASE) no consiste en alcanzar ninguna clase de bienes tem-

porales o en satisfacer las pasiones. No consiste ni siquiera en un placer o contento estable, moderado y razonable, al modo de los epicúreos. Todas esas son felicidades efímeras, incapaces de apaciguar al hombre. La verdadera felicidad se encuentra únicamente en la posesión de la verdad completa — verdad que debe trascender todas las verdades particulares, pues de lo contrario no sería, propiamente hablando, una verdad. La Verdad perseguida por San Agustín es la medida (absoluta) de todas las verdades posibles. Esta Suprema Medida es, y sólo puede ser, Dios.

La busca agustiniana de la Verdad no es, así, sólo contemplativa, sino también eminentemente "activa"; no implica sólo conocimiento, sino, como veremos luego, fe y amor. La verdad debe conocerse no simplemente para saber lo que es "Lo que Es"; debe conocerse para conseguir el reposo completo y la completa tranquilidad que el alma necesita. La posesión de la Verdad, antes que ser objeto de ciencia, lo es de sapiencia o sabiduría (VÉASE). Y la busca de la verdad no es un método, sino un "camino espiritual" — un peregrinaje, un "itinerario".

Dentro de este itinerario se desarrolla lo que podría llamarse la "teoría del conocimiento" de San Agustín — siempre que no tomemos la citada expresión como designando simplemente una particular disciplina filosófica. Dicha teoría del conocimiento se halla orientada en la noción de certidumbre. Como ésta tiene que ser absoluta, no basta apoyarse en los sentidos. San Agustín se manifiesta en este y otros respectos un platónico. Mas, a diferencia de Platón (cuando menos del Platón dualista ofrecido por la imagen tradicional), San Agustín no establece ninguna distinción tajante entre experiencia sensible y saber; hay que ascender de la primera al segundo, para luego justificar por el segundo la primera. Al examinar los objetos sensibles, descubrimos que éstos poseen propiedades comunes a varios: son los llamados "sensibles comunes", en cuya percepción hay ya conocimiento. Como estos "sensibles comunes" no son directamente accesibles a los órganos de los sentidos, San Agustín supone que hay un órgano de percepción de ellos que no es exterior, sino interior — una especie de "sentido íntimo" o "sentido de los sentidos" que unifica las percepciones exteriores. Los "sensibles comunes" no son, empero, todavía un conocimiento pleno. Al sentido interno unificador se sobrepone un órgano que puede llamarse "razón" o "intelección".

La importancia del sentido íntimo no consiste solamente en su función unificadora. Por medio de él se puede mostrar que es posible la certidumbre y, por lo tanto, que debe rechazarse el escepticismo. San Agustín tenía muy presentes los argumentos contra la posibilidad de una certidumbre completa formulados por los escépticos y en particular por los "académicos" (v. ACADEMIA PLATÓNICA). De haberse aceptado tales argumentos no se habría podido obtener la certidumbre, y la felicidad del alma que proporciona. De ahí que San Agustín se esfuerce por probar que, dentro de la propia actitud escéptica, existe la posibilidad de superarla. En efecto, si *fallor, sum* (véase COGITO, ERGO SUM), esto es, el que todos los enunciados que formulo puedan ser falsos, no quita que sea cierto el que los formule. La falibilidad es prueba de que se es falible. Pero San Agustín no se detiene aquí. La certidumbre del propio errar y del propio vivir son insuficientes. Es menester alcanzar una certidumbre de algo que no sea mudable, de la plena verdad. Y verdad significa para San Agustín, como lo significó para Platón, lo que no muda ni se altera. Sólo el alma racional puede alcanzar la posesión de verdades eternas referidas a objetos eternos, es decir, verdaderamente existentes. Dichas verdades constituyen un "tesoro interior"; se hallan en el alma. Pero no corno meros entes de razón u objetos de la imaginación, ya que de lo contrario sería ilusión y engaño.

La "teoría del conocimiento" de San Agustín representa, con ello, la mezcla de dos ingredientes aparentemente en conflicto: por un lado, la afirmación de la realidad del alma como sed de las verdades; por el otro, la afirmación de la realidad de la Verdad suprema como foco y origen de estas verdades. Esos dos ingredientes corresponden, en gran parte, a los dos principales elementos con los cuales San Agustín ha elaborado su pensamiento filosófico: el cristianismo y la filosofía griega o, más exactamente, el neoplatonismo. Se ha dicho a veces que San Agustín fue el primero en integrar plenamente ambos elementos. Ello es cierto si no lo interpretamos simplemente como un proceso histórico, mas también filosófico. La integración de estos elementos es consecuencia de una visión del alma como algo a la vez íntimo y racional, es decir, como experiencia y razón. La doctrina agustiniana de la "iluminación (VÉASE) divina" como "iluminación interior" es la formulación de esta integración de dos verdades: la que viene del alma, y la que le llega al alma desde Dios.

Es posible hablar de una "fenomenología del conocimiento" en San Agustín, de un proceso que va de la sensación a la razón. Pero no se trata ni de una descripción pura ni de una dialéctica del conocimiento, sino del ya mencionado "itinerario espiritual". Como conclusión de tal "fenomenología" tenemos las dos proposiciones siguientes: (1) En el interior del hombre habita la verdad *(De vera religione,* 72); (2) La verdad es independiente del alma y trasciende a ésta *(De lib. arb.,* II 14). Estas proposiciones entran en conflicto sólo cuando no se tiene presente que el alma se trasciende a sí misma en la Verdad, esto es, en la Vida primera, en la Sabiduría primera y en la Realidad eterna e inmutable de Dios. En uno de los pasajes de San Agustín más frecuentemente citados se lee que solamente le interesan dos cosas: el alma y Dios (Sol., I 2). La integración de referencia o, como ha escrito Gilson *(op. cit. infra,* 3a ed., 1949, pág. 23, nota 1), el haber repensado en cristiano el itinerario plotoniano del alma hacia Dios, es asimismo consecuencia de ese interés.

La Verdad, sin embargo, no podría alcanzarse sin la fe, en tanto que fe iluminada. A diferencia de los "empiristas", San Agustín piensa que no puede conocerse sin la razón. Pero a diferencia de los "racionalistas", está convencido de que no puede conocerse sin la fe. Ésta no es una fe ciega, sino iluminada e iluminadora; la misma de la cual se ha dicho que no se comprendería si no se creyera (véanse CREENCIA, FE). La fe a que se refiere San Agustín no tiene nada de irracional o de "absurdo". No es tampoco fe en algo particular: en los

sentidos, en la razón, en una autoridad temporal y efímera. La fe es iluminadora porque es fe en Dios y en Jesucristo; por lo tanto, en algo que trasciende toda inteligencia y que hace posible, a la vez, la inteligencia. Aquí nos hallamos, empero, con algo muy distinto a una "solución" dada al "problema" de "la relación entre fe y razón". De hecho, no se trata de un "problema" en el que se procure acordar dos cosas en principio distintas. La fe agustiniana no es una cuestión filosófica, sino aquello dentro de lo cual se hacen inteligibles las cuestiones filosóficas. Por lo demás, la fe está ligada no sólo a la razón, sino también, y sobre todo, a la caridad (véase AMOR). La fe hace posible el entendimiento; no se entra en la verdad sino por la caridad. La razón dejada a su propio albedrío es ciega; la luz que tiene, la recibe de la fe. Por eso no se puede probar la fe; sólo se puede probar en la fe. La fe es una creencia amante, descubridora de valores, una creencia de la cual brota, como una luz, la inteligencia. Consideraciones similares podrían hacerse respecto al "problema de Dios". La existencia de Dios no viene probada por un razonamiento, pero tampoco es asunto de fe ciega. Dios aparece "demostrado" en la misma estructura del alma poseedora de fe amante. Pero Dios no es una idea puramente inmanente en el alma. El alma aprehende a Dios como verdad necesaria e inmutable, mas dicha aprehensión sería imposible sin Su existencia. Cierto que este Dios no es cualquier Dios o cualquier divinidad o cualquier principio filosófico. Es el Dios cristiano revelado — Dios a la vez personal, eterno e incorruptible. Sobre todo, incorruptible, que es como San Agustín lo buscó —*"ideo te, quidquid esses, esse incorruptibilem confitebar" (*Conf., VII 4)—, pues de lo contrario no sería Verdad suprema, sino cosa en último término transitoria, por muy duradera que fuese. Este Dios infinitamente perfecto posee en sí mismo las *rationes* de las cosas creadas, al modo de "ideas divinas", arquetipos según los cuales las cosas creadas han sido formadas. Eso es lo que se ha llamado el "ejemplarismo" agustiniano, de raíz neoplatónica, y de tan grande influencia en la filosofía de la Edad Media, pero hay notorias diferencias entre el ejemplarismo neoplatónico y el cristiano a causa del rechazo por este último de la noción de emanación (VÉASE) y su admisión de la de creación (VÉASE).

Aunque San Agustín prestó menos atención al problema de la estructura del mundo que a los del conocimiento, la felicidad, el alma y Dios, se hallan en sus obras numerosas referencias al modo de creación del cosmos y a la estructura de éste. Importante al respecto es su insistencia en que no hay nada independiente de Dios, ni siquiera una supuesta materia sin forma, pues Dios creó todo de la nada. También es importante, aunque menos influyente, su doctrina, a la vez neoplatónica y estoica, de las *rationes seminales*, "razones seminales" o gérmenes de las cosas a venir.

Gran atención prestó San Agustín a las cuestiones relativas al mal y a la libertad, ambas, por lo demás, íntimamente relacionadas entre sí, así como al problema del proceso histórico del hombre en cuanto proceso teológico. Habiéndonos extendido en los artículos ya citados al principio sobre estas cuestiones, nos limitaremos a tocar algunos puntos esenciales.

San Agustín no puede admitir que Dios sea el autor del mal. Por otro lado, no puede admitir que haya ningún poder capaz de socavar el poder de Dios. Su lucha contra los maniqueos, después de haber luchado contra el maniqueísmo en su alma, lo lleva, además, a excluir por completo toda realidad que no dependa de Dios. Pero como hay el mal, debe explicarse de modo que ni tenga origen divino ni tampoco origen en algún poder capaz de oponer su propia realidad a la de Dios. Simplificando, diremos que San Agustín considera que el mal se origina en el apartamiento de Dios, que es a la vez el apartamiento del ser y de la realidad. El mal no es una substancia, sino una privación o, si se quiere, un movimiento — el movimiento hacia el no ser. Por gozar de libre albedrío, la voluntad humana puede elegir el mal, esto es, pecar. Con ello hace un mal uso del libre albedrío (VÉASE). Por el pecado original, además, el hombre se ha colocado en tal situación, que con el fin de salvarse necesita la gracia (VÉASE). La salvación del hombre no es, pues, cosa que se halle enteramente en manos del hombre. Pero al mismo tiempo no puede decirse que el hombre se halle salvado o condenado, haga lo que haga. El hombre es libre, pero es libre de hacer libremente lo que Dios sabe que hará libremente. De este modo pueden acordarse varias cosas que parecían incompatibles: el absoluto ser y poder de Dios, y la existencia del mal; este absoluto ser y poder y el libre albedrío humano; la gracia y la predestinación. Ni que decir tiene que estas cuestiones, extremadamente difíciles, han sido abundantemente discutidas, y que puede hallarse en textos de San Agustín materia para diversas opiniones, como lo prueban los debates teológicos y filosóficos de los siglo XVI y XVII. Sin embargo, en ninguna ocasión cede San Agustín en la importancia concedida al ser, poder y amor infinitos de Dios y a la vez en la afirmación de la posesión por el hombre de libre albedrío. Lo que sucede es que este libre albedrío es impotente para elegir el bien sin el auxilio de la gracia, de modo que, en último término, todo bien viene de Dios.

Las anteriores nociones —libre albedrío, mal, pecado, salvación, condenación— y otras relacionadas con ellas —redención, justicia, etc.— constituyen los elementos principales con los cuales San Agustín ha desarrollado su filosofía de la historia, que es a la vez una teología de la historia y una teodicea. La historia no es para San Agustín la descripción de ciertos acontecimientos políticos, sino el modo como todos los acontecimientos políticos —las "historias de los Imperios"— se organizan en torno al proceso teológico. La idea de la Ciudad de Dios (VÉASE) es aquí fundamental; el significado de esta expresión, las principales interpretaciones que se han dado a ella y al modo como fue usada por San Agustín se han discutido en el artículo correspondiente.

El primer escrito de San Agustín, *De pulchro et apto*, redactado durante su período maniqueo, se ha perdido. El plan de redacción de una enciclopedia sobre todas las Artes liberales quedó sin ejecutar; los *Principia dialectices*, que se ha afirmado pertenecen a tal obra de conjunto, no pueden ser atribuidos a San Agustín; o, en todo caso, su paternidad es aún discutida. La parte de la enciclopedia sobre la música, sin embargo, fue terminada por San Agustín en Tagaste, poco después de 388. A continuación damos una lista de obras de San Agustín, que constituye una

selección de las mencionadas, con fecha o fechas de composición, por M. F. Sciacca en el folleto bibliográfico citado *infra,* a su vez extraída de S. Zarb, "Chronologia operum S. Augustinii", *Angelicum,* X (1933), XI (1934), ed. aparte, 1934: *Contra Académicos,* 386. — *De beata vita,* 386. — *De ordine,* 386. — *Soliloquia,* 386/7. — *De inmortalitate animae,* 387. — *De animae quantitate,* 387/8. — *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum,* 387/9. — *De Genesi contra Manichaeos,* 388/9. — *De libero arbitrio,* 388/95. — *De vera religione,* 391. — *De utilitate credendi,* 392. — *De duabus animabus,* 392/3. — *De Genesi ad litteram imperfectus liber,* 393/426. — *De mendacio, ca.* 395. — *Quaestiones Evangeliorum,* 393/9. — *Con tra partem Donati,* 396. — *De doctri na christiana,* 396/7. — *Contra Faustum Manichaem,* 397/8. — *Confessiones,* 397/401. — *Contra Felicem Manichaeum,* 398. — *De Trinitate,* 399/401. — *De fide rerum quae non videntur, ca.* 399. — *De sancta virginitate,* 401. — *De Genesi ad litte ram,* 401/14. — *Contra Donatistam nescio quem,* 406/8. — *De peccatorum meritis et remissione,* 411. — *De spiritu et littera,* 412. — *De fide et operibus,* 413. — *De videndo Deo,* 413. — *Commonitorium ad Fortunatianum,* 413. — *De natura et gratia,* 413/5. — *De civitate Dei,* 413/26. — *Tractatus CXXIV in Ioannem,* 416/7. — *De correctione Donatistarum,* 417. — *De gratia Christi et de peccato originali,* 418. — *Enarrationes XXXII in Psalmum CXVIII,* 418. *Contra sermonem Arianorum,* 419. — *Quaestiones in Heptateuchum,* 420. *De anima et eius origine,* 420/1. — *Contra mendacium,* 422. — *Contra duas epistolas Pelagianorum,* 422/3. — *Contra lulianum,* 423. — *Enchiridion ad Laurentium,* 423/4. — *De cura pro mortis gerenda,* 424/5. — *De gratia et libero arbitrio,* 426. — *Retractationes,* 426/7. — *Contra Maximinum,* 428. — *De praedestinatione Sanctorum,* 429. — *De dono perseverantiae,* 429. — *Tractatus adversus Iudaeos,* 429/30. — *Contra secundum Iuliani responsionem opus imperfectum,* 429/30. — Entre las ediciones de obras de San Agustín, mencionamos: J. Amerbach (Basilea, 1506); Erasmo (Basilea, 1528-1529); la de los teólogos de Lovaina, bajo la dirección de Th. Cozee y J. van der Meulen (Amberes, 1571); la de los Benedictinos de la Congregación de San Mauro, con introducciones, su marios e índices (París, 11 vols., 1679-1700), considerada la primera edición importante y reproducida en Migne, *PL,* XXXII-XLVII (1844-1866); la llamada "edición Vives", con texto latino, trad. francesa y las notas de la edición de los Benedictinos de la Congregación de San Mauro (París, 33 vols., 1869-1878); la edición crítica en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (Viena,* 1896 y sigs.), todavía incompleta; la edición del Monasterio del Escorial, ed. V. Capánaga, A. Custodio Vega *et al.,* con texto latino y trad. esp. (Madrid, 18 vols., 1946-1959); la edición de la "Bibliothèque augustinienne", ed. G. Combes, R. Jolivet, L. Labriolle, *et al.* (París-Brujas, 1936 y sigs.), todavía incompleta. — *Index Verborum* de *De Civita-te Dei,* por M. Maguire, B. H. Skahill y F. O'Connell, según la edición de Dombart-Kalb [en preparación]. — Otro Index de *Confessíones,* por el P. C. Hrdlicka, según el texto de la edición de De Labriolle, se halla en forma de fichero en la Universidad Católica de Washington. — Bibliografía: E. Nebreda, *Bibliographia augustinia-na,* 1928; reimp. en 1962. — M. F. Sciacca, *Augustinus,* 1948 *(Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* 10, ed. I. M. Bochenski). — Bibliografía de obras de S. A. y sobre S. A. en la "Introducción general a las Obras de S. A." publicadas por la Biblioteca de Autores Cristianos, tomo I (1946), págs. 1-327 (2a ed., aumentada, 1950). — Tarsicius van Bavel, "Répertoire bibliographique de Saint Augustin", *Augustiniana,* VI (1956), 906-58; VII (1957), 597-661. — Hay bibliografía agustiniana en fichas en la revista española *Augustinus.* — La bibliografía agustiniana debe ser completada con las referencias bibliográficas en publicaciones periódicas total o parcialmente consagradas al estudio de San Agustín y del augustinismo. Citamos al respecto *Augustinus* (Madrid) y el *Bulletin augustinien,* de la *Revue des Études augustiniennes (* París). — Sobre San Agustín y diversos aspectos de su vida y de su pensamiento, véase: David Lenfant, *Concordantiae Augustinianae sive collectio onmium sententiarum quae sparsim reperiuntur in ómnibus S. Augustini operibus,* 1656-1665; reimp. en 2 vols., 1963. — Jean-Félix Nourrison, *La philosophie de S. A.,* 2 vols., 1865. — Jules Martin, S.A., 1901, 2a ed., 1923. — E. Portalié, art. "Saint Augustin", en el *Dictionnaire de Théologie Catholique,* ed. Vacant-Mangenot, I (1902), col. 2268-2472. — Ch. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de S. A.,* 1920. — Íd., íd., *L'idée de vérité dans la philosophie de S. A.,* 1920. — Íd., íd., *Essais sur la doctrine de S. A.,* 1932. — Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de S. A.,* 1929, 2a ed., 1943, 3a ed. 1949. — Jacques Maritain, "De la sagesse augustinienne", en *Mélanges augustiniens,* 1931, págs. 385-411. — J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis,* 1931, 2a ed., 1960. — Fulbert Cayré, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après S. A.,* 1933. — R. Jolivet, S. A. *et le neoplatonismo chrétien,* 1932 (trad. esp.: S. A. *y el neoplatonismo cristiano,* 1941). — Íd., íd., *Dieu. Soleil des esprits,* 1934. — Íd., íd., *Le problème du mal d'après S. A.,* 1936. — Erich Przywara, A *Die Gestalt als Gefüge,* 1934 (trad. esp.: S. A., 1940). — H. Marrou, S. A. *et la fin de la culture antique,* 1938. — ld., íd., S. A. *et l'augustinisme,* 1955 (trad. esp.: S. A. *y el agustinismo,* 1960). — Gustave Bardy, S. A., *l'homme et l'oeuvre,* 1940, 6a ed., 1946. _ F. J. A. Belgodere, S. A. *y su obra,* 1945. — P. Muñoz Vega, *Introducción a la síntesis de S. A.,* 1945. — Amato Masnovo, *S. Agostino,* I, 1946. — B. Switalski, *Neoplatonism and the Ethice of S. A.,* 1946. — J. Burger, S. A., 1948. — J. M. Le Blond, *Les conversions de* S. A., 1948. — Th. Philipps, *Das Weltbild des heiligen a.,* 1949. — M. F. Sciacca, S. A. I: *La vita e l'opera. L'iti-nerario della mente,* 1949. — Félix García, S. A., 1953. — V. Capánaga, S. A., 1954. — J. Chaix-Ruy, S. A. *Temps et histoire,* 1956. — G. Vaca, La *vida religiosa en* S. A., 2 vols., 1956. — Mary T. Clark, R. S. C. J., A *Philosopher of Freedom: A Study in Comparative Philosophy,* 1959. — Paul Henry, S. J., S. A. on *Personality,* 1960 (The S. A. Lecture Series, 1). — A. Muñoz Alonso, *Presencia intelectual de S. A.,* 1961. — Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne,* 1962. — R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik,* 1962. — Entre las publicaciones lanzadas con motivo del decimoquinto centenario de S. A., destacamos: *Mélanges augustiniens* (París, 1930); *Miscellanea agostiniana,* 2 vols. (Roma, 1930-1931); *Religión y Cultura* (Madrid, 1931); *Aurelius Augustinus* (Colonia, 1930).

AGUSTINISMO. La influencia de San Agustín ha sido considerable; una historia detallada del agustinismo ofrecería dificultades casi tan grandes como una historia del platonismo (VÉASE). Nos limitaremos en el presente artículo a destacar algunas de las ideas agustinianas más influyentes en la Edad Media y a señalar

algunos hitos en el desarrollo del agustinismo en dicha época. Esto no significa que el agustinismo se haya confinado a la época medieval. En las grandes discusiones teológicas y filosóficas de los siglos XVI y XVII sobre problemas tales corno los del libre albedrío, la gracia y la predestinación (VÉANSE), las posiciones agus-tinianas y las diversas interpretaciones de las mismas fueron casi siempre decisivas.

El agustinismo es también un elemento importante en varias de las direcciones de la filosofía cristiana contemporánea. Sin oponerlo forzosamente al neotomismo, algunos autores intentan, en efecto, destacar los problemas, soluciones y, sobre todo, el temple de ánimo o talante agustinianos; otros autores procuran acordar las dos tendencias.

Aunque no puede decirse que haya habido una completa identificación entre el agustinismo y las tendencias filosóficas y teológicas defendidas y desarrolladas por los franciscanos, es sabido que muchos de éstos han sido agustinianos. Ejemplos eminentes al respecto son Alejandro de Hales, Juan de la Rochela, San Buenaventura y Tomás de York —pertenecientes a lo que algunos autores han llamado "la antigua escuela franciscana"—, y Juan Pecham, Mateo de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla y Pedro Juan Olivi — pertenecientes a lo que se ha llamado a veces "la escuela franciscana posterior". Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el agustinismo de dichos autores está muy lejos de ser un acatamiento estricto de las doctrinas de San Agustín; como veremos luego, el "agustinismo" es un nombre que designa un conjunto de muy varias doctrinas —lo que los historiadores de la filosofía medieval suelen llamar "un complejo doctrinal"—, algunas de las cuales tienen un aire agustiniano aunque no proceden de San Agustín y otras son ajenas a éste. Lo último es cierto sobre todo cuando se trata de varias posiciones procedentes del aristotelismo y de algunos filósofos árabes y judíos. Ahora bien, junto con los franciscanos el agustinismo fue defendido y elaborado hasta lo que se ha llamado "el triunfo del tomismo" por muchos dominicos. La oposición al albertismo y al tomismo por parte de Roberto Kildwarby es un ejemplo eminente de la resistencia que ofrecían muchos dominicos a la penetración de las doctrinas tomistas y, en general, a la creciente influencia del aristotelismo y a la absorción de algunas tesis averroístas. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo Tomismo (VÉASE). Algunos autores indican inclusive que el término 'agustinismo' solamente cobra un significado preciso cuando se emplea como designación de las posiciones adoptadas por varios teólogos y filósofos en el período de las grandes polémicas entre agustinianos y tomistas durante la segunda mitad del siglo XIII. Aunque este uso es asimismo recomendable, debe advertirse que es corriente emplear 'agustinismo' en un sentido más general — el que ha sido mencionado al comienzo del presente artículo. Desde este último punto de vista puede hablarse de agustinismo en autores que, *stricto sensu,* no pueden ser considerados como agustinianos, pero que han sido incluidos en la tendencia a consecuencia de su adhesión a varios aspectos del mencionado "complejo doctrinal": es el caso de muchos escotistas y occamistas. Autores como Gilson consideran inclusive a Enrique de Gante, a Juan Duns Escoto y a los primeros escotistas como pertenecientes a una "segunda escuela agustiniana".

En lo que toca a las doctrinas conocidas bajo el nombre de "agustinismo", las discusiones al respecto son muchas. Resumiremos aquí las ideas presentadas por M. de Wulf sobre el agustinismo medieval y que nos parecen muy plausibles. Según el mencionado historiador, pertenecen al complejo doctrinal del agustinismo doctrinas como las siguientes: primado de la voluntad sobre la inteligencia en Dios y en el hombre, producción de ciertos conocimientos sin presencia de objetos del mundo externo que habitualmente se consideran como su causa u origen, concepción del conocimiento como situado dentro de la zona alumbrada por la luz divina, actualidad de la materia prima con independencia de la forma, depósito de razones seminales en la materia, hilemorfismo universal en las substancias creadas, pluralidad de formas en las mismas y particularmente en el hombre, identidad del alma y de sus facultades, estrecha unión de filosofía y teología en el marco de la sabiduría (VÉASE). Algunas de estas doctrinas, escribe de Wulf, proceden efectivamente de San Agustín: es el caso de la idea de sabiduría o *sapientia christiana* (muy característica del temple de ánimo o talante agustiniano contra la excesiva atención hacia la "sabiduría del mundo"), del primado de la voluntad y de la iluminación del alma. Otras doctrinas tienen su base en San Agustín, pero son interpretadas en formas muy diversas y con gran independencia del modo como aparecieron, en la letra o en el espíritu, en los escritos del Santo: es el caso del modo como es concebida a veces la iluminación divina, modo que exige, al parecer, la noción de un entendimiento activo. El avicenismo puede explicar estos nuevos aspectos del agustinismo, que ha sido llamado por Gilson agustinismo avicenizante. Otras doctrinas, finalmente, concluye de Wulf, son ajenas a San Agustín: es el caso de las teorías sobre la materia y la forma, procedentes del aristotelismo árabe y judío. Es curioso comprobar que cada vez en mayor proporción fueron consideradas como agustinianas las doctrinas que menor relación tenían con las posiciones del propio San Agustín; así, por ejemplo, la doctrina del hilemorfismo universal y la de la pluralidad de formas en el hombre, que fueron las tesis más debatidas por los filósofos y teólogos medievales de las épocas referidas, son originariamente menos agustinianas que otras ciertas posiciones que pasaron a un segundo plano y que estaban más próximas a la letra y al espíritu de San Agustín.

Las historias de la filosofía (especialmente de la filosofía medieval) a que nos hemos referido son: Ueberweg-Heinze, Geyer, t. III. — M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* 6a ed., 1934-1936-1947, 3 vols. (trad, esp.: *Historia de la filosofía medieval,* vol. II, 1947, § 349). — É. Gilson, *History of the Christian Philosophy in the Middle* Ages, 1955. — Además: F. Ehrle, "Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende der XIII Jahrhunderts", *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* V (1889), 614-32. — E. Portalié, en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* I, 2506-14. — R. M. Martin, "Quelques premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne (1229-1279)",

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, IX (1920), 163-84. — J. Hessen, "Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter", *Franziskanische Studien,* VII (1920), 1-13. — C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XlVè siècle,* 1922. — A. G. Little, "The Franciscan School at Oxford in the 13th. Century", *Archivum Franciscanum Historicum,* XIX (1926), 803-74. — E. Gilson, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives a histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* IV (1930), 5-149. — G. Théry, "L'augustinisme et le problème de la forme substantielle", *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae ab Academia romana sancti Thomae Aquinatis indictae,* 1931, págs. 140-200. — F. P. Cassidy, *Molders of the Medieval Mind. The Influence of the Fathers of the Church on the Medieval Schoolmen,* 1944.

AHORA. Véase INSTANTE.

AKSELROD [en nuestra transcripción: AKSEL'ROD] (LÚBOV ISAÁKOVNA) (pseudónimo: ORTODOKS) (1868-1946), nació en Varsovia, participó desde muy joven en actividades revolucionarias en Rusia, pasó (1887) a Suiza, donde estudió filosofía, regresó (1906) a Rusia, continuando sus actividades revolucionarias como miembro de la fracción menchevique del Partido Social Democrático. Con el triunfo de la revolución, profesó en la Universidad Tambov (19I7-1920) y en la de Moscú (desde 1920).

Akselrov se ocupó de problemas éticos y sociales, pero su más conocida contribución fue en el terreno de la epistemología y de la interpretación del marxismo. Adherido al materialismo dialéctico, lo defendió contra las corrientes científicopositivistas que se abrían paso después de la revolución y contra cualquier forma de "infiltración" idealista. Sostuvo, sin embargo, bajo la influencia de Plejanov (VÉASE), la tesis de que el conocimiento tiene un carácter funcional y en gran medida simbólico (o mejor, "jeroglífico"). Se opuso con ello a Lenín y a la teoría fotográfica o cua-si-fotográfica del conocimiento por Lenín propugnada. En los debates filosóficos que tuvieron lugar en la Unión Soviética entre 1926 y 1929 (véase MARXISMO), Akselrod fue uno de los representantes capitales de la dirección llamada "mecanicista". Aunque ella misma se opuso al mecanicismo en el sentido puramente científico-positivista en nombre del materialismo dialéctivo, su oposición a Debo-rin (VÉASE) y a los representantes del llamado "idealismo menchevizante" la llevó a acentuar el aspecto materialista más bien que el dialéctico del marxismo. Por tal razón fue denunciada como mecanicista y se vio obligada, en 1929, a retractarse de varias de sus tesis en nombre de la "línea general".

Obras principales: *Filosofiskié otchérki,* 1906 *(Estudios filosóficos). — Protiv idéalizma,* 1922 *(Contra el idealismo).* — V *zachtchitu dialéktitchéskovo matérializma. Protiv sjolastiki,* 1928 (En *defensa del materialismo dialéctico. Contra la escolástica). — Idéalisttchéskaá dialéktika Gégéliá i matéridistitchéskaá dialéktika Marksa,* 1934 *(La dialéctica idealista de Hégel y el materialismo dialéctico de Marx*).

ALANO DE LILLE, Alain de Lille, Alanus de insulis, el *doctor universalis (ca.* 1128-1202), nació en Lille, y después de ser maestro de teología ingresó en el monasterio cisterciense de Citeaux, cerca de Nicolas-les-Citeaux ((Côte-d'Or). Alano es considerado como un filósofo y teólogo "relacionado" con las Escuelas de Chartres (VÉASE) y ello sobre todo por haber acogido las tendencias platonizantes de las mismas, pero, en rigor, debe ser considerado como un pensador "independiente". Su principal preocupación fue la lucha contra las herejías más bien que la elaboración y la disputa teológicas. Una intención metodológica y enciclopédica, basada principalmente en la tradición de Boecio, constituye la parte fundamental de su obra filosófico-teológica, penetrada no sólo de elementos platónicos y neoplatónicos, sino también aristotélicos. La intención enciclopédica se muestra sobre todo en su poema *Anti-Claudianus* o *Antirufinus* (1182 ó 1183). La intención metodológica del autor se hace patente sobre todo en su escrito sobre la fe católica, y en su obra sobre las máximas teológicas, en la cual utiliza un procedimiento matemático-deductivo, ya defendido por Boecio en su *Liber de hebdomadibus.* Alano de Lille fue el primero en referirse al *Liber de causis* (VÉASE).

Obras: *Regulae de sacra iheologia. haereticos. — De fide catholica contra haereticos sui temporis.* — Ars *predicatorio.* — Opera 1564. — Edición en Migne, *PL,* CCX. — Edición crítica del *Anticlaudianus,* por R. Bosuat, 1955 *(Textes philosophiques du moyen âge,* I). — M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt,* 1896. — S. Nierenstein, *The Problem of the Existence et God in Maimonides, Alanus and Averroes,* 1924. — J. Huizinga, *Ueber die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis (Mémoires de l'Académie royale des Sciences de Hollande,* t. 74, serie B, n° 6), 1932. — G. Raynaud de Lage, A. *de Lille, Poète du XIIe siècle,* 1951 (estudia también el pensamiento filosófico). — V. Cuento, *Alano di Lilla, poeta e teólogo del secólo XII,* 1958.

ALBEDRÍO (LIBRE). La expresión *liberum arbitrium,* muy usada por teólogos y filósofos cristianos, tiene a veces el mismo significado que la expresión *libertas* (véase LIBERTAD). Sin embargo, en muchos casos se distingue entre ambos. Esta distinción aparece claramente en San Agustín *(Enchiridion,* XXXII; *Op. imperf. contra Julian.,* VI, 11) según ha puesto de relieve Gilson *(Introduction à l'étude de Saint Augustin* [1931], 3a ed., 1949, págs. 212 y sigs.). La *libertas* (libertad) designa el estado de bienaventuranza eterna (sempiterna) en la cual no puede pecarse. Se puede *entonces* decir inclusive que Dios *no goza,* de libertad. El *liberum arbitrium* designa la posibilidad de elegir entre el bien y el mal; es "la facultad de la razón y de la voluntad por medio de la cual es elegido el bien, mediante auxilio de la gracia, y el mal, por la ausencia de ella *(De lib.* orb., 1). "La oposición es, pues, clara entre el libre albedrío del hombre, cuyo mal uso no destruye la naturaleza, y la libertad, que es justamente el buen uso del libre albedrío" (Gilson, *op. cit.,* pág. 212, nota 2). "Debe confesarse que hay en nosotros libre albedrío para hacer el mal y para hacer el bien" *(De* corruptione *et gratta,* I, 2; cit. Gilson). Si se tiene en cuenta esta distinción se puede entender lo que de otra suerte sería una paradoja: que el hombre pueda ser libre *(liber)* —en el sentido de poseer *libertas*— y pueda no ser libre — en el sentido del libre albedrío. El hombre, pues, no es siempre "libre" cuando goza del libre albedrío; depende del uso que haga de él.

En vista de lo anterior, puede a veces equipararse libre albedrío con volunlad. Es lo que ha hecho Sanio Tomás al declarar que son una sola potencia y que el libre albedrío es *ipsa voluntas.* La distinción entre volunlad y libre albedrío se impone, sin embargo, cada vez que se plantea la cuestión de la relación entre cada uno de ellos y los actos o las facultades del alma. Así, mientras la libertad sería un acto o acción, el libre albedrío sería una facultad propia del hombre que, por el hecho de poseer la razón o, mejor dicho, de *ser* razonable, es capaz de elegir entre diversos objetos. El propio Sanio Tomás indica que aun cuando en su sentido etimológico la expresión 'libre albedrío' parezca designar un acto, se suele dar este nombre más bien a la potencia o facultad por la cual juzgamos libremente. Esta potencia, dice Santo Tomás, no puede confundirse con el hábito ni con ninguna fuerza encadenada o sometida al hábito. No hay, en efecto, inclinación natural que lleve al hombre como ser razonable a algunos objetos; por el contrario, la voluntad puede ir hacia el bien o hacia el mal. De ahí que el libre albedrío no sea acto ni hábito, sino facultad del alma. Y de ahí también que la relación existente entre el Ubre albedrío y la voluntad sea igual a la que existe entre la razón y la inteligencia. La inteligencia acepta simplemente los primeros principios, así como la voluntad quiere el fin último. La razón se aplica a las conclusiones que proceden de los primeros principios, así como el libre albedrío elige los medios que conducen al fin. La voluntad es, pues, al libre albedrío lo que la inteligencia es a la razón. Ahora bien, comprender y razonar son operaciones de la misma facultad. Así, querer y elegir son también operaciones pertenecientes a la misma potencia. Y voluntad y libre albedrío no son dos, sino una sola facultad (S. *theol,* I, q. LXXXIII, a 4).

A veces se ha fundado la mencionada distinción entre libre albedrío y libertad declarándose que mientras la primera es ausencia de coacción externa, la segunda implica también ausencia de coacción interna. En este último sentido el libre albedrío es el llamado *liberum arbitrium indifferentiae, y t*ambién *libertas aequilibri.* Significa entonces la pura y simple posibilidad de obrar o no obrar, o de obrar en un sentido más bien que en otro. Contra esta idea se ha declarado que no puede haber entonces ninguna decisión, de suerte que el *liberum arbitrium indifferentiae* designa la pura suspensión de toda acción y de toda decisión. Como ejemplo de la dificultad apuntada se menciona la paradoja del Asno de Buridán (véase ASNO DE BURIDÁN). El problema del libre albedrío se relaciona en tal caso con la cuestión de la función ejercida por los motivos en toda elección. Muchos escolásticos rechazaron que el *liberum arbitrium indifferentiae* conduzca necesariamente a tales paradojas y manifestaron que es la condición para que todo acto pueda llamarse auténticamente libre. La mayor parte de autores modernos —por lo menos del siglo XVII (Descartes, Spinoza y Leibniz entre ellos)— rechazaron la idea de la "libertad de equilibrio" (que llamaron a veces *libertas indifferentiae)* como concepción meramente negativa de la libertad.

La noción del libre albedrío fue objeto de apasionados debates durante parte de la Edad Media y durante los siglos XVI y XVII, especialmente por cuanto se suscitaba con ella la famosa cuestión de la declarada incompatibilidad entre la omnipotencia divina y la libertad humana. Hemos examinado parte de esta cuestión en los artículos consagrados al problema de Dios (especialmente II. Naturaleza de Dios), a la gracia, a la libertad, al ocasionalismo, a la predestinación, a la voluntad y al voluntarismo. Agreguemos ahora que los debates giraron sobre todo en torno al problema tal como quedó planteado en el agustinismo. Una "solución" que anule uno de los dos términos no parece ser una buena solución. Ya San Agustín había subrayado que la dependencia en que se hallan el ser y la obra humana respecto a Dios no significa que el pecado sea obra de Dios. Ahora bien, si consideramos el mal como algo ontológicamente negativo, resultará que el ser y la acción que se refiere a él carecen de existencia. Y si lo consideramos como algo ontológicamente positivo, habrá la posibilidad de deslizamos hacia un maniqueísmo. A la vez, no se trataba simplemente de suponer que, una vez otorgada la libertad al hombre, éste podía usar de ella sin necesidad de ninguna intervención divina. Por lo menos en lo que toca a lo sobrenatural, parecía imposible excluir la acción de la gracia. Así, todas las soluciones ofrecidas para resolver la cuestión eludían la supresión de uno de los términos. Y tal vez sólo en dos posiciones extremas se postulaba esta supresión: en la concepción luterana expresada en el *De servo arbitrio* por un lado y en la idea de la autonomía radical y absoluta del hombre, por el otro.

En su tratado *De Servo arbitrio* (1525) Lutero polemizó contra las ideas desarrolladas por Erasmo en su *De Libero Arbitrio* ΔIATRIBH (1524). En verdad, Erasmo no consideraba que la cuestión del libre albedrío tuviera la importancia que le atribuían los teólogos. Además, su opinión al respecto era moderada: "Concibo aquí el libre albedrío como un poder de la voluntad humana por medio del cual el hombre puede consagrarse a las cosas que conducen a la salvación eterna o puede apartarse de ellas." Así, Erasmo no negaba en principio el poder y la necesidad de la gracia. Menos todavía sostenía —como hacía el pelagianismo (VÉASE) extremo— que el libre albedrío fuese absolutamente autónomo y decisivo. Pero como ponía de relieve "el poder de la voluntad humana", Lutero consideró que la doctrina de Erasmo equivalía a una negación de la gracia y constituía una peligrosa forma de pelagianismo. Según Lutero, la definición del libre albedrío proporcionada por Erasmo era independiente de las Escrituras y, por lo tanto, contraria a éstas. Fundándose en las Escrituras, Lutero mantenía que nadie puede ser salvado si confía sólo en el libre albedrío, pues un demonio es más fuerte que lodos los hombres junios; no sólo la gracia es necesaria, sino que lo es absolutamente. Ahora bien, ello no significa para Lulero que el hombre se halle dominado por la necesidad, pues el poder de Dios no es una necesidad natural; es un don.

Entre los pensadores católicos los debales acerca de la noción de libre albedrío se mantuvieron dentro de un cauce que eliminaba toda solución radical: ni luteranismo ni pelagianismo. Sin embargo, en ciertas ocasiones las posiciones adoptadas se extrema-

ron. Por un lado, tenemos la teoría tomista de la premoción física (VÉASE). Por el otro, la doctrina molinista del concurso simultáneo basado en la noción de ciencia media (véase CIENCIA MEDIA, FUTURIBLE, MOLINA [Luis DE], PREDESTINACIÓN). Aunque todas estas doctrinas son primariamente teológicas, los conceptos elaborados en ellas son con frecuencia filosóficos y pueden ser utilizados en el tratamiento de los problemas de la causa (VÉASE) y de la libertad (VÉASE).

Sobre el problema del libre albedrío: C. L. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire,* 1887. — E. Naville, *Le libre arbitre,* 1894. — Rudolf Kreussen, *Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem·,* 1935. — Augustin Jakubisiak, *La pensée et le libre arbitre,* 1936. — *Déterminisme et libre arbitre. Entretiens présidés par F. Gonseth et rédigés par Gagnebin,* 1944. — Yves Simon, *Traité du libre arbitre,* 1951. — Austin Farrer, *The Freedom of the Will,* 1957 (Gifford Lectures). — Joseph Lebacqz, S. J., *Libre arbitre et jugement,* 1960 (Museum lessianum. Sect. Fil., 47). — Allan M. Munn, *Free Will and Determinism,* 1960. — A. I. Melden, *Free Action,* 1961. — Véase también bibliografía de DETERMINISMO, LIBERTAD, VOLUNTAD. — Sobre el concepto de libre albedrío en varios autores: G. Venuta, *Libero arbitrio e liberta délia grazia nel pensiero di San Bernardo,* 1953. — J. Muñoz, *Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo, O. P., Santo Tomás y F. Suárez, S. J.,* 1948. — Jean Boisset, *Érasme et Luther. Libre ou serf-arbitre?,* 1962. — Sobre el libre albedrío en San Agustín: K. Kolb, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach A.,* 1908 (Dis. inaug.). — C. Zimarra, "Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach A.", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* I (1954), 359-93. — J. Van Gerven, "Liberté humaine et prescience divine d'après S. A.", *Revue philosophique de Louvain,* LV [3ª serie, XLVII] (1957), 317-30 (parte de una tesis, todavía inédita, titulada *Liberté humaine et providence divine d'après S.* A.).

ALBERINI (CORIOLANO) (1886-1960), profesor en las universidades de Buenos Aires y La Plata y adversario desde muy pronto del positivismo, en particular de la forma que había asumido en la Argentina, ha orientado principalmente su labor hacia la introducción y difusión de aquellos pensadores europeos que representaban una mayor contribución a la reacción contra dichas tendencias. De este modo ha introducido en la Argentina a filósofos antipositivistas de distinta orientación (Bergson, Meyerson, Croce, Gentile, Royce, etc.) sin dejar por ello de efectuar una elaboración personal de sus doctrinas. Correspondiendo a esta labor y acentuando su paralelismo, ha trabajado en la difusión del pensamiento argentino en Europa y en los Estados Unidos mediante cursos en las universidades de París, Hamburgo, Leipzig, Berlín, Harvard y Columbia. Escritos: "El amoralismo subjetivo" (1908). — "La pedagogía de William james" (1910). — "La teoría kantiana del juicio sintético *a priori"* (1911). — "El arianismo histórico y la economía social" (1911). — "Sobre la pedagogía de Ardigo" (1914). — "Determinismo y responsabilidad" (1916). — "Introducción a la axiogenia" (1921). — "El problema ético en la filosofía de Bergson" (1925). — "La reforma epistemológica de Einstein" (1925). — "Die deutsche Philosophie in Argentinien" (1930). — "La metafísica de Alberdi" (1934). — "English Influence in Culture and Thought" (1937). — "Croce y la metafísica de la libertad histórica" (1955). — Véase Juan José Arévalo, "C. A.", *Boletín de la Biblioteca Nacional, Guatemala,* N° 16 (Enero, 1936). — Diego F. Pró, C. A., 1960.

ALBERTO (SAN) de Bollstädt o de Colonia, llamado el Grande o Magno y el *doctor universalis (* 1206-1280) nació en Lauingen (Suabia). Ingresó hacia 1223 en la Orden de los Dominicos y profesó, entre otras ciudades, en Friburgo, Colonia y París (en esta última fue *magister* de teología *[ca.* 1242-1248] en el *Studium genérale* dominico de Saint-Jacques, incorporado a la Universidad). La invasión del aristotelismo, que había ya alcanzado gran predicamento con la obra de San Buenaventura, culmina en San Alberto Magno, pero tal invasión es al mismo tiempo contenida por la necesidad de encuadrarla en el marco de la ortodoxia. La obra de San Alberto Magno es así al mismo tiempo una aristotelización de la filosofía y de la teología, y una discriminación de Aristóteles y de sus comentaristas árabes y judíos con vistas a rechazar aquello que sea incompatible con las verdades de fe. La crítica del averroísmo y especialmente de las tesis de la eternidad del mundo y de la unidad del entendimiento agente, que habían llegado envueltas en la doctrina aristotélica, son una de las manifestaciones de esta necesidad doble, que no significa, por otro lado, la subordinación de la filosofía a la teología, sino la precisa delimitación de ambos dominios. Para San Alberto Magno, como para Santo Tomás, a diferencia de las direcciones platónico-agustinianas, la razón debe comenzar por limitarse, pero esta limitación no es negación de la razón, sino justamente aquello que permitirá prestar una confianza completa en lo que la razón establezca. La limitación del poder racional es simultáneamente una reafirmación de su poder dentro de sus límites. Allí donde la razón carece de poder demostrativo tiene la fe la última palabra, pero dentro de la esfera de la filosofía estricta la razón es determinante y constituye el criterio supremo. En el curso de sus paráfrasis a Aristóteles y a los comentaristas, siguiendo el orden mismo de los temas aristotélicos, San Alberto Magno establece una serie de proposiciones que Santo Tomás desarrolló posteriormente y, sobre todo, ordenó sobre el conjunto de los materiales preparados por su maestro. Estas tesis, que son, aparte la distinción rigurosa entre las esferas filosófica y teológica y la posibilidad de su mutua armonía, la doctrina de los universales como algo que está ante y en las cosas, y la teoría de la libertad de la voluntad, confirman, al mismo tiempo, el propósito fundamental de su obra de transmitir a los latinos y hacerles comprensibles los saberes de la tradición griega. Pero en la obra de San Alberto Magno no se halla tampoco ausente la influencia platónica y neoplatónica, sobre todo a través de los escritos pseudo-aristotélicos de contenido neoplatónico y del Pseudo-Dionisio. Su labor se extendió también a las ciencias de la Naturaleza en donde, siguiendo los precedentes del empirismo aristotélico, trabajó especialmente en la esfera de la biología y consideró la experiencia como criterio de verdad de todo aserto concerniente a lo contingente y particular.

Las obras de San Alberto Magno suelen dividirse en una serie filosófica —que abarca escritos de lógica

y de filosofía real (matemática, física, metafísica) —y una serie teológica — que comprende comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y a los escritos del Pseudo-Dionisio, una *Summa de creaturis,* una *Summa theologiae y* varios escritos místicos y ascéticos. — La edición compleja *(Opera omnia)* más manejada ha sido la de Jammy, 21 vols., Lyon, 1651. Esta edición ha sido reimpresa por A. Borgnet, 38 vols., París, 1890-99. Edición crítica, llamada *Editio Coloniensis,* publicada por el Albertus-Magnus-Institut bajo la presidencia de B. Geyer (y, tras la muerte de éste, de H. Ostlender): *Alberti Magni Opera Omnia,* 40 vols., 1951 y siguientes. Publicados: XXVIII: *De bono,* ed. H. Kühle, C. Fecker, B. Geyer, W. Kübel y colaboración de F. Heyer, 1951; XIX: *Postilla super Isaiam,* ed. F. Siepmann [con fragmentos sobre Jeremías y Ezequiel, ed. H. Ostlender], 1952; XII: *Liber de natura et origine animae,* ed. B. Geyer; *Liber de principiis motus processivi,* ed. Geyer; *Quaestiones super de animalibus,* ed. F. Filthaut, O. P., 1955; XXVI: *De sacramentis,* ed. A. Ohlmeyer, O. S. B., con col. de F. Anders y F. Heyer; *De incarnatione,* ed. I. Backer; *De resurrectione,* ed. W. Kübel, 1958; XVI, 1: *Metaphysica, Libri quinque priores,* ed. B. Geyer, 1960. Hay trad, esp.: del tratado titulado: *La unión con Dios* (1948). — Biografía de Alberto Magno: G. J, *Albertus Magnus. Sein Leen und seine Wissenschaft,* 1862. — P. de Loe, "De vita et scriptis beati Alberti Magni, *Analecta Bollandiana,* XIX (1900), 257-84; XX (1901), 273-316; XXI (1902), 361-71. — F. Pelster, *Kritische Studien zum Leben und su den Schriften Alberts des Grossen,* 1920. — A. G. Menéndez-Reigada, *Vida de S. A. M.,* 1932. — A. Garreau, S. A. *le Grand,* 1932 (trad. esp.: 1944). — Bibliografía. M. M. Laurent y M.-J. Congar, O. P., "Essai de bibliographie albertienne", *Revue Thomiste,* XIV (1936), 422-68. — Correcciones y ampliaciones a la bibliografía albertina de F. J. Catania *(The Modem Schoolman,* 1959) por Roland Houde, "A Bibliography of Albert the Great: Some Addenda", *The Modern Schoolman,* XXXIX (1961), 61-63. — Sobre la obra de San Alberto Magno véase: Van Weddingen, A. *le Grand, le maître de St. Thomas d"Aquin,* 1881. — J. Bach, *Al. Magnus,* 1888. — A. Schneider, *Die Phychologie A. der Grossen,* I, 1903; II, 1906. — H. Fronober, *Die Lehre von der Materie und Form nach A. dem Grossen,* 1909. — A. Grünbaum, *A. der Grosse,* 1925. — G. Meersseman, *Introductio in opera omnia B. A. Magni,* O. P., 1931. — M. Grahmann. *Der hl. A. dei G.,* 1932. — D. Siedler *Intettegtualismus und Voluntarismus bei A. Magnus,* 1941 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXVI, 2]. — E. Gilson, "L'âme raisonable chez Albert le Grand", en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge·,* t. XIV, 1945. — A. Pompei, *La dottrina trinitaria di S. A. Magno,* 1953. — H. Ch. Scheeben, *Albertus Magnus,* 2a ed., 1955. — H. Ostlender, *Albertus Magnus,* 1956, 2a ed. de *Der hl. Albert der Grosse.*

ALBERTO DE SAJONIA o de Saxonia, Alberto de Helmstadt, Alberto de Ricmestorp, Albertutius, Albertus parvus *(ca.* 1316-1390), nac. en Rickmersdorf (Baja Sajonia) y profesó en París (1351-1362) siendo desde 1353 Rector de la Universidad de París. En 1365, año de la fundación de la Universidad de Viena, fue nombrado su primer Rector. Desde 1366 hasta su muerte fue Obispo de Halberstadt. Considerado como uno de los miembros de la escuela de París (VÉASE), trabajó en varias disciplinas, principalmente científicas (matemáticas, física, meteorología), así como en lógica y ética. Siguiendo a Juan Buridan y a Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia desarrolló la teoría del ímpetu (v.) y en particular la llamada "doctrina de los pesos", lo cual le condujo a una investigación del problema de la gravedad —distinguiendo entre el centro de magnitud de la tierra y su centro de gravedad— que se hallaba en el camino hacia la formación de la moderna estática en el siglo XVII. Se ocupó asimismo del problema de la relación entre espacio recorrido, tiempo y velocidad, estableciendo que esta última es proporcional al espacio recorrido. Especial mención merecen sus estudios lógicos; como señala Boehner, fue uno de los que más contribuyó a los llamados "nuevos elementos de la lógica escolástica", discutiendo con detalle y notable tendencia formalizadora problemas como los de los términos sincategoremáticos, teoría de las suposiciones y teoría de las consecuencias. Según el citado Boehner, el sistema de lógica de Alberto de Sajonia (el presentado en su "muy útil lógica") es una combinación de los sistemas de Occam y de Gualterio Burleigh, siendo en disposición de los temas y formalización superior al primero.

Obras: *Quaestiones super artem veterem* (impreso con la *Expositio aurea* de Occam en 1496). — *Quaestiones subtilissimae super libros posteriorum* (impreso en 1497). — *Logica Albertutii. Perutilis logica* (id. en 1522 [es la obra a la cual se refiere Boehner]). — *Sophismata A. de Saxonia nuper emendata* (id. en 1480). — *Tractatus obligationum* (id. en 1498). — El mismo tratado con los *Sophisnata* y los *Insolubilia* aparecieron juntos en 1490 y 1495. — *Subtilissimae quaestiones super ocio libros physicorum* (id. en 1493, 1504, 1516). — *Quaestiones in libros de caelo et mundo* (id. en 1481, 1492, 1497, 1520). — *Quaestiones in libros de* generations (id. en 1504, 1505 y 1518 [con los comentarios a la misma obra aristotélica por Egidio Romano y Marsilio de Inghen]. — *Quaestiones et decisiones physicales* (id. en 1516, 1518 [juntamente con otras sobre el mismo tema de Themo y Juan Buridan]). — *De proportionibus* o *Tractatus proportionum (* id. en 1496 entre otras fechas). — *Quaestiones super sphaeram Johannis de Sacrobosco* (sin publicar). — *Quaestiones meteororum* (sin publicar). — *Expositio decem librorum Ethicorum Aristotelis* (sin publicar). — Véase Prantl, IV, 60-48. — P. Duhem, *Études,* I, 302; II, 379-84, 420-23, 431-41; III, 1-259, 279-86, 350-60. — Íd., íd., *Le système du monde,* IV, 124-42. — A. Dyroff, "Ueber Albertus von Sachsen", *Baeumker-Festgabe,* 1913, págs. 330-42. — G. Heidingsfelder, *Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachäischen Ethik des Aristoteles,* 1926 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXII, 3-4]. — Ph. Boehner, *Medieval Logic,* 1952, especialmente Parte III y Apéndice i.

ALBINO *(fl* 180) fue principal filósofo de la llamada escuela de Gaio, a la cual perteneció también Apuleyo. Gaio *(fl* 150) había desarrollado el platonismo llamado ecléctico mediante una síntesis de doctrinas platónicas y estoicas en las lecciones luego publicadas por Albino en nueve libros con el título de *Bosquejo de las doctrinas platónicas.* Περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων, una obra que influyó luego sobre el neoplatonismo, especialmente el de Proclo y Prisciano. Como Eudoro de Alejandría, Gaio interpretó el platonismo (y especialmente, dentro de

éste, el concepto de fin) en un sentido filosófico-religioso y hasta místico. En un *Prólogo* (a los diálogos platónicos) y especialmente en un *Epítome* (el llamado *Didascálico),* Albino elaboró y sistematizó las doctrinas de su maestro, recabando con frecuencia el auxilio de ideas de Aristóteles, Teofrasto y los estoicos (no obstante rechazar la concepción que éstos se hacían de la filosofía). Característico del pensamiento de Albino es, por un lado, su tendencia a la sistematización y, por el otro, su elaboración de ideas que —prosiguiendo ciertas indicaciones halladas en el *Timeo* de Platón y en la *Metafísica* de Aristóteles— le condujeron a posiciones muy próximas a las del neoplatonismo. En lo que toca a lo primero, mencionaremos el hecho de que, siguiendo ante todo a Aristóteles, Albino distinguió entre la parte teórica y la parte práctica de la filosofía — con la dialéctica (dividida en dierética, horística, epagógica y silogística) como "instrumentó". La parte teórica abarcaba la teología, la física y la matemática; la parte práctica, la ética, la economía y la política. Sin embargo, la matemática era presentada por Albino como un saber de naturaleza catártica, en un sentido muy semejante al de Teón de Esmirna. En lo que toca a lo segundo, mencionaremos algunas de las ideas del filósofo. En su teología, Albino elaboró ideas luego muy debatidas dentro del neoplatonismo: división de lo real en forma pura, en ideas (según las cuales el mundo ha sido formado) y materia; separación entre la Inteligencia y el Alma; división de la divinidad en tres dioses, uno principal —que mueve sin ser movido— y otros dos subordinados —que pueden ser considerados como hipóstasis suyas—, etc. Albino elaboró también la física —bajo la influencia del *Timeo* y de la doctrina estoica de la Providencia—, la psicología—*con* mezcla de platonismo y aristotelismo y oposición a la idea estoica de apatía - y la política - con predomi-nante influencia aristotélica.

Edición del Prólogo (llamado a veces Εἰσογη εὸσ τὴν του Πλάτωνος βιβλον y a veces Ἀλβίνου πρόλογος en la edición de Platón por K. F. Herr mann, VI, 147-151. Edición del Epí-tome (llamada Διδασκαλικός τῶν Πλ– άτωνος δογμάτων también Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν φιλοσοφίαν Πλάτωνος o Ἐπιτομὴ τῶν Πλάτωνος δογμάτων) en *ibíd.,* 152-89. Otra edición del *Epítome* por P. Louis (1945). — Otras ediciones del *Prólogo* por J. Freudenthal, "Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinos", *Hellenistische Stttdien,* Helf 3 (1879), y por J. B. Sturm (1901). — Véase R. E. Witt, *Albinus and the History of Mddle Platonism,* 1937. — E. Pelosi, "Een platoonse Gedachte bij Gaios, Albinos en Apuleius van Madaura", *Studia Catholica,* XV (1939), 375-94 y XVI (1940), 226-42. — Hay una memoria (aún inédita) de R. Le Corre, *Le role d'Albinus dans l'évolution du platonisme* (Cfr. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* año LXXXI [1956] 28-38). — J. H. Loenen, "Albinus' Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation", *Mnemosyne,* IX (1956), 296-319; íd., X (1957), 35-56.

ALCMEÓN, de Cretona (siglo VI antes de J. C.), discípulo de Pitágoras, según Diógenes Laercio (VIII, 5), se dedicó a la medicina y a la ciencia natural, investigando especialmente el origen y proceso fisiológico de las sensaciones. Su principal contribución a la filosofía se manifestó en dos doctrinas. Una fue la elaboración de una tabla pitagórica de las oposiciones, que incluía las sensaciones (dulce y amargo), los colores (blanco y negro) y las magnitudes (grande y pequeño). La otra fue una teoría del alma inmortal como entidad que está en continuo movimiento (en perfecto movimiento circular) y que se encuentra no solamente en el hombre, sino también en los astros. Alcmeón insistió asimismo en la idea de la armonía como ley universal de todos los fenómenos y de todos los seres, aplicándola al mundo natural y al mundo humano (por ejemplo, a las sociedades).

Diels-Kranz, 24 (14). Ángel J. Cappelletti, "La inmortali-dad del alma en A. de Crotona", Cua-dernos filosóficos (Rosario), n°1 (1960), 23, 34. ALEGRÍA. La alegría ha sido con-siderada por muchos filósofos como una de las "pasiones del alma". La alegría se contrapone a la tristeza, pe-ro no necesariamente al dolor - del mismo modo que la tristeza se con-trapone a la alegría., pero no necesa-riamente al placer . La alegría ha sido concebida de muy distintas maneras.

Para San Agustín se trata de un estado de alma en la cual ésta se halla, por así decirlo, "colmada". Al referirse en las *Confesiones* a su madre, Santa Mónica, cuando ésta tiene noticia de la definitiva conversión de su hijo, indica que la alegría y goce que experimenta es como una exaltación y un triunfo — *gaudet — exaltât et triumphat.* La alegría no es, pues, aquí mera satisfacción: es lo que más se parece a un talante o temple (VÉASE) de ánimo. Muchos filósofos han relacionado la alegría con la posesión de un cierto bien, o con la representación de su posesión efectiva o posible. Así, Descartes: "La consideración del bien presente suscita en nosotros la alegría, y la del mal la tristeza, cuando se trata de un bien o de un mal que nos es representado como perteneciéndonos" *(Les passions de l'âme,* art. 61). Spinoza define la alegría *(laetitia)* como "la pasión mediante la cual la mente pasa a una perfección mayor" *(Eth.,* III prop. xi, esc.), siendo la tristeza "la pasión por la cual pasa a una perfección menor" *(loc. cit.).* El sentimiento de alegría en cuanto afecta a la vez al cuerpo y al espíritu constituye el placer inmediato *(titilatio)* o jovialidad (hilaritas), y el de la tristeza en el mismo respecto el dolor (*dolor)* o mal humor *{melancholia).* No hay que confundir la alegría con el contento *(gaudium),* el cual es "la alegría surgida de la imagen de algo pasado cuyo resultado nos ha parecido dudoso" *(ibíd.,* III, prop. xviii, esc. 2).

Las opiniones anteriores, aunque expresadas en lenguaje psicológico, no son propiamente psicológicas en el sentido actual de este vocablo; son más bien antropológico-filosóficas. En buena parte del pensamiento contemporáneo el problema de la alegría ha sido asimismo tratado antropológica-mente, con frecuentes -conscientes o inconscientes bases existenciales. Así, ocurre por ejemplo, cuando en Las dos fuentes de la moral y de la *religión (*Cap, IV), Bergson describe la alegría como una especie de alige-ramiento total del alma por medio del cual se suprime el esfuerzo y el con-tenido total de la conciencia se hace casi extraño a sí mismo. La alegría - escribe Bergson- anuncia siempre que la vida ha logrado su propósito ha ganado terreno ha alcanzado una victoria: toda alegría tiene acento

triunfal." En el apéndice titulado "De la alegría", en su obra sobre "La mala conciencia" (*La mauvaise conscience,* 1933, págs. 184-98), Vladimir Jankélévith considera que la alegría surge cuando el alma desolada puede enfrentarse de nuevo con un futuro, es decir, cuando se le abre el horizonte (que podemos muy bien calificar de "existencial"). La alegría no pone límites; parecida al amor, quiere siempre ir más allá, a diferencia del goce o del placer *[gaudium],* el cual dice: "¡Basta! Hasta aquí y no más."

Se ha debatido a veces la función (o ausencia de función) de la alegría en la vida moral. Una opinión tajante al respecto es la de Max Scheler. Según este autor, ha habido en el espíritu moderno, y en particular en el espíritu alemán del siglo XIX, una "traición a la alegría", consecuencia de la entrega a un "falso heroísmo" o a una inhumana "idea del deber". La "historia de esta traición" comenzó, indica Scheler, con Kant, el cual traicionó "las alegrías más profundas, espontáneas, aquellas que podemos llamar '"brotantes"' (M. Scheler, "La traición a la alegría" [1921], en el tomo *Amor y Conocimiento* [trad. esp., 1960], pág. 103). Esto dio origen a un "movimiento ético-filosófico" de índole anti-eudemonista y heroicista, movimiento que es la expresión racional de cierto tipo humano "estricto" — el tipo "burgués" y "prusiano". Para Scheler, la alegría es *"fuente y necesario movimiento concomitante",* no es un fin en sí mismo, pero acompaña necesariamente a la acción moral.

Observaremos al respecto que si bien Kant considera que el obrar por amor del deber y, en consecuencia, por puro respeto a la ley prima sobre cualquier otra consideración, incluyendo la felicidad y, con ésta, la posible alegría, no es menester eliminar totalmente a estas últimas. La virtud y la felicidad —y puede agregarse: la alegría— se hallan incluidas en el sumo bien, aunque en forma de subordinación. Además, hay en Kant una cierta vacilación al respecto, y hasta una cierta contradicción en sus concepciones éticas. Ello ha hecho escribir a G. E. Moore: "La opinión kantiana de que la virtud nos hace *dignos* de ser felices se halla en contradicción flagrante con la opinión, implicada en su teoría y asociada con su nombre, de que una Buena Voluntad es la única cosa que tiene mérito intrínseco. Ciertamente, no nos permite acusar a Kant, como se hace a menudo, de que es inconsistentemente un eudemonista o un hedonista, pues no implica que la felicidad sea el único bien. Pero implica que la Buena Voluntad no es el único bien; que una situación en la cual seamos a la vez virtuosos y felices es mejor en sí misma que una en la cual no haya felicidad" *(Principia Ethica,* § 105). Hay mucho que hablar, pues, acerca del rigorismo (VÉASE) kantiano. Verdad es que aun si se admite que el cumplimiento del deber no es siempre necesariamente equivalente a la felicidad, puede sostenerse que la felicidad no es necesariamente acompañada de la alegría. Pero es injusto acusar a Kant sobre una cuestión en la que, sobre no expresarse del todo con la apetecible claridad, no trató tampoco con el suficiente detalle. En un sentido existencial de 'alegría' cuando menos, podría argüirse que Kant hubiese accedido a una fuerte posibilidad de que la obediencia a la ley por un sujeto moral comporta una "plenitud" que se parece mucho a la alegría en alguno de los sentidos antes introducidos.

Además de las obras citadas en el texto: Wladislaw Tatarkiewicz, *O szczessiu,* 1947 *(De la alegría).* — Cazaneuve, *Psychologie de la joie,* 1952. — Godo Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristóteles,* 1959 [Zetemata, 19].

ALEJANDRÍA (ESCUELA DE). En cuatro sentidos se entiende la expresión 'Escuela de Alejandría': (1) Como el conjunto de las escuelas filosóficas y eruditas que surgieron y se desarrollaron principalmente en la ciudad de Alejandría y que influyeron sobre las escuelas de otras ciudades; (2) Como el conjunto de la tendencia filosófica del neoplatonismo desde Ammonio Saccas hasta los últimos filósofos de la Escuela de Atenas; (3) Como una rama del neoplatonismo, formado por Hipatía, Sinesio de Cirene, Hieracles de Alejandría, Hermeia de Alejandría, Ammonio hijo de Hermeias o Ammonio Hermeiu, Juan Filopón, Asclepio el joven, Olimpiodoro, Alejandro de Licópolis, Esteban de Alejandría, Asclepiodoto de Alejandría, Nemesio, Juan Lidos; (4) Como el conjunto de ideas filosóficas desarrolladas en Alejandría durante los tres primeros siglos de nuestra era por pensadores judíos o cristianos, entre los cuales destacan Filón, San Clemente y Orígenes; a veces se reduce la escuela a los pensadores cristianos y al siglo III.

La opinión (1) estuvo en vigor durante muchos años hasta comienzos del siglo XIX. Según ella, los alejandrinos comprenden tanto los griegos como los judíos y los cristianos, con sus distintas opiniones religiosas y sus frecuentemente comunes puntos de vista filosóficos. A estas actividades filosóficas se agregarían entonces multitud de trabajos científicos desarrollados en escuelas alejandrinas de gramática, crítica, medicina, astronomía, geometría, geografía. Desde este punto de vista autores tan diversos como Aristarco, Hiparco, Ptolomeo, Diofanto, Eratóstenes, Estrabón, Ammonio Saccas, Filón y San Clemente de Alejandría pertenecerían a la Escuela o, mejor dicho, a l*as* escuelas de Alejandría.

La opinión (2) fue defendida por varios historiadores durante el siglo XIX (J. Simón, E. Vacherot, J. Matter). Según estos autores, la Escuela de Alejandría representa un movimiento filosófico que en varios puntos se aproxima al cristianismo (tendencia teológica, afirmación de una Trinidad, etc.) y en otros diverge de él (idea de la emanación contra la de creación), que en ocasiones se hace racionalista y en otras teúrgica, pero que en todos los casos conserva un espíritu a la vez ecléctico y sistemático.

La opinión (3) es la común hoy en muchas historias de la filosofía. De este modo se puede distinguir entre la Escuela de Alejandría y las otras ramas del neoplatonismo (VÉASE). La Escuela de Alejandría en este sentido se caracteriza por los contactos cada vez más frecuentes con ,el cristianismo (no sin algunas violentas luchas, testimoniadas por la muerte de Hipatía a manos de la muchedumbre), y por la tendencia a la erudición y al sincretismo filosófico-religioso. También se caracteriza por las estrechas relaciones que mantuvo con la Escuela de Atenas (VÉASE) —razón por la cual los que mantienen la opinión (2) suelen presentarlas juntas— y por el hecho de

que de Alejandría surgieron muchas tesis influyentes sobre otras ramas del neoplatonismo.

La opinión (4) es la adoptada por la mayor parte de los historiadores de la filosofía medieval cuando incluyen en ésta sus precedentes patrísticos y cristiano-helénicos.

Aquí consideraremos como las más plausibles las opiniones (3) y (4). Habiendo tratado, sin embargo, de los autores principales señalados en (4) en los artículos a ellos dedicados, procederemos a referirnos a varios autores que corresponden a (3) y a los que no hemos dedicado artículos. La bibliografía se referirá a estos autores.

Se sabe de Hipatía (por Suidas y otros autores) que se ocupó de explicar las doctrinas de varios filósofos griegos, especialmente de Platón y Aristóteles, y que pereció lapidada por la muchedumbre en Alejandría, sin que pueda asegurarse que el Obispo Cirilo fuera responsable de excitar a la multitud en tal sentido. Sinesio de Cirene *(ca.* 370-415), obispo de Ptolemais, mezcló el neoplatonismo con el cristianismo y desarrolló especulaciones filosófico-teológicas que giraron en torno a la Unidad y a la Trinidad, así como consideraciones políticas en torno al ideal del rey-filósofo. Hermeia de Alejandría comentó el F*edro* utilizando las ideas dialécticas de Jámblico. Ammonio Hermeiu, así llamado por ser hijo de Hermeias, escribió sobre la noción del destino. Asclepio el joven comentó la *Metafísica;* Elias, el *Isagoge* de Porfirio y las *Categorías;* David, el *Isagoge.* Esteban de Alejandría comentó el *De interpretatione y* efectuó investigaciones sobre astronomía y cronología. Alejandro de Licópoli se opuso al maniqueísmo en defensa de las doctrinas neoplatónicas. Juan Lido siguió las huellas de Nemesio, y combinó las concepciones cristianas con las neoplatónicas o, mejor dicho, platónico-ecléctica s.

Véanse las bibliografías de NEOPLATONISMO y de los filósofos de la Escuela a quienes se han dedicado artículos. Obras de Sinesio en Migne, *P. L.,* LXVI. — Hermeias de Alejandría: *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedmm scholia, e*d. P. Couvreur, 1901. — Ammonio Hermeiu: *De jato, e*d. J. C. Orellius en su edición de los escritos de Alejandro de Afrodisia y otros filósofos sobre el concepto de destino (Zurich, 1824). — Asclepio el joven: *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria, e*d. M. Hayduck, en los *Commentaria in Aristotelem Graeca,* VI 2, citados en ARISTOTELISMO. — Elias: *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categoriae Commentaria,* ed. A. Busee (en los citados *Commentaria,* XVIII 1). — David: *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium, e*d. A. Busse (citados *Commentaria,* XVIII 2). — Esteban: *Stephani in librum Aristotelis de interpretatione commentarium, e*d. M. Hayduck (citados *Commentaria,* XVIII 3). — Juan Lido: *Liber* de ostentis (Περὶ διοσμειῶν), ed. C. Wachsmuth, 1897; *Liber de mensibus* (Περὶ μηνῶν) ed. R. Wuensch, 1898; *De magistratibus populi Romani (*Περι αρχῶν τῆς ρωμαιων πολιτείας ed. R. Wensch, 1903.

ALEJANDRINISMO. Se da a veces este nombre al movimiento intelectual que tuvo lugar en varios países de lengua griega después de la muerte de Alejandro Magno (323 antes de J. C.) y que se centró en Egipto y en la ciudad de Alejandría. La llamada "cultura alejandrina" se caracteriza por la importancia dada a las ciencias y a la erudición — esta última basada en gran parte en las investigaciones realizadas en la famosa Biblioteca del Museo de Alejandría. Desde el punto de vista filosófico, el alejandrinismo es una cultura de epígonos; en vez de grandes creaciones filosóficas hay "sectas" y "escuelas" — epicureismo, estoicismo, eclecticismo y luego neoplatonismo o pre-neoplatonismo. Desde el punto de vista científico, en cambio, la contribución de los "alejandrinos" fue importante; basta citar los nombres de Euclides, Arquímedes, Apolonio y Galeno.

De un modo más restringido se llama también a veces "alejandrinismo" al conjunto de trabajos y especulaciones filosóficas de la "Escuela de Alejandría" (véase ALEJANDRÍA [ESCUELA DE]. En este sentido, el alejandrinismo coincide con una de las ramas o manifestaciones del neoplatonismo (v.). El término 'alejandrino' es usado todavía como sinónimo de 'neoplatónico'. Debe tenerse en cuenta que en este neoplatonismo suelen incluirse buen número de exégesis y especulaciones teológico-filósofica s judías y cristianas en cuanto se hallaban relacionadas con la tradición intelectual griega y en particular con la platónica.

Como en todos los casos hubo entre los "alejandrinos" una tendencia innegable a los comentarios, exégesis, aclaraciones y trabajos de erudición, clasificación y ordenación, y como ello es considerado inferior y subordinado a las grandes creaciones culturales y espirituales, se ha equiparado a veces el alejandrinismo con el espíritu de detalle, ligado al espíritu sectario. Sin embargo, no debe confundirse el alejandrinismo, en ninguno de los sentidos indicados, con el llamado "bizantinismo". Aunque la filosofía bizantina (v.) no es tan desdeñable como algunos suponen, es cierto que durante algunos de sus períodos se caracterizó por el predominio de los comentarios de comentarios y por las disputas interminables sobre problemas secundarios o cuestiones de detalle, por lo cual el nombre 'bizantinismo' ha adquirido un sentido peyorativo. Pero el alejandrinismo no es —o no es siempre necesariamente— un "bizantinismo".

Hemos distinguido entre alejandrinismo y alejandrismo (v.) como la corriente filosófica que se basa en la interpretación aristotélica dada por Alejandro de Afrodisia (v.).

ALEJANDRISMO. Por haber usado el nombre 'alejandrinismo' (v.) para referirnos al movimiento cultural de los "alejandrinos", reservamos 'alejandrismo' para referirnos a la interpretación que dio de Aristóteles Alejandro de Afrodisia (v.), y en particular al movimiento filosófico suscitado durante el siglo XVI por dicha interpretación. En este sentido el alejandrismo es una de las variantes del aristotelismo (v.).

El aspecto más importante del alejandrismo en el asunto que nos ocupa es el que se halla en la interpretación del intelecto (VÉASE). En su *De anima* Alejandro de Afrondisia dio una interpretación trascendentista del intelecto activo (también llamado "entendimiento agente") — interpretación, por lo demás, que el autor cohonestaba con una visión más bien "naturalista" del pensamiento de Aristóteles. Según Alejandro, sólo el intelecto activo es separado; el intelecto pasivo, en cambio, es un intelecto material que llega a convertirse en intelecto adquirido (επικτητος, *adep-tus)* por la acción del intelecto activo.

De este modo las almas humanas individuales no poseen su propia forma separada, sino que participan del intelecto activo.

. El interés por el "alejandrismo" en los comienzos de la época moderna se despertó con ocasión de la traducción al latín por Girolamo Donato [Hieronimus Donatus] (nac. en Venecia: *ca.* 1457-1511) del Libro I del *De anima,* de Alejandro de Afrodisia. Donato se opuso a los intérpretes de Aristóteles que, a su entender, se interesaban sólo por "aprovechar" las enseñanzas del Estagirita con vistas a sus propias convicciones teológicas y filosóficas, y proclamó que había que restablecer tales enseñanzas en su pureza (in *Interpretatione Alexandri Afrodisei praefatio,* 1495), para lo cual era adecuada justamente la interpretación de Alejandro. Esta interpretación "purificaba" a Aristóteles de las doctrinas espurias introducidas por escolásticos y averroístas paduanos. A tal efecto podían usarse asimismo, según Donato, las interpretaciones de Temistio y Simplicio. El amigo de Donato, Ermolao Barbaro [Hermolaus Barbarus] (nac. en Venecia: 1453-1493; véanse sus *Epistulae, orationes et carmina,* 1943, ed. V. Branca), grandemente influido por el bizantino Teodoro Gaza (nac. en Salónica: *ca.* 1400-ca. 1475), traductor de Aristóteles, de Teofrasto y de Alejandro de Afrodisia y adversario de Gemisto Plethon (v.), siguió en la misma dirección que Donato, e insistió en el valor de las interpretaciones aristotélicas de Alejandro, Temistio y Simplicio. Aunque tanto Donato como Ermolao Barbaro se proponían, ante todo, "purificar" el pensamiento de Aristóteles desde el punto de vista "filológico", sus trabajos, comentarios y polémicas tenían un alcance filosófico por cuanto conducían a una de las grandes interpretaciones del Estagirita.

El alejandrismo se centró en Bolonia, razón por la cual se ha hablado de una "Escuela de Bolonia", en oposición al averroísmo, que se centró en Padua, formando la llamada "Escuela de Padua". Durante los dos primeros decenios del siglo XVI arreció la polémica entre alejandristas y averroístas, especialmente en lo que toca a la cuestión de la naturaleza del alma humana y de las pruebas de su inmortalidad o mortalidad. Desde el punto de vista filosófico es importante sobre todo la discusión entre el averroísta Nifo (v.), el Cardenal Cayetano (v.) [Tomás de Vío] y el más ilustre de los alejandristas, Pierro Pomponazzi (v.). Este último no negaba la inmortalidad del alma humana individual, pero consideraba que era cuestión de fe y no de prueba racional — una posición que, no obstante su previa defensa del tomismo, había adoptado en parte el Cardenal Cayetano, razón por la cual se supone que éste influyó sobre Pomponazzi. Parecía entonces que había dos posiciones claramente definidas: la averroísta y la alejandrista (la última incluyendo, por tanto, la interpretación tomista del Cardenal Cayetano). Sin embargo, Francisco Silvestre de Ferrara (v.) se opuso a la interpretación del Cardenal Cayetano en nombre del tomismo. Lo mismo hizo el discípulo de Pomponazzi, el Cardenal Gaspar Contarini (nac. Venecia: 1483-1542). Por su lado, Nifo siguió oponiéndose al alejandrismo de Pomponazzi en defensa de un averroísmo que se iba acercando al tomismo. Pomponazzi respondió a estas críticas con su *Apología* (1518) y su *Defensorium* (1519), acentuando la posición alejandrista y la interpretación llamada "naturalista" de Aristóteles. A los alejandristas se allegaron Zabarella (v.) y Cremonini (v.). A los averroístas se allegaron, entre otros, Bernardo della Mirandola (1502-1565: *Institutio in universam logicam...,* 1545; *Eversiones singularis certaminis libri XI,* 1562), Ludovico Boccadiferro (nac. en Bolonia: 1482-1545: comentarios a la *Fisica,* a los *Meteoros,* a los *Parva Naturalia y* al *De anima* aristotélicos) y Francesco Piccolomini (nac. Siena: 1520-1604: *Universa philosophia de moribus quinque partibus,* 1583; *De rerum definitionibus liber unus,* 1599; *Discursus ad universam logicam attinens...,* 1600. — *Opera philosophica,* 4 vols., 1600).

Muchas de las obras sobre la filosofía en el Renacimiento (VÉASE) tratan del alejandrismo. Véase especialmente G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento,* Vol. III, 1951.

ALEJANDRO DE AFRODISIA (Caria, Asia Menor) fue discípulo de Herminio y de Aristocles de Mesina (el primero autor de varios comentarios a las obras lógicas, y posiblemente a la física, del Estagirita, en los cuales revelaba también tendencias platónicas; el segundo, autor de una obra sobre la historia de la filosofía, en donde expresaba asimismo, junto a opiniones aristotélicas, otras platónicas y aun estoicas). Alejandro ocupó de 198 a 211, en la época de Septimio Severo, la cátedra peripatética en Atenas — una de las cuatro grandes cátedras, junto a la platónica, la estoica y la epicúrea. Los comentarios de Alejandro de Afrodisia a Aristóteles han sido tan influyentes hasta la época del Renacimiento, que han dado origen a toda una dirección —la llamada *dirección alejandrina*— dentro del aristotelismo. De los comentarios que nos han sido transmitidos atribuidos a Alejandro son auténticos los que poseemos sobre el libro A de los *Primeros Analíticos,* sobre los *Tópicos,* sobre la *Meteorología,* sobre el tratado *Acerca de la sensación,* y sobre los libros A a Λ de la *Metafísica.* Alejandro escribió también comentarios —hoy perdidos— sobre otros textos del Estagirita, tales como sobre gran parte de las demás obras lógicas, la física y la psicología. En los comentarios conservados antes citados y en varios otros libros *(Sobre el alma,* Περὶ ψυχῆς; *Sobre el destino,* Περὶ εἱμαρμένης), Alejandro pretendió ordenar y sistematizar la doctrina de Aristóteles, defendiéndola, además, contra otras tendencias, en particular contra el estoicismo. Entre las doctrinas características de Alejandro figuran: (1) su defensa de la libertad de la voluntad contra el determinismo absoluto; (2) su tesis acerca de la existencia de los conceptos generales sólo en el entendimiento (lo cual lo aproximó al conceptualismo y, según algunos autores, hasta al nominalismo); (3) sus tendencias naturalistas; (4) su división del νοῦς en tres: el físico o material, φύσικός o ὑλικός, el "habitual", ἐπικτητος , y el formador o activo, ποιητικός, que hace pasar el primero al segundo. La famosa doctrina de la unidad del entendimiento, tan influyente en varias direcciones del pensamiento medieval (especialmente en la averroísta) se halla ya —bien que en un sentido distinto del de Averroes, quien consideraba tal unidad como el aspecto que ofrece el entendimiento a la razón— en Alejandro de Afrodisia, para quien el

alma individual se halla enteramente en el estado pasivo.

Varias obras de Alejandro fueron ya editadas desde el siglo xv (Venetiis, 1495-98, en edición de obras de Aristóteles; *ibíd.,* 1534, en edición de obras de Temistio). — *De fato,* ed. Orellius, 1824. — *Quaestiones nat. et mor. e*d. L. Spengel, 1842. — La edición de Alejandro hoy más importante es la que figura en la serie de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* (véase bibliografía de ARISTOTELISMO). Cfr. también P. Wilpert, "Reste verlorener Aristoteles-Schriften bei A. von A", *Hermès,* LXXXV (1940), 369-396. — Véase G. Volait, *Die Stellung des Alexmder von Aphrodisias sur aristotelischen Schlusslehre,* 1907 [Abh. zur Phil. und ihrer Ges., XXVII]. — P. Moraus, *A. d'Afrodisie, exégète de la poétique d'Aristote,* 1942. — Entre los numerosos trabajos —casi todos ellos artículos— sobre Alejandro de Afrodisia destacamos los de J. Freudenthal (1885), Th. H. Martin (1879), O. Apelt (1886, 1894, 1906), I. Bruns (1889, 1890), C. Ruelle (1892), H. von Arnim (1900), K. Radermacher (1900), A. Brinkmann (1902), E. Thouverez (1902), H. Diels (1905), K. Praechter (1906, 1907), W. Capelle (1911). — Artículo por A. Gercke sobre Alejandro (Alexander, 94, von Aphrodisias) en Pauly-Wissowa. Sobre la influencia de Alejandro de Afrodisia: G. Théry, O. P., *Autour du Décret de 1210 (IL A. d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique],* 1926.

ALEJANDRO DE HALES (ca. 1185 -1245), llamado el *doctor irrefragabilis,* nació en Hales Owen (Shropshire) y enseñó durante largo tiempo (desde 1221 hasta 1229 y desde 1231 probablemente hasta su muerte) en la Universidad de París, donde tuvo como discípulo a San Buenaventura. En 1236 ingresó en la Orden de los Franciscanos. En sus comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo incorporó Alejandro de Hales gran cantidad de autores: San Agustín, el Pseudo-Dionisio, Boecio, San Juan Damasceno, San Anselmo, San Bernardo, Alano de Lille, Gilberto de la Porree, Ricardo de San Victor y otros. Ahora bien, sus fuentes no se limitaron al agustinismo y al platonismo o al neoplatonismo; nuestro autor fue uno de los primeros que tuvo a su disposición casi todos los escritos de Aristóteles. Puede decirse, pues, que Alejandro de Hales fue uno de los grandes compiladores y sistematizadores de la Edad Media y que su forma de tratar los problemas teológicos constituyó un claro precedente de la *quaestio* escolástica y un esquema de las posteriores Sumas, con el planteamiento del problema, indicación de objeciones, respuestas a las objeciones, solución y justificación de ésta. No se trata de una conciliación de doctrinas aristotélicas con platónico-agustinianas, sino de un deseo de utilizar todas las direcciones filosóficas posibles admitidas por la ortodoxia para la constitución de una amplia y sólida teología. Entre las doctrinas más destacadas aceptadas por Alejandro de Hales que tienen alcance a la vez teológico y filosófico figuran la teoría de la composición hilemórfica de todas las criaturas, la teoría creacionista del alma y la posición fundamentalmente realista en la cuestión de los universales. Se atribuye a Alejandro de Hales la extensa *Summa theologiae* llamada también *Summa fratris Ale-xandri,* pero aunque esta obra contiene doctrinas del autor, procedentes probablemente de las enseñanzas de sus últimos años, se trata de una compilación que fue quizás iniciada por el discípulo de Alejandro, Juan de la Rochela, y continuada por otros autores franciscanos.

La *Summa [Summa universae theologiae)* fue publicada por vez primera en el siglo xv (Venetiis, 1475). Ed. crítica por los Padres del Colegio de San Buenaventura (Ad Claras Aquas, Quaracchi) en la *Bibliotheca Franciscana Scholasticae Medii Aevi: Alexandri de Hales, O. F. M., Summa theologica, 4* vols.: I, I, 1924; II, 1928; III, 1930; IV, 1948. — Edición crítica de los comentarios a Pedro Lombardo en la citada Bibliotheca: *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi: I (In librum primum),* 1951; *II (In librum secundum),* 1952; *III (In librum tertium),* 1954; IV *(In librum quartum),* 1957. — Ed. en la misma Bibliotheca: *Quaestiones disputatae "antequam esset frater',* 3 vols.: I: *Quaestiones,* 1-33; II° *Íd.,* 34-59; III: *Íd.,* 60-68, 3 vols., 1960 [Bibliotheca franciscana scholastica Medii aevi, 19-21], — Bibliografía y problemas bibliográficos: I. Herscher, "A Bibliography of A. of Hales", *Franciscan Studies,* V (1945), 435-54. — V. Kempf, "Problemas bibliográficos en torno das obras de A. de Hales", *Revista Ecclesiastica Brasileira,* VI (1946), 93-105.

Véase F. Picavet, *Abélard et Á de Hales, créateurs de la méthode scolastique,* 1896. — K. Heim, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei A. Haies,* 1907. — J, Fuchs, *Die Proprietäten des Seins bei A. von Hales,* 1930 (Dis.). — Ph. Boehner, O. F. M., "The System of Metaphysics of A. of Hales", *Franciscan Studies,* V (1945), 366-414. — E. Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana.* 1950 *(sobre A. de Haies, S, Buenaventura, Duns Escoto).*

ALEMBERT (JEAN LE ROND D') (1717-1783) nac. en París. Estudió leyes, medicina, matemáticas y física y se consagró especialmente a estas dos últimas, a las que contribuyó con diversas publicaciones a partir de su "Mémoire sur le calcul intégral" de 1739. Su más conocido trabajo científico es el *Traité de dynamique,* de 1743. A él siguieron, entre otros trabajos, el *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides* (1744), el Essai *d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluides (* 1752) y las *Recherches sur différents points importants du système du monde* (1754-6). Junto a estos trabajos científicos publicó buen número de ensayos críticos, históricos y filosóficos, agrupados en los *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* (1752), un Essai *sur les éléments de la philosophie* (1759) y el "Discours préliminaire de *l'Encyclopédie"* (1751), su más conocida obra. Escribió, además, para la *Enciclopedia* (VÉASE) diversos artículos, y dirigió con Diderot la publicación de dicha vasta obra.

D'Alembert reflejó en sus ideas filosóficas muchas de las corrientes a la vez racionalistas y empiristas de la Ilustración (VÉASE). El racionalismo de d'Alembert se manifiesta en la lucha contra lo que consideraba el oscurantismo de toda creencia en mitos y, en general, en una realidad trascendente. Su empirismo se revela en su oposición a principios metafísicos incomprobados e incomprobables por medio de la experiencia. Considerando a Locke como modelo de filósofo y a Newton como modelo de científico, d'Alembert fundamentó y divulgó la idea de la unidad del saber a base de la formación de una serie de principios procedentes de la observación y que a la vez sirviesen de guías para ulteriores observaciones. La relación

entre principios y hechos era para d'Alembert equivalente a la relación entre leyes y fenómenos. En esta relación subrayaba constantemente el elemento empírico, más allá del cual no puede ir la razón. La filosofía es la unificadora de los saberes, pero no al modo de la metafísica tradicional, sino como sistema racional y demostrable de todas las relaciones entre principios y fenómenos. En último término, son éstos el fundamento de todo conocimiento. Y ello también en la propia matemática, la cual interpretó empíricamente como ciencia de las propiedades generales de todas las cosas, hecha abstracción de sus cualidades sensibles.

La unidad del saber se manifiesta, según d'Alembert, no sólo en la organización actual de las ciencias, sino también en el progreso científico a través de la historia. En su "Discurso preliminar", d'Alembert indicó que las "ciencias" pueden clasificarse según las facultades: la memoria (Historia: sagrada, civil y natural) ; razón (filosofía y ciencia: de Dios, del hombre y de la Naturaleza); imaginación (poesía: narrativa, dramática y parabólica). Como se ve, las "ciencias" son todas las actividades culturales humanas, las cuales evolucionan y progresan históricamente, de tal suerte que la historia de la cultura humana puede ser comparada con la historia del proceso de la mente humana en su esfuerzo por conocer los fenómenos, organizarlos y explicarlos. El estudio de la historia no es, pues, una mera curiosidad: es el único modo que tiene el hombre de conocerse a sí mismo y de poder orientarse en el futuro no sólo en su saber, sino en su acción sobre la Naturaleza y la sociedad.

Nueva edición de los citados *Mélanges, 5* vols., 1770, y de los *Essai,* 1963. — Ediciones de obras: *Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires,* 18 vols., 1805, éd. Bastien; *Oeuvres, 5* vols., 1821, ed. Didot; *Oeuvres et correspondance inédites,* 1887, ed. C. Henry. — Hay varias trad. del "Discours"; entre las últimas, citamos: *Discurso preliminar a la Enciclopedia, a dos siglos de su publicación,* 1954, por A. A. Barbagelata. — Véase J. Bertrand, *D'A.,* 1889. — Maurice Muller, Essai *sur la philosophie de J. d'A.* — John N. Pappas, *Voltaire and d'A.,* 1962. — Ronald Grimsley, *Jean d'A (1717-83),* 1963. — Véase también bibliografía de los artículos ENCICLOPEDIA *e* ILUSTRACIÓN.

ALETIOLOGÍA. Tomando como base el término griego ἀλήθεια, que usualmente se traduce por 'verdad', J. H. Lambert forjó el vocablo 'aletiología' y llamó *Aletiología o doctrina de la verdad (Alethiologie oder Lehre von der Wahrheit)* a la segunda parte de su *Neues Organon* (1764). La aletiología de Lambert examina los conceptos simples o conceptos pensables por sí mismos; los principios de los conceptos (los cuales son diez: la conciencia, la existencia, la unidad, la duración, la sucesión, el querer, la solidez, la extensión, el movimiento y la fuerza); los conceptos compuestos (formados a base de conceptos simples); y la diferencia entre lo verdadero y lo falso (que trata de todos los conceptos, proposiciones y relaciones en tanto que sometidos a leyes, incluyendo las leyes lógicas de contradicción). Esta última sección de la aletiología es la más fundamental, puesto que trata de las combinaciones de conceptos y examina cuáles son permisibles y cuáles no, esto es, cuáles son los conceptos y las combinaciones de conceptos posibles. Lambert desarrolló algo más esta concepción de la aletiología en la primera parte de su *Anlage zur Architechtonik (* 1771) (véase ARQUITECTÓNICA).

El término 'aletiología' ha sido usado también por H. Gomperz para designar una de las dos partes de la noología (véase NOOLÓGICO): la que se ocupa de los valores de verdad, a diferencia de la semasiología, que se ocupa de los contenidos del pensamiento.

ALEXANDER (SAMUEL) (1859-1938) nac. en Sidney (Australia), profesor desde 1893 a 1923 en Manchester, comenzó sus investigaciones filosóficas con el desarrollo de una doctrina ética de tendencia evolucionista. Aunque este evolucionismo tenía al principio una fuerte tendencia voluntarista, es patente que los juicios de valor moral no podían fundarse, según Alexander, en apreciaciones meramente subjetivo-individuales. En efecto, Alexander establecía como condición para tales juicios que fuesen no solamente composibles con otros juicios formulados por la misma persona, sino también composibles con juicios de alcance social. El evolucionismo ético de Alexander era, pues, de carácter histórico-social: los juicios éticos no son jamás rígidos y eternos; por el contrario, cambian de continuo. Mas este cambio está sometido a su vez a ciertos modelos: los modelos de la evolución.

Ahora bien, el pensamiento más importante e influyente de Alexander es el que se expresa en la amplia y detallada concepción metafísica de su obra de 1920 sobre el espacio, el tiempo y la divinidad. Alexander manifiesta que su obra constituye una parte "del amplio movimiento hacia alguna forma de realismo en filosofía que comenzó en Inglaterra con Moore y Russell, y en América con los autores de *Él nuevo realismo"* (véase NEO-REALISMO). Se trata, así, de una crítica del idealismo de Bradley y Bosanquet y de una decidida adhesión a un "método empírico" fundado en la "experiencia". A diferencia de Moore y Russell, sin embargo, Alexander no reduce el pensamiento filosófico a un análisis, y menos todavía a una aclaración del lenguaje. Por el contrario, subraya desde el comienzo de su obra la necesidad de edificar un sistema filosófico completo que es, literalmente hablando, una metafísica evolucionista y emergentista (véase EMERGENTE, EVOLUCIÓN), y que, al modo de Bergson —de quien Alexander recibió más de una incitación importante—, contiene la teoría del conocimiento como uno de sus elementos. Pues la teoría del conocimiento no es un prolegómeno a la metafísica, sino que se constituye "sobre la marcha" de esta última. Realismo (realismo del sentido común), función primaria de la experiencia, uso del método empírico, tendencia a lo sistemático y, finalmente, empleo de una cierta dialéctica pueden ser considerados como los principales elementos con los cuales construye Alexander su doctrina.

Esta última se basa en la idea de que la substancia primordial del Universo es el Espacio-Tiempo y de que todas las demás entidades surgen de esta substancia primordial o, mejor dicho, *emergen* de ella, adquiriendo en el curso de tal emergencia nuevas cualidades. El Espacio-Tiempo forma una unidad indisoluble (si bien se advierte un cierto predominio, cuando menos metafísico, del Tiempo sobre el Espacio). En efecto, si

el Tiempo fuera puramente temporal no sería continuo; el Tiempo es, así, un *continuum* de momentos que necesita para constituirse otro elemento: el Espacio, el cual soluciona la contradicción entre la mera sucesión y la continuidad. Por lo tanto, el Tiempo implica el Espacio. A la vez, si el Espacio fuera puramente coexistente y continuo, la espacialidad equivaldría al puro vacío. El Espacio es ciertamente continuo, pero posee al mismo tiempo distinción entre sus partes. Como esta distinción no la proporciona el propio Espacio, requiere otro elemento: el Tiempo, el cual hace posible que los diferentes puntos del Espacio se hallen ligados entre sí. Por lo tanto, el Espacio implica el Tiempo. Este Espacio-Tiempo tiene una primera cualidad: el movimiento, que es anterior a las cosas materiales. Del movimiento surgen las cosas materiales con propiedades físicas; de éstas las cosas materiales con propiedades químicas; de éstas las cosas materiales con propiedades fisiológicas. Este impulso o *nisus* que lleva a la producción de entidades cada vez más complejas desemboca en el mundo espiritual, el mundo de los valores, cuya cima es Dios o, mejor dicho, la divinidad. Se trata de una divinidad que se hace continuamente y que no tiene caracteres fijos, pues la divinidad es siempre el "próximo nivel" en la evolución, el momento siempre "superior" de una continua marcha de la realidad hacia formas cualitativamente más ricas.

Alexander distingue entre cualidades, las cuales cambian de acuerdo con las cosas, y categorías, las cuales son los elementos omnipresentes y omnipenetrantes en la realidad. En algunos casos, empero —como ocurre con el movimiento—, parece difícil distinguir entre cualidades y categorías. En efecto, el movimiento es una cualidad que surge del Espacio-Tiempo. Es también una categoría unida a las demás admitidas por Alexander: sustancia, cantidad, número, existencia, universalidad, relación y orden. Este conflicto puede explicarse en parte por el hecho de que, según dicho autor, la doctrina de las categorías es una doctrina metafísica y no solamente epistemológica. En lo que toca a este último respecto, la doctrina de Alexander es todavía más simple que las teorías análogas sostenidas por los neo-realistas. En efecto, como la mente o el espíritu es, como todo, una realidad que surge en el proceso emergente, la relación entre la mente y la realidad no puede ser concebida como un contraste, ni siquiera como un reflejo, sino como un puro estar una al lado de otra. Alexander expresa esta concepción por medio de su concepto de la *togertheness*, la cual es una relación puramente empírica y no una construcción metafísica.

Un aspecto de la doctrina de Alexander se adapta con cierta dificultad a sus esquemas: es el problema de vincular entre sí la serie de niveles de la realidad. Esta dificultad es afrontada por Alexander mediante una ampliación del concepto de valor a todos los niveles; así, los valores son relaciones universales tan omnipresentes como las categorías. Por este motivo Alexander distingue entre diversos tipos de valores: valores atómicos, valores físico-químicos, valores humanos y valores de la divinidad (que son, en último término, la manifestación del impulso del universo hacia lo divino). Lo que otros filósofos llaman valores —los valores "humanos"— es, pues, sólo una clase de valores: los valores en tanto que "cualidades terciarias". Esto permite a Alexander —cuya teoría de los valores fue influida por las investigaciones de Meinong y Ehrenfels— escapar a la concepción subjetívista de los valores y hacer de ellos propiedades a la vez objetivas y mentales. Son objetivas, porque son propiedades de las realidades; son mentales (y en el caso de las cualidades terciarias, mental-humanas), porque "pertenecen al objeto en tanto que es poseído por la mente y no fuera de la relación".

Obras: *Moral Order and Progress; An Analyste of Ethical Conceptions*, 1889. — *Locke*, 1908. — *Space, Time and Deity*, 2 vols., 1920 (Gifford Lectures). La primera reimpresión de esta obra (1927) contiene un "Preface to New Impression" con algunas importantes aclaraciones sobre el sistema. — *Spinoza and Time*, 1921. — Art *and Instinct*, 1927. — *Beauty and Other Forms of Value*, 1933.— *Philosophical and Literary Pièces*, 1939 (ed. J. Laird). — Véase A. F. Liddell, *Alexander's Space, Time and Deity*, 1925. — Ph. Devaux, *Le système a Alexander. Exposé critique d'une théorie néo-réaliste du changement*, 1929. — G. van Hall, *The Theory of Knowledge of S. Alexander*, 1936 (Dis.). — M. R. Konvitz, *On the Nature of Value, The Philosophy of S. Alexander*, 1945. — J. W. McCarthy, *The Naturalism of S. Alexander*, 1948. — A. P. Stier-notte, *God and Space-Time: Deity in the Philosophy of S. Alexander*, 1954.

ALFABARI (Abu Nasr Muhammad bn Tarjan bn Uslag al-Farabi (t 950), nac. en Bala (Turquestán), fue maestro en Bagdad. Traductor y comentarista de Aristóteles, así como de obras neoplatónicas, intentó en principio una conciliación del aristotelismo con el platonismo. Esta conciliación no debe ser entendida, empero, en el sentido de un ecleticismo; la combinación de los elementos aristotélicos, platónicos y, luego, neoplatónicos es, por un lado, la reunión de todas las especulaciones que puedan dar una fundamentación filosófica al dogma y, por otra, la recapitulación del pensamiento antiguo en una unidad que pretende eliminar todas las accidentales divergencias. En este sentido, Alfarabi es un precursor no sólo de la posterior especulación árabe, sino asimismo de muchos de los rasgos que luego van a desarrollarse con todo vigor en el pensamiento cristiano de la Edad Media. Los problemas referentes a lo singular y a lo universal, y a los modos peculiares del conocimiento de ambos se hallan asimismo implicados en los análisis filosóficos de Alfarabi. Éste traslada, además, a la noción de Dios los elementos especulativos del pensamiento clásico. Dios es la causa de sí mismo, la entidad cuya esencia implica su existencia; es inteligencia pura y suprema unidad incausada. Este Dios trascendente y eterno es análogo, por lo demás, a la suprema unidad de los neoplatónicos, hasta el punto de que de él emana la Inteligencia, y de ésta el Alma.

No obstante, un dato esencial, comprensible desde el punto de vista específicamente religioso, distingue la especulación de Alfarabi de la neoplatónica. Mientras en ésta la suprema unidad se mantiene, por así decirlo, dentro del terreno puramente filosófico y carece de toda predicación positiva, la unidad de Alfarabi, que es equivalente al Dios supremo, es al mismo tiempo el conjunto de todas las predicaciones positivas

elevadas a infinitud; en suma, es Sabiduría, Bondad, Belleza e Inteligencia. De todos modos, la *jerarquía* de seres que Alfarabi establece no se diferencia esencialmente de la neoplatónica; la serie de las emanaciones alcanza hasta las formas terrestres o, mejor dicho, hasta el entendimiento paciente, convertido en activo por su participación en el entendimiento agente. El pensamiento de Alfarabi se completaba con una doctrina social y religiosa que aspiraba a la mayor perfección posible de la organización terrenal como grado preliminar de una superior y perfecta Ciudad de Dios.

Entre las obras filosóficas más importantes de Alfarabi figuran las siguientes: *Ihsa al-'Ulum (Catálogo de las ciencias).* Ed. crítica del texto árabe: al-Irfan, Saida, 1921; otra ed. crítica: El Cairo, 1931. De esta obra hay dos traducciones latinas medievales con el título *De Scientiis;* una de ellas fue publicada junto con el tratado *De intellectu* citado *infra* en *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt* (París, 1638). Ed. crítica de los dos textos latinos por Clemens Baeumker en *Alfarabi, über den Ursprung der Wissenschaf-ten (de ortu scientiamm),* 1916 [Bei-träge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIX, 3]. Ed. del texto árabe, con las dos traducciones latinas y una trad. española por Ángel González Palencia, 1932. — *Maqala fi ma 'ani al-'aql (Disertación sobre los significados del término "intelecto").* Eds. críticas del texto árabe: F. Dieterici, en el tomo *Al Farabis philosophische Abhandlungen,* 1890 [trad. alemana por el mismo Dieterici, 1892]; M. Bouyges, París, 1932. Hay trad. latina medieval por Domingo Gundisalvo con el título *De intellectu et intellecto;* ed. por É. Gilson en el "Apéndice I" de su trabajo "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* IV (1930), 115-26. Esta obra fue conocida asimismo por una traducción al hebreo con el título: *Sefer ha-sekel u hamuskalot. — Kitab fi-1-yam 'bayn rai al-haqimayn Aflatun al-Ilahi wa Aristutalis (Libro de la concordancia entre la filosofía de los dos sabios, el divino Platón y Aristóteles).* Ed. por Dieterici, *op. cit. supra* [y trad. cit. *supra,* 1892]. Ed. árabe, *Kitab al-Maymu',* El Cairo 1325/1907. — *Risala fi ma yanbagi an yuqaddam qabl ta'allum al-falsafa (Compendio acerca de lo que conviene saber antes de aprender filosofía).* Ed. y trad, por Dieterici, *op. cit. supra.* Ed. árabe, *Kitab al-Maymu.* — Risala fi *yawabi masa'il su'il 'anha (Respuestas a las cuestiones que se le preguntaran).* Ed. y trad. Dieterici, *op. cit. supra.* Ed. árabe, *Kitab al-Maymu;* otra ed. Haydarabad, 1344/1931. — *'Uyun al-Masa'il (Los problemas fundamentales).* Ed. y trad. Dieterici, *op. cit. supra.* Ed. árabe, *Kitdb al-Maymu.* Ed. árabe, *Tayrid Risalat al-Da 'awa-l-Qalbiyya,* Hayderabad, 1349/1936. Hay trad. latina por Domingo Gundisalvo con el título *Flos Alpharabi,* Ed. por Miguel Cruz Hernández, "El 'Fontes Quaestionum' ('Uyun-al-Masa'il) de Abu Nasr al-Farabi", *Archives d'histoire doctrinale,* etc., XVIII (1951), 303-23. — *Kitab al-tanbih 'ala al-sa'ada (Libro de la advertencia sobre la salvación).* Ed. Hayderabad, 1346/1933. Hay trad. latina medieval con el título *Liber exercitatio-nes ad viam felicitatis, e*d. en *Recherches de théologie ancienne et Médiévale,* XII (1940), 33-48. — *Risala fi araahl al-Madinat al-fàdila (Compendio sobre las opiniones de los miembros de la ciudad ideal).* Ed. Dieterici en *Al Farabis Abhandlung der Mus-terstadt,* 1895 [trad. alemana por el mismo Dieterici, 1900]. — Otros escritos de Alfabari están incluidos en Dieterici, *Al Farabis philosophische Abhandlungen* [Cfr. *supra] y* en eds. separadas (Hayderabad). Algunas versiones latinas se hallan incluidas en el *Corpus Platonicum Medii Aevi* (tomos II y III). — Bibliografía en K. Djorr, *Bibliographie d'al-Farabi,* 1946 (Dis.). — Sobre Alfarabi: M. Steinsch-neider, Al *Farabi, des aranischen Phi-losophen Leben und Schriften (Mémoires de l'Académie impériale des Sciences,* Saint Petersbourg, Ser. 7, v. 13, 1869). — F. Dieterici, *Alfarabi, der Musterstaat,* 1900. — Id., íd., *Die Staatsleitung,* 1904 (ed. Bronnle de los papeles postumos de Dieterici). — Entre lo más reciente: R. Hamui, O.F.M., *Alfarabi's Philosophy and Its Influence on Scholasticism,* 1928. — Ibrahim Makdour, *La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane,* 1934. — R. Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought,* 1947. Bibliografía: N. Rescher, Al-Farabi: An *Annotated Bibliography,* 1962.

ALGAZALI o ALGAZEL (Abu Hamid Muhamad ibn Muhammad al-Gazali (1058-1111) nació en Gazai, en la provincia de Tus, en el Jurasan (Persia), profesó en Bagdad, se trasladó luego a Siria y falleció en su ciudad natal. Adversario de los "filósofos", por los que entendía los que utilizaban las doctrinas de Aristóteles —o de los neoplatónicos— con el fin de racionalizar las creencias religiosas, Algazali no dejó, sin embargo, de utilizar argumentos racionales contra los argumentos racionales. Sus tendencias religiosas místicas, de carácter sufí, fueron, en efecto, expresadas con frecuencia mediante los conceptos de la filosofía griega. Ello se muestra especialmente en sus obras *Maqasid al falasifa* o *Intenciones de los filósofos, Tahafut al falasifa* o *Destrucción (Contradicción) de los filósofos y Ihyaa 'ulum al-Din* o *Restauración de los saberes religiosos.* Según Algazali, todos los principios últimos, tanto los que se refieren al mundo sensible como al mundo inteligible, no son susceptibles de demostración racional. Esto es lo que ha sido llamado el escepticismo de Algazali, si bien hay que tener presente que el vocablo 'escepticismo' tiene en dicho pensador una función distinta de la que aparece en los escépticos griegos. Con esta restricción podemos decir que el escepticismo racional de Algazabi lo lleva no sólo a una crítica de las nociones de la eternidad de la materia, infinitud del mundo y del tiempo como contrarias a la ortodoxia musulmana, sino también a una crítica de la noción de causa y a una afirmación de la imposibilidad de hallar una explicación racional de la relación *causa-efecto* que pueden considerarse como un precedente de argumentaciones análogas presentadas en la época moderna por el ocasionalismo y por Hume. Las argumentaciones de Algazali son, pues, típicas de todo pensamiento que pretende salvar el contenido religioso de una doctrina en peligro de desembocar en una visión puramente racional del dogma. Así, el Dios que defiende Algazali es sobre todo el Dios del hombre religioso, opuesto en cierto modo a un Dios que ejerce primariamente la función de primer motor de la Naturaleza. A la eternidad de la materia Algazali opuso, en efecto, la creación del mundo a partir de la nada; a la infinitud del mundo y del tiempo, el comienzo temporal de un ser creado; a la inteligibilidad del nexo causal, la intervención constante de Dios como causa única. Es cierto que algunos de los argumentos de Algazali se parecen a los argumentos de los escépticos antiguos — in-

estabilidad de los sentidos, oposición de los sistemas filosóficos entre sí, etc. Pero ya hemos visto que este escepticismo no era en su pensamiento más que uno de los principales pilares con el fin de volver a dar un firme fundamento a la fe.

El *Maqasid al-falasifa* fue trad. al latín por Domingo Gundisalvo y ed. en *Logica et philosophia Algazelis Arabi* (Venecia, 1506). Ed. por J. T. Muckle, *Algazel's Metaphysics: a Medieval Translation,* 1933. Ed. árabe: El Cairo, 1331/1912. Trad. parcial por M. Asín Palacios, *La espiritualidad,* etc. (Cfr. *infra),* IV, págs. 184-92. — El *Tahafut-al-falasifa* fue trad. al latín por Calo Calonymus a base de una traducción hebrea (Venecia, 1527, 1562) y del árabe al latín por Augustinus Niphus [Agostino Nifo] (Padua, 1497). Ed. crítica por M. Bouyges (Beirut, 1927). Trad. esp. de las cuestiones VI, XVII y XVIII en Asín, *op. cit. infra,* IV, 303072. — El *Ihya 'ulum al-Din* ha sido ed. en El Cairo 1312/1894. Trad. parcial en Asín, *op. cit. infra.* — Algazali escribió muchas otras obras; citamos entre ellas las siguientes:*Iqtisad fi-l-i 'tiqat (El justo medio en la creencia).* Ed. árabe: El Cairo, 1327/ 1909. Trad. esp. por M. Asín Palacios, *El justo medio en la creencia. Compendio de teología dogmática,* 1929 [con trad. de otros textos de Algazali]. — *Munqid min al-dalal (Preservativo contra el error).* Ed. árabe: El Cairo, 1309/1892. Trad. parcial por Asín, *op. cit. infra,* IV, 264-72. — *Mi 'yar al-'ilm fi-l-Mantiq (Fiel contraste del conocimiento). E*d. árabe: El Cairo, 1329/1911. Trad. parcial por Asín, *El justo medio,* etc. — *Ayyuha-l-Walad (¡Oh, hijo!)* Ed. árabe y trad. alemana (Viena, 1838). Trad. parcial Asín, *op. cit. infra,* IV, 25-47. Trad. esp. completa por E. Lator, S. J. (Beirut, 1955). — Otras obras de Algazali, mencionadas en Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 155 y sigs.

Fundamental para el conocimiento de la obra y pensamiento de Algazel son el libro de Miguel Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral, Ascética,* 1901, y especialmente la gran obra del mismo autor: *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano,* 4 vols. (1,1934; II, 1935; III, 1940; IV [Crestomatía], 1941). — Véase también A. Schmolders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali,* 1842. — R. Gosche, *Ueber Ghazalis Leben und Werke,* 1858. — B. Carra de Vaux, *Gazzali,* 1902. — H. K. Sherwani, *El Ghazzali on the Theory and Practice of Politics,* 1935. — A. T. Wensinck, *La pensée de Ghazzali,* 1940. — M. A. H. Abu Rida, *Ghazzalis Streitschrift gegen die griechische Philosophie,* 1945 (Dis.). — H. Hachem, *La critique du péripatétisme et du néoplatonisme dans Al-G.,* 1946. — Farid Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques,* 1958 [índice lexicográfico en págs. 459-70] *(Études musulmanes,* 6). — Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali,* 1963 (trad. esp.: *La je y la práctica de al-Ghazali,* en prep.).

ALGEBRA. Véase CLASE, LÓGICA, LOGÍSTICA, RELACIÓN.

ALIENACIÓN. Véase ALTERACIÓN, MARXISMO.

ALIENATIO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

ALIOTTA (ANTONIO) (1881-1964) nació en Palermo, profesor de filosofía en la Universidad de Padua (1913-1919) y en la de Ñapóles (1919-1951), defiende un "experimentalismo radical", al cual llegó a través de una crítica del positivismo y del actualismo, ambos insuficientes, a su entender, para justificar y dar valor a la obra humana. Tampoco las tesis contingentistas, intuicionistas y pragmatistas son suficientes, si bien ellas señalan más claramente el camino que debe seguirse para alcanzar la finalidad mencionada. Pues tal finalidad no es tampoco un modo de subordinación del mundo a las exigencias del yo, sino una manera de justificar la máxima objetividad posible del mundo, la consideración de lo real, sin arbitrarias mutilaciones, como el acto mismo de la total experiencia, que une lo subjetivo y lo objetivo. Las fases por las cuales ha pasado el pensamiento de Aliotta son momentos de este proceso único. Al principio se negaba Aliotta a rechazar totalmente el concepto, en el cual vio una posibilidad de enriquecer lo real y de sintetizar la experiencia concreta. Esto le condujo a un idealismo crítico en sentido amplio que, sin embargo, pronto tuvo que desembocar en un pluralismo más radical que el de James, en un neoevolucionismo y, finalmente, en el experimentalismo. Este experimentalismo considera el "experimento" como criterio de verdad, pero siempre que el término 'experimento' se tome en un sentido bastante amplio, como un programa de acción total que afecte tanto a lo práctico como a lo teórico. Según Aliotta, sólo así podrá darse una solución a uno de los problemas que este filósofo ha considerado como capitales: el problema del mal. Este problema es de tal gravedad que la metafísica no debe limitarse a explicarlo; debe justificarlo. De ahí una teoría del "sacrificio como significado del mundo" que constituye la culminación del pensamiento de Aliotta, y que estima el sacrificio no como disminución del ser, sino como su enriquecimiento. Esto hace posible *el* paso de lo infinito a lo finito. Esto hace posible, además, dar un fundamento racional a los factores irracionales, y considerar "la lógica del amor y del sacrificio" como la única posibilidad de dar forma concreta a la racionalidad.

Según Aliotta, el experimentalismo radical permite superar una serie de dualismos (empirismo-racionalismo; positivismo-idealismo; realismo-idealismo) y evitar los pseudo-problemas que ellos engendran. Permite asimismo "ensamblar (desde un punto de vista metodológico) la filosofía con la ciencia". Puede decirse que los elementos pragmatistas, bergsonianos, empiriocriticistas e instrumentalistas que se hallan en la filosofía de Aliotta son a la vez consecuencia de un intento de superación de las respectivas filosofías.

Obras principales: *La conoscenza intuitiva nell'Estetica del Croce,* 1903. — *La misura nella psicologia sperimentale,* 1905. — *La reazione idealistica contra la scienza,* 1912 (en la trad. inglesa de esta obra, publicada en 1914, se incluyó el trabajo "Linee d'una concezione spiritualistica del mondo"). — *La guerra eterna e il drama dell'esistenza,* 1917. — *La teoría di Einstein e le mutevoli prospettive del mondo,* 1922. — *Relativismo e idealismo,* 1922. — *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo,* 1924. — *L'esperimento nella scienza, nella filosofía, nella religione,* 1936. — *L'Estetica di Kant e degl' idealisti romantici,* 1942. — *Scetticismo, misticismo e pessimisme,* 1947. — *Evoluzionismo e spiritualisme,* 1948 (serie de artículos). — *Le origini dell'irrazionalismo contemporáneo,* 1950. — *L'Estetica del Croce e la crisi del liberalismo italiano,* 1951. — *Il nuovo positivismo e lo*

sperimentalismo, 1954. — Hay edición de obras completas: *Opere complete,* Roma, 1942 y sigs. Entre los artículos publicados por Aliotta merece destacarse el titulado: "El sacrifizio come significato del mondo", *Logos,* fasc. IV, reeditado en un volumen del mismo título en 1948. — Véase J. Grenier, "Trois penseurs italiens: Aliotta, Rensi, Manacorda", *Revue philosophique,* II (1936). — M. F. Sciacca, 'Il pensiero di A. Aliotta", *Archivio di storia della filosofía italiana,* II (1936). — Carbonara, Filiasi-Carcano, Lazzarini *et al., Lo sperimentalismo di A. A.,* 1951. — Autoexposición titulada "Il mio sperimentalismo" en el volumen de M. F. Sciacca titulado *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, págs. 27-46.

ALIQUID. Véase TRASCENDENTAL.

ALKINDI (Abu Yusuf Ya 'qub ibn Ishaq al-Kindi) (800-873) nac. en Kufa (Persia) y fue comisionado por al-Ma'mun para corregir las traducciones de Aristóteles y otros autores griegos. Junto a esta labor se distinguió por sus numerosos comentarios al Estagirita y por la redacción de muchos tratados en los cuales, siguiendo las inspiraciones racionalistas de la secta de los mutacilitas, a la que pertenecía, trató de organizar un cuerpo de doctrina filosófica coherente a la cual se incorporaron multitud de investigaciones científicas que abarcaron prácticamente todos los saberes de su tiempo: medicina, psicología, meteorología, óptica, geometría, aritmética, música. Las ideas fundamentales de Alkindi eran de origen aristotélico, y ello ha hecho que se le considere como el primer gran aristotélico árabe. Se destacan en particular entre ellas su doctrina, ulteriormente muy elaborada por Averroes, del entendimiento activo y único, del cual recibe su actividad. A todo ello se agrega una teoría de las categorías, de las que Alkindi enumera cinco: materia, forma, movimiento, lugar y tiempo. Ahora bien, el aristotelismo de Alkindi no era puro: numerosos elementos neoplatónicos estaban mezclados con él. Entre estos últimos destaca no solamente su gran estimación por la matemática como fundamento de todas las ciencias sino también su idea de que los elementos matemáticos son la medida de las cosas y la expresión de los elementos últimos de que está compuesta la realidad. Sería erróneo, sin embargo, considerar que, en vista de la anterior labor filosófica y científica, Alkindi era un puro pensador y hombre de ciencia: los motivos religiosos actuaban, al parecer, poderosamente en sus intentos de construcción filosófica. En particular la defensa de la doctrina del libre albedrío contra el fatalismo de muchos musulmanes constituía una de las preocupaciones centrales de su obra.

Obras: *Risalat al-'Aql (Sobre el intelecto).* Ed. por Abu Rida, Rasa'il *al-Kindi al-falsafiyya,* 1369/1372/1950/1953, 2 vols. Hay dos traducciones latinas (*De intellectu*), una de ellas por Gerardo de Cremona; ed. en A. Nagy, *Die philosophische Abhandlungen des* Ya *'qub bn Ishaq al-Kindi,* 1897 [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 5]. — *Risala fi-l-nafs (Sobre el alma).* Ed. Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 281-2. — *Risala fi hudud al-asya wa rusumi-ha (Sobre las definiciones de las cosas y sus descripciones).* Ed. Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 165-79. — *Kitab fi-l-falsafat al-ula (Libro de la filosofía primera).* Ed. Ahmad Fu'ad al-Ahwani, 1367/1948 y Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 97-162. — *Risala fi kamiyua Kutub Aristu (Sobre el número de los libros de Aristóteles).* Ed. Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 363-84. — Trad. anotada por M. Guidi y R. Walzer en *Studi su al-Kindi. 1. Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele,* 1940 [Memorie R. Ace. dei Lincei, serie 7, vol. IV, fasc. 5]. — *Risala fi hila lidaf al-ahzan (Sobre el modo de ale-jar la tristeza).* Ed. y trad. italiana por Ritter y Walzer en *Studi cit. supra.* Memorie, etc., 1938, serie 6, vol. VIII, fasc. 1 [Il. *Uno scritto mora-e inedito di al-Kindi (Temistio* περ λοπιασ], — *De quinqué essentiis* [sólo queda la trad. latina; ed. en Nagy, *op. cit. supra,* págs. 28-40]. — *Kitab fi 'illat al-kawn wa-l-fasad (Libro sobre la causa de la generación* (y *la corrupción),* ed. Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 214-37. — Otros escritos de al-Kindi, citados en Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 67-8.

Véase G. Flügel, "Al-Kindi: Genannt 'Der Philosopher der Araber'", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes,* I (1957), 1-54. — T. T. J. de Boer, "Zu Kindi und seiner Schule", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XIII (1900), 153-78. — F. Rosenthal, "Al-Kindi als Literat", *Orientalia,* II (1942). — Muñoz Sendino, "Apología de al-Kindi", *Miscelánea Comillas,* XI y XII (1949), 339-460. — N. Rescher, "Al-Kindi's Sketch of Aristotle's Organon", *The New Scholasticism,* XXXVII (1963), 44-58.

ALMA. Consideraremos aquí (I) varias concepciones de la noción de alma en los llamados "primitivos"; (II) la historia de la idea del alma en la filosofía occidental desde Grecia; (III) el intento de distinguir entre alma y espíritu en varios autores contemporáneos. La distinción entre algunas de las concepciones presentadas en (I) y cuando menos ciertas ideas a que nos referimos en (II) no es siempre muy clara, pero en esta última sección —que constituye la más fundamental en el presente artículo— tratamos en particular los aspectos religiosos susceptibles de dar origen a especulaciones y análisis filosóficos. La información proporcionada en este artículo debe completarse con la que se halla en los artículos ALMA DEL MUNDO, ALMA DE LOS BRUTOS, ALMA (ORIGEN DEL) e INMORTALIDAD. Algunos de los aspectos destacados aquí se hallan asimismo en el artículo ESPÍRITU, especialmente al comienzo del mismo. Observemos que aunque el término 'alma' resulta sumamente ambiguo, pues con él nos referimos a veces a ideas muy diversas que cabría expresar mediante otros vocablos, hay una cierta unidad de supuestos por lo menos en la mayor parte de las ideas filosóficas sobre la noción de alma. El alma es concebida con frecuencia como un tipo de realidad que engloba algunas de las operaciones psíquicas —como cuando en ciertas concepciones tradicionales se habla del alma como inteligencia, como voluntad, como sentimiento, etc., y hasta como todas estas llamadas "facultades" en conjunto—, pero como el problema de la naturaleza de lo psíquico suscita diversas cuestiones no siempre necesariamente relacionadas con las ideas más tradicionales del alma, consagramos un artículo especial a dicho concepto (véase PSÍQUICO). Ciertos términos agrupados en el "Cuadro sipnótico" al final del Diccionario bajo la rúbrica "Psicología" se refieren a veces a cuestiones relativas al alma y a veces a cuestiones relativas a lo psíquico (o a ambas a un tiempo); remitimos asimismo a dichos términos, dejando al lector la selección pertinente. Como *ejemplos* de artículos cuando menos parcialmente relativos a la idea del alma mencionamos ANIMISMO, CONCIENCIA, EMOCIÓN, ENTELEQUIA, HABΓΓO, INTMI-

DAD, MEMORIA, PALINGENESIA, PAMPSIQUISMO, PARALELISMO, PERSONA, TEMPLE, VOLUNTAD, Yo.

I. Las representaciones primitivas del "alma" son muy varias, pero se destacan tres rasgos comunes a muchas de ellas. El alma es concebida a veces como un soplo, aliento o hálito, equivalente a la respiración; cuando falta tal aliento, el individuo muere. A veces es concebida como una especie de fuego; al morir el individuo, este "fuego" —que es el "calor vital"— se apaga. A veces, finalmente, se concibe como una sombra, presentida o principalmente "vista" durante el sueño. En los dos primeros casos, el alma es más bien como un principio de vida; en el último caso, más bien como una "sombra o un simulacro". La idea del alma como aliento, hálito, exhalación, soplo, etc., es acaso la más común. E. B. Tylor ha indicado que puede hallarse en "las principales corrientes de la filosofía universal". Los términos usados para designar tal "alma" en diversas culturas muestran cuán difundida se halla esta idea. Así, en los vocablos *nefesh* (hebreo), *nefs* (árabe), *atman* (sánscrito), *pneuma* (griego), *animus y anima* (latín), todos los cuales significan de un modo o de otro "aliento", aun cuando luego vayan adquiriendo el significado de un cierto principio o de una cierta realidad distintos del cuerpo. En algunos casos los términos usados para designar el "alma" son distintos de los empleados para referirse al "aliento". Así ocurre con el sánscrito *prana* —a diferencia de *atman*—, con el hebreo *neshmah* —a diferencia de *nefesh*—, con el árabe *ruh* —a diferencia de *nefs*—, etc. Un origen "material" puede hallarse, sin embargo, en los citados vocablos, lo mismo que en los términos *psyche* (griego), *duja* (ruso), *Geist* (alemán) — este último, usualmente traducido por 'espíritu', tiene la misma raíz que el inglés *ghost,* comunmente vertido por 'fantasma'. A veces se distingue entre el "alma" como "principio de vida" y el "alma" como "doble" por medio de dos distintos vocablos. Ejemplos son *kra y chraman* (antiguo egipcio), *zymos [thymos] y psyché* (en griego). Esta última distinción es sobremanera importante, aunque no siempre se expresa mediante uso de distintos términos. Así, *psy-che* designa en Homero por igual "la vida" (la vida como "aliento") y la sombra incorpórea o imagen (a veces, sin embargo, designada mediante el vocablo *eidolón).* Puede decirse que la idea del "alma" se va precisando —y, si se quiere, purificando— a medida que los términos empleados para referirse a ella tienden a describir menos un principio vital general que una especie de "doble" propio de cada uno de los hombres. Por este motivo, las primeras especulaciones filosóficas acerca del alma se conjuran principalmente en torno a la idea del "simulacro" o "fantasma" del viviente, "simulacro" o "fantasma" que puede salir o alejarse del viviente (y aparecer en sueños) inclusive durante el curso de la vida.

Las anteriores indicaciones son lo suficientemente generales como para aplicarse a la mayor parte de las llamadas "representaciones primitivas". No son, sin embargo, ni siquiera un bosquejo muy general de tales representaciones. Algunas de éstas no encajan fácilmente en las concepciones reseñadas. Como ejemplo mencionamos que en el pensamiento chino arcaico no se suponía que todos los individuos tuviesen necesariamente alma, ni siquiera en tanto que un "doble". El "alma" era vista como un dios o espíritu que, procedente del Cielo, *podía* ingresar en el cuerpo de un hombre. Si se hallaba, por así decirlo, "a gusto" en tal cuerpo, *podía* decidir permanecer en él de modo permanente.

II. No pocas de las primeras representaciones griegas del alma de que habernos noticia son, en el sentido anterior, "primitivas". Por lo demás, hasta el final de la cultura antigua —y en muchas concepciones "populares" dentro del Occidente hasta nuestros días— dominaron representaciones del "alma" formadas de muy diversas capas: el alma corno un muerto-sombra que desciende al seno de la tierra; el alma como un "aliento" o principio de vida; el alma como "realidad aérea" que vaga alrededor de los vivos y se manifiesta en forma de fuerzas y acciones, etc. etc. Estas representaciones influyeron, además, sobre las ideas que no pocos filósofos se formaron del alma. Algunos presocráticos concibieron como "almas" todos los "principios de las cosas" en cuanto "cosas vivientes". Los atomistas describieron el alma como compuesta de. átomos, bien que de materia muy fina y sutil (probablemente de la misma materia con que está formado el fuego). Sin embargo, antes de Platón se constituyó un complejo de especulaciones sobre la idea del alma que luego fue absorbido y, por así decirlo, "purificado" por dicho filósofo. En substancia consiste en sustituir la idea del alma como semivida, como sombra y aun como principio de vida orgánica por una idea del alma como realidad "desterrada". Parece que esta última idea comenzó a surgir hacia el siglo IX antes de J. C. y se desarrolló hasta el siglo ν antes de J. C. Varios motivos se conjuraron al efecto. Uno de ellos ha sido puesto de relieve por E. R. Dodds (Cfr. *infra,* bibliografía): las influencias chamanís-ticas procedentes de Tacia y Escitia y prontamente difundidas no sólo por el Asia Menor y Creta, sino también por el Sur de Italia (especialmente Sicilia). Se comenzó a creer que hay en cada hombre una realidad de orden divino, la cual ha preexistido al cuerpo y perdurará tras la muerte y corrupción del cuerpo. Representantes filosóficos o semifilosóficos de esta nueva tendencia son el orfismo (VÉASE), Pitágoras y Empédocles. El alma puede, pues, entrar en el cuerpo y salir de él, sin identificarse nunca completamente con el cuerpo. En cierto modo se trata de una nueva versión del primitivo "doble", pero con un origen luminoso y divino. El cuerpo puede ser concebido entonces como una especie de cárcel, o sepulcro, del alma. La misión del hombre es liberar su alma por medio de la purificación y al final, más filosóficamente, por medio de la contemplación. El alma no es un principio que informa el cuerpo y le da vida; es algo de naturaleza esencialmente no sensible y no material.

Platón acogió estas ideas y las refino considerablemente. Al principio, especialmente en el *Fedón,* defendió un dualismo casi radical del cuerpo y el alma; el alma era para él una realidad esencialmente inmortal (véase INMORTALIDAD) y "separable". El alma aspira a liberarse del cuerpo para regresar a su origen divino y vivir, por decirlo así, entre las ideas, en el mundo inteligible. Aun dentro del cuerpo, el alma puede recordar (véase REMINISCENCIA) las ideas que había contemplado puramente en su

vida anterior. La teoría del alma pura es en Platón el fundamento de su teoría del conocimiento verdadero, y a la vez éste constituye una prueba de la existencia del alma pura. Sin embargo, Platón se dio cuenta pronto de que el dualismo cuerpo-alma planteaba no pocas dificultades, no sólo epistemológicas y metafísicas, sino también morales. Su filosofía es en gran parte un esfuerzo por solucionar tales dificultades, y hasta puede hablarse de una "dialéctica del alma" en Platón a través de la cual se afirma, para luego negarla, la separabilidad del alma con respecto al cuerpo. Por lo pronto, debía de haber algún "punto" o "lugar" por donde el alma quedase insertada en el cuerpo; de lo contrario, no se entendería cómo hay relación entre las operaciones de una y del otro. Las distinciones entre varios órdenes (o tipos de actividades) del alma es uno de los modos de afrontar la cuestión citada. Platón distinguió, por ejemplo, entre la parte sensitiva (sede del apetito o deseo), la parte irascible (sede del valor) y la parte inteligible (sede de la razón). Parece "obvio" que mientras esta última "parte" es "separable" del cuerpo, ninguna de las otras dos lo son. Pero entonces se plantea el problema de la relación entre los diversos órdenes o tipos de actividad del alma. Platón creyó hallar una solución al problema estableciendo que los órdenes en cuestión son órdenes fundamentales no sólo del alma individual, sino también de la sociedad y hasta de la naturaleza entera. Estos órdenes se hallan en una relación de subordinación: las partes inferiores deben subordinarse a la parte superior; el alma como razón debe conducir y guiar el alma como valor y como apetito. Así, el alma puede tener algo así como una historia en el curso de la cual se va purificando, es decir, va formando y ordenando todas sus actividades de acuerdo con la razón contemplativa. De lo que el hombre haga en su vida dependerá que se salve, es decir, se haga inmortal, esto es, se haga entera y cabalmente "alma pura". Pues el hombre, escribió Platón, puede "convertirse enteramente en algo mortal" cuando se abandona a la concupiscencia, pero se hace inmortal y contemplativo cuando "entre todas sus facultades ha ejercido principalmente la capacidad de pensar en las cosas inmortales y divinas" *(Tim.,* 89 B). En suma, el alma reside por lo pronto en lo sensible, pero puede orientarse hacia lo inteligible, encaminarse hacia su "verdadera patria". El alma no deja de ser alma por quedar encerrada en lo sensible, pero sólo cuando actúa según lo inteligible puede decirse que ha sido purificada.

Los neoplatónicos, y especialmente Plotino, desarrollaron con gran detalle esta "dialéctica" platónica del alma. Plotino usó no sólo los conceptos elaborados por Platón, sino también los tratados por Aristóteles; se preguntó, pues, en qué forma el alma se halla unida al cuerpo, si siendo instrumento de él, constituyendo una mezcla o siendo forma del cuerpo (Enn., I i 3). Lo segundo se halla excluido; sólo lo primero y lo tercero son admisibles. El alma es por sí misma, en cuanto separada del cuerpo, una realidad impasible (I ii 5), pero puede decirse que tiene dos "partes": la separada o separable y la que constituye una forma del cuerpo (I i 3; II iii 15; II v 3). Hasta puede hablarse de una "parte" media o mediadora entre las dos partes fundamentales (II ix 2). Plotino se interesa particularmente por la parte superior e inteligible, la cual no sufre alteración (III vi 1) y es incorruptible (III vi 1). El alma se divide cuando se orienta hacia lo sensible (IV i 1); se unifica, en cambio cuando se orienta hacia lo inteligible, hasta el punto de adquirir un rango divino (IV ii 1). En último término, cuando el alma se purifica puede inclusive transfigurar el cuerpo, es decir, hacer que habite en este mundo como si viviera en el universo inteligible. En su ser propio, el alma es una, incorruptible, racional, inteligible, contemplativa e inmortal. Debe tenerse en cuenta, para el cabal entendimiento de las ideas de Plotino sobre el alma, que en ocasiones se refiere al alma en general, a veces al alma individual y a veces al alma universal o Alma del Mundo (VÉASE). Pero ciertas propiedades son comunes a todas las especies de almas en cuanto por lo menos son los habitantes del mundo inteligible. De hecho, todas las almas individuales forman una sola alma (VI v 9), si bien ello no significa una fusión, sino una organización jerárquica en lo inteligible único (VI vii 6).

Las doctrinas aristotélicas sobre el alma son muy complejas. En parte se apoyan en ciertas ideas de Platón y, desde luego, en la idea de que lo inteligible tiene que predominar sobre lo sensible, y la contemplación sobre la acción. Aristóteles, por lo demás, habla a veces del alma como un principio general (de vida) y a veces como un principio individual propio de cada uno de los hombres. En ambos casos es característico del Estagirita hacer con el alma lo que hizo con las ideas: traerla, por así decirlo, del cielo a la tierra. Las teorías más características de este autor sobre el alma se hallan formuladas, en todo caso, desde un punto de vista "biológico" (o, mejor dicho, "orgánico"). El alma, declara Aristóteles, es en algún sentido el "principio de la vida animal" *(De an., 1* 1, 402 a 6) en tanto que vida que se mueve a sí misma espontáneamente. Pero ello no significa que el alma se mueva a sí misma; ser principio de movimiento no significa ser movimiento. Ahora bien, puesto que todo cuerpo natural poseedor de vida es una substancia (en tanto que realidad compuesta), y posee un cuerpo, no puede decirse que el cuerpo sea el alma. El cuerpo es la materia; el alma es una cierta forma. He aquí las dos célebres definiciones dadas por el Estagirita: "el alma es la primera entelequia del cuerpo físico orgánico", ἐντελέχεια ἡ πρωτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (i*bíd., II, 1* 412 b 25 sigs.); es "la primera entelequia del cuerpo físico que posee la vida en potencia, εντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωην ἔχοντος, (II 1 412 a 27 sigs.). No tiene sentido, pues, preguntar si el cuerpo y el alma son una sola realidad; ello sería como preguntar por qué la cera y la forma de la cera son una realidad. El sentido de la unidad del cuerpo y del alma es la relación de una actualidad con una potencialidad.

El alma es, pues, una substancia; es el *quid* esencial del cuerpo. Como escribe Aristóteles: "si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma, pues la vista es la substancia o forma del ojo". El alma es, pues, la forma del cuerpo en tanto que constituye el conjunto de posibles operaciones del cuerpo. Así como lo propio del martillo es dar martillazos, lo propio del alma es hacer que el cuerpo tenga la forma

que le corresponde como cuerpo y, por lo tanto, hacer que el cuerpo *sea* realmente cuerpo. El alma es la causa o fuente del cuerpo viviente (II 4 415 b 9). Ahora bien, si el alma es el principio de las operaciones del cuerpo natural orgánico, puede distinguirse entre varios tipos de operaciones. A ello corresponde la división entre varias "partes" del alma — que, por lo indicado, no destruye en manera alguna su unidad como forma. El alma es el ser y principio de los seres vivientes, por cuanto esos ser y principio consisten en vivir. Las doctrinas aristotélicas sobre el alma no son, pues, sólo de carácter biológico o de carácter psicológico —aun cuando ofrezcan asimismo, y muy acentuadamente, estos dos caracteres—; constituyen el más importante fragmento de una "ontología de lo viviente". Un rasgo básico de esta ontología es el análisis del concepto de función y de las diversas funciones posibles. Los diversos tipos de almas —vegetativa, animal, humana— son, pues, diversos tipos de función. Y las "partes" del alma en cada uno de estos tipos de función constituyen otros tantos modos de operación. En el caso del alma humana, el modo de operación principal es la racional, que distingue esta alma de otras en el reino orgánico. Ello no significa que no haya en dicha alma otras operaciones. Puede hablarse de la parte nutritiva, sensitiva, imaginativa y apetitiva del alma (véase APETITO) o sea de otras tantas operaciones. Mediante las operaciones del alma, especialmente de la sensible y de la pensante, el alma puede reflejar todas las cosas, ya que todas son sensibles o pensables, y ello hace que, como dice Aristóteles en una muy comentada fórmula, el alma sea de algún modo todas las cosas, ἡ Ψυχὴ τα ὄντα πώς ἐστι (III 8, 431 b 21).

Varios problemas se plantearon dentro del aristotelismo, especialmente en lo que toca a la naturaleza de la parte pensante del alma, la cual puede llamarse πνεύμα más bien que Ψυχή. Como pensar es reconocer racionalmente lo que hay y lo que hace que lo haya, y sobre todo los principios supremos de lo que hay, se puede suponer que todas las operaciones racionales son iguales en todas las almas dotadas de la facultad de pensar. En tal caso, no habría almas pensantes individuales, sino una sola alma (pensante). Este problema ha sido tratado tradicionalmente bajo la cuestión de la naturaleza del entendimiento (VÉASE), o del intelecto. Aristóteles no se inclinó por una rigurosa "unidad del entendimiento". Pero algunos de sus seguidores, como Alejandro de Afrodisia, mantuvieron una opinión radical a este respecto. Lo mismo parece haber sido el caso de Averroes. La doctrina de la unidad del intelecto acentúa la racionalidad y espiritualidad del alma humana, pero con detrimento de su individualidad.

A partir de Aristóteles —con los estoicos, neoplatónicos y luego los cristianos— se multiplicaron las cuestiones relativas a la existencia del alma, a su naturaleza, a sus partes y a su relación con el cuerpo y con el cosmos. Prácticamente todos los filósofos admitieron alguna especie de "alma", pero la definieron de muy diversas maneras. Algunos —como los epicúreos y en parte los estoicos— consideraron que el alma es una realidad de alguna manera "material", si bien de una materia más "fina" y "sutil" que todas las otras. Los temas del alma como "aliento" y como "fuego" (o algo "semejante al fuego") desempeñaron un papel importante en estas especulaciones. Otros filósofos, seguidores de Aristóteles, subrayaron la realidad del alma como una forma o un principio de lo viviente. Otros, finalmente, inclinados hacia Platón, destacaron la naturaleza espiritual e inteligible del alma. Estas especulaciones influyeron sobre las ideas que se formaron del alma no pocos autores cristianos, si bien éstos partieron de una idea del alma que no tenía necesariamente rasgos filosóficos. Los autores que más influyeron a este respecto sobre los primitivos autores cristianos fueron los de confesión platónica y neoplatónica. Pero como en la tradición cristiana desempeñaba un papel fundamental "el hombre entero" —el cual aparece existiendo con su cuerpo— se hicieron muy agudas las cuestiones relativas a la unión del alma con el cuerpo, a la naturaleza de la inmortalidad (VÉASE) y a las llamadas "partes" del alma. Tanto Windelband (en su *Historia de la filosofía)* como E. Schindler (Cfr. bibliografía *infra)* han tratado con detalle el problema de las muchas distinciones entre partes del alma y modos de unificación propuestas entre tales partes en el pensamiento antiguo en relación con el pensamiento cristiano. No podemos aquí ni siquiera resumir las numerosas doctrinas forjadas al respecto. Nos limitaremos a indicar que, a consecuencia sobre todo de las influencias platónicas y neoplatónicas, se tendió cada vez más por parte de los autores cristianos a una "espiritualización" y, sobre todo, a una "personalización" del alma. Muchas de las ideas debatidas sobre los citados puntos se hallan en San Agustín. Éste rechaza enérgicamente toda concepción del alma como entidad material y subraya el carácter "pensante" del alma. Pero semejante carácter no es el de una pura razón impersonal. El alma es un pensamiento en tanto que vive, o, mejor dicho, se siente vivir. El alma es el pensar en tanto que se conoce a sí mismo como dudando y existiendo — y existiendo, además, como entidad espiritual y no como una parte del cuerpo, o siquiera como un mero principio del cuerpo. El alma es, en rigor, para San Agustín, una intimidad — y una intimidad personal. Cierto que el alma es una "parte" del hombre, el cual se compone de cuerpo y alma, por cuanto es un *conjunc-tum.* Pero como el hombre es el modo como el alma adhiere al cuerpo, la existencia del alma y su modo de "adhesión" son fundamentales para el hombre. El alma está por entero en cada una de las partes del cuerpo. Ello no significa que no pueda distinguirse entre las diversas funciones del alma, tales como la voluntad, la memoria, etc. Pero todas estas funciones lo son de una función principal, de una realidad espiritual indivisa que se manifiesta por medio de lo que San Agustín llama "la atención vital". En *este* sentido, el alma es *también* un principio animador del cuerpo. Pero como es una substancia espiritual, no depende del cuerpo, como si fuese un mero epifenómeno de éste. El alma ha surgido de la nada por la voluntad creadora de Dios; es una esencia inmortal.

Puede decirse que dentro del pensamiento cristiano, e independientemente de las diversas interpretaciones y explicaciones de la naturaleza del alma proporcionadas por los filósofos cristianos, el alma es vista no sólo como algo de índole inmaterial, sino

también, y en particular, "espiritual-personal". El alma es una vida, pero una vida superior a la biológica. No sólo importa, pues, la aspiración a lo inteligible, sino todas las experiencias que "llenan" la vida del alma — por ejemplo, la esperanza. Desde este ángulo hay distinciones muy marcadas entre las concepciones neoplatónicas y las cristianas. Para los neoplatónicos, el alma es, a lo sumo, una entidad intermedia entre lo sensible y lo puramente inteligible. De ahí las constantes discusiones acerca del "lugar" (metafísico) en que se halla o puede hallarse el alma y sobre su divisibilidad o indivisibilidad de acuerdo con el grado menor o mayor de acercamiento a lo inteligible. Para los cristianos, el alma es el aspecto espiritual de la persona. Como tal, tiene una relación filial —y no sólo intelectual— con la Persona divina. Para los neoplatónicos, el alma es aquello que puede ascender al mundo de las ideas. Para los cristianos, es lo que puede salvarse en la contemplación de Dios, Su creador. Añádase a ello que para los cristianos el cuerpo puede salvarse de su corruptibilidad para convertirse en "cuerpo glorioso". Por si fuese poco, mientras los neoplatónicos siguen viendo el alma desde el "mundo" —sin que importe que tal "mundo" sea más bien una jerarquía de seres y de valores que un conjunto de "cosas"—, para los cristianos el mundo es visto desde el alma. El alma no es, pues, para los cristianos una "cosa", ni siquiera esa "cosa" que puede llamarse "espíritu". Es una experiencia, o conjunto de experiencias, que incluyen la subjetividad, la personalidad, la conciencia de sí (o de sentirse vivir) y, desde luego, la trascendencia.

Se puede alegar que desde el momento en que, sobre todo con Santo Tomás, se introdujeron sistemáticamente los temas y los términos aristotélicos dentro del pensamiento cristiano, algunas de las afirmaciones anteriores perdieron su validez. Santo Tomás se apropia no pocas de las fórmulas aristotélicas — el alma es *actus primus physici corporis organici potentia vitam habentes; y* hasta es *quodammodo omnia (* Cfr. *supra*). Dicho filósofo distingue, además, entre el alma vegetativa, la animal y la humana *(vegetabilis, vegetativa seu civificans; sensibilis seu sensitiva seu sensificans seu irrationalis; intellectiva seu intellectualis seu rationalis).* Distingue asimismo —siguiendo a autores antiguos— entre el concepto de *anima* como principio vital y el concepto de *animus* en tanto que entendimiento. Debe observarse, sin embargo, que Santo Tomás no se limita a repetir las fórmulas aristotélicas y algunas de las antiguas distinciones. De hecho, parece preocupado sobre todo por solucionar ciertos conflictos que se habían abierto al seguirse las inspiraciones agustinianas sin un debido análisis filosófico de sus implicaciones. Por ejemplo, hay en Santo Tomás un esfuerzo constante para tender un puente entre la idea del alma como subjetividad e intimidad y la idea del alma como entelequia. Santo Tomás acentuó la noción de la unidad substancial del hombre, la cual no podía afirmarse sin tenerse en cuenta que el alma es una forma unificante. No se trata, pues, de establecer distinciones entre el alma como principio del ser vivo y el alma como principio del ser racional; se trata más bien de ver cómo pueden articularse estas distintas operaciones. En la medida de lo posible Santo Tomás procura salvar y justificar varios "aspectos" del alma: la intimidad "experiencial", la individualidad, la referencia corporal, etc. Si algunas veces parece que se rompe la unidad —como cuando se sostiene la doctrina de las formas subsistentes o separadas—, ello es sólo las más de las veces para restablecer un equilibrio perdido.

Algunos autores piensan que el equilibrio establecido por Santo Tomás es inestable. Varios escolásticos después de Santo Tomás atacaron de nuevo el problema —o, mejor dicho, los problemas— del alma, y lo hicieron mediante nuevas y más numerosas distinciones y subdistinciones. Mencionemos a este respecto la teoría de la "dualidad" de materia y forma en el alma, y la concepción de la *forma corporeitas* en cuanto radicalmente distinta de la forma propia de lo anímico. La "unidad substancial" se escindió en varios tipos de unidades, que era muy difícil armonizar. Los modos como San Agustín había tratado las cuestiones relativas al alma se pusieron de nuevo en circulación e influyeron decisivamente sobre algunas concepciones modernas. Heinz Heimsoeth (Cfr. *infra)* ha puesto de relieve el estrecho enlace que hay en este y otros muchos respectos entre el agustinismo y el idealismo moderno, y entre este último y la llamada "decadencia de la escolástica". Ha indicado, además, que en el pensamiento moderno se reanuda el hilo de la meditación agustiniana. Hay, por ejemplo, afirma dicho autor, una dirección de raigambre agustiniana, elaborada por la "última escolástica" (presumiblemente la de los siglos XIV y XV), recogida por Descartes y que culmina en Malebranche. Según ella, el alma aprehende directamente a Dios, y al mundo sólo a través de Dios. Esto permite comprender la fórmula malebranchiana: nous *voyons toutes choses en Dieu.* Esta dirección prosigue con Leibniz y su concepción monadológica (véase MÓNADA y MONADOLOGÍA). Según todos estos autores, consciente o inconscientemente seguidores de San Agustín, el alma tiene sobre todo espontaneidad e intimidad, de modo que la relación entre ella y el mundo es distinta de la que se advierte en el tomismo. Mientras la concepción antigua tradicional, cristianizada por algunos autores escolásticos, es una especie de realismo según el cual en última instancia el alma está en el mundo, la concepción agustiniana y moderna es un idealismo para el cual el mundo está en el alma. Se puede decir que algunos escritores escolásticos (Santo Tomás) y modernos (Leibniz) no encajan dentro de ninguna de estas dos concepciones, y representan más bien intentos de mediación. Pero sólo subrayando hasta el extremo las implicaciones de dichas concepciones se puede comprender, según Heimsoeth, el supuesto último de ciertas nociones acerca de la naturaleza del alma y de su relación con el mundo y Dios. He aquí cómo se expresa Heimsoeth sobre este punto: "La idea de Platón es el 'ser que es', que se opone y ayuda a ser, por así decirlo, a lo subjetivo psíquico, cuya peculiar índole Platón no conoce propiamente todavía. Este idealismo es independiente por completo del concepto de sujeto. Pero la Edad Moderna, a la que se ha hecho patente el gran contraste del sujeto que conoce y quiere y el ser objetivo, trata, o de sumir el alma en el ser, continuando la antigua tendencia objetivista, como el materialismo, o de incluir el ser, el mundo exterior, en el

sujeto, haciendo de él una 'idea' en el nuevo sentido consciencialista, un fenómeno del sujeto. La preeminencia de lo espiritual y psíquico sobre la Naturaleza, de la persona de Dios y del alma sobre lo objetivo, se extrema aquí hasta la afirmación de la realidad exclusiva de lo subjetivo" (Los *seis grandes temas de la metafísica occidental,* trad. José Gaos, 2a ed., 1946, pág. 157).

Esta "visión del mundo desde el alma" constituye, sin embargo, sólo uno de los motivos del pensamiento moderno idealista. Además, es un supuesto metafísico más bien que un problema filosófico. En tanto que cuestión filosófica, la del alma es de muy difícil aclaración dentro del pensamiento moderno. Cierto que muchos autores modernos, y especialmente los filósofos del siglo XVII, se han ocupado persistentemente del problema del alma, y de la relación alma-cuerpo. Muchas teorías se han propuesto al respecto. Se ha examinado si el alma se reduce al cuerpo, o el cuerpo al alma, o si ambos son manifestaciones de una substancia única, o si la correspondencia entre las operaciones del alma y las del cuerpo pueden explicarse mediante acción causal recíproca, conjunción, armonía preestablecida, etc., etc. A estos problemas nos hemos referido en varios artículos, algunos sobre filósofos (por ejemplo, DESCARTES, SPINOZA) y otros sobre conceptos (por ejemplo, OCASIONALISMO, PARALELISMO). Pero puede preguntarse si al usar el concepto de alma muchos autores modernos tenían presentes las ideas desarrolladas por filósofos como Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás y otros. Estos filósofos solían incluir dentro del concepto del alma los conceptos de lo psíquico, de la conciencia, del pensamiento, etc. No es seguro, en cambio, que al hablar del alma ciertos autores modernos se refieran a algo más que al conjunto de las operaciones psíquicas o, como se ha dicho, al "pensamiento". En algunos casos, la idea del alma y de lo psíquico se hallan unidas. Tal ocurre con el tratamiento del alma en la llamada *Psychologia rationalis,* especialmente tal como fue desarrollada por Wolff y su escuela, y luego por los neoescolásticos — en parte influidos por esquemas wolffianos. Pero Hume, al someter a análisis la noción del yo, parece pensar más bien en el alma en tanto que "substancia psíquica". En su presentación de los paralogismos (véase PARALOGISMO) de la *Psychologia rationalis, y* en otras muchas partes de su obra, Kant distinguió entre el yo como fenómeno y el yo como noúmeno. El primero parece designar lo psíquico en general; el segundo, el alma. En vista de estas dificultades, sólo en apariencia de carácter terminológico, puede preguntarse si no sería mejor establecer distinciones entre la noción de alma y las nociones del yo, de la conciencia, del pensamiento, de lo psíquico, etc. En la medida en que estas distinciones aclaren el pensamiento de un autor determinado, es conveniente introducirlas. Así, por ejemplo, es perfectamente admisible decir que muchas de las teorías sobre la relación e interacción entre lo psíquico y lo físico desarrolladas durante los últimos ciento cincuenta años (teorías como las de Mach, Bergson y, más recientemente, Gilbert Ryle y M. Merleau-Ponty) no se refieren, sino incidentalmente, a la cuestión del alma, cuando menos del modo como esta cuestión fue tratada por los filósofos "tradicionales". A la vez, puede sostenerse que las ideas de los escolásticos, y de muchos de los llamados "espiritualistas", abarcan el problema del alma en sentido tradicional. Sin embargo, tal distinción no es siempre fácil. En ciertos casos, la noción de "alma" es lo suficientemente vaga para abarcar muchas nociones distintas. En otros casos, los conceptos del yo, del pensamiento, de la conciencia, etc., aluden a ciertos caracteres tradicionalmente adscritos al alma. La única recomendación razonable al respecto es, pues, la siguiente: no hacer distinción sin aclaración.

III. El vocablo 'alma' ha sido usado de nuevo por varios autores contemporáneos (Jaspers, Scheler, Ortega y Gasset, F. Noltenius, etc.) en un sentido algo distinto de cualquiera de los tradicionales. Tales autores han distinguido entre la vida, el alma y el espíritu, y especialmente entre el alma y el espíritu. Mientras el alma es concebida como la "sede" de los actos emotivos, de los afectos, sentimientos, etc., el espíritu es definido como la "sede" de ciertos actos "racionales" (actos por medio de los cuales se formulan juicios objetivos o pretendidamente objetivos). El alma es, según ello, subjetividad, en tanto que el espíritu es objetividad. El alma es inmanencia, mientras que el espíritu es trascendencia. En ciertos casos se han adscrito al concepto de espíritu (VÉASE) ciertos caracteres que corresponden a algunas de las propiedades tradicionalmente pertenecientes a la noción de alma. Ello ha sucedido especialmente cuando el concepto de espíritu ha sido explicado en tal forma que ha dado origen a tesis similares a las del entendimiento (VÉASE) activo y a la unidad del entendimiento o intelecto. Algunos autores han propuesto una especie de jerarquía ontológica Vida-Alma-Espíritu, considerando el último como "superior", aunque posiblemente originado en los otros términos. Otros autores (Klages) han estimado que el espíritu es capaz de "matar" el alma.

Se ha afirmado asimismo que puede haber una contraposición entre la noción de alma y la de conciencia. Mientras esta última sería de naturaleza "histórica" y, en general, contingente, la primera sería de índole "transhistórica" y, en general, "eterna". Esta doctrina se halla fundada en una concepción casi exclusivamente religiosa del concepto de alma y deja sin solucionar la cuestión de las posibles relaciones entre el alma y la conciencia, y no digamos entre el alma y la vida, que tanto habían preocupado a filósofos de confesión más "tradicional".

Sobre el concepto de alma, especialmente en sentido psicológico: Paul Kronthal, *Über den Seelenbegriff,* 1905. — Joseph Geyser, *Die Seele; ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe,* 1914. — G. Faggin, C. Fabro, S. Lator, S. Caramella, A. Guzzo, F. Barone, E. Balducci, C. Casella, A. Stocker, M. F. Sciacca, *L'anima,* 1954, ed. M. F. Sciacca. — Charles Vaudouin, Y *a-t-il une science de l'âme?,* 1957. — N. Petruzze-lis, G. Giannini, Ch. Boyer *et al., L'anima umana,* 1958 *(Doctor com-munis,* XI, Nos. 2-3). — Véase también bibliografía de PSÍQUICO. — Sobre el origen del concepto: H. Schmalenbach, "Die Entstehung des Seelenbegriffs", *Logos,* XVI, 3 (1927). — Sobre los orígenes de la investigación anímica: Dudwig Klages, *Ursprünge der Seelenforschung,* 1942. — Sobre la historia del concepto de alma en relación con la cuestión de la llamada "localización" (véase LOCALIZACIÓN) : B. Révesz, *Geschichte des Seelenbegriffs und der Seelenlo-*

kalisation, 1917. — Un examen sistemático, a la vez psicológico y filosófico, del problema del alma se halla en muchos libros mencionados en la bibliografía del artículo Psicología; especialmente son significativos al respecto el de A. Pfänder, *Die Seele des Menschen,* 1933, el de Maximilian Beck, *Psychologie: We-sen und Wirklichkeit der Seele,* 1934 (trad. esp. *Psicología,* 1948) y el de C. G. Jung, *Wirklichkeit der Seele. Anwendung und Fortschritte der neueren Psychologie,* 1934 (trad. esp., *Realidad del alma,* 1934). — S. Strasser, *Le problème de L'âme,* 1953. — Para la metafísica del alma, véase: B. Rosenmüller, *Metaphysik der Seele,* 1947. — L. Lavelle, *L'âme humaine,* 1951. — La relación entre alma y espíritu (a favor de la primera) según Klages, figura sobre todo en la obra capital de este autor: *Der Geist als Wider-sacher der Seele,* 1929. — La relación entre alma, materia y espíritu en F. Noltenius: *Materia, Psyché, Geist,* 1934. — I. Gindl, *Seele und Geist. Versuch einer Unterscheidung,* 1955. — Sobre alma y experiencia mística: A. Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 2 vols., 1927. — Examen del problema del alma frente a las negaciones de la psicología experimental en Juan Zaragüeta, *El problema del alma ante la psicología experimental,* 1910. — Las obras históricas sobre el desarrollo de la noción del alma son numerosas; citamos: G. H. von Schubert, *Die Geschichte der Seele,* 1839, 2 vols., reimp., 1960. — A. E. Crowley, *The Idea of the Soul,* 1909. — J. Laird, *The Idea of the Soul,* 1924. — W. Ellie, *The Idea of the Soul: Western Philosophy and Science,* 1940. — Para la historia del alma en la Edad Media: B. Echeverría, O. F. M., *El problema del alma humana en la Edad Media,* 1941. — Ph. D. Bookstaber, *The Idea of Development of the Soul in Medieval Jewish Philosophy,* 1950. — Un examen de la historia del alma en el sentido de una biometafísica, en E. Dacqué, *Das verlorene Parodies. Zur See-lengeschichte des Menschen,* 1938. — Para la concepción griega del alma es todavía clásica la obra de E. Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* 1894 (trad. esp.: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos,* 1948). — La obra de E. R. Dodds aludida en el texto es: *The Greeks and the Irrational,* 1951 (trad. esp.: *Los griegos y lo irracional,* 1960). Para el concepto de alma en diversos autores: J. Burnet,, The *Socratic Doctrine of the Soul,* 1916. — G. von Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles,* 1871. — E. Rolfes, *Die substantielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles,* 1896. — F. Brentano, *Aristóteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes,* 1911. — H. Cassirer, *Aristoteles' Schrift "Von der Seele",* 1932. — E. E. Spicer, *Aristotle's Conception of the Soul,* 1934. — F. Nuyens, *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristóteles,* 1939 (trad. francesa: *L'Évolution de la psychologie d'Aristote,* 1948). — Ernst Topitsch, *Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung,* 1959 [Öst. Ak. der Wiss. Phil.-Hist. Kl. Sitzungsber. 233, Vol. 4, Abh.]. — Ph. Merlan, *Monopsychism, Metaconsciousness, Mysticism. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition,* 1963. — E. Schindler, *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen, insbesondere bei Panaitios und Poseidonios, und ihre Verwendung bei Cicero,* 1934. — E. Holler, *Seneca und die Seelenteilungslehre und die Affektenpsychologie der mittleren Stoa,* 1934. — P. O. Kristeller, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotins,* 1929. — P. Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin,* 1956 [Studia Friburgensia, N. F., 12]. — Th. Crowley, R. *Bacon, The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries,* 1950. — S. Strasser, *Seele und Beseeltes, Phänomenologische Untersuchungen über das Problem der Seele in der metaphysischen und empirischen Psychologie,* 1955.

ALMA DE LOS BRUTOS. El problema de la naturaleza de los animales y de la diferencia (esencial o de grado) entre el animal y el hombre, ha ocupado con frecuencia a los filósofos; referencias al mismo se hallan en Alma, Antropología y Hombre (VÉANSE). En el presente artículo nos ocuparemos de *un* aspecto de tal problema: el conocido con el nombre de *problema del alma de los brutos.* Nos referiremos principalmente a las discusiones habidas sobre el particular entre cartesianos y anticartesianos durante el siglo XVII y buena parte del siglo XVIII, cuando la cuestión pareció afectar a la to-*talidad* de la filosofía. Trataremos (I) : la concepción aristotélico-escolás-tica más difundida en aquella época; (II) la concepción cartesiana y las discusiones sobre ella, y (III) el problema de si Descartes recibió o no la influencia *directa* de Gómez Pereira. La importancia dada a la cuestión en dicha época se manifiesta no sólo en el número crecido de escritos en torno a ella, sino también en la atención que le prestaron los repertorios enciclopédicos que reflejaban los intereses intelectuales del tiempo: el *Dictionnaire historique et critique,* de Bayle (desde la primera edición de 1695-97), con sus artículos sobre *Gomesius Pereira y R*orarius (en este último también sobre la cuestión de si los brutos usan de la razón mejor que el hombre, un tema tratado por Anselmo Turmeda); y la *Encyclopédie* (desde la primera edición de 1751; véase ENCICLOPEDIA), cuyo largo artículo *Âme des Bêtes* comienza diciendo: "La cuestión que concierne al *Alma de los brutos* era un tema digno de inquietar a los antiguos filósofos; sin embargo, no parece que se hayan atormentado por esta materia, ni que, divididos entre sí por tan diferentes opiniones, hayan convertido la cuestión de la naturaleza de esta *alma* en pretexto de querellas." Después del siglo XVIII la cuestión no ha sido totalmente abandonada, pero se ha tratado con diferentes supuestos y propósitos. No podemos, pues, referirnos a ella bajo el mismo epígrafe. En la actualidad, la determinación de la diferencia entre el hombre y el animal es —en filosofía— un problema de antropología filosófica, auxiliada no sólo por la biología, por la psicología y por todas las ciencias del hombre, sino también por lo que se llama la teoría analítica de la vida humana. Observemos, además, que en época reciente las investigaciones cibernéticas (véase COMUNICACIÓN) han vuelto a plantear con gran radicalismo el problema: "¿Qué significa propiamente *pensar?",* cuestión que no puede desligarse de las antes señaladas y que inclusive constituye su mejor acceso a ellas.

I. *Las concepciones aristotélicas y escolásticas. Aristóteles parecía a la* vez afirmar *(De an. 423 a 15*) y negar (ibíd., 434 b 12) que hu-biese un alma en los animales. Sin embargo, no debemos considerar sus ideas al respecto como contradicto-

rias. En primer lugar, tenemos varias definiciones aristotélicas del alma, entre ellas la que figura en *De an.,* II 1, 412 a 27-b 5 —"el alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico"— y la que consta en *De an.,* II 1, 414 a 12 —"el alma es aquello por lo cual vivimos, sentimos y entendemos". Aun cuando ambas definiciones se aplican a todos los vivientes (los escolásticos interpretan la segunda no como algo que se refiere a "nosotros, los hombres", sino como algo que concierne a "nosotros, cuerpos vivientes"), es obvio que en la segunda se apunta a la clasificación que, propuesta por Aristóteles, fue elaborada por muchos escolásticos. Hay, según ella, tres almas correspondientes a tres géneros de seres vivientes: el alma vegetativa, θρεπτική, sensitiva, αἰσθητική e intelectiva, νοητική. Con esto puede definirse al hombre como ente que posee alma intelectiva (y, de un modo formal-eminente, alma sensitiva y alma vegetativa), a diferencia de las plantas (que poseen sólo "alma" vegetativa) y de los animales con exclusión del hombre (que poseen "alma" sensitiva y, de un modo formal-eminente, "alma" vegetativa). Así, ciertas cuestiones afectan unívocamente a toda alma, mientras otras (como la llamada extensión y divisibilidad del alma) conciernen sólo al alma humana. La división de los animales en racionales y en brutos coincide con la división de los seres vivientes entre los que poseen y los que carecen de intelecto. O, como dicen los escolásticos, las almas de los brutos *no son subsistentes por sí mismas.* Con esto parecía afirmarse que puede aplicarse el concepto de alma, en tanto que concepto unívoco, al hombre y al animal, sin que se olvidaran las diferencias señaladas. Análogamente, Leibniz pensaba que hay tres conceptos del alma: uno, muy amplio, según el cual el alma es lo mismo que la vida o el principio vital, es decir, el principio de acción interna existente en la mónada y al que corresponde la acción extema; otro, más estricto, según el cual 'alma' designa una especie noble de vida; otro, más estricto aun, según el cual 'alma' designa una especie de vida más noble. En *el* primer concepto el alma es atribuida a todos los seres percipientes; en el segundo, a los que no solamente perciben, sino también sienten; en el último, a los que no sólo perciben y sienten, sino también piensan, es decir, poseen la facultad de razonar sobre verdades universales. Sólo en el último sentido puede hablarse de alma humana (Carta a Wagner, 1710; Erdmann, págs. 279-84).

II. *La concepción cartesiana y las discusiones sobre ella.* Contra lo anterior, Descartes afirmó el automatismo de los brutos. Tal afirmación se halla en varios textos. El más famoso de ellos es la Parte V del Discurso *del método.* Aquí nos referiremos, sin embargo, a otro texto que, aunque menos conocido, es, a nuestro entender, más explícito: una carta a Henry More (1649), en la cual el filósofo francés indicó que el creer que los brutos piensan es el mayor de los prejuicios que hemos retenido de la infancia. Es un prejuicio originado en una comparación meramente superficial de los movimientos de los animales con los de nuestro cuerpo. Como se supone que nuestro espíritu es el principio de nuestros movimientos, se imagina a la vez —dice Descartes— que los brutos deben de poseer un espíritu similar al nuestro. Ahora bien, como hay dos realidades irreductibles —el pensamiento y la extensión—, hay también dos distintos principios de nuestros movimientos: el uno, enteramente mecánico y corpóreo, que depende sólo de la fuerza de los "espíritus animales" y de la configuración de las partes corporales (espíritu que podemos llamar *alma corporal);* el otro, completamente incorpóreo, que es espíritu o alma propiamente dicha y que consiste en una substancia que piensa. Los movimientos de los animales proceden sólo del primer principio. Cierto, dice Descartes, que no podemos demostrar que los brutos piensan. Pero tampoco se puede demostrar que no piensan. Por lo tanto, la tesis de que los brutos carecen de alma es sólo una tesis plausible. Ahora bien, la plausibilidad aumenta cuando tenemos presente no sólo la separación entre la substancia pensante y la substancia extensa, sino también el *hecho* de que los animales carecen de lenguaje articulado, pues "la palabra es el único signo y la única marca verdadera de la presencia de pensamiento en el cuerpo". Así, los animales son autómatas, es decir, sus movimientos pueden explicarse mediante principios mecánicos. Sin embargo, es injusto atribuir a Descartes la idea de que los animales son insensibles; el filósofo no negaba la sensibilidad "en tanto que depende sólo de los órganos corporales" y, por consiguiente, rechazaba que se le acusase de crueldad para con los animales. Su opinión —según confesión propia— no era tanto menospreciar al animal como enaltecer al hombre. Pues se trataba de subrayar la naturaleza pensante de éste y el hecho de que solamente tal naturaleza pensante equivalía al alma inmortal.

Se ha hecho observar que la tesis cartesiana puede tener dos *motivos* íntimamente emparentados: (1) el dualismo de pensamiento y extensión; (2) el extremo mecanicismo con que es concebido cuanto no es pensamiento. A ello se ha agregado un *propósito:* el de salvar la tesis de la inmortalidad del alma. Lo último es lo que ha sido más destacado por los autores de la época. Ahora bien, la oposición a Descartes no significaba, por lo común, negación de la tesis de la inmortalidad, sino adopción de otros argumentos, considerados mejores. Por tal motivo, el propósito cartesiano, si bien importante históricamente, es menos decisivo sistemáticamente. Albert G. Balz ha indicado que, de acuerdo con los textos de la época, la adhesión a la doctrina del automatismo de los brutos constituía una prueba de la fidelidad al cartesianismo: "se era un cartesiano auténtico si se proclamaba que los anímales son máquinas" y, a la vez, si se afirmaba ser discípulo de Descartes y se negaba el automatismo, tal discipulado era una burla (Dilly, *Traité de l'âme et de la connoissance des bêtes,* Amsterdam, 1691, apud. Balz, op. *cit.,* en la bibliografía, pág. 107). Esto explica por qué la negación de alma a los brutos era en el cartesianismo una posición *metafísica,* y por qué fue tan abundantemente discutida desde 1650 a 1780 aproximadamente. El número de tratados publicados al respecto es muy crecido. Algunos de ellos son mencionados en la bibliografía de este artículo. Pero, además, debe tenerse en cuenta que todos los au-

tores significados de la época se ocuparon del asunto; así, entre otros, Leibniz, Locke, Cudworth, More, Shaftesbury, Régis, La Forge, Cordemoy, Fontenelle y, desde luego, Bayle. Toda clase de argumentos se utilizaron. Algunos eran de índole metafísica (naturaleza del alma y de la relación *alma-cuerpo,* con las distintas soluciones bien conocidas: dualismo, ocasionalismo, monismo, pluralismo). Otros, de índole empírica (existencia de movimientos naturales involuntarios —lo que probaría el automatismo del cuerpo y la superfluidad de un "alma"—; negación de tales movimientos, o afirmación de que el argumento anterior ignora la distinción tradicional entre el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma intelectual). Decenas de pruebas y contrapruebas fueron aducidas. Aquí nos interesa sólo, sin embargo, destacar que el sentido último de la doctrina cartesiana *dentro* de su sistema era el apoyo de la metafísica dualista, y *fuera* de su sistema el deseo de hallar una nueva prueba de la naturaleza irreductible y, por lo tanto, inmortal del alma humana.

III. *Descartes y Gómez Pereira.* La doctrina cartesiana sobre el automatismo animal se parece mucho a la de Gómez Pereira. Si acaso, la del último es aun más radical que la del primero, pues deniega inclusive la sensibilidad a los brutos. Parece, pues, natural que se haya planteado el problema (muy discutido en el siglo XVII y parte del XVIII) de si la teoría del filosofo francés al respecto había sido influida por la *Antoniana Margarita;* (1a edición en Madrid, 1554; 2ª edición en Frankfurt, 1610), del filósofo español. Ahora bien, cuando se llamó la atención de Descartes sobre este punto, el autor del *Discurso del método* (véase Carta a Mersenne del 23 de junio de 1641; A. *T.,* III, 386) negó haber recibido tal influencia y hasta haber leído a Gómez Pereira. Más aun: indicó que no consideraba necesario ver el libro (una indicación ciertamente "muy cartesiana"). La mayor parte de los autores de los siglos citados se atuvieron a ella; en todo caso, destacaron que la conexión entre las dos doctrinas era muy problemática. Y ello por dos causas: (1), porque, *de hecho,* no parecía haber habido tal influencia; (2), porque se consideraba que la teoría cartesiana era una consecuencia de su metafísica general, en tanto que la de Gómez Pereira no dependía de ningún principio filosófico previo. Hasta se indicó (ejemplos: el biógrafo de Descartes, Adrien Baillet, en su *Vie de Descartes;* Bayle, en los artículos mencionados del *Dictionnaire;* Feijoo, en el *Teatro Crítico,* Disc. IX; el historiador del cartesianismo, Francisque Bouillier, I, 1868, 3a ed., pág. 153) que esto mostraba claramente la superioridad de la tesis cartesiana y la incomprensión por Gómez Pereira del alcance de su propia doctrina — una opinión harto curiosa, pues no se ve por qué una tesis es superior a otra cuando es una derivación *directa* de un principio metafísico. Entre los autores españoles que se han ocupado del asunto, algunos (Francisco Alvarado, Eloy Bullón, José María Guardia) afirman que ha habido influencia directa; otros (el citado Feijoo, José del Perojo, Narciso Alonso Cortés) la niegan; otros (Marcial Solana) sostienen que hay una analogía. La opinión de Menéndez y Pelayo al respecto es ambigua. Por un lado afirma que Descartes "glosó" la tesis de Gómez Pereira, aunque expresándola de manera menos ingeniosa que el filósofo español. Por otro considera incierta una influencia directa y se inclina por otra indirecta (a través de la *Philosophia sacra,* de F. Valles). Ahora bien, la cuestión de las relaciones entre Gómez Pereira y Descartes es sólo una parte de la cuestión más general acerca de los precedentes que pudiera haber para uno y otro en los filósofos antiguos. Ya a fines del siglo XVII se opinaba que había precedentes de "la paradoja". Huet, por ejemplo, indicaba en su *Censura philosophiae cartesianae* (1689) que hay un precedente en el tratado *De abstinentia,* de Proclo. Lo cual es dudoso, pues si bien hay en Proclo *(In Platonis Theologiam,* III, i) la afirmación de que las almas animales son "simulacros" o "imágenes" de las almas humanas, ello debe entenderse en el sentido de la relación entre la copia y su original. Lo mismo cabe decir de otros textos mencionados por Bayle (Séneca, *De ira,* I, ii: *De brecitate vitae,* XIV) o Baillet (San Agustín, *De quantitate animae,* c. 30; Plutarco; Macrobio); cuando se examinan los textos no se ve de qué modo pueden relacionarse con la tesis de referencia. En cambio, hay dos textos de Aristóteles a los que no parece haberse prestado atención suficiente: el que se halla en *De an,* 434 b 12, al decir que "un animal es un cuerpo sin un alma en él", y el que se encuentra en *De motu animalium,* 701 b 1-14, según el cual los movimientos animales pueden ser comparados con los de los muñecos animados o autómatas, στρέβλαι. Cierto que cuando se piensa que la citada comparación es un método utilizado para comprender la naturaleza del movimiento de los animales es menester emplear mayores cautelas antes de establecer una relación demasiado directa entre la tesis del Estagirita y las de Gómez Pereira y Descartes. En efecto, mientras en los autómatas no hay —dice Aristóteles— cambio de cualidad, en el animal pueden aumentar o disminuir de tamaño o cambiar de forma los órganos de que se sirve para ejecutar los movimientos. En suma, la conclusión más plausible sobre el asunto es la de que ni ha habido precedentes *claros* de la doctrina en cuestión ni han existido *de hecho* relaciones entre el filósofo español y el francés. Ahora bien, no puede ignorarse que hay un aspecto en el cual coinciden los dos filósofos: el aspecto extra-sistemático, según el cual la tesis del automatismo animal es especialmente adecuada, como lo ha advertido B. A. G. Fuller (Cfr. *infra),* para evitar ciertas dificultades que creaba "la existencia de los animales inferiores en los problemas del alma y de la inmortalidad humana".

Referencias al problema en los historiadores del cartesianismo (VÉASE), especialmente en el libro de Francisque Bouillier. El trabajo aludido de Balz es "Cartesian Doctrine and the Animal Soul. An Incident in the Formation of the Modem Philosophical Tradition", en sus *Cartesian Studies,* 1951, 106-157. Entre los libros de los siglos XVII y XVIII que trataron extensamente el problema (además de los textos referidos en el capítulo presente) mencionaremos algunos de los más destacados: De la Chambre, *Traité de la connaissance des animaux, où tout ce qui a esté dit pour, & contre le raisonnement des bestes est examiné,* Paris,

1664. — Padre Posson, *Commentaires ou Remarques sur la Méthode de M. Descartes,* Paris, 1671 (favorable a la tesis cartesiana). — J. B. du Hamel, *De corpore animaio, libri quatuor, seu promotae per experimenta philosophiae, specimen alterrum,* Paris, 1673 (du Hamel es el autor, referido en Ontología [VÉASE], que quería conciliar la filosofía tradicional con la cartesiana). — Padre Pardies, *Discours de la connaissance des bêtes,* Paris, 1696 (si Descartes tiene razón, quizá los hombres sean también máquinas). — Essai *philosophique sur l'âme des bêtes, où l'on traite de son existence & de sa nature et où l'on mêle par occasion diverses réflexions sur la nature de la liberté, sur celle de nos sensations, sur l'union de l'âme & du corps, sur fimmortalité de l'âme, & et où l'on réfute diverses objections de Monsieur Bayle,* Amsterdam, 1728 (obra atribuida por Francisque Bouillier a un tal Boullier y en la cual se defiende el principio inmaterial en los brutos). — M. l'abbé Macy, *Traité de l´âme des bêtes,* 1737 (a favor de Descartes). — G. Daniel, *Voyage du Monde de M. Descartes,* La Haye, 1739 (contra los cartesianos). — *Amusement philosophique sur le langage des bestes,* Paris, 1739 (atribuido al abbé Bougeant; reed. por H. Hastings, Genève, 1954). — M. Guer, *Histoire critique de l'âme des bêtes, contenant les sentiments des philosophes anciens & ceux des modernes sur cette matière,* Amsterdam, 1749 (se mantiene neutral frente a las tesis opuestas). — Los textos de comentaristas referidos en el apartado III y no detallados en el texto del artículo son: Francisco Alvarado, *Cartas,* 1825. — Eloy Bullón, Los *precursores españoles de Bacon y Descartes,* 1905. — José María Guardia, en *Revue philosophique,* XXVIII (1889), 270-9-, 382-407, 607-34, *apud* Joaquín Iriarte, S. J., *Menéndez y Pelayo y la filosofía española,* 1947, pág. 249. — José del Perojo, *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania, apud* Iriarte, *op. cit.,* pág. 153. — Narciso Alonso Cortés, "Gómez Pereira y Alonso de Mercado: datos para su biografía", *Revue Hispanique,* XXXI (1914), 1-62, especialmente 1-29. — Marcial Solana, Historie *de la filosofía española. Época del Renacimiento. Siglo XVI,* 1941, I, 266 sigs. — M. Menéndez y Pelayo, *La Ciencia española, e*d. M. Artigas, 1933, I. — Id., íd., *Heterodoxos,* Libro V, cap. ii. — Informaciones complementarias sobre estas opiniones en José Ferrater Mora, "¿Existe una filosofía española?", *Revista de filosofía,* II, 1 (1951), 46-64. — El artículo aludido de Fuller es "The Messes Animais Make in Metaphysics", *Journal of Philosophy,* XLVI (1949), 829-38. — Además del libro de Balz citado al principio de esta bibliografía, véase: H. Hastings, *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century,* 1936. — L. C. Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine,* 1940. — M. Chastaing, "Le 'Traité' de l'abbé Macy et la Vieille réponse' cartésienne du problème de la connaissance d'autrui", *Revue philosophique de la France et de l'Etranger,* Año LXXVIII (1953), 76-86.

ALMA DEL MUNDO. La expresión 'alma del mundo' designa la totalidad del universo concebido como organismo o, mejor dicho, la forma de este universo. La idea de un alma del mundo nace en el mismo momento en que surge el pensar filosófico. La reducción de la totalidad a la unidad, la suposición de que todo está entrelazado representa, en efecto, la admisión de un alma del mundo siempre que, rechazándose el mecanicismo ciego, se admite que el todo tiene un sentido. La explicación platónica del origen del alma del mundo como la mezcla armónica por el demiurgo de las ideas y de la materia, de la esencia de lo Mismo y de lo Otro, puede ser la transcripción mítica de un supuesto metafísico que parece inextirpable en la especulación antigua. Así el cuerpo del mundo está envuelto por su alma; pero, a la vez, el alma del universo se halla en cada una de las cosas de éste, no parcial y fragmentariamente, sino de un modo total y completo. En otros términos, el alma del mundo es aquella realidad que hace que todo microcosmo sea un macrocosmo. Los debates habidos en las escuelas filosóficas antiguas, debates que, bajo distinta forma, se reproducen en todos aquellos momentos de la historia del pensamiento en que —como en el Renacimiento y en el Romanticismo— lo orgánico sustituye a lo mecánico, se centraron particularmente en los estoicos y los neoplatónicos. Unos concebían, en efecto, esta alma del mundo de un modo muy cercano a lo material; el corporalismo de los estoicos no podía dejar de influir sobre su idea del alma cósmica. En efecto, si el mundo es un ser viviente, racional, animado e inteligente, como según Diógenes Laercio (VII, 142) lo mantienen Crisipo en el Libro I de su tratado *De la Providencia,* Apolo-doro en su *Física y* Posidonio en numerosos lugares de sus obras, es viviente, ζῷν, "en el sentido de una substancia animada dotada de sensación". Otros, en cambio, identificaban esta alma del mundo con la razón o bien hacían de ella, como los neoplatónicos, una de las hipóstasis de la unidad suprema. El alma del mundo quedaba entonces desligada de esta unidad; aunque estrictamente subordinada a ella, no podía tampoco confundirse con la unidad primera. La confusión del alma del universo con el primer principio es, en cambio, propia de las tendencias que podrían calificarse de "panteísmo organológico". Desde el momento en que se niega, consciente o inconscientemente, la trascendencia del primer principio, aparece el alma del mundo como lo que religa la totalidad del universo, como lo que expresa esta misma totalidad, o como la propia totalidad en cuanto única realidad existente. Aquí vemos una distinción fundamental entre dos nociones del alma cósmica: la que la convierte en mera expresión de un organismo que es el universo entero, a la vez subordinado a un primer principio, y la que la identifica con este mismo principio, es decir, la que convierte en Dios el alma del mundo. Distinción que casi nunca se hace, cuando menos explícitamente, en los sistemas de la filosofía, donde justamente suele abundar la transposición de uno de dichos conceptos al otro. Así ocurre, por ejemplo, con la especulación sobre el alma del mundo en los pensadores del Renacimiento (Agrippa, Paracelso, algunos místicos, sobre todo Bruno) y en románticos como Schelling. Bruno tiene, ciertamente, conciencia de esta oposición y en ocasiones la declara, pero con el fin de eludir el panteísmo funde a veces las dos nociones en un solo concepto del alma del mundo que es a la vez la divinidad y el principio orgánico del universo. Análogamente, Schelling, que procura eludir las acusaciones de panteísmo señalando que entiende a Dios a la vez como persona y como indiferencia de opuestos, indica que el alma del mundo es lo que religa en una unidad orgánica elementos del universo que, vistos desde fuera

y fragmentariamente, pertenecen al reino de lo mecánico e inorgánico, pero señala también que es última expresión y aun realidad última de dicho universo. El alma del mundo se convierte entonces en un concepto que tiende a unificar el personalismo y el impersonalismo en la idea de lo divino, que procura tender un puente entre el teísmo religioso y el panteísmo filosófico, y por eso el alma del mundo puede ser simultáneamente, no obstante la frecuente distinción que se establece entre ella y la persona divina, principio, sentido y finalidad de un universo que es concebido siempre como un organismo.

E. Hoffmann, "Platons Lehre von der Weltseele", *Jahr. d. phil. Vereins zu Berlin* (1919), 48 y sigs. — P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque,* 1938. — J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens,* 1939.

ALMA (ORIGEN DEL). Muy debatida ha sido la cuestión del origen de las almas humanas por los teólogos, por muchos filósofos de confesión cristiana y, desde luego, por los Padres de la Iglesia. Nos limitaremos aquí a señalar algunas de las posiciones mantenidas al respecto. Algunas de estas posiciones han sido examinadas con mayor detalle en otros artículos (véase CREACIONISMO, TRADUCIANISMO).

(1) El *creacionismo* afirma que cada una de las almas humanas ha sido objeto de un acto especial de creación divina. Esta doctrina puede entenderse de dos maneras:

(la) Prescindiendo de las llamadas "causas segundas", en cuyo caso puede hablarse de *creacionismo ocasionalista.*

(1b) Teniendo en cuenta las causas segundas y admitiendo que Dios crea el alma cuando se dan las condiciones vitales necesarias. Esta última posición es la de Santo Tomás.

(2) El *traducianismo* afirma que hay una transmisión —no explicada y acaso inexplicable— del alma por los padres en el proceso de la generación. Se subraya aquí, pues, "lo corporal" en la formación del alma.

(3) El *generacionismo* sostiene lo mismo que el traducianismo, pero subraya los motivos espirituales más bien que los corporales.

(4) El *emanatismo* afirma que las almas se producen mediante emanación de una hipóstasis (VÉASE). Usualmente se sostiene que las almas humanas son emanaciones del Alma del Mundo (véase ALMA DEL MUNDO).

(5) La *teoría de la eternidad y preexistencia de las almas* afirma que las almas han existido siempre —posiblemente en un "mundo inteligible"— y se han "incorporado", pudiendo, pues, abandonar el cuerpo, el cual es como su prisión o tumba. Platón en el *Fedón* y algunos de los llamados "platónicos eclécticos" han sido los más ardientes defensores de esta teoría.

(6) El *evolucionismo emergentista* sostiene que las almas —o, en general, las conciencias— surgen en virtud de un proceso evolutivo, como resultado (resultado "emergente"; véase EMERGENTE) de la complicación y perfeccionamiento de los organismos biológicos.

ALONSO DE LA VERACRUZ (FRAY) (1507-1584) nac. en Caspueñas (Toledo), estudió en la Universidad de Alcalá de Henares y en la de Salamanca, donde tuvo como maestro a Francisco de Vitoria. En 1536 se trasladó a México, donde terminó su noviciado como agustino. En 1553" fue nombrado catedrático en la Universidad Real y Pontificia de la Nueva España. En sus obras filosóficas, Fray Alonso de la Veracruz se mantuvo fiel a los grandes maestros tomistas y se opuso tanto a la retórica como a las falsas y excesivas sutilezas. Adversario de la interpretación nominalista, Fray Alonso no desdeñaba, empero, lo que pudiera haber de valioso en algunas ideas que no estuvieran dentro de la tradición por él aceptada; es característico de sus escritos, en efecto, la erudición filosófica escolástica y el constante deseo de mantener una línea segura dentro de la mayor diversidad de opiniones. Sus contribuciones principales se encuentran en la lógica y en la filosofía natural, y todo ello con la principal intención de "guiar a los discípulos como por la mano en el camino de la Sagrada Teología". En la primera de sus obras lógicas siguió el modelo de las *Summulae* de Pedro Hispano; en las demás, trató los problemas fundamentales de la *Dialéctica,* tales como los predicables universales y doctrina silogística. En la filosofía natural se atuvo a las cuestiones de ontología del ser corpóreo, discutiendo las principales doctrinas de los escolásticos y tomando como base la interpretación tomista del aristotelismo.

Obras filosóficas principales: *Recognitio Summularum,* 1554. — *Dialéctica Resolutio,* 1554. (Hay una edición facsímil de esta obra: Madrid, 1945.) — *Physica Speculatio,* 1557. — Hay trad. esp. de: *Investigación filosófica natural. Los libros del alma.* Libros I y II, por O. Robles, 1942. — Véase A. Bolaño e Isla, *Contribución al estudio biobibliográfico de Fray Alonso de la Veracruz,* 1947. — O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI,* 1950, Cap. I. — A. Ennis, "Fray Alonso de la Vera Cruz, O. S.A. (1507-1584). A Study of His Life and His Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early Mexico", *Augustiniana* V (1955), 52-124.

ALQUIÉ (FERDINAND) nac. (1906) en Carcasona (Aude), fue profesor en la Facultad de Letras de Montpellier y desde 1952 lo es en la Sorbona. Según Alquié, la filosofía no evoluciona de un modo progresivo, pero ello no significa que las diferentes tentativas filosóficas que se despliegan en la historia sean inútiles. Cada una de ellas es el modo como en un conjunto de circunstancias concretas se opera el retorno al ser, por el que el filósofo —y el hombre— siente constante nostalgia a causa de constituir, en el fondo, un retorno hacia sí mismo. Esta vinculación fundamental con el ser es posible, por lo demás, porque tal ser no es un mero concepto ni una simple abstracción, sino la suma de todo lo concreto y viviente — la presencia y la ausencia. Junto a la vinculación de referencia ha investigado Alquié el retomo a la eternidad que se manifiesta en el deseo de ella; nos hemos extendido sobre este punto en el artículo sobre Eternidad (VÉASE). Correspondiendo a estas fundamentales concepciones metafísicas, Alquié ha examinado desde el punto de vista del retorno último al ser diversos sistemas filosóficos, en particular el pensamiento de Descartes, cuyo *Cogito ergo sum* (VÉASE) no es para Alquié una evidencia o un razonamiento, sino una verdadera "experiencia ontológica".

Obras principales: *Notes sur les principes de la philosophie de Des-*

cartes, 1933. — *Leçons de philosophie,* 2 vols., 1939, nueva edición revisada, 1950. — *Le désir d'éternité,* 1943. — *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* 1950. — *La nostalgie de l'Être,* 1950. — *Philosophie du surréalisme,* 1955. 1956. — *L'expérience,* 1957. — *La morale de Kant,* 1957.

ALTERACIÓN puede entenderse en dos sentidos: (1) como transformación de la cualidad actual de una cosa; (2) como transformación de una cosa en algo diferente. Por consiguiente, el término 'alteración' puede aplicarse indistintamente a todas las existencias, aun cuando de un modo propio sólo convenga a la existencia humana. Empleando la terminología hegeliana, puede decirse entonces que la alteración es la acción y efecto de un alterarse *(Anderswerden)* por el cual un ser en sí se transforma en su ser en otro *(Anderssein).* Esta particular significación de la alteración indica ya que, aun concebida como transformación radical de un ser, el resultado de la alteración no anula jamás lo que había antes de alterarse. En otros términos, la alteración puede entenderse, como el devenir, en el sentido de un cambio en la realidad física y en el sentido de un cambio en la realidad psico-espiritual. En el primer caso la alteración excluye toda forma anterior, tal como ocurre en la noción plotiniana de la alteridad (ετερότης), la cual "no consiste —escribe Plotino— para una cosa en convertirse en otra de lo que era y después persistir en ese otro estado, sino en ser incesantemente otra de lo que era. Así, el tiempo es siempre otro de lo que era, porque es producido por el movimiento; es el movimiento al ser medido, es decir, el movimiento sin reposo" *(Enn.,* VI iii, 22). En el segundo, la alteración es, en última instancia, la consecuencia de una historicidad. Este último sentido es el que se da habitualmente a la alteración. Cuando se habla, como lo hace Ortega y Gasset, de un alterarse que es un no vivir desde sí mismo, sino desde "lo otro", cuando se indica que la alteración como enajenación de la propia vida es sólo el primer momento de la pérdida en las cosas, cuyos dos momentos sucesivos son la retirada en la propia intimidad o ensimismamiento y la nueva sumersión en el mundo o acción, se alude siempre, en efecto, a la alteración "histórica" y no simplemente "física". Con todo, hay ciertos equívocos que conviene evitar en toda dilucidación de las nociones de alteración y de ensimismamiento. Encerrarse puede significar: (A) tener conciencia clara, no estar fuera de sí o enajenado; retirarse a lo íntimo; por lo tanto, desatender lo externo en cuanto es lo mostrenco y falsea el propio ser; esta retirada es necesaria como paso previo a una espiritualización del ser que sólo se consigue mediante la abertura del auna al valor; (B) la acción mecánica de la obsesión, en la cual se desatiende lo externo, mas para volcarse en la selva interna de los apetitos y del egoísmo. Análogamente, la alteración o salida de sí puede significar: (a) sumisión a lo externo como la corriente ciega que destruye lo entrañable; (b) abandono a lo externo considerado como lo valioso, sumisión a lo que trasciende del propio ser, no sólo porque constituye un reino de esencias y de valores que deben reconocerse y realizarse, mas también porque hay un fundamento último que religa este ser.

ALTERIDAD. Véase ALTERACIÓN y OTRO (EL).

ALTRUISMO. El término *altruisme* ('altruismo') fue introducido por Auguste Comte. En su opinión, el altruismo —que implica, entre otros efectos, la benevolencia, pero que no se reduce a ella— se opone al egoísmo — el cual supone el amor exclusivo a sí mismo en detrimento de los demás. Según Comte, el altruismo "cuando es enérgico, es siempre más apropiado que el egoísmo para dirigir y estimular la inteligencia, inclusive en los animales" *(Système de politique positive,* I [1851], pág. 693). El altruismo no es, pues, un vago sentimiento de afecto; constituye la base para una moral sistemática *(ibíd.,* IV, pág. 289). Debe defenderse y desarrollarse, pues, un "régimen altruista" en oposición al "régimen egoísta". El término en cuestión fue acogido y popularizado por Spencer en sus *Principios de psicología.*

La moral del altruismo no está necesariamente basada en el utilitarismo (VÉASE). En éste todo altruismo está dirigido por la idea de que el afecto hacia otros es, en último término, más beneficioso para todos que cualquier forma de malevolencia. En todo caso, el altruismo es defendido como un principio que puede, y suele, resultar beneficioso para la comunidad; el utilitarismo se deriva del altruismo y no a la inversa. Puede preguntarse entonces si la moral del altruismo es una forma moderna o laica del amor al prójimo cristiano. Max Scheler niega rotundamente que tal suceda. Según Scheler, el altruismo de Spencer (y de Comte) representa la culminación de la moral moderna de la filantropía. Éste se basa en el resentimiento, y opone al "simple entregarse a otro por ser otro" el amor cristiano dirigido a la persona espiritual, y contrario al sacrificio de la propia salvación, que tiene para el cristiano un valor tan alto como el amor al prójimo. El "amar al prójimo como a sí mismo" se contrapone, pues, según Scheler, al "amar al prójimo más que a sí mismo", que a su entender representa una manifestación del resentimiento, una forma del odio a sí mismo. En la intención de Comte, el altruismo significa el movimiento de proyección al yo ajeno que detiene los impulsos naturales del amor propio y que debe vencer forzosamente, en una sociedad positiva, a esos impulsos, constituyendo de tal modo el fundamento moral de la nueva sociedad. Análogamente, Simmel estima, en su *Introducción a la ciencia moral,* que el altruismo representa la expresión del egoísmo del grupo social, pero esto ocurre solamente en el caso de que este grupo esté, como diría Bergson, cerrado. Cuando el grupo se abre o se trasciende a sí propio, puede haber ya entonces en el altruismo, aun adoptando sociológicamente la forma del egoísmo del grupo, la tendencia a basarse en una instancia objetiva.

ALUCINACIÓN se llama a la percepción de algo que no existe, o bien, aunque menos frecuentemente, a la no percepción de algo existente. La alucinación suele distinguirse de la falsa representación de una imagen por el hecho de que mientras en este último caso la percepción es imprecisa y hay siempre alguna conciencia de la no existencia del objeto correspondiente, en el primero coexiste la conciencia de la existencia con la percepción clara y terminante. Los casos puros

de alucinación son raros; por lo general, las alucinaciones se presentan mezcladas con la representación consciente de imágenes que no responden a situaciones objetivas externas. En algunos casos, las alucinaciones se refieren a estados internos, estáticos o cinestésicos, por los cuales el propio yo y el mismo cuerpo del que sufre la alucinación se ofrecen a él de una forma totalmente alucinatoria: fenómenos de cambio de personalidad, sensaciones de alejamiento de sí mismo, etc.

W. Specht, "Zur Phänomenologie und Morphologie der Halluzination", *Zeitschrift für Pathopsychologie,* (IV). — P. Quercy, *Les hallucinations,* 2 vols., 1930 (I. *Philosophes et mystiques. II. Études cliniques).* — Gerhard Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen,* 1934. — J. Paulus, *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la Psychologie d'Esquirol à Pierre Janet,* 1941.

AMALRICO DE BÈNE, Amaury de Bène (t 1206/07) nac. en Bène (diócesis de Chartres), profesor en París, mantuvo una doctrina sobre la naturaleza de Dios que fue considerada como peligrosamente cercana al panteísmo y condenada en el Sínodo de París de 1210. Esta doctrina parece haber sostenido que Dios constituye la esencia de todas las cosas y, por consiguiente, que no hay diferencia esencial entre Dios y las criaturas, que son entonces manifestaciones visibles de Dios. Entre las consecuencias de esta doctrina se halla la de la inseparabilidad del mal y del bien, por cuanto ambos proceden de Dios, así como la supresión de toda culpa o recompensa. Hay que advertir que el panteísmo citado constituye una de las interpretaciones posibles de la tesis de que Dios es el supremo ser causal. Algunos autores, ya en la época de Amalrico de Bène, mantuvieron que la doctrina del filósofo no desembocaba en el panteísmo, sino que constituía una elaboración de la concepción dionisiana de Dios como causa de todas las cosas y de la concepción paulina de Dios como el que es todo en todo. Las autoridades eclesiásticas consideraron, sin embargo, que aun apoyándose en tales concepciones, Amalrico y sus partidarios, los amalricianos *(amauriciani),* las entendían únicamente en un sentido panteísta. (Véase también DAVID DE DINANT.)

Véase Clemens Baeumker, *Contra Amaurianos. Ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII Jahrhunderts,* 1926 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXIV, 5-6). — C. Capelle, *Autour du décret de 1210: III. Amaury de Bène, étude sur son panthéisme formel,* 1932 [Bibliothèque thomiste, 16]. — M. Th. d'Alverny, "Un fragment du procès des Amauriciens", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XXV-XXVI (1950-1951), 325-36. — Mario del Pra, *Amalrico di Bène,* 1951.

AMANUAL. Véase HEIDEGGER (MARTIN).

AMBIGÜEDAD. SOFISMA, VAGUEDAD.

AMELIO tenía como verdadero nombre, según Porfirio *(Vit. Plot., 7),* el de Gentiliano. Fue uno de los más fieles discípulos de Plotino (v.), quien prefería llamarle Amerio, porque mejor le cuadraba que se derivara su nombre de 'ἀμερεία', indivisibilidad, que de 'ἀμελεία', descuido. Nacido en Etruria, Amelio estuvo con Plotino en Roma a partir del año 246. Proclo le atribuyó comentarios al *Timeo* y a la *República.* También escribió un tratado titulado *Sobre la diferencia entre las opiniones de Plotino y las de Numenio,* περὶ τῆς κατὰ τὰ δόγματα τοῦ Πλωτίνου πρὸς τὸν Νουμήνιον διαφορᾶς,, dedicado a Porfirio y redactado para destruir los rumores que corrían en Grecia según los cuales Plotino era un plagiario de Numenio de Apa-mea. Según Porfirio *(op. cit.,* 20), Amelio siguió en general la doctrina de Plotino, pero por su composición y estilo sus opiniones aparecen distintas, y a veces inclusive opuestas, a las de su maestro. Sin embar-go según la reseña dada por Proclo, las diferencias no parecen ir más allá de una elaboración del método tricotómico, aplicándolo a la inteligencia, la cual no es, a su entender, una unidad, sino que está dividida en tres partes: la que es, la que posee y la que contempla.

Art. de J. Freudenthal sobre Amelio (Amelius) en Pauly-Wissowa.

AMIDISMO. Véase BUDISMO.

AMMONIO SACCAS (del sobrenombre Σακκᾶς, "el que lleva alforjas") *(ca.* 175-242) fue maestro de Plotino y ejerció una gran influencia no solamente sobre éste, sino también sobre muchos otros filósofos de la época (por ejemplo, Longino y los abajo citados). A causa de ello es considerado por algunos autores como el padre del neoplatonismo (título que otros reservan para Numenio de Apamea y que la mayor parte de los historiadores dan solamente a Plotino). Según cuenta Porfirio *(Vit. Plot.,* 3) Plotino estudió once años con Ammonio, el cual fue maestro asimismo de Orígenes y Herenio. Los tres prometieron guardar en secreto las doctrinas de su maestro, pero, según Porfirio, sólo Plotino cumplió la promesa. La enseñanza de Ammonio —desarrollada en forma oral— parecía tender a un sistema ecléctico en el cual se combinaban armónicamente elementos platónicos y aristotélicos — una muy acusada característica de la mayor parte de los sistemas neoplatónicos, pero correspondiente también a las opiniones de los llamados platónicos eclécticos. Según Nemesio, Ammonio se ocupó especialmente del problema de la naturaleza del alma y de su relación con la Inteligencia, en un sentido muy parecido al posteriormente desarrollado por Plotino.

G. V. Lyng, "Die Lehre des Ammonios Sakkas", *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Christiania,* 1874. — F. Heinemann, "A. Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus", *Hermes,* LXI (1926), 1-27. — K. H. S. Jong, *Plotinus of A. Saccas,* 1941 (monografía). — E. Seeberg, "A. Sakkas", *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* LXI (1942), 136-170. — Eleuterio Elorduy, S. I., *Ammonio Sakkas. I: La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Pseudo-Àreopagita,* 1959 [Estudios Onienses. Série I, vol. 7]. — Véase también Klaus Kremer, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule,* 1961 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie der Mittelalters, 39, Heft 1).

AMOR. Se usa el término 'amor' para designar actividades, o el efecto de actividades, muy diversas; el amor es visto, según los casos, como una inclinación, como un afecto, un apetito, una pasión, una aspiración, etc. Es visto también como una cualidad, una propiedad, una relación. Se habla de muy diversas formas del amor: amor físico, o sexual; amor maternal, amor como amistad; amor al mundo; amor a Dios, etc. Inclusive dentro de una especie determinada de amor se in-

troducen variantes; así, Stendhal, al referirse al amor del hombre por la mujer, y de la mujer por el hombre, distingue entre el amor-pasión, el amor-gusto, el amor físico, y el amor de vanidad (*De l'amour,* I, 1). Abundan los intentos de clasificar, y ordenar jerárquicamente, las diversas clases de amor; como ejemplo reciente mencionamos la obra sobre "los cuatro amores" *(The Four Loves* [1960], *passim),* de C. S. Lewis, en la cual el autor describe y analiza: el amor hacia lo subhumano (ciertos animales), considerado como un "gusto por" *(liking);* el afecto; la amistad; el eros, y la caridad. Muchas de las distinciones propuestas recomiendan el uso de varios términos ('agrado', 'gusto', 'afecto', 'atracción', 'deseo', 'amistad', 'pasión', 'caridad', etc., etc.), pero persisten en agrupar sus significados bajo el concepto común de "amor". Las dificultades que ofrece la variedad del vocabulario, junto con la supuesta unidad significativa del concepto principal, se encuentran no sólo en las lenguas modernas, sino también en latín y en griego. En latín hay los vocablos *amor, dilectio, charitas (y* también Eros, en tanto que designa el amor personificado en una deidad). En griego hay los vocablos ἔρος, ἀγά πη, φιλια. En consecuencia, la tarea de escribir un breve artículo sobre la noción de amor en general es harto compleja, inclusive limitándose a los aspectos más usualmente destacados por los filósofos —tales como el amor en sentido metafísico y cósmico-metafísico, y el amor como relación personal, por lo demás frecuentemente entrelazados. Intentaremos sortear estas dificultades presentando un rápido bosquejo histórico de la noción de amor dentro de las especulaciones filosóficas más conocidas, con sólo ocasionales distinciones terminológicas. Al final del artículo proporcionaremos una idea de varias concepciones filosóficas actuales, elegidas —por desgracia, un tanto arbitariamente— entre las muchas existentes.

Empédocles (VÉASE) fue el primer filósofo que utilizó la idea del amor en sentido cósmico-metafísico, al considerar el amor, φιλότης, y el conflicto o lucha, νείκος, como principios de unión y separación respectivamente de los elementos que constituyen el universo (Cfr. sobre todo Diels B 17, 7-8). Pero la noción de amor adquirió una significación a la vez central y compleja solamente en Platón —quien hace decir a Sócrates *(Symp.,* 177 E) que el amor, el ἔρως, es el único tema de que puede disertar con conocimiento de causa. Muchas son las referencias al amor, las descripciones del amor, y las clasificaciones del amor, que hallamos en Platón. Nos limitamos a algunas. El amor es comparado con una forma de caza (*Soph.,* 222 E) — comparación, por lo demás, frecuente en dicho filósofo (véase METÁFORA) y que aplica a otras actividades; por ejemplo, al conocimiento. El amor es como una locura *(Phaed.,* 231 E); es un dios poderoso *(ibíd.,* 242 A). Pero no hay sólo una, sino varias clases de amor, y no todas son igualmente dignas. Puede hablarse, por ejemplo, de un amor terrenal y de un amor celeste *(Symp.,* 180 A-C) — como hay una Venus demótica y una Venus olímpica. El amor terrenal es el amor común; el amor celeste es el que produce el conocimiento y lleva al conocimiento. Puede haber tres clases de amor: el del cuerpo, el del alma, y una mezcla de ambos *(Leg.,* II 837 A C). En general, el amor puede ser malo o ilegítimo, y bueno o legítimo: el amor malo no es propiamente el amor del cuerpo por el cuerpo, sino aquel que no está iluminado por el amor del alma y no tiene en cuenta la irradiación sobre el cuerpo que producen las ideas. Sería precipitado, pues, hablar en el caso de Platón de un desprecio del cuerpo *simpliciter;* lo que sucede es que el cuerpo debe amar, por así decirlo, por amor del alma. El cuerpo puede ser de este modo aquello en que un alma bella y buena resplandece, transfigurándose a los ojos del amante, que así descubre en el amado nuevos valores por acaso invisibles a los que no aman. Tras las numerosas difiniciones y elogios del amor que figuran en *El Banquete* —a los que deben agregarse los contenidos en el F*edro*—, Platón se esfuerza por probar que el amor perfecto —principio de todos los demás amores— es el que se manifiesta en el deseo del bien. El amor es para Platón siempre amor a algo. El amante no posee este algo que ama, porque entonces no habría ya amor. Tampoco se halla completamente desposeído de él, pues entonces ni siquiera lo amaría. El amor es el hijo de la Pobreza y de la Riqueza; es una oscilación entre el poseer y el no poseer, el tener y el no tener. En su aspiración hacia lo amado, el acto del amor por el amante engendra; y engendra, como dice Platón, en la belleza. Aquí se inserta el motivo metafísico dentro del motivo humano y personal. Pues, en último término, los amores a las cosas particulares y a los seres humanos particulares no pueden ser sino reflejos, participaciones, del amor a la belleza absoluta *(Symp.,* 211 C), que es la Idea de lo Bello en sí. Bajo la influencia del verdadero y puro amor, el alma asciende hacia la contemplación de lo ideal y eterno. Las diversas bellezas —o reflejos de lo Bello— que se hallan en el mundo son usadas como peldaños en una escalera que lleva a la cumbre, la cual es el conocimiento puro y desinteresado de la esencia de la belleza. Como el forastero de Mantinea "revela" a Sócrates al final de *El Banquete,* el amor es la contemplación pura de la belleza pura y absoluta — de la belleza divina, no contaminada con nada impuro y trascendiendo todo lo particular.

En casi todos los filósofos griegos hay referencias al tema del amor, ya sea como principio de unión de los elementos naturales, ya como principio de relación entre seres humanos. Pero, después de Platón, sólo en los pensadores platónicos y neoplatónicos es considerado el amor como un concepto fundamental. Entre los muchos ejemplos que pueden aducirse al respecto, mencionaremos tres.

En Plutarco *(De Isi*d*e et Osiride,* cap. 53), el amor, ἔρως, es un impulso que orienta la materia hacia el primer principio (inteligible). El amor es una aspiración de lo que carece de forma (o tiene sólo mínimamente forma) hacia las formas puras y, en último término, hacia la Forma Pura del Bien. En Plotino (Cfr. especialmente *Enn.,* VI vii 21) el amor es asimismo lo que hace que una realidad vuelva su rostro, por así decirlo, hacia la realidad de la cual ha emanado, pero Plotino habla muy particularmente del amor del alma a la inteligencia, νοῦς. La noción de amor parece ocupar el más importante lugar en el pensamiento de Porfirio. En su *Epistola ad Marcellam (* § 24, ed. Nauck, p. 189), Porfirio habla de cuatro principios de Dios: la fe, πίστις, la verdad, λήθειο, la esperanza, ελπίς, y el

amor, ἔρως (el amor es mencionado, en rigor, en tercer lugar dentro de esa enumeración, pero no creemos que el orden exprese prioridad de un principio; es más probable que todos esos principios sean para Porfirio igualmente "constituyentes" de la divinidad).

En las especulaciones neoplatónicas el concepto de amor tiene un sentido predominantemente metafísico o, si se quiere, metafísico-religioso. En la concepción cristiana el motivo religioso se expresa con frecuencia en términos "personales". No sucede esto, por supuesto, con todo amor, sino con ese amor llamado "caridad" (ἀγάπη, *charitas).* La caridad es una de las tres virtudes llamadas "teólogales" (junto con la fe y la esperanza), Parece tener, además, el primado sobre las otras dos. Así, en las famosas palabras de San Pablo — a que nos hemos referido ya en el artículo dedicado al Apóstol, pero que conviene tener aquí de nuevo presentes: "Cuando tenga el don de profecía, la ciencia de todos los misterios y todo el conocimiento; cuando tenga inclusive toda la fe necesaria para trasladar las montañas, nada tendré si no tengo caridad" (I Cor., XIII, 2). Todo desaparece —las profecías, la ciencia—, pero la caridad permanece. "La fe, la esperanza y la caridad permanecen, pero la más grande de todas es la caridad" (I Cor., XIII, 13). Fundamentales al respecto son también esas palabras (en I *Juan,* IV, 7 y siguientes) : "el amor [la caridad, ἀγάπε] viene de Dios y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce Dios". El que no ama, no ha conocido Dios, pues *"Dios es Amor"* [ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν ; podría aquí emplearse asimismo el término 'caridad', pero es usual en este caso emplear 'Amor']. Podemos amar a Dios, porque el amor viene de Dios: "el amor de Dios es perfecto en nosotros". Y este amor de Dios que hace posible amar a Dios es asimismo el fundamento del amor del hombre a su prójimo y al mundo. En sentido originario y auténtico, pues, todo amor se halla dentro del horizonte de Dios: amar es, en rigor, "amar a Dios y por Dios".

Muchas son las referencias que hace San Agustín a la noción de amor. Los términos empleados por San Agustín son *charitas, amor y dilectio.* A veces tienen el mismo significado (como en la expresión *amor seu dilec- tio);* a veces establece distinciones entre ellos. San Agustín considera con frecuencia la caridad como un amor personal (divino y humano). La cari- dad es siempre buena (o "lícita"); en cambio, el amor puede ser bueno o malo según sea respectivamente amor al bien o amor al mal. El amor del hombre a Dios y de Dios al hombre es siempre un bien. En *este* sentido cabe entender la famosa frase agustiniana: *Dilige et quod vis fac* (que muchas veces se cita como: *Ama et fac quod vis* y que escribió precisamente en su comentario a Juan [VII]). El amor del hombre por su prójimo puede ser un bien (cuando es por amor de Dios) o un mal (cuando se basa en una inclinación (*dilec-tio]* puramente humana, es decir, desarraigada del amor a Dios y por Dios). En tanto que amor al bien —que es una manifestación del amor a Dios—, el amor mueve la voluntad. Por este movimiento el alma es llevada a su bienaventuranza, la cual solamente puede hallarse en el seno de Dios. El amor en tanto que amor al bien carece de medida *(ipse ibi modus est sine modo amare,* como escribió Se-verino, amigo de San Agustín, al resumir su pensamiento al respecto). Pero ni siquiera se puede decir que amar un bien es suficiente; el amor a un bien (por lo tanto, a algo particular) sólo es "lícito" cuando tiene lugar por amor *al* Bien, esto es, a Dios. En este sentido se entiende la frase de San Agustín según la cual la caridad es aquella virtud mediante la cual se ama lo que debe amarse *(virtus est charitas, qua in quod diligendum est diligitur [Ep.* CLXVII]). Y por eso el amor no es ciego, sino lúcido, pues abre el alma al Bien y al Ser — o, como diría Max Scheler, apoyándose en las ideas agustinianas, al reconocimiento de los valores en tanto que objetivos.

Insistir demasiadamente sobre el amor puede llevar al pensamiento cris- tiano a ciertas dificultades. Algunas de éstas aparecen en San Clemente *(Strom.,* IV 22), el cual parece reducir la vida divina y, en general, todo ser y perfección, a amor, desembocando en la "gnosis del amor".

Aquí se encuentra el origen de lo que se ha llamado "la disputa sobre el amor puro", en la que participaron, entre otros, en la época moderna, Leibniz y Fénelon. No nos es posible tratarla aquí; tampoco podemos extendernos sobre el contenido de los numerosos "Tratados del amor de Dios" (el título, dicho sea de paso, que al principio pensó dar Unamuno a su obra, *Del sentimiento trágico de la vida),* con el frecuente título *De diligendo Deo.* Filosóficamente, dentro del pensamiento cristiano, nos importa más referirnos brevemente a Santo Tomás. Éste define la *chantas* como una virtud sobrenatural; como tal, hace posible que las virtudes naturales sean plenarias y verdaderas, ya que, como en S. *theol.,* II - IIa 9. XXIII, a. 7 ad 3, ninguna virtud es verdadera *(vera)* sin la caridad. Sin ella, además, el hombre no puede alcanzar la bienaventuranza. Pero Santo Tomás no niega por ello la "autonomía" de las "virtudes naturales", De hecho, éstas pueden existir sin la caridad, ya que de suponerse lo contrario tendría que concluirse que ninguno de los hombres que han carecido, o carecen, de la revelación cristiana, han podido, o pueden, ser buenos. Como en muchos otros puntos, Santo Tomás se esfuerza aquí también en delimitar esferas sin perjuicio de concluir a su subordinación jerárquica. Además, Santo Tomás trata del amor como una inclinación, y habla del amor natural como de una actividad que lleva a cada ser hacia su bien. En este sentido puede decirse, con toda generalidad, que el amor mueve. El amor puede ser sensitivo e intelectual (VÉASE APETITO). El amor que consiste en elegir libremente el bien es el que constituye el fundamento de la caridad. Por supuesto, el fundamento último del verdadero amor es también, para Santo Tomás, Dios, y es Él el que mueve por amor a las criaturas que aspiran al Sumo Bien. Este es el *Amor che muove il Sol e l'altre stelle,* con que concluye Dante (tomista y a la vez aristotélicamente) la *Divina Comedia.*

Aunque arraigado en la esfera personal (de la Persona divina), el concepto de amor tiene también aquí un sentido cósmico-metafísico. Posiblemente depende del lenguaje que se emplee —el teológico o el filosófico— el que se subraye uno u otro aspecto del amor.

Nos hemos referido *grosso modo* a dos visiones del amor: la griega (particularmente la platónica) y la cristia-

na. En diversas ocasiones se ha intentado establecer una distinción tajante entre ellas. La más conocida (expresada por Scheler en *El resentimiento en la moral)* puede resumirse del siguiente modo.

En la concepción griega el amor es aspiración de lo menos perfecto a lo más perfecto. Supone, pues, la imperfección del amante y la (supuesta o efectiva) perfección (o mayor perfección) del amado — o de lo amado. Cuando la perfección de lo amado es absoluto, nada importa últimamente sino él. Lo amado es la perfección en sí, el sumo bien — o lo bello y bueno en sí conjuntamente. Lo amado mueve al amante —o lo más perfecto a lo menos perfecto— ejerciendo sobre él una atracción. Lo amado no necesita a su vez amar; su ser consiste en ser apetecible y deseable. El "movimiento real" parte del amante, pero el "movimiento final" parte de lo amado. La relación entre amante y amado puede ejemplificarse en los individuos humanos, pero lo que sucede en éstos es un caso particular —bien que muy importante— de una relación cósmico-metafísica. El amor puede ser descrito como la marcha de cada cosa hacia su perfección o bien hacia el ser lo que cada cosa es en su perfección o idea y dentro de un orden ontológico.

En la concepción cristiana el amor parte de lo amado también, y no sólo como causa final (aunque puede asimismo tener este sentido), sino como "movimiento real". En rigor, hay más amor en lo amado que en el amante, pues el amor auténtico —el modelo de todo amor— es la tendencia que tiene lo superior y perfecto de "descender", por así decirlo, hacia lo inferior e imperfecto con el fin de atraerlo hacia él y salvarlo. El amor no es, así, apetencia, sino superabundancia. Por eso mientras para los griegos el Sumo Bien no necesita amar, para los cristianos puede inclusive ser identificado con el amor. La propia justicia queda disuelta en el amor. Lo cual no significa que para el cristiano el amor sea meramente compasión (VÉASE). Lo compadecido es estimado como algo que merece justicia o piedad; lo amado es amado por sí mismo, en virtud de una exuberancia de la cual Dios constituye el modelo supremo.

Las distinciones anteriores ayudan a comprender no pocos rasgos distintivos de las concepciones expuestas. Sin embargo, el asunto es más complejo. Por ejemplo, se ha discutido a veces (Nygren; *op. cit. infra)* si el amor *(agápe)* en sentido paulino se refiere efectivamente al amor a Dios. Lo más seguro es que tenga tal sentido (como se ve en *Rom.,* VIII, 28 y en I *Cor.,* II 9, entre otros lugares). Pero esta y otras muchas cuestiones relativas al significado del amor como a*gápe* están lejos de ser resueltas. Por otro lado, es precipitado afirmar que la diferencia entre las concepciones griega y cristiana se revela a través del uso respectivo de los términos *éros* y *agápe* (o *caritas).* Finalmente, no puede olvidarse que los motivos que hemos llamado cósmico-metafísicos (o por lo menos metafísicos) ejercen una impronta considerable en ciertas ramas de la tradición cristiana, especialmente en la teología cristiana de inspiración griega. Este último punto ha sido tratado por Xavier Zubiri *(Naturaleza, Historia, Dios* [1944], págs. 480 y sigs.). Procederemos a citar varios pasajes significativos. Según Zubiri, si en la teología cristiana de inspiración griega se toma la ἀγάπη en su primaria dimensión ontológica y real, a lo que más se parece es al ἔρως del clasicismo. Por eso la indudable diferencia, y aun oposición, entre ἔρως y ἀγάπη se da "dentro de una raíz común". Es "una oposición de dirección dentro de una misma línea: la estructura ontológica de la realidad". Aun cuando los latinos han vertido casi siempre ἀγαπη por *charitas,* debe tenerse en cuenta que en la Patrística griega se empleó el vocablo ἔρως. Así sucede con Dionisio el Areopagita (*De div. nom.*). La distinción entre ἔρως y ἀγάπη no suprime la posibilidad de entender el concepto de *charitas* metafísicamente, y de utilizar en consecuencia el término clásico ἔρως en sentido ontológico. Zubiri apunta que por la común dimensión por la que envuelven un "fuera de sí", el *éros* y la *agápe* no se excluyen entre sí, cuando menos en los seres finitos. De ahí que los latinos de inspiración griega distinguieran entre ambas con gran precisión. "El *éros* es el *amor natural",* en tanto que la *ágape* es el *amor personal.* En el primero hay inclinación por naturaleza hacia los actos para los cuales está capacitado; en el segundo hay entrega del propio ser por liberalidad. Así, "en la medida en que la naturaleza y persona son dos dimensiones metafísicas de la realidad, el amor, tanto-natural como personal, es también algo ontológico y metafísico." Y así también "la caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor".

En cualquier trabajo relativamente completo sobre el problema del amor y de su historia habría que tener en cuenta, junto a los rasgos generales antes mencionados, importantes variantes introducidas por diversos autores. El problema del amor como amor a Dios fue tratado, por ejemplo, extensamente por varios autores medievales. Entre ellos mencionamos a Guillermo de Saint-Thierry *(De natura et dignitate amoris),* San Bernardo *(De diligendo Deo),* Aelredo de Rievaulx *(Speculum caritatis),* Pedro Abelardo *(Introductio ad theologiam) y* los llamados Victorinos: Hugo de Saint Victor y Ricardo de Saint Victor. San Bernardo y los Victorinos (especialmente Ricardo de San Victor) se ocuparon del problema del amor intensamente. Para San Bernardo el amor en cuanto amor puro (a Dios) es, en el fondo, una experiencia mística, un "éxtasis". El amor se basta a sí mismo. Ello no significa que San Bernardo abogue por el quietismo (VÉASE). El amor del hombre a Dios es consecuencia del amor de Dios al hombre y a las criaturas. Por otro lado, San Bernardo distingue entre varias especies de amor, tales como —para dar un solo ejemplo— el amor carnal, el racional y el espiritual. El predominio de la idea del amor espiritual sobre otras especies de amor en místicos y teólogos medievales no significa, por lo demás, que no se escribiera en la época sobre el amor humano; no debe olvidarse que en el siglo XII, en el mismo momento en que se desarrollan todas las implicaciones del amor divino de carácter místico, florece la literatura del llamado "amor cortés". En un artículo como el presente no hay más remedio que excluir este complejo material. Lo mismo sucede con las numerosas ideas sobre el amor y sus especies en autores renacentistas y modernos. Aun limitándose a consideraciones de naturaleza propiamente filosófica, la literatura renacentista y moderna sobre la cuestión es abun-

dantísima. Piénsese sólo en Marsilio Ficino, en León Hebreo, en Giordano Bruno — o, más tarde, en la concepción spinoziana del "amor intelectual a Dios" al final de la *Ética, o* en las ideas contenidas en el breve tratado supuestamente pascaliano titulado "Discurso sobre las pasiones del amor". Tendremos que prescindir aquí de estas ideas en parte por razones de espacio, en parte porque cuando son lo suficientemente importantes se hallan expuestas en los artículos dedicados a los filósofos que las cultivaron, y en parte también porque en lo fundamental, y en el sentido en que liemos tratado aquí el problema, no pocas de las nociones desarrolladas en los citados períodos tienen raíces neoplatónicas o cristianas (o ambas a un tiempo) y pueden entenderse a partir de algunas de nuestras dilucidaciones. Observaremos solamente que, además de seguirse tratando el amor en sentidos teológico y metafísico de acuerdo con vías tradicionales, muchos autores de la época moderna han prestado gran atención al fenómeno del amor desde el punto de vista psicológico y sociológico —- como una de las "pasiones del alma", como una emoción, como uno de los posibles modos de relación de los seres humanos en la sociedad, etc. Tres cuestiones se han discutido con gran frecuencia: (1) Si el amor humano es un fenómeno de índole puramente subjetiva —si es, como pretendía Stendhal, el resultado de un proceso (en rigor, dos procesos) de "cristalización" en el ánimo del amante— o si es una emoción reveladora de cualidades y valores en el ser amado; (2) Si tal amor está fundado en una estructura psicofisiológica, o simplemente fisiológica (sobre todo, si está fundado en el deseo sexual exclusivamente, apareciendo como un epifenómeno de éste), o si tiene una autonomía con respecto a los procesos orgánicos, esto es, si es en principio irreductible a ellos; (3) Si el amor humano es un proceso o una serie de procesos inalterables, fundados en una "naturaleza humana" permanente, o si tiene una historia — si, como sostiene Ortega y Gasset, es una "invención humana" surgida en un momento de la historia, y hasta una "creación literaria". A finales del siglo xix y a principios de nuestro siglo ha habido gran copia de teorías subjetivistas, reduccionistas y naturalistas; luego —especialmente con la fenomenología— se ha tendido a tratar el amor de un modo "objetivista", no reduccionista y no naturalista (lo último no significa necesariamente "espiritualista", sino que puede significar "historicista"). Es primeramente en relación con estos problemas (especialmente con [1] y [2] que terminaremos presentando tres concepciones contemporáneas sobre la noción de amor: la de Max Scheler —ligada a una teoría de los valores—; la de Joaquín Xirau —que, apoyado en Scheler, ha edificado una metafísica a base de una fenomenología de la "conciencia amorosa"— y la de Jean-Paul Sartre — donde el amor aparece dentro del análisis de la estructura del "Ser-para sí-para otro".

La ideas de Scheler —expresadas principalmente en su *Ética,* en *Naturaleza y formas de la simpatía,* y en sus estudios sobre "El pudor" y "Ordo amoris" (Cfr. bibliografía en el artículo sobre el citado filósofo)— tienen raigambre agustiniana y pascaliana, pero se apoyan filosóficamente en la axiología objetivista por él elaborada en detalle. Scheler rechaza que el amor sea una idea innata que se derive exclusivamente de la experiencia, o que sea un impulso elemental (acaso procedente de la *libido).* Se trata como en Brentano (VÉASE) de un proceso intencional (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que trasciende hacia lo amado, lo cual es amado porque es valorado, esto es, valorado positivamente — como el odio trasciende hacia lo odiado en cuanto desvalorado, o "valorado" negativamente. El amor no puede confundirse, pues, tampoco con la simpatía, la compasión o la piedad. En cuanto acto intencional, o conjunto de actos intencionales, posee sus leyes propias, las cuales no son psicológicas, sino axiológicas. El amor (y el odio) no son tendencias o impulsos del sujeto psicofísico; son actos personales que se revelan en el elegir y rechazar valorativamente. El amor (y el odio) no se definen, sino que se intuyen — emotivamente *a priori.* Por eso puede haber para Scheler (como para San Agustín y Pascal) un *ordo amoris,* un *ordre du coeur;* el amor no es, en suma, arbitrario, sino selectivo.

Joaquín Xirau (véase *Amor y Mundo,* 1940, especialmente cap. II) se apoya en Scheler para edificar una fenomenología de la conciencia amorosa. De esta fenomenología resultan cuatro notas esenciales: abundancia de la vida interior; potenciación a lo máximo del sentido y valor de personas y cosas; ilusión y transfiguración; reciprocidad y fusión. Ellas dan origen a las manifestaciones del amor: generosidad, espontaneidad, vitalidad, plenitud. El amor es, así, una posibilidad creadora. Mas el amor no se limita a crear; destaca a la vez los valores superiores de lo creado, ilumina a la par que vivifica. En esta iluminación por el amor se lleva a cabo la transfiguración del objeto amado, la cual es reducida por el naturalismo a pura fantasmagoría. Al transfigurarse, el objeto revela al que lo ama valores que la indiferencia había dejado encubiertos. Xirau establece, además, un orden del amor que constituye el fundamento de una nueva metafísica. En vez de concebir el ser como substancia, como entidad estática que es irrevocablemente en sí (ser absoluto) o en otro (ser relativo), Xirau estima que no hay ser exclusivamente en sí ni ser exclusivamente en otro. El vocablo 'ser' no designa un momento estático de lo real, sino un punto de confluencia de proyecciones, relaciones y referencias. Ahora bien, sólo el amor puede poner de relieve la realidad de un ser "esencialmente" dinámico — de un ser que es pura trascendencia y "agilidad". El complejo de relaciones que constituyen la realidad forma varias capas; sobre ellas, como una cima última, se encuentra el amor. En la concepción metafísica de Xirau el amor es la clave que sostiene la arquitectura del mundo. En oposición radical al naturalismo, el autor presenta el amor como género supremo, y las demás realidades como especies que aspiran a tal género.

Jean-Paul Sartre examina el amor en su análisis del "Para-otro", es decir, de las relaciones concretas del "Para-sí" con el "otro" *(L'Être et le Néant,* 1943, III iii 1, págs. 431-40). Como todas estas relaciones, el amor es un conflicto que enfrenta y a la vez liga a los seres humanos. Mediante el amor se establece una relación directa con la libertad del "otro". Pero como cada ser humano existe por la libertad del "otro", la libertad de cada uno queda comprometida en el amor. En el amor se quiere cautivar,

esclavizar, la conciencia del "otro". Pero no para transformar al "otro" en un autómata, sino para apropiarse su libertad como libertad. Ello significa que no se pretende propiamente actuar sobre la libertad del "otro", sino "existir *a priori* como límite objetivo de esa libertad". El amante exige la libertad del amado, esto es, exige ser libremente amado por él. Pero como pretende a la vez no ser amado contingentemente, sino necesariamente, destruye esa misma libertad que había postulado. El conflicto que revela el amor es un conflicto de la libertad. Obras principalmente filosóficas: V. Soloviev, "O sm'slé lúbvi", *Voprosi filosofii i psijologii* (1892-4) ("El sentido del amor"). — A. Grünnbaum, *Herrschen und Lieben als Grundmotiven der philosophischen Weltanschauung,* 1925. — E. Boldt, *Die Philosophie der Liebe im Lichte der Natur- und Geisteswissenschaften auf entuticklungsgeschichtlicher Grundlage,* I, 1928. — E. Raitz von Frentz, "Drei Typen der Liebe. Eine psychologische Analyse", *Scholastik* (1931), 1-41. — Max Scheler, *op. cit. supra.* — G. Madinier, *Conscience et amour. Essai sur le "Nous",* 1932; 3a ed., 1962. — J. Xirau, *op. cit. supra.* — J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor,* 1940. — J.-P. Sartre, *op. cit. supra.* — Roger du Teil, *Amour et pureté. Essai sur une morale de la signification,* 1945. — M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour,* 1946 (Íd., íd., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne,* 1957). — J. Guitton, *Essai sur l'amour humain,* 1948 (trad. esp. : *Ensayos sobre el amor humano,* 1957). — U. Spirito, *La vita corne amore,* 1953. — R. O. Johann, S. J., *The Meaning of Love. An Essay towards a Metaphysics of Intersubjectivity,* 1955. — J. Lacroix, *Personne et amour,* 1956. — M. C. D'Arcy, *The Meeting of Love and Knowledge,* 1958. — André Mercier, *De l'amour et de l'être. Essai sur la connaissance,* 1960 (especialmente Caps. III y V). — C. S. Lewis, *op. cit. supra.* — Karol Wojtyla, *Milosc i Odpowiedzialnosc,* 1960 [con resumen en francés] *(Amor y responsabilidad)* [en parte influido por Scheler]. — Barry Miller, *The Range of Intellect,* 1963. — Psicoanálisis del amor: I. Lepp, *Psychanalyse de l'amour,* 1959. — El amor en las religiones no cristianas: Th. Ohm, O. S. B., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen,* 1952. — El amor en el budismo y en el cristianismo: F. Weinrich, *Die Liebe im Buddhismus und Christentum,* 1935. — Amor puro: Émilienne Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour,* 1959. — A. Chérel, *Fénelon et la religion du pur amour,* 1934. — G. Joppin, *Fénelon et la mistique du pur amour,* 1935. — Amor griego y amor cristiano, en particular este último: Heinrich Scholz, *Eros und Caritas,* 1929. — A. Nygren, *Den Kristna Karlekstankengenom Tiderna,* 1930-36 (trad. francesa de Parte I: Eros *et Ágape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations,* 1944; trad. inglesa: A*gape and Eros. A Study of the Christian Doctrine of Love,* 1932). — M. Fuerth, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens,* 1933. — M. C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn. A Study in Eros and Agape,* s/f. — V. Warnarch, O. S. B., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie,* 1951. — Historia de la idea del amor: J. Volkelt, *Zur Geschichte der Philosophie der Liebe,* 1873. — D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident,* 1939, 2a ed., 1956. — Amor platónico: L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour,* 1908. — R. Lagerborg, *Die platonische Liebe,* 1926. — L. Grunhut, *Eros und Agape. Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung,* 1931. — A. Correia Pacheco, *Plato's Conception of Love,* 1942 (tesis). — Amor cristiano (además de varias obras citadas antes) : R. Guardini, *Die christliche Liebe (I Kor, 13),* 1946. — H. Petre, *Caritas. Études sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne,* 1948. — Amor en la Edad Media: P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* 1908 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 6], reed., 1933. — H.-D. Simonin, "Autour de la solution du problème de l'amour", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* VI (1941), 174-276. (Véanse también obras de Pètre, d'Arcy, Fuerth, Nygren y Scholz *supra.)* — Georges Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge,* 1957 [Études de philosophie médiévale, 46). — Amor en el Renacimiento: John Ch. Nelson, *Renaissance Theory of Love,* 1958 (especialmente sobre los *Eroici Furori,* de Giordano Bruno). — Amor cortés: O. H. Green, "Courtly Love in the Spanish *Cancioneros", PMLA,* LXIV (1949), 247-301. — Amor platónico en su tradición literaria: C. S. Lewis, *The Allegory of Love. A Study in Mediaeval Tradition,* 1936. — Amor en varios autores a partir del siglo v: F. Cayré, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après S. A.,* 1933. — G. Combes, *La charité d'après S. Augustin,* 1934. G. Dumeige, *R. de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour,* 1952. — Z. Alszeghy, *Grundformen der Liebe. Die Théorie der Gottesliebe bei dem M. Bonaventura,* 1946 [Analecta Gregoriana, 38]. — R. P. Prentice, O. F. M., *The Psychology of Love according to S. Bonaventura,* 1951. — B. J. Diggs, *Love and Being. An Investigation into the Metaphysics of St. Thomas Aquinas,* 1947. — L. B. Geiger, O. P., *Le problème de l'amour chez S. Thomas d'A.,* 1952. — R. M. McGinnis, *The Wisdom of Love,* 1951 (sobre S. T. de A.). — M. J. Faraón, O. P., *The Metaphysical and Psychological Principies of Love,* 1952 (sobre S. T. de A.). — A. Malet, *Personne et amour dans la théologie tri-nitaire de S. Th. d'A.,* 1956 [Bibliothèque thomiste, 32]. — Richard Völkl, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von A.,* 1956 [Munchener theologische Studien, II, 12]. — Tomás de la Cruz, O.C.D., *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás. Estudio previo a la teología de la caridad,* 1956. — H. Pflaum, *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo,* 1926. — G. Fontanesi, *Il problema dell'amore nell´ opera di L. Ebreo,* 1934. — A.-J. Festugiere, O. P., *La philosophie de l'amour de M. Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle,* 1941. — John Ch. Nelson, *op. cit. supra* (sobre G. Bruno especialmente). — L. Fremgen, *Metaphysik der Liebe. Eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer,* 1936. — H. Ottensmeyer, *Le thème de l'amour dans l'oeuvre de Simone Weil,* 1958. — Joseph Arntz, O. P., *De liefde in de ontologie van J.-P. Sartre,* 1960. — En Ortega y Gasset, X. Zubiri y P. Tillich: Frederick D. Wilhelmsen, *The Metaphysics of Love,* 1962.

AMOR RUIBAL (ÁNGEL) (1870-1930) nac. en San Verísimo del Barro (Pontevedra), sacerdote católico, estudió en su obra monumental, titulada *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (10 vols., 1900-1945) las relaciones entre las ideas filosóficas y los dogmas de la Iglesia católica a través de la historia, destacando los diversos modos como la dogmática ha moldeado la evolución del pensamiento filosófico. Amor Ruibal estudió asimismo en dicha obra la influencia de ciertas concepciones de índole filosófico-religiosa —por ejemplo, el panteísmo— sobre la formación de los sistemas de filosofía. La influencia de las ideas filosóficas sobre la evolución de los dogmas — lo que no implicaba en su caso ten-

dencia al modernismo o al historicismo— fue asimismo estudiada por el autor en dicha obra, como lo había sido en su trabajo latino *De platonismo et aristotelismo in evolutione dogmatum.*

Véase S. Casas Blanco, *La existencia de Dios en A. R.,* 1949. — Íd., íd., "Don A. A. R. Su vida y su obra filosófica", Crisis, Año I (1954), 13-32. — Íd., íd., Los *problemas fundamentales de la filosofía y del dogma de* A. R., 1963.

AMORAL es definido como lo que es indiferente a la moral. Ello significa que lo amoral está tan alejado de lo moral como de lo inmoral. Lo moral y lo inmoral se rigen por las mismas categorías o, si se quiere, por las mismas tablas de valores: desde el punto de vista de las categorías lo moral y lo inmoral se distinguen entre sí sólo porque el uno es la negación del otro; desde el punto de vista de una tabla de valores, se distinguen entre sí porque se hallan situados en extremos y contrapuestos polos. Lo moral y lo inmoral se rigen asimismo por el mismo lenguaje. En cambio, lo amoral está fuera de dichas categorías, de dichas tablas de valores o de dicho lenguaje; para emplear el vocabulario de Nietzsche —el cual designó a su propia filosofía como un *amoralismo*— puede decirse que lo amoral está "más allá del bien y del mal".

En muchos sistemas se designa a la Naturaleza como amoral. Ello ocurre sobre todo cuando lo natural es definido como lo necesario. En general, todo lo que pertenece al mundo de los puros hechos está afectado, según dichos sistemas, por la cualidad de la amoralidad. Esto se expresa ya, por lo demás, en el lenguaje ordinario con frases tales como "los hechos son los hechos", lo que implica renuncia a juzgarlos, y sobre todo a juzgarlos moralmente. En algunas ocasiones inclusive, como entre los estoicos, se destaca formalmente la indiferencia de la Naturaleza. En otros sistemas Dios aparece como amoral. Ello significa que hay un abismo insalvable entre las categorías morales, que pertenecen al hombre, y las categorías divinas. Como sucede en Kierkegaard, Dios puede ordenar inclusive ciertos actos que, de acuerdo con la concepción más tradicional, son designados como inmorales. Mas como el término 'inmoral' es tan poco apropiado entonces como el término 'moral' para calificar los designios o los mandatos divinos, no parece haber inconveniente en suponerlos amorales en el sentido apuntado. En algunos sistemas — como, según vimos, es el caso de Nietzsche— la amoralidad es lo que debe ser predicado del hombre o, mejor dicho, del Superhombre, el cual no puede atenerse a las normas convencionales de la moralidad.

Alfred Fouillée, *La morale de Kant et l'amoralisme contemporain,* 1905 (hay trad. esp.: *La moral de Kant y el amoralismo contemporáneo).*

AMPÈRE (ANDRÉ MARIE) (1775-1836) nac. en Poleymieux, en las cercanías de Lyon, fue profesor de física en la Escuela Politécnica y en el Collège de France. Influido a la vez por Maine de Biran y por Kant, estableció una clasificación de las ciencias fundada en un análisis psicológico en el cual se descubren diversos modos de conocimiento. Ampère no llega de una vez ni establece con plena seguridad los resultados de su análisis y los correspondientes "sistemas". De un lado, por ejemplo, señala tres sistemas de conocimientos primitivos: uno intuitivo, con los materiales externos que no pueden cambiarse; otro, el sistema de eméstesis, que reúne en una unidad cognoscitiva el caos de las sensaciones; otro, el sistema objetivo, que se desliga de todo elemento "subjetivo" y pertenece a la esfera noumenal; y tres sistemas de conocimientos racionales: el comparativo o de recepción de materiales que no pueden cambiarse; el lógico, que proporciona un centro común para la relación, y el apodíctico, que es propiamente intuitivo. Por otro lado, y fundado en lo anterior, Ampère señala cuatro sistemas o modos de conocimiento: el pasivo, el activo, el comparativo y el intuitivo. Cada uno de ellos trata con el objeto en una relación distinta: sensibilidad en el primer caso; conciencia de la resistencia y determinación de lo externo en el segundo; formación de relaciones en el tercero, e intuición de esas relaciones con absoluta independencia de lo relacionado en el último. Al mismo tiempo, cada modo de conocimiento posee proposiciones ciertas, descubiertas con entera y plena evidencia, y relativas respectivamente a las esferas sensible, causal, lógica e intuitiva. Ampère se niega de este modo a establecer una separación radical y arbitraria entre un supuesto conocimiento sensible y un hipotético único conocimiento racional; admitir lo contrario equivaldría a negar la posibilidad de una efectiva ciencia de la Naturaleza y de la efectividad de ciertos saberes. Ahora bien, en la intuición de relaciones sin la dependencia de lo relacionado se halla el conocimiento superior y *a priori* de los fenómenos. De acuerdo con ello, las ciencias se dividen en cosmológicas y nooló-gicas, según estudien lo externo o lo interno. Las primeras se dividen en cosmológicas en sentido estricto (matemáticas y física) y en fisiológicas (ciencia natural, medicina). Las segundas, en noológicas en sentido estricto (filosóficas: psicología, ontología, ética; nootécnicas: artes, literatura) y sociales (etnológicas: etnología, arqueología, Historia; políticas).

Obra capital: Essai *sur la philosophie des sciences ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines,* 1834. — Barthélémy Saint-Hilaire, *Philosophie des deux Ampère,* 2 vols., 1866. — B. Lorenz, *Die Philosophie Ampères,* 1908.

AMPLIACIÓN (AMPLIATIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

AMPLIATO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

ANAGOGÍA, ANAGÓGICO. El término griego ἀναγωγή significa la acción o efecto de "conducir algo hacia un lugar superior o más elevado"; de ahí también la acción y efecto de "elevar" y "educar". Cuando se trata de una idea, de un principio o de una causa se llama "anagógico" a lo que conduce la idea, el principio o la causa a una idea, principio o causa superiores o más elevados — lo que equivale a decir a la vez a una idea, principio o causa más "originarios", "primarios" o "profundos". En su escrito *Tentament anagogicum* (Gerhardt, VII, 270), Leibniz escribe que "lo que conduce a la suprema causa es llamado *anagógico* tanto por los filósofos como por los teólogos".

En teología se ha llamado con frecuencia "analogía" a la elevación del alma hacia el reino de Dios. Esta elevación puede tener lugar por medio del éxtasis (v.) místico.

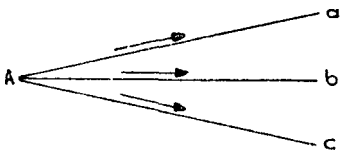
En la lectura y, sobre todo, interpretación (exégesis o hermenéutica [v.]) de las Escrituras se suele distinguir entre varios sentidos de un texto: literal, principal, sacramental, moral, figurativo, formal, material, místico, alegórico, anagógico. La interpretación anagógica es la que atiende al sentido espiritual, el cual eleva el alma. La interpretación anagógica se distingue de la alegórica, la cual permite un conocimiento (metafórico) de la verdad revelada, pero puede decirse que la interpretación alegórica se convierte asimismo en anagógica cuando produce los efectos indicados.

Si "anagógico" significa, en general, "lo que eleva", "catagógico" significa "lo que rebaja". En psicología se ha usado a veces el término 'anagógico' para designar los estados psíquicos que producen por su sola presencia una elevación del temple vital ajeno. El término 'catagógico' se emplea para designar los estados psíquicos que producen por su sola presencia una disminución del tono vital ajeno, una depresión. Los estados anagógico y catagógico pueden ser circunstanciales o permanentes. En este último caso puede hablarse de "espíritu anagógico" o "temple anagógico" y "espíritu catagógico" o "temple catagógico" para referirse respectivamente a aquellos sujetos que "animan" a los demás o "deprimen" a los demás.

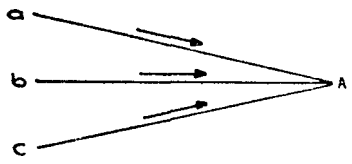
ANÁLISIS. En la Edad antigua y buena parte de la moderna el término 'análisis' fue entendido casi exclusivamente en el sentido que le daban los matemáticos. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en la definición de Euclides *(Elementos,* XIII) — definición que suele atribuirse a una interpolación del geómetra alejandrino Pappus (fl. *ca.* 300), por lo cual se enlaza casi siempre con el nombre de este último: "El análisis parte de lo que se busca como algo admitido y pasa de ello mediante varias consecuencias a algo que es aceptado como su resultado." El análisis en este sentido es, pues, una resolución *(resolutio)* —se resuelve lo complejo en lo simple— o una regresión *(regressio)* — se regresa mediante una secuencia lógica de proposiciones a una proposición que se declara evidente partiendo de otra proposición que se pretende demostrar y que se admite como verdadera. Por este motivo el método de análisis fue llamado por los filósofos de la "Escuela de Padua" y por Galileo *método de resolución* o *método resolutivo.* Tal método fue desarrollado por varios matemáticos y filósofos modernos (Galileo, Viète, Descartes, Hobbes, entre otros). Descartes utilizó, por ejemplo, los procedimientos establecidos por Pappus, cuya definición conocía a través de la versión de Commandino y a través de los tratados geométricos del Padre Clavius. Por este motivo es frecuente ver el término 'análisis' usado en Descartes como método destinado a solucionar un problema mediante ecuaciones, tal como ocurre en la geometría analítica. El método analítico se distingue entonces del método sintético, que consiste en el conjunto de operaciones ejecutadas sobre las propias figuras mediante la intuición. Así, en la *Géométrie* (I, *A.T.* VIII), Descartes declara que "si se quiere resolver cualquier problema hay que considerarlo ante todo como ya resuelto y dar nombres a todas las líneas que parecen ser necesarias para construirlo, tanto a las que son desconocidas como a las demás". En un sentido parecido habla Descartes en el *Discours* (II, ed. Gilson, pág. 17, lín. 18-9) del "análisis de los geómetras", que puede relacionarse con el "análisis de los antiguos y el álgebra de los modernos" *(ibíd.,* pág. 17, lín. 27). Ahora bien, Descartes no se limitó al uso matemático, sino que lo generalizó. Por ejemplo, en las *Regulae* (X) y en otros textos el método analítico en el sentido apuntado aparece como un método de razonamiento susceptible de convertirse en una *mathesis universalis* más general y rigurosa que el método "dialéctico" de los lógicos partidarios de la silogística. En efecto, Descartes rechaza el método silogístico por considerarlo un método incapaz de cumplir con los requerimientos antes enunciados, pues si bien permite establecer una cadena de proposiciones, no permite obtener ninguna proposición que sea más verdadera que la premisa mayor. En el silogismo: "Todos los hombres son mortales; Los suecos son hombres; Los suecos son mortales" se afirma la mortalidad de los suecos por haberse afirmado la mortalidad de los hombres (y la humanidad de los suecos). En un método analítico o resolutivo habría que comenzar por admitir que los hombres son mortales y habría que descubrir si "Los hombres son mortales" es o no una proposición verdadera.

El sentido anterior del término 'análisis' no coincide con el que se usa a menudo hoy día en la literatura filosófica y aun en buena parte de la científica. En efecto, suele entenderse muy frecuentemente hoy el análisis como la descomposición de un todo en sus partes. A veces se quiere indicar con ello una descomposición de un todo *real* en sus partes *reales* componentes, tal como ocurre en los análisis químicos. Pero casi siempre la descomposición en cuestión es entendida en un sentido o lógico o mental. Se habla en este último caso de análisis de un concepto en tanto que investigación de los subconceptos con los cuales el concepto en cuestión ha sido construido, o de análisis de una proposición en tanto que investigación de los elementos que la componen. En todos estos casos el análisis se contrapone a la síntesis, la cual es una composición de lo previamente descompuesto. Hay que advertir, sin embargo, que tal contraposición no impide usar los dos métodos: el analítico y el sintético, tanto en la ciencia como en la filosofía. En efecto, es opinión muy común que los dos métodos tienen que ser complementarios: una vez analizado un todo en sus partes componentes, la recomposición sintética de estas partes tiene que dar por resultado el todo del cual se había partido.

Este segundo concepto del análisis fue usado *también* por muchos filósofos y científicos modernos, especialmente en el siglo XVII. El análisis, por ejemplo, fue usado en el estudio de la descomposición de fuerzas. En el diagrama siguiente:



aparece el ejemplo de una fuerza A que es descompuesta o *resuelta* en las fuerzas a, b, c. En el diagrama siguiente:



aparece el ejemplo de las fuerzas a, b, c, que concurren en la producción de la fuerza A. El primer diagrama muestra un análisis de fuerza; el segundo, una síntesis de fuerzas. Ahora bien, este concepto del análisis aparece asimismo en Descartes y aun a veces parece lograr el predominio sobre el primer concepto. En el segundo de los preceptos del *Discurso* (II, ed. Gilson, pág. 18, 24-5) se propone "dividir cada una de las dificultades que se examinan en tantas partes como se pueda y como sea necesario para mejor resolverlas". Este precepto ha sido llamado por algunos autores (por ejemplo, L. J. Beck) *la regla del análisis.* En cambio, el tercer precepto: "Conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para remontar poco a poco, como gradualmente, al conocimiento de los más compuestos" es llamado *la regla de la síntesis.* Es cierto que algunos autores (por ejemplo, Gilson) llaman *regla del análisis* al tercer precepto, porque entienden el término 'análisis' en el sentido descrito al principio de este artículo, es decir, como el procedimiento que conduce a la *mathesis universalis.* Ello es tanto más sorprendente en el caso del citado comentarista, por cuanto distingue cuidadosamente en Descartes no solamente entre "la regla de método llamada *análisis"* y "el análisis en sentido geométrico", sino también entre estos dos y "la geometría analítica". Podríamos, sin duda, encontrar un fundamento común de los diversos sentidos dados por Descartes al término 'análisis'. Este fundamento se hallaría en el supuesto de que el "análisis geométrico" es un caso particular del "análisis universal" dado en el tercer precepto, y en el supuesto de que el método de la geometría analítica no es sino una aplicación del precepto del análisis al estudio de las curvas geométricas. Nosotros consideramos, sin embargo, más plausible admitir, con el citado Beck *(The Method of Descartes. A Study of the Regulae,* 1952, 157 sigs.) que hay en Descartes un uso más bien impreciso del vocablo 'análisis' y que para entender qué sentido tiene éste en cada caso hay que examinar cuidadosamente en qué contexto es usado. En todo caso, el sentido que aparece en el precepto segundo del *Discours* y que hemos definido como el segundo concepto en el presente artículo es el que ha tenido más fecundas y abundantes consecuencias en la posterior literatura filosófica. El mismo sentido que tiene hoy día el "análisis lógico" y el llamado "movimiento analítico" puede considerarse como un refinamiento de la significación apuntada. Desde este último punto de vista podemos inclusive clasificar las filosofías en analíticas y sintéticas. Las primeras suponen de un modo general que la realidad de un todo (cualquiera que éste sea) está dado en la descomposición de sus partes. Las segundas afirman que el todo es irreductible a sus partes; por este motivo la concepción analítica se contrapone con frecuencia no solamente a la concepción sintética, sino también a la concepción sinóptica (denominada a veces también *holológica).*

Por medio del término 'análisis' —o también por medio de la expresión 'análisis lógico'— se designa hoy un amplio movimiento filosófico de carácter antimetafísico que abarca muy diversas tendencias: positivismo lógico, empirismo lógico o científico, Escuela (analítica) de Cambridge, Grupo de Oxford, ciertos segmentos del neo-realismo, círculo de Wittgenstein y positivismo terapéutico, etc. A este movimiento se incorporan muchos de los que trabajan en temas de lógica simbólica y de semiótica cuando tal trabajo no es entendido en un sentido "neutral" y pretende ofrecer una cierta idea de la actividad filosófica. Muy común en estas tendencias es el rechazo de los rasgos especulativos del pensamiento filosófico y la reducción de éste a un pensar crítico y analítico, con el consiguiente "desenmascaramiento" de los problemas tradicionales como "embrollos causados por las complejidades del lenguaje ordinario". Junto a ello es común, pero no exclusivo, de las tendencias analíticas, negar que la filosofía tenga un objeto propio; con ello la filosofía se reduce a un examen de todas las proposiciones con el fin de averiguar si poseen o no significación: si son reglas lógicas (o lingüísticas), proposiciones sobre hechos o meras expresiones de emociones. Las tendencias analíticas se oponen de este modo casi siempre a las llamadas *tendencias especulativas.* Ahora bien, esas bases comunes no son suficientes para caracterizar ninguna de las tendencias calificadas de analíticas; cada una de éstas posee, además, caracteres propios, y a veces difícilmente comparables con las de otras tendencias. Es menester, pues, proceder a una clasificación de las corrientes de referencia. Ello puede hacerse de varios modos. Por ejemplo, puede procederse a una clasificación que siga un orden más o menos cronológico. Desde este punto de vista, se dividen las tendencias analíticas en las siguientes: (1) Primera fase, desarrollada por G. E. Moore y sus discípulos. Esta fase está muy próxima al neorealismo y consiste en un examen del lenguaje ordinario, con escasa o ninguna atención a los lenguajes formalizados. Las concepciones más destacadas de esta fase han sido expresadas claramente por John Wisdom en su libro sobre interpretación y análi-lisis. Por la influencia ejercida sobre desarrollos posteriores, nos extenderemos brevemente sobre ella. Según John Wisdom, una definición de un término mediante otro término o serie de ellos (como en las definiciones lingüísticas) o una definición de un término mediante mostración del objeto al cual corresponda o reproducción de un comportamiento que permita entender de qué se trata, no es el análisis del término: es una interpretación. Análisis es sólo una *definición* en la cual se aclara (no sólo se indica) el *significado* de un término. Así, de las dos proposiciones: Las palabras *'x* es hermano de *y'* significan lo que significan las palabras '*x* e *y* tienen los mismos padres y *x* es hombre' y significado de *'x* es hermano de *y'* puede ser analizado en lo que es significado por *'x* e *y* tienen los mismos padres y *x* es hombre'. La primera proposición es, según Wisdom, una interpretación, mientras que la segunda proposición es un análisis. El análisis permite, según Wisdom, no sólo aclarar los términos usados, sino resolver ciertos proble-

mas filosóficos tradicionales, a veces mostrando que carecen de significación y a veces indicando en qué sentido tienen que solucionarse. Así, G. E. Moore indica en *Principia ethica* (I, 6-13) que un análisis de la expresión *'x* es bueno' muestra que la bondad no puede reducirse a preferencia personal. En efecto, cuando una persona dice *'x* no es bueno' se enuncian dos expresiones contradictorias. Pero esto no ocurre cuando una persona dice 'Me gusta *x' y* otra dice: 'No me gusta *x'*. El análisis de *'x* es bueno' en términos de 'Me gusta *x'* es, así, incorrecto, y la mostración de su incorrección revela a la vez la incorrección de toda una teoría ética. (2) Segunda fase, desarrollo parcial de la anterior y representada por los miembros de la llamada Escuela de Cambridge (VÉASE). A la influencia de Moore hay que agregar pronto la de Russell y pronto también la del positivismo lógico. Nos hemos extendido sobre ello en el artículo últimamente referido. (3) Tercera fase, representada especialmente por el positivismo terapéutico de Wittgenstein y sus discípulos, de que hemos hablado en varios artículos (Positivismo, Psicoanálisis, Wittgenstein [VÉANSE]). (4) Cuarta fase, representada principalmente por el grupo de Oxford (v.) y que se caracteriza por el examen del uso (v.) de los términos. Hay que observar que algunas de estas fases se entrecruzan en el tiempo y también que una parte del movimiento analítico está representado por una cierta cantidad de trabajos efectuados en las esferas de la logística y de la semiótica, de modo que la ordenación cronológica es siempre insuficiente.

Para corregir sus inconvenientes se han propuesto clasificaciones más sistemáticas. Una es la que se halla en el trabajo de L. S. Stebbing sobre el análisis y el positivismo lógico (1933) y que, aunque hoy día insuficiente (en parte a causa de la fecha ya algo lejana en que fue formulada), ayuda a comprender varias características de los movimientos analíticos. Consiste en afirmar la existencia de cuatro tipos de análisis: (I) El análisis como definición analítica de expresiones simbólicas —tal como es usado por Russell, en particular en su teoría de las descripciones (véase DESCRIPCIÓN)—; (II) La aclaración analítica de los conceptos (cuyo más ilustre ejemplo es el análisis einsteiniano de la significación de 'es simultáneo'; (III) El análisis postulativo, usado en la construcción de un sistema logístico, y (IV) El análisis "directivo", que desemboca en enunciados ostensivos cuyos símbolos corresponden a hechos atómicos. Otra clasificación es la que proponemos a continuación y que nos parece más completa. Consiste en declarar que dentro del movimiento analítico se han manifestado las siguientes tendencias: (a) el analitismo antiformalista lingüístico, preocupado por el examen de sentencias formuladas en lenguaje ordinario, con el fin de (1) ver si poseen o no sentido o (2) de demostrar que todas las cuestiones filosóficas son pseudo-problemas; (b) El analitismo antiformalista psicológico, que se adhiere a la posición (a2), pero que resuelve los problemas considerando el lenguaje como uno de los modos del comportamiento humano y no mediante puros análisis lingüísticos; (c) El analitismo formalista, más interesado en los problemas lógicos, y preferentemente ocupado en construir lenguajes precisos dentro de los cuales queden eliminadas las paradojas y a los cuales puedan traducirse las partes no contradictorias del lenguaje hablado. Paradójicamente, los partidarios de la posición (c), que es más técnica que las posiciones (a) y (b) y parece más alejada en la superficie de las tareas tradicionales de filosóficas, es la que más se acerca a ellas. En efecto, el analitismo en el sentido (c) pretende últimamente forjar lenguajes en los cuales pueda describirse con rigor la experiencia. Por lo tanto, tales lenguajes, aun cuando son formales, deben utilizarse con vistas a describir la realidad, al revés de lo que acontece con el analitismo en los sentidos (a) y (b), que es más bien un modo de eludir los problemas de la descripción de lo real.

Las tres posiciones antes citadas están implícitas en Wittgenstein, pero han sido desarrolladas con frecuencia independientemente de él. Como representantes destacados de las mismas podemos considerar los siguientes. Para la posición (a), los llamados analistas de Cambridge, tales como Moore, John Wisdom, y, en general, antiguos discípulos de Moore; wittgensteinianos de tendencia lingüística; G. Ryle y los filósofos del grupo de Oxford. Para la posición (b), los wittgensteinianos adheridos al positivismo terapéutico: Norman Malcolm, en parte John Wisdom, etc. Para la posición (c), los antiguos positivistas lógicos de tendencia formalista —Carnap— y muchos de los que trabajan en campo de la lógica matemática con el fin de encontrar lenguajes en el sentido indicado.

Algunos autores han planteado el problema de la posible relación entre el análisis y la especulación. Es el caso de C. D. Broad, el cual, aunque inclinado en principio hacia los postulados del movimiento analítico en un sentido general, considera que la filosofía analítica puede ser una preparación para la filosofía especulativa. En tal caso el "análisis" designa uno de los momentos *esenciales* de todo pensar filosófico, que no ha estado ausente en prácticamente ninguna de las filosofías llamadas tradicionales, pues en casi todas ellas la especulación se ha basado en una previa aclaración de significaciones. Y ello hasta tal punto que podría inclusive establecerse una clasificación de las filosofías de acuerdo con el mayor o menor predominio en ellas del aspecto analítico o del aspecto sintético, desde aquellas en las cuales el análisis ocupa una parte importante del trabajo filosófico (como en Aristóteles) hasta aquellas en las cuales representa solamente una parte mínima de él (como en Hegel).

Indicaremos aquí solamente algunos trabajos relativos al concepto de análisis entendido en el sentido del "movimiento analítico": L. S. Stebbing, "The Method of Analysis in Metaphysics", *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1932-33. — Íd., íd., "Logical Positivism and Analysis", *Ibíd.,* 1933. — Max Black y J. T. Wisdom, "Is Analysis a Useful Method in Philosophy?", *Ibíd., Suppl.* XIII, 1934. — John Wisdom, *Problems of Mind and Matter,* 1934 (sobre todo la introducción). — Íd., íd., *Interprétation and Analysis,* 1931. —· J. W. Reeves, *Empiricism and Ana-lysis,* 1935 (tesis). — A, J. Ayer, *Language, Truth and Logic,* 1936, 2a ed., 1946. — Varios autores, *Analysis and Metaphysics* (Arist *Soc. Suppl* XIX, 1945). — J. O. Wisdom, *The Metamorphosis of Philosophy,* 1949. — M. Weitz, "Analysis and Real Définition", *Philosophical Stu-*

dies, I, 1 (1950). — Max Black, *Problems of Analysis. Philosophical Essays,* 1954 (aplicación del método de análisis a varios problemas). — R. M. Haré, P. Henle, S. Körner, "Symposium: The Nature of Analysis", *The Journal of Philosophy,* LIV (1957), 741-66. — Arthur Pap, *Semantics and Necessary Truth. An Inquiry into the Foundations of Analytic Philosophy,* 1958. — Véase también la bibliografía de OXFORD. Exámenes críticos: J. K. Feibleman, *Inside the Great Mirror; a Critical Examination of the Philosophy of Russell, Wittgenstein, and Their Followers,* 1958. — M. J. Charlesworth, *Philosophy and Linguistic Analysis,* 1959 [Duquesne Studies. Philosophical Series, 9]. — Ernest Gellner, *Words and Things. A Critical Account of* Linguistic *Philosophy and a Study in Ideology,* 1959 (especialmente sobre el llamado "grupo de Oxford" [véase OXFOBD]). — Alberto Gian-quinto, *La filosofía analítica: l'invo-luzione dalla riflessione sulla scienza,* 1961. — J. Wahl, J. O. Urmson, G. Ryle, P. F. Strawson, J. L. Austin *et al., La philosophie analytique,* 1962 [Cahiers de Royaumont. Philosophie. N°4]. — U. Scarpelli, *Filosofía analítica: norme et valori,* 1962. — Brand Blanshard, *Reason and Analysis,* 1962 [Paul Carus Lectures, série 12]. — Libros de texto con exposición de problemas filosóficos desde el punto de vista del "análisis": A. Pap, *Elements of Analytic Philosophy,* 1953. — íd., íd., *Analytische Erkenntnislehre,* 1955 (no es simple trad. de los *Elements).* — J. Hospers, *Introduction to Philoso phical Analysis,* 1953. — P. C. Chatterji, An *Introduction to Philosophical Analysis,* 1957. — Detallada historia del movimiento analítico: J. O. Urm son, *Philosophical Analysis. Its Deve lopment Between the two World Wars,* 1956. — Antologías: H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophi cal Analysis,* 1949. — Max Black, *Phi losophical Analysis. A Collection of Essays,* 1950. M. MacDonald, *Analysis (1933-1940: 1947-1953),* 1954.—Morton White, *The Age of Analysis,* 1955. — R. J. Butler, ed., *Analytical Philo sophy,* 1963. La primera antología contiene varios estudios ya clásicos; la segunda, ejemplos de "análisis filosó fico"; la tercera, una selección de ar tículos publicados en la revista ingle sa *Analysis* en las fechas citadas; la cuarta, selecciones de Peirce, James, Dewey, Moore, Russell, Carnap, Wittgenstein, con introducciones y comen tarios (se completa con textos de au tores "no analíticos", como Croce, Santayana, Bergson, Whitehead, Hus serl, Sartre). Al mencionado M. White se debe también el libro *Toward Reunión in Philosophy,* 1956, un intento de integrar el movimiento analítico con otros para evitar la "compartimentación" excesiva de los saberes filosóficos.

ANALÍTICA. Como hemos visto en el artículo ANALÍTICOS, se da el nombre latino de *Analytica,* Αναλυτικά a los *Primeros y Segundos Analíticos* de Aristóteles. Por lo demás, el Estagirita usó el nombre de arte analítico, ἀναλυτικὴ τέχνη, para designar el análisis que se remonta a los principios *(Rhet.,* I, 4, 1359 b 10). *Analítica* es también el nombre general que se da a todo análisis (v.). Nosotros reservamos el vocablo para el sentido que tiene en Kant y Heidegger.

Kant usa el término 'analítica' para designar la primera parte de la lógica general, "que resuelve todas las operaciones del entendimiento y de la razón en sus elementos y los presenta como principios de todo enjuiciamiento lógico de nuestro entendimiento". En la *Crítica de la razón pura,* la *Analítica trascendental* es la parte que sigue a la *Estética trascendental* y precede a la *Dialéctica trascendental,* teniendo por objeto "la descomposición de todo nuestro conocimiento *a priori* en los elementos *del conocimiento puro del* entendimiento". La *Analítica trascendental* es —como parte de la *Lógica trascendental*— una "lógica de la verdad". Los conceptos a que ella se refiere deben cumplir las cuatro condiciones siguientes: (1) Ser conceptos puros y no empíricos; (2) Pertenecer al pensamiento y al entendimiento, no a la intuición y a la sensibilidad; (3) Ser conceptos elementales, distintos de los conceptos deducidos o compuestos; (4) Abarcar el campo completo del puro entendimiento. Esta última condición se cumple sólo cuando se considera el conocimiento *a priori* del entendimiento como un todo. La *Analítica trascendental* se divide en una *Analítica de los conceptos y* una *Analítica de los principios.* La primera consiste en la descomposición de la facultad del entendimiento con el fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* en tal forma que se hallen sólo en el entendimiento. La segunda es un canon de la facultad de juzgar que enseña a aplicar los conceptos del entendimiento que contienen la condición que les permite convertirse en reglas *a* priori a los fenómenos.

Kant ha empleado también el término 'analítica' en la *Crítica de la razón práctica* en el sentido de la *Analítica de la razón pura práctica.* A diferencia de la *Analítica de la razón pura o teórica* que va de la sensibilidad a los conceptos y pasa luego a los principios, la *Analítica de la razón pura práctica* se refiere a una voluntad que es una causalidad. Por eso tal Analítica debe comenzar con la posibilidad de principios prácticos *a priori;* de ellos pasa a los conceptos de los objetos de una razón práctica, y sólo entonces puede analizar el papel que desempeña el sentido moral frente a la sensibilidad. El camino que sigue la *Analítica de la razón pura práctica* es, así, inverso al que sigue la Ana-*lítica de la razón pura teórica:* no va de la sensibilidad al entendimiento, sino de la lógica a la estética (usados estos términos en el sentido kantiano). La Analítica es asimismo introducida en la *Crítica del juicio* como una *Analítica de la facultad teleológica de juzgar* y como una *Analítica de la sublime.*

Heidegger usa también el término 'Analítica' *(Analytik)* al proponer una analítica ontología de la Existencia (VÉASE), la cual permite, a su entender, despejar el horizonte para interpretar el sentido del ser en general *(Sein und Zeit,* §5). Según Heidegger, la analítica de la Existencia constituye el primer estadio y la primera incitación para el desarrollo de la pregunta acerca del ser, pregunta que determina la dirección de semejante analítica. Se trata, por consiguiente, de una analítica existenciaria (véase EXISTENCIARIO) previa a toda psicología, antropología y biología. El deslinde de la analítica de la Existencia con respecto a las mencionadas ciencias es, para Heidegger, absolutamente indispensable *(ibíd.,* § 10); solamente él permitirá iniciar el análisis de la Existencia como el estar-en-el-mundo y, en general, captar la Existencia en lo que puede llamarse su existenciariedad.

A. De Coninck, *L'Analytique transcendentale de Kant,* I, 1955. — Íd., íd., *L'analytique transcendental de Kant, est-elle cohérente?,* 1956 (com-

plemento al volumen anterior). — Giorgio Tonelli, "Der historische Ursprung der kantischen Termini 'Analytik' und 'Dialektik'", *Archiv für Begriffsgeschichte,* VII (1962), 120-39. — Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason,* 1963. — Véase también bibliografía de TRASCENDENTAL y comentarios a la *Crítica de la razón pura,* mencionados en la bibliografía de KANT, y obras citadas en la bibliografía de TRASCENDENTAL.

ANALÍTICA TRASCENDENTAL. Véase ANALÍTICA.

ANALÍTICO y SINTÉTICO. Desde Kant se llama *analítico* al juicio cuyo predicado está contenido en el sujeto. Los juicios analíticos, dice Kant, "son aquellos en que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por identidad", contrariamente a los sintéticos, en donde el predicado es ajeno al sujeto y el enlace es, por lo tanto, sin identidad. Kant los llama también *juicios explicativos* por cuanto nada añaden al sujeto por el atributo, sino que solamente lo descomponen en conceptos parciales comprendidos en el mismo. Ejemplos de juicios analíticos son: 'Todos los cuerpos son extensos'; 'El triángulo es una figura de tres ángulos', etc. Estos juicios son todos *a priori* (VÉASE), es decir, válidos con independencia de la experiencia, a diferencia de los juicios sintéticos, que pueden ser o exclusivamente a *posteriori* o bien, como Kant admite, también *a priori.* En rigor, la discusión ha versado casi siempre acerca de la naturaleza de los juicios sintéticos. Muchos autores no reconocen la posibilidad de hablar de juicios sintéticos *a priori y* afirman —como se hacía antes de Kant o como hacen gran parte de las tendencias neopositivistas contemporáneas— que todo juicio sintético es *a posteriori.* En este caso no se reconoce ningún plano trascendental, único que, al parecer, puede servir de lazo de unión entre lo *a priori y* lo sintético. En otros términos, los juicios sintéticos serían todos derivados de experiencias y los analíticos podrían ser reducidos a tautologías. El juicio analítico no *diría,* en rigor, nada acerca de lo real. Esta concepción se opone, pues, resueltamente a la kantiana (que admite la posibilidad de concebir un juicio como subsunción de una intuición en una categoría) y se opone, de consiguiente, al supuesto último de la filosofía trascendental, es decir, al supuesto de que el ser es un conjunto de hechos y de que la significación "se pone" o inclusive "existe" como noúmeno. Se opone asimismo a la solución dada por Husserl a la concepción de los juicios analíticos y sintéticos. Husserl admite la posibilidad del pensar sintético sin necesidad de reconocer un plano trascendental, porque refiere tal pensar al mundo de esencias distintas de las categorías, de los meros *nomina y* de las realidades *simpliciter.* Así, para Husserl hay juicios *a priori* que no son puramente formales o vacíos y que tampoco necesitan ser trascendentales. En verdad, Husserl reconoce una aprioridad eidética formal y otra aprioridad eidética material, con lo cual los llamados juicios sintéticos *a priori* —correspondientes a la síntesis material *a priori*— expresarían, según dice A. Sánchez Reulet, relaciones que se fundan en la peculiaridad *esencial* de los *relata* o elementos relacionados por medio de la actividad sintética del juicio.

Algunos autores, como Boutroux, habían señalado ya que el puro juicio analítico sólo es pensable como una absoluta identidad que ni siquiera puede ser desplegada en sus partes, ya que la relación de las partes con el todo es *ya* de carácter sintético. Dentro de los lógicos contemporáneos, la tendencia más fuerte ha sido durante mucho tiempo la de sostener la imposibilidad de los juicios sintéticos *a priori.* Cada vez parece haberse acentuado más, en efecto, el carácter exclusivamente analítico de las proposiciones necesarias. De este modo se ha tendido a excluir toda "referencia" de la proposición analítico-necesaria a la "realidad" y, por lo tanto, la posibilidad de que pudiese haber ninguna proposición analítica acerca de características generales residentes en el mundo o ni siquiera acerca de una clase especial de objetos abstractos que serían los universales. Poco a poco se ha considerado inclusive que lo que se llama proposición analítica no es sino una "regla de gramática". Como lo han manifestado Carnap, Ayer y Wittgenstein, lo que se llama *analítico* en las proposiciones analíticas no responde a una "verdad umversalmente necesaria", sino a "un modo de uso del lenguaje". Las proposiciones analíticas serán en este caso proposiciones "verbales". Norman Malcolm, que ha examinado este problema procurando ver hasta qué punto se puede decir que las proposiciones analíticas sean realmente verbales, ha manifestado que si se lleva tal tesis a sus últimas consecuencias, resultará de ella lo que Broad había puesto de relieve: que si una proposición analítica señala que la persona que la registra intenta usar ciertas palabras de cierto modo, las proposiciones analíticas serán enunciados acerca de las actuales presencias de la persona que habla y acerca de su conducta futura, de modo que, en último término, se tratará de proposiciones sintéticas. Y Ayer ha llegado a la conclusión de que para evitar la conversión de la proposición necesaria en su contraria —en una proposición contingente, empírica y no necesaria—, no hay más remedio que decir que las proposiciones analíticas y necesarias no son propiamente proposiciones, sino tan sólo "reglas", "usos", modos de operación, de distribución proposicional y de cálculo.

Durante las primeras décadas de este siglo la cuestión de si puede haber o no juicios sintéticos *a priori* (VÉASE), dependiente de la cuestión acerca de si no hay o hay una distinción rigurosa entre las proposiciones analíticas y las sintéticas, ha dado lugar, pues, a dos opiniones al parecer inconciliables: (1) la que ha sostenido la separación y (2) la que la ha negado. La opinión (1) está dentro de la tradición de Leibniz (en parte), Hume, John Stuart Mill y otros, aunque no siempre se ha referido a sus predecesores y ha preferido presentar sus argumentos como resultado de una reflexión sobre la índole de las expresiones lógicas. La opinión (2) ha sido defendida por varios grupos de pensadores, cada uno de los cuales se ha apoyado en varios supuestos. Son: (a) los idealistas; (b) los fenomenólogos, y (c) los pragmatistas. Tan inconciliables llegaron a ser en un cierto momento dichas opiniones que poco a poco desapareció inclusive toda polémica, atrincherándose cada grupo en sus posiciones respectivas. La cues-

tión pareció inclusive olvidada. Pero en los últimos años ha sido reavivada por varios de los que fueron durante un tiempo partidarios de la opinión (1). En efecto, autores como v. Quine, M. G. White, A. Pap, C. H. Langdorf, I. M. Copi, F. Waismann, J. L. Coblitz, J. Wild y otros han observado que la diferencia entre las proposiciones analíticas y las sintéticas no es completa, sino gradual. En cambio, autores como R. Carnap, R. M. Martin, B. Mates, L. W. Beck, R. Hartmann, B. Lake, M. Perkins, I. Singer, H. P. Grice, P. F. Strawson y otros han seguido manteniendo la distinción rigurosa. En general, los que siguen manteniendo la opinión (1) presentan, bien que considerablemente refinados, argumentos análogos a los ya familiares, pero abandonando la tesis del carácter tautológico de las expresiones lógicas. Los que se han acercado a la posición (2) pueden ser distribuidos, a su vez, como ha mostrado A. Gewirth, en dos subgrupos. (I) Unos (los menos) que usan argumentos ontológicos; (II) otros (los más) que usan argumentos metodológicos. Los del subgrupo (I) arguyen que las formas lógicas reflejan la estructura de la realidad y que no puede negarse esta correspondencia sin destruir la posibilidad de conocimiento. Los del subgrupo (II) arguyen que las formas lógicas reflejan la estructura de la investigación científica y que sin ello no habría posibilidad de ciencia. El citado Gewirth propone llamar a (I) ya (II) por igual *gradualistas*, en oposición a (2) que reciben el nombre de *genericistas*. En cuanto a (I) son llamados *idealistas*, mientras (II) son calificados de *pragmatistas*, si bien hay que tener presente que estos nombres no coinciden exactamente con las posiciones filosóficas generales así también llamadas. Hay que advertir, con todo, que la separación entre (I) y (II) no es fácil, pues algunos autores adoptan supuestos ontológicos para apoyar sus argumentos metodológicos.

No expondremos con detalle los argumentos dados por cada uno de los grupos en cuestión con el fin de no alargar excesivamente este artículo. Para los que sostienen la opinión (1) pueden considerarse como modelos los argumentos lingüísticos apuntados antes. Para los que sostienen la opinión (2) pueden verse algunos ejemplos en el resumen de los análisis de A. Pap, C. H. Langdorf e I. M. Copi que figuran al final del artículo Analítico y Sintético (VÉASE) en la precedente edición de esta obra (pág. 52, cols., 1-3). Otros muchos ejemplos podrían darse, entre los cuales destaca por su amplitud y por los debates que ha suscitado el de Quine, cuando ha apuntado, en defensa de la tesis gradualista, que las usuales definiciones de la expresión 'proposición analítica' tienen varios defectos, entre ellos la imprecisión del término 'contener'. Nos limitaremos aquí a apuntar que para aclarar las dificultades antes señaladas nos parece necesario adoptar un procedimiento que cada vez está más extendido entre los lógicos y semióticos contemporáneos. Consiste en precisar en cada caso lo que se quiere decir por 'es analítico'. Pues cuando se indica 'S es analítico' se pueden significar varias cosas: que la negación de S es contradictoria consigo misma; que S es verdadero por su significado exclusivamente y con independencia de los hechos; que S es verdadero en todos los modos posibles, etc. Con el fin de alcanzar tal precisión es necesario especificar en qué lenguaje una proposición dada es declarada analítica. Así, no conviene decir simplemente 'S es analítico', sino 'S es analítico en L', 'S es analítico en L_1' y así sucesivamente. Cierto que 'S es analítico en L' es equivalente a 'S es analítico dentro de las reglas semánticas de L' y, por lo tanto, la solución propuesta parece caer en las mismas dificultades que se han planteado a todo tratamiento lingüístico de la expresión 'es analítico'. Sin embargo, no alcanzamos a ver mejor procedimiento para salir del *impasse* a que nos arrojan las posiciones mencionadas; por lo demás, la posibilidad de diversos sistemas semánticos hace más soportable el tratamiento lingüístico de 'es analítico', pues no obliga ya a suponer que hay un solo sentido de esta expresión.

Además de las obras a que se hace referencia en el texto, véase: Gottlieb Söhngen, *Ueber analytische und synthetische Urteile. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Logik des Urteils,* 1915 (Dis.). — Hermann Ritzel, *Ueber analytische Urteile,* 1916. — Julián Besteiro, Los *juicios sintéticos a priori desde el punto de vista lógico,* 1916. — Walter Dubislav, *Ueber die sogenannten analytischen und synthetischen Urteile,* 1926. — C. I. Lewis, *Mind and the World Order,* 1929. — Id., íd., An A*nalysis of Knowledge and Valuation,* 1946. — El artículo de A. Sánchez Reulet citado en el texto se encuentra en: 'Sobre juicios analíticos y sintéticos", *Humanidades,* La Plata, XXVI, págs. 407-15. — El texto de Norman Malcolm es: "Are Necessary Propositions really Verbal?" *Mind,* N. S., XLIX, (1940), 189-203. — Las observaciones de Ayer figuran en: *Language, Truth and Logic,* 1936, y en el artículo "Truth by Convention" A*nalysis,* IV, Nros. 2 y 3. Las de Broad constan en el trabajo: "Are there Synthetic A priori Truths?" *(Arist. Soc. Supp.* Vol. XV). Hay que tener en cuenta, además, que en la mayor parte de los libros y artículos sobre problemas lógicos publicados en los últimos decenios hay abundantes referencias a la cuestión. Véase asimismo la bibliografía del artículo A PRIORI. Los trabajos de los autores citados en la última parte del artículo han aparecido en las siguientes publicaciones: A. Pap *(Mind.,* LV [1946] 234-46, C. H. Langford *(The Journal of Philosophy,* XLVI [1949] 20-4, I. M. Copi [Copilowish] *(The Journal of Philosophy,* XLVI [1949], 243-5), J. Wild y J. L. Coblitz *(Philosophy and Phenomenological Research,* VIII [1948], 651-7), R. Rudner *(Philosophy of Science,* XVI [1949], 41-8), W. v. Quine *(The Philosophical Review,* LX [1951], 20-41 y *Philosophical Studies,* II [1951], 71-2), M. G. White *(John Dewey, Philosopher of Science and Freedom,* ed. S. Hook [1950], 316-30), F. Waismann (A*nalysis,* X-XI, 1949-50 y 1950-51), M. Perkins e I. Singer *(Journal of Philosophy,* XLVIII [1951], 485-97), B. Mates *(The Philosophical Review,* LX [1951], 525-34), R. M. Martin *(Philosophical Studies,* III [1952], 42-7), B. Lake *(Analysis,* XII [1951-52], 115-22, L. W. Beck y R. Hartmann *(Philosophy and Phenomenological Research,* IX [1949] 720-40, R. Carnap *(Revue Internationale de Philosophie,* IV, [1950]), A. Gewirth *(The Journal of Philosophy,* L [1952], 397-425), D. Pears *(Mind,* LIX [1950], 199-208), A. R. Turquette *(The Journal of Philosophy,* XLVII [1950], 125-29), Hao Wang *(Theoria,* XXXI [1955], 158-78, H. P. Grice y P. F. Strawson, *(The Philosophical Review,* LXV [1956], 141-58). — Véanse, además: Hilary Putnam, "The Analytic and the Synthetic", en

el volumen *Scientific Explanation, Space, and Time,* 1962, ed. H. Feigl y G. Maxwell [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 3]. — Norwood Russell Hanson, "The Very Idea of a Synthetic-Apriori", *Mind,* N. S., LXXI (1962), 521-24. No pretendemos ser exhaustivos en una cuestión que ha producido ya una larga literatura filosófica; no damos tampoco los datos anteriores con pretensión de orden ideológico o cronológico, pues sirven solamente a modo de ejemplos. Además, véanse: Alan Pasch, *Experience and the Analytic,* 1958. — R. M. Martin, *The Notion of Analytic Truth,* 1959 (análisis semántico). — Mario Bunge, "Análisis de la analiticidad", en *Antología semántica,* 1960, ed. Mario Bunge. — Para una esclarecedora referencia al planteamiento clásico del problema, Cfr. E. Cassirer, *Descartes,* 1939, págs. 42 y 283. Cassirer se refiere al apoyo que Kant encontró en Leibniz, *Nouveaux Essais,* Lib. II, cap. XVI, Gerhardt, V, 143. Otro apoyo podría hallarse en Locke, *Essay,* Libro II, xvi.

ANALÍTICOS. Los dos principales escritos del *Organon* aristotélico son los llamados *Analíticos:* los *Primeros* Analíticos (Αναλυτικὰ πρότερα, *Analytica Priora;* abreviado: An. Pr.) y los *Segundos Analíticos* (Αναλυτικὰ ὕστερα, *Analytica Posteriora;* abreviado: *An. Post.), y* hasta algunos autores (siguiendo a Alejandro de Afrodisia y a Juan Filopón) consideran que sólo tales *Analíticos* constituyen propiamente el *Organon.* El objeto de los dos primeros libros de que se componen los *Primeros Analíticos* es la teoría formal del silogismo y las condiciones formales de toda prueba. Constituyen la introducción a los dos libros de los *Segundos Analíticos,* que estudian la demostración. Los comentaristas dieron a los *Primeros Analíticos* el título de Αναλυτικὰ (término usado por el Estagirita en sus referencias al texto), pero algunos autores (F. Th. Waitz) consideran que su nombre propio es *Sobre el silogismo,* Περὶ συλλογισμοῦ (empleado por algunos comentaristas y probablemente usado por Aristóteles y el Liceo como frecuente designación del texto [Cfr. Hamelin, *Le système d'Aristote,* 29, donde se menciona también como título Περὶ ἀποδειξεως]). En efecto, escribe Waitz *(Organon, I,* 367), este último título es más inteligible y menos oscuro que el primero. Con ello se olvida, sin embargo, que el propio Aristóteles tenía una clara idea de la ἀναλιτικὴ ἐπιστήμη como ciencia que conduce a las causas por medio de la demostración. Los *Segundos Analíticos* fueron llamados por los comentaristas de diversas maneras: τὰ ἀποδεικτικά, ἀποδεικτικὴ, πραγματεία ἀποδεικτική, es decir, *ciencia demostrativa.*

Si exceptuamos las revolucionarias conclusiones de Joseph Zürcher sobre la autenticidad del *Corpus aristotelicum* (véase ARISTÓTELES), no hay muchas dudas hoy sobre la autenticidad de los dos escritos ni tampoco sobre el hecho de que los *Primeros Analíticos* (con excepción de 46 a - 47 a y 51 b - 53 a) fueron redactados con anterioridad a los *Segundos.* Los *Analíticos* contienen aspectos todavía no explorados suficientemente (como la teoría del silogismo modal), y los historiadores (Solmsen) y lógicos (Lukasiewicz, Bochenski) contemporáneos han reparado en varios puntos que subrayan el extremo carácter formal de la doctrina lógica aristotélica, incluyendo el uso de variables (véase VARIABLE).

Tanto Eudemo como Teofrasto (según el testimonio de Galeno y Alejandro) escribieron también "Analíticos" (Hamelin, *op. cit.,* señala que el comentarista Adraste de Afrodisia [siglo II] conocía cuarenta libros de *Analíticos,* de los cuales sólo los cuatro citados son considerados como auténticos). Es probable que algunas de las correcciones introducidas por los dos autores primeramente citados se incorporaran al texto hoy canónico de Aristóteles.

Los comentarios antiguos sobre los *Analíticos* son los de Alejandro de Afrosidia, y de Ammonio, hijo de Hermeia (siglo I), Temistio (siglo IV) y Juan Filopón (siglo VI). Han sido editados por M. Wallies en los siguientes textos. De Alejandro: *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium,* Berolini, 1883 (Coll. Acad. Berol., II, 1). De Ammonio: *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium,* Berolini, 1889 o 1899 *(ibíd.,* IV, 6). De Temistio: *Quo fertur in Aristotelis Analyticorum priorum librum I paraphrasis,* Berolini, 1884 *(ibíd.,* XXIII, 3) y *Analyticorum Posteriorum paraphrasis,* Berolini, 1900 *(ibíd.,* V, 1). De Juan Filopón: *In Aristotelis Analytica Priora Commen-taria,* Berolini, 1905 *(ibíd.,* XIII, 2) e *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum Anonymo in librum II,* Berolini, 1919 *(ibíd.,* XIII, 3). En la Edad Media se destaca el comentario de Santo Tomás: *In Aristotelis Stagiritae libros nonnullos commentaria Analyticorum posteriorum* (tomo I, ed. por I. B. de Rubeis [de Rossi], Romae, 1882, de la *Editio Leonina: Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum).* Entre los comentarios modernos, citamos: Julius Pacius, *Aristotelis Stagiritae... Organum, Morgiis,* 1584 e *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum commentarium,* Aureliae Allobrogum, 1605. — Sylvester Maurus, *Aristotelis Opera quae extant omnia, brevi paraphrasi, tomus I, continens philosophiam rationalem, hoc est logicam, rethoricam et poeticam,* Romae, 1688. — Entre los comentarios del XIX destaca el ya citado de Waitz a su edición del *Organon* (2 vols., Lipsiae, 1884-46) y la selección, con traducción latina y notas, de A. Trendelenburg, *Elementa logices Aristotelae,* Berolini, 1892. — Entre los del XX destacamos las notas puestas por J. Tricot a su traducción del *Organon* (Paris, nueva edición, 2 vols., 1947) y, sobre todo, las puestas por W. D. Ross a su edición de *Prior and Posterior Analytics,* Oxford, 1949.

ANALOGÍA es, en términos generales, la correlación entre los términos de dos o varios sistemas u órdenes, es decir, la existencia de una relación entre cada uno de los términos de un sistema y cada uno de los términos de otro. La analogía equivale entonces a la proporción, la cual puede ser entendida cuantitativa o topológicamente. Se ha hablado también de analogía como semejanza de una cosa con otra, de la similitud de unos caracteres o funciones con otros. En este último caso la analogía consiste en la atribución de los mismos predicados a diversos objetos, pero esta atribución no debe ser entendida como una determinación unívoca de estos objetos, sino como la expresión de una correspondencia, semejanza o correlación establecida entre ellos. Justamente en virtud de las dificultades que ofrece este último tipo de analogía se ha tendido con frecuencia a subrayar la exclusiva referencia de la analogía a las relaciones entre términos, es decir, a la expresión de una similaridad de relaciones. Aun aplicada a cosas, y no a relaciones, la analogía parece referirse, por lo demás, siempre a las proporciones

y jamás a las semejanzas en sentido estricto.

Los matemáticos griegos entendieron la analogía como una proporción, o razón de proporcionalidad en el sentido hoy todavía usual cuando hablamos de "proporciones" o "razones" en matemática. Este tipo de analogía se refiere a cantidades, a magnitudes y a relaciones entre puntos en el espacio. Fundándose en la misma idea, pero aplicándola a ciertas realidades con el propósito de establecer comparaciones, Platón presentó la idea de analogía en *Rep.,* VI 508 (y también en *Tim.*, 31 B - 32 A). Platón comparó el Bien con el Sol e indicó que el primero desempeña en el mundo inteligible el mismo papel que el segundo desempeña en el mundo sensible. Esta analogía se refuerza con la relación establecida por Platón entre el Bien y el Sol, la cual es, a su entender, comparable con la existente entre un padre y el hijo, pues el Bien ha engendrado el Sol a semejanza suya. Varios miembros de la Academia media (véase ACADEMIA PLATÓNICA — especialmente Albino (VÉASE)— adoptaron y desarrollaron estas concepciones de Platón. Lo mismo hicieron Plotino, Proclo y Dionisio el Areopagita (VÉANSE). Este último introdujo la noción de analogía en relación con el problema del acceso inteligible a Dios o la Bondad Perfecta.

La llamada ἰσότης τοῦ λόγου o doctrina de "la igualdad de razón" fue aplicada por Aristóteles a los problemas ontológicos por medio de lo que se ha llamado "la analogía del ente" (Cfr. *infra).* El ser (VÉASE), declaró Aristóteles, "se dice de muchas maneras" — bien que se diga primeramente de una manera: como substancia (VÉASE). La doctrina aristotélica fue aceptada y elaborada por un gran número de escolásticos bajo la conocida rúbrica *analogía entis.* Nos extenderemos acerca de las varias sentencias al respecto y las precederemos con algunas consideraciones generales.

La analogía *(analogía)* puede referirse a cosas, hablándose de cosas sinónimas y de cosas unívocas (véase UNÍVOCO). Es usual entre los escolásticos referir la analogía ante todo a nombres o términos y discutir cuándo se usa o no un nombre o término analógicamente a diferencia de cuándo se usa o no un nombre o término unívocamente. San Buenaventura distinguía entre la analogía y la univocidad *(univocatio).* La primera se funda en la posibilidad de establecer relaciones entre seres substancialmente distintos — posibilidad a su vez basada en cierta comunidad entre tales seres. La segunda se funda en la posesión indivisa por varios seres de un elemento común. La analogía es un modo de concebir la proporción *(proportio).* Según É. Gilson, (La *philosophie de Saint Bonaventure,* 3a ed., 1953, pág. 168 y nota 1), San Buenaventura —que deriva el significado de *proportio,* de Boecio *(De arithmetica,* II 40; *PL.,* LXIII, col. 1145), y trata el problema de la analogía especialmente en sus *Comentarios* a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (por ej., I *Sent.,* 3 y 48)—, admite también una "semejanza de univocidad" o *si-militudo univocationis* (I *Sent.,* 48), en cuyo caso puede considerarse la semejanza como un "género del cual la univocidad y la analogía son especias" (Gilson, *loe. cit.).* Gran número de escolásticos, siguiendo las nociones y aclaraciones al respecto contenidas en varios lugares del *Corpus aristote-licum (Cfr. infra y* además Cat., I 1a ; *Met,* 1048 a 37; Θ 6, 1093 b 19), han distinguido, al referirse a los nombres o términos, entre un modo de hablar *unívoco* (VÉASE), un modo de hablar *equívoco* y un modo de hablar *análogo.* El término o nombre común, predicado de varios seres, llamados inferiores, es *unívoco* cuando se aplica a todos ellos en un sentido totalmente semejante o perfectamente idéntico. Es *equívoco* cuando se aplica a todos y a cada uno de los términos en sentido completamente distinto (así, 'toro' corno animal o constelación; 'cáncer', como enfermedad o como signo del Zodíaco). Es *análogo* cuando se aplica a los términos comunes en sentido no entera y perfectamente idéntico o, mejor aun, en sentido distinto, pero semejante desde un punto de vista determinado o desde una determinada y cierta proporción (como 'despierto' aplicado a un ser que no duerme y a un ser que tiene una inteligencia viva y no apagada, dormida o mortecina). Ahora bien, dentro de esta división se distingue a su vez entre varias acepciones. Así, los términos unívocos pueden prescindir de sus diferencias, en cuyo caso son —como los géneros y especies— *unívocos universales,* o pueden no prescindir de ellas, en cuyo caso son llamados —como ocurre con el término 'ser' respecto a todos los seres de una cierta especie o aun con respecto a todas las substancias creadas— *unívocos trascendentales.* En lo que toca a los propios términos análogos la división es algo más compleja. Lo más corriente es distinguir entre la *analogía de atribución* y la *analogía de proporcionalidad.* Se llama *analogía de atribución* a aquella en la cual el término se atribuye a varios entes por su relación con otros (el llamado *primer analogado),* como ocurre cuando se llama 'sano' a un alimento, a un rostro, etc. Se llama *analogía de proporcionalidad* a aquella en la cual el término se atribuye, desde luego, a varios sujetos o entes en una relación semejante. Esta relación puede ser *metafórica* —cuando expresa algo simbólico— o *propia* — cuando expresa algo real. La relación análoga puede ser, por lo tanto, como dicen los escolásticos, *simpliciter diversa* o bien *secundum quid eadem.* En otras palabras, el término análogo es el que significa una forma o propiedad que se halla intrínsecamente en uno de los términos (el analogado principal), hallándose, en cambio, en los otros términos (analogados secundarios) por cierto orden a la forma principal. Partiendo de esta base puede decirse también que la analogía es *extrínseca* (como lo muestra el ejemplo 'sano') o intrínseca (como lo muestra el ejemplo de 'ser', que conviene a todos los entes, increados o creados, substanciales o accidentales). En este último caso la analogía es llamada también *metafísica.* La analogía extrínseca, a su vez, puede ser *analogía de proporcionalidad extrínseca o metafórica* —de muchos a muchos— o *analogía extrínseca de atribución.* Y la analogía intrínseca puede ser a la vez de atribución o de proporcionalidad. Estas distinciones fueron objeto de muy vivas discusiones dentro de la escolástica, sobre todo en la medida en que, bajo su aspecto estrictamente técnico, afectaban a las cuestiones últimas de la metafísica. Así, aunque se coincidía casi siempre en que el ente análogo constituye el objeto más propio de la filosofía primera, comprendiendo también los entes de razón y aun toda

privación del ente en cuanto inteligible, se formaron principalmente tres escuelas. Mientras la escuela de Suárez indicaba que el ente es formalmente trascendente y que la analogía ha de entenderse en el sentido de la analogía intrínseca o metafísica de atribución, y no en el sentido de la analogía intrínseca de proporcionalidad, la escuela de Escoto propendía a defender la univocidad del ente, el cual se contrae a las nociones inferiores mediante diferencias intrínsecas, y la escuela de Cayetano abogaba por una analogía de proporcionalidad. En efecto, de los tres modos de analogía a que, según Cayetano, pueden reducirse todos los términos análogos —la analogía de desigualdad, la analogía de atribución y la de proporcionalidad, mencionados por Aristóteles, aunque con distinta terminología en *Phys.*, VII 4, 249 a 22; *Eth. Nic.*, I 6, 1096 b 26 y *Top.*, I 17, 108 a 6, respectivamente—, solamente el último constituye, a su entender, la analogía, definiéndose la expresión 'cosas análogas por proporcionalidad' mediante "aquellas cosas que tienen un nombre común y la noción expresada por este nombre es proporcionalmente la misma", es decir, "aquellas cosas que tienen un nombre común y la noción expresada por este nombre es similar de acuerdo con una proporción" *(De Nomi-num Analogía,* cap. III). A su vez, como ya vimos, tal analogía puede tener lugar o de un modo metafórico o de un modo propio. Cayetano se basaba principalmente en la doctrina tomista, pues se hallan en Santo Tomás numerosos pasajes en tal sentido — por ejemplo: 1 *Eth.*, lect. 7, I *Sent.*, 19, 5 2 ad 1, *de Potentia, 7,7* y *de Veritate,* 21, 4 c ad 30—, pero es obvio que refino la noción considerablemente, en particular en lo que toca a la distinción entre el análogo y sus analogados, la predicación de los analogados al análogo y la comparación entre el análogo y los analogados. En general, podemos decir que el tomismo en general se inclina fuertemente por la analogía de proporcionalidad, de tal suerte que, según él, compete existir a todos los entes en una relación semejante de un modo intrínsecamente vario, pues, sin duda, el ser no es jamás un género que se determine por diferencias extrínsecas, pero, a la vez, sostiene una analogía de atribución entre el Creador y los seres creados, y entre la substancia y los accidentes, pues el ser de los últimos depende del de los primeros. En todo caso, la noción analógica del ser aspira a resolver un problema capital de la teología escolástica: el de la relación entre Dios y las criaturas, por cuanto si bien en el orden del ser Dios excede a todo lo creado, como causa suficiente de los entes creados y de todo ser contiene actualmente sus perfecciones.

En la filosofía moderna el problema de la analogía no ha aparecido en la superficie de un modo explícito, pero no ha dejado jamás de estar latente. Sin embargo, la tendencia general de esta filosofía ha sido casi siempre la de referirse a la analogía o bien en el sentido de una similaridad de relaciones en los términos abstractos o bien en el sentido de una semejanza en las cosas, dando, por lo tanto, en este último caso a la analogía un sentido claramente metafórico. La referencia propiamente metafísica ha quedado de este modo cortada, especialmente en las direcciones fenomenistas y funcionalistas que han abandonado formalmente la noción de substancia. Así, Ernst Mach define la analogía como relación entre sistemas de conceptos homólogos que puede dar lugar a una diferencia o a una coincidencia. Y las nuevas direcciones lógicas, especialmente bajo su interpretación lógico-positivista, aplican el concepto de analogía cuando hay correlación entre el término que designa un hecho observable y verificable, y el término que designa un hecho no observable, pero deducible por medio de términos forjados dentro de un sistema de correlaciones significativas. En cambio, en la medida en que ha vuelto a dominar la preocupación ontológica, la analogía ha sido empleada de nuevo en el sentido de la filosofía primera. Es el caso de Nicolai Hartmann, quien se aproxima en este punto a la posición escotista de la casi univocidad del ente, el cual se entiende, como diría Suárez, "prescindido" de la substancia, del accidente, del ser por esencia, etc.

Siguiendo investigaciones de Jan Salamucha y de J. Fr. Drewsnowski (quienes, como lo hace también actualmente Ivo Thomas, aplicaron la lógica formal simbólica a algunos problemas de la filosofía tomista), I. M. Bochenski ha tratado la cuestión clásica de la analogía en sentido tomista desde el punto de vista de la logística contemporánea, considerando, primero, que la noción de analogía es importante y susceptible de ulteriores desarrollos, y, segundo, que para tal fin puede usarse con ventaja la herramienta de la actual lógica matemática. Bochenski examina, a este efecto, la analogía desde un punto de vista semántico (no el único posible, pero sí el más conveniente y aun el más tradicional, pues de lo contrario no se comprendería cómo puede ser tratada la equivocidad, que es una relación del mismo tipo que la analogía). En su artículo "On Analogy" *(The Thomist,* Vol. XI, [1948], 424-47; texto inglés de su trabajo en polaco "Wstep do teorii analogii", publicado en *Roczniki filozoficzne,* t. I [1948], págs. 64-82), Bochenski declara, en efecto, que esto tiene antecedentes en el examen por Santo Tomás de la analogía en relación con los nombres divinos, y en el *De Nominum Analogia,* de Cayetano. A tal fin, asume como noción fundamental la de significación, descrita en la fórmula "la expresión α significa en el lenguaje *l* el contenido *f* del objeto *x*" o, simbólicamente, *"S (a, l, f, x)"* (la situación simbolizada es llamada *complejo semántico). Expresión* se refiere a una palabra escrita u otro símbolo escrito (objeto físico que ocupa una posición dada en el espacio y en el tiempo). *Contenido* designa la clásica *ratio* tomista. *Objeto* o *cosa* designan la *res* en el sentido tomista clásico (un "individuo"). Se aplican a la citada relación las operaciones elementales de la teoría de las relaciones, y se obtienen una serie de términos. Entre dos complejos semánticos hay 16 y sólo 16 relaciones en una tabla que puede substituir la división tradicional de los términos en unívocos, equívocos y sinónimos (véase SINÓNIMO, UNÍVOCO). Bochenski analiza particularmente la univocidad y la equivocidad a base de las primeras cuatro de las 16 relaciones (las más importantes desde el punto de vista clásico) y muestra que ya en los *Principia Mathematica* se examinaba el problema de la analogía al tratar la cuestión de la "ambigüedad sistemática" (equi-

valente a la clásica *aequivocatio a consilio).* La analogía resulta ser entonces una relación heptádica entre dos expresiones (nombres, términos), un lenguaje, dos contenidos (sentidos, *rationes)* y dos cosas (objetos, *res),* teniendo los nombres la misma forma y siendo las cosas diferentes. El autor reconoce que tiene que afrontar una situación más compleja que la que aparece en la lógica formal clásica, pues hay que usar símbolos que son expresiones de expresiones, es decir, símbolos de símbolos. Lo interesante aquí es mostrar que la noción de expresión analógica constituye un género de las expresiones equívocas. Ello confirma la tradición, pues el instrumento lógico empleado permite examinar metalógicamente y traducir exactamente la fórmula clásica: 'la propia analogía es analógica'. Las dificultades que puede hallar el teólogo en tal construcción, y el reconocimiento de que la analogía de proporcionalidad, una vez traducida al lenguaje formal, da por resultado un significado muy pobre de las proposiciones acerca de Dios o del espíritu (que se limitan a unas escasas relaciones formales tratadas en los *Principia Mathematica)* son resueltas, según Bochenski, mediante el descubrimiento de que si no podemos dar formulaciones exactas de muchas propiedades formales implicadas en relaciones usadas por la metafísica y la teología, ello se debe no a la falta de tales propiedades formales, sino al estado poco desarrollado de la biología y de otras ciencias, de las cuales el metafísico y el teólogo deben extraer sus expresiones analógicas (y los contenidos de ellas). Así, "un progreso inmenso en las ciencias especulativas sería el resultado de la formalización de esas disciplinas". Y aun en su estado actual puede advertirse, por ejemplo, la diferencia entre *Principio* y *Padre* por medios puramente formales: el primero es transitivo, el segundo, intransitivo *(op. cit.,* pág. 443).

Se llama *razonamiento por analogía* al que se efectúa no sólo cuantitativamente como determinación numérica de un cuarto término, conocidos los tres términos de una proporción, sino también cualitativamente como atribución de un carácter a un objeto por la presencia de este carácter en objetos semejantes. En el razonamiento en cuestión se deduce de la semejanza de unos objetos, en determinadas notas, su semejanza en otra nota. El esquema del razonamiento analógico cualitativo es: "S tiene la nota *p; S y S'* tienen las notas *a, b, c;* por lo tanto, S' tiene probablemente la nota *p".* El razonamiento por analogía va de lo particular a lo particular, y no posee nunca, desde el punto de vista lógico-formal, una fuerza probatoria concluyente, sino únicamente verosímil o probable. Clásicamente se distinguía entre varios modos o especies de razonamiento por analogía: 1° El que va del efecto a la causa o viceversa. 2° El que va de los medios a los fines y a la inversa. 3° El que procede por semejanza. Este razonamiento por analogía se clasifica asimismo según su materia o su forma. Por la materia se distinguen los casos arriba citados; por la forma, en cambio, se entiende el razonamiento en cuestión según vaya de lo semejante a lo semejante, de lo menos a lo más y de lo contrario a lo contrario.

Kant llama *analogías de la experiencia* a los principios puros del entendimiento correspondientes a la categoría de relación. Su fórmula general enuncia que "la experiencia es sólo posible por la representación de un enlace necesario de percepciones" (2° ed. de la *Crítica de la razón pura) o* bien "todos los fenómenos están sujetos, en cuanto a su existencia, a reglas *a priori* que determinan sus relaciones respectivas en un tiempo" (1a ed.). Las analogías de la experiencia demuestran: 1° La substancia es permanente en todos los cambios de los fenómenos y su cantidad no aumenta ni disminuye en la Naturaleza (principio de permanencia de la substancia). 2° Todos los cambios acontecen según la ley de enlace de causa y efecto (principio de la sucesión en el tiempo según la ley de causalidad). 3° Todas las substancias en tanto que pueden ser percibidas como simultáneas en el espacio, están en una acción recíproca general (principio de la simultaneidad según la ley de la acción y reacción o reciprocidad).

Sobre el concepto general de analogía, especialmente el concepto de la múltiple significación y sus grados: Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seins nach Aristóteles,* 1862, reimp., 1960. — J. Hoppe, *Die Analogie,* 1873. — Harald H¨pffding, *Eegrebet Analogi,* 1923 (trad. francesa: *Le concept d'analogie,* 1931; trad. alemana: *Der Begriff der Analogie,* 1924). — Erich Przywara, *Analogia entis,* 1932. — (Sobre Przywara: G. Copers. *De analogieleer van E. Przywara.* 1952). — Alfred Eggenspieler, *Durée et instant. Essai sur le caractère analogique de l'être,* 1933. — Nicolas Balthasar, *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l'être,* 1955. — W. J. Anders, *De analogía entis in het heding,* 1937. — R. Kwant, *De gradibus entis,* 1946. — Deltheil, Dupsuy, Vandel, Calmette, B. de Solages, *Dialogue sur l'analogie,* 1946. — E. L. Mascall, *Existence and Analogy,* 1949. — A. C. Gigon, *Analogia,* 1949 (monografía). — W. Veauthier, "Analogie des Seins und ontologische Differenz", *Symposion* IV (1955), 9-89. — Austin Farrer, *Finite and Infinite. A Philosophical Essay,* 2° éd., 1959. — J. D. Garcia Bacca, "La analogía del ser y sus relaciones con la metafísica", *Episteme* [Caracas], 1959-1960, págs. 1-64. — Gottlieb Söhngen, *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache,* 1962. — Sobre analogía en teología: M. T-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique,* 1931. Sobre el llamado estudio experimental de la analogía: E. A. Esper, "A Contribution to the Experimental Study of Analogy", *Psychological Review,* XXV (1918). — Sobre analogía y simbolismo: S. Buchanan, *Symbolic Distance in Relation to Analogy and Fiction,* 1932. — S. T. Cargill, *The Philosophy of Analogy and Symbolism,* 1947. — Sobre el concepto de analogía en la física: Lothar von Strauss y Torney, "Der Analogiebegriff in der modernen Physik", *Erkenntnis,* VI (1936). — Sobre el razonamiento por analogía: Maurice Dorolle, *Le raisonnement par analogie,* 1949. — Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation,* t. II, 1958, § 82-6, págs. 499-534. — Sobre el concepto kantiano de las analogías de la experiencia: E. Laas, *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie,* 1876. — Sobre el concepto de analogía en la lógica griega: E.-W. Platzeck, *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía,* 1954. — Sobre el concepto de analogía en Platón, Paul Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon,* 1948. (Metáfora y analogía) — Sobre el concepto de analogía en el Pseudo-Dionisio: Vladimir Losski, *La notion des analogies chez le Pseu-*

do-Denys l'Aréopagite (Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge), 1939. — Sobre el concepto de analogía en varios autores escolásticos: General: T. Barth, "Zur Geschichte der Analogie", *Franziskanische Studien,* XXXVII (1955), 81-98. Para el concepto escotista: S. Belmond, O. M., "L'univocité scotiste" *Revue de Philosophie* XXI, (1912); *ibíd.,* XXII (1913). — Para el concepto tomista y cayeta-nista: Petazzi, S. J., "Univocita ed analogia" *(Rivista di Filosofía neo-scolastica* (1911 y 1912). — J. Ramírez, O. P., *De analogia secun-dum doctrinan Aristotelico-thomis-thicam,* 1922. — R. Blanche, O. P., "La notion d'analogie dans la philosophie de Saint Thomas" *Revue des Sciences - philosophiques et théologiques* (1941). — G. B. Phelan, *St. Thomas and Analogy,* 1941 [The Aquinas Lecture of Marquette Uni-versity]. — J. F. Anderson, *The Bond of Being,* 1949. — A. Goergen, *Die Lehre von der Analogie nach Kard. Cajetan und ihr Verhältnis zu T. v. Aquin,* 1938 (Dis.). — Hampus Lytt-kens, *The Analogy Between God and the World. An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino,* 1952. — O. A. Varangot, *Analogía de atribución intrínseca y analogía del ente según Santo Tomás,* 1957. — B. Kelly, *The Metaphysical Background of Analogy,* 1958 (folleto; principalmente basado en Santo Tomás y en parte en Cayetano). — Albert Krapiec, *Teoria analogii bytu,* 1959 (Teoría de la analogía del ser) [en Aristóteles, Santo Tomás, Brentano y otros]. — George P. Klubertanz, Sí. *Thomas Aquinas on Analogy,* 1960. — Yves Simon, "Order in Analogical Sets", *The New Scholasticism,* XXIV (1960), 1-42. — Bruno M. Bellerate, S. D. B., *L'analogia tomista nei grandi Commentatori di S. Tomasso,* 1960. — R. M. Mclnerny, *The Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas,* 1961 [comparación entre Santo Tomás y Cayetano]. — Bernard Montagnes, O. P., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin,* 1963 [Philosophes médiévaux, 6]. — Para el concepto suareziano: Limbourg, S. J. "Analogie des Seinsbegriffess, *Zeitschrift für katholische Theologie* (1893). — J. Hellin, S. J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez,* 1947. — La analogía en Kant y Hegel: E. K. Specht, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel,* 1952 (*Kantstudien.* Ergänzungshefte 66). — E. Heintze, *Hegel und die Analogie,* 1958 [Akademische Vorträge und Abhandlungen, 20] [De Descartes a Hegel]. — Un estudio semántico de ciertos problemas que pueden relacionarse con el tema clásico de la analogía se halla en la siguiente serie de monografías de Arne Naess: *Interprétation and Preciseness* (I. *Survey of Basic Concepts,* 1947; IL, 1948; III. *"To define" and to make precise,* 1948; IV. *Misinterpretation and Pseudoagreement,* 1948; V. *Principies of Elementary Analysis,* 1949), que incluyen un análisis de la sinonimia, todo ello desde un punto de vista empírico, aunque con uso del simbolismo lógico. Naess propugna un método experimental, a base de cuestionarios, con el fin de llegar a definiciones operativas, y sus estudios tratan asimismo el problema de la precisión y la vaguedad (VÉASE).

ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA. Véase ANALOGÍA, *ad finem.*

ANAMNESIS. Véase PLATÓN y REMINISCENCIA.

ANAPODÍCTICOS. Véase INDEMOSTRABLES.

ANARQUISMO. Véase BAKUNIN (M. A.).

ANAXÁGORAS *(ca.* 499-428 antes de J. C.) nació en Clazomene (Asia Menor) y se dirigió a Atenas en 453. Ligado por amistad y por adhesión política a Pericles, fue acusado de impiedad por los enemigos de éste y se vio obligado a abandonar la ciudad en 434, falleciendo en Lámpsaco. Anaxágoras fue, según dice Diógenes Laercio, "el primero que a la materia (ὕλη) añadió la inteligencia (νοῦς)". La "tradición jónica" se renueva en este pensador, para quien nada se engendra ni se destruye, sino que hay simple mezcla y separación. La cuestión fundamental de la filosofía presocrática, la interrogación por el ser permanente con vistas a la explicación de lo que acontece y cambia, es resuelta por Anaxágoras no mediante la suposición de un principio único ni mediante la afirmación de que sólo el ser es, al modo de Parménides, sino por la hipótesis de un número infinito de elementos, de gérmenes o semillas, que se diferencian entre sí cualitativamente, que poseen propiedades irreductibles y por cuya mezcla y combinación nacen las cosas visibles. Confusión, separación y mezcla son lo que determina la formación de las cosas sobre la base de estas semillas a las cuales llamó Aristóteles *homeomerías.* Estas semillas estaban en un principio confundidas y sin orden; estaban "todas juntas" en un primitivo caos que sólo ha podido ser ordenado por el espíritu, la inteligencia, la mente, νοῦς. La masa originaria de las homeomerías fue sometida a un torbellino impulsado por el espíritu, por "la más fina y pura de todas las cosas". El Nous es así el principio del orden, pero también el principio de animación y de individuación de las cosas que constituyen el orden armónico del universo. Mas el *Nous* produce el orden no de un modo previsto desde siempre, no como un destino, sino como una fuerza mecánica, que se desarrolla a partir de su propio centro, esto es, del centro de su movimiento en torbellino. El *Nous* es, por lo tanto, principio del movimiento, pero de un movimiento que se extiende casi ciegamente, porque es animación más bien que cumplimiento de una necesaria justicia. Por eso afirma Aristóteles que el pensamiento de Anaxágoras carece de claridad, porque si bien explica el tránsito del caos al orden como intervención en lo confuso y mezclado de lo puro y sin mezcla, lo explica sin justificar a su vez la finalidad de este espíritu puro y universal.

La percepción de las cosas tiene lugar, según Anaxágoras, mediante la sensación de las diferencias entre nuestros sentidos y los objetos externos. Las cosas son percibidas por sus contrarios; si hay una imposibilidad de captar la realidad en sus partes mínimas, ello es debido únicamente a la insuficiencia de los órganos sensoriales que, por otro lado, reflejan con toda exactitud lo que se pone en contacto con ellos.

Continuadores de la filosofía de Anaxágoras fueron Arquelao de Atenas o de Mileto *(fl. ca.* 400 antes de J. C.) y Metrodoro de Lámpsaco (fl. *ca.* 420 antes de J. C.). Se atribuye al primero un escrito titulado Περὶ φὺσεως, *Sobre la Naturaleza,* en el cual afirmaba que el caos primitivo, la masa originaria de todas las substancias, estaba formada por el aire, siendo el *Nous* su principio ordenador. La filosofía natural de Arquelao de Atenas parecía ser, pues, una combinación de las especulaciones de Anaxágoras y Anaxímenes. En cuanto a Metrodoro, aplicó los conceptos de la filosofía natural de Anaxágoras a la interpretación de Homero, equi-

parando, por ejemplo, Zeus al *Nous,* Aquiles al Sol, Agamemnon al éter, etc.

Una doctrina en algunos respectos análoga a la de Anaxágoras es la de Diógenes de Apolonia (VÉASE).

Suele atribuirse a Anaxágoras un escrito Περὶ φύσεως, *Sobre la Naturaleza.* Fragmentos y testimonios en Diels-Kranz, 59 (46). Testimonios de Arquelao de Atenas o de Mileto y de Metrodoro de Lámpsaco en *ibíd.,* 69 (47) y 61 (48) respectivamente. — Véase la bibliografía de los artículos FILOSOFÍA GRIEGA y PHESOCRÁTICOS. Además: F. Krohn, *Der νοῦς bei A.,* 1907. — D. Ciurnelli, *La filosofía di Anassagora,* 1947. — F. M. Cleve, *The Philosophy of A. An Attempt at Reconstruction,* 1948. — J. Zafiropoulo, *Anaxagore de Clazomène (I. Le mythe grec traditionnel de Thales à* PZoton. *II. Théorie et fragments),* 1948. — Artículos sobre Anaxágoras de M. Heinze *(Ber. der Ges. der Wiss. philhist. Klasse* [1890], 1-45), H. Diels *(Archiv für Ges. der Phil.* X [1897], 228-37 y *Zeitschr. für Phil. und. phil. Kritik,* CXIV 201-13), W. Capelle *(Neue Jahrb.* XLIII [1919], 81-102, 169-98), O. Gigon *(Philologus,* XCI [1936], 1-41), W. Broecker *(Kantstudien,* 1942-43). — Art. de E. Wellmann sobre Anaxágoras (Anaxágoras, 4) en Pauly-Wissowa.

ANAXIMANDRO *(ca.* 610-547 antes de J. C.) de Mileto, perteneciente a los llamados "fisiólogos jónicos", dijo, según Diógenes Laercio, que "el infinito es el principio". Este principio, ἀρχή, es el fundamento de la generación de las cosas, aquello que las abarca (περιέχει) y domina (κυβερνᾶ), pero un fundamento constituido por algo inmortal e imperecedero, por lo indeterminado, lo indiferenciado, τὸ ἄπειρον. Del *apeiron* (v.) surgen lo frío y lo cálido como separaciones de la substancia primordial, y se constituyen lo fluido, la tierra, el aire, los astros. La disposición de los elementos del universo en el espacio que ocupan está hecha así de acuerdo con el mayor o menor peso de los elementos componentes: en el centro, la tierra; cubriéndola, el agua, y recubriéndolo todo, el aire y el fuego. Este orden que ha surgido del caos ha nacido en virtud de un principio, de una substancia única, mas de una substancia que no es determinada sino indeterminada. La indeterminación del "principio" de Anaximandro, a diferencia de la precisa determinación y trasparencia del "principio" de Tales, el agua, puede ser tanto debido a la indiferencia cualitativa que corresponde a las cosas antes de ser formadas individualmente, como al hecho de que lo infinito, es decir, lo indeterminado, recubra lo determinado, el orden del mundo. Los mundos nacen y perecen en el seno de este infinito, de este principio y substancia universal que hace que lo diverso sea, en el fondo, lo mismo. El retorno de toda formación a lo informe no es así sino el cumplimiento de una justicia contra esa injusticia que representa el que las cosas pretendan ser subsistentes por sí mismas, pues la justicia es, en última instancia, la igualdad de todo en la substancia única, la inmersión, sin diferencias, en el seno de una indeterminada infinitud.

Fragmentos y testimonios en Diels-Kranz, 12 (2). Véase F. Lüt-*ze, Ueber den* ἄπειρον *Anaximan-ders, ein Beitrag zur richtigen Auf-fassung desselben als materiellen Prinzips,* 1878. — J. Neuhäuser, *Dis-sertatio de A. Milesi natura infinita,* 1879. — L. Otten, A. *aus Milet,* 1912 (Dis.). — Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology,* 1960. — Artículos de F. D. E. Schleiermacher *(Werke,* II, 171-296), P. Natorp *(Phil. Monatshefte,* XX [1884], 367-98), P. Tannery *(Revue philosophique* [1886], 225-71, y *Archiv fur Ges. der Philosophie,* VIII [1895], 443-48), H. Diels *(ibíd.,* X [1897], 288-337), J. Dörfler *(Wien. Stud.* XXXVIII [1916], 189 y sigs.), R. Mondolfo (Logos, XX, 1 14-30), G. B. Burch *(The Review of Metaphysics),* I, 3, 1949), M. Heidegger (en *Holzwege,* 1950, págs. 296-343 [trad. esp.: *Sendas perdidas,* 1960, págs. 269-312]. — Paul Seligman, *The 'Apeiron' of Anaximander: A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas,* 1962. Véase también bibliografía de PRESOCRÁTICOS.

ANAXÍMENES *(ca.* 588-524 antes de J. C.) de Mileto fue probablemente discípulo de Anaximandro, según cuenta Diógenes Laercio, y consideró, al decir de Aristóteles, el aire como anterior al agua, prefiriéndolo como principio entre los cuerpos simples. Pero este "aire" que responde a la pregunta por el principio de las cosas es también, como el "principio" de Anaximandro, algo infinito; las cosas nacen por sus condensaciones y rarefacciones, esto es, surgen del aire, al ser dilatado o comprimido, el fuego, el agua, la tierra. El aire recubre todo el orden del universo al modo como lo ilimitado contiene lo limitado, pero este recubrimiento no se efectúa, según Anaxímenes, como lo estático cubre lo dinámico. Por el contrario, el aire es el elemento vivo y dinámico; es, como el alma humana, un aliento o un hálito, que se opone a la pasividad de la materia y que, al mismo tiempo, la informa. La indeterminación e indiferenciación del principio o substancia primordial del universo es así una posibilidad, pero una posibilidad que es a la vez la máxima realidad, pues de ella derivan las realidades individuales, las cosas. La identidad del aire y del hálito o el espíritu, significa así la identidad de todo lo dinámico frente a lo estático; como en el *apeiron,* también hay en el aire el fundamento de la igualdad de todas las cosas, de su justicia, contra la injusticia de su individuación.

Fragmentos y testimonios en Diels-Kranz, 13 (3). — Véase J. Dörfler, *Zur Urstoffslehre des Anaximenes,* 1912. — Artículos de P. Tannery *(Revue philosophique,* VI [1883] y *Archio für Ges. der Phil.* I [1888], 314-21), A. Chapelli *(Archiv,* etc., I [1888], 582-94), R. Mondolfo *(Rivista Filologia Classica,* [1936], 15-26), A. Maddalena *(Atti Reale Istituto Véneto di Scienze. Lettere ed* Arti [1937-1938], 515-45), G. B. Kerfeld *(Museion Helveticum* [1954], 117-21). — Véase también bibliografía de PRESOCRÁTICOS. — Artículo sobre Anaxímenes (Anaximenes) por E. Wellmann en Pauly-Wissowa.

ANDRÓNICO DE RODAS *(fl.* 70 antes de J. C.) es conocido sobre todo como el compilador y ordenador de las obras de Aristóteles y de Teofrasto, las que, además, comentó extensamente. De hecho, se debe a Andrónico la conservación del *Corpus Aristotelicum* (véase ARISTÓTELES), el cual pasó, desde que fue confiado por Teofrasto a Neleo de Scepsis, por una serie de vicisitudes que pusieron en peligro su conservación. Depositados durante mucho tiempo en un sótano, los manuscritos de Aristóteles fueron recobradas por Apelicón, un funcionario de Mitrídates, tomados por Sila como botín de guerra y, finalmente, recogidos por Andrónico. A éste se debe asimismo el título *Metafísica* dado a la filosofía primera del Estagirita (véase

METAFÍSICA). Aunque principalmente de índole filológica y exegética, el trabajo filosófico de Andrónico tiene una importancia considerable. Por otro lado, entre sus comentarios a las obras de Aristóteles y Teofrasto parece haber valiosos elementos lógicos, que están siendo actualmente investigados a la luz de la nueva lógica.

Véase F. Littig, *Andronikos von Rhodos*, I, 1890, II, 1894, III, 1895. Art. de A. Gercke sobre Andrónico (Andronikos, 25) en Pauly-Wissowa.

ANFIBOLÍA. En el artículo Sofisma (VÉASE) nos hemos referido a la anfibolía como uno de los razonamientos sofísticos *in dictione.* La anfibolía consiste en la ambigüedad en una proposición. Esta ambigüedad puede existir en todas las lenguas, pero a consecuencia de su mayor libertad de ordenación sintáctica, se acentúa sobre todo en las lenguas clásicas. Así, la anfibolía citada por Aristóteles: *"¿No debe haber conocimiento de lo que conoce?"* muestra tal carácter mucho mejor en el original griego, a base del cual resulta impreciso si el conocimiento se refiere al sujeto o al objeto conocido. Ejemplo de anfibolía en español son los versos de Lope de Vega en *La boba para los otros y discreta para sí* (Acto I, esc. 1):

amor fue el hijo primero que tuvo naturaleza ya que puede suponerse que el amor fue el primer hijo que la Naturaleza tuvo, y también que el amor fue el primer hijo (de quien fuese) que poseyó una naturaleza. Por lo demás, aparte de que la anfibolía anterior puede resolverse (como la mayor parte de sus análogos) mediante el buen sentido, puede alegarse que depende menos de la estructura lingüística que de falta de precisión tipográfica; si escribimos 'Naturaleza' con inicial mayúscula (significando *la* Naturaleza), la anfibolía desaparece.

En suma, se habla de anfibolía de una proposición o de un juicio cuando posee un doble sentido, cuando revela una ambigüedad y es susceptible de equívoco. Kant llama *anfibolía de los conceptos de reflexión* al hecho por el cual el uso empírico y legítimo del entendimiento puede ser sustituido por el uso trascendental, esto es, al hecho de que en vez de emplear dichos conceptos en función de los datos de la sensibilidad sean aplicados a ésta sus predicados puros y, por consiguiente, sea forzada constructivamente la propia experiencia como resultado de tal uso.

ÁNGEL significa literalmente *mensajero* (ἀγγέλλειν, anunciar, ἀγγελία, anuncio, misión, mensaje). Doctrinas angelológicas se encuentran en varias concepciones religiosas y cosmogónicas (por ejemplo, entre los antiguos persas), pero sólo en el judaismo y luego, sobre todo, en el cristianismo alcanza la doctrina sobre los ángeles precisiones teológicas que suscitan interés filosófico.

En el Antiguo Testamento los ángeles son enviados de Dios y en ocasiones —como en el caso del "Ángel de Jehová"— parecen ser una anticipación del Verbo de Dios. En el Nuevo Testamento se habla de la intervención de ángeles en diversas ocasiones (Anunciación, consuelo de Jesús por un ángel durante la pasión, etc.). En todos los casos los ángeles son considerados como seres creados por Dios, pero muchas discusiones se han suscitado en torno a su verdadera naturaleza y destino. Todos los Padres de la Iglesia y teólogos han admitido que se trata de espíritus, pero mientras algunos han insistido en su pura espiritualidad, otros les han atribuido un cuerpo (etéreo y luminoso). En cuanto a su destino se admite la narración de la rebelión de algunos de los ángeles contra Dios (véase DEMONIO), pero mientras varios autores (Orígenes, *De principiis,* II, 9 y III, 5-6) declaran que todos los espíritus creados por Dios (ángeles y demonios) se salvan en la apocatástasis final, la mayoría de los Padres, especialmente desde San Agustín (Cfr. especialmente *De Civ. Dei,* XI y XII; *Comm. litt. en.,* I, 1-5), se inclinan en favor de admitir la condenación eterna de los ángeles malos y la eterna beatitud de los ángeles buenos.

Las precisiones anteriores no resultaron, empero, suficientes ni desde el ángulo teológico ni desde el filosófico. Teológicamente, sólo con Dionisio el Areopagita (*Hier. cael. passim;* Cfr. especialmente IV-X) se desarrolló una doctrina angelológica que, basada en la Escritura, ofrecía un aspecto sistemático, no sólo en lo que toca al examen de la naturaleza de los ángeles, sino también en lo que se refiere a su organización (en nueve coros y tres jerarquías). Filosóficamente, la doctrina más completa al respecto es seguramente la de Santo Tomás (Cfr. especialmente, S. *theol. I,* qq. L-LVI y *Cont. Gent.,* II, 72 y 98), el cual ha usado para la edificación de la angelología concepciones proporcionadas por el pensamiento aristotélico. Especialmente importante al respecto ha sido el interpretar los ángeles filosóficamente como substancias separadas e intelectuales. Estas substancias son inmutables e inmortales; aunque individuos, son a la vez especies, de modo que cada ángel constituye por sí mismo un universo completo y sobremanera rico. Aunque creados por Dios y situados en la jerarquía del ser entre Dios y los hombres, los ángeles son espíritus puros, puras inteligencias, auxiliares de Dios en el gobierno divino, poseedores de una ciencia superior a la humana, pero inferior a la divina, pues los ángeles no pueden penetrar por sus propias fuerzas ni el secreto del corazón humano ni el del porvenir: sus observaciones sobre los seres humanos son más completas que las ejecutadas por ningún otro ser (excepto Dios), y sus previsiones más perfectas que las de ningún otro ser (excepto Dios), pero no hay ni conocimiento completo de la entraña del hombre ni previsión infalible del porvenir.

Terminemos observando que Eugenio d'Ors ha interpretado el concepto de ángel en un sentido muy especial dentro de su doctrina filosófica; el ángel puede ser comparado, a su entender, con una especie de "sobreconciencia", de tal suerte que la angelología se convierte en una doctrina —más metafísica que psicológica— de la personalidad.

ANGUSTIA. En su dilucidación del concepto de la angustia, Kierkegaard parte del abismo irreconciliable que existe entre lo finito y lo infinito, abismo sentido por la existencia humana como una angustia radical, como un desamparo donde la subjetividad limitada del hombre se halla suspendida en la nada de su angustiarse, gracias al cual puede la misma ser enteramente concreta, huir del engaño de la razón unificadora e identificadora y sumergirse en el torbellino del existir. La angustia es, por lo tanto, algo enteramente distinto

del miedo y de otros estados anímicos semejantes: "éstos refiérense siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad". "Por eso —sigue diciendo Kierkegaard—, no se encuentra ninguna angustia en el animal, justamente porque éste, en su naturalidad, no está determinado como espíritu" (*El concepto de la angustia,* I, 5). No tiene, pues, nada de sorprendente que para Kierkegaard la investigación de la angustia tenga que salir del marco de lo psicológico para entrar en el marco de lo existencial. La angustia es, ciertamente, un modo de hundirse en una nada, pero es a la vez la manera de salvarse de esa misma nada que amenaza con aniquilar al hombre angustiado, es decir, una manera de salvarle de lo finito y de todos sus engaños. De ahí la posibilidad, subrayada por el citado autor, de una educación por la angustia o, mejor dicho, de una educación en la fe por la angustia. Tal dilucidación de la angustia es proseguida, aunque con distinto propósito, por Heidegger. Este pensador hace de la angustia el temple de ánimo peculiar mediante el cual se revela la nada y se descubre la existencia como un estar sosteniéndose en ella. La angustia no es según ello un mero estado psicológico ni un "angustiarse por" algo determinado; en la angustia reveladora hay una indeterminación absoluta, que la distingue completamente del miedo. La angustia no es así una aniquilación del ente, sino un derrumbamiento del ente, un hundimiento. La confirmación de este carácter revelador de la angustia se demuestra por la visión de aquello ante lo cual la existencia se había angustiado una vez que la angustia ha desaparecido: esta visión remite justamente al hecho de que el objeto de la angustia no había sido *nada,* al hecho por el cual la nada misma, en su presencia pura, se había revelado allí *(¿Qué es metafísica?).* La angustia es, según esto, la condición misma de una existencia temporal y finita; no es sólo la agudización de una mera inquietud y zozobra, sino lo que se encuentra siempre en el fondo del hombre cuando no se halla "distraído" entre las cosas. Al descender al abismo de su profundidad, el hombre encuentra la angustia, mas cabe preguntarse si ésta es solamente una de las raíces de la existencia; más allá o al lado de la angustia podría hallarse la esperanza, un estado de expectación que se encamina, no simplemente a las cosas entre las cuales se mueve la existencia en sus momentos de "distracción", sino a una plenitud que puede colmar el supuesto vacío o crisis de la vida. Acaso pueda decirse que la angustia y la esperanza se nutren una de otra: sin angustia, la existencia correría, en efecto, el peligro de perderse en lo cotidiano, o de anquilosarse en lo satisfecho; sin esperanza, en cambio, la existencia podría desmoronarse, víctima de su propio interminable hundimiento. Podría concebirse la vida como un continuo tránsito de la una a la otra, sin jamás detenerse en ninguna; esperanza y angustia parecen igualmente necesarias para que la existencia humana mantenga su modo de ser esencialmente "contradictorio".

Los anteriores conceptos son, para usar el vocabulario consagrado, predominantemente "existenciales" (y, en Heidegger, "existenciarios"). Han sido elaborados por filósofos y han tenido escasa resonancia en la psicología contemporánea — con excepción de la llamada "psiquiatría existencial" a que nos referimos en el artículo Psicoanálisis (VÉASE). Los psicólogos, especialmente los de tendencia llamada "científica" y "experimental", se han ocupado sobre todo de describir objetivamente los estados de angustia o bien de buscar el enlace de tales estados con fenómenos fisiológicos y bioquímicos. Ahora bien, dentro del psicoanálisis freudiano se ha desarrollado la investigación de los estados de angustia en una forma que por un lado es estrictamente psicológica o psicofisiológica y por el otro lado parece rozar temas sensiblemente análogos a los del pensamiento filosófico existencial y existencialista. Describiremos brevemente las opiniones de Freud al respecto.

Las causas de los estados de angustia (y de los estados, menos oprimentes por lo común, de ansiedad) habían sido buscadas antes de Freud en perturbaciones fisiológicas — por ejemplo, en la actividad de las glándulas suprarrenales. Freud resumió esos estados de angustia producidos por una o varias causas fisiológicas con el nombre de *angustia objetiva.* Ésta se distingue de la *angustia neurótica,* la cual tiene causas puramente psicológicas. La causa de la angustia objetiva es la perspectiva de un peligro externo que se supone indominable y que paraliza la acción, resultando en ese estado de detención de la respiración y de contracción a que alude el término 'angustia' *(angustia* = 'estrechez'). La angustia objetiva puede conducir a la angustia neurótica. Pero éste suele tener causas que permanecen ocultas a la persona angustiada. Así, Freud indica que el nacimiento es causa y aun prototipo de la angustia neurótica, porque arroja al individuo al mundo, fuera de la protección que le proporcionaba el seno materno. Las causas de la angustia neurótica son más "vagas" que las de la angustia objetiva. Tres tipos de causa son importantes. Por un lado, causas ligadas a ciertas fobias de localización difícil. Por otro lado, "causas disponibles", indeterminadas, que hacen que la angustia "flote" sin encontrar objetos específicos en los cuales fijarse — una forma de angustia bien descrita por Proust al escribir de ella que "flota. .. vaga y libre, sin estar afectada a nada determinado, al servicio un día de un sentimiento, otro día de otro, ora de la ternura filial, ora de la amistad hacia un camarada" (A *la recherche du temps perdu, e*d. P. Clarac y A. Ferré, tomo I, pág. 30). Finalmente, causas que ya no pueden llamarse causas, pues no hay en esta forma de angustia relación perceptible entre la angustia y lo temido en ella. Este último tipo de angustia se manifiesta en la historia. En sus obras *Introducción general al psicoanálisis* e *Inhibición, Síntoma y Angustia* (Cfr. bibliografía en Freud [Sigmund]), Freud destaca el componente sexual —los "modos de uso de la libido""— de las angustias histéricas; los impulsos sexuales no satisfechos o no sublimados son reprimidos y engendran estados histéricos. Pero en otras obras el concepto de angustia se libera de connotaciones exclusivamente sexuales y hasta parece alcanzar las formas que hemos descrito como "existenciales". En *Más allá del principio del placer,* Freud distingue entre la angustia *(Angst),* el temor *(Furcht)* y el pavor *{Schreck).* La angustia corresponde a un cierto estado de expectación del peligro (incluyen-

do un peligro desconocido); el temor requiere un objeto del que el sujeto se siente temeroso; el pavor es el estado en que se encuentra un sujeto cuando afronta un peligro para el cual no estaba preparado.

De la obra de Kierkegaard, *El concepto de la angustia,* hay traducción española (1930). También la hay de la conferencia de Heidegger: "¿Qué es metafísica?" (en *Cruz y Raya* N° 6). — El libro de Sigmund Freud: *Hemmung, Symptom und Angst (Inhibición, síntoma y angustia)* está traducido en la edición de *Obras completas* (tomo II). Obras psicológicas y psicopatológicas sobre la angustia: W. Stekel, *Nervöse Angstzustände,* 4° edición, 1924. — Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments,* 2 vols., 1926. — O. Liebeck, *Das Unbekannte und die Angst,* 1928. — A. Rado, *Zwangserscheinungen und Angstzustände bei Nervösen,* 1933. — G. Stôrring, *Zur Psychopathologie und Klinik der Angstzustiinde,* 1934. — R. Lacroze, *L'angoisse et l'émotion,* s/f. (1938). — Juliette Boutonnier, L'Angoisse, 1945. — M. Neumann, *Ueber die Angst,* 1947. — E. Froeschels, Angst, *Eine Philosophisch-medizinische Betrachtung,* 1950. — R. May, *The Meaning of Anxiety,* 1950. — J. J- López Ibor, *La angustia vital,* 1950. — F. Panse, Angst *und Schreck,* 1952. — A. Silva Tarouca, *Die Logik der Angst,* 1953. — Paul Diel, *La peur et (angoisse,* 1956 (psicología profunda, intrapsíquica"). — Hediger, Zulliger, Neumann, Schwarz, Benedetti, Jores, Benz, Ueberwasser, *La angustia* (trad. esp., 1960). — Sobre la angustia y el pensamiento mágico: Ch. Odier, *L'angoisse et la pensée magique,* 1947. — Angustia y religión: E. Rochedieu, *Angoisse et religion,* 1952. — Sobre la angustia metafísica: Henri Edouard Pirenne, Sur *l'angoisse métaphysique. Essai de philosophie de la philosophie,* 1934. — Sobre la angustia del hombre moderno, y en varios autores: A. Künzli, *Die Angst des modernen Menschen. Dargestellt am Leben und Denken S. Kierkegaards,* 1947 (Dis.). — P. Lain Entralgo, *La espéra y la esperanza,* 1957, 2a ed., 1958 (contiene un análisis de las "filosofías de la angustia" al hilo de una antropología de la esperanza"). — F. Berthold, Jr., *The Fear of God: The Role of Anxiety in Contemporary Thought,* 1959 (fenomenología de la angustia al hilo del estudio de Santa Teresa, Lutero, Freud, Heidegger y Karl Barth). — Oswaldo Robles, *El problema de la angustia en la psicopatología de K. Jaspers,* 1958 (tesis). — Sobre la angustia en sentido histórico-psicológico: O. Pfister, *Das Christentum und die Angst. Eine religionspshychologischehistorische und religionshygienische Untersuchung,* 1914.

ANICERIS (siglo III), uno de los cirenaicos (VÉASE), fue menos radical en sus opiniones que Heguesías, y se aproximó más a Arístipo. En efecto, para Aniceris, placer y dolor vuelven a ser respectivamente los sumos bien y mal. Pero mientras Arístipo consideró tales principios como de naturaleza estrictamente individual, Aniceris los examinó a la luz de las formas de relación social. Así, para este filósofo la amistad y la gratitud son realidades positivas que el sabio debe admitir. Ahora bien, amistad, gratitud y otras virtudes son experimentadas por cada uno y no tienen valor fuera de la experiencia individual, no son deseables por sí mismas, sino en cuanto afectan a la persona. Sin embargo, estas opiniones de Aniceris le obligaban a reconocer que, siendo, por ejemplo, la amistad algo bueno, es posible, y hasta recomendable, que por amor de ella suframos algunos dolores.

ANIMAL. Véase ALMA DE LOS BRUTOS, ANTROPOLOGÍA, HOMBRE.

ANIMISMO significa, en general, la creencia de que todo está animado y vivificado, de que los objetos de la Naturaleza son, en su singularidad y en su totalidad, seres animados. Este animismo coexiste en los pueblos primitivos con el antropomorfismo, por el cual la animación de todos los seres es concebida en analogía con la del hombre. Según Edward Burnett Tylor (1832-1917), el animismo es, en términos generales, la doctrina de los seres espirituales en tanto que abarca la misma esencia de una filosofía espiritualista opuesta a toda filosofía materialista. 'Animismo' sería entonces un término con el cual se designaría toda doctrina de índole espiritualista. Ahora bien, el animismo se divide, según Tylor, en dos grandes dogmas, que forman parte de una sola doctrina consistente: el primero se refiere a las almas de criaturas individuales, capaces de poseer una existencia continuada después de la muerte o de la destrucción del cuerpo; el segundo concierne a los espíritus que poseen el rango de divinidades poderosas (Cfr. *Primitive Culture,* 1873). Sin embargo, el hecho de que el animismo equivalga en gran parte a la doctrina de que el alma es, en todos los sentidos, el verdadero principio vital, no quiere decir que sea enteramente identificable con tal doctrina. Pues el animismo puede entenderse también en otros dos sentidos: o lo anímico es principio de lo orgánico en tanto que sujeto material, o representa su principio bajo la forma de la causa final de todos los movimientos corporales. En este último sentido el animismo equivale al vitalismo, tal como ha sido defendido por Hans Driesch en su teoría de la "causalidad entelequial" y en su doctrina de la entelequia orgánica, así como a la psicología "hórmica" y teleológica de William McDougall, quien llama precisamente *animismo* a su propia teoría psicológica. Mas esta causa final tiende entonces a dejar de ser meramente una instancia ejemplar, una atracción, para convertirse en un verdadero y real principio activo. Es obvio, de todos modos, que el término 'animismo' resulta para esta concepción demasiado vago y convendría evitarlo, ya sea para concentrarlo en su primera significación antropológica, ya fuese para aplicarlo a toda doctrina según la cual el alma, o una realidad análoga a ella, constituye el principio de la actividad de todos los seres, y no solamente de todos los cuerpos orgánicos, sino también, por ejemplo, de los propios astros, y aun del universo concebido como unidad. En este sentido pueden calificarse de animistas las doctrinas antiguas y renacentistas que sostienen la existencia de un Alma del Mundo (VÉASE).

E. Saisset, *L'âme et la vie; étude sur la renaissance de l'animisme,* 1864. — Borchert, *Der Animismus,* 1900. — Clodd, *Animisme,* 1918.

ANONYMUS IAMBLICHI. El *Anonymus Iamblichi (Anónimo de Jamblico),* así llamado por haberse conservado fragmentos del mismo en el capítulo 20 del *Protréptico o Exhortación* (a la filosofía), de Jámblico, es un escrito redactado al parecer por uno de los sofistas (por Hippias, según M. Untersteiner, *I Sofisti,* 1949) de la segunda mitad del siglo V antes de J. C., en el cual se expresan opiniones derivadas de Protágoras y de Pródico y se contienen valiosos comen-

tarios sobre uno de los problemas más debatidos por los sofistas: la relación entre la virtud y sus fines. El *Anonymus lamblichi* adopta una actitud polémica contra los sofistas que podríamos llamar *radicales,* es decir, contra las más jóvenes generaciones de los sofistas. Uno de los problemas que más insistentemente subraya es la necesidad del entrenamiento de la virtud, con el fin de aplicarla a fines útiles y buenos. Junto a ello, predica que el hombre debe ser dueño de sí mismo — tesis que se aproxima al tema capital de la meditación de las escuelas socráticas: la autonomía del hombre. Interesante es comprobar hasta qué punto en el *Anonymus lamblichi* parece haber conciencia de que se avecina una época ruda, dominada por el relajamiento de las costumbres en la ética y por la anarquía en la política. Lo último, sobre todo, es el origen de muchos males, especialmente de la tiranía. El tirano surge en la sociedad cuando los hombres se han abandonado a la falta de ley y a la injusticia. No se puede, pues, falsear la virtud ni disolver la ley. El *Anonymus lamblichi* ofrece en este punto un aspecto exhortativo y no solamente polémico.

El *Anonymus lamblichi* recibe también el nombre de Διισοὶ λόγοι (a causa de sus palabras iniciales: Διισοὶ λόγοι λέγονται ἐν τῇ Ἑλλάδι, etc.) o *Dialexis*. Edición por E. Weber, 1897, y por Diels-Kranz, 89 (82). — Véase F. Blass, Comm. *de Antiph. sophista Jamblichi auctore,* 1889. — H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik,* 1921. — Roller, *Untersuchungen zum Anonymus lamblichi,* 1932.

ANSELMO DE LAON (t 1117), llamado el *magister divinitatis,* fue el primero de los llamados sentenciarios y, por lo tanto, uno de los precedesores de los sumistas en el sentido en que tiene este término al aplicarse a los compiladores de sentencias (véase SUMAS). Anselmo presentó, en efecto, un sistema de temas teológicos que fue tomado posteriormente como base de los tratados de teología. El esquema principal es, según la descripción de M. de Wulf, el siguiente: Dios en sí mismo; la Trinidad; Dios creador y su obra, y Dios redentor. A ello se agrega un tratamiento del problema de la creación y del hombre dentro de ella. Entre otras contribuciones filosóficas hay en Anselmo de Laon una teoría de la jerarquía de las facultades —sensibilidad, razón, intuición—, y una doctrina de la visión de Dios y de la vuelta del universo a Dios fuertemente influida por Juan Escoto Erigena.

Se deben a Anselmo de Laon la recopilación llamada *Sententiae* y otra llamada *Sententiae divinae paginae* (según F. Bliemetzrieder: *Anselm con Laons systematische Sentenzen,* en *Beiträge zur Gesch. der Phil. und Theol. des Mittelalters,* XVIII, 2-3, 1919). Las *Sententiae* son llamadas a veces *Quaestiones.* Edición de la *Glossa interlinearis :* Basilea, 1502, 1508; Amberes, 1634. Obras en Migne, *P.L.* CLXII, y extractos en G. Lefèvre, *Anselmo Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas nunc primum in lucem edidit,* Mediolano Alercorum, 1894.— Véase M. Grabmann, Ges. *der scholastischen Methode,* t. II, 1911, 136-68. — H. Weisweiler, *Das Schriftum der Schule Anselms von Laon und Wilhelm von Champeaux in deutschen Bibliotheken,* 1936 *(Beitrdge,* 1-2). — Sobre la llamada "escuela de A. de Laon y de Guillermo de Champeaux", véanse artículos de O. Lottin en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1938), 101-22; (1939), 252-59, 309-23; (1940), 53-77; (1946), 185-221, 162-81; (1947), 8-31.

ANSELMO (SAN) (1035-1109), nacido en Aosta, peregrinó por Francia y estudió en la abadía de Bece (Normandía), en la que fue prior (1062-72). En 1093 fue elegido arzobispo de Canterbury, de cuya sede permaneció ausente durante varios años por motivos políticos, pero en donde falleció tres años después de su regreso de un exilio. San Anselmo representa en el siglo XI el máximo esfuerzo para la conciliación de la fe con la dialéctica. El principio *Credo ut intelligam,* Creo para comprender, procedente de San Agustín, es adoptado por San Anselmo como principio capital por el que debe regirse toda especulación filosófica, pues si los dogmas exigen la fe, ésta busca constantemente la comprensión. Dios permite a quien posee la fe la visión intelectual que conduce de ella a su conocimiento; sólo por la fe puede el saber ser plena evidencia y verdad. La obra de San Anselmo, encaminada a la demostración racional de la revelación, alcanza su punto culminante en las pruebas dadas en el *Monologium* y el *Proslogion,* de la existencia y naturaleza de Dios. En la primera de dichas obras determina el saber que la razón posee de Dios mediante la teoría platónica de la participación de toda cosa en un arquetipo que la comprende y fundamenta. De este modo se puede, partiendo de cualquier objeto, llegar hasta la existencia de un Ser supremo y absoluto, infinitamente justo, por el cual se posibilita, mediante participación, la existencia de las cosas justas. Sólo porque existe este Ser absoluto y subsistente por sí mismo pueden existir las demás cosas. El supremo Ser es, por otro lado, incausado, pues de tener una causa sería, cosa imposible, inferior a ella. En el *Proslogion* desarrolla San Anselmo la prueba llamada ontológica (VÉASE), la cual no parte de la realidad dada, sino de la idea de Dios que posee el pensamiento. Dios es, afirma San Anselmo, lo más grande que puede pensarse. Este ser infinitamente grande no puede estar sólo en la inteligencia, es decir, no puede ser simplemente concebido y pensado. Si así fuera, cabría pensar otro ser tan grande como él y, además, existente, esto es, mayor y más perfecto que él. No puede estar, por lo tanto, sólo en el pensamiento el ser más grande posible, pues si estuviera sólo en el pensamiento, sin que poseyera una realidad, no sería ya el ser más grande posible. El argumento ontológico no es, propiamente, a pesar del aspecto externo de su formulación, un simple paso de toda esencia a su existencia, pues se funda tanto en la esencia de Dios —en su calidad de ente infinitamente real— como en la noción que de Dios se forma la inteligencia humana, la cual puede ir pensando siempre seres más perfectos cuando cercena de su pensar la existencia real. La prueba ha sido empleada con diversas variantes en el curso de la historia de la filosofía; uno de sus fundamentos de halla en la imposibilidad de que un ser finito piense un ser infinito actual sin el auxilio de éste, es decir, tal como sostenía Descartes, en la idea de Dios como efecto de la existencia de Dios. Su validez fue impugnada ya en tiempo de San Anselmo por Gaunilo, quien objetaba que la realidad de Dios no puede ser deducida de nada que le sea parecido,

pues nada puede afirmarse ni negarse de su esencia. El paso de la idea a la existencia puede conducir, según Gaunilo, a la afirmación de la realidad de cualquier ser pensado. A estas objeciones opuso San Anselmo que la prueba de la existencia se refiere sólo al ser infinito, pero no a ningún ser finito y, por lo tanto, que únicamente es válida para Dios.

En su tratado *De vertíate* deduce San Anselmo la verdad o falsedad de los juicios de la existencia o no existencia de lo enunciado en ellos. En rigor, hay verdades únicamente porque existe una verdad suprema y absoluta que las fundamenta. En el plano exclusivamente teológico, San Anselmo ha proseguido su labor de explicación racional de los misterios especialmente en su obra *Cur deus homo? (¿Por qué Dios se hizo hombre?),* donde se sostiene que el Verbo se ha hecho carne porque el hombre no puede, en cuanto ser finito y limitado, borrar la ofensa infinita inferida a Dios por el pecado. El método y los propósitos de San Anselmo fueron proseguidos por muchos autores escolásticos medievales; su prueba de la existencia de Dios en el *Proslogion* ha ejercido, como hemos visto en el artículo dedicado a ella, una influencia considerable hasta nuestros días, estimándose con frecuencia que su admisión o rechazo determina con entera claridad las últimas posiciones ontológicas y metafísicas de su autor.

Ediciones de obras: Nuremberg, 1491; París, 1544; Colonia, 1573; París, 1675, 1721; Venecia, 1744. Edición en la *Patrologia latina* de Migne, t. CLVIII-CLIX. Edición crítica del *Monologium* y el *Proslogion* por Carl Haas, 1863. Otras ediciones por A. Daniels, 1909, y por F. C. Schmitt, 1929. — Edición reciente de obras completas (S. A*nselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia)* por F. S. Schmitt, O. S. B. en 6 vols. (I. 1938, edición distribuida en 1942; fotoimpresa en 1946; II, III, 1946; IV, 1949; V, 1951; VI, 1961. Edición de parte del texto latino de Schmitt y trad. esp. en la Biblioteca de Autores Cristianos, 2 vols., 1952-1953. — Véase también P. Druwé, *Libri Sancti Anselmi "Cur Deus Homo" prima forma medita,* 1933 [Analecta Gregoriana 3]. — Este texto se ha publicado por vez primera en la época moderna; estaba ya incluido en una compilación del siglo XII, el *Liber floridus,* de Lamberto de San Audemas, compilación descrita por L. Delisle en *Notices et Extraits,* XXXVIII, Paris, 1816. — Traducción castellana del *Proslogion* por Roger P. Labrousse en el volumen *La razón y la fe* (1945), con el *Liber pro insipiente* de Gaunilo, la respuesta de San Anselmo, y textos relativos al argumento ontoló-gico de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Otra trad. esp. del *Proslogion* por M. Fuentes Benot, 1957. — Texto y trad. esp. por B. Maas, con prólogo de G. Blanco, 1950. — Véase Fr. R. Hasse, *Anselm von Canterbury,* 2 vols., 1843-1857. — Charles Rémusat, *Saint A. de C.; tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spiritual avec le pouvoir temporel au XIe siècle,* 1853. — Comte Domet de Vorges, *Saint Anselme,* 1901. — G. Wendschuch, *Das Ver-häl tnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Canterbury* 1909. — J. Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury,* 1911. — G. Baeum-ker, *Die Lehre A. von Cantorbery über den Willen und seine Wahlfrei-heit nach seinen Quellen dargestellt,* 1912. — E. Lohmeyer, *Die Lehre vom Willen bei Anselm von Canterbury,* 1914. — Charles Filliâtre, *La philosophie de Saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence,* 1920. — A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme,* 1923. — A. Levasti, *Sant'Anselmo, vita e pensiero,* 1929. — Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis Existenz Gottes,* 1931, 2a ed., 1958. — A. Stolz, A *von C. Sein Leben, seine Bedeutung und seine Hauptwerke,* 1941. — L. de Simone, S. *A. d'Aosta e la formazione délia scolastica,* 1941. — Julián Marías, San *Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía,* 1944. — Sofia Vanni Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI,* 1949. — J. McIntyre, St. *Anselm and His Critics. A Reinterpretation of the Cur Deus Homo,* 1954. — Eadmer [monje de Canterbury, coetáneo de S. A.]: *The Life of Anselm,* 1962, ed. R. W. Southern. — Véase también bibliografía de ONTOLÓGICA (PRUEBA).

ANTICIPACIÓN (πρόληψις) llamaban los estoicos (Diog. L., VII 54; Séneca, *Ep.,* CXVII: *praesumptiones) y* especialmente los epicúreos (Diog. L. X 33) a la imagen o conocimiento general que el espíritu se forma anticipadamente del objeto como reacción a su percepción inmediata y que posibilita su más adecuado conocimiento. Las anticipaciones eran como "proyecciones" de conocimientos futuros — conocimientos de carácter general y no particular. Los estoicos subrayaban el carácter racional de las anticipaciones; los epicúreos, en cambio, destacaban su carácter empírico si bien señalaban que, a diferencia de las observaciones empíricas, las anticipaciones proporcionan un tipo de información sin la cual no se puede entender ninguna observación empírica (véase Cicerón, *De natura deorum,* I 16). Los estoicos concebían las anticipaciones como esquemas racionales previos a las percepciones. Los epicúreos mantenían que, aunque en sí mismas indisputables, las anticipaciones habían sido formadas en el curso de percepciones anteriores, conservándose en la memoria y usándose como modelos para comprender la naturaleza de nuevas posibles percepciones.

Según Francis Bacon, las "anticipaciones de la Naturaleza" *(anticipationes naturae)* son las "conclusiones de la razón humana tal como se aplican ordinariamente al conocimiento de las cosas naturales". Estas anticipaciones son "cosa precipitada y prematura", a diferencia de la "interpretación de la Naturaleza" *(interpretatio naturae),* la cual se obtiene por medio de la razón de acuerdo con procedimientos metódicos *(Novum Organum,* I xxvi). Pero las anticipaciones en cuestión son necesarias para que haya consentimiento general de todos los hombres en la medida en que hacen uso sano y sensato de la razón *(ibíd.,* I xxvii), de modo que pueden ser equiparadas al sentido común. Desde el punto de vista del asentimiento, las anticipaciones tienen inclusive más peso que las interpretaciones, porque "habiendo sido obtenidas a base de unos cuantos ejemplos, y éstos de índole muy corriente, afectan inmediatamente el entendimiento y llenan la imaginación" *(ibíd.,* I xxvii).

El vocablo 'anticipación' designa según Kant el conocimiento "por medio del cual puedo conocer y determinar *a priori* lo que pertenece al conocimiento empírico" (K.r.V., A 166-7; B 208). Kant estima que este es el sentido en que Epicuro empleó el término πρόληψις. En cierto sentido pueden considerarse el espacio y el tiempo como "anticipaciones de las apariencias", por cuanto "representan

a priori aquello que puede ser siempre dado en la experiencia *a posteriori" (ibíd.,* A 167; B 209). Sin embargo, en un sentido más propio puede llamarse "anticipación" a cuanto pueda ser conocido *a priori* en toda sensación en cuanto sensación en general.

Kant trata de las "anticipaciones de la percepción" en la sección de la *Crítica de la razón pura* que bosqueja el sistema de los principios del entendimiento puro. La tabla de categorías sirve de guía para determinar tales principios. Las anticipaciones de la percepción son —junto con los axiomas de la intuición— "principios matemáticos", esto es, principios que permiten poseer certidumbre intuitiva y no sólo discursiva. La fórmula general de las anticipaciones de la percepción es enunciada de los modos siguientes: "En todas las apariencias, la sensación, y lo real que corresponda a ella en el objeto *(realitas phaenomenon),* posee una *magnitud intensiva,* esto es, un grado" *(ibíd.,* A 166) y "En todas las apariencias, lo real que constituye un objeto de sensación posee magnitud intensiva, esto es, un grado" *(ibíd.,* B 207).

ANTICIPACIONES DE LA NATURALEZA, DE LA PERCEPCIÓN. Véase ANTICIPACIÓN.

ANTIFÓN, de la llamada segunda generación de los sofistas (VÉASE) fue influido por los eleatas y expuso en su obra Ἀλήθεια *(La Verdad)* una doctrina según la cual todo es uno para el Logos, de modo que no existe nada que sea individual ni para los sentidos ni para el entendimiento. Es plausible formularse al respecto, sin embargo, la misma pregunta que suele hacerse con respecto a Gorgias: la de si tal tesis es la expresión de una teoría filosófica o un ejercicio retórico. En favor de lo segundo parece abonar el hecho de que Antifón se consagró a estudios de ciencia natural y de matemática. En favor de lo primero está el hecho de que Antifón pareció inclinarse a distinguir entre el mundo de la verdad (o de la Naturaleza) y el de la apariencia (o de lo humano). En la famosa discusión entre lo que es por naturaleza y lo que es por ley o convención, que los sofistas aplicaron al lenguaje y a la política, Antifón se declaró en favor de la naturaleza φύσις, contra la ley, νόμος.

Diels-Kranz, 87. — Véase F. Blass, *De Antiphonte sophista,* 1889. — E. Bignone, *Study sul pensiero antico,* 1938. — También H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik,* 1912. — Véase bibliografía de SOFISTAS y obra de M. Untersteiner (págs. 278-325).

ANTINOMIA. Se dice que hay antinomia cuando una proposición resulta a la vez verdadera y falsa. Se dice asimismo que hay antinomia cuando dos consecuencias de la misma premisa son contradictorias. La antinomia es también por ello llamada *paradoja.* Ahora bien, reservaremos el artículo acerca de la noción de paradoja (VÉASE) para el examen de las diversas antinomias lógicas y semánticas que han sido discutidas especialmente en la actual lógica y filosofía matemática, y consideraremos aquí el concepto de antinomia sólo en dos respectos: en el sentido (o sentidos) kantiano, y en el sentido de las llamadas antinomias entre la ética (o la moral) y la religión.

Kant llama *antinomias de la razón* a las que se descubren en las ideas de la razón pura aplicadas a la cosmología. Estas antinomias son las *matemáticas* (referentes a la cantidad y cualidad) y las *dinámicas* (referentes a la causalidad y modalidad). Kant las enuncia del siguiente modo: 1ª Tesis: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y límites en el espacio. Antítesis: Él mundo no tiene ningún comienzo en el tiempo ni límites en el espacio. 2ª Tesis: Toda substancia compuesta consta de partes simples, no existiendo más que lo simple o lo compuesto de lo simple. Antítesis: Nada se compone en el mundo de partes simples. 3ª Tesis: Existe libertad en el sentido trascendental como posibilidad de un comienzo absoluto e incausado de una serie de efectos. Antítesis: Todo acontece en el mundo según leyes naturales. 4ª Tesis: Existe en el mundo, como su parte o como su causa, un ser necesario. Antítesis: No existe ni como parte ni como causa, en el mundo o fuera de él, ningún ser necesario (*K. r. V.,* A 426-7 B 454-5 y sigs.).

Las tesis son probadas por la refutación de las antítesis y viceversa. Así, la demostración de la tesis de la primera antinomia se efectúa, en lo que se refiere al tiempo, comprobando que si la antítesis fuera verdadera no podría hablarse de un acontecer en el universo, acontecer que requiere un comienzo y un fin. En cambio, si fuera verdadera la tesis tendría que admitirse una nada anterior, de la cual nada puede advenir. Lo mismo ocurre con el espacio: debe haber un límite porque si no lo hubiera tendría que pensarse el mundo como algo infinito y, por tanto, no acabado; no puede haber límite porque si lo hubiera se pensaría algo espacial rodeado de algo inespacial. En la segunda antinomia se afirma la imposibilidad de una divisibilidad infinita de lo simple, pues de lo contrario lo existente quedaría disuelto en la nada; pero también se sostiene la infinita divisibilidad de cualquier parte, que si no fuera siempre divisible no podría ser extensa, pues toda extensión es divisible. En la tercera antinomia se demuestra que no puede haber una causalidad rigurosa y absoluta, porque ello equivaldría a la regresión al infinito de las causas; mas tampoco puede haber un comienzo incausado, por cuanto no podría pensarse como objeto de la experiencia. Finalmente, para la cuarta antinomia se efectúan las mismas demostraciones que para la tercera. Según Kant, estas contradicciones son debidas a que en las dos primeras antinomias el espacio, el tiempo y la simplicidad son consideradas como cosas en sí en tanto que sólo poseen idealidad trascendental. El mundo *como tal* queda convertido en objeto del conocimiento, cosa imposible y que hace igualmente falsas las tesis y las antítesis. En las dos últimas, en cambio, las tesis y las antítesis son todas verdaderas, pero mientras las antítesis se refieren a los fenómenos, las tesis hacen relación a los noúmenos o cosas en sí; su aparente incompatibilidad no es, pues, más que la incompatibilidad de dos aserciones que se refieren a esferas distintas.

Las antinomias kantianas han sido acogidas en forma muy diferente por sus sucesores, de acuerdo con el destino que haya tenido la concepción de la cosa en sí. Pero un análisis explícito y atento de ellas se encuentra únicamente en algunos pensadores. Schopenhauer declara que sólo las antítesis son verdaderas, pues las tesis representan a lo sumo posiciones sobre una realidad puramente representativa. Para Renouvier, en cambio,

la "ley del número", que sostiene el edificio finitista de su pensamiento, anuncia y demuestra que *las* antinomias kantianas tienen una única solución: la expresada en las tesis, pues de lo contrario habría que admitir el realismo contradictorio del infinito. Lo mismo afirmó François Evellin (1885-1910), quien dedicó a este problema una obra especial: *La raison et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantienne* (1907). Evellin señala que las tesis se refieren a lo real: finitud, simplicidad, libertad son resultados de una afirmación de lo real que se opone a la afirmación de lo sensible realizada en las antítesis. También Lionel Dauriac (1847-1923) se decidió por la verdad de las tesis. Las consecuencias fenomenistas de esta decisión no eran fáciles de eludir, y por eso algunos neocriticistas rechazaban la solución unilateral de que sólo las tesis fueran válidas. Así ocurre con Gastón Milhaud (VÉASE), quien supone que tesis y antítesis son manifestaciones de una tercera posición en la cual las cosas van apareciendo como novedades radicales. Louis Couturat (VÉASE) señala, contra Renouvier, y en desacuerdo con su propia filosofía infinitista, que sólo las antítesis corresponden a la razón y son por ello válidas; las tesis, en cambio, corresponden al entendimiento. Infinitud del tiempo y del espacio, continuidad e infinita divisibilidad del espacio son afirmaciones válidas; la necesidad es cuando menos probable. Wundt, por su lado, señala que las tesis y las antítesis de las antinomias no pueden ser rechazadas la una por la otra, pues al justificarse ambas se apoyan también mutuamente.

En *KdU* (§§69-70) Kant indica que el juicio determinante no tiene por sí mismo principios que constituyan el fundamento de conceptos de objetos. Tal juicio se limita a "subsumir" bajo ciertas leyes o conceptos en tanto que principios. Por eso no corre el riesgo de engendrar por sí mismo antinomias. En cambio, el juicio reflexivo (véase Juicio [FACULTAD DEL]), que debe "subsumir" bajo una ley todavía no dada, es sólo un principio de reflexión sobre objetos para los cuales necesitamos una ley o el concepto de un objeto. Tal juicio posee sus propias máximas, y entre éstas puede surgir un conflicto. He aquí la llamada "antinomia del juicio reflexivo". Puede expresarse en las dos siguientes máximas: (1) Toda producción de cosas materiales y de sus formas debe ser juzgada como posible según leyes puramente mecánicas; (2) Algunos productos de la naturaleza material no pueden juzgarse como posibles según leyes puramente mecánicas. Cuando estas máximas (que son principios regulativos de la investigación) se convierten en principios constitutivos de la posibilidad de objetos, tenemos las dos siguientes proposiciones, en radical conflicto una con otra: (A) Toda producción de cosas materiales es posible según leyes puramente mecánicas; (B) Alguna producción de cosas materiales no es posible según leyes puramente mecánicas.

En cuanto a la antinomia entre la ética (o moral) y la religión, se ha puesto de relieve numerosas veces, ya sea para considerarla como insoluble, ya sea para declararla falsa o, cuando menos, atenuable. Tal antinomia fue expresada por Kierkegaard (VÉASE) y otros autores según los cuales los enunciados de orden religioso sobrepasan infinitamente los de orden moral. Bajo otros supuestos ha sido presentada y examinada por Nicolai Hartmann *(Ethik,* § 85, págs. 735 y sigs.), el cual declara que hay, en rigor, cinco antinomias de esta clase: (1) la manifestada en la orientación práctica o tendencia al "más acá" (ética) frente al "más allá" (religión) ; (2) la revelada en el conflicto de las relaciones entre Dios y el hombre; (3) la que resulta de la contraposición entre los mandamientos divinos y la autonomía moral; (4) la que se refiere a la Providencia, o antinomia de la libertad, y (5) la que se refiere a la redención y al concepto de culpa. Según José Luis L. Aranguren *(Ética,* 1958, págs. 156-7), las dos últimas antinomias son insuperables sólo dentro de una ética cerrada a la religión, pero no dentro de una ética abierta a la religión.

Las tesis de Renouvier sobre las antinomias se hallan en casi todas sus obras (véase especialmente: Los *dilemas de la metafísica pura,* trad. esp., 1945). Las obras de Milhaud han sido mencionadas en el artículo sobre este filósofo; las de Dauriac constan al final del artículo sobre Renouvier. Sobre la significación de las antinomias para Kant y el criticismo, véase: Hans Rathschlag, *Die Bedeutung der Antinornien für den Kritizismus,* 1934. — Morris Stockhammer, "Kurzes dualistisches Wörterverzeichnis", *Archiv für Begriffsgeschichte,* ed. E. Rothacker, Bd. 4, 1959, págs. 158-81. — Sobre la contradicción antinómica: Siegfried Behn, *Romantische oder klassische Dialektik? Vergleichende Dialektik des antinomischen Widerspruchs,* 1925. — Sobre las antinomias cosmológicas: Edgar Wind, *Das Experiment und die Metaphysik. Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien,* 1934. — Heinz Heimsoeth, *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinornien der Teilung,* 1960. — Una obra sobre el problema crítico de las antinomias es el t. III de *Le Ragione del Fenomenismo,* 1921-23, de C. Guastella, titulado justamente *Le Antinomie.* — El libro de Evellin sobre la razón y las antinomias consta en el texto del artículo. — Para las antinomias en el sentido de las paradojas lógicas y semánticas, véase el artículo PARADOJA y la correspondiente bibliografía. — Para las llamadas "antinomias" entre ética y religión, Cfr. obras cit. *supra.*

ANTÍOCO de Ascalón, discípulo de Filón de Larisa, sucedió a su maestro como escolarca de la Academia platónica desde *ca.* 88 hasta 68 antes de J. C. Las tendencias escépticas que habían predominado en la Academia durante la época de Arcesilao, Carnéades y Clitómaco y que ya sufrieron un primer revés con Filón de Larisa, desaparecieron casi enteramente con Antíoco. Este filósofo representó, en efecto, un punto de vista dogmático y a la vez ecléctico, pues consideró que había que regresar a las fuentes de Platón y de Aristóteles. Como Antíoco consideró que el estoicismo —tan combatido por la Academia Media— representaba muy fielmente este punto de vista ecléctico, su pensamiento se fue aproximando cada vez más al estoico. Ahora bien, el estoicismo platonizante y aristotelizante de Antíoco no era ya el que habían combatido Arcesilao y Carnéades —el viejo estoicismo—, sino el llamado estoicismo medio de Panecio y, sobre todo, de Posidonio. Como indica Cicerón —que había oído al filósofo— en *Académica priora* (II, 43, 132), Antíoco era platónico sólo de nombre: en rigor, era un estoico y en particular un estoico ecléctico.

H. Diels, *Doxographi Graeci,* 1879.-

La mayor parte de lo que conocemos de las opiniones de Antíoco procede de Cicerón, especialmente en la obra citada. Véase C. Chappuis, *De Antiochi Ascalonensis vita et scriptis,* 1854. — A. Lueder, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon,* 1940. — G. Luck, *Der Akademiker Antiochos,* 1953 [Noctae Romanae, 7].

ANTÍSTENES *(ca.* 444-365 antes de J. C.) de Atenas fue, en un comienzo, discípulo del sofista Gorgias y más tarde de Sócrates. Esta doble influencia parece caracterizar de un modo preciso (por lo menos esta es la opinión "clásica") los rasgos fundamentales de la escuela cínica en la medida en que se suponga "fundada" por Antístenes; el desprecio hacia todo saber que no conduzca a la felicidad se une, en efecto, a la inclinación por la erística, por la disputa filosófica tal como era practicada por algunos sofistas y por los megáricos. En su escuela daba Antístenes las enseñanzas habituales de los sofistas, pero, a diferencia de éstos, no consideraba la erística como el paso a la formación intelectual, sino como una preparación para la vida tranquila. Esta vida sólo puede conseguirse, a su entender, cuando se tiene un dominio suficiente sobre sí mismo, es decir, cuando se alcanza la autosuficiencia o la autarquía. De ahí el desprecio del placer que es, para Antístenes, el productor de la infelicidad, el que perturba la quietud del sabio. La regla del sabio es la prudencia, la "sabiduría" por la cual se eliminan todas las necesidades, por así decirlo, innecesarias, pues sólo es necesaria la virtud. Esta virtud puede, desde luego, ser enseñada, y esta enseñanza es la única que hay que dar al hombre, porque lo pone en el camino de saber lo que le conviene. En la escuela de Antístenes se comentaban principalmente las obras homéricas y los mitos helénicos, considerándose a Hércules como el verdadero prototipo del sabio.

De las numerosas obras escritas por Antístenes se conservan sólo fragmentos. — Véase M. Chappuis, *Antisthene,* 1854. — Ad. Müller, *De Antisthenis Cynici vita et scriptis,* 1860 (Dis.). — K. Barlen, *Antisthenes und Platón, I,* 1881. — K. Urban, *Ueber die Erwähnungen der Philosophie des Antisthenes in den platonischen Schriften,* 1882. — F. Dümmler, *Antisthenica,* 1882 (Dis.). — J. Dahmen, *Quaestiones Xenophontae et Antisthenea,* 1898 (Dis.). — K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates,* especialmente t. I (1893). — H. J. Lulolfs, *De Antisthenis studiis rethoricis,* 1900. — L. A. Rostagno, *Le idee pedagogiche nella filosofía cinica e specialmente in Antistene, I,* 1904. — C. M. Gillespie, "The Logic of Antisthenes", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXVI. N. F. XIX (1913), 479-500 y XXVII. N. F. XX (1914), 17-38. — A.-J. Festugière, "Antisthenica", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1932). — H. Kesten, *Antisthène. De la Dialectique. Étude critique et exégétique sur le XXVIe Discours de Thémistius,* 1935. — Véase también la bibliografía del artículo CÍNICOS.

ANTITESIS. Véase DIALÉCTICA, HEGEL, MARX, MARXISMO, OPOSICIÓN, TESIS.

ANTITÉTICA. Véase TESIS.

ANTITIPIA. El vocablo griego ἀντιτυπία significa "resistencia", "firmeza", "dureza". Fue empleado por los estoicos en la definición de los cuerpos; según dichos filósofos, la antitipía es una propiedad del cuerpo distinta del lugar (véase J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* II, 127 [texto sacado de Galeno, *de qualitatibus incorporeis,* 10]). Los estoicos hablaban también de "materia resistente" *(ibíd.,* II, 115). El término *antitypia* fue empleado por Leibniz para designar aquel atributo por el cual la materia se halla en el espacio; se trata de una resistencia que funda la impenetrabilidad y que hace posible que el lugar de un cuerpo dado no pueda ser ocupado por otro cuerpo. Por eso la modificación de la antitipia, es decir, su variedad consiste en la variedad del lugar (Cfr. Leibniz, Gerhardt, VII, 328).

El vocablo relacionado αντιτυπος fue usado por Plotino en su tratado contra los gnósticos *(Enn.,* II, ix, 6) para referirse a las impresiones o "huellas" que los gnósticos admiten en el alma. Tanto estas huellas como otras características (tales, los "arrepentimientos") son rechazadas por Plotino por considerarlas ideas poco claras.

ANTITIPO. Véase TIPO.

ANTROPOLOGÍA. Desde el punto de vista científico, la antropología es la ciencia del hombre en cuanto ser psicofísico o simplemente en cuanto entidad biológica dentro de los demás seres animados y, en última instancia, dentro de la Naturaleza. La antropología científica es así, por una parte, un capítulo de la biología o, por lo menos, un capítulo de la ciencia natural, y, por otra, una ciencia que requiere el concurso de múltiples disciplinas, que no solamente se sirve de la biología, sino también de la psicología, de la sociología, de cuanto contribuya al esclarecimiento de la naturaleza del hombre. Sin embargo, en este último caso, la antropología, sin dejar de ser, por supuesto, "científica", es menos científico-natural que científico-cultural, e inclusive es llamada a veces *antropología cultural* para distinguirla de la *antropología clásica.* En cambio, la *antropología filosófica,* pese a la identidad formal de su pregunta —¿Qué es el hombre y cuál su puesto en el cosmos?— con respecto a la pregunta científica, sobrepasa a ésta por considerar al hombre no sólo en su ser natural, sino también en su ser esencial, no sólo en su puesto dentro de la Naturaleza, sino también dentro del espíritu. La antropología científica y la filosófica son, consiguientemente, dos disciplinas cuya coincidencia en la preocupación acerca del hombre no suprime su radical diferencia en el sentido de la pregunta que les da origen. Tampoco cabe confundir la antropología filosófica con el llamado *conocimiento del hombre.* Este último tiene en cuenta, ciertamente, el conjunto de saberes, entre ellos los psicológicos, que permiten aproximarnos a un conocimiento del ser humano que no sea únicamente un conocimiento de su ser natural o de su constitución psíquica, sino un saber de conjunto anterior muchas veces al saber especializado. El conocimiento del hombre recurre a la psicología, pero sólo en tanto que ésta puede ofrecerle un saber de lo que el hombre es en uno de sus aspectos fundamentales; más allá o más acá de la psicología, el conocimiento del hombre recurre a las experiencias de la vida cotidiana y es aquel saber de que, según Rickert, se vale el historiador para comprender los actos humanos aun sin tener ninguna noción de la psicología científica, aquello que le permite establecer el perfil biográfico y no simplemente biológico y psicobiológico de cada ser

humano. En cambio, la antropología filosófica limita y a la vez extiende su problema a la cuestión de la esencia del hombre, de su puesto en el cosmos y de su destino, y constituye, por tanto, según Scheler, el puente que une las ciencias positivas con la metafísica. Aunque esta antropología es de creación reciente se hallan ya atisbos de ella en el pasado filosófico: la meditación de Pascal, por ejemplo, es de índole claramente filosófico-antropológica, y el propio Kant ha entendido con el nombre de antropología no solamente ese conocimiento científico del hombre como ser psicofísico, sino también el conocimiento en general del hombre y de sus facultades *(antropología teórica),* del hombre y de sus habilidades *(antropología pragmática),* del hombre y de su conducta en la vida *(antropología moral).* Mas la antropología filosófica no puede ser tampoco un saber último y definitivo del hombre: requiere, por una parte, el concurso de los demás saberes (antropología científica, psicología, sociología, conocimiento del hombre, filosofía de la historia, etc.) y, por otra, depende de la pregunta sobre la estructura metafísica del hombre. Por eso la inclusión por Scheler de la antropología filosófica entre el saber positivo y el metafísico responde al papel con frecuencia intermedio —y mediador— de tal antropología. Pues "la misión de una antropología filosófica", escribe, es mostrar exactamente cómo la estructura fundamental del ser humano, entendida en la forma en que la hemos descrito brevemente (véase ESPÍRITU Y HOMBRE), "explica *todos* los monopolios, todas las funciones y obras *específicas* del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de justicia y de injusticia, el Estado, la administración, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión y la ciencia, la historicidad y la sociabilidad" *(Die Stellung,* etc., VI; usamos trad. esp. por J. Gaos). En un sentido análogo al de Scheler, P. L. Landsberg ha definido la antropología filosófica como la "explicación conceptual de la idea del hombre a partir de la concepción que éste tiene de sí mismo en una fase determinada de su existencia" *(Einlei-t*ung, etc., I, 1). Con ello Landsberg da a entender: primero, que la antropología filosófica es una *antropología de la esencia y* no una *antropología de las características humanas;* segundo, que la antropología filosófica se distingue de la antropología mítica, poética, teológica y científico-natural o evolucionista *(op. cit.,* I, 4), y aun —podríamos agregar— de la antropología de corte diltheyano, demasiado próxima a la "comprensión del hombre" y que B. Groethuysen, por ejemplo, ha definido como "la reflexión de sí mismo para comprenderse a sí mismo desde el punto de vista de la vida" *(Phil. Anthr.,* pág. 1; usamos la trad. esp. de J. Rovira Armengol, sobre texto corregido y revisado por el autor). Según Landsberg, la antropología filosófica se sirve de los datos proporcionados por las otras formas de antropología — por ejemplo, los proporcionados por la "antropología de las caracte rísticas humanas". A diferencia de ellas, sin embargo, debe buscar la esencia "hombre", entendiendo 'esen cia' en el sentido de la fenomenología de Husserl y no en el sentido tradi cional. Por ejemplo, mientras la an tropología de las características hu manas, que es una ciencia empírica, afirma 'el hombre tiene cuerpo', la antropología filosófica o antropolo gía esencial debe responder a la pre gunta: "¿Qué significa para el hom bre 'tener cuerpo'?" Así, el método de la determinación de la esencia por medio de la descripción fenomenológica constituye para dicho autor —como para Scheler— la piedra an gular de la "antropología esencial".

Michael Landmann, *Creatura creatrix. Ursprünge und Zielsetzungen der philosophischen Anthropologie,* 1862 [Erkenntnisse und Glaube, 22]. — Marx Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* 1928 (trad. esp., *El puesto del hombre en el cosmos,* 1929). — Íd., íd., *Philosophische Weltanschauung,* 1929 (especialmente el primer trabajo de esta serie). — H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* 1928. — B. Groethuysen, *Philosophis-che Anthropologie,* 1931 (trad. esp.: *Antropología filosófica,* 1951, con correcciones del autor para esta versión). — P. L. Landsberg, *Einleitung in die philosophische Anthropologie,* 1934. — Werner Sombart, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswis-senschaftlichen Anthropologie,* 1938.

— Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo: programa de una antropología filosófica,* 1940. — Paul Häberlin, *Der Mensch, Eine philosophische Anthropologie,* 1941. — Oswaldo Robles, *Esquema de antropología filosófica. Ensayo acerca de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo,* 1942. — Martin Buber, *¿Qué es el hombre?,* 1ª ed. (hebreo), 1942 (ed. inglesa, 1948; ed. alemana, 1948; trad. esp., 1949, 2a ed., 1950). — Erich Rothacker, *Problème der Kulturanthropologie,* 1942 (trad. esp.: *Antropología* cultural, 1957). — Ludwig Binswanger, *"Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins,* 1942. — Íd., íd., A*usgewählte Vorträge und Aufsätze. I. Zur phänomenologischen Anthropologie,* 1947. — Jesús Iturrioz, *El hombre y su metafísica: ensayo escolástico de antropología metafísica,* 1943. — E. Cassirer, An *Essay on Man,* 1944 (trad. esp., *Antropología filosófica,* 1945). — Béla von Brandenstein, *Der Mensch und seine Stellung im All. Philosophische Anthropologie,* 1947. — A. Dempf, *Theoretische Anthropologie,* 1950. — F. E. von Gagern, *Der Mench als Bild. Beiträge zur Anthropologie,* 1954. — H. Muckermann, *Vom Sein und Sollen des Menschen,* 1954. — M. Mandmann, *Philosophische Anthropologie,* 1955. — H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie,* 1957, 2a ed., 1960. — E. Przywara, *Mensch. Typologische Anthropologie,* I, 1959. — José Ferrater Mora, *The Idea of Man. An Outline of Philosophical Anthropology,* 1961 (folleto; basado en la obra del autor: *El Ser y la Muerte. Bosquejo de filosofía integracionalista,* 1962, esp. Cap. III). — Para información acerca de la antropología filosófica en el pasado o acerca de las tendencias actuales, véase: H. Karpp, *Problème altchristliche Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätem dés 3. Jahrhunderts,* 1957. — Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahr. (Ges. Schriften,* t. II). — Nicolai Hartmann, "Neue Anthropologie in Deutschland", *Blätter für deutsche Philosophie XV* (1941). — Hans Kunz, *Die gegenwärtigen philosophischen Anthropologien,* 1947. — Walter Brüning, Los *rasgos fundamentales de la antropología filosófica actual y sus presuposiciones históricas,* 1957. — Juan David García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea,* 1957 (Publicaciones de la Fac. de Humanidades y Educación Caracas [Filosofía, 5]). — M. A. Virasoro, C. Astrada, R. M. Agoglia, *Filosofía de la existencia y*

antropología filosófica, 1960. — M. Bueno, *Introducción a la antropología formal,* 19ΘЗ. — Véase también la bibliografía del artículo HOMBRE.

ANTROPOMORFISMO. No es infrecuente denunciar ciertas concepciones como antropomorfistas. El fondo de la denuncia es el siguiente: una concepción antropomorfista se basa en una inadmisible analogía entre procesos físicos y procesos humanos. La idea de que el macrocosmo (VÉASE) se comprende por analogía con el microcosmo es, pues, un ejemplo de concepción antropomorfista. Muchas veces tales procesos humanos son reducidos a procesos psicológicos; en tal caso, el antropomorfismo es estimado como una elaboración intelectual del animismo (VÉASE). Así, una concepción como la de las naturalezas plásticas (véase PLÁSTICO) y, en general, muchas teorías antiguas y renacentistas que admiten la existencia en la Naturaleza de ciertos principios animados y de ciertas "almas", podrían ser calificadas —siempre que no fuesen interpretadas sólo metafóricamente— de antropomorfistas. En otro sentido se ha tendido a considerar como antropomorfistas todas las concepciones que han aplicado (sobre todo si ha sido conscientemente) al lenguaje que se refiere a la realidad física —o a la realidad en general— el lenguaje humano o el lenguaje psicológico. La monadología de Leibniz sería (a la luz de semejante interpretación) antropomorfista, o cuando menos psicologista.

La acusación de antropomorfismo supone en el acusador o la adhesión a un dualismo estricto entre lo humano y lo no humano o la adhesión a un monismo fisicalista. Para deshacerla se han empleado varios procedimientos: o afirmar que el lenguaje antropomórfico usado sólo tiene validez analógica, o sostener que no hay otro modo de entender metafísicamente la realidad que por analogía con lo humano (y, sobre todo, con lo psíquico humano), o proclamar que por debajo de la supuesta distinción entre lo humano y lo no humano se mantiene una concepción que no es ni monista fisicalista ni monista psicologista ni dualista, sino atenta a lo concreto. Éste puede ser concebido bajo una forma neutralista (muy difundida a comienzos del presente siglo), o bajo una forma ontológica-fenomenológica (muy difundida en los últimos decenios, como hemos visto en el artículo Cuerpo). Algunos autores han preferido, sin embargo, otro tipo de argumento: el que consiste en mostrar que tan ilegítimo es el antropomorfismo en cualquiera de las formas antes indicadas, como lo que puede calificarse de fisicomorfismo, es decir, la teoría que formula enunciados relativos a experiencias humanas en términos que designan acontecimientos físicos. Es la opinión mantenida por Walter Cerf. Según este autor, ambas teorías son inadmisibles, pues si se pretende tomarlas como principios resultan dogmáticas. En cambio, pueden aceptarse en tanto que decisiones meta-racionales no susceptibles de ser razonadas, pues las razones se hacen en cada caso posibles mediante la previa decisión.

Otro sentido de 'antropomorfismo', usualmente empleado en filosofía de la religión, es la por lo común denunciada proyección de formas humanas, y también de sentimientos humanos, a lo divino, la concepción de lo sobrenatural a base de lo humano. Esto no significa que no se admitan descripciones de lo divino por medio de expresiones que se aplican originariamente a lo humano, pero se supone que tales descripciones son meramente comparativas, metafóricas o analógicas.

W. Cerf, "The Physicomorphic Conception of Man", *The Journal of Philosophy,* XLVIII (1951), 345-56.

ANTROPOSOFÍA. Véase TEOSOFÍA.

APARICIÓN. Véase APARIENCIA, IBÉRICO RODRÍGUEZ (MARIANO).

APARIENCIA es, de un modo general, el aspecto que ofrece una cosa, a diferencia y aun en oposición a su ser verdadero. Pero el aspecto de la cosa puede ser también su verdad y la evidencia de ella. Entonces lo aparente tiene, como en el vocablo inglés *apparent,* los dos sentidos de aparente y evidente. Mejor aun: justamente porque hay apariencia hay en tal caso evidencia. Lo aparente revela así la verdad de la cosa, porque se supone que tras esta apariencia no hay un ser verdadero que se sirve de ella para ocultarse. En la mayoría de los casos, sin embargo, el vocablo 'apariencia' alude al aspecto ocultador del ser verdadero; la apariencia tiene entonces un sentido análogo al de fenómeno y puede ofrecer, como éste, tres aspectos diferentes: el de verdad de la cosa, en cuanto que ésta se identifica con el aspecto que ofrece; el de ocultación de esta verdad y el de camino para llegar a ella. En el primer caso se dice que la cosa no es sino el conjunto de sus apariencias o aspectos; en el segundo, que es algo situado más allá de la apariencia, la cual debe ser atravesada con el fin de alcanzar la esencia del ser; en el tercero, que sólo mediante la comprensión del aspecto o aspectos que ofrece una cosa podremos saber lo que verdaderamente es. De ahí que no siempre sea posible confundir la apariencia con una falsa realidad; su significación más generalmente aceptada es la de *realidad aparente,* es decir, empleando una expresión paradójica, la de *apariencia verdadera,* aspecto que encubre y a la vez permite descubrir la verdad de un ser. En rigor, los distintos grados y significaciones de la apariencia pueden entenderse según el plano buscado: en el plano vulgar, la apariencia —siempre que sea, según se ha apuntado, verdadera— es suficiente; en el plano de la reflexión y del saber, la apariencia es más bien lo que indica la dirección en que se encuentra el ser verdadero y último de la cosa, pues, como dice Husserl, "para una fenomenología de la Verdadera realidad' es completamente indispensable la fenomenología de la 'fútil apariencia'" *(Ideen,* § 152); en el plano metafísico, la apariencia es el camino que puede conducir al sentido del ser examinado, es decir, al descubrimiento del puesto esencial de este ser dentro de la totalidad.

Kant discutió con frecuencia la noción de apariencia *(Erscheinung)* en la *Crítica de la razón pura. "Apariencia* —escribió (A 20, B 34)— es el nombre que recibe el objeto no determinado de una intuición empírica." Puede distinguirse entre la *materia* y la *forma* de la apariencia; la primera es lo que en la apariencia corresponde a la sensación; la forma es lo que determina la diversidad de las apariencias a disponerse en un orden según ciertas relaciones. Las apariencias se contraponen a las cosas en sí. Es cierto que "las apariencias no son sola-

mente representaciones de cosas cuyo ser en sí es desconocido" (B 164) —lo que parece indicar por un momento (aunque ésta es la doctrina de Leibniz, que Kant rechaza) que las apariencias lo son de realidades trascendentes. Pero las apariencias son, en verdad, únicamente aquello a que se aplican las formas *a priori* de la sensibilidad primero y luego, mediante nueva síntesis, los conceptos del entendimiento. Las apariencias no son distintas de sus aprehensiones (de su recepción en la síntesis de la imaginación), pues "si las apariencias fuesen cosas en sí, y puesto que podemos referirnos únicamente a nuestras representaciones, nunca podríamos dejar establecido, a base de la sucesión de las representaciones, de qué modo puede conectarse en el objeto su diversidad" (A 190, B 235). Los conceptos del entendimiento son (ilegítimamente) empleados de modo trascendental (en el sentido "clásico" de 'trascendental') a las cosas en general y en sí, pero son (legítimamente) aplicados de modo empírico sólo a las apariencias, o a los objetos de la experiencia posible (A 238, B 298). Cuando son pensadas como objetos de acuerdo con la unidad de las categorías, las apariencias reciben el nombre de *fenómenos* (A 249; véase FENÓMENO). Kant llamó a su doctrina según la cual las apariencias son consideradas solamente como representaciones y no como cosas en sí *idealismo trascendental* (en el sentido más específicamente kantiano de 'trascendental' [A 369], a diferencia del realismo trascendental y del idealismo empírico — que interpretan las apariencias externas como cosas en sí. La apariencia debe distinguirse, según Kant, de la *ilusión.* Esta última surge cuando, contraviniendo a la idea kantiana de la idealidad de las intuiciones sensibles, se adscribe realidad objetiva a las formas de representación (espacio y tiempo) [B 70].

Para Bradley, la apariencia "existe", pero es contradictoria consigo misma por el hecho de no ser absolutamente subsistente. Sólo lo absolutamente independiente puede eludir las contradicciones de la apariencia, pero ello no significa que la apariencia no sea. En cierto modo, de ella se puede decir que es. Mas este "ser" de la apariencia tiene distinto *sentido* que el ser de la realidad. En efecto, mientras la realidad es un ser en el cual "no hay ninguna división entre el contenido y la existencia, ningún aflojamiento *(loosening)* o distensión entre el *qué y* el *que?' (Appearance and Reality,* p. 225 — *Apariencia y realidad,* trad. esp., 3 vols., 1961), la apariencia es el aflojamiento o distensión del carácter de ser, "la distinción de la unidad inmediata en dos aspectos, un *que* y un *qué" (ibíd.,* págs. 187-8). La apariencia ofrece una forma de "ser" en el cual el "es" implica una distinción real entre la esencia y la existencia, pues la apariencia es lo contradictorio y representa en el juicio la máxima desviación entre el sujeto y el predicado. Sin embargo, esta desviación no anula la apariencia; la teoría de Bradley supone así una ontología de lo real en la cual la apariencia queda salvada en su "ser".

La teoría de la apariencia como una forma de ser no es admitida por todos los filósofos. Para algunos, como Whitehead *(Adventures of Ideas,* 1933, pág. 309), no tiene sentido preguntar si una realidad es verdadera o falsa, auténtica o aparente, pues la realidad es lo que es, y ello de tal modo que la verdad es justamente la conformidad de la realidad con la apariencia o, en otros términos, la manera de manifestarse la realidad a sí misma. Para otros, como C. D. Broad, aun si el cambio se contradice consigo mismo (cuando menos para aquellos filósofos que creen que sólo lo inmutable es real y que identifican la realidad con la existencia), de tal modo que todos los cambios son declarados aparentes, resultará que "las mismas cosas que son condenadas como apariencias, porque cambian, deben cambiar verdaderamente si se pretende que el argumento contra su realidad sea válido" *(Perception, Physics, and Reality,* 1914, cap. II, págs. 73-4). Así, la apariencia del cambio implica la realidad del cambio, aun cuando es obvio que en este contexto 'apariencia' designa algo distinto de lo que significa cuando se contrapone a "realidad verdadera". En este último caso, el propio movimiento es declarado irreal; en el primero, en cambio, se identifica la realidad con el cambio. Broad intenta solucionar estas dificultades declarando que tanto las realidades intemporales (ejemplo: las proposiciones de la geometría) como las temporales (ejemplo: las "apariencias verdaderamente cambiantes") existen. El conflicto entre el ser y el aparecer es negado asimismo por los fenomenólogos, para quienes el ser se da en las "presentaciones" o *Abschattungen* de las "apariencias", de modo que, como señala Jean-Paul Sartre al adoptar este supuesto, el fenómeno es un "relativo-absoluto" *(L'Être et le Néant,* 5a ed. 1943, pág. 12), que puede ser estudiado como tal en tanto que "absolutamente indicativo de sí mismo". Otros, como Dewey *(Expérience and Nature,* 1925, pág. 137), declaran explícitamente que la apariencia no es un modo de ser o un modo de existencia, sino un "estado funcional". La diferencia admitida en tal caso no se refiere a la apariencia y a la realidad, sino al aparecer y al no aparecer; la distinción es, en suma, de carácter "físico" o "empírico", de suerte que "vincular entre sí las cosas que son inmediata y aparencialmente, por medio de lo que no es inmediatamente aparente, creando así nuevas sucesiones históricas con nuevas iniciaciones y terminaciones, es algo que depende, a su vez, del sistema de sistemas matemático-mecánicos que forman los objetos propios de la ciencia como tal" *(op. cit.,* pág. 138).

Una doctrina filosófica donde la noción de apariencia —en cuanto apariencia del ser, es decir, en cuanto *aparición*— ha sido desarrollada por Mariano Ibérico (VÉASE). Nos hemos referido a ella más extensamente en el artículo sobre este filósofo. Apuntemos aquí sólo que en la citada doctrina de la aparición, ésta es la forma como el ser se manifiesta o refleja en el yo o la conciencia. El ser deja entonces de permanecer en sí mismo, pero a la vez la aparición no es una "mera apariencia", sino que también se puede decir que *es.*

Además de las obras mencionadas en el texto: Ilse Tönnies, *Kants Dialektik des Scheins,* 1933. — Karl Lugmayer, *Sein und Erscheinung,* 1947. — M. Vincent, *De l'apparence vers l'absolu. Essai sur la connaisance,* 1955. — Véase también bibliografía de FENÓMENO.

APATÍA. Véase ATARAXIA, EPOCHÉ, ESCEPTICISMO, ESTOICOS, PIRRÓN.

APEIRÓN. El adjetivo ἄπειρος puede significar: (1) "sin experiencia (de algo)", "ignorante (de algo)"; (2) "sin fin", "sin límite" (como, en Homero, para describir la tierra o el mar — vastos y sin confines). Este segundo sentido es el que filosóficamente importa. Como sustantivo, τό ἄπειρον (que llamaremos desde ahora, usando el artículo masculino, "el apeirón") parece haber sido usado por Anaximandro (VÉASE). No disponemos del texto de este filósofo. Tampoco se ha conservado el testo de las *Opiniones de los físicos,* Φυσικῶν Λυξαί , de Teofrasto, donde se daba cuenta de las doctrinas de Anaximandro, y se citaba la parte relativa a la naturaleza y función del apeirón. Pero se conserva un texto de Simplicio *(Phys.,* 24, 13; Diels, 12 A 9, B 1) donde se cita el de Teofrasto (otras versiones del mismo pasaje se hallan en Hipólito, *Philosophoumena;* Eusebio, *Praep. ev.·* Estobeo, *Ecc. phys.).*

En vista del estado de los textos es difícil hacerse una idea del significado exacto del apeirón de Anaximandro. Según Teofrasto *(apud* Simplicio), el apeirón no es ninguno de los (cuatro) elementos; no es, pues, ni tierra ni agua ni aire ni fuego. Para algunos autores (por ejemplo, G. Teichmüller, en sus *Studien* zur *Geschichte der Begriffe* [1874], el concepto de apeirón designa sólo la indeterminabilidad de la materia primordial, o del principio, ἀρχ. Otros autores (por ejemplo, Eduard Zeller, en *Die Philosophie der Griechen,* I, 1, 5) manifiestan que designa una cierta masa material infinitamente extensa (Cfr. Joñas Cohn, *Geschichte des Vnendlichkeitsproblems in abendlandischen Denken bis Kant* [1896, reimp., 1960], págs. 13-4). Para Charles H. Kahn *(Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* [1960], págs. 33 y sigs., y especialmente págs. 231-9), el apeirón es una "enorme e inagotable masa que se extiende en todas direcciones", pudiendo ser identificada con el "espacio infinito" y constituyendo un antecedente de la noción de "vacío" en los atomistas y del concepto de "receptáculo" en Platón. El apeirón circunda el mundo y ha sido el principio de la formación de éste.

Aristóteles se refiere al apeirón como ilimitación e infinitud en *Phys.,* III 4, 203 sigs. Trata al respecto, sin embargo, no sólo de Anaximandro, sino también de Demócrito, de los pitagóricos y de Platón *(Filebo).* Ello es comprensible si se tiene en cuenta que los pitagóricos habían usado el concepto de lo indeterminado como uno de los principios (negativos) (Cfr. Aristóteles, *Met.,* A 5, 986 *a:* πέρας – ἄπειρον) y Parménides había definido el Ser como ilimitado o sin fin (Diels B 8, 61). Aristóteles afirma que lo infinito (o ilimitado) es incognoscible. Siguiendo a Demócrito, Epicuro mantuvo que el universo es ἄπειρος y que los átomos son ἀπειροι, pero en este último caso el vocablo ἄπειρος no es usado en el sentido de "lo indefinido" en tanto que principio de cosmos.

Paul Seligman, *The* 'Apeiron' *of Anaximander: A Study in the* Origin *and Function of Metaphysical Ideas,* 1962. — Friedrich Solmsen, "Anaximander's Infinite: Traces and Influences", Archiv *für Geschichte der Philosophie,* XLIV (1962), 109-28.

APELACIÓN (APPELATIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

APELATIVO. Véase CONNOTACIÓN.

APERCEPCIÓN es el nombre que recibe la percepción atenta, la percepción acompañada de conciencia. Descartes escribía que "es cierto que no podemos querer otra cosa sin apercibirla *[que nous n'apercevions]* por el mismo medio que la queremos" *(Les passions de l'âme,* I 19). Leibniz distinguía entre percepción —la cual representa una multitud en la unidad o en la substancia simple— y apercepción — equivalente a la conciencia *(Monadologie,* § 14). Los cartesianos, alega Leibniz, solamente han tenido en cuenta las percepciones de las que hay conciencia, es decir, las apercepciones. Pero hay asimismo percepciones confusas y oscuras, como las propias de ciertas mónadas "en estado de aturdimiento". Hay que distinguir, pues, entre percepción y apercepción, si bien esta última, siéndolo de la primera, es continua con ella.

Kant distinguió entre la *apercepción empírica y* la *apercepción pura* o *trascendental.* La primera es la propia del sujeto que posee un sentido interno del flujo de las apariencias. La segunda es la condición de toda conciencia, incluyendo la conciencia empírica *(K.r.V.* A 107. La apercepción trascendental es la pura conciencia original e inalterable; no es una realidad propiamente dicha, sino aquello que hace posible la realidad en cuanto realidad para un sujeto. Los mismos conceptos *a priori* son posibles mediante la referencia de las intuiciones a la unidad de la conciencia trascendental, de suerte que "la unidad numérica de esta apercepción es el fundamento *a priori* de todos los conceptos, lo mismo que la diversidad del espacio y el tiempo es el fundamento *a priori* de las intuiciones de la sensibilidad" *(loc. cit.).*

Por medio de la unidad trascendental de la apercepción es posible, según Kant, la misma idea de objeto en general, la cual no había sido todavía posible a través de las intuiciones del espacio y el tiempo y de las unificaciones introducidas por los conceptos puros del entendimiento o categorías. Resulta, así, que la unidad trascendental de la apercepción que se manifiesta en la apercepción trascendental constituye el fundamento último del objeto en cuanto objeto de conocimiento (no en cuanto cosa en sí). Pues "la unidad de la síntesis de acuerdo con conceptos empíricos sería completamente fortuita si no estuviese basada en el fundamento trascendental de la unidad" *(ibíd.,* A 111). Esto explica el sentido de la famosa frase kantiana: "Las condiciones *a priori* de una experiencia posible en general son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia" *(loc. cit.).* No se trata de sostener que la unidad trascendental de la apercepción, como síntesis última y a la vez fundamentante, haga posibles los objetos como tales; se trata de sostener que hace posibles los objetos como objetos de conocimiento, es decir, constituye —como se diría hoy— el horizonte epistemológico para la noción de objetividad y, por lo tanto, la condición de todo conocimiento.

Según Kant, la unidad sintética de la apercepción presupone una síntesis, la cual es *a priori.* "La unidad trascendental de la apercepción se refiere así a la síntesis pura de la imaginación, como condición *a priori* de la posibilidad de toda combinación de la diversidad en un conocimiento. Pero sólo la síntesis *productiva* de la imaginación puede tener lugar *a priori;* la síntesis reproductiva se basa en condiciones empíricas. Así, el principio de la unidad necesaria de la sín-

tesis pura (productiva) de la imaginación, anterior a la apercepción, es el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, especialmente de la experiencia." *(Ibíd.,* A 118).

La apercepción original o pura es, por lo tanto, la condición necesaria de toda posible percepción *(ibíd.,* A 123). La unidad sintética original de la apercepción es, en último término, el "Yo pienso" que acompaña a todas las representaciones, pues "de lo contrario algo sería representado en mí que no podría ser pensado, y ello equivale a decir que la representación sería imposible o cuando menos que no sería nada para mí" *(ibíd.,* B 131-32). La apercepción trascendental es, pues, el pensar el objeto, pensar distinto del conocer y que fundamenta la posibilidad de este último. Que este pensar sea —como sugiere a menudo Kant— un pensar de un sujeto ("de mí mismo") o las condiciones puras de todo pensamiento en general, es cuestión muy debatible (y que ha sido debatida a menudo por los neokantianos). Los resultados de la discusión no son ociosos; no sólo puede cambiarse grandemente la interpretación de la filosofía de Kant —haciendo de ella, según los casos, un subjetivismo trascendental o un objetivismo trascendental—, sino también la del sentido mismo del problema expresado en la pregunta: "¿Qué es propiamente pensar?"

La cuestión de la naturaleza del pensar como pensar productivo del objeto (o de sus condiciones) constituyó uno de los grandes temas de los idealistas alemanes postkantianos. Pero como se abandonó con frecuencia el término 'apercepción' en el sentido antes apuntado, no creemos necesario hacer aquí estado de las especulaciones pertinentes. Nos limitaremos a indicar que el vocablo en cuestión fue empleado de nuevo por Herbart dentro del marco de una epistemología realista. Para Herbart, la apercepción es la asimilación, por la masa de las representaciones existentes y que constituyen el yo, de las nuevas representaciones, existiendo, por lo tanto, una masa de representaciones que apercibe y otra ya apercibida. En la psicología actual, el término 'apercepción' se usa casi siempre para designar los actos superiores en los cuales se toma conciencia sintética de las representaciones no conscientes; la apercepción es, según ello, la síntesis activa opuesta a la síntesis pasiva o mecánica que tiene lugar en las esferas no conscientes o menos conscientes. Así fue ya considerada la apercepción por Wundt, quien la vinculaba con el proceso volitivo.

G. Dwelshauvers, *Psychologie de l'apperception,* 1890. — J. Kodis, *Zur Analyse des Apperzeptionsbegriffes,* 1893. — L. Salomon, *Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption von Leibniz bis Kant,* 1902. — Juno Mittenzwey, *Ueber abstra-hierende Apperzeption,* 1907. — Au-gust Messer, *Die Apperzeption,* 2a ed. 1921. — Sobre el concepto de apercepción en Leibniz: J. Capesius, *Der Apperzeptionsbegriff bei Leibniz una dessen Nachfolgem,* 1894. — A. Sicker, *Die leibnizschen Begriffe der Perzeption und Apperzeption,* 1900. — En Kant: André De Murait, *La conscience transcendentale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'apperception,* 1958. — Wilhelm F. Schoeler, *Die transzendentale Einheit der Apperzeption von I. K.,* 1959. — J. Capesius, *op. cit. supra.* — Véase también bibliografía de DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL, TRASCENDENTAL y Comentarios a la *Crítica de la Razón Pura* mencionados en la bibliografía de KANT (IMMANUEL).

APETICIÓN. Puede considerarse la apetición como la acción del apetito (VÉASE) en el sentido escolástico, y especialmente tomista, de este término. Pero como el propio concepto de apetito envuelve el de su acción, el término 'apetición' no es fundamental en la citada tendencia filosófica. Tiene, en cambio, un sentido importante y preciso en Leibniz: "La acción del principio interno que produce el cambio o el paso de una percepción a la otra puede llamarse *apetición [appetition).* Aunque el deseo no puede obtener completamente la entera percepción a la cual tiende, obtiene siempre algo de ella y alcanza nuevas percepciones" *(Monadologie,* § 15 [Véase MÓNADA Y MONADOLOGÍA]). El apetito *(appetit)* "no es sino la tendencia de una percepción a otra", llamándose "pasión" en los animales y "voluntad" cuando la percepción "es un entendimiento" ("Leibniz a Remond", 1714; Gerhardt, III, 622).

Puede discutirse si el vocablo 'apetición' en Leibniz tiene un sentido primariamente psicológico que se transforma luego en metafísico, o bien si es un concepto de índole fundamentalmente metafísica expresado en lenguaje psicológico. La solución a este problema depende en gran parte de la interpretación general dada a la filosofía de Leibniz. A su vez, el problema citado plantea la cuestión, más general, del sentido del vocabulario filosófico. Es muy posible, por lo demás, que en Leibniz mismo el problema fuera menos agudo, porque no había en su espíritu —y posiblemente en el espíritu de su tiempo— ciertas distinciones entre formas de conocimiento que más tarde se subrayaron — lo que no significa que no hubiese distinciones, sino simplemente que eran de distinto carácter.

APETITO. En *De an.,* III, 10 433 a-b, Aristóteles distinguió entre νοῦς y ὄπεξις. El término νοῦς se traduce habitualmente por 'entendimiento' y también por 'inteligencia'. El término ὄρεξις puede traducirse por 'deseo' y también por 'apetito'. Preferimos aquí este último vocablo por dos razones: (1) porque es más cercano al latín *appetitus,* que los escolásticos usaron con conciencia de que estaba relacionado con la ὄρεξις aristotélica; (2) porque 'deseo', sobre todo cuando es empleado como traducción del vocablo latino *cupiditas,* expresa la idea de un movimiento más violento y apasionado (como se ve en *cupiditas gloriae y* en *cupiditas praedae).* En todo caso, 'apetito' tiene un aspecto, por así decirlo, más "técnico" a la vez que más general, de suerte que mientras el deseo puede describirse como una forma de apetito, el apetito no puede describirse, en cambio, como una forma de deseo.

La mencionada distinción aristotélica se halla precedida por una doctrina de las partes del "alma" (véase, entre otros pasaje, *De an.,* III 9 432 a-b). Estas partes son: la nutritiva, θρεπτιχόν ; la sensitiva, αἰσθητικόν; la imaginativa, φανταστιχόν y la apetitiva, ὀρεκτιχόν. Esta última parece distinguirse de las otras, pero es inseparable de ellas, de modo que "si el alma tiene tres partes, en cada una de ellas habrá apetición" (trad. de Antonio Ennis, S. I.: *Tratado del alma,* 1944; usamos la misma traducción *infra).* La apetición y el entendimiento (práctico) parecen ser las dos únicas facultades capaces de mover (localmente) el alma. Pero como "en realidad el objeto apetecible es el

que mueve" resulta que "una sola cosa es la que mueve: la facultad apetitiva" [o potencia apetitiva] *(loc. cit.).* El apetito puede mover inclusive en sentido contrario a la deliberación, pues "la concupiscencia [ἐπιθυμία en cuanto "deseo"] es una de las clases de apetito" *(loc. cit.).* El apetito es, en suma, lo que produce el movimiento.

Santo Tomás definió el apetito como una inclinación hacia algo y como el orden que conviene a la cosa apetecida. Esta definición es de carácter muy general, por lo que conviene precisar la noción de apetito. Esto sucede cuando se aplica al alma y se establecen sus potencias. Para Santo Tomás, estas potencias son, como para Aristóteles, la vegetativa, la sensitiva, la apetitiva, la locomotiva y la intelectual. La potencia apetitiva —o apetito— no es común a todas las cosas, sino propia solamente de aquellas realidades que poseen el conocimiento y están por encima de las formas naturales (S. *theol,* q. LXXX, a. 1). Hay en estas realidades una inclinación que sobrepasa la inclinación natural y es la que hace que el alma tenga una potencia específica apetitiva. Hay, según Santo Tomás, un apetito intelectual y un apetito sensible, los cuales no deben confundirse. El nombre del apetito sensible es la sensualidad —la cual es una sola potencia genérica *(ibíd.,* q. LXXXI, a 2). bien que se divida en dos potencias que son especies del apetito sensible: la irascible y la concupiscible. La potencia irascible es una emoción; la concupiscible, una inclinación. Por otro lado, la voluntad puede considerarse como un apetito intelectual en tanto que es movida por el entendimiento que le propone el bien como fin — siendo el bien racionalmente aprehendido como tal el objeto de la voluntad *(ibíd.,* q. LXXXII, a 4).

Un sentido más general de *appetitus* es el ofrecido por Guillermo de Occam al definirlo como una disposición que se opone a la pura potencia (neutral y violenta) o a la potencia (natural y violenta) (III *Sententiae* q. 3 R, *apud* Léon Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham* [1958], pág. 27, s.v. Appetitus).

La doctrina sobre la noción de apetito más influyente sobre la escolástica ha sido la de Santo Tomás. Además, ha sido aceptada casi íntegramente por muchos autores neoescolásticos contemporáneos. Las ideas tomistas al respecto fueron adoptadas asimismo por varios filósofos del siglo XVII, los cuales consideraron el apetito como una de las "pasiones del alma". Pero al romper en muchos respectos el cuadro de ideas escolásticas, los autores aludidos dieron otros significados al apetito. Preferimos reservar el término 'deseo' (VÉASE) para referirnos a los modos como el problema del apetito fue tratado por algunos autores modernos — así como por varios pensadores antiguos y contemporáneos.

APOCATASTASIS. Véase ETERNO RETORNO, ORÍGENES.

APODÍCTICA. Véase BOUTERWERK (FRIEDRICH).

APODICTICO se llama a lo que vale de un modo necesario e incondicionado. El término 'apodíctico' se emplea en la lógica en dos respectos. Por un lado se refiere al silogismo. Por el otro, a la proposición y al juicio.

I. *Lo apodíctico en el silogismo.* En *Top.,* 100 a 27 sigs., Aristóteles dividió los silogismos (véase SILOGISMO) en tres especies: los apodícticos, los dialécticos y los sofísticos o erísticos. El silogismo apodíctico, ἀποδεικτικός, es, según el Estagirita, el silogismo cuyas premisas son verdaderas, y tales que "el conocimiento que tenemos de ellas tiene su origen en premisas primeras y verdaderas". Tal silogismo es llamado también comunmente *demostrativo.*

II. *Lo apodíctico en la proposición y el juicio.* Como una de las especies de las proposiciones modales, las proposiciones apodícticas expresan la *necesidad* (a lo cual puede reducirse la *imposibilidad de que no).* Se refiere a la necesidad de que S sea P o a la imposibilidad de que S no sea P. Hemos estudiado este modo en Modalidad y Necesario (VÉANSE), y la forma como tales proposiciones modales se oponen a otras en Oposición (v.). Agreguemos aquí que el término 'apodíctico' no es usado generalmente en el sentido (II) por los lógicos de tendencia tradicional, y que tanto ellos como los lógicos contemporáneos tratan el asunto en su análisis de la modalidad.

El término 'apodíctico' en la proposición y el juicio ha sido usado sobre todo a partir de Kant. El empleo más conocido es el que se halla en la tabla de los juicios como fundamento de la tabla de las categorías. Según la primera, los juicios apodícticos son una de las tres especies de juicios de modalidad. Los juicios apodícticos son juicios lógicamente necesarios, expresados en la forma 'S es necesariamente P', a diferencia de los juicios asertóricos o de realidad y de los juicios problemáticos o de contingencia *(K. r. V.,* A 75, B 100). Un empleo menos conocido de 'apodíctico' en Kant es el que aplica dicho término a proposiciones *(Sätze)* que estén "unidas a la conciencia de su necesidad". Los principios *(Grundsätze)* de la matemática (geometría) son, según Kant, apodícticos *(ibíd.,* B 41). Las proposiciones apodícticas son en parte "demostrables" y en parte "inmediatamente ciertas". Todas las proposiciones apodícticas se dividen o en *Dogmata* o en *Mathemata.* Los *Dogmata* son proposiciones sintético-directas formadas con conceptos. Los *Mathemata* son proposiciones sintético-directas formadas mediante *construcción* de conceptos *(ibíd.,* A 713, B 713, B 741 y ss.). Los *Dogmata* no aparecen en el uso especulativo de la razón (VÉASE), pues todos los principios de la razón, según Kant, son condicionados por la posibilidad de la experiencia.

En el sentido usado por Kant en su tabla de los juicios, la noción de juicio apodíctico ha sido empleada por muchos lógicos del siglo XIX y todavía aparece en la *Lógica* de Pfänder. Este último dilucida los significados psicológico, lógico y ontológico de los juicios apodícticos afirmativos ('S es necesariamente P') y negativos ('S no es necesariamente P'). Según Pfänder, como la modalidad en el juicio depende de lo que llama "el peso lógico de la enunciación", lo apodíctico se caracteriza por una "exaltación" del "peso lógico" expresado en el enunciado mediante "un sobrante de ímpetu". Ahora bien, ni la doctrina kantiana ni la de Pfänder son aceptables: la primera, por no ser propiamente una doctrina lógica y acentuar demasiado (como era, por lo demás, la intención de Kant) lo epistemológico; la segunda, a causa de la vaguedad de expresiones tales

como 'peso lógico', 'exaltación del peso lógico', etc. Lo único que consideramos válido en el análisis de Pfänder es la atención que en él se presta a la diferencia entre forma lingüística natural y forma lógica. Pero debe tenerse presente que cuando la lógica es formalizada el lenguaje artificial simbólico usado por ella deshace las ambigüedades que hubiera podido introducir el lenguaje natural. APOFÁNTICA. Aristóteles llamaba ἀπόφανσις o también λόγος ἀποφαντικος a la proposición en general, es decir, al discurso, λόγος, de índole atributiva. Esta proposición podía ser una afirmación, κατάφασις, o una negación, ἀπόφασις. En todo caso, la *apófansis o* el discurso apofántico se distinguía rigurosamente de otras formas de discurso; por eso decía Aristóteles que no todo discurso es una proposición: lo es solamente aquel tipo de discurso en el cual reside lo verdadero o lo falso *(De int.* V, 17 a 8). Y por eso la *apófansis* es, propiamente hablando una declaración y no, por ejemplo, una petición, una exclamación o un ruego.

La doctrina de la *apófansis* ha sido hasta hace poco tiempo el fundamento de la lógica, y ello hasta tal punto que podría enunciarse que gran gran parte de la lógica "clásica" gira en torno al λόγος ἀποφαντικός, es decir, en tomo al supuesto de que el pensamiento se basa en las distintas formas del juicio "S es P'. La "nueva lógica" (véase CÓPULA, LOGÍSTICA) se ha dirigido por lo general contra este predominio de la apofántica, y a veces ha considerado que esta última está vinculada indisolublemente a una cierta especie de metafísica: la metafísica de la substancia-accidente, a la cual correspondería lógicamente la relación *sujeto-predicado.* No nos importa ahora averiguar cómo se ha concebido tal vinculación; algunos han estimado que la lógica basada en la apofántica ha surgido como una traducción conceptual de la metafísica substancialista; otros, en cambio, han estimado que la metafísica de la substancia-accidente no es sino la consecuencia de haber tomado como punto de partida la *apófansis.* Ahora bien, tal rechazo del predominio de la apofántica no ha sido completamente general en la nueva lógica. Ciertos autores han llegado inclusive a sostener que los cálculos de la lógica simbólica no son, en último término, más que derivaciones de la forma apofántica. La inclusión del sujeto en el atributo; la inclusión del atributo en el sujeto y la sustitución de sujeto y atributo serían, en tal caso, las formas generales de derivación del primitivo λόγος ἀποφαντικός. Thomas Green-wood *(Les fondements de la logique symbolique,* 1938, t. II, págs. 9-10) señala, por ejemplo, que si consideramos la forma *S-es-P* como un todo y nos elevamos de la concepción de esta expresión compuesta de partes hasta su unidad lógica, podremos establecer entonces entre proposiciones tomadas como unidades "relaciones formales y operativas por medio de cópulas distintas del verbo y que no se aplican siempre a sus constitutivos tomados individual o inclusive funcionalmente". Esto justificaría el estudio de tales relaciones por medio de un simbolismo apropiado, que sería el *cálculo de proposiciones.* En segundo lugar, si analizamos la doble operación de selección de sujetos y predicados que comporta la forma apofántica *S-es-P* y generalizamos esta operación, desembocaremos en la noción de función proposicional y en la descripción, fundando en ello el *cálculo de funciones preposicionales.* En tercer lugar, si consideramos ciertas relaciones mutuas de S y de P según la doctrina clásica de los predicados (los cuales se explicitan mediante las relaciones de pertenencia y de inclusión, base del cálculo de clases), podremos interpretar tales relaciones mediante la *teoría de las clases.* Y en cuarto lugar, "podemos hacer intervenir la categoría de relación en general en la forma apofántica *S-es-P,* lo que nos permitirá desdoblar el predicado P en un objeto í ligado al sujeto S mediante la relación R. Al transformar entonces la forma *S-es-P* en esa otra: *S-es-Rt,* y al elevarnos de aquí a la forma *xRy,* estableceremos las nociones y las operaciones que convienen más particularmente a esta nueva forma, lo que da el *cálculo de relaciones".* Esta tesis había sido defendida ya por J. D. García Bacca *(Introducción a la lógica moderna,* 1936), a quien Greenwood se refiere al respecto, señalando que justamente utiliza algunas de sus concepciones "sin adoptar su modo de considerar la diferenciación progresiva de las diversas partes de la lógica", ya que, al entender de Greenwood, García Bacca considera los mencionados cálculos como los "estados sucesivos de esta diferenciación". En efecto, García Bacca había señalado en la citada obra varias leyes que permitían caracterizar las funciones fundamentales del sujeto, del predicado y de la cópula, con lo cual se ponía de relieve el carácter ontológico de los fundamentos del simbolismo. M. Granell hace observar *(Lógica,* 1949, pág. 2) que, en todo caso, la teoría de García Bacca es más compleja que la de Greenwood y no permite la excesiva simplificación de la tesis de este último. Estas opiniones, sin embargo, no han sido muy generalmente aceptadas entre los lógicos; Russell, desde luego, las rechaza enérgicamente, y las investigaciones de la lógica más reciente consideran inclusive difícil plantearse la cuestión. No hay necesidad de declarar que en muchos casos la actitud asumida en este problema obedece a previos supuestos filosóficos. Es evidente, por lo menos, que una filosofía substancialista tenderá siempre a defender el pensamiento apofántico como pensamiento lógico fundamental.

Husserl ha utilizado el término 'apofántica' en el curso de su investigación sobre la lógica formal y la lógica trascendental. Ya en las *Ideas* se había bosquejado la noción de una doctrina formal de las proposiciones apofánticas, a la cual llamaba también *Sintáctica (Ideen,* § 134). Pero la "lógica formal como analítica apofántica" requiere, a su entender, una más completa descripción de la estructura de la apofántica. Ésta se presenta dividida en tres ramas o, mejor dicho, en tres grados. El *primer* grado es la doctrina pura de las formas del juicio. Se trata de una primera disciplina lógico-formal en la que se subsumen todos los juicios bajo los conceptos puros de estructura o forma, es decir, de algo muy parecido, si no igual, a esa doctrina pura formal de las significaciones o gramática puramente lógica que había sido ya bosquejada en las Investigaciones *lógicas.* La doctrina pura de las formas se refiere a la mera posibilidad de los juicios como jui-

cios, sin preocuparse de si son verdaderos o falsos, de si son o no contradictorios. Nada extraño, pues, que esta doctrina incluya el concepto de operación —y de las leyes operativas u operacionales— como concepto director de la investigación formal *(Formale und transzendentale Logik,* 1929, § 13). El *segundo* grado está formado por la llamada "lógica de la consecuencia" o también "lógica de la ausencia de contradicción" (o de la consistencia). Esta lógica trata de las formas posibles de los juicios verdaderos y, por lo tanto, estudia las leyes esenciales que determinan las relaciones de inclusión o no inclusión analíticas de los juicios. A los conceptos fundamentales de esta lógica, o segunda fase de la apofántica, pertenecen, ante todo, según Husserl, los conceptos básicos de validez, entendidos como conceptos normativos *(op. cit.,* § 14). Un *tercer* grado —más elevado— de la analítica apofántica comprende las leyes formales o leyes de las verdades posibles y de sus modalidades, pudiendo definirse, por consiguiente, como una "lógica formal de la verdad" *(op. cit.,* § 15). Como señala Jean Cavaillès, este estadio de la analítica apofántica es una teoría de los sistemas o una teoría de las teorías que se reduce, en el fondo, a una nomología "en tanto que determinación de tipos de teorías para las cuales se ha podido de antemano decidir si estaban definidas, es decir, si eran de tal forma que todo juicio (forma de juicio) construido de un modo puramente lógico-gramatical a partir de conceptos (formas de conceptos) que aparecen en él, es o verdadero —esto es, una consecuencia analítica de los axiomas— o falso — esto es, una contradición analítica" *(Sur la logique et la théorie de la science,* 1947, pág. 47). De ahí que Husserl procure establecer una distinción entre la apofántica (considerada todavía como una doctrina formal de las significaciones lógicas, es decir, de las proposiciones predicativas de los juicios lógico-formales) y la ontología formal. Cabe advertir, al respecto, que, según Husserl, los conceptos surgidos de "reducciones denominativas", concebidos como exclusivamente determinados por puras formas, introducen modificaciones formal-categoriales de la idea de objetividad en general, y proporcionan el material conceptual fundamental de la ontología formal, así como de todas las disciplinas formales matemáticas *(Ideen,* § 119). De no ocurrir así, en efecto, no podría entenderse la relación existente entre la lógica formal como lógica apofántica y la ontología formal en su forma universal. En todo caso, la doctrina apofántica formal trata siempre de establecer una doctrina formal "analítica" de significados "lógicos" o significados predicativos "puestos", tomando en consideración pura y simplemente las formas de síntesis analítica o predicativa y dejando, por lo tanto, indeterminados los términos significantes que entran en estas formas *(op. cit.,* § 134). Una primera distinción rigurosa conduce, así, a declarar que "la idea de la lógica formal y hasta de 'lo formal' está firmemente delimitada por las sintaxis doxales, que pueden entrar, y que lógicamente tienen que entrar, en la unidad sintáctica de una apofántica, de un juicio en el sentido usual de la lógica" *(Formale,* etc., § 41). El hecho de que la lógica formal determine los objetos en su pura generalidad mediante las formas no significa en ningún caso que no haya diferencia entre lógica apofántica y ontología formal. Más aun: sólo así será posible realizar, al entender de Husserl, la idea de una *mathesis universalis* como ciencia de las significaciones apofánticas de todos los grados categoriales, no sólo distinta de la ontología formal, sino de la propia lógica, cuando menos en el sentido usual.

APOLOGISTAS. Dentro de la Patrística (VÉASE) reciben el nombre de apologistas una serie de Padres de la Iglesia que (principalmente en el curso del siglo II) se consagraron a escribir apologías del cristianismo. Como para tales fines apologéticos se usaron abundantemente temas y argumentos filosóficos, los apologistas pertenecen no solamente a la historia de la religión, del cristianismo, de la teología y de la Iglesia, sino también a la de la filosofía. En varios artículos dedicados a los apologistas principales (Arístides, Justino [San], Minucio Félix, Tertuliano; Cfr. también, para el siglo IV, Eusebio de Cesárea) pueden verse los temas más frecuentemente tratados por ellos y las soluciones ofrecidas. Aquí nos limitaremos a dar un resumen general de la tendencia apologética y a mencionar algunos otros autores pertenecientes a ella a quienes no se han dedicado artículos especiales.

El motivo principal de la tendencia en cuestión no era tanto defender el cristianismo contra las corrientes filosóficas opuestas a él o contra las otras religiones, como convencer al Emperador del derecho de los cristianos a una existencia legal dentro del Imperio. Para ello había que usar el vocabulario más familiar a las clases ilustradas del Imperio y este vocabulario coincidía en buena parte con el filosófico de la época helenís-. tico-romana. El uso de tal vocabulario y el manejo de las correspondientes doctrinas ofrecía, cuando menos en los comienzos, un sesgo más ético-práctico que metafísico-especulativo. Pero como la formación cultural helénica de casi todos los apologistas y las necesidades de la apologética exigieron ampliar esos cuadros, se pasó bien pronto al examen de cuestiones más propiamente filosóficas, en particular la cuestión de si y hasta qué punto la tradición filosófica griega era compatible con la revelación cristiana. La respuesta fue casi siempre afirmativa, especialmente a base del uso de ideas platónicas y estoicas, que se prestaban particularmente al apoyo de las tendencias armonizadoras. Consecuencia de ello fue la acentuación de la intelegibilidad y comunicabilidad de las verdades cristianas, con la correspondiente universalización de éstas. La diferencia entre el cristianismo y la filosofía fue concebida a menudo, como se ve claramente en San Justino, co- mo la diferencia entre una verdad total y una verdad parcial. Es impor-, tante también desde el punto de vista filosófico o, mejor dicho, filosófi-coteológico, el hecho de que a través de sus escritos apologéticos se constituyeron las bases para una ulterior precisión de los dogmas teológicos y, consiguientemente, para la posterior aclaración de los conceptos fundamentales filosóficos usados para la teología.

Entre los autores que no tienen artículos especiales mencionaremos, por lo pronto, los escritores en lengua griega: Codrato (Κοδράτος, Quadratus), Hermas, Hermias "el filoso-

fo", Melito, y Aristón de Pella. Codrato puede apenas ser considerado como un apologista si prestamos exclusiva atención a la filosofía, ya que los aspectos filosóficos en su obra son prácticamente inexistentes; por las noticias que se han transmitido acerca de la perdida apología dirigida hacia el año 125 al Emperador Adriano, Codrato se limitó a destacar los derechos legales de los cristianos como practicantes de una religión que no estaba incluida en ninguna de las aceptadas oficial o semi-oficialmente por el Imperio. El *Pastor* de Hermas, redactado probablemente hacia el año 145 (aunque según algunos autores es de época bastante posterior), no tiene tampoco carácter filosófico —es un escrito en donde la Iglesia personificada presenta cinco visiones, doce mandamientos y diez semejanzas— y aun se opone a la filosofía como negadora de los principios fundamentales cristianos o judeo-cristianos (tales como la existencia de un solo Dios creador que hizo el mundo de la nada). Más pertinente aquí —bien que dirigido contra los filósofos— es el escrito de Hermias: Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων. *Irrisio gentilium phi-losophorum; El escarnio de los filósofos paganos,* posiblemente redactado entre los siglos II y III. En este escrito se hace burla de las opiniones de los filósofos, subrayándose sus contradicciones, pero tanto los argumentos como el estilo de Hermias son más retóricos que propiamente filosóficos. Un carácter filosófico más serio tiene la obra de Melito, obispo de Sardes; en su "Apología", dirigida, hacia el año 172, al Emperador Marco Aurelio, describe ya la religión cristiana como una especie de "filosofía" — una "filosofía" verdadera y completa. Lo mismo ocurre con la apología escrita un poco antes por Aristón de Pella, en Palestina, si bien este autor parece ser más "judeo-cristiano" que los otros apologistas. Hay que agregar a las apologías de los citados autores un escrito de autor desconocido, y de considerable influencia: la llamada *Carta a Diogneto,* escrita probablemente en la década entre 160 y 170 (aunque algunos dan fechas posteriores y varios han supuesto que procede de la alta Edad Media e inclusive del Renacimiento). Es importante en esta *Carta,* como lo ha mostrado Gil-son, el hecho de que constituye un precedente de una de las ideas centrales de la *Ciudad de Dios* agustiniana: la idea de que los cristianos no se distinguen de los no cristianos por el lugar que habitan, por sus ocupaciones o por sus talentos, sino por poder habitar en cualquier patria y serles a la vez extranjera cualquier patria (véase CIVITAS DEI, y la obra de Gilson sobre las metamorfosis de la Ciudad de Dios allí referida). Los cristianos, dice la *Carta,* residen en este mundo de un modo parecido a como el alma habita en el cuerpo. Lo que los caracteriza es, pues, su modo de ser, el cual produce su modo de actuar.

Los apologistas anteriores escribieron en lengua griega. También usaron esta lengua los apologistas Atenágoras (siglo II), autor de una *Legatio* Πρεσβεία) dirigida, hacia 177, a Marco Aurelio; Teófilo de Antioquía (t 181), que admitió la verdad de algunas ideas filosóficas griegas, y Taciano. Junto a ellos hay que mencionar una serie de apologistas que escribieron en latín: los principales son Arnobio, Lactancio, Minucio Félix y Tertuliano. Daremos alguna información acerca de los dos primeros, a quienes no hemos dedicado artículos especiales. Arnobio (Arnobios) (260-327), nacido en Sicca (Numidia) escribió, después de su conversión al cristianismo *(ca.* 296), una apología titulada *Adversus gentes* o *Adversus nationes (Contra los paganos),* en la cual no solamente defendió el cristianismo, sino que también argumentó en favor de varias tesis filosófico-teológicas, tales como la inmaterialidad de Dios (contra Tertuliano) y la doctrina del creacionismo (VÉASE) del alma (contra la tesis platónica de su preexistencia). Parte de su apología es una polémica contra el politeísmo y contra los filósofos paganos (especialmente los platónicos dogmáticos y platónicos eclécticos, como Numenio de Apamea), a quienes acusa de querer resolver problemas que solamente están en la mano de Dios. Se ha dicho por ello que hay en Arnobio rasgos de escepticismo filosófico, cercano al de los filósofos de la Nueva Academia. Lactancio (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius), convertido también al cristianismo *(ca.* 300), enseñó la retórica en Nicomedia (Bitinia) y fue nombrado preceptor del hijo de Constantino. En sus obras —principalmente el *De opificio Dei,* las *Institutiones divinae* (dirigidas a Constantino) y el *De ira Dei*— defendió la sabiduría cristiana contra la "orgullosa sabiduría" de los filósofos paganos, pero su insistencia en que el cristianismo era también una sabiduría lo aproximó a la actitud de algunos filósofos, aun sin emplear para ello argumentos técnicos de filosofía y aun complaciéndose en rechazarlos.

Véase la bibliografía de CRISTIANISMO, FILOSOFÍA MEDIEVAL, PATRÍSTICA. Ediciones de los apologistas en general: P. Maranus, Venetiis, 1747 (reimpresa en Migne, *P. G.,* VI); J. C. Th. de Otto, *Corpus apologetarum saec,* II, 9 vols., lenae, 1847-1872 (reedición de Vols. I-V [San Justino], 1876-1881). — Ediciones de apologistas mencionados en el artículo y que no tienen artículos especiales en este Diccionario: Hermas: Diels, *Doxographi Graeci,* 1879, 649-656, 2a ed., 1929, 651 y sigs. — Hermias "el filósofo": A. von di Pauli, *Die 'Irrisio' des Hermias,* 1907. — Melito: Routh, *Reliquiae sacrae,* I, y el citado *Corpus* de Otto, IX, 374-478, 497-512; otros textos en Pitra, *Spicilegium Solesmense,* I, 1855, y *Analecta sacra,* II, 1884. — Aristón de Pella: Routh, *Reliquiae,* I, 91-109. — *Carta a Diogneto:* varias ediciones, entre ellas K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter,* 1924, 141-149. — Arnobio; Migne, *P.L.,* V; A. Reifferscheid, *Corpus scriptorum ecclesiastorum latinorum,* IV, 1875; G. Marchesi, *Corpus scriptorum latinorum Paravianum,* 1934. — Lactancio: Migne, *P. L.,* VI y VII; S. Brandt y G. Laubmann, en *Corpus sc. ecc. lati.,* XIX y XXVII, 1890-97 (véase R. Pichón, *Lactance, Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin,* 1903; J. Sigert, *Die Théologie des Apologeten L. in ihren Verhältnis zur Stoa,* 1919; K. Vilhelmson *Laktanz und die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus,* 1940). — Ed. bilingüe de *Padres Apologistas* griegos en la Biblioteca de Autores Cristianos, trad. esp. de Daniel Ruiz Bueno, 1954 (contenido: Arístides, *Apología;* San Justino, *Apología I, Apología II, Diálogo con Trifón;* Taciano, *Discurso contra los griegos;* Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos, Sobre la resurrección de los muertos;* Teófilo de Antioquía, Los *tres libros a Autólico;* Hermias, el filósofo, *El escarnio de los filósofos paganos).* — Trad. esp. del *Pastor* de Hermas y de la *Carta a Diogneto* en Sigfrido Huber, Los *Padres Apostólicos,* 1949, págs.

384-496 y 526-41 respectivamente. — índice: E. J. Goodspeed, *Index apologeticus. Justini mart, aliorumque sive clavis operum apologetarum pristinorum,* 1912 (Cfr. del mismo autor: D*ie ältesten Apologeten,* 1915). — Sobre los apologistas: J. Zahn, *Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der drei ersten Jahrhunderte systematisch dargestellt,* 1890. — O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums,* 1907, — J. Rivière, S. *Justin et les apologistes du IIe siècle,* 1907. — T. Gefficken, *Zwei griechischen Apologeten,* 1907. — W. Baldensperger, *Urchristliche Apologie,* 1909. — A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère,* 1912. — A. Hauck, *Apologetik in der alten Kirche,* 1918. — M. Pellegrino, *Studi su l'*antica *apologetica,* 1947. — A. Richardson, *Christian Apologetics,* 1948. — J. Laurin, *Orientations maïtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361,* 1954 [Analecta Gregoriana, 61].

APOLONIO DE TIANA *(fl.* fines del siglo I) es conocido sobre todo como mago y profeta, pero la información acerca de su vida, procedente casi enteramente de su biógrafo Filostrato (quien escribió sobre Apolonio a instancias de la emperatriz Julia Domna), está demasiado envuelta en motivos legendarios para que constituya una fuente segura. Al parecer, Apolonio viajó mucho por los países orientales, predicando el pitagorismo —por lo que es considerado como uno de los neopitagóricos de la época—, pero más bien como religión que como filosofía. Según dice Jámblico en la *Vida de Porfirio,* Apolonio presentó en una *Vida de Pitágoras,* Πυθαγόρου Βίος, a este sabio como ideal supremo de vida. Junto a ello difundió la idea de que el hombre es ciudadano del universo y de que hay un Dios —innaccesible a la razón— que predomina por encima de los otros dioses de tal forma que, a diferencia de éstos, no solamente no necesita sacrificios, mas ni siquiera requiere ser nombrado.

Además de Jámblico, véanse los fragmentos atribuidos a Apolonio por Eusebio *(Praep. ev,* IV, 13) y *Demonst. ev.,* III, 3 de una obra titulada Περὶθυσιῶν. — J. Jessen, A. con *Tiana und sein Biog. Philostratos,* 1885. — J. Guiraud, *La vie d'A. de Tiane,* 1886. — D. M. Tredwell, A. *Sketch of the Lije of A. of T.,* 1886. — J. Göttsching, A. v. T., 1889 (Dis.). — E. Strazzeri, A. *di T. e la cronologia dei suoi viaggi,* 1901. — T. Whittaker, A. *of T., and Other Essays,* 1906. — M. Wundt, "A. v. T., Prophetie und Mythenbildung", *Zeit. für wiss. Theologie,* XLI, N. F. XIV (1906), 309-66. — F. W. G. Campbell, A. *of T., a Study of His Life and Times,* 1908. — J. Hempel, *Untersuchungen zweier Ueberlegungen von A. v. T.,* 1921. — F. Kliem, *Appolonios,* 1927. — Arts, de B. Latzarus con el título de "Un pythagoricien thaumaturge, A. de Tyane", en *Revue de Cours et Conférences* (1939-1940), págs 51-64, 267-80, 420-34.

APORÍA, ἀπορία, significa literalmente sin camino; mejor dicho, camino sin salida, dificultad. En sentido figurado, la aporía es entendida casi siempre como una proposición sin salida lógica, como una dificultad lógica insuperable. La aporía podría, pues, ser también llamada —y así efectivamente lo ha sido— antinomia o paradoja. Así ocurre con las paradojas, aporías o "dificultades" de Zenón de Elea (VÉASE), lo mismo que con las aporías y paradojas de los sofistas y de los escépticos. El estudio de las aporías puede dar lugar a una aporética, la cual sería, en último término, la descripción e investigación de todos los elementos aporéticos descubiertos en el proceso del conocimiento de lo real. Nicolai Hartmann, por ejemplo, llama *aporética* al estudio de las antinomias planteadas por el análisis de los resultados obtenidos en la descripción fenomenológica del conocimiento. Las aporías —que se refieren aquí principalmente a los problemas relativos a la trascendencia y a la implicación de elementos ontológicos dentro de los elementos gnoseológicos— no pueden resolverse, a su entender, en sentido propio, y cabe únicamente incluirlas en una totalidad superior que "reduzca" su perfil problemático. En buena parte, dice Hartmann, el pensamiento filosófico es de carácter aporético o, mejor dicho, el pensamiento aporético es una de las formas fundamentales —y para dicho autor la más legítima— de pensamiento frente al pensamiento filosófico orientado hacia el sistema (VÉASE).

Siguiendo la terminología usada en el curso de esta obra, nosotros distinguiremos entre antinomia, paradoja y aporía. Usamos el término 'antinomia' (VÉASE) principalmente en el sentido kantiano, como algo derivado de la aplicación de la razón pura a la realidad y especialmente a las proposiciones cosmológicas. Empleamos el vocablo 'paradoja' (VÉASE) en el sentido de las dificultades —lógicas y semánticas— que surgen tan pronto como una proposición, después de haberse afirmado a sí misma, se contradice a sí misma; las paradojas equivalen, en buena parte, a los tradicionales *insolubilia.* Ejemplos típicos de las antinomias son, por ello, las antinomias cosmológicas kantianas — matemáticas y dinámicas. Ejemplo típico de la paradoja (semántica) es la de "El Mentiroso". Ejemplos típicos de las aporías en nuestro sentido, son, en cambio, las argumentaciones de Zenón de Elea contra el movimiento. Entre ellas se destaca la aporía o paradoja de Aquiles y la tortuga a que hemos hecho referencia en el artículo sobre Zenón de Elea y que aquí reseñaremos de nuevo, junto con las soluciones más significadas que ha recibido en el curso de la historia de la filosofía. La aporía de Aquiles y la tortuga puede enunciarse de varios modos. La fórmula más intuitiva, aunque también menos precisa, consiste substancialmente en lo que sigue. Supongamos que Aquiles y la tortuga parten simultáneamente para una carrera de velocidad en la misma dirección, y supongamos que Aquiles corre diez veces más aprisa que la tortuga. Si en el instante inicial de la carrera se da a la tortuga un metro de ventaja sobre Aquiles, resultará que cuando Aquiles haya recorrido dicho metro, la tortuga habrá recorrido ya un decímetro. Cuando Aquiles haya recorrido este decímetro, la tortuga habrá recorrido un centímetro; cuando Aquiles haya recorrido este centímetro, la tortuga habrá recorrido un milímetro, y así sucesivamente, de tal modo que Aquiles no podrá alcanzar jamás a la tortuga aun cuando, evidentemente, se vaya aproximando infinitamente a ella. Un enunciado más preciso reduciría a Aquiles y la tortuga a dos puntos que se desplazan a lo largo de una línea con una ventaja inicial por parte del punto más lento y una velocidad superior uniforme por parte del punto más rápido. La distan-

cia entre los dos puntos dados, aun cuando se vaya acercando progresivamente a cero, no podrá nunca alcanzar cero.

El propósito de Zenón de Elea era defender la doctrina de Parménides (VÉASE), la cual exigía la negación del movimiento real y la afirmación de que todo movimiento es ilusorio. El *hecho* de que Aquiles alcance efectivamente a la tortuga no representaría, pues, para Zenón una demostración de la falsedad de la aporía, pues tal hecho, siendo fenoménico, no es real. Por consiguiente, la aporía no queda refutada, como entre varios filósofos antiguos era corriente creer, mediante la mostración de la efectividad del movimiento y del hecho de que Aquiles alcanzara a la tortuga. Se ha desechado, pues, como inoperante una primera refutación de la aporía, que consistiría, en el fondo, en sostener que "el movimiento se demuestra andando". Otras refutaciones han tenido lugar desde entonces. Siguiendo la descripción que hace A. P. Ushenko en su artículo sobre las paradojas de Zenón *(Mind,* LV, 218 [1946]), dividiremos aquí las refutaciones en cinco tipos: 1° lógicas; 2° matemáticas; 3° físico-matemáticas; 4° físicas, y 5° filosóficas.

Las refutaciones lógicas insisten en mostrar que la aporía de Aquiles y la tortuga constituye una petición de principio, en la cual se supone lo que se niega —el movimiento—, siendo, pues, lógicamente imposible su formulación. Esta refutación olvida no sólo el otro supuesto más último y radical de Zenón —la negación del movimiento en cuanto proceso real—, sino la posibilidad de probar algo por lo absurdo.

Las refutaciones matemáticas, usuales desde la creación del cálculo infinitesimal, consisten esencialmente en sostener que, siendo posible la suma de una progresión geométrica infinita, no hay ningún motivo para no suponer la posibilidad de que la distancia entre los dos puntos que se desplazan llegue a ser igual a 0. La dificultad de esta refutación consiste en la aplicación de la solución matemática a un acontecimiento físico, es decir, se basa últimamente en la superposición de los dos órdenes, superposición que por sí misma queda inexplicada. Por otro lado, el problema del tiempo —esencial en la aporía— no queda solucionado ni siquiera cuando se afirma que Aquiles tiene una infinidad de intervalos temporales que le permiten atravesar una serie infinita de distancias.

La refutación físico-matemática es, según Ushenko, la propia de Bertrand Russell. Este autor afirma que tanto la serie de momentos temporales como la serie de puntos de la línea son continuos matemáticos, no habiendo, por consiguiente, momentos consecutivos o, mejor dicho, no habiendo terceros momentos que se vayan interponiendo hasta el infinito entre dos momentos dados.

Las refutaciones físicas son a veces una combinación de las matemático-físicas y de las filosóficas, especialmente cuando, como el citado Ushenko ha propuesto, consisten en un análisis de los conceptos físicos fundamentales, en particular del concepto de simultaneidad. Una refutación que parece proponerse hoy día en algunos círculos es la basada en la idea de la posibilidad de "longitudes mínimas" y de "partículas mínimas" de espacio-tiempo a que nos hemos referido en el artículo sobre la noción de lo continuo (VÉASE). Sin embargo, estas ideas no han sido hasta ahora suficientemente desarrolladas y no puede todavía anticiparse en qué medida pueden contribuir a la solución de la citada aporía.

Las refutaciones filosóficas son de varios tipos. Mencionaremos solamente algunas de ellas. Ante todo, la de Aristóteles basada principalmente en la diferencia entre lo infinito (VÉASE) en potencia y lo infinito en acto. Potencialmente la línea o el segmento de tiempo son infinitamente divisibles; actualmente en cambio, son indivisibles, es decir, pueden ser "actuados". Muchas objeciones se han opuesto a la solución aristotélica (expuesta principalmente en *Phys.,* VI, 2, 233 a 22 sigs.). La más común es la que consiste en afirmar que la infinita divisibilidad de la línea implica que posee *actualmente* un número infinito de puntos (Cfr. M. Black, "Achules and the Tortoise", *Analysis* [1951], 91-101). Otros alegan que no es necesaria una solución filosófica, puesto que la aporía se basa en una falacia matemática (Peirce, Russell). Ello no ha impedido que algunos autores hayan seguido proponiendo refutaciones de carácter propiamente filosófico. Es el caso de Bergson. Su refutación consiste esencialmente en considerar que los argumentos de Zenón de Elea se basan en una concepción espacial del tiempo. Si el tiempo fuera reductible al espacio —o entendido por analogía con el espacio—, la aporía sería insoluble. Pero si, con Bergson, consideramos el tiempo como una fluencia indivisible, por principio indescomponible en "momentos" concebidos por analogía con los "puntos espaciales", Aquiles podrá alcanzar a la tortuga. La dificultad consistiría, pues, en haber aplicado al tiempo, y al movimiento, los conceptos de ser y de cosa, en vez de aplicarles los conceptos de fluencia y de acto. Whitehead se ha adherido a esta refutación, completándola por medio de una distinción entre lo actual y lo potencial en el movimiento, y considerando que Bergson se refiere únicamente al movimiento desde el punto de vista de la actualidad. En todo caso, la metafísica dinamicista de Bergson, lo mismo que la de Whitehead y de Ushenko (véase POTENCIA) coinciden en rechazar toda refutación de la aporía que no se decida a analizar las implicaciones filosóficas de los conceptos de movimiento y de tiempo y, por lo tanto, que no ataquen los problemas metafísicos fundamentales de los mismos.

Véase la bibliografía del artículo ZENÓN DE ELEA.

APPELATIO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

APREHENSIÓN. Véase ASENTIMIENTO, PERCEPCIÓN.

APRIORISMO. Véase A PRIORI, MATEMÁTICA.

APUESTA. Uno de los pasajes en los *Pensamientos* de Pascal (VÉASE) que suscitan mayor interés entre los filósofos, es el que plantea el problema de la apuesta *(pari):* se trata en él de la necesidad de apostar *(parier)* sobre la existencia de Dios. Necesidad, decimos, pues por un lado la razón no puede por sí sola pronunciarse en favor de uno de los dos términos de la siguiente alternativa: "Dios es [existe] o no es [no existe]", y por otro lado no se puede simplemente rehuir una elección.

La apuesta puede reducirse a los términos siguientes. (1) El que apuesta, apuesta lo que tiene: una vida, su propia vida. (2) Si apuesta esta vida para ganar dos, la apuesta vale ya la pena. (3) Si hay tres vidas para ganar, es ya imprudente no apostar la vida que se tiene. (4) Si el número de vidas que pueden ganarse es infinito, no hay más remedio que apostar. (5) El número infinito de vidas que se pretenden ganar en nuestro caso es la beatitud, es decir, una infinidad de dicha. (6) Apostemos ahora en favor de que Dios existe. Si se gana, se gana todo. Si se pierde, no se pierde nada.

Se puede alegar, observa Pascal, que es incierto que se gane y que, en cambio, es cierto que se arriesga algo, de modo que la distancia infinita que hay entre la certidumbre de lo que se expone y la incertidumbre de lo que se puede ganar, hace que el bien finito que se expone de modo cierto iguale el infinito que es incierto. Pero a ello hay que contestar que todo jugador arriesga algo con certidumbre con el fin de ganar algo con incertidumbre, y que no hay una infinidad de distancia entre esta certidumbre de lo que se arriesga y la incertidumbre de la ganancia. En rigor, hay infinidad entre la certidumbre de ganar y la incertidumbre de perder, pero la certidumbre de ganar guarda proporción con la certidumbre de lo que se arriesga según la proporción de los riesgos de ganancia y de pérdida. Si, pues, hay tantos riesgos de un lado como del otro, la partida se juega de igual a igual, de modo que la certidumbre de lo que se arriesga iguala la incertidumbre de la ganancia sin que importe que se halle a infinita distancia de aquélla *(Pensées,* ed. Brunschvieg, 233, tomo II, 145-155).

Al comentar los términos en los cuales presenta Pascal la apuesta, Brunschvicg se refiere a un trabajo inédito de L. Couturat en el cual se establecen en forma tabular todos los casos considerados por el filósofo. Las tablas presentadas consideran, por un lado, las probabilidades de ganancia y por el otro lo que se arriesga; el producto de la ganancia esperada por las probabilidades que se tienen de obtenerla define entonces la ventaja o la esperanza matemática del jugador. Reproduciremos aquí las citadas tablas, llamando la atención del lector sobre el caso definitivo, el cual corresponde a la formulación de los términos de la apuesta señalada antes en el punto (6).

	Dios existe	*Dios no existe*
Primer caso:		
Probabilidades	1/2	1/2
Lo que se arriesga	∞	0
Ventaja	∞	0
Segundo caso:		
Probabilidades	1/2	1/2
Lo que se arriesga	2, 3	1
Ventaja	1, 3/2	1/2
Tercer caso:		
Probabilidades	1/2	1/2
Lo que se arriesga	∞	1
Ventaja	∞	1/2 (o 1)
Cuarto caso:		
Probabilidades	1	∞
Lo que se arriesga	2, 3, ∞	1
Ventaja	2, 3, ∞	∞
Caso definitivo o final:		
Probabilidades	1	*n*
Lo que se arriesga	∞	1
Ventaja	∞	*n*

Se ha discutido mucho sobre la apuesta de Pascal. Dos tipos de discusión merecen ser mencionados.

Una se refiere al propósito de Pascal. Lo más corriente es suponerle un propósito apologético; según ello, Pascal se propuso convencer al incrédulo obligándolo a apostar — y, por lo tanto, a aceptar los resultados de la apuesta. Pero pueden suponérsele asimismo otros propósitos. Por ejemplo, en su obra *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine* (1956) Lucien Goldmann estima que la apuesta no es un argumento, sino la expresión de la actitud de Pascal frente a un Dios —el *Deus absconditus*— tan celado a la mirada del hombre, que el filósofo, no estando seguro de su existencia, decide apostar en favor de ella. Por lo demás, ya Julien Green había escrito *(Journal 1935-1939,* III, pág. 100: 10 febrero de 1939) que el ansia que tiene Pascal de tener razón lo empuja tan lejos que "puede preguntarse si el hombre que quiere convencer de estar en un error no es Biaise Pascal".

El otro tipo de discusión concierne a la validez del argumento. Particularmente conocida al respecto —aunque no particularmente convincente— es la opinión de Voltaire en la Carta XXV *(Sur les Pensées de Pascal)* de sus *Lettres philosophiques.* Según Voltaire, el modo de argumentar de Pascal es demasiado frivolo por la gravedad del tema; por lo demás, no parece justo arriesgar nada por una dicha infinita que, según el propio Pascal, corresponderá sólo a una minoría de hombres. Menos conocida, pero más sólida, es la crítica de Lachelier, el cual establece que la "incertidumbre difiere *toto genere* de la certidumbre y vale infinitamente menos que ella", y quien arguye que el cálculo de las probabilidades tal como la toma Pascal no es aplicable a todos los casos, sino sólo a algunos en los cuales hay "posibilidad real". "Del hecho de que no estamos más autorizados a negar la existencia de una cosa que a afirmarla —escribe Lachelier— no hay que concluir, como parece haberlo hecho Pascal, que hay una probabilidad sobre dos para que tal cosa exista." Lo cual no significa, al entender de Lachelier, que la apuesta pascaliana carezca de todo valor; tiene un valor de "decisión" al cual nos hemos referido al final del artículo sobre el autor de *Del fundamento de la inducción.* En favor del argumento de Pascal parecen, en cambio, militar ciertas consecuencias de la reciente teoría de los juegos (véase JUEGO). En efecto, la suma de los premios en una lotería es inferior a la suma de las cantidades apostadas, pero ello no impide apostar a cada jugador, pues aunque lo probable es que pierda, si tal acontece la pérdida será escasa, mientras que si gana será considerable. Aná-

logamente, la posibilidad de que se pierda la apuesta en el argumento de Pascal no debería desanimar al jugador cuya "expectación" se refiere a un valor infinitamente mayor que el apostado. Hay que observar al respecto, empero, que a diferencia de lo que se arriesga en una lotería o en un juego de azar, en la apuesta de Pascal se arriesga todo lo que se tiene. Puede, pues, perderse sólo "una vida finita de placer", mas para el jugador no convencido de la existencia de lo que puede ganar lo que pierde es una cantidad que Pascal estimaba ciertamente nula, pero que el jugador puede considerar absoluta.

Se ha preguntado a veces si hay antecedentes del argumento de Pascal. Según Bayle, tales antecedentes se encuentran en la obra de Arnobio, *Adversus gentes,* II. Un argumento similar al de Pascal se lee en la *Theologia naturalis* de Sabunde, cap. LXVIII.

Además de los textos citados, véase: E. Souriau, "Valeur actuelle du pari de Pascal", en *L'ombre de Dieu,* 1955, cap. II. — Georges Brunet, *Le pari de Pascal,* 1956 (texto y comentarios).

APULEYO (Lucius Apuleius), nac. 125 en Hippo (actualmente Bône, Argel), es conocido en la historia de la literatura sobre todo por su célebre novela *El asno de oro.* Como filósofo, era uno de los miembros de la llamada escuela platónica ecléctica de Gaio, aun cuando es dudoso que hubiera tenido relación directa con este pensador y es más probable —a juzgar por su obra sobre Platón— que hubiese recibido la influencia de Albino. En sus obras filosóficas: *Sobre él Dios de Sócrates (De deo Socratis), Sobre las opiniones de Platón (De Platone et eius dogmata) y Sobre el mundo (De mundo)* Apuleyó desarrolló un sincretismo platonizante en el cual destacan especialmente las tendencias místicas y una demonología que tiene su base en la concepción socrática del δαιμόνιον pero que Apuleyo elaboró en un sentido místico-religioso, análogo al de Plutarco y que se fue haciendo cada vez más común en las direcciones platónicas y neo-platónicas.

La obra sobre las opiniones de Platón tiene dos libros: uno sobre la física y otro sobre la ética. Una obra sobre una tercera parte —la lógica— no fue completada por Apuleyo, ü no ha sido conservada, pero se tiene noticia de lo que hubiera podido contener por el escrito de Περὶ ἑπμηνείας erróneamente atribuido a Apuleyo. El *De mundo,* un comentario al tratado pseudo-aristotélico Περὶ κόσμου (v. DE MUNDO), es también erróneamente atribuido a Apuleyo.

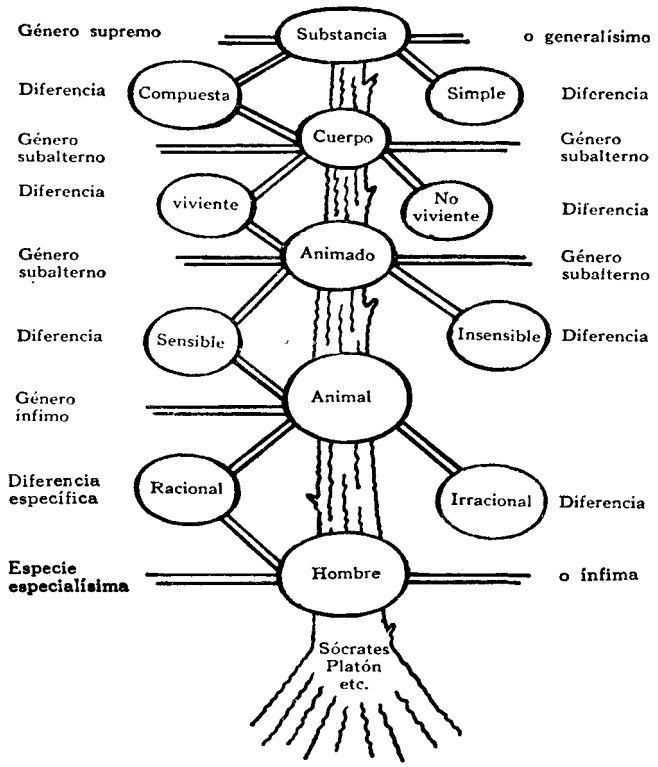
Ediciones: *Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia,* rec. A. Goldbacher, Wien, 1876. — Περὶ ἑρμηνείας, ed. A. Goldbacher, 1885 y Ph. Meiss, 1886. — *L. Apulei Madaurensis scripta quae sunt de philosophia,* rec. P. Thomas, Lip-siae, 1908 (con inclusión de la obra latina *Peri Hermeneias,* que parece deberse efectivamente a Apuleyo, según el testimonio de Casiodoro: *"Has formulas categoricum syllogismorum qui plene nosse desiderat, librum legat, qui inscribitur Apulei* [Migne *PL.* LXX, 1173 A]). Entre lo más reciente véase S. Müller, "Das Verhälmis von Apuleius *De Mundo* zu seiner Vorlage", *Philologus,* Supp. Bd. XXXII, H. 2. W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius,* 1940. Entre los numerosos escritos sobre la obra filosófica de Apuleyo destacamos los de A. Goldbacher (1871), J. Bernays (1871), E. Rohde (1885), W. Kroll (1898), P. Thomas (1900 y 1908), R. Helm (1900), Th. Sinko (1905). Artículo de Schwabe sobre Apuleyo (Apuleius, 9) en Pauly-Wissowa.

ARANGUREN (JOSÉ LUIS L.) nac. (1909) en Ávila, profesor de ética en la Universidad Central (Madrid) desde 1955, ha trabajado hasta ahora sobre todo en cuestiones de ética y de filosofía de la religión. Nos hemos referido con algún detalle a su doctrina del talante —tanto en sentido general como en el sentido específico de "talante religioso"— en el artículo sobre la noción de Temple (v.), y a algunas de sus ideas acerca de la relación entre religión y ética en el artículo sobre Religión (v.). Agregaremos aquí que en el curso de sus investigaciones sobre la ética del protestantismo Aranguren ha mostrado que éste se desliza muy fácilmente hacia una ruptura excesiva de lo ético y lo religioso. Tal ruptura debe ser rechazada. Pero debe serlo también la identificación, propugnada consciente o inconscientemente por algunas tendencias filosóficas, entre lo religioso y lo ético, con frecuencia basada en la subordinación del primero al segundo. Según Aranguren, la ética está abierta a la religión, y ello en tal forma que la confluencia de ambas se da más en el punto de llegada que en el de partida.

Obras: *La filosofía de Eugenio d'Ors,* 1945. — *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia,* 1952. — *El protestantismo y la moral,* 1954. — *Catolicismo día tras día,* 1955. — *Crítica y meditación,* 1957. — *Ética,* 1958. — *La ética de Ortega,* 1958. — *La juventud europea y otros ensayos,* 1961. — *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea,* 1962 [Cuadernos Taurus]. — *Ética y Política,* 1963.

ÁRBOL DE PORFIRIO (ARBOR PORPHYRIANA). Se da este nombre al cuadro en el cual se presenta la relación de subordinación (sólo lógica, según unos; lógica y ontológica, según otros) de la substancia considerada como género (VÉASE) supremo a los géneros y especies inferiores hasta llegar al individuo. Porfirio trata este asunto en el capítulo de la *Isagoge* sobre la especie (VÉASE). Dice en él que "en cada categoría hay ciertos términos que son los géneros más generales; otros que son las especies más especiales; y otros que son los intermediarios entre los géneros más generales y las especies especialísimas" (ínfimas). El término más general es definido como aquel por encima del cual no puede haber otro género más elevado; el más especial, aquel debajo del cual no puede haber otra especie subordinada; los términos intermediarios, los que están situados entre ambos y son *a la vez* géneros y especies. Tomando como ejemplo una sola categoría —la substancia— Porfirio procede a mostrar cuáles son los géneros y especies intermediarios y, al final, los individuos — o ejemplos de individuos. Encuentra entonces una serie que da origen al esquema de la página siguiente, en lo esencial empleado por Boecio, y popular desde la exposición de Julius Pacius, en su *Aristotelis Organum* (1584).

La substancia, dice Porfirio, es sólo género; el hombre es la especie especialísima o ínfima y es sólo especie; el cuerpo es especie de la substancia y género del cuerpo animado; el cuerpo animado es especie del cuerpo y género del animal; el animal es especie del cuerpo animado y género del animal racional; el animal racional es especie del animal y género del hombre; el hombre es especie del



Términos intermediarios: géneros y especies subordinados: subalternos

- Substancia (*género supremo o generalísimo*)
- Cuerpo
- Cuerpo animado
- Animal
- Animal racional
- Hombre (*Especie ínfima especialísima*)
- Sócrates, Platón, etc. (*Individuos*)

animal racional, pero no género de los individuos, pues —como se dijo— es sólo especie. Los términos intermediarios tienen así dos caras o aspectos; los términos extremos sólo tienen un aspecto o cara. Y la especie especialísima o ínfima tiene también sólo un aspecto o cara. Es especie de los individuos, por contenerlos, y especie de los términos anteriores —superiores— por estar contenido por ellos. Se concluye, pues, diciendo que el género más general es el que, siendo género, no es especie; la especie especialísima, lo que, siendo especie, no puede ser dividido en especies; el individuo, lo que no puede ser subdividido en otros términos.

ARCESILAO *(ca.* 315/14-ca. 241 7 40) nac. en Pitane (Eolia), fue discípulo primero de Teofrasto y luego de Polemón, Crates y Crantor. Escolarca de la Academia platónica, fue uno de los principales representantes de la llamada Academia media y, por lo tanto, del escepticismo moderado característico de este período. Varios autores antiguos consideraron a Arcesilao como un filósofo casi enteramente pirrónico y, por consiguiente, como muy poco o nada platónico. Sin embargo, parece ser un hecho que Arcesilao buscó en Platón argumentos en favor de su escepticismo y que, por otro lado, combatió el escepticismo extremo alegando que hay un criterio de verdad que nos permite conocer las cosas. Este criterio fue encontrado por Arcesilao en "lo razonable", utilizable tanto para el conocimiento teórico como para el saber práctico. Lo que no puede hallarse en parte alguna, según Arcesilao, es un criterio de evidencia absoluta e indiscutible. Por este motivo Arcesilao se opuso a la teoría del conocimiento de los estoicos, y en particular a la teoría del conocimiento de Zenón. El concepto de evidencia directa, κατάληψις, es, según Arcesilao —como según todos los escépticos y los empíricos—, una mera invención de la cual no podemos hallar ejemplos.

Información sobre las doctrinas de Arcesilao se halla en Diógenes Laercio (IV, 28-45), en Fifodemo de Gadara, Cicerón *(Acad. post.,* I, xii, 45), en Sexto el Empírico *(Hyp, Pyrr., I,* 234; *adv. Math.,* VII, 153) y en Suidas. — Véase R. Brodersen, *De Arcesilao philosopho académico,* 1821. — A. Geffers, *De Arcesilao,* 1841. — Ch. Huit, "Polémique d'Arcésilas contre les Stoïciens , *L'Instruction publique,* XIV (1885), 414-16, 430-32, 448-50. — Art. de H. von Arnim sobre Arcesilao (Arkesilaos, 19) en Pauly-Wissowa.

ARCHE (ARJE). Véase PRINCIPIO.

ARDIGÒ (ROBERTO) (1828-1920) nac. en Casteldidone (Cremona, Italia), fue profesor en la Universidad de Padua (1881-1909). Después de haberse ordenado de sacerdote, abandonó la Iglesia (1871) y se adscribió al movimiento positivista italiano, defendido contemporáneamente por Pasquale Villari (1827-1927), Nico-lo Marselli (1822-1899) y Andrea Angiulli (1837-1890). Este movimiento había sido impulsado asimismo por autores como Cario Cattaneo (1801-1869) y Giuseppe Ferrari (1812-1876), así como, y sobre todo, por los juristas y criminólogos Enrico Ferri (1856-1929), Enrico de Marinis (1868-1919) y Cesare Lombroso (1835-1909). Órganos de estas tendencias fueron la *Rivista di filosofía scientifica,* la *Rivista di filosofía e scienze affini y* la *Rivista di filosofia,* que combatían tanto al idealismo de ascendencia hegeliana como a la tradición ontologista. Ahora bien, Ardigo fundamentó, articuló y prolongó estas tendencias y representó, por así decirlo, el máximo nivel en Italia del positivismo de la época. Esto permite explicar tanto su positivismo metaempírico como su "metafísica positivista". En efecto, el positivismo de Ardigo no era un naturalismo dogmático. En la división del positivismo establecida por Rodolfo Mondolfo, según el cual no es legítimo confundir la dirección objetivista, común a Spencer, a Darwin, a Littré o a Comte, con la dirección subjetivista, propia de John Stuart Mill, de Avenarius, Mach y

Vaihinger, Ardigo represénta esta última tendencia. Esto se debía tanto a las condiciones en que había surgido el positivismo italiano como a la evolución personal de Ardigo. Por eso la filosofía no era para Ardigo un mero compendio de las ciencias, sino la fuente de ellas. Ardigo sostiene, ciertamente, la identidad de lo físico y de lo psíquico. Pero su acentuación del valor de la idea frente a las circunstancias materiales que concurren a la formación de la evolución histórica, su identificación de la idea y de la inteligencia con la voluntad, su reconocimiento de un haz de "condiciones internas" distintas de las "condiciones externas" le permite superar desde dentro el determinismo objetivista. Ardigo consideraba el "hecho" como divino, pero este hecho eran "todos los hechos". De ahí la imposibilidad de elegir *un* hecho para convertirlo en lo Absoluto. El "Indistinto" de Ardigo es, en este sentido, diferente del "Incognoscible" de Spencer. "Pues mientras Spencer —dice Mondolfo— colocaba ese absoluto en la raíz de toda realidad, declarándolo *incognoscible* en el mismo momento que afirmaba su existencia real como objeto de intuición", Ardigo sostiene que "el camino de nuestra investigación explicativa nos lleva siempre de un hecho a otros y a su relación recíproca, es decir, hacia la unidad y solidaridad de los múltiples, hacia una totalidad que antecede a toda distinción recíproca" (R. *Ardigo y el positivismo italiano,* 1943, pág. 5 [monografía]. El "Indistinto" se aproxima, así, a una idea regulativa. Pero lo que regula es lo metaempírico y no sólo la inmediata experiencia. De ahí la moral de Ardigo, que si bien rechaza todo sobrenaturalismo, rechaza asimismo todo dogmatismo, incluyendo el naturalista, y acaba por justificar filosóficamente la contingencia, sin la cual ninguna moralidad auténtica es posible. La mayor parte de los discípulos de Ardigo siguieron por este camino. Es el caso de Giuseppe Tarozzi (1868-1958: *Lezioni di filosofia. Ricerche* intorno ai *fondamenti della certezza razionale,* 3 vols., 1898; *La verita infinita dei fatti e la liberta morale,* 1906; *Idea di una scienza del bene,* 1901; *Problemi filosofici,* 1924; *Apologia del positivismo,* 1928; R. Ardigo. *Profilo,* 1928; *L'esistenza e l'anima,* 1930; *La ricerca filosofica,* 1936; *La liberta umana e la critica del determinismo,* 1936; *Sulla razionalità del reale cósmico,* 1939; *L'infinito e il divino,* 1951 [Sobre G. T.: Elide Guastalla, *G. T.,* 1952, con bibliografía] que aborda el problema de lo Absoluto desde la crítica del conocimiento y afirma la incondicionalidad del objeto; de Giovanni Marchesini (VÉASE), de Erminio Troilo (nac. 1875: *Lo spirito della filosofia. Realismo assoluto,* 1926; *Le forme dell'esperienza,* 1934), historiador de la filosofía italiana y defensor de un realismo influido por Bruno. Algunos discípulos de Ardigo se consagraron con gran fecundidad a la investigación histórica, como Rodolfo Mondolfo (VÉASE). Otros positivistas, como los mencionados Cesare Lombroso *(Genio e folia,* 1864) y Enrico Ferri *(Teoria dell'imputabilita e negazione del libero arbitrio,* 1878; *Sozialismo e criminalita,* 1883) se decidieron, en cambio, por el aspecto más objetivista de la doctrina y por eso llegaron a conclusiones diametralmente opuestas en lo que toca al fundamental problema de la contingencia y la libertad.

Obras principales: *Discorso su Pietro Pomponazzi,* 1869. — *Psicologia come scienza positiva,* 1870. — *La formazione naturale nel fatto del sistema solare,* 1877. — *La morale del positivisti,* 1885. — *Sociologia,* 1886. — *Il vero,* 1891. — *La scienza della educazione,* 1893. — *La ragione,* 1894.—*L'unità della coscienza,* 1898. — Entre otras obras citamos: *L'inconoscibile di H. Spencer e il positivismo. — La coscienza vecchia e le idea nuove. — Empirismo e scienza. — L'Inconoscibile di Spencer e il Noúmeno di Kant. — L'idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filosofia positiva. — La perennità del positivismo. — Il monismo metafisico e il monismo scientifico.* — Atto *riflesso e atto voluntario. — Tesi metafísica, ipotesi scientifica, fatto accertato. — L'Inconscio.* — I *presuppusti massimi problemi. — Le forme ascendenti della realta come cosa e come azione e il diritto vero dello spirito. — Lo spirito, aspetto specifico culminante dell'Energia in funzione dell'organismo animale. — Filosofia e positivismo. — La filosofia vagabonda.* — Edición de obras: *Opere filosofiche,* 11 vols. (Padova, 1882-1912; Vol. II, 2a ed., 1918). Es importante para la comprensión del origen del pensamiento de Ardigo el escrito titulado "Guardando il rosso d'una rosa" incluido en el Vol. 10. Edición de *Scritti vari,* 1922, ed. G. Marchesini. — Bibliografía: A. P. Levi y L. Limentami, "Bibliografia di R. A. , *Rivista di Filosofia,* IV (1928-29). — Véase G. Marchesini, *La vita e U pensiero di R. A.,* 1907. — Íd., íd., *Lo spirito evangelico di R. A.,* 1910. — Íd., íd., R. A. *L'uomo e l'umanista,* 1922. — E. Ferri, *Sul positivismo di R. A.,* 1908. — R. Mondolfo, Il *pensiero di R. A.,* 1908. — C. Berardi, *Il pensiero filosofico di R. A.,* 1908. — J. Blunstein, *Der Positivismus Ardigos,* 1910. — Íd., íd., *Die Weltanschauung Ardigos,* 1911. — P. Grano, R. A., 1910. — E. Troilo, *Il maestro del positivismo italiano,* 1921. — G. Tarozzi, R. *A. Profilo,* 1928. — F. Amerio, A., 1948. — R. Cavallaro, *Il presupposto razionalistico della filosofía dell'Ardigo,* 1959 [de "Studia Patavina". Quaderni di Storia della Filosofia, 8).

ARGUMENTO. Nos hemos referido a un sentido especial del término 'argumento' en el artículo CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR. Aquí trataremos del sentido más general de dicho término: el que tiene como razonamiento mediante el cual se intenta probar o refutar una tesis, convenciendo a alguien de la verdad o falsedad de la misma. Se emplea también a este respecto el vocablo 'argumentación'. La diferencia a veces establecida entre el argumento y la argumentación —que esta última es la acción en la cual se emplea un argumento— es para nuestro caso poco pertinente.

Los antiguos —sofistas, Platón, Aristóteles, escépticos, etc.— habían prestado considerable atención a la cuestión de la naturaleza de los argumentos y de su validez o falta de validez. Algunos de los argumentos estudiados eran de carácter lógico-formal, pero muchos no encajaban plenamente dentro de la lógica. Esto fue reconocido por Aristóteles; mientras en los *Analíticos* trató primariamente de argumentos de tipo estrictamente lógico, en los *Tópicos y* en la *Retórica* trató de los argumentos llamados "dialécticos" o argumentos meramente probables, o razonamientos a partir de opiniones generalmente aceptadas. Muchos autores modernos han aceptado esta división u otra similar. Así, Kant ha distinguido entre el fundamento de la prueba *(Reweisgrund) y* la demostración *(Demonstration).* El fundamento de la prueba es riguroso,

mientras la demostración no lo es. Puede distinguirse asimismo entre prueba (VÉASE) o demostración —en cuanto son lógicamente rigurosos— y argumento — que no lo es, o no requiere serlo. A la vez, cuando se habla de argumento, se puede considerar: (1) como lo que Aristóteles llamaba "pruebas dialécticas" —por medio de las cuales se intenta refutar a un adversario o convencerlo de la verdad de la opinión mantenida por el argumentador— y (2) como razonamiento o pseudo-razonamiento encaminado ante todo al convencimiento o la persuasión. Los límites entre estas dos formas de argumento son imprecisos, pero puede considerarse que la persuasión es demostrativamente más "débil" que el convencimiento.

En la mayor parte de los estudios de los argumentos a diferencia de las pruebas estrictas se ha subrayado la importancia que tiene el que se consiga asentimiento a lo argumentado. Santo Tomás expresa este rasgo definiendo el argumento como sigue: *"dicitur, quod arguit mentem ad assentiendum alicui" (Quaestiones disputatae de veritate,* q. XIV a. 2 ob. 14). La persona ·—el *aliquis*— ante quien se desarrolla el argumento, el lector y especialmente el oyente u oyentes deben tenerse en cuenta, así como las diversas circunstancias que rodean la argumentación.

En el artículo sobre Retórica nos hemos referido a las vicisitudes que ha experimentado esta noción en el curso de los siglos. Recordemos aquí que durante algún tiempo en el inmediato pasado se solía desdeñar todo argumento "meramente retórico", pero que en los últimos años se ha manifestado de nuevo cierto interés por los problemas de la retórica y, de consiguiente, de los argumentos no estrictamente rigurosos. Entre otros ejemplos de tal interés mencionamos las obras de Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, y S. Toulmin, así como el libro de Henry W. Johnstone, Jr. relativos a la argumentación en filosofía. Ello no ha sucedido sin protestas (Cfr., por ejemplo, Raziel Abelson, "In Défense of Formal Logic", *Philosophy and Phenomenological Research,* XXI [1960-1961], 334-45; Héctor Neri Castañeda, "On a Proposed Révolution in Logic", *Philosophy of Science,* XXVII [1960], 279-92 [ambos relativos a la obra de Stephen Toulmin]). Se ha indicado que el hecho de subrayar que la "lógica" tiene un aspecto práctico, no debe conducir a descuidar su predominante aspecto teórico (Abelson, Cfr. *supra,* pág. 338) o que es mejor atenerse a la norma de que "se critica un argumento porque no es formalmente válido o bien porque tiene cuando menos una premisa falsa" (Neri Castañeda, Cfr. *supra,* pág. 292).

En no pocas ocasiones es difícil distinguir entre prueba estricta o demostración y argumento en el sentido aquí tratado. Con frecuencia se usan indistintamente los mismos términos. Se dice, por ejemplo, "argumento ontológico" y "prueba ontológica" (nosotros preferimos esta última expresión). También es difícil distinguir entre argumento y sofisma, puesto que algunos de los argumentos empleados habitualmente son de carácter claramente sofístico. Así ocurre, por ejemplo, con el llamado *argumentum ad hominem:* algunos estiman que es un sofisma; otros, que es un argumento perfectamente lícito. En el artículo SOFISMA hemos dado una lista de los llamados "argumentos aparentes" más conocidos. Sería largo dar una lista razonablemente completa de los que podrían calificarse de tipos de "argumentos lícitos" de carácter más o menos "retórico"; nos limitaremos a mencionar algunos de los registrados por Ch. Perelman y L, Olbrechts-Tyteca en su *Traité de l'argumentation.*

Argumento mediante analogía (no un concepto riguroso de analogía [VÉASE], sino un concepto laxo, como el ejemplificado en Joseph Butler [VÉASE]. — Argumento basado en la "autofagia" (consistente en indicar que lo que se dice acerca de una doctrina no se aplica a la doctrina — como uno de los argumentos dirigidos contra la noción positivista de verificación [v.]). — Argumento de autoridad (especialmente efectivo cuando la autoridad invocada mantiene en otros respectos opiniones opuestas a las del argumentador). — Argumento fundado en un caso particular (que se supone típico, aunque a veces no lo sea, o sea difícil determinar si lo es). — Argumento *ad hominem,* también llamado *ex concessis* (que se refiere a la opinión mantenida por el interlocutor, a diferencia del argumento *ad rem,* que se refiere al asunto mismo), una forma del cual es el argumento *ad humanitatem* (cuando la opinión a la cual se refiere se supone ser la de la humanidad entera); ambos tienen en común el poner en tela de juicio los intereses de la persona o personas consideradas. — Argumento por consecuencias (cuando se derivan consecuencias que se suponen inadmisibles, particularmente en la esfera moral, pues de lo contrario tenemos el tipo lógico-formal de la *reductio ad absurdum).* — Argumento *a pari* (por el cual se procura aplicar una opinión o disposición a otra especie del mismo género). — Argumento *a contrario* (por el cual se procura no aplicar una opinión o disposición a otra especie del mismo género). — Argumento del dilema (véase DILEMA). — Argumento etimológico (en el cual el sentido de un término o expresión supuesto más originario es considerado como el sentido capital o verdadero). — Argumento *a fortiori* (véase A FORTIORI). — Argumento por el ridículo (donde se supone que ridiculizar la opinión de un interlocutor constituye un argumento contra ella). — Argumento por lo superfetatorio (donde se rechaza una opinión por considerar que las consecuencias implícitas o explícitas de lo afirmado son innecesarias).

Hay muchos otros argumentos del tipo señalado; en el tratado de Perelman y Olbrechts-Tyteca se pueden encontrar no sólo descripciones detalladas de la mayor parte de esta clase de argumentos, sino asimismo ejemplos de ellos y variedades de tales ejemplos.

Como indicamos antes, se ha discutido asimismo la cuestión de la naturaleza de los argumentos filosóficos. Muchas son las tesis propuestas al respecto: los argumentos filosóficos deben ser (o tender a ser) de naturaleza estrictamente lógico-formal; deben ser principalmente (o exclusivamente) "retóricos" en el sentido antes indicado; deben "usar" los procedimientos establecidos por la lógica formal, pero no estar determinados por ellos (salvo en lo que toca a su validez o no validez lógica), sino por consideraciones de tipo "material" o relativas al "contenido" de los problemas tratados. Se ha indicado asimismo que los argumentos filosóficos se basan siempre en ciertos supuestos últimamente indemostrables, de modo que, como indica Henry W. Johnstone, Jr. (Cfr. *infra,* pág. 117) "las consideracio-

nes lógicas no ejercen más peso en la crítica o defensa de un sistema ontológico que las consideraciones fundadas en hechos". Por eso "un argumento filosófico constructivo, cuando es válido, se parece mucho a un *argumentum ad hominem* válido. La única diferencia importante es que el filósofo que usa un argumento constructivo considera lo que él mismo tiene que admitir, de conformidad con sus propios principios de razonamiento o en consistencia con su propia conducta o actuación más bien que considerar lo que otra persona tiene que admitir" *(op. cit.,* pág. 79). Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyte-ca, *Rhétorique et Philosophie,* 1952. — Íd., íd., *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique, 2* vols., 1958 (trad. esp. de la "Introducción" en: *Retórica y Lógica,* 1959 [Suplementos del Seminario de Problemas Científi cos y Filosóficos. Univ. de México, N° 20, Segunda Serie). — Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument,* 1958. — Henry W. Johnstone, Jr., *Philosophy and Argument,* 1959. — Argumento en Cicerón: Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicerón. Essai sur les fondements philoso phiques de fart de persuader,* 1961. — John Passmore, *Philosophical Reasoning,* 1961. — Ch. Perelman, I. Belaval, H. W. Johnstone *et al.,* artícu los sobre "L'Argumentation" en *Re vue Internationale de Philosophie,* año XV, N° 58 (1961), 327-432. — Véa se también bibliografía de RETÓRICA.

ARISTIDES (MARCIANO ARÍSTIDES), uno de los apologistas (VÉASE) cristianos, del siglo II, destacó, contra *las* religiones paganas politeístas, la verdad del monoteísmo cristiano. La existencia de un supremo y único Dios que deben adorar todos los pueblos resulta para Aristides patente no sólo como verdad revelada, sino también como consecuencia de la armonía del cosmos. Así, al motivo apologético se sobrepone, o yuxtapone, un argumento racional, susceptible de ser comprendido por todos. La racionalidad de esta relación *mundo-Dios* no significa, empero, en Aristides, que Dios sea racionalmente cognoscible; los predicados de Dios no son positivos, sino negativos. Hay que observar que Aristides admite un mayor o menor conocimiento de la verdad según el pueblo (o "pueblo-religión") que se considere: los que poseen la verdad absolutamente son sólo los cristianos; luego vienen los judíos; luego, los griegos; por último, los bárbaros, en cuya cima están los egipcios.

Ediciones: R. Seeberg, *Der Apologet Aristides,* 1894; J. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten,* 1907 (Aristides y Atenágoras). — Edición de texto sirio y griego por R. B. Harris y J. A. Robinson, 1891, 2a ed., 1893. — Texto griego y trad. esp. de la "Apología" en *Padres Apostólicos griegos,* 1954, ed. y trad. de Daniel Ruiz Bueno (Biblioteca de Autores Cristianos). — Véase M. Picard, *L'Apologie d'Aristide,* 1892.—A. d'Alès, "L'Apologie d'Aristide et le roman de Barlaam et de Josaphat", *Revue des questiones historiques* (1924). — G. Lazzati, "Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia di Aristide", *La Scuola Cattolica,* LXVI (1938), 35-51.

ARISTIPO (nac. c*a.* 435 antes de J. C.) de Cirene, discípulo de los sofistas y de Sócrates, fundó la llamada escuela cirenaica, que se caracteriza, en su aspecto moral, por reducir la virtud al placer, mas a un placer que no comprende solamente el goce reposado del cuerpo, sino también y muy especialmente el del espíritu. El placer es en todos los casos para Arístipo "un movimiento suave", a diferencia del dolor, que es "un movimiento áspero"; conseguir este placer, que es reposo y tranquilidad, es cosa de la sabiduría y de la prudencia, las cuales indican al hombre lo que debe hacer para evitar el dolor, esto es, "lo conveniente". Tal eliminación comprende tanto los dolores como los placeres que puedan ser causa del dolor, que puedan llegar a dominar al hombre. El placer es individual, pero el hecho de que haya placer en la relación con el prójimo explica la existencia de la sociedad, la cual se funda así en el placer que recibe cada individuo al relacionarse con sus semejantes. Esta relación no destruye, por lo tanto, el radical individualismo de Arístipo, fundado en la independencia de 3o externo, en el dominio sobre todo lo que pueda producir al ánimo inquietud y desasosiego. Arístipo reduce, además, el conocer a la impresión sensible y sostiene que no hay más saber que el individual, pues el saber intelectual común manifestado en el lenguaje tiene para cada cual diferente significación.

Textos: I *Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche,* 1958, trad. e int. por Gabriele Giannantoni ("Introduzione allo studio di Aristippo di Cirene", págs. 11-169; textos, págs. 171-432) [Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Universita di Roma, 5]. — Erich Mannebach, ed., *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta,* 1961. — C. M. Wieland, *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen, 4* vols., 1800-1801. — E. Antoniadus, *Aristipp und die Kyrenaiker,* 1916 (Dis.). — Lorenzo Colosio, *Aristippo di Cirene,* 1925. — Artículo sobre los cirenaicos (Kyrenaiker), por J. Stenzel, en Pauly-Wissowa.

ARISTÓBULO *(fl.* 165 antes de J. C.) es considerado como uno de los llamados filósofos helénico-judaicos que desarrollaron en Alejandría sistemas de interpretación alegórica del Antiguo Testamento a base de los conceptos de la filosofía griega, considerada como precursora de la tradición judaica. En este sentido, el trabajo exegético de Aristóbulo es estimado como un precedente de la obra de Filón. Ahora bien, a diferencia de este último, Aristóbulo no erigió un sistema filosófico-teológico sincretista; se limitó a usar para sus propios fines conceptos filosóficos procedentes de Pitágoras, Platón, los peripatéticos y los estoicos. Una de las preocupaciones principales de Aristóbulo fue el precisar filosóficamente el concepto de Dios, con el fin de subrayar su espiritualidad, la cual no quedaba siempre bien clara con una interpretación literal de los textos hebreos.

Sobre los fragmentos véase O. Stählin, en Christ-Shmid-Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur,* II. — Artículo sobre Aristóbulo (Aristobolos), por A. Gercke, en Pauly-Wissowa.

ARISTÓN DE ALEJANDRÍA (Siglo I antes de J. C.), perteneció primero a la Academia (VÉASE), cuando era regida por Antíoco de Escalón, y se inclinó luego a la escuela peripatética, cuyo escolarca era a la sazón Andrónico de Rodas. La principal contribución de Aristón de Alejandría a los numerosos comentarios a Aristóteles que se iniciaron en esta época fue un trabajo sobre las *Categorías,* estudiado por Simplicio. Aristón fue uno de los primeros peripatéticos de la época alejandrina que no solamente difundieron el conocimiento del aristotelismo, sino que trabajaron también en la impulsión de la erudición y la investigación tan características de la escuela peripa-

tética desde los tiempos de su fundador.

K. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum,* III, 324 sigs.

ARISTÓN DE QUEOS (Keos) sucedió a Licón como escolarca del Liceo y ocupó probablemente el cargo desde 228/5 antes de J. C. No parece haber contribuido a la escuela peripatética con investigaciones filosóficas originales; se le atribuye más bien una actividad popularizadora. Por la semejanza de nombres entre Aristón de Queos (Ἀριστων ὁ Κε-ῖος) y Aristón de Quios o Jios (Ἀρισ-των ὁ Χῖος, se ha producido confusión en cuanto a las obras atribuidas a uno y a otro filósofo. La mayor parte de los fragmentos que quedan y que podrían prestarse a debate se atribuyen al filósofo estoico casi homónimo. Los que pueden adscribirse con casi entera seguridad al filósofo peripatético tratan principalmente de ética y caracterología.

Edición de texto y comentario por F. Wehrli en el cuaderno VI de *Die Schule des Aristoteles: Lykon und Aristón con Keos,* 1952. Véase J. G. Hubmann, *Aristón von Keos der Peripatetiker, eine historisch-kritische Zusammenstellung aus Bruchstücken des Altertums (Jahns Jahrbürcher für Philologie und Padagogik,* III Supplementband, 1835). — Artículos por A. Gercke (autor también del artículo sobre Aristón en Pauly-Wissowa) en el *Archiv für Geschichte der Philosophie,* V (1892), 198-216; de Ch. Jensen sobre "A. von K. bei Philodemos", *Hermes,* XLVI (1911), 393-406; de W. Knögel sobre el mismo tema en *Klassisch-philologische Studien* ed. Bickel y Jensen, Helft 5 (1933) y de K. O. Brink en el vol. VII Supp. de Pauly-Wissowa, s.v. Peripatos. — Véase también trabajo de A. Mayer citado en bib. de Aristón de Quios, *ad finem.*

ARISTÓN DE QUÍOS (ca. 320-250 antes de J. C.), discípulo de Zenón de Citio, representa dentro del estoicismo una de las más radicales actitudes de oposición al saber, entendiendo por éste la investigación de la Naturaleza y el análisis de la lógica. Tales saberes son para Aristón inciertos e inútiles frente al único conocimiento verdadero: el conocimiento de la virtud y del vicio, del bien y del mal. Todo se reduce para Aristón a estos dos opuestos, pues las llamadas virtudes no son, a su entender, más que manifestaciones del bien único, y los distintos vicios formas del mal único. De ahí que el verdadero "sabio" deba desasirse de las cosas y de su pretendido conocimiento, adoptar la absoluta indiferencia ante todo lo que no conduzca a la realización del bien.

I. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* 1921, I, 351-403. — Artículos por A. Giesecke *(Jahrbuch für klassische Philologie,* 1892) y H. Weber *(Rheinisches Museum,* 1896). Véase también August Mayer, "Aristonstudien", *Phil. Supp.* XI (1910), 483-610.

ARISTÓTELES *(ca.* 384/3-322 antes J. C.) nació en Estagira (Macedonia), siendo llamado por ello a veces *el Estagirita.* Discípulo de Platón en Atenas durante cerca de veinte años, pasó, al morir su maestro en 348, a Asia Menor (Assos), luego a Mitilene y, finalmente, a la corte del rey Filipo de Macedonia, donde fue preceptor de Alejandro Magno. Hacia el año 335 regresó a Atenas, donde fundó su escuela en el Liceo (VÉASE); pero el movimiento antimacedónico que resurgió al fallecer Alejandro Magno y una acusación de impiedad lo obligaron a abandonar la ciudad (323) y a retirarse a Calcis de Eubea.

La extensa obra de Aristóteles, edificada sobre la platónica, discrepa de ésta tanto, por lo menos, como coincide; la frecuente tensión entre los platónicos y los aristotélicos, así como los numerosos intentos de conciliación entre ambos pensadores señalan ya claramente el hecho de la coexistencia de una raíz común y de una considerable divergencia. Ante todo, Aristóteles desarrolla su pensamiento en extensión, no sólo por su afán de abarcar todos los saberes, sino porque, a diferencia de su maestro, atien-de particularmente a las dificultades que plantea en la explicación del mundo la contradicción entre la ne-cesidad "de estudiar lo individual y contingente y el hecho de que solamente un saber de lo universal puede ser un saber verdadero. Tal es el tema alrededor del cual gira todo el pensamiento aristotélico, que quiere ser ciencia de lo que es en verdad sin sacrificar en ningún momento lo concreto y cambiante. Mas una ciencia de esta índole no puede satisfacerse, como la platónica, con la dialéctica (VÉASE). La dialéctica que es, según Aristóteles, lo mismo que la sofística, una apariencia de la filosofía, tiene un cariz estrictamente crítico que no basta para un conocimiento positivo. En vez de ella debe elaborarse un instrumento para el saber que muestre su eficacia en todos los aspectos y no sólo en el crítico; este instrumento u Organon (VÉASE) es precisamente la lógica. Ahora bien, la lógica aristotélica puede entenderse en dos sentidos: uno, estricto, según el cual se trata, como indica W. Jaeger, de una facultad o de una técnica, y otro, más amplio, según el cual es primariamente —o, si se quiere, *también*— una vía de acceso a la realidad. La lógica en sentido técnico equivale a la lógica formal; la lógica en sentido amplio, a lo que se ha llamado posteriormente lógica material o también gran lógica. La lógica formal constituye una de las piezas maestras del pensamiento del Estagirita y puede ser examinada, como lo han hecho Lukasiewicz, Bochenski y otros autores, desde el punto de vista de la moderna lógica matemática con muy notables resultados. En efecto, aunque la lógica de Aristóteles es simplemente formal y no, como la de los estoicos, formalista, es decir, aunque en ella se presta atención sobre todo a las fórmulas lógicas y no a las reglas de inferencia, la precisión y detalle con que han sido elaboradas las primeras la convierte en un modelo para toda ulterior investigación lógica. No es aquí el lugar de exponer esta lógica *in extenso,* puesto que numerosas referencias a ella se encuentran en la mayor parte de los artículos sobre lógica formal que contiene la presente obra. Pero conviene declarar que, aunque la parte principal de ella es la silogística asertórica (véase SILOGISMO), no es justo indicar, como se ha hecho con frecuencia, que toda la lógica de Aristóteles puede reducirse a un limitado fragmento de la lógica cuantificacional elemental. En efecto, aunque de un modo menos sistemático se hallan en Aristóteles contribuciones importantes a la lógica modal y también varias leyes que pertenecen a la lógica sentencial, a la lógica de las clases y a la lógica de las relaciones. Junto a las investigaciones lógico-formales se encuentran, además, en el Estagirita abundantes análisis semióticos, en particular semánticos. En

cuanto a la lógica material, se basa principalmente en un examen detallado de los problemas que plantea la definición y la demostración, examen que conduce a una corrección fundamental de las tendencias meramente clasificatorias y divisorias del platonismo, y que incluye un extenso tratamiento de cuestiones que rozan la ontología. Este último aspecto se advierte particularmente en el análisis aristotélico del principio o ley de la no contradicción, la cual es formulada, ciertamente, en un sentido lógico y también metalógico, pero sin olvidar, cuando menos en algunos pasajes, su alcance ontológico. Ello hace posible, como antes indicábamos, ver la lógica del Estagirita también como una vía de acceso a la realidad. Sin hacer de tal lógica, como Hegel, una disciplina metafísica, es obvio que algunas de sus partes no podrían ser entendidas a menos que admitiéramos un supuesto de Aristóteles: el de que hay una correspondencia entre el pensar lógico y la estructura ontológica. Ello acontece inclusive en partes de la lógica tan formales como la silogística; el silogismo expresa, en efecto, a menudo, en Aristóteles, el mismo encadenamiento que existe en la realidad. Pero acontece todavía más en la teoría del concepto (VÉASE) y en la busca de los principios. Esto explica por qué dentro del marco del *Organon* existen tan múltiples investigaciones, incluyendo la doctrina de las categorías (véase CATEGORÍA). Al proponer esta doctrina, Aristóteles completa ese cerco o rodeo del objeto que se había primitivamente propuesto y que tendía sobre todo a evitar que escapara por las amplias mallas de la dialéctica y de la definición al uso: el objeto queda, en efecto, apresado, primero por el acotamiento de los atributos y principalmente por la desde entonces clásica definición por el género próximo y la diferencia específica. Mas queda también apresado porque la categoría sitúa al objeto y lo hace entrar en una red conceptual que va aproximándose cada vez más a sus principios últimos. Estas categorías expresan *en gran parte,* como es notorio, la estructura gramatical de las proposiciones, pero las expresan no tanto porque Aristóteles haya tenido en cuenta el lenguaje para su formulación, como porque desde entonces el lenguaje propio ha quedado gramaticalmente articulado según las categorías aristotélicas. En el problema y la solución de las categorías se expresa, pues, del modo más preciso lo que puede observarse en muchos aspectos de las formas del saber en Occidente: que ha venido a convertirse en dominio vulgar, y como tal alejado de las cosas y de los principios mismos de que había brotado, lo que fue en un tiempo esfuerzo penoso y directa contemplación de las cosas. En el caso de Aristóteles esto es sobremanera evidente, porque gran parte del saber occidental se ha constituido, consciente o inconscientemente, siguiendo las rutas marcadas por el aristotelismo. Sin embargo, la ampliación del marco de la dialéctica platónica tiene lugar propiamente, más bien que en el Organon, en la ciencia del ser en cuanto ser, en la metafísica o, en los términos de Aristóteles, la filosofía primera. La necesidad de una ciencia de esta índole viene determinada por la necesidad de estudiar, no una parte del ser, sino todo el ser, pero, bien entendido, el ser como ser, el ser en general. Este ser conviene analógicamente a todas las cosas que son e inclusive al no ser, pero justamente por esta universal conveniencia deben distinguirse rigurosamente sus especies a fin de no convertir la filosofía primera en la ciencia única, al modo de la ciencia de Parménides; la metafísica no es la ciencia única, sino la primera, la ciencia de las primeras causas *y* principios o, en otras palabras, la ciencia de lo que verdaderamente es en todo ser. Por eso la filosofía primera es el saber de aquello a partir de lo cual toda cosa recibe su ser y el saber del último fin a que el ser tiende. Ahora bien, el marco de las investigaciones de la filosofía primera rebasa el de la dialéctica platónica, porque ésta muestra, al entender de Aristóteles, una radical insuficiencia cuando pasa de la parte crítica a la parte realmente constructiva y positiva. La teoría platónica de las ideas, de la cual ciertamente parte Aristóteles, corresponde acaso a una realidad del ser, pero no a toda la realidad. En las ideas se alcanza una visión de la verdad a condición de sacrificar una porción de esta verdad que ninguna ciencia debe eliminar a sabiendas. Si es cierto que Platón pretende, en última instancia, salvar el mundo de los fenómenos por la participación de lo sensible en lo inteligible, no es menos evidente que esta salvación se hace mediante una relación cuya naturaleza —no obstante los esfuerzos últimos de la dialéctica platónica— es dejada en suspenso. La crítica a Platón, como culminación de la crítica de los anteriores sistemas filosóficos, comprende así, sobre todo, una crítica de la oscura noción de participación (VÉASE), idéntica, según Aristóteles, a la imitación pitagórica; una acusación de introducir innecesariamente un número infinito de conceptos para la explicación de las semejanzas entre las cosas y sus ideas; la indicación de que debe de haber también ideas de lo negativo y, ante todo, una interrogación acerca de cómo las ideas, situadas en un lugar supraceleste, trascendentes al mundo, pueden explicar el mundo. Esta última objeción, enlazada con la crítica de la participación y de la imitación, es el verdadero punto de partida de la solución aristotélica, que si bien acepta las ideas platónicas, las trae, como se dice comunmente, del cielo a la tierra. La brusca y radical separación entre los individuos y las ideas, entre las existencias y las esencias o, si se quiere, entre las existencias y unas supuestas esencias existentes, es para Aristóteles una falsa salvación de los fenómenos; los fenómenos no quedan salvados y entendidos por la participación, sino por la radicación de la idea (VÉASE), de lo universal, en la cosa misma. Entender las cosas es, así, ver lo que las cosas son. Este ser, que para Platón es mero reflejo, es, en cambio, para Aristóteles, una realidad; la cosa es, por lo pronto, sujeto, substancia de la que se enuncian las propiedades. La substancia (VÉASE) es *en este caso,* no la esencia (VÉASE) ni lo universal ni el género, que Aristóteles llama asimismo indistintamente substancias, sino el sujeto, la substancia primera, lo individual, la auténtica existencia. La substancia es primordialmente aquello que existe, mas lo que existe lo hace en virtud de algo que constituye su esencia. Decir algo de la substancia, del substrato, es definirlo; de la substancia se predica, empero, la esencia, aquello que la existencia es, aquello en que

consiste, su "qué" o *quiddidad* (VÉASE) o bien el accidente (v.), lo que es, pero de modo contingente. La esencia se halla en la substancia, porque es aquello que hace de la substancia un "qué", un "algo que es", un objeto susceptible de ser conocido, pues sólo la definición (VÉASE), la indagación de la esencia, es conocimiento. La ciencia es de este modo saber de lo esencial y universal, mas de lo universal predicado del sujeto; ciencia es, ante todo, ciencia del ser (VÉASE). De todos modos, no debe en ningún caso suponerse que la metafísica es el unilateral fundamento de todo saber; precisamente lo que en gran parte caracteriza a Aristóteles es su escasa inclinación a remontarse a los primeros principios más de lo necesario. La metafísica es, en rigor, no la ciencia del ser, sino la ciencia de aquello que hace que las cosas sean; el ser o esencia de las cosas, lo que hay en ellas de universal, es al propio tiempo la forma y el acto. De ahí que, a diferencia de la dialéctica platónica, la metafísica aristotélica no sea una mera división del ser —concebido como género— en especies — entendidas como flexiones del ente. Si hay, ciertamente, en el aristotelismo, como en todo el pensamiento antiguo, una posición del ser —y del ser inmutable— como algo de lo cual en cierto modo se desprende lo existente, hay que tener en cuenta que tal posición es mucho menos declarada, por diversos motivos, en este último pensamiento. Justamente lo que Aristóteles reprochará a Platón será siempre la innecesaria duplicación de las cosas y la tendencia a mantener alejadas las cosas de las ideas. Aristóteles se enfrenta radicalmente con Platón en tanto que procura de veras entender y no sólo vagamente explicar la génesis ontológica del objeto. Tal génesis ya comenzaba a ser desarrollada en las últimas fases del platonismo, mas para que pudiera ser llevada a sus últimas consecuencias se necesitaba la subordinación de lo que era para Platón el pensamiento superior: la dialéctica. De ahí la teoría del ser en potencia, del ser en acto, de la forma y de la materia (véanse todos estos términos). La forma es lo que determina la materia, lo que convierte su indeterminación en realidad; es actualidad, ser actual frente al ser potencial o posible de la materia. Forma es aquello hacia lo cual tiende lo indeterminado, su finalidad, y por eso la forma ejerce sobre la materia una atracción en virtud de la cual lo posible se convierte en real o formado. Más todavía; el ser de lo potencial es, en rigor, ser actual; sólo por la actualidad puede ser entendida la existencia de la posibilidad. Pues, como el propio Aristóteles señala claramente, "es evidente que, según la noción, es anterior el acto: sólo porque puede actuar es la potencia una potencia. Llamo, por ejemplo, capaz de construir al que quiere construir; dotado de la vista, al que puede ver; visible a lo que puede ser visto. El mismo razonamiento se aplica a todo lo demás, de suerte que necesariamente la noción y el conocimiento del acto son anteriores al conocimiento de la potencia". (*Met.*, θ, VIII, 1049 b 10-20). Esta anterioridad se refiere, empero, a la noción, no al tiempo. Lo que es, es propiamente el acto y la forma, hasta tal punto que ella sirve para determinar la realidad. Si hay usualmente acto y potencia, forma y materia, es porque lo real oscila entre una pura potencia que es un no ser y una forma pura que es la única que nada tiene recibido. De ahí tam-bién la indisoluble unidad de la física, de la metafísica y de la teología aristotélicas. La física, como ciencia de las causas segundas, se apoya en los primeros principios de la metafísica, en la teoría de las causas, en la idea de la organización teleológica y organológica del mundo. En ella se inserta el análisis aristotélico del movimiento y del devenir (VÉANSE), de tan decisiva influencia en la filosofía. Eternidad de la materia; infinita extensión del pasado y del futuro; limitación espacial; creación, por el movimiento circular esférico, del lugar (VÉASE) y de la medida de lo temporal; incorporación como elementos de la concepción física del mundo, de los resultados del examen científico, dado tanto por la reflexión natural como por la natural interpretación de los datos de los sentidos: todo ello compone una física en la cual se inserta la teología, no como saber de algo absolutamente trascendente al ser, sino como la culminación misma del ser. La teología, que es la ciencia de la causa absolutamente primera, del primer motor (VÉASE), culmina en la afirmación de la forma pura, de aquello que es necesario por sí mismo y no, como en las demás cosas, dependiente y contingente. Lo absolutamente necesario es justamente aquello que no cambia, lo inmóvil, lo que mueve sin ser movido, lo que encuentra en sí mismo su razón de ser. Esta absoluta existencia es el acto puro, la forma de las formas, el pensar del pensar, o, como Aristóteles dice, *la* vida teórica, el ser que no se mueve ni desea o aspira como las cosas imperfectas, sino que permanece siempre constantemente igual a sí mismo. El ensimismamiento del Dios aristotélico, el pensar sólo en sí mismo no es para Aristóteles, empero, una manifestación de un egoísmo, sino de su absoluta subsistencia; Dios piensa sólo en sí mismo, porque no puede tener otro objeto superior en qué pensar. La filosofía de Aristóteles, que se inicia con el hallazgo de un instrumento para la ciencia y que culmina en una metafísica a la cual se subordina la teología, la teoría del mundo físico y la doctrina del alma (VÉASE) como entelequia del cuerpo, se redondea con una doctrina ética y política cuyo intelectualismo no representa, sin embargo, el imperio de la razón, sino de lo razonable. El ideal griego de la mesura se manifiesta de modo ejemplar en una moral que es, ciertamente, enseñable, pero cuyo saber es insuficiente si no va acompañado de su práctica. Tal práctica se sigue inmediatamente para el sabio del reconocimiento de la felicidad a que conduce el simple desarrollo de la actividad racional humana, pues la vida feliz es por excelencia la vida contemplativa. Sin embargo, seria equivocado concebir esta vida contemplativa por mera analogía con la razón moderna. Por un lado, la vida contemplativa no es propiamente exclusión de la acción, sino la propia acción purificada. Por otro lado, la vida contemplativa designa sobre todo la aspiración a un sosiego que sólo puede dar, no la absorción de todo en uno, sino la aniquilación de lo perturbador, de lo que puede alterar esa inmovilidad y autarquía que es la aspiración suprema del sabio. El carácter aristocrático de la ética y de la política aristotélicas es la expresión de un ideal que, con

todo, no desdeña las realidades y las pasiones humanas, que existen de un modo efectivo y que deben ser objeto de consideración moral y política. En ellas se revela la característica fundamental del pensamiento aristotélico: la gradación de las realidades y de los actos, la ordenación jerárquica de las diversas esferas, la subordinación de todo cuanto hay a fines, pero siempre que tal subordidinación no exija la anulación de aquello mismo que tiende a un fin a favor del fin mismo. En el mundo aristotélico aparece siempre la diversidad unida de raíz por una perfecta continuidad.

La exposición anterior de la doctrina de Aristóteles ha sido de índole sistemática; deliberadamente hemos prescindido de tales cuestiones como (a) las distintas imágenes habidas en varias épocas de Aristóteles y su obra; (b) el problema del desarrollo de sus ideas y (c) la cuestión de la autenticidad de sus escritos. Diremos para concluir algunas palabras sobre estos puntos. Centraremos el problema en torno a la relación entre los llamados escritos exotéricos (diálogos y *Protréptico)* y los llamados escritos esotéricos (tratados o *Corpus Aristotelicum)* y abreviaremos los mismos respectivamente con las expresiones '(1)' y '(3)' de acuerdo con la clasificación seguida en la bibliografía, a la que remitimos al lector antes de proceder a leer lo que sigue.

Desde los grandes escolásticos aristotélicos del siglo XIII hasta bien entrado el siglo XIX Aristóteles apareció sobre todo como el autor de (3). En cambio, se ha supuesto que en la antigüedad, desde la muerte del filósofo hasta la edición de (3) por Andrónico de Rodas la imagen del Estagirita estaba determinada por (1). Entre otras razones en favor de esta última opinión se han mencionado los hechos de que Cicerón parece atenerse especialmente a (1) y de que (1) fue asimismo (como ha indicado E. Bignone) el aristotelismo absorbido y criticado por Epicuro. Esto parece hoy mucho más dudoso, pero el problema de la relación entre (1) y (3) ha preocupado mucho a los eruditos durante los últimos cien años (como ya había preocupado a Alejandro de Afrodisia, quien llegó a la conclusión de que los escritos exotéricos expresaban las opiniones falsas de los enemigos de Aristóteles, mientras que los escritos esotéricos expresaban las opiniones verdaderas del propio Estagirita). Varias teorías se han propuesto. Por ejemplo: (1) estaba destinado al público y expresaba las ideas de Aristóteles de un modo inexacto, mientras (3) estaba destinado únicamente a los iniciados; (1) no fue escrito por Aristóteles; (1) expresa la tendencia lírica y (3) la tendencia científica del Estagirita.

En su resonante obra *Aristóteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923, trad. esp.: 1946), Werner Jaeger mostró que todas las dificultades apuntadas obedecen a no haberse tenido en cuenta que el pensamiento de Aristóteles experimentó una evolución articulada en tres períodos: Atenas (368-348); Assos, Lesbos, Mitilene y la Corte de Macedonia (348-335, del cual es importante especialmente el de Assos, 348-345), y de nuevo Atenas (335-321). Cada período está caracterizado por cierto número de escritos. Así, *por ejemplo,* Aristóteles escribió en el primer período los diálogos (excepto el *De philosophia) y* el *Protrepticus,* probablemente los libros I y II de la Físico, partes de la *Política,* el libro III del tratado *Sobre el alma;* en el segundo período, ciertas partes de la *Metafísica* (A, Δ, K, 1-8, Λ excepto c. 8, M, 9-10, N), el *De philosophia,* la *Ética a* Eudemo, Libros III, IV, V, VIII de la *Física,* el tratado *Sobre la generación y la corrupción;* en el tercer período, la *Meteorología, Sobre las partes de los animales,* Libros I y II de *Sobre el alma,* el c. 8 del libro Λ de la *Metafísica.* En general, la tendencia del desarrollo es, según Jaeger, el paso de un platonismo fiel, a un "platonismo reformado", a una tendencia fuertemente especulativa y, finalmente, a una etapa empírica y naturalista. Análogos trabajos realizados en favor de la tesis de la evolución del pensamiento de Aristóteles han sido realizados por el discípulo de Jaeger, Friedrich Solmsen, en lo que toca a la lógica y a la retórica *(Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik,* 1929) y por F. Nuyens *(L'évolution de la psychologie d'Aristote,* 1948), si bien este último cambia en muchos puntos la clasificación de Jaeger, pues se basa en el desarrollo de la doctrina del alma del Estagirita desde la tesis del dualismo *cuerpo-alma* hasta la doctrina del alma como entelequia del cuerpo pasando por la teoría de la colaboración entre cuerpo y alma.

Una tesis revolucionaria sobre la obra de Aristóteles y, por consiguiente, sobre la imagen del Estagirita, ha sido proporcionada en el no menos resonante libro de Joseph Zürcher, S. J., *Aristoteles' Werk und Geist (* 1950), aunque conviene advertir que *algunas* de sus tesis se hallan anticipadas en obras anteriores, tales como los libros de L. Robin, J. Stenzel y M. Gentile sobre la concepción de las ideas y números en Platón y Aristóteles, el libro de E. Frank sobre Platón y los llamados pitagóricos y las obras de Harold Cherniss acerca del enigma de la antigua Academia y la crítica de Aristóteles a Platón y a la Academia (referencias a estas obras en ACADEMIA, NÚMERO, PITAGÓRICOS). Zürcher señala que Aristóteles es autor solamente de un 20 o un 30 % del *Corpus Aristotelicum* o (3), que el resto es obra de Teofrasto, el cual trabajó durante treinta años sobre materiales dejados por el Estagirita, y que (1) no es obra de juventud, sino de madurez, contrariamente a lo que afirmó E. Bignone en su obra *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica del Epicuro,* 1936. Ello permite, según Zürcher, solucionar muchos problemas, de los cuales mencionaremos solamente los siguientes: el problema que presentaba el hecho de que (1) pareciera ser la obra de un espíritu maduro; el problema de la frecuente referencia en (3) a (1); el problema del famoso doble aspecto o *Doppelseitigkeit* de (3); la existencia en (3) de términos estoicas y de expresiones que asimismo se hallan en Euclides; el hecho de que los escritos atribuidos a Teofrasto tengan el mismo estilo que los escritos atribuidos a Aristóteles. A ello podríamos agregar el problema planteado por "la lógica de Teofrasto" tal como ha sido tratada por I. M. Bochenski y a que nos hemos referido en el artículo sobre el discípulo del Estagirita. Las tesis de Zürcher no dejan de ofrecer graves dificultades, algunas de las cuales han sido subrayadas ya por varios investigado-

res de Aristóteles. No obstante, su obra representa, después de la de Jaeger, la más grande contribución durante este siglo a la investigación de las cuestiones aristotélicas. Las tesis de Zürcher, dicho sea de paso, aunque parezcan más revolucionarias que las de Jaeger, resultan en el fondo más conservadoras, pues coinciden en parte con más antiguas tradiciones, especialmente las que subrayaban que el Estagirita era principalmente el autor de (1) y que, por lo tanto, debía de haber habido poca evolución en su pensamiento.

Según W. D. Ross, las obras de Aristóteles pueden ser clasificadas en tres secciones: (1) Obras destinadas a un público relativamente extenso; (2) Colecciones de materiales, probablemente compilados por los discípulos del Estagirita bajo su dirección; (3) Obras filosóficas y científicas redactadas por él mismo. Procedemos a dar una lista de estas producciones, pero llamamos la atención del lector sobre lo que hemos escrito al final del presente artículo respecto a las cuestiones de cronología y autenticidad.

(1) A esta sección pertenecen los diálogos Περὶ φιλοσοφίας, *De philosophia;* Εὔδημος, o Περὶ ψυχῆς , *Eudemus* o *de anima;* Πολιτικος , Politi*cus;* los dos escritos sobre las ideas platónicas Περὶ ἰδεῶν, *De ideis, y* Περὶ τἀγαθοῦ.. *De bono, y* el *Protrepti-cus* o *Exhortación* (a la filosofía), dirigida a Temisón, príncipe de Chipre.

(2) A esta sección pertenece la colección de las 158 constituciones, de las que nos queda la de Atenas, Ἀθηναίων πολιτεία, el libro K de la *Metafísica*. Hubo probablemente otras compilaciones científicas e históricas hoy perdidas.

(3) A esta sección pertenece lo que se llama propiamente el *Corpus Aristotelicum,* en el cual se basan casi todas las exposiciones de la obra de Aristóteles, y al cual hay que atenerse aun admitiendo que hay parte de verdad en las tesis recientes de Zürcher sobre la paternidad de Teofrasto para buena parte del *Corpus.* Siguiendo la habitual clasificación por materias, el *Corpus* comprende las siguientes obras:

(a) Obras lógicas, que constituyen el llamado *Organon:* 1. Κατηγορίαι *Categoriae.* 2. Περὶ ἑρμηνείας, *De in-terpretatione.* 3. Ἀναλιτικα προτερα y ὑστερα, *Analytica priora y posteriora* (véase ANALÍTICOS). 5. Τοπικά, *Topica. 6.* Περὶ σοφιστικῶν,

b) Filosofía natural: 1. Φυσικά Φυσικὴ ἀχρόασις;Phy*sica,* en 8 libros. 2. Περὶ οὐρανοῦ. *De caelo,* en 4 libros. 3 Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, *De generatione et* corruptione, en 2 libros. 4. Μετεωρολογικά, *Meteorologica,* en 4 libros. Se suele incluir en este apartado el libro Περὶ κόσμου, *De mundo,* un tratado pseudo-aristotélico al que nos hemos referido separadamente. Véase DE MUNDO.

(c) Psicología: 1. Περὶ ψυχῆς, *De anima,* en 3 libros. 2. Los *Parva naturalia,* que comprenden: I. Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, *De sensu et sensibili.* — II. Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως *De memoria et reminiscentia.* — III. Περὶ ὕπνου, *De somno.* — IV. Περὶ ἐνυπίνων, *De insomniis.* — V. Περὶ τῆς καθ ὕπνου μαντικῆς, *De divinatione per somunm.* — VI, Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, *De longitudine et brevitate vitae.* — VII. Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, *De vita et morte.* — VIII. Περὶ ἀναπνοῆς, *De respiratione.* Se suele incluir en el *Corpus* el tratado Περὶ πνεύματος, *De spiritu,* que se considéra pseudo-aristotélico.

(d) Biología: 1. Περὶ ζῴων ἱστοριαι *Historia animalium,* en 10 libros (parte de ellos es probablemente pseudo-aristotélica). — 2. Περὶ ζῴων μορίων *De partibus animalium,* en 4 libros. — 3. Περὶ ζῴων κινήσεωη, *De motu animalium.* — 4. Περὶ πορείας ζῴων, *De incessu animalium.* — 5. Περὶ ζῴων γενέσεως, *De generatione animalium,* en 5 libros.

(e) Metafísica: Τὰ μετὰ τὰφυσικά *Metaphysica,* (véanse ANDRÓNICO DE RODAS y METAFÍSICA).

(f) Ética: 1. Ἠθυκὰ Νικομάχεια *Ethica Nicomachea,* en 10 libros. — 2. Ἠθικὰ μεγάλα ', *Magna Moralia,* en 2 libros. — 3. Ἠθικα Εὐδήμια. E*thica Eudemia,* en 4 libros. De hecho, hay 7 libros, pero 3 de ellos coinciden con otros 3 de [1]. Como auténticamente aristotélico puede asegurar se sólo [1].

(g) Política y Economía: 1. Πολιτικά, *Politica,* en 8 libros. Οικονομικά *Oeconomica,* en 3 libros.

(h) Retórica y Poética: 1. Τέκνη ρητορκιή, *Rhetorica,* en 3 libros. Περὶ ποιητικῆς, *Poetica.* La *Retórica a Alejandro* Ρητορικη προς Αλέξαν–δρον, ha sido considerada durante mucho tiempo como apócrifa, pero Zürcher la admite como uno de los pocos escritos auténticos de Aristóteles.

De las muchas ediciones de Aristóteles antes de la de Bekker a que nos referiremos luego, mencionareros las principales: la traducción latina, con comentarios de Averroes, editada en 1489 por vez primera y frecuentemente reimpresa; la edición griega editada en Venecia por vez primera en 1495-98 y luego reelaborada por Erasmo y Simon Grynaeus, 1531 (la misma edición, en su tercera impresión de 1550, en Basilea, es llamada *la Isengriniana* por el nombre del coeditor, Isengrin); la edición de Camotius, de 1551-53, reeditada por Sylburg en 1584, y por Casaubonus con texto griego y latino en 1590.

La edición que hoy sirve de base a todas las impresiones de Aristóteles y por la cual se cita el Estagirita (número de la página, columnas —a o b— y línea) es la gran edición de I. Bekker, publicada por la Academia de Ciencias de Berlín: *Aristotelis Opera,* Berolini, 1831-70 en 5 vols. Los vols. I y II contienen el texto, editado por Bekker; el vol. III contiene traducciones latinas del Renacimiento (Pacius, Argyropoulo, Vatable, Bessarion, etc.; el vol. IV contiene una serie de *Scholia,* editados por Ch. A. Brandis e incorporados luego a los *Commentaria* citados en Aristotelismo (VÉASE); el vol. V (1870) contiene los Fragmentos recogidos por V. Rose y el *Index Aristotelicus,* de II. Bonitz. — Reed. de esta edición: *Editio altera addendis instruxit, fragmentorum collectioncem retractavit O. Gigon,* I-II, 1959; IV-V, 1960; III, 1961. — Otra edición de Aristóteles es la de Firmin Didot (Paris), 4 vols., 1848-69, con un quinto volumen (1874) de índices. Muchos de los textos están en ediciones de Teubner, y Loeb y la serie de Guillaume Budé. Ediciones en español de varios textos en la Biblioteca Mexicana Scriptorum latinorum et romanorum y en la serie del Instituto de Estudios Políticos (Madrid). Entre ediciones especiales de textos destacan las siguientes (algunas de ellas con traducciones y otras con comentarios): (1) Lógica: *Organon (J.* Pacius, 1597), Th. Waitz (Leipzig, 1844-1846; reimp. 1962; *Prior and Posterior Analytics* (W. D. Ross, 1949, 2 vols.); *Categoriae et Liber de interpretatione* (L. Minio-Paluello, 1949); *Topica et Sophistici Elenchi* (W. D. Ross, 1958). 2. Filosofía natural, biología y psicología: *Phy-sica (J.* Pacius, 1596); *Physics* (W. D. Ross, 1936); *De caelo, De gen, et corr., Meter., De mundo, Parva Natu-ralia (J.* Pacius, 1601); *De cáelo* (D. J. Alian, 1936); *De generatione et co-rruptione* (H. H. Joachim, 1922); *Historia animalium* (H. Aubert, F. Wimmer, 1868, 2 vols.); *De genera-tione animalium* (íd., íd., 1860); *De anima* (J. Pacius, 1596; F. A. Trendelenburg, 1877; G. Rodier, 1900;

Ed. (con detallado comentario) del *De anima,* por David Ross, 1961. (3) Metafísica: *Metaphysica* (A. Schwegler, 1874-8, 4 vols.; H. Bonitz, 1848-9, 2 vols., reimp., 1960; W. D. Ross, 1924, 2 vols.; W. Jaeger, 1957). (4) Ética, política, retórica y poética: *Eth. Nico.* (A. Grant, 1885, 2 vols.; I. Bywater, 1890; J. Burnet, 1900); *Eth. Eud.* (A. T. H. Fritzsche, 1851); Pol. (F. Susemihl, 1879); W. L. Newman, 1887-1902, 4 vols.); *Rhet.* (L. Spengel, 1867, 2 vols.; E. M. Cope y J. E. Sandys, 1877, 3 vols.; W. D. Ross, 1959); *Poet.* (J. Vahlen, 1885; I. Bywater, 1909; A. Rostagni, 1927; A. Gudeman, 1934). — Para los fragmentos, además de la citada edición de V. Rose, véase la edición de fragmentos de los diálogos: *Dialogorum Fragmenta,* por R. Walzer, 1964; reimp. 1962.

Las traducciones son muy numerosas; mencionamos solamente las de E. Rolfes (al alemán), H. Bonitz (Metafísica, al alemán), W. D. Ross y otros autores (toda la obra, al inglés), O. Hamelin (la Física, al francés), J. Tricot (el Organon, Metafísica, Ética a Nicómaco y otras obras, al francés, las de J. D. García Bacca, A. Tovar, J. Marías y M. Araujo (varias obras, al español). Eds. bilingües de varios vols. pub. por el Instituto de Estudios Políticos (Madrid): *La Constitución de Atenas; La Política; La Retórica; Ética a Nicómaco.*

Para índices, además del citado de H. Bonitz, ver: M. Kappes, *Aristóteles Lexikon,* 1894; T. W. Organ, An *Index to Arístotle,* 1946. Hay índices más antiguos: por ejemplo, ya Fray Francisco Ruiz (siglo XVI) había publicado un *Index locupletissimus (duobus tomis digestus, in Aristotelis Stagiritae Opera),* 1540, con conceptos no sólo de Aristóteles, sino también de intérpretes y comentaristas, especialmente del Renacimiento. También hay un *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristolelis,* en las *Disputationes metaphysicae,* de Suárez. — Para bibliografía: M. Schwab, *Bibliographie d Aristote,* 1896; M.-D. Philippe, O.P., *Aristoteles (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, e*d. I. M. Bochenski, vol. 8, 1948).

Sobre trasmisión de escritos, traducciones latinas y catálogos de obras: R. Shute, On *the History of the Process by which the Aristotelian Writings arrived at their Present* Form, 1888. — A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines a Aristote et sur des Commentaires Grecs ou Arabes employés par les docteurs scolastiques, revue et augmentée par Charles Jourdain,* 1843. — J. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote,* 1951.

Sobre la vida (textos, comentarios, notas) : Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Philosophical Tradition,* 1957 *(Studia Graeca et Latina Gothoburgensia).*

Sobre los fragmentos: E. Bignone, *op. cit.* de 1936. — J. Bidez, un *singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. A la decherche des épaves de l'Aristote perdu,* 1934. — P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre,* 1949. — Paul Moraux, *la recherce de l' Aristote perdu. Le dialogue "Sur la justice",* 1957. — W. Gerson Rabinowitz, "Aristotle's *Protrepticus and the Sources of Its Reconstruction",* I (1957) (University of California Pub. in Classical Philology, XVI, 1, pags. 1-96). — Ingemar Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction,* 1961. — Además, las obras de Jaeger y Zürcher mencionadas.

Muy numerosas son las obras sobre Aristóteles. En el artículo nos hemos referido ya a los trabajos principales de los últimos decenios sobre la evolución de las ideas del Estagirita, autenticidad de sus escritos y temas relacionados con ellos. En otros artículos hemos mencionado obras sobre distintos aspectos de Aristóteles (v. gr. en Silogismo [VÉASE]). Varios artículos se refieren a obras de Aristóteles (v. gr. Analíticos, Organon [VÉANSE]). Aquí nos limitaremos a mencionar algunas obras sobre el Estagirita que pueden considerarse como exposiciones generales de su filosofía. Hay que agregar a ellas las obras de los investigadores aristotélicos del siglo pasado (F. Trendelenburg, H. Bonitz, F. Ravaisson, K. L. Michelet).

Dichas obras son: C. Piat, A., 1903. — F. Brentano, A. *und seine Weltanschauung,* 1911. — A. Goedeckenmeyer, *Die Gliederung der aristotelischen Philosophie,* 1912. — Id., íd., *Aristoteles,* 1922. — O. Hamelin, *Le système d'A.* (t. esp.: *El sistema de Aristóteles,* 1943). — W. D. Ross, *Arístotle,* 1923, 5a ed., 1953 (trad. esp., *Aristóteles,* 1957). — E. Rolfes, *Die Philosophie des A. als Naturerklärung und Weltanschauung,* 1923. — M. D. Roland-Gosselin, A., 1928. — A. von Pauler, A., 1933. — W. Broecker, A., 1935. — A. E. Taylor, A., 1943. — L. Robin, A., 1944. — D. J. Alian, *The Philosophy of A.,* 1952. — Varios autores, *Autour d'Aristote,* 1955 (trabajos en honor de A. Mansión; contiene exposiciones y análisis de interés general). — M. D. Philippe, O. P., *Initiation à la philosophie d'A.,* 1956. — George Boas, "Some Assump-tions of Aristotle", *Transactions of the American Philosophical Society,* N. S. XLIX (1959), 5-92; hay ed. separada, 1959. — John Hermán Randall, Jr., *Aristotle,* 1960. — Friedrich Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors,* 1960 [Cornell Studies in Classical Philology, 33].

ARISTOTELISMO. En el artículo Peripatéticos (VÉASE) hemos mencionado los principales filósofos de la época helenística que pueden ser considerados como aristotélicos en sentido estricto. En modo alguno agota esto la mención de la influencia ejercida por Aristóteles, ni siquiera en la Antigüedad. Esta influencia ha sido constante en el pensamiento de Occidente, inclusive en filósofos que la tradición posterior ha considerado adversarios en principio del aristotelismo. Es lo que ocurre, por ejemplo, con Plotino. Aunque sería erróneo considerarlo simplemente como un aristotélico —en cierto modo, y si nos atenemos a lo más original de su doctrina, es tan poco un aristotélico como un platónico—, es fácil comprobar que la elaboración de los elementos aristotélicos en las *Enéadas* alcanza a veces proporciones considerables, y que con frecuencia se inclina más bien a la solución aristotélica que propiamente platónica de algunos problemas. Si tomamos el término 'aristotelismo' en el sentido más amplio posible, nos veremos obligados a reconocer que su huella está patente dondequiera. Ahora bien, conviene tomar el término en una significación más restringida si se quiere por lo menos tener una idea de lo que significa el aristotelismo en Occidente. Esto se advierte, por lo pronto, en la importancia de los comentarios griegos a Aristóteles que, aunque no realizados siempre, ni mucho menos, por aristotélicos en sentido estricto, representan forzosamente una elaboración y difusión del aristotelismo. Señalamos en la bibliografía de este artículo los autores principales tal como constan en la edición de los *Commentaria in Aristotelem Graeca,* decisiva para conocer no sólo el destino del aristotelismo, sino también el destino de varias ideas que permanecieron sote-

iradas hasta fines de la Edad Media. Es lo que ocurre, para mencionar sólo un caso significativo, con el concepto del i*mpetus,* tal como lo elaboró Juan Buridán a base de los comentarios aristotélicos de Juan Filopón. Pero lo que se ha llamado el aristotelismo en Occidente aparece más bien de manera explícita cuando, por el rodeo de varios pensadores árabes y judíos y por las traducciones hechas en Toledo, comenzaron a conocerse de nuevo los escritos completos del Estagirita. La historia de este conocimiento es muy compleja y no ha sido todavía enteramente dilucidada. Mientras unos sostienen que sólo en París comenzaron a comentarse ampliamente los escritos completos de Aristóteles, con inclusión de la lógica y la física, otros mantienen que fue en Oxford donde se inició este más completo conocimiento y comentario. En todo caso, puede decirse que desde comienzos del siglo XIII se desarrolla una especie de batalla en torno a Aristóteles. Es conocida la resistencia que se opuso al principio a la propagación de la obra aristotélica, particularmente de los escritos físicos y metafísicos. No hay que sorprenderse de ello si se tiene en cuenta que, como señala Gilson, "la adopción del peripatetismo por los teólogos fue una verdadera revolución en la historia del pensamiento occidental". Es innecesario para ello admitir, como hace Matthias Baumgartner, que San Alberto el Grande y Santo Tomás, en quienes culmina este movimiento, realizaran, como dice, "la aristotelización fundamental y metódica de la filosofía y la teología". Así como se reconoce hoy que el aristotelismo tuvo un más amplio campo y más numerosas vías de introducción que las citadas, se admite a la vez que la citada "aristotelización" no consistió en una mera adopción universal y sistemática de Aristóteles. Para mencionar sólo los aspectos más importantes del destino de Aristóteles en Occidente en la época que nos ocupa, señalaremos los siguientes aspectos. En primer lugar, la importancia que adquirió uno de los más grandes comentaristas de Aristóteles, Averroes, "che'l gran commenta feo", según la conocida expresión de Dante. En segundo lugar, los comentarios de los maestros franciscanos de la llamada Escuela de Oxford (VÉASE), comentarios que se basaban en parte en la interpretación aristotélica de Avicena. Finalmente, y sobre todo, la interpretación de San Alberto el Grande y Santo Tomás. La condena, en 1277, por el Arzobispo de París, Esteban Tempier, de una serie de proposiciones, condena destinada a detener la difusión del aristotelismo, es, desde luego, un momento central en esta disputa, aunque debe tenerse presente que lo que se condenaba no era propiamente el aristotelismo, sino el averroísmo. Lo mismo ocurre con las proposiciones prohibidas, el mismo año, por el Arzobispo de Canterbury, Ricardo Kilwardby, prohibición renovada en 1284 por Juan Pecham. Ahora bien, el aristotelismo —en el amplio sentido que tiene aquí este término— no fue detenido por ello. Por el contrario, solamente a medida que su asimilación se hizo más completa se creyó haber podido eliminar mejor los aspectos averroístas del mismo. La llamada fusión aristotélico-escolástica —que a través de muy complejas vicisitudes ha llegado hasta nuestros días— alcanzó por ello muy señalados triunfos; como lo ha señalado de Wulf, el peripatetismo penetró inclusive en medios agustinianos que antes habían sido enteramente refractarios a él. Ello no significa, por lo tanto, que hubiera elementos aristotélicos sólo en el tomismo: a muchas otras corrientes (por ejemplo, el escotismo) alcanzó la influencia del Estagirita. Lo mismo cabe decir, claro está, del averroísmo (VÉASE) latino. Por otro lado, tampoco el aristotelismo quedó detenido en el Renacimiento no obstante las notorias reacciones contra el abuso del *philosophus* en que fueron pródigos muchos humanistas, escépticos, místicos, etc. Nos referiremos someramente sólo a algunas de las más notables influencias durante los siglos XVI y XVII, prescindiendo, por la complejidad del asunto, de la persistencia de temas aristotélicos en varios pensadores considerados como específicamente modernos (el caso de Leibniz sería aquí, naturalmente, el más significado, aunque no habría que olvidar el de Spinoza o el de la relación entre Descartes y la escolástica), y de la influencia del aristotelismo desde el siglo XVIII a la fecha. Respecto a este último punto nos limitaremos a *llamar la atención* sobre el hecho de que la producción aristotélico-escolástica no quedó detenida en el siglo XVIII, sobre el resurgimiento de la neoescolástica, sobre algunos rasgos aristotélicos en ciertos momentos del idealismo (así, en Hegel), y en varios pensadores contemporáneos (Whitehead, Nicolai Hartmann), y sobre las investigaciones aristotélicas en el curso de los siglos pasado y actual (Trendelenburg, Michelet, Ravaisson, Brentano, H. Bonitz, O. Hamelin, H. Maier, W. D. Ross, J. Lukasiewicz, W. Jaeger, F. Nuyens, J. Zürcher, etc., etc.) — si bien este último aspecto no puede ya considerarse como una parte del aristotelismo a menos que incluyamos en él la investigación erudita y la interpretación histórica sobre el Estagirita.

De los siglos XVI y XVII mencionaremos dos importantes grupos de corrientes aristotélicas. El primero es el de los llamados aristotélicos italianos, principalmente los centrados en la Universidad de Padua, y que se diversificaron en alejandrinistas o partidarios de la interpretación de Alejandro de Afrodisia y averroístas o partidarios de la interpretación de Averroes. Los más significados aristotélicos de este grupo son Augusti-nus Niphus (Agostino Nifo, 1473-1546), Alexandrus Achilinus (Ales-sandro Achilini, "t 1518), el célebre alejandrinista Pomponazzi, su discípulo Simón Porta (t 1555), el discípulo de éste Andrea Caesalpinus o Cesalpino, el gran comentarista de Aristóteles Jacobo Zabarella (1532-1589) —cuyas *Opera logica,* 1a ed., ¿1578?, ed. posterior, 1623, constituyen una importante contribución a la interpretación de Aristóteles en sentido clásico, y a quien se deben asimismo notables comentarios a la física, a los libros sobre el alma y a los escritos naturales—, el discípulo de Zabarella, Caesar Cremoninus (Cesare Cremoni, 1550-1631) y en parte Lucilio Vanini (1585-1619). El segundo grupo está constituido por el florecimiento de la escolástica a fines del XVI y siglo XVII, florecimiento en el cual intervinieron de un modo decisivo los escolásticos españoles y portugueses (Francisco Toledo, Benito Pereira, Gabriel Vázquez, Rodrigo de Arriaga, Pedro

Hurtado de Mendoza, Gregorio de Valencia, Luis de Molina, entre los jesuítas, pronto conocidos por la inclinación al "suarismo", que representaría el momento de la recapitulación, y otros filósofos, tanto dominicos como agustinos, tales como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, Tomás de Mercado, Diego de Zúñiga, Francisco Zumel, Pedro de Oña, etc., etc.). La influencia de esta escolástica, particularmente por intermedio de las obras que mencionaremos luego, sobre la filosofía moderna, y especialmente sobre Leibniz, ha sido ya repetidamente reconocida. Así, la evolución del aristotelismo —sobre todo el derivado de los Conimbricenses (VÉASE), Curso complutense (v.), Collegium salmanticense (véase SALAMANCA [ESCUELA DE]), las *Disputationes* de Suárez, 1597, y el Cursus *philosophicus* de Rodrigo de Arriaga, 1632— a lo largo de la época moderna mostraría probablemente de ésta una imagen menos "rupturista" y más continua que la habitual. No menos cabría mencionar bajo este respecto la producción filosófica escolástico-aristotélica en el curso del siglo XVIII, por no decir nada del resurgimiento escolástico del siglo XIX, al cual nos hemos referido en otros artículos (véase NEO-ESCOLÁSTICA, NEOTOMISMO). En cuanto al segundo de los aspectos antes mencionados, y aparte las influencias de los temas aristotélicos en varios pensadores, se podrían mencionar como ejemplo lo que hay de aristotelismo en ciertos momentos del idealismo y los explícitos "retornos a Aristóteles", no sólo por parte de las comentes neoescolásticas, sino también por parte de algunos de los principales investigadores de la doctrina del Estagirita. Véase S. Tálamo, *L'Arístotelismo nella storia della filosofía,* 1873, 3a ed. 1900. — W. Turner, *Aristotle in Relation to Medieval Christianity,* 1911. — John L. Stocks, *Aristotelianism,* 1925 (trad. esp.: *El aristotelismo y su influencia,* 1947. — F. van Steenberghen, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien,* 1946 (reimpresión, con pocos cambios, del cap. II de la obra del mismo autor sobre Siger de Brabante, citada en la bibliografía de este filósofo. Hay trad. inglesa: *Aristotle in the West. The Origines of Latin Aristotelianism,* 1955, que contiene algunas importantes modificaciones y agregados). — Martin Grabmann, *I Papi del Duecento e l'Aristotelismo, I,* 1941; II, 1946. — Bruno Nardi, Saggi *sull'aristotelis-mo padovano del secolo XIV al XVI,* 1958 [Studi sulla tradizione aristotelica nel Veneto, I] (se estudian, entre otros, Pietro d'Abano, Paolo Ve-neto, Nicoletto Vernia, Pico della Mirandola, Alessandro Achillini).— John Hermán Randall, Jr., *The School de Padua and the Emergence of Modern Science,* 1961 (Pietro d'Abano, Jacopo da Forli, Ugo Benzi, Agostino Nifo *et al.).* — Para la evolución de las obras lógicas de Aristóteles en el mundo árabe, véase Ibrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe,* 1934. — Los *Commentaria in Aristotelem Graeca* mencionados en el texto han sido publicados por la Academia de Ciencias de Berlín desde 1882, y el llamado *Supplementum Aristotelicum* por la misma Academia desde 1885. Damos a continuación los títulos de los tomos, conservando los nombres latinos, aunque debe tenerse presente que en los artículos dedicados a varios de los filósofos citados hemos dado los nombres transcritos en español (así, por ejemplo, Juan Filopón para Ioannes Philoponus, Simplicio para Simplicius, etc.). I *Alexandrus in Metaphysica,* ed. M. Hayduck, 1891. II, 1 *Alex, in Priora Analytica,* ed. M. Wallies, 1883. II, 2 *Alex, in Topica,* ed. M. Wallies, 1891. II, 3 *Alex. (Michael Ephesius) in Sophisticos elenchos,* ed. M. Wallies, 1898. III, 1 *Alex, de sensu,* ed. P. Wendïand, 1901. III, 2 *Alex, in Meteora,* ed. M. Hayduck, 1899. IV, 1 *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias comm.,* ed. A. Busse, 1887. IV, 2 *Dexippus in Categorias,* ed. A. Busse, 1888. IV, 3 *Ammonius in Porphyrii quinque voces,* ed. A. Bus se, 1891. IV, 4 *Ammonius in Cate gorias,* ed. A. Busse, 1895. IV, 5 *Amm. de interpretatione,* ed. A. Bus se, 1897. IV, 6 *Amm. in Analytica Priora,* ed. M. Wallies, 1899. V, 1 *Themistius in Analytica posteriora,* ed. M. Wallies, 1900. V, 2 *Themistius in Physica,* ed. H. Schenkl, 1900. V, 3 *Them. de anima,* ed. R. Heinze, 1899. V, 4 *Them. de caelo Hebraice et Latine,* ed. S. Landauer, 1902. V. 5 *Them. in Metaphs. libr. A paraphrasis Hebraice et Latine,* ed. S. Landauer, 1903. V, 6 *Them. (Sophonias) in Parva Naturalia,* ed. P. Wendïand, 1903. VI, 1 *Syrianus in Metaphysica,* ed. G. Kroll, 1902. VI, 2 *Asclepius in Metaphysica,* ed. M. Hayduck, 1888. VII *Simplicius de caelo,* ed. J. L. Heiberg, 1894. VIII *Simpl. in Categorias,* ed. C. Kalbfleisch, 1907. IX *Simpl. in Physicorum libros I-IV,* ed. H. Diels, 1882. X. Simpl. in *Physicorum, libros* V-VIII, ed. H. Diels, 1895. XI *Simpl de anima,* ed. M. Hayduck, 1882. XII, 1 *Olympiodori Prolegomena et in Categorias commentaria,* ed. A. Busse, 1902. XII, 2 *Olymp. in Meteora,* ed. W. Stüve, 1900. XIII, 1 I*oannes Philoponus (olim Ammonius) in Categorías,* ed. A. Busse, 1898. XIII, 2 I*oan. Philop. in Analytica Priora,* ed. M. Wallies, 1905. XIII 3 I*oan. Philop. in Analytica Posteriora cum Anonymo in librum II,* ed. M. Wallies, 1909. XIV, 1 I*oan. Philop. in Meteoro,* ed. M. Hayduck, 1901. XIV, 2 I*oan. Philop. de generatione et corruptione,* ed. H. Vitelli, 1897. XIV, 3 I*oan. Philop (Michael Ephe sius) de generatione animalium,* ed. M. Hayduck, 1903. XV I*oan. Philop. de anima,* ed. M. Hayduck, 1897. XVI I*oan. Philop. in Physicorum* li bros I-III, ed. H. Vitelli, 1887. XVII I*oan. Philop. in Physicorum libros IV-VIII,* ed. H. Vitelli, 1888. XVIII, 1 *Elias (olim David) in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias,* ed. A. Busse, 1900. XVIII, 2 *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isago gen comment.,* ed. A. Busse, 1904. XVIII, 3 *Stephanus de interpreta tione,* ed. M. Hayduck, 1885. XIX, 1 *Aispasius in Ethica,* ed. G. Heylbut, 1889. XIX, 2 *Heliodorus in Ethica,* ed. G. Heylbut, 1889. XX, *Michael, Eustratius, Anonymus in Ethica,* ed. G. Heylbut, 1892. XXI, 1 *Eustratius in Analyticorum Posteriorum lib.* II, ed. M. Hayduck, 1907. XXI, 2 *Ano nymus et Stephanus* in *Artem rhetoricam,* ed. H. Rabe, 1896. XXII, 1 *Michael Ephesius* in *Parva Naturalia,* ed. P. Wendïand, 1903. XXII, 2 *Mich. Eph. in libros de partibus ani malium, de animalium motione, de animalium incessu,* ed. M. Hayduck, 1904. XXII, 3 *Mich. Eph. in Ethic. lib. V,* ed. M. Hayduck, 1901. XXIII, 1 *Sophoniae in libros de anima paraphrasis,* ed. M. Hayduck, 1883. XXIII, 2 *Anonymi Categoriarum paraphrasis,* ed. M. Hayduck, 1883. XXIII, 3 *(Themistii) paraphrasis in Analy tica Priora,* ed. M. Wallies, 1884. XXIII, 4 *Anonymi in Sophisticos elenchos paraphrasis,* ed. M. Hay duck, 1884. — El citado *Supplemen tum Arístotelicum* consta de los si guientes volúmenes: I, 1 *Excerptorum Constantini de natura animalium libri duo. Aristophanis historiae ani malium epitome subiunctis Aeliani Timothei aliorumque eclogis,* ed. Spyridon P. Lambros, 1885. I, 2 *Prisciani Lydi quae extant, Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber,* ed. I. Bywater, 1886. II *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta mi-*

*nora, e*d. I Bruns: 1 *De anima liber cum mantissa,* 1887. 2 *Quaestiones. De fato. De mixtione,* 1892. III, 1 *Anonymi Londinensis ex Aristotelis Iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae, e*d. H. Diels, 1893. III, 2 *Aristotelis res publica Atheniensium,* ed. F. G. Kenyon, 1903. — Las traducciones medievales (a veces con comentario) de Aristóteles son publicadas en la colección llamada *Aristóteles latinus* (del *Corpus Philosophorum Medii Aevi),* publicada a partir de 1951 (Catálogos de manuscritos de traducciones medievales latinas: Parte I [1939], a cargo de G. Lacombe, A. Birkenmajer, M. Dulong, E. Franceschini; Parte II [1955], a cargo de L. Minio-Paluello). Para los grandes comentaristas medievales, árabes, judíos y cristianos (Averroes, San Alberto el Grande, Santo Tomas, etc.), véanse los artículos correspondientes. Lista de comentarios: Lyman W. Riley, *Aristotle, Texts and Commentaries to 1700. A Catalogue,* 1961. — Véase también A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques,* 2a ed. 1843. — A. Mansión, *Het Aristotelisme in het historisch perspectief,* 1954. — Sobre el aristotelismo en Oxford y en la Escuela de Padua véanse las bibliografías de MERTONIANOS y PADUA (ESCUELA DE). Sobre el aristotelismo en Alemania: Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland,* 1920; hay reimp., 1962. — íd., íd., *Die Philosophie* F. A. *Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristotelismus im 19. Jahrundert,* 1913. — La obra de Petersen de 1920 proporciona mucha información sobre la influencia del aristotelismo de Suárez y de los jesuitas sobre la teología y la filosofía protestantes alemanes del XVII y XVIII. Para información complementaria sobre este aspecto, véase también la bibliografía del artículo SUÁREZ (FRANCISCO).

ARISTOXENO, de Tarento (nac. *ca.* 354 antes de J. C.), discípulo de Aristóteles, y uno de los primeros peripatéticos, readaptó la doctrina pitagórica de la armonía (VÉASE) con el fin de explicar la doctrina del alma y de su relación con el cuerpo. Junto a ello contribuyó a la investigación científica con obras sobre música — su teoría y su historia— y con biografías de filósofos — de Pitágoras y Platón. Sus escritos sobre música se han conservado en gran parte y proporcionan importante luz sobre el método de investigación usado en la escuela de los peripatéticos.

Texto griego y trad. alemana de la obra de Aristoxeno sobre rítmica: *Grundzüge der Rhytmïk,* ed. H. Feussner, 1840. — *Elementa rhytmicae fragment.,* ed. J. Bartels, 1854.— Ἀριστοξένου ἁρμονικῶν τὰ σῳζόμενα (con trad. alemana y comentario) por P. Marquand, 1868. — Ἀριστοξένου *Melik und Rhytmik des Classischen Hellenentums,* ed R. Westphal, 2 vols., 1883-1893. — Ἁρμονικῶν στ οιχεῖα. *The Harmonies of Aristoxe-nos,* ed. con trad. inglesa por H. S. Macran, 1903. —*Aristoxeni elementa harmónica, Rosetta da Rios recensuit,* 1954 (con traducción italiana). — Nueva edición de fragmentos de Aristoxeno: Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristóteles:* Ansíatenos, 1945 (Heft 2). — Véase W. L. Mahne, *Diatriba de Aristoxeno philosopho,* 1793. — L. Laloy, *Aristoxène de Tarente, disciple d'Aristote et la musique de l'antiquité,* 1904. — C. F. Williams, *The Aristoxenos' Theory of Musical Rythm,* 1911. — Arts. de Ch.-M. Ruelle en *Revue Archéologique* (1858).

ARITMETIZACIÓN DE LA SINTAXIS. Véase GÖDEL (PRUEBA DE), SINTAXIS.

ARMONÍA (ἁρμονία) significó originariamente "conexión" (de elementos diversos) y también "orden". El término se aplicó luego a la octava en una escala musical. El descubrimiento de que hay una relación numérica entre los sonidos de esta escala y las longitudes de las cuerdas de la lira indujo a los pitagóricos a desarrollar la idea de que el concepto de armonía es aplicable al universo entero. Pues la armonía representaba para "los llamados pitagóricos" un sistema de relaciones que podía perseguirse dondequiera y que permitía, además, como describe Aristóteles (Met., A 5, 986 a 1 sigs.), reconciliar los opuestos, especialmente lo Limitado y lo Ilimitado. Según muchos pitagóricos, los movimientos de las esferas celestes se hallan armónicamente conjugados y se manifiestan no solamente en las relaciones entre las distancias, sino también en la producción de sonidos correspondientes a dichas esferas — la llamada "armonía de las esferas". Esta idea de la armonía ejerció considerable influencia en varias tendencias filosóficas. No solamente hallamos expresadas las ideas pitagóricas —especialmente las de Alcmeón de Crotona— en las comentes del neopitagorismo (VÉASE), sino también en filósofos de las escuelas de Platón y Aristóteles, como es el caso en Espeusipo y Jenócrates y en particular en el aristotélico Aristoxeno de Tarento. También encontramos ejemplos de la influencia de la idea de ι armonía cósmica en varias de las tendencias neopitagorizantes del Renacimiento. En cambio, Platón y Aristóteles atacaron estas opiniones pitagóricas, especialmente en su aplicación a la idea del alma. Al presentar sus pruebas en favor de la inmortalidad del alma, Platón indicaba que ésta no puede definirse como una armonía de los elementos del cuerpo; si lo fuese, cuando se relajara la tensión entre tales elementos el alma perecería no menos que el cuerpo *(Phaidon,* 86 B 7-C 5). En cuanto a Aristóteles, después de presentar la doctrina pitagórica del alma como armonía y ésta como una mezcla y combinación de opuestos, señaló que la dificultad principal consiste en que se adscriben movimientos al alma cuando "el movimiento no es un atributo de la armonía" *(De an.,* I 4, 407 b 26 sigs.). Cierto, declara el Estagirita, que 'armonía' puede significar dos cosas: composición de magnitudes en objetos que poseen movimiento y posición y que se mezclan sin admitir nada que sea homogéneo, y proporción en los elementos mezclados. Pero en ninguno de los dos sentidos la noción de armonía se aplica al alma *(op. cit.,* I 4, 408 a 5-10).

Leibniz llamó armonía preestablecida a la forma como tiene lugar la relación entre las mónadas que, por no tener "ventanas", no están sometidas a una interacción directa e inmediata por efecto de la influencia mutua, ni a una intervención constante de Dios, como sostienen los ocasionalistas, sino que "Dios ha hecho desde el principio a cada una de estas dos substancias (alma y cuerpo) de una naturaleza tal, que, siguiendo sólo sus propias leyes, que han recibido con su ser, concuerda, sin embargo, con la otra, lo mismo que si hubiera recibido influjo mutuo o como si Dios pusiera continuamente su mano, además de su concurso general". De un modo más lato, la armonía puede definirse como aque-

lla forma de relación entre objetos de un conjunto que no excluye ninguno de los componentes, sino que supone una perfecta adecuación interna de cada uno con los restantes. La armonía se opone, así, formalmente a la identidad, que se realiza por exclusiones o por una fusión que sacrifica el ser propio de cada elemento del conjunto.

Rudolf Eisler, *Kritische Untersuchung des Begriffs der Weltharmonie bei Leibniz,* 1895. — M. Zigmalkowski, *Die Bedeutung der prästabilierten Harmonie im leibnizschen System,* 1905 (Dis.). — Heinrich Schmidt, *Harmonie. Versuch einer monistischen Ethik,* 1931. — E-W. Platzeck, O. F. M., *El pensar armónico como problema de la filosofía cristiana,* 1945. — F. K. Bock, *Das Gesetz der Harmonie. Das Urgeheimnis der Natur,* 1948. — Ignazio Vitale, *L'armonia prestabilita in Leibniz,* 1959 [Pubb. dell'Istituto universitario di Magisterio di Catania. Serie fil. Monog., 12].

ARMONÍA PREESTABLECIDA. Véase ARMONÍA, LEIBNIZ (GOTTFRIED WILHELM), PARALELISMO.

ARNAU DE VILANOVA (Arnaldus de Villa Nova, Arnaldus Villanovanus) *(ca.* 1235-1313) fue según algunos provenzal, y según otros, catalán (Milá y Fontanals lo supone nacido en Vilanova la Geltrù), opinión esta última que parece mejor fundada. Arnau de Vilanova fue muy celebrado en su tiempo como médico y alquimista, pero se ocupó también de cuestiones teológicas, considerando la teología como la ciencia suprema y estimando que el estudio de la filosofía —en particular de la escolástica— es sumamente pernicioso. En cambio, el estudio de la Naturaleza lleva, según Arnau, a Dios. Los teólogos que se fían de la mera especulación son, proclama Arnau, "falsos teólogos". Arnau acusó a los frailes, a los inquisidores y a los predicadores de olvidar el espíritu evangélico. Manifestó también ideas apocalípticas, anunciando la llegada del Anti-Cristo.

Arnau de Vilanova fue nombrado consejero real por Jaime II de Aragón. Fue asimismo embajador en Francia del Rey y, al parecer, pasó un tiempo en el reino de Sicilia al amparo de Federico. Durante una estancia en París, hacia 1299, fue condenado por los teólogos de la Sorbona por varias opiniones heterodoxas. Sin embargo, fue protegido por el Papa Bonifacio VIII y también por el Papa Clemente V. Hacia 1309 Arnau estuvo en Aviñón, donde escribió un *Rahonament* para interpretar las visiones que manifestaban haber tenido Jaime II y Federico de Sicilia y en donde reiteró sus ideas apocalípticas.

Arnau de Vilanova escribió numerosas obras de medicina, alquimia y astrología. Mencionamos: *Speculum introductionum medicinalium. — De gradationibus medicinarum per artem compositarum. — Regimen sanitatis. — De conservanda juventute et retardanda senectute. — Breviarium practicae. — Commentum super "Regimine Salernitanum". — Thésaurus Thesaurorum et Rosarius philosopharum.* — Flos *Florum. — Novum lumen. — Exposiciones visionum, quae fiunt in somniis.* Hay edición de obras en Lyon (1504), reimpresas varias veces (París, 1509; Venecia, 1514; Lyon, 1520, 1532; Basilea, 1585). Sin embargo, hay dudas acerca de si la mayor parte de los escritos atribuidos .1 Arnau son auténticos. Entre los escritos teológicos atribuidos a Arnau figuran una introducción al *De semine scripturarum,* de Joaquín de Fiori; un tratado *De mysterio cymbalonum Ecclesiae;* un tratado cuyo *incipit* es: *"Philosophia catholica et divina";* otro tratado cuyo *incipit* es *"Apologia de versutis atque perversitate pseudo-theologorum" ;* la llamada *Confessio de Spurcitiis pseudo-religiosorum;* el libro *De adventu Antichristi·, y* el aludido *Rahonament fet en Avinyo (* escrito primero en latín). — Véase E. Lalande, *Arnaud de Villeneuve; sa vie et ses oeuvres,* 1896. — Paul Diepgen, *Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe,* 1909. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* Libro III, Cap. 3 [publicado antes separadamente con el título: *Arnoldo de Vilanova, médico catalán del siglo XIII* (1879)].

ARNAULD (ANTOINE) (1612-1694) nac. en París, profesor en la Sorbona, fue uno de los más conocidos jansenistas y uno de los autores de la llamada *Lógica de Port-Royal.* Esta lógica estaba fuertemente influida por la metodología cartesiana, y el propio Arnauld es considerado como uno de los cartesianos de la época no obstante las críticas formuladas a Descartes en las *Cuartas objeciones* a las *Meditaciones metafísicas.* Ahora bien, el cartesianismo de Arnauld era, en realidad, una manifestación de un más fundamental agustinismo; los temas de Arnauld son, en efecto, menos los temas lógicos y metodológicos que los teológicos, y entre ellos en particular el de la predestinación y libre albedrío. A ello se refieren muchas de las controversias de Arnauld con Malebranche, y en parte también con Leibniz. Podemos decir, pues, que el cartesianismo representaba para Arnauld un auxilio en favor del agustinismo y no a la inversa.

Edición de obras completas: *Oeuvres complètes,* 45 vols., Lausanne, 1775-83. — Hay trad. esp. de Correspondencia entre Leibniz y A. (1946). — Véase F. R. Vijacee, *A. A., his Place in the History of Logic,* 1882. — H. Schulz, *A. A. als Philosoph,* 1897 (Dis.). — E. Moog, A. A. *Stellung zu den kirchlichen Verfassungsfragen im Kampf mir den Jesuiten,* 1904. — J. Laporte, *La doctrine de la grâce chez Arnauld,* 1922. — Id., íd., *La doctrine de Port-Royal. La morale (d'après Arnauld), t.* 1: *La loi morale,* 1951. T. II: *La pratique des sacrements. L'Eglise,* 1952. Véase también bibliografía de PORT-ROYAL.

ARQUETIPO. Véase PLATÓN, TIPO.

ARQUITAS de Tarento (Siglo IV antes de J. C.), uno de los primeros pitagóricos fue, según indica Diógenes Laercio (VIII, 83), el que por vez primera aplicó las matemáticas a las cosas mecánicas, y el primero también que empleó el cubo en geometría (Cfr. Platón, *Rep.,* 528 B). Se ocupó sobre todo de cuestiones acústicas y musicales en el espíritu del pitagorismo, es decir, subrayando dondequiera la reducción de las realidades a números y las combinaciones de éstos a leyes armónicas. Número y magnitud son, según Arquitas, los principios de la realidad.

Diels-Kranz, 47 (35). — E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* 1923, II Teil. 2 (b).

ARQUITECTÓNICA. Aristóteles emplea el término ἀρχιτεκτονικάι al comienzo de la *Ética a Nicómaco* (I 1, 1094 a 14) cuando después de haber proclamado que ciertas artes están subordinadas a otras de acuerdo con la relación de medios a fines — así, por ejemplo, el arte de equipar los caballos está subordinado al arte de la hípica en general—, indica que los fines de las artes principales, τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν, deben ser preferidos a todos los fines subordinados. Un poco después (I 1, 1094

a 25) usa el término ἀρχιτεκτονική, al decir que el bien parece pertenecer al arte principal y verdaderamente maestro o arquitectónico, μάλιστα αρχιτεκτονικής. El mismo término es usado en VI 8, 1141 b 22 al indicar que conviene que haya un saber organizador o arquitectónico, αρχιτεκτονική , tanto del saber práctico como del filosófico, y en *ibíd.,* 25 al señalar que en lo que toca a la Ciudad la legislación desempeña un papel directivo. Relacionado con estos conceptos, finalmente, habla en VII 11, 1152 b 2 del filósofo de la ciencia política como el arquitecto del fin, τοῦ τέλους ἀρχιτεκτων, por el cual una cosa es llamada simplemente mala, es decir, buena y mala de un modo absoluto y no sólo relativo. En su comentario a la *Ética a Nicó-maco (Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle, 2* vols., 1892), J. A. Stewart interpreta estas expresiones en el sentido de que aun cuando se posea un íntimo conocimiento del asunto de que se trata es necesaria la dirección de una facultad maestra, pues el hombre que conoce los detalles no puede tratar de ellos sin poseer previamente un plan de vida *(op. cit.,* II, 61). Una noción análoga a la aristotélica sobre la arquitectónica se encuentra en Santo Tomás (por ej.: Cont. Gent., III, 25). Aunque con propósitos distintos y sobre distintas bases, Leibniz empleó la expresión 'arquitectónicamente' en tanto que relacionada con causas finales. Según Leibniz, hay dos reinos en la naturaleza corporal que se penetran sin confundirse y sin obstaculizarse: el reino de la potencia, según el cual todo puede explicarse *mecanicamente,* mediante causas eficientes, tan pronto como penetramos suficientemente en su interior, y el reino de la sabiduría, según el cual todo puede explicarse *arquitectónicamente,* mediante causas finales cuando conocemos suficientemente sus usos *(Tentamen anagogicum,* Gerhardt, VII, 273). De este modo habría que decir, según Leibniz, no sólo que los animales ven porque tienen ojos, sino también que los ojos les han sido dados para ver, aun cuando algunos, para hacer los *esprits forts,* no admitan sino lo primero. Leibniz usa también 'arquitectónico' en la expresión *échantillons architectoniques* que se halla en *Monadologie* § 83.

Johann Heinrich Lambert edificó en detalle una arquitectónica o "teoría de lo simple y primero en el conocimiento filosófico y matemático" *(Anlage zur Architcktonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis,* 2 vols., 1771). Se trataba de una continuación del *Neues Organon* y se proponía desarrollar la "doctrina de la verdad" (véase ALETIOLOGÍA), la "doctrina de la realidad" (ontología) y la "doctrina del pensamiento" (metodología). En oposición a la doctrina de la escuela de Leibniz-Wolff, Lambert consideraba que el pensamiento no se reduce a posibilidades y que, por consiguiente, una ontología debe presentar un cuadro que pueda ser "llenado" con la realidad de las existencias. Lambert proclamó, en efecto, que los conceptos metafísicos deben correlacionarse con los conceptos lógicos y que las verdades de razón no pueden separarse *por entero* de las verdades de hecho. La arquitectónica equivale, así, a un sistema ontológico o, mejor dicho, lógico-ontológico constituido por todos los conceptos pensables susceptibles de enmarcar la totalidad de las existencias. Estos conceptos se hallaban, a su entender, articulados en diferentes reinos, culminando en el concepto metafísico capital: Dios.

Kant introdujo el concepto de la arquitectónica de la razón pura en la doctrina trascendental del método *(K. r. V.,* A 832-A 815, B 860-B 879). Según Kant, la arquitectónica es el arte de construir un sistema. Es un arte indispensable, porque el conocimiento es científico solamente cuando en vez de ser una mera "rapsodia" posee unidad sistemática. Hemos indicado en Sistema (VÉASE) la idea que tenía Kant acerca de este concepto. Por otro lado, en el artículo Fisiología (VÉASE) hemos presentado el sistema kantiano como conocimiento de la Naturaleza. Agreguemos aquí que al proclamar la necesidad de la unidad sistemática como unidad proporcionada por el más alto objetivo de la razón, Kant observó que tal unidad debe ser arquitectónica (obtenida por una idea que proporcione la posibilidad del todo científico) y no sólo técnica (obtenida por observación de similaridades). Ahora bien, la unidad arquitectónica es la unidad de la razón que reside como una simiente en todos los hombres. Por eso la doctrina de la arquitectónica permite a Kant examinar el problema del hombre como legislador de la realidad y subrayar que solamente la concepción cósmica de la filosofía, a diferencia de la concepción escolástica, es verdaderamente completa. La arquitectónica es una de las cuatro partes (la tercera) en las cuales divide Kant el estudio de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura. Las otras son (1) la disciplina de la razón pura, disciplina negativa que limita la razón en su uso dogmático; (2) el canon de la razón pura —destinado a proporcionar todos los principios *a priori* para un recto uso de la razón pura, pero obligado a anular sus pretensiones en vista de la demostración de la imposibilidad de su uso especulativo de la razón y a adquirir su validez en el terreno de la razón práctica— y (4) la historia de la razón pura.

W. T. Krug (VÉASE) dividió su "filosofía fundamental" en una doctrina filosófica elemental y en una doctrina metódica elemental. Esta última la subdividió en didáctica filosófica y en arquitectónica filosófica. La misión de la arquitectónica filosófica es el estudio de las formas y métodos de la propia filosofía, así como el estudio de las partes o ramas en que puede dividirse la filosofía. La arquitectónica filosófica considera la filosofía como un todo sistemático o científico que debe articularse arquitectónicamente. La arquitectónica filosófica o doctrina metodológica arquitectónica se subdivide en doctrina de los conceptos de la filosofía y en doctrina de las partes de la filosofía *(Fundamentalphilosophie,* § 120).

C. S. Peirce acogió con entusiasmo el paralelo kantiano entre la filosofía y la arquitectura (Cfr., entre otros, los siguientes fragmentos de *Collected Papers:* 1.1, 1.2, 1.3, 4.27, 4.28, 4.29) y aun intentó presentar algunos de sus pensamientos como un "borrador" destinado a servir de esquema arquitectónico general para todas las ciencias, análogo en intención a lo que había sido la filosofía de Aristóteles. Al entender de Peirce, por consiguiente, el filósofo debe cavar sólidos cimientos y dar un plan

a la vez consistente y flexible para el ulterior trabajo filosófico y científico. Se ha hecho observar que la arquitectónica de Peirce se debe a las tendencias transcendentalistas que contrastaban en su pensamiento con las tendencias naturalistas y empiristas. Sin embargo, es claro que el paralelo que establece Peirce entre su arquitectónica y la kantiana no va más allá de una superficial concordancia. De hecho, Peirce tuvo siempre en su mente la idea de un sistema —y, por lo tanto, de una "arquitectura"— abierto: la filosofía como programa no puede ser incompatible con el falibilismo (VÉASE) y la necesidad de mantener siempre despejado el camino del investigador.

El término 'arquitectónica' se ha usado también para caracterizar una de las doctrinas de Wronski. El sistema cosmológico del filósofo mesianista polaco fue expuesto en el tomo titulado *Arquitechtonique de l'univers* (1936), de la serie de obras publicadas por Francis Warrain, el cual desarrolló análogas tesis en su libro *L'Armature métaphysique* (1925), donde identifica la "armadura metafísica" con la "arquitectónica" de los conceptos metafísicos fundamentales. La base de tal arquitectónica (tanto la de Wronski como la de Warrain) se halla en la llamada "ley de creación" del filósofo polaco, con la cual se pretende resolver toda clase de antinomias.

En su obra sobre la "arquitectura del universo" (1934), B. Bomstein utiliza también el término en cuestión, pero quiere basar la metafísica como ciencia de las estructuras universales del mundo en una lógica (VÍASE) de carácter arquitectónico, no puramente formal, sino real-estructural. Se trata de una lógica topológica, o geométrico-arquitectónica. Como dice el propio autor, en un resumen de la primera parte de su obra (Cfr. *Studia philosophia,* I, 1935, pág. 446), "al encontrar una representación en el espacio, la lógica pone en evidencia el aspecto cualitativo de éste y se convierte, bajo la forma de una lógica geométrica, en prototipo de la arquitectónica de todas las cualidades, que manifiestan así su naturaleza puramente racional". La lógica arquitectónica ha de constituir, así, el prolegómeno a una investigación de las estructuras lógicas desde el punto de vista de la metafísica y de las categorías.

José Ferrater Mora, "Filosofía y arquitectura", *La Torre,* 9 (1925), recogido en *Cuestiones disputadas,* 1955 págs. 43-59. — Íd., íd., "Peirce's Conception of Architechtonic and Related Views", *Philosophy and Phenomenological Research,* XV (1955), 351-59.

ARRUGA (RODRIGO DE) (1592-1667) nac. en Logroño, profesor en Valladolid, Salamanca y Praga —donde vivió los últimos 44 años de su vida y en cuya Universidad profesó y fue luego nombrado Canciller—, acentuó el espíritu "ecléctico" y moderno manifestado por algunos teólogos y filósofos escolásticos españoles de la época, llegando a diferir en algunos puntos —por ejemplo, en cosmología— de doctrinas tradicionales muy arraigadas. En sus trabajos teológicos Rodrigo de Arriaga parece haberse apoyado en muy considerable proporción en la razón natural, habiendo sido criticado justamente por no atender suficientemente a los datos proporcionados por las Sagradas Escrituras.

Obras: *Cursus philosophicus,* 1632. — *Disputationes theolosicae, 8* vols., 1643-1655. El tomo 9 (que debía titularse *De justitia et jure)* no fue terminado por el autor. — Véase K. Eschweiler, "Roderigo de Arriaga, S. J. Ein Beitrag zur Geschichte der Barockscholastik, en *Spanische Forschungen der Görresgeselkchaft. 1 Reihe. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens,* 3 vols. (1931).

ARS COMBINATORIA (arte combinatoria) llamó Leibniz a la ciencia general de las formas o de la similaridad y disimilaridad *(Mathematische Schriften,* ed Gerhardt, IV, 451). El *ars combinatoria* se distingue con ello del álgebra, que es la ciencia de la magnitud o de la igualdad y desigualdad *(loc. cit.).* Leibniz escribió a los veinte años una disertación sobre el ors *combinatoria,* cuyo título completo es *Dissertatio de arte combinatoria in qua ex Arthmeticae fundamentis* Complicationum *ac* Transpositionum *Doctrina novis praeceptis exstruitur, et usus embarum per universum scientiarum orbem ostenditur; nova etiam Artis Meditandi seu Logicae spargunt* (1666, *Philosophische Schriften,* ed. Gerhardt, IV, 27-102, más apéndice, 103-4). En este trabajo Leibniz da pocas precisiones sobre la naturaleza del *ars combinatoria,* pero hay en él varias aplicaciones del arte, así como de su *characteristica universales* (VÉASE). Entre otras aplicaciones hay una relativa a la existencia de Dios, otra relativa a la noción de justicia y varias relativas a problemas aritméticos. En muchas otras partes de sus escritos, sin embargo, Leibniz se ha referido al *ars combinatoria,* considerándolo como un método universal, fundamento de todas las ciencias. Este método había sido ya anticipado por Llull en su *ars magna* (VÉASE), si bien, como señaló Leibniz frecuentemente, de un modo harto imperfecto. Es similar, además, a los esfuerzos llevados a cabo en este terreno por Caramuel de Lobkowitz (en sus *Mathesis audax y Grammatica audax),* Anasthasius Kircher (en su *Poligraphia nova et universales ex combinatoria arte detecta),* Izquierdo (en su *Pharos scientiarum)* y otros autores (véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA). Según Leibniz, el álgebra misma es una "aplicación a las cantidades del ars *combinatoria,* o de la ciencia de las formas abstractas" *(Math. Schriften,* VII, 20). A veces Leibniz parece considerar el *ars combinatoria* como un "diccionario formado del alfabeto de las ideas humanas" *(Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* 1903, ed. L. Couturat, pág. 165). Otras veces semejante alfabeto parece constituir lo propio de la *characteristica universalis (Phil. Schriften,* VII, 186). En una ocasión Leibniz indica que hay un *ars inveniendi* general o arte general del descubrimiento, el cual puede ser dividido en combinatorio y en analítico. El primero se ocupa en descubrir cuestiones; el segundo, en solucionarlas *(Opuscules,* etc., pág. 167; otras referencias al *ars combinatoria* en este volumen se hallan en págs. 159, 162-4, 166, 168-71, 177, 336, 338, 348, 349, 415, 429, 511, 525, 528, 531, 544, 556, 557, 560-62, 572, 573, 582). El ars *combinatoria* es concebido asimismo como una *mathesis universalis.*

ARS MAGNA. Suele darse este nombre al arte de descubrimiento de verdades propuesto por Ramón Llull, pero, como han indicado T. y J. Carreras y Artau (Cfr. *Historia de la Filosofía española,* I, 1939, 345 y sigs.), la citada expresión abarca una gran cantidad de intentos realizados por Llull en el mismo sentido. De

éstos intentos cabe destacar dos: el dado en el Art *abreujada d'atrobar veritat* o Ars *compendiosa inveniendi veritatem* (también Art *major* o Ars *magna et maior)* escrita hacia 1271 y el Ars *generalis ultima,* que es la —erróneamente— calificada de Ars *magna.* Los citados autores proponen calificar a la primera de Ars *magna primitiva* y a la segunda (terminada en 1308) de Ars *magna,* con el fin de adaptarse a la tradición. Entre la primera y la segunda de tales artes Llull compuso gran número de escritos de carácter lógico y enciclopédico destinados a perfeccionar y a simplificar sus reglas y a introducir en ellas nuevo material y varios refinamientos lógicos.

Según la descripción de T. y J. Carreras Artau el Ars *Magna* primitiva consiste en la presentación de siete figuras, designadas con las letras A (que representa a Dios y los atributos divinos), S (el alma racional y sus potencias), T (los principios y los significados), V (las virtudes y los vicios), X (los opuestos o la predestinación), Y (la verdad) y Z (la falsedad). Las dos figuras últimas operan al modo de predicados metalógicos y no tienen, como las cinco primeras figuras, número ni gráfico. Cada una de las cinco figuras citadas da lugar a un círculo dividido en un cierto número de cámaras situadas alrededor de la letra. Así, la figura que corresponde a A está dividida en 16 cámaras representando las virtudes o atributos divinos a cada uno de los cuales está asimismo adscrita una letra (B: Bondad; C. Grandeza; D: Eternidad, etc.). Las combinaciones binarias de estos atributos dan lugar a 120 cámaras por medio de las cuales se producen múltiples combinaciones que engendran mecánicamente definiciones. El Ars *magna* última o definitiva consiste en la presentación de 9 principios (B, C, D, E, F, G, H, I, K) llamados principios absolutos (Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Sabiduría, Voluntad, Virtud, Verdad, Gloria) y 9 principios (representados con las mismas letras y reducibles a los anteriores) llamados principios relativos (diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio, fin, mayoridad, igualdad, minoridad). Hay también 9 cuestiones generales *(utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quo modo* y *cum quo),* 9 sujetos (Dios, ángel, cielo, hombre, imaginación, sensitiva, vegetativa, elementativa, instrumentativa) y 9 virtudes y vicios. Todo ello constituye el alfabeto o elementos básicos del cálculo. A base de los mismos se forman cuatro figuras. La primera figura es un círculo dividido en 9 cámaras con los principios o predicados absolutos mencionados. El sujeto y predicado en esta figura se convierten recíprocamente. La segunda figura consta de tres triángulos: el primero, el de la diferencia, concordancia y contrariedad; el segundo, el del principio, el medio y el fin; el tercero, el de la mayoridad, igualdad y minoridad. La tercera figura se compone de las dos anteriores figuras, de tal suerte que una misma letra puede representar dos conceptos de las figuras en cuestión (como bondad y concordancia). La cuarta figura tiene tres círculos concéntricos: uno —el mayor— fijo, y los otros dos giratorios. Esta figura abarca las tres anteriores, de modo que pueden establecerse las combinaciones mecánicas deseadas. Esta última figura puede considerarse como un ejemplo primitivo de máquina lógica. Nos hemos referido a este punto en el artículo sobre las máquinas (VÉASE) lógicas, en el cual hemos mencionado asimismo la conocida crítica de Leibniz, el cual —contrariamente a lo que proponía Llull, para quien su arte era un arte inventivo— señala que se trata de un simple método mecánico de exposición.

Llull introduce en su sistema una serie de definiciones y considera las cuestiones generales (cada una con varias especies) como reglas. Ello permite formar una tabla de 84 columnas; la cuarta figura se obtiene haciendo girar los círculos segundo y tercero. Se obtienen así 84 combinaciones ternarias encabezadas por igual número de columnas. En total, la tabla comprende 1.680 cámaras, cada una de las cuales responde —afirmativa o negativamente— a una cuestión. Se trata de cuestiones generales, pero el método de Llull puede extenderse también a las otras cuestiones, es decir, las que afectan a los sujetos, a las virtudes y a los vicios. Puede, pues, designarse este arte como un *ars combinatoria* (VÉASE) y un *calculus universalis.* En este sentido representa una muy notable anticipación a ciertas ideas modernas sobre los cálculos formalizados. Pero la separan de éstos considerables diferencias. En primer lugar, la sintaxis del cálculo aparece poco clara; en segundo, las reglas del cálculo equivalen a cuestiones; al fin, el cálculo se refiere a conceptos, lo que en un cálculo formalizado es inadmisible.

Advirtamos que el propósito que movió primeramente a Llull fue el de la demostración rigurosa de las verdades de la fe y que este propósito no lo abandonó nunca, pero que al introducir, según advierten T. y J. Carreras y Artau, las sistematizaciones presentadas en el *Arbre de Sciencia* (1298) y en la *Logica nova* (1303), la intención de Llull se amplió considerablemente hasta abarcar el conjunto de las ciencias.

Además de la obra citada, véase J. Carreras y Artau, *De Ramón Llull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal,* 1946. — E.-W. Platzeck, O. F. M., "La combinatoria luliana", *Revista de filosofía,* XII (1945), 575-609; XIII (1955), 125-65 (trad. esp. por J. Carreras Artau del trabajo publicado originariamente por el autor en *Franziskanische Studien,* [1952], 32-60, 377-407. — Martin Gardner, *Logic Machines and Diagrams,* 1958, Cap. I.

ARS NOVA, ARS VETUS. Véase LÓGICA.

ARTE. Todavía hoy puede usarse el término 'arte' en español (y otros idiomas modernos) en varios sentidos. Se habla del arte de vivir, del arte de escribir, del arte de pensar; 'arte' significa en este sentido una cierta virtud o habilidad para hacer o producir algo. Se habla de arte mecánica y de arte liberal. Se habla asimismo de bella arte y de bellas artes — en cuyo caso 'arte' es tomado, en sentido estético, como *"el* Arte". Estos significados no son totalmente independientes; los religa entre sí la idea de hacer, y especialmente de producir, algo de acuerdo con ciertos métodos o ciertos modelos — métodos y modelos que pueden, a su vez, descubrirse mediante arte. Esta simultánea multiplicidad y unidad de significado apareció ya en Grecia con el término τέχνη (usualmente traducido por "arte"), y existe en el vocablo latino *ars.* En el presente artículo describiremos algunas de las significaciones principales de 'arte' tomado por lo pronto

en el sentido más general, y nos referiremos luego al modo como en filosofía se trata la cuestión del arte concebido como designación general para las obras producidas en las llamadas "bellas artes".

El término τέχνη significó "arte" (en particular "arte manual"), "industria", "oficio". Se decía, así, de alguien que "sabía su arte" —su "oficio"—, por tener una habilidad particular y notoria. Platón habla, por ejemplo, de hacer algo con arte, μετὰ τέχνης, o sin arte, ἄνευ τέχνης *(Phaed.,* 89 D). Pero los ejemplos dados por Platón —siguiendo a Sócrates— relativos a la necesidad de hacer las cosas "con arte" se aplicaron bien pronto a un arte no manual, sino intelectual, al arte de la palabra o del razonamiento: ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη *(Phaed.,* 90 A). El más alto era, pues, la ciencia, la filosofía, el saber y, en último término, la dialéctica. Pero como las otras actividades eran también artes, y como era arte asimismo la creación artística, la poesía, el término τέχνη estaba lleno de ambigüedad y sólo podía ser entendido a derechas dentro de un determinado contexto. Sin embargo, puede concluirse que τέχνη designaba un "modo de hacer [incluyendo en el hacer, el pensar] algo". Como tal "modo", implicaba la idea de un método o conjunto de reglas, habiendo tantas artes como tipos de objetos o de actividades y organizándose estas artes de una manera jerárquica, desde el arte manual u oficio hasta el supremo arte intelectual del pensar para alcanzar la verdad (y, de paso, regir la sociedad según esta verdad).

En Aristóteles hallamos similares maneras de entender nuestro término. Pero este autor intenta repetidas veces definir de modo más estricto el sentido de arte. Por lo pronto, en la *Metafísica* (A 1, 980 *b* 25) escribe que mientras los animales sólo tienen imágenes, φαντασιαί, y apenas experiencia, ἐμπειρία, los hombres se elevan hasta el arte, τέχνη, y hasta el razonamiento, λογισμός. Arte, τέχνη, y ciencia o saber, ἐπιστήμη, proceden de la experiencia, y no del azar, τύχη, pero hay arte y ciencia solamente cuando hay juicio sobre algo universal. No parece haber aquí distinción entre arte y ciencia. Pero en la *Eth. Nic. (* VI 3, 1139 *b* 15 sigs.) Aristóteles establece una distinción entre varios estados mediante los cuales el alma posee la verdad por afirmación o negación. Son los siguientes: arte, ciencia, saber práctico, filosofía y razón intuitiva. El arte se distingue de los otros cuatro en que es "un estado de capacidad para hacer algo", siempre que implique un curso verdadero de razonamiento, esto es, un método. El arte trata de algo que llega a ser. El arte no trata de lo que es necesario o de lo que no puede ser distinto de como es. Tampoco trata de la acción; solamente de la "producción". En cierto modo, claro está, todas las actividades en las que está implicada alguna producción son artes; por lo tanto, podría hablarse en principio del arte del estadista, porque se trata de producir una sociedad, y aun una "buena sociedad". Pero en sentido estricto sólo puede llamarse arte a un hacer tal como (y es ejemplo del propio Aristóteles) la arquitectura. El arte trata, según Aristóteles, de lo mismo de que trata el azar, pero hay que entender este último solamente en cuanto se distingue de lo necesario. Por lo demás, no debe suponerse que el arte en cuanto hacer excluya la sabiduría; en rigor, los más grandes artistas (como Fidias) poseen la sabiduría como forma más acabada del conocimiento *(ibíd.,* 1141 a 10).

Puede, claro está, seguir hablándose de arte mecánica o manual, de arte médica, de arte arquitectónica, etc. En cierto modo, además, lo que hoy día llamamos las artes (en cuanto bellas artes) tienen un componente manual que los griegos solían poner grandemente de relieve. Pero en los citados análisis aristotélicos hallamos ya la base para entender el término 'arte' como designando "el Arte" o conjunto de las bellas artes: pintura, escultura, poesía, arquitectura, música, para mencionar las cinco actividades artísticas clásicas. Fue en este sentido en que se debatió con frecuencia las relaciones entre el arte y la Naturaleza. Lo común en la mayor parte de los autores griegos —y, en rigor, hasta entrada la época moderna— era poner de relieve que el arte imita de algún modo la Naturaleza: h(τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν (Aristóteles, *Phys.,* II 2, 194 a 21) — ars *imi-tatur naturam, inquantum potest* (Santo Tomás, 1 *anal. 1* a). Ello no significaba que todos los autores estuvieran de acuerdo en la concepción platónica de la obra de arte como imitación de una imitación. Pero era común considerar la Naturaleza como "lo real" en tanto que el arte era siempre algo artificial y artificioso, bien que de un artificio "racional" en el sentido amplio de este término.

Durante la época del helenismo y en la Edad Media se tendió a entender el concepto de arte de nuevo en un sentido muy general. Un ejemplo lo tenemos en la concepción de las llamadas *artes liberales* en el *Trivium y Quadrivium* (v.), y en la distinción entre artes liberales y serviles (o manuales). En el Renacimiento y parte de la época moderna la distinción entre las artes como oficios y las artes como bellas artes no quedó siempre clara. De hecho, ha sido en época relativamente reciente cuando los filósofos han comenzado a usar el término 'arte' para referirse al Arte y han iniciado esfuerzos para desarrollar una filosofía del arte.

Actualmente se tiende en filosofía a usar nuestro vocablo casi exclusivamente en el último sentido. Diremos por ello algunas palabras acerca del problema del arte desde el punto de vista filosófico.

En lo que toca a la disciplina filosófica misma, la "filosofía del arte", se ha discutido sobre si ella tiene métodos y objetos propios distintos de otra disciplina filosófica que se ocupa asimismo del arte: la estética. Hay que confesar que los límites son imprecisos. Muchos de los libros que llevan títulos tales como "Estética" γ "Filosofía del arte" tratan, en rigor, de los mismos problemas. Puede, sin embargo, establecerse una distinción razonable. Mientras la estética trata de cuestiones relativas a ciertos valores (clásicamente, de lo bello; luego, de otros) y a ciertos lenguajes, dando como ejemplos habitualmente las llamadas "obras de arte", la filosofía del arte trata de estas obras desde un punto de vista filosófico apoyándose en investigaciones estéticas. En otros términos, puede decirse que mientras la estética es siempre más "formal", la filosofía.del arte es incomparablemente más "material". La filosofía del arte se halla situada, pues, entre la estética y la crítica del arte. La distinción aquí propuesta no pretente, claro está, agotar las diferencias, a veces muy sutiles, que existen entre varias disciplinas que de algún modo o de

otro se ocupan del arte. J.-P. Weber *(La psychologie de fart,* 1958, Introducción) ha indicado, por ejemplo, que hay que distinguir no solamente entre estética y filosofía del arte, sino entre cualquiera de ellas, la psicología del arte y la ciencia del arte. Según dicho autor, la estética se ocupa de ciertos juicios de apreciación en tanto que se aplican a ciertos valores (lo feo y lo bello); la filosofía del arte es una reflexión filosófica sobre el arte y no sobre los objetos artísticos como tales; la ciencia del arte se ocupa de las reglas (variables) que presiden a la elaboración de las obras de arte; la psicología del arte es el estudio de los estados de conciencia y de los fenómenos inconscientes que concurren a la creación y contemplación de la obra artística. Todas y cada una de estas disciplinas se distinguen, finalmente, de la crítica de arte, que estudia obras de arte en relación con principios establecidos por la estética (o por una determinada estética). Aunque el modo como aquí concebimos la filosofía del arte incluye partes de lo que el citado autor califica de psicología del arte, resulta de sus distinciones que la filosofía del arte se halla situada, de todos modos, entre la estética y la crítica.

Es posible, por supuesto, tratar bajo el epígrafe "filosofía del arte" ciertos problemas de carácter más general. En muchas ocasiones es indudable que los mismos problemas que se encuentran en las investigaciones estéticas son llevadas a cabo asimismo bajo el epígrafe "filosofía del arte". Lo común, empero, es que mientras la estética adopta un punto de vista más "teórico" (aunque nunca exclusivamente teórico), la filosofía del arte adopta un punto de vista más "empírico" (aunque nunca totalmente empírico). A modo de ejemplo, y complemento, discutiremos ahora brevemente tres cuestiones: la naturaleza del arte; la relación entre intuición y expresión, y la estructura de la obra de arte. Como los trataremos en forma predominantemente teórica, puede alegarse que sería mejor reservarlos para el artículo "Estética". Sin embargo, aun si se considera que los problemas en cuestión y la forma de tratarlos aquí pertenecen más bien a la estética que a la filosofía del arte —por lo menos si se tiene en cuenta el modo como han sido antes distinguidas estas disciplinas—, es legítimo incluirlos aquí, por cuanto todos ellos se refieren al modo como puede entenderse el arte. El artículo presente se titula, en efecto, *"Arte" y* no "Filosofía del arte". Ademas, por razones de comodidad nos hemos limitado en el artículo "Estética" a tratar de los sentidos del término y de diversas tendencias en estética. Puede, así, reservarse para el presente artículo el análisis de ciertos problemas que no es hacedero incluir en otros lugares de este *Diccionario.*

Muchas son las respuestas que se han dado a la pregunta sobre lo que es el arte. Cada una de las tendencias en estética suele dar a dicha pregunta una determinada respuesta. Aquí nos confinaremos a algunas tesis que han relacionado de algún modo la cuestión de la naturaleza del arte a la de la función que ejerce, o puede ejercer, el arte en la vida humana.

Algunos autores han declarado que el arte no proporciona ningún conocimiento de la realidad, a diferencia de la filosofía, y especialmente de la ciencia, que se consagran al conocimiento. Para apoyar esta tesis se suele indicar que el arte no es un "contemplar" (en el sentido general de "teoría"), sino un "hacer". El arte no pretende decir lo que es, o cómo es, o por qué es, sino hacer que algo sea. Esta tesis tiene mucho en su favor, pero topa con varias dificultades. Por un lado, aunque el arte no es, estrictamente hablando, conocimiento, puede proporcionar una cierta "imagen del mundo". Se puede, en efecto, "ver" el mundo de muy distintas maneras; verlo desde el punto de vista artístico o como materia para elaborar obras de arte es una de ellas. Se tiene, pues, un cierto conocimiento del mundo por medio del arte — y es lo que significa decir que el arte es una cierta "revelación" del mundo. Por otro lado, decir que el arte no es conocimiento es insuficiente, pues tampoco la religión es, estrictamente hablando, conocimiento (en el sentido filosófico y científico de este término) y, sin embargo, no es arte. Y decir que es un hacer es asimismo insuficiente, pues hay muchos tipos de hacer que no son arte.

Otros autores señalan que el arte es una forma de "evasión". Esta explicación es más psicológico-genética que filosófica. Lo mismo sucede con la idea según la cual el arte es una "necesidad" de la vida humana. En todas estas "explicaciones", además, lo que se explica —o intenta explicar— es la vida humana y no el arte. Más adecuada es la definición del arte como creación de valores — valores tales como lo bello (o, según los casos, lo feo), lo sublime, lo cómico, etc., etc. También nos parece más adecuada —y no necesariamente incompatible con la anterior— la tesis según la cual el arte es una forma de simbolización. Es menester, sin embargo, precisar cómo se entiende esta simbolización, e intentar ligarla con ciertos procesos emotivos. Las teorías puramente axiológicas, o puramente simbolistas, o puramente "emotivas" del arte dejan siempre escapar algunos elementos esenciales de éste. Es posible que la conjunción de estas teorías, en cambio, permita dar cuenta de la gran riqueza de manifestaciones del arte, tanto de la producción artística como del goce e interpretación de ésta.

La segunda cuestión aquí referida —la de la relación entre intuición y expresión— ha sido tratada desde diversos puntos de vista. Ciertos autores sostienen que el arte es esencialmente intuición y que, en último término, esta intuición es "inefable" o por lo menos "intraducibie". Los símbolos usados son entonces considerados como algo humanamente necesario, pero de alguna manera impuro. La intuición es aquí una especie de "forma pura" que usaría la expresión como una materia siempre inadecuada. Otros mantienen que el arte es esencialmente expresión y que lo que importa son los medios expresivos y lo que puede hacerse con ellos. Finalmente, otros declaran que intuición y expresión son igualmente necesarias. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo sobre Obra literaria (v.).

El último problema es el de la estructura de la obra de arte como objeto del juicio estético. Varias sentencias se han manifestado al respecto, de las cuales tres son especialmente corrientes: la que considera la obra de arte como algo hecho o como el producto de un hacer; la que la considera como el resultado de un proceso de simbolización y la que la concibe: como el término de una actividad expresiva. Cada una de estas tesis posee,

sin duda, sus particulares razones y hechos que la apoyan, pero a la vez cada una de ellas parece necesitar ser complementada por las otras. Es lo que ha visto Milton C. Nahm al señalar (art. y *op. cit. infra)* la necesidad de formular una teoría que, teniendo en cuenta las doctrinas anteriores en tanto que complementarias, no sea tampoco una mera composición ecléctica de ellas. Al respecto, Nahm ha señalado las siguientes seis características de la obra de arte, previas a toda ulterior interpretación: 1ª La obra de arte es, morfológicamente, una "forma significativa concreta": concreta en tanto que material; significativa en tanto que implicando signos; forma en tanto que expresada. 2ª La obra de arte es un "acontecimiento" realizado o actualizado por los poderes creadores del contemplador estético, una estructura que relaciona el artista y el contemplador de su obra. 3ª Las diferencias para los juicios de hecho (correspondientes a la obra de arte o artefacto en contraste con la obra de arte como "obra bella") son proporcionadas por las tres funciones de la estructura del arte: el hacer, el expresar y el simbolizar. 4ª Hay una "dirección" que va del mero artefacto a la obra de arte propiamente dicha, paralela a la dirección que va de los juicios de hecho a los juicios de valor. 5ª La característica anterior permite introducir las correcciones necesarias para evitar el nominalismo propio de los que sostienen el carácter "no significativo" de toda obra de arte como tal. 6ª Es preciso determinar siempre los "niveles" mediante los cuales la expresión genérica, el símbolo genérico y la acción genérica se dirigen hacia la individualización en lo que toca a los juicios de hechos.

Konrad Lang, *Das Wesen der Kunst,* 1901. — Richard Müller-Freienfels, *Psychologie der Kunst,* 1912 (I. *Allgemeine Grundlegung und Phychofogie des Kunstgeniessens;* II. *Psychologie des Kunstschaffens, des Stils and der Wertung;* III. *System der Künste. Die psychologischen Grundlagen der einzetnen Kunstzweige).* — Emil Utitz, *Grundlegung der allgemeinen Kunstunssenschaft,* 1914-1920. — Íd., íd., *Die Gegenständlichkeit des Kunstwerkes,* 1917. — Jacques Maritain, *Art et scolastique,* 1919 (trad. esp.: *Arte y escolástica,* 1945; otra trad., 1948). — G. Simmel, Zur *Philosophie der Kunst,* 1922. — De Witt Parker, *The Principies of Art,* 1926. — C. J. Ducasse, *The Philosophy of Art,* 1930. — Giovanni Gentile, *La filosofía dell'Arte,* 1931. — Heinrich Lützeler, *Einführung in die Philosophie der Kunst,* 1934. — Kurt Riezler, *Traktat vom Schönen. Zur Ontologie der Kunst,* 1935. — Rudolf Jancke, *Grundlegung zu einer Philosophie der Kunst,* 1936. — Georges Mottier, *Le phénomène de l'art,* 1936. — J. W. R. Purser, *Art and Truth,* 1937. — R. M. Ogden, *The Psychology of Art,* 1938. — R. G. Collingwood, *The Principies of Art,* 1938 (trad. esp.: *Los principios del arte,* 1960). — Othmar Sterzinger, *Grundlinien der Kunstpsychologie,* 2 vols. (I: *Die Sinnenwelt,* 1938. II: *Die innere Welt,* 1939). — G. Mottier, Art *et conscience. Essai sur la nature et la portée de l'acte esthétique,* 1944. — Luigi Stefanini, *Metafísica dell'Arte e altri saggi,* 1948. — E. de Bruyne, *Philosophie van de kunst,* 1948. — Th. Munro, *The Arts and Their Intenelations,* 1949. — S. K. Langer, *Feeling and Form. A. Theory of Art,* 1953. — A. P. Uskenko, *Dinamics of Art,* 1953. — E. Vivas, *Creation and Discovery,* 1955. — S. K. Langer, *Problems of Art,* 1957. — Milton C. Nahm, "Structure and the Judgment of Art", *Journal of Philosophy,* XLV (1948), reimp. en *The Artist as Creator.* An *Esay of Human Freedom,* 1946, págs. 241-69. — Helmut Kuhn, *Die Kulturfunktion der Kunst,* 2 vols., 1931. — Íd., íd., *Wesen und Wirken des Kunstwerks,* 1960. — Paul Weiss, *The World of Art,* 1961. — Véase también bibliografía de ESTÉTICA. — Sobre filosofía y poesía, véase Jacques Maritain (en colaboración con Raïssa Maritain), *Situation de la poésie,* 1938 (trad. esp.: *Situación de la poesía,* 1946). — María Zambrano, *Filosofía y poesía,* 1939. — Roger Caillois, *Les Impostures de la poésie,* 1943. — Sobre la relación entre la ciencia y la poesía: I. A. Richards, *Science and Poetry,* 1926. — Pius Servien, *Science et Poesie,* 1947. — Martin Christopher Johnson, *Art and Scientific Thought. Historical Studies Towards a Modem Revision of Their Antagonism,* 1949. — M. Rieser, *Analyse des poetischen Denkens,* 1954. — V. Fatone, *Filosofía y poesía,* 1955. — J. Ferrater Mora, "Reflexiones sobre la poesía", en *Cuestiones disputadas,* 1955, págs. 93-102. — Respecto al concepto de lo bello véase bibliografía del artículo BELLO.

ARTES LIBERALES. Véase RETÓRICA, TRIVIUM Y QUADRIVIUM.

ARTES SERMOCINALES. Véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA, TRIVIUM Y QUADRIVIUM.

ARRIANO de Nicomedia (Bitinia), vivió hacia fines del siglo I. Discípulo de Epicteto, ha sido llamado a veces "el segundo Jenofonte" no sólo por haber combinado su actividad práctica de funcionario con la reflexión filosófica, sino también porque tuvo con respecto a su maestro la misma relación que Jenofonte con respecto a Sócrates: a Arriano se debe, en efecto, el haber trasmitido las doctrinas de Epicteto manifestadas en sus *Diatribas* o *Disertaciones.* Arriano se ocupó principalmente de desarrollar el aspecto ético-práctico del nuevo estoicismo, con fuerte tendencia a los rasgos protrépticos o exhortativos, pero no descuidó enteramente la parte física de la doctrina estoica, como lo muestra un fragmento conservado de una obra sobre meteorología.

Véase la bibliografía de EPICTETO. El fragmento meteorológico ha sido conservado en el *Florilegio* de Estobeo. Véase E. Bolla, *Arriano di Nicomedia,* 1890. — K. Hartmann, "Arrianos und Epiktet", *Neue Jahrbücher,* XV (195), 248-75.

ASCETISMO. El significado primario del término ἄσκησις, a base del cual se ha formado el vocablo 'ascetismo', es el de *entrenamiento* con vistas a estar en forma para determinados ejercicios atleticos. Este sentido corporal se extendió hasta abarcar un significado espiritual: el ascetismo fue entendido como un entrenamiento para fines espirituales. Ello ocurrió no solamente dentro del cristianismo, sino ya dentro de la cultura pagana helénica o, mejor, helenística (Cfr. por ejemplo lo que dice acerca del ascetismo Epicteto en los *Discursos,* III xii). Ahora bien, es necesario aclarar en qué consiste esta forma segunda de ascetismo. Como la misma se extendió sobre todo dentro del cristianismo, las discusiones sobre el ascetismo suelen referirse al ascetismo cristiano o a formas derivadas de él. Así lo haremos en lo sucesivo, aun cuando hay que reconocer que puede hablarse de distintos tipos de ascetismo: budista, judío, pagano, cristiano, etc.

Ante todo, conviene distinguir entre el ascetismo y otras manifestaciones usualmente confundidas con él: por ejemplo, la austeridad y el misti-

cismo. El ascetismo no es propiamente hablando la austeridad en el sentido de que con la sola austeridad no se consiguen los fines de santidad que el ascetismo se propone. No es tampoco el misticismo, pues aunque se reconoce que el misticismo implica el ascetismo, se rechaza la implicación contraria. Por este motivo el ascetismo rechaza la mortificación *por* la mortificación y la acepta solamente cuando puede considerarse como una subordinación de los apetitos inferiores a la voluntad de Dios. El ascetismo puede así definirse como una práctica de lo espiritual, como una serie de ejercicios espirituales destinados a adquirir un cierto *hábito* que puede colocar al hombre en el camino de la santidad.

Las definiciones anteriores muestran que la insistencia sobre k exageración de los sacrificios corporales constituye una errada interpretación del ascetismo. Para entender éste hay que averiguar, además, su función en la vida humana y el tipo de vida a que el ascetismo se aplica o puede aplicarse. Esta última cuestión fue debatida por Nietzsche, especialmente en la parte III ("¿Qué significan los ideales ascéticos?") de su *Genealogía de la moral.* Nietzsche manifiesta que los ideales ascéticos —sobre todo si son ideales tales como los "clásicos" de pobreza, humildad y castidad— tienen escasa significación para un artista. Los ideales ascéticos tienen su origen en los "instintos de autoconservación" y de profilaxis que caracterizan la "vida decadente". Son, pues, ideales de conservación y no de abundancia de vida. El ideal ascético quiere reducir a él todos los demás ideales. En este sentido debe ser evitado como cercenador y castrador de la voluntad. Sin embargo, puede ocurrir que el ideal ascético requiera esfuerzo, en cuyo caso resulta "honorable". En todo caso, revela el "vacío" del hombre.

Como en otros puntos capitales de índole psicológico-moral, Max Scheler aprovecha ciertas intuiciones de Nietzsche a la vez que combate sus desviaciones. Lo que Nietzsche supone acerca del ascetismo no corresponde, según Scheler, a todo ascetismo. En *El resentimiento en la moral* Scheler distingue, en efecto, entre dos tipos de ascetismo: el cristiano y el griego. Mientras el primero eleva la capacidad de goce por constituir la aspiración a "conseguir el máximo goce de lo agradable con el menor número posible de cosas agradables y, sobre todo, de cosas útiles", el segundo reduce dicha capacidad por efectuar la aspiración en sentido inverso. Según esto, el ascetismo antiguo y cristiano subordinan el valor vital al valor espiritual, en tanto que el ascetismo moderno subordina el valor vital al de utilidad.

Las definiciones de Scheler implican no solamente una distinción, sino también una contraposición entre los dos tipos citados de ascetismo. La base para ello se encuentra en la investigación efectuada por Max Weber sobre el ascetismo y en la oposición por dicho autor presentada entre el *ascetismo extramundano (ausserweltlíche Askese),* consistente en retirarse del mundo, y el *ascetismo intramundano (innerweltliche Askese),* consistente en practicar la abstención dentro de este mundo. Tal oposición es estudiada sobre todo en el trabajo de M. Weber titulado "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" *(Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* XX y XXI, 1904-5; reimp. en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* I, 1920). El ascetismo ultramundano corresponde a una ética a la vez anti-eudemonista, anti-hedonista y fuertemente pro-adquisitiva: es la ética del capitalismo moderno en tanto que surgió impulsado por varios grupos protestantes. Max Weber distingue, en efecto, entre varias formas de ascetismo ultramundano correspondiendo a varias formas de protestantismo ascético: calvinista, pietista, metodista y sectas surgidas del movimiento baptista (por ejemplo, cuáqueros). E. Troeltsch acepta en su libro *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906, 4ª ed., 1925; trad. esp.: El *protestantismo y el mundo moderno,* 1951) las ideas fundamentales de Weber al respecto, pero divide a su vez el ascetismo que se manifiesta en lo que llama la cultura autoritaria eclesiástica cristiano-medieval en dos formas: el ascetismo místico-quietista que disuelve todo lo sensible finito en lo eterno supraterrenal, y el ascetismo metódico-disciplinario que encauza el obrar hacia los fines ultraterrenos de la vida. Cuando esta última forma suprime el monacato y el apartamiento efectivo del mundo, se convierte en lo que Weber llamaba el ascetismo ultramundano. Pero el vocablo 'ultramundano' designa sólo imperfectamente esta forma de ascetismo si tenemos en cuenta que en las iglesias protestantes en *las* cuales se desenvolvió —luteranos y calvinistas— el propósito explícito en los comienzos no fue el subrayar los valores de este mundo, sino, por el contrario, el intentar suprimir todo compromiso entre los valores de este mundo y los del otro. La intramundanidad sería, pues, una consecuencia de la mencionada acción ascética metódica, pero no el punto de partida de ella.

Además de las obras citadas en el texto véase: A. Auer, *Die philosophischen Grundlagen der Askese,* s/f. (1946). — J. Lindworsky, *Psychologie der Ascèse, Denken voor eein psychologischejuiste Ascese,* 1948. — H. Fichtenau, *Askese und Laster in der Anschauung des Mtttelalters,* 1948. — F. D. Duffey, *Psychiatry and Asceticism,* 1950. — Renzo Titone, *Ascesi e personalità,* 1957 (influencia de la actitud ascética sobre el desarrollo, psicológico). — B. L, Hijmans ΆΣΚΗΣΙΣ. *Notes on Epictetus Educational System,* 1959 [Wijsgerigen Teksten en Studies, 2].

ASCLEPIADES de Prusa o de Quios (Bitinia) (siglo I antes de J. C.) se consagró, como discípulo de Epicuro, a la medicina y desarrolló las doctrinas de su maestro especialmente en la psicología y en la física. En lo primero acentuó la importancia de los sentidos frente a la actividad llamada racional, con lo cual llevó a un extremo el empirismo radical característico de la escuela epicúrea. En lo segundo, desarrolló la doctrina de los ἀναρμοι ὄγκοι (el mismo concepto que hemos encontrado en el académico Heráclides Póntico) separados por los espacios vacíos o poros, πόροι, pero manteniendo, contrariamente a Heráclides, la concepción puramente mecánico-causal de su interacción.

Fragmentos de Asclepiades en *Fragmenta digestae et cur. Ch. G. Gumpert, praefatus est Ch.* G. Gruner, Wimariae, 1794. — G. M. Raynaud, *De Asclepiade Bithyno medico ac philosopha* 1862 (tesis). — H. v. Vilas, *Der Arzt und Philosoph A. von Bithynien,* 1893. — Artículos por R. A. Fritzsche *(Rheinisches Museum,*

1902), W. A. Heidel *(Transactions of the American Philological Association,* 1910), y M. Wellmann *(Neue Jahrbücher,* 1908 y *Philologische Untersuchungen,* 1913). Artículo de M. Wellmann sobre Asclepiades (Asklepiades, 39) en Pauly-Wissowa.

ASCLEPIODOTO DE ALEJANDRÍA *(fl.* 450), miembro de la escuela de Alejandría del neoplatonismo (VÉASE), fue discípulo de Proclo. Como Marino, Asclepiodoto manifestó por un lado un interés metafísico-especulativo y por el otro un interés científico. A diferencia de Marino, sin embargo, este último interés no se limitaba en Asclepiodoto a la matemática, sino que tenía carácter enciclopédico, incluyendo la música, la astronomía y diversas ciencias naturales, especialmente la medicina. De hecho, Asclepiodoto fue un típico representante de lo que se llamaba la tendencia erudita alejandrina. En cuanto al interés metafísico-especulativo, era al parecer de naturaleza más sobria que la usual en otros miembros de la escuela. La propia tendencia a la magia aparecía en Asclepiodoto como la manifestación de una creencia en la posibilidad de manipular y dominar los fenómenos de la Naturaleza más bien que como un subproducto de ciertas concepciones religiosas. Algunos autores suponen, sin embargo, que la corriente erudita y la especulativa en Asclepiodoto no se mezclaron. Se atribuye a Asclepiodoto un comentario al *Timeo.*

Véase A. Dain, "Les Manuscrits d'Asclepiodote le philosophe", *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne,* LX (1943), 341-360. — Artículo de J. Freudenthal sobre Asclepiodoto (Asklepiodotos, 11) en Pauly-Wissowa.

ASEIDAD. Véase A SE.

ASENTIMIENTO. El asentimiento es considerado en general como cl acto de aceptación de cualquier proposición o percepción. De un modo más preciso, se define como la aceptación de una proposición que pertenece al orden de la fe. En todo caso, el asentimiento es estimado generalmente como un acto que forma parte del juicio. Los estoicos, sobre todo, consideraban la llamada συγκατάθεσις, *adsensio,* como el acto de reconocimiento de algo en tanto que verdadero; por lo tanto, el asentir era una acción de la voluntad judicativa. A diferencia de los escépticos, que dejaban indeterminado el asentimiento, los estoicos acentuaban su carácter activo y aun su necesidad para completar el juicio. Santo Tomás distinguió entre el asentimiento de una evidencia en sí y el asentimiento de una proposición evidente en su conexión con otra. Este último tipo de asentimiento es el propio tanto de las ciencias como de las verdades de la fe (S. *theol,* II-II^{a}, q. I, art. 4). Ahora bien, el asentimiento es para Santo Tomás un acto del intelecto, a diferencia del consentimiento, que es un acto de la voluntad. Sin embargo, puede decirse con toda propiedad que el intelecto asiente de un modo necesario a los principios evidentes por sí mismos y al rechazo de la contradicción en sí misma. De un modo más explícito y detallado ha elaborado Newman (VÉASE) una doctrina del asentimiento. Éste es considerado primariamente por Newman como el acto de asentir a proposiciones, como la "aprehensión" de proposiciones. No puede decirse, con todo, que los dos modos de acción mental implicados en el acto de asentir sean equivalentes. Como Newman dice, usan las mismas palabras y tienen el mismo origen, pero desembocan en resultados muy diferentes (Cfr. An Essay in Aid *of a Grammar of Assent,* 1870, págs. 34 y sigs.) De ahí la distinción precisa establecida por Newman entre un *asentimiento nocional* o (asentimiento a nociones) y un *asentimiento real* (o asentimiento a cosas), asentimiento de carácter "más fuerte" que el anterior, aunque sin garantizar por ello la existencia de las cosas a las cuales se asiente. El asentimiento nocional puede ser considerado, a su vez, bajo cinco respectos: como *profesión* —asentimiento débil y superficial—, como *creencia* —afirmación de que no hay duda de que algo es así—, *opinión* —aceptación espontánea de una proposición—, *presunción* —asentimiento a primeros principios— y *especulación* —entendida como aceptación consciente de una proposición como verdadera— *(op. cit.,* págs. 40 y siguientes). El asentimiento real —centro de la filosofía de Newman— es de tal tipo que, aunque no intrínsecamente operativo, afecta incidentalmente a la práctica *(op. cit.,* pág. 86). Por eso lo que Newman llama el asentimiento religioso es el acto de asentir a un dogma de fe, es decir, el acto de asentir realmente a él, a diferencia del asentimiento teológico, que es sólo de carácter nocional *(op. cit.,* pág. 95).

Véase Francis M. Tyrrell, *The Rôle of Assent in Judgment: A Thomistic Study,* 1948.

ASERCIÓN. En algunos textos lógicos se ha introducido un signo —propuesto por Frege— que se llama signo *de aserción:* es el signo '|— '. Este signo se lee 'Es el caso que', 'Se afirma que'', 'Se establece que'. En muchos casos el signo no es usado por suponerse implícitamente que todas las fórmulas introducidas son objeto de aserción. El signo contrario a '|— ' es el signo ' —| ', usado por Lukasiewicz, siguiendo una sugerencia de Ivo Thomas, como signo *de rechazo. ' — |'* se lee 'Se rechaza que'.

En su obra *La logique de l'assertion pure* (1950), Jean de la Harpe ha presentado un cálculo basado en los dos símbolos Á' y 'E', los cuales se leen respectivamente 'queda establecido que' y 'queda excluido que'. El fundamento de tal cálculo radica en la distinción entre aserción de una proposición y su contenido (o lexis). Así, la expresión *'Ap'* designa la aserción de P, y la expresión *'AAp'* designa la aserción de la aserción de *P* (o 'queda establecido que *p* queda establecido').

ASERTÓRICO. El uso actual en la literatura filosófica del término 'asertórico' procede principalmente de la expresión kantiana 'juicio asertórico'. Éste juicio es uno de los tres tipos de juicios en que, según Kant, se expresa la Modalidad (VÉASE), y consiste en la afirmación simple 'S es P', "acompañada de la conciencia de la realidad". Los textos lógicos más difundidos del siglo XIX han empleado el citado término en la misma acepción. Lo emplea también Pfänder en su *Lógica,* definiéndolo como la forma de un juicio en el cual se afirma o niega que S es efectivamente P. En el vocabulario de Pfänder a que nos hemos referido en Modalidad, "el peso lógico" del juicio asertórico es "pleno y sin atenuación alguna".

El término 'asertórico' no es usado, en cambio, ni por los lógicos simbó-

lieos contemporáneos ni por los lógicos afectos a la lógica tradicional. Estos últimos arguyen que la clasificación kantiana de los juicios de modalidad en asertóricos, problemáticos y apodícticos destruye la división tradicional de las proposiciones (véase PROPOSICIÓN) en simples o absolutas y *de messe.* En efecto, la proposición asertórica es una proposición *de inesse* en la cual no hay ningún modo que afecte a la cópula. Por lo tanto, las proposiciones asertóricas deberían excluirse de lo modal. Ahora bien, Kant podría argüir que habla de juicios y no de proposiciones y aun que los juicios en su sentido no son exclusivamente objetos de la lógica, sino en gran parte de la teoría del conocimiento. En tal caso, lo asertórico sería un modo de afirmación, aunque es obvio que habría entonces, como sugiere Maritain, "un abuso de lenguaje" en su empleo de tal término.

La concepción hegeliana de los juicios asertóricos sigue la inspiración kantiana, pero se sale aun más que ella del campo de la lógica. Lo mismo ocurre con su concepción de los otros tipos de juicio. Hegel define, en efecto, todos los juicios desde su especial punto de vista metafísico; así, el juicio asertórico es para dicho filósofo un juicio inmediato cuyo sujeto es un individuo concreto y cuyo predicado expresa la relación con su realidad o determinabilidad de su concepto *(Logik,* I Abs. II Kap. D.a; Glockner, 5, 112-12); el juicio apodíctico es un juicio inmediato cuyo sujeto es lo general *(ibíd.,* D.a.; Glöckner, 5. 116-18), etc., etc. No creemos, pues, necesario referirnos más extensamente a tales concepciones, pues ni son necesarias para la comprensión del problema lógico ni tampoco son bastante iluminadores para entender la propia metafísica hegeliana.

ASIMETRÍA. Véase RELACIÓN.

ASMUS (VALENTÍN FÉRDINANDOVITCH) nac. (1894), estudió en la Universidad de Kiev; desde 1939 es profesor de filosofía en la Universidad de Moscú. En 1943 recibió el Premio Stalin por su contribución a la *Historia soviética de la filosofía* (1940 y sigs.). Sus principales trabajos filosóficos versan sobre la lógica. Su *Lógica (* 1947) fue violentamente atacada tan pronto como salió de las prensas y en el año siguiente por contener, según el Ministro de Educación de la época, Kaftanov, material "formal y apolítico". La lógica de Asmus, en efecto, aunque sumamente "moderada", constituía una novedad por la importancia dada al carácter formal de la lógica y la escasa referencia a la dialéctica y sus leyes. La situación de Asmus cambió al respecto, con motivo de los artículos de Stalin (1950) sobre la lingüística (véase FILOSOFÍA SOVIÉTICA). Aunque crítico del "idealismo burgués contemporáneo" —en el cual incluye prácticamente todas las filosofías contemporáneas—, Asmus ha expuesto con más objetividad que la mayor parte de los filósofos soviéticos los desarrollos modernos de la lógica *(Voprosiy Filosofii* [1955], págs. 192-284; Cfr. también su libro sobre la doctrina de la prueba, *infra).*

Obras principales: *Dialéktitchéskly matérializm i logika,* 1924 *(Materialismo dialéctico y lógica). — Marks i burguaznív istorizm,* 1933 *(Marx y él historicismo burgués). — Logika,* 1947. — *Utchénié logiki o dokazatéllstvé i oprovérgénii,* 1954 *(La doctrina lógica de la prueba y la refutación). — Dékart,* 1956 *(Descartes).*

ASNO DE BURIDÁN. Con este nombre se atribuye a Juan Buridán (v.) la formulación del siguiente problema — o paradoja: "Un asno que tuviese ante sí, y exactamente a la misma distancia, dos haces de heno exactamente iguales, no podría manifestar preferencia por uno más que por otro y, por lo tanto, moriría de hambre." La paradoja ha sido formulada para mostrar la dificultad del problema del libre albedrío (VÉASE) cuando éste se reduce a un li*berum arbitrium indifferentiae.* De no haber una preferencia, no puede haber elección.

Una discusión adecuada de la paradoja llevaría muy lejos. Por lo pronto, se puede preguntar si es legítimo tomar como base un hecho empíricamente imposible. Luego, se puede argüir que pueden existir ciertas preferencias no manifestadas en la situación tal como ha sido descrita: por ejemplo, la preferencia a no morirse de hambre, lo cual induciría al asno a comer *cualquiera* de los dos haces de heno. Finalmente, se puede alegar que las elecciones no necesitan ser siempre razonables. En cualquier caso, sin embargo, hay que reconocer que la paradoja del asno de Buridán es sumamente instructiva: analizarla como es debido requiere revisar por entero las difíciles nociones de elección, preferencia, razón, voluntad y libertad.

Nicholas Rescher (art. *cit. infra),* que ha estudiado más a fondo que nadie la historia y la lógica de la citada paradoja, ha puesto de relieve que ésta tiene una antigua historia. Ésta puede resumirse en tres fases: el período griego, el árabe y el cristiano-medieval-escolástico. En la primera fase la paradoja tiene una forma cosmológica y se halla fundada en el problema del equilibrio — del supuesto equilibrio físico de la Tierra entre elementos iguales. Esta cuestión fue tratada por varios autores, tales como Anaximandro y Aristóteles *(De cáelo,* II 13) — quien discute asimismo, por similitud, el problema de las motivaciones iguales. Posiblemente a través de los comentaristas del Estagirita el problema pasó a los árabes. Algazel lo trató desde un punto de vista teológico, planteándose el problema de la Voluntad divina y de la razón (caso de haberla) de haber preferido un mundo más bien que otro. Al critizar a Algazel, Averroes se ocupó asimismo del problema y lo mismo Santo Tomás (S. *theol,* I-II, q. XIII). Sin embargo, los escolásticos dieron a la discusión un giro ético — el mismo que aparece en la formulación que hoy se considera clásica. Buridán mismo se ocupó del asunto en este sentido, justamente al comentar el tratado aristolélico *De caelo,* pero no habló de un asno, sino de un perro, por lo que, si se quiere seguir atribuyendo a Buridán el origen de la paradoja habría que hablar del "Perro de Buridán". En la época moderna, todos los que se han ocupado de la paradoja lo han hecho en sentido ético — y también, de un modo más general, antropológico-filosófico. Se puede decir que todos los que han tratado la cuestión de la libertad —prácticamente, todos los autores modernos— han introducido, más o menos explícitamente, la paradoja del asno de Buridán. Esta paradoja está implícita en la mayor parte de los debates entre los deterministas y los antideterministas. Era inevitable que en el curso de estos debates se reintrodujeran cuestiones cosmológicas y teológicas, pero en un sentido y una for-

ma distintos de las tratadas por los filósofos antiguos y árabes. En la época actual, la paradoja puede ser examinada —como lo ha hecho el citado Rescher— en estrecha relación con la cuestión de "la distribución azarosa" y, por lo tanto, en conexión con cuestiones suscitadas por la probabilidad (VÉASE).

Nicholas Rescher "Choice Without Préférence. A Study of the History and of the Logic of the Problem of 'Buridan's Ass , *Kant-Studien,* LI (1959-1960), 142-75 (también en separata).

ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO. El uso del concepto de asociación en psicología es muy antiguo. Claros precedentes del mismo se encuentran en Aristóteles, cuando en su tratado *De memoria et reminiscentia,* II 451 b 10 sigs.) presentó un principio de asociación en las dos formas principales de la asociación por semejanza y asociación por contigüidad. Esta tesis fue aceptada y desarrollada por los comentaristas del Estagirita y por muchos escolásticos medievales. El asunto fue dilucidado, además, con considerable detalle por Juan Luis Vives en su *De anima et vita.* Por lo tanto, no puede decirse que solamente con los filósofos modernos y especialmente con los filósofos y psicólogos de fines del siglo XVIII y del XIX haya aparecido un concepto de asociación. Entre los filósofos modernos trataron el problema Hobbes, y especialmente Locke (con su concepción de la "asociación de las ideas") y Berkeley. Ahora bien, es ya tradicional admitir que solamente con Hume, por un lado, y con el trabajo de análisis filosófico y psicológico de Hartley, Priestley, James Mili, John Stuart Mill y A. Bain por el otro, el concepto psicológico de asociación ha alcanzado una madurez suficiente y, además, ha permitido construir a base de él toda una teoría de contenido primariamente psicológico, pero de intención filosófica: el asociacionismo.

En su *Enquiry* (III), por ejemplo, Hume manifiesta que "es evidente que hay un principio de conexión entre los diferentes pensamientos o ideas de la mente, y que en su aparición a la memoria o imaginación se introducen unos a otros con cierto método y regularidad". De hecho, hay no uno, sino varios principios de conexión, de los cuales tres son predominantes: la *semejanza,* la *contigüidad* (en el tiempo o espacio) y la *causa y efecto.* El principio de *contraste* o *contrariedad* es considerado por Hume como una mezcla de los principios de causación y semejanza. Esta doctrina es elaborada con más detalle en el Libro I del *Treatise (* especialmente Parte I, sec. iv), pero los tipos de conexión siguen siendo los mismos. Ahora bien, aunque la base de la teoría de Hume era psicológica, su interés era predominantemente epistemológico. El giro hacia lo psicológico y el intento de fundamentar un asociacionismo en la psicología es, en cambio, evidente en Hartley (*Observations on Man,* 1749, Parte I), a quien siguió James Mill *(Analysis of the Phenomena of the Human Mind,* 1829, *passim;* Cfr. sobre todo la ed. de 1869 en 2 vols., ed. J. S. Mill) y —en parte— John Stuart Mill y A. Bain. Los tipos de conexión establecidos por Hume y Hartley fueron transformados en las leyes clásicas del asociacionismo psicológico (*contigüidad, semejanza, contraste) y* ampliadas con otras leyes complementarias *(frecuencia, simultaneidad, intensidad,* etc.). Hay que distinguir entre el asociacionismo psicológico, que pretende limitarse a una descripción de las conexiones entre procesos mentales, y el asociacionismo filosófico, que está relacionado con el atomismo *(en sentido amplio)* y se ha contrapuesto con frecuencia al estructuralismo (véase ESTRUCTURA.) y al totalismo. Aunque algunos asociacionistas psicológicos tendieron a ampliar sus teorías al conjunto de la filosofía, cuando menos de la filosofía natural, el primer tipo de asociacionismo no ha implicado forzosamente el segundo. La doctrina asociacionista ha sido criticada por varios autores. Algunos (como Bradley, Adamson, Stout, James, los miembros de la Escuela de Würzburgo [VÉASE] etc.), han aducido razones basadas en una crítica analítica de los procesos psíquicos. El argumento principal lanzado a este respecto contra el asociacionismo ha sido la advertencia de que en los procesos psíquicos hay una *dirección,* llevada a cabo por el pensamiento o regida por otras "tendencias determinantes". Otros (como los psicólogos estructuralistas: Köhler, Lewin, etc.) han aducido experiencias en las cuales se ha mostrado que los hábitos no producen acción, que la conducta tiene un propósito o que hay reacciones a relaciones, cosa que no tiene en cuenta ni puede explicar el asociacionismo. Ello no quiere decir, sin embargo, que el asociacionismo haya sido enteramente abandonado en psicología. Por un lado, el behaviorismo y la llamada psicología objetiva han adoptado muchas conclusiones del asociacionismo, aun cuando refinando esta doctrina mediante experimentos y críticas analíticas. Por otro lado, el propio estructuralismo no niega totalmente el proceso asociativo, sino que rechaza los fundamentos atomistas atribuidos al mismo y especialmente la tendencia manifestada por los asociacionistas clásicos a basar sus explicaciones en puras combinaciones mecánicas sin hacer intervenir tendencias o propósitos.

Además de las obras clásicas de los autores citados en el texto del artículo, véanse Ch. G. Bardili, *Ueber die Gesetze der Ideenassoziation,* 1796. — Luigi Ferri, *La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours,* 1883. — G. Ascnaffenburg, *Experimentelle Studien über Assoziation,* 1896-97. — D. F. Markus, *Die Assoziationstheorien im* XVIII *Jahrhundert,* 1901 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, XV]. — E. Claparède, *L'association des idées,* 1902. — M. Bork, *Ueber neuere Assoziationstheorien,* 1917. — Howard C. Warren, A *History of the Association Psychology,* 1921. — G. Lunk, *Die Stellung der Assoziation im Seelenleben,* 1929. — Sobre el concepto de asociación en Leibniz, B. Franzel, *Der Assoziationsbegriff bei Leibniz,* 1898.

ASTRADA (CARLOS), nacido en Córdoba (Argentina) en 1894, es profesor en las Universidades de La Plata y Buenos Aires. Influido en sus primeros tiempos por la escuela de Marburgo, se orientó luego, tras haber recibido en Colonia y Friburgo las enseñanzas de Scheler, Husserl y Heidegger, hacia la filosofía existencial. Astrada trabaja dentro del marco de las posibilidades de la problemática de Heidegger, sobre todo en la idea del papel fundamental que desempeña el riesgo existencial, centrado en el concepto del juego como resorte decisivo en la especulación

metafísica. Este juego debe, sin embargo, ser entendido como un juego total, es decir, como un juego existencial que crea su propio ámbito y desencadena un proceso propio.

Dentro de la ontología de signo heideggeriano, Astrada se interesa por la constitución concreta —especialmente histórica— de la Existencia *(Dasein,* véase EXISTENCIA) y de la relación de ésta con las cosas; con ello se manifiesta una preocupación por ciertas estructuras que Heidegger había descuidado, atento sólo a la descripción de los caracteres fundamentales de la Existencia y de su preparación para una ontología fundamental.

Obras principales: *El problema epistemológico en la filosofía actual,* 1927. — *El juego existencial,* 1933. — *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial,* 1936. — *La ética formal y los valores,* 1938. — *El juego metafísico,* 1942. — *Temporalidad,* 1943. — *Sociología de la guerra y filosofía de la paz,* 1948. — *Ser, humanismo, "existencialismo". Una aproximación a Heidegger,* 1949. — *Destino de la libertad,* 1951. — *La revolución existencialista,* 1952. — Marx y Hegel, *Trabajo y alineación en la "Fenomenología" y en los "manuscritos",* 1958. — *Humanismo y dialéctica de la libertad,* 1960. — *Dialéctica y positivismo lógico,* 1961 [Cuadernos de "Humanitas", 9].

ATARAXIA, ἀταραξία, se traduce por 'ausencia de inquietud', 'tranquilidad de ánimo', 'imperturbabilidad'. Demócrito usó el término ἀταραξία al declarar que "la felicidad es placer, bienestar, armonía, simetría y ataraxia" (Diels A 167, 15-8). Pero fueron los epicúreos, los estoicos y los escépticos quienes colocaron la noción de ataraxia en el centro de su pensamiento. Según el índice proporcionado por C. J. de Vogel *(Greek Philo-sophy,* III, 1959), la noción en cuestión fue tratada especialmente por Epicuro, Epicteto, Pirrón y Arcesilao (VÉANSE). Según Epicuro, la felicidad se obtiene mediante la ἀπονία (ausencia de pena o dolor) y por la ataraxia. De ellas gozan los dioses, los cuales no se ocupan ni del gobierno del cosmos ni de los asuntos humanos (Diog. L. X 139; también, "Carta a Mene-ceo", *apud ibíd.,* X 128). La ataraxia es para Epicuro un equilibrio permanente en el alma y en el cuerpo *(ibíd.,* X 136). Para Epicuro hay que atenerse, para obtener la felicidad, a la ataraxia, pero también a la ἀλυπία (ausencia de pena), a la ἀφοβία (ausencia de temor) y a la ἀπάθεια, apatía, ausencia de pasiones); todas ellas constituyen simplemente la libertad, ἁπλῶς ἐλευτερία *(Diat.,* IV 3, 1-8). La ataraxia es para Pirrón la culminación de la suspensión del juicio (véase EPOCHÉ); hay que practicar éste para alcanzar aquélla (Diog. L. X 66), cosa que sólo puede hacer un hombre capaz de vivir sin preferencias. En cambio, Arcesilao *(apud* Sexto, *Hyp., 1* 232) consideró la ataraxia como síntoma de la suspensión del juicio y no como su coronamiento.

La noción de ataraxia se funda en los mismos supuestos y suscita los mismos problemas que las nociones afines empleadas por los filósofos mencionados. Se funda en (1) la división, sobre todo elaborada por los estoicos, entre lo que está en nuestra mano y lo exterior a nosotros, y en la suposición de que lo último incluye las "pasiones"; (2) en la confianza de que el hombre como ser racional (o cuando menos los filósofos como seres eminentemente racionales) son capaces de conseguir la eliminación de las perturbaciones; y (3) en la idea de que la tranquilidad es (cuando menos moralmente) mejor que la experiencia. Los problemas que suscita son principalmente los de si tales supuestos son tan aceptables, tan claros o, en último término, tan deseables como se imagina. Además, suscita el problema de si una definición de la "libertad" como la apuntada por Epicuro no es excesivamente "negativa".

ATENAS (ESCUELA DE). En la historia de la filosofía griega se llama a veces *período ateniense* o también *ático* al que abarcó desde mediados del siglo v hasta fines del siglo IV antes de J. C. En tal período se incluyen los sofistas, Sócrates, algunos socráticos, Platón, Aristóteles y varios antiguos académicos y peripatéticos. De un modo más propio se llama *Escuela de Atenas* a una de las ramas del neoplatonismo (VÉASE). Se trata de la dirección neoplatónica representada por Plutarco de Atenas (que debe distinguirse de Plutarco de Queronea), Siriano, Domnino, Marino, Isidoro y, sobre todo, Proclo, Damascio, Simplicio y Prisciano. Esta escuela pertenece, a su vez, a la llamada dirección metafísico-especulativa del neoplatonismo. Se caracteriza por su fuerte tendencia teológica y sistemática, por su aplicación de la lógica —o, mejor dicho, de la dialéctica— a las especulaciones metafísicas, por su tendencia a desarrollar varios aspectos de la teología dialéctica y por la atención prestada a la idea de emanación, especialmente mediante el uso del sistema triádi-co. Junto a ello se destacaron los neoplatónicos atenienses por sus comentarios a obras de Platón y Aristóteles (y Simplicio por su comentario al *Encheiridion* de Epicteto). No todos los filósofos de la escuela de Atenas nacieron en esta ciudad. Domnino nació en Siria; Proclo, en Constantinopla; Marino, en Neápolis (Sichem, Samaria). Hemos expuesto las doctrinas particulares de varios de los filósofos citados en los artículos sobre Siriano, Marino, Proclo, Damascio y Simplicio, y las tendencias generales en el artículo sobre neoplatonismo. Agreguemos aquí que Plutarco de Atenas influyó principalmente por sus comentarios a diálogos platónicos y al tratado aristotélico *De anima;* que Domnino escribió tratados matemáticos (y no siempre mostró completa fidelidad a los principios neoplatónicos); que Isidoro (biografiado por Damascio) siguió las huellas de Jámblico, y que Prisciano escribió una compilación (de la cual tenemos la versión latina con el nombre *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex)* por encargo del rey persa Cosroes, en cuya corte se alojó —junto con Simplicio y Damascio— cuando se cerró la escuela ateniense en 529 por orden de Justiniano.

Véase bibliografía de NEOPLATONISMO. Para los comentarios a Aristóteles de algunos de los autores mencionados, véase *Commentaria in Aristotelem Graeca* señalados en ARISTOTELISMO. Para Domnino: Ἐγχειρίδιον ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς, ed. Boissonade, *Abec. Graeca,* IV, 413-29; Πῶς ἔστι λόγον ἐκ λόγου ἀφελεῖν, ed. C. E. Ruelle, *Revue de philologie,* VII (1883), 82-94. — Las *Solutiones* y la Μετάφρασις τῶν Θεοφάστου περι αἰσθησεως de Prisciano, han sido editados por I. Bywater en *Supp. Aristotelicum,* I, 2, 1886.

ATENCIÓN. La noción de atención ha sido tratada por la mayoría de los filósofos desde el punto de vista psicológico. Se ha definido muchas veces como una cierta capacidad de

la mente —fundada en procesos orgánicos, o cuando menos relacionada con ellos— para canalizar los procesos psíquicos, y en particular el pensamiento, dentro de ciertas vías. De modo muy general puede definirse como concentración de energías psíquicas. La atención puede considerarse como un proceso potencial o como un proceso actual — según la distinción escolástica entre una atención *secundum virtutem y* una atención *actualis.* Se ha distinguido entre la atención espontánea y la atención voluntaria. Esta última ha sido considerada como una atención consciente. Pero como la conciencia de la atención puede, y suele, distraer la atención, el concepto de atención voluntaria y consciente ha sido objeto de muchos debates entre filósofos y psicólogos. Algunos han indicado que la voluntad y la conciencia se hallan solamente en el proceso inicial de la atención; otros, que hay siempre en la atención, si no una conciencia, cuando menos un acto voluntario.

Aquí nos interesan sobre todo las explicaciones del concepto de atención que, si bien basados en datos psicológicos, tienen implicaciones epistemológicas y, en algunos casos, ontológicas — o cuando menos ontológico-antropológicas. El examen psicológico-epistemológico de la atención ha sido llevado a cabo especialmente por filósofos del sentido común, ideólogos y "sensacionistas". Así, por ejemplo, Destutt de Tracy suponía que la atención es un estado de ánimo más bien que una facultad, de tal modo que podría eliminarse en principio la voluntad de la atención. Reid *(Intellectual Powers.* Essay I, c. 5) señaló, en cambio, que la atención es un acto voluntario, siendo, en cambio, involuntaria la conciencia. Condillac *(Essai sur l'origine des connaissances humaines, c.* III) distinguió entre atención activa y atención pasiva; en una hay voluntad, no así en la otra. Laromiguière (VÉASE) consideró que la atención es "la primera facultad"; de ella se derivan todas las restantes. Hamilton comparó la atención con la abstracción (véase ABSTRACCIÓN y ABSTRACTO). Aunque las definiciones y concepciones anteriores se hallan expresadas en lenguaje filosófico, están condicionadas las más de las veces por cuestiones de naturaleza epistemológica. En Hamilton sobre todo se nota un interés decididamente epistemológico, pues mediante el estudio del fenómeno de la atención se trata de determinar no sólo los modos de aprehensión de las "ideas", sino también la naturaleza —"psicológica" o "trascendental"— de éstas.

La atención como fenómeno primordial, capaz de aclarar no sólo los modos de operación psíquicos, sino también ciertas actitudes humanas básicas, ha sido objeto de reiterado examen desde fines del siglo XIX. James Ward (VÉASE) afirmó —contra Bradley— que no se puede identificar la vida psíquica con una masa indiferenciada, ya sea de sensaciones, o de un "sentimiento primario" o "experiencia inmediata". Las actividades psíquicas lo son de un yo —de un "yo puro"— y este yo es primariamente la atención. La atención es para Ward la conciencia; mejor todavía, es lo que dirige toda conciencia en su actividad. La atención puede ser mayor o menor, pero no hay posibilidad de vida psíquica ·—y de presentación de ningún contenido al yo— sin una cierta dosis de atención. La atención no se disuelve en las presentaciones, ni en la experiencia indiferenciada: acompaña a todas las presentaciones y a toda experiencia. Si se llevan las ideas de James Ward a sus consecuencias últimas, y se admite que hay en el hombre un máximo desarrollo psíquico, se puede concluir que el ser humano es definible como "un sujeto en atención". Santayana ha llegado a considerar la atención como la principal, y acaso la única, vía de acceso al reino de las esencias (Cfr. *The Realm of Essence,* Cap. I, en *The Realms of Being,* 1942, pág. 15). Pues aunque tal atención sea una "facultad animal" suscitada por la pasión, puede alcanzar en el hombre categoría de "aprehensión ontológica" (Santayana no usa, empero, esta última expresión).

En sentido distinto de los anteriores ha examinado Husserl la noción de atención. Criticando las teorías psicologistas y a la vez nominalistas de la abstracción formuladas, entre otros autores, por Hamilton y John Stuart Mill, Husserl ha señalado que "si la teoría que basa la abstracción en la atención (considerada entonces como una mera operación) es exacta; si la atención a todo objeto y la atención a las partes y notas del objeto son, en el sentido de dicha teoría, uno y el mismo acto, que sólo se distingue por los objetos a que se dirige, resulta que no hay especies para nuestra conciencia, para nuestro saber, para nuestro enunciar". Por lo tanto, "el sentido unitario del término 'atender' no exige, ni mucho menos, 'contenidos' en el sentido psicológico —como objetos a los cuales atendemos—; y aun rebasa toda la esfera del pensar". La atención recae sobre "los objetos mentales que adquieren evidencia 'intelectiva' en la ejecución de los actos sobre esta base", sobre "los objetos y situaciones objetivas aprehendidos mentalmente de esta o de aquella manera". Así, la atención llega hasta donde llega el concepto de "conciencia de algo" (Cfr. *Investigaciones lógicas,* trad. Morente-Gaos, tomo II, cap. ii). Debe advertirse que, no obstante el lenguaje empleado por Husserl, su idea de la atención como conciencia es distinta de la de James Ward antes reseñada; no es una idea psicológica, sino fenomenológica (o, si se quiere, pre-fenomenológica). Husserl ha tratado en varias ocasiones la noción de atención de acuerdo con la correspondiente concepción de la conciencia (VÉASE), pero ha destacado dicha noción sobre todo al hablar de los diversos modos de conciencia. Ha afirmado, por ejemplo, que hay tres posibles modos de conciencia: el actual, en el cual el "objeto intencional" está presente a la conciencia; el potencial, donde hay mera posibilidad de presencia; y el atencional, que resulta de la "atención" de la conciencia al objeto. Subrayar este modo de atención significa a la vez destacar los aspectos "activos" de la conciencia. Y cuando en vez de hablarse de conciencia como conjuntos de actos que constituyen el puro flujo de lo vivido, se habla de la conciencia como foco de los actos, el modo atencional de la conciencia adquiere creciente importancia. Puede inclusive identificarse con el yo puro y ayudar a aclarar la cuestión de la constitución trascendental de la conciencia por medio de la "atención". Parece que hay en Husserl una idea de la atención de carácter "ontológico" más bien que psicológico o inclusive epistemológico. Y hasta parece dibujarse en las citadas ideas una noción de la atención como "modo existencial" propio del hombre en tanto que su ser consiste primariamente en un "estar en el mundo".

Si seguimos esta argumentación consecuentemente podremos afirmar lo siguiente. Mientras el animal no posee atención —o la que posee tiene sólo carácter psicológico—, el hombre se constituye como tal en virtud precisamente de que el "estar atento" le permite abrirse al mundo como tal mundo, es decir, no sólo como un ámbito dentro del cual se dan los estímulos y sobre el cual operan las reacciones, sino, además, como la zona en la cual se da la posibilidad de las objetivaciones. El estar en el mundo y la atención a él son condiciones primarias de la existencia del hombre, y la atención cobra con ello sentido existencial. Así lo han reconocido algunos existencialistas o "fenomenólogos" (especialmente Merleau-Ponty) al indicar que la atención no es un simple enfocar los objetos para iluminarlos. El conocimiento derivado de la atención, sin ser una creación de la realidad, es algo que no se da por la mera yuxtaposición de lo real y de la conciencia atenta. La atención precisa el horizonte de la "visión".

Además de las obras de los autores citados en el artículo, véanse: Théodule Ribot, *Psychologie de l'attention,* 1885. — Harry E. Kohn, *Zur Theorie der Aufmerksamkeit,* 1895 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, V]. — W. B. Pillsburg, *L'attention,* 1906. — E. Düpp, *Die Lehre von der Aufmerksamkeit,* 1907. — Nicolás Apostolescu, *Emotivitate si atentie,* 1938. — A. Bal, *L'attention et ses maladies,* 1952.

ATHARVA-VEDA. Véase VEDA.

ÁTICO *(fl.* 170) coincidió con Nicóstrato en defender la ortodoxia platónica de toda mezcla con otras doctrinas y en particular en separar el platonismo del aristotelismo. Como sucedió con Nicóstrato, los trabajos de Ático en defensa del platonismo fueron utilizados por varios neoplatónicos (por ejemplo, Proclo). Ático combatió el aristotelismo en varios puntos capitales: en metafísica, afirmando la separación entre lo sensible y lo inteligible; en teología, declarando que la divinidad no es un puro pensar en sí mismo, sino que interviene en el mundo como providencia; en física y cosmología, negando la eternidad del mundo; en psicología, sosteniendo la inmortalidad del alma en sentido platónico; en la teoría de las ideas, manteniendo la tesis —característica de muchos platónicos de la época— de que las ideas son pensamientos de Dios. Para llevar a cabo estos ataques contra el aristotelismo y la consiguiente defensa del platonismo, Ático mezcló —conscientemente o no— las doctrinas platónicas con otras estoicas, especialmente en ética y en cosmología, por lo que ya en la antigüedad fue descrito no sólo como un platónico sino también como un estoico.

Fragmentos de las obras de Ático han sido conservados en Eusebio, *Praep. Ev.,* y en comentarios a las *Categorías,* de Porfirio y Simplicio. Véase J. Baudry, Atticos. *Fragments de son oeuvre,* 1931. Artículo de J. Freudenthal sobre Ático (Attikos, 18) en Pauly-Wissowa.

ATMAN. Véase BRAHMAN-ATMAN.

ATOMISMO. La solución atomista es, como se indicará en otros lugares (véanse DEVENIR, FENÓMENO, MOVIMIENTO), una multiplicación o pulverización del "ser único" de Parménides, por medio de la cual se conservan algunas de sus ventajas sin participar de todos sus inconvenientes. La esfera eleática respondía a las exigencias de la cabal racionalidad, pero permanecía inerme frente al fenómeno que se veía obligada teóricamente a excluir si quería conservar sin merma sus caracteres esenciales. Leucipo, Demócrito, los epicúreos, mantuvieron, en cambio, la racionalidad del ente al atribuir a cada uno de los átomos las notas del ser eleático y al reducir la cualidad a cantidad y el cambio pleno a movimiento. Como ocurre en tantos otros casos de la filosofía griega, llevaron así a sus últimas consecuencias una posición teórica; nada tiene, pues, de extraño que todo atomismo posterior haya sido estimado por algunos como desarrollo y aun como mera copia del atomismo antiguo. Esta actitud peca por exceso; hay en el atomismo de Demócrito propósitos y supuestos que no se revelan en el atomismo posterior. Así Vittorio Enzo Alfieri (Cfr. *op. cit.* bibliografía, págs. 4 y sigs.) indica que la noción democriteana del átomo constituía no sólo una contribución a la "visión física de la Naturaleza", sino también un aporte a la metafísica de la individualidad que fue recogido, entre otros, por Aristóteles. En todo caso, el citado atomismo representa un esfuerzo por acordar la teoría con la percepción sensible, dentro de la cual se dan los fenómenos de la multiplicidad e individualidad que Demócrito se proponía explicar. Pero la actitud opuesta, acaso no menos habitual hoy entre los científicos —la que sostiene la completa independencia del atomismo antiguo y el moderno atomismo científico—, peca por defecto. Hay direcciones atomistas que no pueden vincularse históricamente con la democriteana y que no responden menos a ciertas exigencias de racionalidad y "salvación de los fenómenos". De ahí que las dificultades que se han planteado respecto al atomismo democriteano valgan, en cierta manera, para *todo* atomismo, por lo menos en la medida en que éste se convierte, conscientemente o no, en fundamento metafísico de lo real. Señalaremos las principales. En primer lugar, se dice, si el átomo posee extensión debe ser infinitamente divisible, porque lo extenso se caracteriza por la absoluta exterioridad de sus partes, y mientras tal exterioridad no esté cumplida o manifiesta, habrá siempre posibilidad de división. Cuando ya no la haya, la propia realidad habrá desaparecido. En segundo término, y si se quiere evitar el inconveniente anterior, será necesario suponer que el átomo no se compone meramente de extensión, sino que posee alguna "interioridad". Si no se quiere admitir que esta interioridad es completamente de la misma naturaleza que lo íntimo, habrá que suponer, de todos modos, que consiste en una "fuerza", en una "tensión", en una *dynamis* (atomismo de Boscovich, teoría de Leibniz, *mona-dologia physica* de Kant). Con lo cual la existencia del átomo implicará supuestos exactamente contrarios a los propios del racionalismo mecanicista de Demócrito. Resulta así que para mantener el atomismo en sentido metafísico habrá que partir de una base opuesta a la que, cuando menos históricamente, produjo su auge. Estas dificultades del atomismo fueron ya comprendidas por algunos escolásticos, los cuales trataron el problema de la constitución atómica de lo real desde el punto de vista de un examen metafísico de la individualidad. Lo usual era rechazar el atomismo, pero algunos filósofos admitían como metafísicamente com-

probable la indivisibilidad del átomo. En efecto, decían, los átomos resultan divisibles por su materia, pero indivisibles por su forma. Otros, en cambio, como Roger Bacon y Duns Escoto, alegaban que como la forma del átomo exige una materia dotada de cantidad, exige también lo implicado en la cantidad: la divisibilidad.

La historia del atomismo es sumamente compleja. Ateniéndose solamente a sus momentos principales, puede hablarse ya de una dirección atomista en la filosofía india, dirección asombrosamente parecida a la griega si no hubiera que tener presentes ciertos caracteres inherentes a la filosofía oriental (VÉASE). El atomismo de Kanada (véase VAISESIKA] y el del jainismo (VÉASE) son dos ejemplos de tal tendencia. Puede asimismo rastrearse en la filosofía griega un atomismo que no corresponde al tipo de Demócrito, pero que no tiende menos que él a solucionar el gran problema eleático: las homeomerías de Anaximandro y toda doctrina que afirma la existencia de corpúsculos cualitativamente distintos pertenece a esta esfera. Hay así, por consiguiente, una historia del atomismo que difiere considerablemente en las diversas doctrinas —bien que puedan reducirse, en uno de sus extremos, a las concepciones cualitativas y cuantitativas de los átomos y tal vez a las concepciones mecanicista y monadológica—, que posee influencias todavía no bien precisadas y que, en todo caso, responde a supuestos muy parecidos y constituye una de las respuestas esenciales al problema del ser metafísico y, a través de éste, al problema del ser físico. Sin duda, a lo largo de la Antigüedad, de la Edad Media y de la Edad Moderna, el atomismo ha persistido, ya de un modo patente o bien, como ha ocurrido con más frecuencia, de una manera velada, en ocasiones inadvertidamente mezclado con concepciones opuestas. No ha sido infrecuente —y esto ha podido conducir en la época moderna a la opinión de la estricta separación entre el atomismo como solución metafísica y el atomismo como solución física— la adopción de un aristotelismo junto al de un subyacente atomismo en la explicación física. En todo caso, la física de Demócrito, sobre todo a través de Epicuro y Lucrecio, ha estado continuamente presente en toda la historia del pensamiento occidental. No menos notable es el atomismo árabe y judío, cuyos orígenes históricos y sistemáticos permanecen aún en considerable penumbra: lo más conocido y manifiesto de él es el atomismo de los mutacilitas, en muchos puntos parecido al atomismo dinámico, pues sus átomos no poseen extensión y son, en rigor, fuerzas o, cuando menos, formas. La filosofía medieval no ha rechazado siempre, como ya vimos, el atomismo; especialmente entre los alquimistas fue frecuente la doctrina corpuscular, pero ésta fue mantenida también por filósofos, tales como Guillermo de Conches, quien defendió un atomismo basado en una teoría de los *elementa minima.* En un sentido parecido se movieron algunas de las doctrinas físicas de Nicolás de Autrecourt. Durante el Renacimiento, y coincidiendo a veces con doctrinas organológicas, el atomismo se perfiló y proliferó junto con el aparente desplazamiento del aristotelismo. Nos limitaremos aquí a los momentos más destacados. Ante todo, mencionaremos el atomismo monadológico de Nicolás de Cusa y el de Giordano Bruno. También Descartes sostiene en algunos puntos —principalmente en la teoría de la luz— una mecánica corpuscular, mas el primado de lo continuo (VÉASE) en el pensamiento de este filósofo hace que las afirmaciones atomistas deban siempre ser acogidas con reservas. No hay necesidad apenas de hablar del atomismo manifestado en los *Principiorum philosophiae Cartesii* (especialmente Parte II, prop. V, sch.), de Spinoza, y menos todavía de la teoría monadológica de Leibniz. Menos conocidos son los intentos de una serie de filósofos de la época: la atomística antiaristotélica de Sebastián Basso *(Philosophia naturalis adversus Aristotelem* [1621]); el antiaristotelismo de Claude Guillermet de Bérigard (VÉASE), quien aboga por un atomismo cualitativo; la renovación epicúrea de Jean Magnien o Magnenus *(Democritus reviviscens,* 1646), la de Maignan (VÉASE) y, finalmente, la culminación de la tendencia atomista en Pierre Gassendi. Todas estas doctrinas, especialmente las de Gassendi y Maignan ejercieron gran influencia en Europa durante la segunda mitad del siglo XVII y todo el siglo XVIII, y fueron objeto de muy variadas controversias. Muchos nombres podrían citarse de gassendistas y anti-gassendistas, maignanianos y anti-maignanianos. En general, puede decirse que la lucha en torno al atomismo fue sostenida por un lado por gassendistas y maignanianos, y por el otro (oponiéndose a él) por cartesianos y jesuitas, si bien hay que observar que no todos los filósofos de la citada tendencia y no todos los pensadores de la mencionada Orden se opusieron al atomismo. Éste tuvo asimismo influencia en España. Como indica O. V. Quiroz-Martínez en su libro *La introducción de la filosofía moderna en España (* 1949, especialmente Cap. VII) autores como Alexandro de Avendaño, pseudónimo de Juan de Nájera *(Diálogos philosophicos en defensa del atomismo y respuestas a las impugnaciones aristotélicas del R. P. M. Fr. Francisco Palanco,* 1716; *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate accidentium manentium in Eucharistia, iuxta novoantiquam Maignani doctrinam, dissertatio Physico-Theologica in tres partes divisa,* 1720; *Desengaños Philosophicos,* 1737 [una retractación]), Diego Matheo de Zapata *(Ocaso de las formas aristotélicas, que pretende ilustrar a la luz de la razón, el Doctor D. Juan Martín de Lesaca,* 1745) y Tomás Vicente Tosca (VÉASE) siguieron el atomismo de Maignan, en tanto que otros como Martín Martínez *(Philo-sophia sceptica extracto de la physica antigua, y moderna, recopilada en diálogos, entre un Aristotélico, Cartesiano, Gassendista, y Sceptico, para instruccion de la curiosidad española,* 1730) se inclinaron al atomismo de Gassendi. Según Ramón Ceñal, S. J. *(Cuadernos Hispanoamericanos,* 1952, N° 35), hay un precursor de Tosca (y Berni): es Juan Bautista Corachán en sus *Avisos de Parnaso* (compuestos en 1690) y en sus *Rudimentos filosóficos, o idea de una filosofía muy fácil de aprender* (editados en 1747, con los *Avisos,* por Gregorio Mayáns). Esto no significa que los atomistas españoles hubieran sido solamente los seguidores de los citados filósofos europeos. Menéndez y Pelayo *(Heterodoxos,* Libro V, cap. 2) ha indicado que hay un atomismo español —que no tuvieron en cuenta suficien-

temente ni Mabilleau ni Lasswitz— representado sobre todo, en el siglo XVI, por el médico valenciano Pedro Dolese en su *Summa philosophiae et medicinae.* Según Menéndez y Pelayo, a este atomismo se acogieron "el Descartes español, Gómez Pereira, que difiere de Cardoso en sostener la corruptibilidad de los elementos, y el Divino Valles, seguido por varios médicos y teólogos complutenses, como Torrejón y Barreda". Al atomismo de Dolese se habría vinculado el de Isaac Cardoso (VÉASE), pudiendo, pues, decirse que hay dos fuentes para el atomismo español: una vernácula y otra extranjera, fuentes que posiblemente se mezclaron en algunos autores. Sea como fuere, el atomismo fue durante toda esta época una cuestión candente en muchos países. Desde un punto de vista menos polémico y más atento a los resultados científicos se destacó asimismo Robert Boyle, quien intentó solucionar las mayores objeciones formuladas contra el atomismo antiguo —derivación, a partir de un universo orgánico, de la ciega conjunción de corpúsculos y consiguiente pregunta de por qué lo hecho por el hombre no resulta también de las fortuitas combinaciones de los átomos; negación de la imposibilidad de un átomo extenso y no infinitamente divisible, etc.— por la afirmación de un providencialismo en las combinaciones atómicas y una indivisibilidad práctica unida a una divisibilidad teórica. Es sabido hasta qué punto la teoría del átomo-fuerza de Boscovich (VÉASE) ha influido sobre algunas de las más significadas doctrinas de orientación atomista-monadológica, entre las cuales la de Kant debe ser contada entre las principales. Si nos limitamos ahora al aspecto más propiamente científico del desarrollo histórico del atomismo, veremos que en esta misma época comienza a imponerse la teoría de una constitución atómica de lo real físico por parte de ciertas direcciones predominantes de la ciencia natural. La teoría corpuscular de la luz, defendida por Newton y no enteramente anulada a pesar del triunfo casi inmediato de la teoría ondulatoria de Huyghens, pertenece a esta historia; lo mismo, naturalmente, la teoría de Dalton. El atomismo es, en todo caso, acerbamente discutido: para algunos se trata de una teoría que corresponde enteramente a la realidad; para otros, de una hipótesis de trabajo; para otros, finalmente, de algo que corresponde sólo a la realidad "exterior", en tanto que la interior o "verdadera realidad" sería, como dice Fechner, defensor de esta posición, de carácter no atómico. Huelga decir que las cuestiones sobre la constitución atómica de lo real fueron discutidas principalmente, cuando se adoptaron puntos de vista filosóficos, al hilo de los problemas suscitados por la naturaleza de lo continuo (VÉASE). En la ciencia parece haber triunfado definitivamente el atomismo cuando, después de la elaboración de las teorías químicas, y sobre todo después de la crisis de la física experimentada con la aparición de las leyes del electromagnetismo y del desvío entre leyes electromagnéticas y principios puramente mecánicos, comenzó a desarrollarse la física del átomo propiamente dicha. Cierto que, aun en el instante en que las teorías "corpusculares" se introducían con gran vigor en la física, se negaba por algunos el atomismo. El caso de Ostwald, que todavía en 1895 publicaba su estudio sobre *La derrota del atomismo,* es el más claro y significativo, si bien no hay que olvidar que para Ostwald la energética no se opone a la atomística (Cfr. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, TV,* pág. 142); lo que Ostwald combate es la exclusiva preponderancia del punto de vista emético-mecánico, infecundo, a su entender, para la electroquímica. Y, por lo demás, la física cuántica, que habitualmente se supone expresa la estructura "atomística" de la energía, confirma, según Ostwald, la energética, porque supone que los últimos elementos son grupos energéticos invariables, en tanto que la masa, el peso atómico, etc., serían variables *(ibíd.,* pág. 143). Sea como fuese, el caso es que a partir aproximadamente de dicha fecha hubo un cambio decisivo (y favorable) en todo lo que concierne a la física del átomo. Desde entonces el atomismo forma un capítulo esencial de la historia de la física contemporánea. La idea del átomo establecido por Lord Kelvin a fines del siglo XIX, los sucesivos "modelos atómicos" (principalmente los de Rutherford, 1911, y Bohr, 1913), el desarrollo acelerado de la física atómica a partir de estas fechas, con algunos de los acontecimientos físico-teóricos más resonantes de los últimos tiempos —el principio de indeterminación de Heisenberg, la mecánica ondulatoria de Schrödinger y de Broglie, la aplicación de la relatividad al átomo y las leyes de Dirac, la confirmación en 1948 de la mecánica de Dirac, tras algunos aparentes tropiezos experimentales, por el instrumental matemático de Julián Schwinger, y la nueva teoría del propio Schwinger sobre el "cimiento cósmico" de la materia y la energía— están, como es sabido, vinculados a los problemas de la constitución atómica de la realidad física. Desde entonces, además, giró el interés hacia la "física del núcleo", una física que se ha ido complicando progresivamente, hasta el punto de que resulta difícil presentar un cuadro breve de su evolución en los últimos treinta años. Es posible, sin embargo, aclarar algo este complejo cuadro histórico adoptando una división en tres períodos de la teoría atómica contemporánea que es ya común entre los historiadores de la física. El primer período, que va de 1917 a 1932, es aquel en el cual se consideraba todavía posible obtener una imagen relativamente simple de la estructura del átomo. El segundo período, de 1932 a 1951, es aquel en el cual aumentaron las complejidades citadas a medida que se iban descubriendo nuevas partículas. El tercer período, de 1951 hasta la fecha, es aquel en el cual algunos físicos han estimado posible lograr una unificación, aun cuando no se vea aún claramente en qué puede consistir. Por ejemplo, todavía en 1932 se explicaba la estructura del átomo mediante dos partículas elementales —el electrón y el neutrón— junto a una partícula de energía —el fotón o unidad de luz, postulado por Einstein en 1905— y una de gravitación — el gravitón. Se describía el átomo como compuesto de protones (cargados positivamente) alrededor del cual giraban los electrones (de masa inferior a los protones y cargados negativamente). En 1932 Chadwick descubrió el neutrón, de aproximadamente la misma masa que el protón y de carga neutra. Así, el átomo se consideró compuesto de protones y neutrones, al-

rededor de los cuales giraban los electrones. También en 1932 C. A. Anderson descubrió el positrón (postulado el mismo año por Dirac), partícula que tiene la misma masa del electrón y carga positiva. El estudio de las partículas β emitidas por núcleos radiactivos condujo a un problema de solución difícil. Las leyes de la mecánica cuántica indicaban que el núcleo puede solamente tener ciertos estados de energía discretos, de suerte que al pasar de un estado de energía al otro se emitía una partícula con la misma cantidad de energía determinada por la diferencia entre tales estados. Como las partículas β mostraban diversas medidas de energía no discretas, se planteó la necesidad o de introducir nuevas partículas o de modificar la mecánica cuántica. Siendo lo último inaceptable, E. Fermi y Wolfgang Pauli postularon en 1933 la existencia de una partícula, llamada neutrino, emitida por el núcleo, además de la partícula β. El neutrino (comprobado experimentalmente en el Laboratorio de Los Álamos en 1956 por un grupo de físicos bajo la dirección de F. Reines y C. Cowan, Jr.), no solamente restablecía el equilibrio perdido en las diferencias de energía, sino también otro equilibrio perdido en el *spin o* movimiento de rotación de las partículas. Tenía una masa inferior a la del electrón. En 1935 Hideki Yukawa postuló la existencia de otra partícula, el mesón, para explicar lo que hemos llamado el "cimiento" que une las partículas del núcleo. Los mesones eran de tres tipos según las partículas "cimentadas". En 1934 se comprobaron en el laboratorio la presencia de mesones de masa superior a la del electrón. A su vez, se comprobó la existencia de mesones en abundancia en las radiaciones cósmicas en la parte superior de la atmósfera. Pero como tales mesones eran sólo excepcionalmente absorbidos por núcleos de átomos, Yukawa sugirió que había dos tipos de mesones: el mesón pesado neutral (mesón τ) y el mesón ligero (mesón μ). El proceso de desintegración del mesón neutral τ al dar origen a dos fotones, sugirió ya en 1931 (P. A. M. Dirac) la introducción de una nueva partícula, un protón negativo o antiprotón, de la misma masa que el protón, pero de carga eléctrica negativa. El efecto de la colisión entre el antiprotón y el protón fue comprobado en el examen de placas fotográficas bombardeadas por rayos cósmicos a 30 kilómetros de altura, pero en 1955 se abrieron grandes perspectivas para el conocimiento de dicha nueva partícula al ser producida en el "Bevatrón" de la Universidad de California. Por fin, nuevas partículas, tales como el antineutrón, complicaron extraordinariamente el cuadro. Si se tiene en cuenta, además, la doble estadística a que obedecen tales partículas (la estadística Bose-Einstein para el fotón, el gravitón y los diferentes mesones τ, y la estadística Fermi-Dirac para el resto de las partículas) se comprenderá que haya habido en tiempos recientes intentos de "reducción" de unas partículas a combinaciones de otras: ejemplo de ello es la tesis de Fermi según la cual los mesones τ pueden ser considerados como combinaciones de nucleones (protones y antiprotones) y antinucleones, o la tesis de Wentzel, según la cual los mesones τ pueden ser considerados como combinaciones de mesones μ. Entre otros descubrimientos sobre la estructura del núcleo merece ser mencionado el de R. Hofstadter, H. R. Fechter y J. A. McIntyre, en la Universidad de Stanford (California) en 1953. Según estos físicos, el núcleo del átomo no contiene las partículas (protones y neutrones) uniformemente distribuidas, sino en tal forma que el centro del núcleo es muchísimo más denso que la periferia. El núcleo puede ser comparado a una masa tanto más "algodonosa" cuanto más alejada está del centro.

Resumiendo, he aquí los nombres de las principales partículas hoy día admitidas, la mayor parte de ellas identificadas mediante huellas producidas en emulsiones nucleares. 1. Fotón. 2. Gravitón. 3. Nucleones (protón, neutrón, antiprotón). 4. Leptones (electrón, positrón, neutrino). 5. Mesones (ligeros: π positivo, π negativo, π neutral, μ positivo, μ negativo; pesados: τ, θ, X, χ. 6. Hyperones (partículas Λ, Σ positiva y $\bar{\Sigma}$ negativa).

La tabla anterior es muy provisional. En primer lugar, deben añadirse a las partículas descritas las antipartículas a que nos hemos referido antes. En segundo lugar, mientras por un lado parece que se descubren incesantemente nuevas partículas, por el otro parece que algunos tipos de partículas pueden reducirse a otros (como ha ocurrido recientemente con ciertos tipos de mesones, incluyendo el más reciente en el momento de revisar este artículo [Setiembre, 1961]: el llamado "mesón ω"). Los físicos prefieren por ello hablar de "familias de partículas elementales", y se refieren a unas 40 partículas distribuidas en 20 familias. En consecuencia, no se sabe todavía si el estudio de las partículas conducirá a una indefinida multiplicidad o a una creciente simplificación. En tercer lugar, se debate todavía mucho la naturaleza y aun la existencia de ciertas partículas. Ello ocurre especialmente con los llamados "gravitones". Muchos físicos se niegan a admitirlos, siquiera como postulados. Otros (como Burkhard Heim), los han incluido en sus ecuaciones. Además, se ignoran aun muchos rasgos que pueden resultar básicos de las partículas. Así, por ejemplo, no se sabe nada acerca de si la masa gravitatoria de las antipartículas es de signo positivo o de signo negativo. Finalmente, las que han solido llamarse "partículas elementales" —tales como protones y neutrones— empiezan a revelarse (con ayuda de los poderosos aceleradores actuales, como el de Stanford, con un poder de mil millones de voltios) como sistemas complejos, compuestos de núcleo y de dos "nubes" de mesones con carga positiva (en el protón) y con carga positiva el núcleo y una de las "nubes" y carga negativa la otra "nube" (en el neutrón). Si nos atenemos a los resultados de la física, podemos decir que el atomismo se ha impuesto definitivamente. Pero la cuestión es más compleja cuando se plantea el problema de la interpretación de tales resultados o, mejor dicho, la interpretación de la teoría física. De hecho, como las fórmulas de la física actual no corresponden enteramente a representaciones intuitivas o a modelos mecánicos, toda conclusión *filosófica* respecto a la constitución atómica de lo real resulta precipitada. Por eso muchas discusiones acerca de la constitución "corpuscular" u "ondulatoria" de la materia, acerca de si lo que "realmente hay" son "partículas", "complexos de ondas", "cor-

púsculos asociados con ondas-pilotos", "nubes de probabilidad", etc., suelen estar viciadas por cierta forzada interpretación pretendidamente, o solapadamente, "intuitiva" de las ecuaciones físico-matemáticas. De modo que la "equivalencia" de la mecánica corpuscular con la ondulatoria no dice todo lo que se ha querido derivar de ella en orden a una "representación" de los procesos físicos. Lo que, no obstante, puede ya enunciarse con relativa seguridad es que las afirmaciones atomistas no son enteramente incompatibles con las tesis acerca del carácter "estructural" de la realidad atómica, con las posiciones que defienden el predominio de los "campos", de los "estados finales", etc., etc. Con lo cual puede decirse que el atomismo actual no tiene por lo menos la misma *significación* que el antiguo. Éste implica un discontinuismo por así decirlo arbitrario; aquél no rechaza totalmente lo continuo. El atomismo antiguo distingue los átomos por caracteres externos, tales como la posición o la figura; el atomismo de la física moderna y sobre todo de la actual reconoce que la "posición" del átomo en cada tipo de realidad puede hacer cambiar radicalmente el "comportamiento" de las partículas. Finalmente, como ha hecho observar Cassirer *(Zur Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen,* 1921, capítulo I), el átomo de la física moderna y contemporánea (aun no pudiendo reducirse fácilmente a una idea unitaria las distintas imágenes proporcionadas por la química, por la teoría cinética de los gases, por la doctrina de la radiación discontinua de la luz y del calor, etc.) se distingue del de la filosofía natural antigua por un carácter preciso: éste era —como ya señaló Nicolás de Cusa— un *mínimo absoluto de ser;* aquél es más bien un *mínimo relativo de medida.* Si alguna semejanza existe, por consiguiente, entre los dos atomismos, ella debe buscarse más bien en el "modo de conocimiento". En este sentido puede declararse que ni el atomismo antiguo es tan poco experimental o, mejor dicho, empírico como se supone, ni el moderno y contemporáneo es tan poco especulativo como se pretende. Aquél se basa, si no en experimentaciones *sensu stricto,* por lo menos en ciertas experiencias, bien que de carácter "ingenuo"; éste responde inevitablemente a ciertos supuestos de la mente y no puede eludir totalmente los problemas de índole "especulativa". De todos modos, cierta distinción entre las formas del atomismo resulta iluminadora si quieren evitarse precipitadas identificaciones. Gaston Bachelard ha establecido una de estas distinciones en la cual el carácter histórico coincide con el sistemático. Habría, así, según dicho autor, un atomismo o grupo de teorías atomistas próximo al "realismo", un atomismo positivista y un atomismo criti-cista. El primero sería un atomismo ingenuo y de índole substancialista. El segundo podría en ocasiones llegar a una conciliación con el "realismo", pero sus supuestos últimos serían casi siempre de naturaleza idealista. El tercero, en cambio, sería el atomismo propio de las últimas teorías científicas. Dentro de él surge, como especie suya a veces y a veces como una forma distinta de atomismo, el atomismo axiomático, que no se refiere solamente a los hechos, sino a las proposiciones que lo expresan *(Les intuitions atomistiques. Essai de classification,* 1933, págs. 13-4).

En sentido traslaticio, puede darse el nombre de atomista a todo un período que comprende las concepciones científicas y filosóficas desde el Renacimiento hasta el siglo XIX. Junto con el atomismo predominan en la filosofía moderna las nociones de racionalismo y mecanicismo. Estos tres supuestos constituyen en cierto modo el horizonte de la ciencia moderna. En la física se manifiesta el atomismo por la teoría atómica propiamente dicha; en la biología (o cuando menos en la genética) por la teoría mendeliana según la cual cada *gene* representa un rasgo hereditario, de modo que los rasgos se transmiten como "unidades separadas" sin quedar "mezclados" en el descendiente; en la psicología, por la descomposición de la vida anímica en elementos últimos cuya reconstrucción permite comprender los procesos psíquicos de acuerdo con las leyes de asociación; en la metafísica, por el predominio de las "naturalezas simples" en sentido cartesiano; en las teorías sociales y políticas, por la constancia del individualismo; en la filología, por la consideración del lenguaje como compuesto de elementos verbales autónomos; en la didáctica, por el aprendizaje analítico opuesto a la noción actual de globalización; en la propia grafología, por la clásica interpretación asociacionista-atomista, basada en formas de letras, formas de partes de letras, etc., que, según algunos (como Ludwig Klages), debe ser sustituida por un análisis total-estructural que permite inclusive interpretar de diversas maneras las mismas propiedades de los signos. El atomismo es, por consiguiente, un supuesto general no advertido por el hombre moderno. A este punto de vista se agregan en la actualidad las concepciones estructurales y totalistas, que pasan asimismo a fundamentar una parte de las investigaciones contemporáneas en todas las ramas de la filosofía y de la ciencia. Sin embargo, la aceptación de las ideas de totalidad, estructura y otras similares no significa que las concepciones atomistas —inclusive en el sentido general del término 'atomismo' a que nos referimos aquí— hayan de descartarse por entero. Es muy posible que el "método atomista" y el "método estructural" sean complementarios más bien que contrapuestos y que cada uno de ellos funcione como un "lenguaje" apropiado para describir ciertas estructuras de lo real.

Historia del atomismo: K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik,* 1890, 2 vols. — L. Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique,* 1895. — O. A. Ghirardi, *La individualidad del corpúsculo,* 1950. — A. G. van Melsen, *Het wijsgerig vorleden der atoomtheorie,* 1941 (*El pasado filosófico de la teoría atómica);* trad. ing.: *From Atomos to Atom. The History of the Concept Atom,* (trad. esp.: *Ayer y hoy del átomo,* 1957). — P. Rousseau, *Historia del átomo* (trad. esp., 1952). — Atomismo antiguo: J. Masson, *The Atomic Theory of Lucretius contrasted with Modem Doctrines of Atoms and Evolution,* 1884. — V. Fazio-Almayer, *Studi sull'atomismo greco,* 1911. — C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus,* 1928 (véase también bibliografía en DEMÓCRITO, EPICURO, EPICUREÍSMO). — Per. Collinder, "On the Historical Origins of Atomism", *Meddelande fran Lunds Astronomiska Observatorium,* serie II, N° 91 (1938) — Collinder indica como probable que los primeros atomistas griegos hubiesen elaborado sus cosmogonías bajo la influencia de las

más antiguas concepciones de la creación, de origen fenicio—. V. E. Alfieri, *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco,* 1953. — Atomismo árabe: S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre,* 1936. — Atomismo hindú: A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism. An Exposition of Nyaya and Vaicesika Systems,* 1921. — Atomismo en el siglo XVIII: J. Fejér, *Theo-riae corpusculares typicae in Universitatibus Societatis Jesu saec. XVIII et Monadologia Kantiana,* 1951. — Atomismo moderno (además de las obras generales *supra*) : A. Wurtz, *The Atomic Theory,* 1880. — F. H. Loring, *Atomic Theories,* 1921 — Para el atomismo contemporáneo, además de las obras citadas en el texto y las mencionadas en FÍSICA, véase a modo de ejemplos: N. Bohr, *Abhandlungen über Atombau,* 1921. — M. Born, *Vorlesungen über Atommechanik,* I, 1925. — H. Reichenbach, *Atom una Kosmos,* 1930 (trad. esp.: Atomo *y Cosmos,* 1931). — W. Heisenberg, *Philosophie Problems of Nuclear Science,* 1952 (contiene, además, otras cuestiones sobre filosofía de la física). — William Law Whyte, *Essay on Atomism. From Democritus to 1960,* 1962. — Yang Chen-ning, *Elementary Particles: A Short History of Some Discovertes in Atomic Physics.* — Véase también bibliografía de INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE). — Varios autores, *L' homme devant la science,* 1953 (especialmente la colaboración de E. Schrödinger). — Joseph Mudry, *Philosophy of Atomic Physics,* 1958. — El número de obras con exposiciones de la física atómica contemporánea es muy numeroso; bibliografías se encuentran en obras especializadas o en libros de vulgarización. — La obra de Fechner a que se alude en el texto es: *Ueber die physikalische und philosophische Atomlehre,* 1855. — Cfr. también A. Hannequin, *Essai sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine,* 1895.

ATOMISMO LÓGICO. La filosofía del atomismo lógico fue elaborada y expuesta por Bertrand Russell en una serie de conferencias de 1918. Muchas de las ideas de Russell al respecto fueron resultado de sus discusiones con Ludwig Wittgenstein durante los años 1912-14, cuando éste rumiaba algunas de las tesis que iban a aparecer en el *Tractatus logico-philosophicus* y que pueden considerarse como contribuciones decisivas a la tendencia aquí reseñada.

Russell declaró que la filosofía del atomismo lógico era consecuencia de ciertas meditaciones sobre la matemática y del intento de embeber el lenguaje matemático en el lenguaje lógico. Ello correspondía a su idea de que lo importante en el pensamiento filosófico es la lógica en la cual se funda. La filosofía de Hegel y de sus seguidores tiene como base una lógica monística, dentro de cuyo marco "la aparente multiplicidad del mundo consiste meramente en fases y divisiones irreales de una sola Realidad indivisible" *(Logic and Knowledge* [Cfr. *infra],* pág. 178). En el atomismo lógico, en cambio, el mundo aparece como una multiplicidad infinita de elementos separados. Estos elementos son los átomos, pero se trata de átomos lógicos y no de átomos físicos. Los átomos lógicos son lo que queda como último residuo del análisis lógico.

La lógica del atomismo lógico es esencialmente la desarrollada en los *Principia Mathematica.* En ella tenemos un esqueleto lingüístico capaz de alojar todos los enunciados y combinaciones de enunciados sobre lo que haya. Cada enunciado, simbolizado mediante una letra proposicional, describe un hecho, esto es, un hecho atómico. Del mismo modo que los enunciados se combinan por medio de conectivas (véase CONECTIVA), los hechos atómicos se combinan formando hechos moleculares. Las combinaciones de enunciados pueden dar origen a tautologías, a contradicciones o a enunciados indeterminados. El lenguaje en cuestión se halla basado, pues, en la noción de función de verdad (VÉASE).

Mediante esta lógica puede describirse el mundo en cuanto compuesto de hechos atómicos. La naturaleza de estos hechos atómicos fue debatida con gran detalle por el propio Russell. Lo común a todo hecho atómico es el no ser ya analizable. Pero no todos los hechos atómicos son iguales. Algunos se basan en entidades particulares simbolizables mediante nombres propios; otros, en hechos consistentes en la posesión de una cualidad por una entidad particular; otros, en relaciones entre hechos (las cuales pueden ser diádicas, triádicas, etc.). Los hechos atómicos no son, pues, necesariamente cosas particulares existentes, pues éstas no hacen un enunciado verdadero o falso (supuesto que "x existe", puede todavía analizarse lógicamente en elementos más simples). Hay hechos que pueden llamarse propiamente particulares, tales como los simbolizados en "Esto es blanco" y hechos que pueden ser llamados generales, como los simbolizados en "Todos los hombres son mortales".

El lenguaje propuesto por el atomismo lógico es en intención un "lenguaje perfecto", es decir, uno que muestra de inmediato la estructura lógica de lo que es afirmado o negado. El atomismo lógico es equivalente, pues, a un isomorfismo (VÉASE) lógico. Aunque el atomismo lógico es, pues, una metafísica —y, como ha señalado J. O. Urmson, una metafísica muy semejante a la de Leibniz, donde las mónadas corresponderían a los hechos básicos, y lo mismo que las mónadas carecen de ventanas, los hechos atómicos existirían aisladamente unos respecto a otros—, se trata de una metafísica en la que, como señala Russell *(op. cit.,* págs. 270-1), se cumplen dos finalidades. Una, la de llegar teóricamente a las entidades simples de que está compuesto el mundo. Otra, la de seguir la máxima de Occam (o atribuida a Occam) de no multiplicar los entes más de lo necesario. Las entidades simples en cuestión no son propiamente hechos, pues los hechos son "aquellas cosas que son afirmadas o negadas mediante proposiciones, y no son propiamente de ningún modo entidades en el mismo sentido en que lo son sus elementos constituyentes". Pues los hechos no pueden nombrarse; sólo pueden negarse, afirmarse o considerarse, si bien "en otro sentido es cierto que no se puede conocer el mundo a menos que se conozcan los hechos que constituyen las verdades del mundo; pero el conocimiento de los hechos es algo distinto del conocimiento de los elementos simples".

Bertrand Russell, "The Philosophy of Logical Atomism", *The Monist* XXVIII (1918), 495-527 y XXIX (1919), 32-63; 190-222; 345-80 (8 conferencias dadas en Londres a comienzos de 1918); reimp. en *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950,* 1956, ed. Robert Charles Marsh, págs. 177-281 (trad. esp.: *Lógica y conocimiento,* 1961). — Íd., íd., "Logical Atomism", en *Contemporary British Philosophy,* I, 1935, ed. J. H. Muirhead [véase cita de este texto en

RUSSELL (BERTRAND)]; reimp. en *Logic and Knowledge,* págs. 323-43. — Ludwig Wittgenstein, *Tractatus,* especialmente 1; 1.1; 1.11; 1.2; 2; 2.01; 2.011; 2.012; 2.0124; 2.013; 2.021; 2.0231; 2.032; 2.0272. — La referencia a Urmson procede de su libro *Philosophical Analysis. Its Development Between the Two World Wars,* 1956, pág. 16.

ATRIBUTO es en lógica algo que se afirma o niega del sujeto. El atributo se confunde, pues, a veces con el predicado y es el efecto de atribuir, κατηγορεῖν, algo al Sujeto, de darle una atribución, predicamento o categoría. El término 'atributo' se emplea a veces también en sentido metafísico para distinguirlo del predicado lógico; en este caso, el atributo es un carácter o cualidad de la substancia. Según Aristóteles, hay ciertos accidentes que, sin pertenecer a la esencia de un sujeto, están fundados en tal esencia; así, el hecho de que un triángulo tenga sus tres ángulos iguales a dos ángulos rectos *(Met.,* Δ 30. 1025 a 30). Este tipo de "accidente esencial" puede llamarse "atributo". Se trata de "predicados por sí mismos", como dice Aristóteles en otro lugar (An. *post.,* I. 22, 83 b 19). Un mismo predicado puede ser esencial o en sí mismo en unos casos y accidental en otros, como ocurre con el predicado "color", el cual pertenece al blanco por sí mismo, pero sólo accidentalmente a Sócrates (Filopón, 252.10, cit. por J. Tricot, en trad. de *Organon,* IV, 1947, pág. 113, nota 6).

Entre los escolásicos el término 'atributo', *attributum,* se usaba primariamente para referirse a Jos atributos de Dios, reservándose los otros términos (predicado, predicamento, etc.) para los conceptos de orden lógico u ontológico. Sin embargo, el atributo comenzaba por ser definido, en general, dentro del orden metafísico, como la propiedad necesaria a la esencia de la cosa y, por consiguiente, parecía establecerse una equiparación entre la esencia y los atributos. En verdad, lo que ocurría es que en las cosas creadas había, efectivamente, distinción real entre esencia y atributos. Pero en la realidad divina no había tal distinción real entre atributos y esencia, ni tampoco entre los atributos dentro de sí mismos. La distinción (VÉASE) era

una *distinctio rationis,* y aun, como Santo Tomás señala, una *distinctio rationis ratiotinatae.* Para Duns Escoto, en cambio, la distinción no se produce por el modo antes dicho, sino que es una distinción actual formal procedente de la naturaleza de la cosa; por lo tanto es una distinción triple referida, primero, a las nociones pertenecientes a la cosa; segundo, a la cosa misma independientemente del pensamiento de un sujeto; tercero, a la independencia de las formalidades entre sí.

Otro fue el uso inaugurado por Descartes y continuado por Spinoza. Descartes señala *(Princ. phil,* I, 56) que el atributo es algo inamovible e inseparable de la esencia de su sujeto, oponiéndose entonces el atributo al modo (VÉASE). El atributo, escribe Spinoza, es "lo que el intelecto conoce de la substancia como constituyendo su esencia" *(Eth.,* I, def. IV). En cambio, el modo es el carácter accidental y constituye las diferentes formas en que se manifiestan las cosas extensas y pensantes como individualidades que deben su ser a la extensión y al pensamiento, es decir, a los atributos de la substancia *(ibid.* def. V). Extensión y pensamiento son, pues, atributos o caracteres esenciales de la realidad. Para Spinoza, la substancia infinita comprende un número infinito de atributos, de los cuales el intelecto conoce solamente los citados. Los modos son, en cambio, las limitaciones de los atributos, las afecciones de la substancia.

Para el concepto de atributo en la filosofía judía medieval: D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni,* 1877. — Para el concepto de atributo en Spinoza: E. Bêcher, *Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus,* 1905 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, XIX]. — David Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt.* Bd. II. *(Attributenlehre),* 1910. Se refiere a la teoría de los atributos no sólo en los filósofos judíos medievales, sino también en Grecia, especialmente Platón, así como en la Biblia con relación a "los nombres de Dios", etc.

AURIOL (PEDRO). Véase PEDRO AURIOL.

AUROBINDO (GNOSH SRI) (1872-1926) recibió su educación en Inglaterra —en Londres y en Cambridge (King's College)— y, después de participar en las luchas políticas como uno de los adalides del ala nacionalista radical del Congress Party indio, se trasladó a Pondichéry, donde se consagró a la vida espiritual, formando numerosos discípulos y seguidores.

Aurobindo desarrolló una doctrina metafísico-teológica a la vez emanatista y evolucionista, incorporando a ella elementos procedentes de las *Upanisad* (VÉASE), de la escuela Yoga (VÉASE) y de la tradición idealista de Occidente. Ante todo subrayó la unidad de Brahma, el cual concibió como un Absoluto reclamado por la razón si ésta quiere salir de sí misma y de su propia insuficiencia. Brahma es la unidad que se derrama evolutivamente en la multiplicidad y que tiene las tres propiedades del Ser, de la Fuerza-Conciencia y de la Beatitud. La realidad es producto de la emanación y diferenciación de lo Absoluto; de éste surge, como de una fuente inagotable, el mundo todo, que se despliega en una serie de formas hasta llegar a la materia. A la vez la materia contiene en potencia las formas superiores, hacia las cuales va evolucionando. El hombre representa el momento principal del proceso de reabsorción del mundo en "la Vida Divina", pero con el fin de que se lleve a cabo plenamente tal reabsorción es menester que el hombre supere su deseo de lo múltiple y particular. El instrumento capital de esta superación es la práctica del Yoga integral *(Hatha* Yoga), serie de ejercicios espirituales que llevan al hombre a la pura vida contemplativa y a su inmersión en la Vida Divina. El primer estadio en este proceso de divinización es la formación de un hombre superior, de un nuevo "primer hombre", germen de la transformación y divinización del mundo.

Obras principales: *Basis of Yoga,* 1936. — *The Life Divine. The Philosophy of Sri Aurobindo,* 3 vols., 1942. — *The Human Cycle,* 1949. — *Lights on Life-Problems,* 1950. — On Yoga. I: *The Synthesis of* Yoga, 1950. — *The Foundation of Indian Culture,* 1954. _ Biografía: A. B. Purani, *Life of S. A. (1872-1962),* 2a ed., 1960. — Véase S. K. Maitra, An *Introduction to*

the Philosophy of S. A., 1942. — Íd., íd., *The Meeting of East and West in S. Aurobindo's Philosophy,* 1956.—N. K. Gupta, *The* Yoga *of S. A.,* 2 vols., 1948-50. — S. Bahrati, *The Integral* Yogi *of S. A.,* 1949. — H. Chaudhuri, *The Philosophy of Integralism, or the Metaphysical Synthesis inherent in the Teaching of S. A.,* 1954. — A. C. Das, S. A. *and some Modem Problems,* 1958. — H. Chaudhuri y F. Spiegelberg, eds., *The Integral Philosophy of S. A.,* 1960 (con colaboraciones de Ch. A. Moore, P. A. Sorokin, N. Smart *et al).* — V. P. Varma, *The Political Philosophy of S. A.,* 1961.

AUSENCIA. Véase NEGACIÓN, PRIVACIÓN.

AUSTIN (J[OHN] L[ANGSHAW]) (1911-1960), profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Oxford, fue uno de los más influyentes representantes del "análisis del lenguaje corriente" practicado en Oxford (VÉASE) bajo la inspiración en gran parte del último Wittgenstein. A diferencia de Wittgenstein, sin embargo, Austin consideró que el examen detallado del uso (VÉASE) de ciertas expresiones nos proporciona luz sobre diversos modos como son las cosas o las situaciones a que tales expresiones se refieren. Los enunciados pueden, y deben, clasificarse en "modos de decir" y los varios modos de decir indican algo sobre la variedad de cosas y fenómenos de que dicen algo. El lenguaje corriente ha ido fijando, en el curso del tiempo, ciertos matices que corresponden a otros tantos fenómenos, y el análisis de tales matices es necesario para comprender la diversidad de los fenómenos. Austin distinguió, además, entre modos de decir tales como "describir algo como algo", "llamar algo a algo", "indicar que algo es algo". Particular atención prestó a lo que llamó "enunciados ejecutivos" *(performative utterances)* y a sus variedades. Tales enunciados lo son *de* acciones más bien que ser enunciados *acerca de* acciones. Ejemplos de los mismos son "Prometo". Es un error considerar que el lenguaje —cuando menos el lenguaje cognoscitivo— es solamente descriptivo. En ciertas formas de lenguaje cognoscitivo hay afirmaciones de creencia más bien que afirmaciones de conocimiento.

Entre las más conocidas contribuciones de Austin figura su distinción entre "lenguaje ejecutivo" y "lenguaje constativo", y la elaboración de esta distinción hasta llegar a la formulación de una teoría de las que llamó "fuerzas elocucionarias" de ciertas expresiones. Nos hemos extendido sobre estos puntos en el artículo Ejecutivo (VÉASE), que puede considerarse un complemento del presente.

Trabajos: "Are There A Priori Concepts?" *Proceedings of the Aristotelian Society.* Sup. Vol. XVIII (1939), 83-105. — "Other Minds", *Ibíd.,* XX (1946), 148-87. — "Truth", *Ibíd.,* XXIV (1950), 111-28. — "How To Talk", Proceedings *of the Aristotelian Society. N. S.* LIII (1952-53), 227-46. — *Ifs and Cans,* 1956 [British Academy Annual Philosophical Lecture], — "A Plea for Excuses", P*roc, of the Arist. Soc.* N. S. LVII (1956-57). — "Pretending", P*roc, of the Arist. Soc.* Sup. Vol. XXXII (1958), 261-78. — Colección de trabajos en el volumen *Philosophical Papers,* 1961, ed. J. O. Urmson y G. J. Warnock, — *Sensé and Sensibiha,* 1962 [reconstrucción por G. J. Warnock a base de notas manuscritas]. — *How to Do Things with Words,* 1962, ed. J. O. Urmson [The. W. James Lectures. Harvard University, 1955].

A. Ambrose, M. Black *et al.,* artículos en *Philosophy,* XXXVIII (1963), 201-63. — Mats Furberg, *Locutionary and Illocutionary Acts: A Main Theme in }. L. Austin's Philosophy,* 1963.

AUTARQUÍA. Una de las condiciones para conseguir el estado de eudemonía (VÉASE) —felicidad, tranquilidad o paz del espíritu— era, según algunas escuelas socráticas y helenísticas, la liberación de toda inquietud. Como se suponía que ésta era producida por el deseo de las cosas externas que no pueden alcanzarse sin esfuerzo y sinsabor, se recomendaba, en la medida de lo posible, el desasimiento de los bienes extemos y el atenerse únicamente a lo que estuviera en manos del sujeto. De este modo se conseguía el gobierno de sí mismo o autosuficiencia que recibieron el nombre de autarquía. La autarquía fue, pues, identificada con la felicidad y con la virtud.

El ideal autárquico se hallaba ya implicado en muchas de las recomendaciones de Sócrates. Fue propugnado y elaborado sobre todo por los cínicos, los epicúreos y los estoicos, pero con distintos grados y propósitos. Hemos descrito estos últimos en los artículos consagrados a las mencionadas escuelas. En cuanto a los métodos usados para producir la autarquía eran también diferentes en cada escuela. Así, los cínicos se valían sobre todo del desprecio a las convenciones; los epicúreos, del retraimiento en el círculo de los verdaderos amigos y la satisfacción de las necesidades corporales indispensables; los estoicos, de la resistencia y endurecimiento frente a las adversidades. Análoga variedad existía respecto a lo que se suponía que causaba y no causaba desasosiego y respecto a lo que el sabio necesitaba en el ejercicio de su virtud. Así, mientras algunos filósofos acentuaban de un modo radical el ideal de la autosuficiencia, otros manifestaban que algunas otras condiciones eran necesarias para lograr la eudemonía. Entre estos últimos podemos mencionar a Panecio, el cual indicaba que sin salud y aun sin la posesión de unas ciertas riquezas no puede existir la felicidad y, por consiguiente, implicaba que la pura y simple autosuficiencia podía engendrar la inquietud que el filósofo se proponía eliminar.

AUTENTICIDAD, AUTÉNTICO. Se dice de algo que es auténtico cuando se establece sin lugar a dudas su identidad, es decir, cuando se establece de modo definitivo que es cierta y positivamente lo que se supone ser. Se habla entonces de "un cuadro auténtico de Rubens", de un "diamante auténtico", etc. En filosofía, los términos 'autenticidad' y 'auténtico' son aplicados por algunos pensadores especialmente, no exclusivamente, a la existencia humana, y a otras realidades solamente en cuanto son función de tal existencia. Se dice entonces que un determinado ser humano es auténtico cuando es, o llega a ser, lo que verdadera y radicalmente es, cuando no está enajenado. Sin embargo, en ciertas ocasiones puede considerarse que la enajenación (v.) es uno de los rasgos esenciales de la existencia humana, de modo que en tal caso el estar enajenado, y aun de modo más radical el no ser sí mismo, es uno de los caracteres del auténtico ser.

Ortega y Gasset ha hablado con frecuencia de autenticidad e inautenticidad en el hombre como caracteres ontológicos de la realidad humana. En 1916 *(Obras,* II, 84-85) describía un "yo auténtico" como la "base in-

sobomable" de una vida humana; el "yo auténtico" es, en rigor el "yo insobornable", esto es, el yo que, en el fondo y radicalmente, no puede dejar de ser lo que es. Pero justamente porque el hombre puede ser auténtico, puede ser también inauténtico; en otras palabras, la inautenticidad es uno de los caracteres fundamentales de la realidad humana, junto a la autenticidad —y hasta puede decirse, reiterando de otro modo lo que indicamos antes— que la inautenticidad es una de las formas —bien que defectiva— de ser "sí mismo". En efecto, las cosas no pueden dejar de ser sí mismas, de ser lo que son. En cambio, el hombre puede dejar de ser lo que es.

Cuando el hombre llega a ser lo que es, entonces su vida es *propia.* El hombre cumple entonces con su vocación radical y con su "destino". Ortega y Gasset equipara a veces 'autenticidad' con 'realidad' *(Obras,* VI, 400); en tal caso, el ser auténtico equivale al ser más real — pues el sentido de 'es real' es entonces distinto del que tiene este predicado cuando se aplica a una realidad no humana.

Heidegger ha hablado de autenticidad (*Eigentlichkeit) e* inautenticidad *(Ùneigentlichkeit)* como modos de ser básicos del *Dasein* (VÉASE). (Se han empleado también a este efecto los términos 'propiedad' e 'impropiedad', asimismo perfectamente aceptables; sin embargo, nos hemos decidido aquí en favor de los vocablos 'autenticidad' —y 'auténtico'— e 'inautenticidad' —e 'inauténtico'— simplemente por haber reservado los términos 'propiedad' y 'propio' para referirnos a uno de los Predicables (véase PREDICABLES; PROPIEDAD, PROPIO)]. El *Dasein* puede, en efecto, "elegirse a sí mismo", es decir, "ganarse", en cuyo caso se apropia a sí mismo y se hace "auténtico". Puede también "no elegirse a sí mismo", es decir, "perderse", en cuyo caso deja de apropiarse a sí mismo y se hace "inauténtico" — no llega a ser lo que es. Heidegger advierte al respecto que la inautenticidad [impropiedad] no es un modo de "ser menos" o un grado de "ser inferior" con respecto a la autenticidad [propiedad] (*Sein und Zeit,* 5 9). Al *Dasein* le es inherente el ser "suyo" —a cada *Dasein,* pues, el ser *"mío"*— como condición *de* autenticidad e inautenticidad. El *Dasein* existe, por tanto, o auténtica o inauténticamente, bien que para los efectos de su descripción y análisis pueda ser concebido como si estuviera en un "modo indiferenciado" *(op. cit.,* $ 12).

Muchos otros filósofos contemporáneos (por ejemplo, Jaspers y, en general, muchos de los llamados "existencialistas") han hecho uso de los términos 'autenticidad' y 'auténtico' o de variantes suyas. En algunos casos, estos usos derivan de alguno de los autores antes mencionados. En otros casos deben cuando menos algo a ciertas tradiciones de pensamiento, por lo demás muy diversas entre sí, cual ocurre, por ejemplo, con la idea pascaliana de "distracción" (que expresa la realidad humana en su inautenticidad) con la idea hegeliana (y también marxista) de la enajenación (que expresa una fase en cierto proceso "dialéctico" de la realidad humana). No siempre, sin embargo, se ha intentado precisar el significado de 'autenticidad' y 'auténtico' desde el punto de vista de una ontología suficientemente desarrollada y, junto a ello, de una ontología en la cual desempeñen asimismo una función importante términos tales como los de 'identidad', 'mismidad', 'ipseidad', etc. Nos hemos referido con más detalle a este punto en el libro *El ser y la muerte* (1962), especialmente §§ 23 y 24, donde, por un lado, la autenticidad (allí llamada "propiedad" o, mejor, "apropiación") es vista como un "irse haciendo" (a sí mismo), pero donde, por otro lado, es considerada como modo de ser (ontológico) de un cuerpo, el cual puede ser también como ipseidad, identidad, etc.

AUTOGNOSIS. Véase DILTHEY (WILHELM).

AUTOMATISMO. Se llaman *automáticos* los movimientos que tienen lugar en un objeto sin aparente impulsión externa y, por consiguiente, los movimientos que parecen tener su origen en el interior propio del objeto considerado. Por extensión se califican de automáticos aquellos movimientos que se repiten en formas limitadas y determinadas aun cuando haya un acto de excitación o impulsión externa; así se habla de los movimientos automáticos psicológicos ajenos a la voluntad o de los movimientos automáticos de un mecanismo regulado de tal forma que a cada impulsión determinada responde un número determinado de movimientos. Según Descartes, los animales son autómatas, es decir, reaccionan de una forma mecánica a las excitaciones externas, a diferencia del hombre, que posee alma y voluntad (véase ALMA DE LOS BRUTOS). El automatismo constituye un problema de la psicología dentro del cual se consideran los llamados movimientos reflejos. El automatismo de los actos psicológicos no es idéntico en todos sus grados; por el contrario, ofrece gran número de variantes y suele abandonar su carácter aparentemente mecánico a medida que va penetrando en la esfera de la conciencia. La intervención de la voluntad puede desviar el automatismo de los actos o puede ser también una de las causas productoras de un número determinado de movimientos automáticos. Por la gradación del automatismo se tiende a considerar como mecánicos a los movimientos inferiores más alejados de la conciencia, y como propiamente automáticos a aquellos que tienen su desenvolvimiento ya dentro de la conciencia, aun cuando casi siempre en su umbral.

Nos hemos referido principalmente al sentido psicológico de 'automático' y 'automatismo', pero al comienzo hemos tocado ya brevemente el problema de una definición más amplia de estos términos. Los desarrollos científicos y técnicos de los últimos años confirman la necesidad de explorar semejante ampliación. Se habla mucho, en efecto, en la ciencia y en la técnica, no sólo de automatismo, sino también de automación o automatización *(automation).* El automatismo es la característica de las máquinas capaces de llevar a cabo una serie de operaciones sin más intervención humana que la de la construcción de la máquina y su puesta en funcionamiento. La automación o automatización es la característica de las máquinas capaces de conducirse a sí mismas según ciertas normas dadas más variadas y flexibles que las que corresponden al mero automatismo. Así, una máquina automática puede fabricar planchas de metal ejecutando todas las operaciones que llevan a este fin, de modo que no haya intervención humana desde el momento en que recibe el material

y la entrega del producto terminado. Una máquina automatizada, en cambio, puede no solamente fabricar automáticamente tales planchas, sino también regular por sí misma el espesor y otras características de ellas, modificando sus operaciones de acuerdo con los resultados previstos (es decir, de los modelos propuestos). La máquina automatizada comprueba, pues, por sí misma las condiciones de su trabajo. De este modo, la automatización en la esfera técnica pone en juego los resultados de la cibernética a que nos hemos referido en Comunicación (VÉASE).

P. Janet, *L'automatisme psychologique,* 1888. — J. von Neumann, E. F. Moore, J. T. Culbertson, A. Ashby y otros autores, *Autómata Studies,* 1956, ed. C. E. Shannon y J. McCarthy. Para la cuestión del automatismo en el sentido del último párrafo, véase la bibliografía de COMUNICACIÓN (I).

AUTOMATISMO DE LAS BESTIAS. Véase ALMA DE LOS BRUTOS.

AUTONOMÍA se llama el hecho de que una realidad esté regida por una ley propia, distinta de otras leyes, pero no forzosamente incompatible con ellas. En el vocabulario filosófico el término 'autonomía' suele emplearse en dos sentidos.

1. *Sentido ontológico.* Según el mismo, se supone que ciertas esferas de la realidad son autónomas respec to de otras. Así, cuando se postula que la esfera de la realidad orgánica se rige por leyes distintas que la es fera de la realidad inorgánica, se dice que la primera es autónoma respecto de la segunda. Tal autonomía no im plica que una esfera determinada no se rija *también* por las leyes de otra esfera considerada como más funda mental. Así, en la llamada *ley de autonomía* propuesta por Nicolai Hartmann, los reinos superiores del ser se rigen por las mismas leyes que los reinos inferiores y, *además,* por otras leyes propias consideradas como autónomas.

2. *Sentido ético.* Según el mismo se afirma que una ley moral es autó noma cuando tiene en sí misma su fundamento y la razón propia de su legalidad. Este sentido ha sido ela borado especialmente por Kant y ha sido admitido por otros autores como Cohen, Natorp y Renouvier. El eje de la autonomía de la ley moral lo constituye, según Kant, la autonomía de la voluntad (véase BUENA VOLUNTAD), por la cual se hace posible el imperativo (VÉASE) categórico. En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* por ejemplo, indica Kant que la autonomía de la voluntad es la propiedad mediante la cual la voluntad constituye una ley por sí misma (independientemente de cualquier propiedad de los objetos del querer). El *principio de autonomía* reza, pues: "Elegir siempre de tal modo, que la misma volición abarque las máximas de nuestra elección como ley universal." Si un acto es determinado por algo ajeno a la voluntad, es atribuido, consiguientemente, a una coacción externa y no es concebido como moral. En cambio, la *heteronomía* de la voluntad constituye, al entender de dicho autor, el origen de los principios inauténticos de la moral. Mientras los defensores de la heteronomia creen que no hay posibilidad de moral efectiva sin un fundamento ajeno a la voluntad (ya sea en la Naturaleza, ya sea en el reino inteligible, ya sea en el reino de los valores absolutos, ya sea en Dios), Kant estima que todos los principios de la heteronomia, sean empíricos (o derivados del principio de felicidad y basados en sentimientos físicos o morales) o racionales (o derivados del principio de perfección, que puede ser ontológico o teológico), enmascaran el problema de la libertad de la voluntad y, por lo tanto, de la moralidad auténtica de los propios actos. Algunas de estas concepciones, dice Kant, son mejores que otras — por ejemplo, la concepción ontológica de la perfección que se da dentro de los principios racionales es, a su entender, mejor que la concepción teológica, que deriva la moralidad de una voluntad divina absolutamente perfecta. Los partidarios de esta última derivación suelen llamarse adhérentes a una moral *teónoma.*

En igual oposición a las tendencias autónomas y a las heterónomas, Scheler defiende en su apriorismo moral material una actitud intermedia por la cual se otorga autonomía a la personalidad en cuanto soporte de los valores morales y entidad encargada de la realización de la conducta moral, pero se intenta evitar el formalismo de todo imperativo vacío por medio de la fundamentación del conocimiento moral en instancias superiores a la propia persona o en personas a quienes se juzgue dignas de alcanzar un mayor conocimiento moral.

AUTRECOURT (NICOLÁS DE). Véase NICOLÁS DE AUTRECOURT.

AVEMPACE (Abu Bakr Muham-mad bn Yahya bn al-Sa 'ig Ibn Bayya), nació en Zaragoza a fines del siglo XI, vivió un tiempo en Sevilla, luego en Granada y, finalmente, en Fez (Marruecos), donde falleció en 1138. Autor de varios tratados de lógica, matemática, astronomía, medicina y filosofía —casi todos ellos perdidos— , es conocido sobre todo por su obra titulada *Guía del solitario* o también *Régimen del solitario (Tadbir al-Mutawahhid)* en la cual se exponen los diversos grados de conocimiento que va alcanzando el hombre desde el conocimiento de las cosas hasta la substancia separada de toda materia, substancia una y común a los diversos entendimientos posibles. Este ascenso del conocimiento corresponde al ascenso desde la vida instintiva a la vida intelectiva, liberada de toda materia y que es una directa emanación del entendimiento activo. La culminación de este movimiento de ascenso parece ser de carácter místico, pues al llegar a la contemplación de la substancia separada se alcanza al mismo tiempo una especie de identificación con la fuente superior de la cual deriva todo conocimiento, fuente en la cual ya no hay contraposición entre materia y forma o entre ser y pensar. El *Régimen del solitario se* conservó en un compendio dado a conocer por S. Munk, *Mélanges, de philosophie juive et arabe,* 1859, reimp. 1927, 1955. — Hay tratados inéditos de Avempace en la Biblioteca del Escorial y en la de Berlín. Ediciones y traducciones de textos del filósofo por M. Asín Palacios. "Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre (Kalama fi ittisal al-'agl bi-l-insan) y la 'Carta de Adiós' (Risalat al-wida) de Avempace", *Al-Andalús* (1942), 1-47 (1943), 1-87). En 1946 Asín Palacios publicó el texto árabe y la trad. española del filósofo zaragozano Avempace", *Re-Régimen.* Véase M. Asín Palacios, "El *vista de Aragón,* I (1900), 193-7, 234-8, 278-81, 300-302, 338-40; II (1901), 241-6, 301-303, 348-50. — U. A.

Farrukh, *Ibn Bajja and the Philosophy in the* Moslem *West,* 1945.

AVENARIUS (RICHARD) (1843-1896), nacido en París, fue profesor desde 1877 en la Universidad de Zurich. Su punto de vista, designado con los nombres de "empiriocriticismo" (VÉASE) o "filosofía de la experiencia pura", pertenece a la corriente general del positivismo científico, tal como era defendido especialmente por los partidarios de la física descriptiva y por algunos representantes de la filosofía de la inmanencia. Según Avenarius, la experiencia debe ser depurada de todo supuesto metafísico; lo que conduce a la metafísica es pura y simplemente la in*troyección,* la proyección a lo externo de los elementos pertenecientes a las representaciones internas. Para evitar esta deformación de lo natural y de lo real es preciso situarse en un territorio anterior a esta proyección, en el terreno de la experiencia pura, lo cual exige la eliminación de los elementos extraños a ella. Avenarius llega a una solución de esta dificultad por medio de un análisis crítico del hecho de la experiencia, consistente, a su entender, en el examen de la dependencia en que se encuentran los juicios del sujeto *(E),* de las variaciones del sistema nervioso central (C), condicionados a su vez por los excitantes del medio físico (R) y por los medios de la asimilación nutritiva (S). Todo juicio, desde el vulgar hasta el científico, es una función de las variaciones de *C;* la crítica de la experiencia debe, a partir de este hecho, examinar las excitaciones constantes que se producen sobre C y que, por consiguiente, influyen sobre la constancia de los enunciados correspondientes a *E.* Cuando la constancia es regular desaparecen todos los elementos extraños y se produce una experiencia despojada de todo "problema aparente", exenta del dualismo entre el sujeto y el objeto, origen, según Avenarius, de las representaciones metafísicas. La constancia en la excitación es, por otro lado, la natural consecuencia de la tendencia al mínimo esfuerzo; la tesis de la "economía (VÉASE) del pensamiento", defendida asimismo por Mach, desempeña en el empiriocriticismo un papel fundamental.

Entre los discípulos y partidarios de Avenarius figuran Joseph Petzoldt (VÉASE), así como Rudolf Willy (nacido en 1855), también influido *por* Mach y por el inmanentismo. Willy sostiene un "monismo primario" según el cual hay una "experiencia total" de todas las conciencias que actúa como una global sensibilidad espacio-temporal y que convierte lo real en un fluir continuo de sensaciones dentro del cual actúan los complexos particulares, dinámicamente conjugados con el todo (*Gegen die Schulweisheit, eine Kritik der Philosophie,* 1905. — *Die Gesamterfahrung vom Gesichtspunkt des Primärmonismus,* 1908. — *Idéal und Leben,* 1909, así como varios trabajos en la *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Psychologie* sobre el empiriocriticismo y el "concepto natural del mundo"). También Karl Hauptmann (1858-1921: *Die Metaphysik in der modernen Physiologie,* 1893; *Unsere Wirklichkeit,* 1899) defiende un punto de vista muy semejante al de Avenarius.

Obras: *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhaltnis der zweiten zur dritten Phase,* 1868. *(Sobre las dos primeras fases del panteísmo spinoziano* y *la relación entre las fases segunda y tercera.). — Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses,* 1876 (trad. esp.: *La filosofía como el pensar del mundo según el principio del menor gasto de energía,* 1947). — *Kritik der reinen Erfahrung,* 1888-90 (Crítica *de la experiencia pura). — Der menschliche Weltbegriff,* 1891 *(El concepto humano del mundo).* — Se prepara edición de manuscritos de A. actualmente en posesión de Georg Lüttke (Ber-lin-Wilmesdorf).

F. Carstanjen, R. *Avenarius' biomechanische Grundlegung der reinen allgemeinen Erkenntnistheorie,* 1894. — O. Ewald, R. *Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Eine crkenntniskritische Untersuchung über das Verhaltnis von Wert und Wirklichkeit,* 1905. — Bush, *Avenarius and the Standpoint of Pure Experience,* 1906. — J. Suter, *Die Philosophie von R. Avenarius,* 1910. — F. Raab, *Die Philosophie von R. Avenarius. Systematische Darstellung und immanente Kritik,* 1912. — Alf Numan, *Kunskapsbiologie och Deskriptionsteori hos R. Avenarius,* 1914.

AVENCEBROL. Véase AVICEBRÓN.

AVERROES. (Abu-l-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusd) (1126-1198), nacido en Córdoba, discípulo de Abentofail, es el más eminente de los filósofos árabes. Ejerció de juez en Sevilla y Córdoba y si bien durante muchos años estuvo en buenas relaciones con el trono, al sobrevenir una reacción contra las interpretaciones filosóficas del dogma fue acusado de herejía y deportado, falleciendo en Marruecos. La tradición aristotélica árabe llega a culminación y madurez en Averroes, autor de numerosos comentarios a los textos del Estagirita que influyeron de modo considerable sobre la escolástica. Además de sus paráfrasis y comentarios a Aristóteles escribió una refutación de Algazel titulada *Destrucción de la destrucción (Tahafut al-Tahafut),* una obra sobre la concordancia de la religión con la filosofía, un tratado sobre el entendimiento potencial y material, otros sobre la unión del entendimiento separado con el hombre y varias obras acerca de lógica, física, medicina y astronomía. Como la mayor parte de sus predecesores, Averroes aspiró a conciliar la filosofía con el dogma. Ahora bien, una conciliación no parecía posible de no tenerse en cuenta que mientras la filosofía es sólo para los pocos elegidos que quieren y pueden comprender las argumentaciones racionales, la religión, tal como se da en los textos sagrados, es apta para las multitudes incapaces de comprender las verdades racionales y las demostraciones realizadas a base de ellas.

Entre los filósofos y los creyentes se insertan aquellos que entienden los argumentos, pero que solamente pretenden alcanzar lo probable y no la absoluta evidencia racional. Las proposiciones admitidas por cada uno de estos grupos son, en rigor, verdades. Pero cada una de ellas tiene un aspecto distinto que, con todo, recibe su fundamento en la verdad del dogma tal como se halla expresada en el Corán. De este modo no hay peligro de interpretar filosóficamente los dogmas excepto para aquellos que no pueden comprender ni usar de la razón rectamente, es decir, para los ingenuos y simples creyentes.

Averroes sostiene, en cuanto filósofo, la eternidad del mundo, lo cual no es, a su entender, contradictorio con el hecho de su producción por Dios. El mundo ha sido creado por Dios, pero lo ha sido desde toda la eternidad. La relación entre el Crea-

dor y lo creado es, por así decirlo, la relación entre el fundamento y la consecuencia, pero no la que existe entre la causa y el efecto. Lo creado ha surgido por emanación del primer principio creador. La eternidad de lo creado exige, por lo demás, la eternidad de la materia, en la cual existen desde siempre en posibilidad las formas que son extraídas de la materia por Dios para formar las cosas y no introducidas en ella desde fuera. Al laclo de ello, Averroes sostiene que las dificultades que suscita la identificación de la inteligencia en acto con lo inteligible pensado por ella pueden resolverse mediante la suposición de que toda intelección humana es mera participación en un solo y único entendimiento agente. Sólo la idea de este entendimiento y su radical unidad permite comprender que el entendimiento pasivo pueda superar su condición temporal y limitada elevándose hasta aquél. No hay, por lo tanto, inmortalidad personal en la cual cada entendimiento llegue individualmente a la contemplación del entendimiento agente, sino fusión de cada entendimiento individual con el entendimiento activo único. Esta teoría, lo mismo que la doctrina de la eternidad de la materia, fueron combatidas, entre otros pensadores cristianos, por Santo Tomás y han constituido la parte más conocida de la interpretación averroísta de Aristóteles y a la cual se ha referido casi siempre la oposición entre los averroístas y los antiaverroístas. (Véase AVERROÍSMO.)

En su *Historia de la filosofía española. Filosofía hispanomusulmana,* tomo II (1957), págs. 48-59, Miguel Cruz Hernández ha distribuido las obras de Averroes en las siguientes secciones: 1. Obras filosóficas. A. Comentarios al *Corpus aristotelicum,* divididos en: *Yawami'* o *Comentarios menores: Taljís* o *Comentarios medios; Tafsirat* o *Comentarios mayores.* B. Comentarios diversos. C. Obras originales. 2. Obras teológicas. 3. Obras jurídicas. 4. Obras astronómicas. 5. Obras filológicas. 6. Obras médicas, divididas en A. Comentarilos y B. Obras originales. 7. Obras atribuidas a Averroes. 8. Obras apócrifas. De algunas de estas obras quedan manuscritos árabes; la mayor parte de los escritos de Averroes, sin embargo, se conservan en traducciones hebreas y latinas.

De los *Comentarios menores* hay ed. hebrea en *Hebraica... Aristotelis ex compendiis Averrois* (1560) y ed. latina en *Opera omnia Aristotelis... Averrois Cordubensis in ea Opera Omnes, qui ad nos pervenere, Commentarii* (Venecia, 9 vols., 1562-1574), reimp. en II vols, y 3 suplementos, 1962. Ed. del texto árabe de un comentario a la *Metafísica* con trad. esp. por Carlos Quirós Rodríguez en *Averroes. "Compendio de Metafísica",* 1919. De los *Comentarios medios* hay ed. latina en *Opera, cit. supra, y* ed. de varios textos árabes: comentario a las *Categorías (Averroes Talkhic Kitab al-Maqoulat,* por M. Bouyges, 1932; a la *Poética,* por Lasinio, 1877; a la *Retórica,* íd., íd., 1873. De los *Comentarios mayores* hay ed. latina y ed. árabe por M. Bouyges, 4 vols., 1938-1948. Respecto a las obras originales hay ed. crítica del *Tahafut al-Tahafut* por M. Bouyges, 1930 y ed. latina en *Opera, cit. supra.* De las obras teológicas hay ed. del *Fasl al-Maqal (Doctrina decisiva [y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia]),* 1859, 1313/1895 y 1319/1901, 1942 [3a ed., 1948]. Trad. esp. por M. Alonso en *La teología de Averroes,* 1947, págs. 149-200. Del *Kasf 'an-Manahiy (Libro de la exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de fe)* hay ed. en 1859, 1313/1895, 1319/1901. Trad. esp. por M. Alonso, *op. cit. supra,* págs. 203-353.

La ed. latina antes citada ha sido reimpresa varias veces. Para una ed. más reciente véase G. Lacombe, A. Birkenmajer, M. Dulong, E. Franceschini, *Aristóteles Latinus,* del *Corpus Philosophorum Medii Aevi* (desde 1939). Hay ed. separada de varios textos latinos (como, por ejemplo, ed. del comentario al *De anima* por F. Stuart Crawford, 1953). De las eds. de textos árabes, además de las antes citadas, ver N. Morata, *El Compendio de anima, de Averroes,* 1934. — El libro citado de M. Alonso contiene asimismo trad. de varios otros textos además de los indicados *supra.* Para más recientes eds. de textos hebreos, véase la ed. de comentarios al *De generatione et corruptione,* por Samuel Kurland, 1958 [Corpus Philosophorum Medii Aevi, 66].

Sobre problemas planteados por escritos de Averroes véase sobre todo M. Alonso, "La cronología en las obras de Averroes" *Miscelánea Comillas,* I (1943), 441-60 [incluido en *Teología de Averroes,* 1947, *cit. supra].*

La bibliografía sobre Averroes es muy extensa. En las ediciones críticas antes mencionadas se hallan estudios importantes sobre el filósofo; destacamos en particular la obra citada de M. Alonso. Además: Lasinio, *Studi sopra Averroe,* 1874. — T. J. de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd,* 1894. — A. Farah, *Averroes und seine Philosophie,* 1903. — L. Gauthier, *La théorie d'lbn Roch (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie,* 1909 (tesis). — G. Manser, "Das Verhàltnis von Glaube und Wissen bei Averroes *(Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie* XXIV (1910), XXV (1911). — S. Nirenstein, *The Problem of the Existence of God in Maimonides, Alanus and Averroes,* 1924. — P. S. Christ, *The Psychology of the Active Intellect of Averroes,* 1926. — Véase Alvaro de Toledo, *Comentario al "De substantia orbis" de Averroes (Aristotelismo y Averroísmo),* ed. Manuel Alonso, S. I., 1940. — León Gauthier, Ibn *Roch (Averroes),* 1948. — Véanse también las obras en la bibliografía de los artículos AVERROÍSMO y SIGERIO de BRABANTE.

AVERROÍSMO. En sentido estricto se llama *averroísmo* a la filosofía de Averroes y de sus partidarios. En un sentido más amplio —y también más usado por los historiadores— se llama *averroísmo* a ciertas tendencias surgidas en tres momentos entre el siglo XIII y el siglo XVI, basadas especialmente en tres doctrinas procedentes de la interpretación que Averroes dio —o que se le atribuyó dar— a la obra del Estagirita: la doctrina del entendimiento agente único —con la consiguiente posible negación de la inmortalidad personal—; la doctrina de la eternidad de la materia —con la consiguiente posible negación, o por lo menos reconocimiento de la imposibilidad de demostración, de la tesis de la creación a partir de la nada—, y la doctrina de la doble verdad (véase VERDAD DOBLE) — con la consiguiente posible afirmación de que lo que es verdadero en teología puede no serlo en filosofía y viceversa. Describiremos someramente cada uno de estos tres momentos.

El primero comenzó en el Occidente latino con las traducciones hechas a principios del siglo XIII por Miguel Escoto de los comentarios averroístas al *De caelo y* al *De anima.* Junto a ello pueden citarse las obras de Amalrico de Bène y de David de Dinant, si bien hay que tener en cuenta que estas obras no son propiamente averroístas, sino más

bien alejandrinistas; ello no obstante, algunas de sus tesis estuvieron incluidas en las condenaciones que abundaron en el siglo XIII (1210, 1215, 1231, 1263) antes de la absorción del aristotelismo por San Alberto Magno y especialmente Santo Tomás de Aquino. Algunas de las tesis averroístas parecieron influir sobre varios filósofos, por lo cual se consideró necesario condenar especialmente varias de estas tesis en dos ocasiones (15 tesis fueron condenadas en 1270 y 219 tesis fueron condenadas en 1277 por el Arzobispo de París, Esteban Tempier). Entre tales tesis figuraban la doctrina de la eternidad del mundo, la doctrina de que Dios no conoce las entidades singulares, la doctrina de que el libre albedrío es una potencia pasiva y no activa, etc. En la condenación de 1277 se especificó claramente que no se admitiría la defensa de ninguna de las tesis de referencia con la excusa de que podían ser verdaderas en filosofía aunque se reconocieran como falsas en teología, lo que significaba el rechazo de la anteriormente mentada doctrina de la doble verdad, por muchos considerada como una de las características principales del averroísmo. Es sabido que la difusión del tomismo estuvo envuelta en las discusiones en torno al averroísmo y que el sistema de Santo Tomás ha sido considerado por algunos como un averroísmo teológico (M. Asín Palacios), por otros como enteramente opuesto al averroísmo y por la mayor parte como una filtración, selección y, en último término, absorción de ciertas tesis que son consideradas como averroístas (por ejemplo, la afirmación de que la doctrina de la eternidad del mundo no puede ser rechazada por la razón, aun cuando hay que descartarla por no ser compatible con una verdad de fe), pero que pierden todo su carácter heterodoxo una vez colocadas en el contexto de la construcción teológica del tomismo y una vez habida cuenta, además, de que Santo Tomás —como San Alberto Magno, Egidio Romano y Ramón Llull— se caracterizaron por una de las esenciales dimensiones de su actividad intelectual por la lucha contra el llamado averroísmo latino. Este último fue representado en la época del modo más destacado por dos autores: Sigerio de Brabante y Boecio de Dacia, cuyas doctrinas eran afectadas por las dos mencionadas últimas condenaciones parisienses. Especialmente la condenación de 1277 se refirió a las principales doctrinas de Sigerio de Brabante — de las cuales la tesis de la unidad del entendimiento era la más destacada.

El segundo momento importante del averroísmo latino tuvo lugar desde fines del siglo XIII hasta comienzos del siglo XV, pero hay que observar que este averroísmo no es una irrupción nueva y enteramente independiente de ciertas doctrinas del filósofo árabe, sino que está ligado a través de una compleja tradición al anterior momento. Uno de sus eslabones lo constituye la obra de Pietro de Abano o Petrus Patavinus (nac. 1257), que defendió especialmente las doctrinas de la unidad del entendimiento y de la eternidad de la materia y del mundo, pero que en muchos otros respectos no puede ser considerado como un autor averroísta. Los principales representantes del segundo averroísmo son Juan de Jandún y, en el aspecto político, Marsilio de Padua. También es considerado como un averroísta Juan de Baconthorp, pero, según parece, sin justificación.

El tercer momento en la historia del averroísmo es el representado por los llamados averroístas de la Universidad de Padua, desde fines del siglo xv hasta comienzos del siglo XVII. El averroísmo en este instante aparece casi exclusivamente como una de las posibles interpretaciones del aristotelismo. En calidad de tal su elaboración y difusión estuvieron mucho menos relacionadas que en los períodos anteriores con las cuestiones relativas a la ortodoxia o a la heterodoxia de las tesis defendidas; era inclusive posible encontrar quienes considerasen el averroísmo en este sentido como perfectamente conciliable con la ortodoxia. Entre los averroístas más conocidos de la escuela de Padua se hallan Nicoletto Vemias (profesor en Padua de 1471 a 1499), su discípulo Agostino Nifo o Augustinus Niphus (1473-1546), Alessando Achillini o Alexandrus Achilinus (profesor en Padua y desde 1509 en Bolonia) y Marco Antonio Zimara (t en Padua en 1532). El gran comentarista de Aristóteles Jacobo Zabarella (VÉASE) es considerado a veces como inclinándose a interpretaciones averroístas y a veces a interpretaciones alejandrinistas. Este averroísmo persistió hasta el siglo XVII y consistió por una de sus esenciales dimensiones en una defensa de la física aristotélica contra los innovadores en la ciencia natural.

E. Renan, *Averroès et l'averroïsme,* 1852. — P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Étude critique et documents inédits,* 1899, 2a ed., 1 vols., I, 1908; II, 1911. — Miguel Asín Palacios, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino,* 1904. — M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung* zur *christlichen Weltanschauung,* 1931. — R. de Vaux, "La première entrée d'Averroès chez les Latins", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* XXII (1933), 193-242. — Bruno Nardi, Saggi *sull'aristotelismo padovano del secólo XIV al XVI,* 1958 [Studi sulla tradizione aristotélica nel Veneto, 1] (se estudian, entre otros, a Pietro d'Abano, Paolo Veneto, Nicoletto Vernia, Pico délia Mirándola, Alessandro Achilini). — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modem Science,* 1961. — Para la teoría de la doble verdad véase bibliografía de VERDAD DOBLE.

AVICEBRÓN, AVENCEBROL o ABENGABIROL son los diversos nombres que desde la Edad Media se han dado al filósofo, teólogo, gramático y poeta de linaje judío Selomó ben Yehuda Abu Ayyub ibn Gabirol) *(ca.* 1020-1059, aunque según algunos autores murió en 1070), el cual nació en Málaga, de familia cordobesa, y se formó en Zaragoza. Es conocido sobre todo por su obra *La fuente de la vida,* escrita en árabe con el título de Yanbu' *al-Hayya,* resumida en hebreo por Sem Tob ibn Fala-quera (siglo XIII) con el título de *Me-qor Hayyim y* vertida al latín *(Fons Vitae)* por Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo. Sólo la versión latina y el resumen hebreo se conservan. La *Fuente de la Vida* formaba parte de un completo sistema filosó-fico-teológico al cual pertenecían otros escritos —perdidos— sobre el ser y sobre la voluntad. Se trata de un diálogo, entre maestro y discípulo, dividido en cinco partes, en el curso de las cuales se discute el problema de la composición de las substancias sensibles, de la composición de

las substancias simples y de la existencia de la materia y forma universales. Las tesis más características de Avicebrón en dicha obra son:

(1) La teoría de la universidad de la materia —en el sentido aristotélico del término—, según la cual la materia no es el último eslabón en la cadena de las emanaciones, sino que se halla siempre allí donde hay forma, es decir, en todos los peldaños de la escala ontológica (salvo el que representa el Ser Esencial) si bien en distintos grados de unidad y perfección. Corolario de esta teoría es la tesis de que la materia, siendo común a todas las substancias, no puede constituir el principio de individuación. Por lo tanto, las cosas son distintas unas de otras en virtud de la forma. Por el intermedio de la traducción de Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo, así como por los tratados del primero sobre el alma y del segundo sobre la "procesión del mundo" y sobre la unidad, la citada doctrina pasó, según indica J. M. Millas Vallicrosa, a varios autores cristianos, especialmente a Guillermo de Auvernia y a Alejandro de Hales, así como al autor del escrito antes atribuido a Juan Duns Escoto, *De rerum principio,* a San Buenaventura y, en general, a los filósofos franciscanos. En cambio, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y, en general, los dominicos, se opusieron a esta teoria.

(2) La teoría de la Voluntad como fuente de vida, primera emanación de Dios y fuerza impulsora del universo. Según Avicebrón, la serie de hipóstasis procedentes de la primitiva unidad divina constituye la jerarquía de los seres. De la Voluntad emana la Forma, la cual está, como antes señalamos, inseparablemente unida a la Materia, pues sólo Dios es Forma pura. Lo que marca el grado de elevación y perfección de los seres es su mayor o menor alejamiento del principio supremo, es decir, su mayor o menor unidad esencial. Ésta es perfecta en Dios. En cambio, en el mundo hay una multiplicidad de formas separadas. Siguiendo tendencias neoplatónicas, Avicebrón hace derivar las substancias inferiores de las superiores por emanación, al modo de la luz que se derrama sobre las cosas. De la Inteligencia universal emana el Alma, de ésta la Naturaleza, y de ésta los cuerpos que se hallan en los mundos translunar y sublunar. Esta doctrina, que parece tener antecedentes en la escuela de Abenmasarra (Cfr. M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela,* 1914), influyó sobre todo en los círculos iluministas judaicos. Como indica Millas Vallicrosa, se encuentran sus huellas en Ishaq ibn Latif, en el *Libro del Zóhar* (siglo XVII), en 'Semuel ibn Zarza, autor también de una *Fuente de la Vida (Meqor Hayyim) y* hasta en Yehudá Abarbanel (León Hebreo). Además, algunas de sus tesis pasaron a la escolástica cristiana, varias veces para ser rechazadas, pero otras (David de Dinant) para ser admitidas.

Uno de los problemas que plantea la concepción de la "Fuente" de Avicebrón es si hay que considerarla como inmanente o como trascendente al mundo. La interpretación usual es la trascendente, aunque algunos autores (como Bonafede en sus *Saggi sulla filosofía medioevale,* 1951) consideran que la "virtud" o "fuerza" de la Fuente está repartida en todas las cosas. Consideramos que lo más razonable es atribuir a Avicebrón la intención de solucionar el dilema inmanencia-trascendencia mediante la acentuación de los "intermediarios", los cuales sitúan a cada realidad "más allá" de la capa inferior, pero a la vez relacionada con ella.

Otro problema en el sistema de Avicebrón es el que plantea el papel desempeñado por la Voluntad como Fuente de Vida. Aunque se declara que esta Voluntad es idéntica a Dios o la Esencia Primera, se suscita la cuestión de por qué es necesaria la hipóstasis de una Voluntad divina poseedora de un grado menor de simplicidad que la Esencia Primera cuando se declara a la vez la identidad de ambas.

Además de la obra citada se deben a Avicebrón un *Libro de la corrección de los caracteres* (de índole ético-práctica, educativa y antropológico-filosófica), escrito asimismo en árabe, hacia 1045, con el título de *Kitab islah al-ajlaq y* traducido al hebreo con el título de *Tikkún middot ha-néfes* por Yehudá ibn Tibbón en 1167; y una *Selección de perlas* o colección de proverbios y refranes escrita en árabe con el título de *Mujtar al-yawahir* y asimismo traducido al hebreo por Yehudá ibn Tibbón con el título de *Mibhar ha-peninim.* El texto hebreo de la *Selección* se ha conservado, pero el texto árabe se ha perdido, salvo algunos folios publicados por M. N. Sokoloff en 1929. Entre los poemas de Avicebrón destaca su *Keter Malkut* o *Corona Real.* Edición de la *Fons Vitae* según el texto hebreo, con trad. francesa por S. Munk en *Mélanges de philosophie juive et arabe,* 1859 (reed. 1927, 1955). Ed. de la traducción latina por Clemens Baeumker en los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* I, Hefte 2-4, 1892-1895 (se trata de la versión de Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense). — Traducción castellana de Federico de Castro y Fernández, 2 vols., 1901. — Véase Abraham Geiger, *Selomo Gabirol und seine Dichtungen,* 1867. — D. Stössel, *Salomon ben Gebirol als Philosoph und Förderer der Kabbala,* 1881. — J. Guttmann, *Die Philosophie des Salomón Ibn Gabirol dargestellt und erläutert,* 1889. — íd., íd., *Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum,* 1902. — D. Kaufmann, *Studien über Salomón ibn Gebirol,* 1899. — M. Wittman, *Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgange der arabischen Philosophie,* 1905 [Beiträge zur Ges. der Phil. des Mittelalters, V]. — Dreyer, *Die religiöse Gedankenwelt des Salomo ibn Gebirol,* 1930. — José Ma. Millas Vallicrosa, *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo,* 1945. — León Dujovne, *Introducción a la historia de la filosofía judía,* 1949, Cap. VII. — E. Bertola, *Salomon Ibn Gabirol (Avicebron). Vita, opere e pensiero,* 1953.

AVICENA (Abu 'Ali al-Husayn bn 'Abd Allah bn al-Hasan bn 'Ali Ibn Sïna (980-1037) nac. en Afsana, cerca de Bojara, Persia), continuador de la tradición aristotélico-platónica de Alkindi y, sobre todo, de Alfarabi, siguió a este último en su explicación del origen y jerarquía de las inteligencias. Avicena establece, en efecto, que el conocimiento depende de la realidad de los objetos conocidos, desde el saber de los principios primeros hasta el conocimiento obtenido por revelación, pasando por el de los universales o ideas. A cada una de estas formas corresponde, a su entender, una forma y modo de intelecto. Sólo mediante un proceso de abstracción progresiva es posible conocer las formas generales, sobre todo cuando,

desvinculada el alma de lo material, recibe directamente la influencia del entendimiento agente. Sin embargo, la importancia de Avicena no consiste meramente en su sistematización de la especulación anterior; la profundización en algunas de las nociones fundamentales de Alfarabi es precisamente lo que ha dado la mayor significación a la obra de Avicena para la filosofía escolástica. Así ocurre sobre todo con tres nociones capitales. En primer lugar, la noción de existencia *(esse),* la cual es considerada por Avicena como un accidente que se agrega a la esencia *(quidditas).* En segundo término, la noción que se refiere al concepto de la unidad del intelecto agente, hecha posible por medio de la ascensión de la potencia en el entendimiento al acto, con el cual la noción metafísica del ser se hace directamente accesible, ya que es el objeto formal propio de tal entendimiento. Finalmente, la que concierne a la distinción entre la esencia y la existencia en los seres creados, correspondiente a su unión en Dios. A diferencia de autores como Gorce, que han considerado su mística como la culminación y a la vez el motor de la especulación filosófica de Avicena, y a diferencia de T. J. de Boer, que ha centrado su sistema en la doctrina del alma, la diferencia entre esencia y existencia en los seres creados es considerada por A.-M. Goi-chon como la verdadera clave del pensamiento del filósofo. Esta distinción, ya sustentada en principio por Alfarabi, permite entender, en efecto, de qué manera el entendimiento agente en tanto que unidad puede llegar a su comprensión de una realidad donde tales elementos o principios no están separados, sino esencialmente unidos, de tal modo que "en la filosofía de Avicena los conceptos de esencia y de existencia culminan, en último análisis, en la distinción entre el ser creado y el ser increado, entre la esencia que no es y la Esencia que es" (La *distinction,* etc.,pág. 151). La división entre Esencia necesaria y esencia posible coloca entonces a la realidad en que la mencionada distinción se establece como algo cuyo constitutivo formal depende últimamente de la Esencia primera y necesaria. En este punto precisamente se inserta en la filosofía de Avicena el motivo neoplatónico, pues como consecuencia de la interpretación dada a aquella noción, Avicena hace engendrar los entes inferiores por medio de un proceso muy semejante al de la emanación plotiniana.

La doctrina de Avicena ejerció una considerable influencia sobre algunos escolásticos medievales. A ella nos referimos en el artículo sobre el avicenismo. Observemos aquí que la mencionada doctrina no solamente introdujo importantes cambios en las concepciones metafísicas, sino también en las lógicas. En efecto, Avicena no siguió por entero en la lógica el modelo aristotélico (o, mejor, peripatético) y admitió muchos aspectos que habían sido ya tratados por los estoicos. Tal ocurre sobre todo con la atención prestada por el filósofo árabe a la lógica de las proposiciones y a la doctrina de los silogismos hipotéticos.

Las obras de Avicena son numerosas. Bibliografía muy completa en A.-M. Goichon, *Introduction à Avicenne. Son Êpitre des Définitions,* 1933, págs. xxvi-xxxvii (correcciones en *Distinction,* pág. xiv y 505), ν en M. Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena,* 1949. De esta última bibliografía entresacamos las siguientes *Al-Sifa (La Curación),* Teherán, 2 vols., 1303/1886; otra ed., El Cairo, 1952. — *Al-Nayat (La Salvación),* El Cairo, 1331/1913, ed. Muhyi al-Din Sabri al-Kurdi, 1913, 2a ed., 1938. — *Kitab al-Isarat wal Tanbihat (Libro de teoremas y avisos para lógica y sabiduría),* ed. Forget, Leyden, 1892. — *Risalat al-Hudud (Compendio de las definiciones),* El Cairo, 1326/1908, en la colección *Tis' rasa, il'fi-l Hikma wa-l-Tabi 'iyyat.* Hay otras obras menores en la misma colección de las cuales es importante filosóficamente el escrito titulado *Aqsâm al-'Ulum al-'aqliyya (Divisiones de las ciencias intelectuales).* — *Mantiq al-Masriqiyyin (Lógica de los orientales),* El Cairo, 1328/1910. — La *Curación* fue (erróneamente) llamada en la Edad Media *Suffi-cientia y* comprende una lógica, una física, una psicología, una cosmología y una metafísica. — Traducciones latinas: *Opera in licem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canónicos emendata. Logyca. Suffi-cientia. De coelo et mundo. De anima. De animalibus. Philosophia prima,* Venetiis, 1495 (reimp., 1960), 1508 (reimp., 1960), 1546. Hay que advertir que esta edición comprende solamente una pequeña parte del manuscrito árabe de *Al-Sifa.* El manuscrito árabe completo de la lógica de *Al-Sifa* está aún inédito (Cfr. Ibrahim Makdour, *L'Organon d' Alistóte dans le monde árabe,* 1934). — Traducción latina de *Metaphysices compendium,* por N. Carama, Roma, 1926. — Transcripción, revisada, de *De anima,* por G. P. Klubertanz, S. J., de la ed. de Venecia de 1508 (1949, mimeog.). — Bibliografía: Osman Ergin, I*bín Sina bibliografyasi,* 1956 [Istanbul Universitesi Tip Fakultesi yayinlarindan, 20]. — Yahya Mahdavi (bibliografía en persa, 1954). — Véase B. Carra de Vaux, *Avicenne,* 1900. — C. Sauter, Avicennas *Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik,* 1912. — Djémil Saliba, *Étude sur la métaphysique d'A.,* 1926. — A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina,* 1937. — Íd., íd., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina,* 1938 (suplemento: 1939). — Íd., íd., *La philosophie d'A. et son influence en Europe médiévale,* 1944 (2a ed., aumentada, 1951). — También el libro citado al principio de la bibliografía. — M. Amid, *Essai sur la psychologie d'A.,* 1940 (Dis.). — M. Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena,* 1949 (tesis) y la selección de textos titulada *Sobre Metafísica* (1950), con introducción y notas. — L. Gardet, *La pensée religieuse d'A.,* 1951. — Varios autores, A*vicenna: Scientist and Philosopher. Millenary Symposium,* 1952, ed. G. M. Wickens. — E. Bloch, A*vicenna und die aristotelische Linke,* 1952. — Soheil M. Afnan, *Ávicenna. His Life and Works,* 1958.

AVICENISMO. La filosofía de Avicena ejerció gran influencia durante el siglo XIII y parte del siglo XIV. Fue, ciertamente, muy combatida por varios filósofos escolásticos. Pero ello muestra que sus tesis estaban bien vivas en la mente de los pensadores de dichas épocas. Por lo demás, el combate no fue posible sin acoger una parte importante de las tesis del filósofo. Se ha hablado por este motivo de un avicenismo latino. Gilson se ha referido a un agustinismo avicenizante, patente en diversos autores (por ejemplo, en Enrique de Gante). Según A.-M. Goichon, pueden distinguirse tres fases en la influencia ejercida por Avicena: (1) Desde la época de las primeras traducciones de Aristóteles *(ca.* 1130) hasta la reacción de Guillermo de Auvernia (alrededor de 1230); (2) Desde el decreto pontifical de 1231 que per-

mitió el estudio de Aristóteles (y, por ende, de sus comentaristas) hasta las compilaciones de Alberto el Grande (hacia 1250); (3) Desde 1253 —fecha de la aparición de *De ente et essentia,* de Santo Tomás— hasta la terminación de la síntesis tomista. A partir de estas últimas fechas la influencia de Avicena se ejerció sobre todo por medio de los comentaristas del Aquinate. No podemos extendernos aquí acerca de los puntos detallados en los cuales se refleja mejor la influencia del filósofo árabe. Recordaremos sólo que uno de los aspectos capitales de su doctrina más debatidos fue la teoría de la esencia (VÉASE) y la posición adoptada en la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia (v.). Como hemos visto en el artículo dedicado a esta última noción, autores como Guillermo de Auvernia, San Buenaventura, Santo Tomás y otros estaban muy próximos a Avicena al respecto. Y, como lo ha mostrado Gilson, aun la doctrina de Juan Duns Escoto, si bien no admite tal distinción, no puede ser entendida adecuadamente —cuando menos en lo que toca a la cuestión del carácter unívoco (VÉASE) del ser— sin considerar la doctrina avicenista sobre la esencia como latiendo en su trasfondo.

É. Gilson, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* IV (1930), 74-107. — Íd., íd., *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales,* 1952. — R. de Vaux, O. P., *Notes et textes sur l'avicenisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles,* 1934 [Bibliothèque Thomiste, XX]. — A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale,* 1944, 2a ed., 1951, págs. 92-3.

AVIDYÀ. Véase MAYA.

AXIOLOGÍA. Véase VALOR.

AXIOMA. Un significado originario del término "axioma" (ἀξίωμα) es *dignidad.* Por derivación 'axioma' significa "lo que es digno de ser estimado, creído o valorado". Así, en su acepción más clásica el axioma equivale al principio que, por su dignidad misma, es decir, por ocupar un cierto lugar en un sistema de proposiciones, debe ser estimado como verdadero. En los An. *post.* (I, 2, 72 a 19 ss.), de Aristóteles, el término 'axioma' tiene todavía este significado: los axiomas son para el Estagirita principios evidentes que constituyen el fundamento de toda ciencia. En tal caso los axiomas son proposiciones irreductibles, principios generales a los cuales se reducen todas las demás proposiciones y en los cuales éstas necesariamente se apoyan. El axioma posee, por así decirlo, un imperativo que obliga al asentimiento una vez es enunciado y entendido. En suma, Aristóteles define el αξίωμα como una proposición que se impone inmediatamente al espíritu y que es indispensable, a diferencia de la tesis, que no puede demostrarse y que no es indispensable. Los axiomas pueden ser llamados, pues, también nociones comunes, *communes animi conceptiones* (según la traducción que da Boecio de la expresión griega κοιναὶ ἔννοιαί) cuando presentó como axiomas enunciados del tipo siguiente: "Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí", "El todo es mayor que la parte". *(Elementos,* I). Autores como Apolonio de Perga, *apud* Proclo) intentaron, sin éxito, probar esos axiomas de Euclides. Al no conseguirlo se tendió cada vez más a definir los axiomas mediante las dos notas ya antes apuntadas: primero, indemostrabilidad; segundo, evidencia. Las proposiciones que podían ser demostradas y no eran evidentes se llamaron *teoremas.* Y las que ni podían ser demostradas ni eran evidentes por sí mismas recibieron el nombre de *postulados* (como el postulado de las paralelas). Esta terminología tradicional no ha permanecido sin modificaciones. En efecto, está basada en gran parte en una concepción del axioma como una proposición "evidente" y, por lo tanto, está teñida de un cierto "intuicionismo" (en sentido psicológico) que no todos los autores admiten. El cambio en la terminología se ha impuesto desde el momento en que se ha rechazado que los axiomas fuesen *nociones comunes y* en que se ha visto que pueden elegirse diversos postulados, cada uno de los cuales da origen a un distinto sistema deductivo. Ello ha producido un primer efecto: atenuar y hasta borrar por entero la distinción entre axioma y postulado (VÉASE).

A estos cambios han contribuido sobre todo la matemática y la metalógica contemporáneas. Éstas distinguen entre axiomas y teoremas. Los primeros son enunciados primitivos (a veces llamados también *postulados)* aceptados como verdaderos sin probar su validez; los segundos son enunciados cuya validez se somete a prueba. Axiomas y teoremas son, por lo tanto, elementos integrantes de todo sistema deductivo. Por lo usual, la definición del concepto de teorema requiere el uso del concepto de axioma —así como el uso de los conceptos de regla de inferencia y de prueba—, en tanto que el concepto de axioma es definido por enumeración. Así, los axiomas del cálculo sentencial se definen dando la lista de tales axiomas; los del cálculo cuantificacional elemental, dando la lista de sus axiomas, y así sucesivamente.

Podemos decir, pues, que ha habido dos distintas orientaciones en la concepción de los axiomas. Una de estas orientaciones destaca la intuitividad y autoevidencia de los axiomas; la otra destaca su formalidad e inclusive elude adscribir a ningún axioma el predicado 'es verdadero'. Esta última orientación, usualmente llamada formalista (en sentido amplio), es la que más se ha impuesto hoy día. En esta conexión se ha hablado, especialmente desde Hubert, de la axiomatización de la matemática, y en general de la axiomatización de las ciencias. La axiomatización es equivalente a la formalización y lo que hemos dicho sobre ésta puede, por consiguiente, aplicarse a aquélla. Ahora bien, dentro de la misma concepción formalista se han sostenido diferentes puntos de vista. Algunos autores han interpretado los axiomas en un sentido convencionalista o bien pragmatista. Otros han usado para su interpretación conceptos de índole más "intuitiva", aunque sin recurrir a la evidencia en sentido clásico. Otros han tomado posiciones intermedias, según las cuales los axiomas tienen un carácter ideal-formal que permite superponerlos a proposiciones reales, pero sin que expresen el aspecto conceptual (en sentido clásico) de estas proposiciones. Una tesis sostenida con mucha frecuencia ha sido la que ha consistido en considerar los axiomas como *cercanos* a las hipótesis. Como señala Ferdinand Gonseth, defensor de esta opinión,

"el axioma de geometría, lo mismo que el de lógica, eran considerados antaño como una verdad a la vez indemostrable y necesaria. Hoy día no se vacila en tratar a los axiomas de enunciados hipotéticos. Los propios sistemas axiomáticos son definidos a veces como sistemas hipotéti-co-deductivos. Sin intentar hacer del axioma un enunciado arbitrario —lo que sería llevar las cosas al absurdo— hay que admitir que el método axiomático nos ha restituido una cierta libertad respecto al axioma: la libertad de admitirlo, de rechazarlo, de sustituirlo por otro enunciado, etc.". Con lo cual "si el axioma ha perdido algo de su necesidad respecto a la hipótesis, ésta ha adquirido una cierta realidad frente al axioma".

Algunos pocos autores han distinguido entre un aspecto analítico y un aspecto sintético de los axiomas. En este último caso se ha declarado que los axiomas no tienen una pura forma; poseen una cierta "materia" y son llamados por ello "axiomas regionales". Esta concepción, de origen fenomenología), no es aceptada, sin embargo, por los que han seguido considerando la noción de axioma desde un punto de vista estrictamente lógico-formal.

Kant ha llamado *axiomas de la intuición* a aquellos principios sintéticos del entendimiento puro correspondientes a la categoría de cantidad, y cuya fórmula general es la siguiente: "Todas las intuiciones son cantidades extensivas" (2ª ed. de la *Crítica de la razón pura)* o "Todos los fenómenos son, por su intuición, cantidades extensivas" (1ª ed.). Kant entiende por cantidad extensiva "aquella en la cual la representación de las partes hace posible la del todo". Tal condición de la representación se aplica tanto al espacio como al tiempo, pues ninguna parte de un momento o de otro puede representarse sin trazarse en el pensamiento o reproducirse sucesivamente. El principio mencionado es un principio trascendental de la ciencia matemática y mediante el mismo —dice Kant— pueden aplicarse las matemáticas puras con toda precisión a los objetos de la experiencia. Los axiomas de la intuición constituyen el primer grupo de principios del entendimiento puro, a los que siguen las anticipaciones de la percepción (véase ANTICIPACIÓN), analogías de la experiencia (véase ANALOGÍA) y postulados del pensamiento empírico en general (véase POSTULADO), de acuerdo con la referencia de Kant a la tabla de categorías y, en última instancia, a la clasificación de los juicios para toda dilucidación de la analítica de los principios.

Referencias al concepto de axioma

La axiomática se encuentran en mayor parte de textos lógicos citados en la bibliografía de LOGÍSTICA. Además: D. Hubert, "Axiomatisches Denken", *Mathematische Annalen,* LXXVIII (trad. esp.: "El pensamiento axiomático", *Revista matemática hispanoamericana,* I [1919], 14-24). — F. Gonseth, *Les mathèmatiques et la réalité. Essai sur la méthode axiomatique,* 1936. — Íd., íd., *L'Edification axiomatique* (t. III de *La géométrie et le problème de l'espace,* 1937). — J. H. Woodger, *The Axiomatic Method in Biology,* 1937. — J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme,* 1938. — Hao Wang, "Quelques notions d'axiomatique", *Revue Philosophique de Louvain,* LI (1953), 409-443. — R. Blanche, *L'axiomatique,* 1955. — J. Hadamard y A. D. Alexandrov, *Las definiciones axiomáticas en las matemáticas,* 1956 (Suplementos del Seminario de problemas científicos y filosóficos, N° 6, México). — Leon Henkin y Patrick Suppes, eds., *The Axiomatic Method, with Special Reference to Geometry and Physics,* 1959 (Proceed. of Int. Symp. Univ. of Calif. Berkeley, 26-XII-1957-4-1-1958). — Arpad Szabó, "Was heisst der mathematische Terminus αξίωμα ,M*ai,* XII (1960), 89-105. — Heinrich Scholz, "Die Axiomatik der Alten", *Blätter für deutsche Philosophie,* IV (1930-1931), 259-78, reimp. en la obra de Scholz, *Mathesis universalis, Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft,* 1961, ed. H. Hermès, F. Kambartel y J. Ritter, págs. 27-44. — Evandro Agazzi, *Introduzione ai problemi dell'assiomatica,* 1962.

AXIOMATISMO. Véase AXIOMA, MATEMÁTICA.

AYER (ALFRED JULIUS) nac. (1910) en Londres, profesor en la Universidad de Londres (1946-59) y en la de Oxford (desde 1960), defendió en su primera obra sobre el lenguaje, la verdad y la lógica, las tesis capitales del positivismo (VÉASE) o empirismo (v.) lógicos, en particular la doctrina estricta de la verificación (v.), la separación completa entre enunciados lógicos (tautológicos) y enunciados empíricos, la imposibilidad de la metafísica (v.) por constituir un conjunto de pseudo-proposiciones, es decir, de enunciados que no pueden ser ni verificados empíricamente ni incluidos dentro del cálculo lógico y, finalmente, la necesidad de reducir la filosofía al análisis (v.). En la segunda edición de la mencionada obra, Ayer sometió algunas de las citadas tesis a revisión. En particular sucedió esto con el principio de verificación, que admitió no solamente en un sentido "fuerte", sino también, y sobre todo, en un sentido "débil", proporcionando, por consiguiente, un criterio más "liberal" del mismo. Sometió asimismo a revisión su tesis de lo *a priori* (v.) como puramente analítico-tautológico y, finalmente, insistió en los problemas que plantea el conocimiento empírico. Estos últimos problemas le condujeron en su obra sobre las bases del conocimiento empírico a un examen a fondo de los datos de los sentidos *(sense-data; véase* PERCEPCIÓN) con la conclusión de que no se trata de estados mentales, pero tampoco de modificaciones de ninguna substancia, física o biológica. Por el contrario, tales substancias —cosas materiales, conceptos mentales, etc.— deben ser entendidas en función de los mencionados datos. Esto desemboca en una concepción fenomenista (véase FENOMENISMO) análoga a las posiciones neutralistas de la filosofía a comienzos del siglo xx, pero apoyada en el análisis lógico y evitando tanto el realismo como el idealismo. Las influencias de Hume se hacen patentes en el análisis en cuestión, especialmente en lo que toca al problema de la causa (VÉASE). Este problema es uno de los más considerables para una teoría fenomenista, pero Ayer señala que, no obstante las dificultades planteadas al respecto, el fenomenismo puede afrontarlo mejor que ninguna otra doctrina. En su lección inaugural en Oxford sobre "filosofía y lenguaje" Ayer considera que la filosofía oxoniense del "lenguaje corriente" no es, ni es deseable que sea, una pura "filosofía lingüística", sino un análisis del lenguaje en tanto que describe hechos. De no ser tal, la filosofía lingüística se convertiría en un fin en sí misma o, mejor, en un medio que pretende-

ría pasar por fin. Pues la filosofía se debe interesar en las "fotografías" y no sólo en "el mecanismo de la cámara fotográfica". Por otro lado, la filosofía no debe ni tratar sólo de hechos, ni sólo de teorías, sino de los "rasgos arquitectónicos de nuestro sistema conceptual" en tanto que este sistema pretende describir o explicar hechos. Lo cual marca, como Ayer reconoce, un cierto "retorno a Kant", bien que a un Kant sin ninguna "antropología *a priori"*.

Obras: *Language, Truth, and Logic,* 1936, 2ª ed., 1946. — *The Foundations of Empirical Knowledge,* 1940. — *Philosophical Essays,* 1954. — *The Problem of Knowledge,* 1956 (trad. esp.: *El problema del conocimiento,* 1962. — *Privacy,* 1960 (separata British-Academy). — *Philosophy and Language,* 1961 (lección inaugural en Oxford, 1960). — *The Concept of a Person and Other Essays,* 1963.

AZAR. Vincent Cioffari *(op. cit. infra,* págs. 1-5) hace observar que el verso de Dante: *Demócrito che il mondo a caso pone (Inferno* IV 136) ha sido considerado por muchos autores como una errónea interpretación que el poeta dio a las doctrinas cosmológicas del ato-mista griego. Apoyándose en la autoridad de Eduard Zeller *(Phil der Griechen,* 12ª ed., I 789), algunos historiadores de la filosofía han puesto de relieve que en la cosmología democriteana se afirma que el universo se halla regido por el principio de necesidad. Ahora bien, puede verse en los autores antiguos (Aristóteles, *Phys.,* II 4; Cicerón, *De natura deorum,* I 24,66) que Demócrito había mantenido que la formación del cielo y de la tierra tiene lugar por un azar o, como escribió Cicerón, *"concursu quodam fortuito".* Puede, pues, hacerse remontar la idea filosófica de azar a los presocráticos. Algunos manifiestan que en Demócrito tal azar se refiere únicamente a la "necesidad ciega", con lo cual terminan por identificar el concepto de azar con el de fortuna (por lo menos en tanto que este último es equiparado a las nociones de hado o destino [VÉASE]). Esto equivale, además, a identificar el concepto de azar con el de completa ausencia de finalidad. Cioffari, por su lado, prefiere (apoyándose en el Estagirita y en varios comentaristas: Simplicio, Proclo, etc.) interpretar la noción democrítea de azar con la de ausencia de una causa eficiente definida.

Esta última noción se debe a Aristóteles *(Phys.,* II 5, 197 a 8: "Menester es que sean indefinidas las causas de lo que sucede por azar"). Pero el Estagirita no se adhirió por ello a las ideas de Demócrito. Por el contrario, las criticó por cuanto declaró absurdo que el cielo —que obedece a movimientos más regulares que ninguna de las cosas de la tierra— hubiese sido producido por azar o fuese algo en que suceden acontecimientos azarosos. El azar es algo que tiene lugar —cuando tiene lugar— en "las cosas terrestres" y especialmente en los acontecimientos humanos.

Aristóteles proporcionó el primer análisis detallado del concepto de azar en la historia de la filosofía occidental. Después de examinar los cuatro diferentes tipos de causas (material, formal, eficiente, final [véase CAUSA], el Estagirita se pregunta *(Phys.,* II 4. 195 b 30 sigs.) si hay otro tipo de "causa". Por lo pronto, parece haber otros dos tipos: el azar (αὐτοματον, traducido al latín por *casus]* y la suerte o fortuna (τυχη traducido al latín por *fortuna).* Ambos tipos de "causas" se refieren a clases de acontecimientos que se distinguen de los ordinarios por un rasgo preeminente: la excepcionalidad. Ni el azar ni la suerte tienen que ver con cosas que acontecen "siempre" o siquiera "la mayor parte de las veces". Pero el azar y la suerte son causas "reales", si bien expresan un tipo de causalidad por accidente *(causa per accidens).* Cuando un arquitecto de tez pálida o con dotes musicales construye una casa, el arquitecto es la causa directa (o una de las causas directas) de la Construcción de la casa. Pero el tener la tez pálida o el poseer dotes musicales son sólo causas accidentales de tal construcción. El arquitecto es necesario para la construcción de la casa, pero no es menester a tal fin que tenga la tez pálida o posea dotes musicales.

La distinción entre azar y suerte corresponde *grosso modo* a la distinción entre lo que sucede "accidentalmente" en los fenómenos naturales y lo que sucede "accidentalmente" en los asuntos humanos. El que sea accidental excluye que sea necesario. Pero no implica que sea absurdo o inexplicable. Común al azar y a la suerte es el hecho de designar acontecimientos (excepcionales) que tienen lugar cuando se entrecruzan series causales independientes. Cuando una ardilla se come una mazorca se han cruzado dos series causales: la serie "vida y movimiento de la ardilla" y la serie "crecimiento de la mazorca", produciéndose el acontecimiento excepcional e inesperado (pero no inexplicable) llamado *azar.* Cuando alguien se dirige al agora para marcar aceite y encuentra allí a alguien que le debía dinero y que le paga, el dirigirse al agora es la *causa per accidens* de la cancelación de la deuda. Dos series causales independientes —*A,* que va al agora con un propósito, *x;* B, que va al agora con un propósito, *y,* pero no siendo ni χ ni *y* "cobrar una deuda" y "pagar una deuda" respectivamente— se encuentran, produciéndose el acontecimiento excepcional e inesperado (pero no inexplicable) llamado *suerte* o *fortuna:* el pago de la deuda. Sin duda, hay mucho que debatir en ambos casos. Del primer ejemplo puede decirse que podría muy bien ocurrir que las ardillas comiesen normalmente mazorcas, por lo cual, de modo corriente, y no sólo excepcional, se produciría la destrucción de las mazorcas por las ardillas, en cuyo caso faltaría el elemento de excepcionalidad requerido. Del segundo ejemplo podría decirse que aunque el propósito χ fuese "cobrar la deuda", podría haber un mucho de suerte en el haberla cobrado efectivamente si B tuviese la tendencia a no cancelar las deudas.

El acontecimiento por suerte o fortuna tiene una característica que no posee el acontecimiento por azar: el que pudiendo ser el acontecimiento objeto de un propósito, tenga lugar, cuando menos en una de las dos series causales, sin propósito. La suerte es mayor cuando el que va al agora para mercar aceite no tiene en aquel momento el propósito de cobrar su deuda. Pero, una vez más, el hecho de haberla cobrado no es inexplicable ni misterioso. La suerte o fortuna —lo mismo que el azar— no son fundamentos irracionales de los acontecimientos, sino, como ha escrito Aristóteles, "privaciones": la suerte es una privación del arte, y el azar es una privación de la naturaleza *(Met.,* Λ 3.1070 a 8). Es lo que expresa Santo

Tomás en su comentario al Estagirita: *"Fortuna et casus sunt quasi defectus et privationes naturae et artis" (In Met. Aristotelis comm.).*

Las ideas de Aristóteles antes descritas fueron discutidas (y, en su mayor parte, aceptadas) por varios comentaristas antiguos (en particular por Simplicio). Pero un cierto número de autores tendieron a tratar la cuestión del azar —y especialmente de la suerte o fortuna— como idéntica, o cuando menos similar, a la del destino (VÉASE). Desde el punto de vista aristotélico, los conceptos de azar, suerte y fortuna son no sólo distintos del concepto de destino (o hado), sino hasta opuestos a él: los primeros conceptos describen acontecimientos contingentes; el último (o últimos), acontecimientos supuestamente predeterminados. Si se imagina que los acontecimientos llamados "azarosos" son, en rigor, consecuencia de una necesidad, ἀνάγκη , pero de una necesidad "pre-dicha" o "pre-establecida" mediante una cierta fuerza (personal o impersonal), el azar (o, mejor, la suerte o fortuna) será equivalente al destino, εἱμαρμένη, *fatum.* El destino será la "suerte" que le toque a cada cual (y hasta a cada "cosa") en un encadenamiento universal presentado con frecuencia popularmente en la imagen de la rueda cósmica ("la rueda de la Fortuna"). Estas ideas últimas coincidían con ciertas concepciones "populares" y a la vez se hallaban vinculadas a diversas representaciones metafísico-cosmológicas de las que hallamos ejemplos en los órficos y en Platón (donde la suerte o fortuna, τψχη aparece a veces ligada a la "oportunidad", καιρός [Leg.,709 B], y en parte en los estoicos. "La confusión de la Fortuna con el Destino [Hado], siempre a punto de emerger no bien establecida la oposición entre ambas, debía de ser destacada por los estoicos como algo de hecho, si no de derecho. La [idea de] trascendencia [defendida, entre otros autores, por Platón] había conseguido mantener las ideas aparte, si no para Dios, cuando menos para el hombre. Pero en la concepción estoica de la causalidad como algo inmanente y necesario ello no era ya posible. La Fortuna podía ser para los estoicos a lo sumo un elemento subjetivo, una comprensión deficiente o incompleta de la concatenación causal producida por el hado (véase CIOFFARI, *op. cit.* infra, pág. 45 [las expresiones entre corchetes son nuestras]). Nos hemos referido a varias ideas sobre el Destino como fundamento de la fortuna o suerte en el artículo sobre el primero de dichos conceptos (véase también PREDESTINACIÓN). Señalemos ahora únicamente que con la introducción del aristotelismo en Occidente, las distinciones propuestas por el Estagirita fueron nuevamente admitidas y elaboradas (por Alberto Magno y en particular por Santo Tomás de Aquino, quienes emplearon las expresiones *casus y fortuna* antes introducidas). Santo Tomás trató con detalle estas cuestiones en varios escritos; importantes al respecto son los siguientes textos: *Cont. Gent.,* I, 72, II, 92; III, 72, 74, 86, 92; S. *theol,* I. CIII; II. II, XCV; *In Met. Arist. comm.,* lec. iii; *In Phys. Arist.,* comm. II. lect. 7.

El problema del azar, especialmente en tanto que suerte o fortuna, fue ampliamente tratado durante el Renacimiento (por ejemplo, por Marsilio Ficino) tanto en textos filosóficos como literarios. Una nueva identificación de los conceptos de suerte o fortuna y destino se abrió paso, apoyándose en "tradiciones populares", en los estoicos y en ciertas especulaciones antropológico-cosmológicas. En la medida en que dominó, durante la época moderna, la idea de un encadenamiento causal estricto (cuando menos en los procesos naturales), los filósofos modernos mostraron escasa inclinación a ocuparse del problema nuevamente. Mas a partir del siglo XIX abundaron los análisis sobre el concepto de azar. Opiniones mantenidas al respecto han sido las siguientes: (2) Hay efectivamente azar en toda la realidad, tanto la natural como la social o histórica; (2) No hay azar en la Naturaleza, pero lo hay en la historia; (3) El azar no existe más que como un concepto; se mantiene que hay azar sólo porque se desconocen algunos elementos en el encadenamiento riguroso y universal de todos los fenómenos.

Entre los que han defendido la teoría de que hay realmente azar mencionamos a Peirce, Cournot, Boutroux, Emile Borel y François Meyer. Según Peirce, el azar *(chance)* es un principio real. Peirce considera el *tychismo* (afirmación del azar) como una de las grandes categorías cosmológicas, junto al *synechismo* (afirmación de la continuidad) y el *agapismo* (afirmación de la evolución). Cournot ha mantenido una doctrina sobre el azar semejante a la aristotélica. Según Cournot, hay dos tipos de series causales: las solidarias —que expresan el orden— y las independientes entre sí — que expresan el azar. — "Los acontecimientos producidos por la combinación o la coincidencia de otros acontecimientos pertenecientes a series independientes son los que se llaman acontecimientos fortuitos o resultados del azar" *(Essai* [Cfr. *infra],* t. I, pág. 51). Boutroux ha examinado el problema del azar en relación estrecha con la cuestión de la contingencia (VÉASE). Según Borel, la necesidad y el determinismo pueden ser afirmados de la realidad globalmente, pero no de las realidades en particular; cuanto más particular es una realidad, tanto más azarosa es. El azar puede tratarse mediante leyes estadísticas que tienden a convertirse, pero sin jamás lograrlo, en "leyes absolutas". Borel indica que las leyes deterministas expresan "el estado más probable". Para François Meyer (Cfr. *infra),* el universo en estado corpuscular, que obedece a leyes estadísticas de la mecánica cuántica, representa "el estado de menor probabilidad"; el universo "formado" representa "el estado de mayor probabilidad".

Actualmente se tiende a examinar la cuestión del azar en términos de probabilidad. Nos hemos referido al asunto en diversos artículos (véase especialmente INCERTIDUMBRE [PRINCIPIO DE] y PROBABILIDAD). El problema de la intención o falta de intención en el azar —que había desempeñado un papel tan importante en el pensamiento antiguo y en el medieval— no ocupa hoy día por lo común la atención de los filósofos. Sin embargo, el análisis de la noción de azar por Bergson tiene muy en cuenta el citado problema. Según Bergson, la idea de azar oscila entre la idea de causa eficiente y la de causa final sin detenerse nunca en ninguna de ellas. El azar no es un orden, sino la idea que tenemos de una situación y, por lo tanto, no puede entenderse sin mezclar a la idea de lo azaroso nuestra actitud expectante. De ahí ciertas confusiones en el examen de la noción de azar. Algunos califican de azaroso a lo que se opone a la intención cuan-

do la idea de azar es sólo "una intención vaciada de su contenido", un hecho que solamente adquiere sentido por su referencia al hombre. El azar no se opone a la intención, sino a la inversa: azar e intención son dos aspectos de una misma realidad, opuesta a lo mecánico. Si se cree, por ejemplo, que todos los hechos abrigan una intención, el azar queda aparentemente eliminado. Pero cuando se examina la cuestión con cuidado se descubre que el azar es la intención puramente formal. Si así no ocurriese, todo podría explicarse mecánicamente. La paradójica identificación de lo intencional con lo azaroso se debe a que ambos son resultado de una expectación.

D. Sztejnbarg *(op. cit. infra)* indica que hay cuatro grupos de significación del término "azar": (1) Significaciones relacionadas directa o indirectamente con el concepto de causa o el de ley natural; (2) Significaciones definidas en función del concepto de probabilidad o de dependencia estadística; (3) Significaciones que oponen el azar a la finalidad — siendo también variable la significación de este último concepto; (4) Significaciones que oponen lo fortuito a lo "esencial".

Las referencias a Aristóteles, Platón, Santo Tomás, etc., en el texto. — El libro de V. Cioffari es: *Fortune and Fate from Democritus to Thomas Equinas,* 1935 (tesis) [otras obras del mismo autor: *The conception of Fortune and Fate in the Works of Dante,* 1940; *Fortune in Dante's Fourteenth Century Commentators,* 1944 — ambas, monografías]. — Para Peirce; "The Doctrine of Chances", *Popular Science Monthly* (Marzo, 1878), reimp. en *Chance, Love, and Logic,* 1923, ed. M. R. Cohén, págs. 61-81. — Para Augustin Cournot: *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique,* 2 vols., 1951 (también: *Exposition de la théorie des chances et des probabilités,* 1843). Sobre Cournot: A. Darbon, *Le concept du hasard dans la philosophie de C.,* 1911, y Jean de la Harpe, *Du ordre et du hasard. Le réalisme critique d'A. C.,* 1936. — Para E. Borel: *Le hasard,* 1932 (trad. esp.: *El azar,* 1948). — Para F. Meyer: *L'accélération évolutive,* 1947 y *Problématique de l'évolution,* 1954. — Para Bergson: *L'évolution créatrice,* 1907, Cap. III. — Para D. Sztejnbarg: "Analiza projccia przypadku. Przyczinek do stownika filozoficznego", en *Fragmenty filozoficzne,* 1934, págs. 167-79; resumen por el autor en *Studia philosophica,* I (1935), 486-7. — Otras obras sobre el problema: W. Wildelband, *Die Lehre vom Zufall,* 1870. — John Venn, *The Logic of Chance,* 1876. — Léon Olle-Laprune, *Le hasard, sa loi et ses conséquences dans les sciences et la philosophie,* 1906. — Timerding, *Die Analyse des Zufalls,* 1915. — A. Lasson, *Über den Zufall,* 2ª ed., 1918. — G. Just, *Begriff und Bedeutung des Zufalls im organischen Geschehen,* 1925. — E. Stern, *Zufall und Schicksal,* 1926. — G. E. Spaulding, *A World of Chance, or Whence, Whither, and Why,* 1936. — J. Segond, *Hasard et contingence,* 1938. — Richard Hertz, *Chance and Symbol,* 1948. — Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance,* 1949 [Waynflete Lectures. Oxford, 1948]. — Pius Servien, *Hasard et probabilités,* 1949. — Id., íd., *Science et hasard,* 1952. — Wilhelm von Scholz, *Der Zufall und das Schicksal,* 1959. — Las obras anteriores tratan de la cuestión del azar usualmente desde un punto de vista filosófico general, pero algunas de ellas tienen en cuenta dicha cuestión desde el punto de vista científico, y en particular consideran do la noción de probabilidad. La obra de A. W. Bankin, *Choice and Chance. A Libertarian Analysis,* 1960, tiene presente sobre todo la cuestión del azar en relación con la elección entre varias decisiones posibles. Hay que completar la bibliografía indicada con varias de las obras mencionadas en otros artículos, tales como CAUSA, CONTINGENCIA, DETERMINISMO, INCERTIDUMBRE (PRINCIPIO DE), INDUCCIÓN, LIBERTAD, PROBABILIDAD). — Para obras históricas (además de V. Cioffari, *supra),* véase Curt Leo von Peter, *Das Problem de Zufalls in der griechischen Philosophie,* 1910. — M. Julienne Junkersfeld, *The Aristotelian-Thomistic Concept of Chance,* 1945.

B

B. Véase A. (5.)

BAADER (FRANZ XAVER VON) (1765-1841), nacido en Munich, fue profesor de Dogmática católica en la misma ciudad (1826-1840). Influido principalmente por la mística de Böhme, así como por el idealismo romántico —a algunos de cuyos resultados dio un giro "teosófico"—, Baader desarrolló una metafísica en la cual el alma, espejo de la divinidad, era considerada como el camino que conduce directamente hasta la contemplación de ésta. Relacionado con Schelling, sobre cuya filosofía natural ejerció a su vez no poca influencia, vio en la filosofía natural especulativa la expresión más perfecta de una imagen orgánica del universo, opuesta al mecanicismo atomista. Esta misma tendencia se revela en sus obras sobre la filosofía del Derecho y del Estado. Baader defiende el Estado cristiano como el único Estado universal que hace posible la conciliación de todos los contrarios y anula la degeneración del Estado moderno, que al pretender desvincularse de su relación con Dios, conduce a que cada uno de sus componentes se crea a su vez un miembro absoluto e independiente de la sociedad. Pero este combate de Baader contra el estado "autónomo" es una consecuencia de su oposición a toda "autonomía" del hombre, especialmente en el sentido de la autonomía moral kantiana. El hombre es fundamentalmente un ser dependiente, mas de una dependencia que no anula totalmente su voluntad, sino que la hace en cierto modo partícipe de la voluntad divina. Tal participación no es, por otro lado, sólo una participación en el querer, sino asimismo una participación en el saber. El saber es así, como Baader afirma explícitamente, con-sapiencia. Lo cual no significa ni mucho menos que pensar y querer divino y humano sean lo mismo; contra toda forma posible de panteísmo —tan frecuentemente insinuada en el idealismo romántico—, Baader subraya siempre la diferencia entre el Creador y lo creado. El saber es una con-sapiencia, porque toda razón humana es una participación en la razón divina, pero no porque el hombre y el mundo sean formas en la evolución de la divinidad. Baader intenta solucionar el conflicto que plantea la doctrina de lo creado como desenvolvimiento de Dios y la doctrina que admite una creación libre; contra toda afirmación de un mundo "desarrollado" al modo hegeliano, Baader sostiene enérgicamente la libertad de la creación, libertad a la cual se llega sólo cuando, situándose más allá de todo intelectualismo, se descubre el primado en lo divino de la voluntad — de una voluntad "espiritual", porque debe distinguirse de toda materia, que no es sino caída y degeneración de la criatura. La realidad propiamente dicha es para Baader sólo el reino de los espíritus; tiempo y materia han de ser negados para dar lugar a la sola existencia del reino espiritual.

Obras: *Beiträge zur Elementarphysiologie,* 1796 *(Contribuciones a la fisiología elemental). — Ueber das phythagorische Quadrat in der Natur,* 1798 *(Sobre el cuadrado pitagórico en la Naturaleza). — Beitrage zur dynamischen Philosophie,* 1809 *(Contribuciones a la filosofía dinámica). — Ueber den Blitz als Vater des Lichts,* 1815 *(Sobre el rayo como origen de la luz). — Ueber den Urternar,* 1816 *(Sobre el prototernario). — Ueber den Begriff der Zeit,* 1818 *(Sobre el concepto de tiempo). —Fermenta cognitionis,* 4 vols., 1822-1824. — *Vorlesungen über Societätsphilosophie,* 1832 *(Lecciones sobre la filosofía de la sociedad). — Vorlesungen über spekulative Dogmatik,* 5 fasc., 1827-1838 *(Lecciones sobre la dogmática especulativa).* — Edición de obras: *Samtliche Werke,* 16 vols., 1851-1860, editadas por J. Hoffmann (discípulo del filósofo), Hamberger *et al.;* reimp. en 1962; Hoffmann es autor de una biografía de Baader, incluida en el vol. XV, así como de un escrito titulado *Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes (Evolución especulativa de la eterna auto generación de Dios),* 1835. — Para la vida de B.: Josef Siegl, *F. v. B. Ein Bild seines Lebens und Wirkens,* 1957. — Para la obra: Hamberger, *Die Kardinalpunkte der Baaderschen Philosophie,* 1855. — Baumann, *Kurke Darstellung der Philosophie Franz Baaders,* 1878. — Para las obras más recientes véase sobre todo: David Baumgardt, *Franz von Baader und die philosophische Romantik,* 1927, y Eugène Susini, *Franz von Baader ct le romantisme mystique,* 2 vols., 1942. — Edición de *Lettres inédites* de Franz von Baader, por E. Susini, I, 1942; II, III, 1951. — Para el diario de Baader, V.: *Seele und Welt. Franz Baaders Jugendtagebücher 1786-1792,* ed. por D. Baumgardt, 1927.

BACON (FRANCIS) (1561-1626), nac. en Londres, estudió en Cambridge, ejerció varios cargos (como el de abogado de la Corona y el de Fiscal general), fue nombrado Lord Canciller y Barón de Verulamio en 1618 y Vizconde de St. Albans en 1621. Acusado de concusión, fue juzgado y encarcelado por un tiempo hasta que se le rehabilitó. Considerado por algunos como el fundador de la filosofía moderna, es visto por otros como un pensador esencialmente "renacentista" y aun en algunos respectos inmerso en formas de pensar medievales. La primera opinión se basa en su propuesta de reforma de las ciencias; la segunda, en su uso de ciertas nociones —como la de forma— que, aunque en sentido distinto del aristotélico, pertenecen más bien a la tradición que al pensamiento "moderno". Esta última opinión es reforzada con la advertencia de que, no obstante sus pretensiones de modernidad, el pensamiento de Bacon se desarrolló con independencia de las corrientes que daban origen en la misma época a la ciencia natural matemática.

En todo caso, había en Bacon la pretensión de proporcionar un nuevo Organon (VÉASE) o instrumento que sustituyera al viejo Organon aristotélico, incapaz, a su entender, de servir de fundamento a las ciencias y en particular incapaz de servir de método de descubrimiento. A tal fin Bacon procedió a criticar la sabiduría antigua y tradicional —que consideró como expresando la juventud y no la madurez del saber humano—; tal sabiduría, argüyó Bacon, conduce a una vana especulación sobre cosas invisibles en vez de proporcionar verdades basadas en hechos. Estas verdades solamente pueden conseguirse cuando el hombre se reconoce como un sirviente e intérprete de la Naturaleza, cuando el poder humano es identificado con el conocimiento humano y cuando las artes mecánicas son aceptadas como el fundamento de la nueva filosofía. La verdad no depende, según Bacon, de ningún razonamiento silogístico, el cual es meramente formal; depende del experimento y de la experiencia guiada por el razonamiento inductivo. Ahora bien, antes de precisar en qué consiste tal razonamiento, Bacon considera necesario combatir los falsos supuestos y en particular los ídolos, que obstruyen el camino de la verdadera ciencia. Así, en vez de las *anticipaciones* (VÉASE) *de la Naturaleza* (fundada en opiniones y en dogmas), Bacon propone la *interpretación de la Naturaleza,* la cual es "una razón obtenida de los hechos por medio de procedimientos metódicos" *(Novum Organum,* I, xxvi). El hombre de ciencia verdadero debe ser un guía, y no un juez. Bacon reconoce que sus proposiciones no son de fácil comprensión, pues los hombres suelen comprender lo nuevo sólo por referencia a lo viejo *(ibíd., I,* xxxiv). Por este motivo, hay que usar a veces de comparaciones que permitan hacerse una idea aproximada del nuevo método. Una de tales comparaciones —la más célebre de ellas— es la que Bacon introduce en el aforismo xcv del libro I del citado *Novum Organum:* los hombres de experimento son como hormigas que solamente recogen; los razonadores son como arañas que lo extraen todo de su propia substancia; los verdaderos filósofos deben ser como las abejas, que recogen materiales, pero los transforman mediante un poder propio. Solamente de este modo se conseguirá una filosofía natural pura, libre de las corrupciones de la lógica aristotélica y de la teología natural platónica. El método adecuado para obtenerla es el paso de los particulares a los "axiomas menores", de ellos a los "axiomas medios" y, finalmente, de éstos a las proposiciones más generales. Debe ser un paso sucesivo y no interrumpido, para que no se interponga en él ningún razonamiento vacío y para que haya siempre en el proceder científico una suficiente cautela. Se trata de una cautela que se aproxima al escepticismo, pero que no se confunde con él, pues mientras los escépticos proponían una suspensión o *acatalepsia,* Bacon propone una *eucatalepsia* o acopio de medios para entender verdaderamente la realidad, es decir, para proporcionar a los sentidos la *guía* —no la imposición o la supresión— del entendimiento.

Una vez librados de los falsos ídolos (véase ÍDOLO) y comprendida la función rectora del entendimiento, es necesario sentar las reglas mediante las cuales se obtienen las formas. Éstas no son esencias eternas e inmutables (de las cuales se ocupa la metafísica): son causas eficientes, procesos latentes y configuraciones latentes, objeto de la física. Tales reglas se reducen a dos tipos: la constitución o "educción" de axiomas a base de la experiencia, y la derivación de nuevos experimentos a base de axiomas. Bacon trata con detalle sobre todo el primer tipo de reglas. Tres distintas actividades, correspondientes a tres facultades, concurren al mismo propósito: la formación de una historia natural y experimental, realizada por los sentidos; la formación de tablas (de esencia y presencia, de desviación o de ausencia en proximidad, de grados o de comparación) y disposición de ejemplos, realizada por la memoria, y el uso de la inducción (verdadera y legítima) mediante el entendimiento o razón. Esta última actividad es especialmente importante; como dice Bacon, es "la llave de la interpretación". Mas para ejercerla propiamente es menester no confundirla con la inducción clásica, en la cual se empieza con el examen de fenómenos particulares, se busca una hipótesis, se comprueba si se aplica a tales fenómenos y, en caso afirmativo, se convierte en un principio que explica lo que los fenómenos particulares *son* en su esencia. La inducción baconiana, en cambio, se basa en una exclusión, es decir, en una generalización, por la cual se establecen afirmaciones sobre todas las entidades de una clase a base de un número de ejemplos previamente cribados. Ejemplo del método de Bacon es la determinación de la esencia o forma del calor; después de señalar un cierto número de casos en los que aparece el calor, otros en los cuales no aparece y otros en los cuales varía, Bacon llega a definirlo como un movimiento expansivo que surge de abajo hacia arriba y afecta a las más pequeñas partículas de los cuerpos. Con esto Bacon pretendió establecer los fundamentos de un nuevo método y aun de una nueva filosofía —bien que no, como afirma, de una secta filosófica—: es lo que se llamó durante mucho tiempo la "nueva filosofía" o "filosofía experimental".

Bacon llamó a su obra capital la *Instauratio magna.* Una parte de ella fue el *Novum Organum scientiarum* (1620). Su última parte es la *Sylva Sylvarum* (ed. en 1627) o conjunto de materiales para la filosofía natural. El *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) se publicó antes (1605) en inglés con el título *The Two Books on the Proficience and Advancement of Learning.* Además de estos escritos se deben a Bacon los *Essays Moral, Economical and Political* (1597) y la *New Atlan-tis* (ed. 1627), una utopía científica en la cual se profetizaban inventos. Escritos diversos fueron editados después de la muerte de Bacon; tales *Certain Miscellany Works* (1629), *Scripta in philosophia naturali et universali* (1653), *Resuscitatio* (1657), *Opusculo philosophica* (1658). Ediciones de obras: William Rawley (Amsterdam, 1663, reimp. Frankfurt a. M., 1665); Mallet (London, 1740, 1765); Montague (London, 1825-1834), H. G. Bohn (London, 1846). La ed. más completa es la de James Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath: *Works,* 14 vols. (London, 1857-74; reimp., 1962; Vols. I-VII contienen las obras en idioma original y en trad. ingl.; Vols. VIII-XIV contienen *The Letters and the Life of Francis Bacon,* por James Spedding). Reimp., 1961 y sigs. Ed. de obras filosóficas a base de la ed. anterior: *Philosophical Works,* por J. M. Robertson (London, 1905; incluye

la primera biografía de F. B., por William Rawley). — Ediciones de obras latinas: 1666, 1684, 1Θ94, 1765. — Trad. esp. del *Novum Organum,* por C. H. Balmori, con estudio preliminar ("Significación y contenido del *Novum Organum")* y notas por R. Frondizi, 1949. — Trad. esp. de *Ensayos sobre moral y política* (1946). — Biografías: Fulton H. Anderson, F. *B.: His Career and His Thought,* 1962. — Catherine D. Bowen, F. *B.: The Temper of a Man,* 1963. — Bibliografía: R. W. Gibson, F. B. A *Bibliography of His Works and of Baconiana to the Year 1750,* 1950; Suplement, 1959. — Vida: J. G. Crowther, F. B., 1960.— Obra: K. Fischer, F. *Baco von Verulam und seine Nachfolger,* 1856. — Ch. de Rémusat, B., *sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours,* 1857 (trad. esp.: *Bacon,* 1944). — J. Spedding, *Account of the Life and Times of F. B.,* 2 vols., 1879. — F. Heussler, F. B. *und seine geschichtliche Stellung,* 1889. — Ch. Adam, *La philosophie de F. B.,* 1890. —G. L. Fonsegrive, F. B., 1893. — E. Liljequist, O*m F. Bacons filosofi,* 1893-1894. — C. W. Steeves, F. B. *A Sketch of His Life, Works,* 1909. — A. Levi, *Il pensiero di F. Bacone considerato in relazione con la filosofía della natura del Rinascimento e col razionalismo cartesiano,* 1925. — C. D. Broad, *The Philosophy of F. B.,* 1926. — W. Frost, B. *und die Naturphilosophie,* 1927. — M. Heitzmann, *Geneza i rozwój filosofii F. Bacona,* 1929. — F. H. Anderson, *The Philosophy of F. B.,* 1948 (antología con notas y comentarios). — P. M. Schuhl, *Pour connaître la pensée de B.,* 1949. — B. Farrington, F. *B.: Philosopher of Industrial Science,* 1951. — Paolo Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza,* 1957.

BACON (ROGELIO) (1214-1294), llamado *doctor mirabilis,* nac. en los alrededores de Ilchester, en el Dorsetshire, estudió en Oxford bajo el magisterio de Roberto Grosseteste, cuyas investigaciones sobre la luz representaban una primera aplicación del método matemático a toda ciencia de la Naturaleza. Tras ampliar sus estudios en París regresó a Oxford, donde profesó. Perteneciente a la Orden de los franciscanos, fue perseguido en varias ocasiones y condenado en 1278 a ser enclaustrado. Antes de ello y bajo el pontificado de su amigo Guy le Gros (Clemente IV, 1265-1268) redactó a su intención el *Opus maius* (1267), compuesto de siete partes, que tratan de las causas de los errores, de las relaciones entre filosofía y teología, del lenguaje, matemáticas, teoría de la perspectiva, conocimiento experimental y ética. Le siguió el *Opus minus,* que es un complemento del Opus *maius* y que contiene, además de nuevas ideas sobre la teología y su relación con la filosofía y la ciencia, una exposición de la alquimia. Finalmente, el *Opus tertium,* dirigido asimismo a Clemente IV para convencerlo de sus ideas e impulsarlo a imponerlas, resume el contenido de los dos anteriores y agrega nuevas consideraciones. Aunque es fundamental en Rogelio Bacon la idea que se hace del conocimiento y de los métodos de conseguirlo, así como la insistencia en la experiencia y en la manipulación de la Naturaleza a que nos referiremos luego, debe tenerse en cuenta que la *intención* principal de las mencionadas obras y de la mayor parte de las otras redactadas por el autor (VÉASE la bibliografía) consiste en una propuesta de reorganización de la sociedad a base de colocar como fundamento de ella la sabiduría cristiana. Las dificultades principales que se oponen a tal reorganización —la secularización de la sociedad cristiana y la existencia de los infieles— pueden solucionarse de varios modos. Ante todo, con el restablecimiento del Derecho canónico y la orientación hacia los bienes espirituales; luego, con el empleo de la filosofía para convencer a los fieles de otras religiones, de la verdad cristiana; finalmente, con el uso de la fuerza para exterminar a los irreductibles (principalmente, los musulmanes). Para conseguir lo último es necesario el estudio de la Naturaleza y el desarrollo hasta lo máximo de las técnicas, que se convierten para Rogelio Bacon no en un fin en sí —como algunos intérpretes suponen—, sino en un medio, entre otros, para el restablecimiento y expansión de una verdadera república cristiana.

La obra filosófica de Rogelio Bacon no es, por lo demás, como a veces se sostiene, opuesta a la escolástica; representa más bien un giro distinto dado a ella, pero un giro que, por diversos motivos, coincide con la posterior exigencia moderna de la experiencia en el tratamiento de la Naturaleza. Si hay una superioridad de la fe y del saber de las cosas divinas, conseguido por la influencia del entendimiento agente, que derrama sobre nuestras almas un conocimiento que ellas son incapaces de conseguir por sí mismas, semejante superioridad significa una eliminación de la excesiva autoridad humana. Aprender por la propia experiencia no es negar la fe, sino todo lo contrario: destruir el velo que se interpone entre lo que el alma, auxiliada por la gracia divina, es capaz de hacer y lo que efectivamente hace bajo la superstición de las autoridades. De ahí el tránsito a la experiencia en el conocimiento de la Naturaleza, a la explicación matemática de los fenómenos: Roberto Grosseteste (VÉASE) y Pedro de Maricourt (Petras Peregrinus: *fl.* 1269) le enseñaron a valerse de la una y de la otra. Experiencia que hay que entender en un sentido amplio: internamente, como paso a la mística; externamente, como método de conocimiento de la realidad natural. Este conocimiento es el único que puede proporcionar resultados positivos en el trato directo con la Naturaleza. "La autoridad no da el saber, sino sólo la credulidad... el razonamiento no puede distinguir entre el sofisma y la demostración, a menos que efectúe la conclusión por medio de la experiencia... Hay dos modos de conocer: por argumento y por experimento; el argumento concluye y nos hace concluir la cuestión, pero no elimina la duda." Sin embargo, la noción de la experiencia en Rogelio Bacon no es idéntica a la sustentada por la modernidad, no sólo en virtud de los motivos apuntados, sino también porque experimentar es para el maestro de Oxford poseer la técnica que permita utilizar las fuerzas de la Naturaleza. De ahí la imagen del universo concebido como un conjunto de fuerzas ocultas y mágicas, que el sabio debe estudiar y poder desencadenar voluntariamente. Bacon se ocupó también de problemas de ingeniería y construcción, e imaginó en su tratado *De mirabili potestate artis et naturae* maravillosos artefactos mecánicos que profetizaba para el porvenir o que inclusive afirmaba haber visto o ser capaz de construir.

Edición del *Opus maius* por Bridges, 2 vols., Oxford, 1897 (hay un vol. III con revisiones y correccio-

nes, Londres, 1900). Edición del *Opus minus y* del *Opus tertium* por J S. Brewer en R. Bacon, *Opera inedita,* 1859. Se deben, ademas, a Rogelio Bacon un *Speculum astronomiae,* un *Compendium studii philosophiae* (editado en las *Opera inédita,* de T. S. Brewer, 1859; se trata de un fragmento de la parte I del *Scriptum principale,* que Bacon se proponía redactar como texto que comprendía el conjunto de las tres *Opera),* un escrito titulado *Communia Naturalium* (fragmento de la parte IV del citado *Scriptum principale),* un tratado *De multiplicatione Specierum,* un *Compendium studii theologiae* (editado por Rashdall, en *Brit. Soc. of Franciscan Studies,* vol. III, 1911), un *Secretum secretorum (cum glossis et notulis Fratris Rogeri),* las *Quaestiones super libros I-V Physicorum Aristotelis y* las *Quaestiones supra undecimum primae philosophiae Aristotelis (Met.,* Λ). — En la edición de obras (*Opera hactenus inedita fratris Rogeri Baconis,* 16 vols., 1905-1940, por Robert Steele, F. M. Delorme *et al.* se incluye el llamado *Compotus Fratris Rogeris* (vol. VI), redactado por Egidio de Lessines. — Ed. de *Philosophia moralis,* por E. Massa, 1953. — Véase E. Charles, H. *Bacon: sa vie, ses ouvrages, ses doctrines,* 1861. — Robert Adamson, *Roger Bacon: the Philosophy of Science in the XIIIth Century,* 1876. — C. Pohl, Das *Verhaltnis der Philosophie zur Theologie bei R. Bacon,* 1893. — H. Longwell, *The Theory of Mind in R. Bacon,* 1908. — H. Hôver, *Roger Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauung,* 1912. — Otto Keicher, *Der Intellectus Agens bei* fi. *Bacon.,* 1913. — A. G. Little, *Roger Bacon, Essays contributed bu Various Writers,* 1914. — C. Baeuniker, *Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehren von Materie und Form, Indiriduation und Universalität,* 1916. — R. Carton, *L'espérience mystique de l'illumination intérieure chez R. B.,* 1924. — íd., íd., *L'expérience physique chez R. B.,* 1924. — Íd., íd., *La synthèse doctrinale de R. B.,* 1924. — R. Walz, Das *Verhaltnis von Glaube und Wissen bei R. Bacon,* 1927. — I. A. Sheridan, *Expositio plenior hylemorphismi Fr. Rogeri Baconis,* 1936 [Analecta Gregoriana, 17]. — A. Aguirre, H. *Bacon,* 1936. — Th. Crowley, R. *B. The Problem of the Soul in His Philosophical Commentaries,* 1950. — S. C. Easton, R. B. *and His Search for a Universal Science,* 1952. — E. Westacott, fi. B. in *Life and Legend,* 1953. — Eugenio Massa *Etica e poetica nella storia dell'"Opus maius",* 1955. — Erich Heck, fi. *B. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft,* 1957 [Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 13]. — Franco Alessio, *Mito e scienza in R. B.,* 1957.

BACONTHORP (JUAN) (Johannes Baco) (t c*a.* 1348), nacido en el Condado de Norfolk (Inglaterra), estudió en Oxford y en París (con Guido de Terrena). Miembro de la Orden carmelitana, fue provincial de la Orden en Inglaterra desde 1327 hasta aproximadamente 1333. Juan Baconthorp enseñó en Cambridge y en Oxford, siendo llamado *doctor resolutus.*

Durante un tiempo se llamó a Juan Baconthorp *Princeps Averroïstarum,* considerándosele como uno de los más eminentes representantes del llamado "segundo averroísmo". Esta opinión es infundada o, mejor dicho, se funda sólo en el hecho de que Juan Baconthorp citó e interpretó abundantemente textos de Averroes. En rigor, Juan Baconthorp se opuso a Averroes y a los averroístas latinos en todas las doctrinas fundamentales, y especialmente en la tesis del intelecto activo. Filosóficamente, Juan Baconthorp se caracterizó por la adopción de ciertas posiciones intermedias. Así, por ejemplo, en la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia intentó mediar entre Santo Tomás y los nominalistas manifestando que la diferencia entre esencia y existencia es no de las cosas, sino real, es decir, "según diversos grados de ser", *secundum diversos grados essendi.* En la cuestión de los universales adoptó una posición que puede considerarse como una modificación de la propugnada por Enrique de Gante: los universales se fundan en la capacidad o disposición del individuo para ser aprehendido mediante varios conceptos. En teología, Juan Baconthorp afirmó que en el conocimiento que Dios posee de sí mismo conoce todo lo que no es Él mismo.

Juan Baconthorp ha sido considerado como el maestro escolástico capital de la Orden carmelitana; algunos miembros de esta Orden han desarrollado la filosofía *ad mentem Baconis* o según las enseñanzas de Juan Baconthorp.

Juan Baconthorp escribió Comentarios a las Sentencias: *Joannis Baconis Commentaria seu Quaestiones super quatuor libros Sententiarum,* ed. en Milán (1510), París (1518), Venecia (1527), Madrid (1754). Escribió también varias *Quaestiones quodlibetales* (ed. con los *Commentaria,* Cremona, 1618), un *Compendium legis Christi cum quodlibetis* (Venecia, 1527) y algunos comentarios a Aristóteles. — Véase B. M, Xiberta, O. C., "Le thomisme de l'École Carmélitaine", *Mélanges Mandonnet,* vol. I (1930), págs. 441-48. — Íd., íd., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum,* 1931, págs. 167-240 [Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 6). — P. Crisógono de Jesús Sacramentado, "Maître Jean Baconthorp. Les sources, la doctrine, les disciples", *Revue neoscolastique de philosophie,* XXXIV (1932), 341-65. — K. Lynch, "De distinctione intentionali apud Ioan. Bac.", *Analecta Ord. Carm.,* 1932, págs. 351-404. — Nilo di S. Bricardo, "Il profilo storico di G.B.", *Ephemerides Carmeliticae,* 1948, págs. 431-543.

BACHELARD (GASTON) (1884-1962) nac. en Bar-sur-Aube (Champagne, Francia), profesor en la Sorbona, ha trabajado especialmente en el campo de la filosofía de las ciencias naturales — sobre todo de la física. En oposición al sustancialismo de muchas teorías contemporáneas, Bachelard insiste en el carácter extraordinariamente complejo de las teorías científicas. Este carácter se advierte tan pronto como examinamos algunas de las grandes tendencias; por ejemplo, el atomismo o el determinismo (VÉANSE) . Esta complejidad refleja el reconocimiento de la complejidad de lo real y obliga al filósofo de la ciencia a rechazar las simplificaciones introducidas por las interpretaciones racionalistas. Según Bachelard, hay un nuevo espíritu científico que se opone tanto al predominio antiguo y medieval de la imagen como al predominio moderno del esquema geométrico. Este nuevo espíritu tiende hacia lo concreto, mas no a causa de su entrega a lo irracional, sino como consecuencia de un intento de ampliar el marco y la estructura de la razón. Frente a la pretensión de saberes absolutos, Bachelard destaca la necesidad de atenerse a conocimientos dominados por el "aproximativismo" y el probabilismo (VÉASE). Junto a las investigaciones de las estructuras de la razón, se deben a Bachelard estudios de interpretación psicológico-literaria de los "elementos

fundamentales" (tierra, agua, fuego, aire).

Obras: *Étude sur l'évolution d'un problème de physique. La propagation thermique dans les solides,* 1928. — *La valeur inductive de la relativité,* 1929. — *Essai sur la connaissance approchée,* 1929. — *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne,* 1932. — *Les intuitions atomistiques. Essai de classification,* 1933. — *Le nouvel esprit scientifique,* 1935 (hay trad. esp.). — *La dialectique de la durée,* 1936.—*L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine,* 1937. — *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective,* 1938 (trad. esp.: *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo,* 1945). — *La philosophie du Non. Essai* d'une *philosophie du nouvel esprit scientifique,* 1949. — *Le rationalisme applique,* 1949. — *L'activité rationaliste de la physique contemporaine,* 1951. — *Le matérialisme rationnel,* 1953. — Las obras no estrictamente científico-filosóficas a que nos hemos referido en el texto del artículo son: *La psychanalyse du feu,* 1938 (trad. esp.: *El psicoanálisis del juego,* 1953). — *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière,* 1942. — *L'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement,* 1943 (trad. esp.: *El aire y los sueños,* 1958). — *La terre et les rêveries du repos: essai sur les images de l´intimité,* 1948. — *La poétique de l'espace,* 1957. — *La poétique de la rêverie, 1*960. — *La flamme d'une chandelle,* 1962. — También: *Lautréamont,* 1939, nueva ed., 1956. — Véase G. Bouligand, G. Canguilehm, P. Costadel, F. Courtes, F. Dagognet, M. Daumas, G. Granger, J. Hyppolite, R. Martin, R. Poirier, R. Taton, *Hommage a G. B.,* 1957. — A. Salazar Bondy, *La epistemología de G. B.,* 1958 (monog.). — François Dagognet, "M. G.B., philosophe de l'imagination", *Revue Internationale de Philosophie,* Año XIV, N° 51 (1960), 32-42.

BADÉN (ESCUELA DE). La Escuela de Badén, llamada también Escuela sudalemana *(Süddeutsche Schule)* fue, junto con la Escuela de Marburgo (VÉASE), la dirección predominante del neokantismo alemán desde principios del siglo hasta 1914 aproximadamente. Ya hemos indicado, al referirnos a la Escuela de Marburgo, así como en el artículo sobre el Neokantismo (VÉASE), cuáles eran los caracteres que pueden considerarse comunes a ambas Escuelas. Señalamos también que la de Badén reprochaba a la de Marburgo su excesivo racionalismo, naturalismo, formalismo e inclinación a las ciencias físico-matemáticas, con la consiguiente interpretación unilateral del kantismo y de las implicaciones del análisis trascendental de los contenidos propuestos a la reflexión. Ello muestra ya que la Escuela de Badén se inclinaba hacia otro aspecto del *globus intellectualis:* el campo principa] de su reflexión fue, en efecto, el de las ciencias de la cultura y el de la Historia. Cierto que esto no significa, en principio, la eliminación de las ciencias naturales. En verdad, unas y otras eran tomadas como manifestaciones de la actividad total de la cultura humana. Pero estas diversas manifestaciones tenían precisamente como principio unificante el de la cultura misma, sobre todo tal como era revelada a través del proceso histórico. Así, aunque en principio se seguía utilizando el método trascendental, y reinaba también el primado de la consideración gnoseológica, uno y otro no asumían el aspecto gnoseológico-formal y racional-conceptualista que eran propios de los adhérentes a la Escuela de Marburgo. El punto de vista idealista seguía siendo predominante, pero se trataba de un idealismo orientado hacia los valores. Podría, pues, decirse que se trataba no de un idealismo gnoseológico, sino de un idealismo axiológico. De ahí que la filosofía de la cultura primero, y la de los valores después, constituyeran el centro de la reflexión de la Escuela. El problema de la distinción entre ciencias de la Naturaleza y ciencias de la cultura, tal como fue desarrollado por los principales representantes de Baden, Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert (VÉANSE), la cuestión del conocimiento de lo individual a diferencia del conocimiento de lo universal, la elaboración de los métodos descriptivos y otros problemas análogos ocuparon, pues, gran parte de la actividad y de la producción filosófica de la Escuela de Badén, la cual se centró también, como la de Marburgo, sobre el análisis de la facultad del juzgar, pero no como un relacionar conceptos por medio de un sistema categorial trascendental a fin de salvar la objetividad de los conocimientos, sino como una determinación del deber ser de lo real por medio de la referencia a los valores. Estos valores son considerados por lo general como realidades trascendentales. De este modo, la Escuela de Badén intenta mediar entre la concepción completamente subjetivista y la concepción enteramente absolutista de los valores, si bien inclinándose con frecuencia hacia esta última dirección, por lo menos en la medida en que procura sostener el carácter objetivo de los valores, estimados, hasta cierto punto, como los verdaderos invariantes en todo examen de los contenidos históricos y culturales. La consideración del valor como una ley ideal se aproxima de este modo a los resultados de la axiología de raíz fenómenológica. Sin embargo, la ley ideal del valor tiene siempre un carácter más o menos trascendental: constituye la posibilidad de toda valoración, que es a su vez la posibilidad de toda determinación de un deber ser, pero no se prejuzga aún con entera consecuencia si esta posibilidad de determinación es, a su vez, lo que determina la constitución misma de los objetos de la cultura. En todo caso, la insistencia en la diferencia entre el reino del ser y el del deber ser, entre el método generalizador y el método descriptivo, entre Naturaleza y cultura obligaba a realizar un esfuerzo para encontrar un principio de unificación o, cuando menos, un territorio de coincidencia. Rickert, Bruno Bauch y Emil Lask se ocuparon con particular atención de este problema. Y ello hasta tal punto que tanto las últimas conclusiones de Rickert como, y sobre todo, el pensamiento de Bauch y de Lask pueden ser considerados ya como muy apartados de los primeros principios de la Escuela. El mundo de las relaciones y del sentido, descrito por Rickert, corresponde a esta última tendencia. Tanto más ocurre esto con los desarrollos muy independientes de Bauch y Lask. La misma cuestión agitó, aunque en proporción menor, a otros representantes de la Escuela; así ocurrió con Georg Mehlis (1878-1942) y con Richard Kroner (nac. 1884). Otros pensadores recibieron asimismo influencias de Badén sin que puedan ser considerados como pertenecientes a la Escuela, y aun en algunos casos sin que puedan descubrirse más que muy escasas co-

nexiones con ella. Es el caso de E. Tröltsch, Max Weber y de Joñas Cohn (VÉANSE), así como de muchos de los filósofos alemanes que coetáneamente se ocuparon de problemas axiológicos y que procedían de distintas tendencias, diltheyanismo, fenomenología, filosofía de la vida, irracionalismo, etc. En todo caso, el intuitivismo —referido por lo menos al valor— pareció abrirse paso cada vez más enérgicamente, desbordando con ello ampliamente los marcos de la Escuela de Badén y, en general, del neokantismo y del inmanentismo.

P. Goedeke, *Wahrheit und Wert* 1928 (Dis.). — B. V. Sesie, *Die Kategorienlehre der badischen philosophischen Schule,* 1938.

BAEUMKER (CLEMENS) (1853-1924) nac. en Paderborn, profesó en el Gimnasio de Paderborn (1877-1883) y en las Universidades de Breslau (1883-1900), Bonn (1900-1902) y Munich (1912-1924). Baeumker caracterizó su posición filosófica del modo siguiente: un idealismo metafísico-ético, unido a un realismo epistemológico y a una concepción de la filosofía primariamente como idea, racionalmente elaborada, del mundo y de la vida. Baeumker se distinguió, sin embargo, menos como filósofo sistemático que como historiador de la filosofía. Se ocupó de filosofía antigua, en particular con una obra todavía capital sobre el problema de la materia en el pensamiento griego, y de filosofía moderna en trabajos consagrados a varios pensadores (Bruno, Descartes, Locke, Spinoza, Kant, Fichte, Spencer, Schopenhauer, Bergson, etc.), pero es conocido especialmente como investigador de la filosofía medieval. Fundó la serie de los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen* (1891 y siguientes) —uno de los grandes repertorios para el estudio de dicha filosofía a base de ediciones críticas y comentarios— y editó varios textos (entre otros, la versión por Domingo Gundisalvo de la *Fons vitae,* de Abengabirol; el *De ortu scientiarum,* de Alfarabi; los *Impossibilia,* de Sigerio de Brabante). Se deben asimismo a Baeumker estudios sobre Witelo, sobre Gundisalvo, sobre Rogelio Bacon, sobre Dante y sobre la tradición platónica en la Edad Media. A través de sus ediciones y estudios Baeumker contribuyó al desarrollo de la historia de los conceptos, mostrando la continuidad de tal historria desde los griegos hasta la época moderna.

Aparte de las ediciones de textos, mencionadas en los artículos correspondientes de este Diccionario, mencionamos: Das *Problem der Materie in der grieghischen Philosophie. Eine historischkritische Untersuchung,* 1890; reimp., 1963 (El problema de la materia en la filosofía griega. Investigación histórico-crítica). — *Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller,* 1900 (*D. G. cómo escritor filosófico. — Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts,* 1909, en *Kultur der Gegenwart,* ed. Hinneberg, I v; 2ª ed., 1913 *(W. Un filósofo e investigador de la Naturaleza del siglo XIII). — Anschauung und Denken,* 1913 *(Intuición y pensamiento). — Die patristische Philosophie,* 1913, en *Kultur der Gegenwart,* I v, 1913. — *Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehren von Materie und Form, Individuation und Universalität,* 1916 (*La filosofía de la Naturaleza de R. B., especialmente sus doctrinas sobre la materia y la forma, la individuación y la universalidad).— Der Platonismus im Mittelater,* 1916. — *Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino,* 1920 (*P. de H., el maestro de juventud de Santo T. de A.). — Gesammelte Aufsät-ze,* 1928 (*Artículos reunidos)* [con un *Lebensbild* por M. Grahmann]. — Para las ideas de B. sobre la filosofía, véanse: "Philosophische Welt- und Lebensanschauung", en *Deutschland und der Katholizismus,* ed. M. Meinertz y H. Sacher, 1918, y *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* ed. R. Schmidt, vol. II, 1922, págs. 31-60. — Escritos en honor de B.: *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festschrift zum 60. Geburtstag Cl. Baeumkers,* 1913, y *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 70. Geb. C. Baeumkers,* 1923.

BAHNSEN (JULIUS) (1830-1881), nac. en Tondern (Schleswig-Holstein), profesor en Lauenburg (Pomerania), influido por Hegel y, sobre todo, por Schopenhauer, de quien puede considerarse discípulo, ha sido, además, uno de los fundadores de la caracterología moderna. Su filosofía es, en realidad, una concepción del mundo, mundo contradictorio en sí mismo; no solamente, pues, falto de lógica en su fundamento, sino inclusive antilógico. Como para Schopenhauer, el fundamento de lo real es para Bahnsen la Voluntad ciega, pero una Voluntad que se pierde, por así decirlo, a sí misma sin poder transformarse nunca en conocimiento. La Voluntad es, pues, incapaz de aprehender la realidad del universo. De ahí la imposibilidad fundamental de ninguna salvación, ni para la Voluntad ni para las voluntades y, por consiguiente, la tesis de un pesimismo radical, que solamente puede ser apaciguado por medio del reconocimiento de lo contradictorio y de la imposibilidad completa de que lo contradictorio sea "solucionado". La dialéctica es, pues, al mismo tiempo necesaria e inútil, pues no consigue llegar jamás al lugar donde se propone, pero a la vez no puede tampoco nunca dejar de marchar incesantemente. Por eso la ley del mundo no es sólo la contradicción, sino la tragedia — una tragedia sin la cual nada podría existir ni subsistir.

Obras: *Beitrage zur Charakterolo-gie mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen,* 2 vols., 1867 *(Contribuciones a la caracterología, con especial consideración de las cuestiones pedagógicas). — Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv, eine metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie,* 1870 *(Para la relación entre voluntad y motivo. Una investigación metafísica previa acerca de la caracterología). — Zur Philosophie der Geschichte, eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmannsschen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Prinzipien,* 1871 *(Para la filosofía de la historia. Examen crítico del evolucionismo de Hegel y Hartmann según principios schopenhauerianos). — Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als asthetische Gestalt der Metaphysik. Monographien aus den Grenzgebieten der Realdiakktik,* 1877 (ed. A. Ruest, 1931) *(Lo trágico como ley del mundo, y el humor como forma estética de la metafísica. Monografías de los territorios fronterizos de la dialéctica real). — Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik,* 2 vols., 1880-81 *(La contradicción en el saber y esencia del mundo. Principio y prueba singular de la dialéctica real). — Aphorismen zur Sprachphilosophie,* 1881 *(Aforismos para la filosofía del lenguaje).* — Véase Heinrich Leiste, *Die Charakterologie von J. Bahnsen,* 1928. — H. Schopf, /. *Bahnsen,* 1930. — H. J. Heydorn, /. *Eine Untersuchung*

zuf Vorgeschichte der neueren Existenz, 1952.

BAIN (ALEXANDER) (1818-1903) nac. en Aberdeen (Escocia), frecuentó en Londres el círculo capitaneado por John Stuart Mill; más tarde fue profesor de filosofía natural en Glasgow (1845-1860) y de lógica en Aberdeen (1860-1880). Contribuyó grandemente a la fundación de *Mind* (1876), dirigida en los primeros años por su discípulo, Croom Robertson (1842-1892: *Hobbes,* 1886; *Philosophichal Remains,* 1894).

Bain siguió las orientaciones de John Stuart Mill y desarrolló en particular las teorías asociacionistas en psicología (véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO). La psicología asociacionista era, además, en su opinión, la base de la mayor parte de las disciplinas filosóficas, todas ellas, incluyendo la lógica, tratadas desde un punto de vista empirista. Bain prestó gran atención al examen de las sensaciones musculares como base para una mejor comprensión de muchos fenómenos psíquicos. En numerosas ocasiones Bain subrayó que los fenómenos psíquicos se distinguen de los fenómenos físicos por el grado, pero no por la esencia; por lo tanto, las leyes que rigen los fenómenos segundos o cuando menos las leyes de la psicología deben ser continuas con las leyes de las ciencias naturales. Las leyes fundamentales de la asociación son la contigüidad y la semejanza. Una no puede simplemente reducirse a la otra, pero ambas pueden explicar varias leyes de asociación derivadas. Cierta desviación del asociacionismo estricto parece, sin embargo, revelarse en la teoría de Bain sobre los fenómenos volitivos. La relación entre los movimientos espontáneos e involuntarios y los actos espontáneos se halla sometida a una ley llamada de la "autoconservación". La tendencia a la autoconservación se revela cuando los movimientos espontáneos producen una sensación de agrado. Esta sensación aumenta la energía vital, la cual disminuye cuando se produce una sensación de desagrado y dolor. De todos modos, aun aquí Bain destaca el origen fisiológico de los procesos psíquicos, pues el querer se halla fundado en una sensación de placer, y ésta en ciertos movimientos musculares.

Obras: *The Senses and the Intellect,* 1855. — *The Emotions and the Will,* 1859 (ambas obras reunidas con el título: *Mental and Moral Science,* 1868). — *Logic, Deductive and Inductive,* 1870. — *Mind and Body, the Theories of Their Relation,* 1872. — *John Stuart Mill,* 1882. — *Autobiography,* 1904 (postuma).

BAKUNÍN (MIJAIL ALÉKSANDROVITCH) (1814-1876) nació en la propiedad de Priamuchino (distrito de Novotorstchok, provincia de Tvér). En 1828 ingresó en la Escuela de Artillería de San Petersburgo recibiendo el grado de oficial en 1833. Muy pronto se despertó en Bakunín la pasión por la justicia social y la libertad y desde 1835 (cuando entró en contacto con Stankévitch y su círculo, que lo introdujeron al estudio de la filosofía alemana, y especialmente de Kant) hasta su muerte, en Berna, su vida fue una constante lucha por los ideales del anarquismo, del que es considerado como uno de los principales representantes. Desde 1840, cuando se trasladó a Berlín, hasta su muerte, la vida de Bakunín fue sumamente agitada por la propaganda y las conspiraciones. Estuvo constantemente en movimiento (Dresden: 1842; Zurich: 1843; luego, Bruselas, París, Praga, Leipzig; Dresden; Londres, Italia, etc., incluyendo diez años en Siberia: 1851-1861, de donde se fugó, cruzando el Pacífico y los Estados Unidos, hasta Inglaterra). En 1868 se adhirió a la I Internacional, pero después se separó de ella organiando una "Alianza Revolucionaria Socialista" propia, que se difundió sobre todo por Italia y España.

Desde el punto de vista filosófico es interesante notar que Bakunín pasó del estudio de Kant, al de Fichte y luego al de Hegel y que se relacionó estrechamente con Belinsky, Tschaadaév, Herzen, y luego Arnold Ruge (y los "hegelianos de izquierda"), Marx, Proudhon, Elisée Reclus, Garibaldi y muchos otros. Sin embargo, en muchos casos estos estudios y estas relaciones sirvieron para reforzar tendencias opuestas. El caso más citado es el de Marx y los socialistas de la época, contra los cuales erigió sus ideas de anarquismo colectivista y socialista antiautoritario. Bakunín se opuso tenazmente a toda limitación de la libertad del individuo; combatió por ello constantemente contra el Estado (o, mejor, el "estatismo"). Su principio capital fue el que consideraba una renovación del "gran principio" de la Revolución Francesa: "que cada ser humano debe disponer de los medios materiales y morales para desarrollar toda su humanidad". La sociedad debe organizarse, pues, según Bakunín, de forma que sea posible la realización de dicho principio: debe ser una sociedad "socialista", pues de lo contrario dominarán los privilegios, la injusticia y la esclavitud, pero este socialismo no es el del poder político, sino el de "la organización de las fuerzas productoras" en confederaciones. Por eso defendió "la revolución libertaria" contra "la revolución autoritaria" y los métodos de los anarquistas, o socialistas revolucionarios, fundados en la libertad, contra los métodos de los comunistas, basados en la autoridad. Hay que pedir, pues, la igualdad política, económica y social de todas las clases, la abolición del Estado, de la propiedad y de la "familia patriarcal" y la apropiación de la tierra por asociaciones agrícolas, y del capital y medios de producción por asociaciones industriales. La mejor forma de unión es la confederación. Desde el punto de vista filosófico, el pensamiento de Bakunín se funda en un completo materialismo (que él llama "el verdadero idealismo"), en un ateísmo y en la tesis de la unidad de los mundos físico y social. Bakunín afirmó la existencia de la libertad de la voluntad, aunque estimándola relativa y cualificada y no incondicional, y definió la libertad como "el dominio sobre las cosas exteriores, basado en observación respetuosa de las leyes de la Naturaleza". Importante filosóficamente en la doctrina de Bakunín es la parte ética: la "moralidad anarquista" es para él "la moralidad verdaderamente humana". Bakunín escribió abundantemente, pero no dejó ningún libro con exposición completa de sus ideas; los dos libros más sistemáticos escritos por B. —Dios *y el Estado* y *El Estado y la anarquía* (usualmente citado como: *El Estado y el anarquismo)*— quedaron sin terminar. — De las ediciones de obras de B. mencionamos la rusa (con *Cartas)* ed. por Y. M. Steklov, 4 vols., 1934-1936 (de 12 proyectados); la alemana, 3 vols. (I, 1921; II, 1923; III, 1924); la francesa, 6 vols.: vol. I ed. Max Nettlau; vols. II-VI, ed. James Guillaume, 1895-1913; la española preparada por Die-

go Abad de Santillán con la colaboración de M. Nettlau, 5 vols., 1933-1939 (el vol. V contiene la única traducción completa hecha a otra lengua de *Estatismo y anarquismo).* Todas estas ediciones de obras son incompletas. Se encuentran materiales sobre B., notas de B. y correspondencia en varias otras colecciones y obras (por ejemplo, en los dos libros de A. N. Korlilov [en ruso] de 1917 y 1925), así como en los "Archives Bakounine". — Sobre B. véase: Max Nettlau, *M. B., eine Biographie,* 3 vols., 1896-1900. — Y. M. Steklov, B., 4 vols, [en ruso], 1920-1927. — Josef Pfitzner, *Bakuninstudien,* 1932. — E. H. Carr, M. B., 1937. — B. Kaminski, B., 1945. — Benoit P. Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire, cinq essais sur l'histoire des idées en Russie et en Europe,* 1950.

BALDWIN (J. MARK) (1861-1934) nac. en Columbia (South Carolina, EE.UU.), profesó en la Universidad de Toronto (1889-93), en la de Princeton (1893-1903), en Johns Hopkins University (1903-09) y en la Universidad de México (1909-13). Situado en la corriente del evolucionismo filosófico, J. M. Baldwin trabajó sobre todo en el campo de la psicología, de la epistemología y de la metafísica. Según Baldwin, hay dos modos de concebir la realidad: el modo agenético, propio de la mecánica y adecuado para las ciencias físicas, y el modo genético, que se aplica especialmente a la vida y a la cultura. Sin embargo, como no puede existir una completa dualidad de métodos es necesario sobreponer a los diferentes puntos de vista una concepción unitaria. Ésta es, en último término, de índole estética y ha recibido el nombre de pancalismo (VÉASE). Nos hemos referido con más detalle a ella en el artículo mencionado.

Obras: *Handbook of Psychology* (I. *Sensé and Intellect,* 1890; II. *Feeling and Will,* 1892). — *Elements of Psychology,* 1893. — *Mental Development in the Child and the Race,* 1896. — *Story of the Mind,* 1898. — *Development and Evolution,* 1902. — *Fragments in Philosophy and Science,* 1902. — *Thought and Things, or Genetic Logic* (I. *Functional Logic, or Genetic Theory of Knowledge,* 1906; II. *Experimental Logic, or Genetic Theory of Thought,* 1908; III. *Interest and Art,* 1911). — *The Individual and Society,* 1911. — *Genetic Theory of Reality, Being the Outcome of Genetic Logic, as issuing in the aesthetic Theory of Reality called Pancalism,* 1915. — Véase A. Lalande, "Le Pancalisme", *Revue philosophique,* LXXX (1915), 481-512. — U. D. Sewny, *The Social Theory of. J. M. B.,* 1945.

BALFOUR (ARTHUR JAMES, Conde de) (1848-1930), nac. en Whittingehame (Inglaterra), desarrolló su pensamiento filosófico simultáneamente con su labor de estadista, y posiblemente el sentido de la realidad humana proporcionado por esta última ejerció una constante influencia sobre el primero. La insistencia sobre el tema de la creencia como factor social sin el cual los actos humanos serían ininteligibles se debe indudablemente a la relación mencionada. Balfour ataca el naturalismo en tanto que pretende constituir el principio de todo conocimiento. Pues aun el conocimiento natural, señala Balfour, está edificado sobre creencias sin las cuales ninguna proposición de la ciencia podría tener sentido. La uniformidad de los procesos de la Naturaleza y la idea misma de Naturaleza pertenecen a ellas. Pero, además, el tejido de la ciencia no sería posible sin el hilo de la autoridad que, al darle consistencia social, le da al mismo tiempo existencia. Tanto más, pues, ocurrirá esto en el campo de las ciencias de la sociedad y especialmente en el estudio de la teología. Así, el sistema de las creencias constituye el plinto sin el cual ningún conocimiento puede ser formulado. Ahora bien, si de los datos de la ciencia natural no puede extraerse una creencia particular que decida sobre los fundamentos de la vida humana, de ésta, en cambio, puede derivarse una creencia que, como la del teísmo basado en la autoridad histórica, permite, según Balfour, apaciguar las contradicciones que ofrece una visión meramente naturalista de la realidad.

Obras: *A Defence of Philosophie Doubt, being an Essay on the Foundations of Belief,* 1879. — *Essays and Addresses,* 1893. — *The Foundations of Belief, Being Notes Introductory to the Study of Theology,* 1895. —*Reflections suggested by the New Theory of Matter,* 1904.—*theism and Humanism,* 1915 (Gifford Lectures, 1914). — *Essays Speculative and Political,* 1920. — *Theism and Thought, a Study in familiar Beliefs,* 1923. — Véase E. O. Raymond, *Balfour,* 1928. — Lord Raleigh, *Lord Balfour and his Relation to Science,* 1930. — E. Dugdale, *Balfour,* 2 volúmenes, 1936.

BALMES (JAIME LUCIANO) (1810-1848) nac. en Vic, y llamado con frecuencia *doctor humanus,* representa en parte la corriente que contribuyó a la reafirmación y florecimiento de la neoescolástica, y ello hasta el punto de que su influencia se ha ejercido de un modo muy principal sobre el Cardenal Mercier y la Escuela de Lovaina, pero desde otro punto de vista significa la reacción particular experimentada por un pensador católico de la época frente a las corrientes del pensamiento moderno. Estas últimas no influyeron en su obra en el sentido de que ésta pudiese definirse como mera conjunción de filosofía moderna y tradición escolástica, pero quedaron incorporadas a su pensamiento por lo menos en los temas y aun en el sentido de propugnar lo que luego será conocido bajo el lema de *vetera novis augere.* En este sentido puede entenderse principalmente la parte más crítica de su obra, enderezada a una comprensión, análisis y refutación del empirismo inglés, del kantismo y de la filosofía del idealismo alemán, especialmente de Hegel. Mayor afinidad, en cambio, manifestó, sin apartarse del cauce tradicional, con Reid y la escuela escocesa, así como con algunas manifestaciones del esplritualismo francés coetáneo. Ello se manifiesta sobre todo en uno de los problemas centrales tratados por Balmes: en la cuestión de la evidencia de la verdad. Por otro lado, la aproximación balmesiana a Descartes se revela más en la preocupación por el tema que en la aceptación del principio del *Cogito* o, si se quiere, aun admitiéndose con frecuencia el *Cogito* se da a este último un distinto sentido. Por eso la evidencia del yo no tiene para Balmes ninguna significación propiamente idealista, no sólo por el realismo gnoseológico tradicional que defiende, sino también porque el "sentido común" en el cual se apoya parcialmente la evidencia intenta admitir más elementos que los aceptados por el pensamiento cartesiano. Para ello sirve una distinción fundamental entre dos grupos irreductibles de verdades: las ideales y las reales. Cada verdad se justifica por medio de un criterio distinto, que puede ser

el del *Cogito* —si bien concebido como un hecho primitivo— en las cosas reales, y el principio de contradicción en los objetos ideales. En el primer caso tenemos la relación de la cosa con una conciencia; en el segundo tenemos una evidencia propiamente dicha. Mas la separación mencionada no puede ser considerada como tajante; en realidad, uno de los propósitos de Balmes consiste en buscar un enlace entre las exigencias empiristas y las racionalistas, y por ello rechaza tanto la mera conversión de las ideas en entidades puramente formales, como la consideración de las cosas desde el punto de vista de su reducción a un material empírico, que solamente las sensaciones podrían aprehender y someter a un orden. La exigencia de un instinto intelectual significa precisamente, en el orden del conocimiento, un nuevo intento de unión de la idealidad con la realidad, de lo racional con lo empírico. Y la aproximación al sentido común es el esfuerzo de evitar tanto el problema del paso de la conciencia al mundo externo como el constructivismo idealista. Podemos resumir diciendo que, como otros autores de su época, Balmes se propuso salvar los fundamentos de la ontología tradicional escolástica de los embates a que lo sometió la crítica kantiana y que, por lo tanto, no pudo admitir que el agnosticismo teórico quedara asegurado *solamente* por la razón práctica, pues ésta necesita justamente un fundamento teórico. Este fundamento reside en la existencia de verdades inconmovibles, pero no dadas a un conocimiento directo por medio de una razón trascendental especulativa, sino conseguidas por una especie de hábito intelectual que a veces es interpretado desde un punto de vista psicológico, pero que tiene, al entender de Balmes, un fundamento más seguro y permanente que la psicología. En efecto, aunque caracteriza a Balmes una fuerte tendencia psicologista en la lógica según la cual la verdad o falsedad de las proposiciones es "producida" en parte por factores de índole subjetiva, hay que advertir que esta tendencia se nota más en las obras de divulgación —como *El Criterio*— que en las obras filosóficas fundamentales, en las cuales el autor no ignora las dificultades que plantea la excesiva conexión entre el razonamiento teórico y la acción práctica.

Dos aspectos importantes en la labor de Balmes que aquí no podemos sino mencionar son sus contribuciones a la filosofía política, especialmente con vistas a situaciones concretas planteadas en la España de su tiempo, y su trabajo apologético en favor del catolicismo como elemento civilizador de Occidente. A esta última sección de su actividad pertenece su obra sobre la comparación del protestantismo con el catolicismo, que es en gran parte una crítica de la *Historia de la civilización europea,* de Guizot. Balmes expresó en dicha obra opiniones a la vez conservadoras y moderadas como lo muestra su análisis de la noción de tolerancia (VÉASE).

Obras principales de interés filosófico: *Cartas a un escéptico en materia de religión,* 1841 (publicadas antes en el periódico *La Sociedad,* fundado por Balmes). — *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea,* 4 vols., I, II, 1842; III, 1843; IV, 1844. — *El Criterio,* 1845. — *Filosofía fundamental,* 4 vols., 1846. — Curso *de filosofía elemental,* 1847. — Algunas obras de interés político-social: *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero,* 1840. — *Consideraciones políticas sobre la situación de España,* 1840. — *Escritos políticos,* 1847. — *Pío IX,* 1847. Algunos importantes escritos políticos de Balmes aparecieron en el periódico *El pensamiento de la Nación,* fundado por el filósofo en 1844 y publicado hasta 1846. — Ediciones de *Obras completas:* P. I. Casanovas, S. J., Barcelona, 33 vols., 1925-27 (vol. 33 con *Efemérides e Índices).* Reedición en la Biblioteca de Autores Cristianos, 8 vols.: I, II, III, 1948; IV, V, 1949; VI, VII, VIII, 1950. P. Basilio de Rubí, O. F. M., 2 vols., Barcelona, 1948 (Obras filosóficas en el vol. I). Edición de *El Criterio* por E. Ovejero y Maury, Madrid, 1929. — Véase A. De Blanche-Raffin, J. *Balmes. Sa vie et ses oeuvres,* 1849. — J. Riera y Bertrán, *B., su vida y sus obras,* 1879. — A. Leclerc, *De facúltate verum assequendi secundum Balmesium,* 1900. — González Herrero, *Estudio histórico-crítico sobre las doctrinas de B.,* 1905. — J. Elias de Molins, *B. y su tiempo,* 1906. — N. Roure, *La vida y las obras de B.,* 1910. — J. Liado, *Nota biográfica y crítica general sobre la personalidad y obras de B.,* 1910. — A. Lugan, B., 1911. — M. Schlüter-Hermkes, Di*e Fundamentalphilosophie des J. B.,* 1919. — Id., id., "Die Philosophie des J. B. und ihr Zusammenhang mit der übrigen europäischen Philosophie", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft,* serie I, vol. 2 (1931), 229-75. — P. I. Casanovas, S. J., *B., la seva vida, el seu temps, les seves obres,* 1932, 3 vols. (trad, esp.: *B., su vida, sus obras, su tiempo,* 1942). — J. Ríos Sarmiento, J. *B., pbro,,* 1941. — Joan Manya, *L'estil de B.,* 1936 (en trad, esp.: *Balmes, filósofo: su estilo,* 1944). — J. Zaragüeta, I. González, S. Minguijón, J. Cortes Grau, *B., filósofo social, apologista y político,* 1945 (prólogo de C. Viñas y Mey). — G. van Riet, *L'Êpistémologie thomiste,* 1946. Parte I. — V. Félix Egidio, *El pensamiento de B. en orden a la filosofía de la historia,* 1952. — P. Font y Puig, *La teoría de conocimiento de B.,* 1955 (monog.). — Manuel Fraga Iribarne, B., *fundador de la sociología positiva en España,* 1955 [monog.]. Francisco González Cordero, C. M. F., *El instinto intelectual, fuente de conocimiento. Doctrina de Balmes sobre el instinto ciego, su crítica y valoración en el orden ético,* 1956. — Herbert Auhofer, *La sociología de J. B.,* 1959. — Números especiales dedicados a Balmes de *Pensamiento,* 3 (1947), con bibliografía balmesiana por M. Flori y *de Ciencia y Fe,* 16 (1948). Véanse también vols., I, II, III de las Actas *del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona* (1948). En 1949 se fundó en Barcelona un Instituto Filosófico Balmesiano bajo la dirección del P. Fernando Palmés, S. J.

BAMALIP (Baralipton) es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO), por muchos autores considerados como válido, de la cuarta figura (VÉASE). Un ejemplo de Bo*malip (Baralipton)* puede ser:

> Si todas las frutas son comestibles y todas las cosas comestibles son apetecibles,
> Entonces algunas cosas apetecibles son frutas,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuatificacional ele-

$$((x)\ (Hx \supset Gx)\ .\ (x)\ (Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente

$$(PaM\ .\ MaS) \supset SiP$$

donde aparece claramente la secuencia mental:

cia de las letras Ά', Ά', 'I', origen del término *Bamalip (Baralipton*), en el orden PM-MS-SP.

BANFI (ANTONIO) (1886-1957), nac. en Vimercate (Milán), profesor en la Universidad de Milán (desde 1931), ha defendido lo que él mismo llama un racionalismo crítico, es decir, un racionalismo apoyado en un punto de vista trascendental fenomenológico (en el sentido gnoseológico-descriptivo). Tal racionalismo intenta acoger en su seno toda la experiencia posible y, por lo tanto, es todo lo contrario de un esquematismo lógico. En efecto, Banfi aspira a superar las antítesis entre el racionalismo y el empirismo, entre el racionalismo clásico y el irracionalis-mo contemporáneo, por medio de una acentuación del carácter teórico puro (de la *teorecità)* de la filosofía. Ahora bien, este carácter teórico puro del filosofar quiere decir, a su entender, la entera sumisión de lo dado a una descripción pura, hecha posible por medio del análisis fenomenológico del acto del conocimiento y, por lo tanto, por medio de una actividad igualmente alejada de la construcción de lo dado y de la disolución —en la vida o en la acción— de lo dado. Sólo de este modo será posible, según Banfi, no sacrificar los aspectos intuitivos de la experiencia, sin tener por ello que adherirse a un relativismo completo. Una ontología crítica debería constituir, naturalmente, el fundamento de estos análisis. Pero semejante ontología debe eludir todo dogmatismo, especialmente el dogmatismo substancialista y teológico. En otros términos, la ontología crítica del racionalismo de Banfi postula un sistema abierto de categorías, dispuesto a una reinterpretación de los conceptos del pensamiento clásico, los cuales conviene, según el autor, vaciar de todo absolutismo, tal como lo postula, consciente o inconscientemente, el actualismo italiano. Pues el absolutismo corre el peligro de empobrecer grandemente la vida espiritual al cercenar algunas de sus direcciones y actividades esenciales. Por eso el racionalismo crítico es a la vez una "teoría de la vida en sus infinitas líneas de tensión": un conocimiento puro de lo real tanto como una norma de acción siempre abierta al porvenir. En filosofía política y ética, especialmente durante los últimos años de su vida, Banfi fue marxista, siendo Senador del Partido Comunista italiano.

Obras principales: *La filosofía e la vita spirituale,* 1922. — *Immanen-za e trascendenza come antinomia filosófica,* 1924. — *Principí di una teoria della ragione,* 1926. — *Pestalozzi,* 1929. — *Vita di G. Galilei,* 1930, reed. con el título: G. *Galilei,* 1949. — *Nietzsche,* 1934. — *Socrate,* 1942. _ *Vita dell'arte,* 1947. — *L'uomo copernicano,* 1950. — *Storia del materialismo:* I. Spinoza, 2 vols., 1952-53. — *La filosofía del Settecento,* 1954 (Curso de 1953-1954; lit.). — *La filosofía di C. G. F. Hegel,* 1956. — *La filosofía degli ultimi cinquant'anni,* 1957. — *La ricerca della realtà,* 2 vols., 1959. — Entre sus artículos y comunicaciones publicados en anales y revistas, pueden mencionarse: "Sui principí di una filosofía della morale" *(Rendiconti del R. Instituto Lombardo di Scienze e Lettere,* 1934); "Venta ed umanita nella filosofía contemporanea" *(Studi filosofici,* I, 1948). — Edición de obras: *Opere,* desde 1960 (Vol. I: *Principi di una teoría della ragione).* — Autoexposición en el artículo titulado "Per un razionalismo critico" insertado en el volumen de M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, págs. 59-104. — Véase G. M. Bertini, A. *Banfi,* 1943 (con bibliografía). — Fulvio Papi, Il *pensiero di A. B.,* 1961.

BÁÑEZ (DOMINGO) (1528-1604) nac. en Medina del Campo (o en Valladolid), estudió en la Universidad de Salamanca, ingresó en la Orden de los Predicadores en 1547 y fue profesor de *prima* de teología en la citada Universidad desde 1581 hasta su jubilación en 1599. Báñez es autor de comentarios a la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, de comentarios a Aristóteles y de varios tratados teológicos y filosóficos. La orientación general es la tomista, pero dentro de ella defendió Báñez varias opiniones propias, en particular relativas a la naturaleza de la causación propia (a su entender, sólo material) de las formas creadas. El teólogo y filósofo español es conocido, empero, sobre todo por su defensa de la noción de premoción (VÉASE) física, hasta el punto de que algunos autores lo consideran como el verdadero autor de la misma y, en todo caso, es usual identificar 'sistema de la premoción física', con 'sistema bañeciano'. Nos hemos referido a este punto no sólo en el articulo citado, sino también en otros de la presente obra (por ejemplo, Gracia). El bañecismo se opuso en este respecto al molinismo en las controversias *de auxiliis* que se desarrollaron en el siglo XVI y que persistieron durante el siglo XVII.

Obras. Comentarios a Santo Tomás: *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctorts D. Thomae,* 2 vols., 1584-1588. — *De fide, spe, et charitate,* 1584 (comentarios a la *Secunda secundae).* — *De iure et justifia decisiones,* 1594 *(ibid.).* —Tratados teológicos: *Apologia fratrum Praedicatorum in provincia Hispaniae sacrae Theologiae professorum, adversus quasdam novas assertiones cuiusdam Doctoris Ludovici Molinae nuncupati, theologi de Societate Jesu, quas defendit in suo libello* cui titulum *inscripsit "Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione", et adversus alios eiusdem novae doctrinae sectatores ac defensores eadem Societate,* 3 partes, 1595 (en colaboración con otros autores de la Orden). — *Relectio de mérito et augmento charitatis,* 1590. — Comentarios a Aristóteles: *Commentaria et quaestiones in duos Aristotelis Stagyritae de generatione et corruptione libros,* 1585. — Obra lógica: *Institutionis minoris Dialecticae quas Summulas vocant,* 1599. — Ediciones actuales de los comentarios a Santo Tomás: *Scholastica commentaria,* etc. por L. Urbano, Madrid, 1934 y sigs. *(Biblioteca de Tomistas Españoles,* VIII). — Comentarios inéditos a la *Prima Secundae* de Santo Tomás, por V. Beltrán de Here-dia, Madrid, 3 vols., 1942-1948 *(Biblioteca de Teólogos Españoles,* IX, XI y XIV). — Véase Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII,* 1932, págs. 95 y sigs. — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XIV),* vol. III, 1941, págs. 173-202.

BARALIPTON. Véase BAMALIP.

BARBARA es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la primera figura (v.). Un ejemplo de *Barbara* puede ser:

> Si todos los hombres son mortales
> y todos los abisinios son hombres,
> entonces todos los abisinios son
> mortales,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset Hx)) \ .\ (x)\ (Fx \supset Gx)) \supset (x)\ (Fx \supset Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(\mathrm{MaP} \ .\ \mathrm{SaM}) \supset \mathrm{SaP}$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'A', 'A', origen del término *Barbara* en el orden M P - S M - S P.

Aristóteles consideró los modos de la primera figura como silogismos perfectos, pero redujo los dos últimos —*Darii, Ferio*— a los dos primeros: *Barbara* y *Celarent.* Lukasiewicz observa al respecto que el uso de sólo dos silogismos (considerados como axiomas) para construir la teoría silogística corresponde a la tendencia que tiene la lógica formal moderna a reducir a un mínimo el número de axiomas en una teoría deductiva, pero que las leyes de conversión utilizadas por el Estagirita para reducir los modos imperfectos a los modos perfectos no pueden ser probadas por medio de los silogismos. Por otro lado, como es posible, según indica Lukasiewicz, deducir veinte modos silogísticos sin emplear el modo *Barbara,* resulta que mientras el axioma *Barbara es* el más importante del sistema en tanto que es el único silogismo que proporciona una conclusión afirmativa universal, ocupa, en cambio, un rango inferior en el sistema de los silogismos simples.

BARBELO-GNÓSTICOS. Véase GNOSTICISMO.

BARCELONA (ESCUELA DE). Puede darse este nombre a una tradición filosófica desarrollada en Barcelona y que, de modo análogo a la Escuela de Madrid (VÉASE) consiste menos en la adhesión a unas ciertas tesis filosóficas que en la participación en un cierto espíritu o modo de filosofar. Este modo está caracterizado en la Escuela de Barcelona por los siguientes rasgos: sentido de la realidad e igual oposición a la reducción de la filosofía a mera teoría abstracta o a simple forma de vida; oposición al verbalismo; cierta inclinación por el sentido común (en un sentido muy amplio); desconfianza por la mera brillantez en filosofía; sentido de la continuidad histórica. Considerada la Escuela en cuestión, según se apunta, sobre todo como un modo de filosofar, pertenecen a ella autores como Joaquín Llaró Vidal (profesor en la Universidad de Cervera y fundador en 1815 de la *Sociedad Filosófica),* Antonio Llobet Vallosera, Jaime Balines, Martí de Eixalà, F. X. Llorens i Barba, Ramón Turró, J. Serra Hunter, F. Mirabent, Tomás Carreras Artau, Joaquín Carreras Artau, Joaquín Xirau. Este último, además, formó un grupo de discípulos (véase XIRAU [JOAQUÍN] que no sólo tienen conciencia de seguir las orientaciones —en sentido amplio— de la Escuela, sino que han procurado difundir su espíritu. Observemos que la pertenencia a la Escuela de Barcelona no significa desvinculación con otras orientaciones o tendencias; ya hemos mencionado en el artículo sobre la Escuela de Madrid que hay, por ejemplo, en Joaquín Xirau una filiación en ésta junto con la de Barcelona. Observemos, finalmente, que aunque centrada principalmente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, la Escuela de Barcelona tiene más amplio radio que el de una determinada Facultad universitaria. En la lista de nombres indicada figuran varios que no fueron profesores en dicha Facultad. A ellos puede agregarse el nombre de Eugenio d'Ors. Algunos lo excluirían de la Escuela; otros lo considerarían como su principal representante. En todo caso, es innegable que en su pensamiento se destacan algunas de las características —especialmente la primera y la última— que hemos enumerado.

Eduardo Nicol, "La Escuela de Barcelona", en *El problema de la filosofía hispánica,* 1961, págs. 164-205.

BARDILI (CHRISTOPH GOTTFRIED) (1761-1808), nac. en Blaubeuren, fue profesor en Stuttgart (1790-1808). Influido en parte por Kant y Fichte, desarrolló Bardili una filosofía indisolublemente ligada a la metafísica, pues, según él, la metafísica radica en la propia naturaleza del hombre. Sin embargo, tal metafísica no consiste en una pura deducción racional sino que, íntimamente afín a la poesía, se basa en la imaginación. Las tendencias psicológicas de Bardili se manifiestan en un estudio analógico sobre el carácter empírico y el carácter metafísico tanto de la separación como de la unión, las cuales tienen lugar respectivamente en la representación y en el sentido del tacto. Semejante fundamentación psicológica pasa, no obstante, bien pronto a transformarse en una especulación puramente lógica, la cual, de modo semejante a Hegel, es identificada con el proceso de la propia realidad y convertida, por lo tanto, en una descripción ontológica. Según Bardili, la cosa en sí es dada en el puro proceso pensante que relaciona los objetos; no se trata, por lo tanto, de ninguna substancia, sino de algo dinámico, de una constante repetición. Determinante como criterio de verdad y aun como fundamento de toda deducción es para Bardili el principio lógico-ontológico de identidad, el cual "pone" sucesivamente el yo y el objeto, desarrollando así toda la realidad hasta llegar al ser supremo, que es a la vez la divinidad y el pensamiento. La lógica metafísica o "primera lógica" llega así a ser para él no sólo el fundamento de una comprensión de la realidad, sino inclusive la posibilidad de esta realidad. La filosofía de Bardili influyó en sus primeros tiempos sobre Reinhold.

Obras principales: *Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe,* I, 1788 (Las *épocas de los supremos conceptos filosóficos). — Allgemeine praktische Philosophie,* 1795 *(Filosofía práctica general). — Ueber die Gesetze der Ideenassoziation,* 1796 *(Sobre las leyes de la asociación de ideas). — Briefe über den Ursprung der Metaphysik,* 1798 *(Cartas sobre el origen de la metafísica). Grundriss der ersten Logik,* 1800 *(Bosquejo de la lógica primera).*

BAROCO es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la segunda figura (v.). Un ejemplo de *Baroco* puede ser:

Si todas las bebidas alcohólicas son nocivas y algunas aguas minerales no son nocivas, entonces algunas aguas minerales no son bebidas alcohólicas,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional

$$((x)\ (Hx \supset Gx) \ .\ (\exists x)\ (Fx \ .\sim Gx)) \supset (\exists x)\ (Fx \ .\sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

elemental:

$$(PaM \cdot SoM) \supset SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'O', 'O', origen del término *Baroco,* en el orden P M - S M - S P.

BARREDA (GABINO) (1820-1881), nació en Puebla (México), viajó por Europa y fue en París discípulo de Auguste Comte, en sus famosos cursos dominicales. La importancia de Barreda en la evolución del pensamiento mexicano radica sobre todo en la introducción y propagación del positivismo, el cual no entiende, sin embargo, como una doctrina total sobre la realidad, sino como el único medio para el conocimiento científico de la Naturaleza. Lo que no permanece dentro de los límites de la experiencia positiva no puede ser para Barreda afirmado ni negado, sino que debe ser puesto entre paréntesis como inaccesible. La influencia de Barreda se manifestó en múltiples aspectos, particularmente en la reforma de la enseñanza, siendo redactor de la Ley de Instrucción Pública de 1867. Dentro del positivismo despertado por Barreda se hallan Porfirio Parra —afecto también al asociacionismo psicológico y al empirismo de Stuart Mill— y Agustín Aragón, que defendió en toda su pureza la doctrina de Comte, inclusive en su fase final.

Obras principales: *De la educación moral,* 1863.—*Opúsculos* (publicados por la sociedad Metodófila Gabino Barreda, constituida por sus discípulos en 1871). — Véase *Estudio de Barreda* (selección de textos por José Fuentes Mares), 1941. — Leopoldo Zea, *El positivismo en México,* 1943.

BARRETO (TOBÍAS) (1839-1889), nacido en Sergipe (Brasil), ejerció de abogado en Escala y profesó Derecho en Recife. Entusiasta primeramente de las tendencias eclécticas de Cousin, pasó luego a una negación radical de las mismas, cuando se adhirió a las tesis positivistas, las cuales estaban siendo contemporáneamente desarrolladas por Luis Pereira Barreto (nac. Río de Janeiro, 1840-1923: *La filosofía teológica,* 1874; *La filosofía metafísica),* el cual se ciñó, sin embargo, al aspecto filosófico del comtismo, siendo rechazado por la Iglesia oficial positivista por su no aceptación del culto a la Humanidad; su positivismo era, pues, más bien un cientificismo destinado a oponerse a toda oscuridad y a toda ignorancia. Pero, encontrando el positivismo insuficiente, Tobías Bárreto defendió finalmente un monismo. Influido sobre todo por la filosofía alemana, a la que vindicó continuamente contra las profundas huellas ejercidas por el pensamiento francés en su país, Bárreto parecía querer establecer una especie de síntesis de la tesis capitales del pensamiento germánico moderno; la justificación de Kant y de Schopenhauer, así como de algunas de las orientaciones del idealismo romántico, llevaba a Tobías Bárreto a una síntesis metafísica tanto más sorprendente cuanto que en ocasiones se oponía a la metafísica de tenaz manera. Las llamadas contradicciones del pensamiento de Bárreto se hacen notorias, sobre lodo, en virtud de ese pasar de una oposición a la otra buscando el fondo común de todas ellas, como si quisiera resucitar en los últimos momentos otra especie de eclecticismo que el que había constituido su filosofía juvenil. Su última posición puede ser calificada de monismo materialista, pero este monismo intenta-ba encontrar, como por otro lado podía hacerlo Haeckel, el fundamento de una posición religiosa y las bases para una auténtica metafísica. De ahí el irracionalismo con que estaba tejido el aparente racionalismo de su pensar y de ahí la justificación de todo pensamiento religioso, justificación que emparejaba con una crítica de toda religión positiva. En rigor, lo que parecía pretender Barreto era un sentimiento religioso distinto de todo formulismo y superador de todo rito.

Entre los pensadores influidos por Tobías Barreto figuró José da Pereira Graça Aranha, el cual unió a las ideas de Barreto influencias bergsonianas y tendió a una interpretación estético-dinamicisla de lo real.

Obras principales: *Estudios de Derecho; Cuestiones vigentes; Estudios alemanes.* — Hermes Lima, *Tobias Barreto,* 1939. — Guillermo Francovich, *Filósofos brasileños,* 1943. — P. Leonel Franca, *Historia da Filosofia.*

BARTH (KARL) nac. (1886) en Basilea, profesor en Gottinga, Münster y Bonn, y desde 1935 en Basilea, es el principal representante de la llamada "escuela suiza" de la teología dialéctica o teología de la crisis. En oposición a toda doctrina de la unión del hombre con Dios, de lo imperfecto con lo perfecto, de lo relativo con lo absoluto, Barth sostiene, en efecto, la tesis de la radical separación entre ambas realidades. La tesis procede en parte de Kierkegaard, pero no es posible situar a todo el movimiento dialéctico-crítico dentro del ámbito de la filosofía kierkegaardiana. Lo que hay en todo caso de ella es la acentuación de la "paradoja absoluta", paradoja que se revela desde el momento en que intentamos comprender nuestra existencia y su relación con Dios. No sólo lo racional y lo lógico pierden en esta dirección todo primado, sino que inclusive pierden la significación que les es propia. La esencial irracionalidad de la fe —dada sólo por medio de la revelación—, la contradicción y la paradoja no deben ser consideradas, sin embargo, como una mera teoría, sino como un hecho. La completa separación existente entre lo finito y lo infinito hace, por otro lado, innecesario e inútil todo esfuerzo tendiente a una aproximación que no sea la procurada por lo infinito mismo. Pues lo finito no puede ser más que culpa y pecado, orgullo y falso endiosamiento. Sólo lo infinito, lo eterno y absoluto puede, por su propia voluntad y liberalidad, llegar hasta lo finito y atraerlo a Él, convir-tiendo su constitutiva imperfección en manifestación de lo divino. La anulación de la espontaneidad del hombre y aun de toda autonomía existencial parece ser una consecuencia inmediata de esta doctrina, la cual acentúa en todas sus partes el "desgarramiento", la "perplejidad", la "contradicción" y, desde luego, la "paradoja". Por eso la afirmación de la autonomía de la moral es considerada como el mayor pecado de la filosofía moderna, como un fracasado intento de hacer del hombre algo semejante a aquello que está separado de él por un abismo en principio infranqueable. Así, la escuela suiza de Barth rechaza, por motivos análogos, lanío lo lógico-racional como lo místico; en verdad, lo único necesario y existente, la condición misma de lodo pensamiento de la existencia es la revelación, revelación que hiende el proceso de la historia en vez de ser, como el "protestantismo cultural" suponía, la consecuencia

última de ella. Frente a la historia y a los valores culturales predomina entonces la revelación y la escatología: el hombre no es lo que piensa, ni lo que hace, sino lo que está determinado por sus fines, es decir, por sus fines últimos, por sus "postrimerías". La escuela de Barth podría llamarse también, por consiguiente, una teología existencial, siempre que los conceptos existenciales relacionados con la revelación —tales como la confesión y el testimonio— sean tomados como modos de la revelación y no como principios de ella.

Ahora bien, esta teología dialéctica y teología "existencial" representa sólo la primera fase en una compleja evolución filosófica y teológica, que va desde las primeras obras de K. Barth —los *Comentarios*—, de índole escatológica y en las cuales Dios aparece como la única realidad, hasta la *Dogmática.* La filosofía escatológica de los comienzos condujo a Barth a las posiciones de la teología dialéctica. Pero el abismo abierto entre Dios y la criatura ha sido colmado cada vez más, en la última doctrina de Barth, por la persona de Cristo. Podríamos, pues, siguiendo a algunos de sus intérpretes, esquematizar del siguiente modo las posiciones sucesivas de Barth: (1) Solamente hay una realidad verdadera: Dios. (2) Hay Dios *y* la criatura, separados por un abismo. (3) Hay Dios y la criatura, entre los cuales se establece un diálogo. (4) Hay un puente sobre este abismo y una posibilidad de "entendimiento" mediante el mensaje de Cristo. En el presente artículo hemos desarrollado especialmente las posiciones (1) y (2), que son las que más influencia han ejercido. Entre los discípulos de Barth o entre quienes han coincidido más en las citadas posiciones —aunque en frecuente polémica con su maestro— figuran Emil Brunner, nac. (1889) en Winterthur (Suiza), profesor desde 1924 en Zurich, y Friedrich Gogarten (nac. 1887). Brunner ha utilizado en su plena significación teológico-dialéctica los conceptos kierkegaardianos del "salto" y de la "repetición". Por su lado, Gogarten ha insistido en la oposición entre tiempo y eternidad como proceso dialéctico y que puede conducir a la comprensión de la revelación y a la certidumbre de la fe.

BAR

Obras principales de Karl Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert,* 1917 *(La teología protestante en el siglo XIX). — Der Römerbrief,* 1919 *(La Epístola a los Romanos). — Biblische Fragen,* 1920 *(Cuestiones bíblicas). — Zur inneren Lage des Christentums,* 1920 *(Sobre la situación interna del cristianismo). — Die Auferstehung der Toten,* 1924 *(La resurrección de los muertos;* es un comentario a *I Cor.). — Der Christ in der Geschichte,* 1926 *(Cristo en la historia). — Die christliche Dogmatik im Entwurf.* I. *Prolegomeno,* 1927 *(La dogmática cristiana en bosquejo.* I. *Prolegómenos). — Die Théologie und die Kirche,* 1928 *(La teología y la Iglesia). — Erklärung des Philipperbriefes,* 1928 *(Explicación de la Epístola a los Filipenses). — Fidens quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes,* 1931, 2ª ed., 1958 (F. *q. i. La prueba anselmiana de la existencia de Dios). — Die kirchliche Dogmatik (Dogmática eclesiástica).* De esta obra se han publicado los tomos: I/1, 1932; I/2, 3ª ed., 1945; *II / 1,* 2a ed., 1946;
II/2, 1942; III/1, 1945; III/2, 1948; III/3, 1950; III/4, 1951; IV/1, 1953. I se titula *Die Lehre vom Worte Gottes·,* II, *Die Lehre von Gott;* III, *Die Lehre von der Schopfung;* IV, *Die Lehre von der Versöhnung. — Credo,* 1935. *— Die grosse Barmherzigkeit,* 1935 *(La gran misericordia). — Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre,* 1938 *(Conocimiento de Dios y servicio de Dios según la doctrina reformada). — Rechtfertigung und Recht,* 1938 *(Justificación y Derecho). — Die christliche Lehre von der Taufe,* 1943 *(La doctrina cristiana del bautismo). — Eine Schweizer-Stimme (1938-1945),* 1945 *(Una voz suiza). — Dogmatik im Grundriss,* 1947 (trad. esp.: *Bosquejo de Dogmática,* 1947). — *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnung,* 1948 *(La comunidad cristiana a través de los cambios del régimen del Estado). — Mensch und Mitmensch,* 1954. (El *hombre y su prójimo).* — Véase Martin Werner, *Das Weltanschauungsproblem bei K. Barth und Albert Schweitzer,* 1924. — M. Strauch, *Die Theologie K. Barths,* 3a ed., 1926. — Emil Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit K. Barth,* 1934. — Hans Ullrich, *Das Transzendenzproblem bei Karl Barth,* 1936 (Dis.). — Gerhard Rabes, *Christentum und Kultur, in besonderer Auseinandersetzung mit Barth und Gogarten,* 1937. — F. Gogarten, *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen K. Barth,* 1937. — J. Cullberg, *Das Problem der Ethik in der dialektischen Théologie,* 1937. — P. Halmann Monsma, *Karl Barth's Idea of Révélation,* 1937. — Hermann Volk, *Die Kreaturauffassung bei K. Barth* 1938 (Dis.). — L. Leuba, *Resumé analytique de la dogmatique ecclésiastique de K. Barth, I. La doctrine de la parole de Dieu,* 1945. — S. Navarria, S. *Kierkegaard e l'irrazionalismo di K. Barth,* 1946. — J. C. Groot, *Karl Barths theologische Bekenntnis,* 1948. — J. Hamer, O. P., K. *Barth. L'occasionalisme théologique de K. Barth. Étude sur sa méthode dogmatique,* 1949. — H. U. von Balthasar, *K. B. Darstellung und Deutung seiner Théologie,* 1951. — E. Rivero, *La teologia esistenzialistica di K. Barth,* 1955. — C. G. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of K. B.,* 1956. — Henri Bouillard, *K. B.,* 3 vols., 1957 (I: *Genèse et évolution de la théologie dialectique·,* II-II : *Parole de Dieu et existence humaine).* — Obras principales de Emil Brunner: *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis,* 1914 *(Lo simbólico en el conocimiento religioso). — Erlebnis, Erkenntnis und Glaube,* 1921 *(Vivencia, conocimiento y je). — Die Mystik und das Wort,* 1924 *(La mística y la Palabra). — Philosophie und Offenbarung. Reformation und Romantik,* 1925 *(Filosofía y Revelación. Reforma y Romanticismo). — Religionsphilosophie evangelischer Théologie* (en el *Handbuch der Philosophie,* ed. A. Baumler y M. Schröter, Abt. II), 1927 *(Filosofía de la religión según la teología evangélica). — The Theology of Crisis,* 1929. — *Gott und Mensch,* 1930 *(Dios y el hombre). — The Word and the World,* 1931. — *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik,* 1933 *(El mandamiento y las órdenes. Bosquejo de una ética teológico-protestante). — Unser Glauben,* 1935 *(Nuestra fe). — Die Wahrheit als Begegnung,* 1938 *(La verdad como cuasi-revelación). — Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen,* 1937 *(El hombre en la contradicción. La doctrina cristiana del hombre verdadero y real). — Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis,* 1941 *(Revelación y razón. La doctrina del conocimiento cristiano de la fe). — Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschafísordnung,* 1943 *(Justicia. Una teoría acerca de las leyes fundamentales del orden social.). — Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik,* I, 1946 *(La doc-*

trina cristiana de Dios. Dogmática. I.) — *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung,* 1950 *(La doctri na cristiana de la creación y la salva ción)* . — Sobre Brunner: K. Barth: *Nein! Antwort an E. Brunner,* 1934. — Hermann Volk, *E. Brunners Leh re von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen,* 1939. — Id. id, *E. Brunners Lehre von der Sünde. Eine Auseinandersetzung mit dem Schweizer Theologen,* 1943. — Obras principales de Friedrich Go garten: *Fichte als religiöser Denker,* 1914 *(Fichte como pensador religio so). — Religion una Volkstum,* 1915 *(Religión y comunidad nacional). — Die religiöse Entscheidung,* 1921 *(La decisión religiosa). — Von Glauben und Offenbarung,* 1923 *(De la fe y de la revelación). — Illusionen,* 1924. — *Ich glaube an den dreieinigen Gott,* 1926 *(Creo en el Dios Uno y Trino). — Theologische Tradition und theologische Arbeit,* 1927 *(Tra dición teológica y trabajo teológico). — Glaube und Wirklichkeit,* 1928 *(Fe y realidad). — Politische Ethik,* 1932 *(Etica política). — Ist Volksgesetz Gottesgesetz?,* 1934 *(¿Es la ley del pueblo la ley de Dios?).* — Sobre Gogarten, véase: G. Wieser, *F. Gogarten,* 1930. — Theodor Sieg fried, *Die Theologie der Existent bei F. Gogarten und Rudolf Bultmann,* 1933. — Véase asimismo la revista *Zwischen den Zeiten,* y la co lección de panfletos titulada *Theo logische Existenz heute,* editada por K. Barth y Eduard Thurneysen.

BASÍLIDES *(fl.* 130) nac. en Antioquía y profesó en Alejandría. Basílides fue uno de los principales representantes del gnosticismo (VÉASE) especulativo y, como Valentino, mezcló muchos elementos filosóficos —platónico-eclécticos y estoicos— con rasgos mitológicos. También como Valentino, Basílides predicó —según expone San Ireneo— la existencia de un Dios supremo, uno e innominable que contiene dentro de sí las semillas de las demás realidades — semillas comparables, por un lado, con las ideas de Platón y por el otro con los λογοι\ σπερματικοί los estoicos. De ellas extrajo Dios una serie de entidades que siguen permaneciendo en la esfera divina, en el *Estereoma* celeste. De esta esfera surge finalmente un *Primer Arconte* de naturaleza inferior a las series encerradas en el *Estereoma,* pero que engendra el universo supralunar. Asi aparece la *Ogdoada,* hijo del *Primer Arconte,* del cual nacen las entidades características del gnosticismo especulativo: *Nous, Logos, Sofía y Dynamis (Fuerza).* Otras emanaciones producen otros seres que ocupan 365 cielos. En el último cielo hay el demiurgo, Dios de los judíos. El proceso dramático se desencadena cuando el *Primer Arconte* cae de su estado y debe redimirse por la gnosis y por la aparición de Jesús el Redentor. En la trascripción de San Hipólito, el sistema de Basílides, aunque sustancialmente basado en análogas series de emanaciones, aparece algo modificado: el Dios absoluto e innominado produce por emanación *Nous, Logos, Fronesis, Sofía y Dynamis.* Véase bibliografía de GNOSTICISMO.

— Además: G. Uhlhorn, *Das basilidianische System,* 1855. — J. Ken nedy, "Buddhist Gnosticism, the Sys tem of Basílides", *Journal of the Ro yal Asiatic Society* (1902), 377-415. — Exposición muy completa en Hans Leisegang, *Die Gnosis,* 1924, 195-256.

BASILIO (SAN) o Basilio el Grande *(ca.* 330-379), nac. en Cesárea (Capadocia), obispo de la misma ciudad desde 370, estudió en Cesárea, Constantinopla y Atenas, donde hizo amistad con Gregorio de Nacianza, también como él uno de los grandes Capadocios (VÉASE). Bautizado al regresar a su ciudad natal, viajó luego por el Cercano Oriente y en 370 fue nombrado Obispo de la citada ciudad, como sucesor de Eusebio. San Basilio no rechazó el saber pagano, pero advirtió que debía estar enteramente impregnado por el espíritu cristiano si se quería que fuera útil para la formación del hombre. Tal espíritu cristiano no era para él una abstracción: era algo concreto, nutrido por la fe, y superior a cualquier idea filosófica. San Basilio combatió, en efecto, el predominio de lo filosófico que parecía manifestarse en el pensamiento de algunos teólogos, como el arriano Eunomio, contra cuyo antitrinitarismo dirigió San Basilio sus tres libros *Adversus Eunomium.* Pero los argumentos de San Basilio no estaban fuera de la filosofía; tanto en dichos libros como en el tratado *De Spiritu* sancto y especialmente en sus *Homiliae novem in Hexaemeron,* San Basilio desarrolló conceptos filosóficos (relativos a la naturaleza de Dios, al misterio de la Trinidad y a la forma del cosmos) que ejercieron una considerable influencia. La cosmología de San Basilio en particular, basada en una descripción e interpretación del *Génesis,* fue determinante para la concepción medieval del mundo.

Obras en Migne, *P.G.,* XXIX a XXXII (reimpresión de la edición de M. J. Garnier y Pr. Maran, 3 vols., 1721-1730). — Edición de *Cartas* por R. J. Deferrari y McGuire, 4 vols., 1926-1934. Edición de *De Spiritu Sancto* por C. F. H. Johnston, 1892. Ediciones del sermón Λόγος dirigido a los jóvenes sobre el modo de aprovechar las letras helénicas: *(Ad adolescentes):* J. Bach, 1900; A. Dirking, 1934; F. Boulenger, 1935. — Véase A. Dirking, S. *Basilii M. de divitiis et paupertate sententiae quam habent rationem cum veterum philosophorum doctrina,* 1911 (Dis). — Y. Courtonne, S. *Basile et l'hellénisme,* 1934. — S. Giet, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile,* 1941. — B. Scheve, *Basilius der Grosse als Theologe,* 1934 (Dis.). — A. Cavallin, *Studien zu den Briefen des heiligen Basilius,* 1944. — B. Pruche, O. P., Introducción a su versión del *De sancto Spirito: Traité du Saint-Esprit,* 1947 [Sources Chrétiennes, XVII). — Dom Amand, *L'ascèse monastique de Saint Basile, Essai historique,* 1949. — L. Vischer, *Basilius der Grosse,* 1953. — T. Spidlik, *La sophiologie de Saint Basile,* 1961 [Orientalia Christiana Analecta].

BATTAGLIA (FELICE) nac. (1902) en Palmi (Reggio Calabria), profesó en la Universidad de Siena y luego en la de Bolonia. Ha sido uno de los promotores del "Centro de Estudios filosóficos de Gallarate" (véase GALLÁRATE [ESCUELA DE]) y se ha consagrado especialmente a la filosofía del Derecho, filosofía moral y teoría de los valores. Partiendo de un análisis y crítica del idealismo de Gentile (que fue su maestro en Roma) y de Croce, Battaglia ha intentado superar las dificultades planteadas por un historicismo radical, orientándose hacia un esplritualismo en el cual queden absorbidas y sintetizadas las posiciones principales del historicismo y del problematismo (VÉASE). En sus trabajos sobre ética y estética Battaglia ha sometido a crítica el racionalismo y criticismo de carácter inmanentista y ha intentado desarrollar una axiología en la cual se reconoce la índole absoluta de los valores cuando menos como términos límites. De este

modo ha considerado que puede superarse el subjetivismo a que conduciría una teoría puramente historicista y perspectivista.

Obras sistemáticas principales: *Scritti di teoria dello Stato,* 1939. — Corso *di filosofía del diritto,* 3 vols., 1940-47. — *Il valore nella storia,* 1948. — *1l problema morale nell'esistenzialismo,* 1949. — *Filosofía del lavoro,* 1951 (trad. esp.: *Filosofía del trabajo,* 1955). — *Moralita e storia nella prospettiva spiritualistica,* 1953. —*I valori fra la metafísica e la storia,* 1957. — Entre las obras históricas mencionamos: *Marsilio da Padova e la filosofía politica del medioevo,* 1928. — *E. S. Piccolomini e F, Patrizi,* 1936. — *Cristiano Thomasio filosofo e giurista,* 1936. — *Lineamenti di storia della dottrina politica,* 1936, 2a ed., 1953. — Véase G. Marchello, F. B., 1953. — Francesco Gualdrini, *Il pensiero filosofico di F. B.,* 1957 (Resumen de una disertación).

BAUCH (BRUNO) (1877-1942) nac. en Gross-Nossen (Silesia), profesor en Halle y, desde 1911, en Jena, ha pertenecido a la llamada Escuela de Badén (VÉASE) sin por ello tener que ser considerado como un discípulo estricto de Windelband y Rickert. Esto se manifiesta, por lo pronto, en su interpretación de Kant, interpretación de sesgo terminantemente objetivista y trascendental. Pero la interpretación y estudio de Kant —dentro de la cual hay que contar, además, su actividad en pro de la difusión del kantismo desde la dirección, a partir de 1904, de los *Kantstudien,* fundados en 1896 por Vaihinger (VÉASE)— es sólo una primera etapa en la elaboración de su pensamiento. A ella sigue la investigación de los problemas filosóficos o, más exactamente, gnoseológicos de las ciencias naturales y sobre todo el análisis del problema mismo de la realidad en su relación con la verdad y el valor. Esta investigación y este análisis parecen centrarse, en su primera fase, en torno a la cuestión de la objetivación o, mejor dicho, en tomo al problema de la relación entre la validez y la valoración. La influencia de Lotze se hace desde entonces cada vez más patente en el pensamiento de Bauch, sobre todo desde el instante en que la relación y contraposición entre verdad y realidad solamente parecen poder superarse por medio de una actividad a la vez objetivadora y valorativa. Una concepción crecientemente relacional del pensar, de lo real y de las categorías parece, así, imponerse. En efecto, el pensar es, sobre todo, para Bauch, la actividad judicativa; la realidad es primordialmente el hallarse determinado por las relaciones, y las categorías mismas son un conjunto de relaciones de valoración. De modo que la noción de realidad parece disolverse en haces de relaciones. Ahora bien, esta concepción relacional y funcional no puede ser interpretada desde un punto de vista puramente formalista. Por lo pronto, Bauch muestra que el propio juicio puede inclusive trascender de su carácter relacional y atender a lo que haya de propiamente ontológico en el objeto, lo que equivale a decir lo que hay de propiamente válido-valo-rativo. De ahí la estrecha relación entre lógica y ética y, en general, entre teoría del conocimiento y teoría de los valores. Así, el juzgar puede ser, además de una relación, y aun por encima de ella, una aprehensión casi directa de la realidad como tal, la cual al mismo tiempo vale y es. En verdad, sólo en esta última aprehensión puede darse la relación "verdad", que escapa a lo meramente lógico, porque se refiere siempre a lo "ideal". Por eso la "idea" no es ya, vista en su última realidad, una forma abstracta, sino que lo que ella tiene de ser es, por lo menos en cuanto participa en lo concreto, una especie de particular "con-crecencia". El primitivo objetivismo casi formalista se transforma aquí en un logismo concreto. La idea no es para Bauch algo simplemente conceptual; más bien se trata de una entidad unificante, dentro de cuyo ámbito se dan tanto la verdad como el valor. El carácter metafísico de lo que Bauch llama la idea se acentúa de este modo considerablemente. Mas la idea no está completamente desligada ni de lo conceptual en tanto que lógico ni tampoco de lo existencial. Por el contrario, éstos adquieren su peculiar realidad y aun, en el caso de las existencias, su peculiar individualidad, en la medida en que son sustentados por la idea, la cual se acerca entonces más a lo personal que a lo impersonal, más a lo trascendental que a lo conceptual. En último término, pues, aparece en Bruno Bauch un activismo puro del yo y de la persona que permite constituir y no solamente regular la realidad; sólo en la referencia a la idea —que tiene una realidad unificante y fundamentante— podrá crearse el ámbito dentro del cual se den lo lógico, la existencia y el valor.

Obras principales: *Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik,* 1902 (Dis.) *(Felicidad y personalidad en la ética crítica).* — *Luther und Kant,* 1904. — Das *Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit,* 1910 *(El problema de la substancia en la filosofía griega hasta la época de florecimiento).* — *Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften,* 1911 *(Estudios para la filosofía de las ciencias exactas).* — *Geschichte der neueren Philosophie bis Kant,* 1908 *(Historia de la filosofía moderna hasta Kant).* — *I. Kant,* 1917. — *Fichte und der deutsche Gedanke,* 1917 *(Fichte y la idea alemana).* — *Anfangsgründe der Philosophie,* 1920 *(Principios de filosofía).* — *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit,* 1923 *(Verdad, valor y realidad).* — *Das* Noturgesetz, 1924 *(La ley natural).* — *Die Idee,* 1926 *(La idea).* — *Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte,* 1927 *(Filosofía de la vida y filosofía de los calores).* — *Goethe und die Philosophie,* 1928. — *Die erzieherische Bedeutung der Kulturgüter,* 1930 *(La significación educativa de los bienes culturales).* — *Grundzüge der Ethik,* 1935 (Rasgos *fundamentales de la ética).* — Autoexposiciones de su pensamiento en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* II, 1929, y en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern,* I, 1931. — E. Keller, *B. Bauch als Philosoph des vaterländischen Gedankens,* 1928. — Íd., íd., *Die Philosophie B. Bauchs als Ausdruck germanischer Geisteshaltung,* 1935. — R. Fäh, *Der Begriff der Konkreszens bei B. B.,* 1940.

BAUER (BRUNO) (1809-1882) nac. en Eisenberg, se habilitó para la enseñanza de la teología en Berlín (1834) y en Bonn (1839), pero le fue retirado el permiso de docencia (la *venia legendi)* a causa de sus opiniones radicales en materia teológica. Miembro primero de la derecha hegeliana, y acerbo crítico de David Friedrich Strauss, pasó luego al ala radical de la izquierda hegeliana, consagrándose a la crítica —la llamada "crítica pura"— del Evangelio de San Juan y de los Evangelios sinópticos.

Ello lo llevó al rechazo del cristianismo y a la crítica de toda teología. El sentido de la historia no se halla para Bauer en ninguna realidad trascendente al hombre, sino en el hombre mismo, en el curso de cuya evolución se realizan los únicos valores que pueden existir: los valores humanos, puramente inmanentes. Bauer dedicó asimismo diversos estudios a la interpretación de la cultura moderna, especialmente de los siglos XVIII y XIX; su negación del cristianismo y, en general, de toda "allendidad"' *(Jenseitigkeit)* no le impidieron, sin embargo, defender en política la tradición del conservadurismo prusiano. Obras principales: *Kritische Darstellung der Religion des Alten Testaments,* 2 vols., 1938 *(Exposición crítica de la religión del Antiguo Testamento). — Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes,* 1840. — *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker,* 2 vols., 1841-42; nueva ed., 1850-51, y con nuevo vol. titulado: *Die theologische Erklärung der Evangelien,* 1852 (*La explicación teológica de los Evangelios). — Hegels Lehre von Religion und Kunst,* 1842 [publicado anónimamente] *(La doctrina hegeliana de la religión y del arte). — Das entdeckte Christentum,* 1843 *(El cristianismo descubierto). — Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrh.,* 4 vols., 1843-45 *(Historia de la política, cul tura e Ilustración del siglo XVIII). — Die Apostelgeschichte,* 1850 *(Historia de los Apóstoles). — Kritik der paulinischen Briefe,* 3 vols., 1850-52. — *Philo, Strauss und Renan über den Urchristentum,* 1874 *(Filón, S. y R. sobre el cristianismo primitivo). — Christus und den Casaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum,* 1877 (*Cristo y los Césares. El origen del cristianismo a partir del helenismo romano).* — Das *Urevangelium,* 1880 *(El Evange lio primitivo).* — Véase M. Kegel, B. B. *und seine Théorie über die Enstehung des Christentums,* 1908. — Georg Runze, *B. B., der Meister der theologischen Kritik,* 1931.

BAUMGARTEN (ALEXANDER) (1714-1762) nac. en Berlín, profesor en Frankfurt a. O., discípulo de Wolff, desarrolló en el espíritu de su maestro un sistema de filosofía dividido en una parte propedéutica (gnoseología), una parte teórica (metafísica y física) y una parte práctica (ética, filosofía del Derecho, prepología —o teoría de la conducta— y enfaseología — o teoría de la expresión). Tanto las definiciones como, y sobre todo, el vocabulario de Baumgarten ejercieron considerable influencia sobre la filosofía alemana académica; Kant, por ejemplo, utilizó como manual para la enseñanza la *Metaphysica* de Baumgarten. Ahora bien, este filósofo es conocido en particular por su elaboración de la estética, hasta el punto de que suele considerársele como el fundador de la moderna estética como disciplina filosófica. Esto tiene su justificación si consideramos que una de las consecuencias de las definiciones dadas de la estética (VÉASE) por Baumgarten son la formación de dicha disciplina en un sentido actual. Pero el propio Baumgarten concebía a la estética en un sentido más amplio. Baumgarten dividía la gnoseología, o doctrina del saber, en dos partes: la gnoseología inferior o estética —que se ocupa del saber sensible— y la gnoseología superior o lógica — que se ocupa del saber intelectual. La *gnoseología inferior* o *aesthetica* es la *scientia pulchre cogitandi, es* decir, la ciencia del pensar ajustado (no, como parece, del pensar "bellamente"). [Véase ESTÉTICA para más detalles.] Su objeto es la actividad del pensamiento en cuanto se propone poseer un "conocimiento sensitivo" que sea un *analogon* al conocimiento por razón. La estética se divide en tres partes: la heurística, la metodología y la semiótica.

Debe advertirse, con todo, que los dos tipos de saber antes indicados se hallan organizados, según Baumgarten (siguiendo en ello los supuestos de la llamada "escuela de Leibniz-Wolff), en una jerarquía continua. Así, el conocimiento sensible es una percepción oscura del conocimiento intelectual, y el conocimiento sensible de lo bello, aunque "perfecto" en su género, constituye una aprehensión menos clara del tipo superior de conocimiento. Podríamos, pues, concluir que la estética de Baumgarten es enteramente intelectualista. Y así ocurre, en efecto, cuando nos atenemos a sus supuestos. Pero como Baumgarten elaboró los temas estéticos con mayor amplitud y sistematismo que sus precedesores, tratando y definiendo las nociones de disposición artística, genio, entusiasmo, etc., tales temas —y el "conocimiento" implicado en ellos— llegaron a adquirir, a su pesar, una cierta independencia que explica la posterior autonomía de la estética como disciplina filosófica que trata de los fenómenos artísticos y en particular de lo bello.

Discípulo de Baumgarten fue G. F. Meier (VÉASE).

Obras principales: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad Poema pertinentibus* (tesis doctoral, 1735; reimpresa por B. Croce, 1890). — *Metaphysica,* 7ª ed., 1779, reimp. de esta ed., 1962. — *Ethica philosophica,* 1740. — *Aesthetica,* 2 vols., 1750-58; reimp. en 1 vol., 1961. — *Initia philosophiae practicae primae,* 1760. — *Jus naturae,* 1765. — *Philosophia generalis,* 1770. — E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Aesthetik durch A. Baumgarten und G. F. Meter,* 1911. — A. Riemann, *Die Asthetik A. G. Baumgartens,* 1928. — Hans Georg Peters, *Die Asthetik A. G. Baumgartens und ihre Bezichungen zum Ethischen,* 1934.

BAUMGARTNER (MATTHIAS) (1865-1933) nac. en Schretzbeim, en Dillingen, profesor desde 1901 en Friburgo i. B., fue uno de los neoescolásticos de orientación tomista que se distinguió por sus investigaciones sobre la filosofía medieval. Además de sus estudios sobre Santo Tomás se deben a Baumgartner investigaciones acerca de Guillermo de Auvergne y sobre Alain de Lille. Baumgartner fue uno de los principales colaboradores en los *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* fundados por Clamens Baeumker (VÉASE).

Obras: *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne,* 1893 [Beitrage, II, 1]. — *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt,* 1896 [Beiträge, II, 4], — "Augustinus und Thomas von Aquin", en *Grosse Denker,* 1911. — M. Baumgartner preparó una de las ediciones (1914-15) del tomo II *(Die patrtstische und scholastische Zeit)* del *Grundriss,* de Ueberweg (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]).

BAUR (FERDINAND CHRISTIAN) (1792-1860) nac. en Schmiden, cerca de Kannstatt. Después de estudiar en Tubinga para pastor luterano, se consagró al estudio de historia de la religión y en 1826 fue nombrado profesor de Historia de la Iglesia y de los dogmas en la Universidad de Tubinga. Fundó en esta ciudad la llamada "escuela crítico-teológica" (también conocida con el nombre de "Escuela de Tubinga") y aplicó al estudio de la historia del cristianismo

y de la teología cristiana ideas derivadas de Schelling y de Scheiermacher y luego, muy en particular, de Hegel — formando parte del llamado "centro hegeliano". Sus estudios históricos, especialmente los consagrados al cristianismo primitivo, a los Evangelios, al maniqueísmo, al gnosticismo y. a la evolución de los dogmas, lo llevaron a una posición crítica radical de textos y, a través de ella, de los dogmas. La "Escuela de Tubinga" ha sido objeto de numerosos debates; mientras unos estiman que, si no los resultados obtenidos, cuando menos el método —depurado de supuestos hegelianos— es todavía válido, otros consideran que una "crítica pura" conduce a conclusiones meramente negativas. Bauer influyó sobre varios historiadores de la filosofía, entre ellos A. Hilgenfeld, Λ. Schwegler y Eduard Zeller (VÉASE).

Obras principales: *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Aliertums,* 3 vols., 1824-25 *(Simbólica y mitología o la religión natural de la Antigüedad). — Das Manichäische Religionssystem,* 1831 *(El sistema religioso maniqueo). — Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus,* 1833, 2a ed., 1836 *(La oposición entre el catolicismo y el protestantismo). — Die christliche Gnosis,* 1835. *— Der christliche Platonismus oder Sokrates und Christus,* 1837. *— Die christliche Lehre von der Versöh*-nung, 1838 *(La doctrina cristiana de la expiación). — Die christliche Lehre der Dreieinigkeit und Menschenwer-dung,* 3 vols., 1841-43 *(La doctrina cristiana de la Trinidad y de la Encar-nación). — Paulus, der Apostel Jesu Christi,* 1845, 2a ed., por E. Zeller, 2 vols., 1866-67. *— Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte,* 1847, 3ª ed., 1867 *(Manual de historia de los dogmas cristianos). — Die Epo-chen der christlichen Geschichtsschrei-bung,* 1852-55 *(Las épocas de la historiografía cristiana). — Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart,* 1859, 2ª ed., 1860 (La *Escuela de T. y su posición ante el presente). — Vorlesungen über die christlichen Dogmengeschichte,* 4 vols., 1865-67. — Las obras sobre historia de la Iglesia cristiana son: *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte,* 1853, 3ª ed., 1863. *— Die christliche Kirche vom Anfang des 4. bis Ende des 6. Jahrh.,* 1859, 2a ed., 1863. *— Die christliche Kirche des Mittelalters,* 1861, 2ª ed., 1869. *— Die Kirchengeschichte der neueren Zeit,* 1863. *— Kirchengeschichte des 19. Jahrh.,* 1862. — Edición de Obras selectas *(Ausgewählte Werke in-Einzelausgaben),* 5 vols., 1961 y sigs., ed. Klaus Scholder. — Véase L. Perriraz, F. C. *B., son influence sur la critique et l'historié au XIXe siècle,* 1908. — C. Fraedrich, F. *C. B., der Begründer der Tübinger Schule, als Theologe, Schriftsteller und Charakter,* 1909.

BAYLE (PIERRE) (1647-1706) nac. en Carla, cerca de Foix Carìège, Languedoc), fue educado en el protestantismo, se convirtió al catolicismo y luego regresó a la fe reformada. Protestante o católico, Bayle combatió siempre la intolerancia en materia de religión, así como lo que consideraba las inútiles disputas teológicas —como las mantenidas en torno al problema de la gracia y del libre albedrío por calvinistas, jansenistas, tomistas y molinistas— y filosóficas. Su obra más famosa, el *Dictionnaire historique et critique* (primera edición, 2 vols., 1695-1697), constituye un examen de múltiples problemas —teológicos, metafísicos, morales, políticos, históricos— cuya comprensión quedaba oscurecida, según Bayle, a causa de falsedades y, sobre todo, de prejuicios. Había que cribar, pues, lo verdadero de lo falso, lo plausible de lo implausible, lo justo de lo falaz. Todos los problemas que la época debatía con gran fervor —gracia y libre albedrío, existencia y razón del mal, dogmas religiosos y reglas morales, etc.— debían someterse a examen crítico, fundarse en los hechos y en interpretaciones libres de prejuicios. Había que depurar la historia, pero no negándola, antes bien examinándola a fondo. Si se argüía, por ejemplo, que la creencia religiosa comporta el ejercicio de una moral perfecta, había que ver hasta qué punto tal "argumento" se hallaba sancionado por los hechos. Y los hechos históricos no lo sancionaban.

Según ello, la obra de Bayle —y no sólo el citado *Dictionnaire*— constituyó un antecedente de la crítica histórica en que abundó la Ilustración (VÉASE). Sin embargo, las intenciones de Bayle eran con frecuencia más polémicas que críticas. De ahí lo difícil que es precisar las opiniones filosóficas de nuestro autor. Varias interpretaciones se han propuesto.

De acuerdo con ciertos autores (como Paul Hazard en *La crise de la conscience européenne,* Parte I, cap. v), Bayle se propuso buscar a la vez una verdad abstracta y una verdad concreta que fuese prueba de la primera; el espíritu de Bayle era, indica Hazard, un espíritu esencialmente tolerante y moderado: "nunca quiso perder la idea de un cierto bien moral que hay que realizar, de un progreso que hay que favorecer".

De acuerdo con otros autores, Bayle era un escéptico puro y simple que manifestó en todo momento una gran cautela. Lo que el propio Bayle escribió en el "Prefacio" a la primera edición del *Dictionnaire* parece confirmar esta opinión: "De las dos leyes inviolables de la Historia… he observado religiosamente la que ordena no decir nada falso. Mas en lo que toca a la otra, que ordena decir cuanto es verdadero, no podría jactarme de haberla seguido siempre. La considero a veces contraria no sólo a la Prudencia, más también a la razón."

Otros autores (como Richard H. Popkin en sus diversos trabajos acerca del escepticismo en el siglo XVII y en particular en el artículo "Pierre Bayle's Place in Seventeenth Century Scepticism", en *Pierre Bayle,* 1959, P. Dibon, ed.) han destacado dos aspectos a la vez conflictivos y complementarios en la obra y en el pensamiento de Bayle. Por un lado, Bayle llevó el escepticismo —especialmente el escepticismo epistemológico del tipo de Pirrón y Sexto el Empírico— a sus últimas consecuencias. El escepticismo de Bayle no es el escepticismo elegante y aristocrático de Montaigne y de Charron, sino el escepticismo radical de quien cree descubrir que no solamente no se puede confiar en los sentidos, mas ni siquiera en la razón. En efecto, la propia noción de evidencia no es segura, puesto que hay proposiciones que son a la vez evidentes y falsas. Este escepticismo —o pirronismo extremo— estaba encaminado a destruir la confianza en la razón de la "nueva filosofía" para destacar las verdades de la fe cristiana. Puesto que la razón no nos sirve, concluía Bayle, tenemos que dejarnos guiar por la fe. Ahora bien, este "fideísmo radical" o "fideísmo pirrónico" fue sustituido poco a poco por un fideísmo racional, basado en ciertas verdades de las cuales no se puede dudar y que constituyen el armazón conceptual de las creencias religiosas cristianas. "Bayle —escribe Popkin— fue acaso el prototipo del escéptico-dog-

mático de Hume... "; las razones en defensa del escepticismo "le impidieron saber lo bastante para ser un dogmático, pero, cual el escéptico de Hume, sabía todavía demasiado para dudar completamente".

La interpretación de Popkin nos parece la más adecuada y completa, pero estimamos que debe tenerse asimismo en cuenta la "actitud cautelosa" de Bayle según se pone de relieve en el citado pasaje de su "Prefacio" al *Dictionnaire.*

La primera edición del *Dictionnaire* apareció en Rotterdam, en 2 vols., 1695 y 1697. Otra edición corregida y aumentada apareció en 1702. Edición de Des-Maizeaux, después de la muerte de Bayle, en 4 tomos, Amsterdam y Leiden, 1740; nueva edición: París, 1820, 16 vols. — Además, Bayle escribió una gran cantidad de artículos (Cfr. *Oeuvres diverses,* 4 vols., 1727-1731, reimp., 1963, entre ellos las *Pensées diverses écrites à un docteur de la Sorbonne à l'occasion de la comète qui parût au mois de decembre* MDCLXX, 1681). — *Le Système de la philosophie, contenant la logique et la métaphysique,* apareció en 1737. — Consúltese Elisabeth Labrousse, *Inventaire critique de la correspondance de P. B.,* 1961. — Véase L. Feurbach, P. *Bayle nach seinen fur die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten,* 1938. — A Deschamps, *La genèse du scepticisme érudit chez Bayle,* 1879. — F. Pillon, "L'évolution de l'idéalisme au XVIII siècle; l'idéalisme de Lanion et l'scepticisme de Bayle" *L'année philosophique,* VI (1895). Del citado Pillon, varios artículos en la misma revista: "La critique de Bayle", VII (1896). — "La critique de Bayle: Critique du panthéisme spinoziste", IX (1898). — "Les remarques critiques de Bayle sur le Spi-nozisme", X (1899). — Dubois, *Bayle et la tolérance,* 1902. — W. Bolin, P. *Bayle, sein Leben und seine Schrif-ten, 1*905. — A. Cazes, *P. Bayle, sa vie, ses idées, son influence, son oeuvre,* 1905. — T. Devolvé, *Religion critique et philosophie positive chez P. Bayle,* 1906. — E. B. Sugg, P. *Bayle,* 1930. — Howard Robinson, *Bayle the Sceptic,* 1931. — P. André, *La jeunesse de Bayle, tribun de la tolérance,* 1953. — W. F. Lich-tenauer, P. Dibon, R. P. Popkin, A. Robinet *et al., P. B. Le philosophe de Rotterdam. Études et documents,* 1959, *ed. Paul Dibon.* — Elisabeth Labrousse, *P. B. I: Du pays de Foix à la cité d'Érasme,* 1963; II: *Hétérodoxie et rigorisme,* 1964.

BAYO (MIGUEL) [Michael Baius, Michel de Bay] (1513-1589) nació en Melin, en el Hainault (Bélgica), estudió en la Universidad de Lovaina y fue nombrado, en 1552, profesor de Interpretación de las Escrituras en la misma Universidad. En 1563 asistió al Congreso de Trento, y en 1579 fue nombrado Canciller de la Universidad de Lovaina.

El sistema de Bayo, llamado "bayanismo" o "baianismo", versa exclusivamente sobre la cuestión de la gracia y de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. Según Bayo, la naturaleza y la gracia estaban en relación muy estrecha en el primer hombre, pudiendo considerarse prácticamente como idénticas. Por lo tanto, la primitiva inocencia no era para Bayo resultado de un don sobrenatural, sino algo exigido por la condición de la humanidad. Así, el pecado original no puede ser considerado como un rechazo de la gracia de Dios, sino como un mal positivo: la concupiscencia. Las ideas de Bayo influyeron grandemente en el desarrollo del jansenismo (VÉASE). 76 tesis de Bayo fueron condenadas en 1569 por Pío V; la condena fue renovada en 1579 por Gregorio XIII.

Los escritos de Bayo son opúsculos sobre la gracia y la relación entre naturaleza y gracia: *Sobre el libre albedrío; Justicia y Justificación; Los* Sacramentos; *Sacrificio; El pecado* original; Los *obras meritorias,* etc. Fueron recogidas en un vol. publicado en Colonia en 1696. — Sobre Bayo véase Linsenmann, *Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus,* 1867. — F.-X. Jansen, *Baïus et le baïanisme,* 1927. — F. Litt, *La question des rapports de la nature et de la grâce de Baïus au synode de Pistoie,* 1934. — H. de Lubac, S. J., *Le Surnaturel,* 1946, págs. 15-37.

BEATITUD. Véase FELICIDAD.

BEATTLE (JAMES) (1735-1803) nac. en Lawrencekirk (Escocia), estudió y profesó en la Universidad de Aberdeen. Miembro, con Thomas Reid y otros, del "Wise Club" de Aberdeen, fue uno de los más conocidos representantes de la escuela escocesa (VÉASE) del sentido común. La fama que adquirió como poeta *(The Minstrel)* contribuyó grandemente a popularizar las concepciones de dicha escuela.

Beattie se atuvo en lo esencial a las ideas de Reid (VÉASE), las cuales en gran parte simplificó. También simplificó y popularizó las críticas de Reid a los filósofos cuyas doctrinas se consideraban opuestas a la filosofía común, no sólo Berkeley, sino también Hume, por lo menos en tanto que este último se inclinaba al escepticismo. Beattie subrayó al máximo el carácter irrefutable del sentido común en cuanto "poder del espíritu que percibe la verdad, u ordena la creencia, no mediante argumentación progresiva, sino por un impulso instantáneo, instintivo e irresistible, el cual no se deriva ni de la educación ni del hábito, sino de la naturaleza, y el cual obra independientemente de nuestra voluntad tan pronto como se presenta su objeto" *(Essay,* I, i, pág. 45; cit. S. A. Graves, op. *cit. infra,* pág. 112).

Obra capital: *Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism,* 1770, 3a ed., 1772. — Otras obras: *Essays,* 1776. — *Dissertations Moral and Critical,* 1783. — *Elément of Moral Science,* 1790. — Véase M. Forbes, B. *and His Friends,* 1904. — S. A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense,* 1960. — Véase también bibliografía de ESCOCESA (ESCUELA).

BECK (JAKOB SEGISMUND) (1761-1840) nac. en Marienburg, fue uno de los oyentes de Kant en Königsberg; tras obtener la *venia legendi* en Halle fue profesor en esta última ciudad (1796-1799) y luego en Rostock (desde 1799). Beck es considerado como uno de los primeros más importantes representantes de la tendencia kantiana (véase KANTISMO), pero aunque el punto de partida y el sistema de conceptos de su filosofía proceda de Kant se aparta de éste en ciertos aspectos importantes. Ante todo, Beck estima que Kant se dejó llevar demasiado por las propiedades de la conciencia empírica al formular su doctrina de la conciencia trascendental. Según Beck, la conciencia trascendental debe proporcionar las condiciones para toda conciencia empírica — una actitud en algunos respectos semejante a la de Fichte, quien ejerció, por lo demás, alguna influencia sobre el pensamiento de Beck. No sólo las categorías, sino las mismas formas de intuición del espacio y del tiempo son "construidas" por Beck a partir de la conciencia trascendental. Beck criticó asimismo la idea kantiana de la cosa en sí, o interpretó tal idea como una mera forma de exposición.

Obras: *Erlauternder Auszug aus Kants kritischen Schriften,* 3 vols., 1793-1796 (Sumario *aclaratorio de los escritos críticos de Kant).* El tomo III de esta obra, básico para entender el pensamiento de Beck, se titula: *Einzig moglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss (El único punto de vista posible desde el cual debe juzgarse la filosofía crítica). — Grundriss der kritischen Philosophie,* 1796 *(Bosquejo de la filosofía crítica). — Kommentar über Kants Metaphysik der Sitten,* 1798 *(Comentario a la metafísica de las costumbres, de Kant). — Lehrbuch der Logik,* 1820. — *Lehrbuch des Naturrechts,* 1820 *(Manual de Derecho natural).* — Véase M. E. Meyer, *Das Verhaltnis des* S. B. *zu Kant,* 1896. — W. Potschel, J. S. B. *und Kant,* 1910. — Joseph Reiser, *Zur Erkenntnislehre J. S. Becks,* 1934 (Dis.). — Véase también tomo III de la obra de Vleerschauer mencionada en DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL.

BECK (MAXIMILIAN) (1886-1950) nac. en Pilsen (Checoslovaquia), profesor últimamente en Wilson Collège (Chambersburg, Pennsylvania), y en Central Collège (North Little Rock, Arkansas), ha seguido la dirección fenomenológica realista de Pfânder y ha considerado como base fundamental de su pensamiento la tesis de que el principio del valor y el acto de la realización del valor coinciden en un mismo ámbito. Las investigaciones psicológicas y lógicas de Beck son, por lo tanto, la base de una ontología y de una axiología opuestas al subjetivismo y al nominalismo, pero en modo alguno dependientes de una pura especulación, antes bien estrictamente apoyadas en una descripción previa. Esta tendencia se muestra especialmente en la psicología, que Beck ha elaborado en estrecha conexión con su investigación acerca del valor y la esencia. Beck se opone no sólo al subjetivismo moderno, sino también al idealismo implícito en la idea de la intencionalidad y en la confusión de lo anímico con lo consciente. De ahí una redefinición de la conciencia como acto de conocimiento, y de este acto como intuición simple. Más todavía: el acto de conocer no es algo sobrepuesto a la conciencia, sino que es para Beck la conciencia misma. Esto implica una filosofía del espíritu, base a la vez de una antropología y de una ética. Ahora bien, esta filosofía del espíritu no significa la mera y simple objetivación e impersonalización del yo espiritual; no sólo éste funciona dentro del ámbito de lo anímico y de la actividad relacionada con lo anímico, sino que, además, lo anímico representa el comportamiento del yo y la fijación de su circunstancialidad, es decir, de su mundo. La psicología plantea, por lo tanto, los problemas básicos de la metafísica y conduce a una determinación de la esencia de la vida espiritual, la cual sería como el medio a través del cual tienen lugar las actividades del "representar".

Obras: *Inwiefern konnen in einem Urteil andere Urteile impliziert sein?* 1916 (Dis.). — *(¿Hasta qué punto pueden quedar implicados en un juicio otros juicios?). — Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins,* 2 voG., 1925 *(Esencia y valor. Fundamentos de una filosofía de la existencia). — Psychologie. Wesen und Wirklichkeit der Seele,* 1938 (trad. esp.: *Psicología. Esencia y realidad del alma,* 1947). — *Philosophie und Politik,* 1938. — Beck ha publicado asimismo numerosos artículos, especialmente en la revista por él fundada, *Philosophische Hefte* (Berlín, 1929-1933; Praga, 1933-1938).

BECKER (ÓSCAR) nac. (1889) en Leipzig, profesor en Friburgo i. B. desde 1928 y en Bonn desde 1931, ha pertenecido a la escuela fenomenológica y ha contribuido dentro de ella con algunas investigaciones de índole lógica —especialmente de lógica modal—, utilizando a tal efecto los métodos y el simbolismo de la lógica matemática. Su interés por la lógica —y por el problema de la existencia matemática— ha cedido luego, empero, ante la preocupación por los problemas ontológicos y metafísicos, en cuya elaboración ha recibido principalmente la influencia de Heidegger. Becker ha trabajado sobre todo al respecto en una doctrina de la "paratrascendencia" que evita, a su entender, las consecuencias "nihilistas" del pensamiento de Heidegger y se basa, como ha dicho G. Lehmann, en una paraontología realista opuesta a la ontología fundamental del idealismo.

Obras: *Phanomenologische Begründung der Geometrie,* 1932 *(Fundamentarían fenomenológica de la geometría). — Mathematische Existent,* 1927 (estas dos obras fueron publicadas originariamente en el *Jahrbuch). — Zur Logik der Modalitaten,* 1930. — *Griechische Philosophie,* 1941. — *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung,* 1954 (Fundamentos *de la matemática según la evolución histórica). — Zwei Untersuchungen zur antiken Logik,* 1957 *(Dos investigaciones sobre la lógica antigua)* [Klassischphilologische Studien, 17].— Das *mathematische Denken der Antike,* 1957 *(El pensamiento matemático de los antiguos). — Grosse und Grenzen der mathematischen Denkweise,* 1959 *(Grandeza y límites del modo matemático de pensar).*

BECHER (ERICH) (1882-1929), nac. en Reinshagen (Remscheid), profesor en Münster y, desde 1916, en Munich, se interesó pronto por los problemas de la filosofía de la Naturaleza, de la teoría del conocimiento y de la clasificación de las ciencias a base de sus investigaciones sobre las ciencias naturales orgánicas y sobre las ciencias de la Naturaleza en general. Su punto de partida al respecto es de carácter empírico, pero no naturalista; también en Bêcher, pues el realismo crítico en que desemboca en su teoría del conocimiento está íntimamente relacionado con el uso, por lo menos implícito, de procedimientos fenomenológicos. Son éstos, por lo demás, los que fundamentan su clasificación de las ciencias y la determinación de sus funciones. Ahora bien, el uso de tales procedimientos no significa la adhesión a las tesis explícitas de Husserl. Por el contrario, las ciencias ideales (que, junto a las reales, constituyen uno de los dos grandes apartados de la investigación y de los objetos científicos), no tienen como referentes objetos subsistentes ideales, sino simplemente mentales. En cuanto a las ciencias reales, su división en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu no impide, según Bêcher, la existencia de un fundamento común que se refiere tanto a las condiciones de la percepción como a los factores apriórico que intervienen en todo conocimiento de realidades. Una serie de leyes reales debe, pues, subyacer en el fondo de todo conocimiento de lo real, sea cualquiera el tipo de objeto en el cual se cumplan. Estas leyes son de carácter apriórico, pero no lógicamente necesario, determinante y no condicionante. Tanto la metafísica como la filosofía de la Naturaleza es-

tán basadas en ellas y deben constituirse de un modo que posibilita aunar la reflexión y la experiencia. Esto le permite sostener su doctrina de un ser supraindividual, a la vez espiritual y psíquico-anímico, en la naturaleza "orgánica", ser que resulta comprobado por medio de una serie de experiencias acerca del finalismo de las agallas vegetales, pero a la vez por medio de una interpretación de tal finalismo a la luz de la citada reflexión crítica. Una tendencia a la "visión diurna" en el sentido de Fechner parece la conclusión de estas investigaciones, sin que ellas signifiquen, al entender del autor, otra cosa que una "elevada probabilidad".

Obras: *Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus,* 1905 [Abhandlungen zur Phil. und ihrer Geschichte, XIX] *(El concepto de atributo en Spinoza y sus relaciones con los conceptos de substancia y modo). — Philosophische Vorausseizungen der exakten Naturwissenschaften,* 1907 *(Supuestos filosóficos de las ciencias naturales exactas). — Die Grundfrage der Ethik. Versuch einer Begründung des Prinzips der grossten allgemeinen Glückseligkeitsforderung,* s/f. (1908) (La *cuestión fundamental de la ética. Ensayo de una fundamentación del principio de la mayor exigencia de felicidad general). — Der Darwinismus und die soziale Ethik,* 1909. — *Gehirn und Seele,* 1911 *(Cerebro y alma). — Naturphilosophie,* 1914 *(Die Kultur der Gegenwart,* III, vii 1). — *Die fremddienstliche Zweckmassigkeit der Pflanzengallen und die Hypothèse eines überindividuellen Seelischen,* 1917 *(La conformidad finalista de las agallas vegetales y la hipótesis de una realidad anímica supraindividual). — Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Reahwssenschaften,* 1921 *(Ciencias del espíritu y ciencias de la Naturaleza. Investigaciones para la teoría y división de las ciencias reales). — Einführung in die Philosophie,* 1926 *(Introducción a la filosofía).* — R. *Eucken und seine Philosophie,* 1927. — Autoexposición en *Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* I, 1921. — Véase Kurt Huber, *Erich Becher's Philosophy,* 1931. — Fritz Thone, *E. Becher ah Vertreter des Eudamonismus,* 1933.

BEDA, EL VENERABLE, Beda Venerabilis (672/3-735), nac. en Northumbria, monje en Yarrow, fue uno de los autores de la temprana Edad Media que contribuyeron a la conservación de la cultura antigua mediante la recopilación de sus restos en forma de compendios. Sin embargo, como tal recopilación estaba hecha con el propósito de insertar dicha cultura dentro de la concepción cristiana, no puede interpretarse a Beda —lo mismo que ocurre con San Isidoro— como un simple transmisor cultural. El propósito mencionado se advierte en las obras que se deben a Beda. Por un lado, hay obras de carácter gramatical y retórico, destinadas a perfeccionar el instrumento con el cual se expresan y defienden las verdades cristianas: *De schematibus et tropis, De arte métrica, De ortographia.* Por otro lado, la obra *De rerum natura,* en la cual se presenta el universo visible. Finalmente, las obras cronológicas, como *Liber de temporibus, De ratione temporum,* en las que no solamente se presenta la sucesión de las épocas en una única historia universal, al modo cristiano, sino que también se incluyen relatos y crónicas que permiten comprenderla. Junto a las mencionadas obras se deben a Beda la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* y una serie de *Homilías* con comentarios a escritos bíblicos usando muchos de los escritos patrísticos. Las obras de Beda ejercieron gran influencia sobre la literatura, filosofía e historiografía de la Edad Media.

Ediciones de obras de Beda el Venerable: 1521, 1544, 1563, 1612, 1688. A Giles, *The Complete Works of Venerable Bede in the original Latin, 6* vols., 1843-44. En *PL* figura en vols. XC-XCV. — Ed. en el *Corpus Christianorum* (Series latina) : *Bedae Venerabilis Opera,* ed. D. Hurst, J. Fraipont *et al.* — Véase K. Werner, *Beda der Ehrwürdige und seine Zeit,* 1875, 2a ed., 1881. — A. H. Thompson y otros autores, *Bede, His Life, Times, and Writings,* 1935. — M. T. A. Carroll, *The Venerable Bede: His Spiritual Teachings,* 1946.

BEHAVIORISMO o conductismo se llama a una dirección de la psicología desarrollada especialmente en EE. UU., pero utilizada asimismo en muchos otros países, que pretende evitar muchas de las dificultades presentadas por otras corrientes psicológicas mediante el rechazo de métodos que considera dudosos —como la introspección— y de hipótesis que estima incomprobables — como la de la conciencia. En vez de ello, el behaviorismo propone atenerse sólo a la *conducta (behavior)* de los seres estudiados, es decir, a las reacciones o, mejor dicho, modelos de reacciones dados a la observación externa. Esto vincula el behaviorismo a las direcciones de la llamada psicología objetiva y de la reflexología, y hasta —como veremos luego en los datos históricos— se considera a tales direcciones como los precedentes de los métodos behavioristas.

El behaviorismo ha sido considerado, sin embargo, desde dos puntos de vista: o como un método psicológico atento a eliminar todo supuesto gratuito, o como una hipótesis, al lado de otras, acerca de la naturaleza de lo psíquico. Los dos puntos de vista han estado frecuentemente mezclados en los psicólogos behavioristas, pero las críticas que se han dirigido a la mencionada tendencia desde el punto de vista filosófico se han atenido casi únicamente al segundo. Se ha manifestado al respecto que, cualesquiera que sean los méritos metodológicos del behaviorismo, éste tiene, en cuanto hipótesis, el inconveniente de ser infiel a sus propias normas y de destacar ciertos hechos en virtud de un previo e ilegítimo acotamiento de la realidad física a unos ciertos modelos. Como estas críticas afectan más bien a la época "clásica" del behaviorismo (por ejemplo, el de Watson), es conveniente completar la información anterior con algunos datos históricos que muestren, junto con los orígenes y difusión de la citada doctrina, los cambios que ha sufrido últimamente y que no parecen ser tan afectados por dichas críticas.

Algunos consideran como el fundador del behaviorismo contemporáneo a C. Lloyd Morgan (VÉASE), especialmente por sus obras *Animal Life and Intelligence* (1890-91), An *Introduction to Comparative Psychology* (1894) y *Animal Behavior* (1908), en las cuales se hace uso de métodos y de conceptos de índole estrictamente "objetiva". Otros indican que los verdaderos fundadores del behaviorismo son los reflexólogos, es decir, los psicólogos que han trabajado en el problema de los reflejos (VÉASE) condicionados (o condicionales), especial-

mente Pavlov. Puede decirse, en todo caso, que desde el momento en que comenzó a prestarse atención a la llamada psicología animal, y especialmente desde que se estudiaron las reacciones de los seres vivientes sin introducir ninguna hipótesis de tipo análogo a la de la conciencia, se establecieron las bases del behaviorismo. Así, autores como E. L. Thomdyke, K. Lashley, Yerkes, Washburn, etc., a quienes se deben notables contribuciones a la psicología animal, pueden ser calificados de behavioristas. Ahora bien, suele considerarse como el principal representante del behaviorismo al psicólogo norteamericano John B. Watson (1878-1958). Éste fue discípulo de James R. Angelí (1869-1949), quien junto con J. Dewey desarrolló en Chicago la dirección llamada *funcionalista,* atenta sobre todo a examinar los problemas del funcionamiento concreto del pensar cuando éste es concebido solamente en virtud de sus fines y de sus resultados. A su vez, los funcionalistas se basaban en las enseñanzas del psicólogo inglés Edward B. Titchener (1867-1937), que enseñó en Estados Unidos y que, siguiendo una dirección estructuralista (distinta de la reseñada en el artículo Estructura), trabajó en el sentido de la psicología psicofisiológica y experimental de Wundt. Puede decirse que desde Titchener hasta Watson hay una línea más o menos continua, pero hay que observar que mientras Titchener y todavía Angelí daban importancia al método de introspección, éste fue completamente descartado por Watson. De los funcionalistas se adoptaron los métodos de estudio de la "conducta de adaptación" manifestada por medio de los reflejos, pero se rechazaron las hipótesis que, al entender de Watson y de sus seguidores, todavía introducían demasiado "subjetivismo" en una investigación que debía regirse por un objetivismo y reflexolo-gismo completos. Por lo demás, el behaviorismo no se limitó al estudio del individuo, sino que fue aplicado al problema de los grupos. Un autor que aplicó el behaviorismo a problemas no estrictamente psicoló-gico-individuales y que le dio una intención más general y filosófica fue G. H. Mead (VÉASE), conocido asimismo como uno de los que desarrollaron de un modo original ciertos supuestos del pragmatismo (v.).

En los últimos años el behaviorismo ha sido remozado y modificado. Entre los autores que más han contribuido a ello se hallan C. L. Hull (1884-1952), K. W. Spence (nac. 1907) y G. Bergmann, los cuales han aprovechado algunos de los conceptos y métodos del operacionalismo (VÉASE). Gracias a estos últimos trabajos el behaviorismo no es ya considerado como un simple método atomista (véase ATOMISMO), opuesto dondequiera al método totalista de la psicología de la estructura, sino como un método complementario del estructuralismo. El encuentro de las dos direcciones fundamentales de la psicología contemporánea se ha hecho así posible por el abandono de las posiciones extremas de cada uno de sus representantes.

J. B. Watson, *Animal Education. The Psychical Development of the White Rat,* 1903. — Id. íd., *Behavior: an Introduction to Comparative Psychology,* 1914. — íd., íd., *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist,* 1919, 3ª ed., 1929. — Íd., íd., *The Battle of Behaviorism,* 1927 (en colaboración con W. McDougall). — íd., íd., *Behaviorism,* 1925, ed. revisada, 1930. — E. B. Titchener, An *Outline of Psychology,* 1897. Ésta obra fue sustituida por A. *Textbook of Psychology,* 1909, ed. revisada, 1938. — íd., íd., A *Primer of Psychology,* 1892, ed. revisada, 1913. — Íd., íd., *Experimental Psychology,* 1901-1905, 2 vols. — Íd., íd., *Lectures on Experimental Psychology of the Thought-Processes,* 1909. — Íd., íd., *A. Beginner's Psychology,* 1915. — Íd., íd,. *Systematic Psychology,* 1929. — K. W. Spence, varias monografías, entre ellas "The Solution of Múltiple Choice Problems in Chimpanzees" (1939), — C. L. Hull, *Principies of Behavior,* 1943. — íd., íd., *Essentials of Behavior,* 1951. — Íd., íd., A *Behavior's System,* 1952. — J. R. Angelí, *Psychology,* 1908. — Obras de È. L. Thorndyke: *Educational Psychology,* 1903; *The Original Nature of Man,* 1913; *Human Nature and the Social Order,* 1940; *Man and His Works,* 1943. — Para información general: Ch. J. Herrick, *The Thinking Machine,* 1929. — A. F. Bentley, *Behavior, Knowledge and Fací,* 1936. — A. Tilquin, *Le Béhaviorisme. Origine et développement de la psychologie de réaction en Amérique,* 1942, 2a ed., 1950 (tesis). — Sobre evolución histórica del behaviorismo: R. Díaz Guerrero, "Historia del behaviorismo norteamericano" *Filosofía y Letras,* 45-6 (1952), 59-98.

BELAÚNDE (VÍCTOR ANDRÉS) (1883-1955), vicerrector de la Universidad Católica del Perú, en Lima, se ha interesado sobre todo por problemas de filosofía religiosa. El estudio de Spinoza y Pascal lo llevó a establecer una contraposición entre estos autores como contraposición de dos concepciones últimas del mundo, pero luego resolvió el conflicto dentro del pensamiento católico, recibiendo sobre todo las influencias del tomismo. Belaúnde se ha ocupado asimismo de filosofía de la cultura, considerando esta última como una "síntesis viviente", así como de problemas centrados en torno a la noción de temple (VÉASE) de ánimo, particularmente religioso.

Obras: *La realidad nacional,* 1930. — *La crisis presente,* 1940. — *Peruanidad,* 1942. — *La síntesis viviente,* 1951. — *Inquietud, serenidad, plenitud,* 1951.

BÉLINSKIY [a veces transcrito —*y* pronunciado— Bielinsky] (BISSA· RION GRIGOR'ÉVITCH) (1811-1848), nac. en Sveaborg, fue durante un tiempo —después de haber re-bido la influencia de Schelling y en parte de Fichte— uno de los más entusiastas hegelianos rusos, introduciendo en los círculos filosóficos de su país, no solamente los conceptos, sino también una buena parte del vocabulario de Hegel. Sin embargo, como muchos pensadores rusos de la época, rechazó pronto el extremo panlogismo e impersonalismo de Hegel para consagrar su atención a los problemas que plantea el desarrollo de la historia para la persona humana y especialmente para la persona humana en tanto que vive en sociedad. Las cuestiones éticas y las de la acción social alcanzaron pronto el primado en el pensamiento de Bélinsky, pero aun en el período durante el cual se inclinó hacia el socialismo —a la vez utópico y liberal— procedente en parte de los pensadores sociales franceses de la época, hacia el materialismo y hacia una especie de humanismo ilustrado, persistieron en su pensamiento varios de los temas hegelianos elaborados con vistas a una doctrina en la cual predomina la acción sobre la pura reflexión intelectual.

Edición de obras reunidas: *Sobraniá Sotchinéniá,* San Petersburgo, 1900-1907. — Véase A. N. Pípin, *Bélinskiy, évo* gizn i *pérépiska,* 2ª ed., 1908. — G. V. Plejanov, *Biélinskiy. Sbornik statéi,* 1923. — V. V. Zéñikovskiy, *Istoriá ruskoy -filosofii,* I, 1948, págs. 246-76. — H. E. Bowman, *V. Bielinski (1811-1848). A Study in the Origins of Social Criticism in Russia,* 1954. — N. O. Lossky, *His-tory of Russian Philosophy,* 1951.

BELLEZA. Véase BELLO.

BELLO. En el diálogo titulado *Hipias el Mayor* Platón formuló ya muchas de las cuestiones que se han suscitado luego, en estética y en filosofía general, acerca de la naturaleza de lo bello (de la belleza) y acerca de las posiciones fundamentales que pueden adoptarse con respecto a tal naturaleza. En dicho diálogo Sócrates mantiene la actitud racionalista y absolutista; Hipias, la actitud empirista y relativista. He aquí las etapas principales recorridas en el curso del debate.

Se trata de saber qué es la belleza, la cual —se supone— hace que las cosas sean bellas. A esta cuestión Hipias responde mediante definiciones ostensivas: señalando qué cosas son, a su entender, bellas. La belleza se reduce, pues, a lo que es bello. Por ejemplo: lo bello es una muchacha hermosa. A ello responde Sócrates que hay otras cosas bellas (por ejemplo, un caballo hermoso); además, hay diversas realidades no sensibles que pueden ser calificadas de bellas (leyes, acciones, almas, etc.). Para no perderse en este mar de substancias bellas es menester, pues, precisar qué cosas son *completamente* bellas y referirse exclusivamente a ellas en todo análisis de la naturaleza de la belleza. Ahora bien, tan pronto como se inicia esta nueva vía, se descubre que todas las respuestas concretas dadas son defectuosas o insuficientes. Las respuestas dadas por Hipias son, en efecto, de la siguiente índole: lo bello es el oro; lo bello es lo que conviene; lo bello es lo que aparece bello; lo bello es lo útil; lo bello es lo ventajoso; lo bello es lo grato... Sócrates (esto es, Platón) no puede aceptar ninguna de ellas. Por ejemplo, que algo parezca hermoso, no quiere decir que *sea.* hermoso. Hipias pudo decir que lo bello es lo que parece bello, porque para él el ser y la apariencia son la misma cosa. Pero Sócrates-Platón mantienen que si tal equiparación podría ser aceptada para el reino de lo sensible, no es admisible en el reino de lo no sensible: una institución puede parecer bella y no serlo. De ahí la conclusión: "Si la apariencia es lo que hace a las cosas bellas, entonces es la Belleza que estamos buscando; si la apariencia da sólo la apariencia de belleza a las cosas, entonces no es la Belleza que buscamos." Lo bello no es, en suma, idéntico al predicado 'es bello'; en rigor, no es un predicado, sino una realidad inteligible que hace posible toda predicación. A diferencia de Hipias, para quien lo bello es a lo sumo el nombre común que reciben todas las cosas bellas, Platón mantiene que lo bello es lo que hace que haya cosas bellas. Lo bello es, así, para Platón independiente en principio de la apariencia de lo bello: es una idea, análoga a las ideas de ser, de verdad y de bondad.

Hemos escrito 'análoga'. Aun para un "absolutista" como Platón, en efecto, no puede simplemente confundirse la verdad con la belleza. Platón advierte que decir de algo que es y que es verdadero equivale a afirmar, en el fondo, lo mismo. En cambio, no es lo mismo exactamente decir de algo que es y que es bello. Por eso la idea de belleza posee, a partir de Platón, ciertas propiedades que no poseen otros trascendentales (VÉASE); como indica Platón en el *Fedro,* mientras no hay en la tierra imágenes visibles de la Sabiduría, hay, en cambio, imágenes visibles de la Belleza. Puede decirse que mientras la participación de las cosas terrenales en el ser verdadero se halla doblemente alejada de éste, la participación de las mismas cosas en lo bello en sí es directa. En suma, la Verdad no reluce en las cosas terrenales, en tanto que la Belleza brilla en ellas. Ello no significa que la contemplación de la belleza sea una operación sensible. En el *Filebo,* Platón llega a la conclusión de que lo que llamamos belleza sensible debe consistir en pura forma; líneas, puntos, medida, simetría y hasta "colores puros" son, según el filósofo, los elementos con los cuales está hecho lo bello que contemplamos. A ello se añade, según apunta en las *Leyes,* la armonía y el ritmo en lo que toca a la música y las buenas acciones en lo que toca a la vida social. Por lo demás, aunque haya siempre la mentada diferencia entre el ser verdadero y el ser bello, no se puede negar que el segundo conduce al primero: la famosa "escalera de la belleza" de que habla Platón en el *Banquete* es la expresión metafórica (o mítica) de esta concepción de lo bello que lo convierte en el "acceso al ser".

Hemos indicado que los análisis y las polémicas de Platón sobre la noción de lo bello contienen muchas de las líneas fundamentales visibles en las ulteriores filosofías de la belleza. En buena parte, en efecto, estas filosofías pueden clasificarse en dos grupos opuestos: el platónico y el antiplatónico — con las correspondientes posiciones intermedias. Así ocurre con la mayor parte de las definiciones tradicionales, que el lector agrupará fácilmente en un lado o en otro. He aquí algunas: lo bello es lo que causa placer y agrado; lo bello es un atributo inmanente en las cosas; lo bello es una apariencia; lo bello es una realidad absoluta; lo bello es casi una especie del bien y se funda en la perfección.. . Ahora bien, sería excesivo reducir la historia de las concepciones de lo bello a una discusión entre las citadas posiciones extremas. En todo caso, al predominio tradicional del punto de vista metafísico en la investigación de lo bello se sobrepusieron, especialmente desde comienzos de la época moderna, otros puntos de vista: el psicológico, el gnoseológico, el axiológico, etc. Cierto que el punto de vista metafísico tiende a un absolutismo (aunque sea con frecuencia bastante moderado) y que los puntos de vista psicológico y gnoseológico rozan con frecuencia posiciones relativistas, pero no puede decirse que haya siempre equiparación entre el punto de vista y la opinión adoptados. Sería, por ejemplo, difícil reducir a la dialéctica de las dos posiciones mencionadas al principio definiciones como las siguientes: la belleza es el resultado de una percepción de relaciones varias adecuadas a los objetos (Diderot); la belleza es un instinto social (E. Burke); la belleza es una realidad perceptible mediante un sentido especial que no exige razonamiento o explicación (Hutcheson); lo bello es lo que agrada umversalmente y sin necesidad de concepto: finalidad sin fin (Kant); la belleza

es el reconocimiento de lo genera] en lo particular (Schopenhauer); la belleza es la unidad en la variedad (varios autores); lo bello es uno de los principios espirituales superiores (V. Cousin), etc., etc. En rigor, el número de definiciones de lo bello dadas en la época moderna ha sido tan considerable, que resulta necesario proceder a una nueva ordenación de ellas. Pueden adoptarse al efecto varios métodos; nosotros elegimos el que consiste en clasificar las opiniones sobre lo bello según el predominio de una disciplina filosófica — o, mejor dicho, de un determinado lenguaje. Consideraremos, así, que hay los siguientes modos de hablar acerca de lo bello: (1) el semántico; (2) el psicológico; (3) el metafísico; (4) el ético y (5) el axiológico. Estos modos no son siempre independientes entre sí; con frecuencia pueden combinarse. Pero las definiciones más habituales están determinadas en gran parte por el predominio de uno de ellos. Nos limitaremos aquí a mencionar ejemplos de cada modo.

(1) Consiste en averiguar qué expresiones son sinónimas de *'x* es bello'. Numerosas sinonimias pueden establecerse: *'x* es bello' es sinónimo de 'x es grato', de *'x* es deseado', de 'x es deseable', de *'x* es perfecto', de *'x* es armonioso', etc. De hecho, lo que calificamos de punto de vista semántico puede más propiamente concebirse como un previo análisis indispensable a toda teoría acerca de lo bello. Las diversas interpretaciones de la significación de *'x* es bello' dan origen, en efecto, a otras tantas doctrinas filosóficas. Por ejemplo, las dos primeras sinonimias mencionadas conducen a una teoría relativista y psicologista; la tercera, a una teoría objetivista, pero no necesariamente absolutista; la cuarta, a una teoría absolutista; la quinta, a una teoría formalista o esteticista, etc. Dentro de los análisis proporcionados por (1) se halla, en particular, la discusión entre dos grandes posiciones: aquella según la cual los juicios de belleza (usualmente llamados juicios de gusto) son subjetivos, y aquella según la cual tales juicios son objetivos. Con frecuencia se ha intentado mediar entre las dos posiciones afirmando que los juicios de gusto (VÉASE), aunque en principio subjetivos, pueden pronto convertirse en intersubjetivos.

(2) Consiste en examinar el pro blema de la naturaleza de lo bello de acuerdo con el análisis de los pro cesos psicológicos por medio de los cuales formulamos juicios estéticos. A veces este examen es puramente neu tral y no prejuzga la reducción de tales juicios a procesos psicológicos, pero a veces el análisis está basado en un supuesto psicologista y casi siempre relativista. Agreguemos que cuando lo psicológico es entendido en sentido colectivo, el modo de hablar psicológico puede convertirse en modo de hablar social: la natura leza de lo bello depende entonces de lo que por tal entienda la socie dad — o una determinada sociedad, o una sociedad en el curso de un determinado período de su histo ria, etc.

(3) Nos hemos referido a este modo varias veces en los párrafos an teriores; lo peculiar del mismo es que intenta reducir todas las cuestiones relativas a lo bello a cuestiones acer ca de la naturaleza última de la be lleza en sí.

(4) Este modo es poco frecuente en las teorías filosóficas, pero no es totalmente inexistente; aparece desde el momento en que se supone que algo puede ser calificado de bello so lamente en tanto que ofrece analogías con una acción moral.

(5) El modo de hablar axiológico es muy frecuente en el pensamiento contemporáneo. Se basa en las teorías de los valores a las cuales nos hemos referido en el artículo Valor (VÉASE). Según el mismo, la belleza no es una propiedad de las cosas o una realidad por sí misma, sino un valor. No es una entidad real, ideal o metafísica, porque tales entidades son, en tanto que lo bello no es, sino que vale. Ahora bien, dentro del modo de hablar axiológico hay diversas teorías posibles; las más conocidas son las teorías subjetivista y objetivista. Cuando la primera es llevada a un extremo, desemboca en un puro relativismo; cuando se lleva a un extremo la segunda, desemboca en un completo absolutismo. Se han ensayado por ello varias posiciones intermedias. Además, se ha examinado cuál es la posición del valor de lo bello (o, mejor dicho, del par lo bello-lo feo) dentro de la jerarquía de los valores. Según la mayor parte de los autores contemporáneos que se han ocupado de axiología, dicha posición coincide con la que tienen todos los valores estéticos. Particularmente detalladas son al respecto las doctrinas de M. Scheler y de N. Hartmann. Para el primero, los valores estéticos (y, de consiguiente, el valor de lo bello) constituyen una de las grandes secciones en las cuales se dividen los valores espirituales, superiores a los valores vitales y a los valores de utilidad. A su vez, los valores estéticos son, dentro de los valores espirituales, los valores inferiores, puesto que por encima de ellos se encuentran los valores cognoscitivos, los éticos (que a veces, empero, no son valores específicos, pues consisten en la concordancia de los actos personales con los valores positivos) y los religiosos. Para el segundo, los valores estéticos ocupan en la jerarquía axiológica un lugar intermedio entre los valores de utilidad, de placer, vitales y morales, por un lado, y los valores cognoscitivos, por el otro. Dentro de los valores estéticos, el de la Belleza ocupa, además, en el sistema de Hartmann, un lugar privilegiado: la Belleza es, a su entender, un valor estético que posee todas las características de los valores, más algunas de índole más específica. Estas últimas pueden ser las siguientes: (a) La Belleza es independiente de la Bondad y de la Verdad, de modo que algo puede ser a la vez malo, falso y bello, no habiendo correlación entre los trascendentales y, de consiguiente, no habiendo posibilidad de admitir que, por ejemplo, *verum, bonum et pulchrum convertuntur.* (b) La Belleza no es un acto o acción, pues sólo metafóricamente podemos decir que una acción es bella. La Belleza es un valor de un objeto, (c) La Belleza es algo que aparece, no algo que puede estar escondido (como ocurre a veces con las acciones morales). Tiene que ser (o, mejor, que aparecer) aquí y ahora, (d) La Belleza manifiesta muchos tipos de relaciones con los "valores inferiores" y a veces puede ser confundida con ellos, (e) La Belleza no es el único valor posible (hay, por ejemplo, también lo sublime), pero es el valor estético central, (f) Los modos de expresar la Belleza son con probabilidad más numerosos y variados que los modos de expresar otros valores.

Véanse las bibliografías de los artículos ARTE, ESTÉTICA, GUSTO, SUBLIME y VALOR. Además —o especialmente—: Ph.-G. Gauckler, *Le Beau et son histoire,* 1873 (trad. esp.: *Lo bello y su historia,* 1912). — M. Griyeau, *Les éléments du beau,* 1892. — Id., íd., *La sphère de beauté,* 1901. — Lucien Bray, *Du Beau. Essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique,* 1901 (trad. esp. : *Lo bello,* 1909). — G. Santayana, *The Sense of Beauty, being the Outlines of Aesthetic Theory,* 1896 (trad. esp.: *El sentido de la belleza,* 1945). — F. Clay, *The Origin of the Sensé of Beauty; Some Suggestions upon the Sources and Development of the Aesthetic Feelings,* 1908. — E. F. Cerritt, *Theory of Beauty,* 1918, 3ª ed., 1962. — W. Schulze-Soelde, *Das Gesetz der Schonheit,* 1925. — W. T. Stace, *The Meaning of Beauty,* 1929. — S. Alexander, *Beauty, and Other Forms of Value,* 1933. — F. Mirabent, *De la bellesa, Iniciado als problemas de l'estètica, disciplina filosófica,* 1936. — Theodor Hackner, *Schonheit, Ein Versuch,* 1936. — F. Medicus, VOTO *Wahren, Guten und Schonen,* 1943. — H. Ellsworth Cory, *The Significance of Beauty in Nature and Art,* 1947. — L. Krestovsky, *LE problème spirituel de la beauté et de la laideur,* 1948. — J. Staudinger, *Das Schone als Weltanschauung im Lichte der platonischaugustintschen Geiteshaltung,* 1948. — A. Dyroff, *Aethetik des tatigen Geistes,* 2 vols. *(Die Objektivitat des Schonen; IL Die Subjektivitat des Schonen),* 1948, ed. por W. Szylkarski de las obras postumas de A. Dyroff. — R. Polin, *Du mal, du laid, du faux,* 1948. — H. Osborne, *Theory of Beauty,* 1952.—E. Landmann, *Die Lehre vom Schonen,* 1952. — L. Quatrocchi, *L'Idea del Bello nel pensiero di Platone,* 1953. — G. Nebel, *Das Ereignis des Schonen,* 1953. — M. Bense, *Aesthetica. Metaphysische Betrachtungen am Schonen,* 1954 (trad. esp.: *Estética,* 1957). — L. J. Guerrero, *¿Qué es la belleza?,* 1954. — J. L. Jarrett, *The Quest for Beauty,* 1957. — Richard y Gertrud Koebner, *Vom Schonen und seiner Wahrheit. Eine Analyse asthetischer Erlebnisse,* 1957 [fenomenología de la forma y del "presente" estéticos]. — Nos hemos limitado a obras contemporáneas; para anteriores, véanse las de los autores referidos en el texto mencionadas en los correspondientes artículos o en otros diversos (por ejemplo, GUSTO, SUBLIME). — Las ideas de Scheler, en su *Etica* (Cfr. art. sobre SCHELER); las de N. Hartmann, en su *Estética* (Cfr. art. sobre HARTMANN [NICOLAI]).

BELLO (ANDRÉS) (1781-1865) nac. en Caracas (Venezuela), residente desde 1819 en Londres y desde 1829 en Santiago de Chile, donde realizó una gran labor como profesor, legislador y humanista, siguió la tendencia de la filosofía como "conocimiento del espíritu humano", en un sentido próximo al de la escuela escocesa y, sobre todo, a Hamilton (VÉASE). Sin embargo, como ha señalado José Gaos, las influencias escocesas y hamiltonianas, así como las de la ideología y del eclecticismo, son, en el fondo, menores que la ejercida sobre su pensamiento por la elaboración de la tradición "empirista" inglesa de Hobbes a Hume. Del conjunto de lo que estimaba Bello constituir el conocimiento filosófico, escribió sólo la filosofía teórica: la *Filosofía del entendimiento,* cuya primera parte, la Psicología mental, abarca el estudio de la percepción, de las diversas formas de relación (en las que están incluidos los problemas de la substancia y de la causa), de las ideas, de los actos de la memoria y de la atención; y cuya segunda parte, la Lógica, trata del juicio, del raciocinio, del método y de las causas del error. Quedó sin redactar, en cambio, la filosofía práctica, es decir, la *Filosofía Moral,* que debía comprender la Psicología moral y la Ética. La tendencia psicológico-gnoseológi-ca se hace patente en toda la investigación de Bello, quien no considera necesario fundamentar ontológica-mente la doctrina, pero quien, a la vez, estima improcedente disolverla en una pura "psicología". Se trata, pues, como el mismo Gaos señala, de un "sistema psicológico-lógico" y "no plenamente filosófico", de "la manifestación más importante de la filosofía hispanoamericana influida por la europea anterior al idealismo alemán y contemporánea de ésta hasta la positivista". La "ciencia del entendimiento humano" es, en todo caso, para Bello el eje mismo de la filosofía, y en ella se resuelven o "diseminan" las disciplinas filosóficas tradicionales tales como la metafísica, la cual sólo puede ser rigurosa y científicamente estudiada desde el punto de vista del examen de las facultades del entendimiento.

La *Filosofía del Entendimiento* fue publicada postumamente en 1881 en el tomo I (1881) de la edición de

Obras completas hecha en Chile por Miguel Luis Amunátegui (1881-1893). Hay una nueva edición (México, 1948) con una introducción por José Gaos. Otra edición con introducción por J. D. García Bacca en el t. III de la edición de *Obras Completas* por el Ministerio de Educación Nacional de Venezuela (I, 1952; III, 1951; IV, 1951; V, 1951). Aparte los estudios de Gaos y García Bacca, véase Miguel Luis Amunátegui, *Don Andrés Bello,* 1882. — Eugenio Orrego Vicuña, *Don Andrés Bello,* 1935. — P. Lira Urquieta, *Andrés Bello,* 1948. — Antologías de Bello: Gabriel Méndez Planearte, *Bello,* 1943. — Germán Arciniegas, *El pensamiento vivo de Andrés 'Bello,* 1946. BEN. Véase IBN.

BENEKE (FRIEDRICH EDUARD) (1798-1854) nació en Berlín. Docente privado en la Universidad de esta capital, le fue negada la autorización para enseñar (1822), probablemente por su oposición a Hegel, pasando sucesivamente a Leipzig, a Gottinga y de nuevo a Berlín, donde profesó después de la muerte de Hegel. Adversario del idealismo especulativo postkantiano y seguidor en parte de la filosofía inglesa, consideró la psicología como la ciencia filosófica fundamental, encargada de analizar el fundamento y la validez de los conocimientos. Pero la psicología no consiste para Beneke en una investigación de las facultades, sino en un examen de la experiencia interna con los métodos de la ciencia natural. En la experiencia psicológica son dados los principios que la razón utiliza como umversalmente válidos y que deben ser sometidos a su vez a ulterior inspección. Mientras el saber que se tiene de la realidad externa en cuanto tal es incierto, la experiencia interna ofrece lo psíquico tal como es en sí, en su totalidad. El análisis de lo psíquico muestra que en todo acontecer de esta índole intervienen facultades primarias y elementales cuya relación con los estímulos externos produce las representaciones. Éstas pueden ser conscientes o desaparecer bajo el umbral de la conciencia, permaneciendo allí como huellas que resurgen con motivo de una renovación de los estímulos apropiados. La psicología como ciencia natural es, al propio tiempo, el fundamento de la lógica como arte del pensar, y en cierto modo, como arte de descubrimiento. En sus ideas éticas, Beneke

intentó realizar una síntesis de las tendencias de la filosofía inglesa, particularmente de las direcciones de Shaftesbury y Bentham, convirtiendo la ley moral en el producto de una abstracción de los juicios subjetivos que, sin embargo, poseen una objetividad propia por su coincidencia en todos los hombres una vez deducidas las diferencias producidas por las circunstancias particulares concurrentes en cada juicio. El pensamiento de Beneke influyó sobre todo por su parte psicológica y por su pedagogía, basada enteramente en la psicología.

Obras principales: *Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens,* 1820 *(Doctrina empírica del alma como fundamento de todo saber).— Grundlegung zur Physik der Sitten,* 1822 (Bases *para la física de las costumbres). — Neue Grundlegung zur Metaphysik,* 1822 *(Nueva base para la metafísica). — Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens,* 1832 *(Manual de lógica como arte del pensar). — Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft,* 1883 *(Manual de psicología como ciencia natural). — Erziehungs- und Unterrichtslehre,* 1833 *(Teoría de la educación y de la instrucción). — Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie,* 1837 *(Líneas fundamentales del sistema natural de la filosofía práctica). — System der Logik als Kunstlehre des Denkens,* 1842 *(Sistema de lógica como arte del pensar). — System der Metaphysik und Religionsphilosophie,* 1840 *(Sistema de metafísica y de filosofía de la religión). — Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben,* 1850 *(Psicología pragmática o teoría del alma en su aplicación a la vida).* — Véase A. Weber, *Kritik der Psychologie von Beneke,* 1872. — J. Friedrich, *Die Sittenlehre F. E. Benekes,* 1892. — Fr. B. Brand, F. *E. Beneke, the Man and his Philosophy,* 1895. — Otto Gramzow, F. *E. Benekes Leben und Philosophie,* 1899. — A. Wandschneider, *Die Metaphysik Benekes,* 1903. — Fr. David, *Das Problem der Willensfreiheit bei Beneke,* 1904. — E. Samuel, *Die Realitat des Psychischen bei Benekes,* 1907. — A. Kempen, *Benekes Religionsphilosophie,* 1914 [Archiv fur Geschichte der Philosophie, 27]. — P. Rausch, *Genetische Darstellung der ethischen Theorie F. E. Benekes,* 1927 (Dis.).

BENEVOLENCIA. Véase COMPASIÓN, HUTCHESON (FRANCIS), SIMPATÍA.

BENTHAM (JEREMY) (1748-1832), nacido en Londres y principal representante del utilitarismo (VÉASE), dio a éste un sesgo muy radical al formular como primera ley de la ética el llamado principio de interés. Según este principio, el hombre se rige siempre por sus propios intereses, los cuales se manifiestan en la busca del placer y en la evitación del dolor — los "dos maestros soberanos" que la Naturaleza ha impuesto al ser humano. Por eso el principio del interés es equivalente a un *principio de la felicidad.* Ahora bien, como la busca del placer por parte del individuo puede entrar en conflicto con la misma busca por parte de otros individuos, es necesario que el aumento de placer y la evitación del dolor no se confinen al reino individual, sino que rijan en toda la sociedad. El principio de la felicidad debe, pues, asegurar la mayor cantidad posible de esta última para la mayor cantidad posible de individuos. Si se califica a la ética de Bentham de hedonista, deberá, pues, agregarse que se trata de un hedonismo social o hedonismo colectivo.

Por otro lado, Bentham da a los conceptos de placer y el dolor un sentido muy amplio. Aunque no distingue entre diferentes clases de placeres y de dolores, aspira con frecuencia a una jerarquía de ellos que en ocasiones se aproxima a las jerarquías clásicas. En particular es visible en la teoría de Bentham un supuesto próximo al de la mayor parte de las éticas puritanas, especialmente cuando concibe el mayor bien como la reducción de la vida a lo que puede llamarse su "mínimum vital".

Lo último apunta ya a posibles interpretaciones de la ética de Bentham en un sentido no meramente "utilitarista". Una de estas interpretaciones es la que consta en el reciente volumen de D. Baumgardt (véase la bibliografía) en el cual se utilizan manuscritos inéditos del filósofo. Según dicho volumen, el principio de utilidad es de carácter simplemente hipotético. Ello conduce a una visión de Bentham menos racionalista de lo que es usual, y a la suposición de que la ética de Bentham tenía una fuerte vena pragmática. De lo contrario, arguye dicho intérprete no se explicaría que en alguna ocasión Bentham negara la sinonimia de los conceptos de 'lo justo' y 'la felicidad del mayor número', aun cuando sostuviese que ambos pueden aplicarse a las mismas acciones humanas.

La influencia ejercida por Bentham en su época fue más bien política que filosófica. Bentham mantenía correspondencia con personas de muy distintos países sobre cuestiones de Derecho constitucional, y sus opiniones contribuyeron a fijar las ideas de algunos constitucionalistas europeos en las primeras décadas del siglo XIX. Entre estas influencias citamos la ejercida sobre algunos delegados de las Cortes de Cádiz de 1912. El Conde de Toreno consultó a Bentham sobre un proyecto de Código Penal. Y en 1820 se publicó la obra *Espíritu de Bentham y sistema de ciencia social,* por Toribio Núñez, profesor en la Universidad de Salamanca.

Obras principales: An *Introduction to the Principies of Morals and Legislation,* 1789. — *Handbook of Political Fallacies,* 1824 (reed. por H. A. Larrabee, 1953). — *Outline of a New System of Logic,* 1827. — *Deontology,* 1834 (hay una antigua trad. esp.: *Deontología,* 1839). — Véase su doctrina de las ficciones en el texto editado por C. K. Ogden, *Bentham's Theory of Fictions,* 1932. — Edición de obras: *Works,* por John Bowring, Edimburgo, 11 vols., 1838-43. — Véase Leslie Stephen, *The English Utilitarians,* vol. I, 1900. — O. Kraus, *Zur Theorie des Wertes. Eme Benthamstudie,* 1901. — E. Halevy, *La formation du radicalisme philosophique en Angleterre,* 3 vols., t. I, 1901. — Ch. Milner Atkinson, *Bentham, His Life and Work,* 1905. — Josef Busch, *Der moralische und soziale Arithmetik Benthams,* 1928. — T· Wisdom, *Interpretation and Analysis,* 1931. — David Baumgardt, *Jeremy Bentham and the Ethics of To-Day,* 2 vols., 1952 (con manuscritos hasta entonces inéditos). — Mary Peter Mack, /. B.: *An Odyssey of Ideas,* 1963.

BENZI (UGO). Véase HUGO DE SIENA.

BERDIAEV [a veces transcrito Berdyaev, Berdiaef, Berdiaieff; siguiendo estrictamente nuestras reglas de transcripción debería ser: Bérdáév] (NIKOLAY ALÉKSANDROVITCH) (1874-1948) nac. en Kiev, salió desterrado de Rusia en 1922, residiendo desde 1922 hasta 1925 en Berlín y a partir de esta última fecha y hasta el final de su

vida en París. Influido al principio por el marxismo, lo abandonó luego, aunque conservando siempre ciertas preocupaciones procedentes de esta época. La frecuente polémica de Berdiaev contra el marxismo no es siempre, en efecto, una polémica completamente "exterior"; hay elementos que el marxismo recogió —crítica de la sociedad individualista burguesa, crítica de la "cosificación del hombre"— y que Berdiaev cree que deben mantenerse, si bien no para desembocar en una "nueva deshumanización" en nombre de un "mesianismo inmanente", sino para liberar realmente al hombre. Según Berdiaev, el marxismo vive de lo que combate e ignora: el carácter profundamente existencial del hombre que el cristianismo ha revelado. Ahora bien, las ideas sociales de Berdiaev son sólo un aspecto de su pensamiento. Éste se organiza en una filosofía en la que se encuentran motivos procedentes de otros pensadores, tanto rusos (Soloviev, Rozanov) como no rusos (Nietzsche, Bohme), pero que lleva un sello propio. Dicha filosofía ha pasado por una serie de etapas. Según Zéñikovskiy, son cuatro: la etapa caracterizada por el predominio de los problemas éticos; la etapa de la crisis mística y religiosa; la etapa del interés historiosófico y la etapa personalista. Estas dos últimas son las más conocidas y seguramente las más importantes. En el curso de ellas publicó Berdiaev sus principales obras. Sin embargo, sus escritos anteriores prepararon en gran medida los nuevos desarrollos, de tal forma que la división del pensamiento de nuestro autor en etapas no debe ser interpretada en forma demasiado rígida; algunas de las cuestiones por las que se interesó principalmente en las primeras etapas —como la del papel desempeñado por la "inteligentsia"— subsisten todavía en las últimas.

Los problemas filosóficos que adquieren más relieve en el pensamiento de Berdiaev son el del sentido de la creación, el del sentido de la historia, el de la constitución del espíritu y el de la realidad de la persona. Todos estos problemas se interpenetran. Consideremos ante todo la cuestión de la creación. Se trata de una afirmación de la esencial libertad del espíritu por medio de la cual la creación (o, mejor dicho, el crear o la "creatividad") es a la vez el principio y el fin de la actividad humana. Este impulso creador es, según Berdiaev, el único capaz de aniquilar el peso muerto que se cierne sobre la vida del hombre y que ahoga sus creencias y sus instituciones; es, además, el único que puede evitar reducir el destino humano a una mera ordenación del mundo. Berdiaev llevó esta doctrina de la creatividad hasta tan extremas consecuencias que la propia moral cristiana aparece con frecuencia en su obra como un estadio que debe ser superado por el citado impulso. En el curso del mismo se engendra lo que, en cierto modo, puede ser considerado como el eje de la realidad —en tanto que entidad significativa—: la historia. Cierto que la doctrina propugnada por Berdiaev acerca de la historia parece estar dominada por una cierta forma de "determinismo" que en el impulso creador no puede nunca encontrarse: las frecuentes referencias del pensador al Absoluto como raíz del desenvolvimiento histórico, la conversión de la filosofía de la historia en escatología de la historia, la oposición entre una historia falsa y una historia auténtica, y otras ideas análogas, inducen a pensar que hay un conflicto interno en su pensamiento. Pero tan pronto como se ahonda en los supuestos me-tafísicos del mismo se advierte que ciertos motivos más fundamentales quiebran de continuo los esquemas conceptuales en los cuales se encierra el filósofo. Uno de estos motivos es el que en la cuarta etapa alcanza el predominio casi completo: el personalista. Eje del mismo es la idea de que lo general no posee existencia ontológica; solamente lo personal (lo "subjetivo") la tiene. De ahí resulta una consecuencia importante: solamente el mundo personal es un mundo "auténtico". Esta autenticidad no es, empero, el resultado de un sosegado discurrir: la existencia personal se ve de continuo amenazada por la objetivación *(obéktivatsiá),* la cual generaliza y, por medio de la generalización, pretende conseguir un mejor conocimiento y un completo dominio del mundo. La persona parece entonces hundirse en una forma de ser tanto más engañosa cuanto que parece más firme. Un gran esfuerzo es necesario para sobreponerse a esta amenaza; solamente cuando es llevado a cabo se concreta el mundo existencial y personal, al cual tenemos acceso por medio de una dialéctica existencial, esto es, por medio de aquella dialéctica que en vez de reducir un ser al otro, descubre en la realidad la "tensión" interna que la constituye y sin la cual no podría existir. Esta "tensión" se había revelado ya (en otras obras de Berdiaev) en el cristianismo y en la historia; ahora se revela en toda realidad. Pero aun cuando es una tensión existencial, personal y, por ende, "subjetiva", no es una tensión individual y solitaria. Por el contrario, Berdiaev insiste en el carácter "comunal" (no precisamente "social") de la existencia de la persona y proclama que la persona es ininteligible sin la comunidad con las otras y, en último término, sin la comunión con Dios. En la existencia de estos tres elementos y en el juego constante entre ellos surge lo que Berdiaev al parecer estima por encima de todo: la "auténtica libertad existencial".

Obras: *Subéktivizm i individualizm v obchchéstvénnoy filosofii,* 1901 (*El subjetivismo y el individualismo en la filosofía social). — Sub specie aeternitatis. Opíti filosofskié sotsiallnié i literaturnie,* 1907 *(Sub specie aetemitatis. Ensayos filosóficos, sociales y literarios). — Novoé religioznoé soznanié* i *obchchéstvénnost',* 1907 *(La nueva conciencia religiosa y la sociabilidad). — Dujovníy krizis intelligentsii,* 1910 *(La crisis espiritual de los intelectuales). — Filosofía svobodí,* 1911 *(Filoso fía de la libertad;* en trad. alemana: *Philosophie des freien Geistes,* 1927). — *Smísl tvortchéstva (Opít opravdaniá tchélovéka),* 1916 *(El sentido de la creatividad. [Ensayo de justifica ción del hombre];* en trad. alemana: *Der Sinn des Schaffens,* 1927 y fran cesa: *Le sens de la création,* 1955). — *Dostoévskiy,* 1923 (trad. esp.: D*ostoyevsky,* 1935). — *Filosofía néravénstva,* 1923 *(Filosofía de la des igualdad). — O smíslé istorii,* 1923 (trad. esp.: *El sentido de la historia,* 1931). — *Novoé srédnéuékov'é,* 1924 (trad. esp.: *Una nueva Edad Media,* 1931). — *Filosofía svobodnovo du ja,* 2 vols., 1929 *(Filosofía del espí ritu libre;* trad. inglesa: *Freedom and the Spirit,* 1935). — *O naznatchélnii tchélovéka. Opít paradoksallnoy etiki,* 1931 *(Sobre el destino del hom bre. Ensayo de ética paradójica;* trad.

esp.: *La destinación del hombre,* 1947). — A *i mir obéktov,* 1934 (Yo *y el mundo de los objetos;* trad. esp.: Cinco *meditaciones sobre la existencia,* 1948). — O *rabstvé i svobodé tchélovéka,* 1939 (trad. esp. : *Libertad y esclavitud del hombre,* 1955). — *Russkaá idea,* 1946 (trad. ingl.: *The Russian Idea,* 1949). — *Opít esjatologitchéskoy metafiziki,* 1947 (trad. franc.: Essai *de métaphysique escatologique,* 1949). — *Samosoznanié,* 1949 (trad. esp.: *Autobiografía espiritual,* 1958). — Después de la muerte del filósofo apareció su obra sobre *El reino de Dios y el reino del César,* 1951 (trad. esp.: *Reino del Espíritu, reino del César,* 1953). — Además de estas obras publicó: *Pravda i lox' kommunizma (La verdad y la falsedad del comunismo).* En trad. esp. hay, junto a las obras ya citadas: Las *fuentes y el sentido del comunismo ruso, El cristianismo y la lucha de clases, El cristianismo y el problema del comunismo,* en varias ediciones. — Hay numerosos artículos de Berdiaev en la revista *Put' (El sendero]* que el filósofo fundó en París en 1924, así como en la revista *Sovréménnié Zapiski* (Notas *contemporáneas).* — Véase E. Dennert, *Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur. Einfuhrung in die Berdyaevsche Geschichtsphilosophie,* 1928. — B. Schultze, S. J., *Die Schau der Kirche bei Berdiajew,* 1938. — P. V. Kennedy, A *Philosophical Appraisal of the Modernist* Gnosticism *of N. Berdyaev,* 1940. — R. Krem-ser, N. *Berdiaeffs metaphysische* GrundZegung *der Geschichtsphilosophie,* 1943. — E. Porret, *La philosophie chrétienne en Russie: N. B.,* 1944. — Id., íd., *B., prophète des temps nouveaux,* 1951. — Dino del Río, *Persona e società nella filosofía di N. Berdiaeff,* 1944. — E. Lampert, N. *Berdyaev and the New Middle Ages,* s/f (ap. 1947). — S. Bucеen, *Berdiaev,* 1949. — E. L. Alien, *Freedom in God. A Guide to the Thought of* N. *Berdyaev,* 1950. — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii,* II, 1950, págs. 298-318. — M. Spinka, *N.* B., *Captive of Freedom,* 1950. — G. Seaver, N. *Berdyaev. An Introduction to His Thought,* 1950. O. F. Clark, *Introduction to Berdyaev,* 1950. — R. Rossler, *Das Weltbild N. Berdjajews. Existenz und Objektivation,* 1956. — Donald A. Lowrie, *Rebellious Prophet. A Life of* N. B., 1960. — Hay en París una "Association Nicolas Berdiaeff", que publica un *Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaeff,* con textos inéditos o poco conocidos del filósofo, trabajos sobre el mismo, noticias, informaciones bibliográficas, etc.

BERENGARIO DE TOURS *(ca.* 998-1088) se distinguió por el papel predominante que otorgó a la razón en el examen de los dogmas. Fue por ello considerado como uno de los "dialécticos" medievales, pero debe tenerse en cuenta que su confianza en la razón estaba ligada a una base "empirista", es decir, a la idea de que el fundamento de la comprensión de lo real, y de las propias operaciones racionales, se halla en los sentidos. Admitió, pues, como existencias solamente las entidades particulares accesibles a las operaciones sensibles. Su más resonante doctrina es la negación del dogma de la transubstanciación, pues, según Berengario, la razón no puede admitir que los accidentes inhieran fuera de la substancia. Como es verdad empírica que tales accidentes subsisten en el pan consagrado, debe de concluirse que la substancia del pan permanece. Y si el pan se transforma en cuerpo de Cristo, es porque se ha agregado a la substancia del pan otra substancia. Esta tesis de Berengario —expuesta sobre todo en oposición a Lanfranco de Pavía (1010-1089), arzobispo de Canterbury en 1066 y maestro de San Anselmo— fue condenada en 1050 y en 1051. Berengario se retractó en 1059 (Concilio lateranense) y en 1079.

Berengarii Turonensis De Sacra Coena adversus Lanfrancum, ed. A. F. y F. Th. Vischer (Berlin, 1934); nueva ed. por W. H. Beekenkamp (L'Aja, 1941). — Véase G. Morin, "Bérenger contre Bérenger", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* IV (1932), 109-33; "Lettre inédite de B. de T. à l'archevêque Josselin de Bordeaux", *Revue Bénédictine,* XLIV (1932), 220-6. — M. Matronola, *Un testo inédito di B. di T. e il concilio romano del 1079,* 1936. — J. R. Geiselman, "Ein neuentdecktes Werk Berengars von T. über das Abendmahl?", *Theologische Quartalschrift,* CXVIII (1937), 1-31, 133-72. — Véanse también Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de B. de T. à S. Thomas d'A.,* 1909. — A. J. McDonald, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine,* 1930. — L. C. Ramírez, *La controversia eucarística del siglo* XI: B. *de T. a la luz de sus contemporáneos,* 1940.

BERGER (GASTON) (1896-1960) nac. en Saint-Louis- du Sénégal, profesor en la Universidad de Aix-en-Provence, y durante varios años Director General de la Enseñanza en Francia, se ha ocupado sobre todo de teoría del conocimiento al hilo de investigaciones ontológicas que han tenido en cuenta tanto la tradición filosófica francesa como la fenomenología de Husserl, a la cual ha dedicado varios detallados análisis. Como algunos otros pensadores contemporáneos, Berger considera, en efecto, que el problema epistemológico complica el problema ontológico — y metafísico. Este problema no es, empero, al entender de dicho autor, de índole meramente intelectual: las cuestiones planteadas por la acción y las valoraciones humanas deben ser resueltas juntamente con las cuestiones de naturaleza teórica. Berger se opone a los falsos absolutismos de muchas filosofías tradicionales, pero no para adherirse a un relativismo epistemológico u ontológico, sino para afirmar que el conocimiento de lo absoluto es a la vez indispensable e imposible de conseguir totalmente.

Obras: *Le Cogito dans la phénoménologie de Husserl,* 1941. — *Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d'une théorétique pure,* 1941. — Además, varias obras de caracterología: *Traité pratique d'analyse du caractère,* 1950 (trad. esp.: *Tratado práctico de análisis del carácter,* 1956. — *Caractère et personnalité,* 1954, 2a ed., 1956. — *Questionnaire caractérologique pour l'analyse d'un caractère individuel.* — Véase J. Darcct, J. de Bourbon-Busset, E. Morot-Sir, L. Delpech, G. B. Un *philosophe dans le monde moderne,* 1961 (con textos de G. B.) *(Prospective,* 7), — *L'homme moderne et son éducation,* 1963 [introducción por E. Morot-Sir].

Bibliografía de G. B. en *Revue de l'Enseignement Supérieur,* N° 4 (1960), 11-12.

BERGSON (HENRI) (1859-1941) nac. en Auteuil (París), profesó en los Liceos de Angers (1881), Clermond-Ferrand (1883-1885), Liceo Henri IV de Paris (1889-1897), Escuela Nacional (1897-1900) y Collège de France (desde 1900). El primer punto de *apoyo* de sus ideas lo encontró en el positivismo espiritualista de Lachelier, así como en el análisis de Boutroux sobre la contingencia. Pero estos puntos de *apoyo* no son el *planteamiento* del problema. Como él mismo declara, la primeriza adhesión a las tesis de Spencer y el reco-

nocimiento de la evolución de la realidad suscitaba de inmediato la pregunta de por qué la realidad no ha evolucionado *ya;* por lo tanto, la pregunta acerca de la utilidad del tiempo. El tiempo no hacía nada en el sistema de Spencer. Pero "lo que no hace nada no es nada", y de ahí que el tiempo sea lo que impide que todo haya sido dado de una vez. La filosofía de Bergson es, pues, por lo pronto, una continuación de las tendencias que, oponiéndose al positivismo, intentan su superación por medio de una asimilación de su contenido más valioso. Este rasgo de asimilación del positivismo, única forma posible de su superación, es característico de Bergson en el mismo sentido que lo es el "positivismo absoluto" de Husserl; por él no se reduce la filosofía bergsoniana a una mera repetición de las fantasías románticas, sino que es, desde su raíz, un nuevo método y una nueva orientación. Lo que Bergson encuentra en la inteligencia, lo que el examen de los datos inmediatos de la conciencia pone de manifiesto con toda claridad es, más bien que una incapacidad, una insuficiencia; la inteligencia tiene, ciertamente, una capacidad, pero es simplemente la capacidad de la medida. La inteligencia opera sobre la realidad por medio de esquemas; hace de esta realidad, que es algo perpetuamente móvil, algo real y concreto, un conjunto de elementos inmóviles, espaciales, separados. Esta tendencia de la inteligencia es claramente evidente en el caso de la ciencia natural, que convierte el movimiento en una sucesión de inmovilidades, que hace del tiempo, de ese fluir perpetuo, una serie de momentos distintos. La ciencia natural es, por consiguiente, una *espacialización,* pero una espacialización que no solamente afecta a la materia, sino también al tiempo. Ahora bien; estos actos de la inteligencia son inoperantes si, en vez de un esquema, se pretende una comprensión de la realidad misma. La filosofía, que tiene, según Bergson, la misión de dirigirse a lo inmediato y originario, a los datos inmediatos de la conciencia, no puede, por consiguiente, considerar la conceptuación más que como un falseamiento de la verdadera realidad. La filosofía es, desde el punto de vista metódico, una intuición, pero una intuición que busca expresarse, que intenta penetrar hasta la profundidad de lo real y extraer de ella, por medio de imágenes, lo que los conceptos son impotentes para revelar en su plenitud. No es una intuición romántica que pretenda hallar en sí misma el saber absoluto; es una intuición metódica, una forma de acceso a la realidad que no desprecia la ciencia, porque la ciencia es, en fin de cuentas, algo justificado, algo que la vida hace para apropiarse de algún modo la realidad y ponerla a su servicio. El método intuitivo, que representa, como la reducción fenomenológica de Husserl, "una inversión de la dirección habitual del pensamiento", se dirige, consiguientemente, a lo real y, por lo tanto, a lo que deviene y se hace, pues lo que la ciencia natural y el pensamiento pragmático consideran no es la realidad, sino el residuo que aparece después de su mecanización.

No es extraño, pues, que sean la psicología y la biología las disciplinas donde alcanza sus mejores triunfos la aplicación del método intuitivo. En la vida psíquica se encuentra, más que en ninguna otra parte, el carácter esencialmente cambiante y huidizo que posee lo real en su entraña; el asociacionismo, que Bergson somete a una incisiva crítica, es un ejemplo de la espacialización de lo psíquico, el cual se resuelve, en última instancia, en temporalidad y, por tanto, en duración — duración *real.* Bergson encuentra en el problema de la memoria un tema que permite aclarar a fondo la distinción entre lo que se hace y lo hecho, entre el devenir y lo "devenido". El método intuitivo descubre en lo psíquico los caracteres de duración, cualidad y libertad. Estos caracteres son, naturalmente, opuestos a la yuxtaposición, a la cantidad y al determinismo, que el naturalismo considera como los elementos constitutivos de lo real y que no son más que esquemas de la inteligencia. Lo psíquico es duración, porque su tiempo es el tiempo concreto, no el tiempo espaciali-zado de la física; es cualidad, porque es irreductible a lo cuantitativo y mecánico; es libertad, porque consiste en una creación perpetua. Materia y memoria, espacialización y temporalización son, pues, dos ejemplos de esta diversa forma en que lo real se ofrece sucesivamente a la inteligencia y a la intuición. Por la materia, la duración pura de la conciencia, su, por así decirlo, completa historicidad, se convierte en la memoria efectiva de la vida psíquica; por la memoria, la conciencia adquiere, en su devenir, los rasgos que la caracterizan, el hecho de que sea, en el fondo, una pura contemplación de la duración transcurrida. La distinción entre la memoria de repetición o memoria-hábito y la memoria representativa es la misma distinción existente entre la memoria lastrada por la materia del cuerpo y la memoria pura, que es la esencia propia de la conciencia. La memoria no es, por consiguiente, el producto de una actividad orgánica; es aquello en qu· la conciencia consiste cuando se contrae a lo esencial; es la absoluta y perfecta continuidad de sus actos realizados en la duración; es la unidad de la persona y la unidad del espíritu. Pues el espíritu y la persona, la duración real y la continuidad, la memoria y la conciencia son conceptos diversos que designan una misma realidad fundamental y única, que designan, para decirlo más propiamen, *la* realidad.

Sentado lo precedente, es perfectamente comprensible que la filosofía de Bergson se organice hasta la constitución de una metafísica. La metafísica, que Bergson concibió ya tempranamente como "el medio de poseer absolutamente una realidad", resulta considerablemente facilitada si con el método de la intuición encontramos un acceso a la realidad misma. La metafísica no debe ser una construcción dogmática; debe hallarse siempre abierta a nuevas intuiciones, de acuerdo con el carácter no sistemático del método, pero es innegable que la consideración de la duración real tal como anteriormente se ha bosquejado proporciona el acceso más íntimo posible. El resultado de la contribución de Bergson a la metafísica es la idea de la evolución creadora, en donde se hallan ampliadas y sintetizadas las anteriores concepciones. Situada en el interior de la realidad, que no puede expresar sino muy imperfectamente, la intuición descubre la evolución del mundo entero como la evolución de lo real creador, que es el dato primario y originario, como la evolución de la

vida en sus infinitas posibilidades. Lo realizado y lo mecánico son solamente los productos de lo que se realiza, de lo vital. Por medio de datos extraídos de la ciencia, Bergson muestra esta evolución en toda su universalidad; la inclusión de una teoría del conocimiento dentro de esta metafísica es una consecuencia inevitable de la idea bergsoniana de la necesidad de la marcha para la comprobación de si esta marcha es posible. De ahí su denuncia de los falsos problemas del desorden (problema del conocimiento) y de la nada (problema del ser) y de ahí la crítica de la crítica de la razón pura, que es la expresión de un pseudo problema desde el momento en que la intuición alcanza lo real sin necesidad de volver a encontrar en él lo que la conciencia le había previamente dictado. Ahora bien, la inteligencia, como aprehensión de lo discontinuo y yuxtapuesto, surge naturalmente de la vida creadora, es un producto de la vida. La inteligencia es necesaria como uso práctico, pues en la vida práctica la realidad debe ser espa-cializada y mecanizada. Pero la inteligencia misma, en una original inversión de su dirección habitual, intenta una busca de la realidad por encima de todo pragmatismo. Esta busca es justamente la metafísica, esta suprema intuición que podrá revelar, casi de un modo inefable, el impulso vital *(élan vital)* que desde su originaria unidad se desdobla y multiplica, se ramifica y diversifica, pues el impulso vital es la gran fuente de la vida. Mas el *élan vital* no es ni mucho menos un procedimiento cómodo para denominar una realidad que se deja inexplicada y a la cual se exige al propio tiempo una explicación de las demás realidades. Bergson insiste repetidamente en que el *élan vital* no es una noción vacía y menos aun, como pudiera interpretarse apresuradamente, un simple "querer vivir"; el *élan vital* puede caracterizarse, entre otras, por estas notas: (1) La ciencia no puede proporcionar una explicación físico-química de la vida, aun cuando su busca de lo físico-químico en lo vital sea legítima. (2) La evolución de la vida se realiza en direcciones determinadas; aunque el transformismo deba aceptarse como un hecho y el darwinismo ha llegado a comprender muy hondamente la realidad vital, ambos son insuficientes, pues la mera composición de lo azaroso con lo azaroso no explica el hecho de la vida. (3) Lo que lleva la vida a una dirección dada no es nunca la simple acción mecánica de las causas exteriores, sino un empuje interno. (4) La adaptación no es la imposición de unas formas a la vida, sino la adopción por ella de formas que representan su solución al problema que le plantea la constitución de lo externo. (5). La coordinación no es el resultado de una finalidad, sino de un acto simple que visto desde fuera se descompone en una infinidad de elementos, pero que desde dentro resulta sólo un conjunto de obstáculos vencidos. (6) La vida es una causa especial, sobrepuesta a la materia, que es a la vez instrumento y obstáculo. (7) La materia divide y opone resistencia, surgiendo de ella las diversas líneas de la evolución. (8) Instinto e inteligencia se presentan, antes de su desdoblamiento, como una realidad simple. (9) La vida es imprevisible; no es regida ni por la finalidad ni por el mecanicismo, que son teorías sustentadas por la inteligencia *(Les deux sources,* págs. 116-20). Con ello se desvanece el misterio de la creación, que la inteligencia no puede entender si no es resolviendo el problema en multitud de dificultades; y por eso el hombre debe intentar ir más allá de los ojos de la inteligencia, que se aplica sobre lo hecho, para colocarse dentro de la originaria intuición, que nuestra acción libre nos permite experimentar y que se aplica sobre el hacerse o, mejor dicho, que es el propio hacerse. O, en otros términos: "Allí donde el entendimiento, al ejercerse sobre la imagen que se supone fija de la acción en marcha, nos mostraba partes infinitamente múltiples y un orden infinitamente sabio, vislumbramos un proceso simple, una acción que se hace a través de una acción del mismo género que se deshace, algo así como el camino que se abre al último cohete de unos fuegos artificiales en medio de los restos descendentes de los cohetes extinguidos" *(L'év. créatrice,* pág. 272). Todo participa así, y no sólo el hombre, de la acción libre y continua, pues la esencia del mundo es la actividad y la libertad.

La filosofía de Bergson queda completada con una filosofía de la religión y una ética. Moral y religión tienen, en sus propias palabras, dos fuentes; una de ellas es la sociedad natural, cerrada, la sociedad que puede compararse con las agrupaciones animales instintivas. En esta sociedad predomina la presión como forma moral, hasta el punto de que puede enunciarse que la ley moral no es por el momento sino el resultado de la presión social. No quiere esto decir que en tal sociedad la norma moral obligue y coaccione: por el contrario, como Bergson explícitamente reconoce, si se viviera naturalmente no habría "tensión de la obligación". Las teorías se basan por lo común en la estructura misma de la sociedad humana y acaban por calificar el bien con las determinaciones que corresponden a ella. Pero hay otra fuente: la sociedad abierta, donde la impersonalidad del conjunto de la obligación es sustituida por la personalidad que atrae y cautiva. No hay aquí un mero regreso del movimiento pendular a una situación equilibrada, sino un trascender continuo; la moral abierta no es la moral de la sociedad común, sino la de la sociedad creadora, del héroe, del profeta, del "sabio" y del santo. En manera alguna debe suponerse que la moral abierta suprime la anterior; lo que más bien ocurre es que la moral cerrada es un momento a lo largo de un proceso imprevisible: la fuerza social del impulso es, por así decirlo, una petrificación de la fuerza suprasocial de la atracción, que no busca adecuación a la obligación dada, sino creación de modelos de vida. Cosa análoga ocurre con la religión: la religión estática surge de lo que Bergson llama la función fabuladora, como reacción defensiva de la Naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia. En rigor, todo en ella es reacción, porque a la mencionada se agrega la reacción de la Naturaleza contra la representación intelectual de la inevitabilidad de la muerte que acecha al individuo desde el momento en que comienza a pensar desgajado de la especie; la reacción de la Naturaleza contra la representación intelectual da un margen desalentador de imprevisión entre la iniciativa tomada y el efecto deseado; finalmente, la reacción defensiva contra lo que tiene de depri-

mente para el individuo y de disolvente para la Naturaleza el ejercicio de la inteligencia. Propia de las sociedades cerradas, la religión estática es también un momento y petrificación de la religión dinámica, que ya no tiende simplemente a conservar la sociedad, que no posee una mera "función social". La religión dinámica permite justamente romper el marco que encierra a la sociedad dentro de sí misma, en un ímpetu hacia el hontanar originario de la vida, sin el cual la propia sociedad moriría ahogada dentro de su atmósfera. La diferencia entre una moral y una religión cerradas y una moral y una religión abiertas permite, por otro lado, superar ciertas dificultades que el pensamiento de Bergson había provisionalmente dejado de lado en sus trabajos anteriores; permite sobre todo eludir y rechazar el calificativo de pandemonismo irracional que se ha dirigido con frecuencia contra el mismo cuando se ha confundido lo irracional y lo intuitivo con lo demoníaco. Como el propio Bergson señala, mientras una moral y, por lo tanto, una religión, tiene su base en la estructura de la sociedad humana, la otra se explica por el principio explicativo de semejante estructura. Regresar al impulso originario del *élan vital* significa, pues, huir de esa petrificación que hace degenerar la vida y emprender de nuevo el camino para seguir adelante en un esfuerzo creador que jamás se detiene. Una ética y una filosofía de la religión tales (que García Morente ha considerado una traición al propio método y como una concesión al espíritu de sistema), representan, pues, a la vez, una filosofía de la historia en donde el pasado aparece como algo que debe ser justificado ante el tribunal de la vida. En todo caso, las conclusiones últimas de Bergson van, como él mismo confiesa, más allá de la evolución creadora: en ellas se bosqueja un universo que es "aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar", con sus consecuencias: la aparición de seres vivos donde la emoción creadora encuentra su complemento y de otros sin los cuales los primeros no existirían, de una materia que posibilita la vida. El Universo acaba siendo así, en el fondo, la evolución creadora de una especie de absoluto; su función esencial es, no acaso la de hacer a Dios —pues esto equivaldría a un panteísmo declarado—, sino la de hacer dioses: situándose dentro de la corriente de la evolución creadora, el hombre puede ser capaz de una especie de divinización. Véase CREACIÓN, EVOLUCIÓN, INSTINTO, INTUICIÓN, MEMORIA, NADA, ORDEN, TIEMPO, VIDA.

Obras: *Quid Aristóteles de loco senserit* (tesis), 1889. — *Essai sur les données immédiates de la consciencia,* 1889 (tesis) (trad. esp.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* 1919, 2ª ed., 1925). — *Matière et Mémoire,* 1896 (trad. esp.: *Materia y memoria,* 1909). — *Le rire,* 1900 (trad. esp.: *La risa,* 1904). — "Introduction à la métaphysique *(Revue de Métaphysique et de Morale,* 1903; reimpreso luego, en *La pensée et le mouvant)* (trad. esp.: *Introduclution créatrice,* 1907 (trad. esp.: *La evolución creadora,* 2 vols., 1912). — *L'énergie spirituelle,* 1919 (trad. esp.: *La energía espiritual,* 1928. — *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein,* 1922. — *Les deux sources de la morale et de la religion,* 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* 1942). — *La pensée et le mouvant,* 1934. — Postumamente se han publicado tres volúmenes con escritos antes aparecido en lugares diversos (prólogos, discursos, reseñas, etc.); *Écrits et Paroles,* ed. Rosé-Marie Mossé-Batisde: I, 1957; II. 1959; III, 1959. — Edición de obras (Édition du Centennaire) en un vol., con int. de H. Gouhier y notas de André Robinet, 1959. Esta edición (crítica) contiene todas las obras de H. B. (con excepción de *Durée et simultanéité* y los antes citados *Écrits et Paróles).* Hay en ella diversas variantes importantes. — Edición de primeras redacciones de "La conscience et la vie" [primero en inglés; luego, incorporado a *L'énergie spirituelle];* "Fantômes de vivants" [luego en *ibid.];* "Le rêve" [luego en *ibid.];* "L'effort intellectuel" [luego en *ibid.];* "Le possible et le réel" [luego en *La pensée et le mouvant];* "La perception du changement [luego en *ibid.],* por André Robinet en vol. VI de *Les Études Bergsoniennes,* 1961. Se aprecian importantes diferencias entre las primeras redacciones y el texto "definitivo". — Hay trad. española de casi todas las obras; además, una *Abreviatura* de *La evolución creadora,* por F. Vela, 1947. — *Obras escogidas* en trad. esp.: *Materia y memoria. La evolución creadora. La energía espiritual, Pensamiento y movimiento,* 1 vol., 1959. — Véanse, además de las obras citadas en el texto del artículo BERGSONISMO (los libros de Maritain, Benda, Berthelot, Rougier), los siguientes trabajos: Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle: H. Bergson,* 1912 (hay trad. española). — J. de Tonquédec, *Dieu dans l'évolution créatrice,* 1912. — Paul Schrecker, H. *Bergsons Philosophie der Personlichkeit,* 1912. — H. Hoffding, *La philosophie de Bergson,* 1916. — M. García Morente, *La filosofía de H. Bergson,* 1917. — W. Meckauer, *Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson,* 1917. — Alejandro Korn, "Bergson" y "Bergson en la filosofía contemporánea" *(Obras,* t. H, págs. 111-43). — M. T.-L. Penido, *La méthode intuitive de M. Bergson,* 1918. — Íd., íd., *Dieu dans le bergsonisme,* 1934. — J. A. Gunn, *Bergson and His Philosophy,* 1920. — Karin Stephen, *The Misuse of* Minci: A *Study of Berg sons Attack on Intellectualism,* 1922. — Roman Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri* Bergson, 1922 [Jahrbuch fur Philosophie und phanomenologische Forschung, V.]—Jac ques Chevalier, *Bergson,* 1926. — V. Jankélévitch, *Bergson,* 1931, 2, ed., 1959. — A. Thibaudet, *Le Bergsonis me,* 2 vols., 1933. — André Metz, *Bergson et le bergsonisme,* 1933. — Raimundo Lida, "Bergson, filósofo del lenguaje", *Nosotros,* B. Aires, año XXXVII, N° 292 (1933), 5-49; reimp. en *Letras hispánicas,* 1958. — E. Ri deau, *Le Dieu de Bergson.* — Id. íd., *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme.* — E. Molina, *Proyecciones de la intuición. Nuevos estudios sobre la* filosofía *bergsoniana,* 1935. — Varios auto res, *Homenaje a Bergson* (Universi dad de Córdoba, Argentina), 1936. — Varios (J. Chevalier, E. Mounier, L. Brunschvicg, etc.), *Henri Berg son,* 1941. — Varios (J. Gaos, E. Nicol, E. Noulet, S. Ramos, O. Robles, J. Vasconcelos, J. Xirau), *Homenaje a Bergson,* 1941. — Nimio de Anquín, "El bergsonismo, anagogía de la experiencia", *Sol y Luna,* N° 6, (1941), 13-62. — A. Cresson, *H. Bergson, sa vie et son oeuvre,* 1941. — J. Zaragüeta, *La intuición en la fi losofía de H. Bergson,* 1941. — Va rios (P. Valéry, Floris Delattre, L. Lavelle, P. Masson-Oursel, M. Pradines, R. Le Senne, R. Bayer, A. Mil let), *Études bergsoniennes. Homma ge à H. Bergson 1859-1945,* 1942. — Joaquín Xirau, *Vida, pensamiento y obra de Bergson,* 1943. — Diaman tino Martins, Bergson: *la intuición como método de la metafísica,* 1943, 2ª ed., 1957. — Béguin-Thévenaz, *Essais et témoignages recueillis d'H. Bergson,* 1943. — José Ferrater Mora, "Introducción a Bergson", en *Cuestio nes disputadas,* 1955, págs. 111-50.—

Lydie Adolphe, *La philosophie religieuse de Bergson,* 1947. — L. Husson, *L'Intellectualisme de Bergson: Genèse et développement de la notion bergssonienne d'Intuition,* 1947. — Varios (E. Le Roy, B. Romeyer, P. Kucharski, A. Forest, P. d'Aurec, A. Brémond, P. Ricoeur), *Bergson et le bergsonisme,* 1947. — Narciso Pou-sa, *Bergson y el problema de la libertad,* 1948. — Florencio Giussio, *Bergson,* 1949. — R. Galeffi, *La filosofía di B.,* 1949. — J. Hyppolite, F. Grégoire, W. Stark, H. Gouhier, H. Sundén, *Henri Bergson* (en *Revue Internationale de Philosophie,* 10, 1949). — A. Marietti, *Les formes du mouvement chez Bergson,* 1953. — J. Delhomme, *Vie et conscience de vie. Essai sur Bergson,* 1954. — V. Mathieu, Bergson, Il *profondo e la sua espressione,* 1954. — I. Adol phe, *L'univers bergsonien,* 1955. — Ian W. Alexander, B. *Philosopher of Reflection,* 1957. — François Heidsieck, *H. B. et la notion d'espace,* 1959. — Leonardo Van Acker, *A filosofía bergsoniana. Genese, evoluçâo e estructura gnoseologica do bergsonismo,* 1959. — G. Pflug, H. B. *Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik,* 1959. — G. Bénézé, J. Chaix-Ruy, M. Cruz-Hernández, J. Guitton *et al, B. et nous,* 2 vols., 1959 (No. especial de *Bulletin Soc. Fran çaise de Philosophie,* LIII [1959]. — Jean Guitton, *La vocation de B.,* 1960. — Henri Gouhier, *B. et le Christ des Évangiles,* 1961. — V. Jankélévitch, *H. B.* (trad. esp., 1962). — G. Berger, G. Marcel *et. al., The Bergsonian He ritage,* 1962, ed. Thomas Hanna. — Véase también la revista: Les *Études bergsoniennes,* vol. I, 1948; vol. II, 1949, vol. III, 1952, vol. IV, 1956 (el v. II con trad. francesa de la tesis doctoral latina: *L'idée de lieu chez Aristote), y* la "Bibliografía bergso niana", publicada en la revista *Subs tancia,* de Tucumán 7-8 (1941), 394-444. — Para las opiniones de Bergson sobre diversos problemas y personas, véase Jacques Chevalier, *Entretiens avec B.,* 1959 (trad. esp.: *Conversa ciones con B.,* 1960).

BERGSONISMO. La filosofía de Bergson suscitó desde el primer momento un gran interés y, desde luego, sentimientos encontrados. Por lo pronto, su influencia se hizo sentir no solamente en la filosofía, sino también en las ciencias y en la literatura. En este último respecto puede hablarse inclusive de un bergsonismo literario y aun de la transposición, consciente o no, de las tesis de Bergson a la creación literaria. Proust, por ejemplo, representa, por un lado, un impresionismo literario, mas por el otro expresa una concepción de la memoria y del tiempo muy próxima a las fundamentadas coetáneamente por la filosofía de Bergson. Ahora bien, el bergsonismo no constituyó en ningún momento una "escuela", sino que se extendió en una influencia difusa, hasta el punto de que puede anunciarse que la mayor parte de las principales corrientes filosóficas contemporáneas han tenido alguna relación con los problemas suscitados por esa filosofía. En algunos casos, la relación ha sido directa; en otros, se ha debido al hecho de partir de una análoga "situación filosófica". En general, puede decirse que las corrientes neoevolucionistas (véase EVOLUCIONISMO) y gran parte de las direcciones espiritualistas no intelectualistas han sido influidas por Bergson. También han recibido su influencia muchos de los esfuerzos tendientes a la constitución de una ontología dinámica del ser, así como gran parte de los que se han propuesto edificar una "lógica del hecho". Por un lado, pues, Bergson representa el foco desde el cual se han extendido diversos tipos de filosofías procesualistas; por el otro, estas filosofías y el bergsonismo han surgido dentro del mismo ámbito. La difusa influencia ejercida por el bergsonismo hace difícil, sin embargo, precisar en qué pensadores o direcciones se ha manifestado. Más hacedero es señalar algunos casos concretos en los cuales se ha manifestado una oposición — a veces no sin haberse producido a su vez una influencia. Esta oposición ha surgido sobre todo en Francia. Por ejemplo, Jacques Maritain (La *philosophie bergsonienne,* 1914), no obstante reconocer el importante papel desempeñado por Bergson en la salvación de la autonomía del saber filosófico y en la revalorización de la libertad y del espíritu, señala que el bergsonismo yerra en su idea de la inteligencia, pues tiene de ésta una noción próxima, si no igual, a la del nominalismo moderno. Por eso la crítica bergsoniana de la inteligencia no afecta, según Maritain, a la inteligencia tal como la entendió Santo Tomás y sí únicamente a la inteligencia racionalizadora propia de la "metafísica de la física moderna". Julien Benda (1867-1956) ha atacado el bergsonismo *(Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité,* 1912. — *Une philosophie pathétique,* 1913. — Sur *le succès du bergsonisme,* 1914. — Trois *idoles romantiques,* 1948. — *La crise du rationalisme,* 1949. — *De quelques constantes de l' esprit humain,* 1950), destacando sobre todo que el hecho de que una realidad sea "dinámica" no quiere decir que hayan de serlo los conceptos mediante los cuales esta realidad es aprehendida. La movilidad de la realidad no es la del concepto. René Berthelot *(Le pragmatisme chez Bergson; étude sur le mouvement pragmatiste,* t. II: 1913) señala en el bergsonismo la presencia de un pragmatismo, y manifiesta que lo que descubre Bergson bajo la invocación de la intuición es, en realidad, un producto de la inteligencia. Esta tesis está, en último término, de acuerdo con las direcciones del idealismo objetivo o lógico, que, fieles al intelectualismo tanto de Platón como de Descartes y en parte de Kant, forzosamente tienen que oponerse a una filosofía del tipo de la bergsoniana. Lo que se le reprocha entonces a Bergson es el haber recortado previamente de la razón sus posibilidades para mostrar acto seguido la impotencia de la razón. Otros autores, en cambio, realizan su crítica a Bergson no sin acoger una parte fundamental de sus tesis y procurar de este modo superar sus dificultades. Es el caso de Louis Rougier, que en su obra *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance* (1920) ensaya una síntesis del intuitivismo bergsoniano, del pragmatismo y del "convencionalismo" (VÉASE) de la crítica de las ciencias y del condicionismo positivista. Los partidarios de Bergson, en cambio, han destacado sobre todo la fecundidad de su método; es lo que ocurre con Edouard Le Roy (VÉASE), con algunos intérpretes excesivamente activisto-pragmáticos del bergsonismo, como Georges Sorel, Jacques Chevalier, etc.

La influencia de Bergson ha sido todavía más difusa, aunque muchas veces no menos insistente, fuera de Francia. No puede hablarse, sin muchas reservas, de un bergsonismo en Max Scheler, aun cuando este autor ha reconocido frecuente-

mente el valor del pensamiento bergsoniano. Más fácil es hablar de un bergsonismo en Samuel Alexander (así como en varios de los evolucionistas emergentistas), aun cuando el citado filósofo haya partido de bases propias. En general, puede decirse que el bergsonismo ha imperado en la medida en que ha habido un antiintelectualismo, pero es evidente, por otro lado (como ha mostrado L. Husson), que el antiintelectualismo no constituye una caracterización suficiente del bergsonismo, sobre todo si se tiene presente la última fase del pensamiento de Bergson. De ahí, una vez más, la dificultad de hablar *in modo recto* de un bergsonismo, a pesar de que, por otro lado, la existencia o, mejor dicho, la presencia de éste dentro de la filosofía contemporánea sea una efectiva realidad.

BÉRIGARD (CLAUDE GILLERMET DE) (1758-1663) nac. en Moulins (Allier, Francia), estudió en París y vivió en Pisa y Padua. Uno de los más destacados representantes del atomismo (VÉASE) moderno y uno de los principales renovadores del epicureismo (véase EPICÚREOS), Bérigard no se limitó, empero, a reproducir las doctrinas y argumentos epicúreos en contra de la filosofía natural aristotélica, sino que intentó combinarlos con otras doctrinas, entre ellas la de Anaxágoras. Según Bérigard, las substancias naturales están compuestas de átomos puntiformes, que no se mueven dentro del vacío ("realidad" cuya existencia no puede ser comprobada), sino que son continuos unos con otros, de modo que el movimiento de la materia consiste (y en ello debe admitir Bérigard conceptos aristotélicos) en la transformación de substancias.

Obras: *Dubitationes in dialogum Galilaei pro Terrae immobilitate,* 1632. — *Circulus Pisanus seu de veteri et Peripatetica philosophi Dialogi,* 1643, 2ª ed., con modificaciones, 1661.

BERKELEY (GEORGE) (1685-1753), nac. en las cercanías de Kilkenny (Irlanda), estudió en Trinity College (Dublin), recibiendo su "B. A." en 1704 y siendo admitido como "Fellow" en 1706. En 1707 fue ordenado en la fe anglicana. En 1724 renunció a su puesto de "Fellow" por haber sido nombrado Decano de Derry. Interesado en fundar un Colegio en Bermuda, se dirigió a Londres, y en 1723 partió hacia América, instalándose en Newport (Rhode Island), donde intentó, sin conseguirlo, llevar a cabo el mismo proyecto que había concebido para Bermuda. De regreso a Londres y luego a Irlanda fue nombrado en 1734 Obispo de la diócesis de Cloyne.

Uno de los principales motivos que empujaron a Berkeley a desarrollar su pensamiento filosófico fue el interés en combatir a los deístas y librepensadores, pero no se puede reducir la filosofía de Berkeley al solo interés religioso; hay en ella una peculiar mezcla de intereses religiosos, especulación metafísica y agudeza analítica. Berkeley es por ello a la vez un metafísico y un "analista", inclusive en el sentido actual de esta palabra. Es asimismo a la vez un idealista y un empirista. Su filosofía ha sido calificada por ello de muy diversas maneras: un idealismo sensualista (o "sensacionista"), un espiritualismo empirista y anti-innatista, etc., etc. Berkeley ha sido asimismo visto como un metafísico altamente especulativo y hasta paradójico y como un defensor del sentido común. Todos estos aspectos se hallan en el pensamiento de nuestro autor, pero lo interesante del caso es que no están disgregados y sin orden, sino formando un conjunto bien trabado.

Algunas de las ideas más importantes de Berkeley se hallan ya en germen en su "diario filosófico" (véase bibliografía para los nombres dados al mismo por sus editores). Allí se manifiesta ya su interés por desbaratar las opiniones de los ateos y de los escépticos y por mostrar que estas opiniones están fundadas en una errónea afirmación de que hay ideas innatas. Cuando nos atenemos a lo dado inmediatamente a la experiencia, podemos echar por la borda gratuitas hipótesis forjadas por la razón. Lo dado a la experiencia es lo percibido; la percepción es, pues, la base del conocimiento y no las ideas abstractas. El nominalismo y empirismo característicos de Berkeley son ya, pues, patentes desde los comienzos. Estas ideas fueron elaboradas primariamente en oposición a las de Locke, el cual era, ciertamente, empirista, pero llegaba a una concepción mecánica del universo y de la mente que repugnaba absolutamente a Berkeley, por cuanto éste identificaba el mecanicismo con el ateísmo.

En su obra sobre la nueva teoría de la visión, su primer libro fundamental, Berkeley intenta responder a las objeciones que, al negar la reducción de toda noción a lo percibido suponen la existencia de realidades externas y establecen una falsa distinción entre espíritu y materia, entre lo interno y lo externo. La teoría de la división no es una descripción del modo como opera el ojo; es un análisis de lo que hace posible estimar distancias y tamaños. Berkeley subraya la importancia a este respecto del entrenamiento y la práctica. Pero subraya, además, y sobre todo, el papel fundamental que desempeñan en toda teoría de la visión las expresiones lingüísticas por medio de las cuales estimamos las cosas vistas. Ya desde este instante el pensamiento de Berkeley se afina al hilo de un análisis lingüístico. Ello es probablemente debido al hecho de que Berkeley estima que todo conocimiento es conocimiento en tanto que expresa el modo como algo es conocido. Por eso la teoría de la visión es en gran parte un examen lingüístico-epistemológico de la cuestión más que un examen psicológico o inclusive epistemológico-psicológico.

Sin embargo, solamente en sus obras posteriores llega Berkeley a descubrir los fundamentos y las implicaciones de sus primeras intuiciones y análisis. Indicaremos a continuación algunas de las conclusiones principales de Berkeley para referirnos luego al modo como fueron establecidas y a las distintas interpretaciones que han recibido.

Berkeley rechaza, por lo pronto, toda abstracción y, con ello, todo intento de hipostasiar en realidades meros conceptos abstractos. Las propias ideas geométricas no son conceptos abstractos ni entidades ideales subsistentes por sí mismas: se fundan en representaciones y percepciones, siendo, a lo sumo, compuestos significativos de percepciones individuales. La abstracción no es sólo imposible de hecho; es contradictoria. Cuando una idea se refiere a una multiplicidad de objetos que poseen las mismas notas, lo que representa la idea es un signo, pero no una realidad, y menos todavía una abstracción precipitadamente identificada con una realidad. Por haber creído en el poder y la realidad

de la abstracción se ha llegado a la mayor aberración filosófica: a la afirmación de la existencia de realidades externas al espíritu. Debe observarse aquí que Berkeley no niega que haya objetos externos; lo que niega es una cierta interpretación dada a lo "externo". Niega, en fin de cuentas, la supuesta substancialidad de tales objetos. De no tenerse esto en cuenta no se comprendería cómo Berkeley, que parece llegar a conclusiones sumamente paradójicas, es al mismo tiempo un filósofo del sentido común. Es, en efecto, el sentido común el que lleva a pensar que los llamados "objetos externos" no son substancias, ya que sostener lo último es sencillamente especular a base de abstracciones. De ahí que hallemos unido en Berkeley un empirismo y sensualismo radicales con un radical esplritualismo. Decir que los objetos se componen de "ideas" no quiere decir que no "existan". Significa que el término 'existencia' debe ser entendido en forma distinta de la que, demasiado ingenua, precipitada e interesadamente proclaman los abstraccionistas, mecanicistas y "ateos". El fundamento de la noción de existencia se halla en la noción de percepción. Berkeley llega con ello a formular su famosa tesis: *Esse est percipere et percipi* (VÉASE), ser (existir) es percibir y ser percibido. En el artículo sobre esta fórmula estudiamos con más detalle su sentido. Aquí nos limitaremos a destacar que esta fórmula va en distintas direcciones: es una afirmación del primado de la percepción y, por lo tanto, un empirismo consecuente; es una afirmación de que no existe la materia (en cuanto algo que subsiste por sí mismo y, de consiguiente, que no puede admitirse la concepción del mundo como una máquina; es una afirmación de que la realidad es espiritual (la de los espíritus humanos y la de Dios). Con todo ello, y no obstante su aspecto paradójico, es una afirmación coincidente con el "sentido común" siempre que éste sea fundado en la experiencia y no en la abstracción.

Para llegar a las anteriores conclusiones Berkeley intenta demostrar —especialmente en su *Tratado* y en sus *Tres diálogos*— que todas las cualidades dependen enteramente de la percepción sensible. Esta dependencia había sido ya reconocida por muchos filósofos en lo que atañe a las llamadas cualidades secundarias (véase CUALIDAD). Pero Berkeley fue más lejos: afirmó que *también* las cualidades primarias —como la forma o la extensión de los cuerpos— dependen de la percepción. Así, por ejemplo, puede decirse que la extensión absoluta —a diferencia de los conceptos de extensión relativa tales como 'mayor o menor que'— no cambia. Pero la verdad es que tampoco existe. Todo lo que existe es particular, pues el espíritu no puede formar ninguna idea (es decir, ninguna percepción sensible) de nada abstraído de sus características particulares. Así como no es posible concebir un cuerpo extenso que no sea grande o pequeño, o que no tenga una figura determinada, no es tampoco posible concebir una extensión absoluta. El triángulo como tal, por ejemplo, es inconcebible; lo que concebimos son triángulos equiláteros, isósceles, escalenos, etc., pero jamás triángulos en general. Platón y los realistas habían supuesto que el resultado de cierta abstracción (lo que los escolásticos llamaron *abstracción* [VÉASE] *formal)* es algo más real que el objeto singular sobre el cual se enfoca la abstracción. Berkeley niega terminantemente esta tesis; la abstracción da por resultado un ser no más, sino menos real. En suma, Berkeley niega que puedan concebirse "ideas generales abstractas" y más aun que éstas representen o definan esencias de las cosas. A lo sumo admite que hay "ideas generales" si por ello se entienden símbolos o palabras con las cuales se habla *acerca de* lo real. Términos como 'substancia' son meros nombres, que no denotan nada. Su significación se basa enteramente en la imaginación de cualidades. Y como, por otro lado, la sensación activa no puede ser reducida (como algunos pretenden) a la volición, resulta que tal sensación (o *percipere)* es al mismo tiempo la sensación pasiva (o *percipi).* El principio de la *equivalencia* entre el percibir y el ser percibido resulta, así, de un análisis de la sensación. Por ser lo externo fundamentalmente la idea que es percibida, la distinción entre lo imaginario y lo real se funda para Berkeley en la distinta vivacidad de las ideas y, sobre todo, en el hecho de que en las ideas que componen la Naturaleza se manifiesta una regularidad independiente de la voluntad del espíritu percipiente. El idealismo subjetivista de Berkeley no equivale, por lo tanto, a un solipsismo. Por un lado, la permanencia, por así decirlo, de las cosas es asegurada por la mencionada regularidad; por otro, su existencia no depende solamente del espíritu percipiente que las afirma, sino de todos los espíritus capaces de percepción y, en última instancia, del espíritu universal. La realidad es así un conjunto de ideas en cuya cima se halla Dios como espíritu productor y ordenador, como creador de esa regularidad que se nos aparece como una Naturaleza distinta de él, pero que no es sino manifestación suya, signo de su potencia. Por eso no hay posibilidad de conocer ninguna causa de los fenómenos, sino solamente las leyes mediante las cuales se suceden. Berkeley combate la física moderna en su pretensión de averiguar las causas y sostiene que los resultados obtenidos por ella han de ser separados de los supuestos en que se apoya. Lo exige tanto la imposibilidad de alcanzar los motivos del obrar de Dios, como el hecho de la inmanencia completa del espíritu, la negación de una distinción entre lo subjetivo y lo objetivo y la disolución de todo proceso en un fenomenismo que, apoyado conscientemente en Berkeley, ha tenido en el siglo XIX sus representantes más significados en el inmanentismo de Schuppe, el solipsismo de Schubert-Soldern y el sensualismo positivista de Avenarius y Mach.

Se ha hecho observar que la teoría de Berkeley está basada en una confusión: la confusión entre la cualidad percibida y el acto de percibir la cualidad. *Por este motivo,* la conclusión de Berkeley sería espiritualista; el sensualismo sería entonces el punto de partida para demostrar que la materia y sus cualidades no dependen menos de la sensación que las cualidades secundarias. Si, en cambio, evitamos la mencionada confusión podremos decir que el sistema de Berkeley es fenomenista. Este ha sido el aspecto aceptado por Mach y otros autores a que nos hemos referido en el anterior párrafo. En vista de ello se podría decir que cuando Lenín acusaba a Mach de "idealista" y de "discípulo de Berkeley" no tenía en cuenta la distinción apunta-

da. Ahora bien, como el propio Berkeley ha indicado que la no separación de la cualidad y el acto de percibirla se debe *a.* que el percibir no es una volición (algo activo separado del "acto" pasivo del ser percibido), es difícil admitir que Berkeley no sea a la vez fenomenista y espiritualista. Ello se advierte con especial claridad cuando consideramos la teología de Berkeley en la cual Dios aparece como el único agente verdadero, la única actividad capaz de "engendrar" la materia. Pues no solamente es la idea lo que demuestra su pasividad al consistir su ser en ser percibida, sino que el propio espíritu humano es una percepción con respecto al espíritu universal que se manifiesta en Dios. La filosofía de Berkeley parece así consistir, como Bergson ha señalado, en cuatro tesis fundamentales: la que sostiene que la materia no es sino el conjunto de las ideas; la que indica que la idea abstracta es un mero *flatus vocis* y, por consiguiente, defiende un nominalismo sobre el cual se apoyará el posterior inmanentismo científico; la que opone el esplritualismo y el voluntarismo a un materialismo demasiado frecuentemente unido a una identificación de la materia con la realidad racional; y la que defiende el teísmo contra toda doctrina que, al sostener tesis opuestas a las anteriores, corre peligro de desviarse hacia un deísmo que niega la Providencia o hacia un franco ateísmo. Pero estas cuatro tesis son, según indica dicho filósofo, la expresión conceptual de una intuición única, que podría designarse como la percepción por Berkeley de la materia a modo de delgada película transparente que se interpone entre el hombre y Dios y que impide al primero la adecuada visión del segundo. La filosofía de Berkeley resultaría así de su afán de Dios; deseoso de romper las cadenas que la materia y lo sólido imponen al espíritu, Berkeley procura deshacerse de todo pensamiento que por las vías más diversas acabe por "condensar" la materia. La abstracción que hipostasia las "realidades" y la admisión de ideas innatas no son todavía un materialismo explícito, pero conducen inevitablemente a éste. Con las doctrinas de Berkeley, que representan desde un punto de vista positivo una crítica del exclusivismo naturalista de la física matemática, con su pretensión de hacer de las cualidades primarias el único verdadero sostén del universo, y una consecuente profundización del idealismo inmanentista, concordaron en parte las opiniones de Arthur Collier (VÉASE).

El citado "diario filosófico", compuesto de cuadernos de notas, ha sido titulado, por A. C. Fraser (Cfr. edición *infra), Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts, y* por A. A. Luce (Cfr. edición *infra), Philosophical Commentaries.* — Las otras obras principales de Berkeley son: An *Essay Towards a New Theory of* Vision, 1709. — A *Treatise on the Principles of Human Knowledge,* 1710. — *Three Dialogues Between Hylas and Philonous,* 1713 ("Hylas" = "el defensor del materialismo, de ὕλη, "materia", al cual se opone "Philonous" = el defensor del espíritu, de νοῦς, "espíritu", es decir, el propio Berkeley). — *De motu,* 1720. — *Alciphron, or the Minute Philosopher,* 1732. — *Siris, a Chain of Philosophical Reflexions and Inquines Concerning the Virtues of Tar-water and Divers Other Subjects,* 1744. — Ediciones de obras: Wright, 2 vols., 1784, reed., 1820, 1837, 1843 (muy defectuosa); A. C. Fraser, 4 vols. 1871, reed., 1901 (bastante completa y aceptable); A. A. Luce y T. E. Jessop, 9 vols., 1948-1958 (edición crítica, posiblemente *ne varietur:* I, 1948; II, 1949; III, 1950; IV, 1951; V, 1953; VI, 1953; VII, 1955; VIII, 1956; IX, 1959 [con Notas e índice general]). El tomo I de la última edición citada es reed., corregida, de la *editio diplomática* de los *Phlosophical Commentaries,* ed. A. A. Luce, 1944. — Entre las trad. de obras de B. al español citamos la de: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* 1939, 2a ed., 1945, con estudio preliminar y notas por Risieri Frondizi, y la de la misma obra trad. por P. Masa, 1957. — Hay trad. esp. reciente de: *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* (1948). — Bibliografía: Th. E. Jessop, A *Bibliography of G. B. with an Inventory of Berkeley's Manuscript Remains by A. A. Luce,* 1934. — Colin Murray Turbayne y Robert Ware, "A Bibliography of G. B., 1933-1962", *Journal of Philosophy,* LX (1963), 93-112. — G. W. R. Ardley, *Berkeley's Philosophy of Nature,* 1962 [folleto. University of Auckland Bulletin. N° 63. Philosophy Series, 3]. — Sobre B. véase F. Frederichs, *Ueber Berkeleys Idealismus,* 1870. — Íd., íd., *Der phanomenale Idealismus Berkeleys und Kants,* 1871. — A. Penjon, *Étude sur la vie et sur les oeuvres philosophiques de B., évêque de Cloyne,* 1878 (tesis). — A. Campbell Fraser, B., 1881. — Íd., íd., B. *and Spiritual Realism,* 1909. — R. Bohme, *Die Grundlagen des berkeleyschen Immaterialismus,* 1893 (Dis.). — Th. Stier, *Analyse und Kritik der berkeleyschen Erkenntnistheorie und Metaphysik,* 1893. — Para las obras más recientes, véase: A. Joussain, *Exposé critique de la philosophie de B.,* 1920. — K. Stammler, *Berkeleys Philosophie der Mathematik,* 1922 *(Kantstudien.* Erganzungshefte 55). — G. A. Johnston, *The Development of Berkeley's Philosophy,* 1923. — A. A. Luce, B. *and Malebranche. A. Study in the Origins of Berkeley's Thought,* 1934. — Íd., íd., *Berkeley's Immaterialism,* 1945. — G. Dawes Hicks, B., 1934. — John Wild, *G. B. A Study of His Life and Philosophy,* 1936. — Ingemar Hedenius, *Sensationism and Theology in Berkeley's Philosophy,* 1936. — Naguib Baladi, *La pensée religieuse de B. et l'unité de sa philosophie,* 1945. — F. Bender, G. *Berkeley's Philosophy re-examined,* 1946. A. A. Luce, *Life of G. B.,* 1949. — G. J. Warnock, B., 1953. — J. O. Wisdom, *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy,* 1953. — M. M. Rossi, Saggio *su B.,* 1955. — M. Guéroult, *B. Quatre études sur la perception et sur Dieu,* 1956. — Varios autores, G. B., 1957, ed. S. C. Pepper, K. Aschenbrenner, B. Mates (conferencias dadas en la Universidad de California). — A.-L. Leroy, G. B., 1959. — D. M. Armstrong, *Berkeley's Theory of* Vision: A *Critical Examination of Bisnop Berkeley's Essay towards a New Theory of Vision,* 1960. — Números especiales sobre Berkeley en las revistas: *Revue Internationale de Philosophie,* 23-24 (1953); *Revue Philosophique,* Año 78 (1953), Abril-Junio; *British Journal for the Philosophy of Science,* IV, 13 (1953); *Hermathena,* LXXXII (1953), Noviembre.

BERLIN (GRUPO DE). Véase VIENA (CÍRCULO DE).

BERNARD (CLAUDE) (1813-1878) nac. en Saint-Julien (Rhône), profesor desde 1854 en París, ejerció considerable influencia en la metodología y epistemología del pasado siglo por su investigación sobre el método experimental, así como por sus estudios sobre las teorías y los métodos en la medicina y la biología. Bernard estudió con detalle el papel de la observación, de la experiencia, de la experimentación y del razonamiento en las ciencias, sobre todo en las ciencias de los seres orgánicos. A su entender, el método

experimental —el único admisible en tales ciencias— enseña a obtener hechos comprobados y a elaborarlos por medio de un "razonamiento experimental", el cual sirve a su vez de base para descubrir las leyes que rigen los fenómenos. El método experimental no es, pues, simplemente la experiencia, sino la experiencia provocada y sistematizada. Bernard combatió con frecuencia las estériles discusiones a que se entregan con frecuencia los filósofos, pero estimó también —contra los puros empiristas— que los hechos brutos no son suficientes para constituir la ciencia: se necesita la combinación de la experimentación y del análisis racional, especialmente el matemático. También se necesita, a su entender, para desarrollar una efectiva labor científica la combinación de la inducción y de la deducción, pues es artificioso en ciencia distinguir entre dichos procesos de un modo radical.

Obras: *Introduction à la médecine expérimentale,* 1865 (trad. esp.: *Introducción a la medicina experimental,* 1944). — *Phénomènes physiques et métaphysiques de la vie,* 1875. —. *Histoire des théories de la vie,* 1876. — *La science expérimentale,* 1878. — *Cours de physiologie générale,* 1879. — *Philosophie. Manuscrit inédit,* 1954, ed. J. Chevalier [resumen por C. B. de una historia de la filosofía, de Tennemann, y del *Curso de filosofía positiva,* de A. Comte, con comentarios]. — Véase E. Dhuront, *C. Bernard,* 1939. — A.-D. Sertillanges, O. P., *La philosophie de C. Bernard,* 1944. — P. Laín Entralgo, Dos *biólogos: Claudio Bernard y Ramón y Caja!,* 1959. — R. Virtanen, C. *B. and His Place in the History of Ideas,* 1960.

BERNARDO DE CHARTRES, Bemardus Carnotensis (t *ca.* 1130), el primero de los maestros de la llamada Escuela de Chartres (VÉASE) y Canciller de Chartres de 1119 a 1124, se inclinó decididamente al platonismo, pero no simplemente como una reviviscencia de las doctrinas de Platón; las ideas de Bernardo procedían, en efecto, de muy diversas fuentes (el *Timeo,* Séneca, San Agustín, inclusive corrientes pitagorizantes) y fueron armonizadas, además, con tendencias humanistas clásicas. Ahora bien, estas últimas no fueron tomadas por Bernardo únicamente en el sentido de una instrucción literario-gramatical, sino también —y especialmente— como materia de la reflexión lógico-gramatical y lógico-ontológica. Su realismo platónico, modificado por la interpretación cristiana de las ideas como pensamientos divinos, se debía, pues, tanto a un estudio de diversas tradiciones de fondo platónico, como a las consecuencias a que le llevaron sus análisis de índole lógico-lingüística. Dentro de este cuadro Bernardo desarrolló, a juzgar por las noticias que de sus ideas nos proporciona Juan de Salisbury, una ontología jerárquica formada por Dios, por las ideas eternas (bien que subordinadas a Dios), por las llamadas ideas o formas nativas —que son copias de las ideas eternas y modelos de las cosas—, y por la materia, creada de la nada y unida a las citadas ideas nativas para dar origen a las cosas singulares. Entre los discípulos de Bernardo se destacó Gilberto de la Porree, a quien sucedió como canciller de la Escuela el hermano de Bernardo, Thierry de Chartres (t *ca.* 1155), que había profesado en París y tuvo como alumno a Juan de Salisbury. Thierry prosiguió las tendencias ecléctico-platónicas y platónico-cristianas inauguradas por Bernardo en un sentido enciclopédico y erudito. Muy inclinado a las matemáticas y a la interpretación simbólico-pitagorizante, Thierry trabajó por acordar el texto bíblico con el comentario de Calcidio al *Timeo* a base de una metafísica que acogió por un lado el realismo platónico y por el otro varias ideas pitagóricas sobre la unidad y el predominio del número. Dentro de este marco Thierry desarrolló ciertas ideas de filosofía natural que, como la del ímpetu, tuvieron posteriormente un considerable desarrollo.

La doctrina de Bernardo de Chartres es conocida especialmente por los fragmentos referentes a ella que se encuentran en el *Metalogicon y* en el *Policraticus* de Juan de Salisbury. El escrito *De mundi universitate, sive Megacosmus et Microcosmus,* que se atribuía antes a Bernardo de Chartres, se debe a Bernardo Silvestre (VÉASE). — Las obras principales de Thierry de Chartres son el *Heptauteuchon,* enciclopedia de las siete artes liberales, y un comentario al *Génesis* titulado *De sex dierum operibus.* — Véase la bibliografía del artículo CHAJRTRES (ESCUELA DE).

BERNARDO (SAN), Bernardo de Clairvaux (1091-1153), nació en el Castillo de Fontaines, en las proximidades de Dijon. En 1112 ingresó en el monasterio de Citeaux (cisterciense), y en 1115 fue nombrado abad del monasterio de Clairvaux, cargo que desempeñó hasta su muerte. Extremadamente activo en la vida de la Iglesia, luchó contra las herejías y predicó la segunda Cruzada. Entre las polémicas mantenidas por San Bernardo se distinguieron las dirigidas contra los Cluniacenses y contra Abelardo, a quien obligó a retractarse en el Concilio de Sens (1140).

San Bernardo cultivó y defendió la vida mística, basada en la ascética, y se opuso a cuanto pudiera empañar la auténtica experiencia mística. Este es uno de los motivos de su constante oposición a los "filósofos puros", a los "dialécticos", que pretenden conocer a Dios a través de los inteligibles y olvidan que el verdadero conocimiento de Dios puede obtenerse únicamente por medio de la humildad y del amor. Estos dos últimos "temas" desempeñan un papel capital en la predicación y en los escritos de San Bernardo. Las ciencias profanas no pueden compararse en dignidad y en valor con las ciencias religiosas; una teología basada en las especulaciones filosóficas y en las argucias dialécticas no es propiamente ciencia, sino la manifestación del orgullo. En cambio, cuando el hombre comienza por humillarse, comienza también a ensalzarse hacia el único conocimiento valedero y auténtico: el de Jesús crucificado. Todo conocimiento digno de este nombre se basa en un modo de vida que se inicia con la mortificación de sí mismo, que continúa con el amor (VÉASE) puro a Dios, y que culmina en el éxtasis místico, donde el alma se sumerge en la vida divina. Sin embargo, no debe concluirse que el éxtasis es el resultado del propio esfuerzo; de no mediar la gracia divina, el hombre no podría jamás pasar del primer estadio de la humildad. Tampoco debe admitirse que el hombre es simplemente "arrastrado" por la gracia; sólo la cooperación de la voluntad y el libre albedrío con la gracia hacen posible la comunidad de las almas en el amor divino. El acto del amor a Dios, fundamental para San Bernardo, es la purificación del amor natural del hombre a sí mismo

y a Dios, paralelo y coincidente con el amor de Dios hacia el hombre. En la experiencia mística se realiza la perfecta unión de las voluntades dentro del amor.

La oposición de San Bernardo a la filosofía como mera "ciencia profana" y a la dialéctica no significa, de todos modos, que desdeñara toda tradición intelectual. Hay en su obra muchos elementos procedentes de la tradición agustiniana, de San Gregorio de Niza y del Pseudo-Dionisio, y hasta puede considerarse tal obra como una síntesis de las tradiciones teológicas y teológico-filosóficas latina y griega. Pero los elementos "intelectuales" se hallan fundidos en los requerimientos de la vida religiosa ascética y mística.

Siguiendo orientaciones semejantes a las de San Bernardo, escribieron y predicaron Guillermo de Saint-Thierry *(ca.* 1085-1148: *Epistola ad Fratres de Monde Dei; De contemplando Deo; Meditativae Orationes; De natura et dignitate amoris; Disputatio adversum Abelardum* [que San Bernardo utilizó en su polémica contra el filósofo]); Isaac de Stella (VÉASE), Alcher de Clairvaux *(ca.* 1180: *Liber de spiritu et anima,* posiblemente en respuesta a la *Epistola* de Isaac de Stella). Todos ellos suelen ser considerados como místicos agustiniano-platonizantes, pero esta caracterización es, sobre ser demasiado vaga y general, excesivamente "filosófica" para describir la obra y el pensamiento de quienes se interesaban principalmente en el enriquecimiento y profundización de la vida religiosa, y especialmente monástica.

Obras principales: *De gradibus humilitatis et superbiae* (escrito *ca.* 1121). — *De diligendo Deo (ibíd.,* 1126). — *De gratia et libero arbitrio (ibíd.,* 1127). — *Sermones in Cantica Canticorum (ibíd.,* 1149). — *De consideratione libri quinque (ibíd.,* 1152). — Ediciones de obras: S. *Bernardi, abbatis primi Clarae-Vallensis, Opera omnia,* ed. Joanis Mabillon (Parisiis, 1667), reimp. en Migne, *P. L.,* CLXXXII-CLXXXV. — *Sancti Bernardi Opera,* ed. crítica }. Leclerq, C.-H. Talbot, II. M. Rochais (Romae, 8 vols: I, 1957; II, 1958). — Entre las ediciones de obras separadas mencionamos: *De diligendo Deo y De gradibus humilitatis et superbiae,* ed. W. W. Williams y B. R. V. Mills, 1926; *De conversione,* ed. W. W. Williams, 1938. — Trads. al español: *Obras,* por J. Pons, S. J., 5 vols., 1925-1929; *Obras completas,* por el P. Gregorio Diez Ramos, O. S. B., I, 1953; II, 1955. — Bibliografía: L. Janauscheck, *Bíbliographia Bernardina qua S. Bernardi.. . operum cum omnium tum singulorum editiones ac versiones vitas... usque ad finem 1890 reperire potuit,* 1891 [Xenia Bernardina, 4], reimp.1960. — Jean de la Croix Bouton, *Bibliographie bernardine,* 1891-1957, 1958. — Vida de S. B.: E. Vacandard, *Vie de* S. *B., abbé de Clairvaux,* 2 vols., 1895. — G. Goyau, S. B., 1907. — W. Williams, S. *B. of C.,* 1935. — J. Weingartner, *Abëlard und Bernhard. Zwei Gestalten des Mittelalters,* 1937. — S. B. y Abe lardo: Axel Hjelm, *Den heiligen B. och Abaelard,* 1898. — P. Laserre, *Un conflit religieux au XIIe siècle,* 1930 (trad. esp.: *Abelardo contra San Bernardo,* 1942). — Obra y pensa miento: J. Ries, *Das geistliche Leben und seine Entwicklungsstufen nach der Lehre des heligen B.,* 1906. — R. Linhardt, *Die Mystik des M. B. von C.* 1928. — W. "Williams, *The Mysticism of St. B. of* C., 1931. —'P. Miterre, *La doctrine de S. B.,* 1932. — Etienne Gilson, *La théologie mys tique de S. B.,* 1934. — D. J. Baarslag, B. *van C.,* 1941. — J. Baudry, S. *B.,* 1946. — Jean Leclercq, *S. B., mys tique,* 1948. — B. S. James, S. *B. of C.,* 1953. — M. T. Antonelli, *B. di Chiaravalle,* 1953. — G. Venuta, *Li bero arbitrio e liberta della grazia nel pensiero di S. B.,* 1953. — A. Dimier, S. B., *pêcheur de Dieu,* I, 1953. — J. Calmette y H. David, S. B., 1953. — Thomas Merton, *Last of the Fathers:* S. *B. of C.,* 1954. — Dom Maur Stadaert, P. E. Wellens, Dom J. Leclercq, S. Vanni-Rovighi *et al., S. B.,* 1954. — P. Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez S. B.,* 1957 [Analecta Mediavalia namurcensia, 9]. — E. Bertola, S. B. *e la teologia speculativa,* 1959 [Pubblicazioni dell'Ist. Univers, di Magisterio di Catania. Serie fil. Monog., 11].

BERNARDO SILVESTRE, Bernardus Silvestris (o de Sylvestris), Bernardo de Tours *(fl.* 1150), uno de los filósofos platonizantes del siglo II, desarrolló ideas afines a las de los seguidores de la llamada "Escuela de Chartres" (VÉASE), si bien no puede considerarse como ligado formalmente a tal escuela. Es autor de una obra titulada *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus,* dedicada a Teodorico de Chartres y durante un tiempo atribuida a Bernardo de Chartres. Esta obra, redactada en prosa y verso, consta de dos libros, y es de índole alegórica. En el primer libro *(Megacosmus),* Bernardo presenta a Physis (la Naturaleza) lamentándose de su estado caótico (Hyle). Nous (el Espíritu) acude y forma el mundo a base de los cuatro elementos. En el segundo libro *(Microcosmus)* se presenta la creación del hombre.

Bernardo Silvestre recibió influencias platónicas a través de Macrobio y Calcidio principalmente. Aunque sus doctrinas parecen panteístas, se ha señalado que su descripción se refiere (y aun en la forma alegórica citada) principalmente al mundo y no a Dios o a la relación entre éste y el mundo. Pero hay cuando menos en la obra en cuestión ciertas expresiones que la emparentan con el emanatismo neoplatónico, como las que se refieren a las formas ejemplares como causas directas de lo real.

Ed. de C. S. Barach y J. Wrobel: *De mundi universitate libri duo,* 1876 [Bibliotheca philosophorum medii aetatis, I]. — Véase É. Gilson, "La cosmogonie de B. S.", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* III (1928), 5-24. — R. B.Wolsey, "B. S. and the Hermetic Asclepius", *Tradilio* VI (1948), 340-44. — T. Silverstein, "The Fabulous Cosmogony of B. S." *Modem Philology* (1948), 92-116. — Véase también bibliografía en CHARTRES (ESCUELA DE) (especialmente las obras de A. Clerval y J. M. Parent).

BHATTACHARYYA (K. C.) nac. en 1875, profesor en la Universidad de Calcuta, declara que el yo no puede ser pensado, pero que puede ser de alguna manera conocido. Este conocimiento se basa en una actividad espiritual de tipo contemplativo por la cual se llega a intuir el yo como verdad. Lo que llamamos conciencia teórica es, según Bhattacharyya, solamente la comprensión de lo que se expresa en el lenguaje, el cual, por su lado, debe estar basado en una previa creencia. Puede decirse, pues, que los contenidos de la conciencia teórica son susceptibles de enunciación, y que los llamados grados del pensamiento (empírico, puro u objetivo, espiritual y trascendental) son, en última instancia, grados de enunciación mediante el lenguaje. En cambio, lo que es creído, si bien puede ser expresado en forma de juicio, tiene en cuanto tal sólo carácter simbólico: la creencia misma, que es realidad experimentada, no puede ser

objeto de aserción. La filosofía es la elaboración evidente por sí misma de lo que es evidente por sí mismo y no un conjunto de proposiciones que se convierten en contenido de la conciencia teórica. Así, la filosofía "trata de contenidos que no son literalmente pensables y que no son realmente conocidos, pero que se cree que pretenden ser conocidos sin ser pensados". Tales contenidos son tres: el objeto subsistente por sí mismo, el sujeto real y la verdad trascendental. En el primer caso tenemos una filosofía del objeto; en el segundo, una del sujeto; en el tercero, una de la verdad. Cada uno de estos tres elementos tiene su reflejo en ciertas disciplinas filosóficas tradicionales, pero solamente en la actividad espiritual de orden superior pueden aprehenderse los contenidos en cuestión en lo que verdaderamente son.

Autoexposición en "The Concept of Philosophy", *Contemporary Indian Philosophy,* ed. Radhakrishnan y J. H. Muirhead, 1936, pp. 63-86. — *Alternative Standpoints in Philosophy (An Enquiry into the Fundamentals of Philosophy),* 1953. — *Studies in Philosophy,* 2 vols., 1956, ed. Gopinath Bhattacharyya.

BIBERG (NILS FREDRIK) (1776-1827), nacido en Suecia, profesó desde 1811 en la Universidad de Upsa-la. Influido por Schleiermacher y, sobre todo, por Jacobi, concibió la razón como un órgano superior de conocimiento, distinto del entendimiento y de la experiencia sensible. La razón no es, según Biberg, algo que capta simplemente relaciones, sino que posee un conocimiento, bien que oscuro e indeterminado, de su contenido, conocimiento que el entendimiento debe perfeccionar y precisar en el curso de la investigación filosófica. Ahora bien, la razón es a su vez un objeto de creencia y de fe, un supuesto con el cual no hay todavía filosofía, pero sin el cual toda filosofía es imposible. Biberg defiende contra el panteísmo del idealismo especulativo alemán una concepción teísta y sostiene en su filosofía moral una doctrina que tiende a conciliar el formalismo ético y el eudemonismo mediante una especie de racionalismo positivo. Influido por Biberg, así como por otros autores, entre ellos Boström, desarrolló una filosofía de tipo ecléctico el profesor de Upsala, Samuel Grub-

be (1786-1853), que intentó unir en un teísmo especulativo, análogo al que en la misma época se desarrollaba en Alemania, las diferentes corrientes idealistas de su tiempo. Lo mismo que Biberg, Grubbe combate el panteísmo, que por un lado considera una degeneración de la verdadera filosofía, y por el otro como un principio que desemboca en un puro formalismo antirrealista. La obra de Grubbe no se refirió solamente a la metafísica, sino que se aplicó también y en particular a la filosofía jurídica y moral.

Obras principales de Biberg: *Notionum ethicarum, quas formales dicunt, dialexis critica,* 1823-24. — *Commentationum Stoicorum.* — Obras: *Samlade Skrifter,* 3 vols., Upsala, 1828, ed. Delldén. — H. Henningsson, *Nagra Frihetsproblemnos N. F. Biberg,* 1932.

BICONDICIONAL es el nombre que recibe la conectiva (VÉASE) binaria 'si y sólo si', simbolizada mediante el signo '$\equiv$'. Según ello, '$p \equiv q$' se lee:

p si y sólo si *q*.

Ejemplo de '$p \equiv q$' puede ser:

Antonio es padre de Juan si y sólo si Juan es hijo de Antonio. El bicondicional equivale a un par de condicionales, de modo que:

$(p \equiv q) \equiv ((p \supset q) \cdot (q \supset p))$.

Esta fórmula es una de las tautologías del cálculo sentencial llamada también *bicondicional.* El bicondicional recibe con frecuencia el nombre de equivalencia (material), de modo que

'$\equiv$'

se lee también 'es equivalente a'. Para otro sentido de 'equivalencia', véase el artículo sobre esta noción.

Otros signos (hoy en desuso) que hay en la literatura lógica para simbolizar el bicondicional son: '$\supset \subset$', '$\downarrow\downarrow$', '$\rightleftarrows$'. En la notación de Hubert-Ackermann, '$\equiv$' es representado por '$\sim$'. En la notación de Lukasiewicz, '$\equiv$' es representado por la letra 'E' antepuesta a las fórmulas; así '$p \equiv q$' se escribe '$E\ p\ q$'.

Como hemos visto en el articulo sobre las Tablas de verdad, la tabla para *'p = q'* da ves cuando *'p'* es verdadero y *'q'* es verdadero, y cuando *'p'* es falso y *'q' es* falso; en los demás casos, obtenemos efes.

BIEL (GABRIEL). Véase GABRIEL BIEL.

BIEN. El primer problema que plantea la noción de *Bien* es un problema de vocabulario. Por un lado hay varios términos y varias expresiones cuyas significaciones son afines: 'el Bien', 'la bondad, 'lo bueno'. Común a todas estas expresiones es el hecho de que se trata de sustantivos y de que todas designan el *ser* bueno. Por otro lado tenemos el término 'bueno', el cual es un adjetivo usado en expresiones tales como *'x* es bueno', las cuales designan el ser *bueno y* pueden definirse como *'x* tiene la bondad', *'x* posee la propiedad de ser algo bueno' o *'x* participa del Bien'. Si nos atenemos al vocabulario y a las definiciones por él proporcionadas, concluiremos que tanto los sustantivos 'Bien', 'Bondad', 'Bueno (lo)' como el adjetivo 'bueno' sólo pueden ser definidos de un modo puramente verbal y que, por consiguiente, tales definiciones son círculos viciosos. La mera atención al vocabulario no proporciona, al parecer, ningún resultado *filosóficamente* satisfactorio. Advertimos, sin embargo, que ello no es enteramente cierto. En efecto, la interdefinibilidad verbal de tales términos muestra que conviene examinarlos conjuntamente, y que el término 'Bien' puede ser considerado como abreviatura cómoda para designar cualesquiera de los aspectos bajo los cuales han sido dilucidadas las cuestiones de lo bueno o del ser bueno.

Procederemos a mencionar varias actitudes posibles acerca del problema, pero previniendo que ninguna de ellas suele encontrarse de un modo puro en ninguno de los filósofos o tendencias filosóficas.

1. Ante todo, el Bien puede estudiarse como un *término* —o una expresión—, o como una *noción* —o un concepto—, o como una *entidad* — o la propiedad de una entidad. En el primer caso, tenemos una definición semántica de 'el Bien', según la cual tal expresión es reducida a la definición de *'x* es bueno'. A su vez, la expresión *'x* es bueno' puede definirse mediante las expresiones *'x es* apetecible', *'x* es deseable', 'x es perfecto (en su género)' o simplemente 'apruebo *x'*. En el segundo caso, tenemos una definición nocional del Bien, sin que aparezca siempre bien claro lo que se entiende por noción o concepto. En el tercer caso, tenemos una definición real del Bien.

2. Cuando el Bien es considerado como una noción o como un concep to es menester precisar lo que se en tiende por estos últimos. En efecto, depende de ello el adoptar una de las dos grandes concepciones corrien tes en la historia de la filosofía. Los que entienden el concepto como un fenómeno mental tienden a defender una concepción *subjetiva* del Bien y, por consiguiente, a proporcionar de él una definición en *lenguaje psico lógico.* Los que entienden el concep to como un "objeto formal", distinto tanto de la expresión como del fe nómeno mental y del objeto real, tienden a defender una concepción *objetiva* —u objetivo-formal— del Bien y, por consiguiente, a propor cionar de él una definición en un lenguaje que es llamado —impropia mente— *lenguaje lógico.*

3. Cuando el Bien es considerado como algo real, conviene precisar el *tipo* de realidad al cual se adscribe. Es menester, por lo tanto, saber si se entiende el Bien como un *ente* —o un ser—, como una *propiedad de un ente* —o de un ser— o como un *va lor.* Mas tras haber aclarado este pun to es todavía conveniente saber de *qué realidad* se trata. Tres distintas opiniones se han enfrentado —*y* con frecuencia entremezclado— al res pecto: (a) el Bien es una realidad *metafísica;* (b) el Bien es algo *físi co;* (c) el Bien es algo *moral.*

4. Considerado como algo real, el Bien ha sido entendido o como *Bien en sí mismo* o como *Bien relativamen te a otra cosa.* Esta distinción se halla ya en Aristóteles cuando dis tingue *(Eth. Nich., I* 1, 1094 a 18) entre el Bien puro y simple ἀγαθο\ ἁπλῶς y el Bien para alguien o por
αλγο, ἀγαθο\ν τινι, ἀγαθὸν δι' ἄλλο. Aris
tóteles señala que el primero es pre ferible al segundo, pero debe tenerse en cuenta que el Bien puro y simple no es siempre equivalente al Bien absoluto; designa un Bien más inde pendiente que el Bien relativo. Así, Aristóteles dice que recobrar la sa lud es mejor que sufrir una amputa ción, pues lo primero es bueno ab solutamente, y lo segundo lo es sola mente para el que tiene necesidad de ser amputado *(Top.,* III, 1, 116 b 7-10). La distinción en cuestión fue adoptada por muchos escolásticos en lo que llamaban la división de] bien según varias razones accidentales; según ello, hay lo *bonum simpliciter* o *bonum per se,* y lo *bonum secundum quid, bonum cui, bonum per accidens.* Consecuencia de estas doctrinas es la negación de que el Bien sea exclusivamente una substancia o realidad absolutas. Aristóteles y muchos escolásticos rechazaban, por consiguiente, la doctrina platónica (y luego, *a veces,* plotiniana) del Bien como Idea absoluta, o Idea de las Ideas, tan elevada y magnífica que, en rigor, se halla, como ha dicho Platón, "más allá del ser", ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, de tal modo que las cosas buenas lo son entonces únicamente *en tanto que* participaciones del único Bien absoluto. En efecto, en la concepción aristotélica puede decirse que el bien de cada cosa no es —o no es *sólo*— su participación en el Bien absoluto y separado, sino que cada cosa puede tener su bien, esto es, su perfección.

5. El Bien en sí mismo es equiparado con frecuencia al Bien metafísico. En tal caso se suele decir que el Bien y el Ser son una y la misma cosa de acuerdo con las célebres frases agustinianas: *"Quiquid est, bonum est"* (Conf., VII, 12) y *"Omne ens inquantum ens est, est bonum" (De vera religlone,* 21), las cuales son admitidas por la mayor parte de los filósofos medievales, en particular por los de tendencia realista. *Interpretada* de un modo radical, dicha equiparación da por resultado la negación de entidad al mal, pero con el fin de evitar las dificultades que ello plantea ha sido muy frecuente definir el mal (VÉASE) como *alejamiento* del ser y, por consiguiente, del Bien. El Bien aparece entonces como una luz que ilumina todas las cosas. En un sentido estricto el Bien es, pues, Dios, definido como *summum bonum.* Pero en un sentido menos estricto participan del Bien las cosas creadas y en particular el hombre, especialmente cuando alcanza el estado de la fruición de Dios. Cuando esta concepción es elaborada filosóficamente, el Bien es definido como uno de los trascendentales (véase TRASCENDENTAL), con el conocido resultado de que el Bien es considerado *convertible* con el Ser, con lo Verdadero y con lo *Uno — ens bonum verum unum convertuntur.* Hay que advertir, sin embargo, que esta última proposición, aunque tiene un alcance teológico, está formulada en el lenguaje de la metafísica — o, mejor dicho, de la ontología. En efecto, el lenguaje en el cual suele expresarse tal convertibilidad es el lenguaje formal, en el sentido que tiene esta expresión cuando se dice, por ejemplo, de Santo Tomás de Aquino —como decía Cayetano—, que *semper formaliter loquitur.* Este lenguaje hace posible que se hable del bien de cada cosa como su perfección, dándose el nombre de *summum bonum* propiamente sólo al *ens realissimum,* esto es, Dios.

6. La concepción del Bien como bien metafísico no excluye su con cepción como bien moral; por el con trario, la incluye, aun cuando el Bien metafísico parece gozar siempre de una cierta preeminencia, especial mente en la ontología clásica. Lo mis mo podemos decir de la filosofía kantiana, por más que en ésta quede *invenida* la citada preeminencia. En efecto, si solamente la buena volun tad puede ser llamada algo bueno sin restricción, el Bien moral aparece como el Bien sumo. El salto de la razón teórica a la razón práctica y el hecho de que las grandes afirma ciones metafísicas de Kant sean pos tulados de esta última razón explica la peculiar relación que hay entre el Bien metafísico y el Bien moral den tro de su sistema.

7. Cuando el Bien moral es acen tuado por encima de las otras espe cies de bienes, se plantean varios pro blemas. He aquí dos que considera mos capitales.

En primer lugar, se trata de saber si el Bien es algo *subjetivo* o algo que existe *objetivamente.* Muchas filosofías admiten las dos posibilidades. Así, Aristóteles y gran número de escolásticos definen el bien como algo que es apetecible y en este sentido parecen tender al subjetivismo. Sin embargo, debe advertirse que esto representa solamente un primer estadio en la definición del Bien. En efecto, acto seguido se indica que el Bien es algo *apetecible* porque hay *algo* apetecible. El Bien es por este motivo "lo que todas las cosas apetecen", como dice Santo Tomás (S. *Theol,* I, q. V, 1 c), porque constituye el término (el "objeto formal") de la aspiración. Ello permite solucionar el conflicto planteado por Aristóteles (al comienzo de la *Ética a Nicómaco)*

cuando se pregunta si hay que considerar el Bien como idea de una cierta cosa separada, que subsiste por sí aisladamente, o bien como algo que se encuentra en todo lo que existe y puede ser llamado el Bien común y real. Tomada en un sentido demasiado literal, la distinción apuntada nos da, en efecto, dos formas del Bien que no parecen jamás tocarse. Pero si el Bien es *algo* que *apetecemos,* no podrá haber separación entre lo que está entre nosotros y lo que está fuera de nosotros; el Bien será a la vez inmanente y trascendente. En cambio, autores como Spinoza (quien derivó gran parte de su concepción, de los estoicos) han considerado el Bien como algo subjetivo, no sólo por haber insistido en la idea de que lo bueno de cada cosa es la conservación y persistencia en su ser, sino también por haber escrito expresamente *(Eth.,* III prop. ix, schol.) que "no nos movemos, queremos, apetecemos o deseamos algo, porque juzgamos que es bueno, sino que juzgamos que es bueno porque nos movemos hacia ello, lo queremos, apetecemos y deseamos". Muchas de las llamadas morales subjetivas, tanto antiguas como modernas, podrían tomar como lema la citada frase de Spinoza. Por el contrario, otras filosofías destacan la independencia del Bien respecto a nuestras apetencias, aun cuando reconocen que el Bien es apetecible: el platonismo figura entre ellas. En general, es difícil dar ejemplos de concepciones extremas en este problema; muchas de las doctrinas pueden ser consideradas a la vez como subjetivas y objetivas. Finalmente, otras parecen hallarse fuera de este dilema. Es el caso de Kant, pues por un lado la buena voluntad parece ser un querer y, de consiguiente, una apetencia, mas por el otro lado tal buena voluntad, cuando es pura, es independiente de toda apetencia y se rige únicamente por sí misma. Es curioso comprobar que parece haber analogías entre la definición escolástica del Bien como objeto formal de la voluntad y la buena voluntad kantiana, si bien estas analogías desaparecen tan pronto como consideramos las respectivas ontologías que subyacen en cada una de dichas teorías, por no decir nada de las diferencias fundamentales en lo que toca a la idea de la relación entre lo ético y lo religioso. En todo caso, es difícil conciliar el carácter autónomo de la ética kantiana con el carácter heterónomo y a veces teónomo de la ética tradicional (véase AUTONOMÍA, BUENA VOLUNTAD).

En segundo lugar, se trata de saber qué entidades son las que se juzgan buenas. Las morales llamadas materiales consideran que el Bien solamente puede hallarse incorporado en realidades concretas. Así ocurre cuando se dice que lo bueno es lo délectable, o lo conveniente, o lo honesto, o lo correcto, o lo útil (para la vida), etc. Hay que advertir que los escolásticos no rechazaban esta condición del Bien cuando consideraban que lo bueno se divide, con una división casi esencial —como la división del análogo en sus analogados—, en diversas regiones determinadas por la razón de apetecibilidad, de modo que se puede decir, en efecto, de lo bueno que es útil, o que es honesto, o que es agradable, etc. Pero mientras entre los escolásticos esto era el resultado de una división del Bien, entre los partidarios más estrictos de las morales materiales, el Bien se reduce a una o varias de tales especies de bienes. Las morales llamadas formales (especialmente la de Kant) insisten, en cambio, en que la reducción del Bien a *un* bien o a *un tipo* de *bienes* (en particular de bienes *concretos)* convierte la moral en algo relativo y dependiente. Hay según ello, tantas morales materiales como géneros de bienes, pero, en cambio, hay sólo una moral formal. Contra ello arguyen las morales materiales que la moral puramente formal es vacía y no puede formular ninguna ley que no sea una tautología (véase IMPERATIVO).

8. Una división menos importante del Bien, cuando es considerado material y moralmente, es la que introdujeron los sofistas y fue presentada por Aristóteles en el pasaje ya citado de *Top.:* el Bien puede ser natural o convencional. Usualmente se estima que el Bien natural es universal e inalterable, pero en principio no está excluido que pueda cambiar. Los partidarios de la universalidad e inalterabilidad del Bien (como los estoicos) arguyen que su naturaleza es siempre la misma; los defensores del cambio (evolucionistas) manifiestan que el Bien está sometido al mismo desarrollo que la Naturaleza. El Bien en tanto que convencional es siempre estimado como relativo, cuando menos como relativo a una sociedad determinada, a un cierto período histórico, a una cierta clase social, etc. Sin embargo, la concepción del Bien (o de los bienes) desde el punto de vista convencionalista no es siempre equivalente a un historicismo; este último, en efecto, puede considerar como absolutos dentro de cada período los bienes correspondientes.

9. El Bien moral (y ocasionalmente el metafísico) puede ser estimado como objeto de la razón, de la intuición o de la voluntad. Estas tres concepciones no son siempre incompatibles entre sí. Se han dado, en efecto, muchos ejemplos de combinación entre la tesis racionalista y la voluntarista, bien que casi siempre se ha tratado de subordinar una a la otra. Así, la tesis de que el Bien es el objeto formal de la voluntad no excluye el uso de la razón, y la tesis de que el Bien es aprehendido mediante la razón no excluye que sea asimismo objeto de la voluntad. Por otro lado, cuando la razón ha sido entendida como una posibilidad de aprehensión directa de la mente, se ha podido acordar el Bien como objeto de la razón y como objeto de la intuición. Otro es el caso, en cambio, cuando la intuición se ha entendido como intuición emocional. Así, las doctrinas morales de Brentano, Scheler, N. Hartmann y otros autores se han opuesto por igual al racionalismo y al voluntarismo de los bienes. Especialmente Scheler ha presentado esta concepción con extrema claridad y radicalismo al insistir en que hay una posibilidad de aprehensión intuitivo-emocional de las realidades que se califican de buenas y malas, y que tal aprehensión es *a priori* no obstante referirse a realidades "materiales", esto es, concretas y no vacías.

10. Esto nos lleva a un último problema: el ya antes apuntado [3] del tipo de realidad del Bien. Como vimos, puede considerarse éste como un ser, como la propiedad de un ser o como un valor. Lo habitual en las ontologías llamadas clásicas es la primera opinión, aun cuando se reconoz ca que cuando se habla del ser *como* realidad no se *enuncia* de él lo mismo que cuando se habla del ser

como bondad. Lo más común en las ontologías modernas es la segunda opinión, que ha sido llevada a sus últimas consecuencias en lo que hemos calificado de concepción semántica: 'bien' es entonces un término que puede sustituir a 'bueno' en *'x* es bueno'. Muy corriente en varias éticas contemporáneas es la tercera opinión, para entender la cual hay que ver lo que hemos indicado en el artículo sobre el valor (VÉASE). Según estas concepciones, el Bien es irreductible al ser, pero hay que advertir que en este tipo de doctrinas se habla del Bien a veces como *uno* de los valores morales y a veces como de la preferencia por *cualesquiera* valores positivos. Scheler ha defendido esta última posición muy claramente. "Siéndonos dada la superioridad de un valor —escribe— en el acto del 'preferir' y la inferioridad del mismo valor en el acto del 'postergar' (actos que por ser cognitivos y no volitivos no son buenos ni malos, sino éticamente neutrales), quiere esto decir que es moralmente bueno el acto realizador de valores que coincide, con arreglo a su materia de valor intentada, con el valor que ha sido 'preferido' y se opone al que ha sido 'postergado'. En cambio, es moralmente malo el acto que, con arreglo a la materia de valor intentada, se opone al valor que ha sido 'preferido' y coincide con el valor que ha sido 'postergado'." Tal coincidencia no significa necesariamente el bien y el mal mismos: "no es que *consista* lo *'bueno' y* 'malo' en esa coincidencia o en esa oposición; pero estos son los criterios esenciales y forzosos del ser de lo bueno y lo malo". Por eso "el valor 'bueno' es aquel que va vinculado al acto realizador que ejecuta un valor *positivo,* dentro del grado más alto de valores (o, respectivamente, dentro del supremo grado) a diferencia de los valores *negativos; y* el valor 'malo' es aquel que va vinculado al acto realizador de un valor negativo" *(Ética,* trad. esp. H. Rodríguez Sanz, I, 1941, págs. 55-6). Condición para la validez de esta doctrina es la organización jerárquica de los valores y, por supuesto, la idea de que los valores son irreductibles a otras realidades. El bien, pues, aparece aquí como irreductible, aunque no necesariamente opuesto, a toda otra forma de "realidad".

Los anteriores análisis no pretenden agotar todos los problemas que suscita la noción del Bien. Tampoco pretenden poner de relieve todas las dificultades que ofrece cada una de las concepciones mencionadas. Pero puede preguntarse si no hay algunos supuestos últimos de los que dependan las principales teorías éticas. A nuestro entender, los hay: son los supuestos que corresponden a una doctrina de los universales (VÉASE). En efecto, cualesquiera que sean las tesis admitidas, habrá siempre que adherirse o a una concepción nominalista, o a una concepción realista, o a una concepción intermedia entre nominalismo y realismo del Bien o de los bienes. El nominalismo extremo del Bien lo reduce a una expresión lingüística; el realismo extremo lo define como un absoluto metafísico. Como el nominalismo extremo no permite hablar del Bien, y como el realismo extremo hace imposible considerar nada excepto el Bien en cuanto tal como bueno, lo plausible es adoptar una posición intermedia. Pero es inevitable adoptar una posición en esta controversia. Y como toda posición en la doctrina de los universales es el resultado o de una decisión previa o de una ontología previa, resulta que la definición dada del Bien —en la medida en que se efectúe en el nivel filosófico y se pongan entre paréntesis tanto las "creencias" como las conveniencias— es últimamente el resultado de una decisión o de una ontología. Ello no significa que tal decisión o tal ontología tengan que ser *arbitrarias;* significa que son *primarias y* que preceden en el orden de las razones a toda dilucidación acerca del Bien.

Sobre el bien, tanto en sentido moral como metafísico: C. Stumpf, *Das Verhaltnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten,* 1869. — C. Trivero, *Il problema del Bene,* 1907. — Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil,* 1907 (inspirado en F. H. Bradley). — K. B. R. Aaars, *Gut und Bose,* 1907. — P. Haberlin, Das *Gute,* 1926. — H. J. Patón, *The Good Will. A Study in the Coherence Theory of Goodness,* 1927. — W. D. Ross, *The Right and the Good,* 1930. — H. Reiner, *Der Grund der sittlichen Bildung und das sittliche Gute,* 1932. — W. Monod, *Le problème du Bien. Essai de Théodicée et Journal d'un Pasteur,* 3 vols., 1934. — L. Nutrimentó, *La definizione del Bene in relazione al problema dell'ottimismo,* 1936. — C. E. M. Joad, *Good and Evil,* 1943. — A. C. Ewing, *The Definition of the Good,* 1947. — R. B. Rice, *On the Knowledge of Good and Evil,* 1955. — *E. Dupréel,* J. Leclercq, R. Schottlaender, artículos sobre la noción de bien en *Revue Internationale de Philosophie,* N° 38 (1956), 385-414. — Brand Blanshard, *Reason and Goodness,* 1961 [Gifford Lectures, 1952-1953]. — Eugene E. Ryab, *The Notion of Good in Books Alpha, Beta, Gamma, and Delta of the Metaphysics of Aristotle,* 1961 [monog.]. — Georg Henrik von Wright, *The Varieties of Goodness,* 1962 [Gifford Lectures, 1960]. — Helmut Kuhn, *Das Sein und das Gute,* 1962. — Kitaro Nishida, *El bien* (trad. esp., 1963). — Análisis lingüístico: F. E. Sparshott, An *Enquiry into Goodness,* 1958 y, sobre todo, Paul Ziff, *Semantic Analysis,* 1960 (Cfr. asimismo obras de autores de la escuela "emotivista" [C. L. Stenvenson *et al]* en ÉTICA). — Véase también la bibliografía de los artículos MAL y TEODICEA. Para la significación del término 'bien' o 'lo bueno' véase asimismo la bibliografía de ÉTICA y MORAL. Para la idea del bien en varios autores y tendencias: J. de Munter, *Studie over de zedelije Schoonheid en Goedheid bij Aristoteles,* 1932. — E. Grumach, "Physis und Agathon in der alten Stoa", *Problemata,* VII (1932). — H. Luckey, *Die Bestimmung non "gut" und "bose" bei Thomas v*on *Aquin,* 1930. — A. Kastil *Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristóteles und Thomas,* 1900.

BIEN COMÚN. Desde el momento en que se planteó el problema de la naturaleza de la sociedad humana agrupada en Estados que pueden, o deben, proporcionar a sus miembros un bien o serie de bienes para facilitar su subsistencia, bienestar y felicidad, se suscitó la cuestión ulteriormente llamada del "bien común". Dentro del pensamiento filosófico griego hallamos, pues, ya la cuestión del bien común en las discusiones de los sofistas y en Platón. Sin embargo, si se estima, con Platón *(Rep.,* IV) que tal bien común trasciende los bienes particulares en tanto por lo menos que la felicidad global o del Estado debe ser superior, y hasta cierto punto independiente, de la felicidad de los individuos, entonces la cuestión del bien común carece de una dimensión esencial: la del modo de

participación de los miembros del Estado en el bien común.

Esta última dimensión fue tratada por Aristóteles *(Pol.,* III) al indicar que la sociedad organizada en un Estado tiene que proporcionar a cada uno de los miembros lo necesario para su bienestar y felicidad como ciudadanos. Por ello es usual remontarse al Estagirita como el primero que formalmente trató el problema del bien común. Este problema fue recogido por los escolásticos, y en particular por Santo Tomás, quien lo dilucidó ampliamente (en S. *theol.,* I Ia q. XC y en *De regimine principium,* I, 1, entre otros lugares). Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás afirmó que la sociedad humana como tal tiene fines propios, los cuales son "fines naturales", a los cuales hay que atender, y los cuales hay que realizar. Los fines espirituales y el bien supremo no son incompatibles con el bien común de la sociedad en cuanto tal; pertenecen a otro orden. Hay que establecer cómo los dos órdenes se relacionan, pero no a base de destruir simplemente uno de ellos.

La cuestión del bien común fue ampliamente dilucidada por otros escolásticos (por ejemplo, Egidio Romano y Francisco Suárez) y por no pocos autores modernos. Frente a la tendencia a subordinar demasiado radicalmente el orden natural y temporal al orden divino y espiritual, ciertos escritores modernos tomaron el punto de vista inverso, considerando el bien común del Estado como el único bien posible. Ello ha llevado a ciertos pensadores contemporáneos, como Jacques Maritain *(La personne et le bien commun,* 1946), a considerar que el afán "reduccionista" —el que reduce el bien temporal al espiritual o viceversa— es consecuencia de haberse olvidado la distinción entre el individuo y la persona. El individuo puede, y debe frecuentemente, sacrificarse por el bien común natural, y a la vez aprovecharse de él para los fines terrenales; la persona, en cambio, es una entidad de naturaleza últimamente espiritual, que se sustrae en muchos casos a los requisitos del orden natural estatal. El bien común, en suma, es cosa de los individuos, pero no necesariamente de las personas. Pero en la medida en que las personas se incorporan y manifiestan en individuos que son miembros de una sociedad, hay que suponer que hay asimismo una cierta relación entre el ser personal y el bien común natural del Estado.

Además de los textos citados *supra,* véase: K. Keibach, Das *Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung,* 1928. — G. Gonella, *La nozione di bene comune,* 1938. — Sobre el bien común en Santo Tomás: S. Michel, *La notion thomiste du bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques,* 1932. — A. P. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin,* 1954. — Ch. de Koninck, *De la primacía del bien común contra los personalistas y el principio del orden nuevo* (trad. esp., 1952). — Luciano Pereña, *Hacia una sociología del bien común,* 1955. — Juan Zaragüeta, *Problemática del bien común,* 1956.

BIERENS DE HAAN (J. D.) nac. 186'6, profesor en Aerdenhout, Haarlem, desarrolló una metafísica basada principalmente en el estudio y profundización del pensamiento de Spinoza. Esta metafísica era, en rigor, una dialéctica de la idea destinada a mostrar, de un modo sensiblemente parecido al hegelianismo, la génesis de la realidad y, sobre todo, las antítesis que se producen dentro de ella. Bierens de Haan realizó este propósito en un sentido especulativo-fenomenológico que le permitió efectuar un análisis de la vida espiritual en el cual quedan incluidos, a su entender, tanto los elementos ontológicos como los histórico-psicológicos. La pluralidad se explica entonces por la unidad. Pero la unidad no puede explicarse a su vez si no le suponemos, por lo menos potencialmente, la pluralidad de manifestaciones. Éstas son reveladas por medio del análisis e interpretación de la experiencia, especialmente de la experiencia psicológica, la cual se integra "naturalmente" en el proceso dialéctico y dramático de la idea, pero sin renunciar a su propio ser y aun afirmándolo de continuo como una contraposición. La idea de una "armonía invisible y oculta" recorre, así, de continuo la especulación de Bierens de Haan, cuyo aspecto estético prima a veces sobre el estrictamente metafísico.

Obras principales: *De beteekens van Shaftesbury in de Engelsche Ethiek,* 1891 *(El conocimiento de S. en la ética inglesa). — De Weg tot het Inzicht,* 1905 *(El camino de la comprensión). — Wijssgeerige* Studies, 1904 *(Estudios filosóficos). — Plato's Levensleer: logos, ethos, pathos,* 1935 *(La doctrina de la vida en Platón: logos, ethos, pathos). — Het* Rijk *van den Geest,* 1938 (El *reino del espíritu).* Bierens de Haan colaboró también en una historia de las ciencias: *Geschiedenis der Wetenschappen,* 1915.

BILFINGER (o BILFFINGER) (GEORG BERNHARD) (1693-1750), nac. en Kannstatt, profesor desde 1725 en San Petersburgo y desde 1731 a 1735 en Tubinga, es uno de los miembros de la llamada escuela de Wolff (o también de Leibniz-Wolff), aun cuando sus puntos de vista filosóficos son con frecuencia distintos de los de sus maestros. Bilfinger admite una concepción monadológica de la realidad, pero declara que ciertas mónadas no poseen representación y no se mueven a sí mismas. Por otro lado, las mónadas que poseen facultad representativa no reflejan (como pensaba Leibniz) la realidad entera desde su propio punto de vista, sino solamente una parte de la realidad. Según Bilfinger, las almas poseen representaciones y deseos, los cuales se engendran mutuamente. En la idea del mundo como una armonía preestablecida, Bilfinger se acercó más a la concepción de Leibniz que a la de Wolff.

Obras: *Dissertatio de harmonia praestabilita,* 1721 (en 2ª ed. titulada: *Commentatio hypothetica de harmonia* animi *et corporis h*umani *maxime praestabilita ex mente Leibnitii,* 1723). — *Disputatio de triplici rerum cognitione,* 1722. — *Commentationes philosophicae de origine et permissione mali praecipue moralis,* 1724. — *Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus,* 1725.

BINSWANGER (LUDWIG) nac. (1881) en Thurgau (Suiza), estudió medicina en Lausana, Heidelberg y Zurich, trabajando durante un tiempo bajo la dirección de Jung y de Eugen Bleuler. De 1908 a 1910 Binswanger trabajó, bajo la dirección de su padre, el psiquiatra Robert Binswanger, en el Sanatorio Bellevue de Kreuzlingen, y de 1911 a 1956 fue director del mismo Sanatorio.

Binswanger es uno de los más destacados representantes del llamado "movimiento existencial en psicología" — que incluye la psicoterapia existencial, así como los llamados "análisis

existencial" y "fenomenología psiquiátrica". Este movimiento, aunque no derivado de Freud, y aunque hostil al uso de ciertos conceptos muy básicos del psicoanálisis (como los conceptos de "inconsciente", "libido", etc.). debe en parte su impulso a Freud —y a Jung—, pero también, y acaso en mayor proporción, a todo un conjunto de tendencias filosóficas y psicológicas que van desde Nietzsche hasta Heidegger, Jaspers, Sartre y otros. Dentro de este movimiento Binswanger ha elaborado sobre todo lo que ha llamado "análisis existencial" (*Daseinsanalyse).* Este análisis usa ideas fundamentales de Heidegger —y, más específicamente, de *El Ser y el Tiempo,* de Heidegger—, pero se distingue de Heidegger en muy importantes respectos. Ante todo, y como el propio Binswanger ha puesto de relieve, en que se trata de "una investigación científica de tipo antropológico" y, por tanto, de una investigación que conduce a formular "enunciados ónticos" y no tesis ontológicas. Los métodos que usa el análisis existencial son métodos científicos empíricos, aplicados a casos particulares — métodos empírico-fenomenológicos, a diferencia de los métodos empírico-inductivos. Así, por ejemplo, el examen del hombre en su "estar-en-el-mundo" es un examen óntico, que incluye todas las realidades empíricas implicadas en tal "estar"; lo mismo sucede con el examen del hombre en su "estar-con-otros", etc., etc. Por eso el "análisis existencial" (o, más propiamente, "análisis de la existencia"), de Binswanger, es distinto del "psicoanálisis existencial" en el sentido de Sartre. Sin embargo, el análisis en cuestión está fundado en supuestos filosóficos no empíricos (bien que confirmables empíricamente), tales como la idea de que la realidad humana es una realidad que consiste en estar en situaciones decidiendo lo que va a ser ella misma; la idea de que el ser humano es básicamente en "ser sí mismo" a diferencia del ser de una cosa; la idea, sobre todo, de que la realidad —y, por tanto, la realidad de que se ocupa el psiquiatra (por lo demás, en cuanto otra realidad humana)— es una existencia total y un modo de *existir* y de ser "sí mismo", etc. Por eso el "análisis" de Binswanger no separa el paciente de sus estados psíquicos, ni los estados psíquicos del mundo y de "los otros", sino que los considera a todos en un conjunto — que puede llamarse "concurso existencial".

Obras principales: *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie,* 1922 *(Introducción al problema de la psicología general). — Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart,* 1928 (*Transformaciones en la concepción e interpretación del sueño de los griegos al presente). — Über Ideenflucht,* 1933 *(Sobre el flujo de ideas). — Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins,* 1942, 2a ed., 1953 *(Formas básicas y conocimiento de la existencia humana). — Henrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisation in der Kunst,* 1949 [Schriften der Psyche, Heft 2] (I. *y el problema de la auto-realización en el arte). — Drei Formen missglückten Daseins: Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit,* 1956 *(Tres formas de existencia fallida: osadía, confusión, afectación). — Der Mensch in der Psychiatrie,* 1957 *(El hombre en la psiquiatría). — Schizophrénie,* 1957 [antes publicado en *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie (* 1945) y en *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* (1944/47, 1949,1952/ 1953)]. — Importantes son los escritos de B. en los que analiza "casos" determinados: "el caso ilse" *(Monatschrift,* etc. CX [1945], 129-60), "el caso Lola Voss" *(Schweizer,* etc. LXIII [1949]; "el caso Ellen West" *(Schweizer,* etc. LIII [1944], 255-77 y LIV [1944], 69-117, 330-60; LV [1955], 16-40); algunos de estos escritos han sido recogidos en *Ausgewahlte Vortrage und Aufsatze,* 2 vols., 1947-1955. Binswanger ha expuesto sus ideas en "Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie", *Schweizer,* etc., LVII (1946), 209-25, reimp. en *Ausgewahlte,* etc., I (1947), págs. 190-217.

Véase Rollo May, Ernest Ángel y Henri F. Ellenberger, eds., *Existence. A New Dimensión in Psychiatry and Psychology,* 1958, especialmente las dos contribuciones de Rollo May en págs. 3-91. Este volumen incluye trad. de varios escritos de Binswanger, incluyendo el citado "Über die daseinsanalytische, etc.".

BIOLOGÍA. El único problema que nos interesa aquí con respecto a la biología es el de su posible relación con la filosofía. En la época anterior a la constitución de la biología como una ciencia independiente, la relación mentada ha sido tan estrecha que se podía inclusive afirmar que la investigación biológica constituía una parte de la investigación filosófica. Así ocurre patentemente en algunas de las opiniones biológicas de los presocráticos, especialmente de Empédocles. Así sucede asimismo en Aristóteles. Para este filósofo la investigación biológica constituye una parte de la investigación física, la cual, a su vez, se basa primariamente en un análisis conceptual. Sin embargo, ya en el propio Aristóteles apunta un principio de separación fundado en el carácter para él fundamentalmente descriptivo de la investigación biológica. En efecto, mientras la llamada *filosofía natural* es en gran parte de índole ontológica (con excepción quizá de la meteorología), la biología es en muy considerable medida "experimental". Así, los trabajos de Aristóteles y de sus colaboradores sobre las partes, la generación y el movimiento de los animales, así como, y especialmente, los de Teofrasto y sus discípulos sobre los animales y las plantas, muestran un carácter cada vez menos especulativo. Lo mismo ocurre en varios de los miembros de la escuela de los peripatéticos y especialmente en las investigaciones efectuadas en Alejandría. Ello no significa que la historia de la biología pueda describirse como el paso sucesivo y progresivo de lo especulativo a lo experimental, no solamente porque hay en tal historia, como en todas, "avances" y "retrocesos", sino también porque, constituida como "ciencia independiente", la biología no se ha convertido pura y simplemente en una "ciencia experimental": la parte teórica de ella —bien que despojada de lo arbitrariamente especulativo— ha sido siempre considerable. Por otro lado, es sabido que aun lo más arbitrario de la especulación ha contribuido a veces a obtener notables descubrimientos científicos; las especulaciones biológicas frecuentes durante el Renacimiento y aun en los primeros momentos de la Edad Moderna confirman esta verdad conocida por todos los historiadores de las ciencias.

Desde el momento en que la biología ha sido considerada como una ciencia (VÉASE) entre otras y, por lo tanto, como desenvolviéndose fuera del marco de la filosofía, se ha planteado, sin embargo, el problema de la *relación* entre ambas disciplinas.

Esto ha dado origen a varías posiciones, de las cuales mencionamos las más típicas: (1) Biología y filosofía no tienen ninguna relación, pues la biología es una ciencia y la filosofía no lo es. Fundamento de esta opinión es el considerar que las ciencias solamente pueden relacionarse entre sí e inclusive que solamente las ciencias usan un lenguaje cognoscitivo. (2) Biología y filosofía están relacionadas de alguna de las siguientes maneras: (a) la filosofía proporciona a la biología bases o epistemológicas o metafísicas u ontológicas o las tres al mismo tiempo; (b) la biología proporciona a la filosofía resultados que ésta puede elaborar y, sobre todo, interpretar en el marco de una ontología general, o de una metafísica general o inclusive de una concepción del mundo; (3) biología y filosofía no están relacionadas directamente, sino indirectamente por medio de una disciplina especial e intermedia que, según algunos filósofos, es la llamada metafísica de lo orgánico y según algunos otros no puede ser sino el estudio de la semántica del lenguaje biológico.

Los biólogos experimentales o especializados en alguna rama de la biología se manifiestan, por lo general, en favor de la opinión (1); los biólogos teóricos, los historiadores de la biologia y muchos filósofos se adhieren a la opinión (2). Entre las diferentes formas que tiene esta opinión (a) es mantenida por muchos epistemólogos y metafísicos y por algunos biólogos (como von Uexhüll); (b) es defendida por muchos biólogos y algunos filósofos (tales los partidarios de la metafísica inductiva y de la filosofía como síntesis de las ciencias); (c) es propuesta por gran número de filósofos y biólogos contemporáneos: los de tendencia especulativa, o simplemente más amplia y "total", se adhieren a la tesis metafísica, y los de tendencia positivista a la tesis semántica. Ejemplo de los primeros es Maritain, con su doctrina de la distinción entre lo ontológico y lo empiriológico; ejemplo de los segundos es J. H. Woodger, con sus análisis semánticos, en especial sobre los enunciados teóricos de la biología.

Esto no quiere decir, ciertamente, que las opiniones sobre el citado problema se hayan reducido estrictamente a las antes reseñadas; múltiples combinaciones han sido frecuentes, sobre todo en la época contemporánea. La mayor parte de ellas han sido suscitadas por el problema del *status* de lo orgánico en relación con otras formas de realidad y la posibilidad o imposibilidad de reducirlo a alguna de ellas. Han surgido así las conocidas posiciones a que nos hemos referido en los correspondientes artículos (véase MECANISMO, VITALISMO). Las dos posiciones fundamentales al respecto han sido: (I) los fenómenos orgánicos pueden reducirse a los inorgánicos; (II) los fenómenos orgánicos son irreductibles a otros, de modo que hay una diferencia esencial y óntica entre lo orgánico (VÉASE) y lo inorgánico. Entre estas posiciones se han manifestado buen número de tesis moderadas intermediarias, entre ellas la de que no puede decirse si la reducción o no reducción tiene carácter ontológico, sino únicamente carácter metodológico o lingüístico. Otras cuestiones, sin embargo, no se han referido a los fundamentos filosóficos de la biología, sino a los fundamentos biológicos del conocimiento. Se ha debatido mucho, en efecto, sobre todo en los primeros decenios de este siglo, si el conocimiento humano es el resultado de un proceso biológico y de su evolución y si ello impone o no restricciones sobre la llamada validez objetiva de tal conocimiento. Aunque tal cuestión es fundamentalmente epistemológica, constituye uno de los ejemplos que permiten ver que la posibilidad de relación entre biología y filosofía no se agota fácilmente en unas cuantas posiciones, de modo que las que hemos mencionado antes deben considerarse, según apuntamos, como *típicas,* pero en modo alguno como las únicas existentes.

Sobre filosofía de la biología: N. Hartmann, *Philosophische Grundfragen der Biologie,* 1912. — Nicolai Hartmann, "Philosophische Grundfragen der Biologie", *Wege zur Philosophie,* Nr. 6 (1912), reimp. en *Kleinere Schriften,* III (1958), págs. 79-185. — James Johnston, *The Philosophy of Biology,* 1914. — F. de Sarlo, *Vita e Psiche. Saggio di filosofía della Biologia.* — F. Dagognet, *Philosophie biologique,* 1955. — M. Hartmann, *Einführung in die allgemeine Biologie und ihre philosophischen Grund- und Grenzfragen,* 1956 (Sammlung Goschen, 96). — Emile Callot, *Philosophie biologique,* 1957. — Paul Haberlin, *Leben und Lebensform. Prolegomeno zu einer universalen Biologie,* 1957. — Sobre historia de la biología: E. Rald, Historia *de las teorías biológicas* (trad. esp., 2 vols., 1928). — Erik Nordenskiold, *Biologiens historia,* s/f. (hay trad. inglesa: *The History of Biology,* 1935). — C. Singer, *A Short History of Biology,* 1931; 2a ed.: A *History of Biology,* 1940 (trad. esp.: *Historia de la biología,* 1947). _ Th. Ballauff, *Die Wissenschaft vom Leben. Eine Geschichte der Biologie,* I, 1954. — Metafísica de la biología: Aloys Wenzl, *Metaphysik der Biologie von heute,* 1938.—Sobre conocimiento biológico: Adolf Meyer, *Ideen und Idéale der biologiscnen Erkenntnis,* 1934. — Concepción biológica del mundo: J. von Uexküll, *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung,* 1913 (trad esp.: *Ideas para una concepción biológica del mundo,* 1934). — íd., íd., *Theoretische Biologie,* I, 1920; II, 1942. — G. Matisse, *Le rameau vivant du monde. Philosophie biologique,* 1949. —Sobre filosofía del organismo, véanse los artículos ORGÁNICO y VIDA; además: Hans Driesch, *Biologische Problème hoherer Ordnung,* 1941. — R. S. Lillie, *General Biology and Philosophy of Organism,* 1945. — Sobre el problema de la biología como ciencia "independiente": Hans Driesch, *Die Biologie ah selbstandige Grundwissenschaft,* 1893. — Oskar Hertwig, *Génesis de los organismos* (trad. esp., 1929, especialmente tomo I acerca de la concepción "biologista", igualmente opuesta al vitalismo y al mecanicismo). — Sobre método en biología, especialmente el llamado método axiomático: J. H. Woodger, *Biological Principies,* 1929. — Id. íd., *The Axiomatic Method in Biology,* 1937. — Íd., íd., *Biology and Language,* 1952. — Vicent E. Smith, ed., *Philosophy of Biology,* 1962 [St. John's Uñiversity Studies. Philosophical Series, 3].

BIOLOGISMO. Véase BIOLOGÍA, ORGÁNICO, PRAGMATISMO, y especialmente VITALISMO.

BION DE BORÍSTENES *(fl.* 230 antes de J.C.), discípulo en Atenas del académico Crates (cuyas doctrinas criticó acerbamente), del cirenaico Teodoro y del peripatético Teofrasto, se adhirió al cinismo, el cual popularizó, especialmente mediante la introducción de la forma literaria conocida con el nombre de diatriba. Según Diógenes Laercio (IV, 53), Bion de Borístenes —que había sido

esclavo de un maestro de retórica— se distinguía por su habilidad literaria y especialmente por sus brillantes parodias. Ahora bien, el cinismo de Bion fue mucho más de tipo hedonista (influido acaso por los cirenaicos) que de tipo ascético. Por consiguiente, Bion —como su imitador, Teles, y como Menipo de Gadara— abandonó casi por completo la vieja idea cínica del esfuerzo y del endurecimiento del sabio para dar a la vida cínica ese tinte a la vez retórico, escéptico y realista que predominó durante los siglos III y II . antes de J. C. Horacio siguió e imitó algunas de las formas literarias desarrolladas por Bion.

J. P. Rossignol, *Fragmenta Bionis Borysthenitae philosophi,* Lutetiae, 1830 y F. W. A. Mullach, *Fragmenta phuosophorum Graecorum,* II, 423 y sigs. — Sobre Bion: J. M. Hoogvliet, *De vita, doctrina et scripsis Bionis,* 1821. — Art. de H. von Arnim sobre Bion (Bion, 10) en Pauly-Wissowa.

BLACK (MAX) nac. (1909) en Rusia, estudió en Inglaterra (Cambridge, Londres), profesando en la Universidad de Londres (1936-1940) y, a partir de 1946, en Cornell University (Ithaca, N.Y.). Black se ha ocupado de las cuestiones de fundamentación de la matemática y de numerosos problemas de carácter epistemológico, lógico y semiótico. Influido al principio por los métodos analíticos de Russell y de Moore, y luego por el positivismo lógico y por el último Wittgenstein, Black no se ha adherido por completo a ninguna de estas tendencias, sino que las ha usado en diversa proporción con el fin de practicar un tipo de análisis primariamente destinado a evitar confusiones en el uso de términos, a mostrar el carácter espurio de ciertos llamados "problemas filosóficos" y a precisar significaciones dentro de los contextos en que ciertas expresiones son usadas. Como ejemplo del tipo de análisis llevado a cabo por Max Black remitimos al resumen de algunas de sus consideraciones presentado en los artículos METÁFORA, VAGUEDAD y VERDAD.

Obras: *The Nature of Mathematics; a Critical Survey,* 1933. — *Critical Thinking; An Introduction to Logic and Scientific Method,* 1946, 2ª ed., 1955. — *Language and Philosophy; Studies in Method,* 1949. — *Problems of Analysis; Philosophical Essays,* 1957. Además, numerosas colaboraciones en varias revistas: *Journal of Unified Science-Erkenntnis; Philosophy of Science; Analyste; The Philosophical Review,* etc. — En trad. esp. el artículo: "Explicaciones del significado", en *Antología semántica,* 1960, ed. Mario Bunge.

BLANSHARD (BRAND) nac. (1892) en Fredericksburg. Ohio (EE.UU.), profesó en Michigan (1921-1924), en Swarthmore (1924-1945) y en la Universidad de Yale (desde 1945). En su obra principal sobre la naturaleza del pensamiento, Blanshard se ha propuesto proseguir lo que se ha llamado "la gran tradición", la *philosophia perpetua* o *perennis,* por la cual entiende "la doctrina de la autonomía y objetividad de la razón". A tal efecto ha trabajado para tender un puente entre la psicología y la metafísica, las cuales deben complementarse entre sí en vez de seguir sus investigaciones separadamente. En efecto, las ideas no pueden ser consideradas sólo como imágenes o acontecimientos psíquicos, o sólo como entes lógicos (o metafísicos); entre la imagen psíquica y el universal hay una conexión que se muestra tan pronto como se analiza el pensamiento y se descubre que los universales están ya presentes en las percepciones más elementales. En la percepción hay, pues, relación entre lo dado a los sentidos y lo pensado o juzgado. Blanshard rechaza, además, tanto el behaviorismo como el puro "mentalismo" en nombre de una posición intermedia — el realismo crítico, presentado a su vez dentro de un cuadro idealista-objetivista. A la vez, el razonamiento no es una pura deducción lógica, pero tampoco un simple proceso psicológico, ya que la reflexión surge de la tensión dentro del propio pensamiento. En lo que se refiere a la verdad, Blanshard defiende la doctrina de la verdad como coherencia, lo cual implica, a su entender, que là verdad tiene grados y que se cumple en la medida en que la experiencia es edificada como un sistema coherente. Las partes de este sistema no están unidas entre sí externamente, sino que lo están íntimamente por medio de una necesidad inteligible. Así se superan por igual, según el autor, el empirismo y el formalismo — dos aspectos entre sí bien trabados de un sistema inteligible total, capaz de dar cuenta racional y objetivamente de la experiencia.

Obras: *The Nature of Thought,* 2 vols., 1941. — *On Philosophical Style,* 1954. — *The Impasse in Ethics and a Way Out,* 1955 [University of California Publications in Philosophy, Vol. 28, N° 2] (trad. esp.: *¿Está la ética en un callejón sin salida?,* 1959 [Centro de Estudios Filosóficos. Univ. de México. Cuaderno 2]). — *Reason and Goodness,* 1961 [Gifford Lectures 1952-1953]. — Además Blanshard preparó el volumen *In Commémoration of William James,* 1942, y colaboró en *Philosophy in American Education, Its Tasks and Opportunities,* 1945.

BLASIO DE PARMA [Biagio Pelacani o (Pelicani) di Parma] (t 1416), estudió en Pavía, y desde 1370 a 1390 aproximadamente enseñó sucesivamente en Pavía, Bolonia y Padua, regresando a Pavía hacia 1390. Médico y filósofo, adoptó las tendencias aristotélicas características de la llamada "Escuela de Padua" (v.). Célebre en su tiempo por su interés por la astro-logía judiciaria, su labor principal como filósofo y hombre de ciencia consistió en sus estudios de perspectiva en el sentido de Witelo y en sus estudios sobre los pesos, las proporciones y el aumento y disminución de las cualidades de los cuerpos naturales (véase INTENSIÓN). En este respecto fue influido grandemente por la obra de los mertonianos (v.), así como por Nicolás de Oresme y por Juan de Casali. Blasio de Parma escribió un tratado *De ponderibus* (texto latino y trad. inglesa en E. A. Moody y S. Clagett, *The Medieval Science of Weights [Scientia de ponderibus],* 1952 [The University of Madison Publications in Medieval Science, 1]; unas *Cuestiones super tractatu* de *proportionibus* (sobre Witelo); un tratado *De intensione et remissione formarum;* y unas *Cuestiones super tractatu de latitudinibus formarum* (texto y comentario de la *Quaestio* III en S. Claget, *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* 1959 [University of Madison Publications, etc., 4]. Blasio de Parma mostró conocer asimismo las ideas físicas de Juan Buridán y parece haber estado en relación con los miembros de la "Escuela de París" (v.) en un viaje hecho a la capital francesa para la preparación de su escrito acerca de los pesos.

BLONDEL (MAURICE) (1861-1949), nac. en Dijon, fue maestro de conferencias en la Universidad de Lille (1895-96),y en la Universidad de Aix-en-Provence (Bouches du Rhône), donde en 1897 fue nombrado profesor. Partiendo de Léon Ollé-Laprune (VÉASE), Blondel comenzó por fundamentar su trabajo filosófico en una meditación sobre la acción (v.). Esta no es para Blondel un principio, sino algo menos y a la vez algo más: una necesidad, una marcha inevitable que no puede ser suspendida como puede serlo la actividad especulativa. La acción debe entenderse, ha dicho Blondel, como "lo que es a la vez principio, medio y término final de una operación que puede permanecer inmanente en sí misma". Esto quiere decir, como ya reconocía en la introducción a su tesis, o "primera *Acción",* que tan pronto como abordamos la ciencia de la acción, "no hay nada que pueda darse por acordado, nada ni en lo que toca a los hechos ni a los principios ni a los deberes" (pág. xxi). Esto no significa adherirse a un punto de vista cercano a la duda metódica. Casi podría decirse que el método es inverso: "hay que acoger —dice Blondel— todas las negaciones que se destruyen entre sí"; "hay que entrar en todos los prejuicios como si fuesen legítimos; en todas las pasiones como si tuviesen la generosidad de que se jactan, en todos los sistemas filosóficos como si cada uno de ellos abrazara la infinita variedad que piensa acaparar". Por eso el problema de la acción no puede admitir ningún determinado postulado moral, ningún dato intelectual determinado que le sirva de punto de partida. Y por eso, dice Blandel, no es *una* cuestión particular, por importante que sea, sino *la* cuestión, aquella sin la cual no puede haber ninguna otra. Lo que llamamos el pensamiento será, en todo caso, algo que se encuentra en el camino de la acción. Con lo cual el pensamiento no queda negado o disminuido, sino englobado y justificado en su verdadera existencia. En cierto modo, pues, el pensamiento es lo que resulta cuando la acción se desarrolla: la idea permanece en el interior mismo de la acción, la cual consigue de este modo superar y unificar la teoría y la práctica. Sólo una filosofía de la acción podrá, de consiguiente, efectuar una "crítica de la vida" y erigir una "ciencia de la práctica". La filosofía de la acción no es un esquematismo fundado en puras ideas abstractas. Pero no es tampoco un pragmatismo que haga de la verdad una función de la utilidad. La filosofía blondeliana de la acción representa la síntesis de todas las contradicciones entre el pensamiento y la vida, entre la idea y la realidad en que se ha debatido el pensamiento moderno. Blondel indica que una comprensión adecuada de la acción requiere dos investigaciones paralelas: la primera, un análisis al parecer meramente nominal de la acción (VÉASE), pero que, de hecho, representa el marco inteligible dentro del cual se da toda posible dialéctica; la segunda, la dialéctica concreta misma de la acción, la cual es examinada por Blondel, sobre todo en la ampliación de su tesis, de un modo mucho más completo que por medio de una dilucidación de las significaciones. La investigación de la acción —lo mismo que la investigación acerca del "pensamiento" y del "ser y los seres"— lleva a Blondel a considerar la acción teniendo presentes varias acepciones contrarias y aun contradictorias. La noción de acción queda inmersa por ello en una inextricable maraña de "aporías". Por eso es necesario perseguir el ascenso de la acción hasta donde ésta se manifiesta del modo más pleno, rico y concreto; desde el análisis de la actividad en los agentes físicos, y la observación de la insuficiencia en ellos de un "auténtico actuar", se asciende hasta el análisis del actuar en la acción humana, con lo cual se aclaran concretamente los distintos modos del obrar, incluyendo el contemplar. Mas el examen de los modos del obrar en las causas segundas es sólo preparación para la dilucidación del "misterio del puro obrar". Aquí se plantea de manera radical el problema de la inmanencia de la acción, una inmanencia que engloba toda trascendencia posible (Cfr. *L'Action,* 1936, I, págs. 140 y sigs.; II, págs. 175 y sigs.). Por eso el actuar es en su esencia tan poco "transitivo", que donde no hubiese *más que* devenir no subsistiría ya un actuar *(ibíd.,* II, 265). Desde este punto de vista puede comprenderse mejor la relación entre la teoría y la práctica, la trascendencia y la inmanencia, la causa primera y las causas segundas. Así, no hay tanto un primado del *fieri* sobre el *esse* cuanto una doble atracción entre ambos. Sin embargo, puede afirmarse cierto primado del primero sobre el segundo si por el *fieri* entendemos el puro y auténtico actuar distinto tanto de un actuar secundario como de todas las formas "estáticas" de la actuación. Este primado no se manifiesta sólo en su aspecto metafísico, sino en todas las esferas de la ciencia y de la vida, de la moral y de la religión. Por ser lo devenido comprensible desde el devenir, aquél pierde su carácter abstracto. Y por representar la acción el principio de la multiplicidad y la necesaria jerarquía de ella, la filosofía de la acción puede convertirse en una filosofía de la contemplación activa, contemplación que adquiere su más elevada significación en la visión de Dios.

La filosofía de Blondel, que manifiesta su conformidad con la ortodoxia católica, declara que la aceptación de la visión de Dios es consecuencia necesaria de tal filosofía, pues no sólo así se hace concreta la contemplación de Dios y se satisface la voluntad que la acción lleva implícita, sino que también se revela la verdad de una persona divina que penetra en el interior de la persona humana. Así se cumple el "método de inmanencia" que Blondel ha defendido en la filosofía y en la apologética, un método que ha hecho considerar su doctrina como muy próxima al modernismo (VÉASE), pero que Blondel estima como el único procedimiento eficaz para que la trascendencia sea efectivamente dada y no se convierta en resultado abstracto de un intelectualismo puramente esquematizante. En la acción se da esa peculiar trascendencia en la inmanencia que sólo para un punto de vista intelectualista aparece como un círculo vicioso. En efecto, lo sobrenatural emerge en la inmanencia y en la acción, pero éstas son posibles por la inserción de lo sobrenatural en nosotros, por la atracción que sobre lo finito ejerce lo infinito. Nada puede entrar en el hombre, sostiene Blondel, que no esté en él, pero al mismo tiempo lo que entra en el hombre no es producido por éste como una imaginación o una simple "especulación".

Obras: *De vinculo substantiali et de substantia* composita *apud Leibi-*

nitium (parte secundaria o complementaria de su tesis), 1893. (Véase la obra francesa, de 1930, mencionada después.) —*L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (parte principal de su tesis), 1893. — *Histoire et dogme,* 1904. — *Une énigme historique: le "vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur,* 1930. — *Le problème de la philosophie catholique,* 1932. — *La pensée:* I: *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée,* 1933; II: *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement,* 1934. — *L'Être et les Êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale,* 1955. — *L'Action.* I: *Le problème des causes secondes et le pur agir,* 1936. II: *L'action humaine et les conditions de son aboutissement,* 1937 (esta obra es distinta de la citada tesis de 1893, bien que constituye en parte su desenvolvimiento; la tesis de 1893 suele recibir el nombre de "primera *Acción";* la obra publicada en 1936-37 recibe el nombre de "segunda *Acción").* — *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix,* 1939. — *La philosophie et l'esprit chrétien.* I: *Autonomie essentielle et connexion indéclinable,* 1944; II: *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire,* 1946. — *Exigences philosophiques du christianisme,* 1950. — Correspondencia: *Correspondence* [con Auguste Valensin], 1899-1912, 2 vols., 1957. — *Lettres philosophiques de M. B.* [a É. Boutroux, V. Delbos, *et. al,* 1886-1914], ed. E. Le Roy, 1961. — Se están reeditando los primeros escritos de Blondel por la asociación *Les Amis de M. Blondel,* fundada en 1949 *(L'Action,* de 1893 [1950]; *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique,* de 1876, e *Histoire et Dogme,* de 1904 [1956]). Documentación sobre Blondel en Les *Études blondéliennes* y en *Le Courier des Amis de M. Blondel* (ambos desde 1951). — Bibliografía: A. Haven, *Bibliographie blondélienne, 1881-1951,* 1953. — Véase Joseph de Tonquédec, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. M. B.,* 1913. — Id., id., *Deux études sur La Pensée" de B. La doctrine de la connaissance, la question du surnaturel. Avec un appendice sur le désir naturel de la vision de Dieu,* 1936. — Luigi Stefanini, *L'azione. Saggio sulla filosofía di M. B.,* 1915. — F. Lefèvre, *L'itinéraire philosophique de M. B.,* 1928. — P. Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'ouvre philosophique de M. B.,* 1928. — Id., id., *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de Court Traité de Métaphysique,* 1946. — T. Gilbert, *M. Blondel's Philosophy of Action,* 1925. — Taymans d'Eypernon, *Le blondélisme,* 1933. — Giovanna Federici Ajroldi, *Interpretazione del problema dell'essere in* M. B., 1936. — Francesco Scivittaro, *L'azione e il pensiero. Saggio sulla filosofía di M. B.,* 1936. — Stefano Polakovic, Il *problema del destino: l'uomo della filosofía di B. dinnanzi alla chiesa di Dio,* 1939. — Biaise Romeyer, S. J., *La philosophie religieuse de* M. B., 1943. — Juan Roig Gironella, La *filosofía de la acción,* 1943. — P. Archambault, P. Bourgarel, B. Romeyer, A. Forest, J. Mercier, P. Lachièze-Rey, G. Berger, J. Paliard, "Hom mage à M. Blondel" *(La Nouvelle Relève,* N° 12. Paris, 1946). — F. Salvo, *La lógica délia vita morale in M. B.,* 1946. — Henry Duméry, *La philosophie de "L'Action". Essai sur l'intellectualisme blondélien* (con pre facio de M. B. y bibliografía), 1948. — J. Paliard, *M.* B. *ou le dépasse ment chrétien,* 1950. — F. di Petrella, *Il pensiero di M. B.,* 1950. — Tra bajos sobre B. en *Les Études philoso phiques* (Nouvelle Série, desde 1950) y *Teoresi* (Nos, 1-4, 1950, en un vo lumen, titulado *Omaggio a B).* — L. Sarteri, *B. e il Cristianesimo,* 1953. — R. Crippa, *Il realismo integrale di M. B.* 1954. — H. Duméry, *B. et la reli gion. Essai critique sur la "Lettre" de 1896,* 1934. — A. Cartier, *Existence et vérité,* 1955 (sobre B. y el existencialismo). — Maria Ritz, *Le problème de l'être dans l'ontologie de M. B.,* 1958 [Studia Friburgensia, N. S., 21]. — Jean Ecole, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de M. B.,* 1958. — Henri Bouillard, B. *et le christianisme,* 1961. — Romeo Crippa, *Profilo délia critica bondeliana,* 1962. — Con ocasión del centenario del na cimiento de M. B. se han dedicado números especiales de varias revistas al pensamiento de B.; así *Teoresi,* XVII, 4 (1962) [con bibliografía por Antonina Costa, págs. 295-320]; *Giornale di Metafísica,* XVI, 5 (1961) [con bibliografía por Romeo Crippa, págs. 631-59]. Hay también un vol. colectivo por M. Mery, G. E. Ophrys *et al: Le centenaire de M. B., 1861-1961, en sa Faculté des Lettres d'Aux-Marseille,* 1963.

BN. Véase IBN.

BOAS (GEORGE) nac. (1891) en Providence, Rhode Island (EE.UU.), ha profesado (1921-57) en la Johns Hopkins University, de Baltimore. Siguiendo las orientaciones histórico-filosóficas de Lovejoy, ha aplicado a varios períodos de la historia de la filosofía los principios de la "historia de las ideas" propuestos por su maestro. Ha estudiado también el problema de los supuestos en filosofía en general y en varios autores (especialmente Aristóteles), problema estrechamente relacionado con el de la protofilosofía (VÉASE). Interesado en los comienzos muy especialmente por la filosofía francesa, se ha destacado luego en los estudios de estética y de filosofía del arte, intentando establecer las bases filosóficas de una nueva crítica.

Obras principales: An *Analysis of Certain Theories of Truth,* 1921 (tesis). — *French Philosophies of the Romantic Period,* 1925. — A *Critical Analysis of the Philosophy of E. Meyerson,* 1930. — *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century,* 1933. — *Primitivism and Related Ideas in Antiquity,* 1935 (en colaboración con A. O. Lovejoy). — *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages,* 1948. — *Wingless Pegasus. A Handbook por Critics,* 1950. — *Dominant Themes of Modern Philosophy,* 1956. — "Some Assumptions of Aristotle", *Transactions of the American Philosophical Society,* N. S. XLIX (1959), 5-92; hay ed. separada, 1959. — *The Inquiring Mind: An Introduction to Epistemology,* 1959 [Paul Cams Lectures]. — *The Limits of Reason,* 1961. — *Rationalism in Greek Philosophy,* 1961. — *The Heaven of Invention,* 1963.

BOCARDO es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la tercera figura (v.). Un ejemplo de *Bocardo* puede ser:

> Si algunos pisos no son pequeños y todos los pisos son caros,
> entonces algunas cosas caras no son pequeñas,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional

$$((\exists x)(Gx \,.\, \sim Hx) \,.\, (x)(Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)(Fx \,.\, \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MoP \,.\, MaS) \supset SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'O', 'A', 'O', origen del término *Bocardo,* en el orden MP-MS-SP.

elemental:

BOCHENSKI (JÓZEF [Padre I. M.]) nac. (1902) en Czuszów (Polonia), ingresó en la O.P. en 1927. Profesor en el Angelicum de Roma (1935-40), profesor extraordinario en la Universidad de Friburgo, Suiza (1945-48) y titular en la misma Universidad (desde 1948), se Ka distinguido en diversos trabajos: exposiciones e interpretaciones de la filosofía contemporánea; investigación, análisis y crítica de la filosofía soviética tanto por medio de diversos escritos como por la dirección de las publicaciones del "Ost-Europa Institut", en Friburgo, Suiza; estudio de diversas nociones metafísicas con auxilio de las técnicas proporcionadas por la lógica simbólica (véase ANALOGÍA); estudios de los métodos de pensamiento; investigaciones de historia de la lógica, aplicando a ésta las técnicas actuales como continuación de la labor iniciada al respecto por su maestro, Jan Lukasiewicz. Entre los citados trabajos se destacan por su número y por la nueva luz aportada los ejecutados en la esfera de la historia de la lógica. A este respecto cabe mencionar las investigaciones de Bochenski sobre la lógica de Teofrasto, la lógica antigua en general y luego sobre el conjunto de la historia de la lógica, incluyendo partes de la llamada "lógica oriental". Bochenski estima que debe revisarse por entero la citada historia, prestando particular atención a los periodos de florecimiento de la misma (estoicos, escolásticos de los siglos XIII y XIV, etc.). En oposi-sión a las pretensiones de algunos filósofos de edificar lógicas trascendentales, dialécticas, históricas, concretas, etc. etc., Bochenski proclama que las llamadas "sutilezas" de la lógica formal proporcionan más enseñanzas filosóficas que las construcciones grandiosas embebidas en metafísicas injustificadas y en la mayor parte de los casos puramente verbales. Las investigaciones de Bochenski se refieren, por lo demás, no sólo a la lógica, sino a muchas partes de la semiótica, especialmente de la semántica.

Obras: *Elementa logicae graecae,* 1937. — *Z historii logiki zdán modalnych,* 1938 *(Sobre la historia de las proposiciones modales). — Nove lezioni di logica simbolica,* 1938. — *La logique de Théophraste,* 1947. — *Europüische Philosophie der Gegenwart.* 1947 (trad. esp.: *La filosofía actual,* 1949). — *Précis de logique mathématique,* 1949 (el mismo texto en alemán, y con ampliaciones, G*rundriss der Logistik,* 1954, en colaboración con A. Menne). — *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus [Diamat],* 1950 3a ed., 1960 (trad. esp.: *El materialismo dialéctico,* 1958). — *Ancient Formal Logic,* 1951. — *Der zeitgenossischen Denkmethoden,* 1954, 2a ed., 1959 (trad. esp.: Los *métodos actuales del pensamiento,* 1957). — *Fórmale Logik,* 1956 [historia de la lógica, incluyendo la lógica india] [trad. inglesa, con algunas modificaciones: A *History of Formal Logic,* 1961]. — *Wege zum philosophischen Denken. Einführung in die Grundbegriffe,* 1959 (Herder-Bücherei, 62) (trad. esp.: *Introducción al pensamiento filosófico,* 1963). — *Fórmale Logik...* 2a ed., 1962 (trad. esp.: *Lógica formal,* 1963). — *Philosophie der Logik* [en preparación]. — Además, artículos en diversas publicaciones; destacamos: "Notiones historiae logicae formalis", *Angelicum,* XIII (1936) (109-23); "Sancti Thomae Aquinatis de modalibus opusculum et doctrina", *Ibíd.,* XV (1939), 1-18; "De consequentiis scholasticorum earumque origine", *Ibíd.,* XV (1938), 92-109; "Wstep do teorii analogii", *Roczniki filozoficzne.* I (1948), 64-82; "On Analogy", The Thomist, XI (1948), 424-47; "On the Categorical Syllogism", *Dominican Studies,* I (1948), 35-57; "Non-Analytical Laws and Rules in Aristotle", *Methodos,* III (1951), 70-80; "Spitzfindigkeit" *Festgabe an die Schweizer Katholiken.* Freiburg (Suiza), 1954, págs. 334-52 [entre los arts., mencionamos asimismo la trad. francesa del título indicado antes: Z *historii logiki...,* como sigue: "Notes historiques sur les propositions modales", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* XXVI (1937), 673-92]. Dentro de colaboraciones en volúmenes colectivos mencionamos las contenidas en: *The Problem of Universals·. A Symposium,* 1956 [con otros trabajos de Alonzo Church y Nelson Goodman] y *Logischphilosophische Studien,* 1959. Bochenski ha fundado en Friburgo (Suiza) el "Ost-Europa Institut" para el estudio de la filosofía soviética contemporánea. Bajo los auspicios del citado "Institut" se edita la serie *Soviética* con trabajos sobre dicha filosofía, traducciones de textos, reseñas de Congresos, etc. (Véase MARXISMO.) El vol. 3 de tal serie es del propio Bochenski: *Die dogmatischem Grundlagen der Sowjettischen Philosophie (Stand 1958). Zusammenfassung der 'Osnovy Marksistjoj Filosofi' mit Register,* 1959. — Bochenski dirige asimismo las *Bibliographische Einführungen* referidas en FILOSOFÍA.

BOECIO (ANCIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETIUS), *(ca.* 480-524/5), nac. en Roma, fue cónsul de Roma en 510 y estuvo al servicio de Teodorico, rey de los ostrogodos, hasta que, acusado falsamente de traición y de prácticas mágicas, fue encarcelado en Pavía y ejecutado. Es usual considerarlo como un neoplatónico cristiano, pero sería mejor llamarlo un filósofo ecléctico. En efecto, no solamente Boecio tendía a una conciliación del platonismo con el aristotelismo —conciliación frecuente en muchos autores neoplatónicos— dentro del marco de la vida y el pensamiento cristianos, sino que pueden hallarse en su obra muchos otros materiales. La amplitud de éstos está determinada en buena parte por el hecho de que Boecio podía ver ya con cierta perspectiva toda la tradición filosófica griega y helenístico-romana y una buena parte de la tradición cristiana; una y otra se le aparecían como bien arraigadas en el tiempo y difícilmente eliminables. Pero al mismo tiempo que se sentía alojado dentro de esta amplia tradición, Boecio poseía conciencia de que toda su estructura se hallaba amenazada y de que vivía al final de unos tiempos y en el comienzo de otros. Por este motivo, Boecio ha sido llamado el último romano y el primer escolástico. Su obra es, en efecto, un ejemplo casi perfecto de una "obra-límite" y expresa la intención de conservar para el futuro lo que amenazaba ruina y parecía a punto de ser destruido. Esto explica el doble carácter de la obra de Boecio: por un lado, un esfuerzo de compilación, ordenación, aclaración e interpretación de segmentos considerables de la tradición griega; por otro lado, la expresión de una serie de experiencias de carácter moral y religioso. Este último aspecto es el más conocido de Boecio: está expresado en su célebre obra *De consolatione philosophiae (Sobre la consolación por la filosofía)* que redactó, mezclando prosa y verso, mientras estaba en la cárcel de Pavía y que ha ejercido una enorme influencia como guía filosófica. Boecio presentó en dicha obra a un hombre abrumado por las desdichas de la vida a quien se le

aparece, personificada, la Filosofía, con la cual conversa sobre los temas teológicos, metafísicos y éticos que consideraba fundamentales. Al mostrarle la Filosofía el contraste entre los bienes mudables de esta tierra y los bienes eternos que se obtienen mediante la contemplación del bien y la práctica de las virtudes, comprende su interlocutor que está llegando a un reino del cual se halla desterrada toda zozobra: es el reino de la ciencia divina, "que precede a todas las cosas", y también el reino de una Providencia que tiene siempre presente al hombre. Con ello se engendra un estado de espíritu que es estoico por la voluntad de resistencia y cristiano por la fe en la Providencia. Ahora bien, el otro aspecto menos famoso de Boecio no es filosóficamente menos importante. Consiste en obras sobre aritmética, geometría y música, en traducciones y comentarios de obras de Aristóteles *(Categorías, Analíticos, Tópicos, Refutación de los sofistas)* en tratados lógicos, en comentarios a los *Tópicos* de Cicerón, en traducción y comentarios a la *Isagoge* de Porfirio, en tratados retóricos y en un cierto número de obras teológicas. En sus obras lógicas, Boecio elaboró —a base de fuentes griegas y de los escritos lógicos de Mario Victorino— el grueso de la obra aristotélica, pero también partes considerables de los tratados lógicos escritos por comentaristas del Estagirita y por los estoicos. Ejemplo de lo último se halla en sus escritos sobre los silogismos hipotéticos. Todas estas obras ejercieron gran influencia en la filosofía medieval, especialmente a partir del siglo XI. Hay que observar que la influencia de Boecio no se reduce a la transmisión y elaboración de doctrinas antiguas, sino que consiste asimismo en la creación de una terminología filosófica latina. Algunas de las fórmulas y vocablos usados por Boecio alcanzaron luego decisiva importancia para el tratamiento de los problemas metafísicos, teológicos y lógicos; ejemplos destacados son las dos famosas definiciones de Eternidad y Persona (VÉANSE), así como el empleo del vocablo *'Essentia'* (véase ESENCIA).

Ediciones de Boecio, Venecia (1492, 1499), Basilea (1546, 1570), Migne, *P.* L., LXIII y LXIV. En esta última edición las obras lógicas (LXIV) comprenden: *Dialogi in Porphyrium a Victorino translati, Commentaria in Porphyrium, In Categorias Aristotelis libri quattuor, In librum Aristotelis de interpretatione Commentaria minora, In eundem librum Commentaria maiora, Interpretatio priorum Analyticorum Aristotelis, Interpretatio posteriorum Analyticorum Aristotelis, Introductio ad Syllogismos categoricos, De Syllogismo libri duo, De Syllogismo hypothetico libri duo, Liber de divisione, Liber de definitione, Interpretatio Topicorum Aristotelis, Interpretatio Elenchorum Sophisticorum eiusdem, Commentaría in Tópica Ciceronis, De differentiis topicis, De rhetorica cognitione, Locorum rhetoricorum distinctio.* Las obras teológicas (LXIII) comprenden: *De unitate Trinitatis* (en la citada ed. con el comentario de Gilberto de la Porree), *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divini-tate substantialiter praedicantur (ibid.), Quomodo substantiae bonae sint (ibid.), Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi contra Eutychen et Nestorium (ibid.), Brevis fidei christiana complexio.* Hay ediciones separadas de varias obras. Destacamos: *De institutione arithmetica y De institutione musica,* ed. G. Friedlein, 1867; *Commentatio* a *De Interpretatione,* ed. C. Meiser, 1877-1880; *Commentatio* a la *Isagoge,* ed. G. Scheps y S. Brandt (en el *Corpus Script. Ecc. Latin.,* XLVIII), 1906; Obras teológicas, ed. M. F. Stewart y E. K. Rand, 1918-1926. Son numerosas en particular las ediciones y traducciones de la *Consolación;* citamos la ed. de G. Weinberger en el citado *Corpus,* LXVII, 1934; la ed., basada en la anterior y con tabla de *Varias Lectiones,* por K. Büchner, 1947; la ed. de L. Bieler en el *Corpus Christ. Ser. lat.,* XCIV (1957) [con bibliografía, índice de citas y de *incipit* para las *carmina].* La *Consolación* fue traducida al español por el poeta Manuel Esteban de Villegas. — Véase H. Usener, *Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit,* 1877. — Th. Hodgkin, *Italy and Her Invaders: 476-535,* Vol. III, 1885 (cap. iv). — H. F. Stewart, *Boethius,* 1891. — E. Ur-soleo, *La Teodicea di Boezio in rapporto al cristianesimo ed al neoplatonismo,* 1910. — V. de Dominicis, *Boezio,* 1911. — F. Klinger, *De Boethii Consolatione Philosophiae,* 1921. — H. J. Brosch, *Der Seins-begriff bel Boëthius. Mit beson-derer Berücksichtigung der Bezie-hung von Sosein und Dasein,* 1931 [Philosophie und ihre Grundwissenschaften, IV, 1]. — H. R. Patch, *The Tradition of Boethius.* A. *Study of His Importance in Medieval Culture,* 1935 (especialmente sobre la influencia de la *Consolación).* — V. Schurr, *Die Trinitatslehre des Boethius im Lichte der "skythischen" Kontroversen,* 1935. — E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages,* 1938. — H. M. Barrett, *Boethius, Some As pects of His Times and Work,* 1940. — K. Dürr, *The Propositional Lo gic of Boethius,* 1951 (escrito, pero no publicado, en alemán, en 1939, con algunas ediciones posteriores. — E. Rapisarda, *Consolatio poësis in Boezio,* 1956.

BOECIO de Dacia (Boecio de Suecia) *(fl. ca.* 1260) fue maestro de Artes en la Universidad de París por lo menos hasta 1277, cuando fue condenado por averroísmo con Sigerio de Brabante, y se trasladaron ambos a Italia. Su más interesante obra filosófica es hasta ahora la descubierta por Martin Grabmann y que lleva por título *De summo bono sive de vita philosophi.* Boecio de Dacía trata en esta obra del sumo bien en tanto que asequible al hombre cuando pone en funcionamiento el intelecto primariamente en tanto que intelecto especulativo, pero también como intelecto práctico. La contemplación del sumo bien y la acción de acuerdo con él son el fundamento de la felicidad humana. Aunque Boecio de Dacia habla de la fe como distinta de la razón y superior a ella, su interés por el sumo bien y el primer ser aprehendidos mediante razón especulativa han inducido a algunos a considerar la citada obra como ejemplo de racionalismo radical. Boecio de Dacia escribió asimismo un tratado *De somno et vigilia* y contribuyó a la literatura de los llamados *Sophismata.* En 1954 se descubrió el tratado *De mundi aeternitate mundi,* de Boecio (ed. Géza Sájo, 1963 [Miscellanea Medievalia, 4]).

Véase M. Granmann, "Die Opuscula *De summo bono sive de vita philosophi* und *De somniis* des Boetius von Dacien", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* VI (1931), 287-317, reimp. en *Mittelalterliches Geistesleben,* I (1936), págs. 200-4. — Id., íd., *Die Sophismataliteratur des 12. und. 13. Jahrhunderts, mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien* [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXXVI, 1 (1940)]. —

Véanse también J. Nordstrom, *Bidrag rorande Boetius de Dada,* 1927 y P. Mandonnet, "Note complémentaire sur Boèce de Dacie", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* XXII (1933), 246-50.

BOEHME (JAKOB) (1575-1624), nac. en Alt-Seidenberg (Gorlitz) desenvolvió sus doctrinas en frecuente oposición a la ortodoxia, dentro de una corriente a veces coincidente con la de Eckhart y Weigel y con influencias de la filosofía natural renacentista. La influencia ejercida por Boehme se manifiesta en dos planos: en primer lugar, en la esfera de la mística; en segundo término, en la de la filosofía, donde Boehme pareció anticipar las especulaciones fundamentales del idealismo alemán postkantiano, algunos de cuyos mayores representantes reconocían, en efecto, en Boehme a un precursor de sus propias doctrinas. Mística y filosofía se hallaban, sin embargo, en Boehme unidas de raíz por una misma "experiencia especulativa" y por una misma busca de lo Absoluto que solucionara, además, el problema de la existencia del mal en el mundo. La concepción de Dios como una pura actualidad y una eminente energía creadora preparaba ya el terreno para una explicación del mundo, pero ésta no era sino el reflejo del propio proceso de la autogeneración de Dios, el cual no es un ser estático, sino una voluntad dinámica, que se manifiesta y autodespliega en una serie de etapas que recuerdan la dialéctica hegeliana. Lo que podrían llamarse los "conflictos de Dios" — análogos a los "conflictos de la Idea"— resultan de esta misma infinita potencia divina, a la que no le basta el simple "ponerse" de una vez para siempre. De ahí que en Dios aliente la negación, primero como una manera de hacer despertar lo positivo y llevarlo a culminación, pero también para reconocer que la negación no es una simple disminución del ser, sino una efectiva realidad. Esto es lo único que puede explicar el mal y la postrera división del ser en el reino de los salvados y el de los condenados; es también lo único que puede explicar al hombre, que es efectivamente un compuesto de maldad y de bondad, de tinieblas y luz, de tendencia al desorden y de afán de orden y armonía. En su libertad puede elegir entre las dos opuestas naturalezas, pero su elección de las tinieblas hace necesaria la intervención y manifestación de Dios como salvador.

Obras principales: *Aurora, oder Morgenrothe im Aufgang,* 1612. — *De tribus principiis, oder Beschreibung der Drey Principien Gottliches Wesens,* 1618/19. — *De triplici vita hominis, oder Von dem Dreyfachen Leben des Menschen,* 1619/20. — *Psychologia vera, oder Vierzig Fragen von der Seelen,* 1620. — *De incamatione verbi, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi,* 1620. — *Sex puncta theosophica, oder Von sechs Theosophischen Puncten,* 1620.—*Sex puncta mystica, oder Kurtze Erklarung Sechs Mystischer Puncte,* 1620. — *Mysterium pansophicum, oder Grüdllicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio,* 1620. — *De signatura rerum, oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen,* 1622. — *De electione gratiae, oder Von der Gnaden-Wahl,* 1623. — *De testamentis Christi, oder Von Christi Testamenten,* 1623. — *Mysterium magnum, oder Erklarung über das Erste Buch Mosis,* 1623. — *Quaestiones theosophicae, oder Betrachtung Gottlicher Offenbarung,* 1624. — *Tabulae principiorum, oder Tafeln von den Dreyen Principien Gottlicher Offenbarung,* 1624. — Ediciones de obras: 1620 (4 vols.); 1730-1731 (7 vols., ed. Johann Wilhelm Uberfeld [reimp. facsímil por Will-Erich Peuckert, con nuevo material recopilado y ed. por August Faust, 11 vols.: I (1), 1955; II (2), 1960; III (3,4), 1960; IV (5-9), 1957; V (10-13), 1960; VI (14-16), 1957; VII (17), 1958; VIII (17), 1958; IX (18-21), 1956; XI (Register), 1960]); 1831-37 (7 vols., ed. K. W. Schiebler, 3a ed., 1922. — *Die Urschriften,* ed. Werner Buddecke, 2 vols., 1963. — Bibliografía de eds. de J. B.: Werner Buddecke, *Die J. B.-Ausgaben,* 2 vols., 1937-57 (I. *Die Ausgaben in deutscher Sprache;* II. *Die Übersetzungen).* — Sobre Bohme, véase: Deussen, J. *Bohme,* 1897. — A. Wernicke, J. *Boehme,* 1898. — A. Bastian, *Der Gottesbegriff bei J. Boehme,* 1905. — Paul Hankamer, J. *B. Gestalt und Gestaltung,* 1924, reimp., 1960. A. Koyré, *La philosophie de J. Boeh-me,* 1929. — H. Martensen, J. *Boeh-me,* 1949. — H. Grunsky, *Jacob Bohme,* 1956.

BOGDANOV (A.), seudónimo de A. A. Malinovski (1873-1928), fue uno de los filósofos del grupo marxista ruso de comienzos del siglo actual contra el cual Lenín escribió su obra *Materialismo y empiriocriticismo;* no sólo Lenín, empero, sino muchos marxistas ortodoxos han combatido a Bogdanov, considerándolo traidor al marxismo y uno de los que llevaron las tendencias "revisionistas" a sus extremas consecuencias. Bogdanov recibió al principio influencia de Marx y se declaró a sí mismo materialista, pero la obra de Ostwald y luego, sobre todo, la de Ernst Mach lo condujeron a la formulación de una filosofía que calificó de empiriomonista y que, aunque niega depender de Mach, adopta de éste la idea fundamental de la neutralidad de los elementos de la experiencia con respecto a lo físico y a lo psíquico. Aunque Bogdanov negó haberse apartado del marxismo, sustituyó la idea de la dialéctica como automovimiento de la materia por el concepto de organización creadora de la realidad. Lo ultimo lo condujo a una doctrina que llamó *tectología y* que consiste fundamentalmente en hacer de la filosofía una ciencia constructiva y no solamente explicativa.

Obras principales: *Osnovnié clémenti istoritchéskovo vzgláda na prirodu,* 1899 *(Elementos básicos de la concepción histórica de la naturaleza). — Empiriomonizm,* 1904-1906 *(Empiriomonismo). — Tektologiá,* 1913-1915 *(Tectología). — Filosofía xivovo opíta,* 1913 *(Filosofía de la experiencia viviente).*

BÖHM [BOEHM] (KÁROLY [KARL]) (1846-1911), nac. en Besztercebánya (Hungría), fue profesor (desde 1896) en la Universidad de Kolozsvár. Influido al principio por el positivismo de A. Comte, rechazó la posibilidad de la metafísica como conocimiento riguroso de la realidad, pero la admitió como sistema de ideales de naturaleza regulativa. La influencia de la filosofía kantiana se sobrepuso pronto a la del positivismo comtiano; tras varios intentos de combatir las dos direcciones, se inclinó hacia una filosofía trascendental en algunos puntos similar al idealismo de Fichte. Böhm se preocupó grandemente del problema de la naturaleza de los valores y de la relación entre éstos y la realidad. Consideró los valores, por un lado, en cuanto lo que se contrapone al ser, como el reino del deber ser, reino creado por el espíritu humano. Por otro lado, estimó que esta creación del reino de los valores afecta únicamente al modo como los valores son realizados. Los va-

lores como tales poseen, para Bohm, una realidad propia, que el hombre no tiene que desvirtuar y a cuyos imperativos debe someter su acción.

Obra capital: Az *ember és világa 6* vols., 1883-1942 *(El hombre y su mundo);* los vols. IV, V y VI ed. por G. Bartok. Los títulos de los volúmenes son: I: *Dialektika vagy alapfilozófia (Dialéctica o filosofía fundamental);* II: A *szellem élete (La vida del espíritu);* III : *Axiologia vagy értéktan (Axiología o teoría de los valores);* IV: A *logikai érték tana (Teoría del valor lógico);* V: *Az erkolcsi érték tana (Teoría del valor ético);* VI: Az *esztétikai érték tana (Teoría del valor estético).* — Véase I. Kajlós, B. *K. élete es munkássága,* 3 vols., 1913. — G. Bartók, B. K., 1928.

BOLONIA (ESCUELA DE). Véase ALEJANDRISMO, ARISTOTELISMO, POMPONAZZI (PIETRO).

BOLZANO (BERNHARD) (1781-1848) nació en Praga de padre italiano. Sacerdote de la Iglesia católica, se ocupó de problemas teológicos y manifestó en este terreno opiniones muy debatidas por los teólogos católicos centro-europeos de la época, y con frecuencia muy combatidas. En metafísica, Bolzano se opuso a Kant, reivindicando el carácter constructivo, y no simplemente regulativo, de algunas ideas metafísicas, tales como las relativas a Dios y a la inmortalidad del alma. Según Bolzano, pueden formularse juicios sintéticos sobre la realidad suprasensible, pues ni Dios ni el alma son para él meros conceptos vacíos de contenido; el contenido de tales realidades desborda su concepto. Positivamente, Bolzano defendió una concepción metafísica pluralista ligada a la doctrina leibniziana de las mónadas, pero negando la falta de apertura de cada uno de los últimos elementos constitutivos de lo real. La realidad es plural, pero a la vez homogénea, con lo cual no es menester sostener la doctrina de una armonía preestablecida. La realidad evoluciona hacia un perfeccionamiento progresivo de la fuerza representativa radicada en el fondo de todo ser; este perfeccionamiento lleva hacia lo espiritual, el cual no es un ser estático dado de una vez para siempre, sino un continuo dinamismo. El alma es para Bolzano una sustancia simple y espiritual, pero la sustancialidad del alma es la de una energía y no la de una cosa.

Por interesantes que sean las especulaciones metafísicas y teológicas de Bolzano, es hoy común acuerdo que la más importante e influyente contribución de este pensador a la filosofía se halla en sus ideas sobre lógica y teoría del conocimiento. En sus primeras, sobre todo, Bolzano influyó grandemente sobre Husserl y, en general, sobre muchos de los que intentaron depurar la lógica de todo psicologismo y fundarla en el análisis de proposiciones más bien que de las supuestas "ideas" constitutivas de las proposiciones. Según Bolzano, la lógica tiene como misión estudiar las proposiciones como tales, es decir, las proposiciones en sí *(Satze an sich).* Debe, pues, prescindirse del sujeto pensante, real o posible, así como de los vocablos mediante los cuales se pueden formular las proposiciones, pues éstas no son ni fenómenos psíquicos ni palabras, sino enunciados mediante los cuales se declara que algo es o no es, con independencia de que sea verdadero o falso, de que sea formulado de esta o de la otra manera, de que sea o no efectivamente pensado por un sujeto. Pero decir que las proposiciones son enunciados es todavía confuso; las proposiciones son lo que los enunciados significan o, si se quiere, pretenden enunciar. Las proposiciones no deben confundirse tampoco con las existencias a las cuales se refieren o de las cuales afirman o niegan la existencia. Las proposiciones, ha escrito Bolzano, "no pertenecen en modo alguno a la misma especie de cosas que son llamadas entes reales o inclusive existentes". "Una existencia llega a ser pensada", es decir, llega a ser objeto de proposiciones (o de juicios considerados como verdaderos), pero las "proposiciones en sí" son la *materia* (materia lógica) del pensamiento *(Wissensschaftslehre* § 122). Puede decirse que las proposiciones en sí son como puras esencias (bien que no necesariamente en sentido platónico); su modo de ser es "objetivo" y hasta puede decirse que es "un objetivo" en el sentido que dio posteriormente Meinong a este término.

Junto a las proposiciones en sí Bolzano examinó las "representaciones en sí". Éstas son el contenido de las proposiciones, pero no exigen tampoco en principio la existencia de un sujeto pensante, con lo cual el vocablo 're-presentación' no debe ser interpretado en sentido psicológico, sino lógico-epistemológico. Las representaciones en sí pueden ser concretas o abstractas, según posean o no el carácter del objeto representado por ellas. También examinó Bolzano las "verdades en sí", con independencia de su ser o no pensadas. Bolzano insistió en que la verdad no es en modo alguno una "existencia".

La despsicologización de la lógica —o, mejor dicho, de los "objetos" de que se ocupa la lógica— no significa que Bolzano se desentendiera del problema de la aprehensión de las proposiciones. Pero si sus meditaciones al respecto pueden llamarse "psicológicas", lo son solamente en el sentido en que Brentano se ocupó de psicología. Bolzano estudió especialmente los procesos del representar y del juzgar. Estos procesos son distintos. El representar es el contenido de los juicios, mientras que el juzgar es una afirmación cuyo término es la proposición en sí.

Bolzano contribuyó asimismo a los problemas de la fundamentación de la matemática, no solamente en su teoría lógica, sino también en sus estudios de las paradojas del infinito. Casi olvidada su obra durante unas décadas, la escuela de Brentano, la fenomenología, Meinong y el desarrollo de la lógica formal durante los primeros años del presente siglo la han reactualizado grandemente.

Obras principales: *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele,* 1827 *(Atanasia o razones a favor de la inmortalidad del alma).* — *Lehrbuch der Religionswissenschaft,* 1834 *(Manual de ciencia de la religión).* — *Wissenschaftslehre,* 4 volúmenes, 1837 *(Teoría de la ciencia).* Hay reedición de esta obra a cargo de Alois Hofler, 1914. — *Versuch einer objektiven Begründung der Lehre von den drei Dimensionen des Raumes,* 1842 *(Ensayo de una fundamentación objetiva de la teoría de la tridimensionalidad del espacio).* — *Paradoxien des Unendlichen,* 1850 *(Paradojas del infinito;* obra postuma). — *Drei philosophische Abhandlungen,* 1851 *(Tres tratados filosóficos;* obra postuma). — Véase Kreibig, *Ueber ein Paradoxon in der Logik Bolzanos,* 1900. — L. Jacob, *Ueber die Grundbegriffe der Wissenschaftslehre Bolzanos,* 1902. — Melchior Palágyi, *Kant und Bolzano,* 1902. — G. Gotthardt, *Bolzanos Lehre vom "Satz an sich",* 1909. — H. Berg-

mann, *Das philosophlsche Werk Bolzanos, nebst einen Anhang: Bolzanos Beitrage* zur *philosophischen Grundlegung der Mathematik,* 1909. — F. St. Schindler, *B. B., sein Leben und Wirken,* 1912. — J. Gotthardt, Das *Wahrheitsproblem und das philosophische Lebenswerk B. Bolzanos* 1928. — H. Fels, *B. B., sein Leben und sein Werk,* 1929. — Eduard Winter, B. *und sein Kreis,* 1933. — Emerich Franzis, B. B. *Der padagogische Gehalt seiner Lehre,* 1933. — H. Scholz, *Die Wissenschaftslehre Bolzanos,* 1937 *(Abhandlungen der Friesschen Schule. Neue Folge,* 6). — Ludwig Waldschmitt, *Bolzanos Begründung des Objektivismus in der theoretischen und praktischen Philosophie,* 1937. — E. J. Winter, *Leben und geistige Entwicklung des Sozialethikers und Mathematikers B. Bolzanos (1781-1848),* 1949. — E. Kolmanne, B. B., 1955 [en ruso]. — Heinrich Scholz, "Die Wissenschaftslehre Bolzanos. Eine Jahrhundertbetrachtung", *Abhandlungen der Fries'schen Schule, N. F.* VII (1937), 401-72, reimp. en la obra de Scholz, *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie* als *tsrenger Wissenschaft,* 1961, ed. H. Hernies, F. Kambartel, J. Ritter, págs. 219-67. — Gulter Buhl, *Ableitbarkeit und Abfolge in der Wissenschaftstheorie Bolzanos,* 1961 *Kantstudien.* Ergänzungshefte, 83]. — Jan Berg, *Bolzano's Logic,* 1962 [Stockholm Studies in Philosophy, 2]. —K. Rycklik, *Theorie der Reellen Zahlen in Bolzanos Handschriftlichem Nachlass,* 1962.

BOLLAND (G. J. P. J.). (1854-1922), nac. en Groninga (Holanda), profesor en Batavia (Java) y desde 1898 en Leiden, fue el representante principal del neohegelianismo holandés, pero su pensamiento salió con frecuencia del marco del hegelianismo. De hecho, Bolland partió de la filosofía de Eduard von Hartmann, de quien pareció en los primeros tiempos fiel discípulo. Sólo a fines del siglo se orientó su pensamiento hacia una reelaboración independiente de los temas esenciales de la filosofía de Hegel. Por lo pronto, en el sentido de un pensar dialéctico. Podría decirse inclusive que el racionalismo dialéctico aumentó en la misma medida en que se hizo más intenso su "misticismo". La identificación realizada por Bolland de las categorías del ser con las categorías del pensamiento no impide, en efecto, que éstas sean sobre todo "puestas" más bien que "extraídas". Cierto que la novedad del pensamiento de Bolland debe buscarse en otra parte que en este fundamento común con el "idealismo especulativo". La contribución principal de su pensamiento consiste, en verdad, en la nueva ordenación introducida dentro del campo de la dialéctica lógico-ontológica, lo que le permitió atacar con mayor éxito algunos problemas —tales los de la filosofía de la religión y de la Naturaleza— que Hegel tuvo en parte que desarticular con el fin de hacerlos penetrar dentro de su esquema. De ahí que la importancia de la obra de Bolland radique más bien en la particular elaboración de algunas de las disciplinas filosóficas que en una nueva dirección o impulso dado a la ontología. Fue precisamente esta elaboración la que produjo en Holanda, en torno a su figura, un movimiento filosófico intenso. Lo mismo, y aun con mayores razones, podría decirse de sus discípulos más inmediatos: Ester Van Nunes, van den Berg van Eysínga, W. F. Staargard, Hessing, que prosiguieron el pensamiento de Bolland y editaron parte de sus manuscritos y lecciones. En 1922, el mismo año de la muerte del filósofo, sus discípulos fundaron la *Bolland Genootschap voor Zuivere Rede* (Sociedad Bolland para la razón pura), con un órgano de difusión: *De Idee.*

Obras principales: *Aanschouwing en Verstand,* 1897 *(Intuición y entendimiento). — Alte Vernunft und neuerer Verstand,* 1902 *(Vieja razón y nuevo entendimiento). — Zuivere Rede en Hare Werkelijkheid. Een bock voor Vrienden der Wijsheid,* 1901, 2a ed., 1909, 3ª ed., 1912 *(La razón pura en su realidad. Una obra para amigos de la sabiduría). — Collegium Loglcum,* 2 vols., 1905 (de los cursos dados en Leiden en 1904-1905). — *De Natuur,* 1908 *(Sobre la Naturaleza). — De lógica,* 1911. — *Lógica,* 1923. Se deben también a Bolland varias obras sobre los Evangelios, la Biblia y la teosofía de M. Blavatsky. Correspondencia con E. von Hartmann en *Briefwechsel mit E. von H.,* 1937, editado por la citada *Bolland Genootschap.* — Véase G. A. van den Bergh van Eysinga, "Der hollandische Philosoph Bolland", *Proceed. of the Xth Int. Cong. of Phil Amsterdam* [1948], 1949, págs. 1198-1206.

BOLLNOW (OTTO FRIEDRICH) nac. (1903) en Stettin, docente en Gottinga desde 1931 y profesor desde 1946 en Maguncia, ha trabajado en temas psicológicos, filosófico-antropológicos y metafísicos bajo la influencia de la fenomenología, la filosofía de la vida y el existencialismo. Esta última tendencia es la que más se destaca en sus análisis, pero frente a la insistencia en los aspectos que podrían calificarse de "románticos" del existencialismo, Bollnow destaca elementos más "clásicos" y permanentes. Esto se muestra inclusive en una de sus más importantes contribuciones: la teoría de los estados de ánimo (véase TEMPLE). En efecto, el estado de ánimo no es para Bollnow una mera afección pre-racional por la cual entramos en contacto con un *Urgrund* metafísico, sino que se articula en diversos grados de claridad y, consiguientemente, en una jerarquía. Estas investigaciones están íntimamente relacionadas con un estudio de la comprensión (VÉASE), por medio de la cual se da la realidad espiritual, mas no de un modo confuso, sino ordenado.

Obras: *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis,* 1933 *(La filosofía de la vida de F. H. J.). — Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie,* 1936, 2ª ed., 1955 *(D. Introducción a su filosofía). — Das Wesen der Stimmungen,* 1941, 2a ed., 1943; 3a ed., revisada, 1956 *(La naturaleza de los estados de ánimo). — Die Ehrfurcht,* 1947, 2ª ed., 1958 *(El temor* [temor respetuoso]). — *Einfache Sittlichkeit; kleine philosophische Schriften,* 1947 *(Moralidad simple. Escritos filosóficos menores).* — Das *Verstehen, Drei Aufsatze zur Theorie der Geisteswissenschaften,* s/f. (1949) *(La comprensión. Tres ensayos para la teoría de las ciencias del espíritu). — Die Méthode der Geisteswissenschaften,* 1950 *(El método de las ciencias del espíritu). — Existenzphilosophie,* 3ª ed., 1947 (1° edición en *Systematische Philosophie,* ed. N. Hartmann, 1942, pp. 315-432) (trad. esp.: *Filosofía de la existencia,* 1954). — *Rilke,* 1951. — *Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter,* 1953 *(Ansiedad y refugio en la visión del mundo de poetas modernos),* 2a ed.: *Unruhe und Geborgenheit. Beispiele dichterischer Weltauslegung,* 1958 (A. *y R. Ejemplos de interpretación poética del mundo). — Nette Geborgenheit. Das Probleme iner Ueberwindung des Existentialismus,* 1955, 2a ed., 1960 *(Nuevo refugio. El problema de una superación del existencialismo. — Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsatze,* 2ª ed., 1957 *(Sim-*

ple moralidad. Breves ensayos filosóficos). — Die Lebensphilosophie, 1958 [Verstandliche Wissenschaft. Geisteswissenschaftliche Abt, 70]. — *Wesen und Wandel der Tugenden,* 1958 (trad. esp.: *Esencia y cambio de las virtudes,* 1960). — *Existenzphilosophie und Padagogik. Versuch uber unstetige Formen der Erziehung,* 1959 *(Filosofía de la existencia y pedagogía. Ensayo sobre formas mudables de* la *educación). — Mass und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsatze. Neue Folge,* 1962.

BONALD (LOUIS-GABRIEL-AMBROISE (Vizconde de) (1754-1840), nac. en Le Monna, cerca de Millau (Aveyron, Francia), Par de Francia y uno de los principales representantes del tradicionalismo como doctrina filosófica y política, combatió violentamente las tendencias del siglo XVIII, en las cuales veía una unidad que englobaba, sin posibilidad de exclusión unilateral, el ateísmo, la oposición al in-natismo y la doctrina de la soberanía popular como fundamento del orden social. Según de Bonald, todas esas tendencias debían desembocar forzosamente en una revolución destructora en la cual han de desencadenarse las pasiones sin freno, consecuencia natural de un estado de desvincula-ción de Dios y con ello de la autoridad de origen divino. Por eso la salvación del orden y consiguientemente de la continuidad histórica radica para de Bonald, lo mismo que para de Mais-tre, en la revalorización de la teocracia tal como es representada por la Iglesia católica, en donde quede destruido el endiosamiento del individuo como tal y se refiera todo, con inclusión de las facultades espirituales (posesión innata de las ideas, lenguaje, etc.) a la creación y revelación de Dios.

Obras principales: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile,* 3 vols., 1796. — *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison,* 3 vols., 1802. — Ediciones de Obras completas, 1817 y 1857. — Chr. Maréchal, *La philosophie de De Bonald,* 1910. — R. Man-duit, *Les conceptions politiques et sociales de De Bonald,* 1913.—Heinz Wilhelm Reinerz, *Bonald als Politi-ker, Philosoph und Mensch,* 1940. — L. Eulogio Palacios, *El platonismo empírico en L. de Bonald,* 1954.

BONATELLI (FRANCESCO) (1830-1911), nac. en Iseo di Brescia (Italia), profesor en la Universidad de Bolonia (1861-67) y en la de Padua (1867-1911), estableció una ontología general que, influida a la vez por el criticismo, por el realismo herbartiano y por el pensamiento de Trendelenburg, tendía a fundamentar la distinción entre lo físico y lo psíquico por medio de los modos de *ser* últimos de estos fenómenos. A su entender, en efecto, no se trataba de una mera distinción entre cosas materiales y mentales, sino de una diferencia en la forma última de sus procesos: lo físico es un acontecer entre substancias fijas; lo psíquico es un movimiento que tiene lugar en la conciencia y que, en vez de permanecer en sí, vuelve a sí mismo. La clasificación de los fenómenos psíquicos está realizada también por medio de un fundamento ontológico-descriptivo, y su irreductibilidad no es una irreductibilidad fáctica, sino de principio y ontológica. Ahora bien, esto no significaba, según Bonatelli, la negación de una realidad substante que pudiese ser sujeto de sus manifestaciones, pero esta realidad era de orden metafísico y no simplemente psíquico. Una filosofía de lo Absoluto, para la cual el yo era la realidad misma, coronaba de este modo el pensamiento de Bonatelli, donde el primado de la razón pura era a la vez el primado del conocimiento y de la racionalidad de la idea.

Obras: *Dell'esperimento in psicologia,* 1858. — *Attinenze della logica colla psicologia,* 1861. — *Pensiero e conoscenza,* 1864. — *L'io e l'egoismo, l'unità del pensiero,* 1886. — *La coscienza e il mecanismo interiore,* 1872. — *La filosofía dell'incons-cio esposta ed esaminata,* 1876. — *La filosofia e la sua storia,* 1877. — *Psicologia e logica dei licei,* 1897 y siguientes. — *Il concetto della vita,* 1904. — *L'essere e il conoscere,* 1908. — Véase B. Varisco, F. *Bonatelli,* 1912. — G. Alliney, *Bonatelli,* 1947.

BONNET (CHARLES) (1720-1793), nacido en Ginebra, desarrolló en su Essai *analytique des facultés de l'âme* (1755) ideas semejantes a las de Condillac y afirmó la importancia de la sensación como fundamento de la vida psíquica, pero planteó el problema de la actividad originaria e irreductible del espíritu en la transformación de las sensaciones y, por consiguiente, subrayó el hecho de la intervención de la fuerza espiritual interna en el origen de las facultades que Condillac derivaba exclusivamente de la sensación. Cierto es que la fuerza interna a que se refiere Bonnet parece ser tanto el conjunto de las facultades innatas del alma como la organización psicofisiológica que en vez de enfrentarse con la realidad externa de un modo enteramente pasivo reacciona de una manera activa frente a los estímulos. La imprecisión en la definición de esta actividad originaria del espíritu se debe en parte al interés mostrado por Bonnet en vincular a la creencia cristiana en la inmortalidad las investigaciones psicofisiológicas que a veces tienen un marcado carácter naturalista; Bonnet abogaba, en efecto, a base de sus experiencias, por una resurrección del cuerpo, por una llamada "palingenesia filosófica" que tendiera un puente entre la existencia biológica y el ser puramente espiritual. *(La* Palingénesis *philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants,* 1769.) Edición de obras de Charles Bonnet en 8 vols. (Neuchâtel) con el título *Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie, de Charles Bonnet.* A continuación se indican las obras que comprende cada volumen y las fechas de publicación: I *(Traite d'lnsectologie ou observations sur les pucerons, Observations diverses sur les insectes),* 1779. — II *(Mémoires d'Histoire Naturelle, Recherches sur* l'usage *des feuilles),* 1779. — III (Considérations sur *les corps organisés),* 1779. — iv (1: *Contemplation de la nature,* i-viii; 2: *Contemplation de la nature,* ix-xii), 1781. — V (1: *Écrits d'histoire naturelle;* 2: *Lettres sur divers sujets d'histoire naturelle).* — VI *(Essai analytique sur les facultés de l'âme),* 1782 ("L'homme est un être mixte; il n'a des idées que par l'intervention des sens"). — VII *(La palingénésie philosophique),* 1783. — VIII (Essai *de psychologie et écrits divers),* 1783. — Las primeras ediciones de sus obras filosóficas fundamentales son: Essai *de Psychologie* (1755); Essai *analytique* (1760); *Contemplation,* 2 vols. (1764); *Palingénésie* (1769). — Véase A. Lemoine, *Charles Bonnet, de Genève, philosophe et naturaliste,* 1850 (tesis). — M. Offner, *Die Psychologie Ch. Bonnets,* 1893. — E. Claparède, *La psychologie animale de Ch. Bonnet,* 1909. — Johannes Krüger, *Der Organismusbegriff bei Bonnet,* 1929. — G. Bonnet, *Ch. B., 1720-1793,* 1929 (tesis). — R. Savioz, *La philosophie de Ch. Bonnet, de Genève,* 1948.

BONUM. Véase BIEN, TRASCENDENTALES.

BOODIN (JOHN ELOF), (1869-1950), nac. en Pjetteryd, Smâland (Suecia) y emigrado a EE. UU. en 1887, ha profesado en las Universidades de Harvard y California (Los Angeles). Empirista radical y realista temporal en su primera época; enemigo, por lo tanto, del estatismo de los mecanicistas y de los idealistas absolutos, se inclinó luego, según propia confesión, a la filosofía de la evolución emergente, hasta que, al final, reconoció "la realidad pragmática del mundo de los valores ideales". Convencido, finalmente, del carácter estructural de la realidad cósmica desplegada en el espacio y en el tiempo, esta intuición le condujo a la hipótesis de que hay una realidad que ejerce una dirección espiritual y que introduce en el proceso natural un orden y una medida. De este modo, la cosmología evolucionista culminó en una teología. Boodin comenzó, pues, con un punto de vista heracliteano para desembocar en una posición idealista de carácter platonizante. Pero este idealismo no era de carácter "mentalista" ni "subjetivista", como lo fue generalmente el idealismo desde Hegel; era más bien de carácter "realista axiológico", y constituía una síntesis *sui generis* de men-talismo y materialismo. A base de esto, Boodin edificó una cosmología y una teología en las cuales admitió la noción de creación como síntesis de las ideas opuestas de la preformación y de la "emergencia". Esta creación es para Boodin un proceso eterno y reconoce que la realidad estructural constituye la guía de la historia individual. Así, "todo el proceso de evolución es un proceso de espiritualización" *(Three Interprétations of the Universe,* Cap. XI), pero no al modo de Samuel Alexander, para quien Dios "se hace" en el ascenso de nivel de la realidad, sino mediante el reconocimiento de que el Espíritu aparece *ya* en la primera fase del ser. Por eso Dios es, en rigor, un "campo espiritual" en el cual todo vive, se mueve y tiene su ser *(op. cit.,* Cap. I); Dios es, en suma, el alma de todo, que insufla sentido a toda realidad. La materia es envuelta y controlada por el espíritu. El espacio es el campo de la infinita expansividad de Dios. El tiempo refleja el ritmo de su eterna actividad. Dios, en suma, no es sólo "el más alto nivel de la evolución", ni depende del proceso en el espacio y el tiempo, sino que es el "campo" de todo posible movimiento: todo el orden del ser depende entonces de la estructura de este "campo" divino que, por lo demás, no es un campo estático, sino algo que engendra de continuo la realidad que se mueve dentro de él.

Obras: A *Theory of Time,* 1899 (tesis doctoral). — *Time and Reality,* 1904. — *Truth and Reality,* 1911. — A *Realistic Universe,* 1916; ed. revisada, 1931. — *Cosmic Evolution,* 1925. — *God and Création.* I. *God.* A *Cosmic Philosophy of Religion,* 1934. — *God and Création.* IL *Three Interpretations of the Universe,* 1934. — *The Social Mind, Foundations of Social Philosophy,* 1939. — *Religión of Tomorrow,* 1943. — A *Cosmic Philosophy,* 1947.

BOOLE (GEORGE) (1815-1864) nac. en Lincoln (Inglaterra), fue profesor de matemáticas en Queen's Collège, de Cork, desde 1849 hasta su muerte. Es considerado comunmente como el fundador de la lógica simbólica; si bien es cierto que este título no es del todo justo en vista de las importantes contribuciones a dicha lógica que se han descubierto en el pasado (véase LÓGICA, LOGÍSTICA), la verdad es que el movimiento contemporáneo lógico en tanto que posee conciencia de su novedad e importancia suele remontarse a 1847 y, más precisamente, a 1854, fecha ésta de la publicación de la obra fundamental de Boole. Éste desarrolló sobre todo el álgebra de la lógica; el cálculo de clases (véase CLASE) es llamado habitualmente álgebra booleana de clases.

Las dos obras lógicas fundamentales de Boole son: *The Mathematical Analysis of Logic, being an Essay toward a Calculus of Deductive Reasoning,* 1847 (trad. esp.: *Análisis matemático de la lógica,* 1960). — *An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Théories of Logic and Probabilities,* 1854. — Véase asimismo *Studies in Logic and Probability,* 1952. (comprende las obras reunidas de Boole, incluyendo *The Mathematical Analysis of Logic* y escritos inéditos). — El artículo de Mary B. Hesse, "Boole's Philosophy of Thought", *Annals of Science,* VIII (1952), 61-82, se refiere a manuscritos de Boole que debían servir a este autor para escribir una obra que fuera la continuación de *The Laws of Thought y* en la cual no emplearía el simbolismo.

BOSANQUET (BERNARD) (1848-1923), nac. en Alnwick (Inglaterra), estudió en Oxford, profesó (1871-1881) en el University Collège, de Oxford; tras retirarse por un tiempo para consagrarse a escribir y a la dirección de la *London Ethical Society,* profesó en la Universidad de Saint Andrews (1903-1908).

Bosanquet recibió la influencia de Hegel y luego la de Bradley, siendo considerado como uno de los principales pensadores de la "Escuela (idealista) de Oxford" (véase OXFORD) y también de la supuesta "escuela hegeliana" inglesa. Su concepción del universal como "universal concreto" depende grandemente de Hegel; el universal concreto es una realidad total y absoluta que contiene, en síntesis, sus propios momentos. Bosanquet subrayó grandemente el carácter concreto de tal universal, a diferencia de la supuesta universalidad abstracta de que se ocupa la ciencia. Junto a ello hay en Bosanquet fuertes tendencias monistas; la realidad puede ser sólo una, y sólo ella misma puede integrar las distinciones que contiene. Estas ideas metafísicas de Bosanquet se hallaban, como las de Bradley (VÉASE), apoyadas en una idea de la lógica como lógica del juicio a diferencia de la lógica del sujeto-predicado. El juicio se refiere a una totalidad, que a su vez es parte integrante de totalidades mayores y, en último término, del todo. Hay, así, en la metafísica y en la lógica de Bosanquet una fuerte tendencia totalista-organológica, en contraste con cualquier tendencia "universalista"-abstracta. Desde estos puntos de vista Bosanquet sometió a crítica el mecanicismo y el asociacionismo. Ahora bien, Bosanquet prestó gran interés a la cuestión de la individualidad en todos sus aspectos, esto es, no sólo a la individualidad en sentido metafísico, sino también en sentido ético, humano, social, comunitario, etc. Esta individualidad no era, empero, ni una parte de un conjunto ni menos todavía un elemento en principio aislable e independizable de un todo. Lo individual es asimismo un universal con-

creto, poseedor de diferencias internas que se sintetizan a sí mismas, y capaz de incorporarse a otros universales concretos y, en última instancia, a la realidad como absoluto (o, mejor dicho, al absoluto como realidad). Las supuestas "partes" de que se compone una individualidad son momentos integrantes de la totalidad.

Bosanquet se interesó especialmente por el modo como la individualidad puede ser concebida en la comunidad humana y en el mundo del arte; junto a su metafísica (y lógica) hay, pues, en nuestro autor una ética y una estética. La ética se halla estrechamente ligada a una teoría del Estado como comunidad de personas que poseen, o pueden poseer, una voluntad general (en un sentido a veces semejante al rousseaniano) ; cada persona es una individualidad, pero integrada o, cuando menos, "integrable". La estética se ocupa del examen de las obras de arte individuales, pero asimismo como integrables en un conjunto: el del mundo del arte y de los valores artísticos. Debe observarse, sin embargo, que, a medida que fue cayendo bajo la influencia de Bradley, Bosanquet subrayó cada vez más el carácter puramente "interno" de las individualidades integrables y consideró que sólo desde el punto de vista de lo Absoluto puede tratarse adecuadamente la cuestión de la individualidad.

Obras: *Knowledge and Reality,* 1885. — *Logic, or me Morphology of Knowledge,* 2 vols., 1888. — *Essays and Addresses,* 1889. — A *History of Aesthetic,* 1892 (trad. esp.: *Historia de la estética,* 1949). — *The Civilization of Christendom and Other Studies,* 1893. — *Aspects of the Social Problem,* 1895. — *The Essentials of Logic,* 1895. — *Psychology of the Moral Life,* 1897. — *The Philosophical Theory of the State,* 1899. — *The Principie of Individuality and Value,* 1912. — *The Value and Destiny of the Individual,* 1913. — *The Distinc tion Between Mind and Its Objects,* 1913. — *Three Lectures on Aesthetic,* 1915. — *Social and International Ideáis,* 1917. — *Some Suggestions in Ethics,* 1918. — *Implication and Li near Inference,* 1920. — *What Reli gion Is,* 1920. — *The Meeting of Extrêmes in* Contemperary *Philosophy,* 1920. — *Three Chapters on the Na ture of Mind,* 1923. — *Science and Philosophy, and Other Essays,* 1927 (postuma, ed. J. H. Muirhead y R. C. Bosanquet). — Biografías: Helen Bosanquet, B. B., *a Short Account of His Life,* 1924. — J. H. Muirhead, ed., B. B. *and His Friends,* 1935 (con correspondencia de B.). — Sobre B. B., véase: Berril Pfannenstill, *B. Bosanquet's Philosophy of the State. A Historical and Systematic Study,* 1936. — F. Houang, *De l'humanisme à l'absolutisme,* 1954. — Id., íd., *Le néohégelianisme en Angleterre. La philosophie de B. B.,* 1954.

BOSCOVICH (ROGER JOSEF) [BOSKOVIC (RUDER JOSIP)] (1711-1787) nac. en Dubrovnik (Ragusa - Dalmacia). En 1726 ingresó, en Roma, en la Compañía de Jesús. Durante más de veinte años (1740-1773) enseñó matemáticas y ciencias naturales en varios lugares (Roma, Pavía, Milán, Venecia). Durante una breve permanencia en Inglaterra fue nombrado miembro de la "Royal Society"; entre 1773 y 1783 fue director del servicio de óptica para la Marina en París.

Grandemente influido de un lado por Newton y de otro lado por Leibniz, Boscovich desarrolló una filosofía natural en la que intentó solucionar el problema —enormemente discutido en su época— de la llamada "acción a distancia", es decir, el problema de cómo los cuerpos y las fuerzas pueden influirse recíprocamente sin necesidad de entrar en contacto directo. A tal efecto postuló la existencia de "átomos inmateriales" o "puntos de fuerza", en muchos respectos parecidos a las mónadas leib-nizianas, pero también a los "indivisibles" de Galileo y, en general, a los "puntos de masa" de que trata la mecánica clásica. A diferencia de las mónadas leibnizianas, los puntos de fuerza de Boscovich carecen de la facultad de representación y, por consiguiente, no son entidades psíquicas o equiparables a tales entidades. Tales puntos de fuerza ocupan posiciones determinadas y se atraen y repelen mutuamente de acuerdo con las distancias —según las leyes newtonianas— y dentro de una cierta distancia. Cuando esta última distancia limitante disminuye, se ejercen entre los puntos de fuerza atracciones y repulsiones distintas. Por ejemplo, al reducirse indefinidamente la distancia dentro del límite mencionado la fuerza de repulsión va aumentando también indefinidamente hasta llegarse a una repulsión infinita en el caso de supresión absoluta de distancia — lo que equivale a decir que nunca hay tal supresión, esto es, que nunca hay contacto entre los puntos de fuerza. Las leyes que rigen este tipo de atracciones y repulsiones se aplican no solamente a los puntos de fuerza individuales, sino también a sistemas de puntos de fuerza, esto es, a los llamados "cuerpos".

Puesto que los puntos de fuerza no poseen extensión, esta última no puede considerarse como una propiedad real física; la extensión es un campo engendrado por los puntos de fuerza. Las acciones recíprocas entre estos puntos engendran asimismo las propiedades secundarias de la materia. Lo que sucede con la extensión sucede asimismo con el tiempo. Extensión y duración son modos de ser de los puntos de fuerza y solamente "existen" en cuanto tales puntos se hallan en relaciones recíprocas. El espacio y el tiempo de que Newton hablaba —o se supone que hablaba— como "absolutos" son para Boscovich, a lo sumo, posibilidades de que los puntos de fuerza se manifiesten espacial y temporalmente. Nuestra representación intuitiva de tales modos de manifestarse los puntos de fuerza producen las ideas de espacio y tiempo de las que nos servimos para explicar el comportamiento de la realidad física, pero que sólo describen muy imperfectamente el espacio y el tiempo "verdaderos", esto es, los modos de ser actuales de los puntos de fuerza o átomos inmateriales.

La obra capital de Boscovich se titula *Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium,* 1758, 1759, 1764; otra ed., 1763. La edición publicada en Venecia en 1763 contiene asimismo dos breves tratados de Boscovich: *De anima et Deo* y *De spatio et tempere.* Ed. (texto latino y trad. inglesa) de la *Philosophiae naturalis theoria* por J. M. Child, con biografía de Boscovich por Branislav Petronie-vitch (Manchester, 1922). — Edición de obras científicas: *Opera pertinen-tia ad opticam et astronomiam, 5* vols., 1785. — Véase F. Evellin, *Quid de rebus vel corporeis vel incorporéis senserit Boscovich,* 1880 (tesis doctoral latina). — M. Oster, *R. J. B. als Naturphilosoph,* 1909. — D. Nedelkovitch, *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. B.,* 1922. — V. H. Gill, S. J., *R. B., S. J. (1711-1787), Forerunner of Modern Physical Theories,* 1941. — L. L. Whyte, "R. J. B., S. J., F. R. S. (1711-1787), and the Mathematics of Atomism", *Notes and*

Records of the Royal Society of London, XIII, 1 (1958), 38-48.

BOSSUET (JACQUES-BENIGNE) (1627-1704), nac. en Dijon, obispo de Meaux y preceptor del Delfín —para quien escribió algunas de sus obras, entre ellas el *Discurso sobre la historia universal*—, fue uno de los grandes apologistas católicos de su tiempo y vio en la iglesia católica el único depósito de las verdades, la verdadera maestra universal, a la cual debían acogerse todos los que (como, por ejemplo, Leibniz, con quien debatió el problema) estuviesen deseosos de unidad y de pacificación de los espíritus. Aunque Bossuet opinó sobre casi todos los grandes problemas teológicos de su época —entre ellos el problema de la relación entre gracia y libre albedrío, que intentó solucionar armoniosamente sin extremar ninguno de ambos términos—, su más importante contribución filosófica es la imagen de la historia presentada en el citado *Discurso.* Renovando para la época moderna lo que San Agustín había llevado a cabo en la *Civitas Dei,* Bossuet desarrolló una teología de la historia destinada a mostrar la obra de la Providencia como guía del curso de la humanidad entera. La historia es, para Bossuet, esencialmente historia del proceso de la redención humana por el sacrificio de Cristo. Esto no significa que la historia sea exclusivamente historia religiosa, pues el gobierno político es también uno de los grandes ejes de la historia. Pero aun este gobierno —es decir, la serie de la formación, desarrollo y caída de los imperios— puede entenderse solamente dentro del esquema providencial de carácter esencialmente religioso. Bossuet divide el curso de la historia en diversas fases o "épocas", cada una de las cuales va realizando el gran proyecto divino, el cual es en último término inescrutable, pero del cual pueden percibirse los signos en los grandes acontecimientos históricos, especialmente en los que se manifestaron en las relaciones entre el pueblo judío y los grandes Imperios.

Obras principales de interés filosófico y teológico: *Discours sur l'histoire universelle,* 1681, 3ª ed. revisada por el autor, 1701. — *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte,* 1709. — *Traité du libre arbitre,* 1710 (publicado por el sobrino del autor, el abate Bossuet, obispo de Troyes). — *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même,* 1722. — Entre las muchas ediciones de obras citamos: *Oeuvres complètes* 12 vols. (Paris, 1836); *Oeuvres complètes,* ed. P. Guillaume, 10 vols. (Bar-le-Duc, 1877). — Véase A. Nourisson, *Essai sur la philosophie de B.,* 1852. — C. de Courten, *B e il suo "Discours sur l'histoire universelle",* 1927. — Roger Labrousse, Introducción a la ed. (texto francesa y trad. esp.) del *Traité du libre arbitre (Tucumán,* 1948), págs. 7-83. — A. Auneau, *B.,* 1949.

BOSTROM (CHRISTOPHER JACOB) (1797-1866) nacido en Pitea (Suecia), profesor desde 1838 a 1863 en Upsala, desarrolló una filosofía que ha sido calificada de idealismo racional o personal y que en muchos puntos coincide con el teísmo especulativo de Biberg (VÉASE) y Grubbe. Bostrom se opone, en efecto, tanto al empirismo como al racionalismo abstracto, los cuales significan una negación de la persona. Ahora bien, la realidad de la persona es para Bostrom la realidad verdadera, la única entidad realmente concreta. Esta realidad personal se determina principalmente por medio de la conciencia o, para ser más exactos, por medio de lo espiritual que en ella resida. Las cosas naturales y sensibles son, por consiguiente, un aspecto que la realidad interior ofrece, y precisamente aquel aspecto en el cual la percepción de sí está reducida a un mínimo. Si la percepción es el principio del ser, ello significará, pues, que el ser será tanto más real y concreto cuanto mayor sea la suma de las autopercepciones por medio de las cuales se constituye. Cuando ellas alcanzan el punto máximo, nos encontramos ante lo que Bostrom llama el Absoluto, el Espíritu absoluto, el Dios personal en cuyo ámbito —lo mismo que en Leibniz— se da la comunidad de las personas. Ahora bien, esta concepción de lo verdaderamente real introduce en el pensamiento de Bostrom algunas dificultades que habían sido atacadas ya por el idealismo racional clásico. La primera y principal de ellas consiste en la concepción que dentro de un tal sistema deba tenerse de lo espacio-temporal. La solución de Bostrom es en este punto imprecisa. Por un lado, considera que lo espacio-temporal se halla enteramente fuera del ámbito del Espíritu absoluto y de sus ideas o mentes. Por el otro, se ve obligado a reconocer que de algún modo debe establecerse una relación que no rompa la armonía del conjunto. Esta segunda tendencia es, finalmente, la que triunfa. En último término, no hay para Bostrom más realidad auténtica que la espiritual-personal y, por consiguiente, sólo Dios como espíritu absoluto es real. Pero esto no significa ni la anulación de lo sensible ni menos aun la del espíritu finito. Ambos están subordinados, ciertamente, a la vida divina. Mas esta subordinación ya no ofrece dificultad cuando se tiene en cuenta que, como hemos señalado antes, lo espiritual y lo consciente no significan siempre para Bostrom la plena conciencia personal del yo; todo "representar", aun el menos consciente, pertenece al plano de lo espiritual, bien que de una espiritualidad inferior, porque ella comprende asimismo cuanto sea de algún modo substancia, principio o individualidad. Así, las naturalezas finitas, que se articulan en un mundo de personalidades, acaban por ser manifestaciones de la realidad superior divina, ideas existentes en el seno de Dios. Estas ideas, cuya revelación constituye el mundo de la sensibilidad, se entretejen y viven en cuanto personas dentro de una jerarquía en donde el grado de perfección corresponde al grado de realidad. El idealismo racional y personal de Bostrom, completado en la ética con un racionalismo positivo, distinto del apriorismo formal y del utilitarismo eudemonista, fueron proseguidos por diversos pensadores, entre los cuales se destacaron Sigurd Ribling (1816-1899), Hans Edfeldt (1836-1909), Axel Nyblaeus (1821-1899), P. J. H. Leander (1831-1907) y, sobre todo, C. Y. Sahlin (1824-1917), que desarrolló, siguiendo los principios de Bostrom, la mayor parte de las disciplinas filosóficas, incorporando, además, varios importantes supuestos de la filosofía trascendental y del idealismo alemanes.

Obras: *De notionibus religionis, sapientiae et virtutis earumque inter se nexu,* 1841. — *Sätze über Gesetz und Gesetzgebung,* 1845 *(Proposiciones sobre la ley y la legislación).— Grundlineer till filosofiska Statsläran,* 1859 *(Líneas fundamentales de las lecciones sobre filosofía del Estado). — Forelasningar i etik varteminen,* 1861 *(Lecciones sobre la*

moral). — Otras series de lecciones publicadas de Bostrom son: *Forelasningar i religionsfilosofi,* 5 vols., 1906-1913, ed. G. J. Keijser (filosofía de la religión) y *Forelasningar i etiken,* 1897, ed. S. Ribling (ética). — Escritos reunidos: *Skrifter av C. J. B.,* 3 vols., 1883-1901, ed. H. Edfeldt y G. J. Keijser. — Véase J. J. Borelius, *Kritik ofver den Bostromska filosofien,* 1859. — H. Edfeldt, *Om Bostroms ideelara,* 1884. — E. Zoeller, *Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie, mit besonderer Berucksichtigung der Weltanschauung Bostroms und Lotzes,* 1888. — C. Landstroms, *B. och hans filosofie,* 1903. — J. Ljunghoffs, C. J. B. *Sveriges Platon,* 1916. — H. Larsson, *Minnesteckning ofver C. J. B.,* 1931. — S. Edvard Rohde, "Bostroms Religionsfilosofiska askarning. I. Sanning och verglighet", *Goteborgs Hogskolas Arskrift,* IV (1949).

BOUTERWERK (FRIEDRICH) (1765-1828) nac. en Oker (cerca de Goslar), profesor en Gottinga (1798-1828), siguió las huellas de Kant y desarrolló la filosofía crítica en un sentido cercano al de Jacobi (VÉASE). Hay una ciencia fundamental filosófica, que Bouterwerk llamó "Apodíctica" y que debe de dar razón de toda experiencia. La "Apodíctica" es por ello la ciencia de toda prueba y del fundamento de todo saber. Se divide en lógica, práctica y trascendental. El principio primero de la ciencia fundamental es la de lo "absolutamente virtual"; lo real es, en efecto, anterior a todo sujeto y a todo objeto, los cuales se hallan contenidos virtualmente en el principio. El "virtualismo absoluto" de Bouterwerk sostiene que en el principio subsisten todas las fuerzas y todas las resistencias a tales fuerzas. No se puede, además, concebir ninguna fuerza sin la resistencia correspondiente. Esta idea hace de Bouterwerk, como indicó Dilthey, uno de los primeros pensadores que desarrollaron la noción de resistencia (VÉASE). Pero ni la fuerza ni la resistencia son realidades absolutas; sólo lo virtual que se halla más acá de ellas es absoluto. Tal primado de lo virtual se revela no solamente en el mundo en general, sino también en el hombre. El mundo está fundado en una virtualidad infinita; el hombre, en una virtualidad finita, revelada en la voluntad. Pero a través de la virtualidad finita el hombre puede buscear en lo infinitamente virtual, el cual se hace así accesible en el querer más que en el pensar. Es posible que algunas de estas ideas influyeran en Schopenhauer, que estudió en Gottinga en la época en que Bouterwerk profesaba.

Obras: *Ideen zu einer allgemeinen Apodiktik,* 1799 (*Ideas para una Apodíctica general).* — *Asthetik,* 1806, 3ª ed., 1824. — *Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse,* 1810 *(Manual de los preconocimientos filosóficos).* — *Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften,* 1813 *(Manual de ciencias filosóficas).* — *Kleine Schriften,* 1818 *(Escritos breves).* — Se debe asimismo a Bouterwerk una monumental historia de la poesía y elocuencia modernas: *Geschichte der neueren Poesie und Beredsamkeit,* 12 vols., 1801-19 y una colección de poemas y narraciones titulada *Graf Donamar,* 3 vols., 1791-92. — Véase G. Struck, *F. B.,* 1919 (Disc.). — A. Banfi, "L'apodittica di F. B.", *Archivio di Storia della Filosofía* (1933 y 1934).

BOUTROUX (ÉMILE) (1845-1921), nac. en Montrouge (Sena), profesor en la Escuela Normal Superior (1877-85) y en la Sorbona (desde 1885), siguió la tendencia a la vez positiva y espiritualista que se había manifestado claramente en Jules Lachelier (VÉASE), único modo de que, a su entender, pudiese superarse el mecanismo naturalista triunfante en su tiempo. Se trataba, pues, también de llevar la consideración positiva de lo real a sus últimas consecuencias con el fin de dar a la afirmación de la libertad y la contingencia (VÉASE) un sólido fundamento filosófico. Ahora bien, ello implicaba, según Boutroux, una vigilante atención a las peculiaridades de lo real, una máxima fidelidad a la experiencia. Boutroux encuentra, en efecto, una insuficiencia radical en la afirmación del determinisrno absoluto expresado en las leyes de la conservación de la substancia y de la energía. Pues la descripción reflexiva de lo real muestra la existencia de diversas capas ontológicamente irreductibles y muestra, además, la contingencia de cada capa respecto a la anterior. La conciencia es, pues, contingente con respecto a la vida; la vida, con respecto a la materia; la materia, con respecto a los géneros; los géneros, con respecto al ser; el ser, con respecto a la necesidad relativa; ésta, con respecto a la necesidad absoluta. Las diversas capas de lo real están por ello articuladas jerárquicamente, y la "ascensión" por su gradación jerárquica muestra al mismo tiempo una especie de "crecimiento de la contingencia". Con lo cual podría decirse que la idea de valor domina todo el pensamiento contingentista del filósofo si no fuese que esa idea es más bien el resultado del análisis que su principio. Pues lo que hace Boutroux es someter a un análisis reflexivo las condiciones de inteligibilidad de cada grado de lo real para mostrar que hay en cada uno de ellos un *plus* contingente irreductible. Con la necesidad absoluta, dice Boutroux, no podemos componer ni explicar nada del universo; la necesidad relativa que se manifiesta en las leyes naturales es ya de por sí una especie de *salto:* para practicarlo no nos basta el análisis, sino que necesitamos la *síntesis.* Como dice Boutroux, en una proposición fundamental para la comprensión de su filosofía, ni siquiera la relación entre las partes y el todo es analítica, ya que "la multiplicidad no contiene la razón de la unidad" *(De la contingence,* etc., 10ª edición, 1929, pág. 9). Esta diferencia de extensión entre el sujeto y el predicado se acentúa a medida que ascendemos por la jerarquía ontológica. Pues no sólo la multiplicidad no contiene la razón de la unidad, sino que, además, contener la razón no significa contener la multiplicidad misma. Lo inferior puede ser respecto a lo superior condición, pero no *vera causa* ni menos aun fundamento de existencia. Explicar la existencia por su condición significa permanecer en el terreno puramente ideal; para saltar a lo real es necesario admitir la novedad, la síntesis, la contingencia. Más aun: en el rigor de los términos, no sólo lo posible no contiene a lo real, sino que es lo real el que contiene a lo posible. La aplicación de este método a toda la jerarquía real no hace, por lo demás, sino confirmar su carácter 'inevitable". En efecto, Boutroux persigue la presencia del contingentismo en los diversos grados de lo real, en los distintos peldaños de una escalera jerárquica que pasa del ser a los géneros, de los géneros a la materia, de ésta a los cuerpos, de ellos a los seres vivos y de los seres vivos al hombre. Por eso la distinción entre los diversos mundos superpuestos, "de la pura necesidad, de la cantidad sin cualidad, idéntica a la nada, de

las causas, de las nociones, el mundo matemático, el mundo físico, el mundo viviente y el mundo pensante", equivale a la distinción entre aquellas realidades que se caracterizan por "suscitar" cada una la inferior en vez de constituir la condición o, mejor dicho, la causa propia y verdadera para que la superior emerja a la existencia. En otros términos, aquí tenemos una modelación de la materia por la forma sin que podamos afirmar de qué modo concreto esta modelación se ha realizado. Ahora bien, lo más plausible es considerar que algún modo de creación es el motivo productor de semejante emergencia de novedades, el nervio último de la síntesis. Pues, en última instancia, esto es lo único que permite afirmar positivamente la libertad, la cual existe en lo concreto y no en un absoluto inteligible. Lo real lo es eminentemente en la existencia libre; esta existencia es como un modelo viviente y móvil cuya imitación hace surgir las realidades estables, las cuales alcanzan efectiva existencia por la tendencia de lo ideal a estabilizarse. Contemplados desde el ángulo de la metafísica, los principios supremos son, pues, leyes morales y estéticas; a medida que se desciende de lo supremo a lo ínfimo nos acercamos a lo material y a lo necesario, que son como atraídos por lo ideal con una atracción análoga a la que ejerce Dios sobre sus criaturas. De este modo, como señala literalmente Boutroux, "el triunfo completo del bien y de lo bello haría desaparecer las leyes de la Naturaleza propiamente dichas y las sustituiría por el libre ímpetu de las voluntades hacia la perfección, por la libre jerarquía de las almas" *(op. cit.,* pág. 170). El paso al reconocimiento de la libertad y la autonomía de la vida moral se hace de este modo, para Boutroux, plenamente comprensible, y constituye una necesaria introducción a la vida religiosa, que la ciencia en cuanto tal necesariamente desconoce y que la metafísica puede señalar, pero no satisfacer.

Obras: *De veritatibus aeternis apud Cartesium,* 1874 (trad. francesa: *Des vérités éternelles chez Descartes,* 1927). — *De la contingence des lois de la nature,* 1874. — *De l'Idée de Loi naturelle dans les sciences et dans la philosophie,* 1895. — *Questions de Morale et de Pédagogie,* 1896. — *Études d'Histoire de la Philosophie,* 1897. — *La Psychologie du mysticisme,* 1902. — *Science et Religion dans la philosophie contemporaine,* 1908. — *William James,* 1911. — *Pascal,* 1914. — *La philosophie de Kant* (Curso dado en la Sorbona, 1896-1897, publicado en la *Revue des Cours et Conférences,* 1894-96, 1900-1901, editado por É. Gilson), 1926, reed., 1960. — *La nature et l'esprit,* 1926 (serie de conferencias dadas de 1902 a 1915). — *Études d'histoire de la philosophie allemande,* 1926. — Véase P. Archambault, É. *Boutroux, choix de textes aves une étude sur l'oeuvre,* 1910. — A. P. Lafontaine, *Boutroux,* Selección de textos (1920; trad. esp., 1943). — Véase Otto Boelitz, *Kausalitat und Notwendigkeit in E. Boutrouxs Lehre von der Kontingens,* 1907 (Disc.). — Íd., íd., D*ie Lehre vom Zufall bei E. Boutroux,* 1908. — L. S. Crawford, *The Philosophy of E. Boutroux,* 1924. — Cesare Ranzoli, *Boutroux,* 1924. — M. Schyns, *La philosophie d'E. Boutroux,* 1924. — R. Roquel y Vilarrasa, *La moral contingentista de É. Boutroux,* 1951.

BOWNE (BORDEN PARKER) (1845-1910), nació en Leonardsville, N. J. (EE. UU.), estudió en Nueva York, Halle y Gottinga, profesando en la Universidad de Boston desde 1876 hasta su muerte. Representante destacado del personalismo (VÉASE) norteamericano, su filosofía ha sido llamada —como la de Howison— un idealismo personal, y por el propio filósofo un empirismo trascendental. Estos nombres califican, sin embargo, imperfectamente el pensamiento de Bowne, cuyo tema fundamental —en parte bajo la influencia de la reflexión kantiana— fue la busca de una armonía entre la razón teórica y la razón práctica, armonía que resultaba aniquilada por las corrientes impersonalistas. De ahí su ataque contra estas corrientes. Pero el impersonalismo (VÉASE) ofrece para Bowne dos caras: la del naturalismo, aplicación a lo real de las categorías de lo material, y la del idealismo absoluto, falacia de lo abstracto, asimismo denunciada por Renouvier. Materialismo e idealismo absoluto, ateísmo y acosmismo son, con todo, igualmente impotentes para dar cuenta de lo que la experiencia inmediata capta: la conciencia y la persona. La doctrina de Lotze no es ajena a esta concepción del personalismo como única posibilidad de interpretación profunda y completa de lo real, pero Bowne no prosigue abstractamente los principios de Lotze, sino que, partiendo de la situación concreta de su tiempo y de su medio, se propone rectificar el rumbo de una meditación filosófica que, como el impersonalismo, impide la armonía de lo teórico y de lo práctico. A tal propósito se debe la crítica de Spencer y la vinculación a una tradición que intenta siempre superar tales dificultades: a las influencias de Lotze y de Kant deben agregarse las de Leibniz, Berkeley, San Agustín, Aristóteles. La personalidad es, según Bowne, lo que explica las categorías de lo real y no al revés, y ello no en virtud de una huida de la realidad y de lo concreto, sino justamente a causa de un afán de mayor atención a lo dado y a la experiencia. Bowne sostiene, en efecto, que la personalidad no es el producto de una abstracción ni tampoco el resultado de una composición: "Explicamos —dice— los objetos que están delante del espejo por las imágenes que parecen existir tras él. *Pero no hay nada tras el espejo.* Cuando hemos vivido y descrito la vida personal hemos hecho ya todo lo que es posible dentro de una sana y sobria especulación. Si intentamos hacer algo más, caemos presa de las abstracciones. Esta existencia autoconsciente es el hecho verdaderamente último" *(Personalism,* 1908, págs. 264-5). El realismo gnoseológico de Bowne se une así a un idealismo metafísico, pero a un idealismo personal y no abstracto o absoluto. Lo cual no significa la reducción de toda realidad a la conciencia humana: el personalismo de Bowne concibe esta conciencia como una persona, como un ser capaz del valor, pero más acá de ella hay la experiencia consciente que forma una jerarquía. La referencia de la parte al todo y la racionalidad última del ser no son, pues, eliminados, sino más bien salvados en una doctrina que no tiene, según Bowne, más alternativa que "el personalismo o nada". Obras: *The Philosophy of H. Spencer,* 1874. — *Studies in Theism,* 1879. — *Metaphysics,* 1882 (2ª ed., revisada, 1898). — *Introduction to Psychological Theory,* 1886. — *Philosophy of Theism,* 1887. — *Principies of Ethics,* 1892.—*Theory of Thought and Knowledge,* 1897. ' — *Theism,* 1902. — *The Immanence of God,*

1905. — Personalism, 1908. — Stu*dies in Christianity,* 1909. — *The Essence of Religión,* 1910 (postuma). — *Kant and Spencer,* 1912 (pós tuma). — Véase José A. Fránquiz, B. P. Bowne's *Treatment of the Problem of Change and Identtíy,* 1942.

BRADLEY (F(RANCIS) H[ERBERT)) (1846-1924), nac. en Clapham (distrito residencial al Sudoeste de Londres). En 1865 ingresó en University College, de Oxford, y en 1870 fue nombrado "Fellow" en Merton Collège, Oxford, donde vivió hasta el final de su vida salvo ocasionales viajes al continente europeo.

Se suele presentar la filosofía de Bradley como una de las manifestaciones del idealismo —y específicamente del idealismo hegeliano— en Inglaterra. Pero aunque hay aspectos hegelianos en el pensamiento de Bradley —por ejemplo, en su doctrina de la "experiencia inmediata"— la caracterización anterior es muy insuficiente. El propio Bradley confesó no ser un hegeliano y no pertenecer a una, por lo demás inexistente, "escuela hegeliana" en Inglaterra. En cambio, es plausible afirmar que Bradley fue un filósofo idealista, monista y, sobre todo, antiempirista —cuando menos en el sentido en que se entendía el empirismo en su época y ambiente— y que en el curso de su polémica contra los empiristas utilizó ciertas ideas de los idealistas alemanes y en particular de Hegel.

Bradley expresó con frecuencia sus ideas por medio de una serie de muy apretadas argumentaciones contra sus posibles oponentes y contra las posibles objeciones a su doctrina. Al final de las argumentaciones se desemboca en lo que a veces se estima que son muy osadas proposiciones metafísicas — en todo caso, en proposiciones a menudo sorprendentes para el sentido común. Dada la índole de la pre sente obra tendremos que prescindir de las argumentaciones, no obstante constituir éstas un *ingrediente esencial* del pensamiento de Bradley, y ate nernos a las proposiciones capitales. Nos referiremos principalmente a la metafísica de Bradley y destacaremos los siguientes puntos: la crítica del empirismo y la oposición al psicologismo; la fundamentación de la lógi ca en el juicio; la teoría de las rela ciones internas; y la concepción monista del Absoluto.

Bradley polemizó sin descanso contra el empirismo o, más exactamente, contra la tradición empirista inglesa desde Locke y Hume hasta John Stuart Mill y los asociacionistas. El empirismo pretende describir la estructura del espíritu humano, pero lo que hace, según Bradley, es adoptar ciertos supuestos —supuestos "atomistas" y "pluralistas"— sobre este espíritu y explicar la realidad a base de lo que dan de sí tales supuestos. Además, los empiristas piensan que las ideas son imágenes de la realidad —que es a su vez descrita como "compuesta" de ideas— sin tener en cuenta que en toda idea hay una significación (o varias significaciones) que no puede reducirse a la idea. Esta última expresa a lo sumo la existencia y el contenido de la realidad aprehendida, pero no expresa la generalidad del conocimiento, la cual se halla ínsita en la significación. El conocimiento no consiste, pues, en ideas y combinaciones de ideas; consiste, por lo pronto, en símbolos y significaciones de símbolos.

La razón por la cual los empiristas han errado en su explicación del conocimiento es que se han apoyado exclusivamente en los aspectos psicológicos del conocer sin tener en cuenta —o teniendo en cuenta sólo periféricamente— los aspectos lógicos. Los empiristas han deducido las ideas como significaciones lógicas de las ideas, como imágenes psicológicas, sin pensar que estas últimas forman parte asimismo de la realidad. En otros términos, los empiristas han intentado explicar el conocimiento por algo que no es conocimiento, sino realidad conocida, o cognoscible.

Desde el punto de vista lógico el conocimiento se basa no en las ideas o en los conceptos —que son elementos del conocimiento—, sino en el juicio. Pensar no es tener una imagen de una cosa; es afirmar o negar algo acerca de una cosa. Ahora bien, tan pronto como sometemos a análisis la estructura del juicio advertimos que la lógica no es suficiente. O, si se quiere, la lógica que hay que adoptar a tal efecto es una lógica que, aunque sigue las leyes formales, no consiste en tales leyes. En efecto, un análisis de la estructura del juicio en cuanto juicio sobre la realidad nos muestra que ningún juicio aislado —o, mejor dicho, ningún juicio sobre una realidad o acontecimiento "aislados"— es posible como tal juicio. Decir, por ejemplo, que una flor que ahora contemplo es roja, no es decir todavía mucho; tengo que determinar en qué sentido la flor de que estoy hablando es esta flor, esto es, una realidad única. Se empiezan entonces a acumular precisiones sobre la flor roja: que es esta flor aquí, que es esta flor que veo ahora, etc. Pero el "aquí" no es tal a menos que se halle en un lugar determinado, el cual es determinado en relación con otros lugares. Y el "ahora" no es tal a menos que sea o exprese un momento del tiempo, el cual es determinado en relación con otros momentos. A su vez, cualesquiera lugares o momentos a los que me refiera lo serán en vista de otros lugares o momentos, y así sucesivamente. En consecuencia, todo juicio sobre un pretendido acontecimiento singular o una pretendida cosa única implica un juicio sobre la realidad entera. En suma, no se puede hablar si no es desde el punto de vista de "la Realidad".

Ello equivale a rechazar de plano todo pluralismo, y ya no sólo el de las "ideas" en el sentido de los empiristas, sino también el de los juicios. Ello equivale asimismo a reconocer que no hay "hechos atómicos" ni "acontecimientos atómicos"; lo que hay es "la Realidad". En otros términos, los "objetos" o los "acontecimientos" no son "entidades" que posean ciertas propiedades y que se hallen en relación con ciertos otros objetos, y que al mismo tiempo puedan cambiar sus propiedades o alterar sus relaciones con otros objetos. Lo que la "entidad" es, lo es con sus relaciones. Por consiguiente, las relaciones no son externas a las "entidades", sino "internas" a ellas: lo que algo es, lo es también, si no sobre todo, "relacionalmente".

Hablar de relaciones como relaciones internas parece una "recaída" en el pluralismo; al fin y al cabo, el vocablo 'relaciones' es un plural. Pero aquí sucede algo similar a lo que acontece con el juicio. También en el juicio se habla de sujeto y de predicado como si se tratara de dos elementos distintos y, más específicamente, de un elemento (el predicado) que se aplica a otro elemento (el sujeto). Lo cierto es que no hay ni relaciones en plural ni sujetos y predicados en plural. Un examen de la

realidad desde el punto de vista metafísico, es decir, desde el punto de vista de lo que la Realidad es, arrumba todas esas supuestas pluralidades. Bradley lleva a cabo este examen mediante un análisis de la apariencia y de la realidad. La apariencia, en la cual se dan substancias y accidentes, cualidades primarias y secundarias, relaciones y cualidades, espacio y tiempo, relaciones causales, etc., muestra ser contradictoria. Podría, en vista de ello, adoptarse una de las dos soluciones siguientes: el fenomenalismo o el dualismo de apariencia y realidad (o de fenómenos y cosas en sí). Ninguna de las dos funciones es aceptada por Bradley. Lo único que permite superar las contradicciones aludidas es el reconocimiento de la Realidad como una y como absoluta. Si tal no aparece a primera vista es porque muy a menudo no sólo se parte de la experiencia inmediata, sino que se concibe esta experiencia como el único modo de enfrentarse con lo real. En la experiencia inmediata no hay dualidad ni pluralidad, pero no hay tampoco pensamiento. Éste surge, por lo pronto, en el nivel del juicio o pensamiento relacional. Pero el pensamiento relacional no es pensamiento de *la* Realidad. La doctrina de las relaciones internas supera las dificultades del pensamiento relacional, pero no es tampoco suficiente: es menester alcanzar un pensar que trascienda todas las pluralidades y todas las relaciones. Éste pensar se parece a la experiencia inmediata en que no hay diferenciación, pero se distingue de ella en que es auténticamente pensamiento. Se traía del pensar el Absoluto como pensamiento de la realidad total y, por tanto, como pensamiento verdadero. Debe tenerse en cuenta que este Absoluto del cual habla Bradley no es a su entender una abstracción: el Absoluto tiene como "materia" la "experiencia". El Absoluto no es tampoco una cosa en sí; es simplemente la Realidad sin contradicciones.

Decir que lo que hay es lo Absoluto no es para Bradley excluir la existencia: es medir (metafísicamente) la existencia por medio del Absoluto. La misma apariencia queda salvada como un "momento" de lo Absoluto. Pues "el error fundamental" consiste en tomar la parte por el todo y olvidar que la verdad reside únicamente en el último. Por eso puede decirse inclusive que "lo Absoluto *es* sus apariencias", siempre que se subraye debidamente (como hace Bradley) el 'es'. Con lo cual Bradley no sostiene que haya una realidad especial o trascendente que sea lo Absoluto, y frente a él las demás realidades; lo Absoluto es propiamente la medida ontológica de toda realidad como realidad. De ahí que sea posible hablar, como hace Bradley, de "grados de realidad y de verdad". En efecto, no habría grados si no hubiese un término absoluto que permitiera "medirlos" y "determinarlos". Ninguna apariencia es lo Absoluto, pero ninguna apariencia es siquiera posible sin lo Absoluto.

La metafísica de Bradley no es en modo alguno independiente de su ética. Visto moralmente, dice Bradley, lo Absoluto es "bueno" — o, si se quiere, "el bien". Ello plantea el problema de si lo Absoluto no es sino el nombre que tiene metafísicamente Dios. Bradley responde a ello indicando que en cuanto objeto perteneciente a la conciencia práctica, Dios (un Dios personal) puede ser objeto de culto, pero no de especulación metafísica. Pues "si se identifica el Absoluto con Dios, no se tratará ya del Dios de la religión. Y si se procede a separarlos, Dios se convierte en un factor finito dentro del conjunto". La metafísica "absorbe" de este modo la religión no menos que la ética. Ello no quiere decir que no haya posibilidad de creencias religiosas o de reglas éticas. Pero el papel de tales creencias y reglas está determinado metafísicamente. Así, en ética el imperativo supremo es el de la "realización de sí mismo". Mas probar este imperativo no es una cuestión ética: es una cuestión metafísica. Sólo hay una manera de probar que la finalidad moral humana es la "auto-realización", y es saber lo que significa 'ser uno mismo' y 'ser real' y 'realizar' y 'finalidad', "y saber esto —escribe Bradley— es poseer algo así como un sistema de metafísica, y decirlo equivale a presentar tal sistema".

Obras: *The Presuppositions of Critical History,* 1874. — *Ethical Studies,* 1876, 2ª ed., 1927. — *Principies of Logic,* 1883, 2a ed., 1922. — *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay,* 1893, 2ª ed., 1897 (tra'd. esp. : *Apariencia y Realidad,* 2 vols., 1961). — *Essays on Truth and Reality,* 1914. — *Collected Essays,* 2 vols., 1935 [con bibliografía al final del vol. I].

Véase Hastings Rashdall, "The Metaphysics of Mr. F. H. B.", *Proceedings of the British Academy,* N° 2 (1911), 429-55. — R. Kagey, *The Growth of F. H. Bradley's* Logic, 1931. — C. A. Campbell, *Scepticism and Construction: Bradley's Sceptical Principie on the Basis of Constructive Philosophy,* 1931. — G. Watts Cunningham, *The Idealistic Argument in Recen British and American Philosophy,* 1933. — Adrien Chappuis, *Der theoretische Weg Bradleys. Die Hauptgedanken der Wahrheits- ttnd Wirklichkeislehre des englischen Philosophen F. H. Bradleys (1846-1924),* 1934. — Torny T. Segerstedt, *Value and Reality in Bradley's Philosophy,* 1934. — E. Duprat, B., 1939. — R. G. Ross, *Scepticism and Dogma. A Study in the Philosophy of F. H. B.,* 1940. _ R. W. Church, *Bradley's Dialectic,* 1942. — W. T. Lofhouse, F. *H. B.,* 1949. — Maria Teresa Antonelli, *La metafísica di F. H. B.,* 1952. — M. Ahmed, *The Theory of Judment in the Philosophics of F. H. B. and John Cook Wilson,* 1955. — Jean Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley,* 1955. — Richard Wollheitn, F. *H. B.,* 1959. W. H. Walsh, J. Pucelle *et al,* artículos sobre B. en número especial de *Les Études Philosophiques,* N. S. Año XV (1960), 29-89. — J. de Marneffe, *La preuve de l'Absolu chez B.,* 1961. — H.-J. Schüring, *Studien zur Philosophie von F. H. B.,* 1963.

BRADWARDINE (TOMÁS). Véase TOMÁS BRADWARDINE.

BRAHMA-MIMAMSA. Véase MIMAMSA, VEDANTA.

BRAHMÁN. Véase BRAHMAN-ÁTMAN.

BRAHMAN-ATMAN. Los términos sánscritos *Brahman y Atman* designan dos conceptos fundamentales de la filosofía india (VÉASE). *Brahmán* significa el principio supremo (y único) del mundo, principio que puede ser concebido como superior al propio ser. El significado etimológico de *Brahmán* parece apuntar a la idea de un crecimiento espontáneo por sí mismo y desde sí mismo; en cierto modo, el *Brahmán* es, pues, como la φύσις, el hontanar inagotable de lo real. A veces el *Brahmán* aparece como idéntico al mundo o a lo que es; a veces, en cambio, aparece como algo que se encuentra en la raíz del mundo o de lo que es — entidades ilusorias frente a la realidad suprema del

Brahman. En el primer caso tenemos el *Brahman* como el todo de lo que es o conjunto del cosmos, por lo cual puede ser entendido positivamente, acumulando sobre él toda suerte de predicados. En el segundo caso tenemos el *Brahman* como un Absoluto que es lo que no es, por lo cual sólo puede ser entendido negativamente, excluyendo de él toda clase de predicados o negando que sea ninguna de las cosas (visibles). En cuanto a A*tman,* significa la realidad interior o el yo íntimo del individuo humano. Como tal, es también una fuente inagotable de la cual vive el individuo. El significado etimológico de A*tman* (hálito', 'respiración' [Cfr. el verbo alemán *atmen]*) parece aludir a ese carácter "interno" de la realidad humana, carácter expresado fisiológicamente, pero transferido de inmediato a una entidad de carácter espiritual. Por eso el A*tman* puede ser concebido como el Yo. Lo mismo que del *Brahman,* por lo demás, puede haber dos concepciones del A*tman:* una, positiva, según la cual el Yo es el individuo o, mejor dicho, la totalidad de su ser y de sus funciones, y otra, negativa, según la cual es algo que puede aprehenderse sólo cuando hemos traspasado por entero la realidad corporal y "aparente" del hombre.

Ahora bien, los dos conceptos citados fueron poco a poco superponiéndose; en vez del *Brahman o* del A*tman* nos encontramos con la idea de *Brahman-Atman o,* mejor dicho, con el concepto de *Brahman* como equivalente al de A*tman y* viceversa. Se trata de un Absoluto que se supone hallarse en el fondo tanto del universo o cosmos como del yo o individuo. Fundamento de semejante identificación del *Brahman* con el A*tman* en el seno de una realidad suma puede hallarse en la constante y progresiva "interiorización" del *Brahman* y en la no menos constante y progresiva "universalización" del *Átman.* Al hacerse interno y espiritual, el *Brahman* se convirtió en una especie de Yo (cósmico); al hacerse general y universal, el A*tman* se convirtió en una especie de Cosmos (espiritual). *Brahman* y A*tman* pueden ser considerados, así, como dos caras de la misma Realidad Suprema o Causa Suma de todo. De esta Realidad surgen las demás realidades. En cuanto a ella misma, o es concebida como inserta en todo lo demás (en cuyo caso tenemos la mencionada concepción "positiva" y "cósmico-inmanente"), o es entendida como lo que, siendo la raíz del resto, permanece separada y siempre "más allá" —lo que quiere decir también "más acá"— del resto (en cuyo caso tenemos la mencionada concepción "negativa" e "ideal-trascendente").

BRAHMANA. Véase UPANISAD, VEDA.

BRAITHWAITE (RICHARD BEVAN) nac. (1900), profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Cambridge (desde 1953), se ha distinguido como filósofo de la ciencia especialmente por su análisis de la estructura de las teorías físicas y por su examen de la relación entre las teorías científicas y los "modelos" de tales teorías. Braithwaite ha examinado con detalle los inconvenientes que ofrece considerar una teoría, o partes de una teoría, como expresión de una necesidad lógica. Los enunciados científicos deben poseer últimamente significación empírica, pero ello no quiere decir que haya una relación directa y unívoca de cada enunciado con los hechos a que se refiere. El significado empírico de los enunciados científicos, y en particular de los enunciados de probabilidad —tratados por el autor con particular detalle— se funda en la posibilidad de elegir entre hipótesis estadísticas de acuerdo con la teoría de los juegos (véase JUEGO). Pero debe tenerse en cuenta que los enunciados científicos poseen diversos niveles de universalidad, niveles que corresponden a diversas capas teóricas. Braithwaite ha aplicado asimismo la teoría de los juegos al problema de las decisiones morales, y ha examinado el sentido de las creencias religiosas desde el punto de vista del empirismo.

Obras: *Scientific Explanation. A Study of the Function of Theory, Probability and Law in Science,* 1953. — *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief,* 1955 [A. S. Eddington Memorial Lectures, 9]. — *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher,* 1955 (Lección inaugural en Cambridge, 1951).

BRANDENSTEIN (BÉLA VON) nac. (1901) en Budapest, profesor en la Universidad Peter Pázmány, de Budapest (1934-1945), como sucesor de Akos Pauler (VÉASE) y en la Universidad de Saarbrücken (Alemania) (desde 1948), se ha distinguido por sus trabajos de antropología filosófica, ontología y metafísica. El tema capital de la filosofía es, según von Brandenstein, todo ente en cuanto que es, o algo *(Etwas).* Esta realidad no es directamente accesible, pero puede comprenderse mediante reducción de lo dado a sus premisas lógicas últimas. Desde el punto de vista de la ontología (o estudio del ser), el ser tiene tres determinaciones básicas: el contenido (o "esencia"), la forma (o relaciones, incluyendo, como mínimo, la de identidad) y la "formación" (o unidad del ser). El estudio de cada una de estas tres determinaciones da origen a una distinta rama de la ontología: la "tótica" (doctrina de los contenidos); la lógica (doctrina de las formas) y la matemática. Desde el punto de vista de la metafísica (o de la realidad propiamente dicha), lo que es tiene tres componentes últimos: son también "contenidos", "formas" y "formaciones", pero de índole específica. Cada una de estas tres determinaciones comprende un grupo de seis categorías, las cuales son condiciones previas de la realidad. Cada categoría está organizada en tres especies categoriales. Hay en total cincuenta y cuatro categorías. Brandenstein concibe la metafísica como basada en hechos —no como mera especulación que procede en forma deductiva—, pero considera que tales hechos deben extenderse e interpretarse hasta abarcar la realidad entera. La metafísica de Brandenstein es una especie de "metafísica inductiva", pero no en el sentido de Wundt, sino en el de Aristóteles. Sin embargo, las simpatías filosóficas del autor son más bien platónicas y escotistas que aristotélicas o tomistas.

Obras principales: *Grundlegung der Philosophie,* I, 1926 *(Fundamentación de la filosofía). — Metaphysik des organischen Lebens,* 1930 *(Metafísica de la vida orgánica). — Müveszetfílozofia,* 1930, 2a ed., 1941 *(Filosofía del arte). — Az ember a mindensegben,* 1934-36 (ed. alemana: *Der Mensch und seine Stellung im All,* 1947 *[El hombre y su puesto en el Todo], — Der Aufbau des Seins. Einführung in die Metaphysik,* 1955 *(La estructura [fábrica] del ser. Sistema de filosofía). — Das Bild des Menschen und die Idee des Humanismus. Eine kurzgefasste philosophische An-*

thropologie und geistesgeschichtliche Darstettung des Humanismus, 1954 *(La imagen del hombre y la idea del humanismo. Antropología filosófica y exposición histórico-espiritual abreviadas del humanismo). — Vom Werdegang des Geistes in der Seele,* 1954 *(El devenir del espíritu en el alma). — Die Quellen des Seins. Einführung in die Metaphysik,* 1955 *(Las fuentes del ser. Introducción a la metafísica). — Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte,* 1957 *(Del sentido de la filosofía y de su historia). — Teleologisches Denken. Betrachtungen zu dem gleinamigen Buche N. Hartmanns,* 1960 *(Pensamiento teleológico. Consideraciones sobre el libro del mismo título, de N. H.).* — Véase Francis J. Kovach, "The Philosophy of B. von B.", *The Review of Metaphysics,* XI (1957), 315-36.

BRÉHIER (ÉMILE) (1876-1952) nac. en Bar-le-Duc (Meuse), profesor de filosofía en varios Liceos (1900-1909) y en las Universidades de Rennes (1909-1911), Burdeos (1912-1919) y la Sorbona, de París (1920-1946), se distinguió como historiador de la filosofía —historia general de la filosofía, filosofía griega y en particular helenística, filosofía del idealismo alemán—, y como investigador de conceptos filosóficos. Sus reflexiones teóricas se centraron sobre las cuestiones suscitadas por la filosofía en su historia. Entre los temas que preocuparon a este autor nos limitamos a mencionar los siguientes: la cuestión de si existe una filosofía cristiana —que negó, por razones similares a las que hacen imposible hablar de una física cristiana—; el problema de la causalidad en historia de la filosofía —en cuyo tratamiento procuró establecer de qué manera el pensamiento filosófico tiene una "historia interna" y de qué otros modos está condicionado por acontecimientos externos a los razonamientos filosóficos—; la cuestión de la periodización en la historia de la filosofía — en la que introdujo la noción de renacimiento (VÉASE) en un sentido distinto del usual. Según Bréhier, en el proceso de la filosofía hay primariamente una historia de las "iniciativas espirituales" y secundariamente una historia de las "tradiciones". El historiador debe tenerlas a ambas en cuenta si no se quiere que la filosofía aparezca o como algo completamente independiente de la historia de la cultura o como un mero epifenómeno de ésta.

Obras: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* 1907 (tesis principal), 2a ed., 1925, 3ª ed., 1950 [La tesis comprendía asimismo una edición, con trad., de Filón: *Commentaire allégorique des Saintes Lois,* 1909]. — *La théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme,* 1907 (tesis complementaria), 2ª ed., 1925 [reimpreso en *Études,* cf. *infra].* — *Chrysippe,* 1910, 2ª ed. con el título: *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme,* 1951. —*Schelling,* 1912. — *Histoire de la philosophie allemande,* 1921. — *Histoire de la philosophie, 2* vols., 1926-30, varias ediciones posteriores, rev. y aum. (trad. esp.: *Historia de la filosofía,* 2 vols., 1942; 4ª ed., rev. y puesta al día, 3 vols., 1956). — *La philosophie du moyen âge,* 1937, nueva ed., 1949 (trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media,* 1959). — *La philosophie de Plotin,* 1928, nueva ed., 1961 (trad. esp.: *La filosofía de Plotino,* 1953). — *La notion de Renaissance dans l'Histoire de la Philosophie,* 1934 (The Zaharoff Lecture for 1933). — *La philosophie et son passé,* 1940, 2ª ed., 1950. — *Science et humanisme,* 1947. — *Transformation de la philosophie française,* 1950. — *Les thèmes actuels de la philosophie,* 1951 (trad. esp.: *Los temas actuales de la filosofía,* 1958). — *Études de philosophie antique,* 1955 (colección de estudios). — Se debe asimismo a Bréhier una ed. y trad. de las *Enneadas,* de Plotino, 1924-1938. — Interesante en particular es el artículo "Comment je comprend l'histoire de la philosophie", *Les Études philosophiques* (Abril-Junio, 1947), 105-13 [reimp. en *Études,* cf. *supra].* — Véase G. Marcel, *Notice sur la vie et les travaux d'É. B. 1876-1952,* 1954 (folleto).

BRENTANO (FRANZ) (1838-1917) nació en Merienberg, en la región del Rin. Se ordenó de sacerdote en la Iglesia católica (1864), pero abandonó el sacerdocio y la Iglesia (1873). Durante un año (1872-1873) profesó en la Universidad católica de Würzburgo, pero tuvo que renunciar a la cátedra a causa de las dificultades suscitadas por su situación religiosa. En 1874 pasó a Viena, donde fue nombrado profesor, pero en 1880 abandonó la cátedra por las mismas dificultades citadas y por su deseo de contraer matrimonio, por lo que se dirigió a Leipzig y regresó a Viena, pero sólo como "Privatdozent". En 1896 se trasladó a Florencia y en 1915 a Zurich.

Brentano, gran estudioso de Aristóteles y de la escolástica, desarrolló un estilo filosófico opuesto, tanto en el contenido como en la forma, al del idealismo alemán, criticando acerbamente a Hegel y a Fichte por sus tendencias especulativas, y a Kant por haber sido, conscientemente o no, el iniciador de tales tendencias. El estilo filosófico de Brentano se caracteriza por la sobriedad y por el análisis conceptual. En este sentido puede decirse que su modo de pensar es aristotélico y se aproxima al de otro gran investigador de Aristóteles del siglo XIX: Trendelenburg (VÉASE). Brentano consideró que la filosofía no debe apartarse de la ciencia natural y hasta afirmó que "el verdadero método de la filosofía es la ciencia natural, y el verdadero método de la ciencia natural es la filosofía" ("Abajo los prejuicios", en *El porvenir de la filosofía* [trad. esp., 1936]). Esto no significa que Brentano fuese un "naturalista" en el sentido que ha adquirido luego este término. Su propósito era rescatar a la filosofía de manos de quienes habían sido responsables de su "decadencia" (véase a este respecto FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]) y la habían imbuido de "prejuicios" de toda clase. En el fondo del idealismo especulativo latía un peligroso relativismo, el cual se hallaba ya inclusive en los propios esfuerzos realizados por Kant para salvar a la filosofía del escepticismo de Hume. Brentano escribía a este respecto: "En el campo de la filosofía ya no se piensa en pedir luz y verdad, sino solamente un entretenimiento con novedades sorprendentes. Por estos frutos, que han madurado en el árbol de los conocimientos sintéticos *a priori,* puede revelársenos más que suficientemente lo que éstos son" *(op. cit.).*

Ello no significa que Brentano se opusiera a la metafísica, de la que se ocupó constantemente. Significa solamente que rechazaba la metafísica puramente especulativa y espectacular, y que quería fundarla en el análisis riguroso de los conceptos empleados y en el estudio de las diversas categorías del lenguaje. Brentano se oponía, además, a confusiones entre conceptos lógicos y conceptos psicológicos; tales confusiones conducían, a su entender, al relativismo contra el cual luchó toda su vida. Su propósito capital fue fundar en bases sólidas la filosofía. En cierto sentido

tiene razón su discípulo Alfred Kastil (1874-1950) cuando indica que Brentano inauguró un modo de filosofar análogo en sus *intenciones* al de los miembros del Círculo de Viena (VÉASE). Esto puede explicarse históricamente cuando se tiene en cuenta que Brentano estaba situado dentro de un área filosófica (la de la zona comprendida en el antiguo Imperio austrohúngaro, y que se extendía por algunos otros países, como Polonia) que, aunque usaba el alemán como lenguaje cultural, era en muchos respectos distinta de otra área que empleaba la misma lengua (el área alemana propiamente dicha). Muchos filósofos "austro-húngaros" y polacos en el siglo XIX siguieron tendencias a la vez empiristas y analíticas, mostrando escasa simpatía hacia las tendencias especulativas de muchos filósofos alemanes en la primera mitad del siglo XIX. Brentano fue uno de los adalides de la inclinación hacia un pensamiento sólido y sobrio, analítico y riguroso, de una de las "fases" de la filosofía: la fase de la cuidadosa elaboración de los conceptos. Sus escritos y sus enseñanzas ejercieron gran influencia sobre sus dos discípulos inmediatos: el mencionado A. Kastil y Osear Kraus (1872-1942). Ejercieron asimismo influencia sobre una serie de pensadores que se separaron de él en puntos capitales, pero que fueron fieles al estilo de pensar brentaniano. Mencionamos entre ellos a C. Stumpf, Ch. Ehrenfels, A. von Meinong, Antón Marty y A. Hofler (VÉANSE). Hoy día se habla especialmente de la influencia ejercida por Brentano sobre Husserl (quien estudió con Brentano en 1881 y de 1884 a 1886); de hecho, ha sido el gran predicamento alcanzado por la fenomenología husserliana lo que ha hecho revalorizar la filosofía de Brentano en nuestra época.

De las numerosas contribuciones de Brentano destacaremos algunas de las más capitales realizadas en la psicología, la lógica, la teoría del conocimiento, la teoría de los valores y la metafísica. La psicología y la teoría de los valores de Brentano —por lo demás, estrechamente relacionadas entre sí— han sido usualmente destacadas como las partes más importantes de su pensamiento.

La psicología de Brentano es de carácter descriptivo (psicognosia) y no genético. Su tarea es estudiar la naturaleza de los fenómenos psíquicos y clasificar tales fenómenos. Lo característico de los fenómenos psíquicos, a diferencia de los físicos, es la intencionalidad, el "hallarse dirigidos hacia" un objeto en tanto que dado interiormente (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD). La conciencia, como conjunto de relaciones intencionales, es, pues, siempre "conciencia de". Hay tres clases de fenómenos psíquicos o tres tipos de relaciones intencionales: las representaciones *(Vorstellungen),* los juicios *(Urteile)* y los afectos — actividades afectivas o movimientos afectivos *(Gemutstatigkeiten, Gemütsbewegungen),* tales como el amor y el odio. Lo que caracteriza cada tipo de fenómeno psíquico es el modo de "estar dirigido a" y no, por lo tanto, como los fenómenos físicos, el ser dado.

La psicología desempeña en Brentano el papel de una ciencia fundamental en un sentido similar a lo que será luego la teoría de los objetos y la fenomenología, y por razones afines. El estudio de las representaciones es la estética (en el sentido de una teoría de las "ideas", tanto sensibles como no). El estudio de los juicios es la lógica. Ésta se ocupa del hecho del reconocimiento o rechazo de las representaciones en el juicio. Los juicios son afirmaciones y negaciones de los objetos intencionales. Los juicios básicos son los de carácter existencial — dentro de los cuales se hallan muchos juicios usualmente considerados como categóricos. Junto a ellos, hay los juicios predicativos. El estudio de los afectos (intencionales) es el tema de la ética. Ésta se halla fundada en una concepción de los valores como actos de preferencia y repugnancia. Estos valores no son simplemente representaciones subjetivas; como actos de preferir y de rechazar, se refieren necesariamente a lo valorado o desvalorado. Brentano, es posible establecer leyes ri-jetivismo ético y funda una teoría objetiva de los valores. Según Brentano, es posible establecer leyes rigurosamente universales de carácter axiológico (las mismas leyes que Max Scheler usó como una de las bases de su *Ética).* Afirmar, por ejemplo, que algo es bueno no es tener sólo una experiencia subjetiva de algo bueno; es un acto de preferencia que se dirige hacia algo en virtud del carácter intencional del acto.

Las relaciones entre los diversos actos intencionales y entre los actos y los objetos intencionales son conocidas *a priori.* Se puede establecer, por ejemplo, *a priori* que no hay representaciones sin modos temporales ni juicios sin representaciones, ni afectos sin amor u odio (o preferencia o repugnancia). Estos son ejemplos de verdades apodícticas, o evidentes *a priori,* las cuales no deben ser confundidas con las evidencias de la experiencia interna. El apriorismo de Brentano no es, pues, comparable al apriorismo trascendental; es más bien el resultado de una intuición derivada de un previo examen de la naturaleza de los actos intencionales.

Dentro de la metafísica de Brentano puede incluirse su doctrina del espacio y del tiempo, y su teoría del ser. Brentano concibe la espacialidad y la temporalidad como continuos unidos a los objetos corpóreos; no son, pues, substancias absolutas, pero tampoco meras condiciones del conocimiento de los objetos. En su teoría del ser, Brentano defiende la idea de que todo lo real es necesario de modo mediato o inmediato. Lo necesario de un modo mediato es todo lo susceptible de experiencia. Lo necesario de un modo inmediato es una realidad trascendental. Esta última realidad es condición de todas las realidades. Pero lo trascendental no es necesariamente una substancia infinita e inmóvil, absolutamente distinta de lo que es accesible a la experiencia: es la condición real de la experiencia en tanto que se halla en evolución continua.

Obras: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* 1862; reimp., 1960 *(De la múltiple significación del ser según Aristóteles). — Die Psychologie des Aristoteles,* 1867. — *Phychologie vom empirischen Standpunkt,* I, 1874 (trad. esp. parcial: *Psicología,* 1935). — *Ueber die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete,* 1874 *(Sobre las razones del desaliento en la filosofía;* trad. esp. en el tomo: *El porvenir de la filosofía. Las cuatro fases de la filosofía y su estado actual,* 1936). — *Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht,* 1876) *(Qué clase de filósofos a veces hacen época). — Neue Ratsel von Aenigmatias,* 1879 *(Nuevos enigmas de E.). — Ueber den Creationismus des Aristoteles,*

1882. — *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis,* 1889 (trad. esp.: *El origen del conocimiento moral,* 1927). — *Ueber die Zukunft der Philosophie. Mit apologetisch-kritischer Berucksichtigung der Inaugurationsrede von A. Exner "Ueber politische Bildung",* 1893. — *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand,* 1895 (trad esp. de las dos últimas obras en el citado tomo: *El porvenir,* etc., 1936). — *Untersuchung zur Sinnespsychologie,* 1907 *(Investigación sobre psicología de los sentidos).* — *Aristóteles und seine Weltanschauung,* 1911 (trad. esp.: *Aristóteles,* 1930). — Edición de obras completas: *Gesammelte Schriften,* por Alfred Kastil y Oskar Kraus, incluyendo escritos posturnos. Citamos de esta edición los tomos: *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung* (1922); *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (I, 1924; II, 1925; III, 1928; reed., 2 vols., 1955-59); *Versuch über die Erkenntnis* (1925); *Die vier Phasen,* etc. (1926); *Vom Dasein Gottes* (1929); *Ueber die Zukunft der Philosophie* (1929); *Wahrheit und Evidenz* (1930); *Kategorienlehre* (1955); *Religion und Philosophie* (1955). — *Geschichte der griechifschen Philosophie,* 1963, ed. Franziska Mayer-Hillebrand [de lecciones sobre "Historia de la filosofía" dadas por B.]. — Véase también *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (1952, ed. Mayer-Hildebrand, de las lecciones de Brentano sobre filosofía práctica) y *Grundzüge der Asthetik,* 1959, ed. Franziska Mayer-Hillebrand. Parte de los manuscritos de Brentano fueron destruidos en un bombardeo de Leipzig (1942). Massaryk fundó en Praga una Brentano-Gesellschaft, presidida durante largo tiempo por O. Kraus. — Véase O. Kraus, F. *Brentano, Zur Kentnnis seines Lebens und seiner Lehre,* 1919. — O. Most, D*ie Ethik F. Brentanos und ihre geschicthliche Grundlagen,* 1931. — A. Werner, *Die psychologisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen der Metaphysik F. Brentanos,* 1931. — M. Brück, *Ueber das Verhaltnis E. Husserl zu F. B.,* 1933 (Dis.). — E. Rogge, *Das Kausalproblem bei F. B.,* 1935. _ V. Hauber, *Wahrheit und Evidenz bei F. B.,* 1936 (Dis.). — E. Seiterich, *Die Gottesbeweise bei F. B.,* 1936. — I. Fisch F. *Brentanos Lehre vom Urteil,* 1941 (Dis.). — H. Rodríguez Sanz, *El problema de los valores en la teoría del conocimiento moral de F. B. (Acta Salmanticensia.* Filosofía y Letras, t. IV, I, 1948). — A. Kastil, *Die Philosophie F. Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre,* nueva ed., 1951, ed. Franziska Mayer-Hillebrand. — M. Cruz Hernández, F. *Brentano (Acta Salmanticensia.* Filosofía y Letras, t. VI, 2, 1953). — J. A. L. Taljaard, *B. B. as wysgeer 'n Bydrae tot die kennis van die neo-positiwisme,* 1955 (tesis). — É. Gilson, *Méthode et métaphysique selon F. Brentano,* 1955. — Íd., íd., *La psychologie descriptive selon F. Brentano,* 1955. — A. Satué Álvarez, *La doctrina de la intencionalidad en F. B.,* 1961.

BRIDGMAN (PERCY WILLIAMS), (1882-1961), nac. en Cambridge, Massachusetts (EE.UU.), ha enseñado en la Universidad de Harvard desde 1908 hasta 1954 (1926-1950: profesor de la cátedra Hollis de matemática y filosofía natural; 1950-1954: recibió el premio Nobel de física por sus trabajos sobre la física de altas presiones. Su más importante contribución filosófica ha sido la teoría operacionalista del conocimiento, en particular la teoría operacionalista del conocimiento físico. Nos hemos referido a ella con más detalle en el artículo Operacionalismo (VÉASE). Agreguemos aquí que Bridgman se ha ocupado asimismo de problemas de filosofía humana y social a la luz de su "análisis operacional".

Obras: *The Logic of Modem Physíes,* 1927. — *The Nature of Physical Theory,* 1936. — *The Intelligent Individual and Society,* 1938. — *Reflections of a Physicist,* 1950, nueva edición, 1955. — *The Nature of Some of Our Physical Concepts,* 1952. — *The Way Things Are,* 1959. — Véase A. Cornélius Benjamin, *Operationism,* 1955 (especialmente Caps. II y III). A *Sophisticate's Primer of Relativity,* 1962 [con prólogo de A. W. Grunbaum].

BRIGHTMAN (EDGAR SHEFFIELD) (1884-1952) nac. en Holbrook, Mass. (EE.UU.), profesor en la Universidad de Boston como sucesor de Bowne, ha proseguido las enseñanzas de su maestro, defendiendo el personalismo (VÉASE). Sin embargo, a diferencia de Bowne, Brightman ha reconocido aspectos de lo real que habían sido descuidados por los personalistas de las generaciones anteriores y que han ampliado considerablemente el marco de la experiencia. En rigor, Brightman ha insistido —especialmente en sus últimas obras— en la riqueza de las experiencias humanas, riqueza debida a que la propia realidad es una "realidad reluciente", poseedora de un sentido —o, mejor dicho, de una multiplicidad y riqueza de sentidos— que el hombre se debe esforzar por describir, comprender y explicar en vez de intentar "reducirlo" como se hace en las direcciones exclusivamente cientificistas. Brightman ha admitido dentro de la corriente central personalista que representa, algunos resultados de otras tendencias contemporáneas — incluyendo la fenomenología, la teoría de los valores, la filosofía del espíritu y de la cultura, y el existencialismo. Característico de su posición filosófica es la afirmación de que la verdad tiene una forma total y orgánica y de que las verdades "atómicas" o parciales son insuficientes para explicar ningún tipo de realidad. También es típico de la posición de Brightman la afirmación de la finitud de Dios (VÉASE), con el fin de resolver el problema de la existencia del mal.

Obras: *The Sources of the Hexateuch,* 1918. — An *Introduction to Philosophy,* 1925, 3a ed., 1963, rev. por Robert N. Beck (trad. esp.: *Introducción a la filosofía,* 1946). — *Immortality in Post-Kantian Idealism,* 1925 (Ingersoll Lecture). — *Religious Valúes,* 1925. — A *Philosophy of Ideáis,* 1928 (trad. esp.: *Una filosofía de los ideales).* — *The Problem of God,* 1930. — *Moral Laws,* 1933. — *Personality and Religión,* 1934. — *The Future of Christianity,* 1937. — A *Philosophy of Religion,* 1940. — *The Spiritual Life,* 1942. — *Nature and Valúes,* 1945. — *Person and Reality. An Introduction to Metaphysics,* 1958 (postuma, ed. Peter A. Bertocci en col. con Jeanette E. Newhall y Robert S. Brightman).

BROAD (CHARLIE DUNBAR) nac. (1887) en Harlesden (Middlesex), estudió en Trinity College, fue profesor ayudante en St. Andrews, profesor en la Universidad de Bristol, "Fellow" y "Lecturer" en Trinity Collège y desde 1933 a 1953 "Knightbridge Professer" de Filosofía Moral en Cambridge. En el curso de sus enseñanzas preparó sus libros, casi todos, según confiesa, resultado de sus cursos. Estrechamente asociado con McTaggart (VÉASE), bien que no secuaz de su filosofía, editó sus escritos postumos y expuso y criticó en detalle su pensamiento. Broad ha trabajado sobre todo en los problemas epistemológicos, tanto en el sentido del neo-realismo (VÉASE) como del extremo analitismo del llamado grupo

de Cambridge, al cual, sin embargo, no perteneció formalmente y del que en varios puntos importantes estuvo alejado. Para Broad, el realismo no es una posición de la cual haya que partir en la teoría del conocimiento, sino el resultado de una mayor atención a los datos empíricos tal como son presentados por el fenómeno de la percepción (VÉASE). Ahora bien, con el realismo se abre un campo de posibilidades para un análisis exhaustivo de la relación *sujeto-objeto* y, a través de ello, de la constitución de los objetos mismos. Una fenomenología de la percepción, análoga a las elaboradas por otros representantes de la misma tendencia (T. Percy Nunn, Norman Kemp Smith, Cyril E. M. Joad, Henry H. Price, etc.) muestra, en efecto, que entre las operaciones psíquicas del conocer y el objeto "físico" conocido hay un reino intermediario: los llamados, con un término muy usado en el pensamiento inglés actual, *sensa*. El problema de la forma de la relación de los *sensa* con lo psíquico o lo físico ha sido, por lo tanto, el caballo de batalla del pensamiento neo-realista inglés, pues de la decisión respecto a la naturaleza de esta realidad depende la mayor o menor inclinación hacia el realismo o hacia el idealismo. Ahora bien, estas *species* que son los *sensa* han replanteado no sólo el problema de su relación con lo existente, mental o físico, sino también el problema de la propia naturaleza de lo existente. Este problema ha sido resuelto por Broad en un sentido que se orienta hacia territorios muy cercanos al fenomenismo. En efecto, aun la ontología de los elementos de la percepción está basada en una descripción de sesgo fenoménico. Pero de un fenomenismo "anclado", por así decirlo, en los objetos mismos, los cuales se producen continuamente con nuevas cualidades en virtud de la evolución emergente que, al igual que gran parte de sus colegas neo-realistas, Broad ha admitido y desarrollado. De ahí la tendencia de Broad a considerar los *sensa* como algo que depende por su cualidad de la operación mental, y por su existencia, del "mundo externo". Un análisis de la relación en este último sentido conduce, por lo demás, a una aclaración del método de la ciencia natural que Broad ha elaborado con particular detalle. Pero la fenomenología de la percepción no queda detenida en esta fase, sino que se prolonga con un análisis de los distintos campos de lo sensorial, que únicamente quedan unificados cuando los diversos elementos se insertan en la realidad casi orgánica del "acontecimiento". El realismo fenomenista de Broad lo conduce, así, a una ontología dinamicista y aun temporalista para la cual acaba por quedar desvanecida toda diferencia entre lo mental y lo físico, el espacio y el tiempo, y en la cual la realidad estable no es sino la continuación temporal de una "eventualidad", ya que el "acontecimiento" *(event)* es una realidad fundamental que tiene como primordial característica una multiplicidad infinitamente rica de contenidos concretos. Obras: *Perception, Physics and Reality, an Inquiry into the Information that Physical Science can supply about the Real,* 1914.—*Scientific Thought,* 1923. — *The Mind and Its Place in Nature,* 192S. — *The Philosophy of Francis Bacon,* 1926. — *Five Types of Ethical Theory,* 1930. — *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism,* 1934 (Lección inaug. en Cambrige). — *Examination of McTaggart's Philosophy,* I, 1933; II (en 2 partes), 1938. — *Ethics and the History of Philosophy, Selected Essays,* 1952. — *Religion, Philosophy and Psychical Research,* 1953. — *Human Personality of Its Survival,* 1955 [The Agnes E. and Constantine E. A. Foerster Lecture, 1954]. — *Personal Identity and Survival,* 1958 [The Thirteenth Frederic W. H. Myers Memorial Lecture, 1958]. — *Lectures on Psychical Research,* 1962 [The Perrott Lectures. Cambridge University, 1959-1960]. — Véase M. Lean, *Sensé-Perception and Matter. A Critical Analysis of C. D. Broad's Theory of Perception,* 1953. — Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of C. D. Broad,* 1959 (con colaboraciones de E. J. Nelson, S. Korner, B. Blanshard, G. H. von Wright, H. H. Price *et al,* y con una "Autobiography" [págs. 3-68] y un "A Reply to my Critics" [págs. 711-830], más Bibliografía de 1953 a 1958 [págs. 833-52].

BROWN (THOMAS) (1778-1820), nac. en Kirkmabreck (Escocia), profesó desde 1810 en la Universidad de Edimburgo, como sucesor de Dugald Stewart, pero aunque tomó como punto de partida para sus estudios los escritos de los filósofos escoceses del sentido común (véase ESCOCESA [ESCUELA]) y usó su terminología, se apartó de ellos en muchos puntos decisivos, siendo uno de sus más severos críticos. El punto de vista de Brown se hallaba muy cercano al de Hume, cuyo empirismo intentó fundamentar por medio de un análisis detallado de los procesos psicológicos y psicofisiológicos. Brown examinó el origen de las "ideas" estableciendo de qué modo las percepciones de los objetos son determinadas por la relación entre sensaciones y causas externas de las sensaciones. Se opuso a la multiplicación innecesaria de las facultades y operaciones psíquicas, tales como las postuladas entre deseo y voluntad.

Obras: *Observations on the Nature and Tendency of the Doctrine of Mr. Hume* concerning *the Relation of Cause and Effect,* 1804, 3a ed. con el título: An *Inquiry info the Relation of Cause and Effect,* 1818. — *Lectures on the Philosophy of the Human Mind,* 1822. — Véase W. Schonack, Sir *Thomas Brown's Religio Medid. Ein verschollenes Denkmal des engli-schen Deismus,* 1911. — Véase también bibliografía de ESCOCESA (ESCUELA).

BRUNO (GIORDANO) (1548-1600), nacido en Nola (Nápoles), discípulo de Francesco Patrizzi, maestro de la Academia Florentina (VÉASE), ingresó en la Orden de los Dominicos, pero la abandonó después de haber sido acusado de herejía, y viajó por Francia, Inglaterra y Alemania, regresando a Italia (Roma), en donde fue encarcelado por la Inquisición y quemado vivo en la hoguera al negarse a la abjuración de su doctrinas. Influido muy poderosamente por el neoplatonismo y por la admisión de la teoría copernicana, pero acogiendo asimismo otros múltiples elementos —estoicismo, mística, monadismo—, Bruno defendió con exaltación poética la doctrina de la infinitud del universo, el cual es concebido, por otro lado, no como un sistema de seres rígidos, articulados en un orden dado desde la eternidad, sino como un conjunto que se transforma continuamente, que pasa de lo inferior a lo superior y de éste a aquél, por ser, en el fondo, todo una y la misma cosa, la vida infinita e inagotable. En esta vida quedan disueltas todas las diferencias, las cuales son propias únicamente de lo superficial, de lo finito y limitado. La in-

finitud espacial y temporal del universo astronómico corresponde a la infinitud de Dios, que se halla a la vez en el mundo y fuera del mundo, que es causa inmanente del mundo y está infinitamente por encima de él, oposiciones que sólo son paradójicas para Bruno cuando no se comprenden desde el mismo punto de vista que Nicolás de Cusa atribuye a la razón especulativa: el punto de vista de la coincidencia de los opuestos en lo infinito. El Universo está penetrado de vida y es él mismo vida, esto es, organismo infinito en el cual se hallan los organismos de los mundos particulares, de los infinitos sistemas solares análogos al nuestro. Lo que rige esta infinitud de mundos es la misma ley, porque es la misma vida, el mismo espíritu y orden y, en última instancia, el mismo Dios. Dios está presente en todas las cosas, con su infinito poder, sabiduría y amor, porque es todas las cosas, el máximo y el mínimo o, como dice Bruno, la mónada de las mónadas. La concepción monadológica es el complemento de esta visión de un universo-vida infinito; las mónadas son los componentes del organismo del mundo y no los átomos, que son disolución y muerte. La misión del hombre es el entusiasmo ante la contemplación de esta infinitud, la adoración del infinito, que es Dios, adoración en la cual puede hallarse la verdadera unidad de las creencias religiosas más allá de todo dogma positivo. Tal entusiasmo es, al mismo tiempo, una heroicidad, un "entusiasmo heroico" que Bruno debió experimentar del modo más completo al morir justamente por haberlo defendido hasta el fin. La filosofía de Bruno manifestaba así, de manera eminente, esta peculiar condición del pensamiento renacentista: la aspiración a una filosofía dinámica construida con los materiales clásicos y, sobre todo, con aquellos materiales que eran con frecuencia formalmente rechazados, los aristotélicos. Condición que se revela particularmente en la doctrina de la materia, sometida en el pensamiento de Bruno a un proceso de disolución que la lleva al ser pleno, del mismo modo que el ser pleno es dialécticamente transformado en materia y en nada. De ahí la afirmación de que "en nada se diferencian la absoluta potencia y el acto absoluto"; y de ahí también la tesis de que "en definitiva, bien que haya individuos innumerables, todo es uno, y conocer esta unidad es el objeto y término de toda filosofía y contemplación natural" *(Causa, principio y uno,* IV). Obras italianas: *Délia causa, principio e uno,* 1584. — *De l'infinito, universo e mondi,* 1584 (Gentíle propone coma después de *'infinito';* otros escriben sin coma, significando entonces "el infinito universo"). — *De-gli eroici furori,* 1585. — Obras latinas: *De compendiosa architectura et complemento artis,* 1580. — *De umbris idearum et arte memoriae,* 1582. — *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum artium principia libri quinqué,* 1591. — *De monade, numero et figura liber, item de innumerabilibus, immenso et infigurabili seu de universo et mundis libro octo,* 1591. Ediciones: *Opere italiane,* ed. G. Gentile, 3 vols., 1907-1909 (Classici della filosofía moderna). — *Opera latine conscripta,* ed. Florentino, continuada por Imbriani y Tallarigo y terminada por F. Tocco y G. Vitelli, 3 tomos, 1879-1891 (reimp.,8 vols., 1961-1963). — Ed. de dos diálogos de G. B. hasta ahora desconocidos *(Idiota triumphans seu de Mordentio inter geometras deo dialogus* y *Dialogus qui de somnii interpretatione seu geometrica sylva inscribitur)* por Giovanni Aquilecchia (Roma, 1957). En esta ed. se incluyen asimismo los dos diálogos siguientes: *Mordentius sive de geometricis fractionibus ad exactam cosmimetriae praxim conducentibus y De Mordentii Salernitani circino.* — Bibliografía: Virgilio Salvestrini, *Bibliografía di G. B. 1582-1950,* 2ª ed., por Luigi Firpo, 1958. — En trads. esp.: *De la causa, principio y uno,* 1941. — *Del universo, infinito y mundos,* 1941. — Véase Domenico Berti, *Giordano Bruno da Nola, sua vita e sue dottrine,* 1889. — f. Lewis Mclntyre, G. *Bruno,* 1903. — Giovanni Gentile, *G. Bruno nella storia della cultura,* 1907 (2ª ed., aumentada, con el título: G. *Bruno e il pensiero del Rinascimento,* 1920). — Erminio Troilo, *La filosofía di Giordano Bruno, I. La filosofía oggetiva; II. La filosofía soggetiva,* 1907. — L. Kuhlenbeck, G. *Bruno, Seine Lehre von Gott, von der Unsterblichkeit der Seele und von* der *Wilknsfreiheit,* 1913. — Max Bergfeld, *G. Bruno,* 1929. — Augusto Guzzo, *I Dialoghi del B.,* 1932, nueva ed. con el título: G. B., 1960. — Corrano, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico,* 1940. — Angela Mercati, *Il Sommario del Processo di Giordano Bruno, con appendice di documenti sull'eresia e (inquisizione a Modena nel secolo XVI (Studi e Testi,* vol. 101. C. del Vaticano, 1942). — R. Honigswald, G. *Bruno* (trad. esp. en la colección: Los *grandes pensadores,* 1935). — R. Mondolfo, *Tres filósofos del Renacimiento,* 1947 (Bruno, Galileo, Campanella). — L. Cicuttini, G. B., 1950. — D. W. Singer. G. B., 1950. — G. Fraccari, G. B., 1951. — I. L. Horowitz, *The Renaissance Philosophy of G. B.,* 1952. — John Charles Nelson, *The Renaissance Theory of Love,* 1958 (especialmente sobre los *Eroici furori).* — P. H. Michel, *La cosmologie de G. B.,* 1962.

BRUNSCHVICG (LÉON) (1869-1944), nac. en París, profesor en la Escuela Normal Superior, pertenece a la dirección francesa del criticismo, pero ha intentado ampliar el marco de una simple crítica del conocimiento y aun de un racionalismo fundado en ella por medio de un detallado análisis de las condiciones del espíritu. La doble oposición al empirismo positivista y al esplritualismo acrítico se manifiestan sin desmayo, a lo largo de toda su obra. La interioridad que Brunschvicg defiende es, en efecto, la interioridad de un espíritu racional y no la de un complexo de fenómenos psíquicos o de un núcleo metafísico. De ahí que el verdadero conocimiento sea para él tanto el saber del objeto como el que el espíritu posee de sí mismo en el acto del conocimiento. Puede hablarse, pues, de un racionalismo concreto siempre que por él se entienda la única doctrina capaz de explicar el funcionamiento integral del espíritu en cada uno de sus actos. Pero la concepción del espíritu se revela sobre todo en la función del conocimiento y en la pretensión de alcanzar una verdad sobre el objeto; por eso Brunschvicg declara, ya en su primera obra sobre la modalidad del juicio, que el ser es una función del pensamiento. Así, el ser surge por un acto de interiorización del espíritu, pero un acto en el cual se dan las condiciones objetivas para que el ser sea. Por lo tanto, la realidad es, en el fondo, inteligible, y por eso el proceso del espíritu es, en último término, la marcha hacia la constitución de sí mismo. Brunschvicg declara que su filosofía es un intelectualismo; más aun, un intelectualismo matemático, pero ello

obedece a que en el juicio matemático se ha introducido previamente una síntesis. De ahí la oposición a toda teoría empirista, intuicionista o positivista, ya sea de carácter naturalista o bien tienda hacia el espiritualismo. El espíritu y la vida espiritual, en suma, son para Brunschvicg realidades esencialmente creadoras, y en el proceso de esta creación, que se manifiesta a lo largo del "progreso de la conciencia en la filosofía occidental", el espíritu marcha hacia sí mismo y se crea, por decirlo así, su propio ámbito de racionalidad e inteligibilidad. El error de todas las filosofías parcialmente vitalistas o irracionalistas consiste entonces, según Brunschvicg, en la ignorancia del elemento creador de la actividad espiritual, elemento que, a pesar de haber actuado desde la antigüedad en la formación de la ciencia y de la filosofía, es desconocido en muchas ocasiones por la errónea interpretación del concepto como algo esquemático y rígido. La mostración de la esencia activa del espíritu-inteligencia-razón, es decir, de la "vida espiritual", hace posible a su vez una comprensión del mecanismo del descubrimiento científico y del hallazgo filosófico. La filosofía del espíritu, de Brunschvicg, representa, por lo tanto, un intento de superación de los dos extremos a que lleva la unilateral acentuación del concepto muerto o de la pura vitalidad irracional.

Obras: *Spinoza, sa philosophie,* 1894 (3a ed. muy aumentada: Spinoza *et ses contemporains,* 1923). — *Qua ratione Aristóteles metaphysicam vim syllogisme inesse demonstraverit* 1897 (tesis). — *La modalité du jugement,* 1897 (tesis). — *Introduction à la vie de l'esprit,* 1900. — *L'idéalisme contemporain,* 1905. — *Les étapes de la philosophie mathématique,* 1913 (trad. esp.: *Las etapas de la filosofía matemática,* 1945). — *Nature et liberté,* 1921. — *L'Expérience humaine et la Causalité physique,* 1922. — *Le génie de Pascal,* 1924. — *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* 2 vols., 1927. — *De la connaissance de soi,* 1931. — *Les âges de l'intelligen-ce,* 1934 (trad. esp.: *Las edades de la inteligencia,* 1955). — *La physique du XXe siècle et la philosophie,* 1937. — *Descartes,* 1937. — *Rôle du pythagorisme dans l'évolution des idées,* 1937. — *La raison et la religion,* 1939. — *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne,* 1944. — *Héritage de mots, héritage d'idées,* 1945. — *L'Esprit européen,* 1947. — *Agenda retrouvé 1892-1942* (con introducción por Jean Wahl), 1948. — *De la vraie et de la fausse conversion, suivi de La querelle de l'athéisme,* 1950. — Écrits *philosophiques* [postumos], ed. A.-R. Weill-Brunschvicg y Claude Lehec. Vol. I *(L'humanisme de l'Occident: Descartes - Spinoza - Kant),* 1951; Vol. II *(L'orientation du rationalisme),* 1954; Vol. III *(Science - Religion),* 1958 [con bibliografía de L. B., págs. 252-84]. — Véase M. A. Cochet, *Commentaire sur la conversion spirituelle dans la philosophie de Léon Brunschvicg,* 1937. — J. Messaut, *La philosophie de L. Brunschvicg,* 1938 (Dis.). — Samuel Berthoud, Trois *doctrines: Charles Secretan, Jean-Jacques Gourd, Léon Brunschvicg,* 1939. — Marcel Deschoux, *La philosophie de Léon Brunschvicg,* 1949. — F. Centineo, *La filosofía dello spirito di Leone Brunschvicg,* 1950. — Véanse también las obras de A. Etchéverry, *L'idéalisme francais contemporain,* 1934, y de H.-D. Gardeil, *Les étapes de la philosophie idéaliste,* 1935, así como el tomo de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (año L. Enero-Abril, 1945) dedicado a L. Brunschvicg.

BUBER (MARTIN) nac. (1878) en Viena, y desde 1938 profesor en Jerusalén, ha recibido la influencia de varios pensadores contemporáneos de tendencia existencialista —en el sentido amplio de Existencialismo (VÉASE)—, pero sobre todo se ha orientado filosóficamente hacia los temas de la mística judía, en particular hacia ciertos movimientos modernos judíos del tipo de los Jasidim. Desde el punto de vista filosófico —que en Buber es siempre filosófico-religioso— son importantes especialmente dos temas. Uno de ellos es el de la fe y sus formas. Según Buber, debe distinguirse entre la fe como confianza en alguien y la fe como reconocimiento de la verdad de algo. La primera es, a su entender, el sentido primario de la verdad (VÉASE) y lo que permite al hombre descubrirse a sí mismo. Otro de ellos —relacionado, por lo demás con el tema anterior— es la cuestión de los diversos tipos de relación entre hombres y hombres, y hombres y cosas. Dos de estos tipos son fundamentales: la relación *sujeto-sujeto,* que constituye el mundo del "tu", y la relación *sujeto-objeto,* que constituye el mundo del "ello". El mundo del tu está ejemplificado en la relación *yo-tu,* una relación que solamente puede ser enunciada con el ser entero, a diferencia de la relación *yo-ello.* Ahora bien, según Buber la autenticidad de cada hombre reside en su inserción en la relación *yo-tu,* hasta el punto de que cada uno de los hombres pueda ser "tu en su autenticidad". Por eso la vida verdadera se halla en el "encuentro" de los sujetos, encuentro que es directo y en el que no se interpone entre el yo y el tu ningún sistema de ideas. Ahora bien, aunque la autenticidad del hombre consista en su inserción en el mundo del tu, ello no es fácil ni menos todavía automático. Pues cada ser humano acarrea consigo una tragedia: la de tener que convertirse —en este mundo cuando menos— en un ello. Lo que puede hacerse es evitar que la relación *yo-ello* (que en principio no es mala) no llegue jamás a absorber la relación *yo-tu.* Ello se consigue comprendiendo que el yo-tu no se encuentra, como el yo-ello, en el contexto del espacio y del tiempo, sino en otro contexto último, el del tu eterno, el cual no puede jamás llegar a ser ello. Pero este tu eterno es el nombre que puede recibir Dios, quien es, por así decirlo, el tu esencial, carente de límites y de medidas y completamente extraño al ello.

Obras: *Ekstatische Konfessionen,* 1908. — *Daniel,* 1913. — *Die Rede, die Lehre und das Lied,* 1917 *(La palabra, la doctrina y la canción).* — *Ich und Du,* 1922 (trad. esp.: Yo *y Tu,* 1956). — *Reden über das Judentum,* 1923 (*Discursos sobre el judaísmo).* — *Die chassidischen Bucher,* 1928 (Los *libros de los Jasidim).* — *Religion und Philosophie,* 1931. — *Zwiesprache. Ein Traktat vom dialogischen Leben,* 1932 *(Conversación. Tratado de la vida del diálogo).* — *Kampf um Israel,* 1933 *(La lucha por Israel).* — *Deutung des Chassidimus,* 1935 *(Interpretación del Jasidismo).* — *Koningtum Gottes,* 1936 *(El reino de Dios).* — *¿Qué es el hombre?,* 1a ed. [hebreo], 1942 (ed. inglesa, 1948; ed. alemana, 1948; trad. esp., 1949, 2ª ed., 1950). — *Moses,* 1948 (trad. esp.: *Moisés,* 1950). — *Zwei Glaubensweisen,* 1950 (Dos *formas de la fe).* — *Urdistanz und Beziehung,* 1951 *(Protodistancia y relación).* — *Bilder von Gut und Bose,* 1952 *(Imagenes del Bien y del mal).* — *Gottesfinsternis,* 1953 (trad. esp.:

Eclipse de Dios, 1955). — *Hinweise. Gesammelte Essays,* 1953 *(Indicaciones. Colección de ensayos).* — *Der Mensch und sein Gebild,* 1955 *(El hombre y su estructura).* — Begegnung. *Autobiographische Fragmente,* 1960. — *Logos. 2 Reden,* 1962. — *Gesamtausgabe der Schriften,* 3 vols., 1962-1963. — Lo anterior es una selección de las obras de Buber, con particular atención a las que ofrecen mayor interés para el filósofo. — Véase A. Paquet, M. *Buber,* 1918. — W. Michel, M. *Buber. Sein Gang in die Wirklichkeit,* 1926. — H. Kohn, *M. Buber. Sein Werk und seine Zeit,* 1930. — S. Maringer, M. *Bubers Metaphysik der Dialogik,* 1936. — W. Nigg, M. *Bubers Weg in unserer Zeit,* 1940. — W. Blumenfeld, *La antropología filosófica de M. Buber y la filosofía antropológica,* 1951. — Paul E. Pfuetze, *The Social Self,* 1954 (especialmente págs. 117-299). — Nelson Pilosof, M. B. o *una filosofía del suceso y la eternidad,* 1956 (el "jasidismo" "de B.). — M. S. Friedman, *M. B. The Life of Dia logue,* 1956. — Arthur A. Cohen, M. B., 1958 (especialmente sobre la idea de lo santo en B.). — Malcolm M. Diamond, *M. B., Jewish Existentialist,* 1960. — Gerhard Huber, *Menschenbild und Erziehung bei M. B.,* 1960.

BÜCHNER (LUDWIG) (1824-1899) nac. en Darmstadt, es escasamente importante como filósofo. Sin embargo, sus obras, y en particular su libro sobre fuerza y materia, fueron tan discutidos en los círculos filosóficos y científicos de Alemania y otros países durante la segunda mitad del siglo XIX, que resulta difícil entender la historia filosófica del citado período sin tener en cuenta los debates en pro y en contra de la doctrina de Büchner. Desde el punto de vista filosófico ésta se reduce a una serie de simples y tajantes afirmaciones: no hay otra realidad que la realidad material; lo que se llama alma, espíritu, mente, etc., es el conjunto de las funciones cerebrales; la existencia de Dios es negada por la ciencia. Observemos que no se trata tanto de un conjunto de resultados científicos como de una metafísica monista materialista (véase MATERIALISMO) basada en la ciencia. En efecto, Büchner sostiene que la realidad material es, en rigor, la fuerza y la materia, las cuales son aspectos de un mismo único ser, y que este ser evoluciona (en el reino biológico, según principios darwinistas) hasta constituir una realidad (la cultura) que, sin dejar de ser resultado del movimiento de la Substancia única, alcanza un estadio que puede calificarse de superior.

Obras: *Kraft und Stoff,* 1855 (muchas ediciones; hay trad. esp.: *Fuerza y materia,* también en numerosas ediciones). — *Natur und Geist,* 1857 *(La naturaleza y el espíritu).* — Sechs *Vorlesungen über die Darwinsche Theorie,* 1868 *(Seis lecciones sobre la teoría darwiniana).* — *Die Stellung des Menschen in der Natur,* 1869 *(El puesto del hombre en la Naturaleza)—Aus Natur und Wissenschaft,* 1884 *(De la Naturaleza y la ciencia).* — Das *künftige Leben und die moderne Wissenschaft,* 1889 *(La vida futura y la ciencia moderna).* — *Die Darwinsche Théorie,* 1890 *(La teoría darwiniana).* — *Darwinismus und Sozialismus,* 1894. — *Gott und die Wissenschaft,* 1897 *(Dios y la ciencia).* — *Im Dienst der Wahrheit,* 1899 *(Al servicio de la verdad).*

BUCKINGHAM (TOMAS) *(ca.* 1300-poco después de 1356) fue "Fellow" en Merton (1324-1340). Aunque se interesó por cuestiones de física y matemáticas en el sentido de los "Calculatores" (véase MERTONIANOS), su principal preocupación fueron las cuestiones teológicas. Buckingham se ocupó sobre todo de la cuestión de la naturaleza de la voluntad divina y de la relación entre causalidad divina y libre albedrío humano. Se opuso en este respecto a Tomás Bradwardine (v.) y trató de mostrar que aunque la voluntad de Dios es ilimitada, no determina el libre albedrío humano. El hombre recibe de Dios el poder de querer, pero este querer no es "necesitado". Por otro lado, la voluntad de Dios, al referirse a los futuros contingentes, actúa asimismo contingentemente. La contingencia es subrayada enérgicamente por Buckingham tanto en Dios como en el hombre, pero ello no le lleva a limitar la voluntad divina, sino todo lo contrario: contingencia y plenitud de tal voluntad son para Buckingham prácticamente lo mismo. En efecto, es a causa de la absoluta voluntad y potencia de Dios que Su querer no es determinante del futuro de las acciones humanas. Pues aunque todo futuro viene de Dios y de su voluntad, ningún futuro está determinado. Si lo estuviera, la voluntad divina no sería absoluta, sino que estaría determinada por algo superior a ella.

Buckingham escribió comentarios a las cuestiones sobre las *Sentencias: Cuestiones solertissimi viri Johannes Bokinkam genere anglici in quattuot libros sententiarum* (París, 1505). Se le deben asimismo varios escritos aún inéditos: 85 *Quaestiones disputatae* divididas en varias series *(De contingentia futurorum; De causalitate divina; De augmento grade et de mérito créature; De* originali *peccato; De limbo ante adventum Christi; De circunstantiis meriti et démenti; De peccato et de pena peccati)* γ un *Tractatus de infinito.* — Véase C. Michalski, "Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle", *Bulletin international de L'Académie polonaise des sciences et des lettres.* Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie. Les Années 1919, 1920 (Cracovia, 1922), págs. 59-88. — Íd., id., "Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle", *Studio Philosophica* [Lemberg], II (1936), 233-365. — M. D. Chenu, "Les *Quaestiones* de Th. de B.", *Studia medievalia...* in honorem R. J. Martin, 1928, págs. 229-41. — J. A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools,* 1961, págs. 40-69.

BUDISMO. Aunque el budismo no es, propiamente hablando, una filosofía, sino una religión, ha suscitado con frecuencia gran interés entre los filósofos. Por lo pronto, puede ser presentado como uno de los sistemas heterodoxos *(nastika)* de la filosofía india (VÉASE). Pero, además, contiene —como luego veremos— enseñanzas susceptibles de ser vertidas a un lenguaje filosófico o de ser discutidas filosóficamente. Aunque no debe exagerarse a este respecto y considerarlo como un sistema de filosofía *stricto sensu,* no conviene tampoco vaciarlo de toda doctrina y de toda conceptuación y definirlo como un mero conjunto de recomendaciones sobre la mejor forma de vida humana.

El budismo fue fundado por Siddharta o Gautama Buddha [Buda] es decir, "el Iluminado", nacido en Kapilavastu (Norte de la India) y fallecido *ca.* 483 antes de J. C. Las enseñanzas de Gautama fueron recogidas por su discípulo Ananda. Las escrituras budistas se han dividido en *Dharma (o Sutra), Vinaya y Abhidharma,* formando el llamado *Tipitaka* (tres cestos): el *Dharma* y el *Abhidharma* contienen la doctrina ("elemental" y "superior"); el *Vinaya* contiene las reglas de conducta, en

particular las reglas monásticas. Hay muchas escuelas budistas. Estas escuelas pueden clasificarse de diversas maneras. Una clasificación posible es de índole geográfico-cultural; según ella, hay el budismo indio, el budismo chino, el budismo tibetano, el budismo japonés, etc. Esta clasificación ofrece varios inconvenientes, entre ellos el de no tener presente que ciertas escuelas budistas (como el budismo *Zen o* el amidismo) son comunes a varios países (China, Japón); se ha propuesto por ello a veces una clasificación geográfico-cultural más simple entre el budismo indio y el no indio (principalmente el chino). Otra clasificación —más corriente y mejor fundada— es la que se atiene a los aspectos doctrinales, religiosos o filosóficos. Desde el punto de vista religioso, hay dos grandes escuelas: la escuela *Hïnayana (o* Pequeño Vehículo) y la escuela Ma*hayana* (o Gran Vehículo). El *Hinayana, o* budismo pali (canónico), se mantuvo principalmente en el Sur (por lo que se califica también de budismo meridional), siendo todavía muy influyente en Ceylán, Birmania y Siam. Sus partidarios se proclaman más ortodoxos y estrictos que los miembros del *Mahayana,* es decir, más cercanos a la "doctrina original" del Buda. El *Mahayana, o* budismo sánscrito, se extendió por el Norte (por lo que se califica también de budismo septentrional), traspasando las fronteras de la India y difundiéndose por el Tibet, la China y el Japón. Sus partidarios se proclaman más abiertos que los miembros del *Hinayana,* al cual califican de Vehículo Inferior. Muchos de los escritos del budismo sánscrito fueron traducidos al chino (formando el llamado Ti*pitaka chino);* de hecho, ciertos escritos, perdidos en sánscrito, se conservan solamente en chino, habiendo sido retraducidos a lo que se considera su idioma original. Muchos de los desarrollos del *Mahayana* son exclusivamente tibetanos, chinos o japoneses. Desde el punto de vista más propiamente filosófico, se habla de las escuelas *Sautrantika* (fundada por Kumaralabdha en el siglo II después de J. C. y llamada también *Sautrantika-Darstantika), Vaibhasika, Madhyamika* (fundada por Nagarjuna, del siglo II después de J. C.) y Vij*nanavada o* de *Yogacara.* Las dos primeras pertenecen al *Hïnayana;* las dos últimas, al *Mahayana.* Varios epítetos de índole filosófica se adscriben a estas escuelas: realismo pluralista o realismo directo *(Vaibhasika),* fenomenismo o realismo crítico *(Sautrantika),* nihilismo *(Madhyamika),* idealismo *(Vijñanavada),* etc. Tales epítetos son aceptables siempre que se tenga presente que no deben entenderse de un modo demasiadamente "occidental". A las escuelas anteriores hay que agregar otras manifestaciones del budismo: el budismo *Tantra* o budismo mágico (extendido sobre todo en el Tibet), el ya mencionado budismo *Zen,* el amidismo, etc. Nosotros prescindiremos de las diferencias entre estas direcciones y nos atendremos únicamente a algunos aspectos fundamentales de la doctrina budista, particularmente los que puedan suscitar interés filosófico.

La finalidad primaria del budismo es la salvación. *En principio* debe descartarse toda cuestión que no sirva para llevarla a cabo. Así, cuestiones tales como las de si el mundo es finito o infinito, si el alma es o no lo mismo que el cuerpo, si sobrevive a la muerte de éste, etc., son cuestiones inútiles — además de inciertas. Las únicas cuestiones útiles son cuestiones tales como el mejor medio de evitar el continuo sufrimiento provocado por la sed de existencia, el descubrimiento de las reglas necesarias para liberarse de semejante servidumbre, etc. De ahí las cuatro verdades sagradas o verdades nobles de Buda : (1) La vida es sufrimiento y dolencia; nacimiento, enfermedad, muerte, carencia de lo que se desea y posesión de lo que no se desea tienen un nombre común: el dolor. (2) La causa del sufrimiento es la sed de existir, el perpetuo renacer y la eterna rueda del ser. (3) Sólo la cesación del sufrimiento, o extinción completa de esa sed, puede producir la salvación. (4) Hay un camino para salvarse — un camino que tiene ocho estadios: conocimiento recto, intención recta, habla recta, conducta recta, vida recta, esfuerzo recto, pensamiento recto y concentración recta. Liberarse es hundirse en el *Nirvana* (VÉASE), que no es supresión del ser (o inactividad), sino cesación del sufrimiento, de la miseria y de la continua cadena de la reencarnación (o del temor a ella). No se trata, pues, de una desaparición de la individualidad, sino del reconocimiento de que ésta es un engaño; lo que llamamos un individuo o un alma no es una realidad permanente: es una creencia (falsa), pues la individualidad carece de existencia auténtica. Lo que hay son un conjunto de cinco elementos *(skandhas):* cuerpo (o formas corporales), sensaciones, percepciones, impulsos, conciencia. Esta transitoriedad y engaño del individuo es, por lo demás, paralela a la transitoriedad de toda existencia; todo es efímero, y según algunos budistas (los de la escuela *Sautrantika)* hasta momentáneo. Lo único que permanece es la ley universal del cambio, a la cual nada puede sustraerse.

Ahora bien, la insistencia del budismo (cuando menos de sus primeras manifestaciones) en eludir toda especulación vana, y sus incesantes recomendaciones para que el hombre se limite a una meditación sobre las cuatro grandes verdades y sobre el mejor camino para alcanzar la liberación, no impidió el cultivo de problemas filosóficos. Ya la mencionada limitación apunta a un rasgo del budismo que los occidentales calificarían de pragmática. La idea del *Nirvana* supone (en algunos autores) una tendencia nihilista. La afirmación de un sufrimiento universal implica el pesimismo, y la posibilidad de librarse de él un optimismo. La doctrina del cambio permanente desencadena un tipo de pensamiento dialéctico. La explicación del engaño producido por la creencia en la individualidad tiende a convertirse en un fenomenismo. Etc., etc. Las diferentes escuelas budistas antes indicadas desarrollaron estos rasgos teóricos. Ante todo, se planteó el problema de si hay realidad y de qué distintos modos puede hablarse de lo real (lo real es sólo lo mental, lo real es a la vez mental y no mental, etc.). Luego, el problema de cómo puede conocerse la realidad. Finalmente, el problema de si hay relación, y en tal caso cuál es, entre lo que aparece como real y lo que es verdaderamente real. A ello se agregan cuestiones éticas, tales como la de si hay que seguir un camino esforzado o un camino más llano; la de si cada uno debe limitarse a conseguir su propia salvación o si

hay que ocuparse de la salvación de otros; la de si es o no posible conseguir el ideal de santidad (o ideal del *Bodhisattva).* Hay asimismo cuestiones teológicas y filosófico-religiosas, tales como la de la realidad propia del Buda (que puede ser concebido como Dios, como un profeta, como una Luz encarnada, como una realidad trascendental, etc.). Estas cuestiones han suscitado particular interés entre los filósofos occidentales, especialmente desde que Schopenhauer ligó sus propias concepciones con ideas budistas (y otras manifestaciones de la filosofía india). El budismo influyó asimismo en la formación del movimiento teosófico (véase TEOSOFÍA).

Bibliografías: H. L. Heldt, *Deutsche Bibliographie des Buddhismus,* 1916. — M. Lalou y J. Przyluski, con la colaboración de otros autores, *Bibliographie bouddhique,* 1928 y sigs. — A. C. March, *Buddhist Bibliography,* 1935. — C. Regamey, *Buddhistische Philosophie,* 1950 (en *Bibliagraphische Einführungen in das Studium der Philosophie,* ed. I. M. Boclienski, 20-21). — Obras generales: T. W. Rhys Davids, *Buddhism,* 1880. — L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme, Études et Matériaux,* 1898. — Íd., íd., *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique* 1909, 4ª ed., 1925. — Íd., íd., *Le dogme et la philosophie du bouddhisme,* 1930. — Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma',* 1923. — H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, sein Lehre, seine Gemeinde,* 12ª ed., 1923, nueva ed. H. von Glasenapp, 1958. — G. Tucci, *Il Buddhismo,* 1926. — J. Przyluski, *Le Bouddhisme,* 1932. — C. A. F. Rhys Davids, A *Manual of Buddhism for Advanced Students,* 1932. — Íd., íd., O*utlines of Buddhism,* 1934. — A. David-Neel, *Buddhism,* 1939. — Edward Conze, *Buddhism,* s/f. (1951). — A. Gallego, *Buda y budismo,* 1954. — H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme,* tomo II (Amida), 1955. — Obras sobre historia y expansión del budismo: F. Koppen, *Die Religion des Buddha,* 2 vols. (I, 1857; II, 1859). — H. Kern, *Geschiedenis van het Buddhisme,* 1882. — L. Wieger, *Bouddhisme chinois* 2 vols. (I, 1910; II, 1913). — K. J. Saunders, *Epochs in Buddhist History,* 1924. — Bu-Ston, *History of Buddhism,* trad. del tibetano por E. Obermiller, 2 vols. (I, 1931; II 1932). — E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought,* 1933. — Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Saka* [VI antes de J. C. - I después de J. C.], 1958 (Bibliothèque du Muséon, 43). — Vida y doctrina de Buda: R. Pischel, *Leben und Lehre des Buddha,* 4a ed., 1926 (trad. esp.: *Vida y doctrina de Buda,* 1927). — H. Beckh, *Buddhismus (Buddha und seine Lehre),* 2 vols., 3a ed., 1928. — Obras sobre filosofía budista (además de los capítulos correspondientes en la bibliografía mencionada en FILOSOFÍA INDIA y FILOSOFÍA ORIENTAL): M. Walleser, *Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicldung, 4* vols., 1904-1927. — S. Yamakani, *Systems of Buddhist Thought,* 1912. — A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon,* 1923. — O. Rosenberg, *Die Problème der buddhistischen Philosophie,* 1924. — Th. Stcherbatsky, "Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus", *Rocznik Orjentalistyczny,* X (1934). 1-37. — T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System,* 1955.— Bhikshu Sangharakshita, A. *Survey on Buddhism,* 1958. — A. J. Bahm, *Philosophy of the Buddha, 1958.* — Budismo *Zen:* Alan W. Watts, *The Spirit of Zen,* 1936 (trad. esp.: *El camino del zen,* 1961). — D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism,* 1949 (trad. esp.: *Introducción al budismo Zen,* 1960). — Íd., íd., *Studies in Zen,* 1955. — H. Benoit, *La doctrine suprême,* 1955. — Budismo e induismo: Ch. Eliot, *Hiduism and Buddhism. An Historical Study,* 3 vols., 1921. — Budismo y cristianismo: H. de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident,* 1952. — Sobre lógica budista, véase bibliografía de Lógica (Da).

BUENA VOLUNTAD. En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* Kant escribió: "Ni en el mundo ni fuera del mundo es posible concebir algo que pueda ser considerado como bueno sin restricción, excepto una buena voluntad." Esta frase ha suscitado muchos comentarios. Unos son de carácter explicativo y tienen por fin buscar el sentido de la expresión "buena voluntad'. Otros son de carácter crítico y se proponen mostrar o que la doctrina kantiana de la buena voluntad es un ejemplo extremo de rigorismo o que es un ejemplo extremo de formalismo o que adolece de una insuficiente aclaración del significado de "bueno'.

Entre los primeros figuran los de quienes han buscado una explicación de la doctrina kantiana a base de averiguar en qué medida la buena voluntad se relaciona con los otros bienes. A este respecto han planteado sobre todo el problema de si otros bienes no pueden ser concebidos también como buenos sin limitación. Ahora bien, siguiendo la intención de Kant, han mostrado que mientras los bienes que no son la buena voluntad dependen para su bondad de una situación determinada —el saber es bueno si es usado para un buen fin, el placer es bueno si contribuye al valor moral, etc.—, la buena voluntad no depende de ninguna situación determinada. Los defensores de la posición de Kant han subrayado que este filósofo no ha negado el hecho de que hay también otros bienes valiosos, pero que siendo siempre la situación un límite para ellos no pueden ser considerados como el sumo bien.

Entre los segundos figuran quienes, como Scheler, han intentado demostrar que sin los valores y su jerarquía es incomprensible la noción de buena voluntad o quienes, como N. Hartmann, han señalado que puesto que un valor no puede ser o abstraído de tendencias naturales o dictado por un sujeto volitivo, la buena voluntad no facilita ninguna ayuda en las decisiones. Relacionada con estas críticas se halla la noción de que la buena voluntad como tal es vacía y puede inclusive dar origen a valores negativos. Contra esto se ha argüido que la noción kantiana de buena voluntad no es equivalente a la noción de buena intención. Otros, como los utilitaristas, han indicado que el término "bueno" solamente puede cobrar significación cuando está ligado a un sentimiento de "placer" en el individuo que no sea incompatible con el de la comunidad. Otros, como los neopositivistas, han proclamado que el vocablo 'bueno' no posee por sí mismo significación y, por consiguiente, no puede fundarse una ética sobre la noción de buena voluntad. Todas estas críticas pueden reducirse a tres: la fundada en una ética eudemonista, la fundada en una ética axiológica, y la fundada en un análisis semántico. Las dos últimas eran desconocidas por Kant. La primera, en cambio, constituye el blanco principal contra el cual se dirige la ética kantiana. Podemos considerar, pues, las dos últimas como las uni-

cas válidas hoy día. Para contrarrestarlas desde un punto de vista kantiano solamente hay dos soluciones: mostrar que la ética de Kant no es incompatible con una ética axiológica en la cual la buena voluntad tenga la función de un valor de santidad, y señalar que un análisis semántico del término 'bueno' no dice nada todavía sobre el fundamento de las decisiones morales. Como la mayor parte de las grandes cuestiones morales, la que aquí presentamos es una cuestión abierta y su solución depende principalmente de los supuestos últimos adoptados. Para admitir la doctrina kantiana de la buena voluntad hay que aceptar al mismo tiempo la idea de un sujeto moral racional. Algunos autores se han inclinado a aceptar esta idea, pero solamente como una idea regulativa. Hay que tener presente, sin embargo, que ello está contra el espíritu de Kant, quien trata las cuestiones morales en un sentido distinto de como trató las cuestiones cognoscitivas. Véase también IMPERATIVO.

H. J. Paton, *The Good Will. A Study in the Coherence Theory of Goodness,* 1927. — Además, comentarios a la *Crítica de la razón práctica,* de Kant, mencionados en KANT (INMANUEL). Muchas de las obras referidas en la bibliografía de ÉTICA tratan del problema de la buena voluntad.

BUENAVENTURA (SAN) (1221-1274), llamado el *doctor seraphicus,* nació en Bagnoregio (Balneoregium), cerca de Viterbo, en la Toscana, siendo su nombre privado Juan Fidanza. En 1238 ingresó en la Orden de los Franciscanos, de la que fue nombrado, hacia 1257, Vicario general. Estudió en París bajo el magisterio de Alejandro de Hales y enseñó en la misma Universidad desde 1248 hasta 1255. En 1273 fue nombrado Cardenal.

San Buenaventura es principalmente un teólogo, cuya principal intención es mostrar el camino que conduce el alma a Dios; como su principal maestro y modelo, San Agustín, se interesa fundamentalmente sólo por Dios y por el alma. Sin embargo, este interés no excluye en San Buenaventura, como no lo había excluido tampoco en San Agustín, la investigación de naturaleza filosófica, siempre que ésta sea concebida como un auxilio en el mencionado camino. El agustinismo de San Buenaventura se halla, por lo demás, filosóficamente modificado por el hecho de que en la época de nuestro pensador se había ya desarrollado considerablemente el método escolástico y se había adelantado grandemente en la vía de una interpretación y asimilación de las doctrinas de Aristóteles. Puede, pues, decirse que la teología —y aun la teología mística— de San Buenaventura está penetrada de elementos escolásticos. Para San Buenaventura existe, sin embargo, una diferencia fundamental entre teología y filosofía: la primera empieza con aquella Realidad con que la filosofía a lo sumo termina. Ahora bien, esta diferencia no significa incompatibilidad; quiere decir únicamente que hay que atender al orden propio de los saberes y de las actividades humanas. El saber y la actividad más elevada es la contemplativa; a esta suprema luz están subordinadas las luces de las demás artes, la ínfima de las cuales —mas no enteramente despreciable— es la mecánica, que trata de lo más bajo y de lo más externo. La filosofía ocupa un lugar intermedio; el conocimiento que proporciona es considerable, pero termina por ser impotente y oscuro si no es iluminado por la luz de la fe. Dentro de este marco hay que entender las doctrinas propiamente filosóficas de San Buenaventura, tales como la concepción realista en la cuestión de los universales; se trata, en efecto, de una doctrina destinada a resolver un problema de más elevada naturaleza que las cuestiones epistemológicas o inclusive metafísicas. Por eso, por ejemplo, conocer a Dios no es para San Buenaventura llegar hasta el límite de la razón y el misterio y aceptar desde entonces el dogma por la fe; es partir de la luz divina sin la cual ni siquiera la razón podría ser entendida. A causa de esto se ha destacado con frecuencia la diferencia entre San Buenaventura y Santo Tomás. Esta diferencia es innegable, no solamente a causa de la actitud que ambos adoptan respecto al Estagirita y la filosofía en general, sino también por el lenguaje que uno y otro emplean: el lenguaje con frecuencia simbólico del primero, correspondiente a la concepción de que lo sensible es signo destinado a ser de continuo trascendido y traspasado, y el lenguaje casi siempre formal del segundo. Pero la citada diferencia no debe ser exagerada, pues el marco de los *credibilia* es el mismo en ambos. Se trata, por consiguiente, de dos vías distintas (o de dos itinerarios distintos) que conducen a lo mismo. El itinerario propugnado por San Buenaventura está fundado en una fe que pasa, cuando es necesario, a la razón, pero que dirige a ésta incesantemente hacia la contemplación.

La parte más conocida, y más frecuentemente tratada, de la doctrina de San Buenaventura es la que se llama "doctrina de la iluminación" y también "doctrina de la iluminación divina". Nos hemos referido con más detalle a ella en el artículo ILUMINACIÓN; aquí nos limitaremos a destacar que esta doctrina, de inspiración agustiniana (y últimamente platónica), afirma que hay en el hombre una luz intelectual —distinta de la luz de la gracia— que hace posible la intelección natural. Esta luz procede de Dios y en ella se funda la comprensión del ser. Por lo tanto, la intelección de lo real no es, como en Santo Tomás, el resultado de una abstracción fundada en la experiencia, sino consecuencia de una previa iluminación. Esta doctrina bonaventuriana ejerció gran influencia sobre muchos pensadores medievales; pueden mencionarse a este respecto Mateo de Aquasparta, Juan Pecham, Pedro Juan Olivi, Enrique de Gante y en cierta medida Juan Duns Escoto. A veces se considera que el llamado "bonaventurismo" coincide con la historia de la doctrina de la iluminación.

Entre las obras de San Buenaventura de interés filosófico y teológico, destacamos: *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi,* redactados entre 1248 y 1255. — *Breviloquium,* id. *ca.* 1255. — *Itinerarium mentis in Deum,* id. 1259. — *Opusculum de reductione artium ad iheologiam.* — *Collationes in Hexaêmeron,* id. 1273. — *Sermones selecti de rebus theologicis.* — San Buenaventura es asimismo autor de diversos comentarios a las Escrituras (al *Eclesiastés,* Evangelios de San Juan y San Lucas), de diversos opúsculos místicos (como *De triplici via* —llamado asimismo *Incendium amoris*—; *Tractatus de praeparatione ad Missam; De regimine animae; Vítis mystica)* y de numerosos *Sermones.* — Ediciones: *Opera omnia* (Venecia, 14 vols., 1753-56). — *Opera omnia* (ed. crítica, lla-

mada "edición de Quaracchi", preparada por los franciscanos del Colegio San Buenaventura: 10 vols., 1882-1902 [I-IX, 1882-1901; X, 1902]). Los mismos franciscanos han editado separadamente: *Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia,* 1900 (incluyen los opúsculos místicos mencionados *supra* más los siguientes: *Soliloquium de quatuor mentalibus exercittis; Lignum vitae; De quinque festivitatibus pueri Jesu; De perfectione vitae ad sorores; De sex alis Seraphim; Officium de Passione Domini) y Tria opuscula* (incluye: *Breviloquim; Itinerarium mentis in Deum; De reductione artium ad theologiam).* — Reimpresión de comentarios a las Sentencias, 4 vols., 1934 y sigs. — Edición con texto latino de Quaracchi y trad. esp.: Madrid, 6 vols., 1943-1949 (el vol. I con bibliografía). — Véase F. Zigliara, *Della luce intelettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina di S. B. et Tommaso d'Aquino,* 1874. — K. Werner, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des hl. Bonaventuras,* 1876. — E. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras,* 1909. — G. Palohriès, S. B., 1913. — B. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras.* 1923. — É. Gilson, *La philosophie de* S. B., 1924, 3ª ed., 1953 (trad. esp.: *La filosofía de S. B.,* 1948). — J. M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon* S. B., 1929 [Études de philosophie médiévale, IX]. — F. Immle, *Gott und Geist. Zusammenwirken des geschaffenen und des ungeschaffenen Geistes im hoheren Erkenntnisakte nach Bonaventura,* 1934. — F. Hohmann, B. *und das existenzielle Sein des Menschen,* 1935. — P. Robert, O. F. M., *Hylémorphisme et devenir chez* S. B., 1936. — H. Legowicz, *Essai sur la philosophie sociale au docteur Séraphique,* 1937. — L. Venthey, S. *Bonaventurae philosophia christiana,* 1943. — M. M. de Benedictis, *The Social Thought of S. B.,* 1946. — R. Lazzarini, S. *B. filosofo e mistico del Cristianesimo,* 1946. — Z. Alszeghy, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bein dem hl. B.,* 1946. — A. Sépinski, *La psychologie du Christ chez S. B.,* 1948. — P. Robert, O. F. M., "Le problême de la philosophie bonaventurienne", *Laval theologique et philosophique,* VI (1950), 146-62; VII (1951), 9-58. — R. P. Prentice, *The Psychology of Love according to S. B.,* 1951. — E. T. M. Spargo, *The Category of Theology according to S.* B., 1955. S. B., 1953. — G. H. Tavard, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to S. B.,* 1955. — Véase también Colman J. Majchrzak, O. F. M., A Brief *History of Bonaventurianism,* 1957. — J.-C. Bougerol, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure,* 1962. BUENO. Véase BIEN. BUFFIER (CLAUDE) (1661-1737) nac. en Varsovia, se trasladó a Francia, profesando durante un tiempo en Rouen y estableciéndose luego en París. Miembro de la Sociedad de Jesús, colaboró en el *Journal de Trévoux,* que publicaban los jesuitas. Influido por varias corrientes filosóficas modernas, especialmente por el cartesianismo y el empirismo de Locke, elaboró en su obra principal, el *Traité des premières vérités,* una doctrina del conocimiento en la cual se proponía examinar las proposiciones que pueden probarse para remontarse desde ellas a las que no son ya susceptibles de prueba, pero que constituyen la base de todas las ciencias y de todo recto juicio. Estas verdades primeras, aunque no pueden ser probadas, pueden ser discernidas. Buffier se propuso examinar (1) las diversas clases de verdades primeras, su origen y lo que tienen de común; (2) las verdades primeras que pueden descubrirse con relación a todos los seres considerados en general; (3) las que son verdades primeras con relación a los seres espirituales y (4) las que son verdades primeras con relación a los seres materiales y corporales — a las que se agregan las que sirven de base a las diversas ciencias. La verdad primerísima es, según Buffier, la del sentimiento íntimo de la propia existencia; la proposición "pienso, siento, existo" es de una "evidencia invencible". Pero mientras algunos filósofos estiman que no se puede alcanzar evidencia de ninguna otra verdad, Buffier intenta demostrar que hay otras reglas de verdad y evidencia además del sentido íntimo de la propia percepción. El fondo de estas verdades es el sentido común o "disposición que la naturaleza ha puesto en todos los hombres o manifiestamente en la mayoría de ellos para hacerles mantener, cuando alcanzan uso de razón, un juicio común y uniforme sobre objetos distintos del sentido íntimo de su propia percepción; juicio que no es la consecuencia de ningún principio anterior" *(Traité,* Parte I, cap. v). La existencia del mundo extemo y de otros seres humanos es una de tales verdades de sentido común.

La filosofía de Buffier es precursora de la filosofía escocesa (véase ESCOCESA [ESCUELA]) del sentido común y en muchos aspectos es similar a la doctrina de Thomas Reíd (v.), quien reconoció tales similitudes, aun cuando conoció las tesis de Buffier solamente después de haber elaborado las propias. Sin embargo, hay que tener en cuenta que históricamente las tesis de Buffier intentan responder a ciertas dificultades halladas en Descartes, mientras que las de Reid intentan responder a dificultades halladas en Hume.

El título completo del tratado citado es: *Traité des premières vérités et de la nature de nos jugements, où fon examine le sentiment des philosophes de ce temps sur les premières notions des choses,* 1724; nueva ed. con el título: *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements,* 1843 ("augmentée d'une notice et de notes critiques"). — Se debe también a Buffier la serie de trabajos recogidos en el volumen titulado: *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples, pour former le langage, l'esprit et le coeur, dans l'usage ordinaire de la vie,* 1732. — Véase G. Sortais, *Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVIIe et au XVIIIe siècles,* 1929. — F. R. Montgomery, *La vie et l'oeuvre du Père Buffier,* 1930. — Juan A. Ventosa Aguilar, *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. J. Contribución a la historia del sentido común,* 1957 (estudia la influencia de Buffier no sólo sobre los pensadores escoceses, sino también sobre varios autores católicos de los siglos XV III y XIX; según Ventosa, tales autores, algunos de los cuales figuraron a la vanguardia del movimiento neotomis-ta, fueron influidos en sus tesis sobre el sentido común por Buffier y no por los escoceses).

BUJARIN (NIKOLAY IVANOVITCH) (1888-1937) se unió al ala bolchevique del Partido Social Demócrata ruso en 1905. Desterrado durante varios años en varios países de Europa (entre ellos Austria y Suiza), pasó un tiempo en Estados Unidos, donde entró ilegalmente, y regresó a Rusia en 1917. Después de ocupar varios puestos importantes en el Gobierno soviético, se opuso a Stalin y murió ejecutado.

Bujarin recibió la influencia de varias corrientes luego consideradas "idealistas" (como el empiriocriticismo de Avenarius y el empirio-monis-

mo de Bogdanov), influencia que se manifestó inclusive en sus críticas a tales doctrinas en nombre del marxismo ortodoxo. En el curso de las discusiones filosóficas que tuvieron lugar en la Unión Soviética durante varios años después de la Revolución, Bujarin, aunque manifestándose celoso partidario del materialismo dialéctico y seguidor en muchos puntos capitales de Lenin, interpretó la dialéctica en el sentido llamado "mecanicista" y consideró que el movimiento es perturbación del equilibrio entre fuerzas opuestas. Esta perturbación tiene lugar cuando se modifica la relación entre un sistema y su medio (por ejemplo, el individuo y la sociedad, o la sociedad y la Naturaleza). El proceso dialéctico de la realidad entera sigue el esquema: equilibrio, perturbación de equilibrio y restablecimiento de equilibrio (o, mejor, nuevo equilibrio), que es una síntesis de los dos anteriores. Este esquema no era para Bujarin puramente conceptual, sino real.

Obras principales: *Azbuka kommunizma,* 1919 *(El ABC del comunismo)* (en colaboración con Préobachénskiy). — *Teoría istoritchéskovo matérializma,* 1921 (*Teoría del materialismo histórico).* — *Ataka,* 1928 *(Ataque).* — V. *zatchtchitu prolétarskoy diktaturí,* 1928 (En *defensa de la dictadura proletaria).*

BUNGE (MARIO) nac. (1919) en Buenos Aires, profesor de física teórica (1956-1958) y de filosofía (desde 1957) en la Universidad de Buenos Aires, se ha dedicado a filosofía de la ciencia. Sus principales contribuciones hasta el presente son: un examen detallado del principio de causalidad y de su función en la ciencia moderna, con una defensa del determinismo generalizado en sustitución de modos no causales de determinación (véase CAUSA); la exposición de diversos principios de metodología científica, con una discusión de varios problemas capitales de filosofía de la física contemporánea en defensa de un realismo crítico; un análisis de los conceptos de ley, analiticidad, simplicidad, grado de verdad y valor, con una discusión de la posibilidad de una ética científica; una crítica del intuicionismo y un estudio de las variedades de intuición que se dan en la investigación científica.

Obras: *Temas de educación popular,* 1943. — *La edad del universo,* 1955. — *Causality. The Place of the Causal Principie in Modem Science,* 1959 (en español: *La causalidad,* 1961). — *Metascientific Queries,* 1959. — *Cinemática del electrón relativista,* 1960. — *La ciencia,* 1960. — *Ética y ciencia,* 1960. — *Intuition and Science,* 1962. — *The Myth of Simplicitu,* 1962. — Además, colaboraciones en revistas científicas y filosóficas europeas y americanas, y edición de una *Antología semántica,* 1960 (con traducciones de trabajos de Russell, Carnap, Quine, M. Black *et al.).* Bunge dirigió la revista argentina *Minerva* (1944-55) y preside la Agrupación Rioplatense de Lógica y Filosofía científica.

BURIDAN (ASNO DE). Véase ASNO DE BURIDÁN.

BURIDAN (JOAN). Véase JUAN BURIDÁN.

BURLEIGH (GUALTERIO). Vease GUALTERIO BURLEIGH.

BUTLER (JOSEPH) (1692-1752) nac. en Wantage (Berkshire), obispo de Durham, se opuso al deísmo inglés de su época, el cual consideraba como una de las manifestaciones de la creciente falta de religiosidad. Según Joseph Butler, las creencias reveladas en el cristianismo —la existencia de Dios, la vida futura y otras— son "razonables" (uno de los conceptos capitales en sus argumentaciones) o, en todo caso, no son menos razonables que el conocimiento y la experiencia de las cosas naturales. Hay, en verdad, una "analogía" entre el conocimiento natural y la verdad revelada; las dificultades que suscita el primero son similares a las que se alega que provoca la segunda. Además, la observación de las cosas naturales permite inferir "razonablemente" la verdad de las creencias cristianas. Esto no significa que estas últimas sean simplemente derivadas de la primera, ni que la religión revelada sea una especie de religión natural. Pero es poco razonable cortar los puentes entre ambas. Sobre todo cuando se considera en conjunto todo lo plausible que se puede decir acerca de las verdades cristianas, tiene que admitirse que estas últimas no son más irrazonables o inadmisibles que las otras verdades.

En su examen de la naturaleza de la virtud, Joseph Butler se opuso a quienes estimaban que la benevolencia y el amor a sí mismo son incompatibles; ello sucede únicamente cuando el último no es lo bastante "razonable". En verdad, tanto la benevolencia como el amor a sí mismo contribuyen a dominar las pasiones inferiores. Si tal no ocurre, es porque el hombre sigue únicamente estas pasiones, olvidando la jerarquía y a la vez entrelazamiento de los sentimientos, y olvidando, además, que es una compleja unidad guiada por la conciencia. Esta conciencia es el principio racional y razonable del ser humano, y es el que hace posible distribuir razonablemente los deberes. En el curso de su examen de los sentimientos, las pasiones y los deberes, Joseph Butler se opuso a todos los que pretendían reducir el hombre a una sola característica —fuese el egoísmo completo o bien la pura y simple benevolencia—; Butler no olvidó nunca la compleja unidad del ser humano a que antes nos referimos, pues subrayar uno solo de sus aspectos es tan poco "razonable" como afirmar la existencia de una dispersa multiplicidad.

Obras: *Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent,* 1726. — *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature,* 1736 (con el apéndice titulado: *Dissertation of the Nature of Virtue).* — Entre las ediciones de obras mencionamos: *Works,* ed. W. E. Gladstone, 2 vols., 1896, 2a ed., 1910. — Ed. de *Fifteen Sermons* (y de *Dissertation on Virtue)* por W. R. Matthews, 1949. — Véase E. C. Moessner, *Bishop B. and the Age of Reason,* 1936. — W. J. Norton, *Bishop B., Moralist and Divine,* 1940.

BUZZETTI (VINCENZO) (1777-1824), nac. en Piacenza, estudió en el Collegio Alberoni (1793-1798) y profesó en el Seminario de Piacenza, enseñando primero filosofía (1806-1808) y luego teología (1808-1824). Sus enseñanzas, de base tomista, se hallan resumidas en los tres volúmenes de las *Institutiones sanae philoso-phiae* (Cfr. bibliografía): el primero sobre lógica y metafísica general; el segundo sobre psicología; y el tercero sobre cosmología y ética. Buzzetti expuso y aclaró las tesis fundamentales de Santo Tomás, adoptando el hilemorfismo y la tesis de la distinción real entre esencia y existencia, contra las doctrinas de diversos filósofos mo-

demos, tanto racionalistas (Descartes, Leibniz) como empiristas (Locke, Condillac). Buzzetti se opuso en particular a la teoría sensualista del conocimiento. En materias de fe, se opuso a Lamennais y al tradicionalismo.

Durante un tiempo se consideró a Buzzetti como el renovador del tomismo en Italia (Amato Masnovo). Según ello, Buzzetti recibió las influencias del jesuita español Baltasar Masdeu (1741-1820), que en el Colegio San Pedro puso a Buzzetti en contacto con las doctrinas escolásticas, principalmente suarecianas. Hoy día se estima (Giovanni Felice Rossi) que el tomismo de Buzzetti procede directamente de las enseñanzas que recibió en el Collegio Alberoni, donde tanto Buzzetti como su discípulo Alfonso Testa usaron las *Institutiones Philosophicae,* del jesuita Gaspar e Sagner (edición de 1767-1768), en las cuales abundaban las citas de Santo Tomás; y donde, además, y sobre todo, fueron encaminados hacia el tomismo por Bartolomeo Bianchi, C. M. (nac. 1761 en Basaluzzo) (véase NEOTOMISMO).

El título completo de las *Institutiones* de B. es: *Institutiones sanae philosophiae iuxta divi Thomae atque Aristotelis inconcussa dogmata a* V. B. *cathedralis nostrae placentinae theologo et in eiusdem urbis Seminario theologiae dogmaticae lectore comparatae necnon a D.* A. *Testa theologiae doctore adauctae et traditae.* Hay edición de las *Institutiones* por Amato Masnovo (2 vols., 1940-1941), pero debe tenerse en cuenta que, según G. F. Rossi, este texto "es apenas *inicialmente y parcialmente* de Buzzetti" y merecería llamarse más bien las *Institutiones* de Buzzetti-Testa. — Véase Alfonso Fermi, *Vicenzo Benedetto Buzzetti e la filosofía a Piacenza durante i decenni del suo sviluppo filosofico (1793-1824),* 1923. — Amato Masnovo, *Il neo-tomismo in Italia. Origini e prime vicende,* 1923. — P. Dezza, *Alle origine nel neotomismo,* 1940. — G. F. Rossi, "La formazione tomistica di V. B. nel Collegio Alberoni", *Divus Thomae* (1957), 314-32 y, sobre todo, *La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo,* 1959.

C

C. Para el uso de la letra 'C' en la lógica de las clases, véase A. La letra 'C' es usada por Łukasiewicz para representar la conectiva 'si... entonces' o condicional (VÉASE), que nosotros simbolizamos por ' ⊃ '. 'C' se antepone a las fórmulas, de modo que 'p ⊃ q' se escribe en la notación de Łukasiewicz 'C p q'.

CÁBALA. El término 'Cábala', *qabbalah,* significa, en hebreo, "tradición". Con este término se designa una serie de especulaciones que es común considerar como parte de "la filosofía judia", aunque se reconocen en la Cabala elementos muy diversos; como indica Georges Vajda, la Cabala incluye la meditación de la Escritura y de toda la tradición oral, de la liturgia, de la práctica, de la teurgia, de las supersticiones populares, etc. etc. En el curso de estas meditaciones se llegan a interpretaciones sutiles de textos, de letras, de anagramas, a interpretaciones de estas interpretaciones y de los textos, letras y anagramas que contienen, y así sucesivamente, hasta alcanzarse un refinamiento increíble que ha hecho identificar el cabalismo con un arte supersticioso o cálculo supersticioso con el fin de encontrar sentidos textuales. De ahí también el sentido ordinario de "cabalas" como reflexiones complejas y por lo común carentes de fundamento — o cuyo fundamento es tan remoto que ha sido ya olvidado. Pero al prolongar casi indefinidamente sus meditaciones y las meditaciones sobre las meditaciones, los cabalistas judíos desarrollan muchos temas filosóficos —o, si se quiere, metafísico-especulativos—, en el mismo sentido en que tal ocurrió con la gnosis mágica (véase GNOSTICISMO), que constituye, por lo demás, uno de los elementos de la Cabala.

La Cabala surgió hacia el siglo XIII, en España y en Provenza, como una doctrina esotérica. Es probable que la hubiese precedido un esoterismo similar, una especie de precabalismo y que se fundara en doctrinas muy antiguas; las expuestas en el *Séfer Yesirah* (véase FILOSOFÍA JUDÍA), a las cuales vinieron a agregarse muchas especulaciones gnósticas, los escritos talmúdicos y buena parte de especulaciones producidas durante el período judío-árabe (Vajda). En la Cabala propiamente dicha se distinguen dos corrientes: la contemplativa (Abraham Abul-Afiy [nac. en Zaragoza en 1240]), y la teosófica, expuesta en el llamado *Zohar* (o "Esplendor"), presumiblemente redactado, o rehecho, por Moisés de León y publicado en España hacia fines del siglo XIII. Esta última corriente es la más interesante desde el punto de vista filosófico especulativo. La doctrina expuesta en el *Zohar* —que contiene un comentario al *Pentateuco*— es en gran parte emanatista (véase EMANACIÓN). Dios es considerado en el *Zohar* como una realidad "sin límite" *(en sof)* cuyas manifestaciones o atributos son los *sefiroth.* Estos *sefiroth* están representados como círculos alrededor de un centro en el orden siguiente a partir del centro: Corona Suprema de Dios; Sabiduría o Idea de Dios; Inteligencia o principio de organización del mundo; Amor o Misericordia; Poder o Juicio; Compasión o Belleza; Duración (eterna); Majestad; Fundamento (de las fuerzas activas en Dios); Realeza o Presencia divina, arquetipo de Israel. La lista de los *sefiroth* varía, pero en todos los casos se hace corresponder los *sefiroth* con varias series de diez: los diez mandamientos, las diez palabras con las cuales Dios creó el mundo, etcétera.

Entre los pensadores que se ocuparon de la Cabala destacamos Pico de la Mirándola (v), Johannes Reuchlin (1455-1522: *De verbo mirifico,* 1494; *De arte cabbalistica,* 1517) y Jacob Bohme (v.).

De la abundante literatura sobre la Cabala nos limitaremos a mencionar: G. Scholem, artículo "Kabbala', en *Encyclopaedia Judaica,* IX (1932), col. 630-732. — íd., id., *Major Trends in Jewish Mysticism,* 1941, 2a ed., 1946. — Id., id., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik,* 1960. — Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge,* 1947, págs. 197-210, 238-40. — Henri Sérouya *La Kabbale. Ses origines, sa psychologie, sa mystique, sa métaphysique,* nueva ed., 1957. — Leo Schaya, *L'homme et l'absolu selon la Kabbale,* 1958. — Alexandre Safran, *La Cabale,* 1960.

CABANIS (PIERRE-JEAN-GEORGES) (1757-1808), nac. en Salagnac, parroquia de Cosnac, cerca de Brive (Limosín, Francia), médico y profesor en la Escuela Central de Medicina, de París, perteneció a la corriente de los llamados "ideólogos" (VÉASE). Cabanis se interesó especialmente en el problema de las relaciones entre "lo físico" y "lo moral", entre los procesos fisiológicos y las actividades psicológicas. Como manifestó con frecuencia que el pensamiento es función de la actividad cerebral, parece que se inclinaba hacia un "reduccionismo" fisiologista o materialista. Pero lo que Cabanis pretendía más bien mostrar es que no hay dos series de procesos —lo físico y lo psíquico— enteramente separados y que se conjugan por medio de una oculta e incomprobable armonía preestablecida. Cabanis afirmó que lo físico y lo psíquico se conjugan en la unidad del sistema nervioso, y especialmente del cerebro, que constituye su principio. Puede comprobarse una "influencia del sistema cerebral, como órgano del pensamiento y de la voluntad, sobre los demás órganos, cuyas funciones todas puede excitar, suspender y hasta desnaturalizar su acción simpática" *(Rapports,* etc. XI, § X, ed. Lehec y Cazaneuve, pág. 616). Al actuar como sistema de regulación, el cerebro permite que lo físico "in-

fluya" sobre lo psíquico y viceversa. He aquí, por lo demás, todo lo que puede decirse sobre la cuestión. El materialismo y el esplritualismo son interpretaciones metafísicas que no pueden confirmarse nunca mediante los hechos.

Obras filosóficas principales: *Rapports du physique et du moral de l'homme,* 2 vols. 1802, 2a ed., 1805, 3a ed., 1844 (el tomo I contiene 6 Memorias leídas en 1796; el tomo II contiene 6 Memorias presentadas posteriormente). — *Lettre sur les causes premieres* (ed. por G. de Montpellier, 1824. — Edición de obras en el *Corpus general des philosophes français:* XLIV, 1. Vol. I (Du *degré de certitude de la médecine; Rapport du physique et du moral),* 1956; Vol. II *(Révolutions et réforme de la médecine),* 1956, a cargo de C. Lehec y J. Cazeneuve. — C. Roger, *Cabanis.* — F. Picavet, *Les idéologues,* 1891. — F. C. d'Istria, "Cabanis et les origines de la vie psychologique" *(Rev. Met. et de Morale,* Año XIX (1911), 177-98. — Id., L'influence du physique sur le morale d'après Cabanis et Maine de Biran", *ibid.,* Año XII (1913), 451-61. — M. Tencer, *La psychophysique de C. d'après son livre "Rapports, etc.",* 1931 (tesis).

CADENA. Véase ORDEN.

CALCIDIO *(fl.* 350) es conocido sobre todo por un Comentario latino al *Timeo* platónico que tuvo gran influencia durante la Edad Media y que representa un punto culminante en una serie de comentarios a este diálogo redactados por varios filósofos, entre los cuales hay que mencionar a Posidonio —cuyo comentario sirvió de base a casi todos los posteriores—, Adrasto de Afrodisia, Teón de Esmirna y Proclo. Las ideas de que se sirvió Calcidio para su comentario son fundamentalmente platónicas y no neoplatónicas, por lo que no es adecuado incluirlo, como se hace comunmente, dentro de la dirección del neoplatonismo. Además, el uso que Calcidio hizo de concepciones judías y, sobre todo, cristianas permite considerarlo como un cristiano platónico ecléctico. Según la tradición medieval, el comentario de Calcidio fue dedicado al Obispo Osio, de Córdoba, de acuerdo con el título de uno de los códices calcidia-nos —el *codex Excorialensis*—: *"Osio episcopo Calcidius archidiaconus."*

Los principales temas filosóficos y teológicos discutidos por Calcidio en su *Comentario* son: el origen del mundo; el lugar que ocupa el alma en el cuerpo; el cielo y la materia. Calcidio discute con sumo detalle diversas opiniones sobre cada uno de estos temas, en particular las de Platón, Aristóteles, Heráclito, Albino, Numenio, Filón, Orígenes, "los hebreos", los pitagóricos y "los estoicos", inclinándose en cada caso por lo que considera la correcta opinión de Platón en el *Timeo, y* usando varias interpretaciones de otros autores cuando estima que éstas ayudan a comprender mejor el texto platónico.

Ediciones: F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum,* II, 147-258; J. Wrobel, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cura eisdeum commentario,* 1876. — *Timaeus (a Calcidio) translatus commentarioque instructus, in societatem operis coniuncto P. P. Jensen edidit J. H. Waszink,* 1962 [Corpus Platonicum Medii Aevi. Plato Latinus, vol. IV, ed. R. Klibamsky]. — Véase B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platons Timaeus,* 1902 [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 6]. — E. Steinheimer, *Untersuchungen über die Quellen des Chalcidius,* 1912 (Dis.). — J. H. Waszink, "Die sogenannten Fünfteilung der Traume bei Chalcidius und ihre Quellen", *Mnemosine* (1941). —A. C. Vega, "Calcidio, escritor platónico español del siglo IV. Valor fundamental del comentario al Timeo", *La Ciudad de Dios,* CLX (1943), 219-41, y CLXII (1952), 145-64. — J. C. M. Van Winden, *Calcidius on Matter His Doctrines and Sources. A Chapter in the History of Platonism,* 1959 [Philosophia antiqua, 10]. — Artículo sobre Calcidio (Chalcidius) por W. Kroll en Pauly-Wissowa.

CALCULO. El cálculo es definido en la lógica como un sistema de signos no interpretados, a diferencia del lenguaje (lógico), el cual es definido como un sistema de signos interpretados. El estudio del cálculo pertenece a la rama de la metalógica (VÉASE) llamada *sintaxis* (v.). Los elementos con los cuales se edifica un cálculo son los siguientes:

(1) Los signos del cálculo, los cuales pueden ser primitivos (véase SIGNOS PRIMITIVOS) o definidos.

(2) Las expresiones o fórmulas de] cálculo.

Entre tales expresiones figuran:

(3) Las expresiones bien formadas o fórmulas bien formadas del cálculo obtenidas por medio de reglas de formación.

Entre las expresiones bien formadas del cálculo figuran:

(4) Los teoremas del cálculo. Un teorema de un cálculo es definido como la última fórmula bien formada de una prueba en un determinado cálculo. Para definir en general la noción de teorema de un cálculo es necesario introducir las nociones de axioma (VÉASE), regla de inferencia (v.) y prueba (v.) en el cálculo.

Entre los conceptos fundamentales del cálculo se hallan los de consistencia, completitud, decidibilidad e independencia. Nos hemos referido a los tres primeros en los artículos sobre las expresiones 'Consistente', 'Completo' y 'Decidible'.

El cálculo es el resultado de la formalización (VÉASE) de una determinada parte de la lógica. Los cálculos que suelen presentarse en ésta son:

(a) El *calculo sentencial,* cuyos signos son letras (véase LETRA) sen tenciales, conectivas (véase CONEC TIVA) y paréntesis (VÉASE). En parte de la literatura lógica este cálculo es edificado a base de proposiciones, en cuyo caso recibe el nombre de *cálculo preposicional.*

(b) El *cálculo cuantificacional,* cuyos signos son letras sentenciales, letras predicados, letras argumentos, conectivas, paréntesis y cuantificadores (véanse CUANTIFICACIÓN, CUAN TIFICACIONAL y CUANTIFICADOR). Este cálculo puede ser (b1) cálculo cuan tificacional elemental, en el cual se cuantifican solamente las letras argu mentos y (b2) cálculo cuantificacio nal superior, en el cual se cuantifican también las letras predicados. En la literatura lógica se ha llamado tam bién a (bl) *cálculo funcional y* a (bl) y (b2) respectivamente *cálculo funcional elemental y cálculo funcio nal superior.*

Observemos que (bl) es una parte de (b2). (bl) es usualmente llamado *cálculo cuantificacional monádico de primer orden.* Hay un número infinito de cálculos cuantificacionales monádicos que reciben los nombres de *cálculo cuantificacional monádico de primer orden, de segundo orden, de tercer orden* y, en general, *de n orden.*

(c) El *cálculo de identidad,* cu-

yos signos son los de cálculo cuantificacional más el signo de identidad (VÉASE).

(d) El *cálculo de clases,* cuyos signos son las conectivas sentencia les, los símbolos booleanos (véase CLASE) y los símbolos de clases.

(e) El *cálculo de relaciones,* cu yos signos son las conectivas senten ciales, los símbolos booleanos y los símbolos de relaciones.

CALEMES es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la cuarta figura (VÉASE). Un ejemplo de *Calemes* puede ser: Si todas las nubes son efímeras y ninguna cosa efímera es vulgar, entonces ninguna cosa vulgar es una nube, ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuatificacional elemental:

$$((x)\ (Hx \supset Gx)\ .\ (x)\ (Gx \supset \sim Fx)) \supset (x)\ (Fx \supset \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(PaM\ .\ MeS) \supset SeP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'E', 'E', origen del término *Calemes,* en el orden P M - S M - S P.

CALOGERO (GUIDO) nac. (1904) en Roma, profesor en Florencia, Pisa y (desde 1951) en Roma, se ha distinguido por sus estudios de historia de la filosofía —y especialmente de historia de la lógica—; merece destacarse al respecto su interpretación del eleatismo como una transposición a la ontología del plano lógico. Desde el punto de vista sistemático, Calogero es uno de los principales representantes del grupo de filósofos italianos que, partiendo del actualismo, marchó hacia la disolución del mismo por el desarrollo consecuente de sus propias exigencias internas. En efecto, el actualismo "clásico" ha sido infiel, según Calogero, a su propia ley, confiando más de lo debido en conceptos que no le correspondían. Por lo pronto, ha operado con conceptos (gnoseologias) que no eran realmente actualistas por la simple razón de que, según nuestro filósofo, la gnoseologia depende de la ontología y la metafísica. Disueltas estas dos últimas, la disolución de la primera resulta inevitable. Sólo de este modo podrá cumplirse con las exigencias que plantea el actualismo de la conciencia en vez de dejarse llevar por falsas objetivaciones. Pero dicho actualismo significa que la conciencia, al no poder objetivarse, no puede tampoco convertirse en objeto de reflexión teórica. Por lo tanto, lo teórico acaba cediendo el terreno a lo práctico; un autonomismo práctico absoluto, que es en ocasiones un "moralismo absoluto" y en otras un "pedagogismo absoluto", representa la culminación de esta filosofía del acto puramente vivido, pero debe advertirse que ello no desemboca en la desaparición de la filosofía en tanto que conjunto sistemático, pues Calogero ha intentado justamente rehacer tal conjunto, si bien sobre nuevas bases.

Obras: I *fondamenti della logica aristotelica,* 1927. — I primordi *della logica antica,* 1930. — *Studi sull'eleatismo,* 1932. — *Compendio di storia della filosofia,* 3 vols., 1933, 2a ed., 1936. — *La filosofia e la vita,* s/f. (1936). — *La logica del giudizio e il suo controtto in Casazione,* 1937. — *La conclusione della filosofia del conoscere,* 1938, nueva ed., 1960. — *La scuela dell'uomo,* 1939, nueva ed., 1956. — *Il metodo dell'economia e il marxismo,* 1944. — *Difesa del liberalsocialismo; con alcuni documenti inediti,* 1945. — Lo *democrazia al bivio e la terza via,* 1945 (monografia). — *L'abbicci della democrazia,* 1946. — *Lezioni di filosofia,* 3 vols. (I. *Logica, gnoseologia, ontologia,* 1948; IL *Etica, giuridica, politica,* 1946; III. *Estetica, semantica, istorica,* 1947). — Soggi di *etica e di teoria del diritto,* 1947. — *La filosofia di Bernardino Varisco,* 1950. — *Logo e dialogo,* 1950. — *Ecuoia sotto inchiesta,* 1957.

CALVINO (JUAN [JEAN CALVIN, originariamente JEAN CHAUVIN o CAULVIN] (1509-1564), nac. en Noyon (Picardía), estudió teología e ingresó en la carrera eclesiástica. Tras estudiar en París (1531-1533) hebreo y profundizar en los escritos de los Padres de la Iglesia, abrazó la causa de la Reforma. En 1534 se trasladó a Angoulème (Angoumois), donde empezó la redacción de su *Institutio* (véase bibliografía), que terminó en 1536, introduciendo luego revisiones y ampliaciones. En el mismo año de 1536 se trasladó a Ginebra, donde fue llamado para aplicar su reforma religiosa. Las severas medidas dictadas por Calvino suscitaron la oposición de los llamados "libertinos", los cuales consiguieron la expulsión de Calvino y sus seguidores. Calvino pasó a Basilea y luego a Estrasburgo; en 1541 regresó a Ginebra y logró imponer en esta ciudad un gobierno teocrático fundado en la Biblia y en sus propios principios de interpretación y conducta. La oposición de Calvino a las opiniones antitrinitarias de Miguel Servet (VÉASE) llevaron a éste al juicio y a la hoguera (1553). Calvino se opuso en ciertos puntos a los luteranos. A consecuencia de ello se produjo una escisión en la "Iglesia evangélica", la cual se dividió en "luteranos" y "reformados". Estos últimos constituyeron la base del presbiterianismo, el cual trató de situarse a igual distancia del episcopalismo y el congregacionalismo. Las doctrinas de Calvino son el fundamento teológico, ritual y administrativo de muy diversos grupos religiosos: los presbiterianos — en particular los que siguieron las opiniones teológicas del reformador escocés John Know *(ca.* 1505-1572), fundador del llamado "presbiterianismo escocés"; los hugonotes franceses; los puritanos ingleses (de la Iglesia anglicana); etc. Entre los filósofos que integraron el calvinismo en su doctrina figura Jonathan Edwards (VÉASE), con su peculiar combinación de "calvinismo" y "empirismo".

La doctrina de Calvino ofrece aspectos extremos y radicales tanto en la creencia como en la conducta. Calvino acentuó la absoluta soberanía de Dios en la elección y reprobación de los salvados y condenados; la "gloria de Dios" predomina absolutamente. Para Calvino el hombre después del pecado original está corrompido por el vicio y la concupiscencia. Pero la "predestinación (VÉASE) absoluta" que Calvino predicó no se refiere solamente al hombre después de la Caída; el hombre está para Calvino "preordenado" desde siempre por la voluntad de Dios. De la voluntad absoluta de Dios depende la gracia (VÉASE); más todavía que en Lutero (v.), el albedrío (véase ALBEDRÍO [LIBRE]) es para Calvino "siervo". La fe es obra del Espíritu Santo; por ella se puede alcanzar el estado de "renacimiento" que hace posible el vivir sólo por Dios y por su gloria. Los hombres se unen

en la comunidad de Jesucristo por medio de los sacramentos (bautismo y eucaristía). El principio de interpretación de la Biblia es el "testimonio del Espíritu Santo"; sin embargo, no debe confundirse la "inspiración personal" con la mera "opinión"; no hay interpretación posible sin el citado "testimonio".

Uno de los problemas capitales que se plantearon dentro del calvinismo es el de conocer los "signos de Dios", esto es, lo que hace posible saber a qué está uno "predestinado". Según Calvino, y más todavía algunos calvinistas, estos signos se manifiestan en la "recompensa económica", que "señala" a los "elegidos". Los calvinistas acentuaron por ello las virtudes de la sobriedad, el ahorro, el trabajo esforzado e intenso, la responsabilidad y el valor de la palabra empeñada. En las regiones donde imperaron los principios calvinistas se tendió al desarrollo de la industria y del comercio, a diferencia del "primitivismo agrario" que predicaban muchos luteranos. El llamado "espíritu de empresa capitalista" se ha asociado por ello con frecuencia con el calvinismo, el cual figura en parte prominente en la famosa tesis de Max Weber (v.) sobre la estrecha relación entre "protestantismo" y "capitalismo".

La obra capital de Calvino es la *Christianae Religionis Institutio,* publicada en 1536; la edición definitiva, de 1559, lleva el título *De institutione christianae.* Mencionamos, además: *De necessitate reformandae Ecclesiae,* 1544. — *Commentaires sur la Concordance ou Harmonie des Evangélistes,* 1561, y numerosos *Commentarii* al Viejo y Nuevo Testamentos. — Edición de obras: G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, J. *C. Opera quae supersunt omnia,* 59 vols., 1863-1900 *(Corpus Reformatorum,* vols. 29 a 87). Ed. del texto francés (de 1541) de la *Institutio* por J. Pannier, 4 vols., 1936. — Biografía: F. Doumergue, J. C. *Les hommes et les choses de son temps,* 7 vols., 1899-1927. — R. Freschi, G. *C.,* 2 vols., 1934. — De las numerosas obras sobre C., y en particular sobre los aspectos más filosóficos de su teología, nos limitamos a mencionar: H. Bois, *La philosophie de C.,* 1919. — F. Wendel, *C.: sources et évolution de sa pensée religieuse,* 1950. — T. F. Torrance, *Calvins Lehre vom Menschen,* 1951. — M. Marlet, *Grundlinien der kalvinistischen "Philosophie der Gesetzidee" als christlicher Transzendentalphilosophie,* 1954, — C. Calvetti, *La filosofia di G. C.,* 1955. — Para la tesis (por lo demás discutida) de la "relación estrecha entre protestantismo [especialmente calvinismo] y capitalismo [moderno o 'racionalizado'], véanse: Max Weber, "Das protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* XX y XXI (1904-1905), luego recogido en el tomo I de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), de Weber. — Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,* 1912. — R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism,* 1922. — F. Wendel, Calvin. *Sources et évolution de sa pensée religieuse,* 1950 [con bibliografía]. — Jean Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de J. Calvin. Essai sur l'humanisme du reformateur francais,* 1959.

CAMBIO. Véase DEVENIR, MOVIMIENTO.

CAMBRIDGE (ESCUELA DE). I. El platonismo e innatismo de la Escuela de Cambridge, contra el cual dirigió en parte Locke su *Ensayo,* tuvo en el siglo XVII diversos notables representantes. Entre ellos figuran Nathaniel Culverwel (1615-1650): *Discourse of theLight of Nature,* 1652), Richard Cumberland (1631-1718: *De legibus nature disquisitio philosophica,* 1672), John Smith (1618-1652: *Select Discourses,* 1660), Edward Stillingfleet (1635-1699: *Origines Sacrae, or a Rattional Account of the Christian Faith,* 1662), Benjamin Whichcote (1609-1683: *Sermons and Aphorisms,* 1712), pero sobre todo Ralph Cudworth y Henry More. El artículo consagrado a Cudworth (y en el cual nos referimos asimismo a More) permite comprender algunas de las ideas de este movimiento. Una de las características del mismo es que, siguiendo el neoplatonismo plotiniano, los platonistas de Cambridge defienden los distintos grados de espiritualidad creadora del mundo corporal y suponen la existencia de "naturalezas plásticas" (véase PLÁSTICO) que todo lo penetran. Estas naturalezas son, en realidad, para los platónicos de Cambridge, las fuerzas formadoras de la Naturaleza, la cual es concebida como un organismo. Sin embargo, en modo alguno significa esto que el platonismo en cuestión tenga una tendencia "naturalista"; por el contrario, los platónicos de Cambridge subrayan dondequiera el aspecto espiritual de lo orgánico y hacen del gran organismo de la Naturaleza un espíritu y un alma del mundo. El sesgo religioso del platonismo es destacado por ellos vigorosamente, hasta el punto de que acaba por imperar, especialmente en los platónicos "menores", sobre el aspecto puramente filosófico. No porque la Escuela de Cambridge sea simplemente, como alguna vez se ha dicho, una mezcla del cabalismo con la especulación platonizante. En rigor, lo que buscan los platónicos de Cambridge es salvar todo abismo entre las diferentes naturalezas, solucionar la separación cartesiana entre lo pensante y lo extenso, y por ello estos pensadores representan, como Cassirer ha señalado, la primera síntesis de un grupo de tendencias que se basan en una filosofía natural vinculada con el dinamismo renacentista y ansiosas de remontarse a las fuentes platónicas y neoplatónicas. En todo caso, la Escuela de Cambridge se mantuvo en el vivo centro de la especulación filosófica y estuvo relacionada con corrientes —coincidentes o contrarias— de la filosofía inglesa del siglo XVII : deísmo, antimaterialismo de Clarke, moral del sentimiento de Shaftesbury, etc.

El platonismo de Cambridge ejerció una influencia notable sobre el desenvolvimiento de la filosofía en la Nueva Inglaterra, especialmente a través de la introducción, por William Temple, en 1750, del sistema de Pierre de la Ramee en Cambridge. Los platónicos de Cambridge o, mejor dicho, los puritanos de la Escuela, constituyeron la base intelectual de los estudios filosóficos en la Nueva Inglaterra, donde el ramismo, el platonismo de Cambridge y la teología congregacionalista del pacto *(Covenant Theology)* se fundieron en una especulación que formó los cimientos del espíritu filosófico puritano y que sentó los fundamentos de una *Technologia* práctico-especulativa no ajena a la ulterior evolución filosófica, religiosa y social de Norteamérica.

H. En otro sentido se ha hablado de una Escuela de Cambridge o, mejor dicho, de la Escuela analítica de Cambridge *(Cambridge School of Analysis).* Ésta no es, en rigor, tanto una "escuela" con un conjunto de tesis comunes como una cierta actitud

filosófica; según indica Max Black, así como el positivismo lógico no consiste —por lo menos según declara Carnap— en un conjunto de doctrinas o en un programa determinado, tampoco ha habido "un grupo de analistas en Inglaterra suficientemente conscientes de un programa común para que pudiesen constituir una 'escuela' ". Sin embargo, la actitud común de los pensadores analíticos de Cambridge parece comportar ciertas características que de algún modo cabe considerar como "principios": la actitud antimetafísica, el propósito de someter cualquier problema al análisis (VÉASE), el consiguiente rechazo de toda posición sintetizante o intuitiva, la aplicación del análisis no a un examen conducente a la admisión o rechazo de un hecho o de una tesis filosófica, sino a una fundamental "aclaración" del hecho o tesis propuestos. Por parte de algunos de los filósofos pertenecientes a la Escuela de Cambridge se ha examinado el problema de la "verificabilidad", pero éste pertenece más bien al positivismo lógico que al analitismo de Cambridge. Aun cuando hay entre ambos grupos tendencias comunes v ambos parecen surgidos de un común clima de opinión, las diferencias son, desde muchos puntos, bien marcadas. La Escuela de Cambridge fue sobre todo impulsada por los trabajos analíticos de G. E. Moore (VÉASE) y, en cierta medida, un "realismo del sentido común" parece estar en la base de los desarrollos ulteriores. Pero lo característico del grupo de Cambridge no es, repetimos, una determinada posición filosófica, sino una actitud metódica. Esta actitud es distinta de la que corresponde al método de los *Principia Mathematica* de Whitehead-Russell, pero al mismo tiempo hay entre los dos una continua anastomosis. Moore ha influido sobre Russell, y a la vez los *Principia Mathematica* han constituido un centro de atracción para las investigaciones metódicas de la Escuela de Cambridge. Esta última atiende preponderantemente al análisis de los *sense data* en las diversas relaciones posibles de éstos con el objeto y el sujeto, pero, al mismo tiempo, el examen analítico de estos *sense data* es sólo un marco dentro del cual caben los análisis lógicos de los lenguajes de la ciencia. La aproximación de la Escuela de Cambridge a otros grupos —principalmente al del positivismo lógico— se refiere, pues, al aspecto metódico y, sobre todo, al propósito del análisis. Así, es característico de la Escuela de Cambridge la tendencia a la "aclaración" (de modo que sus componentes pueden ser llamados efectivamente *clarificatory philosophers)* y el desarrollo del análisis del lenguaje en un sentido análogo al propugnado por Wittgenstein, que ha ejercido sobre la Escuela una influencia considerable. De ahí la inclinación cada vez mayor de la Escuela de Cambridge, especialmente de los discípulos comunes de Moore y Wittgenstein, hacia la consideración de la filosofía como una actividad. Así, los "resultados" del trabajo filosófico de Cambridge son principalmente "inconclusivos" y en la distinción establecida por Broad entre filosofía crítica y filosofía especulativa la tendencia ha sido cada vez mayor hacia la primera.

Puesto que la "Escuela de Cambridge" no es una "Escuela" en sentido propio, y puesto que, además, los simpatizantes con las tendencias en ella manifestadas no proceden siempre necesariamente de Cambridge, es muy difícil indicar cuáles son propiamente sus "miembros". A veces se indica que los "miembros" de la "Escuela" son simplemente todos los filósofos que se han puesto al lado del "Análisis" (VÉASE), y se menciona al respecto, junto a Moore, a Ayer, R. B. Braithwaite, K. Britton, A. E. Duncan-Jones, Margaret MacDonald, C. A. Mace, John Wisdom y muchos otros. Algunos incluyen asimismo dentro de la "Escuela de Cambridge" a filósofos que, como Gilbert Ryle, si bien "analíticos", pertenecen al "grupo de Oxford" (VÉASE). Otros incluyen en la "Escuela de Cambridge" a autores como C. D. Broad y a L. S. Stebbing. En vista de los problemas que plantean las correspondientes inclusiones y exclusiones, es mejor abstenerse de indicar nombres precisos. Sólo podrían considerarse como cantabrigianos en sentido estricto los filósofos que han vivido y enseñado en Cambridge, influidos en parte por Moore, en parte por Wittgenstein (o por cierta fase del pensamiento de Wittgenstein). Pero como, por otro lado, una porción considerable del "movimiento analítico" ha sido impulsado desde Cambridge y ha influido sobre autores de otros lugares, hay razón en estimar que la "Escuela de Cambridge" no se ha limitado siempre a Cambridge. Históricamente, la "Escuela de Cambridge" puede considerarse como la parte del movimiento de Análisis que ha seguido a Moore, a Russell y luego a Wittgenstein antes de la aparición de la "Escuela" de Oxford.

Sobre la escuela platónica de Cambridge, véase: G. von Hertling: *Locke und die Schule von Cambridge,* 1892. — Frederick J. Powicke, *The Cambridge Platonists. A Study,* 1926. — G. P. R. Pawson, *The ' Cambridge Platonists and Their Place in Religious Thought,* 1930. — J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy,* 1931. — E. Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge,* 1932. — Eugene Munger Austin, *The Ethics of the Cambridge Platonists* 1935 (Dis.). — W. C. De Pauley, *The Candle of the Lord. Studies in the Cambridge Platonists,* 1937. — Rosalie L. Colie, *Light and Enlightenment; a Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians,* 1957.

Sobre la escuela analítica de Cambridge, véase: Max Black: "Relations Between Logicai Positivism and the Cambridge School of Analysis". *The Journal of Unified Science-Erkenntnis,* vol. III, 1-3, págs. 24-35. — L. S. Stebbing, *Logical Positivism and Analysis,* 1933. — Véanse también obras mencionadas en ANÁLISIS (especialmente la historia del movimiento analítico, de Urmson).

CAMESTRES es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la segunda figura (v.). Un ejemplo de *Camestres* puede ser: Si todos los estoicos son filósofos y ningún jugador de pelota vasca es filósofo, entonces ningún jugador de pelota vasca es estoico, ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Hx \supset Gx)\ .\ (x)\ (Fx \supset \sim Gx)) \supset (x)\ (Fx \supset \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(PaM\ .\ SeM) \supset SeP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'E', 'E', origen del término *Camestres* en el orden P M - S M - S P.

CAMPANELLA (TOMMASO) (1568-1639) nac. en Stilo (Calabria), ingresó en el Convento dominico de Placanica en 1582. En 1591/92 fue procesado por herejía, como consecuencia de un escrito muy laudatorio sobre la filosofía de Telesio. De 1599 a 1626 estuvo encarcelado, acusado de participar en una conspiración contra la dominación española en Calabria. Poco después fue condenado por la Inquisición a prisión perpetua, pero salió libre en 1829 por ser declarado loco. Tras una estancia de unos años en Roma pasó en 1634 a Francia y falleció cinco años después en París.

Las tendencias filosóficas de Campanella, de ascendencia a la vez platónica, naturalista y animista, se manifiestan sobre todo en su metafísica del conocimiento y en su idea de la doble revelación, positiva y natural, que permite un saber unitario y un tránsito continuo de la Naturaleza a la divinidad y de ésta a aquélla. El conocimiento sensible es para Campanella una relación entre el mundo externo y el sujeto, relación en la que ambos términos acaban por ser identificados, de modo que entonces cada sujeto posee distinto saber de acuerdo con las impresiones recibidas por sus sentidos. La identificación, por lo demás, resulta posible a causa del carácter "sensible" del mundo mismo, realidad animada y vivificada por la "sensación". En cambio, el conocimiento intelectual tiene su fundamento en el saber que el alma posee de sí misma, pues el alma conoce su propio ser y puede elevarse desde él hacia la contemplación de las ideas y, finalmente, hacia la contemplación de Dios. Pero el conocimiento de lo divino no es solamente un ascenso del alma hacia la divinidad, sino también un descenso de la divinidad hacia el alma, pues las categorías de la Sabiduría, el Amor y el Poder, pertenecientes a Dios, se proyectan sobre todo ser como el modelo de las cosas.

Esta metafísica y teoría del conocimiento están en directa relación con los planes de reforma política y religiosa forjados por Campanella. En varios escritos, sobre la monarquía cristiana y el gobierno eclesiástico, redactados entre 1593 y 1595, Campanella había propuesto una monarquía universal regida por el Papa. En 1625, en su *De Monarchia. Hispánica,* ofreció al Rey de España, bajo la tutela espiritual del Papa, la organización del imperio mundial. En 1635 hizo una proposición análoga al Rey de Francia en su *Monarchie delle* Nazioni. Todos estos escritos —y las actividades del autor para apoyar sus tesis— muestran su preocupación y hasta obsesión por la cuestión de una monarquía universal, por una "Ciudad" capaz de abarcar a todos los hombres y de solucionar de un modo radical el problema de la concordia entre sus subditos. El escrito de Campanella más importante en este sentido es, sin embargo, la *Ciudad del Sol* (redactado en italiano, con el nombre de *Città del Sole,* en 1602, revisado en 1613 y publicado, en latín, con el nombre de *Civitas solis, appendix Politiae, Idea reipublicae philosophicae,* en 1623, como apéndice a la *Realis philosophiae epilogisticae,* etc., mencionada *infra).* Se trata de una utopía (VÉASE) que tiene por fondo una parte ignota de Ceilán. Se describe en ella una ciudad perfecta regida por el Sol, es decir, "el Metafísico", con la colaboración de Poder, Sabiduría y Amor. La organización de la Ciudad del Sol sigue, pues, el mismo esquema de la teología y la metafísica de Campanella, por lo que el Sol debe interpretarse como un símbolo y no como un objeto de idolatría. En esta Ciudad reina la comunidad de bienes (y hasta de mujeres), único modo de evitar, según Campanella, el instinto de adquisición y de rapiña, origen de tantas guerras. La ciudad es regida por una red de funcionarios cuya principal misión es la organización y transmisión del saber y de las técnicas. Estos funcionarios son a la vez sabios y sacerdotes. Hay que observar que esta Ciudad no es cristiana, pero se halla, según Campanella, naturalmente tan próxima al cristianismo que basta, para que sea plenamente cristiana, agregarle los sacramentos. Así, Campanella propuso con su Ciudad una *base* de organización regida por la ley natural y por la fe cristiana, las cuales deben, a su entender, coincidir necesariamente. Obras: *De sensitiva rerum facultate,* 1950. — *Philosophia sensibus demonstrata,* 1591. — *De monarchia christianorum,* 1593. — *De regimine Ecclesiae,* 1593. — Discorsi *ai principi d'Italia,* 1594. — *Città del Sole,* Cfr. *sapra.* — *De sensu rerum et magia libri quatuor,* 1620. — *Theologia,* 1613-1624. — *Metaphysica* (terminada en 1623) y *Philosophia rationalis* (1613), ambas publicadas en 1638: *Universalis philosophia seu Metaphysicartim rerum iuxta propria dogmata partes tres.* — *Philosophia realis* (1619, publicada en 1623 y luego en 1637; esta última edición incluye *Quaestiones).* — *De praedestinatione,* 1636. — *Atheismus triumphatus seu reductio ad religionem per scientiarum veritates,* 1621 (originariamente: *Reccgnitio verae* religionis, 1607). — La ed. de la Realis *philosophia,* de 1623 (título completo: *Realis philosophiae epilogisticae partes IV, h. e. de rerum natura, hominum, moribus, politica)* lleva como apéndice el texto latino de la *Città del Sole: Civitas Solis.* — Como hemos visto en el artículo CO GITO, ERGO SUM, León Blanchet *(Les antécédents historiques du 'Je pense, donc je sais'",* 1920, págs., 171-28) ha indicado que hay en la *Universalis philosophia* (Cfr. *supra)* —así como en el mencionado *De sensu* rerum *et magia*— claros precedentes del *Cogito* cartesiano. Por lo demás, aunque publicada en 1638, la *Universalis Philosophia* (o Metafísica) fue, según Blanchet, escrita en italiano a fines de 1602 y en 1605; fue recomenzada en latín a fines de 1609 y en 1610, confiscada en mayo de 1610, recomenzada de nuevo a fines de 1610 y terminada en 1611. — Ediciones de obras: Paris, 1637 sigs.; obras italianas por A. d'Ancona, Torino, 1854. — Edición crítica de obras en la Edizione Nacionale dei Classici del Pensiero Italiano, por Romano Amerio, y otros, 1949 y siguientes. — Trad, esp.: *La ciudad del sol,* 1954 (también, 1959). — *Aforismos políticos,* 1956. — Bibliografía: L. Firpo, *Bibliografía degli scritti di T. C.,* 1940 y *Ricerche campanelliane,* 1947. — Véase Léon Blanchet, *Campanella,* 1920. — C. D. di Arcadia, *T. C.,* 1921. — M. Rossi, *Campanella, metafisico,* 1921. — R. de Mattei, *Studi Campanelliani con l'aggiunta del testo inedito del Discorso dette Fiandre e degli Antiveneti di T. C.,* 1934. — L. Firpo, *Ricerche companelliane,* 1947. — R. Amerio, *Campanella,* 1947. — Id., id., *Introduzione alla teologia di T. C.,* 1948. — G. di Napoli, *T. C., filosofo della restaurazione cattolica,* 1947. — R. Mondolfo, *Tres filósofos del Renacimiento,* 1947 (Bruno, Galileo, Campanella). — A. M. Jaco-

belli Isoldi, T. *C. La crisi della coscienza di sé,* 1953.

CAMPO. Véase CONTINUO, ESTRUCTURA.

CANNABRAVA (EURYALO), nac. (1908) en Cataguares (Minas Geràes, Brasil), profesa en el Colegio Pedro II de Río de Janeiro. Después de una primera fase que el propio autor califica de dogmática y en la que se inclinó hacia una "filosofía concreta" situada entre la fenomenología y el existencialismo alemán, ha pasado a una fase crítica que culmina en otra sistemática. En la fase crítica —impulsada por el estudio de la ciencia contemporánea y por las corrientes actuales de filosofía científica, pero precedida ya por ciertas orientaciones presentes en la fase dogmática—, Cannabrava ha intentado reducir la filosofía al método y el método al lenguaje. Partiendo de la distinción deweyana entre método matemático-formal y método genético-funcional, el pensador brasileño ha mostrado que el primero (consubstancial con la axiomática) puede también aplicarse a contenidos empíricos, en tanto que el segundo (reducible a la técnica inductiva de las ciencias empíricas) puede ser utilizado asimismo por las disciplinas deductivas, cuando menos en el estadio de la formación de los conceptos analíticos. Pero ello significa que los dos métodos —que son dos reglas de procedimiento— no se hallan enteramente separados entre sí. De hecho, ambos están íntimamente asociados en el método de la síntesis reflexiva, propio del objetivismo crítico, el cual permite unificar los conceptos de verdad formal y de verdad empírica sin por ello recurrir ni a la esfera trascendental ni a las esencias materiales ni a ningún supuesto metafísico incomprobado. Permite asimismo esclarecer la cuestión de la reversibilidad en relación con las operaciones lógico-matemáticas y mantener la objetividad de las formas lógicas sin recaer ni en un realismo platónico ni en un mero convencionalismo lingüístico. A base del mencionado método y del citado objetivismo puede constituirse, según el autor, una filosofía científica aplicable a los más diversos dominios, desde la mecánica cuántica hasta la cuestión de la legitimidad del poder político. Elementos esenciales de tal filosofía son la interpretación del enunciado condicional en tanto que distinto de la relación lógica de implicación, el tratamiento lógico de la relación de inferencia deductiva, el estudio de la función de la hipótesis en el contexto de la teoría de nivel superior (deductiva) y de nivel inferior (inductiva), y el establecimiento de un campo común de estudio en el cual ingresan tanto las ciencias naturales como las políticas y sociales.

A la fase dogmática pertenecen: *Seis temas de espíritu moderno,* 1941. — *Descartes e Bergson,* 1943. — A la fase crítica: *Elementos de metodologia filosófica,* 1956 (ya terminado en 1949 y luego revisado). — A la fase sistemática: *Introduçao a filosofia cientifica,* 1956. — *Ensaios filosóficos,* 1957.

CANO (MELCHOR) *(ca.* 1509-1560) nac. en Tarancón, estudió en la Universidad de Salamanca y en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, donde, además, profesó desde 1536 hasta 1542. En 1542 ganó la cátedra de *prima* de teología en la Universidad de Alcalá, y en 1546 la de la misma disciplina en la Universidad de Salamanca. Durante los años 1551 y 1552 intervino en las deliberaciones del Concilio de Trento. En 1523 había ingresado en la Orden de los Predicadores, de la que fue Provincial. Se deben a Cano, además de una obra ascética titulada *Tratado de la victoria de sí mismo* e impresa en 1550, varios escritos procedentes de conferencias o *relectiones: De* sacramentis in *genere, De poenitentiae sacramento.* Su obra capital y más influyente es, sin embargo, el tratado titulado *De locis theologicis,* publicado por vez primera en Salamanca el año 1563. Se trata de hacer con la teología lo mismo que Aristóteles hizo en los *Tópicos* con la filosofía o el pensamiento en general: exponer los "lugares" (loci) en los cuales se hallan los argumentos más apropiados para demostrar las verdades reveladas. El tratado de Cano se divide en catorce libros; desde el punto de vista filosófico son especialmente importantes los once primeros. En el curso de los mismos Cano examina diez fuentes de autoridad para desarrollar los argumentos antes indicados. Son las siguientes: las Sagradas Escrituras en los libros canónicos; las tradiciones apostólicas; las decisiones de la Iglesia; las definiciones conciliares; las declaraciones de la Iglesia; las enseñanzas de los Santos Padres; las doctrinas de los doctores escolásticos; las doctrinas de los canonistas; la razón natural; las enseñanzas de la historia. No todas estas fuentes poseen el mismo valor demostrativo; además, conviene saber emplearlas. El examen de su recto uso constituye justamente el eje del tratado de Cano, el cual desarrolló así una lógica, una metodología y una epistemología del conocimiento teológico.

Véase Fermín Caballero, *Vida del Ilmo. Melchor Cano,* 1871. — A.-M. Jacquin, O. P., "Melchior Cano et la théologie moderne", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* IX (1920), 121-41. — A. Lange, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* 1925. — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Època del Renacimiento (Siglo XVI),* t. III, 1941, págs. 131-50. — E. Marcotte, La *nature de la théologie* d'apres *M. C.,* 1949. — Véase también bibliografía de LUGAR.

CANON. En el artículo Canónica (v.) nos referimos a la obra que Diogenes Laercio atribuyó a Epicuro: El Canon. El término 'canon' ha sido usado en filosofía en otras ocasiones. Destacaremos cuatro de ellas.

1. Según indica C. Prantl *(Geschichte,* II, 275), el filósofo bizantino Miguel Psellos empleó el vocablo 'cánones' (κανόνες) en su Sinopsis del *Organon* de Aristóteles *(Mich. Pselli Synopsis Org.* Arist., ed. Ehinger, I, 8, p. 33) para designar cuatro reglas que rigen la equipolencia de las proposiciones categóricas, ἰσοδυναμοῦσαι προτάσεις.

2. Kant introdujo el término 'canon' en el Cap. II de la Metodología trascendental que figura en la *Crítica de la razón pura.* Por 'canon' entiende Kant los principios *a priori,* del recto entendimiento de ciertas facultades de conocimiento. Por ejemplo, la lógica general es, en tanto que analítica, un "canon formal" para las facultades del entendimiento y de la razón. En el mismo sentido la Analítica trascendental se propone ser un canon del entendimiento puro, ya que sólo éste es considerado capaz de enunciar conocimientos sintéticos verdaderos *a priori.* Kant señala que no puede existir ningún canon cuando

no es posible emplear de un modo recto la facultad del conocimiento. Y como se ha mostrado en la parte anterior de dicha *Crítica* que el conocimiento sintético de la razón pura especulativa es imposible, hay que declarar que no puede existir ningún canon para el ejercicio especulativo de esta facultad — un ejercicio especulativo que es meramente dialéctico. La conclusión es que la lógica trascendental es solamente una disciplina y no un canon, y que el único modo recto de usar la facultad de la razón pura y tener un canon de tal facultad es el uso práctico de la razón y no el especulativo.

3. En el Libro II (Sobre la inducción), capítulo viii, de su *Lógica, J.* Stuart Mill propone cinco métodos para la investigación experimental: el método de concordancia, el de diferencia, el de combinación de concordancia y diferencia, el de residuos y el de variaciones concomitantes. Cada método tiene un canon que constituye su principio regulador. El primer canon (para el método de concordancia) dice así: "Si dos o más casos del fenómeno que se *investiga,* poseen solamente una circunstancia en común, la circunstancia única en la cual concuerdan es la causa (o el efecto) del fenómeno dado." El segundo canon (para el método de diferencias) dice así: "Si un caso en el cual tiene lugar el fenómeno que se investiga y un caso en el cual no tiene lugar el fenómeno que se investiga poseen todas las circunstancias en común excepto una que tiene lugar únicamente en el primero, la circunstancia única en la cual difieren los dos casos es el efecto, o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno." El tercer canon (para el método combinado, de concordancia y diferencias) dice así: "Si dos o más casos en los cuales tiene lugar el fenómeno poseen solamente una circunstancia en común, mientras dos o más casos en los cuales no tiene lugar no poseen nada en común excepto la ausencia de tal circunstancia, la circunstancia única en la cual los dos grupos de casos difieren es el efecto, o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno." El cuarto canon (para el método de residuo) dice así: "Sustráigase de cualquier fenómeno la parte que, según inducciones previas, constituye el efecto de ciertos antecedentes, y resultará que el residuo del fenómeno es el efecto de los restantes antecedentes." El quinto canon (para el método de variaciones concomitantes) dice así: "El fenómeno que varía de algún modo mientras otro fenómeno varía en algún respecto particular es o la causa o el efecto de ese fenómeno, o está relacionado con él mediante algún hecho de índole causal."

4. Ogden y Richards han propuesto seis cánones del simbolismo para resolver los problemas que plantea la relación entre los símbolos y los referentes; hemos resumido dichos cánones en el artículo Símbolo y Simbolismo (VÉASE).

CANÓNICA. Como hemos visto en el artículo sobre Epicuro, este filósofo dividía la filosofía en tres partes: canónica, física y ética: το\ τ κανονικο\ καὶ φύσικὸν καὶ ἠθικον (Diog. Laerc., X, 29-30). La canónica constituía, según Diogenes Laercio, la introducción a la filosofía y estaba contenida en una obra especial de Epicuro llamada *El Canon.* Al parecer esta obra se ocupaba sobre todo de las cuestiones de teoría del conocimiento —origen de nuestras sensaciones por las imágenes (véase IMAGEN), diferentes tipos de conocimiento, etc.— a que nos hemos referido en el artículo sobre Epicuro tomando como base la *Carta* del filósofo sobre la física a su amigo Herodoto, carta contenida en D. Laercio, X, 34-82 (Cfr. H. Usener, *Epicúrea,* págs. 1-32). Como hemos visto, casi toda la teoría del conocimiento se basaba en consideraciones de carácter psicológico. Pero como el estudio del organismo fisiológico era a su vez una parte de la física, no es sorprendente leer en Diogenes Laercio (X, 37-38) que las doctrinas de Epicuro se disponían en forma que la canónica era combinada con la física. Por eso algunos autores (Cicerón, *de fin.,* I, vii, 22) hablan de que las partes en que los epicúreos dividen la filosofía son solamente dos: la física (incluyendo, pues, la canónica) y la ética. Esta opinión, sin embargo, parece describir mejor las tendencias racionalistas (el propio Epicuro, Lucrecio) que las tendencias empiristas (Filodemo de Gadara) dentro de la escuela. En efecto, los epicúreos de inclinación empírica dedicaron bastante más atención que los de tendencias racionalistas a los problemas de carácter propiamente epistemológico (unidos con otros problemas de carácter lógico), de modo que la canónica debía de aparecer entre ellos como un estudio especial y desempeñar, por lo tanto, un papel más fundamental que el que había tenido en Epicuro.

Para la Canónica en el sentido de Adrien Naville, véase CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS).

CANTIDAD. Cantidad se dice, según Aristóteles, de "lo que es divisible en dos o varios elementos integrantes, cada uno de los cuales es, por naturaleza, una cosa única y determinada". Según ello, una multiplicidad es una cantidad si es numerable, y una magnitud si es mensurable. La cantidad es lo que responde a la pregunta ¿cuánto? *(quantum,* πόσον) y constituye, en la concepción aristotélica, una de las categorías (Cat., VI 4 b 20 sigs.; *Met.,* Δ 13, 1020 a 7 sigs.). El neoplatonismo y especialmente Plotino consideran también la cantidad como una categoría, pero como una categoría del mundo sensible *(En.,* VI, i, 4). El análisis de las diversas formas de la cantidad ha sido llevado a cabo con gran lujo de detalles dentro de la escolástica y sobre todo dentro del tomismo. La cantidad es aquí, por lo pronto, medida de la substancia, extensión de las partes en la misma substancia, o, con mayor rigor, accidente extensivo de la substancia. Lo que existe propiamente no es la cantidad sino la substancia en su *quantum* o *substantìa quanta.* Así, la cantidad no es, en esta concepción, *realmente* distinta de la esencia de la substancia. Precisamente en las diferentes posiciones asumidas al respecto se marcarán las diferentes actitudes radicales filosóficas en la baja Edad Media y alta Edad Moderna. No será ocioso, en efecto, para la determinación de tales posiciones, saber si la cantidad es o no realmente distinta de la esencia de la substancia, saber si se trata o no de una medida predominantemente ontológica o matemática, saber cuál es la relación propia establecida entre cantidad y cualidad (VÉASE). Por lo demás, un análisis extenso de la noción de cantidad obliga a efectuar una serie de distinciones. Así, como

señala Ludwig Schütz (Thomas-Lexikon, 1881, págs. 284-5), Santo Tomás sólo distinguía entre las acepciones siguientes: 1, Quantitas absoluta y quantitas proportionis (S. theol., I, II, q. CXIII, 9c). 2. Quantitas continua y quantitas discretas (I, q. III, 5c y I, q. XLIII). 3. Quantitas continua intrinseca y quantitas continua extrínseca (I, q. XLII, l ob. 1). 4. Quantitas dimensiva y quantitas numerata (I, q. XLII, 3. 2 q). 5. Quantitas durationis (III, q. LXXXI, 2 ob. l). 6. Quantitas habitus (II, II, q. V, 4 c). 7. Quantitas mathematica y quantitas naturalis (III, q. VII, 12 ad l y otros lugares). 8. Quantitas moles y quantitas virtutis seu virtualis (I, q. XLII, 1 ad 1). 9. Quan titas scientiae (III, q. X, 2 ad 3).

El predominio de la noción de cantidad se ha impuesto en varias direcciones filosóficas modernas, donde, por otro lado, se va desvaneciendo la noción de medida ontológica y, de consiguiente, la posibilidad misma de que la cantidad sea mensura substantiae. De no ser realmente distinta de la substancia, la cantidad pasa, pues, a ser expresión matemática de las relaciones. Todavía Descartes hace de la cantidad algo realmente igual, aunque conceptualmente distinto, de un tipo de substancia: la substancia extensa. Pero a medida que la substancia se disuelve, la cantidad permanece como lo que rellena el hueco dejado por aquélla. Una cuantificación de la realidad surge entonces como una imposición inevitable. Sin embargo, desde el momento en que se necesita, a causa de la más radical disolución empirista, una fundamentación filosófica de la cantidad misma, se hace indispensable regresar a la consideración de la cantidad como categoría. Esta categoría no es, empero, ya una categoría de lo real, sino una forma de la mente. Es lo que sucede en Kant. En este filósofo hay, ciertamente, significados diversos de la cantidad. Heinrich Ratke (Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1929) señala, por ejemplo, que la cantidad puede entenderse (1) como cantidad de los juicios; (2) como categoría y (3) como cantidad intensiva o magnitud. Pero, además, hay que agregar el concepto de quantitas como puro esquema de la magnitud y el concepto de

quantum, el cual puede ser entendido de dos modos: (a) como quantum en general (distinto de la cantidad y equivalente a magnitud extensiva) y (b) como el espacio y tiempo en tanto que quanta. De ahí que mientras el quantum sirve no sólo para la magnitud real, sino también para la matemática, la quantitas es un puro concepto del entendimiento. Desde luego, el primado en la significación pertenece a la cantidad como categoría, Y, por lo tanto, es el plano trascendental el que permite un acceso inteligible a su concepto. En cambio, el concepto de cantidad tiene para Hegel una clara resonancia metafísica. No sólo en virtud del conocido principio de que el cambio de cantidad produce un cambio de cualidad, sino también porque la propia cantidad puede ser una característica del Absoluto como cantidad pura. Pues la cantidad, dice Hegel, es ser puro no determinado, a diferencia de la magnitud, que es una cantidad determinada (Enz., §§ 99, 100). Determinabilidad o indeterminabilidad que no son, por lo tanto, ajenas a lo cuantitativo, sino, por el contrario, aquello que hace o no de la cantidad un verdadero quantum.

Las discusiones filosóficas en torno al concepto de cantidad se han referido sobre todo a los problemas de su relación con la determinación, de su origen subjetivo, objetivo o trascendental y de su relación con la cualidad. Ahora bien, estas discusiones no han sido ajenas a los problemas planteados por la matemática y por la situación que ha ocupado en ella la cantidad. En efecto, la formalización del concepto de cantidad ha podido conducir no sólo a deslindar la cantidad de la substancia, mas también a deslindarla de toda determinación de relaciones. Y, por otro lado, se ha llegado a reconocer que la cantidad no puede constituir un objeto suficientemente preciso de la matemática en virtud de la vaguedad del concepto y del hecho de que, como dice Russell, la noción principal de la matemática no es la cantidad, sino el orden. Véase número.

En la lógica formal se llama cantidad del juicio al hecho de que, como señala Pfänder, "el concepto-sujeto del juicio pueda referirse a uno o a varios objetos y someterlos a juicio". La cantidad es sólo la men-

ción que el concepto-sujeto hace de los objetos en él comprendidos. En la lógica clásica, los juicios se dividen, según la cantidad, en universales, particulares y singulares. Los primeros son aquellos en los cuales el concepto-sujeto contiene en toda su extensión su concepto objetivo (todos los S son P) ; los segundos son los juicios en donde el concepto-sujeto se refiere sólo a una pluralidad parcial de sus objetos (algunos S son P); los últimos son aquellos en que el concepto-sujeto toma un solo objeto (un S es P; este S es P). Véase cualidad, cuantificación, cuantificacional y cuantificador, predicado.

O. Sickenberger, Ueber die sogenannte Quantität des Urteils, 1876.— John M. O'Sullivan, Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandhing der Kategorie der Quantität (Kantstudien, Ergänzungshefte 8), 1908. — Albert Spaier, La Pensée et la Quantité. Essai sur la signification et la realité des grandeurs, 1927. — Anneliese Maier, Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert, 1949, págs. 9-215. — Id., id., Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie, 1955, págs. 141-223. — Análisis sobre el problema de la cantidad en el juicio se encuentran en la mayor parte de los textos mencionados en los artículos sobre lógica y logística.

CANTOR (GEORG) (1845-1918) nac. en San Petersburgo, estudió en Alemania y fue profesor desde 1872 hasta 1913 en la Universidad de Halle. Su más importante e influyente contribución es su teoría de los números transfinitos a que nos hemos referido en el artículo Infinito (véase); suele ser conocida con el número de teoría de los conjuntos. Esta teoría ha sido objeto de muchos debates entre matemáticos y lógicos; después de haber recibido muy violenta oposición ha sido aceptada, mas no todavía por todos los matemáticos. Véase también continuo.

Obras: Grundlage einer Mannigfaltigkeitslehre, 1883. — Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre, 2 vols., 1885-1892. — Escritos matemáticos y filosóficos reunidos: Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts. Mit erlänternde Anmerkungen sowie mit Ergänzungen aus dem Briefwechsel Cantor-Dedekind, 1932, ed. E. Zermelo, reimp., 1961.

CAPADOCIOS. Se da este nombre a los tres teólogos San Basilio el Grande, San Gregorio de Nisa y San Gregorio Nacianceno. En los artículos dedicados a los mismos hemos mencionado sus principales doctrinas filosóficas y teológicas. Nos limitaremos a destacar aquí que la importancia de los Capadocios —los "tres grandes Capadocios"— en la historia de la filosofía consiste esencialmente en su labor de aclaración y purificación de la dogmática teológica dentro de la cual se insertó posteriormente el pensamiento cristiano católico. Contra el excesivo racionalismo que se infiltraba en algunas de las sectas (tales, el arrianismo), y que reducía el valor de la fe en favor de una comprensión metafísica de los dogmas, y contra la acentuación exclusiva de la pura creencia, que descartaba toda explicación racional, los Capadocios se propusieron tomar un camino medio que hiciese justicia a la fe y a la comprensión por razón dentro de las posibilidades del hombre. Junto a ello, los Capadocios, particularmente San Gregorio de Nisa, desarrollaron motivos místicos que ejercieron gran influencia sobre la mística medieval. Especialmente importantes, en cuanto a la influencia ejercida sobre la Edad Media, son las ideas de los Capadocios acerca de la Naturaleza como obra armónica creada por Dios. El nombre 'Capadocios' se debe al lugar de nacimiento de San Basilio el Grande y San Gregorio de Nisa (Cesárea, Capadocia) y al lugar de nacimiento de San Gregorio Nacianceno (Alianza, en Nacianza, Capadocia).

Además de la bibliografía de los tres Capadocios, véase: H. Weiss, *Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von* Nyssa *als Exegeten,* 1872. — Id., id., *Die Erziehungslehre der drei Kappadozier,* 1903 [Strassburger Theologische Studien, V, 3-4]. — K. Unterstein, *Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa,* 1902-3. — C. Gronau, *De Basilio, Gregorio Nazianzano Nyssenoque Platonis imitatoribus,* 1908. — T. Maier, *Die Eucharistienlehre der drei grosten Kappadozíer,* 1915. — C. Gronau. *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung,* 1922.

CAPELLA. Véase MARCIANO CAPELLA.

CAPREOLO (JUAN). Véase JUAN CAPREOLO.

CARABELLESE (PANTALEO). (1877-1948), nac. en Molfetta (Bari), discípulo de Varisco, ha centrado su pensamiento filosófico sobre el problema de lo concreto, es decir, de la conciencia concreta, lo que lo ha conducido a transformar el idealismo crítico de Varisco en un ontologismo crítico. Carabellese partió de un análisis de la conciencia, según el cual el ambiente de la conciencia no es el "mundo", sino la propia concienca. Pero esta conciencia no debe ser entendida como una realidad que absorbe a las demás y las transforma a su imagen y semejanza; la conciencia se mueve dentro de un ambiente común a todas las conciencias, situado más acá de sus particulares determinaciones individuales o históricas. El ambiente común, por otro lado, es esencialmente concreto, y por eso una dialéctica de la conciencia y una dialéctica de la realidad pueden coincidir bajo la forma de una dilucidación de la acción de la conciencia. El problema de la acción (VÉASE), en un sentido parecido al de Blondel se insinúa de este modo en la especulación de Carabellese, el cual intenta por todos lados y en todas sus dimensiones describir el proceso concreto de la conciencia en su ambiente, único modo de justificar su acción y de eliminar todos los pseudo-problemas producidos por el constructivismo autocentralista. El ambiente de la conciencia o la conciencia *como* ambiente puede identificarse con el ser; en cambio, el ambiente determinado representa el devenir, así como la individualidad (no finita) de las conciencias llamadas particulares. La conciencia no es, pues, ni un foco creador de toda realidad, ni un mero epifenómeno de lo real; es la propia realidad en la cual vivimos y por la cual vivimos, y ello hasta tal punto, que podría inclusive hablarse de una inmortalidad de la conciencia, inmortalidad que no es la eternidad intemporal ni tampoco la persistencia individual, sino la sumersión dentro de lo viviente.

Obras principales: *La teoría della percezione intellettiva di A. Rosmini,* 1907. — *L'essere e il problema religioso,* 1914. — *La coscienza morale,* 1915. — *Critica del concreto,* 1921 (2a edición, ampliada, 1940). — *La filosofia di Kant,* I, 1927. — *Il problema della filosofia da Kant a Fichte,* 1929. — *1l problema teologico come filosofia,* 1931. — "Il mio ontologismo" (en el *Giornale critico della filosofia italiana,* 1936). — *L'idealismo italiano,* 1938. — *1l circolo vizioso di Cartesio,* 1938. — *Il diritto naturale,* 1941. — *Che cosa è la filosofia?* 1942. — *Ontologismo critico,* 1942. — *L'essere e la sua manifestazione,* I, 1944; II, 1947. — *Le obiezioni al cartesianesimo,* 1946-1947. — *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell' ontologismo critico,* 1946. —

Edición de obras: *Opere complete* (Firenze, 1946 y siguientes). — Autoexposición en el artículo "La coscienza" publicado en el volumen de M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, págs. 165-82. — Véase G. Fano, "La metafisica ontologica di P. Carabellese", *Giornale critico della filosofia italiana,* 2-3 (1937). — G. Tarozzi, "L'ontologismo di P. Carabellese", *Archivio di filosofia,* I (1940). — G. Mattai, *Il pensiero filosófico di P. Carabellese,* 1944 (con bibliografia). — U. Spirito, R. Assunto, T. Moretti-Costanzi, artículos en *Giornale critico della filosofia italiana,* 1949. — A. Cioccetti, *L' ontologismo critico di P. C.,* 1951 (monografia). — I. Tebaldeschi, *Il problema della natura del pensiero di P. C.,* 1955 (monografia). — Roberto Tozzi, *P. C.,* 1955.

CARÁCTER. El término 'carácter' significa *marca* o *nota* que señala un ser y que por ello lo *caracteriza* frente a todos los otros. En principio, el carácter conviene, pues, a todo ente, pero desde muy pronto, especialmente con Teofrasto, se aplicó el término a los seres humanos. En el mismo sentido fue tomado por muchos escritores, especialmente por aquellos que, desde la situación de su época, quisieron revalorizar la doctrina de los caracteres de Teofrasto: La Bruyère (1636-1696) es, con su obra *Les Caracteres,* el ejemplo más notorio de esta tendencia. A veces se identifica 'carácter' con 'temperamento', pero con más frecuencia se establece una distinción entre ellos. En este último caso se suele indicar que mientras el primero se refiere a todas las notas distintivas, el segundo es lo que resulta de alguna forma de "mezcla". Esta "mezcla" era considerada clásicamente como la que se da en los humores del cuerpo dentro de cada individuo. Así, desde Hipócrates se distinguían los

individuos de acuerdo con el predominio de uno de los cuatro humores: sangre, flema, büis y atrabilis, que daba origen a los temperamentos sanguíneos, flemáticos, biliosos y melancólicos. La doctrina de los temperamentos es considerada hoy desde el punto de vista del análisis y descripción del tipo (VÉASE) psicológico. A la vez, ha quedado insertada como uno de los elementos de la ciencia de los caracteres o caracterología. Esta última procede sobre todo de Julius Bahnsen (VÉASE), quien tomó su doctrina caracterológica principalmente de Schopenhauer, y F. Paulhan. Sin embargo, ya Ribot y John Stuart Mill, y aun antes Herbart, habían investigado el problema desde un punto de vista muy semejante. En la actualidad la caracterología no se Umita por lo común a la descripción de los diferentes caracteres individuales, sino que procura establecer, junto a una clasificación sistemática de los caracteres desde un ángulo psicofisiològico, un estudio de las influencias que los determinan, desde la constitución orgánica hasta la tradición histórica. La caracterología utiliza, pues, un grupo de ciencias, y si por un lado parece ser un mero capítulo de la psicología general, por el otro —especialmente cuando tiene en cuenta el conjunto de influencias efectivas y posibles— rebasa el marco de la psicología.

Para Kant, el carácter es una ley de causalidad de la causa eficiente. Puede distinguirse entre un carácter empírico y un carácter inteligible. El primero es una manifestación del último y por eso el carácter empírico es designado también como carácter fenomenal, es decir, como carácter cuyas acciones son enteramente dependientes de otros fenómenos de acuerdo con leyes naturales constantes. El carácter inteligible, en cambio, es aquel por el cual el ser considerado es causa de sus propias acciones sin que pueda ser estimado como fenómeno. Una doctrina análoga sostiene Schopenhauer, quien considera que el carácter inteligible es un acto voluntario enteramente libre, situado más allá de toda fenomenalidad de tiempo y de espacio, más allá de todo mero obrar, por cuanto se trata, en último término, de un ser.

Las obras que se consideran como precursoras de la caracterología contemporánea son: Julius Bahnsen, *Beiträge zur Charakterologie, mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen*, 2 vols., 1867. — F. Paulhan, *Les caractères*, 1894. — Id., íd., *Les mensonges du caractère*, 1905. — Para la caracterología en general véase: Ludwig Klages, *Prinzipien der Charakterologie*, 1910 (trad. esp. *Los fundamentos de la caracterología*, 1957). — Emil Utitz, *Charakterologie*, 1925 (trad. esp.: *Caracterología*, 1950). — Ludwig Klages, *Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde. Gesammelte Abhandlungen*, 1927. — Id., íd., *Persönlichkeit. Einführung in die Charakterkunde*, 1927. — Th. Ziehen, *Die Grundlagen der Charakterologie*, 1930. — Hans Prinzhorn, *Charakterkunde der Gegenwart*, 1931. — Hubert Rohracher, *Kleine Einführung in die Charakterologie*, 1934 (trad. esp.: *Introducción a la caracterología*, 1945). — Paul Helwig, *Charakterologie*, 1936. — R. Heiss, *Die Lehre vom Charakter*, 1936, 2ª ed., 1949. — A. Kriekemans, *Moderne Charakterologie*, 1943. — René Le Senne, *Traité de caractérologie*, 1945 (trad. esp.: *Tratado de caracterología*, 1957). — E. Mounier, *Traité du caractère*, 1946 (reimp. en *Oeuvres*, II, 1961) (trad. esp.: *Tratado del carácter*, 1955). — J. Bourjade, *Principes de caractérologie*, 1955. — Guy Palmade, *La caracterologie*, 1959. — Roger Mucchielli, *La caractérologie à l'âge scientifique. Essai sur les méthodes et les limites de la caractérologie*, 1961. — Sobre relación entre carácter y temperamento, carácter y estructura corporal, carácter y destino, carácter y escritura, etc.: A. Fouillée, *Tempérament et caractères selon les individus, les sexes et les races*, 1895. — Ernst Kretschmer, *Körperbau und Charakter*, 23ª y 24ª ed., 1961 (trad. esp.: *Figura y carácter*, 1926; otra trad.: *Constitución y carácter*, 1947). — G. Ewald, *Temperament und Charakter*, 1924. — Ludwig Klages, *Handschrift und Charakter*, 1932. — Hermann Nohl, *Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde*, 1938 (trad. esp.: *Antropología pedagógica*, 1950 [Breviarios, 21]). — Rudolf Thiele, *Person und Charakter*, 1940. — M. Verdun, *Le caractère et ses corrélations*, I, 1950. — G. Berger, *Traité pratique d'analyse du caractère*, 1950 (trad. esp.: *Tratado práctico de análisis del carácter*, 1956). — Id., íd., *Caractère et personnalité*, 1954, 2ª ed., 1956. — G. Pittaluga, *Temperamento, carácter y personalidad*, 1954, 2ª ed., 1958 [Breviarios, 90]. — Sobre formación pedagógica del carácter, además del citado libro de Nohl: Georg Kerschensteiner, *Charakter und Charakterbildung*, 1915. — Sobre naturaleza y teoría del carácter: Paul Häberlin, *Der Charakter*, 1925. — Hartshorne y May, *Studies in the Nature of Character*, I, 1928. — G. Thibon, *La théorie du caractère*, 1933. — W. Boven, *Introduction a la caractérologie*, 1941. — S. Mounier, *Traite du caractère*, 1947 (trad. esp. : *Tratado del carácter*, 1957). — Josef Becker, *Einführung in die Charakterkunde*, 1947. — Sobre el carácter empírico: C. Prat, *Le caractère empirique et la personne*, 1906. — Sobre tipología caracterológica, véase la bibliografía en el artículo TIPO; además: *Ph.* Lersch, *Charakterologische Typologie*, 1934.

CARAMUEL LOBKOWITZ (JUAN) (1606-1682) nac. en Madrid, estudió en Madrid y Salamanca, ingresó en la Orden cisterciense, y profesó en Alcalá y en los Países Bajos (Lovaina), donde polemizó contra Jansenio. Fue asimismo durante un tiempo Vicario general en Praga. Caramuel se distinguió por su espíritu curioso de todo, aficionado a los descubrimientos modernos y muy inclinado a la aplicación a todas las cuestiones de métodos aritméticos y geométricos. El autor tenía conciencia de su enciclopedismo al estampar en uno de sus libros latinos —la *Mathesis biceps*— dos sonetos sobre sí mismo en los que se leen los siguientes versos: "Tu Caramuel, en ciencias prodigioso" y "O Caramuel! que bien a tus quadrantes / Reduces de las causas los momentos / sin que sus exercicios les estorbes".

En su filosofía Caramuel se mostró ecléctico. Citando a un antiguo autor, indicó que no es necesario elegir entre ninguna de las "sectas" (escuelas filosóficas) existentes, sino más bien admitir lo que es verdadero en todas ellas: en "estoicos, platónicos, epicúreos, aristotélicos" (Rationalis *et realis philosophia)*. Deseoso de renovar las ciencias y las artes todas, usó con frecuencia términos nuevos y curiosos, la mayor parte de ellos pronto caídos en desuso. Fue uno de los primeros en adoptar el nombre "Ontosofía" (véase ONTOLOGÍA), como designando una ciencia que se ocupa del ente como tal, a diferencia del modo como de él se ocupan otras ciencias, incluyendo la metafísica, si bien la ontosofía es propiamente la metafísica en cuanto filosofía primera. Trató con detalle de los principios

de esta filosofía primera, incluyendo entre ellos, por lo demás, no sólo principios ontológicos, sino también metodológicos. En ética expuso doctrinas considerablemente anti-rigoristas y hasta relativistas; en todo caso, muy próximas a un probabilismo criticado por Pascal.

Caramuel ha sido atacado a veces por falta de discernimiento y de maduro juicio. Sin embargo, un examen cuidadoso de sus obras revelaría posiblemente anticipaciones nada desdeñables. Una es la que hemos mencionado antes a propósito de la filosofía primera. Otra es la que ha subrayado A. Pastore al mostrar que se halla en Caramuel una idea ya bastante clara de lo que fue luego la doctrina hamiltoniana de la cuantificación del predicado.

La lista de obras de Caramuel figura en su *Mathesis biceps vetus et nova* (1670), clasificadas en *libri hispanici* (como la *Declaración mística de las armas de España,* 1619 y el *Arte nueva de Música,* 1669) y *libri latini.* Estos últimos incluyen libri *critici* & *eruditi,* que tratan de filosofía, teología, astronomía, matemática, etc. Entre los libros más propiamente filosóficos (y teológicos) mencionamos: *Rationalis et realis philosophia* (1642). — *Theologia moralis* (1643). — *Mathesis audax rationalem, naturalem, supernaturalem, divinamque sapientiam, arithmeticis,* geometrías, *catoptricis. . . fundamentis substruens exponensque* (1644). — *Theologia fundamentalis* (1651, 1656 & 1657). — *Severa argumentandi Methodus (* 1643, 1644 & 1654). — *Metalogica [Progreditur ultra Logicae metas, & ex Parallelismis ad res Physicas resolvit Quaestiones de Formalitatibus]* (1654). — *Grammatica audax* (1651). — *Herculis Logici labores tres (* 1654). — *Apparatus philosophicus* (1657 & 1665). — *Theologia (lege, Philosophia) rationalis; cujus partes sunt Logica Vocalis, Scripta, Mentalis: Recta, Obliqua* (1654). — *Theologia fundamentalis (* 1651, 1656 & 1657). — *Teologia intentionalis* (1654). — *Paradoxium Physico-Ethicum, cujus* Tomj *sunt tres: Primus. Logican realiter, &* moraliter *examinat* (1668); *Secundus. Philosophiam, Jurisprudentiam, Astronomian, Medicinam, & c. realiter et moraliter, discutit* (s/f.); *Tertius. Theologiam analogia servata realiter, ir moraliter exhi-bet* (s/f.). — *Mathesis biceps vetus et nova, 2* vols. (1670) (I. *Vetus.* II. *Nova).* — Caramuel sostuvo correspondencia con sabios y filósofos (Cfr. al respecto: R. Cenai, S. J., *"J.* C. Su epistolario con Atanasio Kircher, S. J.", *Revista de filosofía,* XII [1953], 102-47). — La observación de A. Pastore, en: "G. G. di L. e la teoría della quantificazione del predicato". *Rivista Classici e Neolatini* (1905).

CARDANO (GIROLAMO) [Hyeronimus Cardanus] *(ca.* 1501-1576), nac. en Pavía, se distinguió por sus trabajos matemáticos. En filosofía defendió una concepción organológica, hilozoísta y panteísta del mundo, influida por diversas corrientes del Renacimiento (principalmente Nicolás de Cusa), así como por el neoplatonismo y el neopitagorismo. Cardano unía a esta concepción, que suponía la existencia de un alma del mundo, un mecanicismo panmatemático y una teoría del saber, según la cual éste es propio solamente de una minoría ilustrada, escéptica y crítica, frente a la cual una mayoría debe ser mantenida, por conveniencia social y política, en la credulidad y en la ignorancia. Como Taurellus, y por motivos análogos, Cardano suponía que el conocimiento verdadero de las cosas puede darse, en última instancia, mediante la unión extática con Dios y el mundo inteligible, pero esta unión no suprimía, sino que implicaba, un dominio de la Naturaleza y de las cosas, demostración del puesto singular y elevado que el hombre, *algunos* hombres, ocupaban en la jerarquía del mundo.

Obras: *De vita propria,* 1542. — *De subtilitate rerum,* 1552. — *De varietate rerum,* 1556. — Edición *de Opera Omnia:* Lyon, 10 vols,, 1663. — Salvatore Fimiani, *Note ed appunti su la cultura filosófica del rinascimento. G. Cardano, la vita e le opere,* 1904. — E. Rivari, *La mente di Girolamo Cardano,* 1906. — A. Simili, G. *Cardano nella luce e nell'ombra del suo tempo,* 1941 (con bibliografia). — Ore Oystein, *Cardano, the Gambling Scholar,* 1953 (trad, del tratado sobre los juegos, con introducción y notas informativas).

CARDENAL CAYETANO. Véase CAYETANO (CARDENAL).

CARDILLO DE VILLALPANDO (GASPAR) (1527-1581) nac. en Segovia, estudió teología en la Universidad de Alcalá de Henares. Después de participar activamente en el Concilio de Trento (años 1562 y siguientes), fue nombrado (1575) Canónigo de la Colegial Complutense de los Santos Justo y Pastor. Cardillo de Villalpando se distinguió por sus exposiciones y minuciosos comentarios de obras de Aristóteles, especialmente de las obras sobre cuestiones lógicas, dialécticas y físicas. En sus comentarios a las *Categorías* Cardillo defendió una concepción del ente como equívoco y no equívoco o analógico, pero ello no impide, a su entender, que el ente sea objeto de la filosofía primera. "El ente es equívoco —comenta Marcial Solana (Cfr. *infra)— ab uno atque ad unum,* es decir, refiriéndose a todos los predicamentos a uno de ellos: los accidentes a la substancia." Cardillo se ocupó asimismo largamente de la cuestión de la inmortalidad del alma, recurriendo a argumentos sacados de Aristóteles para demostrarla.

Obras: *Commentarii in quinqué voces Porphirii,* 1557. — *Summula Summularum,* 1557. — *Isagoge sive Introductio in Aristotelis Dialecticam,* 1557. — Commentanrius *in libros de Priori Resolutione Aristotelis,* 1557. — *Commentarius in libros Aristotelis de Posteriori Resolutione,* 1558. — *Commentarius in Categorias Aristotelis una cum questionibus in easdem,* 1558. — *Commentarius in librum Perihermeneias Aristotelis,* 1558. — Summa *Dialecticae Aristoteleae,* 1558. — *Commentarius in Aristotelis Tópica,* 1559. — *Apologia Aristotelis adversus eus qui aiunt sensisse animam cum corpore extingui,* 1560. — *Commentarius in octo libros Psysicorum Aristotelis,* 2 vols., 1566-1560. — *Disputationes adversus Protestationem triginta quatuor haereticorum Augustae Confessionis,* 1568. — *Commentarius in quatuor libros Aristotelis de coelo,* 1568 (1576). — *Commentarius in duos libros Aristotelis de ortu atque interitu. . .,* 1569. — *Interrogationes naturales, morales et mathematicae,* 1573. — La obra de M. Solana referida *supra* es *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento. Siglo XVI,* tomo II (1941), págs. 81-123, y especialmente pág. 118.

CARDOSO (ISAAC) (1615-ca. 1680), nacido en Lisboa (o en Celorico), estudió medicina en Salamanca y vivió en Valladolid, Madrid y Valencia. Luego emigró a Veneeia, donde hizo profesión pública de judaismo. Es considerado como uno de los filósofos eclécticos de la época, partidario del atomismo y enemigo de la física hilemórfica aristotélico-escolástica. Cardoso acusó a esta física de no dar cuenta de la realidad, sino de crear engañosos entes de ra-

zón; el atomismo, en cambio, permite, a su entender, explicar completamente los fenómenos naturales. Este atomismo estaba basado en una teoría del conocimiento sensualista que reflejaba una completa confianza en la información proporcionada por los sentidos, siempre que fuera confirmada por la reflexión. Cardoso admitió dentro de su atomismo la doctrina de los cuatro elementos fundamentales y de los cuatro temperamentos. Obra fundamental: *Philosophia libera, in septem libros distributa, in quibus omnia, quae ad Philosophum naturalem spectant, methodice colliguntur, & accurate disputantur, Opus non solum Medicis & Philosophis, sed omnium disciplinarum studiosis utilissimum,* Venetiis, 1763. — Véase O. V. Quiroz-Martinez, *La introducción de la filosofía moderna en España* 1949, *passim.*

CARIDAD. V. AMOR, COMPASIÓN.

CARLINI (ARMANDO) (1878-, 1959) nació en Ñapóles. Profesor desde 1922 en la Universidad de Pisa, fue primeramente un adepto del actualismo de Gentile (VÉASE), de quien partió para desarrollar un espiritualismo realista que concordara con el pensamiento católico. El realismo de Carlini no es, pues, totalmente ajeno a algunos supuestos del idealismo hegeliano. Esto se manifiesta de manera muy especial en su concepción de la religiosidad del arte y de la filosofía. En efecto, el arte une, en el plano sensible, al mundo con Dios. Por eso el artista descubre, en la autoconciencia que sobrepasa a lo histórico y determinado, lo trascendente. Lo mismo ocurre con la filosofía; en ella se manifiesta claramente la naturaleza de los actos trascendentes que conducen hacia lo absoluto y unen el pensamiento filosófico con la vida religiosa. Todo el esfuerzo de Carlini parece dirigido, así, a un reconocimiento de la trascendencia, sin verse obligado por ello a adherirse a un realismo completo. La metafísica critica como metafísica de la problematicidad es la única que permite acoger dentro del reino de la fe ciertos "mitos" filosóficos. Por eso la metafísica crítica es, en el fondo, una descripción inteligible de los actos de trascendencia, inclusive de la trascendencia del alma por si misma. La idea metafísica puede inclusive formularse en términos histórico-sociales, según normas tales como "Promueve con tu acción la socialidad del mundo histórico" o "Promueve con tu acción la unidad-totalidad de los valores de la personalidad humana en el mundo social" (Cfr. el ar-tículo-autoexposición citado en la bibliografía; Sciacca, p. 195).

Obras: *Del sistema filosófico dantesco nella Divina Commedia,* 1902. — *Il pensiero filosojico-religioso in Francesco Petrarca,* 1940. — *Le forme di governo nello Stato presso i Greci,* 1905. — *Del carattere come formazione psicologica,* 1910. — *Fra Michelino e la sua eresia,* 1912. — *La mente di G. Bovio,* 1914. — *Avviamento allo studio della filosofia,* 1914. — *La filosofia di G. Locke, 2* vols., 1920-1921, 2a ed., 1928. — *La vita dello spirito,* 1921, 2a ed., 1940. — *La nostra scuola,* 1927, 5a ed., 1946. — *Neoscolastica, idealismo e spiritualismo,* 1933 (en colaboración con F. Olgiati). — *La religiosità dell'arte e detta filosofia,* 1934. — *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini,* 1934. — *Il mito del realismo,* 1936. — *Introduzione alla pedagogia,* 1936, 4a ed., 1946. — *Verso la nuova scuola,* 1941. — *Saggio sul pensiero filosófico e religioso del fascismo,* 1942. — *Principi metafisichi del mondo storico,* 1942. — *Il problema di Cartesio,* 1948. — *Perché credo,* 1950, 2a ed., 1952. — *Atta ricerca di me stesso. Esame critico del mio pensiero,* 1951. — *Filosofia e storia della filosofia,* 1951. — *Cattolicesimo e pensiero moderno,* 1953 (trad, esp.: *Catolicismo y mundo moderno,* 2 vols., 1960-1961). — *Breve storia della filosofia,* 1957. — *Che cos'è la metafisica? Polemiche e ricostruzione,* 1957. — *Studi gentiliani,* 1958. — *Le ragioni della fede,* 1959. — Autoexposición en el artículo "Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano", en *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, ed. M. F. Sciacca, págs. 183-97. — Véase M. F. Sciacca, "Il pensiero filosófico di A. C.", *Archivio di storia della filosofia italiana,* 3 (1937). —Id., id., *Il Secolo XX,* 1942, col. II. — L. Pareyson, "Presistenzialismo di A. C.", *Giornale critico detta filosofia italiana,* V-VI (1941), 1-2 (1942). — George Uscatescu, "Filosofia italiana contemporànea: A. C.", *Revista de Filosofía,* XVI (1957), 303-19. — M. T. Antonelli, G. Chiavacci, M. Gentile, A. Guzzo *et al.,* número especial sobre A. C. en *Giornale di Metafisica,* XV, 6 (Nov.-Dic., 1960).

CARLYLE (THOMAS) (1795-1881) nació en Ecclefechan (Escocia). Muy influido por la filosofía idealista alemana y por la poesía del romanticismo, combatió las tendencias materialistas y naturalistas que se manifestaban sobre todo en el utilitarismo inglés. Representante de una concepción individualista de la historia, atribuyó su proceso y su progreso a la acción e influencia de las personalidades geniales, dotadas de enérgico carácter y de gran voluntad moral. Estas personalidades son los "héroes" con cuyo tejido se forma la historia. Más que una interpretación filosófica de la historia, pretendía Carlyle, sin embargo, con su individualismo idealista, apoyar su oposición al utilitarismo y proporcionar a la juventud inglesa de su tiempo un ejemplario moral.

Las principales obras de interés filosófico son: *Sartor resartus,* 1834, y *On Heroes, Heroeship and the Heroic in History,* 1841. — Edición de obras: *Works,* 34 vols., Londres, 1870 y siguientes (frecuentemente reimpresa). — Véase asimismo *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Emerson, 1834-1872,* 2 vols., 1894. — Sobre Carlyle, véase: J. A. Froude, *Th. Carlyle,* 1882. — Wilhelm Dilthey, *Th. Carlyle* [Archiv für Geschichte der Philosophie, IV), 1891 (reimpreso en *Ges. Werke,* IV). — W. J. Johnson, TH. *Carlyle,* 1912. — Louis Cazamican, *Th. Carlyle,* 1913. — F. W. Roe, *The Social Philosophy of Carlyle and Ruskin,* 1921. — Wilhelm Vollrath, Th. *Carlyle und H. St. Chamberlain,* 1985. — L. Marvin Young, *Th. Carlyle and the Art of History,* 1939. — Ernest Seillière, *Un précurseur du Natiomal-Socialisme. L'actualité de Carlyle,* 1939. — Hill Shine, *Carlyle and the Saint-Simonians,* 1941. — Unamuno dedicó a Carlyle un ensayo *(Maese Pedro. Notas sobre Carlyle),* del año 1902, recogido en *Ensayos,* tomo III, 1916. Sobre Unamuno y Carlyle véase el estudio del mismo título, de Carlos Clavería *(Cuadernos Hispanoamericanos,* N° 10, 1949, recogido en *Temas de Unamuno,* 1953). A la relación entre los dos escritores se refiere también Alan Carey Taylor en *Carlyle et la pensée latine,* 1937 (tesis).

CARNAP (RUDOLF) nac. (1891) en Runsdorf, cerca de Barmen (hoy Wuppertal, Westfalia), ha sido profesor en Viena (1926-1931), Praga (1931-1935), Chicago (1938-1954) y Los Angeles (desde 1954). Cinco aspectos pueden ser subrayados en su trabajo filosófico, lógico y semiótico, correspondientes aproximada-

mente a cinco fases: el aspecto crítico-filosófico, el aspecto del análisis de la constitución, el de la sintaxis lógica del lenguaje, el semántico, y el del examen de la inducción. Daremos breve noticia de ellos, advirtiendo que se encontrarán informaciones complementarias en varios otros artículos, entre los cuales mencionamos ANALÍTICO Y SINTÉTICO, CONSTITUCIÓN, FISICALISMO, INDUCCIÓN, METALENGUAJE, MODALIDAD, NOMBRE, ONTOLOGÍA, PROBABILIDAD, SEMÁNTICA, SINTAXIS, SIGNIFICACIÓN, SIGNO.

El aspecto crítico-filosófico se concentra en su primer análisis del problema del espacio. Resuenan en él las influencias kantianas, si bien de un Kant interpretado en sentido crítico-fenomenista y lógico-regulativo.

El análisis de la constitución se basa en una teoría en la cual se ordenan los diferentes sistemas de objetos o conceptos según grados. 'Constituir' equivale para Carnap a 'reducir', pero esta reducción ha de entenderse en sentido lógico-sistemático y no metafísico. La teoría carnapiana de la constitución puede ser considerada como una ontología de base lógica en el curso de la cual se caracterizan los objetos mediante "meras propiedades estructurales" o por "ciertas propiedades lógico-formales de relaciones o tramas de relaciones".

La teoría de la constitución se halla dentro de las orientaciones del Círculo de Viena (VÉASE) del que Carnap fue uno de los principales representantes. Ligada a la misma se encuentra su elaboración del fisicalismo, su crítica de la metafísica y la elaboración de la sintaxis lógica del lenguaje. Según Carnap, hay que distinguir entre el modo formal y el modo material de hablar. Cuando se olvida tal distinción se recae en la metafísica y, por lo tanto, en la confusión entre las proposiciones y las pseudo-proposiciones. Las proposiciones metafísicas son, en efecto, a su entender pseudo-proposiciones que parecen tener referentes objetivos, pero no los tienen. Hay que ver, por consiguiente, de qué modos pueden formularse correctamente proposiciones, esto es, hay que examinar en cada caso si las "proposiciones" formuladas obedecen o no a las reglas sintácticas del lenguaje. La filosofía acaba siendo definida inclusive como un "análisis lógico del lenguaje".

La insistencia en el aspecto sintáctico conducía, sin embargo, a dificultades que obligaron a Carnap a prestar considerable atención a la semántica. Los detallados estudios semánticos de Carnap han abarcado tanto los problemas semánticos en general como los de la formalización de la lógica. Importantes son también al respecto sus estudios acerca de la modalidad.

Durante los útlimos años Carnap se ha ocupado intensamente de la elaboración de un sistema de lógica inductiva a base de un examen de la probabilidad como grado de confirmación y del supuesto de que todo razonamiento inductivo es un razonamiento en términos de probabilidad. La lógica inductiva de Carnap es antipsicologista y no presupone ninguna de las doctrinas que las lógicas inductivas clásicas estimaban indispensables, tales como, por ejemplo, la de la regularidad de los fenómenos naturales. Advertiremos que la preponderante atención a la elaboración de dicha lógica no ha impedido a Carnap ocuparse asimismo con frecuencia de problemas lógicos y semánticos y de reiterar ciertos puntos de vista —tales, la oposición a la ontología; la estricta separación de expresiones en analíticas y sintéticas, etc.— que se habían ya manifestado en las fases anteriores.

Obras principales: *Der Raum.* Ein *Beitrag zur Wissenschaftslehre,* 1922 (El *espacio. Contribución a la teoría de la ciencia). — Physikalische Begriffsbildung,* 1926 *(Conceptuación fisicalista). — Der logische Aufbau der Welt. Versuch einer Konstitutionstheorie der Begriffe,* 1928 *(La estructura lógica del mundo. Ensayo de una teoría de la constitución de los conceptos). — Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit,* 1928 *(Problemas aparentes en la filosofía. Lo psíquico ajeno y la discusión en torno al realismo). — Abriss der 'Logistik, mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen,* 1929 *(Compendio de logística, con especial consideración de la teoría de la relación y de sus aplicaciones).* — "Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis,* II (1931), 219-41 (trad, esp.: *La superación de la metafísica por medio del análisis lògico del lenguaje* [Centro de Estudios filosóficos. Univ. de México, Cuad. 10; con notas del autor]). — *Die Aufgabe der Wissenschaftslokig,* 1934 *(El tema de la lògica de la ciencia). — Logische Syntax der Sprache,* 1934 (Sintaxis *lógica del lenguaje;* ampliada en trad, inglesa: *The Logicai Syntax of* Language, 1937). — *Foundations of Logic and Mathematics,* 1939 *(International Encyclopedia of Unified Science,* vol. I, N° 3). — *Studies in Semantics (I. Introduction to Semantics,* 1942; *II. Formalization of Logic,* 1943). Se considera como tomo III el libro Meaning *and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic,* 1947, 2a ed., 1958. — *Logicai Foundations of Probability,* I, 1950; 2a ed., rev., 1962. Se anuncia t. II, del cual hay anticipación en el folleto *The Continuum of Inductive Methods,* 1932. Los dos tomos tendrán como título común *Probability and Induction.* El contenido del tomo I fue anticipado en los artículos "Testability and Meaning", *Philosophy of Science,* III (1936), 419-71, IV (1937), 1-40, y "On the Application of Inductive Logic", *Philosophy and Phenomenological Research, III* (1947). — Resumen y refundición por Wolfgang Stegmüller, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit,* 1959. — *Einführung in die symbolische Logik,* 1954, nueva ed., 1960. — Sobre la teoría de la constitución de Carnap: Josef Burg, Konstitution *und Gegenstand im logistischen Neu positivismus R. Carnaps* 1935 (Dis.). — Sobre su teoría de la verdad: D. R. Cousin, "Camap's Theories of Truth" *(Mind.,* LXIV, N° 233, 1950, págs. 1-22). — Sobre lógica inductiva: E. H. del Busto, Las *teorías moder nas de la probabilidad. La probabili dad y la lógica inductiva de C.,* 1955 (monografía). — P. Filiasi Carcano, L. Apostel, G. Petri, L. Geymonat, artículos en número especial de *Rivista critica di storia della filosofia,* Año X, fase, v-vi (1955), dedicada a R. Carnap (bibliografía de y so bre Carnap por A. Pasquinelli). — Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheit sproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorie von A. Tarski und R. Carnap,* 1957. — Jerzy Pelc, *Poglady Rudolfa Carnapa na kwestie znazcenia i oznaczania,* 1960 *(Las ideas de R. C. sobre los problemas del sentido y de la denota ción).* — Nùmero de *Synthese,* Vol. XII, N° 4 (Diciembre 1960) dedica do a R. C. con motivo de su 70°' ani versario [véanse especialmente artículos de W. v. Quine, "C. and Logicai Truth", y Karl Dürr, "Beleuchtung von Anwendungen der Logistik in Werken von R. C."].

CARNÉADES *(ca.* 214-129 antes de J. C.) de Cirene fue escolarca de la Academia Nueva, desde 156 hasta

su muerte. Enviado con el estoico Diogenes y el peripatético Critolao a Roma por los atenienses para defender ante el Senado la resistencia de Atenas *a* cumplir un castigo impuesto a la ciudad, la estancia de los tres filósofos en la metrópolis dominadora representa uno de los hechos decisivos en la historia de la influencia del pensamiento griego sobre el mundo romano. Continuador de Arcesilao y adversario de todo dogmatismo, Carnéades sostiene que no hay posibilidad de distinguir de un modo absoluto entre las representaciones verdaderas y las falsas, por lo cual precisa establecer un criterio de verdad teórica y práctica, que encuentra en las nociones de lo verosímil, lo probable y lo persuasivo. Las enseñanzas de Carnéades —el cual combatió sobre todo la doctrina estoica del destino— fueron difundidas por su discípulo Clitómaco.

C. Vick, *Quaestiones Carneadeae,* 1901. — B. Detmer, *Kameades und Hume, ihre Wahrscheinlichkeistheorien,* 1910. — Véase también V. Brochard, *Les sceptiques grecs,* 1887 (trad, esp.: *Los escépticos griegos,* 1944. Libro II, caps, iv y v) y D. Armand, *Fatalisme et liberté dans. l'antiquíté grecque,* 1948. — Artículo de H. von Arnim sobre Carnéades (Karneades) en Pauly-Wissowa.

CARPÓCRATES de Alejandría (fl. co. 130) fue uno de los representantes del gnosticismo (VÉASE) especulativo, aun cuando sus tendencias al respecto fueron considerablemente más sobrias que las de Valentino o Basílides. Se trataba de un gnosticismo fuertemente influido por el platonismo ecléctico. Había en él dos tesis capitales. Por un lado, Carpócrates afirmaba que el Dios supremo e increado, la máxima Unidad, había producido los espíritus inferiores, los cuales a su vez habían producido el mundo. Esta producción se aproxima, según Carpócrates, más a la emanación que a la creación. Por otro lado, Carpócrates mantenía que las almas humanas han existido con anterioridad a la producción del mundo y que han vivido en el seno de la Unidad Máxima. Desde el mismo han descendido (o caído) a la existencia terrestre y se esfuerzan por regresar a su fuente originaria. Las almas más puras poseen el recuerdo de su existencia anterior; las más impuras se hallan sumergidas en el olvido. Estas últimas tienen que transmigrar hasta purificarse. Junto a estas doctrinas, Carpócrates mantuvo la tesis de que Jesús es el Hombre Perfecto, de alma absolutamente pura; por ello es el Redentor de las almas caídas.

Véase bibliografía de GNOSTICISMO.

CARR (HERBERT WILDON) (1857-1931), profesor en King's College, de Londres, a partir de 1918, y de la Universidad de Southern California, desde 1925, se opuso al mecanicismo materialista y defendió una filosofía neoevolucionista influida por el bergsonismo, por el actualismo italiano, por ciertas formas de hegelianismo, por el neovitalismo y por ciertas interpretaciones de la ciencia moderna, en particular de la teoría de la relatividad. Muchas de las ideas de Carr muestran afinidad con el pragmatismo contemporáneo; otras, con las concepciones que defienden la evolución emergente (VÉASE). El desarrollo de todas estas tendencias y el interés por unir los resultados de la física con reflexiones metafísicas lo condujo a la formulación de una teoría monadológica, afín a la leibniziana, pero de carácter más fuertemente idealista que ésta.

Obras principales: *The Problem of Truth,* 1913. — *The General Principie of Relativity in Its Philosophical and Historical Aspects,* 1920. — A *Theory of Monads. Outlines of the Philosophy of the Principie of Relativity,* 1922. — *The Scientific Approach to Philosophy: Selected Essays and Reviews,* 1924. — *Changing Backgrounds in Religion and Ethics,* 1927. — *The Unique Status of Man,* 1928. — *The Freewill Problem,* 1928. — Cogitans *Cogitata,* 1930 (obra capital sintética).

CARTESIANISMO. La influencia ejercida por Descartes (Cartesius) ha sido considerable en toda la época moderna y a ella sobre todo suele darse el nombre de cartesianismo. Sin embargo, el cartesianismo como concepto usado en la historia de la filosofía abarca tanto la adhesión a las doctrinas de Descartes o el desarrollo de alguno de sus pensamientos fundamentales como las diversas manifestaciones de oposición al filósofo o a sus partidarios, En este segundo sentido más amplio tomamos el término 'cartesianismo' en el presente artículo.

Ya en vida de Descartes las opiniones tanto metafísicas como físicas del filósofo fueron objeto de apasionados debates. Éstos no se confinaron a los círculos filosóficos, científicos o teológicos, sino que penetraron profundamente en los artísticos y literarios y hasta en "la sociedad", como lo muestran los tan frecuentemente citados versos de Moliere en *Les femmes savantes* (Act. III, esc. ii): Bélise: *Je m'acommode assez pour moi des petits corps / Mais le vide a souffrir me semble difficile, / Et je goute bien mieux la matiere subtile.* — Trissotin: *Descartes pour l'aimant donne fort dans mon sens.* — Armande: *J'aime ses tourbillons.* — Philaminte: *Moi, ses mondes tombants,* a los cuales podrían agregarse otros testimonios literarios y de descripción y crítica de costumbres. El propio Descartes dedicó parte de sus escritos —públicos, como las Respuestas a las Objeciones a las *Meditaciones metafísicas,* y privados, como las numerosas referencias que hallamos en la correspondencia— a contestar a sus críticos, tanto a los que se oponían a sus tesis (físicas, metafísicas y teológicas) como a los que discutían su originalidad. (Sobre este último punto véase ALMA DE LOS BRUTOS, COGITO ERGO SUM.) Las referencias a favor y en contra de Descartes fueron tan numerosas durante el siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII, que, como lo ha mostrado F, Bouillier, la historia de la filosofía en esta época coincide en parte con la historia del cartesianismo. Nos limitaremos a algunos datos esenciales. Entre los partidarios de Descartes figuran ante todo el Padre Mersenne y el llamado círculo de Mersenne, que veía en el mecanicismo cartesiano una posibilidad de combatir al ateísmo. También defendieron muchas tesis cartesianas algunos jansenistas —la llamada lógica de Port-Royal (VÉASE), por ejemplo, es esencialmente cartesiana—, y especialmente los oratorianos, quienes, siguiendo una tendencia que culminó en Malebranche, vieron en el cartesianismo una especie de renovación del agustinismo. En los problemas planteados por Descartes se basaron los filósofos que se reúnen bajo el nombre de Ocasionalismo y también —aunque solamente en cierta medida— Spinoza. A fines del siglo XVII el cartesianismo fue ardientemente

defendido por Sylvain Régis (1632-1707) en sus obras *Systeme de philosophie contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale* (1690) y *Réponte a la Censure* (1691), esta última contra D. Huet (1630-1721), el cual fue primero un entusiasta cartesiano, pero combatió luego violentamente el cartesianismo, entre otros motivos por la oposición de éste a la erudición *(Censura phi-losophiae cartesianae,* 1689, y *Traite philosophique de la faiblesse de l'esprit humain,* 1723). Es sabido hasta qué punto los problemas dilucidados por Hobbes, Locke, Leibniz y otros no podrían ser entendidos sin referencia al cartesianismo. Éste se difundió mucho no solamente en Francia, sino también en los Países Bajos (Heereboord —"aristotélico-cartesiano"—, Lambert Welthuysen, Heidanus, Volder, Tobie Andre, Ruardus Andala), Inglaterra (Antoine Le Grand), Alemania (J. Clauberg), Italia (con el gran cartesiano Michele Angelo Fardella [1650-1718], que fue asimismo agustiniano y malebranchista, y G. S. Gerdil [1718-1802]). La oposición no fue menos viva que la adhesión: no solamente hubo numerosas críticas filosóficas, teológicas, físicas y hasta morales, sino que hubo varias condenaciones públicas, como un Decreto de la Congregación del índice (como consecuencia de indicaciones hostiles sobre el cartesianismo dadas por la Universidad de Lovaina), una prohibición verbal del Rey de Francia enviada a la Universidad de París por el Arzobispo de la misma ciudad en 1671, etc. Todas estas prohibiciones, sin embargo, toparon con grandes dificultades a consecuencia de la difusión no solamente del cartesianismo, sino también, y hasta podríamos decir especialmente, del espíritu cartesiano, como se advierte, por ejemplo, en Bossuet, cuya oposición a muchas de las doctrinas de Descartes no parece incompatible con la aceptación de tal espíritu. Se opusieron también al cartesianismo muchos aristotélicos y la mayor parte de los jesuítas, si bien en este último caso la oposición no se mantuvo de un modo constante y firme a lo largo de toda la época moderna, ya que desde el siglo XVIII vemos intentos de conciliar cartesianismo y otras tendencias. Los empíricos y escépticos se opusieron asimismo a Descartes. Aquí también, no obstante, se experimentaron cambios notables; después de al parecer irreductibles conflictos entre atomistas y cartesianos, el siglo XVIII vio varios intentos de conciliar las dos corrientes, y de encontrar puntos comunes entre Descartes y Gassendi. Otra oposición a Descartes vino de parte de Vico y de quienes rechazaban que el conocimiento de los hechos y de "lo hecho" no tuviera importancia en filosofía. Finalmente, hay que contar la oposición que en el siglo xvm se manifestó contra el cartesianismo —particularmente contra el sistema del mundo cartesiano— por parte de los filósofos defensores de la nueva filosofía natural, centrada en torno a la física newtoniana, y del nuevo empirismo, agrupado principalmente alrededor de Locke. El antiinnatismo (véase INNATISMO) desempeñó en estas últimas tendencias un papel capital. Como señala Bouillier *(Histoire,* II, 560), "todo el siglo XVIII repetirá lo que dijo [Voltaire]) : que la filosofía de Locke es respecto a la de Descartes y Malebranche lo que la historia es a las novelas". "Todo el siglo xvm" es, con todo, una exageración notoria; no solamente hay todavía cartesianismo en las tendencias eclécticas antes aludidas y en la persistencia del "espíritu cartesiano", sino también en defensas explícitas de la física de Descartes, como las de Bernard Le Bovier de Fontanelle (1657-1757: *Entretiens sur la pluralité des mondes,* 1686; *Èloge de Newton,* 1727 y, sobre todo, *Theorie des tourbillons cartésiens avec des réflexions sur l'attraction,* 1752) y Jean Terrasson (1670-1750: *Philosophie applicable a tous les objets de l'esprit et de la raison,* 1751).

Por otro lado, es comprensible que en virtud del carácter fundamental del pensamiento cartesiano y del papel desempeñado por él en la historia de la filosofía moderna, inclusive muchos de los pensadores contemporáneos hayan manifestado una determinada actitud frente al cartesianismo de acuerdo con las tendencias básicas de sus propias filosofías. Esto significa que el cartesianismo —como toda gran filosofía del pasado, por lo demás— no es algo muerto, sino que sigue vigente aun en quienes lo rechazan. Entre los pensadores que de un modo más *explícito* han tomado una actitud definida frente al cartesianismo en la época actual mencionaremos aquí a cuatro: E. Husserl, G. Ryle, Franz Böhm y J. Maritain. Respecto a Husserl, se ha hablado inclusive de un neo-cartesianismo, aun cuando es obvio que lo que hay de cartesiano en el citado filósofo es casi únicamente el problema y en modo alguno el método o las soluciones ofrecidas. De todos modos, es significativo el hecho de que una de las obras de Husserl haya sido titulada *Meditaciones cartesianas.* Respecto a Ryle y Böhm, se han manifestado en oposición a Descartes: Ryle, por motivos filosófico-psicológicos, tal como lo hemos visto en los artículos CUERPO y *RYLE* (GILBERT); Böhm, por motivos más bien filosófico-políticos. El anti-cartesianismo político de Böhm *(Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand,* 1938) se manifiesta, en efecto, en su declaración de que "Descartes es nuestro más inmediato enemigo filosófico" cuando lo examinamos desde el punto de vista "histórico-real" y no simplemente filosófico. Para Böhm, toda la "verdadera" filosofía alemana es anti-cartesiana y anti-racionalista, opuesta, por lo tanto, al "universalismo vacío" y a la tendencia a la "desrealización" característicos del filósofo francés. La filosofía alemana está atenta a la "realidad", lo que significa, al entender de Böhm, a la realidad de la tradición germánica, único fundamento de la filosofía alemana del futuro. Las implicaciones políticas de este anti-cartesianismo no necesitan ser demostradas ni han sido, por lo demás, ocultadas por su propio autor. En cuanto a Maritain, su oposición a Descartes se debe a que este filósofo cometió, a su entender, el "pecado" específicamente moderno: el endiosamiento del hombre. Esto puede parecer sorprendente si se tiene en cuenta el papel que desempeña Dios en el pensamiento de Descartes. Maritain concluye, sin embargo, que tal endiosamiento es una consecuencia de la concepción angélica que Descartes se hizo del entendimiento del hombre.

Véase la bibliografía del artículo DESCARTES. Además, sobre el cartesianismo en general y especialmente sobre el cartesianismo en Francia:

Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme,* 1843. — F. Bouillier, *Histoire de la Philosophie cartésienne,* 2 vols., 1854; 3a ed., 1868. — E. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes,* 1862 (trad, esp.: *Descartes, sus precursores y sus discípulos).* — A. Espinas, "Pour l'histoire du cartésianisme", *Revue de Métaphysique et de Morale,* XIV (1906), 265-93. — Varios autores, *Travaux de Xe Congrès International de Philosophie (Études cartesiennes,* VII, VIII), 1937. — Véase asimismo la parte sobre el cartesianismo en las historias de la filosofía citadas en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), especialmente la de Ueberweg (tomo III) y la parte titulada *L'età cartesiana,* en la *Storia detta filosofia* de Guido de Ruggiero. Además: C. Carbonara, *Cartesio e la tradizione ontologica,* 1945 (más bien sistemático que histórico: defensa de la "metafísica clásica"). — G. Bontadini, *Studi su la filosofia dell' età cartesiana,* 1947 (lo mismo que el anterior). — A. G. A. Balz, *Cartesten Studies,* 1951 (sobre Courdemoy, Clerslier, Rouhault, L. de la Chambre, S. Sorbiere, L. de la Forge, J. Clauberg y varios temas: ocasionalismo, alma de los brutos, paralelismo alma-cuerpo, etc.). — Émile Callot, *Problèmes du cartésianisme,* 1956 (especialmente sobre D. Malebranche, Spinoza). — Sobre la influencia del cartesianismo en los jesuitas franceses: G. Sortais, "Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVIIe et au XVIIIe siècles, *Archives de philosophie,* IV 3 (1929), 253-61, — Sobre cartesianismo y jansenismo: J. Kohler, *Jansenismus und Cartesianismus,* 1905. — Sobre la escolástica cartesiana: J. Bohatec, *Die cartesische Scholastik,* 1921. — Sobre el cartesianismo en diversos países: Ramón Cenai, S. J. "Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)", *Revista de la Universidad de Oviedo.* Serie de Filosofía y Letras, 1945, págs. 5-97 (hay tirada aparte). Cenai menciona como cartesianos españoles: Diego Matheo de Zapata, Gabriel Álvarez de Toledo, Miguel Jiménez Melero, Juan Bautista Corachán, Jaime Serverà, hasta cierto punto Tomás Vicente Tosca, Alejandro de Avendaño, si bien precisando que la mayor parte de ellos fueron maignanistas más bien que cartesianos (véase ATOMISMO). — Werner, *Die Cartesisch-Malebranchische Philosophie in Italien,* 1883. — L. Berthe de Besaucèle, *Les Cartésiens d'Italie,* 1920 (tesis). — Scerbo, G. *B. Vico e il cartesianismo a Napoli,* 1933. — G. Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique,* 1887. — E. J. Dijksterhuis y otros autores, *Descartes et le cartésianisme hollandais,* 1951 (solamente los últimos capítulos del libro se refieren al asunto anunciado. En la citada *Histoire* de F. Bouillier hay dos capítulos sobre el cartesianismo en los Países Bajos). — C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartésianisme,* 1954. — Paul Dibon, *La philosophie néerlandaise au siede d'Or,* t. I, 1954. — L. Chmaj, "Kartezjanism e Polsce w XVII i XVIII w." *Mys filozoficzna,* V (1956), 67-102 ("El cartesianismo en Polonia en los siglos XVII y XVIII"). — L. C. Rosenfield, *Peripatetic Adversaries of Cartesianism in Seventeenth Century France,* 1957. — Sobre las objeciones al cartesianismo: P. Carabellese: *Le obiezioni al cartesianesimo* (vol. II. *La dualità,* 1947).

CARVALHO (JOAQUIM DE) (1892-1958), nac. en Figueira de Foz (Portugal), profesó en la Universidad de Coimbra y en la Escuela Normal Superior portuguesa. Sus más importantes contribuciones lo fueron en historia de la filosofía a partir de su trabajo sobre León Hebreo: "Leáo Hebreu, Filósofo" (1919).

Tuvo a su cargo la publicación de obras de Pedro Nunes (Núñez) y de Francisco Sanches (Sánchez); de este último editó las *Opera philosophi-ca (* 1955) con extensa introducción a su pensamiento. La mayor parte de los trabajos de Joaquim de Carvalho estuvieron encaminados a preparar los materiales para una historia de la filosofía en Portugal que incluyera la historia de la ciencia.

Cruz Malpique, en *Miscelanea de Estudos a Joachim de Carvalho,* N° 2 (1959), 100-43.

CASIODORO (FLAVIUS MAGNUS AURELIUS CASSIODORUS) *(ca.* 490-ca. 570), nac. en Sylacium [Squillare] (Calabria), amigo y discípulo de Boecio y servidor como él de Teodorico, fundó el monasterio de Vivarium, en el sur de Italia, y desarrolló allí una intensa actividad filosófica y teológica. La importancia de Casiodoro consiste principalmente en su transmisión a la Edad Media de conceptos procedentes de la cultura antigua y en su esfuerzo por armonizar tales conceptos con la teología cristiana. También se le debe la acuñación de algunos vocablos que luego pasaron al vocabulario filosófico escolástico. Sin embargo, la amplitud de la obra de Casiodoro en este respecto es menor que la de Boecio. Sus principales obras de interés filosófico y teológico son las *Institutiones theologiae,* cuyo libro II, titulado *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* es una enciclopedia de las artes liberales muy usada en las escuelas monásticas; el *Liber de anima,* influido por el *De statu animae* de Claudiano Mamerto y por los tratados sobre el alma de San Agustín, especialmente en lo que toca a la doctrina de la inmaterialidad del alma y a la solución dada a esa cuestión tan debatida por los neoplatónicos y los Padres de la Iglesia. Ejercieron también considerable influencia sus escritos lógicos gramaticales y retóricos.

Obras de Casiodoro en Migne, *P. L.* LXIX-LXX. Edición de escritos retóricos por C. Hahn, *Rhetores latini minores,* Lipsiae, 1863. — Véase A. Franz, *M. A. Cassiodorus Senator, ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Literatur,* 1872. — G. Minasi, M. A. *Cassiodoro, Senatore,* 1895. — Ph. Lehmann, "Cassiodorstudien", *Philologus,* 1917, págs. 351-83. — A. Van de Vyver, "Cassiodore et son oeuvre", *Speculum,* 1931, págs. 244-92. — G. Bardy, "Cassiodore et la fin du monde ancien", *Année théologique* (1945), págs. 383-425. — L. W. Jones, *C. Senator,* 1946.

CASO (ANTONIO) (1883-1946) nac. en la ciudad de México, destacóse filosóficamente en sus conferencias de 1909, en el curso de las cuales se enfrentó con el positivismo tan arraigado en México desde la época de Barreda. A dicha tendencia opuso Caso las nuevas corrientes, particularmente las que, postulando una ampliación de la experiencia, permitían superar el positivismo sin retrotraerse a posiciones anteriores a él. Tanto en la citada fecha como posteriormente Caso procuró dar a conocer a los interesados en filosofía de su país y de Hispanoamérica en general las tendencias que contribuyeron a formar el nuevo ambiente filosófico: Boutroux, Meyerson, el bergsonismo, la fenomenología de Husserl, etc. Ahora bien, Caso no se limitó a una labor de difusión, sino que trabajó en la elaboración de su propio pensamiento. Éste no tiene una forma sistemática, pero sí, en cambio, un núcleo de motivos e ideas relativamente invariables. Lo más importantes son las tendencias plura-

listas en la concepción de la realidad, la preocupación por los impulsos desinteresados (frente a la exclusiva insistencia en el rendimiento), la confianza en el poder de la intuición —tanto de las esencias como de las existencias— en la filosofía, la idea de esta última como una síntesis de los resultados, aparentemente opuestos, de la ciencia, la moral y el arte, así como del mundo físico y el mundo cultural. La síntesis se opera especialmente en el mundo concebido como caridad, pues en ésta llega a culminación lo real. Pero la síntesis no significa para Caso absorción de los otros momentos, los cuales quedan justificados en las respectivas esferas de la realidad.

Caso ejerció sobre todo influencia a través de sus enseñanzas orales; con razón ha sido considerado como el animador del movimiento filosófico mexicano durante las últimas décadas. Entre los representantes del mismo citamos a Samuel Ramos, Eduardo García Máynez, Francisco Larroyo, Guillermo Héctor Rodríguez, Adolfo Menéndez Samará, Miguel Ángel Cevallos, Leopoldo Zea, Oswaldo Robles, Antonio Gómez Robledo *(Política de Vitoria,* 1940. *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana,* 1942. *La filosofía en el Brasil;* 1946), E. Uranga. A casi todos los mencionados filósofos han sido dedicados artículos especiales. A ellos hay que agregar otros pensadores —la mayor parte de más recientes generaciones— cuyos nombres han sido citados en Filosofía americana (VÉASE), así como algunos escritores que, aunque no propiamente filósofos, han desarrollado temas de filosofía en relación con su disciplina especial; así, Edmundo O'Gorman (*Fundamentos de la historia de América,* 1942, y, sobre todo, Crisis *y porvenir de la ciencia histórica,* 1947).

Obras principales: *La filosofía de la intuición,* 1914. — *Problemas filosóficos,* 1915. — *Filósofos y doctrinas morales,* 1915. — *La filosofía francesa contemporánea,* 1917. — *El concepto de la historia universal,* 1918. — *La existencia como economía, como desinterés y como caridad,* 1919. — *Discursos a la nación mexicana,* 1922. — *Ensayos críticos y polémicos,* 1922. — *Doctrinas e ideas,* 1924. — *Principios de estética,* 1925. — *Sociología genética y sistemática,* 1927. — *El concepto de la historia* y *la filosofía de los valores,* 1933. — *La filosofía de Husserl,* 1934. — *El acto ideatorio,* 1934. — *Meyerson y la física moderna,* 1940. — *La persona humana y el Estado totalitario,* 1941. — *Positivismo, neopositivismo y fenomenología,* 1941. — *El peligro del hombre,* 1942. — *Filósofos y moralistas franceses,* 1943. — *México: apuntamientos de cultura patria,* 1943. — *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo,* 1945 (con Guillermo Héctor Rodríguez). — Véase A. Gómez Robledo, José Gaos, Oswaldo Robles, L. Zea, R. Moreno, J. Hernández Luna, E. S. Brightman, D. García Bacca, E. Uranga, S. Ramos, J. M. Terán, L. Recasens Siches, *Homenaje a Antonio Caso,* 1947.

CASSIRER (ERNST) (1874-1945), nac. en Breslau, profesor en Berlín (1906-1919), Hamburgo (1919-1933) y, desde su exilio (1933), en Göteborg (Suecia) y en EE. UU. (Yale, Columbia), perteneció formalmente a la dirección neokantiana de la Escuela de Marburgo (VÉASE), aun cuando la amplitud de sus temas y la multiplicidad de sus intereses le hicieran ensanchar el cauce de dicha Escuela. En todo caso, su filiación marburgiana se muestra en su constante interés por los problemas epistemológicos, y en particular por su extenso análisis histórico y sistemático del problema del conocimiento en la época moderna. Cassirer estudia, en efecto, la cuestión de la conceptuación en las ciencias de la Naturaleza (física y química), así como en la matemática en tanto sobre todo que relacionada con dichas ciencias. Ahora bien, los supuestos idealistas que yacen en el fondo de este análisis no son de un modo estricto los del idealismo de tendencia subjetivista; como había acontecido ya, por lo demás, en Cohén, el idealismo subjetivo se transforma bien pronto en un idealismo crítico y éste en un idealismo objetivo y aun en un radical "objetivismo". No sólo por la afirmación de que sujeto y objeto pueden quedar ligados en la unidad de la experiencia, sino asimismo por la aceptación de la "objetividad de las formas", objetividad que permite inclusive hablar de un realismo de aspecto idealista. Sin embargo, esta tendencia no lo confunde con otras direcciones contemporáneas, tales como el fenomenismo, el positivismo o siquiera el neo-realismo; en ningún instante, en efecto, ha dejado Cassirer de defender lo que llama la gran tradición, del idealismo, de Platón a Kant, pasando por Descartes y Leibniz. El interés por la conceptuación, primero en las ciencias de la Naturaleza, y luego en las ciencias del espíritu, ha de ser entendido desde el citado ángulo. Cassirer averigua, en efecto, los diversos modos de la conceptuación, pero no por medio de una jerarquía platónico-aristotélica de los conceptos, sino mediante el supuesto de la estructura funcional de éstos. Los conceptos utilizados en la conceptuación científica no son, desde luego, "reales". Pero no son tampoco puras formalidades vacías; son conceptos funcionales articulados en series, no colocados por encima o por debajo de los experimentos u observaciones, sino formando desde el comienzo la trama conceptual de éstos. La conceptuación científica es por ello la formación de una serie de instrumentos o medios —tales como las "entidades" y las leyes de la física— por medio de los cuales la realidad queda articulada y aprehendida. Estos instrumentos, repetimos, no son realidades, pero tampoco ficciones cómodas; hay en ellos por lo menos la objetividad de las referencias y la posibilidad de concebir los modos de la conceptuación como elementos formales *universales,* de acuerdo con los supuestos de una filosofía trascendental. De lo contrario, no podría predicarse ni su universalidad ni su invariabilidad, ni menos todavía su aprioridad. La objetividad de las formas universales no es por ello su realidad, pero tampoco su arbitrariedad. Con mayor motivo puede advertirse esto en los estudios realizados por Cassirer sobre conceptuación en las ciencias del espíritu, y especialmente su investigación de las formas simbólicas, complementada por diversos estudios históricos. Por un lado, al incluir en sus análisis (y en el concepto de conciencia) el mundo del arte, del mito, de la religión, del lenguaje, etc., Cassirer transforma la "crítica de la razón" (que, en principio, se suele atener sólo a la ciencia) en "crítica de la cultura" (que comprende todas las, manifestaciones y actividades del espíritu humano, incluyendo la científica). Por otro lado, Cassirer ha llegado a concebir inclusive al hombre como un "animal simbólico" y a incluir todos los modos"de

conocimiento como aspectos de las diferentes maneras de simbolizar. El signo y la significación cobran desde este momento una importancia considerable, sobre todo si se tiene presente que dentro de su órbita está incluso asimismo el problema del lenguaje. Al entender de Cassirer, ello permite, en efecto, no sólo erigir una antropología filosófica, sino también resolver el espinoso problema del fundamento de los objetos culturales. El tratamien-to mediante la forma (VÉASE) a que nos hemos referido en el artículo sobre este concepto, representa la respuesta a la cuestión del "origen de la función simbólica". La lógica y la epistemología de Cassirer, embebidas en una amplia "fenomenología", rozan de este modo algunos de los problemas ontológicos fundamentales, si por ontología' entendemos aquí no una *metaphysica generalis,* sino la ciencia de la estructura teórica última y del último complejo significativo de todos los modos de conocimiento y de trato con la realidad.

Obras: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen,* 1902 *(El sistema de Leibniz en sus fundamentos científicos). — Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit,* 4 vols. (I, 1906; II, 1907; III, 1920; IV, 1957) (trad, esp.: *El problema del conocimiento,* 4 vols.: I, 1953; II, 1956; III, 1957; IV, 1948 [la trad. esp. del vol. IV apareció antes que la edición alemana]. — *Der kritische Idealismus und die Philosophie des "gesunden Menschenverstandes",* 1906 (Ei *idealismo crítico y la filosofía del "sano entendimiento humano").* — *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* 1910 *(Concepto de substancia y concepto de función). — Kants Leben und Lehre,* 1918 (trad, esp.: Kant. *Vida y doctrina,* 1948). Se trata del tomo dedicado a Kant en la edición de obras del filòsofo a que se ha hecho referencia en la correspondiente bibliografía. — *Zur Kritik der Einsteinschen Relativitätstheorie,* 1921 (Para *la crítica de la teoría einsteiniana de la relatividad). — Idee und Gestalt,* 1921, 2» ed., 1924 *(Idea y Forma [Estructura]). — Philosophie der symbolischen Formen,* 3 vols. (I. *Die Sprache,* 1923; *II. Das mythische Denken,* 1925; *III. Phänomenologie der Erkenntnis,* 1929) *(Filosofía de las formas simbólicas. I. El lenguaje. H. El pensamiento mítico. III. Fenomenología del conocimiento);* 2a ed., 1954, — *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen,* 1925 (trad, esp.: *Mito u lenguaje,* 1959). — *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* 1927, reimp., 1962; (trad, esp.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento,* 1951). — *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge,* 1932 *(El renacimiento platónico en Inglaterra y la escuela de Cambridge) — Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze,* 1932 *(Goethe y el mundo histórico. Tres ensayos). — Die Philosophie der Aufklärung,* 1932 (trad, esp.: *Filosofía de la Ilustración,* 1943).—*Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem,* 1936 [Göteborgs Högskolas Arskrift, XLII] *(Determinismo e indeterminismo en la física moderna. Estudios históricos y sistemáticos en torno al problema de la causa).* El vol. citado *supra Zur Kritik der Einsteinschen R. y Determinismus und Indeterminismus,* en un vol.: *Zur modern Physik,* 1957. — *Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung,* 1929 *(Descartes. Doctrina, personalidad, influencia). — Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie,* 1941 [Göteborgs Högskolas Arskrift, XLVII] *(Logos, Dike, Cosmos en la evolución de la filosofía griega). — Zur Logik der Kulturwissenschaften,* 1942 *(ibid.,* XLVIII), (trad, esp.: *Las ciencias de la cultura,* 1951). — An Essay *on Man,* 1945 (trad, esp.: *Antropología filosófica,* 1945). — *The Myth of the State,* 1947 (trad, esp.: El mito *del Estado,* 1947; en ed. alemana: *Der Staatsmythos,* 1949). — Véase *Phüosophy and History. Essays presented to Ernest Cassirer,* 1926, ed. R. Klibansky y H. J. Paton, con bibliografía. — Alfred Jospe, *Die Unterscheidung von Mythos und Religion bei H. Cohen und E. Cassirer,* 1932. — Varios autores (D. Gawronsky, Carl H. Hamburg, W. C. Swabey, I. K. Stephens, Felix Kaufmann, H. R. Smart, Kurt Lewin, Robert S. Hartman, Folke Leander, M. F. Ashley Montagu, S. K. Langer, W. M. Urban, J. Gutmann, David Bidney, H. Kuhn, D. Baumgardt, K. Gilbert, H. Slochower, K. Reichardt, J. H. Randall Jr., W. M. Solmitz, W. H. Werkmeister, Fritz Kaufmann), *The Philosophy of Ernst Cassirer,* ed. Paul Arthur Schilpp, 1949 (contiene, además, recordatorios de Hajo Holborn, F. Saxl, E. Case, Charles W. Hendel y bibliografía completa por Carl H. Hamburg y W. M. Solmitz. — Carl H. Hamburg, *Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of E. C.,* 1956. — Mercedes Rein, *La filosofía del lenguaje de E. C.,* 1959 (Montevideo. Fac. de Humanidades y Ciencias. Cuad. de filosofía del lenguaje, 2).

CASTELLI (ENRICO) nac. (1900) en Turin, fue en Roma discípulo de Varisco (v.) y profesa en la Universidad de Roma. Castelli se ha ocupado sobre todo del problema del sujeto gnoseológico con vistas a superar el solipsismo a que conduciría un idealismo consecuente, pero a la vez el "cosismo" u "objeticismo puro" que resultaría de un extremo realismo. Ello lo ha conducido a subrayar la importancia del sentido común, pero de un sentido común fundado en una amplia experiencia y no solamente en el reconocimiento de un número limitado de principios supuestamente irrebatibles. El sentido común es para Castelli la manifestación de la existencia en cuanto que ésta trasciende de una limitada subjetividad y se hace consciente no sólo de su ser histórico, sino también de los fundamentos "teológicos" de este ser. De ahí el "existencialismo teológico" que Castelli ha desarrollado, juntamente con un análisis y crítica de las épocas moderna y contemporánea. La crisis propia de estas épocas no puede superarse, según el autor, mediante una acentuación de la historicidad, sino sólo por medio de una completa "absorción" de ésta.

Obras principales: *Filosofia e apologetica (Saggi critici di filosofia della religione),* 1929. — *Idealismo e solipsismo e saggi critici,* 1933. — *Commentario al senso comune,* 1939. — *Preludio alla vita di un uomo qualunque,* 1941 (con el pseudónimo "Dario Reiter"). — *L'esperienza común«,* 1942. — *Pensieri e giornate,* 1945. — *Il tempo esaurito,* 1947, 2a ed., 1954. — *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca,* 1948. — *Existentialisme théologique,* 1948. — *Filosofia e dramma,* 1949. — *II demoniaco nel arte,* 1952. — I *presupposti di una teologia della stona,* 1952. — *L'indagine quotidiana,* 1956. — *Demitizzazione e immagine,* 1962. — Autoexposición en el artículo "L'orientamento filosófico e il problema del male", en el volumen de M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, págs. 199-206. — Véase A. Del Noce, *Senso comune e teologia della storia nel pensiero di E. C.,* 1954. — A. Mastore, *La morte del tempo nel pensiero filosófico di E. C.,* 1956 (monog.).

CASUISMO. Véase SENTIDO MORAL.

CATALÉPTICO. Los estoicos griegos emplearon la expresión καταληπτικη\ φαντασία en su "lógica" (en la parte de la "lógica" que correspondería hoy a la teoría del conocimiento). Se trata de un concepto fundamental en el pensamiento estoico.

Traducimos la citada expresión griega simplemente por 'fantasía catalépticа', siguiendo a Ortega y Gasset (Cfr. *op. cit. infra),* pero hay otras traducciones posibles; por ejemplo, representación comprensiva, aprehensión directa, evidencia inmediata, etc. El verbo καταλαμβάνει puede traducirse por 'apoderarse de algo', 'aprehender algo', 'ocupar algo', 'comprimir'. El nombre κατάληψις designa la acción de aprehender, o tomar posesión de algo. La καταληπτικη\ φαντασία significa, pues, la fantasía —en el sentido de "aparición", "imagen", "representación"— mediante la cual se aprehende firmemente algo real.

Los estoicos (y especialmente Crisipo) distinguían entre apariencias o representaciones verdaderas y falsas (Cfr. Sexto, *Adv. math.,* 1.245 sigs.). Hay dos tipos de representaciones verdaderas: las causadas por objetos existentes produciendo una imagen correspondiente al objeto, y las causadas por objetos de un modo externo y fortuito. Las primeras representaciones llevan en sí la señal de la verdad y el criterio de verdad, dando origen a las fantasías catalépticas. Las segundas representaciones no llevan en sí tal señal ni constituyen tal criterio, dando origen a las fantasías no catalépticas. Las fantasías catalépticas constituyen la base del asentimiento reflexivo y del conocimiento en sentido propio; las fantasías no catalépticas no desembocan en conocimiento, sino sólo en opinión.

Varias son las interpretaciones que se han dado de la fantasía catalépticа estoica. Algunos suponen que tal fantasía es idéntica a la percepción, κατάληψις. Otros indican que no incluye todavía el asentimiento. Otros, que es el asentimiento expresado por medio del juicio. Bréhier *(Chrysippe,* 1951, pág. 94) se inclina en favor del carácter pasivo de la fantasía cataléptica, de suerte que no es el sujeto que obra sobre el objeto, sino a la inversa. Ortega y Gasset *(La idea de principio en Leibniz,* 1958) subraya el carácter "sobrecogedor" y "arrebatador" de la fantasía cataléptica; lo καταληπτιχός es como una fuerza física irresistible. " 'Fantasía' significa para ellos [los estoicos] igualmente sensación, noción y proposición. Cicerón tradujo la catalepsia por *comprehendibile;* pero los filólogos contemporáneos han solido entender este término, a mi juicio erróneamente, como 'comprensión', esto es, intelección, cuando es lo contrario: no el hombre que 'comprende la cosa', sino la cosa que 'comprime' al hombre, se 'graba' en él, lo 'sella'" (*op. cit.,* pág. 295). La catalepsia no es, pues, según ello una facultad inteligente, es una "evidencia" que opera por igual en la percepción y en los axiomas; a lo más que se parece es a una "fe" *(op. cit.,* pág. 298).

CATEGOREMÁTICO. Véase SIN CATEGOREMÁTICO.

CATEGORÍA. Según L. M. de Rijk *(op. cit. infra,* págs. 89 y sigs.), el sentido de vocablos tales como κατηγορία, κατήγορος, κατηγορέω antes de Aristóteles fue no filosófico. En Esquilo *(Siete contra Tebas,* 439) y en Hipócrates *(De arte,* 12) κατήγορος significa 'que revela'. En Herodoto (III.71) el mismo término significa 'acusador'. También en Herodoto (III. 113), el verbo κατηγορέω significa "muestro" o "afirmo".

Con gran frecuencia κατηγορία significó "acusación" o "reproche". En este sentido el término κατηγορία se contraponía al vocablo ἀπολογία, 'defensa' o 'alabanza'. Aristóteles fue el primero que usó κατηγορία en sentido técnico. A veces puede traducirse por 'denominación' (Cfr. *Top.,* 107 a 3 y 18); a veces (y con mayor frecuencia), por 'predicación' y 'atribución' (Cfr. *Top.,* 141 a 4: *Met.,* Z, 1.1028 a 28; *An. Pr., I* 41 b 31). Lo más corriente es usar simplemente el vocablo 'categoría' — que es el que aquí hemos adoptado.

En el tratado sobre las categorías (Cat., I.16 a 15 y sigs.) el Estagirita divide las expresiones en expresiones sin enlace —como 'hombre', 'es vencedor'— y expresiones con enlace — como 'el hombre corre', 'el hombre es vencedor'. Las expresiones sin enlace no afirman ni niegan nada por sí mismas, sino solamente ligadas a otras expresiones. Pero las expresiones sin enlace o términos últimos y no analizables se agrupan en categorías. Aristóteles da varias listas de éstas. La más conocida es la que aparece en Cat., IV 1 b 26 sigs.: 1. *Substancia,* οὐσία, como 'el hombre' o 'el caballo'; 2. Cantidad, ποσόν, como 'dos o tres varas'; 3. *Cualidad,* ποιόν, "blanco"; 4. *Relación,* πρός τι como 'doble', 'medio', 'mayor'; 5. *Lugar,* ποῦ, como 'en el Liceo', 'en el mercado'; 6. *Tiempo* o *fecha,* πο τέ, como 'ayer'; 7. *Situación o postura,* κεῖσθαι, como 'echado', 'sentado'; 8. *Posesión* o *condición,* ἔχειν, como 'armado'; 9. *Acción,* ποιεὶν, como 'corta', 'habla'; 10. *Pasión,* πάσχειν, como 'cortado'. Otra lista, también de 10 categorías, pero en la cual la expresión οὐσία es sustituida por τί ἐστι aparece en *Top.,* IX 103 b 23. Y otra lista, de 8 categorías (las antes mencionadas, menos *situación* y *posesión),* es presentada en *Phys.,* V 225 b 5-9. Esto parece dar a entender que el Estagirita no consideraba la lista de las categorías como fijada de una vez para siempre y que en principio podía descubrirse que una categoría era reductible a la otra, pero algunos autores no admiten esta interpretación y suponen que las categorías son y deben ser precisamente las *diez* indicadas.

Mencionaremos a continuación varios problemas planteados por la doctrina aristotélica de las categorías, pero antes advertiremos que es necesario no confundir las categorías o *praedicamenta (praedicamentum* fue el término propuesto por Boecio para traducir κατηγορία y κατηγόρημα) ni con los predicables (VÉASE) ni tampoco con expresiones tales como 'el ser' o 'lo uno', los cuales son trascendentales (VÉASE).

El primer problema es el de la naturaleza de las categorías. Se han propuesto varias interpretaciones de las cuales mencionamos: (1) Las categorías son equivalentes a partes de la oración y, por lo tanto, deben ser interpretadas *gramaticalmente* (Trendelenburg). Esta opinión olvida que unos y otros elementos no son exactamente superponibles y que Aristóteles trata de las partes de la oración —como el nombre y el verbo (VÉANSE)— separadamente (Cfr. *De int.,* I 16 a sigs.). (2) Las categorías designan expresiones o términos sin enlace que, como el propio Aristóteles señala, *significan la* substancia, la cantidad, la cualidad, etc. Esta opi-

nión (W. D. ROSS) es basada en una interpretación lingüística o, mejor dicho, *semántica* de las categorías y tiene un muy firme fundamento en muchos textos del Estagirita. (3) Las categorías designan posibles grupos de respuestas a ciertos *tipos de preguntas:* "¿Qué es x?", "¿Cómo es x?", "¿Dónde está *x?",* etc. Cada tipo de pregunta "recoge" (como señala G. Ryle) ciertos tipos de predicados, de tal suerte que "cualesquiera dos predicados que satisfacen la misma forma interrogativa son de la misma categoría". Esta opinión puede ser designada también como semántica, pero como tiene el inconveniente de no explicar la diferencia entre la substancia y el resto de las categorías debe completarse indicando que las categorías no solamente expresan grupos de predicados, sino también grupos de sujetos. (4) Las categorías expresan *flexiones* o casos del ser y pueden, por consiguiente, ser definidas como *géneros supremos de las cosas, suprema re-rum genera.* Es la opinión tradicional, la cual es admitida no solamente por los escolásticos, sino por muchos historiadores modernos (Bréhier, Hamelin, etc.). (5) Cualquier interpretación dada a las categorías debe tener en cuenta la *evolución* del pensamiento de Aristóteles al respecto. Puede suponerse, en efecto, que hay una evolución cuyas etapas principales y sucesivas están expuestas en los *Tópicos,* en la *Metafísica* y en las *Categorías.* K. von Fritz, defensor de esta opinión (art. *infra),* indica en su apoyo que el sentido primario de κατηγορεῖσθαι se transformó bien pronto en Aristóteles: de *acusar* pasó a significar *enunciar* (de donde, κατηγορούμενον , enunciado). Por eso Aristóteles comenzó por concebir la categoría como "esquema de la categoría", σχήμα τῆς κατηγορίας, o "géneros de las categorías", γένη κατηγοριῶν , según dice en los *Tópicos.* Ello significa que en los estadios iniciales de su meditación sobre este problema el Estagirita no concebía las categorías como "géneros de las cosas" y mucho menos aun como lo que serán luego en Kant —categorías del entendimiento—, sino simplemente como *tipos de enunciados* que indican los distintos modos de decir, πολλαχῶς λεγόμενα. En ello se basa la interpretación semántica. Pero al parecer Aristóteles fue muy pronto más allá de esta fase, y sin llegar a la concepción puramente ontológica que caracteriza la doctrina platónica de los géneros del ser, advirtió la necesidad de articular éste por lo pronto en los *modos* como el ser *se dice* y luego en las formas como el ser aparece. De ahí su estudio de las divisiones del ser como tal, κατ' αὐτό, y el ser por accidente, κατα\ συμβεβηκός. Sobre las primeras divisiones del ser como tal se montaron entonces una serie de modos que constituyeron predicaciones. De esta forma, los motivos lingüísticos o lingüístico-lógicos se combinaron con los ontológicos.

Es difícil decidirse por una de las interpretaciones anteriores. A nuestro entender, la interpretación semántica y la interpretación ontológica tradicional son igualmente válidas, pues las categorías no son solamente para Aristóteles términos sin enlace no ulteriormente analizables, sino también diversos modos de hablar del ser *como* substancia, cualidad, cantidad, etc., lo cual sería imposible si el ser no estuviera articulado de acuerdo con tales modos de predicación. Ello está de acuerdo con otras formas de tratar el Estagirita los problemas filosóficos: se trata por igual de hablar del ser y de analizar los modos como es posible hablar acerca de lo que es. La opinión aquí adoptada es también la que proponen L. M. de Rijk y J. Owens (art. cit. *infra),* si bien estos autores hablan de una doble interpretación lógica y ontológica, y lógica y metafísica respectivamente, en vez de la semántica y ontológica que proponemos.

El segundo problema es el de la relación entre la substancia y las demás categorías. Aunque es cierto que puede contestarse 'Sócrates es una substancia? a la pregunta '¿Qué es Sócrates?', siempre resulta que la categoría de substancia es concebida como más fundamental que las otras, en virtud de conocidos supuestos filosóficos del Estagirita (véase ARISTÓTELES, SUBSTANCIA). Por otro lado, mientras la substancia se divide en substancia primera y substancia segunda, en las demás categorías no aparece tal división. Esta dificultad es solucionada por algunos autores (Ross, Stout) declarando que si bien todas las categorías que no son la substancia están presentes en un sujeto, hay algunas cosas en tales categorías —por ejemplo, el conocimiento— que son también afirmadas de un sujeto, y otras cosas —por ejemplo, una determinada parte de conocimiento gramatical— que no lo son.

El tercer problema es el del conocimiento de las categorías. Puede preguntarse, en efecto, si su conocimiento es empírico o no empírico. La solución de Aristóteles es intermedia: las categorías son obtenidas mediante una especie de *percepción* intelectual, distinta de la que descubre el principio de no contradicción, pero distinta también de la que proporciona el conocimiento sensible.

El cuarto problema es el ya mencionado sobre el número de categorías. Las soluciones son: (a) Un número indeterminado; (b) Un número determinado. Esta última opinión, que es la tradicional, se atiene a la lista de diez categorías. Pero a su vez esta opinión puede manifestarse de dos modos: (I) Las categorías son derivables sistemáticamente; (II). Las categorías no son derivables sistemáticamente. Los partidarios de (I) intentan con su respuesta contestar a la objeción de Kant a que nos referiremos luego, pero sin tener bastante en cuenta el distinto sentido que tienen las categorías kantianas. Para su tesis se basan en el hecho de que: (1) El predicado denota el *quid* del sujeto (substancia). (2) El predicado puede estar en el sujeto en sí mismo invariablemente (cantidad) o (3) en sí mismo variablemente (cualidad). (4) El predicado puede estar en el sujeto con respecto a otra cosa (relación). (5 y 6) El predicado puede estar fuera del sujeto como una medida (lugar, tiempo) o (8) de un modo absoluto (posesión). (7) El predicado puede referirse al sujeto sin necesidad de cópula (situación). (9) El predicado puede estar en el sujeto en algunos respectos y fuera de él en otros respectos: en el sujeto como su principio (acción) y (10) en el sujeto como su fin (pasión). Esta doctrina tiene el inconveniente de basarse excesivamente en la relación *sujeto-predicado,* que no parece entrar sino muy forzadamente dentro de la doctrina de las categorías.

Puede preguntarse ahora si hay precedentes para la doctrina aristotélica. Usualmente se considera que los más importantes se encuentran en Platón, quien consideró el *ser,* la *igualdad,* la *alteridad, el reposo y* el *movimiento* como los géneros supremos (*Soph.,* 254 D) y la *igualdad y desigualdad,* el *ser y* el *no ser,* el *impar y él par,* la *unidad* y el *número* como propiedades comunes del ser *(Theait.,* 185 A.). Muchos autores, sin embargo, se niegan a admitir que haya equivalencia entre dichas nociones y las categorías aristotélicas, aun cuando es muy posible que el análisis del Estagirita debiera mucho al platónico. El mismo problema puede plantearse con respecto a las doctrinas que siguieron a la de Aristóteles en el curso de la filosofía griega. Parece probable que las nociones de *substancia, cualidad, modo y relación* propuestas por los estoicos fueran una derivación de las categorías aristotélicas, aun cuando dichos filósofos las consideraban como formas de un solo género del ser, pues todo ser tenía para ellos algo de común, y toda forma podía ser comprendida en un común género. Esto era consecuencia de su doctrina de la materia o del cuerpo como principio primero, doctrina que producía gran asombro entre los neoplatónicos, los cuales no podían concebir que fuese primero lo que es en potencia, in-virtiendo así la jerarquía de lo en potencia y en acto. En cambio, es menos probable que la doctrina cate-gorial de los neoplatónicos sea super-ponible a la aristotélica, aun cuando el hecho de que criticaran la doctrina estoica y admitieran tantos elementos aristotélicos en sus doctrinas puede permitir suponer que la relación entre Aristóteles y los neoplatónicos en este respecto fue bastante grande. Daremos como ejemplo la teoría de las categorías de Plotino, pero advirtiendo que el aspecto ontológico de la teoría prima casi por entero sobre el aspecto semántico. Siguiendo en gran parte a Platón (Cfr. *supra),* Plotino admite, como *géneros del ser* los siguientes: el *ser,* el *movimiento inteligible,* el *reposo* o *estabilidad,* la *identidad* o lo mismo, y la *diferencia* o lo *otro.* Lo Uno no queda incluido en los géneros, porque se halla por encima de ellos y constituye su común fundamento y principio. Mas esta exclusión de lo Uno absoluto o primero no implica la exclusión de la unidad en los géneros; la cosa, dice Plotino, debe ser sin necesidad de ser lo Uno *(Enn.,* VI, ii). Los géneros son distintos entre sí y a veces —como *movimiento y estabilidad, identidad y diferencia*— parecen opuestos, pero en rigor pertenecen a la unidad suprema y son como partes y elementos de ella. Cierto que esto ocurre sobre todo con las categorías del mundo inteligible, con las πρῶτα γένη τῶν νοητῶν. Las catego-rías del mundo sensible — *substancia, relación, cantidad, cualidad y movimiento*— pueden ser consideradas hasta cierto punto en sí mismas sin que ello signifique cortar sus raíces con lo inteligible, ya que, en último término, el ser de éste explica el de aquél y no a la inversa.

El problema de las categorías pasó, desde luego, a la filosofía medieval, donde fue amplia e insistentemente tratado en tanto que doctrina de lo que desde Boecio se llamaron los *praedicamenta.* Éstos eran también géneros supremos de las cosas, *suprema rerum genera,* por lo cual, como en Aristóteles, se distinguió entre los *predicamentos* o *categorías y* los *predicables* o *categoremas.* En efecto, los predicables (VÉASE) son las cosas atribuidas al sujeto según la razón del género, de la especie, de la diferencia, etc., en tanto que los predicamentos consideran la cosa en sí misma, en su ser y no en lo que hay de ella en la mente y en la intención de la mente. De ahí que los predicables sean principalmente objeto de la lógica —aun cuando sus implicaciones ontológicas no puedan ser descuidadas—, en tanto que los predicamentos pueden ser considerados —según la razón en que se les tome— como objetos de la lógica o de la metafísica. *En tanto que géneros,* deberán ser, además, según vimos, distinguidos de los *trascendentales* del ser, los cuales, como es sabido, se hallan en la filosofía escolástica y en toda la ontología "tradicional" más allá de todo género. Partiendo de esta base, los predicamentos eran divididos en la escolástica de acuerdo con la tabla aristotélica (con algunas variantes, tal como la de Gilberto de la Porree). Esta teoría de las categorías experimentó diversas transformaciones ya a partir del siglo XIV, cuando Occam definió los predicamentos como términos de la primera intención, incluyendo en ellos principalmente la *substancia,* la *cualidad y* la *relación.*

En la época moderna la doctrina de las categorías siguió, por lo pronto, el destino de las sucesivas reelaboraciones metafísicas, pues dependía de la concepción del ente el hecho de que éste se articulara o flexionara de una determinada manera. De más está decir que en el "racionalismo" las categorías comprendían generalmente la substancia y sus modos. Así, en Leibniz, las categorías admitidas son *substancia, cantidad, cualidad, acción* o *pasión y relación.* Pero ya en la medida en que el pensamiento moderno —racionalista o empirista— se mueve en la dirección que habrá de desembocar en Kant, la categoría se va convirtiendo, como en Locke, en "función del pensamiento". El intento de salvación de la validez objetiva de la categoría, amenazada por la creciente concepción psicologista (y relativista) del pensar, incitó a la escuela escocesa del sentido común a suponer que las categorías son, como las *notiones communes* de los estoicos, "principios racionales comunes", no sometidos a discusión por constituir los principios mismos de la mente, a su vez adecuados a la naturaleza de las cosas. Pero la transformación radical apareció solamente con la doctrina kantiana. Kant formuló en la *Analitica trascendental* una doctrina sistemática de las categorías en cuanto conceptos puros del entendimiento "que se refieren *a priori* a los objetos de la intuición en general como funciones lógicas". Siguiendo algunos precedentes modernos, especialmente de origen cartesiano, Kant alega que la enumeración aristotélica carece de principio, lo que, por lo demás, ha sido siempre rechazado por la tradición escolástica, que insiste en el hecho de que los *praedicamenta* aristotélicos están fundados en la propia naturaleza de las cosas. Pero el autor de las *Críticas* señala que, además de incluir en su enumeración modos de la sensibilidad pura, Aristóteles cuenta como conceptos originarios algunos conceptos derivados. Para remediarlo, establece una tabla de categorías deducida del único principio común de la facultad del

juicio; así, llega a un sistema de categorías que comprende: las categorías de la *cantidad* (unidad, pluralidad, totalidad); las de la *cualidad* (realidad, negación, limitación); las de la *relación* (substancia y accidente; causalidad y dependencia; comunidad o reciprocidad entre agente y paciente); las de *modalidad* (posibilidad-imposibilidad ; existencia-no existencia; necesidad-contingencia). Estas son las categorías originarias, junto a las cuales cabe mencionar las derivadas, llamadas por Kant *predicables del entendimiento puro* en oposición a los predicamentos. Las categorías son constitutivas, esto es, constituyen el objeto del conocimiento y permiten, por lo tanto, un saber de la Naturaleza y una verificación de la verdad como verdad trascendental. El problema de las categorías como problema fundamental de la crítica de la razón conduce al problema de la verdad como cuestión fundamental de la filosofía. La deducción trascendental (v.) de las categorías es "la explicación del modo como se refieren a objetos conceptos *a priori, y* se distingue de la deducción empírica, que indica la manera como un concepto se ha adquirido por medio de la experiencia y de su reflexión". El sentido constructivo de los conceptos puros del entendimiento tiene su justificación en que sólo por ellos puede el sujeto trascendental pensar los objetos de la Naturaleza y concebir a ésta como una unidad sometida a leyes. Pero, a la vez, este pensamiento de las intuiciones sensibles por medio de las categorías es posible porque hay sujeto trascendental, conciencia unitaria o unidad trascendental de la apercepción.

Además de la antes citada tabla de categorías que figura en la *Crítica de la razón pura,* Kant presentó una tabla de categorías de la voluntad en relación con las nociones de bien y de mal en la *Crítica de la razón práctica.* Esta tabla está construida asimismo a base de las formas del juicio (VÉASE). Tenemos, así, las categorías siguientes: *cantidad* (subjetiva, según máximas [opiniones del individuo]) — objetiva, según principios [preceptos] - *a priori,* principios de la libertad a la vez objetivos y subjetivos [leyes]); *cualidad* (reglas prácticas de acción *[praeceptivae]* - reglas prácticas de omisión *[prohibitivae]* - reglas prácticas de excepción *[exceptivae]*); *relación* (con la personalidad - con el estado o condición de la persona - recíproca, de una persona con el estado o condición de otras); *modalidad* (lo permitido y lo prohibido - el deber y lo contrario al deber - deber perfecto y deber imperfecto). En esta tabla, agrega Kant *(K. p. V.,* 118), la libertad es considerada como una forma de causalidad no sometida a los principios empíricos de determinación.

La doctrina kantiana de las categorías colocó la cuestión en un plano distinto del hasta entonces habitual: el plano que puede llamarse "epistemológico-trascendental". Hasta Kant el problema de las categorías había sido, según los casos, un problema semántico, u ontológico, o metafísico, o psicológico, o todos a un tiempo. Las categorías habían sido entendidas o lingüística, o subjetivamente u objetivamente. El plano trascendental kantiano no es ni exclusivamente lingüístico, ni exclusivamente subjetivo u objetivo, pero es el que, en la intención del autor, puede dar unidad y sentido a todos los demás planos. Las categorías en sentido kantiano —en particular las presentadas y "deducidas" (o "justificadas") en la *Crítica de la Razón Pura*— son conceptos fundamentales mediante los cuales se hace posible el conocimiento de la realidad fenoménica. No se refieren a las cosas en sí, puesto que de ellas no podemos saber (racionalmente) nada. Después de Kant, y en gran parte a consecuencia de haberse echado por la borda la noción de la cosa en sí (VÉASE), el problema de las categorías vuelve a adquirir un aspecto metafísico, pero debe tenerse presente que aun este aspecto se halla fundado en una concepción trascendental de la noción de categoría. Así sucede en varios autores como Fichte, Hegel y Schopenhauer. Para Fichte las categorías son engendradas por el Yo en el curso de sus actividades o *Handlungen;* son, pues, todavía trascendentales, pero "trascendental-metafisicas" y no sólo, o exclusivamente, "trascendental-epistemológicas". Hegel distingue entre formas del ser y formas del pensar: las primeras son ontológicas (o metafísicas) ambas quedan arraigadas en un Absoluto y son "momentos" del mismo.

Podemos considerar como categorías *el ser* (cualidad, cantidad, medida), *la esencia* (fundamento, fenómeno, realidad) y el *concepto* (concepto subjetivo, concepto objetivo, idea); en todos los casos se trata de formas de ser correlacionadas con formas de pensar. Schopenhauer reduce las categorías kantianas a la sola categoría de *causalidad,* única forma verdaderamente *a priori;* también aquí hay una mezcla de aspectos metafísicos y epistemológicos. Eduard von Hartmann (v.) trata de las categorías (l) en la esfera subjetivamente ideal, (2) en la esfera objetivamente real y (3) en la esfera metafísica. Distingue, además, entre *categorías* (o funciones intelectuales inconscientes) y *conceptos de las categorías* (o representaciones conscientes de las funciones categoriales inconscientes inductivamente establecidas). En todos estos autores tenemos una idea de la categoría que no es solamente real o solamente conceptual, que no es solamente objetiva o solamente subjetiva. Sin embargo, en el curso de la evolución de las doctrinas categoriales durante el siglo XIX ha habido una fuerte tendencia a acentuar el carácter "objetivo" de las categorías, inclusive en quienes, como algunos neokantianos, subrayaron su condición "trascendental". Veamos algunos ejemplos.

Trendeleburg define las categorías como conceptos que se originan en la reflexión sobre las formas del movimiento, concebidas como fuentes de los predicamentos. Pero al distinguir entre *categorías reales* y *categorías modales* (estas últimas originadas en el pensar) intenta establecer un puente entre lo objetivo y lo "subjetivo". Hermann Cohen admite que las categorías son condiciones del pensar, pero condiciones lógicas necesarias, de tal suerte que, en último término, no se sabe si pertenecen o no realmente al objeto. Todo depende, en efecto, de que el momento constitutivo de la categoría predomine sobre el regulativo, y aun de que por encima de ellos predomine la instancia reflexiva. Análogos caminos hacia intentos de mediación y busca de un nuevo fundamento ontológico pueden rastrearse en las doctrinas categoriales, aparentemente sólo fenomenistas y relativistas, de Renouvier y Hamelin. Renouvier par-

te de un cuadro de nueve categorías *(relación, número, posición, sucesión, cualidad, porvenir, causalidad, finalidad y personalidad),* a cada una de las cuales corresponde una tesis, una antítesis y una síntesis. El propósito de este cuadro no es tanto el de establecer el conjunto de las determinaciones por las cuales se rige el conocimiento como el de solucionar los dilemas metafísicos capitales y hacer planear, por encima de todas, la categoría de la *persona,* que de forma del juicio se convierte así en suprema entidad metafísica. La tendencia al primado de la noción ontológica de la categoría se afirma en los trabajos posteriores de este autor, sobre todo al reducir el cuadro a las categorías *de relación, lógicas, de posición y* de *personalidad.* De un modo semejante, Hamelin (VÉASE) concibe las categorías como "elementos principales de la representación", pero se propone asimismo mostrar cómo el conjunto de las relaciones categoriales es no sólo una manera de pensar el mundo, sino lo que el pensamiento descubre sobre la constitución última de lo real. Los "elementos" parecen situados también entre las categorías y los datos inmediatos, entre lo trascendental y lo fenoménico, pero la síntesis, que trabaja sobre los dos términos, tiende a acentuar el momento primero sobre el segundo y, por lo tanto, a devolver al "elemento" el carácter predicamental que le faltaba en sus comienzos.

Los sistemas de categorías han abundado a partir de las últimas décadas del siglo pasado y comienzos del siglo actual. Según Paul Natorp, hay tres tipos de categorías básicas *(Grundkategorien):* (l) Categorías de la modalidad (reposo, movimiento, posibilidad, contradicción, necesidad, creación, etc.); (2) Categorías de la relación (cantidad, cualidad, "figuración", concentración, autoconservación, etc.); (3) Categorías de la individuación (propiedad, cuantificación, continuidad, espacio, tiempo, etc.). Estas categorías son "funciones productivas de la constitución del ser". William James bosquejó una trama categorial basada en la relación (VÉASE) como algo perteneciente a la cosa misma. Así, de menor a mayor "intimidad", las relaciones o categorías son: *estar con —simultaneidad e intervalo temporal—-, ser adyacente en el espacio y distancia —similaridad y diferencia—, actividad —cambio, tendencia, resistencia—, causalidad — sistema continuo del yo.* Heinrich Meier presenta una tabla categorial de tendencia fuertemente objetivista y en la cual se analizan sucesivamente las *categorías presentativas* (de la aprehensión y de la intuición), *noéticas* (de la comprensión y de la cantidad), *abstractivas, objetivas y modales.* Peirce admite varios tipos de categorías. Ante todo, las categorías *fenomenológicas* o *faneroscópicas,* que Peirce llama *Categoría Lo Primero, Categoría Lo Segundo y Categoría Lo Tercero.* La Categoría Lo Primero o cualidad de sensibilidad es "la idea de lo que es tal cual es, independientemente de cualquier otra cosa". La Categoría Lo Segundo o reacción es "la idea de lo que es tal cual es, siendo Segundo respecto a algún Primero, independientemente de cualquier otra cosa". La Categoría Lo Tercero es "la idea de lo que es tal cual es, siendo un Tercero o medio entre un Segundo y un Primero". Estas categorías son llamadas también *Primeridad (Firstness), Segundidad (Secondness) y Terceridad (Thirdness).* La Primeridad es el *quale* o ser tal cual es. La Segundidad es el *hecho.* La Terceridad es la *ley.* También puede decirse que la Primeridad es la *originalidad;* la Segundidad, la *existencia* o *actualidad;* la Terceridad, la *continuidad.* La articulación en tres capas se presenta asimismo respectivamente como *sensibilidad, esfuerzo y hábito.* Junto a las categorías faneroscópicas hay las categorías *metafísicas.* Éstas pueden clasificarse en modos de ser *(posibilidad, actualidad, destino), y* en modos de existencia *(azar, ley, hábito).* Finalmente, hay las categorías *cosmológicas,* que son: *azar* (lo cual da origen al tychismo), *evolución* (al agapismo) y *continuidad* (al synechismo). Estos sistemas categoriales se entrelazan a veces (como se advierte, por ejemplo, en las nociones de azar, ley y continuidad, que aparecen en diversos modos categoriales. Paul Weiss ha formulado una teoría de los "modos de ser" que puede considerarse como una teoría general de las categorías; según este autor, hay los cuatro modos siguientes: actualidad, idealidad, existencia y Dios. También han presentado sistemas categoriales B. Petronievitch, S. Alexander y B. von Brandenstein (VÉANSE). Varios de los sistemas categoriales últimamente mencionados son de carácter "realista". Las categorías son en tales sistemas modos de ser y no formas "subjetivas" (o siquiera "trascendentales") impuestas a lo real, como ocurre en los sistemas categoriales de inclinación "idealista" (por ejemplo, en los de la mayor parte de autores neokantianos). Tendencia realista manifiestan asimismo varios autores a los que vamos a referimos de inmediato.

Uno de ellos es Husserl — cuando menos en una fase de su pensamiento. Husserl y muchos fenomenólogos admiten la posibilidad de intuiciones categoriales. Puede distinguirse, pues, entre categorías como conceptos y categorías como contenidos de la intuición. Aunque Bergson no ha elaborado ningún sistema categorial propiamente dicho (véase, sin embargo, su clasificación de las "ideas" en el artículo IDEA, clasificación que puede tomarse como base de una teoría de las categorías), puede afirmarse que en su filosofía la articulación de lo real, en la medida en que la haya, tiene que brotar del movimiento de la realidad misma. Un detallado sistema categorial se halla en Whitehead. Este filósofo admite cuatro tipos de categorías: 1° Las categorías de lo último, como la *creatividad, la multiplicidad y lo uno.* 2° Las categorías de existencia, a su vez subdivididas en ocho especies: *a) entidades actuales,* es decir, realidades finales o *res verae; b) prehensiones* o hechos concretos de la relacionabilidad; *c) nexos; d) formas objetivas; e) objetos eternos* o potenciales puros para la determinación específica del hecho; f) *proposiciones* o potenciales impuros, esto es, teorías; g) *multiplicidades* o disyunciones puras de entidades diversas y *h)* contrastes o modos de síntesis de entidades en una prehensión. 3° Las categorías de explicación, en número de veintisiete, que expresan, en última instancia, la constitución de lo real bajo la forma de la relación entre las entidades actuales, los objetos eternos, las potencialidades, las prehensiones, los nexos, las "sensibilidades" y la concreción. 4° Las obligaciones categoriales, en

nueve tipos: la categoría de unidad *subjetiva,* de *identidad objetiva,* de *diversidad objetiva,* de *valoración conceptual,* de *reversión conceptual,* de *transmutación,* de *armonía subjetiva,* de *intensidad subjetiva, y* de *libertad y determinación.*

Fundamental es la cuestión de las categorías en muchas investigaciones de Nicolai Hartmann, quien, por otro lado, no se limita a una simple teoría del pensar categorial, sino que intenta establecer un sistema efectivo de categorías no sólo para el objeto real, mas también, y muy especialmente, para el objeto ideal. Como es típico en los análisis de este filósofo, N. Hartmann se propone ante todo eliminar las confusiones que, no obstante su apariencia formal, imposibilitan una clara comprensión del problema. Así, en su opinión, conviene distinguir, en primer término, como ya anteriormente se había advertido, entre la *categoría y* la *esencia, y* la *categoría y* la *cosa.* Urge asimismo evitar la generalización de las categorías particulares a zonas más amplias de lo real. Si bien no puede admitirse, como Hartmann supone frecuentemente, que cuestiones de carácter puramente formal hayan podido influir de tal manera en cuestiones que, como la formación de concepciones del mundo, implican la presencia y aun el predominio de otros supuestos, lo cierto es que un análisis de los problemas formales planteados por las categorías no es nunca ocioso para el cabal entendimiento de la mayor parte de las cuestiones metafísicas. La teoría categorial de N. Hartmann se propone particularmente eliminar ciertos prejuicios que obran inconscientemente en el fondo de casi todos los sistemas categoriales y en particular la gratuita suposición de que los principios deben converger siempre en un principio único o de que debe existir forzosamente un dualismo ontológico. N. Hartmann propone su propio sistema categorial que, coincidiendo con la mayor parte de las direcciones contemporáneas (véase ORESTANO), es, por lo menos en la intención, un "sistema abierto". Así, por ejemplo, hay un grupo de categorías comunes al ser real y al ser ideal y que pueden subdividirse en tres esferas: *categorías de la modalidad,* de la *oposición* y *leyes categoriales.* El examen de las primeras es a la vez la averiguación de las difíciles cuestiones relativas a las oposiciones fundamentales, tales como la forma y la materia, lo interno y lo externo, la determinación y lo determinado, la cualidad y la cantidad; en el segundo se examinan lo uno y lo diverso, lo discreto y lo continuo, lo elemental y lo estructural. Finalmente, las leyes categoriales son como un resumen de las investigaciones ontológicas que, aprovechando los elementos de la especulación aristotélico-escolástica, aspiran a la constitución de una ontología fundamental rigurosa. Estos principios son cuatro: el *principio de validez,* según el cual las categorías determinan incondicionahnente a sus elementos concretos; el *principio de coherencia,* según el cual las categorías se encuentran sólo en la estructura del estrato categorial; el *principio de la estratificación,* que afirma que las categorías del estrato inferior se hallan siempre contenidas en las del estrato superior y no a la inversa, y el *principio de la dependencia,* para el cual las categorías superiores dependen de las inferiores. Este último principio, acaso el más importante, trasciende de su apariencia formal, porque su admisión equivale a la toma de posición ante las más decisivas cuestiones metafísicas. La teoría categorial ha recibido también una original dirección en Emil Lask cuando, al plantear el problema de las categorías, trasciende la meditación kantiana mediante una indagación de los mismos supuestos de toda tabla categorial y de toda deducción a partir de un principio único. A través de todas estas teorías se advierte, sin embargo, la unidad del problema, que engloba por igual las partes lógica, ontológica y metafísica y que no desvirtúa, a pesar de sus mutuas diferencias, la primitiva significación aristotélica de los *praedicamenta.* La discriminación entre dichas partes compete sin duda a las esferas a que las categorías se aplican y al punto de vista desde el cual son investigadas, pero la cuestión principal radica todavía en el plano ontológico, pues entre todas las formas categoriales existentes o posibles corresponde, según dichos autores, la primacía a las categorías originarias e irreductibles del ser.

Debe observarse que aun cuando no se use a veces el término 'categoría', ciertos análisis filosóficos pueden considerarse como de naturaleza categorial. Así sucede con la teoría de los "modos de ser" de Paul Weiss a que antes nos referimos. Ocurre asimismo en el estudio de "metafísica (VÉASE) descriptiva" llevada a cabo por P. F. Strawson. Este autor se propone clasificar los entes particulares observables o perceptibles, y propone dividirlos en dos grupos: por un lado, acontecimientos, procesos, estados y condiciones; por el otro, cuerpos materiales o cosas que posean cuerpos materiales *(op. cit. infra.,* especialmente págs. 46 y 167). Desde el punto de vista lógico-gramatical, Strawson indica que el modo como puede aplicarse el criterio categorial a los términos del lenguaje es (Cfr. la interpretación de G. Ryle de las categorías aristotélicas, *supra)* el modo como un término puede convertirse en principio de "colección" (o "recolección") de ciertos otros términos.

Además de las obras de los autores mencionados en el texto y que se encuentran en la bibliografía de los correspondientes artículos, véase, para la parte histórica: A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie. I. Geschichte der Kategorienlehre,* 1846. — P. Ragnisco, *Storia critica delle categorie dai primordi della filosofia greca fino al Hegel,* 2 vols., 1870. — G. Amendola, *La categoria: appunti critici sullo svolgimento della dottrina delle categorie da Kant a noi,* 1913. — Para la categoría en Aristóteles: A. Trendelenburg, *De Aristotelis categoriis,* 1833. — Kurt von Fritz, "Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre", *Archiv fiir Geschichte der Philosophie,* XL, 3 (1931), 449-96. — Lincoln Reis, *The Predicables and Predicaments in the Totius Summa Logicae Aristotelis,* 1936. — L. M. de Rijk, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy,* 1952. — K. Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes,* 1948, con ed. del texto árabe y sirio, vocabulario árabe, sirio, latino y griego, y prefacio de L. Massignon. — L. Minio-Paluello, "The Text of the Categories: The Latin Tradition", *The Classical Quarterly,* XXXIX (1945), 63-74. — Id., íd., "The Genuine Test of Boethius' Translation of Aristotle's Categories", *Mediaeval and Renaissance Studies,* I (1943), 151-77 [Se debe a L. Minio-Paluello la mejor ed. crítica de las *Cat.*: *Categoriae et Liber de interpretatione,* rec. L. M.-P., Oxford, 1949]. — M. M. Scheu, *The*

Categories of Being in Aristotle and St. Thomas, 1944. — J. Owens, "Aristotle on Categories", *The Review of Metaphysics*, XIV (1960), 73-90. — Para las categorías en Santo Tomás: V. di Vittorio, *L'ente e le categorie in S. Tommaso*, 1953. — Para la categoría en Kant: O. Fechner, *Das Verhältnis der Kategorienlehre zur formalen Logik: Ein Versuch der Ueberwindung I. Kants*, 1927. — Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, 1956, págs. 1-92. — Véanse asimismo obras mencionadas en la bibliografía de DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL. — Para la categoría en E. von Hartmann: Johannes Hessen, *Die Kategorienlehre E. von Hartmanns*, 1925. — J. Münzhuber, *N. Hartmanns Kategorienlehre. Ein Wendepunkt in der Geschichte der Naturphilosophie, Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, Bd. IX, Heft 3 (1943). Del propio N. H. véase "Ziele und Wege der Kategorialanalyse" *Zeitschrift für philosophische Forschung*, II 4 (1948), reimp. en *Kleinere Schriften*, I (1955), 89-122. El completo sistema categorial de N. H. se halla en trad. esp. bajo el nombre *Ontología* (véase bib. de HARTMANN [NICOLAI]. — Sobre algunos sistemas categoriales: E. Zysinki, *Die Kategoriensysteme der Gegenwart*, 1913 (Dis.). — Obras sistemáticas diversas: W. Windelband, *Vom System der Kategorien* [Philosophische Abhandlungen Ch. Sigwart zu s. 70. Geburtstag gewidmet], 1900. — James Hutchison Stirling, *The Categories*, 1903 (especialmente en sentido hegeliano). — Eugène Dupréel, *Essai sur les catégories*, 1906. — E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1921. — Hans Heyse, *Einleitung in die Kategorienlehre*, 1921. — Othmar Spann, *Kategorienlehre*, 1924; 2ª ed., revisada, 1939. — F. Brentano, *Kategorienlehre*, 1933, ed. O. Kraus. — — Arthur Child, "On the Theory of Categories", *Philosophy and Phenomenological Research*, VII (1945-1946), 316-35. — Oskar Fechner, *Das System der ontischen Kategorien. Grundlegung der allgemeinen Ontologie oder der Metaphysik*, 1962. — Paul Natorp, *Philosophische Systematik*, 1958 (obra póstuma), ed. Hans Natorp, introducción y notas por Henrich Knittermeyer, especialmente parte II. — P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959. — Una teoría categorial se halla asimismo en I. G. Bennett, *The Progmatic Universe*, I: *The Foundations of Natural Philosophy*, 1957.

CATEGÓRICO. El término 'categórico' se usa en filosofía para adjetivar tres términos: 'proposición' (o, según los casos, 'juicio'), 'silogismo' e 'imperativo' (moral). Nos referimos a este último en Imperativo (VÉASE); el segundo es analizado en Silogismo (VÉASE). En el presente artículo definimos el significado de 'juicio' y 'proposición' categóricos.

Las proposiciones categóricas son las proposiciones simples de índole atributiva o predicativa a las que nos hemos referido en Proposición (VÉASE). Las proposiciones categóricas son del tipo 'S es P' (proposición categórica afirmativa) o 'S no es P' (proposición categórica negativa). En la lógica actual no se hace gran uso del término 'categórico' para designar un tipo de proposición. Se tiende más bien a usar el término en otros sentidos, por ejemplo el que propone Lukasiewicz al llamar *categórico* a un sistema en el cual todas las interpretaciones verifican y falsifican las mismas fórmulas o son isomorfas.

El uso más habitual de 'categórico' es el que se da desde Kant al juicio. Según Kant, los juicios categóricos forman parte de los juicios de relación (VÉASE). El juicio categórico afirma o niega simplemente un predicado de un sujeto. Según Pfänder, el juicio categórico es aquel en el cual . "desaparece todo condicionamiento de la enunciación, y la función enunciativa se verifica sin condición alguna sobre cuyo cumplimiento haya incertidumbre". La fórmula del juicio categórico coincide con la fórmula general del juicio, pero no significa lo mismo. Mientras en la última la enunciación permanece indiferenciada, en la primera se afirma o no se niega algo: la forma de esta afirmación es categórica y por eso recibe el mismo nombre todo juicio que siga tal esquema.

CATOLICISMO. Véase CRISTIANISMO (especialmente *ad finem*). Véanse asimismo artículos sobre Padres de la Iglesia y Doctores de la Iglesia, filósofos (escolásticos y no escolásticos) medievales, y pensadores que se han ocupado de cuestiones religiosas, teológicas y filosóficas relacionadas con los dogmas católicos (lista en Cuadro cronológico al final de esta obra), así como sobre diversos conceptos de alcance filosófico-teológico, tales como ALBEDRÍO (LIBRE), CONCURSO, CONGRUISMO, CREACIÓN, etc.

CAUSA. El término griego αἰτία traducido por "causa" tuvo originariamente un sentido jurídico y significó "acusación" o "imputación". Αἰτ ω significa "acuso"; y αἰτιάομαι., "pido". Algunos autores suponen que el término latino *causa* procede del verbo *caveo*, "me defiendo", "paro el golpe", "tomo precauciones" (contra alguien o algo)", y hasta "no me fío (de alguien)". Parece, pues, que también el vocablo *causa* tiene un previo sentido jurídico, si bien inverso al del griego; en éste se subraya la imputación mientras que en aquél se destaca la defensa. En estas acepciones se percibe ya —siquiera vagamente— un significado que luego será considerado como característico de la relación causal: el pasar de algo a algo. Sin embargo, el significado de 'causa' tal como se ha entendido luego no puede derivarse simplemente de las mencionadas acepciones jurídicas. Desde el momento en que se empleó la noción de causa filosóficamente se supuso que no hay sólo "imputación" a alguien (o a algo) de algo, sino también, y especialmente, producción de algo de acuerdo con una cierta norma, o el acontener algo según una cierta ley que rige para todos los acontecimientos de la misma especie, o transmisión de propiedades de una cosa a otra según cierto principio, o todas estas cosas a un tiempo. Como la causa permite explicar por qué un cierto efecto se ha producido, se supuso muy pronto que la causa era, o podía ser, asimismo una razón o motivo de la producción del efecto. Las ideas de causa, finalidad, principio, fundamento, razón, explicación y otras similares se han relacionado entre sí con mucha frecuencia, y en ocasiones se han confundido. Además, al tratar las cuestiones relativas a la causa y a la acción y efecto de causar algo —la causalidad— se ha indicado no pocas veces qué cosas o acontecimientos, y hasta qué principio último, podían ser considerados como propiamente causas. En todo caso, las nociones de causa, causalidad, relación causal, principio causal, etc. han sido fundamentales en la filosofía desde los comienzos.

Describiremos en el presente artículo, en orden aproximadamente histórico, diversas nociones de causalidad, así como varias doctrinas sobre-

realidades o acontecimientos O principios que han sido considerados como causas. Veremos de qué modos se ha ido transformando la noción de relación causal y cómo en diversos períodos —entre ellos el contemporáneo— se ha tendido a analizar con la mayor precisión posible la naturaleza, implicaciones y formas de la causalidad.

Los presocráticos no analizaron a fondo la idea de causa —el primer análisis detallado se debe a Aristóteles—, pero usaron esta idea en sus explicaciones del origen, principio y razón del mundo físico. Aristóteles hizo notar ya (***Met.,*** A. 3.983 b sigs.) que los presocráticos hicieron uso de todas las concepciones de la causalidad, pero cada uno de ellos lo hizo de un modo parcial. Por ejemplo, los pitagóricos consideraron los números y las figuras geométricas como causas. Pero eran sólo causas formales — o mejor, modelos. Empédocles consideró el Amor y la Discordia (la Unión y la Separación) como causas, pero sólo como causas eficientes. Anaxágoras hizo del Nous (VÉASE) una causa, pero sólo una causa final. Los atomistas consideraron que todos los acontecimientos (véase, sin embargo, AZAR) suceden necesariamente, y con ello que hay un principio de necesidad que es la universalidad del nexo causal. Decir que nada procede de la nada equivale a decir que todo tiene una causa — si bien esta causa puede interpretarse asimismo como una razón. Platón estimó asimismo que cuanto llega a ser tiene una causa, mas la primera causa no es puramente mecánica, sino inteligible. Platón establece, pues, ya una distinción que luego hizo fortuna: la de la distinción entre causas primeras, αιτίαι πρῶται o causas inteligibles (las ideas) y causas segundas, αἰτίαι δευτέραι o causas sensibles y eficaces (las de las realidades materiales y sensibles) ***(Tim.,*** 46 C). Además, subordinó las últimas a las primeras. Las causas primeras son modelos o atracciones; causan no por su acción, sino por su perfección.

Aristóteles trató el problema de la causa, de su naturaleza y de sus especies en varias partes de su obra, pero principalmente en ***Met.,*** A 3.983 b — 993 a 10; A, 2.1013 a 24 - 1014 a 25; y en ***Phys.,*** II. 3.194 b 29 sigs. La más célebre e influyente doctrina aristotélica al respecto es la clasificación de las causas en cuatro tipos: la ***causa eficiente,*** que es el principio del cambio, ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς; ; la ***causa material, o*** aquello de lo cual algo surge o mediante lo cual llega a ser, το\ ἐξ οὗ γίγνεταί ; la ***causa formal,*** que es la idea o el paradigma, το\ εἶδος και\ τὸ παράδειγμα y es como la esencia en que "es antes de haber sido", το\ τι ἦν αἶναι; la ***causa final o*** el fin, το\ τέλος, τὸ ζῦ ἕνεκα, la realidad hacia la cual algo tiende a ser. Hay, pues, en la producción de algo el concurso de varias causas y no sólo de una. Por otro lado, las causas pueden ser recíprocas, και\ ἀλλήλων αἴτια , como ocurre con la fatiga que es causa de la buena salud y ésta lo es de la fatiga, si bien no del mismo modo, pues "una es fin y la otra principio del movimiento". Ahora bien, aunque todas las causas concurren a la producción de algo —la producción del afecto— la causa final parece tener un cierto predominio, ya que es el "bien" de la cosa, y la causa final como tal puede considerarse como el bien por excelencia. Cuando Aristóteles afirma que "todo lo que ocurre tiene lugar a partir de algo", πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ...ὑπο τινος (Met., θ 8.1049 b 28) y que "es menester que todo lo movido se mueva a partir de algo",ἀ\παν τὸ κινὸ– υμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κικεῖσθαι (Phys., VII 1.241 b 24) sostiene, en efecto, que no hay movimiento sin causa, pero ello no equivale a afirmar un determinismo de tipo mecánico o puramente eficiente. Por otro lado, al afirmar que cuanto ocurre, ocurre por algo, Aristóteles se refiere explícitamente a la noción de substancia ***(Met.,*** *θ* 8.1049 b 57). Los supuestos del pensamiento causal aristotélico y, en general, del pensamiento griego no son en modo alguno identificables con los supuestos del pensamiento causal moderno. Xavier Zubiri ha indicado que la relación ***causa-efecto*** no es en el pensamiento antiguo una mera relación. Lo que hace que una cosa tenga la posibilidad de producir otras no es en tal pensamiento tanto el hecho de ser causa como el hecho de ser substancia. Ser substancia significa ser principio de las modificaciones, tanto de las propias como de las ejecutadas sobre otras substancias. Las cuatro causas aristotélicas pueden ser consideradas como los diversos modos en que se manifiestan las substancias en cuanto substancias.

No pocos pensadores griegos después de Aristóteles hubieran fácilmente sido blanco de las mismas críticas que el Estagirita dirigió contra sus predecesores. Algunos filósofos destacaron, en efecto, el papel de la causa eficiente. Tales fueron los escépticos de tendencia empirista (como, por ejemplo, Filodemo de Gadara y, en general, los "médicos-filósofos"). Otros manifestaron que el efecto es en principio heterogéneo a la causa, y ello de un modo radical, de modo que la relación causal (concebida desde el punto de vista de la causa eficiente) no es en modo alguno racional o, cuando menos, no es completamente racional. Tal sostuvieron algunos escépticos de tendencia "dialéctica" — lo que aproximó su crítica a la posterior de Algazel, de Nicolás de Autrecourt, de Hume y otros autores (véase OCASIONALISMO). Los estoicos desarrollaron una compleja doctrina causal. Por un lado, defendieron teorías similares a las antes citadas. Por otro lado, hablaron de causas como si fuesen exclusivamente causas corporales. Finalmente, concibieron la causa como un proceso originado en un cuerpo y que produce una transformación o cambio en otro cuerpo. Además, introdujeron la noción de causa mutua (en cuanto que aplicable por lo menos a individuos pertenecientes a la misma clase de entidades). La doctrina cosmológica estoica del mundo como un conjunto bien trabado y, en último término, perfectamente continuo llevó asimismo a estos filósofos a no admitir que pudiera acontecer ningún cambio en ninguna cosa sin afectar a todas las demás cosas. Muchos pensadores se inclinaron a afirmar que la causa es comparable a la generación — no necesariamente de índole biológica, pero de algún modo análoga a ella: en el acto de la generación se produce una imitación, la cual tiene que ser distinta del objeto imitado, pero concebible por analogía con este objeto. En sentido eminente la causa es, pues, para estos pensadores causa ejemplar.

Plotino siguió esta última doctrina, pues aunque admitía la existencia de diversas clases de causa ***(Enn., III*** i 10) y criticada la noción de causa final, por lo menos en la forma en que había sido defendida por algunos filósofos ***(Enn.,*** V viii 7), el modo co-

mo se produce el proceso de emanación (VÉASE) de Io Uno es de índole predominantemente "ejemplarista". Más radicales que Plotino fueron en este respecto algunos autores neoplatónicos (Porfirio, Proclo) al intentar reducir a un mínimo los instrumentos necesarios para producir un efecto, y al prescindir casi por completo de la noción de causa eficiente. Émile Bréhier ("Les analogies de la création chez Çankara et chez Proclus", *Revue philosophique,* año LXXVIII [1953], 329-33; reimp. en *Études de philosophie antique* [1955], págs. 284-88) ha descubierto una analogía entre la concepción anteriormente citada y la que, según Olivier Lacombe *(L'absolu selon le Védanta* [tesis, cit. por Bréhier]), hay en el sistema hindú de Sankara. Bréhier se ha referido al respecto a varios textos de Proclo (especialmente, comentario al *Timeo)* en los cuales, a semejanza de otros textos de Sankara, se establecen diferencias entre la producción de efectos por parte de los artesanos (quienes necesitan operar sobre una materia por medio de instrumentos) y la producción por parte de las potencias creadoras (las que imponen las formas por mera "presencia"). Llevado este último caso a un extremo, puede admitirse que la actividad del pensamiento puede ser suficiente para producir lo pensado. La diferencia aludida entre las dos formas de producción se encuentra ya destacada en textos de Platón y de Aristóteles, y ha proporcionado materia para las distintas interpretaciones dadas a las nociones de creación y de emanación (VÉANSE).

Muchos filósofos de final del mundo antiguo y de la Edad Media trataron extensamente de la noción de causa. Destacaremos aquí, por lo pronto, dos tendencias. Por una parte, hallamos el llamado "ejemplarismo" agustiniano y bonaventuriano. Por otra parte, hallamos una parte considerable del pensamiento escolástico, en el cual se destaca el tomismo.

En el "ejemplarismo" agustiniano y bonaventuriano no se descarta por entero la acción de las llamadas "causas segundas" — las causas tales como se supone que operan en la Naturaleza y que son a la vez de tipo eficiente y final. Estas causas son admitidas al lado de las causas primeras, pero su eficacia es considerada como limitada en virtud de cierta "insuficiencia" ontológica de la Naturaleza. Causa en sentido propio es sólo la Causa creadora, la cual opera según las *rationes aeternae.* Ello no significa que la Causa creadora sea únicamente como un artífice o demiurgo que se limita a organizar lo real. La Causa creadora saca la realidad de la nada, sin que quepa preguntarse por la "razón" de su producción. Es de advertir a este respecto que el término *causa* en San Agustín (y posiblemente también en San Buenaventura) es usado con frecuencia en el mismo sentido que "razón" o "motivo" (como en *causa... voluntatis Dei).* Debe también advertirse que San Agustín usa a veces el término *efficiens* en un sentido no exactamente igual al que tiene cuando se habla de "causa eficiente" natural en sentido aproximado al aristotélico.

En el pensamiento escolástico, y especialmente en el tomismo, la doctrina aristotélica sobre la naturaleza de la causa y las especies de ésta se precisa y refina considerablemente, y esta precisión adquiere carácter casi infinitesimal en los autores tomistas posteriores (y en muchos neotomistas). Cierto número de afirmaciones de Santo Tomás corresponden casi exactamente a las de Aristóteles. Así, por ejemplo: *Omne quod fit, habet causam (S. theol,* I-II.q.LXXV.l sed contra); *Omne quod movetur, ab alio movetur (ibid.,* 1.2,3). En el mismo caso está la clasificación de los tipos de causas *(species causarum)* en cuatro: *causa per modum materiae; causa formalis; causa movens, vel efficiens; causa finis* (véase in 1.c. lect. 2 e *in Phys.,* II lect. 10). La causa es, para Santo Tomás, aquello a lo cual algo sigue necesariamente. Se trata de un principio, pero de un principio de carácter positivo que afecta realmente a algo. La causa se distingue en este sentido del principio en general. El principio es aquello de que procede algo (lo principiado) de "un modo cualquiera"; la causa es aquello de que procede algo (lo causado) de un modo específico. Principio y causa son ambos de algún modo "principios", pero mientras el primero lo es según el intelecto, la segunda lo es según la cosa (o la realidad). Así se establece la diferencia entre la relación *principio-consecuencia* y *causa-efecto,* de tan fundamental importancia en el tratamiento de la noción de causa y que ha sido obliterada a veces por el racionalismo extremado. A partir de estas definiciones, Santo Tomás —y autores tomistas diversos— han introducido numerosas distinciones, algunas basadas en Aristóteles y otras propias. Desde luego, se ha distinguido entre causas primeras y causas segundas, como Platón había ya hecho (Cfr. *supra).* Se ha hablado también de las siguientes especies de causa: causas constituyentes (materia y forma); causas extrínsecas (eficiente, final, ejemplar); causas intrínsecas (materia y forma); causas accidentales (véase AZAR); causas cooperantes o concomitantes (concausas); causas instrumentales (subordinadas); causas ocasionales (véase OCASIONALISMO); causas inmediatas (que producen directa e inmediatamente el efecto). Expresiones en que interviene el término *causa* en otros sentidos distintos (aunque a veces próximos) a los apuntados y que pueden entenderse claramente en su enunciado son: *causa adaequata, causa inadaequata, causa essendi; causa fiendi; causa cognoscendi, causa transiens, causa per se.* Cada uno de los cuatro tipos de causas ha sido, además, clasificada por los autores tomistas. Así, tenemos en la causa eficiente, entre otras, las siguientes especies de causa: primera y segunda; principal y subordinada; unívoca y análoga (o "equívo-ca"); esencial y accidental; inmanente y transitiva; inmediata, mediata, remota y última; total y parcial; universal y particular.

En general, los filósofos antiguos y medievales tendieron a considerar la relación *causa-efecto* desde un punto de vista predominantemente ontológico. Además, se inclinaron con frecuencia a considerar la noción de causa en estrecha relación con la de substancia (VÉASE). Ello no significa que todos los filósofos aludidos estuviesen de acuerdo al respecto. Dentro del estoicismo y del escepticismo se hallan ideas sobre la causa en las que se subraya mucho menos los aspectos ontológicos de la relación causal. Por un lado, en varios pensadores medievales se encuentran análisis de la noción de causa distintas tanto de la concepción "ejemplarista" como de la tomista. En los nominalistas, por

ejemplo (especialmente en Guillermo de Occam), los universales no son concebidos como causas; la relación de causa a principio como relación de especie a género no es admitida. Por otro lado, se reduce (y a veces se suprime) el papel desempeñado por las causas finales a favor del de las causas eficientes en los procesos naturales. Cierto es que dentro del aristotelismo no se admite tampoco que la explicación de los procesos naturales sea posible sólo por medio de causas finales; es necesaria asimismo la inervención de las causas eficientes. Además, como indica Anneliese Maier ("Ursache und Kräfte", en *Die Vorläufer Galileis im 14, Jahrhundert,* 1949, pág. 53 [véanse también págs. 54-78]), las causas formales no tienen en dicha doctrina importancia para la explicación físico-dinámica de los procesos naturales, sino sólo para la interpretación metafisico-ontològica del mundo. Sin embargo, esta interpretación es siempre de algún modo previa a la citada explicación. En varios autores medievales, en cambio, especialmente en los que elaboraron la noción de ímpetu (VÉASE), hay un decidido interés por averiguar la naturaleza y el modo de producción de las causas eficientes —y mecánicas— con respecto a las otras formas de causa.

En lo que toca a la investigación sobre la causa durante el Renacimiento y comienzos de la época moderna, debe advertirse que hay en diversos pensadores un gran interés por los modos de operación de las causas finales. Tal ocurre en las concepciones de carácter organológico, como en J. B. van Helmont, Agrippa de Nettesheim y otros autores. Pero puede decirse *grosso modo* que hay una diferencia de principio entre la mayor parte de las concepciones antiguas y medievales, y la mayor parte de las concepciones modernas con respecto a la idea de causa. El modo de causalidad que se expresa en la nueva física (Galileo) constituye una línea divisoria bien marcada. Antes de Galileo la noción de causa tiene por motivo principal dar razón de las cosas mismas; desde Galileo la noción de causa de razón de variaciones y desplazamientos en tanto que susceptibles de medida y expresables matemáticamente. La física moderna renuncia a explicar la naturaleza ontológica del cambio; se limita a dar una razón mensurable del movimiento. Según Xavier Zubiri, "no solamente no es la idea de causa la que dio origen a la ciencia moderna, sino que ésta tuvo su origen en el exquisito cuidado con que eliminó aquélla".

Durante los siglos XVII y XVIII se debatió ampliamente la cuestión de la naturaleza de la causa. Dos grandes teorías se enfrentaron. Una de ellas puede ser calificada de "racionalista" y ha sido representada por Descartes, Spinoza y Leibniz (para Descartes, véase *Princ. phil.,* II; para Spinoza, *Eth.,* I viii schol. 2; para Leibniz, *Discours de métaphysique,* especialmente XIX, XXII [entre otros muchos textos de estos filósofos, pues de algún modo o de otro la cuestión de la causa se halla entretejida en todos sus pensamientos]). Es imposible en un artículo como el presente tratar debidamente el problema de la causa en el racionalismo, y menos todavía hacer justicia a las diferencias existentes en los citados filósofos (el hecho, por ejemplo, de que Spinoza distinguiera entre diversos tipos de causa; de que Leibniz acogiera en su sistema las causas finales no menos qvie las eficientes y en cierto modo como si las primeras fuesen previas a las segundas). Nos limitaremos a indicar la tendencia capital del tratamiento racionalista de la causa: el que ésta fuese identificada con la razón según la fórmula causa *sive ratio.* Esta identificación —paralela a la reducción de los procesos reales a relaciones ideales y matemáticas— es radical en Spinoza. Es menos acentuada en Leibniz. Sin embargo, a pesar de que Leibniz distingue entre la razón como principio y la razón como causa real, aproxima la noción de causalidad al principio de razón suficiente o determinante, según el cual nada acontece sin razón, siendo lo acontecido la consecuencia de un estado anterior al que conviene cabalmente el término 'causa'. El supuesto que domina esta interpretación es, aparte la identificación apuntada entre la causa y el principio, la tesis característica de cierta parte de la filosofía moderna que, en oposición a la cristiana y como continuación de la griega, niega el *ex nihilo fit ens creatimi o* lo relega a una forma especial e irracional de producción. Consecuencia de ello es la equiparación de la relación *causa-efecto* con la identidad de sus términos, de tal suerte que, según el propio Leibniz, la negación de esta identidad es una verdadera y auténtica negación de la naturaleza de la verdad. Aquí se muestra hasta qué punto la concepción racionalista de la causa acaba por negar la propia naturaleza de la realidad afirmada. En efecto, el racionalismo sostiene que para entender el efecto éste ha de estar "incluido" en la causa. Pero como no distingue entre diversos modos de quedar "incluido", resulta que si hay algo distinto no puede entenderse cómo ha sido posible. Lo que haya de novedad en el efecto tendrá que ser forzosamente ininteligible, y de ahí que el principio según el cual *causa aequat effectum,* el principio según el cual *causa sive ratio y* el principio de razón suficiente sean tres aspectos de una misma frecuente negación de la *distinctio realis* entre el efecto y la causa. La comprensión perfecta y absoluta de la relación causal destruye entonces la posibilidad de la propia relación, a menos que ella implique de nuevo —como ocurre, por lo demás, en Leibniz— aquellos supuestos ontológicos que quedan eliminados cuando la noción causal se atiene al puro mundo de los fenómenos. O, dicho de otro modo, la comprensión racional de la relación causal destruye la posibilidad de esta relación *en sentido fenoménico.* La identidad de la causa y el efecto postulada por el racionalismo implica la negación del acontecer y la sumisión del acontecimiento a sus *rationes* o proporciones matemáticas. Y es precisamente esta matematización del concepto de causa, ya surgido en Galileo, lo que ha planteado a la filosofía moderna los mayores problemas en la relación *causa-efecto* precisamente porque ha intentado solucionarlos pasando de continuo de la esfera de la producción a la de la relación. Junto a esta dirección racionalista, las tendencias ocasionalistas y empiristas atacan desde otro ángulo el problema de la causación. Estas tendencias no son, por lo demás, específicamente modernas ni obedecen tampoco, en sus primeras formulaciones, a supuestos empiristas. Es e] caso de Algazel, en quien se viene reconociendo el primer claro antecedente de la crítica de la noción de

causa en el sentido moderno. La oposición al racionalismo de los teólogos y filósofos árabes conducía a Algazel a mostrar la contradicción de la noción racional de la causa o, mejor dicho, a señalar que tal noción anulaba lo mismo la causa que el efecto. De hecho, lo que los filósofos llaman *causas* son para Algazel meras *ocasiones,* pues solamente Dios puede ser considerado como verdadera causa eficiente. En un análogo sentido se movieron las especulaciones de algunos escolásticos. Nicolás de Autrecourt, considerado por varios autores como un "precursor" de Hume, realiza una crítica de la noción de causa basada sobre todo en el hecho de haber llevado a sus últimas consecuencias lo que había de racionalismo en la concepción aristotélico-escolástica. La imposibilidad de deducir o derivar el conocimiento de una existencia, del conocimiento de otra a base del puro principio de contradicción, lo obliga a romper el vínculo analítico de la relación causal y, por consiguiente, a negar su racionalidad y a basar la relación simplemente en la sucesión. Análogamente, Malebranche y los ocasionalistas se ven precisados a resolver el dualismo entre la substancia pensante y la extensa planteado por Descartes, mediante la suposición de que las causas, cuando menos las segundas, son ocasiones, y que, por lo tanto, sólo Dios puede ser verdadera causa eficiente. Pues, evidentemente, si ya era difícil entender el nexo causal entre substancias homogéneas, la dificultad subía al punto al haber heterogeneidad entre las substancias. Ahora bien, esto podía solucionarse de varios modos: (a) o Dios interviene continua y directamente; (b) o bien las substancias han quedado de tal modo reguladas que la "intervención" ha existido en los comienzos; (c) o hay en las substancias algo que permite referir sus "movimientos" a manifestaciones de una sola, absoluta y única substancia. La primera solución es la de Malebranche; la segunda, la de Leibniz; la tercera, la de Spinoza. Y es curioso comprobar hasta qué punto Leibniz, que parece representar, como vimos, uno de los extremos de la tendencia racionalista, es también tributario del problema suscitado por los ocasionistas al haber establecido una demasiado tajante distinción entre el mundo real y el fenoménico, entre las verdades de razón y las de hecho.

El racionalismo fue restablecido por Wolff, el cual en su *Philosophia prima sive Ontologia* (§ 881) hizo de la causa *un principio (principium) y* de lo causado *algo principiado (principiatum).* Así, en vista de que el racionalismo volvía siempre, de algún modo, a la identificación de la causa con el efecto y de la causa con la razón, y como el ocasionalismo postulaba algo irracional para explicar lo que se suponía necesitar una explicación inteligible, la crítica de Hume procedió a una disolución radical de la conexión causal y de sus implicaciones ontológicas. Ya Locke había señalado que la causa es *"lo* que produce cualquier idea simple o compleja" *(Essay,* XXVI, i), reduciendo el ámbito dentro del cual se da la causalidad al horizonte en el que se producen y originan las "ideas". Hume llega más lejos: a reducir la causa a la sucesión y a destruir el nexo ontológico e inclusive meramente racional de la relación *causa-efecto.* Sólo se descubre, dice, que un acontecimiento sucede a otro, sin poder comprenderse ninguna fuerza o poder por el cual opera la causa o cualquier conexión entre ella y su supuesto efecto, de tal modo que los dos términos están unidos, pero no relacionados — *conjoined, but* neuer *connected.* De ahí que pueda definirse la causa como un objeto seguido por otro y cuya apariencia implica siempre el pensamiento de aquel otro *(Enquiry,* VII. 2).

Como en otros puntos, el pensamiento de Kant sobre la noción de causa y sobre la relación causal constituye un intento de superar las dificultades suscitadas por el racionalismo y por el empirismo. Ambos tienen de común suponer que para que pueda afirmarse la relación causal, ésta debe hallarse "en lo real". Si no se descubre allí, solamente podrá "hallarse" en la "mente". Hasta aquí tenía razón Hume. Pero el modo como Hume resolvió el problema era para Kant insatisfactorio. En efecto, si la relación causal es resultado de "conjunciones" y no de "conexiones", si es asunto de "hábito" y de "creencia", entonces no puede concebirse la causalidad como algo universal y necesario, y ello equivale (en la opinión de Kant) a dejar sin fundamento la ciencia, y en particular la mecánica newtoniana. Con el fin de sentar las bases filosóficas de ésta, y de este modo asegurar la posibilidad de un conocimiento seguro y sólido de los procesos naturales, Kant (VÉASE) hace de la noción de causa uno de los conceptos del entendimiento o categorías (véase CATEGORÍA). La causalidad no puede derivarse empíricamente, pero no es tampoco una pura idea de la razón; tiene un carácter sintético y a la vez *a priori.* La categoría de causalidad (causalidad y dependencia; causa y efecto) corresponde a los juicios de relación llamados "hipotéticos". Pero no es el esquema "vacío" de un juicio condicional. No es tampoco un principio (ontológico) que se baste a sí mismo, y cuya evidencia sea radical. La noción de causalidad permanece así inatacable, pues su aceptación no depende ni de una supuesta evidencia ontológica (que, por lo demás, es vacía de contenido) ni de la mostración empírica (que no llega nunca a resultados universales y necesarios). Por supuesto, la causalidad en este sentido se restringe al mundo fenoménico; no se puede decir si afecta a las cosas en sí, porque no se puede tener acceso a tales cosas. Toda la "Analítica trascendental" en la *Crítica de la razón pura,* de Kant, es pertinente para entender la crítica kantiana del racionalismo y del empirismo y la solución kantiana al problema. Nos limitaremos a citar algunos pasajes que expresan, en el propio vocabulario kantiano, el modo como Kant ha afrontado la cuestión. Estos pasajes proceden de la sección sobre la segunda "analogía de la experiencia" en la que se trata del principio de sucesión en el tiempo según la ley de causalidad: "Percibo que las apariencias se siguen una a la otra, esto es, que en un cierto momento del tiempo hay un estado de cosas que es opuesto al que fue en el momento precedente. Así, estoy poniendo en relación dentro del tiempo dos percepciones. Pero la relación no resulta del mero sentido y de la intuición, sino que es el producto de una facultad sintética de la imaginación, la cual determina el sentido interno con respecto a la relación temporal" *(K. r. V.,* A 189, B 233). "El concepto que acarrea consigo la necesidad de la

unidad sintética puede ser solamente un concepto puro radicado en el entendimiento, no en la percepción, y en este caso se halla el concepto *relación de causa a efecto" (Ibid.,* A 189, B 234). No se trata de una sucesión subjetiva, sino de una sucesión objetiva (pero fenoménica). En suma: el entendimiento contiene la condición *a priori* de la posibilidad de determinación de todos los instantes de los fenómenos en el tiempo — tal como se expresa por medio de la ley de causalidad en tanto que ley universal y necesaria.

Después de Kant han abundado las doctrinas sobre la causalidad. Los idealistas alemanes volvieron a subrayar el carácter metafísico de la causa, pero en un sentido distinto del racionalismo pre-kantiano. Schelling emparentó la noción de causa con la de fundamento (VÉASE) absoluto. Como tal fundamento es también libertad absoluta, se concluye que el problema de la libertad y el de la causa se hallan estrechamente relacionados — a diferencia de Kant, para quien se hallaban estrictamente separados, correspondiendo cada uno de ellos a un mundo distinto: el inteligible y el sensible respectivamente. En Fichte la relación entre la causa y el efecto fue vista con frecuencia como relación entre la actividad y la pasividad. En la filosofía de Hegel, la causa fue presentada como aquello por lo cual un ser puede producirse a sí mismo (véase CAUSA SUI), produciendo de este modo todo su interno y propio desenvolvimiento. En una dirección análoga se mueve Schopenhauer al hacer de la causalidad la única categoría originaria y al averiguar la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (VÉASE) en una forma que permite conservar la causalidad como categoría en sentido kantiano y a la vez considerarla como momento principal del Absoluto, de la Voluntad. Desde este instante el problema de la causalidad es objeto de una serie de análisis que van desde la reducción de la causa a un Absoluto, a su disolución en una trama fenoménica y al redescubrimiento, a partir de cualquiera de las dos instancias, de su sentido ontológico primario. La primera tendencia se da en todas las filosofías de lo Absoluto. La segunda, en todo intento de "positivización" radical del concepto de causa, tanto en las que han desembocado en un convencionalismo y ficcionalismo como en las que han intentado una reinterpretación real del principio. Así ha ocurrido en las direcciones empiristas, como la representada por John Stuart Mill, quien hace de la causa un conjunto o suma de condiciones negativas y positivas, un "antecedente invariable", pero quien da a la vez un sentido efectivamente real a la condición. Así ocurre también en las diversas formas del "impresionismo filosófico": la causa queda, como la substancia, pulverizada, ya sea en un conjunto de condiciones, ya en una simple función, ya en un invariante funcional cualquiera. Esto había ocurrido ya en una teoría de la causa que subrayaba al principio todos los momentos condicionistas y fenomenistas. Es el caso de Hamilton. Supone éste *(Lec. Met.,* XXXIX) que hay ocho teorías posibles acerca de la causa como fenómeno subjetivo, es decir, como origen del juicio causal. Cuatro de ellas afirman que este juicio es *a posteriori, y* cuatro que es *a priori.* El juicio causal *a posteriori* puede ser original o derivado. El original puede ser objetivo-objetivo, con percepción de eficacia causal, extema e interna, y objetivo-subjetivo, con percepción de eficacia causal interna. El derivado puede ser objetivo, basado en la inducción y la generalización, o subjetivo, montado sobre la asociación, la costumbre, el hábito. El juicio causal *a priori* puede ser también original y derivado. El original puede ser necesario o basado en un principio especial de la inteligencia, o contingente, montado sobre la espera de una constancia en la Naturaleza. El derivado puede estar basado en la ley de la contradicción o en la de lo condicionado. Hamilton se inclina a esta última acepción, derivada —dice— no de una potencia, sino de la impotencia de la mente *(loc. cit.).* Por el contrario, otras tendencias pretendieron fundamentar la "verdadera" realidad de la causa. Estas tendencias se basaron casi siempre en el examen de las condiciones en que se desenvuelve la actividad del yo. Es lo que ocurrió sobre todo con Maine de Biran. Éste consideraba que el origen de la causa radica en la actividad de la voluntad o conciencia de que *somos* causa. Ya la filosofía del sentido común había sostenido algo parecido al suponer, como Reid, que la causa es derivada del poder que sentimos de producir ciertos efectos, pero tal filosofía dejaba este concepto demasiado a cargo de un principio común no necesitado de explicación en vez de atender, como Maine de Biran, a una radicalización de la experiencia del esfuerzo que produjera el doble efecto de la disolución y afirmación de la causa.

Por su parte, los científicos y filósofos que han prestado mayor atención a la crítica de las ciencias han intentado aproximar la causa a las nociones de condición, relación, ley y función. Así, por ejemplo, John Stuart Mill, quien, como dijimos, estima la causa como el antecedente invariable, dando a la causalidad un sentido netamente condicionista, que ha sido recogido por diversos autores neopositivistas. Mach sustituye la causalidad por la relación, reduciendo con ello la noción de la causa a un concepto considerado más inteligible. Siguiendo estas tendencias, el positivismo ha ejercido una decidida crítica de toda acepción metafísica de la causalidad y, de acuerdo con sus principios generales, ha tendido a prescindir de ella y a atenerse a otras nociones que, como las de función o ley, permiten eludir los problemas ontológicos que la causalidad plantea. Sin embargo, otras diversas investigaciones sobre el principio causal han mitigado estas radicales sustituciones, llegándose, por un lado, como Meyerson, a admitir la causalidad como una tendencia natural de la razón a la identificación del antecedente y del consecuente, y, por otro, a las direcciones que, buscando justamente una solución del problema sin negación de sus dificultades, desembocan, como la fenomenología, en la admisión de la causalidad como una relación originaria susceptible de intuición esencial y, por lo tanto, como una relación peculiar irreductible a toda equiparación con las distintas nociones con que ha sido confundida. Estas distinciones deben establecerse, por lo pronto, dentro de la propia noción de causa. Para no referirnos sino a algunos de los análisis últimos, adviértase, por ejemplo, la diferencia entre lo que Meyerson ha llamado la *causalidad teológica* y lo que el propio autor ha calificado

de *causalidad científica.* La primera es aquella forma de causa que se revela "cuando, por un acto de volición, produzco un cambio exterior o cuando el creyente atribuye un fenómeno a la intervención de la divinidad". En esta causalidad teológica la noción de causa va más allá de los fenómenos de la ciencia, a diferencia de la causalidad científica, que se aplica a un aspecto de los fenómenos, y a diferencia también de lo que puede llamarse la causalidad eficiente, causalidad híbrida que participa de las dos anteriores y que se aplica, según señala dicho autor, a la parte de los fenómenos científicos que escapan a la causalidad científica, es decir, a su aspecto irracional *(Identité et Réalité,* Caps. I, IX). Ya Brentano había procurado establecer una conciliación de la racionalidad de la causa con su carácter concreto al reelaborar algunos de los supuestos de la ontología aristotélico-tomista en una doctrina original que comprendía asimismo una teoría de la substancia. Brentano rechaza el concepto de causalidad establecido por Hume, pero ello no significa, a su entender, tener que aceptar la causa como "prejuicio" al modo de Reid y de Kant La relación *causa-efecto* no es, en efecto, simplemente la relación *premisa-consecuencia,* pero tampoco la relación entre dos fenómenos absolutamente heterogéneos unidos por el hábito o la creencia. Hay siempre, según Brentano, una permanencia continua del efecto en la causa, pero sin que ésta contenga absolutamente el efecto. Con lo cual se establece una fundamentación de la noción de causalidad que puede seguir siendo estimada racional, pero que no debe ser considerada como racionalista, por los mismos motivos que no debe ser considerada como puramente empírica

(Cfr. *Abajo los prejuicios,* en El *porvenir de la filosofía,* trad, esp., 1936, pág. 240). Por su lado, Bergson ha advertido que es ilegítimo confundir, como se hace ordinariamente, tres sentidos bien diferentes de la causalidad. "Una causa —escribe— puede actuar por *impulsión,* por disparo o por *desenvolvimiento."* El primer tipo está ejemplificado por la bola de billar y es aquel en que se piensa ante todo cuando se habla de causa física. El segundo está ejemplificado por la chispa que hace estallar un depósito de pólvora. El tercero está ejemplificado por la distensión gradual del resorte que hace girar al fonógrafo. Para Bergson, lo que distingue los tres casos es la mayor o menor solidaridad entre la causa y el efecto. "En el primero, la cantidad y la cualidad del efecto varían según la cantidad y la cualidad de la causa. En el segundo, ni la cualidad ni la cantidad del efecto varían con la cualidad y la cantidad de la causa: el efecto es invariable. En el tercero, finalmente, la cantidad del efecto depende de la cantidad de la causa, pero la causa no influye sobre la cualidad del efecto." Sólo en el primer caso, por consiguiente, la causa explica el efecto *(L'Évolu-tion créatrice,* págs. 79-80). No es la explicación del efecto por la causa, sino la idea fundamental de que se deriva la noción de causalidad lo que, en cambio, busca Dewey. Para este filósofo, la idea de causa procede de la herramienta y del trabajo que ella ejecuta sobre otras cosas. Por lo tanto, no es el resultado de la secuencia de los hechos naturales (como diría el científico), ni una categoría de la razón (como afirmaría el filósofo, idealista o realista), ni algo deducido de la naturaleza autoobservada de la voluntad (como se inclinaría a proclamar el filósofo que partiera de la psicología o del análisis de la existencia). "El primer pensador que proclama —escribe Dewey— que todo acontecimiento es efecto de algo y causa de otra cosa, que toda particular existencia es a la vez condicionada y condición, se limitó a expresar verbalmente el procedimiento del trabajador, convirtiendo un modo de práctica en una fórmula", y ello de tal modo que "las artes industriales son las formas típicas de experiencia que aclaran las conexiones secuenciales de las cosas entre sí" *(Experience and Nature,* 1929, págs. 84, 85). Para Cassirer (Cfr. *Determinismus und Indeterminismus,* etc., págs. 75 y sigs.), el enunciado causal no es una intelección nueva desde el punto de vista del contenido, sino sólo desde el punto de vista del método. Desde el ángulo de su contenido, el enunciado causal no dice nada más que lo que ya se sabe. De ahí que, a su entender, la causalidad pertenezca a los principios modales y sea un "postulado del pensamiento empírico". En esto concuerda dicho autor con R. Hönigswald, pues ambos sostienen una definición de la causalidad, no como una ley, sino como "un punto de vista para poder hablar de leyes". En suma, el enunciado causal sería "una proposición sobre conocimiento" *(op. cit.,* pág. 82) y no sobre cosas o acontecimientos. Con ello se rechaza la concepción de la causalidad propia de la física "clásica", la cual confiaba en la inalterabilidad del principio causal tal como fue expresado en la fórmula de Laplace (aun cuando no se sostiene que la física estuviese edificada sobre tal principio, sino sólo que cuando pretendía adquirir una claridad sobre sus supuestos llegaba a una fórmula parecida a la de Laplace). Pero se admite a la vez que tal concepción tenía su fundamento dentro de tal física y en particular dentro de sus supuestos, ya que toda concepción de la causalidad presentada por una epistemología de la ciencia natural es la consecuencia de un determinado supuesto acerca del concepto científico-natural de objeto. Rechazar el concepto clásico de causalidad equivale, por lo tanto, a rechazar los fundamentos en que se basaba la ciencia natural correspondiente. Por este motivo la crisis del concepto causal experimentado en los últimos decenios representa, según Cassirer (que coincide en este punto, sin mencionarlo explícitamente, con Pierre Duhem), la indicación de que está cambiando el mismo *objeto* de la ciencia y, especialmente, el de la física. A su vez, muchas de las direcciones de la llamada filosofía científica, del neopositivismo y, en parte, del neorrealismo, estiman que la noción de causa no puede quedar precisada sin una previa "aclaración" o análisis de las proposiciones en que la causalidad va envuelta. Sobre todo en las tendencias que estiman la relación *subjeto-objeto* como de naturaleza últimamente causal (tales, Ogden y Richards), se ha hecho más urgente dicho requerimiento. Esto ha conducido la investigación causal a un estudio próximo a los métodos de J. S. Mill, y cuando se ha intentado una definición, a una que se aproxima sensiblemente a la noción de causa como antecedente invariable. Ya lo hemos puesto de relieve al reseñar la noción de causali-

dad sostenida por Mach y por el condicionismo. Agreguemos ahora que la causalidad ha sido también concebida como un marco lógico que permite ligar las diferentes formas que asumen las proposiciones donde una relación "causal" está presente. Toda idea de "actuación", tanto en el sentido de una ontología basada en la autoobservación como en el sentido del pragmatismo, ha sido entonces descartada como conteniendo implicaciones ontológicas inadmisibles. Pero no sólo ella, sino la misma noción de causa, por lo menos en el sentido tradicional de elemento *por* el cual algo es producido. El tránsito de la causación a la dependencia funcional se ha acentuado considerablemente en estas direcciones. Pero si bien este análisis permite eliminar la hipóstasis de la causa como algo *real* causante, no suprime la causación de tipo ontológico o la transfiere a una teoría funcional y operativa que, de todos modos, supone una cierta ontología. Por eso todas las distinciones y análisis mencionados son necesarios, pero sin que con ello pueda decirse que queda totalmente eliminada la *cuestión* ontológica (soluble o no) de Ja causa. Y ello hasta tal punto, que ha podido llegarse a una relativa coincidencia respecto al *sentido* de la relación causal entre quienes han examinado lógicamente la noción de causa al hilo de una investigación del concepto causal tal como es empleado en la física contemporánea y los que han tendido a una interpretación ontológica. Mencionemos al respecto ciertas investigaciones de la relación causal como algo que permite explicar el concepto de tiempo (VÉASE). Esta descripción quedaría, sin embargo, incompleta si no nos refiriéramos también a las direcciones en que el problema de la causalidad asume un aspecto a la vez ontológico y metafísico, como consecuencia de la interpretación del propio fundamento en que se apoya el principio de razón suficiente. Así, al examinar la cuestión de este principio único por el cual han de quedar justificadas todas las especies de causas en una raíz común, Heidegger ha llegado a una dilucidación del problema de la esencia del fundamento dentro del marco de la trascendencia en que la Existencia consiste; de este modo se descubre una relación que une por su misma raíz la libertad (VÉASE) y el fundamento o razón determinante, por la cual la libertad se fundamenta a sí misma en su "estar en el mundo" y llega por tal fundamentación a concebir el principio del fundamento como una auténtica posibilidad. La esencia del fundamento a que se reducen todas las especies de la causa es así la libertad misma, la cual se manifiesta justamente en la trascendencia de la Existencia como una verdadera posibilidad de fundamentar.

Un análisis adecuado de la noción de causa requiere no sólo tener en cuenta a la vez los problemas filosóficos y científicos, sino también estudiar la causalidad en relación con muchos otros conceptos, tales como los de determinación, determinismo (v.), función (v.), ley (v.) y otros. Mario Bunge (op. *cit. infra)* ha llevado a cabo un análisis detallado de la causalidad, distinguiendo, por lo pronto, entre tres significados: la causación (relación causal y tipos de nexo causal); el principio causal o de causalidad (enunciado de la ley causal, como en "Las mismas causas producen los mismos efectos"); y el determinismo causal, o causalismo, es decir, causalidad propiamente dicha (doctrina de la validez universal del principio causal, como en "Todo tiene una causa"). El principio causal expresa la forma de la causación; el determinismo causal afirma que todo sucede según ley causal. Según Bunge, el principio de determinación es de carácter más amplio que el del determinismo. El principio de determinación incluye leyes deterministas y leyes no deterministas (por ejemplo, estadísticas). La causalidad es sólo una clase (bien que muy importante) de determinación. No hay que suponer, pues, que la causación es la única fuente de la producción de cambio y de novedad. La determinación puede ser causal y no causal. En esta última se incluye la determinación estadística, la estructural, la teleológica y la dialéctica. Estas distinciones (y otras introducidas por el citado autor) están destinadas a evitar confusiones muy corrientes entre filósofos y científicos. Bunge rechaza la interpretación puramente empirista o "conjuncionista" de la causa. Afirma que la causa es una producción real. Pero a la vez no admite que las hipótesis causales sean identificables con la tesis de una determinación estricta. Una crítica puramente "nihilista" de la causalidad favorece las tendencias irracionalistas. Una interpretación rígida del principio de determinación conduce, por otro lado, a un supuesto determinista incomprobable. La intención de Bunge es mostrar que "como cualquier otra categoría de determinación, la causación tiene un alcance operativo limitado; que el principio causal ocupa un lugar dentro del contexto más amplio del determinismo; y que los fracasos que experimenta el principio causal en ciertas esferas no implican de ningún modo el fracaso del determinismo *latu sensu, o* la desintegración del entendimiento racional" (op. cit. *infra,* pág. 351).

Además de las obras a que se ha hecho referencia en el texto del artículo, véase, para la historia del problema de la causa: Edmund König, *Die Entwicklung des Kausalproblems,* 2 vols., (I. *Von Cartesius bis Kant,* 1888; II. *In der Philosophie seit Kant,* 1890). — G. Heymans, *Kritische Geschiedenis van het Causalitetsbegrip in de nieuwere Wijsbegierte,* 1896. — A. Lang, *Das Kausalproblem,* I, 1904. — T. Czezowski, *Jak powstalo zagadniene przyczynowsci. Zarys jego rozwoju w filozofji starozytnej,* 1933 *(Génesis del problema causal. Bosquejo de su evolución en la filosofía antigua).* — Mortimer Taube, *Causation, Freedom and Determinism. An Attempt to solve the Causal Problem, through a Study of Its Origin in Seventeenth Century Philosophy,* 1936. — E. Wentscher, *Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie,* 1921. — Ottar Dahl, *Om arzakproblemer.* 1. *Historisk forskning; fork øk pa en vitenskapsteoretik analyse,* 1956 (con resumen en inglés). — K. Schmidt-Phiseldeck, *Aitia; historie og Kausaltaenknig,* 1951. — C. Giacon, *La casualità nel razionalismo moderno,* 1954 (sobre Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz). — H. Dolch, *Kausalität im Verständnis der Theologen und der Begründer neutzeitlicher Physik,* 1954 (neotomista). — Sobre la noción de causa en diferentes autores: Helene Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie Aristoteles,* 1942. — Francis X. Meehan, *Efficient Causality in Aristotle and Saint Thomas,* 1940 (Dis.). — Théodore de Regnon, *La Métaphysique des Causes d'après Saint Thomas et Albert le Grand,* 1906. — G. Girardi, *Metafisica della causa esem-*

plare in S. T. d'Aquino, 1954. — Cornelio Fabro, *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tomaso*, 1939, reed., 1950. Continuación y ampliación de esta obra en el libro: *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 1961. — P. Garin, *Le problème de la causalité en Saint Thomas d'Aquin*, 1958. — A Kayserling, *Die Idee der Kausalität in den Lehren der Occasionalisten*, 1896 (Dis.). — H. Brömse, *Das metaphysische Kausalproblem bei Leibniz*, 1897 (Dis.). — Paul Richter, *D. Humes Kausalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induktion*, 1893 [Abh. zur Philosophie un ihrer Ges., 1]. — A. C. Ewing, *Kant's Treatment of Causality*, 1924. — Marcel Méry, *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer*, 1948. — Else Wentscher, *Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie*, 1903 [Abhand, zur Philosophie und ihrer Geschichte, 16]. — Siegfried Becher-*Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart Mills Theorie der Kausalität*, 1906 (*ibid.*, 25). — E. Rogge, *Das Kausalproblem bei Franz Brentano*, 1935.—A. Heuss, *Neuscholatische Begründungsversuche für das Kausalprinzip*, 1930 (Dis.). — E. Göttlind, *B. Russell's Theories of Causation*, 1952 (Dis.) — Sobre el problema general de la causalidad y la cuestión del contenido y validez de la ley causal: A. Bollinger, *Das Problem der Kausalität*, 1878. — M. Adler, *Kausalität und Teleologie*, 1904. — A. Bellanger, *Les concepts de cause et l'activité intentionelle de l'esprit*, 1905. — Benno Erdmann, *Ueber Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes*, 1905. — E. von Aster, *Untersuchungen über den logischen Gehalt des Kausalgesetzes*, 1905. — Sergius J. Hessen, *Individuelle Kausalität. Studien zum traszendentalen Empirismus*, 1909 (*Kantstudien*, Ergänzungshefte 15). — C. D. Broad, *Perception, Physics, and Reality*, 1914 (esp. caps., II y IV). — A. Pastore, *Il problema della causalità con particolare riguardo alla teoria del metodo sperimentale*, 2 vols., 1921. — Ernst Berg, *Das Problem der Kausalität. Eine philosophische Abhandlung*, 1921. — Léon Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, 1922. — C. J. Ducasse, *Causation and Types of Necessity*, 1924. — J. Hessen, *Das Kausalprinzip*, 1928, 2ª ed., 1958. — M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 1929 (trad. esp.: *La esencia del fundamento*, 1957). — Joseph Geyser, *Das Gesetz von der Ursache. Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetz*, 1933.—Ludwig Silberstein, *Causality: a Law of Nature or a Maxim of the Naturalist?*, 1933. — Henryk Mehlberg, "Essai sur la théorie causale du temps", *Studia philosophica* I (1935), 119-260; *ibid.*, II (1937), 111-231. — Varios autores, *Causality*, 1932 [University of California Publications in Philosophy, 15]. — Varios autores (*Travaux du IX Cong. Int. de Philosophie*, Paris, Fasc. VII, 1937). — John Oulton Wisdom, *Causation and the Foundations of Science*, 1946. — Roman Ingarden, "Quelques remarques sus la relation de causalité" (*Studia philosophica*, III (1936-1946). — H. Ertel, *Kausalität. Teleologie und Willensfreiheit als Problemkomplex der Naturphilosophie*, 1954. — Sobre la noción de causa especialmente en la física contemporánea: H. Bergmann, *Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik*, 1929. — H. Reichenbach, R. von Mises, Paul Hertz, Friedrich Waismann, Herbert Feigl, "Wahrscheinlichhkeit und Kausalität *Erkenntnis* I (1930-1931), 158-285. — Ph. Frank, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, 1932. — M. Planck, *Der Kausalbegriff in der Physik*, 1932. — E. Schrödinger, *Ueber Indeterminismus in der Physik*, 1932. — Moritz Schlick, *Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik (Die Naturwissenschaften*, 1931). — E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, 1936 [Göteborgs Höskolas, Årskrift, XLII]. — Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, 1949 [Waynflete Lectures, Oxford, 1948]. — V. F. Lenzen, *Causality in Natural Science*, 1954. — E. Kaila, *Terminalkausalität als die Grundlage eines unitarischen Naturbegriffs. Eine naturphilosophie Untersuchung. I. Teil*, 1956 (*Acta Philosophica fennica*, fasc. 10). — David Bohn, *Causality and Chance in Modern Physics*, 1957 (trad. esp.: *Causalidad y azar en la física moderna*, 1959). — Mario Bunge, *Causality; the Place of the Causal Principle in Modern Science*, 1959 (trad. esp.: *La causalidad*, 1961). — Sobre la noción biológica de causa: F. Christmann, *Biologische Kausalität*, 1928. — Sobre el concepto filosófico-jurídico de causa: José Juan Bruera, *El concepto filosófico-jurídico de causalidad*, 1944. — H. L. A. Hart y A. M. Honoré, *Causation in the Law*, 1959. — Sobre la "causalidad instrumental" en sentido teológico: Édouard Hugon, *La causalité instrumentale en théologie*, 1907.

CAUSA ADECUADA, CONCOMITANTE, EFICIENTE, FINAL, FORMAL, MATERIAL, PER SE, PRIMERA, SEGUNDA, etc. etc. Véase CAUSA.

CAUSA SUI. En el artículo sobre la noción de causa (VÉASE) no hemos hablado —excepto tangencialmente— de la Cuestión de la "causa de sí mismo", que se expresa mediante los términos *causa sui*.

La expresión *causa sui* parece haber sido introducida en la literatura filosófica medieval por medio de traducciones latinas de Alfarabi (Cfr. Rudolf Eucken, *Ges. der phil. Terminologie*, 1879, reimp., 1960, pág. 68). Se ha indicado asimismo que se usó por vez primera en el siglo XII — por ejemplo, por Alain de Lille (Cfr. A. Guzzo-F. Barone, *Enciclopedia Filosófica Italiana*, I, A-Eq, 1957, s.v. "Causa sui", pág. 979, col. 1). Alberto Magno usó la expresión *principium sui*, en su doctrina de la Trinidad el Padre es descrito como prin*cipium* y no causa del Hijo (Eucken, *op. cit.*, pág. 91, nota 3). Causa sui ha sido usado por Santo Tomás, Suárez y muchos autores escolásticos, así como por Descartes y, sobre todo, Spinoza.

Originariamente causa sui no se refería a Dios (Dios era más bien *principium sui)*. Causa sui podía aplicarse al hombre en cuanto hombre libre, significándose con ello que se determinaba a sí mismo libremente. Se decía, sin embargo, que nada es propiamente causa sui, pues todo ente es en cuanto tiene un origen distinto de sí mismo, esto es, causado.

Dios fue presentado como causa sui por Descartes en su prueba (luego llamada "ontológica") de la existencia de Dios. Spinoza comenzó su Ética (I, def. 1) con una definición del concepto causa sui: "Por causa de sí mismo entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia, esto es, aquello cuya naturaleza no puede concebirse si no es existiendo." Puede decirse que en Descartes y en Spinoza se da una definición positiva de *causa sui*, a diferencia de la definición escolástica medieval, que era más bien negativa, por cuanto afirmaba que un ente es *causa sui* cuando *no* tiene causa (exterior al ente considerado). La causa sui definida positivamente se aplica en Descartes a la substancia, pero como la única substancia que cumple con todas las condiciones requeridas es la substan-

cia infinita, Dios acaba por ser definido como *causa sui* por excelencia. Lo mismo en Hegel.

En su *Historia como sistema,* Ortega y Gasset afirma que el hombre es *causa sui* en un sentido todavía más radical que el tradicional, pues el hombre (la vida) tiene que decidir constantemente qué "sí mismo" va a causar (O. C., VI, 33).

CAUSALIDAD. Véase CAUSA, CAUSALIDAD (PERCEPCIÓN DE LA), DETERMINISMO, INCERTIDUMBRE (PRINCIPIO DE), LEY.

CAUSALIDAD (PERCEPCIÓN DE LA). Un problema que no suele mencionarse en los estudios epistemológicos —y que sólo excepcionalmente está tratado en los análisis metafísicos— de la noción de causalidad es el de los modos de *percepción causal.* Es un problema que ha sido estudiado por J. Piaget y en particular por A. Michotte van der Berck, en las investigaciones experimentales llevadas a cabo por el último en Lovaina y resumidas en el libro *La perception de la causalité (* 1946; 2a ed., 1954). De tales investigaciones se deriva que hay *impresiones* causales y que pueden determinarse las condiciones de su aparición. Los exámenes de Michotte incluyen la causalidad llamada cualitativa (la cual se reduce a cambios de forma), y la tesis resultante de los mismos se opone a la negación de una impresión primitiva de la influencia ejercida por un hecho físico sobre otro — negación común a Hume y a los racionalistas continentales. Según ello, habría que reformular el problema causal tal como ha sido tratado por los filósofos clásicos modernos en términos psicológicos, aunque no fuera sino por el hecho de que tales filósofos establecen, consciente o inconscientemente, supuestos psicológicos en sus análisis aparentemente sólo filosóficos o epistemológicos de la noción de causalidad.

A. Michotte *et al., Causalité, permanence et réalité phénoménales,* 1963.

CAYETANO (CARDENAL), el nombre bajo el cual se conoce a Tomás de Vio (1468-1534), nació en Gaeta, ingresó en 1480 en la Orden de Predicadores, estudió en Ñapóles, Bolonia y Padua, profesó en Padua y Pavia, fue Maestro General de la Orden en 1508, cardenal en 1517, legado papal en Alemania en 1518 y 1519, obispo de Gaeta en 1519, otra vez legado papal en Hungría, Bohemia y Polonia bajo Adriano IV y, finalmente, permaneció en Roma como Cardenal bajo Clemente VII. No obstante estas múltiples actividades eclesiásticas, desarrolló una importante labor filosófica y teológica, especialmente en forma de comentarios a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino, de quien fue uno de los más importantes seguidores. Adversario moderado del escotismo, se distinguió sobre todo por su doctrina de la analogía, defendiendo la teoría tomista de la analogía de proporcionalidad y refinándola considerablemente. Según Cayetano, esta analogía en su forma no metafórica permite solucionar los problemas clásicos de la comprensión de los atributos de Dios partiendo de la consideración de predicaciones sobre el hombre sin por ello tener necesidad de recurrir al origen psicológico de los conceptos. Tal analogía permite, pues, establecer razonamientos de los cuales se deriva que Dios y las criaturas tienen algún predicado en común. Como señala en su clásico tratado sobre la analogía de los nombres, el razonamiento "Toda simple perfección se halla en Dios. La sabiduría es una • simple perfección. Por lo tanto, la sabiduría se halla en Dios", es de tal tipo que "el término 'sabiduría' en la menor no representa esta o aquella noción de sabiduría, sino la sabiduría, que es proporcionalmente una, es decir, representa ambas nociones de sabiduría, no tomadas en conjunción ni en disyunción, sino en tanto que están proporcionalmente no divididas, en tanto una es proporcionalmente la otra, y en tanto que ambas constituyen una noción que es proporcionalmente una" *(de Nomi-num Analogia,* Cap. X: solución a la segunda dificultad). En otros campos filosóficos, Cayetano señaló la imposibilidad de demostrar filosófica y racionalmente ciertos problemas, tales como los planteados por los dogmas de la Trinidad y de la inmortalidad del alma; tales dogmas deben ser creídos y son, en todo caso, objeto de la teología y no de la filosofía racional. Cayetano se ocupó asimismo de problemas morales, especialmente en su *Summula Peccatorum.* Las obras filosóficas principales de Cayetano son: In *¿le Ente et Essentía*

CAY

D. Thomae Aquinatis Commentaria **(1495),** ***Commentaria in reliquum libri secundi peri Hermeneias*** **(1496),** ***In libros Posteriorum Analyticorum Aristotelicos additamenta*** **(1496),** ***Commentaria in Isagogen Porphyrii*** **(1497),** ***Commentaria in Praedicamenta Aristotelis*** **(1498),** ***De Nomtnum Analogia*** **(1498),** ***De subjecto naturalis philosophiae*** **(1499),** ***Commentaria in III libros Aristotelis de Anima*** **(1509),** ***De conceptu entis*** **(1509),** ***Utrum detur in naturalibus potentia naturae*** **(1510). Todos ellos han sido publicados. Para ediciones antiguas, véase J. Quétif y J. Echard,** ***Scriptores Ordinis Praedicatorum,*** **II, 16-21, 824 y H. Hurter,** ***Nomenclator litterarius theologiae catholicae,*** **3ª ed., 5 vols., 1903-1913, II, 1204-09. Entre las ediciones recientes mencionamos la de comentarios al** ***Isagoge*** **y al** ***De int.*** **por I. M. Marega (1934), la del tratado sobre la analogía y sobre el concepto de ente por P. N. Zammit (1934), ed. revisada por P. H. Hering, O. P. (1952), la de comentarios al** ***de Anima,*** **por Y. Coquelle (1938), la del comentario al** ***De ente et essentia*** **por M. H. Laurent (1934). Los importantes** ***Commentaria in Summam Theologicam*** **han sido publicados en la edición leonina de Santo Tomás, IV-XII (opúsculos teológicos en X y XII; hay también ed. de escritos teológicos por V. M. I. Pollet [I, 1936]). Tres series de comentarios a Aristóteles (a la** ***Phys.,*** **al** ***De Caelo et Mundo*** **y a la** ***Met.*****) están inéditos: véase G. Frénaud, "Les inédits de Cajétan",** ***Revue Thomiste,*** **XLI (1936), 331-336. — Bibliografía: M.-J. Congar, O. P., "Bio-bibliographie de Cajétan",** ***Revue Thomiste,*** **XXXIX (1934). 3-49. — Entre la abundante bibliografía sobre Cayetano destacamos: J. Ramírez, O. P.,** ***De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam,*** **1922. — A. Goergen,** ***Die Lehre von der Analogie nach K. Cajetan und ihr Verhältnis zu T. v. Aquin,*** **1938 (Dis.). — J. Giers,** ***Gerechtigkeit und Liebe. Die Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des K. Cajetans,*** **1941. — J. F. Groner, O. P.,** ***K. Cajetan. Eine Gestalt aus der Reformationszeit,*** **1951. — J. Alfaro, S. J.,** ***Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554),*** **1952. — R. Bauer,** ***Gotteserkenntnis und Gottesberweise bei Kardinal Kajetan,*** **1955. — Véanse también los números de** ***Revue Thomiste,*** **XXXIX, 1934-35 y** ***Rivista di Filosofia Neoscolastica*** **XXVII, 1935, suplemento, dedicados a Cayetano. Bibliografía muy completa sobre el problema de la analogía**

en págs. 84-7 de la traducción inglesa de *De Nominum Analogia* [Duquesne Studies. Philosophical Series, 4, 1953].

CAYETANO DE THIENE [GAETANO DA THIENE, Cajetanus Thienaeus] *(ca.* 1387-1465) fue discípulo de Pablo de Venecia (v.) y enseñó en la Universidad de Padua desde 1424 aproximadamente. Uno de los más radicales averroístas de la llamada "Escuela de Padua" (v.), Cayetano de Thiene recibió asimismo las influencias de los físicos de la Escuela de París (v.), especialmente de Nicolás de Oresme. Aunque polemizó contra Swineshead, no fue ajeno al influjo de los mertonianos, en particular de Heytesbury, del cual comentó uno de los tratados y expuso las ideas fundamentales de otro. Esto no quiere decir que Cayetano de Thiene siguiera literalmente las enseñanzas de los físicos de París y de algunos de los mertonianos. En sus estudios sobre la naturaleza del calor y de la transmisión del calor a los cuerpos, Cayetano de Thiene desarrolló una teoría propia que Samuel Clagett (Cfr. *infra)* llama "teoría de la reflexión" y en la que intenta superar algunas de las dificultades encontradas en el problema por Heytesbury y Marsilio de Inghen. Esta teoría se basa en ciertos principios que suponía regían la reflexión de la luz. Cayetano de Thiene polemizó contra las ideas acerca de "la reacción", de Juan Marliani. En cuanto a sus doctrinas más propiamente averroístas, defendió la mortalidad del intelecto especulativo en cada uno de los individuos humanos, pero afirmó su inmortalidad en cuanto intelecto común a todos los individuos de la especie humana. La eternidad del intelecto común a la especie constituye, según Cayetano de Thiene, el fundamento de la verdad de los principios de las ciencias y de todas las verdades justamente llamadas "eternas".

Se deben a Cayetano de Thiene comentarios a Averroes (Venecia, 1522), un comentario al *Tractatus Gulielmi Heutisberi de sensu composito et diviso* (Venecia, 1494), un comentario a las *Regulae* de Heytesbury (VÉASE) (*Venecia,* 1494), un tratado *De intensione et remissione formarum* (Venecia, 1491), unas *Recollecte super octo libros Physicorum Aristotelis* (Venecia, 1494) y unas *Recollecte super consequentias* (todavía inéditos).

De Cayetano de Thiene tratan casi todos los autores a que nos hemos referido en las bibliografías de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE) (Duhem, Anneliese Maier, etc.). — Véase especialmente A. D. Sartori, "Gaetano de' Thiene, filosofo averroista nello Studio di Padova", *Atti della Società Italiana per il progresso delle scienze.* Riunione 26 (Venecia, 1937), III (1938), 340-70. — Silvestro da Valsanzibio, *Vita e dottrine di Gaetano di Thiene, filosofo dello Studio di Padova (1387-1465),* 2ª ed., 1949. — La obra de Samuel Clagett a la cual nos hemos referido en el texto es: *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics,* 1941 (Dis.), especialmente págs. 20, 23-25, 32, 41-42, 47, 51-56, 95-96, 99, 121.

CELARENT es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la primera figura (VÉASE). Un ejemplo de *Celarent* puede ser: Si ningún africano es europeo y todos los abisinios son africanos, entonces ningún abisinio es europeo, ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset \sim Hx)\ .\ (x)\ Fx \supset Gx)) \supset (x)\ (Fx \supset \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MeP\ .\ SaM) \supset SeP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'A', 'E', origen del término *Celarent,* en el orden MP-SM-SP.

CELSO *(fl.* 170) defendió un platonismo en muchos respectos parecido al de Ático (VÍASE), pero aun cuando estaba también penetrado de motivos estoicos y epicúreos éstos son menos importantes que los que influyeron sobre el citado platónico coetáneo suyo. La tendencia de Celso al dualismo lo condujo a una acentuación de la trascendencia divina: Dios puede solamente relacionarse con la parte superior del alma, y su providencia se extiende al mundo y no a cada uno de los hombres, los cuales poseen en la materia perecedera de que están compuestos una realidad que no puede entrar en contacto con la realidad suprema. Ahora bien, para restablecer la separación Celso introdujo una doctrina demonológica análoga a la de muchos platónicos y neoplatónicos del final del mundo antiguo: una jerarquía de espíritus es la encargada de restablecer la continuidad rota por el radical dualismo. En nombre de este platonismo Celso combatió a los cristianos en su obra *Doctrina verdadera* (*'Αληθὴς λόγος'*) partes de la cual nos han sido conservadas por el escrito que Orígenes dirigió contra ella.

Ediciones de fragmentos: C. R. Jachmann (1836), Th. Keim (1873), O. Glöckner (1924). — F. A. Philippi, *De Celso, adversarii Christianorum, philosophandi genere,* 1836. — Artículos sobre Celso por O. Heine (*Philologische Abhandlungen,* II, 1899), P. Koetschau (*Jahrbuch für protestantische Theologie,* XVIII [1892]; Koetschau editó también la obra de Orígenes [VÉASE] contra Celso); F. M. Müller (*Deutsches Rundschau,* LXXXIV [1895]). Véase también: A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes,* 1926, en *Zeitschrift für neutestament. Wissenschaft und die Kunde der ält. Kirche,* Beiheft IV. — P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au IVe siècle,* 1934. — H. O. Schröder, *Der Alethes Logos des Celsus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung des griechischen Textes und Kommentar,* 1939. — R. Bader, *Der 'Αληθὴς λόγος des Kelsos,* 1940 (Dis.). — A. Wifstrand, *Die wahre Lehre des Kelsos,* 1942. — Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum,* 1955 [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30]. — Artículo de K. J. Neumann sobre Celso (Celsus, 20) en Pauly-Wissowa.

CENOSCÓPICO. Bentham distinguió entre la ontología cenoscópica y la ontología idioscópica. La primera estudia las propiedades comunes a todos los individuos de la clase de objetos estudiados por la ontología, es decir, las propiedades de todos los individuos. La segunda estudia las propiedades comunes a los individuos de clases determinadas de individuos. La división de Bentham es, pues, *parecida* a la que había sido propuesta por wolffianos y escolásticos entre la metafísica general u ontología y la metafísica especial, o a la que posteriormente ha sido establecida por algunos filósofos (por ejemplo, Husserl) entre la ontología general y las ontologías regionales.

Recogiendo la sugerencia de Bentham, Peirce introdujo también en sus clasificaciones de las ciencias los términos 'cenoscópico' e 'idioscópico'. Ambos términos designan respectiva-

mente dos clases de ciencias de las tres en que pueden dividirse las ciencias teóricas de descubrimiento (que a su vez son una de las dos subrramas de las ciencias teóricas). La clase primera es la matemática; la segunda (cenoscópica), la filosofía; la tercera (idioscópica), las ciencias particulares. En tanto que ciencia cenoscópica, la filosofía averigua la verdad positiva a base de observaciones que entran en el horizonte de la experiencia cotidiana de todos los hombres. En tanto que ciencias idioscópicas, las ciencias particulares estudian diversas regiones de la realidad a base de observaciones especiales. La clase de las ciencias idioscópicas se subdivide en físicas (fisiognosia) y psíquicas (psicognosia). Todos los departamentos de la idioscopia se basan en la celioscopia o filosofía. Para una más detallada clasificación de las ciencias según Peirce, véase CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS).

CENSURA. Véase PSICOANÁLISIS.

CERTIDUMBRE. La certidumbre tiene casi siempre un matiz subjetivo; no puede, pues, confundirse ni con los diversos sentidos de la creencia (VÉASE) ni tampoco con la evidencia (VÉASE). Esta particular condición o situación de la certidumbre fue ya destacada por los escolásticos. En sentido lato, éstos definían la certidumbre como un "estado firme de la mente". Pero esta definición resultaba, sin duda, insuficiente, y por eso era necesario distinguir entre diversos tipos de certidumbre que representaban, a su vez, diferentes grados de ella. Se habla entonces de certidumbre subjetiva —que es el significado primario de la certidumbre— y se supone que ésta puede ser o meramente subjetiva o verdaderamente subjetiva. La primera es la certidumbre que no se funda en una certidumbre objetiva; la segunda es la que se funda en ella, y por este motivo se califica a veces de formal. En cuanto a la llamada certidumbre objetiva, se trata no tanto del asentimiento (VÉASE) firme del espíritu como del fundamento mismo de este asentimiento. La certidumbre es entonces la base objetiva de todo asentimiento firme, y puede considerarse o como una evidencia objetiva o como la seguridad derivada de la autoridad de un testimonio. En *este* punto, por lo tanto, el problema de la certidumbre roza, hasta coincidir, con el problema de la evidencia (VÉASE), y hasta puede decirse que es una de las especies de ella. Sin embargo, el campo de la certidumbre propiamente dicha es más bien el de la certidumbre objetiva y, dentro de ella, el de la certidumbre verdaderamente "subjetiva", es decir, formal. Ésta es dividida por los escolásticos, especialmente por los tomistas, en varias clases, de acuerdo con la razón del objeto y según la razón del fundamento. Aun cuando por la razón del objeto la certidumbre sea llamada certidumbre de evidencia, aquí se significa por 'evidencia' no tanto el aspecto objetivo —la realidad misma de la cosa en tanto que posee pretensión de evidencia— como la percepción subjetiva de este aspecto. Por razón del fundamento objetivo, la certidumbre es, en cambio, llamada certidumbre de la fe. Las discusiones habidas respecto a la mayor o menor perfección de cada una de estas formas esenciales de certidumbre han sido solucionadas por la escolástica tomista señalando que no hay una univocidad de la perfección, sino un grado mayor o menor de ella según el elemento de la certidumbre que se subraye. Así, por ejemplo, la certidumbre de evidencia es más perfecta en lo que toca al conocimiento o razón del conocimiento. La certidumbre de la fe, en cambio, puede ser más perfecta en lo que atañe a la firmeza misma de la adhesión, sobre todo cuando se trata de una certidumbre sobrenatural y no simplemente natural o humana.

Esta división de los tipos de la certidumbre es para los escolásticos una división primaria. No suprime, pero relega a una región accidental, las divisiones más usuales de ella según la mayor o menor inmediatez, la mayor o menor "ingenuidad", etc. En la época moderna no se ha desmentido substancialmente la anterior concepción, pero se ha tendido a desarrollar el aspecto "evidencial" de la certidumbre y se ha procurado establecer una división más según los citados modos accidentales que según los modos esenciales. La definición habitual de la certidumbre ha sido, por lo demás, la definición más lata; según ella, certidumbre es un acto del espíritu por el cual se reconoce sin reservas la verdad o la falsedad de una cosa o, para enunciarlo más rigurosamente, de una situación objetiva. Esta certidumbre puede referirse a toda clase de verdades o falsedades, tanto a las de razón como a las de hecho y, por consiguiente, ha llegado a no coincidir o a poder no coincidir exactamente con el carácter "claro y distinto" que, según el racionalismo cartesiano, estaba todavía indisolublemente adscrito a la certidumbre. De ahí que la evolución última experimentada por el término haya conseguido alojarla difícilmente entre los diversos tipos de adhesión. La certidumbre no puede ser simplemente equiparada a la evidencia y, a lo sumo, hay que referirla a uno de sus modos, a aquel que, siendo primariamente subjetivo, mienta una circunstancia objetiva. No puede tampoco equipararse a la creencia, no sólo en virtud de los múltiples significados de este término, sino también porque no cabe en ninguno de los dos principales. No puede, finalmente, confundirse con la mera aserción individual de algo sin razones o fundamentos, pues entonces no se trataría de certidumbre, sino de arbitraria posición de cualquier situación objetiva, real o imaginaria. Por eso algunos autores han intentado reducir la certidumbre a la certidumbre moral, que sería una certidumbre de tipo evidente por razón de la imposibilidad de afirmar o demostrar algo contrario a la misma. En todos los casos, la certidumbre no puede dejar de ser subjetiva, pero sin confundirse ni con la evidencia ni con el mero asentimiento, que no es más que un resultado de la certidumbre y no la certidumbre en cuanto tal.

Hugo Dingler ("Probleme des Positivismus", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* V [1951], 485-513) ha llamado *tendencia certística* a la que admite solamente proposiciones completamente seguras como base de la ciencia o de la filosofia. Para dicha tendencia, debe ser excluido cuanto no pueda ser rigurosamente *demostrado.* Según Dingler, el certismo se basa en un juicio de valor: el que otorga carácter positivo solamente a lo "inexpugnable". Ahora bien, este juicio de valor procede —también según Dingler— de una exigencia de la vida, para cuya conservación desempeña un papel fundamental el ideal de la "absoluta se-

guridad" *(absolute Verlässlichkeit).* Pues 'lo inseguro está siempre acechado por la sorpresa, en tanto que lo seguro tiene sus espaldas libres para consagrarse a otras importantes actividades" *(op. cit.,* pág. 487). Las exigencias del certismo sólo pueden ser cumplidas, según Dingler, mediante su propia filosofía "metódico-operativa".

Adolphe Franck, *De la certitude,* 1847. — Wilhelm Windelband, *Ueber die Gewissheit der Erkenntnis,* 1873. — Léon Ollé-Laprune, *De la certitude morale,* 1880. — F. Grunz, *Das Problem der Gewissheit,* 1886. — Ernst Dürr, *Ueber die Grenzen der Gewissheit,* 1903. — Albert Farges, *La crise de la certitude,* 1907. — K. Heim, *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher,* 1911. — Johannes Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie,* 1918. — Id., íd., *Die Gefühlsgewissheit,* 1922. — John Dewey, *The Quest for Certainty,* 1929 (trad. esp.: *La busca de la certeza,* 1952). — Norman Malcolm, "Certainty and Empirical Statements", *Mind.,* N.S. LI (1942), 18-46. — Dom Illtyd Trethowan, *Certainty: Philosophical and Theological,* 1948.

CESARE es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la segunda figura (VÉASE). Un ejemplo de *Cesare* puede ser:

Si ningún pedazo de hierro es blanco y todos los copos de nieve son
blancos, entonces ningún copo de nieve es un
pedazo de hierro,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Hx \supset \sim Gx)\ .\ (x)\ (Fx \supset Gx)) \supset (x)\ (Fx \supset Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(PeM\ .\ SaM) \supset SeP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'A', 'E', origen del término *Cesare,* en el orden P M - S M - S P.

CHARACTERISTICA UNIVERSALIS llama Leibniz a un alfabeto general o universal de todas las ideas fundamentales con el fin de poder probar de un modo formal y calculatorio las verdades filosóficas, de modo semejante a como se prueban los teoremas en aritmética y geometría. Leibniz se refirió con frecuencia a semejante característica, y escribió, además, una disertación sobre ella *(Philosophische Schriften,* ed. Gerhardt, VII, 184-301). Esta característica es una especie de simbolismo universal —o *"spécieuse générale"*— en la cual "todas las verdades de razón podrían reducirse a un cálculo" *(op. cit.,* III, 605). La característica universal es considerada a veces como el lenguaje universal de todas las ciencias, y a veces como un auxilio para el *arts combinatoria* (VÉASE), esto es, como un lenguaje auxiliar de un arte absolutamente universal. Tanto la característica universal como el arte combinatorio están destinados a dar fin a los inútiles debates filosóficos y teológicos, por cuanto deben hacer posibles las pruebas de una manera formal. Se trata, pues, de un intento de formalización de todo lenguaje cognoscitivo, no sólo el de la matemática y las ciencias de la Naturaleza, sino también el de la filosofía y la teología. La característica universal se halla, pues, relacionada con intentos similares, entre los cuales cabe mencionar el del *ars magna* (VÉASE) de Llull. Leibniz usa a veces la expresión *characteristica verbalis,* en tanto que los vocablos son considerados como signos de los conceptos (Cfr. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* ed. Louis Couturat, 1905, pág. 433; entre otros lugares en la misma obra sobre el tema véanse págs. 29, 42, 60, 62-92, 94, 98, 99, 129, 181, 267, 274, 275, 284, 326, 338, 357, 359, 366, 367, 406, 429, 433-5, 511, 531, 562).

Helmut Schnelle, *Zeichensysteme zur wissenschaftlichen Darstellung. Ein Beitrag zur Entfaltung der Ars characteristica im Sinne G. W. Leibniz,* 1962.

CIBERNÉTICA. En su *Essai sur la philosophie des sciences ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines* (1834), Andre Marie Ampère (VÉASE) introdujo el vocablo *cybernétique* (del griego κυβερνητικὴ para designar la ciencia que se ocupa de los modos de gobierno. La "cibernética" es, según Ampere, una de las ciencias "noológicas". En su resonante obra *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and in the Machine* (1949, 2a ed., 1961), Norbert Wiener (t 1964) llamó "cibernética" (del griego κυβερνήρ = piloto) a la ciencia que estudia los sistemas de control, y especialmente de autocontrol tanto en los organismos como en las máquinas. "El control —define Wiener *(The Human Use of Human Beings,* 1950, pág. 8)— no es sino el envío de mensajes que efectivamente cambian el comportamiento del sistema receptor."

Nos hemos referido a algunos de los problemas principales estudiados por la cibernética en el sentido de Wiener en varios artículos de la presente obra (véanse especialmente COMUNICACIÓN, INFORMACIÓN). Nos limitaremos aquí a destacar, o a recordar, que la cibernética —todavía en formación y, por tanto, sin límites precisos como ciencia o como disciplina científica— se ocupa de temas muy diversos aunque todos ellos relacionados de algún modo entre sí. Entre estos temas mencionamos los siguientes: el estudio del control y del auto-control, especialmente a base del concepto de "retroacción" *(feedback)* —por tanto el estudio de los sistemas autorregulativos, orgánicos y mecánicos—; el estudio de la transmisión de mensajes en cuanto sirven para llevar a cabo el control y el auto-control citados; el estudio de la información en cuanto transmisión de señales dentro de un sistema de autorregulación; el estudio de diversas formas de la llamada "conducta con propósito"; el estudio de los paralelismos entre varios sistemas en los cuales tienen lugar procesos de control y de autorregulación (como los llamados "servomecanismos"). Por lo indicado puede verse la amplitud del campo de la cibernética, en la cual tienen lugar una serie de estudios lógicos, matemáticos, físicos, neurofisiológicos, etc., y la cual hace uso de conceptos muy diversos, muchos de ellos procedentes de otras ramas (entropía, estructura, lenguaje, aprendizaje, etc., etc.). Por esta razón algunos autores consideran que el término 'cibernética' es por el momento simplemente un vocablo cómodo con el fin de agrupar estudios que oportunamente se distribuirán entre varias disciplinas científicas. En todo caso, la cibernética parece ser una típica "ciencia-encrucijada" y un conjunto de "ciencias limítrofes". En este sentido la cibernética puede ser compa-

rada dentro de la ciencia a lo que es a menudo la ontología —por lo menos como "ontología crítica y analítica"— dentro de la filosofía.

Para bibliografía véase la parte correspondiente en el artículo COMUNICACIÓN.

CICERÓN (M. TULLIUS CICERO) (106-43 antes de J. C.) nació en las proximidades de Arpiño. Su carrera como orador y político queda fuera de nuestro propósito. Su carrera como filósofo ha sido muy discutida; considerado durante largo tiempo como una de las más significadas figuras del pensamiento antiguo, se insistió luego en su falta de originalidad y se redujo al mínimo su papel en la historia de la filosofía. La verdad se halla probablemente en el medio: la filosofía de Cicerón no es, ciertamente, original, pero la influencia que ha ejercido hace de ella una pieza indispensable en la historia. En efecto, no solamente divulgó para el mundo romano lo más importante de la tradición intelectual griega, sino que muchas de sus obras fueron leídas con frecuencia por los filósofos posteriores, tanto paganos como cristianos. A ello debe agregarse la influencia ejercida en la formación del vocabulario filosófico latino — formación de la cual el propio Cicerón tenía plena conciencia al indicar que sus obras filosóficas ofrecían principalmente al lector "palabras": *verba... quibus abundo.*

En lo que toca al contenido, el pensamiento filosófico de Cicerón ha sido considerado como esencialmente ecléctico, no obstante ser costumbre estimarlo como uno de los miembros de la nueva Academia platónica (VÉASE). Discípulo del epicúreo Fedro, del académico Filón, del estoico Diodoto, del académico Antíoco de Ascalón, del epicúreo Zenón y del estoico Fosidonio (cuyas lecciones oyó en Rodas), se encuentran en sus obras las huellas de todas estas doctrinas, más las de las obras de los grandes maestros griegos, Platón y Aristóteles principalmente. En la doctrina del conocimiento, Cicerón rechazaba el escepticismo, pero el escepticismo extremo, pues el moderado tenía, a su entender, una razón de ser como escudo contra el desmedido dogmatismo. Las razones dadas por Cicerón contra los escépticos extremos no eran, sin embargo, de naturaleza epistemológica, sino más bien moral y social; es necesario, pensaba, que haya nociones innatas y consenso universal si se quiere que la sociedad mantenga su cohesión. En la moral Cicerón se inclinó hacia las doctrinas estoicas, pero desprovistas de su extremo rigorismo; los bienes, en efecto, no eran, en su opinión, enteramente indiferentes a la realización y desenvolvimiento de la virtud. Parejas formas de eclecticismo pueden descubrirse en su filosofía natural y en su filosofía política, la cual parece dominada por una especie de "creencia a medias", unida a un realismo político en nombre del cual defendió los ideales de la República romana frente a todos los falsos realismos que amenazaban en su tiempo con destruir lo que él consideraba las verdaderas realidades: las tradiciones susceptibles de transformación continua y sin violencia. Lo mismo podríamos decir, finalmente, de su filosofía religiosa, pero sería sin duda una simplificación presentar esta última como una moderada racionalización de las tradiciones. La complejidad del cuadro religioso presentado en el famoso *Sueño de Escipión* (VÉASE) muestra que si tenemos que seguir hablando de eclecticismo no podemos reducirlo a una composición demasiado simple.

Las obras de Cicerón más importantes desde el punto de vista filosófico son: ***De natura deorum, De divinatione, De officiis, De finibus bonorum et malorum, De amicitia, Cato maior, De gloria, De fato, Tusculanae disputationes, De re publica, De legibus, Academica priora et posteriora.*** **— Diccionarios: Hugo Merget,** ***Lexikon zu den philosophischen Schriften Ciceros,*** **3 vols., 1877-1884, reimp., 1962. — íd., íd.,** ***Lexikon zu den Reden des Cicero,*** **4 vols., 1877-1884, reimp., 1962. — íd., íd.,** ***Handlexikon zu Cicero,*** **2 vols., 1905-1906, reimp., 1962. — Véase Rudolf Hirzel,** ***Untersuchungen zu Ciceros philosophische Schriften. I. De natura deorum,*** **1877;** ***II. De finibus; de officiis,*** **1882;** ***III. Academica Priora. Tusculanae Disputationes,*** **1883. — C. Thiancourt,** ***Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques,*** **1885. — A. Degert,** ***Les idées morales de Cicéron,*** **1907. — Karl Müller,** ***Cicero als Philosoph,*** **1911. — J. C. Rolfe,** ***Cicero and His Influence,*** **1923 (trad. esp.:** ***Cicerón y su influencia,*** **1958). — J. Moscarini,** ***Cicerone e l'Etica Stoica nell IIIe. libro del "De Finibus",*** **1930. — Th. Zielinski,** ***Cicero im Wandel der Jahrhunderte,*** **4ª ed., 1929. — M. van den Bruwaene,** ***La théologie de Cicéron,*** **1937. — O. Seel,** ***Cicero. Wort, Staat, Welt,*** **1953. — H. K. Hunt,** ***The Humanism of Cicero,*** **1954. — P. Milton Valente, S. J.,** ***L'éthique stoïcienne chez Cicéron,*** **1956 (tesis). — Michel Ruch,** ***Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue,*** **1958. — A. Weische,** ***Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus,*** **1961.**

CIENCIA. El sustantivo *scientia* procede del verbo *scire,* que significa "saber"; etimológicamente, 'ciencia' equivale, pues, a 'el saber'. Sin embargo, no es recomendable atenerse a esta equivalencia. Hay saberes que no pertenecen a la ciencia; por ejemplo, el saber que a veces se califica de común, ordinario o vulgar. Se saben, en efecto, muchas cosas que nadie osaría presentar como si fuesen enunciados científicos. Saber, por ejemplo, que el Ministro de Obras Públicas de Islandia ha sido operado de la próstata, es saber algo. Pero la proposición 'El Ministro de Obras Públicas de Islandia ha sido operado de la próstata' no es una proposición científica. A menos que tomemos el término 'ciencia' en un sentido muy amplio, no podemos, pues, hacerlo sinónimo de 'saber'. El propio Platón, que distinguía rigurosamente entre el saber, ἐπιστήμη, y la opinión, δόξα, advertía que ésta no es simple no saber; es algo situado entre la perfecta ciencia y la absoluta ignorancia. Parece, pues, necesario precisar qué tipo de saber es el científico. Varias respuestas se nos ocurren. Por ejemplo: que es un saber culto o desinteresado, que es un saber teórico, susceptible de aplicación práctica y técnica, que es un saber riguroso y metódico, etc., etc. Todas estas respuestas nos proporcionan alguna información sobre el tipo especial del saber científico. Pero no son suficientes. Tienen, además, un inconveniente, en nuestro caso importante: el de que no permiten distinguir entre la ciencia y la filosofía. Durante muchos siglos esta falta de diferenciación no ha parecido cosa grave: todavía es arduo separar lo propiamente científico (sea cual fuere su valor actual) de lo propiamente filosófico

en la Física de Aristóteles, pero ello no nos dificulta más de lo que es razonable la comprensión de sus proposiciones; en cierto modo, nos ayuda a comprender el carácter peculiar del pensamiento aristotélico sobre la Naturaleza. Pero a medida que se fueron organizando las llamadas ciencias particulares y se fue haciendo más intenso lo que se ha calificado de movimiento, de autonomía primero, y de independencia luego, de las ciencias, la distinción en cuestión se hizo cada vez más importante y urgente: no poder trazar una línea divisoria entre la contribución científica y la contribución filosófica de Descartes o de Leibniz obstaculiza grandemente, en efecto, la comprensión de tales contribuciones. Es preciso, pues, poner en claro en qué consiste el saber científico y cuáles son las principales diferencias existentes entre este saber y el filosófico.

La cuestión de la naturaleza del saber científico sólo puede ser tratada aquí muy someramente. Nos limitamos a indicar que la ciencia es un modo de conocimiento que aspira a formular mediante lenguajes rigurosos y apropiados —en lo posible, con auxilio del lenguaje matemático— leyes por medio de las cuales se rigen los fenómenos. Estas leyes son de diversos órdenes (véase LEY). Todas tienen, empero, varios elementos en común: ser capaces de describir series de fenómenos; ser comprobables por medio de la observación de los hechos y de la experimentación; ser capaces de predecir —ya sea mediante predicción completa, ya mediante predicción estadística— acontecimientos futuros. La comprobación y la predicción no se efectúan siempre, por lo demás, de la misma manera, no sólo en cada una de las ciencias, sino también en diversas esferas de la misma ciencia. En gran parte dependen del nivel de las correspondientes teorías. En general, puede decirse que una teoría (VÉASE) científica más comprensiva obedece más fácilmente a requerimientos de naturaleza interna a la estructura de la propia teoría —simplicidad, armonía, coherencia, etc.— que una teoría menos comprensiva. Las teorías de teorías (como, por ejemplo, la teoría de la relatividad) parecen por ello más "alejadas" de los hechos o, mejor dicho, menos necesitadas de un grupo relativamente considerable de hechos para ser confirmadas; ello se debe a que trazan marcos generales dentro de los cuales pueden reunirse previas agrupaciones teóricas de hechos o bien ciertos tipos de hechos observados en el curso de algún *experimentum crucis*. La comprobación y precisión antedichas dependen asimismo de los métodos empleados (véase MÉTODO), los cuales son también diversos para cada ciencia y para partes diversas de la misma ciencia. En general, se considera que una teoría científica es tanto más perfecta cuanto más formalizada se halla. Esto no significa, empero, que la única labor del científico que merezca el nombre de tal sea la formalización (VÉASE). En rigor, ésta es *una* de las tendencias de la ciencia: la que adopta cuando se halla en un estado de madurez relativa. Agreguemos que hasta ahora hemos hablado únicamente de *la* ciencia, pero que debe asimismo hablarse de Zas ciencias. Éstas son diversas. Lo son tanto, que más de una vez se ha suscitado el problema de si es posible que todas las ciencias posean algunos caracteres comunes. Ciertos autores lo han negado; a su entender, hay por lo menos dos grupos enteramente diferentes de ciencias: las ciencias de la Naturaleza (VÉASE) y las ciencias del espíritu (VÉASE) o de la cultura (VÉASE). Otros lo han afirmado, pero a base de limitar las ciencias a las ciencias naturales. Otros, finalmente, lo han afirmado, haciendo de las ciencias clásicamente calificadas de morales, ciencias en el fondo naturales, o estableciendo una suerte de pirámide de las ciencias en la cual o bien ciertas ciencias sirven de base a las otras (la matemática, base de la física; la física, base de la biología; la biología, base de la psicología, etc.) o bien se supone posible reducir las unas a las otras (en general, las menos simples a las más simples), si no en sus métodos de detalle, sí cuando menos en las estructuras fundamentales de sus respectivos lenguajes (véase REDUCCIÓN). La diversidad de las ciencias ha llevado asimismo a muchos intentos de clasificación (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). No podemos detenernos aquí en estos problemas. Lo dicho debe ser considerado como suficiente para nuestro propósito. Por la índole de la presente obra interesa más la segunda cuestión: la relación entre ciencia y filosofía.

Tres respuestas fundamentales son posibles al respecto: (1) La ciencia y la filosofía carecen de toda relación. (2) La ciencia y la filosofía están tan íntimamente relacionadas entre sí que, de hecho, son la misma cosa. (3) La ciencia y la filosofía mantienen entre sí relaciones muy complejas. Señalaremos algunas de las razones presentadas a favor de cada una de estas opiniones y concluiremos con unas breves observaciones sobre el tipo de relación que consideramos más plausible.

(1). (a 1) La ciencia progresa y nos informa cada vez más acabada y detalladamente sobre la realidad, mientras que la filosofía no progresa, porque es un incesante tejer y destejer de sistemas, (b l) La ciencia es un modo de conocer, mientras que la filosofía es un modo de vivir, (c 1) La ciencia se refiere al ser; la filosofía, al deber ser o, en general, al valor, (d 1) La ciencia es conocimiento riguroso; la filosofía, concepción del mundo expresable asimismo mediante la religión o el arte. Por eso la ciencia está en un lado, mientras la filosofía —con la religión y el arte— están en otro lado — a veces considerado como opuesto, (e 1) La ciencia es conocimiento limitado; la filosofía, conocimiento ilimitado, (f 1) La ciencia opera mediante observación, experimentación, inferencia y deducción, en tanto que la filosofía opera mediante intuición; a consecuencia de ello la ciencia se refiere sólo a lo fenoménico mientras que la filosofía muerde sobre lo noumé-nico, etc., etc.

(2). (a 2) La filosofía no difiere de la ciencia más que por constituir un estado primitivo (o preliminar) de la actividad científica: la filosofía es, pues, una fase de la ciencia, (b 2) La filosofía es una ciencia igual a las otras en cuanto a la estructura de sus teorías, métodos usados y propósitos que la mueven, (c 2) Hay una filosofía que no puede llamarse ciencia, porque no es más que expresión poética o concepción del mundo, pero que por ello no puede tampoco calificarse seriamente de filosofía; la filosofía que merece tal nombre es una ciencia que se ocupa de ciertos problemas principalmente lógicos y se-

mióticos, el análisis de los cuales constituye un auxilio indispensable para el desarrollo de las demás ciencias.

(3). (a 3) La relación entre la filosofía y la ciencia es de índole histórica: la filosofía ha sido y seguirá siendo la madre de las ciencias, por ser aquella disciplina que se ocupa de la formación de problemas, luego tomados por la ciencia para solucionarlos. (b3) La filosofía es no sólo la madre de las ciencias en el curso de la historia, sino la reina de las ciencias en todo instante, ya sea por conocer mediante el más alto grado de abstracción, ya sea por ocuparse del ser en general, ya por tratar de los supuestos de las ciencias, (c 3) La ciencia —o las ciencias— constituyen uno de los objetos de la filosofía al lado de otros; hay por ello una filosofía de la ciencia (y de las diversas ciencias fundamentales) como hay una filosofía de la religión, del arte, etc. (d3) La filosofía es fundamentalmente la teoría del conocimiento de las ciencias, (e3) Las teorías científicas más comprensivas son, como hemos apuntado, teorías de teorías; la filosofía puede ser considerada como una teoría de teorías de teorías, (f 3) La filosofía se halla en relación de constante mutuo intercambio con respecto a la ciencia; proporciona a ésta ciertos conceptos generales (o ciertos análisis) mientras que ésta proporciona a aquélla datos sobre los cuales desarrolla tales conceptos generales (o lleva a cabo tales análisis). (g3) La filosofía examina ciertos enunciados que la ciencia presupone, pero que no pertenecen al lenguaje de la ciencia.

Podrían agregarse otros argumentos en favor de cada una de las opiniones fundamentales mencionadas. Todos ellos encuentran en la historia de la filosofía y de la ciencia datos para apoyarlos. Ello parece tener que desembocar en la conclusión siguiente: la cuestión de la relación entre la filosofía y la ciencia depende *enteramente* de la historia y varía en el curso de ésta. Ahora bien, semejante opinión (sobre todo si subrayamos *'enteramente')* ofrece una grave desventaja: la de que hace excesivamente "fluidos" los caracteres de la ciencia y la filosofía, permitiendo transformar fácilmente la una en la otra. Para evitar este inconveniente, es menester distinguir con cuidado entre cada una de las opiniones presentadas y los argumentos proporcionados para apoyarla. Es fácil comprobar entonces que la mayor parte de los argumentos son de carácter parcial. Así, por ejemplo, es cierto que la filosofía se ocupa del valor, pero ello no significa que se desentienda de la realidad. Es cierto que la ciencia progresa mientras la filosofía parece girar perpetuamente en torno a sí misma, en el curso de un incesante tanteo, pero ello no quiere decir que se halle en estado estacionario; lo que ocurre es que, como dice Santayana, "el filósofo contempla astros que avanzan lentamente". Es cierto que la filosofía analiza con frecuencia el lenguaje de la ciencia o lleva a cabo investigaciones epistemológicas cuyo objeto principal son las proposiciones científicas, pero ello no significa que la filosofía sea sólo semiótica o epistemología. Es cierto que la filosofía es en gran medida una ciencia, pero ello no quiere decir que sus métodos y finalidades sean superponibles a los de la física, la biología, etc., etc. Ahora bien, esta parcialidad de los argumentos es debida a un previo supuesto: el de que ciencia y filosofía son conjuntos de proposiciones que se trata de comparar, identificar, subordinar, etc., etc. Cuando, en cambio, se insiste en examinar los *puntos de vista* adoptados por la una y por la otra, se advierte que es posible afirmar la existencia de relaciones complejas y variables sin por ello adherirse a argumentaciones parciales o desembocar en un radical historicismo. Estos puntos de vista no necesitan, por lo demás, ser opuestos, pero ello no significa tampoco que sean totalmente distintos; pueden ser en muchos respectos complementarios. A ello aspiran cuando menos muchos filósofos para quienes la ciencia no es ni un error ni un conocimiento superficial ni un saber subordinado al filosófico, sino una de las pocas grandes creaciones humanas, y también muchos científicos para quienes la filosofía no es ni un conjunto de sofismas, ni de sistemas que emergen y se hunden continuamente, ni de más o menos hermosas concepciones de índole últimamente poética. Reconocemos que con ello no se dice todavía mucho acerca de las efectivas relaciones entre la filosofía y la ciencia y, por lo tanto, tampoco mucho acerca de esta última. Pero se destaca por lo menos uno de los problemas que se suscitan cada vez que se enfrentan científicos y filósofos. Por lo demás, la información sobre los problemas de la ciencia susceptibles de interés filosófico son desarrollados en otros artículos; véase al respecto el cuadro sinóptico que contiene este volumen, secciones Teoría de la ciencia y Metodología, Filosofía de la naturaleza, y Teoría del conocimiento, a completar con las secciones Lógica y Metalógica, y Semiótica y Filosofía del lenguaje.

Sobre filosofía de la ciencia y de las ciencias: André Lalande, *Lectures sur la philosophie des sciences*, 1893, 9ª ed., 1927. — A. Cornelius Benjamin, *An Introduction to the Philosophy of Science*, 1937. — Albert G. Ramsperger, *Philosophies of Science*, 1942 (trad. esp.: *Sistemas filosóficos de la ciencia*, 1946). — W. H. Werkmeister, *A Philosophy of Science*, 1940. — J. D. García Bacca, *Filosofía de las ciencias*, 1941. — S. Toulmin, *The Philosophy of Science*, 1953. — P. H. van Laer, *Philosophie of Science*. Parte II: *A Study of the Division and Nature of Various Groups of Sciences*, 1962. — S. Watanabe, W. von Quine, *et. al.*, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 1962, ed. M. W. Wartofsky [Colloquium for the Philosophy of Science 1961-1962]. — William L. Reese y Bernard Baumrin, eds., *Philosophy of Science*, Vol. I, 1963 [The Delaware Seminar 1961-1962, con colaboraciones de F. S. C. Northrop, N. R. Hanson, A. Grünbaum *et al*]. — Sobre el lenguaje y la lógica de la ciencia: K. Pearson, *The Grammar of Science*, 1892. — W. S. Jevons, *The Principles of Sciencie*, 1905 (trad. esp.: *Los principios de las ciencias*, 1946). — H. Poincaré, *Science et méthode*, 1908 (hay trad. esp.). — E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, 1921. — Harold R. Smart, *The Logic of Science*, 1931. — Karl Popper, *Logik der Forschung. Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, 1935 (trad. inglesa, considerablemente revisada: *The Logic of Scientific Discovery*, 1959; trad. esp. de la última ed.: *La lógica del descubrimiento científico*, 1960). — Leon Chwistek, *Granice nauki. Zarys logiki i metodologji nauki scistych*, 1935 (trad. inglesa: *The Limits of Science*, 1948). — Eberhard Zschimmer. *Die Logik des wissenschaftlichen Bewusstseins*, 1936. — A. Cornelius Benjamin, *The Logical Structure of Science*, 1936. — P. Servien, *Le langage des sciences*, 1938. — S. M. Neuschlosz, *Análisis del conocimiento científico*,

1940. — F. C. S. Northrop, *The Logic of the Sciences and the Humanities*, 1947. — W. Szilasi, *¿Qué es la ciencia?* (trad. esp., 1949). — M. Lins, *A evolução lógico-conceitual da ciência*, 1954. — P. Henry van Laer, *The Philosophy of Science*, 1956. — G. Bergmann, *Philosophy of Science*, 1957 (trad. esp. *Filosofía de la ciencia*, 1960). — J. R. Kantor, *The Logic of Modern Science*, 1957. — Mario Bunge, *Metascientific Queries*, 1959. — Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, 1958. — Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961. — Henry Margenau, *Open Vistas: Philosophical Perspectives of Modern Science*, 1961. — Véase también bibliografía (*infra*) sobre ciencia y filosofía y sobre la ciencia actual. — Véase asimismo la bibliografía de MÉTODO. — Sobre fundamentos de las ciencias: W. Sauer, *Grundlagen der Wissenschaft und der Wissenschaften*, 1926. — Ernest Sauberbeck, *Vom Wesen der Wissenschaft, insbesondere der drei Wirklichkeitswissenschaften, der "Naturwissenschaft", der "Psychologie" un der "Geschichte"*, 1914. — Erich Becher, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Realwissenschaften*, 1921. — Paul Tillich, *Das System der Wissenschaft nach Gegenständen und Methoden*, 1923. — P. Oppenheim, *Die natürliche Ordnung der Wissenschaften*, 1926 (Cfr. también la bibliografía del artículo CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). Sobre ciencia y humanismo, E. W. Hall, *Science and Human Values*, 1956. — Sobre la ciencia como misión y la misión de la ciencia: Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1919. — E. von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, 1931. — Sobre ciencia y filosofía, Paul Häberlin, *Wissenschaft und Philosophie*, 2 vols., I, 1910; II, 1912. — Hugo Dingler, *Grensen und Ziele der Wissenschaft*, 1910. — Id., íd., *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*, 1926. — Moritz Geiger, *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, 1930. — U. Spirito, *Scienza e Filosofia*, 1933, 2ª ed., 1950. — J. Maritain, *Science et sagesse*, 1935 (trad. esp.: *Ciencia y sabiduría*, 1944). — Andrew G. Van Melsen, *Natuurwetenschap en Wijsbegeerte*, 1946 (*Ciencia natural y filosofía*). — Ph. Frank, *Modern Science and Its Philosophy*, 1949 (los Capítulos 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9 y 11 de esta obra figuran también en *Between Physics and Philosophy*, 1941). — J. M. Riaza, *Ciencia moderna y filosofía*, 1954. — Ph. Frank, *Philosophy of Science. The Link Between Science and Philosophy*, 1957. — Carlos París, *Ciencia, conocimiento, ser*, 1957. — J. G. Kemeny, *A Philosopher Looks at Science*, 1959. — David Greenwood, *The Nature of Science*, 1960. — Raimundo Paniker, *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, 1961. — Varias de las obras mencionadas *supra* en otros epígrafes tratan también de la cuestión aquí introducida. — Sobre ciencia y realidad y la objetividad de la ciencia: M. Frischeisen-Köhler, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912. — H. Reiner, *Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität*, 1934. — F. Weindhandl, *Geist und Intellekt, Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1939. — Max Wundt, *Die Sachlichkeit der Wissenschaft. Wissenschaft und Weisheit. Zwei Ausfätze zur Wissenschaftslehre*, 1940. — Sobre psicología de la ciencia: R. Müller-Freienfels, *Psychologie der Wissenschaft*, 1936. — Sobre la filosofía como ciencia: C. J. Ducasse, *Philosophy as Science, Its Matter and Its Method*, 1941. — Sobre la ciencia actual: Varios autores, *L'orientation actuelle des sciences* y *De la méthode dans les sciences*, 2 vols., Paris, 1909-1911. — A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, 1925. — Cyril E. M. Joad, *Philosophical Aspects of Modern Science*, 1932. — Max Planck, *¿Adónde va la ciencia?* (trad. esp., 1941). — Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, 1934. — Id. íd., *La philosophie du Non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, 1940. — Id. íd., *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, 1938 (trad. esp.: *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, 1945). — Muchas de las obras citadas *supra* (Ph. Frank, G. Bergmann, M. Bunge, N. R. Hanson, E. Nagel, H. Margenau) tratan asimismo de "la ciencia actual". Además: H. Feigl y G. Maxwell, eds. *Current Issues in the Philosophy of Science*, 1961. — Sobre la historia de la ciencia. Historias de carácter general: P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols. (I, 1913; II, 1914; III, 1915; IV, 1916; V, 1917; VI, 1954; VII, 1956; VIII, 1958; IX, 1958; X, 1959). — L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I y II, 1923, 2ª ed., I, II, 1929; III, IV, 1934; V, VI, 1941; VII, VIII, 1958. — G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, I, 1927; II, 1, 1931; II. 2, 1931; III. 1, 1947; III. 2, 1948. — Id., íd., *A History of Science* (I, 1952). — William Cecil Dampier-Wetham, *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*, 1930 (trad. esp.: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, varias ediciones). — F. Vera, *Historia de la ciencia*, 1937. — F. Enriques y G. de Santillana, *Compendio di storia del pensiero scientifico*, 1937 (en francés: *Histoire de la pensée scientifique*, I, II, III, 1936). — Charles Singer, *A History of Science*, 1941 (trad. esp.: *Historia de la ciencia*, 1945). — W. T. Sedgwick y H. W. Taylor, *A Short History of Science*, 1939 (trad. esp.: *Breve historia de la ciencia*, 1945). — A. C. Crombie, *Augustin to Galileo. The History of Science A. D. 400-1650*, 1952, ed. rev., 1959 (Caps. I-IV rev. y publicados con el título: *Medieval and Early Modern Science*, 2 vols., 1959) (I: *Science in the Middle Ages*; II: *Science in the Later Middle Ages and Early Modern Times*). — *Panorama General de Historia de la Ciencia*, serie de volúmenes iniciada por Aldo Mieli, y continuada por otros autores (D. Papp, J. Babini, etc.), 6 vols., 1948-1952. — René Taton, ed. *Histoire générale des sciences*, 3 vols. (I: 1957). — Para historia de la ciencia en la Antigüedad, véase especialmente: J. Tannery, *Science et Philosophie*, 3ª ed., 1912 (trad. esp.: *Ciencia y filosofía*, 1947). — G. Milhaud, *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les Modernes*, 1906. — Id., íd., *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, 1911. — A. Rey, *La science dans l'antiquité*, 5 vols., 1930-1948. — Para la historia de la ciencia moderna, véase especialmente: Leonard Olschki, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur. I. Die Literatur der Technik und der angewandter Wissenschaften vom Mittelalter bis zur Renaissance*, 1918. *II. Bildung und Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance in Italien*, 1922. — John Theodore Merz, *History of Scientific Thought in the Nineteenth Century*, 4 vols., 1896-1914. — Véase asimismo la obra de E. Cassirer sobre el problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas mencionado en las bibliografías de los artículos CASSIRER y CONOCIMIENTO, los trabajos de Anneliese Meier citados en CANTIDAD e ÍMPETU, los de C. Michalski citados en OXFORD (ESCUELA DE) y los de P. Duhem (V. y *supra*). — Sobre el concepto de la ciencia en Aristóte-

les: A. Antweiler, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, 1936 (*Grenzfragen von Theologie und Philosophie*, 1). — Sobre arte y ciencia: Martin Johnson, *Art and Scientific Thought. Historical Studies towards a Modern Revision of Their Antagonism*, 1949 (véase también la bibliografía de los artículos ARTE y OBRA LITERARIA). — Para el movimiento de la Ciencia Unificada, véase la bibliografía del artículo VIENA (CÍRCULO DE). — Información sobre cuestiones relativas a la ciencia se encontrará en la mayor parte de las revistas filosóficas, pero especialmente en *Erkenntnis* (continuada en el *Journal of Unified Science*), *Philosophy of Science, The British Journal for the Philosophy of Science, Studium Generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften um Zusamenhang ihrer Begriffbildungen und Forschungsmethoden, Philosophia naturalis. Archiv für Naturphilosophie und die philosophischen Grenzgebiete der exakten Wissenschaften und Wissenschaftsgeschichte, Theoria* (de Madrid). Desde el punto de vista más estrictamente científico, véase la revista *Scientia* (italiana). Para la historia de la ciencia véase la revista *Isis*, fundada y editada por George Sarton en 1913. Esta revista está dedicada a la "historia de la ciencia y de la civilización" y publica periódicamente bibliografías de historia de la ciencia. La revista *Osiris* (desde 1936), editada asimismo por George Sarton, constituye una serie de volúmenes suplementarios de *Isis* y habitualmente consagrados a un solo tema o a trabajos más extensos. A las citadas revistas hay que que agregar la revista francesa *Thalès* (desde 1934) y la revista *Archaion*, que fue fundada en Italia por Aldo Mieli y que se publicó después en Argentina. La cita de Santayana que figura en el texto del artículo procede de *Character and Opinion in the United States*, 1924, pág. 37.

CIENCIA MEDIA. Los teólogos han tratado el problema de la *intelligentia Dei o* de la *scientia Dei* bajo el aspecto de los atributos divinos. En tal sentido han entendido ante todo que Dios posee la ciencia en modo perfectísimo. De ahí que el objeto primario de esta ciencia sea la esencia divina, es decir, el propio Dios, en tanto que el objeto secundario son las ideas divinas. El problema de la "relación" entre Dios y las ideas, así como, y sobre todo, el problema de lo que se ha llamado "la divina presciencia de los futuros" —esencial para comprender la cuestión de la libertad humana—, está, pues, incluida en la *scientia Dei.* El concepto de ciencia media ha sido forjado precisamente para responder a algunas de las mayores dificultades planteadas al respecto. Ya hemos visto varias de ellas en nuestra descripción de la noción de futurible (VÉASE). Digamos ahora sólo que los teólogos han distinguido en la cuestión que nos ocupa entre la llamada ciencia de simple inteligencia o también ciencia divina, y ciencia de visión. Por la primera se entiende aquella forma de inteligencia por medio de la cual Dios conoce los entes y los actos posibles como posibles, estén o no dentro del ámbito de la posibilidad. El objeto de esta ciencia son por ello las esencias y los predicados esenciales, las "verdades eternas" — y también, por consiguiente, los propios imposibles. Por la segunda se entiende la inteligencia que posee Dios de los existentes como existentes, incluyendo, naturalmente, al propio Dios. Como ya hemos visto en la discusión del concepto de futurible, para algunos tal división es adecuada; para otros, en cambio, es inadecuada. Estos últimos han introducido precisamente la noción de ciencia media como ciencia de los futuros condicionados. Como señala Ponce de León, la ciencia media de define de dos modos en el fondo concordantes: es un conocimiento cierto e infalible de los futuros condicionados, que antecede a todo decreto absoluto de Dios (según afirma Bastida), o es un conocimiento divino de los futuros contingentes condicionados, independiente de todo medio conexo previamente con los mismos (según sostiene Henao). Por eso la ciencia media "conviene con la simple inteligencia en que se da en Dios independientemente de todo decreto libre actual, y por lo mismo no se dice ciencia libre, sino natural, como la ciencia de simple inteligencia", pero a la vez imita la ciencia de visión por versar "sobre verdades contingentes que pueden ser o no ser". El concepto de ciencia media, aunque conocido desde antiguo, fue elaborado sobre todo por Fonseca (en el libro VI de los *Commentariorium Petri Fonsecae Lusitani Doctoris Theologi Societatis Jesu, in libros Metaphysicorum Aristotelis* Stogiritae, t. I, 1577; II, 1589; III, 1604; IV, 1612) y por Luis de Molina (VÉASE) en su *Concordia* (1588), hasta el punto de que el llamado molinismo tiene como una de sus bases fundamentales la citada doctrina, a la cual se opusieron Domingo Báñez, dominico, y Francisco Zumel, agustino, entre otros, dando lugar a la famosa controversia *de auxiliis*, que terminó sin que la Congregación formada a tal fin llegase a ninguna decisión, y, por lo tanto, sin que pudiesen considerarse heréticas las doctrinas molinistas ni tampoco, por supuesto, las contrarias.

Son todavía fundamentales por su amplitud las dos obras de Gabriel de Henao sobre la ciencia media (y a favor de ella): *Scientia media historice propugnata, seu ventilabrum repurgans veras a falsis novellis narrationibus circa disputationes celeberrimas*, 1655, nueva edición, 1685, y *Scientia media theologice defensa*, 2 vols., 1674. Véase, además, la bibliografía de MOLINA (LUIS DE).

CIENCIA UNIFICADA. Véase EMPIRISMO, POSITIVISMO, VIENA (CÍRCULO DE).

CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS). En un sentido estricto la clasificación de las ciencias es un tema específicamente moderno, pues solamente apareció al reconocerse lo que se ha llamado la "independencia de las ciencias particulares con respecto a la filosofía". En un sentido amplio, sin embargo, la clasificación de las ciencias es análoga a la clasificación de los saberes (véase SABER) y a las subdivisiones de la filosofía frecuentemente discutidas por los filósofos antiguos y medievales. En el presente artículo nos referiremos principalmente a las clasificaciones de las ciencias en la época moderna propuestas a partir de Francis Bacon, pero precederemos esta información con algunos datos sobre las divisiones antiguas y medievales.

Una primera división de los saberes fue la establecida por Platón cuando distinguió entre la opinión (VÉASE) y el saber propiamente dicho. Aristóteles, Eudemo de Rodas y muchos comentaristas posteriores del Estagirita dividieron la filosofía en teórica y práctica, y consideraron con frecuencia la lógica como un simple instrumento (y no como una par-

te) de la filosofía. Aristóteles, además, clasificó los saberes en tres clases: teóricos, prácticos y poéticos (o productivos). El objeto de los saberes teóricos es la verdad; el de los saberes prácticos, la acción encaminada a un fin; el de los saberes poéticos o productivos, un objeto exterior producido por un agente. Una clasificación muy común de la filosofía en la edad antigua es la que fue popularizada por los estoicos: la filosofía se divide, según éstos, en lógica, física y ética — división que todavía Kant consideraba como adecuada "a la naturaleza de las cosas". Una variante de esta división es la epicúrea: la división de la filosofía en canónica, física y ética. Entre las clasificaciones propuestas durante la Edad Media, unas están basadas en la organización de la enseñanza (es el caso de la división de las artes liberales en el *Trivium y* el *Quadrivium) y* otras siguen precedentes antiguos, especialmente aristotélicos. En lo que toca a las últimas mencionaremos las siguientes: (a) La clasificación de Avicena, el cual, siguiendo a Aristóteles, dividió las ciencias en especulativas y prácticas, y las primeras en ciencia superior (metafísica, filosofía primera o ciencia divina), ciencia media (matemática) y ciencia ínfima (física), (b) La clasificación de Domingo Gundisalvo, el cual, siguiendo la tradición aristotélica árabe, dividió las ciencias en ciencia humana o filosófica y ciencia divina o de la revelación. La ciencia humana se subdividía en ciencia de la elocuencia, ciencia media y ciencia de la sabiduría. La ciencia de la sabiduría tenía dos aspectos: la filosofía teórica y la filosofía práctica. La filosofía teórica era subdividida en física, matemática y teología o filosofía primera — de acuerdo con los grados de abstracción (VÉASE). La filosofía práctica era subdividida en política (o arte del gobierno civil), economía (o arte del gobierno familiar) y ética, (c) La clasificación de Hugo de San Victor, según el cual la filosofía se divide en ciencia teórica (teología, matemática y física, por un lado, y aritmética, música, geometría y astronomía por el otro), en ciencia práctica (ética), en ciencia mecánica (artes mecánicas) y lógica (subdividida en gramática y ciencia disertiva — la ciencia disertiva trata de la demostración probable, y se subdivide en dialéctica y en retórica, o arte de la demostración sofística), (d) La clasificación de Roberto Kilwardby, según el cual la filosofía se divide en filosofía de las cosas divinas (subdividida en natural, matemática y metafísica) y de las cosas humanas (subdividida en ética, artes mecánicas y lógica), (e) La clasificación de un autor desconocido del siglo XIII, presentada por M. Grabmann y que consiste en dividir la filosofía en tres ramas: natural, práctica o moral, y racional. La filosofía natural se subdivide en metafísica, matemática (astronomía, geometría, aritmética, música) y física. La filosofía práctica o moral se subdivide en teología sobrenatural, hipótica (probablemente, economía), política y ética. La filosofía racional se subdivide en retórica, gramática y lógica. A estas clasificaciones podrían agregarse otras. Por ejemplo, fue común en la Edad Media la articulación jerárquica del saber en teología, filosofía y ciencia (incluyendo arte mecánica), así como la clasificación de los saberes según diversos tipos de "luces": luz superior e inferior, luz exterior e interior (como ocurre en San Buenaventura). Con frecuencia se tendió a organizar las ciencias (según hemos visto en algunos ejemplos anteriores) de acuerdo con los grados de abstracción; lo usual fue entonces presentar la serie: matemática, física y metafísica.

La clasificación más conocida en los comienzos de la época moderna es la de Francis Bacon. Éste clasificó las ciencias según las facultades: memoria, razón y fantasía. La memoria da origen a la Historia, la cual se subdivide en sagrada, civil y natural. La razón da origen a la ciencia, la cual se subdivide en teología natural, en ciencia de la Naturaleza y en ciencia del hombre. La ciencia de la Naturaleza se subdivide en metafísica o estudio de las causas formales y finales, y física, o estudio de las causas materiales y eficientes. La ciencia del hombre se subdivide en lógica o ciencia de la razón propiamente dicha, ética o ciencia de la voluntad, y ciencia de la sociedad. La fantasía da origen a la poesía, subdividida según las normas de la poética clásica. Hobbes subdividió las ciencias en ciencias de hechos (o ciencias históricas y empíricas) y ciencias de razón (o ciencias científico-filosóficas, que tienen por objeto la deducción de lo que el entendimiento sienta como verdadero). Ampère dividió las ciencias en cosmológicas y noológicas. Las ciencias cosmológicas se subdividen en ciencias cosmológicas propiamente dichas (matemática, física) y ciencias fisiológicas (naturales y médicas). Las ciencias noológicas se subdividen en ciencias noológicas propiamente dichas (subdivididas en filosóficas —psicología, ontología, ética— y nootécnicas — tecnestesia, glosología) y ciencias sociales (subdivididas en etnológicas —etnología, arqueología, historia— y política — de los medios de gobierno o cibernética, del Derecho de gentes o etnodicea y de la diplomacia). Schopenhauer dividió las ciencias en puras y empíricas. Las ciencias puras comprenden la teoría del principio del ser y la teoría del principio del conocer. Las ciencias empíricas comprenden la teoría de las causas, la teoría de las excitaciones y la teoría de los motivos. Comte erigió una jerarquía de las ciencias de acuerdo con el grado de su "positividad", ordenándolas en una serie que comienza con la matemática y sigue con la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología, con la filosofía como la ciencia más comprensiva en virtud de la concepción comtiana del filósofo como "el especialista en generalidades". W. Whewell presentó varias clasificaciones de las ciencias. Según R. Bianche, en los manuscritos cantabrigienses del citado filósofo aparece una parte dedicada a las ciencias puras, otra a las ciencias de observación y otra a las ciencias reflejas *(reflex sciences).* Estas últimas son las "fundadas en nuestro conocimiento de las acciones y sentimientos de nuestras individualidades y no meramente en observaciones extemas"; se trata, pues, de las ciencias morales, llamadas asimismo subjetivas. En su obra sobre la filosofía de las ciencias inductivas, Whewell eliminó las ciencias reflejas o subjetivas y se atuvo a una clasificación basada en un cierto número de ideas fundamentales (tales como el espacio, el tiempo, el número, la causa, la polaridad, la simetría, la causa final, etc.). De ello resulta una clasificación de las ciencias en: ciencias puras, ciencias mecánicas, cien-

cias mecánicas secundarias, ciencias mecánico-químicas, química, morfología, ciencias clasificatorias, biología y ciencias paleotiológicas (o basadas en la llamada causación histórica). Balmes afirmó que hay cuatro especies de seres y que hay una ciencia especial que se ocupa de cada una de ellas: la filosofía natural, que trata de los seres sometidos al orden natural establecido por Dios; la filosofía moral, que trata de los seres morales sometidos a un orden moral constituido por las leyes que, sin forzar al hombre, le obligan para que use rectamente de la razón y del libre albedrío que Dios le ha otorgado; la filosofía de la historia, que trata de los seres históricos o sociales, seres que pertenecen al orden de la sociedad humana, y la filosofía religiosa, que trata de los seres que se refieren a una providencia extraordinaria y estudia los hechos y revelaciones de un orden superior al natural y social. Spencer propuso una división de las ciencias en ciencias de formas de los fenómenos o abstractas (que comprenden la lógica y la matemática) y ciencias de los propios fenómenos, las cuales se subdividen en ciencias abstracto-concretas (como la física, la química y la mecánica) y en ciencias concretas (como la biología, la psicología y la sociología). Wundt dividió las ciencias en formales y reales. Las primeras comprenden la matemática pura; las segundas se subdividen en ciencias de la Naturaleza y ciencias del espíritu, debiendo ser estudiadas en sus tres aspectos: el fenomenològico, el genérico y el sistemático. Peirce se ocupó mucho de clasificaciones de las ciencias. En lo fundamental dividió las ciencias en dos grandes ramas: ciencias teóricas y ciencias prácticas. Las ciencias prácticas comprenden las ciencias de descubrimiento y las ciencias de revisión (entre estas últimas figura la teoría de las clasificaciones de las ciencias). Las ciencias de descubrimiento se subdividen en tres clases: matemáticas, filosofía (la cual tiene carácter cenoscópico [VÉASE]) e idioscopia. La matemática se subdivide a la vez en matemática de la lógica, matemática de las series discretas y matemática de lo continuo y pseudo-continuo. La filosofía se subdivide en fenomenología (VÉASE), ciencia normativa (que incluye estética, ética y lógica) y metafísica (que incluye ontología, metafísica religiosa y metafísica física). La idioscopia tiene dos grandes subdivisiones: ciencias físicas (física general, física clasificatoria, física descriptiva) y ciencias psíquicas (física nomológica o psicología, física clasificatoria o etnología, física descriptiva o Historia). Esta clasificación prosigue mediante numerosas subdivisiones. Renouvier clasificó las ciencias en lógicas y físicas. Las ciencias lógicas comprenden la poiología o investigación de la cualidad (subdividida en lógica formal y gramática general) y la posologia o investigación del número, posición, sucesión y devenir (subdividida en álgebra y aritmética, geometría, dinámica y estática, y cálculo de probabilidades). Las ciencias físicas abarcan la Historia natural (subdividida en cosmología y geología, que comprenden geografía, mineralogía, geología propiamente dicha y meteorología, botanología o botánica, análisis vegetal; y zoología, antropología y análisis animal) y la física (subdividida en astronomía, físico-química o física especial, química y análisis matemático físico-químico, biología). A las ciencias lógicas y físicas se agregan las ciencias "imperfectas" o morales, agrupadas bajo el nombre general de Critica. Ésta se subdivide en crítica tética (que comprende la tética del conocimiento en general o análisis de las categorías de las funciones humanas y de los elementos de la síntesis cósmica; la tética de las ciencias o tética de las ciencias lógicas y físicas; y la tética de las nociones morales o ética, estética, economía, política) y en crítica histórica (o crítica antropológica, etnología, lingüística, arqueología e Historia; crítica especialmente intelectual o moral o Historia de las ciencias, de la filosofía, de la moral, de las religiones, del arte, del Derecho, económico y político, etc.). Adrien Naville (1845-1930) clasificó las ciencias de acuerdo con las respuestas a tres cuestiones fundamentales. La pregunta por lo que es posible y lo que no es posible da lugar a las ciencias de leyes o teoremática. La pregunta por lo que es real y lo que no es real da lugar a las ciencias de hechos o Historia. La pregunta por lo que es bueno y lo que no es bueno da lugar a las ciencias de reglas o normativas, es decir, a la canónica. Las ciencias de leyes comprenden la nomología, la matemática, la físico-química, la biología somática, la psicología y la sociología, cada una de las cuales es más compleja que la anterior. Las ciencias de hechos comprenden cuatro clases de ciencias históricas: la del mundo inorgánico (astronomía, geología, mineralogía, etc.), la del mundo vegetal, la del mundo animal con exclusión del hombre, y la Historia del hombre. La canónica se divide en canónica de la voluntad o teleocanónica, y teoría de la acción buena o praxicanónica. Stumpf formula diversas clasificaciones según varios principios. Por los objetos las ciencias se dividen en ciencias de funciones y ciencias de fenómenos psíquicos. Las primeras comprenden las ciencias del espíritu (subdivididas en psicología como ciencia de las funciones elementales, y ciencias del espíritu en general en tanto que ciencias de funciones complejas). La ciencia natural y sus derivaciones corresponden al grupo de ciencias que estudian los objetos deducidos de los fenómenos. Las segundas comprenden la fenomenología, la eidología y la ciencia de las relaciones. La metafísica averigua la mutua dependencia entre estos tipos de objetos. Según otros criterios las ciencias se dividen en individuales (ciencias de hechos) y generales (ciencias de leyes); en homogéneas (como la matemática) y heterogéneas (como las ciencias restantes); en ciencias de lo que es (como la física) y ciencias de lo que debe ser (como la ética). Para Dilthey hay dos grandes grupos de ciencias: las ciencias naturales y las ciencias del espíritu (que a veces se llaman culturales, humanísticas o morales y políticas). Según Windelband (VÉASE), las ciencias se dividen en nomotéticas e idiográficas. Según Rickert (VÉASE), hay ciencias generalizantes y ciencias individualizantes. Algunos autores proponen dividir las ciencias en ciencias de objetos ideales y ciencias de objetos reales; otros, en ciencias normativas, y no normativas (fácticas). Una de las más recientes clasificaciones es la de L. Tatarkiewicz. Según este autor, todas las ciencias *comienzan* por tener carácter idiográfico (en el sentido de Windelband y Rickert), de

modo que la división entre ciencias idiográficas y ciencias nomotéticas no es aceptable. Ahora bien, las ciencias que no son nomotéticas aspiran sobre todo a agrupar los fenómenos, a establecer sus diferentes tipos. Al final tenemos dos grupos de ciencias: ciencias nomotéticas, que establecen leyes, y ciencias tipológicas, que establecen tipos de fenómenos. Entre las últimas figuran las ciencias históricas. Pero hay, según Tatarkiewicz, ciencias que son tipológicas y no son históricas (como la geografía y la botánica). En cuanto a las ciencias de la Naturaleza, se dividen en nomológicas y tipológicas; estas últimas se subdividen en sistemáticas (como la botánica) e históricas (como la geología histórica).

Un rasgo común a todas las clasificaciones de las ciencias es su caducidad. Ello es comprensible: las ciencias están continuamente en formación; ciertos territorios límites dan lugar con frecuencia a ciencias nuevas; ciertas ciencias pueden insertarse en dos o más casilleros, etc., etc. Ahora bien, tales inconvenientes no significan que las clasificaciones en cuestión sean inútiles; representan esfuerzos para sistematizar y ordenar cuerpos dispersos de conocimiento, y pueden aceptarse siempre que quienes las propongan tengan presentes dos límites inevitables: el primero es su inagotabilidad; el segundo, su provisionalidad.

Indicaremos solamente las referencias para algunas de las clasificaciones presentadas en los períodos más recientes. Para Balmes, *El Criterio,* cap. XII, 1. — Para Peirce, *Collected Papers,* 1.180-1.283. — Para Renouvier, *Essais de critique générale* (III. *Les Principes de la Nature*), 1864. — Para Wundt, *Einleitung in die Philosophie,* 1900 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía,* 1911). — Para A. Naville, *Classification des sciences. Les idées maîtresses des sciences et leurs rapports,* 1883 (3ª ed., muy modificada, 1920). — Para Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* 1899 (trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural,* 1922, reed., 1937). — Para Tatarkiewicz, "Sciences nomologiques et typologiques: essai d'une classification des sciences", *Proc. of the Xth. Int. Cong. of Philosophy,* 1949, t. II, págs. 621-23. — Véase, además: E. Goblot, *Essai sur la classification des sciences,* 1898. — J. Mariétan, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à Saint Thomas,* 1901. — P. Tillich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden,* 1923. — F. Romero, "Nota sobre las clasificaciones de las ciencias", *Cursos y Conferencias,* II, 3 (1932; reimpreso en *Estudios de historia de las ideas,* 1953, págs. 178-87). — L. Apostel, S. G. Kiriakoff *et. al., La classification dans les sciences,* 1963. — **La clasificación de W. Ostwald, expuesta en *Die Pyramide der Wissenschaften* (1929) y antes en *Der energetische Imperativ* (1912) ha sido mencionada en el artículo sobre Ostwald.**

CIFRA. Karl Jaspers (v.) ha usado el término 'cifra' *(Chiffer)* como término técnico en su metafísica. Entre los lugares en los que dicho autor ha tratado con detalle de la noción de cifra —y de la de "escrito cifrado" *(Chifferschrift)*— figuran *Philosophie,* II (1932) (trad, esp.: *Filosofía,* II [1959], págs. 407-622) y Von *der Wahrheit. I: Philosophische Logik* (1947), págs. 632 y sigs, *(et al).*

En sustancia, la idea de Jaspers es la siguiente. La realidad empírica *(Realität)* no se basta a sí misma. Por otro lado, la realidad esencial *(Wirklichkeit)* o realidad trascendente parece inaccesible. En vista de ello, se han ensayado varias soluciones, como la de imaginar la existencia de una facultad especial capaz de aprehender la realidad esencial. Aparte de que imaginar una facultad especial del tipo indicado no garantiza la existencia de esta facultad, resulta que en muchos casos se requiere dar de lado la existencia del sujeto como existencia única y concreta para hacer de él una entidad no existencial. Mantener la realidad del sujeto como existencia única y concreta y a la vez afirmar la trascendencia exige, pues, pensar un modo de relacionar el sujeto con lo trascendente a él. La noción de cifra es una respuesta al problema. Por medio de ella Jaspers aspira a solucionar el dualismo *sujeto-objeto* y a la vez evitar la fusión de sujeto y objeto en una sola entidad. En efecto, la cifra es el modo como se "da" el objeto como objeto puro, lo trascendente, el Ser o realidad esencial. La cifra no es, pues, la trascendencia misma, pero es el "lenguaje" en el cual nos habla la trascendencia. Puede decirse que el ser esencial se revela como cifra o símbolo. Por eso la cifra no es propiamente conocida; solamente se "escucha" su mensaje. La cifra o símbolo es "el modo más penetrante de estar presente lo que es". Desde luego, hay que evitar lo que podría llamarse la "depreciación" de las cifras, convirtiéndolas en alegorías, figuras estéticas, ideas metafísicas dogmáticas, seres mágicos, etc. La cifra o símbolo en su plenitud es trans-parencia de lo trascendente; hay que saber "leer" el "lenguaje cifrado" para saber lo que lo trascendente comunica. La lectura puede hacerse de diversos modos, porque hay diversas clases de cifras de acuerdo con el contenido de lo que se interprete. En "la ascensión" hacia la lectura del lenguaje cifrado se pasa por una serie de estadios, tales como la investigación (ciencia), iluminación", reflexión y afirmación, hasta hallar la objetividad que la cifra revela.

CINCO VOCES. Véase PREDICABLES.

CINICOS. La llamada escuela cínica recibe, según algunos autores, su nombre del vocablo 'perro' (κύων), entendiéndose que los cínicos consideraban este calificativo como un honor. Según Diogenes Laercio, procede del hecho de que Antístenes —usualmente estimado como el "fundador" de la "escuela"— daba sus enseñanzas en el Cinosargo, un gimnasio situado en las proximidades de Atenas. El sentido peyorativo que adquirió la palabra muy posteriormente se debe, en gran parte, al desprecio en que tenían los cínicos las convenciones sociales, y en parte a los adversarios de la escuela, sobre todo desde que algunos de sus "miembros" abandonaron el rasgo ascético y se inclinaron al hedonismo. Pero, en general, el cínico era estimado como el hombre a quien las cosas del mundo eran indiferentes. Epicteto llega a decir que es difícil ser un cínico. Y Juliano el Apóstata establecía una distinción entre los verdaderos cínicos, a quienes hay que imitar, y los falsos cínicos, a quienes hay que combatir. Más que una filosofía, el cinismo es, por supuesto, una forma de vida — ἔντασις βίου, la llamó ya Diogenes Laercio— forma "esforzada" surgida en un momento de crisis y que, como luego veremos, transforma la corrección en desgarramiento y aun, en casos extremos, en "relajación".

Se ha discutido mucho quiénes fue-

ron los fundadores del cinismo. La opinión tradicional —mantenida todavía por E. Zeller— es que hay una línea continua de transmisión del pensamiento cínico que va de Antístenes a Diogenes y de éste a sus discípulos, tanto directos (Crates de Tebas, Onesicrito) como indirectos (Móninò de Siracusa). Esta línea fue proseguida, de acuerdo con la mencionada opinión tradicional, por los cínicos de los siglos III y II antes de J. C. (Bion de Borístenes, Menipo de Gadara y otros). Tras una cierta interrupción, el cinismo (siempre considerado como la "escuela cínica") resurgió a fines del siglo I y durante el siglo II después de J. C., cuando florecieron Dion Crisòstomo, Oinomao, Demonax, Peregrino Proteo, y se extendió con mayores o menores vicisitudes hasta el propio final del mundo antiguo, cuando influyó sobre algunos autores cristianos (cuando menos desde el punto de vista del uso metódico de la "diatriba") o hasta fue adoptado por autores cristianos, como sucedió con Salustio el filósofo y Máximo de Alejandría. Esta opinión tradicional, que hace del cinismo casi exclusivamente una escuela filosófica, está basada, desde luego, en testimonios antiguos. La relación entre Antístenes y Diogenes sobre todo tiene su fundamento en escritores de la Antigüedad, especialmente en Diogenes Laercio, del cual parece resultar que Antístenes fue el fundador de la escuela y Diogenes de Sínope su más popular seguidor y propagador. Ahora bien, todas estas opiniones han sido puestas en duda por recientes investigaciones. Ya antes de discutirse el papel desempeñado por Antístenes en la formación de la escuela cínica hubo una serie de trabajos en favor del reconocimiento de la importancia de dicho pensador como antiplatónico y como fundador de una rama particular y original del socratismo (F. Dümmler, K. Joël, H. Kesters). A estos trabajos siguieron otros en los cuales se pretendía reducir la importancia de Antístenes y acentuar la de Diogenes (E. Schwartz, U. von Wilamowitz-Moellendorff). Como consecuencia de ello se fue abriendo paso la opinión de que la relación estrecha entre Antístenes y Diogenes mantenida por los escritores antiguos y sostenida por algunos modernos no correspondía a la realidad histórica. D. R. Dudley y F, Sayre llevaron tal opinión hasta sus últimas consecuencias. Resultado de su investigación es que Antístenes no tuvo ninguna conexión con los cínicos y, por consiguiente, que no puede decirse que los cínicos sean descendientes de los socráticos. La relación *Antístenes-Diógenes* fue, según ello, inventada por cínicos posteriores que tenían interés en mostrar que su actitud era una secuela del socratismo. Así, pues, Diogenes fue el verdadero fundador de la escuela y de él dependieron, en mayor o menor medida, todos los que posteriormente han sido calificados de cínicos, cualesquiera que hayan sido sus propósitos: favorecer la "educación" y servir de modelos, predicar la igualdad social o el retorno a la Naturaleza, destacar la autarquía y la filantropía, desarrollar la forma literaria de la diatriba o la vida mendicante y, sobre todo —lo que era común a todos los cínicos—, *despreciar las convenciones.*

Las mencionadas opiniones últimas respecto a los orígenes del cinismo no han sido, sin embargo, aceptadas por todos los autores, Así, R. Hoistäd ha manifestado que la imagen de la sucesión tradicional *Sócrates-Antístenes-Diógenes* es todavía la más adecuada. Las tesis de Dudley y Sayre se deben a haber prestado excesiva atención al carácter anecdótico y legendario de Diogenes con detrimento de su carácter histórico y de su valor intelectual. Esto obligó a Sayre —indica Hoistäd— no solamente a rechazar la conexión de Diogenes con Antístenes, sino a negar al primero toda posibilidad de fundar la escuela cínica. En efecto; acentuar demasiado lo anecdótico de Diogenes equivale a dudar que sea un verdadero filósofo y a negar lo que se había justamente pretendido demostrar: que Diogenes y no Antístenes fue el fundador del cinismo. En vista de esta dificultad, Sayre se vio obligado a atribuir la fundación de la escuela cínica a Crates, quien habría tomado a Diogenes como modelo, pero no como maestro.

Nos hemos extendido sobre la cuestión de los orígenes del cinismo por dos motivos: primero, para mostrar que se trata de un movimiento que solamente hasta cierto punto puede ser llamado una Escuela; segundo, para poner de relieve que las sucesiones de los filósofos todavía tradicionales en las historias de la filosofía ofrecen considerables dificultades cuando son sometidas a crítica. Ahora bien, el *hecho* de que el cinismo no hubiera partido históricamente de Sócrates no permite concluir que hubiese sido posible sin Sócrates. Por este motivo, nos atenemos a la tesis expresada en otro lugar (E¡ *hombre en la encrucijada,* 1952, página 31), según la cual "la serie Sócrates-Antístenes-Diógenes, que algunos historiadores consideran históricamente inadmisible, resulta psicológicamente verdadera". En todo caso, es muy difícil escribir una verdadera historia del cinismo, sobre todo cuando lo consideramos como una actitud vital última y lo examinamos, como es plausible hacerlo en el cinismo antiguo, como una reacción ante una situación histórica de acentuación de una crisis (VÉASE). El aspecto más destacado, y antes ya apuntado, de los cínicos, el anticonvencionalismo, puede entenderse desde este ángulo. Pero como la oposición a las convenciones se matiza de acuerdo con las convenciones de que se trate, una historia del cinismo está probablemente más entretejida con la historia general que la de cualquiera de las otras escuelas filosóficas antiguas.

Jacob Bernays, *Lucian und die Kyniker*, 1879. — J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, 1909. — O. Ewald, "Zur Psychologie des Cynikers", *Logos*, 5 (1915). — Donald R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century*, 1937. — Farrand Sayre, *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*, 1938. Edición revisada y aumentada, con el título: *The Greek Cynics*, 1948. — R. Hoistäd, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, 1948. — Influencia de los cínicos sobre primitivos autores cristianos: A. J. Visser, *Cynische filosofie en Christendam*, 1956 (lecc. inaugural en la Univ. de Groninga). — Véanse también las bibliografías de los artículos DIÓGENES DE SINOPE, SEXTO EL EMPÍRICO, y el artículo de Helm (Kyniken) en Pauly-Wissowa (XII-I).

dad en sentido metafísico. Se dice entonces que tal realidad opera de modo circular. Ejemplo de ello es el proceso de emanación (VÉASE) y retorno o conversión de lo espiritual en algunos autores neoplatónicos (Plotino y Proclo principalmente) o influidos por el neoplatonismo (Juan Escoto Erigena). El punto de partida y el punto de llegada coinciden, manifestándose a veces, como en Nicolás de Cusa, una *coincidentia oppositorum.* También en Hegel hay la idea del círculo, bien que el carácter a la vez idealista y a la vez dinámico-histórico del sistema hegeliano represente una idea distinta de la circulari-dad. Esta última se acentúa, además, en Hegel por la importancia que adquiere la "circularidad" de cada tríada. Como hemos visto en otro lugar (véase PERIFILOSOFÍA) se ha podido presentar inclusive la filosofía hegeliana como el ejemplo más perfecto del modo de pensar designado por Hans Leisegang como "el círculo de círculos".

2. En las expresiones "círculo en la prueba" *(circulus in probando) y* "círculo vicioso" *(circulus vitiosus).* El círculo en la prueba es un sofisma del que pueden constituir ejemplos tanto el círculo vicioso como la llamada "petición de principio" *(petitio principii)* (véase SOFISMA). El círculo vicioso es identificado a veces con la petición de principio, pero la mayor parte de autores distinguen ambos, considerando que en el círculo vicioso hay dos proposiciones que se "prueban" una por la otra y vice versa, en tanto que en la petición de principio se trata de una misma proposición formulada de modos distintos. Lo usual es denunciar el círculo vicioso como un sofisma, pero algunos autores (K. Jaspers, Jeanne Hersch, Francisco Romero, Badi Kasm *[L'idèe de preuve en métaphysique,* 1959, págs. 224-5]) han señalado que, en metafísica cuando menos, ciertos llamados "círculos viciosos' son inevitables y, por lo tanto, tolerables en "ciertos casos extremos".

3. En expresiones que designan un grupo de personas que, sin constituir formalmente una escuela en sentido tradicional, trabajan filosóficamente según supuestos comunes; así, por ejemplo, el "Círculo de Viena" (VÉASE) *[Wiener Kreis].* Véase SECTA.

CIRCUNSTANCIA. Este término ha sido empleado ya desde la antigüedad latina para designar lo que se llalla alrededor — por ejemplo, el aire como algo que se halla alrededor de la Tierra. Si se parte de una cosa determinada, la circunstancia *(circum-stantia)* es lo que rodea a esta cosa en tanto que pertenece de algún modo a lo que se ha llamado luego "horizonte" (VÉASE). 'Circunstancia' ha significado asimismo "derredor, circuito o contorno de una cosa"; en este caso la circunstancia es lo que rodea a la cosa en relación con ella, pero sin pertenecer a su esencia.

El vocablo 'circunstancia' ha adquirido un sentido determinado en el pensamiento de Ortega y Gasset. En las *Meditaciones del Quijote* (1914; *O. C.* I, 322) Ortega escribió: "Yo soy yo y mi circunstancia". Esto significa no sólo que el sujeto humano se halla rodeado de circunstancias, sino que se constituye como tal sujeto *con sus* circunstancias. La circunstancia en este sentido es lo que el sujeto vive como situación vital, y dentro de ella se halla el mundo. El mundo físico u orgánico se incorpora de este modo a la circunstancia humana, como ingrediente suyo. No es legítimo identificar circunstancia y mundo físico u orgánico. De hecho, lo que llamamos el sujeto humano o el yo es, junto con la circunstancia, un "ingrediente" de una realidad más radical, llamada por Ortega "mi vida" *(Historia como sistema,* 1941; *O. C.,* VI, 34). Es desde este ángulo que debe comprenderse la tesis orteguiana de que el hombre vive *sub specie instantis y* de que es necesariamente "circunstancial".

He aquí tres citas, en orden cronológico, que permiten comprender mejor la compleja naturaleza de la noción de circunstancia:

En el "Prólogo" a la edición de *Obras* (1935) (1935; *O. C.,* VI, 348) Ortega escribió: "Siendo, pues, la vida en su sustancia misma circunstancial es evidente que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos *en vista de las circunstancias.* Inclusive cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specie aeternitatis,* nos la hacemos por necesidad circunstancial. Es más: la idea de eternidad, del ser incondicionado, ubicuo, brota en el hombre porque ha menester de ella como *contraposto* salvador a su ineludible circunstancia."

En el "Prólogo" a la *Historia de la Filosofía,* de Émile Bréhier (Dos *Prólogos,* 1942; O. C. VI, 391) se lee: "He aquí el primer principio de una 'nueva filología': *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad... Toda idea está adscrita irremediablemente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función."

En un "Comentario al 'Banquete' de Platón" [en estos instantes en impresión dentro de las "Obras inéditas"] Ortega dice: "Este carácter en que, por lo pronto, consiste el mundo —su ser-me— y, consecuentemente, el estar *radicalmente* referido a mí, me llevó, hace más de treinta años, a buscar otro término con que designarlo, ya que el vocablo 'mundo' había significado siempre en filosofía 'lo que no consiste en referencia a mí (o Yo)'. Lo llamé *circunstancia.* Tiene, además, esta palabra otra ventaja. El conjunto de lo que nos está afectando y nos está importando —positiva o negativamente— y en afrontar lo cual consiste nuestra vida de cada instante, es lo que el hombre cualquiera llama 'las circunstancias' o 'la circunstancia." O sea: "el mundo es quien se da en la circunstancia (no la circunstancia en el mundo); el mundo consiste en la circunstancia".

Julián Marías *(Introducción a la filosofía,* 3a ed., 1953, § 52, págs. 235-41) ha elaborado la doctrina orteguiana de la circunstancia como "todo lo que se encuentra en mi horizonte vital". La circunstancia puede tener diversos ingredientes: el contorno físico; mi cuerpo; otros cuerpos que son, por lo pronto, cosas, pero que se presentan como otros tantos centros de otras vidas; la realidad social con la que tengo que habérmela; los productos humanos de naturaleza material o artefactos; la historia vivida como "mundo histórico"; los fallecidos; el repertorio de creencias en las que se está (véase CREENCIA); las vivencias (deseos, emociones, etc.); el horizonte de la vida individual y, finalmente, el horizonte escatològico o "las ultimidades".

En ciertos respectos la noción orteguiana de circunstancia es similar a

la de situación. Sin embargo, no deben simplemente confundirse ambos conceptos; nos hemos referido a este punto en el artículo sobre situación *(ad finem),*

CIRENAICOS. Se considera a los drénateos —así llamados a causa de la ciudad de Cirene, donde nació y vivió Arístipo— como una de las escuelas socráticas (véase SOCRÁTICOS), por cuanto forjaron su doctrina filosófica a base del desarrollo de uno de los rasgos del socratismo — interpretando éste sobre todo corno una guía moral para la conducta del sabio. Los cirenaicos coincidían con otras escuelas socráticas, tales como la de los cínicos (VÉASE) y la de los megáricos (v.) en el supuesto de que la felicidad consiste en la tranquilidad del ánimo y de que esta tranquilidad se consigue por medio de la autarquía (v.), es decir, del imperio del hombre sobre sí mismo, único modo de dominar las cosas (y las circunstancias) que le rodean. Dentro de estos supuestos comunes los cirenaicos mantenían varias doctrinas particulares. De ellas mencionamos tres. La primera se refiere a la definición del bien (v.). Como éste era para los cirenaicos el placer inmediato, suele calificarse su doctrina de hedonismo. La segunda concierne al método de alcanzar el bien. Influidos no solamente por el socratismo, sino también por la sofística (véase SOFISTAS), los cirenaicos usaban a este respecto una dialéctica encaminada a mostrar de qué modos pueden utilizarse las circunstancias para conseguir el placer y al mismo tiempo liberarse de los deseos inquietadores producidos por la aspiración al mismo. La tercera toca a la teoría del conocimiento, la cual estaba basada en el primado de la sensación —*y* con frecuencia de la sensación individual, irreductible a todas las otras—, de modo que los cirenaicos desembocaban por ello muchas veces en un radical subjetivismo y sensualismo (v.). Ahora bien, no todos los miembros de la escuela cirenaica defendían exactamente las mismas doctrinas. Hemos reseñado las opiniones principales de los más destacados cirenaicos en los artículos sobre Aniceris, Arístipo, Hegesías y Teodoro el Ateo.

Ediciones: I *Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche,* trad, y estudio preliminar de Gabriele Giannantoni, 1958 (Pubblicazioni dell'Instituto di Filosofia della'Università di Roma, 5). — *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta,* 1961, ed. Erich Mannebach, 1961. — Véase también bibliografía de ARÍSTIPO y SOCRÁTICOS. Además: A. Wendt, *De philosophia cyrenaica,* 1841. — H. de Stein, *De philosophia Cyrenaica,* 1855 (trata sobre todo de Arístipo). — G. V. Lyng, *Om den Kyrenaiske Skole,* 1868 (principalmente sobre Aniceris y Teodoro el Ateo). — Artículo sobre los Cirenaicos (Kyrenaiker) por J. Stenzel en Pauly-Wissowa.

CIUDAD DE DIOS. Aunque la idea de la Ciudad de Dios y su oposición a la ciudad del diablo fue expresada con anterioridad a San Agustín (por ejemplo, en Ticonio —*"Ecce duas civitates, unam Dei et unam diaboli"*—, de quien San Agustín la tomó probablemente), solamente en los libros *De civitate Dei* escritos por el Padre de la Iglesia se planteó y desarrolló con toda amplitud el problema. Se trata de un problema que *puede* ser relacionado con el de la contraposición, subrayada ya por algunos estoicos, entre el ser ciudadano de un Estado-Ciudad (o aun del Imperio) y ser ciudadano del mundo o del cosmos, pero que no es simplemente reductible a ella. En efecto, el cosmos no es, propiamente hablando, una Ciudad, de modo que ser ciudadano del cosmos equivale más bien a sentirse parte o miembro de la Naturaleza, la cual se supone ser la realidad que absorbe últimamente a todos los individuos. Así, la contraposición establecida por San Agustín entre la *Civitas Dei* y la *Civitas diaboli* puede entenderse solamente dentro de una concepción que acentúa el carácter único de la historia y que hace del cosmos un escenario sobre el cual se desarrolla el drama de la historia universal. Sin embargo, las expresiones 'Ciudad de Dios" y 'Ciudad del diablo' han sido interpretadas de varios modos, particularmente en lo que toca a sus relaciones mutuas. Daremos primero una breve explicación del vocabulario usado por San Agustín y procederemos luego a mencionar tres distintas interpretaciones de los citados conceptos.

San Agustín habla de una ciudad celeste espiritual *(civitas coelestis spiritualis),* de una ciudad terrena espiritual *(civitas terrena spiritualis)* y de una ciudad terrena camal *(civitas terrena carnalis).* La primera parece equivaler a lo que San Pablo llama la Jerusalén superior; la segunda, a lo que el Apóstol llama la Jerusalén actual; la última, a la ciudad (o ciudades) de los paganos. La ciudad celeste espiritual es llamada asimismo ciudad santa, *civitas sancta* o comunidad de los santos. La ciudad terrena espiritual es ejemplificada en Sara e Isaac. La ciudad terrena carnal es representada por Agar e Ismael. San Agustín habla también de la ciudad terrena como una sombra, *umbra,* de la ciudad de Dios o, mejor dicho, de la ciudad de Dios en el cielo.

Una de las interpretaciones es la que relaciona el esquema de San Agustín con un esquema platónico. Así, Hans Leisegang indica que la Ciudad de Dios en el cielo es paralela al reino de las ideas, la Ciudad de Dios en la tierra o ciudad terrena espiritual a la imagen, εἰκών, de la idea, y la ciudad terrena carnal o ciudad del diablo, a la imagen de la imagen, es decir, a la sombra, *umbra,* σκία de la Ciudad de Dios celeste, la cual sería el verdadero prototipo. En un espíritu parecido Alfabari había hablado de una Ciudad modelo o ciudad ideal.

Otra interpretación es la que subraya el contraste entre la Ciudad de Dios como representada por el poder espiritual de la Iglesia y la ciudad del diablo como representada por el poder terrenal (especialmente el del Imperio). Las luchas entre el Papado y el Imperio en el curso de la Edad Media han sido con frecuencia interpretadas en este sentido. Muchos historiadores y filósofos presentan esta interpretación en su descripción de la idea agustiniana del contraste entre las dos ciudades.

Otra interpretación, debida a Gilson, y probablemente la más correcta, es la que destaca el carácter teológico y místico de la doctrina agustiniana. Según ella, la Ciudad de Dios es la ciudad de los elegidos y la ciudad del diablo la de los reprobados. Por consiguiente, la Ciudad de Dios no puede identificarse con la Ciudad en esta tierra ni siquiera con la Iglesia. En efecto, aun dentro de la Iglesia hay hombres que son reprobados y que no pertenecen a la Ciudad de Dios. Gilson se basa para su in-

terpretación en el sentido que da San Agustín al término 'ciudad': es aquella congregación de hombres que reconocen unas creencias comunes. 'Ciudad' es, pues, un término que tiene en San Agustín un sentido místico. Así, los nombres de *Ciudad divina y Ciudad terrena* son designaciones simbólicas que pueden expresarse de otros modos: por ejemplo, Jerusalén o *visio pacis y* Babilonia o *confusio.* La *civitas terrena* es la ciudad de los hombres que tienen el amor a Dios. Las dos ciudades se hallan confundidas en esta tierra, pero separadas en los designios de Dios. Son dos ciudades místicas "y sus pueblos respectivos son el de los elegidos y el de los condenados". Por eso la ciudad terrestre no es la ciudad temporal y política, sino la ciudad de la perdición.

Dos problemas pueden plantearse con respecto a la noción de la Ciudad de Dios.

Uno es el de la relación entre la idea de la Ciudad de Dios y la idea de la República ideal o utopía (VÉASE). Si consideramos la Ciudad de Dios agustianiana como un prototipo de carácter platónico, las relaciones entre las dos ideas son innegables. Si la estimamos, en cambio, como una realidad mística nos será difícil aproximar las dos concepciones. Las relaciones entre la idea de la Ciudad de Dios y la de la República ideal pueden estudiarse, además, contrastando ciertas analogías y diferencias entre San Agustín, Platón y Cicerón. Es lo que ha hecho Domenico Pesce *(op. cit. infra).* Según este autor, San Agustín y Platón coinciden en ser pesimistas (y aun "radicalmente pesimistas") en su concepción del hombre y de la sociedad, en tanto que Cicerón es optimista y "humanista", pues sostiene que el carácter altruista del hombre se manifiesta a través de la historia. Por otro lado, mientras Platón y Cicerón se basan en el concepto "antiguo" del Estado-ciudad San Agustín sostiene que hay una diferencia entre lo temporal y lo espiritual, entre lo político y lo ético — diferencia ya entrevista por Sócrates. Finalmente, mientras Platón parece ocuparse primariamente de la sociedad de los filósofos, Cicerón tiene en vista la sociedad de los ciudadanos, y San Agustín la de los santos. Otro problema es el de la prolongación y transformación de la concepción agustiniana en el curso de la historia. Gilson ha hablado de las metamorfosis de la Ciudad de Dios, incluyendo entre ellas las ideas de la *Respublica christiana,* de Roger Bacon, de la *Monarchia* o Imperio universal, de Dante, de la paz de la fe *(pax fidei)* de Nicolás de Cusa, de la *Città del Sole* de Campanella, de la idea de la unidad de Europa tal como se ha manifestado en varios momentos de la época moderna, de la ciudad leibniziana de los filósofos del siglo XVIII y de la ciudad de los sabios de los positivistas comtianos. No ha incluido, en cambio, entre dichas metamorfosis ni el mesianismo marxista (por razones que indica expresamente) ni las ideas de Marsilio de Padua (sin indicar razones). Por otro lado, C. L. Becker había hablado ya de "la Ciudad de Dios de los filósofos del siglo XVIII". Contra ello podría argüirse que desde el estricto punto de vista místico agustiniano solamente algunas de dichas metamorfosis entran en el marco de la idea de la Ciudad de Dios y que si, para evitar este inconveniente, se amplía el citado punto de vista no hay motivo para no incluir otras visiones, acaso con una sola condición: la de que no fuesen exclusivamente inmanentes a este mundo.

Texto de *La Ciudad de Dios,* a base de la edición de Dombart-Kalb, revisada, con trad. por Lorenzo Riber, 1953. — O. Schilling, *Die Staat- und Sozialehre des heiligen Augustinus,* 1910. — H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus' De Civitate Dei, mit einem Exkurs: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik,* 1911. — J. N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's City of God,* 1921. — A. Combès, *La doctrine politique de Saint Augustin,* 1927. — V. Stegemann, *Augustins Gottesstaat,* 1928. — E. Baker, *Church, State and Study,* 1930. — L. Curtis, *Civitas Dei,* 3 vols. 1950 (reimpreso luego en 1 vol.). — J. H. S. Burleigh, *The City of God: A Study of St. Augustine's Philosophy,* 1949. — G. Ruotolo, *La filosofía della storia e la città di Dio,* 1950. — H. Leisegang, *Denkformen,* 2ª ed., 1951. — Th. Mommsen, "Saint Augustine and the Christian Idea of Progress", *Journal of the History of Ideas, XII* (1951), 346-74. — É. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu,* 1952 (trad. esp.: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios,* 1954. — Domenico Pesce, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico,* 1957. — Yves Congar, "Civitas Dei et Ecclesia chez saint Augustin. Histoire de la recherche: son état présent", *Revue des Études augustiniennes,* III (1957), 1-14. — Manuel García Pelayo, *El reino de Dios como arquetipo político,* 1960 (Sobre el "reino de Dios" en la alta Edad Media). — Sergio Cotta, *La città politica di Sant'Agostino,* 1960. — Jean-Claude Guy, *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin,* 1961. — Además: J.-M. del Estal, A. Custodio Vega *et al., Estudios sobre la "Ciudad de Dios",* 2 vols., 1956 (arts. procedentes de Nos. extraordinarios de la revista *La Ciudad de Dios*).

CIVITAS DEI. Véase CIUDAD DE DIOS.

CLAREMBAUD de Arras (Clarenbaldus) *(fl. ca.* 1155), arcediano en la catedral de Arras, en la Picardía, fue discípulo de Thierry de Chartres y de Hugo de San Victor. Uno de los representantes de la llamada "Escuela de Chartres" (VÉASE), Clarembaud de Arras defendió, como Thierry, una doctrina realista de los universales, y concibió a Dios como pura forma y puro acto — como "forma de ser" o *forma essendi.* Esta última fórmula ha inducido a algunos historiadores a hablar del panteísmo de Clarembaud, pero se ha observado (É. Gilson) que no hay tal panteísmo; decir que Dios se halla dondequiera por esencia no es la mismo que afirmar que todo es Dios. Junto a la idea de Dios como forma pura, Clarembaud presentó la idea de materia como pura posibilidad. Los autores antiguos influyentes en el pensamiento de Clarembaud parecen haber sido Boecio y los neoplatónicos, especialmente a través de la interpretación de Calcidio.

Clarembaud de Arras escribió un comentario al *De Trinitate,* de Boecio; véase Wilhelm Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate, ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert,* 1926 [Breslau Studien zur histor. Theologie, 8]. — Véase también N. M. Haring, "A Hitherto Unknown Commentary on Boethius' De Hebdomadibus Written by Clarenbaldus of Arras", *Mediaeval Studies,* XV (1953), 212-21 y algunas de las obras mencionadas en la bibliografía de CHARTRES (ESCUELA DE) (J. M. Parent, T. Gregory).

CLARKE (SAMUEL) (1675-1729), nac. en Norwich, fue a la vez un defensor de la física de Newton y de la religión natural racional —que para él coincidía con la revelada— contra el materialismo y el determinismo mecanicista. El carácter polémico del pensamiento de Clarke, que tuvo en su tiempo gran resonancia, se advierte sobre todo en su doble movimiento de apología y de crítica: la primera en favor de la física de Newton, de la química de Boyle, de la inmortalidad e inmaterialidad del alma; la segunda, contra Collins, Spinoza, Hobbes, Leibniz, Locke. Pero esta polémica no tiene, en el fondo, otro sentido que el de la confirmación de su pensamiento moral y religioso, cuyo supuesto último es la conformidad del sentido moral del hombre con la voluntad de Dios y el orden de la Naturaleza. De ahí que las diversas actitudes morales del hombre según las ocasiones y los seres sean expresión de armonía y no de contradicción insoluble; las diferencias se deben no tanto a la arbitrariedad del sentido moral como a la necesidad que tiene el hombre de conformar su acción según la estructura de los seres naturales.

Obras principales: ***A Demonstration of the Being and Attributes of God. Hobbes, Spinoza and Their Followers***, 1705-1706; reimp., 1963. — ***A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Cristian Revelation***, 1706; reimp., 1963. — ***Remarks upon a Book Entitled a Philosophical Enquiry Concerning Human Liberty***, 1715. — Ed. de la "Correspondencia Leibniz-Clarke" por A. Robinet según manuscritos originales de las bibliotecas de Hanover y Londres (París, 1957) [la "Correspondencia" se publicó originariamente en 1717, reed., 1738; hay otra ed. reciente con varios textos de Newton, por H. G. Alexander, 1956]. — Véase R. Zimmermann, ***Clarkes Leben und Lehre***, 1870.

CLARO. Los escolásticos distinguían entre las ideas *claras* y las *oscuras*, las *distintas* y las *confusas*. Idea clara es la que distingue o discierne un objeto de otros; idea oscura, la que no efectúa este discernimiento. Idea distinta es la que manifiesta las notas del objeto por las cuales se constituye, o sea la que distingue el objeto mediante denominaciones intrínsecas, permitiendo conocer su naturaleza íntima. Idea confusa es la que distingue el objeto mediante denominaciones extrínsecas. Aun cuando en las ideas confusas hay algunas que descubren ciertas notas íntimas, no lo hacen de un modo actual y explícito, sino virtual e implícito. Las ideas distintas son por ello claras y las oscuras son confusas.

La cuestión de la claridad (y distinción) en las ideas desempeña un papel fundamental en la filosofía cartesiana. La primera de las reglas del método (*Discours,* II) es la de no admitir nada a menos que se presente a la mente tan clara y distintamente que no haya ocasión de ponerlo en duda (Cfr. también *Med.,* III). "Las cosas que concebimos muy clara y distintamente —escribe Descartes— son todas ellas verdaderas" *(Med.,* IV). En las *Regulae* (III), Descartes habla de "intuición clara y evidente". En los Princ. *phil.* (I. 45), de "conocimiento claro y distinto". En este mismo pasaje el filósofo da una definición de estos términos tan usados en su obra: "Llamo claro al conocimiento que se halla presente y manifiesto a un espíritu atento, como decimos que vemos claramente los objetos cuando, hallándose presentes a nuestros ojos, obran asaz fuertemente sobre ellos, y en cuanto éstos están dispuestos a mirarlos. Llamo distinto al conocimiento que es tan preciso y diferente de todos los demás que no abarca en sí sino lo que aparece manifiestamente a quien considera tal conocimiento como es debido." Aunque fundada en concepciones escolásticas, la doctrina de Descartes al respecto no coincide con ellas. Por eso admite Descartes *(Princ. phil.,* I. 46) que un conocimiento puede ser claro sin ser distinto, pero no a la inversa. Se puede advertir que los criterios de claridad y distinción en Descartes son no solamente criterios lógicos o criterios epistemológicos, sino también criterios ontológicos. Ello se debe a que Descartes considera que la idea es la cosa misma en tanto que es vista (directamente intuida), de modo que la claridad y distinción en las ideas es a la vez la claridad y distinción en las cosas.

El problema que nos ocupa no fue tan fundamental en otros filósofos modernos como lo fue en Descartes, pero la mayor parte de los pensadores de los siglos XVII y XVII lo tuvieron de algún modo en cuenta. La claridad fue con mucha frecuencia equiparada al conocimiento completo, adecuado, directo, intuitivo, etc. — así, en Locke, quien afirma que el espíritu tiene una percepción completa y evidente de las ideas claras, siendo las ideas distintas aquellas en las que el espíritu percibe una diferencia respecto a cualquier otra idea. Spinoza hablaba sobre todo de ideas adecuadas (véase ADECUADA) e ideas mutiladas o confusas *(Eth.,* III, prop. I, dem.). Afirmaba asimismo que el espíritu puede tener ideas claras y distintas, e ideas confusas *(ibid.,* prop. IX). En su escrito *Meditationes de cognitione, veritate et ideis,* de 1684 (Gerhardt, IV. 422-26), Leibniz indica que el conocimiento puede ser oscuro o claro. Las ideas claras pueden ser indistintas o distintas; las ideas distintas, adecuadas o inadecuadas, simbólicas o intuitivas. El conocimiento perfecto es el que es a la vez adecuado e intuitivo. "El conocimiento es *claro* —escribe Leibniz— cuando es suficiente para permitirme reconocer las cosas representadas." En el *Discours de métaphysique* (XXIV) Leibniz escribe que un conocimiento es confuso cuando se puede reconocer una cosa entre otras sin poder decir en qué consisten sus diferencias o propiedades. Así, se puede percibir (y juzgar) algo claramente sin poder poner de manifiesto las marcas o signos que lo caracterizan. "Contra Locke, el cual llama clara a la percepción evidente, y distinta a la que sirve para distinguirla de otras, Leibniz sostiene que las ideas distintas son distinguidas" (Pierre Burgelin, *Commentaire du* Discours de Métaphysique *de Leibniz,* 1959, pág. 236).

No obstante las diferencias entre los mencionados autores todos parecen tender a considerar la claridad como una especie de transparencia y la distinción como una "precisión" (en el sentido etimológico de "preciso", esto es, "separado").

Común a todos ellos parece ser, además, la idea de que la claridad y distinción pertenecen a algo simple — como las *naturae simplices* cartesianas. Parece que nos hallamos aquí ante un doble condicional: (1) Si lo simple es verdadero, y lo verdadero es claro, lo simple es claro y (2) Si lo simple es claro, y lo claro es verda-

dero, lo simple es verdadero. En todo caso, se afirma que la claridad y la verdad van parejas. Así lo expresó Vauvenargues en varios apotegmas: "La oscuridad es el reino del error", "No habría errores que, convertidos en claros, no perecieran por sí mismos", "La claridad es la buena fe de los filósofos" *(Réflexions et máximes,* V, VI y CCCLXIV respectivamente). Otros autores, en cambio, han tratado de enfocar el problema de la claridad de otros modos. Léase, por ejemplo, lo que escribe Kant en el Prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura:* "En cuanto a la *claridad,* el lector tiene el derecho de pedir, ante todo, claridad *discursiva* (lógica) por medio de *conceptos, y* segundo claridad *intuitiva* (estética) por medio de ilustraciones." No se puede decir que baste el esfuerzo de ser claro: algunos libros, dice Kant, hubieran sido sido mucho más claros si no se hubiese hecho tal esfuerzo de ser claro. De la claridad, como de Dulcinea según Don Quijote, hay, pues, "mucho que hablar".

En la filosofía contemporánea se ha puesto de nuevo sobre el tapete la cuestión de la claridad con las tendencias llamadas "analíticas". La claridad ha sido entendida por los filósofos de dichas tendencias sobre todo como claridad en los enunciados. Las nuevas "naturalezas simples" no son ya entidades —ni siquiera entidades en tanto que intuitiva y directamente vistas o concebidas—, sino "hechos atómicos" en el sentido que tiene esta expresión en el atomismo lógico (VÉASE). Gran parte de las tendencias en cuestión han realizado gran esfuerzo para dilucidar o aclarar el significado de expresiones lingüísticas. "Todo lo que se puede decir —escribió Wittgenstein— se puede decir claramente." Este apotegma o principio puede ser aceptado por muchos filósofos analíticos y lingüísticos, incluyendo muchos que se han apartado diametralmente de la "primera fase" del pensamiento de Wittgenstein — y, por supuesto, el propio Wittgenstein (véase VAGUEDAD).

Según Bergson *(La pensée et le mouvant,* 1934, págs. 31-2) hay dos especies de claridad: (1) la de la idea que nos presenta dispuestas en un nuevo orden ideas elementales ya poseídas, y (2) la de la idea radicalmente nueva y absolutamente simple, captada por intuición. La primera especie de claridad no ofrece dudas; la inteligencia se mueve en un terreno familiar y pasa de lo menos conocido a lo más conocido. La segunda especie de claridad es negada con gran frecuencia; como dicha idea nueva es simple y no puede descomponerse en otras, parece por lo pronto incomprensible. Sin embargo —dice Bergson—, tan pronto como la adoptamos provisionalmente y la "aplicamos" a territorios distintos de los del conocimiento, descubrimos que tal idea, ella misma oscura, sirve para disipar oscuridades. Hay, pues, que distinguir entre *ideas que son luminosas en sí mismas e ideas que iluminan.* A cada especie de ideas corresponde una especie de claridad: la "interna" y la "irradiante" respectivamente. La observación de Bergson plantea un problema. En efecto, las ideas que no son claras en sí mismas, pero que iluminan el pensamiento, pueden ser interpretadas de varios modos: (a) o como ideas que penetran "el fondo de lo real", (b) o como ideas que regulan nuestro conocimiento de lo real, (c) o como ideas que carecen de toda significación por no poder ser comprobada su verdad en lo real. A cada una de estas concepciones corresponde una distinta filosofía. La concepción de Bergson oscila probablemente entre (a) y (b); Bergson no osa señalar que tales ideas son algo más que regulativas, pero el resto de su filosofía permite interpretarlas como intuiciones que permiten descubrir la entraña de la realidad.

Antonio Millán Puelles *(op. cit. infra,* págs. 19 y sigs.) distingue entre las siguientes especies de claridad: (1) Claridad radical; (2) Claridad formal; (3) Claridad instrumental (o "claridad en sentido ordinario [corriente]". La claridad radical y la formal se caracterizan por el rigor, pero se distinguen entre sí por cuanto la primera presenta la verdad objetiva en su completa transparencia, y la segunda se manifiesta en la perfección de la exposición. La claridad instrumental es una claridad auxiliar. A su vez, la claridad formal puede ser sistemática (o discursiva) y conceptual (o intuitiva).

Véase también el artículo VAGUEDAD y su bibliografía. — Cfr. Francisco Romero, 'Teoría y práctica de la verdad, la claridad y la precisión" (en *Filosofía de la persona,* 1944). — Hans König, *Der Begriff der Helligkeit. Studie über seine Wandlung und seine Formen* (prefacio de F. Gonseth), 1947. — Antonio Millán Puelles, *La claridad en filosofía y otros estudios,* 1958.

CLASE. *I. Concepto lógico.* Se ha definido a veces la clase como una serie, grupo, colección, agregado o conjunto de entidades (llamadas *miembros)* que poseen por lo menos una característica común. Ejemplos de clases pueden ser: la clase de los hombres, la clase de objetos cuya temperatura en estado sólido es inferior a 10° centígrados, la clase de las voces que empiezan con la letra V en esta página, etc., etc. Sin embargo, como la definición anterior, bien que útil como una primera introducción a la noción de clase, es a la vez poco rigurosa e incompleta, es menester dar al respecto mayores precisiones. Lo haremos siguiendo una línea histórica; empezaremos con un resumen de las contribuciones de Boole y Schröder a la lógica de las clases, seguiremos con las definiciones proporcionadas por Whitehead y Russell y terminaremos con una exposición de la noción de clase tal como es admitida por la mayor parte de los lógicos contemporáneos.

Boole estableció en 1854 un cálculo lógico de clases basado en las leyes a que son sometidos los símbolos que representan "cosas", tales como "todos los x" o "la clase x". Si *x* representa, por ejemplo, *eosas buenas, y si y* representa hombres, *xy* representará *la clase de los hombres buenos.* Podemos agregar otros símbolos para ir precisando la noción de clase. Así, si z representa *suecos, xyz* representará *la clase de los hombres suecos buenos.* Las leyes que regulan la formación de tales símbolos son, como dice Boole, leyes del pensamiento y no de las cosas. Pero, además, tales símbolos son conmutativos, como los símbolos del álgebra, y, por lo tanto, puede construirse un álgebra de signos que representen clases. Esta álgebra está regida por ciertas leyes, a algunas de las cuales nos referiremos posteriormente. Boole formuló algunas de las leyes fundamentales del álgebra de clases; además, determinó el valor lógico de los símbolos '0' y '1', que representan

respectivamente las clases nula y universal de que también nos ocuparemos luego.

En 1890 Ernst Schröder desarrolló asimismo el cálculo de clases a base de las investigaciones de Boole y otros autores. El cálculo de clases presentado en los tratados lógicos posteriores recibe por ello con frecuencia el nombre de *álgebra de Boole-Schröder* (aun cuando el nombre de Augustus de Morgan debería agregarse también al de ellos). Según Schröder, las clases se refieren a *cualesquiera cosas* u "objetos del pensar", incluyendo, por lo tanto, la posibilidad de su interpretación como clases de números. Las clases son especies de individuos, y en particular también conceptos considerados según su alcance *(Umfang).* Cada clase es representada mediante una letra. Esta representación se utiliza igualmente para lo que Schröder llama *territorios (Gebiete)* o multiplicidades de elementos, conceptos considerados en su contenido, juicios o enunciados, inferencias y grupos.

En los *Principia Mathematica* (I. Int. Cap. iii y Parte I, Sec. C, 20), de Whitehead-Russell, se procede a presentar la noción de clase en la forma siguiente. "En virtud del axioma de reducibilidad—escriben dichos autores—, si $\varphi\,\hat{z}$ es cualquier función, hay una función predicativa formalmente equivalente a $\psi\,!\,z$; entonces la clase $\hat{z}\,(\psi\,z)$ es idéntica a la clase $\hat{z}\,(\psi\,!\,z)$, de modo que cada clase puede ser definida mediante una función *predicativa.* De ahí que la totalidad de las *clases* a las cuales puede decirse significativamente que pertenece o no pertenece un término dado, es una totalidad legítima, aunque la totalidad de *funciones* a las cuales puede decirse significativamente que pertenece o no pertenece un término dado, no es una totalidad legítima. Las clases a las cuales un término dado, *a,* pertenece o no pertenece son las clases definidas por funciones *a;* hay también las clases definidas por funciones *predicativas a.* Las llamaremos clases *a.* Entonces *las clases a* forman una totalidad legítima, derivada de la de las funciones predicativas *a."*

Con el fin de aceptar la anterior definición es necesario, empero, indicar las condiciones que debe cumplir un símbolo para operar o servir como clase. Estas condiciones son las siguientes: (1) Toda función preposicional debe determinar una clase que puede ser considerada como la colección de todos los argumentos que satisfacen la función en cuestión. (2) Dos funciones preposicionales formalmente equivalentes deben determinar la misma clase, y dos que no son formalmente equivalentes deben determinar diferentes clases. La clase queda determinada, pues, por la calidad de miembro (o hecho de pertenencia). A la inversa, dos funciones proposicionales que determinan una misma clase deben ser formalmente equivalentes. (3) Hay que poder definir no sólo clases, sino clases de clases. (4) En todos los casos debe carecer de significación (lo que no equivale a ser falso) suponer que una clase es miembro de sí misma o no es miembro de sí misma (véase PARADOJA). (5) Debe ser posible —aunque muy difícil— formular proposiciones sobre *todas* las clases compuestas de individuos, o sobre *todas* las clases compuestas de objetos de cualquier tipo (VÉASE) lógico. Esta última condición ha sido muy discutida en la lógica contemporánea, sobre todo en la medida en que se ha puesto en tela de juicio el principio russelliano de reducibilidad.

Las clases son consideradas por Whitehead y Russell como "ficciones lógicas" y como "símbolos incompletos". "La siguiente teoría de las clases —escriben dichos autores—, aunque proporciona una notación para representarlas, evita el supuesto de que hay cosas que pueden llamarse clases... Los símbolos incompletos que ocupan el lugar de las clases sirven para proporcionar técnicamente algo idéntico en el caso de dos funciones que poseen la misma extensión; sin algo que represente clases no podemos, por ejemplo, contar las combinaciones que pueden ser formadas a base de una serie dada de objetos."

Según Russell, la teoría de las clases se reduce a un axioma y a una definición. El axioma enuncia: "Hay un tipo, τ, tal que si ϕ es una función que puede tomar un objeto dado, *a,* como argumento, habrá una función, ψ, del tipo τ que será formalmente equivalente a ϕ." La definición señala: 'Si ϕ es una función que puede tomar un objeto dado, *a,* como argumento, y τ es el tipo mencionado en el axioma anterior, decir que la clase determinada por ϕ tiene la propiedad *f* será decir que hay una función del tipo τ formalmente equivalente a ϕ y que posee la propiedad *f.*" Así, una clase, F, será la totalidad de los objetos que poseen una cierta propiedad *f,* es decir, la totalidad de los objetos *x* para los cuales será verdadera la expresión *'f(x)'* (Cfr. *Introduction to Mathematical Philosophy,* 1919, págs. 184 y sigs.).

Nos hemos extendido sobre las anteriores definiciones y precisiones por ser consideradas como la base, ya tradicional, sobre la cual se apoyan las posteriores investigaciones acerca de la noción de clase. Ahora bien, la lógica contemporánea considera que varias de las anteriores formulaciones adolecen de falta de rigor. Procederemos, pues, según anunciamos al comienzo, a exponer los rasgos fundamentales de la actual lógica de las clases.

Si consideramos el enunciado:

Osear es colérico,

observaremos que 'es colérico' puede ser leído de dos modos: (1) 'tiene la propiedad de ser colérico'; (2) 'es un miembro de la clase de las entidades coléricas' o 'pertenece a la clase de las entidades coléricas'. En el primer caso, el enunciado en cuestión puede ser expresado mediante 'Fx' (véase CUANTEFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR), donde *'F' es* una letra predicado que se lee 'es colérico'. En el segundo caso, el enunciado en cuestión puede ser expresado mediante: x ε A,

donde Y (abreviatura de 'εστί' propuesta por Peano) se lee 'es un miembro de la clase' y 'A' es una letra que representa una clase (en el ejemplo en cuestión la clase de las entidades coléricas). La expresión 'x ε A' es empleada para sustituir un *abstracto* o nombre de clase. En la lógica de las clases los abstractos designan, en efecto, las clases de todas las entidades que tienen ciertas propiedades. La expresión:

$$\hat{x}\ Fx$$

es un abstracto, que se lee 'la clase de todos los *x* tales, que *Fx'.* El sig-

no '^' sobrepuesto a 'x' recibe el nombre de *capucha*; '$\hat{x}$' es llamada por ello *letra encapuchada*. El enunciado 'Oscar es colérico', leído, en el sentido mencionado en (2), como

Oscar ε colérico,

será, pues, igual a:

Oscar $\varepsilon\ \hat{x}\ (x$ es *colérico*),

es decir:

Oscar es un miembro de la clase de todos los x tales, que x es colérico.

De un modo general se usan en la lógica de las clases expresiones tales como:

$$y\ \varepsilon\ \hat{x}\ Fx,$$
$$x\ \varepsilon\ \hat{z}\ Gzw,$$
etc.,

pero con el fin de evitar las complejidades de estas notaciones, se prefieren abreviaturas tales como:

$$x\ \varepsilon\ A,$$
$$x\ \varepsilon\ B,$$
etc.

Las letras *'A', 'B', 'C',* etc. son empleadas, pues, para expresar 'la clase A', 'la clase B', 'la clase C', etc. Observemos que algunos autores prefieren las minúsculas latinas cursivas 'a', *'b', 'c';* otros, las letras *'K', 'L',* etc.; otros, finalmente (como Whitehead y Russell) las minúsculas griegas 'α', 'β', etc. Nosotros nos atendremos al primer uso.

La noción de clase ha sido confundida a veces con las nociones de agregado o de todo. Esta confusión debe evitarse, pues de lo contrario se corre el riesgo de equiparar una entidad concreta con una entidad abstracta. Las clases son entidades abstractas, aun cuando los miembros de que se componen sean entidades concretas. También se ha equiparado la noción de clase con la de propiedad. Esta última equiparación tiene mayor fundamento. Como dice Carnap, dos clases —correspondientes a dos predicadores; por ejemplo, 'P' y 'Q'— son idénticas si tienen los mismos elementos, es decir, si 'P' y 'Q' son lógicamente equivalentes. La intensión del predicador 'P' es la propiedad P; su extensión es la clase correspondiente. 'Intensión' y 'propiedad' son usados aquí en sentido objetivo y no mental. Por su lado, Quine señala que clase y atributo son ambas entidades abstractas, designadas por términos abstractos.

CLA

En el álgebra de Boole-Schröder se asumen un cierto número de ideas elementales (símbolos de clases, negación, igualdad, producto, clase nula), se construyen algunas definiciones (clase universal, suma lógica, inclusión) y se proponen varios postulados (operaciones con clases). De las definiciones y los postulados se deducen todas las leyes del álgebra de clases. Todo ello recibe el nombre de *cálculo de clases.* Algunos autores distinguen entre relaciones de unas clases con otras (identidad, inclusión, exclusión, intersección) y operaciones con clases o cálculo de clases propiamente dicho (suma, producto). Nosotros nos limitaremos a mencionar las nociones fundamentales del álgebra de clases y a formular algunas leyes de tal álgebra.

Las nociones fundamentales de referencia son la de complemento, la de inclusión, la de identidad, la de suma, la de producto, la de clase universal y la de clase nula. Excepto las dos últimas, las demás han sido presentadas y definidas en los artículos correspondientes (véase COMPLEMENTO, INCLUSIÓN, IDENTIDAD, SUMA, PRODUCTO). Nos confinaremos, pues, aquí a las nociones de clase universal y clase nula e indicaremos a continuación las representaciones gráficas usuales de algunas de las nociones anteriores.

La clase universal es la clase de todos los miembros en el universo del discurso. Esta clase es simbolizada por 'V' (algunos autores usan 'I'). La clase universal es definida del modo siguiente:

$$V = \text{def. } \hat{x}\ (x = x),$$

donde '$x = x$' es satisfecho por todo.

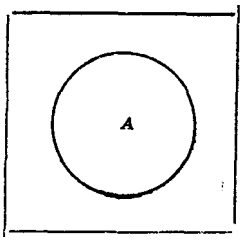
La clase nula (también llamada *vacía*) es la clase a la cual no pertenece ningún miembro en el universo del discurso. Esta clase es simbolizada por 'Λ' (algunos autores usan 'O'). La clase nula es definida del modo siguiente:

$$\Lambda = \text{def. } \hat{x}\ (x \neq x),$$

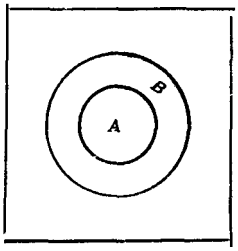
donde '$x \neq x$' no es satisfecho por nada.

La representación gráfica de las clases (muy usada para comprobar la validez o no validez de los silogismos a que nos hemos referido en el artículo VENN [DIAGRAMAS DE] se basa en el diagrama:

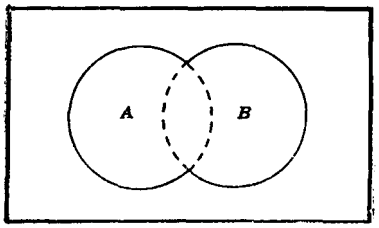
CLA



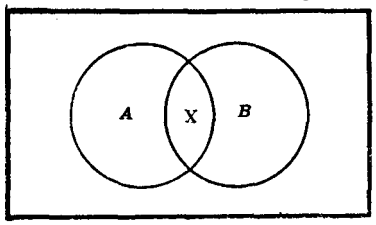
en el cual se representa gráficamente la clase A. El diagrama:



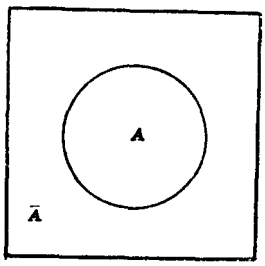
representa la inclusión de una clase, A, en una clase, B; todos los miembros de A son, pues, miembros de B. El diagrama:



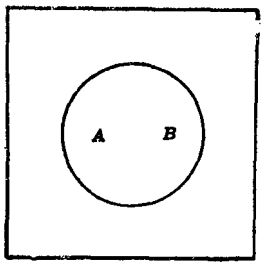
representa la suma de dos clases, A y B; hay, pues, una clase compuesta de todas las entidades que pertenecen a A o a B o a las dos. El diagrama:



representa el producto de dos clases, A y B; el área marcada con una cruz representa la clase de todas las entidades que pertenezcan a la vez a A y a B. El diagrama:



muestra el complemento, $\bar{A}$, de A; el área en la cual está $\bar{A}$ representa la clase de todos los miembros que no pertenecen a A. El diagrama:



representa la identidad de dos clases, A y *B;* los miembros de la clase A son los mismos que los miembros de la clase *B y* viceversa.

Las leyes del álgebra de clases son expresadas mediante fórmulas booleanas, muchas de las cuales son paralelas a las tautologías o leyes de la lógica sentencial. He aquí algunas de las leyes del álgebra de clases:

AC1 : $A = A$,
AC2 : $(A \cap \bar{A}) = \Lambda$,
AC3 : $(A \cup \bar{A}) = V$,
AC4 : $A \subset A$,
AC5 : $\Lambda \subset A$,
AC6 : $A \subset V$,
AC7 : $A = \bar{\bar{A}}$,
AC8 : $(A \cap B) \cap C) = (A \cap (B \cap C)$,
AC9 : $(A \cup B) = (\bar{\bar{A}} \cap \bar{\bar{B}})$,
AC10 : $(A \cap B) = (\overline{\bar{A} \cup \bar{B}})$,
AC11 : $\bar{\Lambda} = V$,
AC12 : $\bar{V} = \Lambda$,
AC13 : $(A \cap V) = A$,
AC14 : $(A \cap \Lambda) = \Lambda$,
AC15 : $(A \cup \Lambda) = A$,
AC16 : $(A \cup \Lambda) = V$.

La lectura de estas leyes resultará fácil con ayuda de los signos presentados en este artículo, más los contenidos en los artículos ya citados: COMPLEMENTO, INCLUSIÓN, IDENTIDAD, SUMA y PRODUCTO. Algunas de estas leyes reciben nombres. Así, AC1, AC2 y AC3 se llaman respectivamente *leyes de identidad, de contradicción y de tercio excluso;* AC8 es una de las *leyes de asociación;* AC9 y AC10 son llamadas *leyes de De Morgan.*

II. Concepto sociológico. En sentido sociológico 'clase' designa, de un modo amplio, una agrupación de individuos que poseen el mismo grado, o la misma calidad (social), o el mismo oficio. Se puede hablar entonces de la clase de los nobles, de la de los guerreros, de la de los burgueses, de la de los artesanos. Así definida, la clase es la denominación común para toda suerte de agrupaciones sociales: estados, estamentos, oficios, etc. De un modo estricto se da, sin embargo, el nombre de *clase* sólo a aquellas agrupaciones humanas caracterizadas por ciertos "constitutivos" sociales. Éstos pueden ser los medios de riqueza (especialmente la posesión de los medios de producción), los modos de vivir, la estima social en que se tenga a sus miembros, etc. Por lo general se reserva el nombre de clase solamente a las agrupaciones que han surgido en la época moderna. En efecto, aunque en muchos puntos análogos a los modernos, los órdenes sociales de otras épocas tienen que definirse mediante otros "constitutivos". Así, en el vocabulario sociológico actual se tiende a emplear el vocablo 'clase' únicamente en fórmulas tales como "la clase proletaria", "la clase burguesa" (y, en otras épocas, "la clase de los nobles", "la edad de los patricios", etc.), pero no en fórmulas tales como "la clase de los sacerdotes", "la clase de los intelectuales", etc. Los historiadores tienden también a distinguir entre la clase y el estado o rango. Para el último vale, en efecto, la expresión "haber nacido en tal o cual estado", lo que no ocurre para la primera. Se distingue asimismo en sociología entre clase y grupo. En algunos casos se prefiere eliminar por completo la noción de clase para sustituirla por la de grupo, hablándose de "agrupamientos sociales" (G. Gurvitch, P. Sorokin y otros), los cuales pueden clasificarse de muy distintas formas (véase G. GUBVITCH, *Vocation actuelle de la sociologie).* Los autores marxistas, en cambio, proclaman que la noción de clase es primaria (véase, por ejemplo, LUCIEN GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie,* 1952, págs. 94 y sigs.) y que sólo ella tiene un carácter histórico y, por lo tanto, dinámico, a diferencia de la noción de grupo, que es esencialmente estática. Las discusiones sobre el concepto de clase en la época moderna se han referido sobre todo a dos puntos. El primero es el concepto mismo de clase. El segundo, el problema de si tal concepto es subjetivo u objetivo. Es comprensible que en una sociedad donde los medios económicos y las relaciones económicas han ido adquiriendo cada vez mayor importancia (como ha ocurrido en la sociedad moderna) se haya subrayado la importancia del "constitutivo" económico para la formación de la clase. Muchos autores (marxistas y no marxistas) están en favor de ello; en buena parte el marxismo no ha hecho sino sistematizar y llevar a consecuencias últimas dichas ideas, considerando las clases sociales como el tejido fundamental de la historia y definiendo ésta (antes de la supresión definitiva del Estado por medio de la dictadura del proletariado) como una lucha de clases. La simplificación a que ello ha dado lugar en numerosos comentaristas ha engendrado diversas reacciones contra el concepto económico-objetivo de la noción de clase y ha inducido a subrayar otros factores, como el de estima o modos de vivir, que durante un tiempo fueron muy desatendidos. Como los temas sociológicos *stricto sensu* no son de la incumbencia de este Diccionario, nos limitamos a mencionar la existencia del problema. Desde el punto de vista filosófico, lo que más interesa en la cuestión es el papel que la noción de clase puede desempeñar en la filosofía de la historia, la función de la ideología (VÉASE) y el problema de la llamada conciencia de clase. Lo primero afecta al problema de la relación entre los factores reales y los factores ideales a que hemos aludido en el artículo Historia (VÉASE). Lo segundo está ligado al problema de la relación entre el valor de verdad de una doctrina y la forma en que concretamente se engendra. Lo último abarca la cuestión de las diversas formas de conciencia, en el sentido en que esta expresión fue empleada por Hegel y por muchos filósofos y sociólogos de los siglos XIX y XX. Muy debatida al respecto ha sido la posición de Georg Lukács (VÉASE), el cual desarrolló el problema desde el punto de vista del marxismo (del marxismo que Merleau-Ponty llama "occidental") en su libro *Geschichte und Klassenbewusstsein* (ed. alemana, 1923); según Lukács, la conciencia de la realidad (histórica) —conciencia dialéctica de una realidad en proceso dialéctico— no refleja simplemente, sino que colabora a la formación y desarrollo de tal realidad.

CLASS (GUSTAV) (1836-1908) nac. en Niesky (Oberlausitz), profesor en Tubinga y Erlangen, siguió una meditación sensiblemente análoga a la de Eucken, con influencia de Lotze y de la tradición espiritualista teísta. El objeto propio de la reflexión filosófica es, para Class, la "vida espiritual", autónoma y subsistente respecto a las otras formas de existencia, y susceptible de ser fenomenológicamente descrita. La fenomenología y la ontología del espíritu humano constituyen de este modo el acceso a un pensamiento metafísico de carácter espiritualista y personalista, y, sobre todo, a la fundación de una doctrina del pneuma o pneumatología que puede representar el punto de unión de lo personal con lo objetivo, de lo eterno con lo temporal y del ideal con el hecho.

Obras: *Ideale und Güter,* 1886 (*Ideales y bienes*). — *Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes,* 1896 (*Investigaciones para la fenomenología y ontología del espíritu humano.*) — *Die Realität der Gottesidee,* 1904 (*La realidad de la idea de Dios*). — Véase Hans Rust, *G. Class' Philosophie in systematischer Darstellung nebst einem Versuch ihrer Weiterbildung,* 1910.

CLAUBERG (JOHANN) (1622-1665) nac. en Solingen, profesor en Herborn y Duisburg, recibió la influencia de Descartes y fue uno de los principales defensores del ocasionalismo (VÉASE) moderno. Según Clauberg, en efecto, la intervención constante de Dios es necesaria para entender la relación entre los movimientos anímicos y los procesos corporales; lo que llamamos causas en estos últimos son, pues, más bien ocasiones que permiten al alma poseer las correspondientes "ideas". Clauberg desarrolló asimismo la metafísica en el sentido de la ontología formal y fue el primero en usar los términos 'ontología' y 'ontosofía' para designar la *metaphysica de ente.*

Obras: *Elementa philosophiae sive ontosophia, scientia prima, de iis quae Deo creaturisque seu modo communiter attribuntur,* 1647, 3ª ed., 1664; edición anotada, con el título: *Joannis Claubergii Ontosophia quae vulgo metaphysica vocatur,* 1694 (con un apéndice conteniendo el trabajo titulado: *Logica contracta*). — *Differentia inter Cartesianam et in scholis vulgo usitatam philosophiam,* 1651. — *Defensio cartesiana,* 1652. — *Exercitationes centum de cognitione Dei et nostri,* 1656. — *Logica vetus et nova,* 1658. — *Physica contracta,* 1689. — Edición de obras: *Opera omnia philosophica, ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora; quibus accessere... opuscula quaedam nova, numquam antehac edita...* cura Joh. Theod. Schalbruchii (Amsterdam, 1691). Contiene una *Series Tractatum,* entre los que figuran: *Physica Contracta*; *Disputationes Physicae*; *Theoria Corporum Viventium*; *Conjunctio Animae & Corporis; Metaphysica de Ente, com Notis; Paraphrasis in Meditationes Cartesii; Logica Vetus & Nova; Logica Contracta; Defensio Cartesiana; Dubitatio Cartesiana; Exercitationes & Epistolae* [entre J. C. y Tob. Andrea]. — Véase H. Müller, *J. Clauberg und seine Stellung im Cartesianismus, mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zur occasionalistischen Theorie,* 1891 (Dis.). — E. Göpfert, *Clauberg-Studien,* I, 1898. — P. Brosch, *Die Ontologie des J. Clauberg,* 1926.

CLAUDIO PTOLOMEO. Véase PTOLOMEO (CLAUDIO).

CLEANTES (331/0-233/2 o 232/1 antes de J. C.), nac. en Assos, pasó a Atenas, donde encontró a Zenón de Citio, con quien estudió y de quien es considerado discípulo. Parece haber seguido con gran fidelidad las doctrinas de Zenón y haber grandemente influido en la propagación de ellas sobre otros estoicos, en particular sobre Crisipo, y sobre Esfero de Bosporo, ambos discípulos de Cleantes. Se atribuye a éste una clasificación de la filosofía en seis partes (a diferencia de las tres partes propugnadas por Zenón de Citio, por muchos estoicos y otros filósofos de diferentes escuelas): la dialéctica, la retórica, la ética, la política, la física y la teología; Diógenes Laercio (VII, 174-6) le atribuye numerosos escritos sobre todas las partes de la filosofía, pero principalmente sobre ética y política. Su *Himno a Zeus* influyó, al parecer, consideradamente, sobre la religiosidad del estoicismo.

J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* I (1921) 552-88. — Artículos sobre Cleantes por Th. Gomperz, *Zeitschrift für d. österreichischen Gymnasium* (1878); U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Hermes* (1940), y G. Verbeke (Verhand. Kon. VI. Acad. von Wetensch. Lett. en Sch. Kunsten von Belgie, Kl. Leteteren, IX, 9, 1949). — Artículo sobre Cleantes (Kleanthes, 2), por J. von Arnim en Pauly-Wissowa.

CLEARCO de Soloi (nac. *ca.* 340 antes de J. C.), uno de los llamados antiguos peripatéticos, se dedicó a la interpretación de obras platónicas (Diógenes Laercio lo menciona [III, 2] como autor de un *Encomio ¿le Platón,* pero se le debe además una obra sobre los números y la estructura numérica del alma del mundo tal como aparece en la *República),* así como a la composición de numerosos tratados sobre diversas ciencias, en el espíritu de Teofrasto y aun llevando más allá que Teofrasto, según manifiesta Fritz Wehrli, la tendencia a la investigación monográfica. Clearco escribió obras sobre varios afectos (amor, pánico, etc.), sobre la vida y sobre muchos aspectos de la ciencia natural (óptica, la luna, las plantas, los minerales).

La más reciente edición de textos y comentarios es la de Fritz Wehrli en el Cuaderno III de *Die Schule des Aristoteles: Klearchos,* 1948. — Además véase: J. J. Schweighäuser, *Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas post Isaacum Casaubonum conscripsit,* 1905-6. — J. B. Verraert, *Diatribe acad. inaug,. de Clearcho Solensi,* 1828. — M. Weber, *De Clearchi Solensis vita et operibus,* 1880 (Dis.). — Art. por W. Kroll sobre Clearco (Klearchos, 11) en Pauly-Wissowa.

CLEMENS. Véase NEOESCOLÁSTICA.

CLEMENTE *(ca.* 150 - *ca.* 215), de Alejandría, maestro de la escuela para catequistas de la misma ciudad, se esforzó ante todo en asimilar la tradición filosófica griega dentro del cristianismo, el cual es considerado por él como una verdad total frente a una verdad parcial, como un saber completo frente al saber incompleto, fragmentario y frecuentemente falso del helenismo. En el helenismo, y especialmente en los pitagóricos, Platón y algunos estoicos, se encuentran, según Clemente, verdades encubiertas por el gran error del paganismo, anticipaciones que hacen de la filosofía no algo opuesto a la fe cristiana, sino una preparación para la fe concedida por Dios a quienes no constituían hasta el Nuevo Testamento el pueblo elegido. La revelación del Verbo es el verdadero saber, pero un saber que, bien que conocido por la fe, conduce a un asentimiento de carácter evidente, a la manera de

la "fantasía cataléptica" de los estoicos. Esta revelación fue dada antes parcialmente a los judíos, pero también a los griegos en la figura de sus sabios, de todos los sabios y no sólo de los de una determinada escuela. La asimilación de la tradición griega es para Clemente total, y contituye en su conjunto lo que llama filosofía, esto es, aquello que puede preparar para la fe y a la vez convertir la fe en conocimiento. Entre la fe y el saber filosófico no hay, así, contradicción, pues ambos se complementan y encuentran su verdad en la verdad única de lo revelado. Pero ello no equivale a una completa racionalización de la fe, pues en ésta hay verdades que sobrepasan la comprensión, y por ello la filosofía no puede, por ejemplo, llegar a un conocimiento positivo de la esencia y atributos de Dios.

De las obras de Clemente se han conservado el *Protréptico a los griegos*, el *Pedagogo* y los *Stromata* (respectivamente partes primera, segunda y tercera de una gran obra apologética y expositiva), así como varios escritos menores y fragmentos. Ediciones de las obras de Clemente de Alejandría: Florencia, 1550; Heidelberg, 1592; Oxford, 1715. Edición en la *Patrologia griega* de Migne, t. VIII y IX. Nueva edición crítica por O. Stählin en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte* (Vol. I: *Protréptico y Pedagogo*, 1905; II. *Stromata I-VI*, 1906; III. *Stromata, VII-VIII*; escritos menores y fragmentos, 1909). Índice de la edición de Stählin, publicado en 1934. — Véase J. Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, 1858. — E. Freppel, *Clément d'Alexandrie*, 1865. — E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, 1898, 2ª ed., 1906. H. U. Meyboom, *Clemens Alexandrinus*, 1912. — J. Meifort, *Der Platonismus bei C. Alexandrinus*, 1928. — J. Munck, *Untersuchungen über Clemens Alexandrinus*, 1933. — C. Mondesert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, 1944. — Th. Camelot, O. P., *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, 1945. — G. Catalfamo, S. *Clemente Alessandrino*, 1951. — E. F. Osborn, *The Philosophy of C. of A.*, 1957.

CLIFFORD (WILLIAM KINGDON) (1845-1879) nac. en Exeter, profesor (1871-1879) en el University Collège, de Londres, y habitualmente considerado como uno de los representantes del evolucionismo naturalista inglés de las postreras décadas del pasado siglo, defendió en filosofía un sensacionismo para el cual todo objeto es, en último término, un complexo de sensaciones. En este sentido, su doctrina puede ser calificada de empirista-fenomenalista y se encuentra en la línea que va de Hume a Mach. La reducción del ser a impresiones no es, empero, para Clifford, una mera psicologización del objeto. En rigor, objeto y sujeto pertenecen al mismo orden de realidad, y su única diferencia consiste en que mientras el segundo es "sentido", el primero es una e*jection* o proyección del complexo de impresiones del yo. Esta realidad "eyectiva" posee, de todos modos, una cierta objetividad. En efecto, las impresiones del "yo" no permanecen nunca aisladas, sino en indisoluble conexión con otros complexos de impresiones. En primer lugar, y ante todo, hay los "objetos sociales" dentro de cuya trama está dado todo yo individual; en segundo término, hay un mundo sin el cual el yo quedaría substancializado y, por consiguiente, eliminado. Los procesos "eyectivos" están sometidos, por lo demás, a una evolución que recorre todos los órdenes de la naturaleza y que permite concluir que el último estadio es un complexo de impresiones conscientes. De ahí la teoría del "tejido mental" *(mind-stuff)* que constituye la trama última de la realidad y que está destinado, al entender de Clifford, a resolver el dualismo de sujeto y objeto, de espíritu y cuerpo, de conciencia y materia. Lo que hay, así, últimamente, es lo "sentido", y lo "sentido" es lo en sí, de lo cual emergen todos los dualismos, concebidos como divisiones artificiales practicadas por la inteligencia, pero sin que respondan a la realidad de la cosa. Materia y psiquismo son, por lo tanto, dos diferentes aspectos de "lo real". Pero como Clifford se inclina más a determinar los caracteres de lo psíquico por medio de los rasgos pertenecientes a lo físico que a la inversa, su metafísica es, en el fondo, un pampsiquismo con una base ontológica materialista y evolucionista estrechamente afín a la doctrina de Spencer.

Obras: *Seeing and Thinking*, 1879. *Lectures and Essays*, 2 vols., 1879, ed. L. Stephen y F. Pollock. — *The Commonsense of the Exact Sciences*, 1885, ed. por K. Pearson; reed. por J. R. Newman, con prefacio por B. Russell, 1955. — *The Ethics of Belief*, 1909. Todas estas obras son recopilaciones de artículos y lecciones, y fueron publicadas póstumamente. Durante su vida publicó sus principales estudios matemáticos: *Preliminary Sketch of Bi-Quaternions*, 1873, y *On the Canonical Form and Dissection of a Riemann's Surface*, 1877.

CLINAMEN. Aristóteles objetó a Demócrito (VÉASE) que los átomos que se mueven con la misma velocidad en dirección vertical no pueden encontrarse nunca. Para responder a esta objeción, se supone que Epicuro forjó la doctrina llamada por Lucrecio del *clinamen* o *inclinación* de los átomos. Consiste en suponer que los átomos experimentan una pequeña "desviación" que les permite encontrarse. El peso, *pondus*, de los átomos los empuja hacia abajo; la desviación, el *clinamen*, les permite moverse en otras direcciones. Así, el *clinamen* es considerado como la inserción de la libertad dentro de un mundo dominado por el mecanicismo. La doctrina en cuestión se halla expresada claramente en Lucrecio, *De rerum natura*, II, 289-93:

sed ne mens ipsa necessum
intestinum habeat cunctis in rebus agendis
et devicta quasi cogatur ferre pratique,
id facit exiguum clinamen principiorum
nac regione loci certa nec tempore certo

(ed. Bailey, I, 250), es decir: "Mas que el espíritu mismo no haya de estar dominado haciéndolo todo por una necesidad interna, y que no haya de estar obligado, como cosa conquistada, a soportar pasivamente los acontecimientos, ello es efecto de esa exigua desviación de los elementos principales, que no tienen que ir a un lugar determinado en un tiempo fijado." El vocablo *clinamen* fue forjado por el propio Lucrecio, y es en su texto uno de los ἅπαξ λεγόμενα.

Algunos autores creen que la doctrina en cuestión se hallaba ya en los textos esotéricos de Aristóteles, como respuesta que dio el Estagirita a sus propias objeciones contra el atomis-

mo democriteano. Sin embargo, la opinión hasta ahora más difundida es la que la hace proceder de Epicuro o de algún epicúreo. Cierto que no se halla en la *Carta* a Herodoto donde se expone la doctrina física (Cfr. H. Usener, *Epicúrea,* págs. 1-32), pero C. Bailey señala que puede haber estado en el comienzo del párrafo 43 —que no se ha conservado por entero— o en algún otro párrafo perdido y que, en todo caso, hay pruebas de ello en otras partes (por ejemplo, en Diogenes de Oinoanda, fragmento XXXII, ed. Williams, col. II, fin. El término griego es ἐκκλισις, y a veces παρέγκλισις). En época reciente, Ettore Bignone, investigador del "Aristóteles perdido", ha manifestado que la formación de tal doctrina requirió un cierto tiempo, y que se formó a base de la conjunción de dos tesis afines: la doctrina aristotélica, según la cual el movimiento de los cuerpos es de la misma especie que el movimiento del alma; y la doctrina de Heráclides Pon-tico, según la cual los átomos son de naturaleza psíquica y poseen movimiento por sí mismos. Entre la atribución de espontaneidad completa a los átomos y la completa negación de ella, los epicúreos consideraron la doctrina del *clinamen* como una razonable tesis intermediaria, que permitía conservar el materialismo —o, mejor, dicho, corporalismo— del atomismo democriteano, sin caer en las dificultades de un determinismo completo.

La teoría del *clinamen* ha sido juzgada de muy diversas maneras. Ya Cicerón, en *De fato, 45, De fin,* I 19 y *De nat. deor,* I 69 la consideró como un expediente arbitrario, como una "ficción pueril" —*res ficta pueriliter*—, según dice en esta última obra (aunque en *De fato, I,* 23, reconoce que posee algún valor). Entre los historiadores modernos, Zeller *(Geschichte,* III, 3) contribuyó a difundir la opinión —que se halla en la mayor parte de tratadistas— de que la doctrina del *clinamen* tiene poca consistencia intelectual o se desvía de la concepción general democriteana (Cfr., por ejemplo, Windelband, Ges. *der Phil,* § 15, 4). Contra tales opiniones declaró Guyau que con la doctrina del *clinamen* los epicúreos mostraron una profunda comprensión del contingentismo que, según el filósofo francés (que seguía en este punto a Boutroux), se halla en el fondo de todas las realidades. Otra defensa de la "consistencia intelectual" de la doctrina del *clinamen se* halla en la obra de Cyril Bailey sobre Epicuro y los atomistas, al decir que los epicúreos lucharon consistentemente contra la concepción de un "destino opresor" y no sólo del "destino religioso", sino del "destino determinista" propugnado por muchos filósofos naturales. Por este motivo, intentaron buscar una brecha que permitiese salvar la libertad del hombre sin por ello negar la validez de las leyes de la Naturaleza. La opinión de Guyau se halla en *La morale d'Épicure,* 1878, Cap. II (págs. 85-91). Hay trad, esp.: *La moral de Epicuro,* 1907. — Las explicaciones de Bailey, en *The Greek Ato-mists and Epicurus,* 1928, págs. 316 y sigs. — El folleto de E. Bignone referido en el texto es: *La dottrina epicurea del "clinamen", sua formazione e sua cronologia, in rapporto con la polemica con le scuole avversarie. Nuoce luci sulla storia dell'atomismo greco,* 1940. Las obras del mismo autor sobre la formación filosófica de Epicuro y el llamado "Aristóteles perdido" se hallan mencionadas en la bibliografía de Epicuro (VÉASE).

CLITÓMACO de Cartago (187/6-110/9) (escolarca de la Academia nueva desde 129 ó 126 hasta 110 ó 109) tenía como nombre verdadero, según Diogenes Laercio (IV, 67), el de Asdrúbal. Hacia los cuarenta años de edad, y tras haber profesado en su ciudad natal, se trasladó a Atenas, donde fue discípulo de Carnéades, cuyas opiniones parece haber comentado extensamente. Sus escritos parecen haber proporcionado mucho material a Cicerón y a Sexto el Empírico y aun haber influido sobre ellos.

H. Diels, *Doxographi Graeci,* 1879. Artículo de J. v. Arnim. sobre Clitómaco (Kleitomachos, 1) en Pauly-Wissowa.

COGITO, ERGO SUM. En el artículo sobre Descartes hemos visto que la proposición usualmente conocida bajo la expresión *Cogito, ergo sum, y* con frecuencia bajo el simple término *Cogito,* es una de las tesis centrales de dicho filósofo. En el *Discurso del Método* (IV; A. *T.* VI 32) escribe, en efecto, Descartes: "Y observando que esta verdad: yo pienso, luego existo (*Je pense, donc je suis;* en el texto latino: *Ego* cogito, *ergo sum sive existo],* era tan firme y estaba tan bien asegurada, que no podían quebrantarla las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba." En las *Meditaciones metafísicas* (II; A. *T.* VII 25) escribe: "De modo que después de haber pensado bien en ello, y de haber examinado cuidadosamente todas las cosas, hay que concluir y tener por constante que esta proposición: Yo *soy, yo existo,* es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncio o la concibo en mi espíritu." Y en los *Principios de la filosofía* (I 7; A. *T.* VIII 7) indica que "no obstante todas las suposiciones más extravagantes, no podríamos dejar de creer que esta conclusión: Yo *pienso, luego yo existo,* no sea verdadera, y, por consiguiente, la primera y más cierta que se presenta a quien conduce ordenadamente sus pensamientos". Ahora bien, por la importancia de dicha tesis y por las muchas discusiones que se han suscitado en torno a ella dare-mos algunas aclaraciones complementarias. Unas (I) se refieren a sus antecedentes históricos, otras (II) a su significación y a las dificultades que su aceptación ofrece.

(I). Ya en época de Descartes —como lo han investigado minuciosamente É. Gilson y L. Blanchet, a quienes seguimos en gran parte a este respecto— se hizo observar al filósofo que la proposición en cuestión tenía numerosos antecedentes. En la época actual se ha llegado inclusive a hablar de una posible fuente aristotélica del *Cogito;* Émile Bréhier, Egon Braun, Rodolfo Mondolfo y Pierre-Maxime Schuhl se han referido a varios textos de Aristóteles (por ejemplo: *De sensu,* VII 488 a 25 y *Phys.,* VIII 3, 254 a 22) en donde el Estagirita mantiene que la autopercepción es acompañada del conocimiento de la propia existencia, y que la opinión (eleática) de que el movimiento no existe implica una opinión —*y,* por consiguiente, un movimiento—, que existe. Sin embargo, los propios historiadores citados (acaso con la excepción de Mondolfo) no han insistido demasiado en la importancia para Descartes de estos antecedentes. En

cambio, los destacados ya en la época de Descartes son importantes. El más resonante de ellos es el de San Agustín. El P. Mersenne indicó a Descartes cuán parecido era su argumento al que consta (según el propio Descartes precisó luego; Cfr. A. T., III 261) en *De civitate Dei,* de San Agustín, Libro XI, cap. 26. San Agustín escribió allí lo siguiente: *"Quid si falleris? Si enim fallor, sum",* "Pues, ¿qué si te engañas? Si me engaño soy", una proposición conocida usualmente bajo la expresión "Si *fallor, sum", "Si yerro, existo".* Una observación análoga se hizo al filósofo por autor hoy desconocido (A. *T.,* III 247-8). En las *Cuartas Objeciones* a las *Meditaciones Metafísicas* (A. T., VII 197), Arnauld se refirió a otro texto de San Agustín en *De libero arbitrio,* Libro II, cap. 3, n. 7, en el cual, a raíz de preguntarse el Santo, como exordio para la prueba de la existencia de Dios, si uno mismo existe, contesta: "A» *tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses",* es decir: "¿Y si acaso temes engañarte en esta pregunta? Pero si tú no existieras, no podrías en modo alguno engañarte." Como indica Gilson, Arnauld aproximó este texto a uno que se halla en las *Meditaciones metafísicas* (II, A. *T.* VII 25) sobre el problema de la distinción entre el alma y el cuerpo. El mismo Arnauld, en carta a Descartes del 3 de junio de 1648 (A. *T.,* V 186), indicó otro texto del agustiniano *De Trinitate,* Libro X, cap. 10, n. 12, donde, entre otros argumentos, consta el siguiente: *"Vivere se tarnen et meminisse, et intelli-gere, et velie, et cogitare, et scire, et judicare, quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitai, vivit ; si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitai, dubitare se intelligit; si dubitat certus esse vult; si dubitat, cogitai; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire opportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ullat re dubitare non posset";* es decir: "¿Quién puede dudar que vive, recuerda, comprende, quiere, piensa, sabe y juzga? Tanto más cuanto que si duda, vive; si duda por qué duda, recuerda; si duda, comprende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene dar temerariamente su consentimiento. Quienquiera, pues, duda de todo lo demás, no puede dudar de todas esas cosas, pues si no existiesen no podría dudar de nada."

En diferentes respuestas a estas observaciones, Descartes no indicó si había ya encontrado tales pasajes *anteriormente* a sus propias fórmulas, sino que se limitó a poner de relieve: (a) Que mientras San Agustín se sirve de sus argumentos para probar la certidumbre de nuestro ser —y, en el pasaje citado de *De emítate Dei,* para mostrar que hay en nosotros una imagen de la Trinidad—, él, Descartes, se sirve de los suyos para dar a entender que el yo que piensa "es una *substancia* inmaterial", "lo que —agrega— son dos cosas muy diferentes" (Carta fechada el 2 de noviembre de 1640; A. *T.,* III 247-8). Por lo tanto, San Agustín no hace del principio "el mismo uso" que él, Descartes, hace (Carta a Mersenne del 25 de mayo de 1637; A. *T.,* I, 376). (b) Que no deja de alegrarle coincidir con San Agustín aun cuando no sea sino para cerrar la boca a los *petits esprits* que han tratado de "poner quisquillas a este principio" (Cfr. A. *T.,* III 248 y *Respuestas a las Cuartas Objeciones, A. T.,* 219). Todo ello ha dado motivo para plantearse varios problemas. Unos son netamente históricos y pueden centrarse en torno a la pregunta: ¿Conocía (o tenía presentes) ya Descartes los pasajes en cuestión de San Agustín y no hizo en su respuesta más que seguir siendo, como ha dicho Ortega y Gasset, "gran borrador de sus propias huellas" (O. *C.,* VI [1953], 169 nota)? Los otros son sistemáticos y pueden centrarse en torno a la cuestión: ¿Cuál es el significado verdadero de la proposición cartesiana?

Debatiremos brevemente el último punto en la sección (II) del presente artículo. En cuanto al primero, las opiniones están divididas entre quienes hacen francamente de Descartes un agustiniano, por lo menos en este punto capital, y quienes declaran que no hay vínculos de ninguna clase entre las dos doctrinas. Los primeros se apoyan en varias razones. Mencionaremos cinco. (1) La citada tendencia, que consideran sospechosa, de Descartes, a no indicar sus "fuentes". (2) El hecho de que el *Cogito* agustiniano no sea algo accidental en su obra, sino que, como señala Gilson, se haya repetido nada menos que cinco veces en sus libros (además de los pasajes citados, otros dos a que Gilson se refiere en su *Introducción a l'étude de Saint Augustin,* 3a ed., 1949, págs. 53 y sigs.; *De vita beata,* II, 2, 7 y *Do vera religione,* XXXIX). (3) El hecho de que la doctrina agustiniana no se hubiese interrumpido durante la Edad Media (Juan Escoto Erigena, Enrique de Auxerre, Hugo de San Victor, Guillermo de Occam, Guillermo de Auvernia, Juan de Mirecourt, Pedro de Ailly) y durante el Renacimiento y comienzos de la Edad Moderna (Pico della Mirandola, Gómez Pereira, los apologistas cristianos anti-escépticos y, sobre todo, como indica L. Blanchet, Campanella en su *De sensu rerum y* en *la Universalis Philosophia),* por no hablar de algunos árabes, como Avicena, bien conocidos de los filósofos cristianos. De algunos de estos precedentes puede, ciertamente, afirmarse casi con entera seguridad que no eran conocidos de Descartes. Un ejemplo es la frase *"Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est; ergo ego sum",* "Conozco que conozco algo, y todo lo que conoce es; por lo tanto, soy", que se halla en la *Antoniana Margarita,* de Gómez Pereira, y que ha sido citada a este mismo respecto por Blanco Soto *(Festgabe Cl. Baeumker,* 1913, pág. 371) y por L. Blanchet (obra citada en la bibliografía al final de este artículo). Pues aunque Menén-dez y Pelayo señaló *(Heterodoxos,* Epílogo) que Gómez Pereira "se adelantó al entimema famoso", ello no implica que haya habido directa influencia ni siquiera que el "entimema" tuviera el mismo sentido en ambos autores. (Para una cuestión paralela, véase ALMA DE LOS BRUTOS.) De otros precedentes, en cambio, no puede afirmarse con el mismo grado de certeza la ignorancia de Descartes. (4) El hecho de que Descartes se hallara en estrecha relación y aun bajo la influencia del P. Mersenne y del Cardenal de Bé-rulle y, por lo tanto, ligado a las tendencias claramente agustinianas del Oratorio. (5) El hecho de que argumentos semejantes fueran empleados con frecuencia para rebatir opinio-

nes de los escépticos (el propio San Agustín empleó *también* el *Cogito* con este propósito). Los segundos, en cambio, es decir, los que niegan que haya vínculos entre San Agustín u otros precedentes, y Descartes, señalan —como ya hizo Pascal— que el uso hecho del *Cogito* por los dos pensadores es tan distinto, que no puede hablarse de coincidencia ni de influencia. Esta es, por ejemplo, la opinión de Ortega y Gasset cuando indica *(op. cit.,* 168-9, nota) que las coincidencias entre Descartes y el Padre de la Iglesia permiten ver "con mayor evidencia que se trata de dos tesis filosóficas completamente distintas". "Bastaría para rechazar esa filiación hacerse cargo de que las frases de San Agustín estaban ahí desde hacía trece siglos patentes a todos, sin que de esa fuente manase el *Cogito* —¡qué casualidad!— hasta el decenio de 1620." Como se advierte, los primeros aducen sobre todo testimonios históricos; los segundos (siguiendo al propio Descartes) se apoyan en razones de contenido de la doctrina. Frente a unos y a otros hay autores que buscan una tesis intermedia, sosteniendo (como Gilson) que aunque no puede negarse la importancia de los argumentos agustinianos y de quienes los adoptaron o transformaron, hay de todos modos diferencias entre los dos grandes filósofos. Por lo pronto, las hay en la propia fórmula empleada. Luego, en el hecho de que los supuestos teológicos que habían orientado a San Agustín parecen casi completamente ausentes en Descartes. Finalmente, en el hecho de que la metafísica de Descartes es una metafísica de lo inteligible, que desemboca en el mecanicismo, mientras la de San Agustín es una metafísica de lo concreto, que desemboca en el "animismo", esto es, en el "intimismo".

(II) Esto nos lleva a dilucidar el significado del *Cogito* antes de indicar algunas de las objeciones suscitadas. Hemos visto ya cuál es la opinión del propio Descartes al respecto: no se trata sólo, en efecto, de hallar una proposición apodíctica que sirva de firme roca al edificio de la filosofía, sino también de probar "la distinción real entre el alma y el cuerpo", como dice en el título a la *Meditación Sexta.* Pero dentro de esta fundamental concepción pueden acentuarse aspectos distintos. Merleau-Ponty, por ejemplo (Cfr. *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* 1947, 129-30), ha indicado que ofrece los tres siguientes: (1) El *Cogito* equivale a decir que cuando me aprehendo a mí mismo me limito a observar un hecho psíquico. Esta significación predominantemente psicológica es la que aparece en el propio Descartes al decir éste que estoy cierto de existir todo el tiempo que pienso en ello. (2) El *Cogito* puede referirse tanto a la aprehensión del hecho de que pienso como a los objetos abarcados por este pensamiento. En tal caso el *Cogito* no es más cierto que el *cogitum.* Esta significación aparece en Descartes cuando considera en las *Regulae* el *se esse* como *una* de las verdades evidentes simples. (3) El Cogito puede entenderse como el acto de dudar por el cual se ponen en duda todos los contenidos, actuales y posibles, de mi experiencia, excluyéndose de la duda al propio *Cogito.* Es la significación que tiene el *Cogito* corno principio de la "reconstrucción" del mundo. Aunque todos estos sentidos aparecen en Descartes (3) es el principal y el que la tradición sobre todo ha subrayado. Junto a la distinción entre estos sentidos del *Cogito ergo sum* hay que mencionar la distinción entre los diversos sentidos del *cogitarse.* Usualmente se interpreta en un sentido intelectual. Pero en el espíritu de Descartes —y en la raíz etimológica del vocablo— *cogitare* significa cualquier acto psicológico, con tal que pertenezca de un modo directo a la realidad de lo íntimo, como distinta a la realidad de las substancias extensas. En este sentido puede admitirse la tesis de J. de Finance, cuando compara el *Cogito* de Descartes con la *reflexio* de Santo Tomás. Ambos son actos mediante los cuales se afirma y reconoce el pensamiento, en su naturaleza propia, como algo distinto de los demás entes. Pero mientras en Descartes —escribe de Finance— la distinción es ontológica y se hace del yo una substancia separada, en Santo Tomás el yo sigue vinculado antològicamente al resto de los entes. El punto común que hay entre ellos es, pues, que tanto Santo Tomás como Descartes pasan del concepto de yo o *reflexivo* o *cogito* al de la existencia: Santo Tomás de un modo claro y directo; Descartes, de un modo mediato.

Las objeciones suscitadas por el principio cartesiano son múltiples. Muchos escolásticos argüían que el *Cogito* no puede ser un primer principio en el sentido en que pueda serlo el principio de contradicción, sobre todo a la luz de una de las pretensiones del principio cartesiano: el ser apodíctico. Otros señalaban que en el razonamiento de Descartes hay una falla: la supresión de la premisa mayor. 'Todo lo que piensa, existe', a la cual debería seguir la premisa menor, 'Yo pienso', y la conclusión, 'Por lo tanto, yo existo'. Descartes mismo contestó ya a las dos objeciones, las cuales son de naturaleza formal, y siguen siendo empleadas por los escolásticos. Hay otras objeciones de distinta índole de las cuales nos limitaremos a mencionar tres. La primera es la de que podría decirse con la misma justificación, "Yo respiro, luego yo existo" que "Yo pienso, luego yo existo". La respuesta dada a ella consiste en mostrar la ilegitimidad de considerar el respirar como una operación tan irreductible como el pensar. La segunda es la de que no es legítimo pasar de la afirmación, "Yo pienso", a la afirmación, "por lo tanto, yo soy una cosa pensante", es decir, de un acto a una substancia. El motivo de ese paso ha sido atribuido al supuesto substancialista de la filosofía de Descartes. La tercera se refiere principalmente al alcance del *Cogito.* Se ha hecho observar, en efecto, que la seguridad de mi existencia dada por el mismo es válida únicamente *en tanto que* y *mientras* pienso. Esta condición ya fue indicada por Descartes al escribir en la *Meditación Segunda:* "Otro [atributo del alma] es el de pensar; y aquí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece; sólo él no puede ser desligado de mí. Yo *soy, yo existo:* esto es cierto, mas, ¿para cuánto tiempo? A saber, tanto tiempo como pienso, pues podría acaso ocurrir que si dejara de pensar dejaría al mismo tiempo de ser o de existir." Pero Descartes no consideraba que esto destruía su conclusión principal: el afirmar que soy una cosa pensante.

Nietzsche decía *(Jenseits,* § 16)

que en la sola afirmación *"Yo* pienso' hay un mundo de problemas que el metafísico no puede resolver; se supone que soy *yo* el que piensa, que debe haber por fuerza alguien que piensa, que el pensar es una actividad realizada por un ser que suponemos es la causa del pensamiento, que hay un *'ego' y* que sé lo que es. Por lo tanto, la afirmación 'Yo pienso' supone tantas cosas que no puede ser considerada como una certidumbre inmediata, de tal modo que el filósofo a quien se le afirma tal cosa no tendrá más remedio que admitir que cuando otro dice 'Yo pienso' está probablemente en lo cierto, pero que no puede suponerse que esto sea forzosamente algo cierto.

É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 2ª ed., revisada y aumentada, de la Parte II de sus *Études de philosophie médiévale*, 1930, Parte I, cap. ii y Apéndices, Cap. I. — Id., íd., Edición anotada del *Discours de la méthode*, 1947, págs. 295-301. — Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"*, 1920. — P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, 1930, 2ª ed., 1950, Cap. I ["Cogito kantien el Cogito cartésien"]. — J. de Finance, S. J., *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, 1946 [Archives de philosophie, Vol. XVI, Cahier II]. Una tesis análoga en P. Hoenen, *Reality and Judgment according to St. Thomas*, 1952. — Véase también Ángel Custodio Vega, "Introducción a la filosofía de San Agustín", cap. viii, en tomo II de *Obras* de San Agustín, ed. de la Biblioteca de Autores Cristianos (1946), págs. 193-226. — Para el "antecedente aristotélico, véase: É. Bréhier, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* (1942-1943), págs. 142-3. — R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, 1955, págs. 287 y sigs. — P.-M. Schuhl, "Y a-t-il une source aristotélicienne du 'Cogito'?", *Revue philosophique*, etc. (1948), 191-4, reimp. en *Études platoniciennes*, 1960, págs. 146-51. — Egon Braun, "Vorläufer des 'Cogito ergo sum' bei Aristoteles", *Ann. Universitatis Saraviensis* (Lettres), V (1956), 193-5. — E. W. Beth, "'Cogito ergo sum' -raisonnement ou intuition?", *Logica. Studia Paul Bernays dedicata*, 1959, págs. 19-31 y 223-35. — R. Lefèvre, *La bataille du "Cogito"*, 1960 (menos histórico que "sistemático"). — Heinrich Scholz, "Über das Cogito, ergo sum", *Kantstudien*, XXXVI (1931), 126-47, reimp. en la obra del autor *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel, J. Ritter, págs. 75-94. — Id., íd., "Augustinus und Descartes", *Blätter für deutsche Philosophie*, V (1931-1932), 405-23, reimp. *en ibid.*, págs. 45-61.

COHEN (HERMANN) (1842-1918) nac. en Coswig, profesó en la Universidad de Marburgo, donde sucedió, en 1876, a F. A. Lange. Trasladado a Berlín en 1912, residió en la capital hasta su muerte. Fundador de la llamada Escuela de Marburgo (VÉASE) y figura máxima del neokantismo, sus primeros trabajos consistieron en exposiciones y aclaraciones de la doctrina kantiana. La aparición, en 1902, de la primera parte de su *Sistema de filosofía*, parcialmente anticipado en sus anteriores obras, constituyó la consagración del neokantismo en su aspecto idealista objetivo o idealista crítico. Cohen se propone desarrollar hasta sus últimas consecuencias el método trascendental kantiano y atenerse, por lo tanto, más al espíritu que a la letra del kantismo; su orientación fundamental se halla determinada por el propósito de considerar filosóficamente el conjunto de la cultura, que para Cohen se cifra en la ciencia —por la cual entiende principalmente el saber natural, físico y matemático—, en la ética y en la estética, religadas por la unidad de la conciencia. El idealismo de Cohen no equivale a un mero idealismo subjetivo; de acuerdo con su interpretación de Kant, Cohen hace del idealismo una dirección enteramente objetiva, una filosofía en la cual el problema de la dualidad del pensamiento y del objeto queda resuelto por su identificación. Mientras Kant había distinguido entre lo dado y lo puesto, Cohen admite solamente lo puesto, pero éste equivale, más bien que al acto subjetivo del pensar, al contenido objetivo del pensamiento, que de este modo se convierte en fundamento del objeto. El pensamiento no es para Cohen el producto de una actividad subjetiva; es la estructura interna del objeto de la ciencia, el contenido de la conciencia y a la vez el del ser. Por lo tanto, si el ser es el pensamiento, también el pensamiento es aquello que se halla puesto en el ser por constituir su contenido esencial. No se trata, consiguientemente, como Cohen hace notar con frecuencia, de una negación del mundo externo. Esta negación, que es una posición metafísica, no entra dentro del marco de la teoría idealista del conocimiento más que cuando, partiendo de un inexistente dualismo entre la conciencia y el ser, se pasa al idealismo subjetivista. La filosofía de Cohen es formalmente enemiga de la metafísica; el hecho de que muchas proposiciones metafísicas se hayan insertado dentro de ella no es reconocido por su autor, quien estima su objetivismo como el mayor ataque que se haya dirigido contra toda pretensión trascendente. Basado en esta posición, Cohen hace girar todo su sistema alrededor de la noción de la conciencia pura y divide el conjunto en una lógica del conocimiento puro, que es primordialmente una elaboración de las categorías del conocimiento físico-matemático y una reafirmación del ideal de la ciencia como conocimiento infinito; en una ética de la voluntad pura, apoyada en la idea kantiana del deber, y en una estética del sentimiento puro, es decir, en una dilucidación de las categorías correspondientes a las formas emotivas de la conciencia. La lógica es a la vez la teoría del conocimiento; es una lógica gnoseológica y en parte metafísica que supone, de acuerdo con su pensamiento fundamental, la absoluta y perfecta racionalidad de lo real; la ética es una ciencia formal de las categorías morales; la estética, una ciencia formal de las categorías del sentimiento puro. La unificación de estos tres territorios por la psicología no debe ser entendida como un intento de englobar las tres partes en una ciencia superior, pues la psicología es concebida simplemente como la ciencia del hombre "en la unidad de su conciencia cultural". De este modo, el sistema de Cohen se halla penetrado enteramente por un racionalismo que no sólo rechaza la sensibilidad y la intuición como órganos del conocimiento, sino que efectúa con frecuencia un tránsito de la pura afirmación de la necesaria racionalidad del conocimiento científico a la necesaria racionalidad de lo real. Por una de sus partes esenciales, la filosofía de Cohen se enlaza, pues, con el viejo racionalismo; por otra, se

vincula con el naturalismo y, a través de él, con el positivismo (véase NEOKANTISMO). Las orientaciones de Cohen, que fueron proseguidas, ciertamente con mucha libertad, por sus discípulos de la Escuela de Marburgo, representan el punto culminante del intelectualismo naturalista. De acuerdo con ello, los trabajos realizados por el propio Cohen y sus continuadores en la esfera de la historia de la filosofía y de la crítica de las ciencias tienden a mostrar cierta continuidad del idealismo objetivo a través de la historia del pensamiento occidental, y particularmente desde Platón, enderezada a la formación de la "verdadera ciencia", es decir, de la ciencia natural matemática.

Obras: *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871 (3ª ed. modificada, 1918) *(La teoría de la experiencia, de Kant).* — *Kants Begründung der Ethik*, 1877, 2ª ed., 1910 *(La fundamentación de la ética por Kant).* — *Kants Begründung der Aesthetik*, 1889 *(La fundamentación de la estética por Kant).* — *System der Philosophie. I. Logik der reinen Erkenntnis*, 1902, 2ª ed. 1914, 3ª ed., 1922 *(Lógica del conocimiento puro). II. Ethik des reinen Willens*, 1904, 2ª ed., 1907, 3ª ed., 1921 *(Ética de la voluntad pura) III. Aesthetik des reinen Gefühls*, 2 vols., 1912 *(Estética del sentimiento puro).* — *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 1915 *(El concepto de la religión en el sistema de la filosofía).* — *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1919 *(La religión de la razón según las fuentes del judaísmo).* — *H. Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, ed. A. Görland y E. Cassirer, 2 vols., 1928. — *Índice a la Lógica del conocimiento puro: Index zu Cohens Logik einer reinen Erkenntnis*, por A. Görland, 1906. Véase el t. XVII de *Kantstudien*, 1912, y las siguientes obras: P. Natorp, *H. Cohens' philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, 1918 [*Kantstudien*. Ergänzungshefte 21]. — W. Kinkel, *H. Cohen*, 1924. — Simon Kaplan, *Das Geschichtsproblem in der Philosophie H. Cohens*, 1930. — Josef Solowiejczyk, *Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei H. Cohen*, 1932 (Dis.). — Trude Weiss Rosmarin, *Religion of Reason. H. Cohen's System of Religious Philosophy*, 1936. — Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, 1954, págs. 131-208. — Véase asimismo la bibliografía del artículo MARBURGO (ESCUELA DE).

COHEN (MORRIS RAPHAËL) (1880-1947), nac. en Minsk, trasladado muy joven a EE. UU., profesor en el City Collège de Nueva York, rechazó tanto el dogmatismo apriorista como el escepticismo empirista. Ni uno ni otro pueden, a su entender, dar razón tanto de la regularidad de los procesos reales como de la posibilidad de su inteligibilidad. El puro ¡nacionalismo debe, sin embargo, ser también rechazado; si se admite la existencia de algo irracional será sólo, afirma Cohen, como uno de los polos necesarios de la realidad. De lo contrario, todo lo real sería puramente formal y se eliminaría la relativa impenetrabilidad de lo existente. El pensamiento de Cohen se va acercando de este modo, a través de un proceso casi dialéctico de admisiones y negaciones, a una actitud que él mismo ha calificado de realismo lógico, de racionalismo realista, de relativismo relacionista y, finalmente, de naturalismo racionalista. Lo característico de esta posición es la afirmación de las invariantes constituidas por las puras relaciones lógicas y matemáticas. Mas esta invariabilidad, con la que se destruye el empirismo escéptico, no apoya el apriorismo clásico de la "autoevidencia" de las verdades. Por eso puede decir Cohen que 'las relaciones matemáticas y lógicas forman la substancia inteligible de las cosas" *(Reason and Nature*, 1931, pág. 230) sin por ello suponer que las cosas son racionalmente engendradas. Se trata, pues, en último término, de un naturalismo de carácter funcionalista, de un realismo logicista más bien que de un logicismo formalista. A ello contribuye también la defensa del llamado principio de polaridad, el cual no consiste, sin embargo, ni en una dialéctica del concepto, ni en un proceso puramente empírico, ni en un vago eclecticismo. El principio de polaridad afirma que ni la causalidad ni la razón suficiente bastan para la determinación por lo menos conceptual de los fenómenos; toda determinación supone la contraposición o, mejor dicho, la confluencia de elementos opuestos. Estos elementos no engendran por sí mismos la realidad ni tampoco, a diferencia de Hegel, los contrarios llegan a ser absorbidos y superados. Lo que sucede más bien es que la persistencia misma de la contrariedad es necesaria para la adscripción de algo a la realidad. Una especie de teoría de la compensación, unida a una doctrina de las composibilidades, en el sentido de Leibniz, parece estar en la base del mencionado polarismo. A ellas se agregan un "tychismo" de signo parecido al de Peirce (véase AZAR) y un pluralismo por medio del cual la existencia de las invariantes lógicas no significa la supresión de las novedades contingentes. Naturalismo y racionalismo se unen siempre, en todo caso, para no disolver lo real ni en lo formal ni en lo místico, para centrarlo en "lo natural", y ello no sólo en lo que toca a la realidad física y mental, sino también a la realidad social y legal, que ha constituido una de las preocupaciones centrales de M. R. Cohen.

Obras principales: *Reason and Nature*, 1931, nueva ed., por F. Cohen, 1953 (trad. esp.: *Razón y Naturaleza*, 1956). —*Law and the Social Order*, 1933. — *An Introduction to Logic and Scientific Method* (en colaboración con Ernest Nagel), 1934. — *A Preface to Logic*, 1944 (trad. esp.: *Introducción a la lógica*, 1952). — *The Faith of a Liberal*, 1946. — *The Meaning of Human History*, 1947. — *Studies in Philosophy and Science*, 1949. — *A Dreamer's Journey*, 1949 (autobiografía). — *Reason and Law. Studies in Juristic Philosophy*, 1950. — *Reflections of a Wondering Jew*, 1950. — *American Thought; a Critical Sketch*, 1954. — *Studies in Philosophy and Science*, 1959. — Biografía: Leonora Cohen Rosenfield, *Portrait of a Philosopher: M.R.C. in Life and Letters*, 1962. — Bibliografía: Martin A. Kuhn, *M. R.C. A Bibliography*, 1958 (suplemento del *Journal of the History of Ideas*). — Véase el volumen en honor de Cohen, *Freedom and Reason*, 1951, ed. S. W. Baron, E. Nagel y K. S. Pinson (especialmente los primeros cinco trabajos). — Arturo Doregibus, *Il razionalismo de M.R.C. nella filosofia americana d'oggi*, 1960 [Pubb. della Facoltà di Magisterio Univ. Torino, 15].

COHERENCIA (LEY O PRINCIPIO DE). Véase CATEGORÍA.

COHN (JOÑAS) (1869-1947) nac. en Görlitz, profesor en Friburgo i. B., ha trabajado al principio en estrecha relación con las orientaciones de la escuela de Badén (VÉASE), especialmente las de Rickert, pero su creciente aproximación a los supuestos del pensamiento hegeliano lo ha co-

locado cada vez más fuera del marco de una investigación filosófica de índole preponderantemente metodológica y axiológico-crítica. Esto se revela ya en su idea de la lógica. Como el propio Cohn señala en la autoexposición de su pensamiento (págs. 69 y siguientes), ha habido en su trabajo dos intereses principales. Por un lado, ha intentado mostrar que toda ciencia del valor tiene que buscar su camino mediante la lógica, y esto, señala Cohn, por dos razones: porque la lógica —en la cual está incluida la teoría del conocimiento— es la única ciencia que puede demostrar por sí misma su propia validez, y también porque toda ciencia del valor debe aclarar su propio fin y sus propios límites, esto es, su propia lógica. Por otro lado, ha intentado analizar el sentido de la época, lo que ha implicado el examen general de cuestiones histórico-filosóficas y últimamente valorativas. De ahí una serie de investigaciones relativas al juicio, al pensamiento, al valor y, finalmente, a lo que Cohn llama el "yo ideal". En lo que toca al juicio, su investigación lo condujo a lo que llamó la doctrina del "utraquismo", según la cual la disociación producida en el juicio entre la forma y el contenido del pensar, entre lo perteneciente al pensamiento y lo ajeno o extraño a él, queda resuelta por medio de la síntesis unificante de la verdad. Pero, a su vez, la unidad radical de tal dualidad es lo que constituye, según Cohn, "el fenómeno primario del conocimiento". Por eso la base de toda unificación es el yo que conoce. Ahora bien, este yo debe ser considerado, al entender de Cohn, como algo distinto de una realidad metafísica. O, mejor dicho, lo metafísico que en él haya no pertenece a la naturaleza de la cosa y de lo estático, sino a la del poder y de lo dinámico. En la unidad del yo se unifican a su vez la verdad y el valor, y ello de tal modo que su existencia real es una existencia dialéctica. La dialéctica concreta y no, como en Hegel, lógica, de la realidad representa la culminación de este proceso, el cual abarca de esta manera toda la realidad, incluyendo la concreta y la ideal; su raíz última será por ello, más que la realidad en el sentido habitual del término, la autenticidad.

Obras: ***Geschichte des Unendlickeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant***, 1896; reimp., 1960 ***(Historia del problema del infinito en el pensamiento occidental hasta Kant).*** — ***Allgemeine Aesthetik***, 1901 ***(Estética general).*** — ***Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik***, 1908 ***(Supuestos y fines del conocer. Investigaciones sobre las cuestiones fundamentales de la lógica)*** — ***Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ein philosophischer Versuch***, 1914 ***(El sentido de la cultura actual. Ensayo filosófico).*** — "Relativität und Idealismus", ***Kantstudien***, XXI (1917). — ***Geist der Erziehung. Pädagogik auf philosophischer Grundlage***, 1919 (trad. esp., ***Pedagogía fundamental***, 1933). — ***Die Theorie der Dialektik, Formenlehre der Philosophie***, 1923. — ***Die Philosophie im Zeitalter des Spezialismus***, 1925 ***(La filosofía en la época del especialismo).*** — ***Wertwissenschaft***, 3 vols., 1932/3 ***(Ciencia del valor).*** — Autoexposición en ***Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen***, II, 1921.

COIMBRA (LEONARDO) (1883-1936), nac. en el distrito de Felgueiras (Portugal), profesó en la Universidad de Oporto. En oposición al materialismo y al formalismo, Coimbra concibe el pensamiento no como una forma ni como una substancia, sino como una actividad que engendra al mismo tiempo la forma y la materia, como un absoluto cuyo ser consiste en su capacidad de creación. El creacionismo muestra, según Coimbra, la insuficiencia de toda concepción atenida únicamente a la experiencia o a la idea, pues la tesis del pensamiento como absoluto creador del mundo, como fundamento de toda oposición entre el sujeto y el objeto, entre el espíritu y la Naturaleza, permite reducir a unidad lo que se presenta en apariencia como antinómico y mutuamente irreductible. Pero el pensamiento creador no es únicamente la conciencia, sino lo que da su origen a la conciencia, aquello que, unido indisolublemente a la vida, hace que todo ser, aun el que más sumido esté en la materia, pueda cobrar conciencia de sí mismo y, con ello, conciencia de su radical unidad, de su simpatía vital y amorosa con el resto del universo.

Obras principales: *O Criacionismo*, 1902. — *O pensamento criacionista*, 1914. — A *morte*, 1913. — A *luta pela immortalidade*, 1916. — A *Alegria, a Dor e a Graça*, 1916 (trad. esp.: *La alegría, el dolor y la gracia*, 1921). — *Do Amor e da Morte*, 1922. — Edición de Obras completas; tomo I (*A Alegria, a Dor e la Graça; Do Amor e da Morte*), 1956. — Ed. de escritos inéditos ("O espíritu e a guerra", "A alma", "A origen e o valor da ideia de vida espiritual", "Dois humanismos", "Duas libertades", "Espíritos liberais e espíritos reaccionários", "A personalidade espiritual de Guerra Junqueiro") en *Revista portuguesa de filosofía*, XII (1956), 360-402. — Esta edición de textos se halla precedida por el estudio de A. de Magalhães, "A perenidade do pensamento filosófico de L. C.", *ibid.*, 337-59. — Véase José Marinho, *O pensamento filosófico de L. C.*, 1945. — Delfim Santos, "Actualidade e valor do pensamento filosófico de L. C.", separata de *Studium generale*, III (1956), 51-67.

CO-IMPLICACIÓN, COMPLICACIÓN. Ortega y Gasset ha introducido estos términos (en particular el último, usado como contracción del primero) para designar un modo de relación entre pensamientos distintos del de la implicación (VÉASE). Según dicho autor (Cfr. *Origen y epílogo de la filosofía*, 1960, especialmente págs. 15-6), hay dos modos de estar ligados los pensamientos con evidencia: el modo por el cual un pensamiento está implícito en otro —lo cual significa que este último implica el primero—; y el modo por el cual un pensamiento co-implica (o complica) otro. En el primer caso, tenemos una implicación lógica (en un sentido muy amplio de esta expresión); en el segundo caso, tenemos una complicación. El primer modo de pensar es analítico; el segundo es sintético o dialéctico. "En una serie dialéctica de pensamientos —escribe Ortega—, cada uno de éstos complica e impone pensar el siguiente", sin que ello signifique que implica lógicamente el siguiente. Ejemplo de pensar sintético o dialéctico en el cual hay complicación es éste: si pensamos un esferoide, no tenemos más remedio que pensarlo con el espacio en torno, aunque la idea de "espacio en torno" no estuviese lógicamente implicada en la idea de esferoide.

Según Julián Marías (*Introducción a la filosofía*, 3a ed., 1953, § 41, pág. 166), el pensamiento mediante complicación aparece claramente en la idea husserliana de esencia. "Las

esencias' —escribe dicho autor— están constituidas por la totalidad de las notas unidas entre sí por Fundación o *Fundierung,* es decir, de tal suerte que una nota *complica* la otra, la requiere para ser, pero sin *implicaría,* esto es, sin que la segunda este incluida en la primera." Ejemplo: la extensión no está implicada por el color, pero está "complicada" con él.

COINCIDENTIA OPPOSITORUM. Véase CUSA (NICOLÁS DE), OPOSICIÓN.

COLECTIVO se llama al concepto que se refiere a un conjunto o clase (VÉASE) de objetos, es decir, al concepto "que se refiere a un todo constituido por una pluralidad de objetos homogéneos" (Pfänder). Lo colectivo es, pues, una totalidad o un conjunto en el que concurren la singularidad y la generalidad. El término 'colectivo' y sus derivados —colectivismo, colectivización, etc.— se emplean sobre todo en psicología y sociología, ya sea para designar la llamada conciencia colectiva o conciencia de un conjunto de individuos unidos por caracteres comunes o, mejor dicho, dotados de reacciones comunes, o bien para expresar una forma de socialización que tiende a dar importancia a las manifestaciones y aun al ser de la comunidad sobre los que corresponden a los individuos componentes. La investigación sobre lo colectivo en dichas ciencias se basa, por lo pronto, en el concepto de totalidad, complejo o estructura, según el cual la reunión de individuos en un todo no es sólo un agregado, sino un conjunto orgánico. En la filosofía política el colectivismo se opone frecuentemente al individualismo, oposición sin duda vaga donde no se tienen en cuenta las múltiples significaciones de cada uno de los términos y que designa habitualmente una actitud polémica acerca de los valores más estimables dentro de una sociedad.

COLIGACIÓN *(colligation)* llamaba W. Whewell en el *Novum Organum Renovatum* (II, iv, 1), o segunda parte de la tercera edición de su obra sobre la filosofía de las ciencias inductivas, al acto intelectual por medio del cual se establece "una conexión precisa entre los fenómenos dados a nuestros sentidos". La coligación —o, más exactamente, *coligación de los hechos*— no era para Whewell un mero resultado de la observación; se requería una *interpretación* —una *interpretatio naturae,* en el sentido de F. Bacon— atenta a los hechos. Usando la comparación establecida por R. Bianche en la obra sobre Whewell mencionada en la bibliografía sobre este pensador, diremos que el científico se sitúa ante los hechos como el paleógrafo ante una inscripción cuyo sentido ignora. La inscripción aparece por lo pronto como un conjunto de procesos físicos que se convierten en enunciados con sentido solamente cuando el espíritu del paleógrafo se pone en actividad. Esta actividad es la coligación, la cual, sin embargo, no se reduce a los procesos superiores del espíritu, sino que tiene lugar en la simple percepción, en la cual se religan o coligan grupos de impresiones. En cierto modo cabe comparar, pues, la doctrina de Whewell sobre la coligación con la doctrina de Kant sobre la actividad categorizadora del entendimiento, especialmente en lo que ésta tiene de unificadora. A diferencia de Kant, sin embargo, Whewell concibe la coligación como algo que *se forma* en el proceso de la actividad del científico y no como un sistema categorial que puede descubrirse en el sujeto trascendental.

Como indica Lalande en la obra sobre la inducción y la experimentación citada en la bibliografía sobre este pensador, la coligación se entiende con frecuencia en el sentido de una inducción completa. Este uso no corresponde al sentido que daba Whewell a la coligación, sino que procede de la interpretación dada a ella por J. S. Mill, el cual criticó en su *Lógica* (III, i y ii) muchas de las ideas de Whewell acerca de la inducción científica, pero a la vez se apropió varias de ellas. Para J. S. Mill, como señala Lalande, la coligación no se reduce a la inducción completa, pues mientras la coligación no es siempre una inducción, toda inducción es una coligación.

COLLIER (ARTHUR) (1680-1732), nac. en Langford Magna, o Steeple Langford, cerca de Salisbury, defendió, aparentemente con independencia de Berkeley —cuyas ideas, señala Collier, fueron conocidas por él sólo posteriormente—, un inmaterialismo muy parecido al del autor de *Hylas y Filonous.* La *Clavis universos salis* apareció en 1713, pero ya en 1703, escribe Collier, llegó a las mismas conclusiones, las cuales, como es probable, fueron notablemente influidas por Malebranche. Éstas indican que la materia no tiene existencia independiente del espíritu, de tal modo que nuestras percepciones son efectos de la voluntad de Dios. Collier no quiere adherirse al escepticismo del que sostiene que las cosas vistas no existen *(Clavis,* Introducción), y afirma que su investigación no concierne a la existencia, sino a la extra-existencia de ciertas cosas y objetos: "lo que afirmo y defiendo —escribe— no es que los cuerpos no existen o que no existe el mundo externo, sino que ciertos cuerpos que se suponen existentes no existen eternamente o, en términos generales, que no hay un mundo exterior" (*loc. cit.).* La visión de los cuerpos, su "cuasi-exterioridad" es, así, tanto efecto de la voluntad de Dios como condición necesaria de su visibilidad. La dependencia en que los cuerpos se hallan del espíritu humano es entonces el reflejo de esta su situación en Dios. Por eso dice Collier que pueden existir mundos infinitos aun sin existir un solo espíritu; tal existencia, empero, es una existencia completamente distinta de la de la pura exterioridad. Collier examina en una primera parte de la obra el problema del mundo visible y de su significación, respondiendo a varias objeciones que manifiestamente ignoran el sentido del problema. En una segunda parte intenta demostrar, en nueve argumentos, la imposibilidad de la exterioridad pura del mundo. El pensamiento de Collier estaba vinculado, desde luego, al problema de la relación entre las realidades pensantes y extensas, y entre ellas y Dios, tal como había sido planteada por Descartes y, sobre todo, por Malebranche, así como por el defensor de Malebranche contra Locke, John Norris, contemporáneo de Collier y a quien éste se refiere en su citado escrito.

El título completo de la obra de Collier es: *Clavis Universalis or a New Inquiry ofter Truth, Being a Demonstration of the non-Existence, or Impossibility, of an Esternal World,* 1713. En 1756 fue traducida al alemán por Eschenbach; una edición, con otros folletos de la época, se hizo en 1837 por S. Parr. Edición con

notas por Ethel Bowman, 1909. Collier escribió, además, *A Specimen of True Philosophy; in a Discourse on Genesis*, 1730, y una *Logology*, 1732. La *Clavis* estaba destinada justamente a servir de introducción a una comprensión de las Escrituras. — Véase Robert Benson, *Arthur Collier*, 1837. — A. Kowalewski, *Kritische Analyse von A. Colliers Clavis universalis*, 1897 (Dis.). — Ethel Bowman, *Prefatory Note* a la edición de la *Clavis*, 1909. — G. A. Johnston, "The Relation between Collier and Berkeley", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXXII N. F. XXV (1918), 162-75.

COLLINGWOOD (ROBIN GEORGE) (1889-1943) nac. en Cartwell Fell (Inglaterra), "Fellow" en Pembroke Collège (Oxford) y luego profesor de Metafísica en Magdalen Collège (también en Oxford), inició su meditación filosófica con lo que llamaba una revisión crítica de las principales formas de la experiencia humana. Un "Nuevo tratado de la naturaleza humana" debía constituir, pues, su fundamento. Tal revisión se realizó al hilo de un nuevo idealismo (bien que el autor desdeñara tal nombre); no sólo rechazaba Collingwood las tesis realistas, sino que intentaba mostrar los endebles supuestos de ellas. En verdad, el examen de las formas de la experiencia humana —examen más descriptivo que propiamente especulativo— nos conduce a considerar circularmente y, hasta cierto punto, dialécticamente la vida del espíritu y, por lo tanto, el "mapa del conocimiento". Collingwood considera que el campo de la experiencia se divide en varias zonas: arte, religión, ciencia, historia, filosofía. Cada zona es una "actividad del espíritu cognoscitivo" *(Spéculum mentis*, II pág. 39). Cada una es un "error", esto es, un momento parcial de la verdad. Cierto que al alcanzar la historia parecemos llegar a un punto donde la unificación se hace posible. En efecto, la historia es una forma de experiencia cuyo objeto es la realidad concreta. "El objeto de la historia —escribe Collingwood— es el hecho en cuanto tal" *(op. cit.*, VI, 2; pág. 211). Y, a su vez, el mundo del hecho es el objeto absoluto. Ninguna actitud del espíritu y ninguna faceta de la experiencia serían, así, ajenas a la historia. O, para decirlo en la misma concentrada fórmula del filósofo: "El arte se basa en la ignorancia de la realidad; la religión, en la ignorancia del pensamiento; la ciencia, en la ignorancia del hecho. Pero con el reconocimiento del hecho se reconoce todo lo que es real en algún sentido. El hecho, tal como está históricamente determinado, es el objeto absoluto" *(op. cit.*, VI, 3; pág. 218). Ahora bien, si lo Absoluto aparece bajo la forma del universal concreto, el conocimiento histórico será un conocimiento de un mundo infinito de hechos y, por ende, un conjunto infinito de pensamientos. La dialéctica nos conduce, una vez más, a la imposibilidad de lo que parecía evidente. Pero sólo la busca del fundamento del conjunto infinito concreto nos permite superar el estadio anterior. Esta busca nos conduce justamente a la filosofía, donde el ciclo dialéctico se cierra, no por agotamiento de todos los objetos, sino por el conocimiento de ellos a través del autoconocimiento del espíritu. Este espíritu no es, sin embargo, una idea, sino, a su vez, una radical experiencia. De ahí que su descripción equivalga a su vivencia; de ahí que el conocimiento de sí mismo sea la repetición del vivir de sí mismo.

Una metafísica, una filosofía de la Naturaleza, de la historia, del arte y de la vida social humana son consecuencias inevitables de ese movimiento cognoscitivo y vivido del espíritu. Collingwood admite la metafísica, pero no como una ciencia del puro ser, no como una ontología, sino como saber de algo concreto. Esta realidad concreta son las suposiciones, presuposiciones o supuestos (véase SUPUESTO), y ello de tal modo que la metafísica se convierte en "ciencia de las presuposiciones absolutas" (An *Essay on Metaphysics* pág. 32). Collingwood combate desde este punto de vista el neo-realismo y el analitismo, señalando que el pensar sobre el cual éstos ejecutan sus análisis es un pensar de grado inferior, y que todo análisis es, en último término, análisis metafísico. Ahora bien, tales supuestos son, en rigor, supuestos "históricos", por lo cual la propia metafísica se hace "ciencia histórica" *(op. cit.*, pág. 49). La consideración de lo histórico se va convirtiendo de este modo en el tema central de la filosofía de Collingwood, cuyas obras propiamente históricas llegan también a formar parte de su pensamiento. Pero lo histórico no se detiene, desde luego, en la historia propiamente tal, en la metafísica y en la vida "circular" y "dialéctica" del espíritu; ella alcanza asimismo, y en proporción considerable, a la misma idea de la Naturaleza. Ésta no es entonces simplemente el conjunto de las cosas naturales; en todo caso, estas cosas no pueden ser vistas ni comprendidas si no es desde una idea de la Naturaleza que resulta ser a su vez una idea histórica. Con lo cual, según Collingwood, en lugar de relativizarse, la naturaleza adquiere una mayor objetividad y plenitud. En otros términos, la idea de la Naturaleza no se da si no es a través de una concepción histórica, no habiendo, por consiguiente, una Naturaleza idéntica, previa a toda consideración de ella y de la cual sus posibles ideas no fueran sino determinados y parciales puntos de vista. Por eso la historicidad es un carácter fundamental de lo real, y por eso sólo a través de una idea o interpretación histórica es accesible, y no sólo cognoscitivamente, la realidad.

Obras: *Religion and Philosophy*, 1916. — *Speculum Mentis*, 1924. — *Outlines of a Philosophy of Art*, 1925. —*An Essay on Philosophical Method*, 1933. — *The Principles of Art*, 1938 (trad. esp.: *Los principios del arte*, 1960) — *An Autobiography*, 1939 (trad. esp.: *Autobiografía*, 1954). — *An Essay on Metaphysics*, 1940. — *The New Leviathan, or Man, Society, Civilization, and Barbarism*, 1942. — *The Idea of Nature*, 1945 (trad. esp.: *Idea de la Naturaleza*, 1950). — *The Idea of History*, 1946 (trad. esp.: *Idea de la historia*, 1952). Estas dos últimas obras son póstumas. Véase: Alan Donagan, *The Later Philosophy of R.G.C.*, 1962.

COMO SI. Véase FICCIÓN, VAIHINGER (HANS),

COMPARACIÓN. Véase METÁFORA.

COMPASIÓN. Este término tiene una significación afín a varios otros vocablos: 'piedad', 'misericordia', 'conmiseración', 'clemencia' y hasta 'simpatía' y 'benevolencia', en tanto que todos se refieren a un sentimiento en común en el cual se participa de una emoción ajena, y en la mayor parte de los casos de una emoción suscitada por un dolor o una pena. No pueden usarse indistintamente. Sin embargo, en una historia del concepto de compasión podrían

incluirse varios de los demás conceptos citados, especialmente los de piedad, misericordia, conmiseración y, en parte por lo menos, benevolencia. Hemos consagrado un artículo especial al concepto de simpatía (VÉASE). Aquí nos limitaremos a señalar varios significados básicos de 'compasión' teniendo en cuenta que se han usado también para estos significados otros términos, especialmente piedad *(pietas)* y conmiseración *(commiseratio).*

La compasión —o, mejor, piedad (ἔλεος)— era para algunos autores griegos una participación en el dolor ajeno que hacía del "otro" en cierta manera un "prójimo", aun sin existir lazos concretos de proximidad, tales como los lazos familiares. Los estoicos latinos, y en particular Séneca (en su *De clementia)* se ocuparon con frecuencia del sentimiento de compasión, piedad o conmiseración *(commiseratio).* En general, no lo estimaron altamente; la compasión era considerada como una debilidad. Ello no significa en modo alguno que los estoicos se opusieran a hacer el bien, y menos todavía que predicaran la dureza con respecto a los semejantes. Pero hacer el bien a los semejantes era para ellos algo parecido a un deber, y no el resultado de una compasión. Como escribió Montaigne *(Essais, I,* 1), "la piedad es para los estoicos pasión viciosa; quieren que se preste socorro a los afligidos, pero no que uno se ablande y los compadezca". Así, la oposición de los estoicos a la compasión iba ligada a su oposición a la blandura. Cierto que no todos los estoicos se manifestaron por igual hostiles a la compasión y a la piedad; hay, por ejemplo, en Marco Aurelio no pocas frases que expresan la compasión — si bien ésta carece de valor a menos que el que compadece haya templado su corazón en las adversidades.

La idea de compasión como amor (o caridad) adquirió madurez solamente dentro del cristianismo, cuando se consideró que toda auténtica compasión afecta a la raíz de la persona — del compadecido tanto como del que compadece. En el cristianismo, y especialmente en el agustinismo, el amor de Dios al hombre es la condición necesaria para el amor del hombre a Dios, y éste la condición necesaria para el amor al prójimo y para la compasión como misericordia.

Descartes examinó la compasión (la *pitié)* como una de las "pasiones del alma". "La piedad es una especie de tristeza mezclada de amor o de buena voluntad hacia los que vemos sufrir algún mal del que los consideramos indignos" *(Les passions de l'âme,* § 185). La simpatía (o piedad) es lo contrario de la envidia. Los más dignos de piedad son los más débiles, y los más piadosos son los más generosos *(ibid.,* 5§ 186-7). La piedad *(commiseratio)* es, según Spinoza, "la tristeza nacida del mal ajeno" *(ex alterius damno [Eth.,* III prop. xxii, sch.]). Es curioso que Spinoza no encuentre nombre para designar la alegría nacida del bien ajeno *("Quo autem nomine appelanda sit laetitta, quae ex alterius bono oritur, nescio" [loc. cit.]).* En todo caso, la piedad o compasión no es para Spinoza una virtud superior ni siquiera indispensable; el hombre que vive de acuerdo con la razón ni la necesita ni siquiera puede considerarla en sí misma un bien.

Nos hemos referido brevemente a la idea de compasión en varios filósofos del llamado "sentido moral" (por ejemplo, Francis Hutcheson) en el artículo sobre la noción de simpatía. Ésta puede ser considerada como una especie de benevolencia y, por lo tanto, ser tratada como si fuese la compasión o, cuando menos, una forma de ella. La compasión (en cuanto *benevolente)* es para Hutcheson un "instinto" promotor del bien ajeno y constituye el fundamento del "sentido moral".

Algunos autores pre-románticos y "románticos" (como, por ejemplo, Rousseau) subrayaron la identificación del que compadece con el compadecido en el acto de la compasión, hasta el punto de hacer de la persona compadecida el centro del cual la compasión surge. Cuando se sostiene que en la compasión —como, por lo demás, en la simpatía— hay una especie de fondo común a todos los hombres, e inclusive a todos los vivientes, la compasión deja de ser un acto intencional para convertirse en una especie de participación en el todo. Así ha sucedido en la idea schopenhaueriana de la compasión *(Mitleid).* Schopenhauer reduce el amor a compasión. Ésta es fundamental, pues conduce a la negación de la voluntad de vivir, siendo el acto que precede a la negación misma. La compasión supone la identidad de todos los seres, el hecho de que el dolor producido por la Voluntad en su camino hacia la Conciencia última y definitiva no sea un dolor perteneciente exclusivamente al que lo padece, sino a todo ser.

En la mayor parte de los autores se ha tendido a dar una definición, más o menos compleja, de la noción de compasión sin intentar desdoblarla en varios aspectos, que pueden ser muy distintos y hasta contrarios. Nietzsche *(Jenseits,* § 225) denunció la compasión (en cuanto padecimiento junto con el prójimo y amor al prójimo) como un modo de enmascarar la debilidad humana. Ello no lo llevó, sin embargo, a criticar toda compasión; hay, en efecto, una compasión "superior" en la cual y por la cual se puede hasta imponer al hombre "la disciplina del sufrimiento". De Nietzsche puede pasarse a una fenomenología de la compasión en la cual se distinga entre ésta y el amor, la piedad, la conmiseración, la justicia, etc. Puede decirse, por ejemplo, que la compasión es distinta del amor, por cuanto en éste no se considera la persona como "digna de lástima", y de la justicia por cuanto en ésta se reconoce simplemente a la persona "lo que le es debido". Max Scheler ha elaborado con detalle dicha fenomenología. En ella aparecen ciertas concepciones de la compasión —por ejemplo, la de Schopenhauer— como uno solo de los aspectos de la "simpatía": el que corresponde al sentimiento de la unidad psicovital *(Einfühlen)* con el prójimo y aun con todos los hombres y hasta con todo lo existente. Puede considerarse la compasión no como un sentimiento intencional único y unívoco, sino como un sentimiento que se "extiende" por así decirlo en varios grados, desde la proyección sentimental hasta el acto del amor.

Wilhelm Stern, *Das Wesen des Mitleids,* 1903. — Gerhardi, *Das Wesen des Mitleids,* 1906. — K. v. Oreili, *Die philosophische Auffassung des Mitleids,* 1912. — Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass,* 1913; 2a ed., con el título: *Wesen und Formen der Sympathie,* 1923 (trad, esp.: *Esencia y formas*

de la simpatía, 1943). — Matthias Auerbach, *Mitleid und Charakter,* 1921. — Para la historia de la noción de compasión, véase: O. Herwegen, Das *Mitleid in der griechischen Philosophie bis auf die Stoa,* 1912 (Dis.).

COMPLEJO o complexo es, en general, un conjunto de objetos determinados por caracteres comunes. El complejo equivale en este sentido a la clase, totalidad, estructura o conjunto; a él se atribuye habitualmente un sistema de relaciones internas que lo convierten en un todo cerrado y autónomo y que permiten hablar de complejo físico, psicológico, sociológico, causal, de sentido, etc. En psicoanálisis se llama *complejo* al conjunto de representaciones unidas en una totalidad específica y sumidas en la subconsciencia por efecto de la censura; el complejo es de este modo la causa mediata o inmediata de las manifestaciones psíquicas exteriorizadas en innumerables actos —torpezas, movimientos de diversa índole, sueños, perturbaciones patológicas, etcétera—, comprensibles cabalmente a partir de la referencia del acto al complejo, única que permite otorgarle un sentido. En lógica se llama *proposición* o *término complejo* al que está constituido por diversos miembros simplemente aludidos en la expresión o mencionados explícitamente en calidad de explicación complementaria. Esta explicación queda, sin embargo, casi siempre implícita en el término, de modo que basta la simple enunciación del mismo para que se sobreentiendan las circunstancias que en él concurren necesariamente en virtud de su propia estructura.

'Complejo' (o 'complexo') se usa también en historia de la filosofía para designar lo que se llama un *complejo doctrinal.* Ejemplo del mismo es el agustinismo (VÉASE) en la Edad Media.

COMPLEMENTARIDAD (PRINCIPIO DE). Una contribución importante al problema del principio o relación de indeterminación (o incertidumbre), es la del físico danés Niels Bohr, primero en su principio de correspondencia y luego —y sobre todo— en su famoso principio de complementaridad. Niels Bohr ha intentado, en efecto, manifestar los pseudo-problemas que surgen cada vez que se aplican las usuales imágenes del espacio y del tiempo (y las intuiciones ligadas al lenguaje ordinario) a los procesos microfísicos. Las descripciones habituales fallan, a su entender, completamente, cuando se presentan problemas tales como el de la "adopción" de la teoría corpuscular o de la teoría ondulatoria, o bien el de la incertidumbre expresada en la fórmula: "No podemos conocer a la vez la posición y la velocidad [cantidad de movimiento] de un electrón." Louis de Broglie había precisado ya (sobre todo en su *Physique et Microphysique,* 1948) que sólo la enorme cantidad de observaciones sobre las cuales está basada la física clásica permite hablar de esos procesos en el lenguaje ordinario y según las imágenes intuitivas habituales. Por lo tanto, únicamente cuando se elude tal lenguaje puede adquirir sentido la expresión de que un corpúsculo no está localizado en un punto del espacio, sino que está potencialmente en todo un campo espacial. Cierto que se pueden dar interpretaciones de la mencionada relación de incertidumbre; a algunas de ellas nos hemos referido en el artículo citado. Pero toda interpretación debe basarse en un cierto principio, que había sido ya anticipado por de Broglie, pero que solamente ha adquirido madurez en el principio de complementaridad de Bohr. En varios escritos (y últimamente en sus artículos incluidos en el volumen *Nature des Problèmes en Philosophie,* referido en el artículo DETERMINISMO, y en el tomo *Einstein: Philoso-pher Scientist,* 1950) Bohr ha señalado, en efecto, que los conceptos "posición de una partícula" y "cantidad de movimiento de una partícula" son expresiones que sólo pueden usarse en ciertas condiciones experimentales. Entonces, y sólo entonces, pueden aparecer como mutuamente exclusivas (el propio término 'partícula' resulta, por lo demás, ambiguo). Así, la complementaridad expresa un nuevo tipo de relación que no tiene análogo en la física clásica y que permite "resolver" las dificultades insuperables de la cuestión causal situándola en un marco conceptual distinto del ordinario. Los distintos "aspectos" (aparentemente exclusivos) de un fenómeno describen, según Bohr, aspectos igualmente esenciales de un conocimiento perfectamente definido acerca de los objetos. Con lo cual el punto de vista de la complementaridad puede convertirse en una "generalización racional" del ideal de causalidad, de tal modo que el ideal tradicional resultaría uno de los casos posibles, propio de los procesos macroscópicos. Bohr rechaza la frecuente aplicación de una lógica trivalente a los problemas de referencia (a la que algunos físicos y filósofos, como Reichenbach, se han inclinado) para señalar que, aun inanalizables en términos de la física clásica, los procesos microfísicos pueden ser expresados dentro de la lógica bivalente. Es interesante destacar que Bohr propone una aplicación universal del principio de complementaridad; así, este principio seria válido y fecundo, según el autor, en las discusiones sobre mecanicismo y vitalismo dentro de la biología (que serían aspectos complementarios). Algunos autores, como Philipp Frank *(Modem Science and Its Philosophy,* 1949, págs. 179 y siguientes) prefieren señalar que se trata de un uso de los mismos términos según "diferentes reglas sintácticas", por lo cual al hablarse, por ejemplo, de "partículas sin posición definida" no se hablaría en modo alguno de objetos "misteriosos", como propenden a hacerlo el filósofo, o el científico cuando usa un lenguaje calcado sobre la sintaxis del lenguaje ordinario.

H. A. Kramers, "Das Korrespondenzprinzip und der Schalenbau der Atome", *Naturwissenschaft,* XI (1923), 550 y sigs. — Varios autores (N. Bohr, A. Einstein, L. de Broglie, W. Heisenberg, H. Reichenbach, J.-L. Destouches, P. Destouches, F. Gonseth), artículos sobre la noción de complementaridad en *Dialectica,* II (1948), 307-420, fascículo publicado bajo la dirección de W. Pauli. — M. Bunge, *Exposición y crítica del principio de complementaridad,* 1955 (monografía). Del mismo autor, en inglés: "Strife about Complementarity", *The British Journal for the Philosophy of Science,* VI (1955), 1-12 y 141-50; rev. y reimp. en *Metascientific Queries,* 1959, págs. 173-209 con el título "Is Complementarity the Final Interpretation of Atomic Physics?" — L. Rosenfeld," Strife about Complementarity", *Science and Progress,* CLXIII (1953). — O. Costa de Beauregard, "Complémentarité et Relativité", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* Año LXXX (1955), 386-407. — L.

von Strauss y Torney, "Das Komplementaritätsprinzip der Physik in philosophischer Analyse", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* X (1956), 109-29. — Adolf Grünbaum, "Complementarity in Quantum Physics and Its Philosophical Generalization", *The Journal of Philosophy,* LIV (1957), 713-26. — Patricia J. Doty, "Complementarity and Its Analysis", *The Journal of Philosophy,* LV (1958), 1089-1104. — Norwood Russell Hanton, "Copenhagen Interpretation of Quantum Theory", *American Journal of Physics,* XXVII (1959), 1-15, reimp. en A. Danto, S. Morgenbesser, *Philosophy of Science,* 1960, págs. 450-70. — A. Lande, *From Dualism to Unity in Quantum Mechanics,* 1960. — Véase también bibliografía del artículo INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE).

COMPLEXE SIGNIFICABILE. En Cat., 10, 12 b 6-15, Aristóteles escribió que la afirmación es una proposición afirmativa y la negación una proposición negativa. En cuanto a lo que cae bajo la afirmación o bajo la negación, no es una proposición, sino una cosa, πραγμα.. Al comentar este pasaje en *I Sent.,* D 2, q. I, a. 1, Gregorio de Rimini (v.) indicó que la "cosa" a la cual se refiere Aristóteles no es propiamente una realidad —una "cosa externa"—, sino algo significado por la proposición entera. Como la proposición es un conjunto o "complejo", lo que cae bajo la proposición puede llamarse *complexe significabile,* "lo significable mediante un complejo" *(complexum).*

El *complexe significabile* es, según Gregorio de Rimini, el objeto propio del conocimiento. En efecto, el objeto del conocimiento no puede ser la demostración entera (lo que exigiría conocer toda la demostración mediante un solo acto cognoscitivo), pero tampoco puede ser la conclusión de la demostración (ya que entonces el acto de conocimiento adquirido por una demostración implicaría un acto por el cual se conoce la conclusión de la demostración). Por otro lado, el objeto del conocimiento no puede ser la cosa exterior, ya que en tal caso los objetos de los conocimientos serían realidades singulares y no entidades universales y necesarias. Queda sólo, pues, el *complexe significabile* como objeto propio de conocimiento.

La tesis de Gregorio de Rimini sobre el *complexe significabile* fue objeto de muchas discusiones. Se opusieron a dicha tesis Roberto Holkot (v.), Marsilio de Inghen (v.) y otros autores occamistas y nominalistas, pues aunque Gregorio de Rimini es considerado como un occamista y un nominalista, en la doctrina a que aquí nos referimos se aparta completamente de estas tendencias.

En su libro *Le complexe significabile* (1937), Hubert Élie indica que la doctrina de Gregorio de Rimini sobre el *complexe significabile* es similar a la propuesta por Meinong (v.) sobre el llamado *Objetiv* — con la sola diferencia de que Gregorio de Rimini trató la cuestión mucho más detallada y sutilmente que Meinong. En efecto, el *Objektiv* —u "objetivo"— de Meinong no es un objeto, sino un "significado", es decir, una especie de "objeto de segundo grado". Como el *complexe significabile,* el *Objektiv* no es algo que existe o no existe, sino algo significado por un conjunto de términos que constituyen una afirmación o una negación.

Puede decirse que la doctrina de Gregorio de Rimini es similar a la de todos los autores que han intentado buscar un cierto tipo de entidad como objeto de conocimiento distinta por un lado de la cosa misma y por el otro lado de la expresión que se refiere a la cosa, y del concepto envuelto en la expresión. Esta entidad no parece poder ser otra que "algo significado"; el reino de los "significados como tales" es, así, similar al reino de los "significados mediante complejos". Por eso la noción de *complexe significabile* se parece no sólo a la noción de *Objektiv* en Meinong, sino también a la noción de *Sachverhalt* usada por Husserl — un "hecho" que no es la "cosa", sino "aquello de que se trata". "Aquello de que se trata" —el *complexe significabile*— es, en efecto, distinto de "aquello" o "la cosa".

COMPLEMENTO. El término 'complemento' es usado en lógica principalmente en dos respectos.

En el álgebra de clases se llama *complemento* de una clase A a la clase de todos los miembros que no pertenecen a A. El símbolo del complemento de clases es '$-$' colocado encima de la letra que designa la clase, de modo que $\bar{A}$ se lee 'La clase de todas las entidades que no son miembros de la clase A'. Por ejemplo, si A es la clase de las entidades animadas, $\bar{A}$ es la clase de las entidades no animadas. El complemento de clase se define del siguiente modo:

$$\bar{A} = \text{def. } \hat{x} \sim (\hat{x} \in A).$$

En el álgebra de relaciones se llama *complemento* de una relación R a la relación de todos los x a todos los y tal, que no es el caso que R relacione x con y. El símbolo del complemento de relaciones es también '$-$'. Por ejemplo, si R es la relación *idéntico a,* $\bar{R}$ es la relación *distinto de.*

COMPLETO. El vocablo 'completo' es uno de los conceptos fundamentales usados en metalógica. Se llama , *completo* a un cálculo C si, dada una fórmula bien formada, f, de C, o esta fórmula o su negación (~ f) es un teorema de C. Se llama también *completo* a un cálculo C cuando hay otro cálculo C' tal, que C es inconsistente (véase CONSISTENTE) cuando C' es igual a C excepto por contener una fórmula que no es susceptible de prueba en C. Las dos anteriores definiciones corresponden a dos tipos de completitud y son aplicadas, según los casos, a diversas clases de cálculos.

Como ocurre con el concepto de consistencia, el de completitud es también un concepto sintáctico, pero se tienen en cuenta en su formulación y desarrollo consideraciones de carácter semántico. Referencia a la relación entre consistencia y completitud, en el artículo GÖDEL (PRUEBA DE).

Descartes: "Por una cosa completa no entiendo otra cosa que una substancia revestida de formas o atributos que bastan para hacerme saber que es una substancia." (Respuestas a las Cuartas Objeciones; AT, IX, 172.)

A. Robinson, *Complete Theories,* 1958.

COMPLUTENSE. Entre los trabajos filosóficos y teológicos llevados a cabo en España durante el siglo XVII con el propósito de revivificar la tradición escolástica y, dentro de ella, la tomista, se encuentra la obra *Collegium Complutense philosophicum discalceatorum fratrum Ord. B. M. de monte Carmeli* debida a frailes carmelitas de Alcalá y publicada en 4 volúmenes, el primero de los cuales apareció en 1624 y el último en 1647. Se habla a este propósito de una escuela complutense

de filosofía y teología que compartió la influencia, en cuanto a la difusión del tomismo, con el llamado *Collegium Salmanticense* (véase SALAMANCA [ESCUELA DE]) y con los *Cursos* de Juan de Santo Tomás —para referirnos solamente a obras del siglo XVII—, y que tuvo que afrontar la influencia paralela —y creciente— ejercida en Europa por el trabajo filosófico y teológico de los jesuítas, especialmente las obras de Pedro Fonseca, Francisco Suárez y el curso de los Conimbricenses (VÉASE).

COMPOSIBILIDAD. Entre las tesis más típicas de la filosofía de Leibniz encontramos las siguientes: (1) Todo lo que existe debe ser posible, es decir, no contradictorio consigo mismo; (2) Todo lo que es posible, es decir, no contradictorio consigo mismo, tiende a existir. Las dificultades que ofrece (1) pueden ser resueltas mediante un análisis del concepto de posibilidad (VÉASE). Las dificultades que ofrece (2) requieren la introducción de otro concepto: el de *composibilidad*. En efecto, mientras todas las posibilidades o esencias son compatibles entre sí, las realidades o existencias no son todas compatibles entre sí; de lo contrario, habría que suponer que todo lo que es posible es real, con la consecuencia de que el mundo no podría contener la plétora de las esencias actualizadas. Ello explica por qué hay una infinidad de mundos posibles, pero solamente un mundo real. Este mundo real fue creado por Dios y es, como dice Leibniz repetidamente, el mejor de todos los mundos posibles. De este modo, la noción de composibilidad explica no solamente el ser del mundo, mas también su perfección — incluyendo su perfección moral. Sin embargo, una vez admitida la noción de referencia se plantea un problema: el del criterio de la composibilidad. Este problema puede ser solucionado de varios modos: (a) Indicando —como parece hacer Leibniz— que tal criterio se halla en la mente divina, (b) Señalando —como hace Russell en su interpretación de la filosofía de Leibniz— que el criterio consiste en la sumisión de las existencias a leyes uniformes, (c) Apuntando —como hace Lovejoy en su obra sobre la idea de plenitud o *"la* gran cadena del Ser"— que, de hecho, Leibniz no da ningún ejemplo suficientemente ilustrativo e inequívoco de tal criterio y que es legítimo admitir que la noción de composibilidad es solamente un caso especial de la noción de posibilidad en general, de tal suerte que, en último término, la idea de lo composible no distingue esencialmente el principio leibniziano de razón suficiente, de la idea spinoziana de necesidad universal.

COMPOSICIÓN. Véase SOFISMA.

COMPRENSIÓN de un concepto se llama a su contenido, por el cual debe entenderse "el hecho de que un concepto determinado se refiera justamente a este objeto determinado" (Pfänder), "el hecho de que el concepto se refiera a un objeto y lo compongan las referencias mediante las cuales el concepto expone su objeto, las constancias mentales que en el concepto responden a las notas constitutivas del objeto" (Romero). Comprensión o contenido difieren, pues, de la mera suma de las notas del objeto y, desde luego, del objeto propio en cuanto término de referencia de dichas notas. Este nuevo sentido de la comprensión o contenido, que ha puesto en circulación la lógica fenomenológica, está destinado a evitar las confusiones de ciertas lógicas entre el concepto y el objeto, así como entre el concepto y el objeto formal; de este modo se llega a una distinción rigurosa entre contenido del concepto, objeto formal y objeto material, cuya correlación no equivale forzosamente a una identificación. Un esfuerzo parejo para evitar tales confusiones es realizado por algunas otras direcciones lógicas; así, por J. S. Mill en su definición de 'connotación' (VÉASE).

Véanse también EXTENSIÓN, INTENSIÓN.

En otro sentido muy distinto se llama comprensión *(Verstehen)* a una forma de aprehensión que se refiere a las expresiones del espíritu y que se opone, como método de la psicología y de las ciencias del espíritu, al método explicativo propio de la ciencia natural. Aunque la idea de la comprensión se halla ya más o menos claramente formulada en el romanticismo alemán y ha sido aplicada por Eucken, se debe a Dilthey su elaboración precisa y consecuente. Dilthey (Cfr. *Ges. Schriften,* V, 144, 172, 328; VII, 220 sigs.) entiende por comprensión el acto por el cual se aprehende lo psíquico a través de sus múltiples exteriorizaciones. Lo psíquico, que constituye un reino peculiar y que posee una forma de realidad distinta de la natural, no puede ser objeto de mera explicación. Como total y cualitativa, la vida psíquica se resiste a toda aprehensión que no apunte al sentido de sus manifestaciones, de su propia estructura. Al exteriorizarse, la vida psíquica se convierte en expresión o en espíritu objetivo. Este último, que constituye la parte fundamental y esencial de las ciencias del espíritu propiamente dichas, consiste en exteriorizaciones relativamente autónomas de la vida psíquica, exteriorizaciones que poseen en su propia estructura una dirección y un sentido. El método de la comprensión, que es originariamente psicológico, se convierte, pues, para Dilthey en un procedimiento más amplio, en una hermenéutica encaminada a la interpretación de las estructuras objetivas en cuanto expresiones de la vida psíquica. Comprender significa, por lo tanto, pasar de una exteriorización del espíritu a su vivencia originaria, es decir, al conjunto de actos que producen o han producido bajo las formas más diversas —gesto, lenguaje, objetos de la cultura, etc.— la mencionada exteriorización. Lo que se comprende es, por una parte, el espíritu objetivo propio en cuanto, por así decirlo, "solidificación" de las expresiones, pero es también y muy especialmente la propia expresión en su actualidad. Espíritu subjetivo y espíritu objetivo constituyen de esta suerte las dos zonas vinculadas entre sí, pero separadas por la consideración científico-espiritual, a las cuales conviene por igual el método de la comprensión.

A los rasgos apuntados pueden agregarse al concepto de comprensión las notas que se refieren a su carácter intuitivo y las que apuntan al sentido en cuanto visión de la relación en que un miembro se halla con respecto a la totalidad que lo engloba. La discusión en torno a la comprensión se ha referido hasta el momento a su misma justificación en cuanto medio peculiar e irreductible de conocimiento o bien a las distintas clases de comprensión existentes o posibles. En el primer caso se ha negado la

peculiaridad de la comprensión o bien se ha indicado que la explicación equivale en muchos casos a ella; en el segundo, se ha intentado la erección de una teoría diferencial de los actos comprensivos, que abarcan procesos de muy diversa índole, desde la llamada "comprensión histórica" y la "comprensión metafísica" hasta la "comprensión existencial". Una teoría general de la comprensión, basada en las investigaciones de Dilthey y su escuela, pero atenta también a la relación íntima en que se halla de hecho con otros métodos y procesos de conocimiento, podría aportar mayores luces a esta discusión.

W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, 1900 [Ges. Schriften, VI, 1924] (sobre el concepto de comprensión en Dilthey, véase especialmente: Arthur Stein, *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*, 1926, 2ª ed. de la obra: *Der Begriff des Geistes bei Dilthey*, 1913, W. Erzleben, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit. Untersuchungen über die geschichtliche Stellung von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 1937, y R. Boehm, "'Erklären' und 'Verstehen' bei Dilthey" [*Zeitschrift für philosophische Forschung*, V, 1951, 410-17]). — Benno Erdmann, *Erkennen und Verstehen*, 1912. — E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*, 1924 (trad. esp.: *Psicología de la edad juvenil*, 2ª ed., 1935). — K. Schunk, *Verstehen und Einsehen*, 1926. — G. Roffenstein, *Das Problem des psychogischen Verstehens*, 1926. — Joachim Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien im 19 Jahr.*, 3 vols., 1926. — L. Binswanger, "Verstehen und Erklären in der Psychologie", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychologie*, CVII (1927). — G. Kafka, "Verstehende Psychologie und Psychologie des Verstehens", *Archiv für gesamte Psychologie*, LXV (1928). — H. Gomperz, *Ueber Sinn und Sinngebilde. Verstehen und Erklären*, 1929. — P. F. Linke, *Verstehen, Erkennen und Geist. Zur Philosophie der psychologisch-geisteswissenchaftlichen Betrachtungsweise*, 1936. — Walther Ehrlich, *Das Verstehen*, 1939. — O. F. Bollnow, *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, s/f. (1949). — K. O. Apel, "Das 'Verstehen' (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte", *Archiv für Begriffsgeschichte*, I (1955), 142-99.

COMPRENSIVO (LO) *(das Umgreifende)* es un concepto introducido por Karl Jaspers (v.) en varias obras *(Vernunft und Existenz*, 1933; *Philosophische Logik [I*, 1947]; *Der philosophische Glaube*, 1948). Este concepto surge como consecuencia de un examen de la noción de horizonte (v.). Ninguno de los horizontes abarca el Todo; cada horizonte es limitante y limitado. Puede preguntarse entonces si hay una especie de "horizonte de los horizontes" que lo comprenda o abarque todo. Jaspers responde negativamente, pero afirma que hay lo comprensivo dentro de lo cual se halla todo horizonte particular, pero que no es visible como horizonte. Lo comprensivo no es sólo sujeto o sólo objeto, sino que se halla a ambos lados de la división *sujeto-objeto*. Por eso lo comprensivo puede considerarse de dos modos: como el ser en sí mismo que nos rodea o como el ser que somos. En cuanto ser en sí mismo que nos rodea (o que está fuera de nosotros) lo comprensivo aparece en dos niveles: el mundo como totalidad (no un objeto, sino una idea) y la trascendencia (el ser que habla como si fuera a través del ser que se halla en el mundo, esto es, el término de la existencia *(Existenz)* que se hace libre cuanto más religada se halla a la trascendencia). En cuanto ser que somos, lo comprensivo aparece en tres niveles: la existencia como ser-ahí *(Dasein* [nivel de lo sensible, en donde la verdad es de índole pragmática]); la conciencia en general (nivel de lo objetivo, de lo obligatorio *[zwingend]*, en donde la verdad es científica y "objetiva"); y el espíritu *(Geist)* (la vida de las ideas, las generalizaciones).

COMPROBACIÓN. Véase VERIFICACIÓN.

COMPROMISO. La noción de compromiso, como acción y efecto de comprometerse, tan utilizada por muchas filosofías de corte existencialista, está relacionada estrechamente con la noción de decisión (VÉASE). No es, sin embargo, exactamente equivalente a ella, por lo que le dedicamos unas líneas aparte.

En dos sentidos puede emplearse la noción de compromiso: en un sentido amplio, como designación de un constitutivo fundamental de toda existencia humana, y en un sentido más estricto, como designación de un constitutivo fundamental del filósofo. Estos dos sentidos no pueden separarse por entero; de hecho, están coimplicados, por cuanto el estar comprometido, propio de toda existencia humana, revierte sobre el estar comprometido del filósofo, y a la vez éste encuentra en el horizonte de su pensamiento filosófico la noción de compromiso que, según algunos, corresponde a toda existencia humana. Sin embargo, aquí nos referiremos brevemente sólo al compromiso en el sentido más estricto; lo que hemos dicho en parte del artículo Existencia (VÉASE) y en nociones emparentadas con la de compromiso, tales como la de decisión (v.) y, en parte, la de vocación (v.) puede ser utilizado para comprender el citado sentido amplio.

Comprometerse como filósofo significa primariamente ligar estrechamente una proposición filosófica con lo que se hace con esta proposición; en términos corrientes, vincular íntimamente la teoría con la práctica. Rehusar comprometerse significa adoptar la actitud opuesta: suponer que lo que se hace con una proposición no tiene en principio nada que ver con la afirmación de tal proposición. A estas dos actitudes —compromiso y rechazo de compromiso— se unen dos modos de juzgar las proposiciones filosóficas: una según la cual tales proposiciones son consideradas juntamente con lo que el filósofo hace con ellas, y otra según la cual las proposiciones son juzgadas por motivos extrapersonales: por su consistencia interna, por su adecuación con la realidad objetiva, etc., etc. Advertimos que tales modos de juzgar afectan no sólo a la relación (o falta de relación) de la proposición con el filósofo que la formula, sino también a la significación de la proposición de referencia: los partidarios de la primera actitud mantienen que la significación de la proposición está unida al hecho de que el filósofo se comprometa (o se niegue a comprometerse, lo que es también para ellos una forma de comprometerse) con respecto a ella, mientras que los partidarios de la segunda actitud sostienen que la significación de cualquier proposición filosófica es independiente de todo compromiso. A su vez, los partidarios de la pri-

mera actitud distinguen entre filósofos que se comprometen (como, por ejemplo, Sócrates, Kierkegaard) y filósofos que no se comprometen (como, por ejemplo, Aristóteles, Hegel), mientras que los partidarios de la segunda actitud rechazan tal distinción por considerarla poco o nada informativa sobre las respectivas filosofías. Observemos, empero, que en lo que toca a esta división entre clases de filósofos, se trata en la mayor parte de los casos de un mero argumento en favor o en contra de la noción de compromiso. De hecho, ni los "compromisarios" ni los "anticompromisarios" deberían de admitir ninguna división: los primeros, porque terminan por afirmar que todo filósofo (quiéralo o no) se compromete —a menos de carecer de todo sentido su filosofía—; los segundos porque acaban por declarar que ningún filósofo (en cuanto filósofo) se compromete — a menos de carecer de todo sentido sus proposiciones filosóficas.

Alberto Caturelli, *El filosofar como decisión y compromiso,* 1958.

COMTE (AUGUSTE) (1798-1857) nació en Montpellier. Secretario de Saint-Simon y colaborador en el órgano del saint-simonismo, *Le Producteur,* rompió con él para dictar libremente su primer curso de filosofía positiva. Repetidor de matemáticas en la Escuela Politécnica, no pudo conseguir un nombramiento oficial y vivió desde 1823 hasta su muerte de la protección de sus adeptos. La ruta de su doctrina siguió un curso sensiblemente distinto al conocer a Clotilde de Vaux, quien, según propia manifestación, le inspiró su religión de la humanidad. Comte ha dado a su filosofía el nombre de positiva; sin embargo, el posterior positivismo, que cuenta a Comte como su fundador, no equivale exactamente a dicha filosofía. Procedente, en su parte afirmativa, del saint-simonismo, y, en su parte negativa, de la aversión al espiritualismo metafísico, el positivismo de Comte constituye una doctrina orgánica, no sólo en el aspecto teórico, sino también y muy especialmente en el práctico. El propósito de Comte no es, por lo pronto, erigir una nueva filosofía o establecer las ciencias sobre nuevas bases; es proceder a una reforma de la sociedad. Pero la reforma de la sociedad implica necesariamente la reforma del saber y del método, pues lo que caracteriza a una sociedad es justamente para Comte la altura de su espíritu, el punto a que ha llegado en su desarrollo intelectual. De ahí que el sistema de Comte comprenda tres factores básicos: en primer lugar, una filosofía de la historia que ha de mostrar por qué la filosofía positiva es la que debe imperar en el próximo futuro; en segundo lugar, una fundamentación y clasificación de las ciencias asentadas en la filosofía positiva; por último, una sociología o doctrina de la sociedad que, al determinar la estructura esencial de la misma, permita pasar a la reforma práctica y, finalmente, a la reforma religiosa, a la religión de la Humanidad.

La significación de 'positivo' resalta inmediatamente de la filosofía de la historia de Comte, resumida en la ley de los tres estadios: el teológico, el metafísico y el positivo, que no son simplemente formas adoptadas por el conocimiento científico, sino actitudes totales asumidas por la humanidad en cada uno de sus períodos históricos fundamentales. El estadio teológico es aquel en el cual el hombre explica los fenómenos por medio de seres sobrenaturales y potencias divinas o demoníacas; a este estadio, cuyas fases son el fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo, corresponde un poder espiritual teocrático y un poder temporal monárquico, unidos en un Estado de tipo militar. Le sigue un estadio metafísico, que arranca del monoteísmo como compendio de todas las fuerzas divinas en un solo ser y que, al personalizarlas en una unidad, permite al propio tiempo su despersonalización. Las causas de los fenómenos se convierten entonces en ideas abstractas, en principios racionales. Es un período crítico, negativo, una desorganización de los poderes espirituales y temporales, una ausencia de orden que tiende continuamente a la anarquía, pues en el estadio metafísico irrumpen todas las fuerzas disolventes de la inteligencia. Finalmente, sobreviene el estadio positivo, que sustituye las hipótesis y las hipóstasis metafísicas por una investigación de los fenómenos limitada a la enunciación de sus relaciones. A esta altura del progreso intelectual corresponde una superación de la fase crítica intermedia; el poder espiritual pasa entonces a manos de los sabios, y el poder temporal a manos de los industriales. El saint-simonismo resurge claramente en esta fase última de la historia, pero la era industrial que Saint-Simon anunciaba queda completada y perfeccionada por el positivismo de la ciencia, que renuncia a todo lo trascendente, que se reduce a la averiguación y comprobación de las leyes dadas en la experiencia, y ello no sólo para los fenómenos físicos, sino también para los puramente espirituales, para el mundo de lo social y de lo moral. Lo positivo no es, pues, solamente una forma de organización de las ciencias; es un estado total que requiere ante todo un orden y una jerarquía. El paso por los tres estadios en cada una de las ciencias es para Comte perfectamente demostrable, pero lo que caracteriza a las ciencias no es su rigurosa vinculación de todas y cada una de ellas al período social correspondiente, sino cabalmente su gradual anticipación en el camino que conduce a lo positivo, el hecho de que su jerarquía coincida con su mayor o menor estado de positivización. Esta jerarquía forma, por así decirlo, una pirámide en cuya base se encuentra la matemática y en cuya cúspide se encuentra la sociología; entre una y otra, y apoyándose cada una de las ciencias en el conocimiento de los principios de la precedente, se encuentran la astronomía, la física, la química y la biología. Lo que las diferencia entre sí no es tanto su mayor o menor carácter positivo *esencial,* sino la comprobación de que lo positivo ha irrumpido en ellas en épocas distintas y progresivamente más avanzadas de la historia. Por la simplicidad de su objeto, las matemáticas son las ciencias en donde lo positivo ha sido adquirido con anterioridad a las demás; ya en la Antigüedad han sido tratadas positivamente. Pero la mayor complicación gradual que ofrecen los demás saberes, el predominio en ellos de lo concreto y de lo inductivo hace que su positivismo sea progresivamente más tardío. Así ocurre con la astronomía; así también y en grado mayor con la física, la química y la biología. Por último, la ciencia cuyos objetos son más concretos, la sociología, es la que con más retraso pe-

netra en el dominio de lo positivo. Justamente la inclusión de la sociología en este dominio es lo que caracteriza, en el fondo, el advenimiento del estadio positivo total, de la fase en la cual la sociología como ciencia del hombre y de la sociedad podrá, finalmente, ser convertida, por el método naturalista, en una estática y en una dinámica de lo social.

El tema de la nueva época es, por lo tanto, la conversión de la sociología en ciencia positiva de acuerdo con la irrupción de un nuevo estadio que supere la destrucción del último gran período orgánico, la Edad Media, y sustituya los factores anárquicos del protestantismo, del liberalismo y del Estado jurídico por un nuevo orden de factura medieval, pero sin la dogmática católica. Por eso la nueva época exige que la explicación dinámica de la sociedad, que culmina en la ley de los tres estadios, sea reemplazada por una explicación estática. La estática social se enlaza a su vez con la religión de la Humanidad, pues sólo cuando se hace posible la sociología como ciencia positiva puede el nuevo orden espiritual y temporal tener un fundamento religioso. La filosofía de la historia, de Comte, explica, así, el esfuerzo realizado por cada época en su camino hacia la fase positiva. Los estadios teológico y metafísico representan, ciertamente, una busca, pero una busca infructuosa. El último y definitivo estadio se presenta de este modo como el hallazgo de lo que, en su fondo último, ha sido siempre la aspiración de la Humanidad: la ciencia positiva, que rechaza toda sobrenaturalización y toda hipóstasis y que convierte al filósofo en un "especialista en generalidades"; el poder espiritual en manos de los sabios; el poder temporal en manos de los industriales; el pacifismo, el orden y la jerarquía, y, como atmósfera que lo envuelve todo, una moral del altruismo basada en la estática esencial de la vida social, o, como resume Comte, "el amor como principio, el orden como base, el progreso como fin".

El paso a la religión de la Humanidad es una consecuencia necesaria de la negación de la "rebelión de la inteligencia contra el corazón" propia del estadio metafísico; es también una derivación del mismo carácter positivo de la estática social, que exige un objeto enteramente positivo, una entidad no trascendente, sino perfectamente cognoscible y cercana, como lo es la Humanidad revelada por la historia. La Humanidad, en el conjunto de todos sus esfuerzos, aun de los meramente posibles, constituye el objeto inevitable de un culto que se niega a Dios como ser trascendente. Lo positivo penetra de este modo en la propia religión que, vaciada del contenido dogmático del cristianismo, puede llegar, sin embargo, a producir en la sociedad los mismos efectos de orden y organización. Esta religión, a la cual dedicó Comte los últimos años de su vida, tiene por objeto la Humanidad en su pasado, presente y futuro como el Gran Ser. Los sabios, que retienen el poder espiritual, son ahora los sacerdotes del nuevo culto y por ello pueden vencer, si la ciencia positiva no bastara, la insurrección de la inteligencia contra el corazón.

La influencia de Comte ha seguido aproximadamente el mismo curso que el destino del positivismo (VÉASE), el cual, en su aspecto de reacción contra la especulación del idealismo romántico, ha recogido principalmente de Comte su posición antimetafísica. Aparte la influencia perceptible de Comte en todas las direcciones positivas imperantes en la segunda mitad del siglo XIX y prescindiendo de la formación de numerosos grupos y asociaciones positivistas que se propagaron particularmente en la América del Sur (sobre todo en el Brasil), donde el positivismo de procedencia europea se encontró con lo que Alejandro Korn ha llamado el "positivismo autóctono", el pensamiento de Comte ha influido de un modo más directo en E. Littré (1801-1881: *La science au point de vue philosophique,* 1873; *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine,* 1876), que rechazó, sin embargo, la religión de la Humanidad, y en Pierre Laffite (1823-1903: *Les grands types de l'Humanité,* 1875; *Cours de philosophie première,* 1889), que acentuó justamente su adhesión a esta última fase de la filosofía comtiana. En Inglaterra propagaron la doctrina de Comte, además de John Stuart Mill, G. H. Lewes (VÉANSE), Harriet Martineau (1802-1876), que tradujo, resumió y comentó el *Curso de filosofía* y, sobre todo, Richard Congreve (1818-1899), que formó a su vez varios discípulos entusiastas del comtismo en Wadham; entre ellos se distinguieron Frédéric Harrison (1831-1923), autor entre otros libros de *Creed of a Layman* (1907), *The Philosophy of Common Sense* (1907), *The Positive Evolution of Religión* (1913) y sus *Autobiographie Memoirs* (2 vols., 1911); John Henry Bridges (1832-1906), que en su *The Unity of Comte's Life and Doctrine* (1866) combatió la usual escisión entre el positivismo científico y la religión de la Humanidad, y en sus *Five Discourses on Positive Religion* (1882) insistió en la importancia de esta última; y Edward Spencer Beesly (1831-1915), autor de *Comte as a Moral Type* (1885). El grupo de Wadham fundó en 1867 la *London Positivist Society,* afiliada a la organización positivista que tenía su sede en Francia. La escisión aquí producida entre Lafitte y Littré repercutió también en la Sociedad inglesa, que se adhirió casi íntegramente al primero. *The Positivist Review,* que se transformó en *Humanity* (1923) y desapareció en 1925, fue fundada en 1893.

Obras: *Cours de philosophie positive,* 6 vols., 1830-1842. — *Discours sur l'esprit positif,* 1844. — *Discours sur l'ensemble du positivisme,* 1848. — *Système de politique positive, instituant la religion de l'Humanité,* 4 vols., 1851-1854 (contiene, en el volumen IV, la reimpresión de varios de los primeros ensayos de Comte en los que figuran ya las grandes líneas de su filosofía y, sobre todo, de su doctrina social; entre ellos, las *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants,* 1825; estos escritos han sido traducidos y publicados en español con el título: *Pequeños ensayos,* 1942). — *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle,* 1852. — *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité,* 1856. — Los *Principios de filosofía positiva* fueron traducidos al español por L. de Terán. Hay también traducciones del *Catecismo positivista* y del *Discurso sobre el espíritu positivo* (1935). — Véase: E. Littré, *A. Comte et la philosophie positive,* 1863. — John Stuart Mill, *A. Comte and Positivism,* 1865. — L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte,* 1900. — Eugenio Rignano, *La soziologia nel corso di filosofia positiva d'A. Comte,* 1904. — Georg Mehlis, *Die Geschichtsphilo-*

sophie A. Comtes, 1909. — René Mathis, *La loi des trois états*, 1924 (tesis). — Ch. de Rouvre, *A. Comte et le catholicisme*, 1928. — H. Marense, *Die Geschichtsphilosophie A. Comtes*, 1932. — Jean Devolvé, *Réflexions sur la pensée comtienne*, 1932. — Henri Gouhier, *La jeunesse d'A. Comte et la formation du positivisme. I. Sous le signe de la liberté*, 1933; II. *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, 1936; III. *A. Comte et Saint-Simon*, 1941. — Pierre Ducassé, *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, 1939. — Id., íd., *Méthode et intuition chez A. Comte*, 1939. — F. S. Marvin, *C., the Founder of Sociology*, 1936 (trad. esp.: *C.*, 1941). — Jean Lacroix, *La sociologie d'A. C.*, 1956. — Paul Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'A. C.*, 2 vols., 1957.

COMUNICACIÓN. El problema de la comunicación puede ser tratado por la psicología, por la antropología filosófica, por la filosofía del lenguaje y por la semiótica. Es, pues, un problema sumamente complejo. Aquí nos referiremos a dos aspectos del mismo: al que llamaremos "lingüístico" y al que calificaremos de "existencial". Estos dos aspectos parecen, a primera vista, irreconciliables: el sentido lingüístico de la comunicación no puede reducirse al sentido existencial y viceversa. Quienes afirman la posibilidad de una cualquiera de semejantes reducciones se limitan a sostener su tesis de un modo muy general. Así, los "lingüistas" sostienen que toda comunicación es, en el fondo, transmisión de información y, por consiguiente, transferencia de símbolos, de modo que la llamada comunicación existencial tiene que ser asimismo simbólica. Los "existencialistas", por otra parte, mantienen que toda comunicación lingüística y simbólica se da dentro de un contexto existencial, dentro de una actitud, de una situación, de un "horizonte", etc. Pero ninguna de estas tesis es plausible si no es probada. Ahora bien, estimamos que no puede darse ninguna prueba si se parte simplemente de una o de la otra tesis. No quedan, pues, sino dos soluciones. Una consiste en negar totalmente la tesis supuestamente contraria o en decir que el que sostiene esta última no usa el término 'comunicación' en forma apropiada. Otra consiste en edificar un pensamiento filosófico —y especialmente una ontología— que posea suficiente poder explicativo para poder alojar en sí ambas formas de comunicación sin necesariamente confundirlas. La opinión del autor favorece esta última actitud, pero no es aquí el momento de hacerla explícita. I. *Aspecto lingüístico.* La comunicación lingüística es transmisión de información — en un sentido muy amplio de 'información'. Es una comunicación de tipo simbólico o, mejor dicho, semiótico. Tiene, pues, cuando menos dos formas fundamentales de todo nivel semiótico: la semántica y la pragmática. Hemos tratado este problema en varios artículos de este Diccionario (por ejemplo: LENGUAJE, SIGNO, SÍMBOLO). Los filósofos que se han ocupado de la comunicación desde este punto de vista se han interesado especialmente por las nociones de signo, de *deno-tatum* de un signo, y del llamado "intérprete" del signo ("intérprete" = "cualquier organismo para el cual algo es un signo"). Las relaciones entre intérprete y signo, y entre signo y *denotatum* del signo han planteado muy diversos problemas. Especialmente importante es el problema de la adecuación entre cada uno de los citados elementos y los otros. Junto a las nociones mencionadas, los filósofos de referencia se han interesado por la naturaleza del "discurso" (VÉASE) y por los posibles tipos de discurso. Ejemplo al respecto lo hallamos en varias de las obras de Charles W. Morris. Pero hay pensadores cuya orientación filosófica no ha sido única y exclusivamente "lingüística", que se han ocupado también del problema de la comunicación en el sentido ahora dilucidado. Los llamados "filósofos del simbolismo" (como Ernst Cassirer) pueden ser citados a este respecto. En efecto, lo importante en este aspecto de la comunicación es que ésta es siempre de alguna manera simbólica: lo que se transmite y lo que se interpretan son símbolos. Estos símbolos no necesitan reducirse a sistemas tales como los lenguajes naturales o los lenguajes artificiales formalizados. Pueden ser también gestos, elementos de la obra de arte, etc. Sin embargo, la mayor parte de los problemas relativos a la comunicación simbólica se han planteado con respecto a los lenguajes naturales.

La comunicación en sentido lingüístico ha sido objeto de investigación no solamente por filósofos; hombres de ciencia (especialmente matemáticos y técnicos e ingenieros especializados en comunicaciones) han contribuido grandemente a esta rama de estudios. Como ejemplo puede mencionarse la transmisión de signos en una red telefónica. El estudio de esta transmisión plantea el problema de hasta qué punto puede establecerse una comunicación completa. El estudio de las llamadas "interferencias" —inevitables en toda comunicación— desempeña en este respecto un papel importante. De algún modo relacionado con el anterior grupo de problemas son las cuestiones estudiadas por la llamada *cibernética.* Este nombre se debe a Norbert Wiener (véanse obras *cit. infra).* La cibernética es la ciencia que estudia los problemas que plantea el envío, retención, transmisión y traducción de mensajes. Estos problemas pueden estudiarse en dispositivos capaces de auto-regulación, los cuales pueden ser organismos vivos (especialmente los dotados de un sistema nervioso cerebro-espinal) o estructuras físicas artificiales. El ejemplo más simple de estas últimas es el termostato; los ejemplos más abundantemente estudiados son las máquinas calculadoras electrónicas, tanto las llamadas analógicas como las numéricas. No podemos detenernos aquí en un asunto sobremanera complejo, por lo que remitimos a la bibliografía (sección I). Nos limitaremos a mencionar una de las cuestiones que ha sido debatida con más frecuencia en relación con la cibernética. Es la cuestión de si puede establecerse una analogía, comparación (o hasta identificación) entre los procesos que tienen lugar en los organismos biológicos con un sistema nervioso y los llamados "servomecanismos". La cuestión es especialmente interesante cuando se tiene en cuenta que en los centros nerviosos aparecen "circuitos reactivos" que parecen ejercer funciones comparables a las de las "correcciones" o "auto-correcciones" que efectúan los servomecanismos. Tres opiniones se han destacado al respecto. Según ciertos autores, los dos mecanismos son substancialmente idénticos en estructura: el estudio de un tipo de mecanismo arroja mucha luz

sobre el otro tipo. Esta opinión ha sido corroborada por los resultados obtenidos en los mencionados estudios de comparación, pero la cuestión es saber si un paralelismo significa una identificación. Según otros autores, hay diferencia esencial y óntica entre lo orgánico y lo mecánico, entre lo psíquico y lo no psíquico. Esta opinión tiene la ventaja de que destaca ciertas diferencias que la opinión anterior desatiende, pero es impotente para explicar los efectivos paralelismos. Según otros autores, finalmente, hay una relación entre los dos tipos de "mecanismos", pero debe entenderse en función de una analogía más bien que de una identificación. Esta última opinión tiene un aire más plausible, pero no ha sido todavía profundizada suficientemente. Para que lo sea es menester: primero, ser lo más radical posible en la extensión de lo "mecanizable" a las operaciones humanas, único modo de que los límites oportunamente descubiertos lo sean efectivamente; segundo, extender lo más posible lo "humano" a los servomecanismos, a fin de ver asimismo si hay límites infranqueables. Aun así, la tercera opinión será suficientemente plausible solamente cuando alcance bastante poder explicativo.

Mario Bunge *(op. cit. infra)* se aproxima a esta última opinión. Los servomecanismos no piensan; ocurre sólo que tienen lugar en ellos operaciones físicas que representan símbolos. Los procesos físicos en cuestión se hallan correlacionados con procesos mentales, pero éstos no se reducen a los primeros (ni, por supuesto, a la inversa). El servomecanismo constituye un eslabón en una cadena que va del pensamiento de ciertos objetos ideales al pensamiento de otros objetos ideales: traduce los primeros a ciertas operaciones físicas, las cuales son traducidas a los segundos. Inclusive cuando los servomecanismos "seleccionan" y "abstraen", estas operaciones no son mentales, sino físicas. Considerar la "abstracción" producida por un servomecanismo como idéntica a la abstracción llevada a cabo por el pensamiento humano es comparable, indica Bunge, a admitir que el campo gravitatorio "abstrae" ciertas propiedades de los objetos. Análogas objeciones pueden formularse contra la pretensión de que los servomecanismos "aprenden". Ahora bien, ello no debe llevar a la opinión de que no hay en el pensamiento ninguna base física y fisiológica. El dualismo no es aquí menos inadmisible que el reduccionismo. La opinión más plausible consiste en sostener que hay una analogía, y que ésta se manifiesta en la representabilidad — representabilidad por los servomecanismos, mediante ciertas operaciones físicas, de ciertas operaciones mentales. Tenemos entonces un isomorfismo, pero no necesariamente una identidad.

II. *Sentido existencial.* Jaspers ha consagrado especial atención a la comunicación en este sentido. La comunicación existencial se halla, según dicho autor, en el "límite de la comunicación empírica". Ésta se manifiesta en diversos grados: como conciencia individual coincidente con la conciencia de pertenencia a una comunidad; como oposición de un yo a otro (con diversas formas de aprehensión del "ser otro": en cuanto objeto, en cuanto sujeto, etc.); como aspiración a una trascendencia objetiva. La comunicación existencial no es el conjunto de dichas formas de comunicación empírica, aunque se manifiesta mediante ellas y las descubre a todas y a cada una como insuficientes. La comunicación existencial, única e irrepetible, tiene lugar entre seres que son "sí mismos" y no representan a otros — a comunidades, ideales o cosas. Sólo en tal comunicación "el *sí-mismo existe para el otro sí-mismo en mutua creación".* Ser sí-mismo no es ser aisladamente, sino serlo con otros "sí-mismos" en libertad. De este modo se supera tanto el solipsismo como el universalismo de la existencia empírica; no hay que interpretar, en efecto, la comunicación existencial como un modo de soledad o de comunidad empíricas. Tal comunicación puede formarse y romperse. Jaspers ha analizado estas formas (así como las que llama "situaciones comunicativas") con gran detalle a fin de desentrañar lo que haya en ellas de propiamente existencial.

El problema de la comunicación en sentido existencial (y, en general, interpersonal) ha sido tratado de un modo o de otro por la mayor parte de los filósofos que es usual (aunque no siempre correcto) llamar "existencialistas". Nos hemos referido a algunos de los análisis de estos filósofos en el artículo OTRO (EL); la cuestión del "otro" implica asimismo, en efecto, la de la comunicación con "el otro". Nos limitaremos a destacar aquí algunas de las ideas propuestas sobre nuestro tema.

Sartre se ha ocupado del asunto en su análisis del lenguaje. Según este autor, el lenguaje "no es un fenómeno sobrepuesto al ser-para-otro: *es* originalmente el ser-para-otro, es decir, el hecho de que una subjetividad se experimente a sí misma como objeto para otro". No hay necesidad de "inventar" el lenguaje en un mundo de puros objetos. Tampoco hay necesidad de "inventarlo" en la inter-subjetividad de los "para-otro", mas ello es porque se halla ya dado en el reconocimiento del otro. Puede, pues, decirse que "soy lenguaje" (en un sentido semejante a como Heidegger podría emplear la fórmula —propuesta por Alphonse de Waelhens—: "Soy lo que digo." El lenguaje es "originalmente la experiencia que un para-sí puede hacer de su ser-para-otro … no se distingue, pues, del reconocimiento de la existencia del otro".

También Martin Buber ha examinado el problema que aquí nos ocupa; remitimos a este respecto al artículo DIÁLOGO. En parte semejante a la doctrina de Buber es la de Berdiaev sobre la comunicación. En una de sus obras *(cit. infra),* este autor distingue entre comunicación, comunión y participación. La primera es simbólica y propia de la vida social. La segunda es intra-personal e implica reciprocidad en la relación "Yo-Tu", encaminándose al "mundo extranatural de la existencia auténtica". La tercera es una penetración en "la realidad primaria".

Para el sentido (I), véanse las obras de Morris sobre lenguaje y teoría de los signos mencionados en el artículo sobre este filósofo. Las obras de Ogden y Richards, de S. K. Langer y de E. Cassirer mencionadas en SÍMBOLO y SIMBOLISMO pueden asimismo usarse a este efecto. Los libros de N. Wiener a que hemos aludido son: *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and in the Machine,* 1949, 2a ed., ampliada, 1961, y *The Human Use of Human Beings,* 1950 (trad, esq.: *Cibernética y sociedad,* 1958). — El trabajo de Mario Bunge es: "Do Computers Think?", *The British Journal for the Philosophy of Science,* VII (1956), 139-212, reimp.

con cambios en la obra del autor: *Metascientific Queries*, 1959, págs. 124-52. — De las muchas obras sobre problemas de comunicación, información y cibernéticos en general, citamos: L. de Broglie *et al.*, *La Cybernétique. Théorie du signal et de l'information*, 1951. — L. Couffignal, *Les machines à penser*, 1952. — P. de Latil, *Introduction à la cybernétique. La pensée artificielle*, 1953. — W. Sluckin, *Minds and Machines*, 1954, ed. revisada, 1960 (trad. esp.: *Cerebros y máquinas*, 1957). — R. Ruyer, *La cybernétique et l'origine de l'information*, 1954. — G. Th. Guilbaud, *La cybernétique*, 1954 (trad. esp.: *La cibernética*, 1958 [con apéndice de A. Sanvisens]). — E. Nagel, A. Tustin, G. S. Brown y D. P. Campbell, E. Ayres, W. Pease, L. P. Lessing, W. Leontief, G. King, W. Weaver, L. N. Ridenour, W. G. Walter, J. Kemeny, *Automatic Control*, 1955 (serie de artículos originariamente publicados en *Scientific American*) (trad. esp.: *Control automático*, 1957). — C. Cherry *et al.*, *On Human Communication: A Review, a Survey, and a Criticism. Studies in Communication*, 1957. — Gotthard Günther, *Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, 1957. — Jean Ladrière, *Filosofía de la cibernética* (trad. esp., 1958). — W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, 1958. — John von Neumann, *The Computer and the Brain*, 1958 (Silliman Lectures). — George A. Miller, *Language and Communication*, 1958. — Y. P. Frolov, E. Kolman, *Examen de la cibernética* (trad. esp. del ruso, 1958) (Suplementos del Seminario de Problemas científicos y filosóficos. México, 1,3 Serie 2). — Léo Apostel, Benoît Mandelbrot, Jean Piaget, *Logique, langage et théorie de l'information*, 1956. — L. Couffignal, R. Ruyer, A. A. Moles *et al.*, arts. sobre cibernética en *Les Études Philosophiques*, N. S. Año XVI (1961), 147-224. — Ferrucio Rossi-Landi, *Significato, communizacione e parlare comune*, 1961. — J. R. Pierce, *Symbols, Signals, and Noise. The Nature and Process of Communication*, 1961 (trad. esp.: *Símbolos, señales y ruidos. Naturaleza y proceso de la comunicación*, 1962). — Georg Klaus, *Kybernetik in philosophischer Sicht*, 1961, 2ª ed., 1962. — David Harrah, *Communication: A Logical Model*, 1963. — Sobre comunicación en el sentido más especialmente lógico y lingüístico: C. Cherry *et al.*, *op. cit. supra* y W. van O. Quine, *Word and Object. Studies in Communication*, 1960 (trad. esp. en preparación). — Véase también bibliografía de MÁQUINAS LÓGICAS.

Para el sentido (II) indicamos las obras de donde proceden las citas en el texto: K. Jaspers, *Philosophie*, 1932. Libro II, cap. iii (trad. esp.: *Filosofía*, I, 1958, pág. 459). — J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943, Parte III, cap. iii, 1, págs. 440-1. — N. Berdiaev, *Á i mir obéktov*, 1934 (*Yo y el mundo de los objetos*; en la trad. esp.: *Cinco meditaciones sobre la existencia*, 1958). — Véase también bibliografía de OTRO (EL).

COMUNIDAD. Tönnies (VÉASE) llama *comunidad* al conjunto social orgánico y originario opuesto a la *sociedad*. En su artículo "Gemeinschaft und Gesellschaft" publicado en el *Handwörterbuch der Soziologie*, editado por A. Vierkandt (1931), y en el cual resume las doctrinas expuestas en su libro del año 1887, Tönnies define la comunidad *(Gemeinschaft)* como el tipo de asociación en el cual predomina la voluntad natural. La sociedad *(Gesellschaft)* es, en cambio, aquel tipo de comunidad formado y condicionado por la voluntad racional. Tönnies señala que no se trata de realidades, sino de tipos ideales, pues toda agrupación humana "participa" por así decirlo de los dos caracteres mencionados en proporciones diversas y cambiantes. Y en el primer capítulo de su citado libro Tönnies había "opuesto" la comunidad en tanto que agrupación caracterizada por su vida real y orgánica, a la sociedad en tanto que agrupación o estructura de carácter mecánico. La contraposición entre lo orgánico y lo mecánico está, así, en la base de la sociología de Tönnies, pero el desarrollo en detalle de sus tesis no permite suponer que se trata de una contraposición abstracta; sólo los hechos histórico-sociológicos permiten dar, a su entender, un contenido significativo a dicha concepción.

Kant llama *comunidad de acción recíproca* a una de las categorías de la relación. La comunidad es "reciprocidad de acción entre el agente y el paciente" y corresponde al juicio disyuntivo. Como analogía de la experiencia, la comunidad queda expresada en el siguiente principio: "Todas las substancias, en tanto que pueden ser percibidas como simultáneas en el espacio, están en una acción recíproca general." Kant emplea este término en el sentido de "una comunidad dinámica sin la cual la propia comunidad local no podría ser conocida empíricamente" y, por tanto, en el sentido de un *commercium* por el que se conciben tres relaciones dinámicas originarias, llamadas *de influencia, de consecuencia y de composición real.*

F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887. — Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, 1919. — Von Hoerschelmann, *Person und Gemeinschaft*, 1919. — H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 1924. — Hans Pichler, *Logik der Gemeinschaft*, 1924 (del mismo autor: *Leibniz' Metaphysik der Gemeinschaft*, 1929). — J. Cullberg, *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*, 1933. — E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, 1935. — Angerlinus, O. F. M., *Wijsgeerige Gemeenschapsleer. I. De Gemeenschap op zich*, 1937. — Johann Bierens de Hann, *Gemeenshap et maatschappij, een analyse von sociales verhondingen*, 1939. — H. Brandt, H. M. Peters *et al.*, "Formen der Gemeinschaft", *Studium generale*, Hefte 8, 9, 10 de Año III (1950). — D. Hildebrandt, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 1955. — Herbert Kühn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, 1959. — J. Kopper, *Dialektik der Gemeinschaft*, 1960 [Philosophische Abhandlungen, 18].

CONATO, *conatus*, significa "esfuerzo", "empresa" y de ahí "potencia (activa)". Este concepto ha desempeñado un papel importante en varios autores modernos, entre los que destacamos Hobbes, Leibniz y Spinoza. Hobbes usó el término *conatus* principalmente en sentido mecánico. En *De corpore* el *conatus* es presentado como un movimiento determinado por el espacio y el tiempo y mensurable numéricamente. En *De homine* el *conatus* aparece como un movimiento voluntario o "pasión" que precede la acción corporal y que, aunque sea "interno", posee determinaciones y propiedades expresables mecánicamente. Leibniz concibió el *conatus* como una fuerza *(vis)* activa y no simplemente como una condición por medio de la cual opera la fuerza. El *conatus* no es mera potencialidad, ni siquiera mero principio de operación, sino la operación misma. La fuerza que implica el *conatus* no es simplemente mecánica, sino dinámica. Para Spinoza, cada cosa, en cuanto es, se esfuerza por perseverar en su ser *(Eth.*, III, prop. vi) y el esfuerzo *(conatus)* mediante el cual ca-

da cosa se esfuerza en perseverar en su ser es la esencia actual de la cosa *(ibid.,* prop. vii). La noción de conato tiene en Spinoza una función más central que en Hobbes y aun que en Leibniz. El conato aparece como voluntad cuando se refiere solamente al espíritu *(o"mens") y* como apetito (v.) cuando se refiere al espíritu y al cuerpo; en ambos casos son modos de ser del conato o esfuerzo como determinación ontológica general.

CONCEPTO. *I.* Según Pfänder, los conceptos son los elementos últimos de todos los pensamientos. En esta caracterización del concepto va implícita, según la definición hecha del pensamiento (VÉASE), una radical distinción entre el concepto entendido como entidad lógica y el concepto tal como es aprehendido en el curso de los actos psicológicos. La doctrina del concepto es en este caso únicamente una parte de la lógica y nada tiene que ver como tal con la psicología. El concepto queda así distinguido de la imagen, tanto como del hecho de su posibilidad o imposibilidad de representación. Mas, por otro lado, debe distinguirse rigurosamente entre otras instancias que ha-bitualmente vienen siendo confundidas por el hecho de presentarse juntas en los pensamientos de conceptos: el concepto, la palabra y el objeto. Si los conceptos pueden ser, según el citado autor, "el contenido significativo de determinadas palabras", las palabras no son los conceptos, mas únicamente los signos, los símbolos de las significaciones. Ello queda demostrado por el hecho de que hay o puede haber conceptos sin que existan las palabras correspondientes, así como palabras o frases sin sentido, sin que correspondan a ellas significaciones. También debe tenerse en cuenta que la palabra no es la única instancia por la cual pueda mentarse un concepto; al lado de ella existen los números, los signos, los símbolos de toda clase. El concepto se distingue también del objeto; si es verdad que todo concepto se refiere a un objeto en el sentido más general de este vocablo, el concepto no es el objeto, ni siquiera lo reproduce, sino que es simplemente su correlato intencional. Los objetos a que pueden referirse los conceptos son todos los objetos, los reales y los ideales, los metafísicos y los axiológicos y, por lo tanto, los propios conceptos. En este último caso no se cumple la falta de semejanza entre el concepto y su objeto. El carácter "objetivo" de la idealidad, el ser objeto de las ideas requiere también, por otro lado, una distinción entre los conceptos y las ideas, pues hay, al parecer, conceptos de los objetos ideales. Siendo todo objeto, por consiguiente, un correlato intencional del concepto, habrá que distinguir entre el objeto como es en sí y el objeto como es determinado por el concepto. El primero se llama *objeto material,* es decir, objeto material del concepto; el segundo, *objeto formal.* Según la concepción anterior, la lógica trata predominantemente del objeto formal.

Todo concepto tiene comprensión o contenido y extensión. La primera consiste, tal como se ha definido (véase COMPRENSIÓN), en "el hecho de que un concepto determinado se refiera justamente a este objeto determinado", siendo diferente de la mera suma de las notas del objeto; la segunda consiste en los objetos que el concepto comprende, en los objetos que caen bajo el concepto. La extensión no puede determinarse, sin embargo, simplemente por el *número* de los objetos que el concepto comprende. La constancia de la extensión de un concepto, su independencia con respecto al número de objetos reales efectivamente existentes, exige que se atribuya extensión únicamente a los conceptos de especie y género, dependiendo, por lo tanto, la extensión del carácter específico o genérico del concepto y, dentro de ellos, de la índole ínfima o suprema de la especie o del género. Así debe distinguirse entre una extensión empírica, que es aquella a que se ha referido en algunos casos la lógica tradicional, y la extensión puramente lógica, que excluye los conceptos individuales.

En lo que se refiere a su clasificación, los conceptos se dividen primariamente en objetivos y funcionales. Los primeros son los conceptos de objetos propiamente dichos, los que tienen como correlato intencional un sujeto o un predicado de un juicio. Los segundos son los conceptos que relacionan (por ejemplo, la cópula del juicio), los cuales no deben confundirse con los conceptos de las relaciones (por ejemplo, igualdad, semejanza; la cópula del juicio como sujeto de un juicio), que son objetos ideales y, por lo tanto, objetos mentados por un concepto. Los conceptos de objetos se clasifican a su vez en conceptos de individuo, de especie y de género: los primeros se refieren a seres singulares y, por lo tanto, a objetos "reales"; los dos últimos, a objetos ideales. Esta clasificación es, según Pfänder, ontológica y no puramente lógica, pues "se hace según la clase de objetos a que se refiere". La relación entre estos conceptos es una relación de subordinación, de tal manera que el concepto individual está subordinado al específico y éste al genérico. Cuando hay subordinación de varios conceptos individuales a un mismo concepto específico o de conceptos específicos del mismo grado a un mismo concepto genérico, no se habla de subordinación entre los inferiores, sino de coordinación. Coordinación y subordinación son así las formas de relación de todos los conceptos entre sí.

Además de la clasificación apuntada puede hablarse de "conceptos generales". Éstos son, en primer lugar, los conceptos de especie y género, que se oponen a los individuales, pero hay también conceptos generales en el sentido de los conceptos plurales, esto es, de "aquellos conceptos que se refieren al mismo tiempo a una pluralidad de objetos separados"; en el sentido de los conceptos universales, es decir, de "aquellos conceptos que primeramente delimitan una pluralidad de objetos y luego se refieren a todos los objetos del círculo así delimitado"; y en el sentido de colectivos, o sea los conceptos "que se refieren a un todo constituido por una pluralidad de objetos homogéneos". Junto a ello se habla de conceptos abstractos y concretos, según los objetos mentados; de simples o compuestos, de acuerdo con la estructura de su exposición verbal o simbólica, de conceptos *a priori* y *a posteriori,* según se deduzcan o no de la experiencia. En cuanto a los conceptos llamados funcionales, pueden ser objetivos cuando constituyen el sujeto o el predicado de un juicio, y funcionales propiamente dichos, que Pfänder divide en aperceptivos y mentales. Los primeros se subdividen en designativos (este, ese,

aquel), retrospectivos (que, cual, cuyo), anticipantes (aquel que), ligativos equivalentes (y, además), ligativos condicionantes (con), ligativos de referencia (es), separativos de simple separación (no, ni... ni), separativos de exclusión (menos, aparte, excepto), aislativos (sin... ni, solo), subrayadores (especialmente), sustitutivos (en vez de), directivos (ahora bien, pues). Los segundos se subdividen en interrogativos, afirmativos, optativos, deprecativos, monitivos, imperativos, etc. (que se expresan por la entonación del lenguaje), conceptos que debilitan un acto lógico (quizá), que lo robustecen (necesariamente), condicionantes (en caso de que), disyuntivos (o… o), explanativos (es decir), determinativos (precisamente), explicativos (esto es), condensativos (en resumen) amplificativos (generalmente), limitativos (solamente), de asentimiento (evidentemente), de oposición (pero, no obstante), deductivos (por consiguiente, por lo tanto) y fundamentativos y probativos (pues, ya que).

II. El análisis anterior de la noción de concepto ha sido realizado a la luz de la lógica de inspiración fenomenològica. El motivo de haber dedicado a esta dirección en el presente caso más espacio del que tiene habitualmente en otros artículos sobre términos lógicos se debe a que se ha considerado la noción de referencia con particular atención y detalle. En los textos de lógica simbólica, por ejemplo, encontramos muy escasas referencias al término "concepto'. Por otro lado, algunos de los "conceptos" mencionados al final de la sección anterior son considerados por tal lógica desde muy distintos puntos de vista. Asi, por ejemplo, los que Pfänder llama conceptos condicionantes y disyuntivos son examinados por la lógica simbólica como conectivas (véase CONECTIVA). Las diferencias entre una y otra lógica al respecto se deben en gran parte a la diferencia de grado en la unificación y formalización del lenguaje: escaso en la lógica fenomenològica; considerable en la lógica simbólica. Mayor relación tiene la doctrina fenomenològica con algunas de las teorías clásicas, especialmente las escolásticas, no obstante las críticas a que las ha sometido. Como varias de estas teorías tienen, sin embargo, implicaciones que no aparecen en la fenomenològica, procedemos en esta segunda sección a reseñarlas brevemente. Lo haremos siguiendo un amplio hilo histórico.

La filosofía antigua centró la discusión en torno al problema de la noción, del término, del λόγος , pero es evidente que, sobre todo este último, es mucho más que lo que modernamente se llama concepto, de tal modo que para una dilucidación de este problema deberíamos referirnos a lo que hemos dicho ya acerca del logos y de la idea (VÉANSE). Pues, en rigor, el concepto, tal como ha sido empleado en la lógica formal de inspiración aristotélica, no representa solamente los caracteres comunes a un grupo de cosas, sino la forma o εἶδος mismo de ellas. El concepto es, en suma, el órgano del conocimiento de la realidad, porque se supone que no corta arbitrariamente las articulaciones de ella; las formas en que la realidad se distribuye y de que metafisicamente brota corresponden exactamente a los conceptos que la mente forja, y por eso, como lo expresa acertadamente Ernst Cassirer *(Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* 1910, I, § 1), los huecos que la lógica de Aristóteles ha dejado en la realidad al ejecutar una abstracción sobre ella han sido automáticamente rellenados por su metafísica. Lo mismo sucede con los escolásticos; éstos emplearon el vocablo *'conceptus'* expresando con él algo semejante a la *notio,* pero con ciertos matices que conviene destacar. Así, se habla del concepto formal y del concepto objetivo de un ente, significando por ellos, en el primer caso, el ente tal como está expreso en la mente y por la mente, y en el segundo el ente al que corresponde la noción mental. Como Suárez señala, mientras el concepto formal es aquel que es la última forma de la mente, o porque representa formalmente la mente de la cosa conocida, o porque es el término formal de la concepción mental, el concepto objetivo es aquella cosa misma u objeto que es propio e inmediatamente formal por el concepto y es conocido o representado formalmente en el mismo concepto *(disp. met., 2, s.* 1). Así, por ejemplo, el triángulo como expreso por la mente y en ella es un concepto formal, y el mismo triángulo como término al cual se refiere el concepto formal es un concepto objetivo. Por eso el concepto formal es de alguna manera una cosa mientras que el concepto objetivo no es siempre cosa en sentido positivo, pues puede ser una privación o un *ens rationis.* El concepto posee, en todo caso, una similitud respecto a la cosa, y de ahí que sea siempre alguna forma o, a lo sumo, alguna cualidad.

Durante la época moderna, el problema del concepto en el sentido apuntado siguió vinculado al problema del desarrollo de la idea. Señalemos, sin embargo, que en la medida en que el empirismo predomina, el concepto se convierte en una realidad psicológica y aun meramente designativa, y en la medida en que predomina el realismo vuelve a convertirse en una esencia. Sin embargo, la esencia designa entonces menos la forma aristotélica que la idea pla-tónica interpretada en el sentido de la matemática. El idealismo platónico —o, mejor dicho, el platonismo interpretado en sentido idealista— pretende entonces desahuciar tanto el concepto conseguido por medio de la abstracción aristotélica como el término forjado mediante la reflexión empírica sobre la cosa: ambos aparecen para esta dirección —que tiene sus momentos principales en Descartes, Leibniz y Kant y que se prolonga a través de varias escuelas neokantianas— como empobrecimiento de la realidad o como falsificaciones de ella. De ahí que esta concepción, sobre todo cuando asume un aspecto "óntico", pueda ser considerada como mediadora. Kant, que efectuó esta mediación, representa, como es sabido, un esfuerzo vigoroso para hacer del concepto algo vinculado a una intuición y, por lo tanto, para no dejarlo a merced de una mera absorción metafísica o de una disolución psicológica. La conocida tesis de que los conceptos sin intuiciones son vacíos y de que las intuiciones sin conceptos son ciegas, muestra suficientemente tal propósito. El sentido metafísico del concepto se reitera, sin embargo, y de un modo especialmente insistente, en la filosofía de Hegel y en los partidarios del idealismo lógico. Para Hegel, el concepto *(Begriff)* es un

tercer término, un *Drittes,* entre el ser y el devenir, entre lo inmediato y la reflexión, de modo que en su proceso dialéctico (universalidad, particularidad, individualidad) se manifiesta no solamente el desenvolvimiento del ser lógico, sino también el del ser real. El proceso dialéctico del concepto llega así, a través de los momentos del concepto subjetivo y objetivo, hasta la Idea, que es su síntesis y que representa la completa verdad del ser después de su automanifestación total, de tal suerte que la contradicción y la superación de las contradicciones del concepto equivalen a la contradicción y a la superación de las contradicciones del ser. Solución, desde luego, contraria a la sustentada por ciertas direcciones del empirismo realista, el cual elimina el concepto en sentido tradicional en la medida en que, siendo una relación, tiene que ser distinto de la cosa relacionada, pero lo admite en la medida en que el concepto puede ser como el reverso de la percepción. El paso del *percept* al *concept,* para emplear la terminología de James, es así, la consecuencia de una noción claramente empírica del concepto, el cual sería entonces una de las realidades percibidas por el "acontecimiento percipiente". Por lo demás, ha sido inevitable que en el intento de alianza del empirismo con el logicismo efectuado a través del neopositivismo el concepto haya sido entendido cada vez más en un sentido operativo y que, al final, y con el fin de solucionar las dificultades planteadas, se haya distinguido, como hace Carnap, entre conceptos semánticos y conceptos absolutos. Los conceptos absolutos son empleados cuando la verdad no se refiere solamente a las expresiones, sino a sus designate, con lo cual todas las modalidades quedan reducidas a formas de conceptos absolutos, los cuales corresponden a las proposiciones.

Obras históricas y sistemáticas: Gottlob Frege, "Ueber Begriff und Gegenstand", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie,* XVI (1892), 192-205. — E. Th. Erdmann, *Drei Beiträge zu einer allgemeinen Theorie der Begriffe und des Begreifens,* 1911. — N. Ach, *Ueber die Begriffsbildung,* 1913. — W. von Gossler, *Die analytische und synoptische Begriffsbildung bei Sokrates, Platon und Aristoteles,* 1913 (Dis.). — Akós Pauler, *Das Problem des Begriffes in der reinen Logik,* 1915. — A. Pfänder, *Logik,* 1921 [Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IV] (trad. esp.: *Lógica,* 1928, Parte II, Caps. I-X). — Hermann Glockner, *Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer logischen Einstellung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus,* 1924. — G. Raffs, *Das Irrationale im Begriff,* 1925. — A. Willwohl, *Begriffsbildung,* 1926. — Julius Stenzel, "Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition", *Jahrbuch für Philosophie,* I (1926), 160-201. — P. Mathes, *Sprachform, Wort- und Bedeutungskategorie und Begriff,* 1926. — W. Burkamp, *Begriff und Beziehung, Studien zur Grundlegung der Logik,* 1927. — A. Burloud, *La pensée conceptuelle,* 1927. — G. Stammler, *Begriff, Urteil, Schluss,* 1928. — Konrad Marc-Wogau, *Inhalt und Umfang des Begriffs,* 1935. — F. Romero, E. Pucciarelli, *Lógica,* 2ª edición, 1939, Cap. V. — N. Hartmann, *Aristoteles und das Problem des Begriffs,* 1939 [Abhandlungen der Preuss. Akademie der Wissenschaften]. — G. Lebzeltern, *Der Begriff als psychisches Erlebnis,* 1946. — J. F. Peifer, *The Concept in Thomism,* 1952. — S. Körner, *Conceptual Thinking. A Logical Enquiry,* 1956 (diferentes tipos de conceptos y sus relaciones). — Alexander I. Wittenberg, *Vom Denken in Begriffen,* 1957. — Sobre concepto-límite véase: Kerry, *System und Theorie der Grenzbegriffe,* 1910.

CONCEPTUALISMO. En los artículos Nominalismo, Realismo y Universales (VÉANSE) nos hemos referido ya a la posición llamada *conceptualismo.* Resumiremos aquí algunas de las opiniones ya mantenidas al respecto y proporcionaremos varias informaciones complementarias.

El conceptualismo es definido como aquella posición en la cuestión de los universales según la cual los universales existen solamente en tanto que conceptos universales en nuestra mente (conceptos que poseen *esse obiectivum)* o, si se quiere, en tanto que ideas abstractas. Los universales o entidades abstractas no son, pues, entidades reales, pero tampoco meros nombres usados para designar entidades concretas: son conceptos generales. El *status* preciso de tales conceptos ha sido muy debatido. Algunos autores indican que se trata de conceptos "ya hechos", para distinguirlos de los "conceptos no substantes" defendidos por varios terministas; otros señalan que se trata primariamente de *sermones* cuya característica principal es la significación. No menos debatido ha sido el problema del tipo de relación que mantienen tales conceptos generales con las entidades concretas designadas; puede estimarse, por ejemplo, que designan tales entidades o que las denotan. Las diferentes respuestas dadas a estas cuestiones han hecho que en algunos casos el conceptualismo se haya aproximado al realismo moderado y que en otros, en cambio, se haya confundido con el nominalismo (por lo menos con el nominalismo moderado). Esto explica que autores como Pedro Auriol hayan podido ser llamados —por unos— conceptualistas y —por otros— nominalistas (y hasta terministas). Es, pues, recomendable que en cada ocasión en que se use el vocablo 'conceptualismo' se defina lo más exactamente posible qué se entiende por él. Lo más común es usarlo como posición intermedia entre el realismo moderado y el nominalismo y como una tesis que acentúa el motivo epistemológico (o criteriológico) sobre el motivo ontológico, predominante en la cuestión de los universales. No resulta, pues, sorprendente que los neoescolásticos traten asimismo la posición conceptualista dentro de la criteriología y que haya podido considerarse a Kant (y a algunos neokantianos, como Cassirer) como conceptualistas.

CONCIENCIA. El término 'conciencia' tiene en español por lo menos dos sentidos: (1) percatación o reconocimiento de algo, sea de algo exterior, como un objeto, una cualidad, una situación, etc., sea de algo interior, como las modificaciones experimentadas por el propio yo; (2) conocimiento del bien y del mal. El sentido (2) se expresa más propiamente por medio de la expresión 'conciencia moral', por lo que reservamos un artículo especial a este último concepto. En el artículo presente nos referiremos solamente al sentido (1). En algunos idiomas se emplean términos distintos para los dos sentidos mencionados: por ejemplo, *Bewusstsein, Gewissen* (en alemán), *consciousness, conscience* (inglés) respectivamente. El vocablo 'conciencia' se deriva del latín *conscientia* —cuyo

sentido originario fue (1)—, el cual es una traducción de los vocablos griegos συνείδησις, συνειδός o συναίσθησις. El primero de dichos vocablos fue usado, al parecer, por Crisipo por vez primera (Eucken, *Ges. der phil. Terminologie* [1879], reimp., 1960, pág. 175).

El sentido (1) puede desdoblarse en otros tres sentidos: (a) el psicológico; (b) el epistemológico o gnoseológico, y (c) el metafísico. En sentido (a) la conciencia es la percepción del yo por sí mismo, llamada también a veces apercepción (VÉASE). Aunque puede asimismo hablarse de conciencia de un objeto o de una situación en general, éstos son conscientes en tanto que aparecen como modificaciones del yo psicológico. Se ha dicho por ello que toda conciencia es en alguna medida autoconciencia y aun se han identificado ambas. En sentido (b) la conciencia es primariamente el sujeto del conocimiento, hablándose entonces de la relación conciencia-objeto consciente como si fuese equivalente a la relación sujeto-objeto (véase CONOCIMIENTO). En sentido (c) la conciencia es con frecuencia llamada el Yo (VÉASE). Se trata a veces de una hipóstasis de la conciencia psicológica o gnoseológica y a veces de una realidad que se supone previa a toda esfera psicológica o gnoseológica.

En el curso de la historia de la filosofía no solamente ha habido con frecuencia confusiones entre los sentidos (1) y (2), sino también entre los sentidos (a), (b) y (c). Lo único que parece común a estos tres sentidos es el carácter supuestamente unificado y unificante de la conciencia.

Dentro de cada uno de los sentidos (a), (b) y (c), y especialmente dentro de los dos primeros, se han establecido varias distinciones. Se ha hablado, por ejemplo, de conciencia sensitiva e intelictiva, de conciencia directa y de conciencia refleja, de conciencia no intencional e intencional. Esta última división es, a nuestro entender, fundamental. En efecto, casi todas las concepciones de la conciencia habidas en el curso de la historia filosófica pueden clasificarse en unas que admiten la intencionalidad y otras que la niegan o que simplemente no la suponen. Los filósofos que han tendido a concebir la conciencia como una "cosa" entre las "cosas" han negado la intencionalidad o no la han tenido en cuenta. En efecto, aunque se admita que tal "cosa" es comparable a un espejo más bien que a las realidades que refleja, se supone que el "espejo" en cuestión tiene una realidad, por así decirlo, substancial. La conciencia es entonces descrita como una "facultad" que posee ciertas características relativamente fijas. Las operaciones de tal conciencia se hallan determinadas por sus supuestas características. En cambio, los filósofos que han tendido a no considerar la conciencia como una "cosa" —ni siquiera como una "cosa reflejante"— han afirmado o han supuesto de algún modo la intencionalidad de la conciencia. La conciencia es entonces descrita como una función o conjunto de funciones, como un foco de actividades o, mejor dicho, como un conjunto de actos encaminados hacia algo — aquello de que la conciencia es consciente.

Muchos filósofos griegos se inclinaron a una concepción no intencional y "cosista" de la conciencia, si bien en algunos pensadores —como en Plotino— el carácter puramente "interno" de la conciencia la distingue de las "otras" realidades, las cuales son, en cierto modo, distensiones de la pura tensión en que la conciencia consiste. Muchos filósofos cristianos han subrayado el carácter intencional de la conciencia. Este carácter intencional se ha manifestado en las notas de intimidad y autocertidumbre de que ha hablado San Agustín. Santo Tomás y no pocos escolásticos se han inclinado hacia una concepción "realista" de la conciencia; muchos filósofos modernos —como, por ejemplo, Descartes— se han inclinado hacia una concepción de naturaleza intencional e intimista. Cuando esta concepción se ha llevado a sus últimas consecuencias se han cortado inclusive los hilos que ligaban la conciencia a aquello de que es consciente — sobre todo cuando aquello de que es consciente no es, a su vez, un acto de naturaleza espiritual. Paradójicamente, la conciencia ha sido vista entonces como una realidad completamente independiente de la realidad por ella aprehendida.

La acentuación del carácter metafísico de la conciencia se ha llevado a cabo dentro de concepciones intencionales y no intencionales de la conciencia. Así ha ocurrido en el idealismo alemán (a que nos referimos más abajo). La acentuación de su carácter psicológico (y a veces psico-gnoseológico) ha llevado a considerar la conciencia como una facultad junto a otras facultades, y también a identificar la conciencia con un tipo determinado de actividades psíquicas o psico-gnoseológicas. Así, por ejemplo, algunos filósofos han destacado en la conciencia las operaciones intelectuales; otros, las volitivas; otros, las perceptuales. Ciertos tipos de metafísica han determinado muy precisamente la idea de conciencia. Así, las metafísicas voluntaristas de Maine de Biran y, por razones muy distintas, de Wundt, han llegado a identificar conciencia y voluntad. Las metafísicas orientadas hacia el empirismo, por otro lado, han tendido a reducir el papel de la conciencia, según veremos más adelante.

Kant estableció una distinción entre la conciencia empírica (psicológica) y la conciencia trascendental (gnoseológica) (Cfr. *K.r.V.*, B 131 y sigs.). La primera pertenece al mundo fenoménico; su unidad sólo puede ser proporcionada por las síntesis llevadas a cabo mediante las intuiciones del espacio y el tiempo y los conceptos del entendimiento. La segunda es la posibilidad de la unificación de toda conciencia empírica y, por lo tanto, de su identidad — y, en último término, la posibilidad de todo conocimiento. La identidad de la persona no es asunto empírico, sino trascendental (VÉASE). Cierto que es posible "un tránsito gradual de la conciencia empírica a la conciencia pura [trascendental]" *(ibid.,* B 208). Pero la conciencia pura sin material a la cual aplicarse no es sino una condición formal. Para que sea "material", la conciencia pura tiene que aplicarse al material empírico proporcionado por las percepciones del mundo fenoménico. Ahora bien, tan pronto como se echó por la borda la noción de cosa en sí, la conciencia pura (trascendental) kantiana pasó de ser principio de unificación de un material empírico dado (bien que no organizado) a principio de realidad. Tal sucedió con los idealistas postkantianos. En Fichte y Hegel tenemos un paso de la idea de conciencia trascendental (gnoseológica) a la idea de la conciencia metafí-

sica. Fichte hace de la conciencia el fundamento de la experiencia total y la identifica con el Yo que se pone a sí mismo. Hegel describe los grados o figuras de la conciencia en un proceso dialéctico en el curso del cual el despliegue de la conciencia es identificado con el despliegue de la realidad. Aunque en la *Fenomenología del Espíritu* la conciencia aparece como el primer estadio, la autoconciencia como el segundo y el espíritu en tanto que libre y concreto como el tercero (desenvolviéndose en razón, espíritu y religión y culminando en el saber absoluto), la conciencia puede ser concebida como "la totalidad de sus momentos", y "los momentos" de la noción del saber puro "adoptan la forma de figuras o modos de la conciencia". En Hegel la conciencia abarca, pues, la realidad que se despliega a sí misma, trascendiéndose a sí misma y superándose continuamente a sí misma. Dentro del proceso dialéctico de la conciencia aparecen ciertas figuras de conciencia particularmente interesantes o reveladoras. Mencionamos a este respecto la conciencia infeliz, la conciencia desgarrada. La "conciencia infeliz" (Cfr. *Fenomenología,* B.4 B.3; *Filosofía de la Historia,* IV, sec. 2, caps. 1 y 2) es "el alma alienada [enajenada] que es la conciencia de sí como dividida, un ser doblado y meramente contradictorio". La conciencia aparece entonces como el mirar de una autoconciencia a otra, siendo ella misma las dos y siendo "la unidad de ambas su propia esencia, pero objetiva y conscientemente no es todavía esta misma esencia, es decir, no es todavía la unidad de ambas". Algunos autores (por ejemplo, J. Hyppolite, *op. cit. infra,* págs. 184) y Franz Grégoire *(op. cit. infra,* pág. 47, nota) llegan a afirmar que la dialéctica hegeliana de la conciencia es, en el fondo, la de la conciencia desdichada. Hyppolite afirma que en la *Fenomenología* se encuentra sin cesar "el tema de la conciencia desdichada en diferentes formas". Grégoire señala que "la *Fenomenología* describe el itinerario de la conciencia desdichada y de su progresivo apaciguamiento hasta el estado de satisfacción que es el 'saber absoluto'". La mayor atención prestada después del idealismo a la psicología, y la irrupción del positivismo, han dado al término 'conciencia' un significado más propiamente psicológico, girando desde entonces la discusión en torno al carácter activo o pasivo, dependiente o independiente, actual o substancial, de la conciencia. Cada una de estas concepciones representa a su vez un nuevo tipo de psicología, combinándose, por otro lado, la noción de actividad con las de independencia y substancialidad, o la de pasividad con las de actualidad y dependencia.

Decisiva ha sido la concepción de Brentano que, aplicada al campo de la psicología, ha sido desenvuelta por la fenomenología en la teoría del conocimiento y en la metafísica como una doctrina destinada a superar las anteriores oposiciones. Brentano concibe la conciencia como intencionalidad y, por lo tanto, hace de la conciencia algo que no es continente ni contenido, sino mera proyección y referencia a aquello que es mentado (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD). Apoyándose en Brentano, Husserl discute en la "primera fase" de su pensamiento, en las *Investigaciones lógicas,* la significación de la conciencia entendida: (1) "como la total consistencia fenomenològica real del yo empírico", como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso; (2) como percepción interna de las vivencias psíquicas propias, y (3) como nombre colectivo para toda clase de "actos psíquicos" o "vivencias intencionales", dando a la discusión de la conciencia como vivencia intencional la mayor amplitud. A través de las fases ulteriores de la fenomenología la concepción husserliana de la conciencia experimenta varias modificaciones, pues la mera síntesis vivencial se convierte en un punto de referencia y, finalmente, en un yo puro cuyo fundamento se halla constituido por la temporalidad y la historicidad. De esta manera y particularmente al distinguir los diversos modos de la conciencia, Husserl llega a una concepción de la misma de ascendencia cartesiana. Así, Husserl señala explícitamente que la descripción concreta de la conciencia abre enormes perspectivas de hechos, antes jamás investigados. "Todos ellos —escribe Husserl— pueden ser designados como *hechos de la estructura sintética,* que dan unidad noético-noemática a las distintas *cogitationes* (en sí, como todos concretos sintéticos) y también a las unas con respecto a las otras. Unicamente el poner en claro la índole propia de la síntesis hace fructífero el mostrar en el *cogito,* en la vivencia intencional, una *conciencia de,* o sea, hace fructífero el importante descubrimiento realizado por Franz Brentano, de que la intencionalidad es el carácter descriptivo fundamental de los 'fenómenos psíquicos'; y únicamente ello deja efectivamente en franquía el método de una teoría descriptiva de la conciencia, una teoría tanto psicológico-natural cuanto filosófico-trascendental" *(Meditaciones cartesianas,* trad. J. Gaos, § 17). Siguiendo a Husserl, y apoyándose en algunos resultados de la psicología estructuralista (véase ESTRUCTURA), Aron Gurwitsch *(op. cit., infra)* ha emprendido un detallado análisis fenomenològico de la conciencia — como "campo de la conciencia". Gurwitsch ha descubierto tres zonas o partes estructurales en el campo consciente: el tema —que forma la conciencia atencional (véase ATENCIÓN)—, el campo temático —que designa todo lo presente a la conciencia al mismo tiempo que el tema— y el margen — que incluye elementos copresentes al tema, pero no relacionados directa o intrínsecamente con él (en un sentido que parece próximo a uno de los elementos de la circunstancia [VÉASE]). En términos fenomenológicos, el tema constituye el núcleo noemático, y el margen constituye el sentido de la realidad subyacente a la conciencia. El campo temático ofrece una estructura muy compleja, donde se integran todos los elementos que resulten pertinentes para una determinada actitud atencional de la conciencia. Partiendo asimismo de Husserl, J. P. Sastre ha insistido en el carácter intencional de la conciencia, en la imposibilidad de definirla por medio de categorías pertenecientes a las "cosas". Siendo la conciencia un "dirigirse a", su relación con la "realidad" no es la relación que haya entre una "naturaleza" y otra "naturaleza". Por eso puede haber conciencia de lo "ausente" o hasta de lo "inexistente". Y por eso también para comprender la relación entre la conciencia y las cosas (existentes o no existentes, presentes o ausentes) hay que descartar toda idea de relación causal, como la que sostenían las teorías "clásicas"

— y las que mantienen, dicho sea de paso, algunas doctrinas contemporáneas sobre la percepción (VÉASE). No habiendo, según Sartre, relación causal, la conciencia puede, pues, presentarse como libertad.

Con independencia de Husserl, pero en una dirección análoga, Dilthey y Bergson coinciden sobre la noción de conciencia en varios puntos importantes. El yo puro de Husserl, que tiene tiempo e historia, corresponde, en parte, al concepto dilthe-yano de la conciencia como historicidad y totalidad, lo mismo que al concepto bergsoniano de la memoria pura, de la duración pura y de la pura cualidad. Conciencia, dice explícitamente Bergson, significa por lo pronto memoria, pues la inconciencia puede definirse justamente como una conciencia que no conserva nada de su pasado, que se olvida incesantemente a sí misma. Pero la conciencia significa asimismo anticipación, es decir, posibilidad de elección. De ahí el dualismo de la materia y de la conciencia, dualismo que se expresa en la fórmula: "La materia es necesidad; la conciencia es libertad." Pero este dualismo no permanece siempre irreductible. Por un lado, la vida encuentra medio de reconciliarlas. Por otro lado, Bergson se inclina hacia la idea de la materia como duración mínima y hacia la idea del universo como organismo del cual no puede eliminarse la conciencia. "Que estas dos existencias —material y conciencia— derivan de una fuente común, no me parece dudoso. Anteriormente he intentado mostrar que si la primera es la inversa de la segunda, si la conciencia es acción que sin cesar se crea y se enriquece mientras la materia es acción que se deshace y gasta, ni la materia ni la conciencia se explican por sí mismas" *(L'energie spirituelle,* 1919, págs. 18-9). La admisión de la coextensión de la conciencia con la vida es aceptada por varios autores, aun cuando en algunos casos, como por ejemplo en Scheler, la noción de conciencia sea aplicada sólo a ciertas formas superiores de la vida orgánica. Por eso la conciencia, que, según Scheler, caracteriza, junto con otras notas, al espíritu, es una conversión en objeto de la primitiva resistencia (VÉASE) al impulso que sólo con muchas reservas puede seguir llamándose "conciencia". Las notas que más insistentemente destacan los mencionados autores en la noción de conciencia parecen ser, pues, éstas: temporalidad, historicidad, totalidad, memoria, duración, cualidad. Y como estas notas han sido usadas también para caracterizar lo real —o "lo más real"—, se ha llegado a veces a identificar conciencia con existencia.

En cambio, algunos filósofos de tendencia fenomenista y empirista radical acabaron por disolver la noción de conciencia. Todavía en muchos autores naturalistas del siglo XIX la conciencia, sin ser negada, era enteramente subordinada a la realidad — esto es, a la Naturaleza. Marx afirmó que la realidad determina la conciencia y no a la inversa. Aunque es posible encontrar en el marxismo cierta tendencia a identificar —cuando menos en el campo histórico— la realidad social con la conciencia de esta realidad, muchos autores marxistas (por ejemplo, Lenín) han defendido una teoría del conocimiento "fotográfico" según la cual la conciencia se limita a reflejar lo real. No pocos filósofos naturalistas concibieron la conciencia como un epifenómeno de la realidad — como una especie de "fosforescencia", según decía, para criticar esta tesis, Bergson. Pero en todos estos casos se otorgaba todavía un cierto sentido a la noción de conciencia. En cambio, ciertos filósofos empi-ristas, fenomenistas, inmanentistas y "neutralistas" (Mach, Schuppe) fueron tan lejos en su negación de carácter "subsistente" de lo real que envolvieron en ella la noción de conciencia. No se puede decir, según estos filósofos, que hay por un lado la realidad y por el otro la conciencia. Tampoco se puede decir que hay sólo la realidad o sólo la conciencia, y que cada una de ellas únicamente puede comprenderse en función de la otra. Realidad y conciencia son como dos caras de un mismo modo de ser, el cual es ontológicamente "neutral". Los problemas acerca de la naturaleza y realidad de la conciencia se convierten de este modo en pseudo-problemas. Curiosamente, algunos pensadores neokantianos contribuyeron a la elaboración de doctrinas similares. La interpretación idealista-objetiva del kantismo, propia de la llamada "Escuela de Marburgo", cuando era llevada a un extremo, acababa por identificar la conciencia con el sistema objetivo de categorías. La interpretación realista del kantismo se aproximaba a las ideas de algunos realistas ingleses y norteamericanos: la conciencia puede ser, en último término, un "acontecimiento percipiente" *(percipient event).* En suma, la conciencia no es conciencia: es el nombre que se da a uno de los aspectos de "lo dado", del "tejido mental", de las partes integrantes de la reducción (VÉASE), de los *"gignomene",* etc., etc. (Avenarius, Schuppe, Schubert-Soldern, Rehmke, Ziehen, etc.).

Influido en parte por las tendencias antes aludidas, William James terminó por negar la conciencia. En su artículo "¿Existe la conciencia?" (1904) —y prosiguiendo los análisis de pensadores que, como Ward, Baldwin, G. E. Moore, dudaban de la posibilidad de un empleo de la noción de conciencia como entidad "subsistente"— James señalaba, en efecto, que estos autores "no son bastante osados en sus negaciones" y que hay que reducir la conciencia a sus equivalentes "realidades de experiencia". La conciencia no es así entidad, sino función. Lo cual no implicaba (paradójicamente) negar el "papel desempeñado por la conciencia" sino reafirmarlo. En la trama de la experiencia pura —lo único existente— se dan, según James, por lo menos dos funciones: una de ellas es la "conciencia"; la otra, "las cosas". La relación del conocimiento —una de las relaciones que la conciencia se había ya reducido— se da, pues también dentro del complexo único de la experiencia pura. De ahí que la experiencia pueda ser indistintamente cosa y pensamiento, y de ahí que "la separación entre conciencia y contenido se realice, no mediante sustracción, sino mediante adición".

Dentro de la conciencia como "ser-consciente" pueden distinguirse tres elementos: el objeto de que la conciencia es consciente, la conciencia del objeto, y la conciencia de sí mismo (incluyendo la conciencia de sí mismo en cuanto hay conciencia de un objeto). Estos tres elementos no son forzosamente "reales", es decir, no se hallan necesariamente "separados" uno de otro. El objeto de que la conciencia es consciente es el término del acto consciente. La conciencia del objeto es el acto. La conciencia de sí mismo es una reflexión sobre el propio

conjunto de los actos, una inversión en las direcciones habituales de los actos conscientes. Tal inversión tiene lugar probablemente, como ya apuntó Maine de Biran, en virtud de una resistencia ofrecida por el objeto, pero esta resistencia no ha de entenderse, según creía el pensador francés, como el choque producido por el esfuerzo del yo psicofísico al proyectarse contra el obstáculo, sino más bien, según ha concebido Scheler, como "la *refle-xio* primitiva de la sensación en ocasión de las resistencias que se oponen al movimiento espontáneo primitivo". La conciencia sería en este caso, como subraya el último autor, un padecer, y la absoluta conciencia de sí mismo sería el padecimiento absoluto, el absoluto dolor producido por la conciencia plena e inequívoca de la propia intimidad. Pero, a diferencia de la tesis schopenhaueriana de la necesidad del paso de la conciencia de la Voluntad a la autoaniquilación, el padecer de la conciencia no conduce a la pasividad, sino que es expresión de la más alta actividad. Sin embargo, esta significación de la conciencia como resistencia y padecimiento pertenece más bien a la metafísica y no coincide con el significado gnoseológico, donde la conciencia es pura y simplemente conciencia que conoce, sujeto cognoscente o trascendental.

Además de los autores citados en el artículo, véase: Melchior Palágyi, *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Lebens und des Bewusstseins*, 1908. — Hans Armhein, *Kants Lehre vom "Bewusstsein überhaupt" und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart*, 1909 (*Kantstudien*, Ergänzungshefte 10). — Johannes Rehmke, *Das Bewusstsein*, 1910. — Edwin Bissett Holt, *The Concept of Consciousness*, 1914. — C. A. Strong, *The Origin of Consciousness. An Attempt to Conceive the Mind as a Product of Evolution*, 1918. — Kurt Joachim Grau, *Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im* XVII *und* XVIII *Jahrhundert*, 1916 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 36]. — Ludwig Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, 1921; 4ª edición, 1955. — Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vols., 1947. — Charlotte Bühler, *Kindheit und Jugend. Eine Genese des Bewusstseins*, 1928. — N. Tr. Burrow, *The Social Basis of Consciouness*, 1927. — E. R. Jaensch, *Ueber den Aufbau des Bewusstseins*, 1930. — O. Janssen, *Dasein und Bewusstsein*, 1933. — B. Ray, *Consciousness in Neo- Realism. A Critical and Historical Study*, 1935. — R. Ruyer, *La conscience et le corps*, 1937 (trad. esp.: *La conciencia y el cuerpo*, 1961. — W. Ehrlich, *Ontologie des Bewusstseins*, 1940. — Curt Weinschenk, *Das Bewusstsein und seine Leistung*, 1940. — A. M. de Craene, R. S. C. J., *L'Engament à l'Être: Essai sur la signification de la conscience*, 1941. — G. Madinier, *Conscience et signification*, 1953. — C. Gattegno, *Conscience de la conscience*, 1956. — Aron Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, 1957. — Joseph Moreau, *La conscience et l'être*, 1958. — Para la "conciencia desdichada" en Hegel véase: Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929. — Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse*, 1936. — Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'Esprit, de Hegel*, 1946. — Jean Grenier, *L'existence malheureuse*, 1957. — Franz Grégoire, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, 1958. — Joseph Gabel, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, 1962 [Arguments, 11]. — Sobre conciencia de sí: Héctor Neri-Castañeda, *La dialéctica de la conciencia de sí mismo*, 1960 (separata de Rev. *Univ. de S. Carlos*, LII).

CONCIENCIA INFELIZ. Véase CONCIENCIA.

CONCIENCIA MORAL. Esta conciencia se distingue de la conciencia en sentido psicológico, en sentido gnoseológico o epistemológico y en sentido metafísico a que nos hemos referido en el anterior artículo. El sentido de la expresión 'conciencia moral' ha sido popularizado en las frases ' llamado de la conciencia' 'voz de la conciencia', etc. Pero en su sentido más común la conciencia moral aparece como algo demasiado simple; los filósofos han investigado, en efecto, en qué sentidos se puede hablar de una voz de la conciencia y, sobre todo, cuál es —si lo hay— el origen de tal "voz". En lo que toca al primer punto, muchas son las definiciones dadas por los filósofos. Para unos (como Sócrates), la conciencia moral puede ser uno de los aspectos del "demonio" (VÉASE) que interviene en momentos decisivos de la existencia humana (y aparece, conviene notarlo, no indicando lo que se debe hacer, sino lo que se debe omitir). Para otros (como Aristóteles) aparece como algo procedente del sentido (VÉASE) moral; la conciencia moral se identifica frecuentemente en los textos del Estagirita con la φρόνησις estoicos acentúan la naturaleza racional de la moral; como consecuencia de ello, la conciencia moral es para ellos la voz racional de la naturaleza. Muchos Padres de la Iglesia y muchos escolásticos entienden la conciencia moral como una sindéresis (VÉASE). Además, Santo Tomás habla de la conciencia moral como un *spiritus corrector et paedagogus animae societatis*, espíritu que indica si un acto es justo o no. Varios filósofos modernos, especialmente entre los llamados continentales (Descartes, Spinoza), han hablado de un *morsus conscientiae*, de un mordisco de la conciencia. Otros filósofos modernos, como los ingleses, cuando menos desde Locke, se han referido a la conciencia moral como una sanción correctora de nuestros actos (o como la idea anticipada de tal sanción). Desde Wolff y Kant la conciencia moral ha sido interpretada cada vez más como una *facultad* que juzga de la moralidad de nuestras acciones. Kant sobre todo ha entendido esta facultad de juicio como una facultad que se dirige al propio sujeto que juzga. Este aspecto de *inmediatez* de la conciencia moral ha sido llevado a sus últimas consecuencias por Fichte y —con más atención a lo ético propiamente dicho— por Hegel. Varios autores (especialmente Francis Hutcheson, Richard Cumberland, Adam Smith) han tendido a identificar la conciencia moral con el sentido moral. En autores del siglo XIX ha sido frecuente acentuar no la admonición de la conciencia moral respecto al futuro, sino sobre todo respecto al pasado (es el caso de Schopenhauer, como ya lo había sido el de Spinoza). En los últimos cien años la concepción de la conciencia moral ha seguido muy fielmente las líneas generales de las correspondientes doctrinas éticas: los neokantianos han definido la conciencia moral al hilo de la idea del deber; los partidarios de la ética material de los valores la han definido como el producto de las exigencias planteadas por éstos; los intuicionistas éticos la han basado en la llamada intuición moral; los utilitaristas la han definido en función del bienestar del ma-

yor nùmero, etc. No han faltado quienes han acentuado el carácter estrictamente social de la conciencia moral, o su carácter estrictamente natural (marxismo, darwinismo ético) o quienes han intentado "desenmascarar" la conciencia moral como una traición a la "vida" (Nietzsche). Scheler ha considerado que la noción filosófica de conciencia moral es un eco dejado por la creencia religiosa; como tal eco es algo de naturaleza "crepuscular" y que no puede adquirir vida de nuevo sin sumergirse otra vez en dicha creencia. Heidegger ha examinado el problema de la conciencia moral en un sentido parecido al de las otras manifestaciones de la Existencia (VÉASE), es decir, desde un punto de vista existenciario (VÉASE). La conciencia moral es un llamado, un "vocar" que revela a la existencia su vocación *(Ruf),* lo que ella es en su autenticidad. Es una "voz" que no dice nada, que permanece silenciosa, porque no viene de fuera, sino de dentro de la Existencia. Es, para utilizar los términos de la versión de José Gaos, un "avocar" al "ser sí mismo" de la Existencia para que salga de su estado de pérdida en el "uno" (o en el "se"). La conciencia moral es, pues, para Heidegger, un fenómeno existenciario que parte de la Existencia y se dirige a la Existencia. En suma, la Existencia en el fondo de su estado de "inhospitalidad" en el mundo es el verdadero "vocador de la vocación de la conciencia moral". Por eso la conciencia moral se revela como el llamado (o "vocación") del cuidado (VÉASE) en tanto que ser de la Existencia. Como la Existencia, la conciencia moral es siempre la *mía;* ningún hombre puede pedir auxilio a otro (o a otros) para determinar cuál es el llamado o vocación que le es propio y que se manifiesta por el "decir callando" de su conciencia moral.

La descripción anterior sigue *grosso modo* la línea histórica. Es posible presentar también la cuestión de un modo sistemático ateniéndose a los grandes principios según los cuales es definida la conciencia moral. Es lo que han hecho Eduard von Hartmann y H. G. Stoker. El primero ha clasificado las diversas *teorías* sobre la conciencia moral según el carácter de los principios morales sustentados. De ahí su descripción de la conciencia moral pseudo-moral (egoísta o individual-eudemonista, y heterónoma o autoritaria) y de la conciencia moral auténtica (moral del gusto o de los principios morales estéticos, moral del sentimiento, moral de la razón o de los principios morales racionalistas). El segundo se ha atenido a una fenomenología de la conciencia moral según la cual los diversos *modos* de aparición de tal conciencia condicionan las diversas teorías. Nosotros adoptaremos aquí una clasificación que se atiene más bien a las concepciones sobre los orígenes de la conciencia moral, con el fin de tocar la cuestión a la cual se ha aludido ya al comienzo de este artículo. Según ello, encontramos las concepciones siguientes (que en gran parte coinciden con las presentadas en el artículo sobre la noción de sentido moral).

(1) La conciencia moral puede ser concebida como *innata.* Se supone en este caso que, por el mero hecho de existir, todos los hombres poseen una conciencia moral, en un sentido análogo a como se supone que poseen ciertos principios intelectuales. Puede hablarse así de un innatismo moral como se habla de un innatismo (VÉASE) intelectual. Ahora bien, como este último, el primero puede entenderse en dos sentidos: (a) la conciencia moral es algo que se tiene siempre y efectivamente; (b) la conciencia moral es algo que se tiene la *posibilidad* de poseer siempre que se suscite para ello una sensibilidad moral adecuada.

(2) La conciencia moral puede ser concebida como *adquirida.* Puede estimarse que se adquiere por educación de las potencias morales ínsitas en el hombre, en cuyo caso esta posición se aproxima a la última mencionada (1b), o puede suponerse —más propiamente— que se adquiere en el curso de la historia, de la evolución natural, de las relaciones sociales, etc. Una consecuencia de esta teoría es la de que la conciencia moral no solamente *puede* surgir o *puede no* surgir en el hombre, sino también la de que su *contenido* depende a su vez del contenido natural, histórico, social, etc. Las teorías naturalistas, historicistas, social-historicistas, etc., entran dentro de este grupo.

(3) El origen de la conciencia moral puede ser atribuido a una entidad *divina.* La moral resultante es entonces heterónoma o, más propiamente, teónoma. Se supone en tal caso que Dios ha depositado en el hombre la *scintilla conscientiae,* la "chispa de la conciencia", por medio de la cual se descubre si un acto es justo o injusto.

(4) El origen de la conciencia moral puede atribuirse a una fuente *humana.* A su vez, esta fuente humana puede concebirse o como natural, o como histórica, o como social, con lo cual esta posición se combina con la (2). También puede estimarse que esta fuente es o *individual* o *social.*

(5) El fondo del cual procede la conciencia moral puede ser *racional* o *irracional.* Estas dos posiciones se combinan frecuentemente con cuales quiera de las antes mencionadas, de pendiendo de la idea que se tenga de la estructura racional o irracional de las fuentes respectivas.

(6) El fondo del cual procede la conciencia moral puede ser *personal* o *impersonal.* También estas posiciones se combinan frecuentemente con las otras, aunque algunas de ellas quedan excluidas; por ejemplo, la idea de que la conciencia moral tiene un origen natural excluye su origen personal.

(7) Finalmente, el fondo del cual procede la conciencia moral puede ser *auténtico* o *inautèntico.* Si ocurre lo primero, pueden admitirse muchas de las concepciones anteriores. Si tiene lugar lo segundo, las concepciones usualmente admitidas son las de su origen natural y puramente social. La conciencia moral es entonces desenmascarada como un sentido que el hombre ha adquirido en virtud de ciertas conveniencias sociales o de ciertos procesos naturales y que puede desaparecer tan pronto como tales conveniencias no sean ya vigentes.

La mayor parte de las obras sobre Ética y Moral (VÉANSE) tratan el problema de la conciencia moral. Indicamos aquí (en orden cronológico) varias obras (algunas sistemáticas, otras históricas) sobre la noción de conciencia moral: W. Dilthey, "Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins", 1864 *(Ges. Schriften,* VI, 1924). — J. Jahnel, *Ueber den Begriff Gewissen in der griechischen Philosophie,* 1872. — J. Hoppe, *Das Gewissen,* 1876. — E. von Hartmann, *Phänomenologie*

des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder küunftigen Ethik, 1879, 2a edición, con el título: *Das sittliche Bewusstsein,* 1886. — P. Rée, *Die Entstehung des Gewissens,* 1885. — Eisenhans, *Wesen und Entstehung des Gewissens,* 1894. — H. Friedmann, *Die Lehre vom Gewissen in den Systemen des etischen Idealismus,* 1904. — P. Carabellese, *La coscienza morde,* 1915. — H. G. Stoker, Das *Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien,* 1925. — G. Madinier, *La conscience morale,* 1954 2a ed., 1958. — Philippe Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard,* 1957 [Analecta med. namurcensia, 9], — J. Rudin, H. Schär, R. I. Z. Werblowsky, H. Binden, *Das Gewissen,* 1958. — Zbinde, Schär *et al., Das Gewissen,* 1958 (trad, esp.: *La conciencia,* 1961). — J. M. Hollenbach, *Sein und Gewissen. Über den Ursprung von Gewissenregungen. Eine Begegnung zwischen Heidegger und thomistische Philosophie,* 1959. — Rodolfo Mondolfo, *Moralisti greci. La coscienza morale da Omero a Epicuro,* 1960. — Id., id., *La conciencia moral, de Homero a Demócrito y Epicuro,* 1962.

CONCLUSIÓN. Véase ARGUMENTO, SILOGISMO.

CONCOMITANTE. Véase PREDICABLES.

CONCORDANCIA (MÉTODO DE). Véase CANON, MILL (J. S.).

CONCRETO se opone a abstracto (véase ABSTRACCIÓN y ABSTRACTO); las definiciones dadas de este último concepto pueden aplicarse, mediante inversión, al primero. Como lo abstracto es puesto aparte (abs-traído) para considerarlo separadamente, lo concreto no es puesto aparte: es lo que es en su realidad completa y actual. Lo concreto es identificado con frecuencia con lo particular y lo individual, mientras lo abstracto es identificado con lo general y lo universal. El término 'concreto' se aplica asimismo a lo que es experimentado como efectivamente real, pero como 'efectivamente real' puede ser definido de varios modos, algunos pensadores consideran que debe limitarse a lo sensible, a lo físico, etc. Esta última proposición no es, sin embargo, tan clara como parece. En efecto, las cualidades, en cuanto son experimentadas sensiblemente, pueden ser consideradas como concretas, pero a la vez puede decirse que las cualidades son universales. Por eso lo concreto es con frecuencia identificado con algo compuesto. Se habla también de concepto concreto (el que designa un atributo en cuanto pertenece real o efectivamente a un sujeto) y de término concreto (que nombra un sujeto, o una forma en tanto que se halla en un sujeto). Hegel llama *universal concreto* al concepto por cuanto, trascendiendo de su pura formalidad, constituye la síntesis del ser y de la esencia; el concepto como universal concreto es el ser una vez se ha autodesplegado completamente y ha manifestado la universalidad, la particularidad y la individualidad. El concepto es, en cuanto ser en y para sí mismo, un universal concreto en el sentido de que representa la individualidad concebida como universalidad particular, de un modo análogo a como, según Kant, la categoría de la totalidad es la pluralidad considerada como unidad. Lo universal concreto participa, pues, igualmente de lo singular y de lo universal por ser, de acuerdo con el método dialéctico, negación de una negación.

Según Husserl, las esencias son totalidades concretas en virtud del hecho de la participación de lo individual en lo universal; como tales no son susceptibles de abstracción más que cuando se efectúa una separación de un elemento que no puede subsistir por sí mismo, elemento al cual corresponde justamente, por esta incapacidad de subsistencia propia, el nombre de abstracto.

La tendencia a lo concreto, esto es, a considerar lo concreto como el objeto propio de la reflexión filosófica ha surgido diversas veces en el curso de la historia de la filosofía. Tal tendencia se ha manifestado a menudo en la forma de una reacción contra el llamado "predominio de lo abstracto". En el siglo XIX se destacan dos reacciones de este tipo, ambas relacionadas de algún modo con el sistema hegeliano. Una es la de Kierkegaard (VÉASE) y su defensa de la "subjetividad radical". Otra es la de Marx y Engels al considerar (como escriben en *La ideología alemana)* que el material de la historia son "los individuos reales, su actividad y condiciones materiales en que viven". Ambas reacciones consideraron que Hegel había hecho de la realidad —especialmente de la realidad humana— una abstracción. En el siglo actual, ha habido asimismo, entre las reacciones contra lo abstracto, una que se ha manifestado contra el supuesto universo abstracto y "monolítico" hegeliano: el pragmatismo pluralista dé William James. En época más reciente, sin embargo, se ha "vindicado" a Hegel de la acusación de "abstraccionismo" y se ha visto cuán fuerte era la tendencia hegeliana a lo concreto. Se han ahondado en las raíces hegelianas del existencialismo —y también en las raíces hegelianas del marxismo— con la consecuencia de que se ha obtenido una imagen más rica de la noción de lo concreto.

En muchas direcciones del pensamiento actual puede rastrearse esta nueva tendencia hacia lo concreto, pero no ya en virtud de un vago irracionalismo, sino como expresión de un deseo de explicar lo real en vez de limitarse a especular sobre él o en vez de "reducirlo" a una trama categorial. La "lógica de lo concreto", la 'lógica de la vida" tienen numerosos antecedentes, pero nunca como ahora habían sido tan insistentemente predicadas. De este modo se intenta unir la razón con la realidad; la primera es considerada como surgida de la segunda, pero a la vez como una explicación de ella.

La tendencia a lo concreto a que acabamos de referirnos se ha expresado en diversas corrientes: pragmatismo, instrumentalismo, fenomenología, personalismo, existencialismo, etc. En la mayoría de ellas la expresión 'lo concreto' designa la realidad de que se ocupan principalmente. Puede hablarse también de una tendencia a lo concreto en cuanto al lenguaje adoptado para expresar tesis filosóficas (o, si es menester, antifilosóficas). Desde este último ángulo hay una tendencia a lo concreto en el último Wittgenstein y en la mayor parte de los filósofos oxonienses del lenguaje corriente. Se ha dicho por ello que, a pesar de las divergencias en el contenido, hay algo común en tales filósofos y en fenomenólogos y existencialistas: el papel desempeñado por los ejemplos y los casos en todos ellos es mucho más fundamental que el que se encuentra en filosofías (por lo menos filosofías modernas) de corte más "clásico".

Albert Spaier, *La pensée concrete. Essai sur te symbolisme intellectuel,* 1927. — Carmelo Ottaviano, *Metafísica del concreto,* 1930. — Aimé Forest, *La réalité concrète et la dialectique,* 1931. — Id., id., *La struc-*

ture métaphysique du concret *selon Saint Thomas d'Aquin,* 1931 [Études de philosophie médiévale, t. 14). — A. Rebollo Peña, *Abstracto y concreto en la filosofía de Sto. Tomás,* 1955. — Jean Wahl, *Vers* te *concret,* 1932 (sobre James, Marcel, Whitehead). — Pantaleo Carabellese, *Critica del con creto,* 1921, 2a edición, amp., 1940. — August Seifert, *Concretum, Gegenbenheit, Rechtmässigkeìt, Berichtig ung,* 1962 [Monographien zur philoso phischer Forschung, 27].

CONCURSO. En la teología católica se entiende por "concurso" *(concursus)* o "concurso divino" una ayuda dada por Dios inmediatamente a las operaciones de las criaturas; por medio de esta ayuda, la energia de Dios fluye en tales operaciones. Concebido en toda su generalidad el concurso es llamado *concurso general (concursus generalis)* o *concurso común (concursus communis).* La noción de concurso es considerada necesaria porque sin ella habria que admitir que las acciones de las criaturas surgen de la nada y que, por consiguiente, la criatura es creadora. Ello plantea un problema: el de si, una vez admitido el concurso, no habrá que suponer a la vez que Dios es también el autor del mal (VÉASE). Los teólogos suelen responder a esta cuestión indicando que aunque Dios coopera a la acción de la criatura no coopera a la malicia de la misma. El acto de la criatura por sí mismo es indiferente; la maldad reside en querer libremente el mal. Así, el concurso no suprime, sino que constituye la base de la libertad.

El concurso puede ser *en acto primero (in actu primo)* o *en acto segundo (in actu secundo).* El concurso en acto primero es equivalente al decreto eterno de Dios por medio del cual se presta el citado auxilio a la criatura. El concurso en acto segundo es equivalente al acto de llevar a cabo en los casos concretos tal decreto. Se habla asimismo de concurso *mediato y* concurso *inmediato.* El concurso mediato es a su vez un concurso primero que otorga (y conserva) el poder de operación de las criaturas. El concurso inmediato es como un concurso secundario que permite a la criatura actuar en circunstancias concretas. El concurso inmediato puede ser concebido como *anterior* o como *simultáneo* al acto. Lo primero es afirmado por los tomistas; lo segundo, por los molinistas, los cuales hablan de *concurso simultáneo.* Los tomistas consideran, en efecto, el concurso inmediato simultáneo como insuficiente y proclaman la necesidad de una *premotio physica* (véase PREMOCIÓN) primaria. Los molinistas, en cambio, rechazan la doctrina de la premoción física y estiman suficiente el concurso simultáneo. A su modo de ver, ello no equivale a negar que la energía de la operación tiene su origen en Dios, y en cambio permite sostener que el acto de la criatura es libre — lo que no acontecería, apuntan, si Dios lo predeterminara físicamente, es decir, determinara de un modo irresistible la voluntad en un sentido determinado.

CONDICIÓN. El sentido lógico de la noción de condición ha sido examinado en el artículo sobre el término 'condicional' (VÉASE). En el presente artículo nos referiremos principalmente al significado de 'condición' cuando se trata de una "condición real", aun cuando no siempre es posible distinguir rigurosamente entre el sentido real y el sentido no real de la relación que liga a un condicionante con un condicionado.

Uno de los problemas más persistentes suscitados por la noción de condición ha sido el de la relación que esta noción mantiene con la de causa. Algunos autores han indicado que se trata de dos nociones distintas: la causa tiene un sentido positivo, siendo aquello por lo cual algo es o sucede, mientras la condición tiene un sentido negativo, siendo aquello sin lo cual algo no sería o sucedería. Otros autores, en cambio, han estimado que no hay posibilidad de distinguir entre causa y condición. Más todavía: lo que llamamos *causa* es, a su entender, reducible a *conjunto de condiciones.* Esta última posición ha sido defendida por varias direcciones filosóficas que han recibido por ello con frecuencia el nombre de *condicionistas.* Como ejemplos de éstas pueden mencionarse varios de los sistemas inmanentistas, en particular los de Schuppe y Verworn. Este último autor sobre todo basa la mayor parte de sus reflexiones epistemológicas y filosófico-naturales en el supuesto de una identificación de la causa con la condición (o serie de condiciones).

Otro problema suscitado por la noción de condición es el del papel que ésta desempeña en la metafísica. El par de conceptos usualmente empleado al respecto es el de Incondicionado-Condicionado. 'Condicionado por' es entonces equivalente a '(metafisicamente) dependiente de'.

Un problema final es el del papel que desempeña el pensamiento y, en general, el sujeto en el condicionamiento de la realidad en tanto que conocida. Este sentido de 'condición' es a la vez epistemológico y metafísico, pues aun cuando la condición sea concebida al comienzo solamente desde el ángulo cognoscitivo es difícil admitir la adopción de una posición epistemológica (realista, idealista, etc.) sin adoptar al mismo tiempo algunos supuestos metafísicos sobre la realidad.

En vista de las diversas cuestiones que suscita la noción de condición, y de los varios significados que tiene en cada caso, puede preguntarse si es posible proceder a un análisis de dicho concepto dentro de un marco único. Entre los autores que han contestado en sentido afirmativo a esta pregunta figura Franz Grégoire. Señala éste que el sentido más general de 'condición' se expresa diciendo que un término es condición de otro cuando éste depende de aquél en alguna medida y en cualquier respecto. El término condicionado sería, pues, en un sentido muy amplio, función del término condicionante, Ahora bien, la condición puede entenderse de varios modos. El primer término puede envolver o implicar necesariamente el segundo. Entonces tenemos la llamada *condición suficiente.* Esta condición suficiente puede ser *absoluta* (cuando un término implica, por sí solo, el otro) y *relativa* (cuando el término primero implica el segundo una vez presupuestas otras condiciones). Si la dependencia entre dos términos es tal que el primero es necesitado forzosamente para la condición del segundo, se llama *condición necesaria.* Queda entonces entendido que la condición suficiente expresa, no simplemente lo que hace posible la existencia de una cosa, sino lo que hace imposible su no existencia. Por eso la condición suficiente puede ser llamada también *condición necesitante, y* ello de tal modo que la rela-

ción de condición necesaria deriva de uno de los casos de la relación de condición suficiente, la cual a su vez es la misma categoría de necesidad. Grégoire establece, basándose en el análisis anterior, una serie de relaciones posibles entre términos. Estas relaciones son, abstracción hecha de su compatibilidad, implicación y conversión, las siguientes: (1) La existencia de A es condición suficiente de la existencia de B. (2) La existencia de A es condición suficiente de la no-existencia de B. (3) La no-existencia de A es condición suficiente de la no existencia de B. En tal caso se dirá, por equivalencia, que la existencia de A es condición necesaria de la existencia de B. (4) La no existencia de A es condición suficiente (relativa) de B. En este caso se dirá que la existencia de A es condición necesaria de la no existencia de B. A su vez, estas mismas relaciones pueden enunciarse en orden inverso, de B a A. De ahí una mayor precisión en la definición de la condición necesaria y de la condición suficiente, definición posible desde el momento en que se hace posible enlazar los dos tipos de condición en las mismas relaciones. Así, "un elemento se dice condición necesaria de la existencia de otro cuando su no existencia es condición suficiente de la no existencia de este otro". Y será "condición necesaria de la no existencia de otro si su no existencia es la condición suficiente de la no existencia de este otro". Max Verworn, *Kausale und konditionale Weltanschauung,* 1912. — Gustav Heim, *Ursache und Bedingung; Widerleguns des Konditionismus und Aufbau der Kausalitäslehre auf der Mechanik,* 1913 (contra Verworn y von Hansemann). — El trabajo de Grégoire reseñado es: "Condition, conditionné, inconditionné", *Revue philosophique de Louvain,* Serie III, XLVI (1948), 5-41.

CONDICIONAL es el nombre que recibe la conectiva (VÉASE) binaria 'si... entonces', simbolizada mediante el signo ' ⊃ '. Según ello,

$$p \supset q$$

se lee:

si p, entonces q.

Ejemplo de '$p \supset q$' puede ser:

Si Romeo habla, entonces Julieta se deleita

o sus variantes en lenguaje ordinario:

CON

Si Romeo habla, Julieta se deleita.

Cuando Romeo habla, Julieta se deleita.

Julieta se deleita con tal que Romeo hable, etc., etc.

En el condicional '$p \supset q$', 'p' es llamado el *antecedente* y 'q' el *consecuente.*

Dado '$p \supset q$', la fórmula:

$$q \supset p$$

es llamada el *converso de* '$p \supset q$'. A su vez,

$$\sim p \supset \sim q$$

es llamada el *inverso* de '$p \supset q$'. Finalmente,

$$\sim q \supset \sim p$$

es llamada el *contrapositivo* de '$p \supset q$'.

En el artículo Tablas de verdad hemos presentado una tabla para '$p \supset q$' de la cual resultaba que cualesquiera que fueran los valores de verdad de 'p' y de 'q', el resultado eran ves excepto cuando 'p' es verdadera y 'q' es falsa. Semejante tabla estaba basada en la llamada *interpretación material* del condicional adoptada por muchos autores ya a partir de Filón de Megara (VÉASE). Según la misma hay que declarar verdaderos condicionales tales como:

Si Hegel es un filósofo, Baudelaire es un poeta,

Si los cuerpos son inextensos, los diamantes son duros,

Si Virgilio fue un poeta noruego, Dostoievski fue un famoso ciclista.

Lo cual ha sido considerado con frecuencia como paradójico. Habiéndose llamado (erróneamente) *implicación* al condicional, se ha hablado de las *paradojas de la implicación material.* Estas paradojas se eliminan mediante una *interpretación estricta* del condicional llamada *interpretación estricta de la implicación.* Nos hemos referido a esta última en el artículo sobre la noción de implicación. Ahora bien, las citadas "paradojas de la implicación material" se deben a la confusión entre el condicional y la implicación, pues ' ⊃ ' no debe leerse 'implica', sino, como hemos indicado, 'si... entonces'. En tal caso resulta claro que un condicional como:

Si Hegel es un filósofo, Baudelaire es un poeta

es un condicional verdadero, en tanto que:

CON

'Hegel es un filósofo' implica 'Baudelaire es un poeta'

es una implicación falsa. El motivo de ello es que, a diferencia del condicional, en el cual se usan enunciados, en la implicación se usan nombres de enunciados. Solamente cuando un condicional es lógicamente verdadero hay implicación del consecuente por el antecedente. Ejemplo de este último caso es: Si Hegel es un filósofo, y Baudelaire es un poeta, entonces Baudelaire es un poeta,

que, siendo lógicamente verdadero, permite enunciar:

'Hegel es un filósofo, y Baudelaire es un poeta' implica 'Baudelaire es un poeta'.

En la lógica tradicional las proposiciones condicionales son consideradas como una de las clases en que se dividen las proposiciones formalmente hipotéticas, distinguiéndose, por lo tanto, entre proposiciones (formalmente) hipotéticas en general y proposiciones condicionales. El esquema que suele darse de estas últimas en la citada lógica es:

Si P es S, entonces *P* es *Q.*

El término 'condicional' ha sido usado también con frecuencia en los últimos años en relación con los llamados *condicionales contrarios a los hechos* o *condicionales contrafácticos (contrary-to-fact conditionals, counterfactual conditionals).* Las numerosas formas adoptadas por estos condicionales y los problemas que plantean han sido examinados por numerosos autores; se destacan al respecto Nelson Goodman (quien ha formulado la cuestión con particular precisión y amplitud), Roderick Chisholm, C. I. Lewis, K. R. Popper, Stuart Hampshire, R. Weinberg, A. P. Ushenko. A ello hay que agregar los estudios sobre los llamados *términos disposicionales* o *disposiciones,* tales como han sido llevados a cabo, entre otros, por R. Carnap y C. D. Broad. Aquí nos limitaremos a dar sobre dichos condicionales algunas breves indicaciones.

Un condicional contra-fáctico (que podemos llamar simplemente un *contra-fáctico)* es definido como un enunciado condicional en el cual interviene la noción de posibilidad, expresada gramaticalmente por la in-

traducción del subjuntivo. Ejemplos de contra-fácticos son:

Si Julio César no hubiera cruzado el Rubicón, otra hubiera sido la suer te de Roma (1),

Si el vaso se hubiese caído, se ha bría roto (2)

.

Como, de acuerdo con la interpretación material del condicional de que hemos hablado antes, un condicional es verdadero cuando su antecedente y consecuente son falsos, habrá que concluir que (1) y (2) son verdaderos. En vista de las dificultades que ello plantea se ha sugerido (por Nelson Goodman) que lo importante no es examinar (1) y (2) —y otros ejemplos análogos— en tanto que funciones de verdad, sino aclarar el tipo especial de relación que liga el antecedente con el consecuente. Ahora bien, tan pronto como procedemos a realizar un estudio de este tipo, nos sorprende la variedad de formas de los contra-fácticos. A las formas antes citadas pueden agregarse otras, tales como:

Inclusive si hubiera tomado la me dicina, no habría sanado (3),

Si Fichte fuera Hegel, habría escrito la *Fenomenología del Espíritu* (4),

Si supiera mucho, sería secretario perpetuo de la Academia (5),

Si el átomo de calcio tuviera 36 electrones, no ocuparía el vigésimo lugar en la tabla periódica de los elementos (6).

Siguiendo a Goodman, (3) puede ser considerado como ejemplo de con dicional semi-fáctico; (4), como ejemplo de condicional contra-idéntico; (5), como ejemplo de condicional contra-comparativo; (6), como ejemplo, de condicional contra-legal.

Ahora bien, los problemas que se plantean con respecto a los contra-fácticos en general son varios. Enu meraremos los siguientes: (a) Posi bilidad de reducir las diversas formas de los contra-fácticos a una forma común; (b) Posibilidad de expresar los contra-fácticos en modo indicati vo; (c) Tipo de conexión a estable cer entre el antecedente y el conse cuente de los contra-fácticos; (d) Posibilidad de analizar los contra-fácticos en términos de las ya cita das "disposiciones".

(a) Parece imposible. Sin embargo, puede contribuirse a la mencionada reducción estableciendo sumarias clasificaciones de tipos de contra-fácticos, como las sugeridas en los ejemplos (l)-(6). (b) Ha sido intentado por varios autores, especialmente en los casos en que parece fácil transformar un contra-fáctico en ejemplo de una ley general, como sucede en (2), el cual puede derivarse de: 'Los vasos que se caen, se rompen', siempre que podamos afirmar 'Para todo *x*, si *x* es un vaso que se cae, entonces *x* se rompe'. El argumento usualmente aducido para intentar (b) es que de lo contrario los contra-fácticos serían incomprobables. (c) Se halla todavía bajo examen; se trata de una cuestión sumamente compleja, por cuanto requiere, entre otras cosas, un análisis de las condiciones bajo las cuales un contra-fáctico resulta como tal admisible. (d) Es considerado (cuando menos por Goodman) como una interesante simplificación del problema de los contra-fácticos y, además, como un marco que proporciona muy necesarias aclaraciones sobre los mismos. En efecto, las disposiciones no se refieren solamente a términos como 'irrompible', 'soluble', etc., sino a cualquier predicado que describa un modo de ser (tal como 'rojo', traducible a 'color visible dadas ciertas condiciones') y, por consiguiente, a todo predicado excepto a los que describen acontecimientos ('se rompe', 'se disuelve', 'está apareciendo rojo', etc.). Aun así, el problema de los contra-fácticos (problema importante, pues, como señala Goodman, puede aclarar cuestiones relativas a las nociones de ley, confirmación y significación de la potencialidad) se halla todavía en proceso de análisis. Puede así calificarse, como ha hecho Quine, de una "cuestión abierta", "llena de perplejidades para el investigador".

Citamos de la bibliografía sobre el último tema los siguientes trabajos. C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946 (Book II, chap. viii). — R. Chisholm, "The Contrary-to-fact Conditionals", *Mind*, N. S. LV (1946), 289-307. — N. Goodman, "The Problem of Counterfactual Conditionals", *The Journal of Philosophy*, XLIV (1947), 113-28 (reimpreso, con algunas modificaciones y varios agregados, en *Fact, Fiction, and Forecast*, 1955, págs. 13-34 (trad. esp.: "El problema de los condicionales contrafácticos", en *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge); ver en el mismo libro págs. 39-62, procedentes del trabajo titulado "The Passing of the Possible"). — Stuart Hampshire, "Subjective Conditionals", *Analysis*, N. S. Vol. IX (1948), 9-14. — K. R. Popper, "A Note on Natural Laws and so-called Contrary-to-Fact Conditionals", *Mind*, N. S. LVIII (1949), 62-6. — J. R. Weinberg, "Contrary-to-Fact Conditionals", *The Journal of Philosophy*, XLVIII (1951), 17-22.—A-P Ushenko, "The Counterfactual", *The Journal of Philosophy*, LI (1954), 369-73. — W. T. Parry, "Reëxamination of the Problem of Counterfactual Conditionals", *The Journal of Philosophy*, LIV (1957), 85-94. — Alan R. White, "Contrary-to-Fact Conditionals and Logical Impossibility", *Analysis*, XVIII (1957-1958), 14-6. — John Watling, "The Problem of the Contrary-to-Fact Conditionals", *Analysis*, XVIII (1957-1958), 73-80. — B. K. Milmed, "Counterfactual Statements and Logical Modality", *Mind*. N. S. LXVI (1957), 453-70. — Nicholas Rescher, "A Factual Analysis of Counter-factual Conditionals", *Philosophical Studies*, XI (1960), 49-54. — Para el análisis de términos disposicionales véase especialmente: R. Carnap, "Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, III (1936), 419-71 y IV (1937), 1-40 (reimpreso en folleto aparte, 1950) y N. Goodman, *op. cit. supra*.

CONDILLAC (ETIENNE BONNOT DE) (1715-1780), nació en Grenoble y después de ingresar en un seminario abandonó los estudios sacerdotales, relacionándose con significadas personalidades del enciclopedismo, entre ellas Diderot y Rousseau. Preceptor del hijo del duque de Parma, se retiró finalmente de la vida pública en 1772. Condillac se consagró especiamente al análisis de los problemas psicológicos, empezando con una severa crítica del racionalismo y del innatismo de los filósofos del siglo XVII, a los cuales acusaba de insuficiencia en la explicación del origen de los conocimientos intelectuales. Siguiendo en parte a Locke, de quien discrepó, por otro lado, en muchos puntos, Condillac estimó toda noción intelectual superior como un compuesto de nociones o ideas simples en el sentido de las representaciones. Para descubrir el tránsito de unas a otras es preciso un

riguroso análisis no tanto psicológico como lógico. La noción o idea simple es para Condillac lo que permanece en todas las nociones en general, la que ejerce, por así decirlo, el oficio de una constante o función de todas ellas. Esta idea es la sensación (VÉASE). De la sensación brotan todas las demás nociones por medio de una serie de transformaciones sucesivas. La mostración de esta primacía de la sensación se efectúa por la conocida imagen de la estatua de mármol carente de toda facultad de pensamiento y sin comunicación con el mundo externo. Si se concede a dicha estatua uno cualquiera de los sentidos, por ejemplo el sentido inferior del olfato, se verá cómo, partiendo de él, se originan todas las facultades superiores: en primer lugar, la sensación olfativa como tal; la atención como la aplicación exclusiva a esta sola sensación; la memoria como su persistencia después de la desaparición de la sensación primaria; la comparación cuando a la sensación olfativa de un objeto se sobrepone otra; el juicio como la relación entre las sensaciones, etc. Pero no solamente se originan así las facultades de la memoria, de la comparación y del juicio, sino también las volitivas, derivadas del agrado o desagrado de su sensación y de la tendencia a la persistencia o eliminación de la sensación correspondiente. Cada sensación supone, por consiguiente, todas las facultades superiores, incluyendo las abstractivas, y éstas no son por su parte sino transformaciones de las sensaciones originarias.

La teoría condillaciana de las sensaciones es una de las dos principales contribuciones filosóficas de nuestro autor. La otra es su teoría del lenguaje. Cronológicamente, el orden de las contribuciones de Condillac es inverso al aquí indicado: Condillac llevó a cabo primeramente un análisis del significado del lenguaje como sistema de símbolos en la formación del conocimiento, y sólo luego pasó a ocuparse de la cuestión de la naturaleza y origen de las sensaciones. Sin embargo, aquí alteramos el orden de presentación, porque el propio Condillac reconoció que la doctrina de las sensaciones es básica. El principio del conocimiento son las sensaciones; el lenguaje se constituye en una etapa más avanzada en el proceso cognoscitivo. Abona nuestro orden, además, el hecho de que bajo el nombre 'teoría del lenguaje' puedan agruparse varias investigaciones semióticas de que Condillac siguió ocupándose después de desarrollar la doctrina de las sensaciones.

Condillac estimó que una sensación determinada no constituye todavía una "idea" (en el sentido lockiano de este término). Para que haya una idea es menester que una sensación se vincule a otras (del mismo o de distinto carácter) por medio de un signo o símbolo. El sistema de estos símbolos es el lenguaje. Esta es la trama dentro de la cual se forman los conceptos y los juicios, haciendo posible, propiamente hablando, el conocimiento.

La mayor parte de los lenguajes existentes (por ejemplo, los llamados "lenguajes naturales") son inadecuados, por no haber correspondencia perfecta entre el signo y lo significado. Pero es posible construir lenguajes donde tal correspondencia se haga cada vez más estrecha. Cuando el lenguaje construido es perfecto, tenemos una ciencia perfecta. Condillac llegó inclusive a definir la ciencia como "un lenguaje bien hecho". Esto no significa que los lenguajes se basten a sí mismos; la correspondencia de los términos del lenguaje con los fenómenos es indispensable para que haya ciencia. Por eso Condillac rechazó las construcciones sistemáticas de filósofos racionalistas para su gusto demasiado especulativos (como Descartes o Spinoza), alegando que tales construcciones eran aplicaciones erróneas de la idea del lenguaje "bien hecho". El método que debe usarse para la formación de un lenguaje satisfactorio es el método analítico, en el cual (como en Locke y en los empiristas) se parte de un fenómeno, se descompone en sus partes integrantes y se reconstruye luego sintéticamente. Hay que rechazar, pues, los sistemas que son sólo pseudo-sistemas (véase SISTEMA), pero hay que formar sistemas adecuados a la naturaleza de lo que se pretende investigar.

La llamada "lengua de los cálculos" constituye un buen ejemplo de la teoría semiótica de Condillac. En cuanto "lenguajes bien hechos", los de las ciencias no exhiben ningún término arbitrario. Cuando exhiben términos semejantes, las ciencias son inadecuadas. Una ciencia adecuada —o un "lenguaje bien hecho"— presenta los caracteres de simplicidad, "analiticidad" y exactitud que son propias de las matemáticas. Para llevar a todas las ciencias a este estado de perfección es menester construir una teoría general de los signos y de la relación de éstos con los conceptos, y ver si la ciencia examinada cumple con las condiciones semióticas establecidas.

Aunque Condillac no empleó estos términos, puede decirse que hay en su teoría semiótica elementos de sintaxis, de semántica y de pragmática. La semiótica de Condillac influyó grandemente en Destutt de Tracy, en Laromiguière, en Degérando y, en general, en los llamados "ideólogos" (VÉASE).

Obras filosóficas principales: *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746. — *Traité des systèmes*, 1749. — *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté*, 1749. — *Traité des sensations*, 1754. — *Traité des animaux*, 1755. — *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, 13 vols., 1769-1773, a los cuales pertenecen el *Art de penser*. — *Logique*, 1780. — *La langue des calculs*, 1798. — Ediciones de obras completas: París, 1798, 23 vols.; París, 1803, 31 vols.; París, 1821-1822, 26 vols. — Nueva edición crítica por Georges Le Roy en el tomo XXXIII del *Corpus général des philosophes français modernes*: I, 1947; II, 1948; III, 1951. — Entre trad. esps. mencionamos: *La lógica o los primeros elementos del arte de pensar* (trad. esp. por B. M. de Calzada, Madrid, 1784). — *Lógica y extracto razonado del Tratado de las sensaciones*, 1956 (con prólogo de L. Rodríguez Aranda). Véase Pierre Laromiguière, *Paradoxes de Condillac ou Réflexions sur la Langue des Calculs*, 1805. — François Réthoré, *Condillac, ou l'empirisme et le rationalisme*, 1864. — Louis Robert, *Les théories logiques de Condillac*, 1869. — Wera Saltykow, *Die Philosophie Condillacs*, 1901. — Louis Robert, *Les théories logiques de Condillac*, 1869 (tesis). — Raguenault de Puchesne, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, 1910. — J. Didier, *Condillac*, 1911. — Hans Hovemann, *Der erkenntnis-theoretische Standpunkt Condillacs*, 1912. — Raymond Lenoir, *Condillac*, 1924. — Zora Schaupp, *The Naturalism of Condillac*, 1926. — R. Mondolfo, *L'opera di Condillac*, 1927. — Georges Le Roy, *La psychologie de Condillac*, 1937. — Paul Meyer, *E. Bonnot de Condillac*, 1944. — R. Bizzari, *Con-*

dillac, 1945. — M. del Pra, *Condillac,* 1947. — Giovanni Solinas, *Condillac e l'illuminismo. Problemi e documenti,* 1955. — Pasquale Salvucci, *Linguaggio e mondo umano in Condillac,* 1957. — Pasquale Salvucci, *C., filosofo della comunità umana,* 1961.

CONDORCET (JEAN ANTOINE, MARQUÉS DE) (1743-1794), nac. en Ribemont (Picardía), intervino en la política activa en tiempos de la Revolución como partidario de los girondinos, y fue condenado a muerte por los jacobinos. En su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* 1794) Condorcet desarrolló una teoría de la historia, en la cual concibió a ésta como una evolución, a veces regresiva, pero siempre encaminada, finalmente, hacia el imperio de la razón, de la naturaleza humana susceptible de progreso indefinido a partir de la conquista de la cultura científica y técnica manifestada desde el Renacimiento. El espíritu humano no puede, según Condorcet, alcanzar todo el saber, pero puede progresar de un modo continuo hacia la obtención del mismo mediante una sucesiva reducción de los fenómenos a leyes generales y cada vez más simples. Para este fin se precisa una educación intelectual y moral que conduzca el espíritu a la conciencia de ese progreso y le facilite todo el saber accesible dentro de la mayor generalidad posible. El esquema de Condorcet es, a la vez, la expresión del deseo de superación de una crisis que llegaba entonces a su culminación y la busca de una naturaleza humana que compendie todo lo que en el curso de la historia se ha mostrado como permanente; el residuo de las diferentes religiones, de las múltiples éticas, de las contradictorias filosofías es lo que constituye la naturaleza humana, la cual podrá seguir adquiriendo experiencias, pero sólo para confirmar lo que es en el fondo cuando haya sido podado de ella todo lo inesencial. La confianza de Condorcet es, sin embargo, una confianza situada entre dos límites: por un lado supone que el hombre debe progresar siguiendo el curso de su propio destino; por el otro, advierte que el progreso puede detenerse y aun regresar, como en algunas ocasiones ha acontecido, si no media el esfuerzo de aclaración del saber y la moralidad que impone la verdadera filosofía. Edición de obras completas en 21 vols., 1804, nueva edición, 12 vols., 1847-48. — Véase Mathurin Gillet, *L'Utopie de Condorcet,* 1883. — E. Madelung, *Die Kulturphilosophische Leistung Condorcets,* 1912 (Dis.). — F. Buisson, *Condorcet,* 1930. — J. B. Sévérac, *Condorcet.* — Jacobo Salwyn Shapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism,* 1934. — Gaston Granger, *La matématique sociale du Marquis de C.,* 1956. — Alberto Cento, *C. e l'idea de progreso,* 1957.

CONDUCTISMO. Véase BEHAVIORISMO.

CONECTIVA. Conectivas (sustantivación del adjetivo 'conectivas' en 'partículas conectivas') es el nombre que reciben en lógica ciertas conjunciones que gobiernan las fórmulas lógicas. Seis conectivas son presentadas, por lo pronto, en la lógica sentencial: una que se refiere a una fórmula, y es llamada *conectiva singular, y* cinco que se refieren a dos fórmulas, y son llamadas *conectivas binarias.* Las enumeraremos brevemente, reservando para los artículos correspondientes más amplias explicaciones sobre algunas de ellas.

La conectiva singular es 'no', llamada *negación* (VÉASE) y simbolizada por ' ~ '. Así,

$$\sim p$$

se lee:

no *p*

y puede tener como ejemplo:

Zacarías no habla finlandés.

Las cinco conectivas binarias son:

La conectiva 'y', llamada *conjunción* (VÉASE) y simbolizada por '.'. Así,

$$p \cdot q$$

se lee:

p y q

y puede tener como ejemplo:

Roberto y Antonia corren.

La conectiva 'o', llamada *disyunción* (VÉASE) inclusiva y simbolizada por ' v ' . Así,

$$p \vee q$$

se lee:

p o q

y puede tener como ejemplo:

Silverio lee o va al cine. La conectiva 'o.. .o', llamada *disyunción exclusiva y* simbolizada por ' ≢ '. Así,

$$p \not\equiv q$$

se lee:

o *p* o *q y*

puede tener como ejemplo:

O Mercedes gasta mucho o trabaja poco.

La conectiva 'si. . .entonces', llamada *condicional* (VÉASE) y simbolizada por '⊃'. Así.

$$p \supset q$$

se lee:

si *p,* entonces *q y*

puede tener como ejemplo:

Si Newton trabaja, la física progresa.

La conectiva 'si y sólo si', llamada *bicondicional* (VÉASE) y simbolizada por ' ≡ '. Así,

$$p \equiv q$$ se

lee:

p si y sólo si *q y*

puede tener como ejemplo:

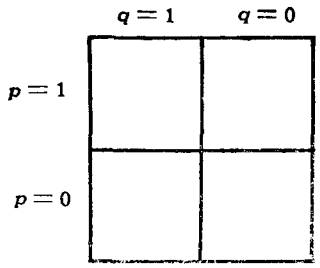
Francisco gana si y sólo si Ricardo pierde.

Como puede observarse, ' ≢ ' es la negación de ' ≡ '. Es frecuente por ello presentar ' ≢ ' al final de las citadas conectivas, inmediatamente después de ' ≡ '.

Aunque las conectivas en cuestión son presentadas usualmente al comienzo de la exposición de la lógica, en el pórtico de la lógica sentencial, recibiendo con ello el nombre de *conectivas sentenciales,* se usan asimismo en las otras partes de la lógica. Así, las conectivas de referencia figuran entre los signos de los diferentes cálculos lógicos mencionados en cálculo (VÉASE).

Las conectivas pueden representarse gráficamente. He aquí las representaciones gráficas propuestas por F. Gonseth *(apud* Bochénski, *Précis,* 3.91).

Si dividimos el área de un cuadrado en cuatro partes, dando a cada una de ellas los valores que se asignan en la siguiente figura:



tendremos los diagramas de la página siguiente para las fórmulas '$p \cdot q$' '$p \vee q$', '$p \nmid q$', '$p \supset q$' y '$p \equiv q$'.

El número de conectivas puede reducirse, ya que unas conectivas pueden definirse en función de otras. Esta última posibilidad recibe el nombre de *interdefinibilidad de las conectivas*. He aquí varios ejemplos de ella:

$(p \cdot q) =$ def. $(\sim (\sim (p \vee \sim q)))$,
$(p \supset q) =$ def. $(\sim p \vee q)$,
$(p \equiv q) =$ def. $((p \supset q) \cdot (q \supset p))$,
$(p \nmid q) =$ def. $(\sim (p \equiv q))$.

Obsérvese que los anteriores *definientes* (véase DEFINICIÓN) no son los únicos posibles para los correspondientes *definienda*. Así, por ejemplo, '$\supset$' puede ser asimismo definido en términos de '$\sim$' y '$\cdot$', como lo muestra la definición:

$(p \supset q =$ def. $(\sim (p \cdot \sim q))$.

En la lista anterior se hallan ausentes entre los *definienda* '$\sim$' y '$\vee$'. Ello se debe a que para su definición queremos introducir otras dos conectivas. Son las dos siguientes:

La conectiva '$\downarrow$', introducida por H. M. Sheffer. '$\downarrow$' se lee 'ni...ni' y es llamada *negación* (VÉASE) *conjunta*. Así,

$$p \downarrow q$$

se lee:

ni p ni q

y puede tener como ejemplo:

Ni los leones son mosquitos ni las salamandras son golondrinas.

La conectiva '$|$', también introducida por H. M. Sheffer. '$|$' puede leerse 'no o no' y es llamada *negación alternativa* (o *negación disyuntiva*). Así,

$$p \mid q$$

se lee:

No p o no q

y puede tener como ejemplo:

Napoleón no es inglés o Wellington no es francés.

De este modo '$\sim$' podrá definirse:

$$\sim p = \text{def. } (p \downarrow p)$$

o bien:

$$\sim p = \text{def. } (p \mid p)$$

y '$\vee$' podrá definirse:

$$(p \vee q) = \text{def. } ((p \downarrow q) \downarrow (p \downarrow q))$$

o bien:

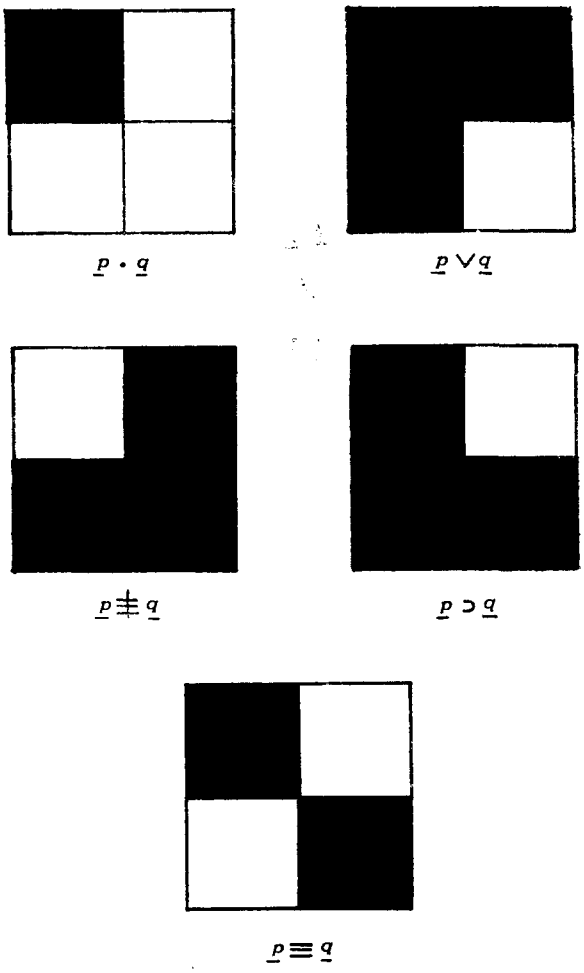
$$(p \vee q) = \text{def. } (\sim p \mid \sim q).$$

Por otro lado, con ayuda de '$\downarrow$' pueden definirse todas las seis conectivas indicadas. De acuerdo con las conectivas que se dejen sin definir en un cálculo y las que sean definidas por medio de las no definidas, las conectivas funcionan respectivamente como signos primitivos (VÉASE) y como signos definidos.

CONFIRMACIÓN. El vocablo 'confirmación' y los vocablos afines ('confirmar', 'confirmable', 'confirmabilidad', etc.) se han usado en dos respectos en la filosofía contemporánea.

Por un lado, y de un modo general, se ha hablado de confirmación en un sentido similar al de verificación (VÉASE). Del mismo modo que se han admitido grados de verificación se han admitido grados de confirmación (o confirmabilidad) de enunciados.

Por otro lado, y de un modo más específico y estricto, se ha hablado de confirmación en relación con las inferencias inductivas (véase INDUCCIÓN). En efecto, se ha planteado el problema de cómo, hasta qué punto y en qué grado o grados puede decirse que una hipótesis (v.) es confirmable. Ello equivale a preguntarse qué reglas permiten distinguir entre infe-



rencias inductivas válidas e inferencias inductivas no válidas.

El problema de la confirmación puede formularse como el problema de la relación que hay entre dos enunciados, E_1 y E_2, tales que E_1 es un enunciado que confirma E_2.

Ahora bien, cuando se intentó formular con toda precisión las condiciones necesarias para que un enunciado pudiera ser considerado como confirmación de otro enunciado, se descubrieron varias paradojas, usualmente llamadas "paradojas de la confirmación".

Una de las paradojas es la siguiente. Si un enunciado, E^1, es consecuencia del enunciado E_1 y de la unión de E_1 con cualquier otro enunciado, En y, por tanto, si un enunciado, E_1 confirma EI y la unión de E_1 con cualquier otro enunciado, E_n, resultará que E_1 y E_n tendrán como consecuencia también En. Por tanto, cualquier enunciado confirmará cualquier enunciado.

Esta paradoja se resuelve reconociendo que dado un enunciado, H_1, que representa una hipótesis, todos los enunciados, E_n, que confirman H_1 son consecuencias de H_1, pero que no todas las consecuencias de E_1 confirman H_1. En rigor, solamente confirman H_1 los enunciados que son consecuencia de H_1 y a la vez son ejemplos de H_1.

Otra de las paradojas es la siguiente. Si suponemos el enunciado:

Todos los cisnes son blancos (1),

el enunciado:

A es un cisne blanco (2),

será una confirmación de (1).

Supongamos ahora el enunciado:

B es un cisne no blanco (3).

Este enunciado no parece ni confirmar ni desconfirmar (1).

Consideremos ahora el enunciado:

Todas las cosas no blancas son no cisnes (4).

El enunciado:

C es un no cisne no blanco (5)

está relacionado con (4) del mismo modo que (2) está relacionado con (1). En efecto (1) y (4) son lógicamente equivalentes, es decir, expresan la misma ley si bien difieren en el modo de formularla.

Por tanto, toda confirmación de (4) tendrá que ser una confirmación de (1). Pero entonces (5) será una confirmación de (1). En otros términos, cualquier enunciado como:

C es un gato pardo,
C es una piedra preciosa,
C es un libro sobre lógica inductiva, etc., etc.,

tendrán que ser confirmaciones del enunciado:

Todos los cisnes son blancos.

Se ha intentado resolver la paradoja —que se debe a C. G. Hempel— de diversos modos. Algunos (como Reichenbach) han indicado que aunque la paradoja en cuestión no es soluble dentro de la teoría de la confirmación, es soluble —o, mejor, desaparece— tan pronto como se introducen probabilidades. El cálculo de probabilidades debe, según Reichenbach, poseer todos los medios necesarios para dar cuenta de la inferencia que se presente y, por consiguiente, no es menester recurrir a leyes de una supuesta "lógica inductiva independiente". Otros (como Hempel) han intentado despejar la paradoja dentro de la propia teoría de la confirmación, restringiendo las reglas por medio de las cuales se afirma que un enunciado dado confirma o no confirma una hipótesis dada.

Otra paradoja —debida a Nelson Goodman— es la siguiente. Supóngase que todas las esmeraldas examinadas antes de la medianoche de hoy sean verdes. Al llegar la medianoche concluiremos que todas las observaciones llevadas a cabo acerca del color de las esmeraldas confirma que todas las esmeraldas son verdes. Supóngase ahora que se introduce el predicado 'verul' y que este predicado se aplica a todas las cosas examinadas antes de la medianoche de hoy si son verdes y a otras como si son azules. Al llegar la medianoche tendremos para cada enunciado afirmando que una esmeralda dada es verde otro enunciado paralelo afirmando que tal esmeralda es verul. A base de lo observado se podrá predecir, al parecer, tanto que las esmeraldas que se examinen después de la medianoche serán verdes como que serán verules. Pero si una esmeralda examinada después de la medianoche es verul, es azul y, por tanto, no verde.

Esta paradoja ha dado lugar, y sigue dando lugar, a muchos debates. Algunos sostienen que Goodman ha eliminado al predecir (o, en su lenguaje [véase INDUCCIÓN] "proyectar") 'es verul' parte de la corroboración que ha recibido al predecir (o "proyectar") 'es verde'. Otros, en cambio, mantienen que la paradoja es una paradoja auténtica y que se pueden predecir dos predicados incompatibles a base de la misma cantidad de corroboración recibida.

El concepto de confirmación es, en todo caso, sumamente complejo. Por lo pronto, puede distinguirse (con Carnap) entre un concepto semántico y un concepto lógico de confirmación, y dentro del primero entre un concepto clasificatorio, un concepto comparativo y un concepto cuantitativo de confirmación. Luego, puede distinguirse entre diversos grados de confirmación (o confirmabilidad). A este efecto pueden usarse diversos términos o expresiones tales como 'A es confirmado por B', 'A es apoyado por B', 'B proporciona una prueba positiva de A', etc. Pueden también darse valores numéricos a los grados de confirmación. Algunos autores (como Popper) han indicado que es mejor emplear el término 'corroboración' que 'confirmación' o que, en todo caso, debe distinguirse entre 'corroborar' *(bewähren)* y 'confirmar' *(bestä-tigen, erhärten)*. Puede usarse entonces la expresión 'grado de corroboración'.

Además de varias de las obras mencionadas en la bibliografía de INDUCCIÓN (algunas de las cuales, por lo demás, repetimos aquí), véase: J. M. Keynes, *Treatise on Probability*, 1921. — Jean Nicod, *Le problème logique de l'induction*, 1923, 2ª ed., 1962. — C. G. Hempel, "A Purely Syntactical Definition of Confirmation", *Journal of Symbolic Logic*, VIII (1943), 122-43. — Id., íd., "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind*, N. S., LIV (1945), 1-26, 97-121 y LV (1946), 79-82. — Id., íd., "Inductive Inconsistencies", *Synthèse*, XII, Nº 4 (Diciembre de 1960), 439-69 [Número-homenaje por el 70º aniversario de R. Carnap]. — Id., íd. [en colaboración con P. Oppenheim], "A Definition of 'Degree of Confirmation'", *Philosophy of Science*, XII (1945), 98-115. — P. Oppenheim y Olaf Helmer, "A Syntactical Definition of Probability and of the Degree of Confirmation", *Journal of Symbolic Logic*, X (1945), 25-60. — R. Carnap, "On Inductive Logic", *Philosophy of Science*, XII (1945), 72-97. — Id., íd., "The Two Concepts of Probability", *Philosophy and Phenomenological Research*, V (1945-1946), 513-32. — Id., íd., *Lo-*

gical Foundations of Probability, I, 1950 [incluye partes de los trabajos del autor mencionados antes]. — Nelson Goodman, "A Query on Confirmation", *Journal of Philosophy*, XLIII (1946), 383-85. — Id., íd., "On Infirmities of Confirmation Theory", *Philosophy and Phenomenological Research*, VIII (1947-1948), 149-51. — Id., íd., *Fact, Fiction, and Forecast*, 1955, especialmente págs. 63-86. — Hans Reichenbach, *The Theory of Probability*, 1949 [trad., muy ampliada y revisada del libro del autor: *Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935]. — Georg Henrik von Wright, *A Treatise on Induction and Probability*, 1951, especialmente págs. 245-56. — S. F. Barker, *Induction and Hypothesis. A Study in the Logic of Confirmation*, 1957. — Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, 1959 [trad., con ampliaciones, de la obra del autor: *Logik der Forschung*, 1935]. — Hugues Leblanc, "A Revised Version of Goodman's Confirmation Paradox", *Philosophical Studies*, XIV (1963), 49-51. — Id., íd., "That Positive Instances are no Help", *Journal of Philosophy*, LX, N° 16 (1963).

CONFUCIANISMO es el nombre que se da a la "escuela filosófica" china presumiblemente fundada por Confucio (K'ung Fu-tse o "el Maestro Kung", nac. *ca.* 551 antes de J. C. en el Estado de Lu [el actual Shantung]). Confucio fue en China uno de los "sabios" que durante el período llamado de *"los* Estados contendientes" *(ca.* 650-221 antes de J. C.) se ofrecían, mediante remuneración, como consejeros de los jefes de los distintos Estados chinos. Ha sido comparado por ello con uno de los sofistas (VÉASE) griegos. Sin embargo, la finalidad de Confucio no era simplemente pedagógica, enciclopédica o erística. De modo análogo a Sócrates —según apunta Fung Yu-lan— Confucio se consagró a la enseñanza con un propósito práctico y moral. Enemigo de toda especulación sin alcance inmediato sobre la vida humana, Confucio pretendió sobre todo establecer reglas de conducta social. Es muy probable que tuviera la intención de ayudar al restablecimiento del orden y de la unidad del país por medio de reglas de comportamiento y no (como los 'legalistas" o "realistas") por una acción política directa y de carácter violento. En todo caso, el pensamiento de Confucio —expresado por medio de diálogos o conversaciones con sus discípulos— no es de carácter abstracto; hay en él una mezcla de escepticismo moderado y de buen sentido.

Los términos más fundamentales del pensamiento de Confucio (no exclusivos de Confucio y del confucianismo, pero elaborados por éstos con gran detalle dentro de un conjunto doctrinal relativamente coherente) son los siguientes:

El *Tao* (camino o senda [para el sentido de *Tao* en el Taoísmo, véase el artículo sobre este concepto]). Se trata de la senda más conveniente, propia o decorosa, la cual se descubre por medio del conocimiento de la tradición, esto es, de lo que pensaron los "Sabios". El *Tao* confuciano es, en rigor, el "Camino de los Sabios".

El *Te (* que puede traducirse *grosso modo* por 'virtud'). El *Te* es un poder o cualidad inherente al individuo y se halla asociado con el "nombre". Este último es probablemente el "nombre" que llevan los individuos que son capaces de seguir el Camino de los Sabios.

El *I* o el sistema de derechos y deberes de las diversas capas de la sociedad, estructuradas de un modo análogo al feudal. Sin embargo, en Confucio el *I* (como todos los conceptos anteriores) tiene un sentido predominantemente ético y equivale al sentido de derecho y justicia independiente de cualquier orden social.

El *li* o forma decorosa de conducta, esto es, de hacer las cosas. Se halla estrechamente vinculado a las ceremonias (y a la complicada etiqueta que fue objeto de ataque de los primeros taoístas). La forma decorosa de conducta es principalmente social y se refiere al modo de regir el Estado y de restablecer el orden social.

El *Cheng-ming o* "la rectificación de los Nombres". Es expresado en las frases: "El rey es el rey, el padre es el padre, etc.' Significa que no hay que dejar despistarse por los sofismas y que hay que reconocer el lugar propio de cada cosa y de cada hombre. Mediante la Rectificación de los Nombres se puede restablecer el *I* y seguir el *Te.*

Hsiao o la piedad filial, ligada al respeto a los antepasados, a la tradición y a los Sabios.

Li-yüeh o el ejercicio de la música, pero de ciertas clases de música (solemne, sacrificial), justamente la que permite practicar el *li,* seguir el *Te,* comprender el *Tao,* etc.

Jen o la reciprocidad de conducta. Es la "regla de oro" confuciana y que puede expresarse del siguiente modo: "No trates a los demás en la forma en que no quisieras que los demás te trataran" — "los demás" significa aquí, en particular, los inferiores en rango social.

I y Jen representan dos lados opuestos, y complementarios, de la misma regla de conducta: *I* se refiere a la relación del inferior al superior; *Jen,* a la relación del superior al inferior.

Chün-tzu o esquema de la persona ideal. Los sabios fueron todos *Chün-tzu.* A medida que se acentúa el sentido ético del confucianisme, el ideal en cuestión adquiere mayor importancia. La persona ideal no está determinada por el nacimiento, por la posición social, etc., sino por su valor (moral).

Los partidarios del confucianismo fueron Damados con frecuencia *fu,* esto es, letrados. El confucianismo ha tenido una larga historia y ha dado lugar a muy diversas interpretaciones. Una de las más importantes es la de Mencio (VÉASE,). También el sistema de Mo-tse (VEA.SE) debe mucho al confucianismo. Después de un período de relativo estancamiento intelectual, que no impidió su influencia política y educativa ya desde el Emperador Wu (136 antes de J. C.), el confucianismo renació dando lugar al llamado "neoconfucianismo". Importante sobre todo es el desarrollo neoconfuciano que tuvo lugar durante los siglos XII y XIII. Destacamos la figura de Chu Hsi (a veces comparado con Santo Tomás de Aquino). El confucianismo que encontraron los europeos que viajaron por China durante los siglos XVII y XVIII fue principalmente el de Chu Hsi y su escuela. En el neoconfúcianismo encontramos desarrollados los motivos éticos del antiguo confucianismo y también especulaciones sobre la realidad natural que este último no había tratado o que no había destacado suficientemente. En el neoconfúcianismo pueden rastrearse influencias diversas no confucianas (por ejemplo, taoístas y budistas). La cosmología y metafísica cosmológica neoconfuciana afirma una especie de dualismo (de *ch'i o* materia [o éter]) y *li* (o principio [o ley]) — sin embargo, ciertos neoconfucia-nos, como Lu Hsiang-shan, se declararon monistas. El neoconfúcianismo

de Chu Hsi debe mucho a las ideas confucianas presentadas algunos siglos antes por Han Yü (768-824), quien ya intentó hacer revivir el confucianismo contra el budismo y el taoísmo y se inclinó hacia la interpretación dada por Mencio a las doctrinas de Confucio. En algunos casos, el dualismo neoconfuciano (por ejemplo, el del Yang, Yin (VÉASE) estaba fundido en un monismo previo: el del Polo o Principio Supremo (el No-límite). Importante elemento de la doctrina neoconfuciana en general fue la afirmación del *li* como componente esencial del hombre (y acaso de todas las cosas en cuanto cumplen una función esencial en el universo). Dentro del *li humano* hay el sistema de virtudes: la benevolencia, el sentido moral, las normas éticas y la sabiduría. De la abundante literatura sobre Confucio y el confucianisme destacamos las obras siguientes: Richard Wilhelm, *Kung-tse,* 1925 (trad, esp., 1926). — Liu Wu-chi, A *Short History of Confucian Philosophy,* 1955. — Etiemble, *Confucius,* 1956. — Jeanne Gripekoven, *Confucius et son temps,* 1955. — C. Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought,* 1958.

CONFUSIÓN. Véase SOFISMA.

CONGRUISIMO. En el artículo sobre la noción de gracia (VÉASE) nos hemos referido a las diversas especies de ella admitidas por los teólogos — especialmente por los teólogos católicos. Consideremos ahora dos especies de gracia: la gracia eficaz y la gracia suficiente. Varios debates se han suscitado respecto a la relación entre ellas. Según algunos autores, hay diferencia esencial ontológica entre las dos citadas especies de gracia; la primera, además, va acompañada de la premoción (VÉASE) física. Según otros autores, no hay diferencia esencial ontológica entre las dos especies de gracia: lo que hace eficaz la gracia es una especie de ayuda congrua, adaptada a las circunstancias favorables para su operación. La primera opinión es propia de muchos tomistas y agustinianos; la segunda —que recibe el nombre de *congruismo*— ha sido defendida por varios teólogos, entre los cuales figuran Suárez, Belarmino y Luis de Molina. Cierto que a veces se distingue entre molinismo y congruismo, indicándose, o bien que son muy distintos entre sí o (con mucha frecuencia) que el congruismo es la forma dada por Suárez (y por Belarmino) al molinismo. Lo más plausible es distinguir entre diversas formas de congruismo según la naturaleza de las circunstancias adaptadas (o congruas) a la operación de la gracia. Dos de estas formas son importantes: la que define tales circunstancias en términos de temperamento, inclinaciones, tiempo, lugar, etc., y la que acentúa el motivo del consentimiento de la voluntad. Lo primero es más propio de Molina; lo segundo, de Suárez.

CONIMBRICENSES. Las enseñanzas de los profesores de filosofía pertenecientes a la Sociedad de Jesús dadas, a partir del año 1555, en la Facultad de Artes de la Universidad de Coimbra, constituyeron la base del *Cursus philosophicus conimbricensis* o *Cursus conimbricensis,* que ejerció gran influencia en los medios filosóficos y teológicos no solamente de Portugal y España, sino también de Europa, principalmente el Centro y Centro-Oeste de Europa. Se da con frecuencia a este curso y al conjunto de las opiniones filosóficas y teológicas mantenidas en el mismo el simple nombre de *Conimbricenses* o *los Conimbricenses.* Colaboraron al curso, entre otros, los Padres Manuel de Goes, Cosme de Magallanes, Baltasar Alvarez y Sebastián de Couto, los cuales se inspiraron grandemente en las enseñanzas de Pedro Fon-seca (VÉASE). El Curso consta de ocho volúmenes, cuyos títulos y fechas de publicación son: I. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* (1591); II. *Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in libros Arist., que parva Naturalia appellantur* (1592); III. *Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in quatuor libros de coelo Arist. Stag.* (1592); IV. *Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in libros Meteororum Arist. Stag.* (1592); V. *In libros Ethicorum Arist. ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus disputationes, in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* (1594); VI. *Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in duos libros de generatione et corruptione Arist. Stag.* (1597); VII. *Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in tres libros de anima Arist. Stag.* (1598); VIII. *Comm. Coll. Con. Soc. Jesu in universam dialectecam Arit Stag.* (1607). Algunos volúmenes se imprimieron en Lyon; otros, en Coimbra; uno, en Lisboa. Los volúmenes fueron reimpresos varias veces. Como se puede advertir por los títulos, el grueso de los Conimbricenses consiste en comentarios a textos físicos (incluyendo los psicológicos) y lógicos del Estagirita. La parte moral está reducida a un mínimo. En cuanto a la metafísica, se considera que las explicaciones al respecto de Pedro Fonseca completaban el cuadro filosófico del Curso en lo que éste tenía de básico. En muchos casos, el *Cursus* incluye los textos griegos comentados y su traducción latina. Puede decirse en general que alienta en los Conimbricenses, por debajo del lenguaje tradicional escolástico, una fuerte voluntad de colocar la tradición escolástica dentro de los problemas de la filosofía moderna. En este respecto hay en los Conimbricenses un espíritu de renovación —y a la vez de refundamentación y totalización— del saber filosófico análogo al que se encuentra contemporáneamente en las *Disputationes* de Suárez (VÉASE).

CONJUNCIÓN es el nombre que recibe la conectiva (VÉASE) binaria 'y', simbolizada mediante el signo '.'. Según ello,

$p.q$ se lee: p y q. Ejemplo de *'p . q'* puede ser:

Pablo y Virginia son tímidos,

forma idiomática del enunciado:

Pablo es tímido y Virginia es tímida.

Algunos autores sustituyen '.' por la simple conjunción de las fórmulas; escriben, pues, *'p q'* en vez de *'p . q'*. En la notación de Hilbert-Ackermann, ' . ' es representado por ' & '. En la notación de Lukasiewicz, ' . ' es representado por la letra *'K'* antepuesta a las fórmulas; así, *'p . q'* se escribe *'K p q'*.

Como hemos visto en el artículo sobre las Tablas de verdad, la tabla para *'p . q'* da efes para todos los valores de *'p'* y de *'q'* excepto cuando *'p'* es verdadero y *'q'* es verdadero.

La conjunción es llamada a veces *función copulativa.* En la lógica tra-

dicional se habla de proposiciones conjuntivas (y también de proposiciones copulativas), esquematizadas mediante:

P es S y Q.

Tales proposiciones son consideradas como una de las clases de proposiciones manifiestamente (o evidentemente) compuestas, es decir, como una de las clases de las llamadas proposiciones formalmente hipotéticas.

También se habla en lógica clásica de silogismos conjuntivos. Estos silogismos constituyen una de las clases de los silogismos hipotéticos. Muchos autores estiman que los silogismos conjuntivos pueden reducirse a los silogismos condicionales.

CONJUNTIVO. Véase CONJUNCIÓN.

CONJUNTO. En el artículo Infinito (VÉASE) hemos hecho referencia a la teoría cantoriana de los conjuntos. En el artículo Paradoja (v.) hemos indicado que las teorías axiomáticas de los conjuntos constituyen una de las dos grandes clases de soluciones dadas a las paradojas lógicas. Aquí nos limitaremos a señalar en qué principio se basan los cálculos lógicos establecidos a base de dichas teorías axiomáticas.

Hemos visto en el artículo Tipo (v.) que las teorías de los tipos no admiten como bien formadas fórmulas en las cuales dos variables unidas por el signo *'ε'* pertenezcan al mismo tipo lógico: la variable a la derecha de Y debe pertenecer a un tipo lógico inmediatamente superior si quieren evitarse las paradojas. Las teorías axiomáticas de los conjuntos admiten, en cambio, como bien formadas las fórmulas en cuestión. Ahora bien, admitir estas fórmulas no quiere decir operar simplemente con ellas; para efectuar operaciones con fórmulas de la clase citada es necesario considerar que 'ε' puede leerse 'ε' idéntico a' y transformar los individuos en clases unimembres (de un solo miembro).

La primera teoría axiomática de los conjuntos se debe a Ernst Zermelo ("Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre", *Mathematische Annalen,* LXV [1908], 261-81). A base de investigaciones de J. von Neumann y K. Gödel, Paul Bernays presentó luego una teoría axiomática completa ("A System of Axiomatic Set Theory", *Journal of Symbolic Logic* II [1937], 65-77; VI [1941], 1-17; VII [1942], 65-89, 133-145; VIII [1943], 89-106; XIII [1948], 65-79). W. von Quine desarrolló dos teorías axiomáticas de los conjuntos: una situada entre B. Russell y Zermelo (Cfr. "Set-theoretic Foundations for Logic", *Journal of Symbolic Logic,* I [1936]), y otra entre Russell y von Neuman (*Mathematical Logic,* 1940). Una contradicción en esta última teoría, señalada por J. B. Rosser y eliminada por Hao Wang, dio lugar a una nueva presentación por von Quine (*op. cit.,* ed. revisada, 1951).

Véase A. Church, "Zermelo Set Theory", en *The Dictionary of Philosophy,* ed. D. D. Runes, 1942, págs. 180-1. — A. A. Fraenkel, *Abstract Set Theory,* 1953 (con abundantísima —y no siempre estrictamente pertinente— bibliografía), 2ª ed., 1961. — Hao Wang y R. McNaughton, *Les systèmes axiomatiques de la théorie des ensembles,* 1953 [Collection de logique mathématique, serie A, ed. P. Destouches-Février, IV]. — N. Bourbaki, *Theorie des ensembles,* 1954. — A. A. Fraenkel y Y. Bar-Hillel, *Foundation of Set Theory,* 1958. — A. A. Fraenkel, *Mengenlehre und Logik,* 1959. — Patrick Suppes, *Axiomatic Set Theory,* 1960. — Introducción accesible al no matemático en: Joseph Breuer, *Introduction to the Theory of Sets* (trad. del alemán, 1958).

CONMUTACIÓN. Véase TAUTOLOGÍA.

CONNOTACIÓN. En su *Summa logicae* (pars prima, ed. Ph. Boehner, O. F. M., 1951, cap. 10), Occam introdujo una distinción entre los nombres que ha sido muy discutida. Es la distinción entre *nombres connotativos y nombres absolutos.* Los nombres absolutos son, según Occam, aquellos que no significan algo de un modo principal y otra cosa de un modo secundario, sino que lo significan todo del mismo modo. Ejemplo de un nombre absoluto es *animal,* el cual significa hombres, asnos, bueyes, etc., y no significa a unos primaria y a otros secundariamente. Esto quiere decir que *'animar* puede ser predicado de muchas clases de individuos, como lo muestran los ejemplos *homo est animal, canis est animal.* Los nombres absolutos tienen definiciones reales. Los nombres connotativos son, en cambio, aquellos que significan algo de un modo principal y algo de un modo secundario. Ejemplo de un nombre connotativo es *álbum,* pues, como dice Occam, tal nombre puede definirse *in modo recto* (como en *aliquid informatum albedine)* o *in modo obliquo* (como en *aliquid habens albedinem).* Otros ejemplos de nombres connotativos son: nombres concretos, tales como i*ustus, animatus, humanitum;* nombres relativos como *simile, pater.* Los nombres connotativos tienen solamente definiciones nominales. Hay que observar, sin embargo, que mientras "blanco' es connotativo, "blancura" es absoluto. Y hay que advertir que nombres tales como *verum, bonum, unum, potentia, actus, intellectus, voluntas,* etc., son, de acuerdo con la anterior definición, connotativos. Juan Buridán señaló que algunos nombres no connotan nada más allá de lo que "suponen" (véase SUPOSICIÓN), llamando *apelativos* a los nombres que connotan algo. *Connotar* equivale, según ello, a id *quod appelât,* pudiéndose llamar *denotar* a ici *pro quo supponit.* Con esto introducimos dos términos —'connotación' y 'denotación'— que han sido muy frecuentemente usados en la literatura lógica moderna y contemporánea. Ahora bien, el problema que se plantea es el de si el uso moderno y el medieval coinciden. La respuesta no puede ser demasiado tajante ni en sentido afirmativo ni en sentido negativo. En efecto, en la literatura lógica moderna suele equipararse el término 'connotación' a los términos 'intensión' y 'comprensión' (VÉANSE), y el término 'denotación' al término 'extensión' (v.). Si así lo consideramos, deberemos adherirnos a la tesis de H. W. B. Joseph (An *Introduction to Logic,* 1906, págs. 140 sigs.; 2a ed., 1946, págs. 156 sigs.), el cual, a base de la información proporcionada al respecto por Prantl *(Geschichte,* II, 364, III, 386), señala que las mencionadas equiparaciones carecen de sentido en el lenguaje de los lógicos medievales. Mas por otro lado hay que tener presente que algunos autores modernos parecen no olvidar las definiciones medievales, en particular la de Occam, en sus análisis del significado de 'connotación'. Dos ejemplos que confirman este punto son los de James Mill y J. S. Mill.

James Mill, en efecto, consideraba que la expresión 'caballo blanco' denota dos cosas: caballo y blanco, pero denota el color blanco primariamente y el caballo secundariamente. O, más rigurosamente, la mencionada expresión *nota* la significación primaria y *connota* la secundaria. Por consiguiente, la diferencia entre un modo de decir recto y un modo de decir oblicuo son admitidas por el autor de referencia. En cuanto a J. S. Mill, elaboró una distinción entre connotación y denotación sensiblemente parecida a la hoy usada, pero se basó para ello en el análisis de James Mill. Así, según J. S. Mill la connotación es la nota o conjunto de notas que determinan el objeto al cual un nombre, término o símbolo se aplican, como cuando decimos que una circunferencia es una figura plana curva cuyos puntos equidistan de un punto interior, llamado *centro, y* la denotación es el objeto u objetos a los cuales el nombre, término o símbolo se aplican, como cuando admitimos que todas las circunferencias son la denotación del término 'circunferencia'. Una conclusión razonable es, pues, la de suponer que las significaciones actuales de 'connotación' y 'denotación' son distintas de las medievales, pero han sido establecidas teniendo en cuenta los análisis medievales del notar y del connotar. Hay que advertir, con todo, que las equiparaciones modernas antes mencionadas no son admitidas por todos los autores. Algunos lógicos rehusan hablar de sinonimia y prefieren hablar de similitud. En el caso de la comprensión se reconoce, por ejemplo, que hay en el concepto resonancias de carácter psicológico y no sólo una significación de orden estrictamente lógico; por eso la comprensión solamente sería connotación en el caso de una previa objetivación de lo significado en el término. Ya el propio Mill estima que la connotación y la significación son idénticas, y en este caso no habría dificultad en efectuar otra identificación entre la connotación y la comprensión objetiva. Pero la dificultad o imposibilidad de efectuar tal objetivación en los objetos no susceptibles de una descripción lógica completa, hace que algunos lógicos admitan la connotación como la característica o conjunto de características necesarias, a diferencia de la comprensión, que incluiría las notas no necesarias. Las dificultades en el empleo de la connotación en el sentido de Mill parecen obedecer, en todo caso, a una insuficiente profundización en la teoría de las clases lógicas. Así, la relación simple entre extensión y comprensión, lo mismo que la relación simple entre denotación y connotación, no tendría en cuenta la fundamental distinción entre la relación de una clase con una subclase, y la relación de una clase con sus miembros componentes. Lo mismo ocurriría en la distinción entre denotación y extensión, pues mientras la primera designaría individuos, la segunda se referiría a variedades de clases. Por lo tanto, la denotación no podría tampoco equipararse a la mera designación, no obstante que, en un uso amplio del lenguaje, pudiese decirse que ambas tienen una función designativa. La distinción establecida por Frege entre el sentido (Sinn) y la referencia o denotación *(Bedeutung)* de una proposición está asimismo encaminada a evitar las mentadas confusiones. Hay expresiones, en efecto, que tienen idéntica denotación, pero distinto sentido o connotación, como ocurre, por ejemplo, siempre que el objeto referido es el mismo, pero expresado mediante distintos términos (en el ejemplo dado por Frege: "el lucero vespertino" y "el lucero matutino", que denotan por igual a Venus. Cfr. "Ueber Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, C* [1892]). Autores como Ogden y Richards rechazan por motivos diversos la distinción clásica entre denotación y connotación por cuanto, a su entender, ni el denotar ni el connotar pueden ser usados como si fuesen una relación simple o una relación fundamental. Por ejemplo, en lo que toca a la denotación observan que ninguna palabra tiene denotación aparte de alguna referencia que simboliza, pues las relaciones entre la palabra y la cosa son indirectas' y casuales. En cuanto a la connotación, las propiedades de que se habla no se encuentran, señalan, en ninguna parte, por ser entidades ficticias simuladas por la influencia que ejerce la mala analogía con la cual tratamos ciertas partes de nuestros símbolos como si fuesen símbolos completos. Pues tales autores suponen que las únicas entidades que hay en el mundo son *propertied things,* sólo *simbólicamente* distinguibles en propiedades y cosas (Cfr. *The Meaning of Meaning,* Cap. III). L. S. Stebbing (A *Modern Introduction to Logic,* Cap. III, § 4) señala, por otro lado, que el rechazo de la noción de connotación en el sentido de Mill, así como, y a mayor abundamiento, el rechazo de la distinción clásica entre extensión y comprensión evitan confusiones, como las procedentes de los siguientes hechos: 1. De que algunos nombres carecen de connotación (tales como los símbolos demostrativos, los nombres propios lógicos y los nombres de cualidades simples). 2. De que hay diferentes clases de nombres, o palabras que tienen connotación (como nombres propios ordinarios y frases descriptivas). 3. Que algunos nombres carecen de denotación (como las frases descriptivas que no describen nada: montaña de cristal, centauro, etc.). Y, finalmente, C. I. Lewis (An *Analysis of Knowledge and Valuation,* 1946) sistematiza las nociones de denotación, connotación, comprensión y significación, señalando que hay cuatro modos o clases de significación en cada término, por el cual entiende dicho autor la expresión lingüística que se aplica a una cosa o cosas de alguna clase, existentes o pensadas: (1) La denotación o extensión, o sea la clase de todas las cosas existentes a las cuales se aplica. (2) La comprensión, que incluye, además de los elementos de su extensión, todas las cosas no existentes, pero pensables, a que el término puede aplicarse. (3) La significación o carácter, cuya presencia en una cosa es necesaria y suficiente para la correcta posibilidad de aplicación del término a la cosa. (4) La connotación (la llamada también *intensión* [VÉASE]) de un término como la conjunción finita de todos los términos connotados por él.

CONOCIMIENTO. Preguntas como: "¿Qué es el conocimiento?", "¿En qué se funda el conocimiento?", "¿Cómo es posible el conocimiento?", etc., pertenecen a una disciplina filosófica llamada de varios modos: "teoría del conocimiento", "crítica del conocimiento", "gnoseologia", "epistemolo-

gía". No nos ocuparemos aquí del significado de los diversos nombres de esta disciplina; remitimos para ello al artículo GNOSEOLOGÌA. De momento la llamaremos "teoría del conocimiento" y usaremos los términos 'gnoseologico' y 'epistemológico' como adjetivos.

Las preguntas antes formuladas, no obstante su generalidad (o quizás a causa de ella), no agotan los problemas que se suscitan en la teoría del conocimiento. En el curso de la presente exposición examinaremos algunas cuestiones más específicamente, pero un recuento suficiente de ellas será posible sólo agrupando los diversos artículos de la presente obra que figuran en el "Cuadro sinóptico" al final de ella bajo el título "Teoría del conocimiento (Gnoseologia, Epistemología)" — artículos como A PRIORI, CATEGORÍA, EMPIRISMO, INNATISMO, UNIVERSALES, VERDAD y otros.

El problema —y los problemas— del conocimiento han sido tratados por casi todos los filósofos, pero la importancia que ha adquirido la teoría del conocimiento como "disciplina filosófica" especial es asunto relativamente reciente. Los griegos introdujeron en la literatura filosófica, y con un sentido preciso, los términos que nos sirven todavía para designar nuestra disciplina: los vocablos γνῶσις ("conocimiento") y ἐπιστήμη ("saber", traducido a veces asimismo por "ciencia"). Con frecuencia trataron problemas gnoseológicos, pero solieron subordinarlos a cuestiones luego llamadas "ontológicas". La pregunta: "¿Qué es el conocimiento?" fue a menudo formulada entre los griegos en estrecha relación con la pregunta: "¿Qué es realidad?" Algo parecido sucedió con muchos filósofos medievales. En modo alguno quiere decir esto que los filósofos aludidos no trataran el problema del conocimiento con detalle: no se puede decir que, por ejemplo, los escépticos o San Agustín no dedicaran muchos esfuerzos a esclarecer la posibilidad (o imposibilidad) del conocimiento y los tipos de conocimiento. Sin embargo, es plausible sostener que sólo en la época moderna (con varios autores renacentistas interesados por el método y con Descartes, Malebranche, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume y otros) el problema del conocimiento se convierte a menudo en problema central —si bien no único— en el pensamiento filosófico. La constante preocupación de los autores aludidos y citados por el "método" y por la "estructura del conocimiento" es en este respecto muy reveladora. Pero todavía no se concebía el estudio del conocimiento como pudiendo dar impulso a una "disciplina filosófica especial". Desde Kant, en cambio, el problema del conocimiento comenzó a ser objeto de "la teoría del conocimiento". La filosofía de Kant no puede reducirse, como lo han pretendido algunos neokantianos, a teoría del conocimiento. Pero es indudable que esta teoría ocupa un lugar muy destacado en el pensamiento de dicho filósofo. Desde Kant, además, se ha manifestado con frecuencia en el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo una cierta "epistemofilia", que contrasta con la "ontofilia" de los griegos y de muchos autores medievales. En vista de ello, algunos autores han llegado a la conclusión de que la teoría del conocimiento es la disciplina filosófica central. Otros han intentado mostrar que es una disciplina independiente, o relativamente independiente. Las cosas, sin embargo, no son tan claras como se pretende. Es probable que, como ha indicado repetidamente Nicolai Hartmann, los problemas gnoseológicos se hallen estrechamente coimplicados (o complicados) con problemas ontológicos (y viceversa). Es casi seguro que muchos problemas epistemológicos se hallan estrechamente relacionados con cuestiones lógicas. En todo caso, puede seguirse reconociendo a la teoría del conocimiento un puesto destacado sin por ello separarla de otras disciplinas filosóficas.

En el presente artículo trataremos de los siguientes aspectos del problema del conocimiento: la descripción del fenómeno del conocimiento o fenomenología del conocimiento; la cuestión de la posibilidad del conocimiento; la cuestión del fundamento del conocimiento; la cuestión de las formas posibles del conocimiento.

Fenomenología del conocimiento. Entendiendo el término 'fenomenología' en un sentido muy general, como "pura descripción de lo que aparece", la fenomenología del conocimiento se propone describir el proceso del conocer como tal, es decir, independientemente de, y previamente a, cualesquiera interpretaciones del conocimiento y cualesquiera explicaciones que puedan darse de las causas del conocer. Por tanto, la fenomenología del conocimiento no es una descripción genética y de hecho, sino "pura". Lo único que tal fenomenología aspira a poner en claro es lo que significa ser objeto de conocimiento, ser sujeto cognoscente, aprehender el objeto, etc., etc.

Un resultado de tal fenomenología parece obvio: conocer es lo que tiene lugar cuando un sujeto (llamado "cognoscente") aprehende un objeto (llamado "objeto de conocimiento" y, para abreviar, simplemente "objeto"). Sin embargo, el resultado no es ni obvio ni tampoco simple. Por lo pronto, la pura descripción del conocimiento o, si se quiere, del conocer, pone de relieve la indispensable coexistencia, co-presencia y, en cierto modo, co-operación, de dos elementos que no son admitidos, o no son admitidos con el mismo grado de necesidad, por todas las filosofías. Algunas filosofías insisten en el primado del objeto (realismo en general); otras, en el primado del sujeto (idealismo en general); otras, en la equiparación "neutral" del sujeto y objeto. La fenomenología del conocimiento no reduce ni tampoco equipara: reconoce la necesidad del sujeto y del objeto sin precisar en qué consiste cada uno de ellos, es decir, sin detenerse en averiguar la naturaleza de cada uno de ellos o de cualquier supuesta realidad previa a ellos o consistente en la fusión de ellos.

Conocer es, pues, fenomenològicamente hablando, "aprehender", es decir, el acto por el cual un sujeto aprehende un objeto. El objeto debe ser, pues, por lo menos gnoseológicamente, trascendente al sujeto, pues de lo contrario no habría "aprehensión" de algo exterior: el sujeto se "aprehendería" de algún modo a sí mismo. Decir que el objeto es trascendente al sujeto no significa, sin embargo, todavía decir que hay una realidad independiente de todo sujeto: la fenomenología del conocimiento, decíamos, no adopta por lo pronto ninguna posición idealista, pero tampoco realista. Al aprehender el objeto éste está de alguna manera "en" el sujeto. No está en él, sin embargo, ni física ni metafísicamente: está en él sólo 'representativamente". Por eso decir que el su-

jeto aprehende el objeto equivale a decir que lo representa. Cuando lo representa tal como el objeto es, el sujeto tiene un conocimiento verdadero (si bien posiblemente parcial) del objeto; cuando no lo representa tal como es, el sujeto tiene un conocimiento falso del objeto.

El sujeto y el objeto de que aquí se habla son, pues, "el sujeto gnoseológico" y el "objeto gnoseológica", no los sujetos y objetos "reales", "físicos" o "metafísicos". Por eso el tema de la fenomenología del conocimiento es la descripción del acto cognoscitivo como acto de conocimiento válido, no la explicación genética de dicho acto o su interpretación metafísica.

Sin embargo, aunque la fenomenología del conocimiento aspira a "poner entre paréntesis" la mayor parte de los problemas del conocimiento, ya dentro de ella surgen algunos que no pueden ser ni solucionados ni siquiera aclarados por medio de una pura descripción. Por lo pronto, hay el problema del significado de 'aprehender'. Se puede "aprehender" de muy diversas maneras un objeto. Así, por ejemplo, hay una cierta aprehensión —y aprehensión cognoscitiva, o parcialmente cognoscitiva— de un objeto cuando se procede a usarlo para ciertos fines. No puede descartarse sin más este aspecto de la aprehensión de objetos por cuanto un estudio a fondo del conocimiento requiere tener en cuenta muy diversos modos de "capturar" objetos. Sin embargo, es característico de la fenomenología del conocimiento el limitarse a destacar la aprehensión como fundamento de un enunciar o decir algo acerca del objeto. Por este motivo la aprehensión de que aquí se habla es una representación que proporciona el fundamento para enunciados.

En segundo lugar, hay el problema de cuál sea la naturaleza de "lo aprehendido" o del objeto en cuanto aprehendido. No puede ser el objeto como tal objeto, pero entonces hay que admitir que el objeto se desdobla en dos: el objeto mismo en cuanto tal y el objeto en cuanto representado o representable. La clásica doctrina de las "especies" —especies sensibles, especies intelectuales— constituyó un esfuerzo con vistas a dilucidar el problema del objeto en cuanto representado o representable. Han sido asimismo esfuerzos en esta dirección las diversas teorías gnoseológicas (y a menudo psicológicas y hasta metafísicas) acerca de la naturaleza de las "ideas" — teorías desarrolladas por la mayor parte de autores racionalistas y empiristas modernos. También han sido esfuerzos en esta dirección los intentos de concebir la aprehensión representativa del objeto desde el punto de vista causal (como ha sucedido en las llamadas "teorías causales de la percepción").

Finalmente, hay el problema de la proporción de elementos sensibles, intelectuales, emotivos, etc., etc. en la representación de los objetos por el sujeto. De acuerdo con los elementos que se supongan predominar se proponen muy diversas teorías del conocimiento. Puede verse, pues, que tan pronto como se va un poco lejos en la fenomenología del conocimiento se suscitan cuestiones que podrían llamarse "metafenomenológicas".

Posibilidad del conocimiento. A la pregunta "¿Es posible el conocimiento?", se han dado respuestas radicales. Una es el escepticismo, según el cual el conocimiento no es posible. Ello parece ser una contradicción, pues se afirma a la vez que se conoce algo, es decir, que nada es cognoscible. Sin embargo, el escepticismo es a menudo una "actitud" en la cual no se formulan proposiciones, sino que se establecen, por así decirlo, "reglas de conducta intelectual". Otra es el dogmatismo, según el cual el conocimiento es posible; más aun: las cosas se conocen tal como se ofrecen al sujeto.

Las respuestas radicales no son las más frecuentes en la historia de la teoría del conocimiento. Lo más común es adoptar variantes del escepticismo o del dogmatismo: por ejemplo, un escepticismo moderado o un dogmatismo moderado, que muchas veces coinciden. En efecto, en las formas moderadas de escepticismo o de dogmatismo se suele afirmar que el conocimiento es posible, pero no de un modo absoluto, sino sólo relativamente. Los escépticos moderados suelen mantener que hay límites en el conocimiento. Los dogmáticos moderados suelen sostener que el conocimiento es posible, pero sólo dentro de ciertos supuestos. Tanto los límites como los supuestos se determinan por medio de una previa "reflexión crítica" sobre el conocimiento. Los escépticos moderados usan con frecuencia un lenguaje psicológico o, en todo caso, tienden a examinar las condiciones "concretas" del conocimiento. Así, por ejemplo, los límites de que se habla son límites dados por la estructura psicológica del sujeto cognoscente, por las ilusiones de los sentidos, la influencia de los temperamentos, los modos de pensar debidos a la época o a las condiciones sociales, etc., etc. Cuando lo que resulta es sólo un conocimiento probable, el escepticismo moderado adopta la tesis llamada "probabilismo". Los dogmáticos moderados, en cambio, usan un lenguaje predominantemente "crítico-racional": lo que tratan de averiguar no son los límites concretos del conocimiento, sino sus límites "abstractos", es decir, los límites establecidos por supuestos, finalidades, etc., etc. Es fácil ver que mientras los escépticos moderados se ocupan predominantemente de la cuestión del origen del conocimiento, los dogmáticos moderados se interesan especialmente por el problema de la validez del conocimiento.

Los autores que no se han adherido ni al escepticismo ni al dogmatismo radicales y que, por otro lado, no se han contentado con adoptar una posición moderada, estimada como "meramente ecléctica", han intentado descubrir un fundamento para el conocimiento que fuese independiente de cualesquiera límites, supuestos, etc., etc. Tal ocurrió con Descartes, al proponer el *Cogito, ergo sum* (VÉASE) y con Kant, al establecer lo que puede llamarse el "plano trascendental" (véase TRASCENDENTAL). En el primer caso, conocer es partir de una proposición evidente (que es a la vez resultado de una intuición básica). En el segundo caso, conocer es sobre todo "constituir", es decir, constituir el objeto en cuanto objeto de conocimiento. Nos hemos referido con más detalle a estos puntos en los artículos dedicados a los autores mencionados y a varios conceptos fundamentales, por lo que no estimamos necesario volver sobre ellos.

Fundamento del conocimiento. Una vez admitido que el conocimiento (total o parcial, ilimitado o limitado, incondicionado o condicionado, etc.) es posible, queda todavía el problema de los fundamentos de tal posibilidad.

Algunos autores han sostenido que el fundamento de la posibilidad del conocimiento es siempre "la realidad"

— o, como a veces se dice, "las cosas mismas". Sin embargo, la expresión la realidad' no es en modo alguno unívoca. Por lo pronto, se ha hablado de "realidad sensible" a diferencia de una, efectiva o supuesta, "realidad inteligible". No es lo mismo decir que el fundamento del conocimiento se halla en la realidad sensible (en las impresiones, percepciones sensibles, etc.), como han hecho muchos empiristas, que decir que tal fundamento se halla en la realidad inteligible (en las "ideas", en sentido más o menos platónico), como han hecho muchos racionalistas (especialmente los que han sido al mismo tiempo "realistas" en la teoría de los universales). Por otro lado, aun adoptándose una posición empirista o racionalista al respecto, hay muchas maneras de presentar, elaborar o defender la correspondiente posición. Así, por ejemplo, el empirismo llamado a menudo "radical" propone que no sólo el conocimiento de la realidad sensible está fundado en impresiones, sino que lo está también el conocimiento de realidades (o cuasi-realidades) no sensibles, tales como los números, figuras geométricas y, en general, todas las "ideas" y todas las "abstracciones". Pero el empirismo "radical" no es ni mucho menos la única forma aceptada, o aceptable, de empirismo. Puede adoptarse un empirismo a veces llamado "moderado" —que a menudo coincide con el racionalismo también llamado "moderado", tal como sucede, por ejemplo, en Locke—, según el cual el fundamento del conocimiento se halla en las impresiones sensibles, pero éstas sólo proporcionan la base primaria del conocer — una base sobre la cual se montan las ideas generales. Puede adoptarse un empirismo que a veces se ha llamado "total": es el empirismo que rehusa atenerse a las impresiones sensibles por considerar que éstas son sólo una parte, y no la más importante, de la "experiencia". La "experiencia" no es únicamente para este empirismo experiencia sensible: puede ser también experiencia "intelectual", o experiencia "histórica", o experiencia "interior", o todas esas cosas a un tiempo. Puede adoptarse asimismo un empirismo que no deriva de las impresiones sensibles el conocimiento de las estructuras lógicas y matemáticas justamente porque estima que tales estructuras no son ni empíricas ni tampoco racionales: son estructuras puramente formales, sin contenido. Tal ocurre con Hume y diversas formas de positivismo lógico. Puede abrazarse también un empirismo que parte del material dado a las impresiones sensibles, pero admite la posibilidad de abstraer de ellas "formas"; es el empirismo de sesgo aristotélico y los derivados del mismo. En cuanto al llamado *grosso modo* "racionalismo", ha adoptado asimismo muy diversas formas de acuerdo con el significado que se haya dado a expresiones tales como 'realidad inteligible', 'ideas', 'formas', 'razones', etc., etc. No es lo mismo, en efecto, un racionalismo que parte de lo inteligible como tal para considerar lo sensible como reflejo de lo inteligible, que un racionalismo para el cual el conocimiento se funda en la razón, pero en donde ésta no es una realidad inteligible, sino un conjunto de supuestos o "evidencias", una serie de "verdades eternas", etc., etc.

Las posiciones empiristas y racionalistas, y sus múltiples variantes, son sólo dos de las posiciones fundamentales adoptadas en la cuestión del fundamento del conocimiento. Otras dos posiciones capitales son las conocidas con los nombres de "realismo" e "idealismo". Nos hemos referido a ellas con más detalle en los artículos correspondientes. Indiquemos aquí únicamente que lo característico de cada una de estas posiciones es la insistencia respectiva en tomar un punto de partida en el "objeto" o en el "sujeto". Aun así, no es fácil esclarecer el significado propio de 'realismo' y de 'idealismo' en virtud de los muchos sentidos que adquieren dentro de estas posiciones los términos 'objeto' y 'sujeto'. Así, por ejemplo, en lo que toca al "sujeto", la naturaleza de la posición adoptada depende en gran parte de si el sujeto en cuestión es entendido como sujeto psicológico, como sujeto trascendental en el sentido kantiano, como sujeto metafísico, etc. En algunos casos el partir del sujeto puede dar lugar a un subjetivismo, y hasta a un solipsismo (VÉASE). Pero en otros casos el término 'sujeto' designa más bien una serie de condiciones del conocimiento como tal, que no son precisamente "subjetivas". Por eso cuando se habla, por ejemplo, de idealismo (VÉASE), no es lo mismo entenderlo en sentido subjetivista u objetivista, crítico, lógico, etc., etc. En otros casos, el partir del objeto puede dar lugar a lo que se ha llamado "realismo fotográfico", pero en muchas ocasiones el admitir que el fundamento del conocimiento se halla en el objeto no equivale a hacer del sujeto un mero "reflejo" del objeto.

No todas las actitudes adoptadas en el problema que nos ocupa pueden clasificarse en posiciones como las reseñadas. En rigor, todas estas posiciones tienen en común el dar de algún modo el conocimiento por supuesto. Además, casi todas tienden a concebir el conocimiento no sólo como una actividad intelectual, sino también como una actividad fundada en motivos intelectuales, aislados, o aislables, con respecto a cualesquiera otros motivos. En cambio, ciertas posiciones, especialmente desarrolladas en la época contemporánea, pero precedidas por ciertas corrientes (entre las cuales cabe mencionar a Nietzsche y a Dilthey), han intentado preguntarse por el fundamento del conocimiento en distinto sentido: en función de una más amplia "experiencia". Como resultado de ello la teoría del conocimiento no ha consistido ya en una "filosofía de la conciencia" como "conciencia cognoscente". Ejemplos de estos intentos los tenemos en varios autores: pragmatistas (Dewey, James), existencialistas (Sartre) y otros no fácilmente clasificables, como Ortega y Gasset, Heidegger, Gilles-Gaston Granger, etc. Nos limitaremos a subrayar aquí la doctrina de Ortega en la cual el conocimiento es examinado como un saber: el "saber a qué atenerse". Se niega con ello que el conocimiento sea connatural y consustancial al hombre, es decir, que el hombre sea últimamente "un ser pensante". Esto no equivale a defender una teoría "irracionalista" del conocimiento; equivale a no dar el conocimiento por supuesto y a preguntarse por el modo como "se funda".

Formas del conocimiento. Nos hemos referido ya al conocimiento como conocimiento sensible y conocimiento inteligible. En muchos casos se admite que ambas formas de conocimiento son intuitivas, pero a veces se establece, o propone, que el conocimiento intuitivo es distinto de todas las demás formas de conocimiento. Tal ocurre especialmente cuando la intuición

es entendida como un acceso a la realidad absoluta.

Puede hablarse asimismo de conocimiento inmediato, equivalente a una intuición o aprehensión directa del objeto conocido o cognoscible; y de un conocimiento mediato, equivalente a una serie de inferencias y razonamientos.

Otras formas de conocimiento de que se ha hablado con frecuencia son el conocimiento *a priori* y el conocimiento *a posteriori.* Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo A PRIORI.

Puede asimismo hablarse de conocimiento de acuerdo con el tipo de realidad que se trate de conocer. En este caso vuelve a hablarse de conocimiento sensible y conocimiento inteligible (o a veces intelectual), pero hay otras clasificaciones posibles. Así, por ejemplo, puede hablarse de una diferencia entre el conocimiento de la realidad y el conocimiento del valor. A la vez, este último conocimiento puede ser de tipo intelectual o de tipo emotivo.

También puede hablarse de conocimiento por contacto o presencia directa y conocimiento por descripción del objeto que se propone conocer. Estos dos tipos de conocimiento coinciden a veces respectivamente con el conocimiento inmediato y mediato, pero no se identifican siempre con ellos. En efecto, la mediatez del conocimiento que supone la inferencia es muy distinta de la mediatez que supone la descripción.

Algunos autores han distinguido entre "conocer que" y "conocer como"; otros han considerado el "conocer que" como un caso especial del "conocer como". Puede asimismo distinguirse entre conocer algo y conocer que algo es esto o aquello. En general, un análisis de los diversos contextos en los cuales se usan 'conocer' (y 'saber') puede hacer comprender aspectos del problema del conocimiento no siempre puestos de relieve por las teorías del conocimiento "tradicionales".

Finalmente, puede hablarse de tipos de conocimiento de acuerdo con ciertas divisiones introducidas en la realidad misma y en el modo do considerarla. Así, por ejemplo, se ha propuesto a veces que el conocimiento de la Naturaleza y de los objetos naturales tiene que seguir por caminos distintos (y emplear, por tanto, conceptos distintos) de los seguidos por el conocimiento del hombre y de los "objetos humanos" (acciones, valoraciones, experiencias individuales e históricas, etc.). El problema de las formas de conocimiento se halla en este caso relacionado con el problema de la clasificación de los saberes a que nos hemos referido en el artículo CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS).

Exposiciones e interpretaciones de la naturaleza del conocimiento como "teoría del conocimiento": A. Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1909. — Hans Cornelius, *Transzendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, 1918. — Louis Rougier, *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance*, 1920. — íd., íd., *Traité de la connaisance*, 1955. — M. Wentscher, *Erkenntnistheorie*, 2 vols., 1920 (trad. esp.: *Teoría del conocimiento*, 1927). — Joseph Geyser, *Erkenntnistheorie*, 1922. — Johannes Hessen, *Erkenntnistheorie*, 1926 (trad. esp.: *Teoría del conocimiento*, 1932 [véase del mismo autor la parte sobre la teoría del conocimiento en su *Lehrbuch* (*Tratado*) citado en HESSEN (JOHANNES)]. — H. Lipps, *Untersuchungen zur Philosophie der Erkenntnis*, 2 vols., 1927-1928. — C. I. Lewis, *Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*, 1929, nueva ed. (con correcciones), 1956. — Id., íd., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946. — W. T. Stace, *The Theory of Knowledge and Existence*, 1932. — Arthur Liebert, *Erkenntnistheorie*, 2 vols., 1932. — A. J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, 1940 (trad. esp.: *El problema del conocimiento*, 1962. — Ledger Wood, *The Analysis of Knowledge*, 1941. — M. F. van Steenbergen, *Epistemologie*, 1945, 3ª ed., 1956 (trad. esp.: *Epistemología*, 1956). — W. H. Werkmeister, *The Basis and Structure of Knowledge*, 1948. — Bertrand Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, 1948 (trad. esp.: *El conocimiento humano*, 2 vols., 1950). — Amerio Franco, *Epistemologia*, 1948. — Eduardo Mayz Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento*, 1956. — íd., íd., *Ontología del conocimiento*, 1960. — J. Hartland-Swann, *An Analysis of Knowing*, 1958. — Georges Van Riet, *Problèmes d'épistémologie*, 1960. — A. Mercier, J. Jørgensen, M. A. G. M. van Melsen *et al.*, artículos sobre el conocimiento, con el título general de "Limites et critères de la connaissance", procedentes de los "Entretiens d'Oberhofen" organizados por el Instituto Internacional de Filosofía y publicados en *Dialéctica*, XV, 1/2 (1961).

Además de las obras anteriores hay que tener en cuenta otras muchas que, sin referirse explícita o principalmente al problema del conocimiento, o sin llevar el término 'conocimiento' en el título, son importantes como teorías o partes de teorías del conocimiento. Tal ocurre con obras procedentes de las direcciones fenomenológica, lógico-positivista, neokantiana, actualista, pragmatista, etc. También deben tenerse presentes las exposiciones de teoría del conocimiento procedentes de escuelas bien determinadas, o relativamente bien determinadas; tal sucede con las exposiciones de teoría del conocimiento (o de criteriología) en manuales neoescolásticos, y especialmente neotomistas, y con exposiciones de gnoseología en textos escritos por materialistas dialécticos. Véanse para ello bibliografías de MARXISMO, MATERIALISMO, NEOESCOLASTICISMO, NEOTOMISMO.

Obras sobre historia de la teoría del conocimiento o exposiciones de teorías del conocimiento de diversos períodos, corrientes, autores, etc.: Paul Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, 1884. — Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 vols. (I, 1906; II, 1907; III, 1920; IV, 1957) (trad. esp.: *El problema del conocimiento*, 4 vols. [I, 1953; II, 1956; III, 1957; IV, 1948; la trad. esp. del vol. IV apareció antes que la edición del original alemán]. — Leslie Walker, *Theories of Knowledge*, 1910. — Ernst von Aster, *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie*, 1921. — Karl Dürr, *Wesen und Geschichte der Erkenntnistheorie*, 1924. — R. Kynast, *Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart*, 1930. — Richard Hönigswald, *Geschichte der Erkenntnistheorie*, 1933. — T. E. Hill, *Contemporary Theories of Knowledge*, 1961 [especialmente en Inglaterra y EE. UU.].

Sobre ontología del conocimiento: Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921 (trad. esp.: *Metafísica del conocimiento*, 2 vols., 1957). — Roman Ingarden, *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie*, 1925. — E. Günther, *Die ontologischen Grundlagen der neueren Erkenntnislehre*, 1933. — Eduardo Mayz Vallenilla, *op. cit. supra* (*Ontología...*).

Sobre el objeto del conocimiento, el problema mismo del conocimiento y otros problemas especiales: Hein-

rich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, 1892, 6ª ed., 1928. — L. Nelson, *Über das sogennante Erkenntnisproblem*, 1904. — Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 1905 (trad. esp.: *Conocimiento y error*, 1948). — J. Schultz, *Die drei Welten der Erkenntnistheorie*, 1907. — R. Reininger, *Philosophie des Erkennens. Ein Beitrag zur Geschichte und Fortbildung des Erkenntnisproblems*, 1911. — A. Metzger, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1925. — Hans Pichler, *Vom Wesen der Erkenntnis*, 1926. — M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, 1932. — H. W. Sanford, *Concerning Knowledge, philosophie and scientific. A Theory of Knowledge which also includes a Criticism of present Scientific Methods and Findings*, 1936. — Simon Frank, *La connaissance et l'être*, 1936. — F. Enriques y G. de Santillana, *Le problème de la connaisance*, 1937. — K. Boldt, *Die Erkenntnisbeziehung*, 1937. — J. Paliard, *Le théorème de la connaissance*, 1938. — A. Brunner, *La connaisance humaine*, 1943. — É. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1947. — F. Schneider, *Kennen und Erkennen. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie*, 1949. — H. Meyer, *Kennis en realiteit*, 1949. — A. Sinclair, *The Conditions of Knowing*, 1951. — Justus Buchler, *Toward a General Theorie of Judgment*, 1951. — íd., íd., *Nature and Judgment*, 1955. — R. Pardo, *Del origen a la esencia del conocimiento*, 1954. — W. O. Martin, *The Order and Integration of Knowledge*, 1957. — Gilles-Gaston Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, 1960. — Charles F. Wallraff, *Philosophical Theory and Psychological Fact: An Attempt at a Synthesis*, 1961.

También aquí debe tenerse en cuenta que hay numerosas obras en las que se dilucidan, explícitamente o no, problemas relativos al conocimiento o el problema mismo del conocimiento; tal ocurre con obras de autores como Ortega y Gasset, Heidegger, Gilbert Ryle y otros cuyos títulos pueden encontrarse en los artículos a ellos dedicados.

Sobre relación entre física y teoría del conocimiento: Gehrke, *Physik und Erkenntnistheorie*, 1924. — Sobre la relación entre el concepto aristotélico y el concepto kantiano de conocimiento: Severin Aicher, *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*, 1907 [*Kantstudien*. Ergänzungshefte 7]. — Sobre la noción de conocimiento como saber: R. Schaerer, *Étude sur les notions de connaisance (Episteme) et d'art (Techne) d'Homère à Platon*, 1930. — Para la llamada sociología del conocimiento, véanse los artículos SABER y SOCIOLOGÍA.

CONRAD-MARTIUS (HEDWIG) nac. (1888) en Bergzabem, fue discípula de Husserl en Göttinga y es uno de los más significados exponentes de la llamada "vieja escuela fenomenológica". Desde 1949 profesa en la Universidad de Munich. Conrad-Martius se ha interesado especialmente por los problemas ontológicos, tratando de extender la fenomenología husserliana a una "fenomenología total" del mundo. Aunque Conrad-Martius concibe la fenomenología como ciencia de esencias, estima que no se limita a una descripción pura de tales esencias; la fenomenología no es sólo descripción, sino también especulación. En este espíritu Conrad-Martius ha estudiado los problemas ontológico-formales relativos al espacio, al tiempo, y al ser y sus formas. Según nuestro autor, el ser tiene "analogías". Puede distinguirse entre diversas formas de ser sin quebrarse la unidad del ser. Nos hemos referido a este punto en los artículos IDEAL, y OBJETO Y OBJETIVO.

Obras: "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III (1916), 345-542 ("Para la ontología y fenomenología [doctrina de la apariencia] del mundo real externo"). — "Real-ontologie", *ibid.*, VI (1923), 159-333. — *Der Selbsaufbau der Natur* 1944 (*La autoconstitución de la Naturaleza*), 2ª ed., 1961. — *Die Zeit*, 1954 (trad. esp.: *El tiempo*, 1958). — *Utopien der Menschenzüchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen*, 1955 (*Utopías de la formación humana. El darwinismo social y sus consecuencias*). — *Das Sein*, 1957 (*El ser*). — *Der Raum*, 1958 (*El espacio*). — *Die Geistseele des Menschen*, 1960 (*El alma espiritual del hombre*). — A. Dempf, J. Wahl *et al.*, "Festschrift H. C.-M." en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, LXVI (1958) [con bibliografía].

CONSECUENCIA. El término 'consecuencia' es empleado en varios sentidos: (1) Como equivalente a 'efecto', tal como en la expresión: 'La reducción de volumen de un gas es consecuencia de su compresión'. (2) Como equivalente a 'conclusión de un razonamiento', por ejemplo en un silogismo. (3) Como expresión de un consecuente en un condicional, tal como *'q'* en 'si *p*, entonces *q*'. (4) Como vocablo técnico de la lógica medieval en la teoría llamada de las consecuencias. En el sentido (1) la consecuencia es fáctica; en los sentidos (2)-(4), es lógica. De estos tres últimos sentidos interesa aquí especialmente el (4), por cuanto hay ya otros términos que sirven en la expresión de los sentidos (2) y (3). Diremos, pues, unas palabras sobre la misma, a base de las investigaciones de I. M. Bochenski, Ph. Boehner y E. A. Moody,

La doctrina de las consecuencias parece haberse originado como un desarrollo de algunos pasajes del primer libro de los An. *Pr. y* del segundo libro de los *Top.*, donde se establecen las llamadas reglas tópicas. Es probable que hayan servido también de base para la doctrina las consideraciones que hay en el tratado de Boecio sobre los silogismos hipotéticos y algunos elementos de la lógica estoico-megárica. Entre los autores que con mayor amplitud y precisión elaboraron la doctrina figuran Juan Buridán en su *De consequentiis*, Alberto de Sajonia en su *Perutilis Logica*, Guillermo de Occam en su *Summa logica*, Ralphus Strodus en su *Tractatus de consequentiis*, Pablo de Venecia en su *Lógica*, Gualterio Burleigh en su *De puritate artis logicae*, Pedro Hispano en las *Summulae*, y el desconocido autor de las *Quaestiones in librum primum Priorum Analyticorum Aristotelis* durante mucho tiempo atribuidas a Juan Duns Escoto. Común en casi todos ellos es considerar la consecuencia como una proposición condicional o una proposición hipotética compuesta cuando menos por dos enunciados unidos condicionalmente, de tal suerte que es declarada verdadera cuando el antecedente implica el consecuente, esto es, cuando del antecedente puede inferirse el consecuente. Una vez convenientemente elaborada la doctrina de las consecuencias proporciona un conjunto muy completo de reglas que gobiernan las inferencias válidas o por medio de las cuales pueden ejecutarse tales inferencias. Ejemplos de reglas consecuenciales son: "De lo verdadero nunca se sigue lo falso", "Una pro-

posición conjuntiva implica cualquiera de sus componentes", "Una proposición disyuntiva es implicada por cualquiera de sus componentes". Las reglas consecuenciales son, pues, en muchos casos equivalentes a tautologías de la lógica sentencial, y en otros casos son equivalentes a reglas metalógicas de inferencia. La distinción entre ambas no es siempre clara entre los escolásticos, pero algunos autores —como Alberto de Sajonia y Juan Buridán— parecen haberla tenido muy en cuenta. En cambio, los escolásticos citados dedicaron gran atención a la clasificación de los tipos de consecuencias. Éstas pueden ser fácticas o simples, formales o materiales, etc. Importante es sobre todo la distinción entre consecuencia formal y material. Consecuencia formal es aquella que vale para todos los términos según la disposición y forma de los mismos, es decir, la que vale para todos los términos con tal que retengan la misma forma. Consecuencia material es aquella en la que no se cumple tal validez, esto es, aquella que no vale para todos los términos aun reteniendo la misma forma. La consecuencia formal, en suma, es lógicamente válida por sí misma sin depender de nada más que de la disposición de los términos. Lógicamente hablando, las reglas consecuenciales más importantes son las que se refieren a consecuencias formales, pues la validez (lógica) de una consecuencia material depende de la posibilidad de encajarla dentro de una consecuencia formal.

De las consideraciones anteriores hemos excluido las proposiciones modales. Ahora bien, las llamadas *consecuencias modales* fueron asimismo dilucidadas por los escolásticos. Aristóteles había desarrollado algunos de los teoremas de la lógica modal en su tratado *De int.* Estos teoremas fueron presentados por los escolásticos en la forma de consecuencias modales, tales como las siguientes: *"Ab esse ad posse valet consequentia"* ("Puede concluirse del ser al poder"), "A *posse ad esse not valet consequentia"* ("No puede concluirse del poder al ser"), *"Ab non posse ad non esse valet consequentia"* ("Puede concluirse del no poder al no ser"), etc. Todas ellas pueden traducirse en forma de teoremas de la lógica modal simbólica. Ahora bien, hay muchas consecuencias que no fueron conocidas de los lógicos tradicionales; la formulación de las consecuencias en lenguaje ordinario en vez del lenguaje simbólico explica en buena parte esta limitación.

I. M. Bocheński, "De consequentiis scholasticorum earumque origine", *Angelicum,* XV (1938), 92-109. — Ph. Boehner, *Medieval Logic,* 1952, especialmente Parte II, cap. iii. — E. A. Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic,* 1953. — — N. A. Prior, "On Some Consequentiae in Walter Burleigh", *The New Scholasticism,* XXVII (1953), 433-46. — Para las consecuencias modales véase, además, y especialmente: J. Łukasiewicz, "A System of Modal Logic", *The Journal of Computing Systems,* I (1953), 112-13.

CONSENTIMIENTO. Véase OCASIONALISMO.

CONSISTENCIA. 'Consistencia' puede emplearse en tres distintos contextos. (1) En expresiones tales como 'prueba de consistencia' por medio de la cual se prueba si un cálculo dado es o no consistente. Nos hemos referido a este sentido de 'consistencia' en el artículo sobre el término 'consistente'. (2) En expresiones metafísicas en las cuales se describe la completa subsistencia de una realidad y se describe tal subsistencia en términos de "real consistencia". Desde este punto de vista suele decirse que solamente realidades tales como lo Absoluto y lo Incondicionado son verdaderamente consistentes. Este uso de 'consistencia' es, sin embargo, vago y poco recomendable. (3) En expresiones —usualmente metafísicas— en las cuales la consistencia es equiparada a la esencia, por declararse que la esencia de algo es aquello en que este algo "consiste". La consistencia se contrapone en tal caso a la existencia. Puede preguntarse entonces por qué es necesario introducir un vocablo nuevo para designar lo mismo que se designa mediante el término 'esencia' (VÉASE). La respuesta a esta pregunta se reduce por lo usual a afirmar que los significados de 'esencia' y 'consistencia' no se superponen exactamente; mientras 'esencia' corresponde a la *essentia* tradicional, 'consistencia' se halla más cercana a otros tipos de esencia, entre los cuales cabe contar la esencia en el sentido de la fenomenología.

CONSISTENTE. El vocablo 'consistente' designa uno de los conceptos fundamentales usados en metalógica. Se llama *consistente* a un cálculo C cuando, dada una fórmula bien formada, *f*, de C, no es el caso que *f* y la negación de *f* (~ *f*) sean a la vez teoremas de C. Se llama también *consistente* a un cálculo C cuando hay por lo menos una fórmula bien formada de C que no es un teorema de C. Las dos anteriores definiciones corresponden a dos tipos de consistencia y son aplicadas, según los casos, a diversas clases de cálculos.

El concepto de consistencia es un concepto sintáctico (véase SINTAXIS). Ello no significa que se prescinda en su formulación y desarrollo de toda consideración semántica (VÉASE). Tal consideración es especialmente obvia cuando se trata de cálculos cuyas fórmulas, al ser interpretadas, se convierten en enunciados y pueden ser declaradas, por lo tanto, verdaderas o falsas. Puede decirse entonces que un cálculo C es consistente cuando no hay en C ninguna fórmula que, una vez interpretada, sea un enunciado falso. Se comprenderá, pues, que para que haya consistencia en la relación entre dos enunciados es menester que la conjunción de estos enunciados no sea contradictoria.

Dentro de la metalógica ha suscitado varias discusiones la llamada *prueba de consistencia,* elaborada por varios autores de acuerdo con la *Beweistheorie,* de David Hilbert. Nos referiremos sólo a tres de ellas.

Han alegado algunos autores que la prueba de consistencia resulta innecesaria, porque sólo puede ser empleada una vez que se sabe si el cálculo al cual se aplica es o no consistente. Aunque esta opinión es rechazada por la mayor parte de los lógicos, su examen ha tenido como consecuencia la introducción de precisiones y restricciones en la prueba de consistencia.

Se ha debatido si la prueba de consistencia puede o no ser dada en el mismo lenguaje del cálculo al cual se aplica. Hoy se admite, de acuerdo con los resultados de Gödel, que la prueba de consistencia para cualquier lenguaje tiene que darse en un metalenguaje que posea medios lógicos más ricos que el citado lenguaje. El teorema de Gödel afirma al respecto en substancia que una prueba de

consistencia para un sistema logistico cualquiera no puede ser formalizada dentro de tal sistema.

Finalmente, se ha suscitado la cuestión de la relación entre los conceptos de consistencia y de completitud; estudiamos la misma en varios otros lugares de esta obra, especialmente en el artículo GÖDEL (PRUEBA DE).

CONSTANTE. *I. En lógica.* El término 'constante' empleado como sustantivo ("una constante") puede ser considerado (1) como específico de una ciencia o (2) como un vocablo de la lógica. En el sentido (1) se habla, por ejemplo, de constantes físicas, tal como la velocidad de la luz, la constante *h* de Planck, etc. En el sentido (2) se habla de expresiones constantes, tales como 'y', 'si... entonces', 'todos', 'algunos', etc. Las constantes o expresiones constantes se distinguen de las expresiones variables. Así,

(Todos) los hombres (son) mortales

es una proposición donde los términos denteo de '( )' son constantes, y los términos fuera de '( )' son variables. Hay que advertir que el vocablo 'variable' no tiene el mismo sentido cuando se aplica a los términos de una proposición que cuando se aplica a la proposición. Aquí lo usamos en el primer sentido. Para el segundo sentido, véase el artículo sobre la noción de variable. El vocablo 'constante' se usa también en la expresión 'constante argumento'. Se trata de argumentos que aparecen en las expresiones como términos invariables. 'Felipe II' o 'El Partenón' son ejemplos de tales constantes argumentos. Sin embargo, dentro de ellas hay unas que son individuos (o nombres propios), como 'Felipe II', y otros que son descripciones (véase DESCRIPCIÓN), como 'El Partenón'. En muchos casos se tiende a la eliminación de nombres propios y a su sustitución por descripciones. La eliminación de los nombres propios, sin embargo, no es siempre fácil. El modo más habitual de eliminarlos consiste en definir el nombre propio mediante algún predicado que sólo a él corresponda. Por ejemplo, 'Felipe II' puede ser sustituido por 'El Rey de España que lanzó a la *Armada Invencible* a luchar contra Inglaterra'. En caso necesario, el nombre propio se convierte en predicado por medio de la anteposición de 'es' al nombre o su sustitución por una forma verbal. La ventaja de tal eliminación reside en la reducción de las proposiciones primitivas necesarias para la lógica. Suprimidos los nombres propios, quedan sólo variables.

II. En filosofía de la historia. Puede llamarse *constante* a cualquier fenómeno o complejo de fenómenos históricos que se repitan siguiendo un cierto modelo o esquema. El filósofo de la historia puede limitarse a describir tales modelos y a observar su reiteración en la historia o bien formular una ley relativa a ellos. En este último caso es necesario introducir el concepto de condición histórica y averiguar hasta qué punto puede establecerse una comparación, y hasta una identificación, entre leyes históricas y leyes naturales. El concepto de constante en filosofía de la historia puede, así, ser estimado como uno de los tipos de "constantes específicas de una ciencia" a que antes nos hemos referido.

La noción de constante —a veces sin darle exactamente este nombre— ha sido utilizada con mucha frecuencia en filosofía de la historia. Sin embargo, en ciertos tipos de filosofías de la historia ha predominado mucho más que en otros. Por ejemplo, es fácil descubrir el concepto de constante en Vico, pero no lo es descubrirlo en San Agustín. Vico puede ser considerado, además, como el filósofo que más conscientemente ha empleado y analizado tal concepto; sin éste sería imposible entender su teoría cíclica de la historia. Otros filósofos que han empleado el concepto de constante histórica han sido Herder y Spengler: el primero en un sentido histórico-cultural; el segundo, en un sentido histórico-biológico. Eugenio d'Ors ha hablado de constantes históricas o *eones*. A su entender, el Barroco puede ser considerado como una de las principales. En general, toda "recurrencia" puede ser equiparada a una constante.

Los problemas que plantea la noción de constante histórica son dos: (a) si hay constantes; (b) qué son las constantes. Es difícil atacar el uno sin que implique el otro. No puede decirse que el primero se resuelve empíricamente y el segundo analíticamente, pues para saber si hay constantes hay que definir previamente lo que se entienden por ellas, y a la vez las constantes solamente pueden ser definidas inductivamente a base del material histórico. Se trata de uno de esos grupos de cuestiones en las que parece inevitable el círculo vicioso. Ocurre, pues, con el problema de las constantes históricas lo mismo que sucede cuando se comparan los hechos históricos con los sociológicos: los "modelos" sociológicos se basan en un examen del material histórico, mas para hallar tales modelos hay que adoptar un punto de vista sociológico. La conexión entre los dos problemas es, por lo demás, muy grande. En efecto, una de las constantes que han sido subrayadas con más frecuencia es la constante sociológica. Así entendida la cuestión, la noción weberiana del "tipo ideal" puede ser equiparada a la de constante. A nuestro entender, el problema debe plantearse sin pretender alcanzar una solución tajante y definitiva. Por otro lado, es conveniente señalar qué tipos determinados de constantes puede haber en la historia. Ciertas condiciones, originadoras de tipos determinados de constantes, pueden ser de índole muy general; otras pueden ser específicas de ciertas culturas o períodos.

CONSTANTINO. Véase EJECUTIVO.

CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO. El término latino *constitutio* significa "arreglo", "disposición", "orden", "organización", y también, en sentido jurídico, "ley", "estatuto", "edicto", "decreto". Desde el punto de vista filosófico es importante advertir que *constitutio* ha sido utilizado para traducir el griego καταβολή, en tanto que significa fundación, principio o comienzo, acción de echar los cimientos de algo. Como καταβολή, *constitutio* puede ser empleado, pues, en el sentido de la fundación o creación (VÉASE) del mundo. En el romano, la creación tiene, ante todo, una significación jurídica, pero ello se debe a que la *constitutio* no es, a su vez, una mera norma, sino la forma concreta de engendrar la realidad por excelencia: la sociedad. En cambio, dentro del cristianismo el hecho del *constituere* puede significar no sólo el fundar o el establecer, sino el crear propiamente dicho; de ahí que pueda hablarse de la *constitutio mundi*. En

todo caso, el vocablo 'constitución' arrastra significados muy diversos que, aunque centrados en la acción de fundar, oscilan entre la creación y la simple ordenación de lo dado. Ahora bien, la citada oscilación dentro de un mismo núcleo significativo transparece en los usos más filosóficos que se han hecho posteriormente de este vocablo y de sus derivados. Esto ocurre sobre todo cuando el acto de constituir y el carácter constitutivo se refieren a ciertas formas de relación entre el entendimiento y el objeto aprehendido por éste. Kant llama, por ejemplo, *constitutivos* a los conceptos puros del entendimiento o categorías, por cuanto *constituyen* (fundan, establecen) el objeto del conocimiento; la función de las categorías es, por lo tanto, la de hacer de lo *dado* algo constituido (dispuesto, ordenado) en objeto de conocimiento en virtud de lo que en él es *puesto*. En cambio, las ideas —en sentido kantiano— son *regulativas;* no constituyen el mencionado objeto por funcionar en el vacío, pero son directrices mediante las cuales puede proseguirse hasta lo infinito la investigación. Las categorías se hallan situadas entre las "intuiciones" y las "ideas"; las primeras le son necesarias al conocimiento, porque son su condición; las segundas no facilitan conocimiento, por cuanto no son leyes de la realidad, pero permiten que el conocimiento pueda plantearse sus problemas y solucionarlos dentro del marco trazado por el uso regulativo. Esta significación primariamente gnoseológica del constituir, de lo constitutivo y de la constitución plantea, sin embargo, problemas de tal índole, que a partir de Kant, y especialmente dentro del llamado idealismo postkantiano, la cuestión se hace decididamente metafísica. En efecto, en la medida en que prime el constructivismo del yo trascendental y en que se acentúe, como en Fichte, el primado de lo puesto sobre lo dado, el constituir no será ya solamente el establecer el objeto en tanto que ente susceptible de ser conocido, sino inclusive el formar el objeto en tanto que objeto. En este sentido podemos decir que el constructivismo idealista ha hecho aproximar la constitución a la "creación". Pues no se trata ya de iluminar inteligiblemente el ser, sino de convertirlo en un momento de una dialéctica del yo que se pone a sí mismo y que pone a la vez el no-yo. El problema de la constitución y de lo constitutivo se ha convertido desde entonces en un problema capital para muchas direcciones filosóficas, aun para aquellas que han rechazado explícitamente las bases constructivas del idealismo. Por ejemplo, las investigaciones de Husserl tienen en cuenta la cuestión del significado del "establecimiento" del objeto en la conciencia y, por consiguiente, destacan el problema que plantea la constitución de la realidad. Y ello hasta tal punto que el Libro II de las *Ideas (Husserliana,* IV, 1952) está consagrado a una serie de "investigaciones fenomenológicas para la constitución" en el curso de las cuales se procede a una descripción de la constitución de la naturaleza material, de la naturaleza animal, de la realidad anímica a través del cuerpo, de la realidad anímica en la empatia, y del mundo espiritual. El problema de la constitución ha sido examinado también —aunque en un sentido predominantemente epistemológico— en los debates en torno al primado de lo constitutivo o de lo regulativo que han tenido lugar, explícita o implícitamente, en varias direcciones filosóficas contemporáneas, desde las neokantianas hasta las pragmatistas, dando con ello origen a dos opiniones contrapuestas: el realismo metafísico-gnoseológico de la constitución y el nominalismo casi radical de la pura regulación y convención.

Carnap ha utilizado el término 'constitución' en un sentido distinto, aunque en parte emparentado con los anteriores, ya que inclusive pretende con su *Konstitutionstheorie* desbrozar el camino que conduzca a una superación definitiva de la cuestión del dilema entre el ser "engendrado" y el ser "conocido" del objeto. A este efecto estima que el hecho del constituir debe ser considerado desde un punto de vista puramente neutral, y debe utilizarse un lenguaje neutral que no prejuzgue cuestiones de índole metafísica. Por eso dice que "la finalidad de la teoría de la constitución consiste en la erección de un sistema de constitución, es decir, de un sistema de objetos (o conceptos) ordenado de acuerdo con diferentes grados; el orden gradual está determinado a su vez por el hecho de que los objetos de cada grado están 'constituidos' a base de los objetos de grado inferior" (*Der logische Aufbau der Welt,* 1928, pág. 34). A este fin conviene ante todo, señala dicho autor, atacar cuatro problemas fundamentales: 1. Elegir un punto de partida, un primer grado, sobre el cual puedan fundarse los demás. 2. Determinar las formas recurrentes dentro de las cuales se realiza el paso de un grado al siguiente. 3. Investigar de qué modo son constituidos los objetos de diferentes especies por la aplicación gradual de las formas. 4. Precisar la forma general del sistema. Estos cuatro problemas son los de la base, de las formas graduales, de las formas objetivas y de la forma del sistema. Con lo cual 'constituir' equivale, en el fondo, a 'reducir' *(op. cit.,* pág. 2), pero sin que esta reducción deba entenderse como derivación ontológica de objetos, sino como proceso de transformación de proposiciones sobre unos objetos en proposiciones sobre otros. Así se efectúa el tránsito a los análisis posteriores de Carnap, en los cuales las "formas de determinación" de las proposiciones sobre objetos se convierten en las "reglas de formación de sistemas sintácticos".

Xavier Zubiri ha introducido el término 'constitución' como término filosófico técnico — junto con expresiones tales como 'tipo constitucional', 'notas constitucionales', etc.). Según Zubiri, hay ciertas notas que forman parte de la índole de una cosa; estas notas son notas constitucionales, a diferencia de otras notas que no forman parte estrictamente hablando de la índole de una cosa y que son notas adventicias. La constitución de que habla Zubiri es "física" y no "lógica"; es, además, individual. "El 'modo' intrínseco y propio de ser [algo] física e irreductiblemente 'uno' es justo lo que llamo filosóficamente 'constitución'" *(Sobre la esencia* [1962], pág. 140). La riqueza, solidez y "estar siendo", que son dimensiones de la cosa real, deben buscarse, según Zubiri, en las notas de carácter constitucional. Es por tales notas que una cosa es más o menos sólida, más o menos rica, etc. y, de consiguiente, es por tales notas que se determina el "grado de realidad" de una cosa "física". La unidad estructural de una cosa es "su constitución física individual". "Aquello a

que primariamente afecta la tridimencionalidad es a la constitución. La unidad estructural de lo real es, pues, concretamente 'constitución"' *(ibid.,* pág. 142).

La unidad constitucional de que habla Zubiri no es aditiva, sino "sistemática": las notas constitucionales forman un sistema, y los individuos así constituidos son "sistemas de notas". El carácter constitucional en cuanto sistema es lo que Zubiri llama "substantividad" (VÉASE SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO); la constitución constituye una substantividad *(ibid.,* pág. 146). La realidad en cuanto "realidad esenciada" (véase ESENCIA) es la suficiencia en el orden constitucional.

Zubiri distingue asimismo entre esencia constitutiva y esencia quidditativa; esta última es —desde el punto de vista de la esencia "física"— "un 'momento' de la esencia constitutiva" *(ibid.,* pág. 225).

Sobre el sentido de 'constitución' en Kretschmer véase KRETSCHMER (ERNST).

Sobre la teoría de la constitución en Carnap: Josef Burg, *Constitution und Gegenstand im logistischen Neupositivismus R. Carnap,* 1935 (Dis.).

CONTA (BASILIUS) (1846-1882), nac. en Ghisdaoani, a orillas del Moldava, profesó en Bucarest. Influido por el positivismo, el materialismo alemán y el evolucionismo inglés, no rechaza, sin embargo, la metafísica, sino que la considera ineludible en todo sistema que pretenda explicar el universo sin contradicciones desde un punto de vista materialista. Esta metafísica no ha de ser, por otro lado, según Conta, el producto de una especulación racionalista, sino que debe estar apoyada en las tareas particulares de la ciencia. La metafísica se constituye así, como en la metafísica inductiva de Wundt y la "poesía de los conceptos" de Lange, por reunión sintética y poética de los elementos científicos.

Obras principales: *Teoria fatalismului,* 1875-1876 (hay. trad. francesa: *Théorie du fatalisme. Essai de philosophie matérialiste,* 1877). — *Teoria ondulatiei universale,* 1876-1877 (hay trad. francesa: *Théorie de l'ondulation universelle. Essai sur l'évolution,* 1895). — *Origina specilor,* 1877 (trad. francesa: *L'origine des spèces,* 1888). — *Bazele metafizicei,* 1887 (trad. francesa: *Les fondements de la métaphysique,* 1890). — *Intaile principii cari alcatuesc lumea,* 1888 (trad. francesa: *Premiers principes composant le monde,* 1888). — Ediciones de obras completas: O. Minar, 1914; N. Petrescu, 1922. — Véase Radulescu-Pogoneanu, *Ueber das Leben und die Philosophie Contas,* 1902. — D. Badareu, *B. Conta,* 1924. — P. Preca, *Conta,* 1927.

CONTACTO. Véase CONTINUO.

CONTEMPLACIÓN. Contemplar es, originariamente, ver; contemplación es, pues, visión, es decir, teoría (VÉASE). Según los datos proporcionados por A.-J. Festugière *(Contemplation et vie contemplative selon Platon,* 2a ed., 1950), θεωρία es un compuesto de dos temas que indican igualmente la acción de ver: θέα y Fop (ὁράω). La raíz 'Fop' désigna la acción de "prestar atención a", "cuidar de", "vigilar a" y, por ende, "observar" (Cfr. F. Boll, *Vita contemplativa,* 1922). Por eso se empleó mucho θεωεία en el sentido de división de algún espectáculo, del mundo, etc. (Cfr. Herodoto, I, 30, 4-5).

En la Antigüedad se dieron varias interpretaciones de la voz θεωρία Plutarco y otros relacionaron (equivocadamente) θεωρία con θεός (Dios). Los latinos relacionaron θεωρία con *contemplatio,* dando a *contemplar* un sentido religioso (relativo a *templum)* como se advierte en el *Somnium Scipionis,* 15-17 (véase SUEÑO DE ESCIPIÓN). Según ello, la θεωρία o *contemplatio* designa el hecho de estar en comunidad en el *templum* y, por lo tanto, el hecho de la visión en común de algo que se halla en su ámbito.

La θεωρία como contemplación constituye un tema central para Platón (y luego, en un sentido muy parecido, para Plotino y los neoplatónicos). Platón entiende la θεωρία por un lado como conocimiento de cosas celestes y de fenómenos de la Naturaleza, y por el otro como contemplación religiosa de una estatua divina o de una fiesta de los cultos. Muy frecuente es en él, como ha mostrado Festugière *(op. cit.,* pág. 15), la unión de los dos sentidos de examen científico y contemplación religiosa. Esto había sido anticipado por algunos presocráticos (como Anaxágoras) y por el ideal, desarrollado por órficos y pitagóricos, de la "vida contemplativa". Sin embargo, la concepción platónica no se limita a la idea de θεωρία como contemplación intelectual de esencias o modelos eternos; la contemplación es entendida muchas veces como un contacto *directo* con lo verdaderamente real (con las Formas eternas). El verdadero saber del filósofo consiste en haber *visto* o *contemplado (op. cit.,* págs. 216-17), con lo cual la contemplación designa un contacto místico del Ser en su existencia verdadera. En este caso la contemplación corre parejas con la inefabilidad.

La identificación de 'teoría' con 'contemplación' no se ha conservado siempre en los lenguajes modernos, pero no obstante la creciente divergencia de significados han subsistido varios elementos comunes. Las diferencias aparecen cuando considerarnos la teoría como una actitud que arraiga cada vez más en la esfera intelectual, y aun en la esfera del llamado saber (VÉASE) culto, en tanto que concebimos la contemplación en un sentido más amplio, englobando aquel primitivo significado de la "existencia contemplativa" que ya la teoría parece haber perdido completamente — un sentido que no excluye forzosamente la acción, sino que la comprende como uno de sus momentos necesarios. Tal acepción de la noción de contemplación, a primera vista paradójica y sin duda un tanto confusa, se comprueba particularmente cuando referimos el término a aquella experiencia que ha permitido desarrollar todas sus posibilidades: a la mística. Para los místicos, en efecto, la contemplación no es precisamente inactividad, sino ejercicio. Cierto es que lo mismo ocurre con la contemplación intelectual, con el antiguo βιός θεωρητικός o con la "vida filosófica" en el sentido tradicional de esta expresión. Por lo tanto, la teoría en el sentido actual y la contemplación en el sentido tradicional no pueden radicalmente distinguirse, porque mientras la primera es habitualmente una de las maneras de ser de la existencia contemplativa, la segunda no puede en modo alguno eludir los elementos intelectuales y aun racionales de la teoría. Si se quiere establecer alguna distinción entre ambas conviene, pues, referir la teoría al conocimiento y vincular la contemplación a una de las especies de la acción o, si se quiere,

a una de las formas de una "práctica". La teoría sería así algo opuesto a la práctica, mientras la contemplación sería una de las formas —sino la forma más alta— de la vida activa. Así la han entendido, corno antes se indicó, los místicos cuando han considerado la contemplación como el grado supremo de la *actividad* espiritual, como la acción más elevada que engloba al pensamiento y pone en presencia de Dios. Conviene, no obstante, insistir una vez más en que semejante distinción tiene un alcance casi únicamente terminológico, no sólo por la común raíz de la contemplación y la teoría, sino porque, como se ha señalado, aun cuando se lleve la divergencia a sus últimas consecuencias, cada una de ellas posee una cantidad considerable de elementos pertenecientes a la otra. Pues, sin duda, la teoría moderna se halla tan vinculada a la acción, que precisamente una de las características de la razón moderna, a diferencia de la antigua, es el ser decididamente "activista". Llevando un poco estas fórmulas a la paradoja podría decirse que mientras la teoría moderna es pensamiento activo, la acción antigua y tradicional es acción contemplativa. Tal vez sólo así puede entenderse la "oposición" entre dos conceptos que raramente pueden estar completamente separados.

Jean Pétrin, O. F. M., *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, 1948. — Varios autores, *Technique et contemplation*, 1949, ed. por el P. Bruno (contribuciones al V Congreso Internacional de *Études carmélitaines*). — A.-M. Goichon, *La vie contemplative, est-elle possible dans le monde?*, 1952. — Sobre la contemplación en diversos autores: A.-J. Festugière, *op. cit. supra*. — R. Garrigou-Lagrange, *La contemplation mystique*, 1920. — Id., íd., *Perfection chrètienne et contemplation*, 1923. — P. J. Couvée, *Vita beata en vita aeterna. Een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip "vita beata" naast en tegenover "vita aeterna" bij Lactantius, Ambrosius en Agustinus, onder invloed der Romeinsche Stoa*, 1947 (Dis.). — F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, 1927, nueva ed. 1954. — Jean Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative*, 1950 (*I. La mystique paulinienne et les données autobiographiques des Épitres; II. Angelus Silesius*). — Marcel Lenglart, *La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de Richard de Saint Victor*, 1935. — A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, 1953. — Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, 1957. — W. Eborowicz, *La contemplation selon Plotin*, 1958 (Biblioteca del *Giornale di Metafisica*, 14; reproducido del *G. di M.* XII [1957], 472-518; XIII [1958], 42-82. — Walther Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areop.*, 1958.

CONTIGÜIDAD (LEY DE). Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO.

CONTINGENCIA. En el lenguaje de Aristóteles, lo contingente, το\ ἐ χ μεν ον se contrapone a lo necesario, το\ ἀναγκαῖον. La expresión 'Es contingente que *p'* (donde *'p'* representa una proposición) es considerada en lógica como una de las expresiones modales a que nos hemos referido con más detalle en el artículo Modalidad (VÉASE). El sentido de 'Es contingente' es discutido. Algunos consideran que 'Es contingente que *p'* es lo mismo que 'Es posible que *p';* otros estiman que 'Es contingente que *p' es* equivalente a la conjunción: 'Es posible que *p' y* 'Es posible que no *p'*. En la literatura lógica clásica es frecuente definir la contingencia como la posibilidad de que *algo* sea y la posibilidad de que *algo* no sea. Si el término 'algo' se refiere a una proposición, la definición corresponde efectivamente a la lógica; si 'algo' designa un objeto, corresponde a la ontología. La referencia no aparece siempre clara en la mencionada literatura, pero es obvio que cuando se habla de proposiciones contingentes, su análisis entra siempre dentro de la lógica modal. Nosotros hemos examinado el problema lógico en el citado artículo sobre la modalidad y en el artículo sobre la Oposición (v.) de las proposiciones modales. Hemos examinado también el sentido de 'contingente' en la doctrina kantiana en los artículos Modalidad y Problemático (v.). En el presente artículo nos referiremos casi exclusivamente al aspecto ontológico del problema, especialmente desde el punto de vista de los filósofos medievales y del llamado filósofo de la contingencia: Boutroux.

Las definiciones medievales de 'contingente' pueden resumirse en la tesis de Santo Tomás, según el cual (como hemos visto antes a propósito del sentido lógico) lo contingente es aquello que puede ser y no ser. En este sentido el *ens contingens* se contrapone al *ens necessarium.* Metafísicamente, el ente contingente ha sido considerado como aquel que no es en sí, sino en otro, y ello de tal forma que todo *ens contingens* es un *ens ab alio.* Estas definiciones plantearon toda suerte de problemas, especialmente cuestiones relativas a la relación entre el Creador y lo creado. Mencionaremos solamente una de ellas a guisa de ilustración. Se indica, en efecto, que los escolásticos, sobre todo los que defendían la separación en la criatura y en todo lo creado entre la esencia y la existencia, acentuaban el carácter contingente de todo lo creado, con el fin de mostrar más fácilmente que éste —y en particular el hombre— dependían del Creador. Así, la separación completa entre un ser necesario y los seres contingentes sería un supuesto indispensable para la demostración de la existencia de Dios. Santo Tomás estaba, al parecer, enteramente dentro de esta vía. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el uso de *'contingens',* aun en Santo Tomás, es mucho más complejo de lo que se deriva de los análisis anteriores. Santo Tomás afirma, en efecto, como apuntamos, que contingente es "lo que puede ser y no ser" (S. *theol, I,* q. LXXXVI, 3 c), a diferencia de lo necesario que por su causa no puede no ser. Pero cuando el filósofo llega a la demostración de la existencia de Dios, sostiene que hay algo necesario en las cosas. Esta necesidad no es, ciertamente, una necesidad absoluta; es una necesidad *per aliud,* que implica otro ser, pero que no hace de la criatura algo *enteramente* dependiente en su ser de otra realidad como si no tuviera ninguno realidad propia. Pues el ser contingente puro, siendo corruptible, no puede ser aplicado sin más al alma humana, que no es corruptible. Así, la contingencia *radical* de lo creado es admitida solamente por algunos autores que previamente han establecido una separación completa entre lo creado y Dios.

Los citados problemas no fueron totalmente abandonados en la filosofía moderna, y algunos filósofos, como Leibniz, prestaron a ellos atención considerable. Así, la conocida distinción entre verdades de razón y

verdades de hecho puede ser equiparada a una distinción entre lo necesario y lo contingente. Sin embargo, solamente un filósofo —Boutroux— tomó el concepto de contingencia como base para una completa filosofía. Por este motivo, describiremos sus tesis con algún detalle. Boutroux manifiesta, en efecto, que las diversas capas de lo real son contingentes unas con respecto a las otras. Si no hubiese tal contingencia, supone Boutroux, no podría haber en el mundo novedad y, de consiguiente, no podría haber realidad. Si afirmamos la necesidad absoluta nos veremos obligados, dice Boutroux, a "eliminar toda relación que subordina la existencia de una cosa a la de otra, como condición suya", es decir, nos veremos obligados a suponer que "la necesidad absoluta excluye toda multiplicidad sintética, toda posibilidad de cosas o de leyes" *(De la contingence des lois de la nature* [1874], 10a ed., 1929, pág. 7). La pura necesidad sería, en última instancia, la pura nada. Ya la necesidad "relativa" obliga a admitir la contingencia. Esta aparece, pues, desde el instante en que se admite la síntesis. Ahora bien, la síntesis surge ya en la propia aparente igualdad analítica que descompone un todo en sus partes. La relación entre el todo y las partes puede ser, dice Boutroux, analítica. La de las partes con el todo es, en cambio, sintética. Como señala Boutroux, en una fórmula central para la comprensión de su tesis acerca de la contingencia, 'la multiplicidad no contiene la razón de la unidad". Pero aun en el caso de que una unidad contuviese la razón de una multiplicidad, no podría contener la propia multiplicidad. Suponer otra cosa significa confundir la condición, y la condición *lógica,* con el fundamento real de la existencia de algo. No podremos, pues, como la teoría determinista (o "necesitaria") radical postula, deducir lo real partiendo de lo posible. Para que haya realidad hay que admitir algo nuevo que no se halla contenido en la posibilidad. Esta novedad contingente es lo que permite comprender la articulación del ser en realidades "ascendentes": del ser se pasa, en efecto, a los géneros, de los géneros a la materia, de ésta a los cuerpos, de los cuerpos a los seres vivos, y de los seres vivos al hombre. La máxima contingencia coincidirá, pues, en este caso con la máxima libertad, la máxima conciencia y la máxima realidad. Ahora bien, esta libertad y realidad máximas no son tampoco, como pudiera suponerse a primera vista, la arbitrariedad completa. En verdad, dice Boutroux, la libertad y la necesidad llegan a coincidir cuando "el ser está libre en lo absoluto y el orden de sus manifestaciones es necesario" *(op. cit.,* págs. 146-7). De ahí que la idea de necesidad no sea, en última instancia, más que la traducción a un lenguaje abstractísimo, de la acción ejercida por el ideal sobre las cosas y por Dios sobre las criaturas. Y de ahí también que la pura contingencia desemboque en una forma de ser que, por ser enteramente libre, se crea su propia ley, se realiza máximamente a sí mismo y alcanza con ello un modo de "necesidad" que es el cumplimiento de sí y de todas sus posibilidades de autorrealización.

É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature,* 1874 (Sobre esta obra: Otto Boelitz, *Die Lehre vom Zufall bei E. Boutroux,* 1907). — W. Windelband, *Die Lehren vom Zufall,* 1870. — Adolfo Levi, *L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea. La filosofia della contingenza,* 1904. — Timerding, *Die Analyse des Zufalls,* 1915. — A. Lasson, *Ueber den Zufall,* 2ª ed., 1918. — Lionel Dauriac, *Contingence et Rationalisme,* 1925. — G. Just, *Begriff und Bedeutung des Zufalls im organischen Geschehen,* 1925. — E. Stern, *Zufall und Schicksal,* 1926. — H. Konczewska, *Contingence, liberté et personnalité humaine,* 1937. — J. Segond, *Hasard et contingence,* 1938. — H. Barth, *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte* (I Teil: *Altertum und Mittelalter,* 1947). — P. Césari, *Les déterminismes et la contingence,* 1950. — Wolfgang Cramer, *Das Absolute und das Kontingente,* 1959, Cap. IX. — Cleto Carbonara, *L'irrazionale in filosofia,* 1958 (mimeog.), Cap. II. — Walter Strich, *Telos und Zufall,* 1961. — Guy Jalabert, O. M. I., *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs,* 1961. — Véanse también las obras citadas en los artículos sobre la posibilidad, sobre el determinismo y sobre el azar, especialmente la de C. de Koninck, la de H. Weiss, sobre causalidad y contingencia en la filosofía de Aristóteles, y el libro de G. E. Spaulding. — Para la historia terminológica del término, véase Albrecht Becker-Freyseng, *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus contingens. Die Bedeutung vom "contingere" bei Boethius und ihr Verhältnis zu den aristotelischen Möglichkeitsbegriffen,* 1938.

CONTINUO. Según Aristóteles, algo es sucesivo, ἐφεξῆς, de algo cuando se halla después de él en algún respecto sin que haya nada más en medio de la misma clase *(Phys.,* V 3, 226 b 34 - 227 a 1). Cuando se trata de cosas, el hecho de estar una sucediendo a la otra produce la contigüidad, el ser contiguo, ἐχόμε νόν, o contacto. Dos cosas están en contacto cuando sus límites exteriores coinciden en el mismo lugar. Cuando hay contacto, hay contigüidad, pero no a la inversa (como sucede con los números, que son contiguos, pero no se hallan en contacto). La contigüidad es una especie de la que la continuidad es un género. "Los extremos de cosas pueden estar juntas sin necesariamente ser una, pero no pueden ser una sin estar necesariamente juntas" *(ibid.,* 227 a 22-24). Dos cosas son continuas cuando sus límites son idénticos, ἕν, a diferencia de dos cosas contiguas, cuyos límites están juntos. En otro lugar *(Met.,* A 1069 a 1-2) Aristóteles define lo continuo, το\ συνεχές como aquella magnitud cuyas partes están unidas en un todo por límites comunes. El Estagirita realiza, en todo caso, un esfuerzo para distinguir entre varios conceptos: el ser sucesivo, ἐφεξῆς, el ser continuo, συνεχές el ser contiguo, ἐχο\μενόν el hecho de tocarse, ἀ\πτηται, pero al mismo tiempo intenta examinar qué relaciones existen entre tales conceptos. Los escolásticos que se inspiraron grandemente en Aristóteles, y en particular Santo Tomás, estudiaron asimismo estos conceptos con la intención de analizar su significado y los diversos modos de su significado (así, por ejemplo, al estudiar el concepto de contacto, *contactus,* Santo Tomás lo divide en corporal o corpóreo y espiritual, en contacto cuantitativo y contacto virtual, ec.). Analizar la historia de todos y cada uno de estos conceptos sería cosa larga. Además, uno de estos conceptos —el de contacto— ha experimentado numerosas vicisitudes en el curso de la época moderna, cuando científicos y filósofos se ocuparon del problema de cómo es posible, o de si es posible, la producción de efectos en los cuerpos sin contac-

to, del problema de si puede concebirse una "acción a distancia". En el presente artículo tendremos, pues, que imponernos muy severas limitaciones. Nos limitaremos a bosquejar una historia de lo que podría llamarse el debate entre los "continuistas" y los "discontinuistas", es decir, entre quienes consideran que la realidad —la realidad física primariamente, pero también toda realidad como tal— es continua o discontinua. En el curso de este debate se han dado, además, numerosas opiniones sobre la naturaleza de la continuidad.

Ya en la filosofía antigua el problema del continuo (o de lo continuo) fue uno de los problemas filosóficos capitales; en efecto, estaba esencialmente vinculado al problema de la comprensión racional de lo real, y especialmente de "lo lleno" (véase ESPACIO), y por este motivo presentó ya desde los comienzos de la reflexión filosófica algunas graves aporías (VÉASE). Las más conocidas son las expresadas en las paradojas de Zenón de Elea: la infinita divisibilidad del espacio requiere la anulación del movimiento y de la extensión. Demócrito intentó hallar una solución postulando la existencia de entes indivisibles, donde la racionalidad no penetraba: eran islas irreductibles, rodeadas de discontinuidades y conteniendo en sí mismas, absolutamente compacta y por ello indivisible, una continuidad. La solución de Aristóteles es célebre: consiste en mediar en esta dificultad por medio de las nociones de la potencia y del acto, las cuales solucionan el problema al permitir que un ser pueda ser divisible en potencia e indivisible en acto sin tener que afirmar unívocamente su absoluta divisibilidad o indivisibilidad. Sin embargo, puede decirse que, con excepción de Demócrito y de algunas direcciones "pluralistas", el pensamiento antiguo se inclina casi enteramente hacia la afirmación de lo continuo. Tanto los neoplatónicos como los estoicos coincidían en este punto, aun cuando difirieran en el modo como entendían la continuidad. Los neoplatónicos entendían, en efecto, la continuidad metafísicamente, como algo fundado en la tensión infinita de lo Uno, del cual emanan ("continuamente") las demás realidades. Los estoicos entendían la continuidad físicamente: para ellos, el universo es, como lo ha indicado S. Sambursky, "un continuo dinámico", en el cual no hay hiatos o vacíos de ninguna especie — excepto el vacío que rodea a dicho continuo.

También se inclinaba en favor de lo continuo el pensamiento medieval, aunque también en éste se insertan concepciones que tienden cuando menos a un discontinuismo de tipo dinámico. Pues en ningún momento puede prescindirse, al atacarse el problema del continuo, de la cuestión de las *partes.* La definición aristotélica la menciona explícitamente. Lo mismo ocurre en la definición de Santo Tomás, quien señala que es continuo el ente en el cual están contenidas muchas partes en una, y se mantienen simultáneamente. Sin embargo, ya desde antiguo se barruntaba que el problema de lo continuo ofrecía un aspecto distinto según se aplicase a la materia o al espíritu. Y lo que ofrecía, desde luego, dificultad era la continuidad primera, pues debido a la perfecta simplicidad atribuida a lo espiritual, se podía suponer que éste era la extrema concentración de toda continuidad. En el caso de la materia, en cambio, la dificultad subió de punto cuando en la época moderna se replantearon todas las cuestiones de fondo acerca de su constitución. Descartes sostenía una concepción de la materia continua y la identificaba con el espacio. Sin embargo, ello no significaba negar un dinamismo en el fondo de lo material, dinamismo manifestado en la elasticidad. La física cartesiana y la teoría de los "torbellinos" se hallan estrechamente vinculadas con el problema de la continuidad y son uno de los intentos de solucionarlo. Más fundamental todavía es la idea de la continuidad en Leibniz, quien convierte lo que llama el *principio de continuidad* o también la *ley de continuidad* en uno de los principios o leyes fundamentales del universo. Esta ley de continuidad exige que "cuando las determinaciones esenciales de un ser se aproximan a los de otro, todas las propiedades del primero deben en consecuencia aproximarse asimismo a las del segundo" *(Opuscules et fragments inédits,* ed. Couturat, 1903, pág. 108; de una Carta a Varignon, 1702). La ley en cuestión permite comprender que las diferencias que observamos entre dos seres (por ejemplo, entre la semilla y el fruto, o entre diversas formas geométricas, tales como la parábola, la elipse y la hipérbola) son diferencias puramente externas. En efecto, tan pronto como descubrimos clases de seres intermediarias que se introducen entre las dos diferencias, advertimos que podemos ir "llenando" los aparentes vacíos, de tal suerte que llega un momento er¿ que vemos con perfecta claridad que un ser lleva *continuamente* al otro. Los ejemplos de esta continuidad son, según Leibniz, numerosos: no solamente en las figuras geométricas, sino también en la Naturaleza. Todo está ligado en la realidad de un modo continuo, porque todo está "lleno" — y a la inversa. El principio de continuidad (o ley de continuidad) está perfectamente acordado con el principio de plenitud. Ambos dependen, por lo demás, del principio de razón suficiente. Cuando se niega este último principio se hallan en el universo "hiatos" y discontinuidades. Pero estos "hiatos" y discontinuidades no pueden entonces explicarse, a menos que se haga por medio de milagros o por el puro azar. El principio de continuidad garantiza el orden y la regularidad en la Naturaleza, y es a la vez la expresión de tal orden y regularidad. El poder de la matemática radica en el hecho de que es capaz de expresar la continuidad de la Naturaleza; la Geometría es la ciencia de lo continuo, y "para que haya regularidad y orden en la Naturaleza, lo físico debe estar en constante armonía con lo geométrico" *(loc. cit.).* Todo está ligado; todo es continuo; todo está "lleno" (Cfr. *Principes de la nature et de la grâce,* § 3; *Monadologie,* § 54; *Nouveau Systeme,* § 11 *et al).* Pero Leibniz no se limitó a reiterar la idea de continuidad, sino que indicó que puede descubrirse la ley de lo continuo. Del mismo modo que se puede expresar algebraicamente la ley de una curva, por complicada que ésta sea, puede también descubrirse mediante leyes la continuidad en la Naturaleza. Y, en último término, podría descubrirse una ley que sería *la* ley de la realidad entera y que por el momento solamente podemos expresar señalando su existencia en el principio universal de continuidad. Esta idea no ha sido, sin embargo, aceptada por todos los filósofos; muchos

han estimado que parece imposible escapar a las antinomias que Zenón de Elea puso de relieve por vez primera. Así, Kant ha tratado el problema de lo continuo dentro de la segunda antinomia (VÉASE). La tesis afirma la imposibilidad de una divisibilidad infinita, pues de lo contrario el ser se disolvería en una nada. La antítesis sostiene la infinita divisibilidad de una parte dada, pues de lo contrario no habría extensión. Ahora bien, la antinomia se debe, según Kant, a que en la tesis el espacio es considerado como algo en sí, y en la antítesis como algo fenoménico. Con ello parece haberse descubierto la raíz de la dificultad. Pero a la vez la solución se basa en un supuesto que no es forzoso aceptar ni siquiera es plausible: la división de lo "real" en fenómeno y noúmeno. Suprimido el supuesto, el problema tradicional vuelve a introducirse. En vista de ello, algunos pensadores han considerado o que no tiene solución o que solamente la tiene adoptando —o por convención o por convicción— alguna posición metafísica última. Esta posición puede consistir o en hacer de la continuidad el producto de una yuxtaposición de discontinuidades, o en considerar la discontinuidad como un corte en la continuidad (si se quiere, como un momento de "degradación", de "descenso" de una simplicidad originaria, de tal suerte que espacio y tiempo serán algo "engendrado" por la distensión de un ser absolutamente tenso, continuo e impenetrable). Tales posiciones son —explícita o implícitamente— bastante frecuentes en los metafísicos que han intentado dar una solución al problema; resulta sospechoso, sin embargo, que la primera posición se base en la simple "afirmación" de que hay entidades discretas y en la metáfora de la yuxtaposición, y la segunda se edifique sobre la simple "afirmación" de que hay una —o varias— entidades simples y en la metáfora de la "distensión".

Aunque es difícil separar el problema filosófico del continuo de los problemas que plantea la noción de continuidad en la física y en la matemática, nos referiremos ahora más especialmente a esta última noción, que ha sido muy insistentemente dilucidada por físicos y matemáticos durante los últimos siglos.

Consideremos ante todo la física. Hay en esta ciencia una noción —la noción de *campo*— que supone la idea de continuidad, pues no se trata de explicar un fenómeno por la acción de partículas, sino por la estructura total de un conjunto físico. Esta noción no es una novedad en la física contemporánea. Estaba ya latente en la llamada física clásica a partir del siglo XVII a consecuencia de la tesis de la "acción a distancia". Pero como constituía una especie de "cuerpo extraño" dentro de la física y, además, algo inexplicable, se consideró que llegaría un día en que podría ser arrumbada. No ocurrió así. Por el contrario, la teoría electromagnética de Maxwell precisó la noción de referencia en la cual se insertaron luego las concepciones relativas a las radiaciones, que aparecieron como perturbaciones del campo electromagnético. Tales concepciones chocaron con el discontinuismo atomista. Se reprodujeron así, pero agudizadas, cuestiones que se habían planteado anteriormente en el problema de la naturaleza —ondulatoria o corpuscular— de la luz. En vista de ello las concepciones continuistas y discontinuistas chocaron entre sí con gran frecuencia. Durante algunos instantes pareció triunfar el continuismo: las físicas cualitativistas y continuistas de Mach, Ostwald y (en parte) Duhem realizaron en este sentido un gran esfuerzo. Luego —sobre todo con la teoría de los cuantos— pareció imponerse el discontinuismo. Y buena parte del trabajo en la física durante los últimos treinta años puede ser estudiado desde el punto de vista de la oposición —y esfuerzos de conciliación— de las dos concepciones. Así, por ejemplo, la mecánica ondulatoria mostró la posibilidad de unir las nociones de campo y de partícula en la noción de la onda-corpúsculo (partícula a la cual está asociado un campo ondulatorio). Esto no significa, ciertamente, que haya diferencias entre la onda y el corpúsculo; de hecho ocurre sólo que cada uno obedece a una estadística diferente (las ondas, a la estadística Bose-Einstein; los corpúsculos elementales, a la estadística Fermi-Dirac). Se dirá que las mencionadas nociones tienen poco que ver con lo que los filósofos entienden por continuidad y discontinuidad y, por consiguiente, que no es legítimo transplantar a los físicos las preocupaciones que solamente son propias de los filósofos. Sin embargo, no es éste el caso. Aunque los físicos están poco inclinados a plantear tales problemas en los mismos términos usados por los filósofos y se resisten *a* una interpretación precipitada de los resultados de su ciencia, lo cierto es que buscan ciertas soluciones que pueden inscribirse en la cuenta de alguna de las concepciones mencionadas o en la síntesis de ellas. Podemos mencionar a este respecto la proposición de Heisenberg de una "longitud mínima" de la cual todas las longitudes serían múltiplos, lo que equivaldría a reconocer la posibilidad de "dividir" la longitud en cantidades discretas. Podemos señalar asimismo el hecho de que Louis de Broglie ha insistido en que no sólo todo fenómeno macroscópico observable corresponde a un número enorme de transiciones cuánticas elementales, sino que esto muestra hasta qué punto las dificultades y antinomias surgidas por el problema de la divisibilidad infinita de un segmento de espacio o de tiempo y, de consiguiente, toda la cuestión del 'laberinto del continuo" se desvanece o atenúa en la escala microfísica. (Observemos, empero, que L. de Broglie propuso en 1956 la teoría según la cual corpúsculos y cuantos de energía pueden ser considerados como deformaciones ondulatorias de un campo único: el espacio.) Cierto que la última fórmula einsteiniana (que no es todavía susceptible de comprobación física) para la unificación de la luz, el magnetismo, la radiación y la gravitación en un "continuo" puede poner en tela de juicio la entera teoría de los cuantos (a causa del carácter no discreto de la gravitación). Pero no hace mucho tiempo que J. Schwinger presentó un sistema de ecuaciones del cual parece poder deducirse la "existencia" de "partículas mínimas de espacio-tiempo" de las cuales todos los "segmentos espacio-temporales" serían múltiplos. En suma, aunque el físico, y en ocasiones el filósofo, se resistan a interpretaciones demasiado intuitivas y, por ende, peligrosas de las teorías de la física (VÉASE), y se afirme que, en ausencia de una representación Intuitiva, no se puede decir que

haya un giro hacia el continuismo o hacia el discontinuismo en dicha ciencia, no se puede evitar dar una interpretación a *ciertas* soluciones. Y aun si adoptamos para el presente problema el principio de complementaridad (v.) y hacemos de la continuidad y de la discontinuidad algo así como "conceptos-límites", estos conceptos siguen operando si se quiere que posean alguna significación y, por lo tanto, no son enteramente eliminables. Examinemos ahora la matemática. Durante mucho tiempo fue considerada como el reino de lo continuo. No solamente —como suele decirse— desde Leibniz. Aparte los problemas planteados por Zenón, se habían suscitado en la Antigüedad cuestiones tales como la de la naturaleza de las series numéricas, con soluciones de naturaleza continuista, como las proporcionadas por algunos filósofos y matemáticos neoplatónicos (Proclo) al imaginar cada número como un corte en el continuo de los números luego llamados *reales.* Pero en algunos instantes se puso en duda la tesis de la matemática como reino de lo continuo. Ocurrió esto especialmente cuando Weierstrass descubrió la existencia de funciones discontinuas y de funciones continuas sin derivadas. Ahora bien, el abandono de semejante tesis no significa que se prescinda en matemática de la noción de continuidad. Muchos ejemplos pueden mostrarse al respecto; elegirnos aquí el que proporciona la llamada *hipótesis del continuo,* de Georg Cantor. Como hemos indicado en el artículo Infinito (VÉASE) hay un número infinito de números cardinales transfinitos, siendo el menor el cardinal No de los conjuntos denumerablemente infinitos. Por consiguiente, todo número cardinal, N, distinto de N_o debe ser tal que $N_o < N$. Ahora bien, siendo $N_o < N_1$, puede preguntarse si hay algún cardinal, N, tal que $N_o < N < N_1$> o bien si N_1 es el próximo cardinal que sigue en la serie a N_o. Según Cantor, sucede lo último. Pero Cantor no pudo probarlo. También fracasó en la prueba Hilbert. Tanto o más difícil parecía probar la llamada *hipótesis generalizada del continuo,* que incluye la hipótesis del continuo como un caso particular. Solamente K. Gödel logró demostrar por lo menos que la hipótesis del continuo cantoriana, inclusive en su forma generalizada, es consistente con los demás axiomas de la teoría de los conjuntos si estos axiomas son consistentes. Esto no constituye una prueba efectiva de la hipótesis del continuo, pero sí la prueba de que tal hipótesis, aun generalizada, no puede ser refutada. Añadamos que esta hipótesis es reconocida por muchos matemáticos como extremadamente importante no solamente en teoría de los conjuntos, sino también en la fundamentación de la matemática. Según Hermann Weyl, la moderna fundamentación del análisis por medio de la teoría de los conjuntos permite inclusive "salvar" el continuo en el sentido platónico del vocablo.

L. Couturat, "Sur la définition du continu", *Revue de Métaphysique et de Morale*, VIII (1900) 157-68. — B. Russell, *The Principles of Mathematics*, 1903, 2ª ed., 1938 (Parte V). — E. V. Huntington, "The Continuum as a Type of Order", *Ann. of Mathematics* (1905). — E. B. Wilson, "Logic and the Continuum", *Amer. Math. Soc. Bulletin*, XIV (1908). — Hermann Weyl, *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik*, 1918, reimp. en el volumen *Das Kontinuum und andere Monographien*, 1962, con otros trabajos de H. Weyl y escritos de F. Landau y B. Riemann. — Id., id., *Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft*, 1927 (trad. inglesa, bastante ampliada: *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, 1959). — Varios autores, *Concepts of Continuity*, en *Arist. Soc. Supp.* Vol. VI, 1924. — H. Buchholz, "Das Problem der Kontinuität: Die Unmöglichkeit absoluter metrischer Präzision", *Grundfragen der Philosophie.* Heft 1, 1927. — F. Warrain, *Quantité, Infini, Continu*, 1928. — Kurt Gödel, *The Consistency of the Continuum Hypothesis*, 1940 (en *Annals of Mathematics Studies*, 3, Princeton; reimpresiones con ligeras correcciones y adiciones: 1951, 1953. — Maurice Clavelin, "Le problème du continu et les paradoxes de l'infini chez Galilée", *Thalès* (1959), 1-26 [incluye asimismo un análisis de la cuestión en los griegos]. — Se prueba que el axioma de elección y la hipótesis cantoriana generalizada del continuo son consistentes con los demás axiomas de la teoría de los conjuntos si estos axiomas son consistentes). — Louis de Broglie, *Continu et Discontinu*, 1941. — Jean Cavaillès, *Transfini et Continu*, 1947. — Para el continuo según Aristóteles: G. Schilling, *Aristotelis de continuo doctrina*, 1840 (Disc.). — Aldo Masullo, *La problematica del continuo nel pensiero di Zenone di Elea e di Aristotele*, 1955 (Atti dell'Acc. di Scienza mor. e pol. [Nápoles]).

CONTRACTUALISMO. Véase CONTRATO SOCIAL.

CONTRADICCIÓN. Hemos estudiado el sentido que tiene la expresión 'proposiciones contradictorias' y las relaciones entre las mismas en los artículos Contradictorio, Oposición y Proposición. En el primero de los citados artículos nos hemos referido, además, a la relación de oposición contradictoria en las funciones de verdad. En las siguientes líneas nos referiremos a la noción de contradicción en los varios sentidos que ha recibido.

Dicha noción es estudiada tradicionalmente bajo la forma de un principio: el llamado *principio de contradicción (y* que más propiamente debería calificarse de *principio de no contradicción).* Con frecuencia tal principio es considerado como un principio ontológico, y entonces se enuncia del modo siguiente: "Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto." Otras veces es considerado como un principio lógico (en un amplio sentido de este término), y entonces se enuncia del modo siguiente: "No a la vez *p* y no *p",* donde *'p'* es símbolo de un enunciado declarativo.

Algunos autores han sugerido que hay asimismo un sentido psicológico del principio, el cual se enunciaría entonces: "No es posible pensar al mismo tiempo p y no *p"* (si el contenido del pensar es lógico) o bien "No es posible pensar que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto" (si el contenido del pensar es ontológico). Nosotros consideramos que el "sentido psicológico" debe ser eliminado; la imposibilidad de pensar algo es un hecho y no un principio. Mayor justificación tendría considerar el principio desde el punto de vista epistemológico, en tanto que ley "mental", "subjetiva" o "trascendental" que conformaría todos nuestros juicios sobre la experiencia, pero estimamos que ello equivaldría a introducir supuestos que no son necesarios en un análisis primario del significado y

sentido fundamentales del principio. Observemos que la expresión 'al mismo tiempo y bajo el mismo respecto' mencionada al referirnos al sentido ontológico del principio es absolutamente necesaria para que el principio sea válido; la ausencia de semejante restricción abre el flanco a fáciles objeciones contra el mismo.

El primer pensador que presentó el principio en forma suficientemente amplia fue Aristóteles. Varias partes de sus obras están consagradas al tema; citamos, entre las más destacadas, *De int.,* 17 a 34, 17 b 16 y sigs.; *An. post.,* 77 a 10 sigs., 88 a 35 y sigs.; *Met.,* Γ 1005 b 15 y sigs., e *ibid.,* 30 y sigs. No siempre es formulado el principio del mismo modo. A veces se presenta como una de las "nociones comunes" o "axiomas" que sirven de premisa para toda demostración sin poder ser ellas mismas demostradas. A veces se presenta como una "noción común" usada para la prueba de ciertas conclusiones. A veces se presenta como la tesis según la cual si una proposición dada es verdadera, su negación es falsa, y si una proposición es falsa su negación es verdadera, es decir, como la tesis según la cual dos proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas o ambas falsas. Ahora bien, todas las formulaciones pueden reducirse a las tres ya citadas interpretaciones: la ontológica, la lógica y la metalógica. En el primer caso el principio se refiere a la realidad; en el segundo, se convierte en una fórmula lógica o en una tautología de la lógica sentencial, que se enuncia del modo siguiente:

$$\sim(p.\sim p)$$

y que se llama usualmente *ley de contradicción.* Siendo una tautología, su tabla de verdad da ves para todos los valores de verdad de *'p'.* En el tercer caso el principio es una regla que permite ejecutar inferencias lógicas.

Las discusiones habidas en torno al principio de contradicción han diferido según se haya acentuado el aspecto ontológico (y principalmente metafísico) o el aspecto lógico y metalógico. Cuando ha predominado el lado ontológico se ha tratado sobre todo de afirmar el principio como expresión de la estructura constitutiva de lo real, o bien de negarlo por suponerse que la propia realidad es "contradictoria" o que en el proceso dialéctico de su evolución la realidad "supera", "trasciende" o "va más allá" del principio de contradicción. Típica es al respecto la posición de Hegel al hacer de la contradicción una de las bases del movimiento interno de la realidad, aun cuando debe tenerse en cuenta que en la mayor parte de los casos los ejemplos dados por el filósofo no se refieren a realidades contradictorias, sino contrarias. Cuando ha predominado el lado lógico y metalógico, en cambio, se ha tratado sobre todo de saber si el principio debe ser considerado como un axioma evidente por sí mismo o bien como una convención de nuestro lenguaje que nos permite hablar acerca de la realidad.

Fundándose, por un lado, en Hegel, y por el otro en el examen de la realidad social e histórica (y en la acción a desarrollar sobre esta realidad), Marx propuso una dialéctica (VÉASE) en la cual el principio o ley de contradicción quedaba desbancado. Más sistemáticamente, Engels formuló como dos de las tres "grandes leyes dialécticas" la "ley de la negación de la negación" y la "ley de la coincidencia de los opuestos". Estas leyes asimismo, y muy determinadamente, parecían negar el principio lógico de contradicción. Por lo común, tanto los materiales dialécticos que pueden llamarse "clásicos" (hasta la Revolución soviética de 1917) como los marxistas-leninistas y los materialistas dialécticos de las últimas generaciones, especialmente los soviéticos, han mirado con desconfianza el principio de contradicción por suponer que no da cuenta del "movimiento dialéctico de la realidad". De vez en cuando, sin embargo, se han suscitado debates al respecto. Algunos autores han declarado que mientras el principio "clásico" de contradicción debe mantenerse en la lógica y hasta en el lenguaje de las ciencias, hay que adoptar principios dialécticos distintos al tratar de la realidad humana y social. Otros han intentado derivar leyes lógicas de las leyes dialécticas que rechazan el principio clásico o lo ponen entre paréntesis. Interesante es al respecto la discusión que tuvo lugar en Moscú, en 1958, entre varios materialistas dialécticos soviéticos (aunque alguno de ellos, como E. Kolman, era checo). Según la información proporcionada por N. Lobkowicz (Cfr. *infra),* mientras ciertos autores mantenían las leyes dialécticas "clásicas" con todo radicalismo y todas sus consecuencias, otros (como el citado Kolman) señalaron que, si bien hay contradicciones *en la realidad,* ello no significa que deban concebirse igualmente en el pensamiento. En éste el principio de contradicción (o no contradicción) es correcto. Se indicó asimismo que la llamada "contradicción" se refiere, en rigor (véase *supra],* a "contrarios" y no a "contradictorios". Es plausible suponer que estos debates han sido suscitados en parte por la importancia adquirida por la lógica formal y la imposibilidad de encajar dentro de ésta las "leyes dialécticas" clásicas.

Para la noción de contradicción desde el punto de vista lógico y metalógico, consúltense los manuales de lógica indicados en LÓGICA y LOGÍSTICA. — Indicamos a continuación algunas obras y trabajos principalmente sobre los problemas ontológicos de la noción de contradicción: G. Knauer, *Konträr und kontradiktorisch,* 1868. — J. J. Borelius, *Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation,* 1881. — F. Paulhan, *La logique de la contradiction,* 1911. — H. Pichler, *Möglichkeit und Widerspruchlosigkeit,* 1912. — S. Ranulf *Der eleatische Satz vom Widerspruch,* 1924. — R. Heiss, *Die Logik des Widerspruchs,* 1932. — B. F. Kimpel, *A Critique of the Logic of Contradiction as the Exclusive Principle of Interpretation in an Idealistic Metaphysics,* 1934. — G. della Volpe, *II principio di contradizzione e il concetto di sostanza prima in Aristotele,* 1938. — S. Lupasco, *Logique et contradiction.* — Id., íd., *Du devenir logique et de l'affectivité,* 2 vols., 1935. — Id., íd., *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradiction),* 1951. — G. Siegmund, *Das Zeichen des Widerspruchs,* 1952. — L. Büchler, *L'armonia dei contrari,* 1955. — Sobre el concepto de contradicción en el sentido del materialismo dialéctico: E. Conze, *Der Satz vom Widerspruch: Zur Theorie des dialektischen Materialismus,* 1932. Gottfried Stiehler, *Hegel und der Marxismus über den Widerspruch. Überwindung der idealistischen Dialektik durch der wissenschaftlichen materialistischen Dialektik,* 1960 (punto de vista marxista). — Sobre las discusiones en torno a la contradicción en la Unión Soviética, véase la traducción de textos de G. A. Volkov, N. V. Ka

rabanov, A. Kolman, A. A. Zinovév en N. Lobkowicz, *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie*, 1959. — También de N. Lobkowicz, "The Principle of Contradiction", en *Studies in Soviet Thought*, 1961, ed. J. M. Bocheński y T. J. Blakeley, págs. 44-9. — Para el concepto de contradicción según Hegel: A. Bullinger, *Hegels Lehre vom Widerspruch*, 1884.

CONTRADICTORIO. Hemos estudiado la contradicción como principio lógico y como regla metalógica en Contradicción (VÉASE). Nos referimos en el presente artículo a la relación de oposición entre proposiciones contradictorias y entre funciones de verdad contradictorias.

La relación de oposición entre proposiciones contradictorias (v. PROPOSICIÓN) es la que se da entre las proposiciones A - O y E - I, tal como se ha mostrado en el cuadro de Oposición (v.), donde también se ha hecho referencia a la relación de contradicción entre proposiciones modales. Según la relación de oposición contradictoria, dos proposiciones contradictorias no pueden ser a la vez verdaderas ni pueden ser a la vez falsas. Por lo tanto,

Si A es verdadera, O es falsa.
Si A es falsa, O es verdadera.
Si E es verdadera, I es falsa.
Si E es falsa, I es verdadera.

La relación de oposición contradictoria se refiere usualmente a las proposiciones y no a los términos (sobre esta última, véase OPOSICIÓN). Por este motivo, la contradictoria de 'Sap' es la negación de 'Sap', de tal modo que 'Sap' puede formularse también '~ Sap'.

La relación de oposición contradictoria en las funciones de verdad es una de las formas de relación entre tales funciones. Si tomamos las funciones *' ~ p . — q . ~ r '* y *'~ (~ p .~ q . ~ r) ' y* examinamos su dependencia en lo que toca a los valores de Verdad (V) y Falsedad (F) obtendremos el cuadro siguiente:

$$\frac{\sim p.\ \sim q\ .\ \sim r}{\begin{matrix} V \\ F \end{matrix}}$$

$$\frac{\sim (\sim p\ .\ \sim q\ .\ \sim r)}{\begin{matrix} F \\ V \end{matrix}}$$

en el cual se muestra que las funciones contradictorias son mutuamente exclusivas, no pudiendo ser las dos verdaderas, e implicando la verdad de una la falsedad de la otra, y viceversa.

Para la concepción hegeliana de lo contradictorio y la no distinción por Hegel postulada entre lo contradictorio y lo contrario véase CONTRARIO, DIALÉCTICA, HEGEL.

CONTRAPOSITIVO (del condicional). Véase CONDICIONAL.

CONTRARIEDAD (LEY DE). Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO.

CONTRARIO. La relación de oposición entre las proposiciones A y E (véase PROPOSICIÓN), tal como ha sido expuesta en Oposición (v.), se llama relación de contrariedad, y dichas proposiciones son, por lo tanto, llamadas *contrarias*. En la lógica clásica, la relación de contrariedad afirma que dos proposiciones contrarias no pueden ser al mismo tiempo verdaderas, pero *pueden ser* al mismo tiempo falsas. Así

Si A es verdadera, E es falsa. Si A es falsa, E *puede ser* falsa. Si E es verdadera, A es falsa. Si E es falsa, A *puede ser* falsa.

En la lógica clásica, la distinción de la materia de la proposición en materia necesaria y materia contingente introduce una restricción en la afirmación 'Si A es falsa, E *puede ser* también falsa'. En efecto, se estima que cuando la materia es necesaria, o sea cuando P pertenece a la esencia de S, dos proposiciones contrarias no pueden ser a la vez falsas. La relación de contrariedad se da también en los términos y en las proposiciones modales, según hemos visto en Oposición. En el mismo artículo nos hemos referido a los dos tipos de proposiciones contrarias (contrarias simples y contrarias oblicuas) resultantes del cubo de oposición propuesto por Hans Reichenbach.

En la lógica moderna, la interpretación no existencial de A y E hace inválidas, según los lógicos, las inferencias antes mencionadas. Los lógicos clásicos objetan a ello con los argumentos que hemos puesto de relieve en Oposición.

Los lógicos modernos estudian también la relación de contrariedad en las funciones de verdad. Si tomamos *'p . q' y ' ~ p . ~ q . ~ r' y* examinamos su dependencia en lo que toca a los valores de Verdad (V), Falsedad (F) e Indeterminación (I), obtendremos el cuadro siguiente:

$$\frac{p\ .\ q}{\begin{matrix} V \\ F \end{matrix}}$$

$$\frac{\sim\ p\ .\sim q\ .\sim r}{\begin{matrix} F \\ I \end{matrix}}$$

donde se muestra que dichas funciones son mutuamente exclusivas, no pudiendo ser ambas verdaderas, pero *pudiendo* ser ambas falsas.

Para Hegel *(Enz., § 165;* Glöckner, 6.133-34), la diferencia entre "contrario" y "contradictorio" (así como entre "afirmativo" y "negativo") es una mera selección de acuerdo con las determinabilidades (contingentes) del pensar pertenecientes a la esfera del ser o de la esencia, y nada tiene que ver con la esfera conceptual misma. Las determinaciones (lógicas) son unilaterales *(Logik,* I Abt. II Kap; C.c; Glöckner, 5.107), y su unidad como verdad reside en el 'o...o' del juicio disyuntivo. Como puede advertirse, la concepción hegeliana encaja difícilmente en las concepciones usuales lógicas y es un resultado de la idea metafísica de la lógica, característica de dicho filósofo.

John Peter Anton, *Aristotle's Theory of Contrariety,* 1957.

CONTRASTE (LEY DE). Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO.

CONTRATIPO. Véase TIPO.

CONTRATO SOCIAL. La teoría según la cual la sociedad humana debe su origen (o, mejor, su posibilidad en cuanto sociedad) a un contrato o pacto entre individuos suele llamarse (por el título de la obra de Rousseau a que nos referiremos luego) "la teoría del contrato social" y también "contractualismo". Los defensores de esta teoría no suelen sostener que la sociedad se originó efectivamente cuando los hombres, o, mejor, un grupo de hombres se reunió con el fin de llegar a un acuerdo sobre fines comunes; afirman simplemente que, sea cual fuere el origen de la sociedad, su fundamento y su posibilidad como sociedad se halla en un pacto. El contractualismo considera, pues, la sociedad *como si* en un momento histórico

(o pre-histórico) hubiese tenido lugar un pacto o contrato.

Es posible que algunos sofistas hubiesen desarrollado una teoría contractualista de la sociedad, a juzgar por lo que afirma Platón *(Rep.,* II. 359 A) —con el fin de rebatirlo— de quienes sostenían que para evitar las injusticias y daños que unos hombres se infligían a otros, decidieron que era más provechoso entenderse para no cometer ni sufrir la injusticia. De ahí nacieron, escribe Platón, los pactos (συνθήκη = pacto, tratado, convención). Para los autores a que Platón se refiere, la justicia no es (como para el filósofo) algo absoluto, un valor por sí mismo, sino que es resultado de un acuerdo, de un compromiso. En la obra platónica la teoría contractualista es puesta en boca de Trasímaco y de Glaucón. Aristóteles (*Pol.,* III. 1280 b 10) atribuye la teoría a Licofrón (un sofista). Epicuro y los epicúreos parecen haber defendido asimismo el contractualismo, al cual se refiere Cicerón en su diálogo *De respublica.* Durante la Edad Media el contractualismo fue tratado por varios autores, y defendido y elaborado por algunos (como, por ejemplo, Marsilio de Padua), sin que ello signifique que el contractualismo medieval fuera idéntico al antiguo, pues el primero se halla con frecuencia condicionado por el modo como se planteó en la Edad Media el conflicto entre el poder temporal y el poder espiritual, conflicto inexistente, o de escasa monta, en el mundo antiguo. En el siglo xv se hallan elementos de la teoría del contrato social en varios autores, entre ellos Nicolás de Cusa.

Sin embargo, esta teoría se desarrolló sobre todo en la época moderna en parte como consecuencia de la secularización creciente del Estado y en parte como resultado de una concepción de índole "atomista", según la cual el Estado se halla compuesto primariamente de individuos cuyas relaciones entre sí son comparables a las relaciones entre partículas — bien que no necesariamente reducibles a ellas. Mientras muchos autores escolásticos (como Santo Tomás y Suárez) fundan el Estado en el bien común (VÉASE), del cual participan los diversos miembros, muchos autores modernos se inclinan hacia un tipo de relación de carácter menos "organicista" y más "mecanicista". Uno de los ejemplos de este último tipo de relación es el contractualismo, estrechamente ligado con el llamado "jusnaturalismo". Entre los autores que elaboraron esta teoría se hallan Grocio, Pufendorf y Locke. Pero los autores contractualistas modernos más conocidos son Hobbes y Rousseau, a cuyas doctrinas nos referiremos acto seguido con más detalle.

Como indica Richard Peters *(Hobbes,* 1956, pág. 194), "la concepción a que se adhirió Hobbes, según la cual la sociedad civil se basaba en alguna forma de contrato o pacto, era cosa corriente en su época". Se admitían dos clases de pacto: el *pactum* unionis, considerado como origen de la sociedad civil y basado en la aceptación por la mayoría de las decisiones tomadas, y el *pactum subjectionis,* por el cual la comunidad se sometía a una forma particular de gobierno civil (Peters, *loc. cit.).* Hobbes trató del contrato social como *pactum* unionis; su explicación del contrato social "fue un intento de aplicar el método resolutivo-compositivo de Galileo a la sociedad civil, de revelar los principios básicos presupuestos por su existencia de modo que pudiese llevarse a cabo una reconstrucción racional de sus rasgos más conspicuos" *(op. cit.,* pág. 201). Se trataba en Hobbes de una hipótesis explicativa, no de una hipótesis relativa a efectivos acontecimientos históricos. Importantes pasajes al respecto se hallan en *Leviathan* (I. 14): "La transferencia mutua de derechos es lo que los hombres llaman *contrato.* Hay una diferencia entre la transferencia de derechos a la cosa, y la transferencia de la tradición, es decir, entrega de la cosa en sí misma." Y también: "Los signos del contrato son o expresos o por inferencia."

Rousseau, por su lado, afirmó que el orden social no se halla fundado en la naturaleza, sino en "convenciones" (Contrat *social, I.* 1). La sociedad más antigua y natural es la familia (I. 2). El primer modelo de las sociedades políticas es aquel en el cual el jefe asume la imagen de un padre. Ahora bien, el más fuerte, con el fin de seguir siéndolo, transforma la fuerza en derecho y la obediencia en deber (I. 3). En todo caso, hay que remontarse siempre para explicar la sociedad, a una primera convención (I.5). Así se forma el "pacto social", del cual escribe Rousseau: "Supongo que los hombres han llegado a ese punto en donde los obstáculos que perjudican su conservación en el estado natural vencen, por medio de su resistencia, las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces ese estado primitivo no puede ya continuar por más tiempo, y el género humano perecería de no cambiar su modo de ser" (I.6). Y también: "Hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común proporcionada por la persona y los bienes de cada asociado, y mediante la cual cada uno, uniéndose a todos, no se obedezca sino a sí mismo, y quede tan libre como antes"... es "el problema fundamental del cual el *Contrato social* da la solución". Las cláusulas del contrato se reducen a una: "La total enajenación de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad" *(loc. cit.).* La esencia del contrato social es: *"Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general, y nosotros recibimos cada miembro como parte indivisible del todo" (loc. cit.).* El contrato social explica el paso del estado de naturaleza al estado civil. Fundamental en la concepción de Rousseau es la idea de voluntad general *(volonté générale)* , o voluntad del cuerpo civil (o mayoría de sus miembros), la cual "es siempre justa y tiende siempre a la utilidad pública" (II. 3). Cosa que no significa que la voluntad general se exprese siempre correcta o adecuadamente, pues "aunque se quiere siempre el propio bien, no siempre se lo ve; nunca se corrompe al pueblo, pero con frecuencia se lo engaña, y entonces es cuando parece querer lo que es malo" *(loc. cit.).*

Las teorías modernas del contrato social, especialmente las expresadas por Rousseau, influyeron sobre numerosos pensadores (por ejemplo, Kant y Fichte). En Rousseau se halla, por lo demás, la posibilidad de combinar el contractualismo con una teoría organicista de la sociedad, lo que no sucede en los contractualistas anteriores a dicho filósofo.

A. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social,* 1906. — G. W. Gough, *The Social Contract. A Criticai Study of Its Development,* 1936. — M. D'Addio, *L'idea del contratto sociale dai Sofisti alla Riforma*

e il "De principatu" di Mario Salamonio, 1954. — J. W. Gough, *The Social Contract. A Critical Study of Its Development*, 1957.

CONVENCIONALISMO. Aunque la tesis de que las construcciones teóricas son últimamente convenciones ha sido consecuentemente desarrollada sólo en fecha reciente, ya desde la Antigüedad, sobre todo por parte de los sofistas, se había distinguido entre lo que es por naturaleza y lo que existe por convención. Estas discusiones, sin embargo, han llegado a ser decisivas para la teoría del conocimiento sólo cuando, a partir de Kant, se ha planteado con toda consecuencia la cuestión de la diferencia entre lo regulativo y lo constitutivo. Así, las direcciones de tipo convencionalista —economía del pensamiento en Mach y Avenarius, doctrina de Poincaré, de Duhem, inclusive de Edouard Le Roy, ficcionalismo de Vaihinger, etc.— son en muchos respectos una acentuación del momento regulativo sobre el constitutivo y, además, una acentuación del momento regulativo como algo que afecta a toda la realidad, incluyendo la fenoménica, o, mejor dicho, que afecta a toda la realidad *en tanto que* exclusivamente fenoménica. El convencionalismo afirma, por lo pronto, que los principios ideales y no menos las leyes por medio de las cuales el hombre conoce la Naturaleza son, en última instancia, convenciones cómodas. Esto quiere decir —en lo que toca singularmente a las leyes— que son algo que un sujeto propone a la Naturaleza, de tal suerte que ésta responde más o menos adecuadamente a tal proposición, pero sin significar que el comportamiento real de la Naturaleza equivalga al de las mencionadas leyes. Así, el convencionalismo queda vinculado, cuando menos en lo que respecta a la teoría de la verdad, con el pragmatismo. Sin duda, el convencionalismo puede ser considerado desde diversos ángulos, según se atenga más o menos al elemento empírico o al elemento apriórico. El convencionalismo empírico acaba por sostener que las leyes como convenciones son el instrumento adecuado de comprensión de lo real, pues tales convenciones no son la creación de un sujeto trascendental, sino el resultado de la organización psicofisiològica del hombre y de la sociedad. Las leyes-convenciones responderían entonces a la estructura propia de la Naturaleza, pues ésta sería el origen y la fuente principal de la constitución del hombre. En cambio, el convencionalismo de tendencia apriórica llegaría a conclusiones muy parecidas a las idealistas en la medida en que considerase las convenciones como algo situado en el plano trascendental. Entonces las leyes-convenciones podrían a veces no limitarse al campo de lo fenoménico y alcanzar la realidad misma. En tal caso, el convencionalismo "regresaría" a la posición del idealismo, y aun a la de un idealismo absoluto, según el cual no sería la ley, sino la naturaleza, lo convencional.

Muy discutido ha sido el problema del convencionalismo en algunas de las direcciones del positivismo o empirismo lógicos y en la mayor parte de las discusiones acerca de la fundamentación de la lógica y de la matemática. De un modo general, tales discusiones han seguido las líneas antes indicadas, bien que aplicadas a un campo particular. La posición más frecuentemente adoptada ha sido la que ha admitido el convencionalismo en el establecimiento de las reglas de un cálculo (grosso *modo*, los axiomas y las reglas de inferencia), pero lo ha negado en lo que toca a las operaciones efectuadas de acuerdo con dichas reglas. Hay que advertir, sin embargo, que el mencionado convencionalismo no tiene —como lo tenía todavía, en parte, en Poincaré— un sentido psicológico. Sería largo describir las opiniones que dentro de la citada posición se han manifestado en la lógica y la matemática —o, más propiamente, en la metalógica y la metamatemática—, por lo que nos limitaremos a las consideraciones más conocidas. Entre ellas cabe mencionar las de Carnap. Este autor indica que el principio, de tolerancia (VÉASE) (Cfr. *Logische Syntax der Sprache*, § 17) puede ser también calificado de *principio de convencionalidad*. De acuerdo con ello, es puramente convencional la construcción misma del cálculo y la elección de sus características particulares. Se trata, pues, de algo análogo a lo supuesto en el axioma o "principio de elección" *(Auswahlprinzip)*, de Zermelo, donde se prueba que cada clase puede ser bien ordenada. Pero el principio de convencionalidad establecido en la sintaxis (VÉASE) pura no es sólo de índole matemática, sino que puede aplicarse a cualquier lenguaje. Más todavía: sucede, según Carnap, que la

convencionalidad de un sistema matemático o lógico se desvanece cuando se compara con la "eleccionabilidad" de un sistema metasintáctico puro. Dado un sistema semántico, por lo tanto, lo que de él se sigue no es convención. Por eso dice Carnap *(Studies in Semantics*, I, § 36) que "mientras al construir un cálculo podemos elegir las reglas arbitrariamente, al construir un cálculo *K* de acuerdo con un sistema semántico dado S no poseemos entera libertad", de modo que "en algunos respectos esenciales las características de S determinan las de K, aunque, por otro lado, hay todavía libertad de elección con respecto a otras características". Así, "la lógica —considerada como un sistema de deducción formal; en otros términos, como un cálculo— es convencional en un sentido, y no lo es en otro". Lo' convencional retrocedería siempre a lo más formal, y se manifestaría sin residuo en el caso de una sintaxis, pura. Lo mismo opinan en último término los defensores del operacionalismo (VÉASE), así como quienes, como Ernest Nagel, admiten el convencionalismo para el conjunto de los postulados, pero, en cambio, rechazan una interpretación "arbitraria" de ellos en la medida en que no son simplemente "términos", sino, en todo caso, términos que *funcionan* en el curso de un tratamiento experimental. En efecto, Nagel señala ("Logic without Ontology", en *Naturalism and the Human Spirit*, ed. Y. H. Krikorian, 1944, pág. 211 [trad, esp.: "Lógica sin ontología", en *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge]) que no se puede dar cuenta adecuada de los principios empleados en el conocimiento si se supone que éstos son meras generalizaciones de la experiencia, pero que, al mismo tiempo, no se pueden aplicar estos principios si un cierto "funcionalismo" no se coloca en su base. Puesto que la lógica y la matemática son usadas en "contextos específicos" y por "vías identificables", convendrá entonces "comprender el significado de los

conceptos y principios lógico-matemáticos en términos de las operaciones asociadas con ellos en tales contextos, y rechazar interpretaciones acerca de su significación última".

Ernest Nagel, "Nature and Convention", *Journal of Philosophy*, XXVI, XXVII (1929), 169-82. — W. van Orman Quine, "Truth by Convention" (en *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*), 1936. — Victor F. Lenzen, "Experience and Convention", *Erkenntnis*, VII (1937-1938), 257-67. — Max Black, "Conventionalism in Geometry", *Philosophy of Science*, IX (1942), 335-49 — J. N. Findlay, "Morality by Convention", *Mind*, LIII (1944), 142-69. — Karl Briton, "Are Necessary Truths True by Convention?" (*Arist. Soc. Supp.*, 21), 147. — Euryalo Cannabrava, *Elementos de metodologia filosófica*, 1956, págs. 107-37 (trad. inglesa de este capítulo: "Convention, Nature, and Art", en *Philosophy and Phenomenological Research*, IX [1948-49], 469-79). — W. Brüning, *Der Gesetzbegriff im Positivismus der Wiener Schule*, 1954 [Zeits. f. phil. For. Beih., 10] (trad. esp.: *El concepto de ley en el positivismo de la Escuela de Viena*, 1954). — Véase también la bibliografía del artículo FICCIÓN.

CONVERSIÓN. En la lógica clásica la conversión es un modo de inversión de proposiciones, de tal suerte que sin alterar la verdad de una proposición dada, 'S es P' pueda colocarse 'S' en el lugar de 'P' o 'P' en el lugar de 'S'. Se han admitido al respecto tres modos principales de conversión. (1) La conversión simple, en la cual sujeto y predicado conservan la cantidad o la extensión. (2) La conversión por accidente, en la cual se conserva solamente la extensión. (3) La conversión por contraposición, en la cual sujeto y predicado se convierten por medio de la anteposición de la negativa a cada 010 de los términos invertidos. Los lógicos establecen a tal efecto varias reglas para la conversión, basadas en la conservación por un término, en tanto que sujeto, de la misma extensión que tal término tenía como predicado. Cuando no se cumple con esta condición se producen sofismas. Así, por ejemplo, es admisible la conversión de 'Ningún animal es racional' a 'Ningún ser racional es animal', pero no lo es la conversión de 'Todos los hombres bondadosos hablan con franqueza' a 'Todos los que hablan con franqueza son bondadosos'.

La conversión es estudiada en la lógica no solamente en las proposiciones puras, sino también en las modales (como hizo ya Aristóteles en *An. Pr.*, I 24 a sigs.). Hay que advertir que la doctrina tradicional de la conversión no ha sido aceptada en todos sus puntos por los lógicos modernos, especialmente los del siglo XIX. Varios de estos lógicos consideran la conversión como un ejemplo de la inferencia inmediata.

El significado anterior de 'conversión' es lógico. Hay también (y, según algunos, sobre todo) un sentido espiritual —las más de las veces, metafísico— de la conversión. Destacaremos aquí cuatro aspectos del mismo.

En primer lugar, puede entenderse la noción de conversión como una noción contrapuesta a la de procesión (VÉASE). Es el sentido más común entre los neoplatónicos, y en particular en Plotino (VÉASE).

En segundo término, puede estudiarse la conversión como la transformación espiritual que hace posible un "hombre nuevo". Ejemplo de este sentido es la conversión religiosa y más específicamente la cristiana tal como ha sido descrita en San Pablo.

En tercer lugar, la noción de conversión es empleada al referirse a la convertibilidad mutua de los trascendentales (VÉASE).

Finalmente, la noción de conversión puede considerarse como la base de una metafísica. Mencionaremos a este respecto la distinción establecida por Georges Bastide (nac. 1901 en Cournonterral [Hérault], profesor desde 1941 en la Universidad de Toulouse) entre conversión falsa —tal, la carnal bajo el aspecto de la espiritual, la mera introspección psicológica, etc.— y la conversión auténtica. Esta última puede fundarse, según Bastide, en una materia empírica subjetiva, pero tiene que orientarse hacia "principios de comunión" y "valores de universalidad" mediante un "compromiso heroico" (*La conversion spirituelle*, 1956, págs. 42-3). "En la conversión —escribe Bastide a la luz de su 'idealismo auténtico', 'idealismo moral o axiológico" y 'esplritualismo personalista'— se experimentan en su esencia profunda las tres nociones fundamentales que forman la tríada de la cual depende toda la vida moral: la libertad, la responsabilidad y el deber." Estas nociones son usadas también por la conciencia empírica, pero en sentido distinto y sin tener en cuenta el eje —y al mismo tiempo el propósito— de toda "conversión auténtica": la "transfiguración de los valores".

CONVERSO. Hay que tener cuidado en no confundir el término 'conversión' con el término 'converso' en la lógica. Este último se usa en la lógica de las relaciones. En ella se llama *converso* de una relación R, en símbolos: R, a la relación de todos los *x* a todos los *y*, tales que *y R x*. Por ejemplo, el converso de la relación *mayor que* es la relación *menor que*. Hay varias leyes de la lógica de las relaciones en las cuales interviene la noción de converso de una relación. Mencionamos solamente a guisa de ilustración la simple ley que se expresa del modo siguiente:

$$R = \breve{\breve{R}}$$

y que muestra que una relación es idéntica al converso del converso de esta misma relación.

Otras leyes en las que aparece la noción de referencia, así como una definición más formal de 'converso' se hallan en los manuales de lógica matemática (Cfr. J. Ferrater Mora y H. Leblanc, *Lógica matemática*, 1955, § 29).

CONVERTIBLE. Véase CONVERSIÓN, PREDICABLE.

CÓPULA. En un sentido general se llama *cópula* al verbo que en una oración une el sujeto con el atributo. En un sentido estricto se llama *cópula* a las partículas 'es' y 'son' que unen en una oración el sujeto con el atributo. Según la lógica calificada de tradicional, todo enunciado puede convertirse en otro en el cual la cópula en sentido estricto desempeña el papel de medio unificador entre el sujeto (S) y el atributo o predicado (P). En efecto, enunciados como:

Serafín fuma, (1),
Soledad vive (2)

pueden ser traducidos, de acuerdo con dicha lógica, por los enunciados:

Serafín es fumador, (3),
Soledad es un ser viviente, (4),

y aun el enunciado:

Yo soy, (5)

puede traducirse por:

Yo soy un ente existente. (6).

En virtud de ello se declara que el verbo 'ser' es el verbo copulativo por excelencia. En (1) y (2) 'ser' manifiesta la función copulativa indirectamente; en (3) y (4), directamente o in *actu signatu*. En (5) y (6) se indica que el verbo 'ser' ejerce a la vez la función de cópula y predicado. Los enunciados que poseen un verbo-cópula, corno (3), (4), (6) son llamados enunciados *de tertio adjacente*. Los enunciados que poseen un verbo-predicado, como (1), (2), (5), son llamados *de secundo adjacente*. Por medio de estas distinciones los autores escolásticos responden a las objeciones que suelen formular los lógicos contemporáneos y a las cuales nos hemos referido en el artículo CUANTTFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR al presentar la composición de los enunciados. Es posible, pues, indicar que dentro del campo estrictamente lógico los autores tradicionales no necesitan siempre hacer depender su lógica de una metafísica basada en la relación *substancia-accidente* o bien edificar su metafísica a base de una "mala gramática". Ahora bien, tan pronto como se procede a presentar los enunciados en forma simbólica se advierte que no es necesario admitir que el verbo 'ser' sea el verbo copulativo por excelencia. Por este motivo seguimos considerando que en la composición de los enunciados es mejor adherirse a lo que hemos indicado en el citado artículo.

Advertiremos que la función preeminente desempeñada por el verbo 'ser' es destacada no solamente por muchos autores tradicionales, sino también por numerosos filósofos de tendencia idealista. En rigor, estos últimos insisten todavía más que los primeros en la preeminencia de 'ser' tanto lógica como, y en particular, metafísica. Así ocurre, por ejemplo, con Bradley cuando indica que la cópula unifica el *that* (que) del sujeto con el *what* (qué) del predicado y, por lo tanto, representa el medio por el cual el juicio llega a anularse a sí mismo y a superponerse enteramente con la realidad. Así sucede también con Lachelier cuando señala que hay en el 'es' (sobre todo cuando se refiere al 'ser' y mienta el hecho de que "el ser es") un triple sentido. Por un lado, es paso del atributo al sujeto por ponerse el pensamiento su propia forma, expresando entonces el ser el atributo mismo. Por otro lado, es paso del sujeto al atributo, donde el ser se pone a sí mismo como sujeto y como esencia, manifestándose luego fuera de sí por el atributo de la esencia. Finalmente, es algo que se manifiesta en la cópula como el reconocimiento de que "el ser es existente".

Los inconvenientes que ofrece la doctrina tradicional acerca de la composición de los enunciados no son los más importantes que afectan al problema de la cópula, tomada ésta en el sentido estricto señalado de las partículas 'es' y 'son'. En efecto, tan pronto como examinamos diversos enunciados en los cuales interviene 'es', advertimos que las funciones de estas partículas pueden ser varias. Si consideramos los enunciados:

Descartes es francés (7),
Los madrileños son españoles (8),
La nieve es blanca (9),
Dante es el autor de *La divina Comedia* (10)

descubriremos que la cópula 'ser' (es decir, 'es' o 'son') tiene en cada caso un sentido distinto. En (7) expresa pertenencia de un miembro a una clase (VÉASE); en (8) expresa inclusión de una clase en otra; en (9) expresa predicación; en (10) expresa identidad (v.). Es necesario, pues, en cada caso en que así no ocurra, hacer explícito el sentido de la cópula, lo que se consigue indicando el correspondiente signo.

COPULACIÓN (COPULATIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

COPULATIO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

COPULATIVO. Véase CONJUNCIÓN, CÓPULA.

CORDEMOY (GÉRAUD DE) (1620-1684), nacido en París, fue tutor del Delfín y miembro de la Academia Francesa. Cordemoy fue uno de los más conocidos cartesianos franceses (véase CARTESIANISMO) y uno de los representantes del ocasionalismo (v.). Como hemos indicado en el artículo sobre este último concepto, Cordemoy parece haber sido el primero en ampliar la tesis ocasionalista de Louis de la Forge — quien se limitaba a hacer intervenir a Dios una sola vez en la serie de las interacciones entre las sustancias pensante y extensa. En efecto, Cordemoy señaló que la intervención de Dios tiene lugar en cada una de las interacciones y que es, por consiguiente, continua y constante. Además de ello, Cordemoy se inclinó a la tesis, también descrita en el artículo citado, según la cual la cooperación humana a la operación divina va acompañada de cierto afecto o tonalidad, es decir, de cierta inclinación a su aceptación o no aceptación, único modo de poder dar un sentido al término 'libertad' y, por lo tanto, de no considerar el hecho de ser espectador en el mundo y no actor como identificable con un objeto inanimado cualquiera.

Obra principal: *Discernement du corps et de l'âme, en Six Discours, pour servir à l'éclaircissement de la physique*, Paris, 1666, 3ª ed., con dos nuevas disertaciones, y el título: *Dissertations philosophiques sur le discernement du corps et de l'âme*, Paris, 1690, 2 vols. — Véase F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vols., 1854, 3ª ed., 1868, págs. 514 y sigs. — Albert G. A. Balz, *Cartesian Studies*, 1951, 3-27 y la bibliografía del artículo OCASIONALISMO.

CORNELIUS (HANS) (1863-1947) nac. en Munich, profesor desde 1894 en Munich y desde 1910 en Frankfurt, considera la psicología, en la forma que él mismo le dio, como el fundamento de la filosofía. Ahora bien, esta psicología, aunque "ciencia empírica", no convierte a la filosofía en una ciencia psicologista; el nombre que mejor le convendría es, pues, según Cornelius, el que Husserl y Rehmke dieron a sus respectivas disciplinas fundamentales: "fenomenología pura" o "ciencia fundamental filosófica". Con ello quiere dar a entender Cornélius que su filosofía es análoga a la de dichos pensadores, bien que construida con independencia de ellos. Lo mismo podría decirse de la relación entre Cornélius, y Mach y Avenarius. Generalmente se le considera influida por estos pensadores, especialmente en su doctrina de la economía del pensamiento; sin embargo, Cornélius rechaza estas influencias *directas* y señala que fue conducido a teorías análogas partiendo de una elaboración independiente de las ciencias naturales. De

todos modos, la filosofía de Cornelius es una de las filosofías típicas del tránsito del positivismo empirista al descripcionismo neutral, en parte inmanentista y en parte también psicológico-genético. Su crítica del neokantismo sigue la misma vía: opuesto a la cosa en sí y a la interpretación idealista crítica de Kant, admite, sin embargo, un kantismo de sesgo fenomenalista en el cual se intenta una indagación de la significación de los conceptos que no sea puramente idealista, pero tampoco estrictamente causal-genética. En todo caso, lo genético-causal pertenece, según Cornélius, a la descripción pura de los fenómenos y no a la mera reconstrucción empírica de ellos. Como dice el propio filósofo, "la significación de todos los conceptos debe ser mostrada en última instancia por medio de los elementos inmediatamente dados" *(Die deutsche Philosophie der Gegenwart,* etc., t. II, pág. 13). En otros términos, Cornélius admite el valor pleno de la experiencia como fuente de conocimiento, pero da a esta experiencia un sentido amplio y total, no restringido a una forma particular psicologista. De ahí la superación del fenomenismo desde dentro por medio del reconocimiento de conceptos de validez universal, y la admisión de los juicios de valor, únicos que pueden fundamentar la acción libre del hombre, y con ello el reino del espíritu bajo la forma de la historia y de la cultura.

Obras principales: ***Versuch einer Theorie der Existentialurteile,*** **1894** ***(Ensayo de una teoría de los juicios existenciales). — Psychologie als Erfahrungswissenschaft,*** **1897** ***(La psicología como ciencia de la experiencia). — Einleitung in die Philosophie,*** **1903** ***(Introducción a la filosofía).*** **— "Psychologische Prinzipienfragen" (*** ***Zeitschrift für Phychologie,*** **XLII y XLIII [1906]). —** ***Elementargesetze der bildenden Kunst,*** **1908 (*** ***Leyes elementales del arte plástico).*** **— "Die Erkenntnis der Dinge an sich",** ***Logos,*** **I (1910-11), 361-67. ("El conocimiento de las cosas en sí"). —** ***Transzendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie,*** **1916** ***(Sistemática trascendental. Investigaciones para la fundamentación de la teoría del conocimiento).— Völkerbund und Dauerfrieden,*** **1919** ***(Unión de los pueblos y paz perpetua). — Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,*** **1926** ***(Comentario a la crítica de la razón pura, de Kant).*** — Autoexposición en: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* t. II, 1921. — Véase art. de J. Leszcynski sobre la "teoría del mundo" de Cornélius en *Kwartalnik filosoficzny,* de Cracovia, XVIII (1949). — También, C. A. Emge, "Hans Cornelius (1863-1947)", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* IV (1949), 164-70.

CORNUTO (L. ANNAEUS CORNUTUS) de Leptis o Testis (Libia), filósofo del llamado estoicismo nuevo, desterrado por Nerón a una isla hacia el año 66 después de J. C., se destacó por sus escritos de interpretación alegórica de la mitológica helénica. Cornuto empleó a tal efecto los conceptos de la filosofía —especialmente de la cosmología y de la psicología— estoica. Así, Zeus era interpretado como el Alma del mundo; Atenas, como la Inteligencia (de tal Alma), etc. No se trataba de una innovación, pues existía ya una tradición exegética en tal sentido (particularmente en las interpretaciones alegóricas de Hornero; el propio Cornuto declara que su obra es un compendio del περι\ θεῶν, de Apolodoro). Pero hay en Cornuto, cuando menos implícitamente, ciertas ideas —por ejemplo, de una cierta "emanación" de una realidad respecto a la otra— que podían considerarse como distintas de las tradicionales.

La obra exegética alegórica de Cornuto se titula Ἐπιδρομη\ τῶν κατα τη\ν Ἑλληϛικὴν θεολογιαν παραδεδομένων (citada como *De natura deorum,* o también *Compendium theologiae graecae).* Edición por C. Lang (Teubner, 1881). — Véase Martini, *De L. Annaeo Comuto,* 1825. — R. Reppe, *De L. A. Cornuto,* 1906 (Dis.). — Artículo de H. von Arnim sobre Cornuto (Annaeus 5) en Pauly-Wissowa.

CORPUS ARISTOTELICUM. Véase ARISTÓTELES.

CORPUS GALENICUM. Véase GALENO.

CORPUS HERMETICUM. En ciertos medios filosóficos (neopitagóricos, platónicos, eclécticos, etc.) ejerció influencia un conjunto de escritos atribuidos al Dios egipto Thoth (o Tot), que se suponía equivalente al dios griego Hermès (en tanto que dios de la comunicación e inventor de ciertas técnicas, como la escritura y la aritmética) y que por este motivo se reúnen con el nombre de *Corpus Hermeticum.* El dios Thoth al cual se refieren tales escritos es el Gran Thoth, por lo que el Hermes correspondiente es llamado Hermes Trimegistos (τρισμέγιστος) o Hermes Tres Veces Grande, equivalente a la expresión antes usada por los griegos de Grande, Grande y Grande: μέγιστος καὶ μέγιστος καὶ μέγισ—τος. Según ha indicado A.-J. Festu-gière, el *Corpus Hermeticum* no es, como algunos autores (por ejemplo, R. Reitzenstein) han supuesto, un escrito usado por cofradías herméticas (como la llamada "cofradía de Poi-mandres"), sino un conjunto muy variado de escritos de astrología, medicina astrológica, recetas de magia, obras de alquimia, tratados de filosofía, cuestiones de astronomía, física, psicología, embriología, etc., puestos bajo el patrocinio de Hermés y que comenzaron a ejercer influencia en el momento en que se produjo un retroceso de la tradición racionalista griega y en que toda la anterior mezcla fue considerada como "el verdadero conocimiento". Los escritos en cuestión contienen una parte de edificación moral y religiosa, pero ninguna referencia a prácticas del culto o rituales. Ahora bien, el hermetismo posee dos formas de acuerdo con el aspecto que haya sido subrayado por los correspondientes escritos herméticos. Por un lado hay un hermetismo que puede llamarse filosófico, más griego que egipcio (no obstante las referencias constantes a los mitos egipcios y el propósito de unir la religión griega con la egipcia). Los escritos de varios autores sobre los mitos egipcios y sobre los misterios egipcios (Plutarco, Asclepíades, Jámblico, etc.) están dentro de esta dirección. Pero los ejemplos clásicos de ella son los *Tratados herméticos* atribuidos a Poimandres y a Asclepio, tratados de origen intelectual griego en los cuales se desarrolla, bajo la forma de una revelación de Hermès, una cosmogonía, una antropología y una escatología, con numerosas doctrinas análogas a las del gnosticismo: formación del mundo en el *Primer Padre,* origen del *Hombre Arquetípico,* pérdida del alma en el cuerpo y divinización del alma en su ascenso por los círculos planetarios. Por otro lado hay un hermetismo que puede llamarse astrológico (o mágico-astrológico), menos interesado por

la especulación teosófica que en ciertas prácticas basadas en supuestas correspondencias entre fenómenos terrestres y fenómenos celestes, y entre las partes de la Naturaleza y las del cuerpo humano. En otros términos, y como indica Festugière, mientras en un sentido el hermetismo desemboca en una pura contemplación espiritual, en el otro conduce a una compleja demonología que ofrece rasgos primitivistas. No es infrecuente que los dos tipos de hermetismo se combinen en una sola doctrina y que en algunos casos —como en el de Juliano el Apóstata— haya habido una singular mezcla de mística intelectual y de magia naturalista,,

Edición del *Corpus Hermeticum* por A. D. Nock y A.-J. Festugière, trad. francesa de A.-J. Festugière, 4 vols.: I, 1945; II, 1945; III, 1954; IV, 1954. — Otra edición: *Hermetica, the Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, con trad. ing., notas e índices por Walter Scott, 4 vols.: I, 1924; II, 1925; III, 1926; IV, 1936. — Véase L. Ménard, *Hermès Trismégiste*, 1867 (con trad.). — R. Reitzenstein, *Zwei Religionsgeschichtlichen Fragen*, 1901. — Íd., íd., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, 1904. — R. Reitzenstein y H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926 [Studien der Bibl. Warburg, VII]. — Th. Zielinski, "Hermes und die Hermetik", *Archiv für Religionswissenchaft*, VIII (1905) y IX (1906). — P. Boylon, *Thoth, the Hermes of Egypt*, 1922. — A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols.: I *(L'Astrologie et les sciences occultes*, con apéndice sobre el hermetismo árabe por L. Massignon), 1944; II *(Le Dieu Cosmique)*, 1949; III *(Les doctrines de l'âme)*, 1953; IV *(Le Dieu inconnu et la Gnose)*, 1954. Del mismo autor, el folleto *L'Hermétisme*, 1948.

COSA. Los escolásticos consideran el concepto de cosa *(res)* como uno de los conceptos trascendentales (v.) — siendo los otros conceptos el de algo *(aliquid)*, lo uno *(unum)*, lo verdadero *(verum)* y lo bueno *(bonum)*. La cosa es uno de los cinco modos de ser *(modi essendi)* y su modo de ser corresponde, en general, al de todo ente *(ens)*. El concepto de cosa se distingue del de ente sólo por una distinción (v.) de razón raciocinante. En cambio, el concepto de cualquiera de los otros trascendentales no es en modo alguno sinónimo con el concepto de ente.

A veces se considera que las cosas son las entidades individuales, y en particular las existencias materiales individuales. Estas definiciones tienen el inconveniente de ser demasiado vagas (pues el concepto de entidad individual no es en modo alguno preciso) o demasiado restringidas (pues el concepto de cosa en tanto que uno de los modos de ser del ente tiene mayor extensión que el concepto de cosa material).

Más aceptable —aunque no exento de dificultades— es ligar el concepto de cosa con el de substancia. En numerosas ocasiones al hablar de la una hablamos de la otra, como cuando se dice, por ejemplo, "la cosa con sus propiedades". En todo caso, una vez que se ha introducido el concepto de cosa es menester indicar todavía de qué cosas se trata cuando se aplica aquel concepto. Puede hablarse, así, como ha hecho Spinoza, de cosas particulares, exteriores, físicas, creadas, etc., etc. Si se pretende que tenga alguna aplicación, el concepto de cosa (a menos que se identifique pura y simplemente con el concepto de ser) necesita una cierta determinación.

Uno de los modos de entender el concepto de cosa consiste en contraponerlo al concepto de persona. Según algunos autores, esta contraposición es meramente mental o conceptual. Ciertos pensadores (llamados "impersonalistas") consideran, en efecto, que la noción de persona puede siempre reducirse (ontológica o metafísicamente) a la de cosa. Otros pensadores (llamados "personalistas") consideran que la noción de cosa puede siempre reducirse (ontológica o metafísicamente) a la de persona. En ambos casos, sólo una de las nociones corresponde a una realidad. Los autores impersonalistas han sido por lo común (metafísicamente) realistas; los autores personalistas han sido por lo común (metafísicamente) idealistas. La expresión 'por lo común' es aquí necesaria, pues es posible encontrar doctrinas realistas que destacan la realidad y el valor de la persona, y doctrinas idealistas que pueden destacar la realidad y el valor de la cosa. Algunos autores rechazan que haya, cuando menos de primera intención, posibilidad de reducción de la noción de persona a la de cosa y viceversa; lo que más bien hay es una contraposición irreductible y, como lo ha puesto de manifiesto Charles Renouvier, un dilema — uno de los dilemas, posiblemente el más fundamental, de la "metafísica pura". Para resolver este dilema hay que tomar una decisión. Es una decisión similar a la que tomó Fichte al pronunciarse en favor del idealismo para salvar la libertad. Renouvier tomó decisión en favor de la persona — lo que suponía, a su entender, una serie de posiciones metafísicas. Otros autores se inclinan a considerar que la noción de cosa no excluye la de persona, ni la de persona la de cosa; ambas se refieren a realidades fundamentales cuya relación es menester entonces explicar, y cuya interacción presenta problemas particularmente espinosos — aunque, según ciertos autores, lamentablemente artificiosos.

Los conceptos de cosa y de persona pueden considerarse, desde el punto de vista histórico, como conceptos en los cuales se expresan ciertas "concepciones del mundo" previas a las varias filosofías alojadas en cada una de ellas. En un cierto sentido del vocablo 'cosa' puede decirse que el pensamiento griego clásico tendió hacia el "predominio de la cosa". Esto equivale al predominio de un pensar de tipo "cosista" y substancialista. Aunque se admitiera que la realidad verdadera no es de naturaleza sensible, sino inteligible, se hablaba con frecuencia de ésta en un lenguaje calcado sobre "las cosas" (Bergson alega, por lo demás, que este es el lenguaje de la inteligencia, a diferencia del lenguaje de la intuición). El concepto de persona, en cambio, va introduciéndose a medida que se reconocen tipos de realidad no réductibles a lo fijo, a lo estático, a lo exterior, a la figura, etc. Entre estos tipos de realidad destacan lo que se llama "vida íntima" o "espíritu". El cristianismo contribuyó a destacar dichos tipos de realidad al invertir las ideas "clásicas" sobre la relación entre el alma (VÉASE) y la Naturaleza. Mientras era corriente en la antigüedad clásica concebir el alma —o el espíritu, la razón, etc.— como una especie de culminación del movimiento de la Naturaleza, el cristianismo insistió en que la

Naturaleza estaba, por así decirlo, *"en* el alma". Hay, desde luego, muchas excepciones en las dos "tendencias". Por un lado, muchos neoplatónicos, al hacer de la Naturaleza una emanación de lo inteligible, se niegan a considerar que éste es una culminación de aquélla; más bien ocurre que aquélla es una especie de "degradación" de éste. Por otro lado, no pocos elementos del tipo de pensar "cosista" se introducen en el pensamiento personalista de muchos eminentes filósofos cristianos, en particular escolásticos. Pero, en general, puede decirse que en la medida en que predomina la idea de ser como ser en sí, predomina asimismo la noción de cosa, y en la proporción en que predomina la idea de un ser como ser para sí, predomina la noción de persona.

Heidegger ha tratado del problema de "la cosa" en una conferencia así titulada ("Dais Ding", en *Gestalt und Gedanke,* ed. Academia Bávara de Bellas Artes, 1951, págs. 128-48; trad, esp. por Rafael Gutiérrez Girardot: "La cosa", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba,* XI [1953], 3-20). Heidegger se refiere a varios sentidos etimológicos de "la cosa" y especialmente al sentido de "lo que importa a los hombres" o "el asunto", "el caso" (como en "Sabe sus cosas", es decir, lo que interesa, lo que importa). Se refiere asimismo a la significación habitual de 'cosa' en la metafísica occidental como "lo que en general de algún modo es" y también "el objeto", y concluye que el primer sentido es más esclarecedor que el segundo. Pues toda cosa es el presentarse de "lo-que-se-presenta" en el modo de ser un algo determinado. La cosa opera en el modo de cosificar, y cosificar es trazar y "afianzar el marco" por el cual el mundo es mundo. "Los hombres en cuanto mortales obtienen el mundo en cuanto mundo, habitándolo. Sólo lo que es eslabonado en el mundo [por medio de las cosas] llega a ser, de una vez, cosa."

COSA EN Sí. Kant llamó "cosas en sí" *(Dinge an sich)* a las realidades que no pueden conocerse por hallarse fuera del marco de la experiencia posible, esto es, que trascienden las posibilidades del conocimiento tal como han sido delineadas en la *Crítica de la razón pura.* Las cosas en sí (compendiadas con frecuencia con el nombre de "Cosa en sí", *Ding an sich)* pueden ser pensadas —mejor dicho, puede pensarse el concepto de una cosa en sí en tanto que es posible, o no envuelve contradicción—, pero no conocidas. Una cosa es pensar un concepto; otra es adscribir al mismo validez objetiva, esto es, posibilidad real y no meramente lógica.

Las cosas en sí se oponen a las apariencias (en el sentido kantiano de "Apariencia" (véase este término]). Kant muestra que ni el espacio ni el tiempo son propiedades de cosas en sí. Muestra asimismo que los conceptos del entendimiento son trascendentales (véase TRASCENDENTAL) y no estructuras ontológicas propias de una realidad en sí.

La naturaleza y función del concepto de cosa en sí en la filosofía crítica de Kant ha sido objeto de numerosos debates, algunos de ellos incitados por el carácter vacilante del vocabulario kantiano. A veces Kant distingue entre cosa en sí y objeto trascendental (en la primera edición de la primera *Crítica);* a veces los identifica o deja simplemente de hablar del último (en la segunda edición). A veces la noción de cosa en sí parece distinta de la de noúmeno; a veces, prácticamente idéntica. Como nos hemos referido a estos problemas en el artículo NOÚMENO, remitimos a él para un mayor esclarecimiento del problema de la cosa en sí kantiana. En el mismo artículo hablamos de las razones que llevaron a algunos autores (casi todos los idealistas postkantianos) a rechazar la cosa en sí (y el noúmeno), así como a las dos distintas interpretaciones —fenomenista e idealista trascendental— que cabe dar a la filosofía kantiana según el papel menor o mayor que tiene la noción de cosa en sí. Pueden completarse estas informaciones con las proporcionadas en el artículo ANTINOMIA. Nos limitaremos aquí a completar la información ofrecida en dichos artículos con una breve reseña de lo que se ha llamado "el destino de la cosa en sí" en algunas filosofías postkantianas.

Jacobi sostuvo que "sin la cosa en sí no se puede penetrar en el recinto de la crítica de la razón pura", pero que "con la cosa en sí no se puede permanecer en él". De este modo subrayaba dicho autor el conflicto que se manifiesta en la *Crítica de la razón pura* entre la suposición de que las cosas (en sí) afectan la sensibilidad produciendo representaciones, y la idea de que el conocimiento se halla limitado al mundo fenoménico. Salomón Maimón puso de manifiesto la contradicción que implica pensar algo que no sea pensado en la conciencia, y admitir algo (aunque sea sólo como posible) que se halle fuera de la conciencia, afectándola de algún modo. Ya los primeros kantianos intentaron resolver el problema planteado por la cosa en sí eliminando la noción de ésta como un inadmisible residuo realista. Algunos, como J. Segismund Beck, declararon que el concepto de cosa en sí resulta simplemente de la "forma de exposición" kantiana. Otros manifestaron que plantea un dilema que debe resolverse por medio de una decisión. Esta última posición fue adoptada por Fichte. Los neokantianos han rechazado asimismo la noción de cosa en sí. Lo mismo hizo Bradley al afirmar que las cosas en sí son incognoscibles, y que no se puede conocer ni siquiera que existen. En general, han rechazado la noción de cosa en sí tanto los fenomenistas como los idealistas objetivos. En cambio, algunos autores han afirmado que la cosa en sí es accesible, si bien no por medio del intelecto. Es lo que sucedió con Schopenhauer, quien identificó la cosa en sí con la Voluntad. Ello resultaba posible dentro de su pensamiento, por cuanto dicho autor sostenía que entre el noúmeno y el fenómeno, entre lo inteligible y lo sensible no existe necesariamente relación causal.

Todos los comentarios a la *Crítica de la razón pura* (véase bibliografía de KANT [IMMANUEL]) se refiere a la cuestión de la cosa en sí. Véase también: Eduard von Hartmann, *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit,* 1870. — P. Asmus, *Das Ich und das Ding an sich. Geschichte ihrer begrifflichen Entwicklung in der neuesten Philosophie,* 1873. — Rudolf Lehmann, *Kants Lehre vom Ding an sich. Ein Beitrag zur Kantphilologie,* 1878. — M. W. Drobisch, *Kants Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff,* 1885. — Akós Pauler, *Das Problem des Dinges an sich in der neueren Philosophie,* 1902. — Hans Cornelius, "Die Erkenntnis der Dinge an sich", *Logos,* I (1910-11), 361-7. — Cosmo Guastella, *La Cosa in se* (tomo II de la obra *Le ragione del fenomenismo,* 3 vols., 1921, 1922, 1923). —

Ernst Cassirer, *Das Erkentnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, tomo III, 1920 (trad. esp.: *El problema del conocimiento*, III, 1957). — Erich Adickes, *Kant und das Ding an sich*, 1924. — Felice Battaglia, "La cosa in se", *Ann. della Reale Università di Cagliari*, 1927-28. — B. Noll, *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding an sich*, 1936. — O. W. Miller, *The Kantian Thing-in-Itself, or the Creative Mind*, 1956. — Véase también bibliografía de NÓUMENO.

COSMOLOGÍA. En sentido general se llama cosmología a toda doctrina acerca del mundo (VÉASE), concebido como una totalidad. La cosmología se ocupa, por lo tanto, del conjunto del mundo, de su origen y de sus leyes. El término ha sido utilizado sobre todo por los escolásticos y por la escuela de Wolff, que han incluido dentro de la cosmología las investigaciones relativas al "sistema del mundo" tal como fueron realizadas por los antiguos y proseguidas, con supuestos distintos, por los filósofos y cultivadores de la moderna ciencia de la Naturaleza. Esto no quiere decir que otros autores, aun no empleando el término, no hayan también justificado la posibilidad de doctrinas cosmológicas, ya sea basadas en datos científicos o bien por medio de una previa ontología de la Naturaleza. En todo caso convendría atenerse para la significación tradicional del término 'cosmología' al uso que hoy día es ya clásico. Wolff definía la cosmología general como una *scientia mundi seu universi in genere (Cosmologia,* § 1). Esta *scientia* podía ser "científica" o "experimental" *(ibid.,* § 4). La cosmología general era llamada también trascendental. En el uso escolástico —formalmente muy próximo al anterior— la cosmología aparece como una parte de la metafísica especial, al lado de la psicología y de la teología natural. La cosmología trata entonces del mundo en general, como *omnitudo realitatis,* incluyendo en este estudio el examen de la naturaleza de los cuerpos y de las leyes universales por las cuales se rigen. Las cuestiones relativas al origen del mundo y, sobre todo, a la cuestión de si el mundo existe por sí o ha sido creado, son cuestiones centrales cosmológicas. Lo mismo ocurre con la cuestión de la composición última de los cuerpos en tanto que presenta problemas de naturaleza racional. Los términos 'cosmología' y 'cosmológico' son usados, pues, casi siempre, con referencia a tales cuestiones, y del sentido que les corresponde derivan los problemas de las antinomias cosmológicas, así como el problema de la llamada prueba cosmológica de la existencia de Dios (véase Dios; II. PRUEBAS DE SU EXISTENCIA).

En la actualidad la cosmología —llamada con frecuencia *cosmología teórica*— es considerada como una disciplina científica, íntimamente ligada con la astronomía, la física teórica y la matemática, pero distinta en principio de ellas. Su principal tema consiste en la construcción de "modelos de universo" que sean a la vez lógicamente coherentes y no incompatibles con los datos fundamentales de la ciencia experimental de la Naturaleza. Las características generales del universo, su extensión en el espacio, duración en el tiempo y, ocasionalmente, origen y desarrollo, constituyen las principales preocupaciones de los cosmólogos. Los trabajos realizados al respecto se han intensificado durante los últimos cuatro decenios, siguiendo los progresos de la física teórica y las nuevas observaciones físicas y astronómicas. Ahora bien, las respuestas dadas a las anteriores cuestiones son muy variadas. Para algunos, el universo es estático y cerrado; para otros es dinámico y abierto; para algunos, tiene forma esférica; para otros, cilindrica o hiperbólica; para algunos la curvatura del espacio es positiva; para otros, negativa. Los principales modelos de universo propuestos son: el de Einstein (cerrado, esférico, estático, finito), el de De Sitter (estático, vacío), el de Friedmann y Lemaître (dinámico, abierto, expansivo). La cuestión de la expansión del universo, suscitada por el desplazamiento de las rayas espectrales de las galaxias distantes hacia el rojo, ha dado lugar a muchos debates cosmológicos. En general, la expansión es admitida, pero las dificultades que ofrece son solucionadas de diversas maneras. Algunos cosmólogos, como Lemaître, admiten un "átomo primitivo" que al "explotar" ha engendrado el universo; otros, como Bondi, Gold y Hoyle, proponen la tesis de la creación (v.) continua de la materia, con el fin de explicar la presencia permanente de ésta en los lugares del universo que deberían estar vacíos a causa de la expansión; otros, como Gamow, presentan la teoría según la cual de un estado primordial de la materia se produjo, en menos de media hora, la serie de los elementos existentes en el universo: desde su "origen" el universo ha estado en continua expansión, pero llegará un momento de máxima rarefacción en el cual el universo se desintegrará, produciéndose de nuevo un estado primitivo que, a su vez, engendrará una nueva expansión. Es fácil ver que todas estas teorías, aunque apoyadas en observaciones astronómicas y empleando el instrumental matemático, se plantean problemas que habían sido tratados ya por las antiguas cosmologías y que inclusive algunas de sus soluciones se parecen extraordinariamente a varias de ellas. Es el caso de la concepción de una "materia primordial", o de una eterna expansión y concentración del universo, o de una creación continua de la materia. Así, como la teoría del conocimiento, la cosmología muestra muchos puntos de intersección entre el lenguaje científico y el filosófico.

Para la cosmología en sentido tradicional: J. de Tonquédec, *Questions de cosmologie et de physique*, 1950. — M. Bunge, N. R., Hanson, S. Körner *et al.*, artículos en *The Monist*, Vol. XLVII, 1 (1962) bajo el título general "Philosophical Implications of the New Cosmology". — G. C. McVittie, *Fact and Theory in Cosmology*, 1962. — Cosmología, platónica: F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937. — Para la cosmología desde el punto de vista científico: E. Finlay-Freundlich, *Cosmology*, 1951 (*International Encyclopedia of Unified Science*, I, 8). — Cosmología moderna y cristianismo: E. A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, 1952 (Edward Cadbury Lectures, 1950). — Problemas de cosmología científica: C. F. von Ehrenfels, *Kosmogonie*, 1916. — E. W. Beth, *La cosmologie dite naturelle et les sciences mathématiques de la nature*, 1948. — M. K. Munitz, *Space, Time, and Creation. Philosophical Aspects of Scientific Cosmology*, 1957. — Exposición de la llamada *nueva cosmología* (Bondi, Hoyle, etc.): H. Bondi, *Cosmology*, 1952. — F. Hoyle, *The Nature of the Universe*, 1953. — H. Wein, *Zugang zu philosophischer Kosmologie*, 1954. — H. Bondi, W. B. Bonnor *et al.*, *Rival Theories of Cosmology*, 1960. —

Felix Schmeidler, *Alte und moderne Kosmologie,* 1962 [Erfahrung und Denken, 9]. — Historia: A. Koyré, *From the Closed World to íhe Infinite Universe,* 1957.

COSMOLÓGICA (PRUEBA). Véase Dios (III), FÍSICO-TEOLOGÍA.

COSTUMBRES se llaman los hábitos adquiridos por el hombre, hábitos por medio de los cuales se desarrollan de un modo peculiar todos sus actos o una parte de ellos. La significación psicológica de las costumbres se refiere principalmente al carácter adquirido de estos actos en el curso de sucesivas acomodaciones o por mera repetición de acciones espontáneas libres; la significación ética, más general, se refiere al carácter moral de las costumbres por el cual su doctrina ha llegado a adquirir el sentido de ciencia de la moralidad. Según esto, las costumbres son el conjunto de actos que se organizan objetivamente como producciones del espíritu subjetivo y que llegan a erigirse en un sistema de normas válidas para este mismo espíritu. La discusión en torno a la idea de las costumbres en su acepción ética ha girado casi siempre alrededor de dicha validez objetiva y de su dependencia con respecto al reino de los valores, ya sea que la propia moral haya sido definida como simple teoría de las costumbres, de acuerdo con el significado originario que tenía la palabra ἔθος, ya sea que se haya mantenido una oposición entre la ciencia de las costumbres propiamente dicha y la moral llamada teórica en sus más diversos aspectos (formal, material, axiológica, etc.).

En suma: investigación sobre las costumbres se ha hecho, por un lado, de un modo empírico (J. J. Bachofen, E. Durkheim, E. Westermack, B. Malinowski, etc.); el problema de las costumbres es en este respecto un tema de la llamada "antropología" ("antropología social"). Algunos autores estiman que pueden derivarse normas éticas del estudio de las costumbres, pero la mayor parte de los antropólogos y sociólogos actuales ponen toda cuestión ética entre paréntesis o admiten que hay tantas "éticas" posibles como "sistemas de costumbres" o comunidades humanas. Por otro lado, el examen de las costumbres ha tenido un significado primariamente ético o moral. Así ocurre, por ejemplo, en el significado kantiano de *Sitten;* la "metafísica de las costumbres" y la moral son entonces una y la misma cosa. Aunque no es siempre fácil distinguir entre el plano empírico-antropológico y el plano ético-teórico, convendría o distinguir en cada caso en qué sentido se usa el término 'costumbres' o emplear dos distintos términos para cada uno de los dos citados tipos de investigación. Como en la actualidad, el vocablo 'costumbres' tiene escasa circulación dentro del pensamiento ético, puede estimarse que dicho vocablo ha adquirido predominantemente un sentido empírico-antropológico.

En otro sentido, Hume habla de la costumbre o hábito como el fundamento de las inferencias derivadas de la experiencia. La costumbre se opone aquí, por lo tanto, al razonamiento, y aun cuando el propio Hume indica taxativamente que con este término no pretende haber dado razón última de tal propensión humana, el hecho es que la misma constituye "el único principio que hace útil nuestra experiencia y nos hace esperar en el futuro una serie de efectos similares a los que han tenido lugar en el pasado" *(Enquiry,* V, 1).

Lucien Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs,* 1903 (trad, esp.: *La moral y la ciencia de las costumbres,* 1929). — F. Tönnies, *Die* Sitten, 1909. — C. Constantin Pavel, *L'irréductibilité de la morale à la science des moeurs,* 1935. — Georges Gurvitch, *Morale théorique et science des moeurs, leurs possibilités, leurs conditions,* 1937, 2a ed., rev. y corregida, 1948, 3a ed., 1961.

COURNOT (ANTOINE AUGUSTIN) (1801-1877), nac. en Gray (Garona), prof, en Lyon y en Grenoble (desde 1854) y rector de la Academia de Dijon, se inclina en sus reflexiones sobre el conocimiento a una posición que puede llamarse relativista o probabilista, pero no en un sentido escéptico, sino crítico, entendiendo por 'relativismo' la afirmación de que solamente son cognoscibles las relaciones fenoménicas; y por 'probabilismo' la definición del juicio del conocimiento como una probabilidad que tiende a aproximarse a un límite representado por el saber de lo que la cosa es en sí. El ideal del conocimiento consiste, según Coumot, en efectuar esta aproximación en una medida cada vez mayor, reduciendo sucesivamente las hipótesis y teorías a principios más simples y más comprensivos, como en física se unifican las diversas relaciones en leyes únicas que abarcan campos aparentemente distintos. Cuanto más amplia y general es una ley tanto más cercana se encuentra al límite jamás alcanzable que proporciona la esencia de las cosas. De ahí que la filosofía tenga por misión elaborar una teoría de las categorías o ideas fundamentales destinadas a producir enlaces cada vez más estrechos entre relaciones fenoménicas distintas hasta llegar a una ley general y universal que pueda comprenderlas a todas. La justificación en el empleo de cada una de las ideas fundamentales radica en su mayor o menor adecuación a los fenómentos sobre los cuales se aplica; esta separación entre los distintos grupos de saberes no equivale, sin embargo, para Cournot, a una distinción entre regiones ontológicas. Por eso las categorías aplicadas a la matemática vuelven a cobrar en cierto modo vigencia cuando se pasa a los fenómenos sociales superiores, donde el espíritu y la razón triunfan sobre la oscura zona de la vitalidad. Este empirismo en el empleo de las ideas fundamentales conduce a Cournot, finalmente, a la aceptación de la posibilidad de un dominio religioso de lo sobrenatural "como consecuencia necesaria de la inclinación del hombre" y, por consiguiente, como un hecho efectivo, para explicar el cual es preciso utilizar distintas ideas fundamentales.

Obras: *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses,* 1838. — *Exposition de la théorie des chances et des probabilités,* 1843. — Essai *sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique, 2* vols., 1851, 2a ed., 1912, 3a ed., 1922. — *Des méthodes dans les sciences de raisonnement,* 1865. — *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes,* 1872 *(Historia de los movimientos intelectuales y de las instituciones en los tiempos modernos,* 1946). — *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme,* 1875. — *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire,* 1881 (hay trad, esp.: *Tratado del encadenamiento de las ideas fundamentales en las ciencias y en la historia,* 1946).—Véase F. Mentre, *Coumot et la Renaissance du probabilisme au XIXe siècle,* 1908.

— A. Darbon, *Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot*, 1911. — E. P. Bottinelli, *Cournot, métaphysicien de la connaissance*, 1913. — Gaston Milhaud, *Études sur Cournot. Le développement de la pensée de Cournot*, 1927. — R. Ruyer, *L'humanité de l'avenir d'après Cournot*, 1930. — Jean de la Harpe, *De l'ordre et du hasard. Le réalisme critique d'A. Cournot*, 1936. — Varios autores (Amoroso, Baudin, Bordin, de Pietri-Tonelli, de la Harpe, Lanzillo, Roy, von Mises), *Cournot nella economia e nella filosofia*, 1939. — S. W. Floss, *An Outline of the Philosophy of A. A. Cournot*, 1941 (tesis). — A. Waismann, "Introducción a la historiografía cournotiana", en *Cuatro ensayos sobre el pensamiento histórico*, 1959. — Émile Callot, *La philosophie biologique de Cournot*, 1960.

COUSIN (VICTOR) (1792-1867), nac. en París, profesó en la Universidad de París y en la Escuela Normal Superior. Su posición es usualmente calificada de ecléctica y de espiritualista. Influido por la escuela escocesa en las direcciones que desde los ideólogos condujeron a la reacción activista y voluntarista de Maine de Bi-ran y Royer-Collard, así como por la filosofía del idealismo alemán, con cuyos principales adalides, Schelling y Hegel, mantuvo relaciones personales, pretendió conciliar en un sistema poco definido lo que estimaba verdadero en todos los sistemas, considerados como manifestaciones parciales de una verdad única y más amplia. Relacionado con esta tendencia se halla su interés por la historia de la filosofía, en la que con sus discípulos realizó amplias investigaciones, y que, de modo parecido a Hegel, concibió como la manifestación de sucesivas etapas del espíritu, pero que, en oposición a él, no entendió como una revelación o autodespliegue del Espíritu absoluto en el proceso de la historia, sino como formas del espíritu susceptibles de regresión e indefinidamente repetidas. Estas formas pueden reducirse, según Cousin, a cuatro. Ellas son, por así decirlo, los diferentes aspectos de una historia de la filosofía que no puede sustituir a la propia filosofía, porque hay en ésta, como conciliación superior, algo más que en su historia: "la historia de la filosofía no lleva en sí misma su claridad y no constituye su propio fin". En primer término, hay el sensualismo, que quiere explicar por la sensación todos los fenómenos o, mejor aun, que considera aquélla como el único orden de fenómenos existente en la conciencia. A su lado, el idealismo atiende a otra realidad descuidada por el sensualismo, pero a su vez descuida la sensación y olvida la coexistencia de idea y sensación en la conciencia. Luego, el escepticismo refuta los dos dogmatismos anteriores, pero toma por error total lo que no es sino error parcial, acabando en un dogmatismo de nuevo cuño. Finalmente, para salvar las dificultades anteriores, la reflexión se inclina a la espontaneidad y, situándose más acá de todo análisis, se convierte en misticismo. Estos cuatro sistemas "han sido; por lo tanto, tienen su razón de ser; por lo tanto, son verdaderos cuando menos en parte", si uno de ellos perece "toda la filosofía está en peligro" (*Hist. gén. de la phil*, Lee. I). Según Cousin, la observación directa de la realidad, tal como es dada a la conciencia, permite advertir el origen de los datos que el análisis de Condillac había descompuesto artificialmente en sensaciones, y permite, al propio tiempo, que sean aceptadas como primitivas las facultades activas del espíritu y las mismas condiciones de la posibilidad del conocimiento universal de las cosas. Dicha razón de origen equivale a reconocer como verdaderos los principios negados o dejados en suspenso por el análisis es-céptico y a afirmar las entidades que, como la substancia y la causalidad, y en cuanto soporte de ellas, Dios, son disueltas o relegadas a lo inconcebible por la crítica. La filosofía de Cousin, que coincidió con la situación política conciliadora de su época, ha sido casi siempre combatida como superficial; en todo caso, se extendió rápidamente por algunos países, sobre todo en España, Italia y en algunos países hispano-america-nos, particularmente en Cuba, donde dio lugar a ardientes polémicas (véase LUZ Y CABALLERO). En Francia se formó bajo la influencia de Cousin una escuela llamada ecléctica o espiritualista que constituyó, por así decirlo, la filosofía oficial desde la revolución de julio de 1830 hasta la caída de la monarquía constitucional de Luis Felipe en 1848. Entre sus adhérentes mencionamos a Jules Simon (1814-1896): *Histoire de l'École d'Alexandrie*, I, 1844; II, 1845. — *Le devoir*, 1853. — *La religion naturelle*, 1856. — *La liberté de conscience*, 1857. — *La liberté politique*, 1859. — *La liberté civile*, 1859); Ph. Damiron (1794-1862: *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, 2 vols., 1828. — *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, 3 vols., 1857-62); Émile Saisset (1814-1863; *Essai de philosophie religieuse*, 1859. — *Précurseurs et disciples de Descartes*, 1862. — *L'âme et la vie; étude sur la renaissance de l'animisme*, 1864. — *Le scepticisme; Aenesidemus, Pascal et Kant*, 1865. — *Essais sur la philosophie et la religion au XIXe siècle*, 1865. — *Critique et histoire de la philosophie*, 1865); B. Hauréau (1812-1896: *De la philosophie scolastique*, 1850. — *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 vols., 1872-81. — *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, 1890-93); Francisque Bouillier (1813-1899): *Théorie de la raison impersonelle*, 1845. — *Histoire de la philosophie cartésienne*, 1854. — *Du plaisir et de la douleur*, 1855. — *Le principe vital et l'âme pensante*, 1862. — *De la conscience en psychologie et en morale*, 1872); E. Caro (1826-1887: *Études morales sur le temps présent*, 1855. — *L'idée de Dieu*, 1864. — *Le matérialisme et la science*, 1867. — *Problèmes de morale sociale*, 1876. — *Le Pessimisme au XIXe siècle. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, 1878. — *Philosophie et philosophes*, 1888); A. Édouard Chaignet (1818-1901: *Essai sur la psychologie d'Aristote*, 1844. — *Les principes de la science du beau*, 1860. — *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, 1873. — *Histoire de la philosophie des Grecs*, 1887-93); Charles de Rémusat (1797-1875: *Essais de philosophie*, 1842. — *Abélard*, 1845. — *De la philosophie allemande*, 1845. — *Saint Anselme de Cantorbéry; tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au XIe siècle*, 1853. — *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, 1857. — *Histoire de la philosophie en Angleterre, depuis Bacon jusqu'à Locke*, 1875); Adolphe Franck (1809-1893: *De la certitude*, 1847. — *Étu-*

des orientales, 1861. — *Réformateurs et publicistes de l'Europe. l.Moyen âge et Renaissance,* 1863. *11. Le XVIIe siècle,* 1881. — *Philosophie du Droit pénal,* 1863. — *La philosophie mystique en France à la fin du XVIIIe siècle. Saint Martin et son maître Martinez Pasqualis,* 1866. — *Philosophie et religion,* 1869. — *Essais de critique philosophique,* 1885. — *Philosophie du Droit civil,* 1886. — *Nouveaux Essais,* 1890. — Franck fue, además, redactor y director del *Dictionnaire des sciences philosophiques,* 6 vols., 1844-52; 2° ed. en 1 vol., 1875). Todos ellos se distinguieron no sólo en la elaboración de la filosofía "espiritualista", sino también y muy especialmente en los estudios de historia de la filosofía. Pero sobre todo hay que mencionar como procedentes de la "escuela" a E. Vacherot (VÉASE) y a Paul Janet (1823-1899: *La Famille,* 1855. — *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et dans les temps modernes,* 2 vols., 1858. — *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel,* 1860. — *La philosophie du bonheur,* 1863. — *La morale,* 1874. — *Les causes finales,* 1874. — *Saint-Simont et le saint-simonisme,* 1878. — *La philosophie contemporaine française,* 1879. — Les *origines du socialisme contemporain,* 1883. — *V. Cousin et son oeuvre,* 1885. — *La philosophie de Lamennais,* 1890. — *Principes de métaphysique et de psychologie,* 2 vols., 1897), que desarrolló el eclecticismo en el sentido de una teoría pura de la ciencia dentro de la cual se da no solamente la realidad, sino también la posibilidad de conciliar sus contradicciones.

Las obras de Cousin consisten principalmente en sus cursos: el llamado *Cours d'histoire de la philosophie moderne,* publicado en dos series y en numerosas ediciones, corregidas y aumentadas. La primera serie, en 5 vols., publicados por vez primera en 1841, abarca las obras siguientes: *Premiers essais de philosophie. — Du vrai, du beat et du bien. — Philosophie sensualiste. — Philosophie écossaise. — Philosophie de Kant.* La segunda serie, en 3 vols., publicados por vez primera en 1829, abarca las obras siguientes: *Introduction à l'histoire de la philosophie. — Histoire générale de la philosophie jusqu'à la fin du XIIIe siècle* [2 vols.]. La primera serie reproduce cursos dados de 1815 a 1820; la segunda serie, cursos de 1828 y 1829. Además se deben a Cousin: *Fragments philosophiques,* 1826 (numerosas ediciones, la última en 5 vols.). — *De la Métaphysique d'Aristote,* 1835. — *Études sur Pascal,* 1842, y ediciones de varios autores (Platón, Abelardo, Pascal, etc.). — Edición de obras completas, 1846 y siguientes. — Véase Barthélemy Saint-Hilaire, *V. Cousin, sa vie, sa correspondance,* 3 vols., 1858. — J. Élaux, *La philosophie de M. Cousin,* 1864. — Jules Simon, *Victor Cousin,* 1877. — Paul Janet, *Victor Cousin et son oeuvre,* 1885. — Dagobert Nellhaus, *Der Einfluss des deutschen Idealismus auf der Entwicklung der Philosophie V. Cousins,* 1915. — Hermann J. Ody, *V. Cousin. Ein Lebensbild im deutsch-französischen Kulturraum,* 1953. — A. Cornelius, *Die Geschichtslehre V. Cousins. Unter besonderer Berücksichtigung des hegelschen Einflusses,* 1958 [Kölner romanistischen Arbeiten, N. S., 14].

COUTURAT (LOUIS) (1868-1915) nac. en París, profesor desde 1895 en la Universidad de Toulouse, desde 1895 a 1899 en Caen y a partir de 1905 en el Collège de France, fue uno de los más constantes defensores en Francia de la investigación lógica simbólica y uno de los que propugnaron la formación de una *mathesis universalis y* de una lengua universal. Según Couturat, sólo la consecuente aplicación del simbolismo puede permitir que la filosofía salga del reino de la vaguedad a que le condena la imprecisión del lenguaje cotidiano. Couturat polemizó contra Poincaré, el cual se oponía al movimiento de la lógica matemática, e investigó los precedentes modernos de este movimiento, especialmente en Leibniz, cuya lógica comentó extensamente y algunos de cuyos escritos inéditos de índole lógica publicó por vez primera. Nos hemos referido a algunas de las ideas de Couturat en los artículos sobre antinomia y sobre infinito (VÉANSE). En lo que toca a este último problema, hay que tener en cuenta que Couturat pasó del finitismo al infinitismo en la matemática, defendiendo las doctrinas de Cantor.

Obras: *De l'infini mathématique,* 1896. — *La logique de Leibniz d'après des mss. inédits,* 1901, reimp. 1962. — *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* 1903. — *Les principies des mathématiques,* 1905. — *L'algèbre de la logique,* 1905. — *Histoire de la langue universelle,* 1903 (en colaboración con M. Léau). — Véase C. C. Dassen, *Vida y obra de L. Couturat,* 1939.

CRANTOR *(ca.* 340-290 antes de J. C.) nac. en Soli, pasó a Atenas, donde escuchó, según Diógenes Laercio (IV, 24), las lecciones de Jenócrates y Polemón. Miembro de la antigua Academia platónica (VÉASE), se ocupó principalmente, como Crates y Polemón, de cuestiones éticas. También como los citados autores insistió en la conveniencia de una sabia mezcla de las pasiones, las cuales deben ser medidas y aprovechadas y no, como predicaban los cínicos y estoicos, suprimidas. Se debe a Crantor una obra *Sobre la pena,* Περι\ πένθους así como un comentario al *Timeo.* Por lo demás, Crantor parece haber sido el primero de la larga serie de comentaristas de este diálogo platónico.

F. Schneider, "De Crantore Solensis philosophi Academicorum philosophiae addicti libro, qui Περὶ πένθους inscribitur, commentatio", *Zeistschrift für Altertumswissenschaft,* Nr. 104-5, 1836. — M. H. Ed. Meier, *Ueber die Schrift des Krantor* Περὶ πένθους, 1840. — F. Kayser, *De Crantore Academico,* 1881 [con los fragmentos] (Dis.). Artículo sobre Crantor (Krantor) por J. von Arnim en Pauly-Wissowa.

CRATES, de Atenas, llamado el platónico para distinguirlo de Crates de Tebas, el cínico, y de Crates de Tarso (asimismo platónico, pero de la Academia nueva), fue escolarca de la Academia platónica desde 270/69 hasta 268/4 antes de J. C. Sus doctrinas coinciden en gran parte con las de Polemón, pues también como éste se dedicó principalmente a la ética. Según Diógenes Laercio (IV, 22), Crates había estudiado con Teofrasto antes de pasar a la Academia (VÉASE), en donde mantuvo relaciones muy estrechas con Polemón, con Crantor y con Arcesilao, de quien fue, al parecer maestro. Fue también maestro del cínico Bion de Boristenes, y esta relación personal permite ver la conexión que hay en las doctrinas éticas entre algunos de los antiguos académicos y los primeros cínicos.

Véase artículo sobre Crates de Atenas (Krates, 8), por J. von Arnim en Pauly-Wissowa.

CRATES de Tebas *(fl.* 326 antes de J. C.) fue, según Diógenes Laer-

cio (VI, 85), uno de los discípulos de Diógenes el Cínico, y según Hipoboto discípulo de Brisón el Aqueo. La primera opinión es la más plausible. Autor de un poema burlesco, Παίγνια, en el cual parodió la epopeya, la elegía y la tragedia, Crates de Tebas defendió por el sarcasmo y la ironía los puntos de vista cínicos contra las opiniones de otros filósofos. Su actuación como filósofo cínico se manifestó, entre otros modos, en su costumbre —relatada por Diógenes Laercio— de "abrir las puertas" de las casas y exhortar a sus moradores. Su desprecio de las convenciones se manifiesta en la respuesta que, al parecer, dio a Alejandro Magno cuando éste le preguntó si desearía que reconstruyera su ciudad: "¿Por qué es necesario reconstruirla?" En esta tendencia le siguió Mónimo de Siracusa (discípulo asimismo de Diógenes el Cínico). Como Crates de Tebas, Mónimo escribió versos burlescos, dos libros *Sobre los impulsos (* Περι\ ὁρμων de Tebas defendió por el sarcasco y un *Protréptico* (Προτρεπτικόν) o *Exhortación* (a la filosofía).

Artículo de J. Stenzel sobre Crates de Tebas (Krates, 6) en Pauly-Wissowa.

CREACIÓN. El término 'creación' puede entenderse filosóficamente en cuatro sentidos: (1) Producción humana de algo a partir de alguna realidad preexistente, pero en tal forma que lo producido no se halle necesariamente en tal realidad; (2) Producción natural de algo a partir de algo preexistente, pero sin que el efecto esté incluido en la causa, o sin que haya estricta necesidad de tal efecto; (3) Producción divina de algo a partir de una realidad preexistente, resultando un orden o un cosmos de un anterior caos; (4) Producción divina de algo a partir de la nada o *creatio ex nihilo.*

El sentido (1) es el que se da usualmente a la producción humana de bienes culturales, y muy en particular a la producción o creación artística. Este sentido ha estado ligado con frecuencia, cuando menos en la historia de la filosofía occidental, y en particular a partir del cristianismo, a los sentidos (3) y (4). El creador, y más específicamente el artista, han sido a veces comparados con un domiurgo y a veces con un Dios — con un Dios, sin embargo, finito, y sólo capaz de producir cosas finitas, por valiosas y hasta sublimes que fuesen. Puede hablarse en este respecto de una "gran analogía" (véase M. C. Nahm, *op. cit. infra)* como consecuencia de los intentos de explicación de la actividad estética a base de una comparación de esta actividad con la divina. Esta explicación ha sido doble: por un lado, se ha comparado al artista y a Dios como creadores en el sentido (4); por el otro, se los ha comparado con "productores" o "hacedores" en el sentido (3). Los problemas que ha suscitado la noción de creación en el sentido (1) han sido múltiples, pero se han centrado por lo común en los niveles siguientes: psicológico, estético (y axiológico) y teológico. Filosóficamente, la estética (VÉASE) es la disciplina que se ocupa preferentemente de la cuestión de la creación artística, estableciéndose con frecuencia analogías entre este tipo de creación y otros tipos de creación: la científica, la política, la filosófica, etc. Dentro del presente sentido de la creación puede incluirse asimismo el concepto existencial de la creación de la propia existencia en el curso de decisiones últimas.

El sentido (2) ha sido usado especialmente por autores que han dado ciertas interpretaciones a la evolución del mundo y especialmente de las especies biológicas. Es lo que sucede con la noción de "evolución creadora" en Bergson, pero también en muchos de los autores que han desarrollado el concepto de evolución emergente (VÉASE).

El sentido (3) es el que tiene la creación cuando se interpreta en la forma de un demiurgo (v.) de tipo platónico. También se puede incluir en este sentido la noción de emanación (v.), pero entonces hay que introducir modificaciones sustanciales. En cuanto al sentido (4) es el que ha sido considerado más propio dentro de la tradición hebreo-cristiana y a él nos referiremos con particular detalle en el curso del presente artículo. Nos ocuparemos en éste sobre todo de las discusiones en torno al concepto de creación de la nada, y del conflicto entre las posiciones helénica y cristiana al respecto, y terminaremos planteando algunos problemas en relación con varios modos contemporáneos de entender esta noción.

La creación en el sentido de una producción original de algo, pero a base de alguna realidad preexistente fue ampliamente tratada por los griegos. Éstos no podían admitir —y, de hecho, concebir— otra forma de creación, de acuerdo con el principio *ex nihilo nihil fit.* A esa producción llamaron los griegos ποίησις , "poesía", obra, producción. Podía tener lugar de diversas formas y en diversas realidades — como producción del universo, de los seres orgánicos, de objetos ingeniados por el hombre, etc. Cuando la producción tenía lugar en el pensamiento se topaban con ciertas dificultades: producir un pensamiento no parece ser lo mismo que producir un objeto. Sin embargo, los griegos procuraron entender un modo de producción a partir del otro. Algunos —epicúreos, en parte estoicos— trataron de explicar la producción del pensamiento por analogía con la producción de "cosas". Otros —los neoplatónicos principalmente— siguieron el camino inverso. Esta última concepción se extendió rápidamente al final del mundo antiguo, hasta el punto de que a veces ha sido considerada como la típicamente helénica. Aunque no puede generalizarse demasiado en este terreno, es justo reconocer que hubo durante la época del helenismo una fuerte tendencia a representarse las causas eficientes bajo la especie de los modos causales imitativos o finales. Ello desembocó en una idea de la producción o "creación" como emanación (v.). Desde Aristóteles a Plotino se abrió paso el modo de consideración de la causalidad ejemplar —y, a la vez genética— en la representación de la producción de las realidades a partir de un primer principio, de un *primum mobile,* de Lo Uno. Veremos luego una importante diferencia entre estos modos de producción y la creación en sentido cristiano. De momento, baste consignar que el pensamiento griego, particularmente en su última época, realizó muchos esfuerzos para explicar la producción metafísicamente, pero sin llegar nunca a la idea hebreo-cristiana de creación como *creatio ex nihilo.*

Esta última idea no debe, pues, nada al pensamiento griego, si bien luego se haya utilizado ampliamente éste con el fin de explicitarla. En cambio, en la tradición hebreo-cristiana la idea de creación como creación de la nada es central. Se halla expresa ya

en parte en las Escrituras *(Gen.,* I 1; *Ecc.,* XVIII 1) si bien se discute mucho todavía si los términos usados expresan lo que posteriormente se entendió por creación desde la nada. Al traducirse las Escrituras al griego, en todo caso, no se pudo encontrar otro término que el de "producción" al decirse que Dios hizo, produjo, "creó" ἐποίησεν — el mundo. El propio Filón de Alejandría no encontró otro término que el verbo κτίξειν "construir", "fundar", pero parece que lo empleó en el sentido de "crear de la nada", por cuanto indica expresamente que Dios hizo no solamente todas las cosas, sino también algo que antes absolutamente no existía. Desde este momento se contrapusieron las nociones de emanación y creación, y ello de tal modo que el aceptar una o la otra representaba una verdadera divisoria. La relación entre Dios y lo creado por Él no era ya en el pensamiento filónico y luego en el pensamiento cristiano la relación entre una causa ejemplar y lo engendrado por ella. Tampoco era la relación entre dos formas de ser en principio distintas. Era la "relación" —si puede seguir usándose este vocablo cuando uno de los términos de tal "relación" ha sido propiamente creado totalmente por el otro— entre el Creador y lo creado. Lo creado no es una nada, pero no lo es justamente porque ha sido "extraído" de la nada por Dios. En último término, el emanatismo neoplatónico se limitaba a transponer a la realidad lo que es simple operación del espíritu. Como dice a este respecto Jean Guitton, "si esta imagen es una imagen dinámica, se adoptará con toda naturalidad el procedimiento o proceso de la inteligencia humana como mecanismo de la acción creadora". Por eso la "procesión" de Plotino no es una operación misteriosa; es algo "concebido según el tipo de la producción intelectual, mediante trastorno del movimiento del silogismo en el cual la conclusión recoge lo que se prepara en las premisas. En el mundo inteligible, la conclusión es lo que se presenta primeramente; el alma y la Naturaleza la desarrollan. Este antropologismo formal, más sutil e insidioso que el otro, conduce insensiblemente a confundir la producción con la intelección" (Cfr. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin,* 1933, págs. 154-5). En cambio, la noción de creación tal como fue propuesta dentro del judaismo y tal como ha sido llevada a madurez intelectual dentro del pensamiento cristiano, admite de nuevo una causalidad eficiente de naturaleza absoluta y divina.

Las cuestiones relativas a la eternidad del mundo resultan dentro de este concepto de creación menos decisivas de lo que podría parecer a primera vista cuando se admite, siguiendo al autor citado, que lo que importa es la forma de relación entre Dios y el mundo — relación bilateral y recíproca en el helenismo; relación unilateral y subordinante en el judaismo y el cristianismo. Cierto es que, no pudiendo la razón decidir sobre esta cuestión de la eternidad —inclusive de la eternidad como contingente—, habrá que atenerse, según la concepción cristiana, a la revelación. Y ésta manifiesta la creación del mundo con el tiempo y no la eternidad —ni siquiera contingente— de aquél. Así lo admitió explícitamente San Agustín en muchos puntos de su obra (Cfr. sobre todo Conf., XI, 31 y *De civ. Dei,* XII, 25) al revés de lo que había manifestado Orígenes *(De Princip.,* I, 2, 10). Pero la teología no pudo limitarse simplemente a aceptar la *creatio ex nihilo;* necesitó precisar hasta lo máximo esta noción frente a las que podrían confundirse con ella. De ahí un análisis cada vez más detallado de la creación como una forma radical de producción a diferencia de la procesión, de la emanación o de la simple transformación. En el artículo sobre la emanación (VÉASE) hemos puesto de relieve que tanto ésta como la creación son distintas maneras de producción de un ser, aun cuando en el caso presente la distinción no sea simplemente la que hay entre dos especies de un género común. De acuerdo con ello, el modo de producción por creación aparece como el propio y exclusivo de un agente que en vez de extraer de sí una substancia parecida y, a la vez, separada, o en vez de hacer emerger de sí un modo de ser nuevo y distinto, lleva fuera de sí a la existencia algo no preexistente. Ningún panteísmo y ningún dualismo pueden entonces aceptarse. Pues, como Santo Tomás ha precisado, la nada de la cual se extrae el algo que se lleva a la existencia (y, por supuesto, el "extraer" es aquí solamente una metáfora) no es comprensible por analogía con ninguna de las realidades que pueden servir para entender una producción no creadora; no es, en efecto, una materia, pero tampoco es un instrumento y menos todavía una causa. Por eso dice Santo Tomás que en la *creatio ex nihilo,* el *ex* expresa únicamente orden de sucesión y no causa material: *non causam materialem, sed ordinem tantum (S. theol.,* I, q. XLV, a. 1, *ad* 3). Por lo demás, sólo así puede admitirse la idea de creación continua, que ha sido afirmada por la mayor parte de los grandes filósofos cristianos, desde Santo Tomás a Descartes y Leibniz. Según este último la criatura depende continuamente de la operación divina, de modo que no seguiría existiendo si Dios no continuara obrando *(Theod.,* I, 385). Santo Tomás sostenía ya que la conservación de las cosas por Dios no se efectúa por ninguna nueva acción, sino por la continuación de la acción que da el ser (S. *theol., I,* q. CIV, a. 1, *ad* 4). Y Descartes proclamaba *(Medit.,* III) la momentaneidad esencial de cada instante del tiempo y del mundo, sostenidos siempre por la incesante operación divina. Sin embargo, como ha observado Gilson en el comentario a su edición del Discurso *del método* (2a edición, 1930, pág. 341), mientras, según Santo Tomás, "Dios conserva el ser de un mundo de formas substanciales y esencias", esencias que "definen seres en movimiento" (y movimiento que es a su vez una realidad concreta, bien que de orden imperfecto, que constituye la substancia misma de la duración), según Descartes "Dios conserva simplemente estados sucesivos de un mundo donde ninguna realidad substancial permanente se interpone entre la acción de Dios y el estado actual de cada ser". O, dicho de otro modo, mientras en la opinión de Santo Tomás "Dios conserva el hombre, y la permanencia substancial del hombre asegura la continuidad de su pensamiento", en la de Descartes "Dios conserva a cada instante un pensamiento cuyo ser no puede franquear el instante presente sin que lo renueve la creación continua". Lo cual explica hasta qué punto la concepción moderna de la creación, surgida ya de Duns Escoto y Occam, ha acelerado la ruptura,

tan esforzadamente combatida por Santo Tomás, entre el ser de Dios y el ser del mundo. El contacto directo e inmediato entre ambos, que parecía subrayar la nihilidad del mundo y la omnipotencia absoluta de Dios, no hizo más que separar a Dios del mundo y hacer emerger de su propio fondo, previamente divinizada, a la Naturaleza. Es lo que ocurrió ya en Spinoza, quien desarrolló una cierta forma de panteísmo a la vez que siguió utilizando los conceptos de creación y de creación continua. Es lo que ocurrió sobre todo desde el momento en que la postulada arbitrariedad de la voluntad de Dios obligó a considerar bajo un ángulo distinto las leyes por las cuales rige la Naturaleza. Esta situación permite entender por qué en algunas direcciones de la filosofía actual se ha llegado inclusive a aplicar el concepto tradicional de creación al modo supuestamente peculiar de la vida humana. Cierto es que esta creación no ha sido siempre aceptada como una verdadera *creatio ex nihilo*. En efecto, la creación por el hombre de sus propias posibilidades de existencia no significa siempre la creación radical de su propia vida; lo que habría en el hombre no sería creación, sino, a lo sumo, cuasi-creación. Mas por poco que se extreme esta idea se hallará que el proceso histórico que condujo, primero a la concepción de la omnipotencia "arbitraria" de Dios y luego a la separación entre Dios y mundo, ha podido conducir inclusive a la teologización y divinización del hombre. Desde este ángulo puede decirse, pues, que no solamente en el pensamiento tradicional está vivo el problema del significado de la creación.

Si volvemos ahora al problema de la comprensión intelectual de la creación, al hilo de la clásica oposición entre el *ex nihilo nihil fit y* el *ex nihilo fit omne ens qua ens*, encontraremos varias opiniones, que compendiaremos en las posiciones siguientes: (1) La de quienes, advirtiendo la imposibilidad de un tratamiento conceptual de la cuestión (a) la han relegado a un artículo de fe (escisión del saber y de la creencia); (b) la han negado formalmente como incompatible con el saber racional o empírico (eliminación de la creencia por el saber) o (c) la han considerado como una cuestión metafísica que la razón no puede solucionar, pero que no dejará jamás de acuciar al espíritu humano y que tal vez pueda resolverse por el primado de la acción, de la razón práctica, etc. (agnosticismo parcial, superación de las antinomias racionales por vías ajenas o sobrepuestas a la razón pura, etc.) (2) La de quienes han intentado atacar el problema de un modo radical. Esta última posición se ha unido frecuentemente a la de quienes han concebido la cuestión como algo que trasciende de la razón pura y puede ser viable por otros caminos. En rigor, toda la filosofía occidental, muy particularmente a partir del cristianismo, podría concebirse como un intento de saltar la valla que erigió Parménides. Ahora bien, esta valla solamente puede ser saltada cuando se amplía de alguna manera el marco del principio de identidad para dar lugar a toda una diferente serie de principios, desde los que buscan, partiendo del propio principio de identidad, una comprensión de lo real, hasta los que pretenden ir "a las cosas mismas". La ampliación del marco de la lógica de la identidad en una lógica del devenir, una lógica de la vida, etc., es el resultado de un esfuerzo que alcanza, por ejemplo en Hegel, una cima decisiva. Posiblemente por eso señala Xavier Zubiri que el proceso filosófico de San Agustín a Hegel es una misma marcha hacia un pensamiento del cristianismo, es decir, hacia un pensamiento de lo que con el cristianismo advino : el paso de la fórmula que más se aproxima a la identidad —de la nada, nada adviene— a aquella que más se aleja de ella — de la nada adviene el ser creado; el mundo ha surgido por un acto de pura y radical creación.

Pero la noción de creación parece eludir tenazmente toda dilucidación propiamente intelectual. Por eso algunos autores han negado al intelecto, a la inteligencia, a la razón el poder de enfrentarse con el problema. Tal ocurre en Bergson, cuando afirma que la realidad no es una "cosa", sino una acción, un ímpetu, y que sólo puede aprehenderse mediante intuición (VÉASE). Desde este ángulo puede comprenderse la creación y el "gesto creador". En efecto, ya no hay necesidad de pensar que hay una cosa que crea cosas y, por consiguiente, una incomprensible yuxtaposición a cosas ya existentes de cosos que no existían. Lo que hay entonces es algo parecido, aunque jamás igual, a la creación artística. Esta última es siempre, por extrema que sea su pureza, una plasmación y, por lo tanto, mera "creación humana". En la creación radical o divina no hay, en cambio, simple transformación, sino auténtico originarse frente a un radical y absoluto no ser. La creación podría ser así un "crecimiento"; "Dios, así definido —dice Bergson— no tiene nada de completamente hecho; es vida incesante, acción, libertad. La creación así concebida no es un misterio; nosotros la experimentamos en nosotros mismos tan pronto como obramos libremente. Hablar de cosas que se crean equivaldría a decir que el entendimiento se da más de lo que se da — afirmación contradictoria consigo misma, representación vacía y vana. Pero que la acción crezca avanzando, que crezca a medida que tenga lugar su progreso, eso es lo que cada uno de nosotros comprobamos cuando nos venios actuar".

Entre los filósofos contemporáneos que han admitido la noción de creación —cuando menos como una de las categorías posibles (véase CATEGORÍA)— figura Whitehead. Según este autor, la creación es una categoría última destinada a superar las dificultades ofrecidas por la vaciedad —reductible últimamente al racionalismo— de la clásica noción de substancia y de todas aquellas que, sin ser explícitamente substancialistas, tienden a lo estático. La creación como categoría no es una determinación más de los fenómenos, sino su raíz última y el fundamento general de lo real. Esto no equivale a reducir toda realidad a un absoluto hacerse, pues la creación es para Whitehead un proceso que arraiga en un pasado y tiende a un futuro.

En ciertas teorías cosmológicas contemporáneas se admite la noción de creación. Ejemplo eminente de tales teorías es la llamada "teoría del universo en estado estacionario", propuesta por H. Bondi, T. Gold y F. Hoyle. Según ella, se crea continuamente materia del espacio vacío — un átomo de hidrógeno en una superficie de varios metros cúbicos en el curso de millones de años, lo que hace imposible por el momento una comprobación experimental. Parece, pues,

que algunos cosmólogos contemporáneos reintroducen en la ciencia la noción de creación que la física —siguiendo el principio del *ex nihili nihil fit*, expresado en el principio de conservación de la materia y de la energía— no había nunca admitido. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la actual noción cosmológica de creación no es superponible a la idea teológica. Se trata de una teoría que sacrifica cierto principio —el de conservación— por estimar que de este modo se obtiene una imagen del universo más simplificada y a la vez de mayor poder explicativo. Bondi ha indicado que, al fin y al cabo, el principio de conservación se basa, como todos los principios físicos, en la observación, y que las observaciones efectuadas al respecto son solamente aproximadas. Además, ningún principio debe considerarse como escapando a la posibilidad de ser vulnerable. Hacer lo contrario, sería tomar un principio como un prejuicio. La noción cosmológica de creación no es, pues, una cuestión de fe, sino la consecuencia de ciertos cambios efectuados en la estructura de las teorías cosmológicas.

Considerando ahora de nuevo la noción de creación tal como ha sido tratada por filósofos y teólogos, y refiriéndonos especialmente a la cuestión de la relación entre una creación divina y una humana —o, si se quiere, entre creación y producción—, estimamos que hay entre estas dos nociones una relación que podría llamarse dialéctica. Tan pronto como intentamos comprender una, caemos fácilmente en la otra. De algún modo la creación humana sólo puede ser comprendida cuando hay en ella algo de lo que puede considerarse como creación divina, esto es, cuando estimamos que algo realmente se crea en vez de limitarse a plasmarse o a transformarse. La creación artística proporciona el mejor ejemplo de esta relación. Al mismo tiempo, la creación divina de la nada no parece entenderse bien si no la consideramos a la vez desde el punto de vista de una plasmación o producción. En consecuencia, parece legítimo ir de la noción de producción a la de creación y viceversa para entender cualquiera de ellas.

Este procedimiento tiene la ventaja de que permite esquivar algunas de las paradojas que suscitan las nociones de referencia. En efecto, cuando intentamos entender la creación en su sentido más radical, tenemos que concluir que no consiste solamente en crear algo, sino también en crear la posibilidad de algo — y acaso la posibilidad de esta posibilidad, y así sucesivamente. Por otro lado, cuando procuramos entender la noción de producción sin ningún elemento de creación propiamente dicha, se desvanece toda posible novedad y, por lo tanto, la idea de producción misma. Es posible, por supuesto, admitir ciertos "intermediarios" — que, en ciertas teorías, suelen ser los "modelos" o las "ideas". Pero entonces hay que suponer el primado de semejantes modelos o ideas por encima del acto creador o productor. También es posible tratar la creación y la producción como la aparición de algo "emergente" (VÉASE), es decir, de algo nuevo con respecto a lo anterior, pero al mismo tiempo procediendo de lo anterior. Sin embargo, esta última posición tiene el inconveniente de ser más una descripción de hechos que una teoría explicativa, por lo que preferimos la antes formulada.

Obras generales: E. Carpenter, *Die Schöpfung als Kuntwerk*, 1905. — G. H. Dole, *Philosophy of Creation*, 1906. — O. Braun, *Grundriss einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie. Einführung in die Philosophie als Weltanschauungslehre*, 1912. — J. E. Mercer, *The Problem of Creation*, 1917. — Philippe Fauré-Fremiet, *Pensée et re-création*, 1934. — Erich Rothacker, *Das Wesen des Schöpferischen*, 1937. — Heinrich Schaller, *Urgrund und Schöpfung. Ein Beitrag zur metaphysischen Ontologie und Kosmologie*, 1938. — L. Vivante, *Il concetto della indeterminazione*, 1938 (sobre indeterminación y creación). — Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, 1945, págs. 55-85 (sobre creación y tiempo). — A. D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, 1945. — K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/1, 1945; III/2, 1948; III/3, 1950; III/4, 1951 (*Die Lehre von der Schöpfung*). — Josef Santeler, *Vom Nichts zum Sein. Eine philosophische Schöpfungslehre*, 1948. — Hans-Eduard Hengstenberg, *Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre*, 1958. — H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, 1961 [Texte und Untersuchungen]. — Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, problème de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, 1961. — Sobre el concepto de creación en varios autores y corrientes: R. Jolivet, "Aristote et la notion de création", *Revue des sciencies philosophiques et théologiques*, XX, 1 y 2 (1930), 5-50 y 209-35. — Id., íd., "Aristote et Saint Thomas ou l'idée de création", en *Trois conférences d'Oxford*, revista *Les Lettres*, abril de 1927, recogido en *Études sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1931, nueva ed., 1955. — Eleuterio Elorduy, S. I., *Ammonio Sakkas. I: La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Pseudo-Areopagita*, 1959 [Estudios Onienses, Serie I, vii]. — R. Eckardt, *Der christliche Schöpfungsgedanke*, 1912. — Langdon Gilkey, *Maker of Heaven and Earth; a Study of the Christian Doctrine of Creation*, 1959. — A. R. de Prada, "La creación del mundo según S. Agustín", *La Ciudad de Dios*, 20-I-1906; 20-X-1906; 20-XI-1906. — K. Staritz, *Augustins Schöpfungsglaube, dargestellt nach seinen Genesisauslegungen*, 1931. — P. L. Pera, O. S. A., *La creazione simultanea e virtuale secondo S. Agostino. Opotesi risolutive dei problemi cosmogonici, teologici e psichichi fondate sulla concezione agostiniana della creazione*, 2 vols., 1928-1929. — W. Schulten, *Augustins Lehre von Summum esse und Esse creatum*, 1935 (Dis.). — Ch. J. O'Toole, *The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine*, 1944. — Anselm Rohner, Das *Schöpfungsproblem bei Moses Maïmonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter*, 1913 [Beiträge zur Ges. der Phil. und Theol. des Mittelalters, XI, 5]. — S. Belmond, *L'idée de la création d'après Saint Bonaventure et Duns Scot*, 1913. — Eph. Longpré, "Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, I (1926-27), 293-308. — J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, 1938. — V. Biasiol, *De creatione secundum P. J. Olivi*, 1948. —. P. Vollmer, *Die Schöpfungslehre des Aegidius Romanus*, 1931 (Dis.). Egidio Romano (Gilles de Roma) define la creación como *quaedam essefactio qui realiter est ipsum esse creaturae*. Todo ha sido creado *simul in materia*. — José He-

llín, S. J., "Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado", *Congreso International de filosofía de Barcelona. Actas*, II, 517-61 (punto de vista suareciano). — W. Heynen, *Diltheys Psychologie des dichterischen Schaffens*, 1916 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, ed. B. Erdmann, 48]. — N. P. Stallknecht, *Studies in the Philosophy of Creation, with special Reference to Bergson and Whitehead*, 1934. — Sobre la creación e invención en las ciencias: J. Picard, *Essai sur la logique de l'invention dans les sciences*, 1928. — Id., íd., *Essai sur les conditions positives de l'invention dans les sciences*, 1928. —. J. Schwarz, *Das Schöpferische im Weltbilde der Wissenschaft*, 1947. — Sobre la creación artística: R. Müller-Freienfels, *Psychologie der Kunst* (t. II: *Psychologie des Kunstschaffens und der ästhetischen Wertung*, 1912. — L. Rusu, *Essai sur la création artistique. Contribution à une esthétique dynamique*, 1935. — M. Duval, *La poésie et le principe de transcendence. Essai sur la création poétique*, 1935. — J. Bahle, *Der musikalische Schaffensprozess*, 1936. — C. Lucques, *Un problème de l'expression. Essai sur les sources de l'inspiration*, 1948. — M. C. Nahm, *The Artist as Creator. An Essay of Human Freedom*, 1956 (especialmente págs. 63-83 sobre la "gran analogía" entre la creación en sentido teológico y en sentido artístico). — Maria Naksianowicz-Golaszewska, *Twórczość a osobowość twórcy*. I: *Analiza procesu twórczego*, 1958 (Disc.). (*La actividad creadora y la personalidad del creador*. I: *Análisis del proceso creador*. — Eugenio Frutos, *Creación filosófica y creación poética*, 1959. — Sobre la creación en las nuevas teorías cosmológicas, véase: H. Bondi, *Cosmology*, 2ª ed., 1960. — Id., íd., "The steady-state Theory of the Universe", en *Rival Teories of Cosmology*, 1960, págs. 12-21.

CREACIONISMO. Nos hemos referido en alguna ocasión (por ejemplo, véase ALMA) a la doctrina llamada *creacionismo*. Este término puede entenderse en dos sentidos. (1) Como afirmación de que la creación (v.) del mundo ha tenido lugar *ex nihilo* por la obra de Dios. En este sentido el creacionismo se opone a la doctrina según la cual la realidad ha surgido por emanación (v.) de lo Uno o realidad suprema, a la doctrina según la cual el mundo ha sido formado por Dios —o un demiurgo (v.)— a partir de una materia preexistente, y a la doctrina según la cual el mundo es eterno, ya sea que se suponga sustancialmente invariable, o bien que se imagine sometido a evolución continua o siguiendo un movimiento cíclico según el eterno (v.) retorno. (2) Como afirmación de un cierto modo de producción de las almas humanas. En este último sentido ha sido empleado el término con más frecuencia que en los otros. Daremos sobre él unas breves aclaraciones.

Según los partidarios del creacionismo, las almas humanas han sido creadas y están siendo creadas de un modo inmediato por Dios. No son, pues, preexistentes (como Platón afirmaba), o resultado de una emanación; no son las consecuencias de una generación física (como opina el traducianismo (v.) o el generacionismo), ni son el producto de la evolución emergente (v.). Por consiguiente, el creacionismo supone la directa intervención de Dios en la creación de cada alma humana. Ahora bien, ello no significa que haya que olvidar las condiciones necesarias para que tal creación tenga lugar. En efecto, se planteó bien pronto a los Padres de la Iglesia y a los teólogos que discutieron el problema del origen de las almas la cuestión del *momento* en el cual las almas humanas eran engendradas. La respuesta más generalmente admitida, y la que ha sido claramente precisada por Santo Tomás, es la siguiente: hay creación del alma cuando existen las condiciones naturales —vitales y fisiológicas— suficientes para ello. Así, pues, las causas segundas no son olvidadas, pero no tienen la significación casi absoluta que ofrecen en el traducianismo, en el generacionismo y menos todavía en el emergentismo.

Para el creacionismo de L. de Coimbra, véase el artículo sobre este filósofo.

CREDO QUIA ABSURDUM. Véase TERTULIANO (QUINTOS SEPTTMIUS FLORENS TERTULLIANUS).

CREDO UT INTELLIGAM. Véase AGUSTÍN (SAN), ANSELMO (SAN), CREENCIA, FE.

CREENCIA. El problema de la naturaleza de la creencia ha suscitado en el curso de la historia múltiples dificultades. Por un lado se ha identificado la creencia con la fe (VÉASE), y se ha opuesto al saber. Por el otro, se ha sustentado que todo saber y, en general, toda afirmación tiene en su base una creencia. Es obvio que en cada caso se ha entendido por 'creencia' una realidad distinta. Entendida como fe, la creencia ha suscitado en el curso de toda la Edad Media las conocidas formas de relación con el conocimiento. El motivo capital de las especulaciones filosóficas medievales ha sido con frecuencia el de que la creencia como posesión de la fe constituye el propio punto de partida de toda comprensión. La conocida frase Ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε, *Nisi crediteretis, non intelligetis (Is.*, VII, 9) está, efectivamente, en el frontispicio de una buena parte del pensamiento medieval y, en general, del pensamiento cristiano. El *Credo ut intelligam* y el *Fidens quaerens intellectum* que resuenan desde San Agustín a San Anselmo, representan, por lo demás, la situación del pensar filosófico dentro del horizonte de la fe sin posibilidad de una separación. Ésta se manifiesta cuando se sustenta la doctrina de la "doble verdad" pero entonces comienza a plantearse el problema de la creencia no sólo como *fides supernaturalis*, sino como algo que puede afectar últimamente a la estructura de todo juicio. Las distinciones establecidas parecen entonces querer situar el problema de la creencia distinguiéndolo no solamente de la fe, sino también de la ciencia y de la opinión (VÉASE). Así, en la medida en que se aproxime a la fe, la creencia designará siempre una confianza manifestada en un asentimiento subjetivo, pero no enteramente basada en él. En efecto, por lo que respecta cuando menos a la idea de creencia dentro del cristianismo, resulta incomprensible si no se une a ella la realidad del testimonio y precisamente de un testimonio que posee la autoridad suficiente para testimoniar. En cambio, en la medida en que se aleje de la fe estricta, la creencia gravitará siempre más hacia el lado del asentimiento subjetivo y cortará toda la trascendencia indispensable para la constitución de la fe. En el sentido más subjetivo de la expresión, la creencia aparecerá, por lo tanto, como algo opuesto también al saber y, en cierta medida, a la opinión, pero al mismo tiempo como algo que puede fundamentar cuando

menos de un modo inmanente todo saber. Estos dos sentidos de la creencia se entrelazan en el curso de toda la época moderna. Como opuesta al saber y a la opinión, la creencia parece entonces responder a la idea formulada por Hugo de San Victor y por Santo Tomás, según la cual la creencia se halla *supra opinionem et infra scientiam.* Pero, en verdad, la misma fórmula significa aquí algo esencialmente distinto. Mientras allí la situación al parecer intermedia de la creencia estaba, por así decirlo, desubjetivada y podía responder al contenido de la fe estricta, en la época moderna, siguiendo algunos precedentes del voluntarismo escotista, la creencia no podrá salir del ámbito inmanente en que se han encerrado los actos enunciativos, aun en el caso de que se suponga que estos actos tienen como contenido los principios supremos del pensamiento. De ahí una igual tendencia a la subjetivación voluntarista de la creencia en las dos direcciones fundamentales del pensamiento moderno. Para el llamado racionalismo, la creencia será la evidencia de los principios innatos, de tal suerte que creer será entonces la forma en que se dará el fundamento del saber. Para el llamado empirismo, la creencia será también fundamento de todo conocimiento, pero en cuanto se sustenta, en última instancia, en la vivacidad de las impresiones sensibles. Así, en Hume la noción de causalidad adquirirá para el hombre su validez en virtud de esta creencia natural que, al mismo tiempo que destruye su universalidad *a priori,* la hace independiente de toda crítica de la razón. Lo más que podemos hacer en filosofía, dice Hume *(Enquiry,V,2),* "es afirmar que la *creencia* es algo sentido por el espíritu, que distingue las ideas de los juicios, de las ficciones de la imaginación".

En el siglo XVIII y comienzos del XIX el problema de la creencia fue discutido sobre todo a propósito del dilema planteado entre el determinismo de la Naturaleza y la libertad del espíritu. La afirmación de esta última parecía ser asunto de mera creencia, pero Kant señaló con su crítica la posibilidad de crear un ámbito donde la libertad pudiese ser afirmada. Entonces no solamente "se aparta el saber para dar lugar a la fe", sino que se puede intentar colocar al primero dentro del marco trazado por la última. La conversión del Yo en un absoluto constituía la condición primaria para ello. Esta fue la tesis de Fichte. Pero también Jacobi afirmaba, desde otro ángulo, la creencia al confirmar el carácter condicionado de la razón. El nacimiento de una *Glaubensphilosophie* podía ser, así, el resultado de una *Philosophie* y no lo opuesto a ella. En efecto, según Jacobi, la razón (considerada primordialmente como entendimiento) es algo vacío; necesita tener una fuente que sea un conocimiento directo. A esto llamaba Jacobi el sentido (Sinn), ya que "separados el entendimiento y la razón de la facultad reveladora, del sentido, como facultad de las percepciones, carecen de contenido y son meros entes de ficción" *(Sämtliche Werke,* 1815, II, 284). De este modo, el proceso de subjetivación radical de la creencia operada en el curso de la época moderna desemboca en la fundamentación de ella mediante la absolutización de la entidad creyente.

Una dilucidación de la naturaleza de la creencia necesita distinguir entre todos los aspectos mencionados. La noción vaga de creencia, tal como la que ha sido sustentada por los filósofos del sentido común, abarca un número demasiado grande de significaciones. La creencia no puede ser, pues, simplemente, como señala Reid *(Int. Pow.,* essay II, cap. 20: *Inquiry,* cap. 20, sec. 5) una operación simple del espíritu que, como tal, ha de tener un objeto, ni, como señala Hamilton *(Lec. Met.,* III), algo que precede al conocimiento en el orden de la Naturaleza. Tampoco puede ser únicamente, según opina Balfour (VÉASE), la trama de la tradición histórica que, al hacer sociológicamente posible el saber, pretende una fundamentación unívoca de éste, o bien, como afirma Peirce, el mero "establecimiento de un hábito", de modo que las diferentes creencias se distingan entre sí por "los diferentes modos de acción a que dan origen" (How to make Our Ideas Clear", *Popular Science, Monthly,* Enero, 1878; reimp. *Chance, Love and Logic,* ed. M. R. Cohen, 1923, pág. 41). De ahí la necesidad de distinguir entre la creencia como algo que trasciende los actos mediante los cuales se efectúa su asentimiento, y la creencia como un acto inmanente, aunque dirigido a un objeto. Dentro de esta última acepción, conviene distinguir entre la creencia como acto por medio del cual un sujeto de conocimiento efectúa una aserción, y un acto limitado a la esfera de las operaciones psíquicas, principalmente voluntarias. Y dentro de esta última significación puede establecerse, como ha hecho D. Roustan *(Leçons de Psychologie,* Lib. III, cap. ix), una distinción entre tres sentidos de la palabra creencia: (1) Adhesión a una idea, persuasión de que es una idea verdadera. Todo juicio plantea entonces algo a título de verdad. (2) Oposición a certeza pasional, como el caso de las creencias religiosas, metafísicas, morales, políticas: por lo tanto, asentimiento completo, con exclusión de duda. (3) Simple probabilidad, como en la expresión "creo que lloverá". Según Roustan, sólo la primera acepción, usual en la psicología, puede admitirse como definición propia de la creencia.

Ortega y Gasset ha dado un sentido distinto a la voz 'creencia', que le permite iluminar a la luz de ella la metafísica de la existencia humana. Al examinar la estructura de la vida humana, advierte que no es lo mismo pensar una cosa que contar con ella. El "contar con" es justamente lo típico de la creencia, pues si el hombre puede llegar hasta a morir por una idea, solamente puede vivir *de* la creencia. Tal distinción está situada más acá de toda mera dilucidación psicológica; la diferencia entre ideas y creencias no debe entenderse desde el punto de vista particular de la psicología, sino desde el punto de vista total, y metafísico, de la vida. Las creencias son de este modo el estrato más profundo de la vida humana o, si se quiere (pues ello no prejuzga nada sobre un fondo último metafísico), el terreno sobre el cual la vida se mueve. Pero creencia no es un mero creer, sino un "estar en" y un "contar con" que engloban asimismo la duda. Esta última es también un estar, aunque un estar en lo inestable, una perplejidad que se revela sobre todo en los momentos de crisis. Desde este punto de vista ha de entenderse, según Ortega, la afirmación de que la idea es aquello que se forja el hombre cuando la creencia vacila: las ideas

son las "cosas" que de manera consciente construímos precisamente porque no *creemos en ellas (Ideas y creencias,* 1940, pág. 37). De ahí lo que el mismo autor llama la articulación de 'los mundos interiores", es decir, la articulación de aquellas interpretaciones humanas de lo real que son —aun las más evidentes— creaciones en un sentido análogo al de la creación poética. Ciencia, filosofía, religión y arte aparecen así como "reacciones" del hombre ante una situación vital, como instrumentos que maneja la vida humana ante la realidad problemática: "comparado con la realidad", el mundo de la ciencia "no es sino fantasmagoría" *(ibid.,* Pag. 54).

William James, *The Will to Believe,* 1897 (trad. esp.: *La voluntad de creer,* 1922). — A. Messer, *Glauben und Wissen,* 1919 (autobiografía intelectual relativa a la cuestión de la relación entre fe y saber). — E. Grisebach, *Erkenntnis und Glauben,* 1923. — F. C. S. Schiller, *Problems of Belief,* 1924. — Friedrich Gogarten, *Glauben und Wirklichkeit,* 1926. — W. G. Ballantine, *The Basis of Belief: Proof by Inductive Reasoning,* 1930. — M. C. d'Arcy, *The Nature of Belief,* 1931, nueva. ed. 1958. — John Laird, *Knowledge, Belief and Opinion,* 1931. — H. Reiner, *Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick seines metaphysischen Gehalts,* 1934. — D. E. Trueblood, *The Logic of Belief,* 1942. — Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth,* 1945. — Paul Tillich, *Dynamics of Faith,* 1958. — W. Klausner y P. G. Kuntz, *Philosophy: The Study of Alternative Beliefs,* 1961. — Josef Pieper, *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat,* 1962. — Véanse, además, las obras citadas en el texto del artículo, y las de la bibliografía del artículo sobre Balfour. — Sobre el concepto de creencia en Hume: Otto Quast, *Der Begriff des Beliefs bei David Hume,* 1903 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 17]. — Francis Chilton Bayley, *The Causes and Evidences of Beliefs. An Examination of Hume's procedure,* 1936 (tesis). — G. Bianca, *La credenza come fondamento della attività pratica in Locke e in Hume,* 1950. — Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief,* 1961. — Sobre el concepto de creencia en el idealismo alemán: Walter Dietsch, *Das Problem des Glaubens in der Philosophie des deutschen Idealismus. Ein Beitrag zu einer Religionsphilosophie,* 1935 (Disc.). — Para el concepto de creencia y fe en Jacobi: A. Frank, *F. H. Jacobis Lehre von Glauben,* 1910 (Dis.). — Concepto empirista de creencia: R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief,* 1955 (The Ninth A. S. Eddington Memorial Lecture, 22-XI-1955).

CREMONINI (CESARE) [Caesar Cremonius] *(ca.* 1550-1631) nac. en Cento (Ferrara, Italia), profesó en la Universidad de Padua, en la cátedra que había regenteado Zabarella (v.). Uno de los miembros de la llamada "Escuela de Padua" (v.), desarrolló la doctrina aristotélica subrayando en ella lo que hay de llamado a la experiencia en tanto que ésta es accesible al análisis racional. Sin embargo, Cremonini concedió escasa importancia a la matemática en el análisis racional de la experiencia y tomó más bien como modelo las descripciones y clasificaciones de seres orgánicos. Apoyándose en parte en la interpretación aristotélica de los alejandrinos, Cremonini afirmó no sólo el carácter "ultramundano" del conocimiento de la realidad física, sino también la neta separación entre filosofía y teología. Ésta puede tratar de Dios como causa final, pero no como causa eficiente del cosmos.

Obras: *Explanatio prooemii librorum Aristotelis De physico auditu,* 1956. — *Disputatio de caelo,* 1613. — *De calido innato et semine,* 1634. — *De imaginatione et memoria,* 1644. — *Tractatus tres: De sensibus externis, de sensibus internis, de facúltate appetitiva,* 1644, ed. Troylus Lancetta. — Véase D. Berti, *Di C. C. e délia sua controversia con l'inquisizione di Padova e di Roma,* 1878. — G. Saitta, Il *pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento,* 1950. — John Hermann Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* 1961.

CRESCAS (CHASDAI) [Hasdai ben Abraham Crescas] (1340-1410) nac. en Barcelona, se opuso a lo que consideraba como excesivo racionalismo e intelectualismo de Maimónides y otros aristotélicos, en defensa de la tradición judía y de la espiritualidad de esta tradición. Sin embargo, llevó a cabo sus ataques no en la forma poética y emotiva de Yehuda Ha-Leví, sino usando en muchos casos argumentos y razonamientos fundados en el Estagirita. Contrariamente a Maimónides y a su prueba de la existencia de un Primer Motor por la imposibilidad de regreso al infinito, Crescas afirmó la existencia de lo infinito — de algo infinito fuera del mundo. Crescas se opuso asimismo a Maimónides sosteniendo que pueden darse a Dios atributos positivos, entre los cuales figura su unicidad y simplicidad. En el desarrollo de su pensamiento filosófico —o, mejor, teológico— Crescas se apoyaba frecuentemente en la autoridad bíblica, pero trataba a la vez de dar un fundamento racional o cuando menos convincente a esta autoridad no sólo en lo que se refiere a la naturaleza de Dios, sino también a su acción providente así como al papel capital desempeñado por la profecía.

La obra capital de Crescas es *Or Adonāi* (*La luz del Señor*), publicada en Ferrara en 1956 (2ª ed., 1860). La obra se halla dividida en cuatro libros; los tres primeros se hallan subdivididos en partes y éstas en capítulos. Trad. inglesa y comentario de los primeros veinticinco capítulos en la Parte I del Libro I de los primeros veinte capítulos de la Parte II del mismo libro en Harry Austryn Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's* Physics *in Jewish and Arabic Philosophy,* 1929, con introducción, págs. 1-127. Véase, además: M. Joël, *Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt,* 1866. — Philipp Bloch, *Die Willensfreiheit von Chasdai Kreskas,* 1879. — Julius Wolfsohn, *Der Einfluss Gazâli's auf Chasdai Crescas,* 1905. — J. Guttmann, "Ch. C. als Kritiker der aristotelischen Physik", en *Festschrift zum 70. Geburtstag Jakob Guttmanns,* 1915, págs. 28-54. — Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy,* 1916, págs. 388-405. — Abraham Goldenson, "Réflexions sur quelques doctrines de Spinoza et de Hasdaï Crescas (Essai d'une contribution à l'étude des antécédents juifs du Spinozisme", *Mélanges de philosophie et littérature juives,* I-II (1956-1957), 95-113.

CRISIPO *(ca.* 281-208 antes de J. C.) de Soli (Cilicia) fue discípulo de Zenón de Citio y escolarca, como sucesor de Cleantes, desde 232 hasta su muerte. Su vasta producción escrita, de la que se conservan pocos fragmentos, su gusto por la dialéctica, su afán de convencer y refutar sin preocuparse por el estilo, su consiguiente prolijidad eran célebres en la Antigüedad. Diógenes

Laercio señala que Crisipo fue de tal manera laborioso, que sus tratados alcanzaban la cifra de 705. A él se debe la fundamentación de la mayor parte de las cuestiones debatidas en el antiguo estoicismo, hasta tal punto que, según el citado Laercio indica, de no haber existido Crisipo no existiría tampoco la Stoa. Su propósito esencial era de carácter dialéctico; lo que importaba era menos edificar un sistema acabado con independencia de los otros que defender las propias opiniones contra las sectas contrarias.

Los fragmentos de Crisipo se hallan en la edición de J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta:* t. II (*Chrysippi fragmenta logica et physica*); t. III (*Chrysippi fragmenta moralia*). En el mismo t. III están los *Fragmenta succesorum Chrysippi.* — Véase: Chr. Petersen, *Philosophiae Chrysippi fundamenta*, 1827. — A. Gercke, *Chrysippea*, 1885. — P. Melcher, *Chrysippos Lehre von den Affekten*, 1908. — Émile Bréhier, *Chrysippe*, 1910, 2ª ed.: *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, 1951. — M. Pohlenz, *Zenon und Chrysipp*, 1938 (*Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*). — Artículo de von Arnim sobre Crisipo (Chrysippos) en Pauly-Wissowa.

CRISIS. El sentido originario de 'crisis' (κρίσις) es 'juicio' (en tanto que decisión final sobre un proceso), 'elección', y, en general, terminación de un acontecer en un sentido o en otro. Dicho sentido se halla todavía en expresiones tales como 'la enfermedad hace crisis', 'el gobierno ha entrado en crisis', etc. La crisis "resuelve", pues, una situación, pero al mismo tiempo designa el ingreso en una situación nueva que plantea sus propios problemas. En el significado más habitual de 'crisis' es dicha nueva situación y sus problemas lo que se acentúa. Por este motivo suele entenderse por 'crisis' una fase peligrosa de la cual puede resultar algo beneficioso o algo pernicioso para la entidad que la experimenta. En general, no puede, pues, valorarse *a priori* una crisis positiva ni negativamente, ya que ofrece por igual posibilidades de bien y de mal. Pero ciertas valoraciones anticipadas son posibles tan pronto como se especifica el tipo general de la crisis. Por ejemplo, se supone que una crisis de crecimiento (de un organismo, de una sociedad, de una institución) es beneficiosa, en tanto que una crisis de senectud es perniciosa. Una característica común a toda crisis es su carácter súbito y, por lo usual, acelerado. La crisis no ofrece nunca un aspecto "gradual" y "normal"; además, parece ser siempre lo contrario de toda permanencia y estabilidad.

Entre las múltiples manifestaciones de la crisis nos interesan aquí dos, por lo demás íntimamente relacionadas entre sí: la crisis humana (individual) y la crisis histórica (colectiva). Ambas designan una situación en la cual la realidad humana emerge de una etapa "normal" —o pretendidamente "normal"— para ingresar en una fase acelerada de su existencia, fase llena de peligros, pero también de posibilidades de renovación. En virtud de tal crisis se abre una especie de "abismo" entre un pasado —que ya no se considera vigente e influyente— y un futuro — que todavía no está constituido. Por lo común, la crisis humana individual y la crisis histórica son crisis de creencias (véase CREENCIA) y, por lo tanto, el ingreso en la fase crítica equivale a la penetración en un ámbito en el cual reinan, según los casos, la desorientación, la desconfianza o la desesperación. Ahora bien, puesto que es característico de la vida humana el aspirar a vivir orientada y confiada, es usual que tan pronto como esta vida entra en crisis busque una solución para salir de la misma. Esta solución puede ser de muy diversos tipos; en ocasiones es provisional —como cuando la vida se entrega a los extremos opuestos del fanatismo o de la ironía desesperada—; otras veces es definitiva — como cuando la vida logra realmente sustituir las creencias perdidas por otras. Podemos decir, pues, que la crisis y el intento de resolverla son simultáneos. Sin embargo, dentro de estos caracteres comunes hay múltiples diferencias en las crisis. Algunas son, por así decirlo, más "normales" que otras: son las crisis típicas para las cuales hay soluciones "prefabricadas". Otras son de carácter único, y exigen para salir de ellas un verdadero esfuerzo de invención y creación. Algunas son efímeras; otras son, en cambio, más "permanentes". Unas son parciales; otras son —por lo menos relativamente— totales. Una cuidadosa descripción de las notas específicas de cada crisis debe preceder, pues, a todo análisis de ella y en particular a toda explicación de orden causal.

Se ha dicho a veces que el hombre es un ser constitutivamente crítico. Esto es cierto si se quiere dar a entender con ello que el hombre vive —personal o históricamente— en un estado último de inseguridad, es decir, que el hombre es siempre un problema para sí mismo. Pero sería excesivo suponer que las crisis que aparecen en la existencia humana no son más que acentuaciones de su permanente vivir crítico. En efecto, en tal caso prescindiríamos de lo que es indispensable para la comprensión de las citadas crisis: las circunstancias que las desencadenan y que otorgan a cada una su sabor específico. Conviene, por consiguiente, dar a *la crisis* humana en cuanto tal un nompre cuidadosamente entre tal crisis y las crisis. Sin la primera no existirían las segundas, pero éstas no son simplemente el desarrollo de aquélla.

En lo que toca a las crisis históricas, destacaremos dos puntos: uno, el de la conciencia de tales crisis; otro, el de ciertos rasgos generales de ellas.

La conciencia de una crisis histórica no es igual en todos los hombres que la experimentan. Nos interesa aquí advertir que con gran frecuencia tal conciencia se ha expresado con máxima intensidad en los filósofos. De ahí el aspecto "solitario" que ha ofrecido muchas veces el filósofo dentro de la historia humana. Ello se debe a que el filósofo ha sido el primero que ha expresado la desorientación de la época, pero a la vez el primero que ha ensayado soluciones intelectuales para salir de la misma. Por eso algunas veces se ha definido la filosofía como la hiperconciencia de las crisis históricas. Hay que advertir al respecto, sin embargo, que esto no explica por entero ninguna filosofía —y menos aun el contenido "técnico" de ella—, sino únicamente el sentido histórico de ciertas filosofías. Así, la filosofía de Platón posee, *además* de su contenido doctrinal específicamente filosófico, un sentido histórico que consiste en hallar una solución para un cierto estado de desorientación crítica sufrido por la sociedad de su tiempo.

Los rasgos generales de las crisis históricas —cuando menos de las de Occidente— son, a nuestro entender, los siguientes, especialmente cuando consideramos tales crisis desde el nivel filosófico: hiperconciencia; aumento de posibilidades (por lo tanto, no forzosamente decadencia); perplejidad; desarraigo; desvanecimiento de ciertas creencias firmes, usualmente inadvertidas; inadecuación entre lo vivido y lo vagamente anhelado; inadecuación entre la teoría y la concepción del mundo; proliferación de "salvaciones parciales" (y por ello de sectas, grupos, etc.); antropologismo y a veces antropocentrismo (preocupación primaria por el ser y destino del hombre); exageración —por reacción— de tendencias anteriores ("retornos a lo antiguo"); tendencia a la confusión y a la identificación de lo diverso; penetración recíproca de toda clase de influencias; particular inclinación a ciertos saberes que inmediatamente se popularizan —psicología, sociología, pedagogía o sus equivalentes—; ironía; caricatura deformadora; intervención frecuente de las masas, muchas veces a través de un cesarismo; aparición de creencias todavía no bien formadas que se disputan el predominio en forma de ideologías; estoicismo en grupos selectos; trascendencias provisionales; deshumanización unida a la sensiblería; irracionalismo (exaltación de lo irracional, distinta de su reconocimiento ontológico); descubrimiento de verdades inmediatamente exageradas y que sólo la época estable reducirá a justas proporciones; a la vez, descubrimiento de nociones en germen que sólo dicha época explorará en todas sus posibilidades; aparición de grupos aparentemente irreductibles, pero separados por diferencias muy leves; predominio del hombre de acción; retiro del intelectual a una soledad no sólo espiritual, mas también social; "traición de los intelectuales"; utilitarismo y pragmatismo; aparición del dinamismo sin doctrina; conflicto entre la moral individualista y las ideologías en pugna; "realismo romántico" y "pesimismo realista"; historicismo o sus equivalentes; profusión de consolaciones y guías de descamados; aparición de un sistema metafísico que es habitualmente una "recapitulación" (Plotino, Santo Tomás, Hegel) y luego una filosofía programática que contiene la época posterior en germen (¿Parménides?, San Agustín, Descartes...).

J. Burckhardt, *Die historischen Krisen* (en *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905; trad. esp.: *Reflexiones sobre la historia universal*, 1943). — José Ortega y Gasset, *Esquema de las crisis*, 1942. — Id., íd., "En torno a Galileo", en *O. C.* V, 9-164 (páginas procedentes de conferencias dadas en 1933). — José Luis Romero, "Las concepciones historiográficas y las crisis" (*Rev. Univ. Buenos Aires*, I, 1, 1942). — José Medina Echavarría, *Crisis humana*, 1944. — P. S. Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis*, 1950 (trad. esp.: *Las filosofías sociales en nuestra época de crisis*, 1954) (crítica de las filosofías de la sociedad y de la historia de varios autores: Spengler, Toynbee, Northrop, Schweitzer, Berdiaef, etc.). — José Ferrater Mora, *El hombre en la encrucijada*, 1952.

CRISTIANISMO. El cristianismo presenta un doble problema. Por un lado se trata de averiguar su significación como religión positiva. Por el otro, se trata de examinar sus relaciones con la filosofía. Aunque no pueden trazarse fronteras definidas entre ambas cuestiones, la última es la única que aquí nos interesa. Por lo pronto, el cristianismo parece presentarse en el mundo como algo muy distinto de una doctrina filosófica, como una predicación de amor y de salvación del hombre. No es extraño, pues, que muchas veces haya sido considerado como opuesto a la filosofía. Sin embargo, el citado rasgo, que hubiese debido oponerlo a la tradición intelectual griega, no lo hizo ni mucho menos "independiente" de ella. Por una parte, esta tradición no está constituida exclusivamente por el afán racional de conocimiento; sobre todo en su última fase la voluntad de salvación se manifiesta en numerosos aspectos. Ya en Sócrates se notó, desde luego, un giro muy radical hacia esta voluntad. Dicha tendencia socrática, que se repite en las escuelas socráticas y en los estoicos y que late asimismo con fuerza en las grandes construcciones intelectuales del neoplatonismo, representa ya, cuando menos formalmente, un punto de coincidencia con la religión cristiana. Y ello hasta el punto de que, desde el ángulo *histórico*, cristianismo y helenismo han podido ser considerados como aspectos diversos de una misma realidad, en donde coexiste, con el afán de salvación del alma, la necesidad de salvar las apariencias, y en donde el mundo sensible o "lo de aquí abajo" es entendido como algo dependiente de lo divino. Sin embargo, las analogías no deben ser tampoco extremadas. Como dice Gilson, "el cristianismo es una religión; al usar a veces ciertos términos filosóficos para expresar su fe, los escritores sagrados cedían a una necesidad humana, pero substituían el sentido filosófico antiguo de estos términos por un sentido religioso nuevo". "Este sentido —sigue diciendo dicho autor— es el que debe atribuírseles cuando se les encuentra en los libros cristianos", y esto constituye una norma que puede comprobarse frecuentemente en el curso de la historia del pensamiento cristiano y que "es siempre peligroso olvidar" (La *philosophie au moyen âge*, 3a edición, 1947, Introducción). No se puede, pues, simplemente *asimilar* con enseñanzas filosóficas el fundamento de la religión cristiana, la "buena nueva". Pero, al mismo tiempo, sería erróneo considerar que la enseñanza cristiana, la predicación de la "nueva" y aun la condenación frecuente de la sabiduría griega equivale en los comienzos a una condena de la razón. *De hecho*, ocurrió todo lo contrario. Pero aun *en principio* podría considerarse que la "oposición" entre fe cristiana y razón griega es cualquier cosa menos radical. Lo que, en rigor, sucede, pues, es que no hay ni separación estricta ni tampoco asimilación completa; hay una diferente *significación* de los pensamientos en cada caso (aun adoptando fórmulas muy parecidas). El ejemplo de la doctrina del Logos (VÉASE) es significativo. Pero lo mismo podría decirse de la doctrina del mundo y del alma. Sin duda habrá, antes de que la ciencia pagana pueda ser admitida, fronteras que no podrán traspasarse. En efecto, no habrá modo de conciliar, por ejemplo, la creación con la emanación, o la idea de Dios como Padre con la idea de Dios como principio. Pero, una vez más, tal oposición y aun contrariedad se revelará sobre todo cuando se consideren desde el mismo punto de vista ambos elementos, pero no, o mucho menos, cuando cambie la significación de cada uno;

cuando, por ejemplo, el helenismo, es decir, la filosofía helénica, sea considerada, desde este punto de vista, como un instrumento conceptual posible, y, en cambio, el cristianismo sea visto como un "horizonte", como una "actitud" que no posee un lenguaje propio y que por tal motivo puede valerse sin contradicción de la "sintaxis" filosófica.

Los problemas relativos a la relación entre cristianismo y filosofía están, por lo tanto, estrechamente ligados con la cuestión mencionada. Lo mismo podría decirse de la relación entre el cristianismo y su figura histórica o, si se quiere, entre el cristianismo como *depositum y* como *posi-tum* de la historia. En verdad, estas cuestiones vuelven una y otra vez siempre que se intenta hacer una "filosofía" del "hecho cristiano". La palabra 'hecho' no es aquí inútil. En rigor, solamente su concepción como un hecho apoyado en hechos hace posible la eliminación de su consideración simbólica. Todos los debates en tomo al problema de la "filosofía cristiana" —la cuestión que aquí nos interesa más directamente— se ven obligados a tener en cuenta los mencionados elementos. Como es natural, aquí no podremos hacer sino mencionar esquemáticamente ciertos grupos de soluciones. En lo que toca a la relación entre filosofía y cristianismo, convendría tal vez previamente distinguir, como hace Jean Guitton, entre dos nociones distintas: la de la filosofía cristiana, y la de una influencia del cristianismo sobre la filosofía. La primera supone la posibilidad de fundar una filosofía cuyo contenido conceptual sea el cristianismo; la segunda supone que la filosofía ha pasado, o pasa todavía, por una "etapa" —que, en principio, puede ser "interminable"— en la cual ciertos elementos —ya sean problemas o bien soluciones— se insertan en el cuerpo de la filosofía y substancialmente lo modifican. Ambas concepciones suponen que cristianismo y filosofía son dos "elementos" analíticamente separables y que de alguna manera se conjugan. Frente a ellas se podría concebir la "relación" entre filosofía y cristianismo de otro modo: como una "relación interior", esto es, como algo descomponible por medio de un análisis artificial, pero no en su propia realidad. Desde este punto de vista, cristianismo y filosofía aparecerían como insertados dentro de un ámbito único que haría posible la unidad de la fe y de la razón. Sólo cuando se resquebrajara este ámbito se produciría la concepción de la fe y de la razón como dos instancias heterogéneas, con las diversas consecuencias que ello implica (primado de la fe; primado de la razón; doctrina de la doble verdad). De ahí la dificultad de hablar de una "filosofía cristiana" y al mismo tiempo la relativa inevitabilidad de emplear esta expresión. Todos los debates habidos al respecto suponen el planteamiento de dicho problema. A base de ello es posible otorgar un sentido claro a las varias posiciones adoptadas. Una de ellas supone que filosofía cristiana es el pensamiento filosófico que no contradice esencialmente las verdades del cristianismo e inclusive las apoya. La filosofía cristiana sería entonces especialmente la filosofía medieval y una cierta parte de las corrientes modernas. Otra posición supone que filosofía cristiana es toda la filosofía que de algún modo o de otro se mueve dentro del ámbito del cristianismo como su supuesto último. En este caso sería filosofía cristiana toda la filosofía occidental a partir del derrumbamiento del helenismo. Otra posición admite que la filosofía cristiana es la elaboración filosófica de un cierto "contenido" religioso. En tal caso, la filosofía cristiana sería una propedéutica para la fe, o una apologética. Lo que nos importa declarar en todos estos casos, sin embargo, es sólo el hecho de que cualquiera de estas posiciones supone la adopción de una actitud ante las cuestiones apuntadas. Por otro lado, ha habido una posición según la cual la expresión 'filosofía cristiana' carece de sentido a menos que sea la traducción de una cierta actitud vital correspondiente a una existencia que discurre según la *philosophia Christi,* más o menos equivalente a la *imitatio Christi.* Parece, en todo caso, que la expresión 'filosofía cristiana' ha oscilado casi siempre entre dos polos, uno de los cuales ha estado constituido por la filosofía y otro por el cristianismo o, mejor dicho, uno de los cuales ha sido la "razón filosófica" y otro la "actitud cristiana". Ahora bien, la mayoría de los autores se ha inclinado a rechazar la absorción de tal actividad pensante por cualquiera de los dos polos. Por eso se ha sostenido lo que podría parecer a primera vista una perogrullada, pero que resulta, en último término, algo sin lo cual no podría darse una filosofía dentro del cristianismo (ya sea como un simple "elemento" suyo, o como un principio intelectual o como una "conclusión" racional) : que la supresión de cualquiera de los dos términos suprimiría toda posibilidad de una filosofía cristiana. La filosofía no sería indispensable para el cristianismo y aun constituiría un elemento extraño a él si el cristianismo fuese un absoluto, es decir, algo que no sólo fuese *depositum* de la historia, sino un *depositum* que no necesitara ningún *positum.* Pero la filosofía sería algo incorporado al cristianismo cuando consideráramos a éste, sin dejar de concebirlo como verdad absoluta, como un hecho que se desarrolla en la historia. Y, a la vez, el cristianismo le sería indispensable a la filosofía si lo concibiéramos como un "hecho" que nos dice algo acerca del hombre y, a través de él, de la propia Naturaleza. Sólo mediante el entrecruzamiento de ese doble sentido podría tener un significado la expresión 'filosofía cristiana'.

Otras dos posiciones sobre la relación entre cristianismo y filosofía son las dos siguientes —ambas basadas en un examen de la historia, aunque posiblemente influidas por consideciones análogas a las antes reseñadas—: según una, las enseñanzas cristianas fueron fundamentalmente modificadas por la filosofía griega, y especialmente por la platónica, de modo que la llamada "filosofía cristiana" es una especie de "degeneración" del cristianismo (Adolf Harnak); según la otra, fue connatural al cristianismo asimilarse la filosofía griega. De acuerdo con la última opinión —que puede verse expresada en G. L. Prestige *(God in Patristic Philosophy* [1936], 2a ed., 1952, pág. xiv)— ninguna idea filosófica fue "importada" sin recibir substanciales modificaciones, de modo que "la idea fue cortada al patrón de la fe cristiana, y no ésta ajustada al modelo de la concepción importada".

Las innumerables discusiones habidas sobre la "esencia del cristianismo" obedecen, según Romano Guardini, a que se ha intentado con de-

masiada frecuencia, o bien deducir la realidad cristiana de premisas profanas, o bien determinar su esencia mediante categorías naturales. Pero ninguno de estos procedimientos puede producir, según Guardini, más que un conjunto de proposiciones abstractas. Por medio de ellos se llega, en efecto, a proposiciones que no por ser "verdaderas" dejan de ser contrarias a otras. Unos definen, en efecto, el cristianismo por la revelación de Dios como Padre o por la adquisición de una conciencia religiosa individual. Otros, en cambio, lo definen como una religión en la cual, siendo Dios inaccesible, la mediación es necesaria, o bien en la cual la individualidad de la conciencia cede el paso a la comunidad superindividual. Todas estas definiciones olvidan el carácter eminentemente concreto de la realidad cristiana, en la cual aparece el orden "natural" del mundo trastornado por la "paradoja" que representa la ordenación y subordinación de la Creación a la Encarnación del Hijo de Dios, y el consiguiente abandono de la (aparente) autonomía de lo creado. Por eso dice Guardini que toda la creación recibe la potencia actuante del Salvador y asume con ello una nueva forma. En suma, según esto no habría posibilidad de determinar *abstractamente* la esencia del cristianismo, como si la doctrina cristiana o su sistema de valores pudieran ser desligados de la persona de Cristo. Pero a la vez, tal persona, al trascender lo histórico, no sería tampoco susceptible de una determinación descriptiva, al modo del historicismo. Con ello quedarían eliminados en la consideración del cristianismo tanto el historicismo como el naturalismo, estimados ambos como abstracciones de la realidad.

Creemos que, tanto si se acepta como si no se acepta la existencia de una "filosofía cristiana" —esto es, de una filosofía específicamente adjetivada como tal— es razonable admitir por lo menos que las doctrinas y la historia de las diversas iglesias cristianas se hallan a menudo estrechamente relacionadas con doctrinas filosóficas y con la evolución de estas doctrinas. Por tanto, podría completarse la información proporcionada en el presente artículo con artículos especiales sobre catolicismo, protestantismo (en general), luteranismo, calvinismo, etc. en tanto que se han suscitado al respecto cuestiones filosóficas.

Sin embargo, no hemos confeccionado tales artículos, por dos motivos. En primer lugar, porque los "elementos filosóficos" en los correspondientes cuerpos de creencia y doctrina son conocidos de sobra por la mayor parte de los lectores. En segundo lugar, porque el tratamiento adecuado de las "relaciones" entre catolicismo y filosofía, protestanismo (en general) y filosofía, luteranismo y filosofía, calvinismo y filosofía, etc., resultaría excesivamente largo y no siempre suficientemente filosófico para los propósitos de este Diccionario; en efecto, obligaría a dilucidar un tanto a fondo materias de fe y cuestiones teológicas — las cuales han sido introducidas en la presente obra sólo en la medida en que han sido tratadas, o pueden ser tratadas, filosóficamente.

Reconociendo, empero, que las ausencias indicadas pueden resultar enojosas, hemos procurado remediarlas de tres maneras.

Primero, nos hemos referido a opiniones de las principales iglesias cristianas sobre ciertos puntos de religión y teología, sobre todo en cuanto han sido objeto de debates filosóficos.

Segundo, hemos dedicado artículos especiales a ciertas tendencias o movimientos dentro del cristianismo que se han singularizado por haber puesto sobre el tapete ciertas cuestiones filosóficas, teológicas y teológico-filosóficas fundamentales, y por haber dado lugar a polémicas en las que han participado filósofos y teólogos de nota.

Tercero, hemos dedicado artículos especiales a ciertas figuras de interés a la vez teológico y filosófico.

Hemos llevado a cabo lo primero en ciertos artículos tales como Albedrío (Libre), Ángel, Ciencia Media, Creación, Dios, Logos, etc. (véase la lista de artículos bajo el epígrafe "Filosofía de la religión y teología" que figura en el "Cuadro sinóptico" al final de esta obra; a ellos deben agregarse varios de los que figuran bajo los epígrafes "Metafísica y ontología", "Antropología filosófica y filosofía del espíritu" y "Ética"). Nos hemos referido muy en particular a los debates de interés filosófico que se han suscitado dentro del catolicismo, cuya "relación" con ideas filosóficas ha sido abundante y constante, pero no hemos excluido, cuando era menester, datos basados en opiniones, tesis y argumentos procedentes de otras confesiones.

Hemos llevado a cabo lo segundo en artículos tales como los dedicados a Deísmo, Gnosticismo, Jansenismo, Pelagianismo, Quietismo, Socinianismo, etc., así como en artículos tales como los dedicados a los Cuáqueros. La selección efectuada al respecto ofrece un aspecto un tanto arbitrario, pues podrían haberse compuesto otros muchos artículos; as!, por ejemplo, sobre el arianismo, el docetismo, el monofisismo, el nestorianismo, etc., por un lado, y sobre los adventistas, anabaptistas, baptistas, congregacionalistas, fundamentalistas, metodistas, presbiterianos, puritanos, etc., por el otro. Hemos procurado reducir la inevitable dosis de arbitrariedad eligiendo artículos cuyo tratamiento no nos alejaba demasiado de los temas filosóficos y artículos que consideramos importantes por referirse a movimientos religiosos que, aunque no específicamente "filosóficos", fueron ampliamente discutidos en alguna época por filósofos.

Hemos llevado a cabo lo último en artículos sobre figuras como Calvino, Lutero, Melanchton, Zwinglio, etc., en los cuales, además, se puede introducir alguna información que algunos lectores echarían de menos por el hecho de no haber dedicado artículos especiales a Calvinismo, Luteranismo, etc. Además, con tales artículos se completan ciertas informaciones que pueden hallarse en los artículos consagrados a diversas figuras de importancia dentro del catolicismo por su contribución a ulteriores desarrollos filosóficos.

En la bibliografía de los artículos ESCOLÁSTICA, FILOSOFÍA MEDIEVAL y PATRÍSTICA hemos indicado los textos fundamentales para el estudio de ciertas épocas de la "filosofía cristiana". Para la historia del cristianismo, en su relación con la historia de la Iglesia, véase: Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 4 vols., 3a ed., 1893-1897 (los dos primeros tomos se citan con el título de *Die Chronologie).*— L. M. O. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* 2 vols., 1908-10. — *The Beginnings of Christianity,* ed. por F. J. Foakes-Jackson y Kisopp Lake, I, vols, i al vi, 1920-23. — Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums,* 3 vols., 4a y 5a eds., I, 1924; 4a y 5a, II, 1925;

1ª y 3ª, III, 1923.—O. Bardenhewer, *Geschichte der altkichlichen Literatur*, 5 vols., 1913-32. — Dom Charles Poulet y otros autores, *Histoire du christianisme*, 1932 y sigs. — K. S. Latourette, *A History of Christianity*, 1953. — Abundante información sobre la historia del cristianismo y de los dogmas se halla en el *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann, en el *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. Dom Cabrol, y en el *Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie*, 2ª ed., Friburgo, 1888 y sigs. — Para la teología protestante véase la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ª ed., Leipzig, 1896 y sigs. — Entre las revistas que pueden consultarse hay: *Revue biblique, Analecta Bollandiana, Revue bénédictine, Revue de l'histoire des religions, Revue d'histoire et de littérature religieuses, Archiv für Religionswissenschaft.* — Bibliografías para el estudio de la historia del cristianismo y del pensamiento cristiano: *A Bibliographical Guide to the History of Christianity*, compilada por S. J. Case, J. T. McNeill, W. W. Sweet, W. Pauck, M. Spinka, bajo la dirección de S. J. Case (1931), y *Guide bibliografiche* de la Universidad católica de Milán (II, 3 de la serie filosófica, por Carlo Giacon, con el título *Il pensiero cristiano*, 1943). — Para la historia de la filosofía cristiana véase especialmente: Heinrich Ritter, *Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äusseren Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten*, I, 1858; II, 1859. — A. Stöckl, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, 1891. — Blaise Romeyer, S. J., *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, I, 1935; II, 1936; III, 1937. — É. Gilson y Philotheus Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, 1937 (Cfr. Introducción, págs. 1-4; "Llamamos cristiana a toda filosofía que es elaborada por cristianos convencidos, que distingue entre el orden de la fe y el del saber, que funda el saber en medios naturales aun cuando ve en la revelación cristiana un auxilio valioso y, en cierta esfera, hasta necesario para la razón"). — A. D. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies* (*I. De l'antiquité à Saint Thomas*, 1936; *II. Les temps modernes*, 1946). — J. Chevalier, *Histoire de la pensée. II. La pensée chrétienne*, 1956 (trad. esp.: *Historia del pensamiento*, II, 1960). — Véase también bibliografía de ESCOLÁSTICA y FILOSOFÍA MEDIEVAL. — Para el problema que plantea la noción de filosofía cristiana, y para la cuestión de la relación entre cristianismo y filosofía griega, véase: W. R. Matthews, *Studies in Christian Philosophy*, 1921. — Corbière, *Le Christianisme et la fin de la philosophie antique*, 1921.— C. C. J. Webb, *The Debt of Modern Philosophy to the Christian Religion*, 1929. — Régis Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1941, nueva ed., 1955. — Jacques Maritain, "De la notion de philosophie chrétienne", *Revue néo-scolastique de Philosophie*, XXXIV (1932), 153-86. — Varios, *Compte rendue*, Séance de la Societé Française de Philosophie, 1931). — A.-J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 1932. — Luigi Allevi, *Ellenismo e Cristianesimo*, 1933. — Varios, *La philosophie chrétienne*. Journée d'études de la Societé thomiste, en Juvisy, 1933. — É. Gilson, *Christianisme et philosophie*, 1936 (del mismo autor, las "Notas bibiographiques pour servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne", en *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2ª Serie, 1944, págs. 412-40). — Id., íd., *Introduction à la philosophie chrétienne*, 1960. — Octavio Nicolás Derisi, *Concepto de la filosofía cristiana*, 1935, 2ª ed., modificada, 1943. — M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien* (*I. Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, 1944; *II. Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, 1946). — J. Boisset, E. Rochedieu, P. Arbousse-Bastide, *Le problème de la philosophie chrétienne*, 1950. — J. V. L. Casserley, *The Christian in Philosophy*, 1951 (la primera parte es histórica). — Maurice Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, 1956 (trad. esp.: *¿Existe una filosofía cristiana?*, 1959). — Sobre la esencia del cristianismo y el concepto del "carácter absoluto" del cristianismo: Johannes Hessen, *Die Absolutheit des Christentums*, 1917. — Romano Guardini, *Das Wesen des Christentums*, 1936; publicado antes en *Die Schieldgenossen*, 1929; trad. esp.: *La esencia del cristianismo*, 1959. — Sobre el cristianismo y otras religiones: A. Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen*, 1924 (trad. esp.: *El cristianismo y las religiones universales*, 1950). — A. J. Toynbee, *Christianity among the Religions of the World*, 1958 (trad. esp.: *El cristianismo y las religiones universales*, 1950). — Sobre catolicismo y protestantismo: J. L. Aranguren, *Catolicismo y protestanismo como formas de existencia*, 1952.

CRITERIO. Por 'criterio' se entiende generalmente el signo, marca, característica o nota mediante la cual algo es reconocido como verdadero. Criterio es, pues, en este sentido el criterio de la verdad. En el vocabulario tradicional, el criterio se aproxima a lo que los escolásticos llamaban el objeto formal. El criterio sería, por consiguiente, algo distinto no sólo del objeto propio conocido, sino también de la facultad cognoscitiva, que exigiría un criterio para determinar lo verdadero. El problema del criterio ha sido examinado por un lado en estrecha relación con el problema de la verdad (sobre todo por las direcciones que han supuesto que sólo la verdad puede ser el criterio para lo verdadero), y por otro lado en relación con las cuestiones suscitadas por el grado de veracidad de las distintas fuentes del conocimiento, en particular los llamados sentidos externos. Las soluciones al problema del criterio han dependido casi siempre de las correspondientes soluciones a la cuestión del conocimiento (VÉASE). Según haya sido la posición última adoptada, y en particular según se haya adoptado el idealismo o el realismo gnoseológicos, ha sido distinto el criterio de la verdad. Ahora bien, aun dentro de cada una de estas posiciones extremas, ha habido múltiples definiciones del criterio y, de consiguiente, diversos sentidos dados a la llamada *criteriología*. Esto se manifiesta sobre todo dentro de la tendencia del realismo (VÉASE), y ello hasta tal punto que el destino de la propia criteriología depende en gran parte de la admisión o no admisión de un realismo más o menos directo o más o menos intelectualista. Así se advierte en quien, como Désiré Mercier (VÉASE) elaboró con particular detalle el aspecto criteriológico del problema del conocimiento. Su actitud ante el conocer explica su tesis de la criteriología como el estudio reflejo de nuestro conocimiento cierto y de los fundamentos en que se basa su certidumbre. El criterio de verdad, dice Mercier, es la prueba por la cual distinguimos entre verdad y error. La criteriología coincide, pues, casi enteramente con la epistemología, por lo menos en tanto que previamente concibamos a ésta como una teoría de la certidumbre. Por eso la crite-

riología no es una parte de la lógica; no es una lógica real, como creía Kant poder edificarla, pues la lógica real implica una *contradictio in terminis*. La criteriologia estudia, en suma, la certidumbre, es decir, una propiedad del acto del conocimiento. Está relacionada con la ideología y, de consiguiente, con la psicología. Ahora bien, hay, según Mercier, dos aspectos fundamentales de la investigación criteriológica. Primeramente, la criteriologia general, que estudia la certidumbre en sí misma. En segundo lugar, la criteriologia especial, que estudia la certidumbre en diferentes zonas o partes del conocimiento humano. CRITERIOLOGÍA. Ver CRITERIO.

CRITICISMO se llama en particular a la doctrina de Kant en cuanto hace de la crítica del conocimiento el objeto principal de la filosofía. En general es toda doctrina que sostiene la superioridad de la investigación del conocer sobre la investigación del ser, y la necesidad de reducir esta última a la primera. El criticismo es, pues, por una parte, una dirección especial de la gnoseología, consistente en la averiguación de las categorías o formas aprióricas que envuelven lo dado y permiten ordenarlo y conocerlo; mas, por otra, es una teoría general filosófica que coincide con el idealismo en sus diversos aspectos y que invierte la dirección habitual del conocimiento mediante una reflexión crítica sobre el propio conocimiento.

En un sentido más general, el criticismo es entendido como aquella actitud que afronta el mundo con una propensión exageradamente crítica o, más comunmente, como aquella actitud que considera que ningún conocimiento auténtico es posible sin que sus caminos queden previamente desbrozados por la crítica. En tal caso el criticismo no es sólo una posición en la teoría del conocimiento, sino una actitud que matiza todos los actos de la vida humana. La época moderna, que ha sido considerada habitualmente como una "época crítica", revela el carácter de este criticismo que pretende averiguar el fundamento racional de las creencias últimas, pero no sólo de aquellas creencias que son explícitamente reconocidas como tales, sino inclusive de todos los supuestos. El criticismo aspira entonces a iluminar totalmente las raíces de la existencia humana y aun basar el existir en tal iluminación. También en Kant se halla *este* criticismo al decir que "la indiferencia, la duda y, por último, una severa crítica son más bien muestras de un pensamiento profundo. Y nuestra época es la propia de la crítica, a la cual todo ha de someterse. En vano pretenden escapar de ella la *religión* por su *santidad y* la *legislación* por su *majestad,* que excitarán entonces motivadas sospechas y no podrán exigir el sincero respeto que sólo concede la razón a lo que puede afrontar su público y libre examen".

El *Diccionario enciclopédico de la filosofía crítica,* de Mellin (*Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*) apareció de 1797 a 1803. Véase J. Bergmann, *Zur Beurteilung des Kritizismus vom idealistischen Standpunkt,* 1875. — Antonio Renda, *Il criticismo,* 1927. — F. Lombardi, *La filosofia critica: I. La formazione del problema kantiano. II. Commento a la critica della ragione pura,* 1946. — Fr. Kreis, *Phänomenologie und Kritizismus,* 1930. — M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano.* — R. Verneaux, *Esquisse d'une théorie de la connaissance; critique du néo-criticisme,* 1954. — Valerio Verra, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica,* 1957. — Mariano Campo, *Schizzo storico della esegesi e critica kantiana,* 1959. — Véase también KANTISMO.

CRITOLAO, de Faselis, en Licia (t *ca.* 156 antes de J.C.), fue el sucesor de Aristón de Queos en el Liceo. Formó parte, con Carneades y Diógenes Seleucida en una embajada de filósofos a Roma en 155 antes de J.C. Aunque en la cosmología se opuso a los estoicos, defendiendo la doctrina de la persistencia y eternidad del cosmos, admitió en ética ciertas doctrinas estoicas y cínicas. Cristolao consideró que tanto los dioses como las almas proceden de una quinta-esencia: el éter.

Textos en Fritz Werli, *Die Schule des Aristoteles.* X: *Hieronymos van Rhodos. Kritolaos und seine Schüler,* 1959. — Véase F. Oliver, *De Critolao peripatético,* 1895 (Dis.). — Art. sobre Critolao (Kritolaos aus Phaselis) por H. von Arnim en Pauly-Wissowa.

CROCE (BENEDETTO) (1866-1952), nac. en Pescasseroli (Los Abruzzos), residente en Ñapóles, donde ha desarrollado la mayor parte de su actividad crítica y filosófica, es considerado como el más eminente representante del neohegelianismo y del neoidealismo italiano, pero en muchos puntos su posición filosófica fue mucho más allá de la neohegeliana. No sólo por haber recibido otras diversas influencias —entre ellas, y sobre todo, las positivistas y las histori-cistas de la tradición de Vico—, sino también, y muy especialmente, porque el modo mismo de plantear sus problemas centrales mostraba la insuficiencia del neoidealismo. No es menos cierto, con todo, que la influencia del neohegelianismo (VÉASE) de la Italia del ochocientos, particularmente a través de Bertrando Spaventa, parece determinar el origen de la filosofía crociana. En efecto, Croce se propone, por lo pronto, aprovechar la riqueza del pensamiento de Hegel, pero desprovisto de lo que, a su entender, era inesencial al mismo: el espíritu especulativo encamado en la orgía de una filosofía *a priori* de la Naturaleza y de una construcción puramente artificiosa de la historia. Esto es "lo muerto" de la filosofía de Hegel, frente a lo cual subraya Croce "lo vivo", la dialéctica, la primacía del pensamiento en la comprensión de la realidad y el descubrimiento del Espíritu. Los aspectos y los grados del Espíritu —a que luego nos referiremos— representan la mejor confirmación de esta posibilidad de una dialéctica realmente viva, frente a la cual desaparezca toda rigidez y mecanización, no solamente de lo real, sino de los propios conceptos. Esto es, por otro lado, lo que explicará la posibilidad de las síntesis, así como, y muy especialmente, la posibilidad de un acceso intuitivo a lo singular que no necesite disolverse en el antirracionalisrno de las intuiciones románticas. Pues el acceso intuitivo tal como lo entiende Croce es, según se revela en la estética, no una inefable contemplación, sino una voluntad de expresión, una intuición en la cual la expresión constituye la principal de las caras. Así, cabe hacer en la actualidad lo que Hegel hizo para su tiempo: una fenomenología del Espíritu, pero una fenomenología en donde la absorción de los diferentes grados por una síntesis no equivalga a una supresión, sino justamente a una afirmación de lo distinto. La necesidad de la síntesis y

la consiguiente afirmación del carácter abstracto y negativo de los opuestos no equivalen, según Croce, a una supresión de la autonomía de las realidades diferentes. Sólo así es posible, según este pensador, evitar la absorción de todo lo real en lo idéntico en que desemboca frecuentemente el idealismo romántico. La fenomenología del Espíritu de Croce, en que puede resumirse su filosofía, tiene, con todo, una apariencia decididamente constructiva, aun cuando se sostenga en todas partes la necesidad de recurrir a la realidad irreductible, a una realidad que tiene siempre la racionalidad como fondo y la concreción como contenido. Los diferentes grados del Espíritu se hallan implicados entre sí; mejor dicho —de acuerdo con las últimas prolongaciones del pensamiento de Croce—, constituyen una especie de círculo en el cual no puede indicarse cuál es la realidad primaria, porque cualquier grado se apoya en los restantes y a la vez los completa. Según Croce, el Espíritu puede ser considerado en su aspecto teórico o en su aspecto práctico: en el primero cabe considerarlo como conciencia de lo individual, y este es el tema de la estética, o como conciencia de lo universal concreto, y este es el tema de la lógica; en el segundo cabe considerarlo como querer de lo individual o economía o como querer de lo universal o ética. Cada una de estas partes de la filosofía del Espíritu ha sido desarrollada por Croce con especial detalle, buscando en todo momento aquello que podía enlazarla con los grados restantes. Croce afirma así, en lo que toca al arte, su carácter de comprensión intuitiva de lo singular. Mas esta intuición no es la toma de contacto inmediato con una naturaleza simple, al modo cartesiano, sino lo que el propio autor llama "intuición lírica", el hecho de expresar creadoramente una impresión. De ahí la identificación del arte con una "lingüistica general" que es, en el fondo, una teoría general de las expresiones. En la lógica, Croce procura ampliar el marco tradicional al buscar, como Hegel, lo concreto en el concepto y al sostener la posibilidad de una comprensión conceptual de lo singular. El pensamiento es de este modo una plenitud que jamás puede ser confundida con la pura formalidad del concepto lógico; más aun, el pensamiento es forzosamente, en cuanto pensamiento, la plena verdad que comprende todos los momentos, inclusive el error, el cual se integra con la verdad y no puede, consiguientemente, cuando menos desde el punto de vista rigurosamente teórico, ser nada positivo.

En la filosofía práctica, Croce vuelve repetidamente sobre su primera adscripción de plenitud al pensamiento; contra toda filosofía del sentimiento, sostiene Croce que la emoción no existe sino como vacilación entre la actividad teórica y la práctica. Contra todo pragmatismo y todo vitalismo activista afirma Croce que sólo la plenitud del pensar puede dar un sentido a la vida. Mas esta afirmación no equivale a negar la vida misma; por el contrario, Croce intenta continuamente establecer una síntesis de vida y pensamiento, en la cual cada uno de estos dos elementos otorgue sentido al otro. Semejante evasión de toda amenaza formalista queda confirmada por la tendencia "histórica" de Croce, que se ha manifestado concretamente en la preocupación por la historia y la cultura no sólo en el aspecto teórico, mas también prácticamente. La historiografía teórica y práctica de Croce es así la coronación de una filosofía que se halla enteramente penetrada por la convicción de la universalidad concreta de lo espiritual, convicción que, en el mismo sentido que inspiró a Hegel, lo hace sentirse enemigo irreductible de quienes, en nombre de lo racional puro, desconocen el valor y la función de la evolución espiritual y, sobre todo, de la evolución histórica, cuya riqueza solamente puede ser entendida, según Croce, desde el punto de vista del Espíritu concreto y absoluto.

Obras principales: *Materialismo storico ed economia marxistica*, 1900. — *Filosofia dello spirito: I. Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 1902. *II. Logica come scienza del concetto puro*, 1905. *III. Filosofia della pratica. Economia ed etica*, 1909. *IV. Teoria e storia della storiografia*, 1917. — *Saggio sullo Hegel*, 1907 (nueva edición con el título: *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*). — *Saggi filosofici*, 8 vols., 1910 y siguientes (comprenden, entre otros, el vol. II: *La filosofia di G. B. Vico*, 1911; vol. V: *Nuovi saggi di estetica*, 1920; vol. VI: *Frammenti di etica*; vol. VII: *Ultimi saggi*, 1935; vol. VIII: *La poesia*, 1936.). — *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, 1910. — *Breviario di estetica*, 1913. — *Cultura e vita morale*, 1914. — *Contributo alla critica di me stesso*, 1918. — *Primi saggi*, 1919. — *Elementi di politica*, 1925. — *Aspetti morali della vita politica*, 1928. — *La critica e la storia dell'arte figurativa*, 1934. — *Piccoli saggi di filosofia politica*, 1934. — *La storia come pensiero e come azione*, 1938. — *Il carattere della filosofia moderna*, 1941. — *Storia dell'estetica per saggi*, 1942. — *Aesthetica in nuce*, 1946. — *Filosofia e storiografia*, 1949. — *Nuove pagine sparse*. I (*Vita, pensiero, letteratura*); II (*Metodologia storica. Osservazioni su libri nuovi. Aneddoti storici*), 1949. — *Storiografia e idealità morale*, 1950. — *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, 1950 (3 trabajos, uno de ellos sobre el "renacimiento hegeliano" propiciado por algunos existencialistas). — *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, 1952. — Muchos trabajos de crítica y de historia han aparecido en *La Critica*, fundada por Croce en 1903 (desde 1945 aparece con el título *Quaderni della "Critica"*). Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, IV (1923). — Edición de obras: *Opere di B. Croce*, Bari: *Filosofia dello Spirito*, 4 vols.; *Saggi filosofici* (véase antes): *Scritti di storia letteraria e politica*, 27 vols.; *Scritti vari*, 3 vols. — Hay trad. esp. de numerosas obras: *Materialismo histórico y economía marxista; Estética como ciencia de la expresión y lingüística general; Filosofía de la práctica en sus aspectos económico y ético; Teoría e historia de la historiografía; Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel; Breviario de estética; La historia como hazaña de la libertad; Ética y política, seguidas de Contribución a la crítica de mí mismo; España en la vida italiana del Renacimiento; Ariosto; Shakespeare; Corneille; Historia de Europa en el siglo XIX; El carácter de la filosofía moderna; La Poesía. Introducción a la crítica e historia de la poesía y de la literatura*, etc. — Bibliografía de Croce en la obra de M. F. Sciacca, *Il Secolo XX*, 2 vols. (parte de la *Storia della filosofia italiana*, dirigida por Sciacca) y especialmente en las obras de G. Castellano, *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce*, 1920 y *Croce, il filosofo, il critico, il storico*, 1924 (hay un tercer volumen, *L'opera filosofica, storica e lettera-*

ria di B. Croce, 1942, que incluye los dos anteriores y los complementa). — Además: Edmondo Cione, *Bibliografia crociana*, 1956. — Sobre la filosofía de Croce, véase: E. Chiocchetti, *La filosofia di Benedetto Croce*, 1915. — H. W. Carr, *The Philosophy of B. Croce*, 1917. — A. Fraenkel, *Die Philosophie Benedetto Croces und das Problem der Naturerkenntnis*, 1919. — G. Calogero y D. Petrini, *Studi crociani*, 1930. — A. Waismann, *La filosofia di Croce*, 1939. — Renato Treves, *Benedetto Croce, filósofo de la libertad*, 1944. — P. Romanell, *Croce versus Gentile. A Dialogue on Contemporary Italian Philosophy*, 1946 (trad. esp.: *La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico*, 1946). — G. Fano, *La filosofia del Croce. Saggi di critica e primi lineamenti di un sistema dialettico dello Spirito*, 1946. — A. Lombardi, *La filosofia di B. Croce*, 1946. — Cleto Carbonara, *Sviluppo e problemi dell'estetica crociana*, 1947. — Octavio Nicolás Derisi, *La "filosofía del espíritu" de Benedetto Croce*, 1947. — A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, 1948 (trad. esp.: *El materialismo histórico y la filosofía de B. C.*, 1958). — D. Faucci, *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano*, 1950. — M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. Croce*, 1951. — C. Sprigge, *Croce. Man and Thinker*, 1952 (trad. esp.: *B. C.*, 1956). — F. Olgiati, *B. Croce e lo storicismo*, 1954. — R. Raggiunti, *La conoscenza storica; analisi della logica crociana*, 1955. — Alberto Caracciolo, *L'estetica e la religione di B. C.*, 1958. — F. Nicolini, *L'"Editio ne varietur" delle opere di B. C. Saggio bibliografico*, 2 partes, 1960. — Angelo A. de Gennaro, *The Philosophy of B. C. An Introduction*, 1961.

CRUSIUS (CHRISTIAN AUGUST) (1715-1775), nac. en Leuna (Merseburg), profesor en Leipzig, fue por lo pronto radical adversario de la llamada escuela de Leibniz-Wolff, cuyo racionalismo llegaba a la afirmación de que lo lógico es fundamento de lo ontológico. Por el contrario, Crusius sostiene enérgicamente que no puede admitirse confusión entre ambas instancias y, por lo tanto, que lo primero no puede ser sin más la plenaria "razón de ser" de lo segundo. No se trata de un escepticismo sobre el poder de la mente, sino de una reflexión sobre la irreductibilidad lógica de ciertas entidades. Lo que Crusius pone sobre todo de manifiesto es la pura formalidad del principio de contradicción, que en Wolff funcionaba como una instancia suprema y efectiva; un saber positivo debe basarse, según él, en lo que llama el "principio de los inseparables" o principio por el cual existen verdaderos "fundamentos" tales como el principio de que cuanto acontece tiene causa suficiente. La insuficiencia de la "forma del conocimiento" exige, en efecto, una "materia del conocimiento". Crusius tenía presentes no solamente las dificultades que plantea la explicación de ciertos hechos positivos por la mera referencia al principio de identidad, sino especialmente el problema del libre albedrío, problema que provocaba por lo menos una escisión entre la razón pura y la práctica y, como aconteció luego en Kant, el primado de la última para resolver las antinomias de la primera. La influencia de Crusius sobre Kant es patente y honda, y el escaso reconocimiento de la significación de Crusius se debe justamente en gran parte a que ha oscilado tradicionalmente, para los historiadores de la filosofía, entre un "adversario de Wolff" y un "precursor de Kant". Kant criticó a Crusius después de haberlo elogiado en su *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755), pero la crítica kantiana afecta más a las ideas morales y metafísicas de Crusius que a sus opiniones epistemológicas y ontológicas, las cuales desarrolló Crusius por veredas muy similares a las de Kant.

Obras: *De corruptelis intellectus a voluntate pendentibus*, 1740 (trad. alemana, 1768). — *De appetitibus insitis voluntatis humanae*, 1742. — *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, 1743 (trad. alemana, 1744). — *Anweisung, vernünftig zu leben*, 1744 (*Indicación para vivir racionalmente*). — *Entwurf der notwendigen Vernuftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegensetzt werden*, 1745 (*Bosquejo de las verdades necesarias de razón en cuanto se oponen a las contingentes*). — *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, 1747 (*Camino para alcanzar la certidumbre y seguridad del conocimiento humano*). — *Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken*, 2 vols., 1749 (*Método para reflexionar con orden y prudencia sobre los acontecimientos naturales*). — *Opuscula philosophico-theologica*, 1750. — *Die philosophischen Hauptwerke*, 4 vols., 1740-1766, reimp., 1952. — Véase A. Marquardt, *Kant und Crusius. Ein Beitrag zum richtigen Verständnis der crusianischen Philosophie*, 1885. — C. Festner, *Ch. A. Crusius als Metaphysiker*, 1892. — A. von Seitz, *Die Willensfreiheit in der Philosophie des Ch. A. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung*, 1899. — H. Heimsoeth, *Metaphysik und Kritik bei Crusius*, 1926. — Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, 1956, págs. 125-88.

CUADRO DE OPOSICIÓN. Véase OPOSICIÓN.

CUALIDAD. Consideramos en este artículo las siguientes cuestiones: (1) Definiciones tradicionales de la noción de cualidad. (2) Distinción entre varios aspectos de la cualidad y especialmente entre la cualidad y la no cualidad. (3) Posiciones fundamentales sobre el concepto de cualidad. Agregaremos unas palabras sobre (4) la cualidad en el juicio.

Para la cuestión (1) nos basaremos principalmente en las definiciones de Aristóteles. Según este autor, la cualidad es una categoría (VÉASE): es aquello en virtud de lo cual se dice de algo que es tal y cual (Cat., VIII 8 b 25). Ahora bien, como todos los términos usados por el Estagirita, el término 'cualidad' no es unívoco: 'cualidad' se dice de varios modos. Por ejemplo, la cualidad puede ser un hábito (VÉASE) o una disposición — siempre que se tenga en cuenta que los hábitos son a la vez disposiciones, pero no todas las disposiciones son hábitos. Puede ser también una capacidad — como el ser buen corredor o el ser duro o blando. Puede ser algo afectivo, como la dulzura (o un resultado de una cualidad afectiva, como el ser blanco). Puede ser, finalmente, la figura y la forma de una cosa, como la curvatura. Ciertas propiedades tales como la densidad no son consideradas por Aristóteles como cualidades, sino como resultado de relaciones (*ibid.*, 10 a 18). Característico de las mencionadas clases de cualidades —a las cuales podrían agregarse otras— es el tener contrarios y el admitir variaciones de grado, aunque hay algunas excepciones a esta última regla, como lo muestra el ejemplo de la cua-

lidad de triangularidad. De hecho, las únicas características verdaderamente propias de la cualidad son, según Aristóteles, la semejanza y la desemejanza. En otro lugar *(Met.,* Λ 14, 1020 a 33 sigs.) Aristóteles define la cualidad de cuatro maneras: (a) como la diferencia de la esencia (el hombre es un animal que posee cierta cualidad, porque es bípedo); (b) como propiedad de los objetos inmóviles matemáticos (lo que hay en la esencia de los números además de la cantidad); (c) como propiedades de las substancias en movimiento (calor y frío, blancura y negrura); (d) como algo respecto a la virtud y al vicio y, en general, al bien y al mal. Estas cuatro significaciones se reducen a dos: (x) la cualidad como diferencia de la esencia (a la cual pertenece también la cualidad numérica) y (y) la cualidad como modificación de las cosas que se mueven *en tanto que* se mueven, y las diferencias de los movimientos.

Podemos decir que el modo bajo el cual la cualidad existe es distinto según se trate de la propia cualidad ποίτης, o de aquello por lo cual algo es concretamente tal cosa, ποιόν, *quale.* La cualidad es por ello, como dicen los escolásticos, un accidente modificativo del sujeto, pero del sujeto en sí mismo. La clasificación de cualidades adoptada por muchos escolásticos es sensiblemente parecida, por lo demás, a la de Aristóteles: la cualidad puede ser entendida como hábito y disposición, potencia e impotencia, forma y figura. Las cualidades pueden ser definidas, en suma, como formas accidentales. Como tales, son simples, y por eso se planteó muy pronto el problema de su cambio y de su crecimiento.

Discutiremos ahora con algún detalle la cuestión (2). Es común citar como la distinción más importante e influyente la que presentó Locke entre las cualidades primarias y las secundarias. Nos referiremos luego más extensamente a ella. Por el momento es preciso advertir que esta distinción tiene una larga historia. Podemos fijar dos distintos orígenes de la distinción de Locke. (I) Uno es la tesis de Demócrito sobre la distinción entre lo que es real —la forma, disposición y situación de los átomos en el vacío— y lo que es convencional — los colores, sabores, sonidos, etc. Esta tesis influyó sobre muchas de las concepciones mecanicistas de la Naturaleza. Pero, además de ella, hay otras que parecen marchar en una *dirección* análoga. Mencionaremos varias, (a) La distinción de Aristóteles entre los sentidos comunes, αισθητα\ κοινά, y los sentidos particulares, αίσθητα\ ίδια. Como los primeros constituyen la base de la percepción de cualidades tales como la forma, la extensión, el movimiento y el reposo, tenemos aquí una distinción entre cualidades que serán luego consideradas como no sensibles, y cualidades sensibles en sentido estricto, (b) El concepto de cantidad cualitativa, desarrollado por Juan Duns Escoto, es decir, la idea de la posibilidad de medición de la cualidad, (c) El concepto de magnitud intensiva tratado por muchos escolásticos del siglo XIV y que *puede* ser relacionado con el anterior, (d) La concepción de Roberto Grosseteste de que las sensaciones subjetivas no pueden ser sometidas a tratamiento matemático —una concepción que si parece oponerse a (b) y (c) no deja de suscitar, como ellas, el problema que aquí nos interesa: el de la relación entre cualidades, o entre cualidad y cantidad. (II) El otro origen es la distinción aristotélica entre diversas cualidades y las elaboraciones escolásticas de la misma. Como veremos luego, Locke y otros filósofos modernos rechazaron en buena parte las investigaciones aristotélicas y escolásticas a este respecto, pero sí» ellas no se hubiera desarrollado seguramente la concepción moderna y menos aun se hubiese adoptado una muy parecida terminología. Procederemos ahora a trazar brevemente la historia de esta segunda distinción.

Su origen se encuentra, como ha observado Clemens Baeumker (véase artículo citado en la bibliografía), en la distinción aristotélica entre el sentido del tacto (VÉASE) y las diversificaciones operadas sobre el mismo. En el tacto aparecen, según el Estagirita, diversas cuah'dades polares (lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo pesado y lo liviano, lo duro y lo blando, lo recio y lo frágil, lo rudo y lo liso, lo compacto y lo mullido). De estas cualidades se destacan como primarias cuatro: dos cualidades activas (lo cálido y lo frío) y dos cualidades pasivas (lo húmedo y lo seco). Éstas, que Aristóteles llama *primeras diferencias,* πρῶται διαφοραί *(De gen. et corr.,* II 229 b 17-18), se contraponen a las cualidades restantes. No se trata, sin embargo, de "diferencias" psicológicas, sino físicas. A ellas se reducen las restantes cualidades, con lo cual se produce una distinción entre lo primario y lo secundario en ellas. Esta teoría aristotélica fue expuesta y discutida por algunos filósofos cristianos medievales (Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Roger Bacon) y por varios filósofos árabes (por ejemplo, Averroes), especialmente a través de comentarios a *De generatione et co-rruptione.* Bauemker menciona a tal efecto la expresión *'qualitates primae'* que aparece en Alberto Magno *(De gen. et corr.,* II tr. c. 7), y que designa lo mismo que las *primae sen-sibilia,* a las cuales se reducen las *secundae sensibilia.* El mismo Alberto, en otros textos *(Phys.,* V tr. 1 c. 4; *Philosophia pauperum sive Isagoge in libros Aristotelis Physico-rum, De cáelo et mundo, De generatione et corruptione* —en otro pasaje distinto del mencionado—, *Me-teorum, de anima,* III, c 3), usa no sólo *'qualitates primae',* sino también *'qualitates secundae' y* hasta *'qualitates secundariae'.* La expresión *'qualitates primae'* fue utilizada asimismo por Santo Tomás *(De gen. et corr.,* II lect 2 d) y por Roger Bacon *(Opus maius,* V *[Perspectiva)* dist. 1 c. 3). Y San Buenaventura habló de *qualitates primariae (Itinerarium mentis ad Deum,* c. 2, n. 3). Ahora bien, la expresión *'qualitates secundae',* que tuvo tan buena fortuna, apareció por vez primera, según Baeumker, en un autor menos conocido, Enrique de Hessen (t 1397), quien la usó en un escrito aún inédito titulado *De reductione effectuum in causas communes.* Desde entonces fue empleada frecuentemente para designar las cualidades sensibles réductibles a las cuatro "primeras diferencias" aristotélicas. Las cualidades primarias designan, pues, en estas concepciones, las cualidades fundamentales e irreductibles; las cualidades secundarias, las cualidades accidentales y réductibles.

Los autores modernos mantuvieron

dos tesis: una, defendida principalmente por Francis Bacon en el *Novum Organum* (I, 66), según la cual, de un modo parecido a los escolásticos, hay dos tipos de cualidades, ambas reales, pero unas más patentes o visibles que las otras; la otra, defendida por Gassendi, Galilei, Hobbes y otros, según la cual hay por un lado una materia sin cualidades, o bien una materia con propiedades puramente mecánicas, que es objetiva (en el sentido moderno de esta expresión), y por otro lado ciertas cualidades —que también pueden distribuirse en primeras y segundas o primarias y secundarias en la significación aristotélico-escolástica—, que son subjetivas (en el sentido moderno de esta expresión). Esta última tesis fue la predominante a medida que se fue extendiendo la concepción mecánica de la Naturaleza. Como dice Galilei en *Il Saggiatore,* hay por un lado *primi accidenti* y por el otro *qualita. (Il Saggiatore, Opere complete,* Firenze, 1842 sigs., IV, 333 sigs.) En otros términos, lo que antes eran formas substanciales es rechazado para ser sustituido por las propiedades mecánicas, y lo que eran cualidades de diversas especies es rechazado para ser sustituido por percepciones subjetivas. Podemos mencionar a este respecto a Descartes. En las *Meditaciones* (II) encontramos el famoso ejemplo del pedazo de cera que, al acercarse al fuego, pierde todas sus cualidades menos las fundamentales: flexibilidad, movimiento y, sobre todo, extensión. En los *Principios* habla de que las magnitudes, figuras y otras propiedades semejantes se conocen de modo distinto que los colores, sabores, etc. (I, 69), y que nada hay en los cuerpos que pueda excitar en nosotros ninguna sensación excepto el movimiento, la figura o situación y la magnitud de sus partes (IV, 198). Podemos mencionar también a Malebranche cuando indica en su *Recherche* (Libro IV, Parte II, cap. 2) que "cuando los filósofos dicen que el fuego es caliente, la hierba verde, y el azúcar dulce, etc., entienden, como los niños y el común de los hombres, que el fuego contiene lo que experimentan cuando se calientan, que la hierba tiene sobre ella los colores que en ella creen ver, que el azúcar contiene la dulzura que experimentan al comerlo, y así con todas las cosas que vemos o que sentimos.. . Hablan de las cualidades sensibles como si fueran sensaciones". Pero desde Descartes —agrega— sabemos que los términos sensibles mediante los cuales se describen usualmente las cualidades del fuego, de la hierba, etc., son equívocos. Consideraciones semejantes, pero con un mecanicismo aun más acentuado, se hallan en Hobbes, *De corpore,* II, 2. Estas tesis fueron reasumidas de un modo particularmente claro y radical por Robert Boyle en sus *Considerations und Experi-ments touching the Origin of Forms and Qualities* (1666) y especialmente en su *History of Particular QuaUties* (1671) al distinguir entre las *cualidades reales* —que llamó *modos, afecciones primarías* o *atributos mecánicos*— y las *cualidades subjetivas* — que llamó simplemente *cualidades* y que consideró susceptibles de ser divididas en primarias y secundarias. En resumen, vemos en ese período la tendencia a distinguir entre lo primario o mecánico y lo secundario o sensible. Ahora bien, mientras los filósofos citados parecen apartarse cada vez más de la terminología escolástica, al reservar el nombre de cualidades para todas las propiedades reductibles a otras propiedades más fundamentales, Locke siguió una tendencia parecida, si bien adoptando el vocabulario escolástico. Así, en el *Essay* (II viii 11-12) introdujo la célebre distinción entre *cualidades primarias* u *originales,* es decir, cualidades de los cuerpos completamente inseparables de ellos, "y tales que en todas las alteraciones y cambios que el cuerpo sufre" se mantiene como es, y *cualidades secundarias,* es decir, cualidades que no se hallan, en verdad, en los objetos mismos, sino que son posibilidades *(powers)* de producir varias sensaciones en nosotros mediante sus cualidades primarias. Ejemplos de las primeras son: solidez, extensión, figura y movilidad. Ejemplos de las segundas son: colores, sonidos y gustos. A estos dos tipos de cualidades —dice Locke— puede añadirse una tercera, que son las meras posibilidades, "aunque ellas son cualidades tan reales en la cosa como las que llamo, según el vocabulario usual, cualidades". Vemos, pues, que la distinción de Locke es a la vez la culminación de una larga historia en el estudio del problema de la cualidad y una *mise au point* de la doctrina moderna con ayuda del vocabulario escolástico.

La doctrina anterior no pasó, ciertamente, sin objeciones. Entre las más destacadas se halla la de Berkeley. En los *Tres Diálogos,* indica dicho pensador que, "según los filósofos", las cualidades primarias son: extensión, figura, solidez, gravedad, movimiento y reposo, y las secundarias son "todas las cualidades sensibles junto a las primarias". En los *Principios* (Int. sec. 9-15) señala que las llamadas cualidades primarias son: extensión, figura, movimiento, reposo, solidez, impenetrabilidad y número; y las secundarias: colores, sonidos, etc. Pero la distinción —declara— es inadmisible, como el lector puede comprender si se atiene a lo que hemos dicho en el artículo sobre Berkeley acerca del cualitativismo radical de este filósofo, para el cual ser es percibir y ser percibido. En general, todas las filosofías cualitativistas rechazan la distinción. Por lo demás, hay que advertir que la misma puede entenderse o como una descripción de lo real o como un principio fundamental de la teoría del conocimiento. Los dos sentidos no aparecen siempre bien claros en los escritos de los filósofos de los siglos XVII y XVIII, aunque puede decirse que en gran número de casos la distinción en sentido gnoseológico se apoya en una distinción en sentido ontológico. En cambio, después del siglo xvm la distinción en sentido gnoseológico es la que ha predominado entre los filósofos. Una excepción notable a este respecto la representa Samuel Alexander al distinguir entre cualidades primarias o cualidades en general (forma, tamaño, número, movimiento de varias clases) y cualidades secundarias (color, temperatura, gusto, etc.). Las cualidades primarias no son, según Alexander, propiamente cualidades, sino "determinaciones de las cosas". En cuanto a las secundarias, pueden entenderse en dos sentidos: como cualidades secundarias estrictas o como cualidades secundarias en general. Estas últimas son "objetivas y permanentes", y sirven, en tanto que "disposiciones", de enlace entre las cualidades primarias en general y las cualidades secundarias estrictas.

Pasemos ahora a discutir brevemente la cuestión (1). Podemos considerar que las posiciones posibles sobre la noción de cualidad son fundamentalmente las siguientes:

(a) Las cualidades son concebidas como las únicas propiedades específicas de las cosas (sofistas, Berkeley, etc.).

(b) Las cualidades son concebidas como propiedades de las cosas, pero no como propiedades únicas. Pueden ser, en efecto, o propiedades accidentales que modifican el objeto, o formas accidentales (Aristóteles, muchos escolásticos).

(c) Las cualidades son concebidas como propiedades réductibles a otra propiedad o a otra serie de propiedades (mecanicismo). Las cualidades son entonces subjetivas. Si se conserva el nombre 'cualidad' también para las cualidades objetivas, se introduce entonces la citada distinción entre cualidades primarias y secundarias.

(d) Las cualidades son concebidas como entidades irreductibles. Esta posición se aproxima a (a) y tiene muchas variantes (Bergson y su doctrina de los datos inmediatos; Mach y el fenornenismo; *ciertas* partes de la fenomenología de Husserl; Alexander y varios de los partidarios de la evolución emergente).

Las posiciones anteriores se presentan muchas veces mezcladas entre sí. Ello se advierte sobre todo cuando nos referimos al carácter réductible o irreductible de las cualidades. Hay quienes, en efecto, sostienen la reducibilidad (la cualidad es reducida a la cantidad o la cualidad secundaria a la primaria). Hay quienes sostienen la irreducibilidad (como el cualitativismo y el fenomenismo). Hay quienes, finalmente, afirman a la vez la reducibilidad y la irreducibilidad (algunos escolásticos, Alexander, Nicolai Hartmann). Es típico de muchas de estas últimas concepciones el afirmar que las cualidades "emergen" mediante la producción de complejidades nuevas en el proceso evolutivo (Lloyd Morgan, Alexander) o mediante la distribución de la realidad en distintos niveles del ser (N. Hartmann).

(4) En la lógica se llama *cualidad del juicio* a una de las formas en que puede éste presentarse. Según su cualidad, los juicios se dividen en afirmativos y negativos; la cualidad se refiere a la cópula en la cual se expresa 'S es P' o 'S no es P'. Propiamente no existen según la cualidad más que estas dos clases de juicios; sin embargo, para los efectos de la formación sistemática de la tabla de categorías, *y,* por lo tanto, únicamente en su referencia a la lógica trascendental, Kant agrega a los juicios afirmativos y negativos los limitativos o indefinidos. El juicio indefinido consiste simplemente en excluir un sujeto de la clase de los predicados a que la proposición se refiere. Así, hay que distinguir según Kant entre "el alma no es mortal" y "el alma es inmortal". "Por la proposición 'el alma no es mortal' he afirmado realmente, según la forma lógica, poniendo al alma en la ilimitada circunscripción de los seres inmortales. Porque como lo mortal constituye una parte de toda la extensión de los seres posibles, y lo inmortal la otra parte, con mi proposición no se ha dicho otra cosa sino que el alma es una de las muchas cosas que permanecen cuando se ha quitado de ellas todo lo que es mortal" *(K.r.V.,* A 72, B 97). Las categorías correspondientes a la cualidad son la realidad, la negación y la limitación. Para Kant sólo puede conocerse *a priori* en las cantidades en general una sola cualidad, "es decir, la continuidad, y en toda cualidad (en lo real del fenómeno) sólo puede conocerse su cantidad intensiva, perteneciendo todo lo demás a la experiencia".

Albert Spaier, *La Pensée et la Quantité. Essai sur la signification et la réalité des grandeurs,* 1927. — Annaliese Meier, *Kants Qualitätskategorien,* 1930 (*Kantstudien,* Ergänzungshefte, 61). — Erika Sehl, *Erkenntnisontik in der griechischen Philosophie. Kritische Studien zur Geschichte der Lehre von einer Subjektivität der Sinnesqualitäten,* 1936. — Nelson Goodman, *The Structure of Appearance,* 1951.

CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR. Los enunciados atómicos:

Pantagruel come mucho (1),
Hesíodo es un poeta griego (2),
La Tierra gira en torno a sí misma, (3)

pueden ser considerados sin tener en cuenta su composición. En este caso cada uno de ellos puede ser simbolizado mediante una cualquiera de las letras sentenciales *'p' , 'q', 'r',* etc, En cambio, cuando consideramos su composición no podemos simbolizarlos mediante letras sentencíales, sino que tenemos que averiguar de qué elementos se compone y usar para cada uno de ellos una determinada serie de símbolos. Ahora bien, cualquiera de los citados enunciados puede descomponerse en dos elementos: el argumento —o sujeto— y el predicado — o verbo. En (1) el argumento es 'Pantagruel'; en (2) es 'Hesíodo'; en (3), 'La Tierra'. En (1) el predicado es 'come mucho'; en (2) es 'es un poeta griego'; en (3), 'gira en torno a sí misma'. Se advertirá que esta división entre argumento y predicado, empleada en la lógica simbólica actual, no coincide exactamente con la división que suele llamarse tradicional. Consiste ésta en suponer que en todo enunciado hay tres elementos: el sujeto, el verbo — llamado también *cópula*— y el predicado o atributo. Así, los sujetos de (1), (2) y (3) son respectivamente 'Pantagruel', 'Hesíodo' y 'La Tierra'; los verbos son 'come', 'es' y 'gira'; los predicados, 'mucho' ('muchas cosas'), 'poeta griego' y 'en torno a sí misma'. En muchos casos se prefiere reducir el verbo a la cópula 'es' (véase CÓPULA). En este caso (1) se traduce por 'Pantagruel es un comilón'; (3) por 'La Tierra es una entidad que gira en torno a sí misma'; (2) se deja tal como está. Si así es, los predicados de (1) y (3) se convierten en 'un comilón' y 'una entidad que gira en torno a sí misma'. Nosotros seguiremos el uso actual y nos las habremos solamente con los dos mencionados elementos del enunciado: argumento y predicado.

Simbolizaremos los argumentos mediante las letras 'w', *'x', 'y', 'z', 'w' ', 'x´ ´, 'y ´´, ' z´´,* etc., llamadas *letras argumentos,* y los predicados mediante las letras *'F´, 'G', 'H', 'F' ', 'G' ', ' H' ',* etc., llamadas *letras predicados.* Anteponiendo las letras predicados a las letras argumentos, simbolizaremos (1) mediante:

Fx,

si *'x'* se lee 'Pantagruel' y 'F' se lee 'come mucho'. (Aunque es usual colocar la letra —o letras— argumento

entre paréntesis, tal como *'F(x)'*, nosotros los suprimimos para mayor simplicidad.) Análogamente podemos simbolizar (2) y (3) mediante *'Fx'* si en el primer caso V se lee 'Hesíodo' y *'F'* se lee 'es un poeta griego", y en el segundo caso V se lee 'La Tierra' y 'F' se lee 'gira en tomo a sí misma'. Advirtamos que 'Fx' puede simbolizar enunciados con más de un predicado gramatical. Tal ocurre en:

Julio César fue asesinado por Bruto (4),

si 'Julio César' se simboliza por 'x' y 'fue asesinado por Bruto' por 'F'. Sin embargo, (4) puede simbolizarse asimismo por:

Fxy

si ´x' se lee 'Julio César', *'y'* se lee 'Bruto' y 'F' se lee 'fue asesinado por'. Análogamente,

Miguel recorre lentamente la ruta que va de Córdoba a Madrid puede simbolizarse mediante *'Fx' si 'x'* se lee 'Miguel' y 'F' se lee 'recorre lentamente la ruta que va de Córdoba a Madrid'; mediante *'Fxy'* si 'x' se lee 'Miguel', *'y'* se lee la ruta que va de Córdoba a Madrid' y *'F' se* lee 'recorre lentamente'; mediante *'Fxyz'* si 'x' se lee 'Miguel', *'y'* se lee 'la ruta de Córdoba', 'z' se lee 'a Madrid' y 'F' se lee 'recorre lentamente' Se observará que el adverbio 'lentamente' se incorpora al predicado.

'Fx', 'Fxy', 'Fxyz' reciben el nombre *de esquemas cuantificacionales atómicos.* Éstos esquemas u otros análogos pueden unirse mediante conectivas y formar esquemas cuantificacionales moleculares. Así ocurre con los esquemas:

$$Fx \supset Gx,$$
$$(Fx \,.\, Gy) \supset Hz,$$

cuyos ejemplos pueden ser:

Si Antonio lee, entonces Desideria cose,

Si Antonio lee y Desideria cose, entonces la casa está silenciosa. Procedamos ahora a la cuantificación de los enunciados. Esta cuantificación puede afectar solamente a los argumentos o también a los predicados. En el primer caso la lógica de que se trata es una lógica cuantificacional elemental. En el segundo caso la lógica de que se trata es una lógica cuantificacional superior.

Consideremos por el momento sólo la cuantificación de letras argumentos. Tomemos los siguientes enunciados:

Todos los hombres son mortales (5),
Ningún hombre es unicelular (6),
Algunos griegos son filósofos (7),
Algunos griegos no son atletas (8).

En el artículo sobre la noción de proposición hemos visto que (5), (6), (7) y (8) son respectivamente ejemplos de las proposiciones de tipo A (universal afirmativa), E (universal negativa, I (particular afirmativa) y O (particular negativa). (5) y (6) están cuantificados umversalmente; (7) y (8) lo están particularmente — o existencialmente. Procedamos ahora a explicar cómo se forman los esquemas cuantificacionales de los cuales (5), (6), (7) y (8) son ejemplos.

Si tomamos el esquema:

$$Fx \supset Gx$$

podremos leerlo:

Si *x* es hombre, entonces *x* es mortal (9)

Sustituyendo 'x' por un término singular, tal como en:

Si Sócrates es hombre, entonces Sócrates es mortal

(9) se convertirá en un enunciado. Pero si no sustituimos *'x'* por un término singular, (9) no será un enunciado. Con el fin de convertir (9) en un enunciado, habrá que cuantificar umversalmente *'x'.* La cuantificación universal dará por resultado:

Para todos los x, si x es hombre, entonces *x* es mortal (10)

equivalente a:

Todos los hombres son mortales.

'Para todos los x' es simbolizado mediante '(x)', llamado *cuantificador universal*

$$(x)\ (Fx \supset Gx).$$

La negación de tal cuantificación universal se lleva a cabo afirmando que si para todos los *x, x* es F, entonces no es el caso que x sea G. Esquema de tal negación es, pues:

$$(x)\ (Fx \supset \sim Gx),$$

(10) será entonces simbolizado por:

que puede leerse:

Ningún hombre es unicelular si 'F' se lee 'es un hombre' y 'G' se lee 'es unicelular'.

Si ahora tomamos el esquema:

$$Fx \,.\, Gx$$

podremos leerlo:

x es griego y *x es* filósofo (11)

Sustituyendo V por un término singular, tal como en:

Sócrates es griego y Sócrates es filósofo,

(11) se convertirá en un enunciado. Pero si no sustituimos 'x' por un término singular, (11) no será un enunciado. Con el fin de convertir (11) en un enunciado, habrá que cuantificar particularmente *'x'.* La cuantificación particular dará por resultado:

Para algunos *x, x* es griego y x es filósofo (12),

equivalente a:

Algunos griegos son filósofos.

'Para algunos x' es simbolizado mediante '(x)', llamado *cuantificador particular*

(12) será entonces simbolizado por:

$$(\exists x)\ (Fx \,.\, Gx).$$

La negación de tal cuantificación particular se lleva a cabo afirmando que para algunos *x, x* es F y *x* no es G. Esquema de tal negación es, pues:

$$(x)\ (Fx \,.\, \sim Gx),$$

que puede leerse:

Algunos griegos no son atletas

si 'F' se lee 'es griego' y *'G'* se lee 'es atleta'.

Observemos que '(x)' puede leerse de varios modos: 'Para algunos *x',* 'Hay un x tal, que' 'Hay por lo menos un x tal, que', 'Hay a lo sumo un *x* tal, que', etc. La indicación de 'Hay por lo menos *n x* tales, que', 'Hay a lo sumo *n x* tales, que', 'Hay exactamente *n x* tales, que' se expresa por medio de los cuantificadores numéricos. El análisis de éstos se efectúa por medio de la introducción del signo de identidad (VÉASE), ' = '.

Pueden cuantificarse universal o particularmente cualesquiera letras argumentos. Sin embargo, no en todas las fórmulas cuantificacionales están cuantificadas todas las letras argumentos. Las letras argumentos cuantificadas se llaman *ligadas;* las no cuantificadas, *libres.* Los esquemas que poseen todas las letras argumentos cuantificadas se llaman *esquemas cerrados;* los que poseen cuando menos una letra argumento

no cuantificada se llaman *esquemas abiertos.*

Pueden cuantificarse asimismo no solamente, como se ha hecho antes, esquemas cuantificacionales moleculares, sino también esquemas cuantificacionales atómicos. Así, por ejemplo *'Fx'* en *'(x) Fx'*, que puede leerse: 'Algo es agradable'.

Consideremos ahora brevemente la cuantificación también de letras predicados y el uso de las letras predicados como argumentos. Estas dos posibilidades, que quedaban excluidas en la lógica cuantificacional elemental, son admitidas en la lógica cuantificacional superior. En esta última lógica se incluyen, por consiguiente, fórmulas como:

$$(F)\,(Fx \,.\, Fy),\ F\ (G)$$

que pueden leerse respectivamente:

El hombre y el animal tienen un rasgo común, Ser racional es una cualidad deseable.

En virtud de ello, la lógica cuantificacional superior permite presentar en lenguaje lógico un número considerablemente mayor de enunciados del que era permitido en la lógica cuantificacional elemental. Sin embargo, como la lógica cuantificacional superior aloja en su interior un cierto número de paradojas lógicas, es necesario modificarla con el fin de eliminarlas. Nos hemos referido a este punto en el artículo sobre la noción de paradoja.

Hemos empleado hasta aquí el término 'cuantificador'. Algunos autores, empero, prefieren el vocablo 'operador'. Entre estos autores figura H. Reichenbach, el cual señala que no se puede usar 'cuantificador' para las operaciones destinadas a la unión o vinculación de variables por cuanto los enunciados universal o particularmente cuantificados son cualitativos y no cuantitativos.

CUÁQUEROS *(Quakers).* Nos referiremos brevemente a los cuáqueros y al cuaquerismo a causa del interés que mostraron hacia ellos algunos filósofos (deístas del siglo XVIII, especialmente Voltaire en su *Lettre sur les Anglais;* teólogos llamados "liberales" de los dos últimos siglos y, en general, muchos de los que han defendido la completa tolerancia en materia religiosa).

El fundador del cuaquerismo fue el predicador laico inglés George Fox (1624-1691), nac. en Drayton (Leicestershire). Fox clamó haber tenido visiones místicas en las cuales Dios le reveló que debía seguir directamente, y únicamente, la palabra de Cristo. Fox predicó que todos los hombres deben guiarse únicamente por una "luz interior" *(inner light) y* alejarse de todo dogma y de toda iglesia (en su caso y tiempo, especialmente del presbiterianismo). El nombre 'cuáqueros' *(quakers)* fue dado a Fox por el juez Gervase Bennet cuando el primero le advirtió que debía "temblar" ante la palabra de Dios. Los propios cuáqueros se llamaron a sí mismos primero "Hijos de la Luz" *(Children of Light),* luego "Amigos de la Verdad" *(Friends of Truth) y,* finalmente, "Amigos" *(Friends).* El nombre más propio de los cuáqueros es "Sociedad de Amigos" *(Society of Friends)* establecida en 1668 por Fox y William Dewsbury a base del escrito de Fox titulado "Paper of Advice" (1668 [otros escritos de Fox, publicados postumamente, son *Great Journal,* 1694; *A Collection of Epistles,* 1698 y *Gospel Truth,* 1706]). Desde 1669 Fox y sus seguidores —incluyendo la mujer de Fox, Margaret Fell (1614-1702)— iniciaron un intenso trabajo de predicación y misión, especialmente por las Indias occidentales, los Países Bajos y los Estados alemanes. El cuaquerismo se extendió principalmente por los que iban a ser los Estados Unidos; considerable número de cuáqueros ingleses emigraron y se establecieron en dichos Estados, especialmente en los de New Jersey y Pennsylvania (Filadelfia ha sido llamada "the Quaker City") desde las últimas décadas del siglo XVII. En 1827 se produjo en los EE. UU. una escisión capitaneada por Elias Hicks (1748-1830), nac. en Hempstead, Long Island (New York), el cual negó la autenticidad y la autoridad divina de la Biblia y del Cristo histórico. A los seguidores de Hicks se opusieron los que se llamaron "Amigos ortodoxos", pero dentro de éstos se produjo otra escisión: la de los "Amigos ortodoxos conservadores", que predicaban el "retorno a las fuentes".

La principal obra teológica de los cuáqueros es el escrito titulado An *Apology for the True Christian Divinity, as the Same is Held Forth and Preached by the People Called in Scorn Quakers (* 1678 [en latin, en 1676]), de que es autor el escocés Robert Barclay (1648-1690). La principal doctrina expuesta en esta obra es la de la "luz interior". Otras doctrinas son: la oposición a la predestinación (VÉASE); la idea de que el hombre puede vencer el pecado si sigue por sí mismo la revelación cristiana; la idea de que la creencia religiosa cuáquera es asunto de responsabilidad personal exclusivamente. Junto a ello los cuáqueros defendieron el valor de la palabra empeñada y la completa sinceridad. Al período de "entusiasmo" y de "temblores" siguió un período de sinceridad y vida simple. Luego, sobre todo entre los cuáqueros más "liberales", el contenido teológico se fue esfumando para ser sustituido por reglas morales y de convivencia: los cuáqueros se han caracterizado por su seriedad, actividad, espíritu de ayuda al necesitado, pacifismo e interés por la educación. Estas reglas morales y de convivencia se pusieron ya en práctica inclusive en el período de mayor fervor religioso, y fue posiblemente por este y análogos motivos que Voltaire y otros pensadores describieron a los cuáqueros como modelos de tolerancia contra todo dogmatismo y espíritu inquisitorial. Las diferencias "teológicas" entre los grupos cuáqueros son, en efecto, insignificantes; además, desde 1946 se reunieron en Filadelfia los "Amigos" de los diversos grupos, desvaneciéndose con ello todavía más las diferencias en materia de "doctrina" o "creencia".

De las numerosas obras sobre los cuáqueros destacamos: T. E. Harvey, *The Rise of the Quakers,* 1905. — Rufus M. Jones, I. Sharpless y A. M. Gummere, *The Quakers in the American Colonies,* 1911. — Rufus M. Jones, *The Later Periods of Quakerism, 2* vols., 1921. — Elbert Russell, *The History of Quakerism,* 1942.

CUANTIFICACIÓN DEL PREDICADO. Véase PREDICADO.

CUBO DE OPOSICIÓN. Véase OPOSICIÓN.

CUDWORTH (RALPH) (1617-1688) nac. en Aller (Sommersetshire), maestro desde 1645 en Cambridge, fue uno de los principales representantes de la llamada Escuela de Cambridge (VÉASE) en en el siglo XVII. Como los demás miembros del grupo, y de un modo

aun más acentuado, Cudworth consideraba necesario acudir en defensa de la religión amenazada por el materialismo y el mecanicismo, pero esta defensa debía efectuarse, a su entender, en un sentido enteramente racional. El llamado platonismo de la Escuela de Cambridge puede sobre todo entenderse desde este punto de vista. De ahí la necesidad de fundamentar un "verdadero sistema intelectual del universo" basado en ideas claras y distintas y especialmente en las nociones primeras tal como han sido dadas al alma y que solamente necesitan ser extraídas y reveladas. La perfección podría ser, pues, deducida de la idea de perfección, de modo que en este punto, por lo menos, Cudworth parece inclinarse a una especie de "ontologismo". No menos afanoso de claridad y distinción se manifiesta Cudworth en la descripción del mundo. La sumisión de sus procesos a un puro mecanicismo, señala, representa una reducción de los hechos a una especie particular de ellos. Los movimientos de las substancias vivientes quedan inexplicados. Por eso Cudworth sostiene la posibilidad de concebir racionalmente un movimiento del ser viviente por analogía con las voliciones. De ahí su famosa teoría de las "naturalezas plásticas" o fuerzas formadoras de la Naturaleza, los verdaderos principios "orgánicos" situados entre lo material y lo puramente espiritual. Esta concepción organológica no elimina totalmente los procesos mecánicos, pero los "envuelve", por así decirlo, en una concepción más amplia. En un sentido análogo se movía el pensamiento de Henry More (1614-1687, nac. en Grantham, Lincolnshire, maestro en Cambridge), aun cuando éste se oponía más resueltamente a las concepciones mecánico-racionalistas y llegaba a negar la propia subsistencia ontológica de los procesos a que tales concepciones aludían. Aunque más interesado que Cudworth en la defensa racional de la religión y en la elaboración de la ética, More no dejó de intentar, desde el punto de vista metafísico, la elaboración de una doctrina resueltamente organológica-espiritualista para la cual lo que aparece como natural no es, en último término, sino *sensorium* de Dios.

Obras de Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe,* 1678 (edición latina: *Systema intellectuale huius universi,* 1733), reimp., 1962. — *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality,* 1731. — Obras de More: *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness,* 1660. — *Divine Dialogues, Containing sundry Disquisitions and Instructions Concerning the Attributes and Providence of God,* 1668. — *Enchiridion metaphysicum, Enchiridion ethicum,* 1668. — Véase también la serie: *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr. Henry More,* 1662. — Hay correspondencia de More con Descartes. — Cfr. C. E. Lowrey, *The Philosophy of Ralph Cudworth,* 1884. — K. J. Schmitz, *Cudworth und der Platonismus,* 1919. — Joseph Beyer, *Ralph Cudworth als Ethiker, Staatsphilosoph und Aesthetiker auf Grund der gedruckten Schriften,* 1935 (Dis.). — G. Aspelin, *R. Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy,* 1943. — J. A. Passmore, *R. Cudworth. An Interpretation,* 1951. — Lydia Gysi, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of R.C.,* 1962. — Véase también la bibliografía del artículo CAMBRIDGE (ESCUELA DE).

CUERPO. El concepto de cuerpo ha sido tratado desde diversos puntos de vista, pero en la mayor parte de los casos se ha referido a lo que *aparece* como un modo de la extensión. Para Aristóteles, el cuerpo es una realidad limitada por una superficie; el cuerpo tiene, pues, efectivamente extensión: es un espacio y, en la medida en que *sea* algo, una substancia. El cuerpo no es una pura materia o potencialidad; tiene un ser, es decir, es de alguna manera "informado" (Cfr. *Physica,* IV 4, 204 b, 205 b; V 1, 208 b; VIII 2, 253 a). Las discusiones en torno a la noción de cuerpo en la Antigüedad se han referido casi siempre a esta penetración o no penetración del cuerpo por una forma: mientras Aristóteles se inclina a suponer que hay inevitablemente en toda corporeidad una formación, algunas direcciones platónicas y pitagóricas tienden, en cambio, a considerar el cuerpo como el sepulcro del alma (VÉASE) y, por consiguiente, como algo que en *principio* no tiene forma, ya que el alma no está en él como un elemento informador, sino como un prisionero. En el neoplatonismo el cuerpo es concebido en último término como una de las series de la emanación (VÉASE), mas la distinción entre lo sensible y lo inteligible se aplica a veces también al concepto de cuerpo (Cfr., por ejemplo, *En.,* IV, vii, viii). En este sentido, el neoplatonismo se opone completamente al concepto unívoco y aun unilateral que sobre este punto dominó las teorías estoicas y epicúreas, las cuales afirmaban *a veces* que el cuerpo es "todo lo que hay". La posible inteligibilidad o espiritualidad del cuerpo se acentúa, por lo demás, dentro del cristianismo; recordemos que uno de los motivos de la Patrística es la distinción entre el cuerpo y la materia, y que cuando algunos Padres de la Iglesia hablan del mal se refieren más bien al puro no ser que al propio cuerpo, el cual hace ascender entonces hacia sí la materia (VÉASE) de que está formado, de tal suerte que esta última puede participar del orden y de la forma en la medida en que se hace buen uso de ella. Por lo demás, ya San Pablo (I *Cor.,* XV, 44) había hablado taxativamente del cuerpo espiritual, y la noción del "cuerpo glorioso" no sometido a las leyes generales de la materia es uno de los temas preferidos de la especulación teológica cristiana. De ahí los conceptos desarrollados en el curso de la escolástica. El cuerpo no es entonces, una vez más, la materia, sino a lo sumo una materia formada; el cuerpo es por sí mismo unión de forma y materia, y la *corporeïtas* como tal es una forma accidental. En la cosmología racional se trataron, además, todos los problemas relativos a la naturaleza del cuerpo bajo el aspecto de la discusión de los sistemas atomistas y los sistemas dinamistas, los cuales eran casi siempre rechazados por la doctrina hilemórfica.

En la época moderna los problemas referentes al cuerpo fueron tratados sobre todo al hilo de las cuestiones relativas a la materia como objeto de la ciencia física y a la extensión como problema a la vez físico y metafísico. Es sabido que para Descartes el cuerpo no es, en último término, sino un espacio lleno: siendo la *res extensa* últimamente espacio, el hecho de que éste se llenara no podía ser más que la corporeidad de la extensión. La característica geometrización de las propiedades corpóreas se mantiene asimismo en Spinoza; el cuerpo es para él una cantidad de tres dimensiones que adopta una

figura, es decir, un modo de la extensión. Sin embargo, las dificultades planteadas por el dualismo cartesiano entre el cuerpo extenso y la mente inextensa se desvanecen en Spinoza; al ser el cuerpo "objeto de la mente humana" o "cierto modo de extensión existente en acto" *(Eth.,* II, prop. XIII) puede ya anunciarse que el hombre "consta de mente y cuerpo" sin por ello tener que resolver previamente los problemas de su correlación. Por otro lado, el cuerpo humano se compone, según Spinoza, de varios individuos (de diversa naturaleza) y estos "individuos" son o fluidos, o blandos, o duros. Leibniz, en cambio, concibe el cuerpo físico como un conjunto o *aggre-gatum* de mónadas, con lo cual el cuerpo físico es la manifestación del cuerpo inteligible. El dinamismo y la teoría del i*mpetus* residente en el interior del cuerpo puede conducir, pues, tanto a una renovación de la doctrina del cuerpo inteligible como —si se suprime la trascendencia del ser y, con ella, la inteligibilidad de lo superior— a la suposición de que el propio cuerpo posee un poder activo, una facultad, una fuerza. Locke se inclinaba a esta última opinión, pero la necesidad de no sentar ninguna tesis trascendente le hacía radicar la fuerza del cuerpo en la idea. Kant separó, en cambio, el cuerpo en fenoménico y dinámico, y la *monadologia physica* que elaboró en su primera época, lo mismo que la necesidad de salvar la libertad y la unidad intuitiva de la Naturaleza que constituyó una obsesión de su época última, lo condujeron a un primado no explícitamente declarado del cuerpo en tanto que dinámico-inteligible sobre el cuerpo como pura extensión fenoménica. Desde entonces, la concepción del cuerpo ha dependido de la mayor o menor importancia otorgada al aspecto "interno" de lo real. Mientras en las tendencias que han intentado reducir toda realidad a lo "exterior", el cuerpo ha sido concebido como una pura extensión mecánica o como algo que posee por sí mismo, sin poderse explicar metafísicamente el "hecho", y su causa, una fuerza o potencia activa, en las tendencias que han reconocido la existencia de una realidad "interior" y aun han supuesto que tal realidad era la primera, el cuerpo ha aparecido como una "resistencia" opuesta al esfuerzo y voluntad del yo íntimo (Maine de Biran), como la cara externa de la vida (Fechner), como la distensión de una reah'dad que, en su verdad y autenticidad, es puramente tensa (Bergson). Las cuestiones relativas a la naturaleza del cuerpo han vuelto a plantear, por lo tanto, todos los problemas relativos a la naturaleza de la materia y del espacio y, con ello, a la naturaleza últimamente metafísica de lo real. Ello ha ocurrido en varias tendencias recientes de la filosofía que se han ocupado muy en particular del problema del cuerpo. Así, Husserl ha indicado que el cuerpo desempeña fenomenológicamente un papel muy fundamental. Cuerpo y alma forman el mundo circundante del espíritu (que es la verdadera concreta individualidad y personalidad). Ello quiere decir que cuerpo y alma son determinantes para el espíritu, pero no que el espíritu no pueda mover el cuerpo; lo hace, en efecto, "en su libertad" *(Ideen,* III. *Hus-serliana,* 282). Ahora bien, el cuerpo es, dice Husserl, una realidad bilateral cuando la consideramos como cuerpo, es decir, cuando prescindimos de que es una cosa y, con ello, algo determinable como naturaleza física. De este modo se constituye (1) el cuerpo estesiológico, que en tanto que sintiente depende del cuerpo material, pero no es iden-tificable con él; (2) el cuerpo volitivo, que se mueve libremente y es algo idéntico con respecto a los distintos movimientos posibles que el espíritu realiza en él libremente *(ibid.,* 284). Husserl concibe, pues, como posible no reducir enteramente el cuerpo a lo natural, sin por ello negar su vinculación con lo material. Gabriel Marcel (VÉASE) considera que todo existente aparece como prolongando "mi cuerpo" en una dirección cualquiera — entendiendo por la expresión 'mi cuerpo' algo radicalmente mío y no algo "objetivo" (en virtud de la distinción marceliana entre "objetividad" y "existencia"). Según ello, "mi cuerpo" es el existente-tipo y el jalón principal de los existentes. "El mundo existe para mí —escribe Marcel— en el sentido riguroso del término 'existir', en la medida en que mantengo con él relaciones del tipo de las que mantengo con mi cuerpo — es decir, en tanto que estoy encarnado" *(Journal Métaphysique,* 3a ed., 1927, pág. 261; Cfr. también *Le mystère de l'être,* I, 1951, págs. 119-20). El cuerpo propio es, por consiguiente, algo muy distinto de "un cuerpo ligado a otros cuerpos"; la relación entre mi cuerpo y yo es, según Marcel, de naturaleza absolutamente singular. De hecho, la relación entre el alma y el cuerpo (o, más exactamente, la relación entre yo y mi cuerpo) no es un problema, sino un misterio. El cuerpo puede ser, ciertamente, "objetivado", convertido en objeto de conocimiento científico. Pero entonces no es ya propiamente "mi cuerpo" (no es el cuerpo de "nadie"). Es una simple muestra. Pues lo que se me da primariamente no es tanto *él* cuerpo como mi cuerpo, y esto constituye una realidad "misteriosa". Por otro lado, J. P. Sartre ha elaborado una minuciosa fenomenología del cuerpo en tanto que "lo que mi cuerpo es para mí", a diferencia de la "objetividad" y "alterabilidad" en principio de cualquier cuerpo como tal. Mejor dicho, el cuerpo aparece bajo tres dimensiones ontológicas. En la primera, se trata de un "cuerpo para mí", de una forma de ser que permite enunciar "yo existo mi cuerpo". Dentro de esta dimensión, el cuerpo es siempre "lo trascendido". Pues el cuerpo que "yo existo" es lo que yo trasciendo continuamente hacia nuevas combinaciones de complexos *(L'Être et le Néant,* 5a ed., 1945, pág. 390) y por eso mi cuerpo pertenece "a las estructuras de la conciencia no-tética (de) sí mismo" *(op. cit., pág.* 394). En la segunda dimensión, el cuerpo es para otro (o bien el otro es para mi cuerpo); se trata entonces de una corporeidad radicalmente diferente de la de mi cuerpo para mí. En este caso se puede decir que "mi cuerpo es utilizado y conocido por otro". "Pero en tanto que *yo soy para otro,* el otro se revela a mí como el sujeto para el cual soy objeto. Entonces yo existo para mí como conocido por el otro, en particular en su facticidad misma. Yo existo para mí como conocido por otro en forma de cuerpo" *(op. cit.,* págs. 418-19). Tal es la tercera dimensión ontológica del cuerpo dentro de la fenomenología ontológica del ser para otro y de la existencia de esta

alteridad. También M. Merleau-Ponty ha analizado in *extenso* el problema del cuerpo y de su percepción. El resultado de este análisis no es, sin embargo, como lo era aún en Ernst Mach o en Bertrand Russell, la "disolución" de las imágenes percibidas en complejos de sensaciones, sino una serie de imágenes fenomenológicas que dejan subsistente, por así decirlo, la "consistencia" del cuerpo. Pues el cuerpo —el *"propio cuerpo"*— no es un objeto. El cuerpo como objeto es, a lo sumo, el resultado de la inserción del organismo en el mundo del "en sí" (en el sentido de J. P. Sartre). Tal modo de consideración es, por supuesto, legítimo. Pero no puede ser considerado como exhaustivo ni mucho menos como *primario.* Ahora bien, esta anterioridad de la descripción fenomenológica del cuerpo lleva, según Merleau-Ponty, a un terreno previo al que llevó a Bergson la sumisión del análisis a la descripción de los "datos inmediatos". La peculiar unidad del cuerpo, distinta de la unidad del cuerpo como objeto científico *(Phénoménologie de la perception,* 1945, págs. 203 y siguientes), no conduce a la "reducción del cuerpo" ni en el sentido del sensacionismo ni en el del idealismo. En verdad, parece que la fenomenología del cuerpo en el sentido de Merleau-Ponty da como resultado cerrar el ciclo abierto por Descartes con la separación entre cuerpo y alma y solucionar todos los debates habidos durante la época moderna acerca de esta cuestión (debates en los cuales participaron tanto los "espiritualistas" como los "materialistas" por haber todos ellos planteado el problema en los mismos términos). Así, "la unidad del alma y del cuerpo —dice el mencionado autor— no queda sellada por medio de un decreto arbitrario entre dos términos exteriores, uno objeto y el otro sujeto. Se realiza a cada instante en el movimiento de la existencia" *(op. cit.,* pág. 105). Con ello, Merleau-Ponty confirma la imposibilidad de establecer una dualidad entre "mi cuerpo" y "mi subjetividad", dualidad que, según lo ha hecho observar Alphonse de Waelhens ("La Phénoménologie du Corps", *Revue philosophique de Louvain,* XLVIII [1950], 371-97), desaparece tan pronto como se concibe la existencia como un "ser-en-el-mundo". Mas la negación de la dualidad puede efectuarse por otros caminos y desde supuestos muy distintos. Es lo que ocurre en el libro de Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (1949). Ryle se opone a lo que llama la teoría del "espectro en la máquina" — la "doctrina oficial" de toda la psicología moderna basada en el "mito cartesiano" de la separación entre pensamiento y extensión. En último término, esta separación se basa en la hipóstasis realista del "espíritu" o del "alma" como algo en principio separado de las actividades psíquicas. Se trataría, pues, de un error de lenguaje o, como dice Ryle, de un "error categorial". Pero una vez mostrada la falacia de la disociación hay que evitar caer en uno cualquiera de los monismos (materialista o espiritualista) que se basan justamente en la disociación previa e incomprobable. La denuncia del "mito cartesiano" implica la negación tanto del materialismo como del idealismo, tanto del mecanicismo como del para-mecanicismo — todos ellos consecuencia de una falsa "lógica" del problema. Por eso hay que disipar el contraste entre espíritu y materia sin admitir la absorción de un elemento por el otro — absorción que implica la admisión de que ambos pertenecen al mismo tipo lógico. Las dos expresiones tradicionales, dice Ryle, no indican dos diferentes especies de existencia, sino dos sentidos distintos de 'existe'. Con esto, Ryle anula toda distinción entre lo "público" y lo "privado" en las actividades psíquicas, lo cual equivale a aproximar cuerpo y subjetividad en un sentido parecido (aunque, repetimos, desde distintos supuestos) al establecido por Merleau-Ponty. Aunque Ryle parece inclinarse al behaviorismo (teoría que Merleau-Ponty rechaza) y él mismo señala que probablemente su doctrina será calificada de este modo, no es legítimo equipararla simplemente a un conductismo como el ya tradicional en la "psicología objetiva". Pues Ryle insiste de continuo en que no por negarse que el espíritu sea un "espectro en la máquina" hay que admitir una "degradación" del hombre. Ahora bien, lo importante en nuestro caso era mostrar que tanto una doctrina como la otra promueven una concepción del cuerpo distinta de las habituales en las teorías "clásicas", y con ello una más rica fenomenología de las actividades psíquicas. En rigor, tanto en Merleau-Ponty como en Ryle, el aspecto fenomenológico (el que Ryle llama el "cómo") predomina sobre cualquier anterior supuesto o cualquier ulterior interpretación. Véase también PARALELISMO.

Aparte las obras mencionadas en el texto citamos (en orden cronológico) varias obras que se ocupan (algunas histórica; otras, sistemáticamente) del problema del cuerpo: F. Botalla, *La composition des corps d'après les deux systèmes qui divisent les écoles catholiques.* — A. Bain, *Mind and Body, the Theories of Their Relation,* 1873. — Paulus Mielle, *De substantiae corporalis vi et ratione secundum Aristotelem,* 1894. — Ludwig Busse, *Geist und Körper, Seele und Leib,* 1903. — Hans Driesch, *Leib und Seele. Eine Untersuchung über das psycho-physische Grundproblem,* 1916. — Hermann Schwarz, *Leib und Seele,* 1922. — John Laird, *Our Mind and Their Bodies,* 1925. — Walter Goldstein, *Die historische Entwicklung der psychisch-physischen Probleme in der Antike,* 1932. — Josef Goldbrunner, *Das Leib-Seele-Problem bei Augustinus,* 1934 (monog.). — A. Wenzl, *Das Leib-Seele Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit,* 1933. — P. Helwig, *Seele als Äusserung. Untersuchungen zum Leib-Seele-Problem,* 1936. — Zimmermann, *Die Ueberwindung der Leib-Seele-Theorie,* 1937. — Raymond Ruyer, *La conscience et le corps,* 1937 (trad. esp.: *La conciencia y el cuerpo,* 1961). — C. J. Ducasse, *Nature, Mind, and Death,* 1951. — Sister M. Evangeline, *The Human Body in the Philosophy of St. Thomas Aquinas,* 1953. — A. Podlech, *Der Leib als Weise des In-der-Welt-Seins. Eine systematische Untersuchung innerhalb der phänomenologischen Existenzphilosophie,* 1955. — David M. Armstrong, *Bodily Sensations,* 1962. — Bernard Lorscheid, *Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Schelerschen Wesensanschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie,* 1962. — Hans-Eduard Hengstenberg, "The Phenomenology of the Body", *International Philosophical Quarterly,* III, 1 (1963).

CUESTIÓN (QUAESTIO). Véase DISPUTACIÓN, EXPRESIÓN.

CUESTIONES DISPUTADAS y CUESTIONES QUODLIBETALES. Véase DISPUTACIÓN.

CUIDADO. El vocablo *Sorge,* que aquí traducirnos por 'cuidado', que a veces se traduce por 'preocupación' y que algunos autores (siguiendo a Gaos) vierten por 'cura', desempeña un papel fundamental en la filosofía de Heidegger, por lo menos en la expuesta en la Primera Parte de *Ser y Tiempo.* Heidegger declara, en efecto, que el cuidado es el ser de la Existencia (v. EXISTENCIA, DASEIN). Tal cuidado debe ser entendido, ante todo, en un sentido existenciario (VÉASE); no se trata, pues, de analizarlo óntica, sino ontológicamente. Cierto que hay una comprensión preontológica del cuidado, que se expresa en tales ejemplos como la fábula de Hyginus donde se dice que el cuidado, *Cura,* dio forma al hombre y que por ello la *Cura* debe poseer al hombre mientras viva, o en un pasaje de Séneca en el cual se afirma que el bien del hombre se realiza en la *Cura,* en el sentido que tiene el término μέριμνα entre los estoicos griegos y aun en el Nuevo Testamento (en la Vulgata μέριμνα es traducido por *sollicitudo). A* ello podríamos agregar otros testimonios; así, por ejemplo, un texto de Abenazam (Ibn Hazm), donde se indica que todo lo que hace el hombre lo hace para evitar la "preocupación" (en un sentido casi idéntico al que aquí tiene 'cuidado'), lo cual muestra que tal preocupación está en la raíz de la existencia humana, o bien los textos de Quevedo relativos al cuidado, tal como han sido presentados y comentados por P. Laín Entralgo en su "Quevedo y Heidegger", *Jerarquía* (1938), 199-215 [también en "La vida del hombre en la poesía de Quevedo", 1947, *Vestigios,* 1948, 17-46] Pero la interpretación ontológica-existenciaria de la cura no es una simple generalización de la comprensión óntico-existencial; si hay generalización, es ontológica y apriórica. Sólo así se entiende, según Heidegger, que el cuidado no pueda reducirse a un impulso —a un impulso de vivir—, a un querer y, en general, a una vivencia. Todo lo contrario: las citadas vivencias —y otras— tienen su raíz en el cuidado, que es ontológicamente anterior a ellas. Por eso el cuidado está ligado al pre-ser-se *(sich-vorweg-sein)* de la Existencia, y por eso puede declararse que en la "definición" del ser de la Existencia como *sich-vorweg-schon-sein-in [der Welt] als seinbei,* (en la versión de Gaos: "pre-ser-se-ya-en [el mundo] como ser-cabe"), es decir, como un ser cuya existencia está siempre en juego, a cuyo ser le va siempre su ser *(dem es in seinem Sein um dieses Selbst geht), y* cuya realidad consiste en anticiparse sobre sí misma, se halla el significado propio del término 'cuidado'. Desde el punto de vista del cuidado se puede entender, así, el famoso análisis heideggeriano del proyectarse a sí mismo *(Entwurf) y* del poder ser *(Sein-können).* Ahora bien, el fenómeno del cuidado no posee, según Heidegger, una estructura simple. Así como la idea del ser no es una idea simple, no lo es tampoco la del ser de la Existencia y, por consiguiente, la del sentido del cuidado, el cual está articulado estructuralmente. La posterior investigación de la temporalidad está precisamente encaminada a mostrar que el cuidado no es *por sí mismo,* a pesar de su fundamental carácter, un fenómeno radicalmente original.

CULTURA. Aunque la reflexión sistemática sobre la cultura y la filosofía de la cultura propiamente dicha son relativamente recientes, no ha faltado en ninguna ocasión, en todo el curso de la historia de Occidente, la conciencia de la existencia de dos mundos distintos y peculiares: el mundo de la Naturaleza y el mundo de la cultura. Durante la sofística griega fue ya familiar la discusión en torno a la superioridad de uno u otro mundo, pero las ideas de la cultura y de la Naturaleza, del estado natural y del civilizado se presentaban sobre todo como dos valores entre los cuales era preciso elegir. Así, los cínicos proclamaron su oposición a todo lo que no fuera la llamada simplicidad natural, a todo lo que se apartara de la Naturaleza, considerando la cultura como el signo de la corrupción y de la decadencia. Sin embargo, estos juicios de valor no tendían a una determinación de las esencias respectivas de la Naturaleza y de la cultura, máxime cuando, como en los estoicos, el vivir según la Naturaleza era también el vivir según la razón universal, pues la Naturaleza era para ellos algo más que el conjunto de los objetos naturales. La lucha contra la cultura como la lucha contra lo artificioso y antinatural era más bien la lucha contra aquel mundo cultural que rebasaba Jas posibilidades del hombre, que, en vez de cumplir la misión de salvarle, lo ahogaba y lo atenazaba. En las actuales consideraciones, en cambio, la separación entre la Naturaleza y la cultura es, por lo pronto, el resultado de una investigación ontológica de dos regiones a las cuales pertenecen determinaciones propias o peculiares sin que ello implique la falta de un juicio de valor sobre su conveniencia o inconveniencia para la vida humana. La actual teoría de la cultura se ha desarrollado al hilo de la filosofía del espíritu y cuenta, por lo tanto, entre sus cultivadores a quienes más han contribuido a una dilucidación de la esencia y formas de la vida espiritual; la filosofía del siglo XVIII en primer término; Hegel y el romanticismo; Nietzsche, Dilthey; Windelband, Rickert; Simmel, Spen-gler; Spranger, Litt, Frischeisen-Köhler, Hans Freyer, Scheler, N. Hartmann, etc. La cultura se diferencia de la Naturaleza por no ser, como ésta, por decirlo así, mera presencia o, como dice Rickert, "el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento", sino objeto o proceso al cual está incorporado un valor, que tiende a un valor y está subordinado a él. De ahí que un objeto natural pueda ser también un objeto de la cultura y viceversa: la estatua, que es, desde el punto de vista de la Naturaleza, un trozo de mármol cuyos caracteres estudia la física y la mineralogía, es, desde el punto de vista de la cultura, una forma valiosa, un objeto al cual está incorporado el valor de la belleza o el valor de la utilidad. Los objetos de la cultura son así objetos formados —o transformados— por el espíritu. Pero los objetos culturales no necesitan ser forzosamente objetos de la Naturaleza elaborados y cultivados, como lo es el campo labrado o el trozo de mármol esculpido; pueden ser también, y son en la mayor parte de los casos, objetos no representados a través de una entidad natural: mitos, leyendas, creencias religiosas, organizacio-

nes políticas, ideas científicas, prácticas morales, costumbres. Toda esa gran cantidad de objetos, que pueden o no estar encarnados en un objeto natural, pero que en todos los casos hacen referencia a un valor o disvalor, constituyen el mundo de la cultura, cuya diferencia (por lo menos conceptual) con respecto al mundo simplemente natural comienza a reconocerse hoy con todas sus consecuencias y en toda su amplitud. Pero la cultura no es solamente lo creado, lo formado y lo transformado; es también el acto de esta transformación, el proceso de la actividad humana que se objetiva en los bienes. A este proceso se llama habitualmente espíritu subjetivo, a diferencia del espíritu objetivo, de la vida humana objetivada, que constituye el orbe de los objetos culturales. Los problemas de la filosofía de la cultura se refieren principalmente, en primer lugar, a la creación y transformación de los bienes culturales; en segundo término, a los propios bienes culturales, a su estilo, forma y estructura en cuanto se han independizado de la vida humana y constituyen, como dice Simmel, "la provisión de espiritualidad objetivada por la especie humana en el curso de la historia"; finalmente, se refieren a la mutua relación entre los espíritus subjetivo y objetivo, a la formación o alteración de este último por el primero y a las formas de la vida humana adoptadas de acuerdo con el mundo cultural preexistente. Si la vida humana es continuamente una formación y transformación de bienes culturales según su espontaneidad originaria, es también, al mismo tiempo, un vivir dentro de los bienes transmitidos o reconocidos, un existir dentro de la continuidad histórica y de la tradición. La primera de dichas investigaciones supone una teoría de la vida, una determinación de la esencia del hombre en el marco de una antropología filosófica; la segunda comporta un examen del espíritu objetivo, de sus estilos efectivos y posibles, de sus formas y clasificaciones; la tercera es, como culminación de toda filosofía de la cultura, el resultado de las anteriores investigaciones parciales y supone, entre otras cosas, una dilucidación de las distintas formas del saber y una completa filosofía de la existencia.

Los problemas que afectan a la estructura interna de la cultura son multiples. Señalemos sólo por el momento uno de muy particular interés: el de la unidad intrínseca de las diversas ramas de la cultura, especialmente del arte, de la filosofía y de la ciencia. Las tendencias internas de cada una de estas actividades parecen negar de continuo la posibilidad de toda unidad entre ellas. Pero, al mismo tiempo, la unidad parece imponerse tan pronto como las contemplamos desde el punto de vista de su desarrollo histórico, sin necesidad por esto de adherirnos de un modo estricto a la noción hegeliana del desenvolvimiento del Espíritu. Así lo indica taxativamente Bogumil Jasinowski (véase también DIALÉCTICA, HISTORIA) cuando señala que la afirmación de la unidad de la historia de la cultura como unidad de las diversas ramas de la cultura espiritual no significa que tales ramas tengan en común algo parecido a un contenido meramente *conceptual* — lo que, al entender de Jasinowski, equivaldría a una desfiguración intelectualista de algunas de ellas, como el arte. La unidad se refiere, para dicho autor, a un subsuelo de carácter valorativo (o valorice) subyacente al arte, a la filosofía y a la ciencia. Sólo de este modo la historia de las ciencias, de la filosofía y del arte se integraría en la historia del Espíritu, lo que sería especialmente importante para una nueva comprensión de la ciencia exacta. En todo caso, el desarrollo de las citadas ramas culturales como manifestaciones de la misma aptitud axiológica no se presenta, según Jasinowski, como una simultaneidad de fenómenos, sino que obedece a una cierta ley de sucesión determinada: el arte precede axiológicamente a la filosofía y ésta a la ciencia. Se trata de una "ley de correspondencia discrónica" — o, mejor, diacrónica, si con ello queremos aludir a un orden determinado de sucesión entre diversas ramas de la cultura. Un ejemplo particularmente iluminador de este orden de sucesión es el hecho de que el arte griego hallara su expresión máxima en el siglo v antes de J. C., la filosofía clásica en el IV y la ciencia en el III. Según esto, podría decirse que para que un período histórico fuese homogéneo en su esencia, tendría que desplegarse heterogéneamente en el curso del tiempo, siendo entonces el "tiempo del período histórico" algo distinto del tiempo extrínsecamente cronológico. Jasinowski explica la raíz de la citada ley por la mayor cercanía respectivamente del arte, la filosofía y la ciencia a las capas profundas de la vitalidad anímica del hombre.

La cultura es el mundo propio del hombre, lo cual no significa que el hombre no viva también dentro de la Naturaleza y dentro o bajo lo trascendente. Lo que caracteriza al hombre es el espíritu (VÉASE), y éste puede ser entendido no sólo como una espontaneidad, sino también como un conjunto de formas que fueron antes vivas y espontáneas y que poco a poco se transforman en estructuras rígidas, en modelos. Cultura es, como dice Scheler, humanización, pero esta humanización se refiere tanto al "proceso que nos hace hombres" como al hecho de que los productos culturales queden humanizados. La historia del hombre como historia de la cultura es así el proceso de la transformación de su mundo y simultáneamente de la transformación del hombre. Por eso la filosofía de la cultura no es meramente el conjunto de investigaciones que tienden a la clasificación y ordenación de los objetos culturales, sino también y muy especialmente uno de los capítulos fundamentales de la filosofía de la existencia humana. La cultura debe ser, en fin de cuentas, algo que tiene sentido para el hombre y sólo para el hombre. La filosofía de la cultura implica así la discusión del sentido de la propia cultura como algo que acontece en la vida humana, como algo que esta vida crea, transforma y se apropia. La cultura es, en el fondo, como dice Ortega y Gasset, "un movimiento natatorio", un bracear del hombre en el mar sin fondo de su existencia con el fin de no hundirse; una tabla de salvación por la cual la inseguridad radical y constitutiva de la existencia puede convertirse provisionalmente en firmeza y seguridad. Por eso la cultura debe ser, en última instancia, lo que salva al hombre de su hundimiento, una salvación que no debe ser, por otro lado, "excesiva", porque "el hombre se pierde en su propia riqueza, y su

propia cultura, vegetando tropicalmente en tomo a él, acaba por ahogarle". La cultura podría definirse así como aquello que el hombre hace, cuando se hunde, para sobrenadar en la vida, pero siempre que en este hacer se cree algún valor.

Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899 (trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural*, 1922). — Leopold Ziegler, *Das Wesen der Kultur*, 1904. — F. Müller-Lyer, *Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschritts*, 1908. — Alfred Vierkandt, *Die Stetikgeit im Kulturwandel*, 1908. — Leo Frobenius, *Paideuma. Umrisse einer Kultur und Seelenlehre*, 1921 (véase en traducción española, *La cultura como ser viviente*, 1935). — Hans Freyer, *Prometheus. Ideen zur Philosophie der Kultur*, 1923. — Id., id., *Theorie des objektiven Geistes*, 1923. — Alois Dempf, *Kulturphilosophie*, 1923 (trad. esp., *Filosofía de la cultura*, 1933). — Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie (I. Verfall und Wiederaufbauf der Kultur. II. Kultur und Ethik)*, 1923. — E. Spranger, *Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls*, 1926. — Id., *Probleme der Kulturmorphologie*, 1936 (trad. esp. de estas dos últimas obras en el volumen: *Ensayos sobre la cultura*, 1947). — Max Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, 1925 (reimpreso en: *Philosophische Weltanschauung*, 1929; el primer trabajo ha sido trad. al esp. en: *El saber y la cultura*, 1934). — Richard Kröner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*, 1928. — J. Huizinga, *Wege der Kulturgeschichte*, 1930. — Id., id., *Der Mensch und die Kultur*, 1938. — Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 1935, 2ª ed., 1950 (trad. esp. de la 1ª ed.: *Historia de la cultura*, 1941). — F. Romero "Los problemas de la filosofía de la cultura" (en *Filosofía contemporánea*, 1941). — E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, 1942 (trad. esp.: *Antropología cultural*, 1957). — Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 1942 [Göteborgs Högskolas Årskrift, XLVIII] (trad. esp.: *Las ciencias de la cultura*, 1951). — Rodolfo Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, 1942. — B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*, 1944 (trad. esp.: *Una teoría científica de la cultura*, 1949). — James Feiblemann, *The Theory of Human Culture*, 1946. — Leslie Alvin White, *The Science of Culture*, 1949. — Otto Samuel, *Die Ontologie der Kultur. Eine Einführung in die Meontologie*, 1955. — Miguel Bueno, *Reflexiones en tor no a la filosofía de la cultura*, 1956. — Eugenio d'Ors, *La ciencia de la cultura*, 1963.

CURA. Véase CUIDADO.

CURRY (HASKELL B[ROOKS]), nacido (1900) en Millis (Massachusetts, EE. UU.), ha sido profesor desde 1941 en Penn State Collège, actualmente Penn State University (University Park, Pennsylvania). Curry se ha distinguido por sus trabajos de fundamentación de la matemática, y dentro de ellos por su contribución a la formación y desarrollo de la llamada "lógica combinatoria" (véase LÓGICA, *ad finem*). En los trabajos indicados Curry ha insistido en la noción de "sistema formal", a diferencia del "sistema axiomático". Un sistema axiomático puede constituir el punto de partida para un sistema formal, pero con el fin de elaborar este último es menester eliminar la idea de que la validez de las reglas lógicas es intuitivamente evidente. Importante es en Curry la idea de aceptabilidad de un sistema formal, esto es, la idea de que un sistema formal dado es aceptable para determinados propósitos. Ello no significa que la aceptabilidad sea la única característica digna de tenerse en cuenta en los sistemas formales. Pueden destacarse asimismo características tales como la mayor o menor simplicidad, la mayor o menos relación que pueda establecerse con otros sistemas formales, etc., etc. En todo caso, la aceptabilidad no es equiparable simplemente a la validez. Curry ha puesto de relieve que el hecho de proceder a la "representación" de un sistema formal, es decir, el hecho de asignar cosas (símbolos, entidades reales, números, etc.) a los "objetos no especificados" de un sistema formal no hace a éste menos formal, pues el sistema es independiente de la "representación".

Obras: *A Theory of Formal Deducibility*, 1950 [Notre Dame Mathematical Lectures, 6]. — *An Outline of a Formalist Philosophy of Mathematics*, 1951. — *Leçons de logique algébrique*, 1952 [Colección de Logique mathématique, A, 2]. — Combinatory Logic, Vol. I, 1958 [en colaboración con Robert Feys y dos secciones por William Craig]. — *Foundations of Mathematical Logic*, 1963. — Entre los artículos publicados por Curry destacamos: "Grundlagen der kombinatorischen Logik", *American Journal of Mathematics*, LII (1930), 509-36, 789-834. — "Remarks on the Definition and Nature of Mathematics", *Journal of Unified Science*, IX (1939), 164-69, reimp. en *Dialectica*, VIII (1954), 228-33. — "Some Aspects of the Problem of Mathematical Rigor", *Bulletin American Mathematical Society*, XLVII (1941), 221-41. — "The Combinatory Foundations of Mathematical Logic", *Journal of Symbolic Logic*, VII (1942), 49-64. — "A Simplification of the Theory of Combinators", *Synthèse*, VII (1948-1949), 391-99. — "Language, Metalanguage, and Formal Systems", *Philosophical Review*, LIX (1950), 346-53. — "On the Definition of Substitution, Replacement, and Allied Notions in an Abstract Formal System", *Revue Philosophique de Louvain*, L (1952), 251-69. — "A New Proof of the Church-Rosser Theorem", *Nederl. Akad. Wetens.* Serie A, LV [Indag. Mathe., 14] (1952), 16-23. — "Mathematics, Syntactics, and Logic", *Mind*, N. S., LXII (1953), 172-83. — "Theory and Experience", *Dialectica*, VII (1953), 176-78. — "Les systèmes formels et les langues", *Colloques Internátionaux du Centre National de la Recherce Scientifique*, XXXVI (1953), págs. 1-10.

CUSA (NICOLÁS DE). Véase NICOLAS DE CUSA.

CUSANO. Véase NICOLÁS DE CUSA.

CZOLBE (HEINRICH) (1819-1873), nac. en Danzig, partió de Feuerbach y de Bruno Bauer, y se inclinó al materialismo, al cual quiso proporcionar una base filosófica rigurosa por medio de una teoría sensualista del conocimiento. Los supuestos metafísicos solamente pueden eliminarse, según Czolbe, mediante una consideración estrictamente sensualista de la realidad. Pero esta consideración se ve a su vez obligada a rechazar el materialismo tal como era representado, entre otros, por Büchner y Moleschott, como una hipótesis sin fundamento y sin posibilidad de demostración, pues el materialismo no parte menos que el espíritualismo de principios trascendentes. El análisis consecuente del conocimiento según normas sensualistas llevó a Czolbe últimamente a una especie de materialismo espiritualista, que reconocía una ordenación teleológica del universo y otorgaba a lo espiritual una realidad espacial, la cual constituía, en última instancia, el fundamento de todos los atributos materiales y psíquicos.

CZO
CZO

Obras: *Neue Darstellung des Sensualismus*, 1856 *(Nueva exposición del sensualismo)*. — *Entstehung des Selbstbewustseins, eine Antwort an Herrn Prof. Lotze*, 1856 *(Origen de la conciencia de sí mismo. Una respuesta al profesor Lotze)*. — *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis, im Gegensatze zu Kant und Hegel; naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Prinzips*, 1865 *(Los límites y el origen del conocimiento humano en oposición a Kant y a Hegel; desarrollo naturalista-teleológico del principio mecanicista)*. — "Die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnis", *Zeitschrift für experimentale Philosophie*, VII (1866) ("La matemática como ideal de todos los demás conocimientos"). — *Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie. Eine räumliche Abbildung von der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung*, 1875, ed. Johnson *(Rasgos fundamentales de una teoría extensional del conocimiento. Una representación espacial del origen de la percepción sensible)*. Esta última obra es una parte de un libro inédito titulado: *Raum und Zeit als die eine Substanz der zahllosen Attribute der Welt, oder eine räumliche Abbild von den Prinzipien der Dinge im Gegensatz zu Herbarts Philosophie des Unräumlichen* (en la que se defiende la última fase del materialismo de Ueberweg). — Véase Hans Vaihinger, "Die drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus", *Philosophische Monatshefte*, XII (1876), 1-31. — P. Friedmann, *Darstellung und Kritik der naturalistischen Weltanschauung H. Czolbes*, 1905.

CH

CHARRON (PIERRE) (1541-1603) nac. en París, se dedicó primero a la abogacía y se ordenó luego de sacerdote católico. Amigo de Montaigne, suele considerarse a Charron como uno de los más destacados escépticos del Renacimiento. Sin embargo, el citado adjetivo no es suficiente para caracterizar su pensamiento. Por un lado hay una evolución en el modo de pensar de Charron entre su obra de 1593 contra los ateos, los herejes y los no cristianos, y sus obras posteriores. Por otro lado, el escepticismo de Charron se halla muy matizado no solamente por consideraciones teóricas de índole consoladora, sino también por un temple de ánimo que considera el escepticismo o, mejor, la oposición al fanatismo y al dogmatismo como una defensa contra los sinsabores de la existencia y como un modo de conseguir la paz del ánimo. En efecto, en la obra citada Charron proponía cinco pruebas en favor de la existencia de Dios y de la religión verdadera. En las obras posteriores, especialmente en la dedicada a la sabiduría, desconfió, en cambio, de las afirmaciones dogmáticas, incluyendo las teológicas, lo que suscitó, por lo demás, violenta oposición a sus ideas, hasta el punto de que en un resumen posterior las expresó en forma más moderada. Típico de la actitud de Charron en su obra capital y más influyente, es decir, en los libros sobre la sabiduría, es la visión de las actividades que los hombres consideran más serias y decisivas como apariencias del propio yo, el cual encuentra su realidad solamente cuando se recoge en sí mismo; la verdadera sabiduría se halla en el desapego de lo exterior. Pero ello equivale a afirmar que lo único que permanece últimamente es el hombre, el único objeto de toda posible ciencia. Charron mantiene que la sabiduría es el camino para alcanzar la *"preud' homie"*, que es una especie de uniformidad alegre y libre de la existencia y que permite vivir sin sentirse aterrado ni por las desgracias del mundo exterior ni por las amenazas de un infierno tras la muerte. La *"preud'homie"* es inclusive el fundamento de la religión y lo único que es capaz de reconciliar al hombre con la Naturaleza y con Dios.

Obras: *Trois vérités contre tous les athées, idolâtres, juifs, Mahométans, hérétiques et chismatiques,* 1593. — *Discours chrétiens,* 1601. — *De la sagesse,* 1601 (trad. esp.: *De la sabiduría,* 1948) (modificación de algunas ideas en el *Petit traité de la sagesse).* Edición de obras: *Opera,* 2 vols., Paris, 1635. — Véase H. Teipel, *Zur Frage des Skeptizismus bei P. Charron,* 1912. — J. B. Sabrie, *De l'humanisme au rationalisme: Pierre Charron 1541-1603,* 1913. — Véase asimismo bibliografía de ESCEPTICISMO; obras dedicadas al escepticismo moderno, especialmente la historia de Richard H. Popkin.

CHARTRES (ESCUELA DE). El impulso dado por Gerberto (v.) a los estudios filosóficos y teológicos fue una de las causas de un renacimiento platónico y humanista en el siglo XII que tuvo uno de los principales centros en la escuela de la catedral de Chartres. La actividad intelectual allí desarrollada recibe por ello el nombre de "Escuela de Chartres" y también de "Escuelas de Chartres". No hay que pensar, sin embargo, en una escuela filosófica en el sentido corriente, sino en una comunidad de estudio vivificada por unos ciertos intereses y aspiraciones difíciles de reducir a un "ismo". Las expresiones 'humanismo cristiano', 'racionalismo cristiano', 'platonismo cristiano' y otras similares pueden emplearse en este respecto, pero siempre que se tenga en cuenta que la Escuela de Chartres es menos una determinada tendencia filosófica que un "espíritu".

El primer nombre que cabe mencionar en relación con la Escuela de Chartres es el de Fulberto (t 1028), Obispo de Chartres. Poco se sabe de sus enseñanzas, pero es plausible suponer que estuviesen orientadas hacia una mayor comprensión de los antiguos autores siempre dentro de una sincera y ardiente fe cristiana. Más importantes, sin embargo, son los siguientes nombres, todos ellos maestros en Chartres: Ante todo, Bernardo de Chartres, maestro de la escuela desde 1114 a 1119 y canciller entre 1119 y 1926, pocos años antes de su muerte. El platonismo parece haber tenido ya una considerable importancia en las enseñanzas de Bernardo de Chartres. Luego, y ya autores de importantes obras filosóficas y teológicas, Gilberto de la Porree, Thierry de Chartres, Guillermo de Conches y Clarembaud de Arras, a todos los cuales hemos dedicado artículos en este *Diccionario.* Por el contenido de estos artículos pueden verse cuáles fueron los temas principales de los maestros de Chartres y sus más significadas tesis filosóficas y teológicas. Aquí nos limitaremos solamente a dar unas ideas generales sobre las tendencias más destacadas en la Escuela y sobre la base de las enseñanzas. Agreguemos que Juan de Salisbury (v.) es considerado asimismo como situado dentro del espíritu de Chartres, si bien no se halla ligado a la escuela tan íntimamente como los maestros anteriormente citados. En cuanto a Bernardo Silvestre o Bernardo de Tours, se halla relacionado con los maestros de Chartres, pero se duda si hay que incluirlo en la "Escuela".

Como se ha apuntado antes, Platón tuvo una importancia capital para los maestros de Chartres, pero se trataba menos de un contacto directo con la obra de Platón que de contactos indirectos a través del comentario de Calcidio (v.) y de los escritos de Macrobio y Boecio. La obra de

Platón más influyente fue el *Timeo.* También hay que destacar a San Agustín, especialmente en la medida en que había en él elementos platónicos. En cuanto a los autores profanos, los más importantes parecen haber sido Cicerón y Quintiliano — que proporcionaron la mayor parte de los elementos "humanistas". Ello no debe llevar a la idea de que el espíritu de Chartres fuera vagamente "ecléctico". Los diversos elementos mencionados se hallaban unificados por una visión de la realidad articulada y jerarquizada en "Formas". Según ello, comprender es aprehender las formas desde las menos hasta las más puras de acuerdo con los grados de abstracción. Dios es concebido como la Pura Forma que confiere su ser a las demás formas, pero sin identificarse con ellas. El espíritu filosófico de Chartres era realista y ejemplarista, lleno de confianza en la racionalidad de lo real, pero una racionalidad dada en y por la fe.

A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge, du Ve au VIe siècle,* 1895. — J. M. Parent, *La doctrine de la créâtion dans l'école de Chartres,* 1938. — T. Gregory, *Anima mundi: la filosofia di G. di Conches e la scuola di Chartres,* 1955. — Loren C. MacKinney, *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres,* 1957 [monog.: Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, 6]. — Carlo Mazzantini, *Il platonismo délia scuola di Chartres,* 1958 (lecciones recogidas por Laura Cazzola Palazzo). — Además, M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Méthode,* t. II (1909), reimp. 1957, págs. 407 y sigs.

CHARVAKA *(Carvaka)* es el nombre que recibe uno de los sistemas (véase DARSANA) heterodoxos (*nästika)* de la filosofía india (VÉASE). Según algunos, el término Chārvāka es el nombre propio del fundador de la doctrina, o bien de su principal discípulo; según otros, Charvaka quiere decir 'dulce lengua' ('dulce habla'), a causa del carácter placentero de la doctrina referida; según otros, Chàrvâka significa 'comer, beber y estar alegre'. En general, Chārvāka se estima equivalente a 'materialismo' o 'materialista', por ser el sistema claramente orientado en esta dirección. También se llama al sistema *Lokāyatamata* (punto de vista del vulgo), es decir, doctrina sustentada por un *lokāyatika* (persona que profesa una opinión común o "materialista").

El sistema *Charvaka,* incansablemente denunciado por otras escuelas de la filosofía india, mantiene que la percepción es la única fuente de conocimiento efectivo. El razonamiento por inferencia es rechazado, pues los partidarios del sistema declaran que tal razonamiento es la descripción de percepciones (en cuyo caso no es una inferencia), o es un supuesto incomprobable, o es un supuesto réductible a percepciones. En algunos respectos, la doctrina epistemológica del sistema *Charvaka* usa, pues, los mismos argumentos que, según Sexto Empírico, usaban muchos escépticos griegos contra el razonamiento (especialmente el silogístico), así como las tesis características del empirismo de algunos epicúreos (como Filodemo de Gadara). Correspondiendo a dicha teoría del conocimiento, el sistema *Charvaka* rechaza toda afirmación acerca de realidades metafísicas. En la cosmología admite los cuatro elementos (fuego, tierra, agua, aire), pero no el éter, cuya existencia declara incomprobable. Los miembros de la escuela rechazan también toda afirmación acerca de la existencia del alma (pues lo que se llama tal no es para ellos sino una manifestación del cuerpo), así como acerca de toda entidad divina. Asimismo debe rechazarse todo rito religioso — y, por lo tanto, el conjunto del *Veda.* En cuanto al ideal de vida propuesto, el sistema *Charvaka* proclama que el único ideal admisible es la evitación del dolor y la busca del placer o —puesto que el dolor es omnipresente— la mezcla del dolor con la mayor cantidad posible de placer.

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA INDIA.

CHAVEZ (EZEQUIEL A.) (1868-1946), nac. en Aguascalientes (México), ha sido profesor y director de la Escuela Nacional Preparatoria, Subsecretario de Educación Pública, Rector de la Universidad Nacional Autónoma, y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras. Influido inicialmente por el positivismo, introducido en México por Barreda, pero apartándose luego de él, ha trabajado sobre todo en la esfera de la moderna psicología experimental y de la ciencia de la educación.

Obras principales: *Síntesis de los Principios de moral de Spencer,* 1894. — *Resumen sintético del sistema de lógica de J. Stuart Mill,* 1897. — *Ensayo de psicología de la adolescencia,* 1928. — *Dios, el Universo y la Libertad. Siete ensayos filosóficos,* 1935. — *Notas y reflexiones sobre importantes problemas filosóficos,* 1936. — *Conferencias,* 1937. — *Masaryk como filósofo,* 1938. — *Evolución de la educación. Estudio de filosofía científica,* 1940. — *¿De dónde venimos y a dónde vamos?,* 1946. — *Glosario e índice de la obra: ¿De dónde venimos y a dónde vamos?,* 1947. — Véase el opúsculo: *Homenaje de El Colegio Nacional al Doctor Ezequiel A. Chávez,* 1947.

CHÉSTOV (LÉV [LEÓN] ISAKOVITCH) [Schwarzman] (1866-1938) nac. en Kiev, estudió en la Universidad de Moscú, se trasladó luego a San Petersburgo y se exiló de Rusia después de la Revolución bolchevique, viviendo hasta el final de su vida en París. Algunos autores (Sciacca) lo consideran uno de los representantes del existencialismo —cuando menos del existencialismo religioso y cristiano de tipo kierkegaardiano—; otros (Zéñkovskiy) señalan que aunque hay en el pensamiento de Chéstov motivos de carácter existencialista, no es legítimo usar sólo esta tendencia para caracterizarlo, pues se trata primariamente de un pensamiento religioso teocéntrico que coincide con preocupaciones de Kierkegaard (a quien Chéstov conoció después de haber producido gran parte de su obra) y no de un pensamiento antropocéntrico y subjetivista. Esta última interpretación es, a nuestro entender, la más correcta. En efecto, el tema constante de las obras de Chéstov es la crítica del racionalismo, tanto antiguo como moderno, tanto secular como religioso (teológico). El racionalismo olvida que el saber del cual está tan orgulloso es una consecuencia del pecado: el conocimiento es una caída que oculta la verdad de Dios y el misterio de la Redención. Por eso la razón, en vez de liberarnos, nos oprime, pues nos deja encerrados dentro de un recinto que tenemos la tendencia a identificar con el universo. Hay que desmontar, pues, una por una las capas de la razón que se adhiere tenazmente a nuestra existencia y que

nos arranca de nuestra verdadera morada: la infinitud de los misterios. La razón —y la filosofía— nos engaña, porque da la impresión de liberarnos de la obediencia; en rigor, solamente la fe nos hace libres de toda coacción. La fe no es, empero, ni una forma de conocimiento ni la base del conocimiento; la separación entre la fe y la razón es llevada por Chéstov a tan extremadas consecuencias que se quiebra toda posible comprensión de la una a partir de la otra. Las "verdades eternas" y las "normas éticas universales", patrimonio de Atenas y máximo orgullo de la razón, deben ser, pues, arrinconadas por la fe viviente y creadora, simbolizada en Jerusalén.

Obras: *Apofeoz béspotchvénnosti. Opít adogmatitchéskovo michlénia*, 1905 *(La apoteosis de la falta de fundamento: ensayo de pensamiento antidogmático.* Trad. inglesa con el título: *All Things are Possible*, 1920). — *Dobro v utchénii Tolstovo i Nitsché*, 1907 (trad. francesa: *L'idée de bien chez Tolstoi et Nietzsche*, 1949). — *Dostoévskiy i Nitsché. Filosofía tragédii*, 1922 (trad. esp.: *Filosofía de la tragedia*, 1949). — *Vlast' klútchéy [Potestas Clavium]*, 1923 (trad. francesa: *Le pouvoir des clefs*, 1928). — *Na vésai lova*, 1929 (trad. inglesa: *In Job's Balances*, 1932). — *Kirkégard i ekzisténtsiallnaá filosofiá*, 1939 (trad. francesa: *K. et la philosophie existentielle*, 1936. Trad. esp. de la versión francesa: *K. y la filosofía existencial*, 1947). — *Afiní i Iérusalim*, 1951 (antes en francés: *Athènes et Jérusalem*, 1938). — También en trad. esp.: *Las revelaciones de la muerte*, 1938 (trad. del francés: *Les révélations de la mort (Dostoievski-Tolstoi)*. — Artículos en *Sovréménié Zapiski (Notas contemporáneas) y Russkié Kapiski (Notas rusas)*. — Véase M. F. Sciacca, *La filosofia oggi*, 2» ed., II, 1952, págs. 322-6, en 3» ed. (1958), págs. 323-7. — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, II, 1950, págs. 318-30. — V. Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, 1953, Cap. IV.

CHEVALIER (JACQUES) (1882-1962) nac. en Cerilly (Allier), fue profesor en los Liceos de Chateauroux y de Lyon, y en la Universidad de Grenoble (1919-1946). En 1940 fue nombrado Secretario General y luego Ministro de Instrucción Pública en el Gobierno de Vichy. Condenado en 1944 a veinte años de trabajos forzados, fue amnistiado poco después. Ha desarrollado, influido por Bergson, por la tradición espiritualista francesa y por sus creencias católicas, un pensamiento filosófico que en vez de subordinarse a las ciencias particulares o de desarrollarse con entera independencia de ellas procura servir de punto de apoyo a tales ciencias. Este punto de apoyo no es, empero, una base metafísica definitivamente fijada para siempre, sino una sabiduría en constante cambio y progreso dentro de una continuidad y una tradición. Este carácter incompleto y finito de la sabiduría filosófica puede parecer desembocar en una visión de la realidad como algo relativo y finito; en rigor, el sentido de lo incompleto, de lo relativo y de lo finito da —según Chevalier— el sentido de lo absoluto. Este absoluto es aprehendido mediante intuición, mas una intuición que es comunicable. Según Chevalier, conocer es aprehender algo en sí mismo, no asimilarlo (o reducirlo) a otras cosas; es pensar la diversidad sin reducirla a unidad. Por eso hay que afirmar lo individual en vez de negarlo en nombre de una razón postulada por un pseudo-racionalismo. Lo individual y lo contingente existen; es un error eliminarlos en nombre de lo inteligible. La ciencia debe, pues, cambiar de rumbo. Mostrar la vía concreta a tal efecto no es fácil. Pero no es tampoco imposible. Chevalier lo ha intentado en un caso destinado a probar la fecundidad de sus supuestos y de su método: en el problema del hábito. Nos hemos extendido con más detalle sobre este punto en el artículo correspondiente (véase HÁBITO, *ad finem*). Se trata, según Chevalier, de un problema-clave, que implica un examen a fondo de la inercia, de la adaptación, del uso y del desgaste y que puede servir de punto de enlace de diversas ciencias (ciencias naturales, psicología, etc.), así como de las diversas ciencias particulares con la metafísica. Una de las más importantes conclusiones de Chevalier al respecto es que el hábito puede transformarse en órgano del espíritu, el cual se pliega al espacio y al tiempo mediante el hábito. Plegarse al espacio y al tiempo no significa, empero, limitarse a ellos. El espíritu del hombre, proclama Chevalier, sólo puede trascender al tiempo y al espacio cuando se instala en ellos e imita, en el orden que le es propio, la eternidad del acto puro.

Obras principales: *Étude critique du dialogue pseudoplatonicien l' "Axiochos" sur la mort et sur l'immortalité de l'âme*, 1914 (tesis). — *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, 1915 (tesis). *Descartes*, 1921. — *Les deux conceptions de la morale*, 1922. — *Pascal*, 1922. — Bergson, 1926. — *L'Habitude. Essai de métaphysique scientifique*, 1929. — *La vie de l'esprit*, 1930, 4ª ed., 1940. — *L'Idée et le Réeel*, 1932. — *Notes sur les obstacles à la vie morale. L'apparence*, 1934. — *Pascal*, 1936. — *Notes sur les fondements de la vie morale*, s/f. — *La vie morale et l'au-delà*, 1938. — *Cadences: chocs d'idées, disciplines d'action, aspects de la vie morale*, 1939. — *Cadences* (II), 1951. — *Leçons de philosophie*, 2 vols., 1943. — *Entretiens avec Bergson*, 1951 (trad. esp.: *Conversaciones con B.*, 1960). — *Histoire de la pensée*, 4 vols.: *I. La pensée antique*, 1955; *II. La pensée chrétienne des origines à la fin du XVIe siècle*, 1956; 7/7. *1. La pensée moderne de Descartes à Kant*, 1961. 777. *2. La pensée moderne de Hegel à nos jours et Index général*, en prensa. — Véase A. Guy, *Métaphysique e intuition. Le message de Jacques Chevalier*, 1940.

CHUANG-TSE (*ca.* 369-286 antes de J. C.), nacido en el Estado de Meng (actualmente Honan), fue uno de los grandes pensadores de la primera escuela del taoísmo (VÉASE). Ello no significa, empero, que Chuang-tse fuera un fiel discípulo de Lao-tse; sus doctrinas diferían en muchos respectos fundamentales de las de éste. Sobre la base del *Tao* como principio de lo Uno, el cual a su vez engendra *Te*, principio de la existencia, Chuang-tse desarrolló una doctrina según la cual todo lo engendrado está continuamente sometido a cambio. Este cambio, sin embargo, se refiere siempre a aquello que lo ha originado, que es su verdadera naturaleza. La felicidad consiste, por lo tanto, en seguir esta naturaleza que conduce a la unidad y últimamente al *Tao*. Chuang-tse se ha expresado sobre este punto capital de muchas maneras, no solamente por medio de conceptos, sino, y sobre todo, por medio de relatos, fábulas y ejemplos. En la mayor parte de éstos pone Chuang-tse de relieve que, en tanto que engendradas y, por consiguiente, situadas a distancia de la Unidad,

las cosas están sometidas a contradicción y a oposición; nada parece poseer una condición permanente, pues lo que para una cosa es beneficioso para otra es nocivo, lo que es por un lado vida es por el otro muerte. Ahora bien, toda oposición se desvanece cuando el hombre se coloca en el centro originario. De ahí que podamos hablar de una Gran Circunferencia en cuyo centro se apacigua todo conflicto. Nos hemos referido a este punto en el artículo Esfera (VÉASE), donde hemos comparado la Gran Rueda Cósmica de Chuangtse con otras metáforas propuestas en la filosofía occidental.

CHURCH (ALONZO) nac. (1903) en Washington, D. C., profesor en el Departamento de Matemáticas de la Universidad de Princeton (N. J., EE. UU.), se ha distinguido en lógica matemática por dos contribuciones. Una es la prueba (proporcionada en 1936) de que no puede fraguarse ningún procedimiento de decisión para el cálculo cuantificacional elemental, con lo cual resulta que este cálculo no es decidible (VÉASE). La otra es la elaboración de la lógica lambda, la cual opera solamente con variables cuyo alcance de valores es dejado sin especificar. Church publica (desde 1936) el *Journal of Symbolic Logic*, y ha confeccionado una bibliografía de la lógica simbólica desde 1666 hasta 1936 inclusive, publicada en el citado *Journal* (Vol. I, Nº 4 [1936], 121-218; Vol. III, Nº 4 [1938], 177-212 [Adiciones y correcciones al anterior]). Esta bibliografía es puesta al día trimestralmente en el *Journal*.

Algunos escritos: "Alternatives to Zermelo's Assumption", *Trans. Amer. Math. Soc.*, XXIX (1927), 178-208. — "On the Law of Excluded Middle", *Bull. Amer. Math. Soc.*, XXXIV (1928), 75-78. — "A Set of Postulâtes for the Foundation of Logic", *Armais of Mathematics*, 2ª série, XXXIII (1932), 346-66. — "A Set of Postulâtes for the Foundation of Logic", *Annals of Math.* 2ª série, XXXIV (1933), 839-64. — "A Proof of Freedom from Contradiction", *Proc. Nat. Acad. Sciences*, XXI (1935), 275-81. — "A Note on the Entscheidungsproblem", *Journal of Symbolic Logic*, I (1936), 40-1, 101-2. — "An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory", *American Journal of Math.*, LVIII (1936), 345-63. — "A Formulation of the Simple Theory of Types", *JSL, V* (1940), 56-68. — *The Calculi of Lambda Conversion*, 1941, reimp., con algunas revisiones y correcciones, 1951. — "A Formulation of the Logic of Sensé and Denotation", en *Structure, Method, and Meaning. Essays in Honor of H. M. Sheffer*, 1951, págs. 3-24. — "Spécial Cases of the Décision Problem", *Revue Philosophique de Louvain*, IL (1951), 203-21. — "Id., Id. A Correction", *Ibid.*, L. (1952), 270-2. — *Introduction to Mathematical Logic*, I, 1944; ed. revisada, I, 1956. — "Propositions and Sentences", en el volumen de Church, N. Goodman y I. M. Bocheński, *The Problem of Universals*, 1956, págs. 1-11. — "Binary Recursive Arithmetic", *Journal de mathématiques pures et appliquées*, XXXVI (1957), 39-55. — Además, numerosos artículos sobre lógica y metalógica en A *Dictionary of Philosophy*, ed. D. D. Ruñes, 1942 y varios artículos en *Encyclopedia Britannica* (New York, 1957): "Connotation", "Conversion" [en parte], "Définition", "Denotation", "Dilemma", "Ñames (in logic)", "Sorites", "Tautology", "Term".

CHWISTEK (LEÓN) (1884-1944), nac. en Cracovia (Polonia), miembro del Círculo de Varsovia (VÉASE), ha trabajado sobre todo en la fundamentación nominalista de la matemática clásica. Según Chwistek, el cuantificador particular ha de ser interpretado en un sentido construccionista, esto es, significando la posibilidad de construcción de un objeto de acuerdo con ciertas reglas. A diferencia de la mayor parte de autores nominalistas, Chwistek no defiende una tendencia empirista, sino antiempirista; su nominalismo es, pues, logicista y construccionista. Se debe a Chwistek la primera formulación de una teoría simplificada de los tipos (véase TIPOS), así como diversas investigaciones de índole semántica y epistemológica.

Wielość rzeczywistości w luce i inne szice literackie ilustrowane rysunkami i akwarelami Autora, 1960 (*La pluralidad de lo real en el arte y otros ensayos literarios ilustrados mediante dibujo y acuarelas del autor*).

Obras de Chwistek en versión inglesa: *The Theory of Constructive Types*, 1923. — *The Limits of Science*, 1948 (esta última obra, traducción del original polaco *Granice Nauki. Zarys logiki i metodologji nauki scistych*, 1935, es su libro fundamental).

D

DADO. Se dice *de* algo que es dado cuando se halla inmediatamente presente a un sujeto cognoscente. El conjunto de los fenómenos dados recibe el nombre de *lo dado.* Lo dado es considerado como un punto de partida para el conocimiento, pero no es todavía conocimiento. Por esta razón se identifica a veces "lo dado" con "los datos últimos" (de la experiencia), los cuales son también "los datos primeros". Sin embargo, hay ciertas diferencias entre lo dado y los datos de referencia. Se supone, en efecto, que lo dado es un "material" que no está organizado, es decir, categorizado o conceptualizado. Este es el sentido que tiene la expresión 'lo dado' *(das Gegebene)* en Kant, y en muchos casos las expresiones *the Given y le donné* en los vocabularios filosóficos inglés y francés respectivamente. En inglés, francés y español se distingue ya, empero, lingüísticamente entre "lo dado" y "los datos" *(data, les donnés).* Muchos filósofos de lengua inglesa hablan, en efecto, de los datos especialmente como datos de los sentidos *(sense-data),* los cuales son lo dado, pero sin ser necesariamente algo "caótico". Algunos pensadores empiristas han intentado inclusive derivar los conceptos directamente de los "datos de los sentidos". Por su lado, Bergson ha hablado de "los datos inmediatos de la conciencia" *(les donnés immédiates de la conscience),* que también son lo dado, pero que son directamente accesibles a una intuición. Cuando los fenomenólogos hablan de "lo dado", no le dan el sentido de un material caótico, sino el de un dato inmediato; la expresión alemana *das Gegebene* puede, pues, entenderse, en dos sentidos muy distintos: el kantiano y el fenomenológico.

Aquí nos referiremos principalmente al sentido de "lo dado" tal como fue elaborado por Kant. En este filósofo lo dado se contrapone a lo puesto. De un modo general, lo dado es el material; lo puesto, son las formas. Sin embargo, estas formas pueden ser tanto intuiciones (espacio y tiempo) como conceptos. Ahora bien, como lo dado y lo puesto son correlativos —y en algún sentido complementarios— resulta que algo es dado sólo en relación con algo puesto y viceversa. Así, las sensaciones pueden considerarse ya como algo puesto con relación al puro material "caótico" de la experiencia, pero las sensaciones pueden ser algo dado con respecto a las percepciones. A la vez, las formas puras de la intuición pueden ser algo puesto con respecto a las percepciones, pero pueden ser consideradas como algo dado con respecto a los conceptos puros del entendimiento o categorías. Ni lo dado ni lo puesto son propiamente realidades, sino modos de enfrentarse con una realidad. Lo puramente dado es, en rigor, inconcebible, pues desde el instante en que lo calificarnos de dado le imponemos ya una cierta forma — la forma de ser dado. Por eso lo dado no aparece nunca como puramente dado, sino como dado en ciertos respectos. Ejemplo lo tenemos en los objetos espaciales y temporales; estos objetos son dados al entendimiento con respecto a ciertos posibles tipos de juicios: los "juicios empíricos" que tienen lugar en el lenguaje del sentido común y en el de las ciencias de la Naturaleza.

El carácter plural y caótico de lo "simplemente dado" no significa, por consiguiente, que el material de las sensaciones sea dado a los sujetos cognoscentes *como* plural y caótico. Los predicados 'plural' y 'caótico' no son dados, sino inferidos — y para Kant, en rigor, puestos. Sólo cuando sustraemos de los enunciados ciertas formas *a priori* podemos sostener que "lo que queda" es algo dado. La pura realidad de la sensación no se halla ordenada por sí misma, pero no podríamos hablar de algo a menos que se nos diera como algo ya "ordenado".

Kant trató de establecer muy delicados equilibrios entre lo dado y lo puesto. Este filósofo no quería en modo alguno descartar por entero ni el empirismo ni el racionalismo, sino acordarlos dentro de su filosofía trascendental. En algunos casos, la epistemología kantiana tiende al fenomenismo; un ejemplo lo tenemos en la "Estética trascendental" de la *Crítica de la Razón Pura.* En otros casos, tiende a un apriorismo; un ejemplo lo tenemos en la "Analítica trascendental" de la misma *Crítica.* Pero en todos los casos es característico de la citada epistemología el que el sistema de conceptos *a priori* se halle "orientado" en la experiencia. En cambio, algunos de los idealistas postkantianos echaron casi enteramente por la borda lo dado en nombre de lo puesto. Así sucede con Fichte y, en general, con todo "idealismo trascendental" radical. Para Fichte, ser y ponerse el ser son lo mismo; en rigor, lo que pone el ser (el Yo) lo pone también como dado. La realidad resulta ser así el concepto de realidad en tanto que puesta por el Yo. Una tesis semejante se halla en los neokantianos de la Escuela de Marburgo (Hermann Cohen), si bien la producción del pensamiento en esta escuela tiene un sentido epistemológico y no, como en Fichte, primariamente ético-metafísico. El problema de la naturaleza de lo dado y de lo puesto, y de las varias posibles formas de relación entre ambos, explica las diversas interpretaciones que han podido darse del pensamiento kantiano. Los idealistas objetivos subrayan la importancia de lo puesto; los realistas críticos y, por supuesto, los fenomenistas, la importancia de lo dado. Apuntemos a este respecto que tendencias como la de Schuppe, Schubert-Soldern, Avenarius, Mach y

Rehmke (VÉANSE) pueden considerarse como interpretaciones fenomenistas del kantismo más bien que como reacciones totalmente hostiles a la epistemología kantiana. Es verdad que en algunas ocasiones lo dado es acentuado con tal radicalismo (así, por ejemplo, en la doctrina de Rehmke, de "lo dado en general", y en la doctrina sensacionalista de Mach), que parece desvanecerse toda posible contraposición entre lo dado y lo puesto y, de consiguiente, parece desvanecerse por entero el problema mismo de "lo dado". Sin embargo, subsiste en estas tendencias —y, en general, en todas las filosofías inmanentistas y "neutralistas" de finales del siglo XIX y comienzos del siglo presente— la cuestión de la relación entre lo dado y lo puesto; lo único que sucede es que, en las direcciones más extremas (algunas de ellas, como en Mach, de ascendencia hu-miana), lo que pueda haber de "puesto" se intenta deducirlo o derivarlo de lo dado. Por otro lado, en las filosofías que aceptan la posibilidad de una aprehensión directa y suficiente de lo dado como "dato primario e inmediato" por medio de la intuición (sea la bergsoniana, sea la fenomenológica), la cuestión a que aquí nos referimos se convierte en una pseudo-cuestión. Lo mismo sucede en algunas tendencias pragmatistas (especialmente en Dewey), en las cuales se niega que lo dado sea un material a organizar y se afirma que lo dado es una situación completa o un campo *(field)*. Bergson ha denunciado como problema falso el problema de la crítica de la razón, pues si la intuición alcanza a lo real como tal no necesita concep-tualizarlo; de hecho, toda conceptua-lización es espacialización y falsificación de la realidad como cualidad temporal. Husserl mantiene que hay una diferencia entre hechos y esencias (véase ESENCIA), pero no es una diferencia entre algo dado y algo puesto, sino una diferencia manifestada en la participación de los primeros en las segundas. Las esencias son directamente accesibles a la intuición fenomenológica y no resultados de una construcción — cualquiera que sea la interpretación (trascendental, pragmática, etc.) dada a ella. Siguiendo la tendencia fenomenológica, Max Scheler ha indicado en

su *Ética* que el error kantiano procede de una equiparación del par de conceptos *puesto-dado* con los pares de conceptos *a priori-a posteriori y formal-material*. Scheler escribe que "el πρῶτον Ψεῦδος de esta equiparación consiste en que, en vez de hacer la sencilla pregunta: ¿qué es lo dado?, se plantea esta otra: ¿qué *puede* ser lo dado? Y entonces se piensa que no 'puede' sernos *dado* de ningún modo aquello para lo cual no hay ninguna función sensible ni tampoco órgano sensible o estímulo". Nicolai Hartmann manifiesta que lo dado no puede reducirse a una forma de realidad, reservando otra —la contraria— para lo puesto. Esto parece estar conforme con cierta interpretación que puede darse a los conceptos aquí examinados; ya hemos puesto antes de relieve, en efecto, que lo dado y lo puesto son relativos entre sí y que lo dado puro y lo puesto puro son interpretables como conceptos-límites. Sin embargo, las razones que da Nicolai Hartmann para sostener su tesis necesitan más que la anterior interpretación. Hartmann manifiesta, en efecto, que lo no dado puede ser real y que lo dado puede ser ideal. Pero es obvio que entonces hay que admitir, en sentido fenomenológico, la "dadidad" *(Gegebenheit)* de la idealidad y, con ello, una cierta idea desde luego nada kantiana de la idealidad.

Hay pocos escritos que se ocupen del problema de lo dado casi exclusivamente; mencionamos a este respecto los siguientes: Johannes von Malottki, *Das Problem des Gegebenen*, 1929 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte 63). — Nicolai Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegenenheit*, 1931. — John Wild, "The Concept of the Given in Contemporary Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, I (1940-1941), 70-82. Pero muchas de las obras de los autores citados en el texto se refieren al problema de lo dado, o lo implican de alguna manera; sólo ocurre que lo hacen dentro de contextos muy amplios, de modo que es difícil aducir pasajes específicos. El lector de la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant; de las *Ideas*, de Husserl, o del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, de Bergson, puede comprobarlo fácilmente; se habla directamente poco, o nada, de lo dado y lo puesto, pero el pensamiento de estos autores no pueden entenderse cabalmente si no es en función del problema aquí tratado.

DAMASCENO (JUAN). Véase JUAN DAMASCENO.

DAMASCIO nac. *(ca.* 470) en Damasco, perteneció a la llamada escuela ateniense (véase ATENAS [ESCUELA DE]) del neoplatonismo, pero, a diferencia de sus precursores, negó la posibilidad de establecer racionalmente la jerarquía de los seres a partir de lo Uno. En realidad, la suprema Unidad, que en Plotino carece ya de toda determinación positiva, se halla desprovista en Damascio hasta de toda determinación negativa; es propiamente aquello que no se puede mentar, aquello cuya relación con las hipóstasis inferiores es de imposible descripción, porque el propio concepto de relación se haÜa fuera de él. La suprema Unidad, superior inclusive a la Bondad, y desde luego, al Ser, es de tal suerte inefable para Damascio que resulta imposible partir lógicamente de nada inferior para llevar a perfección suma e infinita sus notas constitutivas. El intelectualismo de Proclo es sustituido así por un misticismo de tipo dialéctico que, sin embargo, no detiene el alma en su impulso de llegar hasta la única luz verdadera de la Unidad suprema. Discípulo de Damascio fue Simplicio, el último neoplatónico ateniense, quien, al publicarse en 529 el edicto de Justiniano que prohibía la enseñanza filosófica en la ciudad, se trasladó, con su maestro y otros neoplatónicos, a Persia.

De los escritos de Damascio se han conservado la *Vida de Isidoro, el filósofo*, Βίος Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου (una biografía de Isidoro, miembro de la escuela de Atenas [VÉASE] y escolarca de la Academia como sucesor de Marino), las llamadas *Dudas y soluciones sobre los principios primeros*, Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, y una parte del escrito *Dudas y soluciones al Parménides, de Platón*, Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην ἀπορία καὶ λύσεις (que, según algunos autores, es una continuación del tratado sobre los primeros principios). Ediciones: *Quaestiones de primis principiis*, por J. Kopp, 1826. — *Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonem Parm., partim sec. curis rec. parte nunc prim.*, por C. E. Ruelle, 2 vols., 1889. — *Lectures on the Philebus* [erróneamente atribuidas a Olimpiodoro): texto, trad., notas e índices por L. G. Westerink, 1959. — Véase C. E. Ruelle, *Le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages*, 1861. Hay artículos del citado

Ruelle (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1890; *Revue de philologie*, 1890), de A. E. Chaignet (*Séances et Travaux de l'Académie des scienc. mor. et pol.*, 1897), de E. Heitz [Abhandlungen zur Phil. Ed. Zeller zu s. 70 Geb., 1884], de A. Nauck (*Hermes*, 1889), de W. Kroll (*Rh. Museum*, 1897), de A. Ostheide (*Berl. phil. Wochenschrift*, 1907). — Art. de W. Kroll sobre Damascio (Damaskios, 2) en Pauly-Wissowa.

DAMIÁN (SAN PEDRO). Véase PEDRO DAMIÁN (SAN).

DANTE ALIGHIERI (1265-1321) nac. en Florencia, es considerado como uno de los grandes poetas filósofos. Según Santayana, Dante es el máximo exponente poético de la concepción del mundo sobrenaturalista, análogamente a como Lucrecio y Goethe son los máximos exponentes poéticos respectivamente de las concepciones naturalista y románticodinamicista. Es usual considerar que en la *Divina Comedia* Dante ha expresado en forma poética las ideas filosóficas de Santo Tomás de Aquino. Algunos autores, como P. Mandonnet, llegan inclusive a subrayar en forma muy extrema el paralelismo de ambas concepciones. Otros, en cambio, destacan las diferencias entre ambas y señalan que lo que hay en ellas de común —el papel preeminente desempeñado por la teología, el uso de una cierta simbología, la organización de la realidad en esferas que tienen como clave de bóveda a Dios, y otras ideas similares— está dentro de ciertos supuestos que corresponden a casi todos los autores medievales. Es interesante mostrar a este respecto ciertas ideas de Dante que Gilson ha puesto de relieve y que aparecen a primera vista como sorprendentes dentro de la Edad Media; así, por ejemplo, el primado que ejerce la moral sobre la física y la metafísica, y la situación, tan elevada que casi llega hasta el aislamiento, de la teología. Algunos otros autores han interpretado a Dante en sentido averroísta (Asín Palacios, Bruno Nardi) o, por lo menos, han destacado la enorme influencia ejercida sobre él por el pensamiento árabe. En todo caso, se ha discutido muchas veces por qué Dante elogió tan considerablemente a Sigerio de Brabante y colocó en tan alta posición a Averroes y a Avicena. Los defensores del "arabismo" de Dante indican que muchas de las concepciones importantes de éste —tales, la doctrina de Dios como luz, la doctrina de las inteligencias y la de la iluminación— se deben directamente a los filósofos árabes y no a la tradición agustiniana. Junto a las concepciones filosófico-teológicas de Dante en la *Comedia* hay que mencionar sus influyentes opiniones políticas, expresadas sobre todo en su tratado sobre la Monarquía. Se ha afirmado repetidas veces que Dante defendió al Imperio contra las ingerencias excesivas de la Iglesia. Aunque esto es probablemente una simplificación, lo cierto es que buscó una nueva interpretación de la naturaleza y puesto del Imperio —como instrumento para la realización de la *humana civilitas*—, con el fin de conseguir una nueva y más sólida concordia entre los poderes temporal y espiritual.

Ed. de *Obras completas*, con trad. esp. de N. González Ruiz, a base de la ed. de G. M. Bertini, 1956 (Biblioteca de Autores Cristianos). — Entre los numerosos libros publicados sobre Dante desde el punto de vista filosófico y teológico, destacamos: H. Hatzfeld, *Dante, seine Weltanschauung*, 1921. — P. Mandonnet, *Dante, le théologien. Introduction a l'intelligence de la vie, des oeuvres et de l'art de Dante Alighieri*, 1935. — É. Gilson, *Dante et la philosophie médiévale*, 2ª ed., 1953 [Études de philosophie médiévale, 28]. — H. Leisegang, *Dante und das christliche Weltbild*, 1941. — A. Renaudet, *Dante, humaniste*, 1952. — C. Michalski, *La gnoséologie de Dante*, 1954. — Romano Guardini, *Dante-Studien*, especialmente tomo II, 1958. — Entre lo más reciente sobre la filosofía política de Dante: A. P. d'Entrèves, *Dante as Political Thinker*, 1952. — Sobre las influencias árabes: M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 1912, 2ª ed., 1943. — Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, 1930. — E. Cerulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, 1949 [Trad. del "Libro de la Escala": *La Escala de Mahoma*, por J. Muñoz Sandino, 1949].

DARAPTI es el nombre que designa uno de los modos (véase Modo), por muchos autores considerados como válidos, de la tercera figura (v.). Un ejemplo de *Darapti* puede ser:

Si todos los niños son traviesos
y todos los niños son distraídos,
entonces algunos seres distraídos son traviesos,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset Hx)\ .\ (x)\ (Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MaP\ .\ MaS) \supset SiP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'A' 'I', origen del término *Darapti*, en el orden M P - M S - S P.

DARII es el nombre que designa uno de los modos (véase Modo) válidos de los silogismos de la primera figura (v.). Un ejemplo de *Darii* puede ser:

Si todos los chinos son calmosos
y algunos residentes de La Habana son chinos,
entonces algunos residentes de La Habana son calmosos,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset Hx)\ .\ (\exists x)\ (Fx\ .\ Gx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MaP\ \ SiM) \supset SiP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'I', 'I' origen del término *Darii*, en el orden M P - S M - S P.

DARSANA. El término *darśana* usado en la literatura filosófica india, significa 'vista' o 'visión'. Los sistemas o escuelas filosóficas indias son llamados *darśanas*, es decir, visiones de la realidad. En un sentido *darśana* significa que la doctrina filosófica correspondiente pretende ser una visión directa de la realidad y, además, una visión completa. En otro sentido, *darśana* significa que se ha tomado un *punto de vista* determinado sobre la realidad. Este punto de vista afecta a todo lo real, pero acentúa lo que se ve de él cuando se contempla desde una perspectiva, la cual puede ser predominantemente lógica y epistemológica (como en las escuelas *Nyāya y Vaiśeṣika*), o pre-

dominantemente "psíquico-ética" (como en la escuela Yoga), etc., etc. El hecho de que cada *darsana* sea una visión y un punto de vista explica que las diferentes *darsanas* o "sistemas" no sean mutuamente incompatibles; aunque en sí completos, son a la vez de índole parcial. Mas esta parcialidad es la de la perspectiva, no la del error. Por eso aunque, siguiendo la costumbre, las llamamos *escuelas* o *sistemas,* hay que evitar identificar el concepto de *darsana* con el concepto de escuela o sistema en el sentido occidental. Tiene razón R. Guénon cuando indica que la actitud de quienes los identifican "es del todo comparable a la de un hombre que, no habiendo conocido nada de la civilización europea actual, y habiendo tenido por acaso en las manos los programas de enseñanza de una Universidad, extrayera la singular conclusión de que los sabios de Europa están divididos en varias escuelas rivales, en la que cada una tiene su sistema filosófico particular, siendo las principales las de los matemáticos, de los físicos, de los químicos, de los biólogos, de los lógicos y de los psicólogos" *(Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* 1921, 3a ed., 1939, trad. esp. por R. Cabrera, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes,* 1945, pág. 200). Si queremos seguir comparando las *darsanas* de la filosofía india con los sistemas de k filosofía europea, lo mejor será (salvando grandes diferencias mutuas) recordar en lo que concierne a estos últimos las diversas *vías* de la escolástica.

DARWIN (CHARLES ROBERT) (1809-1882), nac. en Shrewsbury, nieto de Erasmus Darwin (1731-1802), estudió medicina en Edimburgo y en Cambridge. En 1831 emprendió un viaje en el *Beagle,* mandado por el Capitán Robert Fitzroy, por América del Sur e islas del Pacífico. En el curso del viaje recogió un impresionante caudal de datos geológicos, botánicos y zoológicos cuya ordenación y sistematización le ocupó varios años hasta la completa formulación de su teoría de la evolución (véase EVOLUCIÓN, EVOLUCIONISMO). Teorías de la evolución habían sido ya formuladas antes, pero no se había llegado a gran claridad respecto a la fuerza selectiva, o fuerzas selectivas, productoras de los cambios. Durante un tiempo se pensó que Darwin llegó a sus conclusiones a base de la lectura del Essay *on the Principie Population* (1798) de Thomas Robert Malthus (1766-1834), obra en la cual se advertía que la población humana tiende a aumentar más de prisa que los recursos necesarios para la subsistencia, y que a consecuencia de ello se produce una "lucha por la existencia"; en todo caso, se tiende, según Malthus, a disminuir el nivel de vida hasta un mínimo nivel de "subsistencia". Ahora bien, aunque es cierto que Darwin leyó (como él mismo dice en su autobiografía) la obra de Malthus (en 1838), es improbable que las ideas de Malthus solas fueran el punto de partida de la teoría darwiniana. Lo que Darwin sacó de Malthus es que el proceso de selección natural ejerce una presión que fuerza a algunos a "abandonar la partida" y a otros a "adaptarse" y a "sobreponerse". Las notas y carnets de Darwin muestran que en 1837, un año después de regresar de su viaje en el *Beagle, y* antes de la lectura de la obra de Malthus, Darwin pensó en serio en una de las más célebres ideas de la teoría de la evolución: el origen de la variedad de especies de un tronco común. "Si no ponemos límites a nuestras conjeturas, podemos suponer que los animales, nuestros hermanos en dolor, enfermedad, muerte, sufrimiento y hambre —nuestros esclavos en los trabajos más arduos, nuestros compañeros en nuestras diversiones—, participan con nosotros de un antepasado común. Muy bien puede ser que todos estemos trabados en la misma red."

En todo caso, Darwin llegó a un principio fundamental: el de que la lucha por la existencia en el mundo orgánico dentro de un ambiente cambiante engendra alteraciones orgánicas en el curso de las cuales sobreviven sólo los más aptos, los cuales transmiten a sus descendientes las modificaciones que han resultado "victoriosas". Así se produce la "selección natural". Darwin pretendió escribir una obra muy voluminosa en la cual tales ideas fueran demostradas de un modo completo, pero al leer el manuscrito de una comunicación de Alfred Russell Wallace (1823-1913) en la cual se exponían principios parecidos se decidió a dar a conocer su propio trabajo, lo que hizo, por lo pronto, en un sumario presentado, junto con la comunicación de Wallace, a los miembros de la Linnaean Society en 1858. Poco después (1859) apareció la obra *Sobre el origen de las especies (On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Préservation of Favoured Races in the Struggle for Life;* trad. esp.: *El origen de las especies,* 2 vols., 1959 — que el autor se había propuesto titular *An Abstract of an Essay on the Origin of Species),* obra que alcanzó inmediatamente un gran éxito y que se convirtió en el texto fundamental del evolucionismo biológico. Luego siguieron una serie de obras, de las que destacamos: *On the Movements and Habits of Climbing Plants (1865), The Descent of Man, and Sélection in Relation to Sex* (2 vols., 1871, 2a ed., revisada y aumentada, 1874), *The Expression of Emotions in Man and Animais* (1872), *The Formation of Vegetable Mould through the Action of Worms,* 1881). Antes de la obra fundamental citada Darwin había publicado sólo algunas memorias con observaciones extraídas del viaje en el *Beagle* (1844 y siguientes) y un diario de viaje titulado *Journal and Remarks* (3 vols., 1832-36) y luego conocido con el nombre de *À Naturalist's Voyage around the World.* Nos hemos limitado en el presente artículo a datos biográficos, así como a la simple mención de los principios fundamentales propuestos por Darwin. Referencias más amplias a las doctrinas darwinianas y en particular a las discusiones filosóficas suscitadas por ellas se encuentran en los artículos Darwinismo y Evolución (VÉANSE).

DARWINISMO. La teoría de la evolución (VÉASE) de las especies había sido ya varias veces bosquejada antes de la formulación por Ch. R. Darwin (v.) de la doctrina de la selección natural. Aparte los atisbos que se encuentran en la Antigüedad y de los que, como Windelband precisa, cabe destacar en primer término ciertas opiniones de Empédocles parecidas al principio de la supervivencia de los más aptos, los últimos cincuenta años del siglo XVIII y todo el curso del XIX fueron llenados en gran parte con la preocupación por una explicación evolutiva de las especies animales, opuesta a la interpretación estática predominante

en las anteriores épocas. El siglo XVIII fue en este aspecto una fermentación de doctrinas evolucionistas que, sin embargo, solamente llegaron a perfilarse con ciertas anticipaciones de la filosofía romántica. En la filosofía natural de Schelling y en la lógica metafísica de Hegel se abre paso la idea de evolución general entendida como un proceso y un progreso de las formas del espíritu; en los seguidores de Schelling, como Lorenz Oken, la idea fue aplicada de un modo más específico al reino orgánico. De este modo se constituyeron varias líneas evolucionistas que, recogiendo los hilos de las anticipaciones setecentistas, de la doctrina goethiana de la morfología comparada y del romanticismo, desembocaron en la constitución científica de las teorías del darwinismo. Entre ellas merece lugar aparte la teoría de Lamarck (1748-1829) que en su Filo*sofía zoológica* (1809) explicó el origen de las especies por las variaciones condicionadas por el medio, el cual exige del animal la necesidad de adaptaciones sucesivas y, consiguientemente, la modificación pertinente de los órganos. Estas modificaciones son fijadas por la costumbre y transmitidas por la herencia, constituyéndose de tal suerte una gradación de especies cuyas anormalidades son en cada caso las condiciones de la futura normalidad. La teoría darwiniana consiste en una rectificación, pero a la vez en una integración y sistematización de estas anticipaciones. Para Darwin que, partiendo de Malthus, aceptó el principio de la desproporción existente entre la multiplicación de los seres vivos y los medios de subsistencia, este hecho produce una lucha por la vida y esta lucha desemboca en una supervivencia de los más aptos, por quienes hay que entender aquellos seres cuyas funciones se han adaptado mejor a las exigencias del medio. Las variaciones así producidas y fijadas son el origen de las nuevas especies, que surgen a través del tiempo articuladas en una jerarquía de funciones progresivamente más diferenciadas y perfectas a partir de una común forma primitiva.

La aplicación consecuente de los principios darwinianos al mundo moral, social e histórico fue uno de los principales elementos del predominio del evolucionismo en la segunda mitad del siglo XIX. Aunque con independencia de Darwin y aun con anterioridad a él, Spencer concibió y realizó en gran medida la aplicación del principio de la evolución a todos los dominios de la Naturaleza y de la cultura, las comprobaciones científicas de la selección natural en el reino biológico dieron a la filosofía de Spencer su justificación más resonante. De este modo el darwinismo penetró en la filosofía, en donde se alió naturalmente con el positivismo imperante y con el evolucionismo naturalista, entendido a la vez como un *proceso* y como un *progreso,* es decir, implicando en la noción mecánica de evolución la noción, completamente distinta, del valor. Además de Spencer y de sus seguidores, el darwinismo fue admitido de un modo general por casi todas las corrientes naturalistas de la época. Entre ellas hay que mencionar particularmente el evolucionismo de Thomas Huxley (1825-1895); *Man's Place in Nature* (1863), y, sobre todo, el monismo naturalista de Haeckel. El darwinismo ha ido perdiendo paulatinamente importancia en el campo filosófico precisamente a medida que se han incorporado definitivamente a la biología sus comprobaciones más firmes y ha dejado de ser, por tanto, un principio g*eneral* de explicación.

G. von Gizycki, *Philosophische Konsequenzen der Lamarck-Darwinistischen Entwicklungstheorie,* 1876. —E. Dreher, *Der Darwinismus und seine Stellung in der Philosophie,* 1877. — Gustav Teichmüller, *Darwinismus und Philosophie,* 1877. — E. Le Dantec, *Lamarckiens et Darwiniens,* 1899. — E. Dacqué, *Der Deszendenzgedanke und seine Geschichte,* 1903. — R. H. Francé, *Der heutige Stand der darwinischen Frage,* 1908. — Erich Becker, *Der Darwinismus und die soziale Ethik,* 1909. — John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy,* 1910. — Se indican sólo las obras clásicas más directamente relacionadas con el problema filosófico del darwinismo; véase también la bibliografía en el artículo EVOLUCIÓN. — Entre las obras aparecidas con motivo del centenario de la publicación del *Origen de las especies,* destacamos J. S. Huxley, R. Niebuhr, O. L. Reiser, Swami Nikhilananda, *A Book that Shook the World. Anniversary Essays on Ch. Darwin's "Origin of Species"*, 1958. — F. Cordon, "Generalización de los principios teóricos del darwinismo", *Cuaderno del Departamento de Investigación del Instituto de Biología y Sueroterapia* [Madrid], 1 (1961), 7-74 [resumen en inglés, págs. 74-6].

DASEIN. En el artículo Existencia (VÉASE) nos hemos referido al modo como ciertos filósofos, tales Heidegger y Jaspers, han tratado este tema. Hemos distinguido terminológicamente entre el concepto de existencia en los dos autores escribiendo "Existencia" (en mayúscula) al referirnos a Heidegger y "existencia" al referirnos a Jaspers — o también al referirnos al concepto heideggeriano de *Existenz* y al concepto de existencia en general y en la mayor parte de las tendencias filosóficas. Hemos informado asimismo de varios otros modos como se ha traducido al español el citado vocablo heideggeriano. Ahora bien, como el término alemán *Dasein* que utiliza Heidegger ha entrado con frecuencia en la literatura filosófica en su modo original, y como Jaspers usa asimismo dicho vocablo con un sentido totalmente distinto —y hasta contrario— al de Heidegger, creemos conveniente decir unas palabras sobre el término mismo.

Para Heidegger (véase de nuevo EXISTENCIA), el Dasein *(Da-sein) es* el único ser a quien le va su ser en su ser. No es, pues, una existencia en general. No es tampoco un ser *zuhandenes,* un ser "amanual" o, como traduce Gaos, un "ser a la mano" (como ocurre con un utensilio), ni un ser *vorhandenes,* un ser "presente" o, como traduce Gaos, un "ser ante los ojos". No es una realidad que haya que someter a análisis existencial, sino a análisis existenciario (VÉASE). El *Dasein* se restringe al ser humano — o, si se quiere, el ser humano, del que puedo decir que es "mío" o que "soy yo mismo", es el único ejemplo de *Dasein.* Su esencia radica en la *Existenz,* porque no puede hacer sino existir. Es el único ser que se pregunta por el ser *(Sein)* y por el sentido del ser *(Sinn des Seins).* En cambio, para Jaspers, el *Dasein* es el ser como algo dado, a diferencia de la *Existenz,* que es el único ser que se hace a sí mismo libre. La *Existenz* en Jaspers es, en rigor, algo anterior y previo a ciertos caracteres que podrían considerarse superficialmente como ligados al hacerse libremente a sí mismo. Por ejemplo, la conciencia sigue perteneciendo al rei-

no del *Dasein y* no al de la *Existenz.*

En los artículos sobre Heidegger y Jaspers, además del citado artículo "Existencia" nos hemos extendido más ampliamente sobre el pensamiento de los mencionados filósofos en torno a *Dasein y Existenz.* Aquí pretendíamos únicamente despejar una posible confusión. Agreguemos que aunque la versión más corriente de *Dasein* es 'existencia', conviene indicar en cada caso en qué sentido es usado este término. Conviene indicarlo sobre todo al tratarse de Heidegger y Jaspers, pero asimismo en otros filósofos que han usado el mismo vocablo en sentido metafísico central. Así ocurre, por ejemplo, en Hegel, el cual concibe a *Dasein* como existencia, pero sólo en cuanto determinada o el ser en cuanto se halla determinado en el proceso dialéctico del devenir (VÉASE).

DASGUPTA (SURENDRANATH) (1887-1952), nac. en Calcuta, es conocido sobre todo por su extensa historia de la filosofía india, la más completa publicada hasta la fecha. Dasgupta, sin embargo, no es sólo un historiador, sino un pensador sistemático que se ha esforzado por aunar la tradición india —especialmente los elementos pluralistas de ésta: Sankhya, Jainismo (VÉANSE)— con ciertas escuelas filosóficas occidentales — particularmente el neo-realismo anglo-americano y las doctrinas de la evolución emergente. Dasgupta ha subrayado la importancia de la experiencia, pero a la vez el amplio carácter que debe tener ésta, en la que ha incluido la experiencia mística. También ha destacado la importancia del fenornenismo y del racionalismo en la comprensión de la realidad, la cual ha concebido como en constante desarrollo desde las formas inferiores hasta las más altas manifestaciones espirituales.

Obras: A *Study of Patanjali,* 1920. — A *History of Indian Philosophy,* 5 vols. (I. 1922; II, 1932; III, 1940; IV, 1949; V, 1955). — *Yoya, as Philosophy and Religion,* 1924. — *Hindu Mysticism,* 1927. — Yogo *Philosophy and Its Relation to Other Systems of Thought,* 1930. — *Indian Idealism,* 1933.

DATISI es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la tercera figura (VÉASE). Un ejemplo de *Datisi* puede ser:

Si todas las mujeres son coquetas y algunas mujeres son inteligentes, entonces algunas entidades inteligentes son coquetas,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset Hx)\ .\ (\exists\ (x\ (Gx\ .\ Fx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MaP\ .\ MiS) \supset SiP$$

donde aparece claramente la secuencia de *las* letras 'A', 'I', 'I', origen del término *Datisi,* en el orden M P - M S -S P.

DATOS. Véase DADO, PERCEPCIÓN.

DAVID DE DINANT *(fl.* 1200) nac. probablemente en Bretaña, parece haber influido sobre Almarico de Bène en las doctrinas de carácter panteísta que fueron condenadas en 1210. Lo poco que se conserva de David de Dinant (unos fragmentos del escrito *De tomis, id est de divisionibus), y* las doctrinas que le son atribuidas por San Alberto el Grande y Santo Tomás, hacen pensar que se trata de un filósofo orientado en Avicebrón, en Juan Escoto Erigena y, sobre todo, en la interpretación aristotélica de Alejandro de Afrodisia que, como es sabido, acentúa más que ninguna otra la tesis de la unidad del entendimiento agente. En efecto, la división de la realidad en tres indivisibles, los cuerpos, las almas y las substancias separadas, parece haber servido a David de Dinant para concluir que, en último término, estas tres cosas son una sola. El ser como tal sería entonces el principio de toda división, y Dios sería identificado con el principio material de todas las cosas, con lo cual materia y Dios serían lo mismo. Las tesis capitales de la "Fuente de la vida" resuenan, por consiguiente, en la obra de David de Dinant, lo mismo que algunas de las consecuencias del neoplatonismo del *Liber de causis* (VÉASE).

G. Théry, *Autour du décret de 1210: I. David de Dinant,* 1925 [Bibliothèque thomiste, vol. VI]; *II. Alexandre d'Aphrodisie,* 1926, *[ibid.,* vol. VII]. — C. Capelle, *Autour du décret de 1210. III. Amaury de Bène [îd., id.,* vol. XVI]. — A. Birkenmajer, "Découverte de fragments manuscrits de D. de Dinant", *Revue néoscolastique de philosophie,* XXXV (1933), 220-9.

DE. Véanse bajo letras correspondientes, los nombres de filósofos modernos con la partícula 'de' antes del apellido (por ejemplo: Guido de Ruggiero en RUGGIERO [GUIDO DE]).

DE CAUSIS. Véase LÍBER DE CAUSIS.

DE INESSE (PROPOSICIONES

DE MORGAN (AUGUSTUS (1806-1871) nac. en Madura (India), estudió en Inglaterra y fue profesor de matemáticas en el University College, de Londres, de 1828 a 1831 y de 1836 a 1866; además, fundó y fue primer Presidente (1865) de la London Mathematical Society. De Morgan desarrolló un álgebra de la lógica en muchos puntos similar a la de Boole, pero es conocido sobre todo por su elaboración del álgebra de relaciones (véase RELACIÓN) de la que, junto con Peirce, es uno de los fundadores. Las siguientes tautologías del cálculo sentencial: '$\sim (p\ .\ q) \equiv (\sim p \vee \sim q)$' y '$\sim (p \vee q) \equiv (\sim p\ .\ \sim q)$', o leyes de dualidad, son llamadas *leyes de De Morgan,* aun cuando eran ya conocidas por Occam. También reciben el mismo nombre las dos siguientes correspondientes leyes del álgebra de clases: '$(A \cup B) = (A \cap B)$' y $(A \cap B) = (A \cup B)$.

Entre los trabajos de De Morgan destacan: *Formal Logic; or the Calculus of Inference, Necessary and Probable,* 1847. — "On Syllogism", *Transactions of the Cambridge Philosophical Society,* v. 8 (1849), 379-408 (este trabajo [el título indicado es una abreviatura] fue continuado en la misma publicación: II, vol. 9 [1856], 79-127; III, vol. 10 [1864], 173-230; IV, vol. 10 [1864], 331-58; apéndice al anterior, vol. 10 [1864], 355-8; V, vol. 10 [1864], 428-87 [este último es particularmente importante]). — *Syllabus of a Proposed System of Logic,* 1860. — Trabajos de interés matemático y lógico: *An Essay on Probabilities,* 1838. — *A Budget of Paradoxes,* 1872, 2ª ed., 2 vols., 1915.

DE INESSE). Véase MODALIDAD.

DE MUNDO. En el *Corpus Aristotelicum* (véase ARISTÓTELES) suele incluirse una obra titulada *Sobre el mundo,* Περὶ κόσμου. Esta obra no se debe a Aristóteles. Fue redactada probablemente en el siglo I antes de J. C. (según algunos autores, el I o II *después* de J. C.) y se mani-

fiestan en ella influencias estoicas, principalmente de la cosmología de Posidonio. Las huellas estoicas se traslucen en las tendencias panteístas y, hasta cierto punto, monistas. Las huellas aristotélicas, en la afirmación de la trascendencia del ser primero. De hecho, el tratado *De mundo* revela el conflicto, típico de la mayor parte de las teologías y cosmologías a partir del siglo I antes de J. C., entre la tesis de la trascendencia de la realidad suprema y la tesis de que debe de haber una conexión entre tal realidad y el mundo. Este conflicto adquirió agudos caracteres en muchos filósofos platónicos de los dos primeros siglos después de J. C., y constituyó uno de los temas fundamentales del neoplatonismo, el cual puede ser considerado en cierta medida como un intento de resolver el citado problema.

Ed. W. L. Lorimer, 1933; ed. E. König (con versión siria). — Véase W. L. Lorimer, *The Text Tradition of Pseudo-Aristoteles De mundo,* 1933 (también en int. a ed. *supra*). — A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. II,* 1949. — J. P. Maguire, "The Sources of Pseudo-Aristotle *De Mundo", Ύale Classical Studies,* VI (1939).

DEBER. El deber expresa la forzosidad; lo que debe ser es lo que no puede ser de otra manera. Pero este "no poder ser" no significa una necesidad de tipo natural o de tipo lógico-ideal, sino más bien la necesidad derivada de la obligatoriedad, dada de alguna forma a través de un "mandato". Ahora bien, este mandato puede proceder de muy diversas fuentes, y ha sido precisamente la referencia a una determinada fuente lo que por lo general ha dado una significación precisa al deber. No es lo mismo, en efecto, el deber —ni son los mismos los deberes— según que la fuente del mandato sea la Naturaleza, el mundo inteligible, la Persona divina, la existencia humana o el reino de los valores. En la Antigüedad y aun en la Edad Media la reflexión sobre el deber ha sido casi siempre la reflexión sobre los deberes; no se ha tratado tanto de precisar qué sea el deber como de determinar aquello que es debido. Esto tiene, desde luego, una razón muy principal: el hecho de que casi todas las morales anteriores a Kant hayan sido morales concretas y, por lo tanto, morales en las cuales ha importado más el contenido mismo de las leyes y de los mandatos que la forma. Claro está que ha habido siempre alguna conciencia de la diferencia fundamental entre el deber como lo que debe ser y el ser puro y simple. Este último es lo que existe de hecho; el deber, en cambio, es lo que "tiene que ser" de derecho, con independencia de que sea o no efectivamente. Por eso el deber ha sido considerado casi siempre bajo el aspecto del deber moral. Pero inclusive con la citada conciencia, el deber ha sido considerado, una vez más, de distintos modos de acuerdo con el origen del mandato que expresa lo que debe hacerse u omitirse. Para las morales de tipo material, el deber se deduce del bien supremo. Así, para los estoicos el deber es primordialmente el vivir conforme a la Naturaleza, es decir, conforme a la razón universal. Para las morales de tipo formal, en cambio, el deber no se deduce de ningún bien en el sentido concreto y eudemonista del vocablo, sino del imperativo categórico supremo, independiente de las tendencias concretas y de los fines concretos. Así, para Kant, el deber, este "grande y sublime nombre", es la forma de la obligación moral. La moralidad tiene lugar de este modo sólo cuando la acción es realizada por respeto al deber y no sólo en cumplimiento del deber. Ello equivale a una identificación del deber con el soberano bien. Como dice en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* el deber es la *necesidad* de actuar por puro respeto a la ley, la necesidad *objetiva* de actuar a partir de la obligación, es decir, la materia de la obligación. En suma, si las máximas (véase MÁXIMA) de los seres racionales no coinciden por su propia naturaleza con el principio objetivo del actuar según la ley universal (VÉASE), es decir, de modo que la voluntad pueda al mismo tiempo considerarse a sí misma como si sus máximas fueran leyes universales (véase IMPERATIVO), la necesidad de actuar de acuerdo con dicho principio es la necesidad práctica o deber. El deber no se aplica, ciertamente, al soberano en el reino de los fines, pero se aplica a cada uno de sus miembros. La "fuerza" residente en la idea del deber se manifiesta vivamente, según escribe Kant en la *Crítica de la razón práctica,* en el verso de Juvenal:

Et propter vitam vivendi perdere causas,

el cual muestra que cuando se introduce algo de auto-estima en la acción, la pureza de sus motivos queda manchada. Ahora bien, Kant no niega que sea a veces necesario el auxilio de la sensibilidad, de modo que en ciertas ocasiones el hacer intervenir a ésta es preferible a posponer toda acción en aras a la pura santidad del deber. Los tan criticados rigorismo y formalismo de la ética de Kant no llegan a tan extremadas consecuencias como para que el filósofo no advierta que pueden darse casos en los que "lo mejor es enemigo de lo bueno"; creer lo contrario es correr el riesgo de paralizar la acción moral.

En la ética apriórica material (Max Scheler), el deber es la expresión del mandato, ejercido sobre la conciencia moral por cierto número de valores. Este mandato se expresa casi siempre en forma negativa. Sin embargo, puede admitirse que también la intuición de los valores, y especialmente de los valores supremos, produce en ciertos casos la concien cia del deber, de la realización y cumplimiento de lo valioso.

A. Aall, *Macht und Pflicht,* 1902. — G. Franceschini, Il *dovere,* 1906. — Max Küenburg, S. J., *Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften,* 1927. — René Le Senne, *Le devoir,* 1930. — Hans Reiner, *Pflicht und* Neigung, 1949. — Sobre el deber ser (VÉASE): A. Kitz, *Sein und Sollen,* 1864. — K. Wolff, *Grundlehre des Sollens, zugleich eine Theorie der Rechtsekenntnis,* 1924. — Sobre la lógica de los imperativos, véase IMPERATIVO.

DEBER SER. Suele distinguirse en filosofía entre el ser (VÉASE) y el deber ser. Tomada en un sentido general, esta distinción es ontológica. Pero tiene su paralelo lingüístico en la existencia de dos tipos de lenguaje: el lenguaje indicativo y el lenguaje prescriptivo respectivamente. Algunos autores, sin embargo, niegan que el deber ser constituya un apartado ontológico especial y arguyen que no es sino una de las formas posibles del ser.

Con frecuencia se supone que mientras el ser corresponde al reino

de la realidad en cuanto tal (y a veces sólo al reino de la Naturaleza), el deber ser corresponde al reino de la moralidad. En este caso, se define muchas veces el deber ser como originado en la voluntad moral. Esta tesis ha sido desarrollada especialmente por Kant y por los neokantianos. Así, Kant define el deber ser como un dictado de carácter inteligible y como el querer necesario que expresa un miembro de un mundo inteligible. Hermann Cohen llega inclusive a identificar el ser del deber ser con con el ser de la voluntad. Otros autores (por ejemplo, Simmel) consideran el deber ser como una de las categorías de la moralidad. Se trata en su caso de una categoría formal que no prejuzga nada con respecto a su contenido ni siquiera con respecto al sujeto que quiere. Otras morales toman puntos de vista menos formales. Para una ética material, el deber ser está basado en lo que se define como el bien. Para una ética de los valores, como la de N. Hartmann, el deber ser no surge de un sujeto que quiere, sino que es un imperativo ideal. Por lo demás, esta es, según N. Hartmann, la diferencia entre el deber hacer y el deber ser. El deber hacer reside en el sujeto. El deber ser, en un mundo axiológico. El deber hacer está condicionado por el deber ser. Pero ello no significa que cada vez que haya un deber ser le tenga que seguir necesariamente un deber hacer, esto es, un deber hacer algo para que sea el ser marcado por el deber ser. En todo caso, el deber ser se impone al deber hacer cuando el primero es positivo, pero no cuando es ideal.

Los problemas que suscita el origen del deber ser son análogos a los que se plantean con respecto a la Conciencia moral (VÉASE) y al Sentido moral (v.). En efecto, puede concebirse el deber ser como teniendo un origen mediato (por ejemplo, en la sociedad) o inmediato (por ejemplo, en la intimidad del individuo) ; adquirido (en la sociedad, en la historia, en las leyes divinas, etc.) o innato (descubierto por simple inspección de los fundamentos del sujeto moral); incondicionado (o absoluto y universal) o condicionado (por la Naturaleza, la psicología individual, la sociedad, el momento histórico, etc.); categórico (o válido absolutamente) o hipotético (o válido solamente dadas ciertas condiciones). Es obvio que la tesis adoptada al respecto depende del tipo de moral sustentado: formal o material, autónoma o heterónoma, fundada en una realidad o en el reino de los valores, etc. Es obvio asimismo que en muchas morales se combinan las anteriores tesis, y que la concepción del deber ser como adquirido se combina con su concepción como condicionado e hipotético.

Decíamos antes que la ontología del deber ser tiene su paralelo lingüístico en el llamado *lenguaje prescriptivo*. En efecto, este lenguaje no indica lo que es ni describe ninguna especie de realidad, sino que señala lo que conviene hacer o con vistas a un fin determinado o de acuerdo con la ley moral universal. Ahora bien, así como el lenguaje prescriptivo está relacionado con el lenguaje indicativo, el reino del deber ser no puede concebirse como enteramente separado del reino del ser. Lo mismo ocurre en la relación del lenguaje prescriptivo y del reino del deber ser con otros lenguajes y otros reinos de la realidad. Por ejemplo, las relaciones del lenguaje prescriptivo con el lenguaje valorativo tienen su paralelo en las relaciones entre el reino del deber ser y el reino del valor. En suma, el entrecruzamiento de los lenguajes presenta las mismas dificultades que el entrecruzamiento del reino del deber ser con los otros reinos de lo real.

Las ideas de Kant, en la *Critica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Las de H. Cohen, en *Kritik des reinen Willens*. Para Simmel, véase su *Einleitung in die Moralwissenschaft*. Para N. Hartmann, su *Ethik* (fechas de ediciones en las bibliografías de los respectivos autores). Sobre ser y deber ser: A. Kitz, *Sein und Sollen*, 1864. — Sobre la lógica del deber ser: E. Mally, *Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens*, 1926. Véase también la bibliografía de IMPERATIVO.

DÉBORIN (ABRAM MOISÉÉVITCH) nac. (1881) en Kovno (Lituania). Ya muy joven se adhirió a los grupos marxistas revolucionarios rusos, teniendo que emigrar a Suiza en 1903. Allí entró a formar parte del ala leninista del Partido Social Demócrata ruso. En 1907 ingresó en la fracción menchevique; en 1908 pasó a Rusia, y en 1917 abandonó a los mencheviques y participó activamente en el movimiento revolucionario bolchevique. Poco después ingresó en el Instituto del Profesorado Rojo, siendo profesor en la Universidad Svérdlov (Moscú).

Déborin combatió desde el comienzo a los materialistas que negaban la utilidad de la filosofía para el marxismo, y defendió la dialéctica como instrumento marxista fundamental. El materialismo dialéctico es para Déborin una concepción general y completa, que se compone de una dialéctica como método general (lógico y epistemológico), de una dialéctica de la Naturaleza, aplicable a la ciencia natural, y de una dialéctica de la historia, o materialismo histórico. En la discusión que tuvo lugar desde 1925 a 1930 entre los llamados "mecanicistas" (Axelrod [VÉASE], Stépanov y Timirázev [v. MARXISMO]) y los "dialécticos", Déborin defendió esta última posición, basándose principalmente en Engels y en el texto de la *Dialéctica de la Naturaleza* (publicado en 1925), así como en las notas filosóficas de Lenín (publicadas en 1929). Para Déborin, el materialismo es una concepción del mundo do en las ciencias naturales, el método dialéctico inaugurado por Hegel y aplicado por Marx. Aunque fundado en las ciencias naturales, el método dialéctico era para Déborin independiente de tales ciencias y aun constituía el método de todo conocimiento científico. La dialéctica se divide en lógica o dialéctica subjetiva, ontología o dialéctica objetiva, y teoría del conocimiento como síntesis de las dos citadas dialécticas. La dialéctica no era, pues, un método aplicable sólo al mundo social e histórico, sino a la realidad entera. Déborin fue acusado de "idealismo" ("idealismo menchevizante") y tuvo que retirar sus posiciones como "desviaciones de derecha". Durante un tiempo interrumpió sus publicaciones, pero luego las reanudó, continuando en sus actividades académicas, si bien de acuerdo con la llamada "línea general".

Obras principales: *Vvédenié v filosofiú dialéktitchéskovo materializma*, 1916 *(Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico). — Lénin kak mislitél*, 1924 *(Lenín como pensador). — Dialéktika i éstéstvoznanié*, 1930 *(Dialéctica y ciencia na-*

tural). — *Filosofiá i marksizm*, 2ª ed., 1930 (*Filosofía y marxismo*). — *Filosofiá i politika*, 1960 [colección de artículos]. — Bibliografía: René Ahlberg, A. M. D., 1950 (*Bibliographische Mitteilungen des Osteuropa-Institutes an der Freien Universität Berlins.* Heft 2). — Véase René Ahlberg, *"Dialektische Philosophie" und Gesellschaft in der Sowjetunion*, 1960 (Osteuropa-Institut [Cfr. *supra*]. Philosophische und Soziologische Veröffentlichungen. Band 2).

DECIDIBLE. En varios artículos lógicos de este Diccionario hemos usado los términos 'decidible', 'indecidible', 'decidibilidad', 'indecibilidad', así como las expresiones 'método de decisión' y 'procedimiento de decisión'. Daremos aquí una breve explicación del significado de estos términos a base de la aclaración del uso del término 'decidible'.

Este término pertenece al vocabulario de la metalógica y expresa uno de los conceptos sintácticos fundamentales usados en la misma (otros conceptos fundamentales son el de consistencia [véase CONSISTENTE] y el de completitud [véase COMPLETO]). Se llama *decidible* a un cálculo C cuando puede forjarse un método o un procedimiento *mecánico* mediante el cual sea posible decidir —en una serie de operaciones *finita*— si una fórmula bien formada de C es o no un teorema de C. También se define a veces el término 'decidible' indicándose que se llama *decidible* a una teoría formalizada T cuando puede forjarse un método que permita decidir si una sentencia cualquiera formulada mediante los símbolos usados en T puede ser probada mediante los recursos proporcionados por T. El procedimiento mecánico o método antes aludidos reciben el nombre de *procedimiento de decisión* o *método de decisión.* El problema que plantea la determinación de si existe en un cálculo C o en una teoría formalizada T un procedimiento o método de decisión es llamado *problema de decisión.* Si se encuentra tal procedimiento o método, el cálculo o la teoría formalizada reciben el nombre de *decidibles;* si no, el de *indecidibles.* En relación con estos adjetivos se usan los sustantivos 'decidibilidad' e 'indecidibilidad'.

Las anteriores definiciones no tienen carácter formal. Para una definición formal suficiente del término 'decidible' aplicado a una teoría formalizada T usaremos la formulación de A. Tarski *(Undecidable Theories,* 1953, I. 3): "Una teoría T es llamada *decidible* si el conjunto de todas sus sentencias válidas es recursivo; de lo contrario, es llamada *indecidible."* Siguiendo al mismo autor diremos que una teoría formalizada T puede ser (1) *decidible;* (2) *indecidible;* (3) *esencialmente indecidible.* Se aplica (3) a una teoría T en la cual es indecidible no solamente T sino toda extensión consistente de T que tenga las mismas constantes que T. Observemos que toda teoría decidible es axiomatizable, pero no toda teoría axiomatizable es decidible.

Los problemas de decisión han ocupado grandemente a los lógicos y matemáticos durante los últimos treinta años. Podemos establecer en la citada época dos períodos: uno, de 1920 a 1934, durante el cual se pensó que la lógica y la matemática enteras eran decidibles y alcanzó sus más grandes triunfos la llamada matemática formalista; otro, de 1934 a la fecha, durante el cual se desvanecieron las esperanzas de una completa decidibilidad de tales disciplinas. La demostración por A. Church de que no puede ingeniarse ningún procedimiento de decisión ni siquiera para el cálculo cuantificacional elemental representó uno de los momentos decisivos en esta historia. No entraremos aquí en la descripción de los diversos ensayos y resultados en los problemas de decisión respecto a los diferentes cálculos lógicos (cálculo sentencial, cálculo cuantificacional elemental, cálculo cuantificacional superior). Nos limitaremos a indicar como ilustración de nuestro problema que uno de los métodos de decisión fraguados para demostrar la decidibilidad de un cálculo es el método de las tablas de verdad (VÉASE). Este método fue ingeniado para probar que el cálculo sentencial es decidible.

El término 'decisión' puede ser usado también en un sentido existencial. Nos hemos referido a este punto en Decisión (VÉASE).

Además de la citada obra de A. Tarski (una parte de ella en colaboración con A. Mostowski y R. M. Robinson), véase sobre los problemas de decisión en general: W. v. Quine, "On Decidability and Completeness", *Synthèse*, VII (1948-1949), 441-6 — Sobre el problema de la decisión en el cálculo cuantificacional monádico de primer orden véase especialmente: K. Gödel, "Zum Entscheidungsproblem des logischen Funktionenkalküls", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, XL (1933), 433-43. — A. Church, "An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory", *American Journal of Mathematics*, LVIII (1936), 345-63. — Id., íd., "A Note on the Entscheidungsproblem", *Journal of Symbolic Logic*, I (1936), 40-1, 101-2. — Id., íd., "Special Cases of the Decision Problem", *Revue Philosophique de Louvain*, IL (1951), 203-21. — Id., íd., "Special Cases of the Decision Problem. A Correction", *ibid.*, L (1952), 270-2. — Wolfgang Stegmüller, *Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Die metamathematischen Resultats von Gödel, Kleene, Rosser und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 1959. — Richard M. Martin, *Intension and Decision*, 1963. — Véase también la bibliografía de GÖDEL (KURT) y GÖDEL (PRUEBA DE). — Complétese la información dada en el presente artículo con la que figura en los artículos: COMPLETO, CONSISTENTE, GÖDEL (PRUEBA DE), METALÓGICA, SINTAXIS.

DECISIÓN. En el artículo Decidible (VÉASE) hemos tratado el problema de la decisión en el sentido de la matemática y metalógica contemporáneas. En el presente artículo nos referiremos a la cuestión de la decisión tal como ha sido afrontada por algunas direcciones filosóficas de la misma época. Como las más significadas de ellas han sido las direcciones existencialistas en sentido lato, podemos hablar de un predominio del sentido existencial de la decisión.

Advertiremos ante todo que el concepto de decisión puede ser estudiado en un sentido amplio y en un sentido estricto. En un sentido amplio puede considerarse como un género del cual otros conceptos pueden ser especies. En un sentido estricto, debe considerarse como un concepto relacionado con otras nociones existenciales, pero irreductible a ellas. Aquí adoptaremos este último sentido. Otros conceptos afines —tales como los de Salto y Vocación (VÉANSE)— han sido examinados separadamente.

La decisión existencial es presentada como una de las estructuras fun-

damentales de la Existencia (v.) humana. Se supone, en efecto, que esta Existencia *tiene que decidirse* continuamente. Esta decisión no afecta simplemente a los objetos de los que la Existencia está rodeada, sino a la propia Existencia, o a algo que la afecta tan fundamentalmente que es una y la misma realidad con ella. No es, si se quiere, un "decidirse *entre"*, sino un "decidirse *por"*. De ahí que la decisión sea al mismo tiempo una elección — la llamada *elección existencial.* Ello significa ante todo que la Existencia no es una entidad análoga a las demás cosas, las cuales simplemente son — o, en el lenguaje de Sartre, son en sí. Poseyendo —o, mejor dicho, siendo— una libertad completa, la existencia humana no puede dejar de decidirse. Al decidirse, empero, elige lo que va a *ser.* No importa que el ser elegido sea auténtico o inauténtico; como ha señalado Heidegger, los dos citados modos —el auténtico y el inauténtico— pertenecen por igual a la estructura de la Existencia. Ahora bien, una vez admitida esta "decisionabilidad" de la Existencia, los filósofos difieren considerablemente en cuanto a su sentido. Para algunos, la decisión es algo que la Existencia efectúa absolutamente sola; ni la sociedad, ni la Naturaleza, ni Dios intervienen —o "deben intervenir"— en ella. Por el contrario, se supone que tan pronto como hay auxilio o coacción externos, la decisión no es auténtica, pues está regida por normas exteriores. Otros autores, en cambio, señalan que el acto de la decisión es un acto que implica factores tales como la invocación, el testimonio, la plegaria, etc., y, por consiguiente, niegan que la decisión sea absoluta. La diferencia entre unos y otros autores se debe en gran parte a que mientras para los primeros la Existencia está suspendida en la nada, para los segundos, en cambio, está suspendida en el ser — y aun es solamente en la medida en que está por doquiera penetrada de ser. Por eso los primeros critican a los segundos alegando que su concepción de la decisión no tiene nada que ver con una decisión existencial, mientras que los segundos critican a los primeros señalando que su concepto de libertad absoluta equivale a la idea de una libertad negativa, y que ésta es sólo una "libertad para la nada".

Si prescindimos de los variados matices anejos al concepto de decisión, podremos definir a ésta como un acto en el cual la existencia individual humana, en vez de seguir perdida en las cosas o en el mundo, se vuelca sobre sí misma, no para despegarse simplemente de las cosas ni para consagrarse a la contemplación desinteresada, sino para elegirse a sí misma y con ello cumplir con su vocación o destino. Esta decisión puede ser considerada —en un sentido *amplio*— como un salto y, desde luego, como un acto en el cual la existencia se compromete a sí misma enteramente. En este comprometerse la Existencia se resuelve a no falsearse. De este modo, las nociones de elección, vocación, destino, compromiso y resolución están relacionadas con el concepto de decisión existencial, pero conviene advertir que con ello se prescinde de las dificultades técnicas de toda índole que plantea la comprensión de la decisión y sobre todo de las muy diversas interpretaciones de que es susceptible. Un examen de la noción de Existencia (VÉASE) (en el sentido en que emplean este término varias filosofías contemporáneas) puede contribuir a aclarar varias de las confusiones más comunes en la mencionada definición.

Alberto Caturelli, *El filosofar como decisión y compromiso,* 1958.

DECOSTER (PAUL) (1886-1939), nac. en Bruselas, ha defendido una "metafísica única" que puede ser llamada la metafísica del acto. Esta metafísica no coincide estrictamente con la filosofía ni siquiera con la ontología en tanto que mera "filosofía primera" de carácter formal y crítico. Pues se trata, en último término, de una metafísica no demostrativa, que empieza con lo incondicionado y que rechaza todo condicionamiento, el cual no puede salir de la esfera lógica o, a lo sumo, epistemológica. El acto es, en cambio, lo que el pensamiento encuentra inmediatamente ante sí como afirmación metafísica —no sólo psicológica— inevitable. Lo cual no significa, según Decoster, adherirse a un irracionalismo; este acto es, en substancia, un "acto intelectual". El fundamento de la afirmación no es, así, la indubitabilidad, sino la inevitabilidad. De ahí una dialéctica que pasa del acto al acto en vez de transcurrir en el plano puramente formal o en el orden inmanente del idealismo. Pero, a la vez, esta dialéctica actual requiere, según Decoster, una "mediación intrínseca al acto" y, por lo tanto, una síntesis pura o concreta que posibilita una adaptación del acto a la mediación, los cuales serán indistinguibles, aunque no identificables. Lo incondicionado metafísico resulta, así, dado en una especie de "mediación inmediata", que nos enfrenta con el acto puro. Con lo cual la mediación será "la ley no escrita de todo pensamiento" *(De l'Unité métaphysique,* 1934, pág. 74). Mas el lenguaje del idealismo que aquí parece emplearse no corresponde sino muy imperfectamente, según Decoster, a la realidad expresada; con ello se cumple meramente una de las condiciones de toda metafísica auténtica, que se ve obligada a constituirse mediante una disonancia si quiere realmente recobrar su "unidad".

Obras: *La Réforme de la Conscience,* 1919. — *Le Règne de la Pensée,* 1922. — *Acte et Synthèse,* 1928. — *De l'Unité métaphysique.* Épilogue *philosophique,* 1934. — "De l'Analyse réflexive à l'Expérience métaphysique" (*Travaux du IX Congrès Int. de Philosophie,* t. VIII, [1931], 32-38). — *Positions et Confessions,* 1940. — Véase M. A. Cochet, *La Métaphysique de Paul Decoster et la Science,* 1937. — Jacques Gérard, *La Métaphysique de Paul Decoster,* 1945. — G. Van Molle, *La Philosophie de Paul Decoster,* 1946.

DEDUCCIÓN. Muchas son las definiciones que se han dado de la deducción. He aquí algunas: (1) es un razonamiento de tipo mediato; (2) es un proceso discursivo y descendente que pasa de lo general a lo particular; (3) es un proceso discursivo que pasa de una proposición a otras proposiciones hasta llegar a una proposición que se considera la conclusión del proceso; (4) es la derivación de lo concreto a partir de lo abstracto; (5) es la operación inversa a la inducción; (6) es un razonamiento equivalente al silogismo y, por lo tanto, una operación estrictamente distinta de la inductiva; (7) es una operación discursiva en la cual se procede necesariamente de unas proposiciones a otras.

Cada una de las definiciones anteriores adolece de varios inconvenientes, pero a la vez apunta a una o varias características iluminadoras de la deducción. Así (1) es insuficiente, pues el vocablo 'razonamiento' es aquí demasiado vago, pero subraya el carácter mediato y, por lo tanto, no intuitivo de la operación deductiva; (2) tiene supuestos ontológicos que no son estrictamente necesarios y que resultan patentes en la noción de *descendente,* pero alude al paso de lo más general a lo menos general; (3) es correcto, pero olvida la necesidad de "mediación" (término medio, regla de inferencia, etc.); (4) muestra el carácter abstracto, cuando menos en el punto de partida, del proceso deductivo, pero descuida otros importantes aspectos del mismo; (5) es justo siempre que no se interprete en sentido demasiado estricto el término 'inverso', y siempre que no se olvide que tanto la deducción como la inducción son operaciones de índole formal; (6) es aceptable solamente en la medida en que muestra que el silogismo es una operación deductiva, pero falla en la afirmación de la equivalencia entre deducción y silogismo, por cuanto este último es sólo una de las muchas posibles operaciones deductivas; (7) es poco explícito, pero destaca un elemento fundamental en la operación deductiva: el de necesidad.

De las definiciones mencionadas (1) y (2) se hallan en textos no escolásticos escritos desde principios del siglo XIX; (3) y (4) se usan a veces para completar otras definiciones; (5) ha sido una definición muy habitual en autores de la época moderna antes de que se popularizara el florecimiento (o reflorecimiento) de la lógica formal simbólica; (6) ha sido la definición más frecuente entre autores de tendencia aristotélico-escolástica, olvidando que aunque el propio Aristóteles parece ocuparse con detalle sólo del silogismo entre los procesos deductivos, de hecho se refiere a otras formas de deducción (deducciones matemáticas, etc.); (7) pertenece más bien al grupo de definiciones de la deducción en las cuales se intenta dar una interpretación de ella. Es —como vimos— interesante en tanto que pone de relieve el carácter necesario del proceso deductivo, pero con el fin de entenderla bien es menester distinguir entre la necesidad causal, la necesidad ontológica (ontológico-esencial, según algunos, ontológico-formal, según otros) y la necesidad lógica. Solamente desde el punto de vista de esta última podemos hablar de *necesidad* al referirnos a un razonamiento deductivo. Este último es, en efecto, necesario en el sentido de que una vez admitido que una conclusión, *C,* se sigue necesariamente de las premisas P, P1, P2, etc., resulta *contradictorio* afirmar que tal conclusión no se sigue de dichas premisas. La noción de necesidad (lógica) está, pues, ligada a la de la negación de contradictoriedad consigo mismo, y aun algunos autores sostienen que este es el único tipo de necesidad legítimo, de tal modo que debe descartarse el aspecto causal y el ontológico (esencial o formal) de la necesidad, los cuales podrían ser, en último término, reflejos de la necesidad lógica manifestada en la deducción.

Las investigaciones actuales sobre la naturaleza de la deducción tienen en cuenta algunos de los elementos antes mencionados, pero intentan reducirlos a sus justas proporciones, o bien completarlos mediante otras características sin las cuales no puede proporcionarse ninguna noción medianamente rigurosa de las operaciones deductivas. Una definición hoy muy común y que se aplica a todas las formas de deducción es la que sostiene que en el proceso deductivo se derivan ciertos enunciados de otros enunciados de un modo puramente formal, esto es, en virtud sólo de la forma (lógica) de los mismos. El enunciado o enunciados del cual o de los cuales se parte para efectuar la derivación son la premisa o premisas; el enunciado último derivado de tales premisas es la conclusión. La derivación hasta llegar a la conclusión se efectúa por medio de las reglas de inferencia (VÉASE), las cuales reciben asimismo el nombre de reglas de deducción. Hay una estrecha conexión entre la noción de deducción y la de implicación lógica, y aun a veces se sostiene que la primera depende de la segunda. Esta es la opinión de Whitehead y Russell al escribir en *Principia Mathematica:* "La deducción depende, así, de la relación de *implicación,* y todo sistema deductivo debe contener entre sus premisas tantas propiedades de implicación como sean necesarias para legitimar el procedimiento ordinario de la deducción." Si un enunciado, *p,* implica lógicamente otro enunciado, *q, q* es deducido lógicamente de ρ. Y si un enunciado, *q,* es deducido de un enunciado, *p,* puede decirse que *p* implica lógicamente *q.*

El método deductivo es usado en todas las ciencias —matemática, física, biología, ciencias sociales—, pero es particularmente apropiado en las ciencias más formalizadas, tales como la lógica, la matemática y la física teórica. Por medio de tal método es posible llevar a cabo en dichas ciencias pruebas formales, en las cuales se establece que las conclusiones a las cuales se llega son formalmente válidas.

Entre los problemas que se han planteado con respecto a la deducción destacaremos uno: el que consiste en determinar si todo conjunto de fórmulas primitivas dadas en un determinado sistema formal es o no equivalente a los principios de deducción de tal sistema. Algunos autores se pronuncian por la afirmativa; en tal caso las fórmulas primitivas en cuestión son declaradas materialmente verdaderas. Otros autores, en cambio, manifiestan que semejante interpretación de dichas fórmulas no es necesaria, ya sea porque rechazan la expresión 'materialmente verdaderas', ya sea porque distinguen entre los axiomas o fórmulas primitivas de un sistema formal o cálculo y las reglas de deducción del mismo. Tales reglas de deducción son consideradas como fórmulas metalógicas, en tanto que los axiomas primitivos son fórmulas lógicas.

Es cada vez más extendido en lógica el método de la llamada *deducción natural* (VÉASE) o *inferencia natural* (cálculo secuencial, *Sequenzenkalkül)* propuesto por Gerhard Gentzen. Este método usa ciertos esquemas de derivación en vez de los axiomas y reglas de inferencia.

Sobre la "deducción trascendental" en sentido kantiano, véase DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL.

Referencias a la naturaleza de la deducción y a la estructura del método deductivo se encontrarán en la mayor parte de los textos menciona-

dos en las bibliografías de LÓGICA y LOGÍSTICA. Interpretación filosófica en: L. Rougier, *La structure des théories déductives; théorie nouvelle de la déduction*, 1921. — Id., id., *Traité de la connaissance*, 1955, Cap. II. — Sobre deducción en Aristóteles y Santo Tomás: J. Salamucha, *Projecie deduckcji u Arystotelesa i św. Thomasza z Akwinu*, 1930. — E. W. Beth, *Semantic Entailment and Formal Derivability*, 1955 (monografía). — H. Labastida, *Experiencia y deducción*, 1955 (monografía de Seminario de problemas científicos y filosóficos, Nº 7, México). — Georges J. Mourelos, παραγωγή καὶ ἐπαγωγή, 1959 (*Deducción e inducción*). — Sobre la deducción natural: G. Gentzen, "Untersuchungen über das logisches Schliessen", *Mathematische Zeitschrift*, XXXIX (1943-1945), 176-210, 405-31. — R. Feys, *Les méthodes récentes de déduction naturelle*, 1946. — W. von Quine, "On Natural Deduction", *Journal of Symbolic Logic*, XV (1950), 93-102. — H. B. Curry, *A Theory of Formal Deducibility*, 1950. — J.-B. Grize, "Un nouveau calcul de déduction naturelle dû à F.-B. Fitch", *Revue philosophique de Louvain*, LIII (1955), 328-67. — Joseph Dopp, *Logiques construites par une méthode de déduction naturelle*, 1960.

DEDUCCIÓN NATURAL. En el artículo DEDUCCIÓN hemos aludido al método de la llamada *deducción natural* o *inferencia natural* (*cálculo secuencial*, *Sequenzenkalkül*) empleado en lógica y propuesto por Gerhard Gentzen en 1934 y simultáneamente (aunque independientemente) por Stanisław Jaśkowski, a base de trabajos realizados hacia 1926 en el seminario de lógica de J. Łukasiewicz. El método en cuestión consiste en una serie de reglas de inferencia, llamadas *reglas de Gentzen*, para ejecutar inferencias tanto en la lógica sentencial como en la lógica cuantificacional.

Algunas de estas reglas son puras "reglas de estructura" y consisten en instrucciones muy generales, tales como "Dado un enunciado, E, podemos inferir de él el mismo enunciado, E." Estas reglas son meramente implícitas.

Otras de estas reglas, que son las llamadas propiamente *reglas de Gentzen*, son las dos siguientes: regla de eliminación y regla de introducción. Hay una regla de eliminación para cada una de las conectivas '$\sim$', '$\supset$' etc. (véase CONECTIVA) y para cada uno de los cuantificadores '$(\ )$' y '$(\exists)$' (véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR) —es decir, para cada una de las conectivas 'no', 'si...entonces', etc. y para cada uno de los cuantificadores 'Todos' y Algunos'. Característico del método de deducción natural es el uso de esquemas de derivación en lugar de los axiomas y reglas de inferencia deductiva.

En la forma usualmente presentada hoy día, y usando los símbolos introducidos en el artículo NOTACIÓN SIMBÓLICA, los esquemas de derivación empleados en el método de deducción natural son los indicados a continuación.

Hay ocho esquemas de derivación para la lógica sentencial: un esquema de introducción para cada una de las cuatro conectivas '$\sim$', '$.$', '$\supset$' y '$\vee$', y un esquema de eliminación para cada una de las mismas cuatro conectivas '$\sim$', '$.$', '$\supset$' y '$\vee$'.

He aquí los cuatro esquemas de introducción: empleados para ellos como letras sentenciales 'p' y 'q':

$$\begin{array}{c} p \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ \hline q \ . \sim q \\ \hline \sim p \end{array} \qquad (1)$$

$$\begin{array}{c} p \\ q \\ \hline p \ . \ q \end{array} \qquad (2)$$

$$\begin{array}{c} p \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ q \\ \hline p \supset q \end{array} \qquad (3)$$

$$\frac{p}{p \vee q} \qquad \frac{q}{p \vee q} \qquad (4)$$

He aquí los cuatro esquemas de eliminación:

$$\frac{p \ . \sim p}{q} \qquad (5)$$

$$\frac{p \ . \ q}{p} \qquad \frac{p \ . \ q}{q} \qquad (6)$$

$$\begin{array}{c} p \supset q \\ p \\ \hline q \end{array} \qquad (7)$$

$$\frac{p \ . \sim p}{q} \qquad (8)$$

A base de estos esquemas pueden formarse otros cuatro: dos de introducción para '$\sim\sim$' y '$\equiv$' y dos de eliminación para las mismas conectivas '$\sim\sim$' y '$\equiv$'. Los esquemas de introducción en cuestión son:

$$\frac{p}{\sim\sim p} \qquad (1^a)$$

$$\frac{(p \supset q) \ . \ (q \supset p)}{p \equiv q} \qquad (3^a)$$

Los esquemas de eliminación en cuestión son:

$$\frac{\sim\sim p}{p} \qquad (5^a)$$

$$\frac{p \equiv q}{(p \supset q) \ . \ (q \supset p)} \qquad (7^a)$$

Como ejemplos, traduciremos al lenguaje corriente los esquemas (3) y (7) — que podemos llamar "reglas" (3) y (7), o sea, las reglas de introducción y eliminación respectivamente para '$\supset$'.

La regla (3) establece que si una conclusión se sigue de ciertas premisas, el condicional formado por la última de estas premisas como antecedente y la conclusión originaria como consecuente se sigue de las restantes premisas.

La regla (7) establece que el consecuente de un condicional se sigue de este condicional y de su antecedente.

Para un ejemplo de aplicación de las reglas de Gentzen, consideremos los dos enunciados:

Pedro se casa
Pedro se aburre.

Se nos pide ahora derivar de ellos el enunciado:

Si Pedro se casa, entonces cuando Pedro se aburre, Pedro se casa y Pedro se aburre.

Simbolizando 'Pedro se casa' por 'C' y 'Pedro se aburre' por 'A' tenemos:

$$\frac{\dfrac{\dfrac{C \qquad A}{C \ . \ A}}{A \supset (C \ . \ A)}}{C \supset (A \supset (C \ . \ A))}$$

Se han usado al efecto sucesivamente las reglas (2), (3) y, de nuevo, (3).

Hay cuatro esquemas de derivación para la lógica cuantificacional: un esquema de introducción para cada uno

de los cuantificadores 'Todos' y 'Algunos', y un esquema de eliminación para cada uno de los cuantificadores 'Todos' y 'Algunos'.

He aquí los dos esquemas de introducción; empleamos para ellos como letras cuantificacionales *'F'*, *'x'*, *'y'*, etc. y nos restringimos a predicados monádicos:

$$\frac{Fx}{(y)\ Fy} \qquad (9)$$

$$\frac{Fx}{(\exists y)\ Fy} \qquad (10)$$

He aquí los dos esquemas de eliminación; empleamos las mismas letras cuantificacionales y nos restringimos a los mismos predicados:

$$\frac{(x)\ Fx}{Fy} \qquad (11)$$

$$\frac{(\exists x)\ Fx}{Fy} \qquad (12$$

$$\begin{array}{c} \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ G \\ \hline G \end{array}$$

Mientras los esquemas de derivación para la lógica sentencial no ofrecen dificultad particular, los esquemas de derivación para la lógica cuantificacional son de más difícil manejo. En efecto, al efectuar las derivaciones debe procurarse que no se ligue una variable que debería permanecer libre — es decir, que no haya lo que se llama a veces "colisión de variables". Para evitarlo es menester tener en cuenta ciertas restricciones de que suelen ir acompañados los esquemas en cuestión. Así, por ejemplo, en el esquema (9) se establece que el esquema es aplicable siempre que 'x' no aparezca como variable libre en ninguna premisa, y siempre que *'Fx'* sea como *'Fy'* excepto por contener casos libres de *'x'* donde *'Fy'* contiene casos libres de 'y'. El esquema (10), por otro lado, es aplicable siempre que *'Fx'* sea como *'Fy'* excepto por contener casos libres de *'x'* donde *'Fy'* contiene casos libres de 'y'.

Para las restricciones a los esquemas (11) y (12) y otras observaciones pertinentes al uso de esquemas de derivación para la lógica cuantificacional, remitimos a cualquier exposición de lógica basada en el sistema de la deducción natural (véase bibliografía).

DED

Véase Gerhard Gentzen, "Untersuchungen über das logische Schliessen", *Mathematische Zeitschrift*, XXXIX (1934-1935), 176-210, 405-31. — Stanisław Jaśkowski, "On the Rules of Supposition in Formal Logic", *Studia Logica*, I (1934) [hay ed. separada]. — Oliva Ketonen, *Untersuchungen zum Prädikatenkalkül*, 1944 [Annales Academiae Scientiarum Fennicae, serie A, I. Mathe.-Phys., 23]. — H. B. Curry, *A Theory of Formal Deducibility*, 1950. — Kurt Schütte, "Schlussweisen-Kalküle der Prädikatenlogik", *Mathematische Annalen*, CXXII (1950), 47-65. — W. van Quine, "On Natural Deduction", *Journal of Symbolic Logic*, XV (1950), 93-102. — Hugues Leblanc, "Études sur les règles d'inférence dites règles de Gentzen", *Dialogue*, I (1962), 56-66.

Muchos manuales de lógica contienen una o varias secciones sobre el método de deducción natural; este método ha sido empleado sistemáticamente en: J. Dopp, *Logiques construites par une méthode de déduction naturelle*, 1962 [Collection de Logique mathématique, 3] y en John M. Anderson y Henry W. Johstone, Jr., *Natural Deduction. The Logical Basis of Axiom Systems*, 1962.

DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL. En la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la Razón Pura* (A 84, B 117 y sigs.), Kant emplea el término 'deducción' *(Deduction)*, en la expresión 'deducción trascendental' *(Transzendentale Deduction)*, en el antiguo sentido jurídico de "justificación", es decir, de derecho o prueba legal *(quid juris)* a diferencia de la cuestión de hecho *(quid facti)*. Hay muchos conceptos empíricos que son empleados sin justificación. Pero ciertos conceptos deben justificarse "legalmente", es decir, ser objeto, en términos kantianos, de "deducción trascendental": son los conceptos puros del entendimiento o categorías (véase CATEGORÍA).

Tales conceptos no pueden ser simplemente deducidos —de nuevo, en el sentido kantiano de este término, por lo demás también relacionado con el sentido más corriente de deducción o procedencia de un principio— en modo casual y empírico; corresponde a la naturaleza de estos conceptos el ser deducidos *a priori*, pues de otra manera no tendrían validez objetiva, es decir, no podrían ser empleados en tal forma que diesen por origen "enunciados empíricos" (en tanto que enunciados que describen

DED

objetivamente el mundo como mundo fenoménico). Se trata de saber "cómo las *condiciones subjetivas del pensamiento* pueden poseer *validez objetiva*, esto es, pueden proporcionar las condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de objetos". En rigor, se trata de saber cómo pueden constituirse los objetos como objetos de conocimiento para fundamentar el conocimiento objetivo de la realidad y, por lo tanto, establecer las condiciones de la posibilidad de la ciencia (física).

El asunto es intrincado. La deducción kantiana de los conceptos puros del entendimiento es una de las porciones más difíciles, oscuras (y profundas) de la *Crítica de la Razón Pura*. Cualquier resumen de ella resulta falaz, porque en este caso los detalles son importantes. Dada la naturaleza de la presente obra, sin embargo, no tenemos más remedio que limitarnos a trazar algunas líneas esenciales.

Kant proporciona al respecto varios argumentos. Ante todo, pone de relieve que las diversas representaciones que constituyen el conocimiento (o el material del conocimiento) deben estar de algún modo unidas, puesto que de otra suerte no podría hablarse propiamente de conocimiento. Dicha unión puede estudiarse desde el punto de vista de la actividad del sujeto cognoscente. La premisa fundamental es la conciencia de la diversidad en el tiempo, la cual produce por un lado la conciencia de un yo unificado (no un yo metafísico o un yo empírico, sino un yo trascendental) y por el otro lado la conciencia de un algo que constituye el objeto en tanto que objeto de conocimiento. La combinación de la diversidad en unidad tiene lugar de tres modos: (1) Mediante síntesis de la aprehensión en la intuición o conciencia de la simultaneidad y no sucesividad de varios elementos. (2) Mediante síntesis de reproducción en la imaginación, que hace posible volver a presentar las representaciones. (3) Mediante síntesis del reconocimiento en un concepto, que permite reconocer la persistencia de los mismos elementos. Todas estas condiciones arraigan en una condición fundamental originaria: la llamada "apercepción (VÉASE) *trascendental*" o "pura". Esta apercepción no tiene carác-

ter subjetivo, sino carácter objetivo en tanto que representa la condición para toda posible objetividad. Nos hemos extendido al respecto en el mencionado artículo APERCEPCIÓN. Agreguemos aquí que la deducción trascendental de los puros conceptos del entendimiento es algo distinto de una deducción (o justificación) tanto puramente lógica como puramente metafísica. En ambos casos sería una "deducción" vacía o por no referirse a la experiencia o por referirse a una supuesta, pero incomprobada e incomprobable, realidad en sí. La deducción trascendental tiene justamente por objeto mostrar las condiciones *a priori* de la experiencia posible en general como condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia (en tanto que objetos cognoscentes). No es una imposición de algo "subjetivo" a la "realidad". No es una derivación lógica de un principio. No es una inducción efectuada a partir de los datos de la experiencia (los cuales justamente se trata de hacer inteligibles como tales datos). Es más bien un modo de mostrar cómo se constituye el objeto como objeto de conocimiento en tanto que este objeto en general se halla ligado a los objetos reales empíricos.

La teoría kantiana de la deducción trascendental ofrece numerosas dificultades. Se ha manifestado, por ejemplo, que constituye, a la postre, un círculo vicioso, pues muestra la unidad del yo a partir de la unidad (posible) del objeto y la unidad del objeto a partir de la unidad (posible) del yo. Se ha indicado asimismo que mientras por un lado Kant parece hablar de las condiciones de la realidad (como realidad cognoscible), por el otro parece referirse a las condiciones del lenguaje (o lenguajes) en el cual (o en los cuales) se habla de la realidad. En todo caso, debe reconocerse que Kant ha afrontado lealmente un problema real: el problema del modo de conexión entre conceptos y datos empíricos, y que lo ha afrontado sin intentar deducir los unos de los otros. Las cuestiones tratadas por Kant en la deducción trascendental no podían, sin embargo, aclararse suficientemente dentro del marco de esta deducción. Por eso Kant introdujo la noción de "esquema" (v.) de las categorías — un intento más de restablecer la continuidad entre los conceptos (y, en general, el lenguaje) y la realidad.

La idea de una "deducción trascendental" es asimismo aplicada por Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*. En ésta se trata de mostrar cómo la ley moral es válida, es decir, de justificar la ley moral.

Hay que distinguir entre la "deducción trascendental" y la "deducción metafísica" en ambas *Críticas*. En la de la Razón Pura, la "deducción metafísica" se propone descubrir cuáles son las categorías, mientras la "deducción trascendental" se ocupa de su validez. En la de la Razón Práctica, la "deducción metafísica" se propone descubrir cuál es la ley moral, mientras la "deducción trascendental" se ocupa de la validez de esta ley, de su aplicabilidad, etc. Ambas deducciones son independientes una de otra. Por ser la trascendental en la *Crítica de la Razón Pura* más fundamental, a nuestro entender, que la metafísica, y por constituir el modelo para cualquier otra "deducción trascendental", hemos dedicado a ella casi todo el presente artículo.

Véanse las obras en las que se comenta la *Crítica de la Razón Pura* (Patón, Weldon, etc.) mencionadas en el artículo KANT. Además: H. Clemens Sirven, I. *Kants Transzendentales Deduktion,* 1913 *(Kantstudien.* Ergânzungshefte 29). — H. J. de Vleerschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant,* 3 vols., 1934-37. — Mikel Dufrenne, *La notion d'à priori,* 1959. — Prieto Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant,* 1961.

DEFINICIÓN. Desde un punto de vista muy general la definición equivale a la delimitación *(de-terminatio, de-finitio),* esto es, a la indicación de los fines o límites (conceptuales) de un ente con respecto a los demás. Por eso se ha concebido con frecuencia la definición como una negación; delimitamos un ente con respecto a otros, porque negamos los otros hasta quedarnos mentalmente con el ente definido. Se supone que al llevar a cabo de un modo consecuente esta delimitación alcanzamos la naturaleza esencial de la cosa definida. Por eso definir no es lo mismo que discernir. Discernimos, en efecto, si un objeto dado, A, es verdaderamente *A;* definimos, en cambio, en *qué* consiste el ser A de A, su esencia (VÉASE) o quiddidad (VÉASE), de tal suerte que, una vez obtenida la definición de A, podemos saber de cualquier objeto si es efectivamente A o no lo es. Ahora bien, mientras la acción de discernir supone comprobación empírica de la Verdad o falsedad del objeto considerado, la de definir supone delimitación intelectual de su esencia. Así, por ejemplo, podemos discernir, por el gusto u otro tipo de verificación empírica, si un objeto que parece ser un pedazo de pan es o no efectivamente un pedazo de pan. Por otro lado, podemos establecer cuáles son las propiedades que debe poseer un pedazo de pan para que efectivamente lo sea y definir con ello la entidad *pedazo de pan.* Esto no significa, naturalmente, que la definición sea siempre una operación mental independiente de la comprobación empírica. Es frecuente que sólo después de muchas comprobaciones empíricas acerca de un ente dado podamos proceder a definir tal ente. Pero —especialmente en ontologías de tipo platónico— se tiende a destacar el aspecto intelectual y, en todo caso, abstractivo (véase ABSTRACCIÓN) de la operación u operaciones por medio de las cuales llegamos a formular definiciones.

Las anteriores consideraciones se basan, por un lado, en un análisis de varios usos corrientes de los vocablos 'definición' y 'definir', y, por el otro, en un examen del modo como el problema de la definición fue tratado, más o menos explícitamente, por los autores que por vez primera en la historia de la filosofía occidental se enfrentaron con él de un modo suficientemente amplio: Sócrates y Platón. Tales consideraciones no son, empero, suficientes. Varias interpretaciones pueden sobreponerse a ellas. Los propios Sócrates y Platón proporcionaron una de las más influyentes: aquella según la cual la definición (universal) de todo ente es posible por medio de la división (VÉASE), διαίρεσις, de todos los entes del universo de acuerdo con ciertas articulaciones a la vez lógicas y ontológicas. Definir un ente consiste entonces fundamentalmente en tomar la clase de la cual tal ente es miembro y en situar esta clase en el "lugar ontológico" correspondiente. Este "lugar ontológico" resultó determinado —y así fue aceptado por gran parte

de la tradición filosófica— por dos elementos de carácter lógico: el género (VÉASE) próximo y la diferencia (v.) específica. De ahí la fórmula tradicional: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam.* Una de las representaciones gráficas que mejor permiten comprender su funcionamiento es la del árbol de Porfirio (v.). De este modo se llega a formular la célebre definición: *animal racional* que define a *hombre.* En efecto, *animal* es el género próximo, la clase más próxima en la cual está incluida la clase *hombre.* Y *racional* es la diferencia específica por medio de la cual separamos conceptualmente la clase de los hombres, de la clase de todos los demás animales. Por otro lado, es necesario que en toda definición se agoten las notas consideradas esenciales del ente definido, pues si falta alguna de ellas el objeto no queda propiamente "situado" y puede fácilmente confundirse con otro. Así, cuando definimos *circunferencia* diciendo *figura plana cerrada equidistante en todos sus puntos de un punto interior que es su centro,* enumeramos todas las notas que delimitan dicha figura con respecto a todas las demás figuras. De la mencionada necesidad han surgido las reglas que se han dado con frecuencia (sobre todo a partir de los escolásticos) con vistas a la definición. He aquí algunas: la definición debe ser más clara que la cosa definida; lo definido tiene que quedar excluido de la definición; la definición no debe contener ni más ni menos que lo susceptible de ser definido.

No siempre, sin embargo, se han seguido los esquemas antes apuntados para la producción de definiciones. Ya desde Sócrates y, sobre todo, desde Platón se llevaron a cabo definiciones de acuerdo con diversos métodos: no sólo la división y la abstracción, sino también la dialéctica (VÉASE) fueron abundantemente empleadas. Además de esto, los métodos variaban de acuerdo con el tipo de ente considerado. Era, pues, necesario volver a someter el problema de la definición a un análisis más completo. Es lo que hizo Aristóteles. Muchas son las indicaciones que encontramos en sus obras sobre el problema. Nos limitaremos aquí a dos tipos de ellas. Primeramente, Aristóteles examinó la definición (ὁρισμος a veces ὅρος), como una de las cuatro clases de predicables (VÉASE), el predicable que posee la característica de ser esencial y convertible. Segundo, la definición fue estudiada como un proceso mental por medio del cual se halla un término medio que permite saber *qué* es un ente dado. A diferencia de la existencia del ente y de la causa por la cual el ente es, la definición tiene entonces por misión averiguar la esencia, esto es, aquello que hace que el ente sea *lo que es.* Cierto que en muchos casos hay equivalencia entre el por qué un ente es y el qué de este ente. Por tal motivo puede hablarse asimismo del qué, *quid,* del ente como de su causa, pero se entiende casi siempre esta última como la causa esencial. A la vez puede haber equivalencia entre preguntar si un ente es y lo que es tal ente; esto ocurre cuando se declara que solamente el conocimiento del qué del ente puede permitir contestar a la pregunta de si un determinado ente es. En ambos casos, empero, la existencia y la causa del ente se hacen depender del atributo o atributos esenciales del mismo. Véase ESENCIA. Los escolásticos aprovecharon algunas de las precedentes indicaciones del Estagirita. Además, pusieron en claro que cuando se habla de definición ésta puede ser definición de una cosa o el qué de una cosa, *quid rei,* o definición de un nombre o qué de un nombre, *quid nominis.* Nos hemos referido hasta aquí principalmente a la definición de una cosa o ente, pero hay que advertir que se trata sólo de una de las formas tradicionalmente admitidas de definición. Además, es una definición que supone la del nombre, esto es, la indicación de lo que el nombre significa. Ahora bien, tanto si la definición es real como si es nominal, es sentencia común de los escolásticos y de muchos lógicos considerar la definición como una expresión o término complejo por medio de la cual se indica lo que algo (cosa o nombre) es (esencialmente). La definición no puede ser, pues, confundida con una proposición. Así, 'el caballo es un animal solípedo, de la familia de los équidos y del género *equus',* es una proposición, pero la expresión 'animal solípedo, de la familia de los équidos y del género *equus',* es una definición del caballo.

Las definiciones real y nominal no son los únicos tipos de definición admitidos. Nos referiremos luego a varios otros tipos de definiciones. Sin embargo, como algunos de ellos han sido propuestos por la lógica contemporánea, precederemos tal enumeración por unas palabras sobre las ideas actualmente más difundidas en lógica acerca de la definición.

Sea cual fuere el tipo al cual se refiere, la definición es considerada hoy como una operación que tiene lugar en el nivel lingüístico. En el curso de la misma se une una expresión que se trata de definir, llamada *definiendum,* a una expresión que define la citada expresión y que recibe el nombre de *definiens.* El *definiendum* puede substituir al *definiens y* es considerado como una abreviatura del *definiens.* El signo que se coloca entre el *definiendum y* el *definiens* es '= def.' (algunos autores emplean '—>'). Tal signo se lee 'se define' o 'es por definición'. Las expresiones unidas por ' = def.' pueden ser de muy diversos tipos: términos simples, términos complejos, números, fórmulas lógicas, etc. Así:

Hombre = def. animal racional (1);
Piróscafo = def. buque de vapor (2);
Tuberculosis = def. enfermedad causada por el bacilo de Koch (3);
10 = def. 5 + 5 (4);
$p \supset q$ = def. $(\sim p \vee q)$ (5);
Libro = def. este objeto que el lector tiene en sus manos (6);

son definiciones. El *definiendum* se halla en todos los casos a la izquierda de ' = def.'; el *definiens* se encuentra a la derecha del mismo signo.

Los tipos de definiciones antes aludidas son los siguientes:

Definición *real.* Algunos entienden por ella una expresión por medio de la cual se indica lo que es una cosa (su naturaleza o esencia) ; otros, una expresión por la cual se indica lo que es un concepto objetivo; otros, una igualdad en la cual el *definiendum y* el *definiens* no se leen del mismo modo; (1) es, por ejemplo, una definición real. Advertimos que en ningún caso se pretende delimitar por definición la cosa misma, sino su concepto.

Definición *nominal.* Algunos entienden por ella una expresión por

medio de la cual se indica lo que significa un nombre. Como el proceso mediante el cual se efectúa tal definición es el mismo que para la definición real, varios autores (principalmente escolásticos) arguyen que la definición nominal debe entenderse como una extensión de la definición real, aun admitiéndose que antes de proceder a definir realmente algo es menester definir su nombre con el fin de evitar ambigüedades. Otros indican que una definición nominal es lo mismo que una definición real en la cual la realidad es representada por la palabra, pero esta concepción no puede ser admitida sino por quienes conciben los nombres como puras inscripciones; (1) puede ser considerado también como ejemplo de definición nominal si se pretende definir el nombre 'hombre' y no la realidad llamada *hombre.*

Definición *verbal.* Es equiparada por algunos a la definición nominal. Otros señalan que mientras la definición nominal es una operación en la cual una expresión es abreviada por otra, en la definición verbal no hay necesariamente abreviatura, sino sinonimia entre dos expresiones cuyos significados son conocidos; (2) puede ser considerada como una definición verbal. Este tipo de definiciones son llamadas también *definiciones de Diccionario.* Cuando se atiende a lo que hay en el *definiendum* de (2) de abreviatura, (2) puede valer también como ejemplo de definición nominal.

Definición *causal.* Es aquella en la cual el *definiens* es expresión que designa la causa que produce la realidad designada por el *definiendum;* (3) es ejemplo de definición causal. Algunos llaman a esta definición *definición genética,* pero otros reservan este último nombre para cierto tipo de definiciones matemáticas, tales como 'círculo = def. área engendrada por una línea recta finita que da vueltas alrededor de uno de sus extremos'. En relación con los tipos anteriores de definiciones —especialmente con la *genética*— se habla asimismo de definición *creadora* o *sintética;* consiste ésta en determinar la esencia de una cosa mediante indicación de las notas que se presupone la constituyen. Algunas de las definiciones dadas por Spinoza al comienzo de su *Ethica* pueden considerarse como ejemplo de definiciones creadoras o sintéticas.

Definición *explícita.* Es la que define al *definiendum* fuera de un contexto; (4) es ejemplo de definición explícita.

Definición *contextual.* Es la que define el *definiendum* dentro de un contexto; (5) es ejemplo de definición contextual.

Definición *ostensiva.* Es la que consiste en exhibir un ejemplo del tipo de ente designado por el *deftniendum;* (6) es un ejemplo de definición ostensiva. Muchos autores no consideran este proceso como una definición auténtica. A veces se llama también *denotativa* a esta definición.

Las definiciones explícitas y las contextúales son muy usadas en lógica. Común a todas ellas es definir ciertos signos primitivos en función de otros signos considerados no primitivos. Uno de los tipos de definiciones contextúales es el llamado definición *recursiva.* Consiste ésta en definir un signo o una expresión en dos o más etapas.

Definición *intrínseca.* Es, según los escolásticos, la que explica el objeto a definir mediante indicación de principios inherentes al mismo.

Definición *extrínseca.* Es la que procede mediante principios no inherentes al objeto que se trata de definir.

La definición intrínseca ha sido dividida por algunos autores en *esencial* y en *descriptiva.* Sin embargo, esta última forma de definición no es admitida como tal por muchos autores, los cuales consideran la descripción como insuficiente para señalar la naturaleza esencial del objeto (o concepto) que se trata de definir.

Definición *por abstracción.* Es la que define la significación de un símbolo como propiedad común de varios entes. Así (para emplear un ejemplo de Dubislav), la definición de "dirección" —como vocablo de la geometría— se consigue determinando, por un lado, que dos líneas rectas paralelas tienen la misma "dirección", y, por el otro, que si dos líneas rectas tienen la misma "dirección" son paralelas.

Definición *operacional* (véase OPERACIONALISMO) .

Si bien algunos lógicos actuales tienden a reducir toda definición a una definición nominal, y toda definición nominal a una definición de índole sintáctica, muchos autores se niegan a aceptar esta última reducción. Admiten dos aspectos en la definición: el sintáctico (propio de un sistema no interpretado) y el semántico (en el cual se introduce un nuevo símbolo asignándole una significación). Por otro lado, se reconoce que si una definición nominal (en un sistema interpretado) lleva *casi siempre* implícita una definición semántica, hay casos en los cuales esto no ocurre. Se ha producido al respecto una discusión sobre la posibilidad o imposibilidad de encontrar un medio de formular de un modo puramente formal las exigencias de una definición semántica. Para algunos esto no es posible. Otros en cambio (como Hugues Leblanc), si bien admiten que muchas definiciones son semánticas e implican cuestiones semánticas, declaran que debe evitarse en lo posible el problema de la significación. A este efecto el mencionado autor intenta formular criterios exactos de definibilidad (criterios que son equivalentes a los criterios intuitivos de sinonimia sin recurrir, empero, a la propia noción de sinonimia).

Señalaremos para terminar que junto a los esfuerzos llevados a cabo para aclarar la noción de definición y para enumerar distintos tipos de definiciones, se ha procurado también en varias ocasiones agrupar tales tipos. Dos clasificaciones al respecto merecen especial mención.

Una es la de W. Dubislav. Según este autor hay cuatro doctrinas principales acerca de la definición: (1) La doctrina según la cual una definición consiste sobre todo en una determinación de la esencia. Esta doctrina ha sido defendida con mayores o menores variantes por Aristóteles y los aristotélicos, con particulares interpretaciones dadas a ella por Ueberweg y Bolzano; dentro de ella cabe la clasificación de definiciones en nominales y reales. (2) La doctrina según la cual la definición es determinación (construcción o descomposición) del concepto, principalmente representada por Kant y Fichte, y dentro de la cual se admite asimismo la clasificación antedicha. (3) La doctrina que convierte la definición en aclaración de la significación que posee un signo o de la apli-

cación que halla, que no ha sido defendida explícitamente por nadie y que mezcla la definición nominal con la real. (4) La doctrina de la definición como determinación (no aclaración) de la significación de un signo (nuevamente introducido) o de la aplicación que puede encontrar. Con esta doctrina se vinculan las teorías de la definición de Pascal, de Leibniz y de la nueva lógica. Dubislav propone un análisis de la definición en sentido estricto que comprende: la determinación de la significación de un signo que se introduce de nuevo; la construcción de un nuevo concepto a partir de contextos dados; el *análisis* de los signos; y la determinación esencial (aspectos que las doctrinas tradicionales de la definición, según asegura Dubislav, confunden), hallando como conclusión que en la ciencia hay cinco clases de definiciones que es preciso distinguir: (I) Reglas de sustitución introducidas en un cálculo mediante nuevos signos o marcas. (II) Reglas para la aplicación de fórmulas de un cálculo a situaciones determinadas. (III) Construcciones de conceptos. (IV) Aclaración de signos, tal como ocurre en las investigaciones históricas y jurídicas. (V) Aclaración de situaciones o "cosas".

La otra clasificación es la de Richard Robinson. Hay, según éste, dos modos de clasificar las "definiciones de la definición": según el propósito y según el método. Nos limitaremos a resumir su clasificación según el propósito — la más difundida en todos los autores. Ante todo, la definición puede ser real o nominal. La definición nominal puede ser de "palabra-palabra" (correlación de un término o frase con otro término o frase) o de "palabra-cosa" (correlación de un término o frase con una cosa o acontecimiento). A su vez, la definición nominal de "palabra-cosa" puede ser léxica o estipulativa, según se refiera a los usos de un término dados en la historia, o bien a la significación que el definidor otorgue al término o expresión.

Además de las referencias sobre la definición en los principales textos citados en los artículos LÓGICA y LOGÍSTICA, véase: L. Liard, *Des définitions géométriques et des définitions empiriques,* 1873. — W. L. Davidson, *The Logic of Definition,* 1885. — H. Rickert, *Zur Lehre von der Definition,* 1888 (trad. esp.: *Teoría de la definición,* 1960 [México. Centro de Estudios Filosóficos, Cuad. 9]). — W. Dubislav, *Die Definition,* 1926, 3ª ed., 1931. — J. Stenzel, "Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition", *Jahrbuch für Philosophie,* I (1926). — J. Wisdom, *Interpretation and Analysis,* 1951. — H. Scholz y H. Schweitzer, *Die sogenannten Definitionen durch Abstraktion, Eine Theorie der Definitionen durch Bildung von Gleichheitsverwandtschaften,* 1935. — M.-D. Roland-Gosselin, O. J., "Les métodes de la définition d'après Aristote", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* VI (1912), 235-52, 551-75. — S. Moser, *Zur Lehre von der Definition bei Aristoteles. I. Organon und Metaphysik,* 1935. — J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote,* 1939. — John Dewey y A. F. Bentley, "Definition", *The Journal of Philosophy,* XLIV (1947), 281-306 (véase también el mismo *Journal,* XLII [1945] y XLIII [1946]. — H. Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science,* 1949, págs. 9 y sigts. — R. Robinson, Definition, 1950. — H. Leblanc, "On Definitions", *Philosophy of Science,* XVII (1950), 302-9. — Torgny T. Segerstedt, *Some Notes on Definitions in Empirical Science,* 1957 [*Uppsala Universitets Arskrift.* 2 Acta Universitatis Upsaliensis]. — Gustav Bergman, *Philosophy of Science,* 1957 (especialmente Cap. I). — Henryk Stonert, *Definicje w naukach dedukcynych,* 1959 (*Las definiciones en las ciencias naturales*). — Laura Grimm, *Definition in Plato's* Meno: *An Inquiry in the Light of Logic and Semantics into the Kind of Definition Intended by Socrates when He asks "What is Virtue?",* 1962 [monog.: Skrifter Utgitt av Det Norske Videnskaps Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Kl. Ny Serie, 2].

DEFINIENDUM. Véase DEFINICIÓN.

DEFINIENS. Véase DEFINICIÓN.

DEGÉRANDO (JOSEPH MARIE) (1772-1842) nac. en Lyon, siguió al principio las orientaciones de Condillac y formuló una doctrina de los signos a que nos hemos referido en el artículo sobre la noción de Signo (VÉASE). Sin embargo, no aceptó algunas de las doctrinas de la escuela condillaciana, tales como, por ejemplo, la equiparación de la perfección de la ciencia a la perfección del lenguaje científico. Hostil al innatismo y defensor del empirismo, cuyas ideas tomó no sólo de Condillac, sino también de de Tracy y Condorcet, Degérando mantuvo, no obstante, una posición cada vez más cercana al movimiento que se ha calificado de espiritualista, hasta el punto de que se acercó luego en muchos puntos a las teorías mantenidas por Royer-Collard y por Cousin. Esta última tendencia se manifiesta especialmente en su importante trabajo histórico-filosófico, el cual influyó sobre Cousin, especialmente en lo que toca a la clasificación de los sistemas. Puede decirse que la orientación general de Degérando fue ecléctica, intentando mezclar el empirismo y ciertos elementos de los ideólogos con tendencias espiritualistas, con vistas a la formación de un sistema que uniera íntimamente la teoría con la práctica y que hiciera de la filosofía no sólo una especulación teórica, sino también, y muy especialmente, un método de perfeccionamiento moral. Obras principales: *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels,* 1800 [Año VIII], 4 vols. — *Considérations sur diverses méthodes d'observation des peuples sauvages,* 1801. — *De la génération des connaissances humaines,* 1802. — *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines,* 1804, 3 vols. — *Du perfectionnement moral et de l'éducation de soi-même,* 1825. — *De l'éducation des sourds-muets,* 1832, 2 vols. — *De la bienfaisance publique,* 1838, 4 vols.

DEÍSMO. En su sentido más lato 'deísmo' significa la creencia, doctrina o tendencia que afirma la existencia de Dios, en oposición al ateísmo y también al panteísmo (v.). En este respecto, 'deísmo' tiene la misma significación que 'teísmo' (v.). Sin embargo, el modo como los que son llamados deístas de los siglos XVII y XVIII propugnaron sus doctrinas ha inducido a establecer una distinción fundamental entre deísmo y teísmo. La base de esta distinción fue establecida por Kant de la siguiente manera: "Si entiendo por teología el conocimiento del ser originario, se halla entonces basada sólo en la razón *(theologia rationalis)* o en la revelación *(revelata).* La primera piensa su objeto o bien mediante razón pura, exclusivamente por medio de conceptos trascendentales *(ens originarium, realissimum, ens entium),* en cuyo caso se llama teología *trascendental,* o

bien mediante un concepto extraído de la naturaleza (de la naturaleza de nuestra alma) — concepto del ser originario como inteligencia suprema. En tal caso debería llamarse teología *natural*. Quienes aceptan solamente una teología trascendental son llamados *deístas;* quienes admiten asimismo una teología natural son llamados *teístas.* Los primeros admiten que podemos conocer la existencia de un ser originario exclusivamente mediante la razón, pero sostienen que nuestro concepto de tal ser es solamente trascendental, es decir, el concepto de un ser que posee toda la realidad, pero que no podemos determinar de ninguna manera más específica. Los últimos afirman que la razón es capaz de determinar su objeto más precisamente por medio de la analogía con la Naturaleza, esto es, como un ser que contiene en sí mismo, por medio del entendimiento y la libertad, el principio último de todas las demás cosas. Así, el deísta representa este ser meramente como *causa del mundo* (sin que pueda decirse si es por necesidad de su naturaleza o por libertad); el teísta, como *autor del mundo" (K. r. V.,* A 631-2, B 659-60).

Fundándose en la anterior distinción se suele entender hoy por 'deísmo' la afirmación de la existencia de un Dios aparte de cualquier revelación. Este Dios es concebido primariamente como principio y causa del universo. Se trata del mismo Dios afirmado por la llamada "religión natural" (o también "religión racional", en la medida en que se identifican "razón" y "Naturaleza"). En consecuencia, el Dios de los deístas tiene poco —si es que tiene algo— que ver con una Providencia, y nada tiene que ver con la gracia. Es un Dios racional, que puede llegar a identificarse con una Ley (en el sentido racional-natural del término 'ley'). Conceptos tales como los de pecado, mal, redención, etc., son excluidos por los deístas, principalmente a causa de su carácter irracional. Los deístas han sostenido, además, que el Dios de que hablan es, en último término, el Dios de todas las religiones una vez se ha desposeído a éstas de todos sus elementos históricos y "positivos".

Desde luego, hubo considerables diferencias entre los deístas con respecto a su idea de Dios y a la relación entre Éste y el mundo y los hombres. Mientras algunos deístas admitían ciertos elementos que consideraban "razonables" de las religiones reveladas, y en particular del cristianismo —por ejemplo, que Dios gobierna el mundo, que castiga a los malos y recompensa a los buenos, inclusive en la vida futura—, otros estimaban que estos elementos no eran en sí mismos "razonables". Lo único que admitían estos últimos deístas (que podemos llamar "radicales" y uno de cuyos ejemplos es Voltaire) es que hay un Dios que es principio y causa del universo. Pero no estaban dispuestos a admitir que tal Dios se ocupase de los hombres, de su historia y destino; de lo contrario, no podría explicarse la existencia del mal (VÉASE).

Por lo general, los deístas franceses (y la mayor parte de los enciclopedistas [véase ENCICLOPEDIA] eran deístas) fueron, en el sentido apuntado antes, radicales. Ello no reza, sin embargo, con Rousseau, a causa de la íntima relación establecida por éste entre Dios y el orden moral, por un lado, y Dios y el sentimiento, por el otro. Algunos de los deístas alemanes (sobre todo, varios seguidores de Wolff) acentuaron el aspecto racional de Dios; otros (como Hermann Samuel Reimarus) unieron el aspecto racional con el moral; otros (como Johann Salomon Sem-ler) destacaron la universalidad de Dios extraída, por así decirlo, de la historia. El caso de Kant es especial: mientras en la *Crítica de la Razón Pura* tiene que rechazar tanto el deísmo como el teísmo por ser ambos de algún modo "especulativos", en la *Crítica de la Razón Práctica* llega a una concepción de Dios que tiene a la vez rasgos deístas y teístas; y en *La religión dentro de los límites de la pura razón,* a una idea muy semejante a la de muchos deístas. En cuanto a los deístas ingleses, representaron, por el número de sus defensores, la abundancia de sus escritos y la influencia ejercida por éstos, el grueso de la tendencia deísta moderna, de tal modo que es común identificar el deísmo con el deísmo inglés. Hemos dedicado artículos a los deístas ingleses más importantes refiriéndonos justamente a sus ideas sobre el asunto, de modo que remitimos a tales artículos para una descripción de esta tendencia deísta y para muchas de las tesis que son consideradas hoy como típicas de todo deísmo. Nos limitaremos a recordar aquí que, precedido por algunos autores tales como Richard Hooker (1554-1600) y Benjamin Whichcote (1609-1683) —este último, miembro de la Escuela de Cambridge (VÉASE), bien que no todos los representantes de tal escuela fuesen deístas, como lo muestra el caso de Ralph Cudworth—, dio gran impulso al deísmo Eduard Herbert de Cherbury (v.), cuyas ideas sobre una religión natural racional fueron sobremanera influyentes durante los siglos XVII y XVIII. Fueron asimismo influyentes al respecto Matthews Tindal (1636-1733), quien reconoce, en su obra *Cristianity as Old as Creation* (1730), la coincidencia entre la religión natural y la revelada; Thomas Woolston (1669-1731), autor del libro *The Moderator Between an Infidel* [John Anthony Collins; véase LIBREPENSADORES] *and an Apostate* [el clero] (1725) y de una serie de *Discourses (* 1729-1730), quien abogó por una interpretación alegórica de los milagros y de la resurrección de Cristo; y, sobre todo, John Toland (VÉASE). También pueden ser considerados como deístas Locke y Hume, bien que, a diferencia de la mayor parte de los autores mencionados, dichos pensadores colocaron el deísmo dentro de un más amplio contexto filosófico.

Los deístas más radicales se aproximaron a los librepensadores; los más moderados, a los teístas. En todo caso, el deísmo en todas sus formas fue piedra de escándalo en su época y suscitó numerosas y enconadas discusiones. Es curioso, sin embargo, que algunos autores que se afanaron particularmente por combatir el deísmo, admitieron, conscientemente o no, ciertas tesis deístas en su pensamiento; el caso más notorio es el de Joseph Butler (VÉASE).

La clasificación que hemos ofrecido de las doctrinas deístas (según la nacionalidad de los autores o según el carácter más o menos radical de sus ideas) no es la única posible. Entre otras clasificaciones mencionamos a modo de ejemplo la presentada por Leslie Stephen *(op. cit. infra,* págs. 84 y sigs.), la cual se aplica especialmente al deísmo inglés del siglo XVIII: (1) deísmo constructivo (re-

ducción de dogmas cristianos a un grupo *de* verdades abstractas metafísicamente demostrables o en ciertos casos susceptibles de prueba empírica [por ejemplo, argumento teleológico]); (2) deísmo crítico (descrédito de todas las religiones ortodoxas, de los milagros, de la historia eclesiástica, etc.); (3) deísmo decadente (extremadamente crítico y "radical").

Muchas de las historias del pensamiento religioso en la época moderna y de libros sobre la Ilustración (v.) se refieren ampliamente al deísmo. Nos limitamos aquí a mencionar algunas obras que versan especialmente sobre esta cuestión; la mayor parte de ellas se refieren al deísmo inglés: G. L. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus,* 1841. — N. L. Torrey, *Voltaire and the English Deists,* 1930. — J. Orr, *English Deism. Its Roots and Its Fruits,* 1934. — M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderni,* 1942. — Véase asimismo la obra de M. M. Rossi sobre Herbert de Cherbury en HERBERT DE CHERBURY. — El libro de Leslie Stephen citado es: *History of the English Thought in the Eighteenth Century,* 1876, 3a ed., 1902.

DELGADO (HONORIO) nac. (1892), profesor en la Universidad de San Marcos, en Lima (Perú), ha trabajado en psiquiatría y en psicología, disciplinas que han constituido la base para sus especulaciones filosóficas, influidas, entre otros autores, por Jaspers, Scheler y Blondel. Delgado califica su propio pensamiento de idealismo objetivo, entendiendo por él una doctrina que subraya un reino de valores hacia los cuales se orienta la Naturaleza y que constituyen a la vez un sistema de postulados que permiten solucionar problemas éticos, políticos y educativos.

Obras: *El psicoanálisis,* 1916. — *La rehumanización de la cultura científica por la psicología,* 1923. — S. *Freud,* 1926. — *La filosofía del Conde Keyserling,* 1927. — S. *George,* 1933.—S. *George y K. Jaspers,* 1934. *La personalidad y el carácter,* 1943. — *Ecología, tiempo anímico y existencia,* 1949. — *Introducción a la psicopatología,* 1950. — *Paracelso,* 1954. — *Nicolai Hartmann y el reino del espíritu,* 1956 (monografía).

DEMETRIO de Falera (ca. 345-283 antes de J. C.), filósofo peripatético, discípulo de Teofrasto, se ocupó de política activa en favor de la causa macedónica (fue arconte de Atenas durante diez años en representación de Casandro) y redactó (Diógenes Laercio, V, 80) más obras que cualquiera de los peripatéticos contemporáneos suyos. Además de obras sobre cuestiones éticas y caracterológicas, inspiración por los sueños, biografías de filósofos y legisladores, se le deben varias obras sobre política, legislación, ciencia militar y retórica. Los fragmentos más extensos conservados son sobre la constitución de Atenas, sobre la vida (o apología) de Sócrates, sobre su propio arcontado, sobre retórica (incluyendo discursos y sobre cuestiones filológicas).

El más reciente texto y comentario es el de Fritz Wehrli en el Cuaderno IV de *Die Schule des Aristoteles: Demetrios von Phaleron,* 1949. — H. Dohrn, *De vita et rebus Demetrii Phalerei Peripatetici,* 1825. — Ch. Ostermann, *Commentatio de Demetrii Phalerei vita, rebus gestis et sicriptorum reliquiis,* 1847 y 1857. — E. Bayer, "Demetrios Phalereus der Athener", *Tübinger Beiträge zur* Altertumswissenschaft, XXXVI (1942). — J. Lacroix, *Démetrios de Phalère,* 1942/3 (tesis).

DEMETRIO el cínico (así llamado para distinguirlo de Demetrio de Falera, el peripatético) (siglo I) acentuó el tradicional concepto cínico del πόνος, declarando que no es concebible la vida del verdadero sabio sin esfuerzo, sin vencimiento de los obstáculos y adversidades y, por consiguiente, sin la posesión de suficiente energía para hacer frente a la experiencia de la vida. Las opiniones de Demetrio se aproximaron mucho a las de los estoicos, especialmente a las de Epicteto, e influyeron sobre Séneca, por lo menos en la doctrina del sabio cordobés acerca de la necesidad de que el sabio halle suficiente lo que tiene a mano, sin buscar nada más. Demetrio acentuó asimismo la conveniencia de que el sabio se considere a sí mismo como un elemento y miembro de la Naturaleza y posea esa "perspectiva cósmica" sin la cual no hay virtud.

Fragmentos y referencias de Demetrio en Séneca. — Sobre otras referencias y sobre la vida de Demetrio véase el artículo de J. von Arnim (Demetrios, 91) en Pauly-Wissowa.

DEMIURGO. En *Rep.* (507 C, 530 A) Platón había hablado de un obrero o artífice de los sentidos y de uno de los cielos. En *Soph.* (265 C) se calificaba al artífice de divino. Sin embargo, la teoría platónica del obrero o artífice del mundo se encuentra expuesta con cierto detalle solamente en el *Timeo* (especialmente 28 A - 31 A) cuando el filósofo habla de un obrero, δημιουργός (en latín traducido por *artifex, fabricator, genitor, aedificator, opifex),* que plasma el mundo teniendo sin cesar los ojos fijos sobre el modelo de lo eterno y, por consiguiente, de lo bello. Este demiurgo que ha contemplado el modelo eterno,τὸ ἀιὸιον ἔδλεπεν, es la más perfecta de las causas, ἄριστος τῶν αἰτίων; ha producido el mundo en virtud de su bondad y carencia de envidia, deseando que todas las cosas fuesen semejantes a él. Resultado de su actividad ha sido el mundo como un ser viviente, provisto de alma y de intelecto.

Esta doctrina de Platón ha sido objeto de muchas discusiones. Nos limitaremos a señalar algunas de las posiciones que han sido adoptadas con respecto a la misma y a los varios problemas que plantea. (1) La narración de la producción del mundo por el demiurgo debe ser tomada "en serio", como una descripción lo más literal posible, aunque empleando forzosamente un lenguaje figurado, del origen del universo. (2) Es una narración que debe ser interpretada como un simple "mito verosímil". (3) La doctrina del demiurgo es accesible a todos, porque todos conocen al hacedor del mundo de alguna manera. (4) Se trata de una doctrina esotérica, comunicable solamente a unos pocos. (5) El demiurgo y Dios son lo mismo, habiendo, por lo tanto, en Platón una doctrina monoteísta, ocultada solamente por su sumisión al lenguaje ordinario que le hace hablar también de los dioses, en plural, y aun de una subordinación de estos dioses al demiurgo. (6) El demiurgo es "solamente" un dios entre otros, si bien es el dios supremo y el "padre" de todos ellos. (7) El demiurgo crea verdaderamente el mundo, pues el devenir no tiene existencia ontológica independiente y ha surgido como consecuencia de la actividad demiúrgica. (8) El demiurgo se limita a combinar elementos preexistentes, al modo del artífice. (9) El demiurgo hace 'libre-

mente" el mundo. (10) El demiurgo no hace sino "lo que debe ser". (11) El demiurgo es un objeto de adoración religiosa. (12) El demiurgo es un objeto de especulación filosófica.

Es difícil decidirse terminantemente por una de estas posiciones excluyendo completamente las otras. Advertimos, sin embargo, que muchas de las dificultades surgidas en la interpretación de la noción platónica del demiurgo se deben a que se quiere concebir la doctrina platónica o demasiado por analogía con la doctrina cristiana de un creador o demasiado por analogía con la doctrina de una ley o razón del universo. Cuando prescindimos de estas analogías se aclaran algunos de los problemas presentados. Por ejemplo, el hecho de que el demiurgo no haya creado él mismo ni el receptáculo del devenir ni los modelos del devenir no significa que sea una mera causa subsidiaría, pues sin la persuasión de que la razón hace objeto a la necesidad no habría un mundo ordenado. Pero tampoco quiere decir que el demiurgo sea meramente el símbolo del orden del universo. Por otro lado, el hecho de que el demiurgo aparezca como un símbolo no quiere decir que su idea no represente algo que efectivamente "ha ocurrido". Finalmente, que el demiurgo haga "lo que debe ser" no significa que sea reducible a un simple movimiento de organización del universo que pudiera haber tenido lugar aun sin la ausencia del gran obrero. En suma, podemos concluir que resulta más conveniente en todos los casos situar la doctrina del demiurgo dentro del contexto de la filosofía general de Platón que interpretarla a la luz de concepciones que Platón podía haber preludiado, pero que no desarrolló explícitamente.

Entre los escritos acerca de la cuestión destacamos: Th. H. Martin, *Études sur le Timée de Platon,* 2 vols., 1841. — J. Nassen, "Ueber den platonischen Gottesbegriff" *Philosophisches Jahrbuch,* VII (1894), 144-54, 367-80; VIII (1895), 30-51. — Th. Boreas, *Das weltbildende Prinzip in der platonischen Philosophie,* 1899 (Dis.). — P. Bovet, *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues,* 1902 (tesis). — C. Ritter, "Platons Gedanken über Gott und das Verhältnis der Welt und der Menschen zu ihm", *Archiv für Religionswissenschaft,* XIX (1919), 233-72, 466-500. — A. Diès, "Le Dieu de Platon", en *Autour de Platon,* 1927. — R. Mugnier, *Le sens du mot θεῖος chez Platon,* 1930. — A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus,* 1928, especialmente págs. 61-86. — F. M. Cornford *Plato's Cosmology,* 1937, especialmente págs. 34-9. — F. Solmsen, *Plato's Theology,* 1942. — C.M.A. van den Oudenrijn, *Demiourgos,* 1951. — J. vam Camp y P. Canart, *Le sens du mot θεῖος chez Platon,* 1956. — Kevin F. Doherty, S. J., "The Demiurge and the Good in Plato", *The New Scholasticism,* XXXV (1961), 510-24. — Marcelino Legido López, *El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo,* 1963 [Theses et Stvdia Philologica Salmanticensia, 11].

DEMÓCRITO *(ca.* 460-370 antes de J. C.) de Abdera (Tracia), discípulo de Leucipo, parece haber realizado numerosos viajes y, según cuenta Diógenes Laercio, haber estudiado "con algunos magos y caldeos que el rey Jerjes dejó por maestros a su padre cuando se hospedó en su casa". Aunque estuvo en Atenas, no se relacionó con los filósofos áticos de su tiempo, por lo cual permaneció relativamente ignorado, bien que Aristóteles se refiera a él, lo mismo que a Leucipo, con el mismo detalle que a los demás presocráticos, en su *Metafísica* y en otras obras. Decía Aristóteles *(De gen. et cor.,* 315 a 35) que Demócrito "no sólo parece haber pensado cuidadosamente en todos los problemas, sino haberse distinguido del resto [de los filósofos] por su método". Los argumentos de Demócrito son, según el Estagirita, apropiados a su tema y derivados del conocimiento de la Naturaleza *(ibid.,* 316 a 12), aun cuando —como indica en *Met.,* Λ y *Phys.,* I y II— resultan insuficientes por no haber tenido en cuenta los múltiples significados de 'causa' y de 'movimiento'. Las teorías de Leucipo y Demócrito fueron, con todo, "las más consistentes" *(De gen. et cor.,* 324 *a* 1). Más que ningún otro filósofo anterior subraya Demócrito la incertidumbre de las impresiones sensibles, afirmando que su origen se halla en algo más fundamental que la sensación. Los principios que establece en su explicación del universo parecen ser una síntesis tanto de la doctrina eleática como de la de Heráclito: en vez del ser único y de la influencia constante y perpetua establece Demócrito, en efecto, como "principios", lo lleno y lo vacío, es decir, el "ser" y el "no ser". El "ser" son los átomos, cuyo número es infinito, diferenciándose entre sí no por las cualidades sensibles, como las homeomerías de Anaxágoras, sino por su orden, figura y posición. Los átomos son elementos cuyas determinaciones generales son geométricas y, por ende, cuantitativas; su movimiento se efectúa en el vacío, que es, por así decirlo, el lugar de los cambios y no la simple nada, pues el vacío existe de un modo efectivo, aunque en forma distinta del ser sólido y lleno que son los átomos. Ahora bien, el movimiento que tiene lugar en el vacío no es impulsado por una fuerza externa, que junta o disgrega las cosas, como el amor y el odio; los átomos son eternos e incausados porque son lo primero a partir de lo cual las cosas llegan a la existencia, pero su eternidad pertenece también a su movimiento, que se efectúa así de un modo enteramente mecánico, con un riguroso encadenamiento causal que no es un simple azar, pues "todo acontece por razón y necesidad". Los átomos constituyen el ser de "las cosas que son" y, por lo tanto, no sólo de las físicas, sino de las que parecen inmateriales, del alma que está compuesta de átomos de fuego, es decir, de átomos redondos impulsados por el más rápido movimiento. La solución dada por Demócrito es con ello una de las grandes soluciones clásicas al problema del ser y en particular al problema del devenir (VÉASE), solución tanto más aguda cuanto que conserva por partes iguales la necesidad racional de un ser inmóvil y la comprobación empírica de un mundo que se mueve. Y ello hasta tal punto que los átomos de Demócrito parecen ser una partición del ser único de Parménides, el cual era evidentemente racional, pero no podía explicar en manera alguna el mundo de la opinión y del cambio. Al dividir ese ser Demócrito conserva su inteligibilidad sin contraponer violentamente ésta a la irracionalidad del cambio; de ahí que la doctrina de Demócrito haya sido una constante en toda la historia del pensamiento, en mucha mayor proporción de lo que puede

hacer suponer la imagen que se da habitualmente de la filosofía griega, imagen que reduce el democritismo a una cualquiera de las diversas posiciones presocráticas. Pero la importancia de Demócrito se manifiesta en el hecho de que su doctrina pasa muy pronto de ser una teoría sobre la realidad a ser una total concepción del mundo que incluye como una de sus partes esenciales la ética. En sus máximas, Demócrito basa la virtud en el equilibrio interno entre el tumulto de las pasiones. Este equilibrio puede conseguirse mediante el saber y la prudencia, que enseñan cómo hay que vivir, esto es, cómo hay que conseguir la felicidad, la cual no radica, por lo pronto, en los bienes externos, sino en la propia alma, que es "la más noble parte del hombre".

Discípulos directos o indirectos de Demócrito son, entre otros, Metrodoro de Quíos, Anaxarco y Diógenes de Esmirna. El atomismo se enlazó posteriormente, por un lado, con el escepticismo pirrónico, y, por otro, con el epicureismo.

Fragmentos en Diels-Kranz, 68 (55). — Véase Frid. Heimsoeth, *Democrit. de anima doctrina*, 1835. — Fr. G. A. Mullach, *Quaestiones Democrit.*, 1835-42. — Eduard Johnson, *Der Sensualismus des Demokritos und seiner Vorgänger, mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie*, 1868. — L. Liard, *De Democrito philosopho*, 1873. — A. Brieger, *Die Urbewegung der Atome und Die Weltenstehung bei Leokipos und Demokritos*, 1884. — H. C. Liepmann, *Die Mechanik der Leukipp-Demokritischen Atome*, 1885. — G. Hart, *Zur Seelen und Erkenntnislehre des Democritos*, 1856. — K. Modritzki, *Die atomistische Philosophie des Demokritos in ihrem Zusammenhag mit früheren philosophischen Systemen*, 1891. — P. Natorp, *Die Ethika des Demokritos* (con textos), 1893. — A. Goedeckemeyer, *Epikurs Verhältnis zu Demokritos in der Naturphilosophie*, 1897 (Dis.). — A. Dyroff, *Demokritstudien*, 1899. L. Löwenheim, *Die Wissenschaft Demokrits und ihr Einfluss auf die moderne Naturwissenschaft*, 1913 [Beiheft del Archiv für Geschichte der Philosophie, 26). — Hermann Langerbeck, Δόξις Ἐπιρυσμίν. *Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, 1935. — F. Mesiano, *La morale materialistica di D. di A.*, 1951. — Véase también las obras citadas en el artículo ATOMISMO, acerca del atomismo griego.

DEMONAX DE CHIPRE *(ca.* 80-180) combatió, como su contemporáneo Oinomao de Gadara, el fatalismo de los estoicos y la consulta al destino desde el punto de vista de la escuela cínica. En cambio, se aproximó a los estoicos —fue discípulo, por lo demás, de Epicteto— y se apartó de los antiguos cínicos en muchas de las cuestiones morales y en particular en la doctrina sobre la actitud del sabio. Demonax no predicó ya, en efecto, el típico desgarramiento cínico, sino la necesidad de adoptar la contención y una cierta dignidad en el porte. Aunque manteniendo —de acuerdo, según él, con la tradición socrática— la necesidad de limitarse a lo indispensable, introdujo en las predicaciones morales un cierto eclecticismo, encaminado a reconocer la necesidad de sopesar todas las circunstancias antes de pronunciar un juicio. La libertad del sabio es el eje principal de su vida; es, en rigor, el único principio inflexible dentro de la moderación manifestada en todas las demás cosas. La personalidad y las doctrinas de Demonax fueron muy apreciadas por Luciano de Samosata.

F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, II, 351 y sigs. — K. Funk, "Untersuchungen über d. Lukianische Vita Demonactis", *Philol. Suppl.* X (1907), 559-674. — A. Elter, Γνωμικα ὁμοιώματα *des Sokrates, Plutarch, Demophilos, Demonax, Aristonymos und andere*, 1900.

DEMONIO. Platón en varios de sus diálogos y Jenofonte en los Ἀπομνημονευματα *(Memorabilia, Recuerdos)* se han referido al llamado *demonio* de Sócrates. El pasaje más célebre al respecto se halla en la *Apología de Sócrates* (31 C-D), cuando, al explicar el filósofo por qué, no obstante interesarse por los asuntos de cada ciudadano (o, mejor, de cada hombre) no se ha ocupado de los de la ciudad, indica que el motivo de ello reside en que algunas veces emerge de él algo divino, θεῖόν y demoníaco, δαιμόνιον que desde su infancia una voz, φωνή , se hacía oír a veces en su interior para empujarlo a no hacer lo que había estado a punto de hacer — si bien no empujándolo nunca hacia la acción. Se trata, así, verdaderamente de una señal, σημεῖον *(ibid.,* 41 D).

Observemos, ante todo, que el nombre usado aquí por Platón es el adjetivo (a veces sustantivado) δαιμόνιον *(daimónion)* y no el sustantivo δαίμων *(daímon).* Ambos suelen traducirse al español por el mismo vocablo 'demonio', pero conviene notar que hay una diferencia de significado entre los dos términos griegos — diferencia confirmada por el hecho de que Platón pone en boca de Sócrates el vocablo δαίμων cuando quiere designar algo muy distinto que δαιμόνιον . Ejemplos al respecto los encontramos en la citada *Apología* (27 C-D), donde se introduce δαίμων (los δαίμονες), significando esas entidades que habían sido concebidas antes como divinidades y que en la época de Sócrates designaban algo así como "superhombres" —seres hijos de los dioses, pero sin ser dioses, o héroes—, y en *El Banquete* (202 E sigs.), donde el Amor es pintado como un gran demonio, intermediario, como todo lo demoníaco, entre lo mortal y lo inmortal.

El "demonio" de Sócrates es, pues, una "voz". Ésta puede interpretarse de varios modos. Por un lado puede insistirse en el aspecto "externo" de tal voz, atribuyéndola a una entidad divina que providencialmente susurra al hombre ciertos imperativos. Por otro lado puede insistirse en el aspecto "interno" de la voz, en cuyo caso suele identificarse con la conciencia moral (VÉASE) en el sentido más individual y subjetivo de ella. Finalmente, puede concebirse la "voz demoníaca" como la expresión de la vocación intransferible de cada hombre, adoptándose en tal caso el punto de vista existenciario (v.), al cual nos hemos referido en el citado artículo sobre la conciencia moral. Cada una de estas interpretaciones tiene su justificación, pero estimamos que el uso de ellas no debe hacer olvidar el carácter específico que tiene el "demonio socrático", carácter que sólo puede comprenderse adecuadamente cuando nos situamos en el contexto de la vida personal del Sócrates histórico. En todo caso, conviene tener siempre presente lo que el propio Sócrates declaraba: la voz "demónica" es negativa y en vez de proclamar lo que hay que hacer, señala lo que no hay que hacer — el imperativo es, pues, como lo son por lo demás la mayor parte de los imperativos morales, una prohibición.

El sentido a veces mitológico, a veces teológico, de 'demonio' (empleado aquí como traducción de δαίμων) aparece, en cambio, claramente en una serie de concepciones que pueden suscitar interés filosófico. Dos de estas concepciones merecen destacarse aquí.

Una es la que encontramos en textos de autores neopitagóricos, platónicos eclécticos antiguos y neoplatónicos (Numenio de Apamea, Plutarco, Plotino, etc.). Estos textos se basan por lo común en tradiciones mitológicas griegas (como la aludida antes al hablar del significado de δαίμων en *El Banquete),* pero han sido objeto usualmente de múltiples interpretaciones filosóficas. Los demonios son concebidos a veces como "intermediarios", a veces como "divinidades inferiores" ("genios" buenos o malos, favorables o desfavorables), en ocasiones como "personalidades divinas" a las cuales estamos ligados, de tal forma que cada uno de nosotros tiene su propio "demonio" — o "genio". Esta demonología es con frecuencia muy compleja, siendo difícil hacer el deslinde entre mitología y especulación conceptual.

Otra concepción es la que aparece en el judaismo y luego, sobre todo, en el cristianismo. El demonio es concebido aquí como "agente del mal". Los demonios son los ángeles que se han rebelado contra Dios (véase ÁNGEL) bajo la dirección del Maligno por antonomasia, Satanás. Este es el Adversario por excelencia, el Acusador o Tentador descrito en el Antiguo Testamento *(Génesis,* 3) bajo la forma de la serpiente, el Mentiroso de que habla el *Apocalipsis* (XII, 9). "La liberación del mal" que se pide en el Padrenuestro (Cfr. Mateo, VI, 13) es, en rigor, "la liberación del Maligno", introductor y director del mal en el mundo, incapaz de atacar directamente a Dios, pero ocupado incesantemente en roer su obra, en deshacer su plan de salvación. Nada sorprendente, pues, que el Maligno (el Demonio) deba ser exorcizado y que se pida al hombre "renunciar a Satanás". Jesús ha venido (Juan, XII, 31) para expulsar al Príncipe de las Tinieblas, al Maldito. Así, la concepción del Demonio aquí bosquejada está ligada a las ideas acerca del mal, del imperio y del plan de Dios, de los ángeles, del pecado. Está ligada sobre todo a una determinada concepción sobre el ser espiritual, el cual, como no puede volver atrás, es incapaz —a diferencia del hombre— de arrepentimiento. En todo caso conviene hacer constar que para los autores cristianos el demonio no se halla fuera del imperio de Dios: éste se sirve inclusive de los demonios para tentar y probar a los hombres, de tal suerte que las tentaciones demoníacas constituyen una parte del plan de la Providencia divina.

DEMOSTRACIÓN. En la teoría platónica la demostración es esencialmente la definición; se demuestra que una cosa es lo que es cuando se hace patente *qué* es esta cosa. Para Aristóteles la demostración equivale a la mostración de que algo es necesario. Por este motivo la demostración es el proceso por medio del cual se manifiestan los principios de las cosas (An. *post.,* I 24, 85 b). La demostración es considerada por Aristóteles como un proceso superior a la simple definición. Esta última delimita el objeto que se pretende aprehender mentalmente, mientras la primera muestra el origen "formal" *de* donde el objeto procede. Por eso el instrumento más apropiado de la demostración es el silogismo científico — no el silogismo en general, cuyas premisas pueden ser falsas, sino el silogismo basado en el saber, cuyas premisas son verdaderas y, además, inmediatas. La teoría aristotélica de la demostración está basada, pues, en una busca de las causas por las cuales una cosa es lo que es, y que permite descubrir, además, que no es posible que la cosa sea otra que lo que es. Por ello el estudio de la demostración equivale a la investigación sobre los principios de la ciencia, tanto de *toda* ciencia —en cuyo caso los principios son axiomas umversalmente válidos, tales como los de no contradicción y tercio excluso— como de ciencias particulares — en cuyo caso se usan hipótesis y definiciones.

Los escolásticos se adhirieron en general a la tesis según la cual la demostración es una argumentación mediante la cual se extrae una conclusión de premisas ciertas. Por lo tanto, la demostración se efectuaba asimismo, como en Aristóteles, por medio del silogismo. Ahora bien, dentro de este marco se distinguen diversos tipos de demostración. Se habla, en efecto, de demostración *propter quid,* procedente de principios que no solamente son evidentes por sí mismos, sino que son *simpliciter a priori y* dan la razón completa y adecuada de la cosa; de demostración *quia,* que no procede de tales principios o no da tal razón adecuada. Se habla asimismo de demostración *ad intellectum* y de demostración *ad sensum,* según sea la facultad que capte la verdad de lo enunciado. A veces se introducen otros tipos de demostración, generalmente basados en una contraposición: así, por ejemplo, demostración *a priori y* demostración *a posteriori,* demostración absoluta y demostración relativa. Hay ciertos tipos de demostración que siguen recibiendo este nombre, aunque no son propiamente demostraciones o, por lo menos, no son demostraciones ciertas: es el caso de la *ostensio,* la cual puede ser *exemplaris y* también *ad hominem.* De esta última en particular puede decirse que no es *vera demonstratio.* Dos tipos especialmente importantes de demostración son: la directa y la indirecta. Esta última se llama a veces abducción (VÉASE), entendida como razonamiento apagógico y calificada en ocasiones de razonamiento *ad absurdum y ad impossibüe.*

Durante la época moderna se han propuesto muchos tipos de demostración. *Grosso modo* pueden clasificarse en dos grupos: el tipo empirista y el tipo racionalista. El primero efectúa la demostración por el paso de la observación del objeto singular a su idea mental, la cual representa el modo como la mente refleja la "presentación" de la cosa. El segundo tiende a basar toda demostración en la relación *principio-consecuencia,* reduciendo inclusive a ella la relación *causa-efecto.* Algunos autores, como Hegel, han propuesto una demostración que podríamos calificar de dialéctica y que conduce al universal concreto; demostrar equivale entonces a reflejar mentalmente la cosa que por sí misma se de-muestra en un proceso que sigue una cierta pauta.

Muchas son también las formas de demostración propuestas en la época contemporánea. Algunas de ellas se basan en las posiciones clásicas o en

combinaciones de las mismas. Otras se fundan en una teoría pragmática de la prueba según la cual se demuestra la verdad de una proposición por los "efectos" que produce (o por el modo como la realidad responde a ella). Por lo general puede decirse que los análisis de la demostración en nuestra época han dependido de dos factores. Por un lado, de la mayor o menor insistencia en el papel que desempeña el sujeto en el proceso de la demostración y en la aceptación de una proposición como demostrada o no demostrada. Por otro lado, en la mayor o menor atención prestada a lo empírico o a lo formal. En lo que toca al primer punto, algunos han defendido un psicologismo radical, según el cual algo es demostrado cuando se acepta su validez, mientras otros han pretendido rehuir en lo posible todo factor psicológico. En cuanto al segundo punto, mientras la teoría de la demostración relativa a lo empírico se ha basado en el análisis de conceptos tales como la verificación (v.), la comprobación, la confirmación, etc., la teoría de la demostración relativa a lo formal se ha fundado en el estudio del proceso de prueba en la lógica y k matemática. Estudiaremos brevemente este último aspecto de la cuestión en el artículo Prueba (v.). Advirtamos aquí, sin embargo, que aunque en este último caso se ha tendido a eliminar todo lo psicológico, algunos autores han subrayado que hay que tener en cuenta que ciertas proposiciones o ciertos métodos son aceptados por unos y negados por otros. Bridgman ha indicado, por ejemplo, que la prueba por la diagonal de Cantor es aceptada como válida por ciertos matemáticos, mientras otros dudan de su validez. En vista de ello, Bridgman indica que hay algo de "privado" en la aceptación o no aceptación de una prueba. Aparentemente, esto conduce a un subjetivismo. Hay, sin embargo, maneras de evitar este peligro; según el citado autor, el operacionalismo (v.) es una de las teorías más adecuadas para tal propósito.

DENOTACIÓN. En el artículo sobre el concepto de connotación nos hemos ya referido a la denotación. Completaremos ahora lo allá indicado con algunas aclaraciones.

Para algunos autores la denotación es algo que se dice de los términos. Para otros es algo que se dice de los conceptos. En ambos casos, empero, lo que el término o el concepto denotan son entidades. A su vez, éstos pueden concebirse o como individuos o como pensamientos de las entidades, esto es, como conceptos-objetos. Nosotros hablaremos de la denotación como algo que se refiere a los términos; en cuanto a lo denotado, lo consideraremos como una entidad o entidades, sin pronunciamos respecto al *status* ontológico de ellas.

Usualmente se contrapone la denotación a la connotación. Mientras la primera indica la referencia del término a las entidades correspondientes, la segunda indica las notas constitutivas del propio término. Por este motivo se admite generalmente que la denotación es equivalente a la extensión (v.), y que la connotación es equivalente a la comprensión o intensión (VÉANSE). Puede advertirse fácilmente que hay relación inversa entre denotación y connotación, de modo que un término denota tanto más cuanto menos connota, y connota tanto más cuanto menos denota. Así, el término 'hombre' denota más que el término 'árabe', y éste connota más que el término "hombre'. Puede advertirse asimismo que hay casos en los cuales la denotación o la connotación desaparecen. Así, puede haber una connotación no poseída por ninguna entidad, o puede haber denotación en ciertos términos —como ocurre con los pronombres demostrativos— que no poseen ninguna connotación.

La lógica contemporánea considera que el problema de la connotación es objeto de la semántica (v.) o, según la opinión de Quine, de la teoría de la referencia, una de las dos provincias de la semántica. Varias son las definiciones que en dicha lógica se han dado de la denotación; una de las más efectivas es la proporcionada por el mencionado autor al señalar que la denotación puede ser definida como 'la verdad de' en el sentido en que el término 'azul' denota o es verdadero de cada entidad azul.

Entre los trabajos influyentes sobre el problema destacamos el artículo de Bertrand Russell, "On Denoting", publicado en *Mind* (1905) y recogido en el volumen del autor titulado *Logic and Language,* 1956, ed. R. Ch. Marsh, págs. 41-56. — Véase también R. M. Martin, *Truth and Denotation. A Study in Semantical Theory,* 1958.

DEONTOLOGÍA llama Bentham *(Deontology or the Science of Morality,* publicada en 1834) a la ciencia de los deberes o teoría de las normas morales. La deontología no es, sin embargo, una ciencia normativa pura, sino una ciencia empírica que se ocupa de la determinación de los deberes dentro de las circunstancias sociales y, en la intención do Bentham, de la indicación de los deberes que deben cumplirse si se quiere alcanzar el ideal del mayor placer posible para el mayor número posible de individuos.

Para Rosmini, las ciencias deontológicas se oponen a las ontológicas en cuanto las ciencias que estudian el ser como debe ser se oponen a las que lo estudian como efectivamente es. Tal oposición es, sin embargo, sólo aparente; no sólo la deontología necesita ser complementada por la ontología y viceversa, sino que una y otra constituyen dos grandes apartados de las ciencias de razonamiento, distintas de las ciencias intuitivas, referidas más al conocer que al ser.

Entre las investigaciones lógicas actuales figuran las que corresponden a la llamada *lógica deóntica,* la cual se ocupa de proposiciones que designan cosas con propiedades tales como el ser obligatorio, permitido, prohibido, etc. La lógica deóntica es, por su intensión, una lógica modal, y puede formalizarse como un cálculo sentencial. De hecho, hay un paralelismo entre los conceptos usados en el cálculo sentencial y los empleados en una lógica deóntica. Así, a los valores de verdad (verdadero y falso) en el cálculo sentencial, corresponden valores de ejecución [actos] (ejecutado u omitido) en el cálculo deóntico; a las funciones de verdad en el cálculo sentencial corresponden otras tantas funciones de ejecución en el cálculo deóntico (con construcción de tablas de ejecución análogas a las tablas de verdad), y a las modalidades sentenciales (comprobado, falsificado, litigioso, plausible, indecidido) corresponden otras tantas modalidades de ejecución (permitido, no obligatorio, indiferente), En lo que toca a la sin.

taris, la lógica deóntica puede ser probada, es simplemente consistente, es consistente respecto a ' — ' y es simplemente completa.

Peter A. Carmichael, "The Logical Ground of Deontology", *The journal of Philosophy,* XLVI (1949), 2941. — G. H. von Wright, "Deontic Logic", *Mind.* N. S. XL (1951), 1-15, reimp. en el volumen del autor, *Logical Studies,* 1957, págs. 58-74. — Id., id., An Essaiy in *Modal Logic,* 1951, págs. 36-41.— K. Jaakko J. Hintikka, "Quantifiers in Deontic Logic", 1957, *Societas Scientiarum Fennica. Comm. humanarum litterarum,* 23 N° 4. — Nicholas Rescher, "An Axiom System for Deontic Logic", *Philosophical Studies,* 9 (1958), 24-30. — Id., id., "Corrigenda", *ibid.,* pág. 64.

DEPENDENCIA (LEY O PRINCIPIO DE). Véase CATEGORÍA.

DERECHO. Por algo que está dentro del derecho se entiende lo que está conforme a algo o, mejor dicho, lo que está de acuerdo con una regla, lo que la acata o cumple sin desviaciones, rodeos o vacilaciones. Esta significación es más evidente en términos como ὀρθός, *right, Recht,* que aluden directamente a esa conformidad, en tanto que el término español es siempre más bien el Derecho, esto, el conjunto de cuanto es legítimo. Para algunos, lo que es de derecho es lo que es justo; otros afirman la independencia mutua de la justicia y el Derecho, y otros, finalmente, llegan a subordinar al Derecho la justicia, sosteniendo que algo es justo porque se ajusta al Derecho. El derecho se opone, por una parte, al deber en el sentido de que mientras el primero corresponde a lo que puede ser exigido, el segundo se refiere a lo que debe cumplirse. Por otra parte, lo que es de derecho se opone a lo que existe de hecho, entendiendo por el primero lo que debe ser de una manera determinada, lo que funciona en virtud de normas, y por el segundo lo que es así, prescindiendo de que deba o no serlo. Lo que es de derecho se entiende, finalmente, en muy diversos sentidos, pero alude casi siempre a lo que moralmente debe ser una cosa, en cuyo caso lo que ocurre conforme al derecho se opone en ocasiones a lo que transcurre conforme a la Naturaleza.

La oposición entre el Derecho y la Naturaleza o, mejor dicho, entre lo que existe conforme a la ley y lo que es según la Naturaleza, fue ya objeto de amplia discusión por parte de los sofistas y se enlazó con el problema de la validez universal de la ley y del fundamento de esta validez. Como cuestión fundamental del Derecho ha resurgido en todas las épocas en que las concepciones del Derecho han experimentado una crisis y en particular durante el Renacimiento y en el curso del romanticismo. Mas la oposición entre la ley y la Naturaleza no es simplemente la oposición entre la razón y lo instintivo; por el contrario, por 'Naturaleza' se ha entendido casi siempre lo estable y aun lo que existe conforme a la razón. El Derecho natural ha sido así el Derecho resultante de la naturaleza humana, supuesta universal e idéntica a través de la historia, en oposición al Derecho positivo, que es un Derecho histórico, y al Derecho divino, que coincide, a veces, con el natural, sobre todo cuando hay un fondo racionalista en la concepción del mundo, pero que a veces se entiende como la idea divina de justicia, inaccesible a la razón y a la luz naturales y superior a toda condición histórica.

El estudio de la definición del Derecho, de su origen, fundamento y desarrollo es el tema de la filosofía del Derecho, la cual es concebida a veces como una de las ramas de la filosofía (VÉASE) y a veces como la parte básica de una ciencia autónoma del Derecho. Sea cual fuere el punto de vista que se adopte al respecto, la historia de la filosofía del Derecho es ya muy compleja, y aquí no podemos ni siquiera indicar sus momentos principales. Señalaremos únicamente que la filosofía del Derecho como disciplina autónoma se ha ido constituyendo progresivamente a lo largo de la época moderna, especialmente gracias a las grandes contribuciones de Vitoria, Suárez, Grocio, Pufendorf y otros autores. El primer filósofo que, con todo, parece haber tenido la idea de una filosofía del Derecho como disciplina relativamente autónoma fue Hegel, el cual definió el Derecho como la primera posición del Espíritu objetivo, como la pura exterioridad negada por la conciencia moral y superada por la eticidad, es decir, por la ética objetiva propiamente dicha. El reconocimiento hegeliano del carácter objetivo-espiritual del Derecho ha ejercido gran influencia sobre las filosofías del Derecho de los siglos XIX y XX en el sentido de que ha contribuido a delimitar la esfera del Derecho con respecto a las otras esferas de las creaciones espirituales humanas. Pero junto a la coincidencia que ha habido sobre tal delimitación se han producido en los últimos cien años múltiples filosofías del Derecho. Enumeraremos de ellas tan sólo las que nos parece que han atraído principalmente la atención de los filósofos y de los juristas con inclinaciones filosóficas. En primer lugar, podemos hablar de una orientación positiva del Derecho, según la cual el Derecho como tal es independiente de otras esferas — por ejemplo, de la ética. Según esta orientación, el Derecho representa una codificación, lo más formal posible, de ciertas actividades humanas. En segundo lugar, hay una orientación formalista del Derecho. Esta orientación parece relacionarse con la anterior, pero no son estrictamente coincidentes. En efecto, la segunda orientación tiende sobre todo a buscar los fundamentos de una lógica jurídica que termine en una axiomatización de la ciencia del Derecho, tal como la ha perseguido, entre los juristas de lengua española, E. García Máynez. En tercer lugar, hay una orientación que podemos llamar historicista del Derecho. Según ella, el origen de las normas jurídicas se basa en las condiciones históricas. Se ha achacado a esta orientación el ser esencialmente relativista, pero sus defensores han manifestado que era la única capaz de hacer justicia a los aspectos concretos del Derecho. En cuarto lugar, hay una orientación naturalista del Derecho, que puede ser comprendida en función de los postulados capitales del naturalismo (VÉASE). En quinto lugar, hay una orientación teológica del Derecho, que coincide con algunas de las posiciones clásicas antes referidas. En sexto lugar, hay una orientación axiológica del Derecho, para la cual la ciencia del Derecho se basa en una teoría de los valores. Con alguna frecuencia (como ocurre en L. Recasens Siches) esta orientación se ha ligado a concepciones de carácter más o menos

existencial, basados en una previa analítica de la vida humana. Debemos advertir que en algunas ocasiones estas orientaciones se mezclan o pueden mezclarse. Así, por ejemplo, la orientación axiológica o la naturalista no son en principio incompatibles con la orientación formalista o axiomática. En cambio, a veces son incompatibles, como ocurre con las filosofías del Derecho de carácter naturalista y axiológico o teológico. Dentro de cada una de estas orientaciones se suscitan de nuevo algunas de las cuestiones clásicas. Así, por ejemplo, los problemas relativos a la subjetividad u objetividad, individualidad o colectividad, relatividad o carácter absoluto del Derecho son afrontados diversamente por cada una de las citadas orientaciones y reciben respuestas congruentes a sus tendencias fundamentales.

Rudolf Stammler, *Die Lehre vom richtigen Recht*, 1902, 2ª ed., 1926. — Id., id., *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 1922. — Id., id., *Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge*, 2 vols., 1925. — En trad. esp. véase, del citado autor: *Génesis del Derecho* y *Tratado de filosofía del Derecho*, varias ediciones. — G. del Vecchio, *Il sentimento giuridico*, 1902. — Id., id., *Diritto e personalità umana nella storia del pensiero*, 1904. — Id., id., *I presupposti filosofici della nozione del Diritto*, 1905. — Id., id., *Il concetto del Diritto*, 1906. — Id., id., *Il concetto della natura e il principio del Diritto*, 1908 (En trads. esps.: *El sentimiento jurídico, Los supuestos filosóficos de la noción de Derecho, El concepto del Derecho, El concepto de la naturaleza y el principio del Derecho. Tratado de filosofía del Derecho*). — Victor Cathrein, *Filosofía del Derecho* (trad. esp., 1926). — Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 1933 (trad. esp.: *La teoría pura del Derecho*, 1934). — R. von Ihering, *Der Kampf ums Recht*, 1872 (trad. esp.: *La lucha por el Derecho*, 1911; reed., 1939). — Id., id., *Der Zweck im Recht*, 2 vols., 1877-83 (trad. esp.: *El fin en el Derecho*, 1904). Fritz Sander, *Staat und Recht. Prolegomena zu einer Theorie der Rechtserfahrung*, 2 vols., 1922. — Felix Kautmann, *Die Kriterien des Rechts*, 1924. — A. Stoop, *Analyse de la notion du Droit*, 1927. — K. Larenz, *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, 1932. — Karl Petrashek, *System der Rechtsphilosophie*, 1932. — Luis Recasens Siches, *Vida humana, sociedad y Derecho*, 1939. — Id., id., *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*, 1957. — Id., id., *Tratado general de filosofía del Derecho*, 1959. — F. Battaglia, *Corso di filosofia del Diritto*, 3 vols., 1940-1943 (trad. esp.: *Curso de filosofía del Derecho*, I, II, 1951; III, 1953). — Georges Gurvitch, *Sociolgy of Law*, 1942 (trad. esp.: *Sociología del Derecho*, 1945). — Carlos Cossío, *La teoría egológica del Derecho*, 1944. — Abel Naranjo Villegas, *Filosofía del Derecho*, 1946, 2ª ed., 1959. — Gustav Radbruch, *Vorschule der Rechtsphilosophie*, 1948. — M. Reale, *Filosofia do Direito*, 2 vols., 1953, 3ª ed., rev. y aumentada, 2 vols., 1963 (I. *Propedêutica Filosófica "Ad Usum Jurisprudentiae"*; II. *Ontognoseologia Jurídica*). — Sobre lógica jurídica: von Ulrich Klug, *Juristische Logik*, 1951. — E. García Máynez, *Lógica del juicio jurídico*, 1956. — Sobre historia de la filosofía del Derecho: C. A. Emge, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, 1931. — Huntington Cairns, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, 1949. — A. Ravà, *Breve storia della filosofia del diritto*, 1949. — J. Marín Mendoza, *Historia del Derecho natural y de gentes*, 1951. — A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del Derecho*, I, 1956, 2ª ed., 1956. — F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, I, 1954. — J. Llambías de Azevedo, *El pensamiento del Derecho y del Estado en la Antigüedad desde Homero hasta Platón*, 1956. — Carl Joachim Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, 1958. — Concepto de Derecho en Kant: Kurt Lisser, *Der Begriff des Rechts bei Kant*, 1922 (trad. esp.: *El concepto del Derecho en K.*, 1959 [México. Centro de Estudios filosóficos, Cuad. 4]). — Lino Rodríguez-Arias Bustamante, *Ciencia y filosofía del Derecho*, 1961. — Rupert Schreiber, *Logik des Rechts*, 1962.

DERIVACIONES. Véase PARETO (VILFREDO).

DESCARTES (RENÉ) , Renatus Cartesius (1596-1650), nac. en La Haya (Turena), se educó (1606-1614) en el Colegio de Jesuitas de La Flèche. Deseoso de ver mundo, se alistó en 1618 en el ejército del Príncipe Mauricio de Nassau, y en 1619 en el de Maximiliano de Baviera. Siguieron varios años de viajes, y al parecer una peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Loreto para cumplir un voto que había hecho después de descubrir "una ciencia maravillosa". Entre 1625 y 1628 residió en París. En 1628 se trasladó a Holanda, donde permaneció hasta 1649, cuando fue invitado por la reina Cristina a trasladarse a Suecia, donde falleció.

Descartes es considerado como "el padre de la filosofía moderna" y también, aunque con menos razón, como "el fundador del idealismo moderno". En todo caso, su pensamiento y su obra se hallan en un punto crucial en el desarrollo de la historia de la filosofía y pueden considerarse como inicio de un período que algunos historiadores hacen terminar en Hegel y otros hasta entrada la época contemporánea. Se habla con frecuencia del racionalismo de Descartes, y también del voluntarismo de Descartes. Su filosofía ha sido interpretada de muy diversas maneras (Cfr. infra, *ad finem).* No hay duda de que influyó grandemente, no solamente dentro de la tendencia o tradición llamada "cartesianismo" (v.), sino también en muchos autores que se han opuesto a ella, pero que de algún modo deben a Descartes sus principales incitaciones filosóficas. Ciertos autores han destacado la casi absoluta originalidad de Descartes. Otros han mostrado que el filósofo forjó sus conceptos fundamentales tomándolos de la escolástica. La verdad no está probablemente en el punto medio, sino en otro más capital: en el hecho de que Descartes representó, para usar una expresión de Ortega, un nuevo "nivel" en filosofía, y en el hecho de que este nivel fue justamente el que llamamos "moderno".

La filosofía de Descartes no puede reducirse, como a veces se ha hecho, a metodología. Tal filosofía es un conjunto muy complejo de diversos elementos: método, metafísica, antropología filosófica, desarrollos científicos (especialmente matemáticos), preocupaciones religiosas y teológicas, etc., etc. Es plausible, sin embargo, comenzar por destacar la busca cartesiana de un nuevo método. Éste no debe ser, como según nuestro filósofo era la silogística aristotélica, mera ordenación y demostración lógica de principios ya establecidos, sino un camino para la invención y el descubrimiento. Este camino debe estar abierto a todos, esto es, a todos los que participan igualmente de la razón y del "buen sentido".

El ejemplo de la matemática, en

donde el análisis (VÉASE) constituye un arte inventivo, representa la principal incitación del método cartesiano. La primera condición para su realización consiste (*Discurso,* II) en "no admitir como verdadera cosa alguna que no se sepa con evidencia que lo es", evitando la precipitación y la prevención y aceptando sólo lo que se presenta clara y distintamente al espíritu; la segunda, en "dividir cada dificultad en cuantas partes sea posible y en cuantas requiera su mejor solución"; la tercera, "en conducir ordenadamente los pensamientos", empezando por los objetos más simples y fáciles de conocer para ascender gradualmente a los más compuestos, y la cuarta, "en hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales que se llegue a estar seguro de no omitir nada". Estas cuatro célebres reglas resumen todos los caracteres esenciales del método. Para Descartes no puede conocerse en principio ninguna verdad a menos que sea inmediatamente evidente. Pero la evidencia (v.) como único criterio admisible, debe poseer las notas de claridad y distinción (v. CLARO). Descartes llama a las ideas que poseen estas notas naturalezas simples (v.) *(naturae simplices).* Su conocimiento se efectúa por una intuición directa del espíritu; su verdad es, al propio tiempo, su inmediata evidencia. De ahí la necesidad de descomponer toda cuestión en sus elementos últimos y más sencillos y en reconstruirla para la prueba con los mismos elementos, es decir, con sus mismas y primarias evidencias. Toda verdad se compone, por consiguiente, de evidencias originarias, simples, irreductibles o de nociones relacionadas con ellas. Lo que debe hacer el espíritu es distinguir lo simple de lo compuesto e investigarlo con orden hasta llegar a un sistema de elementos en el cual lo compuesto pueda ser reducido cada vez a algo simple. Esta regla es fundamental "y no hay —dice Descartes explícitamente— otra *más* útil, pues advierte que todas las cosas pueden ser dispuestas en series distintas, no en cuanto se refieren a algún género del ente, tal como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto que unas pueden conocerse por otras, de tal modo que cuantas veces ocurre alguna dificultad, podamos darnos cuenta al momento de si no será tal vez útil examinar primero unas y cuáles y en qué orden" *(Regulae,* VI). En otros términos, el verdadero secreto del método —y ningún saber es posible sin método— consiste en regresar a lo más "absoluto".

Descartes busca infatigablemente una proposición apodíctica; no simplemente una verdad fundamental —pues las verdades de fe poseen también este carácter—, sino una verdad que pueda ser creída por sí misma, independientemente de toda tradición y autoridad; una verdad, además, de la cual se deduzcan las restantes por medio de una serie de intuiciones en el curso de una cadena deductiva. Esta verdad ha de ser, por otro lado, común a todo espíritu pensante, de tal suerte que sea accesible a todo pensar, siempre que funcione rectamente y se desprenda de cuanto se interponga para desviarlo o entorpecerlo, pues "nada puede añadirse a la pura luz de la razón que en algún modo no la oscurezca". En otros términos, el espíritu posee, por el mero hecho de ser sujeto pensante, una serie de principios evidentes por sí mismos, ideas innatas (v. INNATISMO), con las cuales opera el conocimiento, el cual reduce a ellas, mediante relación y comparación, cuantas otras nociones surjan de la percepción y de la representación. Este afán de claridad y de evidencia se revela en el proceso de la duda (VÉASE) metódica, que elimina cuantas objeciones pudieran oponerse a semejante fundamentación en los últimos elementos intuitivos. En la duda metódica se indaga el último criterio de toda verdad. No es una duda en un sentido escéptico con una finalidad nihilista o con un propósito moral: se duda justamente porque sólo de la duda puede nacer la certeza máxima. La duda pone sólo entre paréntesis los juicios, pero no las acciones. Toda irresolución en estas últimas queda suprimida por lo que Descartes llama la "moral provisional" indispensable para no convertir la actitud dubitativa en una destrucción del orden moral, político y religioso existente.

Descartes procede a dudar de todo, y no sólo de las autoridades y de las apariencias del mundo sensible, sino también de las propias verdades matemáticas. El proceso de la duda es llevado a sus últimas consecuencias por la hipótesis del "genio maligno" *(malin génie),* introducido por Descartes para agotar completamente la serie de posibles dubitaciones. Pudiera existir, señala, un genio maligno omnipotente que se propusiera engañar al hombre en todos sus juicios, inclusive en aquellos que, como los matemáticos, parecen estar fuera de toda sospecha. Mas una vez practicada esta duda metódica y radical, mientras el espíritu piensa en la posibilidad de toda suerte de falsedades, advierte que hay algo de que no es posible dudar en manera alguna, esto es, de que el propio sujeto lo piensa. La duda se detiene, finalmente, en este pensamiento fundamental, en el hecho primario de que, al dudar, se piensa que se duda. Este núcleo irreductible en donde el dudar se detiene es el *Cogito ergo sum* (VÉASE). Yo pienso: luego, yo existo; yo soy, por lo pronto, una cosa pensante, algo que permanece irreductible tras el absoluto dudar *(Discurso,* IV; *Meditaciones,* II). El *Cogito* es, por consiguiente, la evidencia primaria, la idea clara y distinta por antonomasia — idea distinta, certeza primaria, pues, más bien que primaria realidad. Tal proposición es juzgada por Descartes como una verdad inconmovible "por las más extravagantes suposiciones de los escépticos". El *Cogito* —que no debe interpretarse como un mero acto intelectual, sino como un "poseer en la conciencia"— afirma que "yo soy una cosa pensante" con completa independencia de la coincidencia del pensar con la situación objetiva y aun de la propia existencia de tal situación.

Ahora bien, el momento inmanente del *Cogito* queda transformado muy luego en un momento trascendente. Ocurre tal en la demostración de la existencia de Dios y en las sucesivas afirmaciones de la substancialidad del alma y de la extensión de los cuerpos. Por eso el *Cogito* representa la posición de un idealismo que no renuncia al realismo y que, por otro lado, no se satisface con el inmanentismo de la conciencia. De ahí que su función sea distinta de la representada en el pensamiento moderno por el fenomenalismo espiritualis-

ta de Berkeley y por el criticismo de Kant. Aunque Descartes tiene de común con estos autores el participar de los supuestos del idealismo moderno, se distingue de ellos en que admite a la vez no pocos supuestos realistas. En todo caso, Descartes aspira a salir lo antes posible del fenómeno o de la conciencia con el fin de encontrar una realidad que le garantice la existencia de las realidades. Ello tiene lugar por medio del indicado paso a la demostración de la existencia de Dios (VÉASE). Sólo Dios puede garantizar la coincidencia entre semejantes evidencias y sus existencias correspondientes. Como demostración principal usa Descartes el argumento ontológico, pero le da un sentido distinto al deducir la existencia de Dios de su idea como ser infinito en el seno de la conciencia finita. Sólo porque una naturaleza infinita existe puede poner su idea en una naturaleza finita que la piensa. Así, esta demostración es superación del solipsismo de la conciencia y paso al reconocimiento de la realidad y consistencia de las objetividades.

Busca y hallazgo del método (y de sus reglas), proceso metódico de la duda, evidencia del *Cogito* y demostración de la existencia de Dios son cuatro elementos fundamentales de la filosofía cartesiana. Lo que religa a estos elementos es el esfuerzo por encontrar proposiciones apodícticas y que sean a la vez explicativas de lo real. La razón en la que Descartes ha comenzado por "encerrarse" no es, en efecto, una razón puramente formal. O, si esta razón es formal, lo es en un sentido más parecido a como lo son las razones de la matemática, en las cuales hay invención y descubrimiento y no sólo ordenación o pura "dialéctica". La razón cartesiana puede ser considerada, además, como intuitiva, en el sentido de que parte de intuiciones (v. INTUICIÓN) para desembocar en intuiciones, en una cadena que tiene que ser perfectamente transparente. Ahora bien, la filosofía de Descartes no queda detenida en el paso de la prueba de la existencia del yo como yo pensante a la prueba de Dios como ser infinito capaz de garantizar al yo pensante las verdades, y en particular las verdades eternas. El yo se aprehende a sí mismo como naturaleza pensante, y aprehende a Dios como alguien que "concurre conmigo para formar los actos de mi voluntad, pero Descartes estima que debe considerarse si hay también cosas externas. Esta consideración se hace, por lo pronto, al hilo de la idea clara y distinta de lo externo. Esta idea lleva a considerar otra substancia, también clara y transparente, la substancia corporal en cuanto substancia extensa. La distinción entre substancia pensante y substancia extensa es absolutamente clara justamente porque cada una se define por la exclusión de la otra: lo pensante no es extenso; lo extenso, no piensa. La extensión no es esencial al yo pensante; el pensamiento no es esencial a la realidad extensa. Así se forman dos substancias separadas y claramente definidas, en tanto que podamos decir que son propiamente substancias, ya que, en alguna medida, sólo Dios es substancia. La consecuencia de ello es un dualismo (y, según algunos autores, si tenemos presente a Dios, un "trialismo").

Consideremos ahora solamente el dualismo citado. Éste planteó a Descartes muy agudos problemas, en particular al hilo de la famosa cuestión de la relación entre alma y cuerpo como relación entre substancias. Una parte considerable del pensamiento racionalista postcartesiano (Malebranche, ocasionalistas [véase OCASIONALISMO], Spinoza, Leibniz) se ocupó de esta cuestión, dándole muy diversas soluciones. Pero sería erróneo creer que hay en el pensamiento de Descartes sólo una metafísica: la separación de las dos substancias, aunque metafísicamente enojosa, le parece a Descartes científicamente fecunda. Ella es, en todo caso, el fundamento de la doctrina del hombre (de la "psicología") y de la doctrina del mundo (de la física).

De la física cartesiana habría mucho que hablar. Pueden encontrarse en varias partes de su obra —especialmente en los *Principios de filosofía*— elementos que permiten concluir que Descartes no fue tan extremado como pareció en su concepción de las realidades físicas como puras substancias extensas; la cuestión de las fuerzas que se manifiestan en los cuerpos es para Descartes, como para todos los físicos, una cuestión capital. Pero *grosso modo* puede decirse que la física cartesiana aparece bajo la forma de una estática dominada por el sistema de las relaciones espaciales. Las cualidades y las supuestas fuerzas ínsitas en la naturaleza de los cuerpos son eliminadas; de otra suerte no podría entenderse racionalmente la substancia extensa. Ello equivale en gran parte a considerar la física desde el punto de vista de la geometría. Equivale también a adoptar lo que se ha llamado luego "el método del análisis reducti-vo", por lo menos dentro de cada uno de los tipos fundamentales de substancia. Es curioso advertir que aun cuando Descartes se opuso tenazmente en su física a las teorías escolásticas, por considerar que tales teorías se fundaban en ciertas supuestas "virtudes" de los cuerpos, de las que se procedía a derivar racionalmente sus propiedades, su propia física es en muchos puntos no menos metafísica que la de los escolásticos. En efecto, Descartes intenta derivar ciertas teorías físicas —por ejemplo, su idea de la materia como un complejo de "torbellinos"— de las propiedades racionales de la materia como substancia extensa.

La "psicología" de Descartes no sigue enteramente las líneas de la racionalización geometrizante que opera en la física. Por un lado, hay en las ideas psicológicas de Descartes mucha más descripción que deducción racional. Por otro lado, Descartes tiene conciencia de que aunque todas las operaciones psíquicas son *cogitaciones,* lo único común a éstas es su carácter intencional. Los fenómenos de la voluntad, por ejemplo, no se reducen fácilmente a los de la inteligencia. Ahora bien, aun así, Descartes trata de encontrar en su "psicología" un método basado en la claridad y la distinción. Por eso cada una de las variedades de los modos psíquicos tiene que ser deducida de la propia esencia de este modo. Así, Descartes define las pasiones como "reacciones". Las principales "reacciones" son la admiración (v.), el amor, el odio, el deseo (v.), la alegría y la tristeza. La voluntad (VÉASE) es la facultad de juzgar o abstenerse de juzgar, de asentir o negar el juicio. Esta voluntad es infinita y completamente libre de dar o no su adhesión, pues el entendimiento muestra simplemente a la voluntad lo que debe elegir. La infinitud de

la voluntad se contrapone a la finitud del entendimiento: el error (VÉASE) radica no sólo en la adhesión a las representaciones confusas y oscuras, sino en el acto volitivo que sobrepasa el carácter limitado del entendimiento. Pero los supuestos de la filosofía cartesiana no quedan agotados tampoco en la tendencia a la reducción de lo complejo a lo simple. Hay en ella la idea de que es posible reconstruir el universo entero a base de elementos simples; hay la seguridad de que se ha alcanzado por vez primera una seguridad intelectual completa; hay la confianza en que todo hombre, por el mero hecho de serlo, puede llegar al conocimiento siempre que utilice el método conveniente. Lo que importa para la verdad es, pues, menos la penetración espiritual que el adecuado uso del método. Hay, finalmente, el supuesto de una ordenación de la Naturaleza o, más aun, de una ordenación según ley matemática, pues el método se contrapone continuamente a la suerte. Por eso el método es como la clave de un lenguaje. Y por eso la filosofía de Descartes es casi el "programa" de la época moderna, cuando menos en tanto que exploración de las posibilidades de la razón (VÉASE).

Como en todos los artículos sobre los grandes filósofos, la exposición aquí presentada debe ser completada por las referencias a Descartes que figuran en otros artículos de este *Diccionario*. Hemos ya señalado algunos de ellos en el curso de la exposición (ANÁLISIS, CLARO, COGITO ERGO SUM, INNATISMO, etc.); al lector le será fácil recurrir a otros conceptos básicos (CREACIÓN, ESPACIO, TIEMPO, etc.

La filosofía de Descartes ha sido objeto de numerosas interpretaciones. Mencionaremos sólo tres grupos de teorías sobre tres puntos estimados centrales.

Uno de estos grupos de teorías se refiere a un aspecto sociológico-histórico: se trata de saber si hay que interpretar siempre de modo más o menos literal lo que Descartes ha escrito o de si hay que considerar a Descartes como un "filósofo enmascarado", que oculta su verdadero pensamiento *(Larvatus prodeo)* por miedo a las consecuencias que su manifestación podría acarrear. La interpretación de los escritos de Descartes como expresión del pensamiento auténtico del filósofo es no sólo la tradicional, sino también la aceptada hoy generalmente por todos los expositores del cartesianismo. La interpretación de Descartes como "filósofo enmascarado" ha sido propuesta por M. Leroy.

Otro de estos grupos afecta al interés predominante de Descartes. Para algunos, el único interés del filósofo consistió en dar un fundamento filosófico a la nueva ciencia natural, o inclusive desarrollar pura y simplemente esta última. Para otros (como Léon Blanchet), Descartes pretendió hacer lo mismo que la Iglesia católica ha intentado frecuentemente: establecer un equilibrio entre teología y filosofía, y entre revelación y razón. Para otros (Cassirer), Descartes se interesaba como filósofo teórico por la fundamentación filosófica de la nueva ciencia y como hombre por la obtención de la *pax fidei*. Para otros (H. Gouhier), puede distinguirse entre Descartes y el cartesianismo y atribuir a cada uno de ellos no intereses opuestos, pero sí una cierta acentuación de tales intereses en un sentido o en otro.

Otro de estos grupos, finalmente, toca a la estructura de la obra filosófica de Descartes y a la función desempeñada por ella por ciertas afirmaciones (tales, el *Cogito ergo sum).* Para algunos (M. Guéroult), Descartes fue ante todo un razonador, cuya filosofía siguió un estricto "orden de razones"; para otros (F. Alquié), Descartes concibió las verdades fundamentales como "experiencias ontológicas".

Obras: *Discours de la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences.* Este *Discours* apareció anónimamente en 1637 junto con los tratados de *Dioptrique, Météores y Géométrie* —de los cuales constituía el prefacio— bajo ei título común de *Essais philosophiques.* Traducción latina revisada por Descartes, del Abbé Étienne de Courcelles, bajo el nombre de *Specimina philosophica* (1644) con exclusión de la *Geometría* (trad. por Schooten y publicada en 1649). — *Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate; his adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes cum responsionibus auctoris,* 1641 (las objeciones proceden de: 1) Caterus, de Amberes; 2) de sabios de París reunidas por el P. Mersenne; 3) de Hobbes; 4) de Arnauld, 5) de Gassendi; de varios teólogos y filósofos). La segunda edición (1642) apareció bajo el título: *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur,* incluyendo las "Objeciones séptimas" del P. Jesuita Bourdin. Trad. francesa de las *Meditaciones* por el Conde de Luynes y de las objeciones y respuestas por Clersier en 1647. — *Renati Descartes Principia philosophiae,* 1644 (trad. francesa por Picot, 1647). — *Les passions de l'âme,* 1649 (trad. latina, 1650). — Después de la muerte de Descartes apareció *Le monde ou traité de la lumière,* 1664 (edición más completa, 1677). — *Traité de l'homme et de la formation du foetus,* 1664. — *Cartas* (1657-1667; en latín, 1668, 1792). — *Regulae ad directionen ingenii* e *Inquisitio veritatis per lumen naturale* (ambas en *Opera posthuma Cartesii physica et mathematica,* 1701). — Edición latina de las obras filosóficas, Amsterdam, 1650; edición en francés: París, 1701. Edición de Cousin, 1824-1826. Edición completa de Adam y Tannery, 11 vols., 1897-1909; reimp., 13 vols., 1957. — Correspondencia publicada por Ch. Adam y G. Milhaud, 7 vols., 1936-1960. — Correspondencia entre Descartes y Huyghens: *Correspondence of Descartes with Constantyn Huyghens 1635-1647* (Oxford, 1926, ed. Leon Roth). — Para el *Discurso del método* véase especialmente la ed., de É. Gilson, con comentarios (1930). — Biografía antigua de Descartes: Adrien Baillet, *Vie de monsieur Descartes,* 1691, reed., 1946). — "La Table Ronde", París, 3ª ed. — Edición de cartas sobre la moral por Jacques Chevalier, *Lettres sur la morale. Correspondance aves la princesse Elizabeth, Chanut et la reine Christine,* 1935 (edición española: *Cartas sobre la moral,* 1945). — En español: *Discurso del método y Meditaciones metafísicas,* 1945 (trad. de M. García Morente). Trad. del *Discurso* con introducción y notas por R. Frondizi. — *Reglas para la dirección del espíritu,* 1935 (trad. M. Mindán). — *Los principios de la filosofía* (trad. J. Izquierdo y Moya; otra trad. por G. Halperín). — Selección de textos por L. Brunschvicg, 1941. — Bibliografía: Gregor Sebba, *Descartes and His Philosophy. A Bibliographical Guide to the Literature, 1800-1958,* 2 vols., Vol. I (*Introduction to Descartes Studies: Comprehensive Bibliography*), 1959. — Véase L. Liard, *Descartes,* 1882. — A. Fouillée, *Descartes,* 1893. — Norman Kemp Smith, *Studies in*

the Cartesian Philosophy, 1902.—Id., id., *New Studies in the Philosophy of Descartes. Descartes as a Pioneer*, 1952. — A. Hoffmann, *Descartes*, 1905 (trad. esp. 1932). — Octave Hamelin, *Le système de Descartes*, 1911 (trad. esp.: *El sistema de Descartes*, 1949). — É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913. — Id., id., *Index scholastico-cartésien*, 1913. — Id., id., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930. — Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, 1920. — J. Chevalier, *Descartes*, 1921. — A. Espinas, *Descartes et la morale*, 2 vols., 1925. — É. Boutroux, *Des vérités éternelles chez Descartes*, 1927 (trad. francesa de la tesis de 1874: *De veritatibus aeternis apud Cartesium*). — Joaquín Xirau, *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, 1927. — H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, 1924. — Id., id., *Essais sur Descartes*, 1937, 2ª ed., 1949. — Id., id., *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'antirenaissance*, 1958. — Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, 2 vols., 1929 (trad. esp., 1930). — J. Segond, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, 1932. — Francesco Olgiati, *Cartesio*, 1934. — W. A. Merrylees, *Descartes: an Examination of Some Features of His Metaphysics*, 1934.—Paul Mouy, *Le développement de la physique cartésienne, 1646-1712*, 1934. — K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, 1937 (trad. esp.: *Descartes y la filosofía*, 1960). — Ch. Adam, *Descartes, sa vie et son oeuvre*, 1937.—H. J. de Vleerschauwer, *R. Descartes. Lebensweg en Wereldbeschouwing*, 1937. — E. Cassirer, *Descartes, Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, 1939. — Varios autores, *Escritos en honor de Descartes* (Universidad de La Plata, 1938). — Varios autores, *Descartes. Homenaje en el tercer centenario del Discurso del método* (Universidad de Buenos Aires, 3 vols., 1938). — Marthinus Versfeld, *An Essay on the Metaphysics of Descartes*, 1940. — J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 1945. — L. Laberthonnière, *Études sur Descartes* (en *Oeuvres*, I, II, 1945). — Elisabeth Goguel, *Descartes y su tiempo*, 1946. — C. E. Barié, *Descartes*, 1947. — J. P. Sartre, "La liberté cartésienne", en *Situations*, I, 1947 (en esp.: "La libertad cartesiana" en trad. del citado volumen con el título: *El hombre y las cosas*, 1960, págs. 242-58). — Armando Carlini, *Il problema di Cartesio*, 1948. — Varios autores, número de *Filosofía y Letras* (México, tomo XX, Nº 39, 1950) dedicado a Descartes. — F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 1950. — Id., id.,, *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, 1956. — C. Serrurier, *Descartes. L'homme et le penseur*, 1951. — A. G. A. Balz, *Descartes and the Modern Mind*, 1952. — M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I (*L'âme et Dieu*), 1953; II (*L'âme et le corps*), 1953. — F. Alquié, M. T. Antonelli, L. Beck, E. W. Beth, H. Gouthier, M. Guéroult, J. Hyppolite, J. Wahl *et al.*, *Descartes*, 1957 [Cahiers de Royaumont. Philosophie, 2]. — Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de D.*, 1962. — Bibliografía: Gregor Sebba, *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature 1800-1960*, 1963.

DESCRIPCIÓN. La descripción era ya considerada por los antiguos como una "definición insuficiente". Se describía lo que no podía definirse, agotando en la definición todas las notas esenciales. Todavía en la *Lógica de Port-Royal* la descripción era considerada como un modo de conocimiento inferior, como una definición imperfecta, una *minus accurata definitia* (II, 12). En el curso de la época moderna, sobre todo en la medida en que imperó el racionalismo, prevaleció tal idea de la descripción. En cambio, durante el pasado siglo se investigaron los caracteres *propios* de la operación descriptiva. Se estableció, así, una distinción completa entre la descripción y otras operaciones cognoscitivas, tales como la definición, la demostración y la explicación. La descripción no era entonces ni la formulación de un juicio por el cual se responde a la pregunta acerca del ser de un sujeto, ni la indicación de su fundamento u origen lógico u ontológico, ni la manifestación conceptual de un desenvolvimiento, sino la pura y simple indicación de lo que aparece en una cosa, de las notas que por sí mismas se revelan de algo. La descripción equivalía entonces en gran parte a la mostración, acaso con la única diferencia de que lo mostrado necesita una mínima explicación en un enunciado, en tanto que lo descrito requiere una enumeración ideal completa. Pronto, sin embargo, resultaron insuficientes estas precisiones. Así, los esfuerzos para lograr una idea clara de la descripción surgieron casi simultáneamente desde varios lugares. Por un lado, la advertencia de que hay ciencias no réductibles a una explicación mecánica —como la historia y, en general, las llamadas ciencias del espíritu— indujo a algunos a hablar de "ciencias descriptivas". Pero en tal caso la descripción no fue sino una operación conceptual que conducía a la comprensión (VÉASE). Por otro lado, las tendencias positivistas acentuaron la importancia de una descripción de los fenómenos, de tal suerte que la descripción se convirtió a veces en un modo de conocimiento postulado para todas las ciencias, inclusive para las naturales; no sólo, pues, para aquellas que tradicionalmente eran consideradas como descriptivas (botánica, zoología), sino también para las llamadas explicativas (física). En tercer lugar, la fenomenología acentuó la importancia de la descripción del contenido intencional, haciendo de la descripción algo más que un método universal de las ciencias; la descripción es entonces el único método de acercamiento a lo que se da en tanto que se da y tal como se da. Esta idea de la fenomenología representaba, así, una purificación de la operación descriptiva, que en tal caso llega hasta las esencias y no se limita a una enumeración de los fenómenos como la postulada por el positivismo. Pero hay en la época contemporánea otros intentos de precisión de la descripción. Entre ellos se cuentan sobre todo las diferentes maneras con que algunos pensadores norteamericanos e ingleses han distinguido entre un conocimiento inmediato de la cosa y un saber acerca de ella. Así, William James distingue entre conocimiento como *acquaintance* y el saber acerca de algo real, donde el conocimiento representa un saber de tipo determinado. También Bertrand Russell establece una distinción entre el conocimiento por el cual estamos enterados de una cosa *(knowledge by acquaintance)* y el conocimiento descriptivo de ella *(knowledge by description [Problems of Philosophy*, Caps. IV y V]), es decir, entre el saber algo y el saber *acerca de* algo. Esta distinción (de la que parece haber un antecedente en San Agustín, *De magistro)* ha sido relacionada a veces con los problemas planteados en la teoría lógica de las descripcio-

nes propuesta por el citado autor. Pero como dicha teoría tiene un sesgo técnico que no aparece claramente en la distinción anterior, procederemos a exponerla separadamente.

La teoría russelliana de las descripciones ha sido expuesta en *Principia Mathematica* (I, 68) y, en forma más popular, en el Cap. XVI de la *Introduction to Mathematical Philosophy.* Hoy día forma un capítulo indispensable en toda exposición de los elementos de la lógica simbólica. Es muy adecuado presentarla dentro de la lógica de la identidad, puesto que requiere el uso del signo '='. Aunque Russell ha dividido a las expresiones en indefinidas (como 'un tal') y definidas (como 'el tal'), nosotros nos referiremos únicamente a las segundas. Advertiremos solamente a guisa de ilustración que, como ha indicado Russell, hay algo común en la definición de una descripción indefinida (o ambigua) y de una descripción definida: el que la definición que se busca es una definición de proposiciones en las cuales aparece la expresión 'un tal' o la expresión 'el tal', no una definición de la expresión misma aislada. Esta advertencia es necesaria sobre todo en el caso de las expresiones definidas; todo el mundo estará de acuerdo, en efecto, en que una expresión tal como 'un perro' no es ningún objeto definido que pueda definirse por sí mismo, pero, en cambio, hay pensadores para quienes una expresión tal como 'el perro' puede ser definida aisladamente. Esto es, según Russell, un grave error, debido al olvido de la diferencia entre un nombre y una descripción definida.

Por lo indicado anteriormente se puede ya comprender que las descripciones (que entenderemos desde ahora como definidas o no ambiguas) son expresiones que se inician con el artículo determinado 'el' (o 'la'). Así, por ejemplo, Ί El Rey de Suecia', Ί El autor del *Quijote',* 'El hombre más alto de la quinta española de 1934' son descripciones. Cada una de tales expresiones pretende nombrar una entidad. Así, Ί E1 Rey de Suecia' pretende nombrar el Rey de Suecia, Ί E1 autor del *Quijote'* pretende nombrar el autor del *Quijote,* etc. Si consideramos ahora enunciados en los cuales aparecen descripciones como las anteriores mencionadas, nos encontraremos con que unos enunciados son verdaderos y otros falsos. Por ejemplo:

El Rey de Suecia es un Rey constitucional (1)

es un enunciado verdadero. En cambio

El autor del *Quijote* era francés (2)

es un enunciado falso. La teoría de las descripciones tiene que establecer ciertas condiciones que permitan ver si un enunciado en el cual aparece una descripción es verdadero o si es falso. Estas condiciones son: (a) Debe haber por lo menos un tal; (b) Debe haber a lo sumo un tal; (c) El tal en cuestión debe ser tal y cual. (1) es verdadero porque hay por lo menos un Rey de Suecia y hay a lo sumo un Rey de Suecia y este Rey es un Rey constitucional. (2) es falso porque si hay por lo menos un autor del *Quijote* y a lo sumo un autor del *Quijote,* este autor del *Quijote* no era francés. (1) es verdadero, pues, por cumplir las condiciones (a), (b) y (c). (2) es falso por no cumplir la condición (c). Los enunciados siguientes:

El Presidente de Inglaterra es simpático,
El autor de la *Enciclopedia Espasa* no es analfabeto.

son falsos por no cumplir respectivamente las condiciones (a) y (b).

Como es posible (mediante un proceso lógico del que aquí no daremos cuenta) expresar un enunciado en el cual interviene una descripción de la forma:

El *x,* tal que, *x* es tal y cual,

y como Russell propuso simbolizar 'el *x,* tal que' mediante '(ιx)', este símbolo aparece con frecuencia en la teoría de las descripciones y es llamado a veces símbolo de la descripción o también símbolo del caso único, puesto que indica que hay por lo menos y hay a lo sumo un tal que es tal y cual.

La introducción de descripciones es importante por varios motivos. Señalamos aquí únicamente dos. Primero, porque elimina los nombres propios. Segundo, porque aclara la noción de existencia. Diremos unas palabras sobre cada uno de estos puntos.

Que los nombres propios pueden ser eliminados, es obvio si consideramos la descripción '(:*x*)' *(x* escribió el *Quijote',* la cual sustituye el nombre propio "Cervantes". La ventaja de la sustitución aparece clara cuando advertimos, siguiendo a Russell, que una descripción definida y un nombre propio no son lo mismo: la descripción no es un simple símbolo, mientras el nombre lo es. Por este motivo, una expresión como 'Cervantes es el autor del *Quijote'* no es lo mismo que una expresión como 'Cervantes es Cervantes'. Pero mientras podemos preguntar, por ejemplo, si existió Cervantes, no podemos hacer tal pregunta si 'Cervantes' es un nombre. Al eliminar el nombre propio y sustituirlo por la descripción nos es posible formular cuestiones acerca de la existencia. De ahí que Russell concluya que "la existencia solamente pueda ser afirmada significativamente de descripciones". Y de ahí también que no sea necesario, como proponía Meinong, hablar de *objetos* irreales, que no serían existentes, sino "subsistentes"; tales supuestos ontológicos resultan inútiles en la teoría de las descripciones. La teoría russelliana de las descripciones es aceptada hoy, con los refinamientos necesarios, por casi todos los lógicos. Es criticada, en cambio, por algunos filósofos que, como los del grupo de Oxford, han analizado el uso (VÉASE) de las expresiones descriptivas. Así, por ejemplo, P. F. Strawson ha indicado que en la teoría russelliana se olvida que las frases descriptivas se usan como referencias. Según ello, hay que examinar lo que podemos decir de una frase descriptiva, el uso de ella y su expresión lingüística. El significado de una frase descriptiva no es, según Strawson, todavía una referencia a la persona o cosa a la cual alguien se refiere. Por ejemplo, el significado de 'El actual Rey de Suecia' equivale a establecer según qué convenciones *usamos* esta frase; no equivale a indicar la persona a la cual se refiere, pues la expresión no se refiere a nada, aunque *puede ser usada* en distintas ocasiones para referirse a cosas diversas (como cuando nos referimos al actual Rey de Suecia en 1955 o en 2056). En conclusión puede decirse que las frases descriptivas son verdaderas o falsas si se usan para *referirse* a una persona o cosa en un contexto *determinado.*

La crítica de Strawson se basa, por consiguiente, en último término, en la advertencia de que Russell y los lógicos no tienen en cuenta suficientemente la noción del *referirse a·* DESCUBRIMIENTO. V. VERDAD. DESEO. En el artículo APETITO hemos tratado de esta afección o movimiento en un sentido muy general, como una de las potencias del "alma" — entendida ésta también en la forma más general posible. La noción de apetito incluye con frecuencia la de deseo, pero esta última no es identificable con la primera. Tal diferencia no es sólo sistemática, sino también histórica. En efecto, mientras el concepto de apetito ha sido tratado primariamente por autores griegos y escolásticos —y por varios autores modernos sólo en la medida en que usaron el vocabulario escolástico— el concepto de deseo ha sido objeto de análisis por muchos autores de todas las épocas.

La distinción entre apetito y deseo en la lengua griega aparece como una distinción entre ὄρεξις y ἐποθομια . Esta última voz fue usada, entre otros, por Platón y Aristóteles. Se ha traducido al latín a veces por *libido,* a veces por *concupiscentia y* a veces por *cupiditas.* En Aristóteles el deseo es, como ya indicamos (v. APETITO), una de las clases del apetito *(de an.,* III 433 a 25). El deseo no es necesariamente irracional; puede ser, y es con frecuencia, un acto deliberado *(Eth. Nic.,* III 1113 a 11), esto es, tener como objeto algo que se halle en nuestro poder tras deliberación. En rigor, lo que se llama "elección" o "preferencia" es "un deseo deliberado" *(ibid.,* VI 1139 a 24). Con estos análisis Aristóteles parecía rechazar el contraste establecido por Platón entre deseo y razón *(Rep.,* IV 439-442), pero debe tenerse en cuenta que la concepción platónica del deseo es más compleja de lo que aparece si consideramos únicamente el texto citado; en efecto, Platón admitía no solamente la distinción entre deseos necesarios e innecesarios *(ibid,,* VIII 859 A), sino que consideraba asimismo la posibilidad de un deseo perteneciente exclusivamente a la naturaleza del alma *(Phil,* 34 A - 35 A) .

Era común en el mundo antiguo referirse al deseo como una pasión o *perturbatio,* πάθος, del alma, si bien no hay que dar siempre al término 'pasión' un sentido peyorativo. Cuando se acentuaba el carácter racional del alma, sin embargo, cualquiera de sus "pasiones" podía aparecer como un obstáculo a la razón. Así sucedía con los viejos estoicos. Zenón de Citium hablaba del deseo como una de las cuatro "pasiones" junto al temor, al dolor y al placer. Cicerón *(Tusc.* Disp., IV 6) introdujo la doctrina estoica de las pasiones fundamentales y clasificó éstas en dos que se refieren a bienes —deseo (bienes futuros), alegría (bienes presentes)— y dos que se refieren a males — temor (males futuros) y tristeza (males presentes). La voz que Cicerón usó para lo que llamamos "deseo" es *libido.*

En su discusión de la noción de *concupiscentia (S. theol.,* I-II q. XXX), Santo Tomás niega que la *concupiscentia,* o deseo, se halle únicamente en el apetito sensitivo. Ello no quiere decir, sin embargo, que se extienda sin límites por todas las formas del apetito. Ciertamente, el deseo puede ser sensible o racional, y aspira a un bien que no se posee. Pero el deseo no debe simplemente confundirse con el amor o con la delectación. En virtud de la importancia que tiene el objeto a que se aspira, parece como si el deseo tuviese en Santo Tomás un carácter ambivalente: su bondad o su maldad dependen del objeto considerado. El hecho de que el término 'concupiscencia' se tome hoy (en español) en mala parte, como apetito de placeres, no debe hacer olvidar el más completo sentido de la voz latina *concupiscentia.*

Los autores modernos han tratado del deseo generalmente como una de las llamadas "pasiones del alma". Aunque hay en muchos de dichos autores implicaciones éticas, el principal interés que los mueve es "psicológico" (en un sentido muy amplio de este término). Así ocurre con Descartes, al escribir que "la pasión del deseo es una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el porvenir cosas que se representa como convenientes para ella" *(Les passions de l'âme,* art. 86). También en Locke: "la ansiedad que un hombre halla en sí a causa de la ausencia de algo cuyo presente goce lleva consigo la idea de deleite, es lo que llamamos *deseo,* el cual es mayor o menor según aquella ansiedad sea más o menos vehemente" *(Essay,* II xx 6). Semejante ansiedad, por lo demás, no es en sí misma mala; en rigor, puede ser el incentivo para la "industria" [destreza] humana". Spinoza no establece ninguna distinción entre apetito *(appetitus) y* deseo *(cupiditas):* "el deseo es el apetito acompañado de la conciencia de sí mismo" *(Eth.,* III, prop ix, schol.).

Motivos metafísicos resuenan en la idea del deseo tal como ha sido presentada por Schopenhauer *(Die Welt als Wille und Vorstellung,* II 28), lo que se comprende si se tiene en cuenta que su idea de deseo está íntimamente ligada con la de Voluntad. Finalmente, en Hegel y en algunos autores contemporáneos, la noción de deseo ha sido tratado en sentido "me-tafísico-existencial". Hegel indica que "la conciencia de sí mismo es el estado de *deseo* en general", que "la conciencia de sí mismo es *Deseo" (Phänomenologie des Geistes.* Int. B 4). La condición del "deseo" y del "trabajo" (o esfuerzo) aparece en el proceso en que la conciencia vuelve a sí misma en el curso de sus transformaciones como conciencia (v.) infeliz *(ibid.,* Int. B 4 b). Según Heidegger "el ser para las posibilidades" se muestra como "puro *desear" (Sein und Zeit,* § 41). Este desear presupone ontológicamente el cuidado (v.). Para Sartre, el deseo no es pura subjetividad — aunque aparezca como un modo singular de una subjetividad. Tampoco es pura apetencia, análoga a la del conocimiento. La intencionalidad del deseo no se agota en un "hacia algo". El deseo es algo que "yo me hago" a la vez que estoy haciendo al otro deseado como deseado. Por eso Sartre indica que el deseo —que ejemplifica en el deseo sexual— tiene un ideal imposible, porque aspira a poseer la trascendencia del otro "como pura trascendencia y, sin embargo, como *cuerpo", es* decir, porque aspira a "reducir el otro a su simple *facticidad,* ya que se halla entonces en medio de mi mundo" y a la vez quiere que "esta felicidad sea una perpetua apresentación de su trascendencia anonadadora" *(L'Être et le Néant,* págs. 455 y sigs.).

J. Urban, *L'épithymologie (la désirologie). Désirs positifs et négatifs. Les lois des désirs. La valeur subjective. La volonté,* 1939.

DESIGNACIÓN. El concepto de designación es uno de los conceptos fundamentales de la semántica (VÉASE). La designación es una relación entre una expresión (término, enunciado, etc.) y la entidad o entidades a las cuales esta expresión se refiere. 'Entidad' no debe entenderse, empero, siempre como un hecho, sino más bien como algo semejante a lo que se llama un concepto-objeto. Así, por ejemplo, el término 'triangular' designa la propiedad de ser triangular (o también, según los casos, la clase de los objetos triangulares). El examen de la designación no proporciona, pues, ninguna información acerca de si la entidad designada es efectivamente tal entidad. Lo último es una cuestión de hecho, que necesita comprobación o verificación. El examen de la designación informa solamente acerca de si la entidad designada es correctamente nombrada.

Asignar *designata* a los signos de un cálculo equivale a dar una interpretación semántica de tales signos. Hay discusión acerca de cuáles son los signos de un cálculo a los cuales deben asignarse *designata.* Algunos autores sostienen que debe hacerse solamente con signos cuantificables; otros mantienen que debe hacerse asimismo con signos no cuantificables. Hay asimismo discusión acerca de cuáles son los tipos de *designata* que deben asignarse a los signos de un cálculo. El resultado de esta discusión depende en buena parte de la decisión o decisiones a que se haya llegado con respecto a la teoría de los universales (v.). Nos limitaremos a señalar algunas posibilidades a modo de ilustración. Los signos por medio de los cuales se simbolizan enunciados pueden tener como *designata* proposiciones, valores de verdad o hechos. Las conectivas y cuantificadores pueden tener como *designata* funciones preposicionales. Las variables argumentos en las fórmulas del cálculo cuantificacional elemental pueden tener como *designata* individuos, los cuales pueden ser tanto entidades concretas como entidades abstractas. Como puede verse, no pueden darse *desígnala* únicos para todas las expresiones.

DESSOIR (MAX) (1867-19471 nac. en Berlín, profesor desde 1897 en la misma ciudad, se ha consagrado por un lado a los problemas de la estética y de la filosofía del arte, y por el otro a las cuestiones de la metapsíquica en el sentido de una interpretación de la significación de las investigaciones psíquicas. Dessoir intenta superar en el campo de la estética el relativismo historicista por medio de un sistema de filosofía del arte que considere incluidos dentro de sí todos los principios estéticos posibles. Dessoir ha llamado a esta concepción el "escepticismo estético", por el cual entiende, paradójicamente, una superación del subjetivismo y una decidida afirmación del objetivismo en el arte. Este objetivismo parte de un análisis de las estructuras artísticas según el cual la obra de arte posee una consistencia propia, un sentido estructural específico; en otros términos, una forma irreductible a cualquier examen de índole psicológico-genético o histórico-causal. En su análisis de la investigación psíquica, Dessoir admite la importancia psicológica de estos fenómenos, pero rechaza las apresuradas interpretaciones de sesgo espiritista. El "más allá" del alma queda abierto todavía a una investigación, pero ésta nos puede revelar más las estructuras de lo anímico que sus problemáticos "destinos".

Obras: ***Bibliographie des modernen Hypnotismus,*** 1888. — ***Das Doppel-Ich,*** 1890. — ***Psychologische Skizzen,*** 1893. — ***Geschichte der neueren deutschen Psychologie,*** I, 1894 ***(Historia de la psicología alemana moderna).*** — ***Die Grundfragen der gegenwärtigen Aesthetik,*** 1904 ***(Las cuestiones fundamentales de la estética actual).*** — ***Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft,*** 1906. ***(Estética y ciencia general del arte.)*** — ***Abriss einer Geschichte der Psychologie,*** 1911 ***(Bosquejo de una historia de la psicología).*** — ***Kriegspsychologische Betrachtungen,*** 1916 ***(Consideraciones psicológicas de guerra).*** — ***Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung,*** 1917 ***(Del más allá del alma. Examen crítico de las ciencias ocultas).*** — ***Vom Diesseits der Seele,*** 1923 ***(Del más acá del alma).*** — ***Lehrbuch der Philosophie,*** 1925 ***(Manual de filosofía).*** — ***Beiträge zur allgemeinen Kunstwissenschaft,*** 1929 ***(Contribuciones a la ciencia general del arte).*** — ***Einleitung in die Philosophie,*** 1936 ***(Introducción a la filosofía).*** — ***Die Rede als Kunst,*** 1940 ***(La conversación como arte).*** — ***Buch der Erinnerung,*** 1946 ***(Libro del recuerdo).*** — ***Das Ich, der Traum, der Tod,*** 1947 ***(El yo, el sueño, la muerte).*** — Véase también la revista fundada por Dessoir en 1906: ***Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft.*** — Sobre M. D.: Christian Herrmann, M. D., ***Mensch und Werk,*** 1929.

DESTINO. El problema de la naturaleza y sentido del destino fue abundantemente tratado por los filósofos antiguos, especialmente durante el período helenístico-romano. Estoicos, platónicos, epicúreos, eclécticos, etc. expresaron opiniones sobre el destino — si existe, lo que es, cómo puede conocerse, si es o no compatible con la libertad, etc. Nos hemos referido a varios de los problemas que suscitan estas opiniones en el artículo AZAR. En algunos respectos, en efecto, los conceptos de azar y destino se hallan estrechamente relacionados. En el presente artículo completaremos la información allí dada refiriéndonos a varios tratados antiguos sobre la noción de destino, a la significación (o significaciones) dadas al término *fatum,* a ciertas diferencias entre destino y determinismo y, por fin, a algunas opiniones contemporáneas sobre el tema.

Varios escritos producidos durante el período helenístico-romano llevan por título *De fato,* título que corresponde casi exactamente al muy usado en griego: Περὶ τῆς εἱμαρμένης. Los tratados "Sobre el destino" más conocidos e influyentes en la Antigüedad fueron los siguientes: (1) el de Crisipo, en dos h'bros, que no ha llegado hasta nosotros, pero cuyo contenido es parcialmente conocido a través de Cicerón y Alejandro de Afrodisia; (2) uno de Cicerón, conservado en parte; (3) uno de Plutarco; (4) uno de Alejandro de Afrodisia.

El término latino *fatum* significa, al parecer, "lo predicho" (por un oráculo), el conjunto de "las cosas dichas" *(fata)* acerca del porvenir. Aunque, según apuntamos, *fatum* es prácticamente equivalente a εἱμαρμένη hay que tener en cuenta que este último vocablo parece referirse asimismo a "la parte" que le toca a cada hombre (y, en general, a cada ente) dentro de la serie de acontecimientos que constituyen "la trama" del universo. Los dos sentidos pueden, por lo demás, fundirse en uno: el "destino" es definible entonces co-

mo "la suerte" que le "toca" a cada cosa (y en particular a cada hombre) en tanto que sea en principio cognoscible o enunciable por medio de oráculos, intuición y hasta reflexión racional.

Se admite que Carneades y Crisipo fueron los primeros en tratar el problema del destino como problema filosófico "técnico" a la vez cosmológico y moral — cuando menos en forma suficientemente sistemática y completa. Se trataba, en efecto, de desarrollar lo que hoy día se llamaría una "antropología filosófica" paralela a la idea del riguroso encadenamiento causal (o final) de todos los acontecimientos. Ello llevaba en principio a los estoicos a suprimir la noción de libertad como "libertad externa" y a concebir la libertad como una "conformidad con el universo" (o "la Naturaleza"). La libertad era, así, para los estoicos el modo cómo cada uno actúa respecto al "destino". De este modo los estoicos creían eludir las dificultades que suscitaba la creencia en un decreto divino "arbitrario" o la idea epicúrea de un *clinamen* (VÉASE) de los átomos. Es posible que los estoicos tuvieran en cuenta el minucioso análisis aristotélico de la noción de azar (v.) y la posible distinción entre el azar propiamente dicho y la suerte o fortuna, pero sus ideas cosmológicas (y antropológicas) los obligaban a borrar las diferencias.

Por lo que anunciamos antes, y lo dicho en el artículo sobre la noción de azar puede verse que la cuestión de la significación del término 'destino' es sumamente compleja. En efecto, por un lado conviene distinguir entre destino y azar, destino y determinismo (v.) (universal), destino y predestinación (v.). Por otro lado, cualquier análisis del concepto de destino obliga a referirse a las nociones citadas. Desde el punto de vista actual, no parece haber dificultades en distinguir entre el concepto de destino y el de determinismo (universal), pero ello es sólo porque se decide de antemano poner entre paréntesis cualquier problema de carácter antropológico al discutirse la última noción citada. El determinismo (universal) tiende a no admitir diversas posibles líneas de causación, mientras que muchas de las doctrinas antiguas acerca del destino las admiten. Tampoco parece haber dificultad hoy en distinguir entre destino y predestinación, pero ello se debe a que en esta última noción se implican cuestiones teológicas que no se hallan necesariamente en la primera.

Entre los filósofos contemporáneos que han tratado de la noción de destino figura Spengler. Según este autor, la idea de destino se opone radicalmente al principio de causalidad. El destino es para Spengler un símbolo que se refiere al Universo-historia y cuya comprensión es intuitiva, en tanto que la causalidad se refiere al Universo-Naturaleza, es lógica y racional. El destino se halla relacionado con la vida; la causalidad, con la muerte. Por eso el destino, que "es a la causalidad lo que el tiempo es al espacio", representa la "necesidad ineludible de la vida", y por eso también "la historia real se halla grávida de destino, pero no tiene ley" *(Det Untergang des Abendlandes,* 1923, t. 1, pág. 156). Esta concepción del destino es rechazada, en cambio, sin mencionarla explícitamente, por Scheler, para quien la idea spengleriana aparecería sólo como una ciega determinación de carácter biológico. "Exigimos del destino ciertamente —dice Scheler— que nos afecte involuntariamente y casi siempre imprevisiblemente, pero que represente, sin embargo, algo distinto de la serie de datos y acciones sometida a la violencia causal; a saber: la unidad de un sentido que lo anima todo, que representa en el hombre y en torno a él la conexión esencial e individual entre el carácter humano y el acontecer. Lo peculiar del destino lo constituye precisamente esto: que al contemplar el panorama de una vida entera o de una larga serie de años o acontecimientos, sentimos tal vida como absolutamente contingente en cada caso particular, pero cuya conexión, por muy imprevisible que haya sido el acontecer de cada uno de sus miembros, refleja precisamente eso que creemos que constituye el núcleo de la persona en cuestión" *(Ordo amoris,* trad. Zubiri, 1934, págs. 113-14). Scheler hace, en suma, del destino la expresión de ese núcleo emocional —sistema de preferencias o repugnancias o *ethos* subjetivo— en que consiste el hombre. Por eso el destino es independiente del querer y del deseo, así como del acontecimiento objetivo real.

Además de los textos citados, véase: M. Lenz, *Wille, Macht und Schicksal,* 1922. — E. Stern, *Zufall und Schicksal,* 1926. — H. Rohracher, *Persönlichkeit und Schicksal,* 1926. — Leo Frobenius, *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwandels,* 1932. — G. Pfahler, *Vererbung als Schicksal, Eine Charakterkunde,* 1932. — Hans H. Reinsch, *Das Gesetz des Schicksals,* 1934. — Hermann Nohl, *Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde,* 1938. — Helmut Groos, *Willensfreiheit oder Schicksal?,* 1939 (2ª edición, aumentada, de la obra: *Die Konsequenzen und Inkonsequenzen des Determinismus,* 1931). — Eugenio Pucciarelli, *Historia y Destino,* 1940. — P. Lamy, *Le problème de la destinée,* 1947. — J. Lacroix, *Le sens du destin,* 1947. — J. Vuillemin, *Le sens du destin,* 1947. — Romano Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal,* 1948 (trad. esp.: *Libertad, gracia y destino,* 1954). — J. Kowrad, *Schicksal und Gott. Untersuchungen zur Philosophie und Theologie der Schicksalerfahrung,* 1947. — Vincent Cioffari, *Fortune and Fate from Democritus to Thomas Aquinas,* 1935 (tesis). — R. Le Senne, *La destinée personelle,* 1951. — W. von Scholz, *Der Zufall und das Schicksal,* 1959.

DESTUTT DE TRACY (ANTOINE-LOUIS-CLAUDE) (1754-1836), nac. en París, fue uno de los principales representantes de la corriente de los ideólogos (VÉASE). Destutt de Tracy consideraba la ideología como el examen de las facultades, como medio para dilucidar el origen y la formación de las ideas y, por consiguiente, como propedéutica para la aplicación de los resultados del análisis a las demás esferas del conocimiento. Estimando insuficiente la reducción de todo proceso a la sensación en el sentido de Condillac, Destutt de Tracy establece en sus *Elementos de Ideología* cuatro facultades originarias, no susceptibles de ulterior descomposición: voluntad, juicio, sentimiento y recuerdo. Al examen de las facultades sigue el estudio de la expresión de las ideas; este estudio se basa en la facultad del juicio y abarca la gramática y la lógica entendidas como ciencias de las significaciones expresadas en los signos del lenguaje y de sus enlaces correspondientes. En el examen de la voluntad, el autor ha considerado el problema desde el punto de vista de la formación de los deseos, con posterior aplicación a los efectos

de la facultad volitiva: economía y moral. Otra parte de los *Elementos* debía tratar de los fundamentos de las ciencias físicas y matemáticas.

Obra capital: *Éléments d'Idéologie;* comprende: *Idéologie,* 1801; *Grammaire générale,* 1803; *Logique,* 1805; *Traité sur la Volonté,* 1815; *Commentaire sur l'Esprit des Lois,* 1819. Edición de obras completas, 4 vols., 1924-25. —Véase: Ch. Chabot, *Destutt de Tracy,* 1885. — Vera Stepanowa, *Destutt de Tracy, eine historische-psychologische Studie* 1908 (Dis.). — Oskar Kohler, *Die Logik des Destutt de Tracy,* 1928 (Dis.). — Además, F. Picavet, *Les idéologues,* 1897.

DETERMINACIÓN es, en psicología, el acto por el cual se decide entre diversas situaciones sometidas a previa preferencia o simplemente el acto por el cual se adopta una resolución ante una situación cualquiera. En sentido ontológico es el hecho de precisar un objeto mediante la predicación. La ontología formal se ocupa justamente de las determinaciones más generales que convienen a los objetos por medio de los cuales éstos son filiados en las distintas regiones del ser o del valer. Según Spinoza, la determinación es una negación, por cuanto al determinar un objeto se excluyen todas las notas que no pertenecen a él. La determinación equivale entonces propiamente a la de-finición en cuanto constituye una fijación de límites y en tanto que representa un juicio determinativo que responde a la pregunta por el ser de un objeto.

La determinación como delimitación expresa una de las formas de captación racionalista de la realidad, y por eso se dice que lo Absoluto es indeterminado e indeterminable, porque en vez de poder serle puestos límites, es él mismo ausencia de todo límite y sólo resulta accesible mediante una intuición que revela su presencia y lo muestra como siendo. La determinación o determinabilidad es, dice Hegel, la negación puesta como afirmativa y de ahí que dicha proposición de Spinoza sea de importancia infinita. "Ahora bien —prosigue Hegel—, la negación como tal es la abstracción sin forma. En cambio la filosofía especulativa no debe ser culpada de considerar la negación o la nada como algo último." Pues Hegel busca integrar la negación en lo positivo, pero no hacer de ella la única determinación de lo positivo, y por eso el *Omnis determinatio negatio est* de Spinoza es un momento en la captación de lo real, pero no su forma única y última.

DETERMINISMO. Suéde definirse el determinismo como la doctrina según la cual todos y cada uno de los acontecimientos del universo están sometidos a las leyes naturales. Estas leyes son de carácter causal. En efecto, si fuesen de carácter teleológico no tendríamos el determinismo, sino una doctrina distinta — doctrinas tales como las del destino (v.), de la predestinación (v.) que han sido aplicadas a las almas y no a los acontecimientos naturales. Bergson ha indicado que un determinismo estricto y un teleologismo estricto tienen las mismas consecuencias: ambos afirman que hay un encadenamiento riguroso de todos los fenómenos y, por lo tanto, ni en una doctrina ni en la otra puede afirmarse la existencia de la creación y de la libertad. Aunque haya en la observación de Bergson una parte de verdad, debe hacerse constar que el término 'determinismo' se usa más propiamente en relación con causas eficientes que en relación con causas finales. Además, las doctrinas deterministas modernas, a las cuales nos referiremos aquí principalmente, están vinculadas a una concepción mecanicista del universo, hasta el punto de que a veces se han identificado determinismo y mecanicismo (VÉASE). Característico del determinismo moderno es lo que puede llamarse su "universalismo"; una doctrina determinista suele referirse a todos los acontecimientos del universo. La relación entre determinismo y mecanicismo puede entonces comprenderse mejor, pues el determinismo se aplica más fácilmente a la realidad en tanto que concebida mecanística-mente.

La doctrina determinista no es susceptible de prueba; tampoco lo es la doctrina opuesta al determinismo, por cuya razón el determinismo es considerado habitualmente como una hipótesis. Algunos estiman que se trata de una hipótesis metafísica; otros, de una hipótesis científica. Ciertos autores manifiestan que, aunque la doctrina determinista no puede probarse, ello se debe al carácter finito de la mente humana y a la imposibilidad de tener en cuenta todos los factores o, mejor dicho, estados del universo. Célebre a este respecto es el pasaje de Laplace en el "Prefacio" a su *Théorie analytique des probabilités* (1820): "Una inteligencia que conociera en un momento dado todas las fuerzas que actúan en la Naturaleza y la situación de los seres de que se compone, que fuera suficientemente vasta para someter estos datos al análisis matemático, podría expresar en una sola fórmula los movimientos de los mayores astros y de los menores átomos. Nada sería incierto para ella, y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante su mirada". Se ha dicho que el pasaje de Laplace muestra que la doctrina determinista es posible únicamente a base de una completa racionalización de lo real según la cual lo real es considerado como algo en principio enteramente "ya dado" (Bergson). El determinismo implica entonces lo que Meyerson ha llamado "la eliminación del tiempo", por lo menos del tiempo en cuanto constituye la medida de procesos irreversibles, y no digamos del tiempo en cuanto "cualidad" o "tiempo experimentado". También según Meyerson, el determinismo riguroso y universal está ligado al proceso identificador propio de la razón, la cual aspira a prever, a reducir y, en último término, a identificar.

La doctrina determinista puede admitirse como aplicable a todos los acontecimientos del universo o bien puede admitirse como aplicable solamente a una parte de la realidad. Kant, por ejemplo, afirmaba el determinismo en relación con el mundo de los fenómenos, pero no en relación con el mundo nouménico de la libertad (v.). En todo caso, la doctrina en cuestión ha sido objeto de muy numerosos debates. Los deterministas radicales han afirmado que no solamente los fenómenos naturales, sino también las acciones humanas (explicables entonces como fenómenos naturales) están sometidas a un determinismo universal. Los motivos son considerados entonces como causas eficientes, las cuales operan dentro de una trama causal rigurosa. Los que se han opuesto al determinismo han alegado o que hay zonas de la realidad (como las acciones y decisiones humanas, por lo menos algunas de ellas) que se sustraen al determinismo, o bien que éste confunde la

necesidad de hecho con la necesidad de derecho. Maritain se adhiere a esta última opinión al declarar que no sólo el origen de una sucesión de hechos podría haber sido distinto del que fue, sino que "ninguno de los innumerables encuentros entre series causales que se han producido en el curso de la evolución del mundo hasta la producción de un determinado acontecimiento poseía su razón suficiente en la estructura esencial del universo o en una esencia cualquiera". Algunos autores alegan contra la doctrina determinista radical que confunde nociones diversas tales como la necesidad, la causalidad, etc. Se puede admitir, por ejemplo, lo que se ha llamado "el causalismo" sin por ello adherirse necesariamente al determinismo. O se puede rechazar el determinismo radical y seguir considerándose que todo lo que acontece tiene lugar según leyes. Según ello, determinismo y legalismo no coincidirían exactamente.

Muchas de las dificultades que ha ofrecido la doctrina determinista obedecen a un insuficiente análisis de lo que se entiende por el término 'determinismo'. Por lo general, se han dado de este término (como puede haberse visto antes) definiciones demasiado generales. Cuando examinamos con mayor detalle y rigor de qué modo se entiende una doctrina determinista dentro de un contexto bien especificado, concluimos que es poco razonable hablar sin más de "determinismo" y "antideterminismo" universales y, desde luego, de "determinismo en general". Muchas de las doctrinas calificadas de deterministas son una extensión a "la realidad" (o a "la Naturaleza") del modo como se ha entendido la estructura de la mecánica clásica. En esta mecánica se atiende a ciertas propiedades de los cuerpos y se formulan una serie de ecuaciones con el fin de establecer la dependencia funcional existente entre tales propiedades y otras. El número de propiedades elegidas es escaso — aun cuando se consideren que son las propiedades fundamentales. La llamada "mecánica de los puntos-masas" es especialmente adecuada para servir de modelo de ciertos sistemas físicos donde se cumple rigurosamente la antedicha dependencia funcional. Lo que distingue la mecánica clásica como teoría determinista de otros cuerpos de teoría física ha sido indicado con toda precisión por Ernest Nagel *(op. cit., infra,* pág. 279): "Dada la fuerza-función para un sistema físico, el estado mecánico del sistema en un tiempo cualquiera se halla completa y únicamente determinado por el estado mecánico en algún tiempo inicial arbitrario." Con ello, sin embargo, no se dice todavía que hay un sistema determinista, sino únicamente una teoría determinista acerca de un determinado sistema físico. En general, puede afirmarse que toda teoría determinista es la afirmación de que hay un conjunto de leyes deterministas que rigen un sistema en relación con una cierta clase (definida) de propiedades. "El determinismo de la mecánica clásica —escribe Nagel— (pág. 283) se halla severamente limitado a un determinismo con respecto a estados mecánicos." Ello hace que aun una inteligencia infinita como aquella de que hablaba Laplace tendría que hacer más de lo que Laplace propone, esto es, tendría que tener en cuenta todas las propiedades —y no sólo las mecánicas— de los cuerpos, y, además, tendría que admitir que todas las propiedades son analizables unas en término de otras. Aun reduciéndonos a las propiedades de que hablan las teorías físicas (mecánicas, ópticas, térmicas, electromagnéticas, etc.) y sin hablar de otras propiedades posibles, se convendrá en que el llamado "ideal de Laplace" no pasa de ser una muy atrevida extrapolación.

Lo dicho anteriormente no significa, por supuesto, que el determinismo sea una doctrina errónea o sin sentido; significa únicamente que hay que andar con sumo cuidado al usar el término 'determinismo'. Por lo pronto, y como ya se indicó, no es legítimo identificar su sentido con el de causalismo. Ciertas partes de teoría física que no son consideradas deterministas en el mismo sentido en que lo es la mecánica clásica —por ejemplo, la mecánica cuántica— pueden seguir siendo consideradas como "causalistas". Al mismo tiempo, ciertas ecuaciones físicas —como en la termodinámica— no son causales. Tampoco es legítimo identificar el determinismo con la posibilidad de predicción. Tocaremos nuevamente este punto en el artículo consagrado a las llamadas "relaciones de incertidumbre" de Heisenberg (véase INCERTIDUMBRE [PRINCIPIO DE]). Siendo el presente artículo primariamente filosófico, y no teniendo más remedio que generalizar mucho más de lo que sería de desear en una cuestión tan compleja, nos limitaremos ahora a proponer algunas ideas generales que permitan entender mejor filosóficamente el vocablo 'determinismo'.

Por lo pronto, repetimos que no debe definirse de un modo demasiado precipitado. No es una buena definición del determinismo decir que un universo o un sistema es determinista cuando "todo está ya dado", o cuando "todo acontecimiento es una consecuencia necesaria de un acontecimiento anterior o de una serie de acontecimientos anteriores" o cuando "todos los acontecimientos (o estados) son reducibles a un conjunto de condiciones iniciales" o "cuando el presente se halla preñado de futuro" o cuando "todos los acontecimientos pueden ser predichos", etc., etc. Todas y cada una de estas supuestas definiciones no solamente se prestan a confusiones numerosas, sino que, además, terminan por decir muy poco. Es mejor, pues, tratar de definir el determinismo de un modo más riguroso —aun adoptando el inevitable lenguaje generalizador antes anunciado—, presentando un modelo conceptual de un sistema que puede ser llamado "determinista". Este sistema puede, por lo demás, extenderse, si se quiere (aun cuando ello ofrece grandísimas dificultades) al universo o realidad enteros.

Presuponemos que un sistema es determinista —o, más rigurosamente, que una teoría sobre un sistema es determinista— cuando tal sistema —o lo que se enuncia acerca de él— cumple con las condiciones siguientes:

(1) El sistema debe ser "cerrado"; no puede, en efecto, admitir elementos o acontecimientos externos en principio al sistema, pero que luego acaben de algún modo por insertarse en él y alterar posiblemente sus condiciones o su desarrollo.

(2) El sistema debe abarcar elementos, acontecimientos o estados del mismo tipo ontológico — en el caso del mundo físico, elementos, acontecimientos o estados físicos. Por supuesto, puede admitirse un reduccionismo según el cual hay solamente un tipo supuestamente privilegiado de

realidad. Pero si se admite este reduccionismo, se carga el problema del determinismo, ya de suyo complejo, con otras insuperables dificultades.

(3) El sistema debe incluir secuencias temporales de modo que se evite reducir las tendencias funcionales de que antes hablamos a dependencias del tipo manifestado por los sistemas formales deductivos.

(4) El sistema debe poseer un conjunto de condiciones iniciales que, en el caso de admitir que el sistema cerrado es el único existente —es decir, es el universo—, no necesita estar él mismo determinado. Decir que está determinado por razones externas a él, es insertar en él otro sistema, lo que ha sido probado como inaceptable.

Las condiciones anteriores pueden ser consideradas como necesarias y suficientes. Se podrá advertir que la propiedad "ser predecible" —lo que significa: poder prever cualquier estado del sistema una vez conocidas las condiciones iniciales, los elementos del sistema, la ley o leyes de dependencia funcional que ligan tales elementos, etc.— no está incluida en las anteriores condiciones. Ello puede parecer sorprendente, por cuanto algunos autores han identificado determinismo y predictabilidad. Sin embargo, la exclusión es comprensible si se tiene en cuenta que el término 'predicción' puede referirse a estados de un sistema no determinista. En efecto, es posible predecir estadísticamente ciertos estados de un sistema que no sea determinista. Las relaciones de incertidumbre en la física actual no excluyen la predictabilidad; establecen dentro de qué condiciones ésta se efectúa. Para agregar la propiedad "ser predecible" a las condiciones anteriores sería menester redéfinir tal propiedad.

Ninguna doctrina determinista es consecuencia solamente de la observación de fenómenos; lo es también, y sobre todo, de una serie de condiciones previamente establecidas. Estas condiciones son de carácter "regulativo" en sentido kantiano y no "constitutivo" (véase CONSTITUCIÓN y CONSTITUTIVO). Son, pues, susceptibles de discusión. Las observaciones y el análisis de las teorías pueden arrojar mucha luz sobre la aplicabilidad o no aplicabilidad de las condiciones de referencia, pero estas condiciones no son a su vez únicamente resultado de observación o de análisis de teorías.

En la época actual se ha discutido mucho la cuestión de si una teoría determinista es o no, en último término, un límite ideal de un conjunto de leyes estadísticas. Se ha afirmado al respecto que mientras la física clásica y, en general, la llamada "macrofísica" es, o puede ser, determinista, en cambio la microfísica es indeterminista. Nos hemos referido a estos debates en el citado artículo sobre el principio de incertidumbre, de Heisenberg.

Los autores que se han opuesto al determinismo desde el punto de vista ético y antropológico-filosófico han subrayado que dentro de una doctrino determinista no cabría el libre albedrío (v.). Algunos de los pensadores de orientación existencialista han criticado (indirectamente) las doctrinas deterministas afirmando que en la existencia humana la libertad es una condición ontológica necesaria. El humano existir, según estos pensadores, no es comparable a ninguna de las cosas naturales y, por lo tanto, no pueden aplicarse al mismo las categorías aplicables a tales cosas. Con ello los pensadores en cuestión han llegado a la conclusión de que "existir" es fundamentalmente "ser libre". Hemos tratado estas cuestiones en otros artículos (por ejemplo, EXISTENCIALISMO, LIBERTAD). Aquí nos limitaremos a poner de relieve que la base de estas concepciones había sido ya sentada por autores como Fichte (VÉASE) por medio de una decisión ética (o "ético-existencial"); si se prefiere la libertad al determinismo, hay que "decidirse" por el idealismo y no por el materialismo.

No hemos podido tratar aquí de muchos de los debates en torno al determinismo tratando de probar que hay en éste una falacia interna. Ejemplo de estos debates lo encontramos en la tesis de Lequier (v.), según la cual afirmar que todo está determinado equivale a afirmar que la afirmación está asimismo determinada y, por lo tanto, quitarle todo valor de afirmación. El motivo de no habernos extendido sobre estas discusiones es porque estimamos que casi todas ellas se basan en una definición de 'determinismo' excesivamente amplia y general.

La mayor parte de obras sobre filosofía de la ciencia (VÉASE) discuten el problema de la naturaleza y formas del determinismo. El libro de Ernest Nagel referido en el texto es *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961 (ver especialmente págs. 277-335). Abundante información sobre la cuestión del determinismo se halla en las dos obras de Cassirer, mencionadas en la bibliografía del artículo acerca de este filósofo, sobre el problema del conocimiento y sobre determinismo e indeterminismo en la física moderna. Tratan asimismo del problema del determinismo muchas de las obras citadas en las bibliografías de AZAR, FIN, LIBERTAD, TELEOLOGÍA. Sobre determinismo e indeterminismo en historia, véase la parte correspondiente en la bibliografía de HISTORIA.

Mencionaremos aquí (simplemente en orden cronológico) algunas obras relativas a la cuestión del determinismo en general y del determinismo en las ciencias naturales, y remitimos a la bibliografía de INCERTIDUMBRE (PRINCIPIO DE) para trabajos complementarios, especialmente los relativos a la cuestión en la física contemporánea; algunos de los trabajos, por lo demás, figuran en ambos lugares:

J. Metallmann, *Determinism w naukach przyrodniczych*, 1934 (*El determinismo en las ciencias naturales*). — A. S. Eddington, *Sur le problème du déterminisme*, 1935 [Actualités scientifiques et industrielles, 112]. — C. D. Broad, *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism*, 1934 (Lección inaug. en Cambridge). — R. S. Lacape, *La notion de liberté et la crise du déterminisme*, 1935. — Giuseppe Tarozzi, *La libertà umana e la critica del determinismo*, 1936. — Helmut Groos, *Die Konsequenzen und Inkonsequenzen des Determinismus*, 1931, 2ª ed., con el título: *Willensfreiheit oder Schicksal?*, 1939. — *Déterminisme et libre arbitre. Entretiens présidés par F. Gonseth et rédigés par Gagnebin*, 1944. — Yves Simon, *Prévoir et Savoir*, 1944. — E. Huant, *Des fissures du déterminisme à l'émergence des finalités*, 1946. — P. Césari, *Les déterminismes et la contingence*, 1950. — G. Mottier, *Déterminisme et liberté*, 1948. — Leonel Franca, *Libertade e determinismo*, 1954. — Paulette Février, *Déterminisme et indéterminisme*, 1955 (trad. esp.: *Determinismo e indeterminismo*, 1957). — Pierre Vendryès, *Déterminisme et autonomie*, 1956. — Louis de Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique*, 1956, págs. 115-64. — David Bohm, *Causality and Chance*

in Modem Physics, 1957 (trad. esp.: *Causalidad y azar en la física moderna,* 1959). — Louis Bonoure, *Déterminisme et finalité,* 1957. — M. Black, B. Blanshard, P. W. Bridgman, H. L. A. Hart, C. G. Hempel, E. Nagel, P. Weiss *et al., Determinism and Freedom in the Age of Modem Science,* 1958, ed. S. Hook. — Alian M. Munn, *Free Will and Determinism,* 1960.

DEUSSEN (PAUL) (1845-1919) nac. en Oberdreis (Westerwald), profesor desde 1887 en Berlín y desde 1889 en Kiel, fue entusiasta partidario de Schopenhauer y fundó para su estudio la Schopenhauer-Gesellschaft. El pensamiento de Deussen puede caracterizarse como un esfuerzo para encontrar el fundamento común de todas las religiones a la luz de la filosofía (schopenhaueriana). Si bien al principio la unión de filosofía y religión significaba en Deussen la de la citada filosofía con la religión cristiana, sus estudios de las filosofías y las religiones orientales, particularmente de las hindúes, lo llevaron al convencimiento de la identidad fundamental de todas las intuiciones religiosas. La concepción de Dios como entidad que se halla más allá de todo lo personal, pero que sigue siendo (y es sobre todo) una realidad viviente se impuso a Deussen como una verdad evidente. Deussen se distinguió por su historia de la filosofía, en la cual subrayó los motivos religiosos y en particular los del pensamiento hindú.

Obras: *Die Elemente der Metaphysik,* 1877. — *Das System der Vedanta,* 1883. — *Der kategorische Imperativ,* 1891. — *Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen,* 6 vols., 1894-1917 *(Historia general de la filosofía, con especial consideración de las religiones.* Los tres primeros volúmenes están dedicados a la filosofía india). — J. *Böhme,* 1897. — *Erinnerungen an F. Nietzsche,* 1901 *(Recuerdos de Nietzsche).* — *Erinnerungen an Indien,* 1904 *(Recuerdos de la India).* — *Die Geheimlehre des Veda,* 1907-09 *(La doctrina secreta de los Vedas).* — Deussen tradujo fragmentos de las Upanisad, y editó las obras de Schopenhauer, 16 vols., 1911-1942. — Véase R. Biernatzki, *Kant una die höchisten Güter der Religion nach P. Deussen,* 1926.

DEÚSTUA (ALEJANDRO O.) (1849-1945) nac. en Huancayo (Junín, Perú) y profesó en la Universidad de San Marcos, de Lima. Partiendo de una crítica del intelectualismo, en el cual incluyó tanto el aristotelismo como el eclecticismo y el positivismo, Deústua comenzó defendiendo una posición voluntarista inspirada originariamente en Krause y parcialmente en Wundt, y una filosofía de la libertad creadora, que, iniciada primeramente en la estética, fue completada por la influencia de Bergson en otras disciplinas. Deústua señaló al principio que la libertad es el principio de toda estética, pero amplió luego esta idea manifestando que hay un orden o armonía —que es libertad estática— y un impulso creador — que es libertad dinámica. Estas dos libertades se contraponen, mas en el curso de tal contraposición adquiere el primado la libertad dinámica o creadora, de la cual se deriva todo lo estético. El pensamiento de Deústua culminó en una filosofía práctica, en la cual la propia libertad constituye el fundamento de todos los valores, ante todo de los valores morales.

Los escritos y especialmente el magisterio universitario de Deústua ejercieron una gran influencia en la evolución filosófica peruana. Todo el movimiento filosófico en dicho país le debe, directa o indirectamente, gran parte de su dinamismo. Mencionaremos algunos pensadores que se han destacado posteriormente: Mariano Ibérico Rodríguez; Honorio Delgado (VÉANSE); Francisco García Calderón (1883-1953), que ha trabajado especialmente en el terreno sociológico; Julio Chiriboga (nac. 1896), que se ha orientado al comienzo en el bergsonismo, luego en el neokantismo de la escuela de Badén y, finalmente, en el realismo de N. Hartmann, reuniendo en torno a él a un grupo de discípulos de la generación filosófica más reciente (F. Miró Quesada, W. Peñaloza, C. Cueto Fernandini); José de la Riva Agüero (1885-1944), que se dedicó a la filosofía del Derecho dentro del marco de un voluntarismo idealista *(Concepto del Derecho: ensayo de filosofía jurídica,* 1912), Juan Bautista de Lavalle (nac. 1887), influido por Kelsen (La crisis *contemporánea de la filosofía del Derecho,* 1916. — *Filosofía del Derecho y docencia jurídica,* 1939); José León Barandiarán (nac. 1909), también filósofo del Derecho *(Estudios de filosofía del Derecho,* 1929. — *El Derecho y el arte,* 1940); Osear Miró Quesada (nac. 1884), que se ha destacado en la filosofía de la ciencia. Entre los pensadores de generaciones más recientes puede mencionarse a Enrique Barboza (nac. 1903), que se ha ocupado de la fenomenología después de haber estudiado críticamente el actualismo italiano *(Ensayos de filosofía actualista,* 1931. — *Ética,* 1936. — *Psicología del artista,* 1940) ; Carlos Cueto Fernandini (nac. 1913), que ha estudiado el problema de la intencionalidad *(El naturalismo frente a la fenomenología,* 1938. — *Baltasar Gracián y la idea del hombre,* 1949); Luis Felipe Alarco (nac. 1913), interesado por el pensamiento de N. Hartmann y por los problemas ontológicos formales *(N. Hartmann y la idea de la metafísica,* 1943. *Lecciones de metafísica,* 1947. — *Ensayos de filosofía prima,* 1951); Manuel Arguelles (nac. 1904), que se ha interesado por la filosofía de Eucken *(El neoidealismo en Eucken,* 1929) y por la fenomenología y la psicología individual de Adler; Francisco Miró Quesada (nac. 1819), que ha completado su interés por la fenomenología con un estudio de la lógística y de las corrientes epistemológicas vigentes en los países anglosajones *(Sentido del movimiento fenomenológico,* 1941. — *Lógica,* 1946. — *Ensayos: I. Ontología,* 1951. — *Lógica jurídica,* 1955) ; A. Salazar Bondy, interesado asimismo en la fenomenología *(Irrealidad e idealidad,* 1958) y autor de un estudio sobre la filosofía peruana *(La filosofía en el Perú, Panorama histórico,* s/a. [1955]); Walter Peñaloza (nac. 1920), que se ha ocupado de la historia del conocimiento entre los griegos *(La evolución del conocimiento helénico: Eleatismo-Ylozoísmo,* 1946); Nelly Festini (nac. 1921): *La imaginación en la teoría kantiana del conocimiento,* 1948); Gustavo Saco *(Pensamiento espontáneo y pensamiento reflexivo,* 1946). Además de los autores citados hay que tener en cuenta los que se han destacado en la Universidad católica; mencionamos a su vice-rector Víctor Andrés Belaúnde; a Alberto Wagner de Reyna (VÉASE); al P. Luis Lituma (nac. 1908); Mario Alzamora Valdez (nac.

1909) —estos dos últimos de orientación neotomista—; Carlos Rodríguez; Jorge del Busto *(La filosofía de O. Spengler,* 1942); Gabriel Martínez del Solar *(La intencionalidad: una relación entre Brentano y Tomás de Aquino,* 1944. También se han destacado en filosofía varios profesores de la Universidad de Arequipa, entre ellos Antenor Orrego (nac. 1897: *El monólogo eterno,* 1929. — *El pueblo continente,* 1939 y César Guardia Mayorga (nac. 1906: *Léxico filosófico,* 1941. — *Filosofía y ciencia,* 1948).

Obras: "Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano", *Revista Universitaria,* Lima, 1917-1922. — *Estética general,* 1923. — *Estética aplicada. Lo bello en el arte: la arquitectura,* 1932. *Estética aplicada. Lo bello en el arte: escultura, pintura, música,* 1955. — "Los sistemas de moral", 1938-1940. — Bibliografía: *Bibliografía de las obras del Dr. A. O. Deústua,* 1939, por G. Ariozola Tirado, Hermann Buse de la Guerra, A. Dapelo, M. Laberthe, M. Lugo, W. Peñaloza. — M. Ibérico, "La obra filosófica de Don Alejandro O. Deústua", *Letras* (Lima), 1939, págs. 145-60. — F. Romero, *La filosofía en América,* 1954.

DEVENIR. El galicismo 'devenir' es ya de uso corriente en la literatura filosófica en lengua española. Su significación no es, sin embargo, unívoca. A veces se usa como sinónimo de 'llegar a ser'; a veces se considera como el equivalente de 'ir siendo'; a veces se emplea para designar de un modo general el cambiar o el moverse — los cuales, por lo demás, suelen expresarse por medio del uso de los correspondientes sustantivos: 'cambio' y 'movimiento'. Dentro de esta multiplicidad de significaciones parece haber, con todo, un núcleo significativo invariable en el vocablo 'devenir': es el que destaca el proceso del ser o, si se quiere, el ser *como proceso.* Por eso es habitual contraponer el devenir al ser en un sentido análogo a como en el vocabulario tradicional se contrapuso el *in fieri* al *esse* — donde *in fieri* expresa, en rigor, el hecho de *estar haciéndose.*

Aquí hemos elegido el vocablo 'devenir' porque nos parece sobremanera apropiado para discutir en la forma *más general* posible las cuestiones fundamentales implicadas en toda operación en la cual se produce cambio. Es cierto que se habría podido elegir para el mismo propósito el término 'cambio'. Pero, como veremos luego, es mejor usar este término en un sentido más restringido que el que corresponde a 'devenir', con el fin de poder distinguirlo del término 'movimiento' (VÉASE). El vocablo 'devenir' ofrece, por consiguiente, varias ventajas, de las cuales enumeraremos dos. Primero, el ser capaz de designar todas las formas del llegar a ser, del ir siendo, del cambiarse, del acontecer, del pasar, del moverse, etc. etc. Segundo, el ser susceptible de tomar un sentido más propiamente filosófico que otros vocablos, en parte porque su significación resulta más neutral que la de los otros.

Como hemos hecho en numerosos artículos de este Diccionario, procederemos por lo pronto históricamente. Desde este punto de vista podemos decir que el problema del devenir es uno de los problemas capitales de la especulación filosófica. Ello se advierte ya en el pensamiento griego, el cual se planteó la cuestión del devenir en estrecho enlace con la cuestión del ser (v.). De hecho, dicho pensamiento surgió en gran parte como un asombro ante el hecho del cambio de las cosas y como la necesidad de encontrar un principio que pudiera explicarlo. El devenir como tal resultaba inaprehensible para la razón; por ello se requería descubrir la existencia de un *ser* que *deviene.* A ello tendieron ya los filósofos jónicos. Su ἀρχή o principio de la realidad tenía como uno de sus rasgos capitales el ser una entidad que subyace en todo cambio y que explica, junto con el cambio, la multiplicidad de las cosas. Hasta puede decirse que los tipos principales de filosofía presocrática pueden ser descritos en orden a las correspondientes concepciones mantenidas por sus representantes sobre el problema del devenir. Así, los jónicos buscaron, como indicamos, lo que permanece dentro de lo que deviene, y pensaron hallarlo en una substancia material. Los pitagóricos hicieron lo propio, pero pensaron hallar el principio del devenir y de lo múltiple en una realidad ideal: las relaciones matemáticas. Heráclito hizo del propio devenir, del γίγνεσθαι, el principio de la realidad, introduciendo con ello en el pensamiento filosófico un giro que ha sido considerado a veces como "heterodoxo"; hay que advertir, sin embargo, que el devenir en Heráclito, si bien es un puro fluir, está sometido a una ley: la ley de la "medida", que regula el incesante alumbrarse y extinguirse de los mundos. Parménides y los eleatas (VÉASE) adoptaron al respecto una posición opuesta a la de Heráclito. En vista de que la razón no hace presa en el devenir, declararon que la realidad que deviene es puramente aparencial: el ser verdadero es inmóvil: frente al "todo fluye" de Heráclito, los elatas proclamaron, pues, el "todo permanece". Los pluralistas intentaron hallar un compromiso entre estas dos posiciones. Algunos —como Empédooles y Anaxágoras— admitieron la existencia de varias substancias (en cantidad limitada las de Empédocles; en cantidad ilimitada las de Anaxágoras) que no devienen, pero cuyas combinaciones permiten explicar e] hecho del devenir. En el mismo sentido se desarrolló el atomismo de Demócrito, pero mientras Empédocles y Anaxágoras entendieron el devenir en un sentido cualitativo (devenir es cambiar de cualidades), Demócrito lo entendió en un sentido cuantitativo (devenir es desplazamiento de átomos en sí mismos invariables, sobre un fondo de no ser o extensión indeterminada). Advirtamos al respecto que esta diferencia entre lo cualitativo y lo cuantitativo en el devenir ha resultado fundamental en la filosofía. Algunos autores inclusive indican que el defecto de la filosofía democriteana consiste en *reducir* el devenir como devenir cualitativo (que puede llamarse "cambio") al devenir como devenir cuantitativo (que puede calificarse de "movimiento"). Otros autores rechazan semejante acusación pues señalan que la idea de Demócrito de la subjetividad de las cualidades secundarias permite explicar todo devenir en términos de movimiento y reducir éste a medida cuantitativa. La tendencia general de la filosofía griega después de Demó-crito, con algunas excepciones (como la de los epicúreos), consiste en subrayar el primado del cambio frente al "simple" movimiento. *En parte* ello ha sido afirmado también por Platón y por Aristóteles. Sin embar-

go, la filosofía del devenir de dichos filósofos es demasiado compleja para que pueda insertarse cómodamente dentro de los anteriores esquemas. Es, pues, necesario desarrollar algunos de sus conceptos, especialmente en el caso de Aristóteles, que trató el problema que nos ocupa con particular detalle.

La tendencia general de Platón es hacer del devenir, γίγνεσθαι, una propiedad de las cosas en tanto que reflejos o copias de las ideas. Tales cosas son justamente llamadas a veces lo engendrado o devenido, γιγνόμενα. Desde este punto de vista, podemos decir que en la filosofía de Platón solamente el ser y la inmovilidad del ser (o de las ideas) es "verdaderamente real", en tanto que el devenir pertenece al mundo de lo participado. Considerada la cuestión desde el ángulo del conocimiento, puede decirse que el ser inmóvil es objeto del saber en tanto que el ser que deviene es objeto de la opinión. Muchos pasajes pueden citarse en apoyo de esta contraposición. Uno de los más iluminadores se encuentra en *Tim.,* 27 E: "Hay que establecer una distinción y preguntar: ¿Qué es lo que es siempre y jamás deviene, y qué es lo que siempre deviene y jamás es?" Sin embargo, sería un error simplificar excesivamente el pensamiento platónico. El estatismo de la realidad proclamado por Platón no le hace olvidar un solo momento que los sólidos argumentos construidos en su defensa por los eleatas y los pitagóricos afrontan no menos poderosos argumentos propuestos por los filósofos que defienden la movilidad de lo real. Por eso a veces Platón concibe el Movimiento y el Reposo como participando en el ser —ya que son "géneros supremos del ser"—, sin que el ser propio sea movimiento o reposo *(Soph.,* 247 E sigs.). A veces inclusive —como en el mismo citado diálogo— Platón define el ser por medio del concepto de la potencia o δύναμις, de tal modo que la idea de actividad resulta esencial para el ser. Claro que en otros lugares (Cfr. *Crat.,* 440 A sigs.) la inmutabilidad parece alcanzar el primado, de tal modo que la interpretación del platonismo en este punto capital tropieza con todo género de dificultades. Pero sea cual fuere la interpretación adoptada, es indudable que Platón presta mucha mayor atención al problema del devenir del que podría darlo a entender la simple y casi siempre superficial equiparación entre el ser y lo inmóvil, y la apariencia y lo movible. Prueba de ello es que hay en Platón, particularmente en sus últimos diálogos, una preocupación constante no solamente para averiguar la relación —o falta de relación— entre el ser verdadero y el devenir, sino también un intento de entender las diversas formas en las cuales puede darse este último. Así, por ejemplo, en *Phil.,* 54 C el filósofo habla del devenir como destrucción, φθορά y génesis, γένεσις. Y en el *Theait.,* 181 D nos indica que hay dos formas de devenir (o movimiento, κίνησις): la alteración, ἀλλοίωσις, y la traslación, φορά (distinción usada asimismo en *Parm.,* 138 B sigs.). Esta última distinción sobre todo es importante, porque vuelve a plantear la cuestión en los términos ya antes indicados del devenir como movimiento cualitativo o cambio y el devenir como proceso cuantitativo o movimiento. Ahora bien, fue Aristóteles quien dio sobre estas significaciones las mayores y más influyentes precisiones. Estudiaremos, pues, sus conceptos al respecto con algún detalle.

Aristóteles criticó ante todo las concepciones sobre el devenir propuestas por los anteriores filósofos (Cfr. *Phy.,* I y II, *passim).* Tales concepciones pueden reducirse a cuatro: (1) La solución eleática, que pretende dar cuenta del devenir negándolo; (2) La solución pitagórica y platónica, que tiende a separar los entes que se mueven de las realidades inmóviles para luego —sin lograrlo— deducir los primeros de las segundas; (3) La solución heracliteana (y sofística) que proclama que la realidad es devenir, y (4) La solución pluralista, que reduce las distintas formas del devenir a una sola, ya sea cualitativa (Empédocles, Anaxágoras), ya sea cuantitativa (Demócrito). Los defectos de estas concepciones son principalmente dos: (a) el no advertir que el devenir es un hecho que no puede ser negado o reducido a otros o afirmado como substancia (olvidando en este caso que el devenir es devenir *de* una substancia), y (b) el no reparar que 'devenir', como 'ser', es un término que tiene varias significaciones. Estos defectos proceden en buena parte de que los filósofos, aunque no han perdido de vista que para que haya devenir se necesita algún factor, condición o elemento, no se han dado cuenta, en cambio, que se necesita *más de un factor.* Por este motivo, el problema del devenir incluye la cuestión de las diferentes especies de causa (Cfr. *Phys.,* II 3, 194 b 16, 195 a 3; *De anima,* II 4, 415 b, 8-10; *Met.,* Λ 3, 983 a 26-33; Δ 2, 1013 a 24 sigs.). En efecto, todas las formas de causa son operativas en la producción del devenir, lo cual no significa, empero, que haya tantos géneros de devenir como tipos de causalidad. Los géneros del devenir siguen una clasificación distinta. Aristóteles ha dedicado al asunto buen número de páginas de sus obras. Mencionaremos aquí los pasajes que nos parecen fundamentales. En Cat., 13, 15 a 14, el Estagirita presenta seis clases de devenir (a veces se llama "cambio" o "movimiento", pero recordamos al lector el punto de vista más general y neutral que hemos adoptado al proponer nuestro término). Son las siguientes: generación. O génesis, γένεσις; destrucción, φθορά ' aumento, αὔξησις; disminución, φθιοίς; alteración, ἀλλοίωσις; y traslación, desplazamiento, cambio de lugar, o movimiento local, φορά En *Phys.,* III 1, 201 a 5-7 el devenir es (1) substancial —posesión y privación (pero *no,* observemos, generación y corrupción o destrucción); (2) cualitativo —como en blanco y negro—; (3) cuantitativo —completo e incompleto (aumento y disminución)—; (4) local —· hacia arriba, hacia abajo, o liviano, pesado (pero *no,* observemos, hacia la derecha, hacia la izquierda, siempre que consideremos el movimiento local como un movimiento *natural).* De hecho, indica Aristóteles, hay tantos tipos de devenir como hay significados del vocablo 'es'. En *Phys.,* V 224 a 21 sigs. el devenir es (a) por accidente, (b) respecto a otra cosa y (c) en sí mismo. Si consideramos ahora (c) podemos clasificar al devenir en cuatro clases, que son las que parecen más fundamentales de todas: (I) de algo a algo, (II) de algo a no-algo (III) de no-algo a algo y (IV) de no-algo a no-algo. (IV) debe ser excluido, pues los términos que intervienen en él no son

ni contrarios ni contradictorios, (III) y (II) son casos de generación y corrupción (o génesis y destrucción), pero como solamente lo que es puede devenir, sólo (I) merece figurar como caso de movimiento. De hecho, (II) y (III) son formas de (I), y como (I) puede ser concebido o respecto a la cualidad o respecto a la cantidad, solamente quedan el movimiento cualitativo (alteración) y el cuantitativo (aumento y disminución). A ellos debe agregarse, sin embargo, el movimiento local, con lo cual tenemos tres sentidos primarios del devenir. Puede preguntarse ahora si alguno de ellos tiene el primado sobre los otros. La respuesta a esta cuestión es, sin duda, difícil. Por un lado, parece que el devenir cualitativo tiene el primado si prestamos atención al hecho de que el Estagirita parece haberse preocupado sobre todo por explicar el sentido ontológico del cambio, evitando toda reducción del mismo al desplazamiento de partículas en el espacio. Si así lo hacemos, entonces la explicación del devenir estará determinada por la famosa definición del movimiento como actualización de lo posible *qua* posible *(Phys.,* III, 1, 201 a 9), una definición que requiere, para ser debidamente entendida, un análisis de las nociones de acto y potencia (VÉANSE), pues el devenir o cambio consiste últimamente en el paso de lo posible a lo actual. Por otro lado, es posible considerar que el sentido primario del devenir es la traslación o movimiento local: la más alta forma del cambiar, aparte el Primer Motor, que mueve sin ser movido, es el movimiento circular; solamente mucho más abajo, en el reino sublunar, se da el devenir cualitativo y luego el ciclo de la generación y la corrupción, cada uno de los cuales, como indica Bergson, no son sino reflejos del primitivo perfecto movimiento circular original. No podemos extendernos debidamente sobre este punto. Digamos sólo que algunas de las mayores dificultades que ofrece la doctrina aristotélica del devenir se deben no solamente al anterior problema (pues, en último término, podría solucionarse advirtiendo que en unos casos el Estagirita trata del devenir como cuestión física y en otros casos lo dilucida como cuestión metafísica), sino también a algunas imprecisiones que hallamos en su obra y que neutralizan las ventajas que ofrece su constante atención por la clasificación y la aclaración de las significaciones. Entre estas impresiones subrayamos dos. Una afecta al vocabulario y consiste en que mientras a veces emplea el vocablo κίνησις, en un sentido más general, y el vocablo μεταβολή en un sentido más particular, a veces también considera μεταβολή en un sentido más general que κίνησις. Otra se refiere a la cuestión del cambio en la substancia. En efecto, a veces el Estagirita dice que no hay respecto a ella movimiento, pero a veces declara que sólo hay movimiento respecto a la substancia, cualidad, cantidad y lugar. Advirtamos que estas imprecisiones no tienen todas la misma gravedad. La primera es grave, pues el uso ambiguo del vocabulario afecta a todos los análisis posteriores. La segunda puede resolverse adoptando una de las posibilidades: la que consiste en admitir el sentido más general de κίνησις y el más estricto de μεταβολή, pues entonces se puede decir que en la substancia no puede haber κίνησις pero sí, en cambio, puede haber μεταβολή.

Los escolásticos de tendencia aristotélica procedieron a refinar y a aclarar los anteriores conceptos. Así, Santo Tomás señalaba que el cambio es la actualización de la potencia en tanto que potencia, y por eso hay devenir cuando una causa eficiente lleva, por así decirlo, la potencia a la actualidad, y otorga al ser su perfección entitativa. El sujeto no cambia así por un mero desarrollo de algo que tenía implícito, ni tampoco por la aparición *ex nihilo* de una cualidad, sino por la acción de una causa que, si se quiere, se "interioriza" en el ser. De ahí que el acto y la potencia en tanto que factores del devenir no sean propiamente seres o principios constitutivos, sino, como dicen los escolásticos (por lo menos los tomistas), realidades complementarias. Con ello se niega que el acto sea el elemento dinámico del ser y la potencia el elemento estático, pero también que el acto sea el elemento estático del ser —el ser "ya cumplido"— y la potencia el elemento dinámico — el ser "en vías de realizarse". Acto y potencia son igualmente necesarios para que el devenir tenga lugar — por lo menos el devenir de los entes creados. Se puede, pues, decir que la escolástica, y en particular la escolástica tomista, procura mantenerse a igual distancia entre una filosofía enteramente estaticista y una filosofía completamente dinamicista; una y otra son, según la mencionada tendencia, maneras de eludir el problema del efectivo devenir.

En cambio, en ciertas direcciones de la filosofía moderna se ha tendido a considerar el propio Devenir como el motor de todo movimiento y como la única explicación plausible de todo cambio. Se ha estimado, en efecto, que la ontología tradicional —tanto griega como escolástica— era excesivamente "estaticista", y que bajo su influencia quedaron sepultados todos los ensayos para convertir el devenir en una noción central filosófica. Atisbos de este dinamicismo los encontramos en algunas filosofías renacentistas, pero en su plena madurez se ha revelado solamente dentro del pensamiento romántico. Sin embargo, éste se ha manifestado de dos maneras: o como una constante afirmación del primado del devenir, o como un intento de "racionalizar" el devenir de alguna manera. Ejemplo eminente de esta última posición lo hallamos en Hegel, para quien el devenir *(Werden)* representa la superación del puro ser y de la pura nada, los cuales son, en último término, idénticos. "La verdad —escribe Hegel— no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser se convierta o, mejor, se haya convertido en nada y viceversa. Pero la verdad no es tampoco su indiscernibilidad, sino el hecho de que *no sean lo misino,* de que sean *absolutamente distintos,* pero a la vez separados y separables, *desapareciendo cada uno en su contrario.* Su verdad es, de consiguiente, este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en el otro: el *devenir,* un movimiento en el cual ambos términos son distintos, pero con una suerte de diferencia que, a su vez, se ha disuelto inmediatamente" *(Logik, e*d. G. Lasson, I, pág. 67). Hegel precisa, además, que este devenir "no es la unidad hecha por abstracción del ser y de la nada, sino que, como unidad del *ser* y de la *nada,* es esta unidad *determinada,* es decir, algo en lo cual se hallan tanto nada como ser."

En el curso del siglo xx han irrumpido diversas filosofías para las cuales el devenir es una realidad primaria — o, si se quiere, para las cuales el ser existe solamente en la medida en que deviene. En algunos casos se ha llegado a concebir el ser como una inmovilización del devenir. Ejemplo de ello lo encontramos en Bergson y el bergsonismo (VÉANSE). En otros casos, se ha opuesto el devenir (concebido como idéntico a la vida) al ser —o, mejor, a "lo devenido"— (estimado como idéntico a la muerte). Ejemplo de ello lo hallamos en Spengler, para el cual lo devenido es lo que se halla impregnado de extensión y "se encarna en el número matemático", en tanto que el devenir es lo orgánico, lo que posee dirección, irreversibilidad e historia. En otros casos, finalmente, se ha considerado que hay dos especies de devenir: el devenir físico —que, por la imposibilidad de conservar el pasado, se reduce a un continuo nacimiento y anonadamiento del ser—, y el devenir espiritual — el cual permanece sin ser idéntico. Ejemplo de esta última concepción es la de Alberto Rouges (VÉASE). Frecuente en todas estas concepciones es la afirmación de un primado del devenir y hasta la reducción de todo ser a devenir, lo cual equivale en la mayor parte de los casos a un intento de explicar el movimiento por el crecimiento, lo mecánico por lo orgánico y, en último término, lo físico por lo espiritual.

Véase también DIALÉCTICA.

Además de las obras citadas véase: Karl Kölln, *Sein und Werden*, 1934. — A. Cosentino, *Temps, Espace, Devenir, Moi: Les sosies du Néant*, 1938. — Para el devenir en la historia: S. Hering, *Das Werden als Geschichte*, 1939. — D. J. B. Hawkins, *Being and Becoming*, 1954. — D. A. Cardone, *Il divenire*, I, 1956 (sobre la individualidad como "momento" del devenir). — Para el devenir en la filosofía griega: A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, 1906. — Para el devenir en Platón: Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912 (págs. 95-112: "Le devenir dans la philosophie de Platon"). — J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, 1942. — Para el devenir en Aristóteles: M. Kappes, *Die aristotelische Lehre über Begriff und Ursache der* Κινησις, 1887. — W. J. Verdenius y J. H. Waszink, *Aristotle On Coming-to-be and Passing-away*, 1946. — Carlo Giacon, *Il divenire in Aristotele* (textos y comentarios), 1947. — M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxien*, 1962 [Philosophische Abhandlungen, 19]. — Sobre el devenir en Hegel tratan prácticamente todas los obras sobre este filósofo mencionadas en el artículo correspondiente; véase, además, Giuseppe Fichera, *Il problema del cominciamento logico e la categoria del divenire in Hegel e nei suoi critici*, 1956. — Véase también la bibliografía del artículo MOVIMIENTO.

DEWEY (JOHN) (1859-1952) nac. en Burlington (Vermont), ha profesado en Michigan (1884-88), Minnesota (1888-89), Michigan (1889-94), Chicago (1894-1904) y Columbia University (New York). Influido *en parte* por el idealismo alemán, particularmente por el hegelianismo —que representa para Dewey la "otra cara", la sistemática y unificadora, de su pensamiento, orientado sobre todo hacia la movilidad de la experiencia, y que le ha incitado a superar las divisiones de lo real subyacente en la herencia de la cultura de la Nueva Inglaterra—, la filosofía de James y la necesidad de otros métodos y vías para la realización de sus propósitos de reforma y "reconstrucción" le inscribieron muy pronto en la "nueva filosofía" — una filosofía que, a su entender, se distingue de la tradicional no sólo por considerar como realidad central la experiencia, sino también y muy especialmente por el giro distinto que da a esta misma experiencia (VÉASE). El propio Dewey, por lo demás, ha expuesto en una breve autobiografía intelectual los "motivos" capitales que han conformado u orientado su pensamiento. En primer lugar, la importancia otorgada a la teoría y práctica de la educación. En segundo término, el deseo de superar el dualismo entre "ciencia" y "moral" por medio de una lógica que sea un "método de investigación efectiva" y que no rompa la continuidad de las diversas regiones de la experiencia. En tercer lugar, la mentada influencia de James. Finalmente, la intuición de la necesidad de una integración del pensar que comprenda los problemas desarrollados por las ciencias sociales y que permita resolver al mismo tiempo las situaciones derivadas de tales problemas. La insistencia en la experiencia sólo adquiere sentido a partir de estas bases. Pues la experiencia no es para Dewey lo meramente experimentado por un sujeto y menos lo que éste experimenta con el fin de adquirir un saber, sino el resultado de una relación que para el sujeto tiene como término a la vez opuesto y complementario el objeto y el medio, pero que puede ser concebida en su mayor generalidad como relación entre objetos, como su forma propia de mantener una conexión. El punto de vista "biológico" de Dewey no es, según esto, más que una consecuencia de su amplia noción de la experiencia, noción amplia en el sentido de su comprensión, pero no en el sentido de que constituya el objeto de un absoluto. De ahí el método empírico o "denotativo" que Dewey utiliza o, si se quiere, el método empírico que debería usar si se atuviera siempre a sus propios postulados. Pues, como se ha hecho observar con frecuencia, Dewey es "técnicamente" un filósofo empirista, aun cuando, de hecho, el curso de sus razonamientos esté edificado muchas veces al hilo de una dialéctica. En todo caso, la filosofía por él postulada es una filosofía que renuncia a todo absoluto, que procura averiguar en cada proceso la múltiple trama de relaciones entre los medios y los fines de que está compuesto, y que no se limita a considerar el instrumentalismo pragmatista como simple método, como aún pretendía James. Sólo dentro de este marco es posible entonces comprender lo que Dewey entiende por naturalismo (v.). El propio filósofo ha calificado, en efecto, a su pensamiento de "naturalismo empírico", de "empirismo naturalista". Mas "Naturaleza" no es simplemente aquí un conjunto de cosas regidas mecánicamente; es historia, acontecimiento y drama. Por eso, y sólo por eso, el pragmatismo no es sólo un método, sino una filosofía, es decir, una manera de acercarse a una realidad que se supone infinitamente múltiple. Por todas partes tiende Dewey a lo concreto, pero ello no sólo en virtud de un postulado filosófico, sino como resultado de una crítica de la cultura moderna, cuyo

parcial intelectualismo quiere Dewey corregir en todas sus dimensiones, particularmente en las educativas y sociales. Su teoría del pensamiento, su pragmatismo y su instrumentalismo no tienen, en última instancia, otro propósito. Dewey parte del reconocimiento de que el hombre se siente inseguro en el mundo y busca algo permanente y estable. Semejante permanencia le es dada en el curso de la historia de múltiples formas: por ritos mediante los cuales cree propiciarse las fuerzas de la Naturaleza, por las artes con que domina a esta misma Naturaleza. Mas también por los objetos tradicionales del saber y de la filosofía, por esa actividad filosófica que busca lo inmóvil tras la contingencia y el cambio. Pero la filosofía ha olvidado que el pensamiento no funciona meramente con vistas a un saber, sino con vistas a un "dominio". Pues, en general, todo conocimiento es un instrumento forjado por la vida para su adaptación al medio, y por eso el pensar no comienza, como creía el racionalismo clásico, con premisas, sino con dificultades. Lo que el pensar busca no es una certidumbre intelectual, sino una hipótesis que se haga verdadera mediante el resultado y la sanción pragmática. La noción de verdad (v.), tan próxima a la de James, es consecuencia de la sustitución del conceptualismo del conocer por un funcionalismo y un operacionismo del pensar. El pensamiento funciona entre dificultades que acongojan al hombre, pero más bien que relativizar el pensar, el instrumentalismo de Dewey pretende justificarlo de un modo concreto y no por cualquier absoluto trasmundano. Por eso el pensamiento y la teoría son elementos inmanentes a la vida humana, "programas" que el hombre forja para responder a situaciones futuras. La orientación hacia el futuro, tan vigorosa en Dewey, no queda, empero, limitada a la ciencia y a la filosofía: ella impregna todo el esfuerzo social y educativo de este pensador y es como el norte hacia el cual se dirigen todos sus pensamientos. Mas la busca de lo concreto ha conducido a Dewey en los últimos tiempos a una reanudación de su primitiva influencia hegeliana: su inclinación hacia la metafísica, que se hace tan patente en los trabajos últimos sobre cuestiones lógicas, no desmiente la concepción pragmática e instrumentalista en torno a la cual gira su teoría del pensar, pero la hace aun más vinculada a ciertas corrientes del existencialismo metafísico y a todos los esfuerzos últimos para lograr una unidad de la razón con la vida. Pues esto es lo único que puede terminar con aquel divorcio de la teoría y la práctica tan característico de la filosofía clásica y del intelectualismo moderno, lo que puede conducir a una vida armónica que es para Dewey el ideal último de la educación.

Obras: *Psychology*, 1886. — *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, 1891. — *The School and Society*, 1900. — *Studies in Logical Theory*, 1903. — *Experience and Objective Idealism*, 1907. — *Ethics* (en colaboración con J. H. Tufts), 1908. — *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, 1910. — *How We Think*, 1910. — *Brief Studies in Realism*, 1911. — *Democracy and Education*, 1916. — *Essays in Experimental Logic*, 1916. — "The Need for a Recovery in Philosophy" (en el volumen colectivo: *Creative Intelligence*, 1917). — *Reconstruction in Philosophy*, 1920. — *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, 1922. — *Experience and Nature*, 1925, nueva ed., 1929. — *The Public and Its Problems*, 1927. — *The Quest for Certainty*, 1929. — *Individualism, Old and New*, 1930. — *Philosophy and Civilization*, 1931. — *A Common Faith*, 1934. — *Art and Experience*, 1934. — *Liberalism and Social Action*, 1938. — *Logic: the Theory of Inquiry*, 1938. — *Freedom and Culture*, 1939. — *Theory of Valuation* (*International Encyclopedia of Unified Science*, II, 4), 1939. — *Problems of Men*, 1946. — *Knowing and the Known*, 1949 (en col. con A. F. Bentley). — *Essays in Experimental Logic*, 1954. — Hay trad. al español de numerosas obras de Dilthey; citamos: *La escuela y el niño*, 1926; *Ensayos de educación*, 1926; *Teoría sobre la educación*, 1926; *Los fines, las materias y los métodos de la educación*, 1926; *Filosofía de la educación. Los valores educativos*, 1927 [los tres últimos trabajos son trad. de *Democracy and Education*]; *Cómo pensamos*, 1928; *El hábito y el impulso en la conducta*, 1929; *La inteligencia y la conducta*, 1930 [los dos últimos trabajos son trad. de *Human Nature and Conduct*]; *Reconstrucción de la filosofía*, 1930; *Ciencia de la educación*, 1941; *Democracia y educación*, 1946 [véase también *supra*]; *Lógica. Teoría de la investigación*, 1950; *El hombre y sus problemas*, 1952; *La busca de la certeza*, 1952; *Experiencia y educación*, 1958; *Experiencia y Naturaleza*, 1959. — **Bibliografía:** Milton H. Thomas, *A Bibliography of J. Dewey 1882-1939*, 1939 (introducción por H. W. Schneider). — Volumen colectivo (J. H. Randall, Jr., B. Russell, H. Reichenbach, A. N. Whitehead, G. Santayana, etc.): *The Philosophy of John Dewey*, ed. Paul A. Schilpp, 1939. — Véase D. T. Howard, *John Dewey's Logical Theory*, 1918. — William Taft Feldmann, *The Philosophy of J. Dewey; A Critical Analysis*, 1934. — Sydney Hook, *John Dewey; an Intellectual Portrait*, 1939. — F. Leander, *The Philosophy of John Dewey; a Critical Study*, 1939. — A. Mendoza de Montoro, *Líneas fundamentales de la filosofía de John Dewey*, 1940. — Stephen S. White, *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and J. Dewey*, 1940 (tesis). — Morton G. White, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, 1943. — Benjamin Wolstein, *Experience and Valuation. A Study in John Dewey's Naturalism* 1949 (tesis). — Varios autores, *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, ed. Sidney Hook, 1950. — H. S. Thayer, *The Logic of Pragmatism; an Examination of J. Dewey's Logic*, 1952. — G. Grana, *J. Dewey e la metodologia americana*, 1955. — I. Edman, *J. Dewey. His Contribution to American Tradition*, 1955 (con selección de textos de Dewey). — P. K. Crosser, *The Nihilism of J. Dewey*, 1955. — M. G. Gutzke, *J. Dewey's Thought and Its Implication for Christian Education*, 1956. — G. R. Geiger, *J. D. in Perspective*, 1959. — Charles W. Hendel, *J. D. and the Experimental Spirit in Philosophy*, 1959. — Corliss Lamont, ed., *Dialogue on J. D.*, 1959 (con colaboraciones de J. T. Farrell, J. Gutmann, E. Nagel *et al.*). — E. A. Burtt, J. Collins, S. Hook *et al.*, *J. D. His Thought and Influence*, 1960, ed. J. Blewet, S. J. — Bibliografía: Milton Halsey Thomas, *J. D.: A Centennial Bibliography*, 1962.

DHARMA. La idea del *dharma* es casi omnipresente en el pensamiento hindú y se ha extendido asimismo en gran parte de la filosofía india (VÉASE). Su sentido parece en principio harto vago: se trata de un orden. Este orden puede ser determinado por una divinidad o bien ser de naturaleza cósmica e impersonal. Puede también referirse al gobierno del universo, o al conjunto de las leyes por las cuales se rige la sociedad, o al

mundo individual y personal. En lo que toca al individuo, el *dharma* (a veces traducido por 'virtud') no se limita a la vida terrenal: constituye el "hilo" (el "mérito religioso") que liga esta vida con la vida futura y, en último término, el orden o camino recto y justo que permite pasar de la una a la otra. El *dharma* no es conocido por la experiencia comente; es accesible solamente a una experiencia superior. En cierto modo, es como una voz que indica la vocación (el orden propio) de cada ser y del universo en conjunto.

El concepto de *dharma* desempeña un papel fundamental en el budismo. Una de las colecciones de escrituras básicas del primitivo budismo recibe el nombre de *Dharma. Dharma* suele traducirse entonces por 'doctrina', (o 'verdad', 'doctrina verdadera") pero hay que tener presente que no se trata de una serie de proposiciones, sino de indicaciones, es decir, de "vías" (como las "cuatro verdades sagradas"). Por eso dice E. Conze que "el *dharma* no es realmente un dogma, sino esencialmente un sendero" *(Buddhism,* s/f. [1951], pág. 64). Este camino *es* también un orden y a la vez una ley — o, mejor, una serie de órdenes y de leyes que parecen expresarse doctrinalmente, pero que no tienen origen doctrinal ni siquiera humano, sino intemporal e impersonal.

Sobre la concepción budista del *dharma:* Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma',* 1923. — H. Willman-Grabowska, "Évolution sémantique du mot 'dharma' ", *Rocznik Orientalistyczny,* X (1934), 38-50. — H. von Glasenapp, "Zur Geschichte der buddhistischen Dharmatheorie", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* XCII (1938), 383-420. — Id., id., "Der Ursprung der buddhistischen Dharmatheorie", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* XLVI (1939), 242-66.

DIADOCO. En la historiografía filosófica antigua se llama *diádoco* al jefe de una escuela filosófica que sucede a otro diádoco o que viene inmediatamente después del fundador de la escuela. Como (especialmente después de Sócrates) gran parte de las actividades filosóficas se desarrollaron en el seno de las escuelas, llegó a considerarse la descripción de las doctrinas de los diádocos y su sucesión cronológica como un método adecuado de exposición de la historia de la filosofía. Tal método fue fomentado por el peripatético Soción de Alejandría, que redactó unos *Diádocos* (o *Sucesiones) de los filósofos,* Διαδοχαί φιλοσόφων, en las primeras décadas del siglo π antes de J. C. Fue seguido por varios autores, entre los cuales mencionamos a Heráclides Lembos, de mediados del siglo π antes de J. C.; al peripatético Antístenes de Rodas, de la misma época, autor de una recopilación con el mismo título que la de Soción; al estoico Jasón de Rodas, de las últimas décadas del siglo II antes de J. C., que escribió unos Φιλοσόφων διαδοχαί; al epicúreo Filodemo de Gadara; a Sosicrates, Nicias de Nicea, ambos de la misma época del anterior; a Hipoboto, de fecha incierta, autor de una obra titulada Τῶν φιλοσόφων ἀναγραφή a Diocles de Magnesia, del siglo I antes de J. C., autor de una Επιδρο–μὴ φιλοσόφων y a Alejandro Polihístor, de la misma época.

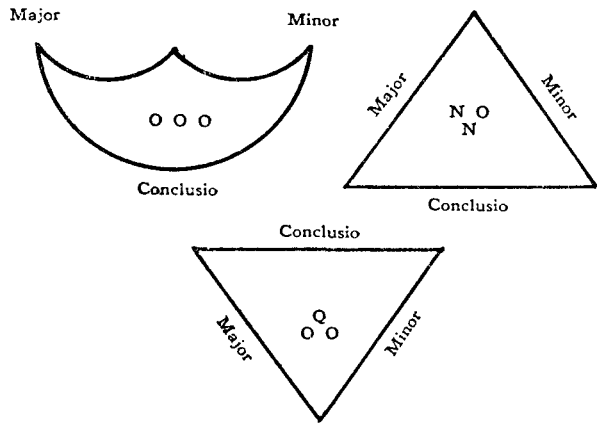
Método parecido al de la historiografía por diádocos es el seguido por Diógenes Laercio en sus famosas Vidas *de los filósofos.* De hecho, hay grandes semejanzas en la presentación de las escuelas en Diógenes Laercio y en Soción. Los dos, por ejemplo, toman como base la clasificación de las escuelas filosóficas en las llamadas serie de los jónicos (VÉASE) y serie de los itálicos (v.).

El término 'diádoco' puede ser considerado como equivalente al término 'escolarca'. Sin embargo, establecemos una diferencia: mientras los diádocos son los sucesores, los escolarcas incluyen también los fundadores de las escuelas. Por este motivo hemos reservado para el artículo Escolarca (v.) las diversas sucesiones de las principales escuelas filosóficas griegas llamadas atenienses.

DIAGRAMAS. El uso de diagramas en filosofía ha sido menos frecuente que en las ciencias. Pero no es inexistente: especialmente en la lógica se han usado diagramas ya desde antiguo. En este Diccionario se han empleado algunos, tales como los contenidos en los artículos Árbol de Porfirio, Clase, Conectiva y Oposición (VÉANSE). A ellos deben agregarse las tablas usadas en otros artículos: Polivalente, Tablas de Verdad (VÉANSE), que aunque no son propiamente diagramas, constituyen otro ejemplo del uso en filosofía de las representaciones gráficas. En el artículo presente señalaremos algunos de los diagramas usados en lógica a partir de fines de la Antigüedad, con excepción de los diagramas de Venn a los cuales dedicamos un artículo especial (véase VENN, [DIAGRAMAS DE]). Para la historia de los diagramas aquí descritos *partimos* de la información proporcionada en el libro de John Venn, *Symbolic* Logic (2a ed., 1894; Cap. XX, Notas históricas, II) y la completamos con datos extraídos de otros autores. Siempre que ha sido posible, hemos comprobado las informaciones dadas recurriendo a los textos originales. Los diagramas presentados responden dentro de lo posible a la definición de diagrama lógico dada en el libro de Martin Gardner, *Logic Machines and Diagrams,* 1958, pág. 28: "El diagrama lógico es una figura geométrica bidimensional que muestra relaciones espaciales isomórficas con la estructura de un enunciado lógico. Estas relaciones espaciales son usualmente de carácter topológico, lo cual no es sorprendente en vista del hecho de que las relaciones lógicas son las relaciones primitivas subyacentes en todo razonamiento deductivo, y de que las propiedades topológicas son, en cierto sentido, las propiedades más fundamentales de las estructuras espaciales. Los diagramas lógicos se hallan con respecto a las álgebras lógicas en al misma relación en que los gráficos de curvas se hallan con respecto a sus fórmulas alfébricas; se trata simplemente de otros modos de simbolizar la misma estructura básica."

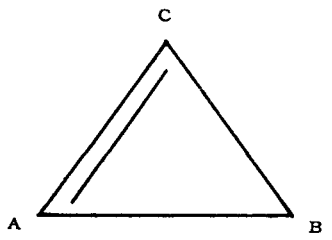
Los diagramas que representan el árbol de Porfirio y la oposición de las proposiciones son muy antiguos. Lo mismo ocurre con el diagrama que se destinaba a ayudar al descubrimiento de los términos medios conocido con el nombre de *Pons Asinorum* (VÉASE). Según Venn, hay una forma de este diagrama en el *Compendium* (1680) de Sanderson y otra, anterior pero más completa, en el *Comentario a Porfirio* de Pedro Tartareto (1581). De mucha antigüedad son las figuras en las cuales se re-

presentaban las relaciones mutuas entre los términos en un silogismo. Las formas habituales eran:



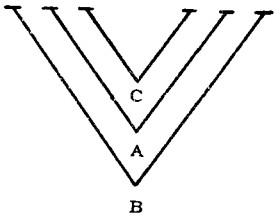
que representaban las tres primeras figuras. Las letras 'O', 'N' y 'Q' designan respectivamente, *omne*, *nullum* y *quoddam* e indican la cantidad de la proposición. Los tres diagramas anteriores son una representación de *Barbara*, *Cesare* y *Darapti*. Según W. Hamilton (*Discussions*, 3ª ed., 1866, 666ss.), el texto más antiguo en el cual aparecen tales diagramas *claramente expresados*, son los *Escolios* de Joannes Neomagus a la *Dialectica* de Jorge de Trebizonda (1533). Neomagus —dice Hamilton— los atribuye a Faber Stapulensis (autor de una *Logica Aristotelica* [1502], y de una *Tertia Recognitio* [1531]). Pero Faber Stapulensis indica que tienen origen griego. Por lo tanto, parecen haber sido sacados de manuscritos griegos (como lo afirma Barthélemy Saint Hilaire en su obra *De la logique d'Aristote* [1838], quien indica que las figuras en cuestión indudablemente tienen origen más antiguo que los siglos medievales). El propio Hamilton señala que datan probablemente de la última parte del siglo v y son la obra de Ammonio Hermeiu (*ca.* 480). También se atribuyen a Juan Filopón, en cuyo *Comentario* interpolado sobre los *An. Pr.* parecen hallarse por vez primera. El *Comentario* en cuestión fue publicado en Venecia por Aldus (1535) y por Trincavelli (1536). Aunque el detalle del asunto no nos interesa aquí mayormente, era conveniente destacar las anteriores atribuciones para mostrar la antigüedad probable de la utilización de los diagramas en lógica.

Según Venn, los diagramas del tipo anterior no proporcionan ningún análisis de las proposiciones y, por lo tanto, no prestan gran ayuda en el proceso del razonamiento. Por eso fueron abandonados en la época moderna, con algunas excepciones. Entre ellas, mencionamos la de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), quien usó en su *Vernunftlehre* (Hamburg, 1756; 5ª ed., 1790) un diagrama parecido, con una ligera modificación:



La figura anterior representa un silogismo donde A y C están conectados afirmativamente, y C y B lo están negativamente; por consiguiente, A y B están conectados negativamente. El silogismo en cuestión parece ser del modo *Cesare*.

Un tipo distinto de diagrama —el que puede llamarse diagrama analítico, en donde se distingue entre sujeto y predicado, y entre diferentes clases de proposiciones— ha sido más frecuente en la época moderna. Lo han precedido tipos de diagramas no enteramente analíticos que no informan sobre la distinción entre proposiciones afirmativas y negativas, universales y particulares. Ejemplo del mismo es el que, según Venn, hay en el *De Censura Veri*, de Juan Luis Vives,



donde la relación mutua de los tres términos en *Barbara* dada por las dos premisas es representada de un modo ya muy parecido al euleriano. A su vez, Hamilton ha indicado que una forma análoga de representación fue propuesta por Alsted en su *Logicae Systema harmonicum* (1614), en donde se anticipó el diagrama lineal propuesto por Lambert y que es del tipo siguiente:

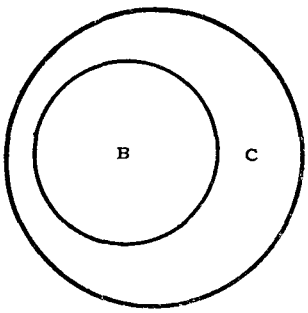
$$a \xrightarrow{\text{animal}} b$$
$$c \xrightarrow{\text{sentir}} d$$
$$e \xrightarrow{\text{homo}} f$$

en el cual se señala únicamente que el término medio está "debajo" del término mayor y "encima" del término menor.

Como diagramas propiamente analíticos se consideran los diagramas de Euler, así llamados por el uso que de ellos hizo Leonhard Euler (VÉASE) en sus *Letres à une princesse d'Allemagne* (1768-1772). Sin embargo, antes de Euler fueron empleados por varios autores. Venn señala que J. H. Lambert hizo en el *Neues Organon* uso de líneas paralelas, líneas punteadas y extensión de líneas con propósito semejante al que llevó a Euler al empleo de áreas de círculos, si bien Peirce (*Collected Papers*, 4.353) declara que Lambert no tenía una clara noción de la naturaleza del sistema de diagramas silogísticos. Según informa, por otro lado, Heinrich Scholz en su *Geschichte der Logik* (1931), usaron diagramas de tipo euleriano Julius Pacis (1550-1635) en su comentario al *Organon* (1584; 2ª ed., 1617), donde alude, además, a precursores suyos en este sentido, y Johann Christoph Sturm (1635-1703) en su *Universalia Euclidea* (La Haya, 1661), especialmente en su apéndice titulado *Novi Syllogizandi Modi*.

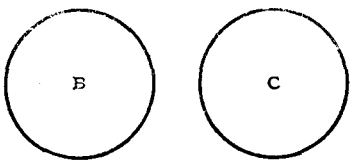
Se hallan asimismo diagramas eulerianos en la *schematica illationis syllogysticae delineatio* que figura en las págs. 249-345 del *Nucleus Logicae Weisianae... sic auctus est illustratus, ut vera ac solida Logicae peripatetico scholasticae purioriris fundamenta detegantur et* ratione *mathematica per varias schematicas praefigurationes huic usui inservientes ad ocularem evidentiam deducta* (Giessen, 1621), que Hamilton atribuye a Christian Weise (1642-1708), pero que fue escrita por J. Christian Lange (1669-1756) y publicada en 1712 después de la muerte de Weise (la *Doctrina Logica* de Weise, de la cual el citado *Nucleus* es una ampliación no contiene tales diagramas). Tanto Scholz como Lambert (*Architektonik*, I, 128) destacan ese antecedente de Lange y su importancia. También —y muy especialmente— usó diagramas eulerianos antes de Euler, Leibniz, según indicó G. Vacca en su artículo "Sui manoscritti inediti di Leibniz", *Bolletino di bibliografia e storia delle scienze matematiche* (1890), *apud* L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits* [de Leibniz] (1903), y según se desprende de los textos publicados por el citado Couturat. Como ejemplo de ellos mencionamos los que constan en el escrito *De Logicae Compositione par linearum ductus.*

La proposición universal afirmativa es representada por



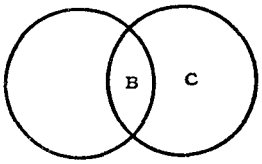
que se lee 'Todo B es C'.

La proposición universal negativa es representada por



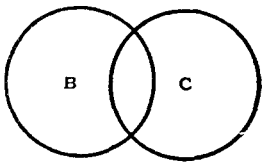
que se lee 'Ningún B es C'.

La proposición particular afirmativa es representada por



que se lee 'Algún B es C'.

La proposición particular negativa es representada por



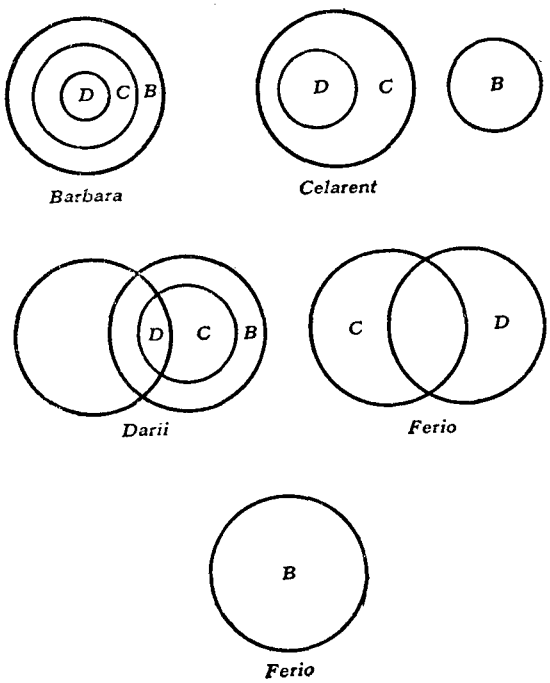
que se lee 'Algún B no es C'.

A base de tales diagramas, Leibniz representa las diferentes figuras y modos del silogismo. Muéstranse algunos ejemplos en las figs. I - IV.

Utilizamos al respecto las mismas designaciones usadas por Leibniz, la mayor parte, por otro lado, coincidentes con las designaciones tradicionales.

A pesar de ello, nosotros seguiremos el uso tradicional y llamaremos a los círculos mediante los cuales se representa la inclusión de una subclase en otra, círculos eulerianos o, en general, diagramas eulerianos. El más conocido es el que está representado en la figura A, que hemos usado en Clase. La elaboración de esos círculos por Venn en sus conocidos diagramas constituye la base para su gran difusión en los últimos cien años, pero los diagramas eulerianos comenzaron ya a popularizarse, según indica el propio Venn, a comienzos del siglo XIX, desde el *Grundriss der historischen Logik*, de Krause (1803). Ello no significa que haya habido una clara transmisión de un texto a otro, y, por lo tanto, que pueda hablarse de una historia del empleo de tales diagramas. Lo más probable es que fueran usados por varios lógicos independientemente. Los propios Venn y Augustus de Morgan indican, por ejemplo, que descubrieron el esquema de Euler antes de haberlo visto usado en ninguna parte. "En verdad —escribe Venn—, para cualquiera que esté acostumbrado a visualizar figuras, me parece probable que el *Dictum* de Aristóteles, una vez entendido, se presenta naturalmente a su vista en forma de figuras cerradas de alguna clase, inclu-

FIGURA I



yéndose sucesivamente una a la otra".

Otros diagramas han sido empleados en lógica. Por la importancia del filósofo, nos limitaremos aquí a mencionar los usados por Kant en su *Logik* (1860, I. Allgemeine Elementarlehre, § 29, ed. Cassirer, 8.414). Tienen las formas siguientes:

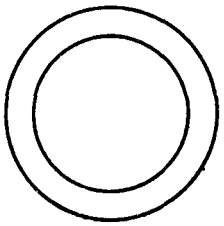
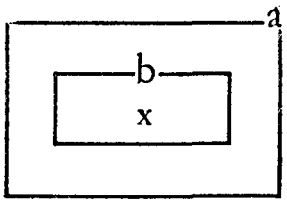
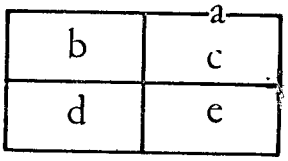


FIGURA A

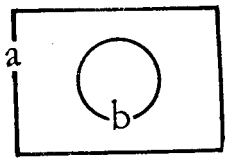
En los juicios categóricos, *x*, que está contenido en *b*, también está contenido en *a*. Así



En los juicios disyuntivos, *x*, que está contenido en *a*, está en *b* o *c*, etc. Así.



Kant empleó también (*op. cit.*, § 21; 8.410) las figuras 'O' y '▭' para referirse respectivamente al predicado y al sujeto. Así:



representaba un juicio particular. Y la figura

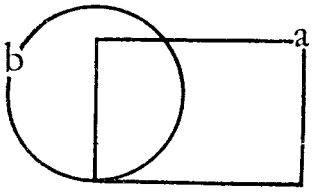
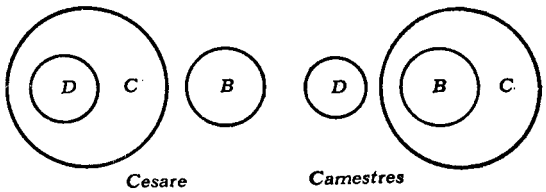


FIGURA II



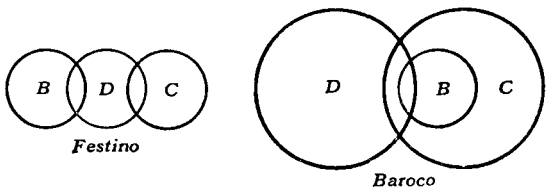
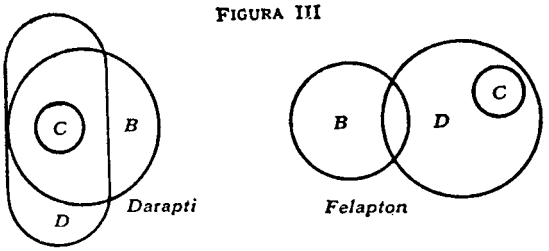
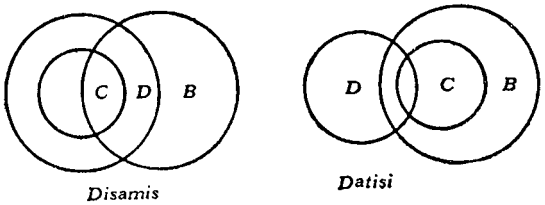


FIGURA III





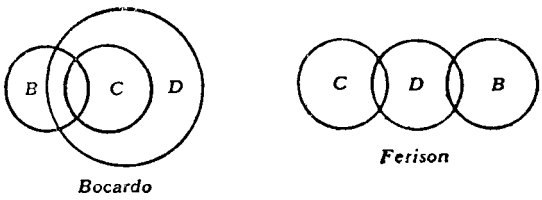
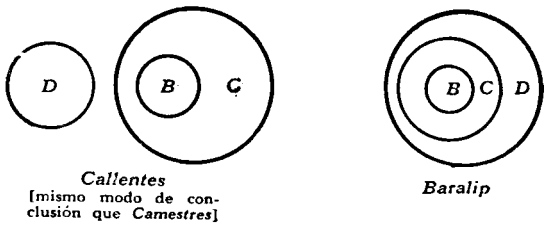
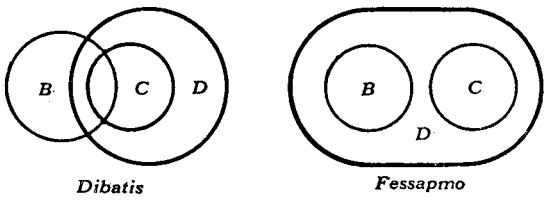
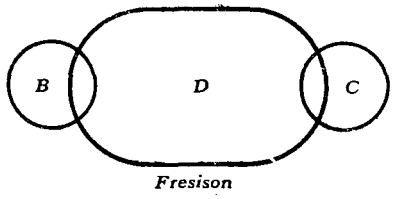


FIGURA IV







indica que todo α puede estar contenido en *b* cuando es más pequeño, pero no cuando es mayor.

Además de las obras mencionadas en el texto, véase Charles K. Davenport, "The Role of Graplhical Methods in the History of Logic", en Hugo *Dingler Gedenkbuch zum 75. Geburt*stag, 1956 [es rev. de un trabajo anteriormente publicado en *Methodos]* (trad. esp.: *El papel de los métodos gráficos en la historia de la lógica,* 1957 [Suplementos del Seminario de Problemas científicos y filosóficos, Univ. de México, Serie II, 3]).

DIALÉCTICA. En su artículo "Le mythe de la raison dialectique" (Re*vue de Métaphysique et de Morale,* Año LXVI [1961], 1-34) Raymond Ruyer ha observado que el término 'dialéctica' no suele (o no suele ya) designar nada muy preciso. En efecto, se llama, o ha llamado "dialéctica", a muy diversas cosas: incompatibilidad entre dos sistemas, oscilaciones en la realidad, etc. Se han llamado "principios dialécticos" a cualesquiera principios: oposiciones, reacciones, negaciones de negaciones, etc. En vista de ello, Ruyer propone dar un significado no ambiguo a 'dialéctica'. Es el que consiste en un modo de dar razón del devenir escapando a los dilemas planteados por la razón no dialéctica cuando ésta se propone entender el devenir, y en particular el devenir histórico.

Por desgracia, aunque el sentido que da Ruyer a 'dialéctica' puede no ser ambiguo, no es tampoco completo: es uno de los muchos posibles sentidos de 'dialéctica', y, más específicamente, uno de los sentidos contemporáneos. En el presente artículo, y por la naturaleza de esta obra, no podemos limitarnos a un solo significado de 'dialéctica'; tenemos que desplegar todos los significados posibles tal como se han dado en el curso de la historia de la filosofía.

Por lo pronto, el término "dialéctica", y más propiamente la expresión 'arte dialéctico', διαλεκτικὴ τεχνη , estuvo en estrecha relación con el vocablo 'diálogo' (VÉASE): "arte dialéctico" puede definirse primariamente como "arte del diálogo". Como en el diálogo hay (por lo menos) dos *logoi* que se contraponen entre sí, en la dialéctica hay asimismo dos *logoi,* dos "razones" o "posiciones" entre las cuales se establece precisamente un diálogo, es decir, una confrontación en la cual hay una especie de acuerdo en el desacuerdo —sin lo cual no habría diálogo—, pero también una especie de sucesivos cambios de posiciones inducidos por cada una de las posiciones "contrarías".

Ahora bien, este sentido "dialógico" de 'dialéctica', bien que primario, no es suficiente: no todo diálogo es necesariamente dialéctico. En un sentido más "técnico" la dialéctica se entendió como un tipo de argumento similar al argumento llamado "reducción al absurdo" (VÉASE), pero no idéntico al mismo. En este caso, sigue habiendo en la dialéctica un διαλέγ– εθαι, pero no tiene lugar necesariamente entre dos interlocutores, sino, por así decirlo, "dentro del mismo argumento". El modelo del argumento "dialéctico" entonces puede esquematizarse del modo siguiente:

P,

donde *'p'* simboliza una proposición cualquiera

Por tanto, *q, r, s,*
Pero no *q, r, s.*
Por tanto, no *p.*

Debe observarse que *'p'* es a veces, y con frecuencia, una proposición condicional (simbolizable, pues, 'si *p,* entonces p_1, de modo que la negación del consecuente conduce a una negación (o "refutación") del antecedente.

En este sentido más preciso el "arte dialéctico" fue usado por Parméni-des para probar que, como consecuencia de "Lo que es, es" y "Lo que no es, no es" cuando sea (o es) no cambia, pues si cambiara se convertiría en "otro", pero no hay "otro", excepto "el que es". La usó también para probar que lo que es, es uno, pues si fuera, por ejemplo, dos, habría una separación entre ambos, y esta separación no es una realidad, sino un "no ser", etc., etc. Como puede verse, este tipo de argumento consiste en suponer lo que ocurriría si una proposición dada, declarada verdadera, fuese negada.

Este sentido de 'dialéctica' es formal, es decir, se basa en un modelo formal de argumentación acerca de proposiciones. Pero decir 'no *p'* no quiere decir necesariamente que no *p* es contradictorio con *p.* Puede muy bien ocurrir que no *p* sea falso (o que no sea falso, en cuyo caso no *p* será verdadero). Ahora bien, muchos de los argumentos aducidos por Sócrates en los diálogos platónicos son de la última forma. Se dice que estos argumentos son "dialécticos", en cuyo caso parece que la famosa dialéctica platónica, o socrático-platónica, sea únicamente un tipo de argumento algo más "laxo" que los argumentos aducidos por Parménides — o por Zenón de Elea. Pero resulta que lo que tenemos en Platón no es simplemente una forma menos rigurosa o formal de dialéctica, sino una forma más completa, y en gran parte distinta, de dialéctica.

En rigor, tenemos en Platón dos formas de dialéctica. Se ha observado a menudo (Cfr., por ejemplo, J. A. Nuño Montes en *op. cit.* en la bibliografía) que mientras en ciertos diálogos (el *Fedón,* el F*edro,* en parte la *República)* Platón presenta la dialéctica como un método de ascenso de lo sensible a lo inteligible, en algunos de los llamados "diálogos últimos" (como el *Parménides* y en particular el *Sofista* y el *Filebo)* la presenta como un método de deducción racional de las Formas. Como método de ascenso a lo inteligible, la dialéctica se vale de operaciones tales como la "división" y la "composición" *(Phaed.,* 265 A - 266 B), las cuales no son dos distintas operaciones, sino dos aspectos de la misma operación. La dialéctica permite entonces pasar de la multiplicidad a la unidad y mostrar a ésta como fundamento de aquélla. Como método de deducción racional, en cambio, la dialéctica permite discriminar las Ideas entre sí y no confundirlas. Claro está que ello no tiene lugar sin muchas dificultades, lealmente reconocidas por Platón, especialmente en la perplejidad que muestra el "ejercicio dialéctico" del *Parménides.* En efecto, una vez discriminadas las Ideas *(Soph.,* 253 D) se trata de saber cómo pueden combinarse. Si todas las Ideas fueran completamente heterogéneas unas a otras, no habría problema. Pero tampoco habría ciencia. Si todas las ideas se redujeran a una sola Idea —a la Idea del Ser o de lo Uno— no habría tampoco problema. Pero no podría decirse de lo que es más que lo que dijo ya Parménides: que "es". La cuestión es, pues, cómo la dialéctica hace posible una ciencia de los principios fundada en la idea de la unidad. Una de las soluciones más obvias consiste

en establecer una jerarquía de Ideas y de principios, de la que la doctrina de los *supremum rerum genera* constituye un ingrediente esencial. Aquí nos hallamos lejos ya de la idea de la dialéctica como "impulsada por el Eros" *(Phaed.,* 250 A *et al).* La dialéctica parece haberse convertido en la ciencia de la realidad como tal.

En todo caso, la dialéctica no es nunca en Platón ni una mera disputa ni un sistema de razonamiento formal. Por eso, a pesar de las dificultades que ofrece la dialéctica, Platón la ensalza de continuo, hasta el punto de hacer de ella el objeto del supremo entrenamiento del filósofo *(Rep.,* VI, 511 B). En cambio, Aristóteles contrasta la dialéctica con la demostración, por las mismas razones por las cuales contrasta la inducción con el silogismo. La dialéctica es para Aristóteles una forma no demostrativa de conocimiento: es una apariencia de filosofía", pero no la filosofía misma. De ahí que Aristóteles tienda a considerar en un mismo nivel disputa, probabilidad y dialéctica. La dialéctica, dice Aristóteles, es disputa y no ciencia; probabilidad y no certidumbre; "inducción" y no propiamente "demostración". Y hasta sucede que la dialéctica es tomada por Aristóteles en un sentido peyorativo, no solamente como un saber de lo meramente probable, sino como un "saber" (que es, por supuesto, un "pseudo-saber") de lo aparente tomado como real. De ahí que Aristóteles llegue a llamar "dialéctico" al silogismo "erístico", en el cual las premisas no son ni siquiera probables, sino que solamente parecen probables.

El sentido positivo de la dialéctica resurgió, en cambio, con el neoplatonismo, que entendió por ella el modo de ascenso a realidades superiores, al mundo inteligible. Particularmente el sistema de Proclo utilizó como método universal la dialéctica en la forma platónica. La dialéctica, dice Plotino, es una *parte* de la filosofía y no un mero instrumento de ella. También entre los estoicos la dialéctica era un modo "positivo" de conocimiento; según Diógenes Laercio (VII, 43), la dialéctica en los estoicos se divide en "temas del discurso" y "lenguaje", siendo necesario defender esta "dialéctica" contra los ataques de los escépticos (Cfr. Epicteto, Discursos, I, vii, viii, xvii, y especialmente II, xx, xxv). En la Edad Media la dialéctica fue objeto de muy variadas sentencias. Por un lado llegó a formar, con la gramática y la retórica, el *Trivium* de las artes liberales. Como tal era una de las *artes sermocinales,* es decir, una de las artes que se refieren al método y no a la realidad. Por otro lado constituyó (por ejemplo, en el *Didascalion,* de Hugo de San Victor) una de las partes de la llamada *lógica dissertiva,* la que se propone elaborar la demostración probatoria (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). Finalmente, constituyó el modo propio de acceso intelectual a lo que podía ser conocido del reino de las cosas creíbles, de los *credibilia.* Así, unos entendieron por dialéctica no sólo el modo de azuzar la mente, sino la manera de *a falsis vera discernere.* La interpretación del ejercicio dialéctico como una logomaquia, y la insistencia en la dialéctica por parte de algunos disputadores (Anselmo de Besata, Berengario de Tours) dio origen, sin embargo, a una fuerte reacción antidialéctica por parte de quienes, como San Pedro Damián, veían en el uso de la dialéctica el desconocimiento de la omnipotencia divina. La discusión sobre el papel de la dialéctica fue asimismo viva en la época de Abelardo, el cual quedó situado entre los dialécticos extremos y los extremos antidialécticos al convertir la dialéctica en método crítico de la escolástica. Ulteriormente la dialéctica adquirió de nuevo un sentido peyorativo, al hilo de la comparación de la dialéctica con la sofística, pero ya en el siglo XIII se tendió a establecer una distinción entre ellas. Santo Tomás, por ejemplo, admitió la definición aristotélica, pero estimó al mismo tiempo la dialéctica como una parte justificada de la lógica. De hecho, la dialéctica se fue convirtiendo más y más en lógica *simpliciter.* En el Renacimiento, en cambio, fue frecuente el rechazo de la dialéctica, interpretada en muchas ocasiones como designando el contenido formal de la lógica aristotélica. La anterior exposición de las concepciones de la dialéctica y juicios sobre ella desde sus orígenes hasta los comienzos de la época moderna es confirmada por los varios usos del término 'dialéctica'. El nombre mismo fue transmitido a los filósofos medievales por Marciano Capella, quien tituló *De arte dialéctica* el Libro III de su obra *De nuptiis Philologiae et Mercurii, y* por Boecio, quien tituló *De dialéctica* el Capítulo III de su obra *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum.* El *Ars disserendi,* de Adán de Balsham (Adam Balsamiensis "Parvipontanus"), en el siglo XII, es llamado asimismo *Dialéctica (Dialéctica Alexandri).* Aunque el propio autor no usó los términos *dialéctica* o *dialecticus,* ello se debe probablemente a que rehuía emplear vocablos griegos cuando podía hallar expresiones latinas que se les aproximasen o los sustituyesen (Cfr. L. Minio-Paluello, ed. del Ars *disserendi* en *Twelfth Century Logic. Texts and Studies, 1* [1956], pág. xxiii; del mismo autor: "The 'Ars Disserendi' of Adam of Balsham 'Parvipontanus'", *Medioeval and Renaissance Studies,* III [1954], 116-69). Pero el contenido del texto es "dialéctico" en el sentido de Capella y Boecio. Se trata en él de las formas de *disscrtatio y* de los *dicendi genera* (naturaleza de los enunciados, formas de éstos, lo que designan, las "designaciones sofísticas", etc.). Una parte de la lógica de Abelardo es llamada asimismo *Dialectica.* Y si en los siglos XIII y XIV el nombre *Lógica* fue usado de nuevo con frecuencia para designar aproximadamente el mismo contenido de la anterior "Dialéctica" (así, en la pseudo-aquiniana Sumiría *totius logicae Aristotelis;* en las Sum*mulae logicales,* de Pedro Hispano; en la *Summa totius logicae,* de Guillermo de Occam), en el siglo XVI, volvió a predominar —entre los que seguían las orientaciones "clásicas" y rechazaban, por consiguiente, las críticas escépticas renacentistas— el término 'dialéctica'. Heinrich Scholz *(Geschichte der Logik,* 1931, pág. 8) enumera una serie de obras publicadas en dicho siglo donde tal nombre aparece: las tres ediciones de los escritos lógicos de Melanchton (VÉASE) — *Compendiaría dialectices ratio,* 1520; *Dialectices libri quattuor,* 1528; *Erotemata dialectices,* 1547—; la obra de Petrus Ramus (VÉASE) (Pierre de la Ramee) —*Dialecticae Partitiones,* 1543; *Institutiones dialecticae,* 1547; *Scholae dialecticae,* 1548; *Dialectique,* 1553—; las *Institutiones dialecticarum libri* octo, 1564, de Pedro Fonseca (VÉASE). Agreguemos a esta lista la *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis* de Fray Alonso de la Vera

Cruz, publicada en México en 1554. Sólo en el siglo XVII volvió a predominar el uso del término 'lógica' por la mayor parte de los autores (discípulos centro-europeos de Suárez; Leibniz y filósofos influidos por él; ocasionalistas; autores de Port-Royal; lógicos y matemáticos diversos, etc.). Es comente, por lo demás, en varios filósofos del siglo XVII una crítica de los procedimientos dialécticos. Así, por ejemplo, Descartes explica en las *Regulae* (X) por qué omite "los preceptos por los cuales los dialécticos piensan gobernar la razón humana", prescribiéndole ciertas formas de razonamiento conducentes a conclusiones que la razón no puede dejar de negar. Ello se debe, a su entender, a que la verdad escapa con frecuencia de tales cadenas de razonamiento. "Los dialécticos —escribe Descartes— no pueden formar ningún silogismo en regla que desemboque en una conclusión verdadera si previamente no han tenido la materia, es decir, si no han conocido antes la verdad misma que deducen de su silogismo." De ahí "la inutilidad" de la "dialéctica ordinaria".

El sentido peyorativo de la dialéctica fue común en el siglo XVIII. Así Kant consideró la lógica general en cuanto Organon como una "lógica de k apariencia, es decir, dialéctica", pues "nada enseña sobre el contenido del conocimiento y sólo se limita a exponer las condiciones formales de la conformidad del conocimiento con el entendimiento". La crítica de la apariencia dialéctica constituye la segunda parte de la lógica trascendental , es decir, la dialéctica trascendental, título que, según Kant, lleva "no como arte de suscitar dogmáticamente esta apariencia, sino como crítica del entendimiento y de la razón en su uso hipercrítico". De ahí que la tercera parte de la *Crítica de la razón pura,* la Dialéctica trascendental, sea la crítica de este género de apariencias que no proceden de la lógica ni de la experiencia, sino de la razón en cuanto pretende traspasar los límites impuestos por la posibilidad de la experiencia — límites trazados en la "Estética trascendental" y en la "Analítica trascendental"— y aspira a conocer por sí sola, y según sus propios principios, el mundo, el alma y Dios. El sentido platónico de la dialéctica resurge en Schleiermacher, quien considera este método como la única posibilidad de conducir a una identificación del pensar con el ser verdadero. "La dialéctica contiene los principios del filosofar" *(Dialektik, e*d. L. Jonas, 1839, § 3). De ahí que la dialéctica sea un *camino,* pero un camino que se diversifica, según los objetos de que trata, en una parte formal y en una parte trascendental. La dialéctica es de esta suerte aquello que conduce continuamente el pensamiento a su fin único sin llegar jamás a él, pues el conocimiento absoluto trasciende de toda dialéctica. Mucho más central es, desde luego, el papel desempeñado por la dialéctica en el sistema de Hegel. Sin embargo, las dificultades para comprender el significado preciso de la dialéctica en este filósofo son considerables. En efecto, dialéctica significa en Hegel por lo pronto el momento negativo de toda realidad. Se dirá que, por ser la realidad total de carácter dialéctico —en virtud de la previa identidad entre la realidad y la razón, identidad que hace del método dialéctico la propia forma en que la realidad se desenvuelve—, este carácter afecta a lo más positivo de ella. Y si tenemos en cuenta la omnipresencia de los momentos de la tesis, de la antítesis y de la síntesis en todo el pensamiento de Hegel, y el hecho de que sólo por el proceso dialéctico del ser y del pensar pueda lo concreto ser absorbido por la razón, nos inclinaremos a estimar la dialéctica bajo una significación unívocamente positiva. Sin embargo, tan pronto como nos atenemos a los resultados más generales que se desprenden de la filosofía de Hegel, advertimos que lo dialéctico representa, frente a lo abstracto, la acentuación de que esta abstracción no es sino la realidad muerta y vaciada de su propia substancia. Para que así no suceda, le es preciso a lo real aparecer bajo un aspecto en el que se niegue a sí mismo. Este aspecto es justamente el dialéctico. De ahí que la dialéctica no sea la forma de toda la realidad, sino aquello que le permite alcanzar el carácter verdaderamente positivo. Esto ha sido afirmado muy explícitamente por Hegel: "Lo *lógico* —escribe— posee en su forma tres aspectos: a) el *abstracto* o *intelectual;* b) el *dialéctico* o *negativo-racional;* c) *el especulativo positivo-racional."* Pero no sólo esto. Lo más importante es que "estos tres aspectos no constituyen tres *partes* de la Lógica, sino que son *momentos* de todo lo *lógico-real" (Enzyklopädie,* § 79). Así lo que tiene realidad dialéctica es lo que tiene la posibilidad de *no* ser abstracto. La dialéctica es, en suma, lo que hace posible el despliegue y, por consiguiente, la maduración y realización de la realidad. Sólo en este sentido se puede decir que, para Hegel, la realidad es dialéctica. Mas lo que importa en esta dialéctica de lo real es menos el movimiento interno de la realidad que el hecho de que esta realidad alcance necesariamente su plenitud en virtud de ese su interno movimiento. En otras palabras: Hegel no se declara "partidario" de la dialéctica porque sienta una irreprimible tendencia a ver la realidad desde el punto de vista del movimiento, sino que aspira a ver la realidad desde el punto de vista del movimiento, porque sólo éste le permitirá verdaderamente realizarla. Por lo tanto, es la "realidad realizada" lo que interesa a Hegel y no sólo el movimiento dialéctico que la realiza. No sólo está, pues, en la base de la dialéctica de Hegel una ontología de lo real, sino que, además, y sobre todo, tal ontología está basada en una voluntad de salvación de la realidad misma en lo que tenga de real, es decir, para seguir empleando el vocabulario de Hegel, en lo que tenga de positivo-racional o de "especulativa". La dialéctica hegeliana opera mediante tríadas, de las cuales indicamos a continuación las *principales:*

La Idea se articula en la tríada (1) Ser, (2) Esencia y (3) Concepto. El *Ser,* en la tríada (A) Cualidad, (B) Cantidad y (C) Medida. La Cualidad, en (a) Ser indeterminado, (b) Ser determinado y (c) Ser para sí. El Ser indeterminado, en (a) Ser puro, *(β)* Nada y (γ) Devenir. El Ser determinado, en (*x*) Esto, *(y)* Otro y (z) Cambio. El Ser para si en (f) Uno, (g) Repulsión y (h) Atracción. La *Esencia* en (A) Reflexión de sí, (B) Apariencia y (C) Realidad. La Reflexión de sí, en (a) Apariencia, (b) Determinaciones reflexivas y (c) Razón. El *Concepto,* en (A) Concepto subjetivo, (B) Concepto objetivo y (C) Idea. Y la Idea, en (a) Vida, (b) Conocimiento y (c) Idea absoluta.

No menos central es el papel desempeñado por la dialéctica en el marxismo (VÉASE). Sin embargo, esta dialéctica no se presenta ya como una sucesión de momentos especulativos, sino como el resultado de una descripción "empírica" de lo real. Por lo tanto, la dialéctica marxista —que, dicho sea de paso, fue elaborada más bien por Engels que por Marx— no se refiere al proceso de la "Idea", sino a "la propia realidad". Partiendo de esta base, lo mismo los marxistas clásicos (como Plejanof) que los marxistas actuales (como los filósofos soviéticos) han acentuado la importancia decisiva de la dialéctica. Muchas de sus reflexiones al respecto son de naturaleza política. Así, por ejemplo, Lenin y luego Stalin —seguidos por los filósofos dialécticos soviéticos— han señalado lo que ya Engels dijo de ella: "la mejor herramienta y el arma más buida" para los propósitos revolucionarios del Partido. El uso de la dialéctica permite, en efecto, al entender de estos autores, comprender el fenómeno de los cambios históricos (materialismo histórico) y de los cambios naturales (materialismo dialéctico). Todos estos cambios se hallan regidos por las "tres grandes leyes dialécticas": la ley de la negación de la negación, la ley del paso de la cantidad a la cualidad, y la ley de la coincidencia de los opuestos. Tales leyes permiten, al entender de los marxistas, afirmar 'S es P' y negar a la vez 'S es P', pues señalan que si 'S es P' puede ser verdadero en el tiempo t, puede no ser verdadero en el tiempo t_1. Varios autores han argüido al respecto que esto representa únicamente la afirmación conjunta de contrarios, pero no de contradictorios. Los marxistas, sin embargo, han insistido en que las leyes dialécticas citadas representan una verdadera modificación de las leyes lógicas formales y que, por lo tanto, los principios de identidad, de contradicción y de tercio excluso no rigen en la lógica dialéctica. Por este motivo la lógica formal (no dialéctica) ha sido o enteramente rechazada o considerada como una lógica de nivel inferior, apta solamente para describir la realidad en su fase estable. Ahora bien, en las últimas décadas ha habido por parte de los filósofos marxistas oficiales ciertos cambios en sus concepciones de la dialéctica. Por un lado, algunos han intentado mostrar que las leyes dialécticas pueden axiomatizarse (aun cuando no se ha producido ningún trabajo efectivo en este sentido). Por otro lado, ha habido un creciente reconocimiento de la importancia de la lógica formal (no dialéctica). Los motivos de tal cambio son complejos, especialmente porque muchos son de índole política y no estrictamente filosófica. Como resultado de ello, el concepto de dialéctica en la filosofía marxista ha quedado aun más oscurecido de lo usual. No puede afirmarse, en efecto, si la dialéctica es un nombre para la filosofía general, que incluye la lógica formal como una de sus partes, o si es un reflejo de la realidad, o si es simplemente un método para la comprensión de ésta. Cambios importantes en todos estos puntos se produjeron ya a partir de los artículos de Stalin del año 1950 acerca del marxismo en la lingüística: los artículos titulados *Acerca de varías cuestiones de lingüística. Respuesta a la camarada Krachénnikovoi*, publicados en *Boltchévik*, N° 12. Pero después de la muerte de Stalin (1953) han aumentado en la Unión Soviética y en los países situados dentro de su órbita política las discusiones acerca de la naturaleza, significado y alcance de la dialéctica. En general, las discusiones sobre esta cuestión han seguido vicisitudes análogas a las de la evolución de las doctrinas marxistas (o marxis-tasleninistas) a que nos hemos referido en el artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA; a períodos "más abiertos" han seguido períodos "más cerrados" y viceversa; la flexibilidad ha sido mayor en ciertas disciplinas (estudios históricos) que en otras (estudios sistemáticos); el grado de flexibilidad ha sido mayor por lo común en ciertos países (Polonia, Checoslovaquia) que en otros (la Unión Soviética). En todo caso, los materialistas dialécticos se han dado cuenta de la importancia que tiene el esclarecimiento de las "tres grandes leyes dialécticas". La importancia adquirida por la lógica formal en la época contemporánea puede haber sido una de las causas de esta preocupación. Hace un par de décadas, los materialistas dialécticos, especialmente los autores soviéticos, procuraban sortear las dificultades suscitadas al respecto mostrando cuáles serían las consecuencias de no atenerse con rigor debido a las citadas leyes. Echar demasiado por la borda la dialéctica daría al traste con la doctrina. Pero, además, obligaría a admitir la existencia de inconsistencias en los cambios de frente político y en las subsiguientes modificaciones en el pensamiento filosófico (véase A. Philipov, *op. cit. infra).* En los últimos años, en cambio, se ha afrontado la cuestión más directa y lealmente, como se ha manifestado en las discusiones sobre el principio de contradicción a que nos hemos referido en otro lugar (véase CONTRADICCIÓN). Las críticas que se han suscitado dentro del materialismo dialéctico desde este ángulo han llevado a algunos intérpretes a creer que llegará un momento en que los materialistas dialécticos, al darse cuenta de que no es posible poner en buena armonía la lógica formal y la lógica dialéctica, decidirán desprenderse definitivamente de la última. En todo caso, atenuarán tanto el papel de la dialéctica que, al final, será un mero nombre, o una especie de "máscara". Sin embargo, las cosas no son tan simples. Es probable, por ejemplo, que mientras en el nivel de la formalización lógica y matemática los materialistas dialécticos presten escasa atención a la dialéctica y a su lógica, en lo que toca a la referencia a lo real —especialmente a la realidad humana y social— la dialéctica siga siendo considerada como un instrumento eficaz de conocimiento, y en particular de transformación.

En la amplia "Crítica de la razón dialéctica" emprendida por Sartre (VÉASE), este autor presenta la dialéctica en función de la "actividad totalizadora". La razón dialéctica constituye un todo que debe fundarse a sí mismo. Esta autofundación debe llevarse a cabo dialécticamente (Sartre, *op. cit. infra,* pág. 130). La razón dialéctica, sin embargo, no debe ser dogmática, sino crítica. El dogmatismo dialéctico lleva a una pseudo-comprensión esquemática y abstracta de la realidad. La dialéctica crítica, en cambio, "se descubre y se funda en y por la *praxis* humana" *(ibid.,* pág. 129). Ello permite decir que "el materialismo histórico es su propia prueba en el medio de la racionalidad dialéctica, pero que no funda esta racionalidad, inclusive, y sobre todo, si

restituye a la historia su desarrollo como Razón constituida" (pág. 134). En suma: la dialéctica "no posee otras leyes que las reglas producidas por la totalización en curso" (pág. 139). Puede observarse que Sartre se refiere primariamente a la realidad humana y social y no a la natural.

Aparte las corrientes antes mencionadas, ha habido tanto durante el siglo XIX como durante el presente siglo muchas tendencias filosóficas que han acentuado la importancia de la dialéctica, aunque definiéndola en cada caso de un modo distinto. Ya hemos mencionado antes a Schleiermacher y su dialéctica platónica. Podríamos mencionar asimismo a este respecto al P. Gratry, quien entendió y aceptó la dialéctica —el procedimiento dialéctico o inductivo— en el sentido tradicional platónico de ascenso a lo inteligible. Las formas platónicas de la dialéctica han sido, sin embargo, más bien una excepción en la mencionada época. Casi todas las formas de la dialéctica en los últimos ciento cincuenta años han seguido, en efecto, las huellas de Hegel o, cuando menos, del idealismo. Ello es obvio en los casos de McTaggart, de Croce, Gentile, Collingwood, etc. Lo es también —aunque en menor proporción— en un reciente movimiento neodialéctico colocado bajo la idea dominante de la "experiencia perfectible". Pues aunque esta nueva dialéctica se presenta como algo distinto de las dialécticas propugnadas por las filosofías especulativas, usa algunos conceptos propios de éstas. Nos hemos referido a este movimiento en el artículo sobre la Escuela de Zurich: su principal adalid es F. Gonseth y su órgano la revista *Dialectica,* que se publica desde 1947 y se subtitula "Revista internacional de filosofía del conocimiento". La "Escuela de Zurich" ofrece, a nuestro entender, perspectivas interesantes, pero en muchos casos no pasa de ofrecer meros programas. Un intento de constituir una dialéctica con base empírica —un "empirismo dialéctico" más que una "dialéctica empírica", sin embargo— puede hallarse en varias obras del autor del presente *Diccionario.* No obstante, es preferible usar a este respecto el término integracionismo (v.).

Otros esfuerzos encaminados a reconstituir un pensamiento orientado en sentido dialéctico son los de A. Liebert y J. Cohn. Liebert considera la dialéctica como fundamento de toda filosofía, pero a la vez estima que la dialéctica no es un conjunto de operaciones meramente formales, ni tampoco un proceso material trascendente a todo pensamiento, sino la forma íntima de relación de la realidad y el concepto, y, a la vez, el modo peculiar de desarrollo de la unidad de dichas instancias. Cohn, por su lado, se inclina hacia una dialéctica más cercana al concepto hegeliano, más sin absorber todos los momentos en un panlogis-mo, antes al contrario procurando fundir los momentos lógicos en un todo concreto. Sin embargo, estos tipos de dialéctica son todavía, como Gentile diría, dialécticas del "pensamiento pensado" y no del "pensamiento pensante". En efecto, según Gentile, el primer tipo de pensamiento supone el último, que en su a*t-tuosità,* que es devenir y desenvolvimiento, "pone como su objeto propio lo idéntico, pero ello justamente gracias al proceso de su desenvolvimiento, que no es identidad, es decir, unidad abstracta, sino unidad y multiplicidad a la vez, identidad y diferencia..." *(Teoria generale dello Spirito,* IV, § 7). Por eso la dialéctica no se basa aquí, como en Hegel, en la eliminación de las leyes lógicas tradicionales. Y por eso también la dialéctica pensante es la única capaz, según Gentile, de romper el marco del "devenir" aristotélico, que sigue apegado a la realidad realizada y, de consiguiente, que es incapaz de comprender la realidad realizante de la historia. La crítica de la dialéctica platónico-aristotélica por parte del idealismo contemporáneo, y especialmente del actualismo, se basa, por lo tanto, en una unilateral interpretación estaticista de la noción del acto (VÉASE) y en el olvido del sentido dinámico que tenía ya este concepto en la filosofía "clásica".

La suposición de que el desenvolvimiento dialéctico no se limita al pensamiento filosófico, sino que alcanza inclusive al terreno de la ciencia —inclusive de la ciencia exacta— ha sido establecida por Bogumil Jasinowski al señalar ("Science et Philosophie", *Scientia,* mayo, 1938) que tanto la ciencia como la filosofía se hallan sometidas a una especie de dialéctica universal y reciben, por igual, sentido de su pasado. "Por eso —escribe Jasinowski—, tanto como la filosofía, la ciencia de hoy no parece poder eliminar su propia historia." En el curso de esta historia se manifiesta el mencionado proceso dialéctico o, mejor dicho, una "síntesis dialéctica de las oposiciones" que puede comprobarse en el mismo desarrollo de la física nueva que ha desembocado en la mecánica ondulatoria, hasta el punto de que el propio Louis de Broglie ha reconocido la existencia de este proceso dialéctico como fondo sobre el cual se ha destacado su propia fundamentación de la citada mecánica.

Mayor amplitud tiene el concepto de la dialéctica en un autor contemporáneo, Mortimer J. Adler (nac. 1902), el cual ha propuesto una *Summa dialectica* que sea para nuestra época el resumen y asimilación del pensamiento occidental. Según Adler, este resumen tiene que ser dialéctico y no histórico, pues la *Summa dialectica* tiene que ser la mostración de argumentos, implicados en teorías, sistemas y filosofías de que la historia ha guardado mención, pero que no ha sabido conservar. Al entender de Adler, ello permitiría poner por igual límites al dogmatismo y al historicismo. Algo análogo puede decirse de G. E. Müller, el cual ha presentado una teoría dialéctica como expresión de la tensión creadora de las fuerzas de la vida.

Robert Heiss *(op. cit. infra)* mantiene que la dialéctica no tiene por que seguir (como ha ocurrido con frecuencia en el pasado) las huellas de la lógica. Desde Kant (el primero que, según Heiss, tuvo conciencia del proceso de pensar dialéctico como proceso *sui generis)* se ha advertido que el modo de pensar dialéctico posee una legitimidad propia. Ésta se afianzó en Hegel a base del conocimiento de la historia, así como en varios autores después de Hegel a base del conocimiento de otras esferas de lo real y de múltiples formas de expresión. El fenómeno fundamental de todo pensar dialéctico es, para Heiss, el movimiento. En este sentido, todo pensar dialéctico sigue a Hegel en tanto que éste "proclama la falta de verdad del fenómeno inmediato a favor del movimiento" *(op.*

cit., pág. 131). Heiss indica que hay tres principios operativos de la dialéctica: la negación, la contradicción y la sucesión o serie (dialéctica).

Julius Bahnsen, *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik*, 2 vols., 1878. — Barón Carr von Brockdorff, *Diskontinuität und Dialektik*, 1914. — Jonas Cohn, *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*, 1923. — E. Lasbax, *Cahiers de synthèse dialectique, La Dialectique et le Ryhtme de l'Univers*, 1925. — Siegfried Behn, *Romantische oder klassische Dialektik? Vergleichende Dialektik des antinomischen Widerspruchs*, 1925. — Mortimer J. Adler, *Dialectic*, 1927. — Arthur Liebert, *Geist und Welt der Dialektik. I. Grundlegung der Dialektik*, 1929. — Aimé Forest, *La réalité concrète et la dialectique*, 1931. — Siegfried Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, I, 1929; II, 1931. — Max Raphaël, *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik*, 1934. — Karl R. Popper, "What is Dialectic?", *Mind*, XLIX (1940), 403-26. — Germaine Van Molle, *La connaissance dialectique et l'expérience existentielle*, 1946. — E. Victor Visconte, *A Dialetica Trascendental e suas Consequencias*, 1946. — Varios autores, *Pouvoir de l'Esprit sur le réel. Les deuxièmes entretiens de Zürich sur l'idée de dialectique*, 1948. — Paul Foulquié, *La dialectique*, 1949 (trad. esp.: *La dialéctica*, 1958). — G. E. Müller, *Dialectic. A Way into and within Philosophy*, 1953. — F. Mercadante, *Il problema della verità e la dialettica*, 1953. — M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, 1955 (trad. esp.: *Las aventuras de la dialéctica*, 1957). — C. Capone Braga, *Della dialettica*, 1955. — A. Marc, P. Ricoeur, K. Axelos *et al.*, *Aspects de la dialectique*, 1956 [Recherches de philosophie, 2]. — G. E. Müller, *Interplay of Opposites. A Dialectical Ontology*, 1956. — B. Jasinowski, *art. cit. supra* y *Saber y dialéctica*, 1957. — Hermann Wein, *Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie*, 1957. — L. Sichirollo, *Logica e dialettica*, 1957. — E. Garin *et al.*, "Studi sulla dialettica", 1958 (*Rivista di Filosofia*, XLIX, Nº 2). — N. Abbagnano, E. Paci, C. A. Viano, E. Garin *et al.*, "Studi sulla dialettica", 1958 (Symposium de *Rivista di Filosofia*, XLIX [1958], 123-354; especialmente sobre dialéctica platónica y marxista). — R. Heiss, *Wessen und Formen der Dialektik. Einführung in das dialektische Denken*, 1959. — Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* [precedido de "Questions de méthode"]. t. I: *Théorie des ensembles pratiques*, 1960. — Louis Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique*, 1962. — Para la historia de la dialéctica: Michele Losacco, *Storia della Dialettica*, I, 1922. — E. Victor Visconte, *A Évolução do Pensamiento Dialético*, 2ª ed., 1944. — Zevedei Barbu, *Le développement de la pensée dialectique*, 1947. — Paul Sandor, *Histoire de la dialectique*, 1948. — Para la dialéctica en los griegos y especialmente en Platón: Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 1917. — J. Wolff, "Die platonische Dialektik, ihr Wesen und ihr Wert für die menschliche Erkenntnis", I *Zeitschrift für Philosophie und philosophie Kritik*, LXIV (1874); LXV (1874); LXVI (1875). *ibid.* — Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 1941. — V. Goldschmidt, *Le paradigme de la dialectique platonicienne*, 1947. — A. Szabo, "Beiträge zur Geschichte der griechischen Dialektik", *Acta antiqua*, I (1952), 377-410. — Id., íd., "Zur Geschichte der Dialektik des Denkens", *ibid.* II (1953), 17-57. — Juan Antonio Nuño Montes, *La dialéctica platónica, Su desarrollo en relación con la teoría de las formas*, 1962. — H. A. Overstreet, *The Dialectic of Plotinus*, 1909 (Dis.). — Marcel de Corte, "La dialectique de Plotin et le rythme de la vie spirituelle", *Revue de Philosophie* (1932), 323-67. — Rinaldi Nazzari, *La dialettica di Proclo e il sopravvento della filosofia cristiana*, 1921. — B. Liebrucks, *Platons Entwicklung zur Dialektik*, 1949 (sobre todo a la luz de la relación entre Platón y Parménides). — A. de Marignac, *Imagination et dialectique*, 1951 (sobre Platón). — R. Loriaux, S. J., *L'Être et la Forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne*, 1955. — L. Sichirollo, *Antropologia e dialettica nella filosofia di Platone*, 1957. — Para la dialéctica en Escoto Erigena: K. Samstag, *Die Dialektik des Johannes Scotus Eriugena*, 1931 (Dis.). — Para la dialéctica en sentido escolástico: Thomas Gilby, *Barbara Calerent, A Description of Scholastic Dialectic*, 1949. — Para la síntesis dialéctica en sentido kantiano, Erich Frank, *Das Prinzip der dialektischen Synthesis und die kantische Philosophie*, 1911 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte 21). — Joachim Kopper, *Traszendentales und dialektisches Denken*, 1961 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte 80) (trata también del problema en autores anteriores a Kant: San Anselmo, Eckhardt; y posteriores a Kant: Hegel). — — Para la dialéctica en sentido hegeliano: P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, 1860. — Eduard von Hartmann, *Ueber die dialektische Methode. Historische kritische Untersuchung*, 1868, reimp., 1962. — C. L. Michelet y G. H. Haring, *Historische-kritische Darstellung der dialektischen Methode*, 1888. — E. Coreth, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, 1952. — E. Gennaro, *La rivoluzione della dialettica hegeliana*, 1954. — B. Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, 1946. — Para la dialéctica en Schleiermacher: G. Wehrung, *Die Dialektik Schleiermachers*, 1920. — Para la dialéctica en Proudhon: Chen Kui-si, *La dialectique dans l'oeuvre de Proudhon*, 1936. — Para la dialéctica en sentido marxista, véase la bibliografía de MARXISMO y FILOSOFÍA SOVIÉTICA. Además (o especialmente): V. F. Asmus, *Dialéktitchéskiy matérializm i logika*, 1924. — Id., íd., *Logika*, 1947. — A. Varách, *Logika i dialéktika*, 1926. — A. K. Toporkov, *Elementí dialéktitchéskoy logiki*, 1927. — Varios autores, *Dialéktitchéskiy i istoritchéskiy matérializm*, ed. M. B. Mitin, 1934. — C. McFadden, *The Metaphysical Foundations of Dialectical Materialism*, 1938. — E. Walter, "Der Begriff der Dialektik im Marxismus", *Dialectica*, I (1947). — Artículos por V. I. Tchérkesov, I. I. Osmákov y M. S. Strogovitch en *Voprosí filosofii*, I (1948), 2 y 3 (1950). — H. Lefèbvre, *A la lumiére du matérialisme dialectique. I. Logique formelle, logique dialectique*, 1947 (trad. esp.: *Lógica formal y lógica dialéctica*, 1956). — A. Philipov, *Logic, and Dialectic in the Soviet Union*, 1952. — M. Cornforth, *op. cit.* en MARXISMO, especialmente el vol. titulado: *Materialism and the Dialectical Method*, II, 1953, ed. rev., 1962. — Helmut Ogiermann, *Materialistische Dialektik*, 1958. — *Caio Prado Júnior, Notas introdutorias à lógica dialética*, 1959. — Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, 1959. — J.-P. Sartre, *op. cit. supra*. — Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J. Orcel, *Marxisme et Existentialisme. Controverse sur la dialectique*, 1962 [debate 7-XII-1961]. — Eli de Gortari, *op. cit. infra*. — Véase asimismo bib. de CONTRADICCIÓN y obras de I. M. Bocheński y G. Wetter en FILOSOFÍA SOVIÉTICA. — La mayor parte de las obras citadas en este último apartado han sido escritas por partidarios del materialismo dialéctico; otras (como las de McFaden, Philopov, son críticas). Pa-

ra la dialéctica en varios autores (M. Weber, G. Lukács, Lenín y Sartre): M. Merleau-Ponty, *op. cit. supra*. — Eli de Gortari, *Introducción a la lógica dialéctica*, 1956, 2a ed., 1959.

DIALELO. Véase TROPOS.

DIALEXEIS. Véase ANONYMUS IAMBLICHI.

DIÁLOGO. El diálogo ha sido con frecuencia una forma de expresión (VÉASE) filosófica o científico-filosófica; ejemplos al respecto hallamos en Platón, San Agustín, Cicerón, Galileo, Berkeley, Hume y, por supuesto, Sócrates (a través de Platón). A veces la forma del diálogo se halla oculta en un aparente discurso continuo. Así se ve en Plotino, que se pregunta y se responde a sí mismo con frecuencia en forma "dialógica".

El diálogo filosófico no es, empero, meramente una forma literaria entre otras que pudiesen igualmente adoptarse; responde a un modo de pensar esencialmente no "dogmático", esto es, a un modo de pensar que procede dialécticamente. Por eso hay una estrecha relación entre estructura dialógica y estructura dialéctica del pensar. Según Platón, el que sabe preguntar y responder es el práctico o especialista del diálogo, esto es, el "dialéctico" *(Crat.*, 390 C). Platón sostiene que la contemplación por el alma de la realidad inteligible es efecto del conocimiento del "arte del diálogo" *(Rep.* VI 511 C), el cual es distinto, y hasta opuesto, a la controversia sofística, donde el diálogo es mera disputa y no proceso cognoscitivo. En el proceso dialógico o dialéctico hay división y generalización *(Phaed.*, 266 B: el diálogo es un método riguroso de conceptualización.

No todos los autores que, después de Sócrates y Platón, usaron el diálogo como forma de expresión filosófica lo fundaron en una determinada forma de pensar y mucho menos en una estructura "dialéctica" completa. En todo caso, no todos ellos reflexionaron, además, sobre dicha forma de pensar como tal. Por otro lado, en la época contemporánea se ha manifestado bastante interés por las cuestiones de índole "dialógica". La mayor parte de los autores que se han ocupado del problema de la comunicación (v.) en sentido existencial y del llamado "problema del Otro" (véase OTRO [EL]) se han referido asimismo a la cuestión del diálogo. Destacamos entre ellos a Martin Buber, para el cual el diálogo es una "comunicación existencial" entre Yo y Tú. El silencio puede formar parte entonces del diálogo. Pero hay que distinguir entre el diálogo auténtico y el falso. El diálogo auténtico (implique o no comunicación por medio de palabras) es aquel en el cual se establece una relación viva entre personas como personas. El diálogo falso (calificado de "monólogo") es aquel en el cual los hombres creen que se comunican mutuamente, cuando lo único que hacen en verdad es alejarse unos de otros. Una forma de diálogo no auténtico, pero admisible, es el "diálogo técnico" en el cual hay solamente comunicación de conocimiento objetivo (en el mundo del "Ello"). Buber se ha referido a la cuestión del diálogo en muchas de sus obras, pero es especialmente apropiado a este respecto el tomo titulado *Dialogisches Leben*, 1947 *(Vida dialógica)*, que incluye *Yo y Tú y* varios escritos menores. Según escribe Maurice S. Friedman en el libro *Martin Buber. The Life of Dialogue* (1955), cap. XIV, existe para Buber una "esfera del 'entre'" — de lo "entre-humano" o "entre-humano" *(das Zwischenmenschliche)*. "La participación de ambos miembros es el principio indispensable para esta esfera, tanto si la reciprocidad es completamente efectiva como si es directamente capaz de ser realizada mediante complementación o intensificación. El desarrollo de esta esfera es lo que Buber llama precisamente 'lo dialógico'".

Otros numerosos autores de nuestro siglo se han ocupado del problema del diálogo o han hecho de él uno de los fundamentos, y a veces la base principal, de la expresión del pensamiento tanto como de la entera vida humana. Limitémonos a mencionar a este respecto a Unamuno, cuya preocupación por la polémica y el llamado "monodiálogo" constituye una prueba de que llevó la actitud dialogante a sus últimas consecuencias al colocarla en el interior mismo de cada ser humano; a Eugenio d'Ors, quien, como ha puesto de relieve José Luis L. Aranguren *(La -filosofía de Eugenio d'Ors*, 1945 pág., 113) bien pudiera escribir que "yo soy mi diálogo" y quien entiende el pensamiento como constante —pero armónico y ordenado— movimiento por medio del cual se lleva a cabo la asimilación, la comunicación y la integración; a Guido Calogero (Logo *e Dialogo*, 1950), el cual considera que el sentido antiguo del diálogo como dialéctica flexible puede, y debe, ser incorporado al pensamiento actual; finalmente, a Aldo Testa *(Introduzione alla dialogica*, 1955; *La dialógica universale*, 1957; *Somma dialógica*, 1957), el cual ha desarrollado una "filosofía dialógica". Según Testa, el lenguaje tiene sentido sólo en tanto que se funda "en el encontrarse recíproco de yo y el otro" *(La dialógica*, pág. 19). Hay cuatro especies básicas de diálogo: el natural, el educativo, el moral y el social. El conjunto de individuos "dialogantes" no es una mera suma, sino una realidad estructural "vinculadora" *(Somma*, pág. 27).

Sobre el problema del diálogo en sentido antiguo: Jean Andricu, I*e dialogue antique, structure et présentation*, 1954. — Miguel Ruch, *Le préambule dans les Oeuvres philosophiques de Cicerón. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, 1959, especialmente págs. 17-55. — Otras obras sobre el problema del diálogo (además de las de autores citados en el texto del artículo): A. Lüscher, *Das dialogische Verfahren*, 1937. — H. Lacroix, *Le sens du dialogue*, 1956. — Stelio Zeppi, *Il problema del dialogo nel pensiero italiano contemporaneo: dal Crocianismo alla Volontà del Dialogo*, 1960. — R. Hirzel, *Der Dialog, ein literar-historischer Versuch*, 2 vols., en 1, 1895.

DIANOÉTICO, διανοητικός , es lo que pertenece a la *dianoia* (VÉASE), διάνοια . Siendo ésta primariamente una actividad intelectual o una forma de tal actividad, "dianoético" puede, y suele, traducirse por "intelectual". Es posible hablar de un "pensamiento dianoético" a diferencia de un "pensamiento noético" (Cfr. Klaus Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bel Platon und Aristoteles*, 1962 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 29]. De acuerdo con lo indicado en *dianoia*, el pensamiento dianoético sería principalmente pensamiento discursivo, consistente en manipular según ciertas reglas los contenidos recibidos en el pensamiento noético o *noesis* (VÉASE).

El vocablo 'dianoético' es usado so-

bre todo en la expresión 'virtudes dianoéticas', διανοητικαὶ ἀρεταί , usada por Aristóteles para distinguir entre estas virtudes y las virtudes éticas, ἠθικαὶ ἀρεταί (véase VIRTUD). Según Aristóteles, hay dos modos como puede tenerse un principio racional: teniéndolo en sí mismo y de modo eminente, o teniendo una tendencia a obedecer (como se obedece al propio padre). De acuerdo con estos dos modos, hay dos clases de virtudes: las dianoéticas (intelectuales) y las éticas (morales) *(Eth. Nic.,* II, 1, 1103 a 11 sigs.). Las virtudes dianoéticas deben su origen y su desarrollo principalmente al entrenamiento, requiriendo experiencia y tiempo, en tanto que las éticas lo deben principalmente al hábito (ἔθος , de donde ἠθική). Las virtudes dianoéticas o los modos de ser por los cuales el alma posee la verdad mediante afirmación o negación son cinco: el arte (τέκνη) como conocimiento de lo necesario; el saber (ἐπιστὴμη) como conocimiento de lo necesario (de las cosas necesarias y universales); la sabiduría práctica (φρόνησις); la sabiduría teórica (σοφία) y la inteligencia como razón intuitiva y directa de los primeros principios (νοῦς) *(ibid.,* VI, 3, 1139 b 15 sigs.).

DIANOIA. El término griego διάνοια significa, en general, "pensamiento", "intelecto", "espíritu", etc. (y también "un pensamiento", "una noción", "una creencia", etc.). Desde Platón ha sido común en la filosofía griega usar *dianoia* para significar el pensamiento discursivo, el pensar que procede por razonamiento, a diferencia de νὸησις , *noesis* (v.), entendida como pensamiento intuitivo, es decir, como captación intelectual inmediata de una realidad (inteligible). En *Rep.,* 510 D, Platón se refiere al razonamiento sobre las figuras visibles (de la geometría) ; este razonamiento, dice *(ibid.,* 511 D), es un conocimiento discursivo, διάνοια , y no un conocimiento intuitivo o inteligencia, νόησις Este conocimiento discursivo o *dianoia* es algo intermedio entre la opinión, δόξα, y la inteligencia, διάνοια .

En Platón la *dianoia* es, pues, inferior a la *noesis.* En Aristóteles *dianoia* es usado asimismo para designar el pensamiento discursivo; todo lo que es objeto de pensamiento discursivo, τὸ διανοητόν, e intuitivo, νοητόν , dice, es afirmado o negado por el pensamiento *(Met.,* Γ 7, 1012 a 2-3). Sin embargo, Aristóteles usa a veces *dianoia* en un sentido más amplio; así, por ejemplo, al decir que todo pensamiento, διάνοια , es práctico o "poético" o teórico *(ibid.,* E, 1, 1025 b 25). Ello no significa que Aristóteles no reconozca, al modo platónico, una cierta superioridad de la *noesis* frente a la *dianoia.* Así, en *Met.,* Λ 9, 1074 b 36, Aristóteles distingue entre el pensamiento, νόησις , como objeto de sí mismo, "el pensamiento del pensamiento", νόησις νοήσεως , propio de la Inteligencia suprema o el Primer Motor (v.), y otros modos de conocimiento, tales como la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento o pensamiento discursivo, διάνοια que tienen por objeto algo distinto de ellos mismos.

Otros autores han usado *dianoia* como significando "razón" (Epicuro; Cfr. D. Laerc., X, 144) o "pensamiento racional" (Crisipo y otros estoicos). Para Plotino la *dianoia* es una función intelectual contrapuesta a la sensación, αἴσθησις *(Enn.,* I, 1, viii; Cfr. también, I, 1, ix). Pero Plotino distingue entre el pensamiento como *dianoia* (y como *epinoia,* επινοια), el pensamiento como *noesis,* νόησις, y el pensamiento de sí mismo. La *dianoia* aisla lo que está unido *(Enn.,* IV, iii, 9), la *noesis,* aunque supone multiplicidad y es un pensar de segundo rango *(ibid.,* V, vi, 5), está siempre ligada al ser *(ibid.,* VII, vii, 40). El pensamiento de sí mismo pertenece, en cambio, propiamente a la inteligencia *(ibid.,* V, iii, 5) y es "pensamiento en sentido propio" *(ibid.,* V, vi, 1 y 2).

DIANOIOLOGÍA. Como hemos indicado en Intuición (VÉASE), los griegos distinguían entre el pensamiento intuitivo directo, νόησις, y el pensamiento racional discursivo, διάνοια. Tomando este último término como base, J. H. Lambert forjó el vocablo 'Dianoiología' y llamó *Dianoiología o doctrina de las leyes del pensar (Dianologie oder Lahre von der Gesetzen des Denkens)* a la primera parte de su *Neues Organon* (1764). La *Dianoiología* de Lambert examina los conceptos y sus características internas, las divisiones de los conceptos, los juicios, las conclusiones (simples y compuestas), la mostración, la indicación, la experiencia y, finalmente, el concepto de conocimiento científico. Se trata, pues, de la parte de la teoría del conocimiento que examina los elementos por medio de los cuales conocemos y las leyes que rigen tales elementos. Hay que tener en cuenta que algunos de estos elementos son también examinados por Lambert en otras partes del *Organon.* Así, la Aletiología (v.) trata asimismo de los conceptos, pero los analiza desde un punto de vista distinto, en tanto que sometidos a principios que permiten combinarlos e investigar su verdad o falsedad.

DIATRIBA. El significado originario de 'diatriba', διατριβή, en la literatura filosófica es el de *conversación.* Así, las *Diatribas* atribuidas a Arístipo (Diog. Laer., II, 8) eran la reproducción por dicho filósofo cirenaico de los diálogos socráticos. Ahora bien, como indica Joseph Souilhé en su edición de las *Diatribas* o *Conversaciones* de Epicteto (París, tomo I, pág. xxiii), siguiendo la tesis de O. Halbauer *(De Diatribis Epicteti,* 1911), muy pronto la voz 'diatriba' amplió su significación y designó muy varias composiciones. En ellas se incluían no sólo tratados de moral no dialogados o disertaciones de sofistas sobre retórica, música, matemática y física, sino también prédicas de carácter popular que tenían casi siempre por tema asuntos de carácter moral. El género de la diatriba fue usado por cínicos, estoicos y algunos escritores cristianos.

Como término empleado por los estoicos, la diatriba es una forma de expresión (VÉASE) que se propone reproducir las conversaciones sostenidas entre el maestro y sus discípulos. Su propósito es principalmente didáctico. La diatriba implica un intercambio de opiniones y una casi siempre prolija discusión entre varias personas sobre las tesis principales. Por eso dice Halbauer *(op. cit.)* que hay casi identidad entre *diatriba y enseñanza,* entre διατριβή y σχολή. De este tipo de diatribas se destacaron especialmente las de carácter moral-popular, en las cuales se discutía el pro y el contra de cuestiones tales como: "¿Es afectado el sabio por las pasiones?", "¿Está el mundo regido por la Providencia?", "¿Hay que preferir el dolor al deshonor?", etc. Siguiendo a A. Oltramare *(Les origines de la diatribe romaine,* 1926), el citado Souilhé indica asimismo que

la diatriba popular se distingue de los diálogos socráticos por la impersonalidad con que presenta al interlocutor, el cual representa el "pueblo" a quien el filósofo enseña y al cual se opone cuando las opiniones de aquél no siguen la senda de las conveniencias públicas. La *diatriba* no se limita, empero, a una discusión: gran papel desempeña en ella la disertación en forma de sermón, que utiliza toda clase de comparaciones. Como el filósofo habla generalmente contra antagonistas, la voz 'diatriba' ha adquirido el significado de "polémica" que tiene todavía en nuestro lenguaje. Las *Diatribas* de Epitecto son el ejemplo más ilustre de este género filosófico; suelen traducirse actualmente por *Disertaciones* (siguiendo la versión latina: *Dissertationes),* así como por *Coloquios, Conversaciones, Discursos,* etc. En la bibliografía de Epicteto nos hemos referido a la composición de las *Diatribas* de este filósofo.

Además de las obras citadas en el texto (Souilhé, Halbauer, Oltramare), véase: P. Wendland, "Philo und die kynisch-stoische Diatribe", *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie,* 1895. — P. Renner, Zu *Epiktets Diatriben,* 1904. — R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe,* 1911.

DICEARCO de Mesina (Messena), en Sicilia, filósofo peripatético, amigo de Aristoxeno de Tarento, acentuó (según el testimonio de Cicerón, que se refirió a él frecuentemente) los motivos prácticos y se ocupó poco de especulación filosófica. En cambio, se ocupó de ciencias especiales: de historia en su Βίος Ἑλλάδος; de política en su Πολιτεία Σπαρτιατῶν ο Τριπολιτικός (en donde defiende a Esparta como el país que supo mezclar armónicamente la democracia, la aristocracia y la monarquía); de música y de psicología (en un sentido muy parecido a la doctrina de la armonía de Aristoxeno) en Περὶ μουσικῶν ἀγώνων; de geografía en Γῆς περίοδος, y de cuestiones homéricas.

Fragmentos por M. Fuhr (1841). Otros fragmentos por C. Müller (1848) y F. Schmidt (1867). La edición más reciente y completa es la de Fritz Wehrli en el Cuaderno 1 de *Die Schule des Aristoteles: Dikaiarchos,* 1944. Véase artículo de E. Martini sobre Dicearco (Dikaiarchos, 3) en Pauly-Wissowa.

DICOTOMÍA es la división de un concepto en dos conceptos contrarios que agotan la extensión del primero. Se llama también dicotomía al argumento de Zenón de Elea contra la multiplicidad del ser y contra el movimiento, por representar la afirmación de que toda división implica una separación de ella y así hasta el infinito, de manera que siempre queda algo que separa a lo dividido y que es susceptible de ser a su vez dividido. Kant advierte que su tabla de las categorías ofrece la particularidad de señalar en cada clase tres categorías, "lo que no puede menos de atraer la atención, pues que toda otra división por conceptos *a priori* debe ser una dicotomía". La división kantiana resulta ser así una tricotomía en donde la última categoría es una síntesis de las dos anteriores.

DICTUM. Véase MODALIDAD, OPOSICIÓN, PROPOSICIÓN.

DICTUM DE OMNI, DICTUM DE NULLO. En Cat., 1 b 10-15, Aristóteles indicó que cuando se atribuye algo a otra cosa como a su sujeto, todo lo afirmado del predicado deberá ser también afirmado del sujeto. Si *hombre* se atribuye a *hombre individual, y* si *animal* se atribuye a *hombre,* deberá también atribuirse *animal* a *hombre individual,* pues el hombre individual es al mismo tiempo hombre y animal. En An. *Pr.,* 24 b 26-30, Aristóteles manifestó que es lo mismo decir que un término se halla contenido en la totalidad de otro término (de acuerdo con lo establecido en *ibid.,* 24 a 13-15) o decir que un término es atribuido a otro término tomado umversalmente. Así, se dice que un término se afirma umversalmente cuando no puede hallarse en el sujeto ninguna parte de la cual no pueda afirmarse el otro término. Lo mismo ocurre cuando se trata de conocer la *significación* de "no ser atribuido a ninguno". Lukasiewicz *(Aristotle's Syllogistic,* 1951, pág. 47) ha indicado que no puede hacerse responsable a Aristóteles del "vago principio" *Dictum de omni, dictum de nullo* (o *Dictum de omni et nullo),* como principio de la silogística. Sin embargo, como nuestros análisis no son sólo sistemáticos, sino también históricos, tenemos que reconocer como un hecho que los escolásticos recogieron las anteriores observaciones de Aristóteles y las formularon bajo los citados nombres. Según el *Dictum de omni,* lo que se afirma umversalmente de un sujeto es afirmado de todo lo que está contenido bajo tal sujeto *(quidquid universaliter dicitur de aliquo subjecto,* dicitur de omni *quod sub tale subjecto continetur);* o, más brevemente: lo dicho de todos, dicho de cada. Si se afirma umversalmente que el hombre es animal racional, se afirma lo mismo de cada hombre individual. Según el *Dictum de nullo,* lo que se niega universalmente de un sujeto se niega también de todo lo que está contenido bajo tal sujeto *(quidquid universaliter negatur de aliquo subjecto,* dicitur de nullo *quod sub tali subjecto continetur);* o, más brevemente: lo dicho de ninguno, no dicho ni de uno. Si se niega universalmente del hombre que es vegetal, se niega lo mismo de cada hombre individual.

Estos dos principios han sido considerados por los escolásticos como básicos para la conclusión silogística. Es lo que se reconoce cuando se afirma que el principio del silogismo reside en lo universal. Algunos autores —tal, Lambert, al comienzo de su *Neues Organon* (1764)— han complementado dichos principios con otros: el *Dictum de diverso,* el *Dictum de exemplo* y el *Dictum de reciproco.* Otros autores han criticado el *Dictum de omni, dictum de nullo y* han intentado introducir distintas bases para apoyar la validez de la conclusión silogística. Mencionamos entre tales autores a Kant, a Lachelier, y a John Stuart Mill; a continuación resumiremos sus respectivas doctrinas.

Kant propone el doble principio *Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst y Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst (Nota notae est nota rei ipsius, repugnans notae repugnat rei ipsi).* Traduciendo *'Merkmal'* (característica, atributo) por *'nota'* tenemos: Una nota de una nota es una característica de la cosa misma; una nota que repugna a una nota repugna a la cosa misma. Consideremos la afirmativa. En el silogismo:

Todos los hombres son animales racionales

Los suecos son hombres
Los suecos son animales racionales

'animal racional' entra en la comprensión de la nota 'hombre' y, por lo tanto, entra también en la comprensión de 'sueco', que posee dicha nota. Lo mismo podríamos decir en una negación.

Tal como Kant expone su doctrina, se basa en los siguientes supuestos: (1) Comparar algo como nota con una cosa equivale a juzgar; (2) La cosa misma es el sujeto, la nota es el predicado. Pero que P sea una nota no significa que sea una nota de S. (3) Una nota de la nota de una cosa es una nota mediata. Así, 'necesario' es una nota inmediata de Dios, pero 'inmutable' es una nota de 'necesario' y, por lo tanto, una nota mediata de Dios. (4) Todo juicio hecho mediante nota mediata es un razonamiento (o comparación de una nota con una cosa mediante una nota intermedia — que es el término medio del silogismo. Kant sigue considerando el *Dictum de omni, dictum de nullo* como válido, pero estima que debe basarse en la regla Nota *notae.*

Lachelier se adhiere a la tesis de Kant. El ejemplo:

Todo A es B
Es así que algún A es A
Luego, algún A es B

muestra la subalternación de la proposición 'Todo A es B'. El silogismo en cuestión tiene tres términos y no sólo dos, pues la premisa menor 'Algún A es A' sólo es idéntica en apariencia; significa en realidad, dice Lachelier, que el sujeto 'X', sea cual fuere, posee el atributo Á'. Se trata de un silogismo de la primera figura en *Darii* que se apoya —como todas las figuras— en el principio de que el atributo implicado por otro pertenece a todo sujeto en el cual éste resida — otro modo de formular el principio *Nota notae.* Lo mismo puede decirse del silogismo de la primera figura en *Ferio:*

Ningún A es B
Es así que algún A es A
Luego, algún A no es B

donde hay subalternación de la universal negativa. Lachelier indica que el principio *Nota notae* debe completarse con el principio de que el atributo de un sujeto se afirma por accidente de otro atributo de este mismo sujeto en la afirmativa y su oposición en la negativa. Esto da lugar a los principios: *Nota rei est accidens notae alterius y Repugnans rei repugnat per accidents nota.*

El principio *Nota notae* se basa exclusivamente en la comprensión (VÉASE) de los términos, y sus defensores arguyen que el *Dictum de omni, dictum de nullo* se apoya únicamente en la extensión (v.) que, a su entender, está subordinada a la comprensión. Frente a ello, los defensores de la lógica clásica han manifestado que si bien el principio *Nota notae* es válido, no es un principio suficientemente básico. El *Dictum de omni, dictum de nullo* tiene en cuenta *primariamente* la extensión, pero no excluye totalmente la comprensión. Además, posee la ventaja de que es un principio común para todas las figuras del silogismo, mientras que el principio *Nota notae* obliga a la adopción de principios distintos y autónomos para cada figura. Esto, señala Maritain, "destruiría la unidad genérica del silogismo categórico".

J. S. Mill basó su crítica del principio *Dictum de omni et nullo* en la suposición de que la silogística clásica se basa en una metafísica realista, según la cual el principio en cuestión es una ley fundamental de la Naturaleza: la que expresa que las propiedades de una clase *en tanto que substancia general* son las propiedades de todos los individuos de tal clase *en tanto que substanciales individuales.* Tan pronto como se abandona esta metafísica, el principio en cuestión pierde su sentido, manteniéndolo sólo como una definición en la cual intenta explicarse, de un modo parafrástico, la significación de la voz 'clase'. Una solución parece entonces imponerse: considerar las proposiciones como meras expresiones verbales (según hizo Hobbes), y conservar el principio *Dictum de omni et nullo* como una regla de transformación lingüística. Sin embargo, Mill rechaza también esta solución, por estimar que se basa en una metafísica nominalista, tan inaceptable para él como la metafísica realista antes aludida. No queda, al parecer, más remedio que sustituir los principios de razonamiento en que se basa el *Dictum de omni et nullo* por otros principios capaces de fundamentar una "lógica inductiva". Mill propone al efecto dos principios que, a su entender, se parecen mucho a los axiomas de la matemática: 1° que las cosas que coexisten con la misma cosa, coexisten entre sí; o más rigurosamente, que una cosa que coexiste con otra cosa, la cual coexiste con una tercera cosa, coexiste también con esta tercera cosa (principio del silogismo afirmativo) ; 2° que una cosa que coexiste con otra cosa, con cuya otra cosa una tercera cosa no coexiste, no es coexistente con esta tercera cosa (principio del silogismo negativo). Ambos principios, dice Mill, se refieren a hechos, no a convenciones.

Los *loci* aristotélicos se han indicado en el texto. La exposición del principio estudiado está hecha a base de los manuales escolásticos clásicos. La indicación de Lambert se halla en el prefacio de su ya citada obra. Las consideraciones de Kant, Lachelier y J. S. Mill respectivamente en: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* (1762) Fig. 5 §.; G. Hartenstein II, 55-68; E. Cassirer (Arthur Buchenau), II, 49-65. — *Études sur le Syllogisme suivies de l'Observation de Platner et d'une note sur Philèbe,* 1907 trad. esp. en el tomo titulado *Del fundamento de la inducción* [que contiene los demás escritos de Lachelier], 1928). — A *System of Logic* (1834), II, iii, 2 y 3. — La cita de Maritain procede de su *Petite Logique (* 1923), § 72.

DIDEROT (DENIS) (1713-1784) nació en Langres (Champaña). Interesado por todas las ciencias y artes concibió la idea de publicar la *Enciclopedia* (VÉASE), que comenzó en unión de d'Alembert y para la cual redactó diversos artículos. Representante de las ideas típicas del enciclopedismo y de la ilustración, fue perseguido y encarcelado a causa de algunos escritos. Su posición filosófica personal se halla determinada principalmente por el empirismo inglés, que interpreta como "filosofía ilustrada", por el criticismo escéptico de Bayle y por las diversas corrientes materialistas y naturalistas de su tiempo. La imprecisión de las ideas filosóficas de Diderot —imprecisión que contrasta con el rigor y la determinación de sus otros pensamientos— no es, sin embargo, más que la expresión de un espíritu que concibe

la acción y el entusiasmo por la Ilustración como lo que tiene que sobrepasar todo pensamiento y todo sistema. De ahí la admisión sucesiva de las ideas que puedan mejor prestarse a tales fines: las doctrinas deístas, con su afán de sobreponerse a todo oscurantismo y a toda intolerancia; la concepción materialista de la Naturaleza, admitida no tanto por un deseo de reducción de lo superior a lo inferior como por cierto aire de comunión del hombre con el mundo natural; finalmente, la concepción del universo como una totalidad viviente, constituida por átomos que pueden en ciertos momentos cobrar conciencia de sí mismos y que luego se entrecruzan y mezclan hasta formar un inmenso organismo en el que las partes son de tal modo solidarias que sólo pueden comprenderse con referencia al todo. La doctrina de Diderot, especialmente en los últimos tiempos, insiste frecuentemente en esta Naturaleza orgánica tan parecida a las concepciones panteístas y ani-mistas del Renacimiento: "Todos los seres circulan unos en otros.. . Todo se halla en perpetua fluencia. .. No hay otro individuo que la totalidad. Nacer, vivir y morir es cambiar de forma."

Entre las obras (principalmente las de interés filosófico) publicadas durante la vida del autor, mencionamos: *Essai sur le mérite et la vertu*, 1745. — *Pensées philosophiques*, 1746 (sin el nombre del autor). — *Les Bijoux indiscrets*, 1748. — *Lettre sur les Aveugles à l'usage de ceux qui voient*, 1749. — *Lettres sur les Sourds-Muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, 1759. — *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, 1754. Véanse las *Oeuvres philosophiques, littéraires et dramatiques* publicadas en 1773 (junto con obras de Morelly, Coyer, etc.). — Entre las obras póstumas (en las que figuran varios de sus importantes cuentos filosóficos) mencionamos: *Salons* (publicados cada 2 años, de 1759 a 1771, 1775 y 1781), 1795 y 1798. — *Supplément au voyage de Bougainville*, 1796 (escrito en 1772; véase la edición del *Supplément*, según los manuscritos de Leningrado, por Gilbert Chinard, 1935). — *La Religieuse*, 1796 (escrita en 1760). — *Jacques, le Fataliste*, 1796 (escrito en 1773). — *Le Neveu de Rameau*, escrito en 1761, publicado por vez primera en trad. alemana de Goethe, en 1805, y en francés en 1823 (tomo XXI de la edición de *Oeuvres* de Brière). — *Entretien de Dalembert et de Diderot; le Rêve de Dalembert, suite de l'Entretien*, 1830. — *Paradoxe sur le Comédien*, 1830. — *Est-il bon, est-il méchant?*, 1834. — Primeras ediciones de obras (muy imperfectas): *Oeuvres philosophiques de M. D.* (Amsterdam, 1772, 6 vols.); *Collection complète des oeuvres philosophiques, littéraires et dramatiques de M. D.* (London, 1773, 5 vols., probablemente impresa en el continente). Primeras ediciones más completas: *Oeuvres*, por Jacques-André Naigeon, 1798, 15 volúmenes; *Oeuvres*, por J. L. Brière, 1821-23, 21 vols. (el tomo XXI comprende obras hasta entonces inéditas); *Oeuvres complètes*, por J. Assérat y Tourneaux, 1875-1877, 20 vols., *Oeuvres*, por A. Billy ("La Pléiade"), 1935. — Véase también: *Correspondence inédite*, ed. A. Babelon, 1931, y *Lettres à Sophie Valand*, ed. A. Babelon, 1930. Ed completa de *Correspondence de D. Diderot*, ed. G. Roth: I (1955); II (1956), III (1957). — Sobre Diderot véase: K. Rosenkrantz, *Diderots Leben und Werke*, 1866. — J. Morley, *Diderot and the Encyclopaedists*, 1878, 2ª ed., 1886. — E. H. A. Scherer, *Diderot*, 1880. — Émile Faguet, "Diderot" (en *Études littéraires*, 1890-94, vol. 3). — Joseph Reinach, *Diderot*, 1894. — L. Lucros, *Diderot, l'homme et l'écrivain*, 1894. — A. Gollignon, *Diderot*, 1895. — J. Mauveaux, *Diderot, l'encyclopédiste et le penseur*, 1914. — K. von Roretz, *Diderots Weltanschauung*, 1914 (Dis.). — Werner Leo, *Diderot als Kuntsphilosoph*, 1918 (Dis.). — I. K. Luppol, *D.*, 1924, 1934, ed. rev., 1960 (trad. esp. de la ed. de 1934, 1940). — J. V. Johansson, *Études sur D. Diderot*, 1927. — Joseph Le Gras, *Diderot et l'Encyclopédie*, 3ª ed., 1928. — H. Dieckmann, *Stand und Problem der Diderots-Forschung*, 1931. — Jean Thomas, *L'humanisme de Diderot*, 1932. — André Billy, *Diderot*, 1932. — Otto Engelmayer, *Romantische Tendenzen im künstlerischen, kritischen und kunstphilosophischen Werke Diderots*, 1933 (Dis.). — Hubert Gillot, *D. Diderot. L'homme. Ses idées philosophiques, esthétiques, littéraires*, 1937. — J. J. M. Pommier, *Diderot avant Vincennes*, 1939. — I. K. Luppol, *Diderot*, I (trad. esp., 1940). — Jean Luc, *Diderot*, II (trad. esp., 1940). — Eric M. Steel, *Diderot's Imagery; a Study of Literary Personality*, 1941. — Joseph Edmund Barber, *Diderot's Treatment of the Christian Religion in the Encyclopédie*, 1941 (tesis). — Daniel Mornet, *Diderot, l'homme et l'oeuvre*, 1941. — Mary Lane Charles, *The Growth of Diderot's Fame in France from 1784 to 1875*, 1942 (tesis). — D. H. Gordon y N. L. Torrey, *The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text*, 1947. — H. Lefèbvre, *Diderot*, 1949. — P. Mesnard, *Le cas Diderot*, L 1952. — O. E. Fellows y N. L. Torrey, eds., *Diderot Studies, I*, 1949; II, 1953. — P. Cassi-ni, *D.*, "philosophe", 1962. — József Szigeti, *D. D. Une grande figure du matérialisme militant du XVIIIe siècle*, 1962 [Studia Philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae, II],

DIETRICH DE FREIBERG, Theodoricus Teutonicus de Vriberg *(ca.* 1250-ca. 1310), nac. en Vriberg (Freiberg), Sajonia, estudió y profesó en Paris — donde tuvo ocasión de oír a Enrique de Gante. Miembro de la Orden de los Predicadores, fue prior en Würzburgo y provincial en Alemania. Sus obras se caracterizan por su abundancia, y la amplitud de sus temas; Dietrich de Freiberg escribió, en efecto, sobre cuestiones naturales, lógicas, psicológicas, éticas, teológicas, metafísicas y eclesiásticas. Fuertemente inclinado a la observación de los fenómenos naturales, Dietrich formuló una teoría en la cual se explicaba la formación del arco iris por medio de la refracción de los rayos de luz en las gotas de lluvia suspendidas en la atmósfera; por lo demás, se trataba de una de las varias doctrinas de óptica —especialmente sobre propiedades de la luz y formación de los colores— formuladas por el autor. Desde el punto de vista filosófico y metafísico, Dietrich desarrolló sus ideas bajo influencias no sólo aristotélicas y agustinianas, sino también, y especialmente, neoplatónicas (sobre todo de Proclo y Avicena). Ahora bien, la insistencia en el proceso de emanación (VÉASE) y en la irradiación de su substancia por las inteligencias a causa de su propia superabundancia no significa que el pensamiento de Dietrich de Freiberg sea estrictamente emanatista o monista. Por un lado, destaca el acto primario de creación divina; por el otro, defiende la sustancialidad e independencia (relativas) de las criaturas. El primer punto exige una idea de creación que pueda derivarse, sin producirse un salto conceptual demasiado brusco, de la noción de transfusión; el segundo punto exige una idea de independencia substancial que pueda

derivarse, sin brusco salto, de la noción de intelecto agente. La dificultad de combinar estos dos aspectos constituye una de las dificultades más obvias, aun cuando también uno de los aspectos más interesantes, del pensamiento de Dietrich de Freiberg. Dentro de las citadas tensiones, su pensamiento filosófico aparece, sin embargo, como notablemente consistente. En efecto, lo que sucede en el reino de las inteligencias primeras y agentes ocurre asimismo en el reino de las almas individuales. En este terreno Dietrich parece mantener la doctrina agustiniana de la iluminación interior. Pero lo que hace, en rigor, es interpretar esta doctrina a la luz del neoplatonismo de Proclo, de tal forma que el alma en su última intimidad aparece como un intelecto en acto capaz de conocer por sí mismo las esencias. En este y en muchos otros respectos el pensamiento de Dietrich se opone al tomista. Lo mismo ocurre con la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia; Dietrich negó la distinción real tomista para afirmar una mera distinción racional.

Entre los numerosos escritos de Dietrich mencionamos los siguientes: *De iride et radialibus impressionibus, De luce et eius origine, De coloribus, De origine rerum praedicamentalium, De magis et minus, De esse et essentia, De quidditatibus entium, De accidentibus, De natura contrariorum, De miscilibus in mixto, De elementis corporum naturalium, De intelligentiis et motoribus caelorum, De tribus difficilibus articulis, De intellectu et intelligibili, De cognitione entium separatorum, De universitate entium, Quod substantia spiritualis non sit composita ex materia et forma* (la doctrina de Dietrich de que sólo las sustancias corporales tienen composición hilemórfica desempeña un papel central en su pensamiento], *De tempore, De causis, De substantia orbis, De habitibus, De voluntate, De efficientia Dei, De viribus inferioribus intellectu in angelis, De theologia quod est scientia secundum perfectam rationem scientiae, De subiecto theologiae.* Entre las ediciones de obras de Dietrich, con comentarios críticos mencionamos: E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft,* 1906 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, V, 5-6] [contiene texto de *De intellectu et intelligibili* y *De habitibus*]. — Id., íd., "Le traité De ente et essentia de Thierry de Fribourg", *Revue Néoscolastique* XVIII (1911), 516-36. — J. Würschmidt, *D. von Freiberg. Ueber den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke,* 1914 [Beiträge, etc., XII, 5-6] [contiene texto de *De iride et radialibus impressionibus*]. — F. Stegmüller, "Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XIII (1940-1942), 153-221 [contiene textos de *De tempore* y de *De mensuris durationis*]. — Véase también L. Gauthier, "Un psychologue inconnu de la fin du XIIIe siècle", *Revue Augustinienne,* XV (1909), 657-73; XVI (1910), 178-206, 541-66.

DIETZGEN (JOSEPH) (1828-1888), nac. en Blankenberg, cerca de Colonia, falleció en Chicago (EE. UU.). Considerado como uno de los partidarios del empiriocriticismo de Avenarius, defensor a la vez del marxismo en la teoría económica y social, representa una concepción que podría llamarse un "reísmo radical" y también un "empirismo reísta", según el cual lo único real es lo que se da como contenido de la aprehensión empírica o, mejor dicho, de la percepción directa. Ahora bien, esta realidad no es simplemente para Dietzgen un complexo de sensaciones; el rechazo de la "cosa en sí" quiere decir, en el fondo, que la cosa en sí está presente en el fenómeno y, por consiguiente, que el conocimiento de lo dado fenoménicamente y de lo real son una y la misma cosa. Pero como este conocimiento no es sólo conceptual, sino "total", hay que tener en cuenta las condiciones sociales bajo las cuales se desarrolla. La filosofía se convierte así en una parte de la concepción del mundo político-social, en un socialismo filosófico que, en el mismo sentido del marxismo, aspira no sólo a comprender, sino también, y muy especialmente, a transformar el mundo y la realidad.

Obras principales: Das *Wesen der menschlichen Kopfarbeit,* 1869, ed. por G. Mende, 1955 *(La naturaleza del trabajo mental humano).* — *Briefe über Logik, speziell demokratisch-proletarische Logik,* 1880-1883 *(Cartas sobre la lógica, especialmente la lógica democrático-proletaria).* — *Die Religion der Sozialdemokratie,* 1895 *(La religión de la socialdemocracia).* — Edición de obras reunidas: *Sämtliche Schriften,* 3 vols., 1911, 3a ed., 1922. — Nueva ed.: *Schriften in drei Bänden,* ed. por un "grupo de trabajo filosófico" de la Deutsche Akade-mie der Wissenschaften (Berlín-Este), I, 1961; II, 1962; III, 1963. — Véase Henriette Roland-Holst, J. *Dietzgens Philosophie, geneinverständlich erlaütert in ihrer Bedeutung für das Prole, tariat,* 1910. — A. Hepner, *Joseph Dietzgens philosophische Lehren,* 1916. — Max Apel, *Einführung in die Gedankenwelt J. Dietzgens,* 1931.

DIFERENCIA. Aristóteles distinguió entre diferencia, διαφορά , y alteridad, ἑπερότης. La diferencia entre dos cosas implica determinación de aquello en que difieren. Así, por ejemplo, entre una bola blanca y una bola negra hay diferencia, la cual está determinada en este caso por el color. La alteridad no implica, en cambio, determinación; así, un perro es otro ser que un gato. Sin embargo, la diferencia no es incompatible con la alteridad, y viceversa. Así, la Tierra es diferente del Sol, por cuanto difieren en que, siendo ambos cuerpos celestes, uno no tiene luz propia y el otro la tiene. Pero a la vez la Tierra es otra cosa que el Sol y el Sol otra cosa que la Tierra (Cfr. Aristóteles, *Met.,* I, 3, 1054, b 15 y sigs.).

La noción de diferencia ha desempeñado un papel importante en metafísica y en lógica. Desde el punto de vista metafísico, el problema de la diferencia ha sido tratado en estrecha relación con el problema de la división (VÉASE) como división real. La diferencia se opone a la unidad, pero a la vez no se puede entender sin una cierta unidad (cuando menos, la unidad numérica de las cosas distintas por un lado, y la unidad del género del cual son diferencias las cosas distintas por otro lado). La diferencia —lo mismo que la alteridad— puede ser considerada como uno de los "géneros del ser" o una de las "categorías" (véase CATEGORÍA). Así sucede en Platón, al introducir la alteridad como género supremo; y en Plotino, al introducir como género supremo la diferencia — que en este caso equivale a "lo otro". Desde el punto de vista lógico, la noción de diferencia ha sido usada al formularse el modo más general de establecer una definición: una de las condiciones de toda definición (clásica) satisfactoria es la llamada "diferencia específica" de la que hemos tratado en Definición (VÉASE). A la vez metafísica y lógicamente, la noción de diferencia ha sido

considerada como uno de los predicables. Hemos tratado con algún detalle de esta cuestión en el artículo PREDICABLES, donde nos hemos referido especialmente a las doctrinas de Porfirio y Avicena.

El citado Porfirio introdujo una clasificación de tipos de diferencia que fue aceptada por muchos escolásticos: la diferencia común, que separa accidentalmente una cosa de otra (como un hombre de pie, de un hombre sentado); la diferencia propia, que aunque separa también accidentalmente una cosa de otra lo hace por medio de una propiedad inseparable de la cosa (como un cuervo, que es negro, se distingue de un cisne, que es blanco); la diferencia máximamente propia, que distingue esencialmente una cosa de otra, pues la diferencia se funda en una propiedad esencial o supuestamente esencial (como racional es considerada la "diferencia" del hombre). Además de ello, las diferencias pueden ser, según Porfirio, separables o inseparables; entre las inseparables las hay que son atributos por sí mismos y otras que son atributos por accidente. Entre las diferencias inseparables que son atributos por sí mismos las hay por las cuales se dividen los géneros en sus especies, y otras por las cuales las cosas divididas se constituyen en especies. Esta última división es análoga, o idéntica, a la que se propone a veces entre diferencia divisiva y diferencia constitutiva.

Muchos autores escolásticos partieron de las clasificaciones de Porfirio y establecieron diversos tipos de diferencias: así, por ejemplo, diferencia común; propia; máximamente propia; esencial; divisiva; constitutiva; analógica; numérica; genérica; específica, etc. Algunos de estos tipos de diferencia coinciden con otros. Así, la diferencia común es evidentemente una diferencia accidental, y hasta máximamente accidental; la diferencia específica es, o puede ser, constitutiva, etc. Algunos escolásticos distinguieron entre diferencia y diversidad; así en Santo Tomás *(Cont.* Gent, I, 17) al indicar, siguiendo a Aristóteles, y contra la opinión de David de Dinant, que lo diferente se dice relacionalmente, pues todo lo que es diferente es diferente en virtud de algo; lo que es diverso, en cambio, lo es por el hecho de no ser lo mismo que otra cosa dada. El problema de la diferencia se examinó con frecuencia a base de un análisis del sentido de 'diferir' *(differre).* Dos cosas, dice Occam, pueden diferir específica o numéricamente. Dos cosas difieren numéricamente cuando son de la misma naturaleza, pero una no es la otra, como en un todo las partes de la misma naturaleza son numéricamente distintas, o bien como dos cosas son "todos" que no forman el mismo ser. Difieren específicamente cuando pertenecen a dos especies. Se puede hablar también de un *differre ratione* cuando la diferencia se aplica sólo a términos o a conceptos (en el sentido que da Occam a estas expresiones). Duns Escoto habló de diferencias últimas, *differentiae ultimae,* del ser, como las *passiones entis* o "trascendentales", cuando menos las *passiones convertibiles* (como lo uno o el bien) o también las *passiones disiunctae* (como la potencia y el acto) siempre que se tomen conjuntamente y se hagan entonces "convertibles". La diferencia puede asimismo concebirse como diferencia individual o, mejor dicho, como una diferencia que, al contraer la especie, constituye el individuo. Es lo que admite Suárez *(Met. Disp.,* V, 2) al hablar de *differentia individualis.*

Hablando de los conceptos que forman parte de los juicios empíricos ("juicios objetivos"), Kant indica que se puede encontrar en estos conceptos identidad (de muchas representaciones bajo un concepto) con vistas a la formación de juicios universales, o bien diferencia (de representaciones dentro de un concepto) con vistas a la formación de juicios particulares (K. *r.* V., A 262 / B 317). Los conceptos en cuestión parecen poder llamarse, pues, conceptos de comparación. Pero en vista de la función que ejercen en la formación de los juicios, es mejor llamarlos "conceptos de reflexión". En vista de ello las nociones de identidad y de diferencia son consideradas por Kant como nociones trascendentales (en sentido kantiano). Identidad y diferencia pueden seí consideradas como "conceptos de reflexión", los cuales no se aplican a las cosas en sí, sino a los fenómenos. Análogamente, Hegel considera como conceptos de reflexión la identidad y la diferencia, pero en un sentido distinto del kantiano (véase REFLEXIÓN) — en tanto, pues, que la reflexión se distingue de la inmediatez. Desde este ángulo Hegel define la diferencia *(Unterscheid)* como diferencia de esencia. Por eso "lo otro de la esencia es lo otro en y para sí mismo y no lo otro que es simplemente otro en relación con algo fuera de él" (Logik, II, ii, B). Siendo la diferencia algo en y para sí mismo, la diferencia está estrechamente ligada a la identidad: en rigor, lo que determina la diferencia determina para Hegel la identidad, y viceversa. La diferencia se distingue de la diversidad *(Verschiedenheit),* en la que se hace explícita la pluralidad de la diferencia (*Unterscheid).*

Heidegger ha hablado en diversas ocasiones de la "diferencia ontológica" *(ontologische Differenz).* Se trata en sustancia de la diferencia entre el ser y el ente (VÉASE), diferencia que sobrepasa cualesquiera otras diferencias. Por otro lado, la diferencia mitológica puede asimismo concebirse como una diferencia en el ser; en este sentido la diferencia está también estrechamente relacionada ontológicamente con la identidad (VÉASE).

Para el método de diferencias en el sentido de John Stuart Mill, véase CANON.

Véase también CATEGORÍA, DEFINICIÓN, IDENTIDAD, INDISCERNIBLES (PRINCIPIOS DE LOS), PREDICABLES.

DIFERENCIA (MÉTODO DE). Véase CANON, MILL (J. S.).

DILEMA es el nombre que recibe un antiguo argumento presentado en forma de silogismo con "dos filos" o "dos cuernos" y llamado también por ello *syllogismus cornutus.* Como casi todos los ejemplos de dilema presentados en la lógica tradicional tienen en su conclusión una proposición disyuntiva cuyos dos miembros son igualmente afirmados, se suele llamar la atención sobre la diferencia entre el dilema y el silogismo disyuntivo, en el cual se afirma solamente uno de los miembros de la disyunción. Uno de los ejemplos tradicionales de dilema es:

Los hombres llevan a cabo los asesinatos que proyectan o no los llevan a cabo. Si los llevan a cabo, pecan contra la

ley de Dios y son culpables. Si no los llevan a cabo, pecan contra

su conciencia moral, y son culpables.

Por lo tanto, tanto si llevan a cabo como si no llevan a cabo los asesinatos que proyectan, son culpables (si proyectan un asesinato).

Cuando los miembros de la proposición disyuntiva son tres, se habla de trilema; cuando son cuatro, cuadrilema; cuando son un número indeterminado, *n*, de miembros, polilema.

En la lógica actual el dilema es presentado como una de las leyes de la lógica sentencial. Indicamos a continuación cuatro formas de dicha ley:

$$(((p \supset r) \,.\, (q \supset r)) \,.\, (p \vee q)) \supset r,$$
$$(((p \supset q) \,.\, (p \supset r)) \,.\, (\sim q \vee \sim r)) \supset \sim p,$$
$$(((p \supset q) \,.\, (r \supset s)) \,.\, (p \vee r)) \supset (q \vee s),$$
$$(((p \supset q) \,.\, (r \supset s)) \,.\, (\sim q \vee \sim s)) \supset (\sim p \vee \sim r).$$

A base de la información que se halla en los artículos LETRA, NOTACIÓN SIMBÓLICA y PARÉNTESIS, el lector puede encontrar fácilmente ejemplos para cualquiera de las cuatro formas antes mencionada. Se observará que lo común de todas ellas es que se trata de un condicional cuyo antecedente está compuesto de tres fórmulas unidas por conjunciones. Las dos primeras fórmulas del antecedente son a su vez condicionales y la tercera es una disyunción. En cuanto a la conclusión, puede ser una disyunción (como se ve en los dos últimos casos) o la afirmación (primer caso) o negación (segundo caso) de una de las sentencias.

De un modo muy general se llama *dilema* la oposición de dos tesis, de tal modo que si una de ellas es verdadera, la otra ha de ser considerada como falsa y viceversa. Una decisión, basada en motivos distintos de los lógicos, parece ser en ciertos casos necesaria. Tal es el sentido en que utiliza Renouvier el término 'dilema" en su análisis de los dilemas metafísicos. Según este filósofo (Cfr. *Les dilemmes de la métaphysique pure,* 1903, *passim;* trad, esp., 1945), las doctrinas metafísicas pueden agruparse en dilemas cuya solución no es susceptible de una determinación racional por medio del principio lógico de contradicción, sino únicamente objeto de decisión y, en el fondo, de creencia. Estos dilemas, que se repiten constantemente en el curso de toda la historia de la filosofía (y que hacen de esta historia no un proceso único, sino una serie de dicotomías), se resumen en las oposiciones siguientes: lo Incondicionado-lo Condicionado; la Substancia-la Ley o Función de los fenómenos; lo Infinito-lo Finito; el Determinismo-la Libertad; la Cosa-la Persona, ocurriendo que ambas series se oponen a su vez en un dilema único, que puede resumirse en la oposición: Impersonalismo-Personalismo.

DILTHEY (WILHELM) (1833-1911), nacido en Biebrich, profesó en Basilea, Kiel y Breslau antes de ocupar, en 1882, la cátedra de historia de la filosofía que H. Lotze dejó vacante en Berlín. El carácter fragmentario de su obra hace difícil articularla en sistema, cosa que, por otro lado, rechazaba el propio filósofo, quien prefería decididamente la actitud inquisitiva a la pretensión constructiva que muestran los grandes sistemas metafísicos. Su importancia radica ante todo en sus investigaciones sobre la gnoseología de las ciencias del espíritu y sobre la psicología, a la cual dio el nombre de psicología descriptiva y analítica, psicología estructural o psicología de la comprensión. Dilthey coincide con el positivismo y con el neokantismo en su negación de la posibilidad de conocimiento metafísico, pero le separa de ellos su oposición al naturalismo triunfante de su tiempo. Su dedicación a las ciencias del espíritu y su preferencia por la Historia le inserta en una línea que, procedente de Hegel, se enlaza con Windelband y Rickert, sigue paralela a los representantes de la filosofía de la vida y desemboca en las actuales direcciones científico-espirituales. Su propósito consiste ante todo en completar la obra de Kant con una gnoseología de las ciencias del espíritu, con una "crítica de la razón histórica paralela a la "crítica de la razón pura". Sus estudios históricos —*Leben Schleiermachers (Vida de Schleiermacher,* 1867-1870); *Auffassung und Analyse des Menschen im XV und XVI Jahrhunderte (Concepción y análisis del hombre en los siglos XV y XVI,* 1891)— constituyen ensayos en este sentido, por cuanto en ellos se advierte ya la diferencia que separa a la consideración hermenéutico-psicológica de la consideración doblemente parcial del apriorismo hegeliano y del empirismo historiográfico. Dilthey separa netamente las ciencias de la Naturaleza y las ciencias del espíritu, no por su método ni por su objeto, que a veces coinciden en ambas, sino por su contenido. Los hechos espirituales no nos son dados, como los procesos naturales, a través de un andamiaje conceptual, sino de un modo real, inmediato y completo. Son, por así decirlo, aprehendidos íntegramente en toda su realidad. Esta aprehensión es una autognosis *(Selbstbesinnung),* una peculiar captura del objeto, distinta de la que tiene lugar en el acto de la comprensión inmediata de la interioridad cuando se agregan elementos ajenos a ella. Pero la autognosis se convierte poco a poco, de aprehensión de lo psíquico-espiritual, en fundamento del conocimiento filosófico sistemático: "Autognosis es —escribe Dilthey— conocimiento de las condiciones de la conciencia en las cuales se efectúa la elevación del espíritu a su autonomía mediante determinaciones de validez universal; es decir, mediante un conocimiento de validez universal, determinaciones axiológicas de validez universal y normas del obrar según fines de validez universal" *(Ges. Schriften,* VIII, 192-193). Por eso las ciencias del espíritu son gnoseológicamente anteriores a las de la Naturaleza, a las cuales, por otro lado, abarcan, pues toda ciencia es también un producto histórico.

Dilthey busca la fundamentación de semejante gnoseología en una psicología que, lejos de poseer la estructura propia de las ciencias naturales, permita comprender al hombre como entidad histórica y no como un ente inmutable, una naturaleza o una substancia. Por eso la psicología aparece como "una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu", como una sistemática a la cual allegan materiales los estudios históricos y en los que, a la vez, éstos se fundan. La psicología de Dilthey no es, en suma, una "psicología explicativa", sino una "psicología descriptiva y analítica". La psicología explicativa se basa en "la derivación de los hechos que se dan en la experiencia interna, en el estudio de los demás hombres y de la realidad histórica a base de un número limitado de ele-

mentos analíticamente descubiertos" (G. S. V, 158). Por eso la psicología explicativa suele partir del análisis de la percepción y de la memoria y desembocar en un asociacionismo basado en elementos a partir de los cuales se intenta construir toda representación superior. En cambio, la psicología descriptiva y analítica "somete a la descripción y, en la medida de lo posible, al análisis, la entera poderosa realidad de la vida psíquica" (G. S. V, 156). La psicología descriptiva y analítica, en otros términos, es una "exposición de las partes integrantes y complexos que se presentan uniformemente en toda vida psíquica humana desarrollada, tal como quedan enlazadas en un único complexo, que no es inferido o investigado por el pensamiento, sino simplemente vivido. . . Tiene por objeto las regularidades que se presentan en el complexo de la vida psíquica desarrollada. Expone este complexo de la vida intena en un hombre típico. Observa, analiza, experimenta y compara. Se sirve de cualquier recurso para la solución de su tarea. Pero su significación en la articulación de las ciencias descansa justamente en el hecho de que todo complexo utilizado por ella puede ser mostrado como miembro de un complexo mayor, no inferido, sino originariamente dado" (G. S. V, 152). Mas esto no bastaría si, además, no se tuviera en cuenta la mentada "poderosa realidad efectiva de la vida anímica" examinada en la historia y en los análisis del hombre efectuados por los grandes poetas y filósofos. Por eso tal psicología se basa en la comprensión histórica y ésta es a su vez hecha posible por la psicología. Aparentemente se trata de un círculo vicioso. Pero este círculo se desvanece tan pronto como en vez de prestar exclusiva atención a los caracteres formales, tenemos en cuenta "la profundidad de la vida misma". En esta vida se manifiestan diversos caracteres tales como los de historicidad, forma estructural y cualidad, los cuales coinciden en gran parte con los rasgos de la cualidad, de la duración y de la dinamicidad establecidos por otras filosofías, como la bergsoniana. Lo importante, en todo caso, es advertir tanto la riqueza de la vida anímica como el hecho de la interconexión de todas las vivencias no solamente individuales, sino también sociales y, desde luego, históricas.

Dilthey se ha opuesto con frecuencia a la metafísica en tanto que ha pretendido ser un saber riguroso del mundo y de la vida. Pero ello no significa negar el hecho de la necesidad metafísica sentida constantemente por el hombre. La metafísica es a la vez imposible e inevitable, pues el hombre no puede permanecer en un relativismo absoluto ni negar la condicionabilidad histórica de cada uno de sus productos culturales. De ahí la gran antinomia entre la pretensión de validez absoluta que tiene todo pensamiento humano y el hecho de la condición histórica del pensar efectivo. Esta antinomia se presenta ante todo como una contraposición "entre la conciencia histórica actual y todo género de metafísica como concepción científica del mundo" (G. S. VIII, 3). Para resolverla es necesario, según Dilthey, poner en funcionamiento lo que llama la "autognosis histórica". "Ésta tendrá —escribe Dilthey— que convertir en objetos suyos los ideales y las concepciones del mundo de la humanidad. Valiéndose del método analítico, habrá de descubrir en la abigarrada variedad de los sistemas, estructura, conexión, articulación. Al proseguir de este modo su marcha hasta el punto en que se presenta *un concepto de la filosofía que hace explicable la historia de la misma* [subrayado por nosotros], surge la perspectiva de poder resolver la antinomia existente entre los resultados de la historia de la filosofía y la sistemática filosófica" (G. S. VIII, 7). Este concepto de la filosofía no puede obtenerse, sin embargo, a menos que el filósofo se sitúe en el ámbito de la experiencia total dentro de la cual las diversas concepciones del mundo aparecen como símbolos de la vida, falsos solamente en la medida en que pretenden ser independientes. No se trata, a pesar de ciertas analogías engañosas, de una filosofía trascendental, pues mientras ésta pasa de los conceptos formados sobre la realidad a las condiciones bajo las cuales pensamos tales conceptos, la verdadera autognosis histórica de la filosofía pasa de los sistemas a la relación del pensamiento con la realidad, una relación vislumbrada por los filósofos trascendentales, pero nunca profundizada por su carencia de análisis histórico. De aquí a la "filosofía de la filosofía" no hay más que un paso. En efecto, corno hecho histórico humano, la filosofía se convierte en objeto de sí misma. Y dentro de ella se da la diversificación de las concepciones del mundo, las cuales pueden ser clasificadas en tres tipos fundamentales. El primero de ellos es el naturalismo, que puede ser materialista o fenomenista y positivista. El segundo de ellos es el idealismo de la libertad, surgido principalmente del conflicto moral y la percepción de la actividad volitiva. El tercero de ellos es el idealismo objetivo, que se manifiesta sobre todo cuando se tiende a la objetivación de lo real, a la conversión de toda realidad en ser y valores trascendentales, de los cuales la realidad del mundo es, a la postre, una manifestación. Dilthey ha estudiado con detalle estos tres tipos al hilo de una historia evolutiva de las visiones del mundo y de la vida que se encuentran de un modo concreto a lo largo de la historia desde las etapas primitivas. Resultado de este análisis concreto es el mismo supuesto del cual había partido; la conciencia trascendental se resuelve una y otra vez en conciencia histórica, pero esta conciencia histórica no desemboca en el relativismo, pues en todos los casos permanece frente a la ruina de los sistemas la actitud radical del hombre, el cual consiste no en ser un ente permanente, sino una "vida". De hecho, es la vida la única y última raíz de todas las concepciones. Con lo cual la vida aparece como el verdadero fundamento irracional del mundo, la realidad irreductible a las demás, pero que permite explicar todas las demás realidades. El pensamiento de Dilthey se encamina así, como consecuencia de la necesidad de superar el relativismo historicista, hacia una filosofía de la vida. Cierto que a veces Dilthey parece retroceder en su marcha al suponer que "la naturaleza humana es siempre la misma" y al suponer, por lo tanto, que hay algo que puede calificarse de naturaleza humana. Pero este retroceso es provisional; en último término, es la dialéctica incesante entre la vida y la historia, y el hecho de que cada uno de estos términos incluya al otro, lo que permite que la filosofía de la filosofía no se quede en ningún ins-

tante petrificada en una formula.

En diversas ocasiones Dilthey ha intentado poner en claro los fundamentos de su propia filosofía. Particularmente importante es al respecto un escrito de 1880 en el cual ha manifestado que "la idea fundamental de mi filosofía es el pensamiento de que hasta el presente no se ha colocado ni una sola vez como fundamento del filosofar a la plena y no mutilada experiencia, de que ni una sola vez se ha fundado en la total y plenaria realidad". De ahí las características proposiciones de Dilthey sobre la inteligencia, proposiciones que son a la vez las tesis sobre las cuales se orienta esta filosofía total de la experiencia: "1) La inteligencia no es un desarrollo que haya tenido lugar en el individuo particular y resulte por él comprensible, sino que es un proceso en la evolución de la especie humana, siendo ésta a su vez el sujeto en el cual el querer es el conocimiento. 2) En rigor, la inteligencia existe como realidad en los actos vitales de los hombres, todos los cuales poseen también los aspectos de la voluntad y de los sentimientos, por lo cual existe como realidad sólo dentro de la totalidad de la naturaleza humana. 3) La proposición correlativa a la anterior es la que afirma que sólo por un proceso histórico de abstracción se forma el pensar, el conocer y el saber abstractos. 4) Mas esta plena inteligencia real tiene también como aspectos de su realidad la religión o la metafísica o lo incondicionado, y sin éstos no es jamás real ni efectiva." Así entendida, esta filosofía es la "ciencia do lo real" (G. S. VIII, 175-6).

La influencia de Dilthey se hace patente en diversas corrientes filosóficas actuales, especialmente en la "filosofía de la vida" y la "filosofía del espíritu". También se encuentran varias resonancias diltheyanas en la filosofía existenciaria de Heidegger. Entre los filósofos más directamente influidos por Dilthey y considerados inclusive como pertenecientes al llamado "movimiento diltheyano" figuran: Georg Misch (VÉASE); Bernhard Groethuysen (VÉASE); Erich Rothacker (VÉASE); Joachim Wach (n. 1898), que se ha distinguido especialmente por su análisis de las teorías hermenéuticas y de la noción de comprensión en el siglo XIX (Das *Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien im 19. Jahr.*, 3 vols., 1926-33; *Einführung in die Religionssoziologie*, 1931, trad. esp.: *Sociología de la religión*, 1946; *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*, 1934); Hermann Nohl (VÉASE). A ellos hay que agregar Hans Freyer, Max Frischeisen-Köhler y Eduard Spranger (VÉANSE), así como, en cierto modo, Theodor Litt (v.) que, más que seguidor de Dilthey, ha coincidido en muchos puntos con el filósofo. Sería largo mencionar los pensadores en quienes puede rastrearse la huella de Dilthey; para referirnos sólo a los más representativos, podemos citar a Alfred Vierkandt (nac. 1867), F. Heinemann (nac. 1889), Max Weber (v.), Karl Jasper (v.), Ludwig Klages (v.), W. Schmied-Kowarzik (nac. 1885: *Umriss einer neuen analytischen Psychologie*, 1912), y, por supuesto, Heidegger.

Obras: *Das Leben Schleiermachers*, I, 1870. — *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, I, 1883. — *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn*, 1886. — *Die Einbildungskraft des Dichters, Bausteine zu einer Poetik (Phil. Aufsätze, E. Zeller gewidmet)*, 1887. — *Ueber die Möglichkeit einer allgemeingültige Pädagogik (Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften)*, 1888. — *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seine Recht (Sitz. der Preuss. Ak. der Wis)*, 1890. — *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (íd.)*, 1894. — *Beiträge zum Studium der Individualität (íd.)*, 1896. — *Die Entstehung der Hermeneutik (Philosophische Abhandlungen für Ch. Sigwart)*, 1900. — *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (Sitz. der Preuss. Ak. der Wiss.)*, 1905. — *Das Erlebnis und die Dichtung, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, 1905. — *Das Wesen der Philosophie (Kultur der Gegenwart*, ed. P. Hinneberg), 1907. — *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswisssenschaften, I (Abhandlungen der Preuss. Ak. der Wiss.)*, 1910. — *Die Typen der Weltanschauung* (en *Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen*), 1911. — Véase también *Der junge Dilthey. Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, ed. Clara Misch, 1933. — *Briefwechsel zwischen Dilthey und den Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897*, 1923. Edición de obras reunidas: *Gesammelte Schriften*, por G. Misch, desde 1913: *I. Einleitung in die Geisteswissenschaften.* — II. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.* — III. *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes.* — IV. *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus.* — V. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. 1. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften.* — VI. *Die geistige Welt. 2. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik.* — VII. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.* — VIII. *Weltanschauungslehre.* — IX. *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems.* — X. *System der Ethik.* — XI. *Vom Anfang des geschichtlichen Bewusstseins.* — XII. *Zur preussischen Geschichte.* — Trad. esp. de la obra fundamental completa de Dilthey por E. Imaz, 8 vols., 1944-1948 (comprende los siguientes volúmenes: *Introducción a las ciencias del espíritu - Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII - De Leibniz a Goethe - Vida y poesía - Hegel y el idealismo - Psicología y teoría del conocimiento - El mundo histórico - Teoría de la concepción del mundo).* — *Literatura y fantasía*, 1863 [de la sección de Obras póstumas. Legajos 66, 68-71]. — Trad. de los escritos sobre concepción del mundo por J. Marías: *Teoría de las concepciones del mundo*, 1943 (con introducción sobre Dilthey). — Trad. de los *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, 1940. — Trad. esp. de *Introducción a las ciencias del espíritu*, por J. Marías, con prólogo de J. Ortega y Gasset, 1956. — Trad. de correspondencia entre D. y Husserl en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. I. 2 (1957). — Sobre Dilthey véase: Arthur Stein, *Der Begriff des Geistes bei Dilthey*, 1913 (2ª ed., *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*, 1926). — Walter Heynen, *Diltheys Psychologie des dichterischen Schaffens* [Abhandlungen sur Philosophie und ihrer Geschichte, XLVIII], 1916. — G. Misch, *Introducción* al Vol. V de *Ges. Schriften*, 1924. — Id., íd., *Lebensphilosopie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 1930. — Ludwig Landgrebe, *W. Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. IX), 1927. — F. Romero, "Guillermo Dilthey", *Humanidades* (XXII), 1930. —

Kenzo Katsube, *W.Diltheys Methode der Lebensphilosophie*, 1931. — J. Ortega y Gasset, "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", *Revista de Occidente*, XLII (1933), 197-214, 241-72; XLIII (1934), 89-116 [reimp. en *O. C.*, VI, 377-418]. — A. Liebert, *W. Dilthey. Eine Würdigung seines Werkens zum 100 Geburtstag des Philosophen*, 1933. — A. Degener, *Dilthey und das Problem der Metaphysik*, 1933. — Johannes Hennig, *Lebensbegriff und Lebenskategorie*, 1934. — Julius Stenzel, *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart*, 1934. — O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 1936, 2ª ed., 1955. — E. Pucciarelli, *Introducción a la filosofía de Dilthey* [Publicaciones de la Universidad de La Plata XX, Nº 10], 1937. — íd., íd., *La psicología de Dilthey* [*ibid.*, XXI], 1938. — R. Dietrich, *Die Ethik W. Diltheys*, 1937. — W. Erxleben, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit. Untersuchungen über die geschichtliche Stellung von Wilhelm Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 1937. — Carl Theodor Glock, *Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie*, 1939. — Lorenzo Giusso, *W. Dilthey e la filosofia come visione della vita*, 1940. — Herbert Arthur Hodges, *W. Dilthey. An Introduction*, 1944. — Eugenio Imaz, *Asedio a Dilthey*, 1945. — íd., íd., *El pensamiento de Dilthey*, 1946. — Juan Roura-Parella, *El mundo histórico-social (Ensayo sobre la morfología de la cultura, de Dilthey)*, 1947. — José Ferrater Mora, "Dilthey y sus temas fundamentales", *Revista Cubana de Filosofía*, 5 (1949), 4-12 (de este trabajo han sido tomados algunos pasajes del presente artículo). — Georg Misch, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, 1947. — H. A. Hodges, *The Philosophy of W. D.*, 1952. — W. Kluback, *W. Dilthey's Philosophy of History*, 1956. — Franco Díaz de Cerio Ruiz, S. J., *W. D. y el problema del mundo histórico*, 1959. — A. Waismann, *D. o la lírica del historicismo*, 1959. — J. F. Suter, *Philosophie et histoire chez D. Essai sur le problème de l'historicisme*, 1960. — T. Stefanovics, *D. Una filosofía de la vida*, 1961. — W. Trejo, *Introducción a D.*, 1962.

DIMATÍS es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la cuarta figura (v.). Un ejemplo de *Dimatís* puede ser:

Si algunos cineastas son ricos y
todos los ricos son accionistas,
entonces algunos accionistas son cineastas,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuatificacional elemental:

$$((\exists x)(Hx \,.\, Gx) \,.\, (x)(Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)(Fx \,.\, Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(PiM \,.\, MaS) \supset SiP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'I', 'A', 'I', origen del término *Dimatis*, en el orden P M - M S - S P .

DIMINUTIO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

DINÁMICO. El término 'dinámico' ha sido empleado en filosofía moderna en dos sentidos: uno amplio, y otro estricto. En sentido amplio 'dinámico' designa todo lo que se refiere al movimiento y aun al devenir (VÉASE): el punto de vista dinámico es entonces un punto de vista ontológico que concibe el ser como un hacerse — *in fien*. Se contrapone entonces 'dinámico' a 'estático' y, congruentemente, las filosofías "dinamicistas" a las filosofías "estaticistas". En un sentido estricto, el sentido de 'dinámico' procede de la física: la dinámica estudia las relaciones entre las fuerzas y los movimientos, a diferencia de la estática, que estudia el equilibrio de las fuerzas. Dinámica y estática son partes de la mecánica, de modo que, estrictamente hablando, no puede hablarse ni de contraposición entre lo dinámico y lo estático ni menos todavía de contraposición entre lo dinámico y lo mecánico.

Aunque la mayor parte de los filósofos modernos han conocido bien el citado sentido estricto, no ha sido infrecuente que se hayan deslizado, consciente o inconscientemente, hacia el sentido amplio. Así, cuando Leibniz opuso a la física de Descartes sus propias ideas físicas, estimaba que había que oponer a una física excesivamente geométrica y "estática" —o aun "mecánica"— una física dinámica, que hacía intervenir la fuerza viva y el ímpetu en vez de limitarse a estudio de masas y movimientos de las mismas e inclusive a reducir estos movimientos a posiciones en el espacio. Pero el citado sentido amplio de 'dinámico' aparece sobre todo cuando se pretenden extraer las implicaciones metafísicas de la física o cuando se pretenden "dictar" condiciones metafísicas a la investigación física. Surgen entonces concepciones dinámicas —o dinamicistas— del mundo que se supone se hallan en la base de toda posible comprensión de la realidad. Por lo común se supone que las concepciones dinamicistas eluden dificultades tales como las que plantean el riguroso determinismo, la tendencia a la espacialización del tiempo y del movimiento y la propensión a negar la libertad, la contingencia, la individualidad —de los entes o de los movimientos—, etc. En este punto se insertan las mencionadas oposiciones entre lo dinámico y lo estático, y entre lo dinámico y lo mecánico.

El término 'dinámico' ha sido empleado asimismo en psicología y en sociología — particularmente a partir de A. Comte. Se ha hablado entonces de dinámica de los estados psíquicos o de dinámica social, a diferencia de la estática de tales estados o de la estática social. En tal uso el significado de 'dinámico' —y de 'estático'— está calcado sobre el sentido físico, pero en la medida en que se amplía al resto de la realidad se produce también la citada tendencia a convertir el estudio de la mecánica psíquica o social en una concepción del mundo —o en una filosofía general— que se coloca en la base de toda ulterior investigación psicológica o sociológica.

Para completar la información sobre las cuestiones aquí suscitadas, véanse los artículos ACTO, DEVENIR, ENERGÍA y POTENCIA.

Von Dungern, *Dynamische Weltanschauung*, 1920. — Franz Freigl, *Die dynamische Struktur der Welt*, 1933. — Andrew Paul Ushenko, *Power and Events; an Essay on Dynamics in Philosophy*, 1946. — Sobre dinámica en Leibniz: M. Guéroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes suivi d'une note sur Je principe de la moindre action chez Maupertuis*, 1934.

DINGLER (HUGO) (1881-1954), nac. en Munich, profesor (1920) en la misma ciudad, y (desde 1932) en la Escuela Superior Técnica de Darmstadt, es conocido sobre todo por su crítica de los supuestos de la ciencia actual, pero su obra sobre la "quie-

bra de la ciencia y el primado de la filosofía" no es sino la traducción a un lenguaje más popular de una previa labor analítica sobre los conceptos fundamentales de las ciencias exactas y físicas. Esta labor demuestra, según Dingler, una falla fundamental de la ciencia actual: la necesidad en que se ha visto de sustituir cada vez más los modelos intuitivos y mecánicos de lo real por meras simbolizaciones; por lo tanto, la transformación de un simple procedimiento operacional en representación de lo real. De ahí la necesidad de un nuevo modo de ciencia y aun de una radical "ciencia nueva" basada en una "síntesis pura". En verdad, la tendencia a esta síntesis se encuentra ya en aquel tipo de pensamiento científico que, como el de Mach —sobre cuya filosofía escribió Dingler una de sus principales obras—, ha dado lugar paradójicamente a un extremismo de la ciencia simbolizante. Esto se manifiesta ya, dice Dingler, desde el momento en que analizamos la significación del experimento. Este análisis nos proporciona la posibilidad de una "reconstrucción" de los elementos con los cuales forjamos la ciencia natural y las ciencias exactas. Estos elementos, a su vez, son confirmados por la experiencia, por la práctica científica. Mas esto es posible porque, al mismo tiempo, el experimento está situado, en tanto que realidad inteligible, dentro de un sistema racional del cual forman parte las diferentes ciencias y los diferentes aspectos de las ciencias. En cierto modo, se trata del resultado de la imposición de una cierta "voluntad" a los acontecimientos. Mas esta voluntad no es ni un apriorismo en el sentido tradicional ni tampoco un irracionalismo en el sentido schopenhaueriano: se trata, al entender de Dingler, de un orden sistemático que hace posibles las proposiciones científicas y que hace posible, a la vez, que estas proposiciones se refieran a hechos. Así, es el propio hecho —y no su simbolización— lo que, en último término, justifica la voluntad de sistema, porque es el propio hecho el que, en verdad, resulta, en tanto que real, sistemático. El análisis de Dingler termina de este modo con lo que podría llamarse un "voluntarismo sistemático y fáctico", es decir, con una doctrina en la cual la voluntad no es un sustrato universal y racional, sino condición de todo experimentar individual.

En sus últimos escritos, especialmente en su *Grundriss*, de 1949, Hugo Dingler ha redondeado las concepciones anteriores por medio de un "metodismo" que aspira a asimilar lo mejor del neopositivismo sin por ello negar la "autonomía" del conocimiento filosófico. El neopositivismo, opina Dingler, engendra "fantasmas" tan peligrosos como los producidos por las filosofías "tradicionales". Entre ellos, el "fantasma" de creer que la filosofía debe basarse en los conocimientos proporcionados por las ciencias naturales. En cambio, la "filosofía real" —otro nombre de la "filosofía metódica"— no debe tomar como punto de partida la mencionada base — o no debe hacerlo unilateralmente. Según Dingler, el positivismo no puede probar ciertas proposiciones que son accesibles a la "filosofía metódica" y que tradicionalmente han sido consideradas como proposiciones metafísicas. Sólo una filosofía apoyada en una "actitud metódico-operativa" puede eliminar los pseudo-problemas que el neopositivismo se han esforzado en vano por destruir. De este modo al activismo de Dingler mencionado al principio se ha aliado a un operacionalismo, única actitud que, según el filósofo, puede cumplir con todas las exigencias de la "filosofía certística" (véase CERTIDUMBRE).

Obras principales: *Grundlinien einer Kritik und exakten Theorie der Wissenschaften, insbesondere der mathematischen*, 1907 *(Líneas fundamentales de una crítica y teoría exacta de las ciencias, especialmente matemáticas). — Grenzen und Ziele der Wissenschaft*, 1910 *(Límites y fines de la ciencia). — Die Grundlagen der angewandten Geometrie. Eine Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Theorie und Erfahrung in den exakten Wissenschaften*, 1911 *(Los fundamentos de la geometría aplicada. Investigaciones sobre la relación entre teoría y experiencia en las ciencias exactas). — Die Grundlagen der Naturphilosophie*, 1913 *(Los fundamentos de la filosofía de la Naturaleza). — Das Prinzip der logischen Unabhängigkeit in der Mathematik zugleich als Einführung in die Axiomatik*, 1915 *(El principio de la independencia lógica en la matemática como introducción a la axiomática). — Die Grundlagen der Physik. Synthetische Prinzipien der mathematischen Naturphilosophie*, 1919 *(Los fundamentos de la física. Principios sintéticos de la filosofía natural matemática). — Physik und Hypothesen. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst eine kritische Analyse der Fundamente der Relativitätsheorie*, 1921 *(Física e hipótesis. Ensayo de una teoría inductiva de la ciencia, con un análisis crítico de los fundamentos de la teoría de la relatividad). — Relativitätstheorie und Oekonomieprinzip*, 1922. *— Das Problem des absoluten Raumes in historisch-kritischer Behandlung*, 1923 *(El problema del espacio absoluto desde un punto de vista histórico-crítico). — Die Grundgedanken der Machschen Philosophie*, 1924. *(Las ideas fundamentales de la filosofía de Mach). — Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*, 1926 *(La quiebra de la ciencia y el primado de la filosofía). — Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte*, 1928 *(El experimento. Su naturaleza y su historia). — Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten*, 1929 *(La metafísica como ciencia de lo último). Das System. Das philosophische-rationale Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie*, 1930 *(El sistema. El problema fundamental filosófico-racional, y el método exacto de la filosofía). — Philosophie der Logik und Arithmetik*, 1931. *— Der Glaube an die Weltmaschine und seine Ueberwindung*, 1932 *(La creencia en la máquina del mundo y su superación). — Geschichte der Naturphilosophie*, 1932 *(Historia de la filosofía de la Naturaleza). — Die Grundlagen der Geometrie*, 1933. *— Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles (Absolute Ethik)*, 1935. *(El obrar en el sentido del fin supremo* [*Ética absoluta*]). *— Die Methode der Physik*, 1938. *— Max Planck und die Begründung der sogenannten modernen theoretischen Physik*, 1939 *(Max Planck y la fundamentación de la llamada física teórica moderna). — Von der Tierseele zur Menschenseele. Geschichte der geistigen Menschwerdung*, 1941 *(Del alma animal al alma humana. Historia de la formación espiritual del hombre). — Grundriss der methodischen Philosophie*, 1949 *(Bosquejo de filosofía metódica). — Das physikalische Weltbild*, 1953 *(La imagen física del mundo). — Die Ergreifung des Wirklichen*, 1955 *(La captura de lo real).* — Véase Fritz Scheele, *H. Dinglers philosophische System*, 1933. — Heinz Weinberg, *Das Geltungsproblem bei Hugo Dingler*, 1934 (Dis.). — W. Krampf, *Die philoso-*

phie H. Dinglers, 1955. — D. Silagi, G. Benini, S. Ceccato, Ch. K. Davenport, Herbert Dingle, P. Drossbach, G. Heberer, W. Krampf, P. Lorenzen, E. May, H. Meyer, A. Nyman, H. C. Sanborn, B. Thüring, *Gedenkbuch für Hugo Dingler,* 1956, ed. W. Krampf.

DIODORO CRONOS (t 307 antes de J. C.), discípulo de Euclides de Megara y uno de los más. célebres miembros de la escuela llamada de los megáricos (VÉASE), defendió la tesis, característica de esta escuela, de que no existe lo posible (ni en el presente ni en el futuro), pues todo lo que es, es real (y, en el sentido aristotélico, actual). El argumento empleado por Diodoro Crono, el llamado ὁ κυριυων, consiste en afirmar que si se dan dos acontecimientos mutuamente exclusivos y uno de ellos llega a realizarse, el otro acontecimiento resulta imposible, pues si no lo fuese entonces se derivaría de algo posible algo imposible.

E. Zeller, "Ueber den κυριεύων des Megarikers Diodoros", *Sitz.-Befichte Berl. Akad.,* (1882), 151-59, reimpreso en *Kleine Schriften,* I, 252-62. — N. Hartmann, "Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff, ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems", *Sitz.-Berichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften,* 1937, reimp. en *Kleinerc Schriften,* II, 1957.

DIÓGENES (ca. 413-327 antes de J. C.) de Sínope, discípulo de Antístenes, fue considerado en toda la Antigüedad como el perfecto tipo del cínico (VÉASE), en el cual se han mezclado las notas de la impudencia, del desprecio a las convenciones y de un cierto "egoísmo", con el temple moral intachable, la parquedad y la constancia. Según cuenta Diógenes Laercio, Diógenes de Sínope combatía lo que llamaba la falsa vanidad y fasto de Platón, el cual parece haber reprochado a Diógenes un fasto y una vanidad, pero de distinta especie. Contra los sofismas habituales en la época, puestos en circulación sobre todo por los megáricos, aducía Diógenes la realidad visible y tangible, que a su entender era irrebatible. Ello se dirigía, sin embargo, no sólo contra los sofistas y los partidarios de la erística, sino también contra la teoría platónica de las ideas, a la cual oponía lo individual y concreto. De ahí su menosprecio por las ciencias que, como la geometría o la música, no conducían para él a la verdadera felicidad, a la autosuficiencia, al vivir conforme a la Naturaleza y no según la complicada convención social. Discípulos directos de Diógenes fueron Mónimo, Onesicrito, Filisco y Crates. K. W. Göttlins, *Diogenes der Kyni-ker, oder die Philosophie des grie-chischen Prolétariats,* I, 1851. — Hermann Diels, *Aus dem Leben des Kynikers Diogenes,* 1894. — Kurt von Fritz, *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope (Philologus,* Sup-plernentband 18, Heft 2), 1926. — Ferrand Sayre, *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism,* 1938.

DIÓGENES DE APOLONIA *(fl.* 450 antes de J. C.) es considerado como uno de los filósofos presocráticos que continuaron en la dirección iniciada por los milesios (VÉASE), pero aprovechando muchos elementos del pensamiento de Anaxágoras, de quien fue contemporáneo. En efecto, por un lado Diógenes de Apolonia consideró que hay una substancia primordial — el aire. En este respecto su doctrina es análoga a la de Anaxímenes. Pero mientras para este último el aire era un elemento al cual se reducían todos los demás, para Diógenes se trata del principio de la existencia, principio animado que abarca por igual el mundo de la materia y el del alma. El aire es, así, algo divino, por ser el principio de la animación de todas las cosas. Por otro lado, Diógenes de Apolonia acentuó, aun más que Anaxágoras, los motivos teleológicos, y como indica W. Jaeger, es muy plausible que fuera Diógenes y no Anaxágoras quien influyera al respecto sobre el pensamiento teleológico de Sócrates, de Platón, de Aristóteles y, finalmente, de los estoicos. El hecho de que el hombre y el mundo manifiesten en su organización un propósito divino es, para Diógenes, perfectamente claro si examinamos la adecuada disposición de las partes de que ambos se componen.

Diels-Kranz, 64 (51). En Diog. L., IX, 57. — Véase P. Natorp, en *Rheinisches Museum,* XLI (1886) 350-63 y XLII (1887), 374-86 y H. Diels, en *ibid.,* XLII (1877), 1-14. Además, H. Diller en *Hermes,* LXXVI (1941), 359-81 y W. Jaeger, en *The Theology of the Early Greek Philosophers* (1947; hay trad. esp.), Cap. IX. — Asimismo, Jean Zafiropoulo, *Diogene d'Apollonie,* 1957.

DIÓGENES DE OINOANDA *(fl.* 200) fue uno de los propagadores de la doctrina de Epicuro, especialmente en la forma original desarrollada por el fundador de la escuela, es decir, basada en la necesidad de liberarse del doble temor a la muerte y a los dioses. Por lo tanto, Diógenes de Oinoanda representa la línea de lo que podríamos llamar epicureismo moral, poco preocupado de los problemas de teoría del conocimiento y poco inclinado hacia el empirismo epistemológico que había sido desarrollado por la escuela de Filodemo de Gadara. Junto a la divulgación de las concepciones epicúreas, Diógenes de Oinoanda dedicó sus esfuerzos a una polémica contra las otras escuelas filosóficas, especialmente contra el estoicismo.

Fragmentos de D. de O. se descubrieron en 1884, durante una expedición a Licia. Se publicaron en 1892 *(Bulletin de correspondance hellénique), e*d. V. Cousin; luego, en el mismo *Bulletin* (1897); luego, en *Wiener Studien* (1907), ed. J. William. — Ultima ed.: *Diogenis Oenoandensis Fragmenta,* por A. Grilli, 1960 *(Testi e documenti per lo Studio del-l 'Antichità, e*d. I. Cazzaniga). — Véase C. Capone Braga, "Aristotele, Epicuro e Diogene di Enoanda", *Atene e Roma,* XLII (1940), 35-48. — G. Pisano, "Colote, Epicuro e Diogene di Enoanda", *Atene e Roma,* XLIV (1942), 67-75.

DIÓGENES LAERCIO. En varios artículos (por ejemplo, véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA], FILOSOFÍA GRIEGA) nos hemos referido a este autor, a quienes algunos —Sopater, Suidas, W. Crönert— llaman Laercio Diógenes, otros —Esteban de Bizancio— Diógenes, otros —Hicks—, Laercio, otros —Estacio— Laertes, etc. La oscuridad en que va envuelto el nombre afecta también a su vida y a las fechas de nacimiento y muerte. Lo único sobre lo cual los historiadores y filólogos parecen haber llegado a un acuerdo es la fecha de composición de su única obra conocida, fecha que se fija entre 225 y 250 después de J. C. La obra en cuestión, por la cual Diógenes Laercio se ha hecho famoso, son las llamadas *Vidas y opiniones de los filósofos.* El título exacto y completo es: Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδο

κιμησάντων καὶ τῶν ἑκάστῃ αἱρέσει ἀρεσκόντων ἐν ἐπιτόμῳ συναγωγή aunque algunos autores le dan otros títulos; así, Focio, el de Φιλοσόφων βίοι y Es-tacio el de Σοφιστῶν βίοι. Como hemos indicado en los artículos antes referidos, las Vidas de Diógenes Laercio, aunque contienen mucho material poco fidedigno, constituyen una de las más importantes fuentes para el conocimiento de la filosofía antigua a causa de haberse perdido los otros posiblemente numerosos repertorios de análogo contenido biográfico y do-xográfico. La obra de Diógenes Laercio debe mucho en su organización a Soción (V. DIÁDOCOS, SECTA). Se compone de diez libros; y cada uno de ellos está subdividido en capítulos sobre diversos filósofos. Indicamos a continuación *algunos* de los autores de que trata cada libro: I (Tales, Solón, Ferécides); II (Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Sócrates, Jenofonte, Arístipo); III (Platón); IV (Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crates, Arcesilao, Carnéades, Clitómaco); V (Aristóteles, Teofrasto, Estratón); VI (Antístenes, Diógenes, Menipo); VII (Zenón de Citio, Cleantes, Crisipo); VIII (Pitágoras, Empédocles, Arquitas, Alcmeón, Filolao); IX (Heráclito, Jenófanes, Parménides, Meliso, Zenón de Elea, Leucipo, Demócrito, Protágoras, Diógenes de Apolonia, Pirrón); X (Epicuro). En el Prólogo (Libro I), Diógenes Laercio se refiere a las opiniones según las cuales el estudio de la filosofía tiene su origen en los "bárbaros" (magos de Persia, gimnosofistas de India, etc.) y la rechaza en favor del origen griego, pues con los griegos "no sólo empezó la filosofía, sino también la raza humana".

Las Vidas fueron traducidas al latín (con supresiones) por el monje Ambrosius Traversarius Camalduensis. Parece que la traducción estuvo lista en 1431 y se publicó en Roma (probablemente, 1432), dedicada a Cosme de Medicis. Parte del texto griego fue impreso por vez primera por Aldus Manucius Romanus (Venetiis, 1497). Primera edición completa del griego en 1533, en Basilea, por el impresor Frobenius. Hubo bastantes ediciones en los siglos XVI y XVII. Sólo desde el XIX se cuenta con ediciones críticas suficientemente fidedignas. Mencionamos: Hübner, 2 vols. Lipsiae, 1828-31 (con *Comentarios,* I, 1830; II, 1833); G. Cobet, Parisiis, 1850; Bywater, Oxonii, 1879; O. Apelt, 2 vols., Lipsiae, 1921; R. D. Hicks, London y Cambridge (Mass.), 2 vols., 1925. Ediciones críticas parciales: C. Wachsmuth, Lipsiae, 1885; Usener (véase EPICÚREOS); H. Diels, 1901; H. Mutschmann, Lipsiae, 1906; H. Breitenbach, Basel, 1907; A, Kochalsky, 1914. Edición crítica completa en preparación por P. von der Mühll. Véase M. Trevissoi, *Diogene Laerzio. Saggio biografico,* 1909. — Id., id., *Bibliografia laerziana,* 1909. — R. Hope, *The Book of* Diógenes *Laertius. Its Spirit and Its Methods,* 1930.

DIOGENIANO (Siglo II) coincidió con Diógenes de Oinoanda en la defensa y popularización de la primitiva doctrina epicúrea, así como en la polémica contra otras escuelas filosóficas, particularmente contra el estoicismo de Crisipo. La oposición de Diogeniano y de Diógenes de Oinoanda a la doctrina estoica de la Providencia concebida como destino cósmico influyó sobre varios escritores cristianos, como lo atestigua el ejemplo de Eusebio, en cuya *Preaparatio evangélica* son usados algunos argumentos de Diogeniano.

Fragmentos editados por A. Gercke en "Chrysippea", *Jahrbuch für klassische Philologie,* Suppl. XIV, 1885. — Ed. (y trad. italiana) por E. Buonaiuti, 1921. — En Migne, PG figuran en t. II, col. 1167-86. — Véase art. de J. von Arnim sobre Diogeniano (Diogenianos) en Pauly-Wissowa.

DION CRISÓSTOMO *(ca.* 40-120) nac. en Prusa (Bitinia)) —y por ello llamado también Dion de Prusa— se dedicó primero a la política y a la retórica, defendiendo a ésta contra la filosofía en sus escritos — perdidos— Κατὰ τῶν φιλοσόφων ψ Πρὸς Μουσώνιον. Desterrado de Bitinia a Italia, se convirtió al cinismo en el curso de sus peregrinaciones. Al regresar del destierro, en la época del emperador Nerva, practicó y difundió extensamente las opiniones cínicas. Parte considerable del cinismo nos es conocido justamente gracias a los textos conservados de Dion Crisóstomo. El estilo de Dion es el estilo de la prédica — o, mejor aun, el de la prédica combinada con la diatriba (VÉASE) (como forma literaria tal como fue inaugurada por Bion de Borístenes). Los ochenta *Discursos (Orationes)* que nos han sido trasmitidos bajo su nombre —de hecho, los discursos 37 y 46 son obra de su discípulo Favorino— presentan no sólo un compendio de las opiniones cínicas, sino una pintura de las épocas de Nerva y Trajano. Ahora bien, el interés de Dion por la vida social y política hace que su cinismo sea menos el cinismo natural de los anteriores representantes de la escuela que una especie de cinismo social. En algunos puntos Dion Crisóstomo se aproximó a las opiniones de los estoicos, particularmente en lo que podríamos llamar "perspectiva cósmica", que los estoicos acentuaron y los antiguos cínicos habían casi enteramente descuidado, si no combatido. Dion Crisóstomo escribió asimismo varias obras filosóficas e históricas, hoy perdidas.

La *editio princeps* (desaparecida) de los *Discursos* parece ser la de D. Parauisinus, Milán, 1476. La primera edición de que disponemos es la de F. Turrisanus, Venetiis, 1555. Varias ediciones durante los siglos posteriores. Entre las relativamente más recientes ediciones críticas figuran las de L. Dindorf (2 vols., Teubner, Lipsiae, 1857; también en Teubner, la de Guy de Budé, Lipsiae, 1916-1919); la de H. von Arnim (*Dionis Prusaensis quem vacant Chrysostomum quae exstant omnia,* Berolini, 1893-1896) y la de J. W. Cohoon y H. L. Croby (Loeb, 1932). — Sobre Dion Crisóstomo, además del libro fundamental de H. van Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa,* 1898, véase: P. Hagen, *Quaestiones Dioneae,* 1887; L. François, Essai sur *Dion Chrysostome philosophe et moraliste cynique et Stöicien,* 1921 (tesis); L. Lemarchand, D. *de Pruse. Les oeuvres d'avant l'exile,* 1926; Artículo de W. Schmidt sobre Dion Crisóstomo (Dion, 18) en Pauly-Wissowa.

DIONISIO, el Areopagita, es el nombre dado al autor de una serie de escritos (a los cuales nos referimos en la bibliografía) que ejercieron gran influencia sobre el pensamiento medieval. Se creyó durante mucho tiempo que el autor de tales escritos fue discípulo de San Pablo. Base de esta creencia fueron las manifestaciones del autor y el haberse identificado con el miembro del Areópago convertido al cristianismo después de la predicación del Apóstol *(Hechos,* XVII 34). Hoy día se considera que las obras de referencia fueron redactadas a fines del siglo IV o comienzos del V bajo la influencia neoplatónica

y especialmente a base de fragmentos de Proclo. Por tal motivo suele llamarse a su autor el Pseudo-Dionisio — y a veces Dionisio el místico. Es frecuente asimismo referirse a sus doctrinas con los nombres del *Corpus areopagiticum* o *Corpus dionysianum.* Siguiendo el uso más generalmente aceptado hoy, nosotros usaremos con frecuencia el nombre de Pseudo-Dionisio, aun cuando a veces, en referencias de otros artículos, hablaremos asimismo de Dionisio el Areopagita.

El problema central en el pensamiento del Pseudo-Dionisio es el de la naturaleza de Dios, y el de las posibilidades —e imposibilidades— de nombrarlo adecuadamente. *"Es* una regla universal —escribe al comienzo de su tratado sobre los nombres divinos— que conviene evitar aplicar temerariamente ninguna palabra, y hasta ningún pensamiento, a la Divinidad sobreesencial y secreta, con excepción de lo que nos ha sido revelado divinamente en las Sagradas Escrituras." Por lo tanto, todo conocimiento de Dios viene del propio Dios. Lo que se puede decir de Él de acuerdo con los nombres que aparecen en las Escrituras constituye el tema de la teología afirmativa. Superior a ella, sin embargo, es la teología negativa, en la cual se niega cuanto se había afirmado. Pero como esta teología negativa no hace sino reconocer la imposibilidad de aquella posibilidad, es necesario completarla con una teología superlativa, la cual consiste en admitir los nombres de Dios, pero en declarar que no podemos concebirlos. Esto sucede, según el Pseudo-Dionisio, no solamente con aquellos nombres con los cuales se pretende describir metafóricamente la Divinidad, sino también con aquellos que apuntan a una descripción metafísica. Dios es, en efecto, de tal modo superior y trascendente, que aunque hablemos de Él como el Bien, como el Ser y como lo Uno, deberemos entenderlo en un sentido que trasciende todas las significaciones, aun las más depuradas, de estos términos. En rigor, podemos decir —aunque no propiamente entender— que Dios es el Supra-Ser y lo Supra-Uno. Ahora bien, la teología superlativa no es una "solución" metafísica. Al final del citado tratado, el Pseudo-Dionisio señala que seguimos siempre "más acá" de lo que significan los nombres divinos, y que "los propios ángeles" deben confesar a este respecto su insuficiencia. La conclusión parece ser, pues, una teolo- *Schoolman,* XL (1962), 55-9. — canza el supremo "saber" por medio de la suprema ignorancia. Así, todo lo que el Pseudo-Dionisio dice de Dios y de su creación debe entenderse a la luz de las citadas restricciones. De acuerdo con ellas podemos decir que Dios es la Luz que ilumina todos los seres, los cuales son solamente en la medida en que están bañados por esa Luz que se desparrama por todos los entes. Al desparramarse, sin embargo, esa Luz no se pierde, divide o sume en la oscuridad. Todos los seres iluminados están ligados por el Amor, que los hace concentrarse hacia la Unidad suprema. Con todo, la distribución de esa Luz no es, por así decirlo, uniforme; se efectúa en una serie de gradaciones: las gradaciones divinas de la jerarquía celeste, y las gradaciones terrenales de la jerarquía eclesiástica. El Pseudo-Dionisio no pretende, por lo demás, describirlas exactamente, pues reconoce el carácter imaginativo de sus símbolos. Especialmente en lo que toca a las gradaciones celestes —dice al final de su tratado sobre la jerarquía divina— hubiera sido necesario para conocerlas "las luces de su iniciador".

Según indicamos, las obras del Pseudo-Dionisio ejercieron gran influencia en la filosofía medieval, y no solamente en la mística, sino también en la filosofía y, naturalmente, en la teología. Traducidas al latín por Hilduino y por Juan Escoto Erigena, fueron objeto de comentarios por muchos autores. Entre éstos citamos a Hugo de San Victor, Roberto Grosseteste, San Buenaventura, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Los escritos conservados del Pseudo Dionisio comprenden *De los nombres divinos* Περὶ θείων ὀνομάτων, *De divinis nominibus,* la *Teología mística,* la *Jerarquía celeste,* la *Jerarquía eclesiástica y* diez *Cartas.* No tenemos los *Bosquejos teológicos* a los cuales se refiere el autor al principio del tratado sobre los nombres divinos. — Ediciones de obras: Florencia, 1516; Basilea, 1539; Venecia, 1558; París, 1561 (ed. Morel); Pa-rís, 1165 (Lansellius); Amberes, 1634 (Cordier o Corderius; es la misma edición reimpresa en París, 1644, y en Venecia, 1755-56. De esta última procede el texto de Migne, P. G. III-IV). — Véase la bibliografía (páginas 61-64) al final de la introducción de M. de Gandillac a su trad. francesa del Pseudo-Dionisio: *Oeuvres complètes du Pseudo-Dénys l'Aréopagite,* 1943. Esta introducción constituye un útil estudio preliminar. — Bibliografía de ediciones, traducciones y escritos sobre Dionisio: K. F. Doherty, S. J., "Pseudo-Dyonisius the Areopagite: 1955-1960", *The Modem Schoolman,* XL (1962), 55-9. — Para las traducciones latinas: Dom Chevalier (en colaboración con los RR. PP. Flinois, Bellot, Taillefer, Gsell, Cocherel, Ricaud, A. Schmitt), *Dyonisiaca, recueil donnat l'ensemble des ouvrages attribues au Dénys de l'Aréopage, et synopse marquant la valeur des citations presque innom brables allant seules depuis trop long temps remises enfin dans leur con texte au moyen d'une nomenclature d'un usage rendu très facile,* I, 1937; II, 1949. — El *Onomasticum Diony sianum,* que figura en la edición de Cordier, consta en la reimpresión de Migne. Ed. de la *Jerarquía celes te: La hiérarchie céleste,* texto crít. por Gunter Heil, trad. franc, y notas por M. de Gandillac, 1958 *(Sources chrétiennes, 58).* — Véase J. Niemeyer, *Dionysii Aeropagitae doctrinae philosophicae et theologicae,* 1869. — J. Kanakis, *Dyonisios der Aeropagita als Philosoph,* 1881. — O. Siebert, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius,* 1894.—J. Stiglmayr, S. J., *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysii Schriften,* 1895. — H. Koch, *Pseudo-Dyonisios in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen,* 1900. — P. Godet, art. *'Denys l'Aréopagite,* en el *Dictionnaire de Théolo gie catholique,* de Vacant-Mangenot-Amann, t. IV, 1924. — Vladimir Losski, *La notion des analogies chez le Pseudo-Denys l'aréopagite* [Ar chives d'Histoire littéraire et doctri nale du moyen âge], 1930. — G. P. Théry, O. P., *Études dionysiennes. I. Hilduin, traducteur de Denys,* 1932; II. *Hilduin, trad. de Denys* (edición de la traducción), 1937. — Id., id., "La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Areopagite" *(Revue des Sciences philosophiques et théologiques),* 1939. — S. Scirnè, *Studi sul neoplatonismo: filosofía e teologia nello Pseudo Dionigi,* 1353. — R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde se lon le Pseudo-Denys,* 1954. — J. Vanneste, S. J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doc trine mystique du Pseudo-Denys*

l'Aréopagite, 1959. — A. Van den Daele, S. J., I*ndices Pseudo-Dionysicni*, 1941.

DIOS. Examinaremos en este artículo (I) el problema de Dios, con especial consideración de las ideas principales que de Él ha tenido el hombre, por lo menos en Occidente; (II) la cuestión de la naturaleza de Dios tal como ha sido dilucidada por teólogos y filósofos, y (III) las pruebas de la existencia de Dios. (III) es lógicamente anterior a (II), pero aquí invertiremos el orden, con el fin de mostrar el estrecho enlace entre (II) y (I). De hecho, (I) y (II) se entrecruzan continuamente, de tal modo que algunas de las cuestiones fundamentales relativas al problema de Dios pertenecen asimismo a la cuestión de Su naturaleza.

I. *El problema de* Dios. Consideraremos aquí tres ideas: la religiosa, la filosófica y la vulgar. La primera subraya en Dios la relación o, para algunos autores, la falta de relación en que se halla con respecto al hombre. De ahí la insistencia en motivos tales como el sentimiento de creaturidad, el carácter personal de lo divino, la dependencia absoluta —o la trascendencia absoluta—, etc. La segunda subraya la relación de Dios con respecto al mundo. Por eso Dios es visto según esta idea como un absoluto, como fundamento de las existencias, como causa primera, como finalidad suprema, etc. La tercera destaca el modo como Dios se da en la existencia cotidiana, ya sea de una forma constante, como horizonte permanente de la vida, o de una forma ocasional, en medio de las "distracciones". Los modos de acercamiento a Dios son también distintos de acuerdo con las correspondientes ideas: en la primera Dios es sentido como en el fondo de la propia personalidad, la cual, por otro lado, se considera indigna de Él; en la segunda, Dios es pensado como Ente supremo; en la tercera, es invocado como Padre. Conviene advertir que las tres ideas en cuestión no suelen existir separadamente: el hombre religioso, el filósofo y el hombre vulgar pueden co-existir en una misma personalidad humana. Sin embargo, ciertas relaciones son más frecuentes que otras. Así, por ejemplo, hay considerables analogías entre el Dios del hombre religioso y el Dios del hombre vulgar, como fue percibido por Pascal al invocar al "Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, *no* de los filósofos y los sabios". Conviene señalar asimismo que aunque dichas tres ideas aparecen con especial claridad al referirse al Dios de los cristianos y en considerable medida al "Dios de los hebreos", no dejan de mostrarse en otras concepciones de la divinidad. Esto último ocurre sobre todo cuando una pluralidad de dioses cede el lugar a un solo Dios: es el caso del dios supremo dentro del politeísmo, del llamado monoteísmo primitivo y hasta del henoteísmo o adoración de un dios adscripto a una tribu o a un grupo social desde el momento en que tal tribu o grupo se consideran a sí mismos, y por motivos religiosos, como privilegiados.

De las tres ideas de referencia nos interesan aquí muy especialmente la religiosa y la filosófica. Por la índole de la presente obra, además, prestaremos muy particular atención a la última de las citadas. Pero tanto una como otra desempeñan un papel capital en la historia de la idea de Dios, cuando menos en Occidente. Más todavía: en cierta medida puede decirse que tal historia se aclara muy apreciablemente cuando la consideramos a la luz de una cierta tensión —casi nunca de una completa ruptura— entre la idea de Dios forjada por el hombre religioso y la idea de Dios propuesta por el filósofo. Este último tiende a hacer de Dios objeto de especulación racional. Esto explica las conocidas concepciones de los filósofos, de las cuales mencionaremos algunas: Dios es un ente infinito; es lo que es en sí y por sí se concibe; es un absoluto o, mejor dicho, *el* Absoluto; es el principio del universo, el Primer Motor, la causa primera; es el Espíritu o la Razón universales; es el Bien; es lo Uno; es lo que está más allá de todo ser; es el fundamento del mundo y hasta el propio mundo entendido en su fundamento; es la finalidad a que todo tiende, etc., etc. Algunas de estas concepciones han sido elaboradas y refinadas por filósofos cristianos; otras proceden de la tradición griega; otras se hallan ínsitas en ciertas estructuras "permanentes" de la razón humana. El hombre religioso, en cambio, sin rechazar siempre las concepciones en cuestión, las deja con frecuencia de lado con el fin de permitir que se trasluzca la pura realidad divina, o bien las considera como resultado de una posterior elaboración, que sería imposible sin la revelación o sin la experiencia religiosa y hasta mística. Se trata, por consiguiente, de una cierta *tendencia* que ha habido en la historia espiritual de Occidente a *destacar* una u otra de dichas ideas. Así, por ejemplo, podemos decir que San Agustín ha subrayado la idea religiosa, pues aunque ha especulado también sobre Dios en cuanto Ser omnipotente y creador del mundo, ha prestado gran atención a la relación personal entre Dios y el hombre, y ha visto en Dios sobre todo esa Persona espiritual que se revela al hombre de lo que algunos místicos españoles han llamado "el estado de escondimiento" por virtud de Su bondad infinita. En cambio Santo Tomás, aunque no ha dejado en modo alguno de filosofar sobre Dios a base de los datos de la revelación y no ha excluido la posibilidad de la contemplación mística (declarada al fin de su vida la suprema vía), ha dedicado una parte considerable de su obra al examen filosófico y racional del concepto de Dios. El citado contraste se ha reiterado en la filosofía moderna. Muchos filósofos, en particular los de tendencia racionalista, han parecido sacrificar el Dios Padre al Dios abstracto, el *Deus absconditus* al Dios racionalmente comprensible, y hasta la suma Existencia a la suma Esencia. Sin embargo ha habido intentos de no llevar esta tendencia hasta sus últimas consecuencias y de conseguir un cierto equilibrio entre las ideas religiosa y filosófica. Ejemplo destacado al respecto dentro de la filosofía moderna es el de Leibniz. Pues este filósofo no solamente ha concebido a Dios como Mónada suprema, sino también como el Padre —y el Monarca— que rige el mundo de los espíritus. En cambio, autores como Pascal o Kant, por motivos muy distintos, han acentuado la tendencia hacia la idea religiosa. Pascal lo expresó explícitamente en muchos pasajes de su obra, entre los cuales destaca el antes citado. Kant lo manifestó al criticar la validez de los argumentos racio-

nales en favor de la existencia de Dios y al hacer de Dios un postulado de la Razón práctica, es decir, al apartar la razón para dejar lugar, como él mismo indicó, a la fe. Los resultados de esta última posición no se mantuvieron, sin embargo, durante largo tiempo. Los sucesores de Kant terminaron por subrayar el aspecto filosófico de la idea de Dios, al hacer de Dios, como Fichte, el orden moral del mundo, al convertir a Dios, como Schelling, en lo Infinito, o al convertirlo, como Hegel, en la Idea — Idea que el cristiano ha de tener "la humildad de conocer". Análogos contrastes e intentos de conciliación se han manifestado en los últimos ciento cincuenta años. Kierkegaard y la teología dialéctica, por ejemplo, han insistido en el aspecto religioso de Dios; los racionalistas y, por diferentes motivos, los neoescolásticos de orientación intelectualista han subrayado el aspecto filosófico.

II. *La naturaleza de Dios.* Varios problemas se plantean al respecto. Entre ellos destacamos: (a) la cuestión de la diferencia entre Dios y lo divino; (b) la cuestión de la infinitud de Dios; (c) la cuestión de la relación entre la omnipotencia divina y la libertad humana; (d) la cuestión de la relación entre la omnisciencia y la omnipotencia. Esta última cuestión permitirá plantearse formalmente el problema del *constitutivum* de Dios.

(a) Algunos autores estiman que Dios y lo divino son la misma realidad. Otros consideran que 'Dios' es solamente un nombre para designar lo divino. Otros, finalmente, indican que lo divino es una de las cualidades de Dios. La primera opinión es neutral con respecto a la naturaleza personal o impersonal de Dios. La segunda opinión tiende a considerar a Dios como un ente impersonal. La tercera opinión se inclina a concebir a Dios como una realidad personal. Las opiniones segunda y tercera han sido las más discutidas. Los adversarios de la segunda opinión han subrayado que la misma no sólo es impersonalista, sino también panteísta. Los adversarios de la tercera opinión han señalado que con su adopción se corre el peligro de establecer separaciones demasiado tajantes entre Dios y sus cualidades. A la primera objeción se ha contestado que admitir como objeto primario de descripción o de análisis lo divino no significa adherirse a ninguna teoría específica sobre la divinidad. A la segunda objeción se ha respondido que el análisis de lo divino como cualidad de Dios debe ser comprendido desde el punto de vista del *constitutivum* según nuestro intelecto. Nos atendremos a esta respuesta al examinar la cuestión (c).

(b) Aunque esta cuestión se halla en estrecha dependencia con la que examinaremos luego, la tratamos aparte para mayor claridad. Consiste esencialmente en plantearse el problema de si Dios es infinito o finito. La sentencia casi umversalmente aceptada es la que afirma la infinitud. Pero como esta infinitud se refiere no solamente a la bondad, sino también al poder de Dios, parece que chocamos entonces con dificultades insuperables. Entre ellas mencionamos las siguientes: (A) si Dios es infinitamente poderoso, el tiempo y el drama del mundo resultan inútiles, en un sentido parecido a como, según Bergson, la evolución mecanicista hace inútil el tiempo en un universo que en principio tendría que estar *ya* enteramente "dado"; (B) si Dios es infinitamente poderoso es insoluble el problema de la teodicea (VÉASE) , pues no se entiende por qué existe el mal (v.) en un mundo que *podría haber sido* perfecto. Con el fin de solventarlas se han propuesto diversas soluciones a las que nos referiremos en (c). Aquí nos limitaremos a mencionar, por ser menos conocida, la teoría defendida por J. S. Mill, que afirma la existencia de un Dios finito, esto es, en términos de E. S. Brightman, otro de los propugnadores de esta tesis, la doctrina que opone la concentración (finitud) a la expansión (infinitud) de Dios. Esta doctrina es aceptada hoy, por lo general, sólo por algunos filósofos pertenecientes a la secta metodista.

(c) Dos posiciones fundamentales se han enfrentado en el curso de la historia. Según una, la omnipotencia de Dios suprime por entero la libertad humana. Según la otra, la libertad humana no es incompatible con la omnipotencia de Dios, sino confirmada por ella. La primera posición puede formularse con muy diversos propósitos: con el fin de subrayar pura y simplemente la imposibilidad de comparar los atributos de Dios con los del hombre o de cualquiera de las cosas creadas y destacar de este modo la sobrecogedora grandeza de Dios; con el fin de mostrar que si quiere mantenerse la libertad humana no hay más remedio que atenuar la doctrina de la absoluta omnipotencia, quizás adhiriéndose a la antes reseñada doctrina de) Dios finito; con el fin de poner de relieve que el albedrío es enteramente siervo y que la salvación del hombre depende enteramente de la "arbitrariedad divina", etc. La segunda posición suele, en cambio, formularse con un solo propósito: el deseo de salvar al mismo tiempo uno de los atributos de Dios que se estiman más esenciales y una de las propiedades humanas más insistentemente subrayadas. Se arguye, al efecto, que por haber creado el mundo en un acto de amor, unido a un acto de poder y de sabiduría, Dios ha otorgado al hombre una libertad de la cual éste puede usar o abusar, que lo aproxima o lo aleja de Dios, pero que le otorga en todo caso una dignidad suprema a la cual no puede renunciar sin dejar de ser hombre. Pues un "hombre" que careciese de libertad no sería creación tan valiosa como un hombre libre. Hemos tratado ya este problema en varios artículos (véase ALBEDRÍO [LIBRE], GRACIA, LIBERTAD). Aquí nos limitaremos a indicar que la cuestión de referencia es de tal modo fundamental, que a poco que sea profundizada obliga a ejecutar un análisis completo del problema que va a constituir el objeto del último apartado: el del *constitutivum* propio de Dios. Por lo demás, la cuestión de la relación entre la omnipotencia divina y la libertad humana está vinculada con frecuencia al problema de la existencia o inexistencia de intermediarios entre Dios y el mundo. Los partidarios de la omnipotencia que niega la libertad se inclinan, en efecto, a suprimir todo intermediario. Los que mantienen al mismo tiempo la omnipotencia divina y la libertad humana, en cambio, ponen de relieve que los intermediarios —sean éstos lo que fueren: seres, ideas, etc.— son necesarios. Pues los intermediarios pueden ser considerados *filosóficamente* como las condiciones que la

creación "impone" a Dios y se impone a sí misma cuando no quiere desembocar en el puro absurdo.

(d) Trataremos aquí lo que ha ha sido llamado tradicionalmente el *constitutivum metaphysicum* de la naturaleza divina. Sin embargo, debemos advertir que no se trata de saber lo que Dios es *realiter,* sino solamente lo que es *quoad nos,* según nuestro intelecto. Únicamente teniendo en cuenta esta restricción pueden entenderse las diversas sentencias que se han propuesto al respecto.

Dichas sentencias pueden reducirse a las siguientes posiciones: (1) La esencia divina se halla constituida, según han propuesto algunos autores nominalistas, por la reunión *actual* de todas las perfecciones divinas, con lo cual el *constitutivum* se convierte de relativo en absoluto; (2) la esencia de Dios está constituida por el "máximo grado de intelectualidad"; (3) la esencia de Dios es la aseidad o el ser un *ens a se* (VÉASE); (4) la esencia de Dios es la infinitud; (5) la Persona divina es radicalmente omnipotente; (6) la Persona divina es, por encima de todo, omnisciente. Común a estas posiciones es la idea de que Dios es una realidad incorporal, simple, una personalidad, actualidad pura y radical perfección. Común a ellas es también la afirmación de que Dios es infinitud, bondad, verdad y amor supremos. Las diferencias consisten sobre todo en los varios modos de constitución metafísica. Y las posiciones al respecto más fundamentales son las dos últimamente mencionadas, sobre las cuales daremos a continuación algunas precisiones históricas, la mayor parte de ellas procedentes de los grandes debates sobre el *constitutivum metaphysicum* de Dios que tuvieron lugar en el curso de la Edad Media y en el siglo XVII. Advertimos, con todo, que aquí presentaremos en particular las formas más radicales de las teorías correspondientes, no porque fueran ellas las más frecuentes, sino porque nos pueden aclarar mejor el fondo y las dificultades de cada una de las grandes concepciones al respecto.

Por un kdo, hay quienes han sostenido que la omnipotencia de Dios no puede ser limitada por nada, que se trata de una *potentia absoluta.* Las propias "verdades eternas" tienen que estar sometidas al poder de Dios; mejor dicho, son el resultado de un arbitrario decreto divino. Por lo tanto, el constitutivo de la naturaleza de Dios es la voluntad absoluta: verdades eternas, leyes de la naturaleza y libertad humana dependen de tal Voluntad. Tal es en substancia, la opinión atribuida a Juan Duns Escoto, a Guillermo de Occam, Gabriel Biel, o Descartes. De los tres caracteres que, dentro de la unidad, se atribuyen a Dios —poder, saber, amor—, el primero alcanza un completo predominio. Esta concepción es llamada por ello voluntarismo (VÉASE); según la misma, Dios podría ser hasta definido como "lo que quiere ser".

Los enemigos de esta concepción arguyen que, de ser cierta, se llegaría a consecuencias absurdas: que la infinita potencia de Dios le permitiría no solamente establecer, por ejemplo, que '2 + 2 = 5' o que *'p . ~ p'*, mas también hacer que lo que ha sido no sea o que lo que aparece al hombre como inmoral sea moral y viceversa. Los partidarios de dicha concepción, en cambio, señalan que Dios no puede ser limitado por nada, y que la pretendida falta de racionalidad de Dios es debida simplemente a una idea demasiado estrecha de nuestra propia razón.

Por otro lado, hay quienes acentúan menos el poder que el saber de Dios. Cuando esta posición se lleva a sus últimas consecuencias se acaba por identificar a Dios con las "verdades eternas" o con las "leyes del universo". Por este motivo, los enemigos de esta concepción arguyen que lleva inmediatamente a la negación de la existencia (o "vida") de Dios. Los partidarios de ella, en cambio, señalan que Dios no puede dejar de ser Saber sumo y que, por lo tanto, si hay en Él una *potentia,* se trata de una *potentia ordinata.* Por lo general, la concepción en cuestión ha recibido el nombre de intelectualista. Ahora bien, casi todos los que suelen ser agrupados bajo esta corriente ponen de relieve que la acentuación del saber de Dios no pretende destruir Su unidad, y, por consiguiente, no retira de Él los constitutivos del poder y del amor. Un ejemplo eminente de tal modo de pensar es el de Santo Tomás. Según este filósofo, Dios *puede* producir por sí mismo todos los efectos naturales y es, por lo tanto, una verdadera Causa primera. Pero Dios posee una bondad infinita, por la cual ha querido comunicar a las cosas Su semejanza. Con lo cual las cosas no sólo son, sino que pueden ser *causas.* De este modo se procura salvar la "consistencia" propia de la Naturaleza, de las verdades eternas y de la libertad humana sin necesidad de retirar de Dios la omnipotencia. Los que no admiten esta solución manifiestan que una cosa es el propósito y otra el resultado. Pero los que la defienden y desarrollan señalan que la discrepancia entre propósito y resultado aparece únicamente cuando se parte (equivocadamente) de la criatura y no de Dios. Paul Vignaux, por ejemplo, ha escrito que lo que parece contradictorio en el tomismo es que, tras haber establecido que las cosas tienen su propio ser y su posibilidad de actuar a consecuencia de la infinita bondad de Dios, no erige acto seguido una ciencia de la razón pura o una pura *sapientia naturalis,* es decir, no va de la criatura a la criatura, o de la criatura al Creador, sino del Creador a la criatura. Pero la contradicción —agrega— se desvanece desde el momento en que se advierte que el análisis filosófico ha sido realizado dentro del marco de la fe y que, por lo tanto, la propia fe nos muestra que el *detrahere* y el *subtrahere* a las cosas de su ser y de su actuar serían incompatibles con la bondad de Dios. Y puesto que el *constitutivum* de la bondad parece recuperar el primado dentro de los otros constitutivos metafísicos, resulta plausible enunciar que la posición intelectualista puede convertirse en un puente tendido sobre un pretendido abismo cuyas dos orillas serían la suma arbitrariedad de las decisiones y la eternidad de las verdades y de las leyes.

Conviene observar, para concluir este apartado, que en la mente de los escolásticos y de muchos de los filósofos del siglo XVII que se ocuparon del anterior problema, hay algo que nadie, cualquiera que sea su posición filosófica, puede evitar al afrontar este tipo de cuestiones: es el uso de la analogía. A tal fin es indiferente que la posición sea voluntarista radical o intelectualista extrema; ni en un caso ni en el otro se pretende decir de Dios lo que sea *realiter*

— aunque tampoco se pretende reducir la ciencia de los constitutivos metafísicos de Dios a un mero examen de las características atribuíbles a lo divino en general. Podemos decir, pues, que en todos los pensadores aludidos se tiende a evitar dos escollos. Primero, el de fundir a Dios como entidad real con su modo de consideración. Segundo, el de desembocar en la tesis de la completa inaccesibilidad de Dios al conocimiento. Solamente cuando se abandona el modo de consideración analógico surgen las consecuencias que la mayor parte de los teólogos pretenden evitar, sobre todo las dos más resonantes: la de la completa identificación entre Dios y el mundo o la de la completa separación entre ambos.

III. *Pruebas de la existencia de Dios.* Hemos aludido ya al hecho de que la cuestión de lo que sea Dios —*quid sid Deus*— es considerada clásicamente como posterior a la cuestión de si Dios es —*an Deus sit*—, pero que por conveniencias de nuestra exposición hemos decidido tratar la primera cuestión antes que la segunda.

Con excepción de una demostración propuesta recientemente y que pone en juego la lógica matemática, nos referiremos en este apartado exclusivamente a los tipos de prueba de la existencia de Dios que son considerados como tradicionales. Excluiremos, por consiguiente, tipos de prueba tales como las llamadas *prueba por el sentimiento* y *prueba por la tradición,* las cuales no suelen ser consideradas, cuando menos por los filósofos, como pruebas en sentido estricto. Ahora bien, tanto los tipos de prueba tradicionales como las críticas a que han sido sometidas presuponen que la cuestión planteada tiene sentido. Esta presuposición es fundamental. En efecto, para una actitud que considere carente de sentido el planteamiento de la pregunta, no poseerá tampoco sentido la respuesta, cualquiera que ésta sea. Es el caso de algunos filósofos de tendencia lógico-empírica, los cuales rechazan tanto las pruebas tradicionales como la crítica —por ejemplo, la kantiana— de ellas. Según tales filósofos, no siendo Dios una realidad empíricamente comprobable ni pudiendo tampoco ser considerada como analítica la proposición 'Dios existe', toda cuestión acerca de Él queda descartada por principio. Esta posición no equivale, pues, simplemente a una negación de la *existencia* de Dios; equivale a un rechazo del *problema* de Dios. Frente a ella toda prueba resultará en principio impotente. Para contrarrestarla solamente parece haber un medio: mostrar, como lo ha hecho Xavier Zubiri, que la cuestión de probar racionalmente la existencia de Dios no coincide formalmente con el problema de Dios. Este último surge más bien "cuando se pone en claro el *supuesto* de toda 'demostración', lo mismo que de toda 'negación', o incluso de todo 'sentimiento' de la existencia de Dios". Ahora bien, la constitutiva y ontológica religación de la existencia, y el hecho de que la religación sea "la posibilitación de la existencia en cuanto tal", muestra, según Zubiri, que tanto los que niegan como los que afirman la existencia de Dios se mueven en la misma *dimensión.*

Las pruebas que hemos llamado tradicionales, pueden dividirse en tres grandes grupos.

(1) La prueba llamada *anselmiana* y, desde Kant, *ontológica.* Su primer exponente fue San Anselmo. Muchos filósofos se adhirieron luego, de algún modo u otro, a ella: Descartes, Malebranche, Leibniz, Hegel. Hemos examinado con algún detalle esta prueba en el artículo sobre la prueba ontológica (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]); aquí nos limitaremos a indicar que este tipo de prueba coincide con el argumento llamado *a simultaneo y* que es distinta de la simple prueba *a priori.*

(2) La prueba *a posteriori.* No es usualmente una prueba empírica, pues se basa en un argumento o serie de argumentos *a posteriori* de carácter *racional.* Los defensores de esta prueba —entre ellos, Santo Tomás— insisten en que la existencia de Dios es algo evidente *per se,* pero no lo es *quoad nos,* en cuanto a nosotros. Los partidarios de esta prueba dividen, en efecto, toda proposición *per se nota,* o analítica inmediata, en dos grupos: (a) proposición *per se nota* solamente en sí, es decir, proposición cuyo predicado está incluido en el concepto del sujeto (concepto que no poseemos); (b) proposición *per se nota etiam quoad nos,* es decir, proposición analítica inmediata *también* con respecto a nuestro entendimiento. Ahora bien, puesto que la proposición 'Dios existe' es sólo analítica inmediata considerada en sí, ya que en Dios son una misma cosa real y formalmente la esencia y la existencia, hay que buscar para su demostración otros argumentos que el declararla evidente *quoad nos.* Entre estos argumentos destacan las cinco vías *(quinque viae)* de Santo Tomás a que nos hemos referido en el artículo sobre este filósofo.

(3) La prueba *a priori,* tal como ha sido defendida por Juan Duns Escoto y otros autores. Según ellos, para que una proposición sea *per se nota* es menester no sólo que carezca de medio en sí misma, sino que podamos conocerla también inmediatamente y enunciarla por la mera explicación de sus términos.

Los teólogos escolásticos distinguen con frecuencia entre las citadas pruebas atendiendo al papel que desempeña en ellas el término medio. Así, Ponce de León, S. J., *(Curso de filosofía,* Vol. VI: Teodicea, págs. 24 y sigs.) indica que la prueba *a simultaneo* tiene lugar "cuando el término medio no tiene prioridad ni posterioridad con respecto a la conclusión, sino que son simultáneos ontológicamente. La cosa se demuestra por su esencia o por su noción, o por un predicado que no puede decirse causa ni efecto suyo". Ejemplo máximo de esta prueba es la ontológica. La prueba *a posteriori* tiene lugar o resulta posible "cuando el término medio no tiene prioridad ni posterioridad con respecto a la conclusión. El término medio son los efectos, como cuando se prueba la naturaleza del alma por sus operaciones". La prueba *a priori* tiene lugar "cuando el término medio tiene prioridad ontológica (en el orden real, ya físico, ya metafísico) con respecto a la conclusión. El término medio es la causa física del predicado de la conclusión (prioridad física) o es su razón (prioridad metafísica) que no se distingue realmente del predicado, pero se concibe como su raíz y fundamento, cual es la espiritualidad del alma con respecto a la inmortalidad".

Se ha hecho observar a veces que la elección del tipo de prueba depende de la concepción que se tenga de Dios (o, por lo menos, de Su

relación con la criatura) y de la inteligencia humana que lo aprehende. Así, por ejemplo, se ha dicho que mientras para Santo Tomás la inteligencia humana no ve intuitivamente a Dios por su misma constitución, para Juan Duns Escoto no lo ve porque Dios se ha "ocultado". Por otro lado, aun dentro del mismo tipo de prueba hay divergencias entre los filósofos: la comparación entre San Anselmo y Descartes aduce al respecto razones suficientes. Esto hace que cada tipo de prueba pueda ser considerada bajo diversos aspectos. Tomemos, en efecto, la prueba α *posteriori.* Los autores escolásticos hablan de ella en varios sentidos. Como prueba *extrínseca,* está fundada en el consenso del género humano, engendrando con frecuencia un argumento de índole moral. Como prueba *intrínseca,* está fundada en la propia naturaleza de las criaturas. A su vez, como las criaturas pueden ser consideradas desde un punto de vista *relativo* o *absoluto,* tenemos dos formas de argumento llamadas respectivamente *física y metafísica.* Finalmente, el argumento metafísico puede dividirse en *simplemente metafísico y* en *psicológico* (Cfr. Zigliara, *Summa philosophica:* Theologia, 5 3). Las formas de argumentación de la prueba *a posteriori* reciben también otros nombres según sea la esfera considerada que da base a la prueba. Se habla al respecto de prueba moral, físico-teológica, teleológica, cosmológica, psico-teológica, metafísica. A algunas de estas formas nos hemos referido en otros artículos (véase, por ejemplo, FÍSICO-TEOLOGÍA, TELEOLÓGICA [PRUEBA]).

Indicamos antes que nos referiríamos a un intento de demostración de la existencia de Dios con auxilio de los conceptos proporcionados por la lógica contemporánea. Se trata de la prueba propuesta por Frederic B. Fitch en su artículo "On God and Immortality" *(Philosophy and Phenomenological Research,* VIII 4 [1948], 688-93). Puede resumirse del modo siguiente.

Cada clase de hechos en el universo tiene una explicación si existe una teoría consistente (VÉASE) de tal índole, que cada hecho de dicha clase sea deducible de la teoría. Es decir, si una clase de hechos tiene una explicación, tal explicación es una teoría consistente que implica todos los hechos de la clase. Concluiremos, así, que cada hecho o clase de hechos tiene por lo menos una explicación. Ahora bien, un corolario de ello es que la clase de todos los hechos tiene una explicación. Hay, en suma, una teoría consistente que implica (y de ahí, explica) todos los hechos del universo. Esta teoría, dice Fitch, debe ser no sólo consistente, sino también verdadera, pues si implicara lo contradictorio de cualquier hecho, debería aun implicar el hecho mismo (ya que implica todos los hechos), y por ello sería inconsistente. Además, puede haber sólo una teoría verdadera consistente que explique todos los hechos del universo, ya que si hubiese dos teorías o dos explicaciones distintas, el hecho de que una fuese verdadera constituiría un hecho que debería ser explicado por la otra, de tal modo que se implicarían mutuamente (se equivaldrían). La explicación última en cuestión puede ser llamada Primera Causa o Dios. De este modo tendríamos un nuevo argumento *a posteriori,* el cual es, como Fitch reconoce, afín a varias de las pruebas cosmológicas tradicionales, pero basado en un lenguaje más explicativo que causal.

Charles A. Baylis ha criticado el argumento de Fitch *(ibid.,* págs. 694-7), y éste ha contestado a la crítica desarrollando los argumentos lógicos relativos a su prueba en *The Journal of Symbolic Logic* (XIII, 2 [1948]). Muy pertinentemente ha indicado Alonzo Church *(Journal,* etc. XIII [1948], 148) que el argumento de Fitch, cuyo interés es innegable, implica realismo y absolutismo respecto a qué teoría última es verdadera. Además de ello, el Dios de Fitch no es un Dios personal, sino una "primera causa" impersonal o aun el "todo" divinizado.

Sobre el problema de Dios: Joseph Geyser, *Der philosophische Gottesproblem in selnen wichtigsten Auffassungen,* 1899. — R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature,* 1915, 11a ed., 1950 (trad. esp.: *Dios, su existencia y su naturaleza,* 1950). — A. Titius, Natur *und Gott,* 1926. — Edouard Le Roy, *Le problème de Dieu,* 1939. — E. S. Brightman, *The Problem of God,* 1930 — Xavier Zubiri, "En torno al problema de Dios", *Revista de Occidente,* CXLIX (1935), 129-59, recogido, con ampliaciones y correcciones en *Naturaleza, Historia, Dios,* 1944, págs. 423-67. — E. Gilson, God *and Phüosophy,* 1941 (trad. esp.: Dios *y la filosofía,* 1945). — Julián Marías, San *Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía,* 1944. _ E. L. Mascall, *He Who Is. A Study in traditional Theism,* 1943. — Id., id., *Existence and Analogy. A Sequel to "He Who Is",* 1949. —. Varios autores, *1l problema di Dio* (Publicazioni del Centro Romano dì Studi, Roma, 1949). — L. Franca, *O problema de Deus,* 1953. — H. Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen,* 1955 (trad. esp.: *El problema de Dios en el hombre actual,* 1960). — J. Daniélou, *Dieu et nous,* 1956 (trad. esp.: Dios *y nosotros,* 1957). — (Dios de las religiones, de los filósofos y la fe). — R. Jolivet, *Le Dieu des phi losophes et des savants,* 1956 (trad. esp.: *El Dios de los filósofos y de los sabios,* 1958). — H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu,* 1956. — Vicente Fatone, *El hombre y Dios,* 1956. — Diamantino Martins, *O problema de Deus,* 1957. — Ch. de Moré-Pontgibaud, *Du fini à l'infiniti,* 1957. — Henri Duméry, *Le problème de Dieu et la philosophie de la religion. Exa men critique de la categorie d'Absolu et du schème de transcendance,* 1957. — H.-D. Lewis, *Our Experience of God,* 1959. — E. Borne, J. Guitton *et al., Dieu,* n° especial de *Les Étu des Philosophiques,* N. S. Año XIV (1959), 273-340. — J. Vanneste, *Le mystère de Dieu,* 1959. — Frederick Sontag, *Divine Perfection: Possible Ideas of God,* 1962. — Arnold J. Benedetto, S. J., *Fundamentals in the Philosophy of God,* 1962. — Sobre la concepción, el conocimiento, la idea, la naturaleza y la existencia de Dios: Alphonse Gratry, *De la con naissance de Dieu,* 1855 (trad. esp.: *El conocimiento de Dios,* 1941). — Josiah Royce, G. H. Howison, J. Le Conte, S. E. Mezer, *The Con ception of God,* 1897. — Albert Farges, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science,* 1894. — G. Class, *Die Realität der Gottesidee,* 1904. — Rudolf Otto, *Das Heilige,* 1917 (trad. esp.: *Lo santo,* 1925). — Clément Ch. J. Webb, *God and Personality,* 1919. — Id., id., *Divine Persoriality and Human Life,* 1920. — Jules Lagneau, *De l'existence de Dieu,* 1925, reimp. en *Célèbres leçons et fragments,* 1950, págs. 223-310 (estas páginas proceden de un curso dado en el Liceo Michelet en 1892-1893). — J. Mausbach, *Dasein und Wesen Gottes, 2* vols., 1930. — Georg Simmel, "La personalidad de

Dios" (trad. esp.: *Revista de Occidente*, XLIII [1934], 41-65; incluido en el volumen *Cultura femenina y otros ensayos*, trad. esp., 1934). — A. Rubino, *La filosofia e il problema dell'esistenza di Dio*, 1949. — W. M. Urban, *Humanity and Deity*, 1951. — R. Noguera Barreneche, *Del conocimento de Dios*, 1953. — E. Souriau, *L'ombre de Dieu*, 1955. — Sobre los atributos de Dios: L. R. Farnell, *The Attributes of God*, 1925 (y muchas de las obras luego mencionadas). — Sobre Dios y el teísmo: Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 1941. — Sobre el ateísmo: Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4 vols., 1920-1923, reimp., 1962. — Sobre Dios en la historia: Hermann Schwarz, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*. I. *Von Heraklit bis Böhme*, 1913. — L. O. J. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, 1916. — Leopold Ziegler, *Gestaltwandel der Götter*, 1920. — W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 6 vols., 1926-1935. — A. Schüt, *Gott in der Geschichte. Eine Geschichtsmetaphysik und Theologie* (trad. del húngaro, 1936). — Sobre demostraciones de la existencia de Dios (teniendo en cuenta que varias de las obras mencionadas al principio se refieren también a este punto, así como que diversas de las obras señaladas a continuación tratan asimismo del problema, concepción, conocimiento, idea, naturaleza y existencia de Dios): Ch. Didio, *Der sittliche Gottesbeweis*, 1899. — A. Kaesterner, *Geschichte des teleologischen Gottesbeweise von der Renaissance bis zur Aufklärung*, 1907. — Karl Stab, *Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850-1900*, 1910. — F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, 1926. — Franz Brentano, *Vom Dasein Gottes*, ed. A. Kastil, 1929. — A. Breuer, *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez*, 1929 (Dis.). — R. E. D. Clark, *The Universe and God*, 1939 (sobre la prueba teleológica). — A. E. Taylor, *Does God exist?*, 1945. — E. Whittaker, *Space and Spirit. Theories of the Universe, and the Arguments for the Existence of God*, 1946. — G. Siegmund, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottebeweises*, 2ª ed., 1950. — E. A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, 1952 [E. Cadbury Lectures 1950]. — J. Defever, S. J., *La preuve réelle de Dieu, étude critique*, 1953 (*Museum Lessianum*. Section philosophique Nº 37). — R. Noguera Barreneche, *op. cit. supra*. — J. M. Dorta-Duque, *En torno a la existencia de Dios. Génesis y evolución histórica de los argumentos metafísicos de la existencia de Dios hasta Santo Tomás*, 1955. — F. Grégoire, *Phénomenologie des preuves métaphysiques de Dieu*, 2ª ed., 1955. — Johannes Bendiek, "Zur logischen Struktur der Gottesbeweise", *Franziskanische Studien*, XXXVIII (1956), 1-38, 296-321. — J. Salamucha, "Do wód 'ex motu' na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu", *Collectanea theologica*, XV (1934), 53-92. Trad. inglesa: "The Proof 'Ex Motu' for the Existence of God: Logical Analysis of St. Thomas's Argument", *The New Scholasticism*, XXXII (1958), 334-72. — Sobre la prueba ontológica, véase la bibliografía del artículo ONTOLÓGICA (PRUEBA) y también algunas de las obras mencionadas en el apartado siguiente. — Antología de textos de filósofos orientales y occidentales, antiguos y modernos, sobre el problema de Dios en: *Philosophers Speak of God.*, 1953, ed. Ch. Hartshorne y W. Reese. — Sobre concepto de Dios y pruebas de la existencia de Dios en diferentes corrientes, autores y comunidades: A. Mollard, *Le Dieu d'Israël*, 1933. — C. M. Rechenberg, *Die Entwicklung des Gottesbegriffes in der griechischen Philosophie*, 1872 (Dis.). — T. Pesch, S. J., *Der Gottesbegriff in der heidnischen Religion des Altertums*, 1885. — Adolfo Muñoz Alonso, *La trascendencia de Dios en la filosofía griega*, 1947. — G. M. Sciacca, *Gli dei in Protagora*, 1958. — R. Hack, *God in Greek Philosophy in the time of Socrates*, 1931. — H. J. Rose, P. Chantraine, B. Snell *et al.*, *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, 1955 [Entretiens sur l'antiquité clasique (Fondation Hardt), 1] [Dios y lo divino en Hesiodo, Homero, presocráticos, trágicos, Platón]. — P. Bovet, *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*, 1902. — Marcelino Legido López, *El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo*, 1963 [Theses et Stvdia Philologica Salmanticensia, 11]. — René Mugnier, *Le sens du* mot Θεῖος *chez Platon*, 1930 (tesis). — J. van Camp y P. Canart, *Le sens du mot* Θεῖος *chez Platon*, 1956. — P. J. G. M. van Litsenburg, *God en het goddelike in de Dialogen van Plato*, 1955 (véase también bibliografía de DEMIURGO). — A. Boehm, *Die Gottesidee bei Aristoteles auf ihrem religiösen Charakter untersucht*, 1914. — H. von Armim, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles (Ak. der Wiss. in Wien.* Phil. — Hist. Klasse. Sitzungsberichte, 212, 5), 1931. — A. Nolte, *Het Godsbegrip bij Aristoteles*, 1940. — Ambroglio Manno, *Il problema di Dio in Aristotele e nei suoi maggiori interpreti*, 1962. — R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921. — Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, 1962 [Salzburger Studien zur Philosophie, 1. — H. Weertz, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dyonisios Areop. und ihre Einwirkung auf Thomas con Aquin*, 1908. — Lucien Lévy-Bruhl, *Quid de Deo Seneca senserit*, 1884 (tesis). — Johannes Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem heligen Augustinus*, 1919. — Id. íd., *Der augustinische Gottesbeweis*, 1920. — G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 1936, 2ª ed., 1952 (en particular sobre la patrística griega). — H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 1956. — A. J. Wensinck, *Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane*, 1936. — S. Nierenstein, *The Problem of the Existence of God in Maimonides, Alanus, and Averroes*, 1924. — O. Jasniewicz, *Der Gottesbegriff und die Erkenntbarkeit Gottes von Anselm von Canterbury zu René Descartes*, 1906. — G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, 1907 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI]. — Para otras obras sobre el argumento anselmiano (Daniels, Runze, Paschen, Essner, Barth, Lamm, Henrich), véase bibliografía del artículo ONTOLÓGICA (PRUEBA). — A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, 1923. — E. Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, 1898. — A. Cappellazzi, *Qui est. Studio comparativo tra la seconda questione della somma teologica di Santo Tomasso e le conclusioni dei sistemi filosofici*, I, 1902. — S. Weber, Der *Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinem Wortlaut untersucht. Ein Beitrag zur Textkritik und Erklärung der Summa Contra Gentiles*, 1907. — Cl. Baeumker, *Witelo*, 1908 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2) [Baeumker se refiere en esta edición y comentario del *De intelligentiis*, atribuido a Witelo, a las pruebas tomistas y a la crítica tomista del argumento anselmiano en diversos puntos]. — Robert D. Patterson, *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas*, 1933. — W. Bryar, *St. Thomas and the Existence of God; Three Interpretations*, 1951 (sobre la prueba por el movimiento). — A. M. Horváth, *Studien*

zum Gottesbegriff, 1954 (2ª ed. de *Der thomistische Gottesbegriff*). — R. Bauer, *Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan*, 1955. — J. M. Rovira Belloso, *La visión de Dios según Enrique de Gante*, 1960. — S. Belmond, *Études sur la philosophie de Duns Scot. I. Dieu, existence et cognoscibilité*, 1931. — J. Klein, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus, vor allen nach seiner ethischen Seite betrachtet*, 1913. — F. P. Fackler, *Der Seinsbegriff in seiner Bedeutung für die Gotteserkenntnis bei Duns Scotus*, 1933 (Dis.). — F. Bettoni, *L'ascenso a Dio in Duns Scotto*, 1943. — F. Bruckmüller, *Die Gotteslehre W. von Ockam*, 1911 (Dis.). — B. Nardi, *Il problema di Dio nella filosofia medioevale*, 1951. — B. Peters, *Der Gottesbegriff Meister Eckharts. Ein Beitrag zur Bestimmung der Methode der Eckharts-Interpretation*, 1936. — V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhardt*, 1961. — F. Lamanna, *Il concetto di Dio nel pensiero di Pico della Mirandola*, 1930. — José Hellín, S. J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, 1937. — A. Koyré, *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, 1923. — E. Albert Fraysse, *L'idée de Dieu dans Spinoza*, 1870. — E. E. Powell, *Spinozas Gottesbegriff*, 1899 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 12]. — P. Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, 2ª ed., 1950. — Joseph Ratner, *Spinoza on God*, 1930. — G. Glöckner, *Der Gottesbegriff bei Leibniz*, 1906. — J. Iwanicky, *Leibniz et les preuves mathématiques de l'existence de Dieu*, 1933. — E. Rolland, *Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz*, 1935. — Jacques Jelabert, *Le Dieu de Leibniz*, 1960. — M. Guéroult, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, 1956. — E. A. Sillem, *G. Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, 1957. — P. Blanchard, *L'attention à Dieu selon Malebranche*, 1956. — T. Pesch, S. J., *Der Gottesbegriff in der heidnischen Religion der Neuzeit*, 1888. — Walter Shulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 1957 (de Nicolás de Cusa a Nietzsche). — Kumetaro Sasao, *Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant*, 1900 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 13). — Julius Guttmann, *Kants Gottesbegriffe in seiner positiven Entwicklung*, 1906 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte 1). — F. Lienhard, *Die Gottesidee in Kants Opus postumum*, 1923. — R. W. Stine, *The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte*, 1945. — K. Domke, *Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels*, 1940. — G. Dulckheit, *Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels*, 1947. — A. Ogiermann, S. J., *Hegels Gottesbegriff*, 1948. — E. Schmidt, *Hegels Lehre von Gott. Eine kritische Darstellung*, 1952. — Wolfgang Albrecht, *Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur "Wissenschaft der Logik"*, 1958. — M. Wentscher, *Lotzes Gottesbegriff*, 1893. — A. Darligne, *L'idée de Dieu dans le néocriticisme*, 1910 (Dis.). — Adrian J. Boekraad y Henry Tristam, *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman*, 1961 [Cap. IV contiene ed. del texto, hasta entonces inédito, de Newman sobre el problema tratado]. — E. Seiterich, *Die Gottesbeweise bei Franz Brentano*, 1936. — R. Rideau, *Le Dieu de Bergson*, 1932. — M. T. L. Penido, *Dieu dans le bergsonisme*, 1934. — Sebastián A. Matczak, *Karl Barth on God: The Knowledge of the Divine Existence*, 1962. — C. Th. Baskfield, *The Idea of God in British and American Personal Idealism*, 1933. — A. Seth (Pringle-Pattison), *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy*, 1917 [Gifford Lectures 1912-1913], 2ª ed., 1920. — P. A. Bertocci, *The Empirical Argument of God in Late British Thought*, 1938 (sobre Martineau, Pringle-Pattison, J. Ward, W. R. Sorley, Frederick de Tennant). — R. Jolivet, *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, 1923. — M. F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, 1944, 2ª ed., revisada y aumentada, 1946 (trad. esp.: *Dios y la religión en la filosofía actual*, 1952). — James Collins, *God in Modern Philosophy*, 1959. — A. C. Cochrane, *The Existentialists and God*, 1956 (en Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Tillich, Gilson, K. Barth). — A. González Martínez, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, 1945. — H. Paissac, *Le Dieu de Sartre*, 1950. — G. Saitta, *Il problema di Dio e la filosofia dell'immanenza*, 1953 (inmanentismo neoactualista).

DISAMIS es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la tercera figura (VÉASE). Un ejemplo de *Disamis* puede ser:

Si algunos aviadores son jóvenes y
todos los aviadores son tímidos,
entonces algunos tímidos son jóvenes,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((\exists x)(Gx \,.\, Hx) \,.\, (x)(Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)(Fx \,.\, Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MiP \,.\, MaS) \supset SiP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'I', 'A', 'I', origen del término *Disamis*, en el orden M P - M S - S P.

DISCERNIBLE. Véase DISTINCIÓN, IDENTIDAD, INDISCERNIBLES (PRINCIPIO DE LOS).

DISCERNIMIENTO. Véase CRITERIO, DEFINICIÓN.

DISCONTINUISMO. Véase ATOMISMO, CONTINUO.

DISCURSO. Estudiamos en este artículo (1) la noción de discurso como traducción de διάνοια *(discursus)* en la filosofía griega y medieval, y en parte en la filosofía moderna; (II) la noción de discurso como traducción de λόγος *(oratio)* en la lógica aristotélico-escolástica, y (III) la noción de discurso en la semiótica contemporánea.

I. *El discurso como* διάνοια *(discursus). Se* contrapone en este caso el discurso a la intuición (νοήσις) (véase INTUICIÓN). Esto ocurre en Platón, en Aristóteles, en Plotino, en Santo Tomás y —en parte— en Descartes, Kant y otros autores modernos. La contraposición no equivale, sin embargo, a la completa exclusión de un término en favor del otro. Lo normal es considerar el proceso discursivo como un pensar que se apoya últimamente en un pensar intuitivo. Éste proporciona el contenido de la verdad; aquél, la forma. Casi ninguno de los grandes filósofos del pasado ha admitido la posibilidad de un conocimiento *enteramente* discursivo; en cambio, se ha estimado posible lo que algunos escolásticos (Santo Tomás) llamaban *cognitio sine discur-su, y* algunos modernos (Descartes) *simplex mentis inspectio.* La tendencia a *subrayar la* importancia de uno u otro aspecto del conocimiento ha determinado en gran medida las correspondientes filosofías. Así, puede decirse *grosso modo* que hay *insistencia* en el conocimiento *simplici in-tuitu* en Platón, Plotino, Descartes y Spinoza, mientras que hay *insistencia* en el conocimiento *discursivo* en Aris-

tóteles y Santo Tomás. El clásico debate entre platónicos y aristotélicos puede examinarse desde este punto de vista.

En el sentido anterior, el *discursus* alude al hecho del curso *(cursus)* de un término a otro (o de una proposición a la otra) en el proceso de un razonamiento (VÉASE), de tal suerte que el discurso se detiene cuando se pasa a una proposición considerada como "evidente por sí misma" (o, mejor, "evidente para nosotros"). En la escolástica es frecuente entender tal razonamiento como paso de la causa a lo causado: *cursus causae in causatum.*

II. *El discurso como traducción de* λόγος *(oratio).* En *De int.,* 16 b 26 - 17 a 7, Aristóteles definió el discurso (oración, locución, frase) como un sonido vocal o una serie de sonidos vocales, φωνή σημαντική (lo que los escolásticos llamaron *vox),* que posee una significación convencional, y cada una de cuyas partes, tomada por separado, tiene un significado como dicción, mas no como afirmación y negación. Si decimos 'hombre', decimos algo, pero no decimos si existe o no. Aunque Aristóteles comenzaba por referirse al sonido vocal el discurso ha sido entendido también, y sobre todo, como un conjunto de signos escritos que poseen las condiciones antes mentadas. La primera división del discurso es, pues, ésta: discurso oral y discurso *escrito.*

El discurso en el sentido anterior tiene que ser enunciativo. Una plegaria no es un discurso. Pero el discurso enunciativo puede ser objeto no sólo de la lógica, sino también de otras disciplinas. En Aristóteles son la retórica (VÉASE) y la poética. Nosotros estudiaremos solamente el sentido lógico.

No toda combinación de vocablos basta para constituir un discurso. Siguiendo al Estagirita los escolásticos distinguieron por ello entre el *término complejo* y el discurso.

Έ1 hombre bueno' es un término complejo; "el hombre bueno es generoso' es un discurso. El discurso se compone de conceptos o de términos concatenados en tal forma, que dicen algo acerca de algo. La definición del discurso se parece, pues, a la de la proposición (VÉASE). Sin embargo, no coincide enteramente con ella, pues, según hemos indicado, los discursos pueden estudiarse también desde otros puntos de vista además del lógico, en tanto que la proposición *como tal* es exclusivamente asunto de la lógica. Por lo tanto, la "confusión" que algunos han rastreado en la definición escolástica de 'discurso' *('oratio')* se desvanece cuando se analiza el problema en forma adecuada. La lógica clásica estudia principalmente un tipo de discurso, pero los escolásticos advirtieron que hay límites difíciles de precisar entre "lógica" y "gramática". La lógica actual, en cambio, no prescinde de tratar lógicamente discursos no propiamente enunciativos. Puede hablarse, en efecto, de una "lógica de los discursos imperativos", de una "lógica de los discursos dubitativos", etc.

Los escolásticos han dividido el discurso en *perfecto* e *imperfecto.* En la definición dada por Santo Tomás en *In Perih,* I lect. 7 n. 4, el *discurso perfecto* es el que completa la sentencia, es decir, el que proporciona a la inteligencia un significado completo ('el hombre bueno es generoso'). El *discurso imperfecto* es el que no completa la sentencia ('el hombre bueno'). Parece que hay identidad entre discurso imperfecto y término complejo. Pero se trata de una identidad meramente verbal. Atendiendo a su significación, 'el hombre bueno' es un discurso imperfecto si se considera como un todo, como si no hubiese otros elementos en la oración; el mismo ejemplo es un término complejo si es estimado como parte de una proposición.

El discurso imperfecto es de varios tipos. Los más importantes lógicamente son la *definición y* la *división* (VÉANSE). El discurso perfecto tiene tres tipos: el discurso *enunciativo,* el discurso *argumentativo y* el discurso *ordenativo.* El primero expresa el juicio de la mente; el segundo, el razonamiento de la mente; el tercero, el propósito práctico. La lógica clásica se ocupa sólo de los dos primeros tipos. El discurso ordenativo o práctico es subdivido por los escolásticos en *vocativo, interrogativo, imperativo* e *imprecativo.* No consideramos necesario definir cada uno de ellos por ser conocidos del lector familiarizado con la gramática clásica elemental.

III. *El discurso en la semiótica contemporánea.* Se entiende en ella por 'discurso' un complejo de signos que pueden tener diversos modos de significación y ser usados con diversos propósitos. Según los modos y los propósitos, los discursos se dividen en varios tipos. Ogden y Richards establecieron en *The Meaning of Meaning* (1923) una división que tuvo gran resonancia: los discursos pueden ser *simbólicos* (o referenciales) y *emotivos* (o expresivos). Los discursos simbólicos son los que comunican referentes; los discursos emotivos, los que expresan sentimientos y actitudes *(op. cit.,* Cap. VII). Esta clasificación es análoga a varias otras elaboradas por diversos autores contemporáneos: discurso *científico y* discurso *lírico* (P. Servien), discurso *reversible* y discurso *irreversible (J.* Piaget); a ellas nos hemos referido en otros artículos (véase, por ejemplo, LENGUAJE, OBRA LITERARIA). Con frecuencia ha sido considerada como excesivamente simplista. Se ha advertido (Cassirer, Urban) que las fronteras entre lo simbólico-referencial y lo emotivo-expresivo (y lo mismo cabría decir de las antes citadas) son difíciles de trazar, y que, además, hay otros tipos de discursos posibles. Sin embargo, no puede acusarse enteramente a Ogden y Richards de ignorancia de la complejidad del asunto. La división en cuestión fue propuesta por ellos como una división primitiva que debía ser refinada por otra exhaustiva. Esta última está contenida en el Cap. X de la misma obra, en donde se presentan cinco funciones del lenguaje y, por lo tanto, cinco tipos de discursos. Tales funciones son: (1) la simbolización de referentes; (2) la expresión de actitudes ante oyentes; (3) la expresión de actitudes ante referentes; (4) la promoción de efectos propuestos por el que usa los signos y (5) el soporte de referentes. En cuanto a la distinción entre discurso científico (reversible) y discurso lírico (irreversible), las objeciones contra ella pierden gran parte de su valor si tales discursos se conciben —como nosotros tendemos a hacerlo— como conceptos-límites.

Más completa es la clasificación propuesta por Charles Morris. Según este autor, las distinciones entre varios tipos de discursos pueden esta-

blecerse (a) a base de los *modos* de significar, (b) a base de los distintos *usos* de los complejos de signos y (c) a base de *modos y usos al mismo tiempo.* Morris se apoya principalmente en (c). Señalamos a continuación los tipos de discursos resultantes de su análisis.

Según el uso, el discurso puede ser *informativo, valorativo, incitativo y sistémico (systemic).* El discurso es *informativo* (o los signos del discurso son usados informativamente) cuando se producen los signos en tal forma, que son causa de que alguien actúe como si algo hubiera tenido, tuviera o fuera a tener ciertas características. El discurso es *valorativo* cuando se usan los signos de modo que causen un comportamiento preferencial en alguien. El discurso es incitativo cuando se producen los signos de suerte que se susciten modos más o menos específicos de responder a algo. El discurso es *sistémico* cuando se producen los signos para organizar una conducta que otros signos tienden a provocar. Cuando los signos de los cuatro tipos son adecuados se llaman respectivamente *convincentes* (no forzosamente verdaderos), *efectivos, persuasivos y correctos.*

Según el modo de significar, el discurso puede ser *designativo, apreciativo, prescriptivo y formativo.* Los signos que significan en esos modos son llamados *designadores, apreciadores, prescriptores y formadores.* Un *designador* es un signo que significa características o propiedades-estímulos de objetos-estímulos. Un apreciador es un signo que significa como si poseyera un *status* preferencial para la conducta. Un *prescriptor es* un signo que significa la exigencia de ciertas respuestas-secuencias. Un *formador* es un signo que significa cómo algo es significado en un *ascriptor* (el llamado *ascriptor* es un signo complejo o combinación de signos complejos mediante el cual algo es significado en el modo identificativo de significar y en algún otro modo).

La clasificación de Morris se funda en un complejo análisis de los signos que no podemos resumir aquí. Advertiremos solamente que, no obstante su apariencia, la teoría semiótica de Morris no depende de una psicología behaviorista. No depende tampoco de una psicología introspectiva. Ambas psicologías son interpretaciones posteriores a la semiótica, la cual proporciona la base de cada interpretación y no a la inversa. Así, la división resultante de los tipos de discurso debe ser concebida exclusivamente en términos semióticos.

La combinación de los cuatro modos con los cuatro usos da lugar a dieciséis tipos de discurso que Morris llama *mayores* (a diferencia de los tipos de discurso formados a base de la introducción de otros distintos signos). Reproducimos en esta página la tabla que incluye el mencionado autor en su *Sings, Language, and Behavior,* 1946, pág. 125.

Modo \ Uso	*Informativo*	*Valorativo*	*Incitativo*	*Sistémico*
Designativo	Científico	Fictivo	Legal	Cosmológico
Apreciativo	Místico	Poético	Moral	Crítico
Prescriptivo	Tecnológico	Político	Religioso	Propagandístico
Formativo	Lógico-matemático	Retórico	Gramático	Metafísico

Dos observaciones sobre esta tabla.

La primera es que el discurso metafísico tiene un puesto en la clasificación. Es un discurso formativo y sistémico, lo cual significa que tiene como estructura la referencia al todo y como función la formación u orientación. Pertenece, pues, al nivel que Kant llamaba *regulativo, y* solamente carece de significación cuando pretende sustituir a otras formas de discurso (especialmente al designativo-informativo, propio de la ciencia). La filosofía no está incluida en el cuadro, pero ello se debe, según Morris, a que el discurso filosófico comprende todos los tipos de discurso dominados por el uso sistemático de los signos en su comprehensión máxima, lo cual es propio no sólo de la metafísica, sino también de otros discursos.

La segunda es que los discursos mencionados son únicamente ejemplos (aunque, ciertamente, los más importantes) y que, además, representan tipos i*deales.* La clasificación es, en efecto, sistemática y no histórica. En realidad, los tipos de discurso efectivamente usados son muchas veces combinaciones de los diferentes "tipos ideales."

DISMINUCIÓN (DIMINUTIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

DISOLUCIÓN llama Spencer a lo contrario de la evolución. Si ésta es definida como "la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento, por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad determinada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente", la disolución es desintegración de la materia y paso de lo coherente a lo incoherente, de la heterogeneidad a la homogeneidad (First *Principles,* XVII). Así lo admitía también en un principio André Lalande, aun reconociendo que ambos términos son poco felices. El vocablo 'disolución', decía, engaña a la imaginación, pues, oponiéndose a la "involución", debería significar "el abandono del ser que se comunica a los otros, que irradia a su alrededor, que se consume fuera de sí". Pero en vez de sugerir imágenes de generación sugiere imágenes desagradables de desintegración y, moralmente, de corrupción *(La dissolution opposée à l'évolution,* 1899, pág. 6). Lalande estudia la idea de disolución, tomándola en sentido favorable, como el paso de lo heterogéneo a lo homogéneo que tiene lugar en los procesos espirituales, sobre todo los de carácter racional, donde la asimilación parece ser la ley. Por eso posteriormente dicho autor ha indicado que la palabra 'disolución', en la que primitivamente encontraba implicados dos sentidos fundamentales distintos, es demasiado equívoca; conviene, en su lugar, hablar de asimilación, pues caracterizándose la evolución spenceriana por la desintegración, la asimilación alude vigorosamente a esa integración que tiene lugar en la vida espiritual, inte-

gración que podrá destruir la mecanización social y espiritual a que conducía la doctrina del autor de los *Primeros Principios.*

Además de la mencionada obra de André Lalande, véase: Arnold Reymond y otros autores, *Les doctrines de l'évolution et de l'involution envisagées dans leurs conséquences politiques et sociales* (Société Française de Philosophie. Sesión del 4-III-1933). *Bulletin de la Soc.,* 1933, págs. 1-52).

DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL. El término 'disposición' puede usarse en varios sentidos. En uno de ellos, la disposición es el modo como están ordenadas las partes en una totalidad o conjunto. La disposición, διάθεσις, es en este caso un orden, ταξις. Nos hemos referido a este sentido de 'disposición' en el artículo ORDEN. En otro sentido, la disposición es un hábito (VÉASE). Éste puede entenderse de varios modos: como una de las categorías —especialmente la categoría llamada "posición", "condición" o "tener" (véase CATEGORÍA, TENER)—; como modo de ser de un ente, *dispo-sitio entis;* como un hábito (v.), natural o bien adquirido. Puede hablarse de varias formas de disposición: esencial, accidental, activa, pasiva, material, remota, natural, habitual, etc. Se dice también "estar en una cierta disposición" en el sentido de "estar disponible para algo", pero este último sentido de 'disposición' se expresa mejor con un término como 'disponibilidad'.

En el presente artículo nos referiremos especialmente al concepto de disposición como un predicado —o supuesto predicado— de realidades (sobre todo de realidades naturales). Semejante predicado se atribuye a una realidad en el sentido de que se asume que tal realidad podrá oportunamente manifestar este medicado. El sentido de 'disposición' aquí es similar a algunos de los sentidos de los vocablos 'potencia', 'posibilidad' (sobre todo 'posibilidad real'), 'fuerza', etc. de que hemos tratado en los artículos POTENCIA y POSIBILIDAD — especialmente el último de ellos. Pero, además, entendemos aquí 'disposición' como una propiedad designada por uno de los términos llamados "disposicionales": términos como 'rompible', 'irrompible', 'soluble', 'insoluble', etc. Se han suscitado en este respecto varios problemas. Algunos de ellos han sido tratados por filósofos del pasado, singularmente bajo el concepto de potencia. Aquí nos limitaremos al modo como el problema de las disposiciones y de los términos disposicionales ha sido planteado en algunas direcciones de la filosofía contemporánea.

Los filósofos que admiten sin más el hablar de posibilidades como tales, mantienen que los términos disposicionales designan simplemente ciertas cualidades inherentes en un objeto, aunque no necesariamente manifestadas. Así, que un objeto de vidrio sea 'frágil' significa que posee cierta cualidad: justamente la de ser "frágil". Sin embargo, como semejante "cualidad" parece ser una "cualidad oculta", varios filósofos han propuesto sustituir los términos disposicionales por proposiciones contra-tácticas (véase CONDICIONAL) . Así, decir que un objeto es frágil equivale, según esos filósofos, a decir que si se dieran las condiciones adecuadas el objeto en cuestión se rompería. Sin embargo, se ha reparado en que la indicada traducción lingüística no soluciona todos los problemas relativos a los términos disposicionales y a las disposiciones que designan, o pretenden designar, tales términos. Por lo pronto, no es preciso usar términos de cierto tipo —'flexible', 'rompible', etc.— que por su terminación gramatical sean calificados de "disposicionales" para que lo sean. En rigor, un término como 'duro" es tan disposicional como un término como 'flexible': que un objeto sea duro quiere decir que posee ciertas cualidades que revelan, o revelarán oportunamente, su dureza. "Se olvida —ha escrito Popper— que *todos* los universales son disposicionales debido al hecho de que pueden ser disposicionales en varios "grados" *(The Logic of Scientific Discovery* [1959], pág. 424). Así, 'rompible' es disposicional en un grado superior a 'roto'. Pero también 'roto' es disposicional; en efecto, para saber si algo está o no roto hay que determinal qué condiciones han tenido que darse para que se rompiera. Por esta y otras razones puede decirse que el problema suscitado por las "disposiciones" sigue siendo el problema de las "posibilidades" y de las "potencias". Es cierto que los enunciados disposicionales pueden ser traducidos de forma que se transformen en enunciados relativos a realidades efectivas. Pero sigue siendo cierto que hay una diferencia entre poseer una propiedad no manifestada y la manifestación real de esta propiedad. No es menester, sin duda, que la propiedad —la "disposición"— esté oculta. Menos todavía es menester que sea una propiedad —o "disposición"— que se suponga constituir la realidad misma de la cosa en cuanto que ésta se manifiesta. Las disposiciones no son necesariamente "virtudes" o "fuerzas". Las "disposiciones" pueden ser, y probablemente son, "extensiones" de propiedades reales y "actuales". En este sentido son también propiedades reales y "actuales", pero de distinto grado de realidad y "actualidad".

DISPUTACIÓN. Según los historiadores de la filosofía medieval, la disputación *(disputatio)* surgió como una ampliación de la cuestión *(quaestio) y* de la lección *(lectio).* He aquí una breve explicación de tal proceso, con indicaciones acerca de cada una de las citadas formas, y de algunas otras estrechamente relacionadas con ellas.

La *lectio* era la lectura de textos. En principio, la lectura era "literal" y neutral. Pero no hay ninguna lectura completamente neutral; la propia entonación destaca unos aspectos y deja en la penumbra otros. Además, las dificultades de comprensión de algunos pasajes obligan a repetir y a intentar aclarar el texto. Hugo de San Victor *(Didascalion,* Lib. I, c. 1) decía que hay dos cosas que hacen posible la adquisición de la ciencia: una es la citada *lectio;* la otra, la meditación *(meditatio).*

Con ello la *meditatio* apareció como una primera ampliación de la *lectio.* Pero tampoco resultó suficiente. Tan pronto como se amplió el número de los *auctores* aceptados —"recibidos"— para la lectura, se acumularon las dificultades. Hubo que explicar. Un modo de explicación era el que daban los propios "lectores" al glosar el texto por escrito. Pronto el texto comprendió no sólo el escrito del *auctor,* sino también las glosas de los *lectores.* Estas glosas podían ser "interlineales" o "marginales"; las segundas eran menos "fieles" al texto que las primeras, y dieron origen a la exposición *(expositio).* Ésta se organizó superponiendo a la *lectio* (glosada o no) la explicación de frases o *litterae y* la sentencia (senten-

tía) por medio de la cual se conseguía una verdadera "comprensión del texto".

Sobre este tipo de exposición del texto se organizó la *quaestio.* En sus primeros desarrollos, las *quaestiones* eran una manifestación más de la *lectio* (entendida como amplia *expositio).* Pero cuando el texto resultaba difícil, o se prestaba a diversas interpretaciones, o bien ofrecía sentencias contrapuestas de uno o más autores, las *quaestiones* llegaban a organizarse con independencia de la "lectura". En la *quaestio* se preguntaba *"si -utrum...".* Con lo cual las *quaestiones* se convirtieron en un "género" distinto e independiente.

Durante el siglo XIII se destacó otro "género", todavía más independiente: la *disputatio.* Como lo que se disputaba o discutía era, sin embargo, una cuestión, nació la forma denominada *quaestio disputata,* de la cual tenemos tantos ejemplos en la escolástica de los siglos XIII y XIV. La disputación podía ser verbal o escrita. Como subgénero surgió pronto la llamada *disputatio quodlibetal,* disputación quodlibética o quodlibetal. Su origen se debe al hecho de que en ciertos días se permitía a los auditores elegir una o varias cuestiones de cualquier orden. Así se estableció la diferencia entre las *quaestiones disputatae y* las *quaestiones quodlibetales.* Ejemplo de las primeras son las *Quaestiones disputatae de veritate, y* las *Quaestiones disputatae de malo,* de Santo Tomás. Ejemplos de las segundas son las *Quodlibeta,* de Santo Tomás (en número de doce) y las *Quaestiones de predicamentis in divinis,* de Jacobo de Viterbo.

Hay que tener presente, sin embargo, que las definiciones antedichas valen sólo para la escolástica clásica. En Suárez, *disputatio* designa un modo de presentar y solucionar las grandes cuestiones filosóficas y teológicas por medio de una previa exposición y análisis de todas las posiciones adoptadas antes de manifestar la "verdadera sentencia".

En la *disputatio* escolástica, tal como se practica todavía oralmente en las escuelas que siguen dicha orientación, la discusión se establece entre un *defendans,* que afirma una tesis, y un *arguens,* que la impugna. El *arguens* tiene que probar su impugnación en forma silogística. El *défendons* toma entonces el silogismo o silogismos del *arguens y* procede a conceder *(concedo* o *transeat)* las premisas que considera verdaderas, a negar *(nego)* las que estima falsas y a distinguir *(distingo)* las que juzga ambiguas o sólo parcialmente aceptables. Al distinguirse puede referirse la distinción al término medio (M), al sujeto (S) o al predicado (P). Si se distingue M, se distingue *(distingo)* la premisa mayor, se contradistingue *(contradistingo)* la menor, y se niega la conclusión. Si se distingue S o P, es distinguida sólo la mayor o sólo la menor; se distingue también la conclusión. Si es necesario, se subdistingue *(subdistingo).* En el curso de la argumentación intervienen asimismo explicaciones de significación, peticiones de ejemplos, indicación de excepciones en ejemplos, declaración de sofismas y negación de supuestos. Las disputaciones pueden ser litigiosas (contenciosas), doctrinales o dialécticas; sólo las dos últimas son consideradas como conducentes a conocimiento.

Sobre las cuestiones disputadas y cuestiones quodlibéticas en Santo Tomás, véase: A. Portmann, "Die Systematik in den Quaestiones disputatae des heiligen Thomas von Aquin", *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* VI (1892), 48-64, 127-49. — W. Schneider, *Die Quaestiones disputatae de veritate des heiligen Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus,* 1930 [Beitrüge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXVII, 3). — B. Jansen, *Die Quodlibeta des heiligen Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu ihrer Würdigung und eine Beurteilung ihrer Ausgaben,* 1912. — P. Mandonnet, "Saint Thomas d'Aquin, créateur de la dispute quodlibétique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* XV (1926), 477-505; XVI (1927), 5-38. — V. Cilento, *La forma aristotélica in una "Quaestio" medioevale,* s/f. (1960). — Sobre la literatura quodlibética: P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320,* I, 1925 [Bibliothèque thomiste, 5]; II, 1935 *[ibid.,* 21].

DISPUTATIO. Véase DISPUTACIÓN, EXPRESIÓN.

DISSOI LOGOI. Véase ANONYMUS IAMBLICHI.

DISTELEOLOGÍA es la ciencia que estudia los hechos biológicos, psicológicos y sociales que no están de acuerdo con una finalidad, que se separan de la supuesta admiración de un ser a su "fin". Haeckel ha empleado la disteleología, sobre todo en su aspecto biológico, como una demostración de que existen el mal y la imperfección en el mundo, contra las interpretaciones teleológicas y especialmente contra la teodicea. Según Haeckel y sus partidarios, los hechos disteleológicos demuestran que la Naturaleza no es una perfección organizada por una inteligencia, sino algo que transcurre de un modo puramente mecánico y que puede desembocar, a menos de una intervención del hombre como conciencia del universo, en un triunfo absoluto del mal.

José Ortega y Gasset ("Del optimismo en Leibniz", *Freudengabe für Ernst Robert Curtius zum 14. Apríl 1956,* 1956, págs. 152 y sigs.: reimp. en *La idea de principio en Leibniz,* 1958, especialmente pág. 426) ha hablado de una disteleología metafísica y de una disteleología empírica. Según Ortega "si el mal efectivo se justifica como evitación de otro mayor, estamos obligados a intentar una *disteleología* metafísica, esto es, a representarnos ese mal posible 'aun mayor' de que el mal menor existente es síntoma, en cierto modo, medida. La otra es que al presentamos el sistema optimista de Leibniz un panorama del ser en que aparece como constitutivo de éste una dimensión de maldad, de imperfección, nos hace caer en la cuenta de que falta hasta ahora entre las disciplinas intelectuales una *disteleología* empírica que debería investigar, definir y analizar la imperfección de la Naturaleza".

DISTINCIÓN. La idea de distinción se contrapone, por un lado, a la idea de unidad, y por el otro lado a la de confusión. En el primer caso la distinción tiene un carácter ontológico; en el segundo, un carácter epistemológico.

Desde el punto de vista epistemológico, la idea de distinción ha sido estudiada en el artículo CLARO (v.). Se ha tratado en este artículo de las llamadas "ideas distintas". Desde el punto de vista ontológico, la distinción ha sido tratada con frecuencia como una distinción dentro de la unidad y, por lo tanto, como una dife-

rencia dentro de (o, según los casos, contra la) identidad (v.). En este sentido, la noción de distinción ha desempeñado un papel capital en la filosofía antigua; muchas de las investigaciones metafísicas y ontológicas de Platón, Aristóteles, los estoicos y los neoplatónicos se hallan fundadas en una cierta concepción de la distinción. Ahora bien, aun en los casos en que la distinción era entendida ontológicamente, tenía asimismo un alcance epistemológico (o, si se quiere, lógico-epistemológico). En efecto, se preguntaba no solamente qué es el ser distinto (de otro), sino también cómo puede conocerse que es distinto. En este respecto es importante la noción de división (VÉASE). Pero, además, se planteaba la cuestión de la distinción al preguntarse en qué se distinguían los principales conceptos mediante los cuales se aprehendía la realidad. Por ejemplo, había que saber cómo, y en qué medida, la forma era distinta de la materia, aun cuando ambas se refiriesen, en las entidades compuestas cuando menos, a la misma entidad. Uno de los problemas más generales que se plantearon en la filosofía antigua fue el de si la unidad es el principio de las distinciones o si éstas constituyen de alguna manera la unidad. Los neoplatónicos se inclinaron por la primera afirmación, que fue la más influyente durante la época del helenismo. Sin embargo, solamente en la escolástica se discutieron formalmente, y con detalle suficiente, las cuestiones que suscita la idea de distinción. Varios autores modernos usaron ciertos conceptos forjados por los escolásticos a este respecto (por ejemplo, Descartes y Spinoza, Cfr. *infra),* pero consideraron abusivas las múltiples distinciones escolásticas sobre la distinción. La idea de distinción, por lo menos en un sentido general, ha seguido siendo importante en la filosofía moderna, pero o lo ha sido menos que entre muchos escolásticos o se ha relacionado con otras ideas, como las de división y clasificación.

Nos referiremos por ello principalmente a los escolásticos. El vocablo 'escolásticos' es, por cierto, impropio aquí, porque no todos los escolásticos concibieron la distinción del mismo modo y, sobre todo, no todos ellos admitieron las mismas formas de la distinción. *Grosso modo,* hay tres períodos dentro de la escolástica en lo que toca a nuestro problema: hasta Santo Tomás; después de Santo Tomás (principalmente en F. Mayronis, In I *sent.,* 1 d. 8 1); y desde Duns Escoto. Sin embargo, por razones de simplicidad hablaremos de la idea escolástica de la distinción, si bien introduciendo las diversas formas de ella siguiendo más o menos la historia de este concepto.

Común a casi todos los escolásticos es la idea de que la distinción se contrapone a la identidad. La distinción consiste en que un ente no es otro, es decir, en la carencia de identidad entre dos o más entes. La distinción es, pues, definida como no identidad, y a la vez esta última es definida como no distinción o indistinción. En vista de que estas definiciones son circulares, se ha propuesto a veces (por autores no escolásticos) comenzar con alguna previa intuición o experiencia o de la unidad o de la distinción. Ahora bien, como tal supuesta intuición o experiencia no serían suficientes para proporcionar una fundamentación lógica (o lógico-ontológica) de ninguna de las dos ideas, se ha concluido que era más razonable aceptar que una se defina en términos de la otra y viceversa.

La distinción es, como han afirmado algunos escolásticos, una pluralidad. Dada esta última, cada uno de los entes que la componen debe ser de algún modo (o en algunos respectos cuando menos) distinto de los otros entes componentes. Ser distinto no significa, empero, hallarse fuera de toda relación. Aunque solamente hubiese la relación *distinto de,* ella sería suficiente (como ha indicado Bradley con otro propósito) para admitir que dos entes en todo distintos se hallan relacionados. Lo que se entienda por distinción dependerá entonces del modo de relación entre entes, o grupos de entes, distintos, y también de la formación del compuesto que contiene entes, o grupos de entes, distintos. Es comprensible, pues, que tan pronto como se comenzó a analizar el concepto de distinción se advirtiera que había que distinguir entre varios modos de distinción.

Una de las primeras doctrinas propuestas al efecto dentro de la escolástica es la que sugiere dos tipos de distinción: la *distinción formal (distinctio formalis)* o *específica (specifica) y* la distinción material *(distinctio materiale)* o *numérica (numerica).* El fundamento de esta clasificación, que se halla en Santo Tomás, es la noción de especie; la distinción material es distinción entre especies diversas; la distinción material es distinción entre elementos (y, últimamente, individuos) de la misma especie.

La más conocida división de tipos de distinción, perceptible ya en Santo Tomás (Cfr., por ejemplo, *S. theol.,* I q. XXVIII a 3; *De ver.,* q. 3 a 2, *ad* 3), aceptada por todos los escolásticos y, explícita o implícitamente por muchos autores modernos, es la que se popularizó sobre todo después de Santo Tomás: *distinción real (realis)* y *distinción de razón (rationis),* esta última llamada también, bien que impropiamente *lógica (lógica).* La distinción real se refiere a las cosas mismas, independientemente de las operaciones mentales por medio de las cuales se efectúan distinciones. Se trata aquí de una carencia de identidad entre varias cosas (o, en general, entidades) independientemente y precedentemente a toda consideración mental. Se ha dado como ejemplo de esta distinción la que hay entre alma y cuerpo, o entre dos individuos. La distinción de razón es la establecida por la sola operación mental, aun cuando no haya en las cosas una distinción real. Se ha dado como ejemplo de esta distinción la que se lleva a cabo cuando se distingue en el hombre entre animalidad y racionalidad. Los escolásticos se ocuparon mucho de estas dos formas de distinción, porque ciertos problemas metafísicos y teológicos fundamentales requerían para su aclaración (y supuesta solución) una teoría de la distinción. Así, por ejemplo, la distinción entre los atributos de Dios (que era común considerar como distinción de razón) y la diferencia entre esencia y existencia entre seres creados (que para algunos era tratada como una distinción real y para otros como distinción de razón).

Se admitió luego también una división de la disolución entre distinción *modal (modalis) y* distinción *absoluta.* La primera se refiere a la distinción entre una cosa y su modo o modos; la segunda se refiere a cosas entre las cuales no hay ninguna

relación entre la cosa o substancia y el modo. La distinción modal puede considerarse como una de las formas de distinción real. Otros modos de distinción real son: la distinción real pura y simple *(simpliciter),* llamada también *real-real* (o *entitativa),* la distinción propiamente modal, y la distinción *virtual (virtualis).* La distinción real pura y simple es la antes referida al distinguir entre distinción real y distinción de razón. La distinción propiamente modal es la que se refiere, según antes apuntamos, a la diferencia entre una cosa y su modo o modos (como la distinción entre un cuerpo y su forma; un hombre y su estado; una línea y su clase). La distinción virtual es la que se refiere a la virtud o fuerza residente en una cosa que permite transfundirse a otra (como el alma humana que, siendo racional, posee virtudes correspondientes al principio vital de otros cuerpos animados).

También se habla de distinción real *adecuada (adequata)* —como la distinción entre dos partes que son, a la vez, todos— e inadecuada *(inadequata)* — como la distinción entre un todo y una de sus partes.

En cuanto a la distinción de razón, se introdujo una clasificación que muchos han considerado básica: la *distinción de razón raciocinante (distinctio rationis ratiocinantis) y* la *distinción de razón raciocinada (distinctio rationis ratiocinatae).* La primera es la establecida por la mente en las cosas *sin que* haya en la realidad fundamento para hacerla (como cuando se distingue entre la razón del sujeto y la del predicado; o cuando, en una definición completa, consideramos como distintas la realidad definida y aquella por la cual se define). La segunda es la establecida por la mente en cosas no realmente distintas cuando *hay* algún fundamento en la realidad para hacerla (como la ya mentada distinción virtual en el alma).

El refinamiento en la teoría escolástica de la distinción alcanzó su culminación en Duns Escoto, pero no se detuvo en él, puesto que los debates sobre la noción de distinción, de sus formas, y de los modos más propios de aplicar estas últimas, continuaron hasta la escolástica del siglo XVI (por ejemplo, en Luis de Molina). Nos limitaremos aquí a un tipo de distinción de que se habla mucho en la literatura escolástica: la *distinción actual formal por la naturaleza de la cosa (distinctio actualis formalis ex natura rei),* llamada también *escotista* o simplemente *formal.* Este tipo de distinción parece haber sido propuesto ya por el franciscano Pedro Tomás (Petrus Thomae, t *ca.* 1350), quien, según G. G. Bridges (op. *cit. infra*), fue uno de los primeros "formalistas". A diferencia de las distinciones real, de razón y modal, la distinción escotista se refiere a una diferencia que no se halla en la cosa ni es tampoco resultado de una mera operación mental. Esta distinción es formal, por distinguir en una realidad dada elementos que para la distinción de razón no son distintos. Es real (actual), porque se halla en la realidad independientemente de la operación mental. Es por la naturaleza de la cosa, porque una formalidad no incluye la otra. Duns Escoto usaba esta distinción para tratar el problema de la relación entre atributos y esencia en la realidad divina. La distinción escotista media de algún modo entre la distinción de razón y la real, pues admite la posibilidad de incluir en la definición de un ente completamente unitario notas que por un lado parecen idénticas dentro del objeto y por el otro no pueden equipararse entre sí.

Como señalamos antes, parte de la terminología —*y,* con ella, de la conceptuación— escolástica relativa a la noción de distinción pasó al pensamiento moderno. Descartes habló de "las distinciones" y las clasificó en real, modal y de razón o pensamiento *(Princ. Phil,* I 60-62). La distinción real se halla entre dos o varias substancias. De la modal hay dos formas: una, la que existe entre el aspecto y la substancia de que depende y que diversifica; otra, la que hay entre dos diferentes aspectos de una misma substancia. La de razón o pensamiento es la que consiste en distinguir entre una substancia y algunos de sus atributos sin los cuales no puede tenerse de la substancia un conocimiento distinto, o la que consiste en separar de una misma substancia dos de tales atributos, pensando en uno sin pensar en el otro. Spinoza (Cog. *met.,* II v) habló también de tres tipos de distinción: real, modal y de razón, refiriéndose en este respecto a Descartes.

Concluiremos señalando un uso del término 'distinción' (o 'diferencia') que tiene una función distinta de las antes enumeradas, aun cuando es posible que se derive de algunas de ellas: es el uso en Hegel del vocablo *Unterschied.* Hegel define la distinción (o diferencia) como "la negatividad que posee en sí la reflexión", y habla de una "distinción absoluta o distinción en y por sí misma, que es la distinción de la esencia" *(Logik,* Buch II, Kap. ii, B; Glöckner, IV 515 y sigs.). La distinción o diferencia se encuentra en el propio interior de lo que es, y lo que permite entender dialécticamente la procesión (dinámica) del ser. Por eso "la misma identidad se descompone *(zerfällt)* en la diferenciación *(Verschiedenheit)" (loc. cit.,* pág. 517).

Todos los textos en los que se expone la filosofía escolástica (y neoescolástica) tratan de la idea de distinción y de sus formas. Los textos tomistas (por ejemplo, J. Gredt) acogen más formas que las que se hallan originariamente en Santo Tomás, pero no admiten necesariamente la distinción escotista. Sobre la distinción en Santo Tomás puede consultarse Guillermo Termenón Solís, O. F. M., *El concepto de distinción de razón en Santo Tomás,* 1958. — Sobre Pedro Tomás, Geoffred G. Bridges, O. F. M., *Identity and Distinction in Petrus Thomae,* O. F. M., 1959 [Franciscan Institute Puclications. Philosophy Series, 14]. — Sobre la distinción escotista: R. P. Symphorien, "La distinction formelle de Scot et les universaux", en *Études Franciscaines* (1909) y sobre todo Maurice J. Grajewski, *The Formai Distinction of Duns Scotus,* 1944.

DISTRIBUCIÓN. Véase TAUTOLOGÍA.

DISVALOR. Véase MAL, VALOR.

DISYUNCIÓN. Según hemos visto en el artículo acerca de la noción de Conectiva, hay dos conectivas sentenciales que reciben el nombre de *disyunción* (y a veces *alternación).* Una de las conectivas es 'o', simbolizada por 'V' y llamada *disyunción inclusiva;* otra es 'o.. .o', simbolizada por '≠ ' y llamada *disyunción exclusiva.* Según ello,

p V *q* se lee: *p o q*. Ejemplo de '*p* V *q*' puede ser:

Daniel habla o fuma. A su vez,

$p \not\equiv q$ se lee:

O *p* o *q*.

Ejemplo de *'p* $\not\equiv$ *q'* puede ser:

O Amelia se pone el sombrero o se queda en casa.

La diferencia entre 'o' y 'o... o' en el lenguaje ordinario se manifiesta tanto en español como en otros idiomas. Así, en alemán *('oder' y 'entweder.. .oder'),* en inglés *('or' y 'either. . .or'),* en ruso *('ili y 'ñeto.. .ñeto'),* en latín *('vel' y 'aut.. .aut'),* etc. En muchos de estos idiomas, sin embargo (y también en español) se usa a veces la primera conjunción para cualquiera de las dos. Ello introduce confusiones. Con el fin de evitarlas, es común leer:

*p*V*q*

como sigue:

p o q (o ambos),

y

p $\not\equiv$ q

como sigue:

p o q (pero no ambos).

Así,

Rosita toca el piano o critica a sus amigas:

o puede entenderse:

Rosita toca el piano o critica a sus amigas (o ambas cosas),

en cuyo caso es un ejemplo de *'p* V *q' o* disyunción inclusiva, o puede entenderse:

Rosita toca el piano o critica a sus amigas (pero no ambas cosas),

en cuyo caso es un ejemplo de *'p* $\not\equiv$ *q' o* disyunción exclusiva.

En la notación de Lukasiewicz, 'V' es representado por la letra 'A' antepuesta a las fórmulas; así *'p* V *q'* se escribe *'A p q'.*

Como hemos visto en el artículo sobre las Tablas de verdad, la tabla para *'p* V *q'* da ves para todos los valores de *'p' y 'q'* excepto cuando tanto *'p'* como *'q'* son falsos. La tabla para *'p* $\not\equiv$ *q'* da efes cuando tanto *'p'* como *'q'* son verdaderos y cuando tanto *'p'* como *'q'* son falsos; en los demás casos la tabla da ves.

En la lógica clásica las proposiciones disyuntivas constituyen una clase de las proposiciones manifiestamente o (evidentemente) compuestas, es decir, una de las clases de las llamadas proposiciones formalmente hipotéticas. Se habla asimismo de juicios disyuntivos en tanto que una de las especies de juicios (véase Juicio) de relación. En ambos casos se presenta como esquema:

P es S o Q o:

P es o S o Q.

DIVISIÓN. La división, διαίρεσις (término empleado ya en sentido técnico por Platón), es un concepto central de la lógica clásica. Se trata fundamentalmente de proceder a una división de los géneros en especies y de las especies en subespe-cies, con el fin de poder "situar" cada realidad dentro del 'lugar" lógico que le corresponda y hacer posible, por lo tanto, su definición en la medida en que ésta se haga justamente *per gemís proximum et dtfferentiam specificam.* Usualmente se estima que el concepto de división, elaborado sobre todo por Platón y por Aristóteles, no es meramente lógico. Mejor dicho, se supone que el concepto lógico adquiere su significación de un previo supuesto metafísico, según el cual la realidad está ordenada jerárquicamente de tal suerte, que los cortes lógicos efectuados sobre ella corresponden a su constitución ontológica. Los escolásticos, que utilizaron ampliamente la noción de división, señalaron, de todos modos, la necesidad de distinguir no sólo entre la división lógica y metafísica, sino también entre ésta y la división física. A tal efecto forjaron una teoría de los diferentes tipos de división de acuerdo con el ente dividido, y de acuerdo con el carácter actual, potencial o accidental de la *divisio.* Lo fundamental en todas las formas de división es la suposición de que sólo lo compuesto puede dividirse y se divide o resuelve precisamente en sus elementos simples. Las llamadas reglas de la división, por su lado, respondían a las normas lógicas de la división de las nociones y tenían por finalidad esencial mostrar las normas lógicas según las cuales se efectuaban las relaciones entre el todo y los miembros resultantes de la división del todo, así como las relaciones entre los miembros divididos entre sí. Véase también ÁRBOL DE PORFIRIO y DEFINICIÓN.

DOBLE NEGACIÓN. Véase NEGACIÓN, TAUTOLOGÍA. DOBLE VERDAD. Véase VERDAD DOBLE.

DOCTA IGNORANCIA. En varias ocasiones se ha predicado en filosofía una ignorancia sapiente. El primer ejemplo eminente de ello es el de Sócrates, y su más acabada expresión se halla en la *Apología* platónica. Ante sus acusadores, Sócrates manifestó que poseía una ciencia superior a todas las de los demás mortales, y que ello no era una presuntuosa afirmación suya, sino una respuesta dada por el oráculo de Delfos a Cerefón cuando éste le preguntó si había alguien más sabio por Sócrates. "Nadie es más sabio que Sócrates", contestó el oráculo. Esta respuesta significaba, según Sócrates, que mientras los demás creían saber algo, él, Sócrates, reconocía no saber nada. Pero entre el conocimiento falso de muchas cosas y el conocimiento verdadero de la propia ignorancia, no cabe duda de que el último es el más sabio. Con el "Sólo sé que no sé nada" Sócrates expresaba, pues, irónicamente una concepción de la sabiduría que posteriormente hizo fortuna: la que se expresó con el nombre de *docta ignorantia y* de un modo o de otro significó el rechazo de los falsos saberes para consagrarse al único saber considerado como auténtico. Así, la *docta ignorantia* equivale, ya desde Sócrates, a un estado de apertura del alma frente al conocimiento: más que una posesión, la ignorancia sapiente es una "disposición".

La propia expresión *docta ignorantia* se halla ya en filósofos de los primeros siglos de nuestra era, ante todo en San Agustín *(Epist.* 130, c. 15, n. 28). Éste habló de *docta ignorantia* como expresión de una disposición del alma —disposición *docta*— a recibir el espíritu de Dios. En un sentido parecido habló San Buenaventura de la *docta ignorantia* como una disposición del espíritu necesaria para trascender sus propias limitaciones. *(Breviloquium,* V vi 7: en el "ascenso" hacia el reino donde reside el *Rex sapientissimus,* nuestro espíritu, movido por *desiderio ferventisimo,* es como si se hallara envuelto *quadam ignorantia docta).* Ahora bien, la expresión *docta ignorantia* es conocida especialmente a través de la in-

terpretación dada por Nicolás de Cusa, que escribió sobre el tema su más famoso libro *(De docta ignorantia,* 1440) y defendió sus doctrinas en el escrito *Apologia doctae ignorantiae,* durante mucho tiempo atribuida a un discípulo de Nicolás de Cusa, pero hoy día considerado como de mano del propio Cusano (véase R. Klibansky, "Praefatio editoris" al tomo II de *Nicolai de Cusa Opera Omnia,* Lipsiae, 1937, pág. V). Según Nicolás de Cusa, puede mostrarse que saber, *scire,* es ignorar, *ignorare (De docta ignorantia,* I, i), pues el saber comienza sólo cuando un intelecto "sano y libre" aspira a buscar la verdad según el deseo innato que en él reside y la aprehende mediante un abrazo amoroso, *amoroso amplexu.* Lo que debe hacerse, ante todo, escribe Nicolás de Cusa, es conocer nuestra ignorancia; sólo quien sea muy docto en ella podrá alcanzar la sabiduría perfecta *(loc. cit.).* O también: "la precisión de la verdad luce incomprensiblemente en las tinieblas de nuestra ignorancia" *(op. Cit.,* I, xxvi). El fin de la docta ignorancia es, pues, la sabiduría perfecta de Dios como bondad infinita, como *maximum y* como unidad suma. La doctrina de Nicolás de Cusa representó uno de los rasgos del platonismo cristiano, particularmente en la forma en que fue desarrollado durante el Renacimiento. De él participaron inclusive escépticos como Montaigne y Francisco Sánchez. Pero mientras el Cusano tendía a la teología negativa, a un "saber" último inexpresable mediante el lenguaje natural, los segundos se preocupaban más bien de la necesidad de descargarse del fárrago de saberes inútiles transmitidos, con el fin de comprender mejor al hombre y la Naturaleza. Uno y otros, sin embargo, coincidían en el afán por alcanzar un conocimiento "directo" y, sobre todo, en el hecho de subrayar la superioridad del proceso de adquisición y "conquista" del saber sobre su mera transmisión: el saber que se hace es superior al saber "hecho", la disposición al conocimiento es superior al conocimiento. La doctrina de la docta ignorancia ofrece, así, a la vez rasgos místicos y experimentales. Sin embargo, como lo ha mostrado Hiram Haydn en su libro sobre el Contra-Renacimiento *(The Counter-Renaissanee,* 1950, *passim,* especialmente Introducción), dichos rasgos tienen un fundamento único: la aspiración a recuperar una "experiencia" original en la que participaron por igual los "experimentales", los "escépticos", los "realistas" y los *homines religiosi.*

DOCTOR. El título honorífico más comente dado a muchos de los escolásticos —y a algunos místicos— es el de *doctor* seguido de un adjetivo por medio del cual se quiere expresar la más destacada característica del autor correspondiente. Indicamos a continuación algunos de los más importantes títulos honoríficos usados.

Doctor admirabilis (Juan Ruysbroeck); *Doctor angelicus* o también *doctor communis* (Santo Tomás de Aquino); *Doctor authenticus* (Gregorio de Rimini); *Doctor breviloquus* (Guiu de Terrena); *Doctor christianissimus* (Juan Gerson); *Doctor eximius* (Francisco Suárez) ; *Doctor facundus* (Pedro de Aureol); *Doctor fundatissimus* (Egidio Romano [Gil de Roma]); *Doctor illuminatus* (Ramón Llull o Lull); *Doctor irrefragabilis* (Alejandro de Hales), *Doctor mirabilis* (Roger Bacon); *Doctor* modernus o también *doctor resolutissimus* (Durando de Saint Pourçain); *Doctor planus et perspicuus* (Gualterio Burleigh); *Doctor seraphicus* (San Buenaventura); *Doctor solemnis* (Enrique de Gante); *Doctor solidus* (Ricardo de Mediavilla o de Middleton); *Doctor subtilis* (Juan Duns Escoto); *Doctor universalis* (Alberto Magno y también Alano de Lille). Se ha propuesto llamar a Balmes *doctor humanus.*

A todos los autores citados se han dedicado artículos especiales. Otros títulos honoríficos usados son: *Doctor dulcifluus* (Antonio André), *Doctor ecstaticus* (Dionisio el Cartujo [al cual nos referimos al final del artículo sobre Juan Ruysbroeck]) ; *Doctor succintus* (Francisco de Marcia).

A veces se han usado otros títulos honoríficos. He aquí algunos de los más conocidos: *Commentator* (Averroes); *Monachus albus* (Juan de Mirecourt); *Philosophus teutonicus* (Jacob Böhme); *Praeceptor Germaniae* (Rabano Mauro); *Venerabilis Inceptor* (Guillermo de Occam). Agreguemos que en muchos textos escolásticos. Aristóteles es designado simplemente como *philosophus.*

DOGMA, DOGMÁTICO. Véase DOGMATISMO.

DOGMATISMO. El sentido en que se usa en filosofía el término 'dogmatismo' es distinto del que se usa en religión. En esta última el dogmatismo es el conjunto de los dogmas, los cuales son considerados (en muchas iglesias cristianas por lo menos, y en particular en el catolicismo) como proposiciones pertenecientes a la palabra de Dios y propuestas por la Iglesia. Los dogmas no están necesariamente ligados a un sistema filosófico, bien que se reconoce que hay sistemas filosóficos opuestos al espíritu del dogma.

Religiosamente, los dogmas son usualmente considerados como verdades. Pero un dogma podría ser falso, en cuyo caso se trata, como escribe Santo Tomás, de un *dogma perversum.* Filosóficamente, en cambio, el vocablo 'dogma', δόγμα, significó primitivamente "opinión". Se trataba de una opinión filosófica, esto es, de algo que se refería a los principios. Por eso el término 'dogmático', δογματικός significó "relativo a una doctrina" o "fundado en principios". Ahora bien, los filósofos que insistían demasiado en los principios terminaban por no prestar atención a los hechos o a los argumentos — especialmente a los hechos o argumentos que pudieran poner en duda tales principios. Tales filósofos no consagraban su actividad a la observación o al examen, sino a la afirmación. Fueron llamados por ello "filósofos dogmáticos", δογματικοί φιλόσοφοι, a diferencia de los "filósofos examinadores" o "escépticos" (v. ESCÉPTICOS para el significado originario de 'escéptico' y sus variedades) (Sexto, *Hyp. Pyrr.* III 56). Se habló por ello también de escuela dogmática, δογματικὴ αἵρεσις, esto es, la que propugnaba no el escepticismo (en cuanto examen libre de prejuicios), sino el dogmatismo.

El sentido de los términos 'dogma', 'dogmático' y "dogmatismo', aun confinándose a la filosofía, no es, sin embargo, simple. Ejemplo de variedad en el uso dentro de un solo filósofo lo hallamos en Kant. Éste rechaza que se pueda establecer lo que llama "una metafísica dogmática", y propone en vez de ello una "crítica de la razón". Por otro lado declara que todas las proposiciones apodícticas, tanto si son demostrables como si son inmediatamente evidentes, pue-

den dividirse en *dogmata* y *mathemata.* Un "dogma" es, según ello, una proposición sintética derivada directamente de conceptos, a diferencia de un "mathema", o proposición sintética obtenida mediante construcción de conceptos (K. *r. V.,* A 736, B 764). Sin embargo, puede decirse que, en general, Kant usa el vocablo 'dogmatismo', a diferencia de la expresión 'procedimiento dogmático' (véase *infra),* en mala parte, y ésta es la que se ha transmitido hasta nosotros en el campo filosófico.

Examinaremos aquí la noción de dogmatismo especialmente en la teoría del conocimiento. El dogmatismo se entiende principalmente en tres sentidos: (1) Como la posición propia del realismo ingenuo, que admite no sólo la posibilidad de conocer las cosas en su ser verdadero (o en sí), sino también la efectividad de este conocimiento en el trato diario y directo con las cosas. (2) Como la confianza absoluta en un órgano determinado de conocimiento (o supuesto conocimiento), principalmente la razón. (3) Como la completa sumisión sin examen personal a unos principios o a la autoridad que los impone o revela. En filosofía se entiende generalmente el dogmatismo como una actitud adoptada en el problema de la posibilidad del conocimiento, y, por lo tanto, comprende las dos primeras acepciones. Sin embargo, la ausencia del examen crítico se revela también en ciertas formas tajantes de escepticismo y por eso se dice que ciertos escépticos son, a su modo, dogmáticos. El dogmatismo absoluto del realismo ingenuo no existe propiamente en la filosofía, que comienza siempre con la pregunta acerca del ser verdadero y, por lo tanto, busca este ser mediante un examen crítico de la apariencia. Tal sucede no solamente en el llamado dogmatismo de los primeros pensadores griegos, sino también en el dogmatismo racionalista del siglo XVII, que desemboca en una gran confianza en la razón, pero *después* de haberla sometido a examen. Como posición gnoseológica, el dogmatismo se opone al criticismo más bien que al escepticismo. Esta oposición entre el dogmatismo y el criticismo ha sido subrayada especialmente por Kant, quien, al proclamar su despertar del "sueño dogmático" por obra de la crítica de Hume, opone la crítica de la razón pura al dogmatismo en metafísica. Mas "la crítica —escribe Kant— no se opone al procedimiento dogmático de la razón en su conocimiento puro, como ciencia (pues tiene siempre que ser dogmática, es decir, tiene que ser rigurosamente demostrativa, por medio de principios fijos *a priori),* sino al dogmatismo, esto es, a la pretensión de avanzar con un conocimiento puro formado de conceptos". "Dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin una previa crítica de su propio poder" (K. *r. V.,* B XXXV). La oposición entre el dogmatismo y el escepticismo cobra un sentido distinto en Comte, cuando considera estas dos actitudes no sólo como posiciones ante el problema del conocimiento, sino como formas últimas de vida humana. La vida humana puede existir, en efecto, en estado dogmático o en estado escéptico, que no es más que un tránsito de un dogmatismo anterior a un dogmatismo nuevo. "El dogmatismo —afirma Comte— es el estado normal de la inteligencia humana, aquel hacia el cual tiende, por su naturaleza, de manera continua y en todos los géneros, inclusive cuando parece apartarse más de ellos, porque el escepticismo no es sino un estado de crisis, resultado inevitable del interregno intelectual que sobreviene necesariamente todas las veces que el espíritu humano está llamado a cambiar de doctrinas y, al mismo tiempo, medio indispensable empleado, ya sea por el individuo o por la especie, para permitir la transición de un dogmatismo a otro, lo que constituye la única utilidad fundamental de la duda" *(Primeros Ensayos,* trad. esp., 1942, pág. 270). El hombre necesita, según ello, vivir confiado o, como dirá posteriormente Ortega, estar en alguna creencia radical; por lo tanto, lo intelectual no puede penetrar de punta a punta la vida humana si no quiere provocarse una disolución de la misma. Como Comte dice, "es a la *acción* a la que está llamada en lo esencial la totalidad del género humano, salvo una imperceptible fracción principalmente consagrada por su naturaleza a la contemplación" *(op. cit.).*

DOMINGO GUNDISALVO, Dominic Gundisalvi, Dominicus Gundissalinus, Domingo González *(fl.* 1150), arcediano de Segovia, residió durante largos años en Toledo donde fue uno de los más destacados traductores de la llamada Escuela de Traductores (VÉASE) de Toledo. En colaboración con Abendaud tradujo el tratado sobre el alma de Avicena y en colaboración con un llamado Juan la *Lógica y* la *Metafísica* de Algazel y la *Fons Vitae* de Avicebrón. Se le supone asimismo traductor de la *Metafísica* de Avicena, de varios tratados de Alfarabi y de algunos escritos de Alkindi y de Isaac Israeli. Sin embargo, Domingo Gundisalvo no fue solamente un traductor; usando las fuentes aristotélicas, neoplatónicas árabes y agustinianas, así como escritos de Boecio, San Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable, nuestro autor presentó en varias obras originales un conjunto filosófico notablemente amplio y consistente y en todo caso grandemente influyente sobre los escolásticos posteriores de la Edad Media. Importante en su contribución es su clasificación de las ciencias a que nos hemos referido en el artículo correspondiente (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). También contribuyó grandemente a la elaboración de la metafísica, estableciendo, a base del aristotelismo y del neoplatonismo, una gradación de los seres fundada en la concepción del primer ser o Dios como pura forma y de los demás en tanto que compuestos, en distintos grados, de materia y forma. La influencia de Avicena y de Avicebrón se manifiesta especialmente en el tratado de Domingo Gundisalvo sobre el origen del mundo, donde se combina la doctrina cristiana de la creación con el uso de algunos conceptos derivados de la teoría de la emanación. Análogo sincretismo se revela en el tratado sobre la inmortalidad del alma, donde los argumentos platónicos y los aristotélicos son usados juntamente para el mismo propósito fundamental. Uno de los rasgos característicos de los escritos de Domingo Gundisalvo, y uno de los que más contribuyeron a la influencia ejercida por el filósofo, es la presentación de algunas tesis en fórmulas precisas y susceptibles de ulterior desarrollo y comentario; éstas son especialmente evidentes en las partes de sus obras en las que se fundamentan nociones metafísicas (u ontológicas) y psicológicas.

Obras: *De divisione philosophiae,* ed. por L. Baur en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* IV, 2-3 (1903). — *De processione mundi,* ed. por G. Bülow, en *Beiträge* XXIV, 3 (1925); Cfr. también M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* tomo I. — *De unitate,* ed. por F. Correns, en *Beiträge,* I, 1 (1891) [este tratado había sido falsamente atribuido a Boecio]. — *De anima,* ed. en parte por A. Löwenthal en *D. G. und sein psychologisches Kompendium,* 1890; completo por G. Bülow en *Beiträge,* II, 3 (1903), y por J. T. Muckle en *Medieval Studies,* II (1940), 23-103. — *De scientiis,* ed. M. Alonso, S. I., 1954. — Todas estas ediciones contienen estudios y comentarios. — Véase, además: A. Löwenthal, *Pseudo-Aristoteles über die Seele, eine phychologische Schrift des 11. Jahrh, und ihre Beziehungen zu Salomon ibn Gebirol,* 1891, págs. 79-131. — Cl. Baeumker, "D. G. als philosophischer Schriftsteller", *Compte rendu du 4e Congrès scientifique internationale des catholiques,* sección III, 1898, reimpreso en *Studien und Charakteristiken,* 1927, págs. 255-77. — A. Schneider, *Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhundenderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie,* 1916 (Beiträge, XVII, 4]. — M. Alonso, "Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano", *Al-Andalus,* VIII (1943), 155-88. — Id., íd., "Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo", *Al-Andalus,* XI (1947), 209-11. — A. H. Chroust, "The Definitions of Philosophy in the De divisione Philosophiae of Dominicus Gundissalinus", *The Thomist,* XXV (1951), 253-81. — Manuel Alonso, S. J., *Temas filosóficos medievales (Ibn Dāwud y Gundisalvo),* 1959 [Publicaciones anejas a *Miscelánea Comillas.* Serie filosófica, 10]. — Véase también la bibliografía de TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE).

DONOSO CORTÉS (JUAN), Marqués de Valdegamas (1809-1853), nacido en el Valle de k Serena (Extremadura), se distinguió como político, escritor, orador y diplomático (Ministro Plenipotenciario en Berlín en 1849; Embajador en París en 1853). Representó en la acción el ala derecha de los cristinos e isabelinos, pero en la teoría k defensa de los principios de los carlistas. Después de una primera época en la que estuvo próximo a las tesis del liberalismo doctrinario, se "convirtió" en paladín del ultramontanismo, representando en España un papel análogo al que desempeñaron Joseph de Maistre y Louis de Bonald en Francia, o inclusive Joseph Görres en Prusia. Sus ideas, expresadas sistemáticamente en el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* se centraron en torno a las afirmaciones siguientes: La política depende de la teología. El proceso de secularización de la Edad Moderna es un error gigantesco, engendrado por el orgullo. El hombre se ha creído suficiente; se ha desligado de su divina fuente y ha producido la serie de las revoluciones. Dios es el Alfa y el Omega de todas las cosas; una política secular es un contrasentido. La verdadera teología es la católica. Por lo tanto, el catolicismo es la civilización. El dogma católico no es uno junto a otros, como creen los modernos; es el único verdadero y está depositado en k Iglesia. Siendo ésta infalible, no puede tolerar el error. Tal idea está basada en una argumentación dialéctica (*Ensayo,* Lib. I, cap. iii) que, junto con la afirmación y demostración de que hay "secretas analogías entre las perturbaciones físicas y las morales, derivadas todas de k libertad humana" *(op. cit.,* Libro II, cap. v), constituye lo más original en el pensamiento político-filosófico-teológico de Donoso. Hemos reproducido sus argumentos respecto al primer punto en el artículo TOLERANCIA. En cuanto al segundo, se basa en k crítica de que lo visible se explica sólo por lo visible, y lo natural por lo natural *(op. cit.,* Libro I, cap. vii); tan pronto como vemos en lo sobrenatural el fundamento de lo natural, admitimos que k concupiscencia de la carne y el orgullo del espíritu son lo mismo: el pecado. Éste culmina en la pretendida deificación del hombre por sí mismo — consecuencia de k negación de un Dios trascendente. Pero esta deificación no destruye el orden moral y físico perfecto instituido por Dios. La negación de tal orden es, pues, vana; su única consecuencia es hacer más pesado el yugo del hombre por medio de las catástrofes, 'las cuales se proporcionan siempre a las negaciones" *(op. cit.,* Conclusión).

La primera edición del *Ensayo* apareció simultáneamente en español (Madrid, 1851) y en traducción francesa (París, 1851). La obra se dirigía contra el ateísmo revolucionario de la época, especialmente contra el de Proudhon, pero hay también ataques (respetuosos) contra la doctrina de Guizot sobre el desarrollo de la civilización en Europa. Ediciones de obras de Donoso: Madrid, 1848, 2 vols.; Madrid, 1854-56, 5 vols. (Gabino Tejada); Madrid, 1891-93, 3 vols. (Manuel Ortí y Lara), reimpresión en 1903-1904, 4 vols. La mejor y más completa edición es la dirigida por Juan Juretschke: *Obras completas,* Madrid, 1946, 2 vols. (el *Ensayo* figura en el tomo II, págs. 347-551). Entre los escritos de Donoso filosóficamente interesantes que figuran en la última edición citada —además del *Ensayo*— mencionamos: "La religión, la libertad, la inteligencia" (1837) en I, 375-79; "Filosofía de la historia. Juan Bautista Vico" (1838), en I, 537-72; "Consideraciones sobre el cristianismo" (1838), en I, 573-82; "Pensamientos varios" en II, 823-7. Correspondencia en torno al "Ensayo", en II, 553-62. Véase también la "Carta a Su Santidad Pío IX", en II, 565-70. — Sobre Donoso: Juan Valera, artículo sobre el *Ensayo* publicado en 1856 y recogido en el tomo XXXIV (1913), titulado *Estudios críticos sobre filosofía y religión (1856-1863),* págs. 9-61 de la edición de *Obras completas,* de Valera. — Joaquín Costa, "Filosofía política de Donoso Cortés", en *Estudios jurídicos y políticos,* 1884. — Carl Schmitt, "Der unbekannte Donoso Cortés", *Hochland,* XXVII (1929), reproducido en *Positionen und Begriffe,* 1940. — Id., íd., *Donoso Cortés. Su posición en la historia de la filosofía del Estado europeo (Conferencias en el Centro de Intercambio intelectual Germano-Español,* de Madrid, XXVI), 1930. — Edmund Schramm, *Donoso Cortés. Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen,* 1935 (trad. esp.: *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento,* 1936). — Francisco Ayala, Estudio preliminar a su edición del *Ensayo* (Buenos Aires, 1943). — Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario,* 1945. — Carl Schmitt, *Interpretación europea de Donoso Cortés,* 1952. — G. de Armas, *Donoso Cortés,* 1953. — J. Chaix-Ruy, *Donoso Cortés, théologien de l'histoire et prophèthe,* 1956. — Alberto Caturelli, *D. C. (Ensayo sobre su filosofía de la historia),* 1958.

DOXÓGRAFOS. En Filosofía (Historia de la) (VÉASE) nos hemos referido a ciertas fuentes para el estudio de la historia de la filosofía griega. Más información al respecto se halla

al comienzo de la bibliografía del artículo Filosofía griega (v.). Aquí recapitularemos y ampliaremos las informaciones proporcionadas en dichos artículos con respecto a la llamada *tradición doxográfica.*

Esta tradición es la de los "doxógrafos", término que significa "compiladores de opiniones" (de δόξαι = 'opiniones', y también 'tesis', 'doctrina') — se entiende, de "opiniones de otros autores". Además del vocablo δόξαι , se usó también el término: ἀ ἀρέσκοντα (= 'los preceptos'), que se transformó en latín en *placita.*

Se debe a Hermann Diels la primera y todavía la más importante clasificación del material doxográfico, así como un estudio fundamental de la tradición doxográfica. Para la edición de Diels y ediciones de otros textos a que nos referiremos luego, véase bibliografía.

El fundamento de la tradición doxográfica son los 16 (o 18) libros φυσικῶν δόξαι, *de las opiniones de los físicos* (en el sentido aristotélico de 'físicos' [véase FÍSICA]) de Teofrasto; esta obra se cita en latín como *De physicorum placitis.* De la misma obra (perdida) se hicieron dos libros: el primero, titulado *Sobre los principios materiales,* y el segundo titulado *Sobre la sensación.* Del primer libro quedan varios extractos conservados por Simplicio en sus comentarios a la *Física* (a "los libros de los físicos") de Aristóteles. Simplicio tomó varios de tales extractos de los comentarios (perdidos) de Alejandro de Afrodisia (VÉASE). El segundo libro se ha conservado en gran parte.

Después de Teofrasto, y basándose en gran parte en su compilación, hay una serie de colecciones o doxografías. Pueden clasificarse del siguiente modo: (1) obras doctrinales; (2) obras biográficas; (3) "sucesiones". Las obras doctrinales consisten en compilaciones de acuerdo con temas, en cada uno de los cuales se indican las opiniones de varios autores. Las obras biográficas consisten en compilaciones de opiniones de acuerdo con los autores. Las "sucesiones" consisten en compilaciones de opiniones de acuerdo con las "sucesiones" de autores en varias escuelas. Algunas veces las obras biográficas están asimismo organizadas por escuelas o "sectas".

Esta división puede considerarse como el fundamento de tres grandes modos de presentar la historia de la filosofía que de alguna manera han subsistido hasta la fecha: por "problemas"; por "autores" y por "escuelas". Excluimos aquí las meras "cronografías" (corno la *Chronica,* de Apolodoro, basada en parte en la *Chronographia* de Eratóstenes de Cirene), porque se trata, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, de meras "obras auxiliares". En efecto, en las Crónicas y Cronografías hay simplemente listas de filósofos (organizadas por escuelas o sectas) de acuerdo con las supuestas fechas de nacimiento de los autores — se supone que la fecha de nacimiento tuvo lugar cuarenta años antes del *acme* o el *floruit* ("florecimiento") del filósofo. El *acme* en cuestión está correlacionado con un acontecimiento importante, o considerado importante.

Dentro de las obras o doxografías que hemos llamado "doctrinales" —las que siguen, pues, el método de presentación según temas o problemas adoptado por Teofrasto— se halla una recopilación a la que Diels dio el nombre de *Vetusta Placita.* Esta compilación (perdida) fue redactada al parecer por un discípulo de Posidonio (VÉASE) durante el siglo I. Contenía no sólo "opiniones" de autores hasta Teofrasto, sino también de filósofos peripatéticos, estoicos y epicúreos. Los *Vetusta Placita* constituyeron la base de la compilación de Aecio (VÉASE), las *Aetii Placita.* A su vez, la compilación de Aecio constituyó la base de las dos doxografías más importantes que han llegado hasta nosotros: el *Epitome* o *Placita philosophorum,* del Pseudo-Plutarco (VÉASE) —y que se atribuyó, pues, a Plutarco— y los "Extractos" *(Eclogae)* contenidos en la "Antología" o *Florilegium,* de Juan de Stobi o Estobeo (VÉASE).

Entre las obras o doxografías biográficas destaca la de Diógenes Laercio (VÉASE), en la que se recogen, con frecuencia sin cuidado y casi siempre sin crítica, informaciones proporcionadas por numerosos historiadores y biógrafos de la época alejandrina.

En cuanto a las "sucesiones", nos hemos referido a ellas en el artículo Diádocos (véase también ESCOLARCA). La más importante obra al respecto es la de Soción de Alejandría (VÉASE). De ella procede la distinción clásica entre la escuela de los jónicos (VÉASE) y la de los itálicos (v.).

A las obras citadas pueden agregarse otras "fuentes doxográficas". Se encuentran doxografías en Varrón (que se basó en parte en las *Vetusta Placita),* en Cicerón, en Plutarco, en las *Noctae Atticae* de Aulo Gelio, en Sexto el Empírico y en varios comentaristas (por ejemplo, en el ya citado Simplicio). Importantes son los *Philosophoumena* de la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito (VÉASE) —basada en gran parte en Teofrasto— y diversos fragmentos que se atribuyeron a Plutarco y que son llamados *Stromateis pseudo-plutarquianos.* Estos fragmentos han sido conservados en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio (VÉASE).

Aunque la compilación de Teofrasto puede seguir siendo considerada como "fundamento de la tradición doxográfica", ello no significa que todas las compilaciones de esta tradición procedan directa o indirectamente de Teofrasto. Hubo numerosos trabajos doxográficos y biográficos producidos independientemente de Teofrasto; en algunos se basaron quizá partes de las doxografías de autores como Plutarco y San Clemente de Alejandría.

El título de la obra de Hermann Diels a que nos hemos referido en el texto es: *Doxographi Graeci collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels* (Berolini, 1879). Editio iterata, 1929. Incluye: *Aetii de placitis reliquiae (Plutarchi Epitome, Stobaei Excerpta); Arii Didymi Epitomes fragmenta physica; Theophrasti Physic. Opinionum, de sensibus fr.; Ciceronis ex L. I. de deorum natura; Philodemi ex L. I. de pietate; Hyppolyti Philosophoumena; Plutarchi Stromateon fr.; Epiphanii varia excerpta; Galeni historia philosopha; Hermiae irrisio gentilium philosophorum.* Los "Prolegomena" (en latín) de Diels se hallan en págs. 1-263. — La colección de textos de Diels ha sido complementada por P. Wendland (1897); R, v. Scala (1898); A. Baumstark (1897); G. Pasquali (1910). A estas colecciones de textos, ya citadas en el artículo FILOSOFÍA GRIEGA, hay que agregar las ediciones de fragmentos asimismo mencionados en tal artículo (Mullach, Müller, E. Reitzenstein, F. Wehrli y otros). — Véanse asimismo las bibliografías de los artículos citados en el texto del presente. — Muchas de las obras mencionadas en FILOSOFÍA GRIEGA y en FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) tratan de los doxógrafos; nos limitamos aquí a destacar M. del Pra, *La storiografia filosofica antica,* 1948.

DRAOMA. Véase IDEOMA.

DRIESCH (HANS) (1867-1941) nac. en Kreuznach, estudió, entre otros lugares, en Jena, con Ernst Haeckel, trabajó en investigaciones zoológicas y biológicas en diversas instituciones (Nápoles, Trieste), profesó en Aberdeen (Gifford Lectures de 1907-08), en Heidelberg (1909-20) y, finalmente, en Colonia y Leipzig. Bien pronto, sin embargo, sus intereses biológicos se desplazaron hacia la filosofía, la cual, por otro lado, no fue en gran parte sino la traducción conceptual de sus experimentos y reflexiones en el campo de las ciencias naturales. Las experiencias realizadas con las células de la gástrula de un erizo de mar (que al ser divididas no dieron origen a organismos parciales, sino que reprodujeron, en menor tamaño, el organismo entero) le convencieron de un principio que ha llegado a ser básico de toda su filosofía: el de que la experiencia misma y no simplemente una reflexión apoyada sobre supuestos metafísicos obliga a rechazar el mecanicismo. En la oposición contemporánea entre mecanicismo y vitalismo —ante todo en la biología, pero luego en la interpretación total de la realidad—, Driesch ha sido uno de los principales y más constantes adalides del segundo. Para ello era necesario, sin embargo, hacer algo más que mostrar la sumisión de los procesos orgánicos a un desarrollo no mecánico; precisaba forjar filosóficamente diversos conceptos que permitieran entender la forma de tales procesos. De este modo llegó Driesch a la elaboración filosófica de los conceptos de totalidad, de causalidad total y de entelequia. En lo que toca al primero, el primado de la totalidad se muestra por medio de la existencia de los sistemas "armónico-equipotenciales" en los cuales el todo está contenido, por así decirlo, en la "parte" (que no será ya parte, sino germen). En lo que respecta al segundo, la causalidad de totalidad *(Ganzheitskausalität),* llamada también "causalidad entelequial", engloba en su seno la causalidad mecánica, un poco al modo como en el idealismo teleológico, tal como fue defendido por Lotze, la teología es a un tiempo la cobertura y la base del mecanismo. Respecto a la entelequia (VÉASE), en tanto que substancia individualizante, nos hallamos, supone Driesch, ante el principio mismo del mencionado primado de la causalidad total y de la estructura. La entelequia no es entonces una substancia misteriosa, situada en el mismo plano del acontecer físico-químico, pero destinada a dominar este acontecer, sino una realidad intraducibie al lenguaje de los procesos inferiores, porque su función capital es la de la dirección y la de la suspensión. Con esto se distingue el vitalismo de Driesch del vitalismo "clásico". Pero, además, la concepción individualizante y causal-total de la entelequia no es, según Driesch, una simple hipótesis de filosofía biológica, sino un principio de teoría del conocimiento. Ahora bien, esta teoría del conocimiento que, unida a una lógica, forma la "teoría del orden", intenta solucionar el dualismo de materia y vida, de parte y todo, de energía y entelequia supuesto en la filosofía natural mediante una concepción del orden como algo "puesto". Aun cuando el hecho del "poner" no debe ser interpretado en un sentido idealista, el orden puesto coincide, sin embargo, con el orden "intuido", de tal modo que un idealismo fenomenológico no puede ser enteramente descartado en su filosofía. Mas este poner en tanto que tener conciencia de la ordenación de algo supera, en la posterior "teoría de la realidad", cualquier tendencia que pudiese manifestarse hacia un subjetivismo gnoseológico o metafísico. El examen de los elementos de la lógica y de la teoría del conocimiento conduce, por lo tanto, a una consideración metafísica que no será de este modo una especulación romántica, sino algo parecido a una "metafísica inductiva". Pues las conclusiones metafísicas de la "teoría de la realidad" serán en todos los casos meramente hipotéticas, y lo único que tendrán de bien fundado será lo que coincida con los marcos de la "teoría del orden" y de las formas posibles de ordenación. El carácter absoluto de los objetos tratados por la teoría de la realidad —a diferencia del carácter fenoménico de los objetos analizados en la teoría del orden— no significa, empero, que su realidad sea mayor que la de los objetos "puestos" y "ordenados"; significa simplemente que sus posibilidades pueden ser absolutas, y ello tanto más cuanto más se aproxima lo posible a lo real y más implicada está en una posibilidad lo que ella tenga de realidad.

Obras principales: *Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft,* 1893 *(La biología como ciencia fundamental autónoma). — Die organische Regulation. Vorbereitungen zu einer Theorie des Lebens,* 1901 *(Las regulaciones orgánicas. Prolegómenos para una teoría de la vida). — Naturbegriffe und Natururteile. Analytische Untersuchung zu reinen und empirischen Naturwissenschaft,* 1904 *(Conceptos naturales y juicios naturales. Investigación analítica para una ciencia natural pura y empírica). — Der Vitalismus als Geschichte und Lehre,* 1906 *(El vitalismo como historia y doctrina). — The Science and the Philosophy of the Organism* (Gifford Lectures, publicadas en inglés en 1908 y traducidas al alemán por el autor con el título *Philosophie des Organischen,* 1909). *— Ordnungslehre. Ein System des nicht-metaphysischen Teiles der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Werden,* 1912 *(Teoría del orden, Sistema de la parte no metafísica de la filosofía. Con especial consideración de la doctrina del devenir). — Die Logik als Aufgabe. Eine Studie über die Beziehung zwischen Phänomenologie und Logik, zugleich eine Einleitung in die Ordnungslehre,* 1913 *(La lógica como tema. Estudio sobre la relación entre fenomenología y lógica, con una introducción a la teoría del orden). — Leib und Seele. Eine Untersuchung über das psycho-physische Grundproblem,* 1916 *(Cuerpo y alma. Una investigación sobre el problema fundamental psicofísico). — Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch,* 1917 *(Teoría de la realidad. Ensayo metafísico). — Das Problem der Freiheit,* 1917 *(El problema de la libertad). — Logische Studien über Entwicklung,* I, 1918; II, 1919 *(Estudios lógicos sobre la evolución). — Der Begriff der organischen Form,* 1919 *(El concepto de forma orgánica). — Wissen und Denken. Ein Prolegomenon zu aller Philosophie,* 1919 *(Saber y pensar. Prolegómeno a toda filosofía). — Das Ganze und die Summe,* 1921 *(El todo y la suma). — Geschichte des Vitalismus,* 1922 *(Historia del vitalismo). — Metaphysik,* 1924 (trad. esp.: *Metafísica,* 1930). *— Relativitätstheorie und Philosophie,* 1924 (trad. esp.: *La teoría de la relatividad y la filosofía,* 1927). *— Grundprobleme der Psychologie. Ihre Krisis in der Gegenwart,* 1926 *(Problemas fundamentales de*

la psicología. Su crisis actual). — *Metaphysik der Natur*, 1927 (*Metafísica de la Naturaleza*). — *Die sittliche Tat. Ein moralphilosophischer Versuch*, 1927 (trad. esp.: *El acto moral*, 1929). — *Der Mensch und die Welt*, 1928 (trad. esp.: *El hombre y el Universo*, 1929). — *Philosophische Forschungswege. Ratschläge und Warnungen*, 1930 (*Vías de investigación filosófica. Consejos y avisos*). — *Parapsychologie, die Wissenschaft von den "okkulten" Erscheinungen*, 1932 (*Parapsicología, la ciencia de los fenómenos "ocultos"*). — *Die Maschine und der Organismus*, 1935 (*La máquina y el organismo*). — *Alltagsrätsel des Seelenlebens*, 1938 (*Enigmas cotidianos de la vida anímica*). — *Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis*, 1940 (*Percatación y conocimiento de sí mismo*). — *Biologische Probleme höherer Ordnung*, 1941 (*Problemas biológicos de orden superior*). — *Zur Problematik des Alterns*, 1942 (*Sobre los problemas relativos al envejecimiento*). — *Lebenserinnerungen*, 1951 (*Memorias*). — Autoexposiciones en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (V, 1925) y *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern* (I, 1931). — Véanse los volúmenes de homenaje: *Zum 60. Geburtstag. 1. Wissen und Leben*, ed. H. Schneider y W. Schingnitz; 2. *Ordnung und Wirklichkeit*, ed. W. Schingnitz, 1927, y *Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen*, Nos. 111 y 112, 1927. — Véase también: O. Heinichen, *Drieschs Philosophie*, 1924. — A. Gehlen, *Zur Theorie des Setzens und des setzungshaften Wissens bei Driesch*, 1927. — E. Heuss, *Rationale Biologie und ihre Kritik. Eine Auseinandersetzung mit dem Vitalismus H. Drieschs*, 1938. — Varios autores (U. Schöndorfer, G. von Natzmer, etc.). *H. D. Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute*, 1951.

DROBISCH (MORITZ WILHELM) (1802-1896) nac. en Leipzig, profesor desde 1842 en Leipzig, fue uno de los más destacados miembros de la escuela de Herbart (VÉASE). Drobisch se distinguió por sus trabajos en lógica y psicología. La lógica de Drobisch es al mismo tiempo una ontología en cuanto el autor identifica las formas del pensamiento con las formas del ser. Por este motivo la lógica no puede ser enteramente formal, a menos que 'formal' sea entendido como 'lo que pertenece a los principios'; en todo caso, la pura formalidad pertenece al razonamiento, pero no a los conceptos usados en el mismo. En la psicología Drobisch se orientó hacia la fundamentación y desarrollo de una teoría general de las representaciones tratada por medio de la matemática. Según Drobisch, la psicología matemática desempeña con respecto a los fenómenos psicológicos el mismo papel fundamental que desempeñan la geometría y la mecánica con respecto a los fenómenos físicos. Así, la psicología no es para Drobisch ni una mera especulación ni una simple colección de hechos empíricos, sino una elaboración científica de estos últimos.

Obras: *Beiträge zur Orientierung über Herbarts System der Philosophie*, 1843 (*Contribuciones para una orientación en el sistema herbartiano de filosofía*). — *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, nebst einem logisch-mathematischen Anhangen*, 1836, 2ª ed., 1851 (*Nueva exposición de la lógica según sus más simples relaciones, junto con un apéndice lógico-matemático*). — *Quastionum mathematicopsychologicarum spec. I-V*, 1836-39. — *Grundlehren der Religionsphilosophie*, 1840 (*Fundamentos de filosofía de la religión*). — *Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode*, 1843 (*Psicología empírica según el método de las ciencias naturales*). — *Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie*, 1850 (*Primeros bosquejos de la psicología matemática*). — *Ueber die Stellung Kants zur Schillerschen Ethik*, 1859 (*Sobre la actitud de Kant respecto a la ética de Schiller*).—*De philosophia scientiae naturali insita*, 1864. — *Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit*, 1867. — (*La estadística moral y la libertad de la voluntad humana*). — *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart*, 1876 (*Sobre el desarrollo de la filosofía por Herbart*). — *Kants Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff*, 1885 (*La cosa en sí, de Kant, y su concepto de experiencia*). — *Enzyklopädie der Philosophie*, 1908, ed. O. Flügel. — Véase M. Heinze, *M. W. Drobisch*, 1897. — W. Neubert-Drobich, *M. W. Drobisch, ein Gelehrtenleben*, 1902.

DU BOIS-REYMOND (EMIL) (1818-1896) nac. en Berlín, profesor (desde 1858) de fisiología en la Universidad de Berlín, suscitó numerosas polémicas en el mundo científico y filosófico alemán por sus conferencias sobre los límites del conocimiento de la Naturaleza y sobre "los siete enigmas del mundo". Estos enigmas (de los que habló luego Ernst Haeckel [VÉASE] son: 1. La esencia de la materia y de la energía; 2. El origen del movimiento. 3. El origen de la vida; 4. La finalidad de la Naturaleza; 5. El origen de la sensibilidad; 6. El origen del pensamiento y del lenguaje; 7. El problema del libre albedrío. Du Bois-Reymond llevó el agnoticismo científico al extremo al proclamar, en frase célebre, de algunos de estos enigmas que no solamente ignoramos, sino que siempre ignoraremos: *ignoramus et ignorabimus*.

Las dos conferencias mencionadas se titulan: *Über die Grenzen der Naturerkennens*, 1873 (numerosísimas ediciones) y *Die sieben Welträtsel*, 1882 (numerosísimas ediciones). — Otras obras de Du Bois-Reymond: *Untersuchungen über tierische Elektrizität. I*, 1848; II, 1, 1849; II, 2, 1860. — *Reden*, 2 vols., 1885-87, 2a ed., 1912. — *Vorlesungen über die Physik des organischen Stoffwechsels*, 1900. — *Über Neovitalismus*, 1913, ed. Metze. — Véase Boruttau, *E. du B.-R.*, 1922.

DU VAIR (GUILLAUME) (1556-1621) nac. en París, obispo de Lisieux, fue, con Justus Lipsius, uno de los más destacados neoestoicos modernos. A diferencia de la atención que, dentro del predominio de lo práctico-moral, prestó Lipsius a los aspectos teóricos del estoicismo, Du Vair se concentró casi exclusivamente en la filosofía moral. De hecho, su estoicismo fue en la mayor parte de las ocasiones una interpretación de las máximas morales de los estoicos (particularmente de Epicteto) por medio del cristianismo. Pueden encontrarse asimismo en sus pensamientos, especialmente en los de la última fase de su vida, rasgos platónicos.

Obras: Sainte *Philosophie*, 1603; ed. anotada por G. Michaud, 1946. — *La philosophie morale des Stoïques* publicada poco después de la aparición, en 1585, de la traducción del *Manual*, de Epicteto. — *Constance*, 1594. — Cartas: *Lettres inédites de Du Vair*, por Tamizey de Larroque, 1876. — Véase M. R. Radouant, *G. du Vair, l'homme et l'orateur*, 1909. — L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle*, 1914 (Parte III, Caps, v-viii).

DUALISMO. Según Rudolf Eucken el vocablo 'dualismo' fue empleado primeramente por Thomas

Hyde en su *Historia religionis veterum Persarum,* 1700 (Cap. IX, página 164) para designar el dualismo de Ormuz y Arimán; esta misma significación tenía todavía en Bayle *(Dictionnaire historique et critique,* art. *Zoroastre)* y en Leibniz *(Theod.,* II, 144, 149). Sólo con Wolff aparece un significado estrictamente filosófico, al utilizar 'dualismo' como algo contrario a 'monismo'. Para Wolff, en efecto *(Psychologia rationalis,* 1734, § 34), son dualistas los que afirman la existencia de dos substancias, la material y la espiritual, a diferencia de los monistas, que no admiten más que una. Distinto, en cambio, es el sentido en que el término fue empleado por Kant, al llamar dualistas (Das *Ende der Dinge,* 1794) a los que admitían que sólo un pequeño número de elegidos se salvan, contrariamente a lo que predicaban los unitarios. El significado filosófico, tal como fue utilizado por Wolff, es el que predominó a la larga, tanto más cuanto que con los vocablos 'dualismo' y 'monismo' se caracterizaban posiciones muy fundamentales en el problema de la relación *alma-cuerpo,* de tan amplias resonancias en la filosofía moderna a partir de Descartes. Así, Descartes es caracterizado como francamente dualista, en tanto que Spinoza representa el caso más extremado de monismo. Sólo la posterior generalización del significado del término ha hecho que 'dualismo' significara, en general, toda contraposición de dos tendencias irreductibles entre sí. Desde este punto de vista, pueden entenderse como dualistas varias doctrinas filosóficas fundamentales: la filosofía pitagórica, que opone lo perfecto a lo imperfecto, lo limitado a lo ilimitado, lo masculino a lo femenino, etc., y hace de estas oposiciones los principios de la formación de las cosas; la especulación gnóstica y maniquea, con su oposición de los principios del Bien y del Mal; el sistema cartesiano, con la reducción de todo ser a la substancia pensante o a la substancia extensa. El dualismo se entiende, además, de diversas maneras según el campo a que se aplique, hablándose de dualismo psicológico (problema de la unión del alma con el cuerpo, de la libertad y el determinismo), dualismo moral (el bien y el mal, la Naturaleza y la gracia), gnoseológico (sujeto y objeto), religioso, etc. Sin embargo, se llama más bien dualista a toda doctrina metafísica que supone la existencia de dos principios o realidades irreductibles entre sí y no subordinables, que sirven para la explicación del universo. En verdad, esta última doctrina es la que se considera dualista por excelencia. Los múltiples dualismos que pueden manifestarse en las teorías filosóficas —como el llamado dualismo aristotélico de la forma y de la materia o el dualismo kantiano de necesidad y libertad, de fenómeno y noúmeno— no lo son sino en la medida en que se interpretan los términos opuestos de un modo absolutamente realista y aun se les da un cierto tinte valorativo. Sólo desde este punto de vista podemos decir que el dualismo se opone al monismo, que no predica la subordinación de unas realidades a otras, sino que tiende constantemente a la identificación de los opuestos mediante la subsunción de los mismos en un orden o principio superior.

La contraposición del dualismo con el monismo parece ser de tal manera absoluta, que cuando se trata de acogerse a una de las dos doctrinas no se encuentra otra posibilidad de orientación que esa misma decisión suprema a que se refería Fichte. Sin embargo, sería ilegítimo establecer una comparación de las doctrinas filosóficas basándose solamente en su pertenencia al dualismo o al monismo. Esto se advierte sobre todo en la cuestión del dualismo *materia-espíritu,* dualismo que ha dado origen, sobre todo en el curso de la época moderna, a numerosas soluciones. Cada una de éstas comprende direcciones filosóficas de la más diversa índole; dualismo y monismo son insuficientes, por lo tanto, para caracterizar de manera cabal una tendencia filosófica. De ahí que toda referencia al dualismo deba referirse a una época concreta. Es lo que ha hecho Arthur O. Lovejoy al señalar que el dualismo *de la época moderna* entre las ideas y la realidad, la experiencia y la Naturaleza, el orden moral y el orden físico, va en camino de una superación sin necesidad de caer en un fenomenalismo o en un idealismo que, en último término, poseen bases dualistas. El dualismo aquí referido es un "clima" filosófico concreto que unifica diversas corrientes filosóficas *de una cierta época.*

G. Portig, *Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung,* 1904. — L. Stein, *Dualismus oder Monismus,* 1909. — M. Stefanescu, *Le dualisme logique,* 1909. — E. Nobile, *Dualismo e religione,* 1922. — Id., id., *Il dualismo nella filosofía. Sua ragione eterna e sue storiche vicissitudini,* 2a ed., 1935. — Filipina d'Arcangelo, *Il dualismo kantiano ed i suoi vari tentativi per superarlo,* 1933. — Giovanni Bianca, *Il dualismo di spirito e realtà nell'idealismo moderno* 1935. — Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions,* 1946. — Id., id., *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens,* 1947.

DUCASSE (CURT JOHN) nac. (1881) en Francia, se trasladó a los Estados Unidos, profesando durante muchos años en Brown University (Providence, Rhode Island). Ducasse se ha interesado por el problema del objeto y método de la filosofía, examinando las diversas tesis fundamentales que se han ofrecido a este respecto y proponiendo una idea de la filosofía como un conjunto, sistemáticamente articulado, de evaluaciones o apreciaciones *(appraisals)* de ciertas proposiciones. La filosofía se ocupa de saber lo que se quiere decir cuando se formulan ciertos juicios de carácter general, pero aunque la actividad filosófica es primariamente "lingüística" o conceptual se refiere a expresiones o conceptos que pretenden enunciar algo acerca de la realidad. Ducasse se ha ocupado asimismo extensamente del problema de la naturaleza del espíritu *(mind)* y de la cuestión de su relación con el cuerpo. Aunque ha sometido a crítica las ideas de sobrevivencia, ha intentado dar un fundamento empírico a la creencia en ciertas formas de metempsicosis.

Obras: *The Philosophy of Art,* 1929. — *Philosophy as a Science. Its Matter and Its Method,* 1941. — *The Method of Knowledge in Philosophy,* 1945 [University of California Publications in Philosophy, XVI, 7]. — *Nature, Mind, and Death,* 1951. — A *Philosophical Scrutiny of Religión,* 1953. — A *Critical Examination of the Belief in a Life After Death,* 1961 [American Lecture Series, ed. Marvin Farber,

DUDA. El término 'duda' significa primariamente "vacilación", "irresolución", "perplejidad". Estas significaciones se encuentran ya en el vocablo latino *dubitatis.* En la *dubitatio* hay siempre (por lo menos) dos proposiciones o tesis entre las cuales la mente se siente fluctuante; va, en efecto, de una a otra sin detenerse. Por este motivo, la duda no significa falta de creencia, sino *indecisión* con respecto a las creencias. En la duda hay un estado de suspensión del juicio (véase EPOJÉ). Puede decirse, pues, que la duda es la actitud propia del escép-tico (véase ESCEPTICISMO), siempre que entendamos a éste no como el que no cree en nada, sino como el que pone entre paréntesis sus juicios en vista de la imposibilidad en que se halla de *decidirse.*

Dentro de esta significación general, la duda —o, mejor dicho, el *estado* de duda— puede entenderse de varios modos. A nuestro entender, se reducen a los siguientes: (1) la duda como *actitud;* (2) la duda como *método;* (3) la duda como elemento necesario para la fe. Es poco frecuente encontrar ejemplos puros de cualquiera de estas tres significaciones en la historia de la filosofía, pero puede hablarse de varias concepciones de la duda en las cuales se manifiesta la *tendencia* a subrayar una de ellas.

La duda como actitud es frecuente entre los escépticos griegos y los renacentistas. Es también bastante habitual entre quienes, sin pretender forjar ninguna filosofía, se niegan a adherirse a cualquier creencia firme y específica o consideran que no hay ninguna proposición cuya validez pueda ser probada de modo suficiente para engendrar una convicción *completa.* Característico de esta forma de duda es el considerar el estado de irresolución como permanente, pero al mismo tiempo el encontrar en él una cierta satisfacción psicológica. En la duda como actitud la mente se goza "en no dar ninguna respuesta y en no producir ninguna convicción", como, según Hume *(En-quiry,* sec. 12), ocurre cuando adoptamos argumentos "meramente escépticos", del tipo de los de Bayle o Berkeley. Se ha dicho que la actitud de la duda tal como se manifestó por lo menos entre los escépticos griegos es una "conclusión" a la cual se llega después de haber rechazado como válidos todos los argumentos conducentes a demostrar la absoluta verdad de cualquier proposición. Pero puede decirse asimismo que es un punto de partida sin el cual no se produciría tal escepticismo. De hecho, la duda como actitud se encuentra en ambos extremos: se *parte* de ella *para llegar* a ella. La cuestión que se plantea entonces es la de si es factible permanecer *siempre* en el estado de duda. Puede responderse a ello que si la duda fuera simplemente una no creencia, el estado en cuestión sería probablemente poco duradero. Pero como la duda en cuanto actitud es una forma de "creencia" —la creencia de que no es posible decidirse—, su plausibilidad psicológica queda asegurada.

La duda como método ha sido empleada por muchos filósofos. Hasta se ha dicho que es el método filosófico por excelencia en tanto que la filosofía consiste en poner en claro todo género de *supuestos* — lo cual no puede hacerse sin someterlos a la duda. Sin embargo, solamente en algunos casos se ha adoptado explícitamente la duda como método. Entre ellos sobresalen San Agustín y Descartes: el primero en la proposición Si *fallor, sum,* por la que aparece como indudable la existencia del sujeto que yerra; el segundo en la proposición *Cogito, ergo sum* (véase), por la que queda asegurada la existencia del yo dubitante. En estos ejemplos puede decirse que la duda es un punto de partida, ya que la evidencia (del yo) surge del propio acto del dudar, de la reducción del pensamiento de la duda al hecho fundamental y aparentemente innegable que alguien piensa al dudar.

La duda como elemento necesario a la fe consiste en suponer que la fe *auténtica* no es un mero creer en algo a ojos cerrados, sino un creer acompañado de la duda y en gran medida *alimentado* por la duda. Varios pensadores han subrayado este aspecto de la duda; Unamuno destaca entre ellos. Según Unamuno, en efecto, una fe que no vacila no es una fe: es un mero automatismo psicológico. Por consiguiente, en esta idea de la duda la fe y la duda son inseparables.

Las posiciones (1) y (3) son *predominantemente* de índole vital o, si se quiere, existencial; la posición (2) —especialmente en la forma cartesiana— es *predominantemente* de naturaleza intelectual. Subrayamos 'predominantemente', porque en la cuestión de la duda no pueden trazarse líneas divisorias demasiado rígidas entre lo vital y lo intelectual. Los que adoptan la duda como actitud o como elemento subyacente a la fe emplean asimismo abundantes argumentos; los que dudan metódicamente por medio de argumentos tienen previamente una *actitud* dubitante.

Una última cuestión que se plantea respecto a la duda es, una vez adoptada, cómo salir de ella. Los escépticos radicales manifiestan que tal salida es imposible. Los escépticos metódicos declaran que en la propia entraña de la duda se encuentra la posibilidad de descubrir una proposición indudable; se puede dudar de todo menos de que se duda de que se duda. Los escépticos por motivos de fe señalan que no es conveniente salir de la duda si se quiere mantener la vitalidad de una creencia. A estas respuestas —correspondientes, *grosso modo,* a las posiciones (1), (2) y (3)— puede agregarse otra, muy propia de las filosofías que pueden calificarse de activistas: consiste en poner de relieve que la acción (VÉASE) es la única posibilidad que hay de vencer la duda. Según esta posición, la duda emerge solamente cuando permanecemos en el plano intelectual. En cambio, en el plano vital son inevitables las decisiones, de modo que solamente de un modo transitorio puede darse el estado de fluctuación e irresolución que caracteriza la duda.

Rodolfo Mondolfo, *Il dubbio metodico e la Storia della filosofia,* 1905. — Charles Francis Howland, *Doubt. A Study of Knowledge,* 1933. — Sven Edvard Rohde, *Zweifel und Erkenntnis. Ueber das Problem des Skeptizismus und den Begriff des Absoluten,* 1945. — Sobre el problema de la duda en Descartes y en Francisco Sánchez: Karlheinz *Der Zweifelbeweis des Descartes. Eine Darstellung und methodologische Interpretation,* 1935 (Dis.). — Joaquín Iriarte, *Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel? Ein kritischer und philosophischer Vergleich zwischen dem Kartesischen Discours de la méthode und dem Sanchezischen Quod nihil scitur,* 1935 (Dis.). — Sobre

la duda en el sentido existencial: Emilio Gouiran, *Interpretación existencial de la duda*, 1937.

DUHEM (PIERRE) (1861-1916) nacido en París, fue profesor de física teórica en Lille, Rennes y (desde 1894 hasta su muerte) en Burdeos. Duhem consagró buena parte de su labor a investigaciones sobre la historia de la ciencia y de la cosmología. Estas investigaciones se basaron casi siempre en sus propias concepciones filosóficas, de las cuales la más importante e influyente es la que se refiere a la estructura de las teorías físicas y, en general, a la estructura del conocimiento de la realidad.

Según Duhem, la teoría física es una construcción artificial que tiene una finalidad precisa: resumir y clasificar lógicamente un grupo de leyes experimentales. Ello significa, ante todo, que hay una diferencia entre la teoría y la ley. Esta última es una generalización de observaciones y experimentos; la primera es una ordenación de cuantas generalizaciones de dicho tipo sean posibles. Significa también que la teoría no proporciona ninguna explicación de la realidad — si se entiende por 'explicación' la operación mental que nos permite despojar a la realidad de sus apariencias para verla, como dice nuestro autor, "cara a cara". Por este motivo, las teorías físicas no deben depender de los sistemas metafísicos adoptados, pues "ningún sistema metafísico basta para edificar una teoría física". En suma, una teoría física es *"un sistema de proposiciones matemáticas, deducidas de un reducido número de principios, que tienen por objeto representar lo más simple, completa y exactamente posible un conjunto de leyes experimentales". (Le théorie physique,* Parte I, Cap. II, § 1). Así, Duhem se adhiere a una concepción positivista de la teoría física —y, en general, de toda teoría—, sobre todo en la medida en que subraya las nociones de clasificación y de economía del pensamiento y en la medida en que pretende evitar toda subordinación de la teoría física a una construcción mental metafísica.

Sin embargo, Duhem no puede ser simplemente considerado como un pensador positivista. En primer lugar, nuestro autor reconoce que una teoría física debe prever los fenómenos y, por lo tanto, "adelantarse a la experiencia". En segundo término, son frecuentes en la obra de Duhem alusiones a la idea de que la teoría debe de reflejar de algún modo lo real y, al final de su libro sobre la teoría física, hay inclusive la tesis de que para el físico "el orden en el cual dispone los símbolos matemáticos para constituir la teoría física es un reflejo cada vez más claro de un orden ontológico según el cual se disponen las cosas inanimadas" *(ibid.,* "Physique du croyant", § 8). Los motivos de las restricciones fundamentales que Duhem introduce en sus propias tesis son varios. Primero, el reconocimiento —antes aludido— de que la teoría física pretende algo más que clasificar. Segundo, el deseo de evitar el escepticismo a que le conduciría un convencionalismo puro. Finalmente, su decidida intención de combatir las objeciones que varios físicos *y* filósofos han formulado contra la fe católica. Como tales objeciones se han basado en gran parte en una cierta metafísica apoyada en una determinada interpretación de la estructura de las teorías físicas, Duhem estima que la eliminación de dicha metafísica es equivalente a la eliminación de las objeciones. Pero la eliminación de una metafísica no equivale a la supresión de toda metafísica. Ésta aparece en Duhem con su conocida tesis de que hay una analogía entre la teoría física y la cosmología peripatética, la cual —depurada de errores circunstanciales— es, según Duhem, el límite ideal al cual tiende la evolución de la teoría física. Se ha llamado por ello a Duhem un aristotélico y un cualitativista. En lo que toca al primer punto hay que tener presente que su aristotelismo es una consecuencia de su oposición a ciertos rasgos de la física moderna —por ejemplo, el atomismo— que Duhem considera incompatibles con la termodinámica general. En cuanto al segundo punto, puede aceptarse siempre que se tenga presente que Duhem insiste constantemente en el papel fundamental de la matemática, hasta llegar al punto de afirmar que las cualidades primarias son cualidades irreductibles de hecho, pero no de derecho *(ibid.,* Parte II, cap. II, 5 2), de tal modo que las cualidades secundarias pueden ser objeto de medida.

Obras: *Traité élémentaire de mécanique chimique*, 4 vols., 1897-99. — *Leçons sur l'électricité et le magnétisme*, 3 vols., 1891-92. — *Recherches sur l'hydrodynamique*, 1904. — *Le mixte et la combinaison chimique. Essai sur l'évolution d'une idée*, 1902. — *L'évolution de la mécanique*, 1903. — *Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu*, 3 vols., 1906-13. — *Les sources des théories physiques. Les origines de la statique*, 2 vols., 1905-06. — *La théorie physique, son objet et sa structure*, 1906. — *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, 1908. — *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, 1909. — *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols. (I, 1913; II, 1914; III, 1915; IV, 1916; V, 1916; volúmenes publicados póstumamente: VI, 1954; VII, 1956; VIII, 1958; IX, 1958; X, 1959). — *La science allemande*, 1915. —*Science allemande et vertus allemandes*, 1916.—Véase Pierre Humbert, *Pierre Duhem (1861, 1916)*, 1923. — Armand Lowinger, *The Methodology of P. D.*, 1941.

DÜHRING (KARL EUGEN) (1833-1921), nacido en Berlín, profesó en la Universidad de la misma capital, pero en 1877 se le retiró la *venia legendi* por sus polémicas. En sus primeros tiempos se aproximó al positivismo en su posición decididamente antimetafísica, pero no concibió la filosofía como una mera ciencia de tipo semejante al saber natural sino como una concepción total del mundo y de la vida fundada científicamente, como la forma superior de la totalidad del saber. Posteriormente se inclinó a ver en la filosofía la expresión de la creencia personal e íntima con vistas a una reforma del espíritu, sumido en la niebla de las especulaciones metafísicas. Dühring ve en este mundo y no en lo trascendente el fundamento de la moral; sin embargo, la constitución material del universo no significa que el hombre y la sociedad deban someterse a las consecuencias de un materialismo mecanicista. Frente a toda teorización, aun la más estrictamente científica, debe preocupar al hombre la consecución de su felicidad y de su perfección moral, cosa tanto más fácil cuanto que el germen de toda vida feliz se halla en este

mismo mundo sin que necesite más que ser desarrollado por medio de una decidida afirmación de la vida, de una "concepción heroica de la vida". Consecuencia de este optimismo radical es la afirmación de la bondad natural del hombre, bondad velada y encubierta por toda suerte de coacciones, desde la estatal hasta la religiosa, pero que podrá revelarse completamente cuando se sustituya la organización actual por un socialismo libre, entendido de un modo semejante al de Fourier. De este modo podrá superarse también la oposición aparente entre el individuo y la colectividad y, por consiguiente, la esencial inmoralidad que implican el egoísmo y el falso altruismo. Las concepciones de Dühring, próximas en cierto modo al culto de la humanidad de Feuerbach y Comte, fueron combatidas por Engels en su *Anti-Dühring o la transformación de la ciencia por E. Dühring,* 1878 (trad, esp., 1913, reed., 1939).

Obras filosóficas principales: *De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica,* 1861. — *Natürliche Dialektik,* 1865 *(Dialéctica natural).* — *Der Wert des Lebens im Sinne einer heroischen Lebensanschauung,* 1865 *(El valor de la vida en el sentido de una concepción heroica de la vida).* — *Kritische Geschichte der Philosophie,* 1869 *(Historia crítica de la filosofía).* — *Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik,* 1873 *(Historia crítica de los principios generales de la mecánica).* — *Kursus der Philosophie,* 1875. — *Logik und Wissenschaftstheorie,* 1878 *(Lógica y teoría de la ciencia).* — *Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres,* 1883 *(La substitución de la religión por algo más perfecto).* — *Gesamtkursus der Philosophie.* 1894 y sigs. — *Wirklichkeitsphilosophie,* 1895 *(Filosofía de la realidad).* — Además, varias obras de carácter político, social y económico: *Kritische Grundlegung der Volkswirtschaftslehre,* 1866. — *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus,* 1871. — *Kursus der National- und Sozialökonomie,* 1873. — *Die Judenfrage,* 1901. — *Soziale Rettung durch wirkliche Recht,* 1907. — Véase H. Vaihinger, *Hartmann, Dühring und Lange,* 1876. — Friedrich Engels, *Herrn Dühring Umwälzung der Wissenschaft,* 1877-78 (llamado también *Anti-Düring*). — S. Posner, *Abriss der Philosophie E. Dühring,* 1906. — G. Albrecht, *E. Dühring. Beitrag zur Geschichte der Sozialwissenschaft,* 1927. — Arnold Voelske, *Die Entwicklung des "rassischen Antisemitismus" zum Mittelpunkt der Weltanschauung E. Dührings,* 1936 (Dis.).

DUMBLETON (JUAN [o JUAN DE]) nac. *(ca.* 1320) en Oxford, fue, al parecer, "Fellow" en Merton Collège, siendo considerado uno de los mertonianos (VÉASE). Dumbleton siguió tendencias occamistas en la lógica y parece haber seguido tendencias averroístas en la física, por lo menos en el problema de la formación de substancias compuestas a base de substancias elementales. Según Dumbleton, las substancias elementales están sujetas a cambios de cualidad, pudiendo aumentar y disminuir su "forma". Dumbleton se ocupó asimismo de la cuestión de los grados de velocidad, y especialmente de la cuestión de la aceleración uniforme de los cuerpos. Presentó una de las formulaciones del llamado "teorema de Merton" o teorema de la velocidad media en un movimiento acelerado uniforme.

Se deben a Dumbleton una *Summa de logicis et naturalibus;* una *Declaratio super sex conclusiones quarti capituli tractatus proportionum mag, Thom. Bradwardin; y* una *Summa theologica maior* — todos ellos aún inéditos. — Véase P. Duhem, *Études,* III, 410-12. — Anneliese Maier, *An der Grenze,* etc., Cap. I. — Samuel Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4]. En esta obra Clagget ha incluido fragmentos (Parte III, cap. 10) de la *Summa de logicitis et naturalibus* (véase págs. 305-25).

DUNS ESCOTO (JUAN) (1266-1308), llamado el *doctor subtilis,* nació en Maxton (Condado de Roxburgh) e ingresó en 1281 en la Orden franciscana. Estudiante en Oxford (hacia 1290) y en París (1293-1296), regresó a Oxford, donde enseñó teología de 1300 a 1302. En este último año se trasladó a París para obtener el grado de doctor. Expulsado por su oposición a Felipe el Hermoso, regresó a la capital francesa en 1304, se doctoró en 1305 y fue enviado en 1307 a Colonia, donde murió al año siguiente. La influencia del agustinismo tradicional en Oxford, y de la ciencia tal como fue desarrollada por Roberto Grosseteste y, ante todo, por Roger Bacon, dan un carácter particular a la obra de Duns Escoto, obra que, por otro lado, surge asimismo del fondo del aristotelismo dominante en París.

El proverbial antagonismo entre Duns Escoto y Santo Tomás como manifestación de la oposición entre franciscanos y dominicos, entre la corriente agustiniana y la aristotélica, responde sólo de un modo parcial al pensamiento de Escoto que, como señala Gilson, está edificado, lo mismo que el tomista, con los materiales de conceptos procedentes de Aristóteles, pero con un estilo bien distinto. Este estilo viene determinado ante todo por la actitud frente al problema de las relaciones entre la revelación y la razón. Duns Escoto admite, ciertamente, las demostraciones de la existencia de Dios a partir de los efectos, pero las considera sólo relativamente probatorias; en vez de ellas se atiene, aunque de modo peculiar, a los argumentos de San Anselmo, que transforma en el sentido de un paso de lo posible a lo necesario. Ahora bien, si la existencia de Dios es demostrable no puede llegarse por la razón a una demostración de muchos de los atributos divinos que la fe confirma; estos atributos han de ser creídos, constituyen el reino de los *credibilia* que Escoto amplía considerablemente; mejor dicho, son absolutamente ciertos, pero no sustentados en razón. La mera probabilidad de muchos de los argumentos estimados tradicionalmente probatorios tanto en lo que se refiere a Dios como al alma y a su inmortalidad no conduce, empero, a una crítica de la teología, sino a la conversión de la misma en "ciencia práctica". La revelación es cabalmente indemostrable para Escoto por ser revelación.

El carácter principal de la divinidad es para Duns Escoto la infinitud; esta infinitud es manifiesta en todos sus atributos y se contrapone del modo más radical a la finitud de lo creado. La infinitud de Dios constituye el carácter más patente de su inteligibilidad, pero esta inteligibilidad no debe ser confundida con la posibilidad de una comprensión racional de sus atributos. Por ser eminentemente infinito o, como dirá posteriormente Malebranche, infinitamente infinito, Dios es ante todo una voluntad infinita y omnipotente que, aunque no puede querer lo que es lógicamente imposible, aunque no puede hacer, por ejemplo, como afir-

maba San Pedro Damián, que lo que ha sido no sea, tiene un señorío absoluto. No hay, pues, una subordinación de la voluntad a los inteligibles, como los sistemas intelectualistas admiten, sino una subordinación de los universales a la voluntad divina, la cual los determina porque, en última instancia, los crea. El ser de Dios está situado asi, como ser infinito, más allá de la verdad y más allá del bien, pues es fundamento de todo bien y de toda verdad.

La subordinación de los inteligibles a la voluntad divina no significa, con todo, la arbitrariedad de las esencias ni mucho menos su carencia de realidad. Los universales son reales, y por eso es posible que el saber de las esencias sea un saber ontológico y no meramente lógico. Pero lo auténticamente real no es sólo lo universal ni sólo lo individual. A diferencia de Santo Tomás, Duns Escoto no concibe la *materia signata* como el único principio de individuación; este principio se halla en la forma misma. No se trata, pues, de caracterizar lo individual por lo meramente particular, pues hay efectivamente universales aprehendidos por el intelecto; pero no se trata tampoco de caracterizarlo por una mera referencia a la esencia, por una subsunción de lo contingente en lo universal. La individualidad del individuo es la *hacceidad (haecceitas)* (VÉASE), que es, propiamente hablando, una forma individual. Mas, por otro lado, todo lo creado tiene también, contra lo que dice Santo Tomás, una materia, si bien no una materia universal. Se distingue así entre una materia primo-prima, creada inmediatamente por Dios; una materia secundo-prima, que constituye el substrato de la generación y la corrupción, y una materia tertio-prima, que es la materia propiamente dicha, lo plasmable. La afirmación de la universalidad de la materia enlaza así a Duns Escoto con una tradición que, procedente en parte de Avicebrón, había sido interrumpida por Santo Tomás. Y no importa que, como hemos señalado en el artículo Materia (VÉASE), las mencionadas distinciones, que constan en *De rerum principio,* no puedan ser con toda seguridad atribuidas a Duns Escoto, pues como allí señalamos "permaneció como algo firme su idea de una materia única que posee realidad y, de consiguiente, alguna inteligibilidad".

Un importante aspecto en la doctrina filosófica de Duns Escoto lo constituye su tesis de la univocidad del ser en cuanto ser. Nos hemos referido a esta tesis en los artículos Analogía y Unívoco (VÉANSE). Reiteraremos aquí que la doctrina en cuestión muestra con toda claridad la influencia ejercida sobre Duns Escoto por el aristotelismo avicenista. La idea aviceniana de la esencia (v.), y el esencialismo que de ella se derivan, están, pues, bien patentes en Duns Escoto, hasta el punto que algunos autores han hecho de él un avicenista. Si con ello se quiere significar que Duns Escoto encontró en el avicenismo materiales adecuados para la edificación de su propio sistema, tal calificación conviene a la obra de nuestro pensador. Pero no es justo simplificar la doctrina de Duns Escoto en tal manera, ni indicar que esta doctrina es una hábil combinación ecléctica de tesis avicenianas, agustinianas y aristotélicas. Más justo es destacar la originalidad del pensamiento del *doctor subtilis* aun cuando, en el estado actual de las investigaciones sobre este pensador, resulte todavía difícil precisar en qué consiste exactamente tal originalidad, (véase ESCOTISMO).

Los Comentarios a Aristóteles comprenden las *Quaestiones supra libros Aristotelis de anima,* los *Commentaria in libros Physicorum* (no auténticos), los *Meteorologiae libri quatuor* (no auténticos). A Duns Escoto se atribuyen las *Conclusiones utilissimae metaphysicae,* las *Quaestiones in Metaphysicam subtilissimae,* el *Tractatus de rerum principio,* el *De primo principio,* el tratado *De cognitione Dei,* las *Quaestiones miscellanae de formalitatibus,* el escrito *De perfectione statuum* y varios escritos diversos *(Logicalia, Theoremata, Collationes).* Las obras más conocidas y citadas son, sin embargo, las *Quaestiones in quatuor libros sententiarum* (llamadas *Opus Oxoniense*) y los *Reportatorum Parisiensium libri quatuor* (llamados *Reportata Parisiensia,* o lecciones dadas en la Universidad de París. A ello hay que agregar las *Quaestiones Quodlibetales).* — Edición de obras completas (sólo filosóficas y filosófico-dogmáticas por Wadding), 12 vols., Lyon, 1639 (reimp.: Vivès, París, 1891-1895). La edición de Wadding contiene notas y comentarios de varios escotistas. Edición de *Opus oxoniense,* libros I y II, Quaracchi, 2 vols., 1912-14. — Véase también Part. Minges, O. F. M., *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita,* 2 vols., 1908. — Síntesis de sus obras en: *Capitalia Opera Beati Joannis Duns Scoti,* collecta labore R. P. Deodati Marie. Le Havre, 5 vols. (I. *Praeparatio philosophica*; II. *Synthesis theologica. Credendorum Primaria*; III. *Id. Credendorum Secundaria*; IV. *Id. Diligendorum*; V. *Id. Sperandorum*), 1908 y sigs. — Edición reciente del *De primo principio,* texto revisado y trad. de Evan Roche, O. F. M., 1949 (trad. esp.: *Tratado del primer principio,* 1955). — Edición crítica al cuidado de la Comisión escotista presidida por el padre C. Balic. Hasta ahora han aparecido t. I, 1950; t. II, 1950; t. III, 1954; t. IV, 1956; t. V, 1959. — Trad. esp. de esta ed. crítica por B. Aperribay, O.F.M., B. de Madariaga, O.F.M., I. de Guerra, O. F.M., F. Alluntis, O.F.M.: *Obras del Doctor Sutil J. D. S.* (vol. I, 1960 [con int. por M. Oromí, O.F.M., y bibliografía, págs. 105-29]. — Léxicos escotistas: *Hieronymus de Ferrariis, Loci communes ex libris Sentent. et. quodlib. Joannis Duns Scoti,* 1597. — C. Franciscus de Varisio, *Promptuarium Scoticum,* 1620. — M. Fernández García, *Lexicon, scholasticum philosophico-theologicum, in quo termini, definitiones, distinctiones et effata seu axiomaticae propositiones, philosophiam ac theologiam spectantes a B. Joanne Duns Scoto, Doctore subtili, exponuntur, declarantur,* 6 fascículos, 1906-1910. — Bibliografía: U. Smeets, *Lineamenta bib. scotisticae,* 1942. — O Schäfer, O. F. M., *J. Duns Scotus* (en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* ed. I. M. Bocheński, 1953). — Id., íd., *Bibliographia de vita, operibus et doctrina J. D. Scoti doctoris subtilis ac Mariani, saec. XIX-XX,* 1955. — Véase K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters,* vol. I: *Johannes Duns Scotus,* 1881. — E. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot,* 1887. — F. E. Malo, *Defensa filosófica-teológica del Venerable Doctor Sutil y Mariano, Fr. Juan Duns Escoto,* 1889. — R. Seeberg, *Die Theologie des Duns Scotus,* 1900. — A. Gemelli, *La volontà nel pensiero del Ven. G. Duns Scoto,* 1906. — Id., íd., *Ancora sulla volontà nel pensiero del Ven. G. Duns Scoto,* 1907. — P. Minges, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, nach Duns Scotus* [Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmenges-

chichte, VII, 4-5, 1907-1908]. — P. Lozano, *Fr. Juan Duns Escoto, Doctor Mariano y Sutil*, 1908. — S. Belmond, *Études sur la philosophie de Duns Scot*. I: *Dieu, existence et cognoscibilité*, 1913. — J. Klein, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus, vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet*, 1913. — Martin Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916 (sobre la Gramática especulativa atribuida a Duns Escoto y debida a Tomás de Erfurt). — B. Landry, *Duns Scot*, 1922. — J. Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, 1923. — C. Albanesi, *La teoria del conoscere (di J. D. Scoto)*, 1923. — E. Longpré, O. F. M., *La philosophie du B. Duns Scot*, 1924. — C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, 2 vols., 1927 (vol. I con bibliografía). — J. Krauss, *Die Lehre des Johannes Duns Skotus, O. F. M. von der Natura Communis. Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik*, 1927. — Cyril L. Shircel, O.F.M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Duns Scotus*, 1942 (Dis.). — Efrem Bettoni, O.F.M., *L'ascenso a Dio in Duns Scotto*, 1943. — Béraud de Saint-Maurice, *J. Duns Scot*, 1948, 2ª ed., 1953. — Id., íd., *Jean Duns Scot, Un Docteur des temps nouveaux*, 1944. — G. Quadri, *Autorità e Libertà nella Filosofia di G. D. Scoto*, 1944. — É. Gilson, *J. D. S.: Introduction à ses positions fondamentales*, 1952. — H. Muhlen, *Sein und Person nach J. D. Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, 1954. — J.-F. Bonnefoy, *Le vénérable J. D. S., docteur de l'Inmaculée Conception. Son milieu, sa doctrine, son influence*, 1960. — Josef Finkenzeller, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des J. D. S. Eine historische und systematische Untersuchung*, 1961 [Beit. zur Ges. der Phi. und Theol. des Mittelalters. Texte und Unters., 38, Heft 5].

DURACIÓN. La definición más usual de 'duración' es: "persistencia de una realidad en el tiempo". Esta definición puede interpretarse de varios modos. Por una parte, puede no sólo insistirse en el carácter temporal de la duración, sino inclusive suponerse que el tiempo de la duración consiste en sucesión — sucesión de momentos. Por otra parte, puede destacarse el permanecer —*manere*— en la existencia. Estas interpretaciones han dado lugar a muchos debates sobre el concepto de duración; tales debates fueron especialmente frecuentes entre los escolásticos y los filosofos modernos del siglo XVII. Reseñaremos algunas de las actitudes típicas adoptadas al respecto.

Cuando se ha insistido en el hecho del "permanecer" se ha enlazado el concepto de duración con el concepto de eternidad (VÉASE). Algunos autores han concluido que el significado de ambos conceptos es idéntico en vista del carácter fundamental que tiene para la eternidad la noción de permanencia. Otros, en cambio, sin desconocer las estrechas relaciones entre ambos conceptos, han introducido una serie de distinciones. Así, por ejemplo, para Santo Tomás el concepto de duración es como un género del cual los conceptos de eternidad y de eviternidad (el *aevum)* son especies. Por este motivo, el concepto de duración no incluye necesariamente el de sucesión, sino sólo el de la permanencia del ser que dura. El tiempo es una duración que tiene comienzo y fin (comienzo y fin de las cosas de las cuales el tiempo es la medida). La eternidad es duración sin comienzo ni fin y es, por lo tanto, interminable (Cfr. S. *Theol,* I, q. X a 5). Esta última concepción ha sido la más difundida entre los autores escolásticos, y muchos han considerado que es la única que permite evitar la completa separación entre los conceptos de eternidad y tiempo — separación que surge en todos los momentos en que se insiste en el carácter temporal sucesivo de la duración y en la índole atemporal de la eternidad.

Muchos de los filósofos modernos recogieron las elaboraciones escolásticas —en particular la noción de "permanencia"—, pero las hicieron servir para otros fines. Según Descartes, la duración de cada cosa es un modo por el cual consideramos esta cosa en tanto que sigue siendo *(Princ. phil.,* I, 56). Ello equivale a suponer que el tiempo es una manera de pensar la duración, y a distinguir entre duración, orden y número. Spinoza distingue entre eternidad y duración. La eternidad es el atributo mediante el cual concebimos la infinita existencia de Dios. La duración es "el atributo mediante el cual concebimos la existencia de las cosas creadas en tanto que perseveran en su existencia actual" (Cog. *met.,* I, iv). Más precisa —y lacónicamente—, la duración "es la continuidad indefinida de existencia" *(Eth., II,* def. v) — indefinida, porque "no puede ser jamás determinada por la propia naturaleza de la cosa existente, ni por la causa eficiente, que pone necesariamente la existencia de la cosa, pero no la suprime". La duración se distingue del tiempo y de la eternidad: del primero, por ser un *modus cogitandi* de la duración; de la segunda, porque la duración es justamente algo fundado en la eternidad. También los autores empiristas hacen uso de conceptos tradicionales, pero la tendencia metafísica es gradualmente substituida por una orientación psicológica — y epistemológica. Así, Locke define la duración —o, mejor dicho, la *idea* de la duración— como "las partes fugaces y continuamente perecederas de la sucesión" *(Essay,* II, XIV, sec. 1), pero más adelante advierte que la reflexión sobre "las apariencias de varias ideas una tras otra en nuestros espíritus es lo que nos proporciona la idea de *sucesión,* y la distancia entre cualesquiera partes de esa sucesión o entre las apariencias de cualesquiera dos ideas en nuestros espíritus es lo que llamamos *duración"* (Sec. 3). Esta tendencia a "interiorizar" la noción de duración es frecuente en el pensamiento contemporáneo, pero la "interiorización" no ha sido entendida siempre en un simple sentido "psicológico" o "epistemológico". Así ocurre en Bergson. Para este filósofo, la duración pura, concreta o real es el tiempo real en oposición a la espacialización del tiempo. Al decir, por ejemplo, que lo psíquico tiene, entre otros caracteres, el de duración, no quiere significarse otra cosa que lo psíquico es irreductible a la espacialización a que es sometido el tiempo por medio de la matemática. El tiempo matemático y el físico-matemático son a su vez el resultado de la necesidad en que la vida se halla de dominar pragmáticamente la realidad. La duración es, empero, la propia realidad, más allá de los esquemas espaciales, lo que es intuilivamente vivido y no simplemente comprendido o entendido por el intelecto. Por eso lo absoluto, entendido al modo de Bergson, no puede ser un absoluto eterno, sino un absoluto que dura. De la concepción de lo absoluto como eterno —eternidad que Bergson entiende como un corte en

el devenir más que como un recogimiento auténtico del devenir— derivan las clásicas dificultades metafísicas del problema de la nada (VÉASE); la concepción de lo absoluto como algo que dura elimina la posibilidad de confundirlo con una esencia lógica o matemática intemporal. Pues "hay que acostumbrarse —escribe Bergson— a pensar el ser directamente, sin llevar a cabo un rodeo, sin dirigirse desde el primer instante al fantasma de la nada que se interpone entre él y nosotros. Hay que procurar aquí ver por ver y no ya ver para obrar. Entonces lo absoluto se revela muy cerca de nosotros y, en cierto modo, en nosotros. Es de naturaleza psicológica y no matemática o lógica. Vive con nosotros. Como nosotros, pero, por ciertos lados infinitamente más concentrado y más recogido sobre sí, dura" *(L'évolution créatrice,* 1907, pág. 323).

Alfred Eggenspieler, *Durée et instant. Essai sur le caractère analytique de l'être,* 1933. — Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée,* 1936. — Émile Lubac, *Présent conscient et cycles de durée,* 1936. — Véase también bibliografía de ETERNIDAD.

DURANDO DE SAINT POURÇAIN, Durandus de Sancto Portiano (t 1834), dominico, obispo de Le Puy y de Meaux, llamado el *doctor resolutissimus,* a causa de la tenacidad con que defendió sus opiniones, se opuso en múltiples puntos al realismo tomista (lo que le valió frecuentes censuras por parte de comisiones de su Orden y aun por parte de una comisión pontificia) y se inclinó a un nominalismo, por lo menos en la medida en que distinguió realmente entre el sujeto y la relación, categoría que comprende los últimos seis predicamentos aristotélicos. Durando concibió lo universal como una abstracción de la mente, como una forma indeterminada o que designa lo indeterminado del individuo. La distinción entre lo universal y el individuo es, pues, sólo mental. Esta doctrina debía topar con dificultades sobre todo al referirse a la concepción del alma y de la inteligencia; ello conducía, en efecto, a una eliminación de las formas de las operaciones de la mente, formas indebidamente multiplicadas, según Durando, que no sólo producen confusión, sino que impiden también una coincidencia del ser con el ser conocido.

La obra principal de Durando son sus comentarios a las Sentencias: *In sententias theologicas Petri Lombardi Libri IV* (Venecia, 1572), reimp., 1963. Además: *De visione Dei.* — Véase la edición de J. Koch, *Durandi de S. Porciano,* O. P. *Quaestio de natura cognitionis et disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis,* O. P., 1929, 2a ed., 1935. — Sobre Durando, véase: Koch, *Durandus de Sancto Porciano, O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts,* I, 1927 [Beiträge, XXVI, 1].

DURKHEIM (EMILE) (1858-1917) nac. en Épinal (Abacia), profesó desde 1896 en Burdeos y desde 1902 en la Sorbona. En su intención de dar un giro estrictamente positivo a la sociología se opuso a todo intento de convertir la investigación sociológica en una deducción a partir de leyes universales del tipo de las establecidas por Comte" en su teoría de los tres estados. La sociología debe, según Durkheim, atenerse a un método científico; debe buscar leyes, pero no abstractas generalidades, sirio expresiones precisas de las relaciones descubiertas entre los diversos grupos sociales. La fidelidad al hecho obliga a reconocer que la sociedad es una realidad peculiar que, si bien está compuesta de individuos, posee una condición que trasciende al individuo. Esta trascendencia no debe ser entendida como una hipótesis, sino simplemente como el hecho de que la sociedad es, en tanto que elemento relativamente estable frente a los individuos, el origen verdadero de las normas que son admitidas de un modo absoluto por los elementos componentes de cada una de las agrupaciones. Estas normas o leyes que vinculan a los individuos entre sí en innumerables relaciones tienen, según Durkheim un origen que puede y debe explicarse mediante una investigación histórico-sociológica. La verdad de dichas normas radica en su justificación en tanto que representaciones surgidas del seno de cada sociedad como reacciones frente a determinadas circunstancias concretas. La sociología tiene por misión averiguar la procedencia y sentido de las normas y relaciones sociales; como ciencia positiva, ha de limitarse de un modo estricto a esta dilucidación; como aspiración a una adecuación cada vez más perfecta de las normas con las realidades debe señalar aquellas formas de relación que considera más ajustadas a la situación actual.

La obra de Durkheim ejerció, sobre todo en Francia, una gran influencia, favoreciendo grandemente la tendencia empírica en la investigación sociológica, pero sin implicar una formación estrictamente naturalista. Más aun: la atención al hecho y al dato contribuían a veces a liberar al pensamiento sociológico de algunos supuestos unilateralmente naturalistas. De este modo se desarrolló una "escuela" a la que pertenecieron la mayor parte de los sociólogos franceses de la época. Pero la vinculación a ella no significa siempre la estricta adhesión a las tesis de Durkheim, por lo menos a las que no tenían un simple carácter metodológico. Desde este punto de vista y con estas reservas pueden considerarse como continuadores de la obra de Durkheim a sociólogos como George-Ambroise Davy (nac. [1883] en Bernay (Normandía) que aplicó sobre todo el método al terreno del Derecho *(Le Droit, l'idéalisme et l'expérience,* 1922. — *La Foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel,* 1922); François Simiand (1873-1936, nac. en Saint-Raphaël), que se ocupó de los problemas sociológicos en la economía *(La méthode positive en science économique,* 1912); René Hubert (nac. 1885) y Marcel Mauss (1872-1950; nac. en Épinal), que han estudiado los problemas del sacrificio y de la magia *(Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,* 1899. — *Esquisse d'une théorie générale de la magie,* 1902); Célestin Bougie (1870-1940; nac. en Saint-Brieuc), que ha estudiado positivamente los problemas de las ideas igualitarias y de las castas *(Les idées égalitaires,* 1899. — *Le solidarisme,* 1907. — Essai sur *le régime des castes,* 1908) y que en su obra de sociología axiológica (*Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs,* 1932) erige una concepción del valor como hecho impuesto a la sociedad, distinto tanto de la preferencia personal como de la esencia; Maurice Halbwachs, que ha estudiado la memoria desde el punto de vista social *(Les cadres sociaux de la mémoire,* 1925); Paul Faucounet, autor de una teoría de la

responsabilidad social *(La responsabilité. Étude de sociologie,* 1920). La mayor parte de los primeros trabajos de la escuela de Durkheim aparecieron en *L'Année Sociologique* (1898-1908).

Obras principales: *Éléments de sociologie,* 1889. — *De la division du travail social,* 1893 (trad, esp.: *La división del trabajo social,* 1928). —*Les règles de la méthode sociologique,* 1895 (trad, esp.: Las *reglas del método sociológico,* 1912). — *Le suicide,* 1897 (trad, esp.: *El suicidio,* 1928). — *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* 1912. — *Éducation et sociologie,* 1922. — *L'éducation morale,* 1925. — *Le socialisme,* 1928. — *Pragmatisme et sociologie,* 1955 (curso en la Sorbona 1913-1914, ed. según notas de estudiantes por A. Cuvillier). — Véase C. E. Gehlke, *E. Durkeim's Contribution to Sociological Theory,* 1915. — G. Richards, *L'athéisme dogmatique en sociologie,* 1923. — Roger Lacombe, *La méthode sociologique de Durkheim,* 1926. — G. Davy, *E. Durkheim* (selección de textos y comentario), 1927. — E. Marika, *E. Durkheim. Soziologie und Soziologismus,* 1932. — G. Simpson, *E. Durkheim on the Division of Labor,* 1933. — J. Vialatoux, *De Durkheim à Bergson,* 1938. — Harry Alpert, *E. Durkheim and His Sociology,* 1939 (trad. esp., 1945). — Ch. Peterson, *E. Durkheim. Ein historisk-kritisk Studie,* 1944. — Kurt H. Wolff, *E. D. 1858-1917,* 1960 (serie de estudios, con bibliografía). — Franciszek Indan, *Pozytywism etyczny E. Durheima,* 1960 (*El positivismo ético de E. D.*). — Guy Aimard, *D. et la science économique. L'apport de la sociologie à la théorie économique moderne,* 1962.

E

E. La letra mayúscula 'E' (primera vocal del término *nego)* es usada en la literatura lógica para representar simbólicamente la proposición universal negativa, *negatio universalis,* uno de cuyos ejemplos es la proposición:

Ningún hombre es mortal.

En textos escolásticos se halla con frecuencia el ejemplo (dado por Boecio):

Nullus homo iustus est,

y en multitud de textos lógicos la letra 'A' sustituye al esquema 'Ningún S es P', sobre todo cuando se introduce el llamado cuadro de oposición (VÉASE).

En los textos escolásticos se dice de E que *negat universaliter* o *generaliter,* niega umversalmente o generalmente. También se usa en dichos textos la letra 'E' para simbolizar ks proposiciones modales en *modus* afirmativo y *dictum* negativo (véase MODALIDAD), es decir, las proposiciones del tipo:

Es imposible que *p,*

donde *'p'* simboliza un enunciado declarativo.

La letra *'E'* (en cursiva) es usada por Lukasiewicz para representar la conectiva 'si y sólo si' o bicondicional (v.), que nosotros simbolizamos por ' $\equiv$ '. *'E'* se antepone a las fórmulas, de modo que *'p* $\equiv$ *q' se* escribe en la notación de Lukasiewicz *'E p q'.*

El mismo autor ha usado *'E'* para representar el cuantificador universal negativo. 'E' se antepone a las variables *'a', 'b', 'c',* etc., de tal modo que *'E a b'* se lee *'b* no pertenece a ningún *a* o 'ningún *a* es *b'.*

Para distinguir entre *'E'* en el sentido del último y del penúltimo párrafos, Lukasiewicz a veces ha empleado 'Y' en lugar del cuantificador universal negativo *'E'.*

EBERHARD (JOHANN AUGUST) (1739-1809), nac. en Halberstadt, estudió en Halle, recibiendo la influencia de Baumgarten y Wolff. Los debates en torno a su *Nueva apología de Sócrates* (véase bibliografía) estuvieron a punto de arruinar su carrera eclesiástica, pero protegido por el Barón vor der Horst, en cuya casa había sido tutor, obtuvo un puesto de predicador en Charlottenburg. En 1778 fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Halle. Schleiermacher siguió, en 1787, los cursos de Eberhard.

Eberhard es considerado como uno de los miembros de la llamada "escuela de Leibniz-Wolff". Su interés principal consistió en desarrollar una "filosofía ilustrada" capaz de proporcionar interpretaciones racionales de las cuestiones fundamentales éticas y teológicas. En su teoría del conocimiento Eberhard propuso una distinción entre el sentir y el pensar correspondiente a la distinción entre la pasividad y la actividad de la conciencia. Aunque esta distinción parece similar a la establecida por Kant entre sensibilidad y entendimiento, hay considerable diferencia al respecto entre Eberhard y Kant. Por lo demás, Eberhard es conocido hoy sobre todo como un adversario de la filosofía crítica de Kant, la cual juzgó como una inadecuada versión de la "crítica de la razón" leibniziana. Eberhard fundó dos revistas: el *Philosophisches Magazin,* en Halle, del que aparecieron cuatro volúmenes (1788-1789) y el *Philosophisches Archiv* (1792-1794). En uno y otro Eberhard y diversos autores se opusieron tenazmente a la filosofía kantiana como desorganizadora del saber filosófico y a la vez la consideraron como una mera repetición de Leibniz (o de Berkeley). En la Parte III del tomo I del *Philosophisches Magazin* Eberhard lanzó un ataque a Kant intentando mostrar que las tesis de Kant son esencialmente las de Leibniz, de modo que lo que es verdadero en Kant se halla ya en Leibniz. Por otro lado, lo que no se halla en Leibniz, es erróneo. En el citado trabajo Eberhard intentó dar una prueba de la realidad objetiva del "concepto" de razón suficiente, y una prueba de la realidad objetiva del concepto de simplicidad en los objetos de experiencia; y propuso un método para pasar de lo sensible a lo no sensible. Todos los argumentos de Eberhard fueron contestados por Kant en su escrito *Über eine Entdekcung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll,* aparecido en 1790 *(Sobre cierto descubrimiento de que cualquier nueva crítica de la razón pura se ha hecho superflua frente a otra más antigua),* a veces conocido como *Respuesta a Eberhard.* Eberhard criticó asimismo la filosofía de Fichte, pero defendió a éste contra la acusación de ateísmo en la llamada "disputa sobre el ateísmo".

Obras: *Neue Apologie des Sokrates,* 2 vols., 1772. — *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens,* 1776 (premiada por la Academia de Berlín) *(Teoría general del pensar y del sentir).* — *Von dem Begriffe der Philosophie und ihre Theilen,* 1778 *(Del concepto de filosofía y sus partes).* — *Sittenlehre der Vernunft,* 1781 *(Moral de la razón).* — *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften,* 1783 *(Teoría de las bellas artes y ciencias).* — *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* 2 vols., 1788-1796 *(Historia general de la filosofía).* — *Über den Gott des Herrn Prof. Fichte und den Götzen seiner Gegner,* 1799 *(Sobre el Dios del profesor F. y los ídolos de sus adversarios).* — *Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser,* 2 vols., 1803-1805 *(Manual de estética para lectores cultos).* — Eberhard se ocupó asimismo de lingüística: *Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik,* 1795-1802, 2ª ed., 1820, continuada por H. M. Maas y Gruber. — *Synonymisches Wörterbuch der deutschen Sprache,* 1802. —

Véase O. Ferber, *Der philosophisclie Streit zwischen I. Kant und J. A. E.,* 1894 (Dis.). — K. Lungwitz, *Die Religionsphilosophie Eberhards,* 1911. — G. Draeger, /. *A. Eberhards Psychologie und Aesthetik,* 1915 (Dis.).

ECCEIDAD. Véase HAECCEIDAD.

ECKHART (Maestro Eckhart, Meister Eckhart, Magister Eccardus) *(ca.* 1260-1327) nac. en Hochheim (Turingia). Hacia 1275 ingresó en el monasterio dominico de Erfurt, pasando luego a Colonia donde recibió, en 1302, el título de *magister sacrae theologie.* En 1303 fue nombrado Provincial de la Orden dominicana en Sajonia, siendo, además, desde 1307, Vicario de Bohemia. De 1311 a 1314 residió en París (que había ya visitado en 1303-1304), donde recibió los grados académicos superiores. Desde 1320 fue *magister theologiae* en el *Studiam generale* dominico de Colonia. Las ásperas disputas teológicas entre dominicos y franciscanos fueron probablemente una de las causas de que, hacia 1326, algunos consideraran sus enseñanzas sospechosas. En 1327 tuvo que justificarse ante la Corte del Arzobispo de Colonia, que era franciscano. El proceso iniciado en Colonia terminó en 1329, dos años después de la muerte del Maestro Eckhart, con la condenación, por el Papa Juan XXII, en Aviñón, de 28 proposiciones.

El Maestro Eckhart es considerado como uno de los iniciadores de la filosofía alemana y, en todo caso, como uno de forjadores, si no el primer forjador, del idioma alemán como lenguaje filosófico y teológico. El Maestro Eckhart predicó en alemán y escribió en este idioma parte de sus obras, empezando con el folleto *Das sint die rede der unterscheidunge. Estos son los discursos de instrucción* [del Vicario de Turingia y Prior de Erfurt, Maestro Eckhart], escrito hacia 1300. En estos "discursos de instrucción" el Maestro Eckhart recomienda la obediencia y el no prestar atención a los bienes temporales, pero no para oponerse ascéticamente a éstos, sino sencillamente para no ocuparse de ellos, tomándolos como vengan. Además, habla de "tener en uno la realidad de Dios" en tal forma que todo "refleja a Dios y sabe a Él". En otros textos alemanes —por ejemplo, en *El Libro de la divina confortación,* en su escrito sobre el desinterés *(Abgescheidenheit,* erróneamente traducido a veces por "desapego", "separación" o "resolución") y en los diversos *Sermones*—, el Maestro Eckhart introduce una serie de términos que son a veces traducciones de autores con los que estaba más familiarizado (Platón, especialmente el *Timeo;* San Agustín; Santo Tomás de Aquino), pero cuyo sentido no es siempre el de los vocablos originarios. Así ocurre con el citado término *Abgescheidenheit,* con *Bild* (que traduce *ymago),* con *Inne Sein e Inne Bleiben* ("recogerse en sí mismo"), *Nihte* o *Nihtes, Nihte* (el actual *Nichts,* que no es "la nada", sino "la pobreza", pero una "pobreza" con sentido "ontológico"), y otros. El Maestro Eckhart predica el desinterés [que, una vez más, no es "reclusión" o "retiro"] y lo coloca por encima del amor. Una razón de ello es aunque "lo mejor del amor es que me fuerza a amar a Dios", es mejor para mí "mover a Dios hacia mí que yo moverme hacia Él, pues mi bienaventuranza eterna consiste en que yo y Dios seamos uno, y Él puede encajarse y unificarse mejor conmigo que yo con Él". Otra razón es que "el amor me obliga a sufrir por mor de Dios, en tanto que el desinterés me hace sensible únicamente a Dios" (esto es, me lleva a "no poder recibir sino a Dios").

Todo esto lleva a considerar al Maestro Eckhart como un místico, y, además, como un místico para el cual la teología negativa es superior a la positiva. Se ha indicado que las fuentes de la teología negativa y mística del Maestro Eckhart se hallan en la tradición neoplatónica y del Pseudo-Dionisio, lo cual puede ser cierto si se tiene en cuenta que él mismo se refiere al *Liber de causis y* que (según algunos autores) recibió la influencia de Dietrich de Freiberg, el cual a su vez fue influido por Proclo. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el Maestro Eckhart, aun si lo consideramos como un místico, no es simplemente un místico que traduce los términos de la teología en términos de alguna "experiencia personal". El Maestro Eckhart es asimismo teólogo, y no siempre su teología es "negativa". Lo que sucede es que, como consta ya en sus diversas *Quaestiones* (las *quaestiones Utrum in Deo, Utrum intelligere Angeli, Utrum laus;* y las posteriores *Aliquem motum, Utrum in corpore Christi)* la idea que el Maestro Eckhart se hace de Dios es una idea en la que aunque hay igualdad entre el *essc* de Dios y su *intelligere,* lo que hubo en un principio era el *intelligere* (el "Logos", la "Palabra"), por lo que el *esse* o el hecho de ser un *ens* no es por sí mismo un predicado suficiente. De ahí que, desde el punto de vista del "mero ser" (que no es el "pleno ser" o el "ser en pureza), Dios aparezca como algo que "no es". Pero Dios no es simplemente ser, porque es "más que ser". Cierto que en el posterior *Opus tripartitum,* el Maestro Eckhart declara que Dios es *esse.* Pero este *esse* es perfecta y completa unidad, la cual es la unidad del *intelligere.* Ahora bien, puesto que nada hay fuera de la perfecta unidad, puede concluirse que nada hay fuera de Dios. Esta es, dicho sea de paso, una de las tesis que han llevado a algunos a considerar al Maestro Eckhart como un autor panteísta. Pero decir que "fuera de Dios no hay nada" es como decir que "fuera de la Existencia nada existe", o, si se quiere, que todo lo que existe se mide por su relación con la Existencia. Por otro lado, no hay, según el Maestro Eckhart, nada tan distinto de Dios, el Creador, como lo creado y las criaturas. Así, pues, parece que el Maestro Eckhart subraya tanto la fusión como la separación. Y así es, en efecto. En parte ello puede deberse a que hay "períodos" en el pensamiento de Eckhart. En parte a que hay, como en muchos autores, "inconsistencias". Pero en parte también a que el Maestro Eckhart piensa en forma "antinómica", única que puede poner de relieve el carácter "profundo" de las cuestiones teológicas y, en general, de la "vida religiosa".

Este carácter antinómico del pensamiento de Eckhart se manifiesta en la famosa doctrina del alma como "centella" *(vünkelin, vünke-,* en latín: *scintilla).* Según indica G. Faggin *(op. cit. infra,* Parte I, cap. V), Eckhart da muy diversos nombres a esta "centella" o "chispa"; además de *vünkelin, vünke,* tenemos *bürgelin der sele* (castillo del alma), *grunt der sele* (fondo del *alma),* zwic (brote), *huote des geistes* (roca del espíritu), razón *(vernünfticheit)* — y, en latín: *domus dei; abditum animae* o *abditum cordis, anima muda y synteresis* [véa-

se SINDÉRESIS]. "La teoría eckhartiana —escribe Faggin— tiene sus genuinos antecedentes históricos en el 'centro del alma' de Plotino y en la 'flor del intelecto' de Proclo, y me parece que interpreta el espíritu auténtico de la doctrina neoplatónica: pero tiene sus anticipaciones, bastante frecuentes aunque inspiradas por mayores garantías, también en la mística cristiana latina, especialmente en Agustín [quien la llama *acies cordis* o agudeza del corazón] y en Buenaventura" (Faggin, *op. cit.*, trad. esp., págs. 172-73). En todo caso, la "centella del alma" es el fondo último del alma. Dios se une al alma, por así decirlo, "en su centella". La "centella" del alma no se limita a comprender a Dios como Verdad o a quererlo como el Bien: se une a Él. Lo cual parece conducir a la idea de una identificación de la "centella del alma" *(scintilla animae)* con Dios y, además, con un Dios cuya unidad radical trasciende por completo la diversidad de las Personas. Pero, por otro lado, esta identificación es presentada como la que existe entre la imagen y el modelo. Junto a todo ello, debe considerarse que el lenguaje usado por el Maestro Eckhart en sus obras en alemán, y especialmente en los *Sermones*, es un lenguaje más "exhortativo" que "declarativo". Por lo tanto, es un lenguaje que se dirige a los fieles con el fin de producir —o "suscitar"— en ellos una elevación y a la vez un recogimiento sin los cuales no habría posibilidad de "estar presentes" a Dios.

La conclusión más razonable respecto a las doctrinas del Maestro Eckhart es que éstas constituyen una trama compleja en la que se mezclan diversas tradiciones y a la vez las exigencias de la predicación. Ello no significa que el pensamiento de Eckhart carezca de unidad. Pero es improbable que esta unidad sea sólo la de la mística basada en la teología negativa, o la de un tomismo con tendencias neoplatonizantes, o la de un "germanismo "incipiente pero ya en lucha contra la "ortodoxia".

Se suele considerar como "continuadores" del Maestro Eckhart a Juan Tauler (1300-1361), Enrique Suso *(ca.* 1295-1365), ambos autores de textos exhortativos y místicos en alemán y de algunas obras latinas, y, sobre todo, a Juan Ruysbroek (VÉASE).

Edición de obras alemanas por Franz Pfeiffer: *Meister Eckhart*, 1857 [Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, 2]. [Véase C. de B. Evans, *M. E. by Franz Pfeiffer*, 2 vols., 1924-1931]. — Otra edición de textos alemanes: F. Schulze-Maizier, *M. Eckharts deutsche Predigten und Tractate*, 1938. — Edición de textos latinos: H. Denifle, *M. Eckharts Kateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, 1886 [Archiv für Literatur— und Kirchengeschichte des Mittelalters, 1). — *Magistri Eckhardi opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita*: Vol. I. *Super oratione dominica*, ed. R. Klibansky, 1934; II. *Opus tripartitum*, ed. H. Bascour, O. S. B., 1935. III. *Quaestiones Parisienses*, ed. A. Dondaine, O. P., 1936. — La más importante y completa edición de escritos del M. E. es: *M. E. Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart, 1936 y siguientes (en curso de publicación). De la serie *Die deutschen Werke* han aparecido: I, 1957-1958, 1959, ed. J. Quint y K. Weiss; II, 1957, 1958, ed. K. Weiss y Mon. Koch. — De ediciones de varios textos del M. E. por separado nos limitamos a mencionar: Augustus Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungschrift*, en C. Baeumker, *Beiträge*, etc., XXIII, 5 (1923). — Para el "proceso E." véase G. Thery en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, I (1926-1927). — Entre trads. esp. de obras del M. E. mencionamos: *El libro del consuelo divino [Buch der göttlichen Tröstung]*, 1955 [seguido de unas "Leyendas" del M. E. tomadas de la ed. de Schulze-Maizier (Cfr. *supra*)].

Algunas de las obras del M. E. fueron publicadas originariamente junto a otras de Tauler (así, los *Sermones* del M. E. que aparecieron en la edición de obras de Tauler publicada en Basilea, 1521) e inclusive bajo los nombres de Tauler y Juan Ruysbroek.

Sobre el M. E. pueden verse algunas obras generales tales como: J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprungen bis zur Renaissance*, 1922. — Rudolf Otto, *West-östliche Mystik*, 1929. — H. Denifle, *Das geistliche Leben. Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, 9ª ed., A. Auer, 1936. — Puede verse también M. Rufus Jones, *Flowering of Mysticism*, 1939, especialmente el ensayo titulado "M. E. — the Peak of the Range". — Entre las muchas obras especiales sobre el M. E. destacamos: Joseph Bach, *M. E., der Vater der deutschen Spekulation*, 1864. — A. Lasson, *M. E., der Mystiker*, 1868. — A. Jundt, *Essai sur le mysticisme spéculatif de M. E.*, 1871. — J. Bernhart, *Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen*, 1912. — G. della Volpe, *Il misticismo speculativo di M. E. nei suoi rapporti storici*, 1930. — A. Dempf, *M. E. Eine Einfurung in sein Werk*, 1934. — E. Seeberg, *M. E.*, 1934. — O. Spann, *M. Eckharts mystische Philosophie*, 1940. — G. Faggin, *M. E. e la mistica tedesca preprotestante*, 1946 (trad. esp.: *M. E. y la mística medieval alemana*, 1953). — H. Piesch, *M. E.*, 1946. — M. A. Lücker, *M. E. und die* Devotio moderna, 1950. — H. Hof, *Scintilla animae*, 1952. — J. Koppers, *Die Metaphysik M. Eckharts*, 1955. — W. Heinrich, *Verklärung und Erlösung bei M. E.*, 1959. — Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez M. E.*, 1960.

ECLECTICISMO, Diógenes Laercio (Proem., 21) habla de un filósofo, llamado Potamón (VÉASE), de Alejandría, que seleccionó lo mejor de las opiniones de cada escuela. Con ello introdujo lo que Diógenes Laercio llama ἐκλεκτικὴ αἵρεσις que significa literalmente "escuela [o secta] seleccionadora" (de ἐκλέγειν), = 'seleccionar', 'elegir','recoger',etc. Εκλεκτικὴ αἵρεσις se transcribe usualmente como "escuela ecléctica", y la tendencia a seleccionar o elegir en el sentido apuntado recibe el nombre de "eclecticismo". Así, el eclecticismo es un "seleccionismo".

La tendencia ecléctica en cuanto tendencia a seleccionar lo que se estima "lo mejor" de cada doctrina se manifestó con frecuencia dentro del período llamado helenístico-romano. Ciertos autores, como Cicerón, son llamados con frecuencia "eclécticos". Se han considerado asimismo como eclécticos muchos autores de la Academia platónica (VÉASE) y no pocos peripatéticos (VÉASE). Durante mucho tiempo fue habitual llamar eclécticos a casi todos los autores neoplatónicos (Cfr. *infra*). Ello ha llevado a identificar el eclecticismo con el sincretismo (VÉASE). Sin embargo, otras veces se distingue entre "eclecticismo" y "sincretismo" por las varias razones indicadas en el artículo sobre este último concepto.

En la época en que algunos autores cristianos comenzaron a asimilar doctrinalmente la tradición intelectual griega, el eclecticismo respecto a esta

tradición fue considerado como muy aceptable. Así sucede, por ejemplo con San Clemente, el cual manifiesta que hay algo bueno en cada escuela filosófica (griega), de modo que pueden usarse ciertas doctrinas filosóficas griegas siempre que sea como medios y no como fines. "Por otro lado —escribe San Clemente *(Stromata, I,* vii, 37, 6)— cuando digo 'filosofía' no entiendo por ello la del Pórtico, o la de Platón o de Epicuro o de Aristóteles; sino que cuanto se ha dicho de bueno en cada una de estas escuelas y que nos enseña la justicia junto con la ciencia de piedad, eso es la selección [o conjunto] que llamo filosofía" (τοῦτο σῦμπαν τὸ ἐκλελτιλόν φιλοσοφίαν φημί).

Las doctrinas eclécticas abundaron durante el Renacimiento especialmente en los autores que de algún modo aspiraron a conciliar las principales "escuelas" (como las "escuelas" de Platón, Aristóteles y los estoicos). En el siglo XVIII se tendió a considerar el eclecticismo como una "secta filosófica", la *secta ecléctica,* de muy larga historia. En su *Historia critica philosophiae* (tomo II [1742], págs. 189-462), Jacob Brucker se extiende casi interminablemente sobre la "secta ecléctica". Según Bruckner, la *secta ecléctica* se originó *(genuit)* de la *secta platónica.* El método propio de la secta ecléctica consiste en elegir de todas las demás sectas las opiniones que son más "apropiadas a la verdad" y más "apropiadas para ser unidas con las propias meditaciones". En rigor, la secta ecléctica es *antiquissima y* ofrece numerosos ejemplos: los pitagóricos sacaron (seleccionaron) algo de los egipcios; Platón, de "la filosofía itálica, socrática, heraclítea", etc. Pero de un modo propio la "secta ecléctica", cuando menos la antigua, está constituida sobre todo, según Bruckner, por autores que hoy se estiman neoplatónicos (Plotino, Porfirio, Amelio, Proclo, Suriano, Damascio, Jámblico), así como por Juliano el Apóstata. Bruckner presenta un número (muy elevado) de "tesis" de la "secta ecléctica" que son en gran parte "tesis neoplatónicas". En cuanto a la "resurrección de la filosofía ecléctica" en la época moderna, no se trata solamente *de* una tendencia a restaurar la antigua secta ecléctica, sino más bien de la tendencia a aceptar principios claros y evidentes sean cuales fueren los filósofos que los han defendido y con la sola intención de alcanzar la verdad, por lo cual la filosofía ecléctica no es en modo alguno comparable con la "sincrética" (véase SINCRETISMO). Ejemplos de eclécticos modernos son los gassendistas cartesianos, los newtonianos, los leibnizianos, etc. (Bruckner, *Historia,* tomo IV [1774]).

Muchas de las informaciones y de las ideas de Jacob Bruckner sobre el desarrollo de la "secta ecléctica" se hallan reproducidas en el artículo "Ecléctisme" en la *Encyclopédie* (véase ENCICLOPEDIA). Como podría esperarse, el autor de este artículo aprovecha la oportunidad para expresar sus opiniones al respecto. Por ejemplo, escribe de Juliano el Apóstata: "azote del Cristianismo, honra del eclecticismo". El eclecticismo es presentado como "una doctrina harto razonable" practicada antes de que surgiera su nombre por los antiguos y revivida por modernos tales como Girolamo Cardano, Francis Bacon, Tommaso Campanella, Descartes, Leibniz y otros autores. Doctrinas eclécticas, a su entender, son el "cartesianismo", el "leibnizianismo" y "los seguidores de Thomasius". Todo ello no significa que los principios de "los eclécticos" sean buenos sin reservas. Así, por ejemplo, los "principios de la dialéctica de los eclécticos" son oscuros por tratarse en su mayor parte de "ideas aristotélicas tan quintaesenciadas y tan refinadas, que lo bueno se ha evaporado de ellas, de modo que se hallan en todo instante muy cerca de la verborrea". Tales principios, lo mismo que los de la cosmología y teología de los eclécticos proceden en su mayor parte de "nuestro muy ininteligible filósofo, Plotino".

Actualmente no se habla ya de "escuela ecléctica" o de "secta ecléctica" en virtud de la distinta imagen que, a partir de Hegel sobre todo, se tiene de la historia de la filosofía (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]. Tampoco se consideran necesariamente como "eclécticos" los filósofos que Bruckner y la *Encyclopédie* nombraban tales. Acaso se considerarían como eclécticos a Cicerón o a Andrónico de Rodas, pero sólo en tanto que no resulta siempre fácil adscribirlos a una determinada "escuela". Los "leibnizianos" y los "wolffianos" no serían llamados hoy "eclécticos", sino por ventura "dogmáticos". Puede preguntarse si son eclécticos los autores (especialmente los autores modernos) que confiesan estar interesados en diversas doctrinas —los que dicen ser "amigos" de Platón, Aristóteles (y Suárez, Ramus, Descartes, etc.)—, pero indican que "prefieren la verdad", siguiendo el famoso apotegma *Plato amicus sed magis amica veritas.* Es difícil dar una respuesta tajante a esta pregunta, porque todo depende del modo como se integran las diversas doctrinas en "la verdad". En vista de estas dificultades es tentador renunciar a los términos 'eclecticismo' y 'ecléctico'. Sin embargo, puede intentar precisarse el sentido de 'eclecticismo' de varios modos.

1. Pueden calificarse de "eclécticos" a los filósofos que no son "sectarios" o "dogmáticos". En este caso, el adjetivo 'ecléctico' es más negativo que positivo y se aplica a número considerable de pensadores.

2. Puede llamarse ecléctica en un sentido más estricto a la filosofía de Victor Cousin y de sus partidarios. El propio Cousin (VÉASE) se consideró a sí mismo como "ecléctico" y su doctrina es llamada con frecuencia "esplritualismo ecléctico". Debe observarse que para Cousin el eclecticismo es a la vez una posición filosófica y una determinada fase en la historia de la filosofía. La posición filosófica consiste en la adopción de un criterio en vista del cual se seleccionan las doctrinas del pasado. Por eso Cousin escribió: "No aconsejo, ciertamente, ese ciego sincretismo que perdió a la escuela de Alejandría y que intentaba aproximar por la fuerza los sistemas contrarios. Lo que recomiendo es un eclecticismo ilustrado que, juzgando con equidad e inclusive con benevolencia todas las escuelas, les pida prestado lo que tienen de verdadero y elimine lo que tienen de falso. Puesto que el espíritu de partido nos ha dado tan mal resultado hasta el presente, ensayemos el espíritu de conciliación" *(Du Vraie, du Beau, du Bien.* Discurso preliminar). El eclectismo, según Cousin, no disuelve la filosofía en su historia. Por el contrario, "la crítica de los sistemas exige casi un sistema, y la historia de la filosofía se ve obligada a pedir prestada, por lo pronto, a la filosofía la luz que debe devolverle oportunamente con creces" (*loc. cit.).* Puede verse que el eclecticismo de Cousin es resultado de

una "actitud" conciliadora, tolerante y esencialmente "moderada". Por medio de esta actitud se intenta "salvar" el pasado pero no restituirlo íntegramente.

3. Pueden subrayarse varios elementos presentes, totalmente o sólo en parte, en toda tendencia ecléctica. Algunos de estos elementos han sido indicados en [1] y [2]: son principalmente la oposición al dogmatismo y el radicalismo en nombre de la tolerancia y la conciliación. Otros elementos son: la busca de un criterio de verdad que permita no sólo justificar las propias posiciones, sino también posiciones adoptadas desde otros puntos de vista; la busca de una armonía (VÉASE) entre posiciones aparentemente contrarias, pero que, "en el fondo", se estima concordantes. El eclecticismo no es entonces un sincretismo — por lo menos si definimos a éste como una tendencia a fusionar elementos simplemente por el deseo de fusionarlos. No es tampoco un integracionismo (VÉASE), en el cual hay una cierta tendencia "dialéctica" que no se halla en el eclecticismo. El sincretismo es mera acumulación; el integracionismo pretende ser una creación. Por otro lado, el eclecticismo no es —o no es necesariamente— ese mosaico de que hablaba Simmel, mosaico compuesto con fragmentos de ideas enteramente dadas y con cristalizaciones dogmáticas. La característica más saliente del eclecticismo parece ser la moderación constante, inclusive con respecto a la propia actitud ecléctica. Por eso el eclecticismo no es tampoco un historicismo (VÉASE).

ECONOMÍA. En dos sentidos puede examinarse el concepto de economía desde el punto de vista filosófico: desde el ángulo de la fundamentación filosófica de la economía (o reflexión filosófica sobre la economía) y desde el ángulo de la cuestión de la llamada "economía del pensamiento" — al que nos hemos referido asimismo en otros artículos (véase ACCIÓN [PRINCIPIO DE LA MENOR] y ENTIA NON SUNT MULTIPLICANDA PRAETER NECESSITATEM).

En lo que toca al primer punto, el concepto de economía puede ser objeto de una ontología descriptiva, de una epistemología de las ciencias naturales y de una epistemología de las ciencias del espíritu. Reseñaremos brevemente en qué consisten cada uno de estos análisis.

En tanto que objeto de una ontología descriptiva, la economía es considerada como una actividad humana destinada a la producción de ciertos valores de utilidad. La ontología de la economía es, pues, una de las llamadas "ontologías regionales". Como lo producido son valores, la ontología en cuestión se yuxtapone a una axiología o teoría de los valores útiles, y en ocasiones a ciertas partes de la antropología (v.) filosófica.

En tanto que objeto de una epistemología de las ciencias naturales, la economía es considerada como una actividad humana sometida a ciertas leyes de acuerdo con las cuales tiene lugar la producción de bienes, su distribución y su consumo. Tal epistemología alcanza sus mayores triunfos cuando prescinde, en la medida de lo posible, de factores históricos (o histórico-psicológicos) y cuando se refiere a la actividad económica que tiene lugar en sociedades cuantitativamente importantes y relativamente niveladas. Todo lo "espiritual" —sea en sentido subjetivo u objetivo— es eliminado del análisis epistemológico naturalista.

En tanto que objeto de una epistemología de las ciencias del espíritu, la economía es considerada como una de estas ciencias. Sin desconocerse sus bases naturales, se estima entonces que los bienes calificados de económicos pueden ser tales únicamente cuando el espíritu subjetivo u objetivo (o ambos) les han impuesto sus determinaciones. La economía en sentido científico-espiritual se preocupa, pues, por ello grandemente de las condiciones psicológicas de la producción económica y en particular de las condiciones históricas, llegando —en las direcciones más historicistas— a hacer depender la forma de la economía de la historia, y no viceversa.

Conviene observar que los tres tipos de análisis antes mencionados no se presentan nunca en toda su pureza y que la mayor parte de las filosofías de la economía incluyen los tres puntos de vista si bien con *predominio* de uno de ellos. Una concepción integradora de la filosofía de la economía comenzaría con una ontología descriptiva, seguiría con un análisis científico-natural y terminaría con un estudio de las condiciones históricas y espirituales de k actividad económica humana.

En lo que toca al segundo punto —la "economía del pensamiento" o "economía del pensar"—, el concepto de economía es primordialmente un concepto metodológico o, si se quiere, gnoseológico-metodológico. Se ha hablado al respecto de un "principio de economía" (y, más propiamente, de una "regla de economía"). No debe confundirse este principio con el de la menor acción, pues mientras el último tiene alcance físico y metafísico, el primero tiene alcance metodológico, gnoseológico o metodológico-gnoseológico. El principio de la menor acción es un principio de carácter sumamente general al cual se supone que "se pliegan" todos los procesos naturales, y más específicamente los procesos mecánicos. El principio de economía establece que, dados dos métodos (o, en general, dos modos o formas de pensamiento) con vistas a llevar a cabo descripciones, análisis, demostraciones, etc., debe preferirse el método que alcance iguales resultados con menor número de medios (conceptuales) — si se quiere, con menor número de supuestos, reglas, conceptos, etc. El principio de economía puede aplicarse a los llamados a veces "sistemas ideales" lógica, matemática, etc.), lo mismo que a lo que podría calificarse de "sistemas reales" (la Naturaleza o parte de ella, la cultura o parte de ella, etc.).

Una de las formulaciones más conocidas del principio de economía es la regla *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.* En el artículo dedicado a esta regla (véase ENTIA, etc.), nos hemos referido a sus diversas formulaciones. Nos limitaremos aquí a señalar que esta regla es admitida, implícita o explícitamente, por casi todos los filósofos y científicos. Los filósofos que no parecen haber economizado medios conceptuales no son necesariamente enemigos del principio de economía. Lo más probable es que, confrontados con cualquier crítica relativa a la abundancia de medios conceptuales por ellos empleados, dichos filósofos respondan que no hay tal "abundancia" y que si emplean más conceptos que otros filósofos es porque quieren expresar algo que los últimos no han alcanzado a ver o a comprender. Sin embargo, el principio de economía como regla ex-

plícita ha sido destacado especialmente por varios filósofos a partir de las últimas décadas del siglo XIX. Entre estos filósofos se han distinguido Russell, Mach y Avenarius (VÉANSE). Russell ha tratado el principio de economía sobre todo en la lógica; Mach, sobre todo en la física y en la epistemología; Avenarisus, sobre todo en la epistemología como estudio de la "trama de la experiencia". De estos tres filósofos es probablemente Avenarius el que ha colocado el principio de economía más en el centro de sus ideas. Simples razones de vocabulario nos han llevado a exponer las ideas de Avenarius al respecto, así como algunas de las objeciones suscitadas por las mismas, en el artículo ACCIÓN (PRINCIPIO DE LA MENOR). Avenarius empleo, en efecto, la expresión 'principio del menor gasto de energía', la cual ofrece una factura muy similar a la expresión 'principio de la menor acción'. Ello no significa que en Avenarius se confundan los dos principios; el principio de Avenarius sigue siendo esencialmente un "principio del pensar" y no de la realidad.

Sin embargo, se ha dicho a veces que, por lo menos en la formulación que dieron al principio de economía Mach y Avenarius, resulta poco claro si se trata de una regla metodológica o de una doctrina basada en supuestos biologistas. Según Husserl *(Logische Untersuchuungen;* trad, esp.: *Investigaciones lógicas.* Prolegómenos, § 53), "como quiera que se formule, el principio [de economía del pensar] tiene el carácter de un principio de evolución o de adaptación que se refiere a la concepción de la ciencia como una adaptación de los pensamientos a las distintas esferas de los fenómenos, adaptación lo más adecuada posible o la que más fuerzas ahorra"; por este motivo, el principio de referencia en Mach y Avenarius tiene, según Husserl, "un carácter teleológico".

En la actualidad preocupa poco a los filósofos el modo como el principio de economía del pensar fue presentado por Mach, Avenarius o hasta Russell. La expresión misma 'economía del pensar' ha caído casi en desuso en la literatura filosófica contemporánea. Pero ciertas doctrinas epistemológicas parecen ser particularmente aptas para formular un nuevo y más riguroso "principio de economía del pensar". Ello ocurre, a nuestro entender, sobre todo con el operacionalismo (VÉASE).

Según V. Jankélévith ("Signification spirituelle du principe d'économie", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* 53a année (1928), 88-126, incorporado en su libro *L'Alternative* [1938], Cap. II), "hay que ser pragmatista para creer todavía en el principio de economía". Este principio forma, según dicho autor, "la espina dorsal de una teoría utilitaria y biológica de la ciencia" y "traduce la creciente indiferencia experimentada por los filósofos con respecto al contenido de las cosas". El principio de economía es adoptado por los que se interesan únicamente en el "trabajo del espíritu" y no en "los problemas del espíritu". Ahora bien, es posible encontrar en dicho principio una significación "más profunda" que nos ofrezca el modo de romper el "universo acabado y administrativo" en el cual parece encerrarnos. Jankélévitch habla a tal efecto de una distinción entre "economía cerrada" y "economía abierta". Ejemplos de economía cerrada son: la limitación del esfuerzo, la reducción de las realidades a un mínimo; la sistematización y en particular la aspiración a la simetría. La economía cerrada no es inventiva sino previsora. Ejemplos de economía abierta son: la idealización de la Naturaleza por el espíritu; el hábito (en el sentido de Ravaisson); el "teleoclinismo". La economía abierta es inventiva y adivinatoria. Ello no significa que haya un abismo entre "las dos economías". Ambas se basan en el mismo fenómeno: el "fenómeno mnémico". Pero, además, una de estas economías —la "cerrada o realizada"— aparece como una degeneración de la otra — la "abierta o generosa". Hay en la economía una duplicidad y, con ello, una "alternativa".

Sobre ciencia de la economía: H. Jecht, *Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie,* 1928. — A. Löwe, *Economics and Sociology . A Plea for Cooperation in the Social Sciences,* 1936. — Edmund Whittaker, *History of Economic Ideas,* 1940 (trad. esp.: *Historia del pensamiento económico,* 1948). — B. Nogaro, *La valeur logique des théories économiques,* 1947. — Niccolò Licciardello, *Filosofia dell' economia,* 157 [Il pensiero filosofico. Terza Serie, I]. — Filosofía de la economía: Sobre el principio de la economía del pensamiento, especialmente desde el punto de vista epistemológico: R. Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses,* 1876 (trad. esp.: *La filosofía como pensar del mundo según el principio del menor gasto de energía,* 1947). — Ernst Mach, *Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung,* 1882. — H. Jäger, *Das Prinzip des kleinsten Kraftmasses in der Aesthetik (Vierteljahrschrift für Philosophie,* t. V). — Ph. P. Gabios, *Denkökonomie und Energieprinzip,* 1913. — Véase también en *Studia Philosophia,* II, 1937, la reseña del trabajo sobre el principio de economía a la luz de una crítica epistemológica titulado: *Zasada ekonomit w swietle krytyki epistemologicznej,* 1934.

ECONOMÍA DEL PENSAR (PRINCIPIO DE). Véase ECONOMÍA. También, ACCIÓN (PRINCIPIO DE LA MENOR).

EDDINGTON (ARTHUR STANLEY) (1882-1944), nac. en Kendal (Westmorland, Inglaterra), fue, desde 1913, "lumian Professor" de astronomía y "filosofía experimental" en Cambridge. Conocido sobre todo como astrónomo y físico, aquí destacaremos las ideas de Eddington de interés para la teoría del conocimiento y filosofía de la Naturaleza.

Eddington ha considerado los conceptos físicos como estructuras mentales por medio de las cuales se aprehenden los fenómenos; de la forma de tales estructuras depende la aprehensión. Por lo tanto, los conceptos físicos no describen de un modo invariable la realidad física "en sí misma". Se ha considerado por ello que Eddington ha sostenido una epistemología idealista o, cuando menos, criticista, pero puede asimismo indicarse que su epistemología es fuertemente "simbolista". En todo caso, ciertos conceptos, tales como el de permanencia (o, en términos tradicionales, "substancia"), son vistos por Eddington como simbolizaciones resultantes de "selecciones" mentales llevadas a cabo por el físico. Eddington se ha opuesto al mecanicismo y determinismo clásicos en cuanto lo que podrían llamarse "simbolizaciones Inadecuadas". Interesante es también filosóficamente la teoría física de Eddington llamada "teoría fundamental", en la cual llega a resultados similares a los de la teoría de la relatividad generalizada, pero sin partir de los

datos y supuestos einsteinianos. Se ha alegado en vista de ello que Eddington llegó a tales resultados porque los conocía de antemano y dispuso su "teoría fundamental" en vista de tales resultados, pero la cuestión está aún lejos de estar resuelta.

Obras astronómicas: *Stellar Movement and the Structure of the Universe*, 1914. — *The Internal Constitution of the Stars*, 1926. — *Stars and Atoms*, 1927. — *The Rotation of the Galaxy*, 1930. — *The Expanding Universe*, 1933. — Obras físicas: *Report on the Relativity Theory of Gravitation*, 1918. — *Space, Time, and Gravitation; an Outline of the General Relativity Theory*, 1920. — *The Theory of Relativity and Its Influence on Scientific Thought*, 1922. — *The Mathematical Theory of Relativity*, 1923. — *Relativity Theory of Protons and Electrons*, 1936. — *The Combination of Relativity Theory and Quantum Theory*, 1943. — *Fundamental Theory*, 1946. — Obras filosóficas y epistemológicas: *The Nature of the Physical World*, 1928 (trad. esp.: *La naturaleza del mundo físico*). — *Science and the Unseen World*, 1929. — *The Philosophy of physical Science*, 1939 (trad. esp.: *La filosofía de la ciencia física*, 1944). — Biografías: L. P. Jacks, *Sir A. E., Man of Science and Mystic*, 1949. — A. V. Douglas, *The Life of A. S. E.*, 1956. — Sobre las ideas de E.: E. T. Whittaker, *From Euclid to E.*, 1949. — Herbert Dingle, *The Sources of Eddington's Philosophy*, 1954. — N. B. Slater, *The Development and Meaning of Eddington's "Fundamental Theory", including a compilation from Eddington's unpublished Manuscripts*, 1957. — Johannes Witt-Hansen, *Exposition and Critique of the Conceptions of E. Concerning the Philosophy of Physical Science*, 1958. — John W. Yolton, *The Philosophy of Science of A.S.E.*, 1960. — Crítica: L. Susan Stebbing, *Philosophy and the Physicists*, 1937.

EDUCACIÓN. Los problemas que plantea la educación pueden dividirse en dos grupos: técnicos y generales. Los problemas técnicos son problemas de procedimiento y requieren el conocimiento de las situaciones concretas y de los medios que pueden emplearse en vista de ellas. Los problemas generales son en la mayor parte de los casos problemas de sentido y exigen una reflexión sobre los diversos fines en vista de los cuales se dirige el proceso educativo.

Los citados dos grupos de problemas no se excluyen mutuamente. Lo más usual es que uno implique al otro, de tal modo que los procedimientos usados dependen con frecuencia de los fines generales mantenidos, y éstos a su vez están determinados en gran parte por los métodos empleados. Esta mutua interdependencia se hace patente en las ideas y métodos de trabajo adoptados por muchos educadores, especialmente de los que no se han limitado a la elaboración concreta de métodos y técnicas de aprendizaje específicos. Así, educadores como Pestalozzi (v.) y Georg M. Kerschensteiner (1854-1921) han sobrepuesto (o sotopuesto) a menudo a la labor metódica concreta una reflexión sobre los fines de la educación. Otros, como Herbart o Dewey, han propuesto ciertos métodos en vista de ciertos fines. Por los ejemplos citados se puede ver que la cuestión de los fines, aun sin absorber completamente el problema de los métodos, ha ocupado principalmente a los que son, estrictamente hablando, filósofos. Ello es comprensible: el problema de los fines de la educación es considerado habitualmente como una cuestión filosófica. El examen de la misma es uno de los principales temas de la llamada *filosofía de la educación*, la cual se distingue de la *pedagogía* en tanto que esta última *suele* destacar las cuestiones de método y de procedimiento.

Por la índole de la presente obra nos interesan aquí únicamente los problemas filosóficos de la educación. Estos problemas han sido tratados de muy diversas maneras. Algunos autores han considerado que los problemas filosóficos planteados por la educación pueden resolverse únicamente dentro de una filosofía general. En este caso la filosofía de la educación se convierte en una de las disciplinas filosóficas pertenecientes al grupo de las llamadas "filosofías de" (de la sociedad, de la historia, de la ciencia, de la religión, etc.). Esta opinión es estimada hoy día como demasiado "especulativa", y se tiende a afirmar que la misión del filósofo con respecto a la educación se Umita al examen y, sobre todo a la aclaración de ciertas cuestiones suscitadas por el proceso educativo. No es, pues, ya tan usual como lo fue antaño intentar *derivar* una pedagogía de una filosofía. En vez de ello, la filosofía de la educación recurre a todas las ciencias que puedan proporcionar auxilio en la citada labor de esclarecimiento: antropología, psicología, sociología, biología, historia, etc., etc. Ahora bien, aun reduciendo la filosofía de la educación a una dilucidación no dogmática del problema educativo (o problemas educativos) es usual (y hasta inevitable) que el filósofo opere de acuerdo con ciertos supuestos. Tal ocurre especialmente cuando se trata de sentar, o descubrir, los "fines de la educación". En tal caso desempeñan un papel fundamental ciertas convicciones "previas" —políticas, religiosas, etc.—, así como ciertas ideas que pueden estimarse muy básicas —como la idea que se tenga acerca de lo que es el hombre, cuál es su puesto en el mundo, etc.—, y también ciertas creencias características de una determinada cultura, o de un determinado período histórico. Muy importante para determinar tal "fin (o fines) de la educación" han sido las ideas mantenidas acerca de cuál sea la más destacada o fundamental de las "facultades" en el hombre. También han sido importantes las ideas mantenidas acerca de la naturaleza del individuo y su relación con la comunidad. Ha habido, en efecto, filosofías de la educación de sesgo intelectualista; otras, de carácter voluntarista; otras, de tendencia emotivista. Ha habido asimismo filosofías de la educación individualistas, colectivistas, personalistas, transpersonalistas, etc., etc.

Uno de los "problemas eternos" con que tienen que habérselas todos los filósofos de la educación es el de determinar (sea en general, sea en casos concretos) la parte que le toca, o debe tocarle, desempeñar a la llamada "espontaneidad" del individuo, y la parte que le toca, o debe tocarle, desempeñar a la llamada "espontaneidad" del individuo, y la parte que le toca, o debe tocarle, desempeñar a los llamados "bienes culturales" entre los que vive el individuo. Dos teorías radicales y extremas se han afrontado en este respecto. Según una, hay que dar rienda suelta a la espontaneidad individual, pues de lo contrario la asimilación de los bienes culturales es forzada y, en última medida, contraproducente. Según otra, hay que "conducir" o "educar" al individuo tratando de hacerle asimilar los bienes Culturales, inclusive, si es menester, con amenazas o castigos, pues de lo con-

trario los bienes culturales se asimilan insuficientemente, o imperfectamente. La primera teoría ofrece tendencias llamadas "progresistas"; la segunda teoría, tendencias llamadas "tradicionalistas" o "conservadoras". Los partidarios de la primera teoría desconfían a menudo del valor de los bienes culturales por sí mismos, y con frecuencia del valor de los bienes culturales de una cierta sociedad, período histórico, etc. Los partidarios de la segunda teoría confían de un modo casi absoluto en el valor de un determinado complejo o sistema de tales bienes culturales. Unos, pues, destacan y fomentan la espontaneidad y la libertad; otros, la disciplina y la autoridad. Entre estas teorías se sitúan gran número de doctrinas intermedias. Común a muchas de éstas es la idea de que deben asimilarse los bienes culturales respetando a la vez la espontaneidad del individuo. Los partidarios de estas doctrinas intermedias tratan de reconocer el complejo juego que hay entre lo espontáneo y libre, y lo disciplinario y autoritario.

Lo dicho hasta ahora es, por descontado, muy esquemático, y demasiado abstracto, pero nuestra intención era destacar simplemente algunos problemas llevando, para mayor claridad, ciertas actitudes básicas a un extremo. Con este espíritu mencionaremos, para terminar, una cuestión en filosofía de la educación que va adquiriendo cada día mayor importancia. Es la cuestión de los límites (caso que los haya) del proceso de la educación según la edad del hombre. La mayor parte de las filosofías de la educación en el pasado han considerado sobre todo el niño y, luego, por extensión, el adolescente y el joven. Hoy se tiende a considerar que la educación del hombre puede no cesar, y aun debe no cesar, nunca, transformándose solamente de acuerdo con las diversas edades, capacidades, intereses, etc. Esta tendencia actual corre el riesgo de hacer tan vagos los problemas de la educación, que sólo por hábito o comodidad puede seguir empleándose el término 'educación' para designar muy distintos fenómenos, especialmente fenómenos de que se ocupan la psicología y la sociología. Pero si se afinan los conceptos suficientemente, la tendencia en cuestión puede resultar muy fecunda, ya que en ella se tiene en cuenta que, especialmente en una sociedad económica y culturalmente desarrollada, la educación desempeña un papel cada vez más fundamental. Hablar en general de "la educación de las masas" o de "la educación por el trabajo" o de "la educación que da la vida", etc., es decir tanto respecto a la educación que no se dice apenas nada. Pero examinar con detalle los problemas que plantea la educación como incorporación ordenada de bienes culturales con vistas a su comprensión, y sobre todo a su transformación, es sacar la filosofía de la educación de los angostos límites en que algunos autores la habían colocado para relacionarla con todas las cuestiones que afectan a la vida humana como vida en sociedad.

Paul Barth, *Geschichte der Erziehung in soziologischer und geiteswissenschaftlicher Beleuchtung*, 1906. — Paul Natorp, *Philosophie und Pädagogik. Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet*, 1909 (del mismo autor, en traducción española: *Curso de pedagogía*, 1925). — Ernst Krieck, *Philosophie der Erziehung*, 1922. — Id., íd., *Grundriss der Erziehungswissenschaft*, 1927 (trad. esp.: *Bosquejo de la ciencia de la educación*, 1928). — Id., íd., *Erziehungsphilosophie*, 1930. — A. Messer, *Pädagogik der Gegenwart*, 1926. — E. Spranger, *Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsätze*, 1928. — Willy Moog, *Geschichte der Pädagogik (III. Die Pädagogik der Neuzeit vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart)*, 1933. — Paul Häberlin, *Möglichkeit und Grenzen der Erziehung*, 1936. — Obras en español (además de las antes citadas) traducidas y originales: A. Messer, *Filosofía y educación* (trad., 1934). — Id., íd., *Fundamentos filosóficos de la pedagogía* (trad., 1933). — John Dewey, *Filosofía de la educación* (trad., 1927). — Id., íd., *Experiencia y educación* (trad., 1939). — Id., íd., *La ciencia de la educación* (trad., 1941). — Jonas Cohn, *Pedagogía fundamental* (trad., 1933). — Georg Kerschensteiner, *Teoría de la educación* (trad., 1937). — W. Dilthey, *Fundamentos de un sistema de pedagogía* (trad., 1940). — Id., íd., *Historia de la pedagogía* (trad., 1942). — Santiago Hernández y Domingo Tirado Benedi, *La ciencia de la educación*, 2 vols., 1940. — Juan Roura Parella, *Educación y ciencia*, 1940. — Lorenzo Luzuriaga, *Reforma de la educación*, 1945. — Diego González, *Introducción a la filosofía de la educación*, 1947. — A. González Álvarez, *Filosofía de la educación*. 1952. — Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*, 1959. — A. Pacios López, *Ontología de la educación*, 1954. — Diccionarios: *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart*, editado por el Deutsches Institut für wissenschaftlitche Pädagogik, dirección de J. Spieler, 2 vols., 1930-1932). — *Diccionario de Pedagogía Labor*, 2 vols., 1936 (adaptación española del *Lexikon der Pädagogik Herder*). — Lorenzo Luzuriaga, *Diccionario de pedagogía*, 2ª ed., 1962. — Manual: H. Nohl y L. Pallet, *Handbuch der Pädagogik*, 5 vols., 1929-1933.

EDUCCIÓN. Véase BACON (FRANCIS).

EDWARDS (JONATHAN) (1703-1758), nac. en South Windsor, Connecticut (EE.UU.), presidente de la Universidad de Princeton, New Jersey (EE.UU.), es considerado como el más distinguido de los teólogos calvinistas norteamericanos. El interés que ofrece Jonathan Edwards como filósofo reside sobre todo en su reformulación de la teología calvinista a la luz de las ideas de Locke y de la "filosofía natural" de Newton. Jonathan Edwards trató de conciliar de este modo el pietismo con la "filosofía ilustrada". Con ayuda de esta filosofía Jonathan Edwards defendió la idea de la predestinación estricta en sentido calvinista. A base de la psicología empirista de Locke defendió la doctrina del carácter fundamentalmente depravado del hombre. La misma psicología, y las tendencias empiristas lockianas, le ayudaron a defender la tesis de que las verdades religiosas no dependen de argumentos racionales, sino de la experiencia — a su entender, de la experiencia mística, única verdaderamente religiosa.

La obra capital de Jonathan Edwards es: *A Careful and Strict Inquiry [into the] Freedom of the Will*, 1754. Se le deben asimismo: *Theatise on the Nature of True Virtue* (nueva ed., 1960). — *Treatise on the Nature of Religious Affections* (1746). — *Dissertation Concerning the End for Which God Created the World* (1754). — *Doctrine of Original Sin* (1758). — Obras: *The Works of President Edwards*, 1889, ed. S. E. Dwight. — Selección de obras: *J. E.: Representative Selection*, 1935, ed. C. H. Faust y T. H. Johnson. — Véase A. McGiffert, *J. E.*, 1932. — T. H. Faust y T. H. Johnson, *J. E.*, 1936. — O. E. Winslow, *J. E.*, 1940. — Douglas J. Elwood, *The Philosophical Theology*

of J. E., 1960 (según el autor, J. E. no fue un puro calvinista). — Véase también H. W. Schneider, A *History of American Philosophy,* 1946 (trad. esp.: *Historia de la filosofía norteamericana,* 1950).

EFECTO. Véase CAUSA.

EFICIENTE. Véase CAUSA.

EGIDIO DE LESSINES, Aegidius de Luxinis, Gil de Lessines *(ca.* 1230 - *ca.* 1304), nac. en Lessines (Bélgica), miembro de la Orden de los Predicadores, estudió bajo el magisterio de Alberto el Grande. Uno de los primeros filósofos que siguieron las orientaciones tomistas, Egidio de Lessines defendió la doctrina de la unidad de la forma no solamente en los compuestos distintos del hombre, sino también en el hombre. Egidio de Lessines rechazó los argumentos en contra de dicha teoría y en favor de la tesis de la pluralidad de formas proporcionados por Roberto Kilwardby en su carta a Pedro de Confleto, e intentó mostrar que la posición tomista al respecto no ofrece las dificultades teológicas que destacaban sus oponentes. Característico de la doctrina de Egidio de Lessines es la afirmación de que cada forma posee un ser específico.

El tratado de Egidio de Lessines contra la carta de Roberto Kilwardbv se titula *De unitate formae,* escrito hacia 1278 y ed. por M. de Wulf en el tomo I de la serie *Les Philosophes Belges* (1901). Otro escrito: *De usuris,* ed. en *Opuscula* de Santo Tomás de Aquino *(Opusculum* 73; *Opera omnia,* XVII, 1570). — Véase A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie,* 1922 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittealalters, XX. 5, págs. 36-9). — P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle,* 1933.

EGIDIO ROMANO, Aegidius Romanus, Gil de Roma, llamado Colonna *(ca.* 1247-1316), nac. en Roma, fue calificado de *doctor fundatissimus.* Ingresó en la Orden de los Ermitaños de San Agustín (Orden de Juan Bon, constituida en orden mendicante a partir de 1256), estudió en París, quizá bajo el magisterio de Santo Tomás de Aquino (1269-1272), profesó en la misma ciudad hasta que fue afectado por la condenación de 1277, pero volvió a ella como maestro de teología de 1285 a 1295. En 1292 fue elegido Vicario General de su Orden y en 1295 fue nombrado arzobispo de Bourges. La Orden de los Ermitaños de San Agustín lo consideró ya desde 1287 como su doctor oficial.

Muchas de las doctrinas de Egidio Romano tienen como base o, cuando menos, como punto de partida la filosofía aristotélico-tomista. Sin embargo, tanto por la influencia de Proclo y de San Agustín como por el desarrollo interno de su propio pensamiento, el llamado "tomismo de Egidio Romano" es sólo relativo; en rigor, se separó en muchos puntos de la doctrina del Aquinate. La actividad de Egidio Romano en las controversias filosóficas de la época fue grande; notoria fue en particular su polémica contra Enrique de Gante. Egidio Romano defendió, en efecto, contra la tesis de la pluralidad de formas la doctrina de la unidad de la forma substancial. Además, se opuso a la distinción intencional o racional entre la esencia y la existencia, y defendió una distinción real. En este último punto fue, empero, mucho más allá de Santo Tomás, pues no consideró la esencia como una forma y la existencia como un acto, sino ambas como dos cosas que se distinguen como cosas *(res)* y son, por ende, separables. El motivo principal del radicalismo de Egidio Romano en este punto era su argumento de que sólo la mencionada distinción real podía evitar la afirmación de que las criaturas existen en virtud de su propia esencia. En rigor, la existencia creada es, según Egidio Romano, una participación en la esencia divina, aunque no en la forma de la emanación, sino por medio de la creación. Unida a la citada doctrina se halla la tesis de que el entendimiento activo ilumina el entendimiento pasivo, con lo cual se produce la especie inteligible, la cual informa el entendimiento y hace posible la intelección. Las diferencias de opinión entre Egidio Romano y Santo Tomás de Aquino se manifiestan asimismo en dos puntos importantes. Por un lado, en la tesis del primero de que, siendo la forma del cuerpo humano o alma y el cuerpo entidades no sólo distintas, mas también separables, el cuerpo es numéricamente el mismo aun separado del alma, no necesitándose, así, una forma de la corporeidad. Por otro lado, en la tesis de que, aun aceptándose las *quinque viae* tomistas para la demostración de la existencia de Dios (VÉASE), tal existencia es también evidente por sí misma. En sus doctrinas político-eclesiásticas, Egidio Romano se inclinó en favor de la supremacía completa del poder papal inclusive en asuntos temporales; el hecho de que tal poder no sea siempre empleado, no significa, según Egidio Romano, que no exista en principio.

Las doctrinas de Egidio Romano dieron origen a una escuela egidiana *(schola aegidiana)* que persistió inclusive hasta el siglo XVIII y que contó entre sus miembros principales a varios filósofos de la Orden de los Ermitaños de San Agustín. Mencionamos al efecto a Jacobo de Viterbo; a Augustinus Triumphus [Agostino Trionfo] (1243-1328), autor de numerosos escritos filosóficos (entre ellos comentarios a Aristóteles y a las *Sentencias) y* de una influyente *Summa de potestate papae,* dedicada a Juan XXII; y a Tomás (Thomas ab Argentina) (t 1357), autor de un comentario a las *Sentencias.*

Egidio Romano es autor de numerosos comentarios a Aristóteles, repetidas veces editados durante los siglos XV y XVI. Mencionamos los comentarios a *Priora Analytica,* editados en 1499, 1504, 1516, 1522; a *Posteriora Analytica,* 1488, 1495, 1500, 1513, 1530; a la *Physica,* 1483, 1491, 1493, 1496, 1502; al *De generatione et corruptione,* 1480, 1493, 1498, 1500, 1518, 1520, 1555, 1567; al *De anima,* 1496, 1499, 1500; a varios libros de la *Metaphysica [Quaestiones metaphysicales],* 1499, 1501, 1552. Escribió también comentarios al *Liber de causis* (1550), a las *Sententiae (5* vols., a cargo de A. de Aguilar, 1707). Son importantes sus *Quaestiones disputatae de ente et essentia,* sus *Quaestiones quodlibetales,* sus diversos *Theoremata (de corpore Christi, de ente et essentia),* su *De formatione corporis humanis* (1515, 1524, 1528, 1551), su *De intellectu possibili y De gradibus formarum* (estos dos últimos incluidos en la edición de 1550 de *De anima).* La obra político-eclesiástica referida en el artículo es *De ecclesiastica pro testate* (ed. R. Scholz, reimp., 1960). Observemos que su anterior obra de filosofía política titulada *De regimine principum* es más moderada y no defiende el completo absolutismo papal (Cfr. al respecto *Glosa*

castellana al Regimento de Príncipes de Egidio Romano, ed. J. Beneyto Pérez, 3 vols., 1947). Edición de algunos escritos en *Operum D. Aegidii Romani*, I, 1555 (incluye *Theoremata quinquaginta de Corpore Christi* y *Hexameron* [ed. de este último en 1549]). Se discute si el folleto *Errores philosophorum* lanzado entre 1270 y 1274 contra "los errores de Aristóteles, Averroes, Avicena, Maimónides" y otros pensadores es auténtico; Cfr. al respecto J. Koch, "Studien zur handschriftlichen Ueberlieferung des Tractatus *De erroribus philosophorum*", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Supp. II, 3 (1935), 862-75; y edición de la segunda parte con trad. inglesa por J. O. Riedl, 1944. Entre ediciones recientes de escritos de Egidio Romano mencionamos: *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*, ed. E. Hocedez, 1930 (*Museum Lessianum*. Sect. phil. XII). Algunas *Quaestiones* han sido editadas por G. Bruni en *Analecta augustiniana*, XVII (1939-1940), 125-57 y 197-245. Ed. de *De Plurificatione intellectus possibilis*, 1957. — Véase: arts. de Bruni en *Rivista di filosofia neoscolastica*, XXII (1930), XXIII (1931), XXVI (1934); *Archivio di filosofia*; 1931, *The New Scholasticism*, VI (1932); *Sophia* (1933); *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, VII (1935); de E. Hocedez en *Mélanges Mandonnet*, I (1930), 385-409; *Gregorianum* VIII (1927); *Recherches de théologie ancienne et médiévale* IV (1932); de J. Paulus en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XV (1940-1942) y de D. Gutiérrez en *Religión y Cultura*, XXVII (1934). — N. Mattioli, *Studio critico sopra Egidio Romano*, 1896. — R. Egenter, *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus*, 1925 (Dis. inaugural). — P. Vollmer, *Die Schöpfungslehre des Aegidius Romanus*, 1931 (Dis.). — G. Bruni, *Le opere di Egidio Romano*, 1936. — Id., íd., *Incerti auctoris Impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super Primum Sententiarum*, 1942 [Bib. Augustiniana Medii Aevi, I 1]. — A. Trape, *Il concorso divino nel pensiero di Aegido Romano*, 1942. — G. Suárez, "La metafísica de Egidio Romano a la luz de las '24 tesis tomistas'", *Ciudad de Dios* (1949), 269-309.

EGO, ECOLOGÍA. Véase Yo.

EGOÍSMO. En Solipsismo (VÉASE) nos hemos referido a lo que se ha llamado a veces "egoísmo teórico", es decir, a una teoría del conocimiento según la cual el fundamento de todo conocer se halla en el yo, y especialmente en el "yo individual", en el "mí mismo" o *solus ipse*. Es frecuente considerar el egoísmo como una especie de "solipsismo práctico", es decir, como la actitud según la cual lo único que realmente importa es "yo mismo", a diferencia de los "otros" y aun contra los "otros".

Este vocabulario es hoy el más usual. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que los vocablos 'egoísmo' y 'solipsismo' fueron empleados durante el siglo XVIII —cuando comenzaron a ser usados por autores como Wolff, Baumgarten, Tetens, Mendelssohn, Kant y otros autores— o bien indiferentemente, o bien en sentido contrario al anteriormente indicado. Cuando se emplearon indiferentemente, tales vocablos designaron una doctrina según la cual el fundamento de todo conocer y de todo obrar se halla en el yo, en el *ego* o el *solus ipse*. Cuando se emplearon distinguiéndose entre ellos, se tendió a considerar el egoísmo como un "yoísmo teórico" y el "solipsismo" como un "yoísmo práctico". Durante el siglo XIX se tendió o bien a distinguir entre "egoísmo teórico" y "egoísmo práctico" (como hace Schopenhauer) o bien a distinguir entre el egoísmo como una "actitud" y el solipsismo como una "doctrina sobre el conocimiento", que es la distinción todavía usada hoy.

Antes de usarse los términos 'egoísmo' y 'solipsismo', hubo ya doctrinas egoístas y solipsistas (o, como las llamaremos desde ahora, "egoístas"). Hubo asimismo análisis del egoísmo y de las actitudes egoístas. Parte de lo que Aristóteles dice sobre "el amor a sí mismo" o φιλαυτία (en *Eth. Nic.*, IX, 1168 a 28 - 69 b 2) se refiere a lo que se ha llamado con frecuencia "egoísmo". Éste, sin embargo, tiene muchos matices. Por ejemplo, puede distinguirse entre el egoísmo como amor a sí mismo y el egoísmo en cuanto "amor propio"; o bien puede considerarse este último como una manifestación del primero. Si se estima que el "egoísmo" es equivalente al "amor a sí mismo" o *amor sui*, puede distinguirse entre un "egoísmo propio" y un "egoísmo impropio" (al hilo de la distinción agustiniana entre el *probus amor sui y* el *improbus amor sui).*

El egoísmo puede ser asimismo considerado como equivalente al "propio interés". En este sentido se han rereferido al "egoísmo" (sin usar este nombre) varios autores modernos. Por ejemplo, Hobbes, Spinoza, Bernard de Mandeville y otros han indicado que los hombres se mueven por sus propios intereses, es decir, "egoísticamente". Ello parece hacer imposible la sociedad. Pero es posible concebir una sociedad donde, sin haber desaparecido el egoísmo, se haya transformado; en verdad, la transformación del egoísmo de cada cual (que lleva a la aniquilación de todos por todos) en egoísmo colectivo (por medio del cual cada individuo adquiere una relativa seguridad) es lo que hace posible, según Hobbes, la sociedad. Para Bernard de Mandeville, por otro lado, la combinación de los egoísmos individuales puede dar lugar, y da usualmente lugar, a beneficios comunes. Una doctrina parecida a la hobbesiana es mantenida por Félix Le Dantec en su obra *L'egoisme, seule base de toute société* (1911). Según dicho autor, el estado llamado "civilizado" es una capa sobrepuesta y fácilmente desmontable. La existencia humana es, en último término, individual, de modo que el "progreso" no la afecta. El egoísmo es, al parecer de Le Dantec, el "constitutivo natural" del hombre que se revela tan pronto como se prescinde de todo lo que ha agregado al hombre "la cultura" y el llamado "progreso".

Además de las distinciones antes señaladas se han propuesto de vez en cuando clasificaciones de formas de egoísmo. Una de ellas es la de Kant en su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (I, § 2). Según Kant, hay que distinguir entre *egoísmo lógico* (en el cual se mantiene el propio juicio sin considerar el de los demás), *egoísmo estético* (en el cual se afirma el propio gusto), *egoísmo moral* (en el cual el individuo se confina a su propia acción) y el *egoísmo metafísico* (en el cual se rehusa reconocer la existencia, o justificación de la existencia, de otros "yos" o de la "realidad externa"). Hoy día se llama a veces "solipsismo" al egoísmo metafísico" (que es más bien gnoseológico).

Se pueden considerar como "egoístas" doctrinas tales como la de Stirner (VÉASE) y Nietzsche (v.), aun cuando en ambos casos son muy distintos los fundamentos de tal "egoísmo". En el primer caso, se trata del

resultado de la afirmación de "mí mismo" como "único". En el segundo caso, se trata de la "autoafirmación" y de la "voluntad de poder".

Se distingue a veces entre 'egoísmo' y 'egotismo'. Con este último término se designa el afán inmoderado de afirmar la propia personalidad, especialmente hablando excesivamente de sí mismo. El egotismo equivale en este caso a un inmoderado subjetivismo. En este sentido ha usado el vocablo Santayana en su libro *Egotism in Germán Philosophy* (1915).

Unamuno ha empleado también el vocablo 'egotismo' (y 'egotista') para diferenciarlo de 'egoísmo' (y 'egoísta'): "El egoísta es el que defiende y exalta sus intereses, sus cosas, no a sí mismo, al yo que es, y el egotista es el que se defiende y exalta a sí mismo, al yo que es" *(De esto y de aquello,* IV, pág. 10). Comentando este pasaje observa Ezequiel de Olaso (Los *nombres de Unamuno* [1964], Cap. I) que Unamuno "aparente enemigo del egoísmo lo critica pero extremándolo y al egoísmo del tener opone el egoísmo del ser".

E. Pfleiderer, *Eudämonismus und Egoismus,* 1881. — A. Dix, *Der Egoismus,* 1894. — D. Gusti, *Egoismus und Altruismus,* 1904. — A. Costa, *I problemi dell'egoismo.* 1912. — La mayor parte de las obras sobre ética o cuestiones éticas tratan del problema del egoísmo y de la comparación entre egoísmo y altruismo.

EHRENFELS (CHRISTIAN, BARÓN DE) (1859-1932), nac. en Rodaun (Austria), "docente privado" en Viena (1888-1896), "profesor extraordinario" (1896-1900) y titular (desde 1900) en Praga, fue discípulo de Meinong y en parte de Brentano, a cuya escuela es habitualmente adscrito. Sus más importantes contribuciones radican en el campo de la psicología y de la teoría de los valores, así como en la elaboración de algunos de los principios que condujeron a Meinong a la fundamentación de la teoría de los objetos. En oposición al asociacionismo, Ehrenfels defiende en sus trabajos la noción de la totalidad en la percepción psicológica como conjunto no constituido meramente por la suma de los elementos integrantes, que sólo por medio de la abstracción pueden ser separados. Semejante totalidad en la percepción de los objetos es posible gracias a las "cualidades de forma",

inseparables del conjunto de los componentes y dadas de manera inmediata. Las "cualidades de forma" no son, por lo tanto, un elemento más agregado al conjunto total de la percepción o de cualquier otro acto de la vida psíquica, sino algo unido a dicho conjunto en una relación indivisible. En la teoría de los valores, Ehrenfels defendió contra Meinong el carácter valioso de lo deseado, lo cual no implicaba ciertamente la no adscripción del valor a cuanto no fuese existente, pues las existencias eran valoradas por el hecho de que se consideraba indeseable su pérdida. Ehrenfels superaba así las dificultades experimentadas por Meinong en su teoría del agrado como fundamento del valor, pero seguía radicando el valor y la valoración en la subjetividad, sin distinguir entre el hecho de poseer valor y el hecho de reconocerlo.

Obras: "Ueber Fühlen und Wollen", *Sitzungsberichte der Wiener Akademie,* 1887 ("Sobre sentir y querer"). — "Ueber Gestaltqualitäten", *Vierteljahrschrif für wissenschaftliche Philosophie,* XIV (1890), 249-92 ("Sobre las cualidades de forma"). — "Werttheorie und Ethik", cinco artículos en el citado *Vierteljahrschrift,* XXI (1896) ("Teoría del valor y ética"). — "Von der Wertdefinition und Motivationsgesetze", *Archiv für systematische Philosophie,* II (1896) ("Sobre la definición del valor y las leyes de la motivación"). — "Zur Philosophie der Mathematik", *Vierteljahrschrift,* etc., XXII (1897) ("Para la filosofía de la matemática"). — *System der Werttheorie. I. Allgemeine Werttheorie und Psychologie des Begehrens,* 1897. II. *Grundzüge einer Ethik,* 1898 *(Sistema de teoría de los valores.* I *Teoría general del valor y psicología del deseo.* II. *Rasgos fundamentales de una ética).* — "Die Intensität der Gefühle", *Zeitschrift für Psychologie,* VI (1898) ("La intensidad de los sentimientos"). — "Beiträge zur Selektionstheorie", *Annalen der Naturphilosophie,* III ("Contribuciones a la teoría de la selección"). — *Grundbegriffe der Ethik,* 1907 *(Conceptos fundamentales de la ética).* — *Sexualethik,* 1907 *(Ética sexual).* — *Kosmogonie,* 1916 (una interpretación dualista del universo). — *Das Primzahlgesetz,* 1923 *(La ley del número primo).* — *Die Religion der Zukunft,* 1929 *(La religión del futuro).* — Véase Max Brod, "Ch. von Ehrenfels zum Gedanken", *Kantstudien,* XXXVII, págs. 313 sigs.

EIDÉTICO. En dos sentidos por lo menos puede entenderse el término 'eidético' 1. Siendo, para Platón, el εἶδος de las cosas la imagen que ofrecen cuando son contempladas en la visión, ἰδέα, de lo que son verdaderamente, el carácter eidético será propio de las esencias. Husserl ha reafirmado, bien que con diferentes supuestos, este carácter de las esencias, y ha opuesto lo eidético a lo fáctico, no en cuanto mera contraposición de lo formal con lo material, sino como diferencia entre las esencias (formales o materiales) y los hechos. La llamada reducción eidética es precisamente el resultado de poner entre paréntesis, de excluir o "suspender" las existencias con el fin de llegar a la intuición esencial. A base de ello puede hablarse de juicios eidéticos y también de necesidad eidética. Las ciencias de las esencias son, así, ciencias eidéticas en las que están fundadas las ciencias de hechos o fácticas (véase HECHO), en virtud de la necesaria participación de todo hecho en su esencia. Por lo tanto, la calificación de eidético conviene sólo a las esencias y a las ciencias que se ocupan de ellas, sin que con ello quede prejuzgado el carácter formal o material de las propias esencias, que no abandonan en ningún momento su universalidad y aprioridad. Con una significación distinta, aunque emparentada con la husserliana, Joseph Geyser (VÉASE) emplea la noción de *eidos* como contenido de una eidología o filosofía en tanto que "conocimiento de la forma". Se trata en este caso de una noción ni puramente lógico-formal ni puramente metafísica. Las "formas" de que trata la eidología no son los nombres conceptuales; son las significaciones descubiertas por medio de una intuición trascendental muy parecida a la intuición abstractiva admitida por muchos neoescolásticos y sobre todo por muchos neotomistas. 2. El término 'eidético' se emplea también en psicología. De un modo general, y aplicado a una disposición, designa la tendencia a convertir los procesos mentales en imágenes; en este sentido se dice, por ejemplo, que el pensamiento infantil y el de los pueblos primitivos es un pensar eidético. En un sentido más particular, designa una clase especial de fenómenos psíquicos que han sido inves-

tigados por V. Urbantschitsch *(Über subjektive optische Anschauungsbilder,* 1907) y por Erich R. Jaensch (VÉASE) y que han dado origen a una disciplina particular llamada *eidética* (Cfr. *Die Eidetik und die typologische Forschungsmcthode in ihrer Bedeutung für die Jugendpsychologie und Pädagogik, für die allgemeine Psychologie und die Psychophysiologie der menschlichen Persönlichkeit,* 1925 [trad. esp.: *Eidética y exploración tipológica,* 1957]). Jaensch llama *fenómenos eidéticos* a ciertas imágenes que no pueden ser reducidas ni a representaciones ni a percepciones y que, por consiguiente, constituyen una zona indiferenciada que, mediante ulterior descomposición y diferenciación, puede dar lugar a los procesos representativos y perceptivos. Los fenómenos eidéticos, especialmente abundantes en la vida infantil y en los procesos artísticos, pueden acercarse más o menos a la vida representativa y es precisamente esta mayor o menor cercanía a ella lo que permite una diferenciación tipológica. Son, en cierto modo, procesos subjetivos conscientes, de índole generalmente visual, pero no propiamente alucinatoria. Las diferencias observadas en las imágenes eidéticas fundamentan, así, la tipología de Jaensch (véase TIPO) y son, por lo tanto, la base no sólo de una teoría de los estados patológicos, sino también de una psicología que aspira a convertirse en antropología filosófica.

Sobre la doctrina clásica del eidos: Nicolai Hartmann, *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles* [Abhandlungen der Preuss. Akademie der Wissenschaften], 1941 (reimp. en *Kleinere Schriften,* II, 1957). — Sobre eidética en sentido psicológico: A. Riekel, *Eidética. La memoria sensorial y su investigación* (trad. esp., 1950). — Sobre Jaensch: M. Krudewig, *Die Lehren vn der visuellen Wahrnehmung und Vorstellung bei E. R. Jaensch und seinen Schülern,* 1953.

EIDOS. En varios artículos de esta obra, especialmente en ESENCIA, FORMA e IDEA, nos hemos referido al término griego ἶδος y a sus diversas significaciones, sobre todo en autores que han usado el propio vocablo *eidos* como vocablo técnico (Platón, Aristóteles, Husserl). Indiquemos aquí simplemente que en la raíz de múltiples significados de *eidos* se halla la noción de "aspecto" *(species)* que ofrece una realidad cuando se la ve *en* lo que la constituye como tal realidad. Desde este punto de vista el *eidos* es el tipo de realidad a que pertenece, o que es, una cosa dada. Como el tipo de realidad que algo es, es "visible", o se supone que es aprehensible, por medio de alguna operación intelectual, el *eidos es* entendido asimismo como la idea de la realidad. Así, pues, el eidos es un "aspecto esencial" que parece ofrecer a su vez dos aspectos esenciales: el de la realidad y el de la aprehensión inteligible, conceptual, etc. de la realidad. Cuando se funden estos dos aspectos en uno solo tenemos la idea del *eidos* como una esencia que es a la vez un concepto: el de *eidos* es entonces a la vez algo "real" y algo "conceptual" (objetivo o formal).

El *eidos* puede ser interpretado de muy diversas maneras. Como ejemplos de interpretaciones clásicas mencionamos las de Platón y de Aristóteles. La diferencia capital entre estas dos interpretaciones es la de la separabilidad: para Platón el *eidos* es separable de los individuos que participan del *eidos,* en tanto que para Aristóteles el *eidos* está, por así decirlo, encarnado, o realizado, en los individuos. Pero junto a estas dos interpretaciones pueden mencionarse otras. Así, por ejemplo, el *eidos* puede ser tomado como momento específico (separable o no) de una realidad, o como momento constitutivo de una realidad. En el primer caso, y para seguir usando terminología griega, el *eidos* es visto desde el *logos;* en el segundo caso, el *eidos* es visto desde la *physis* en cuanto realidad. Visto desde el *logos,* el *eidos* puede ser a su vez una aprehensión mental, o un concepto, o algo entre los dos (según la posición adoptada en la doctrina de los universales); puede ser también o una intención o el término de un acto intencional. Visto desde la *physis* en cuanto realidad, el *eidos* puede ser sujeto individual o realidad supuestamente fundamental y a la cual se "reduzcan" las demás realidades, etc.

EINFÜHLUNG. Véase EMPATIA.

EINSTEIN (ALBERT) (1879-1955), nac. en Ulm, hizo sus estudios técnicos en el Instituto Federal de Tecnología de Zurich. Desde 1902 a 1909 trabajó en la oficina de patentes de Berna —un trabajo que, según propia confesión, resultó muy estimulante para sus actividades científicas teóricas— y durante este período se doctoró en la Universidad de Zürich (1905). Fue profesor en la Universidad de Zurich (1909-1910), en la Universidad alemana de Praga (1910-1912), en el citado Instituto de Zürich (1912-1913) y en la Universidad de Berlín (1913-1933) —en cuya ciudad fue nombrado, además, director de física teórica del Kaiser Wilhelm Institut. Opuesto al nazismo por sus convicciones políticas liberales y por su origen hebreo, fue desposeído en 1933 de su cátedra y de su ciudadanía. El mismo año aceptó ser miembro del Institute of Advanced Studies, de Princeton, donde residió casi ininterrumpidamente, aun después de haberse jubilado (1945). En 1921 recibió el Premio Nobel por sus investigaciones físicas. Éstas son fundamentales. En 1905 presentó su teoría especial de la relatividad, postuló la existencia de los fotones como cuantos de luz y explicó el llamado efecto fotoeléctrico. En 1907 estableció la nueva ecuación entre energía y masa ($E = mc^2$) [véase ENERGÍA]. En 1916 presentó, ya completa, la teoría general de la relatividad, que había sido anticipada en 1911 con su teoría de la equivalencia de la gravedad y la inercia. Durante muchas décadas ha trabajado en la llamada teoría unificada del campo, es decir, en la teoría que permitiera unir en un solo grupo de ecuaciones los fenómenos gravitorios y los electromagnéticos; la formulación matemática fue presentada en 1950. Importantes son los trabajos de Einstein en cosmología y también en epistemología; entre los últimos destaca su defensa del determinismo frente a la opinión de muchos contemporáneos.

El presente artículo se limita a los datos biográficos; una explicación sumaria de la teoría de la relatividad einsteiniana y de algunas de las controversias filosóficas en tomo a ella se encontrará en el artículo Relatividad (VÉASE). Hemos hecho referencia a doctrinas de Einstein también en otros artículos (véase, por ejemplo, COSMOLOGÍA, ENERGÍA, FÍSICA, MATEMÁTICA, MOVIMIENTO, TIEMPO).

Entre los escritos científicos más destacados de Einstein mencionamos: *Eine neue Bestimmung der Moleküldimensionen,* 1905 (folleto; publica-

do asimismo en *Annalen der Physik*, serie 4, vol. XIX [1906], 289-306). — "Ueber einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt", *Annalen*, etc. serie 4, XVII (1905), 132-48. — "Elektrodynamik bewegten Körper", *Annalen*, serie 4, XVII (1905), 891-921. — "Zur Theorie der Brownschen Bewegung", *Annalen*, serie 4, XIX (1906), 371-81. — "Theorie der Lichterzeugung und Lichtabsorption", *Annalen*, serie 4, XX (1906), 199-206. — "Relativitätsprinzip und die aus demselben gezogenen Folgerungen", *Jahrbuch der Radioaktivität*. IX (1907), 411-62; V (1907), 98-9 [importante por las fórmulas de equivalencia de masa inercial y gravitacional y por la ecuación $E = mc^2$]. — *Entwurf einer verallgemeinerten Relativitätstheorie und eine Theorie der Gravitation*, 1913 (reimpresión de *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, LXII [1913], 225-44 [parte matemática por M. Grossmann, págs. 245-61]. — *Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie*, 1916 (reimpresión de *Annalen*, serie 4, XLIX [1916], 769-822). — *Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, gemeinverständlich*, 1917 (Sammlung Vieweg, Heft 38). Trad. esp.: *Teoría de la relatividad especial y general*, 1921; otras ediciones, 1923, 1925. — *Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie, gehalten im Mai, 1921, an der Universität Princeton*, 1922 (apareció primero en inglés, bajo el título: *The Meaning of Relativity: Four Lectures delivered at Princeton University*, 1921, del texto alemán traducido por E. P. Adams; la edición de 1950 de la misma obra en inglés contiene la formulación aludida en el texto del presente artículo; 5ª edición definitiva (incluyendo "The Relativistic Theory of the Non-Symmetric Field") publicada en 1956 [trad. de la 2ª ed. en inglés: *El significado de la relatividad*, 1948]). — *Geometrie und Erfahrung*, 1921 (folleto; reimpreso de *Sitzungsberichte* de la *Preuss. Ak. der Wiss.* parte I [1921], 123-30) (trad. esp. ["Geometría y experiencia"] en el vol. II de la obra en 2 vols. preparada por J. Rey Pastor bajo el título: *Los fundamentos de la geometría*). — "Einheitliche Feldtheorie", *Preuss. ak. der Wiss.* [1929], 2-7. — *Die Physik als Abenteuer der Erkenntnis*, 1938 (en colaboración con L. Infeld [trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento*, 1939]). — "Motion of Particles in General Relativity Theory", *Canadian Journal of Mathematics*, III (1949), 209-41 [en colaboración con L. Infeld]. — Entre las obras de Einstein de carácter general citamos: *Mein Weltbild*, 1934 (trad. esp.: *Cómo veo el mundo*, 1959) y *Out of My Later Years*, 1950 (también en trad. esp.) — Destacamos de las muchas obras sobre Einstein: A. Moszkowski, *A. E. Einblicke in seiner Gedankenwelt. Entwickelt aus Gesprächen mit E.*, 1922. — Ph. Frank, *E. His Life and Times*, 1947. — L. Barnett, *The Universe and Dr. Einstein*, 1948 (trad. esp.: *El universo y el doctor Einstein*, 1957). — Varios autores (A. Sommerfeld, L. de Broglie, W. Pauli, M. Born, N. Bohr, H. Reichenbach, P. W. Bridgman, V. F. Lenzen, E. A. Milne, G. E. Lemaître, H. Dingle, K. Gödel, y otros), *A. Einstein: Philosopher-Scientist*, 1949, ed. P. A. Schilpp (con respuesta de Einstein). — L. Infeld, *A. E. His Work and Its Influence on Our World*, 1950. — Para las obras sobre la teoría de la relatividad, V. RELATIVIDAD.

EISLER (RUDOLF) (1873-1926) nac. en Viena, estudió en la Universidad de Viena bajo el magisterio de W. Wundt. Eisler se inclinó en muchas cuestiones a la renovación de la filosofía kantiana que tuvo lugar en Alemania a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En metafísica, sin embargo, se aproximó considerablemente al pensamiento de Wundt, de quien es considerado discípulo. Eisler defendía, en efecto, un dinamismo voluntarista y una metafísica espiritualista que en la mayor parte de los casos parecía inclinarse al dualismo. Como en Wundt, las ideas metafísicas de Eisler estaban basadas en una generalización inductiva de los resultados de las ciencias y en una interpretación analógica de los fenómenos psicológicos. Eisler se distinguió por sus léxicos filosóficos: de conceptos, de filósofos y kantiano.

Obras: *Die Weiterbildung der kantischen Aprioritätslehre*, 1895 (Dis.) *(La reelaboración de la doctrina kantiana del a priori).* — *Das Bewusstsein der Aussenwelt*, 1900 *(La conciencia del mundo externo).* — *Soziologie*, 1900. — *Kritische Einführung in die Philosophie*, 1905 *(Introducción crítica a la filosofía).* — *Leib und Seele*, 1906 *(Cuerpo y alma).* — *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1907 *(Introducción a la teoría del conocimiento).* — *Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens*, 1908 *(Fundamentos de la filosofía de la vida espiritual).* — *Das Wirken der Seele*, 1909 *(La acción del alma).* — *Geschichte des Monismus*, 1910 *(Historia del monismo).* — *Philosophen-Lexikon*, 1912. — *Geist und Körper*, 1912 *(Espíritu y cuerpo).* — *Kant-Lexikon*, 1930, reimp. 1961. — El conocido *Diccionario de conceptos filosóficos: Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, apareció en 1901, 4* ed., muy ampliada, 3 vols., 1927-30.

EIXIMENIÇ [EIXIMENIS] (FRANCESC) *(ca.* 1340-1410), nac. probablemente en Gerona, estudió en Valencia, donde residió durante la mayor parte de su vida. Miembro de la Orden Franciscana, sus más importantes contribuciones filosóficas son: la obra titulada *Terç Del Crestià* —de carácter apologético y moral y conservada sólo en parte—; el *Regiment de la cosa pública* —acerca de la naturaleza, constitución y normas de la sociedad civil—; el *Cercapou* — tratado-religioso. Se deben asimismo a Eximeniç varios opúsculos latinos (usualmente llamados *Saltiri)* y una *Vida de Jesucrist.* Según algunos autores, el espíritu de las ideas de Eximeniç es plenamente "medieval". Otros, en cambio, lo consideran como un "renacentista" o "pre-renacentista".

Terç del Crestià, ed. P. Martí de Barcelona y Norbert d'Ordal, O. M., 2 vols., 1929-1930 [Els Nostres Clàssics, serie B, 1 y 2] [237 de los 1036 artículos de que se compone el *Terç].* — Edición del *Cercapou* por E. Sansone, 1959. Véase F. Martí de Barcelona. *Fra Francesc Eximeni*, Ç. O. M. (1340-1409), 1929 [monog.: Collectanea Sarrianensia, I, 13]. — Id., id., "L'Església i l'Estat segons Francesc Eximeniç", *Criterion* (1931), 325-33, 337-40. — J. H. Probst, "Die ethischen und sozialen Ideen des katalanischen Franziskaners Eximeniç", *Wissenschaft und Weisheit* (1938), 73-94. — Nolasc del Molar, O. F. M., *Eximenis*, 1962 [conferencia, con Caps. VII-XVII de la obra de E. titulada L'Assumpcio de la Verge].

EJECUTIVO. Traducimos con el término 'ejecutivo' el vocablo *perfomative* introducido por J. L. Austin (VÉASE). Traduciremos con las palabras 'expresiones ejecutivas' la expresión del mismo Austin *perfomative utterances.* El término español 'ejecutivo' es, dentro de nuestro contexto por lo menos, tan "feo" como lo es, según Austin, el neologismo inglés, pero dice bastante aproximadamente lo que Austin pretende decir. Austin señala que el término operative ('operativo') sería asimismo adecuado, pero que es mejor descartarlo con el fin de evitar pensar en ciertos otros uso?

de *operative.* Lo mismo puede decirse de Operativo'.

Austin trata de las expresiones ejecutivas en el artículo "Perfomative Utterances" [1956], publicado en sus *Philosophical Papers,* ed. J. O. Urmson y G. J. Warnock [1961, págs. 220-39]; en la comunicación titulada "Performatif-Constatif" presentada en el Coloquio de Royaumont sobre la filosofía analítica (texto publicado en el volumen *La philosophie analytique* [1962, págs. 271-81] "Cahiers de Royaumont. Philosophie, 4; págs. 282-304 con "Discusión sobre la comunicación de Austin y con intervenciones de E. Weil, R. Hare, Ph. Devaux, J. Wahl, Ch. Perelman, E. Poirier y, desde luego, el propio Austin); y en *How to do Things with Words* (1962) [The William James Lectures, Harvard University 1955) — bien que en este volumen último, como veremos, se sustituye la distinción entre "ejecutivo" y "constantivo" (de 'constar', "hacer constar') por una teoría más general. Antes de referirnos a ésta procederemos a explicar el significado de 'ejecutivo' y de 'expresiones ejecutivas' en el sentido de Austin.

Austin distingue entre 'ejecutivo' y 'constantivo' indicando que mientras las expresiones constativas "hacen constar" algo determinado, que puede ser verdadero o falso, las expresiones ejecutivas se caracterizan porque la persona que las usa *hace* algo (esto es, *ejecuta* algo) al usarlas en vez de *decir* meramente algo. Ejemplos de expresiones ejecutivas son: "Me disculpo", "Te bautizo con el nombre 'Santiago' ", "Lo prometo". No se puede alegar que estas expresiones describen un "estado inferior" de la persona que las usa y que por ello pueden ser verdaderas o falsas según sea verdadero o falso el supuesto "estado inferior". "Me disculpé", "Te bauticé [o "Lo bauticé"] con el nombre 'Santiago' ", "Lo prometí" pueden efectivamente ser verdaderos o falsos, pero no las mismas expresiones en primera persona del presente indicativo. En efecto, estas últimas expresiones requieren para ser aceptadas como tales el pronunciarse dentro de ciertas circunstancias y convenciones. Si alguien que no está autorizado a ello bautiza a alguien [o a algo] con el nombre 'Santiago', no por ello el bautizado [o lo bautizado] queda efectivamente bautizado. Pero ello equivale a decir que no ha sido realmente bautizado, o a decir que ha sido mal bautizado. Se puede decir "Lo prometo" y tener la intención de no cumplir lo prometido, pero ello no significa que "Lo prometo" sea falso; sólo quiere decir que se ha prometido insinceramente. Por ello las expresiones ejecutivas pueden ser, como dice Austin, "felices" o "infelices". Otras expresiones ejecutivas son aquellas en las que de un modo impersonal se anuncia o se prohibe algo. Así, por ejemplo, "Se prohibe echar papeles" es ejecutivo porque la expresión es a la vez la ejecución del acto de prohibición.

Austin reconoce que hay ciertas expresiones que es difícil clasificar como ejecutivos o no ejecutivas. Así, decir "Eres un gandul" puede ser ejecutivo si al decirlo se "hace" o "ejecuta" algo (si se censura a una persona), pero puede no ser ejecutivo si al decirlo se insulta a la persona de la cual se dice que es un gandul. Pero todo ello muestra simplemente que el lenguaje (y el mundo) es asunto complicado y no se deja reducir a esquemas absolutamente bien definidos y perfilados: "la vida y la verdad y las cosas tienden a ser complicadas. No las cosas, sino los filósofos son simples" ("Perfomative Utterances", en *op. cit.,* pág. 239).

En las conferencias de 1955, *How to do Things with Words (Ch. supra)* Austin somete los términos 'ejecutivo' y 'constativo' a detallado análisis. Una de las consecuencias en que la distinción entre expresiones ejecutivas y expresiones constativas —las primeras, "felices" o "infelices"; las segundas, verdaderas o falsas— no es tan obvia como parece. Se pueden usar varias tretas con el fin de hacer que una expresión ejecutiva lo sea al máximo, y para pasar de lo que Austin llama "ejecutivo primario" al "ejecutivo explícito", pero sigue habiendo dificultades; además, se advierte pronto que junto a expresiones ejecutivas explícitas las hay semi-descriptivas y descriptivas. Ello lleva a Austin a considerar con más detalle los posibles verbos ejecutivos; a distinguir entre el acto fonético (producción de ciertos sonidos), el acto fático (elocución de ciertos vocablos) y el acto rétco (ejecución del acto de usar tales vocablo); a introducir la noción de "acto elocucionario", esto es, "la ejecución de un acto *al* decir algo, en contraste con la ejecución del acto *de* decir algo" *(op. cit.,* pág. 99). Ejemplo de acto elocucionario es "Arguyo que...", a diferencia del acto locucionario ("Dijo que... ") y del acto perlocucionario ("Me convenció de que...") *(op. cit.,* pág. 102). El acto elocucionario posee una cierta *fuerza* al decir algo *(op. cit.,* pág. 121). Puede hablarse de este modo de "fuerzas elocucionarias". En resumen, para todas las expresiones de que Austin se ha ocupado puede hablarse de: (1) La dimensión de felicidad/infelicidad; (1a) Una fuerza elocucionaria; (2) La dimensión de verdad/falsedad; (2a) Un significado locucionario (significación y denotación) *(op. cit.,* pág. 147). Con todo lo cual "la doctrina de la distinción ejecutivo/constativo se halla con respecto a la doctrina de los actos locucionarios y elocucionarios en el acto total del habla, en la misma relación en que se halla la teoría *especial* con respecto a la teoría *general (loc. cit.).*

Se puede preguntar qué consecuencias filosóficas se derivan de los análisis de Austin. El mismo autor sugiere que una de ellas es que el objeto que se trata de dilucidar es, en último término, "el acto total del habla en la situación total del habla" (lo que, dicho sea de paso, lleva a Austin a una doctrina "situacionista" que no es ajena a ciertas conclusiones de "filosofías existenciales"). Otra es que pueden deshacerse muchas falsas dicotomías (como la dicotomía "normativo-fáctico"). Otra, que es preciso reformular la teoría de la significación en cuanto equivalente a una teoría del significado y la denotación. Otra, que pueden investigarse las "fuerzas elocucionarias" de las expresiones, lo cual lleva a una clasificación de expresiones de acuerdo con tales "fuerzas". Finalmente, la producción de una lista completa de actos elocucionarios de cierta especie puede conducir a saber, por ejemplo, lo que podemos hacer con un vocablo como "bueno', y así con otros vocablos de interés filosófico. "Lo bueno [de la teoría de Austin] empieza cuando comenzamos a aplicarla a la filosofía" *(op. cit.,* pág. 163).

Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will,* 1963.

ELEATAS. Dentro de los presocráticos se llaman eleatas a Jenófanes

de Colofón, Parménides de Elea, Zenón de Elea y Meliso de Samos. Como se ve, sólo el segundo y tercero de los mencionados filósofos tuvieron su patria en Elea (Sur de Italia), lugar que da su nombre a la escuela. Jenófanes, sin embargo, emigró de la costa de Asia Menor al Sur de Italia y vivió durante su vejez en Elea. Por lo demás, se considera que la filosofía de los eleatas estuvo en estrecha relación con la de los jónicos (VÉASE), no sólo a causa de los lazos que unieron las ciudades jonias con las itálicas meridionales, sino también porque las dos participaban de varios supuestos comunes, en particular de la tendencia monista. Característico de los eleatas era, en efecto, la afirmación de la unidad de lo que hay. Esta unidad fue subrayada por Jenófanes desde un punto de vista teológico; por Parménides, desde un punto de vista onto-lógico; por Zenón, desde un punto de vista dialéctico; y por Meliso, desde un punto de vista cosmológico (teniendo en cuenta la peculiar significación que los términos 'teológico', Ontológico", 'dialéctico' y 'cosmológico' tienen en el pensamiento de los presocráticos). Es común, en todo caso, considerar que con los eleatas, y sobre todo con Parménides, se plantearon por vez primera con plena madurez algunos de los temas fundamentales de la metafísica occidental, y en particular el problema de la relación entre la realidad y la razón. Los historiadores han debatido mucho la cuestión de la relación entre los eleatas y las otras escuelas presocráticas, especialmente la de los pitagóricos. Algunos autores (como E. Frank) niegan la relación; otros (como F. Enriques y G. de Santillana) indican que con toda probabilidad ciertas tesis de los eleatas influyeron cuando menos sobre algunos de los pitagóricos posteriores (como Arquitas).

Para bibliografía véase FILOSOFÍA GRIEGA, JENÓFANTES, MELISO, PARMÉNIDES, PRESOCRÁTICOS, ZENÓN DE ELEA. Además: Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo,* 1932. — J. Zafiropoulo, *L'École éléate,* 1950. — J. H. M. M. Loenen, *Parménides, Melissus, Gorgias. A. Reinterpretation of Eleatic Philosophy,* 1959.

ELECCIÓN. Véase ALBEDRÍO (LIBRE), DECISIÓN.

ELEMENTO. Puede emplearse este término en cualquiera de los cuatro sentidos siguientes.

(1) Para *compendiar* una serie de vocablos usados por diversos filósofos con el fin de designar las entidades últimas que, a su entender, constituyen la realidad y en particular la realidad material. Entre tales vocablos se hallan los que siguen: 'átomos' (ἀτομοι), 'corpúsculos' *(corpusculo,* ἀρετῆ σώματα, ἀδιαίρετα, ὄγκοι), 'partes mínimas' *(minima naturae),* 'homeomerías' (ὁμοιομερίαι), 'semillas' *(semina* o *semina rerum,* ῥιζώματα), 'espermas' (σπέρματα), 'razones seminales' (λόγοι σπερματικοί).

El nombre común en griego es στοιχεῖον, que se traduce por 'elemento'. Así, un átomo, un corpúsculo, una "semilla", etc. son elementos. El significado originario de στοιχεῖον es "letra (del alfabeto)" o "sonido".

El número y cualidad de los elementos considerados como "partes constitutivas" de las realidades naturales ha variado mucho. En los sistemas de la filosofía india se habla a veces de cuatro elementos o *bhutas* (tierra, agua, fuego, aire) y a veces de cinco (los cuatro citados más el éter). Los budistas hablan de los elementos o *shandhas* que suelen (engañosamente) unirse en la supuesta individualidad. Los chinos han hablado de cinco elementos (tierra, agua, fuego, madera, metal); tres de estos elementos (fuego, agua, tierra) parecen ser más fundamentales y son los introducidos en algunos escritos. Los órficos hablaron también de tres elementos (fuego, agua, tierra). Tales, Anaximandro, Anaxímenes hablaron de un solo elemento (agua, "apeirón" y aire respectivamente). Para Jenófanes hay dos elementos básicos (tierra, agua). Para Parménides los elementos eran "formas", μορφαί. Anaxágoras habló de un número infinito (o indefinido) de elementos cualitativamente distintos (las "homeomerías") y Demócrito de un número infinito de elementos (los átomos; véase ATOMISMO). Se debe a Empédocles la formulación más precisa de la llamada "doctrina de los cuatro elementos" (tierra, agua, fuego, aire; o, mejor, "lo sólido", "lo líquido", "lo seco", "lo gaseoso"), de tan persistente influencia en la Antigüedad y Edad Media y hasta principios de la época moderna. Platón habló de cuatro elementos (los citados de Empédocles), pero no los consideró como verdaderas "partes constituyentes"; tales partes son más bien ciertas figuras sólidas, cada una de las cuales es la base de un "elemento" (el tetraedro = fuego; el cubo = tierra; el octaedro = aire; el icosaedro = agua). Además, Platón (siguiendo a los pitagóricos) se refirió a tales "elementos" o "principios" de los números como la unidad y la diada. Varios autores (el pitagórico Filolao, el platónico Espeusipo y, sobre todo, Aristóteles, hablaron de cinco elementos: tierra, fuego, agua, aire y éter (o "continente" del cosmos). Los estoicos volvieron a la teoría "clásica" de los cuatro elementos; en cambio, varios platónicos (como Albino) introdujeron los antes citados cinco elementos. En la Edad Media fue corriente presentar la "doctrina de los cuatro elementos", pero se habló asimismo del éter en cuanto "quinto elemento" o *quinta essentia* (la "quintaesencia" del lenguaje corriente para designar algo sutil e impalpable). Los epicúreos siguieron, naturalmente, a Demócrito en la concepción de los elementos como "átomos".

(2) Para designar las nociones que componen una doctrina en tanto que "materiales" con los cuales tal doctrina se construye. En este sentido Kant dividió la *Crítica de la Razón Pura* en doctrina de los elementos *(Elementar-Lehre)* y doctrina del método *(Methoden-Lehre).* La "doctrina de los elementos de la razón pura" comprende la Estética y la Lógica trascendentales, y esta última está dividida en Analítica y Dialéctica trascendentales.

(2) Para designar los principios de una ciencia o de un sistema. Es el uso corriente en muchos manuales de introducción a una disciplina: *Elementos de filosofía, Elementos de física,* etc. Tenemos un ejemplo clásico de este uso en la obra Στοιχειώσις θεολογική, de Proclo: la *Institutio theologica* o *Elementos de teología.*

(3) Como expresión de la realidad en la cual se encuentra o "baña" una entidad o concepto determinados. Así por ejemplo, cuando Hegel usa expresiones tales como "el elemento de lo negativo".

Véase: Laminne, *Les quatre élé-*

ments: le feu, l'air, l'eau, la terre. Histoire d'une hypothèse, 1904. — W. Vollgraff, "Elementum", *Mnemos* IV, 2 (1949), 89-115. — H. Koller, "Stoicheion", *Glotta,* XXXIV (1955), 161-74. — W. Burkert, "Στοιχεῖον . Eine semasiologische Studie", *Philologus,* CIII (1959), 167-97. — Adolf Lumpe, "Der Begriff 'Element' im Altertum", *Archiv für Begriffsgeschichte,* VII (1962), 285-93.

ELOCUCIONARIO. Véase EJECUTIVO.

EMANACIÓN. En diversas doctrinas y especialmente en el neoplatonismo, la emanación es el proceso en el cual lo superior produce lo inferior por su propia superabundancia, sin que el primero pierda nada en tal proceso, como ocurre (metafóricamente) en el acto de la difusión de la luz. Pero, al mismo tiempo, hay en el proceso de emanación un proceso de degradación, pues de lo superior a lo inferior existe la relación de lo perfecto a lo imperfecto, de lo existente a lo menos existente. La emanación es así distinta de la creación (v.) que produce algo de la nada; en la emanación del principio supremo no hay, en cambio, creación de la nada, sino autodespliegue sin pérdida del ser que se manifiesta. Lo emanado tiende, como dice Plotino, a identificarse con el ser del cual emana, con su modelo más bien que con su creador. De ahí ciertos límites infranqueables entre el neoplatonismo y el cristianismo, el cual subrayaba la creación del mundo a partir de la nada y, por lo tanto, tiene que negar el proceso de emanación unido a la idea de una eternidad del mundo. Tal contraposición ha de entenderse sobre todo en función de la introducción o no introducción del tiempo: si en el neoplatonismo el tiempo (VÉASE) no es ni mucho menos negado, acaba por reducirse y concentrarse a la unidad originaria del modelo; en el cristianismo, en cambio, el tiempo es esencial, porque el proceso del mundo no es simple despliegue, sino esencial drama. La emanación suprime toda "peripecia" — entendida ésta como aquello que no está forzosamente predeterminado y que puede decidir en un momento la salvación o condenación del alma. El proceso dramático, en cambio, se compone justamente de peripecias y de situaciones, en las que puede intervenir no sólo el alma, sino el universo entero. Por eso en el proceso dramático el tiempo actúa verdaderamente y resulta absolutamente decisivo.

La diferencia entre emanación y creación es de orden todavía más complejo que el apuntado. En rigor, sólo puede entenderse con claridad suficiente cuando distinguimos entre los diversos modos de *producción* de un ser. Estos modos de producción han sido puestos especialmente de relieve por la teología católica, sobre todo en la medida en que ha sometido a elaboración conceptual las nociones de la teología helénica y ha establecido una comparación entre el modo de producción que admite el cristiano como propio de Dios y otros modos posibles. Así, puede hablarse de un modo de producción por *procesión* (VÉASE), en la cual una naturaleza inmutable es comunicada entera a varias personas. Como veremos en el artículo correspondiente, esta comunicación puede operarse a su vez de varias maneras, y es justamente esta diversa operación lo que permite entender en una cierta medida el problema de las procesiones trinitarias. Puede hablarse de un modo de producción por *transformación,* donde un agente externo determina en otro un cambio. Puede hablarse de un modo de producción por *creación* (VÉASE), cuando un agente absoluto extrae algo de la nada, es decir, lleva a la existencia algo no preexistente. Y puede hablarse de un modo de producción por *emanación,* en la cual un agente extrae de sí una substancia parecida. Este tipo de emanación se llama *substancial,* a diferencia de la emanación *modal* en la cual el agente produce en sí una manera de ser nueva, pero no esencial y necesariamente ligada a él. Desde este ángulo no sólo aparecen como distintas la creación y la emanación, sino que se impone una distinción entre esta última y ciertos modos especiales de procesión. Así, la noción de emanación en el sentido usualmente utilizado en el neoplatonismo y más todavía en diversas doctrinas de sesgo panteísta, parece surgir siempre que la razón funciona sobre lo real sin ciertas trabas que la realidad impone; es, en cierto modo, una de las condiciones de todo pensamiento racional-especulativo sobre la realidad.

La noción de emanación fue utilizada, dentro del neoplatonismo, no sólo por Plotino, sino también por Jámblico. Éste consideraba como fuente de la emanación lo que está más allá de lo Uno, más allá del principio supremo inefable, ἡ ἄρρητος ἀρχή. En los gnósticos, la emanación no suprime el proceso dramático, puesto que está condicionada por la superioridad de las potencias buenas; así, el desarrollo dramático del universo gnóstico está hecho, en último término, por medio de una serie de emanaciones que se producen en el instante en que se necesitan. La emanación ha sido asimismo admitida en ciertos sistemas que han tendido al panteísmo. Desde luego, en Avicebrón (VÉASE). Pero también, en cierto modo, en Escoto Erigena. Aun cuando no pueda decirse de Escoto Erigena que su sistema sea enteramente panteísta, funciona en él la emanación como una procesión que experimentará, una vez desarrollada, una conversión. Sin embargo, como ya antes se indicó, no siempre que se habla de *processio* y de irradiación del ser al modo de la περίλαμψις plotiniana, hay emanación; el caso de las procesiones trinitarias hace patente tal diferencia.

EMERGENTE. El vocablo 'emergente' ha sido usado todo en inglés *(émergent)* para caracterizar una de las teorías generales sobre la evolución (v.): la teoría de la evolución emergente *(émergent evolution).* Esta doctrina, defendida por C. Lloyd Morgan, Samuel Alexander y otros autores, afirma que cada nivel del ser es emergente respecto al nivel anterior —e inferior—, es decir, que cada nivel del ser tiene respecto al anterior una cualidad irreductible. Por niveles —o capas— del ser se entienden realidades tales como *materia, organismo* (o *vida), conciencia,* etc. Según Lloyd Morgan, el concepto de emergencia fue ya desarrollado por J. S. Mill en su *Lógica* al discutir las "leyes heteropáticas" en las causas. J. S. Mill indica que no hay que desesperar de que ciencias como la química y la fisiología puedan elevarse al rango de ciencias deductivas, pues "aunque es imposible deducir todas las verdades químicas y fisiológicas de las leyes o propiedades de substancias simples o agentes ele-

mentales, pueden deducirse posiblemente de leyes que comienzan cuando esos agentes elementales se unen en algún número no excesivo de combinaciones no demasiado complejas". Así, las leyes de la vida no pueden deducirse, según J. S. Mill, de las leyes de sus ingredientes, pero los hechos de la vida pueden deducirse de leyes relativamente simples de la vida. Tenemos, pues, por un lado, una reducibilidad (en algunos respectos) y por el otro una irreducibilidad (en otros respectos), lo cual insinúa la posibilidad de emergencias. Tal posibilidad es afirmada explícitamente por J. S. Mill cuando manifiesta que si bien las causas combinadas producen por lo general los mismos efectos que cuando obran separadas, hay en algunos puntos particulares casos en que las leyes cambian durante la transición, de tal suerte que se produce una serie enteramente nueva de efectos. Podríamos, así concluir que J. S. Mill admite la emergencia en los hechos aun cuando la niegue en las leyes.

El propio término 'emergente' como contrastante con 'resultante', fue sugerido a C. Lloyd Morgan por G. H. Lewes. Ambos distinguen entre (a) propiedades exclusivamente sumativas y substractivas, las cuales son predecibles, y (b) cualidades nuevas e imprevisibles. Lo resultante es producto de suma; lo emergente es, como dice Alexander, una "cualidad" nueva. La concepción de la vida como evolución emergente, señala C. Lloyd Morgan, se opone a su concepción como una reagrupación de hechos físico-químicos. Esta última concepción, llamada *mecánica,* resulta, a su entender, inadecuada, pues si bien hay que admitir los resultantes no pueden eliminarse los emergentes. La idea de C. Lloyd Morgan se aplicó sobre todo a las relaciones entre la materia, la vida y la conciencia. La vida, por ejemplo, es definida como una cualidad emergente de la materia (o del llamado "quimismo" de la materia). Varios ejemplos, casi todos ellos tomados de la química del carbono en su relación con la vida biológica, son, para C. Lloyd Morgan, suficientemente probatorios de su teoría. La vida biológica es, pues, una síntesis cuyos elementos no se alteran, pero cuya cualidad es modificada por el hecho de que su lugar en la estructura varía de un modo semejante a como el valor y sentido de una nota musical varía de acuerdo con el lugar que ocupa en una composición. Por este motivo, la teoría de la cualidad (VÉASE) fue elaborada con particular detalle por los evolucionistas emergentistas, especialmente por Samuel Alexander al concebir justamente las cualidades como "emergencias". Así, en el sistema de Alexander las diferentes capas del ser se definen de acuerdo con sus cualidades, las cuales cambian según las cosas, a diferencia de las categorías, que son invariables. Por ejemplo, el movimiento es una cualidad emergente del Espacio-Tiempo. De él emergen el universo empírico; de éste la materia mecánica; de ésta, la existencia físico-química; de ésta, la vida y, finalmente, de la vida el espíritu o la conciencia.

C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution* (1923), I, § 1). El texto de J. S. Mill, en A *System of Logic* (1843), III, vi, 2. El de G. H. Lewes en *Problems of Lije and Mind,* II (1874), Prop. V, cap. iii. — Para S. Alexander, véase *Space, Time, and Deity,* 1920 *passim.* — Véase también: A. O. Lovejoy, en *Proceedings of the Sixth Int. Congress of Philosophy* (1926), págs. 20-33. Id., id., "The Meanings of 'Emergent' and Its Modes", *Journal of Philosophical Studies,* II (1927). — Una teoría semejante a la de los emergentistas, pero sin las implicaciones empírico-evolutivas de los mismos, es la de N. Hartmann, el cual adopta un lenguaje más bien ontológico-descriptivo. — Véase además: R. L. Worrall, *Emergency and Matter,* 1948.

EMERSON (RALPH WALDO) (1803-1882), nacido en Boston, estudió en Harvard y fue ordenado en 1829 ministro de la "Old North Church" de Boston, cargo al que renunció en 1832, trasladándose a Concord, donde falleció. Influido por el individualismo histórico de Carlyle y por el idealismo, figura capital del trascendentalismo (VÍASE), la filosofía de Emerson no tiene ningún carácter extemo sistemático, pero no por ello consiste en un arbitrario conjunto de opiniones. Por el contrario, el fondo último de su pensamiento es estrictamente coherente y responde tanto a un postulado íntimo como a un pensar atenido a las verdades eternas del idealismo en tanto que opuestas y superadoras a la vez de todo sensualismo y atomismo. De ahí que para Emerson todo hecho de la Naturaleza sea un reflejo y como un signo de un hecho del espíritu: los hechos naturales son caminos que conducen a realidades trascendentes, que se encuentran en el fondo del alma tanto como en el fondo de las propias cosas. Ni en la Naturaleza ni en el espíritu hay escisiones absolutas, irremediables, pero esta identidad de toda cosa no es más que el hecho de la posesión por cada ser de una ley propia, de un modo de existir en cuya fidelidad radica su verdadera plenitud. La filosofía de Emerson insiste de continuo en este pensamiento fundamental de la ley propia de cada ser, que le permite realizarse completamente; la creencia y la confianza en esta ley implican, por una parte, la vida religiosa, cuyo valor consiste en su profunda interioridad y, por otra, la existencia moral, conforme a la vez a la Naturaleza y al espíritu, por ser en última instancia conforme con la divinidad.

Obras: *Nature,* 1836. — *Essays* (I serie, 1841; II serie, 1844). — *Representative Men,* 1850. — *English Traits,* 1856. — *The Conduct of Life,* 1860. — *Society and Solitude,* 1870. — *Letters and Social Aims,* 1870. — Trads. esp.: *Siete Ensayos; La ley de la vida; Hombres simbólicos; Vida y Discursos* (tomos I, VI, X, XVII, XXV de *Nueva Biblioteca Filosófica* [Madrid]; de *El hombre y el mundo,* 1901. — Obras en verso: *Poems,* 1847. — *May Day and Other Pieces,* 1867. — Edición de *Uncollected Writings,* 1912. — Ediciones de obras: J. E. Cabot (1883-1893); Standard Library Edition (1894); Centenary Edition, a cargo de Eduard Waldo Emerson (14 vols., 1903-04). — Edición de *Journals,* por E. N. Emerson y Waldo Emerson Forbes (1909-1914). — *Correspondence of Th. Carlyle and R. W. Emerson,* 1883, ed. C. E. Norton. — Bibliografía: G. W. Cooke *A Bibliography of R. W. Emerson,* 1908. — Para biografía, véase J. E. Cabot, *R. W. Emerson,* 1887. — Sobre su obra en general, especialmente literaria: A. B. Alcott, *Emerson,* 1882. — O. W. Holmes, *Emerson,* 1885. — Van Wyck Brooks, *Emerson and Others,* 1927. — Sobre su significación filosófica véase Octavius Brooks Frothingham, *Transcendentalism in New England,* 1876, reimp., 1959 (especialmente *ad finem*). — Elisabeth L. Cary, *Emerson,*

Poet and Thinker, 1904. — H. D. Gray, *Emerson,* 1917. — J. A. Hill, *Emerson and His Philosophy,* 1919. —P. Sakmann, *Emersons Geisteswelt,* 1927. — R. Reaver, *Emerson as Myth-Maker,* 1954.

EMINENTE. Los escolásticos distinguen entre la perfección en sentido *formal,* en sentido *virtual y* en sentido *eminente.* La primera es la que está en un sujeto según su razón especifica; la segunda es la que está en él contenida sin manifestación; la última es la que tiene el sujeto cuando la posee del modo más perfecto. A su vez, la perfección eminente puede ser entendida *eminentemente-formalmente* o *eminentemente-virtualmente.* La noción de eminencia es aplicada sobre todo a Dios; se habla entonces de eminencia ontológica, entendiendo por ella la que corresponde a la Persona divina cuando, comparada con la criatura, no ofrece similitud de especie o de género y trasciende todos los grados del ser creado. De ahí que se diga que en Dios se encuentran eminentemente las perfecciones finitas y se hable en teología de un "método de eminencia". La eminencia es llamada lógica cuando, referida a la propia inconmensurabilidad, permite sostener que no hay con respecto a Dios una adecuación del intelecto y de la cosa como la que hay respecto a los entes creados.

Él uso del término 'eminente' en un sentido muy semejante fue adoptado por la mayor parte de los grandes filósofos del siglo XVII. Descartes, por ejemplo, distingue entre la existencia *objetiva,* la existencia *formal y* la existencia *eminente.* La primera es la existencia en la idea formada por la mente, es decir, la existencia como objeto del pensamiento de acuerdo con el sentido tradicional del objeto (VÉASE). La segunda es la existencia que hoy llamamos objetiva, y que equivale a la existencia en sí. La última es la existencia de algo en el principio que le da origen y ser. Algo existe eminentemente en otra cosa cuando debe su realidad a esta cosa; la existencia eminente es el fundamento de toda existencia formal y objetiva, pues, como dice Descartes, *"lo* que contiene en sí más realidad no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto", al modo como "la piedra que aún no existe no puede comenzar a ser ahora, como no sea producida por una cosa que posea en sí, formal o eminentemente, todo lo que entre en la composición de la piedra, es decir, que contenga en sí las mismas cosas u otras más excelentes que las que están en la piedra" *(Meditaciones,* III; A. *T.* VII 44-45). En otros términos: "Las mismas cosas se dice que están *formalmente* en los objetos de las ideas cuando están en ellos tal como las concebimos; y se dice que están en ellos *eminentemente* cuando no son en verdad tales, sino que son tan grandes que pueden suplir a su falta por su excelencia" *(Respuestas a las Segundas objeciones. Definiciones,* IV; A. *T.* VII, 161). O también: "Pues aunque el ser objetivo de la idea deba tener una causa real, no hay siempre necesidad que esta causa la contenga *formaliter,* sino sólo *eminenter"* (Carta a Mersenne de marzo de 1642; A. T. III, 545). Nos hemos extendido en estas citas de Descartes para mostrar que el filósofo usa el citado vocablo —y, con él, muchos términos técnicos de la filosofía medieval— no sólo ocasionalmente, sino de un modo reiterado. Un uso análogo del término 'eminente' se halla en Spinoza, y también en Wolff.

EMOCIÓN. No es fácil distinguir entre el significado de 'emoción' y el significado de 'pasión' o hasta de 'sentimiento'. En los tres términos late la idea de una agitación del ánimo. Emociones tales como la alegría o la tristeza son llamadas asimismo "pasiones" y, sobre todo, "sentimientos". Es mejor reconocer que no poco de lo que se dice acerca de las emociones puede decirse también de las pasiones y de los sentimientos; remitimos a tal efecto a los artículos correspondientes. Algunas veces se ha intentado distinguir entre los tres citados conceptos de un modo cuantitativo; se ha dicho, por ejemplo, que la pasión es más fuerte que la emoción y ésta es más intensa que el sentimiento. Pero las diferencias cuantitativas no son aquí enteramente satisfactorias. En vista de estas dificultades, adoptaremos el siguiente criterio: tratar el concepto de emoción especialmente en tanto que afecto general en relación con (y también en contraste con) lo intelectual y lo volitivo. En el curso de este análisis discutiremos brevemente algunas cuestiones tales como la dependencia o independencia de las emociones respecto a la estructura biológica, y el carácter intencional o no intencional de las emociones. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que algunas de estas cuestiones son asimismo dilucidadas en los mencionados artículos sobre Pasión y Sentimiento. En lo que respecta a la clasificación de las emociones, remitimos al artículo sobre el concepto de pasión.

Una teoría de la emoción como afección del alma se halla ya en Aristóteles, cuando se refiere a las emociones (que, por lo demás, pueden también llamarse "pasiones") como una de las tres clases de cosas que se encuentran en el alma. Emociones son afectos tales como el apetito (VÉASE), el miedo, la envidia, la alegría, el odio y, en general, los sentimientos acompañados de placer y dolor *(Eth. Nic.,* II 4. 1105 b 21 y sigs.). Estas emociones se manifiestan casi siempre ante la perspectiva de algo; el alma se siente con ello agitada y "movida". Los filósofos han discutido mucho acerca del papel que las emociones desempeñan en la vida humana. Algunos han proclamado que debe buscarse una armonía de las emociones; otros, que deben cultivarse solamente aquellas emociones que causan alegría o placer; otros, que, cualesquiera que sean las emociones habidas, han de experimentarse con moderación; otros, finalmente, que es mejor descartar las emociones — lo que se suele manifestar usualmente como necesidad de "descartar las pasiones". Los filósofos que se han inclinado por esta última alternativa (entre los cuales descollaron los estoicos) han fundado su doctrina en una idea de la emoción como perturbación innecesaria del ánimo. Esta perturbación empaña la serenidad que acompaña a la racionalidad, por lo que la emoción es entonces considerada como opuesta a la razón. Sin embargo, aun los filósofos que han acentuado la necesidad de sobreponer la razón a la emoción, no han ido tan lejos hasta predicar una *completa* supresión de todas las emociones. Pues hay emociones "buenas" y emociones "malas", emociones nobles y emociones innobles.

La tendencia de muchos filósofos a predicar el dominio de las emocio-

nes (y de las "pasiones") fue continuada por no pocos pensadores cristianos. Pero éstos, especialmente los de inclinación agustiniana, relacionaron con frecuencia íntimamente las emociones con la voluntad. Lo que importa en la emoción no es ella misma, sino el modo como es querida. Como escribió San Agustín, "la voluntad justa es un amor bueno; la voluntad perversa, un amor malo" *(De civ. Dei,* XIV viii 2). Sin embargo, ello no significa que la voluntad sea absolutamente determinante; en rigor, voluntad y emoción parecen determinarse una a la otra en cuanto que una emoción "buena" puede determinar la dirección de la voluntad. En todo caso, las emociones desempeñan dentro del pensamiento cristiano un papel más fundamental que dentro del pensamiento griego.

En la época moderna ha sido muy corriente considerar las emociones como una forma inferior de actividad intelectual (Leibniz, Wolff, Herbart). La emoción aparece como un conocimiento confuso. Las emociones no tienen una "lógica propia"; la idea pascaliana de una "lógica del corazón" ha sido considerada durante mucho tiempo como una paradoja. Se ha admitido que se puede conocer algo mediante las emociones, pues se ha reconocido el carácter intencional de éstas, pero lo que haya en las emociones de "lógico" se ha reducido al intelecto, única facultad capaz de dirigir y clarificar las emociones. Cuando, después de las citadas tendencias racionalistas, se ha intentado comprender la naturaleza propia de las emociones, lo comente ha sido negarles el carácter intencional. Las emociones han sido concebidas como "modos de ser" de la psique, capaces de teñir por completo la vida psicológica, pero sin estar necesariamente correlacionadas con "objetos". En este caso se ha subrayado que las emociones eran fundamentalmente "estados" y se ha destacado su carácter básicamente "pasivo". Pero cuando se ha procurado ver en qué se fundaban las emociones se ha llegado con frecuencia a las dos conclusiones siguientes. Primero, que las emociones se hallan ligadas a la expresión de las emociones. Segundo, que las emociones se hallan relacionadas estrechamente con procesos fisiológicos. Los que han defendido esta última opinión se han dividido en dos escuelas. Una de ellas sostiene que lo que hay primero es la emoción (por ejemplo, temor, vergüenza) y luego, como consecuencia de ella, ciertas alteraciones fisiológicas (por ejemplo, temor, rubor). Otra mantiene que lo que hay primero son ciertas alteraciones fisiológicas y luego, como consecuencia de ellas, una emoción. Destacados representantes de esta última opinión son F. A. Lange y William James (por lo que tal doctrina recibe el nombre de "doctrina de Lange-James"). Ha sido expresada con gran claridad por William James en una famosa página de sus *Principios de Psicología (Principies of Psychology,* 1890, t. II): "Sentimos algo *(we feel sorry)* porque lloramos; estamos furiosos, porque golpeamos; temerosos, porque temblamos" y no "lloramos, golpeamos o temblamos, porque sentimos algo, estamos furiosos o temerosos".

En nuestro siglo ha habido varios intentos de poner de relieve el carácter peculiar (y a veces, irreductible) de las emociones y a la vez su intencionalidad. Uno de los más logrados intentos al respecto es el de Max Scheler. Éste hace de la emoción un acto intencional en el cual son dadas esencias sin significaciones. La vida emocional no es una especie inferior en la vida intelectual. No se halla tampoco fundada en procesos fisiológicos (aunque se halle acompañada por ellos) ni es un simple "estado" más o menos pasivo. La vida emocional posee, según Scheler, su propia autonomía. Scheler ha investigado lo que ha llamado "las leyes de la vida emocional" como leyes autónomas. Su doctrina se ha basado en el análisis —y, sobre todo, en la descripción fenomenológica— de "unidades de vivencia" y no en el estudio de supuestos elementos abstraídos artificialmente de estados afectivos totales. Se ha hablado al respecto de un "panemocionalismo" o ("panemotivismo"), tan unilateral como el "panintelectualismo" y el "panvoluntarismo". Nos hemos referido con más detalle a las doctrinas de Scheler sobre este punto en el artículo acerca de la noción de Sentimiento. Agreguemos que aunque los resultados obtenidos son muy distintos de los de Scheler, el estudio por Jean-Paul Sartre de las emociones se halla encaminado asimismo a destacar su autonomía y su intencionalidad.

Junto a los intentos antes reseñados ha habido esfuerzos con el fin de distinguir entre la emoción y la expresión de la emoción (que en Darwin *[The Expression of Emotions in Man and Animáis,* 1872] y luego, por distintos motivos, en los behavioristas [véase BEHAVIORISMO] aparecen estrechamente ligadas). En un pasaje de su obra sobre el mito del Estado, Ernst Cassirer ha escrito a este efecto lo siguiente: "La expresión de una emoción no es la propia emoción: es la emoción convertida en imagen." A la vez, Cassirer distingue entre expresiones físicas y expresiones simbólicas. Las primeras son comunes a los animales y al hombre; las segundas, son propias sólo del último. Lo que importa en las emociones humanas es su expresión simbólica — la cual ha producido las representaciones míticas y religiosas. Esta distinción se halla fundada en una antropología: aquella según la cual el hombre es esencialmente un "animal simbólico".

Heinrich Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens,* 1908. — John Mac Murray, *Reason and Emotion,* 1935; 2ª ed., 1962. — Marius Latour, *Premiers principes d'une théorie générale des émotions,* 1935 y sigs. — R. Lacroze, *L'angoisse et l'émotion,* s/f. (1938). — H. M. Gardiner, Ruth Clark Metcalf, John G. Beebe-Center, *Feeling and Emotion. A History of* Theories, 1937. — Frederick H. Lund, *Emotions, Their psychological, physiological and deucative Implications,* 1939. — Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions,* 1939 (trad. esp.: *Esbozo de una teoría de las emociones,* 1959). — Paul Thomas Young, *Emotion in Man and Animal,* 1943 (trad. esp.: *La emoción en el hombre y en el animal,* 1946). — J. Barnier, *Émotion, émotivité, constitution émotive,* 1947. — Fernand Jason, *La vie affective et l'intelligence,* 1948. — V. J. McGill, *Emotions and Reason,* 1954 (American Lectures in Philosophy, ed. M. Farber). — S. Strasser, *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens,* 1956. — Erik Götlind, *Three Theories of Emotions: Some Views on Philosophical Method,* 1958. — James Hillman, *Emotion,* 1960. — Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will,* 1963. — Para M. Scheler, véase sobre todo: *Ética y Esencia y formas de la simpatía* (referencias bibliográficas más completas en SCHELER [MAX]. — Véase asimismo bibliografía de PASIÓN y SENTIMIENTO.

EMOTIVÍSIMO. Si *se* acepta, con los positivistas lógicos, que todas las proposiciones pueden clasificarse en proposiciones puramente analíticas y proposiciones empíricamente verificables, hay que concluir que ciertas "proposiciones" tales como "robar es malo", "ayudar al prójimo es bueno", "esto es injusto", "esto es justo", etc., no son, propiamente, proposiciones. La objeción de que lo son porque pueden traducirse a proposiciones empíricamente verificables —por ejemplo, la "proposición" "robar es malo" puede traducirse por la proposición "No apruebo el robo"— ha sido desechada mostrándose que la desaprobación (o aprobación) de algo no es en modo alguno incompatible con la aserción de que tal algo es malo (o bueno). Por lo tanto, parece que hay que negar a las expresiones éticas el carácter de proposiciones o bien introducir un nuevo tipo de éstas. Algunos autores han propuesto que las expresiones éticas, aunque no son empíricas, son emotivas, esto es, manifiestan sentimientos de índole ética. Como tales, no pueden ser declaradas verdaderas o falsas. Pero ello no significa que sean necesariamente de carácter "arbitrario" o "subjetivo". Los enunciados éticos y, en general, valorativos, no pueden confirmarse por no ser empíricos, pero no por ello dejan de ser enunciados éticos en vez de ser sólo manifestaciones de humor personal.

La doctrina en cuestión ha recibido los nombres de *emotivismo y* también *teoría emotiva.* Ha sido propuesta y desarrollada sobre todo por autores anglosajones (A. J. Ayer, C. L. Stevenson) en oposición a otras múltiples doctrinas éticas (ética "metafísica", ética axiológica, naturalismo, intuicionismo, etc.). Las dificultades con que ha topado dicha doctrina han sido examinadas con detalle por los mismos autores que la han propuesto. Se ha advertido, por ejemplo, que los enunciados éticos no son inútiles, porque tienen un carácter de "mando" y de "incitación" a la acción. También se ha dicho (C. L. Stevenson) que si bien los términos usados en enunciados éticos no son términos descriptivos, son, en cambio, términos dinámicos que producen (o pueden producir) reacciones afectivas. En suma, se ha intentado eludir las objeciones presentadas por naturalistas y por intuicionistas manifestándose que los enunciados éticos son "imperativos" o cuando menos "recomendativos".

Ahora bien, puesto que las propuestas anteriores no parecen agotar todo lo que hay en las expresiones éticas, se ha intentado elaborar una teoría más completa de los usos del lenguaje en el que tienen lugar enunciados normalmente considerados como éticos. Mencionemos a este respecto la idea del lenguaje prescriptivo y su clasificación en enunciados imperativos y enunciados valorativos (R. M. Hare); los últimos no pueden simplemente reducirse a los primeros, por lo que hay que determinar en qué consiste la valoración en que se funda gran parte de la actividad ética. Se ha propuesto a este respecto la idea de que valorar es comparable a "graduar", esto es, a elegir de acuerdo *con* ciertos criterios (J. O. Urmson). Se ha reconocido con ello la peculiaridad y a la vez la complejidad del lenguaje ético, y se ha concluido que el emotivismo, por lo menos en las primeras formulaciones dadas del mismo, era una teoría excesivamente simplificada.

A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic,* 1936, 2ª ed., 1946. — C. L. Stevenson, *Ethics and Language,* 1945. — A. N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics,* 1949. — J. O. Urmson, "On Grading", *Mind,* N. S., LXIX (1950), 145-69. (Véase también bibliografía de GRADO.) — R. M. Hare, *The Language of Morals,* 1952. — Avrum Stroll, *The Emotive Theory of Ethics,* 1954 (University of California Publications in Philosophy, Vol. 28, Nº 1, págs. 1-92). — P.-H. Nowell-Smith, *Ethics,* 1954. — Mary Warnock, *Ethics since 1900,* 1960, especialmente págs. 79-140.

EMPATIA. Véase ENDOPATÍA, SIMPATÍA.

EMPÉDOCLES. *(ca.* 483/2-430 antes de J. C.) de Agrigento fue considerado durante toda la Antigüedad como un taumaturgo y un profeta; parece haber recorrido las ciudades de la Magna Grecia como orador y mago, y el propio Diógenes Laercio dice que hay variedad de opiniones acerca de su muerte, siendo una de las más difundidas versiones la de que se suicidó arrojándose al cráter del Etna. Siguiendo la tradición de los jónicos, Empédocles desarrolló una explicación del universo, en la cual todo fenómeno natural es considerado como la mezcla de cuatro elementos o "principios" —agua, fuego, aire y tierra—, calificados con nombres divinos — Nestis, Zeus, Hera, Edoneo. Estos principios o elementos son eternos e indestructibles; son, como dice Aristóteles, "eternamente subsistentes y no engendrados". Todas las cosas nacen y perecen por unión y separación de los mismos, de tal suerte que la cualidad de cada objeto reside en la proporción en que cada uno de los elementos entra en la mezcla. "Hay sólo —afirma Empédocles— mezcla y separación de lo mezclado, pero no nacimiento, que es una simple manera de decir de los hombres." Ahora bien, lo que hace que los elementos se mezclen y separen, son dos fuerzas externas —el Amor y el Odio—, que representan un poder natural y divino, que son respectivamente el Bien y el Mal, el Orden y el Desorden, la Construcción y la Destrucción. Lo que había en el comienzo era el Bien y el Orden, el absoluto predominio del Amor, por el cual existía una mezcla completa de los cuatro elementos en la unidad orgánica de una "esfera". La intervención del Odio fue el origen de las cosas, de los seres individuales, que se van diversificando hasta la separación absoluta y el dominio absoluto del mal. Pero en este estado no hay tampoco cosas particulares; es, a la vez que la culminación del imperio del Odio, el principio del Amor que vuelve a confundirlo y mezclarlo todo hasta que haya una sola cosa, esa perfecta esfera que se llama también Dios. Tal perfección se encuentra así en el origen del mundo actual y en su término; el mundo actual, donde hay seres individuales y, por lo tanto, odio e injusticia, es, en el fondo, una expiación, un proceso de purificación que sólo terminará cuando el Amor triunfe nuevamente; pero este triunfo es también precario y la evolución de los mundos no es sino un proceso en el cual se manifiesta inexorablemente un dominio alternativo del Odio y del Amor, del Bien y del Mal.

Aunque hemos presentado sumariamente "la" doctrina de Empédocles según consta en los fragmentos que del filósofo se conservan, debe advertirse que las dos obras suyas, *Acerca de la Naturaleza* (Περί φυσεως) y *Las*

Purificaciones (καθαρμοι) parecen revelar dos distintas tendencias: una, "científica" (y hasta "materialista"); la otra, religiosa (y hasta mística). Se ha debatido a veces si Empédocles pasó de la primera a la segunda o viceversa por medio de una especie de "conversión", o si ambas tendencias coexistieron en la mente del filósofo. En este último caso —el más probable— se ha discutido asimismo si hay que considerar ambas tendencias como filosóficamente independientes entre sí o si hay alguna tesis o intuición filosófica que las religue. Algunos autores (E. R. Dodds, Gregory Vlastos) opinan que no se pueden concordar las dos tendencias. Otros autores (F. M. Cornford, K. S. Guthrie) manifiestan que no sólo las dos tendencias en cuestión coexistieron sin extrañeza mutua en el pensamiento de Empédocles, sino también que algunos elementos de una (como la idea de Amor [o Amistad] que religa y une las cosas) son interpretables a la vez materialística y místicamente. Los partidarios de esta última opinión se apoyan en el hecho de que en la cultura griega de la época no había necesariamente conflicto entre lo filosófico (o "científico") y lo religioso — y, en general, entre lo racional y lo irracional.

De los escritos de Empédocles se conservan algunos fragmentos de los dos libros cit. *supra*. — Edición en Diels-Kranz, 31 (21). — Véase también la edición y comentario por Ettore Bignone, *Empedocle, studio critico*, 1916. — Véase E. Baltzer, *Empedokles, eine Studie zur Philosophie der Griechen*, 1879. — E. Bodrero, *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle*, 1905. — Clara E. Millerd, *On the Interpretation of Empedocles*, 1908. — U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Katharmoi* (Las Purificaciones) *des Empedokles* [Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften, Phil-hist. Klasse], 1929. — J. Souilhé, *L'énigme d'Empédocle* (separata de los *Archives de Philosophie*, vol. IX, cuaderno 3). — W. Kranz, *Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, 1947. — F. Hölderlin, *Empedokles*, 1948. — A.-J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, 1950. — J. Zafiropoulo, *Empédocle d'Agrigente*, 1953.

EMPIRIOCRITICISMO. Se llama empiriocriticismo a la filosofía de Avenarius, la cual está a su vez relacionada con doctrinas hasta cierto punto "empiriocríticas", tales como el sensacionismo neutralista de Mach y especialmente la filosofía gnoseológica de la inmanencia (VÉASE). En substancia, el empiriocriticismo consiste en una crítica de la experiencia pura por medio de la cual se eliminan todos los supuestos metafísicos operantes no sólo en el racionalismo, sino en casi todas las corrientes filosóficas. Esta crítica de la experiencia no es, pues, simplemente una "solución" de los problemas. En un sentido análogo al de ciertas corrientes del actual positivismo lógico, el empiriocriticismo procede a una *desproblematización* del mundo, sólo posible cuando se cumplen lo que Avenarius llama los axiomas o supuestos de la doctrina. Éstos comprenden el axioma de los contenidos del conocimiento —según el cual cada "sujeto" acoge lo que se le da en el contorno en el cual vive— y el axioma de las formas del conocimiento — según el cual todas las formas científicas del conocer son consecuencias o derivaciones de una forma pre-científica de conocer o, mejor dicho, de "acoger" lo que se da. El empiriocriticismo parte, por consiguiente, de un "concepto natural del mundo" previo inclusive a su ulterior posible elaboración "naturalista" o de acuerdo con las categorías que se suponen constituir la Naturaleza. La introyección o endopatía (VÉASE) representa un falseamiento de este concepto natural o concepto puramente empírico, carente de supuestos no sólo metafísicos, sino también "científicos", por lo menos en el sentido habitual y tradicional de esta expresión.

Además de las obras de Avenarius véase: G. Wobbermin, *Théologie und Metaphysik*, 1901 (Parte II: *Ueber den Empiriokritizismus vom Standpunkt des theologischen Interesset aus*). — F. van Cauwelaert, "L'empirio-criticisme", *Revue néo-scolastique*", XIII (1906) y XIV (1907).

EMPIRIOMONISMO. Véase BOGDANOV (A.).

EMPIRISMO es el nombre que recibe una doctrina filosófica, y en particular gnoseológica, según la cual el conocimiento se halla fundado en 1: experiencia (VÉASE). El empirismo se contrapone por lo usual al racionalismo (VÉASE), según el cual el conocimiento se halla fundado, cuando menos en gran parte, en la razón. Se contrapone también al lunatismo (v.) según el cual el espíritu, el alma, la mente y, en general, el llamado "sujeto cognoscente" posee ideas innatas, esto es, anteriores a toda adquisición de "datos". Para los empiristas, el sujeto cognoscente es comparable a una tabla (VÉASE) rasa o a un encerado donde se inscriben las impresiones procedentes del "mundo externo". Se pueden destacar en el empirismo los aspectos psicológico, gnoseológico y metafísico. El empirismo psicológico mantiene que el conocimiento tiene enteramente su *origen* en la experiencia. El empirismo gnoseológico mantiene sobre todo que la *validez* de todo conocimiento radica en la experiencia. El empirismo metafísico mantiene, o tiende a mantener, que "la realidad misma" es, por así decirlo, "empírica", esto es, que no hay más realidad que la que es accesible a la experiencia, y en particular a la experiencia sensible.

Tomado en un sentido muy general se pueden rastrear muchas corrientes empiristas en la historia de la filosofía. Así, por ejemplo, es común describir la filosofía aristotélica, el epicureismo, el escepticismo (especialmente Sexto, justamente llamado "el empírico"), el nominalismo, etc. como empiristas. La gran diversidad de corrientes calificadas, parcial o totalmente, de empiristas muestra ya que el término 'empirismo' puede entenderse de muchas maneras. El empirismo aristotélico es, en efecto, muy distinto del empirismo de los epicúreos. No todos los empiristas fundan el conocimiento en el mismo tipo de experiencia. En vista de ello se ha alegado que solamente merecen ser llamados "empiristas" los autores que se apoyan exclusivamente en la experiencia de los sentidos. En este último caso está Sexto el Empírico, pero no, en cambio, Aristóteles o los estoicos. Se ha alegado asimismo que es mejor restringir el término 'empirismo' aplicándolo al llamado "empirismo moderno" y especialmente al "empirismo inglés" (Francis Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume). Los que admiten tal restricción suelen, además, contraponer este "empirismo inglés" al "racionalismo continental" (el de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, etc.). En el presente artículo entenderemos el empirismo como "empirismo moderno y contení-

poráneo" y usaremos la citada expresión "empirismo inglés". Pero lo último no significa que consideremos plenamente adecuada la contraposición entre "empirismo inglés" y "racionalismo continental". En efecto, hay autores empiristas que, como Locke, muestran un fuerte componente racionalista.

Común a casi todos los empiristas modernos, y en particular a los empiristas ingleses, es la concepción del espíritu o sujeto cognoscente como un "receptáculo" —al principio, un "receptáculo vacío"— en el cual ingresan los datos del mundo exterior transmitidos por los sentidos mediante la percepción. Los datos que ingresan en tal "receptáculo" son las llamadas, por Locke y Berkeley, "ideas" y las llamadas, por Hume, "sensaciones". Estas ideas o sensaciones son la base de todo conocimiento. Pero el conocimiento no se reduce a ellas; en efecto, si tal fuera el "conocimiento" sería simplemente una serie inconexa de datos meramente "presentes". Es menester que las ideas o sensaciones se "acumulen", por así decirlo, en el espíritu, de donde "acuden" o, mejor, de donde "son llamadas" para enlazarse con otras percepciones. Con ello se hace posible ejecutar operaciones tales como recordar, pensar, etc. —a menos que sean estas operaciones las que hacen posible el recurrir a las ideas o sensaciones "depositadas"—; en todo caso, es necesaria esta segunda fase del proceso cognoscitivo para que el conocimiento sea propiamente conocimiento y no mera "presencia de percepciones" continuamente cambiante. La relación entre la primera y la segunda fase del proceso cognoscitivo es paralela a la relación entre las ideas o sensaciones primitivas y las ideas o sensaciones llamadas "complejas" sin las cuales no podría haber nociones de objetos compuestos de varias "ideas elementales", esto es, de objetos (que se suponen ser "substancias") con cualidades. En efecto, la formación de los objetos compuestos no sigue el orden en el cual han sido originariamente dadas las impresiones primarias, sino diversos otros órdenes que, por lo demás, tienen que ser siempre confirmados recurriendo a la experiencia primaria.

Al lado de los citados procesos o, mejor dicho, sobreponiéndose a ellos, se halla un proceso que puede llamarse "reflexión" y mediante el cual se hace posible el reconocimiento de conceptos y, en general, de algo "universal". Esto no significa que lo "universal" sea aceptado como propiamente real. Especialmente los autores que son a la vez empiristas y nominalistas manifiestan gran desconfianza hacia todo lo que aparece como "abstracción". Por eso hay entre los autores empiristas muy diversas doctrinas acerca de la naturaleza de "lo abstracto". En este sentido hay grandes diferencias entre Locke y Berkeley o entre Locke y Hume y aun a veces entre Berkeley y Hume — para limitarnos a mencionar los "tres empiristas ingleses 'clásicos' ". También difieren los empiristas en lo que respecta a la naturaleza de los procesos de inferencia y a lo que Hume llamó "relaciones de ideas". La admisión de una diferencia básica entre los "hechos" y las "ideas", tal como es propuesta por Hume, para quien las "ideas" (en el sentido de "relaciones de ideas") son meras posibilidades de combinación, no es el único tipo de empirismo existente, pero es uno de los formulados con mayor precisión y uno de los que han ejercido mayor influencia. Gran parte de las tendencias empiristas contemporáneas, desde Mach hasta el positivismo lógico, han seguido en este respecto el empirismo de Hume.

Es característico de los empiristas antes mencionados el apoyarse en lo que hemos llamado "empirismo psicológico" —o la descripción de la "geografía del espíritu"— y darle un sentido gnoseológico. Contra ello se manifestó Kant. Al comienzo de la *Crítica de la razón pura,* Kant declara que si bien todo conocimiento comienza con la experiencia *(mit der Erfahnmg anfange; mit der Erfahrund anhebt),* no todo él procede de la experiencia *(entspring. . .aus der Erfahrung).* Ello quiere decir que el origen del conocimiento se halla (psicológicamente) en la experiencia, pero que la validez del conocimiento se halla (gnoseológicamente) fuera de la experiencia. Así, el conocimiento no es para Kant todo él *a posteriori; se* "constituye" por medio del *a priori* (VÉASE). Para los empiristas ingleses, y especialmente para Hume, lo *a posteriori* es sintético y lo a *priori* es analítico (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO). Para Kant hay la posibilidad de juicios sintéticos a *priori* (en la matemática y en la física). El rechazo del empirismo (gnoseológico) es, así, equivalente a la admisión de la aprioridad en cuanto "constitutiva" (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO).

Es típico de la mayor parte de corrientes empiristas concebir la experiencia —cuando menos en su primera "fase"— como "experiencia sensible" o "experiencia de los sentidos". Por este motivo no se suelen considerar como propiamente empiristas las doctrinas para las cuales el fundamento de la experiencia es la llamada "experiencia interior" (como en Maine de Biran y varios espiritualistas franceses). Tampoco se suelen considerar como empiristas las tendencias que han ensayado una ampliación de la noción de experiencia en la cual se ha incluido la llamada "experiencia ideal" o "experiencia de los objetos ideales" (y de las "esencias"), según ocurre en la fenomenología, con su aspiración a un "positivismo total". Por otro lado, son empiristas doctrinas como la de John Stuart Mill, el cual intentó reducir inclusive lo "ideal" (por ejemplo, los objetos matemáticos) a la experiencia sensible.

Teniendo ahora en cuenta el citado "empirismo inglés" y otras formas de empirismo manifestadas especialmente en la época contemporánea, pueden clasificarse las doctrinas empiristas en la forma siguiente:

(1) El empirismo *sensible,* basado principalmente en las sensaciones (y llamado a veces por ello también "sensacionismo"), ya sean tales sensaciones concebidas psicológicamente o bien como el aspecto que ofrece, mirada interiormente —y neutralmente— la trama de lo real. (2) El *empirismo inteligible,* para el cual el sujeto propio posee la condición de una cierta apertura natural a lo ideal, de tal modo que hay entre ellos una especie de adecuación, y de tal modo, además, que el extremo límite de este "empirismo" sería ya un ontologismo (VÉASE). (3) El *empirismo moderado* o *crítico,* que admite el origen empírico del conocer, pero niega que en tal origen se halle el fundamento de la validez, pues la relación es siempre para dicha tendencia algo distinto de lo relacionado. (4) El *empirismo radical,* que no solamente considera que la experiencia es el fundamento del conoci-

miento, sino que llega a hacer de todas las relaciones algo directamente experimentable; siendo las relaciones, en esta tendencia, partes de la experiencia, todo lo que no sea experiencia será pura inexistencia. En efecto, como dice W. James, defensor de este tipo de empirismo, "con el fin de que un empirismo sea radical es menester que no admita en sus construcciones ningún elemento que no sea directamente experimentado, ni excluya de ellas ningún elemento que sea directamente experimentado" *(Essays in Radical Empiricism,* II, i). (5) El *empirismo científico,* punto de reunión en las últimas décadas de otras múltiples posiciones: tendencias "analíticas" de todas clases (véase ANÁLISIS); afirmación de la necesidad de verificabilidad (véase VERIFICACIÓN) para la significación de toda proposición sintética; interés por el desarrollo de la estructura lógica de las ciencias, en particular de las físico-matemáticas; simbolismo, etc. Estr empirismo es llamado, en algunas de sus direcciones, *empirismo lógico,* aunque, por lo general, se reconoce que el empirismo científico es una posición más amplia, de la cual el empirismo lógico o positivismo lógico —principalmente el de la escuela de Viena—, así como el analitismo de la Escuela de Cambridge, los grupos de Oslo y Upsala, etc., serían simples componentes. Su característica más acusada es el propósito de vincularse a las demás formas, clásicas y contemporáneas, del empirismo, intentando una unificación de todas las actitudes empíricas sin necesidad de sostener ninguna tesis de carácter metafísico, antes bien rechazando enérgicamente toda tesis metafísica como carente de significación. Históricamente, el empirismo científico se ha constituido, pues, como un intento de unificación de todos los tipos del positivismo lógico, del empirismo lógico y de las direcciones "analíticas". Estas corrientes, auxiliadas por el progreso de la logística (VÉASE) y por el desarrollo de las investigaciones de índole semiótica, consideraron necesario llegar a un acuerdo de principio, que fue propugnado muy particularmente por H. Reichenbach, W. Dubislav y Ch. Morris. Muchos que no prestarían su adhesión al positismo lógico propiamente dicho, o al Círculo de Viena, pueden considerarse como incorporados al empirismo científico; así, lógicos y filósofos como A. J. Ayer, Ernest Nagel, F. P. Ramsey, John Wisdom, I. H. Feigl, etc. (procedentes, pues, de diversas direcciones: escuela de Cambridge, neonaturalismo norteamericano, círculo fiel a Wittgenstein, etc.), pertenecen o han pertenecido al movimiento del empirismo científico, el cual se ha concretado en el llamado "Movimiento para la Ciencia Unificada" y que ha expresado sus puntos de vista, antes en parte defendidos en *Erkenntnis, y* en las colecciones *Einheitswissenschaft,* en el *Journal of Unified Science,* así como en las monografías destinadas a constituir la *Encyclopaedia of Unified Science.* A esta dirección se han incorporado también algunos lógicos del Círculo de Varsovia (VÉASE) e inclusive algunos antiguos neo-realistas. Así, las diferencias entre el empirismo científico y las direcciones que desembocaron en él o lo prepararon son a veces una simple cuestión de matiz; en rigor, todos pertenecen a un movimiento que, rechazando la clásica solución empirista de subordinar completamente el análisis a la síntesis y de deducir lo ideal de lo real, mantienen estrictamente separados los dos órdenes, aspiran a constituir una *mathesis universalis* tanto más posible cuanto que previamente se ha vaciado a lo ideal de todo lo que no sea puramente analítico, aspiran a constituir "científicamente" la filosofía —inclusive en la vía de la especialización y cooperación— y definen esta última como "actividad aclaradora", como "sistema de actos". Junto a ellos hay: (6) el *empirismo integral,* como ha sido defendido por R. Frondizi (VÉASE) y (7) El *empirismo total,* defendido por S. Alexander (Cfr. *Space, Time, and Deity,* Libro I, cap. vi) cuando se adhiere a la máxima de Hume, según el cual hay que buscar siempre la base empírica de nuestras ideas, pero corrigiéndola en el sentido de combatir su inadmisible prejuicio en favor de ciertas impresiones. Para Alexander, "un empirismo cabal acepta su fórmula [la de Hume], pero como no tiene ningún prejuicio en favor de las existencias separadas o distintas que atraen nuestra atención, insiste en que en el curso de las inspecciones hechas por la experiencia ningún elemento debe ser omitido del inventario". No hay razón, en efecto, para hacer como Hume y detenerse en las condiciones sustantivas del "yo" para olvidar las condiciones transitivas, pues ello tiene por consecuencia olvidar "la esencial continuidad de la mente" *(Mind).* (8) El *empirismo idealista* o idealismo empírico, defendido por Edgar Arthur Singer (VÉASE), quien pretende una reconciliación del idealismo con el empirismo y aun con el mecanicismo. (9) El *empirismo dialéctico,* una de las formas que adopta el integracionismo (v.) defendido por el autor de la presente obra. Ahora bien, y para señalar los principales representantes de los tipos de empirismo primeramente citados, podríamos decir que mientras el empirismo sensible (1) es el empirismo de tipo "clásico" y corresponde a filosofías tales como las de Hume y John Stuart Mill (y, en la medida en que sea sensacionista, a la de Mach), el empirismo inteligible (2) es la posición de todos los que han intentado superar el positivismo mediante la afirmación de la aprehensibilidad de las esencias (Husserl) o mediante el descubrimiento de una realidad proporcionada por los datos inmediatos y ocultada por la conceptualización utilitaria (Bergson). Por su lado, el empirismo moderado o crítico (3) es el típico de una cierta interpretación del kantismo, y el empirismo radical (4) es el propio de todas aquellas filosofías centradas en torno al impresionismo filosófico (Mach) o en torno a la concepción experimental de toda forma de relación (James).

Sobre el empirismo griego, véase: K. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule (Sammlung der Fragmente und Dartellung der Lehre*), 1930. — Sobre el empirismo de J. S. Mill: Else Wentscher, *Das Problem des Empirismus dargestellt an J. S. Mill,* 1922. — Sobre el problema del conocimiento empírico en sentido próximo al positivismo lógico: Alfred J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge,* 1940. — Análisis y crítica del empirismo epistemológico: James K. Feibleman, *Foundations of Empiricism,* 1962. — Referencias al empirismo se encuentran en la mayor parte de obras filosóficas contemporáneas, especialmente inglesas, tanto de carácter histórico como sistemático; puede consultarse también la bibliografía de los artículos NEO-

REALISMO, PERCEPCIÓN y RACIONALISMO. — Sobre el empirismo lógico: Otto Neurath, *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique,* 1935. — J. W. Reeves, *Empiricism and Analysis* 1935 (tesis). — J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism,* 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico,* 1958). — Enno Kaila, *Ueber das System der Wirklichkeitsbegriff. Ein Beitrag zum logischen Empirismus,* 1936 [Acta Philosophica Fennica, III). — Ch. W. Morris, *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism,* 1937. — R. von Mises, *Kleines Lehrbuch des Positivismus,* 1939. — Warner Arms Wick, *Metaphysics and the New Logic,* 1942 (tesis). — Herbert Feigl, "Logical Empiricism" (en *Twenty Century Philosophy,* ed. D. D. Runes, 1943; recogido también en *Readings in Philosophical Analysis,* ed. H. Feigl y W. Sellars, 1949). — G. H. von Wright, *Den logika empirismen. En huvudriktning i modern filosofi,* 1943 *(El empirismo lógico. Un movimiento capital de la filosofía moderna).* — M. A. Raúl Vallejos, *Empirismo lógico y física,* 1948. — Jørgen Jørgensen, *Den Logiske empirismes udvikling,* 1948 (*The Development of Logical Empiricism,* 1951 [*Int. Enc. of Unified Science,* II 9]). — B. Russell, R. Carnap, C. G. Hempel, H. Feigl, B. Barzin, "L'Empirisme logique" (*Revue Internationale de Philosophie,* 11, 1950, con bibliografía seleccionada por H. Feigl, págs. 95-102). — Véase asimismo la bibliografía de los artículos POSITIVISMO y VIENA (CÍRCULO DE). Crítica del "empirismo puro" desde el punto de vista marxista en: Maurice Cornforth, *Science versus Idealism. An Examination of "pure Empiricism" and Modern Logic,* 1947, 2ª ed., 1955 (trad. esp.: *Ciencia versus idealismo,* 1959).

EN. La preposición 'en' tiene gran interés filosófico. Consideremos los siguientes enunciados: "Los objetos materiales están en el espacio"; "El atributo está en el sujeto"; "Los objetos de conocimiento están en la conciencia cognoscente"; "La parte está en el todo"; "El hombre está en el mundo". Estos, y otros muchos enunciados similares, tienen significación, o significaciones, que dependen en gran medida del sentido de 'en'. Doctrinas filosóficas enteras pueden analizarse en función del significado y uso de la preposición 'en'. Así, por ejemplo, el realismo metafísico y el idealismo metafísico suponen un modo, o modos, de "estar en": la conciencia está en el mundo, el mundo está en la conciencia. Puede analizarse con fruto el significado de 'en' en numerosos filósofos: en Aristóteles, en Hegel, en Heidegber, etc. El análisis de la preposición 'en' puede llevarse a cabo de muy diversas maneras. Pueden examinarse los significados de 'en', los usos de 'en', etc. Puede adoptarse un punto de vista primariamente "lingüístico", o uno lógico, o uno ontológico (especialmente ontológico formal) o uno metafísico, etc., o bien una combinación de tales puntos de vista. Pueden interpretarse diversas expresiones —especialmente adverbios— desde el ángulo del 'en'. En el presente artículo nos limitaremos a destacar algunos significados de 'en'. Las informaciones aquí proporcionadas al respecto deben completarse con las contenidas en otros artículos de la presente obra; remitimos particularmente a los artículos ACCIDENTE, INESSE, INHERENCIA, TENER, RELACIÓN — el último en tanto que 'en' expresa una relación, como la relación "incluido en'.

El uso de 'en' dio origen muy pronto a dificultades y hasta paradojas. La dificultad más conocida es la puesta de relieve por Zenón de Elea al indicar que no hay tal realidad como el "lugar", pues si así sucediera debería estar en otra realidad —esto es, en otro lugar—, y así *ad infinitum.* Para resolver esta dificultad había que analizar los diversos sentidos de 'en'. Es lo que hizo Aristóteles, el cual, además, encontró que al distinguirse entre varios significados de 'en' pueden resolverse otras dificultades.

Dicho filósofo se refiere al asunto en dos pasajes. Uno es *Met,* Δ 1023 a 23-25, donde dice que "estar en algo" tiene significados parecidos a los de "tener", ἔχειν — los cuales analiza en las líneas anteriores del citado pasaje de *Met.* Δ y en Cat., 15 b 17-33 (véase TENER). El otro pasaje —más importante a nuestro efecto— es *Phys.,* IV, 210 a 15-210 b 22. Según el mismo, hay ocho modos de decir 'en', ἐν ; esto es, de decir que algo *está en* otra cosa:

(1) Como el dedo está en la mano y, en general, la parte en el todo.

(2) Como el todo está en las partes, ya que no hay ningún todo por encima de las partes.

(3 Como el hombre está en el animal y, en general, la especie en el género.

(4 Como el género está en la especie y, en general, la parte de la forma específica está en la definición de la forma específica.

(5) Como la salud está en las co sas calientes y frías y, en general, la forma está en la materia.

(6) Como los asuntos de Grecia están en el que tiene el poder (= de penden del que tiene el poder), y, en general, los acontecimientos están en el agente (= dependen del agente).

(7) Como algo está en su bien (= está subordinado a su bien) y, en general, está en su "fin", es decir, en aquello por lo cual existe.

(8) En el sentido más estricto, co mo una cosa está en su continente y, en general, en un lugar (= en su lugar).

Santo Tomás (4 *phys.,* 4 a; S. *theol,* I, q. XI, II 5 ob 1 *et al)* ha seguido a Aristóteles en este respecto, considerando que los ocho citados modos de "estar en" son los modos en los cuales se dice que algo está en algo, *quibus aliquid in aliquo dicitur esse.* El modo (8) incluye, según Santo Tomás, el tiempo, ya que lo mismo que el lugar (VÉASE) es la medida de lo que se mueve (*locus est mensura mobilis),* el tiempo (VÉASE) es la medida del movimiento *(tempus est mensura motus).* Estas formas del *aliquid in aliquo* son de algún modo similares a las formas del *esse in alio,* pero no totalmente. El *esse in alio* (que, a diferencia del "estar en otro" podemos traducir por "ser en otro") se centra en la noción de no subsistencia (metafísica) de una cosa. Con ello se plantea el problema de si una entidad dada es o no subsistente, *subsistens,* o puede o no existir, o subsistir, separada, *separatum subsistens,*

Tanto en Santo Tomás como en otros escolásticos se pueden encontrar numerosas dilucidaciones del problema del "estar en". A veces se usa al efecto la expresión *esse in.* Ésta puede ser interpretada de varios modos; por ejemplo, los siguientes cuatro modos propuestos por Occam: (1) estar una cosa en un lugar o un accidente en un sujeto; (2) estar la especie en el género; (3) ser atribuido (= ser predicado); (4) ser conocido o tener la posibilidad de ser conocido. La cuestión de cómo los accidentes están en la substancia se trató extensamente (véase ACCIDENTE). También dio lugar a numerosos análisis la cuestión

de cómo las cosas "están en" Dios. El último problema revela hasta qué punto la cuestión de la "relación" entre Dios y el mundo puede ser asimismo analizada a la luz del sentido, o sentidos, del 'en'. Lo mismo ocurre con la cuestión de la "relación" entre la esencia y la existencia (véase ESENCIA, EXISTENCIA).

La expresión usada con frecuencia al referirnos al 'en' es *inesse*. Sin embargo, por haber sido ésta usada con frecuencia como expresión lógica —bien que no siempre independientemente de las cuestiones metafísicas y "físicas" antes mencionadas— le dedicamos un artículo especial (véase INESSE).

Sería largo tratar, siquiera brevemente, de los sentidos del 'en' en la filosofía moderna. Baste reiterar que uno de los problemas fundamentales en esta filosofía —el problema del modo de estar la realidad en la conciencia cognoscente— está íntimamente ligado a la cuestión de los significados de 'en'. Lo mismo sucede con las nuevas interpretaciones del 'estar en' a que ha dado lugar el pensamiento de Heidegger (VÉASE) y a las que nos hemos referido en varios artículos (por ejemplo: DASEIN). Para algunas informaciones sobre la interpretación de 'en' en la filosofía moderna, véase el artículo EXTERIOR .

El 'en' puede considerarse como expresión de una relación. Se trata de una relación diádica no simétrica. En algunos casos puede ser considerada como una relación transitiva; así, por ejemplo, si se dice que el cenicero está en la habitación y la habitación en la casa, se puede decir que el cenicero está en la casa. Sin embargo, si se atiende al ejemplo (2) aristotélico del "estar en", la relación "en" no es transitiva. El análisis del "estar en" desde el punto de vista de la lógica de la relación fue llevada a cabo con particular detalle por Leibniz como relación primero entre conceptos o ideas y luego como relación entre elementos abstractos (véase al efecto R. Kauppi, *Ueber die Leibnizsche Logik* [1960], págs. 66 y sigs.).

EN Sí. Véase ABSOLUTO, COSA, HEGEL, SARTRE, SER.

ENAJENACIÓN. En el artículo CONCIENCIA nos hemos referido al concepto hegeliano de la "conciencia infeliz". Este concepto se halla relacionado con la idea de enajenación, en cuanto para Hegel la conciencia infeliz es "el alma enajenada" o "la conciencia de sí como naturaleza dividida" o "escindida", según indica en la *Fenomenología del Espíritu*. Con ello significa Hegel que la conciencia puede experimentarse como separada de la realidad a la cual de alguna manera pertenece. Surge entonces un sentimiento de desgarramiento y desunión, un sentimiento de alejamiento, enajenación y desposesión. Hegel utiliza los términos *Entzweiung, Trennung, Entfremdung, Entäusserung*. *Entfremdung* puede traducirse por 'alejamiento', siempre que se entienda como 'alejamiento de sí'; *Entäusserung* puede traducirse por 'enajenación' y también por 'alienación'. Nosotros preferimos 'enajenación' en cuanto significa la acción y efecto de desposeerse, de "ponerse fuera de sí". Como la conciencia no puede persistir en estado de desgarramiento, debe hallarse en medio de una reconciliación *(Versöhnung)*, que es una reunión *(Vereinigung) y* una apropiación *(Aneinigung)* — la cual debería describirse, más exactamente, como una re-apropiación.

La enajenación en sentido hegeliano es una forma de alteración (VÉASE), pero hemos usado este último término en un sentido algo distinto. El término 'enajenación' puede usarse en un sentido muy general como todo estado en el cual una realidad se halla fuera de sí *(ausser sich)* en contraposición al ser en sí (*bei sich)*. Este último designa el estado de la libertad en sentido positivo, es decir, no como liberación de algo, sino como liberación para sí mismo, esto es, como autorrealización.

El concepto hegeliano de enajenación influyó en Marx, el cual usó el término *Entfremdung* ya en sus primeros escritos, especialmente en los *Manuscritos económicos y filosóficos* compuestos en París en 1844 y publicados por vez primera en 1931 (Marx, Engels, *Historischekritische Gesamtausgabe,* ed. D. Ryazanov, V. Adoratski, vol. III). Pero mientras Hegel trató la noción de enajenación en una forma metafísica —y, para Marx, excesivamente "espiritual" y "abstracta"—, Marx se interesó por el aspecto "concreto" y "humano" de la enajenación. Marx trató primero el problema de la enajenación del hombre en la cultura. Siguiendo a Feuerbach, trató luego el aspecto, por así decirlo, "natural-social" de la enajenación. Particularmente importante resultó para Marx la cuestión de la enajenación del hombre en el trabajo. Según Marx, la separación entre el productor y la propiedad de sus condiciones de trabajo constituye un proceso que transforma en capital los medios de producción y a la vez transforma a los productores en asalariados *(Das Kapital*, I, iii). Es, pues, menester liberar al hombre de la esclavitud originada por el trabajo que no le pertenece (el "plus" de trabajo) mediante una apropiación del trabajo. De este modo el hombre puede cesar de vivir en estado enajenado para alcanzar la libertad, o apropiación.

El concepto hegeliano de enajenación es, o parece ser, metafísico. El concepto marxista es considerado como primordialmente económico, aunque podría llamársele también económico-moral. Junto a estos conceptos de enajenación podrían mencionarse otros: el psicológico, el existencial y uno de carácter más "general". Desde el punto de vista psicológico, la enajenación aparece como una "separación", o sentimiento de separación, del hombre respecto a su trabajo; congruentemente, la solución del problema psicológico de la enajenación es buscada en medios también psicológicos. Desde el punto de vista existencial, la enajenación es muy similar a todas las formas de vivir inauténticas, pero sería excesivo equiparar el concepto de enajenación tal como ha sido tratado por autores como Sartre y Merleau-Ponty como idéntico al de autenticidad. Desde un punto de vista más "general", la enajenación aparece como resultado de diversos factores, entre los cuales pueden contarse el económico y el psicológico, pero no se reduce a ninguno de ellos. En este sentido Gilbert Sismondon ha hablado de la enajenación en el trabajo, pero tomando el trabajo mismo como causa principal del proceso de enajenación y los demás factores —incluyendo el "existencial"— como modalidades de la enajenación.

H. Popitz, *Der entfremdete Mensch,* 1953. — Pierre Bigo, *Marxisme et Humanisme,* 1953. — H. Marcuse, *Reason and Revolution,* 1954. — Guy Caire, *L'aliénation dans les oeuvres de jeunesse de Karl Marx,* 1956. — Gilbert Sismondon, *Du mode d'existence des objets techniques,* 1958, es-

pecialmente págs. 246 y sigs. — Fritz Pappenheim, *The Alienation of Modern Man*, 1959. — Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne*, 2 vols., I (*Introduction*), 1947, 2ª ed. [con un extenso "Avant-Propos"], 1958; II (*Fondements d'une sociologie de la quotidiennncté*), 1961. — Lloyd D. Easton, "Alienation and History in the Early Marx", *Philosophy and Phenomenological Research*, XXII (1961-1962), 193-205. — Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, 1962. — P. Filiasi Carcano, R. Klein, I. Mancini, V. Jankélévitch *et al.*, *Filosofia della alienazione e analisi esistenziale*, 1961 (de *Archivio di Filosofia*).—Joseph Gabel, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, 1962, págs. 9-109 [Arguments, 11].

ENCICLOPEDIA. El vocablo 'enciclopedia' significa literalmente "ciclo educativo", es decir, sistema completo de educación que abarca todas las disciplinas y los fundamentos de éstas. El vocablo ha venido a significar luego la exposición de los conocimientos en forma sintética y lo más completa posible. El orden más usual de exposición es el alfabético, pero hay asimismo enciclopedias organizadas "según materias". Por extensión se aplica el vocablo 'enciclopedia' a la exposición sintética y lo más completa posible de una disciplina o conjunto de disciplinas, incluyendo por lo usual la historia de la disciplina o conjunto de disciplinas, datos relativos a sus cultivadores, etc. También aquí el orden más usual es el alfabético. Puede hablarse, pues, de "Enciclopedia de la física", "Enciclopedia de la filosofía", etc. La distinción en este último caso entre "Enciclopedia" y "Diccionario" no es siempre fácil; aunque el criterio más corriente es la extensión, resulta a veces difícil indicar cuándo una obra de este tipo deja de ser "Diccionario" y se convierte en "Enciclopedia". El presente *Diccionario de filosofía*, por ejemplo, podría ser asimismo llamado *Enciclopedia de la filosofía*. Desde la Antigüedad ha habido ciertas obras a las que podría calificarse de "enciclopedias" o por lo menos de "Enciclopedias especiales". El *Corpus aristotelicum* tiene no poco de "enciclopedia". Tienen también algo de "enciclopedia" los "sistemas" presentados por ciertas escuelas (como los estoicos). Enciclopedias (y Diccionarios) especiales de carácter erudito fueron compilados por algunos autores alejandrinos. A menudo se califica de "primera Enciclopedia" (por lo menos en "Occidente") los 37 libros de las *Historias naturales*, de Plinto el Viejo. Las *Etimologías*, de San Isidoro, son de carácter "enciclopédico". Lo mismo ocurre con obras tales como el *Speculum mundi*, de Vicente de Beauvais. Aunque más "especializadas", son a su modo enciclopedias las *Sumas* medievales. Desde Ramón Llull hasta Leibniz, pasando por Francis Bacon, ha habido desde fines de la Edad Media hasta bien entrada la Edad Moderna varios intentos de organizar el saber: la forma sistemática de esta organización (el intento de erección de una "ciencia universal") no obsta a que el contenido del saber que se pretendía abarcar fuese también "enciclopédico". *Mutatis mutandis* intentos parecidos existen en otras culturas; como ejemplo mencionamos la a veces llamada "primera enciclopedia científica de los musulmanes" (G. Sarton, Nicholas Rescher): *la Mafâtih al-Ulum* o *Llave de las ciencias*, de Abú Abd-Allâh Muhammad bn Ahmad bn Yusuf al-Qwarizmi *(ca.* 980; ed. por G. van Vloten, 1895).

En los últimos casos puede decirse que el carácter "sistemático" predomina sobre el "enciclopédico". Este último suele estar organizado de acuerdo con ciertos procedimientos estimados útiles o cómodos (orden alfabético; clasificación muy detallada de las ciencias, etc.) y no de acuerdo con "principios". La "enciclopedia" no es —o no es necesariamente— un "sistema". Cuando lo sistemático predomina casi exclusivamente, el término 'enciclopedia' es usado entonces en sentido muy amplio, como "conjunto de" u otras expresiones similares. Tal ocurre con el término en cuestión en una de las obras filosóficas más sistemáticas que se conocen: la *Enciclopedia de ciencias filosóficas (Enzyldopadie der philosophischen Wissenschaften)*, de Hegel. Si lo que importara fuese el sistema, y especialmente el sistema deductivo, los *Elementos* de Euclides serían una "Enciclopedia" — y no digamos los sistemas deductivos más acabadamente formalizados. Cuando hay a la vez cierto sistema y un conjunto relativamente amplio de saberes incluidos en una exposición, el nombre 'enciclopedia' puede ser usado, en cambio, sin dar lugar a equívocos; así sucede, por ejemplo, con la *Encyclopaedia of Unified Science*, a la que nos hemos referido en otro lugar (véase VIENA [CÍRCULO DE]).

En la historia de la filosofía el término 'Enciclopedia' es usado especialmente al referirse a la "Enciclopedia francesa" del siglo XVIII, a la llamada a veces por antonomasia *"la* Enciclopedia" *(l'Encyclopédie)*. Antecedentes lejanos de esta Enciclopedia son los repertorios a que nos hemos referido antes. Antecedentes más inmediatos son varios a los que alude Francisco Romero (art. cit. *infra*, págs. 66 y sigs.) : un libro de Ringelbergius, publicado en Basilea en 1541 en cuyo título aparece (acaso por vez primera) el vocablo 'enciclopedia'; el repertorio enciclopédico de Alsted, publicado en 1620; el *Grand Dictionnaire historique*, de Louis Moren, de 1673; el *Lexicón universale*, de Hoffmann (1677); el *Dictionnaire*, de Bayle (VÉASE) ; los 17 primeros y únicos volúmenes de los 45 volúmenes planeados por Vincenzo Coronelli bajo el título *Biblioteca universal* (1701 y siguientes); el *Gran léxico universal completo*, editado por Zedler desde 1732, etc. Antecedentes realmente inmediatos son los "Diccionarios ingleses" a que nos referiremos a continuación.

El título completo de la Enciclopedia francesa es: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers, recueilli des meilleurs auteurs et particulièrement des Dictionnaires anglois de Chambers, d'Harris, de Dyche, &*c. *par une société de gens de lettres.* Los "Diccionarios ingleses" a que se refiere el citado título son: *Cyclopaedia: Or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*, de Ephraim Chambers (2 vols., 1727); *Lexicum technicum: Or, An Universal English Dictionary of the Arts and Sciences*, de John Harris (1704-1710), revisado y reeditado (1744) con el título de *A Supplément to Dr. Harris's Dictionary of Arts and Sciences... By a Society of Gentlemen; A New General Dictionary*, de Thomas Dyche (3a ed., 1740). La *Encyclopédie* derivó de un primitivo proyecto de traducir la *Cyclopaedia* de Chambers al francés. El trabajo de traducción se inició en 1745, con diversos colaboradores, entre los cuales figuraban, pero sin ocupar lugar des-

tacado, Diderot y d'Alembert. Por diferencias de opinión entre los que se comprometieron originalmente a imprimir y distribuir la obra, uno de ellos encargó la dirección de la empresa al Abate Gua de Malves. Según Herbert Dickmann, dicho abate fue probablemente el que primero concibió la idea de redactar una enciclopedia que no se limitara a ser una traducción de Chambers. En 1747, d'Alembert se encargó de la dirección. A tal efecto se asoció con Diderot; los nombres de ambos aparecen como directores en la primera página del *Prospecto y* de la *Enciclopedia* — la cual se anuncia como un trabajo "mis en ordre & publié par M. Diderot; & quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert". En manos de Diderot y de d'Alembert, la *Encyclopédie* (llamada por ello a veces "la *Enciclopedia* de Diderot y d'Alembert") se apartó más y más del primitivo proyecto de una traducción y —si bien aprovechando los datos contenidos en las antes mencionadas Enciclopedias y Diccionarios ingleses— se convirtió en la influyente obra que conocemos.

En 1750 apareció el *Prospecto, y* a partir de 1751 la *Enciclopedia.* Hasta su terminación, en 1766, la publicación pasó por diversas vicisitudes (incluyendo su prohibición el 8 de marzo de 1759). D'Alembert redactó el importante *Discours préliminaire.* La *Enciclopedia* fue presentada como un compendio de los conocimientos humanos, incluyendo tantos las "artes mecánicas" como las "artes liberales". El término "razonado" *(raisoné)* con que se adjetivaba el vocablo 'Diccionario' *(Dictionnaire)* significaba que se presentaban y explicaban los principios generales de cada arte y de sus ramas.

Escribieron para la *Enciclopedia* numerosos autores. Entre los que nos interesan desde el punto de vista filosófico figuraron entre los colaboradores —además de Diderot y d'Alembert— Voltaire, Rousseau, Holbach (VÉANSE), François Quesnay (1694-1774), A. R. J. Turgot (1727-1781), L. J. M. Daubenton (1716-1799/ 1800), J. F. Marmontel (1723-1799), y el Abate André Morellet (1727-1819). No colaboraron directamente, pero no fueron ajenos a la obra, diversos pensadores, tales como Helvecio. La publicación de la *Enciclopedia* coincidió con el auge de la Ilustración (VÉASE) francesa, y aun europea. Fue uno de los grandes acontecimientos intelectuales y sociales de la época.

Se usa a veces el término 'enciclopedismo' para designar las tendencias ilustradas y liberales que se manifiestan o se dejan traslucir en muchos de los artículos de la *Enciclopedia.* Aunque los autores de la *Enciclopedia, y* especialmente sus directores, discrepaban entre sí en muchos puntos, coincidieron todos (con la notoria excepción de Rousseau) en varios ideales: tolerancia religiosa, optimismo respecto al futuro de la Humanidad, confianza en el poder de la razón libre, oposición a la autoridad excesiva de la Iglesia, interés por problemas sociales, importancia otorgada a las técnicas y oficios, tendencias naturalistas, respeto a la experiencia, entusiasmo por el conocimiento y por el progreso, etc. Sin embargo, todo ello formó más bien un estado de espíritu que una filosofía.

El enciclopedismo fue muy aclamado y también muy combatido. Como ejemplo de oposición citamos el manifestado por los redactores de las *Mémoires pour l'histoire des sciences ir de beaux. Arts,* llamadas *Journal de Trévoux.* Las citadas *Mémoires* comenzaron a aparecer en Trévoux (cerca de Lyon) en 1701. Fundadas y redactadas especialmente por jesuitas, las *Mémoires* (o el *Journal)* tenían por objeto dar noticia de publicaciones, descubrimientos, etc. —aunque principalmente de publicaciones— en forma más amplía que la manifestada en el *Journal des Savants;* por lo demás, se estima que el *Journal de Trévoux* pretendía hacer, desde el punto de vista de los jesuitas, lo que el *Journal des Savants* hacía (bien que algunos colaboradores del último lo fueron asimismo del *Journal de Trévoux).* El *Journal de Trévoux* pasó por diversas vicisitudes siendo impreso en París desde 1734 — y siendo, además, imitado en dos ediciones italianas a partir de 1743. Una época decisiva del *Journal* fue la iniciada en 1745 con la dirección del Padre Berthier (Padre Guillaume-François Berthier, S. J.), violentamente atacado por Voltaire (especialmente en la "Relation de la Maladie, de la Confession, de la Mort et de l'Apparition du Jésuite Berthier"). El carácter informativo y polémico del *Journal* se dobló con un carácter enciclopédico. Por eso, entre otras razones, a la aparición del *Prospectus* de la *Enciclopedia,* en 1751, y de los primeros volúmenes de ésta, se inició una polémica en la cual parecieron contraponerse dos "Diccionarios": el de los *encyclopédistes y* el de los *journalistes.* El *Journal de Trévoux* apareció a la vez como un *Dictionnaire de Trévoux, y* el Padre Berthier acusó a los enciclopedistas primero de haber saqueado el *Journal* en varios artículos y luego de aprovechar la publicación de una "Enciclopedia" para "atacar la religión". Para hacer el *Journal* más "enciclopédico" se planeó, ya en 1732, pero especialmente en 1744, una "Tabla general de materias del *Journal",* pero sólo en 1864 fue publicada por el Padre Charles Sommervogel *La Table Méthodique des Mémoires de Trévoux, 1701-1775.* El *Journal de Trévoux,* suspendió su publicación en 1762, cuando se disolvió en Francia la Compañía de Jesús.

Se ha discutido mucho hasta qué punto la *Enciclopedia* es o no uno de los factores que contribuyeron a la Revolución Francesa. Ciertos autores sostienen que fue el principal factor de tal Revolución o, cuando menos, una *conditio sine qua non* de ella. En tales casos la obra de la *Enciclopedia* es examinada, y con frecuencia juzgada, por sus supuestas "consecuencias". Otros autores, sin negar la contribución del enciclopedismo a los cambios políticos y sociales que estallaron en la Revolución, prefieren considerar la *Enciclopedia* como el resultado de un largo proceso anterior: en este caso la *Enciclopedia* es estudiada como un jalón —acaso el más importante— en la "historia de los Diccionarios y de las Bibliotecas". Es lo que piensa Paul Hazard cuando escribe: "habría que señalar el cambio progresivo de contenido [de los "Diccionarios"]: en el Renacimiento, Diccionarios de lenguas antiguas, para los humanistas; en el siglo XVH, Diccionarios de lenguas nacionales, para el uso de las gentes de bien; luego, Diccionarios históricos y críticos. Pero las gentes pedían diccionarios de otra clase, substanciales: diccionarios de artes, del comercio, de geografía, y se deseaba uno que contuviese a los demás, capaz de satisfacer el apetito de saber que excitaba a los espíritus" *(La pensée européenne au XVIII siècle,* t. I, 1946, pág. 274). De este ambiente intelectual y social

nació la Enciclopedia o "Diccionario razonado".

Fecha de las primeras ediciones: *Prospecto* de la *Encyclopédie,* 1750; tomos I y II, 1751; III a VII, 1753-57; VIII a XVII y 5 volúmenes de planchas, 1765; 6 volúmenes de planchas, 1772. Suplementos, 5 volúmenes: 1777. 2 vols, de tablas, 1780. — Le sigue la *Encyclopédie méthodique ou par ordre de matières, par une société de* gens *de lettres* (Paris, 1782-93; Agasse, 1792-1832, 166, 12 vols, y 6439 planchas). — Véase el resumen de R. Ollivier, *L'Esprit de l'Enciclopédie ou Choix des articles les plus curieux et les plus piquants de ce grand Dictionnaire,* 1798-1800, 12 vols. — Sobre la Enciclopedia y los enciclopedistas, véase: John Morley, *Diderot and the Encyclopaedists,* 2 vols., 1878, 2a ed., 1886. — Louis Ducros, *Les Encyclopédistes,* 1900. — L. Thorndike, "L'Encyclopédie and History of Science" *Isis* (1924). — M. Muller, *La philosophie de Jean d'Alembart,* 1926. — Joseph Legras, *Diderot et l'Encyclopédie,* 1928. — Roger Tisserand, *Au temps de l'Encyclopédie. L'Académie de Dijon de 1740 à 1793,* 1936. — R. Naves, *Voltaire and Encyclopédie,* 1938. — B. Groethuysen, "L'Enciclopédie" (en *Tableau de la littérature française de Corneille à André Chénier,* 1939). — Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle,* 1946 (trad, esp.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII,* 1946). — F. Venturi, *Le origini del'Enciclopedia,* 1946. — Id., id., "Le origini dell'Enciclopedia in Inghilterra", *Itinerari,* II (1954), 200-20. — D. H. Gordon y N, L. Torney *The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text,* 1947. — N. N. Schargo, *History in the "Encyclopédie",* 1947. — G. Charlier y R. Mortier, *Une suite de l'Encyclopédie, le "Journal encyclopédique" (1756-1793),* 1952. — Eberhard Weis, *Geschichtschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie,* 1956. —F. Schalk, "Zur Vorgeschichte der Diderot'schen *Enzyklopädie", Romanische Forschungen,* LXX (1958), 30-53. — Sobre el *Journal de Trévoux:* Alfred Desautels, S. J., *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIIIe siècle (1701-1734),* 1956 [Bibliotheca Instituti Historici S. J., 8]. — J. N. Pappas, *Berthier's* Journal de Trévoux *and the* Philosophes, 1957 *(Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* t. III). — Herbert Dickmann, "The Concept of Knowledge in the *Encyclopédie",* en *Essays in Comparative Literature,* por Herbert Dickmann, Harry Levin y Helmut Motekat, 1961, págs. 73-107. — Sobre la idea de "Enciclopedia": José Ortega y Gasset, prólogo "A un Diccionario enciclopédico abreviado" (1939) [Prólogo al *Diccionario enciclopédico abreviado Espasa*], en *Obras completas,* VI (1947), 358-66. — Francisco Romero, "Antecedentes e incitaciones para la 'Enciclopedia': el espíritu enciclopédico a partir del Renacimiento" (1950), en *Estudios de historia de las ideas,* 1953, págs. 64-82. — Para el *Journal de Trévoux* véase: Gustave Dumas, *Histoire du Journal de Trévoux depuis 1701 jusqu'en 1762,* 1936. — Véase también la bibliografía del artículo ILUSTRACIÓN.

ENCICLOPEDISMO. Véase ENCICLOPEDIA.

ENDOPATÍA. Se usa a menudo el término 'endopatía' para traducir el vocablo alemán *Einfühlung.* Otros términos usados al mismo efecto son: 'empatia' (usado con bastante frecuencia), 'proyección afectiva' y "proyección sentimental' (menos corrientes o con una significación más específica) e 'introafección' (poco común).

La definición más general que cabe dar del concepto designado por el término 'endopatía' es la siguiente: "participación afectiva y, por lo común, emotiva, de un sujeto humano en una realidad ajena al sujeto." En principio, la realidad en la que el sujeto puede participar afectivamente ofrece numerosos aspectos; puede tratarse de objetos del contorno familiar; de procesos o fenómenos naturales; de bienes culturales y en particular de obras artísticas; de ideas; de ideales; de otros sujetos humanos; de una comunidad; de una forma de vida; de un período histórico, etc. La participación en cuestión puede ser a su vez consciente o inconsciente. Puede tener lugar como consecuencia de una intención o sin previa intención. Los autores que admiten la posibilidad, y la frecuencia, de semejante participación afectiva suelen poner de relieve que sólo mediante ella puede alcanzarse una "más profunda" comprensión de ciertos fenómenos o procesos extrasubjetivos. Con el fin de parar el golpe a la objeción de que gran parte del conocimiento, por lo menos del conocimiento de los objetos y procesos naturales, se funda en una "comprensión objetiva" y no "endopática" de dichos objetos y procesos, se ha restringidc con frecuencia el alcance de la noción de endopatía, entendiéndose por *ésta* la participación afectiva en realidades anímicas o de algún modo relacionadas con lo anímico.

Trataremos aquí ante todo del concepto de endopatía en la teoría estética y nos referiremos luego a significados más amplios de dicho concepto, ya derivados de análisis estéticos, ya surgidos independientemente de estos últimos.

En su A *History of Esthetics* (2a ed., 1954, pág. 537), K. E. Gilbert y H. Kuhn indican que el primero que usó el término *Einfühlung* fue el filósofo del arte estético Robert Vischer (1847-1933). En varias de sus obras *(Ästhetische Faktoren der Raumanschauung,* 1896; *Raumästhetic und geometrischoptische Täuschungen,* 1897; *System der Ästhetik,* 3 vols., 1905-1914; *Drei Schriften zum ästhetischen Formproblem,* 1927 [recopilación de escritos publicados antes separadamente]) Vischer introdujo el término *Einfühlung* para explicar la belleza de la Naturaleza o el modo como esta belleza es aprehendida por el sujeto humano. La *Einfühlung* es una vivificación de la imaginación; junto a ella hay la *Anfühlung* o animación de la sensibilidad, la *Zufühlung* o recreación de la forma y la *Nachfühlung* o sentido de la forma expresada simbólicamente. Lipps y otros autores (Cfr. *infra)* elaboraron algunas de las ideas de Robert Vischer sobre la naturaleza y formas de la *Einfühlung.* El concepto expresado por este vocablo parece, sin embargo, diversificarse. Por un lado, se ha hecho observar (Croce) que hay dos conceptos de la endopatía: el estético y el psicológico. Por otro lado, se ha indicado (Cfr. Milton C. Nahm, *op. cit.* en bibliografía) que hay dos tradiciones en la historia del concepto de endopatía: una, representada por quienes prestan escasa, o nula, atención a la acción y al comportamiento del sujeto "endopático"; otra, representada por quienes se interesan sobre todo por las reacciones endopáticas tal como se manifiestan psicofisiológicamente. El más conocido exponente de la primera tradición es Theodor Lipps y a él nos referiremos luego con más detalle. Exponentes de la segunda tradición son Ver-non Lee y H. S. Langfeld, los cuales han investigado la "conducta estética" experimentalmente y han descrito y analizado las actitudes motoras que dan lugar a tal conducta.

END

El autor más influyente en la elaboración del concepto que nos ocupa es sin duda Theodor Lipps (v.). Lipps trató el concepto de endopatía primariamente como concepto básico para aclarar los diversos aspectos de la experiencia estética. Según Lipps, los dos componentes fundamentales de la endopatía son la "proyección" y la "imitación". Por medio de la primera el sujeto "extiende" su propio ser a una realidad. Por medio de la segunda el sujeto se apropia ciertas formas de tal realidad. Siguieron a Lipps en este camino varios filósofos —como Richard Müller-Freienfels (VÉASE), Johannes Volkelt (v.) y Karl Groos (v.)— y por lo menos un historiador del arte — Wilhelm Worringer (véanse obras al respecto de dichos autores en la bibliografía al final del presente articulo). Común a todos estos autores es examinar con particular atención lo que se ha llamado "contagio estético". Las ideas de Lipps y de los citados autores son harto complejas, pero en el fondo de ellas late una idea muy sencilla, y repetidamente confirmada en el nivel de la apreciación artística: la idea de que sólo participando afectivamente en una obra de arte —en los dos sentidos de "proyectarse" hacia ella y de "apropiársela"— es posible "comprender" tal obra. La idea en cuestión ha sido expresada hace ya mucho tiempo en dos famosos versos : "Yo *no digo esta canción / sino a quien conmigo va"* (Cfr. *infra).* Semejante idea sería enérgicamente rechazada (caso de que condescendieran a ocuparse de ella) por todos los críticos de tendencia formalista (véase FORMALISMO). Estos críticos manifestarían: primero, que las obras de arte no tienen ningún "contenido emotivo"; segundo, que participar afectivamente en una obra de arte es cosa muy distinta que comprender tal obra —en rigor, añadirían seguramente los críticos de referencia—: la participación afectiva en una obra de arte es el mayor obstáculo con que puede toparse para su "verdadera" comprensión.

A pesar del interés de los referidos autores (Lipps, etc.) por la estética y el problema de naturaleza de la experiencia estética, la mayor parte de ellos (incluyendo a Lipps) han tendido a examinar o, cuando menos, a utilizar la noción de endopatía en esferas no primariamente estéticas. La

END

más importante de estas esferas es la psicológica (o psíquica). Lipps indica a tal efecto que la endopatía es el fundamento de la posibilidad de comunicación entre los hombres. Ni Lipps ni ningún otro de los "endopatólogos" elaboraron un concepto decididamente existencial de la comunicación (VÉASE). Sus reflexiones al respecto fueron de índole fundamentalmente psicológica. Pero no sería difícil extraer de la doctrina de Lipps sobre la comunicación humana como fenómeno endopático ciertas consecuencias en las que estarían posiblemente de acuerdo varios pensadores más o menos "existenciales" (Jaspers, Berdiaev, acaso Buber). Sea como fuere, las doctrinas de Lipps en cuestión fueron formuladas en un lenguaje "psicológico". Según Lipps, la comunicación como comunicación auténticamente humana es un fenómeno que revela los dos ya citados componentes de la endopatía: la "proyección" y la "imitación". Ello no quiere decir que todas las relaciones entre humanos sean de carácter endopático. Hay sujetos humanos que podrían llamarse "de alta endopatía" y otros sujetos que podrían llamarse "de baja endopatía". Además, un determinado sujeto puede ser endopáticamente receptivo o bien estar endopáticamente "ciego" para otro determinado sujeto. Sólo cuando hay recepción puede haber verdaderamente comunicación, o, si se quiere, sólo entonces puede un sujeto apropiarse y comprender las emociones de otro, a la vez que comunicar sus propias emociones a otro. La relación endopática no tiene, pues, nada que ver con el llamado "argumento de analogía" por el cual un sujeto dado "concluye", a base de la percepción de ciertas manifestaciones corporales de otro sujeto, que este último posee ciertas afecciones psíquicas, por razón de que en el sujeto percipiente se han dado relaciones entre movimientos corporales y afecciones psíquicas análogas a las por él observadas. Por otro lado, la relación endopática en el sentido de Lipps y otros autores se asemeja un tanto a las relaciones interhumanas tal como fueron analizadas por los filósofos ingleses del llamado "sentido moral" (VÉASE), a base de la noción de simpatía. También se asemejan a las ideas de algunos psicólogos modernos (como Alexander Bain). Ello no debe llevar

END

a concluir que dos sujetos mantienen entre sí "relaciones endopáticas" sólo cuando se tienen "mutua simpatía". Tan endopática como la simpatía es la antipatía (y, por supuesto, la aversión, el odio, etc.). Pero si damos al concepto de simpatía un sentido muy general de "ser (afectivamente) uno con otro", puede decirse que endopatía y "simpatía" son nociones muy similares; tanto, en rigor, que a veces parecen idénticas. Las críticas que se formulen contra una valdrán en gran parte para la otra. Así sucede en la obra de Max Scheler sobre la naturaleza y formas de la simpatía. Hemos reseñado los principales argumentos de Scheler al respecto en el artículo SIMPATÍA. Agreguemos sólo que las dificultades que ha hallado Scheler en la noción de simpatía (y de "endopatía") han sido perfiladas en el curso de un análisis fenomenológico. A estas dificultades pueden agregarse otras derivadas de observaciones de hecho, pero este es un punto en el que no necesitamos entrar aquí.

El traslado del concepto de endopatía del campo estético al campo psicológico es sólo una de las extensiones posibles de tal concepto. Éste puede emplearse asimismo en las llamadas "ciencias culturales" y en la ciencia histórica. Dentro de las ciencias culturales la que parece más propicia a admitir el concepto de endopatía, o uno semejante, es la llamada "antropología cultural". Los cultivadores de esta disciplina han notado que el conocimiento de una comunidad que tenga usos, lenguaje, estructuras sociales, etc., distintos (con frecuencia muy distintos) de la comunidad a la cual pertenece el presunto antropólogo, plantea el problema de si puede entenderse la comunidad en cuestión sin de algún modo participarse en los usos, lenguaje, estructuras sociales, etc. propios de ella. Responder afirmativamente a la cuestión significa negar toda posibilidad de endopatía. Sucede, pues, aquí lo mismo que lo que describimos sucintamente al referirnos a la comprensión de la obra de arte. Responder negativamente a la cuestión es o admitir, o presuponer, que hay ciertas posibilidades de "imitación" y de "proyección", aun cuando éstas sean transitorias y, por supuesto, conscientes. No es este el lugar de describir las distintas posiciones que adoptan o, mejor dicho,

que adoptarían los antropólogos al enfrentarse con la noción de endopatía — previamente modificada y especificada con el fin de adaptarla a los fines señalados. La cuestión se complica (pero se hace a la vez más interesante) cuando el objeto de posible endopatía es no sólo una cierta comunidad "ajena", sino un período histórico, y muy en particular una comunidad en cuanto se ha desarrollado y estructurado en el curso de su propia historia. Se puede también preguntar aquí si, con ulteriores previas revisiones, el concepto de endopatía es admisible, esto es, si es posible, y hasta qué punto lo es, comprender la historia de una comunidad humana en su desarrollo histórico si el que se interesa por esa comunidad, especialmente en tanto que historiador, se halla colocado decididamente fuera de ella.

Dos opiniones extremas pueden manifestarse aquí, paralelas a algunas de las anteriormente reseñadas. Se puede afirmar que no hay, ni puede haber, tal endopatía, y que si la hubiera empañaría la necesaria objetividad del conocimiento histórico. Se puede sostener, por otro lado, que sólo endopáticamente, esto es, mediante participación afectiva, puede comprenderse a derechas la historia de una comunidad humana. Como cada una de estas opiniones choca con dificultades, no es raro encontrar quienes adoptan una actitud "intermedia" y más o menos vagamente ecléctica. Inclusive los partidarios de alguna de las opiniones extremas suelen matizarla cuando llega el momento de ponerla a prueba. Así, y para dar un solo ejemplo, la tesis de Croce de que toda historia es "historia contemporánea", y la tesis de Collingwood de que historiar equivale a "rehacer [o, mejor, re-actuar] el pasado" son presentadas por sus autores respectivos cualificándolas y restringiendo a menudo su sentido.

Se puede preguntar ahora si es posible una opinión sobre el asunto que no sea del tipo extremo de las reseñadas y que al mismo tiempo no sea un mero compromiso. Estimamos que la respuesta es afirmativa, y procederemos a ilustrarla con un ejemplo.

Américo Castro ha citado con frecuencia los dos versos introducidos al principio ("Yo no *digo esta canción. . ."),* considerándolos de algún modo como uno de ios lemas de su labor de interpretación histórica, y muy en particular de su labor de interpretación histórica de España. Podría extenderse al radio de aplicación de dicho lema y sostenerse que sólo quien viva por así decirlo "desde dentro" las formas de ser (y, como añadiría Castro, de valer) de la comunidad por acaso estudiada, será capaz de comprender la historia de tal comunidad o, para seguir pidiendo prestadas fórmulas a dicho autor, tal comunidad en su historia. Sin embargo, Américo Castro ha reconocido asimismo que sólo quien logra situarse a cierta "distancia" de la comunidad estudiada puede comprender, exponer y analizar su estructura y sus formas de vida. Ahora bien, comprender desde dentro y comprender a cierta distancia (o desde fuera) parecen ser operaciones cuya ejecución simultánea es impracticable. En vista de ello podría sugerirse de nuevo adoptar una posición ecléctica. Pero no es esta la posición adoptada por Castro cuando analizamos los supuestos filosóficos de sus declaraciones sobre el trabajo del historiador, la comprensión histórica, y otros temas similares. Consideraremos algunos de los pronunciamientos de Castro al respecto. "Lo historiado se fundará tanto en *sym-pathia* como en razón discursiva: deberá expresarse mediante juicios axiológicos y *abiertos,* no en trabadas cadenas de determinaciones físicas, biológicas o psíquicas." (Dos *ensayos* [1956], págs. 10-11). "Historiar... no es simple operación de conocimiento, no consiste en desvelar la realidad de una 'cosa' que existe sola y para sí. La tarea de historiar es una forma de conversación, de convivir con quienes en alguna forma dejaron expresiones vivientes de sus vidas, las cuales no hablarán a todos de la misma forma" *(ibid.,* pág. 33). "El historiador … ha de habérselas con objetos expresivos del vivir de otros hombres, y ha de participar, en alguna forma, del movimiento vital de quienes lucharon, creyeron, pensaron, sintieron y crearon, ya que actividades de esa clase se dan dentro de la experiencia personal de cada uno. Los objetos de tal experiencia, de suyo movibles, ingresan en el movimiento vital de quien se ponga en contacto con ellos" *(Origen, ser y existir de los españoles* [1959], pág. 146 [previamente publicado en *Cuadernos,* París, N° 24, 1957]. ". . .el tema de la historia corre a lo largo de la fluencia del vivir, y ha de ser captado a diferentes niveles de valor y mediante criterios de valoración y estructuración creados por el historiador" *(ibid.,* pág. 147). "Considero indispensable.. . que el historiógrafo no pierda de vista que la historia —rigurosamente hablando— no se construye sobre nada que simplemente sea, exista o acontezca, sino sobre las dimensiones valiosas de lo que aparezca como habiendo existido en el pasado de nuestra experiencia temporal" *(ibid.,* pág. 165). El sentido filosófico último de estas declaraciones podría formularse, a nuestro entender, por medio de esta fórmula, que es también una regla: "Comprender una comunidad (o una obra de arte, o un estilo artístico, o una forma de vida, o, en general, algo "humano") requiere como condición *sine qua non* situarse de algún modo a la vez 'dentro' y 'fuera' de tal comunidad". El adverbio 'a la vez", aunque insuficiente para expresar el tipo de "situación" requerida, nos pone en la pista por lo menos de lo siguiente: de que el tipo de comprensión que intentamos dilucidar es de carácter esencialmente dinámico. Ello significa que lo que hemos llamado "situarse dentro" y "situarse fuera" es, en rigor, un constante ir hacia adentro e ir hacia afuera — o, si se quiere, un constante ir (mentalmente) de un dentro a un fuera y de un fuera a un dentro, o, más precisamente, un constante ir (mentalmente) de dentro afuera y de fuera adentro. Limando el vocablo 'dialéctica' de muchas de las significaciones espurias que se han adherido a él, diremos que nos las habemos aquí con una operación de índole dialéctica. Si admitimos que el acto de ir hacia dentro (el adentrarse, el adentramiento) representa un "vivir" en cuanto experimentar o vitalmente participar, y que el acto de ir hacia fuera (el extrañamiento, que hace posible tratar un vivir como problema) representa un "pensar", podremos concluir con una fórmula aplicable a todo buen entender no sólo la historia, o la historia de una comunidad, sino cuanto de algún modo es "humano": "comprender efectivamente consiste en un acto de vivir con vistas a un pensar, indisolublemente ligado a un acto de pensar con vistas a un vivir".

El problema que hemos planteado desborda, en rigor, las cuestiones que se suscitaron al tratar de los usos y

significados del término 'endopatía'. Es un problema para cuyo adecuado tratamiento habría que introducir, y posiblemente refinar, varios conceptos, entre los que mencionamos, como ejemplos, los de vivencia (VÉASE), interpretación (véase HERMENÉUTICA) y comprensión (v.). Pero de alguna manera dicho problema está vinculado a la noción de 'endopatía', razón por la cual lo hemos tratado en el presente artículo.

Puesto que uno de los elementos de la endopatía, cuando menos en el sentido de Lipps, es la "proyección", éste podría ser, si nos atuviéramos exclusivamente a afinidades de vocabulario, el lugar apropiado para presentar y examinar la idea de proyección (o, más rigurosamente, "proyección hacia adentro") propuesta por Avenarius (VÉASE) con el fin de dar cuenta del origen y causa de las representaciones metafísicas y de lograr una "cura" de estas "proyecciones" que nos restituya a lo que dicho autor ha llamado "el concepto natural del mundo". Pero siendo los motivos que llevaron a Avenarius a formular y defender su doctrina muy distintos de cualesquiera de los anteriormente indicados, o aludidos, preferimos, para mayor claridad, dedicar un artículo especial al concepto de proyección tratado por Avenarius. Remitimos a tal efecto al artículo Introyección, que es el propio término *(Introjektion)* empleado por Avenarius al exponer su doctrina.

Por otro lado, el concepto de proyección, tanto en el sentido de Lipps como en el de Avenarius, es muy distinto de la noción de "ir más allá de sí" (el famoso "pre-ser-se, *sich vorweg schon sein)* heideggeriano, del "ir hacia adelante" orteguiano y, en general, de todo anticiparse a sí mismo (como tal sí mismo). Tratamos este problema en el artículo Proyección.

Hemos usado antes la idea de "participación" (en cuanto "participación afectiva o emotiva"). La noción de participación (VÉASE) en sentido metafísico y ontológico) plantea problemas de muy distinto alcance, pero en un caso por lo menos la concepción (platónica) de la participación obliga a Platón a preguntarse dialécticamente cómo es posible que algo participe y no participe de algo — cuestión que puede vincularse a una de las anteriormente dilucidadas.

La referencia a los "dos tradiciones" en la historia del concepto de endopatía, en Milton C. Nahm, *Aesthetic Experience and Its Presuppositions,* 1946, págs. 452 y sigs. — Para Vernon Lee (Violet Paget) véanse *Beauty and Ugüness,* 1912 y *The Beautiful,* 1913. — Para H. S. Langfeld, *The Aesthetic Attitude,* 1920. — Lipps desarrolló sus teorías en varios escritos; citamos: "Einfühlung, innere Nachahmung und Organenempfindungen", *Archiv für die gesamte Psychologie,* I (1903). — "Weiteres zur Einfühlung", *ibid.,* IV (1904-1905). — Especialmente importante es la obra *Asthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst,* 2 vols., 1903-1906, 2a ed., 1914-1920. — El concepto (estético) de endopatía fue examinado por R. Müller-Freienfels en su *Psychologie der Kunts,* 3 vols., 1922-1923, 2a ed., 1937-1938. — De J. Volkelt, véase *System der Asthetik,* 3 vols., 1905-1914, 2a ed., 1925-1927. — De K. Groos véase *Die Spiele der Tiere,* 1896; *Die Spiele der Menschen,* 1899; *Der ästhetische Genuss,* 1902. — La obra principal de W. Worringer sobre nuestro tema es *Abstraktion und Einfühlung,* 1908, nueva ed., 1948 (trad. esp.: *Abstracción y Naturaleza,* 1953). — De los numerosos escritos que han considerado la noción de endopatía como base, sea para análisis o bien para crítica (y a veces ambos), nos limitamos a mencionar: Ventura Pezzolano, *Estética de la proyección sentimental,* 1933 (principalmente sobre el aspecto estético). — D. A. Stewart, A *Preface to Empathy,* 1956 (principalmente sobre el aspecto psicológico). — P.-H. Maucorps y R. Bassoul, *Empathies et connaissance d'autrui,* 1960. Tratan asimismo de la endopatía o nociones similares muchas de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo OTRO (EL). — Además de las dos obras de Américo Castro a que nos hemos referido en el artículo, hay que tener en cuenta las siguientes del mismo autor: *España en su historia,* 1948, 2a ed. muy modificada y ampliada, con el título: *La realidad histórica de España,* 1954; nueva ed., asimismo modificada y ampliada, 2 vols., 1963-1964. — *Aspectos del vivir hispánico,* 1949. — *Hacia Cervantes,* 1957, 2a ed., 1960. — *Santiago de España,* 1958. — *De la edad conflictiva,* 1961.

ENEADAS. Véase PLOTINO.

ENEAS de Gaza (Palestina) *(ca.* 450-534), de la llamada "Escuela de Gaza" (v. GAZA [ESCUELA DE]), fue discípulo en Alejandría del neoplatónico Hierocles. En Gaza fue durante muchos años maestro de retórica y magistrado de la ciudad. Su principal obra filosófica o, más exactamente, filosófico-teológica, es el diálogo titulado *Teofrastro o de la inmortalidad del alma y de la resurrección del cuerpo.* Fiel seguidor de Platón, tanto por la forma como por la abundancia de las citas procedentes de diálogos platónicos, Eneas defiende en dicho diálogo la doctrina creacionista (véase CREACIONISMO), según la cual el alma, aunque inmortal, no ha preexistido al cuerpo, sino que ha sido creada por Dios en el momento de aparecer el cuerpo. Defiende asimismo la doctrina de la creación del mundo por Dios contra la tesis de la eternidad del mundo. Contra el fatalismo y el corporalismo de los estoicos, Eneas argumenta en favor del libre albedrío y de la espiritualidad del alma humana. Edición del *Teofrastro* en Migne, *P. G.* LXXXV, cols. 865-1004; rep. por G. F. Boissonade en *Aeneas Ga-zeus. .. de inmortalitate animae,* 1886. — Edición de *Cartas* (25 Cartas) en R. Hercher, *Epistolographi graeci,* 1873, págs. 24-32. — Véase G. Schalkhasser, *Aenea von Gaza als Philosoph,* 1898 (Dis.). — E. Legier, "Essai de biographie d'Énée de Gaza", *Oriens Christianus* [Roma], VII (1907), 349-69. — St. Sikorski, *De Aenea Gazaeo,* 1909 [Breslauer Philologische Abh., IX, 5]. — V. Valdenberg, "Énée de Gaza", *Byzantion* [Bruselas], IV (1928), 262-68. — Véase también bibliografía de GAZA (ESCUELA DE).

ENERGÉTICA. Véase ENERGÍA, OSTWALD (WILHELM).

ENERGÍA. El vocablo 'energía' ha sido empleado a veces para traducir los términos griegos ἐνέργεια y δύναμις, así como el término latino *vis.* Esta traducción no es siempre satisfactoria. En efecto, cabe verter también (y sobre todo) ἐνέργεια por 'acto' (VÉASE) *y* δύναμις por 'potencia' (VÉASE), lo mismo que cualquiera de ellos y *vis* por 'fuerza'. Es recomendable usar 'acto' como traducción de ἐνέργεια para evitar confundir el concepto antiguo de energía con el moderno. Sin embargo, la confusión que resulta con frecuencia de ciertas traducciones no es debida a que se trate de meras cuestiones de palabras. En el presente artículo compararemos los sentidos de los dos citados conceptos —el antiguo y el moderno— pero con el fin de hacer posible la comparación consideraremos que los términos ἐνέργεια, δύναμις y *vis* tienen un

sentido predominantemente físico. Esto es, desde luego, asunto de convención, pues no es justo escindir la ontología de la Naturaleza desarrollada por los antiguos (aristotélicos, estoicos, etc.) en una parte claramente metafísica y en una parte claramente física. Pero adoptaremos la división propuesta para simplificar (y aclarar) las cosas.

En la física de Aristóteles, la "energía", ἐνέργεια, no es un proceso dinámico en el cual se conserve una fuerza, sino un estado de inmovilidad y perfección de una entidad. Como indica Emile Bréhier (art. cit. *infra),* "en Aristóteles, y en un sentido justamente opuesto al de la física moderna, la conservación de la energía es idéntica a la conservación de un valor, al derecho que tiene la perfección a existir por el hecho de ser perfección y explicar todo lo demás. Lo inmutable no se halla en el movimiento, sino que es fin o finalidad del movimiento". Puede, pues, hablarse de una concepción "pasivista" de la energía en Aristóteles —*y* en todos los aristotélicos, incluyendo no pocos de los tomistas clásicos—, a la cual se opone la concepción "activista" moderna, según la cual el concepto de energía adquiere un valor físico determinado en cuanto fuerza que se conserva.

Si el concepto de energía es usado como correspondiente al de ἐνέργεια parece que se le insufla ya una idea de fuerza, pero se trata de una fuerza basada en la noción de posibilidad y "potencia de ser", no de una fuerza física determinada, pues con el fin de que la potencia pase al acto es menester que concurran ciertas causas eficientes. En ambos casos hay, pues, en el concepto aristotélico de energía una cierta nota de pasividad.

Según Chung-Hwan Chen, el término 'energía' tiene varios significados en los escritos de Aristóteles. Por lo pronto, se puede entender en dos sentidos: cuasi-modal y no-modal. En tanto que concepto cuasi-modal la energía puede equivaler a la actualidad (en cuyo caso contrasta con la potencia), al ser actual o perfecto, o a un principio de la forma y del alma. En tanto que concepto no-modal, la energía puede entenderse como actualización (la cual incluye la potencia, si bien en grado continuamente decreciente), como elemento aplicado a la sensación y al conocimiento intelectual, como actividad contemplativa del intelecto humano o como actividad pura (y a veces como el entendimiento activo). Estos sentidos no se hallan claramente separados entre sí en el *Corpus aristotelicum,* pero en ciertas ocasiones un sentido predomina considerablemente sobre los otros (Cfr. art. cit. *infra).*

Se ha argüido que en diversos períodos de la antigüedad y de la Edad Media se han puesto de relieve ideas al respecto de carácter más activista que las anteriormente reseñadas. Parece que Empédocles había distinguido ya entre materia y fuerza, siendo esta última de carácter activo y "energético" (Cfr. S. Sambursky, *op. cit. infra).* Parece asimismo que Platón y muchos neoplatónicos admitieron que la fuerza —en cuanto energía "activa"— esta ínsita en la materia (Cfr. Max Jammer, *op. cit. infra).* En la misma línea puede citarse la idea estoica de tensión (VÉASE), considerada como un campo de fuerza cósmico cuya energía se mantiene continuamente (Sambursky, *op. cit. Infra* [cont. de la anterior]. Finalmente, puede hacerse referencia a las críticas de las concepciones cosmológicas aristotélicas, tales como las contenidas en el curioso tratado de Plutarco *De fade in orbe lunae,* donde se explica que la Luna no cae sobre la Tierra a causa de la fuerza que la mantiene en movimiento y neutraliza la atracción terrestre. Sin embargo, puede preguntarse si al aducirse estos casos no se tiene en cuenta la noción de fuerza más que la de energía, y si es legítimo hablar, como si tuvieran el mismo significado, o un significada muy aproximado, los términos ἐνέργεια y δύναμις por una parte y un vocablo como *vis* por la otra.

De todos modos, la concepción "activista" de la energía y la idea de una cierta conservación de ésta se han abierto paso antes de la Edad Moderna en una serie de especulaciones y análisis sobre los conceptos de movimiento, fuerza, energía y otros similares (Cfr. Anneliese Maier, *op. cit. infra).* Las diversas teorías del ímpetu (v.) pueden ser consideradas en este respecto. En algunos de los autores que elaboraron tales teorías se halla la idea de una conservación del movimiento por el proyectil; se estima, por cierto, que la energía disminuye y que, al final, se disipa enteramente, pero parece estarse ya lejos de las nociones connotadas por la ἐνεργεια *y* por la δύναμις aristotélicas. El concepto de energía, tal como se entiende actualmente —inclusive cuando se niega que la energía pueda subsistir por sí misma— se ha desarrollado plenamente sólo en la edad moderna, y especialmente a partir de Kepler y Galileo *(momento).* En no pocos de los textos en lengua latina de comienzos de la época moderna se usa el vocablo *vis* — que se traduce usualmente por 'fuerza'. Así lo vemos, por ejemplo, en las discusiones sobre la llamada "conservación de la fuerza viva". Puede citarse al respecto la fórmula clásica: $E = mV^2 / 2$ ("la energía [fuerza] es igual a la mitad del producto de la masa de un cuerpo por *él* cuadrado de su velocidad"), fórmula que se halla al principio de una historia de la formulación matemática del concepto de energía que desemboca en la ecuación de Einstein: $E = m c^2$ ("la energía [medida en ergs] es igual al producto de La masa [medida en gramos] por el cuadrado de la velocidad de la luz [medida en centímetros por segundo]". El término *vis* se halla en Newton *(Philosophia naturalis principia mathematica,* Int. def. 3) donde leemos que la expresión *vis insita es* equivalente a la expresión *vis inertiae* — que habría que traducir por 'fuerza inercial' y no 'energía inercial').

Vemos, así, que en la época moderna se entrecruzan con frecuencia los conceptos de energía y de fuerza, pero sin que quepa reducir siempre el uno al otro. Una historia del concepto de energía en sentido propio podría empezar sólo en el siglo XIX, cuando se introdujo el vocablo 'energía' especialmente a partir de Julius Robert Mayer (1814-1878: 'Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Na-tur", en *Annalen der Chemie und Pharmacie* [1842]). Este autor formuló el principio de la conservación total de la energía en un sistema físico cerrado (formulación casi simultáneamente llevada a cabo por Joule y Helmholtz) al tratar el problema de la distribución de la energía — distribución que, antes de la teoría de los cuantos, era considerada como formando un proceso continuo. . Se especuló con frecuencia que ello llevaba a una fundamentación científica del de-

terminismo (v.), sobre todo si era posible reducir toda forma de energía a energía mecánica. Ahora bien, la energía mecánica, en sus aspectos de energía potencial y actual, es uno de los tipos de energía física. Puede hablarse asimismo de energía eléctrica, magnética, térmica, radiante, etc. Algunos autores, a finales del siglo pasado y comienzos del actual, se ocuparon justamente de lo que puede llamarse "clasificación de las formas de energía", con el propósito, por lo demás, de encontrar un fundamento común para todas esas formas. Es el caso de Wilhelm Ostwald (v.) y de su "energética". Para este autor hay un tipo básico de energía: la energía absoluta, sustancia dinámica del universo. Las transformaciones de la substancia-energía producen, según Ostwald, todos los fenómenos en todos sus aspectos (incluyendo lo que llama "energía vital" y "energía psíquica"). Ahora bien, como, a pesar del principio de conservación de la energía, los procesos energéticos pueden ser irreversibles (o, según la entropía, puede haber una parte de energía inutilizable y no transformable en trabajo mecánico), Ostwald completa su especulación físico-metafísica con un "imperativo energético" que ordena no dilapidar la energía, sino utilizarla.

_ El principio de conservación de la

energía es el primer principio de la termodinámica. En la formulación que le dio Helmholtz (*Über die Erhaltung der Kraft,* 1847), este principio se enuncia diciendo que en las transformaciones del calor en trabajo (mecánico) y del trabajo (mecánico) en calor hay una_relación_constante — pudiendo ser ambos manifestaciones de la energía. Las especulaciones a que dio lugar este principio aumentaron cuando filósofos y algunos científicos reflexionaron sobre el segundo principio de la termodinámica, llamado asimismo "principio de entropía" (o "transformación"). Este segundo principio fue formulado antes que el primero (ya por Sadi Carnot [1796-1832] en su célebre trabajo *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance,* publicado en 1834. Según el mismo (en la forma generalizada que le dio Claude Carnot-Clausius") la entropía total de un sistema térmicamente aislado aumenta. Sólo si el sistema fuese reversible la entropía permanecería constante. Ello significa que la energía tiene una cierta dirección dentro de un sistema aislado; puede_hablarse,_así, dejan "principio de evolución" distinto de (y, según algunos, contrario a) un "principio de conservación" de la energía. Ahora Bien, si se estima el universo entero como un sistema físico térmicamente aislado, se llega a la conclusión de que la entropía del universo tiende a un máximo, es decir, a lo que se ha llamado "la muerte del universo". Ciertos pensadores estimaron que o había conflicto entre los dos principios citados o que el segundo principio terminaría por imponerse sobre el primero o el primero sobre el segundo. La mayor parte de los físicos, en cambio, aceptaron los dos principios esperando que podría darse cabida a ambos dentro de una teoría física unificada — o con ciertas modificaciones introducidas en las teorías físicas existentes. En todo caso, desecharon tanto las conclusiones deterministas adoptadas sobre todo por los que se apoyaban en el primer principio como las conclusiones indeterministas propugnadas por los que destacaban la importancia del segundo principio. Los desarrollos en los experimentos físicos, observaciones físicas y teorías físicas a fines del pasado siglo y comienzos del siglo actual, y en particular la introducción del concepto de probabilidad en la termodinámica la teoría de los cuantos, han salido al paso de muchas especulaciones filosóficas carentes de base. En todo caso, ha podido elaborarse una interpretación estadística del segundo principio, la cual ha sido confirmada por varias observaciones (por ejemplo, el llamado "movimiento browniano").

Debe advertirse que el principio de la conservación de la energía (el "primer principio", algunas veces llamado "ley de conservación") no es, de todos modos, un "principio evidente" *a priori* — como no lo son ninguno de los "principios" físicos. Hasta el presente se ha comprobado la validez del "principio de conservación" hasta en las interacciones "débiles" (las mismas en las cuales se ha demostrado que no rige el "principio de paridad"). Pero los físicos no excluyen la posibilidad de que un día se pueda demostrar que en ciertas interaciones "débilísimas" (en las cuales intervengan, por ejemplo, fuerzas de gravitación) no rija el principio. Aunque ello llevaría a la idea de que la materia puede emerger de un espacio que no contenga ninguna energía, no se podría ya admitir la validez universal del principio de referencia si hubiera conclusiones experimentales que negaran tal validez universal.

El concepto de energía ha sido empleado asimismo en psicología por algunos autores; destacan a este respecto Johannes Müller (véase ENERGÍA ESPECÍFICA DE LOS SENTIDOS) y, en un sentido distinto, C. G. Jung (VÉASE) con el "sentido psicoanalítico de Ja energía".

El artículo de Émile Bréhier es "L'enérgie dans l'antiquité et au moyen âge", *12e Semaine de Synthèse* (1949), págs. 34-41, reimp. en el libro del mismo autor, *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 90-5. — Artículo de Chung-Hwan Chen: "Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotle", *Philosophy and Phenomenological Research*, XVII (1956-1957), 56-65. — Otro artículo del mismo autor: "The Relation Between the Terms ἐνέργεια and εντελέγεια in the Philosophy of Aristotle", *Classical Quarterly*, LII (1958), 12-17. — Sobre la misma cuestión véase Josef Stallmach, *Dynamis und Energeia*, 1959 [Monographien zur philosophischen Forschung, 22]. — El primer trabajo de S. Sambursky es *The Physical World of the Greeks*, 1956 (Cfr. pág. 16). — La obra de Max Jammer es *Concepts of Force. A Study in the Foundations of Dynamics*, 1957 (Cfr. págs. 30 y sigs.). — El segundo trabajo de S. Sambursky es *Physics of the Stoics*, 1954 (Cfr. págs. 55 y sigs.). — Los trabajos de Anneliese Maier relacionados con el problema son: *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, 1955 (págs. 225-69); *Zwischen Philosophie und Mechanik*, 1958 (págs. 341-82). — Historia del principio: Erwin N. Hiebert, *Historical Roots of the Principle of Conservation of Energy*, 1962. — Sobre energía en Aristóteles: Fernando Cubells, *El acto energético en Aristóteles*, 1961. — Sobre energía y contradicción: Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'enérgie (Prolegomènes à une science de la contradiction)*, 1951. — Sobre entropía: P. T. Landsberg, *Entropy and the Unity of Knowledge*, 1961. — Sobre el principio de entropía como base de una prueba de la existencia de Dios: J. Schnippenkötter, *Der entropologischer Gottesbeweis*, 1922. — Ontología del concepto de "energía":

Hedwig Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien,* 1944, 2a ed., 1961.

ENERGÍA ESPECÍFICA DE LOS SENTIDOS. El fisiólogo alemán Johannes Müller formuló en su obra *Handbuch der Physiologie des Mensclien* (I, 1883) una ley llamada "ley de la energía específica de los sentidos". Según la misma, los diversos tipos de sensación no proceden de cualidades específicas de los estímulos, sino de estructuras específicas de los sentidos. Los mismos estímulos provocan, según los órganos que los reciben, sensaciones diferentes; a la inversa, diferentes estímulos pueden provocar, al pasar por un solo órgano, un mismo tipo de sensación. Ejemplo del primer caso son sensaciones de tipo diverso provocadas por una corriente eléctrica; ejemplo del segundo caso son sensaciones luminosas provocadas por estímulos mecánicos, eléctricos, por la luz, etc.

La doctrina de Johannes Müller ha sido objeto de mucho debate. Numerosas investigaciones han probado que los órganos receptores no poseen la especificidad que les atribuía Müller; en todo caso, han demostrado que la producción de sensaciones constituye un proceso mucho más complejo del que aparece en la teoría de la energía específica. Aunque se reconoce que un mismo estímulo puede producir sensaciones diversas, ello no se atribuye ya a la ley de Müller, sino a procesos neurofisiológicos en los que puede intervenir el organismo entero.

Desde el punto de vista fisiológico, parece que el interés de la doctrina de Müller consiste en las cuestiones que suscita respecto a la formación del conocimiento. Ahora bien, acéptese o no la doctrina de la energía específica de los sentidos, debe reconocerse que los resultados no afectan a las cuestiones epistemológicas, las cuales, como ya indicó Kant, se refieren a la validez del conocimiento y no a los procesos fisiológicos, psicológicos o neurológicos por medio de los cuales se adquiere.

Algunos historiadores han declarado que la doctrina de Müller puede ya rastrearse en algunos presocráticos, como Empédocles o Demócrito.

Véanse las obras mencionadas en PERCEPCIÓN, especialmente las relativas a las bases físicas de la percepción.

ENESIDEMO *(fl.* 70 antes de J. C.) de Cnosos (Creta) enseñó en Alejandría, oponiendo a los estoicos y a los académicos el pirronismo como única doctrina adecuada al sabio. En sus *Discursos pirrónicos* recopiló, en efecto, Enesidemo todas las doctrinas divergentes sobre cada punto para demostrar la incertidumbre del conocimiento, y desarrolló en los llamados tropos (VÉASE) sus objeciones destinadas a evidenciar la imposibilidad de conseguir un saber verdadero a causa de la multiplicidad de condiciones externas e internas que concurren en el juicio. Durante mucho tiempo se consideró que el escepticismo de Enesidemo era sólo una preparación para la admisión de la doctrina de Heráclito; sin embargo, parece que, en última instancia, la crítica de todo criterio de verdad no tenía para él otro sentido que la suspensión del juicio y, por tanto, la adopción del temple impasible de ánimo, de la ataraxia (VÉASE; véase también ESCEPTICISMO).

De los *Ocho libros de los Discursos pirrónicos, Purrwneiwn* λογων οχτω βιβλια, hay resumen en Photios. Biblioteca (Cod. 212), ed. I. Bekker. Véase Karl Goebel, *Die Begrün-dung der Skepsis des Aenesidemus durch die zehn Tropen,* 1880. — Victor Brochard, *Les sceptiques grecs,* 1887 (Libro III) (trad. esp.: Los *escépticos* griegos, 1944). — Eugen Pappenheim, *Der angebliche Hera-klitismus des Skeptikers Ainesidemos,* 1889. — Véase también la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO (obras de V. Brochard, A. Goedeckemeyer, L. Robin *et. al.).*

ENFASEOLOGÍA. Véase BAUMGARTEN (ALEXANDER), EXPRESIÓN (I).

ENGELS (FRIEDRICH) (1820-1895), nac. en Barmen (hoy, Wuppertal [Westfalia]), desarrolló una actividad múltiple, interviniendo en el periodismo, en la industria (trabajó en la fábrica de su padre, en Manchester) y en las luchas filosóficas y político-sociales. El más importante acontecimiento de su vida fue su encuentro con Marx (1844), de quien fue el más íntimo amigo y colaborador, hasta el punto de que es difícil con frecuencia precisar cuál fue la contribución de cada uno de ellos a las ideas fundamentales del marxismo (VÉASE). En verdad, lo que hemos expuesto bajo este nombre es el desarrollo de una serie de doctrinas que tienen por base las ideas y los estudios no sólo de Marx, sino también de Engels. Habiéndonos extendido sobre tales doctrinas en el artículo citado, nos limitaremos aquí a indicar los más destacados rasgos de la contribución filosófica de Engels a la misma. Ante todo, y aun cuando Engels se ocupó constantemente de obtener información sobre problemas económicos y sociales (y también estratégicos), trabajó más bien en el aspecto propiamente filosófico de la doctrina. El materialismo (v.), fue concebido por Engels no sólo como materialismo histórico, sino de un modo general como materialismo dialéctico. Uno de los aspectos importantes de este último era la dialéctica (v.) de la naturaleza. Puede decirse, pues, que la insistencia tan característica de los marxistas en la unión del materialismo con la dialéctica procede de Engels. Un rasgo muy destacado de las doctrinas de Engels es el esfuerzo dedicado a aclarar las relaciones entre la infraestructura económica y las superestructuras culturales. Contrariamente a lo que creen algunos, estas relaciones son, según Engels, complejas, de tal modo que no se admite la explicación causal directa de los acontecimientos no económicos por otros económicos, sino que se mantiene que la superestructura influye a su vez sobre la estructura; ideas, convicciones políticas y religiosas, etc., no pueden, pues, según Engels, descartarse fácilmente en una interpretación rigurosa del curso de la historia humana.

Obras principales de interés filosófico: *Herrn Dühring Umwälzung der Wissenschaften,* 1877-1878 *(La transformación de las ciencias por el Sr. Dühring,* conocido con frecuencia con el título *Anti-Dühring), — Ludwig Feuerbach und das Ende der klassischen deutschen Philosophie,* 1886 (L. *Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica).* Hay trads. esps. de estas dos obras en numerosas ediciones. — *Dialektik der Natur* (escrita entre 1873 y 1883 y publicada por vez primera en 1925 por Ryazanov). — Para las obras más importantes escritas en colaboración con Marx, véase el artículo sobre éste. Lo mismo para edición de obras completas. Hay numerosas trads. esp.; entre ellas citamos: *Origen de la familia, de la propiedad y del Estado,* s/f. — *Socialismo utópico y socialismo científico,* 1886. — *El anti-Dühring o "La revolución de la ciencia" de*

Eugenio Dühring, 1913. — *Dialéctica de la Naturaleza*, 1961. — Sobre Engels véase: K. Kautsky, *F. Engels*, 2ª ed., 1908. — Gustav Mayer, *F. Engels*, 2 vols., 1920, 2ª ed., 1934. — M. Adler, *Engels als Denker*, 1920. — R. Seeger, *F. Engels*, 1935. — R. Mondolfo, *Il materialismo storico in F. Engels*, 1912, 2ª ed., 1952 (trad. esp.: *El materialismo histórico de F. E. y otros ensayos*, 1957). — Horst Ullrich, *Der junge E. Eine historisch-biographische Studie seiner weltanschaulichen Entwicklung in den Jahren 1834-1845*, I, 1961. — A. Cornu, *K. Marx et F. Engels. Leur vie et leur oeuvre. I. Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne (1118/20-1844)*, 1955; II. *Du libéralisme démocratique au communisme (1842-1844)*, 1958; *III. Marx à Paris*, 1962. — Hay una serie de escritos (marxistas) sobre Engels publicados desde 1962 en Berlín-Este (*Schriften der deutschen Sektion der Komission der Historiker der DDR und der UdSSR*). — M. Rubel, "Répertoire des oeuvres de F. Engels", en *Bibliographie des oeuvres de K. Marx*, 1956.

ENRIQUE DE AUXERRE *(ca.* 841-ca. 876) estudió y enseñó en Auxerre (Yonne), donde tuvo como discípulo, entre otros, a Remigio de Auxerre (v.). Enrique de Auxerre tradujo y comentó a algunos poetas latinos clásicos. Se le deben glosas marginales al escrito pseudo-agustiniano *Categoriae decem,* así como notas a las traducciones latinas por Boecio del *De interpretatione,* de Aristóteles, y de la *Isagoge,* de Porfirio. En estas notas Enrique de Auxerre discutió la cuestión de los universales, considerando como tales no sólo la especie y el género, sino un "universal" de mínima comprehensión: la "ousía" o substancia. Siendo los universales para Enrique de Auxerre abreviaturas de nombres, pareció inclinarse a un nominalismo moderado. Enrique de Auxerre fue incluido en sus comentarios por Juan Escoto Erigena.

Véase B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique, I,* 1872 (incluye las glosas a *Categoriae decem).* M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Méthode,* I, 1909. — Véase también J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik,* 1907 y *Der Nominalismus in der Frühscholatiks,* 1910 [Beiträge, etc., VIII 5).

ENRIQUE DE GANTE, llamado el *doctor solemnis (ca.* 1217-1293) nac. en Gante (o en Tournai), y uno de los pocos filósofos de su época que no pertenecieron a una Orden religiosa, profesó en la Universidad de París desde 1276 hasta un año antes de su muerte y colaboró con Esteban Tempier en la condenación del averroísmo, de 1277. Durante algún tiempo ha sido considerado como una figura de escasa importancia en el pensamiento medieval; en las últimas décadas, sin embargo, los estudios realizados sobre él han mostrado que no sólo su doctrina tiene considerable originalidad e importancia, sino que también influyó grandemente sobre otros varios pensadores, entre ellos Duns Escoto, y que hasta el siglo XVIII hubo polémicas en torno a sus tesis. En el siglo XVI la Orden de los sevitas lo consideró como su doctor, pero se ha mostrado que el propio Enrique de Gante no perteneció a la Orden. No es fácil exponer su doctrina a causa de los muchos elementos de que se compone. Por haber en ella temas aristotélicos, agustinianos y avicenianos se ha llamado con frecuencia a su autor un filósofo ecléctico, situado entre el aristotelismo y el agustinismo, sin adherirse a ninguno de ellos, aun cuando con preferencia por ciertas soluciones agustinianas. Sin embargo, la consistencia interna del pensamiento de Enrique de Gante es suficientemente sólida para que si se le considera un ecléctico no se interprete este calificativo como indicando mera yuxtaposición de diversas doctrinas. Nos referiremos a algunas de las que se destacan del complejo conjunto doctrinal. Ante todo, a la doctrina del conocimiento. Éste es concebido como una iluminación (v.) divina concedida por Dios al hombre, lo cual supone que el conocimiento natural por sí es insuficiente, aun usando todos los grados de abstracción, y explica la frase, de tendencia aparentemente escéptica (bien que de un escepticismo referido a una sola fuente), con que comienza su *Summa:* "¿Sabe el hombre algo?" Ello no significa que se rechace por entero el conocimiento sensible. Pero este conocimiento es objeto solamente de la física, la cual procede por abstracción de lo singular a lo universal. La metafísica, en cambio, comienza con lo universal y es la única que puede descubrir lo inteligible. Fundamental es a este respecto la citada iluminación. Por ella se hace posible concebir el ser como ser. Este ser puede referirse al creador o a las criaturas, aunque no en sentido unívoco. Importante es en la doctrina de Enrique de Gante su teoría del ser propio a una entidad en sí misma: es la esencia o, mejor dicho, el ser de la esencia *(esse essentiae).* Este ser de la esencia permite distinguir entre un ser que posee realidad objetiva y un ser tan sólo mental. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que tal ser de la esencia es un ser de ésta en cuanto tal y no una naturaleza de la existencia. En lo que se refiere a esta última Enrique de Gante la explica como una posibilidad actualizada por su causa. Por otro lado, no hay (contra Egidio Romano) distinción real entre la esencia y la existencia; tal distinción es meramente intencional. Característico de la fisofía de Enrique de Gante es la tesis de que el principio de individualización consiste en una doble negación: negación de división intrínseca y negación de la identidad de un ser con respecto a otros seres. Típico de ella es también la tesis de que la materia no es una pura potencia; la materia tiene también, pues, *esse essentiae.* Por eso hay que rechazar, según nuestro autor, el hilemorfismo en todos los entes y afirmar la doctrina de la pluralidad de las formas en los seres materiales. En vista de todo ello Gilson ha caracterizado la filosofía de Enrique de Gante como una de las formas del agustinismo avicenizante. El agustinismo resulta patente en la doctrina de la iluminación, y en la explicación del mundo de las existencias como resultado de la creación; el avicenismo, en la teoría de las esencias.

Las principales obras de Enrique de Gante son sus quince Q*uodlibeta* (entre 1276 y 1291) y una *Summa theologica.* Edición de los primeros: París, 1518 (reimp. en 2 vols., 1960); Venecia, 1608, 1613. Edición de la segunda: *Summa quaestionum ordinarium Henrici a Gandavo,* París, 1520 [reimpresión de esta edición: 2 vols., 1953, en Franciscan Institute Publications. Text Series N 5, ed. E. M. Buytaert, O. F. M.] y *Magistri Henrici Goethals a Gandavo Summa in tres partes praecipuas digesta opera,* Ferrara, 1646. Edición de obras filosóficas por Ángelus Ventura, Bolonia, 1701 (incluyendo libros erróneа-

mente atribuidos al filósofo). — Véase W. Schöllgen, *Das Problem der Willensfreiheit bei H. von Gent und Hervaeus Natalis*, 1927. — J. Paulus, *H. de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, 1938 [Études de philosophie médiévale, XXV]. — Id., íd., "Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XIII (1940-1942), 323-58. — P. Bayerschmidt, *Die Seins- und Formmetaphysik des H. von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie*, 1941 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXXVI, 3-4]. — G. de Lagarde, "La philosophie sociale d'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines", *Archives*, etc., XIV (1943-45), 73-142. — Th. V. Nys, O. P., *De werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent*, 1949. — E. Bettoni, *Il processo astrattivo nella concezione di E. di Gand*, 1954. — José Gómez Caffarena, S. I., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de E. de G.*, 1958 [Analecta Gregoriana, 93]. — J. M. Rovira Belloso, *La visión de Dios según E. de G.*, 1960. — F. A. Prezioso, *La critica di Duns Scoto all'ontologismo di Enrico di Gand*, 1961.

ENS. Nos hemos ocupado del término *ens* en el artículo sobre Ente (VÉASE). Señalaremos aquí que los escolásticos han usado no sólo el vocablo *ens* sin más, sino también, y con frecuencia, dicho vocablo acompañado de un adjetivo o de una locución. Tenemos así, entre otras, las expresiones *ens creatum, ens increatum, ens divinum, ens fixum, ens immobile, ens mobile, ens perfectum, ens imperfectum, ens completum, ens incompletum, ens finitum, ens infinitum, ens secundum se, ens in alio, ens in actu* (o *actu), ens in potentia* (o *potentia), ens contingens, ens necessarium, ens naturale, ens particulare, ens subsistens, ens realis, ens rationis.* El examen de estas diversas formas de *ens* o ente se halla en diversos artículos de este Diccionario: citamos, a modo de ejemplo, Creación, Infinito, Acto, Contingente, Ente de razón, Necesidad, Absoluto. El lector podrá completar la lista fácilmente.

Para el *ens rationis*, véase el artículo ENTE DE RAZÓN.

Hay varias expresiones en las que interviene el vocablo *ens* que son seguramente menos familiares que las anteriormente introducidas o cuyo significado no aparece tan transparente en la lectura. Entre ellas citamos las dos siguientes: *ens diminutum y ens ratum.*

Armand Maurrer, C. S. B. *("Ens Diminutum:* A note on Its Origin and Meaning", *Mediaeval Studies*, XII [1950], 216-22) indica que la expresión *ens diminutum* procede de una versión latina de una versión árabe de un pasaje (VI 4, 1027 b 33) de la *Metafísica* de Aristóteles. Según Maurer, la palabra griega λοιπόν *(reliquum,* restante) en la expresión aristotélica τὸ λσιπὸν γήνος τσῦ ὀντος *(reliquum genus entis,* el género restante del ser) fue traducida al árabe por *naquis* ("disminuido"). Aristóteles había distinguido entre el ser que se divide en las categorías y el ser como ser accidental (y también como ser verdadero). Estos dos últimos parecían ser menos "completos", por lo que es posible que el traductor introdujera el término 'disminuido'. Rogelio Bacon (siempre según Maurer), en sus *Quaestiones* sobre la *Metafísica* sigue el uso de la aludida versión latina e introduce la expresión *ens diminutum* para designar lo accidental y lo verdadero. Sin embargo, parece haber dos tipos de *ens diminutum :* el que está "fuera del alma" o "en la realidad" y el que está "en el alma". Adán de Buckfield llamó a este último el ser disminuido por excelencia *ens per se diminutum.* Santo Tomás usa una vez la expresión *ens diminutum* (en 4 *Sent.*, 1. 1, 4, 2c), pero prefiere las expresiones *ens rationis intentio, esse intentionale.* Puesto que sólo el ser fuera del alma parece poder dividirse en las categorías, el "ser en el alma" o *ens in anima* es considerado como el *ens diminutum* por Sigerio de Brabante y Godofredo de Fontaines. Maurer apunta que Duns Escoto fue el que usó la expresión *ens diminutum* más frecuentemente, en el sentido del *ens* que está en el alma. Mientras algunos autores árabes (entre ellos, Averroes) habían distinguido dentro del "restante género del ser" entre un ser como el ser por accidente que está fuera del alma y el ser en cuanto "ser verdadero" que está dentro del alma, pero habían considerado a ambos como ens *diminutum* (por la lectura antes indicada), Duns Escoto estima que el *ens diminutum* es exclusivamente el que está *in anima,* identificándolo con el *ens rationih, ens cognitum* (en *Op. Ox.,* IV, d. 1, q. 2, u. 3; cit. por É. Gilson en *Jeans Duns Scot,* 1952, pág. 292, nota). El ser "disminuido" como ser en la mente es (dice Maurer) no los universales, sino "un ser relacional producido por la razón" (art. cit., pág. 221).

En la obra de Gilson antes citada (págs. 294-5) este autor se refiere a la expresión usada por Duns Escoto, *ens ratum.* Este es definido como un ente que tiene "un ser firme y verdadero, o esencia o existencia". El *ens ratum* es, pues, el "ser real" (Op. *Ox., I,* d. 36. ad. art. 11).

ENS UNUM VERUM BONUM CONVERTUNTUR. Véase TRASCENDENTALES.

ENSIMISMAMIENTO. Véase ALTERACIÓN, INTIMIDAD.

ENTE. El infinitivo griego εἶνα: equivale al infinitivo latino *esse* y se traduce al español por 'ser'. El participio presente griego del mismo verbo, ὄν, equivale a *ens* y se traduce al español por 'ente'. En italiano se usan respectivamente a tal efecto *ente* y *essere;* en alemán se usan *Seiendes* y *Sein.* En francés y en inglés ha solido usarse un solo término para 'ente' y para 'ser': *être y Being,* pero desde hace algún tiempo (y especialmente debido a la necesidad de traducir algunos textos de Heidegger, donde se insiste en que debe distinguirse entre el ente y el ser) se usan en dichos idiomas los neologismos *étant* y *essent,* que podrían muy bien emplearse como traducciones del latin *ens.*

Sin embargo, el problema de la posible distinción entre 'ente' y 'ser' no es tan fácil como parece desprenderse de dichas precisiones de vocabulario. Desde el punto de vista lingüístico hay que tener en cuenta que los significados de 'ente' y 'ser' dependen en gran parte del modo como son introducidos estos términos. Por ejemplo, no es lo mismo decir 'un ente' que decir 'el ente'; no es lo mismo emplear 'ser' como cópula en un juicio que decir 'el ser'. En vistas de estas y otras dificultades se ha argüido a veces que la distinción entre ente y ser, cuando menos dentro de la llamada "ontología clásica", es punto menos que artificial o en todo caso insignificante. Así, los griegos emplearon la expresión τί τὸ ὄν; que ha sido

traducida al latín por *quid est ens? y* que se traduce al español no sólo por "¿Qué es el ente?", sino también, y sobre todo, por "¿Qué es el ser?", Algunos autores, sin embargo, insisten en que preguntar por el ente y preguntar por el ser no es lo mismo; el ente es "lo que es" mientras que "el ser" es el hecho de que cualquier ente dado *sea.* El asunto se complica en vista de ciertas expresiones tales como τὸ τί ἦν εἶν αι, que se ha traducido al latín por *quod quid erat esse y* que se refiere al "ser que era un algo", a un *quid* que posee, como tal, una *quidditas* en virtud de la cual "era" antes de haberse realizado en un individuo particular.

Si el concepto del ente y el del ser son lo mismo, lo que hemos dicho a propósito del último (véase SER) vale para el primero. Pero si no son exactamente lo mismo, hay que tratar de ver qué distinciones se han efectuado en el curso de la historia.

Con el fin de aclarar esta cuestión, proponemos lo siguiente: referir brevemente (aun a riesgo de repetición respecto a lo dicho en el artículo SER) lo que algunos escritores en lengua latina han dicho acerca del ente y de su concepto. Puede considerarse parte de la información aquí proporcionada como un complemento a lo indicado en el citado artículo Ser. Después, presentaremos algunos ejemplos en el pensamiento actual en los que se ha intentado distinguir entre el ente y el ser.

Él vocablo latino *ens* fue usado por Quintiliano en *Institutiones Oratoriae* (VIII 3): "Muchos nuevos vocablos han sido formados a base del griego, sobre todo por Sergio Flavio [Sergius Flavius]; algunos de ellos, como *ens y essentia [ut queens et essentia,* es decir *utque ens et essentia)* considerados como un tanto duros." Quintiliano usó asimismo el plural *entia* como traducción de ὄντά *(ibid.,* II 14): "No todas las traducciones del griego son propias, como no lo es el intento de poner vocablos latinos en forma griega. Y esta traslación no es menos dura que la de *essentia* y *entía [essentia et queentia,* es decir, *essentia utque entía)".* El gramático Prisciano de Cesárea manifestó que *ens* fue usado por César. Ahora bien, mientras los clásicos latinos y los retores consideraban tal uso como un tanto "duro" (o "bárbaro"), los vocablos *ens y entía* circularon durante la época escolástica como términos técnicos indispensables (estimamos como de poca, o ninguna, importancia filosófica el uso de *ens* en textos no filosóficos, donde *ens* es equiparado a *existens;* Cfr. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis,* s. v. "Ens"). Especialmente desde el siglo XIII se discutió lo que es el *ens* como "lo que es" o "ser que es", esto es, como ὄν. A la pregunta *quid est ens?,* correspondiente al ya citado τί τό ὄν aristotélico (en *Met.,* Γ 1.003 a 21) se respondió que *ens est quod primo intellectus concipit* (Santo Tomás, *De verit,* q. I a 1 c) y que *illud quod primo cadit sub appre-hensione est ens (S. theol.,* II-Ia q. XCIV a 2). Nada se puede decir de lo que es a menos que el decir se halle ya situado dentro de la primera y previa aprehensión del ente. El ente es *id quod est,* aquello que es *(In Boëth de hebd.,* lect 2). Santo Tomás habla asimismo del *esse* (ser), pero para definirlo en términos del *ens: Esse dicitur actus entis inquantum ens est.* Este es el ente que se divide en diez géneros (véase CATEGORÍA). Santo Tomás estudia el ser como ser con su esencia, como "lo que es" (y en cuanto es). El ente es lo más común en cuanto sujeto de aprehensión. A la vez, es algo que trasciende todo lo que es; no puede definirse por ningún modo especial de ser —por ningún ser "tal o cual"— y es por ello un trascendental (VÉASE) —*y* como trascendental—, por lo demás, "convertible" en lo uno, la cosa, el "algo", lo verdadero y lo bueno. Se ha dicho que, además de ser un trascendental, el ente es un supertrascendental; como trascendental es lo que es en cuanto relativo a lo real, y como supertrascendental es lo que es en cuanto relativo no sólo al ente real, sino también al ente de razón (v.). Se podría añadir que si se extienden las posibilidades del ente y se hace referencia no sólo a la realidad, sino también a la posibilidad, entonces tenemos el más amplio concepto posible del ente. Esta ampliación de significado ocurrió con Wolff (Cfr. *infra).* Por el momento baste considerar el concepto del ente en cuanto "lo que es".

Los escolásticos han tratado con detalle de la cuestión del ente en este respecto. Una serie de problemas se pkntean. Por un lado, si la noción del ente es "comunísima", el ente es todo lo que es como tal. Por otro lado, si el ente es lo real en su realidad, el ente puede ser lo que sostiene ontológicamente todos los entes. Finalmente, si el ente es todo lo que es o puede ser, habrá que precisar de qué distintos modos se dice de algo que es ente. Por ejemplo, puede dividirse el ente en ente real y de razón, en ente potencial y ente actual, y este último en esencia y existencia. Puede asimismo estudiarse de qué modo se puede hablar del ente: análoga, unívoca, equívocamente. Ciertas formas de ser que pueden equipararse al ente deben distinguirse de éste. Tal ocurre, por ejemplo, con la distinción entre el ente y la cosa. Como señala Santo Tomás *(De veritate,* q. I a 2) —siguiendo en ello a Avicena—, cosa se distingue de ente por cuanto el ente es *sumitur ab actu essendi,* en tanto que el nombre de la cosa expresa la *quid-didad* o la esencia del ente.

Además de las divisiones del ente, de los modos de decirse el ente y de la distinción entre el ente y nociones similares, los escolásticos estudiaron otros modos de tratar el ente. Por ejemplo, se puede tratar del ente como objeto material, del ente como objeto formal *quod y* del ente como objeto formal *quo.* En el primer caso, se trata del ente en cuanto *(quodcumque)* ente; en el segundo de la *ratio* del ente; en el tercero, de un grado altísimo y sumamente abstracto de la materialidad. La doctrina escolástica del ente culmina posiblemente en Suárez (v.). Sus *Diputaciones metafísicas* son a la vez, sino primariamente, "disputaciones ontológicas". El ente es estudiado por Suárez no sólo como "lo que es", sino como la condición, o condiciones, que hacen posible (e inteligible) todo ser. Se ha dicho por ello que la doctrina del ente ha desembocado en un puro formalismo. Pero habría que ver hasta qué punto ello es cierto. El formalismo aparece, en cambio, bastante claramente en Wolff (y en autores anteriores a Wolff) en cuanto el ente es definido (Wolff, *Philosophia prima sive antología,* § 134) como todo aquello a lo cual no repugna la existencia. Si tal ocurre, el ente es entonces la posibilidad lógica. Ahora bien, aun en este caso hay en la ontología de Wolff supuestos metafísicos — los que derivan de la doctrina de Leibniz, según la cual todo lo posible tiende a la existencia, de

acuerdo con la composibilidad (v.). En los escolásticos y en Wolff hallamos, en todo caso, una compleja mezcla de los conceptos del ente y del ser, correspondiente a la compleja mezcla existente de los motivos metafísicos con los ontológicos.

Han sido varios filósofos actuales los que más han insistido en la necesidad de deshacer los equívocos en que se ha incurrido al tratar la doctrina tradicional del ente. Heidegger se ha destacado entre tales filósofos al manifestar que la cuestión del ser y la del ente no son iguales: la primera es ontológica; la segunda, óntica (véase ÓNTICO). La determinación hasta cierto punto justificada del ente —la 'definición' de la lógica tradicional que tiene su fundamento en la antigua ontologia— no es aplicable al ser *(Sein und Zett,* § 1). El ser (Sein) es previo a los entes (*Seienden).* Que sea tal ser y cómo puede lograrse —si puede lograrse— un acceso a él, es la gran cuestión que Heidegger se ha propuesto desentrañar, sin que, al parecer, lo haya logrado. Según Heidegger (el "primer Heidegger" por lo menos; véase HEIDEGGER [MARTIN]), sólo el análisis existenciario (v.) del ente que pregunta por el ser —el *Dasein* (v.)—, es decir, del ente a quien en su ser le va su ser, puede abrir el camino para una comprensión del sentido del ser. Heidegger supone, pues, que la clásica pregunta por el *ens* ha velado la pregunta más originaria por el ser. En suma, que debe distinguirse entre ser y ente: *" 'Sein' ist nicht so etwas Seiendes" (op. cit.* § 1; Cfr. también *Einführung in die Metaphysïk,* especialmente Cap. I). Según Nicolai Hartmann, "el ser y el ente se distinguen al modo como se distinguen la verdad de lo verdadero, la realidad *[Wirklichkeit, y* también *Realität]* de lo real [como *wirklich y* como *rede]" (Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935, pág. 40). El ens en sentido tradicional es el ὄν objeto de la *Metaphysica,* mientras que el ser es el Sv objeto de la *Ontologia.* Cierto que es "prácticamente imposible referirse al ser sin investigar el ente" *(op. cit.,* pág. 41), pero ello no impide que pueda establecerse (cuando menos mentalmente) una distinción entre ambos.

Debe advertirse que la historia del concepto "ente" es más compleja todavía de lo aquí presentado, a causa de ciertos modos particulares —bien que relacionados con la "tradición"— con que se ha empleado el vocablo 'ente'. Por ejemplo, Gioberti habla del ente en la célebre fórmula *l'ente crea l'esistente,* dándole el sentido de Dios. Rosmini considera el ente como el término del ser, el cual precede al ente, cuando menos en el orden de los conceptos. Es difícil, en vista de todo ello, proceder a una conclusión general respecto al problema del ente y de la relación entre este problema y el del ser. En muchos casos, han sido tratados como el mismo problema. En otros casos, se ha considerado que el concepto de ser es más general que el del ente. En otros todavía se ha admitido sólo el concepto del ente —como "lo que es" o inclusive como "lo que existe"— considerándose que mientras es legítimo hablar de un problema del ente, no es legítimo hablar de un problema del ser. El ser no puede ser un sujeto — sólo lo que es de alguna manera, un ente, puede ser sujeto. No puede ser tampoco un predicado (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]), pues de nada puede decirse simplemente que es a menos de decirse de qué clase de entidad se trata o cuáles son las propiedades fundamentales (la "esencia") de tal entidad. A modo de expediente, proponemos los siguientes usos:

(1) Al referirse a la ontologia "clásica", y especialmente a la desarrollada por los escolásticos y por los wolffianos, pueden identificarse los conceptos de ente y de ser.

(2) En términos generales puede decirse que el ser es el modo de presentarse una realidad como tal realidad. Si el ente es definido como "lo que es", su ser será entonces el modo (o los modos) de presentarse lo que es en cuanto es.

(3) El concepto de ser tendrá entonces un alcance más general que el concepto de ente, pero su generalidad no significará que "hay" algo que sea "el ser": para que haya el ser de algo es menester que haya algo —real, ideal, actual, posible, etc.— del que quepa decir que es en tal o cual modo fundamental (u ontológico).

Véase la bibliografía de los artículos ANALOGÍA y SER. Además: R. C. Kwant, *De gradibus entis,* 1946. — P. Carosi, *Due sisnificati dell'Ente e l'oggeto formale dell´ ontologia,* 1952. — José Hellín, S. I., "Obtención del concepto del ente, objeto de la metafísica", *Pensamiento,* XVII (1961), 135-64. — Nimio de Anquin, *Ente y Ser (Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente),* 1962. — Véase asimismo: Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935, págs. 39-87 (en trad. esp.): *Ontología. I. Fundamentos,* 1954, págs. 45-98).

ENTE DE RAZÓN. En los artículos Ens y Ente (v.) nos hemos referido a los diversos modos en que el ente es dividido en la filosofía escolástica. Uno de los entes por ella considerados es el ente de razón *(ens rations).* Por su particular importancia para la comprensión de la naturaleza de la lógica según los escolásticos, damos aquí sobre el mismo algunas indicaciones complementarias.

Los escolásticos definen el ente de razón como el que posee ser objetivo *solamente en el entendimiento.* El término 'objetivo' es usado aquí en su sentido tradicional (véase OBJETO Y OBJETIVO). En efecto, los escolásticos distinguen entre tres modos como puede estar algo en el entendimiento: subjetivamente, efectivamente y objetivamente. Algo está en el entendimiento *subjetivamente* cuando inhiere en el sujeto en cuanto accidente. Algo está en el entendimiento *efectivamente* cuando es un efecto inmanente del entendimiento, es decir, cuando es un movimiento vital o serie de movimientos vitales que proceden del entendimiento físico o realmente. Algo está en el entendimiento *objetivamente* cuando es aprehendido por él pura y simplemente, esto es, cuando su naturaleza consiste en el modo de aprehensión del objeto. Ahora bien, mientras las especies inteligibles están en el entendimiento subjetivamente, y el concepto formal está en el entendimiento subjetivamente y efectivamente, el ente de razón está en el entendimiento —y sólo en él— objetivamente. Si estuviera en otro lugar además de estar en el entendimiento no sería, en efecto, ente de razón.

Según los escolásticos, el ente de razón no tiene una causa eficiente, pero sí un fundamento: aquello según lo cual es formado objetivamente por el entendimiento humano. Según la razón del fundamento *por accidente,* el ente de razón puede tener o no tener *fundamentum in re* (o realidad "objetiva" en el sentido actual del vocablo). Según la razón del fundamento *esencial,* el ente de razón

puede ser o negación o privación. En ningún caso, el ente de razón es algo actual, pero ello no le impide ser aprehendido por el entendimiento. Los entes de razón se entienden en función de las intenciones (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que la razón ve en los objetos que considera. Cuando considera intenciones como el género, la especie, etc. que no descubre en la naturaleza de las cosas, sino que se siguen, como dice Santo Tomás *(in lib. IV Met.,* lect. 4, 574), de las consideraciones de la razón misma, el resultado de ello son entes de razón, y tales entes de razón son el objeto de la lógica. Las intenciones referidas son las llamadas por los escolásticos segundas intenciones. Así, el objeto de la lógica (formal) es la intención segunda o ente de razón *lógico.* Y como la intención segunda está fundada en una intención primera, se puede decir que para los escolásticos los objetos de que habla la lógica no pueden ser aprehendidos sino con un cierto fundamento en la realidad. La lógica habla, pues, de la realidad. Pero *no* de un modo directo (ni el ente real ni el ente no real pueden ser objetos de lógica), sino indirectamente: los entes de razón lógicos son como el mapa que representa isomórficamente las estructuras (fundamentales) de lo real.

ENTELEQUIA. Aristóteles usó en varios pasajes de sus obras el término ἐντελέχεια que se transcribe en español en la forma indicada: entelequia. Como Platón había dicho que el alma posee ἐντελέχεια o movimiento continuo, se ha supuesto a veces que Aristóteles alteró el vocablo platónico para diferenciar su doctrina de la de Platón. Esta suposición parece incorrecta. También parece incorrecta la suposición de que en tiempo de Aristóteles existía el adjetivo ἐντελεχής y que Aristóteles formó el sustantivo ἐντελέχεια a base de dicho adjetivo. Lo más probable es que el Estagirita forjara el vocablo ἐντελέχεια a base de la expresión ὑὸ ἐντελὲς ἔχων, "el hecho de poseer perfección". W. D. Ross en comentario a su edición de la *Metaphysica* (vol. II, págs. 245-6) se adhiere a esta última opinión, la cual coincide en gran parte con la ya expresada por Filopón *(Commentaria in Aristotelem Graeca,* XV, 208). Hermolaus Barbarus tradujo ἐντελεχέια precisamente por "el hecho de tener perfección", *perfec-tihabia,* según indica Leibniz (Mon., § 18; Theod., I § 87). En su edición de la *Metaphysica* de Aristóteles Bo-nitz indica que ἐντελέχεια es sinónimo de *perfectus.* El propio Bonitz hace notar *(Index arist.,* 253 b) que Aristóteles usó ἐντελέχεια de un modo ambiguo; a veces distingue ἐντελέχεια de ἐνέργεια y a veces hace estos vocablos sinónimos.

En tanto que designa "el hecho de poseer perfección", el término 'entelequia' significa la actualidad o perfección resultante de una actualización. La entelequia es entonces el acto en tanto que cumplido. En este sentido entelequia se distingue de actividad o actualización, ἐνεργεια . En tanto que constituye la perfección del proceso de actualización, la entelequia es el cumplimiento de un proceso cuyo fin se halla en la misma entidad. Por eso puede haber entelequia de la actualización, pero no del simple movimiento, χίνησις .

Aristóteles, según se ha indicado, no es siempre consistente en el uso del término 'entelequia'. En *De an.,* II 1, 412 a 27 b 5 señala que el alma es entelequia. En cambio, en *Met.,* H, 3, 1043 a 35 dice que el alma es actualización, "energía", ἐνέργεια . Aquí los dos términos son sinónimos. En *Met.,* Λ 6, Aristóteles describe al Primer Motor como ἐνεργεια y en *Met.,* Λ 6 lo describe como entelequia. Es posible que en el primer caso el Estagirita quiera subrayar la actividad del Primer Motor y en el segundo su perfección que hace que tal actividad consista en "mover sin ser movido". En *Met.,* H 8, 1050 a 20 sigs., Aristóteles indica que la acción, ἔργον, es el fin, τέλος, y que la actualidad o actualización, ἐνεργεια, es la acción, de modo que el propio término 'actualidad' se deriva de 'acción' y equivale a la entelequia. En *Met.,* Γ 4, 1077 b 25-30 Aristóteles escribe que lo que es indeterminado existe potencialmente y no en su entelequia. Como puede verse, el uso aristotélico de 'entelequia' es algo flotante. Sin embargo, en ciertos casos su significado aparece más claro y tajante; particularmente importante al respecto es la definición aristotélica del alma (VÉASE).

Plotino utilizó asimismo la noción de entelequia, pero no se adhirió, cuando menos en lo que toca a su aplicación al alma, a la doctrina de Aristóteles. En *Enn.,* IV, vii, 8 señalaba Plotino que el alma ocupa en el compuesto el lugar de la forma. Si tenemos que hablar de entelequia, nos será forzoso entenderla como algo que adhiere al ser de que es entelequia. Ahora bien, Plotino señala explícitamente que el alma *no es como una entelequia,* pues el alma no es inseparable del cuerpo.

En la época moderna la noción de entelequia ha sido generalmente desechada; se ha llegado inclusive a dar a 'entelequia' el sentido peyorativo de lo "no existente", que todavía conserva en el lenguaje común. En ciertos momentos, sin embargo, se ha revalorizado el término, y ello precisamente en dos doctrinas de innegable carácter teleológico: una en el siglo XVII y otra en la época contemporánea. La del siglo XVII en la de Leibniz. Para este filósofo las entelequias son "todas las substancias simples o mónadas creadas, pues tienen en sí una cierta perfección ἐχοσι τό ἐντελες y hay en ellas una cierta capacidad de bastarse a sí mismas (αὐτάρκεια) que las hace fuentes de sus acciones internas y, por así decirlo, autómatas incorpóreos" *(Monadologie,* § 18). En cuanto a las revaluaciones contemporáneas del concepto de entelequia mencionaremos dos, ambas mantenidas por biólogos y filósofos neo-vitalistas: Hans Driesch y Alwin Mittsch. Para Driesch (Cfr. *Philosophie des Organischen,* 4a ed., 1928, especialmente págs. 373 y sigs.) la entelequia designa la forma de acontecer que se rige por la causalidad de totalidad y que puede ser calificada de causalidad entelequial. La entelequia es una "substancia individualizada" o, si se quiere, una "causalidad individualizante" — uno de los nombres que tiene la "causalidad total". Para Mittasch *(Entelechie,* 1952), que sigue en parte las orientaciones de Driesch, hay ciertas fuerzas que en vez de producir energía o potencia regulan tal energía o tal potencia. A estas fuerzas pertenece la entelequia orgánica. Mittasch advierte, sin embargo, que su concepto de entelequia difiere en varios respectos del de Driesch. Éste había indicado que la entelequia suspende las leyes físicas y químicas. Mittasch lo niega y manifiesta que se limita a regularlas. Además, a diferencia de Driesch, la entelequia

propuesta por Mittasch no se limita a la esfera orgánica, sino que interviene en la esfera físico-química. Finalmente, mientras Driesch tendía a considerar la entelequia como una idea regulativa (en el sentido de Kant), Mittasch se inclina a estimarla como una idea constitutiva.

Concepto de entelequia, especialmente en Aristóteles: Père Ancillon, "Recherches critiques et philosophiques sur l'entéléchie d'Aristote", en *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*, Hist. Phil. Kl., 1804 a 1811. — Gustav Teichmüller, "Begriff und Arten der Entelechie", en el tomo III (1873) de sus *Aristotelische Forschungen*. — Rudolf Hirzel, "Über Entelechie und Endelechie", *Rheinisches Museum*, XXXIX (1884). — A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Aristote*, 1906. — Hans Burchards, *Der Entelechiebegriff bei Aristoteles und Driesch*, 1928 (Dis. inaug.). — Chung-Hwan Chen, "The Relation Between the Terms ἐνὲργεια and ἐντέλεχεια in the Philosophy of Aristotle", *Classical Quarterly*, LII (1958), 12-17. — Gerardo Bruni, "Note di polemica neoplatonica contro l'uso e il significato del termino 'entelecchia", *Giornale critico della filosofia italiana*, anno XXXIX, terza serie, vol. XIV (1960). — Véase también bibliografía de FORMA. Análisis fenomenológicos y ontológicos de la noción de entelequia pueden hallarse en Hedwig Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, 1944, 2ª ed., 1961, y en varios trabajos de Nicolai Hartmann (véase HARTMANN [NICOLAI] y ONTOLOGÍA).

ENTENDIMIENTO. El vocablo griego νοῦς (véase Nous) y el vocablo latino *intellectus* se traducen al español de varias maneras, entre ellas por 'entendimiento' e 'intelecto'. Estos dos vocablos son a veces usados como si fuesen sinónimos. Así, por ejemplo, se escribe 'entendimiento agente (o activo)' y también 'intelecto agente (o activo)'. En la presente obra tratamos bajo el vocablo 'Intelecto' (VÉASE) de diversos sentidos que se dan a νοῦς y a *intellectus* en la filosofía antigua y medieval. Bajo el vocablo 'entendimiento' trataremos de varios sentidos de la "potencia intelectual" en la filosofía moderna. Usamos, así, 'entendimiento' como correspondiente a términos tales como *entendement. Verstand* y *Understanding*, especialmente en tanto que éstos se comparan y contraponen a *raison, Vernunft y Reason* (= 'razón').

Es común entre los filósofos modernos usar 'entendimiento' (o los vocablos pertinentes en los diversos idiomas) para designar la entera facultad (o potencia) intelectual. En algunos casos, como en Spinoza, el entendimiento (que así suele traducirse el vocablo spinozano *intellectus* en la obra *Tractatus de intellectus emendatione: Tratado de la reforma del entendimiento)* es equivalente a la "facultad de conocimiento" en sus diversos (cuatro) grados. Los modos en que puede ejercitarse el entendimiento o "modos de percepción" —según "lo que se dice" o según cualquier signo elegido arbitrariamente; por experiencia vaga; por aprehensión de la esencia de una cosa concluida de otra esencia, mas no adecuadamente; por percepción de la sola esencia de la cosa o conocimiento de la causa próxima— son a la vez "modos del entendimiento". Spinoza distingue asimismo entre entendimiento finito e infinito, y habla *(Eth.,* V) de *potentia intellectus seu de libértate humana,* la cual es equivalente a la *potentia rationis* en cuanto muestra lo que puede la razón por sí misma *(ipsa ratio]* en orden a dominar las afecciones *(affectus).*

Esta idea del entendimiento como potencia cognoscitiva completa —bien que organizada en diversos grados— se halla en otros autores modernos. Por ejemplo, y no obstante la diferencia entre un "racionalista" y un "empirista", en Locke. Éste llama "entendimiento" *(Understanding)* y, más específicamente, "entendimiento humano" *(Human Understanding)* toda la facultad de conocimiento en sus diversos modos. El entendimiento es para Locke lo que coloca al hombre por encima del resto de las cosas sensibles. El entendimiento es como el ojo, el cual "al tiempo que nos permite ver y percibir todas las otras cosas, no repara en sí mismo, requiriendo arte y penas colocarlo a cierta distancia y convertirlo en su propio objeto" *(Essay,* Introducción). Los objetos del entendimiento son las "ideas", tanto las de sensación como las de reflexión (véase IDEA). Ello muestra que en Locke el entendimiento comprende, en su primer grado, lo que a veces se llama "sensibilidad". La contraposición entre sensibilidad y entendimiento que han defendido ciertos autores modernos es una contraposición —o, mejor, distinción— "interna" dentro del entendimiento. Éste puede ser pasivo, cuando recibe las impresiones, y activo cuando saca a la vista *(brings in sight)* las ideas que habían sido impresas en el entendimiento *(op. cit.,* II, x, 2).

No queda siempre claro en Locke si el entendimiento es una facultad *que* recibe y maneja "ideas" o si es *el* recibir y manejar ideas, aunque lo último sería más adecuado que lo primero dada la tendencia de Locke y, en general, de los empiristas a no admitir el carácter independiente del entendimiento en relación con sus "ideas". Berkeley indica explícitamente que "el entendimiento no es diferente de las percepciones particulares o ideas" *(Philosophical Commentaries.* Notebook A, 614, ed. Luce), si bien señala que la idea es "un objeto del entendimiento" *(op. cit.,* 665), y que el entendimiento "considerado como una facultad" no es realmente distinto de la voluntad" *(op. cit.,* 614a). Según Berkeley, el entendimiento y la voluntad quedan incluidos en el "espíritu", por el cual entiende "todo lo que es activo" *(op. cit.,* 848). El entendimiento es, pues, para Berkeley, en último término, algo "espiritual".

Para Hume el entendimiento es el modo de ser del hombre como sujeto que conoce — o, si se quiere, como cognoscente. La ciencia de la naturaleza humana equivale al "examen del entendimiento" y del modo como está "amoblado", es decir, del modo como tienen lugar las percepciones en tanto que se resuelven en impresiones y en ideas *(Treatise,* I, i, 1).

Leibniz distingue entre sensibilidad y entendimiento, pero esta diferencia no es esencial, sino gradual. En efecto, conocer equivale a tener representaciones, las cuales pueden ser menos claras (sensibilidad) o más claras (entendimiento propiamente dicho, o intelecto). La sensibilidad se halla subordinada al entendimiento, en el cual las representaciones alcanzan el grado apetecible de claridad y distinción. El entendimiento ejerce aquí una función parecida a la de la "razón" cartesiana. Sin embargo, dentro del concepto de entendimiento parece poder haber dos modos de conocer: el indirecto y el intuitivo o directo. Sólo este

último merece el nombre de "razón" (y a veces de "intuición", en el sentido de "intuición intelectual").

Kant se opone a la idea leibniziana de que la sensibilidad es una forma inferior del entendimiento, y proclama una distinción fundamental entre la una y la otra. La sensibilidad —de que se ocupa la "Estética trascendental", en la *Crítica de la Razón Pura*— es una facultad de intuición. Mediante la facultad sensible se agrupan los fenómenos según los órdenes (trascendentales) del espacio y del tiempo. La sensibilidad es la facultad de las intuiciones α *priori.* El entendimiento, en cambio, es una "facultad de las reglas". Por ella se piensa sintéticamente la diversidad de la experiencia. La sensibilidad se ocupa de intuiciones; el entendimiento, de conceptos. Éstos son ciegos sin las intuiciones, pero éstas son vacías sin los conceptos *(K.r.V.,* A 51/B 75). "El entendimiento no puede incluir nada; los sentidos no pueden pensar nada" *(loc.* cit.). La lógica del empleo especial del entendimiento es la "lógica trascendental", la cual se divide en Analítica y Dialéctica (VÉANSE). La Analítica trascendental se ocupa de "la disección de la facultad del entendimiento" *(ibid.,* A 65/B 90); en el curso de su estudio se obtienen los conceptos del entendimiento, conceptos radicales o conceptos elementales (véase CATEGORÍA), los principios del entendimiento y los esquemas de aplicación del entendimiento (V. ESQUEMA). El entendimiento, en suma, piensa el objeto de la intuición sensible, de tal suerte que la facultad del entendimiento y la de la sensibilidad no pueden "trocar sus funciones": sólo cuando se unen se obtiene conocimiento. Puede asimismo definirse el entendimiento como la facultad de juzgar. Por medio del entendimiento se producen, en efecto, las síntesis. También puede definirse el entendimiento como "la unidad de la apercepción (v.) en relación con la síntesis de la imaginación"; esta misma unidad con referencia a la *"síntesis trascendental* de la imaginación es el *entendimiento puro" (ibid., A.* 119). Se puede ver con ello que el entendimiento es definible de muy diversos modos: como espontaneidad (a diferencia de la pasividad de la sensibilidad), como poder de pensar, como facultad de conceptos, como facultad de juicios. Según Kant, todas estas definiciones son idénticas, pues equivalen a la citada "facultad de las reglas" *(ibid,* A 126). Pero con ello resulta que, no obstante el lenguaje psicológico usado por Kant (derivado probablemente de la "psicología de las facultades" de su época), el entendimiento no es propiamente una facultad, sino una función o conjunto de operaciones encaminadas a producir síntesis y, con ello, a hacer posible el conocimiento en formas cada vez más rigurosas.

Según Kant, pues, el entendimiento pone en relación las intuiciones y lleva a cabo las síntesis sin las cuales no puede haber enunciados necesarios y universales. Así, el entendimiento constituye el conocimiento ordenando y dando forma a las intuiciones sensibles. A la vez que estructura positivamente el conocimiento (o, mejor, su posibilidad), lo estructura negativamente, pues establece los límites más allá de los cuales no puede irse. Estos límites están marcados por la divisoria entre el entendimiento y la razón. Ésta no puede constituir el conocimiento; a lo sumo, puede establecer ciertas regulaciones y ciertas direcciones de carácter muy general (como, por ejemplo, la regulación, o idea, regulativa de la razón, de la unidad de la Naturaleza). Ahora bien, la distinción kantiana fue aceptada por varios autores, como Jacobi, Fichte, Schelling y Hegel, pero al mismo tiempo fue vuelta del revés. Se consideró que si sucedía lo que Kant proponía era porque el entendimiento era una facultad inferior, que no puede compararse en poder y majestad con la razón. Se estimó que esta última podía penetrar en aquel reino que Kant había colocado fuera de los límites del conocimiento (teórico) por medio de la intuición — bien entendido, una "intuición intelectual", *intellektuelle Anschauung.* Jacobi proclamó este poder de la razón (como "razón intuitiva") con gran vigor y en todos los tonos, lo que motivó una reacción adversa de Kant contra el "cierto tono distinguido" que se nota "hoy" en la filosofía ("Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie", 1796). Las protestas de Kant, sin embargo, pesaron poco: Jacobi indicó una y otra vez que el entendimiento no debe subordinarse a la razón y que ésta es soberana. Lo mismo hicieron Fichte, Schelling, F. A. Schlegel, Hegel y todos los filósofos llamados "románticos" o, cuando menos, "idealistas". No se trataba ya de afirmar la posibilidad de un contacto con "la realidad en sí" por medio de la razón práctica; era la razón teórica y especulativa lo que aprehendía lo "en sí". La noción de "cosa en sí" (v.) era rechazada como un límite, pero era reinsertada como *la* realidad. En algunas ocasiones, ciertamente, esta reinserción se efectuaba al hilo de la razón práctica, siguiéndose con ello al propio Kant. Así, para Fichte lo que hay es, ante todo, la libertad. Pero mientras Kant consideraba a ésta dentro del terreno de la moralidad, Fichte hacía de la libertad el Absoluto metafísico que solamente la Razón (y no el entendimiento) podía aprehender.

Hegel siguió el camino de Jacobi y Fichte. Pero en vez de subordinar el entendimiento a la razón de un modo romántico, ensayó integrarlos y jerarquizarlos de un modo sistemático. Hegel concibe el entendimiento (Ver*stand)* como la razón abstracta, a diferencia de la razón concreta, única que puede ser llamada propiamente razón *(Vernunft).* Mientras el entendimiento es la misma razón identificadora que huye de lo concreto o que, a lo sumo, quiere asimilar las diferencias de lo concreto, la razón es absorción de lo concreto por lo racional, identificación última de lo racional con lo real más allá de la simple identificación abstracta. Así lo expresa Hegel al comienzo de la *Lógica:* "El *entendimiento* determina y se atiene a las determinaciones; la *razón* es negativa y *dialéctica,* porque disuelve las determinaciones del entendimiento en la nada, y es *positiva,* porque produce lo *general y* concibe en él lo singular." La razón es, en verdad, espíritu, el cual ha de ser considerado como algo superior a la pura razón "raciocinante".

La bibliografía sobre las concepciones antiguas y medievales del "entendimiento" (= "intelecto"), en el artículo INTELECTO. — Para razón y entendimiento en Kant, Jacobi, Fichte, etc.: Arthur O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding and Time,* 1961.

ENTIA NON SUNT MULTIPLICANDA PRAETER NECESSITATEM es un principio o regla que puede traducirse como sigue: "No deben multiplicarse [aumentarse] las entida-

des más de lo necesario." El principio o regla en cuestión puede tener dos significados. Por un lado, puede significar que no deben introducirse más realidades o entidades de las que son menester para dar cuenta de un fenómeno, un proceso, o hasta la propia estructura del universo. Por otro lado, puede significar que no deben emplearse más conceptos (reglas, principios, supuestos, etc.) de los que son estrictamente necesarios para producir una demostración o proporcionar una explicación. Los dos significados se hallan, por lo demás, estrechamente relacionados entre sí, pues aunque las demostraciones y explicaciones se llevan a cabo mediante conceptos, se tiende a considerar que tales conceptos denotan siempre realidades. Por ejemplo, atribuir a una "substancia calorífica" la causa del calor es introducir un concepto —el concepto de substancia calorífica— innecesario y suponer a la vez que hay una realidad denotada por tal concepto — la realidad "substancia calorífica". Sin embargo, es posible dar una interpretación estrictamente conceptual de la regla en cuestión. En tal caso la regla recomienda que, dadas dos explicaciones posibles de una realidad, un proceso, un fenómeno, etc., hay que elegir la explicación que se valga del menor número posible de conceptos o, en otros términos, la explicación más simple.

Hemos tratado de esta regla en el artículo Economía (al referirnos al llamado "principio de economía del pensamiento") y también algunos aspectos de la misma en el artículo Acción (Principio de la Menor). Aquí nos limitaremos a proporcionar algunos datos sobre el origen histórico de la regla y sobre diversas variantes en la formulación de la misma.

Durante mucho tiempo la fórmula *Entia non sunt,* etc., fue atribuida a Guillermo de Occam. Por este motivo, algunos autores (por ejemplo, Bertrand Russell) han llamado a la regla expresada en tal fórmula "la navaja [de afeitar] de Occam" *(Occam's razor).* Pero en los textos de Occam no se encuentra la fórmula en cuestión; se encuentran fórmulas similares, tales como las dos siguientes: *Pluralitas non est ponenda sine necessitate* ("No debe introducirse innecesariamente una pluralidad") y *Frustra fit per plura quod potets fieri per pauciora* ("Es vano hacer con más lo que puede hacerse con menos"). Estas fórmulas están relacionadas en Occam con su tesis de que nada debe afirmarse sin una razón suficiente (excepto cuando se trata de algo conocido por sí mismo, por experiencia, o por revelación). Philotheus Boehner *(Ockham. Philosophical Writings,* 1957) ha declarado que el más antiguo filósofo escolástico en el cual puede encontrarse una fórmula similar a cualquiera de las indicadas es Odón Rigaldo (Odo Rigaldus) en su *Commentarium super Sententias (* MS Brujas 208, fol. 150a). Odón Rigaldo propuso la fórmula siguiente: *Frustra fit per plura quod potest fieri per unum* ("Es vano hacer con varios lo que puede hacerse con uno") — muy semejante en la forma, e idéntica en el contenido, a la segunda de las fórmulas de Occam antes mencionadas.

En la forma hoy más usual —*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*— parece que el más antiguo antecedente de ella se encuentra en la *Logica vetus et nova* (1654), de Clauberg.

ENTIDAD ACTUAL. Véase PROCESO, WHITEHEAD (N.A.).

ENTIMEMA. El término 'entimema' ha sido empleado con varios significados desde Aristóteles; Hamilton, por ejemplo, distingue entre 17 diversas significaciones. Aquí nos referiremos a las dos más corrientes.

Una primera significación es la que se halla en Aristóteles. Según ella, el entimema, ἐνθύμημα, es un silogismo basado en semejanzas o signos (los cuales pueden ser entendidos de tres modos de acuerdo con la posición del término medio en las figuras) (An. *Pr.,* II *27,* 70 a 10). Por ejemplo: del signo (o hecho) de que una mujer tiene leche, podemos inferir que está embarazada. En otro lugar dice Aristóteles que el entimema expresa la demostración de un orador y que se trata de la más "efectiva" de las maneras de demostración. El entimema es una clase de silogismo: el silogismo retórico. *(Rhet.,* I 1, 1355 a 6 sigs.) Algunos autores consideran que las dos definiciones dadas anteriormente por Aristóteles coinciden y que lo importante en el entimema es el que sea un razonamiento cuyas premisas son meramente probables o constituyen simplemente ejemplos.

Otra significación de 'entimema' es la que se halla en la mayor parte de los textos lógicos: el entimema es un silogismo incompleto, por no ser expresada una de las premisas. Si falta la premisa mayor el entimema es llamado de primer orden; si falta la premisa menor, es llamado de segundo orden. Así, "Los búlgaros beben Kéfir; Los búlgaros gozan de buena salud" es un entimema de primer orden; "Todos los ingleses leen novelas; John Smith lee novelas" es un entimema de segundo orden. Tradicionalmente —por ejemplo, en la *Lógica de Port-Royal*— se admitían solamente los citados dos órdenes. Algunos autores, siguiendo a Hamilton, introducen un entimema de tercer orden: aquel en el cual falta la conclusión.

Según varios autores, solamente el primer tipo de entimema, el basado en la semejanza o signo, es propiamente aristotélico. Otros autores, sin embargo, estiman que el Estagirita no desconoció el entimema como un silogismo truncado, como se muestra en *Rhet.,* I 2, 1357 a 15-20, donde indica que "el entimema debe constar de pocas proposiciones, menos de las que constituyen el silogismo ordinario", y ello en vista del hecho de que el hombre en su lenguaje cotidiano tiende a formular razonamientos suprimiendo expresiones que da por entendidas al oyente.

W. Hamilton, *Discussions on Philosophy and Literature, Education and Unicersity Reform,* 1852, 3a ed., 1866, págs. 153-56. — E. H. Madden, 'The Enthymeme: Crossroads of Logic, Rhetoric, and Metaphysics", *The Philosophical Review,* LXI (1952), 368-76.

ENTROPÍA. Véase ENERGÍA.

ENTUSIASMO. Platón habló del entusiasmo, ἐνθυσιασμός como algo inspirado por la divinidad *(Phaed.* 253 A). El entusiasmo es una especie de en-diosamiento, de trance divino; en el estado de entusiasmo el alma se halla fuera de sí para tener su sede en la divinidad misma. El mismo autor se refiere al entusiasmo al hablar de la inspiración poética; los poetas forman una "cadena de inspirados" lle-'vados por el entusiasmo *(Ion,* 533 E). El entusiasmo está relacionado con la potencia divinatoria, μαντική, *(Tim.,* 71 E).

Las ideas platónicas al respecto han

ejercido influencia en todos los autores que han seguido de algún modo la doctrina de que la inspiración está ligada al entusiasmo. Pero entre los autores modernos solamente Shaftesbury (v.) se ocupó con particular atención de la naturaleza y función del entusiasmo. En la "Carta sobre el entusiasmo" ("Letter Concerning Enthusiasm"), publicada en *Characteristics,* etc. (2a ed., corregida, Vol. I, Secciones VI y VII), Shaftesbury indica que es menester manifestar el entusiasmo, y ello no sólo por los poetas, sino inclusive por los filósofos que luchan contra la "superstición". El entusiasmo es una especie de "espíritu visionario", un movimiento poderoso del ánimo. Cierto que debe distinguirse entre entusiasmo e inspiración; esta última es un sentimiento real de lo divino, en tanto que el primero es un sentimiento falso de lo divino. Pero ambos suscitan una muy parecida pasión. Ello hace que la inspiración pueda ser llamada "entusiasmo divino", ya que el vocablo mismo significa "presencia divina", habiendo sido usado por aquel filósofo que los Padres Cristianos llamaron "el Divino" (Platón) "con el fin de expresar todo lo que hay de sublime en las pasiones humanas".

El filósofo español Diego Ruiz propuso una "ética basada en el entusiasmo" — el entusiasmo como "principio de toda futura ética". Aunque Scheler no se ha referido explícitamente al entusiasmo, pueden considerarse sus ideas acerca de la alegría (VÉASE) como afines a la idea de que no hay ética posible sin una cierta cantidad de entusiasmo.

Josef Pieper, *Bepeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog, "Phaidros",* 1962.

ENUNCIADO. En la lógica tradicional el término 'enunciado' se usa con frecuencia en el sentido de proposición (VÉASE). En este caso, lo dicho en el artículo sobre este último término sirve para el enunciado. A veces se usa 'proposición' para un enunciado aislado, y 'enunciado' cuando está dentro de un silogismo. En ocasiones "enunciado' es un término neutral, descomponible en 'proposición' (producto lógico del pensamiento) y 'juicio' (proceso psicológico del pensamiento). Esta descomposición se efectúa a veces en sentido inverso: el enunciado designa entonces el hecho de enunciar una proposición. Finalmente, se interpreta el enunciado como un discurso (v.) *(oratio),* si bien, como hemos visto en el artículo correspondiente, el sentido de 'discurso' es vago: la *enuntiatio* es uno de los varios sentidos posibles de la *oratio.*

En la lógica moderna se usa mucho 'enunciado' como equiparable a 'sentencia' (v.). Los dos términos son de fácil uso en inglés *(statement - sentence),* pero de uso menos fácil en alemán (a causa de la imprecisión que acompaña a términos como *Gedanke y Satz).* En francés podría adoptarse el mismo uso que en inglés (y que en español), pero el mayor academicismo del lenguaje científico francés hace que se rechace la palabra *sentence (* que a veces se dice *phrase).* Por eso no hay en francés la equiparación de sentencia y enunciado: lo normal es el uso de *énouncé.*

El problema de la naturaleza de los enunciados es tratado en manuales de lógica. — Véase también: G. Schmidt, *Vom Wesen der Aussage,* 1955 [Monographien zur philosophischen Forschung, 17]. —- Ezio Riondato, *La teoría aristotelica dell'enunciazione,* 1957.

EÓN. Véase CONSTANTE, ETERNO RETORNO, GNOSTICISMO, ORS (EUGENIO D'), VALENTINO.

EPICTETO *(ca.* 50-138 antes de J. C.) de Hierápolis (Frigia), esclavo liberto en Roma, abandonó la ciudad, trasladándose al Epiro, donde dio sus enseñanzas filosóficas. En ellas se acusan los rasgos religiosos del estoicismo de la época imperial, hasta tal punto que Epicteto fue considerado durante mucho tiempo como un cristiano oculto y, de un modo análogo a Séneca, se le atribuyó el conocimiento de escritos cristianos y su asimilación dentro del marco de la doctrina estoica. Aun cuando no parece confirmado este último supuesto (modernamente defendido por Th. Zahn en su libro *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum* (1894), y refutado por Bonhöffer en la obra de 1911 mencionada en la bibliografía del presente artículo), la realidad es que la actitud religiosa de Epicteto se parece en ocasiones de modo extraordinario a la cristiana, no sólo por su creencia en un Dios padre, en una persona divina trascendente al mundo y con la cual los hombres pueden llegar a la comunidad, sino por múltiples aspectos de su doctrina práctica, no siendo casual, por tanto, que las máximas de Epicteto hayan sido comentadas en círculos cristianos. Sin embargo, la coincidencia con el cristianismo en la obra de Epitecto es, por lo menos, tan grande como su divergencia; en ningún momento abandona Epicteto la tradición de la escuela estoica, particularmente del antiguo estoicismo, tal como fue desarrollado por Zenón de Citio y, ante todo, por Crisipo. Según Epicteto, hay que distinguir entre las cosas que dependen y no dependen del hombre, pues sólo atendiendo a lo que depende de él, a su propia voluntad, podrá conseguirse la verdadera dicha y sosiego del espíritu frente a las falsas opiniones y a la intranquilidad producida por la apetencia de los bienes externos. En ello radica justamente la verdadera libertad del sabio, que es ciudadano del mundo y para el cual lo que menos importa es la clase a que pertenece, pues inclusive el esclavo puede ser superior a su dueño, encadenado por los deseos y las pasiones. Las máximas de Epicteto, procedentes de las *Diatribas* y de las *Homilias,* fueron recopiladas por su discípulo Arriano de Nicomedia, en el *Encheiridion* o *Pequeño manual.*

Bajo el nombre de Epitecto se incluyen sus Διατριβαί *(Discursos* o *Disertaciones,* en número de 8), transcripciones casi taquigráficas de su discípulo Arriano, y el *Manual* o Εγχειρίδιον. Que las Διατριβαί fueron escritas por Arriano según las palabras del maestro, lo manifiesta el primero en sus palabras a Lucio Gelio: "no he compuesto yo mismo" estas "Palabras de Epitecto", sino que "solía anotar, palabra por palabra, lo mejor que podía, todo lo que le oía decir". La *editio princeps* de Epitecto es la de Victor Trincavelli (Venecia, 1535); a ella siguieron la edición de Jacob Shegk (Basilea, 1554), con trad. latina; la de Hieronymus Wolf (Basilea, 1560), la de John Upton (Londres, 1739-1741). La primera verdadera edición crítica de Epicteto es la de Johannes Schweighäuser (5 vols., Leipzig, 1799-1800), junto con el comentario de Simplicio al *Manual.* Edición en griego y latín de las obras de Epicteto junto con los *Caracteres* de Teofrastro, los libros de Marco Aurelio, el comentario de Simplicio, la *Cebe-*

tis Tabula y los escritos de Máximo de Tiro, por Fr. Dübner (París, 1840). Edición de los escritos de Epicteto *ab Arriano digestae*, por H. Schenkl (Leipzig, 1894; *editio minor*, 1892, 2ª ed., 1916). — Del citado Schenkl, véase: *Die epiktetischen Fragmente, eine Untersuchung zur Ueberlieferungsgeschichte der griechischen Florilegien*, 1887. — Véase J. Spangenberg, *Die Lehre Epiktets nach seinem Manual entwickelt*, 1894. — P. Winnefeld, "Die Philosophie des Epiktet; ein Beitrag zur Geschichte des Eklektizismus der römischen Kaiserzeit", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, XLIX (1866). — J. Stuhrmann, *De vocabulis notionum philosophicarum in Epicteti libris*, 1885. — R. Asmus, *Quaestiones Epicteteae* (con los fragmentos) 1888. — A. Bonhöffer, *Epiket und die Stoa*, 1890, reimp., 1962. — Id., íd., *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, 1894, reimp., 1962. — Id., íd., *Epiktet und das Neue Testament*, 1911 (en *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Heft 10). — I. Bruns, *De schola Epicteti*, 1897. — Th. Collardeau, *Étude sur Epictète*, 1903. — R. Renner, *Zu Epiktets Diatriben: I. Epiktet und seine Ideale*, 1903. *II. De Epicteteorum titulis*, 1904. — O. Halbauer, *De diatribis Epicteti*, 1911. — F. d'Ambrosio, *Epitteto e la morale del suo tempo*, 1940. — A. Jagu, *Epictète et Platon. Essai sur les relations du stöicisme et du platonisme à propos de la morale des "Entretiens"*, 1946. — Para bibliografía, véase: W. A. Oldfather, *Contributions toward a Bibliography of Epictetus*, 1927. — Véase el artículo de H. von Arnim sobre Epicteto (Epiktetos) en Pauly-Wissowa.

EPICUREISMO. Véase EPICÚREOS y EPICURO.

EPICÚREOS. En el artículo sobre Epicuro hemos expuesto las principales doctrinas comunes a todos los epicúreos. No quiere esto decir que los epicúreos hayan reproducido siempre *exactamente* las opiniones del fundador de la escuela. En el presente artículo nos referiremos a algunos de los filósofos que contribuyeron a completar el perfil del epicureismo. Por lo demás, hemos dedicado a varios de ellos artículos especiales.

Los más fieles epicúreos fueron los discípulos inmediatos del fundador de la escuela, es decir, los que vivieron con su maestro en estrecha "amistad epicúrea". Muchos de ellos fueron conocidos por Epicuro en Mitilene de Lesbos y en Lámpsaco. Mencionamos a este efecto a Hemarco de Mitilene, a Metrodoro de Lámpsaco y a su hermano Timócrates. De Lámpsaco procedían también otros discípulos, tales como Colotes, Poliano, y probablemente Ctesipo. Hemarco fue el primer sucesor de Epicuro en el Jardín. Lo sucedió Polístrato, autor de un tratado titulado *Sobre el desprecio no razonado* contra los cínicos y los estoicos. Ya desde entonces fue muy común entre los epicúreos la polémica contra las dos citadas escuelas, así como contra los peripatéticos. Característico de todos estos epicúreos es el hecho de que no obstante su defensa del conocimiento a base de las percepciones inmediatas de la realidad material había en sus doctrinas una buena copia de racionalismo. También es característico de ellos el hecho de que, no obstante ocuparse abundantemente de física y de canónica, seguían considerando como eje de su actividad filosófica la ética. En cambio, los epicúreos del siglo I antes de J. C. se inclinaron —con la excepción de Lucrecio— a reducir la importancia de los elementos racionales y a subrayar el papel de los factores empíricos. Esta dirección había sido ya emprendida por varios epicúreos que profesaron en Atenas: Zenón de Sidón, Demetrio de Laconia, posiblemente Apolodoro. Pero se desarrolló sobre todo en Ñapóles por obra de Filodemo de Gadara. Puede hablarse inclusive de una escuela empírica epicúrea fundada por el citado Filodemo, desarrollada por Sirón (maestro de Virgilio) y continuada —especialmente en el campo de la medicina empírica— por Asclepíades de Prusa. Temas como el origen del conocimiento, la naturaleza de los signos por medio de los cuales conocemos, la índole de las inferencias que usamos y, sobre todo, la aplicación de las reglas empíricas a la retórica, a la religión, a la ética, a la medicina y a las ciencias naturales fueron, al parecer, predominantes en la mencionada escuela cuyas "relaciones" con Cicerón (quien, por lo demás, atacó con frecuencia las doctrinas epicúreas) y otros escritores romanos parecen más que probables. Como lo han mostrado Ph. H. de Lacy y E. A. de Lacy, los epicúreos de esta época se ocuparon todavía más que los primeros miembros de la escuela epicúrea de polemizar contra las doctrinas epistemológicas y cosmológicas de los estoicos. La lógica formalista de éstos ofrecía, en efecto, un marcado contraste con la lógica y la semiótica empíricas de los epicúreos, quienes consideraban que la relación entre los signos y los objetos era directa, sin intervención de los conceptos o λεκτά. Con ello los epicúreos se aproximaron a algunas de las posiciones luego defendidas —aunque en forma mucho más radical— por los escépticos (por ejemplo, por Sexto el Empírico, a quien se deben largas y detalladas exposiciones de las doctrinas de las tres escuelas: epicúreos, estoicos y escépticos). La polémica contra los peripatéticos fue también proseguida por los epicúreos, especialmente en tanto que procuraban mostrar el carácter excesivamente dogmático —y, a su entender, arbitrario— de la semiótica peripatética. Peripatéticos y estoicos se basaban en gran parte en lo que los epicúreos rechazaban por entero: la admisión del argumento de inconcebibilidad, fundado en un análisis racional y no en nuestra experiencia. Ahora bien, este desarrollo de la filosofía epicúrea no representaba, como a veces se ha sostenido, un cambio de frente en la escuela, sino un desarrollo de muchas de las posiciones ya admitidas, pero no elaboradas, por el propio Epicuro.

Sin abandonar los temas de lógica, epistemología y cosmología, los epicúreos desde fines del siglo I después de J. C. hasta el siglo v regresaron, en cambio, a las posiciones primariamente éticas y ético-vitales del antiguo epicureismo. Lo vemos en Diógenes de Oinoanda y en Diogeniano, quienes polemizaron contra los estoicos (especialmente contra Crisipo), pero quienes, en general, tuvieron frente a las otras escuelas una actitud más receptiva que los epicúreos anteriores. Como muchos de los filósofos de esta época, los epicúreos tendieron al eclecticismo.

El epicureismo ha resurgido en diferentes épocas, pero generalmente sólo en aspectos parciales, tales como ciertas formas de atomismo (VÉASE). De un modo más propio puede hablarse de una renovación epicúrea o de una tendencia neoepicúrea —y también neodemocriteana— en los

siglos XVII y XVIII. Esta tendencia tuvo representantes en varios países, incluyendo, como hemos señalado en el citado artículo, en España, pero es conocido sobre todo por tres nombres : Bérigard, Maignan y Gassendi (VÉANSE). De ellos solamente Gassendi y los gassendistas pueden ser considerados como neoepicúreos en toda su extensión, pues su doctrina abarcaba no sólo la física atomista, sino también en gran parte la ética dentro del espíritu del epicureismo antiguo.

Para el conocimiento del antiguo epicureísmo véase la bibliografía de EPICURO, especialmente las ediciones de textos de Usener, Bignone, Diels, Bailey y Vogliano. Véase también H. Diels, *Doxographi graeci,* s. v. Epicuris. El conocimiento del epicureísmo experimentó una renovación con el descubrimiento y publicación de los llamados Papiros de Herculanum: *Herculanesium Voluminum quae supersunt I-VI, VIII-IX (Collectio Prior),* 1793-1855; *Herculanensium Voluminum quae supersunt Collectio Tertia, I (Papiri Ercolanensi),* 1914. Véase también *Studia Herculanensia,* ed. C. Jensen, Fasc. I; ed. W. Schmid, 1939; W. Scott, *Fragmenta Herculanensia,* 1885, y la colección de Vogliano antes mencionada. — Asimismo: Th. Gomperz, *Herkulanische Studien,* 1866. — W. Crönert (autor, además, de muchos artículos sobre los papiros), *Quaestiones herculanenses,* 1898 (Dis.) [punto de vista filológico]. — Sobre los epicúreos: R. Hirzel, *Ciceros philosophische Schriften,* I, 1887 (parte titulada "Differenzen in der epikureischen Schule"). — A. Conti y G. Rossi, *Esame della filosofia epicurea nelle sue fonti e nella sua storia,* 1878. — E. Wallace, *Epicureanism,* 1880. — B. Schwen, *Ueber griechische und römische Epikureismus,* 1881. — C. Pascal. *Epicurei e Mistici,* 1911. — Jean Brun, *L'epicuréisme,* 1959. — Ettore Paradore, *L'epicureismo e la sua diffussione nel mondo latino,* 1960. — Para Demetrio de Laconia: V. de Falco, *L'Epicureo Demetrio Lacone,* 1923. — El libro de Ph. H. de Lacy y E. A. de Lacy mencionado en FILODEMO DE GADARA contiene mucha información sobee el epicureísmo, especialmente el de tendencia empírica. Véase asimismo bibliografía de EPICURO.

EPICURO *(ca.* 341-270 antes de J. C.) nac. en Samos, de padres procedentes del demos ático de Gargettos, se trasladó a Teos (al Norte de Samos, costa de Asia Menor) a los 14 años para oír las lecciones de Nausifanes, discípulo de Demócrito. A los 18 años se dirigió a Atenas, donde permaneció un año. Luego pasó un tiempo en Colofón, en Mitilene de Lesbos y en Lámpsaco, madurando su doctrina y trabando amistad con algunos de los que fueron luego los más íntimos de su círculo. A los 35 años se estableció en Atenas, donde fundó su escuela, llamada el *Jardín* (306), famosa no solamente por las enseñanzas del maestro, sino también por el cultivo de la amistad — la "amistad epicúrea", en la que participaban no solamente hombres (como era habitual en la Academia y el Liceo), sino también mujeres.

A diferencia de lo que sucedo con el estoicismo, elaborado por muchos autores (véase ESTOICOS) y poseedor de muchas variantes, el epicureismo y la doctrina de Epicuro son prácticamente coïncidentes. Ello no significa que, una vez instaurada, la doctrina epicúrea haya persistido sin variantes; a alguna de éstas nos hemos referido en el artículo sobre los epicúreos (v.). Pero en lo fundamental las concepciones básicas del epicureismo fueron establecidas por Epicuro.

Epicuro —que se opuso a las concepciones fundamentales de los estoicos, platónicos y peripatéticos, acercándose, en cambio, a las de los cirenaicos— partió de una doble necesidad: la de eliminar el temor a los dioses (que había engendrado el tipo del δεισιδαίμων, o individuo excesivamente piadoso — casi el supersticioso) y la de desprenderse del temor a la muerte. Lo primero se consigue declarando que los dioses son tan perfectos, que están más allá del alcance del hombre y de su mundo; los dioses existen (pues, contrariamente a la opinión tradicional, Epicuro no era ateo), pero son indiferentes a los destinos humanos. Lo segundo se consigue advirtiendo —según el célebre razonamiento— que mientras se vive no se tiene sensación de la muerte y que cuando se está muerto no se tiene sensación alguna. Sobre estos dos supuestos está basada toda la doctrina epicúrea. El fin de la misma es la vida tranquila, y por eso Epicuro, a diferencia de los filósofos de otras escuelas, recomienda no ocuparse de la vida política, origen de innumerables sinsabores. La felicidad se consigue, por consiguiente, cuando se conquista la autarquía y, a través de ella, la ataraxia, no para insensibilizarse por completo, sino para alcanzar el estado de ausencia de temor, de dolor, de pena y de preocupación. El sabio debe suprimir todos los obstáculos que se oponen a la felicidad y cultivar todo aquello (por ejemplo, la amistad) que contribuya a aumentarla. Así, pues, no se trata de un estado de completa ausencia de afecciones, sino de un estado de posesión de éstas conducente a la vida dichosa. A tal fin hay que saber cuáles son las verdaderas necesidades del hombre: son solamente las necesidades elementales — comer, beber, tener abrigo. Y aun ellas deben ser reducidas a lo indispensable, para que el sabio no se vea inquietado por los deseos de poseer o de disfrutar de aquello que no tiene y que cuesta esfuerzo e inquietud alcanzar. Podríamos, pues, reducir la felicidad al placer. Pero no se trata de un placer exclusivamente "material", como los antiepicúreos han achacado tan frecuentemente al filósofo y a sus partidarios, sino de un placer duradero, de índole espiritual o, mejor, afectiva. Las máximas conducentes a la eliminación de los dolores, las normas que enseñan cómo combinar los "placeres" con el fin de conseguir el "placer reposado", el equilibrio perfecto del ánimo, la supresión de la ansiedad y de la turbulencia, tienen todos el mismo propósito. La meta última es la serenidad — una cualidad, ciertamente, positiva y no negativa. El sabio no debe, pues, suprimir los placeres del gusto, del oído, del tacto, de la vista, sino ordenarlos y, sobre todo, subordinarlos a su bienestar físico y espiritual. La belleza y la virtud, ha escrito Epicuro, deben ser aceptadas si producen tal serenidad y satisfacción; deben ser eliminadas si no la producen. Pues si se rechazan todas las sensaciones, proclama también, no habrá ningún patrón para medir las que son beneficiosas. El placer debe ser conseguido sin que haya ninguna otra afección que compita con él, pues en tal caso no sería placer (es decir, serenidad), sino dolor y pena. EΓ fin a que aspira el sabio es, pues, si se quiere, el placer, ἡδονή, pero no un placer equivalente al goce sensual, sino a la salud del cuerpo, acompañada del ejercicio de la mente por medio de la filosofía.

Podemos así decir que el eje de la doctrina epicúrea es la ética, basada en la concepción del carácter positivo del placer sereno y duradero, material y espiritual, y de la consiguiente clasificación y equilibrio de los placeres. Mas para conseguir esa finalidad es necesario desarrollar las otras partes de la filosofía. Como dice Epicuro al comienzo de su carta a Menoceo, nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para estudiar la filosofía, pues estando ésta encaminada a conseguir la salud del alma, ψυχῆς ὑγίεια, no estudiarla equivale a decir o que no se ha llegado todavía a la época de la felicidad o que es ya demasiado tarde para ella. Y como una de las condiciones para alcanzar la felicidad es mostrar que no deben perturbar el alma ni el temor a los dioses ni el temor a la muerte, es necesario elaborar no solamente la ética, sino también la física. Y como la física es un conocimiento, se requiere asimismo una doctrina sobre éste. Así, el sistema completo de Epicuro contiene la canónica (VÉASE) (o doctrina dialéctica y doctrina del conocimiento), la *física* (o doctrina de la Naturaleza) y la *ética* (o doctrina del alma y su comportamiento). Habiéndonos ya referido a esta última, señalaremos brevemente los rasgos principales de la primera y segunda. La canónica se ocupa principalmente de las diversas clases de aprehensiones de la realidad. Aunque desarrollada con más detalle por otros representantes del epicureismo (por algunos de ellos, como Filodemo de Gadara, en un sentido empírico más bien que racionalista), se encuentran en el propio Epicuro suficientes elementos de ella para poder presentarla sistemáticamente. Las aprehensiones son, en efecto, de distintas clases: las de la sensación, αἴσθησις, o aprehensiones primarias e inmediatas, de acuerdo con las cuales debe efectuarse toda investigación; la llamada pre-noción, anticipación o concepción general, πρόληψις —derivada de la sensación—; y la visión directa (de un conjunto), o intuición, ἐπιβολή, a base de principios primarios e imperceptibles del cosmos, ἄδηλα. En la ἐπιβολή, se dan sin embargo, tanto los objetos sensibles y visibles como los objetos invisibles — por ejemplo, los átomos, y también, como dice Epicuro en *una* ocasión, los dioses. En cuanto a la física, está basada en una reelaboración del atomismo. Epicuro define *los mundos* en un sentido físico como porciones circunscriptas del espacio. Estos mundos son infinitos en número y son eternos. La materia de que están compuestos son los átomos. Hay, en efecto, una infinidad de átomos o partículas indivisibles, ἄτομοι, en el vacío infinito. El universo es cuerpo y espacio, σώματα καὶ τόπος (según texto agregado por Usener). Siendo los átomos las semillas, σπέρματα, de las cosas, las combinaciones de los átomos permiten explicar no solamente las formas, mas también las cualidades de éstas. Los átomos son más o menos finos y sutiles según que los cuerpos sean más o menos pesados. Los más ligeros son los de las imágenes (véase IMAGEN) y del alma. Los átomos se distinguen entre sí por su forma, σχῆμα, peso, βάρος, y tamaño, μέγεθος. El número de formas es muy grande, pero no infinito. Como en Demócrito, los átomos son en la doctrina de Epicuro inalterables e indestructibles, completamente sólidos, de tal modo que permanecen tras la disolución de los compuestos, συγκρίσεις . Mas, a diferencia de Demócrito, el cual proclamó la necesidad absoluta, Epicuro —y luego Lucrecio— desarrollaron la doctrina de una cierta contingencia, producida por una desviación en la caída vertical de los átomos, es decir, por el hecho de que los átomos κεκλιμένα Nos hemos referido con más detalle a este punto en el artículo Clinamen (v.). Digamos aquí sólo que dicha desviación no transforma el mundo forjado por Epicuro en una realidad que se modifica y se hace continuamente nueva. Epicuro afirma explícitamente no sólo que nada surge de la nada, y que nada se sumerge en la nada, sino que el universo ha sido siempre como es y será siempre el mismo. Estas verdades son justamente principios evidentes no percibidos. Nada hay, pues, fuera del universo que penetre en él e introduzca un cambio. Y la visión de este universo que permanece inmutable tras el cambio no es lo que menos ha contribuido a engendrar esa serenidad y tranquilidad que el sabio busca. Porque la filosofía, dice Epicuro, es inútil si no cura los sufrimientos del alma, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλ−ει πάθος.

Diógenes Laercio atribuye a Epicuro muchas obras, hasta el punto de presentarlo como uno de los autores más prolíficos de la antigüedad, compitiendo al respecto con Crisipo. De estas obras se ha conservado una muy pequeña parte. Lo principal que tenemos es: una carta a Herodoto, una carta a Pitocles, una carta a Menoceo, una serie de principios llamados *Doctrinas capitales*, una serie de fragmentos (unos llamados, por la colección, *Sententiae Vaticanae*, y otros de varios libros, cartas y procedencias inciertas). Para otras fuentes véase EPICÚREOS. La doctrina de Epicuro en D. Laercio, se halla en X, 1-154. Los papiros de Herculanum referentes a Epicuro son: 176, 1232, 1289. Han sido editados por A. Vogliano en *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyris servato*, 1928. La edición clásica de textos y testimonios (excluyendo los textos de Herculanum) es la de H. Usener, *Epicúrea*, 1887. Otra buena edición es la de C. Bailey, *Epi-curus. The Extant Remains*, 1926. Mucha información en ediciones de textos de Filodemo. Traducción importante de textos y testimonios de Epicuro con notas por E. Bignone, *Epicuro*, 1920. — Edición crítica de textos y fragmentos, con trad. italiana, notas e introducción por Graziano Arrighetti, *Opere*, 1960 (Classici della filosofía, ed. Giorgio Colli, 4). Entre las ediciones de fragmentos diversos de Epicuro mencionamos: Περὶ φύσεως, A, Γ, ed. H. Diels en *Abh. Berlin*, 1916-1917; una carta atribuida al filósofo, ed. H. Diels en *Sitzungsber. Berlín*, XXXVII (1916), 886 Sigs.; Περί φύσεως, ed. A. Vo-gliano en *Rendiconti d. R. Acc. di Bologna. Cl. di scienze morali*, serie III, vol. VI (1931-1932), 33-76; "Nuovi Frammenti del Περί φύσεως di Epicuro dal Pap. Ercol. N° 1420", *L'Antiquité classique*, V (1936), 273-323, por R. Cantarella; "A Newly Identified Fragment of Epicurus Περί φύσεως", *Journal of Philology*, XIII (1885), 289-98 ed. W. Scott. — Ed. completa y crítica del *Papyrum Herculeanum 1413* (atribuible a Epicuro) por R. Cantarella, en *1l Pensiero (* Milán), enero de 1957. — *Ethica edidit adnotationibus instruxit Carolus Diano* (1946) [incluye todos los textos éticos de E. y textos antiguos en los que se expone o critica su doctrina], — Abundante información sobre Epicuro (y sobre Aristóteles) a la luz de la polémica del primero contra los peripatéticos en E. Bignone, *La for-*

mazione dell'etica epicurea attraverso la polemica con il primo Aristotele e la scuola platonico-aristotelica, 1933, y sobre todo *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., 1936. — Algunas obras sobre Epicuro: J. M. Guyau, *La morale d'Epicure*, 1878 (trad. esp.: *La moral de Epicuro*, 1907). — H. Pachnicke, *De philosophia Epicuri*, 1882. — A. Stahl, *Mensch und Welt, Epikur und die Stoa*, 1909. — A. von Gleiche-Russwurm, *Epikurs Lehre*, 1909. — E. Joyau, *Epicure*, 1910. — A. E. Taylor, *Epicurus*, 1911. — J. Mewaldt, *Die geistige Einheit Epikurus*, 1927. — C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, 1928. — W. Schmid, *Epikuros Kritik der platonischen Elementarlehre*, 1936. — M. N. P. Packer, *Ciceros Presentation of Epicurean Ethics*, 1938. — A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, 1946 (trad. esp.: *E. y sus dioses*, 1961). — G. Capone-Braga, *Studi su Epicuro*, 1951. — N. W. DeWitt, *Epicurus and His Philosophy*, 1954. — Id., íd., *Saint Paul and Epicurus*, 1955. — Ch. Theodoridis (Zeodoridis), Ἐπίκουρος, ἡ ἀληθινὴ ὄψη τοῦ ἀρχαίου κόσμου, 1954 (*Epicuro: el verdadero rostro del mundo antiguo*). — Maria Pakcińska, *Hedonistyczna etyka Epikura*, 1959 (*La moral hedonista de E.*). — Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, 1961. — Véase también bibliografía de EPICÚREOS.

EPIFENÓMENO es, en general, un fenómeno adscrito a otro, añadido a otro sin constituir una parte esencial de él. En psicología se llama a veces epifenómeno a la conciencia en el sentido de que puede ser considerada como un elemento accesorio a los procesos psíquicos, sin el cual éstos siguen desarrollando fundamentalmente la misma actividad. La concepción de la conciencia como epifenómeno y de los hechos de conciencia como epifenómenos es defendida especialmente por el psicofisiologismo mecanicista. Éste llega a admitir, pues, que la conciencia no es sino una fosforescencia que se mueve sobre la superficie de los procesos fisiológicos, algo que sin estos procesos no existiría. Pero este no existir de la conciencia sin la actividad fisiológica no significa que ésta sea concebida como mera condición; la actividad psicofisiológica es inclusive considerada como causa efectiva. Doctrina tal se expresa, por ejemplo, en algunos de los rasgos asumidos por el paralelismo psicofisiológico, especialmente cuando sostiene que la conciencia significa la transposición al plano "espiritual" de los movimientos habidos en el plano de la "materia". Para esta posición, la comprobación de la "fuerza" que poseen la conciencia, el alma o el espíritu es una mera ilusión; la aparente libertad de la conciencia se transforma en determinación rigurosa tan pronto como se examinan desde el punto de vista científico los "supuestos" de esta conciencia libre. En cambio, las teorías que afirman la subsistencia de la conciencia niegan esta determinación y aun apoyándose, como acontece en Bergson, en bases científicas, muestran que la teoría de la conciencia como epifenómeno falla por sus bases debido justamente a que no presta suficiente atención a las comprobaciones empíricas.

EPIFILOSOFÍA. Véase PERIFILOSOFÍA.

EPIQUEREMA. Véase SILOGISMO.

EPISILOGISMO. Véase SILOGISMO.

EPISTEMOLOGÍA. Véase CIENCIA, CONOCIMIENTO y GNOSEOLOGÍA.

EPOJÉ. En el vocabulario filosófico es común ya usar el término 'epojé', trascrito a veces 'epoché', como transcripción y traducción del término griego επoχή (suspensión, suspensión del juicio), que los filósofos de la Nueva Academia (especialmente Arcesilao y Carnéades), y los escépticos (especialmente Enesidemo y Sexto el Empírico) usaron para expresar su actitud frente al problema del conocimiento. 'Epojé' en la definición de Sexto el Empírico, "es estado de reposo mental [στάσις διανοίας], por el cual ni afirmamos ni negamos" (*Hyp. Pyrr., I*, 10), un estado que conduce a la imperturbabilidad, ἀταραξία (véase ATARAXIA). No se sabe exactamente quién fue el primer filósofo que introdujo la noción de epojé. Algunos indican que fue Pirrón (v.) quien combinó la epojé con la llamada acatalepsia o imposibilidad de aprehender inmediatamente la realidad del objeto. L. Robin señala, sin embargo, que Pirrón no puede ser considerado como un sabio eféctico (que suspende el ánimo como resultado de la investigación), sino como un sabio cetético (o buscador); a diferencia de lo que indica Sexto el Empírico (véase ESCEPTICISMO), Pirrón no suspendía radicalmente el juicio, sino que se dedicaba a la busca incesante, aun cuando sin obtener o quizás sin pretender jamás obtener ningún resultado. Otros presentan a Arcesilao como el primero que usó ampliamente dicha noción. Los estoicos habían defendido en la doctrina del conocimiento la teoría de la posibilidad de obtener representaciones comprensivas" (véase CATALÉPTICO). Contra ello Arcesilao arguyó que tales representaciones son condicionadas por el asentimiento, y como éste no puede dado, las representaciones comprensivas son imposibles. En todo caso, parece cierto que la noción de epojé fue usada sobre todo para oponerse a la teoría estoica del conocimiento. En el mismo sentido se pronunció Carnéades, el cual distinguió entre una epojé generalizada y una epojé particular, y afirmó que el sabio debe atenerse a la primera. Enesidemo y Sexto el Empírico, por su lado, afirmaron la epojé como resultado de los tropos (v.), pero adoptaron diversas actitudes de "suspensión" que rozaban a veces el probabilismo (v.). Así, sobre todo Sexto distinguía entre la pura y simple abstención, el reconocimiento de una posibilidad de que algo sea cierto, el reconocimiento de que no es imposible que algo sea cierto, la afirmación de que no puede haber decisión entre dos casos, etc. Hay que observar que la epojé tenía en todos estos filósofos no solamente un sentido teórico, sino también práctico, pues concernía tanto al conocimiento del objeto como al reconocimiento del bien, y especialmente del Bien supremo. Sin embargo, parece observarse en los académicos nuevos y en los escépticos una tendencia a acentuar diferentemente la suspensión del juicio según se tratara del aspecto teórico o del práctico. En lo que toca al primero, la epojé era casi siempre radical. En lo que se refiere al segundo, se tendía con frecuencia a la llamada *metripatía* — la actitud moderada respecto a los juicios de carácter moral. El término 'epojé' ha sido revivido con distinto sentido del escéptico en la fenomenología de Husserl. Este filósofo introduce, en efecto, el citado término en la formación del método para conseguir la llamada *reducción fenomenológica*. En un sentido primario, la epojé filosófica no significa más que el hecho de que "suspende-

mos el juicio frente al contenido doctrinal de toda filosofía dada y realizamos todas nuestras comprobaciones dentro del marco de tal suspensión" *(Ideen,* I § 18; *Husserliana,* III, 33). En un sentido husserliano propio, la epojé fenomenológica significa el *cambio* radical de la "tesis natural". En la "tesis natural" la conciencia está situada frente al mundo en tanto que realidad que existe siempre o está siempre "ahí". Al cambiarse esta tesis se produce la suspensión o colocación entre paréntesis *(Ausschal-tung, Einklammerung)* no solamente de las doctrinas acerca de la realidad, y de la acción sobre la realidad, sino de la propia realidad. Ahora bien, éstas no quedan eliminadas, sino *alteradas* por la suspensión. Por lo tanto, el "mundo natural" no queda negado ni se duda de su existencia *(ibid.,* I, H 31-2, 55). Así, la epojé femenológica no es comparable ni a la duda cartesiana, ni a la suspensión escéptica del juicio, ni a la negación de la realidad por algunos sofistas ni a la abstención de explicaciones propugnada, en nombre de una actitud libre de teorías y supuestos metafísicos, por el positivismo de Comte. Sólo así es posible, según Husserl, constituir la conciencia pura o trascendental como residuo fenomenológico.

Sobre la epojé en sentido antiguo véase P. Couisson, "L'origine et l'évolution de l'epoché", *Revue des Études grecques* (1929). Tratan asimismo del problema todas las obras sobre los escépticos griegos a que nos hemos referido en la bibliografía de ESCEPTICISMO; sin embargo, destacamos de ellas Léon Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec,* 1944. Para la epojé en los escépticos modernos véase Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes,* 1960. Para la epojé en sentido fenomenológico, véanse las obras mencionadas en las bibliografías de FENOMENOLOGÍA y HUSSERL.

EQUIPOLENCIA. La expresión griega, ἰφοδυναμοῦσαι προτάσεις suele traducirse 'proposiciones equipolentes' o 'enunciados equipolentes'. Fue usada por Galeno (Prantl, I, 606). Apuleyo usó la expresión *propositiones aequipollentes.* Luego, en los textos lógicos escolásticos y buena parte de los modernos se ha empleado a menudo la expresión *aequipollentia enuntiationum.* La equipolencia de las proposiciones o enunciados puede entenderse de varios modos. Gramaticalmente dos o más proposiciones o enunciados son equipolentes entre sí cuando difieren sólo en los vocablos. Así, *Ensis est ferreus y Gladis est ex ferro (* ejemplo dado por Jungius; Cfr. *infra)* son gramaticalmente equipolentes. Lógicamente, dos o más proposiciones son equipolentes entre sí cuando tienen el mismo predicado, pero difieren en la forma. Según Jungius *(Lógica Hamburgucnsis,* págs. 134-7; ed. R. W. Meyers, págs. 88-9), que siguió en esto a muchos tratadistas anteriores, la equipolencia lógica puede entenderse de dos modos: o con respecto a los términos sincategoremáticos o con respecto a las partes significativas del enunciado. La equipolencia lógica con respecto a los términos sincategoremáticos (o constantes lógicas) es la que se da entre dos enunciados que poseen el mismo sujeto y el mismo predicado cuando se dan ciertas condiciones relativas a la cantidad y a la cualidad de los enunciados. Así (1) dados dos enunciados con el mismo sujeto y predicado y la misma cantidad, resultan equipolentes cuando un enunciado afirma umversalmente S y niega P y el otro enunciado niega umversalmente S y afirma P (ejemplo [usando '=' como símbolo de 'es equipolente con']: Ningún libro es aburrido = Todo libro es no aburrido). También (2), dados dos enunciados contradictorios (ejemplos: 'Todo libro es aburrido'; 'Algún libro no es aburrido'), el segundo de los enunciados mencionados es equipolente con el primer enunciado cuando se antepone el signo de negación al sujeto de éste (ejemplo: 'No todo libro es aburrido' — 'Algún libro no es aburrido'). Asimismo (3), dados dos enunciados contrarios (ejemplos: 'Todo libro es aburrido'; 'Ningún libro es aburrido'), el segundo de los enunciados mencionados es equipolente con el primero cuando se antepone el signo de negación al predicado de éste (ejemplo: 'Todo libro no es aburrido' — 'Ningún libro es aburrido'). Finalmente (4), dados dos enunciados subalternos (ejemplos: 'Todo libro es aburrido'; 'Algún libro es aburrido'), el segundo de los enunciados mencionados es equipolente con el primero cuando se anteponen signos de negación al sujeto y predicado de éste (ejemplo: 'No todo libro no es aburrido' = 'Algún libro es aburrido'). En cuanto a la equipolencia respecto a las partes significativas del enunciado, se debe a Jungius *(op. cit. supra),* según ha indicado H. Scholz *(Geschichte der Logik,* 1931) el haber puesto de relieve una de las formas más importantes de tal equipolencia: la llamada *aequipollentia per incersionem relationis.* Jungius indica que esta equipolencia se da cuando la parte principal del predicado en un enunciado se comporta como el correlato de la parte principal del correlato en otro enunciado. Uno de los ejemplos dados por Jungius ('David es el padre de Salomón' = 'Salomón es el hijo de David') permite ver que la equipolencia en cuestión puede tener lugar cuando se dan relaciones que tienen ciertas propiedades (como el ser irreflexivas, o asimétricas, o intransitivas [de todas las cuales es ejemplo la relación *padre de]).* La *aequipollentia per inversionen relationis* de que hablaba Jungius es simbolizada en la lógica actual por medio del bicondicional:

$$x \; \check{R} \; y \equiv y \; R \; x,$$

donde R es el converso de R.

Mencionaremos dos ejemplos de uso del término 'equipolencia' en la lógica contemporánea. Uno se halla en R. Carnap. Según este autor, R1 y R2 (donde 'R' sustituye a 'clase sentencial') son equipolentes cuando coinciden en su contenido, llamándose *contenido de R1* a la clase de sentencias no válidas que son consecuencias de R1. La definición de Carnap es sintáctica. El otro ejemplo se halla en H. Reichenbach. Según este autor, dos fórmulas son equipolentes cuando una es derivable de la otra y viceversa. Así, *'Fx' y '(x) Fx'* son, según Reichenbach, fórmulas equipolentes porque de 'Fx' puede derivarse *'(x)Fx' y* de *'(x)Fx'* puede derivarse *'Fx'.* Reichenbach indica que esta equipolencia es una generalización de la equivalencia tautológica. Las fórmulas tautológicamente equivalentes son también equipolentes. No así, sin embargo, a la inversa.

EQUIVALENCIA. En el artículo Bicondicional (v.) hemos leído ' = ' como 'si y solo si'. Esta lectura recibe con frecuencia el nombre de *interpretación material del bicondicional* o también el de *equivalencia material.* Sin embargo, lo mismo que sucede

con el condicional (v.), hay otra lectura de '$\equiv$'. Es la que tiene lugar cuando se coloca '$\equiv$' entre nombres de enunciados en vez de colocarlo entre enunciados. Así, mientras la expresión:

$$p \equiv q$$

se lee:

p si y sólo q,

la expresión:

$$'p' \equiv 'q'$$

se lee:

'p' es equivalente a 'q',

lo cual puede traducirse:

p es lógicamente equivalente a q.

En el cálculo de implicación (v.) estricta de C. I. Lewis, la expresión 'lógicamente equivalente a' es simbolizada por '$\overline{\equiv}$', llamada *equivalencia estricta* o *equivalencia lógica*. Lo mismo que sucede con el condicional; la lectura de '$p \equiv q$' como '$p \overline{\equiv} q$' debe admitirse únicamente cuando '$p \equiv q$' es lógicamente verdadero.

EQUIVOCACIÓN. Véase SOFISMA.

EQUÍVOCO. Véase ANALOGÍA, SINÓNIMO, UNÍVOCO.

ERASMO (DESIDERIO) (1467-1536), de Rotterdam, ingresó en el convento de los Canónigos regulares de Emmaus (Steyn), se ordenó de sacerdote y fue tutor de Enrique de Bergen, en cuyo servicio realizó numerosos viajes (Inglaterra, Francia, Suiza, Italia). En 1517 fue dispensado de los votos, pero siguió dentro del sacerdocio, ligando amistad con los mayores humanistas de su época. Erasmo fue él mismo uno de los principales representantes del humanismo renacentista. Su labor de humanista, manifestada en sus ediciones de autores clásicos y en sus trabajos críticos sobre el Viejo y el Nuevo Testamentos, representó, sin embargo, solamente un aspecto de su actividad intelectual. Aunque no puede considerarse propiamente como un filósofo, por lo menos como un filósofo sistemático, Erasmo estuvo en el centro de muchas de las discusiones filosóficas de su época. Entre ellas cabe mencionar especialmente la que se centró en torno al problema del libre albedrío (v.). Contra los que acentuaban excesivamente la sumisión del albedrío humano a la voluntad divina, Erasmo defendió la existencia y potencia de este albedrío. Esto fue, por lo demás, lo que lo opuso a Lutero, algunas de cuyas tesis había considerado Erasmo favorablemente en su deseo de introducir una reforma en la Iglesia. Se produjo por este motivo una ruptura entre Erasmo y Lutero, definitiva desde la publicación por este último de su tratado *De servo arbitrio* (1525) contra el *De Libero Arbitrio* ΔΙΑΤRIBH, publicada por Erasmo un año antes. La defensa del libre albedrío no significa, sin embargo, que Erasmo estuviera en favor de tesis naturalistas o neopelagianas extremas. Lo que pretendía era más bien encontrar un justo medio que, al tiempo que salvara la libertad, confirmara la religación del hombre a Dios. Este justo medio fue, por lo demás, muy característico de la actitud filosófica y humana de Erasmo en todos los problemas importantes. Así, por ejemplo, parece inclinarse a veces por el "Dios único" manifestado en todas las religiones y caro a ciertos espíritus renacentistas. Mas esta inclinación queda corregida por su insistencia en el carácter peculiar de la vida cristiana y en su opinión de que solamente dentro de esta vida se da la posibilidad de una conciliación y de un verdadero humanismo. Lo mismo ocurre con sus aspiraciones de reforma. Se trataba, en efecto, para Erasmo de conseguir la tan anhelada *pax fidei*, de que había hablado Nicolás de Cusa, por medio de una *philosophia Christi*, basada en el desarrollo de la vida interna del cristianismo, pero sin destruir —antes bien, revitalizando— la vida y la organización de la Iglesia. El humanismo, y la actitud tolerante inherente al mismo, debían constituir justamente para Erasmo una de las bases para tal reforma.

Las doctrinas y opiniones de Erasmo ejercieron en su época una enorme influencia. El erasmismo se convirtió en uno de los grandes temas de discusión. La forma adoptada por el mismo dependió en gran parte de la situación histórica del país en el cual encontraba adeptos. En muchas partes de Europa se convirtió en una doctrina destinada a impulsar el saber y a mantener la unidad de la fe. En otras apareció como una doctrina filosófica que mezclaba sabiamente humanismo y cristianismo. En alguna, como España, fue casi siempre, como Americo Castro ha subrayado, una voluntad. Hoy día llama la atención la discrepancia existente entre la "insignificancia" filosófica del erasmismo y la influencia ejercida en su época sobre los filósofos. Pero esta discrepancia aparece menos acusada si tenemos en cuenta que en la época de Erasmo la filosofía buscaba no solamente nuevas ideas, sino también nuevas formas de expresión, y que Erasmo contribuyó notablemente a estas últimas.

Las obras más significativas de la posición filosófica de Erasmo son: *Enchiridion militis christiani*, 1502. — *Encomium moriae seu laus stultitiae*, 1509. — *De Libero Arbitrio* ΔΙΑΤRIBH, 1524. — Las ediciones de las obras de Erasmo consideradas como las clásicas son la de Beatus Rhenanus (9 tomos. Basilea, 1540-41), y la de Clericus (11 tomos. Leyden, 1703-1706; reimp., 1960 y sigs.). — La obra más editada y traducida es el *Elogio de la locura* (o "estulticia"), de la cual hay numerosas ediciones y traducciones españolas. Edición del *Enquiridión* o *Manual* del caballero cristiano, por Dámaso Alonso, con prólogo de Marcel Bataillon, en la *Revista de Filología Española*, Anejo XVI, 1932 (véase el ensayo de Dámaso Alonso "El crepúsculo de Erasmo", en *Revista de Occidente*, CXII [1932], 31-53). — *Obras escogidas*, trad. esp. de Lorenzo Riber (1956). — Importante para el conocimiento de Erasmo es su correspondencia: *Opus Epistolarum Erasmi*, I-XII, Oxford, 1906-1958, ed. por P. S. Allen [t. XII con índices por B. Flower). — Bibliografía: F. Vander Haeghen, *Bibliotheca Erasmiana. Répertoire des oeuvres d'Érasme*, reimp., 1961. — Véase H. Durand de Laur, *Érasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne*, 2 vols., 1872. — R. B. Drummond, *Erasmus, His Life and Character as Shown in His Correspondence and Works*, 1873. — E. Amiel, *Érasme. Un libre penseur au 16e siècle*, 1890. — A. Richter, *Erasmus-studien*, 1891. — P. S. Allen, *The Age of Erasmus*, 1914. — Preserved Smith, *Erasmus: A Study of His Life, Ideals and Place in History*, 1923. — J. B. Pineau, *Érasme. Sa pensée religieuse*, 1924. — J. Huizinga, *Erasmus*, 1924 (trad. esp., 1945). — A. Renaudet, *Études Érasmiennes*, 1939. — N. Petruzzellis, *Erasmo, pensatore*, 1948. — A. Flitner, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt*, 1952. — S. A. Nulli, *Erasmo e il Rinascimento*, 1955. — Para la cuestión de Erasmo en España, véase: Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, 1937.

(trad. esp., con algunas modificaciones: *Erasmo y España,* 2 vols., 1950), y Americo Castro, *Lo hispánico y el erasmismo,* 1942 (refundición de esta obra en el libro titulado *Aspectos del vivir hispánico. Mesianismo, esplritualismo tj actitud personal en los siglos XIV al XVI,* s/f. [1949].

ERDMANN (BENNO) (1851-1921) nac. en Guhrau o Goglau, profesor desde 1876 en Berlín, desde 1878 en Kiel, desde 1884 en Breslau, desdo 1890 en Halle, desde 1898 en Bonn y desde 1909 nuevamente en Berlín, se distinguió en el fomento del conocimiento de Kant, hasta el punto de que, cuando menos en la dimensión "filológica" (él mismo ha tenido a su cargo la gran edición kantiana de la Academia de Ciencias de Berlín), puede ser considerado como perteneciente al grupo del primer neokantismo. Sin embargo, sus principales contribuciones sistemáticas tuvieron lugar en el campo de la lógica en su relación con la psicología y la gramática filosófica. Erdmann sostenía que el *objeto* de la primera coincide con el de las dos últimas, pero esta coincidencia no significaba que lógica, psicología y gramática fueran una misma cosa; antes bien, debían ser rigurosamente separadas en la investigación lógica y metódica, por tratar cada una de ellas una *dimensión* distinta de la "realidad" (la psicología, los "hechos"; la lógica, "las condiciones del pensamiento universalmente válido"; la gramática, la "envoltura verbal" de los pensamientos y de las significaciones). La lógica de Erdmann, que usualmente es considerada como psicologista, y que Husserl calificó hasta de antropologista, representó, con todo, una contribución al tránsito del psicologismo al logicismo tal como posteriormente fue desarrollado por diversos pensadores. En efecto, lógica y psicología coinciden para Erdmann sólo cuando el objeto de la lógica es una parte del objeto de la psicología (el pensamiento formulado en el lenguaje). Una se sirve, pues, de la otra y permite sostener un normativismo análogo al de Sigwart (VÉASE). Lo que negaba Erdmann es, pues, la existencia de objetividades absolutamente evidentes. Lo que haya de objetividad en el juicio —centro de la investigación lógica— es el conjunto de los "contenidos significativos". La psicología del pensamiento no es, de consiguiente, inútil para la lógica, como no lo es tampoco para la teoría del conocimiento, que Erdmann edificó en un sentido fenomenalísta, aprovechando los elementos proporcionados por lo que llamó la "teoría de los residuos" en sus aspectos inconsciente-psíquico y físico, y admitiendo en parte una base metafísica que lo condujo del fenomenalismo puro a un paralelismo psicofísico fundado en un fenomenismo.

Obras principales: *Martin Knutzen und seine Zeit,* 1876. — *Die Axiome der Geometrie,* 1876. — *Logik, I. Logische Elementarlehre,* 1892 *(Lógica, I. Teoría lógica elemental).* — *Die Psychologie des Kindes,* 1901 *(La psicología del niño).* — *Ueber Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes,* 1905 *(Sobre el contenido y validez de la ley causal).* — *Wissenschaftliche Hypothese über Leib und Seele,* 1907 *(Hipótesis científicas sobre el cuerpo y el alma).* — *Erkennen und Verstehen (Conocer y comprender).* — *Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken,* 1913 *(Las funciones de la fantasía en el pensamiento científico).* — *Reproduktionspsychologie,* 1920. — Además, múltiples trabajos de lógica y psicología en diversas revistas y en las *Sitzungsberichte der Berliner Akademie,* especialmente las concernientes a la teoría de la apercepción, de la observación, a la relación entre lenguaje y pensamiento, a la psicología del pensar, a la relación entre conocimiento y comprensión, a la teoría de la percepción y de la abstracción. Se le deben también escritos histórico-filosóficos sobre Spinoza y en particular sobre Kant. — Véase Erich Becher, "Benno Erdmann", *Archiv für die gesamte Psychologie,* XLII (1921). — Alfred Rosenthal, *Die Theorie des Syllogismus und der Induktion bei Sigwart und Erdmann,* 1928 (Dis.). — Erhart Kraemer, *Erdmanns Wahrheitsauffassung und ihre Kritik durch Husserl,* 1930 (Dis.).

ERÍSTICA. Se llama *erística* al arte de la disputa, ἔρις. Si esta disputa se entiende como un procedimiento dialéctico en el sentido que tiene la dialéctica (VÉASE) en Platón, entonces el método erístico y el método dialéctico coinciden y no son tomados casi nunca en sentido peyorativo, ni siquiera cuando se rechazan como insuficientes o como escasamente probatorios. Si, en cambio, la disputa tiene como fin la propia disputa, la erística degenera en sofística y la interpretación del método erístico da lugar a juicios desfavorables. Es lo que ocurrió con la escuela de Megara. Todavía el fundador de la escuela, Euclides, usaba procedimientos dialécticos para defender sus posiciones filosóficas; el rechazo de las sensaciones y de las opiniones derivadas de las sensaciones conducía a Euclides a basarse únicamente en la razón y a construir argumentos, semejantes a los de los eleatas, que en modo alguno son considerados como sofísticos. Solamente cuando Euclides se complacía exclusivamente en confundir a los contrarios, el aspecto negativo de la erística predominaba sobre el positivo. En cambio, los discípulos de Euclides parecieron inclinarse casi enteramente al primero, de tal modo que el término 'erística' como argumento sofístico o capcioso y como dialéctica degenerada en mera disputa por el placer de la disputa fue adquiriendo cada vez más una significación peyorativa. Ello, sin embargo, es más propio de los sofismas de Eubúlides (el cornudo, el calvo) que de los argumentos de Diodoro Crono contra la posibilidad del movimiento y a favor de la definición de lo real como actual. Y aun dentro de los llamados sofismas de Eubúlides, uno de ellos, el del mentiroso, constituye una paradoja semántica más bien que un sofisma. Ahora bien, el abuso del argumentar por el mero argumentar en que parecieron complacerse algunos de los megáricos condujo a muchos a identificar la erística con la sofística y la dialéctica, con la consecuencia de que la erística fue definida como un inmoderado apetito de triunfar sobre el adversario por encima de las exigencias de la verdad y sin tener en cuenta los medios empleados: círculos viciosos, paso a otros géneros y cualquier otra clase de sofismas (véase SOFISMA). Es el sentido que tiene todavía hoy el término 'erística' en la literatura filosófica.

ERLEBNIS. Véase VIVENCIA.

ERROR. Según Zenón de Elea (y luego algunos sofistas) solamente puede hablarse del ser. Del no ser no puede enunciarse nada. Por lo tanto, el error es imposible. Una proposición que no sea verdadera no puede recibir el nombre de proposición; es, a lo sumo, un conjunto de signos carentes de sentido. Los autores que no admiten tal doctrina

radical señalan que el error se da en proposiciones tan significativas como las que expresan la verdad. La diferencia entre las proposiciones falsas y las verdaderas consiste en que mientras las primeras no designan nada real, las segundas designan algo real. En tal caso, el error es definido como un decir 'S es P' en vez de decir 'S es R' si S es R y si S no es P.

Aristóteles examinó el problema del error en el juicio en los *An. Pr.,* II 21, 66 b 19 y sigs. A veces, dice el Estagirita, nos equivocamos en la posición de los términos. Pero también erramos en el juicio expresado sobre ellos. Ahora bien, como, según el Estagirita, nosotros vemos las cosas particulares por medio del conocimiento de lo general, el error es posible sin que nuestro error y nuestro conocimiento sean mutuamente contrarios. Pues el conocimiento se refiere a lo general, en tanto que el error alcanza a lo particular. Entre los escolásticos, el problema del error es examinado dentro de la cuestión de la certidumbre (VÉASE); en rigor, el error puede ser entendido únicamente cuando hemos puesto en claro las diferentes formas en que puede darse la verdad (VÉASE) y, en particular, esta forma peculiar de hallar lo contrario a la verdad que es la decepción y la desilusión. Los escolásticos decían por ello que el error se opone a la verdad. Si la verdad es coincidencia entre el juicio y la cosa juzgada, el error será la discrepancia entre ellos. Otra cuestión, en cambio, es la que se refiere a las causas del error, causas que afectan no sólo a la estructura lógica, sino también a la psicológica, en particular a las causas que hacen posible la ignorancia. Esta cuestión fue asimismo dilucidada por los pensadores medievales, pero fue muy especialmente destacada por los filósofos modernos, quienes más que por alcanzar la verdad se preocuparon por eliminar el error. Así ocurre, por ejemplo, en Descartes, el cual se refiere a este punto en muchos pasajes de sus escritos *(Rcgulae,* VIII; Med., IV y V; Princ., I, 30 sigs., etc.); en Malebranche, el cual dedica al asunto prácticamente toda su *Recherche,* y en muchos otros filósofos. El caso de Descartes merece, sin embargo, una atención especial a causa del carácter extremo a que llevó su tesis (en parte anticipada por Juan Duns Escoto), según la cual el error reside en el acto de la voluntad que se pronuncia sobre el juicio y no en el propio juicio. Ello se debe a que Descartes estableció previamente una separación entre la aprehensión de ideas y "una cierta potencia de juzgar". Esta última es potencia de conocer o potencia de elegir (o libre albedrío). El error se debe a alguna imperfección en estas potencias. Pero como el acto de juzgar es un acto voluntario, sólo puede decirse que hay error cuando se hace intervenir la voluntad. En lo que se refiere al entendimiento, no se niega ni se afirma; es la voluntad la que afirma o niega y, por lo tanto, la que puede equivocarse. Los errores nacen del hecho de que "como la voluntad es mucho más amplia y más extendida que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo asimismo a las cosas que no comprendo" (Med., III). Y esa voluntad puede extenderse do tal modo ilegítimo no sólo a la afirmación de ideas que no corresponden a la realidad, sino también a la elección del mal en lugar del bien. De este modo son una y la misma causa la del error y la del pecado.

Muchos autores insisten en que no es legítimo confundir simplemente el error con la ignorancia, aun en el caso de que se suponga que el primero procede de la segunda. En efecto, mientras la ignorancia es una falta de conocimiento, el error supone previamente un conocimiento acerca del cual hay error. Con ello se admite que el error es, en cierto modo, algo positivo. Sobre esta base puede existir, como ha indicado Victor Brochard, un "problema del error", que se desvanecería tan pronto como se supusiera que el error es simplemente una carencia.

El problema de la naturaleza del error es tan fundamental que la "doctrina del error" puede caracterizar la índole de un sistema filosófico. En efecto, la existencia del error supone una cierta forma de relación con la realidad y, por consiguiente, envuelve todos los problemas clásicos acerca de la relación entre el ser y el no ser, paralelos a las cuestiones suscitadas acerca de la relación entre la verdad y el error. Brochard señala, por ejemplo, que dichos problemas han recibido tres soluciones y que de cada una de ellas depende la concepción que se tenga acerca del error. La primera solución —ya antes mencionada— es la que, con Parménides, Spinoza y otros autores, elimina el error al eliminar el no-ser: sólo la idea del ser, que es además la única existente, es verdad. La segunda solución es la que afirma que tanto el ser como el no ser son. Por lo tanto, habiendo una forma "atenuada" de ser que son los posibles, el error posee a su vez una cierta realidad: "un pensamiento falso —escribe Brochard— sería la aparición en el mundo actual de un fragmento de esos mundos posibles a los cuales la voluntad divina ha rehusado la existencia" *(De l'erreur,* 3a ed., 1926, pág. 246). El error sería en tal caso, como en Descartes y Leibniz —bien que de diferentes maneras—, una privación de inteligibilidad. Una tercera solución sostendría, en cambio, que no hay una verdad, sino que hay verdades. El error sería entonces algo real, que podría definirse como la representación de existencias inacabadas. Brochard estima, uniendo lo más plausible de las citadas tesis, que la existencia del error no es una privación de inteligibilidad, sino de voluntad. Pero, a su vez, el error no sería posible si no hubiese en un ser, el hombre, una unión de voluntad y entendimiento. Por eso se podría decir que "lo que hace posible el error en sí mismo es la unión en el mundo de la idea y de la voluntad". No habría error con la sola inteligencia y sin la voluntad. Y por ello "el principio metafísico del error es la libertad" *(op. cit.,* pág. 275), libertad que es al mismo tiempo el principio metafísico que hace posible la eliminación del error *y* la obtención de la verdad, Max Scheler ("Die Idole der Selbsterkenntnis", en *Vom Umsturz der Werte, I* [1905], reimp. en *Gesammelte Werke,* 3 [1955], págs. 213-9) distingue entre el error *(Irrtum)* y el engaño *(Täuschung).* El error sólo se da en la esfera de las proposiciones y de los juicios; el engaño sólo se da en la esfera de las percepciones. Los que han creído que no puede haber engaño en la percepción (subjetivistas, fenomenistas) han confundido la percepción con la sensación y han interpretado torcidamente la frase de Aristóteles: "No puede haber engaño

de los sentidos." En la sensación no puede haber ni engaño ni error. En el juicio no puede haber engaño, pero sí error. En la percepción no puede haber error, pero sí engaño (el cual puede tener un fundamento objetivo o un fundamento subjetivo). Por eso un sujeto puede engañarse en las percepciones y no errar en los juicios, y viceversa.

Además de los citados trabajos de Victor Brochard y Max Scheler, véase: Balduin Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie*, 1934. — F. Marhenke, "The Problemas of Error", *University of California, Publications in Philosophy*, vol. 10, ed. G. P. Adams, J. Loewenberg, S. C. Pepper, 1928, págs. 143-74. — Sobre el error en diferentes autores y tendencias filosóficas, véanse los trabajos siguientes: Leo W. Keeler, *The Problem of Error from Plato to Kant. A Historical and Critical Study*, 1934. — A. Levi, serie de artículos sobre el problema del error en varios autores y corrientes; mencionamos: "Il problema dell'errore nella filosofia di A. Rosmini" (*Rivista di filosofia*, 1925); "del Descartes" (*Logos*, 1928); "nella teoria stoica" (*Revue d'histoire de la philosophie*, 1928); "nella filosofia neo-criticista. I. Renouvier. II. V. Brochard" (*Rendiconti reale Acc. lombard.*, 1931); "nella filosofia dell'immanenza" (*Arch. di filosofia*, 1932); "di Leibniz" (*Rendiconti Ist. lomb.*, 1929); "di Platone" (*Athaeneum*, 1930); "di Antistene" (*Revue d'histoire de la philosophie*, 1930); "nella scuola di Megara" (*Rendiconti Acc. Naz. dei Lincei*, 1932); "del Locke" (*Archivio di filosofia*, 1933); "di Spinoza" (*Sophia*, 1933); "di G. Windelband" (*Arch. storia della filosofia italiana*, 1934); "in Filone d'Alessandria" (*Revista storia della filosofia*, 1950. — M. D. Roland-Gosselin, "La théorie thomiste de l'erreur", *Mélanges thomistes*, 1923, págs. 253-74 [Bibliothèque thomiste, 3]. — Id., íd., "Erreur et péché", *Revue de philosophie*, XXVIII (1928), 466-78. — Gofredo Quadri, *Il pensiero filosofico di S. Agostino, con particolare risguardo al problema dell'errore*, 1934.

ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS. El verbo griego σκέπτομαι significa "mirar cuidadosamente" (una cosa, o en torno), "vigilar", "examinar atentamente". Según ello, el vocablo 'escéptico' significa originariamente "el que mira o examina cuidadosamente". 'Escepticismo' significa entonces "la tendencia a mirar cuidadosamente" — se entiende, antes de pronunciarse sobre nada o antes de tomar ninguna decisión. El fundamento de la actitud escéptica es la cautela, la circunspección.

El escepticismo como doctrina filosófica tiene dos aspectos: uno teórico y otro práctico. Desde el punto de vista teórico, el escepticismo es una doctrina del conocimiento según la cual no hay ningún saber firme, ni puede encontrarse nunca ninguna opinión absolutamente segura. Desde el punto de vista práctico, el escepticismo es una actitud que encuentra en la negativa a adherirse a ninguna opinión determinada, en la suspensión del juicio, εποχή (véase EPOJÉ) la "salvación del individuo", la paz interior. En el primer caso se opone a lo que podría llamarse "decisionismo". O, si se quiere, adopta una sola decisión: la de abstenerse de toda decisión.

El carácter peculiar del escepticismo antiguo fue descrito ya por Sexto el Empírico (VÉASE) al clasificar las doctrinas —o "sectas"— filosóficas en tres tipos: la de aquellos que creen haber descubierto la verdad, o dogmáticos —como Aristóteles, los epicúreos y los estoicos—; (2) la de aquellos que suponen no puede ser aprehendida —como los "académicos—; (3) la de aquellos que siguen investigando — como los escépticos. De ahí que el escéptico sea llamado también "cetético", ζητητική , a causa de su afán de indagación; "eféctico", ἐφεκτική, por la suspensión del juicio producida por la indagación, y "aporético", ἀπορητική, por el hábito de dudar y la indecisión que tal hábito acarrea. Cuando el escéptico lo es de veras, se convierte en "pirrónico" —nombre que se le dio por ser Pirrón (VÉASE) el que, al parecer, llevó el escepticismo a sus últimas consecuencias.

La estrecha alianza de lo teórico y de lo práctico en el escepticismo antiguo no significa que un aspecto no se distinga del otro. Aun en el caso de que se considere el escepticismo —por lo menos el escepticismo antiguo— como una "actitud" más bien que como una "doctrina", debe reconocerse que muchos escépticos acumularon argumentos con el fin de mostrar lo juicioso y razonable que es terminar por "suspender el juicio". Los escépticos fueron con frecuencia empedernidos "disputadores" — cuya misión era,. paradójicamente, mostrar la inanidad de toda discusión.

No hay propiamente hablando "una escuela escéptica antigua", sino muy diversas "corrientes escépticas", cada una de las cuales forma una especie de "secta" o "subsecta" filosófica. Se ha considerado a veces a los sofistas como los primeros escépticos, o como precursores de los escépticos. Sin embargo, escépticos propiamente dichos empezó a haberlos sólo hacia el siglo III antes de J. C., con Pirrón y los pirrónicos — que a menudo fueron llamados "escépticos" pura y simplemente. Entre los discípulos de Pirrón destacaron Filón de Atenas; Nausifanes de Teos (partidario también de Demócrito y maestro de Epicuro); y Timón de Flionte *(ca.* 320-230 antes de J. C.), discípulo del megárico Estilpon, y cuyas *Sátiras* (Σίλλοι) constituyen una polémica contra todos los filósofos que pretenden haber encontrado un criterio de verdad. Aunque hubo escépticos después de los nombrados, el escepticismo reverdeció sólo durante los dos primeros siglos de nuestra era especialmente en Enesidemo, Sexto el Empírico y Agripa (VÉASE). Se discute si los miembros de la Academia platónica en el curso de los siglo III y II antes de J. C. (platonismo medio: Arcesilao; y platonismo nuevo". Carneades) pueden ser considerados como escépticos. Si entendemos 'escéptico' en el sentido radical (pirrónico), ciertamente que no; más que la suspensión del juicio los miembros de dicha Academia en los períodos citados defendieron teorías de la verosimilitud y de la probabilidad.

Aunque suele confinarse el escepticismo como "escuela filosófica" al mundo antiguo, ha habido corrientes filosóficas escépticas (y no sólo argumentos de carácter escéptico) hasta nuestros días. Ahora bien, dentro de una posible "historia general del escepticismo en Occidente" hay, aparte de la antigüedad, ciertos períodos de intenso cultivo y difusión de tendencias escépticas. Uno de estos períodos es el siglo XVII. Es el período que va de Erasmo a Descartes. Según Richard H. Popkin *(op. cit infra),* es característico de tal período que el escepticismo —o, mejor dicho, el pirronismo— fuera elaborado y discutido como consecuencia de la cuestión planteada por la Reforma: hallar un criterio de verdad religiosa. Ello replan-

teó "la cuestión del criterio" de que ya había tratado Sexto en *Hyp. Pyrr.* (II, 4), esto es, el problema que suscita el que para decidir en una disputa hay que tener un criterio de verdad, el cual requiere otro criterio para decidir del primero y así sucesivamente *ad infinitum*. El tratamiento del criterio de verdad religiosa fue examinado en el período citado (1500-1650) no sólo teniendo en cuenta las cuestiones específicas suscitadas por la Reforma —validez de las enseñanzas de la Iglesia, interpretación de las Escrituras, supuesta iluminación por Dios, etc.—, sino también teniendo presentes —para seguirlos, reforzarlos o rebatirlos— los argumentos de los antiguos escépticos, en particular los de Pirrón, tal como fueron expuestos por Sexto, cuyas obras comenzaron a ser difundidas a partir de la publicación, en 1562, de una versión latina (Henri Estienne) de las *Hypotyposes*, a la que siguió, en 1569, una reimpresión, junto con una versión latina (Gentian Hervet) de *Adversus Mathematicos* (texto griego impreso en 1621). Entre los autores que cabe mencionar del período en cuestión destacan Montaigne, Charron, Francisco Sánchez. Algunos de los autores de la época son llamados "neo-pirrónicos"; otros, "eruditos libertinos".

El escepticismo antiguo es en la mayor parte de los casos una "actitud"; el escepticismo renacentista y moderno es con frecuencia una "posición". Cuando lo estudiamos con independencia de la situación histórica y atendiendo a su significación epistemológica, el escepticismo aparece como una cierta "tesis" sobre la posibilidad (o imposibilidad) del conocimiento. Según el escepticismo, el sujeto no puede nunca aprehender el objeto, o lo puede aprehender únicamente en forma relativa y cambiante. Los antiguos escépticos habían insistido en los obstáculos que se oponen al conocimiento seguro (véase TROPOS). Los escépticos de todos los tiempos han indicado (o supuesto) que si hubiese conocimiento seguro —identificado, por lo demás, con conocimiento puro y simple— no habría cambios en el contenido del conocimiento. Dilthey ha hecho observar que la llamada "anarquía de los sistemas filosóficos" ha sido la razón principal del escepticismo. Pero a "mucha mayor profundidad que las conclusiones escépticas basadas en la contraposición de las opiniones humanas —escribe dicho autor— alcanzan las dudas surgidas de la progresiva elaboración de la conciencia histórica". Ello significa que la conciencia histórica no elude simplemente el escepticismo, descartándolo en nombre de un supuesto conocimiento absoluto: lo admite con el fin de disolverlo en la propia conciencia histórica. El escepticismo de que se habla en este caso es un escepticismo relativo a toda realidad. Pero puede hablarse de escepticismo parcial, de acuerdo con la realidad a la cual se aplique. En este caso tenemos tipos de escepticismo: metafísico, religioso, ético, etc. Algunos autores manifiestan que un tipo de escepticismo parcial no merece el nombre de escepticismo; sólo el escepticismo como "concepción del mundo" plantea los problemas a los que la conciencia histórica diltheyana se aplica.

Se ha argüido a veces que el escepticismo es imposible, porque da lugar a paradojas semánticas (véase PARADOJA). En efecto, si se afirma que ninguna proposición es verdadera, hay que admitir que existe por lo menos una proposición que es verdadera, esto es, la proposición de que ninguna proposición es verdadera, con lo cual esta última proposición se convierte en falsa. Se alega con ello que el escepticismo se refuta a sí mismo.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, dos puntos. El primero es que la paradoja engendrada por una proposición como 'Ninguna proposición es verdadera' es una de las paradojas metalógicas — una de las formas que adoptan las llamadas "paradojas sobre la verdad". Por tanto, se puede resolver la paradoja del modo similar a como se resuelven tales paradojas sobre la verdad (VÉASE). En otros términos, se puede formular sin que dé lugar a ninguna paradoja la proposición siguiente:

'Ninguna proposición es verdadera' es verdadera.

El segundo punto es que el escepticismo no afirma propiamente ninguna proposición, sino que se abstiene de formular cualquier proposición por estimar que no vale la pena formular proposiciones que inmediatamente van a convertirse en dudosas.

La mayor parte de las refutaciones del escepticismo son refutaciones de la actitud escéptica más bien que refutaciones de cualquier proposición escéptica. Nos referimos a continuación a algunas de estas refutaciones. Característico de la mayor parte de ella es que estiman que el escepticismo debe ser no sólo refutado, sino también, y sobre todo, "superado".

Por ejemplo, Ortega y Casset ha señalado que todo escéptico mantiene, a modo de supuesto por él inadvertido, que hay una especie de verdad absoluta. Sin la mencionada suposición no podría el escéptico ni siquiera colocarse en la *situación* de dudar de tal verdad.

En una primera redacción de su obra *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet* (1957), José R. Echeverría hacía reparar que el escéptico tendría que anularse a sí mismo, pues debería eliminar el yo dubitante en tanto que dubitante. En efecto, si el yo duda de algo, lo pone en la esfera de la duda. Pone no sólo en tal esfera aquello de que duda, sino el propio yo dubitante. Pero tanto el contenido de la duda como el yo dubitante pasan entonces a ser "algo de que se ha dudado". El recuerdo de esta duda no entra dentro de la esfera de la duda excepto cuando se procede a dudar de este recuerdo. Pero entonces pasa a ser también "algo de que se ha dudado". Y así sucesivamente. No hay, pues, posibilidad de ser en ningún momento un "yo dubitante". Con ello Echeverría considera la posición escéptica no como una proposición intemporal que no formularía nadie, sino como una proposición actualmente pensada por un yo dubitante.

A veces se ha alegado que no se puede decir 'Todo es ilusorio', porque se atribuye algo que no es —lo ilusorio— a algo que es — "todo lo que es". Por otro lado, se ha alegado que no se puede decir 'Nada es ilusorio', porque se atribuye un predicado —el ser ilusorio— a un sujeto que no es — "nada", es decir, ninguna cosa. Ello parece llevar a considerar que no sólo es imposible el escepticismo completo mas también es imposible el dogmatismo completo. Afirmar algo de algo equivale, pues, a admitir la posibilidad de que el sujeto pueda existir o no existir y de que lo que se diga del sujeto sea o no sea tal.

Algunos autores han tratado de refutar el escepticismo indicando que no

es posible sustraerse a una "fe" radical. Ejemplo de este tipo de refutación es la doctrina de Santayana sobre la "fe animal". Ésta es una consecuencia de la realidad de la vida y de la necesidad que tiene ésta de "tomar la "tomar la Naturaleza por la mano" en el curso de su existencia. Es, pues, lícito, según Santayana, comenzar por llevar el escepticismo a sus últimas consecuencias y aun más radicalmente de lo que hicieron los escépticos griegos, Descartes, Hume o Kant, pero sin olvidar que "el escepticismo es una forma de creencia" *(Scepticism and Animal Faith* [1823], Cap. I; trad, esp.: *Escepticismo y fe animal* [1952]. Como el conocimiento es también una "fe" —si bien "una fe con interposición de símbolos" *(op. cit.,* Cap. XVIII)—, no es posible oponer el escepticismo al dogmatismo, o a la inversa. Ambos se mueven dentro del mismo ámbito — el de "la vida". Lo único que cabe hacer es aceptarlos sin ilusión y con desapego. Esta actitud permite a Santayana pasar de la duda al reconocimiento de "los reinos del ser", los cuales no son diversos tipos de realidad, sino "categorías de las cosas".

Un punto de vista escéptico sistemático es definido por Giuseppe Rensi en varias obras: *Lineamenti di filosofia scettica,* 1919. — *La scepsi estetica,* 1920. — *Introduzione alla scepsi etica,* 1921. — Sobre el escepticismo en la filosofía y en la ciencia: Richard Hönigswald, *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft,* 1914. — Sobre el escepticismo ético: Joseph Klemens Kreibig, *Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus,* 1896. — Carl Stumpf, *Vom ethischen Skeptizismus,* 1908 (y, además, la obra de Giuseppe Rensi antes citada). — Obras generales sobre la historia del escepticismo: Karl Friedrich Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skeptizismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion,* 1794-95. — J. E. T. Tafel, *Geschichte und Kritik des Skeptizismus und Irrationalismus. Zugleich die letzen Gründe für Gott; Vernunftgesetz, Freiheit und Unsterblichkeit,* 1834. — Estas dos últimas obras son más bien una descripción de los "males del escepticismo" tal como se manifiestan a través de la historia; una investigación histórica se encuentra en Raoul Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie,* 2 vols.: *I. Die griechische Skepsis,* 1904. *II. Die Skepsis in der Epoche der Renaissance; die empirische Skepsis des 18. Jahr.; der biologische Skeptizismus im 19. Jahrhundert,* 1908. — Sobre el escepticismo antiguo, además del tomo I de la obra citada de Richter: Norman Maccol, *The Greek Sceptics, Phyrrho to Sextus,* 1869. — Victor Brochard, *Les sceptiques grecs,* 1887, reimp., 1962 (trad, esp.: *Los escépticos griegos,* 1944). — Albert Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischem Skeptizismus,* 1905. — Mary Mills Patrick, *The Greek Sceptics,* 1929. — L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec,* 1944 (sobre pirronianos, académicos y neoescépticos). — M. del Pra, *Lo scetticismo greco,* 1950. — A. *Weische, Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus,* 1961. — Véanse también las obras citadas en la bibliografía de los artículos dedicados a los pensadores escépticos (Enesidemo, Pirrón, Sexto Empírico); importante es especialmente la serie de Eugen Pappenheim *(Die Tropen der griechischen Skeptiker,* 1885. — *Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus,* 1887. — *Der Sitz der Schule der griechischen Skeptiker,* 1887. — *Erläuterung zu des Sextus Empiricus Pyrrhonischen Grundzügen,* 1888. — *Das angebliche Heraklitismus des Skeptikers Ainesidemos,* 1889) y los estudios de Simón Sepp *(Pyrrhonische Studien. I. Die philosophische Richtung des Cornélius Celsus. II. Untersuchungen auf dem Gebiete der Skepsis,* 1893). — Sobre el escepticismo moderno, además del tomo II de la obra de Richter: V. Sartini, *Storia dello scetticismo moderno,* 1876. — E. Saisset, *Le scepticisme (Enésidème, Pascal, Kant),* 1865. — J. Loewenberg, "The Metaphysics of Modern Scepticism", *Philosophical Review,* XXII (1923), 278-88. — M. L. Wiley, *The Subtle Knot,* 1952 (sobre escepticismo en Inglaterra en el siglo XVII). — Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes,* 1960 *(Wijsgerige Teksten en Studies*). — Véase también bibliografía de PIRRONISMO. — Sobre el problema del escepticismo en relación con la cuestión de lo absoluto, véase S. E. Rohde, *Zweifel und Erkenntnis. Ueber das Problem des Skeptizismus und den Begriff des Absoluten,* 1945.

ESCÉPTICOS. Véase ESCEPTICISMO.

ESCOCESA (ESCUELA). La escuela filosófica escocesa, llamada también "filosofía del sentido común", se inició con Thomas Reid (v.) en Aberdeen y tuvo su primera manifestación en las comunicaciones presentadas por dicho filósofo en la "Aberdeen Philosophical Society" (fundada en 1758), a veces conocida con el nombre de "Wise Club". Miembros de la sociedad fueron, además de Reid, George Campbell (véase RETÓRICA), Alexander Gerard (1728-1759) —que se distinguió por sus escritos sobre temas de estética, especialmente por sus trabajos *An Essay on Taste (* 1759) y An *Essay on Genius* (1774)— y James Beattie (v.). Pero de todos los mencionados solamente Reid y Beattie son considerados usualmente como "filósofos del sentido común" en sentido estricto. A ellos puede agregarse James Oswald (1715-1769, autor de la obra An *Appeal to Common Sense in Behalf of Religion,* 2 vols., 1766-1772. Al ser nombrado Reid profesor de filosofía moral en Glasgow, esta ciudad se convirtió en el centro de la escuela. El centro se desplazó a Edimburgo con el discípulo de Reid, Dugald Stewart (v.), quien contó entre sus discípulos a James Mill (v.).

Las ideas de Reid, Beattie y Dugald Stewart —y en particular la del primero— se hallaban en estrecha relación con las de Hume, a quien los escoceses celebraron como el más grande de los filósofos de su tiempo. Pero ello no significa que tales ideas fuesen una continuación de las de Hume; más bien se trataba de una "respuesta" al problema epistemológico por Hume planteado. A veces se ha estimado que la "respuesta" de los escoceses a Hume es similar a la de Kant, pero el propio Kant manifestó, en los *Prolegomena,* que las nociones del sentido común propuestas por los escoceses eran sólo "los juicios de la muchedumbre". Reid y los demás filósofos de la escuela consideraron como predecesores suyos a Francis Bacon y a Newton. Se ha observado que hay hartas similaridades entre el pensamiento de los filósofos escoceses (especialmente de Reid, Beattie y Oswald) y el de Claude Buffier (v.), pero Reid y Beattie manifestaron que si bien tales similaridades existen ello no quiere decir que hubiesen "plagiado" a Buffier.

Con frecuencia se incluye entre *los* filósofos de la escuela escocesa a Thomas Brown (v.), pero éste disintió de los demás filósofos del sentido común, y en particular de Reid y Dugald Stewart, en muchos puntos capitales. Menos todavía puede incluirse como

miembros de la escuela a William Hamilton (v.), pues aunque éste se proponía desarrollar "la filosofía del sentido común" lo hizo en forma muy distinta de la de Reid y los otros pensadores citados.

Es importante decidir de antemano quiénes pertenecían o no a la "escuela escocesa", pues de ello depende el sentido que tenga hablar de las influencias ejercidas por tal escuela sobre pensadores de otros países. Hablaremos aquí de "influencias directas" cuando se trate de las ejercidas por los "miembros en sentido estricto" (Reid, Beattie, Dugald Stewart), y de "influencias" simplemente cuando hayan tenido lugar por medio de reformadores importantes de las tendencias escocesas (como Hamilton) y por la acción combinada de los escoceses con otros pensadores. Entre las influencias directas se cuenta la ejercida en Francia por Dugald Stewart, cuyos *Eléments* fueron traducidos por Jouffroy (v.) con el título *Philosophie de l'Esprit.* Reid influyó directamente sobre Royer-Collard (v.), proporcionándole armas en su polémica contra el "condillacismo" (V. CONDILLAC). Victor Cousin (v.), en cambio, fue influido sólo indirectamente por los escoceses, puesto que parte de la influencia la recibió a través de Royer-Collard. El filósofo norteamericano James McCosh (1811-1894), a veces descrito como "influido por los escoceses", lo fue a través de Hamilton, de quien fue discípulo. Todavía más indirecta es la influencia de los primeros miembros de la escuela escocesa sobre los discípulos de Hamilton, Henry Calderwood (1830-1897: *Philosophy of the Infinity; a Treatise on Mans Knowledge of the Infinite Being, in Answer to Sir William Hamilton and Dr. Mansel,* 1854; *Handbook of Moral Philosophy,* 1872) y John Veith (1829-1894: *Institutes of Logic,* 1885; *Knowing and Being,* 1889; *Dualism and Monism,* 1895, ed. R. M. Wenle). Martí de Eixalà y su discípulo, Llorens y Barba (v.), así como Balmes (v.), en España, fueron influidos por los escoceses así como por autores franceses que elaboraron la filosofía del sentido común. Indirecta, pero importante, es la influencia de la filosofía escocesa en Italia sobre los "ontologistas" (véase ONTOLOGISMO). Se considera que en Inglaterra la influencia de la escuela escocesa terminó con los ataques a Hamilton lanzados por John Stuart Mill y John Hutchison Stirling y, por lo tanto, mediante un ataque combinado utilitarista-idealista. R. Metz *(Die philosophische Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien,* 1935, t. I, pág. 19) indica que la escuela escocesa ha revivido en varias corrientes filosóficas anglosajonas del presente siglo, y que como las ideas de los escoceses "son representadas por pensadores de la escuela neo-realista más frecuentemente que por cualquier otra (con máxima evidencia por J. C. Wilson, G. F. Stout, G. E. Moore, John Laird y C. E. M. Joad), se sigue que lo poco que hay todavía de vivo de la escuela escose debe ser buscado principalmente en el neo-realismo". Esta observación de Metz, aunque justa en parte, no debe despistarnos: la filosofía del sentido común de autores como G. E. Moore tiene bases muy distintas de las manifestadas por los autores escoceses.

Para las tesis principales de la escuela escocesa pueden consultarse los artículos dedicados a Reíd, Beattie y Dugald Stewart. Limitémonos a destacar las siguientes opiniones de la escuela: (1) Poner en duda el sentido común es absurdo; los propios escépticos lo presuponen, o tienen que presuponerlo si no quieren desembocar en paradojas; (2) Puede errarse en cuestiones de hecho, pero no en cuestiones de principio, justamente las que establece el sentido común; (3) El sentido común es una facultad que percibe la verdad por medio de un "impulso instantáneo, instintivo e irresistible" (Beattie); (4) El sentido común equivale a la razón, siempre que ésta se entienda como algo más que la argumentación; (5) Las verdades evidentes proclamadas por el sentido común no pueden demostrarse, sino sólo "mostrarse". Estas y otras opiniones llevaban a los filósofos del sentido común a oponerse a corrientes escépticas, fenomenistas, idealistas (o las que luego han sido llamadas fenomenistas e idealistas) : lo característico de la escuela de que tratamos, desde el punto de vista de los "ismos", es el realismo y también, en gran medida, el "esplritualismo" — aunque en principio una filosofía del sentido común puede asimismo ser naturalista.

James Frederick Ferrier, *Scottish Philosophy: The Old and the New,* 1856. — James McCosh, *Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton,* 1875. — Andrew Seth (Pringle-Pattison), *Scottish Philosophy; A Comparison of the Scottish and Germán Answers to Hume,* 1885. — H. Laurie, *Scottish Philosophy in its National Development,* 1902. — T. T. Segerstedt, *The Problem of Knowledge in Scottish Philosophy,* 1935 (Reid-Stewart-Hamilton-Ferrier). — George Boas, "The Scottish School of Common Sensé", en *Dominant Themes of Modem Philosophy,* 1957, Cap. XIII, págs. 438-57. — 'Bibliografía: T. E. Jessop, A *Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy,* 1938.

ESCOLARCA. Como hemos visto en otro lugar (véase DIÁDOCO), los términos 'escolarca' y 'diádoco' son prácticamente equivalentes en la historia de la filosofía. Sin embargo, creemos conveniente atenernos a la distinción introducida en el citado artículo y entender bajo el vocablo 'escolarcas' la serie de los filósofos de una escuela, incluyendo tanto los fundadores como los sucesivos jefes de la misma. Siguiendo la tabla presentada en la *Historia* de Ueberweg-Heinze (12a ed., por K. Prächter) a base de varios trabajos y fuentes (K. Zumpt, E. Zeller, S. Mekler, y la Crónica de *Apolodoro* editada por F. Jacoby) indicamos a continuación los escolarcas de Atenas de las escuelas platónicas, aristotélica, estoica y epicúrea. El signo de interrogación en paréntesis después de algunos nombres indica que no hay seguridad completa respecto a ellos. A muchos de los filósofos mencionados se han dedicado artículos especiales.

Platónicos: Platón - Espeusipo - Jenócrates - Polemón - Crates de Atenas - Arcesilao - Laquides - Telecles - Euandro - Heguesino - Carnéades de Cirene - Carnéades, hijo de Polemarco - Crates de Tarso - Clitómaco - Filón de Larisa - Antíoco de Ascalón - Aristón de Ascalón - Teomnesto - Ammonio - Calvisio Tauro - Ático - Teodoto — Eubulo - Prisco (?) - Plutarco - Siriano - Domnino - Proclo - Marino - Isidoro de Alejandría - Hegías - Zanodoto - Damascio.

Aristotélicos: Aristóteles - Teofrasto - Estratón - Licón - Aristón - Critolao - Diodoro de Tiro - Erimneo - Andrónico de Rodas - Cratipo (?) - Jenarco (?) - Menefi-

lo (?) - Aspasio (?) - Hermino (?)
- Alejandro de Damasco - Aristocles (?) - Sosígenes (?) - Alejandro de Afrodisia - Ammonio (?) - Prosenes.

Estoicos: Zenon de Citio - Cleantes — Crisipo - Zenón de Tarso - Diógenes, el Babilonio - Antipatro de Tarso - Panecio - Mnesarco - Apolodoro de Atenas (?) — Dionisio (?) - Antipatro de Tiro - T. Coponio Máximo - Aurelio Heráclides Eupírides - Julio Zosimiano - Ateneo (?) - Musonio (?) - Calietes (?).

Epicúreos: Epicuro - Hemarco - Polistrato - Dionisio - Basílides - Protarco (?) - Apolodoro el epicúreo - Zenón de Sidón (?) — Fedro - Patrón.

ESCOLÁSTICA. Usualmente se confunde la escolástica con la filosofía medieval. No obstante, ésta contiene muchos otros elementos, entre ellos las tendencias místicas, que no pueden identificarse sin más con la filosofía escolástica. Puede haber en un mismo autor "tendencias escolásticas" y "tendencias místicas", pero ninguna de tales tendencias se reduce a la otra. Por otro lado, la escolástica ha persistido más allá de la filosofía medieval, en el Renacimiento, en la época moderna y —bajo la forma llamada "neoescolástica" (VÉASE)— al final de la época moderna y en la edad contemporánea. Sin embargo, aunque no puedan equipararse "filosofía medieval" y "filosofía escolástica", esta última constituye el ingrediente filosófico más importante de la Edad Media. Los grandes autores escolásticos son siempre —o casi siempre— "autores medievales".

El término 'escolástica' procede del vocablo *scholasticus (* "escolástico"), es decir, el que enseña en una escuela. Más específicamente era llamado *scholasticus* el que enseñaba las artes liberales (véase TRIVIUM Y QUADRIVIUM) en una de las escuelas monacales. 'Escolástico' designó luego el maestro que seguía ciertas orientaciones filosóficas y que adoptaba a tal efecto ciertos métodos. Parte de las aludidas orientaciones filosóficas se hallan también en autores "medievales" judíos y árabes (véase FILOSOFÍA ÁRABE y FILOSOFÍA JUDÍA), por lo que se ha hablado de "escolástica árabe" (o "escolástica musulmana" y "escolástica judía"). Sin embargo, es más propio, o más corriente, confinar el término 'escolástica' a ciertos autores cristianos e identificar 'escolástica' con 'escolástica cristiana'. En el presente artículo nos referiremos principalmente a esta última.

Las orientaciones filosóficas en cuestión están determinadas en gran parte por la elaboración de comentarios y sistemas filosóficos y teológicos que se hallan "dentro" de los dogmas católicos, pero sin que ni tales dogmas ni la teología correspondiente determinen siempre y unívocamente las reflexiones propiamente filosóficas. Durante algún tiempo se ha descrito la filosofía escolástica como una *ancilla theologiae* — una "sirvienta de la teología". Hoy día se tiende a rechazar esta concepción o a no insistir demasiado en ella. Es común presentar la escolástica como una continuación de la patrística (VÉASE). Pero, como escribe Gilson, "no es continuación de la patrística desde el solo punto de vista religioso. La misma elaboración filosófica a la cual va a hallarse sometida la verdad religiosa, no es, a su vez, más que la prolongación de un esfuerzo que se une con la filosofía griega y llena los siglos precedentes" *(La philosophie au moyen âge,* 1922 [trad. esp. : *La filosofía en la Edad Media,* 1940, pág. 12]). Según el Padre Laberthonnière (en A. Lalande, *Vocabulaire, e*d. de 1932, t. III, págs. 110-12), no es exacto que la escolástica medieval esté subordinada a la teología. Si ello es cierto de San Anselmo, no lo es de Abelardo, Alberto Magno o Santo Tomás, para quienes la filosofía se basta a sí misma y para quienes lo sabido no es lo creído. Por otro lado, direcciones como las de San Buenaventura y las comentes místicas de sesgo agustiniano consideran la religión como una forma de sabiduría que sustituye a la antigua; por tanto, sostienen que las verdades sobrenaturales son objeto de un conocimiento distinto del sensible.

El lector puede tener una idea del tipo de pensamiento escolástico y, por tanto, de lo que hemos llamado "orientaciones filosóficas" de la escolástica en lo que dice al respecto en diversos artículos de la presente obra; a modo de ejemplo remitimos a los artículos DIOS, ENTE, ESENCIA, EXISTENCIA, INTELECTO, SER, SUBSTANCIA, TRASCENDENTAL, UNIVERSALES. Los autores escolásticos trataron a fondo esos temas; en general, se distinguieron por sus investigaciones metafísicas y lógicas. En lo que toca al método, lo esencial del mismo ha sido presentado en el artículo DISPUTACIÓN.

Junto a las cuestiones que ha suscitado la escolástica como "escolástica medieval", se han planteado diversos problemas en lo que toca al modo de considerar la relación entre la escolástica y la filosofía moderna. Interesantes al respecto han sido las diversas opiniones que han manifestado autores modernos y contemporáneos que siguen la tradición escolástica. Ha habido por lo menos tres posiciones fundamentales.

1. Unos han considerado que como la escolástica es la única *philosophia perennis* (VÉASE), el pensamiento moderno en todas sus formas es un error. Idealismo, inmanentismo y antropocentrismo son, se ha alegado, las características principales del pensamiento moderno. Como la escolástica no ofrece ninguna de tales características y aun está en contra de todas ellas, la escolástica puede, y debe, separarse pulcramente de la filosofía moderna.

2. Otros han considerado que la filosofía moderna ha sido eficaz metodológicamente y que necesita ser adecuadamente cribada.

3. Otros han estimado que la filosofía moderna es, en el fondo, una continuación de la filosofía medieval escolástica. Según esta opinión, la filosofía moderna no es un error ni una desviación, aunque haya "desviaciones" en ciertas "aberraciones" modernas. Filosofías, empero, como la gran metafísica del siglo XVII no pueden ser estimadas, según ya sostenía el P. Gratry, como errores, sino más bien como culminaciones del movimiento "interno" de la escolástica. La filosofía moderna en sus mejores manifestaciones no es entonces algo meramente "influido" por la escolástica, sino un desarrollo de ella.

Ateniéndonos al aspecto histórico, se llama "escolástica" ("escolástica medieval" o, a veces, "escolástica propiamente dicha") a la fase principal del pensamiento filosófico medieval desarrollado desde la última época de la Patrística hasta el siglo XVI *y* aun parte del XVII. Esto no supone, naturalmente, la no existencia de la escolástica en otros períodos; indica simplemente que fuera de la época citada la escolástica no es un tipo de pensa-

miento filosófico "vigente". Así, en la filosofía moderna —aparte de lo que haya de escolástica en ella— ha habido en varias ocasiones un desarrollo de la escolástica, renovada en los últimos decenios con la neoescolástica (VÉASE) y con el neotomismo (VÉASE). Y dentro de la Patrística hay muchos elementos de la posterior escolástica. Ahora bien, si nos limitamos al uso más corriente entre los historiadores de la filosofía, se considera la escolástica como una fase encerrada dentro de los mencionados límites temporales. Según M. Grabmann *(Geschichte der scholastichen Methode,* I, 179 sigs.), la escolástica medieval (y en parte "renacentista") se puede dividir en 4 periodos. 1. Una *pre-escolástica* (fines del siglo VII a fines del XI, teniendo como principales momentos el llamado Renacimiento carolingio y la filosofía de Juan Escoto Erigena). Sus características son el tradicionalismo, la sumisión a la autoridad, la producción intelectual basada en recopilaciones y florilegios, la receptividad, la fijación de los libros *recipiendis y non recipiendis,* sobre todo mediante la Decretal del Papa Gelasio, los inicios del pensar dialéctico a través de la ordenación de sentencias, del procedimiento mediante interrogations *et solutiones,* la prosecución del enciclopedismo según el modelo de las *Etimologías* de San Isidoro. 2. El período de la *escolástica temprana* (fines del siglo XII y comienzos del XIII), caracterizada por la importancia dada a los posibles conflictos entre *auctoritas y ratio,* por los debates entre "dialécticos" y "antidialécticos", por los comentarios a las *Sentencias,* por las primeras Sumas, por el auge de la cuestión de los universales y de sus implicaciones teológicas y lógico-gramaticales. 3. La *alta escolástica,* con la maduración de los temas anteriores, la absorción definitiva de los motivos del pensamiento árabe, judío y aristotélico, el desarrollo y la formación de las grandes *Sumas* teológicas y filosóficas. 4. La *escolástica "decadente"* (siglos XIV y XV), atenida principalmente a problemas especiales, preocupada por cuestiones lógicas y semánticas y por divisiones y subdivisiones de conceptos.

La anterior opinión de Grabmann ha sido aceptada durante algún tiempo como la más autorizada. Sin embargo, hay que tener en cuenta los reparos que indicamos a continuación.

Uno de los reparos ha sido formulado por E. A. Moody ("Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy", *The Philosophical Review,* LXVII [1958], 145-63). Indica este autor que hay que tener en cuenta un hecho fundamental: que la Iglesia no propugnó tradicionalmente el cultivo de la filosofía. Esto ocurrió únicamente a partir del siglo XVI y llegó a alcanzar estado oficial solamente con el origen y desenvolvimiento de la neoescolástica en el siglo XIX. Con este hecho a la vista, puede formarse el siguiente cuadro de la escolástica medieval: 1. Un período, que abarca la Patrística y la llamada *alta escolástica,* durante el cual cuanto hay de filosofía, y especialmente de metafísica racional, es un desarrollo interno de la teología. Este desarrollo interno produjo grandes especulaciones teológico-metafísicas del tipo de las de Juan Escoto Erigena y San Anselmo, pero en modo alguno puede confundirse con una época en la cual la filosofía es simplemente *ancilla theologiae.* 2. Un período en el cual la "invasión" del pensamiento griego, y en particular del aristotélico, a través de los filósofos árabes, obligó a los pensadores cristianos a acotar los campos y a establecer una línea divisoria entre la filosofía (dependiente de la razón natural) y la teología (fundada en verdades de fe reveladas). Precedido por Abelardo, Alberto Magno y Santo Tomás trabajaron con éxito en esta dirección, logrando contrarrestar los ataques antiaristotélicos de los teólogos "puros". 3. Un período que, en parte precedido por los rasgos empiristas que pueden hallarse en el pensamiento de Santo Tomás, desembocó en un empirismo con el cual se intentaba colocar a las verdades de fe más allá de toda prueba (y, por lo tanto, también refutación) racional. Los esfuerzos realizados por Duns Escoto para "salvar" a la metafísica racional tuvieron éxito sólo en tanto que "transformaron la metafísica haciéndola pasar de lo que había sido —teoría cosmológica del universo— a teoría racionalista del conocimiento". La tendencia más representativa de este período fue la que culminó en Guillermo de Occam, cuyos argumentos eran muy parecidos a los posteriores de Hume. Desde este punto de vista, el período (3) no puede llamarse "período de decadencia", sino "período de florecimiento". Además, desde este punto de vista puede comprenderse el paso de la escolástica a la ciencia y a la filosofía modernas. "Los historiadores de la filosofía —escribe Moody— han tendido a proyectar la actitud *moderna* de la Iglesia [la que consiste en recomendar la filosofía, y especialmente la de Santo Tomás, como arma en defensa de la fe] respecto a la filosofía, a la Edad Media", lo cual es "un anacronismo no justificado por los hechos". El segundo reparo está relacionado con el nuevo modo de ver la llamada "escolástica decadente" por un estudio más a fondo de los hechos y una interpretación de los mismos a la luz de investigaciones contemporáneas sobre los mismos problemas que preocuparon a muchos escolásticos de tal período. En primer lugar, se ha visto que dentro de la "escolástica decadente" había nada menos que los orígenes de la ciencia moderna (P. Duhem, C. Michalski, Anneliese Maier y otros). Las escuelas de Oxford, París y Padua, entre otras, desarrollaron no sólo una "atmósfera intelectual" apropiada para el desarrollo de la ciencia (especialmente la física) moderna, sino que elaboraron conceptos emparentados con los posteriormente tratados (véase ÍMPETU). En segundo término, aunque es cierto que algunos escolásticos de los siglos xrv y xv cayeron en artificios y logomaquias, es también verdad que no pocos escolásticos de esta época (como lo han mostrado Bochenski, Ph. Boehner, E. A. Moody, A. N. Prior y otros) desarrollaron notablemente los estudios lógicos y semióticos, en particular semánticos. Finalmente, tenemos en los citados siglos varios grandes comentaristas de Santo Tomás, tales como Juan Capreolus (v.), Antonio de Florencia (1389-1459), Dionisio el Cartujo (1402/3-1471), Pedro Negro (t 1481), continuados por Juan Capreolo, Cardenal Cayetano y Francisco Silvestre de Ferrara (VÉANSE). Es cierto que, como indica M. de Wulf, la escolástica de los citados siglos no fue ya, como la del siglo xm, una filosofía de "las grandes personalidades" y se convirtió "en el reino de las escuelas" *(Histoire,* 6a ed., 1947, §460). Pero ello no significa que el trabajo de tales escolásticos fuera siempre de escasa consideración.

A la escolástica antes descrita puede agregarse otra fase, que a veces es considerada como "nueva": se trata de la llamada "escolástica del barroco", activa sobre todo entre 1550 y 1650. Importancia decisiva tuvieron en ella filósofos portugueses y españoles (véase *infra).* Arraigado históricamente en el movimiento contrarre-formista (y llamado por ello también "escolástica de la contrarreforma") este período lia sido calificado a veces de "neoescolástica" por los filósofos de la misma época, aunque hoy día se prefiere usar este último vocablo para el resurgimiento escolástico que comenzó en el siglo XIX (véase NEOESCOLÁSTICA). Desde luego, él está más vinculado que la escolástica "clásica" con la filosofía moderna *stricto sensu,* no sólo porque está influida por ella, y también porque cierta parte de la filosofía moderna —la de los aristotélicos protestantes centro-europeos no menos que la de Descartes, Spinoza o Leibniz— ha recibido la influencia de esta escolástica, sino porque una y otra surgen en el mismo período y responden a la misma situación histórica. Esta escolástica ha influido de un modo muy particular en la enseñanza filosófica dada en las Universidades holandesas, alemanas y bohemias del XVII y aun de parte del XVIII, sobre todo desde el momento en que, con Me-lanchton, los protestantes intentaron, por así decirlo, "volver" a la filosofía. Pueden mencionarse a este respecto: Cornrlius Martini (1568-1621: *Disputationes metaphysicae,* 1604-1608; *Metaphysicae Commentatio [Compendium metaphysicum],* 1605; *Metaphysica,* 1622; *Theologiae Compendium,* 1650), Jacobus [Jakob] Martini (1570-1649; *Theorematum meta-physicorum exercitationes,* 1603-1604; *Disputationes metaphysicae,* 1611; *Collegium metaphysicum,* 1614; *Vernunfspiegel,* 1618); Andrian [Andreas] Heereboord (1614-1661: *Parallelismus Aristotelicae et Cartesianae philosophiae naturalis,* 1643; *Meletemata, philosophica maximam partem metaphysica,* 1654; *Philosophia rationalis, moralis et naturalis,* 1654; Ερμηνεία, *Lógica,* 1657), Johann Heinrich Alsted [Alstàdt, Alstedius] (1588-1638: *Clavis artis Lullianae et verae logicae,* 1609; *Panacea philosophica, id est methodus docendi et discendi encyclopaediam,* 1610; *Criticus, de harmonia philosophiae aristotelico-Lullianae et Rameae,* 1610; *Logicae Systema harmonicum...,* 1614; *Logica Petri Rami...,* 1617; *Scientiarum omnium Encyclopaedia,* 1620, ed. rev., 1630; *Compendium lexici philosophici,* 1621), Clemens Timpler *(Metaphysicae systema methodicum,* 1604), Christoph Scheibler, llamado "Suárez protestante" *(Opus metaphysicum,* 1617), Jacob Revius *(Suárez repurgatus,* 1649, Franco Burgerdijk *(Institutionem metaphysicorum libri duo,* 1640). Casi todos ellos recibieron la influencia de Suárez —punto culminante de la metafísica del barroco— y muchos de ellos lo siguieron fielmente. Dentro de la misma época se sitúan obras de carácter tomista puro, tales como el importante *Cursus philosophicum* (1648), de Juan de Santo Tomás, pero es obvio que el suarismo obtiene muy pronto la primacía. En rigor, aunque apoyados en un movimiento anterior o contemporáneo, fueron los jesuitas quienes impulsaron más vigorosamente este movimiento y los que sobre todo se extendieron por las Universidades europeas. Los escolásticos españoles —pertenecientes, sin embargo, a diversas Órdenes, y no sólo a la de los Jesuitas— que se distinguieron en esta escolástica nueva pueden ser articulados, como hemos intentado hacer en otro lugar, en cinco generaciones. Mencionamos aquí a guisa de ilustración los principales nombres de cada una de ellas: 1. Francisco de Vitoria *(c.* 1480-1546). 2. Domingo de Soto (1494-1560), Alonso de Castro (1495-1558), Pedro de Oña (t 1626), Melchor Cano (ca. 1509-1560). 3. Pedro de Fonseca (1528-1599), Domingo Báñez (1528-1604), Francisco de Toledo (1533-1596), Benito Pereira (1535-1610), Diego de Zúñiga (1536-1597/8), Luis de Molina (1535-1610), Francisco Zumel (1540/1-1607). 4. Francisco Suárez (1548-1617), Gabriel Vázquez (1549-1604), Gregorio de Valencia (1549-1603). 5. Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1651), Rodrigo de Amaga (1592-1667), Francisco Oviedo (1602-1651), Juan Caramuel de Lobkowitz (1606-1682). A este movimiento deben agregarse los importantes Cursos de los Conimbricenses (VÉASE).

En un sentido traslaticio se habla también de escolástica cuando se designa el desarrollo de los pensamientos filosóficos dentro de una "escuela" o de cualquier ámbito "cerrado". Según esto, podría hablarse de escolástica en cada uno de aquellos momentos de la historia de la filosofía en los cuales el trabajo filosófico consistiera predominantemente (o hasta exclusivamente) en la elaboración de detalles sin poner jamás en tela de juicio los principios. O en los cuales el trabajo filosófico consistiera en analizar y elaborar "ideas recibidas". "Llamo 'escolasticismo' —ha escrito Ortega y Gasset *(La idea de principio en Leibniz* [1958], pág. 238)—a toda filosofía recibida, y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante —en el espacio social o en el tiempo histórico— de aquel en que es aprendida y adoptada. Recibir una filosofía no es, claro está, exponerla, cosa que revierte a otra operación intelectual diferente de la recepción y se reduce a un caso particular de la habitual interpretación de textos."

En este y otros sentidos análogos puede hablarse, entre otras, de una escolástica platónica (o de un escolasticismo platónico), así como de una escolástica de las diferentes escuelas griegas: epicúreos, estoicos, escépticos, etc. A su vez, el platonismo ha dado origen a formaciones de tipo escolástico en la tradición platónico-agustiniana y en el platonismo de Cambridge. Y han dado asimismo origen a formaciones filosóficas de tipo escolástico sistemas como el cartesianismo, el de Leibniz-Wolff, el de la escuela escocesa, el del kantismo, el del hegelianismo, el del neorrealismo, la fenomenología, el empirismo lógico, la "filosofía lingüística", la filosofía soviética, etc. Sin embargo, la necesidad de ampliar entonces desmesuradamente la significación del vocablo 'escolástica', hace recomendable limitar su empleo a la escolástica medieval y a la neoescolástica o bien a hacer preceder su uso, en los demás casos, de una consideración preliminar que explique el particular significado asumido por el término.

Muchos de los textos de los filósofos escolásticos se encuentran en la colección de J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina,* 221 vols., 1844-1864 (que alcanza hasta el año 1216). Otras colecciones importantes son: la de H. Denifle y Fr. Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,*

1885-1900; los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, fundados por Clemens Baeumker, y dirigidos luego por Martin Grabmann, 1891 y siguientes (comprenden textos e investigaciones); la colección *Philosophes médiévaux*, antes llamada *Les Philosophes Belges. Textes et Études*, publicada por el *Institut Supérieur de Philosophie*, de Lovaina, bajo la dirección de M. de Wulf, 1901 y siguientes (especialmente importante para los textos de Sigerio de Brabante); la *Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi*, 1903 y siguientes; la serie de *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philosophie des Mittelalters*, ed. por L. Traube, 1905 y siguientes; los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, dirigidos por É. Gilson y G. Théry, O. P., 1926 y siguientes; la serie *Études de philosophie médiévale*, dirigida por É. Gilson, 1934 y siguientes (textos e investigaciones); la colección *Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia, series scholastica*, editada en Münster por M. Grabmann y F. Pelster; la serie *Corpus christianorum. Series latina*, desde 1953 (más relativa, sin embargo, a la Patrística). — Diccionario: B. Wuellner, S. J., *Dictionary of Scholastic Philosophy*, 1956. — Para el estudio histórico del período escolástico véase sobre todo el *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Ueberweg, 11ª edición publicada por B. Geyer: *Die patristische und scholastische Philosophie*, 1928. Además, la obra ya clásica de K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 5 partes, 4 vols., 1881-1888, reimp., 1960; la historia de M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1900 (varias ediciones; la última, 6ª, es de 1947, 3 vols. Trad. esp. de la 5ª ed.: *Historia de la filosofía medieval*, 2 vols., 1943); la de Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 2 vols., 1922 (2ª edición, muy aumentada, 1944 [trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media*, 2 vols., 1958]; la más reciente del mismo autor, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 1955; la de É. Bréhier, *La philosophie au moyen âge*, 1937 (trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media*, 1959). — Un libro breve pero denso es el de Paul Vignaux, *La pensèe au moyen âge*, 1938 (trad. esp.: (*El pensamiento en la Edad Media*, 1954 [Breviarios, 94]). — Véase también S. Vanni Rovighi, *La prima scolastica*, 1953 (siglos XI y XII). — También: J. Pieper, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen. Philosophie*, 1960. — La exposición clásica de la historia de la filosofía escolástica desde el punto de vista metodológico es: M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, 1909; II, 1911, reimp., 1957 y 1961. Además, informaciones sobre métodos escolásticos en: J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 1914, 2ª ed., 1948. — G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle. Les Écoles et l'Enseignement*, 1933 (refundición completa de la obra de G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, 1909). — M.-D. Chénu, O. P., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 1950, Cap. IV. — Id., íd., *La théologie au douzième siècle*, 1957. — De las historias más antiguas hay que mencionar B. Hauréau, *De la philosophie scholastique*, 1850, e *Histoire de la philosophie scolastique*, 1872-1880, así como (para la llamada "escolástica posterior") K. Werner, *Geschichte der späteren Scholastik*, 1881 (con estudio de la escolástica postescotista y del agustinismo en la escolástica última). La escolástica posterior y la llamada segunda escolástica son asimismo estudiadas por Carlo Giacon, *La seconda scolastica*, I, II, 1946; III, 1950 (donde se estudian principalmente los escolásticos españoles: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez). — La influencia de la escolástica sobre la filosofía moderna ha sido estudiada por W. Küppers (*J. Locke und die Scholastik*, 1894), por R. von Nostik-Rieneck, S. J. ("Leibniz und die Scholastik". *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 7 Bd. 1894, págs. 54-67), por J. Jasper (*Leibniz und die Scholastik, eine historisch-kritische Abhandlung*, 1898-9), Fritz Rintelen, ("Leibnizens Beziehungen zur Scholastik". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XVI. N. F. IX (1903), 157-88, 307-33), por J. Freudenthal ("Spinoza und die Scholastik". *Philosophische Aufsätze Zeller zum 50. Jähr. Doktorjubiläum gewidmet*, 1857), por H. Herling (*Descartes Beziehungen zur Scholastik*, en *Sitzungsberichte der bay. Akad. der Wiss.*, 1897 y 1899), por É. Gilson (*Index scolastico-cartésien*, 1913, y *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930), por A. Koyré (*Descartes und die Scholastik*, 1923), por Pendzig (*P. Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie*, 1908), por Avery Dulles (*Princeps Concordiae: Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, 1941). — Sobre la escolástica llamada 'decadente": J. A. Bizet, *H. Suso et le déclin de la scolastique*, 1948. — Sobre escolástica y ciencia moderna véase la serie de volúmenes de Anneliese Maier bajo el título general de *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*: Vol. I: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, 1949; II: *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, 2ª ed., 1951; III: *An der Grenze der Scholastik und Naturwissenschaft*, 1943, 2ª ed., 1952; IV: *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, 1955; V: *Zwischen Philosophie und Mechanik*, 1958. — Véanse también a este respecto la serie de obras sobre historia de la ciencia medieval publicadas por la Universidad de Wisconsin: "University of Wisconsin Publications in Medieval Science": I. *The Medieval Science of Weights (Scientia de Ponderibus): Treatises Ascribed to Euclid, Archimedes, Thabit ibn Qurra, Jordanus de Nemore, and Blasius of Parma*, ed. E. A. Moody y M. Clagett; II. *Thomas of Bradwardine: His "Tractatus de proportionibus". Its Significance for the Development of Mathematical Physics*, ed. y trad. H. Lamar Crosby, Jr.; III. *William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, ed. Curtis Wilson; IV. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, ed. M. Clagett; V. *Galileo Galilei: On Motion and On Mechanics. De Motu* (*ca.* 1590), trad. con int. y notas por I. E. Drabkin, y *Le Meccaniche* (*ca.* 1601), trad. con int. y notas por S. Drake. — Véanse asimismo obras de P. Duhem, L. Olschki, C. Michalski, L. Thormdike y otras mencionadas en artículos CIENCIA, DUHEM, FILOSOFÍA MEDIEVAL, OXFORD [ESCUELA DE] y PARÍS [ESCUELA DE]). — Sobre la escolástica y nuestro mundo: J. Marías, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 1951. — Un estudio de la relación entre la escolástica musulmana y la escolástica cristiana se encuentra en Léon Gauthier, "Scolastique musulmane et scolastique chrétienne", *Revue d'Histoire de la Philosophie* (1928). — Para completar la bibliografía, véase la que consta en los artículos CRISTIANISMO y FILOSOFÍA MEDIEVAL. — Amplias indicaciones bibliográficas se encontrarán en el citado tomo de Ueberweg y en los dos siguientes repertorios: Carlo Giacon, *Il pensiero cristiano, con particolare risguardo alla scolastica*, 1943, y F. van Steenberghen, *Philosophie des Mittelalters (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, 1950). — Para las obras relativas a la influencia de la escolástica española de los siglos XVI y XVII sobre la filosofía moderna europea, véanse, además de

algunos de los trabajos mencionados antes en esta bibliografía, los que se indican en la bibliografía del artículo SUÁREZ. — Sobre la llamada metafísica escolástica alemana, particularmente en el siglo XVII, véase: Emil Weber, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie,* 1907. — Id. id., *Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die lutherische Dogmatik,* 1908. — Paul Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik,* 1914. — Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland,* 1921. — B. Jansen, *Die scholastische Philosophie des XVII. Jahrhunderts,* 1937. — Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des XVII. Jahrhunderts* (*Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte*), 1939. — Sobre escolástica y arquitectura: E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism,* 1951.

ESCOTISMO. El pensamiento filosófico y teológico de Juan Duns Escoto fue pronto acogido por un grupo de franciscanos. Ya en el siglo XIV se destacaron entre los escotistas Francisco de Meyronnes (VÉASE); Antonio Andreas (t 1320), llamado el doctor *dulcifluus,* autor de comentarios a las *Sentencias,* al *Ars vetus,* a k *Metafísica,* de Aristóteles, al *De divisione* de Boecio, y del tratado *De tribus principiis rerum naturalium,* el cual está tan dentro del espíritu del maestro, que es difícil distinguir entre los escritos de ambos; Guillermo de Alnwick (t 1332), autor de unas *Quastiones disputatae de esse intelligibili et de quolibet* (publicadas en 1937); Juan de Bassoles (Aine) (t 1347), autor de comentarios a las *Sentencias* de tendencia realista escotista; Juan de Ripa (v.) o de Marchia, Gualterio Burleigh (v.) y Tomás Bradwardine (v.). En el siglo XV se distinguió entre los escotistas Pedro Tartareto (VÉASE). En general, fueron los franciscanos quienes se adhirieron más firmemente al escotismo — propensión que ha continuado hasta nuestros propios días. No nos referiremos aquí a los posteriores representantes del escotismo. Indicaremos solamente que la influencia de Duns Escoto no se limita a los autores más directamente influidos por él. Tanto los temas tratados por el filósofo como las soluciones ofrecidas y el método adoptado han tocado puntos muy vitales en el desarrollo del pensamiento filosófico moderno, de modo que no es extraño que puedan descubrirse en la trama de éste, a veces bajo expresiones distintas, numerosos "hilos escotistas".

En lo que toca a los caracteres fundamentales del escotismo, todos los autores están de acuerdo en que hay por lo menos los dos siguientes: la afirmación del ser como unívoco (VÉASE) y la teoría de la distinción (v.) formal. A estos caracteres pueden agregarse otros: el intuicionismo psicológico, el voluntarismo, el realismo o concepción de las especies y géneros como realidades por sí constitutivas de las esencias, y la doctrina de la individuación por la hacceidad (v.). Muchas veces se ha puesto de relieve la oposición entre el escotismo y el tomismo; en todo caso, las discusiones entre escotistas y tomistas han sido muy abundantes. Parece difícil, en efecto, acordar las dos tendencias especialmente cuando se tiene presente que mantienen puntos de vista muy distintos sobre los citados puntos capitales. Sin embargo, no es justo equiparar dicha oposición a la existente entre el intento de transformar filosóficamente la tradición agustiniana y el esfuerzo de cristianizar el aristotelismo (o de aristotelizar el cristianismo). En efecto, ni el aristotelismo está ausente de Duns Escoto ni el agustinismo lo está de Santo Tomás. Y, por otro lado, tanto uno como otro pensador coinciden en algo fundamental, que fue ya claramente advertido en el siglo XIV: ambos son, en tanto que *reales,* seguidores de la *via antiqua,* a diferencia de los *nominales* o de los *terministae,* representantes de la *via moderna.* Así, la oposición —o, mejor, contraste— entre escotismo y tomismo puede entenderse mejor cuando se consideran como dos complejos doctrinales por sí mismos muy completos, poseedores cada uno de una serie muy definida de posiciones filosóficas, tendiendo en muchas ocasiones a resolver los mismos problemas, pero con distinto método y con diferente espíritu.

L. Ciganotto, *Scuola francescana. Método e sistema scientifico del venerabile G. Duns Scoto,* 1898. — D. Scaramuzzi, *Il pensiero di G. Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia,* 1927. — Id., id., *Lo scotismo nell"Università e nei Collegi di Roma,* 1930. — D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the thirteenth Century,* 1930. — P. van de Woestijne, *Scholae franciscanae aptatus cursus philosophicus in breve collectus,* 2a ed., 3 vols., I, II, 1932-33. — S. Belmond, "Essai de synthèse prilosophique du scotisme", *La France franciscaine,* XVI (1933), 73-131. — B. Jansen, *Zur Philosophie der Skotisten des 17. Jahrhunderts,* 1936.

ESCOTO ERIGENA (JUAN). Véase JUAN ESCOTO ERIGENA.

ESENCIA. Pueden formularse varias preguntas acerca de un ente cualquiera, x*:* (1) Si *x* es o, más específicamente, si x existe; (2) Qué es x; (3) Por qué x es como es; (4) De dónde *(ex)* procede *x,* etc. La segunda pregunta se refiere a la esencia de x.

El término 'esencia' —o los términos que en varias lenguas (Cfr. *infra)* corresponden más o menos aproximadamente a 'esencia'— ha sido entendido de muy diversas maneras. Nos referiremos a algunas de ellas en orden histórico. Las informaciones aquí proporcionadas deben completarse con algunas de las contenidas en otros artículos; citamos al respecto ACCIDENTE, COSA, ENTE, ESPECIE, EXISTENCIA, FORMA, HAECCEITAS, HIPÓSTASIS, IDEA, INDIVIDUACIÓN, LOGOS, OUSÍA, PREDICABLES, PROPIEDAD Y PROPIO, QUIDDIDAD, SER, SUBSISTENCIA, SUBSTANCIA, VÍNCULO. Importante es especialmente el artículo EXISTENCIA; véanse, además, ESENCIALISMO y EXISTENCIALISMO.

En la medida en que Platón consideró las Ideas o Formas como modelos y "realidades verdaderas", las vio como esencias. Pero sólo con Aristóteles comienza un análisis apropiado de la idea de esencia. Veamos algunos ejemplos.

En Cat., 5, 2 a 11 y sigs. Aristóteles introduce el término οὐσία (véase OUSÍA), que por razones que se verán luego ha sido traducido a veces por 'substancia' y a veces por 'esencia'. En cuanto sustantivación del participio presente de εἶμι (εἶναι = 'ser'), οὐσία designa algo así como "lo que es siendo". Puede, pues, concluirse que aquí se trata de la noción de esencia. Sin embargo, se trata de ella sólo en un sentido. En efecto, el término οὐσία es vertido, de acuerdo con el *uso* que de él hace Aristóteles en el citado texto, por 'substancia' (VÉASE). Pero la substancia se entiende en dos sentidos. Como substancia primera es

lo que no es afirmado de un sujeto (por ejemplo, el hombre o el caballo individuales). Como substancia segunda es la especie en la cual se halla contenida la substancia primera, es decir, aquello que es afirmado de una substancia primera (por ejemplo, la especie "hombre" o la especie "caballo"). La substancia primera es la substancia propiamente dicha. La segunda es la esencia (o algo que forma parte de la esencia). Aristóteles parece suponer *(op. cit.,* 5, 2 b 8 y sigs.) que hay una cierta "continuidad" entre las substancias primeras y segundas, cuando menos en tanto que la especie es "más substancia" que el género, estando más "cerca de" la substancia primera. Pero tan pronto como se introducen las substancias segundas se expresan como predicados de las primeras. Las substancias segundas son, pues, determinaciones o, si se quiere, "especificaciones" de las substancias primeras. Como tales, constituyen sus esencias o, mejor dicho, forman o pueden formar parte de sus esencias.

En *Top.,* I, 9, 103 b 27 y sigs. Aristóteles escribe: "Al significar lo que algo es, se significa ora la substancia, ora la cualidad, ora una de las demás categorías. Cuando en presencia de un hombre se dice que lo que hay delante es un hombre o un animal, se indica lo que es, y se significa una substancia. Pero cuando ante un color blanco se dice que es blanco o es un color se indica que se trata de una cualidad.. . Y lo mismo sucede con las demás categorías: para cada una de las nociones señaladas, si se afirma género se expresa la esencia. Por el contrario, cuando se afirma algo sobre otra cosa que la cosa misma portadora de la afirmación no se expresa la esencia, sino la cantidad o la cualidad o una de las demás categorías." Aquí es presentada la esencia no como una determinación cualquiera de la cosa o entidad consideradas, sino como una determinación a base del género al cual la cosa o entidad pertenece. La esencia es aquí, pues, la naturaleza de la cosa o entidad. Podría asimismo llamarse "substancia formal" o "forma", como cuando Aristóteles escribe: "llamo forma a la esencia de cada ser, su substancia primera" *(Met.,* Z 7, 1032 b 1-2). Este último pasaje parece poco claro, pues la esencia aparece como "substancia primera". Pero se aclara cuando advertimos que Aristóteles usa aquí no la expresión οὐσία sino la expresión τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse,* es decir, "lo que era antes de haber sido" o "haberse realizado" la entidad — si se quiere, lo que era antes de ser en el sentido de existir. τὸ τί ἦν εἶναι se traduce con frecuencia por *quidditas* (véase QUIDDIDAD). Parece designar la esencia y también la forma. En vista de todo lo cual, parece que estamos ante una completa confusión y que la noción de esencia *se* nos escapa.

Para aclarar estos puntos, es menester tener en cuenta dos cosas. Por un lado, desde Aristóteles se considera como esencia el *qué* de una cosa, esto es, no *que* la cosa sea (o el hecho de ser la cosa), sino *qué* es. Por otro lado, se considera que la esencia es cierto predicado por medio del cual se dice qué es la cosa, o se define la cosa (véase DEFINICIÓN). En el primer caso tenemos la esencia como algo real. En el segundo, como algo "lógico" — o conceptual. Los dos sentidos se hallan estrechamente relacionados, pero se tiende a ver el primero desde el segundo. Por eso el problema de la esencia ha sido con frecuencia el problema de la predicación. Desde luego, no todos los predicados son esenciales. Decir "Pedro es un buen estudiante" no es enunciar la esencia de Pedro, pues 'es un buen estudiante' puede estimarse como un predicado accidental de Pedro. Decir "Pedro es un hombre" expresa el ser esencial de Pedro. Pero expresa asimismo el ser esencial de Pablo, Antonio, Juan, etc. Para saber lo que Pedro es habría que encontrar una "diferencia" que lo acotara esencialmente con respecto a Pablo, Antonio, Juan, etc. Ahora bien, en vista de la dificultad de encontrar definiciones esenciales para individuos se ha tendido a reservar las definiciones esenciales para clases de individuos. Por ejemplo, decir "El hombre es un animal racional" ha sido considerado como una definición esencial (necesaria y suficiente), pues se expresan el género próximo y la diferencia específica, de modo que no puede confundirse el hombre con ninguna otra clase de individuos.

En vista de ello muchos autores a partir de Aristóteles han afirmado que la esencia se predica solamente de universales (VÉASE). Sin embargo, ello no resulta completamente satisfactorio. Decir que la esencia es una entidad abstracta (un universal) equivale a adoptar una cierta posición ontológica que no puede ser suscrita por todos los filósofos. Puede también, pues, volverse a la "realidad" y alegar que la esencia es un constitutivo metafísico de cualquier realidad — por lo menos de cualquier realidad que se suponga poseer esencia. Las respuestas que se han dado al problema de la esencia han dependido en gran parte del aspecto que se haya subrayado, y especialmente de si se ha subrayado el aspecto "lógico" (o conceptual) o el aspecto "metafísico" (o real), o acaso una combinación de ambos. Así, si se define la esencia como un predicado, se pregunta si es necesario o suficiente. Si se define como un universal, puede preguntarse si se trata de un género o de una especie, o de ambos (como cuando se dice que la esencia de una cosa, en cuanto pertenece íntegramente a esta cosa, es la especie, llamándose "género" a la parte de la esencia común con otras esencias). Si es un constitutivo metafísico, puede considerarse como una idea, como una forma, como un modo de causa (la causa formal), etc. Por otro lado, desde el punto de vista metafísico, puede considerarse —como se ha hecho a menudo— la esencia como una "parte" de la cosa junto a la existencia. En este punto es donde se plantea con más urgencia la cuestión de la "relación" entre la esencia y la existencia, tan abundantemente tratada por los filósofos medievales, y en particular por los filósofos escolásticos — incluyendo los "escolásticos árabes".

Los escolásticos —cristianos y árabes— recogieron el concepto de esencia de la tradición griega. Sin embargo, por razón de su teología, la cuestión de la esencia se complicó pronto con otros problemas.

Aunque ουσία se tradujo por *essentia y substantia,* se advirtió pronto que no podían usarse estos dos términos indiscriminadamente. Etimológicamente *essentia* equivale a οὐσία. Pero en la medida en que Aristóteles dio a ουσία el significado primario de *substantia,* hubo que emplear *essentia* como traducción de το τί ἦν ενὶα. La cuestión de vocabulario siguió siendo, no obstante, harto complicada, por cuanto se empleó asimismo hipóstasis (VÉASE) para designar la substancia

individual, en cuyo caso οὐσία pudo tratarse (o seguir tratándose) como equivalente de *essentía.* Por otro lado, el término *essentia* se relacionó estrechamente con el término *esse.* Así, en San Agustín, para quien "esencia se dice de aquello que es ser *(ab eo quod est esse dicta est essentía),* como *sapientia* viene de *sapere, y scientia* de *scire.* Las demás cosas que se llaman esencias o substancias implican accidentes que causan en ellas algún cambio" *(De Trin., V,* ii, 3), Con ello se afirma que Dios es substancia o, si este nombre le conviene mejor, *essentia.* En cuanto carácter fundamental del ser, la esencia corresponde aquí sólo a Dios. Desde luego, la derivación de *essentia* (de *esse)* se refiere aquí al *esse* como ser ("dividido" en las diez categorías) y no a la cópula en la oración. La *essentia* fue llamada también (especialmente desde Boecio) *forma y natura.* Es *forma,* por cuanto constituye el ser; es *natura,* en cuanto puede ser objeto del intelecto — y es, por tanto, objeto de definición.

Completemos estas precisiones de vocabulario. Al referirse a la noción de persona (VÉASE), Ricardo de San Victor indicaba que podía preguntarse qué persona es o de dónde procede su ser. La primera pregunta concierne a la esencia; la segunda, a la existencia. El *ex-sistere* es la manifestación del origen, *ex,* de la cosa que es *(De Trin.,* IV, ii, 12). Según Santo Tomás, la esencia se dice de aquello por lo cual y en lo cual la cosa tiene el ser: *essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse (De ente et essentia,* I). Todas estas definiciones de *essentia* parecen ser primariamente "metafísicas". Pueden, sin embargo, "doblarse" mediante una caracterización lógica". En efecto, la esencia puede ser concebida como algo que "constituye" la cosa; la esencia responde a la pregunta *quid est ens.* Pero este "algo" se expresa definitoriamente indicando mediante qué términos se define esencialmente la cosa. Estos términos pueden expresar, según indica Santo Tomás, la forma, la *quiddidad* o la naturaleza. La cosa misma —*res ipsa*— es lo único a lo que cabe llamar quiddidad, en tanto que la forma es la realidad recibida en un individuo, y la naturaleza es el principio de la acción. Así, entre las substancias naturales la esencia expresada en la definición no puede ser simplemente la forma, pues entonces no habría posibilidad de distinguir entre un ser natural y un ser "ideal". Por tanto, en la definición de un objeto natural entre la materia como una parte de la esencia, pero no en el sentido de que la definición sea entonces la mera expresión de una relación entre la materia y la forma, o una entidad sobrepuesta a ambas. "El existir de la substancia compuesta —escribe Santo Tomás— no es sólo el existir de la forma, ni sólo el existir de la materia, sino de su compuesto. La esencia, por otra parte, es aquello según lo cual se dice que la realidad existe. Por eso conviene que la esencia, por la cual la realidad se llama ente, no sea tan sólo la forma ni tan sólo la materia, sino ambas, aun cuando tan sólo la forma sea, a su manera, la causa de su ser" *(op. cit.,* II).

De todo lo anterior parece resultar clara sólo una cosa: que es muy difícil saber de qué se trata cuando se dice 'esencia'. El asunto se aclara un tanto, sin embargo, cuando se considera en los escolásticos medievales (o en gran número de ellos) el modo como se entiende la esencia en relación con la existencia.

Por lo pronto, es común considerar este problema con respecto a la "diferencia" entre Dios y las cosas creadas. La tradición vigente todavía en San Anselmo afirmaba que Dios es propiamente esencia. En la esencia divina (increada, creadora) su ser, su *esse,* es su existir. La esencia divina y la existencia divina son lo mismo. Esto es para San Anselmo y los autores "anselmianos" no sólo una verdad *per se,* sino también una verdad *quoad nos;* de ahí el argumento anselmiano (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]). Para Santo Tomás sigue siendo una verdad *per se,* pero no *quoad nos;* de ahí el rechazo de tal argumento. Pero, además, aunque sigue considerándose que Dios es *esse* no se admite que sólo Dios sea propiamente esencia. La esencia conviene por analogía (VÉASE) de atribución *per prius* a Dios. Pero conviene también, aunque *per posterius,* a las criaturas. Y es en éstas donde se plantea el problema del modo como la esencia se relaciona con la existencia, es decir, el problema de qué tipo de distinción (VÉASE) debe admitirse en los entes creados entre esencia y existencia.

E S E

Entre la multitud de opiniones al respecto destacan algunas fundamentales. Nos hemos referido a las dos principales en el artículo Existencia (VÉASE): la opinión según la cual hay distinción real, y la opinión según la cual no hay distinción real. Hemos aludido asimismo en dicho artículo a varios modos de distinción cuando no se afirma la distinción real. Completaremos y aclararemos aquí estas opiniones y nos referiremos, además, a otros puntos estrechamente relacionados con ellas.

Santo Tomás y los autores influidos por él afirman que hay distinción real entre la esencia y la existencia en los entes creados, pero ello no significa sostener que la existencia sea un mero accidente agregado a la esencia. Puede ser una causa eficiente trascendente a la esencia y, por tanto, algo muy distinto de un *aggregatum.* Con ello se oponía Santo Tomás a la teoría aviceniana.

Según ésta, la existencia se agrega a la esencia (o, si se quiere, el *esse* se agrega a la *quidditas).* La esencia es la pura realidad de la cosa, independientemente de las determinaciones lógicas del pensamiento de la cosa. La esencia de una cosa es, pues, la cosa *en cuanto tal* y nada más. "Así —ha escrito Avicena— la existencia es un atributo que pertenece a las cosas que poseen diversas esencias y le es dada como un predicado extrínseco a la constitución de sus esencias, como lo blanco y lo negro, que no varían a pesar de la variedad de sus sujetos de inhesión" (Avicena, *Sobre metafísica* [Antología, trad. y notas de M. Cruz Hernández], 1950, pág. 65).

Los escolásticos cristianos más o menos "avicenianos" estiman que este modo de considerar la esencia es el modo propiamente metafísico. La esencia debe ser tomada en sí misma y no en la cosa o en el intelecto. En la cosa, la esencia es aquello por lo cual la cosa es. En el intelecto, es aquello que es mediante definición; en sí misma, la esencia es lo que es. Así afirma Duns Escoto cuando estima que la esencia puede ser considerada en sí misma (estado metafísico), en lo real singular (estado físico o real) o en el pensamiento (estado lógico). Metafísicamente considerada, la esencia se distingue de la existencia sólo por una distinción formal.

Alejandro de Hales no admitió una

distinción real entre esencia y existencia, sino sólo distinción de razón — opinión que siguió luego Suárez (véase *infra).*

Enrique de Gante (VÉASE) abogó por una distinción intencional. Esta teoría está fundada en una concepción del ser de la esencia en cuanto tal.

Averroes tendió a no admitir ninguna distinción. Similarmente, Guillermo de Occam afirmó que la esencia y la existencia no son dos realidades distintas: tanto en Dios como en la criatura no se distinguen entre sí la esencia y la existencia más de lo que cada una difiere de sí misma. 'Esencia' y 'existencia' son dos términos que significan la misma cosa, pero una la significa al modo de un verbo, y la otra al modo de un nombre.

Las opiniones al respecto estaban ligadas casi siempre a otras doctrinas, entre ellas las elaboradas con respecto a dos puntos: a la naturaleza de las esencias posibles (o de "los posibles") y al modo como se concebía la "relación" entre Dios y los entes creados, y en particular el hombre.

Ciertos autores han afirmado que las esencias posibles tienen una aptitud intrínseca para la existencia. Otros han sostenido que tienen una mera aptitud extrínseca. Si se supone lo primero se concluye que las esencias no dependen de una decisión divina "arbitraria" — lo que, dicho sea de paso, no requiere limitar el poder de Dios, sino entender de un cierto modo la idea de *potentia divina.* Si se supone lo segundo, se concluye que el ser mismo de las esencias depende de la voluntad o decisión de Dios. Los tomistas (y luego Leibniz) tienden a la primera opinión. Los escotistas (y luego Descartes) tienden a la segunda.

En lo que toca a la citada "relación" entre Dios y los entes creados, algunos autores han sostenido que un ser cuya esencia no sea existir no tiene *de qué existir.* De ahí que haya que suponerlo directamente dependiente de Dios. Otros afirman que un ente creado tiene de qué existir si se lo considera en su esencia; ésta no implica, y menos aun implica necesariamente la existencia, pero ello es porque no es menester adherirse a la tesis de que hay primero una distinción real para luego ver cómo la existencia se une a la esencia.

Se ve, pues, que la cuestión de la esencia fue debatida en el pensamiento antiguo y medieval, y especialmente en este último, muy frecuentemente y con singular detalle. Para resolver los problemas planteados por la cuestión de la esencia se adoptaron varios puntos de vista; por ejemplo, lógico y metafísico, y con frecuencia una combinación de ambos. Se consideró la esencia por lo menos en los tres modos ya citados: en la cosa, en el concepto y en sí misma. Dentro del concepto se consideró u objetivamente (en la concepción) o formalmente (en lo concebido). Se distinguió entre esencia y existencia de diversos modos, y tambien de diversos modos se afirmó que esencia y existencia son la misma cosa. Se discutió la cuestión de la aptitud de las esencias para la existencia, dilucidándose los modos como intrínseca o extrínsecamente existe o puede existir tal aptitud. Se consideró la esencia como forma, o como quiddidad, o como naturaleza. Se estudió si la esencia es o no una "parte" (parte constitutiva o no) de la cosa real junto a la existencia, y qué distinción cabe entonces admitir entre ambas "partes". Se debatió en qué consiste el ser de la esencia *(esse essentiae)* y el ser de la existencia *(esse existentiae)* y de qué maneras un *esse* incluye, o puede incluir, ambas; admitir la primera sin admitir la segunda; admitir la primera una vez dada la segunda; admitir ambas (bien que no necesariamente) para constituir un *ens ratum* (véase ENS). Se dilucidó la naturaleza de las "esencias posibles" y su aptitud intrínseca o extrínseca, distinguiéndose con frecuencia entre esencia posible y esencia a secas, pues de lo contrario habría que admitir que la esencia es identificable con la posibilidad —y la existencia con la actualidad—, lo que muchos autores han rechazado.

Algunas de las cuestiones planteadas pueden aclararse mediante adecuada cualificación del vocablo 'esencia'. Así, se ha hablado no sólo de esencia divina o infinita y esencia creada o finita, sino también (dentro de esta última) de varios tipos de esencia: absoluta, actual, concreta, individual, metafísica, meramente posible. Las esencias finitas pueden clasificarse en individuales, específicas y meramente posibles. Las esencias específicas pueden clasificarse en esencias totales, parciales (o partes formales de la esencia) y abstractas (o "lógicas" en sentido amplio, incluyendo formales, objetivas, conceptivas, etc.).

Algunos de los problemas antes reseñados pasaron a la filosofía moderna. Desde luego, los grandes escolásticos modernos se ocuparon de la cuestión de la esencia siguiendo por lo general alguna de las grandes "vías" medievales (por ejemplo, tomista, escotista, occamista), pero aportando precisiones que no se encuentran siempre en los escolásticos medievales. Así, por ejemplo, de las tres sentencias fundamentales que Suárez examina con detalle en su *Disputatio* XXXI acerca de la distinción entre esencia y existencia —sentencia tomista: distinción real; escotista: distinción formal; de Alejandro de Hales: distinción de razón—, Suárez se inclina por la última. El argumento que ofrece para abonar su opinión es que la existencia no puede considerarse como realmente distinta de la esencia, ya que de lo contrario tendríamos en la cosa un modo de ser que no le pertenece por su propia naturaleza. Una distinción real es admisible para Suárez si de lo que es trata es de la diferencia entre ser potencial y ser actual. Pero tratándose de una esencia actual y de una existencia actual sólo puede haber distinción de razón, si bien con fundamento en la cosa — *distinctio rationis cum fundamento in re.*

Parte considerable de la discusión sobre las esencias en la filosofía moderna, especialmente entre los grandes filósofos del siglo XVII, giró en torno a la naturaleza de las esencias. Nos hemos referido ya (Cfr. *supra)* a dos opiniones de filósofos modernos sobre el asunto — siguiendo, por lo demás, posiciones ya defendidas por autores escolásticos. Hemos tratado asimismo esta cuestión en el artículo Posibilidad (v.). La cuestión de referencia estuvo ligada en parte a la de la "relación" entre la esencia y la existencia. Esta relación fue concebida por Spinoza como inmediata: "Pertenece a la esencia de alguna cosa aquello que, siendo dado, pone necesariamente la cosa y que, no siendo dado, la destruye necesariamente, o aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser concebida y que, viceversa, no puede sin la cosa ser ni ser concebido" (*Eth.,* II, def. ii). Esta concepción de la esencia ha sido calificada a menudo

de "realista" — en el sentido ontológico de 'realista'. Autores como Hobbes y, en general, los filósofos de tendencia nominalista y terminista han considerado la esencia como un término mediante el cual se nombra algo —generalmente, una clase— o se predica algo de algo — generalmente, uno de los llamados "predicados esenciales". Leibniz insistió mucho en la idea de que hay una *exigentia existentiae* inherente a cada esencia: toda esencia, afirma repetidamente, tiende por sí misma a la existencia, viéndose limitada en su "pretensión a existir" por el principio de composibilidad (VÉASE). Las esencias son concebidas por Leibniz casi siempre como "posibles" que poseen un *conatus* que las lleva a realizarse siempre que se hallen fundadas en un ser necesario existente (véase, entre otras referencias a esta cuestión en Leibniz la edición de escritos de Gerhardt, I, 331; III, 573; VI, 616; VII, 303-5, 310, y el texto más conocido [de Mon. § 54], 290-1). La razón de esta *propensio ad existendum* se halla para Leibniz en el principio de razón suficiente. "Decir que ciertas esencias tienen una inclinación a existir y otras no, es decir algo sin razón, pues la existencia parece estar umversalmente relacionada con cada esencia del mismo modo." "Si no hubiese alguna inclinación inherente a la naturaleza de la esencia a existir, nada existiría." Por eso también puede decirse que "el Ser más Perfecto es el que contiene más esencia" — una esencia, por lo demás, que equivale a su existir, pues no se entendería el ser perfecto si no existiera.

Ha sido corriente en la época moderna distinguir entre esencia nominal y esencia real: la primera es la expresión que predica algo de algo; la segunda es la verdadera (o supuestamente verdadera) realidad intrínseca (y a veces declarada incognoscible) de una cosa. Aunque en ocasiones se estima que la "verdadera esencia" es la esencia real y no la nominal, se concluye a menudo que la primera es enunciable sólo por medio de la segunda, la cual puede ser o una expresión o un proceso mental o un concepto formal.

La noción de esencia desempeña un papel capital en la filosofía de Hegel. Según este autor, el absoluto aparece primero como ser y luego como esencia. "La esencia es la verdad del ser" *(Logik,* I, libro II). En el verbo 'ser' *(Sein)* la lengua alemana ha conservado el término 'esencia' *(Wesen)* en el pasado de dicho verbo *(ge-wesen),* pues la esencia es el pasado, pero el pasado intemporal (*loc. cit.).* La esencia no aparece como algo negativo (ya que entonces seria "exterior"), sino como el movimiento propio, infinito, del ser. La esencia es el ser en y para sí mismo (*An-und-Fürsich-ein)* o sea el ser en sí absoluto *(absolûtes Ansichsein).* La esencia es el lugar intermediario entre el ser y el concepto; "su movimiento se efectúa del ser al concepto", con lo cual se tiene la tríada: Ser, Esencia, Concepto. A la vez, la esencia se desarrolla dialécticamente en tres fases: primero, aparece en sí o como reflexión y es esencia simple en sí *(ansichseiendes Wesen);* segundo, aparece como esencia que emerge a la existencia *(heraustretend in das Dasein);* tercero, se revela como esencia que forma una unidad con su aparición *(Erscheinung).* Esta última fase de la esencia, antes de pasar al concepto, es llamada por Hegel "realidad" ["actualidad"] *Wirklichkeit).*

Importante fue en el siglo XIX la detallada doctrina de Rosmini sobre la esencia. Según dicho autor, la esencia es "lo que se comprende en cualquier idea" *(Nuovo Saggio,* ed. E. Castelli, § 647 y sigs.), de modo que la idea es, en rigor, la cosa en cuanto es meramente pensada por mí como posible. Pero si bien las esencias pueden ser —correspondiendo a las ideas— específicas y genéricas, hay una esencia que corresponde a la idea universalísima de ser, y esta esencia universalísima es, como esencia pura y simple, el ser mismo.

Para Santayana (Cfr. *The Realm of Essence* [1927]), hay un "reino de esencias" que abarca cuanto puede ser aprehendido (pensado, concebido, imaginado, etc.). Este reino es, como el de las esencias platónicas, intemporal. Pero, a diferencia de las ideas platónicas, las ideas en el sentido de Santayana no han sido hipostasiadas (véase HIPÓSTASIS). Puede decirse que las esencias en Santayana equivalen a "significaciones" y que, por tanto, su doctrina al respecto se asemeja en algunos puntos a la de Husserl (Cfr. *infra)* y, en general, a la de todos los autores que han hablado, o dado por supuesto, un "tercer reino" distinto del de las cosas y de los procesos mentales (Meinong, Husserl, etc.).

Para Louis Lavelle *(De l'Acte* [1937], Cap. VI, artículos 1-3) la esencia y la existencia se hallan comprendidas en el Ser, el cual es su unidad (no su síntesis) y precede a ambas. La disociación de la esencia y la existencia se lleva a cabo mediante "el Acto", el cual procede a reunirlas: "lo propio del Acto es disociar [la esencia y la existencia] para unirlas". Lavelle indica que hay que "invertir la relación clásica entre esencia y existencia" cuando se trata de seres libres; en efecto "la existencia es, si se quiere, esta aptitud real y hasta actual que poseo de darme a mí mismo mi esencia por un acto cuya realización depende de mí".

Las dos más completas y complejas doctrinas de la esencia en la época actual son las desarrolladas por Husserl y los fenomenólogos, y por Xavier Zubiri.

A las esencias en el sentido de la fenomenología nos hemos referido en el artículo sobre este movimiento y en varios otros de la obra presente (por ejemplo: ATENCIÓN, EIDÉTICA, EVIDENCIA, HUSSERL [EDMUND], INTUICIÓN, INTENCIÓN..., REDUCCIÓN). Nos limitaremos aquí a algunas indicaciones acerca del carácter de las esencias obtenidas por medio de la intuición esencial fenomenológica —hecha posible primero por la epojé (VÉASE) y luego por la reducción (v.) eidética—, y acerca de la naturaleza de las llamadas "ciencias eidéticas" o "ciencias de esencias".

Las esencias no son para la fenomenología realidades propiamente metafísicas. Pero no son tampoco conceptos (sea formales, sea objetivos), operaciones mentales, etc., etc. Son "unidades ideales de significación" —o "significaciones"— que se dan a la conciencia intencional cuando ésta procede a describir pulcramente lo dado. Las esencias en sentido fenomenológico son intemporales y aprióricas. Se distinguen, pues, de los hechos, que son temporales y aposterióricos — si bien Scheler ha hablado de "hechos fenomenológicos" (véase HECHO). Las esencias en las fenomenología son asimismo universales y hasta son a veces descritas como "universalidades". Sin embargo, en vez de ser "abstractos" son "concretos". En vista de esto, han recibido en ocasiones el

nombre de "universales concretos" — en un sentido distinto del de Hegel, aunque, según algunos autores, no necesariamente opuesto al de Hegel. Las esencias no poseen realidades o existencia, sino idealidad.

Las esencias de que hablamos pueden ser formales y materiales. Las primeras son esencias que no tienen contenido y que valen para todos los objetos tanto ideales como reales. Su estudio pertenece a las disciplinas formal-ontológicas. Las segundas son esencias con contenido limitado, referido a una esfera y válida solamente para esta esfera. Su estudio compete a las ontologías regionales. A las esencias materiales corresponden verdades esenciales "sintéticas", que no deben ser entendidas como particularizaciones de las verdades formal-ontológicas, sino como verdades regionales. La diferencia entre esencias formales y materiales no se funda en su naturaleza sino en el radio de su aplicación.

Las ciencias de esencias o ciencias eidéticas se distinguen de las ciencias de hechos o ciencias fácticas en que no se fundan en la experiencia. Por otro lado, las ciencias fácticas se fundan en ciencias eidéticas. Husserl ha hablado de ciencias eidéticas puras, como la lógica pura, la matemática pura, la teoria pura del tiempo, del espacio, del movimiento. En estas ciencias "ninguna experiencia como tal experiencia, es decir, como realidad, como conciencia que aprehende una existencia, puede emprender la función de la fundamentación". O, si se quiere, "toda ciencia de hechos o ciencia de experiencia tiene fundamentos esenciales teóricos en las ontologías eidéticas" *(Ideen,* § 9).

Tan difícil como exponer sumariamente la doctrina fenomenológica de las esencias es presentar en pocas palabras la doctrina de Zubiri sobre la esencia. Nos hemos referido a esta doctrina —que es una de las partes fundamentales, si no la parte fundamental, de la "filosofía primera", de dicho autor— en varios artículos de esta obra (Cfr. entre otros, SUBSTANVO, ZUBIRI [XAVIER]). Nos limitaremos aquí a algunas indicaciones.

Zubiri señala que ninguna de las teorías fundamentales sobre la esencia (la esencia como sentido o lo que hemos llamado "unidad ideal de significación" [Husserl; Cfr. *supra];* la esencia como concepto formal [Hegel]; la esencia como concepto objetivo [Leibniz y otros autores]; la esencia como correlato real de la definición [Aristóteles principalmente]) son satisfactorias, aunque cada una de ellas enuncia algo meritorio, aprovechable y, desde luego, importante sobre la esencia. Para llegar a una doctrina satisfactoria de la esencia hay que recorrer un largo camino que comienza con una acotación provisional. En ésta aparece la esencia bajo cinco respectos: como "momento de una cosa *real';* como "unidad primaria de sus notas"; como "unidad *intrínseca* a la cosa misma"; como unidad en tanto que "principio en que se fundan las demás notas (necesarias o no) de la cosa"; como la *verdad* de la cosa o "verdad de la realidad" *(Sobre la esencia* [1962], pág. 98). Para ver lo que cada uno de tales respectos significa hay que proceder: primero, a acotar "el ámbito de lo esenciable" o de *"las* cosas esenciables"; segundo, indicar cuáles son "las cosas esenciadas"; tercero, determinar en qué consiste formalmente la "esencia" de estas cosas (*op. cit.,* pág. 83). El ámbito de lo esenciable son las cosas reales (no las "cosas-sentido" ni las puras significaciones). El ámbito de lo esenciado es la realidad *simpliciter* o "la realidad verdadera".

Según Zubiri, la función de la esencia no es especificar la realidad, sino estructurarla (pág. 211). La esencia no es una realidad dentro de la cosa, sino que es la cosa misma en cuanto es tal cosa y en cuanto es real. La esencia se halla en realidades substantivas (véase SUBSTANTIVO), de modo que la realidad esenciada es la realidad substantiva. La esencia es un momento físico de la cosa: "un momento de la realidad substantiva en cuanto tal" (pág. 188). La esencia es un momento último de la substantividad. Posee un carácter entitativo individual y no es un "momento lógico". Como la realidad substantiva es "un sistema de notas constitucionales", averiguar cuáles son las notas esenciales equivale a averiguar cuál es el momento esencial del sistema de tales notas. En suma, la esencia es esencia de la substantividad, y no de la substancia.

Puede hablarse, según Zubiri, de esencias constitutivas y esencias quidditativas, pero la diferencia entre ellas no es que las primeras sean unidades comunes abstractas y las segundas sean realizaciones numéricas de tales unidades comunes abstractas. La diferencia en cuestión es "una diferencia dentro del mismo ejemplar numérico entre su esencia constitutiva y ese su momento físico de quiddidad" que es la "esencia quidditativa" (pág. 222). Por otro lado, las esencias quidditativas son, desde el punto de vista de la esencia física, momentos de las esencias constitutivas (pág. 225). Por eso "toda esencia constitutiva es entitativa y formalmente individual", de modo que "las diferencias individuales son siempre esenciales" (pág. 247). Queda así confirmado que la esencia es "un momento fundante de la substantividad" (págs. 264 y sigs.).

No siendo la esencia definición —ni correlato real de definición—, debe buscarse otro modo de "decir la esencia" que el proceso definitorio. Este modo es "la proposición esencial", la cual es distinta tanto de la definición metafísica como de la definición física. El lenguaje en el cual se expresa la esencia es "el estado constructo" donde se indican las notas esenciales como "notas-de" en tanto que fundadas en la unidad que es el "en" — la unidad esencial como momento absoluto "en las notas" esenciales.

La esencia puede ser considerada (Cfr. *supra)* como aquello por lo cual la realidad es tal cual es (la talidad) y como aquello por lo cual la realidad es real (la trascendentalidad). La talidad es la manera de estar construida la cosa real como "tal". La trascendentalidad es el modo como la cosa es "de suyo", de suerte que "esencia es absolutamente idéntico a realidad" (pág. 458). El examen de la esencia resulta ser con ello el examen del principio estructural de la realidad.

Sobre el problema de la esencia, el conocimiento de las esencias, la relación entre esencia y existencia, etc.: Jean Hering, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", *Jahrbuch für Philosophie und phanomenologische Forschung,* IV (1921), 495-593. — Román Ingarden, "Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens", *Jahrbuch,* etc., VII (1925), 125-304. — Maximilian Beck, *Wesen und Wert,* 2 vols., 1925. — W. Poli, *Wesen und Wesenserkenntnis,* 1936. — Etienne Gilson, *L'Être et l'Essence,* 1948, nueva ed., 1962 (trad. esp.: *El ser y la esencia,* 1951). — Stanislas Breton, *Essence et Existence,* 1962 [Initiation philosophique, 53]. — Algunas de las obras de los autores a los cuales nos

hemos referido con más detalle en el artículo presente (Hegel, Husserl, Santayana, Zubiri, etc.). Se hallan mencionadas en el texto. — Véase también la bibliografía de ESENCIALISMO y de EXISTENCIA. — Sobre la esencia en Aristóteles: C. Arpe, *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, 1938. — Emerson Buchanan, *Aristotle's Theory of Being*, 1962, especialmente págs. 30-50. — Véase también la obra de Zubiri mencionada *supra* y la bibliografía de *Ousía*. — Sobre esencia y existencia en la filosofía medieval, cristiana y musulmana: Stephan Schindale, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, 1900. — P. Mandonnet, "Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence", *Revue Thomiste*, XVIII (1910), 741-65. — M. D. Roland-Gosselin, "De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam", *Xenia Thom.*, III (1925), 281-8. — J. Paulus, "Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XV (1940-1942), 323-58. — É. Gilson, *op. cit. supra*. — M. Wittmann, "Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der arabischen Philosophie, *Festgabe zum 60. Geburtstage von Cl. Baeumker*, 1913, págs. 35 y sigs. — Max Horten, "Ein Hauptproblem der islamischen Philosophie", *Archiv für systematische Philosophie*, XXII (1916), 187-92. — A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, 1937. — Sobre la esencia en la filosofía moderna: Albert G. A. Balz, *Idea and Essence in the Philosophy of Hobbes and Spinoza*, 1918. — A. Rivaud. *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, 1906.

ESENCIA Y EXISTENCIA (DISTINCIÓN ENTRE). Véase ESENCIA, EXISTENCIA.

ESENCIALISMO. Este término ha sido forjado para designar las doctrinas filosóficas (más específicamente, doctrinas metafísicas y ontológicas) en las cuales se afirma que la esencia prima sobre la existencia, o que la esencia es previa a la existencia, o que la existencia se resuelve en esencia o se reduce a esencia.

El vocablo 'esencialismo' se ha aplicado sobre todo a las doctrinas que han sostenido el citado primado de la esencia frente a las doctrinas que sostienen, o se supone que sostienen, el primado de la existencia sobre la esencia o la anterioridad de la existencia a la esencia. En otros términos, el vocablo 'esencialismo' se ha usado como contrapuesto al término 'existencialismo' (VÉASE). Ejemplo de esencialismo en este sentido es la filosofía de Louis Lavelle (VÉASE). También se considera como ejemplo de esencialismo la filosofía de Georges Gusdorf. Sin embargo, este esencialismo sostiene que lo que precede a la existencia y la determina es la "esencia individual". Por esta razón el esencialismo de Lavelle y Gusford ha sido llamado por Paul Foulquié (véase obra *infra)* "existencialismo esencialista".

De un modo más general puede llamarse "esencialista" a la filosofía de Platón por cuanto hace de las esencias (como "Ideas" o "Formas") las "verdaderas realidades" o, si se quiere, las "verdaderas existencias".

Puesto que para San Agustín la *essentia* es equiparada con "lo que existe", algunos autores tienden a interpretar la filosofía de San Agustín —o por lo menos su teología— como "esencialista", pero consideramos aquí este término como poco apropiado.

Puede hablarse (con reservas) de un "esencialismo" en Ricardo de San Victor, en la medida por lo menos en que su definición de la existencia (VÉASE) se funda en la idea de esencia; en efecto, en el *sistere del exsistere*, se halla la esencia *de* donde procede el ser.

Se ha hablado en todo caso (Gilson) de un "esencialismo" de Avicena y del avicenismo por cuanto según Avicena la existencia es un accidente de la esencia. Es más discutible que pueda hablarse de un esencialismo en Duns Escoto. Sin duda que para este autor la esencia es la realidad de lo inteligible y que la metafísica es una ciencia de las esencias como realidades inteligibles. Sin embargo, aunque las esencias posean entidad, no puede decirse de ellas propiamente que son.

Puesto que Xavier Zubiri ha tratado amplia y sistemáticamente de la esencia como "momento último de la sustantividad" (véase ESENCIA), y ha considerado a la esencia entitativamente, puede preguntarse si su pensamiento debería ser calificado de "esencialista". Creemos que la respuesta es negativa a menos que se precise con detalle lo que Zubiri entiende por 'esencia'. Pero en tal caso el vocablo 'esencialismo' designaría una doctrina completamente distinta de los esencialismos o semi-esencialismos antes referidos. Que la "realidad esenciada" sea la "realidad substantiva" no autoriza a hablar de un esencialismo. La función estructurante de la esencia consiste en darle a la realidad "constitución". Pero ello es porque la realidad no se "reduce" a esencia (como ocurriría con el "esencialismo"), sino que se *constituye* "esencialmente".

En un cierto sentido (y con muchas reservas) puede calificarse de esencialista a la filosofía —o una parte de la filosofía— de Husserl. Ello, sin embargo, se debe simplemente a que en dicho autor la función de la conciencia intencional es la aprehensión de las esencias como significaciones y, en último término, la aprehensión de la esencia de la conciencia. Dada la tendencia de Husserl al "idealismo" es justificado, empero, no insistir demasiado en su "esencialismo". En todo caso, semejante esencialismo tiene un signo distinto de los usuales; mejor sería llamarlo "eidetismo".

Véase Paul Foulquié, *L'Existentialisme*, 1947, págs. 115-25 (trad. esp. *El existencialismo*, 1948). — F. Meyer, *Essentialism*, 1950. — Miguel Oromí, O. F. M., *Introducción a la filosofía esencialista*, 1961 *(Sophia* [Madrid], 10). — Para el "esencialismo" medieval véase E. Gilson, *L'Être et l'Essence*, 1948, nueva ed., 1962 (trad. esp.: E*l ser y la esencia*, 1951). — Para la doctrina de Zubiri véase *Sobre la esencia*, 1962, *passim.* — La contraposición entre "hechos" y "esencias" y entre "ciencias fácticas " y "ciencias eidéticas" es estudiada por casi todos los que han tratado del pensamiento de Husserl (VÉASE) y de la fenomenología (VÉASE); remitimos especialmente a Theodor Celms, *Der phänomenologische Idealismos Husserls*, 1928 (trad. esp.: *El idealismo fenomenológico de Husserl*, 1931, Cap. I.)

ESFERA. Lo que puede llamarse "metáfora de la esfera" (y metáforas similares, como la "metáfora de la circunferencia" y la "metáfora del círculo") ha sido frecuente en la literatura filosófica. Aparte la tradición oriental, a la cual nos referimos al final del presente artículo, puede decirse que ya desde los presocráticos, y muy en particular desde los pitagóricos, la esfera fue considerada como la más

perfecta de las figuras; resultaba, pues, casi inevitable referirse a ella cada vez que quería darse la imagen de la plenitud. El ejemplo más conocido es el de Parménides cuando concibió el ser como perfecto en todas sus "partes", comparable a una bien redondeada esfera: τετελεσμένον ἐστί πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγ−κιον ὄγκωι (Diels-Kranz, B. 8, 42-43), sin que pueda determinarse si esta famosa esfera parmenídea es concebida como una realidad material, o bien si el nombre σφαῖρος es solamente una imagen que pretende describir el carácter completo y perfecto del ser único e inmutable. Algunos autores suponen que Parménides fue llevado a esta concepción por el ejemplo de Jenófanes, aun cuando resulta todavía dudoso (como ya lo era en la Antigüedad) que este último filósofo concibiera a Dios en forma esférica. Entre los que se declaran por la afirmativa (apoyándose en la "tradición indirecta") se halla Olof Gigon en su libro *Der Ursprung der griechischen Philosophie* (1945, capítulo XXVIII); para Gigon es casi indudable que Jenófanes vio la esfera como la forma que más se parece a la realidad divina y, por lo tanto, que concibió a Dios esféricamente, σφαιροειδής. Otro ejemplo es el de Empédocles. Para este pensador, Dios es una esfera por doquier igual a sí misma y por doquier sin límites —"realidad esferoide llena de alegre orgullo en su dominador reposo" (vertimos μονίηι por 'en reposo' y no, como Diels, por 'en soledad', siguiendo las indicaciones de Werner Jaeger en su libro *The Theology of the Early Greek Philosophers,* 1947, capítulo VIII)—: πάντοθεν ἶσος καὶ παμπαν ἀπ−είρων Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίηι περι−ηγὲι γαίων (Diels-Kranz, B. 28); la esfera es, según Empédocles, la imagen del mundo cuando el Amor lo penetra enteramente, la etapa final que ha de volver necesariamente. Pero los anteriores son sólo algunos de los ejemplos que pueden presentarse. De un modo o de otro aparece la metáfora de la esfera en los pitagóricos, en Platón (por ejemplo, en *Tim.*, 39 D), en Plotino (especialmente bajo la forma de las esferas espirituales, σφαῖρα νοητή), en los neoplatónicos y neopitagóricos y, en general, en todas aquellas tendencias en las cuales la idea de lo completo, de lo acabado, de lo perfecto, de lo pleno, resulta predominante. Aparece asimismo en muchos autores árabes y en varios escolásticos medievales.

En el uso hecho de tal imagen merece destacarse la comparación de Dios con una esfera (también con un círculo) infinita cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no se halla en parte alguna. La comparación se halla en el *Corpus Hermeticum* o, mejor dicho, en el *Liber XXXIV Philosophorumm* (ed. Clemens Baeumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* [1928], págs. 207-14), un "libro pseudo-hermético" del siglo XII. La fórmula en que aparece y la más frecuentemente citada es: *Deus est sphaera cujus centrum unique, circumferentia nusquam.* Georges Poulet (trabajo citado *infra)* hace observar que esta definición de Dios debe considerarse en relación con otras 23 definiciones de Dios, las cuales forman un conjunto coherente. Son especialmente importantes las tres primeras definiciones: (1) *Deus est monas monadem gignens et in se reflectens suum ardorem* (Dios es una mónada engendradora de una mónada y reflejando en sí su propio ardor); (2) La definición de Dios como esfera antes mencionada; (3) *Deus est totus in quolibet sut* (Dios se halla entero en cualquier parte de sí mismo). La definición de Dios como "esfera" (o definición segunda en la serie mentada) fue utilizada, entre otros autores, por Alano de Lille. Santo Tomás la menciona en *De ver.,* q. 2, a3 obj. 11 y ad. 11, así como en III *Contra Gent., c.* 17 y en *In lib. de din. nom.,* c. 7, lect. Esta tradición se halla en el origen de la célebre frase de Pascal: "La divinidad es una esfera cuyo centro se halla dondequiera y la circunferencia en ninguna parte" *(Pensées, e*d. Brunschvicg, II, 72; c. M. de Gandillac, "La Sphère infinie de Pascal", *Revue d'Histoire de la philosophie et d'Histoire générale de la civilisation,* XXXIII [1943], 32-45). Pascal la tomó probablemente de una edición anotada de Montaigne, pero la idea se encuentra en muchos autores: en Leibniz, en Rabelais, en Tauler, en Eckhart, en Nicolás de Cusa, en Kepler, en Weigel, en H. More, en F. M. van Helmont, en Böhme, en la mística cabalística del Renacimiento y de finales de la Edad Media. Dietrich Mahnke, que ha investigado exhaustivamente este problema en su libro *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (1937; reimp., 1963) indica que desde sus orígenes en los himnos órficos hasta la mística matemática de von Hardenberg (Novalis), con su idea de la *Sphäroidik* o de las esferas místicas, la metáfora de la esfera y en muchos casos la comparación citada de la divinidad con una esfera infinita sin centro aparece prácticamente en todas las manifestaciones de lo que llama *la mística geométrica.* Por lo tanto, además de los autores citados y las corrientes referidas, en los cabalistas en general, en muchos autores idealistas como Fichte, Schelling, Oken y muy especialmente von Baader. Se halla también (lo que no menciona Mahnke) en la detallada elaboración de la noción de esfera en la teoría de la luz (VÉASE) de Roberto Grosseteste. Según Georges Poulet ("Le symbole du cercle infini dans la littérature et la philosophie", *Revue de Métaphysique et de Morale,* Año LXIII [1959], 257-75, recogido en el libro del mismo autor: *Les métamorphoses du cercle,* 1961), págs. 1-31, la imagen aquí estudiada, o reflejos de la misma, se encuentra en Pedro Aureol *(Commentarii in Primum Librum Sententiarum Pars Prima,* 1956), en Juan Gerson *(Tractatus super Magnificat),* en Suso *(Vita)* y, desde luego, en el Pseudo-Dionisio *(De div. nom., 5).* También se halla, según Poulet, en el poeta español Alonso de Bonilla (siglo XVII), en Marsilio Ficino, Campanella, Bruno, Ramus, Paracelso, Kepler, Boehme, Kircher, Leibniz, los platónicos de Cambridge, los "poetas metafísicos" ingleses y el místico español Juan de los Angeles.

Relacionada con la idea de la esfera —de la "esfera eterna"— y del círculo —del "círculo infinito"— se halla la idea del movimiento circular como el más perfecto de los movimientos, idea que ocupa un lugar central en la cosmología aristotélica y en la ontología clásica del movimiento. Cierto que ambas ideas se oponen en un punto capital: en la primera hay la noción de infinitud, mientras que en la segunda se subraya la finitud. Sin embargo, pueden relacionarse en tanto que en ambas se aboga por una imagen de lo esférico y de lo circular como perfecto.

La idea de la esfera es una de esas ideas que persisten durante largo tiempo, no sólo por transmitirse de unos autores a otros, sino también porque se le "ocurren", por así decirlo naturalmente, al espíritu humano cada vez que intenta comprender lo incomprensible y, sobre todo, cada vez que intenta hallar en una representación figurada la imagen de lo que es difícil, si no imposible, expresar en palabras. Por tal razón la imagen de la esfera es propia en particular de las direcciones místicas, sin que ello signifique, como hemos podido advertir por los autores citados, que se reduzca siempre a ellas.

Hemos indicado que nos referiríamos a la tradición oriental. También en ella se encuentra, en efecto, la metáfora de la esfera *o metáforas relacionadas con ella.* Un ejemplo es la metáfora taoísta de la rueda cósmica cuyos movimientos debe seguir, sin inmutarse, el Sabio, pues solamente así será completamente libre, lo que significa que será uno con el Todo. El Sabio, dice Chuang-tse en el *Nan-Hoa-Chen-King,* debe situarse frente a la realidad como si ocupara el centro de una circunferencia, con el fin de abarcar con una mirada la totalidad de lo real. Desde tal centro, en efecto, cuanto los hombres comunes distinguen aparece religado y unido; las oposiciones se desvanecen y los estados sucesivos de la realidad no son más que fases de ella. El centro de la Gran Circunferencia, que es a la vez el centro de la Gran Rueda Cósmica, es el lugar donde se encuentra la Norma. En torno a ella gira todo o, mejor dicho, ella es el Todo. Podemos, pues, equiparar estas metáforas taoís-tas con la metáfora occidental de la esfera infinita aun sin olvidar que los supuestos que han impulsado a cada una de las grandes culturas a inventar y a usar semejantes imágenes son muy distintos.

ESOTÉRICO. El término 'esotérico' se usa en un sentido restringido y en un sentido general. En el primer sentido se aplica sobre todo a algunas de las filosofías y de las escuelas de filosofía griegas. Dentro de este sentido, 'esotérico' se entiende de dos maneras. Por un lado (Cfr. Cicerón, *De fin, IV,* 12: ".. .quia *duo genera líbrorum sunt, unum populariter scriptum, quod appellabant, alterum limatius, quod in commentariis reliquerunt, non semper idem dicere uidentur, nec in summa tamen ipsa aut uarietas est ulla apud hos quidem quos nomiuaui, aut inter ipsos dissensio"),* se califican de esotéricas ciertas doctrinas filosóficas que se dictan para la enseñanza interior de una determinada escuela. Opuestas a ellas se hallan las doctrinas exotéricas, destinadas al público y generalmente manifestadas por escrito. Por otro lado, se califican de esotéricas ciertas doctrinas que se suponen deben comunicarse solamente a los iniciados. En tal caso, 'esotérico' significa 'oculto' o 'secreto'. En muchas ocasiones, además, la trasmisión de la doctrina va ligada a las prácticas rituales de un culto y a la comunicación de doctrinas de índole profética o adivinatoria. Ahora bien, se ha discutido mucho en qué sentido debe entenderse el término 'esotérico' cuando se aplica a varios filósofos y escuelas filosóficas griegos. Algunos autores, apoyándose en testimonios antiguos (Diógenes Laercio, Clemente de Alejandría), mantienen la opinión de que por lo menos doctrinas como las de los pitagóricos y las de Platón tienen una parte esotérica en el sentido de lo secreto y oculto. Otros van más lejos y mantienen que la conocida distinción de los escritos de Aristóteles entre escritos esotéricos (o también acroamáticos), tales como los que constan en los libros de la filosofía primera o metafísica, y escritos exotéricos o comunes, tales como los que constan en el *Organon,* coincide con la distinción entre lo oculto y lo público. Los fundamentos de esta opinión son diversos. Unos son de carácter textual y se apoyan en los varios pasajes del propio Aristóteles (por ejemplo: *Eth. Nic.,* I, 13, 1102 a 26; *Met.,* N 1, 1076 a 28; *Pol,* III, 6, 1278 b 31), donde el filósofo emplea expresiones tales como ὑπὸ τῶν ἐξωτ ερικῶ᾽ λόγων, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων y ἐν τοῖς ἐξ–ωτερικοῖς λόγοις. Otros son de carácter sociológico y se basan en la tesis de que la trasmisión del pensamiento filosófico en Grecia siguió vías distintas de las modernas. Otros son de índole tradicional y se fundan en el hecho de que el término 'esotérico' fue muy empleado en el sentido de 'secreto' en la época helenística (comentaristas de Aristóteles, Diógenes Laercio, Plutarco, neoplatónicos, etc.) y que ello no hacía sino reiterar lo que era ya común en la época de Platón y de Aristóteles. En cambio, algunos autores (como, por ejemplo, George Boas) han manifestado que ninguna de las razones anteriores es suficiente para mantener el sentido de 'esotérico' como 'secreto' y que la distinción entre 'esotérico' y 'exotérico' debe entenderse únicamente en el sentido apuntado al comienzo de este artículo. Boas declara a tal efecto que los textos de Plutarco (Vit. *Alex.,* VII, 3), de Aulio Gelio (Noct. *Att.,* XX, v), de Temistio (Sobre la *Phys.,* 217 b 31), de Cicerón *(De finibus,* V, iv) y otros no permiten inducir sino la existencia de dos maneras de manifestación filosófica: la del lenguaje popular, accesible al público, y la del lenguaje filosófico técnico, mejor fundamentado que el anterior, pero no más secreto. El sentido de 'esotérico' en las antiguas escuelas filosóficas griegas es, pues, objeto de debates, que alcanzan inclusive a la famosa *Carta VII* (341 C-E), de Platón, donde el filósofo se refiere a la dificultad y hasta imposibilidad de comunicación de ciertas doctrinas.

En un sentido *general,* el término 'esotérico' ha venido a tener casi enteramente la significación de 'secreto', Oculto', 'apto solamente para los iniciados'. Se ha formado a base de ello el vocablo 'esoterismo', que significa no solamente una cierta *clase* o *forma* de saber, sino una cierta actitud frente al propio saber, pues supone la distinción entre un saber vulgar, popular, superficial y poco adentrado en la verdadera naturaleza de lo real, y un saber auténtico, único que se reserva para el elegido, el sabio, el adivino, el profeta. La trasmisión de este saber auténtico es considerada por los partidarios del esoterismo como algo perjudicial, tanto para el propio saber como para los hombres que no pueden resistirlo, ya que paraliza su vida y la acción en la que se supone consiste la vida de los no iniciados.

ESPACIO. En la filosofía antigua el problema del espacio fue discutido con frecuencia al hilo de la oposición entre lo lleno, τὸ πλέον y lo vacío, τὸ κενόν. Desde cierto punto de vista, esta oposición es paralela a la que existe entre la materia y el es-

pació. Desde otro, es paralela a la que existe entre el ser y el no ser. A veces los dos puntos de vista se hallan mezclados; a veces, separados. A menudo es difícil precisar dónde empieza o dónde termina el paralelismo. La razón de esta variedad y a la vez de esta imprecisión radica en la dificultad de dar una interpretación unívoca a las cosmologías helénicas, especialmente a las de los presocráticos. Tomemos dos ejemplos: Parménides y Demócrito. Al negar que se pueda hablar del no ser, Parménides niega al mismo tiempo que se pueda hablar del vacío: lo único que hay, y de que puede hablarse, es el ser, y el ser es enteramente lleno. Mas este ser lleno puede ser, entre otras cosas, la materia compacta, o el espacio. Al afirmar que existe el vacío, Demócrito afirma a la vez que puede hablarse en cierto modo del no ser; tanto los átomos como el vacío existen, ya que de otra suerte no podría haber movimiento, pero son dos distintas formas de existencia que parecen equivaler respectivamente a la materia y al espacio.

Mayores precisiones sobre la noción de espacio *como tal* se encuentran en Platón, aun cuando este autor ha tratado el problema solamente en un pasaje de sus obras (Tim., 52 A sigs.), y este pasaje es susceptible de varias interpretaciones. Según Platón, hay tres géneros de ser: Uno, que es siempre el mismo, increado e indestructible, invisible para los sentidos, que nada recibe de fuera ni se transforma en otra cosa: son las formas o las ideas. Otro, que está siempre en movimiento, es creado, perceptible para los sentidos y la opinión, y siempre llegando a ser en un lugar y desapareciendo de él: son las cosas sensibles. Otro, finalmente, que es eterno y no susceptible de destrucción, constituye el habitáculo de las cosas creadas, es aprehendido por medio de una razón espuria y es apenas real: es el espacio, χώρα. Formas (o ser), devenir y espacio han existido, según Platón, antes de la existencia del cielo. El espacio, además, ha tomado las formas de los elementos. Por eso, como indica A. E. Taylor en su comentario al *Timeo,* el nombre 'espacio', χώρα, se da a lo que luego es definido como receptáculo. Como el espacio carece de figura, las definiciones que pueden darse de él son, al parecer, solamente negativas: es lo que propiamente no es, sino que únicamente es llenado. Ahora bien, el problema que se plantea al respecto, y que ha ocupado desde muy pronto la atención de los comentaristas del filósofo, es el de si, en tanto que vacío receptáculo, el espacio no debe ser también el lugar donde se hallan las Formas. Platón parece negar que esto sea posible. Las Formas no están propiamente hablando en ninguna parte: la negatividad del espacio no lo convierte en aquello en lo cual están todas las realidades, incluyendo las Formas, sino más bien en un ser "intermedio" entre las Formas y las realidades sensibles. El espacio en cuanto receptáculo puro es un "continuo" sin cualidades. El espacio es un "habitáculo" y nada más; no se halla ni en la tierra ni en el cielo (inteligible), de modo que no puede decirse de él que "existe".

Puesto que el espacio es concebido por Aristóteles como "lugar", remitimos al artículo sobre este concepto (V. LUGAR) para la influyente doctrina aristotélica. Agreguemos aquí sólo que sí el "lugar" aristotélico merece ser llamado "espacio", lo es únicamente en tanto que equivale a un "campo" donde las cosas son particularizaciones. En parte, las cosas están hechas, según Aristóteles, de "espacio", pero ello no significa que sean —como en Descartes (Cfr. *infra)*— modos de un continuo espacial. En rigor, mejor que decir que las cosas están hechas en parte de "espacio" es decir que el espacio "emana" de las cosas. Puesto que, de acuerdo con el concepto de "lugar", no es posible concebir las cosas sin *su* espacio, el espacio no puede ser mero receptáculo vacío. Hay, pues, una diferencia fundamental entre la doctrina aristotélica y la doctrina platónica al respecto. Hay también una diferencia básica entre la doctrina aristotélica y la atomista. Los atomistas concibieron el espacio como "lo vacío"; el espacio no es una cosa, pues únicamente los átomos son "cosas". Pero gracias al espacio puede concebirse el movimiento; este último es desplazamiento de las "cosas" o átomos en el "no ser" o "vacío" espacial. Por eso De-mócrito llamó al espacio indistintamente "vacío", τὸ κενόν , "nada" τὸ μὴ ὀν, e "infinito" τό ἀπειρόν (Simplicio, in *de caelo comm.,* 195, I; obsérvese, sin embargo, que el nombre usado por Simplicio al efecto es el mismo nombre aristotélico de τόπος, "lugar").

S. Sambursky *(The Physical World of Late Antiquity* [1962], págs. 2 y sigs.) recuerda que las principales concepciones sobre el espacio después de Aristóteles fueron descritas por Simplicio *(In phys. comm.).* Entre estas concepciones se destacan dos. Una se debe a Teofrasto, el cual propone considerar el espacio no como una realidad en sí misma, sino como "algo" definido mediante la posición y orden de los cuerpos. Esta concepción del espacio, comenta Sambursky, es similar, si no idéntica, a la idea relacional del espacio propuesta por Leibniz en su polémica con Clarke (Cfr. *infra).* La obra se debe a Estratón de Lámpsaco, el cual propone considerar el espacio como una realidad equivalente a la totalidad del cuerpo cósmico. El espacio es "algo" completamente vacío, pero siempre llenado con cuerpos (la idea de Estratón de Lámpsaco es, indica Simplicio, la misma que la de muchos "platónicos") . Esta concepción del espacio, comenta Sambursky, es similar, si no idéntica, a la idea del espacio como un "absoluto" propuesta por Clarke y, según la mayor parte de intérpretes, por Newton.

Según Sambursky, todas las concepciones del espacio durante la época helenística fueron variaciones de las ideas propuestas por Teofrasto o por Estratón de Lámpsaco. Sin embargo, no parece que pueda descartarse la concepción aristotélica del espacio como "lugar", la cual fue admitida por autores que en otros respectos se adhirieron a concepciones no aristotélicas. Por ejemplo, Plotino declara que el lugar puede concebirse como un intervalo (en cuanto "intervalo vacío"). En este sentido el lugar es una "realidad incorpórea" *(Enn.,* IV, iii, 20). Así, Plotino parece seguir en este punto a Platón. Pero Plotino señala también que todo tiene su "lugar propio" *(Enn.,* IV, viii, 2). Así, Plotino parece seguir aquí a Aristóteles. Lo que Plotino reprocha a Aristóteles es haber distinguido entre el "lugar" y el "donde"; en rigor, siempre que indicamos un "donde" indicamos un "lugar" (Enn., VI, i, 14). Por otro lado, la concepción estoica del espacio se distingue de la

aristotélica en cuanto que los estoicos concibieron el espacio como un "continuo" dentro del cual hay "posiciones" y "órdenes" de los cuerpos. Pero se aproxima a la aristotélica por cuanto las disposiciones de los cuerpos engendran los distintos "lugares" en que se encuentran, o pueden encontrarse. Combinaciones de las doctrinas platónica, estoica y (en menor proporción) aristotélica se hallan en autores como Siriano (VÉASE) y Damascio (VÉASE). El espacio es para estos autores como una especie de "matriz" dentro de la cual se halla la posibilidad de las diversas "posiciones" de los cuerpos y de las relaciones entre los cuerpos.

Durante la Edad Media, y especialmente entre los escolásticos, las ideas sobre la naturaleza del espacio se fundaron en nociones ya dilucidadas en la filosofía antigua. Uno de los principales problemas planteados fue el de la dependencia o independencia del espacio respecto a los cuerpos. La opinión que predominó fue la aristotélica: la del espacio como lugar. Ello no significa que no se distinguiera entre varios nociones de espacio. Una distinción importante fue la establecida entre espacio real y espacio imaginario. El espacio real es finito, teniendo los mismos límites que el universo de las cosas. El espacio imaginario —el que se "extiende" más allá de las cosas actuales o, mejor dicho, el que se piensa como "conteniendo" otras cosas posibles— es potencialmente infinito. El espacio imaginario es a veces identificado con el vacío puro. El espacio real es el espacio *de* los cuerpos. Puede pensarse o como algo "real" o como algo puramente "mental" o (según indicó Suárez en *Disp. Met.,* LI) como una abstracción mental *cum fundamento in re.* Por otro lado, muchos escolásticos distinguieron entre tres nociones: la de *locus,* la de *situs y* la de *spatium.* El *locus* es el τόπος aristotélico, el cual es definido por Santo Tomás, siguiendo la fórmula del Estagirita (véase LUGAR) como *terminus immobilis continentis primum.* El *situs* es la disposición de las partes del cuerpo en "su" lugar. El *spatium* es la distancia entre dos puntos, es decir, el intervalo ("vacío").

Las doctrinas modernas sobre la noción de espacio son tan abundantes y complejas que aun una selección como la que va a efectuarse a continuación es insuficiente para dar cuenta debida de ellas. Las teorías aristotélicas y escolásticas subsisten en varios autores. Además, conceptos derivados de la escolástica se hallan inclusive en quienes se opusieron a dicha tendencia. Pero hay cambios fundamentales en la noción de referencia. Uno de ellos se rastrea ya en la cosmología del Renacimiento. Concetta Orsi ha escrito al respecto: "En vez de la idea de un espacio que abarca y comprende en sí *los lugares* como elementos particulares, de un espacio concebido esencialmente como límite y determinación exterior de los cuerpos, aparece la idea de un espacio entendido como extensión homogénea e indiferenciada, que constituye el supuesto de los sucesivos desarrollos de la geometría y de la física moderna." *(Il problema dello spazio. I. Dal Rinascimento a Kant,* s/a. [1957], pág. 34). Ejemplo característico de tal sustitución es la concepción de Bernardino Telesio. Contribuyeron también a la misma Tommaso Campanella y Francisco Patrizzi (este último en su obra *Panarchia,* 1591). Pero las nuevas ideas sobre el espacio no son todavía una interpretación filosófica del mismo; en algunos casos, además, son la reformulación de ideas acerca del espacio mantenidas por Demócrito y Platón, a diferencia de, y en contraste con, las ideas del espacio como "lugar" defendidas por los escolásticos. A continuación indicaremos qué cuerpo fueron tomando dichas ideas y las diversas interpretaciones filosóficas dadas por algunos pensadores modernos.

Filósofos y hombres de ciencias tendieron cada vez más a concebir el espacio como una especie de "continente universal" de los cuerpos físicos. Este espacio tiene varias propiedades, entre las cuales destacan las siguientes: el ser homogéneo (es decir, el ser sus "partes" indiscernibles unas de otras desde el punto de vista cualitativo) ; el ser isotrópico (el tener todas las direcciones en el espacio las mismas propiedades); el ser continuo; el ser ilimitado; el ser tridimensional, y el ser homoloidal (el que una figura dada sea matriz de un número infinito de figuras a diferentes escalas, pero asemejándose unas a otras). Esta idea del espacio corresponde por un lado al modo como se conciben las propiedades espaciales en la geometría euclidiana y por otro lado a la concepción del espacio como infinito.

Ahora bien, las discusiones filosóficas sobre el espacio fueron numerosas. La idea de espacio juega un papel determinante en la filosofía cartesiana. El espacio es para Descartes *res extensa,* cuyas propiedades son la continuidad, la exterioridad (el ser *partes extra partes),* la reversibilidad, la tridimensionalidad, etc. A la vez, la *res extensa* constituye la esencia de los cuerpos *(Regulae,* XIV; *Meditationes,* V; *Princ. Phil,* II, 4, 9, 11, 12, 13, 14, 15). Una vez se ha despojado a los cuerpos de todas las propiedades sensibles (siempre cambiantes) queda de ellos la extensión; "la naturaleza de la materia o del cuerpo tomado en general, no consiste en ser algo duro, pesado, o coloreado, o algo que afecte nuestros sentidos de algún otro modo, sino el ser una substancia extendida en longitud, anchura y profundidad" *(Princ. Phil,* II, 4). Así, la substancia corporal solamente puede ser conocida claramente por medio de la extensión *(ibid.,* II, 9). Es cierto que Descartes introduce las nociones de lugar y situación. Pero la función que tienen estas nociones es distinta de la que tienen en la escolástica. El lugar indica la situación o modo como un cuerpo se orienta. Pero ambos "se hallan" en el espacio en tanto que pura extensión. El espacio es conocido *a priori,* con perfecta claridad y distinción; la extensión en que consiste el espacio es perfectamente transparente. Esta extensión no es "sensible"; es, pues, como señalaba Malebranche, "inteligible" (*Entretiens sur la Métaphysique,* I viii [también ix y x]). La idea del espacio sin límites es, escribe Malebranche, "necesaria, eterna, inmutable, común a todos los espíritus, a los ángeles, al propio Dios"; no es posible "separarse de ella o perderla enteramente de vista". Para Spinoza, la substancia extensa "es uno de los atributos infinitos de Dios" *(Eth.,* I, prop. xv, sch.). La extensión "es un atributo de Dios, esto es, Dios es cosa extensa" *(ibid,* II, prop. ii); "el modo de la extensión y la idea de este modo son una y la misma cosa, si bien expresada de dos distintas maneras" *(ibid.,* II, prop. vii, sch.). En todas estas interpretaciones filosóficas, el espacio aparece como

una realidad substancial o, como Kant dirá luego, como "cosa en sí". Estas interpretaciones encajaban con las ideas de los llamados (por Berkeley) "filósofos mecánicos", es decir, con las ideas de quienes mantenían que hay ciertas propiedades de los cuerpos físicos que son "primarias", siendo la extensión una, si no la principal, y a veces la única, de ellas), a diferencia de las propiedades, o cualidades, secundarias, percibidas por los sentidos. De algún modo puede calificarse de "racionalistas" a todas estas interpretaciones de la noción de espacio. La mayor parte de ellas pueden ser calificadas asimismo de "realistas". Pero no todas las interpretaciones "racionalistas" y "realistas" son del tipo de las antes reseñadas, ni todas las interpretaciones "racionalistas" son "realistas" o viceversa. La teoría de Malebranche, por ejemplo, apunta a un cierto "idealismo". Teorías claramente "idealistas" como la de Leibniz (Cfr. *infra)* son a la vez "racionalistas". Y no pocas teorías empiristas son "realistas".

Ayudaría no poco poder clasificar las interpretaciones modernas de la noción de espacio en racionalistas y empiristas, y considerar que mientras las primeras fueron defendidas sobre todo por "filósofos continentales", las segundas fueron defendidas por "filósofos insulares" (ingleses o irlandeses). Por desgracia, el cuadro histórico es harto más complicado.

Podemos considerar la teoría de Locke como empirista (siempre que no olvidemos las fuertes tendencias racionalistas que hay en el pensamiento lockiano). Locke se interesa sobre todo por el problema del origen de la idea del espacio. Esta idea es obtenida por medio de la vista y del tacto. Forma una "idea simple", con sus "modos" (distancia, capacidad, inmensidad, etc.) *(Essay,* I v). Locke distingue entre la extensión y el cuerpo. Los cuerpos son sólidos y extensos, teniendo partes separables y movibles en diferentes modos, en tanto que la extensión es solamente el espacio que se halla entre las extremidades de estas partes sólidas coherentes *(ibid.,* II xiii 11). La extensión no incluye solidez, ni resistencia al movimiento del cuerpo *(ibid.,* II xiii 12). Las partes del espacio puro "son inseparables unas de otras, de modo que la continuidad no puede ser separada ni real ni mentalmente" *(ibid.,* II xiii 13). Las ideas de Locke al respecto tienen una consecuencia: que aunque la noción de espacio tiene origen empírico, el espacio es concebido como algo "en sí". Ello se comprende cuando se tiene presente que Locke insistió grandemente en la diferencia entre cualidades primarias y secundarias (véase CUALIDAD); la extensión y sus modos es una cualidad primaria y, por lo tanto, constituye una de las "propiedades mecánicas" que subyacen a las propiedades sensibles. Puede concluirse que las opiniones de Locke son psicológicamente empiristas, pero ontológicamente "racionalistas" y "realistas". Berkeley lo puso claramente de relieve. Considerar el espacio como una "cualidad primaria" es suponer que el espacio existe con independencia del ser percibido. Pero si ser es ser percibido (V. ESSE EST PERCIPI), el espacio es una idea, lo mismo que las cualidades secundarias como el color, el sabor, etc. Ello no significa que el espacio sea una ilusión; el espacio es una realidad — o, mejor, una "idea real". Pero decir "el espacio existe" no es decir que hay algo que trascienda el ser percibido o la posibilidad de ser percibido. Tenemos aquí una concepción a la vez empirista, fenomenista e idealista del espacio. Pero el empirismo de Berkeley es, como se ve, harto distinto del de Locke; de hecho, exactamente inverso al de Locke. En cierto sentido, hay más similaridades, por un lado, entre Descartes y Locke, y, por el otro, entre Berkeley y Leibniz (Cfr. *infra)* de las que hay entre Descartes y Leibniz, y Locke y Berkeley.

La discusión sobre la naturaleza del espacio fue (junto con la discusión sobre la naturaleza del tiempo (VÉASE) muy movida durante la segunda mitad del siglo XVII y primer tercio del siglo XVIII. Aunque muchos autores contribuyeron a estas discusiones, suelen centrarse en torno a la polémica entre Newton (y Clarke) y Leibniz. Ciertos autores mantuvieron posiciones distintas de las de los mencionados autores; otros, en cambio, se aproximaron grandemente a ellos y hasta los precedieron. Es singularmente el caso de Gassendi, el cual manifestó una idea del espacio similar a la newtoniana (Cfr. *Syntagma philosophicum,* pars II sect. i, lib. II, c. i). Indicaremos a continuación las líneas esenciales de la polémica.

Newton definió el espacio del siguiente modo: "El espacio absoluto, en su propia naturaleza, sin relación con nada externo, permanece siempre similar e inmóvil. El espacio relativo es una dimensión movible o medida de los espacios absolutos, que nuestros sentidos determinan mediante su posición respecto a los cuerpos, y que es vulgarmente considerado como espacio inmovible" *(Principia,* escolio a la def. viii). La interpretación más corriente de estas fórmulas es la siguiente: el espacio es para Newton una medida absoluta y hasta una "entidad absoluta". Puesto que las medidas en el espacio relativo son función del espacio absoluto, puede concluirse que este último es el fundamento de toda dimensión espacial. En el Escolio General de los *Principia,* Newton indica que aunque Dios no es espacio, se halla dondequiera, de modo que constituye el espacio (y la duración). El espacio y el tiempo son, así, *sensoria Dei,* órganos sensoriales de la divinidad, como manifestó Henry More al dar a estas ideas un fundamento teológico (y el propio Newton en *Opticks,* query 28). Esta idea del espacio fue rechazada por Berkeley (por los motivos antes apuntados), por Huygens y por Leibniz — como más tarde, por Ernst Mach. Fue defendida, en cambio, por Clarke, especialmente en su correspondencia con Leibniz. Ahora bien, antes de dar mayor información sobre esta polémica, diremos unas palabras sobre la posibilidad de otra interpretación de las ideas newtonianas.

Stephen Toulmin ("Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion. I", *The Philosophical Review,* LXVIII [1959], 1-29; *ibid.,* II, 203-27) alega que no es en modo alguno evidente que Newton mantuviera una concepción del espacio como cosa, entidad o realidad absolutas. Aunque la letra del "Escolio" a la definición viii pudiera dar pie a esta interpretación, el modo como las ideas newtonianas son aplicadas en los *Principia* y, sobre todo, la estructura lógica de los *Principia* la hacen dudosa. Dentro de semejante estructura, la concepción newtoniana del espacio (así como las del tiempo y el movimiento) tiene, según Toulmin, un carácter claro: es una definición operacional. Así, la distin-

ción entre espacio matemático y espacio sensible no es empírica; no se distingue entre dos series de cosas (una estacionaria y la otra móvil), sino entre dos posibles series de operaciones. "El espacio y el tiempo absolutos — escribe Toulmin— no son, según ello, las más perfectas medidas que pudieran concebirse, sino más bien ideales teóricos respecto a los cuales todas las medidas relativas son aproximaciones mejores o peores." La interpretación exclusiva o casi exclusivamente "teológica" de las concepciones de Newton se debe primariamente a haberse confundido éstas con las ideas de algunos de sus seguidores, tales como Clarke y Joseph Rawson (este último en su obra *On the Real Space or the Infinite Being*, 1702). En suma, el famoso escolio no tiene un contenido teológico, sino dinámico.

Toulmin se funda para interpretar las ideas de Newton en lo que éste hace más bien que en lo que éste dice, de acuerdo con la máxima einsteiniana: "Para saber algo sobre los métodos usados por los físicos teóricos hay que atenerse al siguiente principio: no prestar atención a lo que dicen, sino a lo que hacen." Ahora bien, es un hecho que los que se opusieron a Newton no entendieron las definiciones de éste como definiciones operacionales, sino como definiciones reales. Y aunque es verdad que Berkeley y Leibniz parecen tomar más en consideración lo que sobre el espacio dijeran Clarke y Rawson, es también cierto que toman a estos autores como representando la opinión newtoniana. Y lo que importaba de ésta era la concepción del espacio como realidad absoluta y fundamento de toda medida. Newton representaba, pues, aquí la idea del espacio como realidad en sí, independiente en principio de los objetos situados en él y de sus movimientos: los movimientos son relativos, pero el espacio no lo es. El espacio no era concebido como un accidente (ni siquiera como un "accidente esencial") de las substancias; no es que los cuerpos fueran espaciales, sino que se movían en *el* espacio. Contra ello manifestó Leibniz su opinión famosa: el espacio no es un absoluto, no es una substancia, no es un accidente de substancias, sino una relación. Sólo las mónadas son substancias; el espacio no puede ser substancia. Como relación, el espacio es un orden: el orden de coexistencia — o, más rigurosamente, el orden de los fenómenos coexistentes. El espacio no es real, sino ideal. Mientras Clarke mantenía que el espacio es real, que "no se halla limitado por los cuerpos, sino que existe igualmente dentro de los cuerpos y sin ellos" ("Cuarta respuesta" a Leibniz en la *Correspondencia Leibniz-Clarke),* Leibniz sostenía (y repetía) que el espacio es un orden de existencia de las cosas en su simultaneidad; que no hay espacio real fuera del universo material; que el espacio es en sí mismo una cosa ideal, lo mismo que el tiempo ("Respuesta a la citada 'Cuarta respuesta' ").

No obstante el fuerte componente teológico de las opiniones de los "newtonianos", éstos fueron llamados "matemáticos", en tanto que los partidarios de Leibniz (y de Wolff) fueron llamados "metafísicos". Euler, por ejemplo, defendió a Newton como "matemático". Pero sería erróneo imaginar que hubo solamente en esta época las dos opiniones mencionadas: el espacio como algo real (y aun absoluto) y el espacio como algo ideal. Así, Boscovich (v.) examinó el problema del espacio (y, como todos los autores citados, del tiempo) a la vez como realidad y como idealidad: lo primero es el espacio como es, y lo segundo el espacio como es conocido (y, sobre todo, medido). Ahora bien, la más famosa teoría sobre el espacio formulada poco después de Boscovich es la de Kant. Este filósofo trata de explicar el modo como la noción de espacio es usada en la mecánica newtoniana sin por ello adherirse a la concepción realista de Clarke y otros. Precedido por las especulaciones de autores como Tetens y Lambert, Kant siguió primero las orientaciones leibnizianas. Pero si bien, como Leibniz, mantuvo que el espacio es una relación, hizo de esta última no un orden ideal, sino trascendental (VÉASE). Las ideas kantianas sobre el espacio se hallan sobre todo en su Disertación inaugural de 1770 y en la "Estética trascendental" de la *Crítica de la Razón Pura.* El espacio es para Kant (lo mismo que el tiempo) una forma de la intuición sensible, es decir, una forma *a priori* de la sensibilidad. No es "un concepto empírico derivado de experiencias externas, porque la experiencia externa sólo es posible por la representación del espacio". "Es una representación necesaria *a priori,* que sirve de fundamento a todas las intuiciones externas", porque "es imposible concebir que no existe espacio, aunque se le puede pensar sin que contenga objeto alguno". El espacio es, en suma, "la condición de la posibilidad de los fenómenos", es decir, "una representación *a priori,* necesario fundamento de los fenómenos". El espacio no es ningún concepto discursivo, sino una intuición pura y, finalmente, el espacio es representado como un *quantum* infinito dado. En la exposición trascendental se demuestra a su vez que "el espacio no representa ninguna propiedad de las 'cosas', que no es más que la forma de los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la única condición subjetiva de la sensibilidad, mediante la cual nos es posible la intuición externa". El resultado de la investigación kantiana es la adscripción al espacio de los caracteres de aprioridad, independencia de la experiencia, intuitividad e idealidad trascendental. Como intuición pura, el espacio es, por consiguiente, una "forma pura de la sensibilidad" o "la forma de todas las apariencias del sentido externo" (K. *r. V.,* A 26 - B 42). Estas proposiciones sobre el espacio en la *Crítica de la razón pura,* son, por lo demás, la profundización y sistematización de lo que Kant había ya anticipado al respecto en la citada disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* En efecto, aquí es presentado el espacio "no como algo objetivo y real, ni como substancia, accidente o relación, sino como algo subjetivo e ideal", como "un esquema que surge por una ley constante deducida de la naturaleza del espíritu para la coordinación de todos los sentidos externos" (III, 15 D). Con lo cual queda rechazada tanto la fenomenalidad del espacio (Hobbes) y su irrepresentabilidad sin los cuerpos (Berkeley) como el mero orden sucesivo dado por el hábito (Hume). Ahora bien, el llamado idealismo alemán acentuó el constructivismo del espacio en una proporción que Kant no había imaginado. En Fichte, por ejemplo, el espacio aparece como algo puesto por el yo cuando éste pone el objeto como extenso. Y en Hegel el espacio es una fase, un "momento" en el des-

envolvimiento dialéctico de la Idea, la pura exterioridad de ésta. El espacio aparece en este último caso como la generalidad abstracta del ser-fuera-de sí de la Naturaleza. Podemos decir entonces que la subjetivación del espacio da lugar a una idea muy distinta según la *forma* en que sea admitida precisamente tal subjetivación. Desde la idea constructivista hasta la vuelta a su fenomenalidad por parte de las tendencias criticistas orientadas en un predominio de lo regulativo sobre lo constitutivo, la idea del espacio ocupa un lugar destacado en todas las corrientes importantes del siglo XIX. Sólo el naturalismo radical admitirá, sin crítica, una objetividad exterior del espacio. Las corrientes criticistas o las que parten del análisis del yo llegarán, en cambio, a admitir el espacio como categoría o inclusive un "espacio interno" por el cual se constituirá, mediante una especie de "desenvolvimiento", la exterioridad del espacio. Durante el siglo XIX ha sido frecuente examinar no sólo la naturaleza del espacio (o de la idea de espacio), sino también la cuestión del origen de la noción de espacio. Ha habido numerosas discusiones sobre el carácter absoluto o relativo, objetivo o subjetivo, del espacio, así como sobre el problema de las relaciones del espacio con el tiempo y la materia. Las distintas consideraciones de que ha sido objeto el espacio: la geométrica, la física, la gnoseológica, la psicológica, la ontológica y la metafísica, se han fundido a veces en una sola teoría general, pero aquí indicaremos algunas tesis sobre cada uno de los citados puntos de vista. Desde el punto de vista *psicológico,* el espacio es considerado como objeto de la percepción, y la respuesta al problema ha dado por resultado diferentes teorías acerca de los distintos espacios (táctil, auditivo, visual, etc.), así como de la adquisición de la idea de espacio (empirismo, nativismo, etc.). Desde el punto de vista *geométrico,* el espacio es considerado como "el lugar de las dimensiones", como algo continuo e ilimitado. Desde el punto de vista *físico,* el problema del espacio se relaciona íntimamente con las cuestiones referentes a la materia y al tiempo, y, en realidad, la respuesta a estas cuestiones afecta también, como en la reciente física, a la constitución geométrica. Se habla así en física de espacios pluridimensionales, hiperespacios, continuo espacio-tiempo, etc. Desde el punto de vista *gnoseológico,* el espacio es examinado en cuanto clase especial de las categorías. Desde el *ontológico,* como una de las determinaciones de ciertos tipos de objetos. Finalmente, desde el punto de vista *metafísica,* el problema del espacio engloba el problema más amplio de la comprensión de la estructura de la realidad y va ligado casi siempre a concepciones muy generales que vinculan el predominio de la especialización al del racionalismo y el inmanentismo, y el de la temporalización, al del irracionalismo y el trascendentismo. Pues, en efecto, el proceso de racionalización de lo real a que tiende casi siempre la ciencia cuando se llevan a las últimas consecuencias sus impulsos iniciales, parece desembocar en una espacialización radical de toda existencia, espacialización que no es a su vez sino un momento de tránsito hacia una reducción de todo lo real a lo idéntico. Meyerson sobre todo ha puesto de relieve esta "marcha hacia la espacialización" a que conduce la razón asimiladora e identificadora y que puede descubrirse en los secretos postulados tanto del racionalismo tradicional como de la ciencia mecanicista moderna. Contra tal marcha se han opuesto diversas tendencias filosóficas contemporáneas. Una es la fenomenología, que niega la identificabilidad racionalista en nombre de una pura descripción del espacio como fenómeno. Otra es la filosofía de Bergson (*v.*), en la cual se concibe el espacio como el resultado de una detención, como la inversión de un movimiento originario, como la distensión de una tensión consistente en última instancia en duración pura y en pura conciencia (aunque, como pone de relieve Gabriel Marcel *[Présence et immortalité,* 1959, pág. 31], hay en el propio Bergson ciertas indicaciones no exploradas por él que permiten superar la oposición entre espacio y tiempo; de algún modo podría hablarse, como lo hizo E. Minkowski, de un "espacio vivido"). Ni en uno ni en otro caso el espacio es, pues, un "algo" dentro del cual tienen lugar los fenómenos o procesos de la Naturaleza, pero tampoco es una realidad ideal o el resultado de una construcción.

Importantes contribuciones al problema del espacio se hallan en algunos resultados de la física contemporánea. Nos hemos referido a ellos en varios artículos (por ejemplo, Continuo y Tiempo [VÉANSE]). Completaremos aquí esa información destacando que la noción de espacio es examinada en tal física en estrecha relación con la noción de tiempo. Así, en la física de Minkowski, en la teoría de la relatividad (especial y generalizada), en la mecánica ondulatoria (en particular la de Schrödinger), en los distintos modelos de universo a que nos hemos referido en el artículo sobre Cosmología (v.), la noción que siempre se introduce en la de Espacio-Tiempo, que se supone forman un continuo. Importantes sobre todo son en este respecto los trabajos de Einstein. Ya en su teoría generalizada de 1916 este físico había logrado unificar espacio-tiempo, materia y gravitación. El campo electromagnético, sin embargo, había quedado fuera de este marco. Solamente en 1953 pudo proponer Einstein una teoría según la cual el campo electromagnético resultaba lógicamente de las propiedades geométricas del continuo cuadrimensional espacio-temporal. Esta teoría recibió gran esfuerzo cuando el matemático checo Vaclav Hlatavy (actualmente en EE.UU.) presentó un sistema de ecuaciones que resolvían problemas fundamentales del modelo de universo presentado por Einstein y que permitían ver una posibilidad de bosquejar una teoría unificada que tendiera un puente entre la teoría de la relatividad y la de los cuantos. Todos estos trabajos son de naturaleza estrictamente físico-matemática. Sin embargo, no pueden enteramente separarse de intentos realizados por algunos filósofos con el fin de entender los problemas implicados en el continuo espacio-tiempo. Entre tales intentos merece especial mención el de S. Alexander, con su doctrina del espacio-tiempo como matriz de toda realidad. Los problemas físicos y filosóficos no se agotan, sin embargo, solamente con el intento mencionado. Son asimismo muy significadas las cuestiones epistemológicas que suscitan las construcciones de la física contemporánea, especialmente el reconocimiento de que las imágenes *usuales* del espacio y del tiempo son inadecuadas (como ha precisado

Bohr) para describir los procesos microfísicos. Por este motivo se han propuesto concepciones discontinuas del espacio-tiempo (Bohr, Heisenberg, L. de Broglie, Schwinger) de que hemos hablado someramente en el artículo sobre la noción de continuo (v.) y que muestran que tanto los conceptos del espacio como los del tiempo se hallan en la misma crisis general que afecta a todas las ciencias y que ha conducido ya a algunos de los más grandes descubrimientos físicos y matemáticos.

En los últimos párrafos hemos hablado o de teorías científicas del espacio o de doctrinas metafísicas que, de un modo o de otro, están atentas a los resultados y a las conceptuaciones de la ciencia. En cambio, la concepción del espacio mantenida por Heidegger se coloca en un estadio existenciario (v.) que tiene forzosamente que ser "pre-científico". En efecto, el análisis del espacio correspondiente a los entes que no tienen la estructura de la Existencia (v.) no puede, según Heidegger, proporcionarnos sino un hilo conductor —y necesariamente equívoco— para la comprensión de la espacialidad de tal Existencia. El espacio de dichos entes es el lugar donde se encuentran, de tal suerte que es posible inclusive enunciar de ellos que se entienden (como hizo Descartes con las realidades no pensantes) partiendo del espacio. En cambio, la espacialidad de la Existencia debe entenderse, de acuerdo con el filósofo alemán, partiendo de la propia Existencia. Resultado de este análisis es la afirmación de que el des-alejamiento *(Ent-fernung) y* la dirección u orientación *(Ausrichtung)* —que, por lo demás, deben comprenderse ontológico-existenciariamente y no óntico-psicológicamente— constituyen caracteres de dicha espacialidad. Ahora bien, a base de esta última se obtiene una comprensión del espacio como tal. Según ella, el espacio no está en el sujeto —como afirmaba el idealismo— ni el mundo está en el espacio — como sostenía el realismo. Más bien ocurre que el espacio está en el mundo (v.), por cuanto es el ser-en-el-mundo de la Existencia el que ha dejado "franco" el espacio. Con ello invierte Heidegger el planteamiento del problema del espacio, en un sentido análogo a la inversión efectuada por el mismo filósofo en el tratamiento del problema del mundo exterior (v.).

Como la mayor parte de los problemas filosóficos fundamentales, el del espacio da lugar a ciertas posiciones últimas, entre las cuales parecen moverse todas las teorías metafísicas sobre este concepto. Tales posiciones pueden distribuirse en dos grupos: unas en las cuales el problema del espacio es estudiado en relación con un sujeto o una conciencia; otras en las cuales el espacio es considerado en sí mismo. El primer grupo da lugar a dos actitudes radicales: la que hace del espacio la realidad en la cual están las cosas y, con ello, los sujetos, y la que hace del espacio una construcción (cualquiera que sea la interpretación dada a ésta). El segundo grupo da lugar a otras dos actitudes: la que hace del espacio una pura exterioridad en la cual se cumple la tradicional constitución de *partes extra partes,* y la que hace del espacio algo "recogido" en sí mismo y, por consiguiente, algo poseedor de una cierta "interioridad", por más que ésta deba entenderse solamente como un predicado analógico. Las relaciones entre el espacio y lo que no es espacio —por ejemplo, entre el espacio y la materia— varían fundamentalmente de acuerdo con las doctrinas anteriores. Muchas son las teorías que han intentado combinar las posiciones en cuestión. Es curioso comprobar que en las doctrinas actuales se repiten algunas de las doctrinas del pasado, hasta el punto de que si en la física puede hablarse de un neocartesianismo, en la metafísica se ha podido hablar de un neoleibnizianismo, patente sobre todo en aquellos que para escapar a las dificultades que plantea la concepción meramente "exteriorista" del espacio postulan doctrinas que no parecen ser consistentes si no colocamos en su base alguna forma de nueva monadología.

Además de los *loci classici* citados en el texto, véanse las obras siguientes: Obras generales sobre el problema del espacio, especialmente desde el punto de vista metafísico: Désiré Nys, *La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique,* 1901. — Id., id., *La notion* d'espace, 1922. — Ernst von Aster, *Raum und Zeit,* 1922. — Max Bense, *Raum und Ich. Eine Philosophie über den Raum,* 1934. — R. Saumells, *Dialéctica del espacio,* 1952. — I. Rice Pereira, *The Nature of Space,* 1956. — Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte van Raum, Zeit, Bewegung,* 1957. — Hedwig Conrad-Martius, *Der Raum,* 1958. — Erwin Jaeckle. *Phanomenologie des Raumes,* 1959. — Varios autores, *El espacio,* 1959 (Reunión de Aproximación Filosófico-Científica. Zaragoza. C.S.I.C.). — Sobre el espacio absoluto: Aloys Müller, Das *Problem des absoluten Raumes und seine Beziehung zum algemeinen Raumproblem,* 1911. — Hugo Dingler, *Das Problem des absoluten Raumes in historisch-kritischer Behandlung,* 1923. — Sobre representación psicológica del espacio: Ch. Dunan, *Théorie psychologique de l'espace,* 1895. — H. Sachs, *Die Entstehung der Raumvorstellung,* 1897. — Sobre intuición del espacio y lógica: A. Berger, *Raumanschauung und fórmale Logik,* 1904. — Sobre espacio y geometría: Ferdinand Gonseth, *La géométrie et le problème de l'espace,* 1948-1955(1. La *doctrine préalable. II. Les trois aspects de la géométrie. III. L'édification axiomatique. IV. La* syn*thèse dialectique. V y VI La géométrie et le problème de l'espace).* — Teorías sobre el espacio y análisis (principalmente análisis matemático) de la noción de espacio, a menudo en relación con la de tiempo: G. Lachelas, *Études sur l'espace et le temps,* 1896. — Melchior Palágyi, *Neue Théorie des Raumes und der Zeit. Entwurf einer Metageometrie,* 1901. — A. A. Robb, A *Theory of Time and Space,* 1914, 2· edición, 1936. — Hermann Weyl, Raum, *Zeit, Materie,* 1918.—Hans Reichenbach, *Die Philosophie der Raum-Zeit Lehre,* 1928. — E. Schrödinger, *Space-Time Structure,* 1950. — G. Graef Fernández, *Espacio matemático y espacio físico,* 1955 (Seminario de problemas científicos y filosóficos. México. Cuad. 2). — E. A. Ruch, Space *and Time: a Comparative Study of the Theories of Aristotle and* A. *Einstein,* 1958 (monog.). — La mayor parte de los libros citados en el último apartado son el desarrollo filosófico de teorías físicas del espacio. — Sobre espacio e hiperespacio: Francisco Vera, *Espacio, Hiperespacio y Tiempo,* 1928. — Sobre espacio y tiempo: E. Borel, *L'Espace et le Temps,* 1922. — Sobre el espacio en la filosofía del siglo XIX y en la filosofía y física del siglo XX: J. Baumann, *Oie Lehren vom Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie,* 2 vols., 1868. — Moritz Schlick, *Raum und Zeit in der gegenivärtigen Physik,* 1917 (trad. esp., *Espacio y tiempo en la física actual,* 1931). — Gaston Bachelard,

L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine, 1937. — H. Feigl y G. Maxwell, eds., *Scientific Explanation, Space, and Time*, 1962 [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 3]. — A. Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, 1963. — Sobre el problema epistemológico del espacio: Victor Henry, *Das erkenntnistheoretische Raumproblem in seinem gegenwärtigen Stande*, 1914. (*Kantstudien.* Ergänzungshefte 34). — Sobre la noción de espacio en diversas corrientes filosóficas y autores desde los griegos hasta la fecha: R. Wavre, *La figure du monde: essai sur le problème de l'espace des Grecs à nos jours*, 1950. — M. Jammer, *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics*, 1954. — C. Deichmann, *Das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie*, 1893 (Dis.). — F. A. Weber, *Die griechische Entwicklung der Zahl-und Raumbegriffe in der griechischen Philosophie bis Aristoteles und der Begriff der Unendlichkeit*, 1895. — Henri Bergson, *Quid Aristoteles de loco senserit*, 1889 (trad. francesa: *L'Idée de lieu chez Aristote*, en *Les Études bergsoniennes*, II [1949], 27-104). — Werner Gent, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit. Historische, kritische und analytische Untersuchungen*, 2 vol., 1926-1930, reimp., 1962. — Hans Leisegang, *Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatoniker*, 1911 (Dis.). — Israel Isaac Efros, *The Problem of Space in Jewish Medieval Philosophy*, 1917. — Francesco della Zuanna, *Doctrina de spatio in schola nominalista Parisiensi saec. XIV*, 1936 (Dis.). — Concetta Orsi, *op. cit.*, en el texto. — S. Toulmin, artículos cit. en el texto. — F. Kaulbach, *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, 1960 (*Kantstudien.* Ergänzungshefte 79). — Cesare Luporini, *Spazio e materia in Kant, con una introduzione al problema del "criticismo"*, 1961. — Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, 1956, págs. 93-194 [de Descartes a Kant]. — E. van Biema, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, 1908. — C. B. Garnett, *The Kantian Philosophy of Space*, 1939. — C. B. Broad, *Hume's Doctrine of Space*, 1963 [monog.] — W. Gent, *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 1930. — François Heidseck, *Bergson et la notion d'espace*, 1959. — Walter Biemel, *Le concept du monde chez Heidegger*, 1950, especialmente págs. 57-78.

ESPECIE. Desde Platón y, sobre todo, desde Aristóteles, la noción de especie ha sido examinada tanto lógica como metafísicamente. Desde el punto de vista lógico, la especie, εἶδος, *species*, es considerada como una clase subordinada al género, γένος, *genus* (VÉASE), y supraordinada a los individuos. Desde el punto de vista metafísico, la especie es considerada como un universal, planteándose entonces con respecto a ella todos los problemas que suscitan los universales (v.). Los dos puntos de vista aparecen con frecuencia confundidos, especialmente cuando se insiste en el proceso platónico de la división y se supone que la jerarquía lógica tiene su exacto paralelo en una jerarquía ontológica. Uno de los ejemplos que muestran esta doble jerarquía lo constituye el Árbol (v.) de Porfirio.

Aristóteles afirma en Cat., 5, 2 b 19 sigs. que la especie es al género lo que el sujeto es al predicado, pues el género es predicado de la especie mientras que la especie no puede ser predicada del género. La especie se halla más cercana a la substancia primera que el género *(ibid.,* 2 b 7). Cuando decimos, en efecto, *'x es* un hombre', informamos más sobre lo que es x que cuando decimos *'x* es un animal'. Hay, pues, una prioridad de la especie con respecto al género y a la diferencia *(Top.,* VI, 14 151 b 30). Por otro lado, puede decirse que la especie se constituye cuando añadimos la diferencia al género *(ibid.,* VI, 6, 143 b 8). Entre las especies merece mención una: la especie especialísima, especie última o especie ínfima, ἔσχατον εἶδος, después de la cual no puede hallarse ninguna diferencia específica. Ejemplo de ella es la especie *Hombre,* que se constituye como resultado de la adición de la diferencia específica *Racional* al género ínfimo *Animal.*

Aristóteles no incluyó, pues, la especie entre los predicables (VÉASE). El responsable de tal inclusión fue Porfirio. En su *Isagoge* Porfirio definió la especie en un sentido parecido al que hemos indicado al principio de este artículo, pero, como señalamos, la consideró como una de las *quinque voces.* Lo mismo hicieron los escolásticos. La *species* era para ellos uno de los modos en que puede efectuarse la predicación al lado del *genus, de* la *differentia,* del *proprium* y del *accidens.* Una definición muy común de la especie es *unum aptum inesse pluribus, numero differentibus, et praedicari de illis in quid complete,* a diferencia del género, cuya predicación es *incompleta.* Las especies son divididas entonces en supremas, ínfimas y subalternas: la *especie suprema* es la que no tiene ninguna otra sobre ella salvo el género; la *especie* ínfima es la que no tiene debajo de ella otras especies, sino sólo individuos; la *especie subalterna* es la que admite otras especies encima y debajo de ella. Ejemplo de especie suprema es el *Cuerpo,* que tiene encima de él el género de la *Substancia.* Ejemplo de especie infima es —como antes vimos— el *Hombre,* que tiene debajo de sí individuos humanos. Ejemplo de especie subalterna es el *Animal,* especie inferior respecto del *Ser viviente y* especie superior respecto del *Hombre.* En otro sentido reciben el nombre de especies las copias que, por así decirlo, los objetos externos envían al alma para su aprehensión. La especie es, en la terminología escolástica y especialmente en la tomista, la imagen que el alma se forma de un objeto, llamándose *especie inteligible* a la idea general que el entendimiento activo se forja a base de las imágenes sensibles. Las "especies" representan el intermediario entre el sujeto y el objeto, pero ello no significa que el alma se limite a un conocimiento de las *species y* excluya siempre el objeto trascendente. Por el contrario, el realismo gnoseológico de la escolástica afirma decididamente la posibilidad del conocimiento directo de las cosas, más acá de todo fenomenalismo o de todo idealismo, que son concebidos por los neoescolásticos como manifestaciones del relativismo. Pero las *species* se entienden en dos sentidos. Como *especies sensibles* representan la imagen que imprimen sobre el alma los objetos individuales con sus determinaciones individuales. De ahí que se llamen también *especies impresas.* Como *especies inteligibles,* en cambio, representan, según se ha apuntado, la idea general de la cosa, es decir, reproducen el objeto en su esencia y no en sus contingencias. Mientras las especies sensibles o impresas se originan por la "presión" que ejercen las cosas sobre los sentidos, las especies inteligibles o *expresas*

son, en la concepción aristotélico-escolástica, no, como podría desprenderse de la tradición platónica o platónico-agustiniana, ideas innatas, formas *a priori* que se encuentran en el alma en virtud de una reminiscencia o de una acción divina, sino transformaciones de las impresiones realizadas por el entendimiento (VÉASE) agente, que así constituye las nociones abstractas. El intelecto agente tiene a su cargo la operación de la abstracción por la cual de las imágenes formadas por los sentidos se desprenden las particularidades y las contingencias adheridas a la esencia del objeto.

El término 'especie' se usa también, en biología y especialmente en teoría evolutiva, para referirse a las especies orgánicas. Hemos tratado esta cuestión en el artículo EVOLUCIÓN.

Hans Pichier, "Zur Lehre von Gattung und Individuum", *Beiträge zur Philosophie des deutschen laealismus,* I (1918). — G. Rabeau, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon Saint Thomas d'Aquin,* 1938. — Mortimer J. Adler, *Problems for Thomists: The Problem of Species,* 1940. — John Frederick Peifer, *The Concept in Thomism,* 1952 (especialmente Caps. III, IV y V). — Para el concepto de especie en el sentido de la ciencia natural, véase el número de la revista *Dialectica* (vol. I, N° 3, 1947) consagrado al tema.

ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO. Algunos de los significados que pueden darse a los términos 'especulación' y 'especulativo' se hallan en los artículos Contemplación y Teoría (VÉANSE). Sin embargo, los términos 'especulación' y 'especulativo' merecen artículo aparte por haber sido usados con frecuencia en otros sentidos (por lo general, complementarios) o en otros contextos.

El vocablo latino *speculatio* significa la acción y efecto de *speculare [speculor]*. Este verbo designa la acción de observar, y en particular la acción de observar desde una altura. Designa asimismo la acción de observar los astros (Cicerón) y de espiar. La *speculatio* se lleva a cabo desde un lugar de observación, *specula.* En su sentido originario *speculatio* no significa, pues, "imaginar algo sin tener fundamento para ello", sino más bien "escrutar algo atentamente", si bien, por así decirlo, "a vista de pájaro". *Speculatio* se usó con frecuencia para traducir el griego θεωρία, que también fue vertido por *contemplatio* {véase CONTEMPLACIÓN). Cuando θεωρία (teoría) — *speculatio* (especulación), entonces el conocimiento especulativo equivale al conocimiento teórico, ἐπιστήμη θεωρητική , de que hablaba Aristóteles al clasificar toda ciencia en ciencia práctica, ἐπιστήμη πρακτική, ciencia productiva o "poética", ἐπιστήμη ποιητική, y ciencia teórica, ἐπιστημη ᾽θεωρητικη , y al decir que como la *Physica* (en el sentido aristotélico de este término) no es ni práctica ni "poética", es teórica *(Met.,* 1, 1025 b, 18-27), es decir, teórica del ser susceptible de movimiento y de la substancia, y con frecuencia de la substancia formal, pero no separada de la materia. Al mismo conocimiento teórico, contemplación o "especulación" se refiere Aristóteles al decir que la θεωρία es lo mejor y lo más grato *(Met., Λ, 7,* 1072 b, 23) o al fundar la felicidad en la contemplación (*Eth.* Nic., X, 8, 1178 b, 32).

En estos sentidos de 'especulación' hay ciertas analogías entre la *speculatio* y la *lucubratio (* lucubración). *Lucubrere [lucubro]* designa el acto de velar (a la luz de la vela, generalmente a altas horas de la noche) con el fin de pensar, escribir o, en general, llevar a cabo alguna faena intelectual. Esto es lo que hacía Plinio el Viejo para redactar sus obras: estar *in lucubratione.* La lucubración es también el fruto de la velada, la obra producida por el espíritu. Siendo esta obra una obra de "pensamiento" (en un sentido muy general de 'pensamiento') puede decirse que se especula cuando se lucubra y viceversa. Aquí no encontramos todavía el sentido peyorativo que adquirieron posteriormente los términos *speculatio y lucubratio* (o sus versiones a idiomas modernos). Lo único censurable que parece haber en estos vocablos (por lo menos entre los romanos) es que describen una actitud "desinteresada" y, de consiguiente, "poco cívica": mientras se lucubra y especula se desatienden los asuntos públicos, los negocios de la *res publica,* que eran para los romanos absolutamente preeminentes.

Como "teoría", la especulación es una actividad fundamental en diversas escuelas filosóficas del final del mundo antiguo — por ejemplo, y sobre todo, en la escuela neoplatónica. En muchos casos no se alcanzó a distinguir entre "especulación" y "contemplación": ambas fueron consideradas como modos de "teoría" o simplemente identificadas con la "teoría". Entre los filósofos medievales fue corriente la noción de especulación. A veces se consideró ésta como equivalente a la "teoría"; a veces se establecieron ciertas diferencias entre especulación y otras actividades "teóricas". A menudo se relacionó el término *speculatio* con el vocablo *spéculum* ("espejo" o bien "imagen" en cuanto "reproducción fiel"). De ahí que se interpretara 'especular' como 'modo de reflejar' — es decir, 'reflejar contemplativamente'. Se distinguió asimismo entre *speculatio, contemplatio y meditatio.* Mediante contemplación *(contemplatio)* se considera a Dios como es en sí mismo. Mediante especulación *(speculatio) se* considera a Dios tal como se refleja en las cosas creadas, al modo como la imagen se refleja en el espejo *(spéculum).* Mediante meditación *(meditatio)* se pone el alma en tensión con el fin de alcanzar la contemplación. Estas distinciones no fueron aceptadas por todos los autores; algunos de ellos, además, como los Victorinos (VÉASE) introdujeron una distinción entre "pensamiento" *(cogitatio),* que procede de la imaginación; meditación, que procede de la razón (en el sentido de una unificación de las facultades espirituales); y contemplación, que procede de la "inteligencia". No hay aquí propiamente especulación; o bien se identifica con la meditación. En todo caso, era muy común estimar que la especulación es un estadio intermediario que lleva a la contemplación. Los escolásticos más cercanos a Aristóteles, como Santo Tomás, entienden a menudo *speculativum* como *theoricum;* ambos se contraponen a *operativum y practicum.* La finalidad de lo *speculativum* es el conocimiento *(speculativum dirigit, ut sciatur);* la finalidad de lo *practicum* es la "obra" *(practicum dirigit, ut fiat).* Se dice a veces que los principios especulativos son "resolutivos" (analíticos) en tanto que los principios prácticos son "compositivos" (sintéticos). Se habla asimismo de *scientia specu-lativa y* de *ars speculativa;* ambas son consecuencia del *habitus speculativus* (que es a la vez *cognitivus* o *consideratívus).*

Muchos autores modernos se han opuesto a la "especulación" y a todo lo "especulativo" considerándolo como algo infundado y sin ningún alcance "práctico" (y hasta "teórico"). Así, Descartes: "Pues me parecía que podía encontrar más verdad en los razonamientos que hace cada cual relativos a los asuntos que le incumben y cuyo resultado ha de redundar luego en perjuicio suyo si ha juzgado mal, que en los que hace un hombre de letras en su gabinete relativos a especulaciones que no producen efecto alguno..." (*Discours,* Parte I.) La especulación ha sido considerada por no pocos filósofos modernos como una actividad de la razón cuando ésta se nutre de sí misma, a semejanza de "las arañas, que lo extraen todo de su propia substancia" (véase BACON [FRANCIS]). Ello no significa que en la época moderna no haya tenido ninguna importancia la especulación o, mejor, lo que Kant llamaba "razón especulativa". Ésta constituye el fundamento de muchas de las proposiciones sentadas por autores "racionalistas", en particular por autores de la llamada "escuela de Leibniz-Wolff". Frente a esta confianza en la "razón especulativa" Kant elaboró su teoría del conocimiento, la cual tenía por objeto, entre otros, delimitar las posibilidades de la razón y mostrar que ningún conocimiento es admisible que no se halle dentro de los límites de la experiencia posible. Según Kant, el "conocimiento de la Naturaleza" difiere del "conocimiento teórico", el cual "es *especulativo* si se refiere a un objeto, o a los conceptos de un objeto, que no puede ser alcanzado mediante ninguna experiencia" *(K. r. V.,* A 634 / B 662). El "conocimiento" fundado en "principios especulativos de la razón" debe ser, pues, sometido a crítica. Parece, pues, que con Kant se ponen definitivamente límites a la especulación, o "razón especulativa". Sin embargo, después de Kant los términos 'especulación' y 'especulativo' volvieron a ser empleados no sólo como enteramente admisibles, sino inclusive como los únicos que pueden calificar la "especie superior del conocimiento". Tal sucedió con los autores que rechazaron la limitación de Kant al "entendimiento" (VÉASE) y propugnaron por una "intuición (VÉASE) intelectual". El autor más importante al respecto es Hegel. Según éste, la Razón o "Pensamiento especulativo" es el único que permite unir y conciliar los opuestos manifestados en el proceso dialéctico. El pensamiento especulativo supera, pues, las tensiones reveladas por el pensamiento dialéctico. Las referencias de Hegel al pensamiento especulativo son numerosas. He aquí algunas: "Lo especulativo es lo positivo-racional, lo espiritual, lo único auténticamente filosófico" *(Philosophische Propädeutik;* Glöckner, 3: 313). "La especulación consiste en la concepción de lo opuesto en su unidad, o de lo positivo en lo negativo" *(Logik;* Glöckner, 4: 54-5). "Lo especulativo o positivo-racional concibe la unidad de las determinaciones en su oposición" *(System der Philosophie;* Glöckner, 8; 195). "La filosofía especulativa es la conciencia de la idea, de modo que todo es concebido como idea" *(Philosophie der Religion;* Glöckner, 15: 39). Lo que aparece claro al entendimiento es contradictorio; sólo lo racional-especulativo cancela (y absorbe) las contradicciones.

Las ideas de Hegel sobre la especulación y lo especulativo fueron reproducidas por los idealistas hegelianos en muy diversas formas. La noción de la filosofía como pensamiento especulativo se reveló con frecuencia como el *leit-motiv* del idealismo. Citamos al efecto el título de la revista filosófica fundada por W. T. Harris, del "Círculo de Saint Louis", en 1867: *The Journal of Speculative Philosophy,* la cual estaba "exclusivamente consagrada a los intereses de la filosofía especulativa". Su primer número se iniciaba con un artículo titulado "The Speculative", escrito por el director (Harris). En él se decía que "el alma del método [especulativo] reside en la comprensión de lo negativo" y que "lo especulativo penetra en la construcción de lo positivo a base de lo negativo".

La oposición a lo especulativo y a la razón especulativa se ha manifestado por un lado dentro de la propia escuela hegeliana (sobre todo con Marx y Feuerbach) y luego en la mayor parte de las tendencias filosóficas de los últimos cien años. Así, las tendencias positivistas, "analíticas", "lingüísticas", empiristas, neokantianas, etc. pueden ser calificadas de anti-especulativas, pero ello sucede también con tendencias tales como la filosofía de la vida, la filosofía de la existencia, el historicismo, etc. Se suele acusar a la "filosofía especulativa" de ser "puramente abstracta" y de alejarse de lo-concreto. Es curioso que esta acusación sea la misma que Hegel y los hegelianos lanzaban contra los que rechazaban el "pensamiento especulativo", pero ello se debe probablemente a los sentidos muy distintos que unos y otros han solido dar a los vocablos 'especulativo' y 'especulación'.

ESPERANZA. El concepto de esperanza ha sido tratado por teólogos (especialmente por teólogos cristianos) con más frecuencia que por filósofos. Sin embargo, el estudio de este concepto tiene resonancias filosóficas.

Salvo incidentalmente, la esperanza no fue tema de especulación en la filosofía griega clásica. En cambio, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento aparece la idea de esperanza como un tema cen tral. En el Antiguo Testamento la esperanza es descrita como la expec tación ante la Promesa hecha a Abrahán; la esperanza está relacionada con la visión de la Tierra Prometida y de la Ciudad Nueva (Cfr., por ejemplo, Is., 40 y sigs.; *Ezeq.,* 40 y sigs.). Lue go, la esperanza está ligada a la idea de la resurrección *(Macab.,* II 7). En el Nuevo Testamento no se encuentra el vocablo griego ἐλπίς (que se tra duce por 'esperanza'); la esperanza está inclusa en la fe, πίστις, en el Rei no de Dios. En San Pablo *(Heb.,* II 1) la fe es presentada como "la substan cia de las cosas que se esperan". La esperanza se halla, pues, íntimamente ligada a la fe, y hasta como su objeto. Se halla asimismo íntimamente liga da a la caridad (véase AMOR). Pero ello no significa que la esperanza sea idéntica a la fe y a la caridad. La es peranza es una virtud por sí misma; junto con la fe y la caridad es una de las tres llamadas "virtudes teólogales".

Para los griegos la esperanza era un consuelo. Para los cristianos es una confianza, un acto positivo que pone al hombre en camino hacia el Reina de Dios. Algunos han interpretada esta esperanza en el sentido del "milenio". Pero la mayor parte de los teólogos cristianos, especialmente a partir de San Agustín, y en gran parte por influencia de éste, consideraron la esperanza como una virtud relativa a

un bien de carácter personal. Este carácter personal fue integrado por Santo Tomás en una concepción comunitaria — relativa a una comunidad de personas que viven en expectación del Reino de Dios, es decir, en expectación de "la posesión de Dios". Ello es posible, porque Dios ha prometido su Reino al hombre, de modo que éste puede entonces —en virtud de la Promesa— esperar.

Por la índole de la presente obra no podemos extendernos sobre las abundantes y complejas especulaciones de pensadores y cristianos en torno a la noción de esperanza como virtud teologal. Nos limitaremos a indicar que en la época moderna y contemporánea ha habido por lo menos tres modos de considerar la esperanza. Uno es el teológico cristiano al que ya nos hemos referido y que ha sido objeto de múltiples debates por parte de teólogos y filósofos, como puede verse por la importancia dada a dicha noción en diversas direcciones: tomistas, jansenistas, molinosistas, luteranos, etc. Otro es el modo "psicológico"; según éste, la esperanza es una de las llamadas "pasiones del alma". Desde este punto de vista la esperanza ha sido definida como la perspectiva de adquisición de un bien con probabilidad de alcanzarlo (Descartes, *Les passions de l'âme,* art. 58) o como un placer experimentado ante la idea de un probable futuro goce de algo que puede producir deleite (Locke, *Essay,* II xx 9). Este análisis psicológico de la esperanza hace de ésta fundamentalmente una "espera" y una "expectación". Otro modo, finalmente, es el que, casi siempre en relación con la tradición cristiana, se ha manifestado en nuestro tiempo con autores que han tendido a una interpretación "existencial" de la esperanza. Destacamos a este respecto las ideas de Gabriel Marcel (en el trabajo "Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance" [1942], incluida en el volumen *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'esperance* [1944] y las de Pedro Laín Entralgo (en *La espera y la esperanza,* 1957, 2a ed., 1958). Puede también a este respecto hacerse referencia a ideas de Kierkegaard, Heidegger y otros autores (incluyendo a algunos que, como Sartre, parecen tratar la esperanza fundándose en un análisis del "desesperar"). Sin embargo, los dos citados serán aquí suficientes, sobre todo porque uno de ellos, Laín Entralgo, ha proporcionado la primera amplia y completa historia, fenomenología y metafísica de la esperanza en la época actual.

Para Marcel, la esperanza no es meramente un esperar que algo tenga lugar, sino un esperar fundado en una abertura tanto del que espera como de lo esperado. La esperanza se halla, pues, fundada en la trascendencia. Tiene un carácter personal, en cuanto es esperanza de alguien para alguien, pero también, y sobre todo, un carácter ontológico en cuanto que se refiere al ser y no simplemente al tener (v.). La esperanza es para Marcel un misterio y no un problema (VÉASE). La definición que Marcel da de la esperanza reza así (usamos la traducción de Laín) : "La esperanza es esencialmente la disponibilidad de un alma, tan íntimamente comprometida en una experiencia de comunión que puede cumplir un acto trascendente a la oposición entre el querer y el conocer; un acto por el cual afirma la perennidad viviente de que esta experiencia ofrece a la vez granjeria y primicia."

Laín Entralgo llega asimismo a la idea de la esperanza que puede calificarse de ontológica, pero, a diferencia de Marcel, lleva a cabo un logrado esfuerzo con el fin de poner en relación (usando aquí la distinción heideggeriana) lo ontológico con lo óntico. Laín se interesa por lo que puede descubrirse en el análisis del acto de esperar por parte del animal. Un examen del "estado de alerta" muestra que "la futurición de la existencia animal tiene su forma más propia en la espera. Vivir animalmente es, en su más honda y específica raíz, ejercitar una espera predatoria o defensiva" (subrayado por Laín). Ahora bien, la espera humana participa de los caracteres del esperar animal, pero trasciende de ellos en diversos respectos. Por ejemplo, la espera humana es "suprainstintiva, suprasituacio-nal e indefinida". Con ello se abre el camino para la constitución de la esperanza. Ello no significa que la esperanza sea un mero desarrollo de la espera animal. Pero puede muy bien destacarse el carácter espiritual de la esperanza sin desligarlo de los fundamentos naturales, los cuales aparecen entonces como condiciones y no como causas. Laín examina la espera específicamente humana en sus diversas formas (como proyecto, como pregunta) y destaca siete momentos distintos en dicha espera: finitud, nada, realidad en cuanto tal, ser, infinitud, abertura a lo fundamentante y comunidad. Ello posibilita la esperanza en cuanto "esperanza genuina", la cual culmina en la *beata spes,* a cuya comprensión no accede la filosofía.

Además de las obras citadas en el texto, véase: J. Pieper, *Über die Hoffnung,* 1935. — Joaquín Andúriz, *El existencialismo de la esperanza,* 1949. — O. F. Bollnow, "Die Tugend der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit den Existentialismus", *Humanitas,* X (1955), 153-64, reimp., con ampliaciones, en *Neue Geborsenheit,* 1955 (trad. esp.: *Filosofía de la esperanza,* 1962). — Teófilo Urdanoz, "Para una filosofía y teología de la esperanza", *Ciencia Tomista,* N° 264 (1957), 549-612. — Ch.-A. Bernard, S. J., *Théologie de l'espérance selon Saint Thomas d'Aquin,* 1961.

ESPEUSIPO *(ca.* 407-339 antes de J. C.), sobrino de Platón, nació en Atenas, entró en la Academia en 387, acompañó a su maestro en su tercer viaje a Sicilia y fue nombrado por él escolarca de la Academia, cargo que ocupó desde 347 hasta la muerte. Aunque Diógenes Laercio (IV, 1) dice de Espeusipo que siguió fielmente las enseñanzas de Platón, lo cierto es que criticó acerbamente la doctrina de las ideas. En vez de las ideas propuso los números — no como números ideales o ideas de números, pero sí como entidades separadas de la experiencia. Además, rechazó la doctrina platónica del Bien como idea de las ideas y lo consideró sólo como un fin. El Bien era, pues, para Espeusipo, distinto de la Unidad y de la Razón. Pues el Bien es un resultado —un resultado de un proceso—, en tanto que la Unidad es un principio, y la Razón es la divinidad. Esta última puede ser equiparada al Alma rectora del Mundo. Sin embargo, Espeusipo no se limitó en su filosofía a las cuestiones metafísicas. Se ocupó asimismo de problemas del conocimiento (afirmando que hay una "percepción cognoscente", ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, capaz de proporcionar definiciones); de cuestiones éticas (sosteniendo que la perfección es un bien obtenido por conformidad con la Naturaleza); y de clasificaciones de animales y plantas

(en la obra titulada Ὁμοία). Las llamadas críticas de Aristóteles a Platón en los libros M y N de la *Metafísica* están en parte (según Jaeger) dirigidas contra Espeusipo.

Espeusipo escribió, al parecer, gran número de memorias y diálogos. Sólo quedan fragmentos. Véase al respecto H. Diels, *Doxographi Graeci,* 1879. — F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum,* III, 1881 (§ § 62-9). — P. Lang, *De Speusippi academici scriptis, accedunt fragmenta,* 1911 (Dis.). — Sobre Espeusipo: F. Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis placita,* 1838. — M. A. Fischer, *De Speusippi vita,* 1845. — E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* 1923. — H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy,* 1945, Cap. II. — Art. de J. Stenzel sobre Espeusipo (Speusippos) en Pauly-Wissowa.

ESPIRITISMO. Véase METAPSÍQUICA.

ESPÍRITU (CIENCIAS DEL). Véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL.

ESPÍRITU DEL PUEBLO. Traducimos con esta expresión el término *Volksgeist,* tan usado por Hegel y por algunos de los llamados románticos alemanes. Podría asimismo verterse por 'Espíritu nacional', si no fuese por las connotaciones políticas posteriores que ha arrastrado el adjetivo 'nacional' y que no estaban incluidas en la idea de *Volk* (aun cuando debe advertirse que Hegel usa algunas veces la expresión *Nationalgeist* en un sentido similar al de *Volksgeist;* ejemplos de ello se encuentran en la *Filosofía del Espíritu* § 394; Glockner, 10: 79, y en la *Filosofía de la Religión,* Parte 1, C; Glöckner 15: 233). *Volk* es entendido la mayor parte de las veces como la comunidad de un pueblo poseedor de su propio destino.

La idea del espíritu del pueblo no es, sin embargo, de origen alemán. Surgió en Francia durante el siglo XVIII —y justamente con el nombre de 'espíritu de la nación'— en aquellos instantes en que, como señala Paul Hazard, abundaron los estudios sobre 'el espíritu de...'. Así, por ejemplo, y sobre todo, en Montesquieu y Voltaire. Montesquieu habla en *L'esprit des lois* (xix, 4) de "el espíritu nacional" o "espíritu de una nación" resultante de diversos factores (clima, religión, etc., etc.). En cuanto a Voltaire, la idea de un "espíritu nacional" o "espíritu del pueblo" *(esprit des nations)* está bien clara tanto en su *Ensayo* como en sus obras históricas. La relación entre Francia y Alemania al respecto está aún por averiguar con detalle; según Ortega y Gasset, un estudio completo del intercambio cultural franco-germano entre 1798 y 1830 mostraría hasta qué punto los alemanes son deudores de los franceses —y especialmente de Voltaire— en la idea del *Volksgeist* (a ello habría que agregar la posible influencia de la historiografía inglesa del siglo XVIII, especialmente la de Gibbon y Hume). En todo caso, tal como es hoy entendida, la idea está llena de resonancias romántico-alemanas. En efecto, cualesquiera que fuesen sus orígenes, los alemanes insistieron más que nadie sobre este tema. Así lo vemos en Herder, quien entiende la historia como historia de la humanidad, pero quien a la vez muestra en sus *Ideas* que la historia humana se realiza a través de una serie de 'espíritus populares". Lo vemos también en Fichte, no sólo en sus *Caracteres de la edad contemporánea,* sino también, y de un modo más concreto, en sus escritos filosófico-políticos: los *Discursos* y el *Estado comercial cerrado.* Lo vemos, finalmente, y con mayor amplitud, en Hegel, quien se refiere al espíritu de los pueblos en diferentes ocasiones (en la *Propedéutica* de 1808/1809; Glöckner, 3: 202-3, donde define la vida interna del espíritu de un pueblo como formada por costumbres, leyes y constitución; en la *Fenomenología del Espíritu, §* 33; Glockner, 7:85, en donde concibe el "Espíritu universal" como formado por la concurrencia y relación entre sí de los espíritus de los diversos pueblos a través de la historia). En esto vemos, dicho sea de paso, la estrecha relación que hay entre la idea del Espíritu del pueblo y la idea del *Zeitgeist* o Espíritu de la época. Nos referiremos luego a este último. Continuemos indicando que vemos también tratada la noción de *Volksgeist* especialmente en la Introducción a la *Filosofía de la Historia;* Glockner, 11:84, siguientes; en trad. Gaos, I, 1928, 92 y sigs. Dice allí Hegel que el sentimiento que un pueblo tiene de sí y de sus posesiones, instituciones, costumbres, pasado, etc. constituye una entidad: es el Espíritu del pueblo. Se trata, agrega Hegel, de un espíritu *determinado* — y determinado por la historia. Por eso el espíritu de un pueblo equivale a un individuo en el curso de la historia universal y por eso los espíritus de los diversos pueblos en el curso de la historia son los grados en la historia del universo, en la cual se realiza el *Espíritu universal.* Este espíritu universal aparece encarnado según las épocas en un pueblo determinado y hasta en un determinado individuo, que representa la conciencia del pueblo y de la época. La idea del espíritu del pueblo fue asimismo considerablemente desarrollada en la llamada "escuela histórica" alemana, aun cuando se la despojó del aspecto metafísico que tenía en Hegel para atenerse a sus manifestaciones "empíricas". De un modo o de otro la idea se infiltró en concepciones muy diversas durante el siglo XIX y hasta parte del siglo XX.

Hemos indicado que hay estrecha relación entre la noción del espíritu del pueblo y la noción del espíritu de la época. El espíritu de la época puede ser considerado inclusive como el espíritu del pueblo en una época determinada. Sin embargo, suele hablarse de espíritu de la época en forma más general como aquel modo de ser o de actuar (o conjunto de modos de ser o de actuar) que expresan lo más esencial de una época histórica. Se ha discutido con frecuencia si la noción de espíritu de la época es justificada; sí representa una realidad o es simplemente la hipóstasis de ciertas realidades. Iluminativos son al respecto los versos que Goethe pone en boca de Fausto en la primera parte del poema durante una conversación con el criado Wagner:

Was ihr den Geist der Zeiten heisst,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.
(Lo que llamas el espíritu de los tiempos es, en el fondo, el espíritu de las gentes en quienes los tiempos se reflejan.)

Fausto añade: *"Da ist's denn wahrlich oft ein Jammer!" ("Con frecuencia no es más que una miseria").* Con ello expresa aquí Goethe la reacción contra la enfática literatura producida en torno a la idea del Espíritu de la época, el cual era considerado por

sus adversarios como la hipóstasis de una realidad últimamente individual y psicológica.

Theodor Litt, *Philosophie und Zeitgeist*, 1955.

ESPÍRITU, ESPIRITUAL. Estos términos han sido usados, y son en parte todavía usados, en varios sentidos y dentro de muy diversos contextos. Examinaremos aquí algunos de los significados y de los usos, y bosquejaremos luego diversas concepciones sobre el espíritu y lo espiritual en las cuales estos términos son de fundamental importancia.

El término 'espíritu' se ha usado con frecuencia para traducir el vocablo griego νοῦς *(nous)* y también para traducir el vocablo griego πνεῦμα *(pneuma)*. Hay razones a favor y en contra de esta traducción.

Entre las razones en favor, mencionaremos las siguientes. El término νοῦς se ha usado muchas veces para designar una realidad —o un principio de actividades— de naturaleza distinta y casi siempre "superior" a la realidad —o principio de actividades— designada por el vocablo Ψυχή *(psyché)* o "alma". Mientras el "alma" (en este sentido) es algo orgánico o protoorgánico, o algo afectivo y emotivo, etc., el nous es algo "intelectual". El "alma" es un principio "vivificante" mientras que el *nous* es un principio "pensante". Algo semejante ocurre con el término πνεῦμα. Así, pues, en tanto que νοῦς y πνεῦμα designan realidades que trascienden lo "vital" y lo "orgánico", son traducibles por 'espíritu'. Por lo demás, el término 'espíritu' procede del latín *spiritus*, el cual, si bien originariamente designa "soplo", "aliento", "exhalación", etc., se ha usado asimismo, y con frecuencia, para referirse a algo esencialmente inmaterial y dotado de "razón" — a algo, pues, semejante a lo designado mediante los dos indicados vocablos griegos.

Sin embargo, militan en contra de la traducción propuesta el que νοῦς y πνεῦμα se hayan traducido asimismo, y más adecuadamente, por otros vocablos. Por ejemplo, no se dice "espíritu activo" y "espíritu pasivo", sino "entendimiento activo" y "entendimiento pasivo" o bien "intelecto activo" e "intelecto pasivo". Por otro lado, aunque se dice "Espíritu Santo" para traducir ἅγιον Πνεῦμα , hay que tener en cuenta que en otros casos πνεῦμα tiene un significado menos "espiritual" que 'espíritu'. En vista de estas dificultades, y de la multiplicidad de significados de los vocablos griegos en cuestión, es recomendable en muchos casos limitarse a transcribirlos. Es lo que hemos hecho en los artículos Nous y Pneuma (VÉANSE).

No obstante, puede usarse el vocablo 'espíritu' como término general que designa todos los diversos modos de ser que de algún modo trascienden lo vital. En *este caso,* puede decirse que autores como Anaxágoras y Aristóteles, así como muchos neoplatónicos, desarrollaron una concepción del espíritu y de lo espiritual.

En numerosos casos, el espíritu (designado con este mismo nombre o mediante otros) es entendido como algo opuesto a la materia. También se ha entendido el espíritu como algo opuesto a la carne ("el espíritu es fuerte, pero la carne es débil"). El carácter complejo del concepto de espíritu se revela en la abundancia de los usos del término 'espíritu'. Partiendo de una idea general de "esencia última" de algo, se ha hablado del "espíritu de la ley" (muchas veces, en oposición a la simple "letra de la ley"), del "espíritu de una época", del "espíritu de las naciones", del "espíritu del pueblo" (VÉASE), del "espíritu positivo" (Comte), etc., etc., etc. Para complicar las cosas, el término 'espíritu' se usó asimismo en diversas épocas para referirse a alguna realidad orgánica o psico-orgánica; tal, por ejemplo, los llamados "espíritus animales" y "espíritus vitales".

En vista de todo ello, podría preguntarse si no sería mejor desterrar de la filosofía los vocablos 'espíritu' y 'espiritual', sobre todo si se tiene presente que en algunos idiomas modernos se confunde entre lo "espiritual" y lo "mental" y en otros se distingue entre ellos. Hay, sin embargo, una posibilidad de hacer más preciso el sentido de 'espíritu' y 'espiritual', y es confinar estos términos a concepciones filosóficas en las cuales tiene un sentido preciso, o relativamente preciso — o, en todo caso, más preciso que el uso general de 'espíritu' para designar o una "esencia última" o alguna "actividad superior del alma". Ello ocurre principalmente en tres contextos, a los que nos referiremos de inmediato.

El primero es el del vocabulario escolástico. El término 'espíritu' es usado aquí para designar una substancia o una forma viviente inmaterial. 'Espiritual' es casi siempre sinónimo de 'inmaterial' pero como hay realidades inmateriales (por ejemplo, los números) que no son substancias o formas vivientes, hay que precisar el sentido de la "inmaterialidad". Este sentido depende en gran medida de la forma de relación (o falta de relación) de lo espiritual con lo material. Los escolásticos, y especialmente los autores tomistas, estiman que no puede hablarse de realidad espiritual si ésta depende intrínsecamente de algo material, es decir, si la realidad "espiritual" (o, si se quiere, las actividades "espirituales") han surgido como consecuencia de la existencia de una realidad material (o de la actuación de realidades materiales). Puede hablarse, en cambio, de realidad o de actividad espirituales si la dependencia de la materia es extrínseca, es decir, si la operación de un principio material para la producción de actividades espirituales es una condición necesaria, pero no suficiente. Ahora bien, este "espíritu" no es todavía el "espíritu puro". Para la existencia de este último es menester que no haya ninguna dependencia de lo material, ni intrínseca ni extrínseca. La espiritualidad del alma humana es para la mayor parte de los autores escolásticos una espiritualidad no pura, es decir, fundada en una dependencia extrínseca, y en una independencia intrínseca, cuando menos en su ser. A veces se distingue entre espíritu, en cuanto forma viviente inmaterial, y espíritu puro, en cuanto substancia (no meramente forma) inmaterial.

Otro contexto en el cual los términos 'espíritu' y 'espiritual' alcanzan un sentido más definido que el común y vago es el de las filosofías de corte o tradición "espiritualista". Esta tradición es muy variada. Puede incluirse en ella el "inmaterialismo" (por ejemplo, de Berkeley), ciertas formas de "eclecticismo" (especialmente el de Victor Cousin) y las corrientes en las cuales se afirma la existencia y con frecuencia realidad preeminente de un "yo interior profundo" no identificable con lo psíquico y menos aun identificable con lo psíquico-orgánico (aunque posiblemente revelable a través de este último). Ejemplos de esta última forma

los tenemos en diversas filosofías desarrolladas en Francia (Maine de Biran, Lachelier, Bergson, etc.).

El último contexto es, a nuestro entender, el más importante desde el punto de vista de la filosofía contemporánea. Es el que se originó en parte dentro del idealismo alemán, alcanzó gran desarrollo con Hegel y se ha manifestado durante las últimas décadas en una serie de doctrinas sobre "el ser espiritual", ya sea como un modo de ser específico, ya como la manera de ser propia del hombre como "ser histórico". Nos referiremos brevemente a las citadas corrientes.

Uno de los vocablos más abundantemente usados por los idealistas alemanes fue el vocablo *Geist* — que se traduce muy adecuadamente por 'espíritu'. Importante dentro del pensamiento idealista, fue por un lado la idea de una contraposición entre Espíritu y Naturaleza y por otro lado la idea de una "conciliación" de ambas, o de una "absorción" de la "tensión" apuntada mediante *"el* Espíritu". Nos limitaremos aquí a referirnos a Hegel. Este autor habla a veces de "Idea" y de "Idea absoluta" como si fuesen lo mismo que el "Espíritu" *(Geist).* Y en cierta medida son lo mismo, sólo que la Idea es el aspecto abstracto de la realidad concreta y viviente del Espíritu. La dificultad de circunscribir la noción de Espíritu se debe a que de alguna manera el Espíritu es "todo". Ahora bien, antes de ser "todo" o, más propiamente, "la verdad de todo", el Espíritu comienza por ser una verdad parcial que necesita completarse. El Espíritu aparece como el objeto y el sujeto de la conciencia de sí. Pero el Espíritu no es algo particular — y menos todavía una "substancia particular": el Espíritu es un Universal que se despliega a sí mismo. La "fenomenología del Espíritu" es la descripción de la historia de este auto-despliegue, en el curso del cual se hallan los "objetos" en los cuales, por los cuales y también contra los cuales el Espíritu se realiza. Al llegar al último estadio de su desenvolvimiento el Espíritu se reconoce como una Verdad que es tal solamente porque ha "absorbido" el error, la negatividad y la parcialidad. La filosofía es, en cierto modo, "filosofía del Espíritu". Ahora bien, Hegel llama también así a la tercera sección de la *Enciclopedia de ciencias filosóficas;* la "filosofía del Espíritu" sucede y supera la "lógica" y la "filosofía de la Naturaleza". Ello no significa que el Espíritu "aparezca" solamente después del "Ser" y de la "Naturaleza"; éstos eran Espíritus "antes de serlo" por lo menos en el sentido en que eran caminos (dialécticos) hacia la autorrealización del Espíritu. Este último alcanza el estadio que le es propio al comenzar el regreso de la Naturaleza hacia sí misma en el reino de la conciencia de sí. Este regreso tiene tres etapas, las cuales corresponden a las tres nociones hegelianas del Espíritu: el Espíritu subjetivo, el Espíritu objetivo y el Espíritu absoluto. La filosofía del Espíritu como Espíritu subjetivo estudia el emerger del Espíritu desde su situación de "hundimiento" en la Naturaleza, el desarrollo de la conciencia y el desenvolvimiento del sujeto como sujeto práctico (moral) y teórico (cognoscente). La filosofía del Espíritu como Espíritu objetivo estudia los modos como el Espíritu subjetivo se "fija" en la moralidad, el Estado y la historia. La filosofía del Espíritu como Espíritu absoluto estudia el cumplimiento de la evolución o autodesarrollo del Espíritu en el arte, la religión y la filosofía. La última etapa es la historia de la filosofía misma, que culmina en el sistema hegeliano del Espíritu.

La noción hegeliana de espíritu ha influido grandemente en muchas corrientes filosóficas, incluyendo algunas que han rechazado formalmente la metafísica de Hegel o que han querido purificarla de su "dialéctica". Ello no quiere decir que las investigaciones sobre la naturaleza de la llamada "realidad espiritual" y los esfuerzos realizados con el fin de exhibir los grados y formas de tal realidad sean simplemente desarrollos del pensamiento hegeliano. Con esta reserva a la vista, mencionaremos las tesis principales de algunas de las corrientes filosóficas aludidas.

Dentro de una tradición más o menos hegeliana se hallan las filosofías del Espíritu elaboradas por idealistas ingleses, norteamericanos e italianos. Destacan a este respecto las filosofías de Croce (VÉASE) *y Gentile* (v.), especialmente en tanto que han hecho formalmente uso de la noción de espíritu. Importantes al respecto son las distinciones entre los aspectos teórico y práctico del Espíritu (Croce) y la formulación de la filosofía del Espíritu como "acto puro" (Gentile). Menos ligados a Hegel se hallan ciertos autores de la escuela neokantiana de Badén (véase BADÉN [ESCUELA DE]); la preocupación por los problemas de la estructura y formas de la realidad cultural e histórica llevó a tales autores (como Rickert y Windelband) a estudiar el "espíritu objetivo" o, si se quiere, las "objetivaciones espirituales". También han desarrollado teorías o filosofías del espíritu autores como Léon Brunschvicg (VÉASE) y R. Eucken (v.). El primero describió "la vida espiritual" como una realidad simultáneamente inteligente y activa. El segundo acentuó la autonomía de la "vida espiritual" y propuso un método noológico (VÉASE [debe tenerse presente que el significado de 'noológico' en Eucken no es el mismo que en autores anteriores a Hegel, como Crusius, para quien la noología (o teoría del espíritu) equivale más bien a la "psicología racional", o que en autores muy alejados de Hegel, como Hamilton, donde la noología es la doctrina de la razón o, mejor dicho, de los principios racionales]). El método noológico de Eucken es, o pretende ser, un método específico para el estudio de la vida espiritual, la actividad espiritual y las objetivaciones espirituales — método distinto, y aun opuesto, al de las ciencias naturales. En todos estos autores el espíritu es presentado como una realidad por así decirlo "viviente" y activa. Ludwig Klages (VÉASE), en cambio, ha hablado del Espíritu *(Geist)* en oposición al alma *(Seele).* Según Klages, el Espíritu reseca, desintegra y destruye mientras que el alma vivifica, integra y crea.

El problema del método para el estudio de la realidad espiritual y sus formas, y la cuestión de si tal método es o no distinto del método (o métodos) empleados por las ciencias naturales, ha ocupado a no pocos filósofos. Entre ellos destaca Dilthey (VÉASE). Éste ha distinguido entre ciencias de la Naturaleza *(Naturwissenschaften)* y ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften).* Se ha indicado a veces que la expresión 'ciencias del Espíritu' tiene un sentido similar a expresiones tales como 'ciencias naturales', 'ciencias humanas', 'ciencias humanísticas', etc., etc., pero ello no es del todo cierto, pues, en la acepción diltheyana

cuando menos, "ciencias del espíritu" no son simplemente un conjunto de disciplinas literarias, morales y políticas, sino un grupo de ciencias caracterizadas por un método: el método "científico-espiritual" (*geisteswissenschaftliche Methode)* a que nos hemos referido en el artículo sobre el citado pensador. Este método ha sido elaborado por numerosos autores (E. Spranger, E. Rothacker, H. Leisegang, M. Frischeisen-Köhler, Hans Frayer, etc.). Observemos solamente que Spranger ha elaborado una teoría del espíritu objetivo concebido como el conjunto de objetivaciones de la vida individual, como las formas superindividuales dotadas de sentido (Sinn) y susceptibles de comprensión (VÉASE) y que Freyer ha establecido una clasificación de las formas del espíritu objetivo en cinco grupos: las formaciones con sentido propio, los útiles, los signos, las formas sociales y el proceso educativo.

Es común considerar que las ciencias del espíritu comprenden, por un lado, la psicología (la "psicología descriptiva y analítica" en sentido diltheyano) y, por el otro, las "ciencias de la cultura". La psicología es ciencia del espíritu individual y subjetivo; las ciencias de la cultura son ciencias del espíritu objetivo. Las ciencias culturales como ciencias del espíritu se ocupan de la realidad psico-espiritual en tanto que objetivada o constituida por las llamadas a veces "formas transubjetivas", las cuales poseen "sentido" y se fundan de algún modo en vivencias orginarias (véase VIVENCIA). Así tales ciencias se ocupan del Estado, de la sociedad, del arte, del lenguaje, de la historia, etc.

Se ha discutido a menudo si las ciencias del espíritu son o no independientes de las ciencias naturales. Los autores últimamente citados, y en particular Dilthey, se han manifestado a favor de una casi completa independencia mutua. Los autores de tendencia naturalista y otros que, sin ser naturalistas, no se adhieren a la idea de la división del *globus intellectualis* en dos hemisferios incomunicados, sostienen o que no hay distinción de principio entre las ciencias naturales y las llamadas "ciencias del espíritu" o que si hay distinción es gradual y no tajante. Algunos autores (como J. Kraft, *op. cit. infra)* declaran que las ciencias del espíritu no forman un todo homogéneo comparable al de las ciencias naturales. No poseen tampoco ni un método común ni ningún conjunto de supuestos metodológicos comunes, por lo cual son "imposibles". Varios autores para quienes hay (por lo menos en principio) una continuidad entre todas las ciencias, manifiestan que ello no significa que las ciencias del espíritu puedan reducirse a las ciencias naturales o, más específicamente, que los métodos o el lenguaje de las primeras sean reducibles a los métodos o al lenguaje de las segundas. Pero que no haya tal reducción (VÉASE) no equivale a una separación completa entre ambos grupos de ciencias; hasta es posible que unas se apoyen en otras sin "reducirse" a ellas.

Terminaremos refiriéndonos brevemente a las opiniones de Max Scheleí y de Nicolai Hartmann sobre la idea del espíritu y los caracteres de la "realidad espiritual". Tanto Scheler como N. Hartmann han recibido influencias diversas (fenomenología, Dilthey, neokantismo, "neohegelianismo", etc.), pero el resultado de sus trabajos no puede reducirse simplemente a tales influencias.

El problema del espíritu se halla unido en Scheler al problema de la constitución de una antropología (VÉASE) filosófica y, por tanto, al de la esencia del hombre. Al examinar lo que distingue al hombre del resto de la realidad, y en particular de los animales superiores, Scheler manifiesta que no es la memoria asociativa ni la inteligencia práctica, ni menos aun el psiquismo (que es común a todo ser viviente): es el espíritu. Éste se distingue de la psique y de la vida; es un principio "que se opone a toda vida en general" y que no puede reducirse a la razón, porque ésta es uno de sus "momentos" o formas. El espíritu es el conjunto de los actos superiores centrados en la unidad dinámica de la persona (v.). Estos actos no son sólo de naturaleza pensante, sino también emotiva. El acto espiritual por excelencia es la intuición de esencias. Las notas características del espíritu son: libertad, objetividad, conciencia de sí. Por la libertad el espíritu se distingue de lo psicofísico. Por la objetividad, trasciende el medio natural y reconoce la realidad en su verdad. Por la conciencia de sí, alcanza la autoposesión. El espíritu se inclina ante lo que es y lo que vale. Ahora bien, contra lo que creían "los antiguos" el espíritu no es para Scheler un principio universal y activo. El espíritu no es sólo el resultado de la represión de los impulsos naturales, pero no es tampoco el principio supremo de actividad. Asentado sobre la psique, el espíritu es la parte superior, mas también la más débil del "ser". El espíritu logra influir sólo en cuanto se ponen a su servicio los impulsos naturales. Éstos quedan determinados por el espíritu. Sin embargo, la determinación no es causa, sino una *dirección.* El espíritu dirige y canaliza la energía de los impulsos. Por eso la historia no debe explicarse a base de impulsos ciegos (el impulso sexual, la necesidad económica, etc.), pero tampoco como resultado de una actividad puramente espiritual. La historia puede explicarse sólo —metafísicamente hablando— por medio de la conjunción de factores reales (impulsivos) y determinaciones ideales (espirituales).

N. Hartmann considera que el espíritu es la parte del ser por la cual penetran los valores. El espíritu es como una zona de contacto de lo humano con lo ideal. N. Hartmann se ha ocupado especialmente de la cuestión de los "grados del ser espiritual". Siguiendo a Hegel, N. Hartmann distingue entre el espíritu individual (o, mejor, personal) y el espíritu objetivo. A diferencia de Hegel, sin embargo, considera que el espíritu objetivo, bien que superindividual, no es substancial.

Indicamos a continuación, por orden cronológico, diversas obras en las cuales se trata, desde diversos puntos de vista, el problema del significado del concepto "espíritu" y la cuestión de la naturaleza del espíritu y la vida espiritual.

Rudolf Eucken, *Die Einheit des Geistesleben in Bewusstsein und Tat der Menschheit,* 1888. — íd., id., *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt,* 1896 (trad. esp.: *La lucha por un contenido espiritual de la vida,* 1925). — G. Class, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes,* 1896. — Léon Brunschvicg, *Introduction à la vie de l'esprit,* 1900. — Hermann Siebeck, "Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Geist-Begriffs", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXVII (1914), 1-16. — Hans Freyer, *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel,* 1908

(Kantstudien. Ergänzungshefte 7). — Helmut Plessner *Grundlinien zu einer Aesthesiologie des Geistes,* 1923. — Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes,* 1923, 3a ed., 1934. — Theodor Erismann, *Die Eíngenart des Geistigen,* 1924. — J. Hessing, *Zelfbewusstwording des geestes,* 1925 (en trad. alemana: Das *Selbsbewusstwerden des Geistes,* 1936). — E. Wechssler, *Esprit und Geist,* 1927. — José Ortega y Gasset, "Vitalidad, alma, espíritu", *El Espectador,* V, 1927, reimp. en *Obras completas,* II. — Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* 1928 (trad. esp. : *El puesto del hombre en el cosmos,* 1929). — Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes,* 1928. — Richard Kröner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena, zur Kulturphilosophie,* 1928. — Gallo Galli, *Saggia sulla dialettica della realtà spirituale,* 1933, 3a ed., 1950. — Id., id., *Linee fondamentali di una filosofía dello spiríto,* 1962. — F. Noltenius, *Materie, Psyche, Geist,* 1934. — Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins,* 1934. — Francisco Romero, *Filosofía de la persona,* 1934. — Id., id., *Teoría del hombre,* 1952. — Hermann Glöckner, *Das Abenteuer des Geistes,* 1938. — Hermann Schmalenbach, *Geist und Sein,* 1939. — A. Carlini, *La vita dello spirito,* 1940. — Id., id., *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano,* 1942. — W. Szilasi, *Macht imd Ohnmacht des Geistes,* 1946. — Fritz Medicus, *Natur und Geist,* 1946. — Theodor Litt, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes,* 1948, 2a ed., 1961. — P. Wust, *Dialektik des Geistes,* 1950. — L. Lupi, *Preliminari di una metafísica dello spirito,* 1954. — Ugo Redaño, *Natura e spirito,* 1954. — Imgard Gindl, *Seele und Geist. Versuch einer Unterscheidung,* 1955. — Wolfgang Cramer, *Grundlegung einer Theorie des Geistes,* 1957. — José Camón Aznar, *El ser en el espíritu,* 1959. — André Marc, *L'Être et l'Esprit,* 1955 (trad. esp.: *El ser y el espíritu,* 1962. — M. F. Sciacca, *Qué es el esplritualismo contemporáneo* (trad. esp., 1962 [Esquemas, 55].

La abundancia de obras alemanas e italianas citadas refleja el hecho de que en Alemania y en Italia se ha desarrollado muy particularmente la "filosofía del espíritu". Hay que tener en cuenta que muchas obras que no se refieren especialmente al espíritu tratan asimismo de él. Tratan también de la cuestión del espíritu la mayor parte de obras sobre el idealismo (VÉASE) alemán y sus diversas ramificaciones en varios países. Por lo demás, a las obras citadas hay que agregar algunas de autores a que nos hemos referido en el texto (Croce, Gentile principalmente; también Louis Lavelle, René Le Senne). Obras en inglés donde se trata el problema del espíritu como algo distinto de la "psique" son, entre otras: G. F. Thomas, *The Spirit and Its Freedom,* 1939. — E. S. Brightman, *The Spiritual Life,* 1942. — Otras obras en inglés donde se trata del concepto de *mind* (tales como C. W. Morris, Six *Theories of Mind,* 1932, y G. Ryle, *The Concept of Mind,* 1949) no se refieren al espíritu en el sentido tratado en el presente artículo. Más cerca de este concepto se halla G. Santayana en *The Realm of Spirit,* 1940. Erwin Schrödinger, *Mind and Matter,* 1956 (The Tarner Lectures, 1956; trad. esp.: *La mente y la materia,* 1958) dilucida algunos aspectos que pueden entrar en la idea de "espíritu", aunque siempre muy próximos a la idea de "realidad mental". Para la oposición entre alma y espíritu a favor de la primera: Ludwis Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele,* 1929. — Para el espíritu en el sentido *sui generis* de Jung (VÉASE): C. G. Jung, *Symbolik des Geistes. Studium über psychische Phänomenologie,* 1948 (trad. esp.: *Simbología del espíritu,* 1962). — Para la idea del espíritu en N. Hartmann: S. Breton, *L'Être spiritual. Recherches sur la philosophie de N. H.,* 1962.

De las numerosas obras sobre "ciencias del espíritu" destacamos: W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* 1883 *(Gesammelte Schriften,* I, 1922; trad. esp. cit. en bibliografía de *Dilthey [Wilhelm].* — E. Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschafften,* 1920. — Id., id., *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften,* 1926, 3a ed., 1948. — Erich Becher, *Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft,* 1921. — E. Spranger, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften,* 1929. — Julius Kraft, *Die Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft,* 1934, 2a ed., 1959. — F. Schmidt, *Kleine Logik der Geisteswissenschaften,* 1938. — Juan Roura Parella, *Spranger y las ciencias del espíritu,* 1944, especialmente Caps, II, III y IV. E. Grassi y Th. von Uexküll, *Vom Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften,* 1950 (trad. esp.: *Las ciencias de la Naturaleza y del espíritu,* 1952). — Véase asimismo bibliografía de BADÉN (ESCUELAS DE), CULTURA.

ESPÍRITU OBJETIVO. Véase ESPÍRITU.

ESPIRITUALISMO se entiende: (1) En sentido psicológico, como la afirmación del primado del espíritu en la explicación de los fenómenos psíquicos. (2) En sentido metafísico, como la afirmación de que el mundo se halla constituido, en su fondo último, por lo espiritual. Ambas significaciones se unen muchas veces cuando, al sostenerse el esplritualismo metafísico, se considera que esa substancia espiritual que constituye el fondo de lo existente es de carácter psíquico. Así ocurre, por ejemplo, en Leibniz y Lotze. Lo psíquico es en este caso una realidad que tiene diversos grados, que va desde la inconsciencia absoluta hasta la conciencia absoluta, hasta el espíritu en el sentido más propio del vocablo. El esplritualismo desemboca de este modo con frecuencia en el monismo, pues tiende a concebir la realidad material como fundada en la espiritual, como el aspecto mecánico, extenso e inerte del espíritu. Sin embargo, no todo esplritualismo es monista. No lo es, por ejemplo, el esplritualismo de Berkeley y Collier. Según William James (A *Pluralistic Universe,* Cap. I), el esplritualismo se subdivide en dos especies: el esplritualismo "más íntimo" (monista) y el esplritualismo "menos íntimo" (dualista). "La especie dualista es el *teísmo,* que ha sido elaborado por los filósofos escolásticos, en tanto que la especie monista es el *panteísmo,* del cual se habla a veces simplemente como de un idealismo, y a veces como del idealismo "post-kantiano" o 'absoluto'." A su vez, el esplritualismo de índole "más íntima" se subdivide en otras dos especies (o subespecies): una de forma más monista y otra de forma más pluralista. Esta última es la defendida por el propio James.

Por todas estas posibles divisiones, el término 'espiritualismo' resulta un tanto ambiguo. Pero, además, la definición del término se complica por la definición que cada una de las tendencias espiritualistas da del predicado 'es espiritual'. Así, unos reducen lo espiritual a lo inmaterial puro y simple; otros lo identifican con lo psíquico en general; otros, finalmente, sostienen el primado del espíritu inclusive sobre la psique, la vida y la materia, ya sea como una realidad superior, ya como la realidad de la cual las demás son manifestaciones.

Cuando se habla de la filosofía espiritualista en la filosofía, hay que precisar lo que se entiende por 'espiritualista'. El término 'espiritualista' es con gran frecuencia un vocablo polémico con el cual se pretende impugnar o defender cierta vaga tendencia al "primado de lo espiritual". Así ha ocurrido, por ejemplo, en gran número de polémicas sobre la escuela de Cousin. La calificación de espiritualista a una tendencia como si este término agotara su definición y diera cuenta cabal de todas sus características, a veces sumamente complejas, es sin duda un residuo de la consideración de la historia de la filosofía desde el punto de vista de las "sectas". El esplritualismo sería así una "secta" más, opuesta por lo general al materialismo o al sensualismo, cierta afirmación de lo espiritual tanto en la metafísica como en la ética. Pero la oposición mencionada y la calificación de espiritualista son siempre insuficientes, porque, aparte las múltiples nociones de lo espiritual, ni siquiera la precisión de lo que se entiende por 'espíritu' puede caracterizar propiamente a una dirección filosófica.

El espiritualismo contemporáneo se ha manifestado especialmente en Francia (con la "filosofía del espíritu" de L. Lavelle y R. Le Senne (VÉANSE]) y en Italia (con el llamado "espiritualismo cristiano" de muchos autores: M. F. Sciacca, Augusto Guzzo, L. Pareyson, Armando Carlini y otros).

Perceval Frutiger, *Volonté et Conscience: Essai de dualisme espiritualiste,* 1920. — M. F. Sciacca, *Linee di uno spiritualisme critico,* 1936. — F. P. Alessio, *Studi sul Neospiritualismo,* 1953 (sobre la "filosofía del espíritu" de Carlini, Guzzo, Le Senne, Sciacca, Lavelle, etc.). — N. Licciardello, *Teoria dello spiritualisme integrale,* 1955. — S. Alberghi, *Metafísica e spiritualisti italiani contemporanei,* 1960.

ESQUEMA. Los conceptos puros del entendimiento en sentido kantiano (véase CATEGORÍA) son heterogéneos a las intuiciones empíricas y no digamos a las intuiciones sensibles. Sin embargo, tales conceptos deben aplicarse de algún modo a los fenómenos si los juicios formulados acerca de éstos deben tener un carácter universal y necesario (es decir, contener un elemento *a priori* sin el cual no sería posible una ciencia de la Naturaleza). Se plantea con ello lo que Kant llama el problema de "la *subsunción* de las intuiciones bajo los conceptos puros". Hay que investigar, en suma, cómo pueden *aplicarse* los conceptos puros del entendimiento (categorías) a la experiencia.

Kant señala que debe haber un elemento que sea homogéneo, por un lado, con la categoría y, por el otro lado, con la apariencia, de suerte que se haga posible la aplicación de la primera a la segunda. Se trata de un elemento "mediador", de una "representación mediadora" que sea en un respecto *intelectual y* en otro respecto *sensible.* "Tal representación [mediadora entre la categoría y la apariencia o fenómeno] es el *esquema trascendental."*

"El concepto del entendimiento —escribe Kant [Cfr. *infra* para bib.]— contiene la pura unidad sintética de la diversidad en general. El tiempo, como condición formal de la diversidad del sentido interno y, por lo tanto, de la conexión de todas las representaciones, contiene una diversidad *a priori* en la intuición pura. Ahora bien, una determinación trascendental del tiempo es homogénea con la categoría que constituye su unidad por cuanto es universal y se basa en una regla *a priori.* Mas, por otro lado, es homogénea con la apariencia [fenómeno] en cuanto el tiempo se halla contenido en toda representación empírica de la diversidad. Así, una aplicación de la categoría a las apariencias [fenómenos] resulta posible por medio de la determinación trascendental del tiempo, el cual, como esquema de los conceptos del entendimiento, efectúa la subsunción de las apariencias [fenómenos] bajo la categoría."

El esquema es siempre un producto de la imaginación, pero no es una imagen. El esquema de un concepto es "la idea de un procedimiento universal de la imaginación" que *hace posible* una imagen del concepto. Mientras "la *imagen* es un producto de la facultad empírica de la imaginación reproductiva [a veces se lee: productiva]", el *"esquema* de los conceptos sensibles, tales como de las figuras en el espacio, es un producto y, por así decirlo, un monograma de la pura imaginación *a priori"* por medio de la cual se hacen posibles las imágenes (véase FANTASÍA, IMAGINACIÓN).

Ejemplos de esquemas son: el esquema de la magnitud (cantidad) en cuanto concepto del entendimiento es el número —en cuanto unidad debida al engendrarse el tiempo en el curso de la aprehensión de la intuición—; el esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo; el esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo; el esquema de la causalidad es la sucesión temporal de la diversidad de acuerdo con una regla.

Si consideramos ahora la causalidad, podremos ver mejor en qué consiste un esquema y, además, reparar en un aspecto básico de la epistemología kantiana. Una pura forma lógica del juicio, como la forma hipotética, nada dice sobre la realidad. Es menester derivar la categoría de relación (causalidad y dependencia). Ésta, a su vez, no puede directamente aplicarse a los fenómenos. Pero los fenómenos no revelan (como había dicho Hume) más que la sucesión temporal sin un lazo causal necesario y universal. La producción del esquema de causalidad mediador entre la categoría y la sucesión temporal permite, en cambio, afirmar que hay sucesión temporal de acuerdo con una regla *a priori.*

El propio Kant destacó la dificultad del esquematismo del entendimiento en su aplicación a las apariencias al escribir que se trata de "un arte oculto en las profundidades del alma humana cuyos modos reales de actividad la Naturaleza no nos permitirá jamás descubrir y abrir a nuestra mirada". Kant indicó, además, que el esquema es, propiamente, "sólo el fenómeno o concepto sensible de un objeto en acuerdo con la categoría". Por la dificultad tanto de la aplicación de la doctrina del esquematismo como de la idea misma de "esquema", esta parte de la *Crítica de la razón pura* ha suscitado numerosos comentarios. Nos referiremos a varios ejemplos de ellos considerando sobre todo dos aspectos: (1) la cuestión de la naturaleza de los esquemas del entendimiento; (2) la cuestión del papel que la doctrina del esquematismo del entendimiento desempeña en la filosofía kantiana.

(1) La interpretación "clásica" de la doctrina kantiana al respecto es la

que subraya el papel "mediador" de los esquemas en el proceso del conocimiento en el nivel del juicio. Una vez admitido este papel "mediador" se discute acerca de si el procedimiento de Kant al formular la doctrina del esquematismo es sintético o analítico. Si es sintético, entonces "lo primero" son las categorías —cuya significación, cuando no son "aplicadas", es meramente lógica—; luego vienen los esquemas y, con ello, la posibilidad de aplicabilidad de los conceptos del entendimiento. Si es analítico, entonces "lo primero" son nociones tales como "substancia", "causa", etc. que aparecen como modificadas temporalmente; al analizarse tales nociones se encuentran las categorías puras. El procedimiento sintético es el que parece hallarse en la propia exposición de Kant. Sin embargo, algunos autores (como Gottfried Martin) indican que "para Kant no hay primero una categoría pura y luego algo añadido a ella en el esquema, sino que la determinación temporal de las categorías es algo originaria e inseparablemente dado a nosotros y meramente analizado" *(op. cit. infra).*

Heidegger *(op. cit. infra)* mantiene una opinión semejante a la última citada, pero en vez de atenerse a la interpretación "tradicional" de índole predominantemente epistemológica subraya el carácter ontológico de la doctrina kantiana. Que "el concepto no sea nada fuera de la unidad regulativa de la regla" muestra que "lo primero" es la categoría en cuanto esquematizada. Pero ello no es una simple cuestión epistemológica; "el esquematismo pertenece necesariamente a la trascendencia". Y de ahí que "el problema del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento sea una cuestión sobre la naturaleza última del conocimiento ontológico".

Para T. D. Weldon, lo más importante de la doctrina kantiana que comentamos es que permite comprender lo que Kant entendía por 'pensar' (Weldon, *op. cit. infra)* — tomando la expresión 'pensar' en un sentido restringido. Los esquemas son reglas de procedimiento por medio de las cuales se llevan a cabo ciertos "planes": pensar por medio de esquemas es, pues, "actuar" (inteligentemente). Aunque Kant no distinguió claramente entre un esquema como regla de procedimiento con el fin de llegar a un fin determinado y específico (por ejemplo, construir círculos), y un esquema como regla de procedimiento con el fin de construir fórmulas según las cuales se cumplen ciertos fines, el esquematismo aparece siempre como una regla de procedimiento que permite la "actuación inteligente". Esquematizar es, pues, tener un plan, aunque no una imagen.

(2) Peirce manifestó que la doctrina kantiana del esquematismo es algo sobrepuesto a la estructura de la *Crítica de la razón pura.* La distinción tajante entre procesos intuitivos (sensibilidad) y procesos discursivos (entendimiento) permitió a Kant emanciparse del leibnizianismo y concluir que no es posible dar ninguna descripción general de la existencia. La distinción kantiana fue en este sentido fecunda. Por desgracia, indica Peirce, fue oscurecida por un lamentable defecto: el no poder correlacionar de nuevo la intuición con el "discurso". Para corregir este defecto, se hizo necesaria la doctrina del esquematismo. Ahora bien, si tal doctrina no se le hubiese ocurrido a Kant posteriormente, como una solución *ad hoc, y* hubiese partido de ella, habría inundado todo su sistema. Peirce reconoce, pues, que la doctrina del esquematismo es una teoría fundamental, pero que no encaja dentro de la *Crítica de la razón pura.*

Para Heidegger, la doctrina kantiana en cuestión es tan importante, que representa "la etapa decisiva en la instauración del fundamento de la *metaphysica generalis".* La doctrina del esquematismo es la piedra angular o pieza fundamental *(Kernstück)* de la *Crítica* kantiana. Contra la opinión de muchos autores, que destacan la oscuridad y ambigüedad de esta parte de la *Crítica de la razón pura,* Heidegger opina que "cada palabra ha sido medida". En un sentido parecido se manifiesta Roger Duvel *(op. cit. infra)* al decir que la doctrina del esquematismo es el eje de la filosofía kantiana. Según Duval, los esquemas permiten *resolver a fondo* el problema *capital* del conocimiento: la unión de lo *a priori* con lo *a posteriori,* y de lo necesario con lo contingente.

Los términos 'esquema' y 'esquemático' han sido usados en un sentido preciso por diversos filósofos contemporáneos. Así, por ejemplo, Heidegger ha hablado de los "esquemas horizontales" al referirse a los tres éxtasis de la temporalidad (véanse ÉXTASIS, HORIZONTE). Eugenio d'Ors ha desarrollado una "filosofía del esquema" según la cual la inteligencia —a diferencia de la razón abstracta y de la intuición sensible— es capaz de captar los "esquemas" de las realidades individuales haciendo éstas inteligibles sin destruir su carácter individual y concreto. La realidad de las cosas no consiste, según d'Ors, en su "fenomenalidad apariencial" ni en su "abstracta esencia", sino en su "esquema", que es como el orden y la forma de las cosas. El esquema es, así, un "universal concreto". "El esquema constituido por una línea que, a cierta altura, irradia varias líneas, cada una de las cuales o alguna de ellas, a su vez, irradia a cierta altura nuevas líneas, es… el lugar lógico en que coinciden entidades tan distintas como ciertos grupos de palabras en el lenguaje, como los miembros de una familia, como un árbol vegetal. . . Más elementalmente aun, una esfera representa el esquema formal común del planeta tierra (sin detenernos ahora a considerar hasta qué punto de regularidad o de exactitud), de una naranja, de una gota de mercurio." *(La ciencia de la cultura,* 1963.) Ors llama al "pensar esquemático" "pensar figurativo", pues los esquemas son las figuras a la vez inteligibles y concretas de la realidad. Los esquemas introducen ritmos, formas, "eones", estilos, etc. (Véase José Luis L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio d'Ors,* 1945, págs. 125 y sigs.).

Para Kant véase *K. r. V.,* A 137 / B 176 - A 148 / B 187. — Casi todas las obras sobre Kant (VÉASE) tratan con algún detalle la doctrina del esquematismo. Especialmente detallados son los comentarios de obras acerca de la Deducción trascendental (VÉASE). Las opiniones de G. Martin, en I. *Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie,* 1951, § 12. — Las de Heidegger, en Kant *und das Problem der Metaphysik,* 1929, § § 19-23. — Las de T. D. Weldon, en *Kant's Critique of Pure Reason,* 2a ed., 1958 [1a ed., 1945], págs. 163-71. — Las de Peirce, en *Collected Papers,* 1.35. — Las de R. Duval, en *La métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme,* 1951, *passim.* — Entre otros comentarios, mencionamos: W. Zschokke, "Ueber Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft", *Kantstu-*

dien, XII (1907). — H. Levy, *Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandsbegriffe,* I Teil, 1907. — F. Heinemann, *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der* Zeit, 1911, especialmente págs. 131-214. — H. J. Patón, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the* Kritik der reinen Vernunft, 1936, especialmente págs. 17-78. — Enzo Paci, "Critica dello schematismo transcendentale", *Rivista di Filosofía* (1955), 387-414 y (1956), 37-56. — Pasquale Salvucci, *La dottrina kantiana dello schematismo transcendentale* 1957.

ESSE. Véase ENTE, ESENCIA, EXISTENCIA, SER.

ESSE EST INESSE. Véase ACCIDENTE, INESSE.

ESSE EST PERCIPI. Berkeley (VÉASE) mantenía que todos los objetos del conocimiento son "ideas realmente impresas en los sentidos, o bien tales [es decir, tales objetos de conocimiento] que son percibidos al prestar atención a las pasiones y operaciones del espíritu, o finalmente ideas formadas con auxilio de la memoria y de la imaginación, ya sea componiendo, dividiendo o meramente representando las que son originariamente percibidas en los modos indicados" *(Principles,* § 1). Lo que se llama "una cosa" significada por medio de un nombre es una colección de ideas. En consecuencia, el ser de un objeto consiste en su ser percibido, esto es, *esse est percipi.*

A la vez, estas ideas son percibidas por un espíritu. Las ideas son pasivas, pero el espíritu es activo. El ser de este último consiste en percibir ideas, por lo cual su ser puede ser definido como un percibir, esto es, *esse est percipere.* Si consideramos ahora todas las formas de ser posibles, tendremos que el ser sólo o ser percibido o percibir, de acuerdo con la fórmula *esse est percipi et* [o, mejor, *aut] percipere.*

Berkeley se extiende sobre esta cuestión manifestando, en defensa de su posición:

(1) Que ser percibido puede querer decir asimismo poder ser percibido *(Principles,* § 2).

(2) Que negar su tesis (la cual no es, a su entender, una tesis, sino un hecho primordial innegable) equivale a admitir la existencia de realidades no percibidas o no percibibles, de las cuales no se puede decir nada.

(3) Que los que se oponen a su "tesis" lo hacen por seguir la doctri na de las "ideas abstractas", con la cual no se hace sino duplicar innece sariamente la realidad *(Principles,* §§ 5 et al.).

(4) Que tal "tesis" no se aplica sólo a las llamadas "cualidades secun darias", sino también a las (errónea mente) llamadas "cualidades prima rias" *(Principles,* § 9; *Three Dialo gues,* I). Es absurdo, pues, afirmar que existe algo que se llama "mate ria" o "substancia corpórea". No hay más substancias que las substancias activas, las cuales son espíritus.

Las opiniones de Berkeley llevan al idealismo y al esplritualismo. Sin embargo, puede subrayarse asimismo en ellas el nominalismo y el fenomenismo. Cuando se destaca el idealismo y el esplritualismo, el *esse est percipi* berkeleyano parece estar en contradicción con el "sentido común". Cuando se destacan el nominalismo y el fenomenismo (y especialmente este último), el "principio" berkeleyano parece constituir una defensa del sentido común. Además, parece ser no tanto una afirmación sobre la existencia como más bien una interpretación del significado del predicado 'existe'. Es plausible afirmar que hay en Berkeley todas estas intenciones a un tiempo. En sus *Comentarios* —los *Philosophical Commentaries,* antes llamados *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts*— Berkeley indicó ya que "No existen propiamente sino personas, es decir, cosas conscientes, no siendo las demás cosas tanto existencias como modos de existencia de personas" (Notebook B. Entry, 24; *Works, e*d. Luce-Jessop, I, 10). Pero también señaló: "No se diga que suprimo la existencia. Únicamente declaro el significado del término en cuanto puedo comprenderlo" *(ibid.,* - 593; I, 74). Por tanto, las fórmulas berkeleyanas *esse est percipi* y *esse est percipere* constituyen a la vez una tesis sobre la existencia y una tesis sobre el significado de 'existe'. Algunos autores estiman que la primera tesis se funda en la segunda; otros, que Berkeley desembocó en la segunda en vista de la primera. Estimamos aquí que ambas tesis se hallan íntimamente relacionadas entre sí dentro del conjunto del pensamiento de Berkeley, esto es, si consideramos sus varios propósitos (lucha contra el ateísmo y el escepticismo, defensa del espiritualismo) y el modo como los llevó a cabo (crítica del realismo en la doctrina de los universales y de la epistemología de Locke). En todo caso, aunque sea muy importante el componente epistemológico (y lingüístico) en las citadas opiniones de Berkeley, sería injusto desestimar por completo el componente teológico. Este último se manifiesta sobre todo cuando, al plantearse la cuestión de lo que ocurre cuando *nadie* percibe una idea, y, sin embargo, el objeto significado por ella sigue existiendo, Berkeley indica que hay un Espíritu Universal (Dios) que percibe todo lo percibible desde todos los ángulos posibles. El fundamento de la percepción (o del *esse est percipi)* es, pues, Dios — y no sólo, como escribe en una ocasión, aunque sin insistir luego en ello, la mera "posibilidad" de percepción por un espíritu finito.

En la mencionada edición de Luce-Jessop, los pasajes más pertinentes al asunto tratado se hallan en los siguientes volúmenes y páginas: II, 42 y sigs., 50 y sigs., 59, 61, 76, 78 y sigs., 80 y sigs., 168, 175, 179, 190, 200, 230, 234, 237, 244, 249, 250, 257 y sigs.; III, 13; V, 12, 119, 135.

ESTADÍSTICA. Nos limitamos en este artículo a poner de relieve el problema general planteado por el uso del método estadístico en las ciencias. Prescindiremos de cuestiones técnicas y de las diferentes formas que adopta el método estadístico. Conviene completar este artículo con lo dicho en los dedicados a las nociones de inducción y probabilidad (VÉANSE).

El ideal de la ciencia durante la época moderna ha sido la formulación de leyes en las cuales se sostenga que un fenómeno o grupo de fenómenos sigue *siempre* a la aparición de otro fenómeno o grupo de fenómenos dados. La filosofía subyacente en tal ideal ha sido el determinismo (v.). Ahora bien, tan pronto como se suprime de la consideración anterior el vocablo 'siempre', es menester abandonar el citado ideal. Si, por ejemplo, establecemos que un fenómeno dado sigue a un grupo de hechos dados 90 veces por cada 100 veces, formulamos una ley de tipo distinto de la ley causal determinista: es una ley estadística. Observemos que en la formulación de tal ley no se supone que por cada

100 veces que tenemos el grupo de hechos en cuestión tendremos 90 veces el referido fenómeno (ni menos que lo tendremos 9 por cada 10 veces). En la ley estadística se declara que, dado un número suficientemente grande de repeticiones del proceso considerado, se tiende a obtener una razón de 90/100. Por medio del método estadístico definimos, por consiguiente, una cierta área de incertidumbre, que se va restringiendo a medida que aumentamos el número de casos. El método estadístico hace, pues, posible la obtención de un término medio y, con ello, la realización de uno de los propósitos esenciales de las ciencias y de la acción humana: la predicción.

El método estadístico es usado hoy en todas las ciencias. En algunas de ellas —como las ciencias sociales, la biología (teoría de la herencia), etcétera— es el método más destacado. En otras —como en la física— desempeña un papel menos decisivo, pero de todos modos importante. Ello sucede especialmente en la escala microfísica, en la cual el citado método es fundamental. Se considera a veces inclusive que la certidumbre alcanzada en las leyes macrofísicas se debe a la restricción al máximo del área de incertidumbre definida en el área microfísica. Sin embargo, si hay acuerdo en el uso de los métodos, no lo hay siempre en la interpretación dada de los mismos. Algunos autores suponen que se usa el método estadístico porque *todavía* no se ha aprendido a suprimir el área de incertidumbre. Otros, en cambio, señalan que la citada área de incertidumbre es una realidad objetiva, que el método estadístico se limita a describir. Estos últimos afirman que, cuando menos en ciertas esferas de la realidad, hay azar y no determinación. Hay que tener cuidado, con todo, de no confundir el azar con la libertad; hablar, por ejemplo, de "la libertad de un electrón" es una εμτάβασις εἰς ἄλλο γένος contra la cual el filósofo y el científico deben precaverse.

El método estadístico es uno de los métodos de la probabilidad: el que se refiere a fenómenos objetivos. No debe confundirse este método con los inductivos, los cuales se refieren a proposiciones sobre tales fenómenos objetivos. Aunque en las ciencias se usan ambos métodos, conviene distinguirlos. Siguiendo a Carnap, diremos que el método estadístico se halla ligado al concepto de probabilidad como frecuencia relativa, mientras que el método inductivo se refiere al concepto de probabilidad como grado de confirmación.

R. von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, 1928 (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad*, 1948). — M. R. Cohen, E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1934, Cap. XVI. — H. Schorer, *Grundlegung und Einführung in die statistische Methode*, 1946. — Lancelot Hogben, *Statistical Theory: the Relationship of Probability, Credibility, and Error*, 1957. — Véase asimismo la bibliografía de INDUCCIÓN y PROBABILIDAD.

ESTADO. El Estado ha sido tema de reflexión filosófica en casi todos los grandes pensadores, los cuales, en particular desde Platón, han intentado definir su esencia y su misión con respecto al individuo y a la sociedad. En la Antigüedad, el problema del Estado era un caso particular del problema más general de la justicia, y de ahí que tanto en la discusión platónica sobre el Estado ideal como en los escritos políticos de Aristóteles, que reanudan, por otro lado, los temas puestos en circulación por los sofistas, se hable del Estado como la mejor organización de la sociedad, como aquella forma o articulación de los individuos y de las clases que permite realizar en la medida de lo posible la idea de la justicia, dando a cada uno lo que de derecho le pertenece. Con ello Platón y Aristóteles se oponían por igual a algunos sofistas, quienes estimaban que el Estado no se halla fundado en la justicia, sino en "el interés del más fuerte" (Trasímaco en Platón, *Rep.*, I), anticipando con ello algunos de los temas del maquiavelismo, de la teoría del contrato social (v.) y del totalitarismo modernos. Para tales sofistas, el Estado se halla básicamente ligado al "poder".

Especialmente a partir de Platón ocupó grandemente a los griegos la cuestión de los diversos posibles tipos de Estado de acuerdo con el grupo o grupos que ejercieran el poder, es decir, la cuestión de la "constitución política". Se hablaba a este respecto de timocracia, oligarquía, democracia, aristocracia, tiranía, etc. y se discutía cuál era el mejor régimen. Tanto Platón (véase especialmente *Rep.*, VIII) como Aristóteles *(Pol., passim]* discutieron ampliamente estos problemas y trataron de encontrar el fundamento de la legitimidad del poder en el Estado en un tipo de constitución que se hallara distante de la anarquía y de la oligarquía. Que el poder de gobierno en el Estado sea patrimonio de los "pocos" no significa, ni en Platón ni en Aristóteles, que sea un poder oligárquico. El poder de los gobernantes no está fundado en los intereses particulares de éstos, sino en el interés del Estado en tanto que compuesto de distintos grupos cuyas relaciones entre sí están determinadas por la justicia.

En la Edad Media la disputa sobre la naturaleza del Estado versó sobre todo en torno a la supremacía del Estado sobre la Iglesia o viceversa, entendiéndose por el primero una comunidad temporal e histórica, y por la segunda una comunidad espiritual que se halla en la historia, pero que trasciende de ella. Las teorías de San Agustín (V. CIUDAD DE Dios) y de Santo Tomás de Aquino sobre el Estado, relacionadas con la visión cristiana de la historia, concluyen la inferioridad del Estado respecto a la Iglesia, pero mientras para el primero el Estado es con frecuencia algo malo, para el segundo es un reflejo de la Iglesia, una comunidad que representa los intereses temporales, pero que debe ser guiada por los fines espirituales de la Iglesia. En el Renacimiento se opera un cambio radical en la concepción del Estado; como reacción contra la pretensión de predominio de la Iglesia y como consecuencia de la formación de los Estados nacionales, la filosofía del Estado tiende como, por ejemplo, en Maquiavelo (como ya ocurrió en Marsilio de Padua), a una exigencia de separación rigurosa del Estado y de la Iglesia, a la cual se niega toda soberanía temporal como paso al primado del Estado. Con ello el Estado es desvinculado, por una parte, de su fundamento divino y es decididamente insertado en la temporalidad y en la historia. Se enlazan con ello diversas teorías utópicas acerca del Estado ideal —Campanella, Tomás Moro— que, continuando la ruta iniciada por Platón, intentan encontrar una organi-

zación de tal Índole que sea posible en ella la paz y la justicia. Durante los siglos XVII y XVIII predomina la teoría del Estado como pacto (V. CONTRATO SOCIAL), ya sea en cuanto contrato realizado por los hombres para evitar el aniquilamiento final que produciría la guerra de todos contra todos (Hobbes), ya sea como renuncia al egoísmo producido por el estado innatural de civilización, y consiguiente sometimiento a la voluntad general (Rousseau). Paralelamente se desenvuelve la teoría del Estado como comunidad de los hombres libres, los cuales son más libres precisamente porque viven en el Estado "según el decreto común" (Spinoza). El Estado es así aquella organización de la sociedad que garantiza la libertad, cuyo fin es, en realidad, la libertad, por la cual se entiende casi siempre la libertad de pensamiento o, mejor dicho, la libertad de profesar una religión sin sometimiento forzoso a la oficial del Estado. El Estado aparece aquí ya en gran parte como un equilibrio, equilibrio de las distintas sectas religiosas, por un lado, y de las clases por otro. Durante la Ilustración, el Estado es concebido muchas veces, de acuerdo con la doctrina del "despotismo ilustrado", como aquella organización que puede conducir a los hombres por el camino de la razón frente al oscurantismo, las nieblas y las supersticiones del pasado. Para Kant, el Estado debe estar constituido de tal modo que, sea cual fuere su origen histórico, la ley corresponda a una organización establecida por pacto y contrato. La libertad es también el fin del Estado, pero esta libertad no debe entenderse como una arbitrariedad subjetiva, sino como el respeto de la libertad moral de cada uno a la libertad moral del conjunto, hecha posible mediante la ley. Los componentes del Estado son, en cuanto hombres, fines en sí que deben someterse al fin en sí de su moralidad y que no deben ser empleados en ningún caso como medios. En cambio, la filosofía romántica desarrollada en Alemania al hilo de un violento despertar nacionalista, tiende a identificar la nación con el Estado y a atribuir a éste, como verdadero representante de aquélla, de la comunidad de todos los hombres unidos por un mismo fin, todas las funciones que pudieran corresponder tanto a una clase como a un individuo o a una Iglesia. El Estado es para Hegel el lugar donde el espíritu objetivo, vencida la oposición entre la familia y la sociedad civil, llega a realizarse plenamente. El que rige el Estado debe ser, conforme a la teoría romántica, el representante del "espíritu del pueblo" (v.) o "espíritu nacional" *(Volksgeist),* el que cumple los fines objetivos planteados por este espíritu.

La discusión sobre el Estado se mueve durante casi todo el siglo XIX dentro de los rieles de la lucha entre el individualismo y el colectivismo. En ambos casos es concebido el Estado como un equilibrio, pero mientras para el primero es el equilibrio de la tensión entre las voluntades particulares, para el segundo es el equilibrio resultante de la supresión de estas voluntades, cuya presencia y actuación se suponen nocivas para el Estado. En el marxismo, el Estado representa el dominio de una clase, la cual ejerce desde el poder, bajo la máscara del equilibrio y de la justicia, su propia y particular dominación, y por eso en tal doctrina se propugna la desaparición del Estado una vez que se haya conseguido, mediante la dictadura proletaria, la abolición definitiva de las clases. La supresión de la tensión entre las clases mediante una dictadura aparece de nuevo en los llamados Estados totalitarios, donde toda actividad queda integrada en el cuerpo del Estado, identificado con un partido que pretende representar a su vez la nación, la raza, el pueblo, etc. En el Estado totalitario queda excluido todo lo que no se halle al servicio del Estado, toda actividad espontánea desenvuelta al margen de él, que es estimada simultáneamente opuesta a él. La ascendencia hegeliana de estos tipos de Estados resulta sobre todo evidente en la propensión a la divinización del Estado y a su confusión con todas las instancias —sociedad, nación, pueblo— que significan realidades muy diferentes, por íntima que sea su vinculación con la organización estatal.

El Estado es, en realidad, como señala Ortega y Gasset, un modo o porción de la sociedad; en el Estado quedan potenciadas todas las vigencias sociales, hasta el punto de que "el orden estatal es la forma extrema de lo colectivo", "el superlativo de lo social". El Estado, siempre que no pretenda sustituir a la sociedad, se limita a intervenir en ella cuando, dentro de las actividades sociales que han surgido espontáneamente, encuentra algunas que son ineludibles, que deben ser conservadas, mantenidas y ordenadas. La actividad espontánea social queda entonces estatificada, oficializada. Por eso el Estado es, en el fondo, la fijación y determinación de toda espontaneidad social. La filosofía del Estado tiene por misión definir la esencia del Estado y determinar sus formas efectivas y posibles. Para ello debe procurar ante todo establecer una distinción entre lo que aparece casi siempre confundido y mezclado —Estado, nación, pueblo, sociedad— y precisar la función del Estado dentro de cada una de estas realidades y como reunión parcial de todas ellas. En sus investigaciones, la filosofía del Estado se relaciona íntimamente con la filosofía del Derecho, con la sociología y, desde luego, con la ciencia y la filosofía de la historia. No debe confundirse, sin embargo, la filosofía del Estado con la ciencia del Estado; la primera es la reflexión filosófica sobre la realidad llamada "Estado", realidad que aparece en la vida humana y debe ser comprendida como una forma de esta vida; la segunda comprende, en cambio, el estudio concreto de la organización y estructura del Estado, la teoría general de su constitución.

Teorías jurídicas y filosófico-jurídicas sobre el Estado: Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre,* 1900 (trad. esp.: *Teoría general del Estado,* 2 vols., 1914-15). — O. G. Fischbach, *Allgemeine Staatslehre,* 2a ed., 1928 (trad. esp.: *Teoría general del Estado,* 1934). — Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre,* 1925 (trad. esp.: *Teoría general del Estado,* 1934). — R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État,* I, 1920; II, 1922 (trad. esp.: *Teoría general del Estado,* 1948). — L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State).* 1918 (Parte I de los *Principles of Sociology* de dicho autor). — Othmar Spann, *Der wahre Staat,* 1921. — F. Oppen-heimer, *System der Soziologie* (vol. II: *Der Staat,* 1926). — Hans Freyer, *Der Staat,* 1925. — Ha-rold T- Laski, *The State in Theory and Practice,* 1935. — Karl Petras-

hek, *System der Philosophie des Staates und des Völkerrechts,* 1938. — R. G. Collingwood, *The New Leviathan, or Man, Society, Civilization and Barbarism,* 1942. — Agustín Basave Fernández del Valle, *Teoría del Estado. Fundamentos de filosofía política,* 1955. — Concepto sociológico y concepto jurídico: Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* 1928. — Fenomenología del Estado: Edith Stein, *Eine Untersuchung über den Staat,* 1925 [Jahrbuch für Philosophie und phanomenologische Forschung, VII]. — Filosofía del Estado: Holstein y Larenz, *Staatsphilosophie,* 1933. — Kurt Schilling, *Der Staat. Seine* geistigen *Grundlagen, seine Entstehung und Entwicklung,* 1935. — Arnold Gehlen, *Der Staat und die Philosophie,* 1934. — Historia de las doctrinas filosóficas del Estado: L. Gumplowicz, *Geschichte der Staatstheorien,* 1926. — E. von Hippel, *Geschichte der Statsphilosophie in Haupt·kapiteln,* 2 vols., 1955-1958. — Filomusi Guelfi, *La dottrina dello Stato nellantiquità greca nei suo rapporti con l'etica,* 1874. — Leopold Ziegler, *Von Platons Staatheit zum chrístlichen Staat,* 1948. — Adolfo Ravà, *Le teorie filosofiche sullo Stato,* 1933. — Harold J. Laski, *El Estado moderno* (trad. esp., 1931, de la obra A *Gram-mar of Politics,* 1925). — Robert Morrison MacIver, *The Modem State,* 1926. — A. Weber, *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa* (trad. esp., 1932). — Karl Larenz, *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart,* 1932. — Para el desarrollo histórico de las teorías políticas: Ernst Cassirer, *The Myth of the State,* 1946 (trad. esp.: *El mito del Estado,* 1947).

ESTADO (STATUS), ESTAR. El vocablo 'estado' —que escribimos con minúscula para distinguirlo de 'Estado' (VÉASE)— designa el modo de ser de una realidad, la situación en que se halla una realidad. El estado es el hecho de estar, es decir, de hallarse en una cierta situación o condición, de encontrarse en un cierto modo. Puede emplearse 'estado' para traducir la categoría (VÉASE) aristotélica κεῖσθαι (como 'echado', 'sentado'). Esta categoría es traducida también por 'situación' o 'postura'. Podría asimismo emplearse 'estado' para traducir la categoría aristotélica χάσχειν (como 'cortado'). Esta categoría es asimismo traducida por 'pasión'. La posibilidad de emplear el mismo término para traducir varias categorías indica que hay varios modos de "estado", o, más precisamente, varios modos de "estar". Puede decirse que el "estar" es una de las maneras del "ser". Pero a la vez puede admitirse el "estar" como un modo distinto del "ser". Como ha indicado Julián Marías *(Ensayos de convivencia,* 1955; reimp. en *Obras completas,* III [1959], págs. 172-3), el uso (y, además, la posibilidad de frecuencia del uso) del verbo 'estar' en español permite expresar conceptos que quedan velados, o por lo menos, no suficientemente claros en idiomas que no poseen la clara distinción entre 'ser' y 'estar'. Así, por ejemplo, el 'estar' y varias locuciones en las cuales interviene 'estar' (como 'estar en', 'estar a', 'estar abocado a', etc. etc.) hacen posible, entre otras cosas, dar mayor precisión a la idea heideggeriana del *Dasein* (véase DASEIN, EXISTENCIA) en cuanto "estar" puede analizarse y, a la vez, enriquecerse, en comparación y contraste con las ideas del "ser", del "ser así", del "ser tal o cual" y otras. En su forma sustantiva, el vocablo 'estado' podría en principio dar gran juego en comparación y contraste con los vocablos 'esencia', 'existencia', 'ser', 'ente', 'hábito', 'condición', etc. Podría entonces darse a 'estado' una significación más amplia de la que tiene cuando se emplea esta palabra para traducir una de las citadas categorías aristotélicas, sea la situación o postura, o sea (como ocurre con especial frecuencia) la (décima) categoría de la "pasión" o "hábito".

En el artículo Situación (VÉASE) hemos aludido al uso medieval de *status,* que es, según Renato Lazzarini, un antecedente del concepto actual (o de algunos de los conceptos actuales) de "situación". Agregamos aquí que el término *status* ha sido empleado frecuentemente en la Edad Media en relación con expresiones como *status naturae,* "estado de Naturaleza", que ha tenido un sentido teológico y también un sentido antropológico. De un modo preciso ha definido Duns Escoto (apud É. Gilson, *Jean Duns Scot* [1952], pág. 61) el "estado" *(status)* como una permanencia estable asegurada por las leyes de la sabiduría divina *(stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata).* Las entidades se hallan en el estado que corresponde a su naturaleza en cuanto ha sido establecida, y afirmada, por la sabiduría de Dios. En cierto sentido se puede decir entonces que el ser de cada cosa es propiamente (y hasta formalmente) su "estado" o su "estar".

Las ideas sobre el *status naturae* o "estado de Naturaleza" —es decir, al supuesto estado natural del hombre antes de la sociedad— han abundado en la época moderna; nos hemos referido a esta cuestión en artículos tales como CONTRATO SOCIAL y JUSNATURALISMO (y también GROCIO [HUGO], HOBBES [THOMAS] y ROUSSEAU [JEAN-JACQUES]).

Agreguemos que el término 'estado' aparece en algunos autores ingleses en un sentido bastante preciso en la expresión *state of affairs.* El *state of affairs* es "lo que al caso" en cuanto correlato de una proposición y es, pues, equivalente al alemán *Sachverhalt,* empleado en sentidos parecidos por Husserl y "Wittgenstein (la expresión *Sachverhalt* en el *Tractatus* 2.01 ha sido traducida justamente por *state of affairs).* El *state of affairs* o estado de cosas es, en cierto modo, un hecho (VÉASE), siempre que éste sea interpretado no como el ser del hecho, sino justamente como su "estar" o "estar siendo" (lo que es, o tal como es).

ESTAR. Véase ESTADO (STATUS), ESTAR; EXISTENCIA, SER.

ESTÉTICA. En tanto que derivada de αἴσθησις, sensación, Kant llama Estética *trascendental* a la "ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad" (K.r.V., B 35 / A 21). En la "Estética trascendental" así entendida, considera Kant, en primer lugar, la sensibilidad separada del entendimiento, y, en segundo término, separa de la intuición todo lo que pertenece a la sensación, "con el fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la forma del fenómeno, que es lo único que la sensibilidad puede dar *a priori" (op. cit.,* B 36 / A 22). La "Estética trascendental" se distingue de la "Lógica trascendental", que examina los principios del entendimiento puro, y poco tiene, por tanto, que ver con lo que en la actualidad se llama estética, ciencia de lo bello o filosofía del arte. En este último sentido, el término 'estética' fue empleado por Alexander Baumgarten (VÉASE) y desde entonces la estética ha sido considerada como una disciplina filosófica sin que ello excluya la existencia de reflexiones y aun de sistemas estéticos

en la anterior filosofía. El problema capital de la estética en el sentido de Baumgarten es, en efecto, el de la esencia de lo bello. Según Baumgarten, la estética, en cuanto *theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi, ars analo-gi rationis,* es la *scientia cognitionis sensitivae (Aesthetica, §* 1). Es decir, el fin de la estética es la *perfectio cognitionis sensitivae, qua talis (ibid., §* 14). El problema fue ya dilucidado en la Antigüedad especialmente por Platón, Aristóteles y Plotino, quienes, al lado de consideraciones estéticas más o menos "puras", siguieron la antigua tendencia a la identificación de lo bello con lo bueno en la unidad de lo real perfecto, y, por lo tanto, subordinaron en la mayor parte de casos, al tratar de definir la esencia de lo bello y no simplemente de averiguar en detalle los problemas estéticos, el valor de la belleza a valores extraestéticos y particularmente a entidades metafísicas. La identificación de lo bueno con lo bello es propia asimismo de la filosofía inglesa del sentimiento moral, en particular de Shaftesbury, y se encuentra en algunas direcciones del idealismo romántico. En realidad, sólo desde hace relativamente poco tiempo se ha intentado erigir una estética independiente, alejada de consideraciones de tipo predominantemente metafísico, lógico, psicológico o gnoseológico. Los gérmenes de esta estética como disciplina independiente se encuentran ya en gran número en la Antigüedad y en la Edad Media, pero han sido desarrollados sobre todo con la crítica kantiana del juicio, que es en parte una delimitación de esferas axiológicas. Mientras para Baum-garten lo estético era sólo, siguiendo la tendencia general de la escuela de Leibniz-Wolff, algo inferior y confuso frente a lo consciente y racional, *sensitivae,* Kant trató el juicio estético al lado del teológico examinando lo que hay de *a priori* en el sentimiento. Lo que caracteriza al juicio reflexivo es, según Kant, la finalidad, pero mientras ésta es objetiva en el juicio teológico propiamente dicho, que se refiere a lo orgánico, es subjetiva en el juicio estético, por cuanto la finalidad de la forma del objeto es adecuada con respecto al sujeto, lo que no significa precisamente con respecto al sujeto individual, sino a todo sujeto, con lo cual puede llamarse la unidad de la naturaleza subjetiva. El juicio estético es, pues, por lo pronto, un juicio de valor, distinto, por consiguiente, no sólo de los juicios de existencia sino también de los demás juicios axiológicos, pero mientras en éstos hay satisfacción de un deseo o correspondencia con la voluntad moral, en la adecuación de lo bello con el sujeto, esto es, en el juicio estético por el cual encontramos algo bello, no hay satisfacción, sino agrado desinteresado. El desinterés caracteriza la actitud estética en el mismo sentido en que el juego es la actividad puramente desinteresada, la complacencia sin finalidad útil o moral. Por eso lo estético es independiente y no puede estar al servicio de fines ajenos a él; es, en sus propias palabras, "finalidad sin fin". Lo bello no es reconocido objetivamente como un valor absoluto, sino que tiene sólo relación con el sujeto; el hecho de las distintas y contradictorias apreciaciones sobre lo bello, no es, sin embargo, el producto de esta necesaria referencia a la subjetividad, sino el hecho de que la actitud del sujeto sea siempre plena y puramente desinteresada, dedicada a la contemplación. La prioridad del juicio estético requiere, a pesar de su referencia al sujeto, el desprendimiento en éste de cuanto sea ajeno al desinterés y a la finalidad sin fin.

Esta concepción, llamada subjetiva, de la estética, ha sido proseguida a través del siglo XIX y durante buena parte del actual por gran número de pensadores, quienes, sin embargo, han mezclado las tesis subjetivas con las objetivas o han tendido a una concepción puramente axiológica como, por otro lado, está ya preformada en el propio Kant. Considerada desde el sujeto, la estética ha sido elaborada sobre todo atendiendo a lo que hace del juicio estético el producto de una vivencia, tanto si ésta es concebida como oscura intuición cuanto si es presentada como una clara aprehensión, como una mera contemplación o como una proyección sentimental. En cambio, la estética desarrollada desde el objeto ha tendido particularmente a una reducción de lo estético a lo extraestético, a la definición de la estructura de lo bello mediante caracteres ajenos a él. Este es, por ejemplo, el caso del idealismo alemán cuando Schelling reduce la belleza a la identidad de los contrarios en el seno de lo Absoluto, a la síntesis de lo subjetivo y objetivo, o cuando Hegel convierte lo bello en manifestación de la Idea. Una tendencia análoga se revela en Schopenhauer al hacer del arte la revelación más propia de las ideas eternas, pues el artista es, frente al hombre vulgar, el que contempla serenamente las objetivaciones de la Voluntad metafísica.

En las últimas décadas se han propuesto muchas definiciones de la estética, algunas de las cuales no han hecho sino reformular en un nuevo lenguaje las antiguas concepciones antes mencionadas. Puede hablarse así de concepciones absolutistas y relativistas, subjetivistas y objetivistas de la estética según se consideren respectivamente la naturaleza de los objetos estéticos o el origen de los juicios estéticos. Otras concepciones que se han propuesto y de las que diremos unas palabras son las siguientes: la formalista y la intuidonista, la psicológica y la sociológica, la axiológica y la semiótica. Las concepciones formalistas atienden exclusivamente a la forma de los objetos estéticos en el sentido en el que hemos analizado el problema de lo formal en el artículo Formalismo (VÉASE). Las concepciones intuicionistas han reducido a lo mínimo el papel de los elementos puramente formales y han establecido una muy rígida línea divisoria entre la intuición estética y la expresión (VÉASE) de esta intuición. Las concepciones psicológicas y sociológicas tienen de común el hecho de que han intentado reducir el significado de los juicios estéticos al origen —individual y colectivo— de los mismos. Más complejas —y sobre todo más influyentes— son las dos últimas concepciones mencionadas en nuestra lista: la axiológica y la semiótica, por lo que nos extenderemos algo más sobre ellas. La estética axiológica considera la estética como la ciencia de un grupo de valores (lo bello, lo feo, lo ordenado, lo desordenado, lo alusivo, lo expresivo, etc. etc.). Sus dos principales problemas son: primero, la descripción de tales valores; segundo, la interpretación de los mismos. Este último problema ha dado origen a múltiples discusiones, paralelas a las que han tenido lugar en la teoría del va-

lor (VÉASE) en general. En efecto, se ha examinado si los valores en cuestión son absolutos o relativos, si dependen del individuo o de la colectividad, si están o no ligados a otros valores y cuestiones análogas. Ha sido inevitable, pues, que se hayan reinsertado en la estética axiológica los problemas tradicionales a que hemos hecho ya referencia. En cuanto a la estética semiótica, considera la estética como una parte de la semiótica general, por lo que ha sido llamada a veces una semiótica no lógica. Su principal misión es el análisis de los llamados signos estéticos ¡cónicos, y su finalidad es la consideración del objeto estético como un vehículo de comunicación. Hay que notar a este respecto que la estética semiótica no es forzosamente incompatible con la estética axiológica; algunos autores han defendido la tesis de que una teoría estética completa se apoya tanto en la teoría de los signos como en una teoría de los valores.

A veces se distingue entre la estética y la filosofía del arte. A veces se estima que las dos forman una sola disciplina. Si considerarnos ahora el conjunto de los problemas que se plantean al tratadista de estética, podemos dar (sin pretensión exhaustiva) la enumeración siguiente: (1) La fenomenología de los procesos estéticos; (2) El análisis del lenguaje estético comparado con los demás lenguajes; (3) La ontología regional de los valores estéticos, cualquiera que sea el *status* ontológico que se adscriba a éstos; (4) El origen de los juicios estéticos; (5) La relación entre forma y materia; (6) El estudio de la función de los juicios estéticos dentro de la vida humana, y (7) El examen de la función de supuestos de índole estética en juicios no estéticos (como, por ejemplo, los de la ciencia).

Obras sistemáticas generales, introducciones y tratados: F. Th. Vischer, *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, 1847-1858, 6 vols. — G. Th. Fechner, *Zur experimentalen Aesthetik*, 1872. — Id., íd., *Vorschule der Aesthetik*, 1876. — B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 1902 (trad. esp.: *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, 1912). — Id., íd., *Breviario di Estctica*, 1913 (trad. esp.: *Breviario de estética*, 1938). — Th. Lipps, *Aesthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, 2 vols., I, 1903; II, 1906 (trad. esp.: *Los fundamentos de la estética*, 1924). — J. Volkelt, *System der Aesthetik*, 3 vols. (I, 1905; II, 1910; III, 1914). — M. Dessoir, *Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1906. — Charles Lalo, *Introduction à l'Esthétique*, 1912, nueva ed., 1925 (trad. esp.: *Nociones de estética*, 1935). — F. Challaye, *Esthétique*, 1925 (trad. esp.: *Estética*, 1935). — E. Utitz, *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenchaft*, 2 vols. (I, 1914; II, 1920). — Id., íd., *Aesthetik und Kunstphilosophie*, 1925. — I. A. Richards, C. K. Ogden, J. Wood, *The Foundations of Aesthetics*, 1922. — Th. Ziehen, *Vorlesungen über Aesthetik*, 2 vols., (I, 1923; II, 1925). — P. Häberlin, *Allgemeine Aesthetik*, 1929. — E. Galli, *L'Estetica e i suoi problemi*, 1936. — J. Segond, *Traité d'Esthétique*, 1947.—F. Kainz, *Aesthetik*, 1948 (trad. esp.: *Estética*, 1952). — J. K. Feibleman, *Aesthetics*, 1940. — E. F. Carritt, *An Introduction to Aesthetics*, 1949 (trad. esp.: *Introducción a la estética*, 1951). — Luis Farré, *Estética*, 1950. — A. P. Ushenko, *Dynamics of Art*, 1953. — Pius Servien, *Esthétique*, 1953. — M. Nédoncelle, *Introduction à l'esthétique*, 1953. — S. K. Langer, *Feeling and Form*, 1953. — N. Hartmann, *Aesthetik*, 1953. — Max Bense, *Aesthetik*, 1953. — Max Bense, *Aesthetica. Metaphysische Betrachtungen am Schönen*, 1954 (trad. esp.: *Estética*, 1957). — L. Pareyson, *Estetica: teoria della formatività*, 1954. — D. Huisman, *L'esthétique*, 1954 (*Que sais-je?*, 635). — E. Verom, *L'esthétique*, 1955. — L. Stefanini, *Trattato di Estetica*, I, 1955. — Raymond Bayer, *Traité d'Esthétique*, 1956. — F. Mirabent Vilaplana, *Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos*, 2 vols., 1957-1958. — M. C. Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, 1958. — Juan Luis Guerrero, *Estética operatoria*, 3 vols.: I, 1958; II, 1960; III, en prep. — Véase también la bibliografía de ARTE, BELLO. — Historia de la estética: R. Zimmermann, *Aesthetik*, 2 vols., 1858-1865. — E. Bergmann, *Geschichte der Aesthetik und Kunstphilosophie*, 1914. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, 1882-1886 (refundición: I, 1, 1890; 1, 2, 1891; II, 1894; III, 1896; IV, 1901. Reedición en la Edición Nacional de *Obras completas* del autor, 5 vols., 1946-1947). — B. Bosanquet, *A History of Aesthetics*, 1892 (trad. esp.: *Historia de la estética*, 1949). — E. Utitz, *Geschichte der Aesthetik*, 1932. — G. Lukács, *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik*, 1954 (artículos publicados entre 1924 y 1954). — Estética comparada del Oriente y del Occidente: Kanti Chandra Pandey, *Comparative Aesthetics*, 3 vols., 1956 (estética india y estética occidental). — K. E. Gilbert y H. Kuhn, *A History of Esthetics*, 1939, 2ª ed., 1954. — R. Bayer, *Histoire de l'esthétique*, 1961. — Historias de períodos y autores: E. de Bruyne, *Geschiedenis van de aesthetica*, 1952 (griega), 1954 (cristiana). — Id., íd., *Études d'esthétique médiévale*, 3 vols., 1946 (*I. De Boèce à Jean Scot Erigène; II. L'époque romane. III. Le XIII siècle*) (trad. esp.: *Estudios de estética medieval*, 3 vols.: I, 1958; II-III, 1959). — A. M. Cervi, *Introduzione alla estetica neoplatonica*, 1951. — F. Mirabent, *La estética inglesa del siglo XVIII*, 1927 (tesis). — M. Manlio Rossi, *L'estetica dell'empirismo inglese*, 2 vols. (1948). — P. Menzer, *Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung*, 1952. L. Pareyson, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, I, s/f. (1950).—B. Teyssèdre, *L'esthétique de Hegel*, 1958. — Earl of Listowel, *A Critical History of Modern Aesthetics*, 1939 (trad. esp.: *Historia crítica de la estética moderna*, 1954). — J. M. Guyau, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, 1884 (hay trad. esp.). — E. Neumann, *System der Aesthetik*, 1919 (trad. esp.: *Introducción a la estética actual*, 1923). — R. Odebrecht, *Aesthetik der Gegenwart*, 1932 (trad. esp.: *La estética contemporánea*, 1942). — F. Kreis, *Die Autonomie des Aesthetischen in der neueren Philosophie*, 1922. — Ch. Lalo, *L'esthétique expérimentale contemporaine*, 1909. — Estética fenomenológica: M. Geiger, *Zugänge der Aesthetik*, 1928 (trad. esp.: *Introducción a la estética*, 1933). — W. Ziegenfuss, *Die phänomenologische Aesthetik*, 1928. — M. Dufrenne. *Phénomenologie de l'expérience esthétique*, 2 vols., 1953. — Estética y lenguaje: Varios autores, *Aesthetics and Language*, ed. W. Elton, 1954. — Estética y valor: R. Odebrecht. *Grundlegung einer aesthetischen Werttheorie*, I, 1927. — Sentimientos estéticos: Charles Lalo, *Les sentiments esthétiques*, 1909 (trad. esp.: *Los sentimientos estéticos*). — Estética como teoría del estilo: A. Görland, *Aesthetik. Kritische Philosophie des Stils*, 1937. — Experiencia estética: Milton C. Nahm, *Aesthetic Experience and Its Presuppositions*, 1946. — Realidad estética: Herman Nohl, *Die aesthetische Wirklichkeit*, 1935, 2ª ed., 1954. — Porvenir de la estética: E. Souriau, *L'Avenir de l'Esthétique, essai sur l'objet d'une science naissante*, 1929. — Sociología de la estética: J. M. Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, 1889 (trad.

esp.: *El arte desde el punto de vista sociológico,* 1902). — Forma estética: F. H. Heinemann, *Essay on the Foundations of Aesthetics (Analysis of Aesthetical Form),* 1939. — Filosofía de la historia del arte: W. Passarge, *Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart,* 1930 (trad. esp.: *La filosofía de la historia del arte en la actualidad,* 1932). — Bibliografías: William A. Hammond, *A Bibliography of Aesthetics and of the Philosophy of Fine Arts from 1900 to 1932,* 1933. — Ethel M. Albert y Clyde Kluckhohn, *A Selected Bibliography on Values, Ethics, and Esthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy 1920-1958,* 1959.

ESTILO DE VIDA. Véase ADLER (ALFRED).

ESTILPÓN DE MEGARA *(fl.* 320 antes de J. C.), uno de los miembros de la escuela de Megara o de los megáricos (VÉASE), profesó en Atenas. Según Diógenes Laercio (II, 113 sigs.), fue discípulo de algunos de los seguidores de Euclides de Megara o quizá del propio Euclides, destacándose por su σοφιστεία o arte sofístico. Muy versado en la controversia, Estilpón atacó la doctrina platónica de las ideas *en tanto que* pretendía explicar lo individual como copia (o como efecto) de lo universal; en efecto, según Estilpón lo genérico e inmóvil (que es el ser) está enteramente separado de lo individual y movible (que es la apariencia). Es absurdo, pues, según dicho filósofo, usar un término general —por ejemplo, 'hombre'— para aplicarlo a un hombre individual determinado. Estilpón se aproximó en muchos puntos a las posiciones éticas de Antístenes, y hasta —a juzgar por lo que dice Diógenes Laercio— a la *figura* del sabio cínico. Siendo el sabio para Estilpón aquel que se basta absolutamente a sí mismo, la suma virtud deberá ser la apatía. Se atribuyen a Estilpón nueve diálogos, de los cuales no se han conservado fragmentos. Uno de sus discípulos fue Zenón de Cito, el fundador de la escuela estoica; otro, su hijo Brisón, que influyó al parecer sobre Pirrón.

Véase la bibliografía de MEGÁRICOS. Artículo de K. Praechter sobre Estilpón (Stilpo) en Pauly-Wissowa.

ESTIMATIVA. Véase VALOR.

ESTOBEO (JUAN ESTOBEO; JUAN DE STOBI; IOANNES STOBAEUS o STOBAIOS), nac. en Stobi (Macedonia) entre fines del siglo V y comienzos del siglo VI, es considerado como un neoplatónico. Su importancia radica en lo doxografía (véase DOXÓGRAFOS) usualmente citada como *Eclogae [Eclogae physicae* o *Eclo-gae physicae et ethicae]* o "Extractos". Recogiendo numerosas informaciones sobre filósofos y doctrinas, así corno numerosos fragmentos y extractos, y basándose en gran parte en los *Placita* de Aecio (VÉASE), Estobeo compuso cuatro libros titulados al parecer Εκλογῶν ἀποφθεγμάτων ὑποθηκων βιβλια τέσσαρα. Estos cuatro libros se repartieron en dos volúmenes de dos libros cada uno. El primer volumen abarca las citadas *Eclogae;* el segundo es la llamada *Antología,* Ανθολόγιον o *Florilegium.*

Edición crítica por C. Wachsmuth y O. Hense en 5 vols., 1884-1923. — Véase Hermann Diels, *Doxographi graeci,* 1879; editio itérala, 1929. — Id., id., "Stobaios und Aëtios", *Rheinisches Museum,* N. F. XXXVI (1881), 343-50. — Artículo de O. Hense sobre Estobeo (loannes Stobaois) en Pauly-Wissowa.

ESTOICISMO. Véase ESTOICOS.

ESTOICOS. El estoicismo —un conjunto de doctrinas filosóficas, un modo de vida y una concepción del mundo— es una escuela filosófica griega y grecorromana y, al mismo tiempo, una "constante" (histórica) en el pensamiento occidental.

En el primer sentido, la escuela suele dividirse en tres períodos.

(1) El llamado *estocismo antiguo* (los "viejos estoicos"). Fue "fundado" por Zenón de Citio y tuvo, como principales figuras, a Aristón de Quíos, Cleantes y Crisipo (VÉANSE). Como figuras menos importantes se cita a las siguientes: Herilo de Cartago (siglo III antes de J. C.), quien siguió las enseñanzas de Zenón de Citio y las interpretó en forma a veces distintas de las de Cleantes y Crisipo; Dionisio de Heraclia (siglo III antes de J. C.), discípulo de Zenón de Citio y grandemente inclinado hacia la doctrina de los cirenaicos; Perseo (Parsaio) de Citio (siglo III antes de J. C.), amigo de Zenón de Citio e inclinado en favor de las doctrinas de los megáricos y élicoerétricos; Esfero (Sfero) del Bósforo (siglo III antes de J. C.), condiscípulo de Cleantes; Apolodoro de Seleucia (siglo II antes de J. C.), escolarca de la escuela, maestro de Panecio de Rodas y adversario de Carnéades. Se incluyen a veces entre los viejos estoicos a Boeto (Boezo) de Sidón (entre siglos π y i antes de J. C.), también influido por los peripatéticos; Arquidemo de Tarso (siglo II antes de J. C.) y Zenón de Tarso. Los antiguos estoicos recogieron algunos rasgos de la escuela cínica, especialmente en la política y la moral, y se preocuparon intensamente de cuestiones físicas —que relacionaron con sus ideas acerca de la divinidad y del destino— y lógicas. La física estoica y los notables trabajos estoicos en la lógica proceden casi enteramente de este período. Algunos autores subrayan el naturalismo y racionalismo de los viejos estoicos.

(2) El llamado *estoicismo medio.* Sus principales figuras son Panecio y Posidonio (VÉANSE). Figuras menos importantes son: Recatón de Rodas (siglo π antes de J. C.), discípulo de Panecio, que se interesó grandemente por cuestiones morales e influyó mucho sobre el desarrollo del estoicismo romano; Dionisio de Cirene (siglo II antes de J. C.); Mnesarco de Atenas (fines siglo II y principios siglo I antes de J. C.), discípulo de Panecio. Se menciona asimismo a Asclepiodoto, a Gemino y a Fenias (Fainias), discípulos de Posidonio y miembros de la llamada "escuela de Rodas", la cual fue continuada por Jasón de Niza y es considerada como representando el paso al nuevo estoicismo. El estoicismo medio influyó en pensadores que pertenecen formalmente a otras escuelas y que algunas veces son presentados como estoicos (tal el caso de Antíoco de Ascaón *[fl.* 180 antes de J. C.], que fue propiamente un "académico" (véase ACADEMIA PLATÓNICA), y que se opuso a los escépticos. Característico del estoicismo medio es la tendencia al sincretismo y a la universalidad de intereses intelectuales, tal como es revelada por el "enciclopedismo" de Posidonio. En esta escuela se manifiestan rasgos platónicos y a veces pitagorizantes, así como tendencias escépticas moderadas en la teoría del conocimiento. En teología hay una fuerte tendencia al panteísmo (o a un politeísmo "jerarquizado"). Los estoicos de este período, sin descuidar las especulaciones sobre la física, tendieron a dar mayor importancia a problemas humanos y morales. Sus ideas influyeron grandemente sobre el mundo intelectual y

político romano sobre todo por medio del círculo de Escipión Emiliano, constituyendo el fundamento de las creencias políticas y de la acción moral de no pocos estadistas de Roma a partir del siglo I antes de J. C.

(3) El llamado *estoicismo nuevo* (los "nuevos estoicos" o "estoicos romanos"), llamado también a veces (aunque impropiamente) *estoicismo imperial*. Sus principales figuras son Séneca, Musonio, Epicteto, Hierocles y Marco Aurelio (VÉANSE). Se destacan asimismo: Lucio Anneo Cornuto (siglo I), maestro de Lucano y Persio, interesado por la retórica; Flavio Amano, de Nicomedia (fines siglo I), discípulo de Epicteto en Roma, cuyas doctrinas transcribió y expuso (V. EPICTETO). Como figuras menores puede citarse a un número considerable de escritores y pensadores, algunos de ellos influidos por el estoicismo medio, singularmente el de Posidonio. Nos limitamos a mencionar: Atenodoro de Tarso (siglo I antes de J. C.), bibliotecario de Pérgamo y enemigo de los cínicos; Antipatro de Tiro (siglo I antes de J. C.), que influyó sobre Catón de Utica y escribió sobre los deberes; Apolonio de Calcedonia o Nicomedia (siglo II), maestro de Marco Aurelio. Se menciona a veces asimismo a A. Persio Flacco, amigo de Cornuto; M. Anneo Lucano, sobrino de Séneca. El estoicismo de esta época, sobre todo el de las grandes figuras señaladas al principio de este párrafo, fue principalmente de índole moral y religiosa. El estoicismo conquistó en esta época gran parte del mundo político-intelectual romano, sin que pudiera ser considerado, empero, como un "partido", sino como una norma para la acción. Sería erróneo, sin embargo, considerar que la doctrina estoica de esta época se limitó a la ética. Si bien no se produjeron nuevos descubrimientos en la lógica, se desarrollaron, en cambio, bastante las cuestiones naturales y las tendencias enciclopédicas. El estoicismo grecoromano no se limitó, por lo demás, a los citados períodos y figuras. Muchas de sus doctrinas penetraron en autores no formalmente estoicos. Un caso ejemplar es el del neoplatonismo (hay mucho de estoicismo en Plotino), así como el de numerosos autores cristianos (entre los que podemos mencionar, como figura típica, a Boecio).

Si hacemos ahora abstracción de las diferencias que separan a los citados períodos y de las particulares doctrinas o intereses de cada uno de los principales representantes de la escuela, llegamos a una doctrina unificada —y forzosamente simplificada— que puede ser considerada común a todos los estoicos. Esta doctrina se presenta dividida en tres partes: la lógica, la física y la ética. La lógica o filosofía racional puede, a su vez, subdividirse en dos ramas: la lógica formal y la teoría del conocimiento. En la lógica formal —durante mucho tiempo desdeñada o desconocida— la contribución de los estoicos fue sumamente importante. Como lo han mostrado Lukasiewicz, Bochenski, Benson Mates y otros autores, se trata de una lógica formalista, que se preocupa sobre todo de las proposiciones —en vez de concentrarse, como gran parte de la lógica aristotélica, en los términos— y que llega a establecer las bases del cálculo proposicional. Nos hemos referido a este punto en el artículo Lógica (VÉASE) y en varios otros artículos de este Diccionario (por ejemplo, Variable [v.]). Junto a ello los estoicos elaboraron con gran detalle y refinamiento reglas de inferencia para tal cálculo, como lo muestra su doctrina de los indemostrables (v.). En la teoría del conocimiento, los estoicos elaboraron la doctrina del alma como un encerado sobre el cual inscriben las cosas externas las impresiones (o "fantasías") que el alma puede aceptar o negar, dependiendo de ello la verdad o el error. Si se acepta la impresión tal como es, surge una comprensión (o "catalepsia"). La certidumbre absoluta o evidencia es una "impresión comprensiva" (o "fantasía cataléptica" (v.) Esta doctrina distinguía a los estoicos tanto de los platónicos como de los empíricos y escépticos. Otras investigaciones estaban relacionadas con la filosofía racional; entre ellas, todas las que se referían a la retórica y a la semiótica, que los estoicos trataron con particular detalle. El hecho, pues, de que muchos estoicos (principalmente los nuevos estoicos) considerasen la lógica como una rama subordinada a la ética, no significa, pues, que descuidaran esta rama.

En la física de los estoicos se manifestaron algunos de los rasgos más conocidos de su cosmovision. Los elementos racionalistas, materialistas (o, mejor dicho, corporalistas) y deterministas que invaden sus doctrinas están fundados en gran parte en su concepción de la realidad física. Para los estoicos, el mundo es esencialmente corporal, pero ello no significa que se nieguen ciertas realidades que se llaman los incorpóreos. Contra los aristotélicos, los estoicos proponían, además, ciertas doctrinas propias; así, por ejemplo, la tesis de la interpenetrabilidad de los cuerpos a que nos hemos referido en los artículos sobre el espacio y el lugar (VÉANSE). Importante es que, a diferencia de la física atomista de Demócrito y de Epicuro, basada en el postulado (o "intuición") de la existencia de partículas invisibles (véase ATOMISMO), la física estoica se funda en la idea de un continuo dinámico. En *este* respecto la física estoica se parece a la aristotélica. Pero a diferencia de ella, la de los estoicos supone, como indica Sambursky, la existencia de "una isla inmersa en un vacío infinito". En efecto, lo real es pleno y continuo (VÉASE), pero lo rodea el vacío. El sustrato que llena el cosmos es el *pneuma* (v.). Propiedad fundamental del pneuma es la tensión (v.), por medio de la cual tiene lugar la cohesión, συνεχεία, de la materia. Ello llevó a los estoicos a suponer que ninguna cosa es igual a otra dentro del continuo dinámico, y a la vez a establecer la ley de necesidad universal o causalidad para relacionar las interacciones dentro del conjunto. Siguiendo antecedentes heracliteanos, los estoicos consideraban el fuego como principio del cosmos; de él han nacido los cuatro elementos y a él vuelven en una sucesión infinita de nacimientos y destrucciones. El fuego es el principio activo, dinámico, que se opone a la pasividad que gradualmente van adquiriendo los cuatro elementos al alejarse de él. El universo es un compuesto de elementos reales y racionales —*logoi*—; sus diversas partes se mantienen unidas gracias a la *tensión* producida por el alma universal que todo lo penetra y vivifica. Así, la teoría de las fuerzas divinas aproxima las concepciones físicas del antiguo estoicismo a las creencias religiosas populares de los griegos, de las que se apartaron en los posteriores períodos.

La parte más conocida del estoicismo, la ética, se halla fundada en la eudemonía, pero ésta no consiste en el placer, sino en el ejercicio constante de la virtud, en la propia autosuficiencia que permite al hombre desasirse de los bienes externos. El primer imperativo ético es vivir conforme a la Naturaleza, esto es, conforme a la razón, pues lo natural es racional. La felicidad radica en la aceptación del destino, en el combate contra las fuerzas de la pasión que producen la intranquilidad. Al resignarse al destino se resigna también el hombre a la justicia, pues el mundo es, en tanto que racional, justo. La existencia del mal y el hecho de la coexistencia en las pasiones de la naturalidad y de la irracionalidad dio origen a una teodicea, desarrollada sobre todo por Crisipo, que intentó justificar el mal por la necesidad de los contrarios. El mal consiste en lo que es contrario a la voluntad de la razón del mundo, en el vicio, en las pasiones, en cuanto destruye y perturba el equilibrio. Con todo, la teoría de la resignación, que hubiera debido conducir aparentemente a la aceptación de todo lo existente como necesario, no impidió a los estoicos ejercer una crítica social y política y abogar por reformas fundadas en sus ideales del cosmopolitismo y del sabio. El fondo estoico de muchas personalidades del mundo romano vale como una prueba de este rasgo del estoicismo, que se manifiesta con más vigor cuando la parte teórica va siendo arrinconada por la concepción del estoicismo como actitud ante la vida y aun como religión.

Considerado en su conjunto, el estoicismo aparece, por lo tanto, como algo más que como una escuela y una "secta"; es, en la opinión de María Zambrano, "la recapitulación de los conceptos e ideas fundamentales de la filosofía griega", "el zumo que arroja al ser exprimida la filosofía griega cuando alguien quiere saber a qué atenerse". Lo cual no significa en modo alguno que el estoicismo sea un mero sincretismo; de modo análogo a los neoplatónicos, los estoicos representaban la transposición al plano filosófico del afán común de salvación y aun la expresión de esta salvación en la forma de vida del sabio. Pero mientras los neoplatónicos tendían a una filosofía religiosa —o a una religión filosófica— propia exclusivamente del elegido que, teniendo conciencia de la crisis, pretendía sobreponerse a ella, los estoicos descendían de continuo hacia el hombre común, de suerte que el estoicismo representa un vigoroso esfuerzo de salvación total y no sólo de desdeñoso apartamiento del sabio. El aprendizaje de la actitud ante la muerte, el sostenerse y resistir en el mar embravecido de la existencia, podían transmitirse a todos, y si de hecho no ocurrió así en una proporción análoga a como ocurrió en el cristianismo, se debió a que, a pesar de todo, el estoicismo era una filosofía popularizada y una religión filosófica en vez de ser un pensamiento común a todos y una religión auténtica. Sin embargo, la persistencia de la actitud estoica en Occidente señala que es tal vez una de las raíces de su vida o, cuando menos, una de las actitudes últimas que el hombre occidental adopta cuando, aparecida la crisis, busca un camino para acomodarse a ella, un ideal provisional que tenga en lo posible la figura de una postura definitiva.

Podría, empero, hacerse una historia del estoicismo en Occidente no sólo como una de las actitudes últimas del hombre ante ciertas situaciones, sino también como reiteración de un conjunto de doctrinas que el estoicismo antiguo desarrolló en forma particularmente detallada y madura. De esta historia es usual mencionar la llamada renovación estoica —o neoestoicismo— que surgió en Europa desde el Renacimiento. Como lo ha indicado Cassirer, este movimiento tiene raíces múltiples, todas ellas vinculadas al afán del "conocimiento del hombre", y se desarrolló sobre todo, en sus principios, en Italia y en España, de tal modo que puede rastrearse en autores como Telesio, Cardano y Vives. Este movimiento surge, naturalmente, en estrecha relación con otros intentos de renovación del pensamiento "antiguo" (tales, el epicureismo y especialmente el escepticismo, por no decir nada del neoplatonismo y el aristotelismo humanistas), pero adquiere una particular fuerza en las tendencias neoestoicas. Como es apenas necesario mencionarlo, este nuevo estoicismo se tiñe de contenidos que sólo de modo ocasional habían estado presentes en el estoicismo antiguo: el "humanismo" es, por ejemplo, uno de ellos, en una forma más radical que el humanismo cosmopolita del "estoicismo imperial" o estoicismo nuevo. Desde el punto de vista histórico-filosófico, se suele considerar como neoestoicos estrictos a autores como G. du Vair (que, al parecer, influyó sobre Charron), así como Justus Lipsius, cuyas obras ejercieron una gran influencia. Otros autores de la misma tendencia son C. Schoppe o Scioppius (1576-1649), Thomas Gataker (1574-1654) y Daniel Heinsius (1580-1655). Pero limitar a ellos el "neoestoicismo" es no comprender el sentido de la actitud estoica en la época. La literatura, sobre todo, está impregnada de elementos estoicos, y en algunos casos, como en la literatura española, estos elementos representan uno de los pilares sobre los cuales se basa el escritor. Se ha mostrado esto, por ejemplo, en la misma concepción del honor en los dramaturgos del Siglo de Oro, oscilante entre una concepción "pública" y "externa" —"Honra es aquello que consiste en otro", como dice un personaje de Lope en Los *comendadores de Córdoba*— y una concepción "interior", que identifica honor y virtud. Y el caso posterior de Quevedo es una prueba de este papel fundamental desempeñado por el estoicismo, sin que haya que adherirse para defender esta idea a la tesis extrema de Ganivet, que hace del estoicismo uno de los cimientos de la vida española. Lo que importa, en todo caso, es no identificar siempre precipitadamente las *doctrinas* estoicas, solidificadas en fórmulas, con la *actitud* estoica, que puede en principio admitir varias formas. Los neoestoicos como secta filosófica en el período que nos ocupa tendían, por supuesto (a diferencia de los literatos) a subrayar el primer aspecto. A ellos se refiere Leibniz cuando señala (Cfr. Gerhardt, VII, 333) que "la secta de los nuevos estoicos cree que hay substancias incorporales, que las almas humanas no son cuerpos, que Dios es el alma o, si queréis, la primera potencia del mundo, que es inclusive causa de la materia, pero que una necesidad ciega le mueve a obrar, de modo que es en el mun-

do lo que son el muelle o el peso en el reloj". El "esplritualismo" de los neoestoicos, a diferencia del "corporalismo" de los estoicos antiguos, sobre todo los más tradicionales, introduce, por supuesto, en la doctrina misma una diferencia considerable, pero la afirmación del poder del *fatum* y la necesidad de resignarse ante él parece no haber sido alterada.

Los fragmentos de los antiguos estoicos han sido recogidos y editados por H. von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta collegit Iohannes ab Arnim*, 4 vols.: *I. Zeno et Zenonis discipuli*, 1905; *II. Chrysippi fragmenta logica et physica*, 1903; *III. Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, 1903; *IV* [índices preparados por M. Adler], 1924. Hay otras ediciones separadas (así, la de A. C. Pearson: *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891). Edición más reciente de N. Festa: *I frammenti degli stoici antichi*, 1932. Las ediciones de los filósofos del estoicismo medio (Posidonio, Panecio) y nuevo (Epicteto, Séneca, Marco Aurelio) están indicadas en la bibliografía de cada uno de ellos. — Sobre la doctrina estoica en general: P. Weigoldt, *Die Philosophie der Stoa*, 1883. — P. Ogéreau, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, 1885. — Paul Barth, *Die Stoa*, 1903, 6ª ed., reel. por Goedeckemeyer, 1946 (trad. esp.: *Los estoicos*, 1930). — R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean*, 1910. — Gilbert Murray, *The Stoic Philosophy* (Conway Memorial Lecture), 1915. — Id., íd., *Stoic, Christian and Humanist*, 1950. — Robert Mark Wenley, *Stoicism and Its Influence*, 1927. — R. K. Hack, "La Sintesi stoica. I. Tonos", *Ricerche religiose* (1925), págs. 505-13; "II. Pneuma", *ibid.* (1929), págs. 297-325. — K. H. E. de Jong, *De Stoa, een wereld philosophie*, 1937. — Jean Brun, *Le stoïcisme*, 1958 ("Que sais-je?") (trad. esp.: *El estoicismo*, 1962). — Sobre historia de la escuela: G. Rodier, *Histoire extérieure et intérieure du Stöicisme (Études de philosophie grecque)*, 1926. — Max Pohlenz, *Die Stoa. Die Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vol. 1949, 2ª ed., 1959. — Sobre estocismo medio: A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa, in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, 1892. — Sobre estoicismo nuevo: E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism, Being Lectures on the History of the Stoic Philosophy with Special Reference to Its Development within the Roman Empire*, 1911. — V. E. Alfieri, *Lo stoicismo del mondo greco al mondo romano*, 1950. — Sobre estoicismo y Patrística: Michel Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, 1957. — Sobre el renacimiento del estoicismo en el siglo XVI: Leontine Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, 1914 [Bibliothèque Littéraire de la Renaissance, vol. V]. — J. L. Saunders, *J. Lipsius. The Philosophie of Renaissance Stoicism*, 1954. — *Sobre física estoica*: S. Sambursky, *Physics of the Stoica*, 1959 (con trad. ing. de textos griegos y latinos relativos a la física estoica [págs. 116-45]). — Sobre ética estoica: M. Heinze, *Stoicorum Ethica ad origines suas relata*, 1889. — A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, 1890. — Otto Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, 1933. — Guido Mancini, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, 1940. — Sobre psicología estoica: Ludwig Stein, *Die Psychologie der Stoa*, 1886. — Sobre teoría del conocimiento estoico: Ludwig Stein, *Die Erkenntnistheorie der Stoa*, 1888. — Sobre filosofía social estoica: Eleuterio Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, 1936 (Dis.). — Sobre la doctrina estoica del alma y sus partes: K. Schindler, *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen, insbesondere bei Panaitios und Poseidonios, und ihre Verwendung bei Cicero*, 1934. — Sobre la moral estoica y la moral cristiana: A. Bonhöffer, *Epiktet und das neue Testament*, 1911 [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 10]. — J. Stelsenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, 1933. — Sobre lógica estoica: J. Łukasiewicz, "Z historji logiki zdań", *Przeglad filozoficzny*, XXVII (1934), 369-77. Trad. alemana en "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis*, V (1935-36), 111-31. — A. Krokiewicz, "O logice stoików", *Kwartalnik filozoficzny*, XVII (1948), 173-97. — A Virieux-Reymond, *La logique et l'epistémologie des stoïciens*, 1949. — I. M. Bocheński, *Ancient Formal Logic*, 1951. — B. Mates, *Stoic Logic*, 1953. — Jürgen Mau, "Stoische Logik. Ihre Stellung gegenüber der Aristotelischen Syllogistik und dem modernen Aussagenkalkül", *Hermes*, LXXXV (1957), 147-58.

ESTRATIFICACIÓN (LEY o PRINCIPIO DE). Véase CATEGORÍA.

ESTRATÓN DE LAMPSACO fue escolarca del Liceo, como sucesor de Teofrasto, desde 288/7 ó 287/6 antes de J. C. y durante dieciocho años. Es conocido por el nombre de *el físico*, por haberse ocupado principalmente (y extensamente) de ciencias naturales (física, mecánica, cosmología, meteorología, geografía, zoología, fisiología, psicología, medicina), aun cuando también se ocupó de ética, lógica y teología. La tendencia de Estratón fue naturalista y aun mecanicista; intentando combinar las teorías de Aristóteles con las de Demócrito, defendió el atomismo. Pero los átomos de que habla Estratón eran infinitamente divisibles y, además, estaban dotados —contrariamente a los de Demócrito— de cualidades, especialmente de las cualidades de lo cálido y lo frío. En psicología Estratón mantuvo la doctrina de la unión de la percepción (que es movimiento) y el pensar, así como la fundamentación somática de todos los procesos psíquicos. Ahora bien, ello no significaba un corporalismo completo, sino la afirmación del hecho de que el alma, como soporte de las afecciones psíquicas, es la unidad del cuerpo. Los trabajos de Estratón influyeron considerablemente sobre los investigadores de la época alejandrina, especialmente en física y medicina. Texto y comentario por Fritz Wehrli en el Cuaderno V de *Die Schule des Aristoteles: Straton von Lampsakos*, 1950. — Véase también C. Nauwerk, *De Stratone Lampsceno*, 1836. — G. Rodier, *La physique de Straton de Lampsaque*, 1890. — H. Diels, "Ueber das physikalische System des Straton", *Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften* (1893). — Artículos de W. Capelle sobre Estratón de Lámpsaco (Straton, 25) en Pauly-Wissowa, y de O. Regenbogen sobre el mismo autor en Supplementband VII de P.-W.

ESTRUCTURA. El significado del vocablo 'estructura' está relacionado con los significados de los términos 'forma', 'configuración', 'trama', 'complexo', 'conexión' (o 'interconexión'), 'enrejado' y otros similares. 'Estructura' designa un conjunto de elementos solidarios entre sí, o cuyas partes son funciones unas de otras. Los componentes de una estructura se hallan interrelacionados; cada componente está relacionado con los demás y con la totalidad. Se dice por ello que una estructura está compuesta de miembros más bien que de partes, y que es un todo (VÉASE) más bien que una suma. Los miembros de un todo de esta índole están, según dice Husserl,

enlazados entre sí de tal forma que puede hablarse de no independencia relativa de unos con otros y de compenetración mutua. En la estructura hay, pues, enlace y función, más bien que adición y fusión. Por eso en la descripción de una estructura salen a relucir vocablos tales como 'articulación', 'compenetración funcional' y 'solidaridad'.

La idea general de estructura ha sido utilizada desde muy antiguo. Sin embargo, se ha insistido en la noción de estructura y aun en el carácter estructural de lo real especialmente desde el romanticismo. Lo que puede llamarse "estructuralismo" se ha contrapuesto con frecuencia al "atomismo" (VÉASE) y también al asociacionismo (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO). Se han dado como ejemplos de estructuras los organismos biológicos, las colectividades humanas, los complexos psíquicos, las configuraciones de objetos dentro de un contexto, etc. etc. Estos ejemplos de estructuras han sido examinados, por así decirlo, "en su totalidad" y no, o no sólo, en los elementos componentes. Ha podido hablarse por ello no sólo de una concepción estructuralista, sino también de un método estructuralista, contrapropuesta al método analítico — o, mejor, a los métodos analítico y sintético, de descomposición y recomposición de elementos. El estructuralismo ha recibido también los nombres de "organicismo", "totalismo" y otros similares. Algunos autores han indicado que el método estructuralista no es opuesto al método "atomis-ta", el cual puede ser usado como auxiliar del primero. Ello ha ocurrido, según veremos de inmediato, en la psicología.

La noción de estructura ha alcanzado gran predicamento especialmente en la psicología. El término 'estructura' suele traducir el vocablo alemán *Gestalt,* hablándose de "gestaltismo" no menos que de "estructuralismo". Otros términos usados al efecto han sido 'forma' y 'configuración'. Los principales promotores de la teoría (psicológica) de la estructura son Max Wertheimer (VÉASE), Kurt Koffka (v.), y Wolfgang Köhler (v.). Debe advertirse que la teoría de la estructura en psicología, o psicología estructuralista (o "gestaltista"), no ha surgido como reacción completa a las concepciones llamadas "atomistas" y "asociacionistas". Según hemos puesto de relieve (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO), los estructuralistas o gestaltistas han criticado diversos supuestos del asociacionismo, pero han aprovechado muchos trabajos de la "escuela asociacionista", integrándolos en sus propias concepciones. Junto al asociacionismo han contribuido a la formación de la teoría de la estructura las investigaciones de Meinyng y Ehrenfels sobre las "cualidades de forma" y en parte (menor) las investigaciones de Husserl a que nos hemos referido en el artículo TODO. Pero el precedente más inmediato de las teorías de los citados psicólogos se encuentra en los trabajos de Ehrenfels, Lipps y especialmente F. Krüger y J. Volkelt. Los trabajos experimentales de Krüger sobre la noción de totalidad psíquica proceden de 1905-1906; los de Volkelt, de 1912. Éste es considerado el año 1 en la historia de la teoría psicológica de la estructura. En el curso del mismo publicó 'Wertheimer su trabajo "Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegungen" *(Zeitschrift für Psychologie,* 61). Koffka publicó en 1913 sus "Beiträge zur Psychologie der Gestalt-und Bewegunserlebnisse" *(ibid.,* 67). Las contribuciones a la teoría de la estructura a partir de estas fechas han sido abundantes. Lo más importante desde el punto de vista filosófico fue la extensión dada al concepto de estructura por Kóhler en 1920 con su escrito *Die physischen Gestalten im Ruhe una im stationären Zustand.* Han sido, por lo demás, escritos de este tipo más bien que los propiamente psicológico-experimentales los que han suscitado numerosos debates. Muchos psicólogos que admiten los resultados experimentales de la teoría de la estructura se niegan a admitir las correspondientes implicaciones ontológicas y lógicas. Por otro lado, la suposición de que en la base de tal teoría se halla el realismo tradicional aparece a algunos como demasiado vaga; de hecho, las implicaciones ontológicas y lógicas de la teoría psicológica de la estructura (y de su aplicación a la realidad entera) son más complejas. En vista de ello podría declararse que es necesario establecer una completa distinción entre la teoría psicológica estructuralista y la filosofía general estructuralista. Ahora bien, bastantes investigadores —no solamente filósofos, sino también psicólogos y, en general, científicos— rechazan una distinción demasiado radical e indican que la noción de estructura podría ser aplicada a todas las ciencias. Esto se ve especialmente en el libro colectivo sobre el concepto de forma mencionado en la bibliografía (ed. L. L. Whyte, 1951). Partiendo de la psicología estructuralista suponen algunos, en efecto, la posibilidad de una "física estructuralista" o "gestaltista", cuyo "modelo" es la biología. También imaginan la posibilidad de que tanto la física como la biología se desarrollen siguiendo conceptos "estructuralistas". Otros autores hablan de un "estructuralismo" en la matemática — o, por lo menos, en la topología y otras ramas no estrictamente "cuantitativas" de la matemática.

Dentro de la psicología estructuralista ha desarrollado Kurt Lewin (VÉASE) una "psicología topológica". Una especie de "estructuralismo topológico" ha sido presentado por Raymond Ruyer (VÉASE) en su obra *Esquisse d'une philosophie de la structure* (1930). Ruyer ha modificado luego sus puntos de vista, pero en la obra citada aspiró a defender un "mecanicismo integral" fundado en una concepción geométrico-mecánica, "es decir [son sus propias palabras], estructural", de la realidad. Ésta fue concebida por dicho autor como un conjunto de formas. La forma a su vez era definida como "un conjunto de posiciones en el espacio y en el tiempo".

En las ciencias del espíritu (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL) la noción de estructura ha sido desarrollada sobre todo por Dilthey y su escuela. Mientras en la psicología de la estructura esta última es principalmente una "configuración", en Dilthey y autores diltheyanos aparece sobre todo como una "conexión significativa" (Sinnzu*sammenhang).* Tal conexión es propia tanto de los complexos psíquicos como de los objetos culturales y hasta del sistema completo del "espíritu objetivo". En la idea de estructura como conexión significativa desempeña un papel fundamental el elemento temporal y, a la postre, histórico. Subjetivamente, las totalidades estructurales aparecen como vivencias (véase VIVENCIA); objetivamente, aparecen como formas del espíritu (objetivo). Las estructuras como conexiones significa-

tivas no pueden ser propiamente explicadas; en vez de explicación hay descripción y comprensión (VÉASE).

No todas las direcciones de la filosofía contemporánea están de acuerdo en concebir del mismo modo la estructura. Varios autores declaran que la concepción estructural, tal como es utilizada en la psicología y, en general, en las ciencias del espíritu, adolece del defecto de una insuficiente dilucidación lógica de la noción de estructura. Russell ha señalado, por ejemplo, que la noción de estructura no puede aplicarse a conjuntos o a colecciones —donde el todo "determina" a la parte—, sino únicamente a relaciones. La estructura es entonces función de sistemas relaciónales; la estructura común de dos o más de estos sistemas equivale a la referencia de cada uno de los "elementos" de un sistema a cada uno de los de otro u otros. Otros autores concuerdan en parecidas opiniones. S. K. Langer indica que la estructura es "el puente que une todos los diversos significados de la forma " (donde "forma", o "forma lógica" designa "el modo mediante el cual es construida una cosa"), de tal suerte que "cualquier cosa que posee una forma definida resulta construida de una manera también definida" (An *Introduction to Symbolic Logic,* 1937, pág. 24). K. Grelling y P. Oppenheim declaran que la noción de estructura debe ser analizada en estrecha relación con la noción de correspondencia. La aplicación del análisis lógico permite, además, a su entender, traducir a un lenguaje más formal proposiciones de carácter estructuralista que hasta ahora habían sido interpretadas en un sentido demasiado metafísico. Así ocurre, por ejemplo, con una proposición tal como "La estructura *(Gestalt)* es más que la suma de las partes", la cual se expresa más rigurosamente mediante la proposición "El sistema de acciones es más que el agregado". Por lo general, estos y otros autores han tendido a aproximar, pues, la noción de estructura a nociones tales como las de correspondencia, orden (formal) e isomorfismo (VÉANSE).

Según lo anterior, parece haber tres distintas nociones de estructura: la elaborada por psicólogos (Ehrenfels, Koffka, Krüger, etc.); la ofrecida por los filósofos de la escuela de Dilthey, y la propuesta por los lógicos. Podemos ahora preguntarnos si hay relaciones entre las tres nociones.

Dos respuestas se nos ocurren. Por un lado, podemos aproximar los conceptos psicológico y lógico en virtud de su común tendencia a considerar la estructura estáticamente, a diferencia del sentido temporal y "dinámico" del concepto diltheyano. Podemos asimismo aproximar este último concepto al psicológico por basarse ambos en observaciones de hechos de naturaleza análoga. Y podemos finalmente considerar el concepto lógico como una generalización y formalización de todo concepto de estructura, incluidos los conceptos psicológico y diltheyano.

Por otro lado, podemos seguir a Knut Erik Tranöy (*Wholes and Structures. An Attempt at a Philosophical Analysys,* 1959) y examinar los usos de los términos 'todo' y 'estructura'. Según dicho autor, esos términos pueden aplicarse a diversas entidades que consideramos como todos y estructuras, pero el significado que adquieren los citados términos en sus diversas aplicaciones es tan distinto que parece quebrarse la "unidad del uso". Si consideramos los objetos de investigación científica (o científica y filosófica) como un "continuo" en uno de cuyos extremos se halle la matemática y la lógica, y en el otro extremo las disciplinas humanísticas (y al final probablemente la estética), podremos advertir que hay una transformación continua del uso del vocablo 'estructura' desde un concepto puramente formal en el que predomina la noción de "sistema de relaciones entre elementos" que forman la estructura, hasta la noción de todo "holístico", en el cual la noción de relación entre elementos pierde importancia (o se hace sumamente vago), de modo que los componentes llamados "elementos" o "partes" van siendo cada vez más variados y heterogéneos. Sucede como si en las estructuras formales los elementos (y sus relaciones) determinaran la estructura, y como si en las estructuras no formales los todos "holísticos" determinaran el tipo de los elementos y las relaciones que deben mantenerse entre ellos. En ambos casos se mantiene la noción de estructura, pero la forma de relación entre el todo y las partes se invierte casi totalmente.

Teoría psicológica de la estructura: Max Wertheimer, *Ueber Gestalttheorie,* 1925. — Id. id., *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie,* 1925. — W. Köler, *Gestaltpsychologie,* 1929 (trad. esp.: *Psicología de la forma,* 1948) (véase también la obra del mismo autor, citada en el texto de este artículo, sobre la estructura en los objetos físicos). — K. Koffka, *Principies of Gestalt Psychology,* 1935 (trad. esp.: *Principios de psicología de la forma,* 1953. — Félix Krüger, "Ueber psychische Ganzheit", *Neue Psychologische Studien,* I (1926). —'Id., id., "Das Problem der Ganzheit", *Bläter für deutsche Philosophie,* VI (1932). Otras obras de Krüger, en la bibliografía sobre este filósofo. En esp. véase especialmente su obra *El concepto de totalidad en psicología* (trad., 1941). En colaboración con F. Sander, Félix Krüger publicó también, en los citados *Neue Psychologische Studien* (1928), un estudio sobre estructura y sentido: "Gestalt und Sinn". — El órgano de la escuela psicológica estructuralista fue durante varios años *Psychologische Forschung* (fundado en 1922). — Las obras principales de Kurt Lewin han sido mencionadas en el artículo dedicado al mismo. Una exposición amplia de la teoría de la estructura, por K. Koffka, M. Ogden y E. Rignano: *La teoría de la estructura* (trad. esp., 1928). — Sobre la teoría de la estructura de Wertheimer, Koffka y Kôhler: B. Petermann, *Die Wertheimer- Koffka- Köhlersche Gestalttheorie und das Gestaltproblem,* 1929. — Sobre psicología de la estructura y la teoría general de la estructura: E. R. Jaensch, *Gestaltpsychologie und Gestalttheorie,* 1929. — Exposición de las diferentes teorías psicológicas de la estructura por E. Pucciarelli, *La psicología de la estructura,* 1936 [Publicaciones de la Universidad de La Plata, XX, N° 10]. — P. Guillaume, *Psicología de la forma* (trad. esp., 1947). — F. H. Allport, *Theories of Perception and the Concept of Structure,* 1955. — Emil Altschul, *Problem und Programm der Ganzheits-Psychologie,* 1956. — D. W. Hamlyn, *The Psychology of Perception; a Philosophical Examination of Gestalt Theory and Derivative Theories of Perception,* 1957. — Sobre método estructural: F. Weindhandl, *Die Methode der Gestaltanalyse,* 1923. — Id., id., *Die Gestaltanalyse,* 1927. — Martin Scheerer, *Die Lehre von der Gestalt, ihre Methode und psychologischer Gegenstand,* 1931. — Sobre configuraciones y sentimientos: Varios autores, *Komplexqualitäten, Gestalten und Gefühl,*

ed. Felix Krüger, 1926. — Sobre teoría de la estructura, del complexo y de la configuración: H. Heicke, *Der Strukturbegriff*, 1928. — B. Petermann, *The Gestalt Theory, and the Problem of Configuration*, 1932. — G. E. Müller, *Komplextheorie und Gestalttheorie*, 1923. — Véase también análisis de la noción de estructura en las obras de Merleau-Ponty sobre la percepción y sobre el comportamiento mencionadas en MERLEAU-PONTY (MAURICE). — Sobre teoría de la estructura y la noción de totalidad en biología: F. Alverdes, *Die Ganzheitsbetrachtung in der Biologie*, 1933. — Dürken, *Entwicklungsbiologie und Ganzheit*, 1936. — Sobre la idea de totalidad estructural en la economía: H. Peter, *Der Ganzheitsgedanke in Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft*, 1934. — Sobre el problema de la estructura en teoría del conocimiento: Balduin Noll, *Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie*, 1946. — Sobre noción de estructura en varias disciplinas: A. Wenzl, "Der Gestalt und Ganzheitsbegriff in der modernen Psychologie, Biologie und Philosophie, und sein Verhältnis zum Entelechiebegriff", en *Festschrift J. Geyser* (1931). — Roger Bastide, ed., *Sens et usages du terme "structure" dans les sciences humaines et sociales*, 1962 (*Janua Linguarum*, 16) [colaboraciones de E. Wolf, C. Lévi-Strauss, P. Francastel, H. Lefèbvre *et al.*]. — Sobre estructura de las totalidades: W. Burkamp: *Die Struktur der Ganzheiten*, 1929. — Sobre implicaciones filosóficas de la idea de estructura: F. Romero, "Vieja y nueva concepción de la realidad", 1932 (Cfr. *Filosofía contemporánea*, 1941). — L. L. Whyte, *Accent on Form. An Anticipation of the Science of To-morrow*, 1954. — Bosquejo de filosofías estructurales: Eugen Herrigel, *Urstoff und Urfom. Ein Beitrag zur philosophischen Strukturlehre*, 1926. — R. Ruyer, *op. cit* en el texto del artículo. — Ed. Morot-Sir, *La pensée négative. Recherche logique sur la structure et ses démarches*, 1946 (Heidegger, Husserl y otros). — Sobre lógica estructural; Jakob Sulser, *Die Strukturlogik*, 1944 (también el libro de Bornstein citado en ARQUITECTÓNICA). — Análisis fenomenológico sobre la estructura de la estructura: Rafael García Bárcena, "Estructura de la estructura. Esquema para la filosofía de la estructura" (*Cursos y conferencias*, Buenos Aires, Nos. 193-194), 1948. — Sobre estructura y realidad: D. W. Gottschalk, *Structure and Reality*, 1937. — Sobre el concepto de estructura en sentido lógico y como totalidad funcional: Kurt Grelling y Paul Oppenheim "Der Gestaltbegriff im Lichte der neuen Logik", *Erkenntnis*, VI (1937-38), 211-25. — Id., id., "Logical Analysis of 'Gestalt' as 'Functional Whole' " (V Congreso Int. de Unidad de la Ciencia), 1939. — Véase también Knut Erik Tranöy, *op. cit.* en el texto.

ETERNIDAD. En dos sentidos suele entenderse el vocablo 'eternidad': en un sentido común, según el cual significa el tiempo infinito, o la duración infinita, y en un sentido más usual entre muchos filósofos, según el cual significa algo que no puede ser medido por el tiempo, pues trasciende el tiempo. Los griegos, filósofos o no, entendieron *con frecuencia* 'eternidad' en el primer sentido. Así ocurría cuando daban a lo eterno, αἰών, el significado de lo que dura a través de todo el tiempo, de lo que perdura, διὰ παντὸς ἀεί του χρόνου, o el significado de lo que es desde siempre, o de lo que ha sido hasta ahora sin interrupción. Especialmente vivo se halla este sentido en las doctrinas de los filósofos presocráticos cuando hablan de que la realidad primordial es eterna (es decir, sempiterna), o cuando mantienen la teoría del eterno retorno (VÉASE). En el propio Platón tenemos este sentido en algunos pasajes, tales como en el *Fedón* (103 E), donde se refiere a la duración eterna o por todo el tiempo, εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, que pertenece a las formas (otro pasaje de tipo análogo en *Rep., X,* 608 D). Y en Aristóteles se encuentra el sentido de 'eternidad' como infinita duración en sus afirmaciones acerca de la eternidad del movimiento circular *(Phys.,* VIII 8, 263 a 3) acerca del existir "desde el principio" las cosas eternas *(Met.,* Θ 9, 1051 a 20) y aun acerca de la eternidad de una de las tres clases de substancias: las substancias que son a la vez sensibles y eternas *(Met.,* Λ 1, 1069 a 31 b). Ahora bien, tan pronto como se procedió a analizar la relación entre la eternidad y el tiempo se descubrió que no era fácil medir aquélla por medio de éste. Ello se advierte en el famoso pasaje de Platón en el *Timeo* (37 D), donde se manifiesta que antes de crearse el cielo no había noches ni días, meses ni años. Estas medidas del tiempo — que son partes del tiempo— surgieron al crearse el cielo. Es un error, pues, transferir a la esencia eterna el pasado y el futuro, que son especies creadas de tiempo. De la esencia eterna decimos a veces que fue, o que será, pero en verdad solamente podemos decir de ella que *es.* En efecto, lo que es inmóvil no puede llegar a ser más joven ni más viejo. De la eternidad se dice que es siempre, pero es menester destacar más el 'es' que el 'siempre'. Por este motivo no puede decirse que la eternidad es una proyección del tiempo al infinito. Más bien cabe decir que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad, es decir, una imagen perdurable de lo eterno que se mueve de acuerdo con el número: μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ᾽ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα . Con esto se admite un contraste entre lo eterno, αἰώνιος, y lo sempiterno o perdurable, ἀίδιος. Pero que la eternidad no sea simplemente la infinita perduración temporal no quiere decir que sea algo opuesto al tiempo. La eternidad no niega el tiempo, sino que lo acoge, por así decirlo, en su seno: el tiempo se mueve *en* la eternidad, que es su modelo. Estas ideas fueron recogidas y elaboradas por Plotino. Mas para formular su teoría de la eternidad Plotino tuvo asimismo en cuenta la doctrina aristotélica. En el artículo sobre el tiempo nos hemos referido ya al cambio semántico del vocablo αἰών ; de querer decir 'de un cabo a otro de una existencia' pasó a significar 'de un cabo a otro de la edad del cielo entero'. No es este el lugar de embarcarnos en informaciones semánticas (esto es, semántico-filológicas). Pero llamamos la atención del lector sobre la riqueza de significaciones del término griego αἰών tal como ha sido puesta de relieve por A.-J. Festugière en su artículo "Le sens philosophique du mot αἰών", *La Parola del Passato. Rivista di Studi Classici,* XI (1949), 172-89, de que hemos dado cuenta en el artículo Tiempo, y tal como ha sido investigada por Enzo Degani en su obra ΑΙΩΝ. *Da Omero ad Aristo-tele,* 1961. Degani indica que debemos recurrir por lo menos a diez vocablos para traducir diversos sentidos de αἰών : 'fuerza vital', 'médula espinal', 'vida', 'tiempo', 'duración de la vida', 'edad', 'época', 'generación', 'suerte (destino), 'eternidad'. Αἰων es realmente un término πολύσημος . Pero pueden distinguirse filosóficamente varios significados básicos, y puede

también trazarse una historia de cambios semánticos fundamentales atendiendo a los escritos de los filósofos. Es lo que hacemos en el presente artículo destacando dos sentidos importantes para nuestro tema.

Aristóteles parece atenerse todavía a la concepción más común de la eternidad, según la cual ésta es tiempo que perdura siempre. Pero al acentuar que carece de principio y de fin, y sobre todo, al manifestar que el αἰών incluye *todo* el tiempo y es duración inmortal y divina *(De caelo,* I 9, 279 a 22-9), Aristóteles usó asimismo la contraposición mencionada al comienzo de este artículo. Pues la eternidad es un fin que está abarcando, περιέχον, lo infinito. Ahora bien, Plotino recalcó aun más la tesis platónica. En el cap. vii de su tercera *Eneada* indica Plotino que la eternidad no puede reducirse a la mera inteligibilidad ni al reposo (uno de los cinco grandes género del ser establecidos por Platón en el *Sofista).* Además de estos caracteres, la eternidad posee dos propiedades: unidad e indivisibilidad. Una realidad es eterna, pues, cuando no es algo en un momento y cosa distinta en otro momento, sino cuando lo es todo a la vez, es decir, cuando posee una "perfección indivisible". La eternidad es, por así decirlo, el "momento" de absoluta estabilidad de la reunión de los inteligibles en un punto único. Por eso, como en Platón, no puede hablarse ni de futuro ni de pasado; lo eterno se encuentra siempre en el presente; es lo que *es y* es *siempre* lo que es. De ahí las características definiciones plotinianas: "la eternidad no es el substrato de los inteligibles, sino en cierto modo la irradiación que procede de ellos gracias a esa identidad que afirma de sí misma, no con lo que será luego, sino con lo que es". El punto en que se unen todas las líneas y que persiste sin modificación en su identidad no tiene porvenir que no le esté ya presente. Claro está que tal ser no es tampoco el ser de *un* presente; en tal caso la eternidad no sería sino representación de la fugacidad. Al decir que lo eterno es lo que es, quiere decirse, en última instancia, que posee en sí la *plenitud* del ser y que pasado y futuro se encuentran en él como concentrados y recogidos. La eternidad es, en otros términos, "el ser estable que no admite modificaciones en el porvenir y que no ha cambiado en el pasado", pues "lo que se encuentra en los límites del ser posee una vida presente a la vez, plena e indivisible en todos los sentidos". El análisis de Plotino insiste continuamente en este carácter de concentración de lo eterno, en ese ser total no compuesto de partes, sino más bien en-gendrador de las partes. En esto se distingue de lo engendrado, pues si de lo engendrado se segrega el devenir, lo engendrado pierde su ser, en tanto que si se otorga un devenir a lo no engendrado experimenta una "caída" de su ser verdadero. De ahí que los seres primeros e inteligibles no tiendan hacia el porvenir para ser; estos seres son ya la totalidad del ser: nada poseen, pues están, por así decirlo, plenamente en sí mis-mos, de suerte que en vez de depender de otra cosa para seguir subsistiendo, subsisten en su propio ser. La eternidad es "la vida infinita"; por lo tanto, la vida total que nada pierde de sí misma. Y de ahí que el ser eterno se halle, dice Plotino, cerca de lo Uno, hasta el punto de que, siguiendo la sentencia platónica, puede decirse que "la eternidad permanece en lo Uno" *(Timeo,* 37 E). En rigor, no habría que decir de la naturaleza eterna que es eterna, sino simplemente que es — a saber, que es verdad. "Pues lo que es, no es distinto de lo que es siempre, en el mismo sentido en que el filósofo no es diferente del filósofo verdadero." En otras palabras, "lo que es siempre debe tomarse en el sentido de: lo que es verdaderamente". El tiempo (VÉASE) es por ello caída e imagen de la eternidad, la cual no es mera abstracción del ser temporal, sino fundamento de este ser. La eternidad es el fundamento de la temporalidad.

Análogamente, Proclo *(Inst. Theol,* props. 52-55; ed. Dodds, 51-55) ha indicado que lo eterno, αἰώνιόν, significa lo que es siempre, τὸ ἀεὶ ὄν, pero como algo distinto de la existencia temporal o devenir. No se puede distinguir entre sus partes, ni entre un antes y un después, pues se trata de algo que es simultáneamente la totalidad de lo que es. La eternidad existe inclusive, a su entender, con "anterioridad" a las cosas eternas, en el mismo sentido en que el tiempo existe con "anterioridad" a las cosas temporales, y en virtud de la tesis, tan cara a los neoplatónicos, de que el principio es "anterior" a lo principiado. Por eso la eternidad es la medida de las cosas eternas, como el tiempo es la medida de las cosas temporales. Sin embargo, estas dos medidas son distintas. El tiempo mide por partes,, κατὰ μέρη. La eternidad, en cambio, mide por la totalidad, καθ᾽ ὅλον .

La meditación agustiniana sobre lo eterno sigue una vía parecida. La eternidad no puede medirse, según San Agustín, por el tiempo, pero no es simplemente lo intemporal: "la eternidad no tiene en sí nada que pasa; en ella está todo presente, cosa que no ocurre con el tiempo, que no puede estar jamás verdaderamente presente". Por eso la eternidad pertenece a Dios en un sentido parecido a como en el neoplatonismo pertenece a lo Uno. Por lo tanto, San Agustín acentúa la plenitud de lo eterno frente a la indefinición de lo meramente perdurable y a la abstracción de lo simplemente presente en un momento. Lo mismo ocurre en Boecio. La diferencia entre los dos conceptos de eternidad queda aclarada por medio de dos vocablos. Por un lado hay la sempiternidad, *sempiternitas,* la cual transcurre en el tiempo, *currens in tempore.* Por otro, hay la eternidad, *aeternitas,* la cual constituye lo eterno estando y permaneciendo, *stans et permanens.* La eternidad es la posesión entera, simultánea y perfecta de una vida interminable, *interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio (De consol.,* V). Santo Tomás aceptó esta definición en varios pasajes de sus obras (Cfr. 1 *sent., 8,* 2, 1 c; *De potentia,* q. 3 *[De creatione],* art. 14; S. *theol,* I 9, X, i-vi). En los comentarios a las Sentencias, la definición de Boecio es introducida y comentada con aprobación. En el *De potentia* se presenta el contraste entre la duración del mundo y la eternidad; solamente esta última es omnisimultánea, *tota simul.* En la *S. theol.* se plantea el problema de la eternidad de Dios y se formulan las cuestiones siguientes: (1) ¿Qué es la eternidad? (2) ¿Es Dios eterno?; (3) ¿Es Dios la única realidad eterna?; (4) ¿Cuál es la diferencia entre la eternidad y el tiempo?; (5) ¿Cuál es la diferencia en-

tre la eviternidad y el tiempo?; (6) ¿Hay solamente una eviternidad así como hay un tiempo y una eternidad? Nos interesa aquí especialmente la cuestión (1), pero haremos referencia ocasional a otras cuestiones especialmente con el fin de definir el concepto de eviternidad. Digamos ante todo que Santo Tomás no solamente aprueba la definición citada de Boecio, sino que la defiende contra las objeciones que se habían presentado en su contra. Subrayemos en particular la objeción contra la simultaneidad, objeción que fue luego muy desarrollada por los escotistas. Según ella, la eternidad no puede ser omnisimultánea, pues cuando las Escrituras se refieren a días y a épocas en la eternidad, la referencia es en plural. Santo Tomás alega que lo mismo que Dios, aunque incorpóreo, es nombrado en las Escrituras mediante términos que designan realidades corpóreas, la eternidad, aunque omnisimultánea, es llamada con nombres que implican tiempo y sucesión. A este argumento puede agregarse otro, de naturaleza más filosófica: que la eternidad es omnisimultánea justamente porque se necesita eliminar de su definición el tiempo, *ad removendum tempus.* Con ello se hace posible distinguir rigurosamente entre la eternidad y el tiempo: la primera es simultánea y mide el ser permanente; el segundo es sucesivo y mide todo movimiento. También así se hace posible distinguir entre la eviternidad *(aevum) y* el tiempo. Aparentemente se trata de lo mismo. Pero no es así: la eviternidad difiere, según Santo Tomás, del tiempo y de la eternidad como el medio entre los extremos. En efecto, la eviternidad es la forma de duración propia de los espíritus puros. De ellos no puede decirse que están en el tiempo en tanto que medida del tiempo según lo anterior y lo posterior. Tampoco puede decirse de ellos que son eternos, pues la eternidad solamente pertenece a Dios. Por eso hay que decir que son eviternos. Y ello significa que aunque en su naturaleza no hay diferencia entre pasado y futuro y puede decirse que son inmutables, en sus operaciones —pensamientos y "propósitos"— hay sucesión real, aunque no —como en el tiempo— continua. La eviternidad es omnisimultánea, pero no es la eternidad, pues el antes y el después son compatibles con ella. Así, la eternidad es una inmovilidad completa, sin sucesión, y la eviternidad es una inmovilidad esencial, unida a la movilidad accidental. El tiempo tiene antes y después; la eviternidad no tiene en sí antes ni después, pero éstos pueden ser conjugados; la eternidad no tiene ni antes ni después, ni ambos se compadecen. Por eso la eviternidad no puede, como la eternidad, coexistir con el tiempo excediéndolo al infinito, ni coexistir con los acontecimientos medidos por el tiempo excepto en el instante en que se producen las operaciones que permiten tal medición.

Uno de los problemas que se discutieron a menudo durante la Edad Media y parte de la época moderna fue el de si el mundo es o no eterno: el problema *de aeternitate mundi.* Los autores cristianos admiten como dogma que el mundo ha sido creado de la nada; por consiguiente, concluyen que el mundo no es eterno y, en todo caso, no tiene la eternidad que corresponde a Dios. Sin embargo, no todos los teólogos y filósofos cristianos tratan la cuestión de la misma manera. San Agustín no se limitó a afirmar que el mundo no es eterno; sostuvo que se puede probar que no lo es. San Buenaventura y otros autores siguieron en ello a San Agustín. De este modo se refutaba el averroísmo (VÉASE), el cual interpretaba a Aristóteles sosteniendo que el mundo es eterno. Por otro lado, Santo Tomás negaba que el mundo fuese eterno. Pero en los escritos acerca de esa cuestión (2 *sent, 1* qu. 1 art. 5; *Cont. Gent.,* II, 31-38; *Quaest. disp. de pot.* qu. 3, art. 17; S. *theol,* I, qu. VII, arts. 2-4 y qu. XLVI arts. 1 y 2; *Quaest. quodlib.,* quod. 9 y 12 y *de aeternitate mundi;* textos señalados por A. Antweiler, *op. cit. infra),* Santo Tomás mostraba que si bien no puede demostrarse la eternidad del mundo, no puede demostrarse tampoco su no eternidad. La autoridad de Aristóteles no es suficiente al respecto. Pero tampoco los argumentos producidos son convincentes. "Contra [los averroístas], Tomás de Aquino mantiene la posibilidad de un comienzo del universo en el tiempo, pero mantiene también, inclusive *contra murmurantes,* la posibilidad de su eternidad. Es indudable que nuestro filósofo utilizó para resolver el problema de la creación los resultados obtenidos por sus antecesores, especialmente por Alberto el Grande y Maimónides. Pero la posición que adopta no se confunde con ninguna de las posiciones adoptadas por sus predecesores" (É. Gilson, *Le Thomisme, 5a e*d., 1947, pág. 213). [V. EX NIHILO NIHIL FIT.]

Aunque en sentido muy distinto del tomista, la idea de que no puede demostrarse ni la eternidad ni la no eternidad del mundo fue puesta de relieve por Kant en la "primera antinomia" de la razón pura *(K.r.V.,* A 426 / 454; véase ANTINOMIA). A diferencia de Santo Tomás, sin embargo, Kant trató de mostrar que puede probarse tanto la eternidad como la no eternidad. Mas ello equivale a decir que ninguna de las dos proposiciones puede ser propiamente "probada": no se trata de conocimientos, sino de puras "ideas de la razón", donde las "pruebas" no se aplican a los fenómenos.

Durante la época moderna se trató el concepto de eternidad en sentidos semejantes a los puestos de relieve por los filósofos medievales. Pero además de ello se consideró el problema de si el mundo es o no eterno, y aun llegó este problema a adquirir un primado sobre los demás en los que está envuelta la noción de eternidad. Algunos autores, como Giordano Bruno, afirmaron —o, más bien, exaltaron— la idea de la eternidad del mundo sin dar demasiadas precisiones sobre el sentido de 'es eterno'. Otros autores se interesaron por dar definiciones más o menos formales de la eternidad. Así, en la *Ethica,* I, def. viii, Spinoza indica que entiende por eternidad "la existencia misma en tanto que se concibe necesariamente como siguiéndose de la sola definición de la cosa eterna" *(Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, qua tenus ex sola rei aeterna definitione necessario sequi concipitur), y* agrega que tal existencia no puede ser explicada mediante la duración o el tiempo, aun cuando la duración sea concebida sin principio y fin. Algunos pensadores, como Locke y Condillac, han examinado la noción de eternidad desde el punto de vista de la formación psicológica de su idea. Así, Locke indica *(Essay,* I ii, xiv) que la idea de eternidad procede de la misma impresión original de la cual surge la idea del tiempo (idea de sucesión y dura-

ción), pero procediendo *in infinitum (y* concibiendo que la razón subsiste *siempre* con el fin de ir más lejos). En cuanto a Condillac, señala *(Traité des sensations,* I iii §§ 13, 14) que su imaginaria estatua puede asimismo adquirir la noción de eternidad en tanto que duración indefinida de las sensaciones que han precedido y las que tienen la costumbre de seguir. Al proceder de este modo, tanto Locke como Condillac han tendido a considerar la eternidad como una *idea* de *tiempo sin principio ni fin y,* por lo tanto, a usar el método de entender lo eterno como ampliación hasta el infinito de lo temporal. Finalmente, otros, como Hegel, han subrayado el momento de la intemporalidad al declarar que la eternidad es la intemporalidad absoluta, *absolute Zeitlosigkeit,* del concepto o del espíritu.

En el artículo sobre la noción de tiempo (v.) nos hemos referido a las propensiones "temporalistas" de varias escuelas filosóficas contemporáneas. Advirtamos aquí que ello no ha impedido algunas importantes reflexiones sobre la cuestión de la eternidad y aun el deseo de hacer de ésta un eje central de la filosofía. Entre los pensadores más destacados al respecto figuran Alberto Rouges, Ferdinand Alquié y Louis Lavelle. Reseñaremos brevemente sus doctrinas.

Rouges concibe una jerarquía de seres fundada en la mayor o menor eternidad de cada uno. El grado inferior es el del ser físico, que nace y perece continuamente, que es absolutamente instantáneo. El grado superior es el ser espiritual. Ahora bien, *"situadas así entre el ser físico y el máximo Ser espiritual, todas las jerarquías del ser son jalones del camino a la eternidad, momentos dramáticos de una empresa divina".* Esto supone una crítica y a la vez una complementación de la filosofía bergsoniana; se admite de ésta la noción de lo espiritual, pero se le añade la anticipación del futuro que allí faltaba. De este modo la eternidad plotiniana no aparece ya como un corte efectuado en la fluencia del devenir (VÉASE), sino como un presente espiritual infinitamente rico, que comprende el pasado y el futuro. Bergson necesitaba una eternidad moviente, porque tal eternidad, lo mismo que la duración, carecía de anticipación del futuro. La eternidad plotiniana analizada por Rouges consiste, en cambio, en una temporalidad sin tiempo, pues no necesita sucesión, que es una forma inferior de la temporalidad, ya que abarca todo el tiempo en un presente perfecto. El presente de lo espiritual no es, en efecto, según Rouges, el presente de lo físico; es en cierto modo lo inverso de él. Por eso mientras la temporalidad del último necesita el tiempo, la del primero lleva suspendido, por así decirlo, el tiempo en su interior: es el perfecto recogimiento del primer ser.

Alquié ha analizado "el deseo de eternidad", sea lo que fuere lo eterno (leyes físicas, Dios, etc.). Esta eternidad aparece en primer lugar como la conciencia de una ausencia. Por este motivo hay que buscarla en las diversas operaciones de la conciencia en las cuales se manifiesta tal deseo. Las pasiones, la memoria, el hábito, el remordimiento, el pensamiento son varias de estas manifestaciones. La conclusión de esta investigación es que la eternidad no es algo separado del tiempo, sino algo exigido por el espíritu en virtud de la realidad del tiempo. Conviene, sin embargo, según Alquié, no confundir entre la presencia espiritual de la eternidad y el deseo subjetivo de eternidad: la "eternidad real" no pertenece al individuo. Esta comprensión, propia de la vida espiritual, hace posible percibir que el pensamiento fecundo no es un retorno a lo *eterno,* sino "un descenso de lo eterno a lo temporal, una aplicación de lo eterno a las cosas". De este modo, la eternidad no es una huida y un rechazo del tiempo. Todo lo contrario, "solamente nuestras empresas temporales pueden manifestar nuestra fidelidad al Espíritu", que es raíz de temporalidad y substancia de eternidad.

En cuanto a Louis Lavelle, concluye que la eternidad no puede concebirse como si estuviera más allá del tiempo y como sí hubiese entre ambos un abismo insalvable. Por el contrario, hay que concebir a toda existencia temporal como si implicara una especie de "circulación en la eternidad". Ello es posible porque hay una realidad que une por su base la eternidad y el tiempo: es la libertad. De ahí ciertas fórmulas, entre las cuales dos son especialmente importantes: *"La eternidad no es nada si ella misma no es para nosotros un perpetuo 'mientras' "* y *"La eternidad misma debe ser elegida por medio de un acto libre: debe ser siempre aceptada o rechazada".* La-velle coincide, pues, con una cierta tradición filosófica que define la eternidad como "el hontanar del tiempo" en vez de concebirla como negación del tiempo, pero intenta mostrar este carácter "fundamentante" por medio de una visión de la eternidad en tanto que creadora; la eternidad posee, declara dicho autor, una "función creadora" y gracias a ella el tiempo aparece como algo que está en perpetuo "renacimiento".

Obras históricas sobre la relación entre tiempo y eternidad, y sobre el problema de la eternidad del mundo: Hans Leisegang, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus,* 1913 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIII, 4]. — J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne,* 1931. — Jan Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez Saint Augustin,* 1933, 3ª ed., 1959. — F. H. Brabant, *Time and Eternity in Christian Thought,* 1937. — A.-J. Festugière, art. cit. *supra.* — Enzo Degani, *op. cit. supra* (especialmente parte II). — R. B. Onians, *The Origins of European Thought,* 1954. — M. Gierens, S. J., *Controversia de aeternitate mundi,* 1933. — W. J. Dwyer, C. S. B., *L'Opuscule de Siger de Brabant* De aeternitate mundi. *Introduction critique et texte,* 1937. — É. Gilson, *op. cit.* y *loc. cit. supra.* — Anton Antweiler, *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant,* 2 vols., 1961 (el vol. II con "fuentes"). — Obras sistemáticas y especulativas: Diettrich Mahnke, *Der Wille zur Ewigkeit,* 1917. — Íd., íd., *Ewigkeit und Gegenwart,* 1922. — Max Wundt, *Ewigkeit und Endlichkeit,* 1937. — Alberto Rougès, *Las jerarquías del ser y la eternidad,* 1943. — Ferdinand Alquié, *Le desir d'éternité,* 1943. — L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité,* 1945. — Ananda K. Coomeraswamy, *Time and Eternity,* 1947 [La eternidad en las tradiciones hindú, budista, griega, islámica, cristiana]. — W. T. Stace, *Time and Eternity,* 1952. — F. Alquié, V. Jankélévitch, R. Lazzarini, E. Przywara *et al., Tempo e eternità,* 1959 (*Archivio di Filosofia,* 1, ed. E. Castelli).

ETERNO RETORNO. La doctrina según la cual el universo nace y pe-

rece en una sucesión cíclica tiene muy antiguos precedentes. Uno de ellos se encuentra en el hinduismo, que influyó en este respecto sobre el budismo. En este último se habla, en efecto, de *Kalpas, es* decir, de períodos que van desde el nacimiento hasta la destrucción de un mundo. La duración de cada *Kalpa* es indeterminada, pero se supone muy grande — posiblemente, varios millones de años. El nacimiento del mundo tiene lugar por condensación extrema; su final, por una conflagración. El número de *Kalpas* es infinito, de modo que el proceso cíclico es eterno. La doctrina del eterno retorno o sucesión cíclica de los mundos fue defendida asimismo por muchos pensadores griegos; era común entre éstos considerar cada ciclo como un "Gran Año". Así, la teoría atribuida a Heráclito, según la cual el mundo surge del fuego y vuelve al fuego según ciclos fijados y por toda la eternidad (Diog. L., IV, 9), es una forma de la doctrina del eterno retorno. Lo mismo ocurrió con muchos pitagóricos y en particular con los estoicos, que tomaron en parte su cosmología de Heráclito. Los motivos filosóficos de esta doctrina son, entre otros, la necesidad de reconocer el movimiento y de limitarlo mediante una ley o, mejor dicho, una "medida". Las causas empíricas que promovieron su adopción son probablemente la observación del carácter cíclico de muchos procesos naturales (por ejemplo, el cambio de las estaciones, que daba la idea de un continuo regresar al punto de partida). Varios pensadores medievales, especialmente árabes, expresaron ideas parecidas. Así, Alkindi, Avicena, Averroes —y también el llamado averroísmo latino— admitieron una reaparición periódica de los acontecimientos, una evolución circular del mundo único regido por la revolución eterna de los astros. Los autores cristianos no podían admitir, en cambio, la idea de un eterno retorno; "lo que pasa" no vuelve a pasar, porque es historia, y hasta "drama". Sólo en algunos casos se concibió el "devenir" a modo de un volver: el "volver a la unidad primera". Ello sucedió cuando se rozó, o se supone que se rozó, el "panteísmo". Es el caso de Orígenes, cuya apocatástasis de todas las cosas, la *restitutio universalis* (expresiones que corresponden justamente a las antiguas ideas del eterno retorno), representa la transposición al plano de un proceso único de la doctrina de la "repetición". Es también el caso de Juan Escoto Erigena, si bien no debe olvidarse que la *deificatio* de todas las cosas no expresa, como parece a primera vista (véase JUAN Escoto ERIGENA), una radical absorción de ellas en el seno de Dios. En la época contemporánea Nietzsche ha formulado la doctrina del eterno retorno *(die ewige Wiederkunft)* al suponer (o imaginar) que, en un mundo en donde los átomos sean indestructibles y finitos, las infinitas combinaciones posibles de los mismos en la eternidad del tiempo darán un número infinito de mundos entre los cuales estará comprendido un número infinito de momentos iguales. El hombre ha de vivir, por consiguiente, un número infinito de vidas. Nietzsche llama a esta doctrina "una profecía" y exige para llegar a ella "libertarse de la moral". Unamuno llama a la doctrina del eterno retorno "una formidable tragicomedia" y un "remedo de la inmortalidad del alma". Jaspers supone que la doctrina nietzscheana del eterno retorno es exclusivamente ética y en modo alguno cosmológica (o mitológico-cosmológica) : lo que tal doctrina tiende a mostrar es que el hombre es responsable por sus acciones de un modo definitivo, hasta el punto de que cada una de sus acciones se repite un número infinito de veces. Heidegger hace de la doctrina del eterno retorno nietzscheana uno de los elementos fundamentales de la "destrucción de la metafísica occidental". Con frecuencia se estima que dicha teoría sufre de las mismas contradicciones con que choca toda doctrina que opere en la realidad con el concepto de lo infinito. En su significación física excluye la posibilidad de sistemas cerrados o relativamente cerrados dentro del Universo; en su sentido metafísico excluye la idea de la irreversibilidad del tiempo y la reducción de todas las realidades a un mismo nivel.

Considerada como una descripción plausible del proceso cósmico y no como una teoría filosófica apoyada en la posibilidad de un número infinito de combinaciones de los mismos elementos, la doctrina del eterno retorno ha sido reformulada por algunos cosmólogos contemporáneos. Es el caso de G. Gamow, cuya teoría al respecto hemos bosquejado en el artículo sobre cosmología (VÉASE). Es curioso comprobar que la teoría en cuestión se parece extraordinariamente, en sus líneas más generales, a los precedentes más remotos de la doctrina del eterno retorno; en efecto, en esta cosmología contemporánea interviene la noción de condensación extrema de la materia y su expansión hasta alcanzar un estado de rarefacción extrema, a partir del cual se produce de nuevo la condensación y así hasta el infinito.

Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* 1935; 2a ed., 1956. — O. Becker, "Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft", *Blätter für deutsche Philosophie,* IX (1936). — M. Heidegger, *Nietzsche,* 2 vols., 1961. — M. Éliade, *Le mythe de l'étenel retour: archétypes et répétition,* 1949 (trad. esp.: *El mito del eterno retorno,* 1952, especialmente Caps. III y IV). — A. Blum, *Die Lehre von der ewigen Wiederkehr,* 1951 (especialmente desde el punto de vista del problema moral). — Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes,* 1953. — M. Heidegger, *Was heisst Denken?,* 1954 (trad. esp.: *¿Qué significa pensar?,* 1958).

ÉTICA. El término 'ética' deriva de ἤθος , que significa 'costumbre' y, por ello, se ha definido con frecuencia la ética como la doctrina de las costumbres, sobre todo en las direcciones empiristas. La distinción aristotélica entre las virtudes éticas, ἠθικαι ἀρεταί , , y virtudes dianoéticas, διανητικαί ἀρεταί, indica que el término 'ético' es tomado primitivamente sólo en un sentido "adjetivo": se trata de saber si una acción, una cualidad, una "virtud" o un modo de ser son o no "éticos". Las virtudes éticas son para Aristóteles aquellas que se desenvuelven en la práctica y que van encaminadas a la consecución de un fin, en tanto que las dianoéticas son las virtudes propiamente intelectuales. A las primeras pertenecen las virtudes que sirven para la realización del orden de la vida del Estado —la justicia, la amistad, el valor, etc.— y tienen su origen directo en las costumbres y en el hábito, por lo cual pueden llamarse virtudes de hábito o tendencia. A las segundas, en cambio,

pertenecen las virtudes fundamentales, las que son como los principios de las éticas, las virtudes de la inteligencia o de la razón: sabiduría, σοφία, y prudencia, φρόνησις. En la evolución posterior del sentido del vocablo, lo ético se ha identificado cada vez más con lo moral, y la ética ha llegado a significar propiamente la ciencia que se ocupa de los objetos morales en todas sus formas, la filosofía moral.

Antes de describir los problemas fundamentales de la ética tal como se presentan al filósofo contemporáneo, nos ocuparemos brevemente de la historia de la ética y de las posiciones capitales adoptadas a lo largo de ella. Ante todo, cabe advertir que la historia de la ética como disciplina filosófica es más limitada en el tiempo y en el material tratado que la historia de las ideas morales de la humanidad. Esta última historia comprende el estudio de todas las normas que han regulado la conducta humana desde los tiempos prehistóricos hasta nuestros días. Este estudio no es sólo filosófico o histórico-filosófico, sino también social. Por este motivo, la historia de las ideas morales —o, si se prefiere eliminar el término 'historia', la descripción de los diversos grupos de ideas morales— es asunto de que se ocupan disciplinas tales como la sociología y la antropología. Ahora bien, la existencia de ideas morales y de actitudes morales no implica todavía la presencia de una particular disciplina filosófica. Así, por ejemplo, pueden estudiarse las actitudes e ideas morales de diversos pueblos primitivos, o de los pueblos orientales, o de los hebreos, o de los egipcios, etc., sin que el material resultante deba forzosamente encuadrarse en la historia de la ética. En nuestra opinión, por consiguiente, solamente hay historia de la ética dentro del marco de la historia de la filosofía. Aun así, la historia de la ética resulta a veces de una amplitud considerable, pues se hace difícil con frecuencia establecer una separación estricta entre los sistemas morales —objeto propio de la ética— y el conjunto de normas y actitudes de carácter moral predominantes en una sociedad o en una fase histórica dadas. Con el fin de solucionar este problema, los historiadores de la ética han limitado su estudio a aquellas ideas de carácter moral que tienen una base filosófica, es decir, que, en vez de darse simplemente por supuestas, son examinadas en sus fundamentos; en otros términos, son filosóficamente justificadas. No importa para el caso que la justificación de un sistema de ideas morales sea extramoral (por ejemplo, que se base en una metafísica o en una teología) ; lo decisivo es que haya una explicación racional de las ideas o de las normas adoptadas. Por este motivo, los historiadores de la ética suelen seguir los mismos procedimientos y adoptar las mismas divisiones propuestos por los historiadores de la filosofía. Ello plantea para la historia de la ética el mismo problema que se plantea a la historia de la filosofía, a saber, el de averiguar si es justo limitar tal historia a Occidente y de si no deberían también introducirse capítulos sobre la ética filosófica de varios pueblos orientales, especialmente de los de la China y la India, en los que parecen haberse suscitado cuestiones filosóficas análogas a las que han existido en Occidente y, por consiguiente, problemas éticos susceptibles de ser descritos e historiados filosóficamente. La respuesta que damos a esta cuestión es la misma que hemos dado al tratar el problema de la filosofía, de la historia de la filosofía y de la filosofía oriental. En efecto, consideramos que aun cuando en otras comunidades distintas de la occidental se hayan dado ideas morales, y aun importantes *sistemas* de ideas morales, la consideración de la ética como disciplina filosófica *especial* ha surgido solamente *en su madurez* dentro del Occidente, de modo que una historia de la ética filosófica coincide con una historia de la ética occidental.

De hecho, esta historia comenzó solamente de un modo formal con Aristóteles, con cuyas ideas sobre la ética y las virtudes éticas hemos iniciado este artículo. Sin embargo, antes de Aristóteles se hallan ya precedentes para la constitución de la ética como disciplina filosófica. Entre los presocráticos, por ejemplo, pueden encontrarse reflexiones de carácter ético que no están *ya* ligadas a la aceptación de ciertas normas sociales vigentes —o a la protesta contra tales normas—, sino que procuran descubrir las razones por las cuales los hombres tienen que comportarse de una cierta manera. Podemos citar a este respecto las reflexiones éticas de Demócrito. Pero sobre todo entran en este capítulo las meditaciones al respecto de Sócrates y de Platón. Muchos autores consideran a Sócrates como el fundador de una reflexión ética autónoma, aun reconociendo que la misma no hubiera sido posible sin el sistema de ideas morales dentro de las cuales vivía el filósofo y especialmente sin las cuestiones suscitadas acerca de ellas por los sofistas. En efecto, al considerar el problema ético individual como el problema central filosófico, Sócrates pareció centrar toda reflexión filosófica en la ética. En un sentido parecido trabajó Platón en los primeros tiempos, antes de examinar la idea del Bien (VÉASE) a la luz de la teoría de las ideas y, por consiguiente, antes de subordinar, por así decirlo, la ética a la metafísica. En cuanto a Aristóteles, no solamente fundó la ética como disciplina filosófica, sino que, además, planteó la mayor parte de los problemas que luego ocuparon la atención de los filósofos morales: relación entre las normas y los bienes; relación entre la ética individual y la social; clasificación y jerarquía de los bienes; clasificación (precedida por la platónica) de las virtudes; examen de la relación entre la vida teórica y la vida práctica, etc. Después de Aristóteles muchas escuelas filosóficas —tales los cínicos, cirenaicos y en parte estoicos— se ocuparon principalmente de escrutar los fundamentos de la vida moral desde el punto de vista filosófico. Especialmente ocupó a los pensadores postaristotélicos la magna cuestión de la relación entre la existencia teórica y la práctica, con frecuente tendencia a establecer —si bien por consideraciones teóricas— el primado de la última sobre la primera. Común a muchas escuelas de la época fue —como ocurrió con los estoicos— el intentar descubrir un fundamento de la ética en la Naturaleza. Por este motivo, muchas comentes éticas de la época pueden ser calificadas de naturalistas, si bien teniendo presente que el término 'naturalismo' (v.) no debe entenderse en el mismo sentido que ha llegado a tener en la época moderna. También fue común a la mayor parte de tales escuelas el ma-

ninfestar los dos siguientes rasgos. Primero, el de considerar la ética como ética de los bienes, es decir, el establecer una jerarquía de bienes concretos hacia los cuales aspira el hombre y por los cuales se mide la moralidad de sus actos. Segundo: el buscar la tranquilidad de ánimo, que según algunos (los estoicos) se halla en la impasibilidad, según otros (los cínicos) en el desprecio a las convenciones, y según otros (los epicúreos) en el placer moderado o, mejor dicho, en el equilibrio racional entre las pasiones y su satisfacción.

El auge del neoplatonismo y la aparición del cristianismo modificaron sustancialmente muchas de las anteriores ideas éticas. Por un lado, los neoplatónicos tendieron a edificar la ética al hilo de la teoría platónica de las ideas, aun cuando es cierto que en algunos autores —como Plotino— la ética platónica se presenta mezclada con ideas morales aristotélicas y en particular estoicas. Por otro lado, los pensadores cristianos tuvieron, cuando menos en los comienzos, una doble actitud frente a la ética. En un sentido, absorbieron lo ético en lo religioso, y de ello nació una tendencia a edificar el tipo de ética que luego se ha llamado heterónoma o, más propiamente, teónoma, es decir, la que fundamenta en Dios los principios de la moral. En otro sentido, en cambio, aprovecharon muchas de las ideas de la ética griega —principalmente las platónicas y estoicas—, de tal modo que partes de la ética tales como la doctrina de las virtudes y su clasificación se insertaron casi enteramente dentro del cuerpo de la ética cristiana. Muy corriente fue el adoptar ciertas normas éticas de algunas escuelas (como la estoica), negando sus fundamentos naturalistas y suprimiendo aquellas porciones (por ejemplo, la justificación del suicidio) que eran incompatibles con las ideas morales cristianas. Ahora bien, a medida que se fue acogiendo el pensamiento griego dentro del cristiano se pusieron de relieve ciertos fundamentos que resultaron ser comunes a ambos. Entre ellos mencionamos como el principal la clásica equiparación de lo bueno con lo verdadero, que los filósofos cristianos desarrollaron en su teoría de los trascendentales (v.). Para conseguir tal comunidad de supuestos fue necesario que los aspectos hedonistas, naturalistas y autonómicos que caracterizaron a varias escuelas éticas griegas se pusieran completamente de lado. En tanto que se considerara que el hombre es un ser peregrino que está en esta tierra con el fin de prepararse para una vida futura ultraterrena, era natural que la noción de felicidad, tan importante en muchos éticos griegos (véase EUDEMONÍA), fuera sustituida por otras nociones más adecuadas a la vida cristiana. Ahora bien, ello no significa que la ética cristiana fuese siempre y necesariamente una ética de índole ascética. Como en muchas otras cosas, en el terreno ético el cristianismo ofrece variantes. Los bienes terrenales, especialmente en la medida en que fueron considerados como otorgados por Dios, no fueron tampoco eliminados. De ahí la posibilidad de adoptar poco a poco puntos de vista éticos que durante algún tiempo habían sido considerados como específicamente griegos y punto menos que incompatibles con una vida cristiana. Esto explica, entre otras cosas, la creciente introducción de las teorías éticas aristotélicas en los filósofos escolásticos, al compás de la introducción de la filosofía general aristotélica que culminó en el siglo XIII. De hecho, en la última época de la escolástica clásica se llegó a la formulación de una teoría ética que logró fundir la mayor parte de los principios fundamentales éticos griegos con las normas cristianas.

La historia de la ética se complica a partir del Renacimiento. Por un lado, resurgieron muchas tendencias éticas que, aunque no totalmente abandonadas, habían sido atenuadas considerablemente: es el caso del estoicismo. Fuertes corrientes neo-estóicas se divulgaron durante los siglos XV, XVI y XVII, alcanzando a filósofos como Descartes y, sobre todo, Spinoza. Por otro lado, los nuevos problemas presentados al individuo *y a* la sociedad a partir especialmente del siglo XVII, los cambios de normas en las relaciones entre personas y entre naciones, condujeron a reformulaciones radicales de las teorías éticas. De ello surgieron sistemas diversos que, aunque apoyándose en nociones tradicionales, aspiraban a cambiar las bases de la reflexión ético-filosófica. Como ejemplo de ellos mencionamos las teorías éticas fundadas en el egoísmo (Hobbes), en el realismo político (maquiavélicos), en el sentimiento moral (Hutcheson y otros autores). Fundamental para la mayor parte de los pensadores modernos fue la cuestión del origen de las ideas morales. Algunos las encontraron en ciertas facultades innatas del hombre, ya sea de carácter intelectual o bien de carácter emotivo; otros buscaron las bases de la ética en una intuición especial, o en el sentido común, o en la simpatía, o en la utilidad (individual o social); otros llamaron la atención sobre el papel que desempeña la sociedad en la formación de los conceptos éticos; otros, finalmente, insistieron en que el fundamento último de la ética sigue siendo la creencia religiosa o la dogmática religiosa. Las cuestiones de la libertad de la voluntad frente al determinismo de la Naturaleza; de la relación entre la ley moral y la ley de la Naturaleza, y otras análogas, predominaron durante los siglos XVII y XVIII. Se formaron así diversas corrientes éticas que han recibido los nombres de naturalismo, egoísmo, asociacionismo, intuicionismo, etc. Un cambio radical experimentó la ética con la filosofía de Kant. Según hemos expuesto en varios artículos (véase BUENA VOLUNTAD, CONCIENCIA MORAL, DEBER, INTENCIÓN, KANT), Kant rechazó toda ética de los bienes (véase BIEN), y procuró en su lugar fundamentar una ética formal, autónoma (V. AUTONOMÍA) y, en cierta medida, penetrada de rigorismo. La meditación de ,Kant al respecto influyó grandemente sobre muchas teorías posteriores de la ética. Es cierto que en el curso del siglo XIX dominaron otras corrientes además de la kantiana y de la desarrollada por el idealismo alemán (especialmente por Fichte). Mencionamos entre ellas la prosecución de las corrientes adscritas a la filosofía del sentido común (v.), la tendencia a examinar las cuestiones éticas desde el punto de vista psicológico, el desarrollo del utilitarismo (v.), el intuicionismo inglés, el evolucionismo ético, la tesis de la absoluta diferencia entre la ética y la religión (v.). El evolucionismo ético en particular renovó el naturalismo ético agregándole un aspecto dinámico que el antiguo naturalismo no había conocido. De ello surgieron

cambios revolucionarios en las concepciones éticas que terminaron, como ocurrió con Nietzsche, con esfuerzos para introducir una inversión completa en todas las tablas de valores. Consecuencia de ello fue la adopción de puntos de vista axiológicos, que habían sido poco atendidos por los autores anteriores. Ahora bien, la fundamentación de la ética en una explícita teoría de los valores —posición defendida por varias teorías éticas contemporáneas— vino asimismo por otros lados. En efecto, como reacción contra el formalismo y rigorismo kantianos —interpretados, por lo demás, demasiado al pie de la letra— autores como Brentano intentaron edificar una ética que fuese al mismo tiempo material y rigurosa y no dependiese de un sistema de bienes o arbitrariamente seleccionado, o considerado como establecido por la sociedad, o estimado como conocido de un modo inmediato y evidente, o fundado en una heteronomía. Desde entonces la ética ha entrado en una fase muy activa de su desarrollo. Y ello de tal modo que se hace difícil presentar un cuadro de la ética contemporánea desde el punto de vista de las diversas escuelas, y resulta más plausible dar una breve descripción de los problemas fundamentales de la ética y de las principales soluciones propuestas para solucionarlos. Examinaremos cuatro de estos problemas: la esencia de la ética, su origen, su objeto o fin y el lenguaje ético.

En lo que toca a la cuestión de la esencia, hay dos concepciones antitéticas, que pueden designarse con el nombre de ética formal y ética material. Ninguna de ellas aparece, naturalmente, en toda su pureza y puede decirse, por lo contrario, que toda doctrina ética es un compuesto de formalismo y "materialismo", los cuales se han mantenido como constantes a lo largo de toda la historia de las teorías y actitudes morales. No obstante el predominio del elemento formal en la filosofía práctica de Kant y del elemento material en casi todos los demás tipos de ética, ha contrapuesto radicalmente el kantismo al resto de las doctrinas morales y lo ha hecho aparecer como uno de los primeros intentos, relativamente logrados, para establecer lo *a priori* en la moral. Para Kant, en efecto, los principios éticos superiores, los imperativos, son absolutamente válidos *a priori* y tienen con respecto a la experiencia moral la misma función que las categorías con respecto a la experiencia científica. El resultado de semejante inversión de las tesis morales conduce, por lo pronto, al trastorno de todas las teorías existentes con respecto al origen de los principios éticos: Dios, libertad e inmortalidad no son ya, en efecto, los fundamentos de la razón práctica, sino sus postulados. De ahí que el formalismo moral kantiano exija, al propio tiempo, la autonomía ética, el hecho de que la ley moral no sea ajena a la misma personalidad que la ejecuta. Opuestas a este formalismo se presentan todas los doctrinas éticas materiales, de las cuales cabe distinguir, como ha hecho A. Müller, entre la ética de los bienes y la de los valores. La de los bienes comprende todas las doctrinas que, fundadas en el hedonismo o consecución de la felicidad, comienzan por plantearse un fin. Según este fin, la moral se llama utilitaria, perfeccionista, evolucionista, religiosa, individual, social, etc. Su carácter común es el hecho de que la bondad o maldad de todo acto dependa de la adecuación o inadecuación con el fin propuesto, a diferencia del rigorismo kantiano donde las nociones de deber, intención, buena voluntad y moralidad interna anulan todo posible eudemonismo en la conducta moral. En una dirección parecida, pero con distintos fundamentos, se halla la ética de los valores, la cual representa, por un lado, una síntesis del formalismo y del materialismo y, por otro, una conciliación entre el empirismo y el apriorismo moral. El mayor sistematizador de este tipo de ética, Max Scheler, la ha definido, de hecho, como un apriorismo moral material, pues en él empieza por excluirse todo relativismo, aunque, al mismo tiempo, se reconoce la imposibilidad de fundar las normas efectivas de la ética en un imperativo vacío y abstracto. El hecho de que semejante ética se funde en los valores demuestra ya el "objetivismo" que la guía, sobre todo si se tiene en cuenta que en la teoría de Scheler el valor moral se halla ausente de la tabla de valores y, por lo tanto, consiste justamente en la realización de un valor positivo sin sacrificio de los valores superiores y de completo acuerdo con el carácter de cada personalidad.

En lo que se refiere al problema del origen, la discusión ha girado sobre todo en torno al carácter autónomo o heterónomo de la moral. Para los partidarios del primero, lo que se ha realizado por una fuerza o coacción externa no es propiamente moral; para los que admiten el segundo, no hay de hecho posibilidad de acción moral sin esa fuerza extraña, que puede radicar en la sociedad o, como ocurre en la mayor parte de los casos, en Dios. A ellas se han sobrepuesto asimismo tendencias conciliadoras que ven la necesidad de la autonomía del acto moral, pero que niegan que esta autonomía destruya el fundamento efectivo de las normas morales, pues el origen del acto puede distinguirse perfectamente de la cuestión del origen de la ley. En otros sentidos, se han contrapuesto entre sí las tendencias aprioristas y empiristas, voluntaristas e intelectualistas, que se refieren más bien al origen efectivo de los preceptos morales en el curso de la historia o en la evolución de la individualidad humana y que quedan con frecuencia sintetizadas en una concepción perspectivista en la cual el voluntarismo y el intelectualismo, el innatismo y el empirismo son concebidos como meros aspectos de la visión de los objetos morales, de los valores absolutos y eternamente válidos, progresivamente descubiertos en el curso de la historia. En cuanto al problema de la finalidad, equivale en parte a la misma cuestión de la esencia de la ética y hace referencia a las posiciones eudemonistas, hedonistas, utilitaristas, etc., que responden a la pregunta por la esencia, siempre que ésta sea definida de acuerdo con un determinado bien.

Finalmente, en lo que respecta al problema del lenguaje de la ética, se han presentado varías teorías. Las más importantes han sido elaboradas por autores como C. K. Ogden e I. A. Richards, J. Dewey, A. J. Ayer, R. B. Perry, Ch. L. Stevenson, R. M. Hare, etc., es decir, por filósofos que se han ocupado de la significación de las expresiones éticas, o que han analizado la naturaleza de las "reacciones" de

un sujeto ante los imperativos éticos. Una de las doctrinas más difundidas ha sido la de J. Dewey al distinguir entre términos valorativos (como 'deseado' y términos descriptivos (como 'deseable'). Los términos éticos pertenecen al segundo grupo. Ogden y Richards han distinguido entre lenguaje indicativo o científico, y lenguaje emotivo no científico; el de la ética pertenece a la segunda serie. El llamado análisis emotivo en la ética ha sido defendido por Ayer (y Carnap). Consiste en hacer de los juicios valorativos (dentro de los cuales se hallan los éticos) juicios metafísicos, esto es, no teóricos y no verificables (véase IMPERATIVO). Ch. L. Stevenson ha elaborado estas distinciones, pero refinándolas considerablemente al mostrar que el hecho de que los juicios éticos no sean indicativos, sino pres-criptivos, no significa que tales juicios pertenezcan pura y simplemente a la "propaganda" (véase EMOTIVIS-MO). Los análisis de Perry están dentro del marco de una ética normativa, la cual pretende ser a la vez una ciencia natural. En cuanto a Hare, ha examinado sobre todo los usos de los términos éticos y axiológicos, mostrando que aun cuando todos ellos están dentro de un lenguaje prescriptivo, no pueden simplemente confundirse entre imperativos y juicios de valor, y entre imperativos singulares y universales, o entre juicios de valor morales y no morales. Lo común en todas estas investigaciones ha sido el hecho de haberse reconocido que hay un lenguaje propio de la ética, que este lenguaje es de naturaleza prescriptiva, que se expresa mediante mandatos o mediante juicios de valor y que no es posible en general un estudio de la ética sin un previo estudio de su lenguaje. Las principales dificultades que al respecto se ofrecen aparecen cuando se examinan las relaciones entre el lenguaje ético imperativo y el lenguaje ético valorativo, y especialmente cuando se plantea la cuestión de hasta qué punto tales lenguajes están relacionados con el lenguaje cognoscitivo. En los primeros tiempos en que empezó a estudiarse el problema del lenguaje ético se tendía a negar que éste tuviese carácter cognoscitivo. En época más reciente tal negación se ha atenuado mucho (V. EMOTIVISMO). Puede decirse que la cuestión está todavía abierta y que mientras las posiciones relativas a la esencia, origen y objeto o fin de la ética están ya bien delimitadas, las que se refieren al lenguaje ético se encuentran aún en estado de formación.

Obras sistemáticas, tratados e introducciones: Henry Sidgwick, *Methods of Ethics*, 1874, 2ª ed., rev. por E. E. Constance Jones, 1962. — Th. Green, *Prolegomena to Ethics*, 1883. — J. M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885 (trad. esp.: *Bosquejo de una moral sin obligación ni sanción*, 1925 y 1944). — W. Wundt, *Ethik*, 1886 (trad. esp., *Ética*, 1917). — Harald Höffding *Etik*, 1887. — Th. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, 1889 (trad. esp.: *Los problemas fundamentales de la ética*, 1926). — Friedrich Paulsen, *System der Ethik mit einem Umriss der Staatsund Gesellschaftslehre*, 1889, 2ª ed., 2 vols., 1894, 12ª ed., 1921). — Georg Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, 1892. — J. S. Mackenzie, *Manual of Ethics*, 1900. — G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1903. — íd., íd., *Ethics*, 1912 (trad. esp.: *Ética*, 1929). — Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 1904. — E. Becher, *Die Grundfragen der Ethik*, 1908. — Leonhard Nelson, *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*, 3 vols., 1924. — Moritz Schlick, *Fragen der Ethik*, 1930. — W. M. Urban, *Fundamentals of Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*, 1930. — Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946). — Bruno Bauch, *Grundzüge der Ethik*, 1935. — Herman Nohl, *Die sittliche Grunderfahrungen. Eine Einführung in die* Ethik, 1939 (trad. esp.: *Introducción a la ética*, 1953). — W. D. Ross, *Foundations of Ethics*, 1939 (Gifford Lectures 1935-36). — R. Le Senne, *Traité de Morale générale*, 1942. — Paul Häberlin, *Ethik im Grundriss*, 1946. — Leopold von Wiese, *Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft*, 1947. — L. Garvin, *A Modern Introduction to Ethics*, 1953. — A. C. Ewing, *Ethics*, 1953. — J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, 1954. — P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, 1954. — P. Foulquié, *Morale*, 1955. — A. Edel, *Ethical Judgment; the Use of Science in Ethics*, 1955. — W. Ehrlich, *Ethik*, 1956. — José Luis L. Aranguren, *Ética*, 1958. — Kurt Baier, *op. cit.* infra. — Richard B. Brandt, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*, 1959. — S. C. Pepper, *Ethics*, 1960. — Jacques Maritain, *La philosophie morale*, 1960 (trad. esp.: *Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas*, 1962). — E. H. Werkmeister, *Theories of Ethics. A Study in Moral Obligation*, 1962. — Véase también la bibliografía del artículo MORAL. — Ética de los valores: F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889 (trad. esp.: *El origen del conocimiento moral*, 1927). — Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, I, 1913; II, 1916 (trad. esp.: *Ética*, I, 1941; II, 1942). — Nicolai Hartmann, *Ethik*, 1926. — A. Altmann, *Die Grundlagen der Wertethik*, 1931. — G. Störring, *Die moderne ethische Wertphilosophie*, 1935. — M. Wittmann, *Die moderne Wertethik*, 1940. — E. Vivas, *The Moral Life and the Ethical Life*, 1950. — J. Hessen. *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*, 1954. — S. Krohn, *Die normative Wertethik in ihrer Beziehung zur Erkenntnis und zur Idee der Menschheit*, 1959. — Experiencia moral: F. Rauh, *L'Experience morale*, 1903. — Lenguaje ético: J. Dewey, *The Quest for Certainty*, 1929 (trad. esp.: *La cuestión de la certeza*, 1952). — Id., íd., "Theory of Valuation", *The International Encyclopedia of Unified Science*, II, 4, 1939. — C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, 1928 (trad. esp.: *El significado del significado*, 1954). — A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, 1936, 2ª ed., 1946, Cap. VI. — R. B. Perry, *General Theory of Value*, 1926. — R. Lepley, *Verifiability of Value*, 1944. — Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1945. — R. M. Hare, *The Language of Morals*, 1952. — A. Stroll, *The Emotive Theory of Ethics*, 1954 [University of California Publications in Philosophy, 28, 1]. — Kurt Baier, *The Moral Point of View*, 1958. — Carl P. Wellman, *The Language of Ethics*, 1961. — Ética y lógica: A. N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, 1949 (especialmente en los moralistas ingleses modernos). — Historia general de la ética: H. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, 1879, 6ª ed., 1931. — F. Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft*, 1882, 3ª ed., 1920. — E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, 2 vols., I, 1906; II, 1908. — Ottmar Dittrich, *Die Systeme der Moral. Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart*, I, II, 1923; los tomos III (1926) y IV (1932) se titulan *Ges-*

chichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. — Historia de la ética antigua: Max Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 vols.: I, 1908; II, 1911. — E. Howald, *Ethik des Altertums (Handbuch der Philosophie*, ed. A. Baeumler y M. Schröter, Abt. 3, Bd. 2), 1926. — Historia de la ética medieval: Alois Dempf, *Die Ethik des Mittelalters*, 1927 (trad. esp.: *La ética de la Edad Media*, 1958). — Historia de la ética moderna: Th. Litt, *Ethik der Neuzeit*, 1927 (trad. esp.: *La ética moderna*, 1933). — David Baumgardt, *Der Kampf um den Lebenssinn unter den Vorläufern der modernen Ethik*, 1933. — Mary Warnock, *Ethics since 1900*, 1960. — Ética islámica: H. Bauer, *Islamische Ethik. I. Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit*, 1916; *II. Von der Ehe*, 1917; *III. Erlaubtes und Verbotenes*, 1922. — Bibliografía: Ethel M. Albert y Clyde Kluckhohn, *A Selected Bibliography on Values, Ethics, and Esthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy 1920-1928*, 1959.

ÉTICO-TEOLOGÍA. Véase Físico-TEOLOGÍA.

ETOLOGÍA es la ciencia que estudia los caracteres y especialmente los caracteres morales, determinando sus tipos y sus variedades. La etología es para J. Stuart Mill una ciencia del espíritu y, como tal, una "ciencia deductiva" que deriva sus resultados de las leyes establecidas por la psicología y que constituye a la vez el fundamento sobre el cual debe apoyarse necesariamente la educación. En cambio, en otras direcciones (por ejemplo, en Albert Bayet, *La science des faits moraux)* la etología es estimada como una ciencia puramente empírica; a diferencia de la moral, que sería la investigación de los elementos aprióricos de la conducta, de la jerarquía eterna de los valores, etc., la etología se limitaría al estudio de cómo de hecho se han realizado en el curso de la historia las normas morales. La etología puede considerarse entonces, según los casos, como una ciencia derivada de la moral apriórica, que proporciona el cuadro dentro del cual se inserta la etología, o bien como el fundamento de esta misma moral, que sería el resultado de un concreto estudio "etológi-co", de una investigación de las "costumbres" y de los "caracteres morales".

EUCATALEPSIA. Véase BACON (FRANCIS).

EUCKEN (RUDOLF) (1846-1926), nacido en Aurich (Ostfriesland), fue profesor en la Universidad de Basilea (1874-1920]. En 1908 recibió el Premio Nobel de Literatura. En oposición al naturalismo, al positivismo y al criticismo, Eucken aspiró a reanudar lo que consideraba la tradición filosófica alemana por medio de una metafísica neo-idealista que, sin embargo, no niega la verdad de la imagen que proporciona de lo real la ciencia de la Naturaleza. Eucken reprocha al naturalismo la pretensión de hacer de su visión la única admisible. Frente al naturalismo acentúa Eucken la realidad de la vida del espíritu como realidad plenamente justificada e independiente, pues el espíritu o, mejor dicho, la vida espiritual *(Geistesleben)* es no sólo autónoma frente a la vida psíquica y a la razón, sino que las engloba en cierto modo como elementos inmanentes. Mientras lo psíquico se halla inevitablemente arraigado en la Naturaleza y está sometido, por lo tanto, a las categorías deterministas y causalistas de la ciencia, lo espiritual puede desarrollar sin trabas su propia actividad. La psicología al uso es impotente para aprehender la peculiaridad de esta realidad superior de la vida del espíritu, porque el método psicológico opera con categorías que el espíritu rechaza; por eso se impone, según Eucken, sustituir el método natural por el método "noológico", por el cual debe entenderse una forma de aprehensión que penetra en la profundidad del espíritu, que comprende la vida espiritual desde su totalidad íntegra y permite abrazarla en toda su realidad y en toda su verdad. Pero la idea de la vida espiritual, que es menos explicada que ensalzada, no es sólo el resultado de un método nuevo: es también aquello a que necesariamente llega la metafísica cuando se desprende de todo lastre positivista y racionalista. La metafísica de Eucken, íntimamente enlazada con una ética, con una filosofía de la religión y con una teoría de los valores, procura en todas sus partes destacar la peculiaridad de la vida espiritual, que desde su raíz personal y concreta se convierte bien pronto en la realidad única, en el fundamento del mundo, en esencia de la divinidad. Lo espiritual, que Eucken no entiende como algo puramente racional o lógico, sino como algo que trasciende lo racional y lo lógico (aunque a la vez abarcándolos) forma de este modo un reino universal en el que cada personalidad participa y en el que se resuelven en última instancia los problemas de la historia y de la cultura. Esta participación no es una pasiva entrega, sino una actividad que la persona natural ejerce, pues la libertad es tanto la condición necesaria de la vida espiritual como su esencia. Lo espiritual es el reino de los valores superiores, pero estos valores no son presentados por Eucken como esencias rígidas, infinitamente alejadas del hombre; son más bien vida activa, que se crea constantemente y se realiza en los actos de participación de la persona. La frecuentemente subrayada nebulosidad de la filosofía de Eucken no impide, con todo, el reconocimiento de que en él se perfila la visión de una realidad peculiar e irreductible. En este camino le siguió sobre todo Max Scheler, que fue primitivamente discípulo suyo, así como, en parte, Julius Goldstein y Otto Braun.

EUC

Obras: *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, 1878, 3ª ed. con el título: *Die geistige Strömungen der Gegenwart*, 1904, 5ª ed. (muy modificada), 1927 (trad. esp. de la 3ª ed.: *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, 1912). — *Geschichte der philosophischen Terminologie. Im Umriss dargestellt*, 1879, reimp., 1960 (*Historia de la terminología filosófica en compendio*). — *Bilder und Gleichnisse in der Philosophie*, 1880 (*Imágenes y comparaciones en la filosofía*). — *Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit*, 1885 (*Prolegómenos e investigaciones sobre la unidad de la vida espiritual en la conciencia y acción de la humanidad*). — *Die Einheit des Geistesleben in Bewusstsein und Tat der Menschheit*, 1888 (*La unidad de la vida espiritual en la conciencia y acción de la humanidad*). — *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, 1890, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida*, 1912). — *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1896 (trad. esp.: *La lucha por un contenido espiritual de la vida*, 1925). — *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 1901 (trad. esp.: *El contenido de verdad en la religión*, 1925). —

Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, 1907 *(Líneas fundamentales de una nueva concepción de la vida).* — *Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart,* 1907 *(Los problemas capitales de la actual filosofía de la religión).* — *Philosophie der Geschichte,* 1907 [Kultur der Gegenwart, I, 6] *(Filosofía de la historia).* — *Der Sinn und Wert des Lebens,* 1908 (trad. esp.: *La vida, su valor y su significación,* 1912). — *Einführung in die Philosophie des Geisteslebens,* 1908 *(Introducción a la filosofía de la vida espiritual).* — *Können wir noch Christen sein?,* 1911 *(¿Podemos ser aún cristianos?).* — *Erkennen und Leben,* 1912 *(Conocimiento y vida).* — *Zur Sammlung der Geister,* 1913 *(Para la reunión de los espíritus).* — *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens,* 1918 (trad. esp.: *El hombre y el mundo,* 1926). — *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung,* 1920 *(El socialismo y su estructuración de la vida).* — *Lebenserinnerungen. Ein Stück deutsches Lebens,* 1921 *(Recuerdos. Fragmento de una vida alemana).* — *Prolegomena und Epilog zu einer Philosophie des Geisteslebens,* 1922 *(Prolegómenos y Epílogo a una filosofía de la vida espiritual).* — Trad. esp. en 1 vol.: *Obras escogidas,* 1957 (comprende: *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida; La vida: su valor y su significación; El hombre y el mundo; Recuerdos de mi vida).* — Véase Hans Pöhlmann, *R. Euckens Theologie, mit ihrer philosophischen Grundlage dargestellt,* 1903. — O. Siebert, *R. Euckens Welt- und Lebensanschauung und die Hauptprobleme der Gegenwart,* 1904. — W. R. Royce Gibson, *R. Eucken's Philosophy of Life,* 1906. — Th. Kappstein, *R. Eucken, der Erneuer des deutschen Idealismus,* 1909. — K. Kesseler, *R. Euckens Werk. Eine neue idealistische Lösung des Lebensproblems,* 1911. — R. Kade, *R. Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie,* 1912. — G. Wunderle, *Die Religionsphilosophie R. Euckens,* 1912. — W. T. Jones, *An Interpretation of R. Eucken's Philosophy,* 1912. — M. Booth, *R. Eucken, His Philosophy and Influence,* 1913. — H. Hegenwald, *Gegenwartsphilosophie und christliche Religion. Eine kurze Erörterung der philosophischen und religionsphilosophischen Hauptprobleme der Gegenwart, besonders im Anschluss an Vaihinger, Rehmke, Eucken,* 1913. — G. Weingärtner, *R. Euckens Stellung zur Wahrheitsprobleme,* 1914. — W. S. MacGowan, *The religious Philosophy of R. Eucken,* 1914. — M. Müller, *Individualitäts- und Persönlichkeitsgedanke bel Eucken,* 1916 (Dis.). — A. Heussner, *Einführung in R. Euckens Lebens- und Weltanschauung,* 1912. — E. Becher, R. *Eucken und seine Philosophie,* 1927. — P. Kalweit, *Euckens religionsphilosophische Leistung,* 1927. — Manuel Argüelles, *El neoidealismo en Eucken,* 1929.

EUCLIDES *(ca.* 450-ca. 380 antes de J. C.) de Megara, siguió primero las doctrinas de los eleatas (VÉASE), pero bajo la influencia de Sócrates, de quien fue discípulo en Atenas, modificó aquellas doctrinas en un sentido ético. Según indica Diógenes Laercio (II 106), Euclides de Megara consideró el Bien como idéntico a lo Uno y al Ser, de tal forma que todo lo que puede decirse del Ser único puede asimismo decirse del Bien. Fiel al eleatismo, Euclides consideró, además, que de lo que no es el Bien no puede decirse nada, pues, siendo idéntico al no ser, no existe. Con el fin de defender esta doctrina Euclides de Megara usó argumentos parecidos a los de Zenón de Elea. Como Índica Diógenes Laercio, Euclides no ofrecía propiamente demostraciones, sino reducciones al absurdo. Éstas constituyeron el fundamento de la llamada erística (v.), desarrollada por los megáricos (v.) o seguidores de Euclides, quien es considerado como el fundador de esta escuela.

Véase la bibliografía del artículo MEGÁRICOS.

EUDEMO de Rodas fue, con Teofrasto de Ereso, uno de los dos más inmediatos y fieles discípulos de Aristóteles, hasta el punto de que, como cuenta Aulio Gelio en las *Noctes Atticae,* el Estagirita estuvo indeciso acerca de quién de los dos habría de regentar el Liceo tras su muerte, pues el vino lésbico (Teofrasto) y el vino ródico (Eudemo) eran "por igual excelentes". Siendo todavía confusas las relaciones intelectuales entre Aristóteles, Teofrasto y Eudemo no obstante los importantes trabajos de Jaeger, Zürcher y otros al respecto, no se puede determinar aún cuál fue la exacta contribución de Eudemo a] *Corpus Aristotelicum.* Podemos aceptar que colaboró con Teofrasto (VÉASE) en los notables trabajos lógicos que Bochenski ha destacado. Se ha supuesto también que la *Ethica Eudemia* fue escrita por el discípulo y se la ha llamado *Eudemi Rhodii Ethica* (Spengel, Fritzsche, Susemihl), una opinión ya mantenida en la Antigüedad, pero descartada, según apuntan Kapp, Von der Mühll y Jaeger, por un mayor número de opiniones inclinadas a declararla obra de Aristóteles, si bien, al parecer, con importantes modificaciones con respecto a lo que Jaeger considera el texto original. En general, se supone que, aunque trabajando sobre una materia común —los textos y notas de lecciones de Aristóteles—, la diferencia entre Eudemo y Teofrasto consiste principalmente cu que mientras este último manifestó tendencias enciclopédicas y decidida inclinación por investigaciones naturales, el primero se preocupó más bien de cuestiones éticas y religiosas. Esta diferencia es paralela a la que existe entre la tendencia naturalista de Teofrasto y la teológica de Eudemo.

Eudemi Rhodii Peripatetici fragmenta quae supersunt, coll. I. Spen-gel, Berolini, 1866, y F. W. A. Mu-ach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum,* III, 1881. Edición reciente de textos: Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles.* Heft VIII; *Eudemos von Rhodos,* 1955. — Véanse los trabajos de A. Th. H. Fritzsche en su edición de *Eudemi Rhodii Ethica,* Regensburg, 185], y de E. Zeller en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* V (1892), 442-3.

EUDEMONISMO. Literalmente, 'eudemonismo' significa "posesión de un buen demonio" (εὐδαίμον), es decir, goce o disfrute de un modo de ser por el cual se alcanza la prosperidad y la felicidad, εὐδαίμονία . Filosóficamente se entiende por 'eudemonismo' toda tendencia ética según la cual la felicidad (VÉASE) es el sumo bien.

La felicidad puede entenderse de muchas maneras: puede consistir en "bienestar", en "placer", en "actividad contemplativa", etc. etc. En todo caso, se trata de un "bien" y con frecuencia también de una "finalidad". Se dice por ello que la ética eudemonista equivale a una "ética de bienes y fines". Es costumbre desde Kant llamar a este tipo de ética "ética material", a diferencia de la "ética formal", elaborada y defendida por Kant. En la medida en que se identifica el bien con la felicidad o, mejor dicho, en la medida en que se estima que la felicidad se alcanza al conseguirse el bien a que se aspira, se puede decir

que todas las éticas materiales son éticas eudemonistas.

En vista de ello pueden considerarse como eudemonistas todos los "principios materiales" prácticos a que se refiere Kant en la *Crítica de la razón práctica.* Estos principios son de dos clases: subjetivos y objetivos. Los principios subjetivos pueden ser externos (de la educación, como en Montaigne; de la constitución civil, como en Bernard de Mandeville) o internos (del sentimiento de carácter físico, como en Epicuro; del sentimiento moral, como en Hutcheson). Los principios objetivos pueden asimismo ser externos (de la voluntad de Dios, como en Crusius y otras morales teológicas) o internos (de la perfección, como en Wolff y en los estoicos).

Característico del eudemonismo es estimar que no puede haber incompatibilidad entre la felicidad y el bien. Los que se oponen al eudemonismo, en cambio, admiten que la felicidad y el bien pueden coincidir, pero no necesitan coincidir. Para el eudemonismo, la felicidad es el premio de la virtud y, en general, de la acción moral. Para el anti-eudemonismo, en cambio, la virtud vale por sí misma, independientemente de la felicidad que puede producir.

Véase E. Pfleiderer, *Eudamonismus und Egoismus,* 1881. — M. Heinze, *Der Eudamonismus in der griechischen Philosophie,* 1883. — B. I. M. Boelen, *Eudaimonie in het wezen der ethiek,* 1949. — Véase también bibliografía de FELICIDAD.

EUDORO DE ALEJANDRÍA *(fl.* 25 antes de J. C.) es considerado como un filósofo ecléctico (véase ECLECTICISMO, ECLÉCTICOS. Siguiendo tendencias muy difundidas en su época, Eudoro de Alejandría trató de combinar el platonismo, el neopitagorismo y el estoicismo, con predominio de la primera tendencia. Entre las obras que se le atribuyen figuran un comentario al *Timeo,* un escrito sobre las *Categorías* de Aristóteles en el cual parece haberse opuesto al Estagirita, una obra sobre la división de la filosofía (en ética, física y lógica) y una obra titulada *Acerca del fin* en la cual dilucida este concepto no solamente en sentido moral sino también metafísico, con tendencia a hacer de él la expresión de la identificación del alma con lo divino. Eudoro trató también, al parecer, de la noción de lo Uno, en sentido a la vez platónico y neopitagórico, aproximándose en este análisis a algunas de las distinciones posteriormente desarrolladas por los neoplatónioos.

De la obra sobre la división de la filosofía, Διαιρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου, hay fragmentos en Estobeo, *Eclog., II,* 42, 11-45. Véase H. Diels, *Doxographi Graeci,* 1879. Artículo de E. Martini sobre Eudoro (Eudoros, 10) en Pauly-Wissowa.

EUDOXO DE CNIDO *(ca.* 408-355 antes de J. C.) es considerado por Diógenes Laercio (VIII, 86-91) como uno de los pitagóricos, aunque hoy se le suele incluir entre los platónicos en tanto que miembro de la antigua Academia platónica (VÉASE). Se ocupó extensamente de astronomía, matemáticas, medicina y geometría. En metafísica criticó la doctrina platónica de la relación entre las ideas y las cosas mediante la participación y se inclinó hacia una anterior opinión de Platón: la de que las ideas están mezcladas con las cosas, opinión que Eudoxo desarrolló. Según la reconstrucción de H. Karpp (véase la bibliografía) a base de la *Metafísica* de Aristóteles y de los fragmentos del Περὶ ἰδεῶν, del mismo autor, conservados por Alejandro, las ideas son para Eudoxo inmanentes en los objetos sensibles (una opinión que se ha comparado con algunas de las concepciones de Anaxágoras). En ética Eudoxo defendió la doctrina de que el bien es el placer, aunque es probable que deba entenderse éste en el sentido del "placer duradero y moderado" tan ensalzado por muchos socráticos. En astronomía y cosmología, Eudoxo elaboró un sistema que explicaba los "movimientos" de los astros mediante una serie de esferas concéntricas que giraban en torno a la Tierra inmóvil. Este sistema influyó sobre Platón (quien lo incorporó a las especulaciones cosmológicas del *Timeo) y* sobre Aristóteles.

Fragmentos en O. Vose, *op. cit.* en el artículo sobre Heraclides. — Entre los artículos sobre Eudoxo destacamos los de K. von Fritz sobre su vida *(Philologus,* 1930), sobre su doctrina de las ideas *(ibid.,* 1927), el de C. Jensen sobre los textos en Fi-lodemo y Horacio *(Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften,* 1936). Para la astronomía de Eudoxo: A. Boeckh, *Ueber die vierjährige Sonnekreise der Alten, vorzüglich den eudoxischen,* 1863, y el artículo de F. Gisinger (Στοιχεία, Heft VI, 1921). Para su teoría de las ideas: Heinrich Karpp, *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos,* 1933 (Dis.). — Id., id., "Neue Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos" [II], *Gnomos,* XI, 407-16. Véase también O. Becker, "Eudoxos-Studien" [III] *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik und Physik,* III, *id.* (1936), 236-444; 'Eudoxos-Studien" [IV], *id.,* III (1936), 370-8S; "Eudoxos-Studien" [V], *id.,* III (1936), 389-410. — Para la ética; artículo de Philippson en *Hermès* (1925). Artículo de F. Hultsch sobre Eudoxo (Eudoxos) en Pauly-Wissowa.

EULER (LEONHARD) (1707-1783) nac. en Basilea, fue profesor (1731-1741) de física y matemáticas en San Petersburgo, adonde fue llamado por Catalina la Grande. Por invitación de Federico el Grande profesó en Berlín desde 1741 hasta su regreso a San Petersburgo en 1766. Euler es conocido por sus trabajos científicos en matemática (cálculo de variaciones, trigonometría), física (especialmente hidrodinámica y óptica) y astronomía. Contra Newton defendió Euler la teoría ondulatoria de la luz y una teoría general del éter. En sus reflexiones filosóficas sobre el espacio y el tiempo, Euler rechazó la doctrina según la cual están originados en la experiencia, pero también (contra Leibniz) la tesis de que se trata de conceptos ideales (o relaciones). Si fuera lo primero, espacio y tiempo serían —lo que para Euler no es el caso— propiedades perceptibles; si fuera lo segundo no podría adscribirse objetivamente un objeto en el contexto del espacio y del tiempo.

Se conoce con el nombre de *diagrama de Euler* la representación gráfica por medio de la cual se muestra que todos los miembros de una clase A, son miembros de otra clase, B. Hemos introducido esta diagrama en el artículo Venn (Diagramas de) (VÉASE), pero debemos advertir que, según investigaciones de G. Vacca, el diagrama en cuestión fue empleado antes por Leibniz.

Obras: *Mechanica sive motus scientia analytice exposita,* 2 vols., 1736-42. — *Introductio in analysim infinitorum,* 2 vols., 1744. — *Methodus inveniendi lineas curvas maximi*

minimeve proprietate gaudentes, 1744. — "Réflexions sur l'espace et le temps", *Mémoires de l'Académie royale des Sciences de Berlin,* IV, 1748. — *Theoria motus corporum solidorum seu rigidorum,* 1765. — *Lettres à une princesse d'Allemagne sur quelques sujets de physique et de philosophie,* 3 vols., 1768-72. — *Institutiones calculi integralis,* 4 vols., 1768-94. — Edición crítica de obras *Opera omnia* (Leipzig; luego Zurich), 49 vols., 1911 y siguientes. — Véase A. Speiser, *E. und die deutsche Philosophie,* 1934. — Ernst Cassirer, obra sobre el conocimiento mencionada en CASSIRER (ERNST) y CONOCIMIENTO, vol. II.

EUSEBIO DE CESÁREA, Eusebius Pamphili *(ca.* 265-339/40), nac. en Cesárea (Palestina), obispo de la misma ciudad (desde *ca.* 314), es conocido sobre todo como historiógrafo, especialmente por su fundamental *Historia de la Iglesia (* Εκκλησιαστική Ιστορία), pero tiene importancia en la historia de la filosofía por sus obras apologéticas, la *Praeparatio evangélica* (Ευαγγελική προπαρασκευή) y la *Demonstratio evangélica* (Ευαγγελική άπόδειξις). La significación filosófica de estas obras reside en dos aspectos. Primero, en la cantidad de datos que proporciona Eusebio sobre doctrinas filosóficas griegas; la *Praeparatio* constituye en particular una de las fuentes básicas para el conocimiento de buen número de tales doctrinas. Segundo, en la actitud filosófica del autor. Esta actitud es claramente apologética, de tal modo que puede considerarse a Eusebio como a uno de los continuadores de la obra de los apologistas (VÉASE) del siglo II. Pero hay marcadas diferencias con respecto a ellos. Ante todo, Eusebio utilizó muchos de los elementos y métodos de los cristianos alejandrinos, en particular de San Clemente y de Panfilo de Cesárea. Por lo tanto, hay en su obra una cierta cantidad de elementos de carácter alegórico. Luego, sus juicios sobre el pensamiento griego no coinciden sino en parte con los de otros apologistas predecesores suyos. Son juicios extremadamente críticos, en la formulación de los cuales Eusebio utilizaba argumentos escépticos. Mas a la vez interpretaba una parte de dicho pensamiento como una clara "preparación" para las enseñanzas cristianas. Esta parte es el platonismo — entendido casi siempre en un sentido platónico-ecléctico y aun neoplatónico. Eusebio, como otros autores, consideró a Platón como un Moisés que había hablado en lengua ática, e interpretó las "ideas" platónicas como pensamientos divinos. Halló asimismo en Platón otros precedentes cristianos, tales como la doctrina de la inmortalidad del alma, y ciertos atisbos del dogma de la Trinidad. No obstante, estos precedentes eran, a su entender, insuficientes frente a la verdad completa de la revelación cristiana, y estaban, además, maculados por doctrinas erróneas, en particular por las tendencias emanatistas, el dualismo y otras características del platonismo ecléctico. Eusebio refundió sus dos mencionadas apologías en una *Teofanía* (Περί της θεοφανίας), de la cual se han conservado algunos fragmentos, y escribió también una obra —perdida— contra Porfirio y dos tratados teológicos: *Contra Marcelo* y *Sobre la teología eclesiástica.* Ediciones: Migne, P. G. XIX-XXIV; J. A. Heikel, R. Helm, J. Karet, Th. Mommsen, E. Klostermann, H. Gressmann, J. Karts, en la edición de los *Griechischen christlichen Schriftsteller,* de Berlín, 7 vols., 1902-1920. — Edición de la *Praeparatio:* E. H. Gifford, 4 vols., 1903. — En trad. esp.: *Historia de la Iglesia,* 1950. — Véase bibliografía de APOLOGISTAS; además: M. Weiss, *Die Stellung des Eusebios im arianischen Streit,* 1920 (Dis.). — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin au IVe siècle,* 3 vols., 1928-1930 (especialmente vol. II, 167-226). — H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebios von Cnidos,* 1939. — D. S. Wallace-Hadrill, *E. of C.,* 1960.

EVANGELIO ETERNO. Véase JOAQUÍN DE FLORIS.

EVEMERO *(fl* 300 antes de J. C.) no fue un miembro de la escuela de los cirenaicos, pero se aproximó a las opiniones de éstos en muchos respectos. Su nombre y sus doctrinas fueron muy difundidas en la Antigüedad, especialmente a causa de su escrito Ιερά αναγραφή o *Escrito sagrado,* redactado en forma de narración de un viaje. La tesis principal de Evemero —a la cual se da todavía hoy el nombre de *evemerismo*— es la de que los dioses —los dioses populares, νομιζόμενοι θεοί— no son sino hombres que fueron divinizados en tiempos remotos a causa de su poder y de su sabiduría. Esta doctrina, característica de la llamada interpretación alegórico-racionalista de los dioses, había sido ya preludiada por algunos presocráticos (por ejemplo, Jenófanes) y por algunos sofistas (por ejemplo, Critias), pero solamente Evemero la presentó con suficiente amplitud y radicalismo. Huellas de ella pueden encontrarse en algunos estoicos, pero mientras en éstos había una tendencia a destacar la unidad de lo divino en la Naturaleza (junto a la conservación de los cultos oficiales), en Evemero no hay aparentemente ninguna inclinación en este sentido. El llamado *evemerismo* fue utilizado posteriormente por muchos historiadores como explicación de los mitos, y el poeta romano Ennio (239-169 antes de J. C.) emprendió una elaboración del *Escrito sagrado.*

Fragmentos en F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker,* I, 300 y sigs. Jacoby es también el autor del artículo sobre Evemero (Euhemeros) en Pauly-Wissowa.

EVEMERISMO. Véase EVEMERO.

EVIDENCIA. El problema de la evidencia está estrechamente relacionado con el de la certidumbre (VÉASE); lo que hemos dicho acerca de ésta puede iluminar grandemente lo que se podría enunciar sobre aquélla. Los debates habidos respecto a la relación entre evidencia y certidumbre sugieren, sin embargo, que tal relación puede entenderse de diversos modos. Por un lado puede considerarse que la evidencia es una de las especies de la certidumbre. Por otro lado puede admitirse que, no habiendo certidumbre sin evidencia, ésta podría ser un género de la que aquélla fuese una especie. La solución al problema depende mucho, naturalmente, no sólo de lo que se entiende por 'evidencia', sino también, y especialmente, de los tipos de evidencia. En cierto sentido, evidencia es aquello de que poseemos un saber cierto, indudable y no sometible a revisión. Tal concepción acentúa, desde luego, el aspecto subjetivo de la evidencia. Pero otros aspectos pueden resultar necesarios. Por ejemplo, los dos siguientes estudiados por los escolásticos: la evidencia llamada de verdad o evidencia objetiva, y la evidencia llamada de credibilidad. La primera es aquella que se apoya en el mismo objeto que se ofrece al intelecto. La segunda

es aquella que se apoya en el hecho mismo de ser aceptada como creíble sin ninguna duda. La evidencia puede dividirse también según los tipos de objeto; hay entonces una evidencia formal, una evidencia material, una evidencia moral, etc.

Algunos autores niegan que la evidencia tenga un papel decisivo, especialmente en los procesos formales de razonamiento. Consideran, en efecto, que si la evidencia es la aprehensión directa de la verdad de una proposición por medio de lo que Descartes llamaba una *simplex mentis inspectio,* la evidencia tendrá que basarse en la intuición (VÉASE). Pero como la intuición no garantiza en manera alguna la consistencia formal de un sistema, se prefiere una derivación puramente formal, única que puede evitar las paradojas que la intuición no ha sabido ni prever ni resolver. Otros autores señalan, en cambio, que no puede eludirse la evidencia, cuando menos en la presentación de los axiomas primitivos de un sistema. Varios filósofos proponen que es necesario distinguir entre la evidencia de proposiciones en un sistema formal y la evidencia de los hechos. Contra ello se arguye que la noción de evidencia debe ser única, pues de lo contrario tenemos dos nociones y no una sola. Entre quienes más han insistido en el papel desempeñado por la evidencia en un sentido general y en la estrecha relación existente entre la evidencia y la verdad se encuentran Brentano y los fenomenólogos, en particular Husserl. Para Brentano la evidencia es una propiedad de ciertos juicios; sólo de éstos —y no de las representaciones— puede decirse que hay evidencia. La evidencia excluye el error y la duda, pero hay que observar que ni la liberación del error ni la liberación de la duda convierten un juicio en evidente. La evidencia es, pues, una propiedad por la cual se caracteriza un juicio como *correcto.* Los juicios evidentes pueden ser, por otro lado, o inmediata o mediatamente evidentes. Los juicios inmediatamente evidentes pueden dividirse en *juicios* de hechos (como "Yo pienso") y en verdades de razón (como el principio "Nada sucede sin razón suficiente"; véase RAZÓN SUFICIENTE). Los juicios de hechos inmediatamente evidentes solamente pueden ser juicios sobre percepciones internas. Pero no debe nunca confundirse el juicio sobre la percepción con la percepción (Cfr. obra de Brentano en bibliografía *infra).* En cuanto a Husserl, ha tratado con frecuencia de la noción de evidencia. Nos referiremos aquí únicamente a tres obras de dicho autor. En *Logische Intersuchungen (Investigaciones lógicas)* Husserl indica que la evidencia se da cuando hay una adecuación completa entre lo mentado y lo dado, cuando hay una referencia al "acto de la síntesis de cumplimiento más perfecta, que da a la intención la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo". En el acto de la evidencia se *vive* la plena *concordancia* entre lo mentado y lo dado; la evidencia es entonces "la verificación actual de la identificación adecuada". Esta evidencia no es, empero, simplemente de la percepción. No es ni siquiera la percepción adecuada de la verdad; es su verificación mediante un acto peculiar. Para entenderlo hay que tener en cuenta que Husserl se coloca en un terreno que supone previo al de toda "actitud natural" y también previo al de las proposiciones científicas; las evidencias de que habla el autor son previas a las llamadas "evidencias" en lenguaje científico o lenguaje corriente. Términos corno 'cumplimiento', 'efectuación', 'adecuación', etc. no se refieren a la correspondencia entre algo percibido y lo que se dice sobre él, sino a la vivencia (fenomenológica) de algo inmediatamente dado, anterior a toda teoría, construcción, suposición, etc. Ahora bien, hay para Husserl varias clases de evidencia: asertórica (llamada simplemente *evidencia);* apodíctica (llamada *intelección).* La evidencia asertórica se aplica a lo individual; la apodíctica, a las esencias. La asertórica es inadecuada; la apodíctica, adecuada. Husserl habla de "visión asertórica" y de "visión apodíctica", pero también de "visiones mixtas" ("evidencias aleatorias"). Ejemplo de estas últimas es la intelección de un hecho asertórico. También lo es el conocimiento de la necesidad del accidente en un ser individual. En su obra *Erfahmng una Urteil* Husserl habla de "los grados del problema de la evidencia" y declara que cada tipo de objeto posee *su* propia forma de ser dado, es decir, de evidencia. Por lo pronto, hay la cuestión de la evidencia de los "objetos predados" y la evidencia de los juicios. Debe distinguirse no sólo entre estas dos formas de evidencia, sino entre varias especies de evidencia de los juicios. En *Erste Philosophie* (textos de 1923/24, pub. por Rudolf Boehm, 1959, en *Htisserliana,* VIII, 26 sigs.) Husserl habla de cuatro tipos de evidencia: natural, trascendental, apodíctica y adecuada. La evidencia natural es la de la llamada "positividad"; le evidencia trascendental es la de la claridad del origen (trascendental); la evidencia apodíctica es la evidencia absoluta (necesaria); la evidencia adecuada es la que se justifica como tal. Esta última evidencia es la única que resulta, por así decirlo, "llenada" o "cumplida" por medio de un principio general de justificación.

Puede preguntarse si hay algún fundamento común para todas las formas de evidencia. Proponemos a este efecto el reconocimiento del carácter esencialmente relacional de la evidencia, carácter que no ha sido debidamente subrayado en los intentos de distinguir entre la evidencia y la vivencia de la evidencia. Como apunta Hessen, "entiéndase por evidencia lo que se quiera, no se puede prescindir en ella de la relación con la conciencia cognoscente, ya se caracterice esta relación —desde el objeto o el hecho— como un ver claramente, ya, desde la conciencia, como un intuir o percibir" *(Teoría del conocimiento,* V. 2).

H. Bergmann, *Untersuchungen zum Problem der Evidenz der innéren Wahrnehmung,* 1908. — Isenkrahe, *Zum Problem der Evidenz,* 1927. — Joseph Geyser, *Ueber Wahrheit und Evidenz,* 1918. — Franz Brentano, *Wahrheit und Evidenz, Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe,* ed. O. Kraus, 1930. — Paul Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Evidenz-problems,* 1931 [Beitràge zur Geschichte der Philosophie und Théologie des Mittelaters, XXX, 3). — C. Vier, O. F. M., *Evidence and Its Function according to J. Duns Scotus,* 1950. — R. M. Chisholm, *Perceiving; a Philosophical Study,* 1957 (Parte II). — Leonardo Polo, *Evidencia y realidad en Descartes,* 1961.

EVOLUCIÓN. Consideraremos primero el término mismo. Ateniéndonos a su significado originario *(evolutio,* del verbo *evolvo),* el vocablo 'evolu-

ción' designa la acción y efecto de desenvolverse, desplegarse, desarrollarse algo. 'Evolución' es uno de los términos en una numerosa familia de vocablos en cuya raíz se halla la idea o la imagen de rodar, correr, dar vueltas: 'involución', 'devolución', 'revolución', "circunvolución' y otros similares. La idea o imagen que suscita 'evolución' es la del despliegue, desarrollo o desenvolvimiento de algo que se hallaba plegado (o replegado), arrollado o envuelto. Una vez desenvuelta o desplegada, una realidad puede revolverse o replegarse. A la evolución puede suceder la involución. Junto a la citada idea o imagen de desenvolvimiento de lo envuelto, encontramos en 'evolución' la idea de un proceso a la vez gradual y ordenado, a diferencia de la revolución, que es un proceso de despliegue súbito y posiblemente violento.

El proceso en cuestión puede, en principio, afectar a cualquier realidad. Puede afectar a las ideas o conceptos, de los cuales puede asimismo decirse que se desarrollan o pueden desarrollarse. Sin embargo, sería abusivo adscribir 'evolución' a las ideas o a los conceptos, salvo cuando nos referimos a la llamada "evolución histórica". Pero entonces no son las ideas o los conceptos los que propiamente evolucionan: evolucionan más bien las actitudes y las opiniones sobre tales ideas y conceptos. No hay inconveniente en hablar de "la evolución de una idea" siempre que tengamos presente que la idea no "evoluciona" al modo como puede "evolucionar" un organismo. Una idea o un concepto pueden contener ciertos elementos que sólo se van manifestando sucesivamente. Pero es más adecuado decir que la idea o el concepto van explicitando lo que se hallaba en ellos implícito, y que en esta explicitación lo importante no es el proceso temporal, sino el paso de lo menos específico a lo más específico, de los principios a las consecuencias. Si nos atenemos solamente a las imágenes suscitadas por los correspondientes vocablos, podremos asentir a la idea de que los términos 'evolución' e 'involución' se hallan en su significado "intuitivo" muy próximos a términos como 'explicación' e 'implicación' (o también 'complicación'). Además, si consideramos la historia de los vocablos, tendremos que reconocer que han sido usados en muy diversos contextos. Por ejemplo, para algunos místicos de fines de la Edad Media y del Renacimiento, la palabra *explicatio* designa la manifestación o automanifestación de una realidad: la *explicatio Dei* (Nicolás de Cusa) es equivalente a la teofanía. Por otro lado, algunos autores han tomado el concepto de evolución en un sentido metafísico, como desenvolvimiento de una realidad o, mejor dicho, de la Realidad. Ejemplo de esta tendencia es la filosofía de Hegel, para quien lo real *es* des-envolvimiento *(Ent-wicklung).* Finalmente, otros autores han estudiado la evolución en un sentido más "concreto", ya sea en un sentido predominantemente histórico (como sucede en varios filósofos de la Ilustración: Turgot, Condorcet, etc.), ya sea en un sentido biológico (como ocurre con las grandes teorías evolucionistas del siglo XIX).

En vista de todo ello, podría concluirse que es mejor delimitar siempre claramente los distintos significados de 'evolución' (o de términos cuyo significado es afín al de 'evolución'). Podría hablarse entonces de evolución en sentido teológico, metafísico, histórico, biológico, etc., o, como hemos indicado antes, de evolución en sentido "real" y de evolución en sentido "conceptual". Sin embargo, separar excesivamente los significados unos de otros llevaría a olvidar que hay elementos comunes en el concepto de evolución, por lo menos durante la época moderna, y en particular desde mediados del siglo XVIII hasta la fecha. Llevaría a olvidar, además, que aunque ciertos significados son distintos de otros, arraigan en un común "suelo histórico".

Es difícil precisar cuál es el "suelo histórico" del moderno concepto de evolución, pero puede aventurarse que está constituido en gran parte por varios elementos. Describiremos brevemente algunos de éstos.

Primero (no necesariamente en el orden del tiempo), las diversas doctrinas —llamadas "doctrinas ontogenéticas"— que se ingeniaron antes del siglo XIX para explicar cómo de un germen emerge un organismo entero. Leibniz había puesto ya de relieve que la diferencia entre el germen y el organismo adulto parece muy grande sólo cuando no se tienen en cuenta ¡as fases intermediarias según la "ley de continuidad". Pero con ello Leibniz no hacía sino indicar una "condición formal general" en el desarrollo — condición sin la cual, por lo demás, no puede hablarse propiamente de desarrollo. Durante el siglo xvm se discutió mucho cómo tiene efectivamente lugar la "evolución" del organismo: si mediante epigénesis —o sucesiva incorporación de partes—; o medíante preformación — o crecimiento de un organismo ya formado al principio bien que en proporción más reducida. Se trataba aquí de dar cuenta del proceso ontogenético — como se había hecho ya, por lo demás, desde la Antigüedad, según puede verse en el *De generatione animalium,* de Aristóteles. La doctrina ontogenética preformista recibió el nombre de "evolucionista" por cuanto se suponía que había un auténtico desarrollo de lo previamente "arrollado". Tal doctrina, además, fue siendo elaborada y refinada al considerarse que el germen no tiene que ser forzosamente un modelo "en escala reducida" del organismo adulto, sino simplemente contener las substancias de las cuales va emergiendo el organismo adulto en relación con el medio. Las citadas doctrinas ontogenéticas son muy distintas de las posteriores doctrinas filogenéticas, según ha indicado Osear Hertwig en su obra *Génesis de los organismos,* Vol. I, cap. i), pero las primeras manejan a veces conceptos similares a los usados por las segundas.

Segundo, ciertas ideas surgidas a consecuencia de los trabajos de Linneo (1707-1778) y Cuvier (1769-1832) con vistas a la clasificación de las especies. A este respecto Bergson ha escrito lo siguiente: "La idea del transformismo se halla ya en germen en la clasificación general de los seres organizados. El naturalista aproxima, en efecto, entre sí los organismos que se asemejan y luego divide el grupo en subgrupos en el interior de los cuales es aun mayor la semejanza, y así sucesivamente. En el curso de tal operación los caracteres del grupo van emergiendo como temas generales sobre los que cada uno de los grupos ejecutará sus variaciones particulares", y ello de tal suerte que aun suponiendo el transformismo convicto de error, la doctrina no quedaría afectada en lo que tiene de más importante. En efecto, "la clasificación subsistiría en sus

grandes líneas". Aunque se tratara de un parentesco ideal "habría aun que admitir que aparecieron sucesiva, y no simultáneamente, las formas entre las cuales se revela un tal parentesco" *(L'Évolution créatrice,* 1907, págs. 24 y sigs.).

Tercero, las ideas ya aludidas de "desarrollo" y, sobre todo, "progreso" lüstórico tal como fueron introducidas y discutidas por varios filósofos de la época de la Ilustración.

Cuarto, los intentos de concebir la evolución como manifestación de un universal "devenir". De un modo más o menos confuso estos intentos se desarrollaron dentro del llamado "romanticismo" y en particular dentro de la "filosofía romántica alemana". En este respecto es particularmente iluminadora e importante la filosofía de Hegel. Ésta puede ser considerada como punto de madurez de una serie de corrientes "evolucionistas" y a la vez como punto de partida de otra serie de análogas corrientes. Ciertas concepciones de algún modo "evolucionistas" derivaron más o menos directamente del hegelianismo (como sucede con Marx). Otras son independientes de Hegel, pero pueden comprenderse mejor si se considera a Hegel como centro "ideal" de esos diversos movimientos.

Ahora bien, a partir de mediados del siglo XIX sobre todo, la noción de evolución y el llamado "evolucionismo" se centraron cada vez más en la idea de la evolución de los organismos. Trataremos desde ahora este aspecto, teniendo en cuenta no solamente que es hoy día el que más salta a la vista cuando se usan los vocablos 'evolución' y 'evolucionismo', sino también que algunas otras ideas acerca de "evolución" están de algún modo calcadas sobre un modelo orgánico. En este último sentido escribió Meyerson en su libro *De l'explication dans les sciences* que "la imagen que constituye el fondo de esas locuciones ['evolución', 'desenvolvimiento', 'desarrollo', y hasta 'explicación'] es carácter preformista" — y esto quiere decir, "orgánico" o "biológico". Dada la índole de la presente obra, sin embargo, nos ocuparemos menos de las teorías evolucionistas *stricto sensu* que de ciertas ideas filosóficas subyacentes en algunas de las teorías o que se pusieron a discusión como consecuencia de ellas.

Una de las primeras etapas en la historia de la idea moderna de evolución orgánica y de las doctrinas evolucionistas está constituida por la polémica entre Cuvier y Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844). Se disputó a la sazón si había o no una unidad de plan orgánico en la formación de las especies. Otra etapa, más importante, es la constituida por el lamarckismo. Nos hemos referido a ella en el artículo sobre el darwinismo (v.). En este mismo artículo hemos descrito lo que puede considerarse como una nueva, y la más discutida e influyente etapa, en la formulación de doctrinas evolucionistas. Recordemos que en ella concluyen las tesis de Alfred Russell Wallace (1823-1913) acerca de "las tendencias de las variedades a desviarse indefinidamente del tipo original" y la comunicación de Darwin sobre "las tendencias de las especies a formar variedades, y sobre la perpetuación de las variedades y de las especies por los procesos de la selección natural". El año 1858, fecha en que se hicieron públicas las ideas de los dos autores citados, o, si se quiere, el año 1859, fecha de publicación de la primera edición de la obra de Darwin *Sobre el origen de las especies,* puede considerarse como el momento crucial en la historia del evolucionismo en el sentido aquí tratado. Los numerosos debates a que dio lugar la teoría darwiniana hacen que a veces se equipare 'evolucionismo' con 'darwinismo'. Pero aunque es cierto que las doctrinas de Darwin dieron gran impulso a diversas teorías evolucionistas, el evolucionismo tiene un carácter más general que el darwinismo.

El término 'evolucionismo' suele usarse, en efecto, para designar no sólo el lamarckismo y el darwinismo, sino también sistemas filosóficos como el de Spencer (VÉASE), el cual concibió su idea de evolución con anterioridad a Darwin y definió la evolución como "la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad indeterminada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente". También son concebidas como "evolucionistas" doctrinas como la de Bergson. En el caso de Spencer y de Bergson (como, según veremos al final, en el de algunos biólogos contemporáneos) la idea de evolución abarca toda la realidad. Otros ejemplos de evolucionismo "general" se hallan en autores como Edward Westermack (1862-1939: *The History of Human Marriage,* 1891, 5a edic., 3 vols., 1925; *The Origin and Development of Moral Ideas,* 2 vols., 1906-1908) —el cual consideró la evolución en sentido sociológico—; William Kingdon Clifford (VÉASE), G. J. Romanes (v.) Leslie Stephen (v.), etc. Por otro lado, autores como Thomas Henry Huxley (1825-1895: *Mans Place in Nature,* 1864; *Evolution and Ethics,* 1893; *Collected Essays,* 2 vols., 1893-1894; *Scientific* Memoire, 4 vols., 1898) y Karl Pearson (1857-1936: *The Ethics of Freethought,* 1888; *The Grammar of Science,* 2 vols., 1892, 3a ed., 1911; *Darwinism,* 1912), aunque consideraron asimismo el problema de la evolución "en general" se basaron fundamentalmente en el evolucionismo darwiniano. Algo parecido ocurrió con la corriente del llamado "darwinismo social" en los Estados Unidos, al cual se refiere Dewey en su libro *The Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays* (1910). Doctrinas evolucionistas filosóficas de muy distinto carácter han sido elaboradas por Alexander, Lloyd Morgan, McDougall, H. Wildon Carr y Bergson (VÉANSE); característica común de todas estas doctrinas es la idea, explícitamente formulada por Lloyd Morgan, de la evolución emergente (VÉASE). También puede considerarse como evolucionista la doctrina de Jan Christian Smuts (1870-1950: *Holism and Evolution,* 1926), el cual desarrolló la doctrina llamada "holismo", según la cual el universo puede describirse como un conjunto evolutivo formado de totalidades que a su vez dan origen, en series emergentes, a totalidades nuevas. La doctrina de Smuts pertenece por ello a la corriente de la "evolución emergente" antes mencionada. Podría incluirse asimismo en esta enumeración la filosofía de Boodin (VÉASE).

Volviendo ahora al aspecto más propiamente biológico de la idea de evolución, mencionaremos que a partir de Darwin se suscitaron numerosos debates acerca del modo como tuvo lugar la evolución de las especies. Autores como Ernst Haeckel (VÉASE) generalizaron lo que consideraron las

ideas fundamentales darwinianas proclamando el paralelismo de la ontogenia (evolución del organismo) y la filogenia (evolución de la especie o especies). Es lo que Haeckel (y otros) llamaron "la ley fundamental biogenética", hoy día aceptada por muy pocos autores. Hugo de Vries (1848-1935: *Die Mutationstheorie. Versuche und Beobachtungen über die Entstehung der Arten im Pflanzenreich,* 2 vols., 1901-1903) propuso su famosa "teoría de las mutaciones bruscas" en oposición al "continuismo" que prevalecía en muchas doctrinas evolucionistas biológicas. Autores como Louis Vialleton han llegado a conclusiones más o menos antievolucionistas mostrando la imposibilidad de reducir a un tronco común las ramas paralelas de los distintos árboles genealógicos de las especies.

Un punto muy debatido dentro de la teoría evolucionista biológica es el de la llamada "herencia de los caracteres adquiridos". Es común afirmar que, contrariamente a lo sostenido, o implicado, por el lamarckismo, no hay tal herencia. Por otro lado, las doctrinas de Michurin-Lyssenko defienden en parte la herencia de los caracteres adquiridos. Hoy se tiende a concluir que un carácter es adquirido sólo en tanto que el gen se desarrolla en un cierto medio. El medio es uno de los elementos del desarrollo del carácter. Según manifiesta Theodosius Dobzhansky *(Mankind evolving: The Evolution of the Human Species,* 1961) se puede afirmar que los cambios se dan por transmisión hereditaria (los genes) en condiciones fijas (o normales). Cuando cambian las condiciones, cambian los caracteres. En suma, el carácter es el resultado de una interacción entre los genes y el medio. Por lo demás, debe advertirse que cuando se habla de evolución y de "caracteres" hay que distinguir entre la evolución de un organismo y la evolución de la especie — lo que en el caso del hombre implica la diferencia entre la evolución del hombre y la de la especie humana. Esta distinción no aparece siempre clara en las discusiones filosóficas sobre la idea de evolución.

En las dos últimas décadas se ha abierto paso, entre biólogos y filósofos de la Naturaleza, la idea de que el concepto de evolución en los organismos biológicos es parte de un concepto más general de evolución que afecta asimismo a la naturaleza inorgánica y que culmina (pero no necesariamente termina) en el hombre y en la cultura e historia humanas. Este esquema evolucionista generalizado ha sido defendido tanto por ciertos autores que ven en la evolución un sentido espiritual como por quienes adoptan un punto de vista ajeno a toda valoración. Entre los primeros destacan Lecomte de Noüy, Teilhard de Chardin y Albert Vandel. Entre los segundos destacan los biólogos y filósofos que se han ocupado de los conceptos subyacentes en el llamado "neo-darwinismo" (Julián Huxley y otros). Iluminadores para esta última posición son los trabajos contenidos en la obra colectiva en tres volúmenes publicada en Chicago con motivo de la celebración del centenario de la publicación del *Origen de las especies.* La evolución biológica aparece aquí (según ha manifestado Julián Huxley) como una fase en un proceso total evolutivo compuesto de tres distintos momentos: la fase inorgánica o pre-biológica, la orgánica o biológica y la humana o post-biológica. Cada una de estas fases tiene sus propias peculiaridades y su propio *tempo,* aunque las tres están ligadas en un proceso evolutivo general. Lo característico de la primera fase, o evolución inorgánica, es la formación de elementos físico-químicos complejos hasta constituir las condiciones que hacen posible el mundo orgánico. Lo característico de la segunda fase, o evolución biológica, es la formación de organismos que surgen y se eliminan por medio de selección natural, y que se van desplegando en unidades orgánicas de órdenes crecientemente más complejos. Lo característico de la tercera fase, o evolución humana, es el proceso de la cultura y la posibilidad de una "filogenia de formas culturales". Si hay o no "propósito" en esta evolución, es asunto muy discutido y discutible. Por lo general, no se admite hoy día una teleología en el proceso evolutivo, pero se admite la posibilidad de procesos teleonómicos, esto es, de procesos que poseen su propia "dirección".

Los epistemólogos se han ocupado del problema de la explicación de los procesos evolutivos, especialmente en la evolución biológica. Se ha concluido al respecto que la explicación evolutiva no es, ni puede ser, una explicación de naturaleza deductiva, pero que puede haber explicaciones de los procesos evolutivos por medio de leyes que muestran cómo de un grupo de condiciones iniciales se desarrolla (o, mejor, "se ha desarrollado") un cierto proceso (Ernest Nagel), que produce ciertas otras condiciones, a la vez regidas por ciertas leyes.

Las obras de varios de los autores mencionados en el texto han sido indicadas en los artículos correspondientes.

Para las obras filosóficas y el análisis de diversos problemas relativos a la evolución, véase: James Croll, *The Philosophical Basis of the Evolution,* 1890. — O. Hertwig, *Altere und neuere Entwicklungstheorien,* 1892. — André Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales,* 1898 (2ª edición modificada, con el título *Les illusions évolutionnistes,* 1921). — L. T. Hobhouse, *Mind in Evolution,* 1901. — Id., íd., *Morals in Evolution,* 2 vols., 1906. — J. M. Baldwin, *Development and Evolution,* 1902. — G. Richard, *L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire,* 1903. — M. Calderoni, *L'evoluzione e i suoi limiti,* 1906. — Henri Bergson, *L'Évolution créatrice,* 1907. — Theodore de Laguna, *Dogmatism and Evolution,* 1910 (en colaboración con Grace A. de Laguna). — Id., íd., *The Factors of Social Evolution,* 1926. — Hans Driesch, *Logische Studien über Entwicklung,* 2 vols., 1918-1919. — Roy Wood Sellars, *Evolutionary Naturalism,* 1922. — John Elof Boodin, *Cosmic Evolution,* 1923. — C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution,* 1923. — H. W. B. Joseph, *The Concept of Evolution* (H. Spencer Lecture), 1924. — E. Noble, *Purposive Evolution,* 1926. — L. Whittaker, *The Metaphysics of Evolution with other Essays,* 1926. — Jan Christian Smuts, *Holism and Evolution,* 1926. — Édouard Le Roy, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution,* 1927. — Id., íd., *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence,* 1928. — C. C. Hurst, *The Mechanism of Creative Evolution,* 1932. — Stefano Cannavo, *La teoria dell'evoluzione in attesa dell'ultima parola,* 1933. — Arnold Reymond y otros autores, *Les doctrines de l'évolution et de l'involution envisagées dans leurs conséquences politiques et sociales* (Soc. Franc. de Philosophie, sesión del 4-III-1933. Bulletin, 1933, páginas 1-52). — Charles Earle Raven, *Evolution and the Christian concept of God* (Riddell Memorial

Lectures, 1935), 1936. — Cornelia G. Le Boutillier, *Religious Values in the Philosophy of Emergent Evolution*, 1936. — Kurt Breysig, *Gestaltungen des Entwicklungsgedankens*, 1940. — Jean Perrin, *Évolution*, 1941. — Lecomte du Noüy, *L'Avenir de l' Esprit*, 1941 (trad. esp.: *El porvenir del espíritu*, 1949). Evolucionismo telefinalista; el cálculo de probabilidades muestra, según el autor, que el origen de la vida y su evolución no son azares "ciegos". — J. Przyluski, *L'Évolution humaine*, 1942. — G. Salet y L. Lafont, *L'évolution regressive*, 1943. — François Meyer, *L'accélération évolutive*, 1947. — Id., íd., *Problématique de l'évolution*, 1954. — P. Teilhard de Chardin, *La question de l'homme fossile. Découvertes récentes et problèmes actuels*, 1948. — Id., íd., *Le phénomène humain*, 1955 (*Oeuvres*, I) (trad. esp.: *El fenómeno humano*, 1958). — El hombre es, según el autor, la culminación de la evolución biológica. Hay finalismo sólo cuando los seres vivos alcanzan cierto grado de desarrollo. — A. Vandel, *L'homme et l'évolution*, 1948. Hay, según el autor, dos tipos de evolución: la progresiva y la regresiva. — G. H. Duggan, *Evolution and Philosophy*, 1949. — G. Dingemans, *Formation et transformation des espèces*, 1956. — W. Zimmermann, *Evolution. Geschichte ihrer Probleme und Ergebnisse*, 1953. — Julian Huxley, C. G. Simpson, A. Irving Hallowell *et al.*, *Evolution After Darwin*, 3 vols., 1960. — Thomas A. Goudge, *The Ascent of Life*, 1961. — Mario Sancripiano, *L'evoluzione ideale. Fenomenologia pura e teoria dell'evoluzione*, 2ª ed., 1961. — Sobre evolucionismo y platonismo: R. Berthelot, *Évolutionnisme et platonisme*, 1908. — Sobre el concepto de evolución (desarrollo) en Aristóteles: H. Maier, *Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles*, 1909. — Sobre la noción de "emergencia", véase (además de los libros de C. Lloyd Morgan, Noble y Le Boutillier antes citados): Arthur O. Loveloj, "The Meanings of 'Emergence' and Its Modes", *Journal of Philosophical Studies*, II (1927), 157-81. — William P. Montague, "A Materialistic Theory of Emergent Evolution" (en *Essays in honor of J. Dewey*, 1929). — R. L. Worrall, *Emergency and Matter*, 1948. — P. Chauchard, *La création évolutive*, 1957. — Para una exposición del problema de la evolución desde el punto de vista biológico, véase Julian Huxley, *Evolution, the Modern Synthesis*, 1942 (trad. esp.: *La evolución. Síntesis moderna*, 1946). — Véase asimismo George Gaylord Simpson, *The Meaning of Evolution. A Study of the History of Life and Its Significance for Man*, 1949. — Véase también la bibliografía de DARWINISMO y SPENCER (HERBERT).

EVOLUCIONISMO. Véase EVOLUCIÓN.

EX NIHILO FIT ENS CREATUM. Véase CREACIÓN, EX NIHILO NIHIL FIT, NADA.

EX NIHILO NIHIL FIT (De la nada, nada adviene). En el artículo NADA nos hemos referido a este principio en el pensamiento griego, contrastándolo con el principio *Ex nihilo fit ens creatum* de la teología cristiana. Completaremos aquí la información proporcionada en dicho artículo con algunas referencias históricas.

El principio en cuestión fue sostenido con toda consecuencia por los eleatas. Parménides (VÉASE) señala que del No-Ser ("Nada") no puede hablarse siquiera en virtud del principio de que sólo el Ser es; el No-Ser (la Nada) no es. El Ser ha sido siempre (donde "siempre" no significa "todo el tiempo", sino más bien eternamente). Meliso de Samos señala que el Ser no puede originarse o engendrarse, pues en tal caso debería surgir de la nada, pero si fuese nada, nada podría engendrarse de la nada, οὔδάμα ἄν γένοιτο οὐδεν ἐκ μεδενός (Diels-Kanz, 30 B). Para Aristóteles no se engendra tampoco nada del No-Ser, pero siempre que este No-Ser se entienda como μὴ ὄν *simpliciter;* en cambio, puede surgir algo de la privación (VÉASE), en tanto que ésta es privación de algo *(Phys.*, I viii). El principio de que nada surge de la nada fue afirmado insistentemente por los epicúreos (Cfr. cita de Lucrecio en NADA.

Los autores cristianos, en tanto que mantuvieron la idea de que el mundo ha sido creado de la nada por Dios, no podían sostener con toda consecuencia el principio de referencia. Sin embargo, se ha sostenido este principio en lo que se refiere a las cosas creadas. Para el mundo natural, en efecto, es cierto que *ex nihilo nihil fit;* lo que sucede es que el mundo mismo en su totalidad, como Ente que es, ha sido creado (Cfr. Santo Tomás, *S. theol*, I q. XLV a 1 ad 3). Alberto Magno sostuvo, al tratar la cuestión de la eternidad (v.) del mundo, que cuando se habla de las cosas naturales en el lenguaje natural (de la ciencia natural) —*de naturalibus naturaliter*— se puede decir que nunca ha cesado ni cesará la generación. Egidio Romano y Juan Buridán (entre otros) abundaban en consideraciones análogas, si bien iban más lejos que Santo Tomás y Alberto Magno. Cuando se habla de las cosas naturales *(cum loquamur de naturalibus)* se puede afirmar el *ex. nihilo nihil fit* (Cfr. Anneliese Maier, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, 1955, págs. 14 y sigs.). Una cosa es hablar teológicamente; la otra es hablar filosóficamente (o "naturalmente"). Ahora bien, mientras cuando menos en Santo Tomás los dos modos de hablar tienen que coincidir en algún momento, no es seguro que ello ocurra siempre en Egidio Romano y Juan Buridán. Se dice, es verdad, que mientras la idea de que el mundo ha sido creado por Dios es una verdad absoluta, la idea de que de la nada no ha surgido nada es una verdad "probable" — a diferencia de los griegos, para quienes era un principio absolutamente evidente e incontrovertible. Pero hasta qué punto ciertos autores se acercan a la tesis del *ex nihilo nihil fit* como principio verdadero más que como tesis probable, es todavía difícil determinarlo en virtud del modo "ambiguo" adoptado en algunos de sus textos. Algo semejante puede decirse de los filósofos de la llamada "Escuela de Padua" (VÉASE) tales como Pietro d'Abano, Agostino Nifo y otros.

En la época moderna se ha hablado casi siempre como si el principio *ex nihilo nihil fit* fuese irrebatible, sobre todo en la medida en que los pensadores se han ocupado de cuestiones filosóficas y científicas más que de cuestiones teológicas. Es cierto que al llegar a ciertos límites que rozaban estas últimas cuestiones se suponía con frecuencia no sólo que el mundo ha sido creado de la nada, sino inclusive que su existencia depende de una *creatio continua* (Descartes) o, si se quiere, de la continua presencia de Dios como Espíritu universal (Berkeley). El principio que aquí nos ocupa ha servido de hipótesis última a no pocos de los desarrollos de la ciencia natural moderna, especialmente de la mecánica, y en muchas ocasiones ha sido vinculado estrechamente al determinismo (VÉASE). Hoy día no se es tan dogmático en la materia, pero

sólo porque se reconoce que un principio como el apuntado es demasiado vasto para enunciar algo determinado sobre los procesos naturales; dice poco justamente por pretender decir demasiado.

EXÉGESIS. Véase HERMENÉUTICA.

EXISTENCIA. En tanto que derivado del término latino *existentia,* el vocablo 'existencia' significa "lo que está ahí", lo que "está afuera" — *exsistit.* Algo existe porque está en la cosa, *in re;* la existencia en este sentido es equiparable a la realidad. Lo que hemos dicho en los artículos Real y Realidad, Ser y también Esencia (en cuanto ésta se contrapone a la existencia) puede ayudar a comprender el concepto aquí dilucidado. Pero no es suficiente, por lo que consideraremos ahora con algún detalle la noción de existencia como tal.

De un modo general el término 'existencia' puede referirse a cualquier entidad; puede hablarse de existencia real e ideal, de existencia física y matemática, etc. etc. Sin embargo, como esta universalidad del significado de 'existencia' se presta a confusiones, es mejor examinar el modo como, a través de la historia de la filosofía, se ha entendido el concepto de existencia como concepto filosófico técnico. La noción de existencia se aplica a las "entidades existentes" —también llamadas "los existentes"—, pero cabe distinguir entre los existentes y la existencia — o hecho de que los existentes existan. Se trata aquí, pues, de dilucidar la cuestión de la naturaleza o esencia de la existencia y no *de* ninguno de los existentes, si bien es posible que tal dilucidación sea posible únicamente a base de un análisis de entidades existentes — o supuestamente existentes.

En los primeros momentos de la historia de la filosofía griega los pensadores no parecían interesados en saber cuál es la naturaleza de lo existente; les ocupaba más indicar qué entidad o entidades eran, a su entender, existentes —o "realmente existentes"— a diferencia de las entidades que parecían tener una existencia real, pero que eran, en el fondo, modos o manifestaciones de tal existencia. Decir que "lo que hay" es agua, aire, apeirón y hasta números no es todavía decir qué es haber algo, esto es, qué es existir. Luego, con Parménides y, sobre todo, con Platón, el problema de la existencia como tal fue planteado varias veces; si lo que existe es lo inteligible, el mundo de las ideas, y si tal mundo no es "lo que está ahí", sino "más allá de todo *ahí",* la cuestión de la naturaleza de la existencia y del existir *se* suscita con toda agudeza. Sin embargo, sólo Aristóteles elaboró un sistema de conceptos que parecía capaz de dilucidar el ser de la existencia como tal en relación con, o contraste con, e*l* ser de la esencia, de la substancia, etc.

Para Aristóteles, la existencia se entiende como substancia, es decir, como entidad. Para que algo exista, tiene que poseer un "haber", una *ousía* (v.). Tiene, además, que serle *propia.* La existencia es la substancia (v.) primera en tanto que aquello de que puede decirse algo y en "dónde" residen las propiedades. Cuando la existencia se halla unida con la esencia tenemos un ser. De él podemos saber *qué* es justamente porque sabemos que *es.* Aristóteles se interesa por averiguar lo que pueden llamarse los "requisitos" de la existencia. Los conceptos de materia y forma, de potencia y acto (VÉANSE) desempeñan en este respecto un papel importante. Pero como no puede hablarse de la existencia a menos que sea inteligible, y como la existencia solamente es inteligible a partir *de* aquello que la hace ser, tenemos ya desde este momento sentadas las bases para muchas ulteriores discusiones acerca de la relación entre la existencia y lo que hace ser la existencia. Si llamamos a lo último "esencia", tenemos la base para los debates sobre la relación entre esencia y existencia.

Muchos de estos debates tuvieron lugar durante la Edad Media. Para entenderlos adecuadamente es menester tener en cuenta los significados, y cambios de significados, de varios términos básicos: no sólo *essentia y existentia,* sino también *substantia, esse,* etc. Se encontrarán referencias a tales significados y cambios de significados en varios artículos de la presente obra; remitimos, entre otros, a los artículos ENTE, ESENCIA, HAECCEIDAD, HIPÓSTASIS, OUSÍA, PERSONA, QUIDDIDAD, SER, SUBSTANCIA. Aquí nos limitaremos a algunas indicaciones sobre las tendencias generales asumidas por dichos debates.

Aunque los autores medievales tuvieron en cuenta el sistema de conceptos griegos y en particular los "sistemas" platónico, aristotélico y neoplatónico, hay diferencias básicas entre ciertas concepciones griegas de 'existencia' y la mayor parte de las concepciones medievales. Por lo pronto, los griegos tendieron a concebir la existencia como *cosa* — por "refinada" y "sutil" que ésta fuera. Los filósofos medievales, especialmente los de inspiración cristiana, tuvieron en cuenta que hay existencias que no son propiamente cosas, y que ni siquiera pueden comprenderse por analogía con ninguna "cosa" y que, sin embargo, son más "existentes" que otras entidades — Dios, las personas, etc. Según muchos autores medievales, el existir es propiamente el *esse;* mejor todavía, "existir" es *ipsum esse.* La comprensión de la existencia parece entonces requerir la nota de la "actualidad" (véase ACTO). Gilson *(L'Être et l'Essence* [1948], especialmente págs. 88 y sigs.) ha puesto de relieve que la ambigüedad del término *esse* ha planteado varios problemas a la filosofía medieval, incluyendo problemas relativos a la "naturaleza de la existencia" y aun en particular tales problemas. En efecto, *esse* denota a veces la esencia y a veces el acto de existir. Según ello, hay dos concepciones fundamentales de la esencia en su relación con la existencia. Una de estas concepciones puede designarse como "primado de la esencia sobre la existencia". De acuerdo con la misma, la existencia es concebida inclusive como un accidente de la esencia (Avicena y filósofos más o menos "avicenianos"). Otra de estas concepciones puede designarse como "primado de la existencia sobre la esencia". De acuerdo con la misma, la esencia es algo así como la inteligibilidad de la existencia. Existir no sería en este caso algo "simplemente dado" y menos aun algo "irracional". Pero sería, según apunta Gilson *(op. cit.),* como "un punto de energía de intensidad dada, el cual engendra un cono de fuerza del cual constituiría la cima, siendo la base la esencia".

Todos los autores medievales coinciden en decir, o suponer, que la esencia es una respuesta a la pregunta *quid sit res* (qué es la cosa) en tanto que la existencia es una respuesta a la pregunta *an res sit* (si la cosa es). Sin embargo, decir lo que es la cosa puede significar no, o no solo, predicar de ella algo —*y* algo "univer-

sal"—, sino indicar lo que es la cosa en tanto que *es*. Ahora bien, aun en este último caso no se ha precisado suficientemente lo que se entiende por 'existencia'. Varios autores propusieron por ello definiciones de la existencia sobre todo en términos de 'existir'. Entre tales autores destaca Ricardo de San Victor, el cual en *De Trinitate,* IV, ii, 12, escribe: "En cuanto al término *ex-sistere,* implica no sólo la posesión del ser, sino un cierto origen.. . Es lo que da a entender, en el verbo compuesto, la preposición *ex* que va adjunta. En efecto, ¿qué es existir *[ex-sistere]* sino ser 'de' alguien, tener de alguien su ser substancial?" Ahora bien, ello lleva a considerar que el modelo de la existencia no es la cosa, sino la persona. En efecto, con respecto a la persona puede determinarse la diferencia entre el qué y el de dónde, que en la cosa pueden ser equiparables.

Los autores medievales que, como Santo Tomás, han acentuado el momento de la "actualidad" en la existencia, han definido esta última como la actualidad de la existencia, la última actualidad de la cosa, la presencia actual de la cosa en el orden "físico", es decir, en el orden "real". Existir no es entonces simplemente "estar ahí", sino "estar fuera de las causas" —*extra causas*— en cuanto estar "fuera de la nada" —*extra nihilum*—, de la simple potencia.

Los debates en torno al significado de 'existencia' y 'existir' en la filosofía medieval han estado frecuentemente ligados a la cuestión de la llamada "relación entre la esencia y la existencia", primero en Dios y luego en las criaturas. Mencionemos aquí algunas de las principales "sentencias" a este respecto.

Algunos autores escolásticos —tales, Guillermo de Auvemia, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto el Grande, Santo Tomás, y, más tarde, Fonseca, los Conimbrincenses— han mantenido la llamada "distinción real entre esencia y existencia" en el orden de lo creado. La esencia no implica la existencia, pero es, según apuntamos antes, la inteligibilidad de esta última. Otros autores —como Duns Escoto, Occam, Aurelo, Gabriel Biel, Suárez— han negado tal distinción real. La negación de la distinción real no equivale en todos los casos a la adhesión al nominalismo o al terminismo. Además, puede no admitirse una distinción real y no admitirse tampoco una mera distinción conceptual. Así, por ejemplo, Duns Escoto proponía una distinción actual formal por la naturaleza de la cosa (véase DISTINCIÓN).

Cuando como —según ocurrió en la mayoría de los casos— se equiparó *existencia y esse,* se suscitó la cuestión de si, una vez dado algo que exista, puede o no predicarse de él el existir mismo. Algunos autores sostienen que la existencia es el primer predicado de cualquier entidad existente, siendo todos los demás predicados secundarios. Ello significa que "la existencia no existe", pero existen todas las entidades existentes. Otros autores han negado que la existencia sea un predicado. Esta diferencia de opiniones no se confinó al pensamiento medieval ni a los autores escolásticos. De algún modo o de otro la cuestión de referencia ha sido tratada por muchos autores modernos. Entre ellos se ha destacado Kant, con su famosa afirmación de que el ser *(Sein)* —que aquí puede entenderse como "existir"— no es un predicado real al modo como pueden serlo otros predicados tales como 'es blanco', 'es pesado', etc. "'Ser' no es evidentemente un predicado real, es decir, no el concepto de algo que pudiera agregarse al concepto de una cosa. Es meramente la posición (Setzung) de una cosa o de ciertas determinaciones en cuanto existentes en sí mismas. Lógicamente, es la cópula de un juicio" *(K.r.V.,* A 598 / B 626). Referirse a algo y decir de ello que existe es una redundancia. Si la existencia fuese un atributo, todas las proposiciones existenciales afirmativas no serían más que tautologías, y todas las proposiones existenciales negativas serían meras contradicciones. Por otro lado, decir de algo que es no significa decir que existe. El "es" no puede subsistir por sí mismo: alude siempre a un modo en el cual se supone que es esto o aquello. Y si llenamos el predicado por medio del existir, diciendo que tal determinada entidad "es existente", todavía faltará precisar la manera, el cómo, el cuándo o el dónde de la existencia. De modo que, de acuerdo con estas bases, el "ser existente" no puede poseer ninguna significación si no se da dentro de un contexto. Lo cual, evidentemente, supone que el concepto que describe algo existente y el concepto que describe algo ficticio no son, *en cuanto conceptos,* distintos: lo posible y lo real están, respecto al concepto, por así decirlo, en el mismo modo de referencia. En otras palabras, el referente del concepto no introduce ninguna forma particular en el concepto por medio de la cual nos sea posible determinar si tal referente existe o no existe. Algunos autores han negado semejante tesis alegando que el modo de concepción del objeto o del referente no es el mismo en cada caso. Pero contra esto se ha alegado a su vez que la determinación del "modo de concepción" depende de condiciones no ínsitas en el propio concepto. Habría, una vez más, que volver a una determinación sensible, empírica o trascendental del contenido del concepto y en modo alguno a una mera consideración ontológica y menos todavía puramente conceptual-analítica. Autores como Brentano han intentado, en cambio, mediar entre el intelectualismo "tradicional" y las exigencias del empirismo. Han reconocido, según ello, que la afirmación de que algo es no carece de sentido, pero han señalado al mismo tiempo que el decir "es" no dice todavía nada respecto a la forma de ser el correspondiente objeto. El "ser" no sería, pues, como en Kant, un predicado real, pero sería una condición ontológica de los entes. La existencia sería, en suma, en el juicio una pura actualidad. Lo cual equivaldría a suprimir toda temporalidad del juicio (aunque no de la cosa), de suerte que, *en el nivel del juzgar,* habría que expresar un acontecimiento —si se trata de algo pasado— no como algo que ha sido, sino como la afirmación de que "es verdad el haber sido de la cosa". Fácil es advertir que el problema de la existencia ha quedado implicado entonces en la *magna quaestio* de la relación entre la lógica y lo real. Los que han mantenido ligados ambos términos de algún modo —ya sea suponiendo que lo real engendra las estructuras lógicas o bien que lo lógico es el modo de manifestarse la estructura ontológica de lo real— han llegado a considerar que el concepto de algo existente viene determinado por el modo de su referencia. No así los que han sostenido una completa heterogeneidad

de ambas instancias. En tal caso, el modo de referencia no dice nada acerca del contenido del concepto, ya que éste es por principio absolutamente neutral frente a lo real. Otros, finalmente, como Gilson, han sostenido la irreductibilidad fundamental de la esencia y de la existencia, por lo menos cuando la existencia es mentada por el concepto. En tal caso es posible inclusive aprehender la esencia de la existencia, pero no el acto del existir mismo, el cual, como objeto de la existencia, sólo podría ser accesible a una "experiencia" — experiencia no forzosamente de índole irracional, pues, en último término, representaría la posibilidad del "juicio existencial". Es, en efecto, el juicio el que, como dice Ma-ritain, "se enfrenta con el acto del existir". Con lo cual el concepto de la existencia no podría ser, una vez más, separado del concepto de la esencia. "Inseparable de él —escribe Maritain *(Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, 1948, pág. 46)—, no constituye con él más que un solo y único concepto simple, bien que intrínsecamente variado, un solo y mismo concepto esencialmente análogo, el del ser, que es el primero de todos, y del cual todos los demás son variantes o determinaciones, por cuanto surge en el espíritu en el primer despertar del pensamiento, en la primera aprehensión inteligible operada en la experiencia de los sentidos que trasciende los sentidos." De este modo no se caería en la irracionalidad de la existencia —o en la reducción unilateral de la existencia a un existente—, pues la idea del ser precedería a todo juicio de existencia en el orden de la causalidad material o subjetiva, y el juicio de existencia precedería a la idea del ser en el orden de la causalidad formal. No podría decirse, en suma, que no hay un concepto de la existencia. Por el contrario, lo inevitable sería el haber un tal concepto, concepto en el cual la existencia aparecería como significada al espíritu, *al modo de* una esencia aun cuando sin *ser* una esencia *(op. cit.,* pág. 58). Puede preguntarse si en el existencialismo (VEASE) actual el término 'existencia' debe ser o no tomado en un sentido afín al tradicional. No hay más remedio que responder a esta pregunta con dos afirmaciones que parecen contradictorias. Por un lado, es justo que, como ha escrito Gilson *(Introduction à la philosophie chrétienne,* 1960, pág. 201), *"existencia* evoca hoy connotaciones distintas de las que antaño tenía el término *existentia,* sobre todo, por ejemplo, en una doctrina como la de Báñez, donde el sentido de la palabra no se distinguía en absoluto del del verbo o del sustantivo verbal *esse".* Por otro lado, no pocas de las ideas propuestas por autores existencialistas —o llamados tales— se hallan fundadas en supuestos ontológicos relacionados con el pasado filosófico y que en alguna medida la noción "existencialista" de existencia es una reiteración —ciertamente, muy radical— de ciertas anteriores posiciones de afirmación de la existencia "contra" la esencia.

Describiremos aquí el sentido del concepto de existencia en varios autores que pueden ser alojados dentro de una tendencia "existencial" — usando este término en un sentido muy amplio, puesto que incluiremos, entre ellos, a Heidegger, cuya interpretación de la existencia es fundamentalmente ontológica y existenciaria, y a otros autores que, por diversos motivos, rechazan ser calificados de existencialistas.

El primero en el tiempo de tales autores es Kierkegaard. La existencia es para este filósofo ante todo el existente — el existente humano. Se trata de aquel cuyo "ser" consiste en la subjetividad, es decir, en la pura libertad de "elección". No puede hablarse, en rigor, de la esencia de la existencia. Ni siquiera puede hablarse de *la* existencia. Hay que hablar únicamente de "este existente" o "aquel existente" — "existentes" cuya verdad es la "subjetividad". Existir significa para Kierkegaard tomar una "decisión última" con respecto a la absoluta trascendencia divina. Tal decisión determina el "momento", que no es ni la mera fluencia del "tiempo universal" ni tampoco una participación cualquiera en un mundo inteligible eterno. Por eso la filosofía no es especulación; es "decisión"; no es descripción de esencias; es afirmación de existencias.

Hay en Kierkegaard, pues, un "primado de la existencia" — y, en términos tradicionales, un "primado de la existencia sobre la esencia". En este sentido hay motivos kierkegaardianos en numerosos au tores ya desde fines del siglo XIX. Ello no quiere decir que todos estos autores se hayan inspirado en Kierkegaard; significa solamente que, al igual que Kierkegaard, pero con distintos supuestos, y muy distintas orientaciones, numerosos autores "contemporáneos" se hallan inclinados a reconocer que de algún modo "la existencia precede a la esencia". Mencionamos a este respecto a autores tan diversos como Nietzsche, Dil-they, Unamuno, Bergson, Simmel, James, Marcel, Lavelle, Jaspers, Gri-sebach, Ortega, Sartre, y hasta, en algunos respectos, o en cierto nivel por lo menos, Heidegger. El "primado de la existencia sobre la esencia" se ha afirmado con tanta frecuencia y con tan diversos tonos en el pensamiento contemporáneo que varios pensadores allegados a tendencias en principio muy distintas de toda filosofía "existencial" han recabado para sí la originalidad en la afirmación de tal primado. Es lo que ha sucedido con algunos representantes del neotomismo; para ellos, el tomismo es la "verdadera filosofía existencial" — una filosofía que subraya la importancia de la existencia sin por ello suprimir la esencia o la *natura* de las entidades existentes. En vista de ello, convendría restringir el significado de la expresión 'primado de la existencia sobre la esencia' a los autores que se han referido explícitamente al mismo. Como ejemplos mencionamos aquí dos de ellos: Sartre y Lavelle. El primero llegó inclusive a definir el significado de 'existencialismo' como la afirmación de tal primado (véase *L'existentialisme est un humanisme,* aunque luego Sartre ha declarado que ello representa una excesiva simplificación de su propia doctrina existencialista). El segundo ha proclamado que "el ser es la unidad de la esencia y de la existencia" *(De l'Acte,* Cap. VI, art. 1), pero a la vez ha manifestado que "debe alterarse la relación clásica entre la existencia y la esencia y considerar la existencia como el medio de conquistar mi esencia" *(ibid.,* art. 3). "La existencia —ha escrito Lavelle— es, si se quiere, esa aptitud real y hasta actual que poseo de darme a mí mismo mi esencia mediante un acto cuya realización depende de mí" *(loc. cit.).* Ello no significa para Lavelle que la "inversión del primado" sea universal: "hay inversión de las rela-

ciones entre la existencia y la existencia según se trate de cosas o de seres libres" *(ibid.,* art. 4).

Sartre y Lavelle no han debatido solamente el concepto de existencia y la relación entre éste y el de esencia, sino que han usado en sus filosofías el término 'existencia' en sentido técnico. Hay otros filósofos que no han usado el término en tal sentido, pero que han empleado otros vocablos en un sentido próximo al "existencial". Es lo que ocurre con las expresiones 'el hombre de carne y hueco' (Unamuno), 'nuestra vida' (Ortega y Gasset). Remitimos al lector a los artículos sobre estos filósofos, así como a otros artículos en los que nos referimos a sus doctrinas — EXISTENCIALISMO, VIDA, etc. Aquí nos limitaremos a completar la información iniciada refiriéndonos al término 'existencia' tal como ha sido usado por dos autores: Heidegger y Jaspers.

Heidegger emplea el término *Dasein,* que se traduce a veces por 'existencia', pero que, como indica el autor, no significa *existentia* en el sentido tradicional. A causa de ello, se han propuesto varios vocablos: 'estar en algo' (Zubiri), 'realidad - de - verdad' (García Bacca), 'el humano estar' (Laín Entralgo), el 'estar' (Manuel Sacristán Luzón), 'ser-ahí' (Gaos). Esta última versión es bastante apropiada (y es la usada con frecuencia en otros idiomas: *être-là, being-there,* por cuanto permite ver los elementos que integran el concepto: *Da y Sein.* El *Da* del *Dasein* es, en efecto, fundamental para Heidegger. Sin embargo, este *Da* no significa propiamente "ahí", sino abertura de un ente (el ente humano) al ser (Sein). Nosotros hemos traducido *Dasein* por 'Existencia' (con inicial mayúscula, a diferencia de 'existencia'), porque consideramos este artificio ortográfico suficiente para los propósitos de la presente obra. Hemos tratado de la significación de 'Existencia' *(Dasein)* en Heidegger en el artículo sobre este filósofo y en otro sobre el término *Dasein.* Señalaremos aquí sólo que para Heidegger lo característico de la Existencia es que en su ser le va su ser. Por eso el análisis de la Existencia posibilita la ontología fundamental, que debe constituir la base para una ontología general y para una respuesta a la pregunta sobre el sentido del ser *(Sein).* A la vez, para distinguir entre la noción tradicional de existencia (que corresponde a los entes que no tienen la forma de la Existencia *[Dasein] y* el tipo de existir que corresponde a la Existencia *(Dasein),* Heidegger propone para esta última el vocablo *Existentz* (véase i*nfra).* La Existencia no es algo que ya es, o es dado; es un poder-ser. Su misma comprensión, y con ello la comprensión del ser, es su propia determinación. Por eso "el carácter distintivo de la Existencia consiste en que es ontológica". "Al ser mismo con él que la Existencia se enfrenta o puede enfrentarse siempre de algún modo lo llamamos existencia *(Existentz).* Y como la determinación esencial de este ente no puede llevarse a cabo mediante indicación de un *qué objetivo,* sino que su esencia consiste más bien en el hecho de que posee su propio ser como suyo, se ha elegido el vocablo Existencia *(Dasein)* como pura expresión del ser de este ente" *(Sein und Zeit, §* 4). La Existencia es ónticamente preeminente (pues se define por su *Existentz);* es ontológicamente preeminente (por ser ella misma ontológica), y constituye, finalmente, la condición óntico-ontológica de todas las ontologías.

Por lo tanto, resulta comprensible que, como dice Heidegger, el ser del *Dasein* consista en su *Existenz.* Aparentemente, se trata de la trasposición a la realidad del *Dasein* del argumento ontológico y por ello mismo de una divinización de la Existencia. Sin embargo, como A. de Waelhens ha puesto de relieve (Lo *philosophie de M. Heidegger,* 1942, págs. 27-8), ello significa sólo que "la esencia de la Existencia no es sino su manera de existir", que ser algo determinado significa para la Existencia *(Dasein)* existir según un determinado modo. Pues la "Existencia cuyo ser es existir" en el sentido de ser algo existencial no es una realidad dada para siempre; *Existenz* como algo constitutivo del *Dasein* significa aquí una anticipación de sí constituida fundamentalmente por el cuidado, de tal modo que podríamos inclusive decir *(op. cit.,* pág. 308) que la esencia de la Existencia radica en el cuidado. En todo caso, la analítica existenciaria será la base para una comprensión del ser que se hace posible en virtud del hecho de que esta comprensión no es algo ajeno, extrínseco, meramente accidental a la Existencia, sino precisamente una determinación óntica de esta Existencia. Dicho en términos que recuerdan a los de Kierkegaard —aunque no exactamente superponibles a los de Heidegger—, todo pensamiento incluye el ser que lo piensa, su existencia o "subjetividad".

En cuanto a Jaspers, ha calificado a su filosofía de "filosofía de la existencia", pero —según hemos indicado en Dasein (v.)— debemos ponemos en guardia respecto al vocabulario. En efecto, Jaspers llama *Dasein* a lo que existe en el nivel de lo sensible (en nosotros). El ser del *Dasein,* lo mismo que el de la conciencia, del espíritu, del alma, etc. es de algún modo "objetivo", bien que de una objetividad distinta de lo que está fuera de nosotros en cuanto "mundo". Lo realmente "existencial" es llamado por Jaspers *Existenz.* Esta existencia es lo que yo soy; es el acto de ponerme a mí mismo como libre; "el ser que no es, sino que *puede ser y debe ser" (Philosophie, 11 1).* Por eso puede decirse que mi *Dasein* no es *Existenz,* sino que el hombre es en el *Dasein* de la existencia *(Existenz)* posible. No puede en modo alguno aprehenderse el ser de *la* existencia; sólo puede vivirse el existir en cuanto que es "mío". La aprehensión de la existencia requiere la objetividad, y ésta destruye el carácter irreductible del existir. No hay, pues, para Jaspers una ontología de la existencia. La existencia no es un nivel de "realidad"; a lo sumo, es lo que religa todos los niveles.

Tenemos, pues, en la filosofía actual diversos significados de 'existencia' que son, por un lado, distintos de los significados tradicionales y que, por otro lado, se distinguen entre sí. Esta distinción puede comprenderse sobre todo desde el ángulo de estas dos posibilidades: una interpretación de la existencia como raíz del existir, y una interpretación de ella *como* fundamento de una ontología. Algunos autores parecen participar de lasdos interpretaciones. Es el caso de Jean-Paul Sartre. Su noción del "para-sí" es a la vez (para usar el vocabulario de Heidegger) óntica y ontológica. En vista de ello, puede preguntarse si hay algún significado común en el uso actual del vocablo 'existencia' inclusive dentro de las filosofías-

latamente llamadas "existenciales". Creemos que lo hay: es el que se deriva de concebir la existencia como un modo de "ser" que no es nunca "dado", pero que tampoco es "puesto" (como afirmaría el idealismo trascendental); un modo de ser que constituye su propio ser, que se hace a sí mismo. La existencia es entonces lo que forja su propia esencia, lo que crea su propia inteligibilidad y hasta la del mundo en la cual se halla sumida. Por eso la mayor parte de los pensadores pertenecientes a la citada dirección tienden a situarse o "más allá" o "más acá" del plano lógico — que todavía había preocupado grandemente a los filósofos que siguieron la ontología "tradicional".

Los análisis anteriores son casi todos de carácter metafísico o, si se quiere, filosófico general. Hay, sin embargo, otro modo de afrontar el problema de la existencia: el análisis lógico. Nos referiremos para ello principalmente a las doctrinas de Frege y de Russell. En *Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884, § 53, Frege indica que las propiedades afirmadas de un concepto no son las características que componen el concepto. Estas características son propiedades de las cosas que caen bajo el concepto, no propiedades del concepto. Por eso el ser rectangular no es una propiedad del concepto Triángulo rectángulo. Pero la proposición según la cual no hay ningún triángulo rectángulo, equilátero y escaleno expresa una propiedad del concepto Triángulo rectángulo equilátero escaleno: le asigna 0. Partiendo de esto puede entenderse el concepto de existencia como afín o análogo al de número. Así, la afirmación de la existencia "no es otra cosa que la negación del O". Siendo, pues, la existencia una propiedad de los conceptos, el argumento ontológico resulta inadmisible. Ahora bien, Frege admite que sería erróneo concluir de todo esto que es imposible en principio deducir de un concepto, es decir, de sus características, algo que sea propiedad del concepto. No hay que ir tan lejos hasta afirmar que jamás se puede inferir de las características de un concepto la existencia o la particularidad *(Einzigkeit);* lo que sostiene Frege es que esto no ocurre del modo inmediato como atribuimos o asignamos la característica de un concepto como propiedad, a un objeto que cae bajo él. En cuanto a Russell, somete la noción de existencia a un análisis lógico de tal índole que queda reducida siempre a la noción de "algunas veces verdadero". La teoría de los objetos de Meinong había admitido entidades inexistentes, correspondientes a un universo del discurso, por medio del cual tales entidades podían ser afirmadas significativamente; el centauro, por ejemplo, no existe, pero subsiste. Russell señala, en cambio, que no podemos formar proposiciones de las cuales el sujeto sea del tipo de "la montaña de oro" o "el cuadrado redondo". Estos "entes" no poseen un ser lógico y, por lo tanto, ninguna "subsistencia" propia. "Decimos —escribe Russell— que un argumento a 'satisface' una función Φx si Φa es verdadero; esto es el mismo sentido en el cual se dice que las raíces de una ecuación 'satisfacen' la ecuación. Ahora bien, si Φx es algunas veces verdadero, podemos decir que hay x para los cuales es verdadero, o podemos decir 'argumentos que satisfacen *Φx existen'*. Esta es la significación fundamental del vocablo 'existencia'. Las otras significaciones se derivan de ella o implican una mera confusión del pensamiento" (*Introduction to Mathematical Logic*, 1919, Cap. XV). Así, podremos decir "los hombres existen" si significamos que "x es un hombre" es a veces verdadero. Pero si decimos "los hombres existen; Sócrates es un hombre; por lo tanto, Sócrates existe", no diremos nada con significación, pues "Sócrates" no es, como "hombres", meramente un argumento indeterminado para una función (VÉASE) preposicional dada. Sería como decir: "Los hombres son numerosos; Sócrates es hombre; por lo tanto, Sócrates es numeroso." De ahí que sea correcto decir "los hombres existen", pero incorrecto adscribir existencia a un particular dado * que resulta ser un hombre. Por lo tanto, la expresión "términos que satisfacen $\Phi\chi$ existen" significa *"$\Phi\chi$* es a veces verdadero", pero una expresión como *"a existe"* (en la cual α es un término que satisface $\Phi\chi$) es un simple *flatus vocis — a mere noise or shape.* Con esto se resuelven, según Russell, muchas de las dificultades tradicionales pertenecientes a la noción de existencia, dificultades debidas, al parecer, a la falta de un análisis lógico del significado de las proposiciones. La teoría de la descripción (VÉASE) está destinada, según Russell, a poner de relieve y a solucionar lógicamente tales dificultades. El problema derivaría, por lo tanto, de la transposición a una forma lógica de una simple forma gramatical compleja o, si se quiere, del empleo de un mero nombre en vez de la descripción correspondiente. Podemos, inclusive, acumular toda clase de datos acerca de un nombre; no lograremos con esto hacer que el nombre sea más que un nombre. Por eso dice Russell *(op. cit.,* Cap. XVI) que la existencia puede ser afirmada significativamente sólo de descripciones — definidas o indefinidas. Si *'a'* es un nombre, debe nombrar algo, y lo que no nombra nada no es un nombre, sino un símbolo sin significación. Algunos autores han declarado que, en todo caso, las entidades ficticias tienen alguna forma de existencia en el reino de lo ficticio — por ejemplo, en la imaginación humana, que las imagina realmente. Pero esto llevaría de nuevo a la consideración de proposiciones que no nombran nada y en las cuales el término 'existencia' carece de sentido. Ahora bien, desde el punto de vista del análisis lógico, parece evidente que, como declara L. S. Stebbing, términos como 'un centauro' y 'un león' no pertenecen al mismo tipo lógico, con la única diferencia de que el segundo existe y el primero no existe. La falla lógica consistiría entonces en considerar la proposición "los centauros son pensados" de la misma forma que "los leones son cazados". Ahora bien, la proposición "pienso en un centauro" no afirma, según dicha autora, que la propiedad de ser un centauro y la propiedad de ser pensado por mí pertenezcan a algo. Pues ser pensado no es una propiedad (en el mismo sentido en que lo es "ser cazado") a pesar de que "pienso en un centauro" y "cazo un león" tengan la misma forma verbal o gramatical. La segunda proposición no puede ser verdadera si no existen leones, pero la primera puede serlo aunque no existan centauros. La diferencia de forma lógica es, pues, de la mayor importancia. Ella nos obliga a suponer que sólo la noción de pertenencia a algo constituye

una base lógica suficiente para la predicación de las existencias. Una vez más, la existencia sólo podrá ser afirmada de descripciones, pero no de entidades. Ahora bien, tal concepción de la existencia está basada en un supuesto claro: en el del *poder* del análisis lógico para precisar el ámbito dentro del cual, por así decirlo, se da la posibilidad de las existencias. Cuando se abandona tal supuesto, el término 'existencia' no puede ya ser definido por medio de la función realizada por los operadores. Es lo que sucede precisamente con las concepciones de la existencia anteriormente mencionadas, tanto las clásicas como las propiamente "existenciales". Según Urban *(Language and Reality,* 1939, pág. 304), el supuesto último de la noción lógico-analítica de existencia es, paradójicamente, el de una concepción unívoca de la existencia. Así, mientras el análisis lógico señala que el uso tradicional del término 'existir' está afectado por ambigüedades debidas a la identificación de la forma lógica con la forma gramatical, la concepción tradicional señala a su vez que el análisis lógico está afectado por ambigüedades procedentes de un uso unívoco y no analógico de 'existencia'. Concepción "tradicional", concepción "existencia!" y concepción "lógica" de la existencia podrían ser, así, tres ideas debidas a supuestos últimos cuya dilucidación revela algunos de los problemas más fundamentales de la filosofía.

Para el problema de la relación entre la esencia y la existencia, especialmente en la filosofía medieval, véase la bibliografía del artículo ESENCIA. Véase también la bibliografía del artículo EXISTENCIALISMO, así como la de diferentes autores (Jaspers, Heidegger, Sartre, etc.) citados en el presente artículo. Sobre el concepto existencial: A. Dyroff, *Ueber den Existentialbegriff*, 1902. — Sobre naturaleza, estructura y formas de la existencia: Nicola Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, 1939. — Étienne Souriau, *Les différents modes d'Existence*, 1943. — A. Camus, B. Fondane, M. de Gandillac, É. Gilson, J. Grénier, L. Lavelle, R. Le Senne, B. Parain, A. de Waelhens, *L'Existence*, 1945. — Charles Duel Kean, *The Meaning of Existence*, 1947. — Jacques Maritain, *op. cit.* en el texto (trad. esp.: *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, 1949). — Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, 1947. — Id., íd., *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, 1949. — R. Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, 1953 (especialmente Parte II). — Cornelio Fabro, *Dell'essere all'esistente*, 1957. — Stanislas Breton, *Essence et existence*, 1962 [Initiation philosophique, 53]. — Sobre existencia cristiana: Erich Przywara, *Christliche Existenz*, 1934. — Sobre existencia y ser: H. Riefstahl, *Sein und Existenz*, 1947. — Sobre existencia y personalidad: Roberto Giordani, *L'esistenza come conquista della personalità*, 1945. — Sobre existencia y valor: Maximilian Beck, *Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins*, 2 vols., 1925. — E. Paci, *Pensiero, esistenza e valore*, 1940. — A. Sánchez Reulet, "Ser, valor y existencia", *Filosofía y Letras* (México), Nº 31 (1949). Sobre idea y existencia: Hans Heyse, *Idee und Existenz*, 1935. — Sobre existencia y realidad: O. Janssen, *Dasein und Wirklichkeit*, 1938. — Sobre existencia y trascendencia, véase el artículo TRASCENDENCIA. — Sobre el concepto de existencia en la filosofía moderna: G. Morgenstern, *Der Begriff der Existenz in der modernen Philosophie*, 1917. — A. F. Baillot, *La notion d'existence. Antiquité classique. Civilisation moderne*, 1954. — F. Grégoire, *L'attitude hégélienne devant l'existence*, 1953. — Sobre el concepto de existencia en las direcciones actuales de la filosofía existencial y de la filosofía existenciaria: W. Andersen, *Der Existenzbegriff und das existenzielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie*, 1940. — Carlos Astrada. *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, 1936. — Hans Reiner, *Phänomenologie und menschliche Existenz*, 1931. — A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, 1935 (trad. esp.: *Existencia trágica*, 1942). — E. Schott, *Die Endlichkeit des Daseins nach Martin Heidegger*, 1930. — J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, 1934. — Fr. J. Brecht, *Einführung in die Philosophie der Existenz*, 1948. — L. Pareyson, *Esistenza e persona*, 1950. — M. Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger; the Ontology of Existence*, 1954. — Sobre juicio existentencial: O. A. A. Friedrichs, *Beiträge zu einer Geschichte und Theorie des Existentialurteils*, 1906. — G. Rabeau, *Le jugement d'existence*, 1938. — Suzanne Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, 1946.

EXISTENCIAL. Véase EXISTENCIA, EXISTENCIALISMO, EXISTENCIARIO.

EXISTENCIALISMO. Se ha abusado tanto del vocablo 'existencialismo' que, como han indicado varios autores allegados a esta tendencia, ya no significa apenas nada. Se han calificado de "existencialistas", en efecto, no sólo ciertas tendencias filosóficas contemporáneas, sino muchas de las tendencias filosóficas del pasado, antiguas y modernas. Se ha dicho, por ejemplo, que los jónicos, los estoicos, los agustinianos, los empiristas y muchos otros han sido de algún modo "existencialistas". Se ha dicho también que son "existencialistas" todas las filosofías en las que se ha afirmado, o se ha dado por supuesto, el llamado "primado de la existencia (VÉASE) sobre la esencia (v.)". Por eso se ha hablado del "exietencialismo" de Santo Tomás de Aquino, por lo menos a diferencia del "esencialismo" de Avicena.

Para combatir este abuso del término 'existencialismo' hay que limitar la aplicación del vocablo a cierta época y, dentro de ello, a ciertas corrientes o actitudes filosóficas.

Desde este punto de vista el origen del existencialismo se remonta solamente a Kierkegaard (VÉASE), el cual lanzó por vez primera el grito de combate: "contra la filosofía especulativa [principalmente la de Hegel], la filosofía existencial". Con ello abogó por un "pensar existencial" en el cual el sujeto que piensa —este hombre concreto y, como diría Unamuno, "de carne y hueso"— se incluye a sí mismo en el pensar en vez de reflejar, o pretender reflejar, objetivamente la realidad. Este pensar "existencial" que da origen al "existencialismo" es muy a menudo de tipo "irracionalista" (véase IRRACIONAL, IRRACIONALÍSMO), Pero puede ser, si es menester, racionalista. En efecto, un pensador racionalista que incluyera su propio ser en su pensar, pensaría asimismo "existencialmente". Esto es, por lo demás, lo que sucedió con Sócrates, a quien Kierkegaard tenía muy presente.

Por tanto, lo primero que hace la filosofía existencial —o, mejor dicho, el hombre que piensa y vive existencialmente— es negarse a reducir su ser humano, su personalidad, a una entidad cualquiera. El hombre no puede reducirse a ser un animal racional, pero tampoco a ser un animal sociable, o un ente psíquico, o biológico. En rigor, el hombre no es ningún "ente", porque es más bien un "existente" — y, en puridad, "este

existente". El hombre no es, pues, ninguna substancia, susceptible de ser determinada objetivamente. Su ser es un constituirse a sí mismo. En el proceso de esta su autoconstitución existencial, el hombre puede engendrar el ámbito de inteligibilidad que le permitirá comprenderse a sí mismo, y a su situación con los demás y en el mundo. Para el pensar existencial, el hombre no es "conciencia" y menos aun "conciencia de la realidad": es "la realidad misma".

El existencialismo es, así, primariamente, un modo de entender la existencia en cuanto existencia humana. Se ha hablado por ello de "antropocentrismo existencial" o "existencialista". Ahora bien, partir de la existencia humana como un "existir" no significa siempre afirmar que solamente hay existencia humana. Tal afirmación no se encuentra ni en Kierkegaard ni tampoco en autores como Chestov, Berdiaex o Marcel. En otras palabras, el existencialismo a que da origen el citado "pensar existencial" no es necesariamente inmanentista. Pero aun cuando rechazan el punto de vista "antropocéntrico", los autores existencialistas —o llamados tales— reconocen que la existencia, y en particular la existencia humana, es de algún modo algo "primario". Sólo desde ella es posible, y legítimo, filosofar.

Se ha intentado a menudo definir 'existencialismo' sin que se haya encontrado una definición satisfactoria — entre otras razones, porque el existencialismo, especialmente en cuanto "actitud existencial", rehuye cualquier definición. A lo más que se ha llegado es a subrayar ciertos temas que aparecen muy a menudo en la literatura filosófica existencialista y paraexistencialista. Estos temas son, entre otros, la subjetividad, la finitud, la contingencia, la autenticidad, la "libertad necesaria", la enajenación, la situación, la decisión, la elección, el compromiso, la anticipación de sí mismo, la soledad (y también la "compañía") existencial, el estar en el mundo, el estar abocado a la muerte, el hacerse a sí mismo. Nos hemos referido a estos temas en varios artículos de la presente obra. Rozaremos asimismo algunos en este artículo al hablar luego con más detalle de varias corrientes existencialistas o consideradas tales. Se ha intentado asimismo a menudo clasificar las corrientes existencialistas. Se ha hablado en este sentido de existencialismo teológico, existencialismo cristiano, existencialismo ateo, y hasta existencialismo marxista. Se ha ensayado describir la genealogía del existencialismo contemporáneo en general y al efecto se ha traído a colación no sólo a Kierkegaard, sino también a Nietzsche, el pragmatismo, la fenomenología, etc. etc. En vista de la dificultad tanto de definir el existencialismo como de dar cuenta de sus contenidos o de clasificarlo en forma aceptable para la mayor parte de autores o historiadores de la filosofía contemporánea, presentaremos en este artículo varias clasificaciones propuestas, al hilo de las cuales se puede dar cuenta de algunas tendencias existencialistas o semi-existencialistas contemporáneas. A base de estas clasificaciones discutiremos luego algunas formas básicas de existencialismo y algunas de las reacciones suscitadas por "el movimiento existencialista" en general.

Según Emmanuel Mounier *(Introduction aux existentialismes* [1947], pág. 11), el existencialismo puede compararse a un árbol alimentado en sus raíces por Sócrates, por el estoicismo y por el agustinismo. Estas raíces producen filosofías como las de Pascal y Maine de Biran. El tronco del árbol representa a Kierkegaard. Desde el tronco se extiende una ancha copa en la cual se hallan representados, en una ramificación harto compleja, la fenomenología, Jaspers, el personalismo, Marcel, Soloviev, Chestov, Berdiaev, la teología dialéctica (sin olvidar el "judaismo trascendental" de Buber), Scheler, Lansberg, Bergson, Blondel, Laberthonnière, Nietzsche, Heidegger, J.-P. Sartre (terminal "izquierdo" del "movimiento"). Siguiendo el mismo símil se podrían incluir en esta copa el pragmatismo, Unamuno, Ortega y Gasset y otros muchos autores.

Esta clasificación de Mounier peca por exceso. Mounier califica de "existencialistas" a no pocos autores que, como Bergson, no han sido tales, y a otros que, como Heidegger y Ortega y Gasset, han rechazado legítimamente ser considerados tales. Jacques Maritain ha propuesto otra clasificación: según ella, hay por un lado un existencialismo propiamente existencial y un existencialismo meramente académico. El primero es "el existencialismo en acto vivido o ejercido". El segundo es "el existencialismo en acto significado" como máquina de ideas y aparato para confeccionar tesis. Nico-la Abbagnano ha indicado que hay diversas formas de existencialismo según el modo como se establezca la "relación" entre la existencia y el ser. Siendo fundamental en todo existencialismo la idea de que la existencia no es ser, sino relación o *rapporto* con el ser, tal relación puede ser interpretada de tres maneras. La primera se refiere al punto de partida: a la nada de la cual se supone que emerge la existencia. La segunda se refiere al punto de llegada: al ser hacia el cual "se dirige" la existencia. La tercera se refiere a la unidad del punto de partida con el de llegada: a la relación misma. En el primer caso, se define 'existencia' como 'imposibilidad de no ser nada'. En el segundo caso, se define 'existencia' como 'trascendencia' y ésta como 'imposibilidad de ser un ser'. En el tercer caso se define 'existencia' como 'posibilidad de ser la relación misma con el ser'. Abbagnano dice que el primer tipo de existencialismo es propio de Heidegger; que el segundo ha sido representado especialmente por Jaspers, y que el tercero es el del propio Abbagnano. La insistencia en la "posibilidad" excluye, según Abbagnano, retrotraer la existencia al modo de ser propio de las cosas. En efecto, la existencia puede relacionarse o no con el ser, acentuar o debilitar su *rapporto* con él. Otras clasificaciones presentadas son del tipo de la ya aludida antes: existencialismo "ateo" (Heidegger, Sartre) y existencialismo "cristiano" (Jaspers, Marcel, Lavelle). Todas estas clasificaciones ofrecen inconvenientes. Por lo pronto, se incluye en ellas con frecuencia a Heidegger. Pero si la filosofía de Heidegger es un "existencialismo", lo es sólo en el sentido de una preparación para una ontología: "sólo en este sentido *ontológico* —ha escrito Fritz Kaufmann— figura el hombre como centro de la metafísica de Heidegger" *(Philosophy and Phenomenological Research,* I [1940-1941], pág. 363). Se ha dicho por ello que una filosofía es existencialista sólo cuando se apoya en lo óntico (VÉASE), pero no cuando se apoya en lo ontológico. Es cierto que algunos críticos han declarado que Heidegger no ha podido pasar, muy a pesar suyo, del campo del "análisis

existencial" a la ontología, y que, en general, tal paso no es posible. Pero lo estimamos dudoso. Por otro lado, las clasificaciones en cuestión no tienen siempre en cuenta la diferencia entre "actitud existencial" y "pensamiento existencial". Sólo este último merece ser llamado "existencialismo". En efecto, el existencialismo no es, no debe ser, una mera "actitud" o inclusive una simple "toma de posición". El existencialismo es, o debe ser, una filosofía. Ciertos autores niegan que tal filosofía sea posible. Manifiestan que desde el momento en que se adopta una actitud existencial se excluye toda posible "racionalización" de la existencia, y que sin tal "racionalización" no es posible, o no es legítimo, hablar de filosofía. Otros autores niegan la posibilidad de tal filosofía alegando que los análisis de la existencia humana en que son pródigos los autores existencialistas son, a pesar de lo que dichos autores pretenden, de carácter empírico-psicológico y no tienen ningún carácter propiamente "existencial".

Los autores que admiten la posibilidad de una filosofía existencial no están siempre de acuerdo en las bases de tal filosofía. Según ha indicado José Gaos (Cfr. *Filosofía y Letras* [México], N° 6, pág. 260), el existencialismo más difundido sufre de una "falsa unilateralidad exclusiva de sus bases". Tal carácter negativo se debe en gran parte a que para estas filosofías el cristianismo es visto desde fuera, como un juego filosófico; se toma, por lo tanto, uno de sus extremos —Pascal, Kierkegaard, experiencias de la angustia, de la nada, etc.—, y se olvidan otros extremos —los Evangelios, el franciscanismo, etc.—, donde, en vez de la inquietud angustiada, hay una inquietud esperanzada y una serie de vivencias —amor, alegría, etc.— que el existencialismo usualmente desatiende o desestima. Como señala ya Louis Lavelle, consistiendo primariamente la existencia en emoción de existir (la cual nos proporciona un acceso al ser), tal emoción no puede ser simplemente reducida a la angustia: tiene, dice Lavelle, una fase positiva que es el *émerveillement d'exister*, es decir, el "encontrar en mí una participación en una realidad que no cesa de constituirme" (Curso en el Collège de France sobre Los *fundamentos de la metafísica*, 1945-1946). Podríamos decir inclusive que la mencionada unilateralidad es debida a un factor fundamental y realmente único: a que se insiste en que el trascender de la existencia no tiene otra finalidad que la constitución de la propia existencia. Cuando así no ocurre, la unilateralidad desaparece, y entonces todos los modos de la finitud existencial son posibilidades y condiciones, pero no el *constitutivum metaphysicum* de la existencia. Por eso se ha subrayado también que el inevitable trascender de la existencia humana se descubre en el hecho de que esta existencia no puede "vivir por sí". No todos los autores, sin embargo, están de acuerdo en el significado de esta última restricción. Algunos sostienen que si el fundamento de la existencia no es la propia existencia, entonces debe necesariamente recurrirse a Dios. Otros sostienen que basta con reconocer un reino trascendente de valores. Otros, finalmente, encuentran el fundamento de la existencia en la Naturaleza. Con ello las cuestiones acerca de la existencia vuelven a suscitar los problemas tradicionales y representan, en cierto modo, una reformulación de estos problemas.

Ha habido por lo menos tres actitudes en el pensamiento actual frente al existencialismo: la completa indiferencia; la oposición cerrada; y el esfuerzo por "superar" el existencialismo desde dentro.

La indiferencia se ha manifestado a veces mediante el simple desdén; a este efecto ha sido corriente decir que las tendencias existencialistas son o puro patetismo o puro verbalismo (o ambas cosas a un tiempo). La oposición cerrada ha partido a veces de los que en otras ocasiones han manifestado indiferencia; tal es el caso de no pocos autores de tendencia "analítica" (véase ANÁLISIS). Se ha dicho (por ejemplo, A. J. Ayer, cuando menos en una cierta fase de su pensamiento) que el existencialismo es simplemente un "abuso del verbo 'ser'". Otros filósofos hostiles al existencialismo lo han combatido desde posiciones consideradas por ellos como firmemente establecidas (como marxismo o neoescolasticismo). En cuanto a los esfuerzos por superar el existencialismo "desde dentro", se han llevado a cabo por varios existencialistas. A modo de ejemplo mencionamos a Roberto Giordani, el cual en su obra sobre el "transexistencialismo" (Cfr. *infra*, bibliografía) se ha propuesto superar no sólo el "existencialismo" de Heidegger (o "procedente de Heidegger"), sino también el derivado de la dialéctica hegeliana. Según Giordani, la dialéctica debe ser sustituida por la apodíctica, la cual va de lo negativo a lo positivo absoluto en todas las esferas: de lo material a lo espiritual a través de lo corporal; del ser al existir por el devenir; de la no-temporalidad a la eternidad por la temporalidad; de la particularidad a la personalidad por la individualidad; de lo inconsciente al estado de vigilia absoluto por la conciencia; de la exterioridad a la interioridad por la ambigüedad de ambas. Giordani pretende que su paso de lo negativo a lo positivo no puede ser equiparado a la dialéctica hegeliana, en la cual dos entidades indeterminadas (como el ser y la nada) dan origen a una entidad determinada (como el devenir).

Entre las discusiones que ha suscitado el existencialismo en las últimas décadas mencionaremos dos: una es la interpretación de esta tendencia desde el punto de vista histórico; la otra es su relación —o falta de relación— con otras filosofías contemporáneas.

En lo que toca al primer punto, las respuestas dadas han solido depender de posiciones filosóficas —y a veces político-sociales— previamente adoptadas. Así, por ejemplo, el existencialismo es interpretado por los marxistas como la filosofía de la burguesía en su estado de degeneración y descomposición; por muchos "tradicionalistas" (en el sentido de "partidarios de la tradición filosófica" y en particular de una *philosophia perennis*), como una de las más peligrosas manifestaciones del ateísmo moderno; por los racionalistas, como una explosión antirracionalista, hostil a la ciencia y a toda sana razón humana; por muchos individualistas, como una reacción saludable de la persona contra las amenazas de esclavitud suscitadas por todo género de totalitarismos. En todos estos casos, la interpretación se refiere más a la función que el existencialismo tiene, o se pretende que tenga, dentro de la sociedad contemporánea, que a los contenidos mismos de tal filosofía, a

los que nos hemos referido en el resto de este artículo.

En cuanto al segundo punto, el existencialismo sostiene relaciones muy matizadas con otras direcciones contemporáneas. Ya hemos visto antes que su tendencia a rechazar la "cosificación" de la existencia humana es compartida por otros movimientos filosóficos, inclusive por algunos que son en otros respectos declaradamente antiexistencialistas. También hay, como ha visto E. W. Beth, alguna relación entre el existencialismo y la crisis de la razón (cuando menos de la razón tradicional) que se ha manifestado en algunas de las direcciones de la lógica y de la filosofía matemática. Finalmente, no pueden negarse ciertos puntos de contacto entre el existencialismo y algunas manifestaciones del pragmatismo. Con las únicas filosofías con las que el existencialismo parece estar en completo desacuerdo es con el positivismo lógico, la filosofía analítica y direcciones afines. No obstante, una posibilidad de comunicación mutua no está excluida. Que tal comunicación choca con obstáculos, es evidente. Walter Cerf, en "Logical Positivism and Existentialism" *(Philosophy of Science,* XVIII [1951], 327-38), ha señalado que los principales son: la renuncia del positivista lógico a considerar otro "horizonte" que el del "hombre como animal racional", y la renuncia del existencialista a comprender siquiera el lenguaje analítico y científico del positivista lógico. Tales obstáculos podrían, con todo, reducirse si: (a) el existencialista abandonara su tendencia a lo irracional, evocativo y emotivo, y (b) el positivista lógico comprendiera que su análisis se basa en una previa decisión que, corno tal, es de carácter "existencial". Los dos hablan dos lenguajes distintos; para establecer una comunicación entre ellos es necesario, pues, descubrir un lenguaje "intermediario". El asunto es difícil, pero no imposible. Pues si se logra, al entender de dicho autor, averiguar cuáles son las condiciones del discurso meta-racional, el existencialista podrá modificar su lenguaje adecuándolo al del positivista lógico, y a la vez éste comprenderá que su lenguaje está, por así decirlo, encajado dentro de una meta-racionalidad. Ahora bien, es probable que ni *él* existencialista ni el positivista lógico acepten semejante entendimiento. El primero declarará seguramente o bien que el discurso meta-racional es el que él ya emplea, o bien que tal discurso tiene que someterse a supuestos que no son demostrables por medio del lenguaje científico. El segundo argüirá o bien que el discurso meta-racional carece de significación o bien que no es más que un término inapropiado para designar los instrumentos de expresión descubiertos por la semiótica. En vista de ello, parece que lo único que cabe hacer es mostrar la efectiva conjunción parcial del existencialismo y del positivismo lógico mediante la demostración de que ambos parten de supuestos comunes, de los cuales hay unos de carácter negativo —como el hecho de rehuir como principio las doctrinas tradicionales del "ser"—, y otros de carácter positivo — como la fuerte tendencia común a aceptar el fenomenismo. Probablemente sólo en el futuro podrá verse con suficiente claridad si se trata de dos movimientos completamente opuestos —hasta el punto de que sólo equívocamente puede incluirse a ambos dentro del campo de la *filosofía*—, o bien de dos distintas manifestaciones de supuestos comunes a la mayor parte de las doctrinas vivas de nuestro tiempo. Lo que parece, en todo caso, problemático es sostener que dichas doctrinas son *enteramente* peculiares de ciertos países o tipos psicológicos (por ejemplo: él positivismo lógico, de los países angosajones; el existencialismo, de Alemania o de los países latinos). Esta afirmación toma lo que sucede actualmente en filosofía por lo que ha sucedido siempre; es un caso de "presentismo" del cual no están exentos ni los existencialistas ni los positivistas lógicos. Tampoco pueden admitirse los argumentos habituales: el existencialismo es puro verbalismo y emocionalismo; el positivismo lógico es una manifestación de sequedad de espíritu. Estos últimos argumentos son más propios del lenguaje polémico que del descriptivo; es tanto más sorprendente que a ellos se hayan dejado arrastrar filósofos simpatizantes con el positivismo lógico, que se han dedicado a atacar el existencialismo a base de puros estallidos de indignación o con insistentes afirmaciones acerca del carácter superior de la ciencia. Como ha señalado A. de Waelhens en su libro sobre Heidegger, puede acusarse a este autor de muchas cosas menos de "ingenuidad" filosófica. Finalmente, es dudosa la frecuente equiparación que algunos adversarios del existencialismo hacen de esta corriente con ciertas tendencias políticas: por ejemplo, el irracionalismo totalitario. Según F. H. Heinemann, hay al respecto muchas diferencias entre los diversos filósofos, y lo que puede decirse de Heidegger no corresponde, por ejemplo, a Jaspers. Esta crítica política de las tendencias existencialistas es, por supuesto, tan errónea y, sobre todo, tan desencaminadora como la que algunos autores (por ejemplo, C. E. M. Joad) han hecho del positivismo lógico, condenado frecuente —y erróneamente— como conducente a una sociedad totalitaria.

Agreguemos que en relación con el existencialismo y, más específicamente, en relación con ciertas ideas de las varias "filosofías existenciales" a que nos hemos referido en el presente artículo, se han desarrollado ciertas corrientes psicológicas y psiquiátricas que han hecho uso de conceptos básicos existenciales, aun cuando transformándolos considerablemente en el curso del trabajo psicológico y psiquiátrico. Como ejemplo de un "movimiento existencial en psicología" citamos el de Ludwig Binswanger (VÉASE). Esta tendencia al "análisis existencial" y otras afines han sido asimismo desarrolladas por autores como V. E. von Gebsattel (nac. 1883), Eugène Minkowski (nac. 1885), F. J. Buytendijk, Erwin W. Straus, Roland Kuhn y Rollo May.

Para el llamado "psicoanálisis existencial", véase PSICOANÁLISIS.

Véase la bibliografía de los artículos ESENCIA y EXISTENCIA, así como la bibliografía de los autores principales citados en el texto del presente artículo, especialmente la de aquellos que son considerados como existencialistas o adheridos a alguna forma de la filosofía de la existencia. A continuación señalamos en orden cronológico algunas obras publicadas en los últimos tiempos acerca de la cuestión, tanto si son a favor como en contra, si son meras exposiciones o interpretaciones, si tratan el problema en general o algunos de sus aspectos; en todo caso, insistimos que deben ser completadas por las mencionadas en otras bibliografías. Arnold Gehlen,

Idealismus und Existentialphilosophie, 1933. — Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, 1936 (trad. esp.: *Kierkegaard y la filosofía existencial*, 1948). — Emilio Gouiran, "Prolegómenos a una filosofía de la existencia", I, *Sur*, Año VI, Nº 27 (1936), 73-87;; II, íd. VII, 28 (1937), 65-74; III, íd. VII, 29 (1937), 80-8. — Auguste Brunner, S. J., "Ursprung und Grundzüge der Existentialphilosophie" *Scholastik*, XIII (1938). — Karl Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers. Ein Beitrag zur Frage Existentialphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie*, 1938. — K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, 1938. — Nicola Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, 1942. — O. F. Bollnow, "Existenzphilosophie" (en *Systematische Philosophie*, ed. N. Hartmann, 1942, 3ª ed., 1947 [trad. esp.: *Filosofía de la existencia*, 1954]). — Cornelio Fabro, *Introduzione all'esistenzialismo*, 1942. — Luigi Pareyson, *Studi dell'esistenzialismo*, 1943 (en trad. esp.: *El existencialismo, espejo de la conciencia contemporánea*, 1949) — Enzo Paci, *L' esistenzialismo*, 1943. — M. Werner, *Der religiöse Gehalt der Existentialphilosophie*, 1943. — Norberto Bobbio, *L'esistenzialismo*, 1944 (trad. esp.: *El existencialismo*, 1949). — H. Lefèbvre, *L'Existentialisme*, 1946. — Roger Troisfontaines, *Existentialisme et pensée chrétienne*, 1946. — C. Fabro, J. Maritain, N. Picard, E. Toccafondi, É. Gilson *et al.*, *Esistenzialismo* (Semana de estudios de la Accademia di Santo Tommasso, 1947). — William Barrett, *What is Existentialism?*, 1947. — Emmanuel Mounier, *op. cit.* en el texto (trad. esp.: *Introducción a los existencialismos*, 1948). — Ignace Lepp, *Existence et existentialismes. Témoignage chrétien*, 1947. — Paul Foulquié, *L'Existentialisme*, 1947 (trad. esp.: *El existencialismo*, 1948). — P. Ortegat, *Intuition et religion. Le problème existentialiste*, 1947. — Jean Wahl, *Petite histoire de "l'existentialisme"*, 1947. (trad. esp.: *Breve historia del existencialismo*, 1950). — B. Pruche, *L'Existentialisme et l'acte d'être*, 1947. — Julien Benda, *Tradition de l'existentialisme ou les philosophies de la vie*, 1947. — G. Lukács, *Existentialisme ou Marxisme?* (trad. franc., 1948). — Vicente Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora*, 1948. — Guillermo de Torre, *Valoración literaria del existencialismo*, 1948.—G. A. del Monte, *Il problema della esistenza nella filosofia esistenzialistica*, 1948. — R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre*, 1948 (trad. esp.: *Las doctrinas existencialistas de K. a J. P. S.*, 1950). — Ralph Harper, *Existentialism: a Theory of Man*, 1948. — Agustín Martínez, *Información sobre el existencialismo*, 1948. — Johannes Hessen, *Existenzphilosophie*, 1948. — B. Delfgaauw, *Wat is Existentialisme?*, 1948. — Annibale Pastore, *La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo*, 1948. — Marjorie Greene, *Dreadful Freedom*, 1948; reimp. con el título: *Introduction to Existentialism*, 1959 (trad.: *El sentimiento trágico de la existencia*, 1952). — Gérard Devaux, *L'existentiel*, 1949. — Helmut Kuhn, *Encounter with Nothingness. An Essay on Existentialism*, 1949 (trad. esp.: *Encuentro con la nada*, 1953). — Joaquín Andúriz, *El existencialismo de la esperanza*, 1949. — G. Deledalle, *L'existentiel. Philosophies et littératures de l'existence*, 1949. — Roger Vernaux, *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, 1949. — Carlos Astrada, *Ser, humanismo, "existencialismo". Una aproximación a Heidegger*, 1949. — E. Castelli, G. Marcel, É. Bréhier *et al.*, *Esistenzialismo cristiano*, ed. E. Castelli, 1949. — D. Morando, *Saggio su l'esistenzialismo teologico*, 1949. — E. Castelli, A. de Waelhens, J. Gérard, J. Paumen, H. J. Pos, F. H. Heinemann, J. Segond, V. J. McGill, "L'existentialisme devant l'opinion philosophique", *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 9 (1949). — F. Battaglia, *Il problema morale nell'esistenzialismo*, 1949. — A. Amoroso Lima (Tristão d'Athayde), *O existencialismo*, 1949 (trad. esp.: *El existencialismo, filosofía de nuestro tiempo*, 1949). — U. Scarpelli, *Esistenzialismo e marxismo*, 1949. — V. Gigncrix, *La philosophie existentielle*, 1950. — E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, 1950. — H. Pfeil, *Existentialistische Philosophie*, 1950. — Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 150, 2ª ed., 1960. — L. Gabriel, *Existenzphilosophie*, 1951. — F. J. von Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, 1951 (trad. ingl. con algunos cambios: *Beyond Existentialism*, 1961). — J. S. Weiland, *Philosophy of Existence and Christianity*, 1951. — Jean Wahl, *La pensée de l'existence*, 1951. — M. T. Antonelli, F. Battaglia, C. Fabro *et al.*, *L'Esistenzialismo*, 1951 (trad. esp.: *El existencialismo*, 1958). — P. Prini, *Esistenzialismo*, 1952 (trad. esp.: *Existencialismo*, 1957). — K. F. Reinhardt, *The Existentialist Revolt*, 1952. — G. H. J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers*, 1952. — J. Lenz, *Der moderne deutsche und französische Existentialismus*, s/f. [1952] (trad. esp.: *El moderno existencialismo alemán y francés*, 1955). — L. Stefanini, *Esistenzialismo ateo et esistenzialismo teistico*, 1952. — C. Astrada, *La revolución existencialista*, 1952. — H. Knittermeyer, *Die Philosophie der Existentz. Von der Renaissance bis zur Gegenwart*, 1952. — Julián Marías, *El existencialismo en España*, 1953, reimp. en *Filosofía actual y existencialismo en España*, 1955, págs.15-49. — V. Fattone, *Introducción al existencialismo*, 1953. — íd., íd., *La existencia humana y sus filósofos*, 1953. — E. L. Allen, *Existentialism from within*, 1953. — F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, 1953 (ed. alemana, modificada: *Existenzphilosophie, lebendig or tot?*, 1954; trad. esp. de la ed. alemana: *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?*, 1956). — Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, 1954 (trad. esp.: *Las filosofías de la existencia*, 1956). — J. I. Alcorta, *El existencialismo en su aspecto ético*, 1955. — J. Ell, *Der Existenzialismus in seinem Wesen und Werden*, 1955. — Diamantino Martins, S. J., *Existencialismo*, 1955. — M. A. Virasoro, A. A. Vera, N. Pousa, A. Petroccione, A. M. Travi, C. Lambruschini, A. L. Benítez de Lambruschini, *Symposium sobre existencialismo*, s/f. [1955]. — R. Grimsley, *Existentialist Thought*, 1955 (trad. esp.: *Las filosofías de la existencia*, 1956). — John Wild, *The Challenge of Existentialism*, 1955. — William Barrett, *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, 1958. — Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 2ª ed., 1958 [1ª ed., 1949] (trad. esp.: *Crisis de la metafísica*, 1962). — Ismael Quiles, *Más allá del existencialismo*, 1959. — Calvin O. Schrag, *Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude*, 1961. — H. E. Barnes, *The Literature of Possibility: A Study in Humanistic Existentialism*, 1961. — Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J. Orcel, *Marxisme e Existentialisme. Controverse sur la dialectique*, 1962 (debate del 7-XII-1961). — Fernando Molina, *Existentialism as a Philosophy*, 1962 [sobre Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre]. — Benjamin Wolstein, *Irrational Despair: An Examination of Existential Analysis*, 1962. — Juan David García Bacca, *Existencialismo*, 1962 [Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Veracruzana, 11]. — La obra de Roberto Giordani referida en el texto es: *Il transistenzialismo*, 2 vols., 1954.

La anterior bibliografía está lejos de ser completa. Sin embargo, es más

completa (o más larga) de lo que debería ser de habernos limitado a una selección de obras adecuadas para el estudio del existencialismo o de algunos de sus principales aspectos. La razón de haber extendido la bibliografía más de lo necesario ha sido el propósito de hacer ver la abundancia de obras sobre este movimiento especialmente en el curso de ciertos años. La mera lectura de la bibliografía es, pues, ilustrativa del modo como ha sido acogido el existencialismo.

Para los lectores que deseen más completa información bibliográfica, o que deseen suplementar la anterior, mencionamos los repertorios siguientes:

R. Jolivet, *Französische Existenzphilosophie*, 1948 [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I.M. Bocheński, 9]. — *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 9 (1949), especialmente detallada sobre el existencialismo en Italia (págs. 349-59). — V. R. Yanitelli, S. J., "A Bibliographical Introduction to Existentialism", *The Modern Schoolman*, XXVI (1949), 345-63. — K. Douglas, *A Critical Bibliography of Existentialism (The Paris School)*, 1950 [especialmente detallada para J.-P. Sartre hasta la mencionada fecha]. — F. O. Bollnow, *Deutsche Existenzphilosophie*, 1953 [Bibliographische Einführungen, etc., 23]. — Emilio Oggiani, *L'esistenzialismo: introduzione storica e critica allo studio della filosofia esistenzialistica (I. Questioni generali, bibliografia)*, 1956. — A. Burton y D. T. Lunde, *Bibliographic Sources of Existential Thought* [mimeog., s/a. (1961), San José, California].

EXISTENCIARIO. Siguiendo a José Gaos (en su version de *Sein und Zeit*, de Heidegger: *El Ser y el Tiempo*, 1951), traducimos por 'existenciario' el término *existenzial* que Heidegger usa para referirse a la estructura ontológica de la Existencia (VÉASE). El conjunto de las estructuras ontológicas de la Existencia se llamará entonces la *existenciariedad (Existenzialität)*, de modo que lo que se llama usualmente *analítica existencial*, por la cual se accede a la pregunta por el sentido del ser, tal como Heidegger la entiende, será, en rigor, una *analítica existenciaria*. El término 'existencial' traducirá, en cambio, el vocablo *existenziell* mediante el cual se hace referencia a la constitución óntica de la Existencia. De ahí que pueda entonces resultar clara la distinción entre la *Existenzialphilosophie*, o filosofía existenciaria, y la *Existenzphilosophie* o *existenzielle Philosophie*, filosofía existencial o existencialismo (VÉASE). La primera es la desarrollada explícitamente por Heidegger o por autores como Gabriel Marcel (prescindiendo aquí de su posibilidad última); la segunda es la propia del pensamiento filosófico de Kierkegaard, de Jaspers y hasta de Jean-Paul Sartre. Ahora bien, el vocablo 'existenciario' significa también, en su uso substantivo, un elemento constitutivo del ser de la Existencia *(Dasein)* (véase DASEIN, EXISTENCIA). Por eso Heidegger llama a los caracteres del ser de la Existencia los existenciarios. Éstos se distinguen de un modo riguroso de las determinaciones del ser del ente no *daseinförmige* (que no tiene la estructura de la Existencia en tanto que *Dasein)*, es decir, de lo que tradicionalmente se llaman categorías (VÉASE). El uso ontológico y primario de este término como "acusación" se reproduce en el caso de los existenciarios, pero mientras las categorías "acusan" el *qué* del ente y lo dejan ver en su *existentia* o presencia *(Vorhandenheit)*, los existenciarios acusan el *quién* del ente, su existencia en sentido propio (*Existenz)*. Los existenciarios, en tanto que hilos conductores de la analítica de la Existencia *(Dasein)* son diversos y aparecen en tanto que son mostrados primariamente en el estar-en-el-mundo *(in-der-Welt-sein)*, en el cuidado (VÉASE), etc. Ejemplo de un modo de ver existenciario es el "estar-en" que caracteriza a la Existencia a diferencia del "estar en" que se revela en la posición de unos objetos dentro del espacio. Lo cual no significa que se le niegue a la Existencia la espacialidad, sino que se interpreta a ésta como "especialidad existenciaria". Pueden considerarse asimismo como elementos existenciarios constitutivos de la Existencia la comprensión del existir, el habla y aun el propio "ser anónimo" *(das Man)*, el cual, no por ser una manifestación "inauténtica", deja de ser real.

En su obra *Philosophische Anthropologie* (1957) Hans-Eduard Hengstenberg habla de cinco *Existentialien* ("existenciales", pero muy semejantes a los "existenciarios" heideggerianos): el existir (*existieren* o modo de *in-der-Welt-sein* de la existencia humana; la presencia o actualidad (*Gegenwärtigkeit)* histórica; la expresión *(Ausdruck)* en cuanto expresión de la personalidad y comunicación de esta expresión a otras personalidades; la "significación" *(Sinnhaftigkeit)* o acción sobre los significados y la libertad *(Freiheit)* del espíritu *(Geist)*.

EXOTÉRICO. Véase ESOTÉRICO.

EXPERIENCIA. El término 'experiencia' se usa en varios sentidos: (1) La aprehensión por un sujeto de una realidad, una forma de ser, un modo de hacer, una manera de vivir, etc. La experiencia es entonces un modo de conocer algo inmediatamente antes de todo juicio formulado sobre lo aprehendido. (2) La aprehensión sensible de la realidad externa. Se dice entonces que tal realidad se da por medio de la experiencia, también por lo común antes de toda reflexión — y, como diría Husserl, pre-predicativamente. (3) La enseñanza adquirida con la práctica. Se habla entonces de la experiencia en un oficio y, en general, de la experiencia de la vida. (4) La confirmación de los juicios sobre la realidad por medio de una verificación, por lo usual sensible, de esta realidad. Se dice entonces que un juicio sobre la realidad es confirmable, o verificable, por medio de la experiencia. (5) El hecho de soportar o "sufrir" algo, como cuando se dice que se experimenta un dolor, una alegría, etc. En este último caso la experiencia aparece como un "hecho interno".

La multiplicidad de sentidos del término 'experiencia' hace difícil examinar su concepto a menos de enzarzarse en enojosas precisiones. Por otro lado, aunque hay algo de común en todos los sentidos de nuestro vocablo —el hecho de que se trate siempre de una aprehensión inmediata por un sujeto de algo que se supone "dado"—, ello es demasiado vago para servir de punto de partida de un análisis. En vista de estas dificultades, seguiremos el procedimiento siguiente: describir varios sentidos capitales del vocablo 'experiencia' a través de la historia de la filosofía, y subrayar en cada caso por lo menos uno de dos sentidos primordiales: (a) la experiencia como confirmación, o posibilidad de confirmación, empírica (y con frecuencia sensible) de datos, y (b) la experiencia como hecho de vivir algo dado anteriormente a toda reflexión o pre-

dicación. En cada uno de estos casos se puede destacar el carácter "externo" o "interno" de la experiencia, aunque es frecuente —si bien no exclusivo— que el primero corresponda más bien al sentido (a) y el segundo al sentido (b). En algunos casos, la noción de experiencia ha sido usada como concepto fundamental metafísico o como concepto previo a todos los otros. Nos referiremos a este punto al presentar varias de las doctrinas actuales sobre la experiencia.

La distinción platónica entre el mundo sensible y el mundo inteligible equivale en parte a la distinción entre experiencia y razón. La experiencia aparece en este caso como conocimiento de lo cambiante — por lo tanto, como una "opinión" más que como un conocimiento propiamente dicho. Es cierto que Platón, especialmente en lo que tiene de más socrático, no descuida la experiencia como la "práctica" (por lo menos "práctica intelectual") necesaria con el fin de poder formular conceptos y alcanzar el reino de las ideas. Pero la experiencia no tiene en ningún caso el carácter preciso e inteligible de las ideas. En Aristóteles, la experiencia queda mejor integrada dentro de la estructura del conocimiento. La experiencia, εμπειρία , es algo que poseen todos los seres vivientes. La experiencia es necesaria, pero no suficiente; a ella se sobreponen el arte, τέχνη, y el razonamiento, λογιςμος *(Met.,* A. 1, 981 b 27). La experiencia surge de la multiplicidad numérica de recuerdos (An. *post.,* II 19, 100 a 5); la persistencia de las mismas impresiones es el tejido de la experiencia a base del cual se forma la noción, esto es, lo universal. La experiencia es, pues, para Aristóteles, la aprehensión de lo singular. Sin esta aprehensión previa no habría posibilidad de ciencia. Además, sólo la experiencia puede proporcionar los principios pertenecientes a cada ciencia; hay que observar primero los fenómenos y ver qué son con el fin de proceder luego a demostraciones (An. *pr.,* I 30, 46 a 17 sigs.). Pero la ciencia propiamente dicha lo es sólo de lo universal; lo particular constituye el "material" y los ejemplos. Hay "arte" sólo cuando de una multitud de nociones de carácter experimental se desprende un juicio universal *(Met.,* A 1, 981 a 6). La experiencia en sentido aristotélico tiene, pues, los sentidos (2) y (4), el sentido (a) y una parte del sentido (b), pero el Estagirita se refiere también a la experiencia, y destaca su importancia, cuando habla de la práctica y manifiesta que en ciertos asuntos, como en la dirección y administración de las cosas del Estado, la habilidad y la experiencia son extremadamente importantes; los hombres de Estado practican su arte por experiencia más bien que por medio del pensamiento *(Eth. Nic.,* X 9, 1181 a 1 sigs.).

EXP

En muchos autores medievales la *experiencia* tiene varios sentidos, pero dos de ellos predominan: la experiencia como amplio y extenso conocimiento de casos, que da lugar a ciertas reglas y a ciertos conocimientos generales, y la experiencia como aprehensión inmediata de procesos "internos". El primer sentido puede calificarse de "científico"; el segundo, de "psicológico" y también de "personal". En el primer caso la experiencia es, como en Aristóteles, el punto de partida del conocimiento del mundo exterior. En el segundo caso puede ser punto de partida del conocimiento del mundo "interior" (e íntimo), pero también base para la aprehensión de ciertas "evidencias" de carácter no natural. Así, la *experiencia* puede designar la vivencia interna de la vida de la fe y, en último término, de la vida mística. La doctrina de la iluminación divina, de raigambre agustiniana, subraya este último tipo de experiencia, más fundamental que ningún otro. Por otro lado, en lo que toca a los objetos naturales, se distingue entre una experiencia vulgar y una experiencia propiamente "científica", la cual es considerada como una "experiencia organizada".

Las concepciones sobre la experiencia en la época moderna son tan numerosas que no hay más remedio que confinarse a algunas de las más influyentes. Debe hacerse constar al respecto que la insistencia en la experiencia, que se considera como típica en la época moderna, se halla asimismo en no pocos autores medievales. Podemos citar al respecto a Rogelio Bacon; este autor usó con frecuencia el vocablo *experientia,* pero se debate todavía su significado. En no poca medida Rogelio Bacon entendía la *experientia* como aprehensión de cosas singulares, pero a la vez admitía la

EXP

experiencia como una iluminación interior (véase BACON [ROGELIO], *ad finem;* también obra de R. Cartón mencionada en bibliografía del citado artículo). Ahora bien, la noción de experiencia que predominó durante los primeros siglos modernos fue la experiencia en cuanto *a sensu oritur,* u originada en los sentidos, como había ya afirmado Santo Tomás *(S. theol.,* I q. LXVI 1 ob 5), siguiendo a Aristóteles. Entre los autores modernos que más insistieron en la necesidad de atenerse a la experiencia no sólo como punto de partida del conocimiento, sino como fundamento último del conocimiento se halla Francis Bacon. Entre los muchos pasajes de este autor que se refieren al asunto destacamos los que figuran en Novum *Organon, I, L*xx, I, Lxxiv y I, Lxxxii. En el primero dice Bacon que "la mejor demostración hasta ahora consiste en la experiencia, siempre que no vaya más allá del experimento efectivo. En el segundo señala que las "artes mecánicas" se fundan "en la naturaleza y la luz de la experiencia". En el tercero, que hay una simple experiencia (la "experiencia vulgar") que tiene lugar por accidente, y una "experiencia buscada" (la "experiencia científica"). Según Bacon, "el verdadero método de la experiencia. .. enciende ante todo la vela, y luego por medio de ella muestra el camino". La ciencia se basa en experiencia, pero en una experiencia ordenada. Bacon subraya la importancia de la experimentación (de los "experimentos") como "experiencia ordenada" y distingue entre *experimenta lucifera y experimenta fructifera (ibid.,* I, xcix). Bacon se refiere a la experiencia y a los métodos que deben adoptarse para hacer descubrimientos en muchos otros pasajes de esta y otras obras suyas; en verdad, la noción de experiencia parece ser la central en este autor. Lo es también en gran parte en todos los autores llamados "empiristas", aunque no siempre se obtiene gran claridad en ellos respecto al significado del término 'experiencia'. Por lo común, se trata de la aprehensión intuitiva de cosas singulares, de fenómenos singulares — o, en general, de "datos" de los sentidos. En todo caso, la experiencia constituye para los filósofos empiristas la condición y el límite de todo conocimiento merecedor de este nombre.

Los filósofos llamados "racionalis-

tas" no desdeñan, como a veces se supone, la experiencia, pero estiman que se trata de un acceso a la realidad confuso y, como agregaría Spinoza, "mutilado" *(Eth.,* II 40 schol. 2). La experiencia es entendida aquí casi siempre como "experiencia vaga". Para Leibniz, la experiencia da sólo proposiciones contingentes; las verdades eternas solamente pueden adquirirse por medio de la razón. Siguiendo a Leibniz era común (en Wolff y otros autores) concebir la experiencia como conocimiento confuso, aun cuando se estimara que era necesario (por lo menos psicológicamente) como punto de partida.

La noción de experiencia desempeña un papel fundamental en la teoría kantiana del conocimiento. Kant admite, con los empiristas, que la experiencia constituye el punto de partida del conocimiento. Pero esto quiere decir sólo que el conocimiento comienza con la experiencia, no que procede de ella (es decir, obtiene su validez mediante la experiencia). Pero esto dice todavía muy poco acerca de la idea kantiana de la experiencia. Esta idea es sumamente compleja; además, se hallan en Kant (aun confinándonos a su epistemología) muy diversas referencias a la noción de experiencia. Baste aquí consignar que la experiencia aparece en Kant como el área dentro de la cual se hace posible el conocimiento. Según Kant, no es posible conocer nada que no se halle dentro de la "experiencia posible". Como el conocimiento, además, es conocimiento del mundo de la apariencia (VÉASE) —en el sentido kantiano de este término—, la noción de experiencia se halla íntimamente ligada a la noción de apariencia. La crítica de la razón tiene justamente por objeto examinar las condiciones de la posibilidad de la experiencia — las cuales son idénticas a las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia (K.r.V., A 111). El examen de las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia *(ibid.,* A 94 / B 126) determina de qué modo pueden formularse juicios universales y necesarios sobre la realidad (como apariencia). De este modo pueden formularse juicios empíricos *(Erfahnmgsurteile),* esto es, juicios válidos. Kant habla asimismo de experiencia interna *(innere Erfahrung) y* señala que mi existencia en el tiempo es consciente mediante tal experiencia. Con respecto a las llamadas "analogías de la experiencia" en Kant, véase ANALOGÍA.

Los idealistas alemanes (Fichte, Hegel) trataron extensamente de la cuestión de la experiencia. Apoyándose en Kant (o alegando que se apoyaban en él), los idealistas estimaron que la tarea de la filosofía es dar razón de toda experiencia, o, si se quiere, dar razón del fundamento de toda experiencia. Según Fichte *(Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* [1797]; trad. esp.: *Primera [y Segunda] Introducción a la teoría de la ciencia* [1934], "el filósofo puede abstraer, es decir, separar mediante la libertad del pensar lo unido en la experiencia. En la experiencia están inseparablemente unidas *la cosa,* aquello que debe estar determinado independientemente de nuestra libertad y por lo que debe dirigirse nuestro conocimiento, y *la inteligencia,* que es la que debe conocer. El filósofo puede abstraer de una de las dos — y entonces ha abstraído de la experiencia y se ha elevado sobre ella. Si abstrae de la primera, obtiene una inteligencia en sí, es decir, abstraída de su relación con la experiencia; si abstrae de la última, obtiene una cosa en sí, es decir, abstraída de que se presente en la experiencia; una u otra como fundamento explicativo de la experiencia. El primer proceder se llama *idealismo;* el segundo, *dogmatismo".* Hay, pues, dos modos de dar razón de la experiencia; adoptar uno de ellos es *decidirse por* uno de ellos, con una forma de decisión muy similar a la decisión (VÉASE) existencial. El filósofo que prefiere la libertad a la necesidad se decide en favor del modo de dar razón de la experiencia que se llama "idealismo". En la *Darstellung der Wissenschaftslehre* [1801] (trad. esp. parcial: *El concepto de la teoría de la ciencia* [1949]) Fichte habla de la "experiencia" (asimismo llamada "percepción") como "conciencia de lo particular". Esta experiencia no constituye el saber, el cual "descansa y consiste únicamente en la intuición" ("intuición intelectual" o "saber absoluto"). El saber propiamente dicho no es, pues, experiencia, sino saber del fundamento de toda experiencia y, en último término, saber del saber. Hegel habla más bien de la "experiencia de la conciencia" que de la "conciencia de la experiencia". En efecto, una vez eliminada la cosa en sí, la "ciencia" *(Wissenschaft)* es primariamente "ciencia de la experiencia de la conciencia". La experiencia es para Hegel "un movimiento dialéctico" que conduce la conciencia hacia sí misma, explicitándose a sí misma como objeto propio (Cfr. *Phänomenologie des Geistes;* Glöckner, 2:36, págs. 37 y sigs.). El contenido de la conciencia es lo real; y la más inmediata conciencia de tal contenido es justamente la experiencia. Pero la filosofía no se limita en Hegel a ser una ciencia de la experiencia. En rigor, Hegel suprimió la expresión 'ciencia de la experiencia de la conciencia' para sustituirla por la expresión 'ciencia de la fenomenología del Espíritu', y luego 'fenomenología del Espíritu'. Tal cambio puede ser debido, como apunta Heidegger (op. *cit. infra),* a que Hegel quería indicar (con el nuevo título) que se refería únicamente a "la conversación entre la conciencia natural y el saber absoluto". En todo caso, la "ciencia de la experiencia de la conciencia" como "fenomenología del Espíritu" es sólo el umbral de la "ciencia total" en la cual la filosofía es presentada como "lógica", esto es, como "filosofía especulativa". La experiencia es para Hegel el modo como aparece el Ser en tanto que se da a la conciencia y se constituye por medio de ésta. La noción de experiencia no es, pues, aquí ni experiencia interior "subjetiva" ni tampoco experiencia exterior "objetiva", sino *experiencia absoluta.*

Durante gran parte del siglo XIX se ha entendido el vocablo 'experiencia' en varios sentidos, de los cuales destacamos los siguientes: (a) La experiencia como "sentimiento inmediato"; éste puede entenderse como "experiencia interna" o "subjetiva", o como "experiencia inmediata" en tanto que primera fase en la constitución del saber total (Bradley). (b) La experiencia como aprehensión sensible de los datos "naturales", (c) La experiencia como aprehensión directa de "datos inmediatos", (d) La experiencia como general "experiencia de la vida". Durante el mismo siglo comenzó a estudiarse el problema de si hay diversas formas de experiencia correspondientes a diversos "objetos" o "modos de ser" de lo real. Algunos autores se dispusieron a desarrollar filosofías que tuvieran en cuenta cada vez más

amplias "formas de experiencia". Uno de estos autores (Dilthey) intentó desarrollar una filosofía que tuviese en cuenta toda la experiencia y que fuese, por tanto, una "filosofía de *la* realidad", pero sin supuestos metafísicos de ninguna especie y, en consecuencia, en forma muy distinta de la característica de los idealistas alemanes. La metafísica aparece entonces simplemente como una de las posibles maneras de aprehender y organizar la experiencia. Otros autores se interesaron por examinar la naturaleza y propiedades de cada una de las formas básicas de experiencia. En el siglo xx se ha reavivado, y refinado, el interés por este último tipo de examen. Se ha clasificado la experiencia en varios tipos: experiencia sensible, experiencia natural, experiencia científica, experiencia religiosa, experiencia artística, experiencia fenomenológica, experiencia metafísica, etc. etc. Se ha intentado averiguar si hay algún tipo de experiencia que sea previo a todos los demás. Se ha examinado si hay una experiencia filosófica distinta de cualquier otra forma de experiencia. Nos referiremos brevemente a estas dos últimas cuestiones.

Al suponer que hay "datos inmediatos de la conciencia" Bergson aceptó la posibilidad de una experiencia de lo inmediatamente dado". Esta experiencia primaria es la "intuición". Es una experiencia análoga a lo que se había llamado anteriormente la "experiencia interna", pero no es solamente experiencia de sí, sino también de cuanto es dado sin mediación. Aunque Bergson no usa con frecuencia la noción de experiencia, su idea de la intuición equivale a una forma —la forma básica— de la experiencia. Husserl admite asimismo una experiencia primaria, anterior a la experiencia del mundo natural: es la experiencia fenomenológica. Hay, en todo caso, según Husserl, una "experiencia pre-predicativa", que en ocasiones ha identificado con el hecho de ser dados con evidencia los objetos individuales *(Erfahrung und Urteil, § 6*). Pero ninguna experiencia es aislada; toda experiencia se halla, por así decirlo, alojada en un "horizonte de experiencia". Los modos de la experiencia pueden ser entendidos en relación con los diversos horizontes de la experiencia.

Las ideas anteriores sobre la experiencia son en algunos respectos importantes similares a la noción de experiencia elaborada por algunos autores que han considerado la experiencia como la base de toda ulterior reflexión filosófica. Todo saber se funda, según estos autores, en un mundo previo de experiencias *vividas.* A este respecto puede mencionarse a Gabriel Marcel, especialmente en las ideas propuestas en una comunicación titulada "L'idée de niveau d'expérience et sa portée métaphysique" (diciembre de 1955). Las ideas de Marcel han sido elaboradas por Henry G. Bugbee en su libro *The Inward Moming. A Philosophical Exploration in Journal Form* (1958). La filosofía de Marcel y Bugbee puedé inclusive calificarse de "experiencialista". También insisten en la importancia de la experiencia los filósofos que siguen la tradición agustiniana (por ejemplo, Johannes Hessen), los que continúan las ideas de Dilthey (véase *supra) y* los que consideran que la filosofía es, en último término, el "recubrimiento" conceptual de experiencias.

Entre los pensadores de lengua inglesa han insistido sobre el carácter decisivo de la experiencia William James y John Dewey. James hace de la experiencia (en cuanto "experiencia abierta") el fundamento de todo saber (y de toda acción). El estar abierto a la experiencia hace posible, según James, evitar el universo "dado" preferido de los filósofos racionalistas. La atención a la experiencia garantiza la atención constante a la realidad. Dewey ha tomado la noción de experiencia como el punto central alrededor del cual gira el debate entre "la vieja filosofía" y la "nueva filosofía". Según Dewey, los contrastes más destacados entre la descripción ortodoxa de la noción de experiencia y la que corresponde a las condiciones actuales son los siguientes: (1) En la concepción ortodoxa, la experiencia es considerada meramente como un asunto de conocimiento, en tanto que ahora aparece como una relación entre el ser vivo y su contorno físico y social; (2) en la acepción tradicional la experiencia es, cuando menos de un modo primario, una cosa física, empapada de subjetividad, en tanto que la experiencia designa ahora un mundo auténticamente objetivo del que forman parte las acciones y sufrimientos de los hombres y que experimenta modificaciones por virtud de su reacción; (3) en la acepción tradicional sólo el pasado cuenta, de modo que la esencia de la experiencia es, en última instancia, la referencia a lo precedente, y el empirismo es concebido como vinculación a lo que ha sido o es dado, en tanto que la experiencia en su forma vital es experimental y representa un esfuerzo para cambiar lo dado, una proyección hacia lo desconocido, un marchar hacia el futuro; (4) la tradición empírica está sometida al particularismo, en tanto que la actual acepción de la experiencia tiene en cuenta las conexiones y continuidades; (5) en la acepción tradicional existe una antítesis entre experiencia y pensamiento, al revés de lo que ocurre en la nueva noción de experiencia, donde no hay experiencia consciente sin inferencia y la reflexión es innata y constante ("The Need for a Recovery in Philosophy", en el volumen colectivo: *Creative Intelligence,* 1917).

Una de las cuestiones que se han debatido más a menudo en relación con la noción de experiencia es si hay o no una experiencia filosófica propia, distinta de las demás, y usualmente precediendo las demás. Según Ferdinand Alquié *(L'expérience,* 1957, 2a ed., 1961), no hay experiencia propiamente filosófica; el filósofo debe reflexionar críticamente sobre todos los tipos de experiencia (sensible, intelectual; moral, estética; física, religiosa, mística, metafísica) sin intentar unificarlas arbitrariamente en un sistema conceptual. La experiencia es para Alquié por lo pronto sólo el elemento de "receptividad pasiva" que se encuentra en todas nuestras experiencias. Por eso se puede "otorgar al término 'experiencia' un sentido exacto y declarar que un hecho, una sensación, una idea, una verdad son dadas por la experiencia cuando son objeto de una comprobación pura con exclusión de toda fabricación, de toda operación y de toda construcción del espíritu" *(op. cit.,* pág. 4). Pero como la noción de experiencia que resulta de esta definición es demasiado amplia, es menester concretarla con una o varias de las formas conocidas de experiencia, a través de las cuales se revela que "si se puede hablar de una unidad de la experiencia, esta unidad solamente puede aparecer como abstracta" *(ibid.,* pág. 97). En las expe-

riencias efectivas se manifiestan los elementos de separación y de dualidad (la oposición entre lo dado y las exigencias de la razón en la experiencia sensible; la contraposición entre el deber y nuestras tendencias en la experiencia moral; la dualidad entre lo imaginario y lo real en la experiencia estética, y una dualidad fundamental —la de la conciencia y el ser— en la esfera metafísica). Los positivistas no admiten tampoco —aunque por razones distintas de las formuladas por Alquié— que haya una experiencia propiamente filosófica. Cuando hablan de experiencia la entienden únicamente como "posibilidad de comprobación (objetiva, esto es, en la realidad) de los juicios. Otros filósofos, en cambio, estiman que si no hay una experiencia filosófica propia, la filosofía no tiene ninguna razón de ser.

El concepto de experiencia es uno de los más vagos e imprecisos. En algunas ocasiones no es menester aclararlo, porque lo que se quiere dar a entender con el término 'experiencia' es suficientemente comprensible. Así, por ejemplo, cuando Gilson mantiene que hay una "unidad en la experiencia filosófica", lo que quiere decir simplemente es que la historia del pensamiento filosófico se halla dentro de un ámbito de experiencias comunes a todos los filósofos, y estas experiencias son expresadas por medio de intereses comunes, problemas comunes, etc. Tampoco es menester aclarar demasiado el concepto de experiencia cuando se discute, por ejemplo, si la geometría se basa o no en la experiencia. En muchos casos, sin embargo, es necesario precisar lo que el filósofo entiende por experiencia. Algunos filósofos han precisado el concepto por medio de cierta interpretación de la experiencia (así ocurre, por ejemplo, con el concepto de "experiencia pura" en el sentido de Avenarius [v.], de William James; o con el concepto de "sensibilidad" en el sentido de Whitehead; o con la idea de experiencia como experimentación en sentido amplio, en el sentido de Antonio Aliotta). Otros filósofos, por desgracia, no han proporcionado claridad sobre la noción de experiencia, a pesar de haberla usado abundantemente. Tampoco queda claro en la mayor parte de los casos qué se entiende por experiencia cuando se habla de experienda moral, metafísica, religiosa, etc. La ausencia de claridad en el concepto obedece a que con frecuencia no se sabe si se está hablando de experiencia natural, objetiva o "externa" o de "experiencia interna", y tampoco se sabe si la experiencia se refiere a entes individuales, a modo de la realidad, a la realidad como tal e inmediatamente dada, etc. etc. Conviene, pues, indicar siempre de qué clase de experiencia se trata, y en particular si se trata de experiencia externa o interna, de experiencia pura (caso de admitirse su posibilidad) o no pura, de experiencia total o de experiencia particular. Una forma de experiencia de que han hablado algunos filósofos y psicólogos es la llamada "experiencia de la vida". Según Spranger *(op. cit. infra),* esta experiencia es "un modo de *confrontación* con el material de la vida, en el que siempre está implicada una concreta identidad". La experiencia en cuestión "está relacionada siempre con quien la tiene y enuncia algo acerca de él" *(op. cit.,* pág. 23). La experiencia de la vida "no brota de los meros objetos del aprender, sino que su punto de aparición se halla precisamente en la conjunción del sujeto vivo con el mundo del noyó" (pág. 33). La experiencia de la vida, finalmente, no es registro de contenidos, sino valoración de contenidos (pág. 35). Según Julián Marías, "la experiencia de la vida es un saber superior, que puede ponerse al lado de los más altos y radicales" *(op. cit. infra,* pág. 10). Es una experiencia que, caso de ser presentada verbalmente, es objeto de narración y no de explicación *(ibid.,* 113-4). Es una experiencia que se hace en soledad, pero "retirándose de la *convivencia".* Es una experiencia en un contexto — y en una "historia". Es una experiencia "sistemática" — por cuanto "la vida humana es sistema". "La experiencia de la vida es. . . la forma no teórica de la razón vital, cuando se aplica a la totalidad de lo real, y no a las cosas" *(ibid.,* pág. 133). Según Aranguren (misma obra *infra),* hay algo común a la experiencia de la vida y a la sabiduría: el ser vividas ambas "desde dentro". Pero experiencia de la vida y sabiduría no son estrictamente sinónimas: sólo lo son la experiencia de la vida y la sabiduría de la vida *(ibid.,* págs. 30-1). Puede estimarse que la experiencia de la vida tiene grados; en este caso la prudencia es el primero o más bajo y la sabiduría el más alto. La experiencia de la vida se adquiere viviendo, pero ello no quiere decir que sea una serie inconexa de experiencias: "la experiencia de la vida tiene carácter *unitario' (ibid.,* pág. 35).

Para textos clásicos hasta Hegel, ver *supra.* — Sobre el concepto de experiencia en sentido empiriocriticista : Richard Avenarais, *Kritik der reinen Erfahrung,* 2 vols., 1888-1890. — Joseph Petzoldt, *Einfühmng in die Philosophie der reinen Erfahrung,* 2 vols., 1899-1904. — En sentido pragmatista e instrumentalista: H. Reverdin, *La notion d'expérience d'après William James,* 1913. — John Dewey, *Experience and Nature,* 1925, nueva ed., 1929 (trad. esp.: *La experiencia y la Naturaleza,* 1948). — R. D. Mack, *The Appeal to Immédiate Expérience: Philosophie Method in Bradley, Whitehead, and Dewey,* 1945. — En sentido idealista: J. B. Baillie, *The Idealistic Construction of Experience,* 1906. — R. D. Mack, *op. cit. supra.* — En sentido metafísico-realista: S. H. Hodgson, *The Metaphysics of Experience,* 4 vols., 1898. — En sentido lógico-científico: Hans Reichenbach, *Experience and Prediction,* 1938. — En sentido fenomenológico: E. Husserl, *op. cit. supra.* — A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles,* 1961, especialmente págs. 1-40. — Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprüinglichen Erfahrung,* 1962. — Sobre experiencia cotidiana: Eino Kaila, *Die perzeptuellen und konzeptuellen Komponenten der Alltagserfahrung,* 1962 [Acta Philosophica Fennica, fase. 13]. — Sobre experiencia de la vida: E. Spranger, *La experiencia de la vida* (trad. esp., 1949 [incluye otros escritos del mismo autor], — J. Marías, P. Laín Entralgo, Azorín, J. L. L. Aranguren, R. Menéndez-Pidal, *Experiencia de la vida* 1960, especialmente J. L. L. Aranguren [págs. 21-46] y J. Marías [págs. 101-33]. — Sobre experiencia y pensamiento: Johannes Volkelt, *Erfahrung und Denken,* 1886. — Cleto Carbonara, *Pensiero ed esperienza,* 1957. — Sobre experiencia e instinto: C. Lloyd Morgan, *Instinct and Experience,* 1912. — Sobre experiencia y razón: W. H. Walsh, *Reason and Experience,* 1947. — Sobre experiencia y substancia: D. H. Parker, *Experience and Substance,* 1941. — Sobre la experiencia y la filosofía: Augusto Guzzo, *L'esperienza e la filosofía,* 1942. — Sobre experiencia interna: Adolf Phalen, *Beitrag zur Klärung der Begriffs*

der inneren Erfahrung, 1913. — Experiencia en el conocimiento físico: Herbert Feigl, *Theorie und Erfahrung in der Physik*, 1929. — Bertrand Russell, *Physics and Experience*. 1943. — Con frecuencia el problema de la experiencia en el conocimiento físico es relacionado con la cuestión de la naturaleza y límites de la experimentación. Pertinentes al respecto son las siguientes obras: Hugo Dingler, *Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte*, 1928. — André Lalande, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, 1929 (trad. esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación*, 1945. — Antonio Aliotta, *L'esperimento nella scienza, nella filosofia, nella religione*, 1936. — Edgar Wind, *Das Experiment un die Metaphysik. Die Bedeutung der Antinomien für den Kritizismus*, 1934. — Max Born, *Experiment and Theory in Physics*, 1944. — Sobre la relación entre experiencia y deducción: H. Labastida, *Experiencia y deducción*, 1955. — Sobre la naturaleza y formas de la experiencia: Robert Lenoble, *Essai sur la notion d'expérience*, 1943. — C. D. Burns, *The Horizon of Experience*, 1934. — Erminio Troilo, *Le forme dell'esperienza*, 1934. — M. D. Oakeshott, *Experience and Its Modes*, 1933. — Eugen Pink, *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, 1949. — B. A. Farrell, "Experience", *Mind*, N. S. LIX (1950), 170-98. — Aldo Visalberghi, *Esperienza e valutazione*, 1958. — Erminio Rizzi, *L'esperienza e la sua possibilità*, 1958. — Alan Pasch, *Experience and the Analytic*, 1958 (véase, además, bibliografía de ANALÍTICO Y SINTÉTICO). — Experiencia y acción: Rudolf Zocher, *Tatwelt und Erfahrungswissen. Eine Voruntersuchung zur Philosophie der Wirklichkeit und der empirischen Wissenschaften*, 1948. — Experiencia filosófica: É. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, 1937 (trad. esp.: *La unidad de la experiencia filosófica*, 1960) [especialmente sobre la "unidad de la experiencia filosófica a través de la diversidad de los sistemas"]. — Ferdinand Alquié, *op. cit., supra*. — Bosquejos de filosofías de la experiencia o basadas en la noción de experiencia: Gustavo Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, I, 1938. — Archibald A. Bowman, *A Sacramental Universe; being a Study in the Metaphysics of Experience*, 1939. — A. Guzzo, *La filosofia e l'esperienza*, 1943; reimp., 1963. — André Darbon, *Une philosophie de l'expérience*, 1947. — T. Manferdini, *Ontologismo critico e filosofia dell'esperienza*, 1954. — Gabriel Marcel, art. cit. *supra*. — Henry G. Bugbee, *op. cit. supra*. — Experiencia religiosa: R. Guardini, J. Guitton, J. B. Lotz, M. Nédoncelle *et al., Il problema dell'esperienza religiosa*, 1960 (Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici, de Gallarate). — H. Nieburh, B. Blanshard, P. Weiss *et al., Religious Experience*, 1961, ed. Sidney Hook. — Además, obras ya clásicas de William James y Rudolf Otto (ver bibliografías en artículos sobre estos autores). — Sobre diversos conceptos de experiencia: Domingo Casanovas, *El concepto de experiencia en la filosofía contemporánea*, 1943 (folleto). — E. P. Shahan, *Whitehead's Theory of Experience*, 1950. — M. Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung", en *Holzwege*, 1949 (trad. esp.: "El concepto hegeliano de la experiencia", en *Sendas perdidas*, 1960). — J. M. Burgers, *Evaring en conceptie*, 1956 (*Experiencia y comprensión* [según principios de Bergson y Whitehead]). — Nicola Abbagnano, "Sul concetto di esperienza", *Rivista di filosofia*, XLIX (1958), 21-37. — Hermann Schmidt, *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei W. James une seine Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus*, 1959 [Jahrbuch für Amerikastudien, Beih. H. 5].

EXPERIENCIALISMO. Véase EXPERIENCIA.

EXPERIMENTALISMO. Ver ALIOTTA (ANTONIO).

EXPLICACIÓN. En un sentido general, y ateniéndose a su etimología, el término 'explicación' designa el proceso mediante el cual se des-envuelve lo que estaba envuelto, se hace presente lo que estaba latente. Al explicar algo lo desplegamos ante la visión intelectual, con lo cual lo que aparecía oscuro y confuso aparece claro y detallado. Meyerson ha puesto de relieve que este sentido general del término "explicación" se revela en varios idiomas. "El italiano *spiegare* —escribe dicho autor— es etimológicamente idéntico al verbo francés *expliquer, y* el inglés *to explain es* tributario de la misma imagen. El alemán *erklären,* aclarar, esclarecer, iluminar, procede de una imagen física diferente, pero desemboca, finalmente, en una concepción muy análoga, pues el aumento de luz está evidentemente destinado a permitir la percepción de detalles que han podido escapar a un examen más superficial. A la misma figura del aumento de iluminación recurren los términos rusos y polacos *obiasnif* y *objasnic',* en tanto que los otros dos verbos que emplean estas lenguas eslavas (*rastolkovat' y wytlomaczyc'*) expresan más bien la idea de una traducción, significación que, por lo demás, asume también el verbo explicar, en francés, cuando se habla, p. ej., de 'explicar un texto'." *(De l'explication dans les sciences,* I.)

El problema de la explicación ha sido examinado sobre todo al hilo del contraste entre la explicación y la descripción (v.) o la comprensión (v.). Ya Leibniz afirmaba *(Teodicée. Discours prel.,* § 5) que explicar y comprender difieren en principio, por cuanto los misterios de la fe, por ejemplo, pueden explicarse, pero no comprenderse, y aun en la ciencia física ciertas cualidades sensibles se explican de un modo imperfecto y sin comprenderlas. La diferencia entre explicación y comprensión ha sido dilucidada en otro sentido por dos tendencias filosóficas contemporáneas. Una, constituida por Dilthey y los filósofos de las ciencias del espíritu, según la cual hay que distinguir rigurosamente entre la explicación y la comprensión (VÉASE). La explicación es, según ello, el método típico de las ciencias de la Naturaleza, que se preocupan por la causa, en tanto que la comprensión es el método típico de las ciencias del espíritu, que se preocupan por el sentido. Otra, constituida por positivistas y fenomenistas, según la cual es menester distinguir entre la explicación y la descripción. La primera es considerada con frecuencia como una especulación ilegítima sobre causas últimas; solamente la segunda es admitida como auténtico método de la ciencia.

Entre las investigaciones sobre la explicación durante el presente siglo que merecen atención particular se hallan las de Meyerson, Lalande, Brunschvicg, K. Popper., H. Feigl, Cari G. Hempel, Paul Oppenheim, R. B. Braithwaite y E. Nagel. Los tres primeros autores citados han subrayado la necesidad que la ciencia tiene de la explicación. Oponiéndose al positivismo y al fenomenismo, han indicado —como lo ha expresado claramente Meyerson— que la ciencia busca las verdaderas causas de los fenómenos, y que la busca de estas causas se hace posible mediante un proceso de asimilación de la realidad a la razón constituyente (como proclama Lalande) o mediante un proceso de

identificación (como señala Meyerson). Los autores restantes se han ocupado más bien de precisar el significado de 'explicar' y, sobre todo, de 'explicar causalmente'. Así, Popper ha indicado que 'explicar causalmente' un proceso significa poder derivar deductivamente de leyes y condiciones concomitantes (a veces llamadas *causas)* una proposición que describe tal proceso. En toda explicación hay, ante todo, una hipótesis o una proposición que tiene el carácter de una ley natural, y luego una serie de proposiciones válidas solamente para el caso considerado. La explicación causal está, pues, ligada a la posibilidad de pronosticar la aparición de fenómenos. Como puede advertirse, este análisis —lo mismo que los que señalaremos a continuación— no se basa en una oposición a la descripción, pues considera a ésta como formando parte del proceso explicativo. Con esto se abandonan anteriores simplificaciones, que se limitaban a reducir la explicación a la indicación del "porqué" y a contrastarla con la descripción en tanto que indicación del "cómo". El peligro de esos análisis reside en que las definiciones presentadas sean tan estrechas y rígidas que acabe por olvidarse *toda* distinción entre la explicación y la comprensión. El operacionalismo extremo, sobre todo, incurre en este defecto. Para oponerse a él H. Feigl propone que la explicación sea definida como "la derivación inductivo-deductiva o (en niveles superiores) hipotético-deductiva de proposiciones más específicas (últimamente descriptivas) a partir de supuestos más generales (leyes, hipótesis, postulados teóricos) en conjunción con otras proposiciones descriptivas (y frecuentemente junto con definiciones)". Por su lado, Carl G. Hempel y Paul Oppenheim han propuesto un modelo esquemático umversalmente válido de explicación científica. Según el mismo, toda explicación se divide en dos elementos constitutivos principales: el *explanandum* (o sentencia que describe el fenómeno que deberá ser explicado) y el *explanans* (o clase de sentencias que tienen que dar cuenta del fenómeno). Este último ingrediente contiene dos subclases: una de ellas contiene ciertos enunciados C1 C2 ... Ck, que señalan condiciones específicas antecedentes; la otra es una serie de enunciados L1, L2 .. .Lr, que representa leyes generales. A partir de esto se señalan ciertas condiciones lógicas y empíricas para que una explicación sea adecuada. En términos generales, Hempel y Oppenheim señalan que estas condiciones son: (1) *Condiciones lógicas.* (Rl.) El *explanandum* debe ser una consecuencia lógica del *explanans.* (R2.) El *explanans* debe contener leyes generales, y éstas deben ser efectivamente requeridas para la derivación del *explanandum.* (R3.) El *explanans* debe poseer contenido empírico, es decir, debe ser capaz, por lo menos en principio, de prueba mediante experimento u observación (condición implícita en Rl). (2) *Condiciones empíricas.* (R4.) Las sentencias que forman el *explanans* deben ser verdaderas. Con esto se evitan, según Hempel y Oppenheim, ciertas consecuencias, que incitarían a afirmar en un estadio de la ciencia la verdad de una explicación y a pronunciarse luego acerca de su falsedad o, si se quiere, a afirmar sucesivamente su corrección e incorrección. Finalmente, R. B. Braithwaite ha propuesto una teoría de la explicación basada en una concepción de la ciencia como modo de ordenar coherentemente nuestras experiencias. Ahora bien, esta ordenación coherente no consiste tan sólo en el establecimiento de ciertas leyes que reúnan un cierto número de hechos y los expliquen. Las leyes científicas y explicativas están organizadas en una jerarquía, según la cual hay leyes primarias que explican hechos observados, leyes secundarias, o leyes de leyes, que explican conjuntos de leyes primarias, leyes terciarias, o leyes de leyes, que explican conjuntos de leyes secundarias, y así sucesivamente (los términos 'primario', 'secundario' y 'terciario' son nuestros). Con ello se refina el concepto de explicación y se hace posible ver que ciertas leyes que reúnen entre sí conceptos muy generales puedan ser consideradas como explicativas y no sólo, según argüían los positivistas del siglo XIX, como especulativas.

Ernest Nagel ha investigado las diferencias fundamentales en explicaciones científicas, indicando que hay cuatro tipos de explicación: (1) las que siguen el modelo deductivo (como en lógica y matemática); (2) la explicación probabilística (o, mejor, explicaciones probabilísticas), donde las premisas son lógicamente insuficientes para garantizar la verdad de lo que debe ser explicado, pero donde pueden alcanzarse enunciados "probables"; (3) Las explicaciones funcionales o teleológicas, en las cuales se emplean locuciones tales como 'con el fin de y otras similares y donde, en muchos casos, se hace referencia a un estado o acontecimiento futuro en función del cual la existencia de una cosa o el suceder de un acto resultan inteligibles; (4) las explicaciones genéticas, en las cuales se establece una secuencia de acontecimientos mediante la cual un sistema dado se transforma en otro sistema (posterior en tiempo). Hay algo de común en todos estos tipos de explicación: el hecho de que en todos ellos se intenta responder a la pregunta "¿por qué?" ("¿por qué algo es como es?" o "¿por qué sucede algo como sucede?"). Nagel coincide en este punto con Meyerson, en tanto que admite la posibilidad de "explicación verdadera" en las ciencias en vez de considerar que las ciencias se limitan a presentar descripciones, esto es, a responder a la pregunta "¿cómo?" El hecho de que no todas las explicaciones sean de naturaleza deductiva no significa que no sean auténticas explicaciones; ocurre sólo que en muchas de las explicaciones científicas las consecuencias no pueden derivarse simplemente de un modo formal de las premisas. Aun las ciencias que más se aproximan al modo deductivo (como la física teórica) requieren enunciados singulares por medio de los cuales se establecen las condiciones iniciales de un sistema. Para las obras de Dilthey, Meyerson, Lalande y Brunschvicg, véanse las bibliografías de los artículos sobre estos autores. Las tesis de Popper, en *Logik der Forschung,* 1935, especialmente págs. 29 y sigs. Trad. inglesa con numerosos nuevos apéndices: *The Logic of Scientific Discovery,* 1959. Trad. esp.: *La lógica del descubrimiento científico,* 1960 (lo característico de una proposición científica, según Popper, es la "falsicabilidad" más bien que la "verificabilidad"). Las tesis de Feigl, en "Some Remarks on the Meaning of Scientific Explanation", *The Psychological Review,* XLV (1948). Las de Hempel y Oppenheim, en "Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science,* XV (1948), 136-8. Las de Braithwaite, en

Scientific Explanation, 1953. Las de Nagel, en *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961. — Otros trabajos sobre el problema de la explicación: D. Essertier, *Les principles de l'explication*, 1927. — K. J. W. Craik, *The Nature of Explanation*, 1943. — J. H. Hospers, "On Explanation", *Journal of Philosophy*, XLIII (1946), 337-56, reimp. en *Essays in Conceptual Analysis*, 1956, ed. A. Flew, págs. 94-119. — Varios autores, "Explanation in History and in Philosophy", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. XXI (1947). — Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery*, 1958. — John W. Yolton, *Thinking and Perceiving*, 1962, especialmente Cap. VI. — H. Feigl y G. Maxwell, eds., *Scientific Explanation, Space, and Time*, 1962 [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 3]. — Peter Alexander, *Sensationalism and Scientific Explanation*, 1963. — Carl. G. Hempel, "Explanation in Science and in History", en *Frontiers of Science and Philosophy*, 1963, ed. R. G. Colodny (University of Pittsburgh Program in the Philosophy of Science), 1. — Para el problema de la explicación en historia, véase la bibliografía del artículo HISTORIA. — Sobre explicación en teología: G. F. Woods, *Theological Explanation*, 1962 (Stanton Lectures. Cambridge, 1953-1956).

EXPLICATIO. Véase DISPUTACIÓN, EVOLUCIÓN, EXPLICACIÓN, EXPRESIÓN.

EXPOSICIÓN (EXPOSITIO). Véase DISPUTACIÓN. EXPOSITIO (EXPOSICIÓN). Véase DISPUTACIÓN.

EXPRESIÓN. Tratamos en este artículo (I) de las formas de expresión y, por lo tanto, también de exposición de las filosofías, (II) del significado del término 'expresión' en la semiótica y en la lógica y (III) de la expresión en estética. Sobre el sentido de 'expresión' en una "metafísica general de la expresión", véase NICOL (EDUARDO).

I. *Formas de expresión en filosofía.* Estas formas son y han sido muy variadas. He aquí *algunas:* el *poema* (Parménides, Lucrecio), el *diálogo* (Platón, Berkeley), el *tratado* o las *notas magistrales* (Aristóteles), la *diatriba* (cínicos), la *exhortación y* las *epístolas* (estoicos), las *confesiones* (San Agustín), las *glosas, comentarios, cuestiones, disputaciones, sumas* (escolásticos), la *"guía"* (Maimónides), la *autobiografía intelectual* (Descartes), el *tratado more geométrico* (Spinoza), el *ensayo* (Montaigne, Locke, Hume), los *aforismos* (Francis Bacon, moralistas en general, Nietzsche, Wittgenstein), los *pensamientos* (Pascal, aun considerando un "azar" el no haber sido desarrollados), el *diario filosófico* (Maine de Biran, Kierkegaard, Gabriel Marcel), la *novela* (Unamuno), etc., etc. La mayor parte de los autores citados han usado también otras formas de expresión y exposición (San Agustín no se limitó a las confesiones ni Descartes a la autobiografía intelectual), pero son tan características de una parte fundamental de sus respectivas filosofías que se plantea un problema: el de la relación entre contenido (idea) y forma (expresión, exposición). Puede formularse así: "¿Se halla la expresión ligada al contenido?" La mayor parte de los filósofos han contestado —implícita o explícitamente— a tal pregunta de un modo afirmativo. Si no han sostenido que a *cada* tipo de doctrina corresponde *una* determinada forma de expresión (lo cual es muy problemático y totalmente inadmisible en el caso de "formas" como la del "sistema", que abarcan diversos modos expresivos), por lo menos es cierto que han adoptado para exponer sus pensamientos aquellos géneros que mejor encajaban con las formas generales de su pensar o con las más vigentes en su tiempo. Ello es obvio en los estoicos nuevos o en los sumistas medievales. Una filosofía exhortativa como la primera no puede adoptar el tratado magistral; una filosofía omnicomprensiva como la de los segundos no puede utilizar la diatriba. Sin embargo, algunos otros filósofos niegan que haya acuerdo entre pensamiento y forma de expresión o exposición. Entre ellos destacamos a Bergson. La teoría bergsoniana de la intuición filosófica supone la independencia de la expresión con respecto a la idea (o a la "intuición"), pues la primera no es más que la "cascara accidental" de la segunda. De acuerdo con ello, una misma idea puede ser expresada de muy diversas formas. Es comprensible, pues, que para Bergson el filósofo quede en "libertad" para expresar su idea del mejor modo que pueda.

Nosotros consideramos la opinión de que hay *una cierta* relación entre idea y expresión como la más plausible. La historia nos muestra gran multiplicidad de formas de expresión. Nos indica, además, como señala María Zambrano, que cuando tiene lugar una crisis, ésta se extiende tanto a los pensamientos como a sus formas (de donde, según dicha autora, la necesidad de rescatar formas olvidadas, humildes, menores, sin admitir que sólo son filosóficas las ideas expresadas en forma sistemática y "académica"). Ahora bien, nuestra tesis no se limita a ello; afirma que hay una continua *oscilación* entre la separación completa (teoría creativo-absolutista) y la unión completa (teoría historicista) de forma y materia en la filosofía. Una y otra teoría son la expresión de dos conceptos-límites, no de dos realidades. Lo que hay, en efecto, es una realidad —la filosofía— en la cual *a veces* se manifiesta una separación y *a veces* una casi completa identificación entre forma y contenido. Lo primero suele tener lugar en épocas de crisis; lo segundo, en épocas más estables.

La cuestión de las formas de exposición filosófica no queda agotada con las indicaciones anteriores. El estudio de tales formas es asunto más complejo. No se reduce a la enumeración de las citadas —tratados, guías, epístolas, etc.—, sino que incluye el estudio de *formas* más generales. Como ejemplo de ellas indicamos la tesis de Hegel, según la cual la filosofía es como un círculo dentro del cual están inscritos subcírculos que constituyen sus "partes" (no, pues, como un agregado de partes, pero tampoco como un organismo que posee miembros, pues los círculos inscritos son a su vez "organismos de pensamientos"). Como señala Hermann Glöckner, cada una de las "partes" es un momento necesario del todo, "de modo que el sistema de sus elementos particulares constituye la entera idea que a su vez aparece en cada uno". Esta *forma* de filosofar *puede* ser común a varios "géneros". De hecho, habría que distinguir entre "géneros" y "formas". En este artículo nos referimos principalmente a los primeros. En el artículo perifilosofía (VÉASE) tratamos sobre todo las segundas. Información complementaria sobre el problema dilucidado en el presente artículo se halla en Aforismo, Diatriba, Disputación,

Suma (VÉANSE). El artículo sobre la disputación contiene, además, referencias a otros modos de expresión y exposición (por ejemplo, las "cuestiones"). Véanse también METÁFORA y OBRA LITERARIA.

Recordemos que Alexander Baumgarten (v.) llama *enfaseología* a la teoría de la expresión, como parte de la "filosofía práctica".

II. *El término 'expresión' en la semiótica y en la lógica.* Se suele usar este término para designar una serie de signos de cualquier clase dentro de un lenguaje escrito. Ejemplos de expresiones son: 'Buenos Aires es la capital federal de Argentina", "Venus es un planeta que', *'p É q',* '175', 'Regg tiel up'. Como se puede ver, es indiferente que una expresión tenga o no significación dentro de un lenguaje dado. Solamente una condición es necesaria para que pueda hablarse de una expresión: que tenga o pueda tener una forma lineal. Así '341' no es una expresión

antes

a menos que se reduzca a una forma lineal. Parece oponerse a esta condición el hecho de que ciertos signos no aparecen linealmente en algunas expresiones. Así, '2' en *'n^2'* y el acento ' ´ ' en 'vendré' no están ordenados en la forma requerida. Sin embargo, pueden reducirse a forma lineal, esto es, a una serie de signos cada uno de los cuales ocupa un lugar determinado. Es frecuente en la semiótica y en la lógica llamar 'expresión' a cualquier secuencia de signos en orden lineal o reducible al orden lineal cuando se quiere evitar el empleo de un vocablo más específico, tal como 'fórmula', 'proposición', etc.

Aunque no puede considerarse como únicamente de naturaleza semiótica, el concepto de expresión tal como ha sido usado por Husserl es como el cuadro lingüístico susceptible o no de "cumplimiento" por medio de una significación. Nos hemos referido a este punto en el artículo Fenomenología.

III. *La expresión en estética.* Se ha discutido muchas veces en qué relación se halla un contenido estético con la expresión del mismo. Esta expresión ha sido a veces identificada con la forma. Pero como la forma tiene un carácter universal se ha objetado que en tal caso hay que identificar la expresión con un conjunto de normas o reglas de carácter objetivo. En suma, la expresión sería entonces simplemente la imitación (VÉASE). Para evitar esta objetivización de la expresión, se ha dicho que la expresión es siempre y en todos los casos de índole subjetiva; dependiendo de la experiencia estética y de sus numerosas variaciones. En este último caso se ha ligado la expresión con la imaginación (Vico, Herder y, en general, los autores "románticos").

Se ha discutido asimismo, especialmente en la estética contemporánea, en qué relaciones se halla la expresión con la intuición — en un sentido semejante al debatido en (I). Algunos autores han distinguido rigurosamente entre ambas; según ellos, la intuición (artística) puede manifestarse en muy diversas expresiones. Otros autores han declarado que intuición y expresión son lo mismo. Se ha destacado entre los últimos Croce al escribir en su *Aesthetica in nuce* que "la intuición es *expresión* y nada más —nada más y nada menos— que expresión". Según ello, en arte no hay propiamente sentimientos; el arte es la expresión de los sentimientos (o, si se quiere, los sentimientos *en tanto que* expresados).

Las discusiones sobre el significado de la expresión en estética se han relacionado a veces con el problema de la expresión de las emociones. Nos hemos referido brevemente a este último punto en el artículo Emoción.

La cita de María Zambrano procede de su artículo "La 'Guía', forma del pensamiento", en *Hacia un saber sobre el alma* (1950), 50-70. Para Bergson, véase sobre todo *La pensée et le mouvant,* págs. 117-42; para Croce, sus textos de estética. La cita de Glöckner procede del *Hegel-Lexikon,* I (1935), en *Hegels Werke,* XXXII, pág. xix. — Véanse también José Ferrater Mora, "De la expresión filosófica", en *Variaciones sobre el espíritu,* 1945, págs. 71-101. — Julián Marias, "El género literario en filosofía", *La Torre,* 4 (1953), 11-39, reimp. *Ensayos de teoría* (1954) y en *Obras completas,* IV (1959), 317-40. — D. Wendland, *Ontologie des Ausdrucks,* 1957 [Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, N. F. 12]. — P. Burgelin, E. Castelli, H. Gouhier, R. Klein, F. Lombardi, P. Prini, R. Pucci, G. Semerari, *La diaristica filosófica,* 1959 [sobre "Diarios filosóficos", "Confesiones" y "Autobiografías" intelectuales, con fragmentos de G. Marcel, J. Guitton, E. Paci, E. Grassi] (de *Archivio di filosofía,* 2). — Eugenio Pucciarelli, "La filosofía y los géneros literarios", *Cuadernos filosóficos* [Rosario], N° 1 (1960), 9-21. — E. Nicol, E. Souriau, J. J. Fisher, W. Tatarkiewicz, A. T. Imamichi, L. Formigari, artículos en el número titulado "L'Expression", de *Revue Internationale de Philosophie,* N° 59 (1962), 3-115.

Para el uso de expresión en sentido (II), véanse textos de lógica, semántica y semiótica en bibliografías de artículos sobre estos conceptos.

ÉXTASIS. Según É. Gilson (La *théologie mystique de Saint Bernard,* 1934, pág. 27, nota), el término 'éxtasis' (en cuanto término "técnico") parece haber sido introducido en el vocabulario cristiano por Tertuliano *(Adversus Marcionem,* IV, 22). Tertuliano manifiesta deberlo a los griegos. 'Éxtasis' significa "fuera de la propia razón por gracia divina", *amentia.* Plotino y los neoplatónicos hicieron uso del concepto de éxtasis acaso con mayor frecuencia que cualesquiera otros filósofos griegos. De los neoplatónicos deriva la significación de 'éxtasis", ἔκ−στασις (= "desplazamiento", "perdida"), como salida de sí mismo, abandono de los lazos que unen el "sí mismo" —la conciencia, el yo, el espíritu— a lo material, y el traslado del alma a una región en que se pone en presencia directa de Dios o, según la filosofía sustentada, de lo inteligible. El éxtasis es por ello el estado que, mediante el entrenamiento ascético y la purificación, permite, como decía Plotino, un "contacto" con lo divino. Esta salida de sí no significaba, empero, para Plotino y, en general, el neoplatonismo, la supresión de todo lo racional para sumergirse en la irracionalidad; lo que el éxtasis alcanzaba era más bien un elemento supra-racional para llegar al cual el pensar racional constituía una de las principales vías de acceso. Pero el éxtasis, a la vez, colocaba al alma en una situación en la cual todo decir y enunciar resultaban insuficientes. El éxtasis podía llegar hasta la pura supra-racionalidad, pero tenía que prescindir de toda envoltura verbal, todavía inmersa en lo sensible. El éxtasis era, en suma, la perfecta *contemplatio.* En los místicos medievales, el éxtasis era definido habitualmente como un *raptus mentis.* La "mente" quedaba "arrebata-

da" en el éxtasis al alcanzar el último grado de la contemplación, el grado en que cesaba toda operación de las potencias inferiores. Ahora bien, mientras la mistica helenística pagana suponía, por lo menos implícitamente, que el estado de éxtasis es alcanzado por un esfuerzo total del alma, la mística cristiana, tanto la de inspiración griega como latina, admitía que, después de la "lucha con Dios", era necesaria alguna gracia divina para que el éxtasis fuese posible: el alma no se bastaba, pues, totalmente a sí misma.

Santo Tomás indica que puede hablarse del *raptus* de dos modos. Con respecto al término mismo, no pertenece a la potencia apetitiva, sino sólo a la cognoscitiva. Con respecto a su causa, puede tenerla en el poder apetitivo. Además, ejerce un efecto sobre el poder apetitivo, por cuanto un hombre puede deleitarse en las cosas que lo "arrebatan" (*S. theol.*, II-IIa q. CLXXV a 2). El "rapto" o "arrebatamiento", además, añade algo al éxtasis. Este último significa una simple "salida de sí", en tanto que el *raptus* denota "una cierta violencia en la acción" *(ibid.*, ad 1).

El problema del éxtasis ha sido tratado modernamente desde un punto de vista psicológico, como algo que puede ser "causado" por agentes extemos; habría en este caso una especie de "reduccionismo" de los estados extáticos. Tal opinión ha sido naturalmente combatida por los teólogos católicos, quienes consideran que si el éxtasis puede ser "causado", ello no obsta para la posibilidad de una concepción enteramente espiritual de este estado. De este modo se rechazan las concepciones sobre el éxtasis tal como han sido desarrolladas por William James en su libro acerca de las variedades de la experiencia religiosa, aun cuando hay que tener en cuenta que James no pretendía en principio sostener un reduccionismo psicof isiológico y se acercaba mucho a la posterior opinión bergsoniana según la cual los estados extáticos pueden inclusive, llevando las cosas al extremo, ser causados u ocasionados por agentes externos o "trastornos" patológicos, pero sin que ello signifique que sean siempre *explicados* por ellos. El hecho de que haya locos que creen ser Napoleón no significa, señala Bergson, que Napoleón no haya existido. Lo mismo podría decirse, a su entender, del éxtasis de los místicos.

En un sentido distinto Heidegger ha utilizado el término 'éxtasis' al referirse a los "éxtasis de la temporalidad", es decir, a los fenómenos del pasado, presente y futuro que resultan de la "salida de sí misma" de la temporalidad originaria. Los éxtasis temporales surgen, por lo tanto, cuando la temporalidad se temporaliza en sus propias manifestaciones, cuando se hace propiamente temporal lo que era "temporario". Jean-Paul Sartre ha retomado la doctrina heideggeriana de los éxtasis temporales. Pasado, presente y futuro se explican primariamente como éxtasis temporales, es decir, por las tres dimensiones de la temporalidad en las cuales surge el "para sí" como ser que está destinado a poseer su ser bajo la forma "diaspórica" de la temporalidad.

Sobre éxtasis en sentido psicológico e histórico-social: J. Beck, *Die Extase, ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde,* 1906. — Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments,* 2 vols., 1926. — Sobre éxtasis en sentido místico y religioso: A. Hamon, art. *Extase,* en el *Dictionnaire de Théologie catholique,* de Vacant-Mangenot-Amann, t. V, 2, col. 1871-1896. — M. Laski, *Ecstasy. A Study of Some Secular and Religious Experiences,* 1961. — Sobre éxtasis en el sentido de Heidegger y Jean-Paul Sartre, véanse las obras principales *(Sein und Zeit, L'Être et le Néant,* respectivamente) de estos dos filósofos.

EXTENSIÓN. El término 'extensión' se entiende sobre todo de dos maneras.

En primer lugar (1) designa la cualidad de lo extenso, es decir, el carácter de la situación de algo en el espacio. Las cosas extensas son las cosas que ocupan espacio, pero, a su vez, el espacio es considerado como "algo que tiene extensión". La extensión como carácter fundamental del espacio hace de éste la cosa extensa por excelencia, conduciendo, así, desde la distinción apuntada, a una identificación, habitual en el lenguaje vulgar, entre espacio y extensión. En este caso, todo lo que hemos dicho acerca del espacio (VÉASE) corresponderá también a la extensión. Sin embargo, a veces se ha distinguido entre extensión y espacio, estimándose que este último es una realidad cuya propiedad es el "ser extenso". También se ha distinguido entre 'extensión' y 'espacio', empleándose el primer vocablo en sentido metafísico y el segundo en sentido físico. Muchos escolásticos consideran que la extensión es una cierta propiedad del cuerpo que hace posible para este último ocupar un cierto espacio. En este caso, el espacio aparece como una especie de receptáculo en el cual se hallan los cuerpos naturales en tanto que "cuerpos extensos". Los escolásticos han distinguido entre varios modos de decirse la extensión. La extensión puede ser extrínseca (o externa) —posición de las partes de un cuerpo en el espacio, de la que resultan volumen y tamaño—; intrínseca (o interna) —posición de las partes de un cuerpo relativamente unas a otras independientemente del espacio en que el cuerpo se halla—; y virtual — situación de puntos-fuerzas en el espacio determinada por las fuerzas y movimientos de un cuerpo dado. No pocos autores modernos (Descartes, Spinoza, Leibniz) han tendido a usar las expresiones 'extensión' y 'cosa extensa" *(res extensa)* con preferencia al término 'espacio'. A veces la extensión ha sido considerada como la continuidad en el espacio (Leibniz). A veces, finalmente, se ha concebido la extensión como determinada topológicamente, a diferencia del espacio que se ha concebido determinado numéricamente.

Los problemas relativos a la naturaleza de la extensión, realidad o idealidad de la misma, y otros problemas similares, han sido dilucidados en el artículo sobre la noción de Espacio (VÉASE [véase también LUGAR]).

En segundo lugar (2) se llama extensión de un concepto a los objetos que caen bajo el concepto. La extensión se halla en relación inversa a la comprensión (VÉASE), esto es, a mayor comprensión corresponde menor extensión y viceversa. Sin embargo, el "caer bajo el concepto" de los objetos no significa que la extensión de un concepto, desde el punto de vista estrictamente lógico, quede representada por la cantidad de los objetos. Esta cantidad es empírica y puede variar según el número de objetos existentes en un momento dado. En cambio, la extensión lógica es constante, tiene una dimensión determinada. La extensión lógica

está constituida, según dice Pfänder, "por aquellos objetos que, cayendo bajo el concepto, no están expuestos a las modificaciones del mundo real". Tales objetos son los objetos específicos y genéricos, esto es, sólo los conceptos de especie y género tienen una extensión. La afirmación de la relación inversa entre el contenido o comprensión y la extensión es, por lo tanto, una fórmula inexacta, pues "en primer lugar, ello equivale a admitir la disminución y aumento de un contenido sin la referencia necesaria a las circunstancias ontológicas de las especies de que se trata, y en segundo lugar no se tiene en cuenta que las dimensiones de la extensión, tales como están determinadas por el número de las especies inferiores, dependen del modo de ser de las especies de que se trata y del número de las especies ínfimas que entren en las especies a que se hace referencia" *(Lógica,* II, 5).

En la lógica contemporánea es corriente entender la extensión de un término como la clase de los objetos de los cuales el término es verdadero (a veces se dice "como la clase de los objetos denotados por el término"). Por ejemplo: la extensión del término 'español' es la clase de los españoles; la extensión del término 'sirena' es la clase nula. Algunos autores proponen que el término sea considerado como el nombre de su extensión, pero varios lógicos (como Carnap y Quine) indican que ello no es necesario, pues entonces se evita suponer la existencia de los objetos abstractos llamados clases. Si, siguiendo a Quine, se lee 'denota' como 'es verdadero de" entonces puede decirse que la noción de extensión de un término puede aplicarse asimismo a sentencias abiertas tales como *'x es* un español', 'x = *x',* etc., pues la extensión de una sentencia abierta será la clase de todos los objetos de los cuales la sentencia abierta es verdadera. También se podrá aplicar la noción de extensión a predicados cerrados (o predicados sin variables libres); la extensión de un predicado cerrado con una letra argumento será la clase de todas las cosas de las cuales el predicado es verdadero; la extensión de un predicado cerrado con dos letras argumentos será la clase de todos los pares de los cuales el predicado es verdadero, etc. (Cfr. Quine, *Methods of Logic, §§* 12, 17, 24).

Uno Je los problemas hoy día ya clásicos relativos a la noción lógica de extensión es el que fue planteado por Frege al hacer su famosa propuesta de que hay predicados que tienen la misma extensión *(Bedeutung,* denotación) y, en cambio, difieren en su significación *(Sinn).* El ejemplo dado por Frege es: los predicados '(es la) estrella matutina' y '(es la) estrella vespertina'. Cada uno de estos predicados tiene una significación propia, pero ambos tienen la misma extensión: la estrella Venus. En el artículo sobre la noción de sinónimo (VÉASE) hemos indicado que, según Nelson Goodman, dos predicados son sinónimos cuando tienen la misma extensión. Ello parece echar por tierra la distinción de Frege, pues ocurriría entonces con los predicados antes mencionados lo mismo que con los términos 'centauro' y 'unicornio': que, al tener la misma extensión, tendrían la misma significación. Para obviar este inconveniente, Goodman propone una distinción entre la *extensión primaria y* la *extensión secundaria.* La primera es la extensión de un predicado por sí mismo; la segunda, la extensión de cualquiera de sus compuestos. Por ejemplo, hay 'cuadros de estrella matutina" que no son 'cuadros de estrella vespertina' y viceversa. La extensión primaria de '(es la) estrella matutina' y '(es la) estrella vespertina" es la estrella Venus. Pero 'cuadros de estrella matutina' y 'cuadros de estrella vespertina' son extensiones secundarias, que permiten explicar la diferencia de significación entre los dos citados predicados. Lo mismo cabe decir de otros términos o de otros predicados para los cuales pueden forjarse otras extensiones secundarias.

Para la extensión en el sentido (1) véase la bibliografía en el artículo. ESPACIO. Además: J. Durand-Doat, Essai *sur l'étendue,* 1928.

EXTERIOR. Dícese de algo que es exterior cuando se halla fuera de algo dado. 'Exterior' significa, pues, "fuera", "fuera de". Se dice de algo que es externo cuando se manifiesta al exterior. Los sentidos de 'exterior' y 'externo' se hallan íntimamente relacionados. En filosofía suelen emplearse los dos términos casi siempre indistintamente. Aquí usaremos el vocablo 'exterior', pero advirtiendo que en muchos casos hubiéramos podido asimismo emplear el vocablo 'externo'. En la literatura filosófica se encuentra, por ejemplo, la expresión 'mundo externo" tan frecuentemente como la expresión 'mundo exterior'.

'Exterior' se usa comunmente en sentido espacial. X es exterior a Y porque se halla en distinto lugar que Y. A la vez, el espacio es considerado en sí mismo como algo "exterior", porque cada una de sus "partes" es exterior a cualquier otra parte; el espacio es *partes extra partes.* Sin embargo, es posible usar el vocablo 'exterior' sin darle sentido espacial. Por ejemplo, puede decirse que lo trascendente es exterior a lo inmanente. Tomado en su sentido más general, lo exterior es definido como el "ser fuera de. . .". Metafísicamente, lo exterior es definido como el "ser fuera de sí", a diferencia de lo interior (o, mejor, íntimo), caracterizado como un "ser para sí mismo".

En teoría del conocimiento y en metafísica se ha planteado el llamado "problema de la existencia del mundo exterior". Es el problema de si existe tal mundo independientemente de un "sujeto" y de si puede probarse concluyentemente su existencia. La independencia en cuestión no significa que el mundo exterior se halle en "un lugar distinto" del que "ocupa" el "sujeto". La relación entre el "sujeto" (sea metafísico, sea gnoseológico) y el mundo exterior se determina aquí por medio de los conceptos de trascendencia e inmanencia. El "sujeto" de que se habla no es necesariamente un "sujeto psicológico"; es un sujeto metafísico, o un sujeto gnoseológico.

El problema de la relación, o relaciones, entre un sujeto gnoseológico y el "mundo exterior" ha sido dilucidado en el artículo Conocimiento (VÉASE). Agreguemos aquí que este problema consiste en un cierto número de cuestiones, tales como las siguientes: "¿Es el mundo exterior independiente de su ser conocido?", "¿Cómo puede tenerse una seguridad completa de que hay un mundo exterior?", "¿Está el conocimiento del mundo exterior determinado, cuando menos en parte, por un sistema de conceptos 'impuestos' (o, mejor, 'sobreimpuestos') por, el sujeto?" Como ejemplos clásicos del modo de plantear el problema del

mundo exterior pueden citarse los de Descartes, Berkeley y Kant. En general, dos tesis se han enfrentado en lo que toca a la cuestión gnoseológica del mundo exterior: el realismo y el idealismo, con numerosas posiciones intermedias. El realismo (VÉASE) sostiene que hay un mundo exterior independiente del sujeto cognoscente, pero hay muchos modos de sostener esta "independencia": puede afirmarse que lo que en verdad hay es lo que se llama "mundo exterior" o "las cosas" y que no solamente tal mundo es trascendente al sujeto, sino que el llamado "sujeto" es simplemente una parte del mundo que se limita a reflejar éste y a actuar sobre él; puede afirmarse que el mundo exterior existe y es tal como existe; puede sostenerse que existe, pero que su realidad "en sí" es incognoscible, siendo cognoscibles sólo las "apariencias" de tal mundo; puede sostenerse que existe y que puede ser conocido como es con tal que se examine críticamente el proceso del conocimiento, etc. etc. En vista de la diversidad de tales posiciones, suele agregarse algún adjetivo al nombre 'realismo': el realismo es ingenuo, crítico, trascendental, etc. etc. Además, algunas de las posiciones llamadas "realistas" se aproximan a algunas de las posiciones llamadas "idealistas", cuando menos las "idealistas moderadas". El idealismo (v.), a su vez, mantiene que el mundo exterior no es independiente del sujeto cognoscente, pero hay asimismo muchos modos de entender esta falta de independencia: puede sostenerse que no hay propiamente "mundo exterior", puesto que todo ser es ser percibido (véase ESSE EST PERCIPI); puede afirmarse que el llamado "mundo exterior" (o "la realidad") es cognoscible sólo porque es (metafísicamente) engendrado o producido por un sujeto —o *"el* sujeto", la subjetividad como tal—; puede sostenerse que, exista o no un mundo exterior, su ser se da únicamente como ser conocido; puede indicarse que el mundo exterior es (gnoseológicamente) inmanente al sujeto cognoscente en los muy diversos sentidos de la expresión 'inmanente a', etc. etc. También se adjetiva la posición idealista de muy diversos modos: idealismo absoluto, crítico, trascendental. Algunas de estas cualificaciones proceden del planteamiento del problema del mundo exterior como problema metafísico (Cfr. *infra).* Otras son exclusivamente gnoseológicas. Lo mismo que sucede con el realismo, también el idealismo en algunas de sus formas se acerca a la doctrina "contraria". Debe advertirse que así como la mayor parte de las doctrinas llamadas "idealistas metafísicas" derivan de un cierto modo de entender los predicados 'existe', 'existe independientemente de', etc., la mayor parte de las doctrinas llamadas "idealistas gnoseológicas" derivan de un cierto modo de entender los predicados 'existe como objeto conocido', 'no existe independientemente de… como objeto conocido', etc.

El problema gnoseológico no puede siempre deslindarse fácilmente del problema metafísico. Mucho de lo que hemos dicho sobre el primero podría aplicarse al segundo. Diremos, sin embargo, algunas palabras más sobre el último. Las dos principales doctrinas que se han enfrentado al respecto han recibido asimismo los nombres de "idealismo" y "realismo" (metafísicos), con numerosas variantes. Según el idealismo, el mundo exterior —o, en general, "el mundo"— es inmanente (ontológicamente) al sujeto, al yo, al espíritu, a la conciencia, etc. El idealismo extremo sostiene que el mundo es "producido" o "engendrado" por el sujeto, yo, etc., pero aun así no debe imaginarse que tal idealismo sostiene que el sujeto produce el mundo al modo como se "producen" las cosas. El idealismo moderado mantiene que el mundo es "contenido" del sujeto, del yo, etc., pero tampoco hay que entender la expresión 'es contenido de' como designando una cosa en otra, o cualquier cosa en un espacio. Ninguna forma de idealismo niega que haya "cosas externas". Pero interpreta 'haber' en un sentido muy distinto del que proponen las doctrinas realistas. Las "cosas externas" carecen de suficiencia ontológica; propiamente hablando, su "ser" consiste en "estar fundado en el sujeto". Según el realismo, el mundo es trascendente (ontológicamente) al sujeto, al yo, al espíritu, a la conciencia, etc. Estos últimos "se hallan" en el mundo. Pero la mayor parte de los autores realistas no entiende tampoco 'hallarse en el mundo" al modo como una cosa se halla en otra, o una cosa se halla en un espacio. El sujeto no es, en rigor, una "cosa"; es un "conocer el mundo".

Algunas de las doctrinas idealistas metafísicas son a la vez idealistas gnoseológicas [o epistemológicas] (como ocurre con Berkeley), pero no todas las doctrinas idealistas gnoseológicas son idealistas metafísicas (como ocurre con Kant). La mayor parte *de* las doctrinas realistas metafísicas son a la vez realistas gnoseológicas. En ciertos casos es muy difícil deslindar lo que hay de metafísico de lo que hay de gnoseológico en una doctrina idealista o realista. Esas expresiones —'inmanente a', 'trascendente a', 'contenido de', etc.— son con frecuencia las mismas, y son parecidas también las definiciones ofrecidas de las correspondientes doctrinas. Por este motivo se ha planteado a veces la cuestión de si es posible distinguir completamente entre el idealismo metafísico y el idealismo gnoseológico, y entre el realismo metafísico y el realismo gnoseológico. En la medida en que una teoría del conocimiento presupone una metafísica, y a la inversa (Nicolai Hartmann), la distinción resulta imposible. Pero el mismo hecho de que se habla de "elementos metafísicos" y de "elementos gnoseológicos" que se implican mutuamente permite suponer que cierta distinción por lo menos es practicable.

Debe observarse que cada una de las doctrinas en cuestión, además de ofrecer numerosas variantes, se combina con otras doctrinas metafísicas u ontológicas en diversas medidas. Así, por ejemplo, el idealismo metafísico se combina a veces con el monismo (Bradley), y hasta se afirma que un idealismo metafísico consecuente tiene que ser monista. En todo caso, lo inverso no es en manera alguna obvio: en efecto, el monismo puede no ser (y con frecuencia no es) idealista, sino realista (y aun realista materialista). Otras veces el idealismo se combina con una doctrina dialéctica, pero también tal doctrina puede aliarse con el realismo.

Algunos autores han declarado que las dificultades suscitadas por todas las doctrinas idealistas y realistas (sea metafísicas, sea epistemológicas, o ambas a un tiempo) se debe a que se comienza por establecer una contraposición artificial de lo inmanente con lo trascendente, del sujeto con el objeto, de la conciencia con el mundo, etc. Así, los filósofos de tendencia "neutralista", es decir, los que han

sostenido que no hay razón para distinguir entre lo físico y lo psíquico (E. Mach, Russell en cierta fase de su pensamiento filosófico, Avenarius, etc.), han incluido que las posiciones idealistas y realistas (cuando menos las "tradicionales") carecen de fundamento. Contra ello se ha argüido que todo "neutralismo" tiene una cierta tendencia idealista. Por otro lado, la idea de la conciencia como "conciencia intencional" (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) ha parecido asimismo salir al paso de cualquier intento de considerar las posiciones idealistas y realistas como fundamentales y "previas" a cualquier otra concepción filosófica. Si la conciencia es "conciencia de", no hay propiamente un sujeto substante que se halle en el mundo o que "contenga" o "engendre" el mundo: la conciencia no es una realidad, sino una "dirección". A la vez, no puede haber "conciencia de" sin un objeto al cual se dirija la conciencia: por tanto, hay por lo menos un "objeto intencional". Ahora bien, los desarrollos que ha experimentado la teoría de la conciencia como conciencia intencional (especialmente los desarrollos de tal teoría en Husserl) han mostrado que no es difícil dar ciertas interpretaciones que se acercan, según los casos, al realismo o al idealismo. Aunque el llamado "idealismo fenomenológico" sea distinto de los idealismos anteriores a él, suscita con frecuencia problemas muy similares.

Heidegger coincide con los autores últimamente referidos en cuanto que se esfuerza por situarse "más acá" del idealismo y del realismo, pero fundamenta su posición de modo muy distinto. No se trata para Heidegger de dar "una prueba" de la existencia del mundo exterior; el hecho de que no se haya encontrado hasta ahora una prueba satisfactoria no es "el escándalo de la filosofía". Más bien es "el escándalo de la filosofía" el que se espere que haya algún día tal prueba, o que se siga buscando. No hay, en suma, "un problema de la realidad del mundo exterior", sea metafísico o sea epistemológico. La Existencia (VÉASE) —*Dasein* (v.)— es "estar en el mundo", lo cual no significa que hay un mundo *en* el cual se halla la Existencia, sino que la Existencia es en tanto que Existencia-que-está-en-el-mundo. El problema que se plantea es, pues, solamente el de por qué la Existencia como estar-en-el-mundo "tiene la tendencia a sepultar el 'mundo exterior' en una nada epistemológica con el fin de probar su realidad" *(Sein una Zeit, §* 43). Con la Existencia como estar-en-el-mundo, las cosas del mundo aparecen ya manifiestas. Afirmar esto, indica Heidegger, parece indicar que se favorece la tesis "realista". Y cierto que se favorece tal tesis en cuanto que no se niega que haya seres intra-mundanos "a la mano". Pero la tesis realista es distinta de la de Heidegger en cuanto que presupone que el "mundo" requiere "prueba" y que "puede probarse". Por otro lado, la tesis de la Existencia como estar-en-el-mundo parece favorecer la tesis idealista en cuanto ésta se desprende de toda contaminación "psicológica" y afirma que el ser no puede explicarse por medio de los entes, esto es, que el ser es trascendental a los entes (lo cual sostuvo no sólo Kant, sino también, a la postre, Aristóteles). Pero la tesis idealista es distinta de la de Heidegger en cuanto sostiene que todos los entes se "reducen" a un sujeto o a una conciencia. Realismo e idealismo coinciden en considerar el mundo exterior como algo "añadido" a un "sujeto". Pero no hay tal "añadido" ni siquiera tal "sujeto". Como escribe Zubiri, al reformular el análisis de Heidegger, si el "ser del sujeto *consiste, formalmente,* en una de sus dimensiones, en estar 'abierto' a las cosas", la exterioridad del mundo no será un simple *factum,* sino "la *estructura ontológica* formal del sujeto humano". Lo que se llama "sujeto" o "sujeto humano", empero, no es un ente, sino un "estar en"; si se quiere, una "situación". Y esta "situación" no se halla en el mundo, sino que *consiste en* un estar-en-el-mundo. Con ello Heidegger pretende no sólo colocarse "más acá" del realismo y del idealismo, sino también de toda doctrina para la cual el significado de 'realidad' es 'conciencia de resistencia' (VÉASE RESISTENCIA). Los filósofos que abogaron por esta última doctrina —la doctrina de la realidad como "resistibilidad"— eludieron algunas de las más graves dificultades suscitadas por el idealismo o el realismo "tradicionales". Pero tales filósofos (Dilthey, Max Scheler) fallaron por varios motivos: Dilthey, por dejar ontológicamente indefinida la noción de "vida" y acaso también por empeñarse en afrontar el problema como problema epistemológico; Scheler, por interpretar la existencia (en su teoría volitiva de la existencia) como algo "presente". Según Heidegger, los análisis de Dilthey y Scheler contienen aspectos positivos. Pero no se ha reparado en ellos que la experiencia de la resistencia es ontológicamente posible sólo a base de la concepción de la Existencia *(Dasein)* como un constitutivo "estar abierto" al mundo, y este último como la "apertura". A lo sumo, se puede decir que la resistencia caracteriza "el mundo externo" sólo en el sentido de "las cosas en el mundo". Pero no en el sentido de "el mundo". Como indica Heidegger, "'la conciencia de la realidad' es ella misma un modo de estar-en-el-mundo" *(loc. cit.).* En ello se muestra que la Existencia como Existencia-que-está-en-el-mundo no puede compararse con ninguna de las "entidades" que idealistas, realistas, "neutralistas" e inclusive filósofos de la "resistencia" presuponen: sujeto, yo, conciencia, etc. Y tampoco el "mundo" puede compararse con el mundo de que tales filósofos hablan, pues para Heidegger el mundo no es un ente, ni una colección de entes, sino "apertura de la Existencia a los entes". Ni siquiera se puede decir que los objetos son trascendentes al sujeto y que éste consiste en dirigirse intencional-mente a los objetos. Se puede decir, en cambio, que la Existencia trasciende los entes hacia el mundo (VÉASE). Las ideas de Heidegger acerca del problema (o pseudo-problema) del mundo exterior han ejercido notable influencia, aun en pensadores que se hallan muy alejados de todas las demás tesis heideggerianas. Pero numerosas tendencias filosóficas contemporáneas prefieren un planteamiento distinto del problema sin por ello pretender reproducir simplemente las posiciones "clásicas". Así ocurre con G. E. Moore, cuya "refutación del idealismo" hemos expuesto en el artículo dedicado a este pensador. Aquí parece que se trata solamente de reafirmar el "sentido común", pero debe tenerse en cuenta que en la refutación de Moore se halla implícita una "idea de la realidad" no siempre reducible a la mantenida por muchos realistas. Así ocurre asimismo con los filósofos adscriptos al Neo-realismo

(VÉASE), que se han esforzado por replantear la cuestión del mundo externo. Para algunos positivistas lógicos, la cuestión del mundo exterior es fundamentalmente la cuestión de cómo puede hablarse del mundo Ínter-subjetivamente si los enunciados básicos o protocolarios (v.) describen "lo que hay" para cada sujeto dado. Positivistas lógicos, atomistas lógicos (véase ATOMISMO LÓGICO) y, en general, los filósofos de tendencia "analítica" han tendido a plantear el problema del mundo exterior en función de la cuestión de la relación entre lenguaje y realidad. Los análisis de Sartre y Merleau-Ponty, en cambio, son, por lo menos en espíritu, semejantes al de Heidegger. Un estudio detallado del problema del mundo exterior ha sido llevado a cabo por Román Ingarden (VÉASE). Nicolai Hartmann ha proclamado que su posición se halla "más allá del realismo y del idealismo", pues éstos han partido del objeto o del sujeto y han intentado luego absorber en el uno o en el otro, o "situar" al uno "dentro" del otro, o relacionarlos de algún modo, cuando lo que sucede es que ni el sujeto tiene sentido sin el objeto ni el objeto sin el sujeto; ambos se hallan "co-implicados". Se ha argüido que la doctrina de N. Hartmann al respecto es puramente "formal" comparada con la de Heidegger, pero los que siguen a Hartmann han indicado que la doctrina de Heidegger depende de una "ontología especulativa" y no —como debería ser— de una "ontología crítica".

La cuestión de la existencia del mundo exterior —sea considerada como cuestión metafísica, o como cuestión epistemológica, o ambas a un tiempo— puede ser afrontada de tres maneras: puede ser declarada una cuestión permanente de la filosofía; puede ser denunciada como una pseudo-cuestión; o puede ser presentada como una cuestión que ha surgido dentro de un cierto "horizonte" filosófico y que tiene sentido solamente dentro de tal "horizonte". Los que afrontan la cuestión de este último modo suelen indicar que se trata de un problema de "la filosofía moderna", especialmente a partir de Descartes. En este caso habría que rechazar el adjetivo 'realista' aplicado a la mayor parte de las doctrinas filosóficas antiguas y medievales, ya que para éstas no se plantearía el problema de si hay que ser realista o idealista. Indicamos, en orden cronológico, algunos trabajos sobre el problema del mundo exterior, con excepción (salvo unos pocos casos) de las obras de los autores referidos en el artículo. Debe completarse la siguiente bibliografía con trabajos que se incluyen en los artículos CONOCIMIENTO, IDEALISMO, NEO-REALISMO, PERCEPCIÓN y REALISMO.

H. Kefferstein, *Die Realität der Aussenwelt in der Philosophie von Descartes bis Fichte*, 1883 (Dis). — W. Dilthey, "Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Ausselwelt und ihr Recht", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wiss.* (1890) (trad. esp.: "Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior", en el volumen *Psicología y teoría del conocimiento*, 1945, págs. 153-201. — Johnnes Rehmke, *Unsere Gewissheit von der Aussenwelt. Ein Wort an die Gebildeten unserer Zeit*, 1894. — Rudolf Eisler, *Das Bewusstsein der Aussenwelt*, 1900. — G. E. Moore, "The Refutation of Idealism", *Mind*, XII (1903, 433-53, reimp. en *Philosophical Studies*, 1922). — Id., *íd.*, "Proof of an External World", *British Academy Proceedings*, XXV (1929). — V. Kraft, "Das Problem der Aussenwelt", *Archiv für systematische Philosophie*, X (1904), 269-317. — Willy Freytag, *Die Erklärung der Aussenwelt*, 1904. — Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, 1914, 2ª ed., 1929. — John Dewey, "The Existence of the World as Problem", *The Philosophical Review*, XXIV (1915), 357-70. — Hedwig Conrad-Martius, "Zur Ontologie und Erkenntnislehre der realen Aussenwelt", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III (1916), 345-542. — E. Study, *Die realistische Weltanschauung und die Lehre vom Raume, Geometrie, Anschauung*, 2ª ed., vol. I: *Das Problem der Aussenwelt*, 1923. — Nicolai Hartmann "Jenseits von Realismus und Idealismus" (1924), reimp. en Kleinere Schriften, t. II, 1957 (y otras obras de N. Hartmann tales como las dedicadas a estudiar los fundamentos de la ontología, la estructura del mundo real, etc.; hay trad. al esp. de los trabajos más básicos de Hartmann en la serie de tomos titulada *Ontologia*, 5 vols.; véase HARTMANN [NICOLAI]). — Günter Jacoby, *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, I (4 fasc.), 1928-1932. — Moritz Schlick, *Les énoncés scientifiques et la réalité du monde exterieur*, 1934. — Alfred J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, 1940. — Roman Ingarden, *Spér o istnienie swiata*, t. I, 1947, 2ª ed., 1960 (*La controversia sobre la existencia del mundo*). — Ottokar Blaham, *Das unmittelbare Wissen insbesondere um die materielle Aussenwelt*, 1959.

EXTREMOS (EXTREMO MAYOR, EXTREMO MENOR). Véase SILOGISMO.

EYECCIÓN. Véase CLIFFORD (WILLIAM KINGDON), ROMANES (GEORGE JOHN).

F

F. I. La letra mayúscula 'F' es usada con frecuencia para representar al sujeto en el esquema del juicio o de la proposición que constituye la conclusión de un silogismo. Por lo tanto, ejerce la misma función que la letra 'S'.

2. En la lógica cuantificacional elemental la letra *'F' es* empleada como símbolo de predicado. Así, por ejemplo: *'F'* en 'Fx'. La letra *'F'* es llamada por ello *letra predicado.* Otras letras usadas con el mismo propósito son 'G', *'H'.* En caso necesario se usan las citadas letras seguidas de acentos: 'F' ', *'G' '*, *'H' '*, *'F' '* , *'G"'*, *'H"'*, etc. En la lógica cuantificacional superior las citadas letras denotan propiedades y son llamadas *variables predicados.*

FÁCTICO. Véase EIDÉTICO, HECHO.

FACTORIAL (ANÁLISIS). Véase FACULTAD *(ad finem).*

FACULTAD. Desde el momento en que se establecieron ciertas "divisiones" del alma (VÉASE) se propuso lo que luego se ha llamado "la doctrina de las facultades (o potencias)". Así ocurrió con las "divisiones" propuestas por Platón, Aristóteles y los estoicos. Platón distinguía entre la potencia (o especie) racional, la concupiscible y la irascible (más o menos equivalente a razón, deseo y voluntad). Aristóteles distinguía entre dos partes fundamentales en toda alma: la vegetativa y la intelectiva. Esta última comprendía la potencia apetitiva y la contemplativa. Los estoicos distinguieron entre el principio directivo (hegemónico) de carácter racional, los sentidos, el principio espermático y el lenguaje. San Agustín distinguía entre memoria, inteligencia y voluntad (facultades del alma que "correspondían" a las propiedades divinas). Muchos escolásticos siguieron la clasificación aristotélica; las facultades o potencias *(habilitates ad agendum)* pueden ser, en general, mecánicas, vegetativas, sensitivas e intelectuales (incluyendo en éstas la voluntad). Se ha hablado de las potencias o facultades de sentir, de entender y de querer. Algunos autores modernos (como Descartes) han distinguido entre voluntad e intelecto. Leibniz distinguió entre percepción y apetición (VÉASE). En el siglo XVIII se extendió la doctrina de las facultades, hasta el punto de que no poco de la arquitectónica kantiana (no sólo las tres *Críticas,* sino ciertas divisiones en la *Crítica de la Razón Pura)* depende de las divisiones establecidas por tal doctrina. Fundamental pareció la distinción entre intelecto y voluntad (razón teórica y razón práctica). Se distinguió asimismo entre el intelecto, la voluntad y el sentimiento. En el siglo XIX fue abandonándose la doctrina de las facultades, de la cual no se hallan huellas en la psicología contemporánea. Sin embargo, en ciertos análisis filosóficos contemporáneos, aunque no se admite una doctrina de las facultades, se establecen ciertas distinciones basadas en los modos como se emplean expresiones en el lenguaje corriente. Puesto que se dice "Quiero", "Deseo", "Pienso", etc., se puede determinar qué significados distintos tienen tales expresiones en determinados contextos. No se admite ya que haya "potencias del alma", pero se acepta que no pueden reducirse simplemente ciertos modos de expresión a otros en los cuales se traducen distintos modos u operaciones mentales.

En el resto de este artículo nos ocuparemos menos de las divisiones en facultades o potencias que de la noción misma de facultad. Puede completarse lo aquí dicho al respecto con algunas de las informaciones contenidas en el artículo sobre la noción de potencia, especialmente en la época moderna.

Uno de los problemas que se plantearon a los escolásticos al tratar la cuestión de la esencia de la facultad es si las facultades son o no distintas del alma. Muchos autores han admitido, si no una completa, sí por lo menos una cierta distinción real *(aliqua distinctio realis).* No todo lo que se dice del alma puede, según ellos, decirse de las facultades, y viceversa. La razón de la distinción es la siguiente: las facultades o *potentiae agendi* pueden ser consideradas como accidentes de una substancia que, como tal, subyace a todos sus accidentes, modos o manifestaciones. Debe advertirse que cuando se afirma tal distinción se habla de "la esencia del alma" y de la "esencia de las facultades"; decir simplemente "distinción entre el alma y sus facultades" no expresa con suficiente precisión el problema planteado. Algunos autores admitieron que hay solamente distinción de razón. Los tomistas se han inclinado a favor de una distinción real (en el sentido apuntado) ; los nominalistas, a favor de una distinción de razón. Que San Agustín y San Buenaventura admitieron una o la otra es cuestión todavía debatida. A veces parece, en efecto, que distinguen entre el alma y las facultades; a veces parece que la memoria, la inteligencia y la voluntad son simples modos de manifestarse el alma como realidad unitaria. Se puede asimismo sostener una "distinción formal de acuerdo con la naturaleza de la cosa", como hizo Duns Escoto, aplicando a este problema el tipo de distinción a que nos hemos referido en el artículo sobre este último concepto.

Los autores modernos, de los siglos XVI, XVII y XVIII, han hablado casi siempre de facultades o potencias, y han introducido varias distinciones (Cfr. *supra).* Se han ocupado asimismo de la cuestión de si hay diferencia entre las facultades y el alma, con frecuente tendencia a negar tal diferencia (Locke y, por motivos distintos, Spinoza). Pero, además, se ha tratado en la época moderna con frecuencia de una

cuestión que había ocupado a los filósofos antiguos y medievales, pero sin usurpar el puesto central que ha tenido entre los modernos: la cuestión del carácter pasivo o activo de las facultades. Ha sido muy común denunciar el carácter excesivamente pasivo de la noción clásica de facultad para destacar el carácter activo. Sólo en cuanto activa puede hablarse de facultad; desde el punto de vista pasivo, puede hablarse únicamente de receptividad o capacidad. Como ha dicho Hamilton, la facultad es el *active power,* en tanto que la capacidad es el mero "poder" (to *have room for)* ejercer una determinada potencia, esto es, llevar a cabo una determinada actividad. Si seguimos esta doctrina fielmente, hay que llegar a la consecuencia de que solamente puede hablarse de facultades o potencias (sean o no "realmente distintas" del sujeto) en cuanto se ponen en funcionamiento. Ello puede llevar a eliminar la noción de facultad en cuanto mera "potencia"; la "facultad" es admitida sólo en cuanto se actualiza.

La doctrina de las facultades en la *Psychologia rationalis* sigue en parte las doctrinas escolásticas, pero, lo mismo que sucede en éstas, los autores difieren en el grado mayor o menor de "realidad" que cabe adscribir a las diferencias entre las varias facultades. La tendencia creciente desde fines del siglo XVIII es en favor de una "distinción de razón". Además, se tiende a interpretar las facultades en forma "dinámica" más bien que "estática". Esto último sucede en los idealistas alemanes a partir de Kant, el cual habla con frecuencia de "facultades" (facultad del entendimiento; facultad de las reglas, etc.), pero dando al término 'facultad' el sentido de 'actividad', 'función' o 'conjunto de funciones'.

Desde mediados del siglo XIX se ha tendido o a descartar la noción de facultad y la correspondiente "doctrina de las facultades" o a utilizar 'facultad' simplemente como nombre colectivo de una clase de actividades psíquicas. El modo como se han clasificado estas actividades psíquicas ha sido, además, muy distinto del "tradicional"; ejemplos al respecto los encontramos en Brentano y en las más recientes escuelas psicológicas behaviorista y estructuralista. Puede, pues, concluirse que la noción de facultad no desempeña ya ningún papel significado ni en la psicología ni en la filosofía. Sin embargo, mencionaremos dos casos en los que parecen plantearse algunos problemas similares a los de las antiguas "doctrinas de las facultades". Por un lado, en los análisis de expresiones del lenguaje corriente que se refieren a fenómenos normalmente considerados como "psíquicos", se habla de 'desear', 'recordar', 'sentir', etc., como si de algún modo se tratara de modos de comportarse psicológicamente distintos entre sí. Por otro lado, y sobre todo, se ha planteado el problema de si el llamado "análisis factorial", tal como ha sido fundado por el psicólogo inglés Charles Spearman (1863-1945), con la idea, que Spearman desarrolló posteriormente, de los "factores" de grupo, no "resucita" la "psicología de las facultades" en tanto que considera, cuando menos implícitamente, los "factores" como "facultades". No es este el lugar de examinar este problema: es suficiente aquí mencionar que la cuestión ha sido debatida.

Para Platón: *Rep.,* IV; para Aristóteles: *De anima,* II; para los estoicos: *Dios. L.,* VII; para Santo Tomás, S. *theol., I,* q. LXXVII; *Cont.* Gent., II, 72; *De anima,* arts. 12-5; *In II de anima,* lect. 14-16. — Para los escolásticos, cualquiera de los manuales citados en la bibliografía del artículo NEOESCOLÁSTICA. — Para Descartes: *Les passions de l'âme,* I, 17. — Para Leibniz: *Monadologie, §§* 14-15. — Para Locke, *Essay,* II, 21. — Entre las obras de Charles Spearman mencionamos: *The Nature of Intelligence and the Principies of Cognition,* 1923. — *The Abilities of Man: their Natu re and Measurement,* 1927. — *Psychology down the Ages,* 2 vols., 1937. — Entre los autores que han culti vado el "análisis factorial" menciona mos: *G.* H. Thomson, *The Factorial Analysis of Human Ability,* 1946; y L. L. Thurnstone, *Multiple Factor Analysis: A Development and Expan sion of the Vectors of Mind,* 1947. — Acerca de la discusión aludida al fi nal del artículo véase Mariano Yela, *Psicología de las aptitudes. El análisis factorial y las funciones del alma,* 1960. — Del mismo autor, "L'analyse factorielle et la psychologie des facul tés", *Revue philosophique de Louvain,* LX (1962), 254-70.

Sobre el problema de las facultades véanse: Juan Zaragüeta, "El problema de la clasificación de las facultades del alma", *Revista de Filosofía* [Madrid] (1942), 7-45. — S. Terán, "Notas sobre la realidad de las facultades del alma", *Ortodoxia* (1944), 167-263.

FALACIA. Véase PARALOGISMO, SOFISMA.

FALIBILISMO. Una de las formas del probabilismo (VÉASE) contemporáneo es lo que Peirce (v.) llama, refiriéndose a su propia doctrina, *falibilismo (fallibilism).* Lo tratamos separadamente no sólo porque es un término especial, sino también porque su significación no es estrictamente ni la del probabilismo (VÉASE) clásico ni tampoco la del moderno.

Según Peirce, hay que rechazar la pretensión de infalibilidad que han poseído los científicos y los filósofos; *ni* las proposiciones de la ciencia ni las de la filosofía son infalibles. Hay que advertir que esto ocurre, al entender de dicho filósofo, no solamente en aquellas proposiciones que dependen de medidas concretas efectuadas sobre la realidad o que formulan hipótesis sobre hechos en principio incomprobables, sino inclusive en las proposiciones matemáticas. En efecto, no puede hablarse con propiedad de axiomas absolutamente evidentes; los que parecen tales son meros postulados con los que se efectúan los procesos deductivos. Podemos concluir, pues, que hay tres cosas "que no podemos jamás esperar alcanzar mediante razonamiento: absoluta certidumbre, absoluta exactitud, absoluta universalidad" *(Collected Papers,* 1. 141). Ello parece conducir al escepticismo o, a lo sumo, al probabilismo o al plausibilismo. Sin embargo, hay una diferencia entre el falibilismo de Peirce y las demás mencionadas doctrinas. Éstas conciernen exclusivamente a la facultad de conocimiento. En cambio, Peirce considera su falibilismo desde dos puntos de vista. Primero, como un *método* destinado a "no entorpecer el camino de la investigación". Segundo, como una *afirmación* relativa a la naturaleza de la realidad. El falibilismo de Peirce está ligado a su doctrina de la evolución y a su tesis de la continuidad en todas las realidades; no es sólo la consecuencia de una aproximación inevitablemente deficiente a la realidad por parte de las facultades humanas, sino también el resultado del continuo crecer y evolucionar de la propia realidad.

FALSA ACENTUACIÓN, FALSA CONJUNCIÓN, FALSA DISYUNCIÓN, FALSA ECUACIÓN, FALSA FORMA DE EXPRESIÓN. Véase SOFISMA.

FALSIFICABILIDAD. Véase POPPER (K.), VERIFICACIÓN.

FANEROSCOPIA. Véase CATEGORÍA, FENOMENOLOGÍA, PEIRCE (C. S.).

FANTASÍA. No es siempre fácil distinguir entre el concepto de fantasía y el de imaginación En algunos textos filosóficos lo que se dice acerca de uno de estos conceptos es similar a lo que en otros textos se dice acerca del otro concepto. En la presente obra hemos dedicado un artículo a cada uno de los conceptos en cuestión, pero conviene considerar los dos artículos como complementarios. Hemos adoptado el procedimiento —que es en buena parte una convención— de tratar en el artículo presente algunas de las teorías de la fantasía —en un sentido, por lo pronto muy amplio, de este término— principalmente en la Antigüedad y en la Edad Media, completándolo con referencias a doctrinas modernas y contemporáneas, especialmente en tanto que éstas han usado el vocablo 'fantasía' o sus equivalentes en idiomas modernos. En el artículo sobre el concepto de imaginación (VÉASE) nos hemos extendido sobre algunas otras doctrinas modernas y contemporáneas.

El término 'fantasía' procede del griego φαντασία , que se traduce de varios modos: 'aparición', 'acción de mostrarse', 'espectáculo', 'representación'. Se observará que no hemos incluido en estas posibles traducciones el vocablo 'fantasía', pero ello es porque nos pondría en una falsa pista dado el sentido común actual de tal vocablo. Sin embargo, no hay inconveniente en usar 'fantasía' siempre que se precise el sentido del término, o bien siempre que se emplee —como hacemos aquí— como un nombre común que designa las distintas formas que pueden asumir las "apariciones" o "representaciones".

Relacionado con φαντασία se hallan los verbos φαντασία (= 'hacer aparecer algo', que puede ser una idea o una imagen) y φανταζείν (='hacer nacer o surgir una idea, imaginación o representación' [en el espíritu o mente], 'figurarse algo', 'representarse algo'). Desde muy pronto fue concebida la "fantasía" (o, mejor, φαντασία) como una actividad de la mente por medio de la cual se producen imágenes — las llamadas φάντασματα *(phantasmata o* "fantasmas", en un sentido no común de este último vocablo). Las imágenes producidas por la "fantasía" (que desde ahora escribiremos sin comillas) no surgen de la nada; tienen su origen en representaciones, o bien son equivalentes a estas mismas representaciones.

Platón usó el término φαντασία y términos semánticamente relacionados con el mismo (ψαντάζεσθαι, φαντασμα, etc.) en varios pasajes de sus diálogos. La fantasía es la representación que surge del φαίνεσθαι o "aparecer" y en este sentido se contrapone al conocimiento del ser o de la realidad, ὄντα . Los φαινομενα son las sombras y reflejos producidos por las "cosas verdadera" *(Rep.,* VI, 510 A). El φαινόμενον es asimismo lo representado en el arte ("representativo") *(Rep.,* X 598 B). Platón califica al sofista de "forjador" de φαντάσματα pues su arte es una φανταατική τέχνη (un "arte de meras figuraciones") (Cfr. *Soph.,* 235 B *et al).* Parece que Platón tiende a considerar la fantasía como una manifestación de la "opinión", δόξα , la cual engendra simples "imágenes", εἴδολα , en vez de producir formas o "ideas", εἰδη , pero no obstante el abundante uso del concepto de fantasía o conceptos análogos es difícil encontrar en Platón una teoría sistemática de la fantasía como concepto central filosófico.

Esta teoría sistemática se halla, en cambio, en Aristóteles. Este autor se ha referido a la cuestión de la fantasía en numerosos pasajes de sus obras (por ejemplo, en *Eth. Nic.,* VII, 1152 b 26-33, VIII, 1155 b 23-37, X, 1176 a 15-22; *Rhet.,* I, 11, 6, 1370 a 27 y sigs., II, 5, 1, 1382 a 21 y sigs.; *De motu an.,* 6 y sigs.), pero es especialmente importante lo que dice acerca de la fantasía y de los φαντάσματα o "representaciones" en *De an.,* III, 3, 427 b 10 y sigs. Según Aristóteles, la fantasía ["imaginación"] no puede ser equiparada ni con la percepción ni con el pensamiento discursivo, bien que no haya fantasía sin sensación ni juicio sin fantasía. La fantasía radica en nuestro poder de suscitar ("conjurar") imágenes aun cuando no se hallen inmediatamente presentes los objetos o fuentes de las sensaciones. Por eso la fantasía no equivale a la "mera opinión". En esta última hay creencia y convicción, mientras que en la fantasía no las hay. Los productos de la fantasía permanecen en los órganos de los sentidos y se parecen a las sensaciones. Pero no se equiparan simplemente con éstas. Por otro lado, la fantasía no es un mero sustituto de la sensación (aun cuando Aristóteles indica asimismo que hay fantasía sobre todo cuando, como en los sueños, falta la sensación de la visión efectiva). La fantasía es menos sustitutiva que anticipadora *(De an.,* III, 3, 433 b 29). En efecto, los animales tienen potencia apetitiva (véase APETITO) justamente porque poseen fantasía, la cual puede entonces dirigir los movimientos apetitivos hacia algo deseado, esto es, previamente representado como apetecible. Los φαντάσματα son, pues, representaciones en potencia o "ideas" actualizables por medio de percepciones. Sin duda que dada la "libertad" de los φαντάσματα con respecto a las sensaciones, puede concluirse que los φαντάσματα tienen lugar únicamente en el sueño (como proponían los estoicos). Pero puede asimismo destacarse el elemento de "posibilidad" en ellas. La fantasía es entonces la facultad de suscitar y combinar representaciones y de "dirigir" de este modo una parte de la vida del ser orgánico poseedor de apetitos.

No obstante las diferencias de opinión entre Aristóteles y los estoicos sobre el concepto de φαντασία hay de común entre ellos el considerar este concepto desde el punto de vista "psicológico" y "gnoseológico". Ello se manifiesta en los estoicos en el desarrollo dado a la noción de "representación comprehensiva" — una de las expresiones por medio de las cuales se ha traducido su φαντασία καταληπ−τική . Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo Cata-léptico (VÉASE).

El sentido de φαντασία como "imaginación estética' de que se han ocupado muchos autores modernos se halla, al parecer, sólo en Longino, *De sublímitate,* caps. 3 y 15 especialmente.

Muchos autores medievales emplearon los términos *phantasia e imaginatio (imaginatio* fue el vocablo latino por medio del cual se tradujo φαντασία) dándoles con frecuencia un sentido similar, si no idéntico. Algunos autores, especialmente los que seguían

la tradición neoplatónica, consideraron la *phantasia* como una actividad de naturaleza intelectual, o predominantemente intelectual. Otros —siguiendo a San Agustín en *De gen. ad litteram,* IX— estimaron que la fantasía es una *vis animae* de carácter inferior, más vinculada a la sensibilidad que al intelecto (si bien el propio San Agustín, en *De vera rel.,* X, 18, parece ligar la fantasía al ejercicio intelectivo). Santo Tomás y los autores tomistas tomaron como base los análisis aristotélicos. Era común entre los tomistas distinguir entre una fantasía sensible y una fantasía intelectual. Pero la tendencia predominante era la de estimar la *phantasia* como una *facultas sensitiva* (Cfr. por ejemplo, *Quaest. de an.,* a 13; *S. theol,* I, LXXVIII, 4). La *phantasia* produce *phantasmata.* Éstos pueden ser de varias clases: imágenes que reproducen sensaciones; imágenes relacionadas con especies del entendimiento posible; apariencias no correspondientes a un objeto externo. En este último caso la fantasía es "pura imaginación". En los demás casos, la fantasía es una facultad combinatoria que puede servir de auxilio para la formación de las "ideas". Los escolásticos, especialmente los de tendencia tomista, discutieron una cuestión que ocupó de modo muy apreciable a muchos autores modernos: la de si la fantasía es meramente receptiva o reproductiva o si es de algún modo productiva. Nos hemos referido con más detalle a este problema en el artículo sobre el concepto de imaginación (VÉASE).

En tal artículo discutimos asimismo las diversas concepciones modernas de la fantasía en tanto que imaginación. Durante algún tiempo los dos conceptos fueron equiparables. Pero desde fines del siglo XVIII se tendió a distinguir entre ellos, considerándose la fantasía como una imaginación desenfrenada. Ahora bien, en la medida en que tal tipo de fantasía podía contribuir a la creación (como modelo de la cual se citaba la creación artística), la fantasía no era ni mucho menos despreciada. En muchos casos la fantasía era considerada como el aspecto productor y creador (no simplemente reproductor) de la imaginación. En otras casos, se estimaba que le fantasía va inclusive más lejos que la imaginación productiva. En los sistemas del idealismo alemán (Fichte y Schelling principalmente) es difícil saber si se habla de una fantasía creadora o de una imaginación productora.

En época más reciente se ha tratado la fantasía como una actividad imaginativa, pero con frecuencia distinta de la imaginación productora de que hablaba, por ejemplo, Kant. Así ha ocurrido con autores como Dilthey y Croce, quienes han examinado la fantasía desde el punto de vista estético más bien que desde el ángulo cognoscitivo. Según Dilthey, la fantasía poética es el fundamento de la creación libre, en virtud de la energía propia poseída por ciertas vivencias. Algunos autores, como Müller-Freienfels, distinguen entre la fantasía creadora y la fantasía lúdica. La primera engendra posibilidades de representación (y tiene un sentido muy parecido al aristotélico); la segunda juega libremente con las representaciones y hasta puede producir representaciones "nuevas". Croce ha destacado el carácter productor de la fantasía en el campo artístico, *a* diferencia del carácter combinatorio de imágenes de la imaginación llamada asimismo "productiva".

En dos casos se ha considerado la fantasía como fundamento de un sistema filosófico. Uno de estos casos es el de Jakob Frohschammer (1821-1893), el cual admitió un principio único y fundamento de conocimiento, la llamada *Phantasie (Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses,* 1877). Fundándose en algunas doctrinas idealistas (de C. H. Weisse e I. H. Fichte), Frohschammer estimó que sin el principio de fantasía no puede entenderse ninguna novedad y ningún cambio en el universo. La fantasía es el principio del mundo como ser "orgánico" y del alma como ser "espiritual". Es asimismo el principio de Dios, el cual produce el mundo por medio de la fantasía.

Indicaremos en esta bibliografía igualmente obras sobre la fantasía y sobre la imaginación. Sobre teoría y filosofía de la fantasía y de la imaginación véase: Melchior Palágyi, *Theorie der Phantasie,* 1908. — A. Schöppa, *Die Phantasie nach ihrem Wesen und ihrer Bedeutung für das Geistesleben,* 1909. — R. Müller-Freienfels, *Das Denken und die Phantasie,* 1925 (Parte II de los *Grundzüge einer Lebenspsychologie),* — Livingston Welch, *Imagination and Human Nature,* 1935. — R. Kassner, *Von der Einbildungskraft,* 1936. — Armand Petitjean, *Imagination et Réalisation,* 1936. — Theofilos Boreas, *Die Phantasie und ihre Beziehungen zu den anderen Seelentätigkeiten,* 1938-39. — Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination,* 1938 (trad. esp.: *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación,* 1948). — Id., íd., *L'Imagination,* 1939. — R. Lacroze, *La fonction de l'Imagination,* s/f. (1938). — H. Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie (Studia Philosophica.* Basilea. Supp. 3), 2 vols., 1946. — A. Vetter, *Die Erlebnisbedeutung der Phantasie,* 1950. — W. E. Henry, *The Analysis of Fantasy,* 1956. — P. McKellar, *Imagination and Thinking. A. Psychological Analysis,* 1957. — Sobre la fantasía en el pensamiento científico: Benno Erdmann, *Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken,* 1913. — Sobre la función religiosa de la imaginación: Richard Kroner, *The Religious Function of Imagination,* 1941. — Sobre fantasía e imaginación artísticas y poéticas: Wilhelm Dilthey, *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik,* 1887 [Gesammelte Schriften, VI]. — M. Nussberger, *Die künstleriche Phantasie,* 1935. — Sobre fantasía e imaginación en varios autores: J. Freudenthal, *Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles,* 1863. — Jakob Frohschammer, *op cit. infra* sobre Aristóteles, y sobre Kant y Spinoza. — Jean H. Roy, *L'imagination selon Descartes,* 1944. — J. Meinzer, *Die kritischen Epochen in der Lehre von der Einbildungskraft aus Humes und Kants theoretische Philosophie nachgewiesen,* 1881. — A. Prehn, *Die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume und Kant für die Erkenntnistheorie,* 1901. — W. C. Gore, *The Imagination in Spinoza and Hume,* 1902 (Dis.). — Hermann Mörchen, "Die Einbildungskraft bei Kant", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* XI (1930), 311-495. — Nelly Festini, *La imaginación en la teoría kantiana del conocimiento,* 1948. — Sobre el imaginismo como problema filosófico, véase Luigi Stefanini, *Imaginismo come problema filosofico,* 1936. — Con respecto a las obras de Frohschammer, además de la citada en el texto y que es considerada como su obra capital, hay que mencionar: *Über den Ursprung der menschlichen Seele. Rechtfertigung des Generationismus,* 1854. — *Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik,* 1858. — *Ueber die Aufgabe*

der Naturphilosophie und ihr Verhältnis zur Naturwissenschaft, 1861. — *Ueber die Freiheit der Wissenschaft*, 1861. — *Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft*, 1868. — *Monaden und Weltphantasie*, 1879. — *Über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas*, 1879. — *Über die Prinzipien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben*, 1881. — *Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache*, 1883. — *Die Philosophie als Idealwissenschaft und System*, 1884. — *Ueber die Organisation und Kultur der menschlichen Gesellschaft. Philosophische Untersuchungen über Recht und Staat, soziales Leben und Erziehung*, 1885. — *Die Philosophie des Thomas von Aquino, kritisch gewürdigt*, 1889. — *Ueber das Mysterium Magnum des Daseins*, 1891. — *System der Philosophie im Umriss (Philosophie als Idealwissenschaft und System)*, I, 1892.

FANTASMA (FANTASMAS, "PHANTASMATA"). Véase CATALÉPTICO, FANTASÍA, IMAGINACIÓN.

FARDELLA (MICHELANGELO) (1650-1718) nac. en Trapani, ingresó en la Orden Franciscana y fue profesor en Mesina, Roma, Modena y Padua. En el artículo CARTESIANISMO nos liemos referido a Fardella como uno de los más significados cartesianos. Fardella defendió el cartesianismo contra algunos de sus detractores. Sin embargo, las doctrinas filosóficas de Fardella no son simplemente una repetición de las de Descartes. Por un lado, Fardella introdujo no pocos elementos agustinianos en el cartesianismo. Por otro lado, elaboró una teoría monadológica que recuerda la de Leibniz, pero que era independiente de la leibniziana. En efecto, aunque Fardella trabó conocimiento con Leibniz, no derivó de éste su monadología, la cual tenía una intención teológica más que metafísica.

Obra principales: *Universae philosophiae sustema*, I, 1691. — *Universae usualis mathematicae theoria*, 1691. — *Creans sapientia et graviter et iucunde*, 1694. — *Animae humanae natura ab Augustino detecta*, 1698. — Véase F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, II, 1868. — G. Candió, *M. F.*, 1904.

FARIAS BRITO (RAIMUNDO DE) 1862-1917), nac. en Sâo Benedito (Estado de Ceará [Brasil]), se dedicó primero a la política y luego profesó lógica en el Colegio Pedro II de Río de Janeiro. Su pensamiento filosófico se desarrolla como recubrimiento conceptual de sus experiencias fundamentales; el escepticismo que en ocasiones revela y que Schopenhauer confirmó más que alentó, es templado por cierto espíritu de resignación y de consuelo, espíritu que no tiene tanto raíces estoicas como cristianas. Pues en lugar de buscar el consuelo por la vía del abstenerse, Farias Brito lo buscó por la vía de la comprensión y del combate contra el sufrimiento. En esta vía se le reveló la existencia de un espíritu que el mecanicismo materialista y el positivismo cientificista al uso desconocían. Esta comprobación, que tenía lugar por medio de su experiencia y por medio de su análisis intelectual, debía provocar una crítica severa de las corrientes contemporáneas dominantes, especialmente de aquellas que, sin argumentación consistente, negaban todo valor espiritual en nombre de un materialismo erizado de dificultades. La conversión de la filosofía en saber fundamental del hombre, en norma para la vida, correspondía también a esa tendencia esencial de Farias Brito, tendencia que no negaba la ciencia, pero que proclamaba su impotencia para salvar al hombre. Por eso era característico en Farias Brito aproximar la religión a la filosofía, y hacer de esta última la expresión conceptual de un sentimiento religioso, y de la primera el saber popularizado. La filosofía es una superación de la ciencia que no niega esta última, sino que, por el contrario, la salva. La reducción de la exterioridad a la intimidad como modo de encontrar por analogía la esencia del cosmos constituía, por otro lado, la base de su metafísica: lo *en sí* era descubierto gracias a su previo hallazgo en el mundo interior del hombre. El intelectualismo de Brito se oponía, con todo, al irracionalismo schopenhaueriano, pues la voluntad ciega era inferior para él al lúcido pensamiento del espíritu. Así llegaba Brito a un esplritualismo radical, en ciertas ocasiones parecido al inmaterialismo de Berkeley. Aunque Brito no tuvo discípulos propiamente dichos ni fundó una escuela del pensamiento, su influencia fue considerable. Al respecto mencionamos a Jackson de Figueiredo (nac. en 1891 en Sergipe), el cual recibió considerable impresión de las enseñanzas de Brito en sus esfuerzos para desarrollar una metafísica cristiana. Jackson de Figueiredo intentó solucionar las contradicciones en el sistema de Farias Brito mediante la orientación católica y la exaltación mística antirracionalista.

Obras: *Finalidade do Mundo: Estudos de philosophia e teleologia naturalista. Vol. I. A philosophia como atividade permanente do espirito humano*, 1895; *Vol. II. A philosophia moderna*, 1899; VoZ. *III. O mundo como actividade intelectual*, 1905. — A *verdade como regra das açôes:* Ensaio *de philosophia moral como* introduçao *ao estudio do di-reito*, 1905. — A *base physica do espirito: Historia summaria do problema da mentalidade como prepa-raçâo para o estudio da philosophia do espirito*, 1912. — O *mundo interior: Ensaio sobre os dados geraes da philosophia do espirito*, 1914. — Véase Jackson de Figueiredo, Algu-*mas reflexoes sobre a philosophia de Farias Brito: profissao de fé espiritualista*, 1916. — Id., id., A *questâo social na philosophia de Farias Brito*, 1919. — Francisco Almeida Ma-galhaes, Farias *Brito e a reaçâo espiritualista*, 1918. — Victor Nestor, *Farias Brito*, 1920. — Alceu Amoroso Lima (Tristâo de Athayde), *Estudos. Primeira serie: A estetica de Farias Brito*, 1927. — Jonathas Serrano, Fartas Brito: *O homem e a obra*, 1939. — Sylvie Rabello, Fartas Brito *ou uma aventura do* espirito, 1941. — F. Elias de Tejada, *Las doctrinas políticas de F. B.*, 1953. — Alcantara Nogueira, *F. B. e a filosofía do espirito*, 1962. — Carlos Lopes de Mattos, O *pensamento de F. B. Sua evoluçao de 1895 a 1914*, 1962. — Véanse también las obras de Cruz Costa, Leonel Franca, Guillermo Fran-covich y Gómez Robledo mencionadas en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA AMERICANA.

FATALISMO. Nos hemos referido a la cuestión del hado, *fatum*, en los artículos sobre las nociones de Azar y Destino. Aquí nos limitaremos a indicar que la aceptación del *fatum* recibe el nombre de fatalismo y que éste ha sido concebido de diversas maneras de acuerdo principalmente con el origen o fuente del *fatum*.

En la quinta respuesta de Leibniz a Clarke (18 de agosto de 1716) distingue Leibniz entre tres ideas de *fatum y*, por lo tanto, entre tres ideas de fatalismo: "Hay un *fatum maho-*

metanum, un *fatum stoicum y* un *fatum christianum."* Según el primero, el efecto tiene lugar aun cuando se evite la causa, como si hubiese necesidad absoluta. De acuerdo con el segundo, el hombre debe aceptar el hado por ser imposible resistir el curso de los acontecimientos. En cuanto al tercero, afirma que hay un cierto destino de cada cosa regulado por la presciencia y la providencia de Dios. Leibniz manifiesta que este último "fatalismo" no es el mismo que los dos anteriores, y que aun cuando en algunos respectos el *fatum christianum* se parece al *fatum stoicum* se distingue de éste por cuanto el cristiano, al revés del estoico, no posee solamente paciencia, sino que manifiesta contento con lo que ha sido establecido por Dios.

En su obra capital, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), Ralph Cudworth se refiere a varios tipos de fatalismo. Hay el fatalismo democriteano o fatalismo ateo —llamado asimismo "fatalismo fisiológico"— y el fatalismo divino. Este último tiene dos formas: el fatalismo divino inmoral (manifestado cuando el *fatum* se origina en la voluntad arbitraria de un Dios que crea el bien y el mal), y el fatalismo divino moral (manifestado cuando el *fatum* consiste en la sumisión obligatoria, tanto por parte de Dios como por parte de los hombres, a una realidad que se supone no haber podido ser de otro modo que como ha sido en virtud de seguir ciertos principios inmutables). Cudworth se opone a todas estas especies de fatalismo, pues aun cuando el fatalismo divino moral sea más aceptable que los demás tiene el inconveniente de que hace de Dios un ser sometido a un *fatum.*

Otras clasificaciones del fatalismo se refieren a su carácter mitológico (corriente en la época clásica de los griegos y en muchas de las creencias populares grecorromanas), a su carácter astrológico (muy influyente al final de la Antigüedad y en la Edad Media) o a su carácter filosófico (con frecuencia unido a los anteriores). Es común distinguir entre el fatalismo y el determinismo aun cuando en sus manifestaciones este último pueda ser sensiblemente igual al primero.

Entre los filósofos modernos que han prestado atención a la idea de *fatum* pueden destacarse Nietzsche, con su doctrina del *amor fati* —que es, por lo demás, un modo de escapar al *fatum*—; Oswald Spengler, con su doctrina del destino (VÉASE) y Basilius Conta (VÉASE).

Además de las obras mencionadas en los artículos Azar y Destino, mencionamos (o reiteramos) : Sobre fatalismo y libertad: C. J. Herrick, *Fatalism or Freedom,* 1927. — Sobre fatalismo en la Antigüedad: A. Vogel, *Ueber die Lehre vom Fatum bei Juden und Griechen,* 1869. — J. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought,* 1944. — Dom Armand David, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles,* 1945.

FATONE (VICENTE) (1903-1962) nac. en Buenos Aires, ha sido profesor de cosmología y metafísica, y de lógica, en la Universidad Nacional del Litoral (1929-1930), profesor de lógica en la Escuela Normal de Profesores Mariano Acosta (1932-1941), profesor de Historia de las Religiones en la Universidad Nacional de La Plata (1940-1946), profesor de filosofía en el Colegio Nacional de Buenos Aires (1945-1952) y profesor titular contratado en la Universidad de Buenos Aires. Fatone se ha ocupado de la cuestión de la naturaleza de la mística en cuanto experiencia, dedicando especial atención a la exposición e interpretación del pensamiento filosófico indio y de la filosofía oriental en general. El interés de Fatone por la mística no significa, sin embargo, que su pensamiento sea irracionalista. Todo lo contrario: la realidad humana tiene (o debe tener), según Fatone, una "condición dialogante", la cual consiste en liberarse a sí misma liberando a los demás — y liberándolos de la irracionalidad, del miedo y del odio para encaminarlos hacia la racionalidad, el esfuerzo y el amor. Muy central es en el pensamiento de Fatone la idea de la libertad, la cual ha explorado sobre todo al hilo de una interpretación de diversas formas del existencialismo. La libertad es para Fatone el ingrediente fundamental de la existencia humana, pero no es simplemente un ingrediente perteneciente a la naturaleza del hombre. En primer lugar, "no soy sino mi libertad; pero no soy mi libertad, porque no soy: tengo que ser". La libertad, pues, se hace a sí misma en tal forma que más que decir que la libertad pertenece al hombre puede decirse que el hombre pertenece a la libertad. En segundo lugar, la pertenencia en cuestión es copertenencia, ya que nadie podría pertenecer a la libertad (ser realmente libre) si estuviera solo en un mundo de cosas. Por eso escribe Fatone que "mi libertad exige la libertad ajena; y esclavizar es esclavizarse".

Obras: *Misticismo épico,* 1928. — *Sacrificio y gracia,* 1931. — *El budismo "nihilista",* 1941, 2a ed., 1962. — *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India,* 1942. — *El existencialismo y la libertad creadora,* 1948, 2a ed., 1949. — *Lógica y teoría del conocimiento,* 1951, 8a ed., 1962. — *La existencia humana y sus filósofos,* 1953 [sobre Heidegger, Jaspers, Barth, Chestov, Berdiaeff, Zubiri, Marcel, Lavelle, Sartre, Abbagnano]. — *Introducción al existencialismo,* 1953, 4a ed., 1962. — *Filosofía y poesía,* 1954. — *El hombre y Dios,* 1955. — *Ensayos de religión y mística,* 1963. — Las citas *supra* proceden del libro *La existencia humana y sus filósofos,* págs. 189-93 y del artículo "Universitas", en *Sur,* N° 237 (Noviembre-Diciembre, 1955), págs. 15-17.

FAVORINO *(ca.* 80-50), nac. en Arelato (Arles, Provenza), "sofista", es decir, maestro de retórica, se distinguió por su erudición enciclopédica y por la transmisión de las opiniones de los filósofos. Según Aulio Gelio, que fue discípulo de Favorino, éste oyó las lecciones de Epicteto y de Dion Crisóstomo. Relacionado con Plutarco, Favorino desarrolló una filosofía sincretista con elementos de Platón y de Aristóteles. Pero a diferencia del sincretismo platonizante de la época, se inclinó hacia el escepticismo de la nueva Academia y fue influido también por el pirronismo. El escepticismo de Favorino no era, sin embargo, radical; fuertemente inclinado al plausibilismo, consideró que tras haberse discutido el pro y el contra de cada tesis había que dejar en libertad al oyente para que decidiera lo que considerase más aceptable. Favorino modificó según Diógenes Laercio (IX, 87) la lista de los tropos escépticos, intercambiando los tropos noveno y octavo.

Se atribuyen a Favorino entre otras obras una *Acerca de Epicteto* (Προς Επίκτητον), otra acerca de la noción estoica de la "representación comprensiva" o "fantasía cataléptica"

(V. CATALÉPTICO), noción que rechazo, y otra acerca de los tropos pirrónicos (Πυρρώνειοι τρόποι). Plutarco dedicó a Favorino su tratado *Sobre la primera naturaleza del frío*. Luciano, en cambio, lo criticó sarcásticamente. La obra histórico-filosófica de Favorino, *Historia variada* (Παντοδαπὴ ἱστορία) o *Las memorias* ('Απομνημονεύματα), fue ampliamente utilizada por Diógenes Laercio, quien la citó con frecuencia. Fragmentos por C. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum*, III, 577-85. Otros fragmentos por R. Reitzenstein en *Hermes*, XXXV (1900), 608. — Véase I. L. Marres, *De Favorini Arelatensis vita studiis scriptis*, 1853. — J. Gabrielsson, *Ueber Favorinus und seine* Παντοδαπὴ ἱστορία, 1906. — Exposiciones en A. Goedeckemeyer, *Geschichte der griechischen Skeptizismus*, 1905, 248 sigs., y L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, 1944, 154 y 230.

FE. Al principio del articulo Creencia (VÉASE) nos hemos referido a la cuestión de la fe, pues en muchos textos filosóficos los términos 'creencia' y 'fe' son usados aproximadamente con el mismo significado. Así, la expresión 'Creo para comprender" puede traducirse 'Tengo fe para comprender'. Ahora bien, el vocablo 'fe' se usa asimismo con preferencia a 'creencia'. Damos a continuación algunos ejemplos.

En ciertas ocasiones se usa en español 'fe' para traducir el vocablo alemán *Glaube* — que significa asimismo 'creencia'. Dos ejemplos son notorios. Por un lado, 'fe' se usa en la expresión 'filosofía de la fe' por medio de la cual se designa el pensamiento de Jacobi y de autores con análogas tendencias, es decir, de todos los que consideran la fe como una fuente de conocimiento suprasensible o como una aprehensión directa (mediante "intuición intelectual") de lo real en cuanto tal. Por otro lado, 'fe' se usa en la frase 'tuve que desplazar a la razón para dejar lugar a la fe' que aparece en Kant. Hay que advertir que este uso de 'fe' en vez de 'creencia' es el resultado de una simple costumbre terminológica. En efecto, en otros casos en los que, por ejemplo, Kant habla de *Glaube* (como cuando distingue entre *pragmatische Glaube, notwendige Glaube y doctrinale Glaube),* dicho vocablo suele vertirse por creencia'. Y la expresión 'filosofía de la creencia' en el caso de Jacobi no sería menos aceptable que la mencionada 'filosofía de la fe'.

Distinto de una mera costumbre terminológica es el caso en que se emplea 'fe' para designar algo distinto de 'creencia'. De los varios ejemplos posibles mencionamos aquí cuatro. Uno es el que atribuye a 'creencia' un significado más amplio que a 'fe'. En tal caso la creencia es tomada como una aserción —con convencimiento íntimo de la verdad y hasta evidencia de ella— de carácter muy general, dentro de la cual la fe es considerada como una variante religiosa. Otro es el que intenta distinguir formalmente entre creencia y fe indicando que son dos tipos irreductibles del creer. A ello se refiere Gabriel Marcel cuando subraya —sobre todo en *Le Mystère de l'Être*— que mientras la creencia es un "mero" *creer que,* la fe es un *creer en.* No hay, pues, en la fe un encerramiento en un universo dado en el cual la fe se refiere a contenidos específicos *que* se creen, sino un abrirse a posibilidades *en* las cuales se cree (y, podría decirse también, en las cuales se espera). Por eso la fe abarca, según Marcel, la estructura fundamental de la persona, entendida como estructura interpersonal e intersubjetiva. Otro caso es la definición de 'fe' como el contenido de la creencia. Otro, finalmente, es aquel en que la fe es definida como una virtud teologal (junto a la esperanza y la caridad). Esta última significación es la más propia de la teología, pero como ha ejercido notable influencia sobre varios usos del vocablo 'fe' en la literatura filosófica, daremos algunas mayores precisiones sobre ella y expondremos, además, varias distinciones propuestas por los teólogos.

La base principal para la última mencionada concepción de la fe es el famoso pasaje de San Pablo *(Hebreos,* 11.1) donde la fe, πίστις, es definida como ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, la sustancia de las cosas que se esperan y que nos convence de las que no podemos ver. Este pasaje ha sido comentado por muchos teólogos. Entre ellos, por Santo Tomás, el cual sostiene que la fe, *fides,* es un hábito de la mente por medio del cual la vida eterna comienza en nosotros en tanto que hace posible que el intelecto dé su asentimiento a cosas que no aparecen. La fe es por ello una evidencia, distinta de toda opinión o sospecha, en las cuales falta la adhesión firme del entendimiento. La voluntad es movida al asentimiento por el acto del entendimiento engendrado por la fe (Cfr. S. *theol,* II, IIa, q. IV, 1 y 2c). Con lo cual la fe, aunque imposible sin la firme adhesión y asentimiento del entendimiento, no es algo meramente "subjetivo", por lo menos en el sentido moderno de este término. Sobre esta idea de la fe se han basado las aludidas distinciones teológicas. Entre las más importantes figuran las dos siguientes. Una es la distinción entre *fe implícita y fe explícita.* Otra es la distinción entre *fe confusa y fe distinta.* La fe implícita es la fe en una verdad que está contenida en otra verdad objeto de fe explícita, de tal suerte que la creencia explícita en la segunda verdad implica la creencia implícita en la primera. La fe confusa es la fe del "simple creyente", el cual vive en una "comunidad de fe" sin que parezca necesario pasar del vivir la fe al conocimiento de ella. La fe distinta es la fe del "docto", el cual aspira a un conocimiento que, sin separarse de la fe, contribuya a su precisión en la medida de lo posible. Como puede advertirse, no es legítimo equiparar — como a veces se ha hecho— la fe implícita con la confusa y la fe explícita con la distinta. Los que han sostenido la mencionada equiparación han definido 'implícito' en el sentido de 'lo que no está todavía aclarado' y 'explícito' en el sentido de 'lo ya aclarado', olvidando, por consiguiente, que la relación entre fe implícita y fe explícita no es una relación de menor a mayor claridad, sino una relación de implicación.

Sobre la relación entre saber y fe, y razón y fe: Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi*, 1909. — Henri Delacroix, *La Religion et la Foi*, 1921. Id., íd., *Foi et Science au Moyen Âge*, 1926. — George Galloway, *Faith and Reason in Religion*, 1927. — W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters*, 1931. — A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV Jahrhunderts*, 1932. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXX, 1/2]. — Dorothy Mary Emmet, *Philosophy and Faith*, 1936.

— B. Martinetti, *Ragione e fede*, 1942. — Sobre los fundamentos filosóficos de la fe: M. J. Bradshaw, *Philosophical Foundations of Faith*, 1941. — Nels Ferré, F. S., *Faith and Reason*, 1946. — Sobre la naturaleza de la fe: Charles J. Callan, *What is Faith?*, 1947. — A. Decout, *L'acte de foi. Ses éléments logiques. Ses éléments psychologiques*, 1947. — R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 1952. — H. Duméry, *Foi et interrogation*, 1953. — Sobre la fe como "creencia filosófica": Hans Reiner, *Das Phänomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts*, 1934. — Sobre la relación entre el conocimiento filosófico y la verdad religiosa: Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, 1945. — Sobre el conocimiento de la fe: H. Brunner, *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, 1941. — Romano Guardini, *Glaubenserkenntnis*, 1944. — Sobre psicología de la fe: P. Leonel Franca, S. J., *La psicología de la fe*, 1934. — Sobre fe en S. Agustín: M. Löhrer, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften zu den Confessiones*, 1955. — Sobre gracia y luz de la fe en Santo Tomás; Anselm Stolz, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, 1933. — Sobre la fe en Pascal: Jeanne Russier, *La foi selon Pascal*, 2 vols., 1950. — Sobre la fe en la "segunda escolástica": E. G. Mori, *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez*, 1953. — Véase también la bibliografía del artículo CREENCIA.

FE (MALA). Véase MALA FE.

FECHNER (GUSTAV THEODOR) (1801-1887), nacido en Gross-Särchen bei Muskau (Niederlausitz, Prusia), fue desde 1834 profesor de física en la Universidad de Leipzig. En 1839 se vio obligado, por enfermedad, a suspender su enseñanza y durante tres años —llamados "sus años de crisis"— se consagró a desarrollar su pensamiento, especialmente sobre cuestiones psicológicas y religiosas.

Característico de la filosofía de Fechner es la intención de elaborar un sistema metafísico de base inductiva. La metafísica no es para Fechner un saber absoluto *a priori*, como sostiene la filosofía romántica, pero tampoco es algo que deba eliminarse forzosamente del espíritu humano, según pretende el positivismo. La ciencia natural proporciona una serie de imágenes del universo por medio de las cuales el pensador puede elevarse al mundo de lo directamente inexperimentable. El hecho de la existencia de lo psíquico en los seres vivos no autoriza a negar esta misma cualidad en la naturaleza inorgánica, pues lo físico y lo psíquico no son realidades distintas e irreductiblemente opuestas, sino aspectos de una misma realidad esencial, de la misma manera que un semicírculo presenta, según el punto de vista del contemplador, los lados cóncavo y convexo. El universo es, por consiguiente, una realidad única, un conjunto de seres finitos que tienen su soporte en la infinitud de Dios. Este es, por así decirlo, el continente del contenido del mundo, el cual se muestra en todas sus partes como un conjunto vivificado. Semejante animación de todos los seres del universo se diferencia por su grado, desde la conciencia inferior de lo que se nos aparece como inorgánico hasta la superior conciencia divina. Cada alma superior contiene a la inferior, pero su distinta condición no representa ninguna discontinuidad en este universal pampsiquismo, sino que es simplemente el modo de enlace de una serie de realidades esencialmente idénticas. Los propios astros son seres animados, por cuanto poseen en sí mismos una unidad interna. Así, la Tierra posee un alma que contiene a las almas de los hombres, del mismo modo que el alma de la Tierra está contenida en el alma del universo, que no es otra que la divinidad. Fechner opone esta "visión diurna" a la "visión nocturna" de la ciencia natural mecanicista, que resuelve el universo en cantidad y medida sin tener en cuenta la realidad de las llamadas "cualidades secundarias", sin prestar la debida atención al hecho de la universal existencia de la vida psíquica. A título de tal, la "visión diurna" no es el producto de una deducción racional ni de una intuición intelectual que halle el Absoluto de una vez y para siempre; es el resultado de una reflexión sobre la Naturaleza susceptible de progreso indefinido. Lo mecánico no es, por consiguiente, rechazado en la concepción de Fechner, sino concebido como la manifestación de lo animado. De este modo ha podido Fechner enlazar la metafísica del pampsiquismo con una psicología experimental, con una psicofísica que obtuvo su más señalado triunfo en la formulación matemática de la llamada ley de Weber-Fechner. La psicología obtuvo inmediatamente la primacía en la influencia ejercida por Fechner; a ella le siguió su estética de tendencia psicologista y sólo de un modo relativo la metafísica. Bajo dicha influencia se hallan el psicólogo holandés Gerardus Heymans (VÉASE) en parte Friedrich Paulsen (v.) así como Bruno Wille (véase MONISMO).

Obras: *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*, 1836 *(El pequeño libro de la vida tras la muerte)*. — *Ueber das höchste Gut*, 1846 *(Sobre el Bien supremo)*. — *Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen*, 1848 *(Nanna o sobre la vida psíquica de las plantas)*. — *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, 1851 *(Zend Avesta o sobre las cosas del cielo y del más allá)*. — *Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre*, 1885 *(Sobre la doctrina atómica física y filosófica)*. — *Elemente der Psychophysik*, 2 vols., 1860. — *Ueber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*, 1861 (*Sobre el problema del alma. Viaje a través del mundo visible para descubrir el mundo invisible*). — *Die drei Motive und Gründe des Glaubens*, 1863 *(Los tres motivos y razones de la fe)*. — *Zur experimentalen Aesthetik*, 1873 *(Para la estética experimental)*. — *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen*, 1873 *(Algunas ideas sobre la historia de la creación y desarrollo de los organismos)*. — *Vorschule der Aesthetik*, 1876 *(Curso elemental de estética)*. — *In Sachen der Psychophysik*, 1877 *(En las cosas de la psicofísica)*. — *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879 *(La visión diurna frente a la visión nocturna)*. — *Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*, 1882 *(Revisión de los puntas capitales de la psicofísica)*. — "Ueber den psychophysischen Massprinzipien und das Webersche Gesetz", *Philosophische Studien*, VI (1887) ("Sobre los principios psicofísicos de masa y la ley de Weber"). — *Kollektivmasslehre (Teoría de la masa colectiva)*, póstumo ed. por G. F. Lipps, 1897. — Bajo el pseudónimo de Doctor Mises, Fechner había publicado una serie de obras, algunas de ellas de carácter fantástico-humorístico: *Beweis, dass der Mond aus Jodine bestehe*, 1821 *(Demostración de que la Luna está hecha de yoduro)*. — *Panegyrikus der jetztigen Medizin und Naturgeschichte*, 1822

(Panegírico de la actual medicina e Historia natural). — *Strapelia mixta,* 1824. — *Vergleichende Anatomie der Engel,* 1825 *(Anatomía comparada de los ángeles).* — *Rätselbüchlein,* 1878 *(El pequeño libro de los enigmas).* — Asimismo, un tomo de poesías: *Gedichte,* 1841. — Véase J. E. Kuntze, *G. Th. Fechner,* 1892. —Theodor Simon, *Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertreter zweier massgebender Weltanschauungen,* 1894. — K. Lasswitz, *G. Th. Fechner,* 1896, 2ª ed., 1902. — W. Wundt, *G. Th. Fechner. Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages mit Beilagen,* 1901. — R. Liebe, *Fechners Metaphysik. Im Umriss dargestellt und beurteilt,* 1903. — A. Goldschmidt, *Fechners metaphysische Anschauungen,* 1903 (Dis.). — Hans Freudenreich, *Fechners psychologische Anschauungen,* 1904 (Dis). — B. Leisering, *Studien zu Fechners Metaphysik der Pflanzenseele,* 1907. — K. von Hollander, *Ueber die Bedeutung von Fechners Nanna für die Gegenwart,* 1908 (Dis.). — S. Hochfeld, *Fechner als Religionsphilosoph,* 1909. — E. Dennert, *Fechner als Naturforscher und Christ. Ein Beitrag zur Kritik des Pantheismus,* 1913. — H. Adolph, *Die Weltanschauung G. Th. Fechners,* 1923. — E. Wentschler, *Fechner und Lotze,* 1925. — J. Hermann, *Fechner,* 1926. — F. A. E. Meyer, *Philosophie, Metaphysik und christliche Glaube bei G. Th. Fechner,* 1937 (Dis.).

FEDON de Elis, discípulo de Sócrates y personaje principal en el diálogo de Platón titulado *Fedón,* fundó en Elis hacia 399 antes de J. C. una de las escuelas socráticas: la "escuela élico-erétrica", así llamada por haberse extendido por Eretria, donde la representó, entre otros, el amigo y discípulo de Fedón de Elis, Menedemo (v.) de Eretria. La escuela fundada por Fedón de Elis era afín a la de los megáricos (v.), pero con fuerte insistencia en las cuestiones morales y civiles prácticas. Según Diógenes Laercio (II, 105), Fedón de Elis escribió dos diálogos, que se han perdido, pero de los cuales hay noticia y algunos fragmentos en Séneca, *Ep.,* 94:41.

Además de las obras sobre la escuela de Megara y en particular el libro de C. Mallet citados en la bibliografía de MEGÁRICOS, véase U. von Wilamowitz-Moellendorff, "Phaidon von Elis", *Hermes, XIV* (1879), 187-93 y 476-7.

FEIJOO (FRAY BENITO JERÓNIMO) (1676-1764), nac. en Casdemiro (Orense), representó una forma muy hispánica de la ilustración enciclopédica setecentista. Sus exposiciones filosóficas carecen de orden sistemático y consisten más bien en una continua reiteración de temas siguiendo el modo mental del autor. Este modo está dominado —cuando menos en filosofía— por el ideal de la moderación. El propio escepticismo debe ser moderado y limitarse a reconocer que las tesis filosóficas son falibles. No es, pues, conveniente adherirse fanáticamente a ningún partido en las "guerras filosóficas"; los doctos deben ser "neutrales" y "políticos" en el buen sentido de estos dos términos. La novedad no es en principio ni buena ni mala. Contra las exageraciones de "nuestros aristotélicos" hay que admitir lo que esté bien fundado en el pensamiento moderno, pero contra las exageraciones de este pensamiento (por ejemplo, contra "la excesiva duda cartesiana") hay que aceptar (con cautela) inclusive aquello que no sabemos con toda certidumbre. Lo que sucede en los temas metafísicos ocurre también, según Feijoo, en los problemas de la filosofía natural. Deben rechazarse tanto los principios meramente verbales de gran parte de los autores escolásticos como los "extremismos" de la física corpuscular moderna, en particular gassendista. La oposición a las supersticiones, a los errores y a los engaños en que cae el común de las gentes no significa que deba prescindirse de las grandes verdades que se encuentran en los autores del pasado. Es muy característico de los comentarios filosóficos de Feijoo la constante alabanza de la claridad y la tendencia a lo concreto. Lo último se manifiesta en la preferencia por temas que rozan los "físico" y lo "corpóreo", en la aversión al análisis abstracto, en la idea de la lógica como arte instrumental, en la importancia concedida a la experiencia y a la experimentación, en los elogios (por otro lado mesurados) de Francis Bacon, etc. Sin embargo, esto no significa tampoco que Feijoo se adhiera a un completo experimentalismo; el sentido común y la razón deben corregir los excesos que a veces puede cometer "el gran magisterio de la experiencia". De hecho, la filosofía es para nuestro autor una reflexión situada entre lo demasiado abstracto y lo puramente concreto, una lucha constante qué oscila entre lo que llama la idearia y lo que califica de solidura. Los escritos de Feijoo fueron muy discutidos en su época. Entre sus impugnadores destacaron Salvador José Mañer (1676-1751: *Antitheatro crítico,* 1729) y Fray Francisco Soto y Marne *(Reflexiones crítico-apologéticas,* 1749). Defendió a Feijoo contra sus impugnadores, particularmente contra Mañer, el Padre Martín Sarmiento (1695-1772) con su *Demostración crítico-apologética del Teatro Crítico Universal* (1757).

Obras de Feijoo: *Theatro critico universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes,* 8 vols., 1727 a 1739; nueva impresión, 1773. — *Cartas eruditas y curiosas en que por la mayor parte se continúa el designio del T.C.U., impugnando o reduciendo a dudosas varias opiniones comunes,* 5 vols., 1742 a 1760; nueva impresión, 1774. — Selección de *Cartas eruditas* por Millares Carlo, 3 vols., 1923-1925. — Véase M. Morayta, *El P. Feijóo y sus obras,* 1913. — G. Marañón, *Las ideas biológicas del P. Feijóo,* 1934. — G. Delpy, *Feijóo et l'esprit européen,* 1936. — Arturo Ardao, *La filosofía polémica de F.,* 1962.

FELAPTON es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO), por muchos autores considerados como válidos, de la tercera figura (VÉASE). Un ejemplo de *Felapton* puede ser:

Si ningún automóvil es lento
y todos los automóviles son útiles,
entonces algunas cosas útiles no son lentas.

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\,(Gx \supset \sim Hx)\,.\,(x)\,(Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)\,(Fx\,.\sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MeP\,.\,MaS) \supset SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'A', 'O', origen del término *Felapton,* en el orden M P - M S - S T.

FELICIDAD. En el artículo EUDEMONISMO nos hemos referido a las diversas morales llamadas "materiales" o "concretas" que consideran la felicidad, εὐδαιμονία , como el supremo

bien. La felicidad consiste en la posesión de tal bien, cualquiera que este último sea. En el presente artículo nos extenderemos sobre el concepto mismo de felicidad, si bien debe advertirse que en muchos casos la felicidad es definida por los filósofos como equivalente a la obtención de cierto bien o de ciertos bienes, de modo que lo dicho en el presente artículo coincide parcialmente con lo indicado en Eudemonismo.

Nos referiremos únicamente a algunas de las concepciones básicas de la felicidad. Aristóteles ha manifestado que la felicidad ha sido identificada con muy diversos bienes: con la virtud, o con la sabiduría práctica, o con la sabiduría filosófica, o con todas ellas acompañadas o no de placer, o con la prosperidad *(Eth. Nic.,* I, 8, 1098 b 24-9). La conclusión de Aristóteles es compleja: las mejores actividades son identificables con la felicidad. Pero como se trata de saber cuáles son tales "mejores actividades", el concepto de felicidad es vacío a menos de referirse a los bienes que la producen. En todo caso, Aristóteles tiende a identificar felicidad con ciertas actividades de carácter a la vez intelectual y moderado — o, mejor dicho, razonable y moderado. Boecio se dio cuenta asimismo de la índole "compuesta" de la felicidad; ésta es "el estado en el cual todos los bienes se hallan juntos". La felicidad no tiene, pues, sentido sin los bienes que hacen felices. Pero desde Boecio se tendió ya a distinguir entre varias clases de felicidad *(beatitudo);* puede hablarse de una "felicidad bestial" (que, propiamente, no es felicidad, sino, a lo sumo, "felicidad aparente"), de una "felicidad eterna" (que es la de la vida contemplativa), de una "felicidad final" o "última" o "perfecta", que es lo que se llamaría en español "beatitud". San Agustín habló de la felicidad como fin de la sabiduría; la felicidad es la posesión de lo verdadero absoluto y, en último término, la posesión *(fruitio)* de Dios; todas las demás "felicidades" se hallan subordinadas a aquélla. Lo mismo San Buenaventura, para quien la felicidad es el punto final y la consumación del itinerario que lleva el alma a Dios. La felicidad no es entonces ni voluptuosidad ni poder, sino conocimiento, amor y posesión de Dios. Santo Tomás usó el término *béatitudo* como equivalente al vocablo *felicidad,* y lo definió (S. *theol,* I, q. LXVII a 1) como "un bien perfecto de naturaleza intelectual". La felicidad no es simplemente un estado del alma, sino algo que el alma recibe desde fuera, pues de lo contrario la felicidad no estaría ligada a un bien verdadero.

Aunque los autores modernos hayan tratado de la felicidad en forma distinta que los filósofos antiguos y medievales, hay algo de común en todos ellos: el que la felicidad no es presentada nunca como un bien en sí mismo, ya que para saber lo que es la felicidad hay que conocer el bien o bienes que la producen. Inclusive quienes hacen radicar la felicidad en un estado de ánimo independiente de los posibles "bienes" o "males" supuestamente "externos", llegan a la conclusión de que no puede definirse la felicidad si no se define un cierto bien — por "subjetivo" que éste sea. Kant destacó muy claramente este punto al manifestar en la *Crítica de la razón práctica* que la felicidad es "el nombre de las razones subjetivas de la determinación" y, por tanto, no es reducible a ninguna razón particular. La felicidad es un concepto que pertenece al entendimiento; no es el fin de ningún impulso, sino lo que acompaña toda satisfacción.

La mayor parte de obras acerca de problemas éticos (véase ÉTICA) y acerca de la cuestión de la naturaleza del bien (VÉASE) tratan de la noción de felicidad. Se refieren asimismo a ella numerosas obras sobre los filósofos de que hemos hablado en el texto; en lo que toca a Kant, son pertinentes los comentarios a la *Crítica de la razón práctica* mencionados en la bibliografía del artículo sobre este filósofo. Nos limitamos a continuación a mencionar algunas obras especialmente consagradas al concepto de felicidad (o dicha) y *beatitudo* en varios autores o en general: J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote,* 1948 (Mémoires de l'Académie Royale de Belgique. Classe d. Lettres et d. Sc. mor. et pol., XLIV, fasc. 1). P. Massolo, *Il problema della felicità in Epicuro,* 1951. — Eilhelm Himmerich, *Eudaimonia. Die Lehre des Plotins von der Selbstverwirklichung des Menschen,* 1959 [Forschungen zur neuren Philosophie und ihrer Geschichte, N. F., 13]. — M.-D. Roland-Gosselin, "Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas d'Aquin", *Revue des sciences théologiques et philosophiques,* XIII (1929), 193-222. — J.-M. Ramírez, *De hominis beatitudine, tractatus theologicus,* 3 vols., 1942-1947. — M. W. Rombout, *La conception stoïcienne du bonheur chez Montesquieu et chez quelques-uns de ses contemporains,* 1958 [Leidse romanistische recks, 4]. — L. Vander Kerken, S. J., *Het menselijk Geluk,* 1952. — Josef Pieper, *Glück und Kontemplation,* 1957. — Véase también bibliografía del artículo EUDEMONISMO.

FÉNELON (FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE) (1651-1715), nac. en el Castillo de Fénelon (en el Périgord), arzobispo de Cambrai, es sobre todo conocido en la historia de la filosofía y de las ideas religiosas por la "doctrina del amor puro" *(le pur amour) y* por su ensayo de demostrar la existencia de Dios. Según la doctrina del amor puro —que Fénelon debió en parte a Madame Guyon (Jeanne-Marie Bouvier de la Mothe Guyon), a quien conoció en 1688—, es necesario que el espíritu se deje llevar libremente en la oración para que alcance un "gusto íntimo" *(goût intime)* de Dios. Entonces se ama a Dios con un amor puro, que no depende ni de la esperanza de recompensas ni del temor a castigos. El amor puro llega a no poseer conciencia de sí, pero ello no significa, según Fénelon, que sea independiente de la voluntad. El amor puro resulta de un consentimiento, pero se realiza solamente cuando la voluntad se entrega a Dios sin reservas. Es usual considerar a Fénelon como uno de los defensores del quietismo (v.) aun cuando este autor señala que proscribir la actividad no equivale a eliminar la acción. En su demostración de la existencia de Dios, Fénelon se basó en la idea del infinito existente en el espíritu humano — por lo tanto, se fundó especialmente en Descartes. Fénelon se ocupó asimismo de problemas de educación, manteniendo la necesidad de seguir los intereses de los niños, intereses que supuso no esencialmente contrarios a las buenas costumbres. En su filosofía política, nuestro autor defendió la institución monárquica, absoluta en poder, moderada en ejercicio, y se opuso a quienes defendían la idea de un contrato social (v).

Obras principales: *Traite de l'education des filies,* 1687. — *Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure,* 1697. — *Les aventures de Télémaque,* 1699. — *Démonstration de l'existence de Dieu et de ses attri-*

buts tirée des preuves intellectuelles et de l'idée de l'infini même, 1712. — *Dialogues des morts*, 1712. — *Dialogue sur l'éloquence*, 1718. — *Réfutation du système de la nature et de la grâce*, 1720 (en oposición a Malebranche). — *Fables*, 1734. — Varios escritos filosóficos (entre ellos la *Démonstration*, etc.) aparecieron en el volumen *Oeuvres philosophiques*, 1719. — Obras completas: *Oeuvres complètes*, 10 vols. (París, 1852). — Véase A. Chérel, *F. au XVIIIe siècle en France, son prestige, son influence*, 1917. — Id., íd., *F. et la religion du pur amour*, 1934. — G. Joppin, *F. et la mystique du pur amour*, 1938. — E. Carcassonne, *F., l'homme et l'oeuvre*, 1946. — K. D. Little, *F. de F.*, 1951. — J.-L. Goré, *La notion d'indifférence chez F. et ses sources*, 1956.

FENOMENISMO es, en general, la doctrina que sostiene que solamente existen fenómenos, o solamente puede hablarse de fenómenos. El fenomenismo rechaza, por consiguiente, la afirmación de que pueden conocerse las cosas en sí, o inclusive la afirmación de que existen tales cosas en sí. El fenomenismo suele ir unido a la doctrina según la cual el conocimiento de la realidad se funda en la percepción, o posible percepción, de la "realidad". Suelen clasificarse las doctrinas fenomenistas en doctrinas fenomenistas metafísicas (u ontológicas) y doctrinas fenomenistas metafísicas. El fenomenismo metafísico (u ontológico) afirma que no hay cosas en sí; el fenomenismo gnoseológico afirma que si hay tales cosas en sí no pueden conocerse. Estas dos especies de fenomenismo se combinan con frecuencia en el mismo filósofo. Ciertos autores, especialmente los de tendencia positivista y empirista, niegan que su propio fenomenismo pueda ser calificado de metafísico (u ontológico) o gnoseológico; la interpretación metafísica (u ontológica) o gnoseológica es para ellos posterior a la actitud fenomenista; ésta consiste en aceptar "lo dado" (VÉASE) como fenómeno (v.) y éste como lo percibido o perceptible o (según la expresión de J. Stuart Mill) como "posibilidades permanentes de sensación". Este último tipo de fenomenismo recibe a veces el nombre de "radical" o "absoluto".

Las doctrinas fenomenistas son abundantes en la historia de la filosofía. Entre los filósofos antiguos puede considerarse como fenomenistas a muchos sofistas y escépticos. El fenomenismo antiguo es por lo común realista, es decir, admite que los fenómenos son la realidad y no distingue, por lo tanto, entre una supuesta realidad en sí y su aspecto o aspectos fenoménicos. Entre los filósofos modernos son fenomenistas varios empiristas; los más destacados son Hobbes, Berkeley y Hume. El fenomenismo de Hobbes es mecanicista o, mejor dicho, su fenomenismo —la idea de que "todo lo que computamos es sólo nuestras representaciones" *(phantasms)*— se halla yuxtapuesto a su mecanicismo, que es por acaso más fundamental que el primero. El fenomenismo de Berkeley es idealista y espiritualista; el de Hume puede ser calificado de "sensacionista". Son asimismo fenomenistas de tipo "sensacionista" autores como Condillac y varios de los "ideólogos" (v.). Una de las posibles interpretaciones de Kant hace de este autor un filósofo fenomenistas ello ocurre cuando se insiste en que para Kant el noúmeno o cosa en sí (v.) es a lo sumo un concepto límite. El propio Kant considera su posición como un idealismo trascendental, pero puede acentuarse el carácter fenomenista de este idealismo. Ello choca ciertamente con una dificultad: el olvidar que para Kant las apariencias (véase APARIENCIA) son conjuntos de representaciones, y el descuidar que el conocimiento no se constituye simplemente con las apariencias, aun cuando se basa en ellas. Ciertos positivistas, como Comte, son asimismo fenomenistas, en cuanto rechazan el concepto de cosa y de la posibilidad de explicación de la cosa. Lo mismo ocurre con autores como Renouvier (con su "principio de la relatividad"), como J. S. Mili (véase *supra),* como E. Mach, R. Avenarius y, en general, los autores de tendencia "neutralista", esto es, los que afirman que la realidad es simplemente lo dado. Puede mencionarse asimismo a este respecto a Schuppe, Schubert-Soldern, J. Rehmke y algunas de las primeras posiciones de Bertrand Russell, sobre todo cuando este último define 'cosa' como 'clase de apariencias (o fenómenos)'. El fenomenismo ha tenido gran auge especialmente en la época contemporánea en autores de lengua inglesa de tendencia empirista (véase PERCEPCIÓN).

W. T. Stace *(op. cit. infra)* manifestó que el fenomenismo ha sido casi siempre una "actitud" (*a kind of spirit or flavour)* que se ha revelado esporádicamente en el tratamiento de problemas aislados, y en particular de problemas en teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia. Es, pues, necesario, a su entender, "darle una metafísica". Esta metafísica ha sido llamada por Stace "la teoría de las células". La hipótesis básica de esta metafísica es la siguiente: "el universo es una pluralidad de células, todas ellas con la misma estructura fundamental, aunque ofreciendo, aparte de su estructura, variaciones en número indefinido. Así, hay sólo una especie de realidad concreta en el mundo. Desde este punto de vista [la metafísica aquí presentada], es un monismo. Pues el universo no sólo contiene células, sino que se halla compuesto exclusivamente de ellas. Sólo las células existen" (*op. cit.,* pág. 34). El término 'célula' es un término metafórico de índole biológica y designa "los constituyentes concretos de la realidad". Así, Stace se opone tanto al atomismo como al monadismo. El atomismo afirma que la materia es concreta. El monadismo afirma que los espíritus son concretos. Pero no hay ni "concretos materiales" ni "concretos espirituales": sólo esos "concretos" que son las "células" *(op. cit.,* pág. 35). Contra la tendencia a fundar el fenomenismo en una metafísica, Cosmo Guastella (VÉASE) considera que el fenomenismo (como "fenomenismo absoluto") es esencialmente anti-metafísico.

En la época actual, y especialmente en autores ingleses o de lengua inglesa, el fenomenismo es tratado usualmente desde el punto de vista "lingüístico". Se afirma sobre todo que todo enunciado acerca de una cosa u objeto material puede traducirse en principio a enunciados relativos a datos de los sentidos. Las llamadas "cosas materiales" son vistas como construcciones lógicas a base de datos "sensibles". Ahora bien, cuando se ha examinado cómo puede llevarse a cabo semejante traducción, se ha chocado con no pocas dificultades. Entre ellas cabe mencionar la necesidad de un número en principio infinito de enunciados para describir "una cosa" de modo puramente fenoménico o fenomenista. Hay, en efecto, un número en principio infinito, o cuando

menos indefinido, de "aspectos" de la supuesta "cosa". Se ha argüido por parte de los fenomenistas que esta dificultad no es suficiente para descartar el fenomenismo. Aunque la traducción indicada sea difícil, no es —se declara— imposible. Además, la descripción fenomenista de la realidad se aproxima más a ésta que la descripción de la realidad como "cosas", por cuanto que éstas son siempre construcciones. El lenguaje fenomenista, en suma, se adapta más que otro lenguaje a lo dado. Contra lo último se ha indicado que el lenguaje no fenomenista —por ejemplo, el lenguaje corriente, que habla de cosas y de objetos— no es menos adecuado que el fenomenista, por lo menos en cuanto dice todo lo que se propone decir. "Decir —escribe G. J. Warnock *(Berkeley,* 1953, pág. 240)— que un enunciado no se adapta a los hechos equivale sólo a decir que no es *verdadero.* Si digo 'Hay una mesa en mi estudio', esto no se adapta a los hechos si, por ejemplo, no hay en mi estudio ninguna mesa, sino sólo un escritorio. Por otro lado, si lo que digo es verdadero, se adapta a los hechos exactamente. . . Hay, desde luego, un número indefinido de hechos que *no* se hallan expresados en ningún enunciado, pero sería harto irrazonable poner objeciones a un enunciado porque deja de expresar hechos que no expresa ... Los físicos y los fisiólogos no han dejado establecido de ningún modo que el enunciado 'Oigo un coche' no es nunca *verdadero.* Lo que hay acaso establecido es que al oír un coche tiene lugar un número sorprendentemente complejo de acontecimientos físicos; han descubierto numerosos hechos sobre tal acontecimiento que las generaciones anteriores no habían siquiera sospechado. Pero el enunciado 'Oigo un coche' no afirma ni niega ninguno de estos hechos; afirma simplemente, de modo enteramente tautológico, el hecho de que oigo un coche." Esta objeción al fenomenismo es lingüística. Otras objeciones a la misma doctrina son más bien de carácter psicológico o, por lo menos, psico-gnoseológico; afirman que los fenomenistas yerran en la interpretación que dan a las expresiones 'percepción' y 'ser percibido'.

Según W. van Orman Quine *(From a Logical Point of View,* 1951, págs. 44 y sigs.) el fenomenismo y el "fisicalismo" (o "cosismo") están fundados respectivamente en dos ontologías cuya verdad no se puede últimamente demostrar, sino que cabe a lo sumo elegir. La elección no consiste simplemente en elegir un modo de ser la realidad, sino, y sobre todo, en elegir un modo de hablar acerca de la realidad. La decisión última sería en este caso de carácter pragmático; decidirse en favor del fenomenismo o contra él dependería de lo que se puede decir y no se puede decir en lenguaje fenomenista en comparación con lo que se puede decir y no se puede decir en lenguaje "fisicalista" y "cosista". Según ello, el fenomenismo no es "neutralista" (como tendían a sostener ciertos autores, como Mach, Avenarius, etc.). El fenomenismo es una ontología —*y* un lenguaje— o un lenguaje —y una ontología—, en virtud de la interdependencia entre la realidad (o "lo que hay") y lo que se dice acerca de la realidad (o "lo que se dice que hay").

Wilhelm Windelband, *Über Sinn und Wert des Phänomenalismus,* en *Sitzungsberichte der Heidelberg. Akademie der Wissenschaften,* 1912. — Hans Kleinpeter, *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung,* 1913. — Cosmo Guastella, *Le ragione del fenomenismo,* 3 vols. (I. *Preliminari,* 1921; II. *La cosa in sè,* 1922; III. *Le antinomie,* 1923). — Calogero Angelo Sacheli, *Fenomenismo,* 1926. — Alfonso Sammartino, *Il Fenomenismo nel suo sviluppo storico,* 1936. — W. T. Stace, *The Nature of the World. An Essay in Phenomenalist Metaphysics,* 1940. — W. F. R. Hardie, "The Paradox of Phenomenalism", en *Aristotelian Society Proceedings,* XLVI (1945-1946). — A. J. Ayer, "Phenomenalism", *ibid.,* XLVII (1946-1947). — W. van Orman Quine, *op. cit. supra.* — Peter Alexander, *Sensationalism and Scientific Explanation,* 1963. — Para el fenomenismo en Hobbes: Bruno Wille, *Der Phänomenalismus des Th. H.,* 1888 (Dis.). — Giovanni Cesca, *Il fenomenismo di Hobbes,* 1891. — Véase también la bibliografía de FENÓMENO.

FENÓMENO. El término fenómeno' procede del griego φαινόμενον (plural: φαινόμενα). Su significado es "lo que aparece"; 'fenómeno' equivale, pues, a 'apariencia'. Los fenómenos o apariencias son contrastados por Platón con la realidad verdadera o los "seres", ὄντα *(Rep., X* 596 E *et. al).* El mundo de los fenómenos o apariencias es el mundo de las "mera» representaciones", φαμτασμάτα (véase FANTASÍA). El mundo de los fenómenos puede ser también descrito como el mundo de las "apariencias": *phenomena sive apparitiones* (Leibniz; Gerhardt VII, 319). Algunos autores han relacionado el término φαινόμενον y el término φαίνεσθαι (= 'aparecer', 'manifestarse', 'revelarse') con otros vocablos cuya raíz es φυ- ; así, por ejemplo, y sobre todo con φὺω, "surgir" (de donde φύσις), y hasta φῶς, luz. Apoyándose en algunas de estas pesquisas filológicas, Heidegger ha definido 'fenómeno' como "lo que se hace patente por sí mismo" (*Sein und Zeit, §* 7A). Ahora bien, como lo que se hace patente por sí mismo aparece "bajo una luz" (sin la cual no podría "verse"), el fenómeno es considerado como "lo que se revela por sí mismo en su luz". En este sentido el fenómeno puede ser materia de descripción, y objeto de una "fenomenología" (VÉASE), en cuanto explicación mediante el decir *(logos)* de aquello que se manifiesta por sí mismo y "desde sí mismo".

Estudiaremos aquí el concepto de fenómeno tal como ha sido elaborado por varios pensadores y períodos; conviene completar lo que se dice en este artículo con el contenido de los artículos Apariencia, Fantasía, Fenomenismo, Fenomenología (VÉANSE).

Para muchos filósofos griegos, el fenómeno es lo que parece ser tal como realmente se manifiesta, pero que, en rigor, puede ser algo distinto y aun opuesto. El fenómeno se contrapone entonces al ser verdadero y aun es un encubrimiento de este ser. El concepto de fenómeno es, por lo tanto, sumamente equívoco; si, por una parte, puede ser la verdad, lo que es a la vez aparente y evidente, por otra puede ser lo que encubre la verdad, el falso ser, y, finalmente, aquello por lo cual la verdad se manifiesta, el camino hacia lo verdadero. Estas tres nociones suelen presentarse confundidas o, cuando menos, entrelazadas en la historia de la filosofía. Aun en aquellos pensadores para quienes la oposición entre fenómeno y ser verdadero equivale a la oposición entre lo sensible y lo inteligible, lo aparente y lo real, el ser que parece y el ser que es, el fenómeno no significa siempre lo ilusorio. Muchas veces es el fenómeno, más que rea-

lidad ilusoria, realidad subordinada y dependiente, sombra proyectada por una luz, pero sombra sin la cual la luz no sería en última instancia accesible. Por eso se habla a veces de "salvar las apariencias" (VÉASE) — lo que equivale a "salvar los fenómenos", σοζειντά φαινόμενα Por eso también no hay una sola y única forma de relación entre lo en sí y el fenómeno y entre ellos y la conciencia cognoscente, y por eso también la filosofía "elegida" depende en gran parte de la forma como tal relación sea concebida. En Parménides, por ejemplo, lo en sí predomina de tal modo, que la "doctrina de la opinión" —que se hace inevitable por la presencia del mundo— se constituye casi enteramente al margen de la "doctrina de la verdad"; no hay propiamente más que un en sí —la "esfera" espacial llena— y ningún fenómeno, pues lo en sí no puede desdoblarse. Tal posición se opone directamente a todas las tendencias "fenomenistas"; para ellas no hay un "en sí" o, mejor dicho, para ellas el fenómeno es una realidad última, lo cual equivale casi siempre a hacer del fenómeno el hecho puro y simple que lleva en sí mismo su propio sentido. Este "fenomenismo" no debe en modo alguno confundirse con las direcciones que recomiendan atenerse al fenómeno, a la experiencia posible. El fenomenismo en cuanto tal es el que niega las "cualidades primarias" o, mejor aun, el que sostiene el carácter primario de las cualidades secundarias. El primado de los *matters of fact* en el sentido de Hume puede valer como la expresión más cabal de una tendencia que ofrece, por otro lado, muy diversos aspectos. En modo alguno es lícito, en efecto, dar el mismo nombre de fenomenismo a direcciones tan dispares como, por ejemplo, Hume, Berkeley, Mach o Renouvier. En general, y visto desde el ángulo de la afirmación de lo en sí o el fenómeno y de la relación entre ambos, las posiciones adoptadas hasta el presente pueden esquematizarse imperfectamente del siguiente modo: (1) posición exclusiva de lo en sí (Parménides, formas extremas del panteísmo acosmista); (2) posición exclusiva del fenómeno (fenomenismo radical, negación de toda cualidad primaria: ser es ser percibido); (3) lo en sí y el fenómeno existen separadamente y entre ellos no hay sino la nada (Parménides desde el momento en que formula la doctrina de la opinión, algunas direcciones del platonismo); (4) lo en sí y el fenómeno están unidos por el demiurgo o por una divinidad (platonismo, ocasionalismo y, en general, toda crítica de la racionalidad del nexo causal que no acabe en un puro fenomenismo); (5) división de lo en sí en una multiplicidad (Demócrito y el mecanicismo en general; lo en sí queda escindido o pulverizado, salvándose de este modo, sin perderse nada de su inteligibilidad, un movimiento que en realidad no es más que desplazamiento o cambio de posición, pues el movimiento es aquí la diversidad de posiciones recíprocas de entes últimamente irreductibles: los átomos); (6) afirmación de lo en sí y simultánea afirmación de su incognoscibilidad teórica (Kant; salvación de los conflictos de la razón teórica por la razón práctica; disolución por la acción de los conflictos racionales; marxismo; primado de la fe: Jacobi, Fries; metafísicas irracionalistas: Schopenhauer, etc.). En todo caso, y particularmente en este último sentido, el fenómeno no es, como Kant sostiene explícitamente, un aparecer, sino algo igualmente distinto del noúmeno y de la mera apariencia. En efecto, en oposición a lo que ocurre en la apariencia *(blosser Schein),* en el fenómeno *(Erscheinung)* "los objetos y aun las propiedades que les atribuimos son siempre considerados como algo dado realmente" *(K. r. V.,* B 69), pues el fenómeno es "la intuición de los objetos exteriores y la que el espíritu tiene de sí mismo" representada en las formas del espacio y del tiempo. En cambio el fenómeno se relaciona con el noúmeno (VÉASE) en cuanto manifestación de lo que "el objeto es en sí". El fenómeno se convierte en objeto de experiencia posible frente a lo que es simple apariencia ilusoria y frente a lo que se halla más allá de esta experiencia misma. Por eso el signifi-ficado que da Kant a 'fenómeno' no es, en rigor, sino la plena conciencia de lo que ha sido casi siempre la noción de fenómeno en la historia filosófica. Pues en cualquiera de las direcciones mencionadas, aun en aquellas que han partido de la contradicción de la experiencia sensible para hacer del ser aparente el ser falso, el fenómeno ha sido no sólo el único camino para llegar más allá de él, sino también algo que ha constituido una realidad innegable, algo que no ha sido pura apariencia, ya que esta apariencia debe ser simplemente negada, en tanto que el fenómeno no puede ser negado por ser siempre objeto de experiencia. La "salvación" del fenómeno coincide así con la "salvación" de la experiencia. En ello coinciden muchas direcciones filosóficas, las cuales encuentran en esta fórmula la raíz última de su actitud frente a la experiencia posible.

El concepto de fenómeno y de su relación con la "realidad" ha sido analizado con particular atención y gran detalle por la fenomenología de Husserl en la medida por lo menos en que ha procurado atender "a las cosas mismas". Sin embargo, aun dentro del marco del método fenomenológico, el fenómeno no puede ser simplemente definido como aquello que "se da"; como señala Husserl, el término 'fenómeno' está usualmente lastrado de equívocos, y conviene atender a su significación en tanto que se refiere a los actos de representación intuitiva. De ahí diversos y, al mismo tiempo, escalonados significados del vocablo. Fenómeno significa, en efecto, 1) "la vivencia concreta de la intuición" (el tener presente o representado, intuitivamente, cierto objeto); 2) "el objeto intuido (aparente), como el que nos aparece *hic et nunc".* Y, de un modo que induce a error, se llama asimismo fenómeno a 3) "los *elementos reales* del fenómeno en el primer sentido, en el sentido del *acto concreto de aparición o de intuición". (Investigaciones lógicas,* trad. Morente-Gaos, VI. Apéndice.) Según Husserl, el concepto primitivo de fenómeno es el indicado en 2), es decir, "el de lo aparente o de lo que puede aparecer, el de lo intuitivo como tal". Y sólo esto hace posible que la fenomenología sea "la teoría de los fenómenos puros". Con lo cual quedan planteados los problemas que conciernen a la relación del fenómeno con lo real en la medida en que la conciencia pura pretende salir del círculo inmanente en que se ha ence-

rrado. Siguiendo a Husserl, Herbert Spiegelberg ("The Reality-Phenomenon and Reality", en *Philosophical Studies in Memory of E. Husserl, e*d. M. Farber, 1940, págs. 84-105) ha distinguido entre fenómeno, realidad y realidad-fenómeno. Fenómeno es, dice Spiegelberg, "todo lo dado a nosotros directamente, sin inferencias mediadoras, y tal como es dado"; en otros términos, fenómeno es "la cosa misma tal como es presentada". Realidad es, en cambio, "lo que subsiste por su propio ser", independientemente de cualquier observador. Esta realidad puede ser no sólo física y psíquica, sino también ideal, axiológica, etc. Finalmente, realidad-fenómeno es todo objeto fenomenal _ que pretende ser real, esto es, aquel 1 fenómeno que al mismo tiempo se supone real *(op. cit.* págs. 86-7), con lo cual se daría en la realidad-fenómeno una coincidencia de las dos entidades y una eliminación tanto del carácter puramente fenoménico del fenómeno como de la índole estrictamente transfenoménica de la realidad como tal.

Jean Jacques Gourd, *Le Phénomène,* 1888. — Emile Boirac, *L'Idée de Phénomène,* 1898. — Georges Dawes Hicks, *Die Begriffe Phänomenon vnd Noumenon in ihrem Verhältnis zueinander bei Kant. Beitrag zur Auslegung und Kritik der Transzendentalphilosophie,* 1897 (Dis.). — Georges Matisse, *Le primat du phénomène dans la connaissance* (t. II. de *La philosophie de la nature,* 1938). — Heinrich Barth, *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemegeschichte. I. Altertum und Mittelalter,* 1947; II. *Neuzeit,* 1959. — F. Pfister, *Il metodo della scienza,* 1948. — R. Vancourt, *La philosophie et sa structure,* I, 1953.— C. Rossi, *Fenomeno e contenuto della coscienza,* 1957. — Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs,* 1958 *(Phaenomenologica,* 1). — Véase también la bibliografía de los artículos APARIENCIA, FENOMENISMO, FENOMENOLOGÍA Y SALVAR LAS APARIENCIAS.

FENOMENOLOGÍA. I. *Sentido pre-husserliano de 'fenomenología'.* El prefacio al *Neues Organon* (1764), de Lambert (VÉASE), plantea cuatro cuestiones: 1) ¿Se ha negado la Naturaleza a otorgar al hombre la fuerza suficiente para marchar hacia la verdad? 2) ¿Se ofrece la verdad bajo la máscara del error? 3) ¿Oculta el lenguaje la verdad con términos equívocos? 4) ¿Existen fantasmas que, fascinando los ojos de la inteligencia, le impidan percibir la verdad? A estas cuatro cuestiones responde Lambert con cuatro investigaciones distintas: la primera es la *dianoiología* o reglas del arte de pensar; la segunda es la *aletología,* que examina la verdad en sus elementos; la tercera es la *semiótica,* que asigna a lo verdadero sus caracteres extemos; la cuarta es la *fenomenología,* destinada a distinguir entre la verdad y la apariencia. La fenomenología es, pues, como el citado filósofo la designa, la "teoría de la apariencia", el fundamento de todo saber empírico. En los *Principios metafísicos de la ciencia natural,* — Kant concibe la materia como algo movible en el espacio, es decir, considera el movimiento como cantidad pura en la *foronomia;* concibe la materia como algo movible en cuanto ocupa un espacio, es decir, examina el movimiento como algo perteneciente a la cualidad de la materia bajo el nombre de una fuerza originariamente movible en la *dinámica;* concibe la materia como lo móvil en tanto que posee una fuerza que la impulsa, es decir, considera la materia con esta cualidad en relación con su movimiento en la *mecánica; y* concibe la materia como algo móvil en tanto que posible objeto de experiencia, es decir, examina el movimiento o reposo de la materia en relación con la forma de representación en la *fenomenología.* Kant ha hablado también de una *phenomenologia generalis* que debería preceder a la metafísica y trazar la línea divisoria entre el mundo sensible y el inteligible para evitar ilegítimas transposiciones del uno al otro *(Werke,* ed. Cassirer, IX, 73: Correspondencia [con Lambert, 1770], *apud* E. Cassirer, I. *Kant,* Cap. II, 5, en tomo X de citados *Werke).* Por su parte, al establecer una distinción entre la psicología y la lógica, Ha-milton señala que la primera es una fenomenología, pues se refiere a lo que aparece en vez de aplicarse al pensamiento en cuanto tal. La fenomenología es entonces una psicognosia o examen de las "ideas" tal como de hecho surgen y desaparecen en el curso de los procesos de la mente. Hegel llama "fenomenología del Espíritu" a la ciencia que muestra la sucesión de las diferentes formas o fenómenos de la conciencia hasta llegar al saber absoluto. La fenomenología del Espíritu representa, a su entender, la introducción al sistema total de la ciencia: la fenomenología presenta el "devenir de la *ciencia en general* o del *saber".* Según Eduard von Hartmann, la "fenomenología de la conciencia moral" equivale a una descripción y análisis de los tipos de vida moral destinados al establecimiento de una jerarquía que no excluya ilegítimamente ninguno de los tipos esenciales que se han manifestado en el curso de la historia humana. El término 'fenomenología' ha adquirido un puesto *central y* un sentido muy preciso también en el pensamiento de Husserl, Peirce y Stumpf. Para este último, la fenomenología es una ciencia neutral que trata de los "fenómenos psíquicos en sí", es decir, en cuanto contenidos significativos. Aunque sostiene enérgicamente su "neutralidad", la fenomenología de Stumpf se halla, de hecho, implicada en proporción considerable con la psicología o, cuando menos, con una psicología descriptiva. (Ya Brentano hablaba, en un contexto semejante, de una *fenomenognosia.)* El término 'fenomenología' fue usado asimismo por Peirce —quien lo tomó de Hegel— para designar una de las tres partes en que, a su entender, se divide la filosofía (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). La fenomenología —dice Peirce— constituye un estudio simple y no se subdivide en otras ramas *(Coll. Papers,* 1.190). Peirce llama también a la fenomenología *faneroscopia y* define a ésta como la descripción del *fanerón.* Éste es "el todo colectivo de cuanto está de cualquier modo o en cualquier sentido presente a la mente, independientemente de si corresponde o no a ninguna cosa real" (1. 284). Según Peirce, el término 'fanerón' designa algo similar a lo que los filósofos ingleses han llamado *idea,* aun cuando éstos han restringido demasiado el significado de 'idea'. Los fanerones están enteramente abiertos a la observación. Por eso la fenomenología o faneroscopia es "el estudio que, apoyado en la observación directa de los fanerones y mediante generalización de sus observaciones, señala varias clases muy amplias de fanerones; describe los

caracteres de cada una; muestra que, aunque se hallan tan inextricablemente mezclados que ninguno puede ser aislado, resulta evidente que sus caracteres son muy dispares; pnieba luego que cierto número muy reducido comprende todas estas más amplias categorías de fanerones existentes y, finalmente, procede a la laboriosa y difícil tarea de enumerar las principales subdivisiones de estas categorías" (1.286). La fenomenología o *faneroscopia* se abstiene de toda especulación en cuanto a las relaciones entre sus categorías y los hechos fisiológicos, cerebrales o de cualquier otra índole. Se limita a describir las apariencias directas y trata de combinar la exactitud minuciosa con la más amplia especulación. Para practicar la fenomenología no hay que estar influido por ninguna tradición, por ninguna autoridad, por ninguna suposición de que los hechos deberían ser de un modo o de otro: hay que limitarse simple y honradamente a la observación de las apariencias (1.287). Las divisiones formales de los elementos del fanerón deben ser divisiones según lo que Peirce llama *valencias.* Hallamos, así, modadas, mónadas, diadas, tríadas, tetradas, etc. (1.292). Peirce relacionó el estudio de los elementos del "fanerón" con sus investigaciones sobre la lógica de las relaciones.

17. *Sentido husserliano y post-husserliano de 'fenomenología'.* En la época actual cuando se habla de fenomenología se tiende a entender por ella principalmente la fenomenología de Husserl (VÉASE) y de los fenomenólogos que han partido de Husserl o que, como Alexander Pfänder (VÉASE), se relacionaron con Husserl de modo diverso al de los discípulos o continuadores —más o menos fieles— de éste. Tomada en su máxima generalidad, la "escuela fenomenológica" es compleja y variada, y más todavía lo es el "movimiento fenomenológico", como puede verse en la larga historia de este movimiento escrita por Herbert Spiegelberg (Cfr. *op. cit. infra).* Dentro de este movimiento figuran, según Spiegelberg, "la fase alemana" (con la fenomenología pura de Husserl y su evolución; el citado Pfánder, Adolf Reinach, Moritz Geiger, E. Stein, R. Ingarden y otros; la fenomenología de las esencias de Scheler; las bases fenomenológicas de Heidegger y de Nicolai Hartmann), la "fase francesa" (con las "relaciones" de Gabriel Marcel con el "movimiento fenomenológico" o cuando menos los "temas fenomenológicos"; las bases fenomenológicas de Jean-Paul Sartre, de M. Merleau-Ponty y de Paul Ricoeur), y otras diversas "fases" y "períodos". A algunos de los autores mencionados hemos dedicado artículos especiales en los que se indican sus relaciones con el movimiento fenomenológico, pero sin necesariamente hacer de ellos "simples fenomenólogos". Todos esos autores han contribuido de algún modo a elaborar, modificar y, en muchos casos, "superar" la fenomenología de Husserl, de modo que una presentación de "la fenomenología en general" sería tarea larga y, dentro de los límites de la presente obra, poco practicable. Por este motivo nos referiremos en esta sección principal, y casi exclusivamente, a la fenomenología en cuanto ha sido bosquejada y desarrollada por Husserl. Además, nos ocuparemos principalmente, aunque no exclusivamente, de la fenomenología husserliana como "método" y como "modo de ver". La evolución de la fenomenología en el propio Husserl ha sido tratada especialmente en el artículo sobre este pensador, por lo que no insistiremos demasiado en ella. Por lo demás, serán inevitables algunas repeticiones con respecto a lo dicho en el aludido artículo, que en algunos respectos se entrelaza con el presente y en otros lo suplementa. Advertimos que en sus orígenes cuando menos hubo relaciones interesantes, pero en las que no podemos detenernos aquí, entre la fenomenología husserliana, y en particular la preparación para la misma, y las investigaciones de Stumpf (v.) y, en general, las de Brentano (v.) y su escuela, así como la actitud anti-psicologista de Frege (v.) en lo que toca a la fundamentación de la matemática.

Indicamos antes que la fenomenología es a la vez un "método" y un "modo de ver". Ambos se hallan estrechamente relacionados, por cuanto el método se constituye mediante un modo de ver y éste se hace posible mediante el método. Comenzaremos, sin embargo, por poner de relieve el método. Éste se constituye tras la depuración del psicologismo (VÉASE). Es preciso mostrar que las leyes lógicas son leyes lógicas puras y no empíricas o trascendentales o procedentes de un supuesto mundo inteligible de carácter metafísico. Sobre todo es preciso mostrar que ciertos actos tales como la abstracción, el juicio, la inferencia, etc. no son actos empíricos: son actos de naturaleza intencional (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que tienen sus correlatos en puros "términos" de la conciencia (VÉASE) como conciencia intencional. Esta conciencia no aprehende los objetos del mundo natural como tales objetos, pero tampoco constituye lo dado en cuanto objeto de conocimiento: aprehende puras significaciones en cuanto son simplemente dadas y tal como son dadas. La depuración antes mencionada lleva, así, al método fenomenológico y a la vez constituye tal método. Con el fin de poner a éste en marcha es menester adoptar una actitud radical: la de la "suspensión" del "mundo natural". La creencia en la realidad del mundo natural y las proposiciones a que da lugar esta creencia son "puestas entre paréntesis" por medio de la epojé (VÉASE) fenomenológica. Ello no quiere decir que se niega la realidad del mundo natural; la epojé fenomenológica no es una manifestación de escepticismo. Sólo sucede que, a consecuencia de la epojé, se coloca, por decirlo así, un nuevo "signo" a la "actitud natural". En virtud de este "signo" se procede a abstenerse sobre la existencia espacio-temporal del mundo. El método fenomenológico consiste, pues, en re-considerar todos los contenidos de conciencia. En vez de examinar si tales contenidos son reales o irreales, ideales, imaginarios, etc. se procede a examinarlos en cuanto son puramente dados. Mediante la epojé le es posible a la conciencia fenomenológica atenerse a lo dado en cuanto tal y describirlo en su pureza. Lo dado (VÉASE) no es en la fenomenología de Husserl lo que es en la filosofía trascendental — un material que se organiza mediante formas de intuición y categorías. No es tampoco algo "empírico" — los datos de los sentidos. Lo dado es el correlato de la conciencia intencional. No hay contenidos de conciencia, sino únicamente "fenómenos". La fenomenología es una pura descripción de lo que se muestra por sí mismo, de acuerdo con "el principio de los principios": reconocer que "toda intuición primordial

es una fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se presenta por sí mismo 'en la intuición' (y, por así decirlo, 'en persona') debe ser aceptado simplemente como lo que se ofrece y tal como se ofrece, aunque solamente dentro de los límites en los cuales se presenta" *(Ideen,* § 24).

La fenomenología no presupone, pues, nada: ni el mundo natural, ni el sentido común, ni las proposiciones de la ciencia, ni las experiencias psicológicas. Se coloca "antes" de toda creencia y de todo juicio para explorar simplemente y pulcramente lo dado. Es, como ha declarado Husserl, un "positivismo absoluto". A base del mismo es posible llevar a cabo el proceso de la reducción (VÉASE) o, mejor dicho, de una serie de reducciones. Ante todo la reducción eidética (VÉASE). Lo que resulta de ella —su "residuo"— son las esencias (véase ESENCIA). Las esencias son dadas a la intuición (VÉASE) fenomenológica, la cual se convierte de este modo en una aprehensión de "unidades ideales significativas" —de "sentidos" u "objetos-sentidos"—, de "universalidades". Éstas no son ni conceptos lógicos ni ideas platónicas. Las universalidades esenciales aprehendidas fenome-nológicamente son de muchas clases. En la intuición del color rojo o, mejor, de un matiz de rojo se da a la conciencia intencional la esencia "rojo". En la intuición de una figura cuadrada se da a la misma intuición la esencia "cuadrado". En el puro flujo de lo vivido o puro tejido de vivencias de la conciencia intencional se hallan expresiones y significaciones. Las significaciones "cumplen" lo que las expresiones mientan. Cuando las significaciones a su vez resultan "cumplidas" o "llenadas" se obtienen las esencias. Éstas pueden, pues, caracterizarse como lo que se da a la intuición cuando hay adecuación entre los actos expresivos, los actos significativos y el cumplimiento de éstos. La adecuación en cuestión puede ser parcial o total; sólo en este último caso hay verdadera "intuición esencial" (*Wesensschau).*

La reducción eidética es sólo la primera fase de la reducción fenómenológica. Ésta incluye la reducción trascendental. Por medio de ésta se pone entre paréntesis la existencia misma de la conciencia. Con ello la conciencia se vuelve sobre sí misma y en vez de tender hacia lo que se da a ella tiende hacia sí en su pureza intencional. En la actividad intencional pueden distinguirse, según Husserl, dos polos: el noético (VÉASE) y el noemático. No se trata de dos realidades, y menos aun de dos actos distintos, sino de dos extremos de un simple y puro "flujo intencional". La atención hacia lo noemático es lo característico de la intuición de las esencias. La atención hacia lo noético es lo característico de la reversión de la conciencia hacia sí misma. Mediante esta operación se obtiene la conciencia pura, trascendental, como "residuo último" de la reducción fenomenológica. En el curso de la reducción eidética, Husserl había prestado atención primordial a la fenomenología como un "método" y como un "modo de ver" que llevaba a la constitución de una "ciencia universal", fundamento de todas las ciencias particulares. En efecto, las ciencias eidéticas o ciencias de esencias se convertían en fundamento de todas las ciencias (véase ESENCIA). En el curso de la reducción trascendental, Husserl llega a una idea "egológica" de la conciencia — a diferencia de la idea "no egológica" característica de la fase a veces llamada "metódica" de la fenomenología. Como en esta fase parecía quedar sin apoyo la actividad intencional, Husserl concluyó que es menester fundarla en el "yo trascendental". De ahí el "idealismo trascendental" de Husserl, rechazado por muchos fenomenólogos como extraño al propósito inicial de la fenomenología y hasta como incompatible con tal propósito. Sin embargo, Husserl ha insistido en que de no llegarse al último residuo del yo trascendental la fenomenología misma carece de base. Las ciencias de las esencias se basan, a su entender, en una "egología trascendental".

La evolución de la fenomenología de Husserl a partir de este momento pertenece más bien al pensamiento propio de dicho autor (véase HUSSERL [EDMUND]) que al "movimiento fenomenológico". Prácticamente, sólo Eugen Fink trabajó con Husserl en sus esfuerzos para desarrollar una "fenomenología genética" —como exploración de los actos constitutivos de la conciencia trascendental— y en una "fenomenología constructiva" — como reconstrucción de datos no dados directamente. Menos todavía pertenecen al "movimiento fenomenológico" los trabajos de Husserl encaminados a superar el posible "solipsismo" de la conciencia trascendental y a restaurar la intersubjetividad (véase INTERSUBJETIVO) de las "conciencias" — lo que a veces se ha llamado "monadología trascendental". En cambio, ha influido grandemente sobre fenomenólogos y sobre autores que no pertenecen a este movimiento la idea husserliana del "mundo vivido" a la que nos hemos referido brevemente en el artículo *Lebenswelt* (VÉASE).

Hemos indicado antes que trataríamos principalmente de la fenomenología tal como fue elaborada por Husserl, especialmente en su fase "propiamente fenomenológica". Sin embargo, es pertinente mencionar aquí como muy ligada a esta base la llamada "fenomenología de las esencias de Max Scheler" (VÉASE). Este autor trató especialmente de las esencias como "esencias-valores" y se interesó por la "intuición emocional" de tales esencias. Estas últimas no se hallan directamente ligadas a significaciones; en la intuición del valor de lo agradable, por ejemplo, no se intuye la significación de la esencia "agradable", sino que se intuye (emocionalmente) la esencia "agradable" misma. Scheler desarrolló con detalle una teoría de la "experiencia fenomenológica" ligada a una doctrina de los "hechos fenomenológicos", a diferencia de otros tipos de hecho (VÉASE).

III. *La fenomenología en Husserl y en Hegel.* Algunos de los significados de 'fenomenología' antes presentados son muy distintos entre sí. Por ejemplo, poco o nada parece haber de común entre el significado de 'fenomenología' en Lambert y el significado del mismo término en Peirce o Husserl, salvo la común referencia a un "mundo de fenómenos". Durante mucho tiempo se ha pensado que no había tampoco nada de común entre el sentido de 'fenomenología' en Hegel y en Husserl, pues mientras para el primero la fenomenología constituye un sistema cerrado —si bien dinámico—, para el segundo constituye la afirmación de la máxima apertura de la conciencia en tanto que conciencia intencional. En efecto, los fenomenólogos han insistido siempre en que, contra el mundo cerrado de los kantianos y neokantianos, ellos proponían un mundo abierto; en vez de la asimilación y de la constitución había el

"reconocimiento" y la "visión". Además, mientras para Hegel se trata de dialéctica, para Husserl se trata de descripción pura. Recientemente, sin embargo, se ha intentado descubrir conexiones entre la fenomenología hegeliana y la husserliana. Así, Alphonse de Waelhens *(Existence et signification* [1958], págs. 7-29) ha puesto de relieve que Hegel había ya subrayado, al comienzo de la *Fenomenología del Espíritu,* que no puede hablarse de un conocimiento en tanto que representación que un sujeto tiene de algo situado absolutamente fuera de él — lo que equivaldría a decir que el conocimiento puede ser verdadero hallándose fuera del absoluto, es decir, de la verdad. Esta concepción no representativa de la conciencia es en algunos respectos similar a la husserliana — bien que en esta última no haya progreso hacia el absoluto, sino simplemente apertura ante el objeto intencional. Por otro lado, la ambigüedad de la posición de Hegel con respecto al famoso "dilema idealismo-realismo" se reproduce en Husserl, hasta el punto de que los partidarios de un "Husserl idealista" pueden aportar argumentos tan convincentes en favor de su opinión como los partidarios de un "Husserl realista". Finalmente, hay tanto en Hegel como en Husserl un intento de reducir la experiencia a una "experiencia perceptiva originaria" anterior a toda transformación por medio de la ciencia o inclusive del sentido común.

Véase la bibliografía de HUSSERL (EDMUND). Además, o sobre todo: W. Reyer, *Einführung in die Phänomenologie,* 1926. — Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie,* 1930. — E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénomenologie de Husserl,* 1931. — Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologische Philosophie,* 1932, 2ª ed., 1959. — Varios autores, *La phénomenologie,* 1932 (Compte rendu des journées d'Études de la Société thomiste. Juvisy). — Arnold Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik,* 1933. — Jean Hering, *Phénomenologie et philosophie religieuse,* 1936. — S. Passweg, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger,* 1939. — Francisco Miró Quesada, *Sentido del movimiento fenomenológico,* 1941. — Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology,* 1943, 2ª ed., 1962. — Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik,* 1948. — F. J. Brecht, *Bewusstsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie,* 1948. — E. Castelli, U. Spirito *et al., Fenomenologia e sociologia,* 1951. — F. Jeansson, *La phénomenologie,* 1951. — P. Thévenaz, H. J. Pos, E. Fink, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, J. Wahl, *Problèmes actuels de la phénomenologie,* 1952, ed. H. L. van Breda, O. F. M. — Pierre Thévenaz, "Qu'est-ce que la phénomenologie", *Revue de théologie et de philosophie* [Lausanne] (1952), 7-30, 126-40, 294-316. Del mismo autor, varios trabajos en su obra *L'homme et sa raison,* 2 vols., 1956. — A. Reinach, *Was ist Phänomenologie?,* 1953. — J. F. Lyotard, *La phénomenologie,* 1954 (trad. esp.: *La fenomenología,* 1960). — Gerhard Funke, *Zur transzendentalen Phänomenologie,* 1957 (trad. esp.: *Investigaciones fenomenológicas trascendentales* (1958). — André de Muralt, *L'idée de la phénomenologie. L'exemplarisme husserlien,* 2ª ed., 1958. — Guido Pedroli, *La fenomenologia di Husserl,* 1958. — Paolo Valori, S. J., *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia,* 1959. — Maurice Natanson, *Literature, Philosophy, and the Social Sciences,* 1962 (especialmente págs. 3-61). — Anna-Teresa Tymieniecka, *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought,* 1962. — La serie titulada *Phaenomenologica* contiene obras de interés para el estudio de la fenomenología, su historia, y diversos aspectos del movimiento fenomenológico. Para historia de este movimiento véase Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction,* 2 vols., 1960 (*Phaenomenologica,* 5 y 6). — Coloquios internacionales sobre fenomenología: I (Bruselas, 1951); II (Krefeld, 1956) [varios trabajos resultantes del último coloquio citado están contenidos en el volumen *Husserl et la pensée moderne — Husserl und das Denken der Neuzeit,* 1959].

FERÉCIDES de Siro (mediados siglo VI antes de J. C.) fue autor de una obra titulada πεντέμυχος, o *Los cinco abismos,* en la cual presentó una cosmogonía teológica según la cual de la masa indiferenciada de un primitivo caos formado por el agua surgió, por la intervención de dioses, un mundo. Los dioses son: Zeus, Cronos (que, según H. Diels, proceden de la poesía teológica y de la especulación órfica respectivamente) y Chtonie o Ge (la Tierra), es decir, la divinidad terrestre. Según Aristóteles (*Met,* N 4, 1091 b 8), Ferécides es uno de los que mezclaron la filosofía con la poesía y consideraron el supremo Bien como agente generador. Este supremo Bien es Zeus o Júpiter, o cuando menos está personificado en el dios.

Diel-Kranz, VII. — Véase H. Diels, en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* I (1888), 11-5. — Artículo de K. von Fritz sobre Ferécides (Pherekydes) en Pauly-Wissowa.

FERIO es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la primera figura (v.) Un ejemplo de *Ferio* puede ser:

Si ningún adolescente es trabajador
y algunos finlandeses son adolescentes,
entonces algunos finlandeses no son trabajadores,

ejemplo que corresponde a la siguiente la ley de la lógica cuantificacional elemental.

$$((x)\,(Gx \supset \sim Hx)\,.\,(\exists x)\,(Fx\,.\,Gx)) \supset (\exists x)\,(Fx\,.\sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

(MeP . SiM) ⊃ SoP

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'I', 'O', origen del término *Ferio,* en el orden M P – S M – S P.

FERISON es el nombre que designa uno de los modos (v. MODO) válidos de los silogismos de la tercera figura (v.). Un ejemplo de *Ferison* puede ser:

Si ningún león es manso
y algunos leones son peligrosos,
entonces algunos seres peligrosos no son mansos,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\,(Gx \supset \sim Hx)\,.\,(\exists x)\,(Gx\,.\,Fx)) \supset (\exists x)\,(Fx\,.\sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

(MeP . MiS) ⊃ SoP

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'I', 'O', origen del término *Ferison,* en el orden M P – M S – S P.

FERRARA (FRANCISCO SILVESTRE DE), Franciscus de Silvestris Ferrariensis, o *el Ferrariense* (*ca.*

1474-1528), de la Orden de los Predicadores, profesó en Bolonia. Comentarista de varios textos de Aristóteles (la *Física,* el tratado sobre el alma y los *Analíticos posteriores), se* distinguió sobre todo por su comentario a la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás. Francisco de Ferrara es considerado como uno de los autores que contribuyeron al restablecimiento de la doctrina tomista original; los citados *Commentaria in Summum contra Gentiles* han sido publicados en la *Editio Leonina* de las obras de Santo Tomás junto con el texto de la *Summa* (tomos XIII, XIV, XV, 1920-1930, con el tomo XVI, 1948; este último contiene los índices).

FERRI (LUIGI) (1826-1895) nac. en Bolonia, profesor en Francia, en Florencia y, desde 1871, en Roma, elaboró y propagó una doctrina del "sentido inferior", que, influida sucesivamente por el eclecticismo francés, por el esplritualismo y hasta por algunas tendencias del ontologismo, desembocaba en lo que se llamó el monismo dinámico, entendiendo por él una concepción de lo real como fuerza interior y espiritual, opuesta a todo mecanicismo, materialismo y asociacionismo atomista. El asociacionismo inglés, sobre todo, desde Hobbes hasta su época, fue sometido por Ferri a una aguda y amplia crítica. La finalidad filosófica de Ferri consistía en la formulación de una ontología que, sin destruir la clásica teoría del ser, permitiera incorporarle la noción de una fuerza-substancia. Ferri influyó en Italia no sólo por su filosofía, sino por sus esfuerzos en divulgar el pensamiento francés y alemán, en particular el kantiano. De este modo se formó una "escuela" de filosofía de orientación espiritualista-dinámica, especialmente interesada en problemas de psicología y ontología.

Obras: *Della filosofia del diritto presso Aristotele,* 1855. — *Sulle attinenze della filosofia e sua storia con la libertà e con l'incivilimento,* 1863. — *Leonardo da Vinci e la filosofia dell'arte,* 1871. — *La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours,* 1883. — *Il fenomeno sensibile e la percezione esteriore, ossia i fondamenti del realismo* (Academia dei Lincei, 1887-88). — *Analisi del concetto di sostanza e sue relazioni con i concetti di essenza, di causa e di forza* (*ibid.,* 1855). — *Dell'idea del vero e sue relazioni coll'idea dell'essere* (ibid., 1887-1888). — *Dell'idea dell'essere* (*ibid.,* 1888). — Véase G. Tarozzi, *La vita e il pensiero di L. F.,* 1895.

FERRIER (JAMES FREDERICK) (1808-1864), nac. en Edimburgo, profesor en la Universidad de Saint Andrews, defendió una concepción sistemática de la filosofía, la cual dividió en epistemología (teoría del saber), agnoseología (teoría del no saber) y ontología (teoría del ser). Influido por Hegel y Berkeley, Ferrier consideró que el principio y fin último del pensamiento filosófico es la comprensión del Absoluto en cuanto sujeto conocedor del objeto *y* objeto conocido por el sujeto. Ni el sujeto ni el objeto existen separadamente; la realidad de cada uno es la unidad con el otro. El Absoluto no es algo trascendente, sino algo inmanente a la realidad; es la realidad misma en cuanto se conoce. Ferrier se opuso a la filosofía escocesa del sentido común, a la cual acusó de expresar las opiniones vulgares y de no tener en cuenta el carácter especulativo de la filosofía.

Obras principales: *Institutes of Metaphysic,* 1854. Esta obra forma el vol. I de la edición de *Philosophical Works of the Late James Frederick Ferrier,* 3 vols., 1875-1888, ed. A. Grant y E. L. Lushington. El vol. II se titula *Greek Philosophy*; el vol. III, *Philosophical Remains. — Scottish Philosophy, the Old and the New,* 1856. — Véase E. S. Haldane, *J. F. F.,* 1899.

FESAPO es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO), por muchos autores considerado como válido, de la cuarta figura (v.). Un ejemplo de *Fesapo* puede ser:

Si ningún cuerpo es inextenso
y todas las cosas inextensas son invisibles,
entonces algunas cosas invisibles no son cuerpos,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Hx \supset \sim Gx)\ .\ (x)\ (Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

(PeM . MaS) ⊃ SoP

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'A', 'O', origen del término *Fesapo,* en el orden P M — M S — S P.

FESTINO es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la segunda figura (v.). Un ejemplo de *Festino* puede ser:

Si ningún sabio es valiente
y algunos nadadores son valientes,
entonces algunos nadadores no son sabios,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Hx \supset \sim Gx)\ .\ (\exists x)\ (Fx\ .\ Gx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

(PeM . SiM) ⊃ SoP

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'I', 'O', origen del término *Festino* en el orden P M – S M – S P.

FEUERBACH (LUDWIG) (1804-1872) nació en Landshut (Baviera). Tras estudiar teología en Heidelberg y filosofía en Berlín con Hegel, se adhirió al ala radical del hegelianismo (VÉASE), de la que fue durante algún tiempo el más significado representante. Sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad,* que aparecieron anónimamente en 1830, constituyen la primera manifestación de su lucha contra la teología en cuanto tal. Retirado desde 1836 en Bruckberg, se dedicó a estudios de historia y crítica religiosa y filosófica, alcanzando gran predicamento, sobre todo entre los jóvenes hegelianos, que lo consideraron como su indiscutible maestro. Aun cuando se fue separando cada vez más de Hegel, la huella de éste no desapareció nunca totalmente. El vocabulario de Feuerbach fue, hasta el final de su vida, esencialmente hegeliano.

En uno de los "fragmentos filosóficos" redactados durante los años 1843-1844, Feurbach escribió: "Mi primer pensamiento fue Dios; el segundo, la razón; el tercero y último, el hombre. El sujeto de la divinidad es la razón, pero el de la razón es el hombre" *(Sämtliche Werke,* ed. Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl, II [nueva ed., 1959], pág. 388). Estas palabras pueden servir de fórmula para caracterizar la entera evolución filosófica

de Feuerbach. El "tercer pensamiento" es el más importante en su obra y el que ejerció mayor influencia. La teología, y aun la propia filosofía, debe convertirse en "antropología", en ciencia —filosófica— del hombre, única capaz de aclarar los "misterios" teológicos y probar que se trata de "creencias en fantasmas". La teología "común" descubre sus fantasmas por medio de la imaginación sensible; la teología especulativa los descubre por medio de la abstracción no sensible, pero ambas teologías yerran porque no alcanzan a descubrir lo real. Debe reconocerse, escribe Feuerbach en sus aforismos titulados "Para la reforma de la filosofía", que "el principio de la filosofía no es Dios ni el Absoluto, ni el ser como predicado de lo Absoluto o la Idea — el principio de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real" *(op. cit.,* pág. 230). Lo infinito, en todo caso, es pensado por medio de lo finito. Por eso "la verdadera filosofía" no se ocupa de lo infinito como finito, sino de lo finito como infinito — es decir, del hombre como realidad absoluta. Para partir de este principio, y a la vez llegar a este resultado, Feuerbach consideró necesario desenmascarar la teología especulativa de Hegel, pues a su entender el fantasma de la teología recorre de punta a punta el pensamiento hegeliano. Debe denunciarse sobre todo la supuesta objetivación del espíritu por medio de la religión. Frente a la tesis de la producción del mundo por el espíritu, Feuerbach sostiene que este último no es sino el nombre que designa el conjunto de los fenómenos históricos y, en último término, el nombre que designa el universo, esto es, la Naturaleza, la cual es la realidad primaria. La inversión de la tesis hegeliana no impide, sin embargo, reconocer el valor de lo espiritual; como última y más elevada manifestación de la Naturaleza el espíritu es el valor superior. Pero el espíritu nace del hombre en cuanto ser natural; todas las entidades trascendentes no son más que hipóstasis de los conceptos humanos. El hombre se diferencia de un mero ser natural en que es capaz de pensar seres infinitos, mas este pensamiento de la infinitud no demuestra la efectiva existencia de los universales filosóficos y religiosos. El hombre crea sus dioses a su imagen y semejanza; los crea de acuerdo con sus necesidades, deseos y angustias. Las formas de la divinidad en cada una de las culturas y en cada uno de los hombres son signo de sus tendencias íntimas, modos de su secreta autenticidad. Pero justamente por ello, el contenido de las religiones no debe ser simplemente criticado, sino comprendido. La reducción de la teología a la antropología es la condición fundamental para la comprensión de la historia y del hombre. La tesis de la naturalidad del hombre no anula para Feuerbach la tesis de su historicidad y de su "espiritualidad", mas esta espiritualidad no es entendida ya, como en Hegel, por la participación de lo natural en el espíritu, sino por la concepción de éste como la ultima etapa, como la forma valiosa de la Naturaleza. La critica de la religión, el estudio psicológico-histórico del origen de las religiones conduce al ateísmo, pero, en primer lugar, el ateísmo no es una actitud natural, sino el producto de una realidad histórica, y, en segundo término, este ateísmo no consiste en la supresión pura y simple de la religión. El ateísmo es para Feuerbach el estado en que el hombre llega a la conciencia de su limitación, pero, a la vez, de su poder. La limitación es dada por la conciencia de su inmersión en la Naturaleza; el poder, por el conocimiento de este mismo estado, por el hecho de poder liberarse, finalmente, de lo trascendente. Por eso el ateísmo de Feuerbach, lleno de idealismo ético, es una negación de la divinidad que pretende asimilarse el contenido de las creencias, "la verdadera y auténtica interpretación del cristianismo". Por la asimilación del contenido espiritual de la religión, por la afirmación de la plena conciencia del poder y de la limitación del hombre, la filosofía de Feuerbach tiende sensiblemente a convertirse en un culto a la humanidad. "La existencia, la vida es el bien supremo, la suprema Naturaleza — el Dios primigenio del hombre" (Das *Wesen der Religión.* Ergänzungen *und Erläuterungen* [1845]. S. W. VII, pág. 391).

En consonancia con su concepción del hombre y de la Naturaleza, Feuerbach desarrolló una teoría sensualista del conocimiento, acaso más acentuada por la oposición a Hegel. Sin embargo, la sensibilidad no es para Feuerbach una negación de la razón, sino su fundamento. La razón debe ordenar lo que la sensibilidad ofrece; sin la razón no hay propiamente conocimiento, pero sin la sensibilidad no hay ninguna posibilidad de alcanzar el menor saber verdadero. En su última época, Feuerbach pareció adherirse al materialismo (VÉASE) tal como era representado, entre otros, por Moleschott.

La filosofía de Feuerbach, especialmente su crítica de la religión dogmática y la derivación del culto a la humanidad, alcanzó pronto una difusióni extraordinaria. Los hegelianos de izquierda, entre ellos Engels y Marx, se manifestaron en sus primeros tiempos entusiastas feuerbachianos. De este modo dicha filosofía ha influido no sólo sobre la teología protestante crítica, sino también sobre el marxismo. Aparte estas influencias difusas en el pensamiento general de la época, están más o menos próximos a Feuerbach, Max Stirner, F. Th. Vischer y, más recientemente, Friedrich Jodl (VÉANSE).

Obras: *De ratione una, universali, infinita,* 1828. — *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit,* 1830 (publicado anónimamente: *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*). — *Geschichte der neueren Philosophie,* 1833 *(Historia de la filosofía moderna). — Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie,* 1837. — *(Exposición, evolución y crítica de la filosofía leibniziana). — Ueber Philosophie und Christentum,* en *Beziehungen auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit,* 1839 (VII, 41 y sigs.) — *Das Wesen des Christentums,* 1841, 3ª ed., 1848-1849 (ed. crítica a base de esta ed. por W. Schuffenhaver, 1956. — *(La esencia del cristianismo). — Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie,* 1842 *(Tesis para la reforma de la filosofía). — Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* 1843 *(Principios de la filosofía del futuro). — Dar Wesen der Religion,* 1845 (*La esencia de la religión*). — *Vorlesungen über das Wesen der Religion,* 1857 *(Lecciones sobre la esencia de la religión).* — Ediciones de obras completas: *Sämtliche Werke,* 1846-1883; edición por W. Bolin y F. Jodl, 1903-1911; reimp., 10 vols., 1960 (prólogo de K. Löwith), con 3 *Ergänzungsbände*: XI (*Jugendschriften,* ed. H. Martin Sass, 1962 [incluye bibliografía 1833-1961]; XII y

XIII (*Ausgewählte Briefe*, a base de la ed. de Bolin, con ampliaciones por H. Martin Sass, 1962 y 1963 respectivamente). — *Feuerbach-Register* a Obras y cartas por Henri Arvon, en prep. — K. Grün, *L. Feuerbach*, 1874. — Fr. Engels, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1888 (trad. esp.: *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*; varias ediciones). — W. Bolin, *L. Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*, 1890. — F. Jodl, *L. Feuerbach*, 1904. — Albert Lévy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, 1904 (tesis). — Hans Aengeneyndt, *Der Begriff der Anthropologie bei L. Feuerbach*, 1923 (Dis.). — S. Rawidowicz, *L. Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, 1931. — Gregor Nüdling, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie, "Die Auflösung der Theologie in Anthropologie"*, 1936. — R. Mondolfo, *Feuerbach y Marx*, 1936; reimp. en *Marx y marxismo*, 1960. — Y. Ahlberg, *Kristendomkritiken hos L. Feuerbach*, 1947. — Henri Arvon, *L. F. ou la transformation du sacré*, 1957. — W. Schilling, *F. und die Religion*, 1957. — G. Nüdling, *L. Feuerbachs Religionsphilosophie*, 1961.

FEYS (ROBERT) (1889-1961), nac. en Malines (Bélgica), estudió y se doctoró en el Instituto de Filosofía de Lovaina. Canónigo de la Metropolitana de Malines, Feys profesó en el Instituto Saint-Louis de Bruselas (1913-1914), en el Instituto Sainte-Gertrude de Nivelles (1919-1928), de nuevo en el Instituto Saint-Louis (1928-1944) y en la Universidad de Lovaina (desde 1944). Feys se interesó muy pronto por los problemas de la lógica simbólica y contribuyó a su difusión por medio de artículos, manuales y la fundación en 1950 del "Centre National de Recherches de Logique" y de la revista *Logique et Analyse*. En sus trabajos de investigación lógica Feys se ocupó especialmente de lógica combinatoria (junto con Haskell B. Curry), de lógica modal y de los métodos de deducción natural propuestos por G. Gentzen.

Además de numerosos artículos, especialmente en la *Revue Philosophique de Louvain*, se deben a Feys las siguientes obras: *Logistiek*, 1944. — *De ontwikkeling van het logisch denken*, 1949 *(La evolución del pensamiento lógico)*. — *Combinatory* Logic, Vol. I, 1958 [en colaboración con Haskell B. Curry y dos secciones por William Craig].

Al morir, Feys trabajaba en un libro sobre las lógicas modales. De sus escritos publicados en revistas sobre lógica modal citamos: "Les logiques nouvelles des modalités", *Revue néoscolastique de philosophie*, XXXV (1937) y XXXVI (1938); "Resultaten en mogelijkheden van de geformaliseerde lógica", *Tijaschrift voor Philosophie*, XII (1950), 237-45; "Les systèmes formalisés des modalités aristotéliciennes", *Revue philosophique de Louvain*, XLVIII (1950), 478-509.

FICCIÓN. En latín el verbo *fingo [fingere]* significa "modelar", "formar", "representar", y de ahí "preparar", "imaginar", "disfrazar", "suponer", etc. Las cosas pueden ser arregladas, modeladas, disfrazadas, y con ello se convierten en *ficta*. Se habla de *fictus amor*, o apariencia de amor, y de *ficti dei*, o falsos dioses. Las *fictiones poetarum* son las fábulas. Se habla asimismo de fictio *voluntatis* (Quintiliano) o pensamiento disfrazado. El término *fictio* ha sido asimismo empleado en la literatura jurídica en lengua latina para significar una ficción legal (sobre todo por el jurisconsulto Julio Paulo, a cuyos escritos recurrieron los autores del Digesto *(Digesta* o *Pandecta*, de Justiniano). Quintiliano empleó el término *fictio* en el sentido de suposición o hipótesis. Puede verse, pues, que ya en la Antigüedad se hizo uso de la noción de ficción. En algunos casos se equiparó la ficción con la suposición; en otros se equiparó con la apariencia. No parece, sin embargo, que se hubiera considerado la ficción como una noción independiente, distinta por un lado de la hipótesis y por el otro del disfraz o engaño. Según Vaihinger (Cfr. *op. cit. infra)*, el uso de la ficción como concepto relativamente autónomo tuvo lugar solamente en la Edad Media, y especialmente entre los autores de tendencia nominalista, en los cuales aparecen expresiones tales como *fictio rationis* y *entia ratio-nis*, no como meras falsedades, sino como instrumentos necesarios para ciertas formas de saber.

El autor a quien se suele atribuir (como veremos luego, erróneamente) la primera doctrina en la cual las ficciones desempeñan un papel capital en el conocimiento (y en la práctica) es Hans Vaihinger (VÉASE), cuya filosofía ha recibido con frecuencia el nombre de *ficcionalismo*. Fundándose en la interpretación de las "ideas" de la "Dialéctica trascendental" kantiana como ficciones, expuesta en su vasto *Comentario a la Crítica de la Razón Pura (Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., 1881-1892), Vainhinger desarrolló una filosofía ficcionalista en su obra capital *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Kiftionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* (1911) o *La filosofía del "como si". Sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la Humanidad a base de un idealismo positivista*. Vaihinger distingue entre varios modos como, en diferentes épocas, se han entendido las "ficciones", comenzando con la anteriormente mencionada referencia a las "ficciones racionales" y a los "entes de razón" por parte de varios autores medievales *(Die Philosophie des Als Ob*, Parte I, Cap. XXXII). Existe, según Vaihinger, un rico vocabulario en torno a las ideas de ficción, presunción, conjetura, etc. Importantes son especialmente los términos *sumptio, principium, suppositio, conjectura, praesumptio* y *fictio*. No todos ellos significan lo mismo, ni todos pueden ser simplemente reducidos a la idea de ficción. Así, *sumptio* o *positio es* una simple admisión de algo expresada en una proposición. *Principium* es punto de partida. *Suppositio* y *conjectura* son dos modos, sólo gradualmente distintos, de presunción. La *suppositio* se halla muy cercana a la hipótesis, o cuando menos al sentido originario de 'hipótesis' (VÉASE). La *praesumptio* tiene un sentido predominantemente jurídico. La *fictio* es, por lo pronto, "producto de la facultad imaginativa" y se refiere a distintas maneras de invención — poética, mítica, etc. Pero puede transformarse en la idea de "ficción científica", que es la que a Vaihinger interesa, y cuya presencia ha tratado de descubrir en la mayor parte de sistemas de la filosofía moderna — no sólo en los sistemas nominalistas y empiristas, mas también en los sistemas realistas y racionalistas.

Según Vaihinger, las ficciones (o expresiones en las cuales puede emplearse la locución "como si") aparecen no sólo en las obras de la fantasía y de la imaginación, sino también en el pensamiento de "realidades" de las cuales no puede propia-

mente decirse que "son", pero tampoco puede decirse que "no son". Estas "realidades" —o "ficciones"— se expresan anteponiendo al nombre que las designa la partícula *quasi*. Las ficciones son las cuasi-cosas. Pero son también los cuasi-conceptos (como ocurre, en lenguaje jurídico, con los conceptos de cuasi-afinidad, cuasi-delito y cuasi-posesión). En rigor, se llaman "ficciones" a los cuasi-conceptos que denotan cuasi-cosas. En particular son ficciones, según Vaihinger, todos los conceptos auxiliares, términos auxiliares, operaciones auxiliares, medios auxiliares, métodos auxiliares, representaciones auxiliares, proposiciones auxiliares; conceptos intermediarios y términos intermediarios. Ejemplos de ficciones en este sentido son: los "conceptos aparentes" de Lambert; las "figuras del pensamiento", de Lotze: los *modi dicendi*, de Leibniz; las "meras ideas", de Kant; los "conceptos provisionales", de Otto Liebmann; las "expresiones encubiertas", de Dühring; los "medios orientadores", de F. A. Lange, y, en general, todos los conceptos-límites, conceptos teóricos, formas conceptuales, ilusiones útiles, etc. etc. *(op. cit.,* Parte I, cap. XXIII). Parece, pues, que casi todos los conceptos son ficciones. Sin embargo, Vaihinger pone de relieve que para que un concepto sea una ficción en el sentido del "ficcionalismo" es menester que sea usado con conciencia de su "falsedad" o de su (por lo menos relativa) inadecuación, y a la vez con conciencia de su fecundidad, de su utilidad. Además, no todas las ficciones son iguales. Puede hablarse, por ejemplo, de "ficciones plenas" y de "semi-ficciones". Vaihinger ha ensayado una clasificación de ficciones (así, por ejemplo, ficciones abstractivas, esquemáticas o típicas, simbólicas o analógicas, jurídicas, personificativas, sumatorias, heurísticas, prácticas o éticas, matemáticas) y ha indicado que cada una de estas ficciones posee sus propias condiciones de aplicabilidad. Según Vaihinger, no debe interpretarse el ficcionalismo como una doctrina que "lo permite todo". Ninguna construcción conceptual es válida si no corresponde de algún modo a un "sistema natural". Por tanto, las ficciones no son meras ensoñaciones. Una característica muy destacada de las ficciones es que, a diferencia de las hipótesis, no necesitan ser confirmadas o refutadas por los hechos. Ello se debe a que las ficciones "describen" los "hechos" bajo la forma del "como si", del *quasi* o *sicut.*

Aunque, según indicamos, Vaihinger es el autor más frecuentemente citado cuando se trata de la doctrina de las ficciones y del ficcionalismo, no fue el único, ni siquiera el primero, en proponer una doctrina semejante. Antes de él hubo dos autores: Giovanni Marchesini (VÉASE) y J. Bentham (v.) cuyas teorías al respecto procederemos a exponer sumariamente.

En sus libros *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale* (1901) e *Il dominio dello spirito, ossia il problema della personalità e il diritto all'orgoglio* (1902), Marchesini desarrolló ciertas ideas que maduraron en su obra *Le finzioni dell-anima* (1905), en la cual expuso su filosofía "ficcionalista". Modificando el positivismo de su maestro Ardigo (VÉASE) en un sentido idealista —recuérdese que la filosofía de Vaihinger era presentada como un idealismo positivista—, Marchesini consideró que ciertos conceptos —por ejemplo, los conceptos que designan valores— son ficciones producidas por una proyección de la conciencia. Ello no convierte, sin embargo, tales "ficciones" en meras "ilusiones" o en simples "alucinaciones". Las ficciones son para Marchesini reguladoras efectivas de la vida psíquica y también de la vida moral y social.

En su introducción a la edición de la teoría de las ficciones de Bentham *(Bentham's Theory of Fictions,* 1932, 2a ed., 1951, reed., 1959), C. K. Ogden indica que Bentham no sólo precedió a Vaihinger, sino que propuso también una teoría de las ficciones más rigurosa que la elaborada por éste. Según Ogden, Bentham evita ciertas graves dificultades (con que tropezó Vaihinger) al insistir "en el factor lingüístico en la creación de las ficciones". La teoría de las ficciones, de Bentham, se funda, en efecto, en un análisis del lenguaje. Ello se advierte ya en la definición dada de entidad; una entidad, define Bentham, es una cierta "denominación". Las entidades pueden ser perceptibles o inferenciales. Cualesquiera entidades, sean perceptibles, sean inferenciales, pueden ser o reales o ficticias. "Una entidad ficticia *[fictitious entity]* es una entidad a la cual, no obstante atribuírsele existencia a base de la forma gramatical del discurso empleado al hablar de ella, no hay en verdad y en realidad propósito alguno de atribuirle existencia" *(The Theory of Fictions,* Parte I, 1 A 6). "Todo nombre-substantivo —prosigue Bentham— que no sea el nombre de una entidad real, perceptible o inferencial, es el nombre de una entidad ficticia" *(loc. cit.).* A la vez, "toda entidad ficticia mantiene alguna relación con alguna entidad real, y no puede entenderse sino en tanto que se percibe tal relación, esto es, en tanto que se obtiene una concepción de esta relación" *(loc. cit.).* Las entidades ficticias se clasifican de acuerdo con su grado de alejamiento de las entidades reales; puede hablarse, así, de entidades ficticias de primer orden, de segundo orden, y así sucesivamente. La concepción de una entidad ficticia de primer orden se obtiene considerando la relación que tiene con una entidad real sin considerar la relación que tenga con ninguna otra entidad ficticia. La concepción de una entidad ficticia de segundo orden se obtiene cuando hay que considerar alguna entidad ficticia de primer orden. Ejemplos de entidades ficticias del primer orden son un movimiento y un reposo; de segundo orden, una cualidad. Puede hablarse asimismo de nombres de entidades ficticias físicas (como las categorías aristotélicas, excluyendo la substancia), y de entidades ficticias conectadas con la relación (como materia, forma, lugar, tiempo, existencia). Aunque posiblemente originada en vista de ciertos problemas legales, la teoría de las ficciones de Bentham fue desarrollada, según indica Ogden, "con el fin de afrontar el factor simbólico en todas sus ramificaciones, legales, científicas y metafísicas" *(op. cit.,* pág. xxvii).

Además de las obras mencionadas en el texto, véase: Jean de Gaultier, *La fiction universelle,* 1903. — A. Müller, "Die Fiktion in der Mathematik und Physik", *Naturwissen· schaft,* V (1917). — Heinrich Scholz, "Die Religionsphilosophie des Als-ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus", *Analen der Philosophie,* I (1919), 27-112 y III (1921-1923), 1-73; reimp. con el mismo título en libro en 1921. — J. Schulz, *Die Grundfiktionen der Biologie,* 1920. — M. Valeton, *De "Alsof" philosophie en het psychischemonis-*

me, 1924. — Christian Betsch, *Fiktionen in der Mathematik*, 1926. — Erich Adickes, *Kant und die Als-ob Philosophie*, 1927. — F. Pelikan, *Der Fiktionalismus bei Kant und Hume*, 1928. — Johannes Sperl, *Die Kulturbedeutung des Als-ob Problems*, 1930. — S. Buchanan, *Symbolic Distance in Relation to Analogy and Fiction*, 1932. — Stephanie Willrodt, *Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihingers Philosophie des Als-ob*, 1934. — Albert Marinus, *Fiction et Réalité*, 1945.

FICCIONALISMO. Véase FICCIÓN, MARCHESINI (GIOVANNI), VAIHINGER (HANS).

FICINO (MARSILIO), Marsiglio Ficino o Marsilius Ficinus (1433-1499), nac. en Figline (Valdorno), en las proximidades de Florencia, fue uno de los adalides de la Academia florentina (v.) — cuyo origen remonta a la villa cedida a Ficino por Co-simo de Medici en Caregii, cerca de Florencia, a fin de que el filósofo pudiera dedicarse al estudio e interpretación de la filosofía platónica. Ordenado sacerdote en 1473, fue nombrado en 1487 canónigo de la catedral de Florencia.

Ficino tradujo al latín el *Corpus Hermeticum* (1.) y las obras de Platón — la primera traducción completa de Platón en Occidente. Tradujo asimismo al latín las obras de Plotino y diversos escritos de Porfirio, Proclo y otros autores neoplatónicos, así como las obras de Dionisio el Areopagita. Escribió comentarios a diversos diálogos de Platón (el *Banquete y* el *Filebo),* a Plotino y a la Epístola a los Romanos, de San Pablo. Estos comentarios contienen una parte substancial del pensamiento filosófico de Ficino, pero éste aparece sistematizado sobre todo en sus dieciocho libros titulados *Theologia platonica,* escritos entre 1469 y 1474 *(Theologia platonica. De immortalitate videlicet animorum ac aeterna felicitate libri XVIII).* Este texto fue revisado y apareció en 1482, dos años antes que su traducción de Platón. Terminada la *Theologia platónica,* escribió un tratado teológico titulado *De Christiana religione,* y luego diversos tratados menores entre los que mencionamos: *De triplici vita (De vita sana. De vita longa. De vita caelitus); De voluptate.*

Aunque dominado por el platonismo, el pensamiento filosófico de Ficino puede ser calificado de "ecléctico"; junto a los elementos platónicos, se hallan en él numerosos elementos aristotélicos y, desde luego, neoplatónicos. Los conceptos fundamentales tratados por Ficino, especialmente en la *Theologia platónica,* son: (1) el concepto de ser, el más universal de todos, y el que se halla en todos los entes (de un modo parecido al analógico), dividiéndose en conceptos subordinados, tales como el de substancia y atributo, forma y materia, acto y potencia. El ser tiene géneros, que son las categorías (de las cuales Ficino considera las aristotélicas y las platónicas). El ser se articula asimismo en los tres trascendentales de lo uno, lo verdadero y lo bueno. (2) El concepto de pensamiento, que es el proceso de un intelecto; aunque incluido en el concepto de ser, el de pensamiento es importante por cuanto el ser solamente es accesible al pensar (es decir, al pensar el ser en su verdad); (3) El concepto de perfección, el cual se halla íntimamente relacionado con (4) El concepto de jerarquía de los entes, en tanto que un ente es tanto más cuanto más perfecto es; (5) El concepto de alma, que Ficino trata en forma platónica, neoplatónica y cristiana subrayando su inmortalidad y su eternidad. Estos dos últimos atributos son los atributos esenciales del alma.

Debe tenerse en cuenta que, además de desarrollar especulativamente los conceptos citados, Ficino tenía la intención de encontrar un pensamiento filosófico que permitiera alcanzar la *pax fidei.* A su entender, esa *pax fidei* sólo era posible por la estrecha unión de las creencias cristianas con la tradición intelectual griega una vez depurada esta última de todo elemento espurio. Ello representaba eliminar de la tradición griega cuanto no representara una anticipación del cristianismo. Sin embargo, este cristianismo no era de carácter dogmático. Justamente uno de los rasgos más constantes en el pensamiento filosófico-religioso de Ficino es el de destacar la unidad de la religión a través de la variedad de los ritos. Por eso la verdad se encuentra no solamente en la revelación en sentido estricto, tal como está en las Sagradas Escrituras, sino también en la "revelación" de carácter racional recibida por los antiguos filósofos y muy especialmente por Platón y Plotino. Esta revelación originaria y única divina es la que alienta tanto en el pensamiento de los filósofos como en la acción de los hombres religiosos, y por ello es un error presentarlas como distintas, y no digamos como opuestas. Por eso las demostraciones que da Ficino de la inmortalidad del alma —la cual es imagen y reflejo de Dios y está destinada a desenvolverse, en último término, dentro del horizonte de la contemplación del reino divino de las ideas eternas— no deben ser consideradas como meros "argumentos": son el resultado de una meditación que a la vez que está muy arraigada en los problemas de la época pretende descubrir la veta a un tiempo racional y mística que está en la base de toda verdadera filosofía — y, por supuesto, de toda verdadera religión. Todas las ideas de Ficino deben ser vistas desde este ángulo: no sólo las doctrinas de la reminiscencia y de la existencia de ideas o formas *(formulae)* innatas, sino también sus frecuentes alusiones al proceso de divinización del alma y del cosmos entero. La filosofía de Ficino influyó por ello considerablemente sobre todos los pensadores de los dos siglos subsiguientes que se preocuparon ante todo de buscar una armonía entre la razón y la fe revelada; como ha indicado Cassirer, influyó, además, sobre los platónicos de la Escuela de Cambridge (VÉASE) y sobre sus precursores ingleses.

Ediciones: *Opera omnia* (Basilea, 2 vols., 1561; 2ª ed., 1576, Paris, 1651). Reimp. en 4 tomos (2 vols., cada uno de ellos conteniendo 2 partes), 1959-1960, en *Monumenta politica et philosophica rariora,* ed. L. Firpo, Ser. I, Nº 7. — *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini florentini philosophy platonici opuscula inedita et dispersa primum collegit et ex fontibus plerumque manuscriptis* (P. O. Kristeller), 2 vols., 1937. — Ed. (con trad. inglesa) del comentario al *Banquete* platónico: *Commentary on Plato's Symposium,* por S. R. Jayne (The University of Missouri Studies, XIX, 1 [1944]). — La trad. de Platón apareció en 1483-1484; la de Plotino, en 1492. — Ediciones de obras de F. aparecieron en 1561-1567 y 1641. — Véase G. Balbino, *Idea religiosa di M. F.,* 1904. — G. Saitta, *La filosofia di M. F.,* 1923, 3ª ed., con el título: *M. F. e la filosofia dell'Umanestmo,* 1954. — W. Dress, *Die Mystik des M. F.,* 1929 [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 14]. — W. Horbert, *Metaphysik des M. F.,* 1930 (Dis.).

— H. Hak, *M. F.*, 1934. — A. J. Festugière, *La philosophie de l'amour de M. F. et son influence sur la littérature française au XVIe siècle*, 1941 [Études de philosophie mediévale, 31]. — P. O. Kristeller, *The Philosophy of M. F.*, 1941. — Id., id., "Marsilio Ficino and His Circle", colección de artículos de P. O. K. sobre M. F. en el libro de P. O. K., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 1956, págs. 35-257. — Michele Schiavone, *Problemi filosofici in M. F.*, 1957. — Raymond Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, 1958.

Para la influencia ejercida por M. F. véase también Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, 1932.

FICHTE (IMMANUEL HERMANN) (1796-1879) nac. en Jena. Hijo de Johann Gottlieb Fichte (VÉASE), estudió en Berlín, fue maestro en Saarbrücken (1822-1826), y Düsselforf (desde 1826). Desde 1840 profesó en la Universidad de Bonn y desde 1842, y hasta 1863, en la de Tubinga. En 1837 fundó, con Christian Hermann Weisse (v.) y Carl Gustav Carus (1789-1869) la *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, que en 1847 se transformó, bajo la dirección de Hermann Ulrici (1805-1884), en la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, cuya publicación cesó en 1918.

Influido por Kant, por J. G. Fichte y por Hegel —aunque a la vez opuesto en muchos puntos al último— I. H. Fichte erigió un sistema basado en la conciencia de sí. Esta conciencia se manifiesta en cuatro fases: como lo dado, como representación, como pensamiento y como plena autoconciencia. I. H. Fichte es considerado como uno de los defensores del teísmo especulativo, junto con Ulrici y Christian Hermann Weisse (VÉASE). La teoría del conocimiento y la metafísica de nuestro autor se hallan determinadas por motivos ético-religiosos o, cuando menos, estrechamente fundidas con tales motivos. Dios es para I. H. Fichte la unidad de lo ideal y de lo real, de la conciencia y del objeto de la conciencia. Dios es una autoconciencia infinita que crea las conciencias particulares, las cuales poseen realidad —y voluntad— propias gracias a que se realizan dentro del proceso de la infinita autoconciencia divina. La creciente atención prestada a las cuestiones éticas hizo que I. H. Fichte transformara su teísmo especulativo en lo que se ha llamado un "teísmo ético". I. H. Fichte se opuso al materialismo y se inclinó hacia una doctrina teosófica del alma basada en la facultad de la fantasía.

Obras principales: *De philosophiae novae platonicae origine*, 1818 (escrito de habilitación para la enseñanza). — *Sätze zur Vorschule der Theologie*, 1826 (*Proposiciones para un curso elemental de teología*). — *Beiträge zur Characteristik der neueren Philosophie*, 1829 (*Contribuciones a una característica de la filosofía moderna*). — *Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel der heutigen Philosophie*, 1834 (*Sobre oposición, punto decisivo y finalidad de la filosofía actual*). — *Grundzüge zum System der Philosophie* (*Rasgos fundamentales para el sistema de la filosofía*). — El sistema se halla dividido en tres partes: I. *Das Erkennen als Selbsterkennen*, 1833 (*El conocimiento como autoconocimiento*); II. *Die Ontologie*, 1836; III. *Die spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre*, 1846. — *Die Idee der Persönlichkeit und der individuelle Fortdauer*, 1834 (*La idea de la personalidad y de la supervivencia individual*). — *Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus*, 1835 (*Sobre las condiciones de un teísmo especulativo*). — *System der Ethik*, 3 vols. (I, 1850; II, 1, 1851; II, 2, 1853). — *Anthropologie, die Lehre von der menschlichen Seele, begründet auf naturwissenschaftlichen Wege*, 1856 (*Antropología, la doctrina del alma humana, fundada de modo científico-natural*). — *Zur Seelenfrage, eine philosophische Konfession*, 1859 (*Para la cuestión del alma; confesión filosófica*). — *Psychologie, die Lehre von dem bewussten Geiste des Menschen*, 2 partes, 1864-1873 (*Psicología; la doctrina del espíritu consciente del hombre*). — *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik*,, 2 vols. 1869. — *Die theistische Weltanschauung und ihre Berechtigung, ein kritisches Manifest an ihre Gegner*, 1873 (*La concepción teísta del mundo y su justificación. Manifiesto crítico a sus enemigos*). — *Der neuere Spiritualismus, sein Wert und seine Täuschungen*, 1878 (*El nuevo espiritualismo. Su valor y sus engaños*). — Véase C. C. Scherer, *I. H. F. und seine Gotteslehre*, 1902. — G. Spiegel, *I. H. Fichtes Lehre vom Genius*, 1927. — Hildegard Herrmann, *Die Philosophie I. H. Fichtes. Ein Beitrag zur Geschichte der nachhegelschen Spekulation*, 1928 (Dis.). — M. Horstmeier, *Die Idee der Persönlichkeit bei I. H. F.*, 1930. — J. Ebert, *Sein und Sollen des Menschen bei I. H. F.*, 1938. — Dimitri Najdanovic, *Der Geschichtsphilosoph I. H. F.*, 1940.

FICHTE (JOHANN GOTTLIEB) (1762-1814) nació en Rammenau. Protegido por un noble, comenzó estudios de teología en Pforta y los prosiguió en Jena y Leipzig. Dedicado a la enseñanza privada durante algunos años, conoció en 1790 la doctrina de Kant, que le produjo gran impresión y lo determinó para su propio modo de filosofar. Profesor desde 1794 en la Universidad de Jena como sucesor de Reinhold, fue acusado de ateísmo a causa de un trabajo publicado en el *Philosophisches Journal* (1798) relativo a la identidad de la providencia divina con el orden moral, lo que motivó, finalmente, su destitución, trasladándose a Berlín. Nombrado profesor en Erlangen desde 1805 y tras una breve residencia en Koenigsberg, regresó a Berlín, donde pronunció en el invierno de 1807-1808 sus Discursos *a la nación alemana* durante la ocupación de la capital por las tropas napoleónicas. Posteriormente fue profesor y rector de la Universidad de Berlín.

Las vicisitudes de la vida de Fichte y sus experiencias vitales se enlazaron siempre con su pensamiento filosófico, enteramente dominado por su carácter voluntarioso y aplicado, en su más profundo fundamento, al sector de lo religioso y de lo moral. Su propósito fue, por lo pronto, exponer y comprender a Kant en su espíritu y no en la letra muerta, decir lo que Kant había callado o ignorado. Fichte parte de dos problemas fundamentales dilucidados en la crítica kantiana y, a su entender, insuficientemente resueltos: el problema de las condiciones de la posibilidad de la experiencia, transformado en el problema del fundamento de toda experiencia, y el problema de la compatibilidad de la causalidad del mundo natural con la libertad del mundo moral. Si la primacía en la exposición de la *Doctrina de la ciencia* corresponde a la primera de dichas cuestiones, la primacía de su motivación compete decididamente a la segunda. Detenerse en el reconocimiento de la incognoscibilidad de la cosa en sí después de haber demostrado la determinación por la conciencia del objeto del conocimien-

to, es para Fichte una inconsecuencia de la reflexión kantiana; precisa ir más allá y encontrar el fundamento de la experiencia en su integridad en la propia conciencia y sólo en ella, convertir inclusive la deducción en construcción. Dicho fundamento se encuentra en un principio único que está en un terreno previo a toda relación gnoseológica entre el sujeto y el objeto. Atenerse a semejante relación como algo primariamente dado representa tener que elegir entre el dogmatismo y el idealismo. Esta elección no es, por otro lado, el producto de una actitud contemplativa y racional; es la forzosa elección dada a todo espíritu, que revela de este modo su temple interno, su vocación decidida y la calidad de su misión, porque "de la clase de filosofía que se elige depende la clase de hombre que se es" Para quien aspire a libertarse de todo yugo externo, para quien se sienta justamente como lo que impone o pretende imponer su ley a lo externo, la filosofía elegida debe ser el idealismo. En esta tendencia a la liberación de toda servidumbre se encuentra el acceso que conduce a los principios racionales de la *Doctrina de la ciencia.* En ella se muestra la deducción o, mejor dicho, la construcción de lo que parecía ser simplemente dado, por medio del absoluto de una conciencia cuya esencia consiste en la acción. Fichte llama a este absoluto el Yo. No se trata de una substancia estática, de un elemento pasivo, sino de un perpetuo dinamismo, de un continuo hacerse, de una infinita e inagotable aspiración. Este principio absoluto se descubre por medio de una intuición intelectual que constituye el método de la filosofía romántica alemana, pero de una intuición que hace patente su carácter volitivo, anterior a todo saber y, por lo tanto, a todo pensar. El Yo se pone a sí mismo en un acto de libertad absoluta. Para demostrarlo, Fichte parte de la evidencia del principio de identidad, cuya estructura formal se transforma acto seguido en contenido material, pues la identidad del principio no es otra cosa que la identidad del Yo consigo mismo. A este primer principio de la doctrina de la ciencia se añade un segundo principio, demostrado asimismo por su correlación con un principio lógico: el de contradicción. De él resulta que al Yo se opone un no-Yo. La escisión de la realidad en un Yo que se pone a sí mismo y en un no-Yo que se contrapone al primero requiere una síntesis que anule, sin destruirlos, los dos momentos. Esta síntesis consiste en la limitación de las dos posiciones anteriores, según la cual "en el Yo se contrapone al Yo divisible un no-Yo divisible". Con ello quedan asentados los tres principios de los que parte y a los que vuelve toda filosofía, los fundamentos de la deducción general de toda realidad. La afirmación de la absoluta primacía del Yo que, al ponerse a sí mismo, pone simultáneamente la oposición a sí mismo, resuelve el problema de la diversidad, que queda reducida, en última instancia, a la primitiva y originaria autoposición. Pero el tercer principio de la limitación permite al propio tiempo separar lo que pertenece a la parte teórica y lo que compete a la parte práctica de la doctrina de la ciencia. Al ser limitados respectivamente el Yo y el no-Yo surge una primera oposición cuya resolución conduce a la deducción de las categorías. Pero al afirmarse el Yo como determinante nace la aspiración a suprimir y a aniquilar la limitación que él mismo se había impuesto. Por eso la filosofía práctica es, en realidad, un postulado: la exigencia de la constante y continua realización del Yo por medio de la lucha contra toda pasividad y toda resistencia. El método de la doctrina teórica es el mismo método de los fundamentos: la dialéctica. La limitación del Yo por el no-Yo implica la investigación de los opuestos producidos por la misma síntesis. Estos opuestos consisten, por una parte, en la determinación del Yo por el no-Yo; por otra, en la determinación del Yo por sí mismo, en su propio acto de limitación. La tesis conduce al realismo y a la noción de causalidad; la antítesis, al idealismo y a la noción de substancialidad. Operar una síntesis de estas dos oposiciones significa, pues, superar ambas concepciones parciales y llegar a la afirmación de un idealismo crítico en el cual quede comprendida no sólo la actividad infinita del Yo, sino su limitación por el obstáculo del no-Yo. A la deducción de las categorías sigue la deducción de los grados del espíritu teórico. Esta deducción es, en rigor, una fenomenología del espíritu, en la cual quedan comprendidas sucesivamente la sensación como la limitación o producción del Yo por el no-Yo; la intuición como el descubrimiento por el Yo en sí mismo de su propia limitación; el entendimiento como la conciencia del principio de esta misma limitación. Dicho principio representa a la vez la síntesis de los dos anteriores opuestos y la solución de la tensión existente entre la pura actividad del Yo y el obstáculo que lo limita, esto es, la posibilidad de su producción en el infinito proceso de la aniquilación del no-Yo, equivalente al proceso de la conquista de la libertad.

Pues es la libertad, desde luego, lo que constituye tanto la meta final del proceso como la posibilidad misma de que se desencadene. Lo contrario sería, según Fichte, la sumisión a alguna forma de fatalidad, a esa fatalidad que se traduce ontológicamente por el reconocimiento de la determinación de lo que es. Por eso suponer que lo que es, es y nada más, significa quedarse encerrado en el círculo de hierro de la determinación (de la determinación del ser tanto como de la conciencia). La suposición de que la Naturaleza constituye una totalidad encadenada por la ley causal parece obligatoria cuando el sujeto se desprende de su propia conciencia y cuando, además, intenta explicar la constitución de la conciencia misma. El racionalismo determinista, en efecto, explica e inclusive desenmascara la simpatía que la conciencia siente por la libertad, y de ahí que este racionalismo sea, al parecer, la única solución que le es dada a la conciencia cuando quiere explicarse el mundo y las razones por las cuales el mundo e» necesariamente tal como es. Mas esta explicación y justificación de la determinación del ser acaba, según Fichte, por ahogar el impulso mismo que le ha dado nacimiento. Por eso la inclinación por el sistema de la libertad no es en Fichte solamente el resultado de una decisión arbitraria, sino, en último término, el acto que crea o engendra el ámbito dentro del cual adquiere sentido toda explicación en cuanto tal.

La parte práctica de la doctrina

de la ciencia traslada a la esfera de la acción concreta el problema de la originariedad del Yo y de su limitación. Se trata, por lo tanto, de conciliar el hecho de la aspiración infinita del Yo con la finitud impuesta por sí mismo en el acto de la posición de su contrario. Pero justamente no hay para Fichte posibilidad de realizar esta infinita potencia si no es por la propia existencia del obstáculo; sin éste no hay, en el fondo, ni aspiración infinita ni realización. El Yo se ofrece, por lo tanto, en la esfera práctica como una voluntad que necesita para seguir existiendo una resistencia. Sin resistencia no puede el Yo independizarse y, por lo tanto, libertarse. Justamente porque se siente limitada puede la voluntad aspirar sin descanso a suprimir su limitación. La producción de la resistencia y la síntesis de la tensión entre ella y la aspiración infinita sigue, por consiguiente, un proceso semejante al ofrecido en la doctrina teórica de la ciencia. Pero lo que diferencia a ésta de la doctrina práctica, lo que abre entre ellas un abismo al parecer insalvable es que mientras la dialéctica de los contrarios requiere la síntesis de dicha oposición, la vida concreta humana no puede, sin suprimir su propia acción, llegar al término que representa la completa y absoluta aniquilación por el Yo de lo determinado. La doctrina práctica es, pues, a su modo, una nueva primacía de la razón práctica sobre la teórica. Y si Fichte llega finalmente a sacrificar a la necesidad de la dialéctica la infinita afirmación del Yo en su lucha contra lo que le opone su resistencia, ello no se hace sin una profunda transformación de su misma concepción moral. En la marcha de la progresiva desvinculación del obstáculo, que jamás debiera desaparecer sin residuo, consiste el valor y la dignidad moral del hombre. Pero en la definitiva supresión del obstáculo reside un valor superior y trascendente: la beatitud.

El paso de la teoría del esfuerzo continuo e infinito a la fundamentación de la conciencia y de la ley moral en una realidad superior divina se revela ya en la nueva forma dada a su filosofía de la religión y en la forma última de su filosofía de la historia. La acción incansable del Yo se convierte en la aspiración al conocimiento de Dios; el progreso hacia el iluminismo se convierte en un proceso que, rechazándolo como una caída y un pecado, parte de un estado primitivo de razón natural instintiva y llega a un estado de perfección y de santificación completas en donde la libertad no es ya mera potencia y posibilidad de acción, sino conformidad con el propio destino racional. Por eso el concepto del Yo absoluto cede el paso paulatinamente a la noción de la divinidad como conocimiento absoluto y razón absoluta. Más allá del yo empírico hay el Yo absoluto, pero más allá de este Yo hay un Absoluto que no es, como en Schelling, condición de la diferencia, sino una entidad trascendente; sólo la dificultad implicada en la noción de un Absoluto semejante y de un Yo que se pone a sí mismo con independencia de aquél, condujo a Fichte últimamente a hacer también del Absoluto un principio del cual se derivan por emanación los contrarios. De este modo se aproximó Fichte al neoplatonismo y a una interpretación particular del Evangelio de San Juan consistente en mantener que la doctrina del Verbo hecho carne puede explicar el tránsito de Dios a la "conciencia finita".

Obras principales: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (la primera edición, 1792, apareció anónimamente; la segunda, 1793, con nombre del autor) *(Ensayo de una crítica de toda revelación). — Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis im letzten Jahre der alten Finsternis*, 1793 (aparecido anónimamente) *(Demanda de libertad de pensamiento de los príncipes de Europa hasta ahora opresores. Discurso. Heliópolis en los últimos años de las antiguas tinieblas). — Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. I. Zur Beurteilung ihrer Rechtmässigkeit*, 1793 (anónimo) *(Contribuciones para la enmienda de los juicios del público sobre la revolución francesa. I. Para un juicio de su legitimidad)*. — "Rezension von Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie", *Jenaer Allgemeine Literatur Zeitung*, Nos. 47-49, 1794 ("Reseña de Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía elemental explicada en Jena por el profesor Reinhold"). — *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten ersten Philosophie*, 1794, 2ª ed., aumentada, 1798 *(Sobre el concepto de la teoría de la ciencia o de la llamada filosofía). — Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, edición corregida, 1802 (*Fundamentos de toda la teoría de la ciencia). — Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794 *(Algunas lecciones sobre el destino del sabio). — Grundriss des Eigentümliches in der Wissenschaftslehre*, 1795; edición corregida, 1802 *(Exposición de lo peculiar de la teoría de la ciencia). — Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796 *(Fundamentos del Derecho natural según los principios de la teoría de la ciencia)*. — "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre"; "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben"; "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" (tres largos artículos publicados en el *Philosophisches Journal* en 1797: "Primera introducción a la teoría de la ciencia"; "Segunda introducción a la teoría de la ciencia para lectores que tienen ya un sistema filosófico"; "Ensayo de una nueva exposición de la teoría de la ciencia"). — *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1798 (*El sistema de la moral según los principios de la teoría de la ciencia*). — "Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttlichen Weltregierung", *Phil. Journal*, 1798 ("Sobre el fundamento de nuestra creencia en una providencia divina). — Este último escrito que desencadenó la llamada "disputa del ateísmo", dio lugar a otros dos escritos defensivos publicados por Fichte en 1799. — *Die Bestimmung des Menschen*, 1800 (*El destino del hombre). — Der geschlossene Handelsstaat, ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre*, 1800 *(El Estado comercial cerrado; un bosquejo filosófico como apéndice a la teoría del Derecho). — F. Nicolais Leben und sonderbare Meinungen*, 1801 *(La vida y singulares opiniones de F. Nicolai). — Sonnenklarer Bericht an das Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, den Leser zum Verständnis zu zwingen*, 1801 *(Relato clarísimo al público sobre la verdadera naturaleza de la novísima filosofía: un intento de obligar al lector a la comprensión). — Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801 *(Exposición de la teoría de la ciencia). — Die Grundzüge des gegen-*

wärtigen Zeitalters (lecciones en Berlín de 1804-1805), 1806 (*Los caracteres de la edad contemporánea*). — *Die Anweisung zum seligen Leben* (Lecciones de 1806), 1806 (*Advertencia para la vida beata*). — *Deduzierten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt*, 1817 (escrito en 1807) (*Plan para fundar en Berlín una institución educativa superior*). — *Reden an die deutsche Nation*, 1808 (*Discursos a la nación alemana*). — *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*, 1810 (*Bosquejo general de la teoría de la ciencia*). — *Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit*, 1812 (Discurso rectoral de 1811) (*Sobre la única posible perturbación de la libertad académica*). — Edición de obras: *Sämtliche Werke*, por su hijo I. H. Fichte, 8 vols., 1845-1846. — Edición de obras póstumas: *Nachgelassene Werke*, por el mismo, 3 vols., 1834-1835, reimp. 1963 (comprende: *I. Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre*, de 1813; *Ueber das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendentale Logik*, 1812; *Die Tatsachen der Bewusstseins*, 1813; *II. Wissenschaftslehre*, de 1813; *Wissenschaftslehre*, de 1804; *Wissenschaftslehre*, de 1812; *System der Rechtslehre*, de 1812. *III. Sittenlehre*, 1812; *Aesthetik*, 1798; *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1811; *Predigt*, 1791; *Der Patriotismus und sein Gegenteil*, 1807; *Ideen über die innere Organisation der Universität Erlangen*, de 1805-1806; *Tagebuch über animal Magnetismus*, 1813; *Vermischte Aufsätze und Fragmente; Ueber Machiavelli*). Ed. crítica completa en curso de publicación: *Gesamtausgabe*, por la Bayerische Akademie der Wissenschaften y Fr. Frommans Verlag (Stuttgart), a cargo de Reinhard Lauth y Hans Jacob, con la colaboración de Manfred Zahn. Esta ed. se compondrá de unos 28 vols. distribuidos en 4 series: (1) *Die Werke Fichtes* [obras publicadas durante la vida del filósofo]; (2) *Die nachgelassene Schriften Fichtes bis 1810*; (3) *Die nachgelassene Schriften Fichtes von 1810 bis zu seinem Tode*; (4) *Der Fichtessche Briefwechsel*. — Edición de obras selectas: *Auswahl*, 6 vols., pub. por F. Medicus, 1908-1912; nueva ed., 7 vols., 1911-1925. — Edición por Hans Jacob de las Lecciones de Jena de los años 1790-1800. — Correspondencia: ed. I. H. Fichte, 1830; ed. M. Weinhold, 1862; correspondencia entre Fichte y Schiller, por I. H. Fichte, 1847; entre Fichte y Schelling, por I. H. Fichte y Fr. A. Schelling, 1856; edición reciente de correspondencia, por H. Schulz, 2 vols., 1925. — Véase también Willy Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftlehre aus der kantischen Philosophie*, 1902. — Traducciones al español de la *Doctrina de la ciencia* y de los *Discursos a la nación alemana* en los tomos 36, 37, 38 y 94 de la Biblioteca Económica Filosófica; de la *Primera* y *Segunda Introducción a la teoría de la ciencia* (1934), y de *Los caracteres de la edad contemporánea*, en Revista de Occidente, 1934; del *Destino del hombre* y *Destino del sabio* en V. Suárez, 1913; otra edición de los *Discursos* en Americalee, 1943. Trad. de *El concepto de la teoría de la ciencia. De la exposición de la teoría de la ciencia de 1801* (Buenos Aires, 1949). — Trad. de "Plan razonado para erigir en Berlín un establecimiento de enseñanza superior que esté en conexión adecuada con una Academia de Ciencias", en *La idea de la universidad*, 1959, págs. 15-115. — *Antología de Fichte* por Joaquín Xirau, 1943. — Véase F. Harms, *Die Philosophie Fichtes nach ihrer geschichtlicher Stellung und ihrer Bedeutung*, 1862. — O. Pfeiderer, *J. G. Fichte, Lebensbild eines deutschen Denkers und Patrioten*, 1877. — A. Spir, *J. G. Fichte nach seinen Briefen*, 1879. — G. Cesca, *L'idealismo soggetivo di Fichte*, 1895. — F. Medicus, *Fichte* (en *Grosse Denker*, ed. E. von Aster, t. II, 1911; trad. esp. colección *Los grandes pensadores*, II, 1925). — Adolfo Ravà, *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte*, 1909. — Hans Hielscher, *Das Denksystem Fichtes*, 1913. — F. Medicus, *Fichtes Leben*, 1, 1914, 2ª ed., 1922. — G. Bäumer, *Fichte und sein Werk*, 1921. — Xavier Léon, *Fichte et son temps*, 3 vol., 1922-1927. — Heinz Heimsoeth, *Fichte*, 1923 (trad. esp., *Fichte*, 1932). — Georg Gurvitch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, 1924. — Max Wundt, *Fichte*, 1927. — Id., id., *Fichte-Forschungen*, 1929. — Ernst Gelpcke, *Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang. Eine ideengeschichtliche Untersuchung zur Ergründung der Wurzeln des deutschen Idealismus*, 1928. — M. Guéroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 vols., 1930. — A. Faust, *J. G. Fichte*, 1938. — Fr. von Unruh, *J. G. Fichte*, 1943. — B. Jakowenko, *Die Grundidee der theoretischen Philosophie J. G. Fichtes*, 1944. — A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, 1948. — L. Pareyson, *Fichte*, 1950. — Wolfgang Ritzel, *Fichtes Religionsphilosophie*, 1956. — También: Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., 1921-1924. — N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 vols., 1923-1929 (trad, esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols., 1960, especialmente Vol. I).

FIDEÍSMO se llama generalmente a la doctrina que sostiene la impotencia de la razón para alcanzar ciertas verdades y la consiguiente necesidad de introducción de la fe. Este sentido no coincide con el que tiene para la Iglesia católica, en donde representa una tesis teológica que admite una facultad especial determinada por la fe y destinada a la interpretación de los misterios. Por este motivo el fideísmo ha sido rechazado por el catolicismo, aunque desde el punto de vista racionalista se haya adscrito justamente al mismo el calificativo de fideísta. En su acepción más generalmente aceptada en la actualidad, el fideísmo se opone en todos los puntos al racionalismo, sin que con ello puedan ser consideradas como fideístas las doctrinas irracionalistas o agnósticas, en las cuales no se admiten siempre las verdades de fe o la posibilidad de alcanzarlas por una facultad particular.

Ciertos autores (por ejemplo, Lenín, y, a su zaga, muchos marxistas) llaman "fideístas" a las doctrinas filosóficas vinculadas a una creencia religiosa, y también, simplemente, a muchas doctrinas filosóficas idealistas o supuestamente idealistas (por ejemplo, a la filosofía de Ernst Mach).

FIDELIDAD. La idea de la fidelidad en un sentido predominantemente "existencial" ha adquirido cierta importancia en varias tendencias de la filosofía contemporánea. La "filosofía de la lealtad" constituía el coronamiento del pensamiento de Josiah Royce, encaminado en los últimos tiempos a buscar un fundamento concreto que permitiese apoyar la acción moral, también concreta, y con ello la acción humana. Este fundamento podría ser, según Royce, la lealtad. Por ella entendía primariamente la consagración consciente, práctica y completa de una persona a una causa (*The Philosophy of Loyalty*, 1908, págs. 16-7; hay trad, esp.: *Filosofía de la fidelidad*, 1949), siempre que esta causa no fuese meramente impersonal. La lealtad o fidelidad es para Royce un principio ético, por el cual "todas las virtudes comunes, en tanto que

defendibles y efectivas, son formas especiales de la lealtad a la lealtad" *(op. cit.,* págs. 129-30; advirtamos aquí, como curiosa comprobación, que al final de su novela *Paz en la guerra,* publicada en 1897, Unamuno había empleado ya la expresión "lealtad por la lealtad misma"). De ahí que, en último término, la lealtad pudiese definirse como "la voluntad de creer en algo eterno y de expresar tal creencia en la vida práctica de un ser humano" *(op. cit.,* pág. 357). Más decisivamente se apoya en la fidelidad la filosofía de Karl Jaspers, quien la concibe como una de las formas en que se realiza la historicidad de la existencia. Pues el núcleo de la fidelidad reside, según Jaspers, en la decisión absoluta de una conciencia por medio de la cual se pone, por así decirlo, un fundamento a sí misma, en una "identificación de la existencia consigo misma" *(Philosophie,* 1932, t. II, pág. 137). La fidelidad puede ser, por lo demás, central o periférica, absoluta o relativa. En Gabriel Marcel, la fidelidad es uno de los fundamentos ontológicos de la existencia, la cual requiere, para huir de la aniquilación de sí misma a que la condenaría la infidelidad y la muerte, el vivir dentro del reconocimiento de lo permanente y de lo durable. Pero este reconocimiento no es, según Marcel, simplemente un juicio objetivo acerca de las cosas, sino que es la condición misma de la persistencia del propio yo en el curso de sus actos trascendentes. El vivir en la fidelidad —como el vivir en el amor— no es, por consiguiente, de acuerdo con dicho autor, una mera forma de vida al lado de otras posibles, sino que es el fundamento de la existencia, el conjunto de condiciones que la hacen posible. La fidelidad es, en suma, como la fe, no algo definido en función de un objeto, de una esencia, sino a la inversa: el objeto no es sino "la traducción al lenguaje de conocimiento (de posición) del acto privilegiado que es la fe" y que será luego también la fidelidad *(Journal métaphysique,* 3a edición, 1935, pág. 39 y "La Fidelité créatrice", en *Du refus à l'invocation,* 1940). Para Maurice Nédoncelle *(De la fidélité,* 1953), la fidelidad es esencialmente fidelidad a una fe, o fidelidad a un valor, o fidelidad a los seres o "valores vivientes". La fidelidad puede ser, pues, definida de tres modos: como "la creencia activa en la constancia de un valor" *(op. cit.,* pág. 25), como "una disposición a guardar la presencia de un ser en tanto que él mismo es depositario del valor y en la medida en que esta presencia depende de nuestro consentimiento" (*loc. cit).* La fidelidad hace posible la realización y cumplimiento *[accomplissement]* de la persona, pues la fidelidad "trasciende no sólo los horizontes de la conciencia empírica, sino también los de una mónada idealmente encerrada en sí misma" *(op. cit.,* pág. 194). La fidelidad tiene, en suma, una "significación metafísica" (op. cit., pág. 197) y no sólo psicológica o moral.

FIDENS QUAERENS INTELECTUM. Véase AGUSTÍN (SAN), ANSELMO (SAN), CREENCIA, FE.

FIGURA. Este término puede entenderse en varios sentidos.

(1) En un sentido general, la figura es equivalente a la forma, al perfil o contorno de un objeto. Según Arich Auerbach *(Neue Dantestudien,* 1944, págs. 11-71), el término *figura* se halla relacionado con los vocablos *fingere, figulus, dictus* y *effigies;* significa propiamente *plastisches Gebilde* y se halla por vez primera en Terencio cuando un personaje llama a una muchacha *nova figura.* A veces se identifica la figura con la estructura (VÉASE).

(2) Algunos autores distinguen entre figura y forma. La figura, μορφή, es concebida entonces como el aspecto extemo de un objeto, esto es, su configuración. La forma, εἶδος, en cambio, es el aspecto interno de un objeto, su esencia.

(3) El término 'figura', μορφή, se ha empleado con frecuencia en teología. Su uso ha planteado algunos problemas importantes, entre ellos, sobre todo, el de saber si Dios posee o no figura (física). La mayor parte de los teólogos cristianos lo han negado, pues poseer figura equivale a estar delimitado. Las tendencias teológicas que admiten una limitación de Dios, por otro lado, no admiten tampoco que Dios tenga figura, pues la limitación se refiere al poder.

(4) En la lógica se llaman figuras del silogismo (v.) a los diferentes modelos que se obtienen mediante la combinación de los términos mayor, medio y menor en el razonamiento silogístico. Como el término medio puede ser: sujeto en la premisa mayor y predicado en la premisa menor; predicado en las dos premisas; sujeto en las dos premisas; y predicado en la premisa mayor y sujeto en la premisa menor, tenemos cuatro figuras, que se esquematizan del siguiente modo:

Primera figura:

M P
S M

S P

Segunda figura:

P M
S M

S P

Tercera figura:

M P
M S

S P

Cuarta figura:

P M
M S

S P

Aristóteles admitió solamente las tres primeras figuras en su doctrina sistemática del silogismo, pero utilizó la cuarta figura en una prueba. La cuarta figura es llamada *figura galénica,* por suponerse introducida por Claudio Galeno. Sin embargo, no se encuentran en los textos de Galeno referencias a la cuarta figura; la así llamada se refiere a silogismos compuestos o silogismos con cuatro términos. La cuarta figura propiamente dicha tiene probablemente origen posterior a Galeno.

Algunos lógicos distinguen entre la cuarta figura y la primera figura invertida. Es usual entre los lógicos de tendencia "clásica" rechazar la cuarta figura (lo mismo que la primera figura invertida), por considerarlas innaturales. Otros lógicos, en cambio, la admiten. Como veremos en el artículo MODO, todas las figuras, incluyendo la cuarta, dan lugar a un cierto número de modos válidos del silogismo.

FIGURA DE DICCIÓN. Véase SOFISMA.

FIGURA GALÉNICA. Véase FIGURA, GALENO, SILOGISMO.

FILODEMO DE GADARA (Siria) llegó a Italia hacia el año 80 antes de J. C. después de haber estudiado el epicureísmo en Atenas con Zenón de Sidón y Demetrio de Laconia. Hasta el año 40 antes de J. C. des-

arrolló gran actividad como maestro y escritor, defendiendo las doctrinas epicúreas con tendencia decididamente empirista. La escuela regentada por Filodemo y Sirón en Nápoles ejerció considerable influencia sobre el mundo intelectual romano, especialmente sobre Pisón, suegro de César. La relación entre Filodemo y Cicerón parece asimismo bien establecida a juzgar por varios pasajes de las obras de este último autor, particularmente el *De natura deorum.* En cambio, no parece haber relación entre la escuela de Filodemo y Lucrecio, quien tomó sus doctrinas directamente de Epicuro. En oposición a los estoicos y a los peripatéticos Filodemo escribió gran cantidad de obras, numerosas partes de las cuales nos han sido conservadas en las colección de los rollos de Herculaneum. Entre estas obras figuran libros sobre la piedad, la malicia, la muerte, los dioses, los vicios, la locura, la música, la ira, la riqueza, la historia de la filosofía, los signos, la retórica y los métodos de inferencia. La obra sobre la inferencia sobre todo es importante por permitirnos conocer el modo como la tendencia epicúrea empírica (y empírica en general) desarrollaba los problemas del conocimiento mediante signos y de las inferencias a base de signos. Contra los estoicos Filodemo proclamaba que la relación entre el signo y la cosa significada es dada por la percepción mediante inducción o analogía y no mediante una necesidad lógica. De este modo podía fundamentarse la física epicúrea empíricamente y no sólo por medio de un análisis puramente racional.

Lista de ediciones de obras de Filodemo en Ph. H. de Lacy y E. A. de Lacy, *Philodemus: On Methods of Inference,* 1941 [American Philological Association, X], — Véase también H. von Arnim, *Philodemea,* 1888; K. Lesnik, "Filodemosa traktat e indukcji", *Studia logica,* 2 (1955), 77-111 [estudio de un tratado de F. sobre la inducción]; y art. de R. Philippson sobre Filodemo (Philodemus) en Pauly-Wissowa. Asimismo, C. J. Vooys, *Lexicón Philodemeum. Pars prior,* 1934.

FILOLAO, de Crotona *(fl.* fines del siglo v antes de J. C.), uno de los primeros pitagóricos (VÉASE), fue, según ha indicado Diógenes Laercio (VIII, 83), el primero que sistematizó el pitagorismo, con la publicación de los "libros pitagóricos". De acuerdo con el mencionado biógrafo (el cual lo transcribe de Demetrio), Filolao consideraba la Naturaleza entera como compuesta de lo Ilimitado y de lo Limitado, los cuales, al entrar en relación, engendran la armonía. Filolao parece haber reducido a números las características del espacio y las cualidades de los cuerpos; así, el punto es reducido al 1; la línea, al 2; la superficie, al 3; la tridimensionalidad, al 4; el color, al 5; la animación, al 6; la razón (y otras propiedades, como la salud), al 7; el amor (y la inteligencia), al 8. Junto a esta cosmología numérica —*y a* una investigación sobre el "medio armónico" y el "medio numérico"—, Filolao desarrolló una doctrina del mundo como realidad cuyo centro es el fuego, y una doctrina del alma como prisionera del cuerpo — doctrina esta última característicamente órfico-pitagórica.

Diels-Kranz, 44 (32). — Véase E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoräer,* 1923, II Teil, 2 (c) y III, Beilage xx.

FILÓN de Alejandría, llamado también Filón el Judío (Philo Judaeus) nació *ca.* 25 antes de J. C. en Alejandría, y falleció después del año 50. Hacia el año 40 fue enviado, con otros miembros de su comunidad, a Roma en una misión de judíos alejandrinos encargados de ver al Emperador Cayo. Filón es considerado como el más importante representante de la llamada filosofía judaico-alejandrina, para desarrollar la cual se basó principalmente en interpretaciones alegóricas del Antiguo Testamento, a diferencia de las interpretaciones literales tan comunes en la comunidad judaica de su ciudad. A ello unió fuertes tendencias de dos escuelas filosóficas griegas: la de los platónicos y la de los estoicos. El tema capital del pensamiento filosófico de Filón es el de Dios y la relación de éste con el mundo — o, mejor, con el alma. Inspirándose, como ha dicho Bréhier, en el platonismo, Filón concibió a Dios como el ser en sí, como el género supremo y, por lo tanto, como el primer Bien, la fuente de la virtud, el modelo de las Leyes y la Idea de las ideas. Ello lo llevó a una concepción radical de la simplicidad y unidad de Dios — concepción aun más radical que la manifestada en la unidad y simplicidad de la Idea platónica del Bien. Pues Dios es, según Filón, superior a la virtud y al Bien en sí y, por consiguiente, mejor que ellos. Ahora bien, este Dios único, simple, infinito y eterno parece no sólo eludir toda determinación conceptual, sino también, y sobre todo, apartarse máximamente de una realidad personal. Y, desde luego, esto es lo que sucede en la mayor parte de los pasajes en los cuales Filón "describe" el carácter absolutamente trascendente e incomparable de Dios. Ahora bien, ello no significa negar la realidad del mundo, sino solamente la de un mundo que fuera mero desarrollo de Dios o pura sombra de la Idea suprema. Cierto que en este importante punto hay discrepancias entre los comentaristas: mientras algunos subrayan que el Dios filónico no puede ser ni un principio emanador de las otras realidades ni un demiurgo plasmador de ellas, sino un creador auténtico que ha sacado el mundo de la nada por bondad (y no por necesidad), otros, en cambio, se atienen a ciertos pasajes de Filón en los cuales este filósofo se aproxima máximamente a la concepción de Dios como demiurgo. Una cosa, sin embargo, resulta segura: la de que hay ciertos seres —el Logos, las ideas, los inteligibles— que resultan de Dios sin necesidad de materia. Especialmente importante —e influyente— al respecto es la doctrina filónica del Logos (VÉASE), doctrina que puede tener antecedentes en la concepción escripturaria del Verbo (v), pero que Filón elaboró con gran detalle y hasta con gran independencia. Este Logos es el principio del mundo inteligible, el "lugar" de las ideas y, por consiguiente, el modelo supremo y último de toda realidad. El mundo constituido de Ideas no tiene otro lugar, τόπος, que el Logos divino, θείον λόγον *(De opificio mundi* § 20). Se ha argüido a veces que el Logos parece inútil, puesto que cuando hay que hablar de él es menester decir, como de Dios, que es unidad y simplicidad sumas. Pero Filón indica que el Logos, aunque unidad perfecta, es principio de unidades subordinadas. De este modo su función es la de intermediario: el Logos filónico es, en rigor, un órgano de que Dios se ha servido para hacer el mundo a través

de los modelos de las ideas inteligibles. Junto a él se hallan los otros intermediarios que se encuentran entre sí en una relación jerárquica: la Sabiduría divina (que a veces parece idéntica al Logos), el Hombre divino u hombre hecho a imagen de Dios, el Espíritu *(Pneuma)* y los ángeles. Subordinados a estos inteligibles hay las potencias *(dynameis).* De este modo la realidad parece organizarse en una jerarquía análoga a la que ulteriormente elaboraron varios neoplatónicos. Con todo, sería un error equiparar formalmente las doctrinas de éstos a la de Filón. Las preocupaciones morales y religiosas de este último son más determinantes en muchas ocasiones para su explicación de lo real que las razones metafísicas o cosmológicas. Por eso una importante parte de la obra de Filón está consagrada a las cuestiones del culto espiritual, a los problemas de la instrucción religiosa y moral, y en particular al tema del pecado y de las posibilidades de liberarse del mismo. Ello parece desembocar en una concepción que destaca el éxtasis —el éxtasis que puede ya alcanzarse en este mundo, que es "templo de Dios"— como el centro de la vida, pues sólo el éxtasis conduce a la pura contemplación de la divinidad.

La variedad de la obra de Filón y el hecho de que tal obra surgiera en un cruce de culturas (judía, greco-alejandrina, romana) ha sido causa de que se hayan dado de ella muy diversas interpretaciones. La opinión más común ha sido interpretarla como una manifestación de sincretismo cultural y religioso-cultural (Heinemann, Thyen). Se ha interpretado asimismo como una manifestación de judaismo que, por pura circunstancia, se ve obligado a emplear la lengua y la cultura griegas (Bréhier, Goodenough). También como una predicación de naturaleza filosófica (Wolfson). Finalmente, como un ejemplo eminente de la παιδεία de la época unida a una firma voluntad de preservación de la "espiritualidad judía" (Daniélou).

Entre los escritos más propiamente filosóficos de Filón destacan Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας o *De opificio mundi (Sobre el artesano del mundo)*; Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον o *Quod Deus sit immutabilis (Que Dios es un ser inmutable)*; Περὶ βίου θεωρητικοῦ o *De vita contemplativa* (*Sobre la vida contemplativa*) y Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου o *De aeternitate mundi* (*Sobre la eternidad [inmortalidad] del mundo.* Importantes son también filosóficamente sus Comentarios a las Sagradas Escrituras, especialmente al *Pentateuco.* A ello se agregan escritos de carácter histórico-apologético (según la clasificación de L. Cohn, *Einleitung und Chronologie der Schriften Philons,* 1899). La primera versión latina de Filón es la de S. Gelenium, en Basilea (1554). Ediciones de obras: T. Mangey, Londres, 1742; A. F. Pfeiffer, Erlangen, 1785-1792; C. E. Richter, Leipzig, 1828-1830. Edición crítica por L. Cohn y P. Wendland: *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt,* Berolini, 7 vols.: I, 1896 (*De opificio mundi, Legum Allegoriarum Libri I-III, De Cherubim, De sacrificis Abelis et Caini, Quod deterius potiori insidiari soleat*); II, 1897 (*De posteritate Caini, De gigantibus, Quod Deus sit immutabilis, De agricultura, De plantatione, De ebrietate, De sobrietate, De confusione linguarum, De migratione Abrahami*); III, 1898 (*Quis rerum divinarum heres sit, De congressu eruditionis gratia, De fuga et inventione, De mutatione nominum, De somnis Liber I, De somnis Liber II*); IV, 1902 (*De Abrahamo, De Iosepho, De vita Mosis Liber I, De vita Mosis Liber II, De Decalogo*); V, 1904 (*De specialibus legibus Libri I-IV, De virtutibus, De fortitudine, De humanitate, De poenitentia, De nobilitate, De proemis et poenis, De exsecrationibus*); VI, 1915 (*Quod omnis probus liber sit, De vita contemplativa, De aeternitate mundi, In Flaccum, Legatio ad Gaium*; VII, 1, 1926 y VII, 2, 1930 (*Indices,* por I. Leisegang). Reimp. de esta ed. crítica con trad. francesa en *Les oeuvres de Ph. d'A.,* por R. Arnaldez, C. Mondésert y J. Pouilloux, 34 vols., 1961 y sigs. — Trad. esp. de *Todo hombre bueno es libre,* 1963. — Véase C. Siegfried, *Philon von A. als Ausleger des Alt. Testam.,* 1875 (con *Glossarium Philoneum,* págs. 47 sigs. — J. Reville, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie,* 1877. — James Drummond, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion,* 2 vols., 1888. — Falter, *Philo und Plotin,* 1906. — É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* 1907, 3ª ed., 1950. — Jules Martin, *Philon,* 1907. — J. d'Alma, *Philon d'Alexandrie et le quatrième Evangile,* 1910. — Hans Leisegang, *Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatoniker,* 1911 (Disc.). — L. Treitel, *Philonische Studien,* 1915. — I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung,* 1932; reimp, 1962. — Hans Willms, *Eikon, Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Philon von Alexandria* 1935 (Dis.). — Erwin R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus,* 1940. — Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam,* 2 vols., 1947. — Jean Daniélou, *Ph. d'A.,* 1958 (trad. esp.: *Ensayo sobre Filón de Alejandría,* 1963). — R. Arnaldez, "Introduction a la ed. y trad. francesa de *De opificio mundi* (1961), págs. 17-138, en la citada ed. y trad. de obras completas: *Les oeuvres de Ph. d'A.,* tomo I.

FILÓN, de Larisa, discípulo de Clitómaco (VÉASE) y escolarca de la Academia desde 110/109 hasta *ca.* 88 antes de J. C., estuvo en Roma (donde Cicerón oyó sus lecciones) durante la primera guerra de Mitrídates. Partidario al principio de Arecsilao y Carnéades, e inclinado, por lo tanto, hacia el escepticismo moderado académico, se inclinó luego a favor del dogmatismo en el conocimiento, dogmatismo que caracterizó el último período (considerado por algunos el cuarto) de la Academia platónica (v.). Tal dogmatismo no estaba, según Filón de Larisa, muy alejado de la doctrina de Platón, e inclusive de las de Arcesilao y Carnéades. A tal efecto, Filón pretendió mostrar que las *verdaderas tesis* de Arcesilao y Carnéades no se hallan en las opiniones formuladas con motivo de su polémica contra los estoicos, sino en una concepción que es menester desentrañar mediante una interpretación adecuada. Ésta se basa en lo que Filón llamó lo εὔλογον (lo positivo, lo constructivo). Ateniéndonos a él podremos afirmar la posibilidad de que nuestra mente capte —aun sin poder demostrarlo formalmente— algo verdadero de las cosas. El dogmatismo de Filón es, por consiguiente, una forma de la filosofía del sentido común. Contra la *epojé* (v.) escéptica, Filón mantuvo la necesidad de principios morales positivos, doctrina que fue desarrollada por su discípulo Antíoco de Ascalón.

H. Diels, *Doxographi Graeci,* 1879. — C. J. Grysar, *Die Akademiker Philon und Antiochus,* 1849. — C. F. Hermann, *Disputatio de Philone Larissaco,* 1851. — Id., id., *Disputatio altera,* 1855. — H. von Arnim,

Leben und Werke des Dion von Prusa, 1898. — Véase también bibliografía de ACADEMIA PLATÓNICA.

FILÓN DE MEGARA *(fl. ca.* 300 antes de J. C.) fue discípulo de Diodoro Crono y condiscípulo de Zenón de Citio. Algunos autores lo han confundido con Filón de Larisa (VÉASE); otros lo lian considerado como un estoico. Lo inás probable es que fuera uno de los miembros de la escuela de los megáricos (v.). Es conocido sobre todo por su concepción de la implicación (v.) material; según la misma, un condicional es falso solamente cuando el antecedente es verdadero y el consecuente es falso: en todos los demás casos el condicional es verdadero. La concepción de Filón de Megara está en la base de la tabla para '⊃ ' que hemos presentado en Tablas de verdad (v.). Filón de Megara se ocupó asimismo de temas de lógica modal. Como ocurrió con otros megáricos, su lógica influyó sobre los estoicos.

Referencias a las doctrinas lógicas de Filón de Megara se encuentran en Sexto el Empírico, *Adv. Math.,* VIII, 113; *Hyp. Pyrr.,* II, 110; Diog. L., VII, 191. — Véase Prantl, I, 404; Zeller, I. Teil 1. Abt. 1. Absch. 1, III. B. 2.

FILOPÓN (JUAN). Véase JUAN FILOPÓN.

FILOSOFÍA. Entre los problemas que se plantean con respecto a la filosofía figuran: (1) el del término 'filosofía'; (II) el de los orígenes de la filosofía; (III) el de su significación y (IV) el de la división de la filosofía en diversas disciplinas. De estos problemas (III) es el más discutido y el que ocupará la mayor parte del presente artículo.

I. *El término.* La significación etimológica de 'filosofía" es 'amor a la sabiduría". A veces se traduce 'filosofía' por 'amor al saber'. Pero como los griegos —inventores del vocablo 'filosofía'—· distinguían con frecuencia entre el saber (VÉASE), επιστήμη en tanto que conocimiento teórico, y la sabiduría, σοφία, en tanto que conocimiento a la vez teórico y práctico, propio del llamado *sabio,* es menester tener en cuenta en cada caso a qué tipo de conocimiento se refiere el filosofar. Esto se averigua por medio de un estudio de la historia de la filosofía (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]).

Antes de usarse el sustantivo 'filosofía', φιλοσοφία, se usaron el verbo 'filosofar', φιλοσοφεῖν, y el nombre 'filósofo', φιλόσοφος. El verbo aparece en el pasaje de Herodoto (I, 30) donde Creso, al dirigirse a Solón, le dice que ha tenido noticias de él por su amor al saber y por sus viajes a muchas tierras con el fin de ver cosas : ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνε κεν ἐπελήλυθας. Empleo semejante se encuentra en Tucídides (II, 40: oración fúnebre de Pericles a los atenienses: φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας, ama-mos la belleza, pero sin exageración, y amamos la sabiduría, pero sin debilidad). Ninguno de los dos significados anteriores puede ser considerado como "técnico". En forma del nombre 'filósofo' o 'el filósofo' aparece en Heráclito (fr. 35): χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ηράκλειτον, conviene, según Heráclito, que los hombres filósofos sean sabedores de muchas cosas) (Cfr., sin embargo, *infra).* Se atribuye a Pitágoras el haberse llamado a sí mismo *filósofo* (Diog. Laer., I, 12; Cicerón, *Tusc. Disp.,* V, 3, 8-9), pero se discute hasta qué punto, aun en el caso de ser cierta la atribución, el ser filósofo significa para Pitágoras algo semejante a lo que significó luego para Sócrates y Platón. El problema se complica por el hecho de que, junto al término 'filósofo', se emplearon desde los pre-socráticos otros vocablos: 'sabio', 'sofista', 'historiador', 'físico', 'fisiólogo' (véase FISIOLOGÍA y SOFISTAS). Una primera precisión surgió cuando 'filosofar' se entendió en el sentido de 'estudiar', esto es, de estudiar teóricamente la realidad. Sabios, sofistas, historiadores, físicos y fisiólogos fueron entonces considerados por igual como filósofos. Las diferencias entre ellos obedecían al contenido de las cosas estudiadas: los historiadores estudiaban hechos (y no sólo hechos históricos), los físicos y fisiólogos, el elemento o elementos últimos de que se suponía compuesta la Naturaleza. Todos eran, sin embargo, hombres sapientes y, por lo tanto, todos podían ser considerados (según hicieron Platón y Aristóteles) como filósofos. Otra precisión surgió cuando Heráclito (fr. 40) contrapuso el saber del sabio —el que conoce la razón que todo lo rige y ama verdaderamente la sabiduría— al saber del erudito, πολυμαθής—saber engendrado por mera curiosidad y que da lugar a una simple descripción de los hechos. Esta opinión, sea dicho de paso, está en conflicto con la indicada antes (fr. 35; Cfr. *supra),* por lo que algunos autores, apoyándose en el tenor general de la filosofía de Heráclito, mantienen que el fragmento 35 es apócrifo. En todo caso, esta tendencia a la unidad del saber, junto con la tesis de la diferencia entre la apariencia y la realidad (implícita, y *A* veces explícita, en los presocráticos; siempre explícita en Platón), se hizo cada vez más fuerte en el pensamiento filosófico griego. De ahí la concepción de la filosofía como una busca de la sabiduría *por ella misma,* que resulta en una explicación del mundo o ausente de mitología, o que coincide con la mitología, pero usa un método racional-especulativo. Desde entonces el término 'filosofía' ha valido con frecuencia como expresión de ese "buscar la sabiduría".

El significado de 'filosofía' no se agota con las anteriores prediciones. Nos hemos referido a otros significados en la sección III del presente artículo. Agreguemos que, aun confinándonos al término griego φιλοσοφία hay numerosos otros sentidos y usos del término. Anne-Marie Malingrey (Cfr. *op. cit. infra)* ha estudiado esos usos desde los presocráticos hasta el siglo IV después de J. C. en la literatura filosófica en lengua griega, y ha encontrado que φιλοσοφία puede designar, entre otras cosas, la elocuencia o la moral práctica (Isócrates), la contemplación del cosmos y el método de investigación científica (en Aristóteles), el estado de vida, la experiencia interior transmitida por un maestro y la vida en comunidad o συμφιλοσοφεῖν (en Epieuro), la contemplación del cosmos, el esfuerzo moral orientado hacia Dios, la práctica de la Ley (en Filón de Alejandría), la especulación griega en general (San Clemente de Alejandría), etc. etc. Algunos autores, como los estoicos, no usan el término φιλοσοφία , sino más bien σοφία pero dándole varios sentidos parecidos a los que tiene φιλοσοφία en otras escuelas. Entre muchos autores cristianos φιλοσοφία designa a veces la tradición intelectual pagana y a veces las "realidades cristianas" (así, por ejemplo, cuando φιλόσοφος ; designa "el

cristiano perfecto" y hasta "Cristo"). "Por su misma naturaleza —escribe la citada autora— el vocablo *philosophia* posee una especie de plasticidad indefinida. Esta cualidad se halla en el origen de su historia a la vez muy rica y muy difícil de seguir" *(op. cit. infra,* pág. 293). Dos influencias se destacan en esta historia (lo mismo que en la historia de muchos elementos del vocabulario): por un lado, la tendencia a hacer salir los términos del uso común y a enriquecerlos dotándolos de nuevos matices; por otro lado, hacer recaer los términos en el lenguaje común *(loc. cit.).*

II. *El origen.* La filosofía comenzó mezclada con la mitología o con la cosmogonía. En este sentido hay una cierta relación entre cosmogonías como la de Hesíodo *(Theog.,* principalmente 116-38, ed. Rzach) y Ferécides (Eudemo, fr. 117, ed., Mullach; Diels-Kranz, 7 [71]) y las especulaciones de los presocráticos. Como antes apuntamos, hubo, sin embargo, una diferencia en el método: descriptivo en los "teólogos"; racional en los filósofos. Los motivos por los cuales tuvo lugar semejante separación son muy complejos: *algunos* de ellos han sido mencionados en el artículo sobre la filosofía griega (v.). Una cuestión que ha suscitado particular interés es la de si la filosofía griega carece de antecedentes o los tiene en otras filosofías o, cuando menos, formas de pensar. Algunos autores indican que las condiciones históricas dentro de las cuales emergió la filosofía (fundación de ciudades griegas en las costas de Asia Menor y Sur de Italia, expansión comercial, etc.) son peculiares de Grecia y, por consiguiente, la filosofía solamente podía surgir entre los griegos. Otros señalan que hay influencias "orientales" (por ejemplo, egipcias) en el pensamiento griego, no pudiendo por ello decirse que la filosofía apareció autónomamente entre los griegos. Otros, finalmente, indican que en la China y especialmente en la India hubo especulaciones que merecen sin restricciones el nombre de filosóficas. Hemos debatido brevemente estos problemas en el citado artículo sobre la filosofía griega, y con mayor atención (y conclusiones menos precipitadas) en el artículo sobre filosofía oriental (v.). Nos limitaremos a señalar aquí que, cualquiera que sea la idea que se tenga acerca de las influencias ejercidas sobre el pensamiento griego o acerca de la existencia de movimientos intelectuales paralelos al mismo, los sentidos que ha tenido el término 'filosofía' alcanzaron sólo su madurez en Grecia. Por este motivo restringiremos aquí a la tradición occidental iniciada en la cultura griega las diversas definiciones de la filosofía, aun teniendo en cuenta las notables contribuciones orientales.

III. *La significación.* Las definiciones de la filosofía son múltiples. Común a ellas sólo parece ser el hecho de que, como lo ha observado Simmel, la filosofía es en los diversos sistemas filosóficos el primero de sus problemas. Análogamente, Josef Pieper ha declarado que mientras preguntar "¿Qué es la física?" no es formular una pregunta perteneciente a la ciencia física, sino una pregunta previa, preguntar "¿Qué es filosofía?" es formular una pregunta filosófica — una "pregunta eminentemente filosófica". Así, cada sistema filosófico puede valer como *una* respuesta a la pregunta acerca de lo que es la filosofía y también acerca de lo que la actividad filosófica representa para la vida humana. Cada una de estas respuestas es, por lo tanto, parcial. Pero al mismo tiempo es necesaria si tenemos en cuenta que la filosofía se va formando en el curso de su propia historia. Por lo tanto, la exposición de las definiciones dadas por los diversos filósofos acerca de la filosofía puede considerarse como el conjunto de las perspectivas desde las cuales la filosofía ha sido vista y no como una recopilación de respuestas arbitrarias sobre el problema capital filosófico. Paradójicamente, la unidad de la filosofía —siempre que no interpretemos esta expresión en un sentido demasiado rígido o con excesivas resonancias hegelianas— se manifiesta a través de su diversidad. Muy característico de la filosofía, ya desde sus primeros pasos en Grecia, es una serie de condiciones dobles. Por un lado, la filosofía manifiesta un interés universal. Por el otro, revela escasa atención por la diversidad de los hechos. Por un lado, subraya la superioridad de la razón. Por el otro, se inclina a una intuición del ser de índole a veces más mística que discursiva. Por un lado, destaca la importancia de la teoría. Por el otro, señala el carácter fundamental de la virtud y de la conducta. Por un lado, es altamente especulativa. Por el otro, decididamente crítica. Por un lado, no quiere dar nada por supuesto. Por el otro, está sumergida en toda clase de suposiciones. Por un lado, quiere identificarse con el puro saber y con lo que luego se llamará la ciencia (v.). Por el otro, destaca el afán de salvación. Por un lado, se presenta como una serie de proposiciones. Por el otro, como una actitud humana. Todas estas condiciones persistirán a lo largo de su historia hasta nuestros días. Ahora bien, es cierto que según la fase histórica de que se trate se acentúan más o menos una o varias de estas características. Así, por ejemplo, el afán de salvación es escaso en los sofistas, pero muy destacado en los pitagóricos; la tendencia especulativa, muy fuerte en los jónicos y muy atenuada en Aristóteles. Las tendencias se mezclan también con frecuencia: Platón es a la vez crítico y especulativo, racional y místico. Los ejemplos podrían referirse a otros períodos históricos, incluyendo el presente. No podemos extendernos aquí sobre estas características, algunas de las cuales serán tratadas en los artículos dedicados a los diversos filósofos y tendencias filosóficas; nos limitaremos a dar algunas de las definiciones que los filósofos principales han proporcionado de la filosofía. De acuerdo con Platón y Aristóteles, la filosofía nace de la admiración y de la extrañeza; pero mientras para el primero es el saber que, al extrañarse de las contradicciones de las apariencias, llega a la visión de lo que es verdaderamente, de las ideas, para el segundo la función de la filosofía es la investigación de las causas y principios de las cosas. El filósofo posee, según el Estagirita, "la totalidad del saber en la medida de lo posible sin tener la conciencia de cada objeto en particular". La filosofía conoce por conocer; es la más elevada y a la vez la más inútil de todas las ciencias, porque se esfuerza por conocer lo cognoscible por excelencia, es decir, los principios y causas y, en última instancia, el principio de los principios, la causa última o Dios. Por eso la filosofía es llamada por Aristóteles, en

cuanto metafísica o filosofía primera, teología; ella es la ciencia del ser en cuanto ser, la ciencia de aquello que puede llamarse con toda propiedad la Verdad. Desde Platón y Aristóteles se suceden las definiciones de la filosofía, que comprende, en las escuelas postaristotélicas, una parte teórica y una parte práctica y que, al acentuar la voluntad de salvación, va poco a poco convirtiéndose en un sucedáneo de la fe religiosa. Así ocurre, entre otras direcciones, con el estoicismo y el neoplatonismo, en donde el contenido religioso y de concepción del mundo absorbe de modo considerable el contenido del saber teórico. Al lado de ello, la filosofía es concebida como la norma más adecuada para la acción, como el arte de la vida basado en principios de razón y conseguido por la comprensión de la inexorabilidad de los dictados de la propia razón. Esta concepción de la filosofía, que llegó a dominar todo el período final del mundo antiguo, experimenta un gran vuelco cuando, al irrumpir el cristianismo, aparece sobre Occidente un nuevo concepto del hombre, una nueva visión de su historia y un nuevo sentido de la verdad. El cristianismo irrumpe, por lo pronto, como una negación de la filosofía, mas esta negación se convierte en una afirmación decisiva cuando con San Agustín tiene lugar una asimilación entre el antiguo saber y la nueva fe. La respuesta que da la Edad Media a la pregunta por la filosofía viene determinada por este ángulo desde el cual el cristiano contempla el saber transmitido por la Antigüedad y procura absorberlo. La filosofía es entonces aspiración al conocimiento por razón de aquello que la fe establece. Pero este conocimiento no puede trascender los límites impuestos por lo trasracional y por eso la filosofía se va separando cada vez más de la teología, se va reduciendo a la esfera donde se aplica la *lumen naturale* del hombre en todo su esplendor, pero a la vez en toda su limitación. Sin embargo, esto no quiere decir que el pensar filosófico no pueda morder decisivamente sobre el reino de los *credibilia* ni significa que haya en el curso de la Edad Media una tensión continua entre la teología —y, sobre todo, la teología revelada— y la filosofía. Si esta tensión existe evidentemente en casi todos los filósofos, no es por lo general la tensión que provoca la disociación, sino más bien aquella que hace posible una cohesión realmente dinámica y, por lo tanto, realmente viva. Tampoco significa que durante la Edad Media quede excluido del pensar filosófico lo que corresponde a la norma para la vida, tal como se había desarrollado sobre todo en la última filosofía griega. Como indica Grabmann *(Geschichte der scholastischen Methode, I* [1909]) todavía en un tratado de Trivio, de los siglos IX al XII, escrito, como la *Dialéctica* de Alcuino, en forma de diálogo, se dice taxativamente que la filosofía es *rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi con-iuncta*. Es desde el horizonte total de su vivir que debe ser comprendida, en la Edad Media tanto como en cualquier otra época de Occidente, la filosofía y especialmente el sentido de ella. Lo mismo acontece, para seguir con la división usual, aunque poco exacta, de la historia, con el Renacimiento y la época moderna. En cada uno de estos momentos la filosofía representa en una buena parte por lo menos la respuesta que da el hombre al problema de su vivir y formalmente la respuesta que se da al problema por la esencia de la filosofía misma. Señalemos aquí únicamente algunas fórmulas esenciales. Para Bacon, la filosofía es el conocimiento de las cosas por sus principios inmutables y no por sus fenómenos transitorios; es la ciencia de las formas o esencias y comprende en su seno la investigación de la Naturaleza y de sus diversas causas. Para Descartes, la filosofía es el saber que averigua los principios de todas las ciencias, y, en cuanto filosofía primera o metafísica, se ocupa de la dilucidación de las verdades últimas y, en particular, de Dios. El giro crítico que tiene la filosofía en la época moderna se va acentuando después de Descartes: tanto el llamado racionalismo continental como el empirismo inglés coinciden en este propósito. La filosofía como crítica de las ideas abstractas y como reflexión crítica sobre la experiencia, desde Locke a Berkeley y a Hume, muestra, por lo tanto, el ejercicio filosófico desde varios diferentes aspectos. La reducción de lo real al marco lógico de su fundamento proporciona, en cambio, una definición diferente. Así, según Wolff y su escuela, la filosofía es la ciencia de las cosas posibles y de los fundamentos de su posibilidad. En cuanto a Kant, concibe la filosofía (o su sistema) como un conocimiento racional por principios, pero ello exige una previa delimitación de las posibilidades de la razón y, por lo tanto, una crítica de la misma como prolegómeno al sistema de la filosofía trascendental. En los filósofos del idealismo alemán, la filosofía es el sistema del saber absoluto, desde Fichte, que la concibe como la ciencia de la construcción y deducción de la realidad a partir del Yo puro como libertad, hasta Hegel, que la define como la consideración pensante de las cosas y que la identifica con el Espíritu absoluto en el estado de su completo autodesarrollo. Para Herbart, la filosofía es la elaboración de los conceptos con vistas a la eliminación de las contradicciones; para Schopenhauer, la ciencia del principio de razón como fundamento de todos los demás saberes, y como la autorreflexión de la Voluntad. Para el positivismo, la filosofía es un compendio general de los resultados de la ciencia, y el filósofo es un "especialista en generalidades". Para el esplritualismo positivo, la filosofía es una autorreflexión sobre el yo tal como es dado para mostrar acto seguido en qué medida este yo traspasa el campo empírico. Según Rehmke, la filosofía es la ciencia fundamental de lo dado en general; según Vaihinger, es la ciencia de las ficciones conscientes; según Husserl, es una ciencia rigurosa que lleva a la fenomenología como disciplina filosófica fundamental. Windelband concibe la filosofía como la ciencia de los valores de validez universal. Martial Guéroult piensa que, a diferencia de Hegel, no hay sólo una filosofía que se desenvuelve en la historia hasta alcanzar la culminación en su propio sistema (o, en general, en el "último sistema"), sino que hay más bien *las* filosofías, "cada una de las cuales se presenta, encerrada en sí misma, como representando toda la ciencia", de modo que, por ejemplo, el "orden de razones" cartesiano vale sólo para Descartes, el orden kantiano para Kant y así sucesivamente. C. D. Broad

distingue entre una filosofía crítica, que asume tácitamente algo de lo que pertenece a la filosofía especulativa, y una filosofía especulativa, que supone la filosofía crítica. Whitehead dice que la filosofía es "el intento de expresar la infinitud del universo en los términos limitados del lenguaje". Wittgenstein, Schlick y muchos positivistas lógicos, así como varios de los adhérentes a la escuela analítica de Cambridge, suponen que la filosofía no es un saber con contenido, sino un conjunto de actos; no es conocimiento, sino actividad. La filosofía sería aquí, en suma, una "aclaración" y, sobre todo, una "aclaración del lenguaje" para el descubrimiento de pseudo-problemas. La filosofía no tiene por misión, según estas direcciones, solucionar problemas, sino despejar falsas obsesiones: en el fondo, la filosofía sería una "catarsis intelectual" (véase PSICOANÁLISIS) . Para Bergson, en cambio, la filosofía tiene un contenido: el que se da a la intuición una vez rasgado el velo de la mecanización que la espacialización del tiempo impone a la realidad: la filosofía utilizaría como instrumento la ciencia, pero se aproximaría más bien al arte. Samuel Alexander llega a decir, en vista de tan diversas concepciones, que la filosofía es simplemente "el estudio de aquellos temas que a nadie, excepto a un filósofo, se le ocurriría estudiar". .. Con lo cual la filosofía resulta aparentemente pulverizada y no sólo en virtud de distintas definiciones que se dan del objeto de ella, sino, lo que es más grave, en virtud de presentarse como un conjunto de distintas actitudes ante cualquier objeto. Entre la "filosofía como una técnica" y la "filosofía como un saber absoluto", entre la filosofía como un saber y como una actitud, como un conocimiento y como una aclaración, parecen ser posibles todas las definiciones. Lo importante, sin embargo, en este caso es que la reflexión sobre las diferentes actitudes ante el problema de la filosofía ha permitido que cada vez se vaya cobrando mayor conciencia del *problema* mismo. Esta conciencia se ha manifestado especialmente en las investigaciones de Dilthey, quien se ha esforzado en dilucidar lo que ha llamado justamente la "filosofía de la filosofía", lo cual equivale, en su pensamiento, a la teoría de las formas de la concepción del mundo. Pero, en realidad, la investigación de las concepciones del mundo no es más que una parte de la filosofía de la filosofía, la parte que se refiere a las relaciones inevitables existentes entre el saber filosófico y la cosmovision en que se halla habitualmente envuelto. La confusión del problema de la filosofía con el de las concepciones del mundo podría conducir, por lo pronto, a una relativización del saber filosófico, relativización que Dilthey ha intentado ciertamente superar mediante las bases de su filosofía de la vida, pero que, en todo caso, parece no tener suficientemente en cuenta la continua e inevitable tensión existente entre aquello a que la filosofía aspira —la verdad absoluta— y aquello que se ve obligada a admitir — la condicionabilidad y el cambio de perspectivas de esta verdad. Importante para la solución de esos problemas fundamentales ha sido la creación por Scheler de la sociología del saber, dentro de la cual cabe, naturalmente, la sociología del saber filosófico y metafísico. Esta sociología responde en gran parte al anhelo de la constitución de una filosofía de la filosofía que, sin negar la condicionabilidad histórica y sociológica del conocimiento filosófico, no signifique tampoco su continua relativización. De este modo se ha llegado a erigir, bien que todavía imperfectamente, una verdadera teoría filosófica de la filosofía, teoría que tiene su justificación en el hecho de que la filosofía no sea nunca por principio una totalidad acabada, sino una totalidad posible. A esta teoría se incorporan como partes esenciales las anticipaciones mencionadas: la teoría de las concepciones del mundo y la sociología del saber, a lo cual habría que agregar sin duda una teoría de la vida humana que, al responder a la pregunta por la función de la filosofía dentro de la existencia, llegara hasta el fondo mismo del problema filosófico. Semejantes investigaciones tienden a subrayar como algo esencial a la filosofía lo que hasta el presente se ha venido considerando como uno de sus más graves defectos: su pertenencia a un círculo cultural o nacional, su referencia inmediata a una clase, a una fase del desenvolvimiento histórico, a una personalidad. Pero esta filiación de cada teoría filosófica en el conjunto de sus condiciones histórico-sociológicas, así como la vinculación de la misma al fondo de su correspondiente concepción del mundo, no equivalen ni mucho menos a una eliminación de la idea de la filosofía en cuanto saber que trasciende perpetuamente de sus límites condicionales. Por el contrarío, la filosofía aspira a ser objetiva. En otros términos, el saber filosófico es aquel que exige a la vez la autenticidad y la verdad. Esto permite explicar el hecho de que la forma de relación entre el hombre que hace filosofía y la filosofía misma sea diferente de la que existe en los otros saberes; no es, en efecto, una relación meramente intelectual, mas también vital. A este carácter vital pertenecen todas las notas certeras, aunque también limitadas, que algunas direcciones adscriben a la filosofía — carácter "interesado" del saber filosófico, filosofía como "confesión personal", inmersión de la razón filosófica en la vida del filósofo, primado de este último sobre la filosofía misma, etc. Notas que deben ser siempre completadas por las que, en apariencia opuestas, son más bien complementarias — carácter "absoluto" del saber filosófico, aspiración a una verdad que sobrepase las condiciones en que es enunciada, adecuación entre la mente y la cosa, etc. Tanto esta paradoja como los caracteres antes mencionados hacen de la filosofía, como ya la definió Aristóteles, el saber que se busca —ζητονμένη ἐπιστήμη; la filosofía es, en efecto, lo problemático por excelencia, no sólo por ser problemático el contenido, mas también la "intención": "La filosofía —dice Xavier Zubiri— no consiste sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión." De ahí que la filosofía asuma, según los casos, aspectos aparentemente diversos e inclusive divergentes: es, como ha resumido el citado autor, "saber acerca de las cosas, dirección para el mundo, y la vida y, finalmente, forma de vida". Por eso, pese a ser un *hacer* en la vida del hombre, y por tanto algo que convierte al hombre en realidad filosófica, la filosofía es también aquel tipo de saber que, contrariamente al científico, aspira a carecer de supues-

tos, a dilucidar aquellos principios cuya investigación rechaza la ciencia justamente por considerarlos indemostrables. Las dos principales direcciones en que parece escindirse la filosofía actual —la dirección que resuelve el filosofar en el vivir y la dirección que aspira a una filosofía inquisitiva, de objetivos y métodos análogos a los adoptados por la ciencia— no parecen ser más que dos manifestaciones de una misma y única realidad. Por este motivo, tenemos que concluir que la filosofía puede ser examinada —según apuntábamos al comienzo de esta sección— desde puntos de vista no sólo diversos, sino a veces inclusive contrapuestos. *Entre* ellos destacamos el mencionado últimamente. En efecto, por un lado la filosofía se entiende como una actitud humana; por el otro, como un conocimiento o una serie de proposiciones (ya sea sobre objetos considerados como propios, o bien sobre cualesquiera proposiciones con el fin de averiguar su sentido o falta de sentido). En el primer caso, la filosofía es una realidad personal (o una realidad social), y el examen de la filosofía es sobre todo el estudio de su génesis personal, social o histórica. En el segundo caso, la filosofía es un conjunto de proposiciones, y el examen de la filosofía es sobre todo el estudio de la índole y rasgos de las mismas. En nuestra opinión, no puede eliminarse ninguno de estos dos aspectos. La filosofía es a la vez algo *en* la vida humana y *dice* algo o bien *sobre* la realidad o bien sobre el lenguaje que empleamos para hablar *acerca* de la realidad. Entre estos dos extremos —que podemos considerar como conceptos-límites— oscila la *efectiva* realidad de la filosofía.

IV. *Las disciplinas filosóficas.* La división de la filosofía en diversas disciplinas no aparece ni mucho menos patente en todos los "sistemas". Es difícil, por ejemplo, exponer la filosofía de Platón o de San Agustín como si estuviera constituida por diversas partes. En cambio, la división de la filosofía en varias disciplinas resulta clara (aunque no siempre es deseable adoptarla) en Aristóteles o en Hegel. La cuestión de la división de la filosofía depende, pues, en gran parte del filósofo o del movimiento filosófico de que se trate, así como de la época histórica de la cual se hable. En general, podemos decir que solamente en Aristóteles aparecieron las divisiones que luego resultaron tan influyentes sobre el curso de la filosofía occidental. La división en una parte teórica y en una parte práctica, implícita en muchos pensadores pre-aristotélicos (por ejemplo, en los pitagóricos o en Demócrito) no era suficiente. Aristóteles fue más allá. De hecho, su sistema filosófico fue presentado en el marco de una enciclopedia del saber de su tiempo, y por eso podemos hallar en dicho pensador muchas de las partes luego extensamente desarrolladas de la filosofía. Desde Aristóteles tenemos constituidas como disciplinas: la lógica (pues aun siendo un instrumento y no una parte, puede considerarse como una "disciplina"), la ética, la estética (poética), la psicología (doctrina del alma), la filosofía política y la filosofía de la Naturaleza (física). Todas ellas están dominadas por la filosofía primera (metafísica). Una primera clasificación de las anteriores disciplinas en grupos de más amplio contenido da: ciencias teóricas, ciencias prácticas y ciencias poéticas (o productivas), con la lógica como órgano (VÉASE) o instrumento. Otra clasificación (adoptada por los estoicos) da: lógica, física y ética. En todo ello se advierte ya una clasificación de las disciplinas filosóficas en metodológicas, teóricas y prácticas que tuvo singular fortuna en el pensamiento de Occidente y que ha persistido casi hasta nuestros días. No expondremos otras clasificaciones, porque las más fundamentales han sido mencionadas en el artículo Ciencias (Clasificación de las) (v.), en el cual hemos tratado no solamente del papel de la filosofía dentro de los saberes, sino también de algunas divisiones de la filosofía cuando ésta era considerada como el único saber existente — y hasta posible. Nos limitaremos a destacar que durante gran parte de la época moderna hasta nuestros días se han realizado muchos esfuerzos para dar presentaciones sistemáticas de la filosofía en diversas disciplinas. En el siglo XVII abundaron las clasificaciones de las disciplinas filosóficas — y, en general de las diversas ramas del saber. Mencionamos a modo de ejemplo la clasificación propuesta por J. Micraelius en su *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum* (1653), s.v. "Philosophia". Según este autor la filosofía tiene tres partes: una teórica, otra práctica y otra orgánica. La parte teórica se divide en metafísica, física y matemática. La parte práctica es la ética. La parte orgánica es la dialéctica o lógica. La metafísica se subdivide a su vez en varias ramas. Ahora bien, al presentar estas ramas Micraelius (como otros autores de la misma época) tiende a proponer nuevos nombres para nuevas disciplinas filosóficas: gnostología (la actual gnoseología) o teoría del saber como tal, hexología o sistema de hábitos intelectuales, arqueología o principio de las disciplinas, didáctica, etc. Algunos de los nombres propuestos en la época hicieron fortuna (gnoseología, psicología, ontología). Otros siguieron usándose, pero sólo moderadamente (noología, pneumatología). Otros han desaparecido de la circulación. Entre éstos mencionamos la angelografía (Micraelius), la angelosofía, aperantología o doctrina de lo infinito creado (Caramuel de Lobkowitz), la etismatología o doctrina del ente creado *(]*. Clauberg). En el siglo XVIII se afirmó una clasificación que fue usada y popularizada por Wolff y su escuela y que influyó grandemente — siendo luego adoptada por muchos autores escolásticos. Es la siguiente: filosofía teórica (subdividida en lógica —formal y material— y metafísica — general o filosofía primera u ontología; especial o teología, cosmología y psicología racionales) y filosofía práctica (principalmente ética). A ello se agregó luego la criteriología (véase CRITERIO) como teoría del conocimiento. Otra de estas presentaciones fue la adoptada por muchos ideólogos (v.) : filosofía teórica (subdividida en gramática [v.], lógica, psicología) y filosofía moral. Otra fue harto usual entre los idealistas alemanes: lógica (metafísica), filosofía de la Naturaleza, filosofía del espíritu (v.). De hecho, cada uno de los filósofos importantes ofreció su propio sistema de división de las disciplinas filosóficas. En general, podemos decir que hasta fines del siglo xix, y en particular para los propósitos de enseñanza, se consideraron como disciplinas filosóficas la lógica (v.), la etica (v.), la gnoseología (v.), epistemología (v.) o teoría del conocimiento (v.), la ontología (v.), la meta-

física (v.), a veces la criteriología, la psicología (v.), con frecuencia la sociología (v.), y además un conjunto de disciplinas tales como la filosofía de la religión (v.), del Estado (v.), del Derecho (v.), de la historia (v.) de la Naturaleza (VÉASE y también FILOSOFÍA NATURAL), del arte (v.), del lenguaje (v.), de la sociedad, etc., etc., así como la historia de la filosofía. Pronto se independizaron varias partes. Hoy día, por ejemplo, la psicología no es incluida por muchos dentro del sistema de las disciplinas filosóficas, o bien si se decide incluirla se elimina la psicología experimental y se conserva únicamente la llamada a veces psicología teórica y en ocasiones psicología filosófica. El mismo destino ha tenido la sociología. Muchos han considerado que debería eliminarse la metafísica. Otros eliminaron la ontología, aunque recientemente ha vuelto a cobrar auge (en parte con nuevos problemas, en parte con problemas tradicionales) inclusive entre algunos de quienes más se habían opuesto a ella. Varios pensadores han insistido en que también la lógica, especialmente como logística (v.), debería eliminarse del cuadro filosófico y pasar a formar parte de la matemática (v.). A su vez, nuevas disciplinas han hecho su aparición: por ejemplo, la teoría de los objetos (véase OBJETO y OBJETIVO), la fenomenología (v.), la antropología filosófica (v.), la semiótica (v.) (y sus ramas: sintaxis [v.], semántica [v.], pragmática [v.]), así como disciplinas diversas acerca de las ciencias especiales: filosofía de las física (v.), de la biología (v.), de la educación (v.), etc. Todo ello ha planteado de nuevo el problema de si la filosofía es simplemente una matriz de las ciencias (que luego se van independizando de su origen común) o de si tiene que abarcarlas a todas, adoptando un punto de vista distinto de las ciencias. Una sola conclusión parece cierta si adoptamos el método de la inducción histórica: que la filosofía posee un grado de flexibilidad mayor que ningún otro conocimiento humano. En este respecto podría decirse *cum grano salis* de la filosofía lo que Aristóteles decía del alma: la filosofía es, *en cierto modo*, todo.

Casi todas las obras filosóficas se ocupan —explícita o implícitamente— del concepto y naturaleza de la filosofía. Aquí señalaremos simplemente algunas obras que se refieren muy directamente al problema. Ante todo, el § 1 del *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, de Ueberweg, 11ª ed., elaborada por Baumgartner, 1926, contiene diversas definiciones de la filosofía dadas en el curso de su historia; lo mismo ocurre en el artículo *Philosophie*, del *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, de R. Eisler, 4ª ed., 1929 s. v. "Philosophie". — Véase, además: A. Riehl, *Ueber Begriff und Form der Philosophie*, 1872. — W. Windelband, "Ueber Begriff und Geschichte der Philosophie" (en *Präludien*, t. I, 1884, 4ª ed., 2 vols., 1911; trad. esp. *Preludios filosóficos*, 1949). — W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (en *Kultur der Gegenwart*, ed. P. Hinneberg), 1907, (trad. esp.: *La esencia de la filosofía*, 1944). — G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, 1910, cap. I (trad. esp.: *Problemas fundamentales de la filosofía*, 1946). — Edmund Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos*, I (1910-1911), 289-341 (trad. esp.: *La filosofía como ciencia estricta*, 1951). — Heinrich Rickert, "Vom Begriff der Philosophie", *Logos*, I (1910-1911), 1-34. — Paul Natorp, *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme*, 1911. — N. Petrescu, *Zur Begriffsbestimmung der Philosophie*, 1912. — Max Scheler, *Vom Wesen der Philosophie* (en *Vom ewigen im Menschen*, 1921; la trad. esp. de esta obra: *De lo eterno en el hombre*, 1940, sólo comprende la fenomenología de la religión y no el trabajo sobre la esencia de la filosofía; trad. de este último, con los trabajos "Fenomenología y gnoseología" y "La teoría de los tres hechos", en el tomo: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, 1958). — Id., íd., *Probleme einer Soziologie des Wissens* (en el tomo *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, ed. Scheler, 1924; 2ª ed., modificada: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926; trad. esp. del mismo: *Sociología del saber*, 1935). — L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1922 (4.0031, 4.111, 4.112, 4.1121); otra expresión de la misma concepción en Moritz Schlick, *Les énoncés scientifiques et la réalité du monde extérieur*, 1934. La concepción de la filosofía como análisis lógico del lenguaje en R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, 1934 (trad. inglesa aumentada: *The Logical Syntax of Language*, 1937) y los *Studies in Semantics* del mismo autor citados en el artículo que le ha sido dedicado. — Wladislaus Switalski, *Die Philosophie, ihr Sinn und ihre Bedingheit*, 1927. — Paul Häberlin, *Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung*, 1934. — Xavier Zubiri, "Sobre el problema de la filosofía", I, *Revista de Occidente*, XXXIX (1933), 51-80; *ibid.*, II, *ibid.*, XL (1933), 83-117. — Jacques Maritain, *Science et sagesse*, 1935 (trad. esp.: *Ciencia y filosofía*, 1958). — Werner Illeman, *Wesen und Begriff der Philosophie*, 1938. — José Gaos, Francisco Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, 1939 (de José Gaos, véase también: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, 1947). — Delfim Santos, *Da filosofia*, 1939. — Étienne Souriau, *L'Instauration philosophique*, 1939. — José Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias*, 1940. — Id., íd., *¿Qué es filosofía?*, 1957 (tomo II de *Obras inéditas*, texto procedente de un curso público dado en 1929). — Ángel Vassallo, *¿Qué es filosofía?*, 1945. — J. Rubert Candau, *¿Qué es la filosofía?*, 1947. — Eugenio Guzmán Renshaw, *Filosofía de la filosofía*, 1948. — Ismael Quiles, S. J., *Filosofía y vivir* (*Esencia de la filosofía*), 1948. — Joseph Pieper, *Was heisst philosophieren?*, 1948, 4ª ed., 1959. — Eric Weil, *Logique de la philosophie*, 1950, especialmente págs. 3-86 y 433-83. — David von Hildebrand, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, 1950 (trad. inglesa con algunos cambios: *What is Philosophy?*, 1960). — J. Thyssen, *Die wissenschaftliche Wahrheit in die Philosophie*, 1952. — L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, 1952. — R. Vancourt, *La philosophie et sa structure*, 1953. — S. Ramírez, O. P., *El concepto de filosofía*, s/f. [1954]. — M. F. Sciacca, *La filosofía y el concepto de filosofía* (trad. esp., 1955). — M. Heidegger, *Was ist das, die Philosophie?*, 1956 (trad. esp.: *¿Qué es esto, la filosofía?*, 1958; otra trad.: *¿Qué es eso de filosofía?*, 1961). — J. Revel, *Pourquoi des philosophes?*, 1957. — Béla von Brandenstein, *Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte*, 1957. — Ewald Wasmuth, *Von der Wahrheit der Philosophie*, 1957. — Edward G. Ballard, Richard L. Barber, James K. Feibleman, Harold N. Lee, Paul G. Morrison, Andrew J. Reck, Louise N. Roberts, R. C. Whittemore, *The Nature of the Philosophical Enterprise*, 1958 [Tulane Studies in Philosophy, 7]. — Alberto Caturelli, *El filosofar como decisión y compromiso*, 1958. — Francisco Romero, "Las alianzas de la filosofía", en *Relaciones de la filosofía*, 1958, págs. 51-83. — José Luis Estévez, *Una investigación sobre la esencia de la filosofía*, 1958. — Eugenio Garin, *La filosofia come sapere stori-*

co, 1959. — A. Versiani Velloso, "Prolegomena", I, *Kriterion* [Belo Horizonte], 47-8 (1959) y "Prolegomena", II, *ibid.*, 49-50 (1959). — Pierre Fougeyrolles, *La philosopie en question*, 1960. — Oswaldo Market, *Dialéctica del saber*, 1960. — Jacques Maritain, *The Use of Philosophy. Three Essays*, 1961, especialmente I. — J.-C. Piguet, *L'oeuvre de philosophie*, 1961. — Alphonse de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, 1961, especialmente págs. 1-40. — Augusto Guzzo, *La filosofia. Concetto, struttura, caratteri*, 1961. — Franz Austeda, *Axiomatische Philosophie. Ein Beitrag zur Selbstkritik der Philosophie*, 1962 [Erfahrung und Denken, 10]. — Martial Guéroult, "Logique, architectonique et structure constitutives des systèmes philosophiques", en *Encyclopédie française*, XIX, 19.26.1 - 19.26.2. — Véase asimismo bibliografía de METAFÍSICA, PERIFILOSOFÍA, SISTEMA. — Sobre concepto de filosofía en varios autores, corrientes y épocas: José Gaos, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, 1960 [en Herodoto, Platón y Aristóteles; con textos de Platón y Aristóteles]. — Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens*, 1962 [Symposion, 11]. — Raffaello Franchini, *L'oggeto della filosofia*, 1962. — Robert E. Cushman, *Therapeia. Plato's Conception of Philosophy*, 1958. — Francisco Pérez Ruiz, S. J., *El concepto de filosofía en los escritos de Platón. Filosofía y sabiduría*, 1959. — Kurt Schilling, *Aristoteles' Gedanke der Philosophie*, 1928. — Leo Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, 1961. — Muchos de los libros sobre autores y corrientes filosóficas se refieren a los correspondientes conceptos de filosofía. — Sobre el filósofo y los filósofos: P. L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, 1923 (trad. esp.: *La Academia platónica*, 1926). — Alexander Herzberg, *Zuz Psychologie der Philosophie und der Philosophen*, 1926. — Hermann Glöckner, *Die ethischpolitische Persönlichkeit des Philosophen*, 1922. — Id., íd., "Die Persönlichkeit des Philosophen", *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, III (1937). — Juan R. Sepich, *La actitud del filósofo*, 1946. — Francisco Romero, "La filosofía y el filósofo", en el libro del mismo autor titulado *Relaciones de la filosofía*, 1958, págs. 9-50. — Introducciones a la filosofía: Oswald Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, 1895 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1931). — Aloys Müller, *Einleitung in die Philosophie*, 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, reed., 1937; la nueva ed. alemana del libro de A. Müller, publicada en 1947, se titula: *Mensch und Welt in ihrem realen Aufbau. Eine Einführung in die Philosophie*). — Rudolf Lehmann, *Introducción a la filosofía* (trad. esp., 1935). — Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 1938 [esta obra, con ciertos cambios, y con otra obra de Juan Zaragüeta, en el volumen: *Fundamentos de filosofía*, 1944]. — Julián Marías, *Introducción a la filosofía*, 1947, varias reimps. — K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, 1950 (trad. esp., *La filosofía*, 1953). — Jean Wahl, *Introducción a la filosofía* (trad. esp., 1950). — Hans Leisegang, *Einführung in die Philosophie*, 1951. — M. Gonzalo Casas, *Introducción a la filosofía*, 1954, 2ª ed., 1960. — Antologías: Julián Marías, *La filosofía en sus textos*, 2 vols., 1950, 2ª ed., 3 vols., 1961. — M. A. Padovani y A. M. Moschetti, *Grande antologia filosofica*, 15 vols., desde 1954. — Sobre el término 'filosofía': G. Bardy, " 'Philosophie' et 'philosophe' dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles", *Revue d'ascétique et de mystique*, XXXV (1949), 97-108. — José Gaos, *op. cit. supra* (*Orígenes*, etc.). — Anne-Marie Malingrey, *"Philosophia". Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, 1961. — Sobre los orígenes históricos de la filosofía: Georg Misch, *Der Weg in die Philosophie*, 1926 (trad. ing., con muchas ampliaciones y correcciones del autor: *The Dawn of Philosophy*, 1951). — José Gaos, *op. cit. supra* (*Orígenes*, etc.). — Anne-Marie Malingrey, *op. cit. supra* (*"Philosophia"*, etc.). — Para una introducción a la filosofía como "análisis lógico": A. Pap, *Elements of Analytic Philosophy*, 1949. Los manuales de filosofía son muy numerosos; en español no hay todavía el tipo de manual en varios volúmenes como el de Bäumler y Schröter, del cual se han traducido varias partes (Cfr. *La ética moderna* de Th. Litt), pero hay traducción del *Lehrbuch der Philosophie*, de J. Hessen: *Tratado de filosofía*, 3 vols. (I, 1957; II. 1959; III. 1962). Hay numerosos manuales de filosofía neoescolástica y especialmente neotomista (véanse los artículos NEOESCOLÁSTICA y NEOTOMISMO). — También son numerosos los Diccionarios de Filosofía. Entre los de tipo general mencionamos los hoy clásicos de R. Goclenius (*Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, 1613, reimp., 1962), de J. Michaelius (ver *supra*, 1653, 2ª ed., 1962), de Stephanus (Étienne) Chauvin (*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digesto*, 1692, ampliado en el *Lexicon philosophicum secundis curis Stephani Chauvini, novum opus*, 1713), de J. G. Walch (*Philosophisches Lexikon*, 1726; reimp. de la 4ª ed. [1775], 2 vols., 1962), de Bayle (v.), y Voltaire (v.) de Ludovici (*Philosophisches Lexicon*, 1737), de J. C. Lossius (*Neues philosophisches allgemeines Reallexikon*, 4 vols., 1803), de G. S. A. Mellin (*Allgemeines Wörterbuch der Philosophie*, 2 vols., 1805-1807), de Krug (*Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, 1827 y sigs.). En el siglo XIX se editaron y usaron sobre todo: B. Perez (*Dictionnaire abrégé de philosophie*, 1873), L. Noack (*Philosophiegeschichtliches Lexikon. Historischbiographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie*, 1879, reimp., 1962), B. Bertrand (*Lexique de philosophie*, 1893), A. Franck (*Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1844-1852, 5ª ed., 1885) de R. Kirchner (*Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, 5ª ed., 1907), W. Flemming (*Vocabulary of Philosophy*, 4ª ed., 1887), J. R. Thomson (*A Dictionary of Philosophy*, 1887). — De los Diccionarios más recientes, ya en el siglo XX, son considerados como fundamentales el de J. Mark Baldwin (*Dictionary of Philosophy and Psychology*, 3 vols., 1901-1905); el de Rudolf Eisler (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-quellenmässig bearbeitet*, 1901, 4ª ed., 3 1927-1930), el manual-diccionario del mismo Eisler (*Handwörterbuch der Philosophie*, 2ª ed., ed. R. Müller-Freinfels, 1922), y el de A. Lalande (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 8ª ed., 1960; trad. esp.: *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, 2 vols., 1953); la Enciclopedia filosófica italiana: *Enciclopedia Filosófica Italiana*, redactada por numerosos autores, 4 vols. I (A-Eq), 1957, II (Er-Le), 1957; III (Li-Rei), 1957; IV (Rel-Z-Indici), 1957, bajo la dirección de Carlo Giacon. Además E. Blanc, *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine*, 2 vols., 1905-1908. — F. Kirchner, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 1886, 6ª ed., 1911 (reel. por C. Michaelis). Sobre la base de esta obra se ha publicado el *Wörterbuch*, ed. J. Hoffmeister 2ª ed., 1959. — G. Ranzoli, *Dizionario di scienze filosofiche*, 1904, 5ª ed., al cuidado de M. Pigatti Ranzoli, 1952. — H. Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, 1911, 15ª ed. aumentada por G. Schis-

chkoff, 1960. — K. W. Clauberg y W. Dubislav, *Systematisches Wörterbuch der Philosophie*, 1923. — E. Goblot, *Le vocabulaire philosophique* (trad. esp.: *El vocabulario filosófico*, 1933). — M. Arnaiz, *Diccionario filosófico*, 1915. — R. Jolivet, *Vocabulaire de la philosophie*, 14ª ed., 1957. — M. Cuvillier, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 1925 y *Nouveau vocabulaire philosophique*, 1956. — J. M. Rupert Candau, *Diccionario manual de filosofía*, 1946. — P. Rotta, *Dizionaretto filosofico*, 1947. — Varios autores *Philosophisches Wörterbuch*, ed. W. Brugger, S. J., 1948, 9ª ed., 1962 (trad. esp.: *Diccionario de filosofía*, 1953, 2ª ed., 1958). — Varios autores, *Dictionary of Philosophy*, ed. D. D. Runes, 1942; nueva ed., 1962. — E. Metzke, *Handlexikon der Philosophie*, 1948. — G. Parpillero, *Breve nomenclatura filosófica*, 2ª ed., 1949. — L. Washington, *Diccionario de filosofía*, fasc. con letra A (1950). — Varios autores, *Diccionario filosófico*, ed. J. Rey Pastor, I. Quiles, S. J., 1952 (no está ordenado alfabéticamente, salvo índice final). — J. Zaragüeta, *Vocabulario filosófico*, 1955. — Varios autores, *Dizionario di filosofia*, 1957, ed. Andrea Biraghi. — Carlos Lopes de Mattos, *Vocabulário filosófico*, 1957. — *Vincenzo Miano, Dizionario filosofico*, 1957. — Varios autores, *Filosofisch Lexicon*, 1958 (en flamenco), ed. J. Grooten y G. Jo. Steenbergen. — P. Colmán O'Huallacháin, O. F. M., *Foclóir Fealsaimh*, 1958 (en irlandés). — M. Apel, P. Ludz, *Philosophisches Wörterbuch*, 5ª ed., 1958. — Umberto Cantoro, *Vocabulário filosófico*, 1958. — N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, 1961 (trad. esp.: *Diccionario de filosofía*, 1963). — Paul Foulquié (con la colaboración de Raymond Saint-Jean), *Dictionnaire de la langue philosophique*, 1962 [distinto del *Vocabulaire* de Lalande, aunque aprovechando partes del mismo]. — Para diccionarios sobre filósofos: R. Eisler, *Philosophen-Lexikon*, 1912, a base del cual se ha compilado el extenso *Philosophen-Lexicon*, de W. Ziegenfuss y G. Jung, 2 vols., 1949-1950. — C. Decurtine, *Kleines Philosophen-Lexikon*, 1952. — Los diccionarios y léxicos especiales (sobre Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel, Schopenhauer, etc. y distintos cuerpos de doctrina y tendencias: escolástica, filosofía crítica, positivismo, etc.) han sido mencionados en los correspondientes artículos. Para la bibliografía filosófica, además del material contenido en Ueberweg, en las principales historias de la filosofía y en algunos de los diccionarios mencionados, véanse los repertorios especiales siguientes: *Vade-mecum philosophicum* (1909). — J. Hoffmans, *La philosophie et les philosophes, ouvrages généraux* (1920). — *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, ed. A. Hoffmann (1923 y sigs.). — *Bibliographie der Philosophie und Psychologie* (para los años 1920-1930), ed. R. Dimpfel (1921-1931). — *Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie*, ed. W. Schingnitz (1932 y sigs.). — *Répertoire bibliographique* de la *Revue néoscolastique de Philosophie* (1934 y sigts.). — *A Bibliography of Philosophy, Journal of Philosophy*, vol. XXXI (17 y 18), XXXII (17 y 18), XXXIII (17 y 18), XXXIV (17 y 18), ed. Emerson Buchanan (para los años 1933-1936). — *Bibliographie de la philosophie*, publicada por el Institut International de Collaboration philosophique, 1938 y sigs. (para los años 1937 y sigs. — *Philosophich Abstracts*, New York, 1940 y sigs. — J. Lentz, *Vorschule der Weisheit*, 1941 (selección). — *Guide bibliografiche*, publicadas por la Universidad Católica de Milán. Serie filosófica dirigida por U. Padovani, 24 tomos (10 de Hist. de la Filosofía; 13 de diferentes disciplinas y 1 de tablas; en curso de publicación). — *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, 1948 y sigts.; el vol. I es una bibliografía de bibliografías filosóficas: *Allgemeine philosophische Bibliographie*, por I. M. Bocheński y F. Monteleone; otros tomos han sido mencionados en diversos artículos (Filosofía árabe, judía, Tomismo, Aristóteles, etc. etc.). — *Bibliographia philosophica 1934-1945*, ed. G. A. De Brie, I, 1950; II, 1954. — G. Varet, *Manuel de bibliographie philosophique*, 2 vols., 1956 (I: *Les philosophies classiques*; II: *Les sciences philosophiques*). Del mismo autor, *Histoire et savoir. Introduction théorique à la bibliographie. Les champs articulés de la bibliographie philosophique*, 1956. — W. Totok, *Bibliographischer Wegweiser der philosophischen Literatur*, 1959. — Muy numerosas son también las colecciones filosóficas: las principales han sido mencionadas en diversos artículos (Filosofía medieval, Filosofía contemporánea, etc.). — Muy larga sería una lista de revistas filosóficas; para las que se publican actualmente véase *Philosophical Periodicals. An Annotated World List*, ed. D. Baumgardt, 1952; agregar las listas que aparecen periódicamente en el *Répertoire bibliographique de Louvain* (*supra*). Para revistas italianas: E. Zampetti, *Bibliografia ragionata delle riviste filosofiche italiane dal 1900 al 1955*, 1956. Las Actas de los Congresos de Filosofía proporcionan mucho material especialmente para filosofía contemporánea. — Aparte las de Congresos especiales (como los de Filosofía científica: I, Praga, 1929; II, Königsberg, 1930; III, Praga, 1934; IV, París, 1935; V, Copenhague, 1936; VI, París, 1937; VII, Cambridge, 1938; los Congresos tomistas internacionales: I, 1925; II, 1936; los Interamericanos: I, Port-au-Prince, 1944; II, New York, 1947; III, México, 1949; IV, Santiago de Chile, 1956; Washington, 1957; Buenos Aires, 1959; San José de Costa Rica, 1960; los de diferentes países, etc.) hacemos referencia especial a los Congresos Internacionales inaugurados por el de París de 1900, a los que sucedieron: II, Ginebra, 1904; III, Heidelberg, 1908; IV, Bolonia, 1911; V, Nápoles, 1924; VI, New York, 1927; VII, Oxford, 1930; VIII, Praga, 1934; IX, París (Congreso Descartes), 1937; X, Amsterdam, 1948; XI, Bruselas, 1952; XII, Venecia, 1958; XIII, México, 1963.

FILOSOFÍA AMERICANA. La filosofía americana es una parte de la filosofía de Occidente y no se ha desviado, por lo general, del "tono" seguido por la meditación filosófica europea moderna. Pero los caracteres peculiares de la formación de la cultura americana han hecho que ésta busque a veces una filosofía particular. Esta busca ha seguido varios caminos. Algunos han intentado encontrar, prescindiendo de toda verdad o falsedad, lo "propio", siguiendo con ello, muchas veces sin advertirlo, ciertas corrientes "románticas". Otros se han limitado a no querer marchar a remolque de la filosofía europea y a destacar, más que una filosofía peculiar, ciertos temas peculiares. La justificación de tal busca radica en el afán de que los temas sobre los que se aboque la meditación filosófica sean "auténticos", con lo cual se quiere decir que sean sacados de la propia situación histórica. Otros, más cautos, han reconocido que la filosofía americana, aunque íntimamente ligada a la europea, se ha desenvuelto, o puede desenvolverse, en una forma autónoma o relativamente autónoma. La tradición, y los temas, en la filosofía americana pueden ser los mismos que en la filosofía europea, pero las "maneras" son distintas. Esta última opi-

nión nos parece la más plausible; es la que ha expresado Francisco Romero al indicar que la busca americana de una autenticidad y peculiaridad no debe hacer olvidar que lo que importa ante todo en la filosofía es la verdad. La expresión 'filosofía americana' designa dos mundos culturales que, aunque en muchos respectos coincidentes, o por lo menos complementarios, en otros respectos son muy distintos: el mundo cultural anglo-sajón en los Estados Unidos y parte del Canadá, y el mundo cultural latino-americano (hispano-americano y luso-americano). Las diferencias que se observan en las producciones filosóficas de cada uno de estos dos mundos se deben principalmente a los distintos modos de formación de ambas culturas y especialmente a los supuestos religiosos; no ha de sorprender, por consiguiente, que mientras ha habido por ambas partes esfuerzos tendientes a prolongar la tradición occidental y a introducir en ella radicales innovaciones, haya existido a la vez una escasa relación mutua. El pensamiento de William James, por ejemplo, ha influido sobre Iberoamérica menos por la directa relación con la cultura norteamericana que por representar James una de las contribuciones más valiosas al cuadro total de la filosofía contemporánea de Occidente. Lo mismo puede decirse de Emerson. En cambio, dentro de cada uno de estos orbes culturales ha habido una tradición filosófica sorprendentemente unitaria. Esto se destaca en Iberoamérica, donde sin apenas relación mutua de los diversos países y a veces con completa independencia han surgido movimientos perfectamente sincrónicos. Así, a una generación adscrita al eclecticismo y al esplritualismo siguió una generación positivista y a ella una generación que recogió de la tradición europea lo más característico del pensamiento contemporáneo y que intentó con diversa fortuna desarrollar una especie de idealismo de la libertad casi siempre coincidente con las más hondas aspiraciones de las respectivas capas intelectuales superiores. En este sentido son iluminativas las líneas coincidentes: influencia de la "filosofía moderna" de Bacon y Descartes paralelamente al escolasticismo vigente, al cual intenta suplantar — influencias de la Ilustración, mezcladas con el sensualismo de Condillac y la filosofía de los ideólogos (Lafinur, Varela; luego, Luz y Caballero) — generación positivista o impregnada de los ideales positivistas, yuxtapuesta al "positivismo autóctono" (Barreda, Luis Pereira Barreto, Tobías Barreto, en parte Ingenieros; Varona antes de su desvío del positivismo) — generación influida por las diversas corrientes tendientes a una superación del positivismo: empirismo "total", neokantismo, bergsonismo, crocismo, etc. (Vasconcelos, Vaz Ferreira, Caso, Korn, Alberini, Deústua, Farias Brito, Molina, etc.), que cede paso a las nuevas corrientes, a la vez influidas por tendencias múltiples —fenomenología, Scheler, N. Hartmann, existencialismo, Dilthey, personalismo, Blondel, etc.— y dedicadas a una reelaboración original de los temas de la filosofía contemporánea con tanteos muchas veces logrados para enlazar con la tradición de cada país e iberoamericana general. Los nombres de los cultivadores de la filosofía en Iberoamérica son hoy numerosos. Nos hemos referido ya a algunos a quienes se han dedicado artículos especiales (Molina, Vasconcelos, Caso, Vaz Ferreira, Romero, Vassallo, Ramos, Zea, Bunge, etc.). A otros nos hemos referido en artículos dedicados a varios pensadores (por ejemplo, Caso, Deústua, Molina, Vaz Ferreira) o a conceptos. Procederemos ahora simplemente a destacar algunos nombres agrupados por países sin que ello signifique que la lista es exhaustiva. En Argentina hallamos a Francisco Romero, Ángel Vassallo, Carlos Astrada, Coriolano Alberini, Risieri Frondizi, Aníbal Sánchez Reulet, Juan Adolfo Vázquez, Eugenio Pucciarelli, L. J. Guerrero, Vicente Fatone, Adolfo P. Carpio, Tomás D. Casares, Octavio N. Derisi, Juan R. Sepich, Nimio de Anquín, Luis Farré, Rafael Virasoro, Miguel Ángel Virasoro, León Dujovne, F. González Ríos, Mario Bunge, Juan José Bruera, Ezequiel de Olaso, Manuel Gonzalo Casas, H. Pintos. En Chile, a Enrique Molina, Pedro León Loyola, Eugenio González, Jorge Millas, Luis Oyarzún, José R. Echeverría, Mario Ciudad, Juan de Dios Vial, C. Finlayson, H. Díaz Casanueva, Felix Schwartzmann, Agustín Martínez, Armando Roa. En Uruguay, a Vaz Ferreira, Emilio Oribe, Arturo Ardao, Luis E. Gil Salguero, Carlos Benvenuto, Núñez Regueiro, Juan Llambías de Azevedo. En Bolivia, a Guillermo Francovich, M. González Casas. En el Perú, a Víctor A. Belaúnde, Francisco García Calderón, Mariano Iberico, Julio Chiriboga, José de la Riva Agüero, Juan Bautista de Lavalle, Oscar Miró Quesada, Francisco Miró Quesada C., W. Peñaloza, A. Salazar Bondy, Enrique Barboza, Julio Chiriboga, Luis Felipe Alarco, Carlos Cueto Fernandini, Alberto Wagner de Reyna, J. Carlos Mariategui. En Colombia, a Danilo Cruz Vélez. En Venezuela, a E. Mayz Vallenilla. En el Brasil, a João Cruz Costa, Miguel Reale, Tristão de Atayde, Euryalo Cannabrava, Renato Almeida, F. Pontes de Miranda, Mario Lins, L. Washington Vita. En Cuba, a Humberto Piñera Llera, Roberto Agramonte, Rafael García Bárcena, Máximo Castro, P. V. Aja, M. Vitier, J. Mañach, G. Torroella, J. Nicola Romero. En Santo Domingo, a Andrés Avelino. En Puerto Rico, a José A. Fránquiz. En México, a Samuel Ramos, E. García Máynez, A. Menéndez Samará, Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman, Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín Macgrégor, Jorge Portilla, Luis Villoro, Francisco Larroyo, Juan Manuel Terán, Alberto Díaz Mora, Francisco Amezcua, Guillermo Héctor Rodríguez, Alfonso Juárez, Fausto Terrazas, Elías de Gortari, Oswaldo Robles, Bernabé Navarro, A. Gómez Robledo, J. Romano Muñoz, J. Fuentes Mares, M. A. Cevallos, J. Hernández Luna, P. González Casanova, Miguel Bueno. En Panamá, a Justo Arosemena. Prácticamente todas las tendencias contemporáneas —con sus diversos matices—, así como todas las disciplinas, están representadas: así, *por ejemplo*, el existencialismo (Uranga), neokantismo (Larroyo), neoescolasticismo (Sepich), Filosofía de la ciencia (Bunge), fenomenología (F. Miró Quesada C.), actualismo (Barboza), etc., etc., lo cual no significa que los filósofos iberoamericanos se limiten a reproducir las tendencias contemporáneas, especialmente europeas. Muchos modifican considerablemente las tesis de sus filosofías preferidas atendiendo a los problemas que suscita la tradición autónoma; otros acogen varias tendencias para explicarse mejor la historia de las ideas filosóficas en su propio país y en

Iberoamérica en general; otros intentan elaborar los temas filosóficos de un modo "universal" aun sin desinteresarse de lo iberoamericano, por lo menos desde un punto de vista histórico-filosófico. Para que el cuadro fuera completo, no podría prescindirse, por otro lado, de influencias más directas, ejercidas sobre todo por pensadores españoles que han estado en Iberoamérica, ya de un modo ocasional (como Ortega, Ors y Marías) o de un modo más permanente (como José Gaos, J. D. García Bacca, E. Nicol, J. Xirau, María Zambrano, D. Casanovas, Luis Abad Carretero, etc.). Por lo demás, una historia completa de la filosofía iberoamericana no podría prescindir enteramente de su literatura y aun de su acción educativa. La "disolución" de la filosofía en la literatura y el pensamiento general es precisamente una de sus características. Características que no tienen siempre un sentido peyorativo; en el mismo sentido en que ocurre en España, la "vida" es un "tema hispánico" y obliga a ser tratada de maneras distintas que las estrictamente filosóficas. Nombres como Bello, Sarmiento, Hostos, Martí, Rodó, Montalvo, etc., no podrían, pues, ser excluidos para alcanzar una comprensión apropiada. Y, por otro lado, conviene tener presente la esencial "función docente" de los filósofos americanos a que ha hecho referencia José Gaos, función que permite aclarar algunos de los caracteres fundamentales de esta filosofía.

No menos atenta a las circunstancias concretas de su evolución histórica ha estado durante mucho tiempo la filosofía norteamericana. De ella puede decirse, como señala Herbert W. Schneider, que "es ya evidente el hecho de que los principios políticos, económicos, teológicos y metafísicos han estado asociados con el pensamiento americano más estrechamente de lo que hasta ahora se ha tendido a creer, y de que una historia realmente comprehensiva de la filosofía americana todavía está por escribirse" (A *History of American Philosophy,* 1946, pág. X), y ello de tal modo que hombres como John Adams, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson y James Madison, si bien son "un pobre material para la actividad docente", representan todavía "fuerzas vivas, así como símbolos clásicos en la filosofía americana" *(op. cit.,* pág. 36). Así se muestra en varios momentos de su historia. El platonismo ramista, aliado al congregacionismo y al inmaterialismo berkeleyano son, al principio, las fuerzas intelectuales motoras de este pensamiento; a ellas sigue la Ilustración, tanto en sus momentos de acentuación de la democracia como en los de la "adaptación a la ortodoxia". La influencia de la filosofía escocesa, pero sobre todo el trascendentalismo (VÉASE) representa acaso un intento de mediación entre las dos citadas corrientes y una busca de su común fundamento teológico. Dentro de estos marcos se insertan las diversas generaciones y sus pensadores representativos, en una sucesión que va de Jonathan Edwards (1703-1758) y Samuel Johnson (1696-1772) a Benjamin Franklin (1706-1790), W. E. Channing (1780-1842), James Marsh (1794-1842), Noah Porter (1811-1892). R. W. Emerson (1803-1882) y W. G. T. Shedd (1820-1894). Ya dentro del siglo XIX comienza a ejercer influencia la idea de evolución, la cual no se detiene en los pensadores "evolucionistas", sino que penetra profundamente en el idealismo. Según H. W. Schneider, las doctrinas evolucionistas norteamericanas pueden ser distribuidas en los apartados siguientes: 1. Filosofías cósmicas, como la de John Fiske y, en parte, Peirce, las cuales examinan las cuestiones suscitadas por el darwinismo, el lamarckismo, etc. 2. Biología especulativa, como la de Chauncey Wright o la de J. Le Conte (1823-1901), 3. Teologías evolucionistas, como la de James McCosh (1811-1894), especialmente en *The Religious Aspects of Evolution* (1888). 4. Filosofías social-genéticas, como la de Lester F. Ward, James Mark Baldwin (1816-1934), el "grupo de Chicago" (Dewey, Tufts, G. H. Mead, Thornstein Veblen). 5. Naturalismo "desesperado", como el de Henry Adams y el de Santayana. No hace falta advertir que varios de los representantes de estos evolucionismos pueden ser considerados también como representantes de otras corrientes: pancalismo de Baldwin, pragmatismo de Mead, instrumentalismo de Dewey, idealismo de Adams, realismo y naturalismo de Santayana. El evolucionismo es aquí más bien un trasfondo que un verdadero cimiento. Casi contemporáneamente se desarrollan las doctrinas idealistas; a partir de Laurens Perseus Hickok (1798-1888), que introdujo y expuso sistemáticamente el idealismo alemán postkantiano, la corriente idealista se extiende sobre todo con la *Saint-Louis School y* la *Concord School of Philosophy* (véase HEGELIANISMO). Este idealismo adopta desde muy pronto diversos aspectos: es personalista (como en Bowne), especulativo objetivo (como en James E. Creighton), dinámico (como en George Sylvester Morris), absoluto (como en Royce). Sin duda, es la lucha entre el absolutismo y el personalismo lo que polémicamente vivifica durante muchos años el idealismo norteamericano. Este idealismo es tanto moral como metafísico y gnoseológico, pero sea por agotamiento interno o por la influencia de otras corrientes, especialmente de las pragmatistas y realistas, el idealismo se va haciendo cada vez más, como dirá Brightman, una "filosofía de los ideales". Así, idealistas como Boodin, Cunningham, De Laguna, Sheldon o Urban negarán el idealismo epistemológico, que considerarán superfluo; otros, lo reducirán a un análisis metódico (Blanshard) y otros, desde luego, negarán el absolutismo del idealismo y acentuarán los momentos personalistas, temporalistas, procesualistas y finitistas de lo real (Brightman, Hocking, Adams, Parker y varios de los ya antes citados). En medio de las corrientes idealistas se insertan, cada vez con mayor fuerza, las tendencias que durante unas décadas alcanzarán un decisivo triunfo. Ante todo, el pragmatismo, que no es, sin embargo, una corriente unitaria y que se escinde en varias tendencias según los distintos modos de considerar pragmáticamente la inteligencia. Los trabajos de Peirce (que pertenecen también al realismo y a la nueva lógica), la filosofía de William James, el instrumentalismo de Dewey, el pensamiento de Mead, los primeros trabajos de Woodbridge pertenecen a esas nuevas tendencias, a las que se agrega pronto el empirismo radical. Desde entonces se dan todas las combinaciones posibles: idealismo empírico, pragmatismo naturalista, instrumentalismo racionalista, etc., etc. En cuanto a las tendencias norte-

americanas más recientes, es sumamente difícil establecer un inventario. En lo que toca a las grandes figuras del pasado inmediato, la influencia de James y de Santayana es poco perceptible. En cambio, ha aumentado grandemente la de Peirce, cuya filosofía no solamente ha sido explorada, sino en muchos aspectos continuada. Por haber profesado en EE. UU. y haber publicado en este país algunas de sus obras filosóficas más destacadas, Whitehead es considerado a veces como una de las grandes figuras norteamericanas, pero Whitehead es más estudiado que seguido. La influencia de Dewey ha ido decreciendo. Autores como C. I. Lewis, M. R. Cohen siguen siendo altamente estimados y respetados, pero no se hallan ya en el proscenio filosófico. Gran parte de la impulsión de la filosofía norteamericana en los últimos treinta años ha venido de fuera. Después de las discusiones de los realistas y neorealistas a que nos hemos referido en otro lugar (V. NEO-REALISMO), ha tenido primero gran influencia el positivismo lógico y luego la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje corriente, principalmente la cultivada en Oxford. Ello no quiere decir que todo el pensamiento norteamericano actual sea positivista, analítico y lingüístico. Hay cultivadores de casi todas las corrientes contemporáneas (fenomenología, existencialismo, neotomismo, etc., etc.). Y hay una gran actividad en disciplinas tales como la lógica matemática y la filosofía de la ciencia. Ahora bien, aunque el cuadro filosófico norteamericano sea muy matizado, es cierto que algunos de los trabajos más importantes llevados a cabo en los últimos decenios pertenecen a corrientes tales como el naturalismo y neonaturalismo, el empirismo lógico (en formas ya muy modificadas), la filosofía analítica y la filosofía lingüística. Los trabajos más destacados en esta última lo han sido, por lo demás, más bien en el campo de la lógica y de los lenguajes formalizados que en el del lenguaje corriente. Ello ha llevado a numerosos pensadores norteamericanos de inspiración naturalista, positivista o analítica a ocuparse, implícita o explícitamente, de cuestiones ontológicas. Junto a ello ha habido una renovación del interés metafísico distinto del que se había manifestado en el período de predominio del idealismo. Al pasar por lo que podría llamarse "la escuela analítica" (que no designa, por descontado, ningún grupo particular, sino una general actitud filosófica), la metafísica en los EE. UU. se expresa en un lenguaje muy distinto del usado por los autores idealistas. Todo ello plantea el problema de si hay alguna "unidad" en el pensamiento norteamericano actual. Si ello se refiere al contenido, no hay ninguna unidad, sino una gran variedad. Si ello se refiere, sin embargo, al "lenguaje" empleado —en un sentido muy amplio del término 'lenguaje'— puede percibirse en gran parte de autores norteamericanos de las más diversas tendencias un cierto "modo común" de afrontar los problemas filosóficos. Sólo en este "modo común" puede buscarse una autonomía de la filosofía norteamericana.

Obras generales: E. Molina, *Filosofía americana*, 1912. — L. Zea, *En torno a una filosofía americana*, 1945. Id., íd., *América como conciencia*, 1953. — E. Mayz Vallenilla, "El problema de América (Apuntes para una filosofía americana)", *Episteme* (Caracas), I (1957), 465-501. — Francisco Larroyo, *La filosofía americana; su razón y su sinrazón de ser*, 1958. — Obras generales sobre filosofía hispanoamericana e iberoamericana; A. Sánchez Reulet, "Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica", *Tierra Firme*, Año II, N° 2, 1936. — R. Frondizi, "Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea", *Minerva* N° 3, 1944. — Id., íd., "¿Hay una filosofía iberoamericana?", *Realidad*, III, N° 8 (1948), 158-70 (texto inglés: "Is there an Ibero American Philosophy?", *Philosophy and Phenomenological Research*, IX [1948-1949], 345-55). — W. Rex Crawford, *A Century of Latin American Thought*, 1944, 2ª ed., 1961. — J. Gaos, *Pensamiento de lengua española*, 1945 (antología y comentarios). — Id., íd., *El pensamiento hispanoamericano*, 1946. — R. Insúa Rodríguez, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, 1945. — L. Recasens Siches, Apéndice a la última edición de su trad. de la *Filosofía del Derecho*, de Del Vecchio y a sus *Estudios de filosofía del Derecho*, II, 1946. — E. Cannabrava, "Present Tendencies in Latin American Philosophy", *Journal of Philosophy*, XLVI (1949), 113-9. — L. Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo*, 1949. — A. Wagner de Reyna, *La filosofía en Iberoamérica*, 1949. — F. Romero, *Sobre la filosofía en Iberoamérica*, 1952. — A. Caturelli, *La filosofía en Hispanoamérica* (ed. separada del *Boletín de filosofía americana*, I, 1953, de la Universidad de Córdoba, Argentina). — Victor Frankl, *Espíritu y camino de Hispanoamérica. I: La cultura hispanoamericana y la filosofía europea*, 1953. — J. Hernández Luna, A. Ardao, S. Vidal Muñoz, A. Pescador, A. Salazar Bondy, J. Jaramillo Uribe, M. Vitier, arts. sobre filosofía hispanoamericana (mexicana, uruguaya, chilena, boliviana, peruana, colombiana, cubana) en *Cursos y conferencias*, XLVIII (1956). — Leopoldo Zea, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, 1956 (incluye: "Las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX"; "Alemania en la cultura hispanoamericana"; "Ortega y el americano"). — Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latino-América*, 1956. — Leopoldo Zea, *Las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX*, 1956. — F. Romero, J. Cruz Costa, J. Gaos, R. Lacroze, F. Bourricaud, J. Llambias de Azevedo, "Aspects de la pensée ibéro-americaine", *en Les Études philosophiques*, N. S. XIII année (1958), 275-322. — Alfredo Carrillo N., *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*, 1959. — F. Romero y J. L. Romero, "Amérique Latine", en *Les Grands Courants de la pensée mondiale contemporaine, Panoramas nationaux*, 1959, págs. 68-138. — Bibliografía: E. Lasalle, *Philosophie Thought in Latin America*, 1941, y en el *Handbook of Latin American Studies*, 1939 y sigs. — Obras sobre diferentes países, México: S. Ramos, *Historia de la filosofía en México*, 1943. — V. Junco Posadas, *Gamarra o el eclecticismo en México*, 1944. — M. L. Pérez Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México*, 1945. — Padre D. Mayagoitia, *Ambiente filosófico en la Nueva España*, 1945. — B. Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, 1948. — P. González Casanova, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, 1948. — Varios autores, N° 36 (1949) de *Filosofía y Letras* sobre diferentes tendencias en México (sobre neokantianos en México, véase J. Hernández Luna en el N° 32 [1948] de la misma revista). — O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, 1950. — José M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, 1951. — J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, 1952. — Id., íd., *Filosofía mexicana de nuestros días*, 1954. — P. Romanell, *The Making of the Mexican Mind*, 1952 (trad. esp.: *La formación de la mentalidad mexicana*,

1955). — L. Zea, *La filosofía en México*, 1955. — Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, 1960 (sobre A. Caso, J. Vasconcelos, S. Ramos, L. Zea). — Sobre positivismo en México ver especialmente: A. Aragón, *Essai sur l'histoire du positivisme au Mexique*, 1898. — L. Zea, *El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944). — Véase asimismo la *Bibliografía mexicana* de E. Valverde Téllez, 2 vols., 1913. — Argentina: J. Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, 1937. — A. Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, 1919 (en *Obras*, II, 1939). — C. Alberini, *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, 1930. — D. Varela Domínguez de Ghioldi, *Filosofía argentina. El canónigo doctor J. I. de Gorriti*, 1947. — L. Farré, *Cincuenta años de filosofía en la Argentina*, 1958. — Ricaurte Soler, *El positivismo argentino: pensamiento filosófico y sociológico*, 1959. — Juan Carlos Torchía Estrada, *La filosofía en la Argentina*, 1961. — F. Romero, *op. cit., supra*. — G. Furlong, S. J., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, 1952. — Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, 1962. — Perú: A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. — *Philosophy in Perú. A Historical Study*, s/a. (1955). — M. Iberico, "La filosofía en el Perú", *Mercurio Peruano*, Año IV (1921). — Chile: E. Molina, *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*, 1951. — Venezuela: L. Villalba Villalba, "La filosofía en Venezuela (Esquema para un índice bibliográfico)", *Revista del Instituto Pedagógico Nacional*, de Caracas, Año II, Nos. 2 y 3 (1945). — C. Parra León, *Filosofía universitaria venezolana*, 1954 [siglo XVIII]. — *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (siglos XVII-XVIII), selección, introducción y prólogos por J. D. García Bacca, 1954. — J. D. García Bacca, prólogo a trad. esp. de la *Teología expositiva*, de Tomás Valero, 1953 (dicha *Teología* fue publicada originariamente en latín, en 2 vols., 1755). — Id., id., *La filosofía en Venezuela durante el siglo XVII al XIX*, 1958 [monografía]. — Horacio Cárdenas, *Resonancias de la filosofía europea en Venezuela*, 1957 [siglos XVII-XVIII]. — Uruguay: Arturo Ardao, *La filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, 1945. — Id., id., *Positivismo y espiritualismo en el Uruguay*, 1950. — Id., id., *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, 1951. — Id., id., *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, 1956. — Colombia: J. F. Franco Quijano, "Historia de la filosofía colombiana", *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* [Bogotá], XIII (1917) [sobre el período escolástico]. — J. M. Rivas Sacconi, *El latín en Colombia. Bosquejo histórico del humanismo colombiano*, 1949 [comprende un capítulo sobre la producción filosófica colombiana durante los siglos XVII y XVIII]. — Jaime Jaramillo, *Historia de las ideas en Colombia*, en prep. — República Dominicana (Santo Domingo): A. Cordero, "Aportaciones para un estudio de la filosofía dominicana", *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, XVI (1951), 59-60, 87-132. — J. F. Sánchez, "El pensamiento filosófico en Santo Domingo. La *Lógica* de Andrés López de Medrano", *ibid.*, XXI (1956), 373-459. — Panamá: Ricaurte Soler, *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el siglo XIX (Para la historia de las ideas en el Istmo)*, 1954 [en particular sobre Justo Arosomena]. — Centroamérica: Rafael Heliodoro Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*, 1960 [ideas políticas, sociales, etc.]. — Cuba: Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba*, 1948 [del mismo autor, otras referencias a la historia de la filosofía en Cuba en sus libros sobre Varona mencionados en la bibliografía sobre este filósofo]. — Roberto Agramonte, *José Agustín Caballero y los orígenes de la filosofía en Cuba*, 1948. — Humberto Piñera Llera, *Panorama de la filosofía cubana*, 1960. — Id., id., *Historia de las ideas contemporáneas en Cuba*, en prep. — Brasil: Guillermo Francovich, *Filósofos brasileños*, 1943. — João Cruz Costa, *A filosofia no Brasil*, 1945 (trad. esp.: *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, 1957). — A. Gómez Robledo, *La filosofía en el Brasil*, 1946. — L. Washington Vita, *A filosofia no Brasil*, 1950. — João Cruz Costa, *O positivismo na Republica. Notas sôbre a história do positivismo no Brasil*, 1956. — Id., id., *Panorama da História da Filosofia no Brasil*, 1959. — Miguel Reale, *Momentos decisivos e olvidados do pensamento brasileiro*, 1957. — Id., id., *Filosofia em São Paulo*, 1962 [incluye el citado *Momentos olvidados*, etc.]. — También el libro del P. Leonel Franca, S. J., *Noções de Historia da Filosofia*, 1918, varias eds. [con referencias a la filosofía en el Brasil]. — Bolivia: Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, 1945. — Id., id., *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos*, 1945 [historia del pensamiento en el Alto Perú y Bolivia desde la época colonial hasta el siglo XIX]. — Id., id., *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, 1956. — Antologías del pensamiento en lengua española: *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, 1946 [incluye pensamiento español e hispanoamericano]. — Antología latinoamericana: Aníbal Sánchez Reulet, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, 1949. — Obras sobre filosofía norteamericana, H. G. Townsend, *Philosophical Ideas in the United States*, 1934. — H. M. Kallen y Sidney Hook, *American Philosophy To-Day and To-Morrow*, 1935. — G. E. Müller, *Amerikanische Philosophie*, 1936, 2ª ed., 1950. — Eduard Baumgarten, *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*, Vol. I (*Benjamin Franklin*), 1936; Vol. II *Der Pragmatismus (Emerson, James, Dewey)*, 1938. — Merle Curti, *The Growth of American Thought*, 1943. — Ralph Barton Perry, *Puritanism and Democracy*, 1944. — Francisco Larroyo, *Historia de la filosofía en Norteamérica*, 1946. — Herbert W. Schneider, *A History of American Philosophy*, 1946, 2ª ed., 1943 (trad. esp.: *Historia de la filosofía norteamericana*, 1950). — W. H. Werkmeister, *Philosophical Ideas in America*, 1949 (del puritanismo y trascendentalismo al positivismo moderno). — A Mendoza, *Fuentes del pensamiento de los EE.UU.*, 1950. — Id., id., *Panorama de las ideas contemporáneas en los EE. UU.*, 1958. — J. L. Blau, *Men and Movements in American Philosophy*, 1952, 2ª ed., 1955 (trad. esp.: *Filosofía y escuelas filosóficas en los EE. UU. de América*, 1957) (de la Colonia a comienzos del siglo XIX). — G. Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine*, 1953. — Varios autores, *Philosophic Thought in France and in the United States*, ed. M. Farber, 1950. — G. Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine, de la guerre de Sécession à la seconde guerre mondiale*, 1954. — E. G. Ballard, R. L. Barber, J. K. Feibleman, C. H. Hamburg, H. N. Lee, L. N. Roberts, R. C. Whittmore, *Studies in American Philosophy*, 1955 [Tulane Studies in Philosophy, IV]. — I. W. Riley, *American Philosophy. The Early Schools*, 1958. — F. H. Young, *La filosofía contemporánea en los EE. UU. de América del Norte 1900-1950*, 1962. — Sobre el problema de una filosofía norteamericana: Ralph Barton Perry, "Is there a North American Philosophy?" (en *Philosophy and Phenomenological Research*, IX (1948-1949), 356-69. — Informaciones sobre las tendencias y publicaciones más recientes: Edgar Sheffield Brightman, "Filosofía contemporánea en Norteamérica" (*Filosofía y Le-*

tras, Nº 8), 1943. — Id., íd., "Philosophy in the United States, 1939-1945", en *The Philosophical Review*, LVI (1947), 390-405. — Para el Círculo de Saint Louis, véase bibliografía en el artículo HEGELIANISMO. — Para TRASCENDENTALISMO y PRAGMATISMO, véase bibliografía en los artículos correspondientes. — Sobre idealismo: C. Barret, C. N. Palmer, C. M. Bakewell, W. E. Hocking, C. W. Cunningham, W. M. Urban, J. A. Leighton, E. S. Brightman, J. E. Boodin, R. A. Tsanoff, C. V. Hendel, R. F. A. Hoernlé, *Contemporary Idealism in America*, 1932. — Selecciones de textos: P. R. Anderson y H. H. Fisch, *Philosophy in America from the Puritans to James, with Representative Selections*, 1939. — W. G. Muelder y L. Sears, *The Development of American Philosophy: a Book of Reading*, 1940, 2ª ed., rev. por A. V. Schlabach, 1960. — Perry Miller, *American Thought*, 1954. — R. B. Winn, *American Philosophy*, 1955. — Autoexposiciones de filósofos contemporáneos en la serie: *Contemporary American Philosophy. Personal Statements*, ed. por George P. Adams y W. Pepperell Montague, 2 vols. (I: G. H. Palmer, G. P. Adams, H. B. Alexander, A. C. Armstrong, J.E. Boodin, H.C. Brown, M. W. Calkins, M. R. Cohen, C. W. Cunningham, D. Drake, C. J. Ducasse, W. G. Everett, W. Fite, W. E. Hocking, T. De Laguna, J. A. Leighton. II: Dewey, C. I. Lewis, Loewenberg, Lovejoy, E. B. McGilvary Montague, De Witt Parker, Perry, Pratt, A. K. Rogers, Santayana, R. W. Sellars, E. A. Singer, C. A. Strong, J. H. Tufts, W. M. Urban, R. M. Wenley, F. J. E. Woodbridge). — Bibliografía en el libro citado de H. W. Schneider (excluyendo las corrientes contemporáneas a partir del neo-realismo y neo-naturalismo) y en R. W. Winn, *Amerikanische Philosophie (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, vol. 2, 1948).

FILOSOFÍA ÁRABE. Suele llamarse así a cierto período (desde el siglo VII al XV) del pensamiento filosófico expresado en lengua árabe y estrechamente relacionado con la religión musulmana — razón por la cual suele asimismo llamarse "Filosofía musulmana". Por convención se excluye, pues, la filosofía árabe moderna y contemporánea. Aquí seguiremos esta delimitación, ya clásica en las historias de la filosofía y especialmente en las historias de la filosofía medieval.

La filosofía árabe nació en gran parte del suelo de las creencias religiosas musulmanas. Antes de que hubiera filósofos árabes propiamente dichos hubo buena copia de discusiones teológicas, así como de escuelas ascéticas que se preocuparon de cuestiones morales. El tránsito de la exhortación a la reflexión moral teórica se halla ya en Hasan-al-Basri (Siglo I de la Hégira; Siglo VII de la era cristiana). Hasan-al-Basri perteneció al grupo llamado "Compañeros del Profeta", grupo que inició muchos de los debates teológicos que florecieron posteriormente. La formación de ks sectas y de las escuelas teológicas (en el seno de las cuales se discutían problemas tales como el de los atributos divinos y el de los conflictos entre la predestinación y el libre albedrío) ayudó considerablemente a la constitución de una reflexión filosófica "autónoma". Ésta surgió ante todo en Bagdad (siglo IX, con *Alkindi* (800-872). Ahora bien, tal reflexión se hizo posible *también* por la trasmisión al mundo musulmán de una gran parte de la filosofía griega, en particular la filosofía aristotélica y la neoplatónica. Se debe tal trasmisión a lo que se ha llamado la filosofía siria o, mejor dicho, la versión siria del helenismo. Ya a fines del siglo III se fundó en Antioquía una escuela teológico-filosófica. Otra escuela se fundó un poco después en Nisibis (Nasibin), en una comunidad de lenguaje sirio. Después del Concilio de Éfeso (431), del que resultó la condenación del nestorianismo, la antigua escuela de Nisibis, que se había trasladado a Edesa a fines del siglo IV, acogió varios grupos nestorianos. Cerrada la escuela de Nisibis-Edesa, los nestorianos se trasladaron a Persia, pero al poco tiempo regresaron a Nisibis, donde desarrollaron gran actividad religiosa y filosófica. Las relaciones entre nestorianos y musulmanes se intensificaron, con el resultado de que estos últimos tradujeron al árabe previas versiones siriacas de obras filosóficas griegas. A ello se agregaron las influencias ejercidas por los teólogos monofisitas, numerosos en la Iglesia egipcia. Otros elementos, además, se agregaron al desarrollo del "helenismo árabe"; según De Lacy O'Leary el "paso al helenismo" en la cultura musulmana se efectuó a través de cinco vías: los nestorianos, maestros primeros de los musulmanes y trasmisores de obras griegas, tanto filosóficas como médicas; los monofisitas, que introdujeron el misticismo y la especulación neo-platónica; los zoroastrianos persas; los paganos de Harran y los judíos que desarrollaron temas filosóficos (véase PLATONISMO).

Hay varios modos de presentar la historia de la filosofía árabe desde Alkindi hasta Averroes (o hasta Abenjaldún). Mencionaremos tres de los más empleados.

Uno consiste en considerar las "regiones geográficas" por las cuales se extendió la filosofía árabe. Estas regiones son principalmente dos: la oriental y la occidental, las cuales se suceden, además, cronológicamente. A la filosofía árabe occidental pertenece el florecimiento de la cultura árabe en España durante el siglo XII; de hecho, es la que ejerció la mayor influencia sobre la filosofía medieval cristiana. En efecto, a través de las versiones realizadas en la llamada Escuela de Traductores de Toledo (VÉASE), irrumpió en Occidente una imagen distinta y más completa de la hasta entonces tenida acerca del pensamiento griego.

El otro modo de presentación consiste en exponer por orden cronológico las doctrinas de los diversos filósofos árabes. Se sigue para ello la serie siguiente: Alkindi (800-872), Alfabari (t 950), Avicena (980-1037), Algazali (1059-1111), Avempace (t 1138), Abentofail *(ca.* 1110-1185), Averroes (1126-1198) y Abenjaldún (t 1406).

Otro modo de presentación, finalmente, presta atención a las diversas escuelas teológicas. A tal efecto, se mencionan las siguientes: (1) La escuela de los Qadaries, quienes niegan la predestinación y defienden el libre albedrío. Con esta escuela se relaciona (2) la de los Mu'tazilies o *separados*, capitaneados por Wasil-ben-'Ata (699-749), defensores del libre albedrío y también de una doctrina de los universales de tendencia realista. (3) La escuela de los Chabaries, quienes afirman el fatalismo absoluto. (4) La escuela de los Mutakallimies, partidarios de la Teología dogmática o *'Ilm al-Kalam*, en parte neoplatónicos, a veces atomistas pero afirmando que los átomos son

continuamente creados por Dios. En la teoría de los universales, esta escuela se inclina al nominalismo y niega que haya intermediarios entre Dios y el hombre. Algunos autores indican que el nombre de 'Mutakallimies' significa 'dogmáticos teológicos' (otros historiadores usan el nombre de 'dialécticos teológicos'). Según J. T. de Boer, el nombre ' 'Ilm al-Kalam' significa propiamente "aserción expresada en forma lógica y dialéctica". (5) La escuela de los Asaries, que desarrolló las tesis de los Mutakallimies. (6) La escuela de los racionalistas dialécticos, que floreció sobre todo a partir del siglo X y que era partidaria de una estricta interpretación racional de los dogmas. Todas estas escuelas se distinguen entre sí principalmente por sus posiciones relativas al problema del conflicto entre la predestinación y el libre albedrío. Otras escuelas, en cambio, se preocupan por el problema de la salvación; entre ellas figuran (7) la de los Wa'idies, para quienes el pecado es irremisible, y (8) la de los Murchi'ies, para quienes, en cambio, es remisible. Filosóficamente las escuelas más importantes son las (2) y (4), llamadas a veces respectivamente *separados* y ortodoxos. Se combatieron acerbamente entre sí, aunque hay que tener presente que los Mutakallimíes se convirtieron en ortodoxos y dogmáticos solamente cuando el dogma estuvo bien formado y era cuestión de defenderlo más bien que de elaborarlo. Hay que tener en cuenta asimismo la existencia de escuelas eclécticas y sincréticas no menos que de las agrupaciones de índole más religiosa que filosófica, tales como los Sifalies o antropomorfistas, los Mu 'atilies o defensores de la pureza de Dios y los Sufíes, cuyas tendencias místicas ejercieron tanta influencia sobre muchos pensadores árabes. Aunque la exposición por escuelas ofrece el peligro de desdibujar el cuadro propiamente filosófico, tiene, en cambio, la ventaja de situar a cada pensador dentro del marco filosófico-religioso que le corresponde y sin el cual su filosofía no es muy inteligible. Así, por ejemplo, puede entenderse mejor a Algazali cuando se lo considera como un filósofo que desarrolló dialécticamente varias doctrinas de los Asaries, especialmente la negación de las causas segundas; y, en general, a todos los filósofos árabes cuando se plantea el problema de la relación entre la fe y el saber, problema tan central para esta filosofía como lo es para la filosofía cristiana.

Obras generales sobre el Islam: Martin Hartmann, *Der Islam, ein Handbuch*, 1900. — I. Goldzieher, *Vorlesungen über den Islam*, 1910. — H. Massé, *L'Islam*, 1930. — H. Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, 1926. — Enciclopedias: Th. P. Hughes, *Dictionary of Islam*, 1885. — *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der Mohammedanischen Völker, im Verein mit hervorragenden Orientalisten*, ed. M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck, W. Heffening, H. A. R. Gibb y E. Lévi-Provençal, 4 tomos y un suplemento, 1913-1938. — A. J. Wensinck y J. H. Kramers, *Handwörterbuch des Islams*, 1941. — Bibliografías: V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, 12 vols., 1892-1922. — D. G. Pfanmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, 1923. — J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman; éléments et bibliographie*, 1943; Corrections et supplément, 1946. — Bibliografías especialmente de interés filosófico en Ueberweg (t. II), 11ª ed., B. Geyer. — E. Calverley, "A Brief Bibliography of Arabic philosophy" (*The Moslem World*, 32), 1942 y en las series publicadas por M. Horten en el *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1906, 1907, 1909, 1915, 1916). Véase también *Sammelbericht über islamische Weltanschauung (Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 1927, 1929-1932), *Bericht über die in den Jahren 1927-1932 erschienenen Arbeiten zur Geschichte der islamisch-orientalischen Philosophie (Archiv für Geschichte der Philosophie*, 41, 1932), *Studien über islamische Philosophie im deutschen Sprachgebiet. Sammelbericht 1928-34* (*Sophia*, 3, 1935) y *Sammelbericht über islamische Philosophie für 1935* (*Id.*, 4, 1936). Introducción bibliográfica general en P. J. de Menasce, O. P., *Arabische Philosophie (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, vol. 6, 1948). — Léxicos y glosarios diversos: M. Asín Palacios, "Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas" (*Revista de Aragón*, 5, 1903). — M. Horten, *Die spekulative und positive Theologie im Islam nach Razi und Tusi mit einem Anhang: Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen*, 1912. — Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1922. — A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, 1938; suplemento: *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, 1939. — Teología: A. S. Tritton, *Muslim Theology*, 1947. — J. W. Sweetman, *Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*, Parte I, vol. I, 1945; vol. II, 1948. — L. Gardet y M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée, I*, 1948 (*Études de phil. médiévale*). — Filosofía: Véanse las partes sobre filosofía árabe en las principales historias de la filosofía medieval mencionadas en la bibliografía de los artículos Escolástica y Filosofía medieval. Un material muy rico se halla en el libro hoy clásico de Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859, 2ª ed., 1927, reimp., 1955. Además: T. J. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, 1901. — I. Goldzieher, *Die islamische und jüdische Philosophie des Mittelalters* (en *Die Kultur der Gegenwart*, I, 5), 1909. — Max Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, 1910. — Id íd., *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologie im Islam*, 1912. — Id. íd., *Die Philosophie des Islams* (Kafka, *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, 4), 1923. — B. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, 6 vols., 1921-1926. — L. Gauthier, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane; l'esprit aryen, la philosophie grecque et la religion de l'Islam*, 1923. — O'Leary de Lacy, *Arabic Thought and Its Place in History*, 1929. — G. Quadri, *La filosofia degli Arabi nel suo fiore. I. Dalle origini fino ad Averroe. II. Il pensiero filosofico di Averroe*, 1939. — W. Montgomery, Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 1962 [Islamic Studies, 1]. — Miguel Cruz Hernández, *La filosofía árabe*, 1963. — Sobre atomismo árabe, véase la obra de S. Pines citada en Atomismo. — Sobre ética, el libro de H. Bauer citado en Ética; además, G. H. Bousquet, *La morale de l'Islam et son éthique*, 1953. — Sobre filosofía hispano-musulmana: M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, 1914. — M. Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, 2 vols., 1957. — Sobre el Islam cristianizado y las influencias del Islam: M. Asín Palacios, *El Islam*

cristianizado. Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia, 1931. — Id. id., *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz,* 1941 (contiene también: *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino,* publicado por vez primera en 1904 en el *Homenaje a Don Francisco Codera).*

FILOSOFÍA BIZANTINA. Se puede hablar de la filosofía bizantina en dos sentidos: como el contenido particular de una historia del pensamiento filosófico desarrollada en Bizancio después de la separación política de Roma y la profundización de las divergencias religiosas, y como una forma especial y en cierto modo irreductible de pensamiento filosófico surgida en el Imperio de Oriente. Aunque en alguna medida los dos sentidos citados corresponden a la realidad, es el primero, en rigor, el que alcanza mayor vigencia. En efecto, lo que haya de especial e irreductible dentro del pensamiento filosófico de Bizancio debe ser considerado más desde el punto de vista del destino que tiene una filosofía crecientemente cerrada y replegada sobre sí misma, decididamente epigona, que como una forma de pensar que posee características propias y muy acusadas, análogas a la que tiene la "filosofía oriental" frente a la "occidental" o inclusive a la que posee cada uno de los grandes períodos de la historia de Occidente. Históricamente llamamos aquí filosofía bizantina a la serie de esfuerzos filosóficos realizados en Bizancio aproximadamente desde el siglo VI hasta el XV, en que Constantinopla fue tomada por los turcos (1453). Es una *fable convenue* que la vida cultural de Bizancio estuvo dominada por el cultivo de las sutilezas teológicas y complicaciones jurídicas. La convención tiene aquí, empero, algo de realidad. En todo caso, el carácter "epigonal" del pensamiento filosófico bizantino no parece poder ser fácilmente desmentido. El estudio de los grandes maestros griegos, Platón y Aristóteles, el examen e interpretación del neoplatonismo, la oposición entre Platón y Aristóteles constituyó, en efecto, el fragmento más importante de la actividad filosófica de Bizancio. Es sabido, por lo demás, hasta qué punto las especulaciones filosóficas influyeron sobre la teología de las Iglesias heterodoxas; así, la interpretación de los neoplatónicos, especialmente de los neoplatónicos posteriores, no fue en modo alguno ajena a la formación de la teología de los nestorianos y de los monofisitas. Por su lado, el aristotelismo —especialmente el de carácter neoplatonizante— influyó asimismo poderosamente en la formación de la teología bizantina. En este sentido, hay muchas analogías entre la filosofía y la teología bizantinas y la filosofía y la teología occidentales de la Edad Media. A diferencia de éstas, sin embargo, el pensamiento bizantino estuvo casi siempre dominado, como ha indicado B. Tatakis, por una fuerte tendencia formalista, la cual se manifestó, según dicho historiador, en tres aspectos: el formalismo retórico, el formalismo lingüístico (ático) y el formalismo interpretativo y tipificante.

Siguiendo el orden cronológico propuesto por Tatakis, podemos dividir la filosofía bizantina en cuatro grandes períodos: el que comprende los siglos VI y VII; el que abarca del siglo VIII al X; el que incluye los siglos XI y XII, y el que comprende, concluyendo tal historia, los siglos XIII, XIV y XV. En el primer período destacan los tres pensadores de Gaza: Eneas *(ca.* 450-534), Zacarías (t antes de 553) y Procopo (entre 465-529), todos ellos fuertemente influidos por el helenismo y celosos conservadores de la tradición filosófica y literaria griega, así como Juan Filopón, su discípulo el comentarista aristotélico Esteban de Alejandría, Leoncio de Bizancio y Máximo el Confesor. En el segundo período encontramos a Juan Damasceno o de Damasco, al patriarca de Constantinopla Nicéforo (758-829), a Teodoro Estudita (759-826) y a Focio *(ca.* 820-*ca.* 892). Característico de este período es el intento de edificar algunas grandes construcciones filosófico-dogmáticas, de las cuales es máximo representante Juan Damasceno, el cual, como hemos visto en el artículo correspondiente, influyó grandemente en la escolástica latina medieval. En el tercer período hallamos un gran florecimiento de la teología mística (especialmente bajo la influencia del Pseudo-Dionisio y de Máximo el Confesor), con autores como Simeón el Joven (949/1022) y Calisto Kataphigiotis, junto con intentos sistemáticos filosóficos que culminaron en el platonismo de Miguel Psellos, en torno a quien se congregaron numerosos discípulos y adversarios (el calabrés Juan ítalos o el italiano, que desarrolló con preferencia la filosofía frente a la teología; Miguel de Éfeso, que aunque no discípulo estricto de Psellos continuó los comentarios sistemáticos de éste; Teodoro de Esmirna, Eustrato de Nicea, Miguel Itálicos, Nicolás de Modón, todos ellos fuertemente influidos por el platonismo, aun los que se declaraban más aristotélicos). También aquí descubrimos importantes influencias de Bizancio sobre el Occidente, especialmente a través de Psellos, pues el platonismo de éste, influido por Proclo, se trasmitió luego a Italia, en la Corte de Florencia, por intermedio de Gemistos Plethon. En el cuarto período hallamos, junto con la prosecución de los debates teológicos y de las discusiones entre aristotélicos y platónicos, un fuerte movimiento de tipo humanista y científico. Importantes figuras del período son Nicéforo Blemmides (1197-1272), Jorge Paquimeros (1242-1310), Máximo Planudo (1260-1310), Juan Pediasimos (t entre 1330 y 1341), Heliodoro de Prusa, León Magentinos, José el filósofo (t *ca.* 1330), Nicéforo Chumno (1261-1327), Teodoro Metoquitas (1260-1332), Nicéforo Gregoras (1295-1359/1360), Nicolás Cabasillas (t 1371), y los grandes aristotélicos y platónicos del siglo xv: Plethon, el Cardenal Besarión y Scholarios (t *ca.* 1468), todos los cuales influyeron directamente sobre Occidente y fueron, además, influidos por autores occidentales (Scholarios, por ejemplo, por Santo Tomás de Aquino). Véase también PLATONISMO.

Exposición general de la filosofía bizantina en Basile Tatakis, *La philosophie byzantine,* 1949 (fascículo suplementario II a la *Histoire de la philosophie,* de É. Bréhier). Trad. esp. de la obra de Tatakis: *La filosofía bizantina,* 1951 (incluida luego en la trad. de la *Historia,* de Bréhier). Del mismo Tatakis, la colección de ensayos titulada: Θέματα χριστιανικῆς καὶ Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας, 1952. — Trabajos parciales: E. Ehrard, "Die Kontinuität der griechischen Kirche von J. von Damaskus bis zum Falle Konstantinopels", *Theologische praktische Monatschrift* (1896). — V.

Valdenberg, "La philosophie byzantine aux IVe-Ve siècles", *Byzantion*, IV (1929), 237-68. — J. Bois, "Coup d'oeil sur la théologie byzantine", *Echos d'Orient*, IV (1905), 257-67. — V. Grumel, "Les aspects généraux de la théologie byzantine", *Échos*, etc. XXX (1931), 285-96. — É. Bréhier, "Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople", *Byzantion*, III (1928), 73-94; IV (1929), 13-28. — Referencias a los más importantes filósofos bizantinos (Juan Filopón, Máximo el Confesor, Juan Damasceno, Gemistos Plethon) se encuentran sobre todo en las historias de la filosofía medieval. Bibliografía de obras, y literatura crítica, de estos filósofos en los artículos que les han sido consagrados. Para los textos de otros filósofos, véanse las bibliografías al final de cada capítulo de la mencionada obra de Tatakis. La *Patrologia graeca*, de Migne, contiene buen número de textos bizantinos (Cfr. tomos XCIV, XCV, XCVI, XCVIII, C, CXLIII, CXLIV, CXLVIII, CL, CLI, entre otros), pero hay que confrontarlas, cuando existan, con los de las ediciones críticas.

FILOSOFÍA CIENTÍFICA. Véase EMPIRISMO, POSITIVISMO, VARSOVIA (CÍRCULO DE), VIENA (CÍRCULO DE).

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. Un sumario de la filosofía contemporánea debe limitarse a señalar sus rasgos más salientes y a descubrir su orientación general; la "filosofía contemporánea" es, en efecto, una noción relativa y tal filosofía no puede ser aún considerada, como lo han sido las filosofías antigua, medieval y moderna, como una totalidad peculiar, como un conjunto en cierto modo "cerrado". Mas, por otro lado, lo contemporáneo debe ser ampliado para poder ser propiamente entendido; la filosofía contemporánea no puede significar simplemente el conjunto de las tendencias filosóficas del momento, sino el período que arranca desde la primera crisis explícita de lo moderno. Cierto es que también en este aspecto se suscitan varias dificultades. En primer lugar, habría que examinar si toda la modernidad no es, en el fondo, como Comte sostenía repetidamente, más que una fase de crisis histórica, un momento de anarquía necesaria para arribar a un nuevo orden estable. En segundo término, aun admitiendo lo moderno en su conjunto como una época histórica relativamente cerrada y poseedora de caracteres propios, como una fase histórica relativamente normal insertada entre dos crisis —la renacentista y la actual—, convendría examinar desde qué momento lo moderno entra propiamente en crisis. Pues en cierta manera el siglo XVIII representa, al lado de la popularización de la razón vigente desde el cartesianismo, la primera disolución de esta razón; si hemos de admitir, con Ortega, que la nueva razón es una razón histórica a diferencia de la razón física moderna, convendrá declarar que ya en el siglo XVIII y aun en el tránsito del XVII al XVIII hubo, no obstante su "racionalismo", algo más que atisbos de esta razón histórica; señalar que ya Leibniz tenía plena conciencia de la insuficiencia de una razón que no daba cuenta de las singularidades. Sin embargo, podría admitirse a grandes rasgos que lo que caracteriza a la una a diferencia de la otra es el predominio y no la exclusión completa de la contraria, hasta el punto de que, siguiendo con el esquema anterior, diríamos que mientras desde los comienzos mismos de la ahistoricidad moderna se descubre la historicidad, por lo menos bajo el aspecto de las singularidades, en los momentos en que la historicidad se proclama omnipotente siguen siendo vigentes los postulados de la razón física y del ahistoricismo. De este modo, eludiendo toda busca de caracteres absolutos y reconociendo que los diversos grandes períodos están siempre vinculados entre sí muy íntimamente, podemos decir que la "filosofía contemporánea" en sentido amplio comienza desde la eclosión del "romanticismo filosófico" (fecha límite: 1831, año de la muerte de Hegel) y en sentido más estricto desde la renovación del positivismo, el esplritualismo y el kantismo (fecha aproximada: 1875).

Como todo período filosófico un poco amplio, el contemporáneo ofrece un panorama muy variado. Resulta, pues, harto difícil reducirlo a muy pocos rasgos principales. Así, encontramos en el período: 1) un desmoronamiento del idealismo postkantiano, con una crisis de la metafísica, y luego de los fundamentos de las diversas ciencias especiales; 2) una sistematización del cientificismo en un positivismo que se aparta del mecanicismo clásico para inclinarse más y más a un fenomenismo; 3) la persistencia, a pesar de todo, de temas "idealistas", que se manifiesta tanto en el teísmo especulativo como en diversas profundizaciones "espiritualistas" del kantismo; 4) la persistencia y aun la renovación del escolasticismo, como modo de evitar muchas de las 'confusiones" modernas; a ello se unen esfuerzos para desarrollar diversas filosofías inclinadas a una delimitación de conceptos, tales como las que hallamos en Brentano y en sus seguidores, en la teoría de los objetos y en el intelectualismo realista del tipo de Herbart; 5) corrientes que se declaran antimetafísicas y que acaban por reconocer la metafísica por lo menos como anhelo perenne del hombre: Lotze, Renouvier, luego Dilthey, neokantismo, James; 6) otras corrientes positivistas antimetafísicas, pero con concepciones últimas de la realidad no metafísicamente justificadas: Laas, Mach, Avenarius y, en general, el llamado inmanentismo filosófico; 7) preocupación creciente por los temas de la evolución, primero en sentido biológico y luego en un sentido más general; unido a ello un interés constante por los problemas sociales, con la erección de teorías que, pretendiendo reformar la sociedad, declaran ser reacciones ideológicas de una determinada forma social: marxismo y sus afines; 8) reacciones antipositivistas, con giro cientificista, con comienzos muchas veces de tipo substancialista, adversarias de un idealismo romántico que es considerado como excesivo, pero con terminación declaradamente dinamista; intentos de purificar las intuiciones románticas, de hallar una lógica del cambio, de descubrir lo real tras el velo de la mecanización y de la espacialización: escuelas de Badén y de Marburgo, con sus tendencias científico-matemática y científico-histórica; direcciones atentas a lo psicológico-metafísico: Wundt, Dilthey, Brentano; Boutroux, Bergson, Blondel; 9) filosofías de los valores y de la vida, iniciadas por el irracionalismo de Schopenhauer, en las que participan representantes de las anteriores direcciones: Nietzsche, James, Dilthey, Bergson, Simmel, Ortega, Scheler; evolucionismo biológico e histórico; a veces estas tendencias

están, como en Nietzsche, mezcladas con el naturalismo, del cual brotan en parte; 10) fenomenología y direcciones afines anteriores y posteriores a Husserl; 11) un materialismo que acaba en un pampsiquismo y en un hilozoísmo; 12) preocupación por la ontología y la teoría de las categorías; fenomenología, Külpe, N. Hartmann, Conrad-Martius, aristotelismo y neotomismo; 13) psicologías de la forma y preocupación por la estructura, que de lo psicológico pasa a lo físico y luego llega a aplicarse a los problemas de concepción del mundo; 14) metafísicas del tiempo: Bergson, Heidegger, Volkelt, Ortega, Whitehead, existencialismo; irracionalismos diversos y, sobrepuestos a ellos, esfuerzos por acordar la vida con la razón; 15) filosofía del espíritu en sus varias direcciones, la mayor parte de ellas vinculadas a la filosofía de la vida; predominio del acontecer sobre el ser, de la acción sobre la substancia; antropología filosófica y frecuente antropocentrismo; 16) teología dialéctica y teologías de la crisis; 17) neorrealismo inglés y norteamericano; tendencias empiristas que, no obstante declararse a veces antimetafísicas, sostienen, de modo análogo al positivismo y al inmanentismo científico, una metafísica radical y, con frecuencia, evolucionista y dinámica; 18) corrientes pragmatistas e instrumentalistas —James, Dewey— con tendencias aparentemente utilitarias, pero que culminan en un "idealismo de la acción" y enlazan con algunos de los temas específicos del idealismo romántico; prosecución de estas tendencias en diversas corrientes de la filosofía anglo-americana y en otras afines: humanismo de Schiller, etcétera: 19) coincidencia de un personalismo que se revela en diversos campos —Renouvier, Scheler, Maritain, Bowne, Stern, etc.—; consiguiente oposición al atomismo individualista y enlace con los temas del estructuralismo y de la filosofía del espíritu; 20) un fuerte movimiento de renovación positivista, apoyado en la nueva lógica formal simbólica, en parte procedente del inmanentismo y del impresionismo filosóficos, en parte enlazando directamente con la tradición empirista corregida por el uso del instrumental lógico: positivismo lógico, empirismo científico, tendencia al "análisis" y a la "atomicidad", etc., etc. Junto con ello, creciente preocupación por los problemas de la filosofía matemática y por la lógica y sintaxis del lenguaje de la ciencia. 21) La filosofía del lenguaje corriente, de tendencia analítica, pero distinta del analitismo formalista, y aun opuesta a él. 22) El marxismo y sus diversas formas.

El cuadro anterior tiene sólo un propósito descriptivo y no es una articulación histórica o sistemática de las corrientes contemporáneas. Tal articulación es difícil. La que han realizado varios autores puede ser considerada, pues, como provisional. De todos modos, pueden recordarse varias presentaciones más o menos "sistemáticas" a modo de ilustración. Para J. Hessen, los caracteres principales de la filosofía contemporánea son: abandono del mecanicismo, del fisicalismo y del reduccionismo psicofisiológico respectivamente en la física, la biología y la fisiología; admisión del carácter específico-trascendente de lo cultural; triunfo en las corrientes filosóficas del antinaturalismo después de haber pasado por el estadio intermedio del vitalismo naturalista del tipo de Nietzsche y Klages, el pragmatismo y el impresionismo filosófico. Esta caracterización olvida, sin duda, aspectos muy esenciales del pensamiento contemporáneo y lo reduce excesivamente a una sola dirección. Según Müller-Freienfels, las dos tendencias principales de la filosofía de este siglo son: primeramente, la filosofía de la ciencia y como ciencia, y en segundo lugar la filosofía de la vida y como vida. La filosofía de la ciencia y como ciencia abarca, a su entender, la escuela logicista de Marburgo, el nuevo realismo, el positivismo sensualista (o impresionismo filosófico), el trabajo lógico independiente del kantismo (dentro del cual se incluye la teoría de los objetos y la fenomenología). Se excluye, por lo tanto, lo que se ha llamado más propiamente la "filosofía científica". En cuanto a la filosofía de la vida y como vida, comprende, primero las corrientes escépticas, pragmatistas y ficcionalistas; segundo, las doctrinas irracionales del conocimiento, es decir, las filosofías de la intuición y del instinto (incluyendo el psicoanálisis); tercero, las metafísicas irracionalistas, del tipo de Simmel, el propio Müller-Freienfels, etc.; cuarto, la metafísica racionalista: Driesch, Ziegler, etcétera; quinto, la filosofía de la cultura: Simmel, Spengler, Keyserling, etcétera. Lo mismo que la clasificación de Hessen, ésta deja afuera aspectos importantes de la filosofía contemporánea, y abarca sólo la alemana, y aun sólo una parte de ella. Willy Moog indica que las corrientes principales de la filosofía (alemana) del siglo xx son la científico-natural (que comprende desde el monismo naturalista hasta el vitalismo y neovitalismo) y la científico-espiritual. A ello siguen las tendencias éticoprácticas, las psicológicas, las lógico-gnoseológicas y las metafísicas. J. Pastuszka clasifica las tendencias de la filosofía contemporánea en seis capítulos: primero, Freud y el psicoanálisis; segundo, Nietzsche y el vitalismo; tercero, materialismo de varias clases, incluyendo el reísmo radical de tipo hobbesiano; cuarto, Bergson; quinto, el irracionalismo en sus varias formas; sexto, la filosofía de la acción, incluyendo en ella el pragmatismo. Para Fritz Heinemann, el rasgo propio do la filosofía contemporánea es que en ella se acentúa el predominio de la existencia dentro del ciclo Espíritu-Vida-Existencia propio de todo período de la historia de la filosofía. Guido de Ruggiero prefiere articular las corrientes filosóficas contemporáneas de acuerdo con su país de origen. August Messer habla de varias "orientaciones" (filosofía religiosa confesional - filosofía de la ciencia y teoría del conocimiento - filosofías de la vida, de la intuición y de la acción). Bréhier presenta una mezcla peculiar de temas y direcciones (bergsonismo, realismo, idealismo, crítica de las ciencias, crítica filosófica, filosofía de la vida, estudios sociales, crisis de la psicología). H. Heimsoeth articula el pensamiento contemporáneo según temas (problemas del conocimiento - regiones de la realidad - el hombre y la historia). Manuel Sacristán presenta la filosofía contemporánea de acuerdo con las siguientes tendencias: Existencialismo y corrientes afines; Neopositivismo y corrientes afines; Filosofías de intención científica y sistemática (como el marxismo; el movimiento racionalista de la Escuela de Zurich; y el pensamiento de Teilhard de Chardin); escuelas tradicionales (como la tradición escolásti-

ca; la tradición hegeliana; y "los últimos filósofos clasicos" [N. Hartmann y otros]).

Todas estas presentaciones tienen su justificación y a la vez dejan en la penumbra aspectos muy esenciales de la actual actividad filosófica. Todas ellas tienen, además, el inconveniente de no presentar un cuadro a la vez *ordenado* y *completo*. Ahora bien, este inconveniente es inherente a toda presentación actual de la filosofía contemporánea; en efecto, si un cuadro bastante completo (basado en la enumeración de los filósofos y las tendencias) es ya posible, un cuadro ordenado necesita una interpretación que no será posible con toda probabilidad antes de algunos decenios. Toda interpretación con vistas a una ordenación es, pues, prematura. Pero pueden acaso darse ya algunas indicaciones que ayuden a hacerse una idea más adecuada de la filosofía contemporánea que la proporcionada por los mencionados historiadores. Ofrecemos aquí, a modo de ensayo, tres de estas indicaciones. La *primera* consiste en hacer observar que el pensamiento contemporáneo parece moverse entre dos polos: uno constituido por una tendencia que podríamos calificar de humanista y que tiene la vida humana como base de la reflexión, y otro constituido por una tendencia que llamaremos cientificista y que se preocupa sobre todo de los problemas de la Naturaleza especialmente tal como son planteados por la ciencia. Un caso extremo de la primera orientación es el existencialismo; un caso extremo de la segunda, son las diversas formas de positivismo y empirismo, "filosofía lingüística" y, en general, el llamado "Análisis" (VÉASE). Entre estas tendencias se mueven muchas otras "intermedias", al tiempo que se inician intentos de encontrar una base común que pueda a la vez explicar la vida humana y la Naturaleza. La *segunda* consiste en destacar el hecho de que parece haber tantos grandes grupos o tipos de filosofías como zonas geográfico-culturales hay en el planeta. Según ello, encontramos un grupo de filosofías predominantes en el mundo anglo-sajón (y regiones más o menos "influidas" por este mundo), caracterizadas por una tendencia "analítica"; otro grupo de filosofías, especialmente vivas en la Europa occidental y en Iberoamérica, caracterizadas por el interés hacia el hombre y la historia; otro grupo de filosofías dominantes en las regiones comunistas o comunizadas (Rusia, China, etc.) que se preocupan especialmente de la cuestión de la sociedad y de problemas tales como el trabajo, la "praxis humana", etc. La *tercera* consiste en volver a ordenar las tendencias filosóficas contemporáneas (o cuando menos las tendencias filosóficas "occidentales") según ciertos grupos de problemas unidos en algunos casos a ciertas orientaciones fundamentales. En nuestra obra sobre "la filosofía en el mundo de hoy" (Cfr. bibliografía) hemos presentado el siguiente cuadro: 1. Residuos del idealismo; 2. Personalismo; 3. Realismo en varias formas; 4. Naturalismo; 5. Historicismo; 6. Inmanentismo, neutralismo, convencionalismo, evolucionismo, emergentismo, pragmatismo y operacionismo; 7. Intuicionismo; 8. Filosofía (o filosofías) de la vida; 9. Fenomenología; 10. Existencialismo y filosofías de la existencia; 11. Positivismo lógico; 12. Análisis filosófico (formalista o bien propiamente "lingüístico"); 13. Teorías de los objetos y de las entidades; 14. Neoescolasticismo; 15. Marxismo y neomarxismo. Aunque estimamos el anterior cuadro como razonablemente completo, ello no quiere decir que se pueda simplemente fichar a cualquier filósofo, o a cualquier obra filosófica, colocándolo dentro de una de las indicadas "tendencias". Es frecuente que haya filósofos u obras filosóficas que pertenezcan a más de una de tales "tendencias". Además, pueden descubrirse en ciertos pensamientos filosóficos producidos en la actualidad ciertas tendencias que, aunque relacionadas con una o varias de las citadas, están en camino de "superarlas". Así, todo cuadro, por completo que parezca, sigue siendo provisional.

Véase ante todo la bibliografía del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), donde se indican varias obras de historia general de la filosofía que contienen asimismo una parte contemporánea. La filosofía contemporánea, tanto en sentido amplio (desde la muerte de Hegel) como en sentido restringido (siglo XX), es tratada asimismo en la mayor parte de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA MODERNA. De hecho, el estudio de la filosofía contemporánea es inseparable del estudio de sus temas específicos; la bibliografía al respecto se halla en los artículos correspondientes. Aquí nos limitamos a señalar algunas obras especialmente consagradas a la exposición del pensamiento actual. Véase K. Joël, *Die philosophische Krise der Gegenwart*, 1919. — Guido de Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, 1912, varias eds. (trad. esp., 1946). — Íd., íd., *Filosofia del Novecento*, 1934, 2ª ed., 1942, 3ª ed., 1946 (trad. esp.: *Filosofía del siglo XX*, 1947). — T. Marvin, *Recent Developments in European Thought*, 1920. — T. K. Oesterreich, *Die philosophische Strömungen der Gegenwart*, en *Kultur der Gegenwart*, I, 6 ,3ª ed., 1921. — R. Müller-Freienfels, *Die Philosophie des 20. Jahrh. in ihren Hauptströmungen*, 1923. — E. L. Schab, *Philosophy Today*, 1928. — Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie. Eine Einfürung in die Philosophie der Gegenwart*, 1929. — Henri Sérouya, *Initiation à la philosophie contemporaine*, 1933. — H. J. de Vleerschauwer, *Stroomingen in de hedengaagsche Wijsbegeerte*, 1934. — F. Sassen, *Wijsbegeerte van onze Tijd*, 1934. — Ernst von Aster, *Die Philosophie der Gegenwart*, 1935 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía contemporánea*, 1961). — Johannes Hessen, *Die Geistesströmungen der Gegenwart*, 1937. — M. F. Sciacca, *La filosofia oggi*, 1954, 2ª ed., 2 vols., 1952-1954 (trad. esp.: *La filosofía hoy*, 2 vols., 1961); otra ed. en *Opere complete di M. F. C.*, 1958 (trad. esp. de la 1ª ed., *La filosofía de hoy*, 1948). — I. M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, 1947 (trad. esp.: *La filosofía actual*, 1949). — A. Hübscher, *Philosophen der Gegenwart*, 1949 (desde Hegel). — H. Lafer, *Tendencias filosóficas contemporáneas*, 1950. — D. M. Datta, *The Chief Currents of Contemporary Philosophy*, s/f. (1950). — J. M. Grevillot, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, 1950 (sólo existencialismo, marxismo, personalismo cristiano). — L. Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*, 1952. — W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosopie*, 1952. — P. Filiasi Carcano, *Problematica della filosofia moderna*, 1953 (siglo xx). — Juan Carlos Torchía Estrada, *La filosofía del siglo XX*, 1955. — F. Copleston, S. J., *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existencialism*, 1956 (trad. esp.: *Filosofía contemporánea. Estudios sobre el positivismo lógico y el existencialismo*, 1959). — Morton White, *Toward Reunion in Philosophy*, 1956 [filósofos

analíticos, positivistas y pragmatistas]. — G. Lehmann, *Die Philosophie im ersten Drittel des 20. Jahr.*, I, 1957 (continuación de: *Die Philosophie des 19. Jahr.*, 2 vols., 1953). — John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, 1957. — Enzo Paci, *La filosofia contemporanea*, 1957 (Saper tutto, 93-5) (trad. esp.: *La filosofía contemporánea*, 1961). — Antonio Banfi, *La filosofia degli ultimi cinquant'anni*, 1957. — F. C. Copleston, B. Delfgaauw, G. A. Wetter, J. Wahl *et al.*, artículos en número especial de *Revista portuguesa de filosofia*, XIV, 3-4 (1958) [sobre filosofía contemporánea inglesa, belga, holandesa, alemana, polaca, soviética, francesa, austríaca, italiana, española, portuguesa, suiza]. — F. Heinemann, ed., *Die Philosophie im 20. Jahr. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben*, 1959 (contribuciones de Duyvendak, F. Kaufmann, Knittermeyer, Wilpert *et al.*). — José Ferrater Mora, *Philosophy Today. Conflicting Tendencies in Contemporary Thought*, 1960 (trad. esp. parcial: *La filosofía en el mundo de hoy*, 1959; trad. esp. completa, con ampliaciones: *ibid.*, 1963).

Entre las series sobre filosofía contemporánea mencionamos: Raymond Klibansky, ed., *Philosophy in the Mid-Century. A Survey - La philosophie au milieu du vingtième siècle. Chroniques*, 4 vols., 1958. — *Die philosophische Bemühungen des 20. Jahrhunderts*, serie publicada a partir de 1962, con obras sobre diversas corrientes filosóficas actuales y problemas filosóficos actuales. Títulos anunciados, algunos ya en prensa en este momento [Enero, 1963]: Hermann Noack, *Die Philosophie Westeuropas im zwangzingsten Jahrhundert*. — D. Tschizewskij, *Die nichtmarxistische Philosophie Westeuropas*. — W. Wieland, *Die wechselseitigen Beziehungen zwischen Philosophie und moderner Physik*.

Pueden consultarse asimismo las partes o los volúmenes últimos de historias generales de la filosofía y de historias de la filosofía moderna mencionadas en los artículos FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) y FILOSOFÍA MODERNA. Destacamos:: el último tomo de la historia de la filosofía de A. Messer; el apéndice de Heinz Heimsoeth a la de W. Windelband; el tomo III, parte 2 de la historia de Jacques Chevalier; el último tomo de la historia de É. Brehier; los dos tomos de Étienne Gilson y Thomas Langan, 1963. — Se anuncia en el "nuevo Ueberweg" (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA] en 8 vols., una parte considerable sobre filosofía contemporánea en todo el mundo.

Entre las "historias nacionales" especialmente consagradas a la filosofía contemporánea pueden incluirse algunas de las mencionadas en FILOSOFÍA MODERNA. Varias de las obras indicadas anteriormente muestran, por lo demás, preferencias por un país determinado (generalmente, el del autor). Completaremos la información con varios otros trabajos sobre "filosofías nacionales".

Para filosofía alemana: Willy Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahr. in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*, 1922. — A. Messer, *Deutsche Philosophie der Gegenwart*, 1926. — Hans Leisegang, *Deutsche Philosophie im 20 Jahr.*, 1928. — W. Tudor Jones, *Contemporary Thought of Germany*, 2 vols., 1930. — G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930 (trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1933). — P. Menzer, *Deutsche Metaphysik der Gegenwart*, 1931. — Werner Brock, *An Introduction to Contemporary German Philosophy*, 1935. — Gerhard Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, 1939. — W. del Negro, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, 1942. — Filosofía francesa: D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, 2ª ed. 1926.— Max Müller, *Die französische Philosophie der Gegenwart*, 1926. — J. Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, 1928 (*Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, 2 vols., 1933). — G. Hess, *Französische Philosophie der Gegenwart*, 1933. — A. Etchéverry, *L'idéalisme français contemporain*, 1934. Louis Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942. — Victor Delbos, *La philosophie française*, 1949. — A. Cresson, *Les courants de la pensée philosophique*, 1951. — Francesco Valentino, *La filosofia francese contemporanea*, 1958. — Filosofía inglesa: Adrian Costes, *A Sceptical Examination of Contemporary British Philosophy*, 1929. — J. E. Salomaa, *Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart*, 1939. — Rudolf Metz, *Die philosophische Strömungen der Gegenwart in Grossbritanien*, 2 vols., 1935 (trad. inglesa ampliada: *A Hundred Years of British Philosophy*, 1938). — P. Ginestier, *La pensée anglo-saxone depuis 1900*, 1956. — John Passmore, *op. cit., supra*. — G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, 1958. — Filosofía italiana: A. Crespi, *Contemporary Thought in Italy*, 1926. — G. Mehlis, *Italienische Philosophie der Gegenwart*, 1932. — R. Micceli, *La filosofia italiana*, 1937 (trad. esp. *La filosofía italiana actual*, 1941). — F. L. Mueller, *La pensée contemporaine en Italie et l'influence de Hegel*, 1941. — M. F. Sciacca, *Il Secolo XX*, 1945. — Id. íd., *Filosofi italiani contemporanei*, 1944 (serie de autoexposiciones). — Id. íd., *La filosofia nell'età del risorgimento*, 1948 (sobre filosofía italiana en el siglo XIX). — Giovanni Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, 3 vols., 1917, 2ª ed., 1925, nueva ed., 4 vols., 1957 (vols. XXXI-XXXIV de *Opere complete*). — Franco Lombardi, *La filosofia italiana negli ultimo cento anni*, s/f. (1960). — Bibliografía del mismo autor en *Italienische Philosophie der Gegenwart*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, vol. 7). — Filosofía polaca: S. Zawiski, "Les tendances actuelles de la philosophie polonaise" (*Revue de Synthèse*, 10), 1935 y F. Grégoire, "La philosophie polonaise contemporaine" (*Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Año LXVII [1952], 53-71) (Cfr. tambien el artículo VARSOVIA [CÍRCULO DE]). — Z. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, 1962. — Filosofía holandesa: G. von Antal, *Die holländische Philosophie im 19 Jahrh*, 1888. — F. Sassen, *Wijsgerig leven in Nederland in de twentigste eeuw*, 1941. — P. Dibon, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, I, 1950. — Para filosofía belga, véase la obra de M. de Wulf mencionada en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA MODERNA. — Para filosofía soviética actual, véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA. — Filosofía checa: Boris Jakowenko, *La philosophie tchécoslovaque contemporaine*, 1935. — Filosofía rumana: *Philosophes roumains contemporains*, ed. Académie de la République Populaire Roumaine, 1958. — Filosofía española: T. Carreras y Artau, *Estudios sobre médicos filósofos españoles del siglo XIX*, 1952. — Joaquín Iriarte, *Estudios sobre la filosofía española*, 2 vols., 1947. — Julián Marías, *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, 1948; reimp. en *Filosofía actual y existencialismo en España*, 1955, págs. 1-13, y 51-102, 255-333. — Ramón Ceñal, S. J., "La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX", *Revista de Filosofía*, XV

(1956), 403-44. — Alain Guy, *Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, 2 vols., 1956 (*I. Époques et auteurs*; *II. Textes choisis*). — Obras sobre filosofía contemporánea con consideración de aspectos o problemas especiales: H. Hegenwald, *Gegenwartsphilosopie und christliche Religion*, 1913. — D. H. Kerler, *Die auferstandene Metaphysik*, 1921. — Obras sobre el siglo XIX especialmente: John Theodore Merz, *History of the European Thought in the XIXth Century*, 4 vols., 1896-1914. — Th. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen der neunzehnten Jarhunderts*, 1899. — A. Riehl, *Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1903. — O. Ewald, *Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeit in Deutschland gemacht?*, 1920 (*Kantstudien*, Ergänzungshefte 53). — G. Güttler, *Einführung in die Geschichte der Philosophie seis Hegel*, 1921. — G. Lehmann, *Geschichte der nachkantischen Philosophie*, 1931. — Adolfo Ravà, *La filosofia europea nel secolo decimonono*, 1932 (trad. esp.: *La filosofía europea en el siglo XIX*, 1943). — Para los repertorios bibliográficos, véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA.

FILOSOFÍA CHINA. En el artículo Filosofía oriental (VÉASE) hemos examinado algunos de los problemas suscitados por las más destacadas escuelas filosóficas del Oriente; la filosofía china estaba, pues incluida en ellas. En este artículo haremos con respecto a la misma lo que se ha hecho para la filosofía india (VÉASE) : completar la información susodicha con una breve referencia a dos puntos: la división de la filosofía china en períodos y tendencias, y los rasgos más generales de tal filosofía.

En lo que toca al primer punto, seguiremos las indicaciones proporcionadas en la extensa historia de Fung Yu-lan (Cfr. bibliografía). Según este autor, hay dos grandes períodos en el desarrollo del pensamiento chino: el de los filósofos (desde los comienzos hasta *ca.* 100 antes de J. C.), y el del saber clásico *(ca.* 100 antes de J. C. hasta la fecha o hasta comienzos del siglo XX). Cada uno de estos períodos se subdivide en varias épocas o tendencias. He aquí las principales.

El período de los filósofos adquiere consistencia con la aparición del confucionismo (VÉASE). Aunque sin abandonarse muchas de las tradiciones anteriores, comienza con el confucionismo una época en la cual la ilustración y la razón se convierten en eje de los ideales del sabio. No se trata, por lo demás, de propensiones meramente teóricas, sino de orientaciones prácticas. Se pule el lenguaje para evitar ambigüedades y sofismas, pero sobre todo para demostrar que deben propagarse las grandes virtudes de la rectitud, de la bondad, de la buena crianza y del altruismo. Apoyándose en algunas enseñanzas confucionistas, Mo-tse y la escuela mohista predicaron la doctrina del amor universal y se preocuparon grandemente de filosofía política. Esta última constituyó asimismo una de las principales finalidades del confucionismo de Mencio y de su escuela. A ello siguieron multitud de escuelas (las "cien escuelas"), entre las cuales destacaron los comienzos de la especulación sobre el Yin y el Yang y los de la "escuela" taoísta de Yang Chu. Esta "escuela" recibió un gran impulso con Lao-tse, el cual es considerado inclusive como el fundador del taoísmo (VÉASE). Cinco grandes escuelas se repartieron el predominio desde Lao-tse hasta el fin del primer período citado: el taoísmo (en el que se distinguió la escuela de Chuang-tse [VÉASE]); la escuela de los llamados dialécticos, amiga de la erística y de las paradojas —y contra la cual combatieron tanto confucionistas como taoístas—; el desarrollo del mohismo —el cual fue influido, en el curso de sus debates contra los dialécticos, por los procedimientos de los que averiguaban sobre todo las Formas y los Nombres—; el desarrollo del confucionismo (particularmente con respecto a la doctrina de lo razonable y del término medio, así como lo que debe hacerse para conseguirlos), y la escuela de los legalistas (o legistas), la cual se ocupó principalmente de filosofía política y, dentro de ella, del problema de los medios de gobierno de la sociedad. El período del saber clásico hasta comienzos del siglo XX (o, más propiamente, hasta comienzos del siglo XIX) comprende, junto al desarrollo de escuelas fundadas durante el período anterior (neotaoísmo y neoconfucionismo, derivados del taoísmo y del confucionismo primitivos), la irrupción del budismo (VÉASE), el cual, aunque basado en las escrituras producidas en la India, experimentó en China muchas transformaciones. Junto a ello casi todo el citado período está dominado por las polémicas entre la vieja escuela textual y la nueva escuela textual: mientras la primera defendió las interpretaciones tradicionales de los antiguos textos literarios y filosófico-literarios chinos, la segunda propuso nuevas interpretaciones, si bien hay que tener presente que el vocablo 'interpretación' no tiene en este caso un sentido meramente ideológico: abarca —y podríamos añadir: sobre todo— cuestiones formales de escritura, reglas de composición, etc. También dentro del período del saber clásico se desarrollo grandemente la ya citada doctrina del Yin-Yang. Importante sobre todo ha sido el intenso cultivo de las ideas neotaoístas, budistas y neoconfucionistas, con ciertas formaciones eclécticas dentro del neoconfucionismo en el cual se insertaron elementos budistas y neotaoístas. Por lo demás, las grandes escuelas chinas mencionadas entraron luego en contacto con el pensamiento de Occidente, produciéndose numerosas tendencias. La filosofía contemporánea china puede dividirse en dos épocas: entre 1898 y 1950, y desde 1950 en adelante. Entre 1898 y 1950 se introdujeron muchos movimientos occidentales: darwinismo, nietzcheanismo, pragmatismo, neorrealismo, neopositivismo, marxismo, etc. Según O. Brière *(op. cit. infra),* los sistemas filosóficos chinos en dicha época pueden dividirse en dos secciones: los sistemas de derivación oriental (budismo modernizado, neo-budismo ecléctico, neo-confucionismo positivista, tridemismo [nombre que deriva de "los tres principios del pueblo" proclamados por Sun Yat-sen] y los sistemas de derivación occidental (neokantismo socialista, idealismos diversos, marxismo, materialismo científico, neopositivismo, etc.). A partir de 1950 ha sido importante y decisivo el desarrollo del marxismo, o marxismo-leninismo, que se ha impuesto como filosofía oficial. Algunos autores (por ejemplo, Étiemble, *Confucius,* 1956) han declarado que se está produciendo en China una síntesis marxista-confucionista. Otros manifiestan que el marxismo-leninismo predomina de modo tan completo que ha echado por la borda cualesquiera huellas que

pudiesen haber permanecido del neoconfucionismo. Esta última opinión parece hasta ahora la más plausible. Debe observarse al respecto que aun dentro del marxismo-leninismo los pensadores chinos han introducido ciertos cambios que pueden en el futuro resultar importantes. Hasta aproximadamente 1958 podía considerarse que el marxismo-leninismo chino seguía las mismas vías que el marxismo-leninismo ruso-soviético; en todo caso, las diferencias entre ambos no eran muy perceptibles exteriormente. Por este motivo hubiera podido incluirse la filosofía marxista-leninista china entre 1950 y 1958 dentro de la Filosofía soviética (VÉASE). Pero el año 1958 marcó dentro del pensamiento filosófico marxista-leninista chino un cambio importante en el sentido de un "fundamentalismo" marxista-leninista. Este cambio se halla condicionado por motivos político-sociales y también por motivos históricos: mientras los soviéticos parecen subrayar la continuidad y la consolidación, los chinos parecen destacar la necesidad de la experimentación y la constante revolución. Así, hay en el marxismo-leninismo chino un "revolucionarismo" que contrasta con el "gradualismo" soviético. Filosóficamente, las diferencias se manifiestan en diversos modos de concebir las relaciones entre estructuras y superestructuras, así como en la cuestión de las contradicciones o ausencia de contradicciones dentro de la sociedad socialista (o sociedades socialistas). Los filósofos marxis-tas chinos, de acuerdo con la línea política del Partido Comunista chino, manifiestan que no deben ocultarse las contradicciones ni debe interrumpirse la revolución aun dentro de la sociedad socialista. Tales filósofos manifiestan que las superestructuras quedan siempre detrás de las fuerzas productoras y que, por consiguiente, no hay más remedio que reconocer las citadas "contradicciones".

En cuanto al segundo punto, destacaremos tres rasgos característicos de la filosofía, por lo menos la filosofía china "clásica".

El primero es que la organización y agrupación de tendencias no sigue las mismas líneas que en el Occidente. La tradición de las grandes escuelas tiene en China mayor importancia que en el Oeste. Lo que en Occidente se califican de tendencias filosóficas (por ejemplo, racionalismo, empirismo, mecanicismo, etc.) están usualmente insertadas en dichas tradiciones. Así, por ejemplo, encontramos rasgos materialistas en el taoísmo, rasgos fenomenistas e idealistas en el budismo, etc.

El segundo es que hay en la mayor parte de las escuelas chinas una indudable orientación de carácter social. No sólo porque la sociedad y su buen equilibrio es uno de los problemas capitales tratados por muchos autores chinos, sino también porque constituye el supuesto de buena parte de sus especulaciones filosóficas. De ello derivan dos características subsidiarias: la gran atención a lo práctico (y a veces a lo utilitario) y la importancia concedida a la moral, especialmente a la moral social.

El tercero es que domina con frecuencia el espíritu filosófico chino una tendencia detallista y formalista y una constante preocupación por problemas de lectura e interpretación de textos. Ello da a veces al pensamiento chino un aire de erudición y pedantería, pero hay que advertir que muchas veces esta erudición está mezclada con una gran afición a tratar los problemas a base de ejemplos tomados de la vida cotidiana; la pedantería no se halla en la jerga filosófica, sino en la continua puntualización de los temas tratados.

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA ORIENTAL. Además: P. Carus, *Chinese Philosophy, an Exposition of the Main Characteristic Features of Chinese Thought*, 1898. — A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, 1927. — Id., íd., *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, 1934. — Id., íd., *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, 1938. — Marcel Granet, *La pensée chinoise*, 1934, nueva ed., 1950 (trad. esp.: *El pensamiento chino*, 1959). — O. Brière, "Les courants philosophiques en Chine depuis 50 ans (1898-1950)", *Bulletin de l'Université de l'Aurore* (*Shangaï*), serie III, t. 10 (1949), págs. 561-650; hay ed. separada. — Fung Yulan, *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols. (I, 1952; II, 1953). Se trata de una trad. inglesa por Dark Bodde del original chino, cuyo Vol. I apareció en 1931 y fue reimpreso (con el Vol. II) en 1934. El Vol. I de la trad. inglesa apareció ya en 1937; el de 1952 es una reedición con adiciones y correcciones. Del mismo autor hay una exposición más breve en inglés (*A Short History of Chinese Philosophy*, 1948) y en francés (*Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, 1952). — D. Bodde, S. Cammann, W. Th. de Barry, A. Fang, A. Isenberg, J. R. Levenson, D. Nivison, I. A. Richards, A. F. Wright, *Studies in Chinese Thought*, ed. A. F. Wright, 1953. — H. G. Creel, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tsê-tung*, 1953. — Chow-Yiy-ching, *La philosophie chinoise*, 1956. — Liou Kia-Hway, *L'esprit synthétique de la Chine. Étude de la mentalité chinoise selon les textes des philosophes de l'antiquité*. — Gerhard Schmitz, *Der dialektische Materialismus in der chinesischen Philosophie*, 1960 [Veröffentlichungen d. Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, 7]. — Véase asimismo bibliografía en BUDISMO, CONFUCIONISMO, TAOÍSMO, etc. — Bibliografía: Wing-Tsit-Chan (Chang Wingtsit), *An Outline and a Bibliography of Chinese Philosophy*, 1955.

FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA. Véase FILOSOFÍA.

FILOSOFÍA EXISTENCIAL. Véase EXISTENCIALISMO.

FILOSOFÍA GRIEGA. Uno de los problemas más debatidos en la historia de la filosofía griega es el de su autonomía con respecto a las especulaciones religioso-filosóficas orientales. Para algunos, la filosofía griega es enteramente independiente de las demás corrientes; otros sostienen, en cambio, que es simplemente una continuación de las tendencias que se perfilaron en Oriente, especialmente en Egipto. No obstante, resulta cada día más evidente que, sea cual fuere la solución dada a esta cuestión, la filosofía griega se nos presenta como un conjunto peculiar, como manifestación de un tipo de vida, y que el problema de su origen no afecta excesivamente al problema de su estructura. Ésta tiene como notas constitutivas una serie de preocupaciones y, como consecuencia de ellas, el descubrimiento de una serie de valores, cuya constancia en el curso de la tradición filosófica griega constituye la mejor medida para señalar sus comienzos y su fin. En primer lugar, el griego comienza a filosofar partiendo del ser, pero de un ser que ve cambiante y movedizo, de un ser que se le ofrece como apariencia. A esta disyuntiva entre el ser que ve y el ser que presume responde la pregunta funda-

mental de la filosofía griega y también, en cierta manera, de toda la filosofía de Occidente: ¿Qué es el ser? La historia *de* la filosofía griega es la historia de las sucesivas formulaciones de esta cuestión primaria. Sobre ella se montan las otras dos cuestiones fundamentales: ¿Cómo se puede conocer la verdad del ser, y ¿De qué modo puede expresarse? — o ¿En qué lenguaje puede hablarse acerca del ser? Pues aunque el problema de la naturaleza del hombre —individual y social— no esté ni mucho menos excluido del pensamiento griego (especialmente a partir de los sofistas), el mismo hombre es concebido —o acaba por ser concebido— como un ingrediente (el ingrediente 'hablante" o "conocedor") del ser.

Casi siempre, el ser buscado es un ser encubierto y la función de la filosofía es descubrirlo, convertir su latencia en la oscuridad, en una latencia bajo la viva luz. Para los primeros filósofos griegos conocidos por sus doctrinas, los filósofos de la llamada escuela de Jonia (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), la cuestión del ser tiene una respuesta de tipo más o menos corporal; por eso su filosofía es aproximadamente una física, pero una física que no se preocupa por la medición, sino por el descubrimiento de la materia que *es* dentro de la materia que *acontece.* En la serie de filósofos presocráticos posteriores a los jónicos, la pregunta por el ser se va precisando; en el pitagorismo encontramos ya como ser las relaciones armónicas y, en última instancia, los números. Heráclito de Éfeso acentúa la perpetua fluencia del acontecer y ve en el fuego, que cambia constantemente y que, sin embargo, permanece idéntico, el símbolo del proceso cósmico. Parménides, al señalar los caracteres ontológicos del ser y al identificar a éste con el pensar, formula ya la cuestión con toda madurez; él es propiamente el fundador de la metafísica occidental y el que orienta el sentido de la posterior especulación filosófica. Con el siglo v a. de J. C., aparecen, por una parte, los continuadores del llamado período cosmológico (Empédocles, Anaxágoras, Demócrito), que elaboraron sistemas coherentes de explicación del universo basados en la constancia del mismo problema, y por otra, la comente de los sofistas que, al volcar el interés de la reflexión sobre el hombre y los problemas humanistas, dan un nuevo giro a la historia del pensamiento griego. Este nuevo giro culmina en Sócrates, quien antepone a todas las demás cuestiones el problema de la salvación del hombre concebido como el problema de la consecución de su felicidad. Durante esta época predominan las reflexiones morales en el sentido de la pregunta por el puesto del hombre en el universo. Platón unifica estas dos preocupaciones —la preocupación por el ser y la preocupación por la salvación— en su sistema de las ideas y en su identificación de la idea suprema con el Bien. Aristóteles representa la primera gran recapitulación del espíritu griego, recapitulación que se manifiesta no sólo en el hecho de concebir ya la evolución del pensamiento helénico desde una altura histórica, sino también y muy especialmente en el hecho de que en él lleguen a culminación y a relativa conciliación corrientes diversas. El pensamiento de Aristóteles se desenvuelve de este modo en dos planos: en el de la amplitud, como recapitulación; en el de la profundidad, como directo ataque a las cuestiones centrales de la filosofía primera y en particular a la cuestión fundamental del movimiento. La diversificación de tendencias que se acentúa tras Aristóteles parece expresar una decadencia del espíritu griego, pero es más bien la primera gran crisis dentro de esta crisis casi permanente de la filosofía. Por eso, si desde un punto de vista histórico puede hablarse de una filosofía helenístico-romana (VÉASE), que comprende desde Aristóteles hasta el final del mundo antiguo, este período no deja de formar parte de una tradición griega disuelta ahora en la superior unidad de una tradición "antigua". Y, por otro lado, no puede confundirse esta terminación de la filosofía griega propiamente dicha con la terminación de la tradición griega. Por un lado, ésta perdura hasta nuestros días, no sólo como un momento necesario en la historia de la cultura, sino como la primera manifestación de la madurez filosófica; por otro, la filosofía griega no experimenta su primer gran vuelco sino cuando, con el cristianismo, irrumpe en el mundo un principio nuevo: el principio que puede llamarse un filosofar partiendo dé la nada como posibilidad de la creación. Por eso puede propiamente hablarse de una culminación y, al mismo tiempo, de un derrumbamiento de la filosofía griega en San Agustín. En el cristianismo se hace patente el nuevo tipo de la preocupación, que es a la vez preocupación por el alma como intimidad absoluta y preoeupación por Dios. Esto es lo que da su tono a la filosofía medieval, principalmente en sus direcciones místicas, y lo que la diferencia esencialmente de la griega. En ella perviven los temas fundamentales de la especulación griega, pero su sentido y, por tanto, sus respuestas son diferentes. (Véase FILOSOFÍA MEDIEVAL.)

En varios artículos de este Diccionario nos hemos extendido sobre ciertos subperíodos de la filosofía griega (así, en los artículos sobre los itálicos, jónicos, presocráticos). En otros hemos hecho referencia a ciertas importantes tendencias que arrancaron de la filosofía griega e influyeron sobre el pensamiento posterior de Occidente (así, en los artículos sobre aristotelismo, platonismo). Hemos asimismo dedicado artículos a todas las escuelas griegas importantes (cirenaicos, epicúreos, estoicos, pitagóricos, etc.), así como a tendencias desarrolladas en la llamada filosofía helenístico-romana y que pueden asimismo inscribirse en el marco del pensamiento griego (neopitagorismo, neoplatonismo, etc.). Ciertos conceptos de interés específicamente histórico-filosófico relativos a la filosofía griega han sido asimismo tratados separadamente (como en los artículos sobre diádoco, escolarca, etc.). Conviene, pues, completar la presente caracterización de tal filosofía con la lectura de los artículos aludidos. Terminaremos ahora con unas palabras sobre la cuestión de la significación de la filosofía griega.

Esta significación es única para la historia del pensamiento — cuando menos del pensamiento occidental. En efecto, los filósofos griegos mostraron con toda transparencia buen número de las condiciones a partir de las cuales se ha erigido luego todo pensamiento filosófico. Por ejemplo, que la filosofía se mueve de conti-

nuo en una peculiar tensión interna, porque, siendo una creencia que sustituye a otra creencia, quiere ser al mismo tiempo un conjunto de ideas claras que disuelven toda creencia como tal creencia. En Grecia se manifestó tal condición en el hecho de que la filosofía surgió para colmar un vacío que no podía ya llenar completamente la mitología, pero a la vez sirvió para apoyar racionalmente una parte substancial de las creencias míticas. Pero, además, los filósofos griegos adoptaron ya, más o menos rudimentariamente, las posiciones últimas metafísicas, a las cuales se vuelve siempre cuando se requiere una decisión fundamental acerca de lo que es el ser, el conocimiento y aun el sujeto en tanto que conoce. Se ha hablado por eso del "milagro griego", de lo que Renán llamó esa "aparición simultánea que ha tenido lugar en la raza helénica de todo lo que constituye el honor y el ornato del espíritu humano", y de lo que menos retóricamente podría expresarse diciendo que en la cultura y en particular en la filosofía griega tenemos un ejemplo eminente de una desproporción entre las causas y los grandiosos efectos producidos. Ello no significa, como pretenden algunos autores, que toda la filosofía se reduzca a filosofía griega o que todo progreso filosófico tenga que ser un regreso a las raíces del pensamiento griego. Aunque la filosofía no progresa en la *forma* en que lo hace la ciencia, no puede decirse tampoco que ha sido dada enteramente desde sus orígenes. Pero la representación de éstos por medio del examen de la filosofía griega resulta por lo general más fecunda que la referencia a cualquier otro período de la filosofía. La ocupación con la filosofía griega es por ello no sólo el resultado de una curiosidad histórica, sino también, y, sobre todo, de una exigencia filosófica.

Las principales fuentes para el estudio de la filosofía griega han sido mencionadas al comienzo del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) (VÉASE). Aquí nos limitaremos a dar cuenta de las principales ediciones críticas de textos historiográficos y de colecciones de fragmentos.

Doxographi graeci, ed. H. Diels, Berolini, 1879 (nueva ed., 1929), en los cuales figuran la mayor parte de los fragmentos doxográficos que quedan de las obras mencionadas en el citado artículo, así como trozos de otros autores (v. gr., Cicerón) que sirven para fines historiográficos. Varias ediciones de textos sirven de complemento a la colección de Diels: P. Wendland (1897), R. v. Scala (1898), A. Baumstark (1897), G. Pasquali (1910). Cfr. también E. Reitzenstein, *Theophrast bei Epikur und Lukrez*, 1924. — Fragmentos de Eudemo de Rodas en L. Spengel, *Eudemii Rhodii Peripatetici fragmenta*, 1866, reed., 1870. Otros fragmentos de peripatéticos, en la serie editada por F. Wehrli: *Die Schule des Aristoteles* (I. *Dikaiarchos*, 1944; II. *Aristoxenos*, 1945; III. *Klearchos*, 1948; IV. *Demetrios von Phaleron*, 1949; V. *Straton von Lampsakos*, 1950; VI. *Lykon und Ariston von Keos*, 1952; VII. *Herakleides Pontikos*, 1953; VIII. *Eudemos von Rhodos*, 1955; IX. *Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes*, 1957; X. *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register*, 1959). — *Fragmenta philosophorum graecorum*, ed. F. W. A. Mullach, I. Lutetia Parisiorum, 1860; II, íd., 1867; III, íd., 1881 (contiene presocráticos, pitagóricos, sofistas, cínicos, platónicos, peripatéticos). — *Poetarum philosophorumque fragmenta*, ed. H. Diels, Berolini, 1901. — *Fragmenta historicorum graecorum*, ed. C. Müller, Lutetia Parisiorum, 4 vols., 1841-1851, vol. V, 1870 (véase especialmente el Vol. III para los fragmentos de interés filosófico). Esta obra ha sido superada por *Die Fragmente des griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby, Berlin, 1923 y sigs. — Fragmentos de interés filosófico se hallan asimismo en las ediciones de textos de médicos, así como en los *Scriptores physiognomonici Graeci et Latini*, ed. R. Foerster, Lipsiae, 2 vols., 1893, y otros. — Las ediciones de D. Laercio han sido mencionadas en el artículo correspondiente. Véase asimismo para información sobre ediciones las bibliografías de DIÁDOCO, ITÁLICOS, JÓNICOS, MILESIOS, PRESOCRÁTICOS. En cada bibliografía de los diferentes filósofos presocráticos hemos indicado los capítulos correspondientes de la edición de *Fragmentos* por Diels-Kranz (el capítulo de la quinta edición —las ediciones después de la quinta son reimpresiones— y, entre paréntesis, el de la primera). Para los otros filósofos griegos se halla asimismo indicación de las ediciones en los correspondientes artículos. A ello debe agregarse la información contenida en las bibliografías de ARISTOTELISMO, CÍNICOS, CIRENAICOS, EPICÚREOS, ESTOICOS, NEOPLATONISMO, NEOPITAGORISMO, PLATONISMO, PERIPATÉTICOS, etc. — Información abundante se halla en A. F. von Pauly, *Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, reelaborado por G. A. Wissowa (se cita como Pauly-Wissowa), W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler, 1894 y sigs. — Muy usada es la colección de H. Ritter y L. Preller, *Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta* (citada como P. L.), ed. Preller (Hamburg, 1838), 10ª ed., muy mejorada, por E. Wellmann, 1914. Más moderna y conveniente es la colección de C. J. de Vogel, *Greek Philosophy*, I, 1950; II, 1953; III, 1959, con textos griegos y notas en inglés — Repertorios bibliográficos: O. Gigon, *Antike Philosophie*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, vol. 5, 1948. — Rodolfo Mondolfo, *Guía bibliográfica de la filosofía antigua*, 1959 [suplemento a *El pensamiento antiguo*, Cfr. *infra*]. — Sebastián Cirac Estopañán, ΛΟΓΟΣ. *Monografía y síntesis bibliográfica de filosofía griega*, 1960. — J. A. Nuño Montes, *Filosofía antigua*, 1962 [Repertorios bibliográficos de filosofía, 1. Caracas. Universidad Central de Venezuela].

Obras generales sobre el espíritu griego: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., 1931-1932. — Werner Jaeger, *Paideia, die Formung des griechischen Menschen*, I (1933); II (1944); III (1945) (trad. esp.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 4 vols., 1944-1945; reimp. en 1 vol., 1957. — Rodolfo Mondolfo, *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales*, 1943. — Id., íd., *El genio helénico*, 1956 (obra distinta de la anterior). — Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, 1947. — M. Pohlenz *Der hellenische Mensch*, 1948. Véase también "Estudios de interpretación", *infra*. — Para aspectos o problemas particulares, véanse las bibliografías de los diferentes artículos de este Diccionario (Atomismo, Ciencia, Ética, Infinito, Materia, Metafísica, Religión, Substancia, etc.); en ellas se hace referencia a obras del tipo de las de Pierre Duhem (sistemas cosmológicos), Rodolfo Mondolfo (infinito), Natorp (conocimiento), Heinze, Aall (Logos), Brochard (escepticismo), Teichmüller (categoría), etc., etc. — Obras generales sobre la filosofía griega: Después de Ch. August Brandis (*Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, Parte I, 1835; Parte II, Sec. 1, 1844; Parte II, Sec. 2. Primera mitad, 1853; íd., íd., Segunda mitad, 1857; Parte III, Sec.

1, 1860), apareció la obra que sigue siendo considerada todavía hoy como fundamental: Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung* (Parte I. *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie.* II. *Sokrates, Plato, Aristoteles.* III. *Die nacharistotelische Philosophie*), 1844, 1846, 1852. La 2ª ed. refundida, apareció bajo el título: *Die Philosophie der Griechen in ihrer Entwicklung dargestellt*, 5 vols., 1859-1868. Las últimas ediciones son: I. 1, *Vorsokratiker, erste Hälfte*, 7ª ed., ed. W. Nestle, 1923. I. 2. *Vorsokratiker, zweite Hälfte*, 6ª ed., ed. W. Nestle, 1920. II, 1. *Sokrates, Sokratiker, Platon, Alte Akademie*, 5ª ed., con apéndice de E. Hoffmann, 1922. II, 2. *Aristoteles, alte Peripatetiker*, 4ª ed., 1921. III, 1. *Nacharistotelische Philosophie, erste Hälfte*, 4ª ed,. ed. E. Wellmann, 1909. III, 2. *Nacharistotelische Philosophie, zweite Hälfte*, 5ª ed., 1923; reed. F. Lortzing, W. Nestle, E. Wellmann, 6 vols., 1962 y sigs. Hay trad. italiana, todavía no completa (se prevén 17 tomos) con muchas ampliaciones, por Rodolfo Mondolfo: *La filosofía dei Greci* (hasta ahora 4 tomos, 1932-1961). — Importante es también la obra de Theodor Gomperz, *Griechische Denker*, 3 vols., 1893-1902 (I y II en 3ª ed., 1911, 1912; III en 3ª y 4ª ed., 1941). Trad. esp.: *Pensadores griegos*, 3 vols., 1952-53. — Lo más reciente es W. K. C. Guthrie, *A History of Greew Philosophy*, 5 vols. (I, 1962). — Las historias generales de la filosofía citadas en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), pueden también consultarse, especialmente el tomo I de Ueberweg-Heinze y, para historia de los problemas, la obra de Windelband. — Véase: H. von Arnim, *Die europäische Philosophie des Altertums* (en *Die Kultur der Gegenwart*, ed. P. Hinneberg, I, 5). — Richard Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, 1917. — W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, 1920. — Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1921. — W. Capelle, *Die griechische Philosophie*, 4 vols., 1930-1934, 2ª ed., 1953-1954 (trad. esp.: *Historia de la filosofía griega*, 1958). — W. Kranz, *Die griechische Philosophie*, 1939.— A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, 1947, 2ª ed., 1949. — C. Carbonara, *La filosofia greca*, 1951 y sigs. — D. Galli, *Il pensiero greco*, 1954. — G. R. de Yurre, *Historia de la filosofía griega desde Tales hasta Aristóteles*, 1954. — Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée* (*I. La pensée antique*, 1955) (trad. esp.: *Historia del pensamiento* [*I, El pensamiento antiguo*, 1958]). — Significados son también los textos de Albert Schwegler, *Geschichte der griechischen Philosophie*, ed. K. Köstlin, 1859, 3, 1882. — Ch. Renouvier, *Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne*, 1842.—Id., íd., *Manuel de philosophie ancienne*, 1845. — W. A. Butler, *Lectures on the History of Ancient Philosophy*, 1856, 2ª ed., por W. T. Thomson, 2 vols., 1866. — W. Windelband, *Geschichte der alten Philosophie nebst einen Anhang: Abriss der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaft im Altertum*, 1888, 3ª ed., por A. Bonhöffer, 1912 (trad. esp.: *Historia de la filosofía antigua*, 1955). — Para una historia a base de textos véase Rodolfo Mondolfo, *Il pensiero antico: Storia della filosofia greco-romana*, 1928 (en esp.: *El pensamiento antiguo*, 2 vols., 1942, 4ª ed., 1959). — Muy numerosas son las obras especialmente consagradas a la filosofía presocrática o anterior a Platón; véase PRESOCRÁTICOS. — Estudios de interpretación: V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, ed. Delbos (trad. esp. de parte: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, 1940). — G. Rodier, *Études de philosophie grecque* (recogidos por É. Gilson), 1926. — Ettore Bignone, *Studi sul pensiero antico*, 1938. — X. Zubiri, "Grecia y la pervivencia del pasado filosófico" (en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944). — E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951 (trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, 1960). — É. Bréhier, *Études de philosophie antique*, 1955. — Julius Stenzel, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, 1956, ed. Bertha Stenzel, con la ayuda de Hans Diller y Gerhard Müller. — Olof Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, 1959. — George Boas, *Rationalism in Greek Philosophy*, 1961.

FILOSOFÍA HEBREA. Véase FILOSOFÍA JUDÍA. FILOSOFÍA HELENISTICO-ROMANA se llama al período que sigue a la filosofía griega (VÉASE) propiamente dicha. El marco dentro del cual se desenvuelve el citado período no es ya el de Grecia y las colonias, sino el de todos los países comprendidos en el Imperio romano y en las comarcas helenizadas del Imperio de Alejandro. Lo característico de esta época, en la cual se insertan la constante cultural del alejandrinismo como forma histórica y el sincretismo greco-romano-judaico-oriental, es la relativa ausencia de los grandes sistemas de tipo platónico y aristotélico, con su pretensión de conseguir la verdad fundada primordialmente sobre el *logos*. La tendencia sistemática, que se revela en los estoicos y que culmina en el neoplatonismo, tiene un mayor fundamento religioso —positivo o no— y una más acusada tendencia moral. En la primera fase de este período, que puede calificarse simplemente de helenística, surgen las escuelas filosóficas postaristotélicas que, con diferentes vicisitudes, atraviesan la época imperial romana hasta perderse dentro de la comente del cristianismo: los estoicos, los epicúreos, los escépticos. En la segunda fase, de asimilación por Roma de la tradición griega y de las corrientes orientales, el trabajo filosófico se centra en las escuelas mencionadas y en el platonismo, ya sea en la tradición platónica pura, ya en la Academia (VÉASE). Característica de esta fase son el sincretismo y la formación de los grandes sistemas neoplatónicos, que representan el último florecimiento de la especulación griega y que llegan a insertarse profundamente en la especulación teológico-metafísica del pensamiento cristiano (véase CRISTIANISMO). Las tendencias pitagorizantes y la interpretación puramente metafísico-religiosa de Platón triunfan con los neopitagóricos, con la especulación judaico-alejandrina de Filón y con los sucesores de Plotino, principalmente con los neoplatónicos sirios, como Jámblico. En la filosofía helenístico-romana, que no constituye una unidad propiamente filosófica, sino el resultado de la actividad de un círculo cultural de muy compleja significación, se inserta asimismo la fase del tránsito del paganismo al cristianismo y la progresiva "fusión" de la noción griega del *logos* con la noción cristiana del Hijo de Dios. La activa intervención de las religiones y especulaciones orientales, especialmente sirias y egipcias, se manifiesta tanto en las influencias directas de éstas sobre el neoplatonismo y el cristianismo primitivo como en el hecho de que los mismos representantes de las escuelas filosóficas propiamente griegas y romanas no sean siempre originarios de las provincias

de Occidente, sino pensadores procedentes de Oriente (además de Jámblico, Porfirio y Posidonio, que son sirios, puede mencionarse a los griegos alejandrinos de origen judío, como Filón, a los estoicos provinciales, como Séneca, a los apologistas de origen africano, como Tertuliano, etc.).

Véanse las partes dedicadas a este período en las principales historias generales de la filosofía citadas en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) y especialmente en las historias de la filosofía griega, citadas en el correspondiente artículo. Además, la bibliografía del artículo CRISTIANISMO, en particular las obras relativas a helenismo y cristianismo. Obras especiales sobre la cultura y la filosofía de este período: A. Schmekel, *Die hellenistisch-römische Philosophie* (en *Grosse Denker,* ed. E. von Aster, 1907). — E. Zingg, *La philosophie pendant la période de l'empire romain,* 1907. — P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum,* 1907. — D. G. Sunne, *Some Phases in the Development of the Subjective Point of View during the Post-Aristotelian Period,* 1911. — J. Kaerst, "Das Wesen des Hellenismus" (en *Geschichte des hellenistischen Zeitalters,* II, 1), 1909. — Rudolf Glaser, *Griechische Ethik auf römischen Boden,* 1914 (epicúreos y estoicos). — E. Neustadt, *Die religiöse-philosophische Bewegung des Hellenismus und der Kaiserzeit,* 1914. — Paul Elmer More, *Hellenistic Philosophies,* 1923. — A. Schmekel, *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. I. Forschungen zur Philosophie des Hellenismus,* 1938. — Alfonso Reyes, *La filosofía helenística,* 1959 [Breviarios, 147]. — Véase también la obra, todavía hoy fundamental, de Fr. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit,* 2 vols., 1891-1892. — Para la escuela de Alejandría, véase la bibliografía de ALEJANDRÍA (ESCUELA DE) y NEOPLATONISMO.

FILOSOFÍA HINDÚ. Véase FILOSOFÍA INDIA.

FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA).

Como problema y como disciplina filosófica la "Historia de la filosofía" ha sido objeto de investigación y de análisis sólo desde hace aproximadamente dos siglos. Durante la Antigüedad, la Edad Media y parte de la Edad Moderna la "Historia de la filosofía" consistió en buena parte en una descripción de las vidas o de las opiniones de los filósofos y de las llamadas "sectas [o "escuelas"] filosóficas". Ha habido ciertas excepciones a esta tendencia: las referencias de Aristóteles (principalmente en *Metafísica* Λ) a las doctrinas filosóficas anteriores a la suya propia no son meras descripciones de vida u opiniones de filósofos, sino examen crítico de doctrinas que se suceden unas a otras de un modo más o menos ordenado, de tal manera que cada una de ellas constituye una respuesta a insuficiencias manifestadas por doctrinas anteriores y a la vez revela ciertas insuficiencias corregidas por doctrinas posteriores. Pero aun en Aristóteles y otros autores que siguieron su tendencia "histórico-crítica" no hallamos una "Historia de la filosofía" en el sentido "normal" y corriente de esta expresión.

Sin embargo, si tomamos la expresión de referencia en un sentido muy amplio e incluimos en ella toda descripción de asuntos filosóficos en un pasado, podemos decir que ya desde la antigüedad hay trabajos de "Historia de la filosofía", si bien casi siempre orientados hacia la citada descripción de vidas, opiniones y "sectas". En todo caso, hallamos ya desde la antigüedad lo que pueden llamarse "materiales para el estudio de la Historia de la filosofía".

En lo que respecta a la antigüedad, nos hemos referido a tales materiales en el artículo Doxógrafos (VÉASE) en el cual clasificamos formalmente los varios modos de historiar la filosofía, o una parte de ella. Para completar la información proporcionada en dicho artículo, remitimos a los artículos DIÁDOCOS y ESCOLARCA.

Las recopilaciones de "opiniones" tan abundantes en la Antigüedad continuaron en la Edad Media. Ejemplo al respecto es la obra de Gualterio Burleigh, *De vitis et moribus philosophorum,* aparecida en la primera mitad del siglo XIV. Gran parte del material procede de Diógenes Laercio. El género de las "recopilaciones", "extractos" y "florilegios" se cultivó asimismo durante el Renacimiento. Mencionamos a este respecto la obra de Juan Luis Vives, *De initiis, sectis et laudabibus, philosophiae* (1518). Pero antes de ella había habido (especialmente en Florencia) producciones de factura análoga, la mayor parte de las cuales se hallan todavía inéditas. Algunas han sido reseñadas por L. Stein en su artículo "Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance" *(Archiv für Geschichte der Philosophie* [1888], 534-53); de ellas mencionamos: un *Isagogicon,* de Leonardi Bruni; un manuscrito histórico-filosófico de Giambattista Buonosegnius; una *Epistola de Nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia* (1458), dirigida al parecer a Marsilio Ficino; otra del mismo carácter a Lorenzo de Medicis; una obra titulada *De vita et moribus philosophorum* (1463), de Juan Cristóbal de Arzignano. La exposición por sectas fue muy común durante los siglos XVI y XVII. (Véase la bibliografía del presente artículo.) De hecho, el interés por la historia de la filosofía como derivación del interés general por la historia nace propiamente en el siglo XVIII, cuando los enciclopedistas, sin dejar de someterse a considerables limitaciones determinadas por su consideración crítica del pasado, conciben la historia como una unidad y como la expresión de un progreso. El sentido histórico que alienta en esta concepción adquiere gran vuelo y madurez en el romanticismo y ante todo en Hegel, al definir la historia como un auto-desarrollo del Espíritu y, consiguientemente, como una evolución en donde todos los momentos anteriores son necesarios en cuanto manifestaciones parciales del Espíritu, el cual engloba en cada etapa las fases anteriores. Las contradicciones de los grandes sistemas entre sí no son concebidas ya como una demostración de la futilidad de toda especulación filosófica, como hacían los escépticos, sino como aspectos distintos y sucesivos de una misma y única marcha. La historia de la filosofía es, pues, para dicha época, un *proceso,* pero al mismo tiempo un *progreso* en el sentido de que todo momento es considerado como superior en valor al momento antecedente. La unidad del espíritu fundamenta la unidad de la historia y ésta la unidad de la filosofía. Desde fines del siglo xvm y comienzos del xix aparece la historia de la filosofía como disciplina filosófica, pero está todavía demasiado embebida en una filosofía de la historia o, mejor dicho, en una metahistoria como consecuencia de las nociones de proceso y de unidad esencial del espíritu.

El tratamiento sistemático de las cuestiones que afectan a la historia filosófica ha determinado en lo sucesivo, por una parte, un mejor y más acabado conocimiento del pasado filosófico, y, por otra, un abandono del optimismo de la idea del progreso, pero no ha desvirtuado de ninguna manera la idea de la historicidad de la filosofía. Por el contrario, ésta se ha entendido cada vez más como una disciplina arraigada en la historia. Del romanticismo a la idea de la esencial historicidad de la filosofía, pasando por Hegel, la escuela de Cousin y las investigaciones de Dilthey, Windelband y Rickert, hay una noción común a pesar de sus divergencias. En primer lugar, se ha podido advertir que la historia filosófica no es un conjunto de momentos del espíritu rigurosamente encadenados según una ley metahistórica, pero no es tampoco un arbitrario montón de opiniones y sistemas enteramente aislados o contradictorios. La investigación en detalle de la historia de la filosofía permite averiguar que todo saber filosófico brota en un medio cultural que forma el horizonte desde el cual cada época histórica tiende a ponerse en claro consigo misma. Por otro lado, se ha comprobado que no hay en la historia de la filosofía cortes radicales, como pudiera hacerlo pensar, por ejemplo, la diferencia entre la Edad Media y el Renacimiento. Cada época prosigue, admitiéndolos, los temas y métodos propios de la época anterior. Así, la Edad Moderna no representa una época totalmente distinta de la medieval, sino que siguen perviviendo en ella los elementos que contenía la anterior dentro de sí y que había heredado de la Antigüedad grecoromana. Esta unidad de la historia de la filosofía no es la unidad del espíritu en un sentido hegeliano, sino la unidad de la filosofía como saber brotado en la vida del hombre, como un hecho que le acontece en su existencia y que hace de la filosofía, no una disciplina que tiene una historia, sino un hecho que *es* histórico. Lo que es esencial a la filosofía, prescindiendo de que su evolución constituya una marcha progresiva o, lo que es más probable, un perfil variado, compuesto de innumerables curvas, desviaciones y retrocesos, es lo que, según Dilthey, forma la nota constitutiva de la psique: la historicidad.

Vinculada de este modo la filosofía a la historia, la exposición del pasado filosófico ofrece en la actualidad un haz de problemas que sólo desde hace muy poco tiempo empiezan a ser tratados con rigor y que probablemente darán en hora oportuna una imagen de la historia filosófica muy distinta de la usual. Sin embargo, para los inmediatos fines didácticos siguen conservándose de momento los esquemas que mejor han permitido conocer en los últimos tiempos la historia de la filosofía y que tienen, por lo menos, la ventaja de hallarse fundados en investigaciones atentas a la realidad histórica más patente. En este respecto, se suele dividir la historia de la filosofía en grandes períodos coincidentes aproximadamente con la historia general de la cultura de Occidente. El problema de la llamada filosofía oriental, que para unos equivale a un círculo cultural enteramente distinto del Occidente, pero en cuya evolución se manifiestan formalmente las mismas etapas, y para otros no es más que una fase anterior a la filosofía griega, debe ser abandonado de momento para los fines de exposición perseguidos por los historiadores de la filosofía. Sin negar que el Oriente ha ejercido considerable influencia sobre la vida griega, se estima que solamente con ésta llega a *madurez* la filosofía y, por lo tanto, que solamente puede hablarse de filosofía en sentido estricto partiendo de Grecia. La filosofía *griega,* en parte la *helenístico-romana,* la *medieval* y la *moderna* forman de este modo conjuntos peculiares y relativamente cerrados, con sus notas distintivas propias, a los cuales habría acaso que agregar la filosofía *árabe y* la *judía,* insertadas por lo general con la filosofía de la Edad Media. La conservación de estos esquemas no excusa, con todo, la formulación de un problema que deberá ser resuelto a medida que la consideración histórica de la filosofía aporte mayores luces sobre estas cuestiones, problema al cual se han dado ya hasta el presente soluciones más o menos satisfactorias, pero dependientes todas ellas de concepciones metafísicas o metahistóricas, como las que se encuentran en Hegel, en los esquemas de Victor Cousin y de Auguste Comte, en los ensayos clasificadores de Renouvier, en las "fases de la filosofía" de Brentano, en la teoría de las concepciones del mundo de Dilthey o en el esquema de los tres momentos de la filosofía europea de Santayana. Victor Cousin indica que las formas del espíritu pueden reducirse a cuatro: el sensualismo, el idealismo, el escepticismo y el misticismo, pero que debe desarrollarse un pensamiento ecléctico que recoja lo mejor de cada una. Para Auguste Comte, la historia entera de la filosofía se escinde, como la historia general, en tres fases: la teológica, la metafísica y la positiva, fases que representan no sólo distintas orientaciones del pensamiento, mas también el predominio de una forma de sociedad. Su doctrina de las tres fases es menos un intento de comprensión de la historia de la filosofía que la expresión del deseo de encontrar en una nueva ortodoxia el fundamento de una sociedad que supere el período crítico moderno. Renouvier, por su lado, supone que la historia de la filosofía es la eterna contraposición de dos metafísicas últimas que adoptan los más diversos nombres y contenidos, p ero que acaso puedan reducirse a la dramática contraposición del impersonalismo y el personalismo. Brentano señala cuatro fases de la filosofía: en primer lugar surge un vivo interés puramente teórico que implica la elaboración de los métodos y la ampliación del saber a todos los campos posibles; en segundo término, una decadencia en que el puro interés científico disminuye y decrecen la profundidad y la originalidad de los pensamientos. El saber se populariza, pero a la vez se empobrece. Aparece así un estado de espíritu negador del saber y un infecundo escepticismo. La tercera fase comienza con una negación de este ánimo escéptico, pero en vez de retroceder a la fuente viva del saber el espíritu se orienta hacia un vago misticismo que pretende alcanzar el saber más sublime. Estas fases se manifiestan en la Antigüedad, en la Edad Media y en la Época Moderna; como en el caso de Comte, los esquemas de Brentano sólo parecen querer mostrar el carácter decadente de una filosofía que, cual el idealismo ale-

man, representa la cuarta fase de la época moderna y las necesidades de volver a las fuentes vivas del saber para que la filosofía recomience eternamente esa su repetida historia. Dilthey indica que, en lo que toca a la filosofía, las concepciones del mundo se escinden en un materialismo, un idealismo de la libertad y un idealismo objetivo, mas procura salvar el relativismo a que pudieran conducir tales tesis con la afirmación de que tras los sistemas permanece la vida como su fundamento último e irreductible. De análoga manera, pero a base de otras experiencias y ejemplos, Santayana manifiesta que el curso de la filosofía occidental parece haber alcanzado su mayor culminación en tres grandes sistemas: el naturalismo, el sobrenaturalismo y el romanticismo, y que cada una de éstas se halla representada, más que por un filósofo, por un gran poeta: Lucrecio en el primer caso, Dante en el segundo, Goethe en el último. W. Tatarkiewicz, por su lado, presenta una articulación de la historia de la filosofía de Occidente según la cual todos los grandes períodos han pasado por dos épocas bien marcadas, la época de los sistemas y la época de la crítica, antecedidos por períodos de desarrollo gradual de los problemas y seguidos por la división en escuelas y la elaboración de las cuestiones en detalle. Los dos momentos principales corresponden, por lo demás, a dos caracteres esenciales de la filosofía: los que Tatarkiewicz llama el rasgo maximalista y el rasgo minimalista, es decir, lo mismo que otros autores (véase FILOSOFÍA) han llamado el carácter especulativo y el carácter crítico. Gustav Kafka considera que cada una de las tres grandes épocas de la historia de la filosofía occidental (Antigüedad, Edad Media, Edad Moderna) se halla dividido en los mismos períodos; éstos son los siguientes: ruptura *(Aufbruch),* período cosmocéntrico, período antropocéntrico, integración y desintegración. Los ejemplos dados por Kafka son los siguientes (indicados los períodos y luego los ejemplos en cada una de las épocas): ruptura (Hesíodo y órficos; gnosticismo y anti-gnosticismo; Renacimiento y Reforma); período cosmocéntrico (presocráticos; San Agustín, Juan Escoto Erigena; los "grandes sistemas"); período antropocéntrico (sofistas, Sócrates, escuelas socráticas; dialécticos, San Anselmo; Ilustración); integración (Platón y Aristóteles; Santo Tomás de Aquino; Kant y el idealismo alemán); desintegración (filosofía helenístico-romana; Duns Escoto, Guillermo de Occam, nominalismo tardío, mística nominalista; posthegelianos).

Pero los esquemas no terminan aquí. Como otras posibilidades de división mencionamos las que escinden la historia filosófica en una etapa realista y en una etapa idealista, abarcando la primera todo el pensamiento griego y medieval y la segunda el pensamiento moderno; la que distingue entre una filosofía desde el ser, propia de la Antigüedad, desde Tales al neoplatonismo, y una filosofía desde la nada, que abarca desde San Agustín hasta Hegel; las que atienden más bien a la actitud vital a que se reduce toda filosofía y al punto de vista adoptado como horizonte general del pensamiento filosófico: filosofía desde la Naturaleza, filosofía desde Dios o filosofía desde el hombre; finalmente, los que prestan atención a las formas de pensar que hemos estudiado en el artículo Perifilosofía. El problema está, sin embargo, muy lejos de ser resuelto con ello y acaso haya siempre que achacar a todo ensayo de esta índole el inconveniente de que sacrifica, para decirlo con palabras de Meyerson, la realidad a la identidad. A la época actual, en que se está desarrollando una etapa filosófica distinta de la moderna y que, a diferencia de ésta, se preocupa por la historia y su problema, corresponderá dar una solución menos apurada a estas cuestiones. Por el momento parece haberse establecido con cierta firmeza lo que hay de común en toda la historia de la filosofía y, como consecuencia de ello, lo que hay de dispar *dentro* de ella. La historia filosófica no es probablemente un mero *eadem sed aliter,* algo que se repite con algunas diferencias en el curso del tiempo, pero es sin duda algo que no puede ser escindido artificialmente en períodos totalmente ajenos unos a otros. Sea cual fuere la solución dada a su problema, deberán tenerse en cuenta estas dos condiciones.

Las primeras historias "formales" y "completas" de la filosofía, distintas de la mera referencia al pasado filosófico, aparecieron en el siglo XVIII, aunque sólo después de Hegel se constituyó la historia de la filosofía como una disciplina especial (a veces considerada inclusive como la más esencial) y como algo distinto de una descripción de "sectas" que se repiten continuamente o, según la expresión de Brucker, como *infinita falsae philosophiae exempla.* La obra *The History of Philosophy,* de Thomas Stanley, 1655, 2ª ed., 1687, 3ª, 1701 (trad. latina por G. Olearius, 1711) trata sólo de la filosofía pre-cristiana y, como la mayor parte de las obras histórico-filosóficas antes de Hegel, en un sentido parecido al de Diógenes Laercio, como colecciones de *placita philosophorum* y con insistencia sobre aspectos anecdóticos. El libro de Jacobus Thomasius, *Schediasma historicum, quovaria discutiuntur ad historiam tum philosophicam, tum ecclesiasticam pertinentia,* 1655, así como los *Origenes historiae philosophiae et ecclesiasti,* ed. Ch. Thomasius, 1699, presentan el pasado filosófico a modos de ejemplos para la discusión. Las "primeras historias" son las de D (Deslandes), *Histoire critique de la philosophie,* 3 vols., 1730-1736 y Johann Jakob Brucker, *Kurze Fragen aus der philosophischen Historie,* 7 vols., 1731-1736 (con suplementos, 1737), *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta,* 5 vols., 1742-1744, 2ª ed. 6 vols., 1766-1767 e *Institutiones historiae philosophicae usui acad. juventutis adornatae,* 1747 (de las cuales la *Historia critica philosophiae* es considerada como la principal). La obra de Brucker estima la filosofía leibniziana como la verdadera y todas las demás "sectas" como "historia de errores". Después aparecieron Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede), *Della istoria e della indole di ogni filosofia,* 1766-1781. — Chr. Meiners, *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit,* 1786. — Dietrich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie,* 7 vols., 1791-1797. — Johann Gottlieb Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben,* 8 vols., 1796-1804; *Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften,* 6 vols., 1800-1805. — Tomás Lapeña, *Ensayo sobre la historia de la filosofía,* 1806. — Un espíritu más histórico parecen tener las obras subsiguientes, empezando por la muy usada de Degérando, *Histoire comparée des systèmes de la philosophie,* 3 vols., 1804, 2ª ed., 4 vols., 1822-1823. — Wilhelm Gottlieb Tenneman (traductor de Degérando),

Geschichte der Philosophie, 11 vols., 1798-1819 (incompleta, pues debía alcanzar hasta los 13 tomos); reducción de la obra en *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, 1812, 3ª ed. elaborada por Amadeus Wendt, 5ª ed., 1829 (traducida por Victor Cousin). — Friedrich Ast, *Grundriss einer Geschichte der Philosophie*, 1802. — T. Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie, zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, 3 vols., 1922-1923 (suplemento por Victor Philipp Gumposch, 1850). — Ernst Reinhold, *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, 3 vols., 1828-1830, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1836; *Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung*, 3 vols., 5ª ed., 1858. — A ellas siguió la muy utilizada obra de Heinrich Ritter, *Geschichte der Philosophie*, 12 vols., 1829-1853 (hasta Kant; completada desde Kant en 1853). (El mismo Ritter editó las lecciones de Schleiermacher: *Geschichte der Philosophie*, 1839.) — Una descripción de todas estas "primeras historias" se encuentra en el § 4 de la Bibliografía de la Historia de Ueberweg (tomo I) a que luego haremos referencia y cuyos datos (completados con otros) hemos aprovechado para la presente bibliografía. Un análisis de estas primeras historias y del problema que plantean para el estudio de la historia de la filosofía se encuentra en el libro de Francisco Romero, *Sobre la historia de la filosofía*, 1943 (especialmente la parte titulada *A mundi incunabulis*, título sacado precisamente de la obra de Brucker). También de F. Romero, "La historia de la filosofía según Hegel, N. Hartmann y G. Kafka", *Cuadernos Americanos*, Año XXI, Nº 2 (1962), 127-47. — J. Freyer, *Geschichte der Geschichte der Philosophie im achtzenten Jahrhundert*, 1911. — El cambio decisivo en la orientación histórico-filosófica lo constituye, como se dijo, las lecciones de Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, editadas por Karl Ludwig Michelet, 3 vols. (vols. XIII-XV de la edición de *Werke*, 1833-1835, 2ª ed., 1840-1843; trad. esp.: *Lecciones de historia de la filosofía*, 3 vols., 1955). Desde entonces los hegelianos (en Alemania) y los cousinianos (en Francia) desarrollaron considerablemente los estudios histórico-filosóficos, incluyendo estudios parciales de autores o épocas y ediciones críticas de filósofos. Un punto de vista hegeliano tiene G. Oswald Marbach, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (*I. Geschichte der griechischen Philosophie*, 1838; *II. Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1841); lo mismo ocurre con Julius Braniss, *Geschichte der Philosophie seit Kant*, I, 1842. Las historias que se mencionan a continuación son consideradas ya como "modernas" y algunas de ellas han sido utilizadas hasta hace muy poco tiempo: Christoph Wilhelm Sigwart, *Geschichte der Philosophie*, 3 vols., 1854. — Albert Schwegler, *Geschichte der Philosophie im Umriss, ein Leitfaden zur Übersicht*, 1848, 16ª ed. elaborada por R. Koeber, 1905 (trad. esp.: *Historia general de la filosofía*, 1912). — Martin von Deutinger, *Geschichte der Philosophie*, 1852-1853. — Ludwig Noack, *Geschichte der Philosophie in gedrängter Übersicht*, 1853. — F. Michelis, *Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit*, 1865. — Johann E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 vols., 1866, 4ª ed. elaborada por Benno Erdmann, 1896. — Hay que tener en cuenta que la mayor parte de las historias estaban redactadas desde el punto de vista de alguna escuela o filósofo; así, la de Erdmann es principalmente hegeliana; la de Alb. Stöckl (1870), católica; la de Dühring, materialista; la de F. Ch. Pöter (1873-1882), schleiermachiana; las de O. Flügel (1876) y Chr. A. Thilo (1876), herbartianas, etc., etc. En los países latinos tuvo especialmente influencia la edición de los *Cursos* y *Fragmentos* de Cousin mencionados en la bibliografía de este filósofo. En francés aparecieron también: J. F. Nourrison, *Tableau des progrès de la pensèe humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel*, 1858. — N. J. Laforêt, *Histoire de la philosophie*, (I. antigua), 1867. — Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, 1874 (puesta al día por varios autores en ed. de D. Huisman); la muy usada de Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie*, 1874 (trad. esp. en varias ediciones); la de P. Janet y Gabriel Séailles, *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, 1887. En inglés se destacaron: Robert Blakey, *History of the Philosophy of Mind, from the Earliest Period to the Present Time*, 4 vols., 1848. — George Henry Lewes, *A Biographical History of Philosophy from its Origin in Greece down to the Present Day*, 1845, 2ª ed. refundida, 2 vols., 1871. — J. Haven, *A History of Ancient and Modern Philosophy*, 1876. — Asa Mahan, *A Critical History of Philosophy*, 1884. — W. Turner, *History of Philosophy*, 1903. — En italiano, aparte los estudios histórico-filosóficos de los neokantianos y hegelianos, se destacaron las obras de R. Bobba, *Storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino di giorni nostri*, 4 vols., 1873-1874. — A. Conti, *Storia della filosofia*, 2 vols., 1882. — Carlo Cantoni, *Storia compendiosa della filosofia*, 1887. — En España, la historia de Ceferino González, *Historia de la filosofía*, 4 vols., 1879, muy usada sobre todo en medios neoescolásticos. — Desde los últimos años del siglo ha aumentado considerablemente el número de historias publicadas (y el número de estudios parciales histórico-filosóficos a que se hace referencia en los distintos artículos de este Diccionario). Señalamos sólo las más significadas. La obra fundamental es, desde luego, el *Gundriss der Geschichte der Philosophie*, de Ueberweg, 1863-1866, varias veces reelaborado y aumentado, primero por Max Heinze (suele citarse como el Ueberweg-Heinze), luego por varios autores; la última edición, en 5 vols., comprende: *I. Das Altertum*, por K. Praechter, 12ª ed., 1926; *II. Die patristiche und scholastische Zeit*, por B. Geyer, 11ª ed., 1928; *III. Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, por M. Frischeisen-Köhler y W. Moog, 12ª ed., 1924; *IV. Die deutsche Philosophie im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, por T. K. Oesterreich, 12ª ed., 1923; V (muy inferior al resto), *Die Philosophie des Auslandes im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, por T. K. Oesterreich y otros varios autores, 12ª ed., 1928. Se está preparando una nueva edición del Ueberweg-Heinze muy modificada y ampliada; la nueva ed. tendrá 18 volúmenes y estará redactada por numerosos colaboradores bajo la dirección de Wilpert, Geyer, Meyer, Lübbe, Hacker, Hans Barth y otros. Fundamental para la historia de la filosofía como historia de los problemas es Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1892; varias ediciones; la última (15ª) con apéndice sobre el pensamiento del siglo XX por Heinz Heimsoeth, 1957; hay trad. esp. de una ed. anterior: *Historia de la filosofía*, I, II, 1941; III, 1942; IV, 1943; V, VI, 1942; VII, 1943. Muy centrada en torno a Kant es J. Bergmann, *Geschichte der Philosophie* (*I. Die Philosophie von Kant*, 1892; *II. Die deutsche Philosophie von Kant bis Beneke*, 1893). — Sólo llega hasta una parte de la filosofía griega, y es importante especialmente para el pensamiento oriental la llamada *Historia general de la filosofía* de Deussen (citada en el artículo FILOSOFÍA ORIENTAL). Muy completas, aunque sin unidad sufi-

ciente, son las colecciones de historia de la filosofía escritas por varios autores: la *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (en *Die Kultur der Gegenwart*, ed. por P. Hinneberg), en la que colaboraron W. Wundt (filosofía de los pueblos primitivos), H. Oldenberg (filosofía hindú), W. Grube (filosofía china), T. Inouye (filosofía japonesa), H. von Arnim (filosofía antigua europea), Cl. Baeumker (filosofía patrística), I. Goldzihep (filosofía musulmana y judía), Cl. Baeumker (filosofía cristiana medieval), W. Windelband (filosofía moderna); la *Geschichte der Philosophie* (Teubner, 7 vols.), en la que han colaborado E. Hoffmann, R. Kroner, S. Marck, Jonas Cohn; la *Geschichte der Philosophie* en 11 vols., como sigue: Vols. I-IV, *Die griechische Philosophie*, por Wilhelm Capelle (I, 2ª ed., 1953; II, 2ª ed., 1953; III, 2ª ed., 1954; IV, 2ª ed., 1954) (trad. esp.: *Historia de la filosofía griega*, 1958); V. *Die Philosophie des Mittelalters*, por Josef Koch [en prep.]; VI. *Von der Renaissance bis Kant*, por Kurt Scholling, 1954; VII. *Immanuel Kant*, por Gerhard Lehmann [en prep.]; VIII-IX. *Philosophie des 19. Jahr.*, por Gerhard Lehmann, partes 1 y 2, 1953; X-XI. *Die Philosophie im ersten Drittel des 20. Jahrhundert.*, por Gerhard Lehmann, Parte 1, 1957, Parte 2, 1960. — Muy detallado respecto a Kant y al neokantismo y muy usado durante un tiempo en países de lengua española es el manual de Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 1902, 7ª ed., 3 vols., 1927; reedición al cuidado de E. Metzke, 1949, 9ª ed., revisada por H. Knittermeyer, 1955. — (Trad. esp. de la 4ª ed.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., 1921, con prólogo de J. Ortega y Gasset.) Historias relativamente extensas y asimismo usadas en países de lengua española: A. Messer, *Geschichte der Philosophie*, 4 vols., 1912 y sigs. (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 5 vols., reed. I al IV, 1939; V, 1938). — É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 1926-1948, varias ediciones (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., 1942; 4ª ed., rev. y puesta al día, 3 vols., 1956). — Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, 4 vols. (*I. La pensée antique*, 1955; *II. La pensée chrétienne*, 1956; *III. La pensée moderne*: *1. De Descartes à Kant*, 1961; *2. De Hegel à nos jours*, 1962) (trad. esp.: *Historia del pensamiento*, 3 vols. [*I. El pensamiento antiguo*, 1958; II. *El pensamiento cristiano*, 1960; III. *El pensamiento moderno*, en prensa]). — E. Paolo Lamanna, *Storia della filosofia*, 2 vols., 1940-1941 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., 1958). — Albert Rivaud, *Histoire de la philosophie*, 4 vols., 1948-1962 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 4 vols., 1961-1963). — Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, 3 vols., 1949-1953, reed., 3 vols., 1953-1954, y 1955 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 3 vols., 1955). — F. Klimpe y E. Colomer, *Historia de la filosofía*, 2ª ed., 1953. — J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, 4ª ed., 1960 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 4ª ed., 1960, con apéndices sobre filosofía española por L. Martínez Gómez, S. J.). — Ernst von Aster, *Geschichte der Philosophie*, 1933, 13ª ed., 1960 (trad. esp. de eds. anteriores a la última: *Historia de la filosofía*, 1935, reed., 1943). — Julián Marías, *Historia de la filosofía*, 1941, 15ª ed., 1962, reimp. en *Obras completas*, I (1958). — Harold R. Smart, *Philosophy and Its History*, 1962. — Extensas historias de la filosofía son: Guido de Ruggiero, *Storia della filosofia*, 14 vols., 1920-1934; varias ediciones de tomos sueltos. — F. C. Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, que alcanzará probablemente 10 vols.; hasta ahora han aparecido, I, 1946, 2ª ed., 1950; II, 1950; III, 1953; IV, 1958; V, 1959; VI, 1960; VII 1963 (trad. esp. en proceso). — Mencionamos asimismo: K. Schilling, *Geschichte der Philosophie*, 2 vols., 1943-1944, 2ª ed., 1951-1954; otra ed. más breve, 1949. — E. Gouiran, *Historia universal de la filosofía*, 1947. — W. Tatarkiewicz, *Historia filozofi. I. Filozofia starozytna i sredniowieczna*; *II. Filozofia nowozytna do roku*, 3 vols., 1946-1950, nueva ed., 3 vols., 1958. — A. Aróstegui, *Esquemas para una historia de la filosofía occidental*, 1953. — C. Ottaviano, *Manuale di storia della filosofia*, I, 1958. — Anders Wedberg, *Filosofins historia. Antiken och medeltiden*, 1958 [antigua y medieval; tratamiento "lógico" de los filósofos]. — Étienne Gilson, ed., *A History of Philosophy. I*: Anton Pegis, *Ancient Philosophi*, 1961; *II*: Armand A. Maurer, C. S. B., *Medieval Philosophy*, 1962; *III*: É. Gilson y Thomas Langan, *Modern Philosophy: Descartes to Kant*, 1963; *IV*: É. Gilson y Thomas Langan, *Recent Philosophy: Hegel to the Present*, 1963. — Punto de vista marxista: M. A. Dynnik, *Historia de la filosofía. De la Antigüedad a comienzos del siglo XIX* (trad. esp., 1961). — Sobre el problema de la historia de la filosofía (además del prefacio de J. Ortega y Gasset a la *Historia* de Bréhier, y de los trabajos de Francisco Romero y J. Freyer, *vid. supra*): Gustav Kafka, *Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte*, 1933. — H. Guthrie, *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie. La métaphysique de l'individualité a priori de la pensée*, 1937. — Nicolai Hartmann, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, 1936, reimp. en *Kleinere Schriften*, II, 1957, págs. 1-48 (trad. esp.: *El pensamiento filosófico y su historia*, 1944). — É. Brèhier, *La philosophie et son passé*, 1940, 2ª ed., 1950. — Henri Gouhier, *La philosophie et son histoire*, 1947. — Armando Carlini, *Filosofia e storia della filosofia*, 1951 [monog.]. — Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, 1955. — E. Castelli, A. Wagner de Reyna, G. Gusdorf, M. Guéroult, A. Dempf, M. de Corte, O. Gigon, P. Valori, E. Husserl, H. Gouhier, A. del Noce, E. Garin, *La filosofia della storia della filosofia*, 1954 [el texto de Husserl procede de un manuscrito hasta entonces inédito]. La misma obra en francés, con algunas modificaciones: *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, 1956. — Béla von Brandenstein, *Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte*, 1957. — Harold Smart, *Philosophy and Its History*, 1962. — Juan A. Montes Nuño, *La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía*, 1962 [sobretiro de *Episteme* (Caracas), Nº 3]. — Algunas de las muchas obras sobre "filosofías nacionales" modernas han sido mencionadas en la bibliografía de los artículos FILOSOFÍA MODERNA y FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA, así como FILOSOFÍA AMERICANA. Hacemos excepción aquí, por no abarcar totalmente el período moderno, de la *Historia de la filosofía española*, de A. Bonilla y San Martín (1908), proseguida por Tomás y Joaquín Carreras Artau (*Historia de la filosofía española: Época del Renacimiento, siglo XVI*, 3 vols., 1941), de la obra de Lothar Thomas, *Geschichte der Philosophie in Portugal. Ein Versuch* (*I. Die Geschichte der Philosophie in Portugal von den Anfängen bis Ende des 16. Jahrhunderts, ausschliesslich der Regeneration der Scholastik*, 1944), de la parte sobre filosofía del Renacimiento en la historia de la filosofía italiana (*La filosofia*, 2 vols., 1948), de Eugenio Garin (en la *Storia dei generi letterari italiani*) y de los dos libros que se refieren a la tradición platónica en la filosofía anglo-sajona, principalmente en la época moderna, pero también anteriormente: J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy* (1931) y H. Gauss, *La tradition platonicienne dans la pensée*

anglaise (1948). — Sobre los métodos histórico-filosóficos, véase R. Mondolfo, *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía*, 1949 (ed. italiana: *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, 1952). — También véase: Werner Goldschmidt, "Los quehaceres del historiador de la filosofía", en *Estudios de historia de la filosofía*. En homenaje al profesor R. Mondolfo, ed. J. A. Vázquez, Fasc. I, 1957, págs. 11-50. — Muchas de las revistas filosóficas contienen artículos de interés en el campo de la historia de la filosofía. Destacamos, sin embargo, las siguientes revistas: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, fundada por Ludwig Stein (con H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann y E. Zeller), vols. I-XLI, 1888-1932. La publicación del *Archiv* ha sido reasumida en 1960 (con el vol. XLII), ed. Glenn Morrow y Paul Wilpert. — *Revue des sciences humaines*, desde 1927, con varios títulos (*Revue d'histoire de la philosophie*, 1927-1933; *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilization*, 1933-1946). — *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1897-1915 y desde 1921. — *Rivista critica di storia della filosofia*, desde 1946. — *Sophis. Rivista internazionale di filosofia e storia della filosofia*, desde 1933. — *Journal of the History of Ideas*, desde 1940. — Mencionamos asimismo el *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie*, ed. E. Rothacker, desde 1955.

FILOSOFÍA INDIA. Empleamos este nombre, y no el de 'filosofía hindú', para referirnos al pensamiento filosófico de k India. En efecto, 'filosofía hindú' designa una parte de la filosofía de la India: la que tiene por base la tradición religiosa considerada ortodoxa en la línea vedis-mobrahmanismo-hinduismo. En cambio, 'filosofía india' significa la filosofía producida por pensadores del citado país, cualquiera que sea su orientación respecto a la ortodoxia o el período en el cual hayan desarrollado su actividad.

Hemos examinado en el artículo Filosofía oriental (VÉASE) algunos de los problemas que plantean las filosofías orientales más importantes. Lo dicho se aplica, pues, también a la filosofía india. Aquí concentraremos nuestra atención sobre dos puntos: la división de la filosofía india según períodos y escuelas, y los rasgos más generales de tal filosofía.

Los períodos más generales en que suele dividirse la filosofía india son dos.

(1) Período védico, desde sus comienzos (en fecha indeterminada, pero muy remota) hasta una época no bien precisada, pero que puede fijarse en tomo al año 500 antes de J. C. Este período suele subdivirse en otros dos: el védico o del *Veda* (VÉASE) y el upanisádico o de las *Upanisad* (v.). El período védico es calificado a veces también de período pre-upanisádico, especialmente cuando se quiere destacar el hecho de que, aun dentro de la tradición védica, las *Upanisad* constituyen la base principal para el desarrollo de gran parte de la posterior filosofía india. El período upanisádico es calificado también de vedántico o del *Vedanta;* entendido ahora este término como 'fin del *Veda'*.

(2) Período post-védico. De un modo general abarca desde el fin de la época de las principales *Upanisad* hasta el momento actual. Sin embargo, como semejante período resultaría excesivamente dilatado, se ha acordado subdividirlo a su vez en tres épocas, (a) La época post-védica primitiva. Comprende sobre todo la primera forma del budismo (v.) y el establecimiento del jainismo (v.). (b) La época de los sistemas o escuelas *(darsanas),* que luego enumeraremos y a los cuales se han dedicado artículos especiales, (c) La época moderna, en el curso de la cual se han proseguido los sistemas antes aludidos, a veces combinados con otros elementos, entre ellos inclusive de la filosofía occidental, a veces considerablemente modificados por el cambio de las circunstancias históricas y sociales. Es difícil marcar con precisión límites temporales para estas épocas, (a) Abarca desde 500 aproximadamente antes de J. C. hasta comienzos de nuestra era; (b) ha experimentado un gran florecimiento durante los primeros siglos de la era cristiana; en cuanto a la cronología de (c), ha sido establecida más bien en función de la historia occidental que de la historia de la India, pero puede conservarse por motivos de comodidad.

Los mencionados sistemas o escuelas de filosofía son, propiamente hablando, puntos de vista o "visiones inmediatas de la verdad" (véase DARSANA). Siguiendo la tradición, los clasificaremos en los siguientes apartados.

(I) Sistemas ortodoxos *(astika),* que aceptan de un modo o de otro k autoridad védica. Son seis: *Nyaya, Vaisesika, Sankhya,* Yoga, *Mimamsa* (o *Purva-mimamsa)* y *Vedanta* (a veces, *Uttara-mimamsa)* (VÉANSE). Estos sistemas pueden ser combinados en tres grupos, cada uno de los cuales posee características comunes: *Nyaya-Vaisesika, Sankhya-Yoga, Mimamsa-Vedanta* (o *Purva-mimamsa* y *Uttara-mimamsa* o *Vedanta de Badarayana).* Pueden también clasificarse en dos grupos: uno, constituido por sistemas basados principal o exclusivamente en el *Veda,* y otro que, aunque aceptando el *Veda,* no se apoya tan insistentemente en el mismo. El primero de estos dos grupos abarca un sistema de índole preferentemente ritualista *(Mimamsa)* y un sistema de índole predominantemente especulativo *(Vedanta).* El segundo de estos dos grupos comprende los restantes cuatro sistemas ortodoxos mencionados: *Nyaya, Vaisesika, Sankhya, Yoga.*

(II) Sistemas heterodoxos *(nastika),* que rechazan la autoridad védica, aunque son precedidos en parte por ideas que se abren paso —o cuando menos se mencionan— en las *Upanisad.* Estos sistemas son tres: *Charvaka (Carvaka)* —o materialismo—, budismo y jainismo (VÉANSE). Como el budismo (posterior) se subdivide a veces en otros cuatro sistemas —*Vaibhasika, Sautrantika, Vijñanavada (Yogacara) y Madhyamika*—, se dice también que hay seis sistemas heterodoxos paralelos a los seis sistemas ortodoxos. Nosotros nos limitaremos en lo que toca a "sistemas heterodoxos", a los tres apuntados al comienzo de este párrafo.

En cuanto a los rasgos más generales de la filosofía india, ya se comprenderá que es difícil precisarlos dada la amplitud geográfica y cronológica de la misma. No obstante, lo mismo que señalamos en el caso de la filosofía oriental (v.), la dificultad mengua cuando hablamos en términos de tendencias. Algunas de éstas están determinadas por el cuadro de características generales de la filosofía oriental. Presentaremos a continuación un breve bosquejo de las más destacadas, correspondientes específicamente a la filosofía india.

Una es lo que puede calificarse de tendencia sintética. Consiste ésta en rechazar la adscripción de determinados problemas a determinadas y precisas disciplinas filosóficas, así corno el aislamiento de un tema o problema cualquiera. La visión total determina el método seguido en cada caso. Esta visión total es la mencionada aprehensión inmediata de la verdad mediante el punto de vista, *darsana*. En el amplio círculo trazado por el mismo se sitúan los distintos problemas y el modo específico de tratarlos.

Otra tendencia es su espíritu abierto para considerar opiniones adversas. No es sólo el espíritu abierto de cada sistema ortodoxo con respecto a los otros, sino de los sistemas ortodoxos con respecto a los heterodoxos y viceversa. Este espíritu abierto es debido, empero, menos a una orientación ecléctica que a dos hechos: primero, el que la literatura tradicional védica y upanisádica contiene una enorme cantidad de opiniones distintas, incluyendo, según advertimos, cuando menos en forma de mención, algunas próximas a la heterodoxia; segundo, el que, una vez constituida, cada *darsana* es completa en su perspectiva y puede referirse a las demás "impunemente".

Tendencia muy acusada en la filosofía india es la ya señalada en el caso de la filosofía oriental en general: la "despersonalización" de la producción filosófica. Ello permite comprender las formas de expresión filosóficas características de la filosofía india: textos considerados como básicos, elaboración conceptual de ellos mediante explicaciones o interpretaciones de sus significados, *sutras* (o "hilos") por los cuales se establecen "vías" que permiten ligar unas opiniones con otras y ver su común fundamento, comentarios a las *sutras*, organización de todos estos materiales en un cuerpo doctrinal en el que colaboran muchos pensadores en el curso de numerosos comentarios. En un sentido general de 'escolástico', podemos decir que en la forma de expresión gran parte del pensamiento filosófico indio tiene un aire escolástico — lo que no significa siempre un aire cerrado. Junto a la citada "despersonalización" hay una acentuación del valor de la personalidad creadora, pero menos en tanto que productora de determinados pensamientos objetivos que como "modelo" cuyos rasgos históricos y humanos se van poco a poco esfumando.

Otra tendencia acusada en la filosofía india es el hecho de que todas las escuelas de la misma parten de una situación humana —el carácter miserable y angustiado de la existencia en este mundo— para elevarse hacia un impulso de purificación. El fundamento último de buena parte de la filosofía india es, pues, moral o, mejor dicho, religioso-moral. Se trata, en efecto, de alcanzar el máximo dominio posible sobre sí mismo y sobre el mundo (mediante fuerzas espirituales) con el fin de librarse de la miseria de lo real-aparente y alcanzar la quietud de lo real-verdadero. La finalidad última de las escuelas es, así, la salvación y la liberación (véase MOKSA); aun en un sistema como el materialista de *Charvaka*, hay una cierta liberación en el placer y una terminación de todo sinsabor de la existencia en la muerte.

Finalmente, un motivo muy importante en casi todo el pensamiento filosófico indio es el predominio de la concepción de la filosofía como "vía" (o modo de existencia) sobre su concepción como serie de proposiciones que pretenden *únicamente* describir objetivamente lo real. Estas dos concepciones coexisten en la India (como, por lo demás, en Occidente); la segunda, además, no es totalmente insignificante si nos atenemos a la labor filosófica de carácter especial que, dentro del marco general de la *darsana* correspondiente, han llevado a cabo muchos pensadores indios. Pero la primera concepción acaba por imperar sobre la segunda. Como indica M. Hiriyanna, la máxima fundamental jainista: "No vivas para conocer, mas conoce para vivir", podría ser aplicada a todas las demás "escuelas" indias.

Véanse las bibliografías de FILOSOFÍA ORIENTAL, VEDA, UPANISAD, BUDISMO, JAINISMO, y de las varias escuelas mencionadas en el texto del artículo. Obras generales sobre la filosofía india y sobre la historia de la filosofía india: P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 6 vols., 1894-1918. — Max Müller, *The Six Systems of Indian Philosophy*, 1899. — R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 1921, 3ª ed., 1939 (trad. esp.: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 1945). — Id., íd., *Les philosophies indiennes. Les systèmes*, 2 vols., 1931. — Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., (I, 1922; II, 1932; III, 1940; IV, 1949; V, 1955). — P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, 1923. — S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2 vols. (I, 1923; II, 1927). — O. Strauss, *Indische Philosophie*, 1925. — M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, 1932 (trad. esp.: *La filosofía de la India*, 1955. — D. M. Datta [en colaboración con S. C. Chaterjee], *An Introduction to Indian Philosophy*, 1939, 6ª ed., 1960. — A. Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik*, 1935 (trad. esp.: *El pensamiento de la India*, 1952, 2ª ed., 1958). — V. Fatone, *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*, 1942. — W. Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden*, 2 vols, 1947 (*I. Vorphilosophische Philosophie; II. Philosophie und Mystik der Upanishaden*). — Id., íd., *Geschichte der indischen Philosophie*, 1954. — H. von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, 1949. — Jadunath Sinha, *A History of Indian Philosophy*, 2 vols., 1949-1952. — H. Zimmer, *Philosophies of India*, 1951. — T. Bernard, *Hindu Philosophy*, 1951. — K. S. Murty, *Evolution of Philosophy in India*, 1952. — E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie. I. Die Philosophie des Veda und des Epos. Buddha und Jina. Das Samkhya und das Yoga-System*, 1953; II, 1956. — Jadunath Sinha, *A History of Indian Philosophy*, 2 vols. (I, 1956; II, 1962). — Mahamahopādyāya Umesha Mishra, *History of Indian Philosophy*, I, 1957. — F. Challaye, *Les philosophes de l'Inde*, 1957. — Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia indiana*, 1957. — Chandradhar Sharma, *Indian Philosophy: A Critical Survey*, 1962. — K. H. Potter, *Presuppositions of Indian Philosophies*, 1963 [examen de problemas básicos en las diferentes "escuelas"]. — Para la lógica de algunas escuelas indias, véase bibliografía del artículo LÓGICA (D [a]). — Sobre filosofía india contemporánea: M. K. Gandhi, R. Tagore, S. Abhedānanda, K. C. Bhattacharyya, G. C. Chatterji, A. K. Coomaraswamy, B. Das, S. Dasgupta, H. Haldar, M. Hiriyanna, S. Radhakrishnan, R. D. Ranade, V. Subrahmanya Iyer, A. R. Waddia, *Contemporary Indian Philosophy*, ed. S. Radhakrishnan y J. Muirhead, 1936.

FILOSOFÍA JUDÍA es, por una parte, la filosofía de la tradición religiosa del judaismo, que elabora los conceptos metafísicos derivados de la Ley o pretende justificarlos racionalmente, y, por otra, las producciones filosóficas derivadas de pensadores de origen judío. En el primer sentido se incluyen dentro de la filosofía judía gran parte de los comentarios a la Cabala y al Talmud y, sobre todo, los pensadores medievales que ensayaron una conciliación de la Ley con la tradición filosófica griega, especialmente aristotélica, y que tuvieron su máximo representante en Maimónides. En el segundo sentido, mucho más impreciso, se designa como filosofía judía desde el platonismo de Filón de Alejandría hasta el sistema de Spinoza, la filosofía trascendental de Salomón Maimón y el pensamiento de K. Rosenzweig y M. Buber. Sólo con grandes reservas puede darse a este último concepto el nombre de filosofía judía. Más bien hay que entender por ella la filosofía que, admitiendo la noción de Ley como una peculiar manera de relación del hombre con la divinidad se esfuerza por entenderla mediante el pensamiento racional. Ahora bien, esta relación es también uno de los motivos del pensamiento cristiano y con las debidas reservas puede decirse que ambos parten de un problema similar. Sin embargo, las diferencias son considerables. En primer lugar, como hace observar Renán, el judío eligió como base de la comunión religiosa la práctica y no los dogmas. "El cristiano se halla vinculado al cristianismo por una misma creencia. El judío se halla vinculado al judaismo por las mismas observancias" *(Hist. des orig. du Christian.,* VI, Cap. XIII). De ahí que el cristianismo haya asimilado casi necesariamente la tradición helénica en tanto que el judaismo ha permanecido —con algunas excepciones— dentro de sí mismo, eliminando casi de continuo las posibilidades para una filosofía. Y ello hasta tal punto que esta filosofía ha surgido únicamente cuando, abandonando su peculiar actitud, ha examinado la relación entre Dios y el hombre a través de la Ley de manera muy distinta que la impuesta por su tradición religiosa. Así ocurre, por ejemplo, con el cabalismo, sobre el cual nos hemos extendido en otro lugar (véase CABALA) y que contiene posiblemente muchos otros elementos además del de la simple relación entre el hombre y la Ley.

La exposición de la historia de la filosofía judía depende, naturalmente, de que se incluyan en ella —como hacen la mayor parte de los historiadores de la filosofía— sólo los pensadores judíos medievales, especialmente en la medida en que se han relacionado con la filosofía árabe y cristiana, o de que abarque la historia entera del pensamiento occidental, desde los problemas filosóficos planteados por la relación entre filosofía y Ley hasta las cuestiones de filosofía de la religión tratadas por muchos pensadores judíos modernos. El esquema que resulta en cada caso es, por supuesto, distinto. Así, podemos comparar a modo de ejemplo dos exposiciones de conjunto de la filosofía judía, la de J. Husik y la de Guttmann, que pueden servir como muestras de una exposición general cronológica (la exposición de Neumark está hecha al hilo de ciertos problemas, especialmente los de relación entre materia y forma, y los planteados por la teoría de los atributos). Husik considera la filosofía judía, de acuerdo con el propósito de su libro, primariamente como "filosofía judía medieval". En tal caso abarca los siglos que van entre el X y el XV, es decir, desde Isaac Israeli hasta Chasdai Crescas y Josep Albo. Tenemos entonces, en orden cronológico aproximado, a Isaac Israeli *(ca.* 870-920), David ben Mervan Al Mukamas, aproximadamente de la misma época de Israeli, Saadia (892-942), considerado por muchos como el "fundador" de la filosofía judía medieval y por Husik como "el primer filósofo judío importante" después de Filón de Alejandría; José Al Basir (siglo XI) y su discípulo Jesuá ben Judá, Abengabirol o Avicebrón *(ca.* 1020-1070), Abenpakuda, aproximadamente de una generación posterior a Avicebrón, Abraham bar Hiyya o Abraham Savasorda, de la misma época, Abensadik (t 1149), Yehuda-Ha-Levi *(ca.* 1080-1143), los Abenezras (Abraham ibn Ezra, 1092-1167, y Moisés ibn Ezra, *ca.* 1070-ca. 1138), Abendaud (siglo XII), Maimónides (1135-1204), Hillel ben Samuel y Levi ben Gerson, ambos posteriores de un siglo o siglo y medio a Maimónides; Sem Tob Falaquera (1225-1290), Chasdai Crescas o Hasdai ben Abraham Crescas (1340-1410) y Josep Albo (1380-1444). (Debe advertirse que la transcripción de los nombres [algunos de ellos conocidos, además, por la forma árabe] difiere considerablemente en los diversos textos.) En cambio, Guttmann, interesado más bien por "la filosofía del judaismo" (título de su historia), entiende ésta en un sentido sumamente amplio. En rigor, define la historia de la filosofía judía como "la historia de las distintas recepciones de tesoros intelectuales ajenos". Esta filosofía podría dividirse en tres grandes partes. La primera comprendería los problemas filosóficos que podría plantear —puestos en contacto con alguna tradición intelectual— la evolución religiosa del pueblo judío en la Antigüedad (religión bíblica, filosofía helenístico-judaica y la especulación talmúdica). La segunda parte abarcaría la filosofía de la religión judía en la Edad Media, desde Isaac Israeli y Saadia —considerado asimismo como "fundador" de la filosofía judía medieval— hasta Gerson y Crescas, así como las elaboraciones filosóficas del judaismo en el Renacimiento, especialmente en España e Italia. Una importancia especial habría que dar entonces a las luchas entre las diferentes sectas religiosas, y especialmente a la mayor o menor inclinación de cada una al "racionalismo", así como a los problemas relativos a la relación —o falta de relación— entre la Ley y su interpretación filosófica. Externamente, en cambio, esta historia estaría determinada por direcciones tales como la influencia neoplatónica (Israeli, Avicebrón y luego León Hebreo) y la influencia aristotélica (Maimónides). La tercera parte abarcaría la filosofía judía moderna, que sería por un lado la filosofía de los pensadores judíos y por otro la de aquellos en quienes la cuestión del judaismo llegase a poseer —tanto positiva como negativamente— alguna importancia. En este grupo cabrían figuras como Spinoza, Moisés Mendelssohn, Salomón Formstecher, Samuel Hirsch, Moritz Lazarus, Hermann Cohen y —podríamos agregar— K. Rosenzweig y Martin Buber en el pensamiento propiamente contemporáneo.

Enciclopedias con información general sobre la historia, la cultura y el pensamiento hebreos: *The Jewish Encyclopaedia*, New York, 1901 y siguientes. — *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Berlín, 1928 y siguientes. — Enciclopedias bíblicas: J. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, París, 1891. — J. Hastings y Selbie, *A Dictionary of the Bible*, Edimburgo, 4 vols., 1898 y siguientes. — Chayne y Black, *Encyclopaedia biblica*, Londres, 4 vols., 1899 y siguientes. — Para el Talmud, véase: A. Nager, *Die Religionsphilosophie des Talmud*, 1864. — E. Deutsch, *Der Talmud*, 1869. — Jacobsohn, *Versuch einer Psychologie des Talmud*, 1875. — A. Schwarz, *Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik im Morgenland*, 1901. — Id., íd., *Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik*, 1909. — Para la Cábala, véase bibliografía de CÁBALA. — Para la historia del pensamiento filosófico, véase, además del libro de S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859, nueva ed., 1927, reimp., 1955, y de la bibliografía de los diversos pensadores judíos: M. Eisler, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, 3 vols., I, 1870; II, 1876; III, 1884. — D. Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt*, 2 vols., 1907-1910. — J. Husik, *A History of Jewish Mediaeval Philosophy*, 1916. — J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, 1933. — Georges Vadja, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, 1947. — Ermenegildo Bertola, *La filosofia ebraica*, 1947. — León Dujovne, *Introducción a la historia de la filosofía judía*, 1949. — C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hebraïque*, 1953 (trad. esp.: *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, 1961). — Id., íd., *Études de métaphysique biblique*, 1955. — Joseph Blau, *The Story of Jewish Philosophy*, 1962. — Véase también la bibliografía de los artículos ESCOLÁSTICA y FILOSOFÍA MEDIEVAL, así como la bibliografía de algunos artículos en los que se hace referencia a conceptos tratados en el sentido de la tradición filosófica hebraica (ATRIBUTO, DIOS). — **Bibliografía: G. Vajda, *Jüdische Philosophie*** (en ***Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie***, ed. I. M. Bocheński, vol. 19, 1950).

FILOSOFÍA MEDIEVAL. Con este nombre se designa el período de la historia de la filosofía que abarca desde el siglo IX hasta el siglo XIV. Estos límites temporales son un tanto convencionales. Por un lado, puesto que no pocos de los temas de la filosofía medieval proceden de San Agustín, se ha extendido a veces el citado período hasta el siglo V. Por otro lado, puesto que después del siglo XIV persisten no pocas formas y no pocos temas medievales en filosofía, se ha extendido a veces el citado período hasta los siglos XV y XVI. Sin embargo, tal extensión resulta excesiva. Los siglos inmediatamente anteriores al IX pueden designarse más propiamente como los de la Patrística (VÉASE); los siglos inmediatamente posteriores al XIV pueden designarse más propiamente como la filosofía del Renacimiento (VÉASE). Las razones que se dan para extender el período en cuestión en los dos sentidos podrían, por lo demás, alterarse. Puesto que en los comienzos de la filosofía medieval persisten no pocos temas antiguos, y puesto que ya desde el siglo XII se revelan no pocos temas modernos, podría concluirse que la filosofía medieval queda confinada a los siglos IX, X, XI, y, a lo sumo, XII y XIII. Es, pues, conveniente adoptar la convención ofrecida, la cual tiene bases sólidas en el hecho de que la mayor parte de los filósofos que vivieron entre los siglos IX y XIV pueden ser considerados, sin demasiada impropiedad, como medievales.

La cuestión de las divisiones que cabe establecer dentro del citado período se presta a debate. En el cuadro cronológico insertado al final de la presente obra puede verse cuáles son los filósofos medievales más importantes en cada uno de los siglos desde el IX al XIV. Vemos así, que en el siglo IX está Juan Escoto Erigena; en el X, Alfarabi, Gerberto de Aurillac; en el XI, Avicena, Avicebrón, San Anselmo, Roscelino; en el XII, Abelardo, San Bernardo, Pedro Lombardo, Averroes, Maimónides; en el XIII, Alejandro de Hales, San Alberto Magno, Rogelio Bacon, Pedro Hispano, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Sigerio de Brabante, Ramón Llull, Maestro Eckart, Juan Duns Escoto; en el xiv, Nicolás de Autrecourt, Juan Ruysbroek, Guillermo de Occam, Juan Buridán, Nicolás de Oresme, Abenjaldún, Juan Gerson (indicamos solamente algunos nombres para dar una idea general; algunos, además, como Juan Duns Escoto, aunque, según nuestro cómputo, pertenecen cronológicamente al siglo XIII, suelen figurar en muchas Historias de la filosofía medieval como filósofos trecentistas). Pero una organización de la filosofía medieval según siglos es un expediente tan cómodo como poco iluminador. Los historiadores han buscado, pues, otras articulaciones. Se ha hablado, así, de los primeros grandes filósofos medievales (cristianos), como Juan Escoto Erigena y San Anselmo, y se ha intentado clasificar otras producciones filosóficas bajo capítulos generales: platonismo del siglo XII; misticismo; disputa de los universales; grandes obras teológicas del siglo xm; disputas lógicas y semánticas del siglo XIII; escuela franciscana; averroísmo latino; neoplatonismo; escuelas agustinianas; nominalismo, etc., etc., con apartados especiales para las filosofías árabe (o musulmana) y judía. Algunos autores han identificado la filosofía medieval con la escolástica, pero esta identificación carece de base suficiente, pues el misticismo especulativo, el platonismo humanista y otras corrientes se alojan difícilmente dentro de la segunda. Esto no significa que la escolástica no desempeñe un papel fundamental dentro de la filosofía medieval. Pero justamente dada su importancia, es conveniente tratarla con más detalle separadamente, lo que hemos hecho en el artículo Escolástica, donde, además, hemos proporcionado divisiones de la misma en períodos que en alguna medida corresponden a varios períodos de la filosofía medieval. Otros autores han articulado la filosofía medieval de acuerdo con ciertas grandes vías (viae), pero, además de que ello restringe demasiado el período medieval al escolástico, tiene el inconveniente de que se insiste demasiado sobre ciertas grandes figuras y sus "escuelas" — tomismo, escotismo, occamismo, etc. Hemos tratado de estas escuelas en artículos aparte, que pueden considerarse para los efectos aquí perseguidos como complementarios del presente. Hemos dedicado asimismo artículos a varios aspectos del pensamiento medieval, tal como en los dedicados a Chartres (Escuela de), los Victorinos, Traductores de Toledo (Escuela de), etc. Ciertos autores han

identificado completamente la filosofía medieval con la filosofía cristiana, estimando como a lo sumo incitantes o suplementarios los grandes movimientos de la filosofía árabe y judía en la Edad Media. En número creciente, sin embargo, los historiadores de la filosofía medieval se han dado cuenta de la importancia de dichos movimientos, de tal suerte que ya no puede decirse que la filosofía medieval sea exclusivamente la filosofía medieval cristiana, aun cuando ésta sea todavía considerada como la parte más importante e influyente de ella. Asimismo hemos dedicado artículos especiales a Filosofía árabe y Filosofía judía, destacando los períodos medievales de las mismas. Por lo demás, aunque cuando, por ejemplo, Avicena y Averroes no sean simplemente "precursores" de algunos de los grandes escolásticos cristianos, es cierto que muchos de los temas capitales de la filosofía medieval árabe y judía coinciden con los de la filosofía medieval cristiana.

En primer lugar, es característico de la filosofía medieval el no ser, como la filosofía griega, un originarse del pensamiento filosófico *ab ovo* (o casi *ab ovo),* sino un continuar en gran medida, por importantes que sean las modificaciones introducidas, una tradición anterior. Esta tradición es la griega, y la llamada helenísticoromana. Cierto que no pocas de las intuiciones fundamentales de la filosofía medieval —por ejemplo, las expresadas en el pensamiento agustiniano— no son en modo alguno griegas o helenístico-romanas. Pero en cuanto se expresan y elaboran filosóficamente, no aparecen como independientes de la tradición anterior. En el caso de la escolástica, las "fijaciones" griegas aparecen todavía con más claridad; platonismo y aristotelismo no son aquí elementos extraños, sino a veces muy plenamente incorporados al pensamiento filosófico medieval.

En segundo lugar, aun continuando la mencionada tradición, la filosofía medieval no es una repetición de ella. Es en todo caso una continuación desde un horizonte intelectual y afectivo distinto. Este horizonte es, en general, el religioso, y en el caso que principalmente nos ocupa el cristiano. Por lo tanto, hay en la filosofía medieval un importante componente teológico que no se halla en la filosofía griega. O, mejor dicho, mientras en esta última filosofía —incluyendo el neoplatonismo— los elementos teológicos son como un coronamiento de la reflexión filosófica, en la filosofía medieval constituyen un punto de partida. No puede descartarse de la filosofía medieval la Revelación (y ello corresponde tanto al pensamiento cristiano como al musulmán y al judío). Al mismo tiempo, surgen en el pensamiento filosófico medieval cuestiones que no se planteaban en el griego; precisamente la cuestión de la relación entre teología y filosofía es uno de los más destacados. Esta relación ha sido presentada de diversas formas: como una fusión completa, como una subordinación de la segunda a la primera, de la primera a la segunda, como un equilibrio, etc.

En tercer lugar, las preocupaciones más constantes en la filosofía medieval son las que se centran en la cuestión de la naturaleza y propiedades de Dios y de la "relación" entre Dios y el mundo en tanto que creador — y especialmente de la "relación" entre Dios y la criatura humana. En este respecto es importante la noción de *caritas,* la cual no sustituye a la de *logos,* pero la modifica esencialmente.

En cuarto lugar, es típico de la mayor parte de la filosofía medieval el expresarse dentro de una concepción del mundo según la cual la realidad se halla articulada jerárquicamente, con Dios como cima rectora. Aunque esta articulación jerárquica había sido expresada por autores helénicos, especialmente platónicos y neoplatónicos, la idea medieval de jerarquía posee elementos propios en virtud de la nada en que se supone que se halla sumido todo ser con independencia de Dios. Por eso se ha podido decir (Zubiri) que el pensamiento cristiano en general, y la filosofía medieval en particular, son un "pensamiento desde la nada" (v. NADA); en otros términos, un pensamiento a partir de la noción de creación (V. Ex NIHILO NIHIL FIT).

En quinto lugar, es típico de la mayor parte de la filosofía medieval el considerar toda realidad (natural) como siendo de alguna manera simbólica. El mundo no es tanto un sistema de cosas como un sistema de símbolos y signos que remiten últimamente a Dios.

Finalmente, la filosofía medieval ofrece consistentemente una tendencia realista en sentido gnoseológico, a diferencia de los elementos idealistas que han abundado en el pensamiento moderno. Aun cuando haya en San Agustín elementos que puedan considerarse "idealistas", lo son en un sentido distinto del de los siglos modernos. A ello se debe que la filosofía medieval (como, por lo demás, la griega) sea un pensamiento en el cual predominan los intereses "ontológicos" sobre los gnoseológicos, de tan decisiva importancia a partir del siglo XVI y especialmente XVII.

Las anteriores caracterizaciones no hacen la debida justicia a la complejidad de la filosofía medieval. Cuando se examina de cerca se advierten en esta filosofía muchos elementos que solamente una exposición en detalle podría revelar. Por ejemplo, hay en ciertos movimientos de la filosofía medieval —especialmente en el dominio de la "filosofía natural"— no pocos análisis y especulaciones que pueden ser considerados como una "anticipación" del pensamiento científico moderno. Hay también numerosos e importantes desarrollos en ciertas partes filosóficas, como la lógica, la semiótica, etc. Los investigadores de la filosofía medieval en los últimos decenios se han ocupado grandemente de dichas "anticipaciones" y desarrollos, contribuyendo con ello a una más completa imagen de la filosofía medieval. En todo caso, ha resultado de dichas investigaciones que en ciertos aspectos —por ejemplo, en la lógica— la filosofía medieval no constituye, como se había creído durante tanto tiempo, un "retroceso" con respecto a la época moderna, sino con frecuencia un "avance". Todo ello no significa que las caracterizaciones antes presentadas sean falsas. Pero significa que deben considerarse como hitos muy generales dentro de los cuales caben muy complejos desarrollos y movimientos.

En la bibliografía del artículo ESCOLÁSTICA se han indicado las principales colecciones con ediciones de textos y comentarios. Para Filosofía árabe y Filosofía judía, véanse bibliografías correspondientes. A las colecciones mencionadas agreguese: *Textus et documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. Series philosophica* (Universidad Gregoriana, Roma) y *Series Corpus Christianorum. Series latina* (desde 1953). — Para la historia del período véanse obras citadas en ESCOLÁSTICA, FILO-

SOFÍA ÁRABE, FILOSOFÍA JUDÍA (obras de Ueberweg-Geyer, M. de Wulf, É. Gilson, P. Vignaux, M. Grabmann, etc.). Agréguese: G. B. Burch, *Early Medieval Philosophy*, 1951. — Giulio Bonafede, *Storia della filosofia medievale*, 2ª ed., 1957. — Luis Farré, *Filosofía cristiana, patrística y medieval*, 1960 [Compendios Nova, 36]. — David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 1962. — De las historias más antiguas (no citadas en ESCOLÁSTICA), véase: Heinrich Ritter, *Die christliche Philosophie*, 2 vols., 1858-1859. — A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols., 1864-1866. — F. Picavet, *Esquisse d'uns histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2ª ed., 1907. — Id., íd., *Essai sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, 1913. — Para el siglo XII: obras de Paré, Brunet, Tremblay (G. Roberts), y M.-D. Chenu citadas en ESCOLÁSTICA. — Para el siglo XIII: F. van Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, 1955. — Para el siglo XIV: C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie, Les Années 1919, 1920 (Cracovia, 1922), 59-88 y la serie de obras de Anneliese Maier mencionadas en ESCOLÁSTICA. Para aspectos particulares, véase la bibliografía de diferentes artículos de este Diccionario (artículos como DIOS, INFINITO, SUBSTANCIA, etc., etc.). — De las muchas obras sobre el espíritu y la cultura medieval, nos limitamos a citar: Henry Osborn Taylor, *The Mediaeval Mind, A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*, 2 vols., 1911. — Valdemar Vedel, *Mittelalterliche Kulturideale*, 1910 y sigs. (trad. esp.: *Ideales culturales de la Edad Media*, I, 1925; II, 1927; III, 1931; IV, 1931). — Johannes Buehler, *Vida y cultura en la Edad Media* (trad. esp., 1946). — Varios autores, *Del cristianismo y de la Edad Media*, ed. José Gaos, 1946. — Obras de interpretación: Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale*, 1921 (incluyendo su parte II: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930). — Id., íd., *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Gifford Lectures), series I y II, 1932 (trad. esp.: *El espíritu de la filosofía medieval*, 1952). — Alois Dempf, *Die Hauptform der mittelalterlichen Weltanschauung*, 1925 (trad. esp.: *La concepción del mundo en la Edad Media*, 1958). — M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, I, 1926; II, 1936; II, 1956 (de Grabmann también, en trad. esp.: *Filosofía medieval*, 1928). — G. Bonafede, *Saggi sulla filosofia medievale*, 1951. — Bruno Nardi, *Studi di filosofia medievale*, 1960. — Bibliografía: F. van Steenberghen, *Philosophie des Mittelalters* [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I. M. Bocheński, vol. 17, 1950]. — Para informaciones, crónicas, etc. sobre los trabajos de filosofía medieval véase el *Bulletin de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, desde 1959 (órgano de la *Société*, etc.).

FILOSOFÍA MODERNA. Los límites cronológicos de lo que suele calificarse de "filosofía moderna" son imprecisos; lo común es establecer su comienzo a fines del siglo XVI y su fin a mediados del siglo XIX, pero caben al respecto muchas opiniones divergentes. Nosotros nos atendremos a la opinión común citada, pero reconociendo que tiene mucho de convencional. En efecto, ya en plena Edad Media encontramos bastantes anticipaciones de lo que luego será considerado como "moderno" y, por otro lado, en el pensamiento actual —el que corresponde a la "filosofía contemporánea" (VÉASE)— sobreviven una gran cantidad de temas "modernos". Sin embargo, conviene destacar ciertas actitudes filosóficas que han llegado a *madurez* dentro de los límites cronológicos citados y que nos permiten hablar de una filosofía moderna.

Ante todo, la creciente tendencia a hacer de la razón no solamente "el "tribunal supremo", sino también la característica peculiar del hombre. El racionalismo se ha manifestado asimismo, y con gran vigor, en las filosofías antigua y medieval, pero mientras para ellas la razón ha sido respectivamente una propiedad del cosmos —natural o inteligible— y una luz otorgada por Dios para que el hombre haga recto uso de ella, para la filosofía moderna la razón ha ido adquiriendo una progresiva autonomía. El conocimiento racional se convierte, pues, con frecuencia dentro del pensamiento filosófico moderno en un fin por sí mismo. Ahora bien, a medida que avanza la época moderna semejante razón va adquiriendo dos propiedades cada vez más claras. Por un lado, deja de ser una substancia para convertirse en una función — en un conjunto de operaciones por medio de las cuales puede comprenderse (y dominarse) la Naturaleza y la realidad entera. Por otro lado, deja de ser una especulación pura y simple para convertirse en órgano de lo que se ha llamado con frecuencia "racionalismo experimental". Por eso es posible concebir, por ejemplo, a Galileo como una mente en un sentido más racionalista y en otro sentido más experimental que cualquiera de los pensadores antiguos y medievales. Como indica Whitehead, la mentalidad moderna se caracteriza por la unión de la especulación con el hecho y la constante voluntad de vincular la teoría con la realidad observable. Desde este punto de vista se desvanecen muchas de las diferencias que habitualmente se destacan entre los pensadores "continentales" racionalistas (Descartes, Malebranche, Leibniz) y los pensadores "insulares" empiristas (Locke, Berkeley, Hume). En última instancia, unos y otros pretenden llevar a buen término el mismo programa de encajar los datos de la experiencia dentro de construcciones racionales.

Luego —y ligado con lo anterior—, la atención prestada al conocimiento de la Naturaleza según las líneas marcadas por la ciencia moderna, especialmente por la física matemática, a cuyo desarrollo han contribuido por igual hombres de ciencia y filósofos (si es que pueden establecerse divisorias entre ambos). Especialmente importante al respecto ha sido el triunfo del punto de vista de lo cuantitativo y mensurable. En todo caso, ningún filósofo moderno ha podido prescindir de lo que Kant llamaba el *factum* de la ciencia, lo que ha conducido con frecuencia a intentar establecer la filosofía sobre bases científicas, es decir, a desechar el continuo tejer y destejer de los pensamientos filosóficos para encontrar bases susceptibles de progreso indefinido.

En tercer lugar, el predominio del "subjetivismo", por el cual no debe entenderse la afirmación de la superior importancia del "sujeto" —del "sujeto humano"— frente al "objeto", sino la comprobación de que con el fin de alcanzar verdades seguras e

indudables es necesario analizar las condiciones en las que se desarrolla el conocimiento y, por consiguiente, la estructura de lo "subjetivo". Desde Descartes a Kant, pasando por el empirismo inglés, se lleva a cabo un mismo esfuerzo de examen y profundización de la naturaleza y formas del "entendimiento humano" con vistas a los citados fines. Por este motivo se ha dicho con frecuencia que mientras la filosofía antigua y la medieval son "realistas" —en sentido epistemológico— la filosofía moderna es "idealista" en el mismo sentido. En otros términos, mientras el tema central de las anteriores filosofías ha sido el del ser, el problema fundamental de la filosofía moderna ha sido el del conocer — pero, bien entendido, con el fin de llegar a una más segura aprehensión del ser. De ahí el calificativo de "gnoseológica" o "epistemológica" que se ha dado a la filosofía moderna, a diferencia del calificativo de "ontológicas" dado a las filosofías antiguas y medievales.

Finalmente, la preponderancia de la "cismundanidad" sobre la "trasmundanidad". Lo "trasmundano" no es abandonado, pero ejerce una función distinta de la que tenía durante la Edad Media: se sigue pensando en él, pero en muchas ocasiones no se cuenta con él. Esto provoca trastornos fundamentales en el problema de la relación entre Dios y el hombre; paradójicamente, la afirmación de la absoluta potencia del primero con respecto al segundo es una de las causas que conducen en ciertos casos a la casi completa ignorancia de aquél.

Con las características anteriores no pretendemos agotar los rasgos de la filosofía moderna: por poco detallado que sea el cuadro que se presente de ésta ofrecerá grandes complejidades que hará difícil reducirla a esquemas demasiado generales. Tampoco pretendemos negar que hay en la época moderna (como en todos los períodos de la historia) importantes conflictos y tensiones internas aun dentro de ciertos marcos. Por ejemplo, la "seguridad" con que muchos filósofos modernos se sienten instalados en un orden cósmico coexiste con la constante duda sobre la permanencia de este orden; la voluntad de ordenación y cuantificación se yuxtapone al impulso "fáustico" hacia el infinito del que Bruno y otros han dado característicos ejemplos; la atención hacia la Naturaleza no es incompatible con el descubrimiento de lo que es peculiar en el mundo del hombre, de la sociedad y de la Historia (Vico, Rousseau, idealismo alemán); el deseo de librarse de la tradición se une a los continuos "renacimientos" de las anteriores tradiciones; la atención a la "cismundanidad" se entrecruza con no pocas exacerbaciones de la "trasmundanidad", etc., etc. Pero los rasgos apuntados parecen ser lo suficientemente "centrales" como para que en tomo a ellos sea posible entender muchas de las contribuciones más importantes e influyentes de tal filosofía. Sólo desde este punto de vista podemos decir que la filosofía moderna constituye —como las filosofías de los demás períodos estudiados en la presente obra— un conjunto peculiar.

Véanse ante todo las partes dedicadas a la filosofía moderna en las historias generales de la filosofía mencionadas en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA); por lo demás, algunas de estas "historias generales" son, de hecho, parciales y sólo comprenden la filosofía "moderna" (casi siempre hasta Kant). — Hay que tener en cuenta que varias de las obras usualmente citadas como historias de la filosofía moderna atienden principalmente (y a veces exclusivamente) a la filosofía del país de origen del autor: es lo que ocurre con gran parte de las historias alemanas. De todos modos, indicamos al final de esta bibliografía algunas obras más directamente consagradas a la historia de la filosofía moderna en el sentido de la historia de una "filosofía nacional". — Entre las "primeras historias" de la filosofía moderna mencionamos: Johann Eduard Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, 6 vols., 1834-1853, reimp. en 7 vols., ed. H. Glöckner, 1931 y sigs. La parte de la obra del mismo autor titulada *Darstellung der deutschen Philosophie seit Hegels Tod*, 4ª ed., 1896, ha sido reimp., ed. Hermann Lübbe, 1962. — Hermann Ulrici, *Geschichte und Kritik der Prinzipien der neueren Philosophie*, 1845. — Ch. Renouvier, *Manuel de philosophie moderne*, 1842. — Una historia "clásica", hoy considerada como envejecida, pero con abundantes datos es la de Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 10 vols., 1854 y sigts.; nueva edición (Jubiläumausgabe), 1897 y sigts. (comprende de Descartes a Schopenhauer). — Además: F. Papillon, *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature*, 1876. — F. Bowen, *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*, 1877. — W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. I. Von der Renaissance bis Kant*, 1878; *II. Die Blütezeit der deutschen Philosophie*, 1880 (varias ediciones; [trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna*, 2 vols., 1951]; del mismo autor, la parte de filosofía moderna en *Die Philosophie der Gegenwart*, ed. P. Hinneberg, I V, 1909). — G. M. Bertini, *Storia della filosofia moderna. I. (dal 1596 al 1690)*, I, 1881. — A. Stöckl, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon und Cartesius bis zur Gegenwart*, 2 vols., 1883. — R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, 1886. — H. Höffding, *Den nyere Filosofie Histoire*, 1894 y sigts. (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna*, 1907). — E. Blanc, *Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine*, 3 vols., 1897. — Robert Adamson, *The Development of Modern Philosophy with other Lectures and Essays*, 2 vols., 1903. — Entre las historias más recientes mencionamos: Ludwig Busse, *Die Weltanschauung der grossen Philosophen der Neuzeit*, 1905 (trad. esp.: *Los grandes pensadores*). — B. Bauch, *Neuere Philosophie bis Kant*, 1908. — E. von Aster, *Grosse Denker*, 2 vols., 1912. — A. Messer, *Geschichte der Philosophie vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahr.*, 1912. —F. Jodl, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1924 (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna*, 1951). — M. Gentile, *Il problema della filosofia moderna*, I, 1950. — Francisco Romero, *Historia de la filosofía moderna*, 1959 [Breviarios, 150]. — John Hermann Randall, Jr., *The Career of Philosophy from the Middle Ages to the Enlightenment*, 1962. — En artículos aparte se han indicado las obras más importantes relativas a la historia de distintos conceptos o disciplinas filosóficas en la época moderna; así, en la bibliografía del artículo METAFÍSICA, las dos obras de Heimsoeth, *La metafísica moderna* y *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, etc. — Véase también ILUSTRACIÓN para obras sobre el siglo XVIII.

— Para la historia del espíritu moderno: John Herman Randall, Jr., *The Making of the Modern Mind*, 1926 (trad. esp.: *La formación del pensamiento moderno*, 1952). — Sobre carácter de la filosofía moderna: Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, 1892 (trad. esp.: *El espíritu de la filosofía moderna*, 1947). — B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, 1941. — Para el concepto de lo moderno: Rudolf Eucken, "Zum Begriff des Modernen" (*Geistige Strömungen der Gegenwart*, 1904, págs. 273 y siguientes). — Muchas obras sobre FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA (VÉASE) contienen asimismo referencias a la filosofía moderna. — Para las "filosofías nacionales", además de las obras mencionadas en el artículo FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA y de las citadas en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) (por ej.: las relativas a filosofía española y portuguesa desde antes de la época moderna y en el siglo XVI), véanse los siguientes libros: Para filosofía francesa: A. Cresson, *Les courants de la pensée philosophique française*, 2 vols., 1927. — Naguib Baladi, *Les constantes de la pensée française*, 1948. — Para filosofía inglesa: W. R. Sorley, *A History of English Philosophy*, 1920 (trad. esp.: *Historia de la filosofía inglesa*, 1951). — E. von Aster, *Geschichte der englischen Philosophie*, 1927. — M. H. Carré, *Phases of Thought in England*, 1949. — E. Leroux y A. Leroy, *La philosophie anglaise classique*, 1951. — Luis Farré, *El espíritu de la filosofía inglesa*, 1952. — Para filosofía italiana, la obra de Garin mencionada en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA). Además: Karl Werner, *Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 5 vols., 1884-1886. — Giusseppe Saita, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*. I. *L'Umanesimo*, 1949. — Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia italiana*, 1957. — Francesco E. Marciano, *Storia della filosofia italiana*, 1959. — Para filosofía alemana: J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, 4 vols.: I, 1846; II, III, 1847; IV, 1849. — É. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, 1921, 3ª ed., puesta al día por P. Ricoeur, 1954. — Jean-Édouard Spenlé, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, 1934. — E. Becher, *Deutsche Philosophen*, 1929. — Max Bense, *Vom Wesen deutscher Denker*, 1938. — Hermann Glöckner, *Vom Wesen der deutschen Philosophie*, 1941. — Para filosofía belga y holandesa y de los Países Bajos: J. P. N. Land, *De Wijsbegeerte in de Nederlanden*, 1899. — Ferdinand Sassen, *De Wijsbegeerte der Middeleeuwen in de Nederlanden*, 1944 (indispensable para el origen de la filosofía moderna). — Ferdinand Sassen, *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Niderland tot het einde der negentiende eeuw*, 1959. — P. Dibon, *La philosophie néerlandaise*, I, 1954. — L. Brulez, *Holländische Philosophie*, 1926. — J. J. Poortman, *Repertorium der Nederlandse Wijsbegeerte*, 1948. — G. von Antal, *Die holländische Philosophie im 19. Jahrhundert*, 1888. — M. de Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*, 1910. — Para filosofía polaca: Varios autores, *Studia i materialy z dziejów nauki polskiej*, 1955, ed. Bogdan Suchodolski. — Bogdan Suchodolski, *Studia z dziejów polskiej myśli filozoficznej i naukowej*, 1958 (especialmente para Renacimiento y siglo XVIII). — W. Wasik, *Historia filozofi polskiej: Scholastyka, Renassans, Oswiecenie*, 1959. — Para filosofía rusa: Boris Jakowenko, *Historia de la filosofía rusa* (en checo), 1939. — V. V. Zěňkovskiy, *Istoriya russkoy filosofii*, I, 1948; II, 1950 (trad. inglesa: *A History of Russian Philosophy*, 2 vols., 1953; íd., francesa: *Histoire de la philosophie russe*, I, 1953). — N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, 1951. — Para la filosofía soviética, véase el artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA. — Para filosofía griega moderna: Th. Boreas, *Neugriechische Philosophie*, 1928. — K. Axelos, "Philosophie neóhellénique", *Les Études Philosophiques*, N. S. Nº 3-4 (1950), (se refiere al artículo sobre filosofía neohelénica publicado por G. S. Boumblinopoulos en la revista griega *Idea* y a la *Breve historia de la filosofía neo-helénica*, de Dimis Apostopoulos, de 1950. — E. P. Papanoutsos, ed. ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, I, 1953 (1600 a 1850); se anuncia t. II sobre el período 1850-1950. — Para filosofía sudeslava: S. Davidovic, Zerenmski, *Essays aus dem südslawischen Philosophie*, 1939. — Para filosofía portuguesa, A. Ribeiro, *Os positivistas. Subsidios para a história da filosofia em Portugal*, 1951. — J. P. Gomes, *Os começos da história filosófica em Portugal*, 1956. — Para filosofía suiza: A. Tumarkin, *Wesen und Werden der schwcizerischen Philosophie*, 1948. — Para la filosofía moderna en España, en el siglo XVII y especialmente a comienzos del XVIII: Olga Victoria Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España*, 1949. — Sobre filosofía moderna española, además de las obras de Menéndez y Pelayo y la obra de Solana mencionada en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), véase Mario Méndez Bejarano, *Historia de la filosofía en España*, s/f. — A. Guy, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIe siècle*, 1943 (tesis). — íd., íd., *op. cit.* en FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. — Luis Martínez Gómez, S. J., "Bosquejo de historia de la filosofía española, en J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, trad. esp. 4ª ed., 1950, t. II, págs. 403-86. — Para filosofía catalana: Tomás Carreras i Artau, *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*, 1931. (La mayor parte de estas obras se refieren asimismo al pensamiento contemporáneo, o, por lo menos, al siglo XIX; véase complemento bibliográfico de las "filosofías nacionales" especialmente consagrado al pensamiento actual en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.) — Para el problema de la "filosofía nacional", véase: Wilhelm Wundt, *Die Nationen und ihre Philosophie*, 1915 (trad. esp.: *Las naciones y sus filosofías*). — José Ferrater Mora, "Is There a Spanish Philosophy?", *Hispanic Review*, XIX (1951), 1-10, trad. por el autor: "Sobre la filosofía española", en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 81-92. — M. Antunes, "Haverá filosofias nacionáis?", *Brotéria*, LXIV (1957), 555-65.

FILOSOFÍA MUSULMANA. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

FILOSOFÍA NATURAL (Filosofía de la Naturaleza). En el artículo Naturaleza (VÉASE) hemos analizado histórica y sistemáticamente este concepto en sentido filosófico y prescindiendo de la gran cantidad de significaciones que ha tenido en otras esferas. En el presente artículo precisaremos en qué sentidos el estudio de la Naturaleza ha sido considerado como una parte esencial de la filosofía.

En la actualidad se estima que la Naturaleza es primariamente objeta de la ciencia o, mejor dicho, del grupo de ciencias llamadas *ciencias naturales*. A lo sumo, suele reservarse para la filosofía el estudio del significado de 'Naturaleza' o el examen de su concepto. Cuestiones tales como "la ontología de la Naturaleza y de los objetos naturales", "la función de la Naturaleza en el conjunto de la realidad", etc., pertenecen, según ello, a la filosofía. Esta separación entre el estudio filosófico y el científico de la Naturaleza no es

siempre, empero, aceptada. En diversos momentos se ha pensado que la filosofía podía aportar conocimientos acerca de la Naturaleza y de sus leyes que pudiesen ser sumados a los obtenidos por la ciencia o que coincidieran con ellos. Esto podía tener dos causas: (1) Suponer que no hay diferencia entre "ciencia natural" y "filosofía natural"; (2) Suponer que el tipo de conocimientos proporcionados por esta última, aunque distintos de los científicos, pertenecen no sólo al orden formal, sino también al material. Tales significaciones de 'filosofía natural' (o 'filosofía de la Naturaleza') son los usuales: (a) en parte del *Corpus aristotelicum;* (b) en varios autores escolásticos; (c) en la filosofía de la Naturaleza del idealismo alemán; (d) en las filosofías de carácter "sintético", tales como las de Fechner, Spencer o Wundt. Hay, ciertamente, otros pensadores, además de los citados, que poseen o han poseído concepciones definidas acerca de la función ejercida por el conocimiento filosófico de la Naturaleza: Wolff es un ejemplo de ellos. Pero aquí los eliminaremos para la mayor claridad del conjunto. También eliminaremos la concepción de la expresión 'filosofía natural' en aquellos casos —bastante numerosos— en los que tal expresión coincide simplemente con la de 'física moderna'. El ejemplo más eminente de los últimos se manifiesta en el título de la obra de Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1686). Por lo demás, la expresión ha sido empleada en los más diversos sentidos durante la época moderna y sería muy largo referirnos siquiera a los más destacados. Como ejemplo de uso crítico mencionaremos el que se encuentra en L. Sterne *(Tristam Shandy,* I, 3), quien reflejaba seguramente la opinión de muchos coetáneos al escribir que el "filósofo natural" es hombre "dado al razonamiento sobre los asuntos más nimios". La filosofía natural como conocimiento completo de la Naturaleza (no en extensión, sino en profundidad) constituye uno de los temas capitales de la *Physica* aristotélica, la cual no es sólo una "física del objeto natural" (y de sus movimientos), sino también una ontología. En varios lugares (véase ARISTÓTELES, FÍSICA, NATURALEZA) nos hemos extendido sobre este punto. Como aquí nos interesa únicamente el significado de las expresiones 'filosofía natural' y 'filosofía de la Naturaleza', nos limitaremos a señalar que por ellas se concibe tradicionalmente el estudio de las causas segundas de toda índole, ya pertenezcan a la "ontología", a la "física" o a la "psicología". Por este motivo, la *Physica* aristotélica ha sido considerada con frecuencia como una parte de la filosofía natural, la que trata del ente móvil en sus caracteres comunes. Las partes que tratan de las especies del ente móvil son estudiadas por Aristóteles en otras obras: en *De caelo, De mundo, De generatione et corruptione y De anima.* Observemos, empero, que el concepto de "especies del ente móvil" y la congruente división de la filosofía de la Naturaleza en varias partes según dichas especies no procede directamente de Aristóteles. Hay en este autor todavía la tendencia a subrayar la unidad radical del conocimiento de la Naturaleza en el sentido de que hay una sola ciencia que trata a la vez de la ontología de la Naturaleza y del movimiento o movimientos de ella.

Tal como han sido transmitidas hasta la fecha, la mayor parte de las precisiones en cuestión se deben a los escolásticos. Lo que se ha llamado *philosophia naturalis* es definida como la ciencia del ente móvil. Cuando el ente móvil es un cuerpo natural se convierte en el *objeto material* de la filosofía natural. Cuando se trata del ente móvil en cuanto tal, dicho ente es el *objeto formal* de la filosofía natural. Sin embargo, no ha habido siempre completo acuerdo respecto a la zona abarcada por ella. A veces se ha incluido en tal filosofía la parte experimental; en tal caso 'filosofía natural" ha sido el nombre dado a todas las ciencias incluyendo la parte "especulativa". A veces se ha excluido la parte experimental considerándose la filosofía natural *sólo* desde el punto de vista especulativo. Algunos autores han llamado a la filosofía natural *cosmología* (VÉASE). Contra ello se ha argüido que la cosmología y la filosofía natural coinciden en ciertos respectos y difieren en otros. No obstante, lo importante es que para algunos autores hay una disciplina filosófica, la *philosophia naturalis,* cuyos resultados, aunque compatibles con los de la ciencia, no coinciden exactamente con éstos.

La compatibilidad de la ciencia natural con la filosofía natural en gran parte de la época moderna tiene, en cambio, otro carácter: consiste en el hecho de que los problemas planteados por el conocimiento científico (especialmente el físico) suscitan cuestiones filosóficas; a ello se agrega el hecho de que con frecuencia el trabajo científico y el filosófico son ejecutados por la misma persona. Sólo excepcionalmente se ha estimado que la filosofía natural puede convertirse en una disciplina filosófica epistemológicamente autónoma. Es lo que ha ocurrido en el idealismo alemán. Algunos antecedentes de tal concepción se encuentran ya en el análisis kantiano del concepto de Naturaleza, especialmente en tanto que ésta es definida como "la suma de todo lo que existe determinadamente según leyes". La posibilidad de concebir la Naturaleza como *totalidad* constituye, en efecto, la base de una filosofía de la Naturaleza que se refiere a "cuanto es" (a diferencia de la filosofía de las costumbres, que trata de "cuanto debe ser"). La metafísica de la Naturaleza como ciencia fundada en principios *a priori* es una parte de la filosofía trascendental, y se distingue de la teoría empírica de la Naturaleza, que no depende de la metafísica. Ahora bien, la *Naturphilosophie* "romántica" (en particular la de Schelling y Hegel) no se limita al marco kantiano. En Schelling se manifiesta el deseo de una explicación "física" del idealismo. En Hegel se revela la voluntad de construir una "lógica aplicada" (en el sentido hegeliano de 'lógica'). El aspecto fantasioso y arbitrario que ofrece la filosofía de la Naturaleza en el autor últimamente citado contrasta, por lo demás, curiosamente con la idea que él se forja acerca de su contenido. En efecto, según Hegel, "lo que se ha llamado hasta ahora *filosofía de la 'Naturaleza* ha sido un juego fútil, con analogías vacías y externas presentadas como si fuesen resultados profundos" *(Logik, §* 191; Glöckner, 8:396). Tal contraste puede interpretarse de dos modos: o suponiendo que Hegel tenía una incomprensión total de la índole del conocimiento natural, o situando la

doctrina hegeliana dentro de ciertos supuestos que pueden ser o no admitidos, pero cuyo valor no depende simplemente de los resultados proporcionados por las ciencias naturales. Lo último ha sido intentado por Meyerson en su explicación (no justificación) de "la tentativa de Hegel", es decir, de "la ciencia del sujeto-objeto objetivo" (Cfr. *Differenz des Fichteschens und Schellingschens Systems;* Glöckner, 1:130). Por un lado, en efecto, las fantasías de Hegel —el imán es una representación del silogismo; el proceso químico es un silogismo porque tiene necesidad de tres agentes (para que un ácido ataque a un metal necesita agregársele agua), etc., etc.— no solamente no arrojaron ninguna luz sobre el conocimiento de la Naturaleza, sino que, además, carecieron de toda influencia sobre el desarrollo de la ciencia natural. En este sentido puede decirse que la filosofía hegeliana de la Naturaleza fue aun más estéril que la de sus predecesores (Schelling entre ellos), tan criticados por el autor de la *Fenomenología del Espíritu.* Pues los filósofos de la Naturaleza anteriores a Hegel proporcionaron cuando menos incitación para que se llevaran a cabo ciertos descubrimientos —como el del electromagnetismo por Oersted y el del ozono por Schoenbein—, y aun, como apunta Meyerson, las especulaciones de tales filósofos no son ajenas a los importantes trabajos sobre el principio de conservación de la energía realizados por Julius Robert Mayer, a quien se consideró durante mucho tiempo como un "filósofo de la Naturaleza". Mas, por otro lado, Hegel debía de tener una "intención" distinta de la que consiste en causar descubrimientos por medio de "analogías". Esta intención es, según Meyerson, la verdadera explicación de su "tentativa": consiste en dar una "representación" de la Naturaleza distinta y, a su entender, más profunda e "interior" que la proporcionada por la imagen "parcial" y "desfigurada" de la ciencia mecánico-matemática. Esta "representación" sólo podía darla la dialéctica (VÉASE), cuyo proceso no tocaba sólo "la superficie de las cosas", sino que aprehendía la propia marcha interna de la realidad. Pues, según Hegel, la filosofía de la Naturaleza debe considerar a la realidad como un sistema compuesto de diversos estadios, cada uno de los cuales procede necesariamente del otro, si bien no examina tales estadios como son producidos "naturalmente", sino siguiendo "la idea interna que constituye el fondo *(Grund)* de la Naturaleza" *(Enzyklopädie, §* 194; Glockner, 6:149). Después de Hegel cambió grandemente el sentido en que se tomó la expresión 'filosofía de la Naturaleza'. Lo más común durante los dos últimos tercios del siglo y comienzos del siglo xx fue la formación de grandes "síntesis" del saber científico-natural, con las interpolaciones necesarias para que pudiesen proporcionar una imagen relativamente completa de la Naturaleza. En ello se destacaron autores y tendencias por lo demás muy diversos entre sí: Fechner, Spencer, Wundt, el monismo naturalista, etc. La base común de todos estos intentos ha sido el uso de la "inducción" y de la "analogía" entendidos en sentido muy amplio. Por lo demás, se ha tendido cada vez más a prescindir de la expresión 'filosofía de la Naturaleza' y a sustituirla por otras estimadas menos comprometedoras (por ejemplo, 'cosmología'). Paralelamente a ello se ha puesto cada vez más en duda el hecho de que la filosofía natural tuviese un objeto propio. Ello no quiere decir que no haya habido excepciones a tales tendencias: la más notoria, dentro del pensamiento tradicional tomista, es probablemente la de Maritain al intentar mostrar que la filosofía de la Naturaleza tiene un objeto propio distinto del manejado por las ciencias naturales y distinto también del objeto de la metafísica. Hemos aludido a su doctrina al respecto en el artículo Naturaleza (VÉASE). Agreguemos aquí que la solución de Maritain no es compartida por todos los neotomistas. Así, Charles de Koninck y la llamada Escuela de Laval indican que no es justo distinguir entre distintos niveles de conocimiento (el empiriológico y el ontológico) dentro de la unidad radical del *ens mobile.* Éste es el objeto de la *philosophia naturalis y* el de la física. La diferencia entre ambas disciplinas consiste, según dicho autor, en que mientras la primera estudia las categorías más generales del movimiento, la segunda trata de los detalles de ser que se mueve. Así, la ciencia natural empírica puede ser considerada en esta concepción como una *continuación* de la filosofía natural. Parece, pues, que aun dentro del neotomismo hay dos concepciones opuestas acerca de la filosofía de la Naturaleza. Ahora bien, algunos manifiestan que tales concepciones no son por fuerza incompatibles. F. G. Connolly señala, por ejemplo, que a base de la doctrina de los grados de abstracción (VÉASE) y de la distinción entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual se puede establecer que las relaciones entre metafísica y filosofía de la Naturaleza, de una parte, y ciencias naturales (físico-matemáticas y empíricas de varios tipos), de otra, son de índole más compleja de lo que parece, y que cuando se examina la cuestión con detalle puede advertirse que el conocimiento intelectual de la *realidad* no es ajeno a estas últimas ciencias.

Las obras sobre filosofía de la Naturaleza han sido mencionadas en la bibliografía del artículo NATURALEZA. Véase también la bibliografía de COSMOLOGÍA. La referencia de Meyerson, en *De l'explication dans les sciences,* 1927, págs. 360-1. — Para la tesis de Maritain, Cfr. bibliografía de NATURALEZA. Los comentarios de Connolly, en "Science vs. Philosophy", *The Modern Schoolman,* XXIX (1952), 197-209.

FILOSOFÍA ORIENTAL. En un sentido muy amplio se entiende por 'filosofía oriental' la filosofía —antigua y moderna— o, mejor dicho, el "pensamiento" de los países del Cercano, Medio y Lejano Oriente; por lo tanto, el pensamiento elaborado en varias regiones del Asia Menor, en Siria, en Fenicia, en el Irán, en la India, en la China, en el Japón y en otros países de esa vasta zona geográfica. A veces se incluye en ella también el pensamiento egipcio antiguo e inclusive las filosofías árabe y judía, si bien lo corriente es excluir estas dos últimas (lo mismo que la llamada "filosofía siria") a causa de su estrecha vinculación con la historia de la filosofía occidental, de la cual acaban por formar parte. Aun con esta última mencionada exclusión, empero, la citada definición ostensiva de 'filosofía oriental' ofrece varios inconvenientes. Uno de los mayores es que cuando se intenta desarrollar su contenido hay que abandonar con frecuencia el tipo de pen-

samiento propiamente filosófico y referirse más bien al pensamiento religioso o bien inclusive a las formas generales de la correspondiente cultura. Cuando esta referencia constituye el horizonte cultural, histórico o espiritual, dentro del cual puede insertarse la filosofía, la desventaja aludida no es considerable; más aun, semejante referencia puede ayudar a comprender mejor el pensamiento filosófico dilucidado. Pero cuando el horizonte en cuestión sustituye demasiado radicalmente a la filosofía se corre el riesgo de perder de vista completamente esta última. Para evitarlo, se ha propuesto un concepto más restringido de 'filosofía oriental'. Consiste en circunscribirlo a las siguientes manifestaciones: cosmología irania y diversos elementos religiosos y religioso-filosóficos vinculados a la misma (en particular, el zoroastrismo) ; filosofía india, filosofía china, filosofía japonesa. De un modo más estricto todavía puede restringirse el mencionado concepto a las mayores de dichas filosofías: la india y la china. Es la opinión que aquí adoptaremos. A diferencia del término 'Oriente', que designa un conglomerado muy amplio y variado de elementos culturales y espirituales (como cuando decimos, por ejemplo: "Platón y el Oriente"), la expresión 'filosofía oriental' designa un conjunto todavía muy amplio, pero más fácilmente abarcable y perfilable, no sólo geográfica, sino también intelectualmente. Hemos dedicado a los dos elementos de este conjunto artículos especiales (véase FILOSOFÍA CHINA, FILOSOFÍA INDIA). Nos limitaremos ahora, pues, a considerar brevemente dos de los problemas que han suscitado al respecto mayores controversias.

El primer problema se refiere a lo que algunas veces se llaman "características de la filosofía oriental". Aun reduciendo en el sentido apuntado el ámbito y las formas de ésta, es un problema difícil. Tan pronto como se sugieren algunas características que parecen innegables, puede mostrarse o que no son exclusivas o que tienen que ser corregidas por otras de signo opuesto o contrario. Ahora bien, la dificultad del problema, aunque real, no debe ser exagerada: es el mismo problema que se plantea en todas las ocasiones en que se quiere hablar en términos generales de una comunidad humana y de sus producciones culturales. Tal comunidad no es nunca algo bien preciso y delimitado; aparte la multiplicidad de elementos de que consta, se modifica en el curso de la historia. Pero suele manifestar ciertas *tendencias*. En virtud de éstas y no de esquemas que denotan modos de ser determinados e invariables, conviene examinar el problema de las "características de la filosofía oriental".

La característica que más nos interesa es la que está determinada por el tipo especial de saber (VÉASE). El saber manifestado en la filosofía oriental *tiende* a ser un saber de salvación. Los demás saberes —los otros de que, por ejemplo, ha hablado Scheler: el saber culto y el saber técnico— no son ni mucho menos olvidados, pero se desarrollan y prosperan en función de aquel otro saber primario. Tal salvación puede ser, por su lado, entendida o como salvación del individuo en un todo cósmico, o bien como integración del individuo en un todo social: lo primero es típico de la filosofía india; lo segundo, de la filosofía china. A causa de ello, los elementos que, según Francisco Romero, son pródigos en la cultura occidental —el individualismo, el intelectualismo y el voluntarismo— son reducidos en Oriente —y específicamente en k filosofía oriental— a un mínimo; no quedan totalmente suprimidos, pero sí, por así decirlo, anegados. Surge de ahí una constante vinculación —inclusive en los sistemas que se consideran heterodoxos con respecto a una tradición religiosa central— de la filosofía con el tipo (y con frecuencia con el propio contenido) del pensamiento religioso, ya sea de una religión suprapersonal o bien de una declaradamente "social". Este pensamiento religioso se halla, por lo demás, muy íntimamente ligado con la reflexión acerca de cuál es el Bien supremo (o los bienes supremos) y de cuáles son los métodos —o, mejor, las "vías"— que tiene que seguir el hombre para alcanzarlo (o alcanzarlos). No olvidamos que hay a este respecto diferencias importantes entre la filosofía india y la china. Mientras ésta ofrece una frecuente tendencia práctico-ética y práctico-social, aquélla tiene un carácter más especulativo y, al mismo tiempo, más inclinado a elaborar todas las técnicas filosóficas necesarias para llevar sus propósitos especulativos a buen término. Mas por debajo de estas grandes diferencias, subsisten ciertas concordancias fundamentales. Típico de éstas es la forma humana en la cual encarna el saber filosófico: se trata del "sabio" — no, pues, del filósofo *stricto sensu*, del "razonador", del "intelectual" o del "técnico de la inteligencia". Se dirá que hay algo de común entre el sabio oriental y el intelectual occidental (que, por lo demás, en numerosas ocasiones merece asimismo el nombre de *sabio)*. No lo negamos. En efecto, uno y otro tienden a separarse de la sociedad. Pero mientras el intelectual de Occidente lo hace por afán de objetividad, el sabio de Oriente lo hace con el fin de reintegrarse más completamente a lo que considera ser la Realidad verdadera. Por eso los ímpetus de reforma en uno y otro toman muchas veces un distinto sentido: "exterior" en el intelectual occidental; "interno" y "espiritual" en el sabio de Oriente. Finalmente, a diferencia del intelectual y del filósofo de Occidente, que posee una acusada figura histórica, el sabio oriental se desvanece tras su obra y tras la citada Realidad. Sus contribuciones se enlazan tan estrechamente con las de sus predecesores, que forman en rigor un cuerpo único, no planteándose en su caso —o planteándose con caracteres mucho menos agudos que en Occidente— la cuestión de la originalidad del pensamiento.

El segundo problema que aquí trataremos es el problema —fácilmente relacionable con el anterior— de las diferencias o concordancias entre la filosofía oriental y la filosofía occidental (la que hemos caracterizado brevemente en los artículos FILOSOFÍA GRIEGA, FILOSOFÍA HELENÍSTICO-ROMANA, FILOSOFÍA MEDIEVAL, RENACIMIENTO, FILOSOFÍA MODERNA, FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA, así como, en gran parte, en los artículos FILOSOFÍA ÁRABE y FILOSOFÍA JUDÍA). Varias opiniones se han manifestado al respecto; enunciaremos las que consideramos más iluminadoras.

Las distribuiremos, por lo pronto, en cuatro grupos: (1) No hay relación —cuando menos relación apreciable— entre la filosofía oriental y

la occidental. (2) No hay diferencias —cuando menos diferencias fundamentales— entre las dos filosofías. (3) Hay diferencias entre ellas, pero sólo a partir de un núcleo común a causa de las distintas orientaciones seguidas en el curso de sus respectivas historias. (4) Hay diferencias entre ellas, pero sólo en tanto que se destacan ciertos motivos que operan, según los casos, más en una que en otra.

Proporcionaremos ahora algunos detalles complementarios sobre cada una de las opiniones citadas.

(1) La presunta falta de relación entre las dos filosofías puede ser debida a dos motivos, y dar por resultado dos distintos —y opuestos— juicios de valor, (a) El pensamiento oriental tiene como bases principales la tradición religiosa, la concepción del mundo, los problemas de comportamiento social, etc., etc., pero no la pura razón teórica surgida en Grecia y crecientemente universalizable y unlversalizada hasta el punto de que sus ideales y métodos, debidamente transformados, han influido luego sobre los pensadores orientales. Husserl —defensor, entre otros, de esta tesis *(op. cit. infra)*— indica que la irrupción de la filosofía como ciencia universal y principio de todas las ciencias particulares es el "proto-fenómeno" espiritual característico de Europa (a partir de Grecia). Sólo en Europa (en Occidente) se halla, según Husserl, un desarrollo suficiente de la idea de la ciencia como una infinidad de tareas, (b) El pensamiento occidental tiende —salvo en algunos representantes— no tanto a lo universal como a lo superficial; se disuelve o en la pura razón racionicinante o en un puro empirismo circunscrito a lo más inmediato; tiende al método y al perfeccionamiento de las técnicas, con olvido creciente de los motivos cósmicos y, sobre todo, de la tradición. El pensamiento oriental en cambio, se encamina hacia los últimos. De ahí su superioridad (Schopenhauer, Deussen, R. Guénon) y hasta la posibilidad de que sólo él merezca verdaderamente ser calificado de filosofía.

(2) Las diferencias existen (2a) sólo cuando no se presta la debida atención a la comunidad de supuestos o (2b) sólo cuando no se tiene en cuenta el efectivo trabajo filosófico realizado por filósofos orientales. La comunidad de supuestos referida en (2a) puede ser (I) comunidad en una especie de Gran Tradición que se halla en el subconsciente, en el Inconsciente colectivo, etc., etc., y que constituye un subsuelo de mitos sobre los cuales se edifica el trabajo, siempre subordinado, de la razón, o (II) comunidad en la razón, idéntica en todos los hombres y, por lo tanto, susceptible de proporcionar los mismos resultados. El trabajo filosófico referido en (2b) es el que se revela cuando se examinan en detalle las doctrinas filosóficas orientales y se ve (como afirma Surendranath Dasgupta) que muchas de las teorías de la filosofía europea "son las mismas que se encuentran en la filosofía india", o se descubre (como mantiene Chan Wing-tsit) que la tantas veces alegada confusión oriental entre filosofía y religión no es desconocida del Occidente, de modo que, mientras no se extremen o exageren las diferencias, habrá posibilidad de traducir muchos pensamientos formulados en China al vocabulario occidental y viceversa.

(3) Oriente y Occidente no son ni iguales ni distintos. (3a) Son, según sostiene P. Masson-Oursel, como dos chorros procedentes de un hontanar único, asentado sobre los pueblos "asiáticos", contra los cuales chocaron por igual las invasiones indo-europeas y las semíticas. La máxima diferenciación entre Oriente y Occidente se ha producido en la época moderna a partir de Galileo y Descartes, pero el futuro puede reducirla. De momento, sin embargo, es típico del occidental encaminarse hacia el conocimiento por el conocimiento, y del oriental dirigirse hacia un tipo de "conocimiento" que designa "un medio en el cual *el hombre se ha servido del espíritu para algo muy distinto que para conocer".* (3b) Hay un punto de partida común, pero el *sentido* de las culturas respectivas ha cambiado en el curso del tiempo. Ello se advierte (como ha indicado Zubiri) en el aparentemente ligero desvío entre el sentido del "es" como simple cópula en la primitiva literatura hindú y el sentido del "es" griego como fundamento de la ontología presocrática.

(4) Es difícil hablar de *una* filosofía oriental y *una* filosofía occidental; es más plausible hablar de *filosofías* orientales y *filosofías* occidentales. Además, lo que puede ser adecuado en las comparaciones cuando se toma como ejemplo la India, puede no serlo cuando se toma como ejemplo China (o el Japón). Sin embargo, pueden destacarse ciertos motivos muy generales; por ejemplo, mientras en el Oriente abundan los conceptos intuitivos en Occidente abundan los conceptos postulativos (Northrop); mientras en Oriente hay inclinación hacia lo afectivo, la salvación, la fusión en una unidad trascendente, en Occidente hay inclinación hacia lo intelectual, la razón, la comprensión, la individualización; mientras en Oriente predomina la interioridad transformadora del yo, en Occidente predomina la acción transformadora del mundo exterior. Pero cualesquiera diferencias deben tener en cuenta tantas excepciones que hay que tomar las primeras siempre con gran cautela. Por ejemplo, ciertas características que se suponen muy propias del pensamiento oriental (como el misticismo), son también importantes en el occidental; hay mucha insistencia en la interioridad en Occidente y no poco interés por lo práctico en Oriente (sin duda, en China); ha habido intensa relación entre la especulación filosófica y las creencias religiosas en Oriente (hinduismo, budismo, confucionis-mo), pero ha sido muy grande la influencia de la religión sobre la filosofía en Occidente.

Cuando se subrayan motivos tales como la concepción del mundo, la transformación conceptual de experiencias religiosas y místicas, etc., las diferencias entre las dos filosofías aumentan hasta parecer irreductibles. Cuando los motivos considerados son de índole más "técnica" —métodos, formas de pensar, problemas de conocimiento, etc.— las diferencias disminuyen hasta hacerse imperceptibles. Ahora bien, en la medida en que la propia filosofía oriental subraya los primeros motivos aducidos, puede decirse que subsisten diferencias —bien que más culturales y espirituales que propiamente filosóficas— entre los dos orbes filosóficos. Sólo cuando la filosofía oriental se coloca en el mismo terreno que la de Occidente, pueden encontrarse grandes analogías entre las dos. En último término, la solución a la cues-

tión de las concordancias y diferencias entre filosofía occidental y filosofía oriental depende de la dirección que siga la investigación.

Es difícil decidirse por una sola de las opiniones mencionadas; todas tienen en su haber argumentos y hechos convincentes. Personalmente, nos inclinamos a considerar muy justa la opinión (3b) en lo que toca a la relación entre filosofía india clásica y filosofía griega presocrática, y extremadamente plausible la opinión (4), formulada justamente como opinión propia.

La bibliografía para las filosofías china e india se encuentra en los artículos correspondientes. Advertiremos que en varias de las obras allá mencionadas se hacen consideraciones sobre los dos problemas debatidos en el presente artículo y que, por lo tanto, es necesario recurrir a ellas también para el estudio del tema general *filosofía oriental.* Aquí nos limitaremos, empero, a indicar algunas obras de carácter general, completándolas con referencias bibliográficas sobre la cuestión de la relación entre Platón y el Oriente, y sobre los pensamientos iranio y japonés — que no han tenido artículos especiales.

Varios autores (H. Oldenberg, W. Grube, T. Inouye), *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* 1909 (en la serie *Die Kultur der Gegenwart,* ed. P. Hinneberg). — R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale,* 1923. — P. Masson-Oursel, *La philosophie en Orient,* 1938 (trad. esp.: *La filosofía en Oriente,* 1943). Esta obra está incorporada a la *Historia de la Filosofía,* de É. Bréhier, mencionada en FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA). Se incluye en la misma abundante bibliografía sobre la filosofía en Asia Occidental (Anatolia y Siria, Frigia, Israel, Fenicia), Egipto, Mesopotamia, Irán, India y China. — Íd., íd., *La pensée en Orient,* 1949. — L. A. Beck, *The Story of Oriental Philosophy,* 1928. — Chan Wing-tsit, G. P. Conger, J. Takasuko, D. Teitaro Suzuki, Shunzo Sakamaki, *Essays in East-West Philosophy; an Attempt at World Philosophical Synthesis,* 1951, ed. Ch. A. Moore (trad. esp.: *La filosofía en Oriente,* 1958). — Varios autores, *History of Philosophy Eastern and Western,* 2 vols., 1953, ed. S. Radhakrishnan, A. E. Wadia, D. M. Datta, H. Kabir. — Introducción bibliográfica: P. Masson-Oursel, *Les philosophies orientales,* 1940. — La obra de P. Deussen mencionada en FILOSOFÍA INDIA, aunque particularmente dedicada a esta última, considera asimismo la filosofía oriental en general. — Trabajos especiales de filosofía comparada: P. Masson-Oursel, *La philosophie comparée,* 1928. — G. Misch, *Der Weg in der Philosophie,* 1926 (trad. ing. con muchas ampliaciones y correcciones del autor: *The Dawn of Philosophy,* 1951). — Influencia de Oriente sobre Platón; J. Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient,* 1945. — A. J. Festugière, "Platon et l'Orient", *Revue de Philologie,* XXI (1947). — La opinión de Husserl aludida en el artículo se halla en "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie", *Philosophia,* I (1936). — La de Schopenhauer, en varias de sus obras *(Welt als Wille, Parerga und Paralipomena);* la de P. Deussen, en la *Allgemeine Geschichte* citada en FILOSOFÍA INDIA. — La de R. Guénon, en su obra antes mencionada sobre filosofía oriental y en las que se citan en FILOSOFÍA CHINA. — La de Surendranath Dasgupta, en el tomo I, p. 9 de su *A History of Indian Philosophy* referida en FILOSOFÍA INDIA. — La de Chan Wing-tsit, en el trabajo "The Spirit of Oriental Philosophy", en el tomo colectivo ed. por Ch. A. Moore antes mencionado. — La de Masson-Oursel, en sus obras indicadas y especialmente en *La pensée en Orient.* — La de X. Zubiri, en "Sócrates y la sabiduría griega" (1940), en *Naturaleza, Historia, Dios,* 1944, pág. 224. — La de F. Romero, en "Meditación del Occidente", *Realidad,* III (1948), 26-46.

Sobre el pensamiento iranio y en particular sobre el zoroastrismo: S. M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia,* 1908 (tesis). — Moussa Béroukhin, *La pensée iranienne à travers l'histoire,* 1938 (tesis). — H. Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Shranardi,* 1946. — J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Étude critique, avec une traduction commentée des Gâthâ,* 1948. — Véase también el artículo MANIQUEÍSMO. Sobre la filosofía japonesa: C. Kuwaki, "Die philosophischen Tendenzen in Japan", *Kantstudien,* XXXIII, 1/2 (1923). — P. Lüth, *Die japanische Philosophie,* 1948. — Chan Wing-tsit, G. P. Conger, J. Takasuko, etc., *op. cit. supra.* — J. R. Brinkley, "Introducción a la filosofía japonesa", vertida y condensada por Kasuya Sakai en *Humanitas,* Nº 12 (1959), 203-13. — Niels C. Nielson, *Religion and Philosophy in Contemporary Japan,* 1957 [The Rice Institute Pamphlet, XLIII, 4]. — Chikao Fujisawa, *Zen and Shinto. The Story of Japanese Philosophy,* 1959. — Para el pensamiento budista en el Japón, véase la bibliografía del artículo BUDISMO.

FILOSOFÍA PRIMERA. Véase METAFÍSICA, ONTOLOGÍA, PROTOFILOSOFÍA.

FILOSOFÍA RENACENTISTA. Véase RENACIMIENTO.

FILOSOFÍA SIRIA. Véase FILOSOFÍA ÁRABE, PLATONISMO.

FILOSOFÍA SOVIÉTICA. La filosofía soviética es en parte un desarrollo del marxismo (VÉASE), pero conviene distinguir entre la primera y el segundo, porque hay ciertos aspectos importantes en el pensamiento de Marx —y hasta en el pensamiento de Marx y Engels— que no están incluidos en la filosofía soviética, y a la vez ésta presenta aspectos que no aparecen en Marx. Por este motivo dedicamos un artículo especial a la filosofía soviética en vez de presentarla, como en anteriores ediciones, a continuación de nuestro sumario del marxismo. Según J. M. Bochenski ("On Soviet Studies", *Studies in Soviet Thought,* 1961, págs. 5 y sigs.), puede distinguirse entre la marxología —estudio del pensamiento de Marx, y también del de Marx y Engels—, la leninología —estudio del pensamiento de Lenín— y la sovietología — o estudio de la filosofía soviética propiamente dicha. Seguimos estas sugestiones, pero rogando al lector que considere a la vez la filosofía soviética como fundada en gran parte en el marxismo y el leninismo. Acerca de Lenín nos hemos extendido en el artículo dedicado al mismo y al final del artículo Marxismo. Nos confinaremos aquí, pues, a la presentación de los momentos fundamentales en la historia de la filosofía soviética y daremos por supuesto el conocimiento de los elementos ideológicos más importantes de la misma: el materialismo dialéctico, el materialismo histórico, el realismo epistemológico, etc. Daremos asimismo por supuesto el conocimiento de varios elementos filosóficos básicos, tales como el realismo epistemológico, el cientificismo, la doctrina de las tres leyes dialécticas, la doctrina de la dictadura del proletariado, la doctrina (por lo demás, discutida) de la eventual desaparición del Estado cuando se haya formado la sociedad sin clases, etc. Agreguemos que en nuestra presentación nos extenderemos principalmente sobre los desarrollos filosóficos

en la Unión Soviética. Algunos autores incluyen dentro del epígrafe "filosofía soviética" la "filosofía marxista china" y los desarrollos filosóficos marxistas en países tales como Polonia, Checoslovaquia, Hungría, etc. Hay, desde luego, muchas coincidencias, pero el cuadro resultante, si se incluyeran todas estas manifestaciones del "pensamiento soviético" contemporáneo, resultaría demasiado complejo. Por lo demás, puede ya distinguirse hoy entre "la filosofía soviética" estricta y "la filosofía marxista china". Nos hemos referido a este punto al final del artículo FILOSOFÍA CHINA.

Una característica muy acusada de la filosofía soviética es el esfuerzo por mantener lo que se ha llamado "la línea general". Ello hace que se haya luchado contra las discrepancias considerándolas como "desviaciones" — generalmente "hacia la derecha" o "hacia la izquierda". Las "desviaciones hacia la derecha" son usualmente consideradas como "revisionismos" o "reformismos", al modo como ya Lenín criticó las doctrinas de Plejanov. Las "desviaciones hacia la izquierda" son usualmente consideradas como "radicalismos" o "enfermedades infantiles del comunismo" según también Lenín argüyó contra algunos de sus adversarios políticos. La "línea general" es, pues, un "centro", pero no necesariamente el resultado de una composición ecléctica o de un compromiso. Esta "línea general" cambia. No pocos de los cambios se deben a lo que los filósofos no soviéticos (o, en general, no marxistas) llamarían "circunstancias políticas", pero que los filósofos soviéticos estiman como resultado de la estrecha unión de la teoría con la práctica (o *praxis).*

Otra característica de la filosofía soviética es la importancia que tienen en la discusión filosófica los "textos fundamentales", especialmente de Marx, Engels y Lenín, lo que hace de tal filosofía un pensamiento esencialmente "dogmático" o, mejor, basado en previos dogmas que se aceptan sin discusión. Gustav Wetter ha podido decir que hay una semejanza entre la filosofía soviética y el pensamiento católico, aun cuando debe subrayarse que esta semejanza se desvanece no solamente cuando nos referimos al contenido, sino también cuando tenemos en cuenta que el carácter dogmático del pensamiento católico se refiere a su teología y no necesariamente a su filosofía, en la cual pueden admitirse en principio método y contenidos muy varios.

A consecuencia de la importancia de los "textos" la filosofía soviética tiende con frecuencia a manifestarse en la forma "escolástica" que ha descrito Blakeley. Discusiones de índole "escolástica" tienen lugar sobre todo en ciertos puntos tales como la relación entre la doctrina materialista y el método dialéctico; entre el materialismo dialéctico en general y el materialismo histórico; y entre una teoría del conocimiento rigurosamente "fotográfica" y otra que contiene algunos elementos "constructivistas"; entre la lógica dialéctica y la lógica formal; entre una teoría según la cual hay una relación inmediata y directa de la estructura a las superestructuras y teorías según las cuales tal relación es menos directa y más "libre", etc., etc.

En lo que toca a los períodos en que puede dividirse la filosofía soviética, presentaremos los cuatro siguientes: 1917-1931; 1931-1947; 1947-1953 y 1953 hasta la fecha.

El acontecimiento principal del primer período fue el debate entre mecanicistas e idealistas. Después de algunos años de discusión considerablemente libre dentro del materialismo dialéctico, y en el curso de las cuales parecían insertarse en el marxismo soviético muy diversos elementos —algunos de ellos, y no de los menos importantes, procedentes de la tradición intelectual rusa y de las discusiones filosóficas habidas en Rusia en el siglo XIX y comienzos del siglo XX—, se tendió a buscar la citada "línea general" por medio de un doble rechazo de dos "desviaciones": la "me-canicista" y la "idealista". Los mecani-cistas, representados, entre otros, por Ivan Ivanovitch Skvorkov-Stepa-nov (1870-1928), Arkadiy Klement Timirázév (1880-1955) y en gran parte por Lúbov Isaákovná Akselrod (VÉASE), subrayaron tanto el componente materialista y tan poco el componente dialéctico en el marxismo, que se "desviaron" hacia un "cientificismo positivista" negador del esencial "movilismo" de la realidad en beneficio del "pasivismo" de la materia — la cual era entendida "mecanísticamente". Los idealistas (llamados "idealistas menchevizantes"), representados por Abram Moiseévitch Deborin (VÉASE) y los redactores de la revista *Pod znaménem marksizma (Bajo la bandera del marxismo),* fundada en 1922 —N. A. Karév, V. F. Asmus, I. K. Luppol, M. L. Lévin, Y. Stern—, subrayaron tanto el componente dialéctico y tan poco el materialista que fueron denunciados (en 1931) como "idealistas" y "hegelianos". Así quedó fijada la "línea general", produciéndose una "fijación" del pensamiento filosófico.

Esta fijación perduró desde 1931 hasta 1937; el segundo período de la filosofía soviética se caracteriza por su inmovilidad. Los filósofos se ocuparon sobre todo de evitar que fueran acusados de "desviaciones", consagrándose a estudios de detalle y a muy minuciosas aclaraciones de los "textos". Durante todo el citado período predominaron casi absolutamente las directivas dadas en el decreto del Comité Central del Partido Comunista (bolchevique) de la U.R.S.S. el 25 de enero de 1931, en el cual se estableció que el marxismo-leninismo era el marxismo-leninismo-stalinismo y que "todo avance en la teoría marxista-leninista", incluyendo cualquier avanve en la doctrina filosófica marxista, se hallaba asociado necesariamente con el nombre de Stalin, sus escritos y sus realizaciones. Dentro de la general inmovilidad característica del citado período pueden distinguirse, sin embargo, dos fases: 1931-1936 y 1936-1947. La primera fase revela una cierta actividad filosófica, con numerosos trabajos, entre ellos el de P. Dosév sobre la epistemología del materialismo dialéctico y los de M. B. Mitin sobre materialismo dialéctico e histórico. La segunda fase (inaugurada con la nueva Constitución staliniana de noviembre de 1936) manifiesta una notoria baja en la producción filosófica, la cual consiste casi enteramente en repeticiones.

La tercera fase se inició en 1947 con un discurso de A. A. Zdanov (así citado comunmente en español; en nuestra transcripción: Xdanov) resumiendo y acentuando las críticas dirigidas contra el tomo de G. F. Aleksandrov consagrado a la filosofía europea (*Istoriá zapadnoevropéskoi filosofii: Historia de la filosofía occidental europea,* publicada en 1946 y recompensada con el "premio Stalin"). Zdanov y otros consideraron esta "His-

toria" como demasiado "cosmopolita", "neutralista", y "objetivista", es decir, apartada de las necesidades combativas que obligan a "desenmascarar" la filosofía occidental como "burguesa" y "reaccionaria". En este discurso (véase trad. esp. en *Arbor,* N° 30 [1948], 269-92) se ataca no sólo la obra de Aleksandrov, sino muchas de las producciones de los miembros del Instituto filosófico de la Academia de Ciencias. Zdanov alega que estos filósofos han renunciado al "espíritu de partido" en favor de un falso "eclecticismo objetivista". El "frente filosófico", señala Zdanov, no se parece en nada a lo que debe ser: un campo de batalla en el combate por el comunismo. Es necesario que el "colectivo" de los filósofos remueva las aguas estancadas y se decida a trabajar intensamente, por medio de la "autocrítica" y la "denuncia" de los errores occidentales (entre ellos: la ciencia burguesa, el fideísmo, el existencialismo, el idealismo "pseudocientífico", el formalismo positivista, etc., etc.). Con ello se agitó el "frente filosófico". Cierto que, como ha indicado Bochenski, las nuevas directivas no representaron ningún cambio esencial en la estructura de las tesis de la filosofía soviética tal como habían sido expuestas en *Kraikiy filosofskiy slovar'* (trad, esp.: *Pequeño Diccionario filosófico,* varias ediciones), de P. F. Yudin y M. M. Rozental (hay trad, esp.). Pero la producción filosófica aumentó notablemente; se fundó (en 1949) la revista *Voprosi filosofii* (todavía en curso de publicación) y se debatieron más intensamente diversos temas. El acontecimiento más importante después del discurso de Zdanov hasta el fallecimiento de Stalin, en 1953, fue el artículo del propio Stalin a propósito de la doctrina lingüística de Nikolai Y. Marr (1864-1934). Marr, que se convirtió al marxismo después de la revolución, manifestó que el lenguaje es una "ideología" y, por lo tanto, pertenece a la "superestructura". Los cambios lingüísticos reflejan el proceso dialéctico, de tal suerte que cuando advenga la sociedad sin clases se formará un lenguaje unitario distinto del lenguaje articulado y que no dependerá de la expresión fonética. En una serie de cartas, iniciadas con una titulada "Sobre el marxismo en lingüística" (20 de junio de 1950), Stalin atacó la doctrina de Marr y su escuela e insistió en el "tremendo papel que desempeña la superestructura en la destrucción del viejo sistema y en el fortalecimiento y desarrollo del sistema nuevo (véase *The Current Digest of the Soviet Press,* 14-X-1950, Vol. II, N° 35). La estructura básica económica no es abandonada, pero se insiste en "la influencia activa de la superestructura sobre la base" (*ibid.,* II, 37) con el fin de afirmar el poder de la ideología revolucionaria. La superestructura debe poseer un carácter "clasista", pero ello quiere decir simplemente que debe estar al servicio de las "necesidades" de la base, no que sea un mero reflejo. El lenguaje no es creado, según Stalin, por una clase, sino por la sociedad entera. Motivos nacionalistas rusos y pan-rusos se aliaban en estas manifestaciones de Stalin con el sentido común y con ideas de Engels sobre la relación nada unívoca y directa entre estructura y superestructura. Tales manifestaciones estaban, además, de acuerdo con la persistente lucha de los filósofos soviéticos contra el positivismo, el idealismo y el formalismo "característicos" de la sociedad occidental. Entre los incidentes de esta lucha destaca la denuncia de la *Lógica* de Asmus, considerada como "formalista" no obstante ser una lógica de tipo "clásico" sin apenas referencia a los trabajos de lógica matemática. El lector puede referirse sobre esta cuestión a la reseña de G. L. Kline en *The Journal of Symbolic Logic* (XIV, 243-44) de dos obras de L. P. Gokiéli, publicadas en 1947, una sobre el problema de la axiomatización de la lógica y otra sobre los manuscritos matemáticos de Marx y los problemas de la fundamentación de la matemática. De la citada reseña y otras publicaciones (Cfr. varias comunicaciones de autores soviéticos al X Congreso Internacional de Filosofía, de Amsterdam) se colige que el intento de eliminar la "lógica objetiva" o "material" está condenada al fracaso. La prueba de Gödel es considerada como testimonio de la impotencia del formalismo (ello no significa que los científicos rusos dejaran de cultivar la lógica matemática, pero este cultivo tenía lugar en las Facultades de Ciencias Exactas y no en las Facultades o Institutos de Filosofía).

Parecía que se iba a fijar una más firme y estricta "línea general" cuando sobrevino el acontecimiento que inauguró la hasta ahora última fase de la filosofía soviética: el fallecimiento de Stalin (1953). El llamado "proceso de desestalinización", acentuado especialmente a partir del XX Congreso del Partido Comunista (bolchevique) en febrero de 1956 y enteramente cumplido, ha dado lugar a muy numerosos cambios. Hay todavía algo así como una "línea general", pero ésta es incomparablemente más "fluida" que antes. Ante todo, la desestalinización se ha manifestado filosóficamente por una "vuelta al leninismo", de modo que la línea filosófica "marxismo-leninismo-stalinismo" ha vuelto a ser la línea "marxismo-leninismo". Se ha producido una cierta "libera, lización" en el ambiente filosófico, paralela a la "liberalización" en el frente político. Es posible que ciertos trabajos originales, publicados en la fase anterior, pero inmediatamente denunciados (como el trabajo de A. M. Markov "Sobre la naturaleza del conocimiento físico", de 1947, en el que se manifiesta que nuestro conocimiento de la realidad microfísica está "determinado" por nuestra lectura de las indicaciones de instrumentos en el nivel macrofísico y, por lo tanto, en alguna medida "condicionado" por tal lectura), vuelvan a suscitar el interés y produzcan nuevos desarrollos, por lo pronto epistemológicos. Por otro lado, la citada "liberalización" no sigue un curso general. En 1956, G. L. Kline escribía ("Recent Soviet Philosophy", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* [1956], 126-38) que si bien se ha producido un efectivo proceso de "liberalización" en ciertos estudios, especialmente en la historia de la filosofía (donde se ha manifestado creciente interés por la filosofía occidental y por el pensamiento filosófico ruso pre-marxista), en cambio se mantiene todavía gran rigidez en otros campos (en filosofía general, en filosofía de la lógica, etc.). Pero desde 1956 ha habido cambios diversos y en ritmo alternante: a un período de mayor "libertad" ha sucedido otro de mayor "constricción", seguido por otro de mayor "libertad", etc. En general, la filosofía soviética sigue manteniendo una "línea" más estricta que la filosofía de varios de los países de la Europa del Este (Polonia, Checoslovaquia), donde se intenta renovar el

marxismo, por así decirlo, "desde dentro", paralelamente a los intentos de renovación que tienen lugar en otros países no sovietizados. Pero es posible que las discusiones filosóficas que tienen lugar en la Europa del Este influyan sobre el pensamiento filosófico soviético. En todo caso, ha habido en los últimos años varios debates de gran resonancia sobre el método, sobre el principio de contradicción (VÉASE), sobre la naturaleza de la dialéctica (v.), sobre el carácter de las tres "leyes básicas", sobre la importancia y función de la lógica matemática, etc., etc. Es todavía muy pronto para forjar un cuadro de conjunto y para decir si puede hablarse de un nuevo período en la filosofía soviética.

Algunas de las obras indicadas en la bibliografía del artículo MARXISMO, especialmente las que presentan "los principios fundamentales de la filosofía marxista", se refieren a la filosofía soviética o la tienen en cuenta en las exposiciones. Para trabajos más específicamente concerniente a nuestro tema, damos aquí una lista: W. Gurian, *Der Bolschewismus. Einführung in die Geschichte und Lehre*, 1931. — G. Miche, *Manuale di filosofia bolcevica*, 1946. — W. J. Somerville, *Soviet Philosophy. A Survey of Principles*, 1946. — Gustav A. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico*, 1948; 5ª ed. alemana: *Der dialektische Materialismus*, 1960; ed. inglesa, revisada por el autor: *Dialectical Materialism*, 1958 (trad. esp.: *El materialismo dialéctico*, 1961). — I. M. Bocheński, *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat)*, 1950, 2ª ed., 1956, 3ª ed., 1960 (trad. esp.: *El materialismo dialéctica*, 1958). — H. Chambre, *Le marxisme en Union Soviétique. Idéologie et institutions de 1917 à nos jours*, 1955. — Herbert Marcusse, *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, 1958. — M. A. Dynnik, ed. trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 4 vols., 1961-1962.

Enciclopedia filosófica soviética en orden alfabético: *Filosofskaá Entsiklopediá*, 4 vols., dirigida por F. V. Konstantinof. El vol. I apareció en 1960.

En Friburgo (Suiza) funciona un "Institute of East-European Studies" bajo la dirección de I. M. Bocheński. Bajo el título general *Soviética*, el "Institute" publica obras sobre filosofía soviética, incluyendo algunas sobre "filosofía soviética fuera de la Unión Soviética". La serie *Sovietica* se divide en "Monografías" y "Publicaciones". Entre las monografías figuran: Siegfried Müller-Markus, *Einstein und die Sowjetphilosophie. I. Die Grundlagen. Die spezielle Relativitätstheorie*, 1960. — Thomas J. Blakeley, *Soviet Scholasticism*, 1961. — N. Lobkowitz, *Marxismus-Leninismus in der CSR.*, 1961. — L. Vrtacic, *Einführung in den jugoslawischen Marxismus-Leninismus*, 1962. — Z. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, 1962. — Ignacio Angelelli, ed. y trad., *Two Soviet Studies on Frege*, 1963 [trabajos de B. M. Birkujov publicados en ruso en 1959-1960]. — J. Planty-Bonjour, *Études d'ontologie soviétique*, en prep. — J. M. Bocheński, *Soviet Logic*, en prep. — Entre las publicaciones figuran: N. Lobkowitz, *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie. Die Moskauer Tagung zur Frage der dialektischen Widersprüche 21-26 April 1958*, 1960 [traducción de textos]. — J. M. Bocheński, Th. J. Blakeley, G. Küng, N. Lobkowitz - *et al.*, *Studies in Soviet Thought*, I, 1961, ed. J. M. Bocheński y Th. J. Blakeley.

El "Institute" publica asimismo una revista: *Studies in Soviet Thought*, ed. J. M. Bocheński, desde 1961, y una colección bibliográfica titulada *Bibliographie der sowjetischen Philosophie*, desde 1959 [con listas de trabajos a partir de 1947]. Bibliografía soviética de trabajos lógicos: G. Küng, "Bibliography of Soviet Work in the Field of Mathematical Logic and the Foundations of Mathematics from 1917-1957", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, III, 1 (1962), 1-40.

FILOSTRATO (FLAVIO) (*ca.* 170-ca. 249), nac. en Lemno, enseñó en Atenas, y se trasladó a Roma probablemente a comienzos del imperio de Caracalla. Se le llama "el ateniense" para distinguirlo de otros tres escritores del mismo nombre también nacidos en Lemno. Es conocido sobre todo por su biografía novelada de Apolonio (v.) de Tiana, dedicada a la emperatriz Julia Domna. En esta obra presentó a Apolonio como un taumaturgo divino. Con ello contribuyó Filostrato a la difusión de las doctrinas neopitagóricas y a la interpretación místico-teúrgica del pitagorismo. Se deben asimismo a Filostrato dos libros de *Vidas de los sofistas.*

Opera, ed. C. L. Kayser, 2 vols., 1944, 3a ed., 1870, 1871. — Véase J. Fertig, *De Philostratis sophistis*, 1894. — K. Münscher, "De Philostrate", *Philol. Supp.*, X (1907), 469-557. — Eduard Mayer, "Apollonius von Tyana und Philostratos", *Hermes*, LII (1917), 371-424. — Ella Birmelin, *Die kunsttheoretische Gedichte in Philostratos Apollonius von Tyana*, 1932 (Dis.). — Véase también bibliografía de APOLONIO DE TIANA.

FIN, FINALIDAD. El vocablo 'fin' traduce los términos griego τέλος y latino *finis*. Según Richard Broxton Onians *(The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate* [1951], Parte III, Cap. XII y *Addenda* XII), estos dos últimos términos tienen múltiples significaciones, pero todas ellas parecen centrarse en la idea de fijación y sujeción. Τέλος parece haber significado originariamente "cinta", "venda", "vendaje", "ligadura". Ciertos autores derivan *finis* de *figo* (— "fijar", "grabar", "sujetar"). Onians sugiere que *finis* era originariamente idéntico a *funis (* = "cuerda"). De ello proceden, tanto para τέλος como para *finis* los significados de "frontera", "límite", "término", "cesación", y, de ello, "finalidad", "cumplimiento". También para τέλος, "resultado", "salida" (en latín: *eventus}*. Cicerón vierte τέλος por *extremum* (término extremo o final), *ultimum* (objeto último, u objetivo) y *summum* (término supremo). *(De fin.*, III, 26.) Podría decirse asimismo que el "fin" es el término en cuanto delimitación y, en cierto modo, horizonte, ὅρος, de algo. El fin es, pues, lo que termina algo y a la vez aquello a que se dirige un proceso hasta quedar "acabado" o "terminado".

Precisemos: 'fin' puede significar "terminación", "límite" o "acabamiento" de una cosa o de un proceso. Puede entenderse (a) en sentido primariamente, o exclusivamente, temporal, como el momento final; (b) en sentido primariamente, o exclusivamente, espacial, como el límite; en la definición (VÉASE) —*de-finitio*— o determinación (VÉASE) —*de-terminatio*—; (d) en sentido de "intención", o "cumplimiento de intención", como propósito, objetivo, blanco, finalidad. Desde Aristóteles se ha entendido con frecuencia la noción de fin (y la de finalidad) en relación con la idea de causa (VÉASE) *(Phys.*, II, 3, 194 b y 32 y sigs.). El fin es "causa final", o "aquello por lo cual (o en vista de lo cual)" algo se hace. Así, la

salud es fin (o causa final) del pasear, pues se pasea con *el fin* de conseguir, o mantener, la salud. A veces es difícil distinguir entre el fin como causa final y la causa eficiente. A veces, en cambio, como sucede con las acciones humanas, el fin como causa final es primer principio del obrar *(Eth. Nic.,* VII, 8, 1151 a 16). Conviene distinguir entre el ser para el cual algo es un fin y el fin mismo. Según Aristóteles, en el segundo sentido el fin puede existir en los seres inmóviles, pero no en el primer sentido. La distinción entre la causa final y el fin mismo se expresa con frecuencia en el lenguaje ordinario mediante la distinción entre el *fin y* la *finalidad.*

Aristóteles trata del problema del fin en la *Física* (como causa final), en la *Metafísica* y en la *Ética a Nicómaco.* Con frecuencia usa los mismos conceptos y análogas definiciones, pero no siempre los sentidos que tienen los términos usados son similares. Por ejemplo, en la *Física y* en la *Metafísica* el fin es el término a que apunta la producción de algo. En la *Ética,* en cambio, el fin es el término a que apunta la ejecución de algo — el propósito. La semejanza y desemejanza a la vez del concepto de fin en metafísica y en ética reaparece en los escolásticos, pero hay en éstos siempre la tendencia a entender el concepto de fin a base del examen de la idea de fin in *genere* tal como es realizada en la llamada *doctrina de las causas.* Así, en Santo Tomás: "El fin no es a causa de otras cosas, sino otras cosas a causa del fin" *(In lib. II Met.,* lect. 4, 316). El fin es lo que explica por qué (o, mejor, para qué) opera la causa eficiente. Como escribió mucho después Wolff *(Ontologia, §* 932), "aquello por lo cual actúa la causa eficiente se llama *fin, y* también *causa final".* El fin es propiamente la causa de la acción de la causa eficiente *(op. cit.,* 5 933).

Los escolásticos han distinguido entre varias clases de "fin". Por lo pronto, se distingue entre el fin de la operación *(finis operis) y* el fin del que ejecuta la operación *(finis operantis).* Luego se distinguen: el fin *inteligente* y el fin *ciego;* el fin *interno y* el fin *externo;* el fin *inmanente y* el fin *trascendente;* el fin *principal y* el fin *secundario;* el fin *relativo y* el fin *absoluto;* el fin *natural y* el fin *sobrenatural.* No explicaremos en qué consiste cada una de estas nociones, porque se basan en gran parte en un análisis de la noción de fin mediante el sentido común, de modo que el lector colegirá sin dificultad sus respectivos significados. En algunas ocasiones, la distinción es de índole más técnica y a la vez más fundamental. Así ocurre con la distinción entre el fin *objetivo y* el fin *formal.* El fin objetivo, llamado también *finis qui,* es la cosa misma querida (lo que en nuestro vocabulario hemos llamado *la finalidad).* El fin formal, llamado también *finis quo,* es la consecución o posesión del fin objetivo (lo que hemos llamado simplemente *fin).* Como se advertirá, esta distinción corresponde *grosso modo* a la establecida por Aristóteles. Todas estas especies del fin como causa final tienen, por lo demás, una condición común: la universalidad. En efecto, la causa final penetra o, mejor dicho, se entrecruza con todos los órdenes del ser y del acontecer.

Algunos autores antiguos hablaron de bienes "finales". Así, los estoicos al llamar τελικὰ ἀγαθά las actividades necesarias para el "bienestar", εὐδαίμων (Cfr. art. de O. Rieth cit. *infra).*

Hemos estudiado también el problema del fin y de la finalidad en el artículo Teleología (VÉASE). Allí nos hemos referido a la existencia de sistemas filosóficos basados en la finalidad. Como ejemplos de ellos podernos mencionar el de Leibniz y, en menor medida, el de Lotze. Las discusiones sobre el concepto de fin han sido especialmente vivas en algunas direcciones de la filosofía contemporánea, especialmente en aquellas que se han ocupado del problema de la naturaleza de los seres vivos. Así ha ocurrido, entre otros, con Driesch, Bergson y Nicolai Hartmann. Driesch defiende la idea de finalidad, pero con matices que indicamos en el artículo sobre este filósofo, así como en los artículos sobre la causa y la entelequia (VÉANSE). Puede hablarse en su caso de una tendencia al finalismo holológico, es decir, basado en el predominio de la noción de totalidad. Bergson, en cambio, rechaza tanto el finalismo como el mecanicismo, pues ambos son, a su entender, manifestaciones de una concepción de la realidad según la cual ésta se halla ya enteramente dada: o por el pasado (mecanicismo) o por el futuro (finalismo). "La doctrina de la finalidad —escribe Bergson en el Cap. I de *L'Évolution créatrice*— ... implica que las cosas y los seres no hacen sino realizar un programa una vez trazado. . . Como en la hipótesis mecanística, se supone aquí también que *todo está dado.* El finalismo así entendido no es sino un mecanicismo al revés. Se inspira en el mismo postulado que él, con la sola diferencia de que. . . coloca delante de nosotros la luz con la cual pretende guiarnos, en vez de colocarla detrás. Sustituye la impulsión del pasado por la atracción del porvenir." Su única ventaja con respecto al mecanicismo es que no es una doctrina rígida y, por lo tanto, admite correcciones; por eso no puede refutarse definitivamente. En cuanto a N. Hartmann, concibe la finalidad como una categoría del entendimiento (a diferencia de la causalidad, que es una categoría real de los acontecimientos naturales). La finalidad se contrapone no sólo al nexo causal, sino también a la acción recíproca, a la determinación actual y a la determinación por el todo. Este es el motivo por el cual el pensar teleológico o pensar según los fines es un modo de pensar último — una concepción del mundo y hasta una perifilosofía (v.). El finalismo supone, en efecto, que en la causa reside un fin (como hacía claramente Lotze). N. Hartmann percibe asimismo el entrecruzamiento de la noción de fin en diversas esferas cuando distingue entre varias nociones de finalidad, principalmente las dos mencionadas antes y que parecen seguir siendo las fundamentales: la finalidad como causa final (objeto de la ontología) y la finalidad como propósito de un agente (tema de la ética). En efecto, N. Hartmann distingue varios actos en el nexo final: (1) la posibilidad del fin *en* la conciencia; (2) la selección del fin *por medio* de la conciencia; (3) la realización por la serie de los medios *fuera* de la conciencia. (1) es pri-mordialmente un concepto ontológico; (2) y (3) son conceptos éticos. Una reciente manifestación del finalismo es el sistema neo-finalista presentado por Raymond Ruyer (VÉASE). Según este filósofo, toda substancia y todo acto pueden ser considerados

como "libres". En vez del monismo determinista y del dualismo *determinismo-libertad,* Ruyer defiende un monismo indeterminista y finalista. Tal indeterminismo-finalismo rige, pues, según dicho autor, no sólo en la conciencia y en la vida orgánica, sino también en la realidad inorgánica. La *activitas prima* rige todos los entes, si bien en una jerarquía que va de una actividad (y propósitos) disminuidos hasta una actividad (y propósitos) plenos: actividad intraatómica, actividad orgánica (instintiva), y actividad consciente (valorativa). El hombre es un compuesto de los tres citados modos de actividad.

Sobre fines y finalidad en general, así como sobre el problema de las causas finales: Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction,* 1871. — Paul Janet, *Les causes finales,* 1877. — James Ward, *The Realms of Ends, or Pluralism and Theism,* 1911. — Rudolf Eisler, *Der Zweck, Seine Bedeutung in der Natur und Kultur,* 1914. — A. Messer, *Die erkenntnistheoretische Bedeutung der objektiven Zweckmässigkeit im transzendentalen Idealismus,* 1925. — Réginald Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité,* 1932 (trad. esp.: *El realismo del principio de finalidad,* 1949). — L. Bonoure, *Déterminisme et finalité,* 1957. — Hans Voigt, *Das Gesetz der Finalität,* 1961. — Véanse también las obras citadas en INDETERMINISMO y TELEOLOGÍA. — Sobre finalidad en la vida y en la naturaleza orgánica: J. von Hanstein, *Ueber den Zweckbegriff in der organischen Natur,* 1880. — Paul Nicolaus Cossmann, *Elemente der empirischen Teleologie,* 1897. — Bodhan Rutkiewicz, *L'individualisation, l'évolution et le finalisme biologique,* 1933. — Lucien Cuénot, *Invention et finalité en biologie,* 1941. — H. Rouvière, *Vie et finalité,* 1944. — Walter Strich, *Telos und Zufall: Ein Beitrag zu dem Problem der biologischen Erfahrung,* 1961. — Véase también bibliografía de MECANICISMO, VITALISMO. — Sobre el principio de finalidad en las ciencias: J. Zaragüeta, *El principio de finalidad en el estado actual de la ciencia,* 1929. — Georges Matisse, *La question de la finalité en physique et en biologie,* 2 vols., 1934. — Sobre finalidad moral y práctica: M. Souriau, *La fonction pratique de la finalité,* 1925. — J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot,* 1937. — D. Campanale, *op. cit. infra.* — Daniel Christoff, *Le Temps et les Valeurs. Essai sur l'idée de finalité et son usage en philosophie morale,* 1945 (tesis). — Jean Pucelle, *Études sur la valeur,* vol. II (*Le régne des fins*), 1959. — Sobre el concepto de fin en varios autores y épocas: En la filosofía griega: W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles,* 1925. — O. Rieth, "Ueber das Telos der Stoiker", *Hermes,* LXIX (1934), 13-4. — G. Schneider, *De causa finali Aristotelea,* 1865. — En la filosofía griega y moderna: E. Ragnisco, *La teleologia nella filosofia greca e moderna,* 1884. — En Santo Tomás: Theodor Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin,* 1912 (Dis.) — En Suárez: Julius Seiler, *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suárez,* 1936. — En Leibniz: Susanna del Boca, *Finalismo e necesità in Leibniz,* 1936. — D. Campanale, *La finalità morale nel pensiero di Leibniz,* 1957. — En Kant: Wilhelm Ernst, *Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien,* 1909 (*Kantstudien,* Ergänzungshefte 13). — C. Pekelharing, *Kants Teleologie,* 1916. — En N. Hartmann, *Das Problem der Finalität im Organischen bei N. Hartmann,* 1955 [Monographien zur Philosophischen Forschung, 16].

FINITO. Véase INFINITO.

FINK (EUGEN), nac. (1905) en Constanza, estudió con Husserl, de quien fue ayudante (1930-1937). Desde 1948 es profesor en la Universidad de Friburgo í.B. Seguidor primero de Husserl, quien lo consideró su discípulo más cercano, amplió y radicalizó el idealismo fenomenológico, pero desde 1945 y especialmente desde 1950 Fink rechazó la pretensión husserliana de deshacerse de todo supuesto, acercándose considerablemente a Heidegger, y tratando en sentido heideggeriano los problemas del espacio, del tiempo y del movimiento. Para Fink, sin embargo, lo que constituye el ser es el mundo; el ser se manifiesta como un movimiento cósmico en cuya revelación y "apertura" participa decisivamente el hombre. Fink ha tratado asimismo del concepto de fenómeno en su relación con el ser, la verdad y el mundo. Las cuestiones filosóficas son para Fink "cuestiones previas" o "pre-cuestiones" *(Vor-Fragen)* para dilucidar las cuales es menester admitir una especie de "experiencia ontológica" irreductible a cualesquiera otras formas de experiencia.

Obras principales: "Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* IX (1930), 239-309 ("Representación e imagen. Contribuciones a una fenomenología de la no-realidad"). — "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien,* XXXVIII (1933), 319-83 ("La filosofía fenomenológica de E. H. en la crítica actual"). — *Vom Wesen des Enthusiasmus,* 1947. — *Philosophie als Überwindung der Naivität,* 1948 (*La filosofía como superación de la ingenuidad*). — *Zum Problem der ontologischen Erfahrung,* 1949 (*Para el problema de la experiencia ontológica*). — *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung,* 1957 (*Meditaciones acerca de la prehistoria ontológica del espacio - el tiempo - el movimiento*). — *Oase des Glücks. Gedanken zur Ontologie des Spiels,* 1957 (*Oasis de la dicha. Ideas para la ontología del juego*). — *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs,* 1958 (*Ser, verdad, mundo. Pre-cuestiones acerca del problema del concepto de fenómeno*). — *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie,* 1959 (*Todo y nada. Desvío hacia la filosofía*). — *Menschenspiel als Weltsymbol,* 1960 (*El juego humano como símbolo cósmico*). — *Nietzsches Philosophie,* 1960.

FIORENTINO (FRANCESCO) (1834-1894), nac. en Sambiase (Catanzaro), enseñó en la Universidad de Bolonia y fue profesor en las Universidades de Ñapóles (1871-1877) y Pisa (desde 1877). Seguidor primero de Galluppi y luego de Gioberti, Fiorentino fue atraído más tarde por Spaventa, a través del cual se orientó hacia el hegelianismo (VÉASE) del siglo XIX. Sin embargo, después de apJicar ideas hegelianas al problema de la relación entre la religión y la filosofía —con la idea de que la primera se subordina a la segunda— Florentino se interesó grandemente por el positivismo. Se discute al efecto si en su fase final Florentino fue realmente positivista o todavía idealista, pero, según parece, el propio Florentino estimaba ambas direcciones como insuficientes a menos que de algún modo se complementasen. Ello lo llevó a reformular varios problemas filosóficos en un sentido próximo al neokantismo de sesgo positivista.

Florentino se distinguió sobre todo por sus estudios de historia de la filo-

sofía, a los que llevó sus diferentes posiciones filosóficas; en muchos casos Fiorentino aspiró más bien a una interpretación que a una simple exposición del pasado filosófico.

Obras: *Il panteismo di G. Bruno*, 1861. — *Saggio storico sulla filosofia greca*, 1864. — *Pomponazzi*, 1868. — *Telesio*, 2 vols., 1872-1874. — *La filosofia contemporanea in Italia*, 1876. — *Frammento postumo sul Quattrocento*, 1885, ed. V. Imbriani. — *Elementi di filosofia*, 2 vols., 1907, ed. G. Gentile. — F. escribió también un *Manuale di storia della filosofia ad uso dei licei*, del que hay una 3ª ed. en 3 vols., 1924-1929, ed. A. Carlini. — Bibliografía de F. en *Onoranze a F. F. nel cinquantennio della morte*, 1935. — Véase A. Renda, *Il pensiero di F. F.*, 1935. — M. Barillari, *Il pensiero di F. F.*, 1935.

FISCHER (KUNO) (1824-1907), nac. en Sanderwale (Silesia), estudió en las Universidades de Leipzig y Halle. En 1850 se "habilitó" en Heidelberg para la enseñanza de la filosofía, pero en 1853 le fue retirada la *venia legendi*. Tras fracasar en su intento de conseguir, en 1855, una nueva "habilitación", se trasladó a Jena, donde profesó por unos años. En 1872 regresó a Heidelberg, donde fue profesor hasta su muerte. Fischer defendió su "caso" en sus escritos *Apologie meiner Lehre y Das Interdikt meiner Vorlesungen*, ambos publicados en 1854.

Kuno Fischer recibió ante todo la influencia de Hegel, subrayando al principio la importancia de la dialéctica para la comprensión de la realidad. Sin embargo, como algunos otros hegelianos alemanes de su generación, se inclinó luego hacia el kantismo, siendo uno de los que contribuyeron, durante el último tercio del pasado siglo, a la revalorización del pensamiento de Kant. Kuno Fischer se destacó especialmente por su labor como historiador de la filosofía; su historia de la filosofía moderna y sus estudios sobre pensadores y escritores de los últimos tres siglos han ejercido gran influencia en Alemania. Fischer se opuso en algunos puntos a Trendelenburg. Entre los más importantes discípulos de Fischer figura W. Windelband.

Obras principales: *Diotima. Die Idee des Schönen*, 1849 (D. *La idea de lo bello*). — *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, 1852, 3a ed., 1909 *(Sistema de la L. y de la M. o doctrina de la ciencia)*. — *Geschichte der neueren Philosophie*, 6 vols., 1852-1877; ed. de 1897-1904 en 10 vols. (1. Descartes; 2. Spinoza; 3. Leibniz; 4-5. Kant; 6. Fichte; 7. Schelling; 8. Hegel; 9. Schopenhauer; 10. Bacon) (*Historia de la filosofía moderna*). — *De realismo et idealismo*, 1858. — *Clavis Kantiana*, 1858. — *Anti-Trendelenburg*, 1870. — *Ueber das Problem der menschlichen Freiheit*, 1875 (*Sobre el problema de la libertad humana*). — *Kritik der kantischen Philosophie*, 1883. — *Kleine Schriften*, 8 partes, 1888-1901. — *Goethe-Schriften*, 9 partes, 1889 y *sigs.*, 5ª ed., 1902. — *Schiller-Schriften*, 4 cuadernos, 1890-1901. — *Philosophische Schriften*, 6 vols., 1892-1924. — Véase A. Trendelenburg, *K. F. und sein Kant. Eine Entgegnung*, 1869. — E. Traumann, *K. F.*, 1907. — W. Windelband, *K. F.*, 1907. — E. Hoffmann, *K. F.*, 1924.

FÍSICA. Nos ocupamos aquí exclusivamente de diversas concepciones de la física, no del contenido de la física, aun cuando este contenido está ligado en gran parte a la concepción correspondiente. Trataremos la concepción predominante en la Antigüedad y las concepciones moderna y contemporánea. Incluimos, pues, entre las concepciones de la física algunas de las habidas antes de que se constituyera la física como ciencia en el sentido moderno

I. *Antigüedad.* Varias fueron las ideas desarrolladas en este período sobre la "física". Las principales son las de Platón y los platónicos; la de Aristóteles; la de Demócrito, Epicuro y los epicúreos; y la de los estoicos.

Ni Platón ni los platónicos consideran que hay una ciencia que pueda llamarse "física", pero desarrollan concepciones físicas, esto es, concepciones relativas a la estructura de la Naturaleza y modos de ser de los objetos naturales. Estos objetos son, en principio, en cuanto entidades individuales, objeto de mera "opinión". Pero puede obtenerse un conocimiento "científico" de ellos viéndolos desde el punto de vista de los modelos inteligibles. Importante en las concepciones físicas de Platón y los platónicos es el uso de conceptos matemáticos, y especialmente geométricos. Así, por ejemplo, Platón consideró los cuerpos elementales como correspondientes a los poliedros regulares.

Para Aristóteles, la física es el estudio de las "causas segundas", a diferencia de la metafísica, que se ocupa de las causas primeras. Estas causas segundas operan en la Naturaleza. Como la Naturaleza es un género determinado del ser, la física, φίσικὴ ἀκρόασις "es una especie de filosofía, pero no es la filosofía primera [metafísica]". El estudio físico de la Naturaleza es primariamente el estudio de ciertos conceptos fundamentales (espacio, tiempo, movimiento, etc.). Especialmente el movimiento y sus géneros constituye el tema de la física aristotélica. El órgano del conocimiento "físico" es el análisis conceptual, pero el conocimiento físico no consiste solamente en tal análisis. El análisis determina, por así decirlo, el "horizonte inteligible" de las cosas físicas y de las causas segundas. El análisis en cuestión se aplica a modos de ser accesibles "intuitivamente". Los objetos de que se ocupa la física son objetos dados a los sentidos, pero la física no es mera descripción de tales objetos, sino examen e interpretación de los mismos y de sus modos de ser.

Demócrito, Epicuro y los epicúreos consideraban la física como una de las tres partes fundamentales de la filosofía (junto a la teoría del conocimiento y la ética). La física se ocupa de conceptos tales como los átomos (que no son perceptibles por los sentidos). Por medio de estos elementos básicos y sus formas puede explicarse la naturaleza diversa de los cuerpos y el movimiento. Así, para estos filósofos el conocimiento de los objetos naturales se hace posible por medio de una hipótesis racional sin la cual el movimiento es ininteligible.

Los estoicos consideraban la física asimismo como una de las tres partes de la filosofía (junto a la lógica y a la ética). La física de los estoicos (v.) es una física continuista y se funda en una cierta concepción de la realidad de los cuerpos y en una cosmología.

Común a todos estos filósofos es considerar la física como una parte de lo que hoy se llamaría "la ontología de la Naturaleza". La física es "filosofía natural" en un sentido de esta expresión distinto del moderno (véase FILOSOFÍA NATURAL). No se basa en la experimentación, pero no desdeña la observación. Consiste principalmente en una serie de hipótesis destinadas a explicar la naturaleza esencial de los cuerpos, la reunión de estos cuerpos en un conjunto (la Na-

turaleza) y el movimiento de los cuerpos. La explicación dada no se opone al sentido común. No es que la la explicación física y la del sentido común sean iguales (no lo son en los platónicos y menos todavía en los epicúreos). Pero es posible comprender por medio del sentido común las hipótesis enunciadas. La Naturaleza es explicada como algo esencialmente "representable". Finalmente, todos los conceptos físicos utilizados por los filósofos antiguos se refieren a todas las propiedades esenciales de los objetos naturales y de la Naturaleza en conjunto. No hay en la física antigua, por lo tanto, "limitaciones" del tipo de las que se encuentran en la moderna.

Puede alegarse que en las descripciones anteriores se han descuidado dos aspectos de la física antigua. El primero es el modo de conocimiento físico inaugurado por los presocráticos (excluyendo quizás a Demócrito). El término 'física' viene, además, del vocablo φύσις que los presocráticos usaron. Sin embargo, no consideramos que deba tenerse en cuenta este aspecto, porque para los presocráticos la "física" era simplemente *la* filosofía, no habiendo ni siquiera distinción entre φὐσις y ἦθος El segundo es la serie de trabajos físicos que se llevaron a cabo en la escuela de Alejandría, por científicos como Héron y Arquímedes. Este aspecto no puede ser excluido en una consideración de las diversas concepciones de la física, porque en gran medida representa la prehistoria de la física moderna. Una historia de la física desde el punto de vista moderno tiene en cuenta, en efecto, más a Héron y a Arquímedes que a Aristóteles y a los estoicos. Sin embargo, no le prestamos aquí la atención debida, porque no se trata de una concepción suficientemente representativa de la mentalidad antigua respecto a la idea de la física. Aun cuando los filósofos estudiaron los trabajos de los "físicos" en sentido propio, y recibieron de ellos influencias, no los consideraban propiamente como una física en tanto que filosofía natural, sino como una "ciencia práctica" o un "arte mecánica".

II. *Edad Moderna.* Durante mucho tiempo se estimó que la idea de la física en sentido moderno comenzó solamente con Galileo, y que la física medieval era simplemente una reproducción (acaso refinada) de la física antigua, y especialmente (y a veces exclusivamente) aristotélica. Hoy se tiende a reconocer que hay en los textos de no pocos filósofos medievales análisis físicos que se aproximan a los modernos y que en algunos casos los anticipan notablemente. Nos hemos ocupado de un caso ejemplar en el artículo sobre la noción de ímpetu, al cual remitimos al lector para una idea (por desgracia, insuficiente) del tránsito del pensamiento físico medieval al moderno.

Si la física en sentido moderno no empieza sólo con Galileo, puede considerarse a éste como el representante de la madurez de la concepción moderna de la física. La primera gran sistematización de la física es la obra de Newton. En cierto sentido, el ápice de la física moderna está constituido por la mecánica. Pero no toda la física moderna se reduce a mecánica. Muy importantes desarrollos en esta física son el estudio del calor como energía, el estudio de los fenómenos eléctricos y el de los fenómenos electro-magnéticos. Pero es cierto que el punto de vista mecánico es sobremanera importante en la física moderna.

A continuación indicamos ciertos elementos característicos de la física moderna en la medida en que resultan filosóficamente interesantes.

1. La idea de que la matemática es, como precisó Galileo, el lenguaje en el cual "está escrito el libro de la Naturaleza". La física moderna —lo mismo, por lo demás, que la física contemporánea— es en gran parte "una lectura matemática de los fenómenos". Se ha estimado que en este respecto la física moderna es más "platónica" que "aristotélica", pero ello no se refiere al contenido de esta física, sino al ideal matematizante.

2. La importancia de la observación y de la experimentación —resumidas a veces con el nombre de "experiencia"— en tanto que sean llevadas a cabo de un modo metódico y susceptibles de encajar dentro de teorías expresables matemáticamente. Se ha descrito a veces la física moderna como una combinación de experimento y matemáticas.

3. La idea de la homogeneidad del espacio y del tiempo, unida a la idea de que ni el espacio ni el tiempo por sí mismos ejercen ninguna acción causal. Espacio y tiempo son considerados como independientes de los fenómenos que "contienen" y constituyen los sistemas de referencia absolutos para la localización y determinación temporal de tales fenómenos (véanse ESPACIO, TIEMPO).

4. La concepción cinético-corpuscular de la materia, junto a la idea de que los aspectos cualitativos son reductibles a relaciones cuantitativas. Filosóficamente, ello se expresa mediante la distinción entre las cualidades primarias (generalmente, mecánicas) y las cualidades secundarias (véase CUALIDAD.

5. La explicación del movimiento como desplazamiento de los corpúsculos en el espacio y en un tiempo. Junto a ello, la eliminación de la idea de acción a distancia.

6. Las leyes de la conservación de la materia y de la conservación de la energía.

7. La idea de que la explicación de los fenómenos consiste esencialmente en la posibilidad de proporcionar modelos (principalmente, mecánicos) de tales fenómenos.

Debe observarse que las características anteriores constituyen solamente una selección de los rasgos muy generales de la física moderna. Debe observarse que algunos de ellos corresponden asimismo (como se verá luego) a la física contemporánea. Debe asimismo tenerse en cuenta que algunos de tales rasgos (por ejemplo [6] no fueron formulados sino muy al "final" de la evolución de la física moderna, cuando menos de un modo suficientemente riguroso. Finalmente, debe tenerse en cuenta que hay en la física moderna no pocos desarrollos que no corresponden exactamente a los rasgos en cuestión. A este último efecto recordamos: las discusiones relativas a la cuestión de la "acción a distancia"; las tendencias fenomenistas que se abrieron paso junto a las tendencias "fisicalistas" y mecanicistas —no solamente a finales del siglo XIX, sino ya en los siglos XVII y XVIII —; los intentos de completar, o fundamentar, al-gunos de los rasgos mencionados por medio de teorías de carácter "dinamicista"; la idea de que hay ciertos cambios —por ejemplo, la conversión de energía cinética en energía potencial— que son, o parecen ser, de carácter cualitativo; las tendencias "energetistas" aparecidas con ocasión

de la teoría electro-magnética de la luz; las teorías no corpusculares (teorías "fluidas" o "continuistas") de la materia, etc., etc. Como consecuencia de ello, toda imagen de la física moderna a base solamente de algunos rasgos muy generales es siempre una simplificación de esta física. Sin embargo, estos rasgos resultan iluminadores, sobre todo si se tiene presente que cada vez que ha habido "desviaciones" de estos rasgos ha habido al mismo tiempo intentos de "corregir" tales "desviaciones" regresando a un punto de vista cinético-cospuscular, mecanicista y, en la mayor parte de los casos, rigurosamente determinista.

III. Época contemporánea. Es todavía pronto para caracterizar la física contemporánea del modo completo como suele caracterizarse la moderna. Por una parte, y como se indicó antes, la física contemporánea —por la cual entendemos primariamente la física producida durante el siglo xx, con la teoría de la relatividad, la teoría cuántica, la mecánica ondulatoria, las relaciones de incertidumbre, los desarrollos en la física nuclear, etc., etc., participa plenamente de algunos rasgos de la física moderna y, en cierto modo, no puede distinguirse entre una "física moderna" y una "física contemporánea" en el mismo sentido en que distinguimos, por ejemplo, entre "física antigua" y "física moderna"; desde Galileo y Newton, en efecto, hay solamente una historia de la física. Por otro lado, la época contemporánea en la física no ha terminado todavía. Nos limitaremos por ello a señalar algunas tendencias filosóficamente interesantes en la física del siglo XX, tendencias que hemos tratado con más detalle en otros artículos de esta obra, tales como ATOMISMO, INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE) y RELATIVIDAD (TEORÍA DE LA).

Ciertos desarrollos de la física contemporánea han sido considerados con frecuencia como una culminación de la física moderna; así ha ocurrido, por ejemplo, con la teoría de la relatividad —por lo menos con la teoría especial de la relatividad— de Einstein, y con los primeros modelos atómicos (Rutherford, Bohr). No obstante, ya en estos desarrollos se marcan nuevas ideas que han revolucionado la física y la han hecho entrar con frecuencia, según se dice, "en crisis" — en una "crisis de fundamentos". Por lo pronto, ha habido cambios muy básicos en las concepciones del espacio y del tiempo, a los que nos hemos referido en los correspondientes artículos; su separación mutua y su carácter absoluto han sido negados. Tiempo-espacio aparece ahora como una estructura dinámica. Luego, ha habido cambios en la concepción de la materia; de la noción, relativamente simplificada, de que la materia se compone de corpúsculos invariables, se ha pasado a la idea de una constitución corpuscular-ondulatoria. La transformación de la materia en energía y viceversa ha recibido, como se sabe, comprobación resonante en los procesos de fisión y de fusión nucleares. Aquí nos interesan, sin embargo, más bien los cambios en la conceptualización, por lo que nos referiremos brevemente a algunos de ellos.

Ante todo, la física contemporánea se caracteriza por el fuerte predominio de tendencias operacionalistas. Estas tendencias se hallan ligadas a un creciente abandono de la noción de función.

En segundo lugar, los físicos contemporáneos no afirman ya —o no afirman con la misma seguridad que antes— que la explicación de los fenómenos consista en dar modelos, y mucho menos modelos mecánicos, de los mismos. La física contemporánea no es mecanicista — o, si se quiere, los elementos mecanicistas en ella han sido reducidos a un mínimo. En cuanto a los modelos, se reconoce que no pocos de los conceptos básicos de la física son irrepresentables. Por este motivo algunos autores han manifestado que la física contemporánea es mucho más "simbólica" que "representativa". De ahí que los físicos, y filósofos de la ciencia física, hayan aceptado el carácter "paradójico" de no pocos conceptos y de no pocas conclusiones de la física actual. Ello explica asimismo que hayan aceptado la posibilidad de diversas interpretaciones de una misma fórmula —como sucede, por ejemplo, con la función Ψ^2 en la mecánica de Schrödinger—, así como el uso de expresiones que para el físico "clásico" carecerían de sentido — como la expresión "nube de probabilidad".

Finalmente, se ha quebrado el imperio del determinismo clásico. La física contemporánea —o, cuando menos, ciertas partes de la misma— ha sido calificada de indeterminista. Es cierto que algunos autores han proclamado que ello es una fase transitoria y que es posible que se vuelva a una concepción determinista en un nivel subcuántico", pero hasta el presente la tendencia "indeterminista" sigue siendo predominante.

La física contemporánea ha suscitado muchos problemas de carácter lógico, epistemológico y ontológico. Por eso algunas de las teorías físicas actuales parecen más "filosóficas" que cualesquiera de las teorías físicas del pasado. En nuestra opinión, ello puede ser una ilusión resultante del mayor interés que suscita la física actual a los filósofos actuales. No puede olvidarse, en efecto, que la física moderna "clásica" fue asimismo motor, a veces invisible, y a veces claramente visible, de muchos análisis filosóficos.

Para el problema de la física antigua, véase la bibliografía del artículo NATURALEZA. Referencias al problema se hallan asimismo en diversas obras citadas en la bibliografía de CIENCIA. Especialmente interesantes son las siguientes obras: Samuel Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, 1956. — A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, 1928. — F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937. — Charles Mugler, *La physique de Platon*, 1960. — Friedrich Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors*, 1960 [Cornell Studies in Classical Philology, 33]. — W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Struktur und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, 1962. — Samuel Sambursky, *Physics of the Stoics*, 1959. — Id., íd., *The Physical World of Late Antiquity*, 1962. — Entre las numerosas obras sobre física medieval, destacamos los extensos trabajos de Pierre Duhem y de Anneliese Maier mencionados en varias bibliografías (DUHEM [PIERRE], ESCOLÁSTICA, etc.). Además: J. A. Weisheipl, *The Development of Physical Theory in the Middle Ages*, 1959. — J. A. McWilliams, S. J., *Physics and Philosophy. A Study of S. Thomas. Commentary on the Eight Books of Aristotle's Physics*, 1945. — Estudios de comparación entre física (o filosofía) "tradicional" y física moderna: J. Daujat, *Physique moderne et philosophie traditionelle*, s/f. (1958). — Henry Margenau, S. *Thomas and the Physics of Today, A Confrontation,*

1958 (The Aquinas Lect. 1958): Las obras sobre la estructura de las teorías físicas (especialmente de las teorías físicas contemporáneas), sobre la lógica de la ciencia física y sobre las relaciones entre la física y la filosofía son ya muy numerosas; algunas de ellas han sido mencionadas en la bibliografía del artículo CIENCIA. Aquí citaremos sólo algunas de ellas, incluyendo varias que soy hoy consideradas "clásicas", aunque ya escasamente influyentes. No establecemos distinción entre obras sobre estructura de las teorías físicas, obras sobre las relaciones entre física y filosofía y otros temas similares, porque en la mayor parte de los libros citados se tratan casi todas estas cuestiones conjuntamente. He aquí una lista: Pierre Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, 1906. — Abel Rey, *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, 1907. — Max Planck, *Die Einheit des physikalischen Weltbildes*, 1909 (este trabajo, junto con *Das Weltbild der neuen Physik* [1929] y otros ha sido editado en el volumen *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, 1933). — Hugo Dingler, *Die Grundlagen der Physik. Synthetische Prinzipien der mathematischen Naturphilosophie*, 1919. — P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, 1927. — Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, 1927 (trad. inglesa ampliada: *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, 1949)., especialmente Parte II. — Bertrand Russell, *The Analysis of Matter*, 1927. — Herbert Feigl, *Theorie und Erfahrung in Physik*, 1929. — A. S. Eddington, *The Nature of the Physical World*, 1929 (trad. esp.: *La naturaleza del mundo físico*, 1938). — V. Lenzen, *The Nature of the Physical Theory*, 1931. — N. Abbagnano, *La fisica nuova. Fondamenti di una teoria della scienza*, 1934. — Xavier Zubiri, "La nueva física. Un problema de filosofía", *Cruz y Raya*, Nº 10 (1934), reimp. en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, págs. 305-77. — Hermann Weyl, *Mind and Nature*, 1934 (The W. J. Cooper Foundation Lectures 1933). — Aloys Wenzl, *Metaphysik der Physik von heute*, 1935. — Bauer, L. de Broglie, L. Brunschvicg, A. Rey, Ch. Serrus, *L'évolution de la physique et de la philosophie*, 1935. — P. W. Bridgman, *The Nature of Physical Theory*, 1936. — J. D. García Bacca, *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas*, 1936 (tesis). — L. Brunschvicg, *La physique du vingtième siècle et la philosophie*, 1936. — L. S. Stebbing, *Philosophy and the Physicists*, 1937. — Philipp Frank, *Interpretations and Misinterpretations of Modern Physics*, 1938. — A. S. Eddington, *The Philosophy of the Physical Science*, 1939 (trad. esp.: *La filosofía de la ciencia física*, 1945). — Philipp Frank, *Between Physics and Philosophy*, 1941 (trad. esp.: *Entre la física y la filosofía*, 1944). — James Jeans, *Physics and Philosophy*, 1943. — Max Born, *Experiment and Theory in Physics*, 1944. — Paulette Destouches-Février, *Recherches sur la structure des théories physiques*, 1945 (tesis). — Jaime M. del Barrio, S. J., *Las fronteras de la física y de la filosofía*, 4 vols. (I, 1945). — J. Daujat, *L'intélligibilité dans la théorie physique et ses concepts*, 1946. — Raoul Blanché, *La science physique et la réalité. Réalisme, positivisme, mathématisme*, 1948. — P. W. Bridgman, *Reflections of a Physicist*, 1950. — Henry Margenau, *The Nature of Physical Reality. A Phylosophy of Modern Physics*, 1950. — G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, 1951. — Viscount Samuel, *Essay in Physics*, 1951. — E. Schrödinger, *Science and Humanism. Physics in Our Time*, 1951. — Carlos París, *Física y Filosofía*, 1952. — V. Tonini, *Epistemologia della fisica moderna*, 1953. — W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955 (trad. esp.: *La imagen de la Naturaleza en la física actual*, 1957). — E. M. Hutten, *The Language of Modern Physics*, 1956. — L. O. Kattsoff, *Physical Science and Physical Reality*, 1957. — D. Faggiani, *La struttura logica della fisica*, 1957. — Suzanne Bachelard, *La conscience de rationalité. Essai phénoménologique sur la physique mathématique*, 1958. — W. Heissenberg, *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*, 1958 (Gifford Lectures 1955-1956) (trad. esp.: *Física y filosofía*, 1960). — P. W. Bridgman, F. J. Collingwood, H. Margenau, G. P. Klubertanz, S. J., A. Grünbaum *et al.*, *The Nature of Physical Knowledge*, 1960, ed. L. W. Friedrich, S. J. — Viktor Gorgé, *Philosophie und Physik. Die Wandlung zue heutigen erkenntnistheoretischen Grundhaltung in der Physik*, 1960 [Erfahrung und Denken, 5]. — Adolf Wirk, *Philosophie und Physik*, 1961. — V. E. Smith, Ch. De Koninck, Y. R. Simon, K. F. Herzfeld, B. M. Ashley, artículos sobre "The Philosophy of Physics", en *St. John's University Studies*. [Philosophical Series, Nº 2, 1961]. — Ernest Nagel, *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961, especialmente págs. 79-397. — Henry Margenau, *Open Vistas. Philosophical Perspectives of Modern Science*, 1961. — Milic Capek, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, 1961. — P. W. Bridgman, F. J. Collingwood, H. Margenau, G. P. Klubertanz, A. Landé, R. J. Seeger, A. Grünbaum, *The Nature of Physical Knowledge*, 1962, ed. L. W. Friedrich, S. J. — H. Lange, *Ontologie der Physik* [en prep.]. — Para los supuestos filosóficos en la física moderna o "clásica": E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Study*, 1925. — A. d'Abro, *The Decline of Mechanism in Modern Physics*, 1939, 2ª ed.: *The Rise of the New Physics. Its Mathematical and Physical Theories*, 2 vols., 1951. — M. Capek, *op. cit. supra*, págs. 1-140. — Historias (breves): A. Einstein y L. Infeld, *Physik als Abenteuer der Erkenntnis*, 1938 (trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento*, 1939). — Desiderio Papp, *Historia de la física*, 1944. — George Gamow, *Biography of Physics*, 1961 (trad. esp.: *Biografía de la física*, 1962). — Walther Schulze-Sölder, *Die Problematik des Physikalisch-Realen. Physik an der Grenze der Metaphysik*, 1962. — Varios, *Philosophie de la physique*, 1962 [Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences, 16-18 Oct., 1961]. — Muchas revistas filosóficas contienen artículos de interés sobre la lógica y estructura de las teorías físicas, sobre las implicaciones filosóficas de la física contemporánea, sobre las relaciones entre cuestiones suscitadas en la física y problemas filosóficos; destacamos: *Scientia*; *Philosophy of Science*; *The British Journal for the Philosophy of Science*; *Methodos*; *Theoria*. De las revistas en este respecto interesantes cuya publicación ha cesado ya, citamos *Erkenntnis*.

FISICALISMO. El término 'fisicalismo' puede entenderse en cuatro sentidos. (1) Como la doctrina según la cual los procesos psíquicos pueden reducirse a procesos físicos. (2) Como la doctrina según la cual los procesos psíquicos pueden explicarse en términos de procesos físicos. (3) Como la doctrina según la cual la física constituye, o debe constituir, el modelo para todas las ciencias — cuando menos las ciencias naturales. (4) Como una solución dada, dentro del Círculo de Viena, a los problemas suscitados por la teoría de la verificación (VÉASE) interpretada en sentido radical. Nos referiremos aquí principalmente a (4), aun cuando algunas de las tesis propuestas en este sentido

del vocablo 'fisicalismo' impliquen en parte (3) y sean muy favorables a (2) y hasta a (1).

Puesto que los enunciados protocolarios (véase PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS]) describen algo directamente observado por alguien, y puesto que verificar (o comprobar) un enunciado equivale a que alguien tenga una experiencia correspondiente a lo que se trata de verificar, resulta que la verificación tiene que llevarse a cabo dentro de un sujeto. La experiencia en cuestión es, pues, siempre "mi experiencia". En tal caso se pregunta cómo algún otro observador puede tener "mi experiencia". El significado de cada enunciado se basa así en la experiencia individual y no puede traducirse a otra experiencia individual. En consecuencia, se produce lo que se ha llamado el "solipsismo lingüístico", que hace al parecer imposible la ciencia, la cual consiste en enunciados comunicables y, por así decirlo, Ínter-subjetivos.

Para resolver esta dificultad Otto Neurath propuso que los actos de percepción a que se refieren los enunciados protocolarios fueran expresados en forma behaviorística. En otros términos, tales enunciados deben describir el comportamiento del sujeto, y este comportamiento debe poder expresarse en términos físicos o, mejor dicho, en términos de la ciencia física. Así, los enunciados empíricos son expresados mediante el lenguaje de la física. Según Neurath, este fisicalismo debe entenderse asimismo en el sentido de que postula la "unidad de la ciencia", basada en la física. Por lo tanto, Neurath trató de resolver el problema (4) en relación con el supuesto a que se refiere el significado (3) y en estrecha relación con (1) o, por lo menos, con (2) [véase *supra],*

Rudolf Carnap se adhirió a la propuesta de Neurath, pero modificándola y haciéndola a la vez más compleja y más flexible. Según Carnap, los enunciados protocolares son "enunciados fundacionales" o "enunciados primitivos", es decir, enunciados que describen directamente una experiencia. Hay que aceptarlos, pues, como básicos en vez de considerarlos como equivalentes directamente a enunciados de carácter fisicalista y behaviorista, como pretendía Neurath. Carnap aceptó asimismo que el lenguaje fundamental de la ciencia es el de la física. Y a base de ello declaró que los enunciados protocolarios, aunque siguen siendo básicos, son traducibles. Un enunciado protocolario es así traducible a enunciados que describen estados del cuerpo del que enuncia. La comprobación de un enunciado protocolario consiste en ver si el enunciado traducido —que es intersubjetivo— coincide con otro enunciado traducido. La diferencia entre Neurath y Carnap no parece ser en este respecto considerable, pero hay que tener en cuenta que mientras el primero niega que los enunciados protocolarios describan directamente una experiencia, el segundo lo afirma. Por lo tanto, para Carnap los enunciados protocolarios no pertenecen propiamente al lenguaje de la ciencia; pertenecen a él sólo en tanto que son traducidos al lenguaje fisicalista. Es obvio, pues, que Carnap mantiene aquí una posición considerablemente más convencionalista y en muchos sentidos menos "ingenua" que Neurath. Según escribe J. R. Weinberg *(op. cit. infra,* pág. 264), resumiendo la argumentación de Carnap, "el lenguaje físico se halla caracterizado por el hecho de que enunciados de la forma más simple adscriben un valor definido o una zona definida de valores de un coeficiente de un estado físico, a una serie específica de coordenadas. Todo enunciado de la física debe ser formado de tal modo, que cualquier enunciado protocolario que pueda trasladarse al primero esté contenido en él. El lenguaje de la física es un lenguaje universal en el sentido de que todo enunciado puede ser traducido a tal lenguaje".

Otto Neurath, "Physicalism. The Philosophy of the Viennese Circle", *The Monist,* XLI (1931), 618-23. — Hans Reichenbach, "Der physikalische Wahrheitsbegriff", *Erkenntnis,* II (1931), 156-71. — Otto Neurath, "Soziologie im Physikalismus", *ibid.,* 393-431. — Rudolf Carnap, "Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft", *ibid.,* 432-65. — Id., íd., "Psychologie in physikalischer Sprache", *ibid.,* III (1932-1933), 107-42. — Thilo Vogel, "Bemerkungen zur Aussagentheorie des radikalen Physikalismus", *ibid.,* IV (1934), 160-4. — Otto Neurath, "Radikaler Physikalismus und "Wirkliche Welt"", *ibid.,* 346-62. — B. Juhos, "Kritische Bemerkungen zur Wissenschaftstheorie des Physikalismus", *ibid.,* 397-418. — Id., íd., "Empiricism and Physicalism", *Analysis* II (1935), 81-92. — Tadeusz Kotarbiński, Adam Wiegner, L. Chwistek, "Physicalisme et critique de la métaphysique", *Actes du Cong. Int. de Philosophie scientifique,* I (1935). — Julien Pacotte, *Le physicalisme dans le cadre de l'empirisme intégral,* 1936. — J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism,* 1936, especialmente Parte IV (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico,* 1958). — C. A. Mace, "Physicalism", *Proceedings of the Aristotelian Society,* XXXVII (1937). — E. Kaila, *Über den physikalischen Realitätsbegriff,* 1942. — J. Kotarbińska, "Le physicalisme et les étapes de son évolution", *Proceedings of the Tenth Int. Cong. of Philosophy* (1949), págs. 636-39. — Véase también la bibliografía de PROTOCOLARIOS (ENUNCIADOS).

FISICOMORFISMO. Véase ANTROPOMORFISMO.

FÍSICO-TEOLOGÍA. El nombre "físico-teología" fue usado por vez primera por William Derham en la obra *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation. Being the Substance of XVI Sermons preached... in the Year 1711 and 1712* (London, 1713). El mismo autor publicó poco después una Astro-teología: *Astro-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from a Survey of the Heavens* (London, 1715). En uno y otro caso se trataba de demostrar la existencia y bondad de Dios por medio de una descripción de la riqueza, magnificencia y armonía de la Naturaleza. Aunque el nombre era nuevo, la idea tenía ya una larga historia. Muchos pensadores cristianos, especialmente los que se preocuparon por ligar este mundo a la obra de Dios, según las célebres palabras de San Pablo (Rom., I 19-21), desarrollaron consideraciones "físico-teológicas". *Un* ejemplo de ello lo tenernos en la *Introducción al símbolo de la Fe,* de Fray Luis de Granada, en particular las partes en las cuales se describe y ensalza la armonía de la Naturaleza y de todos los seres vivientes. También en la vieja teología natural y en los numerosos libros *de creaturis* (por ejemplo, Sabunde) las ideas físico-teológicas se habían desarrollado considerablemente. Gran parte de ellas se transmitieron a la llamada *religión natural,* especialmente a aquellas partes de ésta que se ocupaban

de examinar el mundo como la obra de un artista, como una construcción que alude siempre a su constructor o plasmador. Así se fue desarrollando la idea de una rama particular de la filosofía de la Naturaleza que desembocó en una serie de obras de las cuales las de Derham son únicamente el comienzo. No queremos decir con esto que la físico-teología del siglo XVIII sea *simplemente* el resultado de una tradición doble que llegó a unir la filosofía natural con la religión natural; además de ello, y sobre todo, la físico-teología setecen-tista fue un producto particular de la Ilustración, por lo menos del primer período optimista, y fundamentalmente deísta, de ella. En efecto, los físico-teólogos destacaron no solamente la perfección de este mundo como obra de Dios, sino que concibieron a este Dios como creador del mundo más bien que como padre providencial que cuida constantemente de todas sus contingentes criaturas.

Entre las obras físico-teológicas, además de las mencionadas de Derham, merece referencia especial, por la influencia ejercida, la del Abate A. Pluche, *Le Spectacle de la Nature, ou Entretiens sur les particularités de l'histoire naturalle qui ont paru les plus propres à rendre les jeunes gens curieux et à former leur esprit* (1732-1750). Pero hay muchas otras obras en las cuales los autores tomaron un aspecto particular de la Naturaleza para desarrollar sus ideas físico-teológicas. He aquí algunas mencionadas por P. Hazard en su libro *La pensée européenne au XVIIIe siècle. Notes et References,* 1946, págs. 51-52: *Hydrotheologie* (Hamburg, 1735), *Insectotheologia* (Frankfurt und Leipzig, 1740), *Testaceotheologie* (Leipzig, 1744), por Fr. Chr. Lesser; *Anthropotheologie, wie man Gott aus der Betrachtung des Menschen erkennen könne* (Halle, 1769), por J. H. Schutte. El nombre de físico-teología, empleado por Derham, reapareció; por ejemplo, en la obra *Physicotheology; or a philosophico-moral Disquisition concerning Human Nature, Free Agency, Moral Government and Divine Providence* (London, 1741), por Th. Morgan. La físico-teología se desarrolló especialmente en Francia, Inglaterra y Alemania.

El tema *central* de la fisico-teología, antes o después de tener este nombre, fue siempre la mostración de la *relación* entre la perfección del mundo y el ajustado ensamble de sus partes, y la existencia de Dios. De este tema procede la llamada prueba físico-teológica, que con frecuencia es considerada como un aspecto de la prueba teleológica. En este sentido la tomó Kant en la *Crítica de la razón pura* al rechazar la demostración por la finalidad como insuficiente, en vista de la imposibilidad de probar esta finalidad supuesta, ya que ella requería una teodicea que justificara la evidente existencia del mal y su lugar dentro del universo. En la *Crítica del juicio* (Cfr. sobre todo § 85), Kant se refiere de nuevo a la físico-teología y la define formalmente como el propósito que tiene la razón de inferir la causa suprema de la Naturaleza y de sus propiedades a partir de los *propósitos* (empíricamente conocidos) de la Naturaleza. Esto distingue a la físico-teología de la ético-teología, que ejecuta una parecida inferencia, pero derivada del propósito moral de los seres racionales en la Naturaleza, propósito moral que no es ya conocido empíricamente, sino cognoscible *a priori.* Según Kant, la primera procede de la segunda, y por eso la físico-teología no puede indicar nada sobre un *propósito final* de la creación. A lo sumo, puede justificar el concepto de una causa inteligente como concepto subjetivo de la posibilidad de cosas que podemos comprender inteligiblemente. Así, concluye Kant, la físico-teología nos induce a buscar una teología, pero no puede producirla; es simplemente una preparación o propedéutica para la teología misma.

Véanse los libros de Mayer y Kaestner en la bibliografía del artículo TELEOLOGÍA.

FISIOGNOMÍA. La interpretación del carácter y de los hábitos psicológicos a partir de las características corporales recibe el nombre de *fisiognomía (* o también *fisiognómica*). Con frecuencia se incluye dentro del estudio fisiognómico la investigación de las analogías de las figuras humanas con las especies animales. En el tratado atribuido a Aristóteles y titulado *Physiognomica* —parecido en *algunos* respectos a los *Caracteres,* de Teofrasto— se indica que las disposiciones psicológicas corresponden a características somáticas y no son causalmente ajenas a los impulsos del cuerpo. Pero como a la vez el cuerpo reacciona a las afecciones del alma, hay que suponer la existencia de una constante interacción entre cuerpo y alma. Esta interacción, por otro lado, se manifiesta, según el autor del citado tratado, en todas las creaciones de la Naturaleza, de tal suerte que partiendo de la figura de los animales pueden diagnosticarse sus habilidades. Ello ha sido reconocido, al parecer, por "autores anteriores", los cuales han adoptado tres métodos. El primero se basa en las especies de los animales, y supone que como cada especie animal tiene una cierta forma y disposición, el hombre que posee un cuerpo similar al del animal poseerá también un alma similar. El segundo sigue la misma vía, pero en vez de referirse a especies de animales se refiere a razas de hombres. El tercero se apoya en la existencia de tipos de hombres y es, en rigor, una ciencia de los caracteres. El autor de la *Physiognomica* estudia los tres métodos, pero dedica particular atención al último. Ahora bien, los fisonomistas o fisiognómicos anteriores, οἱ προγεγενημένοι φυσιογνώμονες, a que el autor se refiere, son probablemente muchos. Se sabe, en efecto, que algunos pitagóricos se ocupaban de fisiognomía, la cual se convirtió no solamente en una teoría, sino también en una práctica. Lo mismo sucedió posteriormente con algunos platónicos y neoplatónicos. En tanto que práctica que usaba el primero de los tres citados métodos, la fisiognomía fue combatida por varios Padres de la Iglesia, como lo muestran los ataques al respecto de Orígenes en su tratado contra Celso. Muchos autores antiguos, por lo demás, se refirieron a la fisiognomía; ejemplos se hallan en Cicerón (Tusc, *disp.,* IV, 37; *De fato,* V), Plinio *(Hist. nat.,* XI, 3), Séneca *(De ira,* II, 35), Sexto el Empírico *(Hyp. Pyrr.,* I, 85). Algunos, como Galeno, escribieron extensamente sobre ella, pero reduciéndose casi enteramente a la fisiognomía como ciencia de los caracteres humanos. También se ocuparon de fisiognomía los árabes, como Averroes y Avice-na, este último en el tratado sobre los animales, en el cual aprovechó

algunas ideas que se encuentran en el tratado aristotélico acerca de las partes de los animales. Un autor medieval, Miguel Escoto, escribió en 1272 una obra titulada *De hominis physiognomiae,* que fue publicada en 1477. La fisiognomía, en un sentido general y comprendiendo todos los métodos de referencia, resurgió con particular ímpetu en el Renacimiento. Ejemplos son Campanella en *De sensu rerum* (II 31), A. Achilini en *De principis physiognomiae* (1503), pero sobre todo Giambattista Porta en su *De humana physiognomia (* 1593) y *Physiognomia coelestis* (1603). Durante el siglo XVII la fisiognomía fue poco estudiada y, en general, bastante despreciada, con algunas excepciones, como la de Rudolf Goclenius (*Physiognomia,* 1625), que son, en rigor, una continuación de los estudios fisiognómicos del siglo XVI. En cambio, el siglo XVIII volvió a insistir en la fisiognomía y procuró darle una base científica. El más eminente ejemplo de ello es la obra de J. C. Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe (Fragmentos fisiognómicos para el fomento del conocimiento del hombre y del amor al hombre)* [I, 1775; II, 1776; III, 1777; IV, 1778], una obra altamente estimada por Goethe. Ya el Padre Feijoo dedicaba varias consideraciones a la fisiognomía: "Esta voz —escribía *(Teatro Crítico,* Disc. II 2)— significa un Arte, que enseña a conocer por los lineamientos externos, y color del cuerpo, las disposiciones internas, que sirven a las operaciones del alma. Decimos en la definición *del cuerpo,* no precisamente del rostro, porque la inspección sola del rostro toca a una parte de la Physionomía, que se llama *Metoposcopia.* Así la *Physionomía* examina todo el cuerpo; la *Metoposcopia,* sólo la cara." Y siguiendo las normas clásicas, Feijoo exponía (mas para *refutarlas)* las cinco reglas seguidas por los partidarios de esta ciencia desde Aristóteles: (1) Analogía en la figura con alguna especie de animales; (2) Semejanza con otros hombres ya conocidos; (3) Disposición exterior que inducen algunas pasiones; (4) Representación del temperamento; (5) Representación de otro sexo. Como se ve, lo que a comienzos del siglo xvm era todavía considerado como demasiado dependiente de una superstición, al final del siglo fue presentado como una ciencia. Sin embargo, las pretensiones científicas de los partidarios setecentistas de la fisionomía no quedaron cumplidas. Solamente en el siglo XIX y luego en el XX se iniciaron una serie de estudios que, aunque no se presentaban como propiamente fisiognómicos, estaban en cierta relación con varios precedentes de la fisiognomía. Es el caso de autores como Karl Gustav Carus, que estudiaron los problemas relativos a la simbólica de la forma humana *(Symbolik der menschlichen Gestalt,* 1853). Es también el caso de autores como Darwin y Piderit, que han estudiado, desde un punto de vista biológico y psicobiológico, varios problemas relativos a la expresión en los hombres y en los animales, y la relación entre mímica y fisiognomía. En una cierta medida, la fisiognomía ha quedado absorbida en los últimos decenios en investigaciones múltiples. Los trabajos caracterológicos de Kretschmer (véase CARÁCTER) constituyen una parte de ellas. También tienen relación con problemas fisiognómicos muchas de las indagaciones caracte-rológicas y morfológicas, del tipo de las de Klages o de las desarrolladas por los que han elaborado las ciencias del espíritu (v.). Por su lado, Spen-gler ha opuesto lo que llama "fisiognómica" a la "sistemática" como partes de la morfología, es decir, del método general para la comprensión del universo. La morfología de lo mecánico y de la extensión, "la ciencia que descubre y organiza las leyes de la Naturaleza y las relaciones de causalidad, se llama sistemática. La de lo orgánico, de la historia y de la vida, de todo lo que lleva en su seno dirección y destino, se llama fisiognómica" *(Der Untergang des Abendlandes,* 1923, t. I, 136). La fisiognómica se refiere, pues, aquí al devenir mismo, a lo irreversible, y corresponde a la forma de pensar cósmico-orgánica (véase PERIFILOSOFÍA).

W. Wittich, *Physiognomie und Phrenologie,* 1870. — F. H. Marcus, *Etwas über die Physiognomik,* 1882. — R. Kassner, *Die Verwandlung.* Id., id., *Das physiognomische Weltbild,* 1930. — M. Picard, *Die Grenzen der Physiognomik,* 1937. — R. Buttkus, *Physiognomik. Neuer* Weg *zur Menschenkenntnis,* 1956.

FISIOLOGÍA. Los términos 'fisiología' y 'fisiólogos' son empleados en los contextos filosóficos en distintos sentidos de los que se usan en los contextos científicos. Destacamos dos de los sentidos filosóficos.

1. Aristóteles llamaba *fisiólogos,* φυσιολόγοι (y, a veces también, *fisicos,* φυσυκοί) a los primeros filósofos griegos, esto es, a los pensadores milesios (VÉASE), los cuales, según el Estagirita, afirmaban la unidad del ser como materia y deducían de tal unidad todas las demás cosas. Los fisiólogos diferían, pues, de los eleáticos (quienes concebían el ser como inmóvil) y de los pitagóricos (Cfr. *Met.,* Λ 986 b 30; 990 a 3, 992 b 4) Algunas veces se ha llamado *fisiólogos* a todos los filósofos presocráticos; este uso se ha extendido desde que se ha considerado todo el período presocrático como esencialmente cosmológico v, por consiguiente, fundamentalmente preocupado por la razón, λόγος, del principio de las cosas, φύσις.

2. En el capítulo sobre la arquitectónica (VÉASE) de la razón pura, insertado en la parte sobre metodología trascendental de la *Crítica de la razón pura* (A 832-52/860-80), Kant dividió la parte especulativa de la metafísica —la metafísica del uso especulativo de la razón mediante concepciones *a priori*— en *filosofía trascendental* y en *fisiología de la razón pura.* La filosofía trascendental abarca el sistema de todos los conceptos y principios pertenecientes al entendimiento y a la razón relativos a objetos en general; puede ser, pues, llamada también *ontología.* La fisiología de la razón pura estudia la suma de los objetos dados a los sentidos o a cualquier otra clase de intuición; puede ser llamada *physiologia rationalis.* Por otro lado, el uso de la razón en tanto que examen racional de la Naturaleza puede ser *físico (inmanente)* o *hiperfísico (trascendente).* El primero da lugar a la *fisiología inmanente,* la cual puede referirse a los objetos de los sentidos externos *(física racional)* o a los objetos de los sentidos internos *(psicología racional).* El segundo da lugar a la *fisiología trascendente,* la cual puede tener una relación interna o una relación extema con su objeto.

En el primer caso tenemos la *fisiología de la Naturaleza en conjunto* o conocimiento trascendental del mundo *(cosmología racional);* en el segundo tenemos el conocimiento de la relación entre la Naturaleza y un Ser situado más allá de la Naturaleza, o conocimiento trascendental de Dios *(teología racional).* Así, todo el sistema de la metafísica especulativa se divide en cuatro partes: (I) ontología; (II) fisiología racional; (III) cosmología racional y (IV) teología racional. Y la fisiología racional puede subdividirse en física racional y psicología racional.

FISKE (JOHN) (1842-1901) nac. en Hartford (Connecticut, EE.UU.), estudió en Harvard y profesó en Washington. Fiske trató de hallar en el naturalismo, y en el evolucionismo spenciriano, razones para apoyar el teísmo. Como indica H. W. Schneider (A *Hist. of American Pliilosophy,* 1946, pág. 323), "la síntesis de las ciencias positivas era para Spencer un objetivo primario; en cambio, para Fiske las ciencias eran interesantes porque lo conducían a la 'épica de la Naturaleza' y la Naturaleza era interesante porque lo llevaba a Dios". Puede hablarse, pues, de un "teísmo cósmico", según el cual Dios es "la eterna e infinita energía de la cual proceden todas las cosas". Por lo demás, el pensamiento de Fiske se fue haciendo cada vez menos naturalista y spenceriano, y cada vez más teísta.

Obras: *Outlines of Cosmic Philosophy Based on the Doctrine of Evolution,* 1874. — *The Unseen World,* 1876. — *Excursions of an Evolutionist,* 1883. — *The Destiny of Man Viewed in the Light of His Origin,* 1884. — *The Idea of God as Affected by Modern Knowledge,* 1885. — *Darwinism and Other Essays,* 1888. — *Through Nature to God,* 1899. — *A Century of Science, and other Essays,* 1899. — *Life Everlasting,* 1901. — *Miscellaneous Writings,* 1902. — Correspondencia: John Spencer Clark, *The Life and Letters of J. F.,* 2 vols., 1917 y Ethel F. Fisk, ed., *The Letters of J. F.,* 1940. — Véase, además de la obra de Schneider *supra* (págs. 321 sigs.): E. D. Mead, *J. F. as a Philosopher,* 1886. — Gustav Reese, *Evolutionismus und Theismus bei J. F.,* 1909 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, ed. K. Falckenberg, 9]. — Milton Berman, *J. F. The Evolution of a Popularizer,* 1961 [Harvard Monographs, 48].

FONSECA (PEDRO DA) (1528-1599) nac. en Cortizada (Portugal). En 1548 ingresó en la Compañía de Jesús y durante varios años fue profesor en la Universidad de Coimbra, ejerciendo en ella una gran influencia y siendo la principal autoridad filosófica de la época en que se apoyó el curso de los Conimbricenses (VÉASE). Por lo demás, la metafísica y la ontología de este curso está constituida en gran parte por los comentarios a la *Metafísica* aristotélica, de Fonseca. La intención principal de este autor fue la presentación de la doctrina metafísica del Estagirita en un sistema doctrinal lo más completo y consistente posible. Análogamente a Suárez (VÉASE), aunque con menor amplitud (y sistematismo) que la mostrada en las *Disputationes* de éste, Fonseca no creyó que una serie de comentarios al texto aristotélico fuesen suficientes; se necesitaba sobre todo, a su entender, un conjunto doctrinal metafísico, aun cuando tuviese que ser presentado al hilo de las reflexiones del Estagirita. Característico de Fonseca es el primado dado en sus comentarios a las cuestiones de lo que luego ha sido considerado como la base de la ontología formal — cuestiones tales como las del concepto del ente, la analogía del ente, la naturaleza de la substancia, el principio de individuación, etc. Por lo demás, Fonseca no sigue en todas estas cuestiones una sentencia fija; elige en cada caso la que cree abonada por más sólidas razones. En algunos casos considera que hay en ciertos aspectos de sentencias opuestas algo que debe ser admitido. Así ocurre, por ejemplo, con el problema de la analogía del ente; Fonseca admite, en efecto, la analogía de proporción y la analogía de atribución en respectos diversos. En otros casos adopta una posición intermedia entre sentencias consideradas irreductibles entre sí. Tal sucede, por ejemplo, con el problema del tipo de distinción que debe admitirse entre la esencia y la existencia en los entes creados; Fonseca adopta una posición intermedia entre la afirmación de una distinción real y la idea de que solamente hay vina distinción de razón.

Los trabajos filosóficos de Fonseca, aunque grandemente influyentes, lo fueron, sin embargo, menos que sus investigaciones teológicas. El teólogo portugués es considerado como el fundador de la doctrina de la ciencia media (VÉASE) o tercera ciencia de Dios, situada entre la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión. Esta doctrina, admitida por los jesuitas y desarrollada por Luis de Molina (VÉASE), fue combatida por muchos filósofos y teólogos dominicos (por ejemplo, Domingo Báñez), siendo uno de los ejes de las controversias *de auxiliis.* Nos hemos referido con más detalle a esta contribución de Fonseca en el citado artículo sobre la noción de ciencia media, así como en el artículo Futuribles (VÉASE).

Obras: *Institutionum Dialecticarum libri octo,* 1567. — *Commentatorium... in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae,* 4 vols. (I, 1577; II, 1589; III, 1604; IV, 1612). Reimp. de la edición de Colonia (4 vols., 1615-1629), 4 vols., 1962-1963. — *Isagoge Philosophica,* 1591. — Véase M. Uedelhofen, *Die Logik Petrus Fonsecas,* 1916 (Cuaderno XIII de la serie *Renaissance und Philosophie,* ed. A. Dyroff). — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* Vol. III, 1941, págs. 339-66. — Varios autores, número especial de *Revista portuguesa de Filosofia,* tomo IX (fascículo iv), 1953, con el título general: *Pedro da Fonseca, o "Aristóteles portugués, 1528-1599".* — Custódio Augusto Ferreira da Silva, *Teses fundamentáis da gnoseologia de Pedro da Fonseca,* 1959.

FONS VITAE. Véase AVICEBRÓN.

FONTENELLE (BERNARD LE BOVIER DE) (1657-1757), nac. en Rouen, secretario perpetuo de la *Académie des Sciences,* defendió y popularizó la filosofía cartesiana, y en particular la física y la astronomía de Descartes (véase CARTESIANISMO). Expuso asimismo para el gran público las doctrinas astronómicas de Copérnico y Galileo. Aunque publicó un elogio de Newton, se opuso al concepto de gravitación como incomprobable "causa distante", y defendió la teoría cartesiana de los "tourbillons". Fontenelle se manifestó partidario de los "modernos" en la "querella de los antiguos y de los modernos", pero reconoció el valor de los escritores del pasado para su propia época. Con ello contribuyó a fundamentar la doctrina del "progreso" tan discutida durante el siglo XVIII. En sus escritos de interpretación histórica, Fontenelle

trató de explicar los mitos y fábulas antiguas como intentos de dar cuenta de un modo primitivo de los fenómenos de la Naturaleza. En sus ideas religiosas, se manifestó partidario del deísmo tanto contra el ateísmo como contra las creencias religiosas positivas. En sus escritos últimos Fontenelle se inclinó hacia el empirismo y hacia una teoría del conocimiento fundada en los sentidos; ello lo indujo a rechazar las ideas universales y a mantener una doctrina nominalista.

Obras principales: *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686. — *Doutes sur les causes occasionelles*, 1686 [crítica de Malebranche]. — *Histoire des oracles*, 1687. — *Éloge de Newton*, 1727. — Otros escritos: *Digression sur les anciens et les modernes. — Sur l'histoire. — De l'origine des fables. — Du bonheur. — De l'existence de Dieu. — Éléments de la géometrie de l'infini. — Fragments d'un Traité de la raison humaine. — De la connaissance de l'esprit humain. — Théorie des tourbillons cartésiens.* — Ediciones de obras: *Oeuvres*, 1724; 1742; 1752-1757; 1758-1766; 1761-1767; 1785; 1790; 1818. Edición crítica, 5 vols. (Paris, 1924-1935). — Véase A. Laborde-Milan, *F.*, 1905. — L. Maigron, *F., l'homme, l'oeuvre, l'influence*, 1906. — J. R. Carré, *La philosophie de F. ou la sourire de la raison*, 1932. — F. Grégoire, *F.*, 1947. — S. Delorme, G. Canghilehm *et al.*, *Fontenelle 1657-1757*, en número especial de *Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications*, X, 4 (1957), 289-384.

FORGE (LOUIS DE LA), médico en Saumur hacia 1666, fue uno de los más destacados cartesianos del siglo XVII y uno de los que prepararon la tendencia filosófica conocida con el nombre de ocasionalismo (VÉASE). Como hemos visto en el citado artículo, de la Forge parte del dualismo cartesiano *cuerpo-alma y* pone de relieve que solamente la intervención de Dios como causa principal puede hacer comprender la interacción entre las dos substancias (y, de un modo general, entre cualesquiera substancias), por lo cual las que se llaman usualmente causas deben ser concebidas como causas ocasionales. Sin embargo, a diferencia de lo que sostuvieron otros ocasionalistas, de la Forge no supone que la intervención divina es constante, sino que, de modo parecido a Leibniz, estima que basta una intervención al principio con el fin de establecer una armonía en las acciones entre substancias; lo que llamamos relación *causa-efecto* es en tal caso resultado de una armonía preestablecida.

Louis de la Forge editó, en colaboración con el cartesiano Claude Clerselier (1614-1684) el *Traité de l'homme*, de Descartes (1664). Como continuación de dicho *Traité* Louis de la Forge escribió: *Traité de l' Esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps suivant les principes de René Descartes*, 1666. Hay ed. latina con el título *Tractatus de mente humana*, 1669. — Véase F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vols., 1854, 3ª ed., 1868. — H. Seyfarth, *L. de la Forge und seine Stellung im Occasionalismus*, 1887 (Dis.). — E. Wolff, *De la Forges Psychologie und ihre Abweichung von Descartes*, 1894 (Dis.). — A. G. A. Balz, *Cartesian Studies*, 1951, págs. 80-195. — Véase también bibliografía de OCASIONALISMO.

FORMA. Trataremos en este artículo la noción de forma (I) en sentido filosófico general y particularmente metafísico; (II) en sentido lógico, y (III) en sentido metodológico.

I. *Sentido general y particularmente metafísico.* En Figura (VÉASE) observamos que a veces se distingue entre figura y forma. Esta distinción corresponde a la que hay entre la figura externa y la figura interna de un objeto. Ahora bien, el primer concepto conduce con frecuencia al segundo. Así ocurrió entre los griegos. Al suponer que un objeto tiene no sólo una figura patente y visible, sino también una figura latente e invisible, se forjó la noción de forma en tanto que figura interna captable sólo por la mente. Esta figura interna es llamada a veces idea y a veces forma. El vocablo más usualmente empleado por Platón a tal efecto es εἰδος — vertido al latín, según los casos, por *forma, species, notio* y *genu*. Se encuentra en numerosos pasajes de los diálogos de Platón; mencionamos, entre los más significativos, los siguientes: *Charm.*, 154 D; *Cri-tias*, 116 D; *Prot.*, 352 A; *Symp.*, 189 E, 196 A, 205 B, 210 B; *Phaed.*, 73 A; *Phaedr.*, 102 B; 103 E, 229 D, 246 B, 263 B, 265 C; *Theait.*, 148 D, 178 A, 204 A; *Rep. (Pol)*, III 402 D, IV 424 C, VI 510 D; *Parm.*, 132 D, 149 E; *SopJi.*, 219 A, 246 B, 440 B; *Phil*, 19 B; *Tim.*, 51 A, 57 C; *Leg.*, I 645 A. Ahora bien, la interpretación de los diversos sentidos de la forma platónica (como idea, noción, especie, género, etc.) no puede ocupamos aquí; referencias a ella se encuentran en los artículos sobre Idea y Platón (VÉANSE). Trataremos, en cambio, con alguna extensión la concepción aristotélica de la forma antes de referirnos a las clasificaciones escolásticas y a varios de los problemas que plantea para la época moderna la clásica contraposición entre la forma y la materia.

Aristóteles introduce la noción de Forma, εἰδος, a veces μορφή, τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τί ἐστι, en muchos pasajes de sus obras, pero especialmente en la *Física y* en la *Metafísica.* La forma es entendida a veces como la causa (v.) formal, a diferencia de la causa material; esta contraposición entre los dos tipos de causa es paralela a la más general que existe entre la causa y la materia (v.). La materia es aquello *con lo cual* se hace algo; la forma es aquello que determina la materia para ser algo, esto es, aquello *por lo cual* algo es lo que *es.* Así, en una mesa de madera la madera es la materia con la cual está hecha la mesa y el modelo que ha seguido el carpintero es su forma. Desde *este* punto de vista la relación entre materia y forma puede ser comparada con la relación entre potencia y acto (VÉANSE). En efecto, siendo la forma *lo que* es aquello que es, la forma será la actualidad de lo que era potencialmente. Ahora bien, es conveniente distinguir entre los dos mencionados pares de conceptos. Mientras la relación *materia-forma* se aplica a la realidad en un sentido muy general y, por así decirlo, estático, la relación *potencia-acto* se aplica a la realidad en tanto que esta realidad está en movimiento (es decir, en estado de devenir [v.]). La relación *potencia-acto* nos hace comprender cómo cambian (ontológicamente) las cosas; la relación *materia-forma* nos permite entender cómo están compuestas las cosas. Por este motivo, el problema del par de conceptos *materia-forma* es equivalente a la cuestión de la composición de las substancias y, en rigor, de todas las realidades. Por ejemplo, mientras las substancias sublunares cambian y se mueven, y los astros se mueven (con movimiento circular local), y aun el Primer Motor, si

bien no se mueve, constituye un centro de atracción para todo movimiento, las entidades matemáticas ni cambian ni se mueven ni constituyen centros de atracción para el movimiento. Y, sin embargo, tales entidades tienen también materia y forma. Por ejemplo, en una linea la extensión es la materia y la "puntualidad" (o hecho de estar constituida por una sucesión de puntos) la forma, la cual puede ser extraída de la materia aun cuando no tenga nunca existencia separada. Así, el problema de la forma puede ser estudiado de un modo universal, lo cual no significa que no necesiten investigación particular las distintas clases de formas.

Varios son los problemas que se plantean con respecto a la noción aristotélica de la forma. Nos limitaremos aquí a los más significados.

Por lo pronto, el problema de si hay o no formas separadas. Aparentemente no, puesto que toda realidad está compuesta de forma y materia. Pero Aristóteles declara que la filosofía primera tiene por misión examinar la forma verdaderamente separable. Y es sabido que el Primer Motor es forma pura sin nada de materia. Puede, por consiguiente, admitirse la existencia dentro del aristotelismo de lo que se han llamado formas subsistentes por sí mismas.

En segundo lugar, hay el problema del significado del término 'forma' dentro del par de conceptos *materia-forma.* A nuestro entender, este significado se comprende mejor cuando tomamos, *por lo pronto,* el término 'forma' como un término relativo — relativo al término 'materia'. Esto permite entender cómo una determinada "entidad" puede ser, según los casos, forma o materia. Así, la madera, que es materia para una mesa, es forma con respecto a la extensión. La extensión, que es materia para la madera, es forma con respecto a la posibilidad. Ello plantea a Aristóteles un problema: si no hay modo de detenerse en la mencionada sucesión (pues la posibilidad de extensión espacial puede convertirse en forma para la posibilidad de la posibilidad de extensión espacial, etc.), caeremos en una regresión al infinito. Con el fin de evitarla, podemos interpretar el par *materia-forma* en sentido platónico, esto es, concebir la materia como *lo* Indeterminado y la forma como *lo* determinado. Materia y forma serían entonces equivalentes respectivamente al No-Ser y al Ser, a lo esencialmente Incognoscible y a lo esencialmente Cognoscible. Pero con ello deberíamos admitir que materia y forma no son términos relativos, sino realidades plenas *x* no sería forma con respecto a *y,* y materia con respecto a *w,* sino que *x* sería más forma que *y* y *w* sería más forma que *x* (o, si se quiere, *x* sería más real que *y y w* más real que *x).* No siendo esto admisible a la luz de la filosofía de Aristóteles, conviene encontrar un modo de evitar a la vez la regresión al infinito y el platonismo. La solución que proponemos puede aclararse mediante las dos siguientes observaciones.

(a) La materia pura es impensable, pues no puede ser racionalmente aprehendida. Inclusive la posibilidad no es nunca mera posibilidad: es siempre *posibilidad para.* Así, el receptáculo indeterminado platónico, dispuesto a recibir *cualquier* forma, debe ser excluido. Esto explica, dicho sea de paso, por qué, según Aristóteles, no todas las materias son igualmente aptas para recibir todas las formas. Hay, de hecho, diferentes clases de materia (materia para el movimiento local; materia para el cambio substancial, etc.: Cfr. *Phys.,* 260 b 4). La madera es materia para una estatua, una mesa o una casa; no para una sinfonía; la tinta es materia para los signos, no para los astros, etc. Así, la materia es siempre cual*ificada,* no porque la materia tenga siempre ciertas cualidades dadas, sino *cuando menos* porque hay siempre materia *para* ciertas cualidades que excluyen otras cualidades.

(b) La forma pura es pensable, pues el Primer Motor es forma pura. Se dirá que este Primer Motor es una excepción, ya que el universo de Aristóteles parece compuesto de Primer Motor *y* substancias compuestas. Pero si en vez de una concepción trascendente del Primer Motor tenemos una concepción inmanente de él, la cuestión antes planteada se hace menos aguda.

En tercer lugar, hay el problema de hasta qué punto la forma constituye el principio de individuación. Excluimos aquí esta cuestión, por haberla tratado separadamente (véase INDIVIDUACIÓN).

Finalmente, puede plantearse el problema —antes ya aludido— de las diversas clases de formas. Este problema, aunque tratado por Aristóteles, ha sido elaborado con más amplitud y precisión por los autores escolásticos, por lo que vamos a referirnos ahora a ellos. Mencionaremos aquí algunas de las clases principales. Tenemos: (a) formas *artificiales,* como la forma de la mesa o de la estatua; (b) formas *naturales,* como el alma; (c) formas *substanciales,* como las que componen las substancias corpóreas y que son estudiadas con detalle en la doctrina del hilemorfismo (v.); (d) formas *accidentales,* que se agregan al ser substancial para individualizarlo, como el color; (e) formas *puras* o *separadas* (o *subsistentes)* que se caracterizan por su pura actualidad o realidad; (f) formas *inherentes,* que se entienden solamente en cuanto se aplican a una materia; (g) formas *individuales;* (h), formas *ejemplares,* etc. Esta clasificación no significa que un ser o seres determinados que consideremos como formas pertenezcan exclusivamente a *una* clase de formas. Así, por ejemplo, el alma humana es al mismo tiempo forma separada e inherente, porque es un ente inmortal *y* una entelequia de lo orgánico. Por otro lado, a veces se agrupan las mencionadas clases de formas, y otras que aquí no mencionamos, en clases más amplias; algunos autores indican, en efecto, que hay formas *físicas (* como la substancial o accidental) y formas *metafísicas* (como la diferencia con respecto al género). En todo ello se advierte, dicho sea de paso, que aunque el término 'forma' se considere (al relacionarlo con el de 'materia') como un término relativo, ello no agota el significado del concepto de forma ni dispensa de considerar la forma, en casos importantes, como realidad. Por eso hemos examinado antes el problema del significado como *uno* de los problemas y hemos advertido, además, que lo hemos tomado en tanto que término relativo sólo "por lo pronto".

Entre los problemas debatidos por los escolásticos en los que interviene la noción de forma destacaremos el de la unidad o pluralidad de formas, en particular en el ser humano. Este problema recibió diversas soluciones: hay una sola forma que es

el alma racional; hay una forma racional y una forma del cuerpo o de la corporeidad; hay una serie de formas que se organizan jerárquicamente. La cuestión, empero, adquirió particular virulencia a partir de los debates que enfrentaron, hacia el año 1270, a Santo Tomás de Aquino con Juan Pecham. Según Gilson, estos debates fueron suscitados no solamente por el problema antropológico de la unidad substancial del cuerpo y el alma, sino también, y especialmente, por el problema teológico de la naturaleza del cuerpo de Cristo entre el momento de la muerte y el de la resurrección. Las actitudes adoptadas al respecto por los filósofos escolásticos y los argumentos formulados para defenderlas son de índole muy compleja. Nos limitaremos aquí simplemente a indicar que una serie de pensadores, tales como Santo Tomás de Aquino, Egidio Romano, Egidio de Lessines y otros se inclinaron en favor de la tesis de la unidad de la forma, en tanto que varios otros, tales como Juan Pecham, Roberto Kilwardby, Ricardo de Middleton o Mediavílla se manifestaron en favor de la tesis de la pluralidad. Observemos, con todo, que la afirmación de la unidad substancial de cuerpo y alma no fue interpretada por todos los autores del mismo modo. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, le dio una interpretación que podemos calificar de moderada, pues aunque suponía que la materia es en principio solamente un ser pasivo, admitía que participa en la forma convirtiéndose en ser viviente, en tanto que Egidio Romano mantuvo una interpretación extremista según la cual la forma del cuerpo o alma y el cuerpo son entidades separables y no se necesita en absoluto ninguna forma de la corporeidad, ni siquiera como una forma accidental. La variedad de interpretaciones es también muy grande enere los partidarios de la doctrina de la pluralidad de las formas, desde quienes se acercan en algunos puntos a la tesis de la unidad substancial hasta quienes la rechazan por entero.

Con excepción de las direcciones escolásticas o de las tendencias parcialmente influidas por ellas, la época moderna ha manifestado o poca inclinación a usar el vocablo 'forma' para designar un concepto fundamental metafísico o escaso interés por precisar su significado. Cierto que Francis Bacon dio considerable importancia a la noción de forma, entendiendo por ella la esencia o naturaleza y proponiendo que la física investigara estas formas por medio de un proceso inductivo. Pero aparte de que tal concepto quedó insuficientemente perfilado, no ejerció influencia apreciable. Las complejidades en e! uso del término aumentaron, además, porque se adoptó con frecuencia el par *materia-forma* como equivalente al par *contenido-forma.* En algunos casos, la precisión estricta no es necesaria, pues el uso mismo permite entender lo que significan los vocablos. Así ocurre, por ejemplo, en Kant cuando llama materia del fenómeno a lo que en él corresponde a la sensación, y forma a "lo que hace que lo que hay en el fenómeno de diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones". Lo mismo ocurre cuando el citado filósofo erige la doctrina de las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo), de las formas puras del entendimiento (categorías) y de las formas de la razón (ideas) que permiten la ordenación de la "materia" que en cada caso es dada a ellas. Pero ya en las expresiones "forma de la moralidad" y "moral formal" penetran buen número de ambigüedades. Poco a poco el término 'forma' se ha ido entendiendo no como la actualidad ni tampoco como lo *a priori,* sino como lo que es susceptible de abarcar cualquier contenido. Algunos filósofos contemporáneos han aproximado la noción de forma a la de posibilidad y la de materia o contenido a la de realidad dada en todas sus especies, inclusive en las formales. Por eso se ha dicho que existen formas de formas, esto es, formas que se aplican a "contenidos formales" que los envuelven sin penetrarlos. Un caso en el cual se rastrea este uso es el de Emil Lask, el cual habla de la forma primitiva u originaria, de la categoría suprema y única no susceptible de hallarse envuelta por ninguna otra forma categorial. En otras ocasiones se tiende a usar 'forma' para designar ciertas propiedades o notas: por ejemplo, lo inerte en los organismos vivos o en las estructuras sociales. Entonces la forma designa lo estático de una realidad. De ahí que se hable de lo que posee "meramente forma" como si careciera de contenido y de existencia objetiva, a diferencia del uso tradicional de 'forma', para el cual el vocablo denota justamente lo que posee realidad y actualidad. Consecuencia de ello es la oposición frecuente entre lo formal y lo empírico, lo que es considerado *in-concreto y* no *in abstracto.* Algunos pensadores (como los fenomenólogos) han rechazado, empero, la equiparación de la forma con lo *a priori.* Al entender de los mismos, la idealidad puede ser tanto formal como material, y las individualidades empíricas pueden existir en virtud de su participación en esencias materiales y no necesariamente formales. En vista de ello, es conveniente definir cuidadosamente el vocablo 'forma' cada vez que sea empleado, especialmente cuando, como es frecuente, se tiende a considerar la forma como la propiedad de lo formal, con la consecuencia de confundir una noción metafísica con una noción lógica.

II. *Sentido lógico.* En la lógica clásica se distingue entre la forma y la materia del juicio. La materia es lo que cambia en el juicio; así, el sujeto 'Juan' y el predicado "bueno" en el juicio 'Juan es bueno' constituyen la materia. La forma es lo que sigue inalterable; así, en el juicio anterior la cópula 'es' constituye la forma. En la lógica actual suele llamarse constante (VÉASE) (o elemento constante) a la forma y variable (o elemento variable) a la materia. Así, en la proposición 'Todos los hombres son mortales', el cuantificador universal 'todos' y el verbo 'son' se llaman constantes (o formas), y 'hombres' y 'mortales' se califican de variables (o materia) de la proposición. Las formas son llamadas también *partículas lógicas,* calificándose de *estructura lógica* la estructura compuesta de tales partículas o formas. Puede entenderse con ello la frecuente afirmación de que la lógica se ocupa solamente de proposiciones verdaderas o falsas *a priori en virtud de su forma, y* el hecho de que las deducciones que efectúa la lógica sean consideradas como deducciones formales. La noción de forma lógica plantea, por lo demás, otros problemas; a algunos de ellos nos hemos referido en los artículos Formalismo y Formalización (VÉANSE).

III. *Sentido metodológico.* Este sentido aparece claramente en mu-

chos de los análisis del concepto de forma en los cuales interviene el problema del conocimiento. Nos limitaremos aquí a destacar una de las interpretaciones del sentido metodológico del término 'forma': el que ha puesto en circulación Cassirer. Este autor ha señalado que en el curso de la historia de la filosofía se han destacado dos métodos generales de concebir la realidad: el basado en la causa (VÉASE) y el basado en la forma. La filosofía antigua y la medieval se han inclinado hacia el último; la filosofía y la ciencia modernas, hacia el primero. Pero la crisis contemporánea de la ciencia natural ha empujado a algunos autores a desviarse un tanto de las orientaciones modernas. Se manifiesta esto en la tendencia a usar conceptos como los de estructura, campo y totalidad, sin que ello implique transformar las causas eficientes en causas finales. Ahora bien, el uso de los conceptos últimamente mencionados en la ciencia natural ha hecho posible que no se haya considerado impropio aplicarlos a la ciencia cultural. Más todavía: las ciencias culturales son aquellas en las cuales el empleo del método de la forma permite alcanzar más efectivos resultados. Las ciencias culturales se refieren también, naturalmente, al devenir. Y en este sentido no puede excluirse de ellas la consideración causal. Mas tal devenir es solamente el conjunto de los procesos seriales y no el principio de ninguna serie. Así, a diferencia de las ciencias naturales (aun en los casos en que se usa en éstas la noción de estructura), las ciencias culturales prestan atención a ciertas formas que pueden entenderse por analogía con los *Urphänomene* goethianos. Por eso dice Cassirer que *el origen de la función simbólica* — que es para él el objeto capital de las ciencias culturales, de acuerdo con su idea del hombre como *animal symbolicum*— no es comprensible por medios "científicos", es decir, predominantemente causales. En lo cultural, "todo devenir permanece dentro de un determinado ser", es decir, dentro de la "forma" en general. Por eso puede ser designado tal devenir, para emplear una expresión platónica, como un γένεσις εἰς οὐσίαν, como un "devenir hacia el ser".

FOR

Sobre la noción de forma en diferentes autores y corrientes, especialmente en el aristotelismo y escolasticismo: R. Loriaux E. J., *L'Être et la forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne*, 1955. — E. Rolfes, *Die substantielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles*, 1892. — E. Neubauer, *Der aristotelische Formbegriff*, 1909. — I. Husik, *Matter and Form in Aristotle*, 1911. — L. Schmöller, *Die scholastische Lehre von Materie und Form*, 1903. — A. Perrier, *Matière et forme (Quelques objections contre l'aristotélisme ancien et moderne)*, 1927. — H. Fronober, *Die Lehre von der Materie und Form nach dem Albert dem Grosse*, 1909. — J. Goheen, *The Problem of Matter and Form in the De ente et Essentia of Thomas Aquinas*, 1940 (se refiere también a Avicebrón). — G. Stella, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*, 1955. — A. Mitterer, *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik und der heutigen Stoff-Physik*, 1935. — Véase también la bibliografía de HILEMORFISMO. — Sobre 'forma' en sentido lógico: G. H. von Wright, *Form and Content in Logic*, 1949 (lección inaugural 26-V-1949 en Cambridge; reimp. en el vol. del autor: *Logical Studies*, 1957, págs. 1-21). — Para la teoría de Cassirer: "Formproblem und Kausalproblem", en el trabajo "Logik der Kulturwissenschaften", publicado en Göteborgs Högskolas Årskrift, XLVIII (1942), págs. 69-112 (trad. esp. del trabajo completo en *Las ciencias de la cultura*, 1951). — Obras en las cuales se exponen "filosofías de la forma" en el sentido de la estructura en general: P. Carus, *The Philosophy of Form*, ed. separada de *Introduction to Philosophy as a Science*, 1910. — E. Herrigel, *Urstoff und Urform. Ein Beitrag zur philosophischen Strukturlehre*, 1926. — R. Ruyer, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, 1930. — E. I. Watkin, *A. Philosophy of Form*, 1935. R. Ingarden, *Esencjalne Zgadnienic Formy i Jej Podstawowe Projecia*, 1946. — C. O. Cjerløv-Knudsen, *The Philosophy of Form*, 1962. — J. Zaragüeta, A. González Álvarez *et al.*, *La forma*, 1959 (IV Semana Española de Filosofía. Instituto Luis Vives y Sociedad Española de Filosofía). — Para la psicología de la forma, véase ESTRUCTURA. — La filosofía de la forma de J. Geyser (a que se ha hecho referencia en Eidética [v.] está expuesta en *Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis*, 1921.

FORMALISMO. Este término puede entenderse en varios sentidos.

FOR

1. En sentido muy general, 'formalismo' designa la tendencia a ocupar se principalmente, si no exclusivamente, de "caracteres formales". La naturaleza de tales "caracteres formales" puede ser muy diversa. Usualmente puede determinarse de qué caracteres se trata si se sabe lo que en cada caso se entiende por "forma" (VÉASE). Si el término 'forma' tiene el sentido que puede llamarse "clásico", el formalismo equivale entonces a prestar atención preponderante, o exclusiva, a la "forma" de lo real frente a su "materia" o frente a su "virtualidad". De este sentido procede la expresión 'existencia formal', que en la literatura filosófica clásica, y especialmente en la escolástica (pero también en Descartes y Spinoza) quiere decir aproximadamente lo mismo que hoy designamos mediante el término 'existencia objetiva'. Si, en cambio, el término 'forma' tiene el sentido que puede llamarse "moderno", el formalismo equivale a prestar atención preponderante, o exclusiva, a los aspectos ideales de la realidad. El uso de "formalismo" en uno y otro sentido debería ser evitado por la ambigüedad que arrastra en su empleo *corriente* el vocablo 'forma' a menos que se especificara cuidadosamente en cada caso a qué *forma* se refiere la consideración "formalista".

2. En un sentido también general, pero menos ambiguo que el anterior, se emplea el vocablo 'formalismo' como caracterización de varias disciplinas filosóficas. Es lo que ocurre con las expresiones 'lógica formal', 'ética formal' (como la kantiana), "sociología formal' (como la de Simmel), etc. En todo estos casos el uso del término 'formal' se atiene a su definición moderna, y la consideración formal como estudio de las estructuras generales de un objeto o de una ciencia se contrapone a la consideración material como estudio del contenido del objeto o de la ciencia.

3. Por ser la lógica una disciplina estrictamente formal, puede decirse que su característica más general es el formalismo. El vocablo 'formalismo' aplicado a la lógica es, sin embargo, o demasiado preciso o demasiado vago. El sentido demasiado preciso del término 'formalismo' aparece cuando, con algunos autores, se distingue entre lógica formal y lógica formalista. Es demasiado preciso, porque toda

lógica formal puede ser formalizada y, por lo tanto, no hay lugar a establecer un distinción demasiado tajante entre lógica formal y lógica formalista. El sentido demasiado vago del término 'formalista' aparece cuando se dice que toda lógica es formalista. En tanto que toda lógica puede formalizarse (véase FORMALIZACIÓN), toda lógica es formalista, pero entonces se dice muy poco al indicar que el rasgo general de toda lógica es el formalismo.

4. Formalismo es también el nombre que se da a una de las tres principales direcciones de la filosofía matemática. Ha sido representada sobre todo por D. Hilbert, y a ella nos hemos referido en Matemática y otros artículos. Hay que tener presente que el llamar *formalista* a esta matemática no significa negar el formalismo de las demás direcciones contemporáneas de la filosofía matemática: la logicista y la intuicionista. Todas ellas están penetradas por la idea de la formalización y, por lo tanto, en un cierto sentido todas ellas se pueden calificar de formalistas. Al usar el vocablo 'formalismo' en el sentido en que lo tratamos en el presente párrafo hay que especificar, por consiguiente, la diferencia con respecto al sentido anterior.

5. Se ha llamado asimismo *formalismo* a cierta dirección de la estética y de la crítica literaria que ha sido representada por muchos autores, pero en particular por estéticos y críticos rusos y checoslovacos en los comienzos de la tercera década de este siglo: B. Eijenbaum, V. Sjlovski, B. Tomasevski, R. Jacobson, etc. Entre los checos se destacaron los miembros del llamado *Círculo de Praga,* D. Cyzevsky, R. Wellek y el citado Jacobson. Dichos autores afirmaban que la comprensión de la obra de arte no requiere el auxilio de la psicología, de la sociología, de la historia y, en general, de ninguna ciencia que se refiera al artista mismo, al contemplador de la obra de arte o la situación social e histórica de ambos. La obra de arte es para los formalistas un *lenguaje* que posee su propia autonomía y que puede, por lo tanto, examinarse "internamente". Al principio, los formalistas estéticos subrayaban los aspectos "sintácticos" de la obra artística, prescindiendo de la relación entre los signos y los objetos designados. Poco a poco, sin embargo —y paralelamente a la tendencia que llevó a muchos positivistas lógicos de la pura sintaxis al estudio de la semántica—, los formalistas se interesaron cada vez más por los aspectos semánticos. Se ha hecho notar que en su etapa sintáctica los formalistas estéticos estaban muy próximos a las teorías que distinguen radicalmente entre el lenguaje emotivo y el lenguaje cognoscitivo, lo cual parece estar en contradicción con su formalismo, por cuanto es difícil aceptar la obra de arte como lenguaje emotivo y a la vez destacar que lo único que importa en ella es el orden sintáctico. Pero justamente por reparar en tal contradicción los formalistas abandonaron la distinción citada, aun cuando en ningún momento dejaron de afirmar que el lenguaje artístico no es cognoscitivo. Ahora bien, al pasar de la dimensión sintáctica a la semántica, los formalistas estéticos descubrieron que lo característico del lenguaje artístico (y especialmente del poético) no es su ausencia de significados, sino la multiplicidad de ellos. Tratamos con más detalle este problema en el artículo sobre la obra literaria (VÉASE).

Ha sido muy común entre autores marxistas soviéticos o seguidores de ellos combatir el *formalismo artístico,* al cual han opuesto el llamado realismo socialista. Tal formalismo no se reduce, empero, al anteriormente reseñado, el cual sería, en todo caso, un aspecto de un formalismo más amplio que, según los autores marxistas, caracteriza la cultura occidental y burguesa y es el resultado de una desvitalización, así como de una oposición a considerar la realidad social a la luz del "desenmascaramiento ideológico" propugnado por el marxismo.

6. Finalmente, se ha llamado a veces *formalismo* a la doctrina de los partidarios de la distinción (v.) formal, los cuales han sido calificados en la literatura escolástica de formalistas.

Melchior Palágyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik,* 1902 (véase también la bibliografía del artículo PSICOLOGISMO). — L. E. J. Brouwer, "Intuitionism and Formalism", *Bull. Am Math. Society,* XX (1913) (véase también la bibliografía de los artículos INTUICIONISMO y MATEMÁTICA). — Baldus, *Formalismus und Intuitionismus,* 1924. — Jean Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme,* 1938.

FORMALITER. Los escolásticos (y muchos autores modernos) han usado varios adverbios latinos como términos técnicos; entre ellos, y en muy prominente lugar, figura el vocablo *formaliter (* 'formalmente'). Definiremos brevemente su significación, y a la vez la de varios otros adverbios latinos usados por los escolásticos para precisar el sentido de sus expresiones. Los otros adverbios referidos son: *materialiter* ('materialmente'), *metaphorice* ('metafóricamente), *virtualiter* ('virtualmente'), *eminenter* ('eminentemente').

Se enuncia algo *formaliter* cuando se dice de un modo propio, de acuerdo con su significado preciso. Una definición de una cosa *formaliter* es una definición de la naturaleza específica de la cosa. Un término entendido *formaliter* es un término entendido como tal.

Se enuncia algo *metaphorice* cuando se dice de un modo impropio y traslativo. Véase METÁFORA.

Se enuncia algo *materialiter* cuando se dice que pertenece al objeto completo.

Se enuncia algo *virtualiter* cuando se hace referencia a la causa capaz de producirlo.

Para *eminenter,* véase EMINENTE.

Ejemplos de tales usos: Un hombre es formalmente un hombre y metafóricamente un ave de presa. El Ser y el Bien son formalmente distintos, pero materialmente idénticos. El efecto se halla virtualmente en la causa. La racionalidad se halla formalmente en el hombre, y eminentemente en Dios.

FORMALIZACIÓN. Formalizar un lenguaje, *L,* equivale a especificar, mediante un metalenguaje (VÉASE), L_1, la estructura de *L.* A tal efecto, se especifica por medio de L_1 exclusivamente la forma de las expresiones de L. La formalización de *L* mediante L_1 no convierte necesariamente L en una serie de expresiones sobre formas de expresión. Las expresiones del lenguaje formalizado, *L,* pueden referirse a cualquier "contenido". *L* puede ser el lenguaje corriente (o uno de los aspectos del lenguaje corriente: el lenguaje de los deportes o de un cierto deporte, el lenguaje de la "vida social", el lenguaje de la crítica literaria, el lenguaje de la diplomacia, etc.).

L puede ser el lenguaje filosófico, o el de un sistema filosófico determinado y, desde luego, L puede ser un determinado lenguaje científico (el de la física, biología, sociología, etc.) o parte de tal lenguaje (la teoría de la relatividad, la genética, etc.), el lenguaje matemático (o de una rama de la matemática), el lenguaje lógico (o de una rama de la lógica o de una parte de la lógica), etc., etc.

La formalización de un lenguaje se lleva a cabo de acuerdo con ciertos requisitos. De éstos enumeramos los siguientes: la enumeración de todos los signos no definidos de *L;* la especificación de las condiciones en que una fórmula dada pertenece a L; la enumeración de los axiomas usados como premisas; la enumeración de las reglas de inferencia aceptadas para efectuar deducciones en *L*.

No obstante la posibilidad de formalizar cualesquiera lenguajes, se han obtenido los resultados más fecundos en la formalización de lenguajes lógicos y lenguajes matemáticos.

En este tipo de formalización puede verse más claramente que en cualquier otra que, como escribe Hao Wang ("On Formalization", *Mind,* N. S., LXIV [1955], 226-38), "no hay estricta línea divisoria entre formalizar y descubrir una prueba".

Por Gödel (léase GÖDEL [PRUEBA DE]) sabemos que, dado un sistema lógico razonablemente rico, *S,* puede probarse que habrá siempre por lo menos un teorema, *t,* indecidible dentro del sistema. La formalización de S mediante S_1 puede convertir a *t* en decidible, pero entonces habrá en S_1 por lo menos un teorema, t_1, no decidible en S_1, y así sucesivamente con cualesquiera sistemas, S_2, S_3...Sn. Los resultados de Gödel han llevado a algunos autores (por ejemplo, algunos materialistas dialécticos y varios de los miembros de la llamada "Escuela de Zürich" [VÉASE]) a sostener que el "formalismo" es "imponente" y debe ser, por tanto, "abandonado". Pero la verdad es que los resultados de Gödel no se oponen a la formalización: muestran simplemente lo que sucede al llevarla a cabo. Tales resultados no constituyen tampoco ninguna demostración de que el proceso lógico depende de "lo concreto". Desde luego, no apoyan ninguna clase de "irracionalismo". Los resultados de Gödel son resultados lógicos; no proceden de ninguna "intuición" sobre la naturaleza de la lógica y de la matemática. No puede, pues, hablarse de una "decadencia de los absolutos lógico-matemáticos", como hacen Georges Bouligand y Jean Desgranges *(Le déclin des absolus mathématico-logiques,* 1949), siguiendo a Ferdinand Gonseth. Según indica H. Leblanc (Cfr. *Isis,* XLII [1951], 72), "el resultado de Gödel ha mostrado la imposibilidad de convertir la lógica en un absoluto; nos ha recordado que la lógica es meramente un sistema de convenciones, las cuales pueden ser ampliadas o restringidas según la voluntad del matemático y los riesgos que éste se decida a correr". Pero ha mostrado a la vez que el marco de la lógica "sigue siendo el único en el cual puede insertarse la matemática".

No debe confundirse 'formalización' con 'formalismo' cuando este último término designa una de las escuelas o tendencias en la lógica y en la filosofía matemática contemporáneas (véase FORMALISMO, MATEMÁTICA). Todas las escuelas matemáticas y lógicas practican la formalización, lo mismo los "formalistas" propiamente dichos que los "intuicionistas". Así, la matemática intuicionista de Brouwer (véase INTUICIONISMO) ha sido formalizada en grandes porciones por Heyting.

Algunos pensadores (por ejemplo, Gabriel Marcel en *Le mystère de l'être)* han indicado que por ser la filosofía un auxilio para el descubrimiento de verdades más bien que un sistema para probar verdades, el filósofo que descubre ciertas verdades y las expone luego en sus conexiones "dialécticas o sistemáticas" corre el riesgo de "alterar profundamente la naturaleza de las verdades que ha descubierto". Si se aprueban estas opiniones de Marcel puede fácilmente sucumbirse a la tentación de considerarlas como expresión de una oposición a la formalización. Sin embargo, no hay. Independientemente de si el propio Marcel (caso de interesarse por el asunto) se opusiera o no a la formalización, las opiniones reseñadas no se refieren a la formalización, sino al "espíritu de sistema", especialmente al "espíritu de sistema" que se revela en algunos filósofos cuando "traicionan" sus propias "intuiciones" alojándolas dentro de un sistema filosófico "artificial". La formalización en el sentido tratado en el presente artículo no consiste en imponer una estructura sistemática a un cuerpo de doctrina dada si la estructura sistemática pertenece al mismo lenguaje que el cuerpo de doctrina. Tampoco consiste, según se desprende de lo dicho al principio, en convertir tal cuerpo de doctrina en un conjunto de expresiones "puramente formales". Así, las ideas filosóficas de Marcel pueden ser formalizadas sin que tales ideas se conviertan en un discurso sobre formas de expresión. Otro asunto es, claro está, el de si es más fácil formalizar un sistema filosófico como el de Santo Tomás, el de Hegel y otros, que un cuerpo de doctrina como el de Marcel o el de Nietzche. Sin duda que es más fácil formalizar los primeros que los segundos. Pero en ninguno de los casos la formalización afecta al "contenido" de la serie de expresiones formalizadas.

Para la diferencia entre "sistema logístico formalizado" (o "cálculo") y "sistema de lenguaje formalizado" (o "lenguaje interpretado") véase el artículo SISTEMA, *ad finem.*

El término 'formalización" ha sido usado por Xavier Zubiri en un sentido distinto del hasta aquí expuesto. La formalización es, según Zubiri, el proceso mediante el cual un sistema nervioso complejo presenta situaciones nuevas al organismo. El cerebro es el órgano de este proceso. "La función de la formalización —escribe Francisco Javier Conde en *Homenaje a Xavier Zubiri,* 1953, pág. 59— está integrada por varias funciones, singularmente tres: a) Organizar el cuadro perceptivo. El sistema nervioso va organizando las percepciones del animal en un campo progresivamente ordenado. Va, pues, formalizando los estímulos que el animal recibe y va así individualizando progresivamente los estados sensitivos del animal, b) Crear el repertorio de las respuestas motrices del animal. Es la formalización de los esquemas de respuesta, c) Organizar los estados del animal, sus estados afectivos, el tono vital. Es la formalización del tono biológico del animal." Por adelantada que se halle la formalización, ésta no constituye todavía, según Zubiri, lo característico del hombre. De hecho, el hombre se constituye como tal sólo cuando un organismo no puede responder adecuadamente a una situación mediante la formalización, y requiere un nuevo elemento: la "inteligencia".

FORONOMÍA. Véase FENOMENOLOGÍA.

FOUILLÉE (ALFRED) (1838-1912), nac. en La Pouëze (Maine-et-Loire), profesor en la Escuela Normal Superior, de París, desarrolló lo que se ha llamado un "evolucionismo de las ideas-fuerzas", por el cual hay que entender sobre todo un evolucionismo cuya función parece ser la de mediar entre el naturalismo determinista y el positivismo espiritualista y aun contingentista. Su teoría de la idea-fuerza (VÉASE) pretende, en efecto, superar el determinismo sin por ello arruinar la ciencia. Pues las ideas-fuerzas no son simplemente la correlación de una idea con una fuerza —como si la idea *poseyera* una fuerza—, sino que expresan el hecho de que la idea misma, por lo pronto en el campo psicológico y luego en el terreno metafísico, *es* una fuerza. Por eso las ideas pueden convertirse en factores reales de la evolución mental y aun de la evolución universal. La "intensidad" de las ideas demuestra que hay en ellas a la vez idealidad y energía. Ahora bien, la idea-fuerza de Fouillée no es simplemente una imagen mental o intelectual: es una unidad primitiva del querer, el sentir y el pensar; es el fundamento de todas las posibles "afecciones". En otros términos, las ideas-fuerzas son todo lo contrario de las ideas-reflejos, las cuales constituyen meramente sus aspectos o símbolos. La filosofía de Fouillée desemboca de este modo en un "evolucionismo verdaderamente monista, pero inmanente y trascendental". Pues el motivo esencial de su pensamiento filosófico es el de "mostrar que, en efecto, la revelación de lo que *es, puede* ser y *debe* ser, hace posible e inclusive comienza actualmente la modificación de lo que es, la realización de lo que puede ser o de lo que debe ser" (*L'Evolutionnisme, etc.,* 1890, págs, xii y xiii). La fuerza es, pues, comprensible por analogía con la actividad psíquica, la cual sería la realidad "primordial" que, de modo parecido a Bergson, quedaría "interrumpida" y "detenida" desde el instante en que los procesos transcurrieran según esquemas puramente mecánicos. El análisis psicológico conduce de este modo a la metafísica. Se trata de una metafísica que hace del "apetito" el fondo mismo del reflejo y que se opone a todas las teorías que no explican suficientemente las ideas-reflejas, no sólo a las que decididamente intentan explicarlas como pura manifestación (así, el spencerismo), mas también a aquellas que (como la teoría del Inconsciente de E. von Hartmann) parecen más cercanas a la afirmación de un "primado de lo apetitivo". Al entender de Fouillée, ninguna de estas doctrinas subraya de modo bastante radical hasta qué punto una concepción mecanicista. del mundo sin elementos psíquicos es imposible. En última instancia, la filosofía de Fouillée es un monismo y un evolucionismo psíquico-metafísi-cos, coronados por una "metafísica de la experiencia" — entendida como experiencia interior y exterior "a fin de apoyarse de este modo en la verdadera y completa realidad". La metafísica de Fouillée tenía como último propósito la unión de los puntos de vista opuestos del naturalismo y del idealismo, del objetivismo y del subjetivismo. La metafísica es, así, según este filósofo, una "síntesis de la psicología y de la cosmología", pero "una síntesis original que no puede colocarse dentro del dominio de ninguna de estas dos ciencias" *(L'Avenir,* etc., 1889, pág. 8). La metafísica se convierte entonces en *"el análisis, la síntesis y la crítica de la ciencia, de la práctica y de las diversas concepciones (positivas, negativas o hipotéticas) a que el conjunto de nuestros conocimientos, de nuestros sentimientos y de nuestras actividades nos conduce acerca del conjunto de las realidades (conocidas, cognoscibles o incognoscibles)".* Es decir, la metafísica es "la sistematización y la crítica del conocimiento, así como de la práctica, que desembocará en una *concepción del conjunto de las realidades y* de nuestras relaciones con este conjunto" *(op. cit.,* pág. 41).

Obras: *Les philosophes de la Gascogne,* 1867 (sobre Montaigne, Montesquieu, Maine de Biran). — *La philosophie de Platon, exposé historique et critique de la théorie des idées,* 1869 (esta obra, reelaborada, apareció luego en 4 tomos: I. *Théorie des idées et de l'amour,* 1904; *II. Esthétique, morale et religion platoniciennes,* 1906; III. *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme,* 1909; *IV. Essais de philosophie platonicienne,* 1912). — *La liberté et le déterminisme,* 1872 (tesis). — *Platonis Hippias minor, sive Socrática contra liberum arbitrium argumenta,* 1872 (tesis). — *La philosophie de Socrate,* 1874. — *Histoire de la philosophie,* 1875 (varias reelaboraciones). —· *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France,* 1878. — *Critique des systèmes de morale contemporaine,* 1883. — *La propiété sociale et la démocratie,* 1884. — *L'Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience,* 1889. — *La morale, l'art et la religion d'après Guyau,* 1889. — *L'évolutionnisme des idées-forces,* 1890. — *La psychologie des idées-forces,* 1893.—*Descartes,* 1893. — *Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races,* 1895. — *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du mon de,* 1896. — *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positi ve,* 1896. — *Psychologie du peuple français,* 1898. — *La France au point de vue morale,* 1900. — *Esquisse psychologique des peuples européens,* 1902. — *La conception morale et civique de l'enseignement,* 1902. — *Nietzsche et l'immoralisme,* 1902. — *Le moralisme de Kant et la démo cratie,* 1905. — *La morale de Kant et l'amoralisme contemporain,* 1905. — *Les éléments sociologiques de la morale,* 1905. — *La morale des idées-forces,* 1908. — *Le socialisme et la sociologie réformiste,* 1909. — *La démocratie politique et sociale de France,* 1911. — *La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes,* 1911. — *Esquisse d'une interpréta tion du monde,* 1913. — *Humani taires et libertaires,* 1914. — Gran parte de las obras de Fouillée fue ron traducidas y publicadas en espa ñol poco tiempo después de su apari ción; algunas de ellas (como la His toria *de la filosofía)* alcanzaron una difusión considerable. Entre las trads. citamos: *La ciencia social contempo ránea,* 1894. — *Bosquejo psicológico de los pueblos europeos,* 1903. — *Los elementos sociológicos de la moral,* 1908. — *Moral de las ideas-fuerzas,* 1908. — *El moralisme de Kant y el amoralismo contemporáneo,* 1908. — Sobre Fouillée, véase Giuseppe Tarozzi, *L'Evoluzionismo monistico e le idee-forze seconda A. Fouillée,* 1890. — S. Pawlicki, *Fouillées neue Theorie der Ideenkräfte,* 1893.—D. Pasmanik, A. *Fouillées psychischer Monismus,* 1889. — A. Guyau, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée,* 1913. — Teodorico Moretti Costanzi, Il *pensiero di A. Fouillée,* 1936. — Elisabeth Ganne de Beaucoudrey, *La psychologie et la métaphysique*

des Idées-forces chez A. Fouillée, 1936.

FOURIER (CHARLES) nac. (1772) en Besançon y fallecido (1837) en París, se inclinó al principio hacia las doctrinas socialistas —con frecuencia llamadas "utópicas"— de Robert Owen y de Saint-Simon, pero las abandonó luego para fundar su propia concepción de la "mejor sociedad" a base de "falansterios", razón por la cual su teoría es llamada a veces "falansterismo".

Según Fourier, la misión principal de la filosofía es la averiguación de las leyes dispuestas por la Providencia para el perfecto funcionamiento de las sociedades. Éstas eran conducidas por el hombre a la anarquía, porque ignorante de la Providencia y de sí mismo, el hombre constituía las sociedades según sus impulsos egoístas, el afán de lucro, de mando y de competencia. De ahí el vivir aherrojado en la sociedad en vez de desarrollar en ella la personalidad propia y las propias capacidades. Sólo en una nueva sociedad, piensa Fourier, podrá desaparecer el estado actual en que cada uno vive sometido a la coacción y a la represión. Pero sólo hay un camino para alcanzar este estado perfecto: el falansterio, la sociedad limitada a poco más de un millar de individuos que pueden satisfacer en el cuadro de sus posibilidades los apetitos humanos que constituyen su eterna naturaleza. La universalización de los falansterios representa para Fourier la terminación del curso de la historia universal en su ruta de disgregación moral y religiosa y el comienzo del camino de su regeneración.

Las ideas de Fourier fueron difundidas en el diario *Le Phalanstère ou la reforme industrielle,* fundado en 1832, y transformado en 1836 en *Phalange y* en 1843 en *La démocratie pacifique.*

Obras principales: ***Théorie des quatre mouvements et des destinées générales,*** 1808. — ***Traité d'Association domestique et agricole,*** 2 vols., 1822. — ***Le nouveau monde industriel et sociétaire,*** 1829. — ***Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen,*** 1831. — ***La fausse industrie,*** 2 vols., 1835-1836. — Edición de obras: *Oeuvres complètes,* 6 *vols.,* París, 1840-1845. — Véase J. Czynski, *Notice bibliographique sur Charles Fourier,* 1841. — Ch. Pellarin, *Ch. Fourier, sa vie et sa doctrine,* 1843. — V. Considérant, *Exposition du système de Fourier,* 1849. — H. Bourgin, *Fourier, contribution à l'étude du socialisme français,* 1905. — Id. íd., *Études sur les sources de Fourier,* 1905. — A. Bebel, *Ch. Fouriers Leben und seine Theorien,* 3ª ed., 1907. —A. Alhaiza, *Ch. Fourier et sa philosophie sociétaire,* 1911. — A. Lafontaine, *Ch. Fourier,* 1911. — G. Nicolai, *La conception de l'évolution sociale chez Fourier,* 1911. — *E.* Silberling, *Dictionnaire de sociologie phalanstérienne, guide des oeuvres complètes de Ch. Fourier,* 1911. — Käte Asch, *Die Lehre Ch. Fouriers,* 1914. — V. Tosi, *C. F. e il suo falansterio,* 1921. — W. Wessels, *Ch. F. als Vorläufer der modernen Genossenschaftsbewegung,* 1929. — F. Armand, *F.,* 2 vols., 1937. — S. Debout-Oleskiewicz, H. Desroche, E. Poulat *et al.,* artículos en *Revue Internationale de Philosophie* (1962), con textos inéditos de Ch. F. presentados por S. Debout-Oleskiewicz. — En t. esp.: R. Moublanc, *Fourier,* 1940.

FOX MORCILLO (SEBASTIÁN) (1526-1560) nació en Sevilla. Oponiéndose a toda contraposición radical de la doctrina platónica con la aristotélica, tal como se había efectuado sobre todo por los platónicos y aristotélicos del Renacimiento, Fox Morcillo persigue esencialmente una conciliación de ambas que permita interpretar las ideas de Platón en el sentido de la teoría de la forma y que haga de las formas substanciales expresión de las ideas. El sistema de Fox ha sido llamado por Menéndez y Pelayo un ontopsicologismo. En la filosofía natural, Fox defendió las ideas platónicas del *Timeo* que intentó asimismo aproximar a la física aristotélica.

Obras: ***De natura Philosophiae, seu de Platonis et Aristotelis consensione libri V,*** 1554. — ***Compendium Ethices Philosophiae ex Platone, Aristotele, alisque philosophis,*** 1554. — ***De philosophici studii ratione,*** 1554. — ***In Platonis Timaeum seu de Universo Commentarius,*** 1554-56. — ***In Phaedonem Platonis seu de animarum immortalitate,*** 1555. — ***In Platonis libros De Republica commentarium,*** 1556. — ***De demonstratione ejusque necessitate,*** 1556. — Véase M. Menéndez y Pelayo, "Fox Morcillo" (en *La Ciencia Española,* ed. M. Artigas, 1933, págs. 221-24, t. I; se trata del "Discurso inaugural del curso académico de 1884 a 1885 en la Universidad de Santiago"). — Pedro Urbano González de la Calle, *Sebastián Fox Morcillo. Estudio histórico-crítico de sus doctrinas,* 1903. — M. Solana, *Historia de la filosofía española,* t. I *(Época del Renacimiento),* 1941, págs. 573-617. FRANCISCANOS. Véase AGUSTINISMO.

FRANCISCO DE MARCHIA o de la Marca, llamado también Francisco de Pignano o de Esculo (Ascoli), Rubei, Rubeus de Apiniano, *doctor succintus et praefulgens,* perteneció a la Orden franciscana y fue uno de los defensores del escotismo. Hacia el año 1320 se hallaba en París comentando las *Sentencias.* En 1329 fue expulsado de la Orden, pero parece haber reingresado en ella hacia 1344, poco antes de su muerte. Su *Comentario a las Sentencias,* en el que seguía muy fielmente a Duns Escoto, fue muy influyente entre los franciscanos de Oxford. También parecen haber circulado mucho sus *Quaestiones super I et II librum Metaphysicum.* Ahora bien, no obstante su escotismo Francisco de Marchia se inclinó hacia el intelectualismo más bien que hacia el voluntarismo; la voluntad hace asentir al intelecto, pero sólo el intelecto asiente. La importancia de Francisco de Marchia ha sido destacada por Anneliese Maier en sus estudios sobre los "precursores de Galileo" y sobre los orígenes medievales de la física moderna (véase lista de estos estudios —en todos los cuales hay referencias a nuestro pensador— en la bibliografía de Escolástica). Anneliese Maier indica que Francisco de Marchia "siguió en más de un respecto vías propias" (An *der Grenze,* etc., pág. 83). Ello ocurre especialmente en la teoría del ímpetu (VÉASE); Francisco de Marchia discutió extensamente, en su *Comentario,* la cuestión de la trayectoria de los móviles, y aunque se inclinó en muchos casos a la teoría aristotélica, la criticó y corrigió en puntos esenciales.

Véase F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* 1925, págs. 253-60. — Annaliese Maier, *op. cit. supra* y especialmente "Franciscus de Marchia", en *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie,* 2ª ed., 1951, págs. 161-200 (con amplias citas de F. de M.). — F. de Solano Aguirre, "Fray F. de la M. y la contribución franciscano-medieval al progreso de las ciencias", *Estudios Franciscanos* (1950), 375-80. — Véase también A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Schola-*

stikern des XIV. Jahrhunderts, 1931 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXX, 1-2], especialmente págs. 89-122.

FRANCISCO DE MEYRONNES (o de Mayronis, en los Bajos Alpes) († *ca.* 1325), de la Orden Franciscana, fue uno de los primeros y más distinguidos discípulos de Duns Escoto (véase ESCOTISMO). Llamado *doctor illuminatissimus* y también *magister abstractionum*, comentó las *Sentencias* en París en 1320 y 1321, sucediendo a Francisco de Marchia (v.). Francisco de Mayronnes siguió a su maestro Duns Escoto en las doctrinas de la univocidad del ser y de la distinción formal, y subrayó fuertemente el "esencialismo" escotista. Por otro lado, se inclinó hacia la doctrina agustiniana de la identidad de Dios con sus Ideas. Francisco de Meyronnes se ocupó asimismo de problemas tales como el de la trayectoria de los móviles, de la esencia de lo actualmente infinito, de la composición de los mixtos (por los cuatro elementos) y otras cuestiones de ontología de la Naturaleza, debatiendo con ello problemas que constituyeron el punto de partida para la ulterior renovación de conceptos físicos.

Además de los comentarios a las *Sentencias*, se deben a Francisco de Meyronnes un Comentario a la *Física* de Aristóteles, otro a las *Categorías* y varios tratados (*De primo principio, De univocatione entis, De esse essentiae et existentiae, Explanationes divinorum terminorum*). Se le ha atribuido asimismo un *Tractatus de formalitatibus*, que es en rigor una compilación hecha después de la muerte del autor de varios trabajos suyos y otros de Duns Escoto. En este tratado —similar a los posteriores textos titulados *Formalitates*— se discuten sobre todo cuestiones relativas a los diversos modos del ser. F. de M. es autor de varios *Quodlibeta*. Éstos, los citados tratados, los comentarios a las *Sentencias* y el *Tractatus de formalitatibus* fueron impresos en Venecia en 1517. — Edición crítica de *Disputatio* (1320-1321), por Jeanne Barbet, 1961 [Textes philosophiques du moyen âge, 10]. — Véase B. Roth, *Franz von Mayronis, O. F. M. Sein Leben, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, 1936. — F. Claessens, "Liste alphabétique des manuscrits de F. de M.", *La France Franciscaine*, XXII (1939), 57-68.

FRANK (PHILIPP) nac. (1884) en Viena fue profesor en la Universidad alemana de Praga (1912-1938). Refugiado en los Estados Unidos, profesó en la Universidad de Harvard. Philipp Frank fue uno de los fundadores del Círculo de Viena (v.), pero se opuso, dentro de él, a las tendencias exclusivamente convencionalistas en nombre del empirismo. Los más importantes trabajos de Frank han tenido por objeto la filosofía de la ciencia, especialmente la física. Frank se ha ocupado de la estructura del lenguaje de la física en relación con el lenguaje corriente; este último puede describir fenómenos físicos observables, pero no los principios de explicación de tales fenómenos.

Obras principales: *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, 1932 (*La ley causal y sus límites*). — *Das Ende der mechanistischen Physik*, 1935 (*El fin de la física mecanicista*). — *Interpretations and Misinterpretations of Modern Physics*, 1938. — *Between Physics and Philosophy*, 1941 (trad. esp.: *Entre la física y la filosofía*, 1944). — *Foundations of Physics*, en *Unified Science*, I, 7 (1946). — *Modern Science and Its Philosophy*, 1949 (ensayos 1907-1947 aparecidos antes en alemán; los Caps. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9 y 11 de esta obra son reproducción entera de *Between Physics and Philosophy*). — Además, artículos en diversas revistas, tales como: "Mechanismus oder Vitalismus?" (*Analen der Naturphilosophie*, 1908); "Das Relativitätsprinzip und die Darstellung der physikalischen Erscheinungen im vierdimensionalen Raum (*ibid.*, 1911); "Die statistische Betrachtungsweisen in der Physik" (*Naturwissenschaften*, 1919); "Comments on Realistic Versus Phenomenalistic Interpretations" (*Philosophy of Science*, 1950).

FRANK (SEMEN [SIMÓN] LÚDVIGOVITCH) (1877-1950), nac. en Moscú, salió exilado de su país en 1922 y se trasladó a Berlín, donde vivió hasta 1937. En esta fecha pasó a París y en 1945 a Londres, donde falleció. El problema que más ha preocupado a Frank ha sido, desde sus primeros escritos, el problema del conocimiento. Sin embargo, la epistemología de Frank no ha seguido nunca el camino de las epistemologías en que ha sido pródigo el siglo xx — tales como las kantianas o las positivistas. En efecto, no se trata de un análisis de los problemas del conocimiento con particular atención al conocimiento científico; se trata de la adopción de una posición inicial en el problema epistemológico que está ligada íntimamente a una teoría del ser. El modo de vinculación de la epistemología a la ontología en el sistema de Frank no es, empero, fácil de precisar; a veces parece que la segunda ha sido construida con el fin de apoyar la primera; en ocasiones, que la primera está determinada, cuando menos en sus direcciones esenciales, por la segunda. En todo caso, puede decirse que, de modo parejo a Bergson, N. Hartmann y otros autores, no hay en Frank un primado completo de la epistemología sobre la ontología o viceversa, pues ambas se determinan e implican mutuamente. Esto puede verse ya al considerar el punto de partida epistemológico de Frank: es la intuición como fundamento del conocimiento. Esta intuición conduce al ser al cual está ligada. Es un ser total y unitario, dentro del cual se encuentran, sin existencia propia o independiente, las entidades particulares. Cada una de estas entidades, y todas ellas en conjunto, están vinculadas al mencionado ser total. La expresión 'total' debe ser entendida, por lo demás, sin restricciones, pues Frank inclusive concibe el Absoluto como moviéndose dentro de su esfera. Ahora bien, el hecho de que la intuición conduzca al ser no significa que lo conciba o comprenda. Lo que puede decirse acerca del ser total —su carácter cerrado y completo en sí mismo, su crecimiento continuo, su diversidad dentro de la unidad— tiene sentido sólo en tanto que consideramos este ser desde el punto de vista del ser del conocimiento. Más allá de él se encuentra el ser de la realidad, que si es también objeto de un conocimiento, lo es de un "conocimiento" místico. Por eso su nombre más propio es "lo insondable", entendiendo por éste lo que siempre trasciende toda aprehensión particular y definida. Esta trascendencia en principio de lo insondable no lo aleja, empero, de un modo absoluto de la conciencia. Cuando menos en forma analógica puede decirse que el modo de manifestación de lo insondable a sí mismo es igual al modo de manifestación de la conciencia a sí misma. En último término, el modo de ser de la conciencia representa el modelo por medio del cual podemos tener una idea del mo-

do de ser de lo que trasciende a ella y, por lo tanto, de lo insondable. Parece así que abandonamos el estadio epistemológico y aun el ontológico para pasar al plano religioso. Y muchas de las descripciones de las últimas obras de Frank son, efectivamente, descripciones de la conciencia religiosa. Se trata, no obstante, de una religión que se manifiesta siempre en forma teológica; característico del pensamiento de Frank es, en efecto, que no obstante el predominio de lo intuitivo el modo de la expresión de la intuición es siempre sistemático y conceptual.

Las obras más destacadas de Frank son: ***Teoriá tsénnosti Marksa*****, 1900 (*****La teoría del valor, de Marx*****). —** ***Prédmét znaniá*****, 1915 (*****El objeto del conocimiento*****; trad. francesa abreviada:** ***La Connaissance et l'Être*****, 1937). —** ***Ducha tchélovéka*****, 1918 (*****El alma del hombre*****). —** ***Metodologiá obchtchéstvékníf nauk*****, 1922 (*****La metodología de las ciencias sociales*****). —** ***Die russische Weltanschauung*****, 1926 (*****La concepción del mundo rusa*****). —** ***Dujovnié osnovi obchtchéstva*****, 1930 (*****Los fundamentos espirituales de la sociedad*****). —** *Népostiximoé*, 1939 (*Lo insondable*). — *Svét vo t'mé*, 1949 (*Luz en la oscuridad*). — Otras obras: ***Vvedénie v filosofiá (Introducción a la filosofía). — Xivoé znanié (Conocimiento viviente). — Filosofiá i xizñ (Filosofía y vida). — Smísl xizñi (El sentido de la vida). — Réallnost' i tchélovék (La realidad y el hombre).*** — *Dieu est avec nous; trois méditations*, 1955 (trad. del manuscrito ruso). — Véase V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, II, 1950, págs. 391-412. — N. Lossky, *History of Russian Philosophy*, 1951, págs. 262-92.

FRASE. Véase SENTENCIA.

FRECUENCIA. Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO, INDUCCIÓN, PROBABILIDAD.

FREGE (GOTTLOB) (1848-1925), nac. en Wismar, fue profesor de matemáticas en la Universidad de Jena desde 1879 hasta 1918. Su importancia para la lógica y la fundamentación de la matemática ha sido reconocida solamente después que B. Russell puso de relieve que el matemático alemán había anticipado una parte fundamental de su trabajo lógico. Frege es considerado hoy como uno de los grandes lógicos modernos; la fecha de publicación de su primer libro (1879) es una de las fechas capitales en el desarrollo de la lógica matemática. A Frege se debe la logización de la aritmética y la prueba de que la matemática se reduce a la lógica. Entre las contribuciones de Frege (a las cuales nos hemos referido con más detalle en varios artículos de este Diccionario) figuran su elaboración del cálculo (VÉASE) proposicional, su introducción de la noción de función proposicional (v.), su idea de la cuantificación (v.) y del cuantificador para la elaboración del cálculo cuantificacional, su análisis lógico de la prueba (v.), su análisis del número (v.). Frege comprendió, además, la distinción entre la mención (v.) y el uso; fue el primer autor que presentó sus ideas en estilo metalógico. La lógica cuantificacional de Frege adolece de una inconsistencia, descubierta por Russell y llamada por ello paradoja de Russell, (v.) Entre los conceptos de importancia filosófica elaborados por Frege figura el de existencia (v.). También es importante su distinción entre *Sinn* (a veces traducido por sentido [v.], a veces por connotación [v.], a veces por significación [v.] y *Bedeutung* (a veces traducido por denotación, a veces por *denotatum*, a veces por referente).

Obras: *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, 1879 (*Ideografía: un lenguaje formalizado del pensamiento puro a base del lenguaje aritmético*). — *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, 1884, 2ª ed., 1934 (*Los fundamentos de la aritmética. Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*). — *Funktion und Begriff*, 1891 [Conferencia del 9-I-1891 en la Jenaische Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft] (*Función y concepto*). — "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N. F., C (1892), 25-50 ("Sobre significación y denotación"). — "Über Begriff und Gegenstand", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XVI (1892), 192-205 ("Sobre concepto y objeto"). — *Grundgesetze der Arithmetik, begriffschriftlich abgeleitet*, 2 vols., 1893-1903 (*Leyes básicas de la aritmética ideográficamente deducidas*). — "Was ist eine Funktion?", en *Festschrift L. Boltzmann gewidmet zum sechsigsten Geburtstage* 20 Feb. 1904, 1904, págs. 656-66 ("¿Qué es una función?"). — "Über die Grundlagen der Geometrie", *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung*, XV(1906), 293-309, 377-403, 423-30 ("Sobre los fundamentos de la geometría"). — Se está publicando edición de escritos de Frege, y se prepara un *Nachlass* (cuyos manuscritos se hallan en el "Instituto de Lógica Matemática", de Münster). Han salido hasta ahora: I (con los *Grundgesetz der Arithmetik*), 1962. — II (con los *Grundlagen der Arithmetik*), 1962. — III (*Begriffsschrift und andere Aufsätze*; incluye el citado *Begriffsschrift*, más cuatro trabajos breves y unas notas inéditas de Husserl sobre el *B.* halladas en Lovaina y ed. por Ignacio Angelelli), 1963. — IV (*Kleine Schriften*; agrupa unos 30 trabajos y contiene bibliografía completa de Frege por Ignacio Angelelli, más unas páginas de notas inéditas de Husserl a *Funktion und Begriff*), 1963. — Los trabajos de Frege incluidos en los citados 4 vols., habían sido ya publicados anteriormente; se anuncia la publicación del *Nachlass* próximamente.

Desde Bertrand Russell se encuentran referencias a Frege en muchos trabajos de lógica matemática. Citamos aquí unos cuantos trabajos especiales: P. E. B. Jourdain, "G. F.", *The Quarterly Journal of Pure and Applied Mathematics*, XLIII (1912), 237-69. — P. F. Linke, "G. F. als Philosoph", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, I, 1 (1946), 75-99. — M. Black, "F. on Functions", en *Problems of Analysis*, 1954. — W. van Orman Quine, "On Frege's Way Out", *Mind*, N. S., LXIV (1955), 145-49. — G. E. M. Anscombe, *Three Philosophers*, 1961 [Aristóteles, Santo Tomás, Frege]. — James Bartlett, *Funktion und Gegenstand. Eine Untersuchung in die Logik von G. F.*, 1961 (Dis.) [contiene fragmentos, antes inéditos, del *Nachlass* de Frege, con textos relativos a Russell, Husserl, etc.]. — H. D. Sluga, "F. und die Typentheorie", en *Logik und Logikkalkül. Festschrift für W. Britzel*- diversas aplicaciones o corolarios del de fundamento (*Freiheit des Grundes*) como principio único. Este per*mayr*, 1962. — Ignacio Angelelli, ed. y trad., *Two Soviet Studies on Frege*, 1963 (Soviética, ed. J. M. Bocheński) [estudios de B. M. Birjujov sobre la teoría de la significación de Frege y sobre los trabajos de F. acerca de cuestiones filosóficas en la matemática, publicados en ruso en 1960 y 1959 respectivamente].

FRESISON es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la cuarta figura (VÉASE). Un ejemplo de *Fresison* puede ser:

Si ningún benedictino es impaciente y algunos impacientes son miopes, entonces algunos miopes no son benedictinos,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Hx \supset \sim Gx)\ .\ (\exists x)\ (Gx\ .\ Fx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(\text{PeM}\ .\ \text{MiS}) \supset \text{SoP}$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'I', 'O', origen del término *Fresison*, en el orden P M - M S - S P.

FREUD (SIGMUND) (1856-1939) nac. en Freiberg (Moravia), se trasladó a Viena a los cuatro años de edad. En esta última ciudad realizó casi todos sus estudios y trabajos. Estuvo también durante algún tiempo (1885-1886) en París, estudiando con J. M. Charcot. Interesado por los fenómenos histéricos y por la aplicación del hipnotismo a los mismos, Freud presentó, en 1895, los resultados de las investigaciones sobre la histeria realizadas en colaboración con Josef Breuer. Estas investigaciones han sido consideradas a veces como una primera versión del ulterior psicoanálisis. Sin embargo, el psicoanálisis —primero como método y luego como doctrina— se perfiló únicamente cuando el abandono del procedimiento hipnótico condujo a Freud a su terapéutica de la descarga psíquica y a su doctrina del impulso sexual enmascarado y reprimido. Los trabajos de Freud se multiplicaron a partir de 1900. En 1906 empezaron a trabajar con Freud varios psicólogos que luego se hicieron famosos: Eugen Bleuler (1857-1939), C. G. Jung y Alfred Adler principalmente. En 1908 se fundó el *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, y en 1910 la Asociación psicoanalítica internacional (de la que Jung fue el primer Presidente). Desde entonces el psicoanálisis se difundió rápidamente por todos los países. Los dos más importantes discípulos de Freud, Jung y Adler, se separaron de su maestro hacia 1912 para fundar sus propias escuelas psicoanalíticas; aunque en muchos respectos distintas de las freudianas se basan, sin embargo, en un grupo de ideas fundamentales propuestas por Freud. Éste amplió luego el psicoanálisis a la explicación de los fenómenos culturales. Si bien muchas de estas ampliaciones son rechazadas, el psicoanálisis ha influido considerablemente en otros campos, además del médico y psiquiátrico. Freud huyó de Austria en 1938, al ser ocupado el país por los nacionalsocialistas, y encontró refugio en Londres.

El presente artículo se limita a los datos biográficos; una explicación sumaria de las ideas de Freud se encuentra en el artículo Psicoanálisis (VÉASE).

En el artículo sobre el psicoanálisis hemos indicado las principales obras de Freud según la edición completa de Londres, y los títulos españoles de la mayor parte de ellas. Aquí nos limitamos a mencionar los títulos y las fechas de publicación de las obras de Freud más resonantes: *Studien über Hysterie*, 1895, en colaboración con J. Breuer. — *Die Traumdeutung*, 1900. — *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 1901. — *Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewussten*, 1905. — *Totem und Tabu. Ueber einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 1913. — *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1916-1918. — *Massenpsychologie and Ich-Analyse*, 1921. — *Das Ich und das Es*, 1923. — *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926. — *Die Zukunft einer Illusion*, 1927. — *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930. — Lista de traducciones: Hans W. Bentz, *S. F. in Übersetzungen*, 1961 (desde 1945 a 1960/1961). — Sobre el psicoanálisis véase el correspondiente artículo. Para la vida de Freud: E. Jones, *S. Freud, Life and Work. I: Formative Years an the Great Discoveries (1856-1900)*, 1953; *II: Years of Maturity (1901-1919)*, 1955; *III: The Last Phase (1919-1939)*, 1957 (trad. esp.: *Vida y obra de S. F.*, I, 1959; II, 1960).

FREYER (HANS) nac. (1887) en Leipzig, profesó (desde 1922) en Kiel y (desde 1925) en Leipzig. Perteneciente a la escuela de Dilthey, ha trabajado sobre todo en la esfera de la sociología y de la filosofía de la cultura. La sociología es para Freyer una ciencia real, de una realidad dada inmediatamente, a diferencia de la Naturaleza, pero también a diferencia del espíritu objetivo, pues lo que la sociología estudia es la forma misma de la vida humana, insertada entre la Naturaleza y el espíritu, pero distinta de ellos. En la filosofía de la cultura, Freyer ha elaborado una teoría del espíritu objetivo, considerando a éste no como algo independiente de la vida humana, sino como un objeto que tiene su sentido por la relación con la propia vida, aunque separable de ella a los efectos del análisis. Como derivación de la actividad espontánea de la vida, el espíritu objetivo adopta diferentes formas según el modo como se efectúa la actividad, es decir, según la manera como la espontaneidad se objetiva y fija. Freyer clasifica así todos los productos de la cultura en cinco grandes grupos: las formaciones, que comprenden las "obras" propiamente dichas, y no sólo las artísticas, sino también las religiosas y filosóficas, todas las doctrinas, teorías y creencias ya fijadas. Al lado de las creaciones, que son autónomas, se hallan los llamados útiles o instrumentos, lo que sirve para algo y tiene un fin utilitario. Les siguen los signos, que son relativamente autónomos, pues tienen sentido por sí mismos, pero que consisten en mentar o designar algo ajeno; las formas sociales y, finalmente, la educación entendida como aquello que resulta cuando la actividad espontánea se ha incorporado a las formas de la cultura. Todas estas formas concurren, por otro lado, muchas veces en los mismos "objetos" naturales sin que sea fácil distinguir entre lo que es, por ejemplo, útil o signo, pero tal concurrencia no significa para Freyer que cada uno de los grupos citados no tenga un perfil y estructura propios, porque la clasificación de los productos culturales está hecha precisamente desde un punto de vista estrictamente formal.

Obras: *Antäus. Grundlegung einer Ethik des bewussten Lebens*, 1918 *(Anteo. Fundamentación de una ética de la vida consciente).* — *Prometheus. Ideen zur Philosophie der Kultur*, 1923 *(Prometeo. Ideas para la filosofía de la cultura).* — *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, 1923. — *Der Staat*, 1925 *(El Estado).* — *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 1930 (trad. esp.: *La sociología, ciencia de la realidad*, 1944). — *Einleitung in die Soziologie*, 1931. — *Herrschaft und Pla-*

nung. Zwei Grundbegriffe der politischen Ethik, 1933 *(Dominación y planificación. Dos conceptos fundamentales de la ética política).* — *Der politische Begriff des Volkes*, 1933 *(El concepto político de la comunidad nacional).* — *Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes*, 1935 *(Palas Atenea. Ética de la comunidad nacional política).* — *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart*, 1935 *(La isla política. Historia de las utopías desde Platón hasta el presente).* — *Das geschichtliche Selbstbewusstsein des 20. Jahrhunderts*, 1937 *(La autoconciencia histórica del siglo XX).* — *Weltgeschichte Europas*, 2 vols., — *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, 1955 (trad. esp.: *Teoría de la época actual*, 1958 [Breviarios, 141]). — Véase Alfredo Poviña, "La sociología como ciencia de realidad. Determinación de su concepto en F.", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* [Rep. Argentina] (1939), 403-31, 120-54.

FRÍES (JAKOB FRIEDRICH) (1773-1843) nació en Barby (Sajonia), fue profesor (1805-1816) en Heidelberg y desde 1816 en Jena, de donde fue depuesto durante algún tiempo (hasta 1824) por sus tendencias liberales en política. Adversario del idealismo especulativo postkantiano, Fries centró su reflexión filosófica en algunos temas de la crítica kantiana de la razón que, a su entender, no habían sido suficientemente dilucidados. Los principios *a priori* hallados en la crítica no son para Fries absolutamente válidos para el sujeto trascendental, sino que constituyen simplemente una nueva esfera de conocimientos que requiere ulterior examen. Este examen corresponde a la experiencia entendida como reflexión interna, esto es, como un análisis psicológico que, partiendo de los hechos dados en la conciencia como indudables, permita otorgar claridad a lo que oscuramente se presiente como una evidencia. Pero la fundamentación psicológica de la crítica de la razón no equivale sin más a una disolución del objeto del conocimiento en el relativismo de la vida psíquica; el análisis no hace sino evidenciar con claridad reflexiva lo que en la experiencia interna se ofrece como cierto. De este modo, la evidencia descansa, en última instancia, en una creencia fundada en la confianza que la razón tiene en sí misma, sin que para ello sea preciso recurrir a un acto de fe que afirme oscuramente la racionalidad de lo que no es perfectamente cierto para la reflexión. En esto se distingue este tipo de reflexión de la autocertidumbre propia de los sistemas especulativos postkantianos; el autoconocimiento que Fries propugna es de naturaleza "empírica" o, mejor dicho, estrictamente descriptiva. Justamente en el curso de esta descripción se descubren los principios de la razón, que quedan fundados en cierta manera como hechos indemostrables y a la vez patentes. La "nueva crítica de la razón" tiene por misión precisamente revelar esta latencia de los principios y mostrar cuáles son los procesos que tienen lugar dentro de la conciencia desde la aprehensión sensible hasta la experiencia completa, que requiere no sólo la percepción, sino también la posibilidad de pensamiento del objeto pensado, es decir, la formalización apriórica. Las diferencias entre las formas de intuición y los distintos tipos de la intuición permiten, según Fries, fundamentar la certidumbre de cada uno de los tipos de las ciencias y de los objetos correspondientes. Pero lo que permite la posibilidad del pensamiento hace posible también la construcción metafísica y especulativa, la cual es proseguida por Fries tanto en lo que toca a la Naturaleza como en lo que se refiere al alma, si bien, una vez más, en un sentido distinto y sobre supuestos diferentes de los propugnados por el idealismo especulativo de su tiempo. De ahí que su filosofía de la Naturaleza no sea una *Naturphilosophie* romántica, sino un análisis crítico y especulativo a la vez, basado en los resultados de las ciencias particulares. La subordinación de la experiencia a la razón es en este caso la inclusión de las significaciones de los enunciados empíricos dentro de las determinaciones matemáticas. En cambio, Fries niega la posibilidad de matematización de los procesos psíquicos, tal como había sido propugnada por Herbart, en virtud de una concepción intensiva de las magnitudes psíquicas.

Entre los partidarios inmediatos de Fries se destacó Ernst Friedrich Apelt (1812-1859): *Die Epochen der Geschichte der Menschheit*, 2 vols., 1845-1846; *Metaphysik*, 1857, etc.). Una "escuela friesiana" agrupó muy pronto numerosos miembros, no sólo filósofos (como E. S. Mirbt [1799-1847], H. J. T. Schmid [1799-1836] y otros), y teólogos (como W. M. L. de Wette), sino también científicos que, sin pertenecer formalmente a la "Escuela" (como Mathias Jakob Schleiden [1804-1881]), vieron en la filosofía de Fries una sana reacción contra la filosofía especulativa de la Naturaleza. También Beneke (VÉASE) recibió influencias de Fries. En época reciente se formó, por la influencia de Léonard Nelson (VÉASE), una "escuela neofriesiana" en cuyo órgano, los *Abhandlungen der Fries'schen Schule* (1904-1908), colaboraron no sólo filósofos, sino también especialmente matemáticos, tales como P. Bernays (nac. 1888), Carl Brinckmann, Kurt Grelling, K. Kopperschmidt, M. Kowalewski (1851-1916). Continuación de los *Abhandlungenes Ratio*, ed. Julius Frakt en colaboración con H. B. Acton, A. Church, H. Chernies, G. Henry-Herman, K. R. Popper, J. W. N. Watkins (desde 1957). Entre los filósofos de la escuela neofriesiana se han distinguido sobre todo Rudolf Otto (VÉASE), Wilhelm Bousset (1865-1920: *Das Wesen der Religión*, 1903; *Unsere Gottesglaube*, 1908), los psicólogos Otto Meyerhof y Arthur Kronfeld.

Obras principales: *De intuitu intellectuali*, 1801. — *Reinhold, Fichte und Schelling*, 1803. — *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung*, 1803 *(Teoría filosófica del Derecho y crítica de toda legislación positiva).* — *System der Philosophie als evidenter Wissenschaft*, 1804 *(Sistema de la filosofía como ciencia evidente).* — *Neue Kritik der Vernunft*, 3 vols., 1807 *(Nueva crítica de la razón).* — *System der Logik*, 1811. — *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling.* 1812 *(De la filosofía, manera y arte alemanes. Un voto en favor de J. contra S.).* — *Handbuch der praktischen Philosophie. 1. Ethik oder die Lehre der Lebensweisheit*, 1818. *2. Religionsphilosophie und die Weltzweckleh re*, 1832 *(Manual de filosofía práctica. 1. Ética o doctrina de la sabiduría de la vida. 2. Filosofía de la religión y doctrina de la finalidad del mundo).* — *Handbuch der psychischen Anthropologie*, 3 vols., 1820-1821. — *Mathematische Naturphilosophie*, 1822. — *System der Metaphysik*, 1824. — *Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen*

Entwicklung, 2 vols., 1837-1840 (*Hist. de la filosofía, expuesta según los procesos de su evolución científica*). — *Versuch einer Kritik der Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, 1842 (*Ensayo de una crítica de los principios del cálculo de probabilidades*). — *Politik oder philosophische Staatslehre*, ed. E. F. Apelt, 1848, reimp. 1962 (*Política o doctrina filosófica del Estado*). — Además, varios escritos de ciencias, entre ellos un bosquejo del sistema de física teórica (1813), un manual de física experimental, lecciones sobre astronomía, escritos de psicología y fisiología, etc. Muchos de estos escritos han sido reeditados por L. Nelson. — Véase E. L. Th. Henke, *Fries Leben aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt*, 1867. — Th. Elsenhans, *Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 2 vols., 1906. — Rudolf Otto, *Kantisch-Friesche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, 1909. — Walter Mechler, "Die Erkenntnislehre bei Fries aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert", *Kantstudien*, XXII (1911). — M. Hasselblatt, *Fries, seine Philosophie und seine Persönlichkeit*, 1922. — Walter Dubislav, *Die Fries'sche Lehre von der Begründung*, 1926. — Karl Heinrich, *Ueber die realistische Tendenz in der Erkenntnislehre von J. F. Fries*, 1931 (Dis.). — Erich Gaede, *Die Religionsphilosophie von J. F. Fries und Albert Görland*, 1935. Josef Hasenfuss, *Die Religionsphilosophie bei J. F. Fries*, 1934 (Dis.). — Muchos estudios sobre Fries han aparecido en los *Abhandlungen* citados de la escuela neo-friesiana. — Sobre la escuela neo-friesiana: O. Siebert, "Die Erneuer der Friesschen Schule" (*Zeitschrift für Philosophie*, 130), 1906. — Klempt, "Die neufries. Schule" [Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, XXI (1914)].

FRISCHEISEN-KÖHLER (MAX) (1878-1923), nacido en Berlín, profesor desde 1915 en Halle, perteneciente a la llamada "Escuela del Dilthey" (VÉASE), se ocupó sobre todo de los problemas relativos a la concepción filosófica y científica, así como de las cuestiones que afectan a las bases necesarias para un conocimiento de la realidad y, con ello, de las implicaciones cognoscitivas y metafísicas de lo real. En oposición al neokantismo, y apoyándose en el método diltheyano, Frischeisen-Köhler estableció el "primado" de lo real en el conocimiento y, de consiguiente, la radical insuficiencia del análisis epistemológico del pensamiento y de sus condiciones. Ahora bien, esta realidad que prima en todo acto del conocer es la realidad que se manifiesta en el acto de las vivencias. Así, el conocimiento es un "acto total" del hombre, que incluye los procesos voluntarios y el sentimiento del esfuerzo y de la resistencia (VÉASE) opuesta por las cosas. El llamado "realismo volitivo" en la teoría del conocimiento ha sido considerado, así, por Frischeisen-Kohler, como la única posición que permite superar las dificultades del idealismo crítico y también las del realismo ingenuo. Pero, además, el sentimiento del esfuerzo y de la resistencia conduce a una negación del carácter tanto estrictamente individual como meramente "general" del conocimiento; éste es, en el fondo, un acto "social" o "interpersonal" en el cual los conceptos y conceptuaciones son simples cortes efectuados sobre las vivencias, momentos artificialmente escindidos de una completa y viva realidad.

Obras principales: *Hobbes in sein Verhältnis zu den mechanischen Naturanschauung*, 1902 (Dis.) (*H. en su relación con la concepción mecanicista de la Naturaleza*). — *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912 (*Ciencia y realidad*). — *Das Realitätsproblem*, 1912 (*El problema de la realidad*). — *Geistige Werte. Eine Vermächtnis deutscher Philosophie*, 1915 (*Valores espirituales. Legado de la filosofía alemana*). — *Das Problem des ewigen Friedens. Betrachtungen über das Wesen und die Bedeutung des Krieges*, 1915 [folleto] (*El problema de la paz perpetua. Consideraciones sobre la naturaleza y significación de la guerra*). — Además, diversos escritos publicados en revistas (*Archiv für systematische Philosophie*, 1906, 1908; [Zeitschrift für Psychologie, 1907]), sobre los límites de la conceptuación científico-natural, la teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles, la anarquía histórica de los sistemas filosóficos y el problema de la filosofía como ciencia. — F.-K. dirigió los *Jahrbücher der Philosophie* (I, 1913; II, 1914). — Véase Rudolf Lehmann, "M. F.-K.", *Kantstudien*, XXIX, 1/2 (1924). — J. Frinogs, *Das Realitätsproblem bei W. Dilthey und M. F.-K.*, 1928 (Dis).

FRISESOMORUM es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO), por muchos autores considerado como válido, de la cuarta figura (VÉASE). Un ejemplo de *Frisesomorum* puede ser:

Si todos los turcos son fumadores de pipa
y ningún australiano es turco,
entonces algunos fumadores de pipa no son australianos,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset Hx)\ .\ (x)\ (Fx \supset \sim Gx)) \supset (\exists x)\ (Hx\ .\ \sim Fx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MiP\ .\ SeM) \supset PoS$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'I', 'E', 'O', origen del término *Frisesomorum*, en el orden MP - S M - P S.

FRONDIZI (RISIERI) nac. (1915) en Posadas (Argentina), ha sido profesor en la Universidad de Tucumán (Argentina) y durante varios años en la de Puerto Rico; actualmente se halla de nuevo en la Argentina, donde fue, hasta 1962, rector de la Universidad de Buenos Aires. Frondizi defiende un empirismo (VÉASE) que llama *integral* y que se propone no excluir del campo de la filosofía ninguna experiencia, de tal modo que la teoría general de la experiencia se presenta inclusive como destinada a sustituir a la ontología clásica. Sobre esta base metódica y ontológica Frondizi se ocupa de varios problemas filosóficos fundamentales. Uno de ellos es el de la verdad, sobre el cual está trabajando. Otro es el del yo (VÉASE), que ha desarrollado en la forma indicada en el mencionado artículo y, por lo tanto, procurando eludir las dificultades planteadas por el substancialismo tradicional y por el fenomenismo. Según Frondizi, el yo se caracteriza por su ser funcional y, de consiguiente, por no ser una substancia invariable, pero tampoco un mero conjunto de epifenómenos. (V. también VERIFICACIÓN y FILOSOFÍA AMERICANA.)

Obras: *El punto de partida del filosofar*, 1945, 2ª ed., 1957. — *Substancia y función en el problema del yo*, 1952 (versión inglesa con algunas modificaciones: *The Nature of the Self: A Functional Interpretation*, 1953). — *¿Qué son los valores?*, 1958 [Breviarios, 135]. — Además, artículos sobre filosofía inglesa, norteamericana e hispano-americana, etc.

FUENTE DE LA VIDA. Véase AVICEBRÓN.

FUERZA. Véase ENERGÍA, POTENCIA.

FUNCIÓN. Nos ocupamos en este artículo del concepto de función (I) en sus precedentes históricos; (II) en la forma en que es usualmente presentado en muchos tratados clásicos de matemáticas; (III) en su fundamentación lógica y (IV) en el sentido general filosófico que ha tomado a veces en el período moderno. En la sección (III) procederemos a (IIIa) un examen de diversos usos del término 'función' en la literatura filosófica durante algunos decenios y a (IIIb) a una presentación del concepto de función en la lógica tal como es admitido hoy por la mayor parte de los autores. Desde el punto de vista lógico, (IIIb) será, pues, nuestra sección principal.

I. Según las investigaciones de Anneliese Maier (especialmente en Su libro *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert,* 1949, II, 4, págs. 81-110), los escolásticos del siglo XIV no conocieron la noción de función en el sentido de la matemática moderna, pero estaban familiarizados (como lo había estado ya, por lo demás, Aristóteles) con la idea de la dependencia funcional. Sin esta idea habría resultado imposible una ciencia del movimiento en sentido amplio. Se sabía, en efecto, que hay en la Naturaleza dependencias tales, que el cambio de una magnitud es condicionada por el cambio de otra magnitud, que a mayor fuerza corresponde mayor efecto, que en el movimiento local el camino recorrido aumenta con el tiempo, que el equilibrio depende de la magnitud del cuerpo, etc., etc. Se sabía, además, que en todos estos casos las dependencias obedecen a una cierta regularidad. Cierto que estos saberes no condujeron a las ideas más precisas sobre la función descubiertas por los filósofos y matemáticos del siglo xvn. En efecto, ni la expresión de una función por medio de una ecuación funcional ni su representación gráfica por medio de rectas o curvas en un sistema de coordenadas aparecen en la literatura filosófica escolástica, ni siquiera la del siglo XIV. Los símbolos y gráficos usados por Nicolás de Oresme resultan insuficientes desde el punto de vista moderno. Y el "cálculo literal" o "álgebra verbal" empleados por los escolásticos del siglo XIV no permitieron grandes desarrollos científicos. Pero aun descontado todo esto se puede afirmar, con el historiador mencionado al principio, que los escolásticos en cuestión no ignoraron que hay posibilidades de descripción de fenómenos naturales mediante funciones. Los ejemplos que pueden aducirse son varios. He aquí algunos. Tomás Bradwardine investigó en su *Tractatus proportiorum,* de 1328 (ed. París, 1495, Venecia, 1505, Viena, 1505) la regla matemática (o ecuación funcional) que determina la dependencia entre la fuerza de resistencia y la velocidad de un cuerpo en movimiento. Según Tomás Bradwardine, cuando la fuerza motriz es mayor que la resistencia, la velocidad depende de los cocientes de ambas magnitudes, y cuando la fuerza es igual o menor que la resistencia, la velocidad es nula. Tomás Bradwardine usaba a tal efecto la noción escolástica de *proportio* o cociente (fracción), distinta de la idea de comparación; sus investigaciones eran, pues, relativas a las *proportiones velocitatum in motibus* (o diferencia y cambios en las velocidades). Varias fórmulas fueron propuestas: a una elevación al cuadrado del cociente de la fuerza y la resistencia corresponde una duplicación de la velocidad; a una elevación a las potencias 3, 4, 5, corresponde una triplicación, cuadruplicación, quintuplicación de la velocidad. Y a la inversa: la duplicación de la velocidad presupone elevación al cuadrado de la fuerza y de la resistencia; la triplicación de la velocidad, elevación al cubo de la fuerza y de la resistencia, etc. Por caminos análogos siguieron Juan Buridán, en sus comentarios físicos *(Phys.,* VII, ed. París, 1509); Nicolás de Oresme, en su *De proportionibus proportionum* (ed. Venecia, 1505); Alberto de Sajonia en su *Physica (Subtilissimae quaestiones super octo libros Physicorum* [ed. Venecia, 1504]); Marsilio de Inghen, en sus abreviaturas para la física (ed. Venecia, 1521); Gualterio Burleigh, en sus comentarios a la física; Juan Marliana, en su *Quaestio de proportione motum in velocitate,* de 1464 (Cfr. M. Clagen, G. *Marliani and Late Medieval Physics,* 1941); Blasio de Parma, en comentarios a Tomás Bradwardine. Podemos, pues, concluir que durante el siglo XIV tuvieron lugar en este respecto (como en varios otros) investigaciones que en muchos casos no prosiguieron, detenidas, como pretendería Bochenski, por la retórica renacentista y la "hostilidad a las sutilezas escolásticas", pero que, con otras bases más sólidas, alcanzaron gran desarrollo en el siglo XVII. La noción propiamente moderna de función (matemática) comienza, en efecto, en este último siglo.

II. Esta noción en sentido moderno tiene un antecedente en la geometría analítica, de Descartes (1637). En 1693 y en 1694 Jacob Bernoulli (1654-1705) y Leibniz aplicaron explícitamente la noción de función a expresiones matemáticas; Leibniz parece haber sido, además, el primero que usó el vocablo 'función' en tales contextos. La notación *'f (x)'* a que luego volveremos a referirnos fue usada por Leonhard Euler en 1734. Gran progreso experimentó la teoría matemática de las funciones en la obra de Joseph Louis Lagrange (1736-1813), *Théorie des fonctions analytiques* (1797). Nombres importantes a retener a partir de Lagrange en la teoría matemática de las funciones son: Augustin Louis Cauchy (1789-1857); K. Weierstrass (1815-1897), que procedió a una aritmetización de la teoría funcional; Vito Volterra (1860-1940), el cual desarrolló el cálculo funcional a base de una teoría general de los *funzionali* o "funciones de línea", introduciendo las nociones de variación y de derivada funcional (que son respecto a los *funzionali* lo que son las nociones de diferencial y de derivada en las funciones ordinarias).

Se llama usualmente "función" a la relación entre dos o más cantidades tal que, siendo las cantidades variables, la relación entre ellas es constante. Más precisamente se llama "función" a una relación en la cual cierta cantidad llamada "valor de la función" está ligada a otra cantidad llamada "argumento de la función". Puede decirse también que una función es una relación entre variables tal que, dadas, por ejemplo, dos variables, para cada valor asignado a una de ellas se determinan uno o más valores a la otra. La variable a la cual se asignan (arbitrariamente) valores es llamada "variable independiente".

La variable determinada por la relación y por el valor de la variable independiente es llamada "variable dependiente".

Por ejemplo, la ecuación:

$$y = 2x$$

es tal, que y cambia según los valores asignados a x. Si suponemos $x = 1$, entonces $y = 2$; si $x = 2$, entonces $y = 4$; si x 5, entonces $y = 10$. La expresión 'función de' se escribe '$f(\ )$'. Así, la expresión 'función de x' se escribe '$f(x)$'.

La función de dos variables suele expresarse mediante la ecuación:

$$y = f(x),$$

donde 'x' es la variable independiente, 'y' es la variable dependiente y 'f' es la constante.

Funciones de más de dos variables suelen expresarse mediante ecuaciones tales como:

$$w = f(x, y)$$
$$w = f(x, y, z),$$

etcétera.

La serie de valores asignados a una variable independiente son llamados "dominio de la relación". La serie de valores resultantes para la variable dependiente son llamados "alcance de la relación".

Es costumbre llamar "relación" a la forma de relación existente entre variables tal que el conjunto de todos los pares ordenados satisfacen tal forma de relación. Por otro lado, es usual llamar estrictamente "función" a la forma de relación tal que para cada valor de la variable independiente hay sólo un valor de la variable dependiente.

Si 'A' se lee 'área de un círculo', la ecuación:

$$A = \pi r^2$$

es una función en la cual A es función del radio del círculo. 'r' es la variable independiente. 'A' es la variable dependiente. Tanto el dominio como el alcance están aquí confinados a 0 y a la serie de números positivos reales.

La teoría matemática de las funciones tiene gran aplicación en la expresión matemática de relaciones físicas. Se dice entonces que las funciones poseen "sentido físico". Ejemplo de funciones con sentido físico es la ecuación:

$$\frac{R^3}{T^2} = K,$$

donde *'R' se* lee 'radio de la órbita de un planeta cualquiera, *P' y 'T' se* lee 'período de rotación del planeta *P'*. Dicha ecuación expresa la tercera ley de Kepler, según la cual para todos los planetas, la relación entre el cubo del radio de la órbita de un planeta y el cuadrado del período de rotación del mismo planeta es constante (K).

III. La noción de función en la lógica fue presentada al principio (Cfr. Frege, *Grundgesetze,* I; Whitehead y Russell, *Principia Mathematica,* I) bajo el concepto de función proposicional. Según Russell, una función preposicional es una función en la cual los valores son proposiciones. Hay que distinguir entonces entre funciones descriptivas y funciones proposicionales. Una función descriptiva tal como *la preposición más larga de este libro* no es una función proposicional, aun cuando su valor sea también una proposición. En una función proposicional los valores deben ser enunciados y no descritos. Ejemplo de función proposicional es *x es humano.* No podemos decir si tal función es verdadera o falsa cuando asignamos un valor a *x.* Así, una función proposicional es "algo que contiene una variable, *x,* y expresa una proposición tan pronto como se asigna un valor a *x".*

IIIa. La noción anterior, de función proposicional, fue objeto de muchas discusiones y críticas. Algunos autores (por ejemplo, S. K. Langer) manifestaron que la función proposicional no es, propiamente hablando, una proposición y que, por consiguiente, es menester usar otro vocabulario o precisar en cada caso qué se entiende por función. La variedad de usos del término 'función' en la literatura lógica durante varios decenios ha sido, en efecto, considerable. He aquí una lista de usos que reproducimos de R. Carnap *(Studies in Semantics,* I, 1942, pág. 232. Apéndice): 1. 'Función' es usada para indicar una expresión con variables libres. A veces se califica asimismo de función expresional y de expresión abierta. Hay dos clases de tales expresiones: (IA). La función como expresión de una forma sentencial con variable libre, la cual recibe otros nombres: función proposicional (Russell), matriz sentencial (Quine), forma proposicional o forma sentencial (Langer, Sheffer); (IB) La función como expresión con variables libres que no tiene forma sentencial, la cual recibe a veces el calificativo de función nominal. II. La función como expresión del término designado o entidad determinada por la expresión. Puede entenderse (IIA) como atributo, y (IIB) como función objetiva y función descriptiva. Según Carnap, el uso lógico más propio es el que se indica en (II) o en (IIB), debiendo buscarse otras expresiones para los significados de (I).

IIIb. La noción de función tal como es presentada en muchos tratados clásicos de matemáticas es con frecuencia demasiado restringida y casi siempre excesivamente imprecisa. La noción de función dilucidada en la literatura lógica durante muchos decenios ha estado afectada por ambigüedades tanto de definición como de uso; hoy se conviene, por ejemplo, que el concepto de función proposicional tal como fue presentado por Whitehead y Russell es una fuente de imprecisiones y de dificultades. Los tratadistas lógicos tienden, pues, a precisar la noción de función. Ésta es presentada dentro de la lógica de las relaciones. Daremos a continuación algunas indicaciones sumarias sobre el asunto.

Según hemos visto en el artículo sobre la noción de relación (VÉASE), hay tres tipos de relaciones: de uno a muchos, de muchos a uno, y de uno a uno. Una función es una relación del primer o del tercer tipo. Ejemplos de funciones son las relaciones *esposo de* (en el supuesto de la monogamia), *cubo de.* Dada una función *R* y las entidades que relaciona *R,* esto es, el relacionante —'x' en 'x *R y'*— y el relacionado —*'y'* en *'x R y'*—, *x* es llamado *el valor de R para el argumento y, e y es* llamado *el argumento de R.* Las funciones pueden ser abstraídas de nombres, de modo que la función *cuádruple de* es abstraída del nombre *'4x'.* Las funciones pueden ser de un solo argumento (como *doble de)* o de dos o más argumentos (como la función de dos argumentos *producto de).*

Las funciones pueden ser sentenciales y no sentenciales. Ejemplo de función no sentencial es la citada función *doble de.* Ejemplo de función sentencial es la función x *es puntiagudo.* Como la función cuyo valor para el argumento *x' se* abrevia

mediante 'λ_x' la función *doble de se* expresará mediante: $\lambda_x 2x$ y la función x *es puntiagudo* se expresará mediante: λ_x *(x es* puntiagudo). Hay ciertas funciones sentenciales que son funciones de verdad; nos hemos referido a ellas en el artículo FUNCIÓN DE VERDAD.

En matemática pueden definirse las funciones como clases de pares ordenados, de suerte que la relación *cuadrado de* es la de todos los pares ordenados *(x, x^2)*. En el par ordenado *(x, y), x* es considerado el argumento, e *y* es considerado el valor o valores correspondientes a los *x*. Algunos autores admiten solamente funciones de un solo valor; otros, en cambio, admiten asimismo funciones de muchos valores. Las funciones de muchos valores pueden ser presentadas como si fuesen distintas de relaciones. Obsérvese que esta presentación de las funciones en matemática corresponde a la antes indicada en lógica, cuando menos para funciones de un solo valor. En efecto, la expresión *'y = f (x)'* usada por los matemáticos es considerada como el modo habitual de escribir *'x R y,'* donde R es una función, x es el argumento e *y* es el valor correspondiente a *x*.

IV. De un modo muy general ha sido usado el término 'función' por varios filósofos para expresar el modo de comportarse de una realidad constituida por relaciones o haces de relaciones. Ha sido frecuente comparar el concepto de función con el concepto de substancia. Según algunos, estos conceptos son opuestos. Otros, en cambio, mantienen que el concepto de función es el fundamento del concepto de substancia o viceversa. Así, la función puede ser considerada sobre todo como función de una substancia, o bien la substancia puede ser considerada como surgida de una conceptualización de una función dada, conceptualización que puede ser legítima, inadmisible o de índole meramente "ficcional". Muy frecuente ha sido en la época moderna la tendencia hacia lo que puede calificarse de primado de la función sobre la substancia. Se ha hablado entonces de un funcionalismo, enemigo del substancialismo, y paralelo a la afirmación del primado de lo dinámico sobre lo estático y del devenir sobre el ser. Con este concepto general se han relacionado diversas formas de funcionalismo en varias esferas del conocimiento o del arte: psicología funcional, educación funcional, arquitectura funcional, etc. Lo característico de estas tendencias ha sido el considerar que un conjunto dado está constituido no por cosas (o substancias en general), sino por funciones, de tal modo que toda realidad es definida por la función que ejerce. Algunos autores (como Mach) han hablado de física funcional, entendiendo por ella una física en la cual las leyes representan únicamente la expresión de las relaciones entre fenómenos, con lo cual se eliminan las nociones de causa y de substancia, estimadas como "residuos metafísicos" del racionalismo o del idealismo (o de ambos). Conviene observar, empero, que hay una diferencia entre las tendencias funcionalistas para las cuales el primado de la función se entiende desde un punto de vista ontológico y las tendencias funcionalistas para las cuales tal primado es entendido desde el ángulo epistemológico o metodológico. Los dos puntos de vista, por lo demás, se combinan a veces. Ejemplo de ello lo tenemos en Cassirer, para quien lo que la antigua ontología concebía como el ser (y su unidad) es concebido por la ontología moderna (idealista) como función (y unidad de todas las funciones en el espíritu). El ser aparece así *conocido* como función, pero su ser conocido no es sólo una mera aprehensión, sino una forma fundamental de realidad.

FUNCIÓN DE VERDAD. Es muy usual en la literatura lógica definir la función de verdad como una función proposicional tal, que todas las variables son variables preposicionales, y el valor de verdad de la función proposicional está determinado por los valores de verdad de las variables componentes de la función. Sin embargo, con el fin de evitar el empleo de expresiones discutibles, tales como 'función proposicional', y de no tener que considerar como variables las letras *'p', 'q', 'r', 's'* (véase VARIABLE) definiremos aquí la función de verdad como un compuesto sentencial cuyo valor de verdad (esto es, cuya verdad o falsedad) está determinado por el valor de verdad (esto es, por la verdad o falsedad) de los componentes. Así, por ejemplo:

Aníbal perdió la guerra por haber invernado en Capua (1)

no es una función de verdad, pues su valor de verdad no está determinado por el valor de

Aníbal perdió la guerra (2)

y

Aníbal invernó en Capua (3).

Otros elementos deben tenerse en cuenta para determinar el valor de verdad de (1) además de los valores de verdad de (2) y (3). En cambio,

Aníbal perdió la guerra e invernó en Capua

es una función de verdad. En efecto, su valor de verdad puede ser determinado una vez conocidos los valores de verdad de (2) y (3).

En la lógica sentencial se consideran funciones de verdad los compuestos formados a base de las conectivas (v.) Así, son funciones de verdad *'$\sim p$', '$p \cdot q$', '$p \vee q$', '$p \supset q$', '$p \equiv q$'*. Del mismo modo son funciones de verdad expresiones tales como *'$p \vee q \supset (p \cdot r)$', '$(p \cdot q) \supset q$'*. Los valores de verdad de un compuesto sentencial se averiguan por medio de las llamadas tablas de verdad (v.).

Aunque la noción de función de verdad ha sido elaborada sobre todo en la lógica contemporánea, no fue desconocida en la Antigüedad y en la Edad Media. Como lo han mostrado Łukasiewicz, Scholz, Bocheński y otros autores, Filón de Megara y los estoicos admitieron cuando menos la implicación como función de verdad y tuvieron rudimentos de la noción de las tablas de verdad. Es el caso también de algunos filósofos helenísticos y helenístico-romanos (Alejandro de Afrodisia, Galeno, Ammonio, Boecio). En cuanto a los escolásticos, podemos citar como ejemplos a Abelardo *(Dialectica,* ed. Cousin, 1836), Duns Escoto (en las *Quaestiones super anal. pr.*), Pedro Hispano (en las *Summulae Logicales cum Versorii Parisiensis clarissima expositione,* Venetiis, 1568). Este último admitió en su lógica la disyunción inclusiva y la conjunción como funciones de verdad.

La noción de función de verdad es tratada en casi todos los textos de lógica matemática o lógica simbólica. Una presentación más concentrada en J. A. Faris, *Truth-Functional Logic,* 1962.

FUNCIÓN PROPOSICIONAL. Véase FUNCIÓN (III).

FUNCIONAL. Véase CÁLCULO, CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR.

FUNDAMENTO. El término 'fundamento' se usa en varios sentidos. A veces equivale a 'principio'; a veces, a 'razón'; a veces, a 'origen'. A su vez, puede usarse en los distintos sentidos en que son empleados cada uno de los citados vocablos. Ejemplos de uso del vocablo 'fundamento' son: "Dios es el fundamento del mundo"; "He aquí los fundamentos de la filosofía"; "Conozco el fundamento de mi creencia". Puede verse fácilmente que el uso del término en cuestión es muy vario y, en la mayor parte de los casos, nada preciso.

Aunque 'fundamento' puede designar también el principio en el sentido de 'origen', es más habitual descartar toda cuestión relativa a orígenes (en el tiempo) cuando se habla de fundamento. Puede establecerse que las dos principales acepciones de 'fundamento' son las siguientes:

(1) El fundamento de algo en cuanto algo real. Tal fundamento —llamado a veces *fundamento real y* también (aunque imprecisamente) *fundamento material*— es identificado a veces con la noción de causa, especialmente cuando esta última tiene el sentido de 'la razón de ser de algo'. Puesto que el concepto de causa puede a su vez entenderse en varios sentidos, la idea de fundamento se entenderá asimismo en varios sentidos. Sin embargo, es muy común identificar la noción de fundamento con la de causa formal (véase CAUSA).

(2) El fundamento de algo en cuanto algo ideal (de un enunciado o conjunto de enunciados). Tal fundamento es entonces la razón de tal enunciado o enunciados en el sentido de ser la explicación (racional) de ellos. Se ha llamado a veces a este fundamento, *fundamento ideal*.

No pocas veses se ha entendido el fundamento real en el sentido del fundamento ideal. Ello quiere decir que se ha buscado el fundamento de la realidad en algo ideal. Nos hemos referido a este punto en los artículos CAUSA y PRINCIPIO, donde, además, hemos analizado diversas cuestiones que puede suscitar esta idea de fundamento. También nos hemos referido al problema del fundamento en el artículo RAZÓN SUFICIENTE, sobre todo en tanto que la expresión 'principio de razón suficiente' traduce lo que los alemanes llaman *Satz vom zureichenden Grunde* (donde, pues, 'fundamento' = *Grund).* En el presente artículo nos referiremos principalmente a la noción de fundamento en cuanto que ésta ha pretendido designar un "principio último" que es razón de todos los principios particulares — por lo menos de todos los principios particulares del ser, del conocer y del obrar. Debe advertirse que en parte este significado de 'fundamento' es muy parecido al de 'principio *(simpliciter)* de razón'.

El uso del vocablo 'fundamento' *(Grund)* para designar lo "primero" a partir de lo cual toda existencia queda, o puede quedar, fundamentada, se halla en la interpretación que dio el filósofo polaco Bogumil Jasinowski del principio leibniziano de razón suficiente. Éste fue considerado por Jasinowski como manifestación de un principio más básico: el "principio de libertad". Se trata aquí evidentemente de un "principio real", pues lógicamente el principio más básico es el de no contradicción. Según Jasinowski *(Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik,* 1918. Introducción), la teoría del juicio leibniziana depende últimamente de la monadología y no (como habían proclamado Couturat y Russell) a la inversa — y, en general, toda la lógica de Leibniz se basa en su metafísica. El principio de razón suficiente es un principio del fundamento *(Satz des Grundes)* que tiene en su base el principio de la libertad de fundamento *(Freiheit des Grundes)* como principio único. Éste permite "una exposición homogénea de diversas aplicaciones o corolarios del principio de razón, de modo que este principio puede ser considerado como la contrapartida lógica de aquel principio metafísico de libertad". Diettrich Mahnke *(Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik,* 1925 *[Jahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung,* VII, págs. 380-5]) consideró la opinión de Jasinowski como "bien fundada". Esta idea del fundamento como "libertad" —y, por lo tanto, la idea de que el fundamento como tal establece "libremente" las condiciones que luego pueden desarrollarse necesariamente— puede rastrearse en Schelling, especialmente en su obra *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Alguna relación con todas estas ideas —aunque no forzosamente se ha derivado de ellas— tiene la noción de "libertad para fundamentar" *(Freiheit zum Grunde)* propuesta por Heidegger en su opúsculo *Vom Wesen des Grundes* (1929). Esta "libertad" es para Heidegger el "fundamento del fundamento" *(Grund des Grundes).* En la obra titulada *Der Satz vom Grund* (1957) —véanse especialmente págs. 191-211— Heidegger ha vuelto sobre la cuestión, declarando que el principio de razón (o del fundamento) es un principio fundamentante. Dicho autor hace observar que, según algunos, el principio de razón es anterior inclusive al principio de identidad (pues el principio de razón debe dar razón de la identidad y no al revés). Pero, según Heidegger, la identidad es anterior. Lo es porque se halla a su vez fundada en el ser, el cual funda todo lo demás. Pero el ser no tiene fundamento *(Grund),* sino que es abismo *(Abgrund);* en este caso, el ser aparece como "fundante" — y es de presumir que como "fundante en libertad".

FUTURIBLES. Según indicamos en el artículo FUTURO, FUTUROS, tratamos en el presente de la cuestión de los futuros condicionados —*futuribilia,* futuribles— tal como se debatió entre varios teólogos durante los siglos XVI y XVII. Esta cuestión es esencialmente la misma que se había discutido por los escolásticos mencionados en el artículo referido, pero como el modo de plantearla y en parte el vocabulario usado son distintos, hemos procedido a desglosar el contenido del presente artículo del artículo dedicado a Futuro, Futuros.

Recordemos la distinción entre futuros absolutos —necesarios— y futuros condicionados — contingentes. Se trata de saber qué conocimiento tiene Dios de estos últimos, es decir, de los *futuribilia.*

Entre las escuelas que se enfrentaron a este respecto se distinguieron dos: tomistas y molinistas. Los tomistas fueron en substancia los bañecianos o partidarios de las doctrinas de Domingo Báñez (VÉASE), pero muchos escotistas mantuvieron opiniones parecidas en el problema que nos

ocupa. Los molinistas fueron los partidarios de las doctrinas de Luis de Molina (VÉASE), que en esta cuestión eran muy parecidas a las de Fonseca (VÉASE). Desde el punto de vista de las Órdenes religiosas a que pertenecían los teólogos que disputaron sobre el asunto, puede decirse que la oposición era entre dominicos y agustinos por un lado, y jesuitas por el otro, pero deben tenerse en cuenta muchos matices en los que no podemos entrar aquí. Además, debe tenerse en cuenta que aun dentro de cada uno de esos dos grandes grupos había importantes diferencias de opinión; así, por ejemplo, dentro de los "molinistas" puede citarse a los suarecianos.

Para entender la naturaleza de la polémica comenzaremos por poner de relieve que durante mucho tiempo se había distinguido entre dos modos de la "ciencia divina": la ciencia de simple inteligencia, y la ciencia de visión (véase CIENCIA MEDIA). La ciencia de simple inteligencia o ciencia de los posibles es aquella por la cual Dios conoce los seres y actos posibles como posibles. El objeto de este conocimiento son las esencias, las proposiciones necesarias, las verdades eternas. La ciencia de visión es aquella por la cual Dios conoce los seres y actos actuales como actuales. El objeto de este conocimiento son los existentes como tales.

Los tomistas consideraban la citada división como adecuada y negaban el conocimiento de los futuribles a menos que se diera dentro de los decretos lógicamente posibles, en cuyo caso no salen del estado de posibilidad. Es de notar que parte de las opiniones de los tomistas se apoyaban en ciertas tesis que formuló Duns Escoto en oposición a Santo Tomás, pero que luego fueron adoptadas, o reinterpretadas, como tesis tomistas. Los tomistas afirmaban asimismo que la eternidad de Dios hace que se den en un solo acto de conocimiento los futuribles en sí mismos y no sólo en sus causas.

Los molinistas consideraban la división en cuestión como insuficiente e inadecuada e introducían una tercera ciencia divina: la llamada "ciencia media" o ciencia de los futuribles. Según la misma, Dios conoce los futuribles en sí mismos, antes de todo decreto determinante o absoluto, si bien no antes de todo decreto lógicamente posible, pues en tal caso se situarían los futuribles fuera del marco de la posibilidad. En suma, Dios conoce los futuribles desde la eternidad. Ello pude ocurrir de dos modos: o bien por comprensión absoluta de todas las circunstancias que podrían influir en la libertad de las causas segundas, o bien en su verdad objetiva eternamente presente. El primer modo es característico de Molina; el segundo, de Suárez.

Para los textos principales véase la bibliografía de BAÑEZ (DOMINGO), CIENCIA MEDIA, FONSECA (PEDRO DE), MOLINA (Luis DE) y ZUMEL (FRANCISCO). — Véase asimismo A. Bandera, "Ciencia de Dios y objetos futuribles", *Ciencia tomista* (1948), 273-92. — J. Sagües, "Ciencia de Dios y objetos futuribles", *Estudios eclesiásticos* (1949), 189-201. — Léon Baudry, ed., *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475)*, 1950. — También: Antonio Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, 1932, especialmente págs. 211 y sigs.

FUTURO, FUTUROS. De la dimensión temporal llamada "el futuro" nos hemos ocupado en varios artículos (por ejemplo: Instante, Tiempo). Aquí trataremos de la cuestión planteada por el análisis de ciertos enunciados sobre acontecimientos futuros, o acontecimientos supuestamente futuros. La expresión plural 'futuros' empleada con frecuencia en la literatura filosófica sobre dicha cuestión, designa a veces los acontecimientos que se supone tendrán lugar, o podrían tener lugar, y a veces los enunciados sobre tales acontecimientos. Nuestro problema tiene varias dimensiones: la lógica, la semántica, la metafísica (u ontológica) y la teológica. Estas dimensiones se hallan a menudo imbricadas. Ninguna de ellas puede ser fácilmente desglosada de cualquiera de las otras y de todas las otras en conjunto. Ello ocurre también, pues, con la dimensión teológica. Ahora bien, aunque esta última se halla implicada en varios de los análisis antiguos y medievales de nuestro problema, predominó sobre las otras dimensiones en los debates teológicos y filosófico-teológicos que tuvieron lugar durante los siglos XVI y XVII. Nos referiremos aquí ocasionalmente a la dimensión teológica, mas para mayor claridad trataremos ésta, especialmente en lo que se refiere a los siglos citados, en el artículo FUTURIBLES *(futuribilia:* el término que usaron muchos teólogos al discutir nuestra cuestión).

Aunque la distinción que vamos a describir se puso de relieve después de las primeras fases en la evolución histórica del problema, la introducimos aquí porque ella ayuda a comprender gran parte de los argumentos propuestos. La distinción de referencia es la que se ha establecido entre *futuro necesario* (o *futuros necesarios)* y *futuro contingente,* asimismo llamado *futuro libre y futuro contingente libre (futuros contingentes,* asimismo llamados *futuros libres* y *futuros contingentes libres).* Los futuros (acontecimientos futuros) necesarios son los que se supone que poseen una realidad determinada antes de que tenga lugar. Los futuros contingentes, libres o contingentes libres (que desde ahora llamaremos a menudo simplemente *futuros contingentes)* son los que se supone que no tienen realidad determinada antes de que tengan lugar. Los futuros necesarios son los futuros a que se refieren todas las formas de determinismo (VÉASE), muchas de las variantes de la doctrina de la predestinación (VÉASE) rigurosa, etc. Según estas doctrinas, en efecto, todos los acontecimientos futuros son necesarios, por cuanto se hallan "contenidos" de antemano en una causa, en una serie de causas, en una Voluntad, etcétera.

Se debe a Aristóteles el primer análisis detallado del problema de los futuros contingentes — el problema de la estructura y valor de verdad de los enunciados sobre futuros contingentes, y el problema de si puede haber futuros contingentes. El *locus classicus* a este respecto es *De int.,* 9. 18 a 27 sigs. Aristóteles se refiere a esos futuros en otras partes de su obra. Por ejemplo, en *De div. per somn.,* 2. 463 b 28-32 introduce una distinción entre τὸ ἐσόμενον ("lo que será", del verbo ειμί, "ser"), y τὸ μέλλων ("lo por venir o el porvenir [no determinado]", de μέλλω, "estar [algo] a punto de ser u ocurrir"). Según escribe Aristóteles en *De div. per somn.,* "lo que estaba a punto de ocurrir no es siempre lo que está ahora ocurriendo. Tampoco lo que será luego [τὸ ἐσόμενον] es igual a lo que ahora va a ocurrir [τὸ μέλλων]". Pero el

pasaje aludido de *De int.* es más importante y explícito. En substancia, Aristóteles afirma que todas las proposiciones (o enunciados) son verdaderas o falsas con excepción de las proposiciones que afirman que algo pasará o no pasará er. el futuro, es decir, que se refieren a un "futuro contingente". Estas proposiciones no son verdaderas (porque no ha ocurrido aquello de que se trata), pero tampoco son falsas (porque no afirman que algo no es, o no niegan que algo es). Sin embargo, la disyunción de una de tales proposiciones con la negación de ella es necesariamente verdadera. Aristóteles da un ejemplo que ha llegado a ser clásico: el de "la batalla naval de mañana". "Necesariamente —escribe el Estagirita— habrá mañana una batalla naval o no la habrá, pero no es necesario que haya mañana una batalla naval y tampoco es necesario que no haya mañana una batalla naval. Pero que haya o no haya mañana una batalla naval, esto es necesario."

Se ha dicho que con ello Aristóteles rechazó el principio del tercio excluso para algunas proposiciones, pero es improbable que el Estagirita hubiese aprobado esta interpretación. Se ha dicho asimismo que no rechazó el principio del tercio excluso (según el cual, 'o *p o* no-p'), pero que, en cambio, rechazó la universalidad de la validez del llamado "principio de bivalencia" (según el cual, *'p'* es verdadero o ρ es falso", con la consecuencia de que si *p* es verdadero, no-p es falso, y si *p* es falso, no-*p* es verdadero [véase TABLAS DE VERDAD]). Ello es más probable, puesto que el Estagirita se refiere siempre, al hablar de las proposiciones sobre futuros, y futuros condicionados, a valores de verdad (verdad y falsedad). Pero no es siempre fácil distinguir entre el principio del tercio excluso y el principio de bivalencia. En todo caso, las opiniones del Estagirita sobre el asunto se deben probablemente a varios motivos. Entre ellos mencionamos los siguientes: la oposición a la doctrina megárica según la cual todo lo que es tiene que ser actual; la oposición al fatalismo y al determinismo, que para algunos es la consecuencia de afirmar que un determinismo futuro tendrá lugar o no tendrá lugar. Respecto a la doctrina megárica, Aristóteles mantiene que la regla según la cual una proposición tiene que ser verdadera o tiene que ser falsa es una regla aceptable cuando la proposición se refiere a algo actual, pero no es aceptable cuando se refiere a algo en potencia (véase ACTO, POTENCIA). De este modo Aristóteles pone en duda la absoluta universalidad de tal regla; primero, por haber algo en potencia; y segundo, porque si no hubiese algo en potencia no podría explicarse el movimiento o devenir (VÉASE). Pero a la vez parece sugerir que hay algo en potencia porque la regla en cuestión no es aplicable siempre y en todos los casos. Respecto a las doctrinas fatalistas y deterministas, Aristóteles pone en duda que sea necesario admitir que si es ahora verdad que un cierto acontecimiento tendrá lugar, es falso que no tendrá lugar; y que si es ahora falso que tendrá lugar, es verdad que no tendrá lugar. Las razones que mueven a Aristóteles a dudar de la anterior tesis son complejas; no obedecen únicamente a un análisis de los predicados 'es verdadero', 'es falso', 'no es verdadero ni falso', sino a las doctrinas mantenidas sobre lo que es real, sobre el movimiento y sobre el azar (VÉASE).

Los estoicos siguieron la difundida opinión de que el principio de bivalencia constituye una prueba de determinismo; y a la vez que el encadenamiento necesario y universal de todos los fenómenos obliga a aceptar sin ninguna excepción posible el principio de bivalencia. El asunto fue examinado por no pocos filósofos de la antigüedad, tanto del período inmediatamente posterior a Aristóteles como del período llamado "helenístico-romano". En parte era tratado como una cuestión metafísica, en parte como una cuestión lógica; con frecuencia era tratado dentro de un estudio de las modalidades, las cuales eran a su vez entendidas metafísicamente (u "ontológicamente") o lógicamente, o de ambos modos. En el problema de referencia se hallan implicadas, en efecto, las cuestiones de la naturaleza de lo necesario y de lo contingente, y de la naturaleza de las proposiciones modales que se formulan así: 'Es necesario que *p'*, 'No es necesario que *p'*, 'Es posible que *p'*, 'Es posible que no-p', 'Es contingente que *p'*, etc. (véase MODALIDAD).

Muchos filósofos medievales se ocuparon del problema de los futuros contingentes, sea desde el punto de vista teológico, sea desde el punto de vista lógico, o ambos. Característico de tales filósofos fue el considerar que la cuestión de los futuros necesarios y los futuros contingentes estaba muy estrechamente relacionada con la cuestión de las verdades eternas y de las verdades no eternas o temporales respectivamente. Con frecuencia estimaron que algo necesario es algo para siempre, *ab aeterno,* verdadero; si no es necesario, no es verdadero para siempre. Una proposición sobre el pasado o una proposición sobre el presente son definitivamente falsas o definitivamente verdaderas. Una proposición *de contingenti futuro* no puede ser definitivamente verdadera o definitivamente falsa, pero puede ser verdadera si lo que dice del futuro tiene lugar y falsa si lo que dice del futuro no tiene lugar. Hasta aquí parece que se trata únicamente de una cuestión de lógica, y específicamente de lógica modal. Pero pronto se anudaron en estos debates los problemas teológicos, en particular los dos problemas siguientes: el problema del conocimiento por Dios de los futuros, y el de la predeterminación o no predeterminación de los hombres (a la salvación eterna o a la condenación eterna). Nos referimos a estos problemas con más detalle a la luz de varios debates teológicos modernos (véase FUTURIBILIA), pero reseñaremos aquí algunas de las grandes posiciones adoptadas en estos respectos por varios filósofos medievales. Se trata, desde luego, de una selección, pues los problemas referidos fueron tratados por casi todos los escolásticos.

Santo Tomás pone de relieve que Dios tiene un conocimiento de los acontecimientos futuros distinto del que podrían tener las criaturas (en el caso de que lo poseyeran). En efecto, Dios no conoce propiamente un futuro, sino que conoce un "presente". El futuro, en suma, es sólo futuro para nosotros. Pensar lo contrario es negar que Dios sea eterno y, como es sabido, lo eterno trasciende todo lo temporal (S. *theol, I,* q. XIV, 13 ad 2). Esta opinión había sido ya defendida por otros autores; por ejemplo, San Anselmo al escribir: *summa essentia non secundum praeteritum vel futurum fuit aut erit (Meditatio,* I. E. 10, 13-24). Según Santo Tomás, la proposición que afirma el conocimiento

por Dios de un determinado futuro contingente es una proposición absolutamente necesaria. Además, mantiene que dada la proposición 'Si Dios conoce algo, este algo será', el consecuente es tan necesario como el antecedente. En cambio, Duns Escoto sostenía que el futuro (lo mismo que el pasado) es también futuro (o pasado) desde el punto de vista de la eternidad divina, ya que de otra suerte no habría distinción posible entre pasado y futuro. Duns Escoto mantenía, además, que las proposiciones en las que se introducen expresiones modales tales como 'es contingente', 'no es necesario', 'es posible que', 'es posible que no', 'no es imposible que no', y que se refieren al conocimiento por Dios de un futuro, son proposiciones contingentes; así, por ejemplo, la proposición 'Es contingente que Dios conozca que A será' es una proposición contingente.

En su *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus* (impreso por primera vez en la *Expositio áurea* de Occam a cargo de Fray Marco de Beneveto; ed. crítica anotada por Philotheus Boehner, O. F. M., 1945), Occam se adhiere a algunas de las opiniones de Duns Escoto en contra de Santo Tomás, pero difiere de uno y otro en varios importantes respectos. Como la mayor parte de los análisis de los escolásticos al respecto, la citada obra de Occam revela dos aspectos: uno, teológico, y el otro lógico. Desde el punto de vista teológico, es interesante notar que Occam sostiene que Dios conoce todos los futuros contingentes. Más exactamente, conoce qué parte de una contradicción relativa a toda proposición sobre futuros contingentes es verdadera y qué parte es falsa. Ahora bien, Dios conoce la parte verdadera porque la quiere como verdadera, y la parte falsa porque la quiere como falsa, es decir, no la quiere como verdadera. Ello no significa que el conocimiento en cuestión dependa de la "arbitrariedad" de Dios; más bien depende de la causalidad divina. Como apunta Boehner, para Occam "la voluntad de Dios es la causa de la *verdad,* pero no del *conocimiento* que Dios tiene de este hecho contingente". Desde el punto de vista lógico, se ha afirmado (Michalski) que en las ideas de Occam sobre los futuros contingentes se halla el germen de la posterior lógica trivalente, tal como ha sido desarrollada por Lukasiewicz (Cfr. *infra).* Esta afirmación es estimada como excesiva (Cfr. W. Kneale y M. Kneale, *The Development of Logic,* 1962, pág. 238, nota), pues Occam no parece haber admitido que una proposición sobre el futuro no sea ni determinadamente verdadera ni determinadamente falsa. Boehner indica que Occam derivó de la opinión de Aristóteles antes reseñada ciertas conclusiones "que constituyen elementos de una lógica tri-valente" *(op. cit.,* pág. 62), pero reconoce que se trata de un desarrollo "primitivo y crudo" *(op. cit.,* pág. 65) y en modo alguno de una sistematización de la lógica trivalente en el sentido moderno.

Entre los autores medievales que se ocuparon de la cuestión de los futuros contingentes figuran, junto a Santo Tomás, Duns Escoto y Occam (y, antes, Abelardo), Gregorio de Rimini, Ricardo .de Middeltown o de Mediavilla, Pedro Aureol, Gualterio Burleigh, Francisco de Meyronnes, Juan de Bassolis, Pedro de Ailly y Alberto de Sajonia (véase exposición de doctrinas de estos y algunos otros autores en los comentarios de Boehner a su ed. del *Tractatus* de Occam). No podemos, por desgracia, referirnos a todos estos autores. Por lo demás, algunos de ellos se limitaron a seguir en gran parte las opiniones de los grandes maestros. Así, por ejemplo, Gregorio de Rimini trata de eliminar la cuestión del "conocimiento por Dios de los acontecimientos futuros en un sentido parecido al de Santo Tomás: alegando que para Dios no hay, propiamente hablando, futuro (véase Gordon Leff, *Gregory of Rimini,* 1961, págs. 108 y sigs.). Por otro lado, al referirse al *status* lógico de las proposiciones sobre futuros contingentes, Gregorio de Rimini indicó que, contrariamente a las conclusiones (o supuestas conclusiones) de Aristóteles, toda proposición sobre el futuro es verdadera o falsa (Leff, *op. cit.,* pág. 112).

Según apuntamos al principio, hemos dedicado el artículo Futuribles (v.) al examen de las opiniones de varios teólogos modernos, especialmente de los siglos XVI y XVII, sobre los futuros condicionados. Para la continuidad histórica, puede considerarse que el contenido de dicho artículo forma parte del presente, pero hemos efectuado este desglose por razones de comodidad en la consulta. Indicamos aquí solamente que mientras en los autores medievales antes introducidos el aspecto teológico del problema está ligado a un análisis lógico, los autores modernos parecen interesarse casi exclusivamente por el aspecto teológico. Algunos filósofos modernos no escolásticos se han ocupado asimismo del problema (Malebranche y, en particular, Leibniz; Cfr., por ejemplo, *Theod.,* I, § 37), pero éste ha ocupado un lugar menos central que durante la Edad Media.

En cambio, en nuestro siglo la cuestión de los futuros contingentes ha suscitado de nuevo el interés de muchos filósofos. Entre los que se han ocupado de la cuestión citamos a J. Lukasiewicz, G. Ryle, W. van Quine, C. A. Baylis, P. M. Schurl, A. N. Prior, D. Williams, G. E. M. Anscombe, R. Taylor, R. Albritton, R. J. Butler, C. Strang, F. Waismann, R. D. Bradley, R. M. Gale. Es imposible aquí reseñar, siquiera muy brevemente, los numerosos argumentos producidos por estos y otros autores; nos remitimos al efecto a la selección de trabajos mencionados en la bibliografía. Nos limitaremos a poner de relieve que en el examen de nuestro problema por autores contemporáneos han predominado las dos siguientes tendencias o, mejor, puntos de vista: por un lado, la cuestión ha sido tratada preferentemente como una cuestión lógica; por otro lado, ha sido tratada como una cuestión "lingüística". El tratamiento lógico aparece claramente en J. Lukasiewicz y consiste esencialmente en afrontar el problema colocándolo en el marco de una lógica trivalente (véase POLIVALENTE). El tratamiento "lingüístico" aparece claramente en autores como G. E. M. Anscombe y G. Ryle. En varias ocasiones las consideraciones lógicas y las "lingüísticas" se entremezclan; ello sucede especialmente cuando se examinan las modalidades a base de los modos de expresar éstas en lenguaje corriente. Las conclusiones obtenidas de estos análisis son numerosas: unos mantienen que el problema es un pseudo-problema; otros, que se trata principalmente de una "perplejidad lingüística", etc., etc. En algunas ocasiones se ha ligado el problema de referencia a la cuestión de la posibilidad de aplicar ciertos predicados —ta-

les como el predicado 'llega a ser verdadero'— a acontecimientos futuros. Unos niegan que tenga sentido hablar de predicciones diciendo que "llegan a ser verdaderas", por cuanto no es posible determinar "cuando la proposición llega a ser verdadera". Otros manifiestan que una predicción llega a ser verdadera simplemente cuando el acontecimiento predicho tiene lugar, pues de lo contrario carecería de sentido usar vocablos como Ocurrir', 'tener lugar', etc.

La cuestión de los futuros contingentes o condicionados —que podrían, y aun más adecuadamente, ser llamados "futuros condicionales"— puede relacionarse con otros diversos problemas. Así ocurre cuando se pone en relación con las cuestiones suscitadas por la llamada "teoría de la información" (véase COMUNICACIÓN). A ello nos hemos referido con más detalle en el artículo citado infra. También parece tener relación con nuestro problema la cuestión suscitada por una de las más recientes paradojas (véase PARADOJA): la que hemos reseñado en el artículo al que acabamos de remitir bajo las formas de "el hombre condenado a muerte" y "el pañuelo inesperado". El que, como parece desprenderse de dicha paradoja, pueda y no pueda predecirse un acontecimiento futuro no es exactamente el mismo caso que el de los futuros contingentes, pero puede formularse de modo muy parecido. Por otro lado, una de las maneras que se han sugerido para aclarar el sentido de tal paradoja está relacionada no sólo con la cuestión general de los futuros contingentes, sino también con la cuestión de tales futuros desde el punto de vista teológico (véase FUTURIBLES). En efecto, parece como si en los llamados "futuribles" ocurriera efectivamente que mientras uno —el que "produce" o "prepara" el acontecimiento futuro— puede naturalmente predecirlo, el otro —el que "experimenta" tal acontecimiento futuro— no pueda predecirlo.

Habiendo mencionado en el artículo algunos de los textos "clásicos" sobre la materia, nos limitamos a dar una selección de trabajos contemporáneos. A ellos deben agregarse varios de los escritos en la bibliografía del artículo POLIVALENTE, y en particular los de J. Lukasiewicz. — A. C. Baylis, "Are Some Propositions Neither True nor False?", *Philosophy of Science,* III (1936), 156-66. — Donald Williams, "The Sea Fight Tomorrow", en *Structure, Method, and Meaning*, 1951, ed. P. Henle, H. M. Kallen, S. K. Langer, págs. 286-306. — A. N. Prior, "Three-Valued Logic and Future Contingents", *Philosophical Quarterly*, III (1953), 317-26. — Gilbert Ryle, "It Was To be", en *Dilemmas*, 1943, págs. 15-35. — G. E. M. Anscombe, "Aristotle and the Sea Battle", *Mind*, N. S. LXV (1956), 1-15. — Richard Taylor, "The Problem of Future Contingencies", *The Philosophical Review*, LXVI (1957), 1-28. — Collin Strang, "Aristotle and the Sea Battle", *Mind*, N. S. LXIX (1960), 447-65. — P. M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, 1960. — José Ferrater Mora, "Información y comunicación. Enfoque nuevo de un viejo problema", en *Actas del XIII Congreso Internacional de Filosofía* [México], 1963. — Para la paradoja a que nos referimos al final del artículo, véase PARADOJA.

El trabajo de P. M. Schuhl se refiere especialmente al problema tal como fue discutido en la antigüedad. Agréguese: David Armand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1945.

Véase también la bibliografía del artículo FUTURIBLES.

G

G. La letra mayúscula 'G' es usada con frecuencia para representar la conclusión en el esquema del juicio o de la proposición que constituye la conclusión de un silogismo. Por lo tanto, la letra 'G' ejerce la misma función que la letra *'P'*. Para el uso de 'G' en la lógica cuantificacional, véase F.

GABRIEL BIEL (1425-1495) nac. en Speyer, ingresó en 1457 en la Congregación de Canónigos Regulares de San Agustín o Hermanos de la Vida en Común. En 1484 fundó la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga. Seguidor del occamismo y de la *via moderna,* hasta el punto de que fue considerado como uno de los más fieles expositores y comentaristas del *Venerabilis Inceptor,* Gabriel Biel influyó sobre muchos teólogos de los siglos XVI y XVII — los llamados *gabrielistae*—, especialmente en las Universidades de Erfurt y Wittenberg. Entre estas influencias destaca la que ejerció sobre Lutero, cuya doctrina de la predestinación fue elaborada en gran parte al hilo de una meditación sobre los comentarios a las *Sentencias* de Gabriel Biel. En efecto, con el fin de contrarrestar las consecuencias del pelagianismo (VÉASE), al cual pareció inclinarse al discutir el problema de la acción moral humana, Gabriel subrayó la absoluta voluntad y "arbitrariedad" divinas al tocar la cuestión de la gracia (v.) y de las virtudes teologales. Estas últimas fueron consideradas, en efecto, por Gabriel Biel como independientes de las morales. La aceptación del hombre por Dios resulta, así, enteramente "gratuita"; no depende de lo que el hombre haga, de su vida virtuosa o pecadora, sino de la voluntad última de Dios.

La obra capital y más influyente de Gabriel Biel es el *Epitome et Collectorium ex Occamo super quatuor libros sententiarum,* 1495, 1501, 1512, 1514, 1521; con el llamado *Supplementum Gabrielis Biel,* 1568, 1574. Otras obras: *Sermones dominicales de tempore,* 1499, 1510. — *Defensorium oboedientiae apostolicae. — Tractatus de potestate et utilitate monetarum,* 1542, 1605. — Véase C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biels und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule,* 1925 [Münsterische Beiträge, zur Theologie, Heft 7]. — E. Bonke, "Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud Gulielmum de Ockham et Gabriel Biel", *Collectanea Franciscana* (1944), págs. 57-83. — J. L. L. Aranguren, *El protestantismo y la moral,* 1954, págs. 50-73. — Heiko Augustinus Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: G. B. and Late Medieval Nominalism,* 1963. — Véase también P. Vignaux, *Luther, commentateur des sentences (Libre I, Distinction xvii),* 1935 [Études de philosophie médiévale, 21].

GAETANO DA THIENE. Véase CAYETANO DE THIENE.

GALENO [GALENOS] (CLAUDIUS GALENUS) (130-200) nac. en Pérgamo, vivió más de la mitad de su vida (desde *ca.* 162) en Roma. Conocido sobre todo como médico (el *Corpus Galenicum* ejerció persistente influencia hasta bien entrada la época moderna), es considerado en filosofía como un peripatético. Sin embargo, podría ser asimismo incluido en la tendencia empírica que se difundió considerablemente por el mundo antiguo desde el siglo I antes de J. C., y a la cual pertenecieron filósofos de varias tendencias (peripatéticos, epicúreos y escépticos principalmente). Se trata, no obstante, de una tendencia empírica que buscaba siempre reglas y que se orientaba hacia la constitución de una metodología. Ahora bien, para la formación de ésta era indispensable, según Galeno, la ayuda de los filósofos, no solamente de Aristóteles, sino también de Platón, Teofrasto y Crisipo — a quienes destacó entre todos los demás pensadores. La orientación peripatética se manifestó en Galeno principalmente por la adopción de varios conceptos fundamentales del Estagirita; la platónica y estoica, por ciertos rasgos religiosos de su cosmología. Galeno es conocido en la historia de la lógica por la llamada *-figura galénica,* de que hemos tratado en otro artículo (véase FIGURA); sin embargo, como hemos visto, la atribución a Galeno carece de fundamento.

Edición de obras por C. G. Kühn, *Corpus medicorum Graecorum,* I-XX, 1821-1833; nueva ed. (todavía incompleta) por la Preussische Akademie der Wissenschaften, 1914 y sigs. — Hay numerosas ediciones de obras separadas de Galeno, tanto de las médicas como de las filosóficas; citamos: *De victu attenuante,* 1898, ed. C. Kalbfleisch; *Institutio logica,* 1896, ed. C. Kalbfleisch; *De temperamentis,* 1904, ed. G. Helmreich, 1904; *De usu partium,* 2 vols., 1907-1909, ed. G. Helmreich. — *Scripta minora,* 3 vols., 1884-1893, ed. J. Marquardt, I. Müller y G. Helmreich. — *Instituto logica (Einführung in die Logik. Kritischexegetischer Kommentar),* por Jürgen Mau, 1960. — La bibliografía sobre Galeno es considerable; en su mayor parte se refiere a diversos detalles de la obra del médico y filósofo. Destacamos, en lo que toca a la lógica, J. W. Stakelum, *Galen and the Logic of Propositions,* 1940 *(Logicalia,* Nº 2, ed. I. M. Bocheński) [tesis]. — J. Mewaldt escribió el artículo sobre Galeno (Galenos, 2) en Pauly-Wissowa. — Sobre el conjunto de la obra científica de Galeno: G. Sarton, *Galen of Pergamon,* 1956 [Logan Clendenning Lectures on the History and Philosophy of Medicine, 3].

GALILEI (GALILEO) (1564-1642 [citado en español como Galileo] nació en Pisa, enseñó desde 1585 en la Academia Florentina y desde 1588 a 1591 en la Universidad de Pisa. Luego pasó a Florencia y desde 1592 a 1610 profesó en Padua. De nuevo en Florencia en 1610, profesó en esta ciudad. Durante todos

estos años efectuó una serie de descubrimientos que hicieron famoso su nombre. En 1581 descubrió el isocronismo del péndulo observando la oscilación regular de una lámpara colgada de un techo de la catedral de Pisa. En 1586 descubrió la balanza hidrostática; en 1588, el centro de gravedad de los sólidos; desde 1589 a 1591 formuló los principios de la dinámica, estableciendo el principio de inercia, observando que los cuerpos caen todos con la misma velocidad en el vacío, independientemente de su peso, y mostrando que los proyectiles describen una parábola. Hacia 1608 descubrió el telescopio y con ayuda del mismo, en 1610, los satélites de Júpiter, confirmando con ello la teoría copernicana. Por intentar acordar el sistema copernicano con las Sagradas Escrituras pasó un largo período de dificultades. En 1615 fue amonestado en el sentido de no enseñar el sistema de referencia, lo cual aceptó. Una censura dictada por el Santo Oficio el 24 de febrero de 1616 sobre dos doctrinas, la estabilidad del Sol y el movimiento de la Tierra (consideradas como *propositiones censurandae) y* la subsiguiente condena, el 5 de marzo del mismo año, de la obra de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium,* mostraron a Galileo que tal doctrina podía ser admitida a lo sumo *ex suppositione,* pero no *absolute.* Por considerarse que la había tomado en el segundo sentido, pero no en el primero, la Inquisición prohibió en 1633 el *Diálogo* que Galileo había publicado un año antes. Galileo se sometió al dictamen y fue condenado a la cárcel, pero sin que se cumpliera la sentencia (que, por lo demás, no fue ratificada por el Papa). Pasó un tiempo relegado a la Villa Medicis, en la Trinità del Monte, y luego fue a Siena, en casa de uno de sus defensores y admiradores, el Arzobispo Piccolomini. En 1633 se trasladó a Florencia, donde permaneció en estado de libertad condicionada, pero sin disminuir su actividad científica y literaria. Observemos que la célebre frase *'Eppur si muove!'* que se le atribuye al oír la sentencia condenatoria es apócrifa.

Nos hemos detenido en las circunstancias biográficas de la vida de Galileo, porque es frecuente referirse a ellas en la explicación de los orígenes de la ciencia moderna. De hecho, Galileo puede ser considerado como el momento de *madurez* de esta ciencia. Y ello no sólo por predicar la observación y la experiencia y oponer a los aristotélicos el *ejemplo* del propio Aristóteles. Pues la investigación natural en el sentido de Galileo no consiste en una simple recopilación de los datos sensibles, sino en una cierta ordenación de los mismos por la razón matemática, en la cual están fundadas las relaciones legales de los fenómenos. Esta ordenación se expresa claramente en el famoso pasaje que Galileo inserta en las páginas iniciales del *Saggiatore* y que no hace sino formular claramente lo que había sido ya anticipado por Leonardo da Vinci y otros artistas y pensadores. "La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (digo: el universo), pero no puede entenderse si antes no se procura entender su lengua y conocer los caracteres en los cuales está escrito. Este libro está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es totalmente imposible entender humanamente una palabra, y sin las cuales nos agitamos vanamente en un oscuro laberinto." Toda consideración cualitativa queda así suprimida de la física; en vez de ella surge por vez primera, con toda claridad y con toda consecuencia, la noción de una ciencia natural puramente cuantitativa, cuyo horizonte está determinado por lo mensurable. La base de todos los fenómenos es la cantidad, la relación numérica y matemática. La continuidad del movimiento queda descompuesta en elementos simples y mensurables. De ahí la elaboración de diversas nociones posteriormente aceptadas en toda su amplitud, como las de causalidad (en el sentido moderno de la causa. VÉASE) y simplicidad del acontecer natural. La parte que desempeña el entendimiento en la formación de la ciencia natural radica en la necesidad de superar la apariencia sensible; su método es a la vez inductivo y deductivo, "compositivo y resolutivo". El primero reduce a una forma legal, a una fórmula matemática, los diversos hechos observados; el segundo deduce de la ley general los mismos hechos contenidos en ella. Ambos métodos se complementan. Las consideraciones físicas de Galileo le condujeron a la aceptación, no sin reservas, de las doctrinas corpusculares y atomistas, así como a la afirmación de la subjetividad de las cualidades sensibles o cualidades secundarias frente a la objetividad de las relaciones numéricas y geométricas (véase CUALIDAD).

La importancia de Galileo para el pensamiento filosófico consiste en que su nueva idea de la física hizo posible una nueva idea de la filosofía. Sin la imagen física de Galileo no es comprensible la imagen filosófica de Descartes y, en general, del pensamiento moderno. Al reducir los fenómenos a lo cuantitativo, al poner como base de ellos a lo mensurable y a lo matemático, Galileo inicia una nueva temática que todavía alienta en la filosofía kantiana. A esta temática se ha llamado a veces (Ortega y Gasset) "la razón física"; con ella se define uno de los rasgos principales de la filosofía moderna (VÉASE).

Obras principales: *Il Saggiatore,* 1623 (trad. esp. en las publicaciones del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires). — *Discorsi e dimostrazioni matematichi intorno a due nuove scienze,* 1638. — *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo,* 1632 (trad. esp.: *Diálogo sobre los sistemas del mundo,* 1946). — Edición de *Opere complete* por Alberi, 15 vols., Florencia, 1842-1852. Edición nacional: *Le opere di G. G.,* Firenze, 1890-1909; reimp., 1929-1939. — Bibliografía: A. Carli y A. Favaro, *Bibliografia galileiana,* 1896 (de 1586 a 1895). — Véase Max Parchappe, *Galilée,* 1866. — Grisar, *Galileistudien,* 1882. — Kurd Lasswitz, *Galileis Theorie der Materie. I. Die intensive Realität im Zeitmoment. II. Die extensive Realität im Raummoment.* Conclusión: "Galilei und Descartes", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie,* XII (1888), XIII (1889). — A Paoli, *La scuola di Galilei nella storia della filosofia,* I, 1897-1899. — Giuseppe Rossi, *La continuità filosofica del Galileo al Kant,* 1901. — V. Grimaldi, *La mente di Galilei, desunta principalmente dal libro De motu gravium,* 1901. — J. J. Fahie, *G. His Life and Work,* 1903, reimp., 1962. — A. Favaro, *G. G.,* 1910. — A. Müller, *G. und das kopernikanische Weltsystem,* 1911. — W. Wohlwill, *Galilei und sein Kampf für die kopernikanische Lehre. I. Bis zur Verurteilung der kopernikanischen Lehre durch die römischen Kongregationen,* 1909. — Antonio Favaro, *Galileo Galilei,* 1910.

— Fazio-Allmayer, *G. Galilei*, 1912. — Leonard Olschki, *Galilei und seine Zeit*, 1927. — U. Forti, *Introduzione storica alla lettura del Dialogo sui massimi sistemi di Galilei*, 1931. — A. Banfi, *Vita di G. Galilei*, 1930, 2ª ed. con el título: *G. G.*, 1949. — José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* [conferencias de 1933], en *Obras completas*, V (1947), 2ª ed., 1951), págs. 9-164; ed. separada, 1956. — Alexandre Koyré, *Études galiléennes*, 3 vols., 1940 (*I. À l'aube de la science classique; II. La loi de la chute des corps; III. La loi de l'inertie*). — Cortés Pla, *G. Galilei*, 1943. — Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento de Galileo y sus relaciones con la filosofía y la ciencia antiguas*, 1944. — G. Pighini, *Galileo, l'uomo e i tempi*, 1947. — Mattos Romao, *Galileu e o método científico*, I, 1944. — A. Aliotta y C. Carbonara, *Galilei*, 1949. — S. Vecchia, *La filosofia di Galilei*, 1950. — E. A. Moody, "Galileo and Avempace. The Dynamics of the Leaning Tower Experiment", *Journal of the History of Ideas*, XII (1951), 163-93, 375-422. — G. de Santillana, *The Crime of Galileo*, 1955 (trad. esp.: *El crimen de Galileo*, 1960). — L. Geymonat, *G. G.*, 1957.

GALLARATE (MOVIMIENTO DE). En 1945 se inició en Gallarate (Lombardía, Italia) un movimiento filosófico del que han sido propulsores especialmente F. Battaglia, A. Guzzo, M. F. Sciacca, C. Giacon, U. A. Padovani y L. Stefanini. Este movimiento, de tipo espiritualista cristiano, aspira a una renovación espiritualista e idealista, entendiendo lo último más bien en un sentido ético y religioso que epistemológico. Un importante elemento del personalismo cristiano es que no se restringe al individuo, sino que se extiende a la comunidad humana, por lo cual puede recibir el nombre de "personalismo social". El movimiento de Gallarte pretende enlazar con la tradición de todo el esplritualismo cristiano europeo, pero presta especial atención a la tradición espiritualista y personalista italiana. Bajo la dirección de los filósofos citados, y con ayuda de numerosos colaboradores italianos y no italianos, se ha publicado la *Enciclopedia Filosofica Italiana*, 4 vols., 1957. Se han celebrado varios *Covegni* cuyas *Actas* han sido publicadas; he aquí títulos: *Il primo covegno*, s/f. (1951) ; *Filosofía e cristianesimo* (1947); *Attualita filosofiche (* 1948) ; *Ricostruzione metafísica* (1949); *Fondazione della morale* (1950); *Persona e società* (1951); *Estetica* (1952); *Il problema della storia* (1953); *Il problema della scienza* (1954); *Il problema pedagogico* (1955); *La fenomenologia* (1956); *Il problema del valore* (1957); *L'ateismo* (1960); *Il problema della esperienza religiosa* (1961), etc.

C. Giacon, S. J., *Il movimento di Gallarate. I dieci convegni dal 1945 al 1954*, 1955. — M. Mindán, "El movimiento filosófico de Gallarate y su XI Convenio", *Revista de filosofía*, XIV, Nros. 53-54 (1955). — A. Muñoz Alonso, "El movimiento de Gallarate", *Augustinus*, II (1957), 77-87.

GALLI (GALLO). nac. (1889) en Montecarotto (Ancona, Italia), discípulo de Varisco (VÉASE), ha sido profesor en las Universidades de Cagliari (1936-1939) y Turin (desde 1939). Galli ha proseguido el pensamiento de Varisco en el sentido del llamado idealismo crítico, pero ha desarrollado su pensamiento filosófico en varios puntos capitales dentro de una vía distinta de la seguida por su maestro. Así, Galli parece haber desembocado en gran parte en una filosofía de la inmanencia concreta o, como él la llama, en un "inmanentismo verdadero y concreto". Adversario del realismo vulgar, del intelectualismo abstracto y del activismo pragmatista, Galli ha intentado mostrar en su dialéctica de la realidad espiritual, que ésta se polariza en cuatro modos fundamentales: el conocimiento sensible, el conocimiento racional, la actividad impulsiva y la actividad volitiva. Todos estos modos son resultantes de una oposición primaria y continuamente renovada entre la realidad fáctica y la idea universal. Ahora bien, el puro descriptivismo de Galli no significa en modo alguno, a su entender, la adhesión al solipsismo. En verdad, el inmanentismo concreto es para él el único modo de superar el solipsismo, en el cual recaen justamente las posiciones combatidas. En el curso de la dialéctica de la realidad espiritual se muestra el elemento verdaderamente realista (opuesto al realismo vulgar y coincidente con el inmanentismo concreto) y, a través de él, la trascendencia. Esta trascendencia —manifestada en la intersubjetividad o pluralidad de sujetos— es acentuada de tal modo por Galli, que su doctrina resulta acaso equívocamente designada con el término "inmanentismo". Pues Galli llega inclusive a sostener la realidad de un Absoluto. Sólo el hecho de la vida en lo particular hace olvidar que el individuo se mueve y vive en el elemento de lo Absoluto, el cual no es irracional, sino justamente el fundamento de toda particular racionalidad.

Obras principales: "L'Essere" *Rivita di Filosofia*, II (1914). — *Kant e Rosmini*, 1914. — *Spirito e Realtà*, I, 1927. — *L'idea dell'essere e le categorie dell'uno e del molteplice* (Anuario R. Liceo "Galvani", 1930-1931). — "La realtà spirituale e il problema dell'ogetto". *Giornale critico della filosofia italiana* (1930-1931). — *Idee su alcune esigenze d'una vera dottrina filosofica* (Ann. R. Liceo "Galvani", 1932. — "Il problema dell' universale-particolare" *Logos* (1933). — *Saggio sulla dialettica della realtà spirituale*. I. *I problemi fondamentali*, 1933, 3ª ed., 1950. — *Studi storici-critici sul Renouvier* (I. *La filosofia dei manuali*, 1933; II. *La legge del numero*, 1934). — *Lineamenti di filosofia*, 1935. — *Studi cartesiani*, 1934. — *L'uno e i molti*, 1939, 2ª ed., 1944. — *Dall'idea dell'essere alla forma della coscienza*, 1944 (ed. revisada de varios escritos, entre ellos el citado "L'Essere"). — *Prime linee di un idealismo critico e due studi sul Renouvier*, 1945. — *Study sulla filosofia di Leibniz*, 1948. — *Sul pensiero di A. Carlini ed altri studi*, 1950. — *Tre studi di filosofia*, 1956 ("Pensiero ed esperienza", "Sulla persona", "Su Dio e sull-immortalità). — *Da Talete al "Menone" di Platone*, 1956. — *Socrate ed alcuni dialoghi platonici. Apologia, Convito, Lachete, Eutifrone, Liside, Jone*, 1958 (artículos). — *Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti*, 1958. — *Linee fondamentali d'una filosofia dello spirito*, 1962. — Véase también el artículo "Per la fondazione del concreto e vero immanentismo", en el volumen de M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei*, 1944, págs. 207-27.

GALLUPPI (PASQUALE) (1770-1846) nacido en Tropea (Calabria), al sur de Nápoles, estudió en la Universidad de Nápoles interesándose sucesivamente por el leibnizianismo, el cartesianismo, el sensualismo de Condillac y el kantismo. Desde 1831 profesó en la citada Universidad, desarrollando doctrinas propias a las que llegó tanto por evolución de su propio pensar como por las corrientes coetá-

neas francesas (Maine de Biran y Roller-Collard principalmente).

La filosofía de Galluppi ha sido calificada con frecuencia de "filosofía de la experiencia". Se trata de una descripción y análisis de varios problemas fundamentales ontológicos a base de una psicología descriptiva que no se detiene en la "periferia" de los fenómenos sensibles. Este tipo de análisis psicológico conducía a Galluppi al reconocimiento de la unidad de un yo no derivable de nada "externo", y, a través de él, a la fundamentación de cualquier conocimiento de la realidad externa. Así, el resultado primario del análisis interno no es el saber intelectual por el cual se reconoce lo que algo es, sino la certidumbre de una voluntad que se manifiesta como la resistencia del yo y que permite un punto de partida en la misma existencia. En esta evidencia primaria se funda, según Galluppi, todo conocimiento, y ella es la que permite elaborar una teoría del saber tanto como una teoría del querer. Esta última está montada, por otro lado, sobre la afirmación de la subsistencia de la voluntad como factor capital de la vida psíquica, pero ser factor capital quiere decir ante todo ser el núcleo en torno al cual se asienta toda posible evidencia, tanto del existir como del consistir. De ahí que Galluppi trate, en último término, la ontología como una ideología, la cual es, en sus propios términos, "la ciencia de las ideas esenciales al espirita humano" *(Le*zioni, ed. 1841, III, pág. 31) y, por lo tanto, mucho menos un saber de lo que la mente posee cuando reflexiona sobre las cosas que el fundamento de toda posible reflexión.

Obras: *Memoria apologetica*, 1795. — *Dell'analisi e della sintesi*, 1807. — *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, 6 vols., 1819-1823. — *Elementi di filosofia*, 6 vols., 1820-1827. — *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia relativamente ai principi delle conoscenza umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente*, 1827 (13 cartas). — *Lezioni di logica e metafisica*, 4 vols., 1832-1834. — *Filosofia della volontà*, 4 vols., 1832-1840. — *Considerazioni sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto*, 1841. — *Storia della filosofia*, I, 1842. — Véase Pagano, *Galluppi e la filosofia italiana*, 1897. — C. Toraldo-Tranfo, *Saggio sulla filosofia del Galluppi e le sue relazioni col kantismo*, 1902. — G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, 1903, 2ª ed. con el título: *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al G.*, 2 vols., 1930. — F. Palhoriès, *La théorie idéologique de Galluppi*, 1909. — Luigi Tomeucci, *La filosofia della volontà di P. Galluppi*, 1934. — Maria Anna Rocchi, *Pasquale Galluppi, storico della filosofia*, 1934 (con bibliografía de Galluppi). — Guido de Giuli, *La filosofia di Pasquale Galluppi*, 1935. — Giovanni di Napoli, *La filosofia di Pasquale Galluppi*, 1947. — Elsa Cardone, *La teologia razionale di P. G.*, 1959.

GAOS (JOSÉ) nac. (1900) en Gijón (Asturias), fue profesor en la Universidad Central de Madrid y lo es actualmente de la Universidad de México, donde ha formado un grupo de discípulos que se han distinguido especialmente en el estudio de la historia de las ideas. Gaos ha empleado en sus análisis filosóficos conceptos procedentes del existencialis-mo (aunque ha negado ser existencialista) y sobre todo de la filosofía de Heidegger, a quien ha traducido y comentado. El tema principal del pensamiento de Gaos es la actividad filosófica. Pero la "filosofía de la filosofía" a que conduce tal pensamiento no es una disciplina filosófica más; es el resultado del ponerse en cuestión el filósofo a sí mismo. Por lo demás, tal filósofo no es el filósofo en general, sino un hombre concreto a quien le ocurre haber sido seducido por la vida filosófica en un acto de vocación, haber descubierto el fracaso de tal vocación, haberse obstinado soberbiamente en ella y haber terminado por reconocer que lo que pretendía al comienzo no es susceptible de comunicación a los demás y se transforma en una confesión personal. Las consecuencias más inmediatas de esta actitud son, pues, la afirmación de un completo inmanentismo. Pero ello no conduce, al parecer, a la destrucción de la filosofía, sino a su purificación de toda pretensión falsamente objetivante. Una vez reconocido el carácter personal del filosofar, se descubre que en esta vivencia se hallan elementos que ligan al hombre a algo que está más allá de él. La actividad filosófica es, pues, constitutivamente abierta y no cerrada. Ello permite establecer una auténtica fenomenología de la filosofía. En un escrito de 1954 Gaos se manifiesta muy explícitamente sobre sus propios puntos de vista: la metafísica —dice— concluye en el fracaso; la filosofía es menos de índole histórica que "personal"; hay que admitir solamente los hechos, los fenómenos (pero en un sentido más amplio que el concebido por el positivismo cientificista: incluyendo, por ejemplo, valores). Gaos predica un "re-kantísmo" en el cual la "filosofía de la filosofía" se convierte en ciencia, pues es la única capaz de afrontar los sistemas filosóficos como fenómenos. "Adiós a los sistemas metafísicos del universo, en lo que tienen de seudocientíficos, no en lo que contienen de fenomenología."

Estos puntos de vista, y otros similares, han sido recogidos y organizados por Gaos en su curso de 1960 *(De la filosofía)*, que a la vez anuncia y postula muy diversos desarrollos — entre ellos, desarrollos éticos. Gaos ha tratado en este curso el problema de las expresiones verbales en general y de las expresiones filosóficas en particular, así como el problema de la existencia. El problema de las expresiones incluye temas tales como el de la substancia y sus modos, lo singular y lo plural, los todos y las partes, los universales, los conceptos y las situaciones. El problema de la existencia incluye temas tales como c] ser, el ente, el fenómeno, la negación, la razón de ser, etc. En el tratamiento de todos estos temas Gaos ha insistido en el carácter subjetivamente válido de sus proposiciones —que son proposiciones filosóficas relativas a la filosofía—, pero ha entendido 'subjetivo' en un sentido distinto del habitual. En efecto, por un lado la subjetividad ha sido entendida como "momentaneidad", de suerte que el autor entiende que puede ir disintiendo de sus propias proposiciones. Mas, por otro lado, tal subjetividad es una realidad plena, realidad de "sujeto demasiado humano", por lo que al "rekantismo" antes indicado ha podido añadirse un "renietzscheanismo".

Obras: *Dos ideas de la filosofía*, 1940 (en colaboración con F. Larroyo). — *La filosofía de Maimónides*, 1940. — *El pensamiento hispanoamericano*, 1944. — *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, 1945. — *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, 1947. — *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo (la filosofía del Profesor Northrop)*, 1948 [crítica del li-

bro de Northrop, *The Meeting of East and West*, 1946, trad. esp.: *El encuentro de Oriente y Occidente*, 1948 y de *The Logic of the Sciences and the Humanities*, 1947]. — *Introducción a "El Ser y el Tiempo", de Martin Heidegger*, 1951. — *En torno a la filosofía mexicana*, 2 vols., 1952-1953. — *Filosofía mexicana de nuestros días*, 1954. — *La filosofía en la Universidad*, 1956. — *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América española*, 1957, 2ª ed., 1959. — *Confesiones profesionales*, 1958. — *La filosofía en la Universidad. Ejemplos y complementos*, 1958. — *Introducción a la fenomenología, seguida de La crítica del psicologismo en Husserl*, 1960 [*La crítica del psicologismo en Husserl*, es la tesis doctoral de Gaos]. — *Sobre enseñanza y educación*, 1960. — *Orígenes de la filosofía y de su historia*, 1960. — *Museo de filósofos*, 1960. — *De la filosofía*, 1962. — *Las* Críticas *de Kant. Pensamiento de lengua española*, 1945. — *Filosofía*, 1962. — *Filosofía contemporánea*, 1962.

El escrito de 1954 a que nos hemos referido en el texto es: "Discurso de filosofía", *Cuadernos americanos*, Año XIII, 2 (1954), 77-95.

Gaos es autor de varias antologías: griega (1941), del pensamiento español (1945), del pensamiento de lengua española (1945), de una "sala de cartesianos" (1960). Ha publicado y anotado la *Filosofía del entendimiento*, de Bello (1948) y varios tratados de J. B. Díaz de Gamarra (1947). Ha realizado numerosas traducciones (Kant, Fichte, Hegel, Husserl, Scheler, etc., etc.); entre ellas destaca la de *Sein und Zeit*, de Heidegger.

La impulsión que ha dado Gaos al estudio de historia de las ideas en países de lengua española se ha manifestado, entre otras formas, en las publicaciones surgidas de seminarios por él dirigidos; entre estas publicaciones citamos: Leopoldo Zea, *El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944); V. Junco Posadas, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México* (1944 [mimeog.]); Mona Lisa Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México, a través de los papeles de la Inquisición* (1945); B. Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México* (1948); O. V. Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII* (1949); L. Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950); Vera Yamuni Tabush, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española* (1951); F. López-Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México* (1954) ; F. Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1960).

GARCÍA BACCA (JUAN DAVID) nac. (1901) en Pamplona, profesor en las Universidades de Barcelona, Quito y México, y actualmente en la de Venezuela (Caracas), ha defendido una teoría del ser de las cosas como ser en "equilibrio entita-tivo"; el ser de las cosas se halla sometido a una doble dirección: la que va hacia el Ser (entificación) y la que va hacia la Nada (aniquilación). Esta teoría se halla ligada a una antropología filosófica en la cual el hombre es concebido como una entidad poseedora de una potencia transfinita (o trascendente), transespiritual y transcorporal; el hombre topa constantemente con límites y constantemente quiere franquearlos. La transfinitud del hombre no es, empero, la propiedad exclusiva de una "cosa" entre otras; es el origen de la trascendencia y lo que hace posible el filosofar como meta-física. Tampoco es una teoría filosófica entre otras; es, al entender de García Bacca, el marco dentro del cual pueden ser ordenadas las distintas concepciones filosóficas y los correspondientes planos categorial-vitales a los cuales cada concepción da origen. Muchas concepciones que aparecen entre sí irreductibles —pensamiento escolástico, existencialismo, historicismo, vitalismo, cientificismo, etc.— son conjugadas de este modo en una síntesis en cuya fundamentación metafísica última está el autor actualmente trabajando. Característico de García Bacca es la atención prestada en todos los casos al lenguaje filosófico y a las estrechas relaciones que éste mantiene por un lado con el lenguaje científico y por el otro con el literario. Lo que hay de filosofía en la literatura y de literatura en la filosofía ha sido, en efecto, repetidamente subrayado por el autor, el cual supone que no hay filosofía auténtica posible sin una cierta previa desintegración —para luego recomponerla— de la expresión.

Obras principales: *Introducció a la logística amb aplicacions a la filosofía i a les matemàtiques*, 2 vols, 1934 [Biblioteca filosófica, vols. 3 y 4]. — *Introducción a la lógica moderna*, 1936. — *Introducción al filosofar*, 1939. — *Invitación a filosofar*, 1940. — *Filosofía de las ciencias*, I, 1940. — *Tipos históricos del filosofar físico desde Hesíodo hasta Kant*, 1941. — *Filosofía en metáforas y en parábolas, introducción literaria a la filosofía*, 1945. — *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, 2 vols., 1947 (Bergson," Husserl, N. Hartmann, Unamuno, Ortega y Gasset, Whitehead, Scheler, Heidegger, James). — *Introducción general a las Eneadas de Plotino*, 1948. — *Siete modelos de filosofar*, 1950. — *Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea del hombre, según la filosofía actual*, 1955. — *Filosofía y teoría de la relatividad*, 1956 (monog.). — *Antropología filosófica contemporánea*, 1957 (Diez conferencias, 1955). — *Gnoseología y ontología en Aristóteles*, 1957 (monog.). — La *filosofía en Venezuela desde el siglo XVII al XIX*, 1958 (monog.). — "Planes de lógica jurídica", *Studia iuridica* (Caracas), N° 2 (1958), 13-90. — "Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos", *Episteme* (Caracas), II (1958), 5-118. — *Elementos de filosofía*, 1961. — *Existencialismo*, 1962 [artículos publicados desde 1942; Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Veracruzana, 11]. — *Metafísica, natural, estabilizada y problemática. Metafísica espontánea*, 1963. — Durante muchos años García Bacca había estado preparando una extensa *Metafísica.* A medida que iba trabajando en ella, sin embargo, se fueron modificando sus concepciones filosóficas o, mejor dicho, su modo de concebir la filosofía. Cada vez más hostil a un pensamiento filosófico desarraigado —desarraigado de la vida humana y de los modos de expresión de la vida humana: ciencia, arte, política, economía, etc.—, García Bacca ha ido tendiendo a otra especie de "metafísica": a una "metafísica natural" que es a la vez una "metafísica espontánea". Como "natural" y "espontánea", esta metafísica no es una elucubración, sino una actividad: la actividad pensante del hombre como ser que trabaja y organiza, o trata de organizar, cada vez más justamente, los frutos de su trabajo y que se esfuerza por comprender el mundo en su realidad, es decir, en su "intra-mundanidad". Ello implica una concepción de la historia humana como un conjunto de modos de ser, de comportarse, de pensar, etc., dotados de un sentido, que se va diluyendo en significación y luego en mero comunicado, pero que no desaparece to-

talmente, pues cada cultura humana "asume" su propio sentido. — Véanse además, numerosos artículos y reseñas en revistas, traducciones y comentarios, especialmente de textos griegos (Aristóteles, Platón, Euclides, Jenofonte, presocráticos), y ediciones con comentarios de textos filosóficos venezolanos.

GARCÍA MÁYNEZ (EDUARDO) nac. en 1908, profesor en la Universidad Nacional de México, presidente del Centro de Estudios filosóficos de dicha Universidad y director de la revista *Filosofía y Letras,* se ha destacado en la filosofía del Derecho y en investigaciones filosóficas —principalmente axiológicas— relacionadas con la misma. Influido al principio por la filosofía alemana de los valores de orientación objetivista, García Máynez propugnó la elaboración de una axiología jurídica que pudiese fundamentar el Derecho positivo, axiología que debía ser objetiva a la vez que anti-formalista. Dentro de estas ideas se sitúa su teoría de la libertad en tanto que facultad fundante capaz de constituir la base de la facultad fundada de índole jurídica. En las últimos años García Máynez ha trabajado en la fundamentación y desarrollo de una lógica del deber jurídico para la cual ha utilizado los métodos de la axiomática contemporánea; se trata de un amplio intento de formalización del Derecho que es a la vez un sistema de principios ontológicos y ontológico-jurídicos. La axiomática jurídica especial de García Máynez está basada en una lógica jurídica general en la cual se establecen principios jurídicos de identidad, contradicción, tercio excluso y razón suficiente. V. también DERECHO y FILOSOFÍA AMERICANA.

Obras; *El problema filosófico-jurídico de la validez del Derecho,* 1935. — *El Derecho natural en la época de Sócrates,* 1939. — *Libertad como derecho y como poder,* 1941. — *Una discusión sobre el concepto jurídico de la libertad (Respuesta a Carlos Cossío),* 1942. — *Ética,* 1944, 2ª ed., 1949. — *La definición del Derecho: ensayo de perspectivismo jurídico,* 1948, 2ª ed., 1960. — *Principios supremos de la ontología formal del Derecho y de la lógica jurídica,* 1955 (monografía del Seminario de problemas científicos y filosóficos, Nº 5, México). — *Lógica del juicio jurídico,* 1956. — *Lógica del concepto jurídico,* 1959. — *Ensayos filosófico-jurídicos,* 1959. — *Ética empírica. Ética de bienes. Ética valorativa,* 1963. — *Introducción al estudio del Derecho,* 1963. — N. Bobbio, *La lógica jurídica de E. García Máynez,* 1956 (Suplementos del Seminario de problemas científicos y filosóficos, N° 5, México).

GARCÍA MORENTE (MANUEL) (1888-1942), nac. en Arjonilla (Jaén), fue profesor desde 1912 en la Universidad de Madrid e intervino luego activamente, como Decano, en la reforma universitaria. Procedente de la Institución Libre de Enseñanza, y formado filosóficamente en el neokantismo de la escuela de Marburgo, se orientó luego cada vez más, bajo la influencia de su maestro Ortega y Gasset, hacia la filosofía de la razón vital. La labor filosófica de García Morente no se limitó, empero, a la exposición, verbal o escrita, de las citadas tendencias filosóficas o, en general, a la presentación de filosofías ajenas, sino que consistió en buena parte en la elaboración original de varios temas centrales pertenecientes a la ética, a la filosofía de la historia, a la teoría de los valores y a la metafísica. Mencionamos dos de estas elaboraciones. La primera, de carácter axiológico y filosófico-histórico, culminó en una rigurosa distinción entre la noción de proceso y la de progreso. Según García Morente, tanto Hegel como las tendencias naturalistas y positivistas han cometido el error de confundir las mencionadas nociones, lo cual ha viciado radicalmente sus respectivas filosofías de la cultura. Pues mientras el proceso es un mero acontecer mecánico y natural, el progreso es un acontecer espiritual consistente en el descubrimiento y apropiación de los valores. La segunda elaboración de carácter metafísico culminó en un intento de superación del realismo y del idealismo, los cuales han compartido el predominio en la historia de la filosofía desde los jónicos hasta Descartes y desde éste hasta el final de la filosofía moderna. Hacia el final de su vida (1936/1937) García Morente experimentó una fuerte crisis espiritual, que lo llevó al catolicismo y luego al sacerdocio.

Obras: *La filosofía de Kant,* 1917. — *La filosofía de Bergson,* 1917. — *Ensayos sobre el progreso,* 1932. — *Lecciones preliminares de filosofía,* 1937 (varias ediciones). Esta obra, con ciertos cambios, y con otra obra de Juan Zaragüeta, en el volumen: *Fundamentos de filosofía,* 1944. — *Idea de la hispanidad,* 1941. — *Ensayos,* 1945. — *Ideas para una filosofía de la historia de España,* 1958 (Estudio preliminar de Rafael Gambra). — *Ejercicios espirituales,* 1961 (presentación de M. Iriarte, S. J.). — Véase Julián Marías, *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri,* 1948, reimp. en *Filosofía actual y existencialismo en España,* 1955 (sobre García Morente, págs. 305-15). — M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico,* 1951. — Julián Marías, "Dios y el César", en *Ensayos de convivencia,* 1955, págs. 40 y sigs.

GARDEIL (AMBROISE) (1859-1931), nac. en Nancy (Meurthe-et-Moselle), fundador (1904) del *Studium generale* del Saulchoir, regente de estudios en Le Saulchoir (v.) de 1897 a 1912, y alma de la llamada "Escuela del Saulchoir" en la que trabajaron y profesaron, además del propio Gardeil, P. Mandonnet, M.-D. Roland-Gosselin, A. D. Sertillanges, M.-D. Chenu, M.-J. Congar, D. Dubarle, A. J. Festugière, H.-D. Gardeil, G. Théry, R. de Vaux y otros. A. Gardeil defendió un tomismo no menos ortodoxo porque estuviese en ocasiones impregnado de agustinismo y, en todo caso, adversario del voluntarismo que desde Duns Escoto se transmitió, según Gardeil sostiene, a Descartes, Kant y a varias direcciones contemporáneas, especialmente Bergson y Blondel. La lucha contra el inmanetismo constituye de este modo el punto de partida de su meditación filosófica. Y, con ello, la preocupación por el problema de la fuente misma del sentido de lo real y de la certidumbre. Ahora bien, si este problema no puede ser resuelto, según Gardeil, por un inmanentismo, tampoco puede serlo por un extremo objetivismo extrínseco. El examen de la estructura interna del alma parece ser, así, la condición indispensable para hallar un justo medio entre un extremo voluntarismo arbitrista y un exagerado objetivismo casi fatalista. De ahí la afirmación de un dinamismo no arbitrista del alma y la tesis de que el alma percibe, y no sólo de un modo confuso, su propia existencia y sus propias experiencias. Esta percepción es efectiva y, por así decirlo, experimental; en efecto,

el alma se percibe como una actividad y, a la vez, como el principio de ella. Esta percepción no es menos cierta por el hecho de realizarse mediante los actos y de alcanzar su propia inteligibilidad sólo en potencia. Sólo este reconocimiento permitiría, pues, evitar los escollos opuestos de un conocimiento que niega la eficacia de lo sensible y de un conocimiento que hace de lo sensible el patrón sobre el cual se modela la actividad del alma y, por lo tanto, que obliga a negar su activa substancialidad.

Obras: *La crédibilité et l'apologétique*, 1908 (con una "Note sur la preuve par le miracle"), 2ª ed., 1912 (con tres apéndices), 3ª ed. (sin los apéndices), 1928. — *Le donné révélé et la théologie*, 1910, 2ª ed., 1932. — *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., 1927. Además, los siguientes artículos. En la *Revue Thomiste*: "L'évolutionnisme et les principes de Saint Thomas", I, (1893), 27-45, 316-27, 725-37; II (1894), 29-42; III (1895), 61-84, 607-33; IV (1896), 64-86, 215-47. — "L'action. Ses exigences objectives", VI (1898), 125-38, 269-394; "Ses ressources subjectives", VII (1899), 23-39; "Les ressources du vouloir", VII (1899), 447-61; "Les ressources de la raison pratique", VIII (1900), 377-99. — "Ce qu'il y a de vrai dans le néo-scotisme", VIII (1900), 531-50, 648-65; IX (1901), 407-43. — "La réforme de la théologie catholique", XI (1903), 5-19, 197-215, 428-57, 633-49; XII (1904), 48-76. — En la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*: "La notion de lieu théologique", II (1908), 51-73, 246-76, 484-505. — "La certitude probable", V (1911), 237-66, 441-485. — "Bulletins d'introduction à la théologie", IV (1910), 800-10; V (1911), 821-24; VI (1912), 823-29; VII (1913), 786-95; IX (1920), 648-65; VI (1922), 688-92; XIII (1924), 576-90; XV (1926), 585-604. — Sobre G. véase: H. D. Gardeil, *L'oeuvre théologique du père A. G.*, 1954.

GARRIGOU-LAGRANGE (RÉGINALD) (1877-1964) nac. en Auch (Gers.), ha sido profesor en el *Angelicum* de Roma, Garrigou-Lagrange se destacó por su lucha contra las distintas formas de modernismo (VÉASE) y muy en particular por su crítica de la teoría de la estructura de los dogmas sustentada por Édouard Le Roy (VÉASE). Contra el nominalismo y el anti-intelectualismo, Garrigou-Lagrange sostiene un "realismo metódico y crítico" que, basado en Aristóteles y Santo Tomás, está destinado a mostrar el carácter empírico-sensualista y nominal-convencionalis-ta del intuicionismo contemporáneo. Éste desconoce, según Garrigou-La-grange, la inteligibilidad; desconoce, además —como lo había hecho ya el idealismo subjetivista—, el primado del ser en tanto que ser inteligible —no simplemente mental o general—, es decir, en tanto que primer objeto formal de la inteligencia, con abstracción de sus estados posible y actual. Este ser es el ser "real", que no puede ser reducido ni a lo ideal ni a lo fenoménico, pues constituye el fundamento de todo conocimiento y el principio de toda operación cognoscitiva. Los principios inteligibles del ser y los trascendentales no son, pues, para Garrigou-Lagrange, meras "leyes ideales": son los fundamentos mismos de lo real y de su conocimiento. Ahora bien, el realismo de Garrigou-Lagrange es, en todas sus partes, un realismo crítico y moderado; no se trata, en efecto, de derivar lo sensible de lo inteligible ni a la inversa, sino de mostrar hasta qué punto los principios inteligibles son la trama ontológica del ser. La afirmación del ser, de su estabilidad y de su identidad consigo mismo es de este modo lo que condiciona un conocimiento que de otra suerte sería impensable. Tal conocimiento ofrece, según nuestro autor, los caracteres de la intuición abstractiva y no sólo los derivados de la mera convencionalidad.

Obras principales: *Le sens commun, la philosophie de l'Être et les formules dogmatiques*, 1909, 4ª ed., 1936 (trad. esp.: *El sentido común*, 1944). — *Dieu, son existence et sa nature*, 1915, 11ª ed., 1950 (trad. esp.: *Dios, su existencia, su naturaleza*, 1950). — *Le réalisme du principe de finalité*, 1932 (trad. esp.: *El realismo del principio de finalidad*, 1949). — *Le sens du mystère et le clair obscur intellectuel; naturel et surnaturel*, 1934 (trad. esp.: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, 1945). — *La synthèse thomiste*, 1945, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *La síntesis tomista*, 1947). — Además, el *Commentarium in Summam Theologiae S. Thomae Aquin*, 7 vols., 1938-1951 (*De Deo Uno, De Deo trino et Creatore, De Gratia, De Christo Salvatore, De Eucharistia, De Revelatione)* y el tratado *De sanctificatione sacerdotum, secundum nostri temporis exigentias*, 1948. — Bibliografía: "Essai de bibliographie du R. P. G.-L", *Angelicum* (1937), 5-37. — Véase F. M. Braun, *L'oeuvre du Père Lagrange. Étude et bibliographie* (1948).

GASSENDI (PIERRE) (1592-1655) nac. en Champtercier (Provenza), estudió en Aix-en-Provence, donde se doctoró y donde fue maestro de teología durante algunos años. En 1633 fue nombrado proboste de la catedral de Digne y en 1645 profesor de matemáticas en el Collège Royal de París, donde profesó hasta 1648. Gassendi estuvo muy vinculado con el Padre Mersenne (VÉASE) y su círculo. En la actualidad es recordado sobre todo por sus "objeciones a Descartes" (las "Quintas objeciones" a las *Meditaciones)* y por su "renovación del atomismo", pero su papel filosófico e intelectual en el siglo XVII fue mayor de lo que tal recuerdo permite suponer.

La primera obra importante de Gassendi, las *Exercitationes* (véase *infra),* constituyen un ataque sostenido y violento contra los "aristotélicos" y son aproximadamente el contenido de sus primeras enseñanzas en Aix, aproximadamente entre 1615 y 1623. Aunque las *Exercitationes* son más que nada "disputas" y "altercados", eso es precisamente lo que Gassendi atribuye a los aristotélicos. En efecto, les acusa de concebir la filosofía como mera *philologia* —o "asunto de palabras"—, como simple *philosophia disputatrix (Exercitationes, e*d. B. Rochot [Cfr. *infra],* 110 b). Los aristotélicos descartan de la filosofía todas las partes que, como las matemáticas, no son litigiosas, y únicamente se interesan en *rixae y contentiones (op. cit.,* 107 a). Los aristotélicos no tienen una filosofía propia o, mejor, carecen de la libertad de tenerla (111 a). Además, no siguen propiamente a Aristóteles, pues éste buscó la verdad, y los aristotélicos se contentan con aceptar lo escrito. Esto no quiere decir que Gassendi defendiera a Aristóteles contra sus secuaces; hay en Aristóteles muchas cosas deficientes y no pocas superfluas. La dialéctica, por ejemplo, no es ni necesaria ni útil (149 a sigs.). Toda esta disputación contra las disputaciones aristotélicas lleva a Gassendi a una posición pirrónica — y al efecto utiliza los argumentos pirrónicos con-

tenidos en Sexto el Empírico, cuyas *Hypotyposes* habían alcanzado en la época gran difusión (véase ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS). No es un pirronismo completo, sino más bien una mezcla de escepticismo contra los "dogmáticos" *y* de empirismo y sensualismo gnoseológico. Según Gassendi, hay dos clases de "ciencia": una es un saber de las cosas por sus cualidades experimentadas, como, por ejemplo, saber que la miel es dulce; la otra es un saber (o, mejor, pretender) saber las cosas por medio de causas necesarias y demostraciones (formales), como, por ejemplo, saber si la miel es dulce por su propia naturaleza. Lo primero es verdadera ciencia, o fundamento de ella y, por tanto, auténtico saber; lo segundo no es ni ciencia ni saber (192 b). Así, pues, sólo se puede saber cómo una cosa parece a unos y a otros (203 a), de modo que habría que concluir que nada se sabe — *quod nihil scitur* (203 b) o, por lo menos, que nadie ha encontrado la verdad. Pero aunque toda ciencia sea sólo ciencia de experiencias o de manifestaciones, *vel apparientiae* (206 b), ello no equivale a decir que hay que negarlo todo; todo conocimiento en nosotros es de los sentidos o viene de los sentidos, *a sensibus* (192 b), de modo que los escépticos o pirrónicos tienen plena razón contra los dogmáticos, pero no en la medida en que lo niegan todo, sino sólo en la medida en que rehusan que haya verdades absolutas.

En estas "levadas contra Aristóteles y sus secuaces" la doctrina de Gassendi tiene dos aspectos. Uno, negativo, en cuanto se opone al dogmatismo por medio de argumentos pirrónicos. Otro, positivo, en cuanto quiere fundar el saber en la percepción sensible. En sus obras posteriores, y especialmente en su obra sistemática fundamental, el *Syntagma philosophicum,* Gassendi adopta con más firmeza este camino intermedio entre los escépticos y los dogmáticos *media quadam via inter Scepticos & Dogmaticos (Syntagma, Logica,* II, 5). En vez de dudar de todo o de especular sin fundamento, Gassendi funda el conocimiento y la explicación de las apariencias en una doctrina sensualista para la cual aprovecha los elementos básicos del atomismo de Epicuro y, sobre todo, de la "Canónica" (VÉASE) del epicureismo. De acuerdo con ello, desarrolla una teoría de las impresiones sensibles según la cual éstas consisten en formas o especies de movimiento recibidas por los órganos sensibles y usadas como signos de las causas que las han producido. Se trata de una teoría causal de la percepción en la que se admiten "especies sensibles" similares a las aristotélicas, pero de carácter causal-mecánico. Todas las percepciones son, pues, verdaderas; sólo los juicios formulados sobre las cosas que engendran las percepciones pueden ser falsos. Ello no quiere decir que el juicio correcto consista simplemente en superponer exactamente la razón a la percepción. En verdad, la razón yerra, o puede errar, cuando se limita a enjuiciar una percepción sensible sin tener en cuenta otras percepciones sensibles. Así, la percepción de que el Sol es pequeño es verdadera, pero no lo es el juicio de que el Sol es pequeño, ya que entonces la razón no tiene en cuenta otras percepciones. Las ideas producidas en la razón deben, pues, fundarse en la experiencia, pero no en experiencias particulares y aisladas, sino en un conjunto de percepciones suficientemente amplio. Gassendi usa a tal efecto la noción epicúrea de la "anticipación" (VÉASE), πρόληψς, es decir, de una "pre-noción" o sistema de "pre-nociones" que constituyen los principios inteligibles de interpretación de la experiencia. Estas pre-nociones explican la estructura mecánica y atomista de la realidad. En efecto, los átomos no son visibles y perceptibles sino en sus efectos. El atomismo es, pues, una hipótesis, pero una hipótesis sumamente plausible y más explicativa que cualquiera otra. Son también hipótesis plausibles y explicativas las ideas de espacio y tiempo, las cuales son consideradas por Gassendi como "continentes absolutos" de los movimientos (véase ESPACIO). Espacio y tiempo absolutos, así como los átomos, son pre-nociones básicas. De este modo Gassendi aspiró a combinar una doctrina sensualista del conocimiento con el mecanicismo. Contra Descartes, Gassendi afirmó que no pueden identificarse los cuerpos con el espacio; los cuerpos poseen ciertas propiedades, tales como solidez e impenetrabilidad. Los cuerpos "se hallan" en el espacio y en el tiempo y en ellos ejecutan sus "movimientos".

Por otro lado, contra el epicureismo tradicional, Gassendi afirmó que el orden del universo no puede explicarse por meras fortuitas combinaciones de átomos. Es necesario admitir la existencia de una substancia espiritual infinita, esto es, la existencia de Dios. La idea de Dios no es una idea innata, pero es una pre-noción fundamental sin la cual no se explicaría el universo y su estructura, y no digamos su armonía. También admitió Gassendi la existencia de las almas inmateriales humanas, sin las cuales no se explicaría la reflexión del hombre sobre sí mismo ni tampoco la existencia —que Gassendi estimó indudable— de la libertad. Por esta libertad le es posible alcanzar al hombre lo que Gassendi estima como el fin de la acción moral: la felicidad como "tranquilidad del ánimo", en un sentido parecido al del epicureismo antiguo, pero doblado con nociones cristianas.

Obras: *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos,* libro primero, 1624; comienzos del libro segundo, en *Opera,* 1658. No se ha encontrado el resto del manuscrito (fin del libro segundo y libros tercero a sexto). Ed. crítica y trad. francesa por Bernard Rochot en: *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliciens* (*Exercitationes,* etc.), Livres I, II, 1959. — *Epistolica dissertatio in qua praecipua principia philosophiae Fluddi deteguntur,* 1630 (contra Robert Fludd). — *De vita, moribus et placitis Epicuri libri octo seu Animadversiones in decimum librum Diogenis Laerti,* 1649 (bajo el título: *Syntagma Philosophicum,* en tomos I y II de *Opera,* 1658). — *Syntagma philosophiae Epicuri, cum refutatione dogmatum quae contra fidem Christianorum ab eo asserta sunt,* 1649. — Gassendi escribió asimismo las *Quintas objeciones* a las *Meditationes de prima philosophia,* de Descartes (1642) y luego la *Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Cartesii metaphysicam* (1644). — Obras: *Opera omnia,* 6 vols., Lyon, 1658; reimp., Florencia, 1727; reimp. de esta última edición a cargo de N. Averrani, con prefacio de H. W. Arndt, 1962. El tomo I de *Opera* contiene la "Vie de Pierre Gassendi", por J. Bougerel. Poco después de la muerte de Gassendi se publicó un "resumen" de su filosofía: F. Bernier, *Abregé de la philosophie de Gassendi,* 7 vols., 1678, 1684. — Véase F. Thomas, *La philosophie de G.,* 1889. — Kurd Lasswitz, *Geschichte der*

Atomistik, 2 vols., 1890, 2ª ed., t. II, 1925. — X. Kiefl, *P. Gassendis Erkenntnistheorie und seine Stellung zum Materialismus,* 1893. — Henri Berr, *An iure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit,* 1898 (tesis). Trad. francesa: *Du scepticisme de G.,* 1960. — Hermann Schneider, *Die Stellung Gassendis zu Descartes,* 1904 (Dis.). — Paul Pendzig, *P. Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie,* I, 1908 (Dis.). — Id., id., *Die Ethik Gassendis und ihre Quellen,* 1910. — G. S. Bratt, *The Philosophy of G.,* 1908. — Louis Andrieux, *P. Gassendi,* 1927. — Conrad Marwan, *Die Wiederaufnahme der griechischen Atomistik durch Pierre Gassendi und ihre Herausarbeitung in der modernen Physik und Chemie,* 1935 (Dis.), — Gerhard Hess, "Pierre Gassendi, der französische Späthumanismus und das Problem von Wissen und Glauben" (*Berliner Beiträge zur romanischen Philologie,* Band IX, 3-4, 1939). — René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle,* 1943. — R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme,* 1943. — Bernard Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme (1619-1658),* 1948. — Rochot ha publicado también una serie de cartas: *Lettres familières à François Luilier pendant l'hiver 1632-1633,* 1944. — B. Rochot, A. Koyré, G. Mongrédien, A. Adam, *P. Gassendi, 1592-1655, sa vie et son oeuvre,* 1955 (Conferencias en las "Journées Gassendistes", de abril, 1953). — Francisco Solano de Aguirre, *El atomismo de G.,* 1956. — Antonione Adam *et al., Tricentennaire de G. (1655-1955),* 1958. — Tullio Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su G.,* 1961.

GAUNILO (GAUNILON) (t 1083), monje benedictino de Marmoutier (Tours), es conocido por su refutación del argumento de San Anselmo para demostrar la existencia de Dios — el llamado luego "argumento ontológico" y también "prueba ontológica" (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]). Gaunilo se opuso al citado argumento tal como San Anselmo lo formuló en el *Proslogion,* mediante el opúsculo usualmente titulado *Liber pro insipiente (En defensa del necio* — su título completo es: *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente).* El título se debe a que en el Capítulo II del *Proslogion,* al afirmar que cree en Dios como "algo mayor que lo cual nada puede pensarse", San Anselmo se refiere al pasaje de los *Salmos* (XIII, 1): "El necio *(insipiens)* dijo en su corazón: No hay Dios."

En el artículo Ontológica (Prueba) nos hemos referido a la refutación de Gaunilo. Agreguemos aquí que, según Gaunilo, hay muchas cosas falsas y dudosas que se hallan en el entendimiento y, por lo tanto, hay todavía que demostrar que la representación de "algo mayor que lo cual nada puede pensarse" no es una de tales cosas. Tal representación no puede relacionarse con nada conocido; no hay, pues, concepto claro de "algo mayor que lo cual nada puede pensarse". Por otro lado, el hecho de tener en mi entendimiento un concepto no prueba todavía que haya una realidad correspondiente: las Islas Afortunadas, llenas de perfección, no existen por el hecho de ser pensadas. Finalmente, "cuando se dice que esa cosa suprema no puede pensarse como inexistente, quizá sería mejor decir que su inexistencia o aun la posibilidad de su inexistencia no puede entenderse: pues las cosas falsas no pueden entenderse, conforme al sentido propio de esta palabra, aunque es cierto que se las puede pensar tal como lo hizo el necio pensando que Dios no existe. Y yo también sé con toda seguridad que existo, pero sé no obstante que puedo no existir, mientras que entiendo indudablemente, respecto de aquel ser supremo que es Dios, que existe y no puede no existir. Ahora, pensar que no existo, cuando conozco mi existencia con toda certeza, no sé si lo puedo; pero si lo puedo, ¿por qué no lo podría respecto de cualquier otra cosa que yo sepa con la misma seguridad? Y si no puedo, ya no sería eso una particularidad de Dios" *(Liber pro insipiente,* VII; trad. R. P. Labrousse, véase *infra).*

San Anselmo contestó a Gaunilo con su breve *Liber apologeticus adversos respondentem pro insipiente.*

Trad. esp. del opúsculo de Gaunilo, con el *Proslogion* de San Anselmo, respuesta de San Anselmo y varios textos relativos a la prueba ontológica, en el libro *La razón y la fe,* a cargo de Roger P. Labrousse, 1945. — Otra trad. esp. de San Anselmo, *Proslogion,* seguido del opúsculo de Gaunilo (con el título *En favor del insensato)* y de la *Respuesta a Gaunilo,* de San Anselmo, a cargo de M. Fuentes Benot, 1957. — En la edición de obras de San Anselmo por F. S. Schmitt, O. S. B. (Véase ANSELMO [SAN], el *libellus* de Gaunilo figura en Vol. I (1946), págs. 125-29. — Para bibliografía véase ANSELMO (SAN); casi todas las obras allí citadas se refieren a Gaunilo.

GAZA (ESCUELA DE). Dentro de la filosofía bizantina (VÉASE), y especialmente de la teología bizantina, se destacaron tres pensadores que nacieron o vivieron y profesaron en Gaza (Palestina) desde fines del siglo v hasta la primera mitad del siglo VI. Son: Eneas de Gaza, Zacarías de Mitilene y Procopio de Gaza.

Hemos dedicado artículos a cada uno de estos filósofos y teólogos. Nos limitaremos a indicar aquí que lo común a todos ellos es el haber defendido algunas tesis teológicas cristianas fundamentales —especialmente la idea de la creación del mundo por Dios contra la idea de la eternidad del mundo— en lenguaje y estilo de la tradición helénica, y muy especialmente del platonismo. Las tesis de referencia fueron defendidas por los pensadores de la Escuela de Gaza generalmente contra opiniones mantenidas por autores neoplatónicos, en particular contra opiniones de Proclo y de algunos de sus discípulos. La Escuela de Gaza es, así, un ejemplo de escuela teológica cristiana fuertemente helenizada, pero a la vez muy hostil al paganismo. Por ello suele ser llamada también "Escuela cristiana de Gaza".

Además de las bibliografías de cada uno de los tres autores mencionados, véase: K. Leitz, *Die Schule* con *Gaza, eme literaturgeschichtliche Vntersuchung,* 1892. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* t. II, 1932. — Basile Tatakis, *La philosophie byzantine,* 1949, págs. 27-39 y 90-1 [Fascículo suplementario II a *Histoire de la philosophie,* de É. Bréhier; trad. esp.: *La filosofía bizantina,* 1951, incluida luego en la trad. esp. de la *Historia,* de Bréhier].

GEIGER (MORITZ) (1880-1937), nac. en Frankfurt a.M., fue "profesor extraordinario" en Munich (1915-1923, y profesor en Gottinga (1923-1933) y en Vassar Collège, Poughkeepsie, New York (1933-1937). Colaborador de Husserl, y co-director del *Jahrbuch* de éste, Geiger no se limitó a una aplicación del método fenomenológico. Por un lado, lo relacionó con otros métodos e intereses — la psicología, que estudió con Lipps;

la estética; la teoría de los objetos de Meinong; *la* versión de la fenomenología dada por Pfänder y el llamado "círculo de Gottinga"; la ontología crítica de Nicolai Hartmann, etc. Por otro lado, examinó los límites de] método fenomenológico, el cual consideró infecundo en diversas esferas, tal como, por ejemplo, la matemática. La posición de Geiger dentro de la fenomenología es considerada a veces como característica de una de las "vías" fenomenológicas fundamentales; en gran parte las orientaciones fenomenológicas de Geiger estuvieron determinadas en el llamado "círculo de Munich", formado en gran parte por seguidores de Lipps. Las más influyentes contribuciones de Geiger radican en el terreno de la estética y de la psicología. En el primero Geiger se ocupó de la descripción del fenómeno del "goce estético", a diferencia de otros tipos de "goce". Para Geiger, el goce estético se caracteriza por una especie de concentración en el objeto; el goce estético es, pues, "objetivista". En el terreno de la psicología, Geiger se ocupó de los problemas de "la profundidad de experiencia" y del inconsciente.

Obras: "Bemerkungen zur Psychologie der Gefühlselemente und Gefühlsverbindungen", *Archiv für die gesamte Psychologie*, IV (1904), 233-88 ("Observaciones para la psicología de los elementos y de los enlaces afectivos"). — "Methodologische und experimentelle Beiträge zur Quantitätslehre", en *Psychologische Untersuchungen*, ed., Theodor Lipps, I (1907), págs. 325-522 ("Contribuciones metodológicas y experimentales a la teoría de la cantidad"). — "Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913), 567-684 ("Contribuciones a la fenomenología del goce estético"). — "Das Unbewusste und die psychische Realität", *ibid.* IV (1921), 1-138 ("Lo inconsciente y la realidad psíquica"). — *Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie*, 1921 [conferencia] (*La significación filosófica de la teoría de la relatividad*). — *Systematische Axiomatik der euklidischen Geometrie*, 1924 (*Axiomática sistemática de la geometría euclidiana*). — *Zugänge zur Ästhetik*, 1928 (*Aproximaciones a la estética*) (Hay trad. esp. de unas páginas de esta obra en el artículo titulado "Acción superficial y acción profunda del arte", publicado en *Revista de Occidente*, XXII [1928], 44-67). — *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, 1930, reimp., 1962 (*La realidad de las ciencias y la metafísica*). — Reconstrucción de apuntes por Herbert Spiegelberg de un libro que M. G. se proponía escribir sobre la filosofía existencial: "An Introduction to Existential Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, III (1942-1943), 255-78. — Véase R. B. Perry, *M. G. An Address*, 1937. — Francisco Romero, "Nota sobre M. G." (1948) en el libro del autor, *Estudios de historia de las ideas*, 1953, págs. 171-77. — H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. I, 1960, págs. 206-18 [Phaenomenologica, 5].

GEMELLI (AGOSTINO) (1878-1959) nac. en Milán, se convirtió al catolicismo, fue ordenado sacerdote en 1908 e ingresó en la Orden Franciscana. En 1909 Gemelli fundó la *Rivista di filosofía neoscolastica* y en 1914 la revista *Vita e pensiero*. Fue uno de los fundadores (1919) de la Universidad Católica (Università Cattolica del Sacro Cuore) de Milán, de la cual fue rector y director de su Laboratorio de psicología. Gemelli se distinguió por sus trabajos de psicología experimental y por sus contribuciones a la pedagogía, interesándose en el problema de la personalidad y de la orientación profesional. Desde el punto de vista filosófico, consideró haber fomentado el pensamiento neoescolástico, orientándolo hacia las fuentes medievales pero sin perder contacto con la ciencia moderna. Gemelli se opuso, en nombre de la neoescolástica, a las direcciones idealistas y positivistas.

Obras principales: *Il divenire psichico: principio e legge*, 1901. — *Per l'evoluzione*, 1906. — *Psicologia e biologia*, 1908, 3ª ed., 1913. — *L'origine dell'uomo e la falsificazione di Haeckel*, 1910, 2ª ed., 1912 (en colaboración con A. Brass). — *L'enigma della vita e i nuovi orizzonti della biologia*, 1910, 2ª ed., 1914. — *Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia esperimentale*, 1912, 3ª ed., 1926 (trad. esp.: *Nuevos métodos y horizontes de la psicología experimental*, 1927). — *Psicologia e patologia*, 1913. — *La dottrina delle localizzazioni cerebrali. Osservazioni di un filosofo*, 1918. — *Scienza ed apologetica*, 1920. — *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica*, 1926, 2ª ed., 1932. — *L'anima dell'insegnamento*, 1928, 3ª ed., 1945. — *La psicologia a servizio dell'orientamento professionale nelle scuole*, 1943. — *La psicologia applicata all'industria*, 1944. — *La persona del delinquente nei suoi fondamenti biologici e psicologici*, 1946. — *Introduzione alla psicologia*, 1947, 4ª ed., 1954 (en colaboración con G. Zunini) (trad. esp.: *Introducción a la psicología*, 1953). — *La psicologia dell'età evolutiva*, 1947, 5ª ed., 1956 (en colaboración con A. Sidlauskaite) (trad. esp.: *La psicología de la edad evolutiva*, 1952, 2ª ed., 1957). — *La psicanalisi oggi*, 1953. — *Psicologia e religione nella concezione analitica di C. G. Jung*, 1955. — Véase G. B. Montini, G. Urbani, A. Sépinski *et al.*, *Fede e scienza nella vita e nell'opera di A. G., francescano*, 1960.

GENEALOGÍA, GÉNESIS, GENETICO. En los artículos DEVENIR y GENERACIÓN nos hemos referido al sentido del vocablo griego γένεσις *(génesis)*. En el artículo DEFINICIÓN hemos tratado de la llamada "definición genética". En el presente artículo trataremos de ciertos modos de pensar que pueden ser llamados "genéticos" o, más propiamente, "geneológicos" y que se fundan en la idea de una exploración en busca de la génesis del propio pensar.

Debemos la idea de pensar genético o genealógico a Jean Beaufret, en su "Préface" a la traducción francesa de la obra de Heidegger, *Der Satz vom Grund (Le principe de raison* [1957], págs. 9-34). Jean Beaufret llama la atención sobre un modo de pensar que consiste en "remontarse [o descender] a las fuentes", modo de pensar que, a su entender, constituyó el método más constante de Nietzsche. Ejemplos de ello los tenemos las obras de Nietzsche *El origen de la tragedia en el espíritu de la música (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872) y *La genealogía de la moral (Zur Genealogie der Moral*, 1887). En esta última obra Nietzsche se pregunta por el origen de nuestros conceptos morales y menciona al efecto "los psicólogos ingleses" a los cuales "se deben los únicos ensayos realizados hasta el presente de escribir una genealogía de la moral". Esta genealogía no es simplemente una historia (aun cuando pueda, y aun deba, suponer una historia) : es un buceo en el ser del hombre como ser histórico.

Aunque más decididamente histórico, el modo de pensar de Dilthey puede ser calificado asimismo de genealógico. El fondo del cual emerge toda "génesis" es para Dilthey "la vida",

la cual es fundamentalmente "genética" o, más propiamente, "histórico-genética".

Husserl dio durante el semestre del invierno de 1919-1920 un curso sobre "lógica genética". Parte de las ideas de este curso fueron incorporadas por Ludwig Landsgrebe en su preparación y elaboración de la obra de Husserl *Erfahrung und Urteil* (1939), la cual lleva justamente por subtítulo *Untersuchungen zur Genealogie der Logik (Investigaciones para la genealogía de la lógica).* Se trata de una explicación del origen (*Ursprungsklärung*) que no es ni un problema de historia de la lógica ni tampoco tiene por tema la psicología genética. La genealogía de la lógica es la investigación del fondo del cual emerge el juicio predicativo. La aclaración del origen de un concepto *(Begriff)* es un "pre-concepto" *(Vorbe griff)* que lleva genéticamente al primero.

Beaufret ha puesto de relieve que hay en Heidegger una auténtica preocupación genealógica. Ésta se manifestaba ya en *El Ser y el Tiempo* como investigación a partir de "una fuente más esencial". En otras obras de Heidegger esta tendencia se ha acentuado. El interés por el *Rückgang,* por "el regreso al fundamento", por el "fondo del fondo" (o "razón de la razón"), *Grund des Grundes,* parece ser una constante en el modo de pensar de Heidegger. La "vuelta a los griegos" y especialmente a los presocráticos (v.) no es, así, manifestación de interés puramente "arcaico", sino expresión de un modo de pensar esencialmente genealógico. La filosofía consiste de este modo en un constante regresar a su origen en cuanto fondo *(Grund);* en una incesante vuelta a las fuentes, pero no para hacer con ello una historia, ni tampoco para complacerse en revivir el pasado, sino para hacer el pasado "presente" y "trans-parente". La filosofía es un "fundar" en constante persecución del fondo o fuente de este fundar. Con ello se procede genealógicamente más bien que genéticamente — en el sentido usual de este último vocablo. "La génesis —escribe Beaufret— se limita a desarrollar una serie de transformaciones por medio de las cuales se efectúa, según leyes naturales, el paso de un estado a otro. La genealogía, en cambio, implica una hermenéutica más esencial. Lo que la caracteriza es el sentido de la filiación que acerca al origen lo que emerge del origen… La genealogía es menos conocimiento que reconocimiento; es menos explicativa que aclaradora, pero es por ello tanto más transformadora" *(op. cit.,* pág. 12). Por eso puede decirse que el modo de pensar genealógico no es meramente una reconstrucción, sino una re-fundamentación de lo fundamentado. Observemos que este afán de "regreso al fundamento" *(Grund)* de carácter "genealógico" ha sido manifestado asimismo por otros autores; ejemplos los tenemos, entre otros, en Böhme y, sobre todo, en Schelling, donde el fundamento aparece como un principio y a la vez como una fuerza propulsora (véase, entre otros textos de Schelling, *Philosophie der Mythologie,* leccs. XV y XXV; Cfr. también *Weltalter,* VIII).

GENERACIÓN. Muchos filósofos griegos se ocuparon de cómo unas cosas se transforman en otras; este es el problema del cambio o devenir (VÉASE), a diferencia del problema del movimiento propiamente dicho o locomoción. Si existiera una sola substancia, y sólo pudiera existir una sola substancia, ésta no se transformaría nunca en otra, de modo que sería difícil explicar el cambio. A lo sumo, se podría decir que la substancia única experimenta modificaciones, las cuales tendrían que ser siempre accidentales. Los pluralistas (Empédocles, Anaxágoras, Demócrito) intentaron resolver el problema afirmando la existencia de una pluralidad de "substancias" o "elementos"; todo cambio es entonces explicado por la combinación y mezcla de tales "substancias" o "elementos". Esta combinación y mezcla pueden ser de naturaleza cualitativa (como en Empédocles y Anaxágoras) o estar fundadas en características cuantitativas o "posicionales" (como en Demócrito).

En el artículo DEVENIR nos hemos referido a las doctrinas de Platón y de Aristóteles respecto a la generación, γένεσις , y al cambio contrapuesto a la generación: la corrupción, φθορά Completaremos aquí la información dada con referencias suplementarias al uso del término γένεσις; en Aristóteles y al modo como el concepto de generación (en sentido "físico" y, en el vocabulario moderno, "ontológico") fue desarrollado por otros autores. Solamente nos referiremos a algunos autores antiguos y medievales. Aunque en la época moderna se ha tratado la cuestión de la generación "física" ("o biológica") con frecuencia, se ha tendido a dar explicaciones muy distintas de este tipo de cambio. Sobre todo, el motivo de no referirnos aquí a autores modernos es porque no se han usado ya, o se han usado con mucha menor frecuencia, los vocablos 'generación' y 'corrupción' cuino vocablos filosóficos "técnicos".

Además de los textos de Aristóteles aducidos en el artículo DEVENIR, llamamos la atención sobre el siguiente: "El cambio de un no-ser a un ser, que es su contraductorio, es la generación, que para el cambio absoluto es generación absoluta y para el cambio relativo es generación relativa. El cambio de un ser a un no-ser es la corrupción, que para el cambio absoluto es corrupción absoluta, y para el cambio relativo es corrupción relativa" *(Met.,* K, 11, 1067 b. 20-5). Absoluto' y 'relativo' tienen aquí los sentidos de 'no cualificado' y 'cualificado' respectivamente. En *De generatione et corruptione* Aristóteles estudia el "llegar a ser" y el "dejar de ser" en tanto que son "por naturaleza" y pueden predicarse uniformemente de todas las cosas (naturales). Este llegar a ser (generación) y dejar de ser (corrupción) son especies de cambio estrechamente relacionados con los cambios de cualidad y los cambios de tamaño. Aristóteles se opone a las teorías de los filósofos anteriores, subrayando las dificultades que cada una de ellas encuentra. A su entender, no se puede hablar de una generación "absoluta' y de una corrupción "absoluta" (o "no cualificadas") si ello equivale a afirmar que una substancia procede de la nada y se convierte en nada. Pero se puede introducir el concepto de generación, y el de corrupción, en relación con la idea de privación y, de consiguiente, con referencia a alguna forma de "no ser" — por lo meaos en tanto que "no ser algo determinado". Más propiamente se habla de generación y corrupción "relativas" o "cualificadas", por cuanto se asume la existencia de una "materia" o "substrato" que adopta diversas formas substanciales. Así, se puede decir que se engendra una substancia en cuanto se "corrompe" (o destruye) otra substancia, y vice-

versa. Aun dentro de esta cualificación puede distinguirse entre una generación en la cual hay un substrato que como tal persiste, pero no es perceptible, y la generación en la cual hay un substrato que como tal persiste, pero que, además, es perceptible (Cfr. *Phys.*, VII, 3, 245 b 3 y sigs. y *De gen. et cor.*, II, 332 a 25 y sigs.).

La cuestión de la generación y corrupción de los cuerpos y de las substancias del mundo (sensible) fue tratada por la mayor parte de los autores antiguos. Aunque se manifestaron muchas opiniones al respecto, pueden dividirse en tres fundamentales: según ciertos autores, el modo de explicación aristotélica (aunque modificable en ciertos puntos) es básicamente aceptable, por lo menos en lo que toca a los entes naturales "sublunares"; según otros, hay que seguir el tipo de explicación más simple dado por los atomistas; según otros, los conceptos de generación y corrupción, aunque aplicables particularmente al mundo sensible, son derivables de conceptos procedentes del estudio del mundo no sensible. A ello se refiere acaso Plotino al indicar que la alteración es el fundamento de la generación (Enn., VI, iii, 21).

Los autores medievales, y en particular los escolásticos, tendieron a distinguir entre diversas nociones *de* "generación". Lo más común fue distinguir ante todo entre generación, *generatio,* y creación (VÉASE), *creatio.* La primera es producción a partir de algo, y especialmente por la introducción de una nueva forma en la materia. La generación es entendida siempre como cambio, *mutatio,* no como movimiento, *motus.* El cambio en cuestión es súbito, *mutatio súbita,* pues no se puede decir que entre dos cosas, *a y b,* hay una tercera, *c,* que se interpone de forma que *a* produce *c y* luego *b;* esto equivaldría a tres cosas y no sólo a dos. Debe advertirse que la generación no afecta propiamente ni a la forma ni a la materia, sino sólo al compuesto; en efecto, materia y forma no pueden cambiar en sí mismas.

Santo Tomás siguió a Aristóteles en su explicación de la generación, definiendo ésta como el "llegar a ser", a diferencia de la corrupción, que es un "dejar de ser" *(Cont.* Gent., I, 28). Guillermo de Occam distinguió entre una *generado simpliciter y* una *generatio secundum quid.* (Cfr. *Quaestiones un libros Phys.,* q. CVII y *Summulae in libros Phys.,* III, 8, apud. L. Baudry, *Lexique philosophique de G. d'Ockam, s.v.* "Generatio"). La primera consiste en la producción de una realidad nueva que antes no existía, como cuando se introduce en la materia una nueva forma substancial. La segunda consiste en cualquier cambio real que puede sobrevenir a una cosa tal que sea posible formular una nueva proposición sobre ella.

El término *generatio* fue empleado asimismo por algunos autores medievales en contextos teológicos, llamándose "generación" a la procesión del Verbo (Cfr. Santo Tomás, S. *theol,* I, q. XXVII, a 2). Aunque esta idea de generación está formada, cuando menos en parte, por analogía con la noción de generación biológica —especialmente en cuanto esta última es entendida como el proceso mediante el cual se origina un ser vivo de un principio vivo al que se halla unido *por semejanza de naturaleza*—, no debe extenderse la analogía más allá de lo necesario para la comprensión.

Debe distinguirse entre el concepto biológico y, en general, natural de generación y el concepto lógico, introducido cuando se habla, por ejemplo, de definición (VÉASE) por generación (o definición genética). Sin embargo, hay ciertas formas de pensar en las cuales parece revelarse una aproximación entre lo lógico y lo real (metafísico u ontológico) considerados "genéticamente" o "generativamente". Así, por ejemplo, en Hegel tenemos una concepción logo-onto-genética, por cuanto la "génesis" o "generación" de la Idea es equivalente a la de la Realidad — lo cual no significa que se trate de una "génesis" o "generación" causales. Por otro lado, hay una cierta idea de algo "genético" en la idea aristotélica de género (VÉASE), no sólo por el significado común de γένος (= "raza", "descendencia"), sino también, y sobre todo, porque los géneros y las especies se articulan en forma de "descendencia" (y "ascendencia") — por supuesto tampoco no causales. En ambos casos se trata, si se quiere, de una vaga analogía, pero que puede proyectar luz sobre el modo, o modos, como en los dos autores se articula lo "lógico" con lo "real". En sentido diferente se habla de generación como de una realidad primaria para entender el proceso histórico: la generación es entonces un complexo material-espiritual anterior a los motivos de carácter ideal — como las "ideologías". La tesis de las generaciones ha sido fundamentada y consecuentemente desarrollada por Ortega y Gasset. Para este filósofo, en efecto, la historia se compone de generaciones, las cuales constituyen unidades culturales propias que siguen un ritmo específico y perfectamente determinable. La generación es, "como órgano visual con que se ve en su efectiva y vibrante autenticidad la realidad histórica", "una y la misma cosa con la estructura de la vida humana en cada momento", de modo que "no se puede intentar saber lo que en verdad pasó en tal o cual fecha si no se averigua antes a qué generación le pasó, esto es, dentro de qué figura de existencia humana aconteció" *(Esquema de las crisis,* 1942, pág. 13). La teoría de las generaciones forma así una parte esencial de la historiología, que no es ni una filosofía constructiva de la historia ni una mera técnica historiográfica. La generación resulta, según ello, lo único substantivo en la historia y lo que permite articularla en una continuidad que rompe los cuadros de toda clasificación formal. Ahora bien, puede ya hoy día bosquejarse una historia de la idea de las generaciones que muestre precisamente hasta qué punto se trata de una idea "nueva". Esta historia ha sido realizada por dos autores españoles que se han ocupado minuciosamente del problema: Pedro Laín Entralgo y Julián Marías. Laín Entralgo distingue entre un período pre-científico y uno científico del vocablo 'generación'. Este último comprende a Leopold von Ranke (1795-1886), a Wílhelm Dilthey (VÉASE), a Justin Dromel, a Ottokar Lorenz (1832-1907), a Ortega y Gasset (VÉASE), a Julius Petersen (1878-1941), a Eduard Wechssler (nac. 1869), a Wilhelm Pinder (1878-1947), a E. Drerup (nac. 1871) y a Karl Mannheim (VÉASE), cuyas obras principales sobre este problema se indican en la bibliografía. Laín Entralgo acepta la idea de generación con restricciones; supone que su origen es todavía de carácter naturalista y biologista,

no considera que pueda ordenar absolutamente a la historia *(Las generaciones en la historia,* 1945, pág. 276) y afirma que es una convención historiográfica *(ibid.,* pág. 277). La generación no es, pues, para Laín Entralgo, una categoría histórica, sino un suceso histórico (pág. 281); es un concepto útil y eficaz, lo cual no quiere decir que las generaciones no tengan estructura real (pág. 305), pues una generación es "una fuerte semejanza histórica de varios hombres coetáneos". La historia de la idea de generación bosquejada por Julián Marías en su libro *El método histórico de las generaciones* (1949) abarca los nombres antes citados y algunos más, en quienes el autor ve precedentes de la idea. Toma, en efecto, como jalones de esta historia a Auguste Comte (VÉASE), a John Stuart Mill (VÉASE), a Justin Dromel (con un precedente francés en la idea de generación como período de quince años que se halla en Jean-Louis Giraud, llamado Soulavie, 1753-1813), A. Cournot (VÉASE), Giuseppe Ferrari (1812-1876), Gustav Rümelin (1815-1889), Dilthey (VÉASE), Ranke, Ottokar Lorenz. Pero según Marías sólo hay una rigurosa teoría de las generaciones en Ortega; en efecto, la teoría de las generaciones no es en dicho filósofo una doctrina aislada, sino una pieza indispensable de una "teoría general de la realidad histórica y social" *(op. cit.,* pág. 73), con fundamentos en una metafísica de la vida humana. Marías examina asimismo las vicisitudes del tema de las generaciones en el siglo xx e incluye entonces las figuras mencionadas por Laín Entralgo, más a François Mentré, mencionando asimismo varias resonancias españolas del tema, en particular las que han estudiado las recientes generaciones de escritores españoles (como la generación del 98). De estas resonancias la más completa es la de Laín Entralgo, pero Marías rechaza las objeciones que Laín puso a Ortega —las objeciones de biologismo y vitalismo— para señalar que la generación no es un mero suceso histórico (pág. 148), pues las generaciones determinan efectivamente la articulación del cambio histórico. Si la teoría de las generaciones es un instrumento, lo será entonces de la razón histórica (pág. 184).

Las objeciones a la teoría de las generaciones —queremos decir las objeciones de principio— son varias; entre ellas han adquirido mayor resonancia las de J. Huizinga (1872-1945) en sus *Problème der Kulturgeschichte* (1926: trad, esp.: "Problemas de historia de la cultura", en el volumen *El concepto de la historia y otros ensayos,* 1946) y en particular Benedetto Croce en *La storia como pensiero e como azione,* 1938 (trad, esp.: *La historia como hazaña de la libertad,* 1943), donde dice, al referirse a O. Lorenz, que éste no pareció "tomar en consideración que en la historia son las ideas las que forman y califican a las generaciones y no al revés" (trad, esp., pág. 100).

Mencionamos *algunas* de las obras de los autores señalados en el texto, especialmente la de aquellos autores a quienes no se han dedicado artículos especiales en este Diccionario. La obra de Dromel es: *La loi des révolutions. Les générations, les nationalités, les dynasties, les religions* (1861); la de Ferrari es la *Teoria dei periodi politici* (1874); las principales obras al respecto de O. Lorenz son: *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben kritisch erörtet* (1886-1891) y *L. von Ranke, die Generationslehre und der Geschichtsunterricht* (1893); la obra de Rümelin es el ensayo titulado "Ueber den Begriff und die Dauer einer Generation" (en *Reden und Ausfsätze,* vol. I, 1875). Ortega ha expuesto su teoría de las generaciones en varias obras, pero especialmente en la mencionada en el texto del artículo *En torno a Galileo* (conferencias de 1933 [incluye la publicada en *Esquema de las crisis* de la que se ha sacado la cita], *Obras completas,* V, 1947, 2ª ed., 1951, págs. 9-164, ed. separada, 1956) y en *El tema de nuestro tiempo* (1921). Mentré es autor del libro *Les générations sociales* (1920). Para Pinder véase *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas,* 1926 (trad. esp.: *El problema de las generaciones en la historia del arte en Europa,* 1946). Para Petersen es importante su estudio "Die literarische Generationen" en el volumen colectivo *Philosophie der Literaturwissenschaft,* ed. Ermatinger, 1930 (trad. esp.: "Las generaciones literarias", en el volumen: *Filosofía de la ciencia literaria,* 1946, págs. 137-93); este ensayo de Petersen incluye, además, una historia de la idea de generación histórica. Para Drerup, véase *Das Generationsproblem in der griechischen und griechisch-römischen Kultur* (1933), aplicación de la idea de generación al mundo antiguo. Para Mannheim véase "Das Problem der Generationen" (en *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie,* VII, Hefte 2-3 (1928). Para Wechssler, véase: "Die Generation als Jugendgemeinschaft" (publicado en 1927); "Das Problem der Generation in der Geistesgeschichte" (íd., 1929). Sobre sociología de las generaciones: Paulo Crestella Sobrino e Irineu Strenger, *Sociologia das Gerações,* 1952. — Entre lo que Marías llama las "resonancias españolas" cabe mencionar los ensayos de Dámaso Alonso ("Una generación poética [1920-1936]"), de 1948, y antes el de Pedro Salinas, "El concepto de generación literaria aplicado a la del 98", de 1935 (recogido en *Literatura española siglo XX,* 1941; 2ª ed., 1949).

GENERACIONISMO. Véase ALMA (ORIGEN DEL), TRADUCIANISMO.

GENERAL. El término 'general' se usa en lógica (y con frecuencia en epistemología y en metodología) en dos sentidos.

(1) Se dice de un *concepto* que es general cuando se aplica a todos los individuos de una clase dada; por ejemplo, el concepto *Hombre* es un concepto general. El concepto general se distingue en este caso del concepto colectivo, que se aplica a un grupo de individuos en tanto que grupo, pero no a los individuos componentes; por ejemplo, el concepto *Rebaño* es un concepto colectivo, pero no general. A veces el término 'general' se usa en el mismo sentido que el término 'universal' (VÉASE). Sin embargo, se ha advertido que esta confusión debe evitarse en la medida de lo posible. En efecto, 'general' debe usarse (como proponen Goblot y Maritain) solamente en el sentido de 'universal en tanto que abstracto" y nunca en el sentido de 'universal en tanto que distributivo'. De este modo el concepto particular se opone al concepto universal distributivo, pero no al concepto universal en tanto que abstracto. Además, ello hace posible que el concepto general se oponga a un concepto menos general o menos universal, pero no a un concepto particular (Cfr. Maritain, *Petite Logique,* Cap. I, sec. 2, § 4). Por ejemplo, el concepto *Hombre* es más general que el concepto *Europeo,* y el concepto *Europeo es* más

particular que el concepto *Hombre.* (2) Se dice de un *juicio* que es general cuando se refiere a un número finito o indefinido de individuos. A veces se confunde el juicio general con el juicio colectivo; según Goblot, esta confusión es inadmisible, porque mientras el juicio colectivo total se funda en los juicios singulares que totaliza, el juicio general no procede por totalización, sino por generalización de juicios singulares (Cfr. Goblot, *Logique,* 5 110). A veces se identifica el juicio general con el juicio universal. También esta confusión es inadmisible; en efecto, mientras es posible decir 'es un juicio muy general' no es posible decir 'es un juicio muy universal'. Dicho sea de paso, el mencionado uso de 'general' aplicado al juicio se funda en la vaguedad de su significación. Por ese motivo, Lalande recomienda (Cfr. *Vocabulaire, s.* v. "Général") no usar 'general", sino, según los casos, 'universal' o 'genérico' cuando se habla de un juicio o de una proposición. Esta recomendación es seguida por cierto número de lógicos y metodólogos en lo que toca al juicio. En cambio, en lo que se refiere al concepto los lógicos clásicos siguen usando 'general' y distinguiéndolo de 'universal' en tanto que los lógicos actuales evitan emplear el término o bien lo emplean consistentemente en el sentido de 'universal'.

GENÉRICO. Se llama concepto genérico al concepto del género (VÉASE). Con ello se distingue el concepto genérico del concepto general (v.). Se llama juicio genérico al que se refiere a una característica del concepto del juicio observada en un número indeterminado (pero no completo) de miembros. Algunos autores (como Pfänder) definen el juicio genérico como aquel que tiene como objeto-sujeto un género determinado de objetos. Según dicho autor, los juicios genéricos pueden dividirse en cinco clases: (1) Juicios cuyo concepto-sujeto se refiere en todos los casos al género; (2) Juicios donde el concepto-sujeto se refiere al género sólo en el caso normal; (3) Juicios cuyo concepto-sujeto puede referirse al género en el caso medio; (4) Juicios cuyo concepto-sujeto puede referirse al género en el caso típico; (5) Juicios cuyo concepto-sujeto puede referirse sólo al género en el caso ideal. Tanto la expresión 'concepto genérico' como la expresión 'juicio genérico' (o 'proposición genérica', 'enunciado genérico', etc.) son evitadas en la lógica contemporánea.

GÉNERO. En lógica se llama *género* a una clase que tiene mayor extensión (VÉASE) y, por consiguiente, menor comprensión (v.) que otra, llamada especie (v.). Así, por ejemplo, la clase de los animales es un género con respecto a la clase de los hombres, la cual es una especie de dicho género. Pero la clase de los animales es una especie del género que constituye la clase de los seres vivientes. Cuando un género abarca todas las especies se llama *género supremo* o *generalísimo:* ejemplos de este género son (según los autores), la substancia, la cosa o el ser. Algunos autores, empero, hablan de géneros supremos (en plural) y los consideran como géneros indefinibles que sirven para definir los otros géneros y no son ellos mismos especies de ningún otro género; tales géneros equivalen entonces a las categorías consideradas como nociones primordiales e irreductibles. El género se usa, en la lógica clásica, para la definición combinándolo con la diferencia específica (VÉASE); en tal caso el género comunmente usado es el llamado *género próximo.*

La noción de género ha sido definida de muchas maneras por los filósofos, quienes, además, la han identificado con frecuencia con otros conceptos. Platón, por ejemplo, habla muchas veces de los géneros como ideas. Aristóteles (en *Top.,* I 5, 102 a 31) define el género, γένος , como el atributo esencial aplicable a una pluralidad de cosas que difieren entre sí específicamente; la definición aristotélica constituye, en líneas generales, la base para la concepción que tienen del género los lógicos de tendencia clásica. Porfirio discute el género en la *Isagoge* como uno de los predicables (VÉASE); las ideas porfirianas sobre las analogías y diferencias entre el género y los demás predicables han sido reseñadas en el artículo dedicado a este último concepto. Varias escuelas (principalmente los estoicos) definen el género como un concepto colectivo; otras tienden a identificar el concepto de género con el concepto de universal. Esta última tendencia explica la frecuente presentación de las diversas doctrinas medievales sobre los universales (v.) como doctrinas relativas a la naturaleza ontológica de los géneros, si bien a veces se añaden (como ya hizo Porfirio) los géneros a las especies para preguntarse acerca de su *status.* Las definiciones que dentro de la disputa de los universales se dan del género corresponden a las diversas posiciones adoptadas: los géneros son presentados, en efecto, como entidades, enunciados *(sermones),* etc. Ello no significa que haya siempre confusión entre el género entendido en sentido ontológico y el género entendido en sentido lógico. Muchos autores medievales establecen cuidadosamente la distinción entre el genus *naturale* y el *genus logicum:* el primero es un universal cuya naturaleza ontológica se trata de determinar; el segundo es una forma de predicación. Tal distinción es desatendida por muchos autores modernos, los cuales usan el término 'género' a la vez en los dos mencionados sentidos. Las razones (implícita o explícitamente) aducidas para adoptar este último uso se basan en la idea de que no es necesario separar la cuestión de los universales en una parte ontológica y otra parte lógica; la cuestión surge, en efecto, tan pronto como es planteada desde el campo de la lógica y se advierte que toda solución requiere una previa ontología acerca del *status* de las entidades lógicas.

GENIO. El problema de la naturaleza del genio y de la genialidad ha sido tratado en filosofía especialmente dentro de la estética y de la filosofía del arte. El interés por la cuestión del genio se despertó en el siglo XVIII. Fue frecuente en los autores de tal siglo referirse al respecto a Platón y a Aristóteles. La teoría platónica del ge·nio se expresa en la doctrina de la inspiración como locura divina (F*edro,* 244 A sigs.). La teoría aristotélica se expresa en la doctrina de la capacidad inventiva, pero no necesariamente irracional o "loca", del creador artístico. Los autores referidos se apoyaron a veces en Platón y a veces en Aristóteles, pero ello no significa que sus ideas sobre la noción de genio fueran simple continuación de las doctrinas antiguas sobre la inspiración poética.

Importante en la evolución de las ideas sobre el problema fue el escrito de Alexander Gérard, An *Essay on Genius* (1774). Gérard estima que el genio es equivalente a la originalidad; no es, pues, la imitación, por talentosa que sea, de un modelo, sino la producción de un modelo. En la *Crítica del Juicio* (véase especialmente § 46) Kant desarrolló una idea semejante: el genio es "la disposición mental innata *(ingenium)* mediante la cual la Naturaleza da la regla al arte". El genio no es, pues, simplemente el talento o el ingenio, por grandes que sean éstos; posee una cualidad propia que ningún talento o ingenio posee: la de producir reglas. El genio no necesita, así, someterse a reglas, puesto que las produce, pero no debe confundirse esta libertad del genio con la mera arbitrariedad; las reglas producidas por el genio no son derivables de otros modelos, pero son reglas.

La mayor parte de los autores después de Kant se bastaron de algún modo en éste; así ocurre, por ejemplo, con Schopenhauer. Pero Schopenhauer especificó la noción de genio en relación con su propia metafísica; el genio es para este autor *(Welt.,* III, sup. iii) el que es capaz de ver la Idea en el fenómeno. No pocos autores idealistas extremaron la concepción del genio como originalidad y a la vez —paradójicamente— hicieron del genio el capaz de la revelación de lo Absoluto, el cual, por así decirlo, está ya "dado". Ésta es la llamada "concepción romántica" del genio, que es a la vez el que crea la obra de arte y posee la intuición de lo Absoluto; en rigor, el genio es presentado como encarnación del Absoluto. Por eso se afirmaba la soledad, la infelicidad, la melancolía del genio, así como su inconmensurabilidad —tanto social como ética— respecto a los demás seres humanos.

En una tesis resonante, y no ajena a las concepciones románticas del genio, Cesare Lombroso sostuvo la íntima relación del genio con la locura *(Genio e follia,* 1864, 4a ed., rev., 1882) — la llamada "teoría patológica del genio". Pero el genio posee o puede poseer también, según Lombroso, caracteres de degeneración *(Genio e degenerazione,* 1897).

En la época actual el problema del genio sigue examinándose en su aspecto estético, casi siempre siguiendo las huellas de Gérard y Kant, y se estudia asimismo en sentido psicológico, este último como "medida de la inteligencia".

Historia: G. Zilsen, *Die Entstehung des Geniebegriffs,* 1926. — H. Wolff, *Versuch einer Geschichte des Geniebegriffs in der deutschen Ästhetik des XVIII. Jahrhunderts,* 1923. — Pierre Grappin, *La théorie du genie dans le pré-classicisme allemand,* 1952.

El problema del genio: J. P. Segond, *Le problème du genie,* 1930. — R. A. Tsanoff, *The Ways of Genius,* 1940. — Heinrich Scholz, *Zur Erhellung der Kunst und der Genie,* 1947 [folleto]. — G. Revész, *Talent en Genie,* 1953. — A. Gemant, *The Nature of Genius,* 1961.

Varias de las obras sobre cuestiones estéticas (véase bibliografía de ESTÉTICA) tratan del problema del genio. Como ejemplos indicamos: Obra histórica: K. E. Gilbert y H. Kuhn, *A History of Esthetics,* 1939, 2ª ed., 1954, especialmente págs. 257 y sigs.; 341 y sigs. — Obra sistemática: M. C. Nahm, *The Artist as Creator,* 1956, especialmente págs. 153 y sigs.; 172 y sigs.; 205 y sigs.; 214 y sigs.; 294 y sigs.

GENOVESI [GENOVESE] (ANTONIO) (1713-1769), nac. en Castiglione (Salerno), fue ordenado sacerdote en 1737 y profesó en la Universidad de Nápoles desde 1741. En 1753 comenzó a enseñar en la misma Universidad economía política. El principal problema filosófico de que se ocupó Genovesi fue el del origen y naturaleza de las ideas en un sentido de este término análogo al de los pensadores ingleses de la época, y especialmente de Locke. Genovesi atacó el problema mediante un análisis de la experiencia en el curso del cual puede mostrarse por un lado que no hay conocimiento posible sin atenerse al mundo fenoménico y por otro lado que la razón constituye el último criterio para determinar la validez o falta de validez de las ideas de las cosas sensibles, es decir, la correspondencia o no correspondencia de tales ideas con aquello de que son ideas. La certeza de los juicios cambia, según Genovesi, de acuerdo con el carácter de las ideas, desde las ideas sensibles a lo que llama ideas históricas, pasando por las ideas abstractas. En su metafísica, Genovesi se inclinó hacia la doctrina monadológica leibniziana sin admitir, sin embargo, ni el carácter completamente "interno" de las mónadas ni tampoco la necesidad de la armonía preestablecida.

Obras principales: *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata. Pars prior. Ontosophia,* 1743. — *Appendix ad priorem Metaphysicae partem,* 1744. — *Principia philosophiae,* 1747 [segunda parte de los *Elementa*]. — *Principia theosophiae naturalis,* 1747 [tercera parte de los *Elementa*]. — *Elementorum metaphysicae tomus quartus sive De Principiis legis naturalis,* 1752 [cuarta parte de los *Elementa*]. — *Elementorum artis logico, criticae libri V,* 1745. — *Disputatio physico-historica de rerum corporearum origine et constitutione,* 1745. — *Discorso sopra il vero fine delle lettere e della scienza,* 1753. — *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale,* 1758, ed. rev., 1781. — *Lettere filosofiche ad un amico provinciale per servire di rischiaramento agli Elementi metafisici,* 1759. — *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto,* 2 partes, 1766-1777. — *Lettere familiari,* ed. Domenico Forges Davanzati, 1775. — Véase G. Gentile, *Dal Genovesi al Galuppi,* 1903, reimp. en *Storia della filosofia italiana,* I, 1930. — E. Gambini, *A. G., la sua filosofia e l'istruzione a Napoli nel secolo XVIII,* 1910. —A. Tisi, *Il pensiero religioso di A. G.,* 1932.

GENTILE (GIOVANNI) (1875-1944, nac. en Castelvetrano (Trapani, Italia), fue profesor en las Universidades de Palermo (1906-1913), Pisa (1914-1916) y Roma (desde 1917), colaborando con Croce (v.) en *La Critica.* En 1920 fundó el *Giornale critico della filosofia italiana,* que dejó de dirigir en 1943. Desde 1922 a 1925 fue Ministro de Instrucción Pública, y en 1923 inició la reforma escolar llamada "reforma Gentile". Idealista y hegeliano en un sentido análogo a Croce (VÉASE), Gentile define su filosofía como un actualismo (v.) en el cual lo Absoluto, como acto creador del Espíritu, no representa nada trascendente al pensamiento, pues todo cuanto es de alguna forma, inclusive lo que es representado como externo y ajeno, es dentro de la esfera del sujeto. En el Espíritu se identifican la forma y el contenido concreto, pues lo Absoluto espiritual no es más que el acto puro que se realiza en el curso concreto de toda realidad. La filosofía de Gentile se centra, pues, en una gran medida en torno a la noción del acto (VÉASE) puro, que

entiende, por lo pronto, como una pura actividad o, mejor dicho, como el puro automoverse del yo. El idealismo actual o actualismo sostiene, por consiguiente, el primado ontológico de la actividad como tal, la cual es causa de sí misma y, por este motivo, libertad. El acto se opone, así, radicalmente al hecho, al efecto, a la cosa, sometidos al mecanicismo y, en el caso más favorable, a la contingencia, pero imposibilitados de realizarse a sí mismos, pues su ser es meramente su ser ya dado. Mientras las cosas son, la actividad y el yo devienen; por eso las primeras son múltiples e implican su numerabilidad, mientras los últimos son únicos y suponen últimamente la radical unidad. El idealismo actualista permite, al entender de Gentile, superar dialécticamente todas las oposiciones sin suprimirlas, pues es una dialéctica del *pensamiento pensante y no* simplemente del *pensamiento pensado.* Más aun: el idealismo actualista es el verdadero misticismo, a diferencia del misticismo habitual, que es de naturaleza intelectualista. La ontología dinámica que se halla en la base de esta concepción de Gentile puede comprenderse, sin embargo, sólo en la medida en que el acto es visto desde el ángulo del Espíritu concreto que, a su vez, representa el punto donde se centra la actividad de su historia. Del Espíritu no puede decirse propiamente que sea, a menos que entendamos entonces el ser en un sentido claramente distinto y aun opuesto al que corresponde a la definición del hecho y de la cosa; el devenir absoluto del Espíritu es, en efecto, el movimiento que quiebra todos los marcos del ser. Ahora bien, la dialéctica del pensamiento pensante no es, por lo anteriormente dicho, una mera sucesión arbitraria. La justificación de cada uno de los momentos del Espíritu absoluto se realiza siguiendo el precedente de la dialéctica: la filosofía, como síntesis del arte y de la religión, es para Gentile el momento superior y definitivo de una oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, oposición que conserva, naturalmente, cada uno de los contrarios. En el paso de lo trascendente a lo inmanente o, mejor dicho, en la supresión de lo trascendente como innecesario reside, según Gentile, la solución del problema de la metafísica, pues ésta trata entonces de un modo directo con un Absoluto experimentable, dado inmediatamente en el acto creador de la actividad espiritual. La filosofía de Gentile es, en efecto, un intento de superación, desde dentro, de las dificultades que implica el inmanentismo de un espíritu que no solamente no excluye cierto trascender, sino que tiende a reconocer, sin sacrificio de la identidad esencial del acto puro del pensar, la peculiaridad y la diferencia. El fundamento de semejante filosofía es, desde luego, el reconocimiento de que todo, aun lo impensable, necesita ser pensado para ser reconocido. Pero la anterioridad del pensar como acto puro no es la anterioridad de una conciencia subjetiva frente a un mundo objetivo. Sujeto y objeto no son más que ulteriores distinciones realizadas precisamente por el acto del pensar. El pensar puro, la absoluta actualidad que Gentile afirma continuamente contraponiéndola a todo lo meramente pensado y a todo lo ya hecho, es un pensar que trasciende toda mera subjetividad: es pensar trascendental y no sujeto que conoce, y menos aun sujeto psicológico. La filosofía de Gentile se enlaza de este modo, aun sin proponérselo deliberadamente, con algunas de las direcciones más características del posthegelianismo: el predominio del pensar como acto puro y absolutamente actual es, en el fondo, el predominio de una acción destinada a resolver las contradicciones que plantea el pensamiento mismo. De ahí que la última fase del pensamiento de Gentile no desmienta la conclusión de sus primeras tesis acerca del pensar como acto puro. La conclusión a que llegará siempre el idealista actual es, en efecto, la de que "yo no soy jamás yo sin estar todo entero en lo que pienso, y lo que pienso es siempre uno, en cuanto soy yo". Por eso "la mera multiplicidad pertenece siempre al contenido de la conciencia abstractamente considerado, y en realidad queda siempre resuelta en la unidad del Yo. La verdadera historia no es, así, la que se despliega en el tiempo, sino la que se recoge en lo eterno del acto del pensar en el cual de hecho se realiza" *(Teoria dello Spirito,* XVIII, 14).

Continuadores del pensamiento de Gentile son, entre otros, el pedagogo Giuseppe Lombardo-Radice (1879-1938: *Studi platonici,* 195. — Saggi *di propaganda politica e pedagogía,* 1910. — *Lezioni di Didattica e rícordi di esperienza magistrale,* 1911. — *L'ideale educativo e la scuola nazionale,* 1915. — Saggi *di critica didattica,* 1927. — *Il problema dell'educazione infantile,* 1928. — *Pedagogia di apostoli e di operai,* 1937), Vito Fazio-Allmayer (nac. 1885: *Materia e sensazione,* 1913. — *La teoria della liberta nella filosofía di Hegel,* 1920. — *Moralità dell'arte,* 1953), Giuseppe Saitta (nac. 1881: *Lo spirito come eticità,* 1921, 2a ed., 1947. — *Filosofia italiana e Umanesimo,* 1928. — *La personalita umana e la nuova coscienza illuministica,* 1938. — *La liberta umana e l'esistenza,* 1940. — *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento,* 3 vols., 1949-1951. — *Il problema di Dio e la filosofía dell'immanenza,* 1953), Ernesto Codignola (nac. 1885: *La riforma della cultura magistrale,* 1917. — *La pedagogia rivoluzionaria,* 1919, 2a ed., 1925. — *La riforma scolastica,* 1927. — *Il problema educativo,* 3 vols., 1935, 3a ed., 1952. — *Carteggi di giansenistri liguri,* 3 vols., 1941-1942) y otros. Puede considerarse como "órgano" de la escuela gentiliana el citado *Giornale critico della filosofía italiana.* Gentile ha influido asimismo en otros autores, tales como Armando Carlini y Augusto Guzzo (VÉANSE).

Las obras de Gentile son numerosas; citamos: *Rosmini e Gioberti,* 1898. — *La filosofia di Marx. Studi critici,* 1899. — *Dal Genovesi al Galluppi,* 1903. — *La filosofia,* 1904-1915 (Historia de la filosofía italiana). — *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia,* 1909. — *I problemi della scolastica,* 1913. — *La riforma della dialettica hegeliana,* 1913 (incluye la conferencia dada en 1911: *L'atto del pensare come atto puro,* publicada en 1912). — *Sommario di pedagogia come scienza filosofica,* 2 vols., 1913-1914 (trad. esp.: *Sumario de pedagogía como ciencia filosófica,* 1946). — *Studi vichiani,* 1915. — *Teoria generale dello Spirito,* 1916. — *I fondamenti della filosofia del diritto,* 1916. — *Sistema di logica come teoria del conoscere,* 2 vols., 1917-1923. — *Le origini della filosofia contemporanea en Italia,* 4 vols., 1917-1923. — *Discorsi di religione,* 1920. — *La riforma dell'educazione,* 1920. — *Educazione e scuola laica,* 1921.—

G. Capponi e la cultura toscana del secolo XIX, 1922. — *Studi sul Rinascimento*, 1923. — *Dante e Manzoni*, 1923. — *I profeti del Risorgimento italiano*, 1923. — *Albori della nuova Italia*, 2 vols., 1923. — *Preliminari allo studio del fanciullo*, 1924. — *Difesa della filosofia*, 1924. — *B. Spaventa*, 1924. — *La nuova scuola media*, 1925. — *L'eredità di V. Alfieri*, 1926. — *Manzoni e Leopardi*, 1928. — *La riforma della scuola in Italia*, 1932. — *Introduzione alla filosofia*, 1933. — *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 1940. — *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia prattica*, 1946. — Entre las obras de carácter más directamente político mencionamos: *Dopo la vittoria*, 1920. — *Che cosa è il fascismo*, 1925. — *Fascismo e cultura*, 1928. — *Memorie italiane*, 1936. — De la mayor parte de las obras se han hecho reediciones. — Ediciones de obras: *Opere di G. G.*, 1929-1932, ed. R. Treves; obras completas, *Opere complete*, en 59 vols. repartidas en cinco grupos: obras de filosofía sistemática (9 vols.); trabajos históricos (26 vols.); obras varias (11 vols.); fragmentos de obras u obras inacabadas (8 vols.); correspondencia (unos 4 vols.), a cargo de M. Vito y V. A. Belleza (en curso de publicación; hasta el presente han aparecido más de 40 vols.). — Véase J. A. Smith, *The Philosophy of G. G.*, 1919. — E. Chiochetti, *La filosofia di G. G.*, 1922. — Vincenzo La Via, *L'idealismo attuale di G. G.*, 1925. — Johannes Baur, *G. Gentiles Philosophie und Pädagogik*, 1935 (Dis.). — R. W. Holmes, *The Idealism of G. G.*, 1937. — Patrick Romanell, *Gentile: The Philosophy of G. Gentile*, 1938. — Id. id., *Croce versus Gentile. A Dialogue on Contemporary Italian Philosophy*, 1946 (trad. esp.: *La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico*, 1946). — V. A. Bellezza, *G. G. La vita e il pensiero*, 1950. — U. Spirito, *Note sul pensiero di G. G.*, 1954 (tres ensayos). — F. Puglisi, *La concezione estetico-filosofica di G. G.*, 1955. — A. Carlini, *G. G.: La vita e il pensiero*, 1937 [Studi gentiliani, 8]. — Domenico d'Orsai, *Lo spirito come atto puro in G. G.*, 1957. — M. A. Giganti, *Storia e storia della filosofia in G. G.*, 1959. — H. S. Harris, *The Social Philosophy of G. G.*, 1960. — A. Negri, A. Capizzi *et al.*, *G. G., la vita e il pensiero*, 1962. — Véase asimismo la serie del *Giornale critico della filosofia italiana* (desde enero de 1947 aparece la Tercera Serie del *Giornale*, con artículos de discípulos de Gentile, incluyendo páginas inéditas del filósofo. El *Giornale* es publicado por la *Fondazione Giovanni Gentile per Gli Studi Filosofici*, cuyo Comité directivo está formado por Pantaleo Carabellese, G. Chiavacci, V. Fazio-Allmayer, E. Garin, B. Nardi, G. Saitta y Ugo Spirito).

GENUS. Véase GÉNERO.

GERBERTO DE AURILLAC (f 1003), monje en Aurillac, vivió en la España cristiana de 967 a 970, estudió en Reims y fue obispo en Reims y Ravena. Elevado al papado en 999 con el nombre de Silvestre II, dio con su actividad docente y con sus comentarios a los escritos lógicos y teológicos un nuevo impulso a la especulación filosófica y a la dialéctica a través de sus numerosos discípulos, particularmente de Fulberto, iniciador de la escuela de Chartres (VÉASE). Gerberto es autor, entre otras obras, del tratado *De rationali et ratione uti*, en el cual se debate el problema de la distinción de los predicados en esenciales y accidentales, problema que alcanza el fondo de la disputa de los universales (VÉASE). Gerberto no niega la incomprensibilidad de los misterios expresados en los dogmas, pero confía en la fuerza de la dialéctica para penetrar en la medida de lo posible dentro de los mismos. Por eso la filosofía es para Gerberto, como Picavet ha mostrado, "el estudio por excelencia, el que realiza la síntesis entre la especulación y la práctica" (*op. cit. infra*, pág. 136). — La preocupación por la función del razonamiento y por lo que él permite descubrir en las predicaciones, el interés por las matemáticas y por la apropiación de la sabiduría antigua hacen, pues, de Gerberto una figura sobre la cual se tejió la leyenda de la "sabiduría mágica", pero el saber profano de Gerberto estaba continuamente encaminado a buscar el equilibrio entre razón y fe que constituyó precisamente una de las aspiraciones capitales de la filosofía de la Edad Media. Así, Gerberto fue "un pensador original, menos por las ideas de las cuales fue propagador, que por el sistema en el cual las hizo entrar" (*op. cit.*, pág. 219). Este sistema puede ser llamado el sistema de la fe razonable, que no niega la autoridad, pero subraya que en último término ella no viene de los hombres, sino de Dios.

Edición del *De rationale et ratione uti* y del *De corpore et sanguine domini* en Pez, *Thesaurus anecdotae novissimae*, I, 2, 1721. En la *Patrologia latina* de Migne figuran en el tomo CXXXIX. Véase también A. Olleris, *Oeuvres de Gerbert, collationnées sur les manuscrits, précédées de sa biographie, suivies de notes critiques*, 1867. — *Lettres de Gerbert (983-997)*, por J. Havet, 1889. — Obras matemáticas: *Gerberti opera mathematica (972-1003)*, por N. Bubnov, 1899; reimp., 1962 (una parte de las obras matemáticas fueron ya publicadas por V. Cousin en *Ouvrages inédits d'Abélard*, 1836). — Bubnov editó también la correspondencia de Gerberto: *De exemplari epistolarum Gerbertinarum ejusque auctoritate historica. Monographia critica ad codem fidem conscripta*, I, 1888; II, fasc. 1, 189; II, fasc. 2, 1890 (véase también *The Letters of Gerbert, with His Papal Privileges as Sylvester II* [trad. ing. e int. por H. P. Lattin], 1961).— Véase C. F. Hock, *Gerbert oder Papst Sylvester II und sein Jahrhundert*, 1837. — Max Büdinger, *Ueber Gerberts wissenschaftliche und politische Stellung*, 1951. — G. Friedlein, *Gerbert, die Geometrie des Boëthius und die indische Ziffern*, 1861. — Tappe, *Berbert, oder Papst Sylvester II und seine Zeit*, 1869. — A. Franck, "Gerbert (Le Pape Sylvestre II). État de la philosophie et des sciences au Xe siècle" (en *Moralistes et philosophes*, 1872, págs. 1-46). — Karl Werner, *Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit*, 2ª ed., 1881. — J. Havet, *L'écriture secrète de Gerbert*, 1887. — H. Weissenborn, *Gerbert. Beiträge zur Kenntnis der Mathematik des Mittelalters*, 1888. — Id., id., *Zur Geschichte der Einführung der jetzigen Ziffern durch Gerbert*, 1892. — F. Picavet, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, 1897. — J. Leflon, *Gerbert, Humanisme et Chrétienté au Xe siècle*, 1946.

GERDIL (GIACINTO SIGISMONDO) (1718-1802) nac. en Samoens (Savoya), fue profesor en la Universidad de Turin (1749-1764). En 1776 fue llamado a Roma y nombrado Cardenal de la Iglesia, interviniendo en la polémica contra el jansenismo. Filosóficamente, Gerdil se distinguió en la defensa de las doctrinas de Malebranche contra Locke, así como contra algunos de los llamados racionalistas continentales (Leibniz, Wolff). Gerdil insistió en la noción de infinito o, mejor, de Ser Infinito como prueba de la existencia de Dios y desarrolló varias de las implicaciones del ocasio-

nalismo y de la doctrina malebranchiana de la visión de todas las cosas en Dios. En ética y en filosofía social Gerdil se opuso a las doctrinas de Hobbes y de Rousseau, destacando a la vez la sociabilidad y la moralidad fundamental del ser humano.

Obras principales: *L'immaterialité de l'âme démontrée contre M. Locke par les mêmes principes par lesquels ce philosophe démontre l'existence et l'immaterialité de Dieu*, 1747. — *Défense du sentiment du père Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke*, 1748. — *Introduzione allo studio della religione*, I, 1745. — *Anti-Émile, ou Réflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation, contre les principes de M. Rousseau*, 1763. — Gerdil es autor de numerosos escritos publicados en los *Mélanges de philosophie et de mathématique de la Société Royale*; nos limitamos a mencionar: "Mémoire de l'Infini absolu considéré dans la grandeur"; "Discours philosophique sur l'homme considéré rélativament à l'état de nature et à l'état de société"; "Esame e confutazione de' principî della filosofia wolffiana sopra la nozione dell'esteso e della figura". Parte de los escritos se publicaron en el *Recueil de Dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion*, 1760. — Edición de obras, 20 vols., 1806-1820. — Véase A. Lantrua, G., 1946. — A. Lantrua, *G. S. G., filosofo e pedagogista, nel pensiero italiano del secolo XVIII*, 1952. — A. Vesco, *Revisione dell'ontologismo di G. S. G.*, 1946.

GERSON (JUAN). Véase JUAN GERSON.

GESTALT. Véase ESTRUCTURA.

GEULINCX (ARNOLD) (1624-1669), nacido en Amberes, profesor en Lovaina de 1646 a 1658; convertido al calvinismo, se trasladó a Leiden, donde falleció después de ocupar, a partir de 1665, una cátedra en la Universidad. Geulincx parte de la necesidad de eliminar la objetivación de las representaciones o modos del pensamiento; estos modos no son producidos, según él, por los cuerpos que, al carecer de conciencia, carecen de la facultad de acción propia, por lo cual hay que suponer la existencia de un ser pensante exterior al sujeto que haga producir en éste, por medio de los cuerpos mismos, los modos mencionados. La acción del cuerpo sobre la conciencia, acción que de hecho se experimenta y que, sin embargo, resulta incomprensible en virtud de su irreductible dualismo, no puede ser, por consiguiente, una causa; es más bien una "ocasión" en la cual permite Dios la posibilidad de la influencia recíproca. Esta teoría de las causas ocasionales, desarrollada también por Malebranche, ha recibido el nombre de ocasionalismo (VÉASE). A base de ella, Geulincx erigió una ética que, por reconocer en Dios todo el poder, terminaba en una completa sumisión del hombre a la voluntad divina. Así, la reflexión filosófica de Geulincx se aplicaba sobre todo al campo lógico, ético y físico, y oscilaba entre una presentación *ad mentem peripateticam* y una presentación *vera o sui fundamenta* restituta. El punto de partida cartesiano, a través del cual la ciencia primera se convierte en *scientia de meo ipso o* autología, desencadenó en buena parte lo más característico de su pensamiento, que fue uno de los intentos realizados en la época para solucionar el conflicto dualista suscitado por Descartes. Pero el "absolutismo" en que desembocó Geulincz, sobre todo en su ética, no le impidió edificar un sistema de virtudes, no sólo porque, a su entender, la ética es la ciencia de la virtud *(Tractatum, I,* iii), sino también porque, como señala literalmente, el "premio de la virtud es el fin de la obra" y no el fin de la operación que la virtud realiza.

Obras: *Quaestiones quodlibeticae*, 1653 (la 2ª ed. apareció en 1665 bajo título *Saturnalia seu Quaestiones quodlibeticae*). — *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat restituta*, 1662. — *Methodus inveniendi argumenta, quae solertia quibusdam dicitur*, 1663. — Después de la muerte de Geulincx apareció la Ética "completa" con el título Γνῶθι σεαυτόν *sive A. Geulincx Ethica. Post tristia auctoris fata omnibus suis partibus in lucem edita per Philarethum* (pseudónimo de Cornelius Bontekoe), 1675. La *Ética* fue precedida por varios escritos tales como: *Disputatio ethica de virtute et primis eius proprietatibus*, 1664 y *A. Geulincx Antverpiensis De virtute et primis eius proprietatibus quae vulgo virtutes cardinales vocantur. Tractatus ethicus primus*, 1665 (ed., con trad. flamenca, e int. por H. J. de Vleerschauwer, 1961). — También apareció después de la muerte del autor la *Physica vera*, 1688; la *Metaphysica vera et ad mentem peripateticam*, 1691; y anotaciones a los *Principios*, de Descartes: *Annotata praecurrentia* y *Annotata maiora*, 1690-1691. — Edición de obras por J. P. N. Land: *Opera philosophica*, 3 vols., Amberes: I, 1891; II, 1892; III, 1893. — Quedan todavía inéditos (en la biblioteca de Leiden] varios manuscritos con sus lecciones sobre los principios de la filosofía cartesiana, metafísica, física, lógica y ética. — Véase E. Grimm, *A. Geulincxs Erkenntnistheorie und Occasionalismus*, 1875. — Edmund Pfleiderer, *A. Geulincx als Hauptvertreter der occasionalistischen Metaphysik und Ethik*, 1882. — Id. íd., *Leibniz und Geulincx mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrengleichnis*, 1884. — E. Göpfert, *Geulincxs ethisches System*, 1883. — G. Samtleben, *Geulincx, ein Vorgänger Spinozas*, 1885. — J. P. N. Land, *A. Geullincx te Leyden (1658-1669)*, 1886. — Id., íd., *A. G. und seine Philosophie*, 1895. — V. van der Haeghen,, *G. Étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, 1886. — M. Paulinus, *Die Sittenlehre Geulincxs dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Metaphysik und beurteilt in ihrem Verhältnis zu der Sittenlehre Spinozas*, 1883 (Dis.). — E. Terraillon, *La morale de G. dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, 1912. — Alessandro Ottaviano, *Arnoldo Geulincx*, 1933. — P. Hausmann, *Die Freiheitsproblem bei G.*, 1934. — H. J. de Vleeschauwer, *Three Centuries of G. Research*, 1957 (Communications of the University of South Africa, C. 1).

GEYSER (JOSEPH) (1869-1948) nac. en Erkelenz (Renania), profesor desde 1911 en Münster, desde 1917 en Friburgo, y desde 1924 en Munich, uno de los principales representantes de la neoescolástica contemporánea, ha trabajado sobre todo en los problemas de lógica, metafísica y teoría del conocimiento, y ha elaborado una síntesis no sólo de las doctrinas neoescolásticas, incluyendo desde luego el tomismo, sino también de la escolástica con varias direcciones filosóficas contemporáneas, en particular la fenomenología de Husserl, por lo menos en la medida en que ha sido fiel al punto de vista del realismo gnoseológico. Esto se muestra sobre todo en la idea de la lógica, que Geyser ha tratado desde un punto de vista teórico, depurada de todo psicologismo, pero también de todo ontologismo y sin recurrir por ello a un formalismo. La vinculación de la teoría del pensamiento lógico con la

teoría del ser no significa, en efecto, para Geyser la supresión de la peculiar autonomía de lo lógico; la coexistencia de la vinculación y de la autonomía se hace posible, a su entender, porque ni lo lógico es concebido como principio de lo real ni lo real es entendido, de un modo unilateral, como la representación de las existencias, sino de un modo amplio, como la serie, orden y jerarquía de las objetividades. En último término, es el sistema de las objetividades lo que posibilita la estructura cognoscitiva de las realidades. Geyser se ha ocupado también de las cuestiones relativas a la relación entre lógica y realidad en su doctrina de la "eidología", es decir, en su teoría de las formas de las significaciones, en tanto que distintas de los conceptos. Las "formas" son, en rigor, productos de una intuición trascendental que nos lleva a la posibidad de lo concreto en tanto que concreto y que permite solucionar el problema que plantea la creciente pobreza de contenido del conocimiento conceptual cuando éste elimina, junto con el contenido, la forma y la significación (véase EIDÉTICA).

Otros autores que siguieron un camino parecido al de Geyser son Wladislaus Switalski (nac. 1875 en Krankel [Prusia], influido por Theodor Lipps y Hans Cornélius: *Des Calcidium Kommentar zu Platos Timaios*, 1899 [Dis.]; Dos *Leben der Seele*, 1907; *Vom Denken und Erkennen*, 1914; *Der Wahrheitssinn*, 1917; *Die Idee als Gebilde und Gestaltungsprinzip des geistigen Lebens*, 1918; *Probleme der Erkenntnis*, 2 vols., 1923; *Die Philosophie ihr Sinn und ihre Bedingheit*, 1927; *Deuten und Erkennen*, 1928; *Geist und Gesinnung*, 1923) y, en ciertos aspectos, J. Hessen (VÉASE).

Obras principales: *Das philosophische Gottesproblem in seiner wichtigsten Auffassungen*, 1899 (*El problema filosófico de Dios en sus concepciones más importantes*). — *Graundlegug der empirischen Psychologie*, 1902 (*Fundamentación de la psicología empírica*). — *Naturerkenntnis und Kausalgesetz*, 1906 (*Conocimiento de la Naturaleza y ley causal*). — *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, 1908 (*Manual de psicología general*). — *Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge*, 1909 (*Introducción a la psicología de los procesos del pensar*). — *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, 1909 (*Fundamentos de lógica y de teoría del conocimiento*). — *Die Seele; ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe*, 1914 (*El alma; su relación con la conciencia y con el cuerpo*). — *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, 1915 (*Filosofía general del ser y de la Naturaleza*). — *Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis in Hinblick auf E. Husserls Versuch ihrer Neubegründung*, 1916 (*Nuevos y viejos caminos de la filosofía. Una discusión sobre las bases del conocimiento con respecto al ensayo de E. H. con vistas a su refundamentación*). — *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, 1917. — *Ueber Wahrheit und Evidenz*, 1918 (*Sobre la verdad y la evidencia*). — *Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. Ein philosophischer Program*, 1921 (*Eidología o filosofía como conocimiento de la forma. Un programa filosófico*). — *Intellekt oder Gemüt Eine philosophische Studie über R. Ottos Buch "Das Heilige"*, 1921 (*Intelecto o sentimiento. Estudio filosófico sobre el libro de R. Otto "Lo santo"*). — *Abriss der allgemeinen Psychologie*, 1922 (trad. esp.: *Diseño de psicología general*, 1927). — *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, 1923 (*Algunos problemas capitales de la metafísica*). — *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1923 (*San A. y la actual filosofía fenomenológica de la religión*). — *Max Schelers Phänomenologie der Religion nach ihren wessentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt*, 1924 (*La fenomenología de la religión, de M. S., presentada y juzgada en la forma general más accesible, a base de sus doctrinas más esenciales*). — *Die mittelalterliche Philosophie*, 1925 (*La filosofía medieval*). — *Auf dem Kampffelde der Logik*, 1926 (*En el campo de batalla de la lógica*). — *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, 1930 (*El principio de razón suficiente*). — *Das Gesetz der Ursache: Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes*, 1933 (*La ley causal. Investigaciones para la fundamentación de la ley causal general*). — Autoexposición en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, II, 1934. — En honor de Geyser: *Philosophia perennis*, 2 vols., 1930, ed. F. J. von Rintelen (con bibliografía).

GIL DE LESSINES. Véase EGIDIO DE LESSINES. GIL DE ROMA. Véase EGIDIO ROMANO.

GIL

GILBERTO DE LA PORREE (*ca.* 1076-1154), Gilbertus Porretanus o Pictaviensis, nac. en Poitiers, obispo de Poitiers desde 1142, discípulo de Bernardo de Chartres y canciller de las Escuelas de Chartres (VÉASE), se distinguió filosóficamente sobre todo por su análisis de las categorías aristotélicas. Éstas fueron divididas por Gilberto en dos grupos. Por un lado, hay la substancia, la cantidad, la cualidad y la relación. Por el otro lado, el lugar, el tiempo, la situación, la condición, la acción y la pasión. Las cuatro primeras categorías son las llamadas formas inherentes. Las últimas seis formas o principios son las formas accesorias o "asistentes". Las primeras son principios de la substancia o, mejor dicho, son la propia substancia y sus modos inherentes. Las últimas son determinaciones de la substancia que no le pertenecen sino de manera adyacente, aunque, en rigor, con diversos grados de pertenencia, desde la más intrínseca, como la situación, hasta la más extrínseca, como la condición. Se trataba, pues, de averiguar cuál era el *status* de cada categoría y, en último término, de solucionar el problema de los universales y de determinar la relación entre Dios y las formas. Gilberto sostiene en este punto una sentencia muy próxima al realismo, pero en modo alguno bajo una forma simple. En efecto, Gilberto distingue entre las ideas divinas y las formas que son meras copias o modelos ejemplares de las cosas sensibles. El problema de los universales tiene sentido precisamente, según Gilberto, cuando se refiere a estos modelos, que constituyen la trama inteligible de lo sensible o, mejor dicho, aquello por lo cual la cosa determinada es lo que es, en tanto, desde luego, que puede decirse participando en lo que es. Tal realismo de las esencias explicaría, por consiguiente, lo que cada ser tiene de inteligibilidad, pero también lo que tiene de substancia y, en parte, de esencia. Ahora bien, esto que sucede con lo creado no ocurre con Dios ni con las ideas divinas. Aquí hay una esencia que coincide con su ser y con la causa por la cual es. De ahí que sólo Dios propiamente sea, y que todos los demás entes estén compuestos de ser y, en parte, de algo que no son.

El considerable número de seguidores de Gilberto ha hecho hablar de "los porretanos" *(Porretani).* El más conocido de ellos es Alano de Lille (VÉASE). Se menciona también a este respecto a Nicolás de Amiens, autor de *De arte seu articulis catholicae fídei* (publicada en Migne, *P. L.,* CCX, 595-618 bajo el nombre de Alano de Lille), y a Raúl Ardent, así como los autores de las *Sententiae divinitatis,* publicadas por B. Geyer y consideradas como "el libro de sentencias de la escuela de Gilberto". Algunas consecuencias teológicas de las doctrinas de Gilberto fueron condenadas en 1147 y 1148 principalmente por la intervención de San Bernardo, que manifestó su carácter heterodoxo.

Además de comentarios a los *Salmos* y a los *Opúsculos teológicos* de Boecio, Gilberto escribió el citado comentario *De sex principiis,* donde consta su doctrina filosófica y teológica. Edición en Migne, *P. L.* LXIV y CLXXXVIII. Edición crítica de las *Sententiae divinitatis* por B. Geyer, *Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzebuch der Gilbertschen Schule,* 1909 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VII, 2-3]. — Ed. de *Liber de sex principiis,* por A. Heysse, O. F. M., 1953. — Véase H. Usener, "Geislebert de la Porrée" *(Jahrbuch für protestantische Theologie,* V [1879], 183-92), recogido en *Kleine Schriften,* IV, 1913). — A. Berthaud, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie,* 1892. — A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge, du V au XIV siècle,* 1895. — A. Hayen, "Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* X-XI (1935-1936), 29-102. — M. H. Vicaire, "Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* XXVI (1937), 449-82. — M. E. Williams, *The Teachings of G. Porreta on the Trinity as found in His Commentaries on Boetius,* 1951.—S. Vanni-Rovighi, "La filosofia di G. P.", *Miscellanea del Centro di Studi Medievali* (Milán), 1956, págs. 1-64. — Martin Anton Schmidt, *Gottheit und Trinität nach dem* Kommentar *des Gilbert Porreta zu Boethius* De Trinitate, 1956.

GILSON (ETIENNE) nac. (1884) en París, profesor en la Universidad de Estrasburgo, en la Sorbona, en el Collège de France, y actualmente en Toronto (Canadá), se ha distinguido, dentro del neotomismo (VÉASE), por sus estudios y síntesis de filosofía medieval, especialmente por sus investigaciones acerca de la influencia ejercida por el pensamiento medieval sobre la filosofía moderna, sobre todo la cartesiana. Su elaboración filosófica personal le ha conducido a la fundamentación de la posición realista, fundamentación de índole a la vez gnoseológica y metafísica que, con el nombre de "realismo metódico", se apoya en la intuición sensible considerada como una evidencia sobre la cual es posible montar la trama de los juicios existenciales. Ahora bien, tal intuición se acerca, en la medida en que tiene como objeto la existencia actual, a la aprehensión intuitiva por medio de los actos de trascendencia de la inteligencia. Ello supone la negación del carácter exclusivamente sensible del acto de existir y la acentuación de lo que hay en el tomismo de "existencialismo". Con lo cual la doctrina de la existencia (VÉASE) se convierte en el centro de la meditación de Gilson, el cual admite una experiencia existencial o una aprehensión directa de lo inteligible. El "método realista" supone de este modo la inserción del ser en el ámbito del conocer y el consiguiente primado de la metafísica en la gnoseología. Con mayor precisión ha fundamentado Gilson estas posiciones al examinar la distinción en el orden del conocer de la esencia y de la existencia, y al reafirmar en sus últimos escritos que la inaprehensibilidad conceptual del acto de existencia no impide su captura por medio de los actos de una inteligencia no réductible a las operaciones lógicas, es decir, por medio de un juicio no meramente atributivo, sino plenamente existencial.

La gnoseología de Gilson no constituye todo su pensamiento filosófico. Éste comprende asimismo un cierto número de posiciones metafísicas, la mayor parte de las cuales han sido expresadas al hilo de los numerosos trabajos realizados por el autor en el campo de la historia de la filosofía medieval y en el examen de la obra de varios grandes escolásticos *(S,* Buenaventura, Santo Tomás, Juan Duns Escoto). De estos trabajos ha resultado una clasificación de doctrinas sobre la realidad que tiene considerable importancia para la adopción de un punto de vista metafísico. Estas doctrinas son: (1) la realidad es auto-identidad (platonismo) (2) la realidad es substancia (aristotelismo); (3) la realidad es esencia (esencialismo agustiniano y, sobre todo, aviceniano); (4) la realidad es existencia (tomismo). Esta última posición, y especialmente la interpretación de la misma en un sentido "existencial", ha sido durante un tiempo el foco de la atención metafísica de Gilson. Sin embargo, en los últimos años ha manifestado gran interés por la posición esencialista, no sólo desde un punto de vista histórico, sino también sistemático. Ello no significa que haya habido un cambio radical en las orientaciones metafísicas de nuestro autor, sino más bien una atención creciente por las diversas maneras posibles —y fundamentales— de entender la realidad y, con ello, un intento, todavía no cumplido por entero, de bosquejar en amplio estilo una especie de fenomenología de las posiciones metafísicas que puede arrojar viva luz sobre el problema mismo de la metafísica.

Entre las obras históricas de Gilson figuran: *La liberté chez Descartes et la théologie,* 1913. — *Index scolastico-cartésien,* 1913. — *Études de philosophie médiévale,* 1921. — *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* 1920, 5ª ed., 1945 (trad. esp.: *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino,* 1951). — *La philosophie au moyen âge,* 2 vols., 1922 (2ª ed., muy aumentada, 1947 (trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media,* 2 vols., 1958). — *La philosophie de Saint Bonaventure,* 1924, 3ª ed., 1953 (trad. esp.: *La filosofía de San Buenaventura,* 1948). — *Saint Thomas d'Aquin,* 1927 (trad. esp.: 1929). — *Introduction à l'étude de Saint Augustin,* 1929, 3ª ed., 1949. — *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* 1930 (considerado como la parte II de los *Études* antes citados). — *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Gifford Lectures), series I y II, 1932 (trad. esp.: *El espíritu de la filosofía medieval,* 1952). — *Les idées et les lettres. Essais d'art et de philosophie,* 1932. — *Héloïse et Abélard. Études sur le moyen âge et l'humanisme,* 1938. — *Dante et la philosophie,* 1939, 2ª ed., 1953 [Études de philosophie médiévale, 28]. — *Philosophie et incarnation, selon Saint Agustin,* 1947 (Conférence Al-

bert-le-Grand). — *L'École des Muses*, 1951. — *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, 1952 (trad. esp.: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, 1954). — *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, 1952. — *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 1955. — *Introduction aux arts du beau*, 1963. — Se le debe también edición crítica con comentario del *Discours de la méthode*, de Descartes (1930). — Ha dirigido la obra *A History of Philosophy* en 4 vols., a que nos hemos referido en FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), 1961-1962, y ha escrito, en colaboración con Thomas Langan, los vols. III (*Modern Philosophy: Descartes to Kant*), 1962 y IV (*Recent Philosophy: Hegel to the Present*), 1962. — Entre los estudios sistemáticos destacamos: *La réalisme méthodique*, s/f. [1935] (trad. esp.: *El realismo metódico*, 1952). — *Christianisme et philosophie*, 1936. — *The Unity of Philosophical Experience*, 1937 (trad. esp.: *La unidad de la experiencia filosófica*, 1960). — *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1939. — *God and Philosophy*, 1941 (trad. esp.: *Dios y la filosofía*, 1945), especialmente Cap. IV. — *L'Être et l'Essence*, 1948, nueva ed., 1962 (trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951). — *Painting and Reality*, 1958 (A. W. Mellon Lectures 1955) (trad. esp.: *Pintura y realidad*, 1961). — *La philosophie et la théologie*, 1960 (trad. esp.: *La filosofía y la teología*, 1962). — *Introduction à la philosophie chrétienne*, 1960. — Importante para las ideas de Gilson es su artículo "De la connaissance du principe", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 66e année (1961), 373-97. — Véase J. Maritain, Mgr. de Solages, A. Forest, H. Gouhier, H.-I. Marrou, M. de Gandillac, Ph.-A. Audet, P. Vignaux, P. Mesnard, M. Chastaign, R. Verneaux, L.-B. Geiger, É. Gilson, *E. G., philosophe de la chrétienté*, 1949. — J. O'Neil, ed., *An E. G. Tribute*, 1959.

GINER DE LOS RÍOS (FRANCISCO) (1839-1915), nacido en Ronda (Málaga), discípulo de Julián Sanz del Río (VÉASE) y profesor de filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid, abandonó la cátedra en 1875 por oposición a las medidas de coacción ministerial, fundando poco después la Institución Libre de Enseñanza, en la que profesaron, además de sus fundadores, muchos de sus discípulos (véase KRAUSISMO). La orientación práctica y ética dada al krausismo por Sanz del Río fue acentuada por Giner de los Ríos, quien hizo del krausismo y de la Institución Libre de Enseñanza uno de los núcleos principales de la renovación intelectual española. La filosofía de Giner de los Ríos se halla centrada alrededor dé la noción de la personalidad, por la cual no hay que entender al hombre como mero ser racional, sino justamente al individuo en cuanto centro de sus propias actividades, como un conjunto que integra todas sus manifestaciones parciales, desde los actos emocionales hasta el pensamiento puro. La personalidad, que constituye, por una parte, el elemento fundamental del Derecho, y, por otra, el principio del cual debe derivarse toda norma educativa, representa, por lo tanto, la unidad indisoluble de los principios teóricos y del obrar práctico, de la contemplación y de la actividad. En la personalidad, como en la Humanidad de Krause, se expresa la fusión de los dos elementos finitos que se hallan sumidos en la infinitud divina, la Naturaleza y el espíritu, fragmentos parciales aunque complementarios de la realidad total.

Partiendo de esta noción, el pensamiento filosófico de Giner de los Ríos ha procurado acordar el racionalismo krausista con el activismo que encuentra su más adecuada expresión en las manifestaciones temporales y concretas de la historia. Esta concordancia, esencial en la filosofía del Derecho, lo lleva a unir lo que en el Derecho es positivo con lo que es racional, es decir, con lo que racionalmente corresponde a las circunstancias históricas dadas. Racionalidad e historia se hallan, por decirlo así, fundidas en la unidad de un "Derecho natural positivo" que tiene en cuenta justamente lo que la personalidad exige por ser, en última instancia, una creación de la personalidad misma, un producto de su espontánea y libre actividad. El Derecho es, como concreción de la persona humana, un sistema de normas que no poseen, en su condición pura, ningún carácter coactivo, que no son sino el conjunto de relaciones por medio de las cuales la agrupación de las diferentes personas se convierte en una verdadera y auténtica solidaridad. Esta solidaridad esencial, a que apunta el ideal del Derecho, es al propio tiempo la finalidad última de la técnica y de la acción pedagógica. En la educación y por la educación se convierte el individuo en persona, y, por lo tanto, en sujeto del Derecho. Pero la educación no debe ser a su vez una coacción sobre la individualidad humana, sino, de acuerdo con la estructura de ésta, el método que permita a cada cual desenvolver por sí mismo y desde sí mismo las fuerzas internas propias. Por eso la educación en su aspecto técnico no tiene que ser una mera tendencia a la acumulación de saberes, sino más bien el camino que conduce al educando, a través de la unidad esencial del proceso educativo, a la comprensión del sentido de su propia existencia, único medio de poder transformar a ésta en una unidad armónica de todas sus facultades, pues la personalidad exige la lucha constante contra todo intelectualismo y contra toda tendencia a cualquier forma de despersonalización.

Obras principales: *Bases para la teoría de la propiedad*, 1867. — *Lecciones sumarias de psicología*, 1874. — *Prolegómenos del Derecho. Principios del Derecho natural*, 1874. — *Estudios jurídicos y políticos*, 1875. — *Estudios de literatura y arte*, 1876. — *Estudios filosóficos y religiosos*, 1876. — *Principios elementales del Derecho*, 1881. — *Estudios sobre educación*, 1886. — *Educación y enseñanza*, 1889. — *Resumen de filosofía del Derecho*, I, 1898. — *Estudios y fragmentos sobre la teoría de la persona social*, 1899. — *Filosofía y sociología*, 1904. — *Pedagogía universitaria*, 1905. — Edición de *Obras completas*, Madrid, 19 vols. 1916-1928. — Véase *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, febrero-marzo, 1915. — R. Altamira, *Giner de los Ríos, educador*, 1915. — Fernando de los Ríos, *La filosofía del Derecho en Don Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo*, 1917 (incluido en el tomo del autor: *Estudios sobre el siglo XVI*, 1956, prólogo de A. del Río). — También de F. de los Ríos, selección e introducción en el tomo *El pensamiento vivo de Francisco Giner*, 1949. — Martín Navarro, *Vida y obras de D. Francisco Giner de los Ríos*, 1945. — R. Altamira, *Biografía intelectual y moral de Don F. G. de los Ríos*, 1955.

GIOBERTI (VINCENZO) (1801-1852) fue ordenado sacerdote en 1823. En 1825 inició su enseñanza en el Colegio teológico de la Universidad de Turin, y en 1826 fue nombrado

capellán de la Corte. Exilado en París (donde falleció) en 1833, profesó durante un tiempo en el Instituto Gaggia, de Bruselas.

Gioberti elaboró una filosofía de clara tendencia ontologista (véase ONTOLOGISMO) en muchos sentidos parecida a la de Rosmini, pero más radicalmente orientada hacia el primado ontológico. El interés de Gioberti por la resurrección moral y por la unidad de Italia determinaron asimismo considerablemente el curso de sus especulaciones filosóficas que, a su vez, matizaron sus ideas acerca de la rehabilitación de su país. Opuesto a las tendencias idealistas modernas, fundadas en la primacía del conocimiento sobre el ser, primacía no sólo gnoseológica, sino en muchos casos metafísica, Gioberti sostenía que el ser supremo y real, la divinidad, es según su conocida fórmula lo que crea lo existente. El conocer no es, por consiguiente, más que una intelección de esta existencia hecha por Dios, por el Ente, y, por lo tanto, no sólo el conocer, sino la existencia misma carecen de consistencia propia sin el ente al cual inevitablemente se refieren. La definición dada por Gioberti de la idea como "término inmediato de la intuición mental" *(Int. allo studio della filosofía,* Cap. III. *Op. edite ed inedite,* 4 vols., 1844), hace que la idea misma sea la verdadera substancia de la filosofía, el auténtico *fatto primitivo.* La idea es cualquier cosa menos algo derivable de otra realidad, y por eso está en la base de toda demostración. De ahí la reducción del pensamiento filosófico a la explicación sucesiva de la primera noticia ideal y el reconocimiento de la existencia de una trama ontológica poseída por el lenguaje cuando menta lo ideal. La diferencia entre el término y la idea es paralela a la diferencia entre lo sensible y lo inteligible. La filosofía se ocupa, por)o tanto, del *"primo filosófico"* o principio absoluto, del *"primo ontológico"* o primera cosa y del *"primo psicológico"* o primera idea, y solamente la unidad de estos tres *"primi"* hace la unidad del pensamiento. Rosmini, en cambio, sostenía que el *"primo psicológico"* no era idéntico al *"primo ontológico";* la renovación de Malebranche que ello suponía era rechazada por Gioberti, quien señalaba que la distinción entre las primeras instancias y el acercamiento a lo psicológico como base de lo ontológico destruyen la unidad misma del pensamiento. Reducir, como hace Rosmini, el conocimiento a una referencia de lo sensible a lo inteligible, fundar este conocimiento en una base psicológica es para Gioberti el origen de todo relativismo y de todo escepticismo; la primacía del Ser no admite ninguna fundamentación de este tipo, y si bien el Ser absoluto no puede ser captado por la inteligencia en un acto de conocimiento, no es por ello menos cierto y evidente. Por eso las ideas y los inteligibles del mundo real no forman parte más que de un modo relativo del Ser supremo; tienen en él su ser, pero les está vedado el acceso a su conocimiento. La creación por el ente de lo existente es la fórmula más perfecta a que puede llegar la inteligencia humana, que acepta la absoluta certidumbre de los misterios suprarracionales, pero que no puede aspirar a su comprensión.

Obras: *Teorica del sovrannaturale,* 1838, 2ª ed., 1850. — *Introduzione allo studio della filosofia,* 1839-40. — *Considerazioni sulle dottrine religiose di V. Cousin,* 1840. — *Del bello,* 1841. — *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini,* 1841 (10 cartas), 2ª ed. con otras 2 cartas y los tres diálogos "Trilogia della formola ideale e dell'ente possibile", 3 vols., 1843 a 1844. — *Del buono,* 1842. — *Del primato morale e civile degli Italiani,* 1842-43. — *Prolegomeni al primato,* 1845. — *Il gesuita moderno,* 5 vols., 1846-47. — *Apologia del libro intitolato "Il Gesuita moderno", con alcune considerazioni intorno al Risorgimento italiano,* 1848. — *Discorso preliminare sulla teoria del sovrannaturale,* 1850. — *Opusculi politici,* 1850. — *Del rinnovamento civile d'Italia,* 1851. — Obras póstumas: *Della riforma cattolica delle Chiesa,* 1856. — *Della filosofia della rivelazione,* 1856.—*Della protologia,* 2 vols, 1857 (véase asimismo, *Nuova protologia,* ed. G. Gentile, 2 vols., 1912). — *Miscellanea,* 2 vols., 1857.—*Ricordi biografici e corrispondenza,* 3 vols., 1860-1863 (con notas de G. Massari). — *Edizione Nazionale delle opere complete,* Milano, 1930 y sigs. — Véase A. Rosmini, *V. Gioberti e il panteismo,* 1848. — Di Giovanni, *Sulla riforma cattolica e sulla filosofia della rivelazione di V. Gioberti,* 1859. — B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti,* 1863. — G. Prisco, *Gioberti e l'ontologismo,* 1867. — B. Labanca, *Della mente di V. Gioberti,* 1871. — D. Zachinelli, *Il pensiero civile di Gioberti,* 1901. — A. Bruers, *Gioberti,* 1924. — U. A. Padovani, *V. Gioberti ed il cattolicesimo* (1928). — F. Palhoriès, *Gioberti,* 1929. — Ilario Rinieri, S. J., *La filosofia di Gioberti,* 1931. — L. Stefanini, *Gioberti,* 1947. — G. Saitta, *Il pensiero di Gioberti,* 1947. — A. Anzillotii, *Gioberti,* 1947. — G. Bianchi, *Il problema morale in V. Gioberti,* 1953. — Ugo Redanò, *V. Gioberti,* 1958.

GLOSAS (GLOSSAE). Véase DISPUTACIÓN.

GLOSSAE (GLOSAS). Véase DISPUTACIÓN.

GNOSEOLOGÍA. En el artículo Conocimiento (VÉASE) hemos expuesto los problemas principales de la teoría del conocimiento y las diversas soluciones propuestas a tales problemas. En el presente artículo nos referiremos únicamente al término 'gnoseología' y a su uso en relación con otras expresiones empleadas para designar el estudio filosófico del problema y los problemas del conocimiento.

El vocablo 'gnoseología' fue empleado por vez primera en el siglo XVII (por ejemplo, por J. Micraelius en el *Lexicon philosophicum terminorum philosophie usitatorum,* 1653, s.v. "Philosophia", y por George Gutke en su *Habitus primorum principiorum seu intelligentiae,* 1666) bajo la forma *Gnostología.* Con él se designaba una de las disciplinas en que se divide la *Metaphysica.* La *Gnostologia* se ocupa del conocimiento. Como escribe Micraelius: *"Ad [Philosophiam] Theoreticam pertinent I. Metaphysica cui conjugunt vel submittunt Gnostologiam* το γνωστὸν *seu omne scibile qua tale contemplantem".* Gutke escribe que la misión de la gnoseología es *"de apprehensione cognoscibilis & principiis essendi agens".* En época más reciente el término 'gnoseología' (en las diversas formas de los lenguajes modernos: *Gnoseologie, Gnoseolo-gy, Gnoseología,* etc.) ha sido empleado con frecuencia para designar la teoría del conocimiento. Sin embargo, es más frecuente el empleo de este término en español y en italiano que en alemán y en inglés. En alemán se usa con mayor frecuencia *Erkenntnistheorie* (teoría del conocimiento) y en inglés se usa con más frecuencia *Epistemology.* En francés

se usa casi siempre la expresión *théorie de la connaissance,* pero a veces se hallan los vocablos *gnoseologie* y *epistémologie.*

Es difícil unificar el vocabulario en este sentido. En español puede proponerse lo siguiente: usar 'gnoseología' para designar la teoría del conocimiento en cualquiera de sus formas, y 'epistemología' para designar la teoría del conocimiento cuando el objeto de ésta son principalmente las cien, cias. Pero como no es siempre fácil distinguir entre problemas de teoría del conocimiento en general y problemas de teoría del conocimiento científico, es inevitable que haya vacilación en el uso de los términos. No hemos pretendido, pues, ser excesivamente rigurosos a este efecto en la presente obra; en ella se han usado las expresiones 'teoría del conocimiento' (y a veces 'crítica del conocimiento', que corresponde a la expresión alemana *Erkenntniskritik,* 'gnoseología' y 'epistemología', así como los adjetivos 'gnoseológico' y 'epistemológico'. Sólo en casos en que ha sido muy clara la referencia al conocimiento científico se han usado los vocablos 'epistemología' y 'epistemológico' con preferencia a los términos 'gnoseología' y 'gnoseológico'.

GNOSTICISMO. Se define de un modo general el gnosticismo como toda tendencia y pretensión de conseguir el saber, γνῶσις, absoluto, sin que ello signifique siempre el acceso al mismo por vía puramente racional o intelectual, sino más bien "mística" y extática. Ahora bien, esta definición no permite, por demasiado general, entender el significado concreto del gnosticismo, tal como se dio especialmente en el curso del siglo II, pero también tal como fue desarrollado, anteriormente, en la llamada gnosis mágico-vulgar. Usualmente se llaman gnósticos a una serie de pensadores que elaboraron grandes sistemas teológico-filosóficos en los cuales se hallan mezcladas las especulaciones de tipo neoplatónico con los dogmas cristianos y las tradiciones judaico-orientales sin que, por lo demás, la presencia de estos diversos elementos baste *por sí sola* para explicar los caracteres peculiares del gnosticismo. Por un lado, había ya algo de gnosticismo en el seno de la especulación filosófica griega de la "decadencia"; por otro lado, el gnosticismo parece poder desarrollarse solamente dentro de la corriente cristiana. Esta doble y a la sazón contraria raíz del gnosticismo no es uno de los problemas menores de esta tendencia, y ello de tal modo que su comprensión depende decisivamente del mayor o menor peso dado a la "fuente" helénica o a la cristiana. Para algunos, en efecto, el gnosticismo es una "filosofía cristiana" o, por lo menos, un intento de ella; esta opinión, que defiende A. Harnack, no se halla muy lejos de la idea sustentada por Plotino, quien en su tratado contra los gnósticos no distingue entre ellos y los cristianos, y los sume a todos en un común sentimiento anti-helénico. Para otros, en cambio, el gnosticismo es una manifestación interna del pensamiento antiguo de la decadencia, que precisamente aprovecha para su constitución los elementos que le aporta el cristianismo y los aparentes conflictos entre la Antigua y la Nueva Ley. En todo caso, para los efectos de una descripción de sus caracteres no es posible eliminar ninguna de las dos fuentes. En general, el gnosticismo puede ser considerado como uno de los intentos de "salvación por el saber" que abundaron tan pronto se abandonó la vía estrictamente intelectual.

Históricamente suele distinguirse entre tres tipos de gnosis: la gnosis *mágico-vulgar,* la gnosis *mitológica y* la gnosis *especulativa.* Aquí nos interesa especialmente la última por la mayor relación que tiene con conceptos filosóficos, por lo que, además de referirnos más ampliamente a ella, dedicamos artículos separados a los más importantes gnósticos: Basílides, Carpócrates, Marción, Valentino. Antes hablaremos, sin embargo, de los dos primeros tipos mencionados de gnosis. Observemos que aunque hay considerables diferencias entre las tres gnosis, algunos de los temas de cada una pueden enlazarse con otros temas de las restantes. Así, hay rasgos mágicos en la gnosis especulativa y sobre todo en la mitológica, rasgos mitológicos en la especulativa y rasgos especulativos en la mitológica. Además, estas dos últimas tienen características comunes muy acusadas, tales como la tendencia a describir el cosmos mediante imágenes entresacadas a la vez de motivos orientales (principalmente bíblicos) y griegos (principalmente míticos); la suposición de que hay dos polos —el positivo y el negativo, o el bien y el mal— entre los cuales se mueve el alma, y la creencia en la posibilidad de operar —mediante ritos o mediante el "pensamiento"— sobre el proceso cósmico.

1. *La gnosis mágico-vulgar.* Fue la propagada especialmente por Simón el Mago, de Samaria. Es el Simón que predicaba a los samaritanos me diante prácticas mágicas y al cual se refieren los *Hechos* de los Apóstoles (VIH 9 sigs.): "Había antes en la ciudad un hombre llamado Simón que, creyéndose personaje importan te, ejercía la magia y asombraba al pueblo de Samaria", que lo llamaba la fuerza (o potencia) de Dios. Ahora bien, aunque Simón el Mago aparece bajo el aspecto de un pre dicador mágico-religioso, se encuen tran en él (según testimonios de San Ireneo y San Hipólito) tendencias a una especie de gnosis mágico-mito lógica, por cuanto no solamente pre dicaba la existencia de una fuerza infinita, que era el Espíritu de Dios, sino que consideraba tal fuerza como el origen y la raíz —secretos— del universo. Estas últimas tendencias fueron acentuadas por otros gnósti cos, tales como el discípulo de Si món, Menandro (que nació en Capparetea, Samaría, y vivió en Antioquía), y Satumilo de Antioquía.

2. *La gnosis mitológica.* Según Hans Joñas, esta gnosis tiene un ori gen oriental y se halla representada por varias sectas. Mencionaremos al gunas, (a) La secta de los *man deos* (partidarios del "poseer conoci miento" o *mandayya),* una secta ju día mística — llamada también de los *nasoreos y* luego, aunque impro piamente, de los *sabeos, zabeos* o *cris tianos de San Juan.* Fue coetánea de los orígenes del cristianismo, y, según varios autores, estaba tan cer cana al mismo que, al decir de R. Bultmann (cuya opinión, sin em bargo, ha sido rechazada por otras autoridades), el Evangelio de San Juan tiene origen gnóstico-mandeo más bien que cristiano-griego, (b) La secta de los *ofitas* —secta judía o sirio-alejandrina—, que tenía como símbolo la serpiente, ὄφις, y que fueron llamados también por este motivo (S. Hipólito) los *naasenos*

(del hebreo *Nachasch, serpiente).* (c) La secta de los *barbelo-gnósticos,* llamada por de Faye (junto con la de los ofitas) secta de los *Adeptos de la Madre,* por admitir la existencia de un principio femenino o *Primera Mujer* como tercer principio de una tríada fundamental, la cual incluía, además, como primer principio, el *Absoluto, Padre, Luz* o *Primer Hombre, y* como segundo principio el *Segundo Hombre,* o el *Hijo del Hombre.* Ofitas y barbelo-gnósticos ofrecían rasgos muy semejantes en el desarrollo de sus mitologías, en las cuales aparecía *Sabiduría* (entre los barbelo-gnósücos, *Barbelo)* como fuerza femenina creada por la *Primera Mujer,* fuerza que daba origen a una serie de criaturas (la primera, una *ogdoada,* formada por *Sabiduría* y sus siete hijos) y que terminaba con una lucha entre *Sabiduría* (representante del Bien) y los demonios creados por *Jaldabaoz* (representante del Mal), con la consiguiente victoria de la primera, la cual consiguió de *Absoluto* que enviara a la Tierra a Jesucristo, (d) La secta o sectas que produjeron el único escrito gnóstico completo que se posee: el llamado *Pistis Sophia* (véase bibliografía), una obra en copto descubierta en el siglo XVIII por el Dr. Askew y publicada por vez primera en 1851 por J. H. Petermann. Algunos autores relacionan las doctrinas de esta secta —probablemente de origen sirio— con las sostenidas por ofitas y barbelo-gnósticos, pero el problema permanece todavía sin solución satisfactoria. Indiquemos aquí sólo, como muestra de la fantasía que impregna esas manifestaciones de la gnosis mitológica, que en el escrito en cuestión se describe a Jesús, once años después de su resurrección, en conversación con sus discípulos en el Monte de los Olivos. El tema de la obra lo constituyen las revelaciones de Jesús sobre su viaje por el mundo sobrenatural. Jesús cuenta de su ascenso por las esferas hasta llegar al eón que había ocupado antes *Pistis-Sophia,* la cual, por deseo de elevarse hasta la suprema fuente, se precipitó en el caos, alcanzada por la venganza de los eones superiores. El hundimiento en el caos es equivalente a la sumersión en la materia informe, de la cual intenta escaparse, cosa que no consigue sino después de haber recitado unos himnos y de haber recibido de Jesús una fuerza liberadora. El triunfo de *Sophia* sobre los arcontes vengativos, y su aproximación al *Absoluto,* constituyen el fin de la complicada historia. El elemento de lo fantástico está, pues, omnipresente en ella, pero cabe preguntar si la historia tiene una intención descriptiva o meramente alegórica. Este última posibilidad no está excluida si pensamos que tanto en esta como en otras manifestaciones de la gnosis mitológica aparecen una serie de concepciones que se reiterarán —bien que en forma menos personalizada— en la gnosis especulativa. Entre estas concepciones figura en particular la del alma como ser desterrado de otro mundo, el mundo de la luz. Según ello, el alma habita un mundo extraño y vive siempre anhelosa de volar hacia otro mundo del cual procede y que no tiene relación con éste. Por eso aquel otro mundo es descrito como lo negativo (lo indecible): es el mundo escondido, en cuyo centro se encuentra el Dios también escondido e inaccesible. Extrañeza, destierro, cautiverio, mundo sobrenatural y luminoso, vuelo y anhelo, llamada y vigilia, mensaje y redención, evocación y recuerdo, constituyen, junto a embriaguez y sombra, olvido, sueño y muerte, algunas de las categorías dramáticas que predominan en el gnosticismo mitológico y que se centran en torno al destino del alma y su historia.

3. *La gnosis especulativa.* Como apuntamos, *algunos* de los temas anteriores pasaron a la gnosis especulativa, la cual puede ser considerada *en parte* como un desarrollo de la citada mitología con auxilio de los conceptos de la filosofía griega. Los principales representantes de la gnosis especulativa son Basílides, Carpócrates, Valentino y Marción, si bien este último es considerado por algunos autores (A. von Harnack, H. Leisegang) como un autor no gnóstico en vista de que su interés consistía más en la fundación de una comunidad religiosa y en las prácticas correspondientes que en el desarrollo de una especulación filosófico-teológica. Como algunos elementos de las concepciones de Marción pasaron al resto de la gnosis especulativa podemos, sin embargo, describir ésta mediante una serie de características comunes. Ante todo, el apoyo en un dualismo entre el Dios malo, el demiurgo creador del mundo y del hombre, identificado muchas veces con el Dios del Antiguo Testamento, y el Dios bueno, revelado por Jesucristo. La redención del hombre por Cristo es precisamente la obra de la revelación; en ella consiste propiamente la gnosis, y sólo por ella podrá el hombre desprenderse de la materia y del mal en que se halla sumergido y ascender hasta la pura espiritualidad de Dios. Este ascenso no es, sin embargo, el resultado de un primado del ser sobre el no ser, sino la consecuencia de una lucha: el universo del gnóstico no es, en efecto, un universo estático, ni siquiera dialéctico, sino dinámico o, mejor aun, dramático. La lucha entre el Dios del mal y el Dios de la bondad, y la definitiva victoria de este último, forman la trama y la dramática peripecia en que consisten la historia de la Naturaleza y del hombre. El gnosticismo presupone ante todo no sólo la impotencia del Dios creador para ser plenamente bueno —y de ahí su fracaso en la creación—, sino que, además, coloca frente a él, como algo esencialmente preexistente y resistente, a la materia, que el Dios-demiurgo (según Marción, el Dios de los judíos, Dios inferior, vengativo y justiciero) no puede plasmar debidamente. El carácter dramático del proceso del universo es explicado más bien, sin embargo, por una continua producción de *eones,* que simbolizan las fuerzas esenciales. El sistema de Valentino es, en este respecto, el más explícito y el que más se atiene a una especulación intelectual, en ocasiones próxima a ciertos desarrollos neoplatónico. Así, Valentino supone que al comienzo había un principio masculino, el *Padre* o el *Abismo,* al que se agregó un principio femenino, el *Silencio.* La unión de los dos dio origen al *Nous* y al *Descubrimiento (Verdad).* Los cuatro principios forman inmediatamente la primera Tetrada, pero los diversos elementos se unen entre sí y van engendrando otros principios y realidades. A la *Tetrada* sigue una *Ogdoada;* de ella surgen los *eones y* se constituye una *Pléroma.* Pero esta serie de producciones no desencadena aún el drama; éste surge por el deseo de *Sophia* de conocer la

naturaleza del *Primer Abismo*. El afán de conocimiento es, de este modo, el primer indicio de una rebelión que constituye el motivo del proceso dramático y también el motivo del intento de restablecer la situación originaria, el Orden esencial del Pléroma. No es extraño que poco a poco se fuera acentuando el dualismo de los gnósticos y que inclusive este dualismo fuera el que caracterizara la esencia de la gnosis. No obstante, el dualismo gnóstico se distingue del dualismo maniqueo en que, en todos los casos, el drama del universo está ya previamente, intelectualmente, resuelto por la mayor potencia y realidad del Principio bueno y superior.

El gnosticismo no descuidaba, por lo demás, los problemas morales, y una ética se derivaba frecuentemente de la gnosis. Ahora bien, es notable advertir que en ésta se da por lo menos una doble moral respecto al tratamiento por parte del hombre y, en general, de todo ser espiritual, de su propio cuerpo: la moral ascética y la moral relajada. En general, los grandes representantes del gnoticismo se decidieron por la primera. Pero la moral relajada no era en modo alguno ajena a la gnosis. En efecto, toda idea del cuerpo corno algo absolutamente menospreciable (o inclusive "inexistente" en su principio), según sostenía la gnosis, *puede* dar origen a una moral de este tipo, pues lo que el cuerpo "haga" no afecta esencialmente a la "carrera" del alma.

Las doctrinas de los gnósticos son conocidas principalmente a través de varias refutaciones; entre ellas destacan las de San Ireneo y San Hipólito, pero hay que mencionar asimismo al respecto a San Justino, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio, San Agustín y Plotino (*Enn.*, II ix). Textos reunidos sobre los partidarios de Basílides y Valentino en W. Voelker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, 1932 [Sammlung ausgewahlter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, N. F. S.]. — Edición por A. von Harnack de la *Carta* del valentiniano Ptolomeo a Flora, 1904. — Edición por W. Cureton del *Diálogo* de Filipo, discípulo de Bardesano, en *Spicilegium Syriacum*, texto sirio y trad. inglesa, 1855 (el mismo texto ha sido editado por Graffin, *Patrologia syriaca*, I, 2, 1907). Véase también para las fuentes gnósticas E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften, gnostische Hymnen mit Text und Uebersetzung*, 1904. Selección de fuentes, en trad. alemana por W. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, 1910. — Hacia 1945 se descubrieron en Nag Hamadi (Alto Nilo, Egipto) un número considerable de manuscritos en varias formas de copto, redactados probablemente entre los siglos II y IV, con literatura de índole gnóstica. Se hallan agrupados en 13 códices, conteniendo, entre otros escritos: "El Libro Secreto del Gran Espíritu Invisible" (Cod. 1); "Evangelio de la Verdad", un gran tratado teológico y cosmológico (Cod. 2, llamado *Codex Jung*, en posesión de "Instituto Jung de Psicología analítica", de Zürich); un "Evangelio según Tomás", una "Hipóstasis de los Arcontes" (Cod. 3); una "Interpretación de la Gnosis" (Cod. 6); una "Apocalipsis de Pablo" (Cod. 7); "El Pensamiento... del Gran Poder", de índole hermética (Cod. 9). Sobre estos manuscritos, en proceso de ed. y trad., véase Eva Meyerovitch, "Los manuscritos gnósticos del Alto Egipto", *Diógenes*, 25 (1959), 99-124 [bibliog. en págs. 123-4, de la que destacamos: H. Ch. Puech, "Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Egypte", *L'Encyclopédie française*, t. XIX, 1957, fasc. 19/42/4 a 19/42/13, y J. Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte*, t. I, 1958; t. II, 1960]. — El escrito *Pistis Sophia* referido antes como texto clásico para el conocimiento de la gnosis de los ofitas ha sido transmitido en versión copta. Véase *Pistis Sophia: Opus gnosticum Valentino adjudicatum a codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartze. Edidit J. H. Petermann, Berlín*, 1851. Trad. francesa por C. Amélineau, 1895; trad. inglesa por G. R. S. Mead, 1921 (hay también una trad. del copto, por George Horner, con introducción de F. Legge, 1924), trad. alemana (junto con los otros dos textos a continuación mencionados) por Carl Schmidt, 1905 (en la serie: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, mencionada en la bibliografía del artículo CRISTIANISMO). Los dos libros Jehû y un tratado anónimo, o sean los dos textos antes aludidos, han sido editados, a base de un códice copto (el *Papyrus Brucianus*) por Amélineau, *Notice sur le Papyrus gnostique Bruce*, 1891, y por Carl Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, 1892. Sobre este último texto, véase la trad. del copto y el comentario de Charlotte A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Bruclanus (Bruce MS. 96. Bod. Lib. Oxford)*, 1933. — Véase el abundante material histórico y filológico contenido en A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1894 (especialmente el vol. I: *Die Chronologie*); por lo demás, todas las historias del cristianismo (VÉASE) y de la filosofía se refieren al tema. De Harnack Cfr. asimismo *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus*, 1873. — Además: H. L. Mansel, *The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries*, ed. B. Lightfoot, 1875. — Ignaz von Döllinger, *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter*, 1890. — C. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme egyptien*, 1887. — Friendländer, *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*, 1898. — C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum*, 1900. — E. de Faye, *Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et au IIIe siècles*, 1903. — E. H. Schmidt, *Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer höheren Kultur. I. Die Gnosis des Altertums*, 1903. — Ernesto Buoaiuti, *Lo gnosticismo, storia d'antiche lotte religiose*, 1907. — W. Bousset, *Hautproblem der Gnosis*, 1907 (Bousset redactó los artículos sobre Gnosis y Gnosticismo en la *Realenzyklopädie*, de Pauly-Wissowa). — W. Köhler, *Die Gnosis*, 1911. — J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, 1922. — Hans Leisegang, *Die Gnosis*, 1924. — F. C. Burkitt, *Church and Gnosis. A Study of Christian Thought and Speculation in the second Century*, 1932 (Burkitt sostiene una tesis inversa a la de Gilson; el gnosticismo es, según él, un "problema interno" del cristianismo). — Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. I. Die mythologische Gnosis*, con una introducción titulada "Zur Geschichte und Methodologie der Forschung", 1934; 2ª ed., 1954; II, 1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, 1954. — S. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irenée*, 1947. — S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, 1947. — G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, 1951. — A. -J. Festugière, O. P., *La révélation d'Hermès Trimégiste* (tomo IV. *Le Dieu inconnu et la Gnose*, 1954). — H. Cornélis y A. Léonard, *La gnose éternelle*, 1959. — Serge Hurin, *Les gnostiques*, 1959 (Que sais-je?, 808). — S. Pétrement, "La notion de gnosticisme", *Revue de Méthaphysique et de Morale*, Année

65 (1960), 385-421. — K. Rudolph, *Die Mandäer*, 2 vols., 1960-1961. — A. Wlostock, *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Getchichie und Terminologie der* gnostischen *Erlösungsvorstellung*, 1960. — Lady E. Stefana Drower, *The Secret Adam, A Study of Nasorean Gnosis*, 1961. — Véase también H. Söderber, *La religion des Cathares. Étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du moyen âge*, 1949.

GOBINEAU (ARTHUR, CONDE DE) (1816-1882), nac. en Ville d'Avray, en las proximidades de Paris, estudió, especialmente en su obra capital, el problema de la decadencia de las civilizaciones. Esta decadencia no es debida, a su entender, a las causas que usualmente se citan: la corrupción, la irreligión o la lujuria. Tampoco es debida a la acción de los gobernantes. Un pueblo degenerado o decadente, dice Gobineau, es aquel que ya no posee el mismo valor intrínseco que antes, es decir, "el que no posee ya la misma sangre en sus venas", a causa de haber sido afectada su sangre por "continuas adulteraciones" *(Essai,* Cap. IV). Esto supone que hay diferencias de valor entre razas humanas y que, por consiguiente, una raza puede "contaminar" a la otra. El biologismo que supone esta noción de Gobineau no ha sido negado por su autor. Todo lo contrario; él mismo compara un pueblo con un cuerpo humano, y hace consistir el valor primordial de éste en su "vitalidad". De ahí que Gobineau se ocupe especialmente de señalar cuáles son las condiciones que debe cumplir un pueblo para mantenerse inmune a la degeneración. Pero como estas condiciones dependen esencialmente, a su entender, de la pureza de la raza, resultará que la raza primero y su pureza después serán para él el fundamento de cualquier filosofía de la historia. La exaltación de la raza germánica debe ser comprendida a la luz de esta idea. Pues la raza germánica es, afirma, la mas alta variedad del tipo blanco, superior a las demás variedades y, por supuesto, incomparable con los tipos amarillo y negroide —para Gobineau, el ínfimo tipo— *(Essai,* Cap. XVI). En último término, decir "raza" es decir "raza germánica", en el mismo sentido en que se dice de alguien que es "un hombre de raza". Pero el término 'raza' se puede aplicar también, a los efectos de la medición de valor, a los diversos tipos. En la raza radican, según Gobineau, todos los valores (o disvalores), no sólo físicos, sino también espirituales. Reducir la multiplicidad racial a la idea de un humanismo es, a su entender, una degeneración de la historia y el principio de la decadencia para todas las razas superiores. La desigualdad de las razas es, por consiguiente, una desigualdad física y espiritual; su mutua relación no es una función de su diferencia, sino de su necesaria subordinación. Por eso es preciso conservar pura la raza y en particular la raza germánica como natural dominadora de las restantes, pues su mezcla significaría necesariamente su desaparición. La filosofía de la historia de Gobineau se reduce de este modo a un naturalismo idealista, en el cual el primer término es representado por la interpretación de la historia a base de un factor real natural, y el segundo por la determinación de una finalidad.

La obra en la cual Gobineau desarrolla su teoría histórica es el *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 4 vols., 1853-1855, nueva ed., 2 vols., 1940 (trad. esp.: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, 1936). — Importante es también la obra *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*, 1865. — Véase también: *Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau*, 1908, ed. L. Schemann. — Véase: E. Kretzer, G., R. Dreyfus, *La vie et les prophéties du comte de G.*, 1905. — Fritz Friedrich, *G.-Studien*, 1906. — L. Schemann, *G. und die deutsche Kultur*, 1910, 7ª ed., 1934. — M. Lange, *Le comte de G. Étude biographique et critique*, 1924. — I. de Lacretelle, *Quatre études sur G.*, 1927. — Reinhold Falk, *Die weltanschauuliche Problematik bei G.*, 1936. — A. Combris, *La philosophie des races du comte de G. et sa portée actuelle*, 1937.

GOBLOT (EDMOND) (1858-1935), nac. en Mamers (Sarthe), profesor en Caen y en la Universidad de Lyon, ha seguido fielmente la tradición racionalista francesa y en frecuentes ocasiones las tendencias de la "filosofía asimilacionista" en la que se han destacado, entre otros, Brunschvicg y Lalande. Estas tendencias han sido aplicadas por Goblot no solamente a los problemas lógicos y de filosofía de las ciencias, sino también a problemas sociológicos. En su última obra importante, sobre la lógica de los juicios de valor, Goblot ha desarrollado algunos puntos de vista de índole personalista.

Obras: *Essai sur la classification des sciences*, 1898. — *Justice et Liberté*, 1902. — *Traité de Logique*, 1918 (trad. esp.: *Tratado de lógica*, 1929). — *Le système des sciences, le vrai, l'intelligible et le réel*, 1922. — *La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, 1930. — *La logique des jugements de valeur*, 1927. — Hay trad. esp. (1933 y otras ediciones) de su *Vocabulaire philosophique* (1901): *El vocabulario filosófico* (últ. ed., 1945). — Véase J. Kergomard, P. Salzi, F. Goblot, *Edmond Goblot (1858-1935). La vie, l'oeuvre*, 1937.

GOCLENIUS (RUDOLF [GLÖCKER]) (1547-1628), llamado "el Viejo", nac. en Corbach (Waldeck), fue profesor en la Universidad de Marburgo. Goclenius fue uno de los que siguieron a la vez las doctrinas aristotélicas de Melanchton y algunas de las teorías lógicas de Pierre de la Ramée (Petrus Ramus); es usual por ello llamarlo semi-remista. La importancia de Goclenius reside en sus contribuciones a la terminología filosófica (p. ej., en la introducción del vocablo 'psicología' [VÉASE] y en su recopilación y ordenación de los sentidos de los vocablos filosóficos en su influyente léxico). Por sus trabajos eruditos Goclenius fue llamado (por Ioan. Wirtzius Tig P. en el "Prefacio" al *Lexicon*) *Goclenius Sophiae Titan.*

Obras: *Physicarum rerum... sequentes Theses philosophicas*, 1587. — *Problematum logicorum... pars prima*, 1589. — Ψυχολογία, *hoc est de hominis perfectione, animo, et in primis ortu hujus, commentationes et disputationes quorundam Theologorum & Philosophorum nostrae aetatio, quos proxime sequens praefationem pagina ostendit*, 1590. — *Problemata rhetorica*, 1596. — *Ratio solvendi vitiosas argumentationes*, 1598. — *Scholae seu disputationes physicae*, 1602. — *Conciliator philosophicus*, 1609. — *Isagoge in peripateticorum et Scholasticorum primam philosophiam quae vulgo dicitur Metaphysica*, 1612. — *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, 1613; reimp., 1962. — *Problematum logicorum et philosophicarum... partes iv*, 1614. — *Lexicon philosophicum graecum*, 1615 (con apéndice de voces y frases

latinas usadas en filosofía). — *Acrotelention astrologicum,* 1618. — *Physiognomia,* 1625.

GÖDEL (KURT) nac. (1906) en Brno (Checoslovaquia), se trasladó en 1924 a Viena y en 1940 a Princeton (New Jersey), donde es miembro permanente del Institute for Advanced Study. Entre sus contribuciones a la lógica matemática figuran su teorema de la incompletitud con la prueba de que la teoría numérica elemental y cualquier lógica suficientemente rica para alojarla son o inconsistentes (véase CONSISTENTE) o incompletas (v. COMPLETO); su teorema y la prueba de que no puede formalizarse una prueba de consistencia para todo sistema bien definido de axiomas a base de tales axiomas; y, finalmente, su demostración de que la hipótesis cantoriana del continuo (v.) es consistente con los demás axiomas de la teoría de los conjuntos si estos axiomas son consistentes. Nos extendemos con más detalle sobre los dos primeros teoremas en el artículo Gödel (Prueba de), donde resumimos su método de arit-metización de la sintaxis.

Escritos: "Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls", *Monatshefte für Mathematik und Physik,* XXXVII (1930), 349-60. — "Ueber formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme", I, *Ibid.,* XXXVIII (1931), 173-98. "Zur intuitionischen Arithmetik und Zahlentheorie", *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums,* Heft 2 (de 1929-30, publicado 1932), págs. 34-8. — *On Undecidable Propositions of Formal Mathematical Systems,* 1934 (mimeog.). — *The Consistency of the Axiom of Choice and of the Generalized Continuum-Hypothesis with the Axioms of Set Theory,* 1940 (en *Annals of Mathematics,* 3), reimpresiones con ligeras correcciones y adiciones, 1951, 1953. — "Russell's Mathematical Logic", en *The Philosophy of B. Russell,* ed. P. A. Schilpp, 1944, págs. 123-53. — "Über eine bisher noch nicht benützte Erweiterung des finiten Standpunktes", *Dialectica,* XII (1958), 280-6.

GODEL (PRUEBA DE). Hasta 1931 se creyó que era posible llevar a cabo el programa de completa axiomatización de la matemática propugnado por David Hubert y otros autores. Se suponía que podía hallarse un sistema logístico en el cual se alojara la matemática (clásica), y que podía probarse que tal sistema era completo (VÉASE) y consistente (VÉASE). Kurt Gödel (VÉASE) echó por tierra semejante suposición. Mostró que, dado un sistema logístico razonablemente rico (el sistema de los *Principia mathematica* o el sistema axiomático de los conjuntos elaborado por Zermelo, Fraenkel y J. von Neumann), tal sistema es esencialmente incompleto, por aparecer cuando menos un enunciado o teorema que no es decidible (VÉASE) en el sistema.

Con el fin de realizar su propósito, Gödel se valió de lo que se ha calificado de aritmetización de la sintaxis (VÉASE). Consiste en correlacionar cada uno de los signos de un cálculo dado con números de la aritmética natural elemental. Así, tenemos las correlaciones siguientes.

Para los signos del cálculo:
'$\sim$' se correlaciona con '1',
'$\vee$' se correlaciona con '2',
'$\supset$' se correlaciona con '3',
'$\exists$' se correlaciona con '4',
'$=$' se correlaciona con '5',
'0' se correlaciona con '6',
'S' se correlaciona con '7',
'(' se correlaciona con '8',
')' se correlaciona con '9',
',' se correlaciona con '10'.

Para las variables usadas en el cálculo:
'p' se correlaciona con '12',
'q' se correlaciona con '15',
'r' se correlaciona con '18',
'p'' se correlaciona con '21',
'q'' se correlaciona con '24',
'r'' se correlaciona con '27',
y así sucesivamente. A la vez:
'x' se correlaciona con '13',
'y' se correlaciona con '16',
'z' se correlaciona con '19',
'x'' se correlaciona con '22',
'y'' se correlaciona con '25',
'z'' se correlaciona con '28',
y así sucesivamente. A la vez:
'P' se correlaciona con '14',
'Q' se correlaciona con '17',
'R' se correlaciona con '20',
y así sucesivamente.

Para la lectura de los signos del cálculo correlacionados con '1', '2' y '3', véase CONECTIVA. Para la lectura del signo correlacionado con '5', véase IDENTIDAD. Para la lectura de los signos correlacionados con '8' y '9', véase PARÉNTESIS. El signo correlacionado con '6' es un cero. El signo correlacionado con '7' se lee 'el próximo número sucesor' o 'sucesor'. El signo correlacionado con '10' es un signo de puntuación. Las variables correlacionadas con '12', '15', '18', etc., son variables sentenciales (véase SENTENCIA, PROPOSICIÓN). Las variables correlacionadas con '13', '16', '19', etc., son variables individuales (véase VARIABLE, CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR). Las variables correlacionadas con '14', '17', etc., son variables predicados (véase VARIABLE, PREDICADO, CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR; *nosotros* hemos usado comunmente en esta obra '*F*', '*G*', '*H*', '*F'*', '*G'*', '*H'*', etcétera). Se observará que cada serie de correlaciones empieza con un número y sigue según una cierta ley (sucesión de números naturales por enteros hasta 10 la primera serie, sucesión de números naturales a partir de 12, de modo que cada número sea mayor que 10 y sea divisible por 3 en la segunda, etc.).

Una vez en posesión de estas reglas, se procede a expresar numéricamente cualquier fórmula dada. A tal efecto, se van tomando los números que corresponden a cada uno de los signos (signos propiamente dichos y variables) y se colocan como exponentes de la serie de los números primos, se multiplican entonces entre sí tales números primos elevados a las correspondientes potencias, y se obtiene un número que es calificado de número gödeliano. Por ejemplo, el número gödeliano de la fórmula del cálculo sentencial $p \supset q$ es el producto siguiente:

$$2^{12} \times 3^3 \times 5^{15}.$$

El número gödeliano de la fórmula del mismo cálculo $p \supset (p \vee q)$ es el producto siguiente:

$$2^{12} \times 3^3 \times 5^8 \times 7^{12} \times \times 11^2 \times 13^{15} \times 17^9$$

El número gödeliano de la fórmula del cálculo cuantificacional elemental $(\exists x)\ Px$ es el producto siguiente:

$$2^8 \times 3^4 \times 5^{13} \times 7^9 \times 11^{14} \times 3^{13}.$$

El número gödeliano de la fórmula correspondiente a uno de los axiomas de la teoría numérica elemental $(\exists x)\ (x = Sy)$, o sea la fórmula según la cual cada número tiene un sucesor inmediato, es:

$2^8 \times 3^4 \times 5^{13} \times 7^9 \times 11^8 \times \times 13^{13} \times 17^5 \times 19^7 \times 23^{16} \times 29^9$, y así sucesivamente.

El cálculo queda, así, aritmetizado, y de tal suerte que a cada fórmula corresponde un número único, el cual puede descomponerse a su vez en sus factores primos, con lo cual, dado un número gôdeliano, se puede ver a qué fórmula del cálculo corresponde.

A la posibilidad de representar numéricamente las fórmulas del cálculo se añade la posibilidad, en el presente caso más importante, de representar numéricamente enunciados metamatemáticos (locuciones sintácticas) sobre el cálculo. Así, por ejemplo, dado un cálculo, C, pueden aritmetizarse enunciados tales como: x es un signo de C, x es una prueba en C, así como enunciados sobre propiedades metalógicas de C, tales como: C es completo, C es consistente, etcétera.

De este modo, los metateoremas de la sintaxis de un cálculo dado pueden ser expresados mediante teoremas de la teoría numérica elemental y probados dentro de tal teoría.

Ahora bien, Gödel encontró una locución sintáctica relativa a una fórmula aritmética expresable mediante cierto número gödeliano que afirma que tal fórmula no es demostrable. La locución sintáctica en cuestión puede a su vez representarse mediante un número göeliano correspondiente a una fórmula aritmética. Puede entonces probarse que tal fórmula es demostrable si y sólo si la negación de la misma fórmula es asimismo demostrable. Se trata, pues, de una fórmula indecidible.

A base de ello se establece entonces si la locución sintáctica que afirma la consistencia de la aritmética puede ser demostrada. El resultado es negativo. En efecto, la locución de referencia puede ser representada mediante una fórmula aritmética tal, que si esta fórmula es demostrable, entonces la mencionada fórmula indecidible es también demostrable. Mas puesto que se ha establecido que la fórmula indecidible no es demostrable, debe concluirse que la locución que afirma la consistencia de la aritmética no es tampoco demostrable. La locución que afirma que la aritmética es consistente es, pues, indecidible.

Aunque puede construirse un sistema lógico dentro del cual la locución que se había probado como indecidible resulte decidible, siempre será posible encontrar en tal sistema otra locución indecidible. La construcción de otro sistema lógico que resuelva la dificultad anterior no resolverá, empero, definitivamente la cuestión, pues en el interior de tal sistema se encontrará por lo menos otra locución indecidible. Por más sistemas lógicos que se construyeran, no se haría sino hacer retroceder indefinidamente el hallazgo de un supuesto cálculo completo y consistente capaz de alojar en su seno la matemática. Todo sistema lógico de tal especie debe poseer reglas de inferencia más ricas que el cálculo sobre el cual se pronuncia, y en el interior del sistema vuelve a aparecer la dificultad apuntada. En suma, si el sistema es completo, no es consistente; si es consistente, no es completo. J. Findlay (Cfr. art. cit. *infra)* ha presentado una interesante versión lingüística de los resultados de Godel. Resumiremos (y simplificaremos) las ideas de Findlay en los siguientes párrafos.

Ante todo hay que distinguir entre un enunciado y un cuasi-enunciado (lo que Findlay llama *statement-form).* Un cuasi-enunciado es una expresión que contiene variables libres. Esta expresión se convierte en un enunciado cuando tales variables se sustituyen por expresiones con un significado constante.

Consideremos ahora un enunciado, el cual introduciremos como sigue: El enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión. (1)

Digamos de (1) que es indemostrable. Escribiremos entonces: Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión.

Consideremos ahora otro enunciado, el cual introduciremos como sigue:

> El enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado 'Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión' por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión. (2)

De (2) podemos afirmar su indemostrabilidad. Tendremos entonces: Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado 'Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión' por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión. (3)

Llamemos *E* a (3). Es obvio que *E* afirma que un cierto enunciado es indemostrable. Ahora bien, si sustituimos la variable 'X' en el cuasi-enunciado a que nos referimos en *E* por el mismo cuasi-enunciado, obtenemos:

> Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado 'Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión' por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión. (4)

Llamemos *E'* a (4). Es obvio que *E'* es igual a *E.* Por lo tanto, tenemos un enunciado que dice de sí mismo que es indemostrable. Esto significa que tal enunciado no es demostrable por medio del lenguaje al cual pertenece. Si el enunciado en cuestión es demostrable, entonces es indemostrable, pues tal enunciado afirma de sí mismo que es indemostrable. Si el enunciado en cuestión es refutable, entonces es demostrable. Tal enunciado es, pues, indecidible (véase DECIDIBLE) en el lenguaje en el cual se expresa.

Véase la bibliografía de GÖDEL (KURT). Además: B. Rosser, "An Informal Exposition of Proofs of Gödel's Theorems and Church's Theorem", *The Journal of Symbolic Logic,* IV (1939), 53-60. — J. Findlay, "Gödelian Sentences: A Non-Numerical Approach", *Mind,* N. S. LI (1942), 259-65. — A. Mostowski, *Sentences Undecidable in Formalized Arithmetic. An Exposition of the Theory of K. Gödel,* 1952. — J. Ladrière, *Le théorème de Gödel,* 1954. — Id., íd., *Les limitations internes des formalismes. Étude sur la signification du*

théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondaments des mathématiques, 1956 (tesis). — Wolfgang Stegmüller, *Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Die metamathematischen Resultate von Gödel, Kleene, Rosser und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 1959. — Ernest Nagel y James R. Newman, *Gödel's Proof*, 1958 (trad. esp.: *La prueba de Gödel*, 1959 [Centro de Estudios Filosóficos. Univ. Nac. de México, Cuaderno 6]) (Crítica en H. Putnam, *Philosophy of Science*, XXVII [1960], 205-7). — Véase también John Myhill, "Some Philosophical Implications of Mathematical Logic", *The Review of Metaphysics*, VI (1952), 165-98.

GODOFREDO DE FONTAINES, Godefredus de Fontibus (t 1306) nac. en Fontaines-lez-Hozémont, en la región de Lieja, estudió en Paris, donde fue maestro de teología y miembro de la Sorbona. En 1300 fue elegido obispo de Tournai, pero renunció al cargo por haber sido discutida la elección. Su filosofía sigue en general la línea del tomismo, oponiéndose al respecto a las tesis de Enrique de Gante. Sin embargo, en algunos puntos importantes Godofredo no se manifiesta partidario de la doctrina de Santo Tomás. Ello aparece sobre todo en la teoría de la distinción entre la esencia y la existencia. Según Godofredo, en efecto, no hay distinción entre ellas inclusive en los seres creados. Se ha observado, empero, que esta posición de Godofredo está destinada sobre todo a solucionar los inconvenientes que plantearía una distinción que equivaliera a una separación de esencia y existencia como si fueran dos cosas. En la doctrina del conocimiento, aunque Godofredo defiende la teoría tomista de la abstracción frente a la agustiniana de la iluminación, acentúa considerablemente la pasividad del entendimiento pasivo, haciendo que el entendimiento activo presente al pasivo la representación en tal forma que aparece la esencia sola y directamente aprehensible. Esta pasividad se manifiesta asimismo en la voluntad. En efecto, ésta es movida, según Godofredo, únicamente por el objeto. Ello no significa afirmar que los actos estén determinados. En rigor, el objeto de la voluntad es el bien indeterminado, el cual no se halla incorporado en ningún objeto particular. La voluntad quiere el bien, pero no una determinada especie de bien. En lo que toca al problema del principio de individuación, Godofredo se inclinó en favor de la teoría que funda tal principio en la forma substancial.

Se deben a Godofredo de Fontaines quince Quodlibetos (*Quaestiones quodlibetales*). Edición de los mismos en *Les Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, en la serie *Les Philosophes Belges*: *Les quatre premiers quodl.*, 1904, ed. M. de Wulf (Vol. II de la citada serie). — *Quodl. V, VI, VII*, 1914, ed. M. de Wulf y J. Hoffmans (vol. III). — *Quodl.* VIII, 1924, ed. J. Hoffmans (vol. III). — *Quodl. IX*, 1928, ed. J. Hoffmans (vol. IV). — *Quodl. X*, 1931, ed. J. Hoffmans (vol. IV). — *Quodl. XI, XII*, 1932, ed. J. Hoffmans (vol. V). — *Quodl. XIII, XIV*, 1935, ed. J. Hoffmans (vol. V). — *Quodl. XV*, 1937, ed. O. Lottin (vol. XIV). — El vol. XIV de *Les Philosophes Belges* incluye asimismo la ed. de *Tres Quaestiones Ordinariae* de G. de F. por O. Lottin y un "Étude sur les mas. des Quodlibets" por J. Hoffmans y A. Pelzer. — Permanecen inéditas tres *Quaestiones disputatae de virtutibus*, glosas a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. — Véase M. de Wulf, *Un théologien-philosophe du XIIIe siècle. Étude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, 1904. — O. Lottin, *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, I (1942), págs. 304-39; II, 267-9; IV, 575-99. — Id., íd., "Le libre arbitre chez G. de F.", *Revue néoscolastique de philosophie*, XL (1937), 213-41. — Id., íd., "Le Thomisme de G. de F.", *ibid.*, XL (1937), 554-73. — Robert J. Arway, "A Half Century of Research on Godfrey of F.", *The New Scholasticism*, XXXVI (1962), 192-218.

GODOFREDO DE SAN VÍCTOR (o de Breteuil) (t 1194), uno de los llamados "Victorinos" (VÉASE), trató en la *Fons philosophiae* de la clasificación de los saberes y de la cuestión de los universales. En los tres libros del *Microcosmus* presentó una imagen del hombre en su puesto dentro del cosmos. El hombre es, según Godofredo de San Victor, un reflejo del universo, un peregrino en lo natural hacia el reino de lo sobrenatural. Escrito en forma de un comentario a los primeros versículos del *Genésis*, la Escritura es interpretada simbólicamente. Así, los primeros días de la creación simbolizan la naturaleza; los últimos tres días, la gracia. Godofredo de San Victor reveló en esta última obra tendencias platónicas y humanistas, habiendo sido calificado de "humanista cristiano" (Ph. Delhaye).

Edición de obras en Migne, P. L. CXCVI. Ed. de *Fons philosophiae* por A. Charma, 1868; ed. crítica por P. Michaud-Quantin, 1956 [Analecta medievalia namurcensia, 7]. Ed. crítica del *Microcosmus* por Philippe Delhaye: *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude theologique*, 1951, con introducción por el editor sobre la vida, obras y doctrina de Godofredo.

GOETHE (JOHANN WOLFGANG) (1749-1832), nac. en Frankfurt am M., es una de esas grandes figuras literarias que por lo común no suelen ser incluidas en las historias de la filosofía. Le dedicamos, sin embargo, unas líneas por las mismas razones que dedicamos un breve artículo a Dante (véase DANTE ALIGHIERI): porque se trata de uno de los grandes "poetas filósofos" en donde el pensamiento filosófico desempeña un papel más importante que en otros grandes poetas. De todos modos hay que reconocer que en la obra literaria de Goethe la filosofía no tiene una función tan importante como la que tiene la teología en la *Divina Comedia*, de Dante.

Aun cuando reconoció que no poseía "órgano apropiado" para el pensamiento filosófico, Goethe desarrolló y, sobre todo, dio por supuestas ciertas ideas filosóficas inspiradas en parte por su actitud frente a la Naturaleza y en parte por el conocimiento de ciertos autores de tendencia más o menos "monista" — autores como Giordano Bruno, Spinoza y, en su propia época, Schelling. Goethe concibió la realidad principalmente como "Naturaleza" y como una "Naturaleza que no se esconde" por ser lo mismo su "interior" y su "apariencia". La Naturaleza es un gran "Todo" que manifiesta un número infinito de formas en evolución constante. Ello no significa que la Naturaleza sea "caótica". Las formas naturales están organizadas de acuerdo con "formas primitivas", *Urformen*. El conocimiento de estas "formas primitivas" se da a través de la observación, estudio y paciente clasificación de las "cosas naturales", pero en último término no es asunto de inducción, sino de intuición. Las proto-formas naturales se intuyen en una sola mirada, de la cual sólo los "espíritus productivos" son capaces. Una vez conocida la proto-forma se cono-

cen y se comprenden las diversidades a que ha dado origen. El reconocimiento de que las formas naturales se hallan en evolución continua indica que Goethe era "evolucionista". Pero su evolucionismo no es mecanicista, sino, por decirlo así, morfológico". Las proto-formas pueden ser de las plantas *(Urelanzen) y* de los animales *(Urtieren),* pero es posible que unas y otras deriven de una más primitiva proto-forma natural *(Urform).*

Los dos movimientos principales en la evolución de las formas naturales son la concentración y la expansión. Entre los dos se establece un equilibrio dinámico que hace posible el cambio continuo sin que se produzcan desarmonías.

Muy discutida fue la teoría de los colores *(Farbentheorie)* de Goethe, aceptada por varios filósofos (por ejemplo, Schopenhauer) como la "ver. dadera teoría" frente a la teoría newtoniana. Goethe intentaba explicar todos los colores de acuerdo con combinaciones de luz y sombra y rechazaba toda explicación propiamente física, fuese atomista o fuese ondulatoria.

Interesante en el estudio de "la filosofía" de Goethe es su contacto con la filosofía kantiana, a cuyo estudio le indujo Schiller. Goethe encontró en la filosofía de Kant cierta confirmación de su tesis del "proto-fenómeno", el cual comparó con una idea (regulativa) de la razón.

De los "tratados filosóficos" y "científicos" de Goethe mencionamos: *Beiträge zur Optik,* 1791-1792 (ed. J. Schuster, 1928). — *Über den Zwischenkiefer des Menschen und der Tiere,* 1786. — *Versuch, die Metamorphose der Pflänzen zu erklären,* 1790. — *Zur Farbenlehre,* 1810 (ed. G. Ipsen, 9ª ed., 1937 y H. Wohlbold, 2ª ed., 1932). — *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie,* 1817-1824. — Selección de escritos de interés filosófico y científico: *Goethes Philosophie aus seinen Werken,* ed. M. Heynacher, 2ª ed., 1922. — Ed. crítica de escritos científicos: *Goethes Schriften zur Naturwissenschaft,* ed. R. Matthaei, G. Schmid, W. Troll, L. Wolff. Contiene 3 partes: I: Geología y mineralogía (3 vols., 1947-1949); II: Óptica (5 vols., vol. I, 1951); III: Morfología (5 vols., en curso de publicación). — Reveladoras con las conocidas *Conversaciones con Goethe,* de Eckermann. Entre las numerosas ediciones de obras de Goethe mencionamos: *Werke,* ed. K. Goedeke, Stuttgart (Cotta), 36 vols., 1882. — *Werke,* ed. Grote, 20 vols.—*Werke,* Sanssouci-Ausgabe, 10 vols., Potsdam.—*Sämtliche Werke in chronologischer Folge,* ed. Schüddekopf, Höfer y otros, Berlín, 45 volúmenes, 1909-1932. — *Werke,* ed. R. Müller-Freienfels, Berlín, 30 vols., 1921. — *Sämtliche Werke,* Jubiläums-Ausgabe, ed. E. von den Hellen, Stuttgart (Cotta), 40 vols. y 1 de Índices. — *Werke,* ed. E. Merian-Genast, Basilea, 12 vols., 1949. — *Gedankenausgabe der Werke, Briefe und Gespräche,* ed. Ernst Beutler, 24 vols. (17 vols. con obras, 4 con correspondencia y 3 con conversaciones), Zürich (Artemis-Verlag), 1948 y siguientes. — Sobre Goethe, principalmente en su aspecto filosófico, véase: Hermann Siebeck, *Goethe als Denker,* 1902. — Thomas Davidson, *The Philosophy of Goethes "Faust",* 1906. — Karl Vorländer, *Kant, Schiller, Goethe,* 1907. — George Santayana, *Three philosophical Poets* (Lucrecio, Dante, el "Fausto" de Goethe), 1910 (trad. esp.: *Tres poetas filósofos,* 1943). — Georg Simmel, *Goethe,* 1913 (trad. esp., 1949). — Bruno Bauch, *Goethe und die Philosophie,* 1928. — Ferdinand Weinhandl, *Die Metaphysik Goethes,* 1932. — Benedetto Croce, *Nuovi saggi sul Goethe,* 1934. — José Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro,* 1934. — Eduard Spranger, *Goethes Weltanschauung. Reden und Aufsätze,* 1946. — F. J. von Rintelen, *Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis,* 1955. — C. I. Gulian, *Goethe si problemete filosoftei,* 1957 (*G. y los problemas filosóficos*).

GÓMEZ PEREIRA (1500-¿1558?) nac. probablemente en Medina del Campo, expuso en su obra principal, la *Antoniana Margarita,* la "paradoja" de que los animales carecen de facultades sensibles *(brutus sensa carere),* expresada comunmente mediante la tesis de que los animales no tienen alma. Gómez Pereira —que había estudiado la filosofía de su tiempo, especialmente, según indica Menéndez y Pelayo, las doctrinas nominalistas, transformadas por él en un sentido sensualista— se valió para exponer su doctrina sobre todo de argumentaciones racionales en forma silogística; no se trata ni de un intento de comprobación experimental ni tampoco, como lo fue luego en Descartes, de la consecuencia de una previa concepción metafísica. Si los brutos poseyeran sensibilidad, arguye Gómez Pereira, habría que atribuirles entonces una inteligencia como la del hombre. A su vez, la imposibilidad de atribuirles el entendimiento —imposibilidad tanto empírica como asegurada por la filosofía y la teología— hace que tampoco la potencia sensitiva les sea permitida, pues la sensibilidad externa requiere el sentido común que es consecuencia del uso de los sentidos. De ahí la afirmación de que el movimiento de los animales es de índole "mecánica" y no "espontánea" (Gómez Pereira incluye el instinto en los movimientos desencadenados por causas extrínsecas al animal). La doctrina del automatismo de las bestias, que alcanzó gran resonancia a través de la filosofía natural cartesiana, fue muy discutida durante los siglos XVII y XVIII. Se ha discutido sobre todo hasta qué punto Descartes conoció o no las doctrinas de Gómez Pereira; partidarios y adversarios de Descartes dilucidaron el punto largamente. (Véase ALMA DE LOS BRUTOS.)

La obra principal de Gómez Pereira se titula: *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis, ac theologis non minus utile, quam necessarium* (Madrid, 1554; 2ª ed., Francfort, 1610; 3ª ed., Madrid, 1749). Gómez Pereira escribió también un tratado de medicina: *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae. Prima parts* (Medina del Campo, 1558; 2ª ed., Madrid, 1749). — Véase J. M. Guardia, "Philosophes espagnols. Gómez Pereira", *Revue Philosophique,* XXVII (1889), 270-91, 382-407, 607-34. — Eloy Bullón, *Los precursores españoles de Bacon y Descartes,* 1905. — Narciso Alonso Cortés, "Gómez Pereira y Luis de Mercado. Datos para su biografía", *Revue Hispanique,* XXXI, (1914), 1-29. — M. Menéndez y Pelayo, "La 'Antoniana Margarita' de Gómez Pereira" (*La Ciencia española,* ed. M. Artigas, t. I, 1933, págs. 395-476). — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* t. I, 1941, págs. 209-71. — M. Sánchez Vega, "Estudio comparado de la concepción mecánica del animal y sus principios en G. P. y R. Descartes", *Revista de filosofía,* Nº 50 (Julio-Sep. 1954). — Entre los adversarios contemporáneos de Gómez Pereira se cuentan Miguel de Palacios, especialmente en su opúsculo *Obiectiones Licenciati Michaelis a Palacios Cathedratrici sacrae Theo-*

logiae in *Salmantina Universitate adversus nonnulla ex multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae*, que se publicó en 1555 junto con la defensa *(Apologia)* del propio Gómez Pereira.

GOMPERZ (HEINRICH) (1873-1944), nac. en Viena, fue "docente privado" en Berna y Viena, y profesor en la Universidad de Viena (1920-1934). Heinrich Gomperz se distinguió no sólo por sus trabajos sobre filosofía griega, sino por una doctrina filosófica llamada "patempirismo", situada en la línea del empirismo positivista y del empiriocriticismo coetáneamente defendido por Avenarius y otros autores. Su reducción de los conceptos a experiencias no significa, sin embargo, que éstas hayan de ser entendidas sólo desde un punto de vista psicológico. La experiencia es una realidad total y "neutral" que permite un análisis y aun una "concepción del mundo" (cosmoteoría), dividida por Gomperz en noología, ontología y cosmología. Ahora bien, esta concepción del mundo, fundada en el análisis puro de la experiencia, representa al mismo tiempo la base de toda experiencia posible. Esta base es proporcionada asimismo por un examen histórico de las concepciones del mundo relativas a cada una de las nociones últimas, examen que muestra hasta qué punto cada concepción no es sino la traducción conceptual de experiencias fundamentales, bien que en modo alguno arbitrariamente subjetivas. El método de Gomperz es, así, un método introspectivo-analítico y, en gran proporción, endopático, continuamente oscilante entre la descripción psicológica y la construcción lógica de lo real.

Obras principales: *Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen*, 1897 *(Para la psicología de los hechos fundamentales lógicos)*. — *Kritik des Hedonismus*, 1898 *(Crítica del hedonismo)*. — *Ueber den Begriff des sittlichen Ideals*, 1902 *(Sobre el concepto del ideal moral)*. — *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, I, 1904; II-III, 1915; 3ª ed., 1927 (*La concepción de la vida de los filósofos griegos y el ideal de la libertad interna*). — *Weltanschauungslehre*, I, 1905; II, 1908. — *Das Problem der Willensfreiheit*, 1907 *(El problema de la libertad de la voluntad)*. — *Sophistik und Rhetorik*, 1912 *(Sofística y Retórica)*. — *Philosophie des Krieges in Umrissen*, 1914 *(Filosofía de la guerra en bosquejos)*. — *Die Idee der überstaatlichen Weltordnung nach ihren philosophischen Voraussetzungen*, 1920 *(La idea del orden mundial internacional según sus supuestos filosóficos)*. — *Die indische Theosophie vom geschichtlichen Standpunkt gemeinverständlich dargestellt*, 1925 *(La teosofía india desde el punto de vista histórico expuesta en forma popular)*. — *Die Wissenschaft und die Tat*, 1934 *(La ciencia y la acción)*. — *Ueber Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären*, 1929 (*Sobre el sentido y las formas significativas; entender y explicar*). — *Limits of Cognition and Exigences of Action*, 1938. — *Interpretation. Logical Analysis of a Method of Historical Research*, 1939. — *Philosophical Studies*, 1953, ed. D. S. Robinson.

GONSETH (FERDINAND) nac. (1890) en Jonvilier (Cantón de Berna, Suiza), profesor (1920-1921; 1921-1929) en las Universidades de Berna y Zurich, y desde 1929 en la Escuela Superior Técnica de Zurich, ha defendido en la filosofía de la matemática y luego en la filosofía general un "idoneísmo" que ha constituido el germen de una nueva concepción de la dialéctica y de la ciencia dialéctica. Esta neodialéctica ha sido luego desarrollada por varios autores pertenecientes a la Escuela de Zurich (VÉASE), de la cual Gonseth puede ser considerado como el animador principal. Opuesto tanto al puro formalismo como al empirismo radical, Gonseth se ha esforzado justamente por reunir de nuevo los dos términos, lo cual representa a su vez una reunión de los opuestos que en el pensamiento tradicional se han dado bajo las formas del racionalismo y del irracionalismo. Esta reunión o conciliación tiene lugar por medio de la dialéctica, concebida no como una disciplina dada de una vez para siempre o en la cual el carácter "dialógico" de lo real y de los conceptos esté predeterminado de antemano por una metafísica al modo de Hegel, sino como un "sistema abierto", como una "experiencia perfeccionable". Gonseth rechaza de este modo las exigencias de una legitimación última y radical de "primeros principios", tanto bajo la forma intuitiva cartesiana como bajo la forma axiomática contemporánea. Estas exigencias obedecen al prejuicio de que la ciencia tiene que ser "predicativa", establecida sobre un fundamento asegurado de una vez para siempre. Mas la objetividad de la ciencia, opina Gonseth, no depende de tal "predicatividad", sino de la sumisión a una experiencia siempre dispuesta a rectificarse a sí misma. Sólo así podrá insertarse en el cuerpo de la ciencia lo teórico, lo experimental y lo intuitivo sin cercenar arbitrariamente ninguno de estos elementos. La ciencia dialéctica no es una ciencia acabada, sino una ciencia viva, que se hace continuamente, que elude tanto las determinaciones inflexibles de un *a priori* eidético como la disolución completa en un *a posteriori* radicalmente empírico. Por eso puede ser, según Gonseth, al mismo tiempo abierta y sistemática, lo cual permitirá situar dentro de un mismo ámbito no sólo razón y pensamiento, sino también ciencia y filosofía, y aun filosofía y acción.

Obras: *Les fondements des mathématiques*, 1926. — *Les mathématiques et la réalité*, 1936. — *Qu'est-ce que la logique?*, 1937. — *Philosophie mathématique*, 1939. — *La géométrie et le problème de l'espace* (Fasc. I: *La doctrine préalable*, 1945; Fasc. II: *Les trois aspects de la géométrie*, 1946; Fasc. III: *L'édification axiomatique*, 1946; Fasc. IV: *La synthèse dialectique*, 1949; Fasc. V: *Les géometries non euclidiennes*, 1952; Fasc. VI: *Le problème de l'espace*, 1955). — *Les sciences et la philosophie*, 1950. — *Études de philosophie des sciences*, 1950. — Véase también el volumen *Déterminisme et libre arbitre*. Entretiens présidés par F. Gonseth (1944), y los editoriales y artículos aparecidos en la revista *Dialectica* (fundada por Gonseth junto con Gaston Bachelard y Paul Bernays) desde 1947. — Véanse S. Gagnebin, M. Aebi, P. Bernays, artículos sobre F. G. en *Dialectica*, XIV, Nos. 2-3 (1960), 105-276, con bib. de F. G.

GONZALEZ Y DÍAZ TUÑÓN (CEFERINO) (1831-1894), nac. en Villoria (Asturias), miembro de la Orden de los Predicadores, cardenal arzobispo de Toledo (desde 1885), fue el más constante defensor de la filosofía de Santo Tomás en la España del siglo XIX. Ceferino González señala que la defensa de Santo Tomás no tiene por pretensión anular de raíz el movimiento filosófico moderno que reconoce haber producido (ocasionalmente las más veces, pero de

modo eficaz algunas) muchos de los progresos particulares de las ciencias. Lo que pretende es "modificar y corregir" tal movimiento, no resucitar la pseudo-dialéctica de una escolástica decadente. A tal fin debe revalorizarse la doctrina de Santo Tomás, ampliarla y librarla de errores (incluyendo los derivados de una interpretación exclusivamente peripatética). Ahora bien, en el curso de muchos de sus trabajos, Ceferino González parecía sobre todo interesarse por denunciar todos los errores modernos (de los ocasionalistas, racionalistas, escépticos, idealistas, positivistas, materialistas, panteístas, utilitaristas y hasta "pseudo-espiritualistas" como Reíd o Cousin), errores centrados en Descartes, pues "el método, la idea de substancia, la teoría de las esencias, la del supuesto humano, la ideología, todo en Descartes inició la catástrofe filosófica, y tras la filosófica la social que se llevó a cabo". *(Estudios religiosos, filosóficos,* etc., tomo I, prefacio.)

Obras: *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales, 2* vols., 1873. — *Estudios sobre la filosofía de Tanto Tomás,* 3 vols., 1864, 2a ed., 1866. — *Historia de la filosofía,* 3 vols., 1878-1879, 2a ed., 4 vols., 1885, frecuentemente reimpresa. — Es asimismo autor del manual titulado: *Philosophia elementaría ad usum academicae ac praesertim ecclesiasticae juventutis,* 3 vols., 1868, 2a ed., 1877; hay una trad. esp.: *Filosofía elemental,* 1894. — Véase Guillermo Fraile, O. P., "El P. Ceferino González y Díaz Tuñón (1831-1894)", *Revista de Filosofía,* XV (1956), 465-88.

GOODMAN (NELSON) nac. (1906) en Somerville, Massachusetts (EE.UU.), profesor desde 1946 en la Universidad de Pennsylvania, en Filadelfia, se ha destacado por sus trabajos de análisis de la estructura de la experiencia y del lenguaje. Goodman ha investigado los componentes de la experiencia fenoménica en términos de cualidades. Ha investigado el problema de los llamados "condicionales contra-fácticos" (véase CONDICIONAL). La distinción entre enunciados que expresan leyes naturales y enunciados que expresan una universalidad meramente accidental ha llevado a Goodman a examinar las cuestiones relativas a la inferencia científica y a la naturaleza de la predicción.

Goodman se ha adherido firmemente al nominalismo o, mejor dicho, ha dado una versión del nominalismo que estima la más aceptable. Originariamente rechazó las entidades abstractas, pero luego estimó que era mejor formular la posición nominalista en términos del rechazo de clases, o negación a reconocer las clases. "El nominalismo, tal como lo concibo (y no hablo aquí en nombre de Quine), no supone excluir las entidades abstractas, los espíritus, las insinuaciones de inmortalidad, o cualquier otra cosa parecida, sino que requiere únicamente que cuanto es admitido como una entidad sea interpretado como un individuo." En otros términos, todas las entidades admitidas, independientemente de lo que éstas sean, deben ser tratadas como individuos.

Según Goodman, no podemos saber cómo es el mundo intentando saber cómo es dado (a lo sumo, sabemos qué sentimos cuando el mundo nos es dado), o intentando saber cómo debe ser visto (pues hay muchos modos posibles de representárnoslo), o intentando saber cómo tiene que ser descrito (pues puede ser descrito mediante muy diversas convenciones). Ello no significa, sin embargo, que o no podamos saber el modo como el mundo es, o que haya un modo "absoluto" ("místico") de saber de él con respecto al cual todos los demás modos sean defectivos. Significa sólo que hay muchos modos posibles de hablar acerca del mundo sin presuponer que existe correspondencia exacta entre nuestro hablar y el modo como el mundo es.

Obras: *The Structure of Appearance,* 1951. — Fact, *Fiction, and Forecast,* 1955. — Entre los artículos publicados *por* N. G. destacamos: "Steps Toward a Constructive Nominalim", *The Journal of Symbolic Logci,* XII (1947), 105-22 (en colaboración con W. van Quine). — "The Problem of the Counterfactual Conditionals", *Journal of Philosopha,* XLIV (1947), 113-28 (reimp. en Fact, *Fiction, and Forecast;* trad. esp. de este artículo: "El problema de los condicionales contrafácticos", en *Antología semántica,* 1960, ed. Mario Bunge). — "A World of Individuals", en el volumen *The Problem of Universals·. A Symposium,* 1956, págs. 13-31 (otras colaboraciones en el mismo volumen por Alonzo Church y I. M. Bochenski, O. P.). — "The Way the World Is", *The Review of Metaphysics,* XIV (1960), 48-56. — "About", *Mind,* N. S. LXX (1961), 1-24.

GORGIAS (t *ca.* 380 antes de J.C.) de Leontini (Sicilia) fue enviado por su ciudad a Atenas hacia 427. Maestro de retórica, es considerado como un escéptico radical por las tres tesis procedentes de su escrito *Sobre el no ser o de la Naturaleza* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως): 1) Nada existe, pues si algo existiera debería proceder de algo o ser eterno. No puede proceder de algo, pues en este caso debería proceder del ser — entendido, como en los eleá-ticos, a modo de realidad inmutable— o del no ser; no puede ser eterno, pues debería ser infinito. Mas lo infinito no está en parte alguna, pues no está en sí ni en ningún otro ser. 2) Aunque hubiera un ser sería desconocido, pues si hubiera conocimiento del ser debería ser pensado. Pero lo pensado es distinto de lo que es (de la realidad pensada). 3) Aunque hubiese conocimiento del ser, sería incomunicable, a causa de la diferencia entre lo que se mienta y lo mentado; en efecto, no pueden entrar por los oídos las cualidades que corresponden a los ojos.

Muchas son las interpretaciones dadas de las tesis de Gorgias. Para algunos se trata de la defensa de las tesis eleáticas. Otros manifiestan que Gorgias es simplemente un escéptico radical. Otros, que las proposiciones de Gorgias se refieren únicamente al ser absoluto, pero no al ser o a la existencia "reales" (Loenen). Otros, que las tesis de Gorgias constituyen una especie de "memorial" de un grupo de sofistas: Jeniades, Cratilo, inclusive Protágoras, en parte Demócrito (Gigon). Otros, que Gorgias era indiferente al relativismo sofístico de su época, de modo que sus tesis no son relativistas, sino "neutrales".

El escrito antes citado —del cual se conservan solamente los argumentos— no fue el único producido por Gorgias; se le deben, o atribuyen, varios otros escritos: *Discursos,* un *Arte oratoria,* un *Epitafio,* un *Elogio de Helena y* una *Defensa de Palamedes.* Sin embargo, los argumentos referidos son los únicos filosóficamente importantes.

Referencias a la doctrina de Gorgias en Sexto, *Adv. Math.* (7, 65 sigs.) y en el escrito pseudo-aristotélico *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (caps. 5 y 6). — Véase Diels-Kranz 82 (76).

— Sobre Gorgias: C. Schönborn, *De authentia declamationum Gorgiae*, 1826 (Dis.). — H. E. Foss, *De Gorgia Leontino commentatio, interpositus est Aristotelis de Gorgia liber emendatius editus*, 1828. — Fr. Kern, *Kritische Bemerkungen zum 3. Teil der pseudoaristotelischen Schrift* Ξενόφανη, περὶ Ζήν.,περὶ Γοργίου, 1961. — H. Diels. *Gorgias und Empedokles*, 1884 [Sitzungsberichte der Ak. der Wisenschaften zu Berlin]. — O. Apelt, "Gorgias bei Pseudo-Aristoteles und bei Sextus Empiricus". *Rhein. Mus.*, N. F. XLIII (1888), 203-19. — Kar. Reich, *Der Einfluss der griechischen Poesie auf Gorgias, den Begründer der attischen Kunstprosa*, 1909 (Dis.). — L. Bianchi, *Sul fframmento dell* Επιτάφιος λόγος *di Gorgia*, 1912 (sobre el *Epitafio* citado por Aristóteles). — W. Nestle, "Die Schrift des Gorgias "Über die Natur oder über das Nichtseiende", *Hermes*, LVII (1922), 551-62. — Olof Gigon, "Gorgias 'Über das Nichtsein'", *Hermes*, LXXI (1936), 186-213. — G. B. Kerfeld, "Gorgias on Nature or That Which is Not", *Phronesis*, I (1955), 3-25. — Vincenzo di Benedetto, "Il περί τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia e la polemica con Protagora", *Atti della Accademia Naz. dei Lincei.* Rend. della Cl. di Sc. mor. Serie VIII, 10 (1955), 287-307. — J. H. M. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, 1959.

GÖRLAND (ALBERT) (1869-1952), nac. en Hamburgo, fue profesor en la Universidad de Hamburgo (1923-1935). Miembro de la llamada "Escuela de Marburgo" (v.), Görland se ocupó principalmente de problemas de ética, teoría de los valores y filosofía de la religión en sentido neokantiano. La filosofía de la religión representa para Gorland la culminación del sistema de la filosofía crítica, pues agrega el estudio de lo sagrado al de lo verdadero (lógica), lo bueno (ética) y lo bello (estética). El fundamento del sistema de la filosofía es la "lógica" en cuanto "prológica" o filosofía primera. El método de ésta es la "dialéctica". La "prológica" de Gorland sigue las líneas del idealismo crítico marburguiano y se funda en un estudio crítico de la experiencia. Las demás partes del sistema constituyen otras tantas ramas de las "ciencias del espíritu", las cuales se hallan organizadas sistemáticamente de acuerdo con las esferas de valores y las correspondientes relaciones entre éstos.

Obras principales: *Aristoteles und Kant, bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht*, 1909 *(A. y K. investigados en relación con la idea del conocimiento teórico).* — *Die Hypothese*, 1911. — *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*, 1914 *(La ética como crítica de la historia universal).* — *Neubegründung der Ethik aus ihrem Verhältnis zu den besonderen Gemeinschaftswissenschaften*, 1918 *(Nueva fundamentación de la ética en su relación con las ciencias especiales de la comunidad).* — *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus*, 1922 *(Filosofía de la religión como ciencia a base del espíritu sistemático del idealismo crítico).* — *Prologik*, 1930. — *Äesthetik. Kritische Philosophie des Stils*, 1937. — Véase J. Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, 1924. — E. Gaede, *Die Religionsphilosophie von J. F. Fries und A. G.*, 1935. — P. H. von der Gulden, *A. Görlands systematische Philosophie*, 1943.

GOTTINGA [GÖTTINGEN] (CÍRCULO DE). Uno de los grupos fenomenológicos de lo que Herbert Spiegelberg llama "el antiguo movimiento fenomenología)" *(The Phenomenological Movement, t. I,* 1960, págs. 168 y sigs.) fue el "Círculo de Gottinga", en cuya Universidad Husserl empezó a profesar en 1901. Según indica Spiegelberg, en 1905 llegaron de Munich Adolf Reinach, Moritz Geiger y algunos otros. En 1907 llegó a Gottinga Dietrich von Hildebrand y en 1911 Hedwig Conrad-Martius. Acudieron luego Alexandre Koyré, Jean Hering, Román Ingarden, Fritz Kraufmann y Edith Stein.

El Círculo comenzó a formarse en 1907, reuniéndose, con frecuencia en ausencia de Husserl, para discutir cuestiones relacionadas con la fenomenología y la posibilidad de aplicar el método fenomenológico. El interés principal de los miembros del Círculo era la descripción fenomenológica de esencias más bien que el estudio de la esencia de la conciencia. Los miembros del Círculo tenían escasa simpatía por las tendencias del propio Husserl a la fenomenología trascendental.

Influyente en el círculo fue Adolf Reinach. Asistió asimismo a muchas reuniones, a partir de 1910, Max Scheler. El Círculo se disolvió hacia los comienzos de la primera guerra mundial, cuando Husserl se trasladó a la Universidad de Friburgo i.B.

Se da a veces también el nombre de "Grupo de Gottinga" (o "Escuela de Gottinga") a la tendencia filosófica desarrollada por Léonard Nelson (VÉASE), asimismo conocida como "neofriesianismo" (véase FRIES [JAKOB FRIEDRICH]).

Sobre el círculo fenomenológico de Gottinga, además de la obra de H. Spiegelberg *(supra)*, véase Franz Georg Schmücker, *Phanomenologie als Methode der Wesenserkenntnis*, 1956.

GOUHIER (HENRI) nac. (1898) en Auxerre (Yonne, Francia), profesor en la Universidad de Lille (1929-1941) y en la Sorbona (desde 1941), se ha distinguido por sus contribuciones a la historia de la filosofía, en particular de la filosofía francesa moderna (Descartes, Malebranche, Saint-Simon, Comte, Maine de Biran); en otro lugar nos hemos referido a su interpretación del biranismo. Desde el punto de vista sistemático destacan especialmente las contribuciones de Gouhier al estudio del problema que plantea la historia de la filosofía — estudio que implica asimismo un análisis del problema que plantea la filosofía de la historia. Según Gouhier, no pueden desligarse las filosofías de las visiones del mundo — que son modos distintos de descubrir el mundo. Por eso la filosofía, aunque posee sus propias técnicas y sus propios métodos, no vive de su propia substancia: su *élan vital* es de origen científico o de origen religioso. Ello no significa que todas las filosofías posean el mismo carácter; hay, en efecto, ciertas filosofías que pretenden dar razón de la realidad y explicarla (filosofías de la verdad, que tienden a lo abstracto) y ciertas otras filosofías que quieren establecer contacto con lo que es (filosofías de la realidad, que tienden a lo concreto). "Lo histórico" que baña a todas las filosofías del pasado no borra estas diferencias. Pero "lo histórico" es lo común de todas, porque expresa, según Gouhier, una dimensión existencial relativamente independiente de los valores intemporales. Por eso hay que distinguir entre la importancia actual de una filosofía y su alcance histórico. Lo histórico de una filosofía es aquel punto en el cual coinciden una doctrina filosófica y la existencia que le ha dado origen. Por eso "lo histórico" no es simplemente ni "lo

que ha pasado" ni "la historicidad": es un elemento concreto, no una hipóstasis ni una abstracción.

Obras: *La pensée religieuse de Descartes*, 1924. — *La vocation de Malebranche*, 1926. — *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 1926. — *Notre ami Maurice Barrès*, 1928. — *La vie d'A. Comte*, 1931. — *La jeunesse d'A. Comte et la formation du positivisme*, 3 vols. (*I. Sous le signe de la liberté*, 1933; *II. Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, 1936; *III. A. Comte et Saint-Simon*, 1941). — *Essais sur Descartes*, 1937, 2ª ed., 1949. — *L'essence du Théâtre*, 1943 (trad. esp.: *La esencia del teatro*, 1955). — *La philosophie et son histoire*, 1944. — *Les conversions de Maine de Biran*, 1948. — *L'histoire et sa philosophie*, 1952. — *Le Théâtre et l'existence*, 1952. — *L'oeuvre théâtrale*, 1958. — *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, 1958. — *Bergson et le Christ des Evangiles*, 1961. — *La pensée métaphysique de Descartes*, 1962.

GOURD (JEAN-JACQUES) (1850-1909) nac. en Le Fleix (Dordogne), profesor desde 1881 en Ginebra, desarrolló bajo la influencia de Renouvier una filosofía explícitamente calificada de fenomenista. El punto de partida de toda filosofía no es, en efecto, para Gourd, ni la experiencia sensible externa ni tampoco un conjunto de trascendentales supuestamente captados por la inteligencia o la razón, sino el campo de la conciencia. En la conciencia es dada la realidad como fenómeno; y aun el yo, que es el encargado de someter a análisis esta realidad, surge de ella como la parte activa, libre, finita. El monismo de la conciencia no significa de este modo la supresión de un cierto dualismo del conocimiento tanto más cuanto que la dualidad se introduce tan pronto como la realidad es analizada dialécticamente. Gourd señala, en efecto, que lo real presenta una serie de "incoordinables" al lado de una serie de "coordinables". Éstos se manifiestan a través del examen de la ciencia, que es una dialéctica teórica, y de la moral, que es una dialéctica práctica. La ciencia de los coordinables sigue, pues, una dirección asimilista e involucionista parecida a la defendida por Lalande. Pero la asimilación no es nunca absoluta, y por eso emerge la incoordinabilidad como el fundamento de la dialéctica religiosa. De ahí que una "filosofía de la religión" sea la culminación de la primera filosofía de la ciencia y de lo coordinable en general, y de ahí también que el fenomenismo absoluto no elimine, antes afirme, según Gourd, la posibilidad de lo Absoluto y de la personalidad divina.

Obras principales: *Le phénomène*, 1888. — *Les trois dialectiques* 1897. — *Philosophie de la religion*, 1912. — Véase Ch. Werner, *La philosophie de Jean-Jacques Gourd*, 1910. — H. Bockwitz, "Jean-Jacques Gourds philosophisches System", 1912 (en *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 18). — Gottlob Spörri, *Das Incoordinable. Die Bedeutung J. J. Gourds für Geschichtsphilosophie und Theologie*, 1929 (en *Forschungen zur Geschichte und Lehre der Protestantischen Religion*, II, 4). — Samuel Berthoud, *Trois doctrines: Ch. Secrétan, J. J. Gourd, L. Brunschvicg*, 1939. — Marcel Reymond, *La philosophie de Jean-Jacques Gourd (1850-1909)*, 1949.

GRABMANN (MARTIN) (1875-1945), nac. en Winterzhofen (Baviera), fue profesor en Eichstädt (desde 1906), en la Universidad de Viena (desde 1913) y en la de Munich (1918-1939). Bajo la inspiración de H. Denifle y F. Ehrle, a quienes conoció durante su estancia en Roma (1900-1902), Grabmann se consagró a investigaciones de historia de la filosofía y la teología medievales, y llegó a ser uno de los más destacados e influyentes medievalistas. Se deben a Grabmann numerosísimos trabajos: sobre Santo Tomás, Alberto Magno, la influencia del aristotelismo en la Edad Media, la gramática especulativa, el método escolástico, la relación entre problemas filosóficos y teológicos en la Edad Media, etc., etc. Se le debe asimismo el descubrimiento de manuscritos, ediciones críticas de éstos y numerosas e importantes correcciones y precisiones de fechas y autores medievales. Desde 1925 Grabmann dirigió los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters;* desde su fundación en 1929 dirigió (con E. Pelster) la *Series scholastica* de las *Opusculo et Textus historiam Ecclesiae ejusque vitam atque doctrinam illustrantia.*

De los numerosos escritos de Grabmann nos limitamos a mencionar: *Der Genius der Werke des heiligen Thomas und die Gottesidee*, 1899. — *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matyhäus von Aquasparta*, 1906. — *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., 1909-1911, reimp., 1957 y 1961. — *Thomas von Aquin*, 1912. — *Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie*, 1913. — *Forschungen über die leteinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahr.*, 1916. — *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*, 1916. — *Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde*, 1918. — *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, 1919. — *Die Philosophie des Mittelalters*, 1919. — *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Th. von Aquin*, 1922. — *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, 1922. — *Neuafgefundene Werke des Siger von Brabant und Boëthius von Dacien*, 1924. — *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von A.*, 1925. — *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3 vols. (I, 1926; II, 1935; III [ed. L. Ott], 1956). — *Der lateinische Averroismus und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, 1931. — *Der hl. Albert der Grosse*, 1932. — *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, 1933. — *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus des späteren Papsbtes Johannes XXI († 1277)*, 1936. — *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom* ΝΟΥΣ ΝΟΙΗΤΙΚΟΕ *nach einer Zusammenstellung in Cod. B III 2 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe*, 1936, en *Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften.* Philos. hist. Abteilung, Heft 4. — Muchas de estas obras han sido reeditadas; varias han sido trad. al esp. (*Santo Tomás; Historia de la teología católica*, etc.). Nos hemos referido a escritos o ediciones de M. G. en diversos artículos sobre autores o temas medievales. — Bibliografía de M. G. en el tomo III de *Mittelalterliches Geistesleben*, y en la miscelánea *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, 2 vols., 1935. — Véase L. Ott, *M. G. zum Gedächtnis*, 1949.

GRACIA. El término 'gracia' ofrece interés filosófico principalmente en dos sentidos: el estético y el teológico. Hay ciertos elementos comunes en los dos sentidos: la gracia aparece como un don, como una concesión que se recibe sin esfuerzo o mérito, como algo que se tiene o no se tiene. Sin embargo, estos elementos comunes del

concepto de gracia dicen muy poco acerca del mismo. Además, no por ello se desvanecen las importantes diferencias entre el sentido estético y el teológico. Trataremos, pues, los dos separadamente. Por los muchos debates a que ha dado lugar entre teólogos, filósofos de propensión teológica y teólogos de inclinaciones filosóficas, trataremos el sentido teológico de 'gracia' con mayor detalle que el estético.

I. *Sentido estético*. Ya desde antiguo (especialmente en Platón y en Plotino) se ha ligado la idea de gracia a la de belleza. Con frecuencia se han identificado ambas: algo es bello, καλός (y, además, bueno, αγαθός) si tiene gracia, χάρις, y viceversa. A veces se ha dado el nombre de 'gracia' al "aspecto interno" de lo bello. Este "aspecto interno" puede consistir o en un elemento inteligible o en una cierta proporción o armonía, o en ambas cosas a un tiempo. La armonía en particular ha sido a menudo estrechamente vinculada a la gracia; se ha estimado que era difícil (o imposible) que algo fuese gracioso y a la vez inarmónico.

El concepto de gracia como concepto de algún modo irreductible a otras categorías estéticas fue introducido en el pensamiento estético hacia mediados del siglo XVIII. En su ensayo sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo bello y lo sublime (véase SUBLIME) Edmund Burke definió la gracia como una armonía. Pero, a diferencia de las concepciones "clásicas", Burke ligaba esta armonía al movimiento. La gracia aparece entonces como una belleza en movimiento, especialmente, y sobre todo, en movimiento de algún modo continuo (no brusco) y pausado (no violento). Estas ideas de Burke alcanzaron gran vigencia durante algunas décadas. Parte de estas ideas vuelven a encontrarse en el conocido ensayo de Friedrich Schiller (VÉASE) sobre la gracia *(Anmut) y* la dignidad *(Würde).* Schiller distingue entre la belleza fija y la belleza en movimiento. La primera es la belleza derivada de la necesidad; la segunda, la belleza derivada de la libertad. La gracia opera como una síntesis de ambos tipos de belleza y, por tanto, como una síntesis de necesidad (natural) y libertad (moral). Esta síntesis es voluntaria (es producto de la libertad de los movimientes voluntarios). Por este motivo la gracia se distingue de la dignidad, en la cual predominan los movimientos involuntarios. Las ideas de Schiller sobre esta cuestión aprovecharon algunos resultados de los estudios históricos y teóricos de Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), pero Schiller difería de Winckelmann al establecer una distinción entre gracia y dignidad; para Winckelmann, en cambio, ambas son similares y a veces no puede distinguirse entre ellas.

II. Sentido teológico. El problema de la realidad, naturaleza y formas de la gracia en sentido teológico se plantea dentro de diversas religiones: cristianismo, mahometismo, judaismo. Pero ha sido tratado y discutido con particular detalle por teólogos y filósofos cristianos, por lo que nos referiremos exclusivamente a éstos.

En sentido teológico la gracia es también un "don", un "favor". Pero no se trata de un "don" o "favor" cualquiera. Por un lado es un don de Dios al hombre. Por otro lado, es un don concedido por Dios sin que haya, al parecer, "razones suficientes" (por lo menos en el sentido comente de 'razones'). Finalmente, es un don de Dios al hombre con vistas a la salvación de éste. Así, por ejemplo, los teólogos afirman que San Pablo se convirtió no por haber llegado a una convicción racional u otro motivo similar, sino por la "acción irresistible" de la gracia. Específicamente la gracia en sentido cristiano alcanza su más pleno sentido dentro del orden instaurado por la encarnación, vida y muerte de Cristo. Pero una vez aceptadas estas nociones generales, se suscitan numerosos problemas. Éstos se refieren a la relación entre la gracia y la naturaleza, entre la gracia y el libre albedrío (VÉASE), entre la gracia y la predestinación (v.), y otros similares. Presentaremos luego un resumen de las discusiones básicas acerca del problema de la gracia, pero precederemos este resumen con definiciones de varias formas de gracia introducidas por los teólogos.

Una primera distinción es la establecida entre *gracia santificante* y *gracia carismática.* La primera (llamada *gratia gratum faciens)* es un don de Dios con vistas a la santificación de quien lo recibe; por medio de esta gracia, indica Santo Tomás (S. *theol.*, I-IIa, q. CXI [las *quaestiones* CIX-CXI de la S. *theol.,* I-IIa, tratan todas de la cuestión de la gracia]), el hombre se une a Dios. La segunda (o *gratia gratis data)* es un don de Dios con vistas al bien común de la Iglesia; por medio de esta gracia los infieles son llevados a creer, y los cristianos a perseverar. En ambos casos la noción de gracia excluye las nociones de deuda, recompensa y otras similares. La gracia carismática es esencialmente una *"gracia gratuita"* (por lo que se le da asimismo a veces este último nombre). Como (según Santo Tomás por lo menos) la gracia santificante añade algo a lo que hemos llamado "gracia carismática", la primera tiene también las mismas características que la segunda, por lo que en ocasiones las dos formas de gracia se funden en la noción de "lo gratuito", que es lo que tienen en común.

A veces se distingue entre gracia santificante y *gracia actual.* A veces se distingue entre la *gracia habitual* y la *gracia actual* como formas básicas de la gracia significante. En rigor puede decirse que la gracia significante es propiamente la gracia habitual; por ella participa el hombre de la naturaleza divina. La gracia habitual hace posible la dimensión sobrenatural del alma. La gracia actual, por otro lado, es la que concede Dios al hombre con ocasión de ciertos actos, esto es, la gracia otorgada por Dios con el fin de llevar al hombre a actuar con vistas a su salvación. La gracia actual puede ser *suficiente* o *eficaz.* La gracia suficiente es la que otorga al hombre la capacidad de actuar. La gracia eficaz es la que causa el acto mismo realizado. El nombre 'gracia suficiente' puede dar lugar a equívocos en quienes no estén familiarizados con las sutiles discusiones teológicas, pues para ciertos autores por lo menos la gracia suficiente no produce efecto, o puede no producir efecto, por falta de consentimiento o cooperación de quien la recibe, de modo que la "gracia suficiente" parece ser, en el fondo, una "gracia insuficiente". La gracia eficaz (llamada también "eficiente") es una gracia a la cual consiente el libre albedrío, discutiéndose si necesita o no la voluntad; los que afirman que no la necesita sostienen que la gracia eficaz es siempre, en efecto, "eficaz", esto es, produce invariablemente su efecto.

Se ha hablado también de *gracia previniente y gracia subsecuente,* de acuerdo con la anterioridad o posterioridad de un efecto de la gracia con respecto a otro; de *gracia opérante* y *gracia cooperante,* según la forma de relación de la gracia con su objeto. Se ha calificado la gracia de muy otras maneras —*gracia irresistible, gracia sacramental,* etc.—, pero las formas indicadas bastan para el tratamiento de nuestro problema en el marco de la presente obra.

La mayor parte de las discusiones sobre la naturaleza de la gracia y los efectos de ésta se refieren, directa o indirectamente, a San Agustín. Empezaremos, pues, el anunciado resumen con una breve exposición de las opiniones agustinianas al respecto y de algunas de las cuestiones por ellas suscitadas.

Ante todo, cabe decir que, bastándose Dios a sí mismo, cuanto viene de Dios es resultado de una gracia. Hay, por tanto, una gracia común que se confunde con la naturaleza; es la gracia que le ha sido conferida a toda realidad por haberla hecho criatura. Sin embargo, hay una noción de gracia menos general, y más elevada: es la que viene de Dios por medio de Jesucristo. En virtud de ella algunos hombres son salvados, esto es, responden al llamado que Dios les hace. Esta gracia que opera después de la Caída es una gracia sobrenatural y se distingue de aquel "concurso universal" que Dios presta a todas las criaturas. Sin embargo, como casi todas las discusiones de los teólogos y filósofos cristianos en torno a la gracia se refieren a la gracia sobrenatural mencionada, puede darse a ésta simplemente el nombre de "gracia".

Según San Agustín, la gracia restablece la naturaleza. La gracia es una condición necesaria para la salvación. La gracia es inmerecida — pues si fuera merecida no sería gracia, esto es, don verdaderamente "gratuito". Una vez admitido todo esto, se suscitan una serie de problemas. Por un lado, al subrayarse la "gratuidad" parece que prescindimos por entero del propio concepto de "elección". Por otro lado, si la gracia es don gratuito y no resulta de los méritos (ni siquiera de los "méritos futuros" previstos por Dios en su omnisciencia), parece que las nociones de "mérito" y hasta de "respuesta a una llamada de Dios por la gracia" carezcan de sentido. Nos hemos referido a algunos de estos problemas en los artículos sobre las nociones de libre albedrío (véase ALBEDRÍO [LIBRE] y PREDESTINACIÓN (v.), así como en artículos sobre varios autores o tendencias en los cuales desempeña un papel importante la cuestión de la gracia. Limitémonos a indicar aquí que según San Agustín la gracia no suprime la libertad, sino que posibilita la libertad. En efecto, la gracia da a la voluntad la fuerza de querer el bien y de realizarlo. A la vez, la libertad no es el querer el mal y realizarlo, sino el querer y realizar el bien. Por tanto, puede decirse que la gracia es la libertad.

El que recibe la gracia según San Agustín no es una entidad pasiva, sino el libre albedrío. La gracia cambia la dirección de la voluntad y hace posible que ésta use bien del libre albedrío (lo que equivale, en la concepción agustiniana, a la libertad). No se puede decir, pues, que la gracia es incompatible con el libre albedrío, puesto que éste recibe la gracia, sin la cual el libre albedrío se dirigiría hacia el mal.

Los textos en los cuales San Agustín trata de la cuestión de la gracia son numerosos; destacamos como especialmente importantes: *De libero arbitrio; De gratta et libero arbitrio ad Valentinum; De correptione et gratta; Opus imperfectum contra Julianum.* También pueden consultarse varias partes de *De civitate Dei* (Cfr. XII, XIV) y de *Retractationes* (Cfr. I) (Para fechas de composición, véase la bibliografía en Agustín [San].)

En Pelagianismo (VÉASE) nos hemos referido a las opiniones al respecto de Pelagio, el cual se opuso a San Agustín y fue a la vez combatido por éste (y por San Jerónimo). Característica general del pelagianismo es la tesis de que la gracia se halla en los bienes naturales. Puesto que, según Pelagio, Adán no transmitió el pecado, el nombre puede hacer el bien sin necesidad de una gracia especial sobrenatural y con el solo "concurso universal" divino.

Para la historia del concepto de gracia son importantes, además de las mencionadas, las opiniones de San Anselmo y de Santo Tomás de Aquino. En sus obras *Cur deus homo y De concordiae praescientiae et praedestionationis et gratiae Dei cum libero arbitrio,* San Anselmo manifiesta que ninguna criatura posee una voluntad recta si no es por la gracia de Dios. En cierto modo, pues, todo puede ser imputado a la gracia. A la vez, San Anselmo indica que la gracia "auxilia" al libre albedrío, de modo que "la gracia y el libre albedrío no se hallan en discordia, sino que convienen para justificar y salvar al hombre". Parece conseguirse entonces un equilibrio (por lo demás, ya buscado con frecuencia por San Agustín), en tanto que Dios predestina (para la salvación) sólo a aquellos de quienes conoce (anticipadamente) que tendrán una voluntad recta — o acudirán al llamado de la gracia. Por su lado, Santo Tomás considera la gracia como un auxilio, un socorro, un don otorgado a quien sin él quedaría irremisiblemente perdido. Ello no significa que el libre albedrío sea innecesario. "La conversión del hombre a Dios se lleva a cabo por medio del libre albedrío. A la vez se manda al hombre convertirse a Dios. Pero el libre albedrío no puede convertirse a Dios si Dios no lo convierte a su vez" (S. *theol,* I-IIa, q. CIX, a 6 ad 1).

En gran parte, las opiniones de San Anselmo y de Santo Tomás coinciden con las de San Agustín. Sin embargo, las de los dos primeros —y especialmente las de Santo Tomás— están muy íntimamente ligadas a una metafísica que explica el modo de intervención de Dios en las criaturas que actúan. Hay que tener, pues, en cuenta que en estos autores se presenta el problema en forma muy distinta de los modos "psicológicos" y "antropológicos" que a veces han solido adoptarse.

Prácticamente todos los teólogos y filósofos cristianos, y muy en particular los escolásticos medievales, se han ocupado de la cuestión de la gracia, y, por supuesto, de la cuestión de la "relación" entre la gracia divina y el libre albedrío humano. Desde Santo Tomás hasta los debates teológicos en los siglos XVI y XVII de que luego nos ocuparemos, ha habido numerosas doctrinas y debates al respecto. Destacaremos aquí sólo, por la importancia que adquirieron en los debates mencionados, algunas de las tesis de Occam y de Gabriel Biel. Occam y los llamados "occamistas" admitieron que el hombre puede por sí mismo encaminarse al bien, pero que no pue-

de salvarse a menos que Dios "acepte" las disposiciones humanas. Esta "aceptación" divina se efectúa de acuerdo con un decreto absoluto de Dios. Por tanto, Dios puede justificar o no al hombre independientemente de lo que el hombre haga: amar a Dios o no amarlo, pecar o no pecar. Gabriel Biel siguió a los occamistas en este respecto y subrayó al extremo la "potencia absoluta" de Dios en la justificación del hombre, sea éste o no pecador o "merezca" o no (desde el punto de vista "racional") la gracia. Las doctrinas de Gabriel Biel sobre esta cuestión influyeron en Lutero, el cual siguió muy de cerca los argumentos presentados por Gabriel Biel en sus *Commentarii in quattor Sententiarum libros* (Comentarios a las Sentencias, de Pedro Lombardo).

Los historiadores de la teología están de acuerdo en subrayar la importancia que tuvieron en la cuestión de la gracia los debates sostenidos por teólogos y filósofos durante los siglos XVI y XVII. Intervinieron en estos debates (y a su vez determinaron en gran parte el giro que tomaron sus propias doctrinas) los protestantes (Lulero, Calvino), los "humanistas" (Erasmo), los jansenistas, los jesuítas, etc., etc. Particularmente importantes al respecto son la controversia entre Lutero y Erasmo, el desarrollo del jansenismo y las polémicas entre tomistas y molinistas, jansenistas y jesuítas. Nos hemos referido a estas cuestiones en varios artículos ya citados, a los que agregamos los dedicados a Concurso, Congruismo, Premoción, Molina (Luis de). Agregaremos que las posiciones mantenidas fueron muy diversas entre dos extremos: la afirmación de la gracia como puro don irresistible de Dios (luteranos, especialmente calvinistas; jansenistas con ciertas modificaciones) y la negación o casi negación de la gracia o la afirmación de que ésta se halla infusa en la creación (racionalistas, socinianos, naturalistas, humanistas, semipelagianos, pelagianos). Entre estas posiciones extremas oscilaron muchas otras: afirmación de la necesidad de una gracia irresistible dada solamente dentro de la Iglesia y nunca a la conciencia individual (jansenistas); afirmación de una influencia intrínseca de Dios o doctrina de la premoción física (tomistas); afirmación de una influencia extrínseca (agustinianos); afirmación del concurso simultáneo (molinistas y, con modificaciones, congruistas). Como el problema de la gracia afectaba fundamentalmente el del libre albedrío, las posiciones acerca de la naturaleza de la primera eran paralelas a las adoptadas acerca del segundo. Muchas doctrinas se formularon sobre el libre albedrío, desde la afirmación de que el albedrío es "siervo" (luteranos) hasta la tesis de la completa o casi completa "libertad" (humanistas, naturalistas, neopelagianos), con las correspondientes tesis intermedias.

Hemos aludido ya a la cuestión de la relación de la gracia con la naturaleza. Indiquemos ahora que durante la época moderna se manifestaron al respecto varias posiciones. Tres de ellas son esencialmente importantes: (1) No hay ningún orden de la gracia sino sólo uno de la naturaleza ("naturalismo" en sentido amplio); (2) Hay un orden de la gracia y otro de la naturaleza o muy separados o enteramente separados. Si la separación es completa, se llega a una doctrina análoga a la propugnada por la teología dialéctica. Si es muy acentuada, se llega a doctrinas que rozan el jansenismo. El dualismo de la gracia y de la naturaleza puede conducir a un abandono de la primera, en vista de la imposibilidad de su concordancia con la segunda, o a una exclusiva acentuación de la primera con detrimento de la segunda; (3) Hay un orden de la gracia y otro de la naturaleza armonizados, hasta el punto de que puede decirse que la gracia perfecciona la naturaleza. Esta última opinión fue la más común; conocidas son sobre todo las defensas que de ella hicieron los tomistas y los leibnizianos. Citaremos al respecto dos textos. Uno es de Santo Tomás y dice: "La gracia presupone, preserva y perfecciona la naturaleza" *(S. theol.,* I, q. II-IIa, q. X). El otro es de Leibniz y dice que en el Estado perfecto donde hay infinita justicia tanto como infinita misericordia, "hay tanta virtud y dicha como es posible que haya, y ello no a causa de un desvío de la naturaleza, como si lo que Dios prepara a las almas perturbase las leyes de los cuerpos, sino por el orden mismo de las cosas naturales, en virtud de la armonía preestablecida desde siempre entre los reinos de la naturaleza y de la gracia, entre Dios como arquitecto y Dios como monarca, de suerte que la naturaleza conduce a la gracia y la gracia perfecciona a la naturaleza usando de ella" (Principes *de la nature et de la grâce fondés en raison,* § 15; Cfr. *Mon.,* § 87).

Advirtamos, sin embargo, que el sentido de 'gracia' en el texto de Leibniz es más general que el sentido que tiene la noción de gracia en cuanto don especial sobrenatural.

Sobre el problema de la gracia: L. Soukoup, O. S. B., *Natur und Gnade. Eine nähere Bestimmung ihres gegenseitiges Verhältnisses,* 1948. — J.-H. Nicolas, *Le mystère de la grâce,* 1951. — Charles Journet, *The Meaning of Grace,* 1960. — Concepto de gracia en varios autores, tendencias y períodos: H. Rondet, *Gratia Christi,* 1948 [principalmente, historia del dogma de la gracia]. — T. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers,* 1948. — Benjamin Drewery, *Origen and the Doctrine of Grace,* 1960. — Augusto Guzzo, *Agostino e il problema della grazia,* 1930; nueva ed.: *Agostino contro Pelagio,* 1934. — A. Niebergall, *Augustinus Anschauung von der Gnade. Ihre Entstehung und Entwicklung vor dem pelagianisher Streit (bis zu Abschluss der Confessionen),* 1951. — A. Landgraf, "Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik", *Scholastik,* III (1928). — Antonio Briva Miravent, *La gloria y su relación con la gracia según las obras de San Buenaventura,* 1957 [Collectanea San Paciano, Serie teol., 2]. — H. Dome, *Die Gnadenlehre des Albertus Magnus,* 1929. — G. Ladrille, *Grâce et motion divine chez Saint Thomas d'Aquin,* 1950 [Biblioteca del "Salesianum", 10]. — H. Lais, *Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara,* 1951. — W. van Roo, *Grace and Original Justice according to St. Thomas Aquinas,* 1955. — J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik,* 1951 (II. *Das Wirken der Gnade*). — B. A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther,* 1962. — F. Litt, *La question des rapports de la nature et de la grâce de Baius au Synode de Pistoie,* 1934. — Lucien Labbas, *La grâce et la liberté dans Malebranche,* 1932. — Kurt Hildebrandt, *Leibniz und das Reich des Gnade,* 1953. — Las obras principales sobre los autores mencionados suelen tratar asimismo de la cuestión de la gracia.

GRACIAN (BALTASAR) (1601-1658), nac. en Belmonte de Calata-

yud (Aragón), ingresó en la Compañía de Jesús y desarrolló una actividad de escritor de carácter moralista crítico. Las ideas de Gracián —casi todas ellas acerca de los hombres y de su papel en el "teatro del mundo"— se hallan compuestas de muy diversos elementos: un cierto optimismo de carácter renacentista y humanista; una cierta amargura del que se afana en conocer a los hombres desde dentro; un "Desengaño que parece confundirse con la Discreción" (José F. Montesinos); un cierto "apartamiento" de los hombres unido a un vivo interés por ellos. Ello hace difícil sistematizar las ideas de Gracián. Hay una cierta unidad en tales ideas en cuanto "unidad de estilo" o, como diría Unamuno, "unidad de tono y acento". Pero hay que tener en cuenta la función importante que desempeña en Gracián el motivo de la variedad. El propio Gracián reveló claramente su actitud al respecto al poner de relieve una decidida aversión a la unidad de los tipos y a los modos de actuar: "siempre hablar atento —escribió en *El Discreto*— causa enfado; siempre chancear, desprecio; siempre filosofar, entristece y siempre satirizar desazona". Según José Luis L. Aranguren, la falta de unidad de la obra de Gracián se debe a su carácter "crítico". Esta obra, dice Aranguren, se manifiesta en tres planos separados: el primero (con *El Héroe, El Discreto, El Oráculo)* formula la moral adecuada para triunfar en el mundo; el segundo (con *El Criticón) se* enfrenta críticamente con el mundo; el tercero (con *El Comulgatorio)* afronta el problema del trasmundo. Aranguren llama al primer plano, moral-utilitario; al segundo, ético-filosófico: al terrero, religioso.

Obras: *El Héroe,* 1637 (la primera edición llegada a nosotros es de 1639). — *El Político Fernando,* 1640 (íd. íd., 1646). — *Arte de ingenio,* 1642 (esta obra, refundida, apareció en 1648 con el título: *Tratado de la Agudeza y Arte de Ingenio en que se explican todos los modos y diferencias de Conceptos*). — *El Discreto,* 1646. — *Oráculo manual y arte de prudencia,* 1647 (primera edición llegada, 1653). — *El Criticón,* Parte I, 1651; Parte II, 1653; Parte III, 1657. — Entre las principales ediciones modernas de Gracián figuran: *Agudeza y arte de ingenio,* ed. Ovejero y Maury (1929). — *El Criticón,* ed. M. Romera y Navarro (3 vols., 1938-40). — *El Criticón,* ed. J. Cejador (1913-1914). — *El Héroe,* ed. A. Coster (1911). Edición de *Tratados* (antología) por A. Reyes (1918). — *Obras completas* ed. por E. Correa Calderón (Madrid, 1947). — *Obras completas,* ed. y estudio preliminar por Arturo del Hoyo (Madrid, 1960). — Véase N. J. Liñán y Heredia, *Baltasar Gracián,* 1902. — M. M. de Pareja y Navarro, *Las fuentes políticas de Baltasar Gracián,* 1908 (sobre las "fuentes arábigas" véase el estudio de E. García Gómez). — F. Rahola y Tremols, *Baltasar Gracián, escritor, satírico y político del siglo XVII.* — A. Morel-Fatio, "Cours du Collège de France 1909-1910 sur les moralistes espagnols du XVIIe siècle et en particulier sur B. Gracián", *Bulletin Hispanique,* XII (1910), 201-4, 330-4. — Id., íd., "Liste chronologique des lettres de B. Gracián dont l'existence a été signalé ou dont le texte a été publié", *ibid.,* XII (1910), 204-6. — Id., íd., "Gracian, interpreté par Schopenhauer", *ibid.,* XII (1910), 377-407. — Adolphe Coster, "Baltasar Gracián 1601-1658", *Revue Hispanique,* XXIX (1913), 347-752 (trad. esp. en el volumen: *Baltasar Gracián,* 1947). — A. F. G. Bell, *B. Gracián,* 1921. — G. Marone, *Morale e politica di B. Gracián,* 1925. — Victor Bouillier, "Baltasar Gracián et Nietzsche", *Revue de Littérature comparée,* año VI (1926), 380-401. — Werner Kraus, *Gracians Lebenslehre,* 1947. — Hellmut Jensen, *Die Grundbegriffe des B. G.,* 1958 [Kölner Romanistische Arbeiten, 9]. — Miguel Batllori, S. I., *G. y el barroco,* 1958. — F. M. de Guevara, J. L. L. Aranguren, P. Mesnard, J. A. Maravall, artículos sobre G. en *Revista de la Universidad de Madrid,* VII (1958), 271-445, especialmente el artículo de Aranguren en págs. 331-54. — Arturo del Hoyo, "Introducción" a su ed. de G. cit. *supra,* 1960 (hay separata).

GRADO. El término 'grado' puede emplearse filosóficamente en varios sentidos. He aquí seis de ellos:

(1) Para designar un "nivel" de realidad cuando ésta es concebida en forma ontológicamente jerárquica (véase JERARQUÍA). Los grados de la realidad equivalen entonces a los grados del ser y de la perfección. Neoplatónicos y autores escolásticos han usado el término 'grado' —o el concepto de grado— en dicho sentido.

(2) Para designar un cierto nivel de "abstracción" (VÉASE). Se habla entonces, como han hecho muchos escolásticos, de "grados de abstracción": matemática, física, metafísica.

(3) Para designar un "infinitesimal" en un continuo. La noción de grado en este sentido ha sido introducida por algunos físicos y filósofos modernos; 'grado' designa aquí un punto en una serie continua o un momento en un proceso continuo. Entre los filósofos modernos que más frecuente uso han hecho de la noción de grado en dicho sentido figura Leibniz. Este admitió, además, el concepto de grado en un sentido parecido a (1), siempre que ello no constituyera una excepción a la "ley de continuidad".

(4) Para designar una unidad de medida (cuantitativa) de la cualidad. Esta noción está emparentada con la anterior. Se halla asimismo vinculada al concepto de grado introducido por Kant en las "anticipaciones de la percepción" (véase ANTICIPACIÓN).

(5) Para designar un modo de "organizar" o "articular" el ser. Nicolai Hartmann *(Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935, págs. 74-6; trad. esp.: *Ontologia. I Fundamentos,* 1954, págs. 84-7) ha hablado a este efecto de "estratos del ser, niveles del ser *y* grados del ser" (*Seinsschichten, Seinsstufen, Seinsgrade).* Se trata de "modos" del ser en los cuales hay "más" y "menos", de modo que esta articulación del ser se parece a la indicada en (1). Sin embargo, no significa lo mismo. Por un lado, el "más" o "menos" de que habla Hartmann es en principio "neutral", como cuando se dice, por ejemplo, que ser efectivo es "más" que ser posible. Por otro lado, "dentro de la pluralidad de niveles existe una yuxtaposición, imposible de anular, a la que no es obstáculo ni siquiera el encajar uno en otro" (trad. José Gaos). Por eso la idea de los grados del ser es aplicable más bien al ser real que a cualesquiera otros, pues en este ser se dan las relaciones de dependencia y fundamentación que N. Hartmann ha tratado cor; detalle. Este autor se refiere, p'.es, a tales "grados" como lo material, lo orgánico, lo psíquico, etc.

(6) Para designar una determinada actividad por medio de la cual se distribuyen, clasifican o "gradúan" objetos de acuerdo con ciertas características previamente especificadas. En este sentido ha tratado del concepto de grado —o, mejor, de "graduar"— J. O. Urmson en su artículo "On Grading" *(Min.,* N. S. LXIX [1950], 145-69). Según Urmson, el término 'bueno' (y lo mismo podría decirse de

todos los demás "vocablos éticos") es un término cuyo sentido se halla ligado a la *actividad* de "graduar". Decir de algo que es bueno significa, pues, no atribuirle determinadas cualidades, sino colocarlo en un cierto lugar o "grado". J. L. Evans ("Grade Not", *Philosophy,* XXXVII [1962], 25-36) ha argüido que en lo que toca a "graduar" o "evaluar" hay una diferencia fundamental entre "graduar" manzanas (el ejemplo con el que empieza Urmson) y "evaluar éticamente"; la evaluación (gradación) moral no es comparable, según Evans, con la evaluación (gradación) que no tiene carácter moral (Cfr. también Paul W. Taylor, "Can We Grade without Criteria?", *The Australasian Journal of Philosophy,* XL, 2 [1962]).

GRAMÁTICA ESPECULATIVA. Desde la Antigüedad —y especialmente desde Platón *(Cratilo)* y los sofistas (VÉASE)— los filósofos han prestado atención a "cuestiones gramaticales" Estas cuestiones se hallan ligadas a problemas relativos a la naturaleza y formas del lenguaje (VÉASE) y a problemas concernientes a la lógica (v.). Las relaciones entre formas lógicas y formas gramaticales han sido objeto de mucha investigación y debate. Las *Categoriae y* el *De interpretatione,* de Aristóteles, planean a este respecto cuestiones muy fundamentales. En algunos casos es difícil ver una línea divisoria entre lo "gramatical" y lo "lógico". En otras resulta difícil ver una línea divisoria entre cualquiera de ellos y lo "ontológico". A ello se deben las diversas interpretaciones que se han dado de las categorías aristotélicas (véase CATEGORÍA), las cuales aparecen como modos de articular la realidad y también como modos de clasificar términos en el lenguaje. Autores platónicos, aristotélicos, escépticos, estoicos y neoplatónicos contribuyeron grandemente a la dilucidación de esas cuestiones "lógico-ontológico-gramaticales". Las diversas doctrinas acerca de la naturaleza de los signos (véase SIGNO) son particularmente importantes al respecto. Muchas de las investigaciones llevadas a cabo por autores antiguos pasaron, en gran parte por intermedio de Boecio, a la filosofía medieval y fueron ampliamente tratadas dentro del marco de la doctrina de los universales. En la doctrina de Abelardo acerca del *sermo* como *vox significativa* se hallan varios gérmenes de lo que luego se llamó *gramática especulativa.*

Sin embargo, esta última surgió solamente con Pedro de Helia (Petrus Heliae), que profesó en París hacia mediados del siglo XII y que escribió una muy influyente *Summa super Priscianum* o *Commentum super Priscianum,* acerca de los famosos 18 libros llamados *Institutiones Grammaticae,* del gramático Priscipiano (nac. probablemente en Cesárea, Mauritania, *fl.* 500), usados como texto durante la Edad Media. Pedro de Helia utilizó en su comentario las *Categoriae y* el *De interpretatione* de Aristóteles, fundiendo de este modo los "motivos gramaticales" con los "motivos lógicos". Importante fue en la obra de Pedro de Helia el análisis de los "modos de significar" o "modos de significación". Cuando estuvo bien afirmado el estudio de Aristóteles, a fines del siglo XIII y comienzos del siglo XIV, el análisis y comentario de textos aristotélicos y el estudio de la obra de Pedro de Helia constituyeron la base para el desarrollo de la "gramática especulativa" como lógica general del lenguaje o "metagramática". Por ser los "modos de significar", *modi significandi,* el principal estudio al respecto, los autores que se ocuparon de ellos fueron llamados *modisti.* El estudio de los *modi significando* se distinguió del de los *modi essendi,* objeto de la metafísica, y del de los *modi intelligendi,* objeto de la lógica propiamente dicha (véase MODO, ad *finem).* Se desarrolló así una *sciencia sermocinalis* cuyo objeto era el *sermo* como proposición con significación, no la cosa, *res,* o la mera "percusión física", *vox.* La exclusión de la última explica que quienes se ocuparon de gramática especulativa no fueron por lo general nominalistas. Entre los *modisti* se menciona a Sigerio de Courtrai, autor de una influyente *Summa modorum significandi,* y a Boecio de Suecia o Boecio de Dacia (VÉASE), Juan de Dacia, Juan de Garlandia, Tomás Occam, Mateo Bonomia, Miguel de Marbais, Juan José de Marvilla, Tomás de Erfurt y otros. Todos ellos escribieron tratados (la mayor parte inéditos) *De modis significandi* y *Summae modorum significandi.* Conocida es hoy sobre todo la *Grammatica speculativa* (para trad. esp., Cfr. *infra),* que durante mucho tiempo (todavía Heidegger, en su escrito sobre las categorías y la significación en Duns Escoto, de 1916) se atribuyó a Duns Escoto, pero que Martin Grabmann demostró fue escrita por el citado Tomás de Erfurt (v.). A estos escritos hay que agregar la *Summa grammatica* de Rogelio Bacon, el cual, sin embargo, no es considerado como uno de los *modisti.* Con estas obras se llevaron a cabo no pocos progresos en semiótica (VÉASE) y semántica (v.), progresos que cayeron en el olvido durante los siglos subsiguientes y que inclusive fueron objeto de burla a causa de la tendencia a la excesiva sutileza por parte de los gramáticos especulativos. A semejante tendencia se refiere Rabelais cuando en el Capítulo XIV de su *Gargantua* escribe que el protagonista leyó *De modis significandi,* unido a los comentarios de muchos autores, y que conocía tan bien sus argumentos que podía volverlos fácilmente al revés, probando a su madre que *de modis significandi non erat scientia.*

Durante los siglos XV y XVI las investigaciones de gramática especulativa fueron pocas; los motivos de la escasa inclinación por este tipo de estudios durante los mencionados siglos puede hallarse en el artículo Retórica (v.). En cambio, desde mediados del siglo XVII florecieron una serie de investigaciones que, aunque no relacionadas con la gramática especulativa medieval, tocaron temas análogos. El impulso para esta nueva investigación fue dado desde varios lugares. Mencionamos aquí los principales. Primero, el interés por los aspectos lingüísticos de la lógica (como se manifiesta, por ejemplo, en la *Lógica de Port-Royal).* Segundo, las teorías de los signos (véase SEMIÓTICA) que resultaron del empirismo inglés, particularmente de Locke. Tercero, el interés por la formación de una lengua universal (natural o artificial), unido al interés por un cálculo universal, por una gramática general filosófica, etc., cuyos precedentes encontramos ya en la Edad Media (por ejemplo, en la forma de la *ars magna* [v.] luliana), pero que fueron impulsadas muy especialmente por los racionalistas modernos, sobre todo Descartes y, más todavía, Leibniz.

Daremos a continuación, sin pretender ser sistemáticos y mucho menos

exhaustivos, ejemplos de tales trabajos. Uno de los primeros, todavía en el siglo XVI (y por ello más retórico que propiamente filosófico), fue el de Julio César Scaligero (1484-1558) en su *De causis lingua latinae* (1540) seguido entre otros por el español Sánchez, autor de una *Minerva sive de causis linguae latinae commentarius* (1587). Dentro del siglo XVII aparecieron (aparte los trabajos de Descartes y Leibniz de que hablamos en los artículos a ellos dedicados) la citada *Lógica de Port-Royal* (1660), redactada por Arnauld y Lancelot. Por los mismos años aparecieron *la Grammati-ca audax*, en dos partes (1654-1655), de J. Caramuel de Lobkowitz; el *Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica* (1661), de G. Dalgarno (1627-1688); la *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta* (1663), de A. Kircher, y el Ars *magna sciende, in XII libros digesta* (1669), del mismo autor; el *Essay towards a Real Character and a Philosophical Language* (1668), de John Wilkins. A ello puede agregarse la obra de James Harris, *Hermes, or a Philosophical Inquiry concerning Universal Grammar.* Estos trabajos, cuya finalidad no era siempre clara, pero que se orientaban con mucha frecuencia hacia un análisis racional del lenguaje y, en general, de todo sistema de signos, aumentaron en el curso del siglo XVIII. Durante el mismo se publicaron buen número de obras dedicadas al problema del lenguaje universal, al del cálculo universal y al de la llamada gramática general y filosófica. Era muy común —especialmente por parte de los llamados *grammariens-philosophes* franceses (Beaunzé, du Marsais, De Mai-ran, etc.)— investigar la cuestión de la estructura general de los lenguajes. Era también muy común suponer que todos los lenguajes poseen una lógica común (que es la gramática universal o gramática filosófica) y que esta lógica común, debidamente purificada, es equivalente a lo que Condillac llamó la ciencia en tanto que lenguaje bien hecho. Pero dentro de estas características comunes, hubo entre los autores muchas divergencias de opinión que aquí no podemos reseñar. Nos limitaremos, pues, a mencionar algunas de las obras más significadas dentro de este movimiento. Al respecto citamos: *Véritables principes de la grammaire* (1729) y *Des trapes, ou des diférens sens dans lequels on peut prendre un même mot* (1730), de César Chesneau Sieur du Marsais; *Principia de substantiis et phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, ciu praemittur commentario de arte characteristica universali* (1763), de G. Ploucquet (1716-1790); *De universaliori calculi idea, disquisitio* (1765, publicado en *Nova Acta Eruditorum*, págs. 441-73), de Lambert; *Logique et principes de grammaire*, 2 vols. (1769), del citado du Marsais; *Projet d'une langue universelle* (1794), de Delormel; *Pasigraphie oder Anfangsgründe der neuen Kunst Wissenschaft in einer Sprache alles so zu schreiben und zu drucken, dasz es in jeder andern ohne Uebersetzung gelesen und verstanden werden kann* (1797), publicado anónimamente, pero debido posiblemente a Joseph von Maimieux; *Erklärung, wie die Pasigraphie möglich und ausüblich sei* (1797), de Ch. H. Wolke (1741-1825); *Commentario de pasigraphia sive scriptura universali* (1799), de Grotefend; *Pasigraphie und Antipasigraphie oder über die allerneueste Erfindung einer allgemeinen Schriftsprachel* (1799), de Vater; *Grammaire philosophique ou la métaphysique, la logique et la grammaire reunies dans un seul corps de doctrine*, 2 vols. (1802-1803), de Thiébault; *Pasilalie oder Grundrisz einer allgemeinen Sprache* (1808), de Bürja; *Carte générale pasigraphique* (1808), del citado Maimieux (la *Pasigrafia* antes mencionada apareció también en francés); *Ueber Schriftsprache und Pasigraphik* (1809), de Riem. A todo esto hay que agregar, naturalmente, los importantes trabajos de Condillac, de Degérando y, en general, de los ideólogos (VÉASE). El creciente interés que se ha suscitado en la filosofía contemporánea por el problema del lenguaje (v.) ha vuelto a poner en circulación algunos de los temas tradicionales de la gramática especulativa, pero con supuestos muy distintos. Entre los trabajos más importantes al respecto podemos mencionar las averiguaciones lógico-gramaticales de autores como Anton Marty y Husserl; los trabajos en la filosofía de las formas simbólicas debidos a Cassirer; la crítica del lenguaje de Mauthner; las teorías de Ogden y Richards a que hemos hecho referencia en el artículo sobre Símbolo (v.) y Simbolismo; los numerosos estudios sobre la noción de significación (véase SIGNIFICACIÓN γ SIGNIFICAR), tanto en la fenomenología de Husserl como en muchos autores de tendencia "analítica"; numerosos trabajos lógicos y, desde luego, numerosos estudios semióticos (véase SEMIÓTICA, SEMÁNTICA). Según Reinrich Scholz *(op. cit. infra,* pág. 423), hay, o puede haber, una relación es-trecha entre una "lógica filosófico-trascendental", es decir, una lógica con alcance metafísico, y la gramática. Además, la gramática (como "gramática universal", equivalente a la "gramática especulativa") puede ser considerada como una "ciencia normativa" de todos los lenguajes y medios de expresión *(op. cit.,* p. 428).

K. Werner, "Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus", 1877 (*Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften*). — M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916. — Martin Grabmann, "Die mittelalterliche Sprachlokik" (en *Mittelalterliches Geistesleben*, 1926, págs. 104-46). — Scott Buchanan, "An Introduction to the *De modis significandi* of Thomas of Erfurt" (*Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, 1936). — H. Roos, *Die Modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter*, 1952. — Heinrich Scholz, "Logik, Grammatik, Metaphysik", *Archiv für Rechts- und Sozial-Philosophie*, XXXVI (1943-1944), 393-433, reimp. en *Archiv für Philosophie*, I (1947), 39-80 y en el libro del autor *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel y J. Ritter, págs. 399-46. — Para la "lógica del lenguaje" de los siglos XII y XIII, fundamento de la gramática especulativa, véase Ch. Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, 1868. — Ch. W. Morris, *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*, 1937 (págs. 54-64; capítulo titulado "Semiotic and Scientific Empiricism. 1. Notes on the History of Empiricism"). — Luis Farré, Introducción, notas y traducción de la *Gramática especulativa*, de Tomás de Erfurt, 1948. —Véase también A. Marty, *Ueber das Verhältnis von Grammatik und Logik*, 1833. — íd., íd., *Nachgelassene*

Schriften. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, II, III, 1950, ed. O. Funke. — Asimismo, véanse las obras de los autores contemporáneos citados en el presente artículo, y la bibliografía de los artículos LENGUAJE, SIGNIFICACIÓN, SIGNO, y SÍMBOLO Y SIMBOLISMO. — La *Summa modorum significandi,* de Siger de Courtrai, ha sido editada por G. Wallerand en su edición de *Les oeuvres de S. de Courtrai* (Lovaina, 1913).

GRAMSCI (ANTONIO) (1891-1937), nac. en Ales (Cagliari), participó en la insurrección obrera de Italia de 1917; en 1924 fue nombrado secretario general del Partido Comunista Italiano, y fue elegido diputado. En 1926 fue arrestado y encarcelado; condenado a 20 años de cárcel, falleció once años después en una clínica. En la cárcel escribió Gramsci, desde 1929 hasta 1935, numerosas páginas: las *Cartas desde la cárcel.* Estas páginas y su obra sobre Croce son sus más importantes escritos filosóficos.

Filosóficamente la mayor contribución de Gramsci consiste en su elaboración del marxismo. En parte por no usar los vocablos 'marxista' y 'comunismo' en las páginas escritas en la cárcel, Gramsci llamó al marxismo "filosofía de la *praxis" (filosofía della prassi).* Esta expresión, aunque surgida circunstancialmente, refleja con fidelidad las intenciones de Gramsci. En efecto, Gramsci se desinteresó de los aspectos "abstractos" del marxismo y destacó la necesidad de fundarlo en la *praxis,* la cual no es simplemente la "acción", sino más bien el modo como el hombre está arraigado orgánicamente en su cultura. El problema capital de Gramsci es el intento de ligar la teoría con la "acción" sin subordinar una a la otra. Criticando "desde dentro" la filosofía de Croce, Gramsci aspira a unificar dialécticamente, dentro de un grupo social, la filosofía y la política. Esta unificación refleja la realidad humana, que para Gramsci no consiste en ser ni "mero sujeto" ni "mero objeto". El hombre existe en la realidad, pero a la vez ésta incluye al hombre. El hombre no es una cosa entre otras, sino una "realidad anudada". Según Gramsci, el marxismo en cuanto "filosofía de la *praxis"* supera el positivismo, con su pseudo-subjetivismo. Así, la "filosofía de la *praxis"* equivale a la filosofía de lo real, o sea a la filosofía entendida "en la *praxis* de la humanidad".

Aunque Gramsci es considerado como marxista "ortodoxo", su pensamiento ha influido sobre todo en los autores contemporáneos que aspiran a elaborar un "marxismo vivo" por un lado más próximo al pensamiento de Marx y por el otro más en contacto con los problemas actuales.

Obras: *Lettere dal carcere,* 1947, 7ª ed., 1950. — *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce,* 1948, 2ª ed., 1949. — *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura,* 1949, 3ª ed., 1950. — *Il Risorgimento,* 1949, 3ª ed., 1950. — *Note sul Macchiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno,* 1949. — *Letteratura e vita nazionale,* 1950. — *Passato e presente,* 1950. — *Opere,* 9 vols., 1952-1958. — Véase P. Togliatti, *G.,* 2ª ed., 1948. — G. Lombardo-Radice y G. Carbone, *Vita di A. G.,* 1951. — Remo Cantoni, "A. G. e il marxismo filosofico in Italia", en *La filosofia contemporanea in Italia,* 1958, Parte I de *La filosofia contemporanea in USA e in Italia,* págs. 167-205.

GRATRY (ALPHONSE) [Auguste Joseph Alphonse Gratry] (1805-1872) nac. en Lille, estudió en la Escuela Politécnica, de París. Después de ordenarse sacerdote fue nombrado (1841) director del Colegio Stanislas y luego "aumônier" en la Escuela Normal Superior de París, cargo que desempeñó hasta 1851 en que tuvo que abandonarlo por su crítica a Vacherot, director de la Escuela. Hacia 1852 el Padre Gratry se unió a otros sacerdotes en la fundación del Oratorio de la Inmaculada Concepción, continuación de la famosa Congregación del Oratorio fundada en 1611. A partir de 1863 el Padre Gratry fue profesor de teología moral en la Sorbona.

El Padre Gratry se destacó en su época por su irreductible y constante oposición al panteísmo y a autores que, como Vacherot, desarrollaron doctrinas panteístas o que rozaban el panteísmo. Estas doctrinas eran en parte consecuencia del idealismo alemán, al que el Padre Gratry se opuso asimismo firmemente como una "vacua filosofía de la identidad". Contra el idealismo y el panteísmo el Padre Gratry pregonó la necesidad de entroncar con la gran tradición metafísica, no sólo la de Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás y otros grandes autores antiguos y medievales, sino también la de Descartes y Leibniz, que para el Padre Gratry eran los auténticos continuadores de la tradición metafísica citada. No se trata, sin embargo, de una mera "restauración de la metafísica" como "pura especulación"; para el Padre Gratry la indicada tradición metafísica es la realmente "científica"; en todo caso, esta tradición es para el Padre Gratry *la* filosofía, *una* a pesar de sus diversas manifestaciones.

Julián Marías ha indicado *(op. cit. infra,* Cap. IV, § 1) que el punto de partida del pensamiento del Padre Gratry se halla en su estudio del alma y que se expresa claramente en las frases iniciales de su libro *La connaissance de l'âme:* "Para conocer el alma, no la estudiaremos aislada. Estudiaremos el alma en su relación con Dios y con el cuerpo." En efecto, el Padre Gratry sostiene que hay entre Dios y el alma una relación parecida a la que hay entre el alma y el cuerpo. De este modo se restablece la continuidad entre lo espiritual y lo material, o corporal, sin por ello caer en un monismo y menos todavía en un panteísmo. La idea de continuidad es en el Padre Gratry tan fundamental como lo fue en Leibniz, y en parte por razones muy semejantes. El alma es imagen de Dios como el cuerpo es imagen del alma. Ahora bien, "ser imagen de" no equivale ni mucho menos a "ser idéntico a". La estructura "trinitaria" del alma no es, como la Trinidad divina, completamente un acto. El alma se manifiesta como "sentido", como "inteligencia" y como "voluntad", pero de tal modo que el primero es el principio de los dos últimos. A partir de ello desarrolla el Padre Gratry una "filosofía del 'sentido'" —o, mejor, del "sentir" como "sentir del alma"— opuesta tanto al idealismo como al empirismo. "El *sentido* es… el órgano primario de la *realidad.* No es algo que venga de nosotros, un producto de nuestra actividad subjetiva, sino que viene de fuera, de *lo otro…" (J.* Marías, *op. cit.,* Cap. IV, § 2). El sentido es "sentido de la realidad", pero también "sentido íntimo" — y "sentido de los demás" o de las "demás personas" o "los otros". La idea del sentido aquí apuntada no es incompatible con la afirmación de que el alma es racional, pero la "razón" no lo es todo. Además, no habría razón sin sentido y, en último término,

sin luz divina. En esta idea del alma y de su relación con Dios se funda en gran parte la idea que tiene el Padre Gratry del "conocimiento de Dios". Este conocimiento no es asunto de demostración; la relación entre el hombre y Dios es un elemento constitutivo de la existencia humana, de modo que toda "prueba" se funda en esta relación y no al revés.

En la "prueba" de la existencia de Dios o, mejor dicho, en la "ascensión" hacia el conocimiento de Dios se transparenta una de las ideas en que más insistió el Padre Gratry: la idea de una dialéctica — dialéctica o inducción (VÉASE). El Padre Gratry contrapone la inducción a la deducción. Esta última se basa en la identidad; la deducción no permite alcanzar otras consecuencias que las contenidas en un principio dado. La inducción, en cambio, consiste en un proceso de invención y de descubrimiento parecido a la dialéctica platónica — con la cual relaciona el Padre Gratry su idea de inducción. La deducción no sale jamás de "lo mismo". La inducción pasa a "lo otro". La inducción no es, sin embargo, mero "razonamiento". Incluye el razonamiento, pero se funda en una intuición o "visión" que se manifiesta en todos los órdenes del conocimiento y no sólo en el racional. En efecto, el proceso de la inducción aparece ya en la percepción y se va desarrollando —sin ser por ello una mera extensión de la percepción— hasta alcanzar el proceso dialéctico en sentido propio. En la inducción se "salta", por decirlo así, de una verdad a otra. En último término, la inducción es el procedimiento cognoscitivo del "sentido" (véase *supra).* Por medio de la inducción se separa de los datos lo accidental y se remonta a lo más y más esencial y "verdadero". El Padre Gratry vio en el cálculo infinitesimal una prueba de la realidad y fecundidad de la inducción. En el paso de lo finito a lo infinito se revela el "salto a lo otro" que la mera deducción no permite. La inducción no da por resultado verdades meramente "generales" y "abstractas"; da por resultado verdades "íntegras" o "integrales": "inducir" es "integrar" — incluyendo la integración de lo individual.

Obras: *Dissertatio philosophica de methodis scientiarum,* 1833 (tesis).— *Thesis theologica de dono Dei,* 1846 (tesis de Licenciatura en teología). — *Catéchisme social aux demandes et réponses sur les devoirs sociaux,* 1848. —*Une étude sur la sophistique contemporaine, ou Lettre à M. Vacherot,* 1851, 4ª ed., 1863. — *La connaissance de Dieu,* 1853, 9ª ed., 2 vols., 1918 (trad. esp.: *El conocimiento de Dios,* 1941 [Fragmentos de esta trad. y trad. de fragmentos de *Logique* y *De la connaissance de l'âme.* —Cfr. *infra*— en Julián Marías, ed., *La filosofía en sus textos,* II (1950), págs. 1995-2039]. — *Logique,* 1855, 5ª ed., aum., 1868; nueva ed., 1908. — *De la connaissance de l'âme,* 2 vols., 1857, 10ª ed., 1926. — *La paix. Méditations historiques et religieuses,* 1861, 3ª ed., 1916. — *La philosophie du Credo,* 1861, 9ª ed., 1926 (trad. esp.: *La filosofía del Credo,* 1863). — *La crise de la foi,* 1863. — *Commentaire sur l'Évangile selon Saint Matthieu,* 2 vols., 1863, 9ª ed., 1928 (trad. esp.: *Comentario al Evangelio según San Mateo,* 1961). — *Les sophistes et la critique,* 1864 (trad. esp.: *Los sofistas y la crítica,* 1865). Esta obra fue refundida en la titulada *Petit manuel de critique,* 1866. — *La morale et la loi de l'histoire,* 2 vols., 1868, 4ª ed., 1909 (trad. esp.: *La moral y la ley de la historia,* 1868). — *Lettres sur la religion. Reponse à M. Vacherot,* 1869, 3ª ed., mismo año. — *Quatre lettres à Mgr. Dechamps à propos du Concile,* 1870 [el Concilio Vaticano, de 1870]. — *Souvenirs de ma jeunesse,* 1874, 12ª ed., 1925 [escrita en 1845]. — *Méditations inédites,* 1874, nueva ed., 1921 [escritas entre 1835-1840 y 1847-1851]. — *Élévations. Prières et pensées,* 1919, ed. Cl. Peyroux. — Véase D. Sabatier, *Le centennaire d'un philosophe; G. (1805-1905),* 1906. — C. André, *Le P. G.,* 1911. — A. Chauvin, *Le P. G.,* 1911. — P. Renaux, *Le P. G., sa vie et ses doctrines,* 1912. — J. Vaudon, *Le P. G.,* 1914. — B. Pointud-Guillemont, *Essai sur la philosophie de G.,* 1917 (tesis) [con bibliografía]. — Emil J. Scheller, *Grundlagen der Erkenntnislehre bei G.,* 1929 [con bibliografía]. — Julián Marías, *La filosofía del P. G. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona,* 1941, 2ª ed., 1948, reimp. y ampliación en *Obras completas,* IV (1959), págs. 146-310 [incluye el artículo del mismo autor, (refundido en la obra): "La teoría de la inducción en G.", antes publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos,* XVIII, 50 (1954), 143-61]. — M. Forissier, *Un éveilleur d'âmes: le P. G.,* 1950.

GREDT (JOSEPH AUGUST) (1863-1940) nac. en Luxemburgo, ingresó en la orden benedictina y profesó en el Colegio de San Anselmo, de Roma. Aunque la contribución filosófica original de Gredt es escasa, su nombre merece recordarse por la influencia que ha tenido y sigue teniendo, en muchas escuelas y círculos neotomistas, su presentación sistemática de la filosofía aristotélico-escolástica de orientación tomista en los *Elementos* señalados en la bibliografía. Gredt se basó en su presentación no sólo en los textos de Aristóteles y Santo Tomás, sino también en los de los comentarios de éste, especialmente en Juan de Santo Tomás.

Obras: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* 2 vols., 1899-1901, numerosas ediciones (13a ed., 1961). — *De cognitione sensuum externorum,* 1913, 2a ed., 1924. — *Unsere Aussenwelt,* 1921 *(Nuestro mundo extemo).* — *Die aristotelisch-thomistische Philosophie,* 2 vols., 1935.

GREEN (THOMAS HILL) (1836-1882), nac. en Birkin (Yorkshire, Inglaterra), fue "Fellow" (1860), "Tutor" (1866-1878) y profesor de "Filosofía Moral" en Balliol Collège (Oxford).

Se considera a veces a Green como uno de los seguidores del idealismo neo-hegeliano inglés. Sin embargo, aunque Green fue en casi todos los respectos un idealista, no fue hegeliano; en rigor, criticó el hegelianismo de autores como Edward Caird (1835-1908), el cual tendió a interpretar a Kant desde el punto de vista de Hegel. El idealismo de Green es de tipo kantiano o, si se quiere, es un idealismo fundado en gran parte en Kant.

Green se opuso al empirismo inglés alegando que no puede conocerse ningún fenómeno por medio de puras sensaciones o percepciones. Todo conocimiento de algo, incluyendo el conocimiento de cualidades, lo es en tanto que envuelve lo conocido en una trama de relaciones: relación de una percepción con otras percepciones; de cada percepción con el organismo percipiente, etc., etc. Pero como las relaciones son "mentales", hay que concluir que sólo puede hablarse de lo real desde el punto de vista de lo "mental" — o "espiritual". Ahora bien, tanto con el fin de distinguir entre lo pensado y lo meramente imaginado, como para concebir lo pensado, Green postuló la existencia de una "conciencia eterna" en la cual se dan todas las tramas de relaciones en que

consiste el conocimiento, incluyendo la relación entre las conciencias individuales y sus objetos. La realidad es independiente de las conciencias individuales como tales, pero no lo es de tales conciencias individuales en cuanto participan en la "conciencia eterna".

Green se opuso no sólo a la teoría del conocimiento y a la metafísica del empirismo, sino también a las tendencias éticas utilitarias y hedonistas.

Obras principales: "Introduction to Hume's Treatise" [1874] — introducción a la ed. de *Philosophical Works of David Hume*, por Green y T. H. Grose, 2 vols., 1874-1875. — *Prolegomena to Ethics*, 1883 (póstuma, ed. A. C. Bradley). — Edición de obras: *Works of T. H. Green*, por R. L. Nettleship, 3 vols. (*I. Philosophical Works*, 1885; *II. Philosophical Works*, 1886; *III. Miscellanies and Memoirs*, 1888). — Véase R. L. Nettleship, "Memoir" en *Works*, cit. *supra*, III. — John Dewey, "Green's Theory of the Moral Motive", *The Philosophical Review*, I (1892), 593-612. — G. F. James, *T. H. Green und der Utilitarismus*, 1894 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, IV]. — W. H. Fairbrother, *The Philosophy of T. H. Green*, 1896 (Dis.). — A. Grieve, *Das geistige Prinzip in der Philosophie T. H. Green*, 1896 (Dis.). — S. S. Laurie, "The Metaphysics of T. H. Green" *Phil. Review*, VI (1897), 113-31. — H. Sidgwick, *Lectures on the Ethics of Greens, Spencer and Martineau*, 1902. Id., íd., "The Metaphysics of T. H. Green" (en *Lectures on the Philosophy of Kant*, 1905). — H. G. Townsend, *The Principle of Individuality in the Philosophy of T. H. Green*, 1914. — Hiralal Haldar, *Neo-Hegelianism*, 1927, págs. 17-74. — W. D. Lamont, *Introduction to Green's Moral Philosophy*, 1934. — H. Ytrehus, *Individets rettigheter i T. H. Greens filosofi*, 1956. — Jean Pucelle, *La nature et l'esprit dans la philosophie de Th. H. G.*, 2 vols., 1962 (I: *Métaphysique - Morale*; II: *Politique - Religion - Tradition - Appendices*).

GREGORIO DE NISA (SAN) o GREGORIO NICENO (SAN) *(ca.* 335-después de 394), nac. en Cesárea (Capadocia), hermano de San Basilio, obispo de Nisa y uno de los tres grandes Capadocios, ejerció influencia sobre la posterior teología y filosofía especialmente por su escrito acerca del hombre y de su puesto en el cosmos, acerca del alma y de su inmortalidad, y acerca de Dios y de la Trinidad. San Gregorio de Nisa desarrolló sobre todo la concepción del alma como entidad razonable creada por Dios y destinada a animar el cuerpo humano. No admitió, pues, ni la teoría de la separación completa entre el cuerpo y el alma ni tampoco la doctrina de la preexistencia —y menos aun de la transmigración— de las almas. En este sentido San Gregorio de Nisa se opuso al platonismo. Sin embargo, hay rasgos platónicos en otras doctrinas teológicas suyas; por ejemplo, en la idea del orden armónico del universo como reflejo de la armonía suprema de Dios, y aun en las ideas utilizadas para entender, en la medida en que ello es posible, el misterio de la Trinidad. Hay que observar, sin embargo, que las concepciones teológicas de San Gregorio no significaban una subordinación de lo teológico a lo filosófico; aunque el orden de la fe y el orden de la razón concuerdan, no se confunden. En un punto San Gregorio pareció, con todo, utilizar a fondo un supuesto filosófico; fue en su doctrina, influida por Orígenes, acerca de la purificación final de todas las cosas. Pero aun en este punto los motivos que lo guiaron fueron menos los propiamente filosóficos que los teológicos-morales (especialmente el de la perfección infinita de Dios).

Obras en Migne, *P. G.*, XLIV-XLVI. Edición del *Contra Eunomium* por W. Jager, 2 vols., 1921-1922. Edición de *Cartas* por G. Pasquali, 1925. Edición de *De vita Moysis* por J. Daniélou, 1941 *(Sources Chrétiennes*, 1). Edición del sermón Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, por Srawley, 1903. Ed. crítica de obras: *Opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger*, desde 1921 (reiniciada, con varios colaboradores, en 1952). — Véase F. Hilt, *Des heiligen Gregor von Nyssa Lehre von Menschen systematisch dargestellt*, 1890. — F. Diekamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, 1896. — H. F. Cherniss, *The Platonism of G. of Nysea*, 1930. — J. Bayer, *G. von Nyssa Gottesbegriff*, 1935. — M. Gomes de Castro, *Die Trinitätslehre des hl. G. von N.*, 1938. — H. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de G. de N.*, 1942. — R. Leys, S. J., *L'image de Dieu chez G. de Nysse*, 1951. — A. A. Weiswurm, *The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa*, 1952. — J. Gaïth, *La conception de la liberté chez G. de Nysse*, 1953 [Études de philosophie médiévale, 43). — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de St. Gregoire de Nysse*, nueva ed., 1954.

GREGORIO DE RIMINI, Gregorius Ariminensis (t 1358), llamado el *doctor authenticus*, fue conocido también con los títulos de *Tortor infantum* (por el ejemplo que dio del nacido no bautizado o del que ha muerto en el seno materno, a quienes Dios no ha dado la *sufficientia* para la salvación) y de *Antesignamus nominalistarum*. Miembro de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, estudió en París (1323-1329), profesó en Bolonia, Padua y Perugia y regresó a París en 1341, comentando durante diez años las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En 1357, dieciocho meses antes de su muerte, fue nombrado General de la Orden.

No hay acuerdo sobre la posición filosófica de Gregorio de Rimini. Se le ha considerado como un occamista y nominalista (Würsdorfer), como un anti-pelagiano (Schüler), como un "precursor" de ciertas doctrinas de Lutero (Vignaux, Schüler). La opinión más común es que fue un agustiniano, pero Leff ha puesto de relieve que ello dice muy poco acerca de Gregorio, pues se puede tratar del agustinismo de San Agustín, del del siglo XII, del de Duns Escoto o del de Tomás Bradwardine (que, por lo demás, según Leff, y contra la opinión de Oberman [véase bibliografía de Bradwardine], no fue un agustiniano. En vista de ello, Leff concluye que es mejor considerar a Gregorio de Rimini como "un pensador del siglo XIV", con todo el complejo de problemas filosóficos y teológicos de tal siglo. En todo caso, si se sigue considerando a Gregorio como un "occamista", hay que restringir esta apelación a una parte de su doctrina sobre el conocimiento.

Esta doctrina se caracteriza por una separación estricta entre la experiencia sensible y la experiencia inteligible. En lo que toca a la primera, Gregorio de Rimini sigue a Occam por cuanto identifica la experiencia sensible con la experiencia individual, prescindiendo de los universales como entidades subsistentes por sí mismas. En lo que se refiere a la experiencia inteligible, sigue a San Agustín, por

cuanto la hace insistir en un conocimiento interno independiente *de* los datos de los objetos externos. La separación en cuestión se aplica a dos tipos de conocimiento: el simple —o conocimiento de objetos ofrecidos a los sentidos o al intelecto— y el compuesto — o conocimiento de las proposiciones acerca de tales objetos. En cada uno de ellos, en efecto, hay o *notitia sensualis* o *notitia intellectualis,* La independencia de la *notitia intellectualis* respecto a la *sensualis* pone de relieve la diferencia de Gregorio de Rimini con respecto a Occam y también, por supuesto, con respecto a Santo Tomás.

Gregorio de Rimini defendió la concepción de que Dios es absolutamente simple y no distinto (ni siquiera en virtud de una distinción formal) de sus atributos. Contrariamente a la opinión de los semi-pelagianos, Gregorio mantuvo que la voluntad de Dios es condición indispensable de las buenas acciones de los hombres.

En lo referente a la idea de la Naturaleza, Gregorio de Rimini se adhirió a la tesis, muy extendida ya en su tiempo, de que el Universo es contingente; en vez de estar sometido a leyes invariables y de representar los modos eternos de Dios, es una expresión de la libertad divina. Esta tesis estaba en Gregorio de Rimini en estrecha relación con la idea de la naturaleza y función de la teología; como en Occam, la teología no era para Gregorio de Rimini una *scientia,* pues su fundamento se halla sólo en las Escrituras.

La principal obra de Gregorio de Rimini es *Super Primum et Secundum Sententiarum,* editada en 1482, 1487, 1494, 1522 y 1642; reimp. de la edición de 1522 por el "Franciscan Institute", Text Series, Nº 7, 1955. — Se debe también a Gregorio de Rimini la obra titulada *De imprestantiis Venetorum et de usura,* editada en 1508. — Véase Karl Werner, "Die augustinische Psychologie in ihre mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Ausgestaltung", *Sitzungsberichte der Akademie Wien* (1882), 449-52, 488-94. — J. Würsdorfer, *Erkennen und Wissen bei Gregor von Rimini, Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus,* 1917 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XX, 1]. — M. Schüler, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini,* 1934. — P. Vignaux, *Justification et prédestination au XlVe siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole et Grégoire de Rimini,* 1934. — G. Leff, *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought,* 1961. — Sobre el "complexo significable": H. Élie, *Le "complexe significabile",* 1934.

GREGORIO NACIANCENO(SAN) (ca. 329-389/390) nac. en Arianza, Nacianza (Capadocia), obispo de Sasima en 370 y de Constantinopla desde 379, fue uno de los tres grandes Capadocios. Amigo durante un tiempo del filósofo cínico Máximo de Alejandría, se ha considerado (J. Geffcken) que hay en el pensamiento de San Gregorio Nacianceno ciertos rasgos cínicos además de platónicos. Ahora bien, insistir sobre ellos es olvidar que la intención capital de San Gregorio no es un sincretismo filosófico, sino, a lo sumo, el aprovechamiento de ciertas ideas filosóficas para la mejor comprensión de algunos de los misterios de la fe. La principal contribución de San Gregorio Nacianceno a la filosofía consiste, pues, en el examen de aquellas verdades de fe que pueden ser mejor comprendidas por la razón cuando ésta es guiada por las Escrituras. Entre tales verdades hay que contar la de la naturaleza espiritual, infinita y eterna de Dios. Las precisiones de San Gregorio Nacianceno al respecto ejercieron considerable influencia sobre la ulterior conceptualización teológica. Debe observarse que, según San Gregorio, no todos los misterios pueden ser racionalmente conocidos; ciertos misterios, como el de la Trinidad, que los teólogos llaman misterios absolutos (véase MISTERIO), deben ser simplemente creídos.

Los textos filosóficamente más importantes de San Gregorio Nacianceno son sus 45 Sermones, especialmente los llamados cinco sermones teológicos (XXVII a XXXI). Edición de obras en Migne, *P. G.,* XXXV-XXXVIII [reimpresión de la edición de M. Ch. Clémencet (Sermones), 1778 y A. B. Caillau (Cartas y Poemas), 1840]. Edición de los cinco sermones teológicos por F. Boulenger, 1908. — Véase A. Benoit, *Grégoire de Nazianze,* 1876, 2ª ed., 1884. — Hümmer, *Des heiligen G. von Nazianz Lehre von der Gnade,* 1890. — J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes,* 1909. — H. Pinault, *Le platonisme de Saint Grégoire de Nazianze,* 1925. E. Fleury, *Hellénisme et christianisme. Saint Grégoire de Nazianze et son temps,* 1930. — P. Gallay, *Grégoire de Nazianze,* 2 vols., 1941. — J. Plagnieux, Saint *G. de N., théologien,* 1951.

GRISEBACH (EBERHARD) (1880-1943), nac. en Hannover, profesor desde 1931 en Zurich, partió de Eucken y de la necesidad de justificar el carácter autónomo, activo y espontáneo de la vida espiritual; ello lo condujo, ante todo, a una dilucidación y contraposición entre el mundo de la verdad, válido sólo dentro de la esfera humana, y el mundo de las realidades, que no deben ser entendidas, sin embargo, como meros objetos, sino como productos de una actividad del espíritu. Influencias recibidas posteriormente del lado de la filosofía de la existencia, especialmente de Jaspers, y del lado de la teología de la crisis, especialmente de Friedrich Gogarten, acentuaron, por lo demás, el mencionado momento "crítico" —en el sentido de la "separación"— entre objeto y "actividad espiritual". A base de ello Grisebach desarrolló una "filosofía crítico-exis-tencial". Ésta consiste en una continua y progresiva "existencialización" no sólo de todas las realidades —las cuales son ya de por sí existencia-les—, sino también y muy especialmente de todas las actividades. La preocupación por la educación —que no es, según Grisebach, una formación cultural, sino un "cuidado exis-tencial"— procede directamente de estos supuestos. Ella lo condujo de nuevo al análisis de los problemas éticos y, con ello, a una nueva y más radical acentuación de la diferencia realmente "crítica" entre el mundo del ser y el de la acción, así como a un "decisionismo" que, aunque de cuño kierkegaardiano, tenía un aspecto más secular que religioso. Pues la situación ética es, a su entender, una verdadera situación-límite y no sólo una dificultad que requiere una norma. Por eso se comprende la eminente importancia de todo "presente", que no es un simple momento del tiempo, sino el eje de toda situación y el sentido mismo de toda actividad.

Obras: *Kulturphilosophie als Formbildung,* 1910 (Dis.). *(La filosofía de la cultura como formación). — Kulturphilosophische Arbeit der Gegenwart. Eine synthetische Darstellung ihrer besonderen Denkweisen,* 1914 *(Trabajo filosófico-cultural del presente. Exposición sintética de sus formas*

especiales de pensamiento) — *Wahrheit und Wirklichkeiten. Entwurf zu einem metaphysischen System,* 1919 *(Verdad y realidades. Bosquejo para un sistema metafísico).* — *Die Schule des Geistes,* 1921 *(La escuela del espíritu).* — *Probleme der wirklichen Bildung,* 1923 *(Problemas de una educación real).* — *Erkenntnis und Glauben,* 1923 *(Conocimiento y fe).* — *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung,* 1924 *(Los límites del educador y su responsabilidad).* — *Gegenwart. Eine kritische Ethik,* 1928 *(El presente. Una ética crítica).* — *Gemeinschaft und Verantwortung,* 1932 *(Comunidad y responsabilidad). Freiheit und Zucht,* 1936 *(Libertad y crianza).* — *Was ist Wahrheit in Wirklichkeit? Eine Rede über die gegenwärtige Krise des Wahrheitsbegriffs,* 1941 *(¿Qué es en realidad la verdad? Discurso sobre la crisis actual del concepto de verdad).* — *Die Schicksalsfrage des Abendlandes,* 1942 *(La cuestión del destino de Occidente).* — *Jacob Burckhardt als Denker.* 1943 *(J. B. como pensador).*

GROCIO (HUGO) (Grotius; Huig de Groot) (1583-1645), nació en Delft, en Holanda. Estudió en Leyden, y después de acompañar a una misión diplomática a Francia se doctoró en leyes en Orléans. Sus primeros trabajos fueron filológicos (una edición de obras de Marciano Capella en 1599), poéticos, históricos y teológicos, pero desde 1607, en que comenzó a ejercer de abogado fiscal en La Haya, se interesó cada vez más por cuestiones relativas al Derecho. En 1618 Grocio fue encarcelado con motivo de la represión contra las provincias arminianas de Holanda y Utrecht ejercida por el gobierno de los Estados Generales. En 1621 se fugó, trasladándose a París. De 1634 a 1645 ocupó el cargo de Embajador de Suecia en Francia.

Grocio se ocupó de Derecho constitucional y Derecho internacional. Sus ideas, especialmente las expuestas en su obra principal, *De jure belli ac pacis* (sobre el Derecho [la ley] de guerra y de paz), se basaban en una fuerte insistencia en el predominio del Derecho natural o ley natural, *ius naturale.* El Derecho natural es, según lo define Grocio en el Libro III de la mencionada obra, "el dictado de la justa razón que indica con respecto a cualquier acto, y según su conformidad o no conformidad con la propia naturaleza racional, que hay en él vicio moral o necesidad moral, y por lo tanto que tal acto es prohibido o mandado por Dios, el autor de la Naturaleza". Se ve con ello que Grocio no considera incompatible la ley natural con la ley divina. Según escribe en los "Prolegómenos" a la misma obra, hay dos fuentes de Derecho (o ley): la que se halla en la Naturaleza y la que procede de la libre voluntad de Dios. Pero resulta que el Derecho natural no puede propiamente atribuirse a Dios, "por haber ya querido Dios que tales rasgos [los rasgos esenciales implantados en el hombre] existan en nosotros". Por lo tanto, el Derecho natural es "independiente de Dios" en tanto que Dios no puede querer algo contrario a él (Libro I).

A base de estas ideas acerca de la esencia del Derecho natural y de su implantación en el hombre, Grocio desarrolla su doctrina sobre la guerra y la paz. En el Libro I trata de la cuestión de si hay o no guerra justa, y de la noción de soberanía. En el Libro II se ocupa de examinar las causas de las que surgen las guerras y de los derechos derivados de pactos, contratos, alianzas, etc. En el Libro III analiza lo que puede permitirse en la guerra.

Grocio manifestó en cuestiones religiosas opiniones en favor de la tolerancia —posiblemente consecuencia de su arminianismo y anticalvinismo—, pero ésta no consiste en un "dejar hacer", sino en respeto a la ley civil, fundada en la ley natural. Según Grocio, la sociedad tiene su origen en un impulso natural, pero a la vez en el interés mutuo; este último, sin embargo, surge del primero, sin el cual no existiría ninguna sociedad. El interés mutuo y el "pacto" resultante es el fundamento de la comunidad o *civitas.* Cuando ésta se halla constituida, los ciudadanos tienen que obedecer la forma de gobierno establecida. Se ha dicho por ello que Grocio combina elementos individualistas con otros autoritarios o absolutistas. Sin embargo, Grocio distingue entre la libertad política y la personal; por medio de esta última se puede desobedecer un mandato del soberano que se halle en conflicto con la ley natural. Pero ello no da todavía la libertad política: solamente el derecho de no obedecer y de aceptar las consecuencias de la desobediencia.

La primera obra publicada de Grocio fue el escrito *Mare Liberum (Mare Liberum seu de jure, quod Batavis competit ad Indica commercia),* que apareció en 1609. Se trata del Cap. XII de una obra escrita por Grocio en 1604-1606 con el título *De iure praedae (Del derecho de botín).* El manucristo completo fue descubierto en 1864 y publicado en 1868. Trad. esp. del citado capítulo: *La libertad de los mares,* por L. García Arias, 1956. — *De antiquitate reipublicae Batavae,* 1610 (en defensa de la libertad de Holanda [Batavia] contra el Imperio español). — *Verantwoordingh van de Vvettelicke Regieringh van Hollandt,* 1622 (*Defensa del gobierno legal de Holanda*). — *De jure belli ac pacis,* 1625 (ediciones sucesivas: 1631, 1632, 1642, 1646). Edición moderna, con variantes, por B. J. A. de Kanter-van Hettinga Tromp, 1939. — *De veritate religionis christianae,* 1627. — *Inleiding tot de Hollandsche Rechtsgeleertheyd,* 1631 (*Introducción a la jurisprudencia holandesa*). Reimp. de la edición original con trad. inglesa por R. W. Lee: *The Jurisprudence of Holland,* 2 vols., 1926-1936. — *Via ac pacem ecclesiasticam,* 1642. — Además, estudios bíblicos (*Annot. in N. Test.,* 1641-1645; *Annot. in Vet. Test.,* 1664). — Edición de obras teológicas: *Opera omnia theologica,* 5 vols., Amsterdam, 1679; Basilea 1732. — Hay comentarios al *De iure belli ac pacis,* por los dos Cocceji (padre e hijo), 5 vols., 1751. — Bibliografías: H. C. Rogge, *Bibliotheca Grotiana,* 1883. — Jacob Ter Meulen y P. J. J. Diermanse, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius,* 1950. — Biografías: Caspar Brandt y Adriaan van Cattenburgh, *Historie van het Leven des Heeren Huig de Groot,* 2 vols., 1727. — W. S. M. Knight, *The Life and Works of H. Grotius,* 1925. — W. J. M. Van Eysinga, *Huigh de Groot, Een Schets,* 1945. — Obras sobre G.: J. Schlüter, *Die Theologie des H. Grotius,* 1919. — A. Lysac, *H. G.,* 1925. — W. J. M. Van Eysinga, *Gids voor de Groots De Iure Belli ac Pacis,* 1945. — Antonio Corsano, U. Grozio. *L'umanista, il teologo, il giurista,* 1948. — P. Ottenwalder, *Zur Naturrechtslehre des H. G.,* 1950. — G. Ambrosetti, *I presupposti teologici e speculativi delle concezione giuridiche di G.,* 1955.

GROETHUYSEN (BERNHARD) (1880-1946) nac. en Berlín, residió durante largos años en París, escribiendo tanto en alemán como en francés. Discípulo de Dilthey, Groethuysen se ha distinguido por sus trabajos de interpretación histórica rea-

lizados bajo la inspiración de la filosofía diltheyana de la vida. Sobre todo en su estudio del desarrollo de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII Groethuysen ha llevado a culminación las posibilidades del método diltheyano, explicando los más significados fenómenos históricos y sociales por medio de una interpretación del modo como los diversos tipos humanos alcanzan la percatación de sí mismos en las varias esferas de la cultura: religión, economía, arte, etc. De este modo no solamente quedan agrupados los hechos históricos en la unidad de la conciencia de la vida, sino que ciertos hechos históricos durante largo tiempo poco atendidos o meramente acumulados se integran en una unidad. Groethuysen ha colaborado así en la historia del espíritu humano, pero de un espíritu siempre arraigado en la vida y jamás sometido a normas de desenvolvimiento rígido, del tipo de las hegelianas. El interés histórico-espiritual de Grothuysen se ha manifestado inclusive —siguiendo, por lo demás, a Dilthey— en sus trabajos más sistemáticos; su antropología filosófica es, en rigor, una historia de la conciencia histórico-antropológica occidental, donde las grandes personalidades y los tipos humanos representan formas de tal conciencia.

Obras: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, I, 1927; II, 1930 (trad. esp.: *La formación de la conciencia burguesa en Francia en el siglo XVIII*, 1943). — *Philosophische Anthropologie*, 1931 (trad. esp. con correcciones especiales del autor para la misma: *Antropología filosófica*, 1951). — *Die Dialektik der Demokratie*, 1932. — *J. J. Rousseau*, 1949. — *Philosophie de la Révolution Française*, 1955.

GROOS (KARL) (1861-1945) nac en Heidelberg, profesor en Giessen, Basilea y, desde 1911, en Tubinga, trabajó sobre todo en problemas de estética y de psicología descriptiva, en un sentido muy parecido a las direcciones de la "psicología de la comprensión". Su teoría del goce estético como imitación interna y estrictamente subjetiva es, en rigor, una fenomenología psicologista; lo mismo cabría decir de su investigación sobre el juego, estrechamente enlazada con la teoría anterior, por lo menos en la medida en que considera la actividad artística como la forma superior de la vida lúdica. La adhesión de Groos, en el campo de la teoría del conocimiento, al realismo crítico, justificó, por otro lado, las bases epistemológicas de las citadas indagaciones, a las cuales hay que agregar sus escritos de índole biográfica y caracterográfica, especialmente importantes en su caso por constituir la base de un examen de la estructura de los sistemas filosóficos muy parecido al realizado por Dilthey. También la división establecida por Groos entre los sistemas filosóficos tiene afinidades con la diltheyana. En efecto, hay según Groos tres tipos últimos de soluciones filosóficas: la "radical", que niega los contrarios; la "conciliadora", que busca miembros intermediarios entre términos extremos, y la "monista", que afirma una sola y suprema unidad. El propio Groos se inclinó, después de subrayar varios dualismos (entre ellos, el de lo material inorgánico y lo psíquico-orgánico; el de lo psíquico-orgánico y el de lo espiritual) a una metafísica en la cual "la existencia real" está compuesta de "elementos cósmicos substanciales", entendiendo por lo substancial lo relativamente independiente y permanente, y en lo cual los procesos son explicados por medio de la intervención de ciertas "potencias finalistas", que podrían llamarse entelequias y que se relacionan entre sí por medio de una constante acción recíproca.

Obras filosóficas: *Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie*, 1889 *(La ciencia pura de la razón. Exposición sistemática de la filosofía racional o negativa de Schelling).* — *Einleitung in die Aesthetik*, 1892 *(Introducción a la estética).* — *Die Spiele der Tiere*, 1896 *(Los juegos de los animales).* — *Die Spiele der Menschen*, 1899 *(Los juegos de los hombres).* — *Der ästhetische Genuss*, 1902 *(El goce estético).* — *Das Seelenleben des Kindes*, 1903 *(La vida anímica del niño).*—*Aesthetik*, 1905 (en *Deutsche Philosophie im Beginn des 19. Jahrh.).* — *Die Befreiungen der Seele*, 1909 *(Las liberaciones del alma).* — *Der Lebenswert des Spieles*, 1910 *(El valor vital del juego).* — "Der Begriff der Substanz und die Trägervorstellung", *Zeitschrift für Philosophie*, CLXII (1916) ("El concepto de substancia y la representación del sujeto"). — *Der Aufbau der philosophischen Systeme, Eine formale Einführung in die Philosophie*, 1924 *(La estructura de los sistemas filosóficos. Una Introducción formal a la filosofía*; publicado anteriormente, de 1908 a 1917 en una serie de la *Zeitschrift für Psychologie*, vols. 49, 50, 55, 60, 62, 71, 77). — *Naturgesetz und hist. Gesetz*, 1926 (*Ley natural y ley histórica).* — *Methode und Metaphysik*, 1928 *(Método y metafísica).* — *Methode und Metaphysik des Erlebens*, 1932 *(Método y metafísica de la vivencia).* — *Zur Psychologie und Metaphysik des Werterlebens*, 1932 *(Para la psicología y metafísica de la experiencia del valor).* — *Die Unsterblichkeitsfrage*, 1936 *(La cuestión de la inmortalidad).* — *Seele, Welt und Gott*, 1952 *(Alma, mundo y Dios).* — Autoexposiciones en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (II, 1921) y *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, 1934.

GROSSETESTE (ROBERTO). Véase ROBERTO GROSSETESTE.

GUALTERIO BURLEIGH, Walter Burleigh, Burley, Burlaeus (t después de 1343), llamado el *doctor planus et perspicuus*, profesó en París y Oxford. Algunos autores (Michalski) lo han considerado como uno de los filósofos de tendencia realista y escotista que se opusieron al nominalismo occamista. Otros autores (Boehner) han estimado que, cuando menos en lo que toca a la lógica, Gualterio Burleigh fue mucho más allá de las tendencias realistas. En todo caso, su sistema de lógica se distingue por su formalismo, hasta el punto de que la teoría silogística es tratada como una parte de la teoría más general de las consecuencias. Entre otros temas lógicos tratados por el autor figuran los términos, las propiedades de los términos (suposición, ampliación y apelación, con especial consideración de la primera), las proposiciones y los sofismas. Gualterio Burleigh escribió asimismo varios comentarios a Aristóteles (a las *Categorías y* al *De interpretations, An. Post., Física, Ética),* a Porfirio *(Isagoge),* a Gilberto de la Porree *(De sex principiis),* una *Summa alphabetica problematum* (que es un compendio del Comentario de Pedro de Abano a los *Problemas* del Estagirita), varios tratados filosóficos *(De intentione et remissione formarum, De materia et forma, De potentiis animae) y* una historia de las sectas filosóficas *(De vitis et moribus philosophorum)* a que

nos hemos referido en el articulo sobre la historia de la filosofía y que se basa, entre otros autores, en Diógenes Laercio y Cicerón.

Summa totius logicæ publicada en 1508. — Edición de *De puritate artis logicae,* por Ph. Boehner, 1951 (comprende la lógica de las consecuencias y un estudio sobre los términos sincategoremáticos). Por el mismo Boehner, ed. de *De puritate artis logicae tractatus longior,* con ed. revisada del *Tractatus brevior,* 1955. — Comentarios a *An. Post.* pub. en 1497, 1537, 1559; a la *Física,* en 1482, 1491, 1509, 1524; a la *Ética,* 1481, 1500, 1521; a la *Logica vetus* y a Porfirio, 1485. — Edición de *De intentione,* etc. en 1496, 1519; de *De materia et forma,* 1500. — Véase C. Michalski, *Les courants philosophiques à Paris pendant le XIVe siècle,* 1921. — Ph. Boehner, *Medieval Logic,* 1952, especialmente Parte III. — L. Baudry, "Les rapports de G. d'Occam et de Walter Burleigh", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* IX (1934), 155-73. — S. H. Thomson, "Walter Burley's Commentary on the Politics of Aristotle", *Mélanges Auguste Pelzer,* 1947, págs. 557-78. — A. N. Prior, "On Some Consequentiae in Walter Burleigh", *The New Scholasticism,* XXVII (1953), 433-46.

GUARDINI (ROMANO) nac. (1885) en Verona, ha sido "docente privado" en Bonn y profesor en Breslau y Berlín; desde 1945 a 1947 profesó en Tubinga y a partir de 1947 ha profesado en Munich. Lo más conocido de la obra de Guardini son sus intentos de revalorización de la liturgia católica y sus estudios sobre el cristianismo y la persona de Cristo. Los primeros no se basan en una defensa del puro formalismo litúrgico, sino por el contrario en el supuesto de que el aparente formalismo tiene una vida interna que no debe ser olvidada. Los segundos se apoyan en una lucha contra la abstracción y la reducción de la religión a un sistema de normas morales o conceptuales. Nos hemos referido a este último punto en el artículo sobre el cristianismo (VÉASE). Ahora bien, esta tendencia a lo vivo y a lo concreto que Guardini ha aplicado a muy distintas esferas —interpretación de poetas o pensadores, cuestiones religiosas y sociales, etc.— se halla fundada filosóficamente en su teoría de la oposición como expresión de una filosofía de lo "concreto-viviente".

Guardini considera que lo concreto-viviente —capaz a la vez de ser y de ser pensable— se manifiesta esencialmente en la capacidad de revelar oposiciones, las cuales tienen lugar ante todo en el seno de la total vida humana, pero también en las diversas esferas —fisiológica, emotiva, intelectual, volitiva— de ésta. Estas oposiciones pueden reducirse a tres tipos fundamentales: el intraempírico, el transempírico y el trascendental, cada uno de los cuales revela varias oposiciones subordinadas (por ejemplo, acto y estructura, forma y plenitud, todo y parte, autenticidad y norma, etc., etc.). Las oposiciones se organizan en pares de series que Guardini llama enantiológicas y que se distribuyen en primarias y secundarias. Entre los pares de oposiciones hay frecuentes relaciones de entrecruzamiento que permiten comprender la vida concreta sin reducirla a uno o varios formalismos. Puede decirse inclusive que la vida consiste en tensión y contraste, pero hay que tener en cuenta que en ciertas épocas (como en la Antigüedad y Edad Media) se consiguen ciertos equilibrios y que en ciertas otras (como en el período moderno) se introducen desequilibrios que acarrean el peligro de una disociación de la vida humana. Guardini subraya la necesidad de alcanzar para nuestra época un equilibrio que no consista ni en un formalismo ni en la acentuación exclusiva de uno de los términos de la oposición en contra del otro. Puesto que la opresión consiste en una exclusión e inclusión recíprocas, conviene equilibrarla sin destruir ninguno de sus elementos. Pues aunque el equilibrio armónico completo sin merma ninguna de vida se halla solamente en Dios, el hombre puede cuando menos tratar de insuflar vida a las inevitables oposiciones dentro de las cuales se mueve, único modo de evitar el peligro que se cierne constantemente sobre el ser humano: el abandono al "espíritu de abstracción".

Algunas obras: *Geist der Liturgie,* 1918 *(El espíritu de la liturgia). — Sinn der Kirche,* 1922 *(Sentido de la Iglesia). — Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Konkret-Lebendigen,* 1925 *(La oposición. Ensayos de una filosofía de lo concreto-viviente). — Das Gute, das Gewissen und die Sammlung,* 1929 *(El bien, la conciencia moral y la meditación). — Vom lebendigen Gott,* 1930 *(Del Dios viviente). — Der Mensch und der Glaube,* 1933 *(El hombre y la fe). — Christliches Bewusstsein Versuch über Pascal,* 1934 *(La conciencia cristiana. Ensayo sobre Pascal). — Das Bild von Jesus Christus im Neuen Testament,* 1936 *(La imagen de Jesucristo en el Nuevo Testamento). — Der Glaube als Ueberwindung,* 1939 *(La fe como superación). — Glaubensgeschichte und Glaubenszweifel,* 1939 *(Historia de la fe y duda de la fe). — Welt und Person,* 1939 *(Mundo y persona). — Das Wesen des Christentums,* 1936: (véase el artículo CRISTIANISMO). — *Der Widersacher,* 1940 *(El contradictor). — Die letzten Dinge,* 1940 *(Las últimas cosas). — Gottes Geduld,* 1940 *(La paciencia de Dios). — Die Heiligen,* 1940 *(Los santos). — Im Anfang war das Wort,* 1940 *(En un principio era el Verbo). — Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen,* 1940 *(La revelación. Su naturaleza y sus formas). — Zu R. M. Rilkes Deutung des Daseins,* 1941 *(Para la interpretación de la existencia según Rilke,* 1941). *— Von heiligen Zeichen,* 1944 *(De los signos sagrados). — Glaubenserkenntnis,* 1944 *(Conocimiento de la fe). — Der Tod des Sokrates,* 1947 *(La muerte de Sócrates). — Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins,* 1948 *(Libertad, gracia, destino. Tres capítulos para la interpretación de la existencia). — Die Sinne und die religiöse Erkenntnis,* 1950 *(Los sentidos y el conocimiento religioso). — Die Macht,* 1951 *(El poder). — Gläubiges Dasein. Drei Meditationen,* 1951 *(Existencia creyente. Tres meditaciones). — Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung,* 1954, 4ª ed., 1957 *(Las edades de la vida. Su significación ética y pedagógica) — Jesus Cristus. Geistliches Wort,* 1957 *(Jesucristo. Palabra espiritual). — Versuch einer Psychologie Jesu,* 1957 *(Ensayo de una psicología de Jesús).* — Hay trad. esp. de numerosas obras de Guardini. Mencionamos: *El espíritu de la liturgia; Libertad, gracia y destino* (1954); *El universo religioso de Dostoyevski* (1954); *El ocaso de la edad moderna* (I, 1958); *Sentido de la Iglesia* (1958); *El poder* (1959); *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (1955); *La esencia del cristianismo* (1959); *Oraciones teológicas* (1959); *El poder* (1959); *La cultura como obra y riesgo* (1960); *El Testamento del Señor* (1960); *Jesucristo, cristianismo y hombre actual* (1960). — *Sprache, Dichtung, Deutung,* 1962 (*Lenguaje, poesía, significación*).

GUASTELLA (COSMO) (1854-1922), nac. en Misilmeri (Palermo), profesor en la Universidad de Palermo, defendió una filosofía calificada por el propio autor de empirista y fenomenista. Según Guastella, no hay otra realidad que la puramente fenoménica, la cual es aprehendida por medio de los sentidos. Todos los conceptos forjados para entender los fenómenos son derivados o derivables de las sensaciones; los conceptos abstractos son únicamente nombres. Fundamentales en el proceso del conocimiento son los juicios de semejanza y diferencia, en los cuales se fundan los juicios llamados *a priori,* incluyendo los juicios de la matemática. Por medio de tales juicios se hacen posibles las previsiones, básicas en la ciencia. Guastella sometió a crítica todas las doctrinas metafísicas como ilusorias e incompatibles con un consecuente fenomenismo.

Obras: *Saggi sulla teoria della conoscenza. Saggio primo sui limiti e l'oggeto della conoscenza a priori,* 1897. — *Filosofia della metafisica,* 2 vols., 1905. — *L'infinito,* 1913 [Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo, fasc. 1]. — La obra fundamental de C. G. es: *Le ragioni del fenomenismo,* 3 vols. (I *Preliminari,* 1921; II *La cosa in se,* 1922; III *Le antinomie,* 1923). — Véase F. Albeggiani, *Il sistema filosofico di C. G.,* 1927. — E. Troilo, "C. G. e il fenomenismo assoluto", en *Figure e dottrine di pensatori,* 1941.

GUÉROULT (MARTIAL) nac. (1891) en Le Havre, profesor en la Sorbona (1945-1951) y en el Collège de France (desde 1951), se ha distinguido como historiador de la filosofía. El principal interés de Guéroult es el examen por así decirlo "interno" de los sistemas filosóficos; por dondequiera persigue Guéroult "el orden de las razones" de cada sistema y las internas articulaciones lógicas del mismo. Guéroult no cree que la historia de la filosofía misma sea un "sistema", ya sea determinado "desde dentro" o bien desde fuera, por circunstancias extra-filosóficas. De hecho, no hay la filosofía (v.), sino sólo "las" filosofías; cada una de éstas vale únicamente por sí misma y su "orden de razones" le pertenece completamente.

Obras principales: *La philosophie transcendental de Salomón Maimón,* 1930. — *L'évolution et la structure de la Doctrine fichtéenne de la Science,* 2 vols., 1930. — *Dynamique et métaphysique leibniziennes,* 1935. — *Descartes selon l'ordre des raisons,* 2 vols., 1953. — *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes,* 1955. — *Malebranche. I. La vision en Dieu,* 1955; *II, 1. Les cinq abîmes de la Providence. L'ordre et l'occasionalisme,* 1959; *II, 2. Les cinq abîmes de la Providence. La nature et la grâce,* 1959. — Además, numerosos artículos en revistas (*Revue de Métaphysique et de Morale, Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* etc.).

GUILLERMO DE AUVERNIA *(ca.* 1180-1249), Guillermo de París o Guilelmus Alvernus, nacido en Aurillac, maestro de teología en Paris y obispo de la misma ciudad desde 1228, se oponía en nombre de la ortodoxia y de la tradición agustiniana a las interpretaciones de Aristóteles en materia de teología, así como a las doctrinas e interpretaciones de los filósofos árabes, en particular al averroísmo y a las dos tesis capitales de la eternidad del mundo y de la unidad del entendimiento agente. Las doctrinas de Aristóteles y Maimónides son para Guillermo de Auvernia válidas, pero sólo para el mundo de las cosas sensibles o, mejor dicho, para el mundo sublunar. En la esfera de los inteligibles y aun en aquella esfera en que lo inteligible se inserta en lo sensible, Guillermo de Auvernia sigue por lo general el pensamiento platónico y platónico-agustiniano. Mas probablemente es insuficiente considerar, según suele hacerse, a la doctrina de este pensador como un complejo de teorías aristotélicas, árabe-aristotélicas y platónico-agustinianas o como un nuevo avance en la "invasión" del aristotelismo; la raíz de su selección hay que buscarla más bien en su afán de concordar los dos campos del dogma y de la filosofía. Más que un nuevo avance del aristotelismo representa Guillermo de Auvernia una nueva etapa en el camino de la constitución de una teología que reconozca la subsistencia de la metafísica, pero que no represente ningún motivo de escisión de la misma.

Los principales escritos filosóficos de Guillermo de Auvernia son: *De immortalitate animae. — De anima. — De Trinitate. — De universo* (1221-1236). — Ediciones de obras: Nuremberg, 1496; Venecia. 1591. Edición por Biaise Leferon (París, 2 vols., 1674), reimp., 1963. — Ed. crítica del *De immortalitate animae* por G. Bülow en *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, nebst einen Anhang enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae,* 1893 [Beiträge zur Geschichte de Philosophie des Mittelalters, II, 3]. — Véase K. Werner, *Die Psychologie des W. von Auvergne,* 1872 [Sitzungsberichte der k. Ak. der Wiss., phil-hist. Klasse, vol. 73]. — Id., íd., *W. von Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahr.,* 1873 [*ibid.,* vol. 74]. — Matthias Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelms von Auvergne,* 1893 [Beiträge zur Gesch. d. Phil. des Mittelalters, II, 1]. — Noël Valois, *Guillaume d'Auvergne, evêque de Paris (1228-1249). Sa vie et ses ouvrages,* 1880, reimp. 1962. — St. Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des W. von Auvergne,* 1900 (Dis.). — K. Ziesché, *Die Sakramentenlehre des W. von Auvergne,* 1910. — E. A. Moody, *Platonism and Aristotelianism in the Psychology of W. of A.,* 1933 (tesis). — Étienne Gilson, "La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne", *Archives d'histoire doctrinales et littéraire du moyen âge,* XV (1946), 55-91. — Véase también: Amato Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino,* t. I, 1930; t. II. 1934; t. III, 1945 (2ª ed. de vols. I y II).

GUILLERMO DE AUXERRE (Antissiodorensis) (t 1231), maestro de teología en París y archidiácono de Beauvais, fue uno de los miembros de la comisión encargada por orden del Papa Gregorio IX de revisar las obras de Aristóteles. En sus comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo llamados *Summa super quatuor libros sententiarum y* también *Summa áurea,* Guillermo de Auxerre incorporó algunos elementos aristotélicos, aun cuando el marco filosófico de las cuestiones por él tratadas —casi todas de índole teológica— es casi invariablemente el del agustinismo y el del neoplatonismo. Guillermo de Auxerre presentó, y admitió, en su *Summa* la prueba ontológica de San Anselmo. Antes de la citada *Summa* escribió un comentario sobre el *Anticlaudianus* de Alano de Lille, en el cual no solamente se citan algunos textos de Aristóteles (de la *Física,* el tratado sobre la generación y la corrupción y la *Metafísica),* sino también el comentario de Averroes a la *Metafísica.*

Ediciones de la *Summa:* París,

1500, 1518; Venecia, 1591. — Véase J. Strake, *Die scholastische Methode in der "Summa aurea" des W. von Auxerre*, 1917. — F. Gillmann, *Zur Sakramentenlehre des W. von Auxerre, zugleich ein Beitrag zur Sakramentenlehre der Frühscholastik*, 1918. — C. Ottaviano, *G. d'A. La vita, le opere, il pensiero*, 1929. — P. Lackas, *Die Ethik des W. von A. Beiträge zu ihrer Würdigung*, 1939 (Dis.).

GUILLERMO DE CONCHES (1080-1145,) nacido en Conches (Normandía), discípulo de Bernardo de Chartres, fue maestro en Chartres y uno de los más significados miembros de la Escuela (véase CHARTRES [ESCUELA DE]). Comentador de Platón y de Boecio, Guillermo de Conches desarrolló una concepción del universo a base de la filosofía natural platonizante y de la física corpuscular. En esta última nuestro filósofo redujo los cuatro elementos a corpúsculos homogéneos que formaban por combinación los distintos cuerpos. En cuanto a la filosofía natural platónica, especialmente la formulada en el *Timeo*, intentó explicar la creación del mundo por medio de las ideas albergadas en el seno del Verbo divino, ideas que Dios tomó como modelo en la formación del universo, al modo de un artesano creador y ordenador. Con ello se hacía posible, según Guillermo de Conches, una armonía entre la doctrina expresada en el *Timeo* y la doctrina cristiana de la creación, aun cuando para conseguir tal armonía hubiese que subrayar la función ordenadora del Creador, el cual opera según ideas que son al mismo tiempo leyes que expresan la regularidad de los fenómenos naturales. En el escrito moral a que hacemos referencia en la bibliografía, Guillermo de Conches se apoyó sobre todo en Cicerón y Séneca.

Guillermo de Conches es autor de una enciclopedia titulada *Philosophia mundi*, de un diálogo llamado *Dragmaticon Philosophiae*, de varias glosas al *Timeo* de Platón y a la *Consolación* de Boecio, y de una obra de carácter moral titulada generalmente *Moralium dogma philosophorum* (en otros manuscritos tiene otros títulos: *Moralis philosophia de honesto et utile*; *Compendium morale*; *Liber moralium*; *De moralitate*; *Isagoge in moralem philosophiam*, etc.). Algunos historiadores creen que esta última obra no es de Guillermo de Conches. — Edición de la *Philosophia mundi* en Migne P. L. XC, 1127-78 (entre las obras de Beda) y CLXXII, 39-102 (entre obras de Honorio de Autun). Edición de la *secunda* y *tertia philosophia* procedentes del *Dragmaticon* en V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, 1836; en la misma obra hay fragmentos del comentario de Guillermo de Conches al *Timeo*. — Edición del texto latino de *Moralium dogma philosophorum*, junto con edición de manuscritos en viejo francés y en medio-bajo-franconio por J. Holmberg, *Das Moralium dogma philosophorum des Guillaume de Conches*, Uppsala, 1929. — Otra edición de textos de Guillermo de Conches se encuentra en C. Ottaviano, *Un brano inedito della Philosophia di G. di Conches* (en *Collezione di testi filosofici inediti e rari*, 1935; corresponde a los 20 primeros capítulos de la *Philosophia*, publicados por Migne, PL, CLXXII, pero con muchas modificaciones). — Véase Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, I, 1890. — H. Flatten, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches*, 1929. — M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner wissenschaftlichen Werke*, 1935 (*Bay. Akademie der Wissenschaften*). — J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, 1938. — T. Gregory, *Anima mundi: la filosofia di G. di Conches e la scuola di Chartres*, 1955.

GUILLERMO DE CHAMPEAUX (1070-1121) nac. en las proximidades de Melun (en el actual departamento de Seine-et-Marne), fue obispo de Châlons-sur-Marne desde 1113 hasta su muerte. Discípulo de Anselmo de Laon y de Roscelino de Compiègne, defendió contra este último el realismo en la cuestión de los universales, sosteniendo que toda individualidad es simple accidente de lo genérico y específico. Maestro de Abelardo, fue combatido por su discípulo, el cual manifiesta que obligó a Guillermo de Champeaux a abandonar su realismo extremo a favor de un conceptualismo que no niega los universales, pero que tampoco los excluye enteramente convirtiéndolos en términos o voces. Guillermo de Champeaux indicaba, en efecto, que el género es, en cuanto real, idéntico de un modo esencial *(essentialiter)* en todos los individuos que participan de él, por lo cual estos individuos no difieren en su esencia, sino únicamente en sus elementos accidentales. Tal realismo conducía, por lo tanto, a una confusión de los individuos, que eran meros accidentes de una esencia. La refutación de Abelardo pareció hacer reconocer a Guillermo de Champeaux que el género es algo real, no esencial, sino individualmente — *rem eamden non essentialiter, sed individualiter*. Otros comentaristas indican que *individualiter debe* ser sustituido por *indiferrenter*. Así, la teoría de Guillermo de Champeaux queda convertida, según el resumen de Cousin, en lo siguiente: "La identidad de los individuos de un mismo género no procede de su propia esencia, pues esta esencia es diferente en cada uno de ellos, sino de ciertos elementos que vuelven a encontrarse en todos estos individuos sin ninguna diferencia *[indifferenter)*'. Los universales no son ya esencia del ser, pero siguen existiendo realmente, formando, por su existencia sin diferencia en varios individuos, su identidad y su género. Así parece confirmarlo el fragmento de Guillermo de Champeaux sobre la esencia y la substancia de Dios y de las tres personas: para excluir la ambigüedad del género se toma en dos sentidos, uno según la indiferencia y otro según la identidad (Cfr. texto latino en V. Cousin: *Fragments philosophiques*, II, págs. 328-35).

Además de los tratados *De eucharistia* y del *De origine animae* (en el cual defiende un punto de vista creacionista), Guillermo de Champeaux escribió una serie de *Sententiae* o *Quaestiones* análogas a las posteriores *Quaestiones quodlibetales* tan frecuentes en la escolástica. Edición de parte del *De eucharistia* por Mabillon (*Acta sanctorum*, III) y del *De origine animae* por Martène (en *Thes. anec. nov.* V). — Edición de todos estos textos y del *Dialogus seu altercatio cuisdam Christiano et Judaei de fide catholica* (generalmente considerado como inauténtico) en Migne, *P. L.*, CLXIII. — Edición de parte de las *Sententiae* por Patru: *Willelmi Campellensis de natura et de origine rerum placita*, 1847; véase también E. Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle, d'après des documents inédits*, 2ª ed., 1867, reimp., 1962; y especialmente G. Lefèvre, *Guillelmi Campellensis Sententiae vel Quaestiones XLVII* en la obra: *Les variations de Guillaume de Champeaux et de la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, 1898 (Lefèvre se opone a la autenticidad del *De origine animae* y lo atribuye a Anselmo

de Laon). — Además de las obras antes mencionadas y de las indicaciones contenidas en la edición de Abelardo por Victor Cousin citada en el texto del artículo, véase: Heinrich Weisweiler, Das *Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken,* 1936. — J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle,* 1948.

GUILLERMO DE LA MARE (t *ca.* 1285) nac. en Inglaterra, miembro de la Orden franciscana y maestro de teología en Paris *(ca.* 1274-1275), fue una de las figuras más destacadas en los debates teológicos y filosóficos que opusieron los franciscanos a los dominicos que seguían las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. Guillermo de la Mare es autor de uno de los llamados *Correctoria* o "Correcciones" a las doctrinas del Aquinate: el *Correctorium fratris Thomae,* escrito hacia 1278. Introdujo "correcciones" a 118 artículos (76 a la *Summa theol.;* 9 al *De veritate;* 10 al *De anima;* 1 al *De virtutibus;* 4 al *De potentia;* 9 a las *Quaestiones quodlibetales* y 9 al libro primero de los comentarios a las *Sentencias).* Guillermo de la Mare se opuso a Santo Tomás especialmente en lo que toca al conocimiento divino; contra Santo Tomás afirmó que Dios tiene una idea distinta de los géneros a diferencia de las especies, y de la materia a diferencia de la forma. Mantuvo asimismo una doctrina opuesta a la tomista en la cuestión de los futuros contingentes (véase FUTU-RIBILIA). Apoyándose en San Agustín, Guillermo de la Mare defendió la doctrina de la pluralidad de formas.

El *Correctorium* de Guillermo de la Mare fue adoptado por la Orden franciscana en 1282. El teólogo y filósofo dominico inglés Richard Clapwell (o Tomás de Sutton) escribió correcciones a las correcciones de Guillermo de la Mare con el fin de restablecer la doctrina tomista. En el curso de la polémica se aplicó al *Correctorium* el nombre de *Comiptorium* ("Corruptor"); al citado Clapwell (Tomás de Sutton) se atribuye el *Correctorium Corruptorii "Quare"* contra Guillermo de la Mare.

Se deben asimismo a Guillermo de la Mare un comentario a los dos primeros libros de las *Sentencias y* unas *Quaestiones disputatae.* Edición crítica del *Correctorium Corruptorii,* con el texto de Guillermo de la Mare por P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes: I. Le "Correctorium Corruptorii 'Quare'",* 1927. — Publicación por F. Pelster de *Declarationes de variis sententiis s. Thomae Aquinatis,* 1956 [Opuscula et Textus, series scholastica, 21]. — Véase E. Longpré, *G. de la M.,* 1922. — F. Pelster, "Les 'Declarationes' et les 'Quaestiones' de G. de la M.", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1931, págs. 397-411. — R. Creytens, "Autour de la littérature des correctoires", *Archivum Franciscanum Historicum,* XII (1942), 313-30. — Muchos materiales no sólo sobre Guillermo de la Mare, sino también sobre la disputa aludida en: A. Hufnagel, *Studien zur Entwicklung des thomistischen Erkenntnisbegriffes im Anschluss an das Correctorium "Quare",* 1935 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXI, 4]. — O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* 7 vols., 1942-1954, especialmente vol. I, págs. 225-389.

GUILLERMO DE MOERBEKE, Guilelmus Brabantinus (1215-1286), nac. en Moerbeke (Bélgica), miembro de la Orden de los Predicadores, arzobispo de Corinto, ejerció gran influencia sobre los medios albertinos y sobre la elaboración y difusión del aristotelismo en el siglo XIII por medio de sus numerosas traducciones al latín de las obras de Aristóteles y por sus reediciones de obras del Estagirita ya conocidas. Además de estas obras, Guillermo de Moerbeke tradujo obras de Simplicio, Juan Filopón, Galeno, Hipócrates, Alejandro de Afrodisia y Proclo; la versión de los *Elementos de teología* de este último autor permitió ver el origen procliano del *Liber de causis* (VÉASE). Se ha sostenido a veces que las traducciones y ediciones de Guillermo de Moerbeke fueron emprendidas por incitación de Santo Tomás de Aquino, de quien era colaborador y consejero; en todo caso, es seguro que la utilización por el Aquinate de las versiones de Guillermo de Moerbeke desempeñó un papel importante en la formación de su filosofía. Parece que el propio Guillermo de Moerbeke se inclinó personalmente hacia la aceptación de algunas de las ideas fundamentales de Proclo, especialmente hacia la concepción de Dios como fuente de bondad suma productora de las esferas inteligibles. Importante parece ser en nuestro autor la teoría de Dios como luz (v.), y de la luz misma como medio por el cual los cuerpos están influidos causalmente por las esferas superiores.

Sobre las versiones de Guillermo de Moerbeke y otras versiones latinas: M. de Wulf, *Histoire,* § 207 (trad. esp.: *Historia de la filosofía medieval,* II, 1945, págs. 51-4). — Id., id., *Histoire de la philosophie en Belgique,* 1910, págs. 47 sigs. — L. Minio-Paluello, "Henri Aristippe, Guillaume de Moerbeke et les traductions latines médiévales des 'Météorologiques', et du 'De generatione et corruptione' d'Aristote", *Revue philosophique de Louvain,* XLV (1947), 206-35. — F. Pelster, "Neuere Forschungen über die Aristotelesübersetzungen des 12. und 13. Jahrhunderts. Eine kritische Übersicht", *Gregorianum,* XXX (1949), 46-77. — G. Verbeke, "G. de M., traducteur de Proclus", *Revue philosophique de Louvain,* LI, 3ª ser. XXXI (1953), 349-73.

GUILLERMO DE OCCAM *(ca.* 1298-ca. 1349) fue llamado *Venerabilis Inceptor (* el "Venerable principiante", a causa de no haber enseñado como doctor, aun cuando algunos han interpretado este título honorífico como parte de *Venerabilis Inceptor invictissimae scholae nominalium* (el "venerable fundador de la nunca derrotada escuela nominalista"). Nacido en Occam u Ockham, en el condado de Surrey, ingresó en la Orden franciscana y estudió en Oxford, donde dio lecciones sobre la Biblia y sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo (lo último al parecer desde 1319 a 1323). Tras varios años pasados en disputas escolásticas fue llamado a Aviñón hacia 1324 a fin de responder ante el Papa Juan XXII de acusaciones de heterodoxia a base de varias proposiciones sacadas de sus comentarios a las *Sentencias.* Varias de las proposiciones fueron condenadas, algunas como heréticas y otras como erróneas. Guillermo de Occam huyó entonces de Aviñón, dirigiéndose a Pisa, donde se encontró con el Emperador Luis de Baviera, con quien marchó a su corte de Munich, desarrollando allí una intensa actividad polémica en asuntos eclesiásticos y políticos, y disputando con los Papas Juan XXII, Benedicto XII y Clemente VI. A la muerte de Luis de Baviera, en 1347, Guillermo de Occam trató de reconciliarse con la autoridad papal, pero falleció dos años después en Munich

sin que haya mucha noticia del resultado de estos postreros esfuerzos de reconciliación.

En este artículo nos referiremos sólo a las opiniones filosóficas y teológicas de Occam y dejaremos de lado sus ideas acerca de las relaciones entre el Papado y el Imperio y acerca de la necesidad de distinguir entre los dos poderes. La filosofía política de Occam ha sido considerada (Lagarde) como uno de los fundamentos del "espíritu laico" —sea cual fuere la intención del propio Occam al respecto— y en este sentido ha desempeñado un papel importante en la historia de las ideas políticas al final de la Edad Media y en la época moderna. Sin embargo, por la índole de la presente obra son más pertinentes las noticias acerca de la filosofía y la teología de Occam. Daremos estas noticias ateniéndonos a los temas principales tratados por nuestro filósofo y siguiendo el curso central de su pensamiento, pero comenzaremos por observar que hay diversidad de opiniones en la interpretación de Occam. Unos destacan su nominalismo, su labor como precursor, o hasta iniciador, de la llamada "ciencia experimental", su crítica del aristotelismo, o cuando menos su crítica de la interpretación escotista del aristotelismo (Ritter, Stöckl, Gilson, Vignaux entre los historiadores de la filosofía, y Duhem, Michalski, A. Maier entre los historiadores de la ciencia). Otros subrayan en el pensamiento de Occam el aspecto de la "religiosidad subjetiva" en sentido agustiniano - franciscano (Abbagnano, Giacon, Vasoli). Otros hacen de Occam un pensador independiente tanto de las corrientes "pre-modernas" como del aristotelismo (Pelster, R. Guelluy, L. Baudry). Otros indican que Occam no fue, propiamente hablando, nominalista, ni tuvo nada que ver con el movimiento de los *moderni,* siendo más bien su aspiración la de depurar el aristotelismo de elementos agustinianos, y especialmente agustiniano-avicenianos (Moody). Otros estiman a Occam como un "trascendentalista", como un filósofo que se ocupó principalmente de los trascendentales en tanto que modos de la unidad (G. Martin). Finalmente, unos hablan de Occam primariamente como teólogo y otros primariamente como lógico y epistemólogo, pero ello no puede considerarse tanto una interpretación como un modo de subrayar lo que se considera más interesante, o pertinente, en las ideas de Occam.

Hay varios aspectos en el pensamiento de Occam que merecen aquí especial atención. Son los siguientes: la idea de realidad divina especialmente con respecto a las ideas (o esencias) y a la omnipotencia; la concepción nominalista o terminista; la idea de la realidad como realidad individual; la idea de "intuición"; el carácter contingente del orden natural y del orden moral. Estos aspectos se entrecruzan con frecuencia y no es fácil deslindar uno de otro. Además, algunos de estos aspectos suponen otros, o conducen a otros; así, por ejemplo, hay en Occam una cierta idea de la relación entre teología y filosofía que está ligada a sus opiniones sobre diversos temas. Procuraremos tratar los temas anunciados separadamente para mayor claridad, pero siempre teniendo en cuenta que forman una unidad que es la característica del pensamiento teológico, filosófico, lógico y epistemológico de Occam.

Occam se opone a los teólogos que han insistido demasiado en un mundo de ideas o esencias existentes en el seno de Dios; hablar de un mundo inteligible en la realidad divina es para Occam limitar esta realidad. Cierto que Occam no se opone estrictamente a la concepción agustiniana de un mundo de esencias divinas; la fuerza del agustinismo sigue actuando en casi todos los filósofos medievales. Por otro lado, ningún filósofo medieval ha distinguido de un modo real entre las ideas o esencias y Dios; una distinción real sería demasiado "platónica" o cuando menos no sería propiamente cristiana. Sin embargo, mientras San Anselmo y los "realistas" tienden a considerar las ideas o esencias (o "universales") como estando primariamente en la mente divina, y Santo Tomás estima que constituyen la estructura inteligible que el alma aprehende por medio de la abstracción, Occam prescinde totalmente de la realidad —metafísica o hasta meramente conceptual— de las ideas o esencias. Dios no puede estar limitado por nada y las ideas o esencias, cualquiera que sea el modo como se conciban, representan una limitación.

La omnipotencia divina —la cual, por lo demás, no puede ser demostrada, sino sólo conocida, o admitida, por la fe— exige asimismo prescindir de la idea de que haya conexiones necesarias entre las cosas o entre los acontecimientos. Si hubiera conexiones necesarias, se fundarían en sí mismas y no necesitarían en principio de Dios. Por tanto, Dios aparecería asimismo como limitado. Tampoco puede haber relaciones (entre las cosas) subsistentes por sí mismas; las relaciones no son "realidades" agregadas a las cosas relacionadas, sino simplemente "intenciones" mentales. La no b'mitación de Dios afecta asimismo a Su conocimiento. Dios es omnisciente; por tanto, conoce por su divina esencia los futuros contingentes (véase FUTURO, FUTUROS; y FUTURIBLES), es decir, dada una disyunción Dios conoce con evidencia qué parte de ella es verdadera y qué parte es falsa.

Se ha discutido a menudo si la lógica y la teoría del conocimiento de Occam son "consecuencia" de su teología —o cuando menos maneras de "apoyar filosóficamente" su teología— o si la teología misma es resultado de la lógica y de la teoría del conocimiento. En todo caso, estas dos últimas se hallan, por así decirlo, a tono con su ideología. Ello no significa que tal lógica y teoría del conocimiento puedan corresponder sólo y únicamente a tal teología. En rigor, el "nominalismo" y el "empirismo" de que nos ocuparemos acto seguido han sido defendidos, con mayores o menores variantes, por autores cuya teología ha sido muy distinta de la de Occam o que no han tenido ninguna teología. Por otro lado, ciertos autores han defendido una teología en la que ha predominado la idea de la no limitación de Dios (por ejemplo, San Pedro Damián [VÉASE]) sin que haya habido lógica y teoría del conocimiento de ninguna especie, o sin que hayan sido elaboradas con el mismo detalle que en Occam. Con ello se explica la posibilidad antes mencionada de interpretar el pensamiento de Occam de muy distintos modos; en gran parte, la interpretación depende de los aspectos que subrayen y del modo como se estime que tales aspectos se ligan (o no se ligan) con otros.

De lo dicho acerca de la concepción occamiana de la realidad divina se desprende un modo de pensar que penetra toda la lógica y la teoría del conocimiento de nuestro autor. Es el

modo de pensar expresado en el principio de economía (VÉASE) intelectual y que ha dado origen a la expresión —atribuida a Occam— *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* (VÉASE). En efecto, Occam ha procedido a prescindir de "entidades" entre Dios y Su creación. Congruentemente, Occam prescinde de toda "entidad" entre los términos — o, mejor dicho, los "términos concebidos o aprehendidos" (el *terminus conceptus)* y las realidades a que se "refieren". Usaremos desde ahora las expresiones 'término' y 'concepto' indistintamente, pero advertiremos de inmediato que, por la terminología empleada, es claro que Occam, aunque puede ser considerado como un nominalista, no lo es en el sentido en que los términos o conceptos sean meras expresiones habladas o escritas — *flatus vocis*. No son, en suma, simples inscripciones (véase INSCRIPCIÓN). Los términos o conceptos (digamos asimismo: términos-conceptos) son signos naturales. Hemos empleado antes la expresión "se refieren" al hablar de tales términos. La razón de ello es nuestro deseo de introducir por lo pronto una expresión "neutral". En efecto, los términos en cuestión pueden ser de varias clases. Ante todo, la doctrina de los términos aquí introducida es posible sólo después de haberse establecido una primera clasificación, adoptada por muchos lógicos medievales: la que hay entre términos sincategoremáticos (véase SINCATEGOREMÁTICO) y categoremáticos. Dentro de los términos categoremáticos los hay connotativos y absolutos (véase para esto el artículo CONNOTACIÓN [las expresiones allí empleadas son 'nombres connotativos' y 'nombres absolutos']). Por otro lado, los términos (categoremáticos) pueden significar y "suponer" (véase SIGNIFICACIÓN y, sobre todo, SUPOSICIÓN; véase también INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD; e IMPOSICIÓN). La suposición es sumamente importante porque indica la función del término en una frase, esto es, aquello que el término "supone" *(supponere pro)* o aquello por lo cual y en vez de lo cual se halla el término. Ahora bien, para Occam los universales (VÉASE) no son reales. No son tampoco conceptos o abstracciones en el sentido de Santo Tomás. Los universales son términos que significan cosas individuales y "están por" cosas individuales en las frases. No hay, pues, necesidad de admitir ninguna "entidad" intermedia entre los términos y las cosas. Tampoco hay necesidad de admitir que si dos cosas que tienen algo en común —por ejemplo, Pedro y Juan, que tienen en común el ser los dos hombres— es porque hay una cierta entidad, o un universal, *"el* hombre", en el cual Pedro y Juan participan. En una famosa distinción introducida por Occam en su comentario al primer libro de las *Sentencias,* escribe que Sócrates y Platón convienen *(conveniunt)* por algo *(aliquo),* pero no *en algo (in aliquo).* En suma, no hay algo *en* lo que convengan dos cosas individuales similares; la similitud no se agrega —o se sotopone— a las cosas similares; las cosas que son similares son similares y nada más.

Puesto que solamente hay individuos, la ciencia o conocimiento debería ser de individuos. Sin embargo, Occam indica, siguiendo a Aristóteles, que la ciencia lo es de lo general. Ahora bien, ello no es una contradicción, ni confirma la idea de Moddy según la cual Occam no fue nominalista, ya que junto a frases como "la ciencia es ciencia de las cosas singulares" se encuentran frases como "Ninguna ciencia propiamente dicha es sobre los individuos, sino sobre los universales que representan a los individuos". En efecto, la ciencia es ciencia de lo general sólo en tanto que lo general "supone" lo individual. Podría decirse que el que la ciencia lo sea *de* lo general indica ya claramente que no es *sobre* lo general; el hecho de que la ciencia esté constituida por proposiciones generales (o universales) no quiere decir que tales proposiciones generales sean el objeto de la ciencia. Cuando se dice, como hemos hecho antes, que la ciencia es ciencia sobre los universales, hay que añadir acto seguido que tales universales "están en lugar de", o "hacen las veces de" los individuos.

La supresión de "intermediarios" entre los términos y las cosas es paralela a la supresión de intermediarios entre la mente y lo aprehendido por ella. Según Occam, no hay "especies" *(species)* existentes en las cosas, o abstraídas de las cosas. La aprehensión se efectúa mediante "intuición" *(notitia intuitiva)* que da lugar a proposiciones contingentes. No debe confundirse la intuición occamiana con una mera sensación. Ante todo, no sólo aprehende datos externos, sino también "internos" — la *notitia intuitiva* es asimismo introspectiva. Además, aprehende directamente la cosa dada y no, o no sólo, un complejo de sensaciones. Lo que la mente aprehende es lo que es y como es. Cierto que Dios podría en principio engendrar una aprehensión de cosas no existentes, pero ello afectaría únicamente a la certidumbre y no a la evidencia. La certidumbre es meramente subjetiva (en el sentido moderno de 'subjetiva') mientras que la evidencia es objetiva (en el sentido moderno de Objetiva').

En metafísica Occam defiende un concepto unívoco (VÉASE) del ser. Ello significa que puede predicarse el ser —o, mejor, 'ser'— de Dios y de las criaturas, pero no significa que Dios y las criaturas sean en ninguna manera similares. Por el contrario, son enteramente disimilares. Pero Occam no ve ningún inconveniente en predicar 'ser' de cosas no similares, ya que 'ser' no designa una realidad de la cual Dios y las criaturas participen, sino que designa un concepto. (Para la opinión de Occam sobre el problema de la "relación entre esencia y existencia", véase ESENCIA.)

Occam ha distinguido entre ciencia real y ciencia racional. La primera es ciencia de cosas reales; la segunda, de términos por medio de los cuales se llevan a cabo demostraciones lógicas. La ciencia real tiene por último objeto los individuos, pero se ocupa de las proposiciones en las cuales se hallan los términos que "suponen" los individuos. La ciencia real no contiene proposiciones necesarias; la ciencia racional sólo contiene, o debería contener, proposiciones necesarias. Con ello parece defender Occam una doctrina del conocimiento luego característica de ciertas formas de empirismo y de positivismo, especialmente en tanto que éstas distinguen radicalmente entre "hechos" y "puras relaciones". Y sin duda que hay cierta justificación en hablar del "empirismo" (y aun del "empirismo lógico") de Occam. Sin embargo, hay diferencias entre tales formas de empirismo y las doctrinas epistemológicas de Occam — por ejemplo, en la idea de *notitia intuitiva* antes introducida. Occam ha distinguido asimismo entre teología y

filosofía y ha proclamado que "la teología no es ciencia". Ello ha dado origen a muchos debates en pro y en contra. También ha dado pie para afirmar que con Occam se establece una separación estricta entre teología y filosofía de tal índole que tiene que llevar forzosamente a un escepticismo, o a un fideísmo, según las preferencias de los autores. En efecto, decir que la teología no es ciencia parece lo mismo que decir o que puede descartarse la teología como asunto demasiado problemático o que debe exaltarse como asunto de pura fe. Sin embargo, la separación occamisma entre teología y filosofía no tiene siempre el sentido que se le atribuye. En verdad, lo que Occam afirma es que las proposiciones teológicas adquieren su verdad por la fe y que cualesquiera razonamientos que se efectúan sobre tales proposiciones llevan a conclusiones verdaderas solamente en tanto que las premisas son verdaderas.

Siguiendo a Philotheus Boehner, O. F. M. *(Ockham. Philosophical Writ*ings, 1957), daremos a continuación una lista de las obras de Occam clasificándolas en no políticas y políticas, y subclasificando las primeras en lógicas, físicas y teológicas.

Obras no políticas lógicas: *Expositio super librum Porphyrii. — Expositio super librum Praedicamentorum. — Expositio super duos libros Perihermeneias.* — Estas tres obras fueron publicadas en 1496 bajo el título: *Expositio aurea super artem veterem. — Expositio super duos libros Elenchorum* (no impresa). — *Summa totius logicae* (escrita antes de 1328 e impresa con frecuencia; ed. crít. Ph. Boehner: *Pars Prima,* 1954; *Pars Secunda et Tertia prima,* 1954; ed. en preparación por I. Dám del final de la parte tercera). — *Compendium logicae* o *Tractatus logicae minor* (no impresa). — *Elementarium* o *Tractatus logicae medius* (no impresa).

Obras no políticas físicas: *Expositio super octo libros Physicorum* (no impresa; en prep. por G. Mohan, *Opera omnia philosophica et theologica*). — *Summulae in libros Physicorum* (primera edición, 1494). — *Quaestiones super libros Physicorum* (no impresa).

Obras no políticas teológicas: *Ordinatio Ockham* (primer libro del comentario al primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo); eds. 1483, 1495; nueva ed. en prep. por E. M. Buytaert, *Opera omnia*). — *Reportatio Ockham* (cuestiones sobre los libros segundo, tercero y cuarto de las *Sentencias,* ed. 1495). — *Quodlibeta septem* (eds. 1487-1488, 1491; la ed. de 1491 [reimp., 1962] incluye asimismo el escrito *Tractatus de corpore Christi* [o *Primus tractatus de quantitate*] y el *Tractatus de sacramento altaris* [o *Secundus tractatus de quantitate*]). — *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus* (ed. con la *Expositio aurea,* Cfr. *supra*; ed. crít. Ph. Boehner, 1945). — *Quaestiones variae.*

Obras políticas: *Opus nonaginta dierum. — De dogmatibus papae Joannis XXII. — Contra Joannem XXII. — Compendium errorum papae Joannis XII. — Tractatus ostendens, quod Benedictus papa XII nonnullas Joannis XXII haereses amplexus est et defendit. — Allegationes de potestate imperiali. — Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali. — An rex Angliae pro succursu guerrae possit recipere bona ecclesiarum. — Consultatio de causa matrimoniali. — Dialogus. — Tractatus de electione Caroli IV. — Breviloquium de principatu tyrannico. — Tractatus de imperatorum et pontificum potestate.*

Ha habido discusiones acerca de la autenticidad de varias obras atribuidas a Occam. Seguimos a Boehner indicando que las obras siguientes no se deben al filósofo: *Centiloquium* (ed. 1495; ed. crítica por Ph. Boehner en *Franciscan Studies,* I [1941], i, 58-72; ii, 35-54; iii, 62-70; II [1942], 49-60, 146-57-251-301). — *Tractatus de principiis theologiae* (ed. por L. Baudry, 1936 en *Études de philosophie médiévale,* 23). — *Tractatus de successivis* (ed. Ph. Boehner, 1944). — *De puncto; De negatione* (no impresa). — *De relatione* (ed. G. Mohan en *Franciscan Studies,* XI [1951], 273-303).

La edición de *Opera plurima* en 4 vols., Lyon, 1494-1496 (*I: Dialogus; II: Compendium. Opus Littere. Decisiones; III: In Sententiarum I; IV: In Sententiarum II-IV. Centiloquium. Tabule*) ha sido reimp. en 1963.

Se prepara una ed. de obras completas (*Opera omnia philosophica et theologica*) al cuidado de E. M. Buytaert, G. Mohan, E. M. Moody *et al.* (Lovaina). La ed. constará de 25 vols. El vol. I, ed. E. M. Moody, se ha publicado en 1961.

Ed. de *Opera política,* por R. F. Bennet y H. S. Offler, 3 vols., 1940-1946. — En esp. citamos la trad. siguiente: *Tratado de los principios de teología,* 1957.

Diccionario: Léon Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'O. Étude des notions fondamentales,* 1958. — Sobre G. de O., véanse además de las historias citadas en la bibliografía de los artículos ESCOLÁSTICA y FILOSOFÍA MEDIEVAL, especialmente aquellas que se refieren al período postescotista: Giulio Canella, *Il nominalismo e Guglielmo d'Occam,* 1908. — F. Bruckmüller, *Die Gotteslehre Wilhelm von Ockam,* 1911 (Dis.). — J. Hofer, *Biographische Studien iiber Wilhelm von Ockam,* 1913 *(Arch. Franc. Hist.).* — L. Kugler, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockam,* 1913 (Dis.). — E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockam,* 1927. — N. Abbagnano, *Guglielmo di Ockam,* 1931. — Ernest A. Moody, *The Logic of William of Ockam,* 1935. — S. U. Zuidema, *De Philosophie van Occam in zijn Commentar op de Sententien,* 2 vols., 1936. — G. Martin, *W. v. Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen,* 1938. — Carlo Giacon, S. J., *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica,* 2 vols., 1941. — G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge,* vols. IV-VI, 1942-1962. — Robert Guelluy, *Philosophie et Théologie chez G. d'Ockam,* 1947. — P. Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle,* 1948. — Léon Baudry, *G. d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques. T. 1:* O. Fuchs, *The Psychology of Habit according to W. O.,* 1952 [Franciscan Institute Pub. Philosophy Series, 8]. — M. C. Menges, *The Concept of Univocity regarding the Predication of God and Creature according to W. O.,* 1952 [*ibid.,* 9]. — D. Webering, *Theory of Demonstration according to W. O.,* 1953 [*ibid.,* 10]. — G. Vasoli, *Guglielmo d'O.,* 1953. — H. Shapiro, *Motion, Time, and Place According to W. O.,* 1957 (*ibid.,* 13). — Paul Vignaux, artículo *Occam* en el *Dictionnaire de Théologie catholique,* de Vacant-Mangenot-Amann, t. XI, col. 748-84.

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY (ce. 1085-1148), nac. en Lieja, fue abate benedictino de Saint-Thierry, en Reims (1119-1135), ingresando luego en la Orden cisterciense (abadía de Signy [Reims]). Adversario, como San Bernardo, de las tendencias "dialécticas" y "racionalistas" de Abelardo, Guillermo de Saint-Thierry combatió el amor profano, tal como se expresa en el *Ars* de Ovidio, en nombre del amor divino, que es el propio del cristianismo. Según Guillermo de Saint-Thierry, quien

manifiesta seguir en esto a San Agustín, Dios ha impreso en el alma del hombre el amor a Él. El hombre encuentra este amor "depositado" en los profundos senos de la memoria, origen de la razón y luego de la voluntad. Memoria, razón y voluntad expresan en el hombre la Trinidad divina. A consecuencia del pecado, el hombre olvida su tesoro interior, pero mediante la gracia lo recobra, haciendo asemejar el alma a Dios, cosa en la cual consiste el verdadero conocimiento de Dios.

Entre las obras de Guillermo de Saint-Thierry destacan la *Epistola ad Fratres de Monte Dei* (llamada a veces *Epistola aurea*); *De contemplando Deo; De natura et dignitate amoris; Meditativae orationes; De natura corporis et animae; Disputatio adversum Abaelardum.* — Obras en Migne, *PL,* CLXXXIV y CLXXX. — De las ediciones críticas destacamos: *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'énigme de la foi,* texto, trad. e int. por M.-M. Davy, 1959. — *La contemplation de Dieu. L'Oraison de Dom Guillaume,* texto, trad. e int. por Dom Jacques Hourlier, 1959. — M.-M. Davy, *G. de C.-Th., un traité De la vie solitaire,* 2 vols., 1940. — Véase A. Adam, *G. de S.-Th., sa vie et ses oeuvres,* 1923. — J. M. Déchanet, *G. de S.-Th. L'Homme et son oeuvre,* 1942. — É. Gilson, "Notes sur G. de S.-Th." en *La théologie mystique de Saint Bernard,* 2ª ed., 1947, págs. 216-32. — M.-M. Davy, *Théologie et mystique de G. de S.-Th. I: La connaissance de Dieu,* 1954.

GUILLERMO DE SHYRESWOOD o de Sherwood, William oy Shyreswood (t después de 1267) estudió en Oxford y profesó en París, donde tuvo como discípulo a Pedro Hispano. Más tarde fue canciller de Roberto Grosseteste en Lincoln. Guillermo de Shyreswood fue uno de los filósofos medievales que más contribuyeron al desarrollo de la lógica formal y especialmente a lo que Boehner ha llamado los "nuevos elementos de la lógica escolástica". Sus *Introductiones in logicam* estudian las proposiciones, los predicables, los silogismos, las fuentes dialécticas, las propiedades de los términos, los sofismas y los términos sincategoremáticos. Especialmente importantes son los pasajes dedicados al examen de los términos sincategoremáticos y de las propiedades de los términos. Entre estas últimas —significación, suposición, copulación y apelación— merece especial mención la suposición; Guillermo de Shyreswood fue, al parecer, uno de los primeros, si no el primero, en desarrollar la teoría de la suposición formal.

M. Grabmann, "Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood (t nach 1267)", *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* Phil. hist. Abt., Heft 10, 1937. — Véase C. Prantl, III, 10-24 y, sobre todo, R. O'Donnell, C. S. B., "The Syncategoremata of William of Sherwood", *Medioeval Studies,* III, 1941, págs. 46-93 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies) y Ph. Boehner, O. F. M., *Medieval Logic,* 1952.

GUIU DE TERRENA, Guiu Terré, Guy Terrena, Guido Terreni (t 1342), nac. en Perpiñán, llamado *doctor breviloquus,* ingresó en la Orden de los Carmelitas, de la cual fue nombrado General en 1318. Fue también maestro de teología y obispo de Mallorca y, a partir de 1332, de Elna. Discípulo de Godofredo de Fontaines, Guiu de Terrena se basó en las doctrinas del maestro, pero las modificó en numerosos puntos. Su más importante contribución se encuentra en la posición adoptada en la disputa de los universales. Según Guiu, la naturaleza común no tiene realidad, cuando menos realidad propia, de modo que la significación del nombre de tal naturaleza al ser aplicado a un individuo depende de este individuo. Cada individuo posee su naturaleza propia o, mejor dicho, su conceptualización propia. Ahora bien, ello no significa que el nombre común sea enteramente convencional. Adoptando una posición que preludia curiosamente algunas de las más recientes tomadas respecto a la cuestión de los universales (VÉASE), Guiu señala que hay entre las cosas relaciones reales; por lo tanto, que las semejanzas que encontramos se fundan en los individuos y son dadas por medio de las sensaciones. Esta posición ha sido considerada como seminominalista y, en todo caso, próxima a algunas de las manifestaciones del occamismo.

Guiu de Terrena escribió varios comentarios a Aristóteles (a la *Física,* a la *Metafísica,* al *De anima,* a la *Ética* y a la *Política)* y a las sentencias, así como algunas *Quaestiones disputatae y orainariae.* B. M.

Xiberta Roqueta ha editado la *Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis* en *Opusc., et textus* historias *Ecc. eiusque vitam atque* doctrinam il*lustrantia,* series schol. et myst. fasc. II, 1926 y ha dado en An. *Ord. Carm.* V (1924) el índice de varias *Quaestiones disputatae y ordinariae.* El mismo autor ha dedicado varios trabajos al filósofo; destacamos: "La metafísica i la psicología del Mestre Guiu de Terrena", *Ánuari de la Societat Catalana de Filosofía,* 1924; *De Magistro Guidone Terreni,* 1924; Guia *de Terrena, carmelita de Perpinyà,* 1932. — Véase, además: P. Fournier, "Guiu Terré (Guido Terreni), théologien", en *Histoire littéraire de la France,* XXXVI (1917), 432-73.

GUILLERMO HEYTESBURY. Véase HEYTESBURY (GUILLERMO).

GUILLERMO RUBIO. Véase RUBIO (GUILLERMO).

GUNDISALVO (DOMINGO). Véase DOMINGO GUNDISALVO.

GURVITCH (GEORGES) nac. en 1894, es desde 1949 profesor de sociología en la Sorbona. Al principio recibió la influencia del pensamiento idealista alemán, especialmente el de Fichte. Luego se orientó hacia la fenomenología. Finalmente, se ha situado cada vez más profundamente en la tradición del pensamiento filosófico y sociológico francés, pudiendo ser considerado hoy como el principal crítico y a la vez el más importante sucesor de Durkheim.

Característico del pensamiento sociológico de Gurvitch es la idea de que es imposible comprender los fenómenos sociales mediante una sola y única serie de conceptos, inclusive cuando tales conceptos describen el carácter pretendidamente antinómico de lo real. Ni el monismo ni el dualismo antinómico son, pues, suficientes para aprehender una realidad a la que sólo un pensamiento pluralista puede hacer justicia. Pluralismo y discontinuismo son sólo, empero, dos marcos conceptuales muy generales en el pensamiento de Gurvitch; en su interior hay que colocar un método específico —o, mejor, una serie de métodos específicos— consistentes en la multiplicación de perspectivas sin las cuales el trabajo sociológico corre el peligro de automatizarse. De ahí la insistencia de Gurvitch en no hacer de la sociología un saber de ciertas legalidades continuas frente al discontinuismo de

la historia: la realidad social es, a su entender, tan discontinua, o más, que la histórica. De ahí asimismo el esfuerzo por destacar que no hay solamente un juego entre lo individual y lo social —poseedor, cada uno de ellos, de ciertas características fijas—, sino una interacción múltiple y variable entre lo individual, lo social y lo ínter-individual en tanto, además, que en cada uno se da una multiplicidad de condiciones no específicas. Los objetos que estudia el sociólogo —los actos en su devenir constante— están siempre, pues, en situaciones determinadas y condicionales; ofrecen niveles múltiples y cambiantes; muestran sin cesar interferencias e intercambios. Hay no una, sino múltiples formas de libertad, de desenvolvimiento temporal, de ritmo, etc., etc. Sólo así podrán superarse, según Gurvitch, tanto las falsas oposiciones de muchas doctrinas sociológicas —y aun filosóficas— del pasado, como el falso universalismo que constriñe la realidad social, individual e interindividual.

Obras: *Fichtes System der konkreten Ethik*, 1924 *(El sistema fichtiano de la ética concreta).* — *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930 (trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1931, nueva ed., 1939). — *Le temps présent et l'idée de droit social*, 1932. — *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, 1935. — *Morale théorique et science des moeurs, leurs possibilités, leurs conditions*, 1937, 2ª ed., 1948, 3ª ed., 1961. — *Essai d'une classification pluraliste des formes de la sociabilité*, 1938 [Annales sociologiques, A, 3. I]. — *Essais de sociologie. Les formes de la sociabilité. Le problème de la conscience collective. La magie et le droit. La morale de Durkheim*, 1939 (en trad. esp.: *Las formas de la sociabilidad*, 1941). — *Éléments de sociologie juridique*, 1940. — *Sociology of Law*, 1947 (en trad. esp.: *Sociología del Derecho*, 1945). — *La déclaration des droits sociaux*, 1946. — *La vocation actuelle de la sociologie; vers une sociologie différentielle*, 1950, 2ª ed., 1957. — *Déterminismes sociaux et liberté humaine. Vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté*, 1955. — *Le concept des classes sociales*, 1954 (curso en la Sorbona). *Dialectique et sociologie*, 1962. — Véase A. Toulemont, *Sociologie et pluralisme dialectique. Introduction à l'oeuvre de G. Gurvitch*, 1955.

GUSTO. Nos referiremos aquí a la noción de gusto en tanto que designa una cierta posibilidad o facultad de formular juicios estéticos. Los análisis sobre el concepto de gusto han sido frecuentes sobre todo a partir del siglo XVIII. Uno de los primeros y más influyentes trabajos al respecto se halla en el Essai *sur le Beau*, del P. André, publicado en 1711. Según este autor existe una facultad del gusto inherente al espíritu humano y, por consiguiente, natural e infalible, pero no reducible, como todavía pensaban muchos preceptistas (especialmente franceses) a normas racionales. Influencias del P. André se encuentran en un ensayo sobre el gusto, de Montesquieu (trad. esp. por M, Granell: *Ensayo sobre el gusto*, 1948). Sin embargo, este autor se inclina hacia un mayor subjetivismo; mientras para el P. André la sensibilidad era de carácter universal, para Montesquieu es sobre todo de carácter individual. Por otro lado, en su ensayo sobre los placeres del gusto, Addison destaca fuertemente los aspectos individuales y empíricos que concurren en el gusto. Las citadas doctrinas muestran ya claramente que desde los primeros análisis explícitos del problema del gusto se han suscitado con mayor o menor claridad las principales cuestiones que dominarán luego a todas las investigaciones al respecto: la cuestión de si el gusto es racional o sensible; la de si es universal o individual; la de si es seguro o arbitrario; la de si es una facultad o una mera apreciación. Los filósofos ingleses del sentido moral, especialmente Shaftesbury y Hutcheson, contestaron a estas cuestiones de un modo terminante: el gusto es una facultad —y aun la facultad principal— de carácter a la vez estético y ético, correspondiente al ideal de la unidad de lo bello y de lo bueno; la percepción de las cualidades de lo bello por medio del gusto es una percepción segura e independiente de las otras. Para los filósofos ingleses del sentido común, especialmente para Dugald Stewart, el gusto es una subfacultad perteneciente a la facultad de la imaginación. Puede llegar a ser universal, pero no de un modo directo e inmediato, sino a través de la experiencia y del ejercicio, los cuales se basan a su vez en las asociaciones de las ideas. Para Kant, el gusto consiste en la facultad de juzgar, distinta de la facultad productora de la imaginación. Se trata, empero, de una facultad susceptible de "crítica", es decir, una facultad en la cual puede plantearse la cuestión de la validez *a priori* de sus juicios y, por lo tanto, el problema de la fundamentación de la estética. Kant define el gusto *(Gesch-mack)* como "la facultad de juzgar de un objeto [estimar un objeto: *Beurteilungsvermöen eines Gegenstandes]* o de un modo de representación por medio de un deleite o aversión *independientemente de todo interés" (KU, §*5). Kant ha analizado el gusto como una especie de *sensus communis (ibid., §* 40) y ha examinado la "antinomia del gusto" *(ibid., §* 56), es decir, el conflicto que representa la contraposición de la tesis: "El juicio del gusto no se basa en conceptos, pues en tal caso sería objeto de disputa" y la antítesis: "El juicio del gusto se basa en conceptos, pues de lo contrario no habría ni siquiera posibilidad de disputa sobre gustos." Según Kant, la solución de tal antinomia solamente puede darse cuando se reconoce que el juicio del gusto depende de un concepto, pero un concepto tal que no da pie a derivar de él un conocimiento del objeto. De este modo, la tesis debe transformarse del modo siguiente: "El juicio del gusto no se basa en conceptos determinados"; y la antítesis debe transformarse del modo siguiente: "El juicio del gusto se basa en un concepto, bien que en un concepto indeterminado" *(ibid., §* 57).

En la misma época abundaron en España las doctrinas acerca del gusto. El P. Feijoo dedicó, por ejemplo, al problema dos importantes trabajos: la "Razón del gusto" *(Teatro Crítico Universal,* VI. disc, xi) y "El no sé qué" *(ibid.,* VI, xxii). En el primero impugna las doctrinas que sostienen la mera subjetividad y arbitrariedad del gusto y señala que se puede dar razón del gusto señalando sus causas: el temperamento y la aprehensión. Según Feijoo, el que está mejor dotado puede percibir mejor las cualidades estéticas. En el segundo sostiene que hay cosas que agradan aunque estén contra las reglas del arte, y que este agrado es debido a un factor aparentemente irracional, a un "no sé qué". Estas

dos tesis parecen incompatibles entre sí. No obstante, es posible mostrar su concordancia por medio de un supuesto que en Feijoo no aparece claro: el de la intencionalidad de las emociones. También se ocuparon del problema del gusto Ignacio Luzán (1702-1754), Andrés Piquer (1711-1772), Antonio Capmany (1742-1813) y el P. Esteban de Arteaga (1747-1798). Luzán *(Preceptiva,* 1737, 2a ed., modificada, 1789) se adhirió a las teorías neoclásicas, así como, en parte, a las del P. André (y Crousasz), acabando por considerar el gusto como la percepción, según reglas, de las combinaciones de lo real con lo fantástico, de lo formal con lo utilitario, de lo imaginativo con lo moral — únicas combinaciones capaces de engendrar la belleza y, con ella, el gusto por lo bello. Capmany se inclinó en su *Filosofía de la elocuencia* (1771) a una concepción psicologista y subjetivista del gusto. Piquer, influido por los empiristas, tomó una posición subjetivista-empírica. En cuanto al P. Arteaga *(Investigaciones filosóficas sobre la Belleza ideal considerada como objeto de todas las artes de imitación* [Madrid, 1789; ed. crítica por el P. M. Batllori, S. I., 1943), adoptó un punto de partida subjetivista-empírico, pues le interesaba destacar el papel de la experiencia, pero pronto pretendió ir más allá del empirismo, con lo cual se acercó a posiciones defendidas por la estética del sentimiento y la filosofía del sentido común. En algunos puntos —como cuando se planteó uno de los problemas que consideraba fundamentales: ¿Cómo mantener la riqueza de la experiencia evitando al mismo tiempo el relativismo?— el Padre Arteaga llegó a posiciones que procuraban armonizar lo subjetivo y lo objetivo en el gusto. Pues mientras indicaba que lo bello y lo feo se toman por comparación, declaraba también que tal comparación no es arbitrariamente subjetiva, sino que tiene raíces en una cierta objetividad.

Ya en el siglo XVIII se manifestaron, pues casi todas las posiciones fundamentales relativas al problema del gusto estético: platonistas, sensualistas, naturalistas, empiristas, idealistas, y variantes de las mismas. El problema del gusto ha sido tratado también por filósofos posteriores, pero sin que haya ocupado el lugar central que tuvo en la estética del siglo XVIII. Los problemas principales que al respecto se han planteado han sido los siguientes: (1) ¿Hay razones que expliquen el gusto?, (2) ¿Es el gusto algo que existe en todos los hombres o es el producto de la educación, del medio social, de las circunstancias históricas, etc.?; (3) ¿Es el gusto algo fundamentalmente racional o algo fundamentalmente sensible?; (4) ¿Es el gusto una facultad?, y (5) ¿Cuál es el papel del gusto dentro del conjunto de las apreciaciones artísticas? Las respuestas dadas a estos problemas han dependido casi siempre de los puntos de vista generales mantenidos en estética a los cuales nos hemos referido en el artículo sobre este último concepto.

Archibald Alison, *Essays on the Nature and Principles of Taste,* 1810, 6ª ed., 1817-1825. — L. Marchand, *Le goût,* 1906. — Moritz Geiger, "Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* I, (1913), 567-684. — Reseña de las opiniones sobre el problema del gusto en autores españoles y no españoles de los siglos XVIII y XIX se encuentra en M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas,* tomos III y IV de la Edición Nacional, ed. E. Sánchez Reyes. — Otras obras sobre la historia del gusto son las dos de F. P. Chambers, *Cycles of Taste, an unacknowledged Problem in Ancient Art and Criticism,* 1928, y *The History of Taste,* 1932. — Véase asimismo Fr. Schümmer, "Die Entwicklung des Geschmackbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts", *Archiv für Begriffsgeschichte,* I (1955), 120-41.

GUYAU (JEAN-MARIE) (1854-1888), nació en Laval (Mayenne, Francia). En un sentido parecido a Nietzsche, propuso una superación de la moral habitual mediante una consideración del papel que desempeñan en la acción moral la vida espontánea y la motivación inconsciente. La crítica de la moral tradicional resalta inmediatamente de la acentuación de estos factores, que son los factores esenciales de la vida humana y los que hacen posible toda acción. La vida espontánea es superior a la estrecha valoración de la moral reflexiva; tiene un valor superior que no resulta incompatible con el juicio moral más que cuando éste se propone ignorar ciegamente la fuente de donde procede. Por eso Guyau se propone, como declara el título de su obra principal, bosquejar "una moral sin obligación ni sanción", en la cual se busca "lo que sería y hasta dónde podría ir una moral en la que no interviniera ningún prejuicio, en la que todo fuera razonado y apreciado en su verdadero valor, ya se tratara de certidumbres o de opiniones e hipótesis simplemente probables" (*Esquisse.* Préface). De ahí la crítica de las tendencias morales del utilitarismo, que coinciden, según Guyau, con la moral tradicional por el hecho de que quieren ser asimismo imperativas y en muchos casos no saben prescindir de las ideas de sanción y obligación. Lo único que puede resolver las antinomias de la razón práctica es la "vida más intensiva y más extensiva posible bajo una relación física y mental", vida que posee sus propias antinomias, pero que las resuelve en tanto que la vida más completa puede regular la menos completa. Por eso el "Debo; por lo tanto, puedo" ha de ser reemplazado por el más auténtico "Puedo; por lo tanto, debo". Las reflexiones de Guyau sobre la moral se hallan íntimamente relacionadas con su filosofía del arte y de la religión: en la primera se trata de considerar el arte "desde el punto de vista sociológico", haciendo de él un elemento dependiente de la vitalidad social; en la segunda, se trata de buscar el contenido del valor y del sentimiento religiosos en una concepción opuesta a todo dogma positivo, en una futura irreligión que ha de considerar el supremo valor de la vida espontánea como el objeto religioso por excelencia. O como dice literalmente Guyau, buscando el fundamento común de sus indagaciones: "es en la propia idea de la vida y de sus diversas manifestaciones individuales o sociales donde buscamos la unidad de la estética, de la moral y de la religión" *(L'irréligion de l'avenir,* Int., III).

Obras: *La morale d'Épicure,* 1878 (trad. esp.: *La moral de Epicuro y su relación con las doctrinas contemporáneas,* 1907). — *La moral anglaise,* 1879 (trad. esp.: *La moral inglesa contemporánea o una moral de la utilidad y de la evolución* [s/f.]). —*Vers d'un philosophe,* 1881. — *Les problèmes de l'esthétique contemporaine,* 1884 (trad. esp.:

Los problemas de la estética contemporánea, 1902). — *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885 (trad. esp.: *Bosquejo de una moral sin obligación ni sanción*, 1925, y 1944). — *L'irreligion de l'avenir*, 1887 (trad. esp.: *La irreligión del porvenir*, 1904). — *L'art au point de vue sociologique*, 1889 (trad. esp.: *El arte desde el punto de vista sociológico*, 1902). — *Éducation et hérédité*, 1889 (trad. esp.: *La educación y la herencia*). — *La genèse de l'idée de temps*, 1890 (trad. esp.: *Génesis de la idea del tiempo*, 1901). — Véase A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 1889, 4ª ed., 1901 (hay trad. esp.). — E. Carlebach, *Guyaus metaphysische Anschauungen*, 1896. — Willenbücher, *Guyaus soziologischer Aesthetik*, I, 1900. — G. Aslan, *La morale selon Guyau et ses rapports avec les conceptions actuelles de la morale scientifique*, 1906. — Annibale Pastore, *G. M. Guyau e la genesi dell'idea di tempo*, 1907. — E. Schwarz, *Guyaus Moral*, 1909. — Spasakowski, *Les bases du système de la philosophie morale de Guyau*, 1910. — E. Bergmann, *Die Philosophie Guyaus*, 1912. — H. Pfeil, *J. M. G. und die Philosophie des Lebens*, 1928. — A. Tisbe, *L'arte, la morale, la religione in J.-M. Guyau*, 1938.

GUZZO (AUGUSTO) nac. (1894) en Nápoles, ha sido profesor en Pisa (1932-1939) y desde 1939 lo es en Turin. Sus primeros trabajos fueron principalmente de índole histórica — historia de la filosofía e historia religiosa. Influido por el idealismo realista de raigambre agustiniana, Guzzo se ha consagrado crecientemente a la fundamentación y desarrollo de un sistema de filosofía especulativa. Tema capital en este sistema es la articulación del yo pensante con la razón y con la realidad. Guzzo rechaza por igual el realismo epistemológico y el idealismo metafísico para defender una doctrina de la verdad como manifestación del juicio, pero sólo en tanto que el juicio aprehende algo real racionalmente. El contenido del conocimiento es el concepto no como algo meramente pensado ni como algo simplemente percibido, sino como una interpretación pensante de lo dado. De este modo Guzzo combina elementos realistas e idealistas, intentando en todo caso establecer una estrecha unión entre lo real y lo ideal.

Obras sistemáticas: *Verita e realtà. Apologia dell'idealismo*, 1925. — *Giudizio e azione*, 1928. — *Idealismo e cristianesimo*, 2 vols., 1936. — *Sic vos non vobis*, 2 vols., 1939-1940. — *Sguardi su la filosofia contemporanea. Spunti e conttratachi*, 1940. — *La filosofia domani*, 1943 [estos dos últimos volúmenes reimp. en un tomo, 1963]. — *Germinali* [Discorsi 1938-1950], 1951. — *Il momento pascaliano della filosofia. Indicatori stradali*, 1954. — *La filosofía. Concetto, struttura, caratteri*, 1961. — *Parva moralia*, 1961. — *Parva aesthetica*, 1962. — La obra sistemática más importante de A. G. es la titulada *L'Uomo*; se han planeado 6 vols. de los cuales han aparecido: *I. L'io e la ragione*, 1947. — *II. La moralità*, 1950. — *III. La scienza*, 1955. — *IV. 1. L'arte*, 1962. — *VI* [sustituido por la obra cit. *supra: La filosofia, concetto*, etc., 1961]. — Obras histórico-filosóficas: *Il pensiero di Spinoza*, 1924. — *Kant precritico*, 1924. — *Agostino e il problema della grazia*, 1930, 2ª ed.: *Agostino contro Pelagio*, 1934 [los trabajos de G. sobre S. Agustín, el pelagianismo, y otros sobre Santo Tomás han sido recogidos en el volumen: *Agostino e Tommaso*, 1958]. — *Idealisti ed empiristi*, 1935. — *I dialoghi del Bruno*, 1932, nueva ed.: *G. Bruno*, 1960. — Crítica de arte: *Scritti critici e studi d'arte religiosa*, 1959. — G. publica la revista *Filosofia* [Turín] desde 1950.

H

H. La letra mayúscula 'H' se usa con frecuencia para representar el término medio en el esquema de un juicio o de una proposición. Así, por ejemplo: 'H' en 'Ningún H es G', 'Todos los H son F'. La letra 'H' tiene, pues la misma función que la letra 'M'. Para el uso de 'H' en la lógica cuantificacional, véase F.

HÄBERLIN (PAUL) (1878-1960), nac. en Kesswil (cantón de Thurgau, Suiza), profesor desde 1914 en Berna y desde 1922 a 1944 en Basilea, ha consagrado gran parte de sus investigaciones a problemas psicológicos, especialmente caracterológicos, así como a trabajos de índole pedagógica. Estos trabajos han tenido como trasfondo o, mejor dicho, como supuesto, una filosofía, y aun una filosofía sistemática. Ésta comienza con una distinción aparentemente sólo metódica, pero que afecta a la naturaleza misma de lo real: la división de las ciencias en reales —como la psicología— y simbólicas — como la física y, en general, la "ciencia natural desrealizada". El acceso directo y "comprensivo" (véase COMPRENSIVO) a la realidad psíquica es lo que permite el deslinde con respecto a lo meramente representable. El yo y su autopercepción adquieren de este modo una importancia central desde el punto de vista del eje mismo de la existencia. Esta importancia se manifiesta ya en el lugar esencial ocupado dentro del sistema de los saberes por la caracterología, así como por la necesidad de regresar siempre al autoconocimiento de la existencia. Ahora bien, esto no sucede sin conflictos en cierto modo insolubles: el autoconocerse y la percepción de lo psíquico como real deben utilizar un sistema de formas que hacen de la realidad algo objetivo y, por lo tanto, algo representable. Una nueva oposición dentro de las propias "ciencias reales" parece, pues, imponerse. Lo problemático del conocimiento y de lo real se problematiza, pues, hasta aquel extremo en que toda proposición es contradictoria consigo misma. El único modo de vencer este obstáculo consiste en comprender cada problema desde el punto de vista de los peculiares modos de vida del sujeto que lo experimenta. La propia existencia se hace de este modo centro de toda posible comprensión, y ello de tal modo que sólo en la medida en que la existencia experimente una situación determinada —principalmente de carácter ético— podrá alcanzar verdaderamente un conocimiento. Mas esta existencia no es, a su vez, una individualidad irreductible, sino una totalidad de la cual los individuos son, a lo sumo, manifestaciones. Sólo sobre esta base es posible, según Häberlin, edificar una ontología que tome como objeto ejemplar el hombre —en tanto que la suma realidad concreta— y que descienda, por así decirlo monadológicamente, sobre el resto de lo real.

Obras: *Über den Einfluss der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher*, 1903 (Dis.) [Separata de la *Schweizerische theologische Zeitschrift*, XX, págs. 1-24 y 65-99] (*Sobre la influencia de la teología especulativa sobre la doctrina de la religión en S.*). — *Herbert Spencer "Grundlagen der Philosophie"*, 1908 (escrito para obtener la *venia legendi*). — *Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und ihr Verhältnis*, 2 vols., 1910-1912 (*Ciencia y filosofía. Su naturaleza y sus relaciones*). — *Die Grundfrage der Philosophie*, 1914 (Lección inaugural en la Universidad de Berna) (*La cuestión fundamental de la filosofía*). — *Wege und Irrwege der Erziehung. Grundzüge einer allgemeinen Erziehungslehre*, 1918, 3ª ed., 1931 (*Caminos y descarríos de la educación. Rasgos fundamentales de una teoría general de la educación*). — *Der Gegenstand der Psychologie. Eine Einführung in das Wesen der empirischen Wissenschaft*, 1921 (*El objeto de la psicología. Introducción a la esencia de la ciencia empírica*). — *Der Leib und die Seele*, 1923 (*El cuerpo y el alma*). — *Der Geist und die Triebe. Eine Elementarpsychologie*, 1924 (*El espíritu y los impulsos. Psicología básica*). — *Der Charakter*, 1925. — *Das Gute*, 1924 (*El bien*). — *Das Geheimnis der Wirklichkeit*, 1927 (*El secreto de la realidad*). — *Die Suggestion*, 1927 [Beiträge zur speziellen Psychologie, 1]. — *Allgemeine Ästhetik*, 1929. — *Das Wunderbare. Zwölf Betrachtungen über die Religion*, 1930, 5ª ed., 1941 (*Lo maravilloso. Doce consideraciones sobre la religión*). — *Philosophie als Abenteuer des Geistes*, 1930 [monografía] (*La filosofía como aventura del espíritu*). — *Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung*, 1934 (*La esencia de la filosofía. Una introducción*). — *Wider den Ungeist. Eine ethische Orientierung*, 1935, 2ª ed., 1946 (*Contra la ausencia de espíritu. Orientación ética*). — *Möglichkeit und Grenzen der Erziehung. Eine Darstellung der pädagogischer Situation*, 1936, 3ª ed., 1950 (*Posibilidad y límites de la educación. Exposición de la situación pedagógica*). — *Minderwertigketsgefühle. Wesen, Entstehung, Verhütung, Überwindung*, 1936, 8ª ed., 1959 (*Los sentimientos de inferioridad. Naturaleza, origen, prevención, superación*). — *Leitfaden der Psychologie*, 1937, 3ª ed., 1949 [Schweizerische pädagogische Schriften, 6] (*Tratado de psicología*). — *Naturphilosophische Betrachtungen*, 2 vols., 1939-1940 [*I. Einheit und Vielheit*; *II. Sein und Werden*] (*Consideraciones de filosofía de la Naturaleza. [I. Unidad y pluralidad*; *II. Ser y devenir*]). — *Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie*, 1941, 2ª ed., 1950 (*El hombre. Antropología filosófica*). — *Ethik im Grundriss*, 1946 (*Compendio de ética*). — *Logik im Grundriss*, 1946 (*Compendio de lógica*). — *Kleine Schriften*, 1948 [de 1900 a 1947] (*Escritos breves*). — *Handbüchlein der Philosophie*, 1949, 2ª ed., 1950 (*Manualito de filosofía*). — *Philosophia perennis*, 1952 [*Colección de escritos*]. — *Allgemeine Pädagogik in Kürse*, 1953. —

Das Evangelium und die Theologie, 1956. — *Leben und Lebensform. Prolegomena zu einer universalen Biologie*, 1957 (*Vida y forma de vida. Prolegómenos a una biología universal*). — *Vom Menschen und seiner Bestimmung. Zeitgemässe Betrachtungen*, 1959 [De una serie de conferencias por radio 1958-1959] (*Del hombre y de su destino. Consideraciones oportunas*). — *Das Böse. Ursprung und Bedeutung*, 1960 (*El mal. Origen y significación*).

Además, numerosos artículos para los *Beiträge im Lexikon der Pädagogik*, 2 vols., 1950-1951.

Bibliografía de P. H. por Peter Kamm en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XVI (1962), 417-28. — Sobre P. H.: Rudolf Priss, *Darstellung und Würdigung der philosophischen, psychologischen und pädagogischen Hauptprobleme Paul Häberlins*, 1932. — Peter Kamm, *Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen*, 1938 (Dis.). — Xaxer Wyder, *Die Schau des Menschen bei P. H. Die philosophischen Ansatzpunkte seiner Pädagogik*, 1955 (Disc.).

HÁBITO. El vocablo 'hábito' se usa comunmente para traducir el latín *habitus*, usado por muchos filósofos, especialmente por escolásticos (Cfr. *infra*). Esta traducción tiene un inconveniente. *Habitus* es un término técnico, en tanto que 'hábito' no lo es. Además, 'hábito' puede traducir tanto *habitus* (disposición o manera de ser en general) como *habitudo* (modo de ser tal como es manifestado en una o varias costumbres). Por ello se ha propuesto a veces usar *habitus* más bien que 'hábito', o bien reservar *habitus* al referirse a las concepciones aristotélicas o escolásticas, y 'hábito' al referirse a varias concepciones modernas.

"No aceptamos esta proposición, porque el sentido moderno de 'hábito' no es completamente independiente del sentido clásico de *habitus*. Hay, sin duda, considerable distancia entre el significado aristotélico de 'hábito' (como 'tener', 'haber', etc.) y, por ejemplo, el sentido lockiano. Pero hay asimismo un significado común de "disposición" que puede ayudar a comprender lo que hay de continuidad en la historia de nuestro concepto.

Con estas precauciones en mente, comenzaremos por distinguir entre varios sentidos de 'hábito'.

(1) Se llama a veces *hábito* a una de las categorías (véase CATEGORÍA): la categoría que Aristóteles llama ἔχειν, "tener", es decir, tener algo (por ejemplo, un arma), de modo que un ejemplo de tal "hábito" o "tener" es "armado" ("está armado"'). Se emplea a veces en este respecto el término 'posesión' (y también, aunque menos frecuentemente, el término 'condición'). El hábito como categoría o predicamento se expresa en latín mediante los vocablos *habitus* y *habere* ('haber', 'tener").

(2) Se llama asimismo *hábito* al postpredicamento (v.) que Aristóteles introduce con el mismo nombre, ἔχειν, 'haber' o 'tener'. En este caso, el hábito es un estado o una disposición — un *habitus* en el sentido de *habitudo*. El hábito designa entonces una cualidad, como lo muestra uno de los ejemplos aristotélicos de tal postpredicamento, al decirse que alguien "tiene" (o "posee") una ciencia o una virtud, esto es, posee el hábito de la ciencia o de la virtud en cuestión.

Este último sentido se expresa mejor, sin embargo, por medio del término griego ἕξις. Aristóteles introduce este término al hablar del postpredicamento de la oposición. Entre las oposiciones hay la privación y la posesión: esta última forma de la oposición es la ἕξις o hábito (Cfr. también *Met.* Δ 23, 1023 a 7 sigs.).

(3) Puede llamarse asimismo *hábito* a la ἕξις de que hablaban los estoicos en su física. El significado de 'hábito' es entonces material. El "hábito" estoico es el estado de la materia inorgánica en tanto que sus elementos se hallan fuertemente unidos en un compuesto. El hábito une estos elementos de un modo más fuerte que la mera conjunción de elementos discretos y aun que la contigüidad (véase Sexto, *Adv. Math.*, IX, 78-80).

Los sentidos más corrientes en filosofía son (1) y (2). Lo más común es distinguir entre el hábito como predicamento o categoría y el hábito como una de las cuatro especies de cualidad de que habló Aristóteles (las otras especies son: las facultades o potencias activas, las receptividades o potencias pasivas, y la forma en cuanto configuración externa).

Como categoría, el hábito es una *dispositio* del ente. Como cualidad, es un modo como algo o, más específicamente, alguien tiene —*habet*— una cosa o, mejor dicho, una característica. El sentido del hábito corno cualidad ha sido el más frecuentemente dilucidado por los filósofos. A este respecto se distingue, como había hecho ya Aristóteles, entre el hábito propiamente dicho, ἕξις, y la disposición, διάθεσις. La diferencia entre hábito y disposición consiste en que el primero es de mayor duración que la segunda. El hábito aparece como una posesión "permanente" en tanto que la disposición es una posesión accidental y transitoria.

Los escolásticos se ocuparon frecuentemente de la noción de hábito, y especialmente de la noción de hábito como cualidad. El hábito es definido por Santo Tomás como "una cualidad, por sí misma estable y difícil de remover, que tiene por fin asistir a la operación de una facultad y facilitar tal operación" (*S. theol.*, I-IIa, q. XLIX, a 2, ad3). El hábito supone la facultad que lo posee y, además, la operación u operaciones de esta facultad. El hábito por sí mismo no ejecuta operaciones; se limita a "facilitarlas". El hábito se adquiere por medio de un entrenamiento o repetida ejecución de ciertos actos (hay, sin embargo, determinados hábitos, los llamados *hábitos sobrenaturales*, que no se adquieren del citado modo, sino que son "infusos"). Los hábitos —naturales— tienen un fundamento metafísico en cuanto son modos en los cuales se manifiestan las *dispositiones entis*, pero poseen un alcance "antropológico" y moral en cuanto son adquiridos por las personas humanas.

En este último respecto se distingue entre varios hábitos. Hay un hábito intelectual por medio del cual se facilitan al espíritu las operaciones conceptuales básicas. Este es el *habitus principiorum* (o hábito de los principios [teóricos] superiores). Hay asimismo un hábito moral: el hábito de los principios prácticos superiores o sindéresis (VÉASE). Pero aunque los escolásticos hayan examinado la noción de hábito sobre todo en relación con los "hábitos humanos", siempre consideran que los hábitos humanos son una especie de los hábitos "en general". Es frecuente distinguir (como ocurre en Guillermo de Occam) entre el hábito y la potencia (v.); ésta precede al acto en tanto que aquél sigue al acto. Por eso dice Occam que el hábito no es una relación, sino una cualidad absoluta.

En la época moderna se ha tendido a dar a la noción de hábito un sentido a la vez psicológico y gnoseológi-co. Tal sucede, por ejemplo, en Locke y en Hume. El sentido psicológico predomina en Locke, quien escribe que "ese poder [potencia] o habilidad en el hombre de hacer cualquier cosa, cuando ha sido adquirido mediante frecuente ejecución de la misma cosa, es la idea que llamamos *hábito,* la cual cuando va hacia adelante y está dispuesta en cualquier ocasión a convertirse en acción se llama *disposición" (Essay,* II xxii 10). Hay, en cambio, un cierto predominio de lo gnoseológico en Hume, el cual trata del hábito o costumbre (véase COSTUMBRES) en *Treatise,* II iii (sobre los efectos de otras relaciones y otros hábitos") y en *Enquiry,* sección V, 1, donde escribe que "todas las inferencias de la experiencia.. . son efectos de la costumbre, no del razonamiento". "La costumbre [el hábito] es, pues, el gran guia de la vida humana." Es el único principio que nos hace la experiencia útil y nos hace esperar para el futuro un curso de acontecimientos similar al que ha tenido lugar en el pasado. Por medio de la costumbre o hábito se hace posible la predicción y se fundamenta el conocimiento de los "hechos".

Los sensualistas (Condillac), los filósofos del sentido común y los ideólogos se ocuparon a menudo de la cuestión del hábito, casi siempre en sentido psicológico. Desde Maine de Biran, en cambio, algunos autores examinaron la cuestión del hábito en sentido primariamente metafísico, si bien en estrecha relación con su significación psicológica.

Tal ocurre con Maine de Biran. En su memoria *Influence de l´'habitude sur la faculté de penser* (Año XI [1802]), Maine de Biran consideró que el hábito representa una atenuación del esfuerzo, y con ello un paso hacia lo inconsciente. Sin embargo, a diferencia de lo que a menudo sostenían Condillac, los filósofos escoceses del sentido común y los ideólogos, Maine de Biran no estima que el hábito sea una especie de automatización de las sensaciones: es más bien un elemento constitutivo en la formación del pensamiento. El hábito se halla en estrecha relación con las facultades motrices. Todo ello parece ser de índole psicológica, pero hay que tener en cuenta el sentido en que Maine de Biran usa términos tales como "esfuerzo', 'pensamiento', etc., sentido más metafísico que psicológico. Análogo sentido metafísico fundado en significaciones psicológicas tiene la noción de hábito en Ravaisson y Jacques Chevalier. Ravaisson (v.) hizo del hábito el fundamento de la unificación de la actividad espiritual y de la pasividad mecánica. En el hábito se da "una inteligencia inconsciente", lo cual demuestra el fondo espiritual de la Naturaleza entera. "El hábito es, pues —escribe Ravaisson—, una disposición respecto a un cambio engendrada en un ser por la continuidad o la repetición de este mismo cambio" *(De l'habitude* [1838], ed. Jean Baruzi, 1927 [trad. esp.: *Del hábito,* 1947]). Según Ravaisson, el hábito puede darse solamente en "lo viviente". Pero como lo viviente es, en el fondo, la verdadera realidad de la Naturaleza y, en último término, del ser, el hábito representa la posibilidad de un acceso al ser. Averiguar la naturaleza básica del hábito es una operación metafísica. Esta metafísica no es "especulativa": comienza con un examen de la experiencia inmediata. El hábito puede, en rigor, ser considerado desde dos puntos de vista: en tanto que acto libre, expresa la espiritualidad de lo real; en tanto que acto mecanizado, expresa la posibilidad de la atenuación de la espiritualidad. Sólo desde el primer punto de vista adquiere el hábito un sentido propiamente metafísico. Según Jacques Chevalier *(L'Habitude. Essai de métaphysique scientifique,* 1929), el hábito no es propio sólo de lo viviente. Toda realidad puede tener su "hábito", es decir, tener impreso en su ser actual la huella de su pasado. Por tanto, el hábito se da también en la realidad "inferior". Ahora bien, hay un hábito creador que aprovecha la resistencia ofrecida por la inercia de lo material al esfuerzo con el fin de transformar y transfigurar la realidad y llevarla a un plano "superior". En la esfera humana, el hábito es el modo como la voluntad realiza sus intenciones. El hábito evita que el acto creador se pierda en el vacío, y al hacer posible la permanencia de tal acto asegura "la plenitud del ser".

Xavier Zubiri ha empleado el término 'habitud' para dar un sentido distinto a la noción de ἕξις , *habitus,* hábito. Según Zubiri, la habitud "es el fundamento de la posibilidad de toda suscitación y de toda respuesta" de un ser viviente ("El hombre, realidad personal", en *Revista de Occidente,* Año I, 2a época, N° 1 [Abril, 1963], pág. 10). Es, pues, un modo de habérselas con las cosas y consigo mismo. Puede hablarse de varias habitudes (como, por ejemplo, la "habitud visual" en el animal que posee la vista), así como de una "habitual radical" de la cual depende el tipo de vida del ser viviente. Cada especie de ser viviente, y en particular cada especie animal, tiene su habitud. Las habitudes fundamentales en los seres vivientes —considerados en conjunto— son el nutrirse, el sentir y el inteligir. Por la habitud del ser viviente se forma lo que se llama "el medio". Según Zubiri, la habitud radical del hombre es la habitud intelectiva; es "la capacidad de habérselas con las cosas como realidades", y esta capacidad es "lo que formalmente constituye la inteligencia" (art. cit., pág. 18). La habitud intelectiva hace posible un tipo de substantividad (véase SUBSTANTIVO) distinta de la substantividad animal. La habitud del animal es estimulación; la del hombre, inteligencia (VÉASE) *(loc. cit.).*

Gerhard Funke *(op. cit. infra)* ha examinado con detalle la historia del concepto de hábito hasta Husserl aproximadamente y ha concluido que hay dos modos fundamentales de estudiar tal concepto: examinarlo en su uso no sistemático y en su uso sistemático. En su uso no sistemático, el término 'hábito' (en las formas lingüísticas correspondientes) aparece en muchas filosofías de la Antigüedad, época del florecimiento de la Escolástica y Renacimiento. Tenemos, según ello, el hábito como fuerza y como facultad (Aristóteles), el *habitus* del *vir bonus* (Quintiliano), el hábito como forma natural del decir o estilo (Vives), el hábito como costumbre (Montaigne), y otros. En su uso sistemático, el término 'hábito' (en las formas lingüísticas correspondientes) aparece en varias filosofías modernas. Pueden distinguirse en éstas varias significaciones: la psicológica (Hume, Condillac, Erdmann); la metafísica (Maine de Biran, Ravaisson, Chevalier); la trascendental (Husserl). Entre las significaciones psicológicas hay que contar las que se refieren al pro-

blema del hábito en relación con la cuestión del instinto (así, por ejemplo, en Lloyd Morgan).

Además de las obras citadas en el texto: C. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct,* 1896. — M.-D. Roland-Gosselin, O. P., *L'Habitude,* 1920. — A. Arrighini, *L'abitudine,* 1937. — O. Fuchs, *The Psychology ai Habit According to William of Ockham,* 1952. — Gerhard Funke, *Gewohnheit,* 1958 [Archiv fur Begriffsgeschichte, 3], — Bienvenido Turiel, O. P., *El habitocualidad,* 1961.

HABITUD. Véase HÁBITO.

HABITUS. Véase HÁBITO.

HAECCEIDAD. Se transcribe usualmente de este modo el vocablo latino *haecceitas* usado por Duns Escoto al referirse al principio de individuación (VÉASE). *Haecceitas* podría traducirse por 'estidad' — de 'esto', *haec.*

Según Duns Escoto, el principio de individuación, lo que hace que una entidad dada sea individual, esto es, que sea "este individuo y no otro, *no* es la materia —la materia *signata quantitate,* como proponía Santo Tomás— ni la forma, *ni* el compuesto, pues ninguno de éstos pueden singularizar una entidad. Por lo tanto, no puede ser más que la "última realidad de la cosa" — *"ultima realitas entis, quod est materia vel quod est -forma vel quod est compositum" (Opus ox.* II disp. 3, q. 6, n. 15), que Duns Escoto llama *haecceitas.*

Se puede preguntar qué se añade a la realidad de un ente singular al decir que su singularidad es su "estidad". Si se supone que hay que añadir una naturaleza a la naturaleza de la entidad considerada, la respuesta es negativa: la naturaleza de la entidad y su haecceidad no pueden distinguirse realmente. Pero hay entre la naturaleza y la haecceidad una distinción formal. Ello no significa que la haecceidad sea solamente un "término". Según Duns Escoto, la formalidad de la naturaleza no es la formalidad incomunicable, sino la formalidad denominativa, ya que también en el compuesto hay formalidad incomunicable *(Rep. par.,* ii, d. 12, q. 8, n. 8; véase asimismo texto citado en INDIVIDUACIÓN).

La haecceidad es la *ultima actualitas formae.* "Se trata, pues, aquí —escribe É. Gilson *(Jean Duns Scot,* 1952, págs. 464-5)— de una individuación *de* la quiddidad, pero no *por* la quiddidad. Sin traicionar el pensamiento de Duns Escoto podría decirse que es una inidividuación de la forma, pero no por la forma. Pues en ningún momento nos salimos de la línea predicamental de la esencia. La existencia no puede ser considerada, pues funda una coordinación distinta de la de las quiddidades y de sus entidades respectivas. El orden del existir actual, que Duns Escoto no ignora, no puede intervenir en el sistema de los constituyentes quidditativos del ser, el cual debe poder constituirse mediante sus recursos propios desde el género supremo hasta la especie especialísima. Y esto es lo que hay que comprender sobre todo: la individuación escotista permite la determinación completa de lo singular sin recurrir a la existencia; es más bien la condición exigida necesariamente para toda existencia posible, ya que solamente son capaces de existir los sujetos completamente determinados por su diferencia individual; en suma, los individuos".

Algunos autores han indicado que se halla un antecedente de la doctrina escotista de la haecceidad en Aristóteles, especialmente en los pasajes en los que el Estagirita se refiere a lo individual como el "elemento concreto", τὸ σύνολον (*Met. Z,* 8, 1033 b 19 y sigs.), pero ello es aceptable sólo si tal "elemento concreto" es la entidad y no el compuesto, puesto que, como hemos indicado antes, éste es rechazado por Duns Escoto como principio de individuación, lo mismo que la materia y la forma. Se ha indicado asimismo que la doctrina escotista fue anticipada, o cuando menos insinuada, por algunos escolásticos, sobre todo por los franciscanos de la llamada "escuela de Oxford" (VÍASE) — entre ellos Tomás de York, Rogelio Bacon y Juan Pecham.

HAECKEL (ERNST) (1834-1919), nac. en Potsdam, estudió medicina y ciencias naturales en las Universidades de Berlín y Würsburgo. En 1862 fue nombrado profesor de anatomía comparada en la Universidad de Jena, y desde 1865 a 1908 ocupó en la misma Universidad la cátedra de zoología, creada para él. Partiendo de sus investigaciones biológicas y de su complementación del darwinismo por la ley fundamental biogenética, según la cual la evolución del individuo corresponde a la evolución de la especie, Haeckel desarrolló una filosofía enteramente naturalista, que transformó poco a poco en un monismo panteísta. Haeckel rechaza toda consideración metafísica y toda especulación sobre los problemas de Dios, la libertad y la inmortalidad, pero coloca como fondo de su filosofía una concepción dogmática, un materialismo determinista semejante a un hilozoísmo de tipo jónico. No hay en la totalidad de cuanto existe más que la Naturaleza, pero ésta se halla dotada de movimiento propio, no sólo en los seres vivos, sino también en la materia inorgánica. El movimiento es la energía, y el universo y la historia no son más que el progreso de la gran evolución de una Naturaleza cuya finalidad última es el propio Dios, que se convierte de este modo en conciencia de la Naturaleza. El monismo naturalista, que constituye para Haeckel el fundamento de toda ciencia y de toda virtud moral, integra en su seno todas las corrientes consideradas como las únicas admisibles por el saber científico: el darwinismo, el determinismo, el materialismo, el positivismo, etcétera. Todo dualismo entre el mundo espiritual y el mundo material es para Haeckel fundamentalmente falso, así como toda oposición, ontológica o metodológica, entre la Naturaleza y la cultura; ambas no son sino una misma cosa: la Naturaleza, sometida al proceso de la evolución. Haeckel refiere su concepción monista al spinozismo y considera que la materia y la energía son los dos atributos de una substancia única, de la Naturaleza infinita, a la cual se puede, si se quiere, llamar Dios. El monismo naturalista de Haeckel, que fue propagado sobre todo por la Liga Monista alema-na *(Deutscher Monistbund),* fundada en 1906, alcanzó gran éxito entre muchos cultivadores de la ciencia natural, que vieron en la concepción haeckeliana la definitiva solución de los "problemas metafísicos aparentes". En cambio, fue combatido por casi todos los círculos filosóficos y por los círculos científicos antidogmáticos como una inadmisible simplificación de los problemas científicos y como una concepción que ocultaba, tras su aparente sumisión a la experiencia, un racionalismo dogmático radical. Posteriormente el movimiento monista fue derivando ha-

cia una concepción menos atenida a las primitivas tesis y más atenta al estudio de la peculiaridad de los fenómenos culturales. Pertenecieron al círculo monista, entre otros, Wilhelm Ostwald (v.), *Gustav Ratzenhofer* (1842-1904), Rudolf Goldscheid (1870-1931), J. Unold (nac. 1860), Heinrich Schmidt (1874-1935), director del Haeckel-Archiv de Jena y autor de numerosos trabajos de ética y filosofía biológica *(Monismus und Christentum,* 1906; *Harmonie, Versuch einer monistischen Ethik,* 1931), etc.

Entre las obras más propiamente científicas de H. figuran: *Monographie der Radiolaren,* 4 partes, 1862-1868. — *Entwicklungsgeschichte der Siphonophoren,* 1869. — *Monographie der Kalkschwämme,* 1872. — *Monographie der Medusen,* 4 partes, 1869-1871. — Entre las obras de carácter más "general" y de intención vulgarizadora y filosófica figuran: *Generelle Morphologie der Organismen, allgemeine Grundzüge der organischen Formenwissenschaft, mechanisch begründet durch der von Ch. Darwin reformierte Deszendenztheorie,* 1866 *(I. Allgemenine Anatomie der Organismen. II. Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen) (Morfología general de los organismos. Fundamentos generales de la ciencia orgánica de la forma, mecánicamente basada en la teoría reformada de la descendencia, de Charles Darwin). — Natürliche Schöpfungsgeschichte,* 1868 (trad. esp.: *Historia natural de la creación,* 1879 y 1905). — *Ueber die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts,* 1868 *(Sobre el origen y el árbol genealógico de la especie humana). — Anthropogonie,* 1874. — *Ziele und Wege der heutigen Entwicklungsgeschichte,* 1875 *(Fines y caminos de la actual historia de la evolución). — Die heutige Entwicklungslehre im Verhältnis zur Gesamtwissenschaft* (Cuad. I, 1878; II, 1879) *(La actual teoría de la evolución en relación con la totalidad de la ciencia). — Freie Wissenschaft und freie Lehre,* 1878 *(Ciencia y doctrina libres). — Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers,* 1893 *(El monismo como nexo de unión entre la religión y la ciencia. Confesión de fe de un naturalista,* 1893). — *Systematische Philogenie,* 3 vols., I, 1894; II, 1895; III, 1896. — *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie,* 1899, numerosas ediciones (trad. esp.: *Los enigmas del Universo*). — *Gemeinverständige Vorträge und Abhandlungen aus dem Gebiete der Entwicklung,* 1900 *(Conferencias y tratados populares acerca de la evolución). — Prinzipien der generellen Morphologie der Organismen,* 1906. — *Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie,* 1894; complemento a *Los enigmas del Universo* (trad. esp.: *Las maravillas de la vida,* s/a.). — Además, numerosos folletos y artículos, y diversas obras de viajes (como las *Indische Reisebriefe* y las *Malaische Reisebriefe* y los *Wanderbilder*). — La mayor parte de las obras sobre Haeckel son de carácter polémico; las procedentes del círculo monista (como las obras de Wilhelm Bölsche) defienden la posición de Haeckel; otras como las de Loofs (*Anti-Haeckel,* 1900, y E. Adickes, *Kant gegen Haeckel,* 1901) y algunas de las mencionadas en el artículo MONISMO atacan sus puntos de vista. Material abundante se encuentra en los libros apologéticos de Heinrich Schmidt, discípulo de Haeckel: *Der Kampf um die Welträtsel,* 1900. — *Haeckels biogenetisches Grundgesetz und seine Gegner,* 1902. — *Ernst Haeckel. Denkmal eines grossen Lebens,* 1934. — *E. Haeckels Leben, Denken und Wirken,* 2 vols., 1943-1944. — Véase también: J. Walther, *Im Banne E. Haeckels. Jena um die Jahrhundertwende,* 1953, ed. G. Heberer.

HAERING (THEODOR L.) nac. (1884) en Stuttgart, profesor desde 1918 en Tubinga, ha trabajado especialmente en la teoría de los valores o, mejor dicho, en el problema de la valoración desde un punto de vista psicológico. Este análisis muestra, sin embargo, según Haering, que la valoración no puede ser considerada como un mero proceso psíquico interno, arbitrario o subjetivo, sino que, en todo caso, el acto de la valoración depende de la adscripción a un valor. Así, el centro de la valoración (en la cual están incluidas todas las proposiciones, inclusive las que en apariencia son meramente denotativas) se halla para Haering en el juicio, el cual representa la posibilidad de las objetivaciones y a la vez está objetivamente fundado en un reino axiológico "real". El realismo constituye de este modo el fundamento ontológico de la teoría axiológica de Haering, pero también el fundamento de su doctrina de la ciencia y de su filosofía de la historia. En efecto, las proposiciones de las ciencias carecen de sentido si no están arraigadas en previos supuestos que constituyen el ámbito de su significación. El hecho de que las ciencias traten con la realidad en un sentido predominantemente - o exclusivamente— operativo hace que, consideradas desde dentro, las proposiciones científicas no necesiten plantearse la cuestión de su correspondencia con lo real. Pero la ciencia en conjunto no puede evitar el planteamiento de este problema y resolverlo con la indagación de sus "presuposiciones". Esto se hace patente sobre todo en la investigación de la estructura de la historia, la cual sobrepasa de continuo el reino de la inmanencia y constituye, por así decirlo, el 'lugar" en que se realizan los actos trascendentes y las actividades creadoras. Por eso la historia llega a colocarse inclusive fuera del ámbito de la "ciencia" y representa el punto de partida de una metafísica dinamicista que incluye la materia en la serie de momentos del espíritu y que llega a comprender todo ser por el lugar que ocupa en la jerarquía del valor.

Obras: *Untersuchungen zur Psychologie der Wertung,* 1914 *(Investigaciones para la psicología de la valoración). — Beiträge zur Wertpsychologie, insbesondere zum Begriff der logischen oder Erkenntniswertung,* 1916 *(Contribuciones a la psicología del valor, especialmente respecto al concepto de la valoración lógica o cognoscitiva). — Die Materialisierung des Geistes. Ein Beitrag zur Kritik des Geistes der Zeit,* 1919 *(La materialización del espíritu. Contribución a la crítica del espíritu de la época). — Die Struktur der Weltgeschichte. Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie,* 1921 *(La estructura de la historia universal. Fundamentación filosófica de toda filosofía de la historia). — Philosophie der Naturwissenschaft. Versuch eines einheitlichen Verständnis der Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften, zugleich eine Rehabilitierung der vorwissenschaftlichen Weltbildes,* 1923 *(Filosofía de la ciencia natural. Ensayo de una comprensión unitaria de los métodos y resultados de las ciencias naturales, junto con una rehabilitación de la concepción precientífica del mundo). — Individualität in Natur- und Geisteswelt,* 1926 *(La individualidad en el mundo natural y en el mundo del espíritu). — Hegel, sein Wollen*

und sein Werk, I, 1929; II, 1939. — *Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes*, 1934 (*La historia del origen de la Fenomenología del Espíritu*). — *Hegels Lehre von Staat und Recht*, 1940 (*La doctrina hegeliana del Estado y del Derecho*). — *Die deutsche und die europäische Philosophie*, 1943 (*La filosofía alemana y la filosofía europea*). — *Der Tod und das Mädchen*, 1943 (*La muerte y la doncella*). — *Opuscula. Ein Sammelband*, 1949. — *Metaphysik des Fühlens. Eine nachgelassene Schrift*, 1950 (*Metafísica del sentir. Escrito póstumo*).

HÄGERSTRÖM (AXEL) (1868-1939), nac. en Vireda (Gönköping, Suecia), fue profesor en la Universidad de Uppsala. Hagerström es considerado como el fundador de la llamada "Escuela de Uppsala" (VÉASE), cuyos miembros han mantenido opiniones muy próximas a las de los filósofos del Círculo de Viena (v.) y del grupo afín de Oslo y, en general, a las que han caracterizado el positivismo lógico o empirismo lógico.

El propio Hagerstrôm consideró como finalidades principales de su obra la superación del subjetivismo, el "análisis lógico" de los datos de la percepción sensible y, en particular, la demostración de la imposibilidad de toda metafísica. Lo último es constante en el pensamiento de Hagerstrôm, el cual consideró toda proposición metafísica como una pseudo-proposición: los enunciados metafísicos, o los llamados tales, pretenden decir algo sobre la realidad, pero están vacíos de contenido. Hagerstrôm rechazó, además, la posibilidad de juicios de valor de carácter objetivo, así como la posibilidad de todo el llamado "conocimiento práctico". En este sentido se acercó a un emotivismo (VÉASE), paralelo al fenomenismo defendido en la teoría del conocimiento. La tendencia antimetafísica y el citado "emotivismo" fueron aplicados por Hagerstrôm a la filosofía del Derecho, en la cual rechazó toda idea de un "Derecho natural".

Siguieron a Hagerström en su orientación general los miembros de la llamada "Escuela de Uppsala". Nos limitamos aquí a citar a Adolf Krister Phalén y a Karl Einar Zakariss Johansson Tegen (nac. 1884). Este último, que fue asimismo discípulo de Phalén, ha llevado a cabo trabajos de análisis de resultados psicológicos (*Moderne Willenstheorien*, 2 vols., 1924-1928; *Viljandet i dess förhallende till jaget och aktiviteten*, 1928 [*La voluntad en sus relaciones con el yo y con la actividad*]; *Amerikansk psykologi. Utvecklingslinjer och grundsym*, 1949 [*La psicología americana. Líneas de desarrollo y sentido general*]).

Obras: *Aristoteles etiska grundtankar och deras teoretiska förutsättninger*, 1893 (*Los fundamentos de la ética de Aristóteles y sus presupuestos teóricos*). — *Kants Ethik im Verhältnis zu seinem erkenntnistheoretischen Grundgedanken, systematisch dargestellt*, 1902 (*La ética de Kant en relación con sus ideas fundamentales epistemológicas, expuesta sistemáticamente*). — *Das Prinzip der Wissenschaft, eine logischerkenntnistheoretische Untersuchung. I. Die Realität*, 1908 (*El principio de la ciencia. Investigación lógico-epistemológica*). — *Social teleologi i Marxismen*, 1909 (*Teleología social del marxismo*). — *Hill frågan om den objetiva rättensbegrepp*, 1917 (*Sobre el problema objetivo del Derecho*). — *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeiner römischer Rechtsanschauung*, 2 vols., 1927-1941 (*El concepto romano de obligación a la luz de la concepción general romana del Derecho*). — *Socialvetenskapliga uppsatser*, 1939 (*Ensayos de filosofía social*). — *De socialistika idéernas historia*, 1946 (*Historia de las ideas socialistas*). — *Religionsfilosofi*, 1949. — *Moralpsychologi*, 1952, ed. Martin Fries. — *Filosofi och vetenskap*, 1957, ed. M. Fries (*Filosofía y ciencia*). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, VII, 1929. — Véase E. Cassirer, "A. Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart", *Göteborgs Högskolas Årskrift*, XLV (1939). — Martin Fries, *Verklighetsbegreppet enlight Hägerström*, 1944.

HA-LEVÍ. Véase YEHUDÁ HA-LEVÍ.

HAMANN (JOHANN GEORG) (1730-1788), nac. en Königsberg, estudió en la misma ciudad bajo el magisterio de Martin Knutzen (también maestro de Kant). Después de pasar un tiempo en Riga, se trasladó en 1767 a Königsberg, polemizando con Kant y Herder —con quienes, por lo demás, había mantenido, y posiblemente seguía manteniendo, estrecha amistad—, así como con Mendelssohn. Luego se relacionó estrechamente con Jacobi. En 1787, un año antes de su muerte, se trasladó a Münster.

Hamann ha sido llamado "el mago del Norte" a causa de sus tendencias anti-racionalistas, semi-místicas, pietistas y rosicrucianas. Profundamente interesado en diversas tradiciones místicas y en la poesía y lenguajes "primitivos", Hamann se opuso a toda teología natural, así como a todo análisis de índole racional. Característico de Hamann es su doctrina sobre el origen revelado del lenguaje y de la propia poesía. La razón discursiva es impotente para comprender el misterio del lenguaje, e impotente también para comprender las creaciones artísticas geniales. Es característico asimismo de Hamann su concepción de la historia como revelación divina. La razón es, según Hamann, simplemente una parte de la total personalidad del hombre, y éste queda falsificado cuando se olvida que es un todo. Hamann se opuso a la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant, por la división a su entender artificial que establece entre las diversas "facultades"; Kant, lo mismo que los pensadores de la Ilustración, son puros "abstraccionistas" que olvidan el todo por la parte. Los principios lógicos son para Hamann abstracciones del principio de la realidad, el cual opera de acuerdo con la "coincidencia de los opuestos" en un sentido parecido al de Giordano Bruno (VÉASE). La "filosofía" de Hamann ha sido calificada por ello de irracionalista y "revelacionista" — lo último sobre todo por la importancia decisiva que dio a la "revelación" en todos los órdenes.

Obras principales: *Biblische Betrachtungen eines Christen* [*Tagebuch eines Christen*], 1758 (*Reflexiones bíblicas de un cristiano* [*Diario de un cristiano*]. — *Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759 (*Recuerdos socráticos*). — *Krezzüge eines Philologen*, 1762 (*Crucifixiones de un filólogo*) [Esta obra incluye la *Aesthetica in nuce*]. — *Golgotha und Scheblimini*, 1784 (contra Mendelssohn). — *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, 1800 (contra Kant) (*Metacrítica sobre el purismo de la razón pura*) [llamada simplemente *Metakritik*]. — Ediciones de obras: *Sämtliche Schriften*, 8 vols., ed. F. Roth, 1821-1843; *Sämtliche Schriften*, 6 vols., ed. J. Nadler, 1949-1957 (ed. crítica). — Las *Obras* contienen muchos escritos importantes no mencionados *supra* y que no fueron originariamente publicados en volumen; tales, *Gedanken über meinen Lebenslauf* (1758); *Philologische Einfälle und Zweifel* (1772) [contra Herder]. — Otra edición: *J. G. Hamanns Hauptschriften erklärt*,

en 8 vols.; hasta ahora han aparecido vols. I (*Die Hamann-Forschung*, int. F. Blanke. *Geschichte der Deutungen*, por K. Gründer [con bibliog.]); II (*Sokratische Denkwürdigkeiten*, por F. Blanke); III (*Golgotha und Scheblimini*, por L. Schreiner). — Cartas *Briefwechsel*, ed. W. Ziesemer y A. Henkel, 4 vols., 1955-1959. — De las numerosas obras sobre Hamann nos limitamos a destacar: H. Weber, *H. und Kant*, 1940. — R. Unger, *H. und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahr.*, 2 vols., 1911, 2ª ed., 1925. — J. Nadler, *Die Hamann-Ausgabe*, 1930. — Id., id., *J. G. H. Der Zeuge des Corpus Mysticum*, 1949. — W. Metzger, *J. G. H.*, 1944. — J. C. O'Flaherty, *Unity and Language. A Study in the Philosophy of J. G. H.*, 1952. — S. Steege, *J. G. H.*, 1954. — Walter Leibrecht, *Gott und Mensch bei J. G. H.*, 1958 [Sammlung wissenschaftlicher Monographien, 59]. — Hans Jörg Alfred Salmony, *J. G. Hamanns metakritische Philosophie. Erster Band: Einführung in die metakritische Philosophie J. H. Hammans*, 1958. — Ronald Gregor Smith, *J. G. H. A Study in Christian Existentialism*, 1960.

HAMELIN (OCTAVE) (1856-1907), nac. en Lion-d'Angers (Maine-et-Loire), fue profesor en Burdeos (1884-1905) y en la Sorbona (1905, hasta su muerte, dos años después, al intentar salvar a una persona que se estaba ahogando en la playa).

Hamelin fue el más destacado de los discípulos de Renouvier (v.). Sin embargo, su pensamiento no es simplemente un desarrollo del de Renouvier; Hamelin tiene en cuenta en su filosofar los grandes maestros del pasado (Aristóteles, Descartes, Kant y, en general, toda la tradición filosófica, salvo la escolástica). Su principal intención filosófica fue atacar a fondo el problema de la "razón de la existencia". A tal efecto Hamelin elaboró un sistema de categorías o "elementos principales de la representación" basado en la síntesis como modo de conocimiento. Se trata, como dice Hamelin, de "construir mediante síntesis la representación" (*Essai*, pág. 2). Esta construcción es de naturaleza dialéctica en tanto que se propone averiguar de qué modo los opuestos son partes de un todo. Los elementos principales de la representación, las categorías, no son, en efecto, para Hamelin, puras formas vacías: son elementos primitivos y "reales", que giran en torno al elemento fundamental de la "relación". Sólo esto permitirá evitar el realismo substancialista que Renouvier había tan insistentemente combatido. En verdad, los "elementos" de Hamelin son una especie de intermediarios entre las categorías formales y lo que Bergson llamó los "datos inmediatos"; son a la vez algo trascendental y algo fenoménico. De la relación como elemento primero, como verdadera urdimbre de las cosas, como primitiva tesis, surge una antítesis que es la separación y una síntesis que es el número. Relación y número (el cual se escinde en los tres "momentos" de la unidad, pluralidad y totalidad) dan "origen" al tiempo. Al tiempo, como síntesis de los elementos anteriores, se contrapone el espacio, y su síntesis es el movimiento, "desplegado" en los momentos de la permanencia, del desplazamiento y del traslado. Al movimiento se opone la cualidad, y su síntesis es la alteración o el cambio. Al cambio se opone la especificación y surge como síntesis la causalidad. La antítesis de la tesis causal es la finalidad, y la síntesis última es la libertad. Con ello llegamos al ser verdadero, al espíritu como conciencia, al "momento más elevado de la realidad" por el cual "el conocer se encuentra en el mismo corazón del ser". No es algo que se agrega adventiciamente al ser sin que sepamos los motivos de tal inserción contingente, pues entonces no habría nada que proporcionara la base para un conocimiento de lo real, que es justamente lo que en la construcción sintética se persigue. De ahí una tesis sobre la representación que, como Hamelin subraya, se parece extraordinariamente a la tesis bergsoniana sobre la percepción y que fue elaborada con independencia de ella. "La representación —dice Hamelin— no es sino la conciencia bajo las especies de la cual [el yo y el no-yo] nacen conjugados. Contrariamente a la significación etimológica del término (pues es menester pedir prestadas las palabras al sentido común), la representación no representa, no refleja un objeto y un sujeto que existirían sin ella; ella misma es el objeto y el sujeto, ella es la realidad misma". "La representación —concluye— es el ser, y el ser es la representación" (*Essai*, pág. 374). Por eso, un poco al modo de lo que ocurre con la contingencia (VÉASE) en Boutroux, el Espíritu resulta ser, a la vez que el determinismo, la libertad.

La obra capital de Hamelin, y único libro publicado durante la vida del autor, es su tesis doctoral: el *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907, 2ª ed., con notas, por A. Darbon, 1925. — En vida publicó, además, nueve artículos en *L'Année philosophique* (1898, 1899, 1900, 1901, 1902, 1903, 1904, 1905, 1906). — Póstumamente se han publicado: *Le système de Descartes*, 1911, ed. L. Robin, 2ª ed., 1921 (trad. esp.: *El sistema de D.*, 1949). — *Le système d'Aristote*, 1920, ed. L. Robin, 2ª ed., 1931 (trad. esp.: *El sistema de A.*, 1946). — *Le système de Renouvier*, 1927, ed. P. Mouy. — *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, 1953, ed. E. Barbotin. Otros textos de H. en *Les Études Philosophiques* cit. *infra*. — Textos escogidos: *Le système du savoir*, 1956, ed. L. Millet.

Véase Camille de Beaupuy, "Entre Aristote et Kant. La philosophie d'O. H.", *Études*, CXX (1909), 513-32. — Varios autores, en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XXIe année, Nº 3 (1921) [Séance 24 Février 1921]. — L. Dauriac, *Contingence et rationalisme*, 1925, págs. 144-226. — Cleto Carbonara, *L'idealismo di O. H.*, 1929. — Leslie-John Beck, *La méthode synthétique d'H.*, 1935. —A. Sesmat, *Dialectique. H. et la philosophie chrétienne*, 1955 [Travaux de l'Institut Catholique de Paris, 3]. — J. Nabert, E. Morot-Sir, L. Millet, artículos en *Les Études Philosophiques*, N. S., Año XII (1957), 131-219 [incluye textos hasta entonces inéditos de H.: "Sur ce que Leibniz doit à Aristote"; "Valeur de la preuve ontologique"; "Du travail collectif en philosophie"; "De la personnalité divine", y algunas cartas del filósofo; además, bibliografía de H. por L. Millet, págs. 185-89].

HAMILTON (WILLIAM) (1788-1856) nac. en Edimburgo, fue profesor en la misma ciudad desde 1821. Hamilton es considerado como uno de los continuadores de la escuela escocesa (VÉASE) y especialmente de Thomas Reid (v.), cuyo *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) editó (1856) con abundantes notas y comentarios (véase bibliografía *infra*). En la historia de la lógica, Hamilton es conocido como autor de la doctrina de la cuantificación del predicado (v.). En "fi-

losofía general" —principalmente teoría del conocimiento y metafísica— Hamilton intentó unir la tradición de Reid y de la escuela escocesa del sentido común con varias corrientes filosóficas europeas, principalmente con el kantismo, así como con algunos desarrollos del idealismo postkantiano. Hamilton se opuso al empirismo para el cual no sólo todo conocimiento procede de la experiencia, sino que también se funda en ella y encuentra en ella su validez. Es menester proceder a una crítica del acto cognoscitivo por medio de una fenomenología (v.) empírica del espíritu humano, fenomenología que equivale a una especie de psicología descriptiva. Esta fenomenología es la base indispensable para un estudio de las leyes del pensar, las cuales se dan en la conciencia, pero sin derivarse productivamente de ella. Las inferencias extraídas de la psicología conducen a los problemas ontológicos, que de este modo son tratados real y no especulativamente. El examen fenomenológico del acto psicológico muestra, por su lado, que si la inmediata presencia del objeto a la mente es posible en algunos casos, en otros hay que reconocer que lo dado se da en la conciencia y, por lo tanto, en las condiciones de ella. Lo que Hamilton rechaza en todo caso es el constructivismo de la conciencia que desarrolló sobre todo el idealismo postkantiano. De ahí el relativismo y el condicionismo que Hamilton expresó en la fórmula capital de la "filosofía de lo condicionado": pensar es condicionar. Lo incondicionado (VÉASE) tiene entonces que ser rechazado, y por eso la única forma de escapar al subjetivismo es la aproximación a un cierto fenomenismo. Así, sin negar que la percepción inmediata proporcione el conocimiento de las realidades interna y externa, Hamilton hace del conocimiento una función de las condiciones impuestas por el espíritu, pero en la cual lo conocido no se reduce a la identificación kantiana de la posibilidad de la experiencia con las condiciones de la posibilidad del objeto de la experiencia, sino a un acto en donde queda condicionado simplemente el conocimiento del objeto. De este modo resulta que lo incondicionado es lo que no puede ser conocido, pero también lo que no puede ser pensado. Los problemas planteados por las antinomias kantianas no pueden ser resueltos, porque no es posible condicionarlos por el pensar en ninguno de los dos sentidos. Con lo cual se rechaza no solamente lo incondicionado, sino también lo infinito y lo absoluto; en efecto, como Hamilton dice en sus *Lecciones sobre la filosofía de Kant,* "lo incondicionado denota el género del cual lo Infinito y lo Absoluto son las especies". Sólo lo condicionado es concebible o pensable. De ahí se origina la ley de lo condicionado, según la cual todo lo que es concebible en el pensamiento se halla entre dos extremos que, como contradictorios entre sí, no pueden ser ambos verdaderos, pero uno de los cuales debe ser verdadero. En otros términos, lo condicionado es una especie de "medio" entre dos extremos, que serían dos incondicionados, pero un medio que no resulta de una composición ecléctica, sino de la propia ley del pensamiento. La filosofía de Hamilton es, pues, como el mismo autor declara, exactamente lo contrario de la de aquellos para quienes el objeto formal de la inteligencia es lo Absoluto. Así quedan marcados los límites de la filosofía y de la facultad racional humana. Con lo cual queda separado de un modo radical el reino del conocimiento y el reino de la creencia. Esta separación fue desarrollada, empero, más radicalmente por el discípulo de Hamilton, Henry Longueville Mansel (1820-1871), nac. en Cosgrove, profesor en Oxford: *Prolegomeno Logicae,* 1851. — *Man's Conception of Eternity,* 1854. — *Psychology, the Test of Moral and Metaphysical Philosophy,* 1855. — *Metaphysics or the Philosophy of Consciousness,* 1860. — *Philosophy of the Conditioned,* 1866), El hamiltonianismo ejerció una considerable influencia en Inglaterra hasta 1865 aproximadamente, cuando las nuevas corrientes, especialmente el neoidealismo (Cfr. James Hutchison Stirling: *Sir William Hamilton, Being the Philosophy of Perception,* 1865) y el utilitarismo (Cfr. j. Stuart Mill, An *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy,* 1865) deshicieron los últimos residuos de la escuela escocesa. También ejerció considerable influencia en los Estados Unidos, principalmente a través de James M'Cosh, que emigró de Inglaterra a Norteamérica. Las ideas lógicas de Hamilton fueron desarrolladas por W. Thomson (*Laws of Thought,* 1842) y por T. S. Baynes (An *Essay on the New Analytic of Logical Form,* 1850).

Obras: *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform,* 1852 (con varios artículos aparecidos en la *Edinburgh Review). — Lectures on Metaphysics and Logic,* 4 vols., 1859-1860, ed. L. Mansel y J. Veitch. — Además, las importantes notas y comentarios a su edición de *The Works of Thomas Reid,* 2 vols., 1856.—Véase M. P. W. Bolton, *Inquisitio Philosophica, an Examination of the Principles of Kant and Hamilton,* 1866. — John Veitch, *Hamilton,* 1879. — Id., íd., *Hamilton, the Mand and His Philosophy,* 1884. — F. Bourdillat, *La réforme logique de Hamilton,* 1891. — F. Nauen, *Die Erkenntnislehre W. Hamiltons,* 1911 (Dis.). — S. V. Rasmussen, *The Philosophy of Sir William Hamilton,* 1927. — Véase además la bibliografía de los artículos ESCOCESA (ESCUELA) y UTILITARISMO.

HANNEQUIN (ARTHUR) (1856-1905) nac. en Pargny-sur-Saulx (Marne), profesor desde 1885 en Lyon, desarrolló su meditación filosófica dentro del campo neocriticista y de la crítica de las ciencias, pero con una vigorosa tendencia espiritualista que derivó en gran parte de la tradición del positivismo espiritualista francés y en particular del contingentismo de Boutroux. Como casi todos los representantes de estas direcciones, Hannequin se opuso al positivismo cientificista mediante una acentuación del papel desempeñado por el espíritu en la constitución de los conceptos científicos. Su análisis de "la hipótesis de los átomos en la ciencia contemporánea" tenía por finalidad mostrar la importancia de la espontaneidad y creatividad espirituales en un punto de capital interés para la ciencia física. El átomo es, para Hannequin, una simple hipótesis, pero es una hipótesis que corresponde a la naturaleza de la mente cuando trata de comprender la realidad física. El éxito obtenido por la hipótesis atomista en la física no es accidental, sino casi inevitable. La introducción de la cantidad discreta en el continuo real es, así, la función capital del conocimiento físico, pero en ello se muestran tanto las posibilidades de éste como sus limitaciones. Estas limitaciones so-

lamente pueden ser corregidas por la metafísica y, en verdad, por una metafísica del espíritu que muestre a éste como constituyendo el fondo de lo real, no por una arbitraria inclinación hacia el reino del espíritu, sino porque éste representa mejor que nada el carácter creador y móvil de todo lo que es. La crítica de Hannequin culmina de este modo en una filosofía dinamicista, en una acentuación del devenir y de su continuidad sobre la insuficiente y parcial concepción discreta y estática del ser.

Obras: *Essai critique sur l'hypothèse des Atomes dans la science contemporaine,* 1894 (tesis). — *Quae fuerit prior Leibnitii philosophia seu de motu, de mente, de deo doctrina ante annum 1672,* 1895 (tesis latina). — *Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie,* 1908 [postuma].

HARE (RICHARD MERVYN) nac. en 1919, "Fellow" en Balliol Collège (Oxford), es uno de los "miembros" de la llamada "Escuela de Oxford" (v.). Hare ha aplicado el análisis del "lenguaje corriente" al problema de la naturaleza de las expresiones morales y de los juicios morales. Según Hare, las expresiones del lenguaje ético no son indicativas, sino prescriptivas. Las expresiones prescriptivas pueden ser a la vez imperativas o valorativas. Las expresiones imperativas son las específicas del lenguaje ético, pues aunque ciertos términos de este lenguaje —como el término 'bueno'— parecen ser valorativos, solamente adquieren sentido ético cuando se deriva de ellos un imperativo. No es, pues, necesario que todas las expresiones éticas sean *directamente* imperativas; basta que sean lógicamente relacionables con una expresión imperativa.

Hare ha presentado argumentos en favor de un tratamiento lógico de las expresiones imperativas. En éstas se dan relaciones lógicas análogas a las que se manifiestan en las expresiones indicativas — relaciones tales como las de implicación y consistencia. Sin embargo, no ha desarrollado los argumentos de referencia de un modo formal, o sea presentando una "lógica de los imperativos" (véase IMPERATIVO).

Hare se ha ocupado asimismo del problema de si es posible cohonestar la libertad del hombre con la racionalidad de los principios racionales y ha contestado a ello afirmativamente: es posible ser libre y pensar racionalmente en cuestiones morales, es decir, elegir y a la vez atenerse a principios racionales y a argumentos racionales.

Escritos: "Imperative Sentences", *Mind,* N. S., LVIII (1949), 21-39. — *The Language of Morals,* 1952. — *Freedom and Reason,* 1963.

HARNACK (ADOLF VON) (1851-1930) nac. en Dorpat [Tartoma] (Estonia), profesor en Leipzig (1876-1879), Giessen (1879-1886), Marburgo (1886-1888) y Berlín (desde 1888), se destacó por sus investigaciones sobre los orígenes del cristianismo y sobre la historia de los dogmas cristianos. Discípulo de Ritschl (VÉASE), Harnack acentuó la importancia del método histórico crítico en el estudio de "orígenes"; este método lo llevó a despojar de las "fuentes" cuanto fuese interpretación y, sobre todo, interpolación. Como consecuencia de sus estudios históricos, Harnack redujo la importancia de lo "dogmático" en favor de lo "histórico", manteniendo, además, que el primero ha solido sepultar y desfigurar al segundo. Identificando "lo histórico" con "lo verdadero", Harnack se inclinó primero a una especie de "positivismo histórico" y luego a un "positivismo científico" en el cual veía la única posibilidad para el progreso. Despojado el cristianismo de todo dogmatismo y de toda especulación, Harnack estimó que podía identificarse con la moral y que ésta, finalmente, se hallaba en armonía con el progreso de la ciencia.

La producción de Harnack es muy abundante; destacamos: *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3 vols. (I, 1885; II, 1887; III, 1889), 5ª ed., 1931-1932 (*Manual de historia de los dogmas*). — *Geschichte der altchristlichen Literatur,* 2 vols. (*I: Die Überlieferung und der Bestand,* 1893; *II: Die Chronologie,* 1897-1904) (*Historia de la primitiva literatura cristiana*). — *Das Wesen des Christentums,* 1900, 14ª ed., 1927 (*La esencia del cristianismo*). — *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* 1902, 4ª ed., 1923 (*La misión y difusión del cristianismo durante los tres primeros siglos*). — *Marcion,* 1921, 2ª ed., 1924. — Entre los trabajos más "teóricos" figuran: *Reden und Aufsätze,* 2 vols., 1904, 2ª ed., 1906 (*Discursos y artículos*). —*Aus Wissenschaft und Leben, Neue Folge der Reden und Aufsätze,* 2 vols., 1911 (*De la ciencia y la vida. Nueva serie de los Discursos y artículos*). — *Erforschtes und Erlebtes, Neue Folge,* 4 vols., 1923 (*Investigado y vivido. Nueva serie*). — *Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlichen Erkenntnis,* 1917 (*Sobre la seguridad y los límites del conocimiento histórico*). — Bibliografía: Max Christlieb, *H.–Bibliographie,* 1912; suplementada por Friedrich Smend, *A. v. H. Verzeichnis seiner Schriften,* 1927 (Suplemento, 1931). — Véase G. Bonaccorsi, *H. e Loisy,* 1904. — Hans von Soden, *A. von Hartnacks Schriften,* 1931. — A. von Zahn-Harnack, *A. von H.,* 1936.

HARTLEY (DAVID) (1705-1757) nac. en Armley (Yorkshire), se consagró al estudio y práctica de la medicina. Influido por Newton, por Locke y por John Gay (1699-1745: *Dissertation Concerning the Fundamental Principles of Virtue and Morality,* publicada en 1731 como prefacio a la versión inglesa de la obra de King sobre el Origen del mal: *The Origin of Evil)* Hartley investigó la estructura de los procesos psicológicos y la relación entre éstos y los fisiológicos. Para Hartley, el único constituyente de la realidad psicológica son las sensaciones. Éstas se hallan basadas en vibraciones de partículas en los nervios, vibraciones que se efectúan según modelos mecánicos de tipo newtoniano. Las diferentes clases de vibraciones dan lugar a distintas "facultades". Las vibraciones se unen en virtud de la contigüidad, en la cual se incluye la repetición en la sucesión. El conjunto de los modos de unión de las vibraciones puede llamarse "asociación"; en general, las leyes de unión de las vibraciones que constituyen las sensaciones son leyes de asociación. Por este motivo se considera a Hartley como uno de los defensores del asociacionismo, y a veces como "el fundador del asociacionismo" (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO).

Es común interpretar la doctrina de Hartley como un materialismo mecanicista y como un completo reduccionismo psicofísico. Sin embargo, Hartley puso asimismo de relieve que en el curso de los procesos de asociación se forman nuevas "ideas" que son más complejas y perfectas que sus elementos componentes. Entre las "ideas" más complejas y perfectas se hallan ciertas afecciones relacionadas con actividades morales, tales como la benevolencia y la simpatía.

Obras: *Coniecturae quaedam de sensu motu et idearum generatione*, 1746. — *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations*, 2 vols., 1749 (ed. J. Priestley, 3 vols., 1801, 3ª ed., 1934). — Véase T. Ribot, *Quid D. H. de consociatione idearum senserit*, 1872 (tesis). — G. S. Bower, *H. and James Mill*, 1881. — Bruno Schoenlank, *H. und Pristley, die Begründer des Assoziationismus in England*, 1882 (Disc.). — Maria Heider, *Studien über D. H.*, 1913 (Dis.).

HARTMANN (EDUARD VON) (1842-1906) nació en Berlín. Dedicado a la profesión militar, tuvo que abandonarla en 1865 a consecuencia de una lesión y se consagró enteramente a la filosofía y a su actividad de escritor. Su *Filosofía de lo inconsciente* (1867), que obtuvo gran resonancia y que constituyó la base metafísica de sus trabajos posteriores, es una elaboración personal de la tradición metafísica jalonada en la filosofía alemana del siglo XIX por los nombres de Schelling, Hegel y Schopenhauer. Partiendo, como Lotze y Fechner, de un examen de los resultados de las ciencias naturales con vistas a una inducción generalizadora, Eduard von Hartmann encuentra la explicación de los fenómenos de la Naturaleza y especialmente de los fenómenos orgánicos en la tesis de un Inconsciente creador del mundo, elemento activo y ciego, análogo a la Idea absoluta de Hegel y a la Voluntad absoluta de Schopenhauer, pero anterior y previo a ellas, porque lo Inconsciente tiene justamente como sus dos atributos a la Idea y a la Voluntad. Lo Inconsciente es lo incondicionado, lo que no puede explicarse por medio de ninguna relación; como incondicionado representa la condición última de todo lo relativo; como fundamento del mundo, en el cual se autodespliega y manifiesta, es lo Absoluto. El mecanicismo de la ciencia natural necesita para ser completado el fundamento de este Absoluto, que explica cómo el determinismo causalista, incluyendo en el dominio biológico la doctrina darwiniana de la selección natural, es el producto de una inteligencia superior, pero de una inteligencia que solamente en la parte final de su desenvolvimiento es lúcida y consciente, porque en su parte inicial es puro y simple instinto, voluntad ciega, irracionalidad. El universo, y con él la historia, tienen, por lo tanto, una finalidad. Pero es sólo la finalidad de un instinto que desconoce el valor de sus propios actos y producciones y que se encuentra, en última instancia, con que este mundo, siendo el mejor de todos los posibles, es, no obstante, inferior en valor a su no existencia. Como la Voluntad de Schopenhauer, lo Inconsciente representa el dolor y el sufrimiento, pero también como aquélla, la evolución del mundo y la progresiva irrupción de la conciencia son actos indispensables del gran drama que conduce, finalmente, a la aniquilación del dolor de lo Inconsciente y a la salvación. Esta salvación necesita para ser llevada a cabo la actividad del hombre y el progreso de la historia, y por eso el pesimismo que produce la conciencia de la existencia del mundo puede transformarse en un optimismo activista, que tienda en todas las esferas, por el cumplimiento cabal de la historia y de la cultura, a la definitiva salvación. La historia es justamente para Hartmann el camino final de la realización de este *desiderátum* que plantea el hecho inevitable de la existencia de lo creado por la voluntad ciega e irracional de lo Inconsciente; los diferentes períodos de h historia son momentos necesarios en el proceso de la salvación del mundo, en la ruta que forzosamente tiene que recorrer lo Inconsciente para comprender finalmente la necesidad de la vuelta a sí mismo, al estado en que, con el triunfo de la razón y de la conciencia sobre la irracionalidad y la ceguera, quede redimida su propia creación.

Aunque "la filosofía de lo Inconsciente" fue la mayor, *y* más influyente, contribución de Eduard von Hartmann a la filosofía, y especialmente a la metafísica, sería injusto reducir la labor filosófica de Hartmann a dicha doctrina. Eduard von Hartmann escribió abundantemente sobre muchos problemas filosóficos — sobre teoría del conocimiento, ética, estética, filosofía de la ciencia, filosofía de la religión, teoría de los valores, etc. Además, se ocupó con frecuencia de la historia de la filosofía —especialmente de historia de la metafísica— y de muchos aspectos del pensamiento filosófico coetáneo. No podemos aquí tratar todos los aspectos de la obra de este autor, pero uno de ellos merece mención especial: es su detallada teoría de las categorías. Metafísicamente, la teoría de las categorías de E. von Hartmann presenta a éstas como determinaciones o funciones del Inconsciente, pero hay muchos aspectos en la teoría que no están necesariamente ligados a la metafísica de su autor. Según E. von Hartmann, las categorías son la envoltura lógica del mundo, lo que de éste puede ser enunciado en sus formas más generales; su origen en el Inconsciente no implica una negación de su conciencia cuando, al pasar al dominio de la subjetividad, se convierten en conceptos de las categorías y, por consiguiente, en formas puras de la sensibilidad y del pensamiento. Las categorías de la sensibilidad son la cualidad, la cantidad intensiva y la cantidad extensiva. La cualidad es una pura categoría de la sensación y comprende las "cualidades secundarias" del mundo objetivo; la cantidad intensiva es una categoría aplicable a la fuerza y, en última instancia, a la voluntad; la cantidad extensiva es la categoría propia del tiempo y del espacio, de la sucesión y de la continuidad. Cada una de las categorías es aplicable a su vez a las esferas del mundo subjetivo, del mundo objetivo real y del mundo metafísico como esferas de lo cognoscible. Las categorías del pensar tienen como fundamento universal la categoría de la relación, en la que se resumen las demás formas categoriales, pues pensar es para Hartmann principalmente relacionar. Menos amplias son las categorías especiales de la comparación, del razonamiento (análisis, síntesis, deducción, inducción), de la medida. Como tipo particular de las categorías del pensar se presentan las formas del pensar especulativo, que comprenden la causalidad, la finalidad y la substanciabilidad; éstas se hallan articuladas de un modo jerárquico, pues mientras la primera se encuentra disuelta como uno de sus elementos en el dominio más amplio de la finalidad, la última constituye la categoría metafísica propiamente dicha, la que es aplicable únicamente a lo Inconsciente, a la substancia verdadera. Por eso la historia de la metafísica, que Hartmann ha tratado críticamente, es la historia del concepto de la categoría de substancialidad en sus diversas

interpretaciones, en el curso de los esfuerzos para encontrar la substancia que responde enteramente a la realidad. Por este enlace, inicial y final, de la doctrina de las categorías con la metafísica de lo Inconsciente, Eduard von Hartmann ha calificado a la teoría categorial como una comprobación de esta metafísica, como la parte de la metafísica que resulta necesariamente cuando se consideran las formas generales de la substancialidad del verdadero ser.

La filosofía de Hartmann despertó en su tiempo gran número de polémicas, centradas sobre todo alrededor de la noción de lo Inconsciente y de las consecuencias éticas de la metafísica del pesimismo. Como partidarios suyos se pueden contar Max Schneidewin (1843-1931) y A. Drews (1865-1935), que en *El mito de Cristo (Die Christusmythe,* 1909) impugnó la existencia histórica de Jesús, y que en sus demás obras *(Das Ich als Grundproblem der Metaphysik [El Yo como problema fundamental de la metafísica],* 1897) desarrolló un monismo radical o "concreto", identificando lo Inconsciente con lo Absoluto del idealismo trascendental de Schelling. Las tesis de Hartmann influyeron, por otro lado, en la reacción vitalista contra el mecanicismo imperante en la ciencia biológica de su tiempo. También Leopold Ziegler (nac. 1881: *Gestaltwandel der Götter [Metamorfosis de los dioses],* 1920), fue influido en sus primeros tiempos por E. von Hartmann; lo mismo que el filósofo holandés G. J. P. J. Bolland (VÉASE).

Obras: *Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchung,* 1868; reimp., 1962 [sobre Hegel]. — *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung,* 3 vols., 1869, 11ª ed., 3 vols., 1911 *(Filosofía de lo Inconsciente. Ensayo de una concepción del mundo)*; edición popular abreviada, 1913. — *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer,* 1869 *(La filosofía positiva de Schelling como unidad de Hegel y Schopenhauer).* — *Aphorismen über das Drama,* 1870. — *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit,* 1870 *(La cosa en sí y su constitución).* — *Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten,* 1872 *(Ensayos filosóficos reunidos para la filosofía de lo Inconsciente).* — *Erläuterungen zur Metaphsyik des Unbewussten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus,* 1874 *(Aclaraciones a la metafísica de lo inconsciente con atención especial al panlogismo).* — *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft,* 1874 *(La autosubstitución del cristianismo y la religión del porvenir).* — *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus, eine kritische Darstellung der organischen Entwicklungstheorie,* 1875 *(Verdad y error en el darwinismo. Exposición crítica de la teoría de la evolución orgánica).* Esta obra fue incluida como parte III en la *Filosofía de lo inconsciente* en las posteriores ediciones. — *J. H. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus, ein kritischer Beitrag zur Begründung des transzendentalen Realismus,* 1875 *(El realismo epistemológico de J. H. K. Contribución crítica a la fundamentación del realismo trascendental).* — *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenztheorie,* 1877 (1ª ed., sin nombre de autor, 1872; la 3ª ed., en el tomo III de la *Filosofía de lo inconsciente) (Lo inconsciente desde el punto de vista de la fisiología y de la teoría de la descendencia).* — *Gesammelte Studien und Aufsätze,* 1876 *(Estudios y ensayos reunidos).* — *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins,* 1879 (2ª edición, 1886, con el título, *Das sittliche Bewusstsein) (Fenomenología de la conciencia moral).* — *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus,* 1880 *(Para la historia y fundamentación del pesimismo).* — *Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie,* 1880 *(La crisis del cristianismo en la teología moderna).* — *Religionsphilosophie* (I Parte —histórico-crítica— *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung,* 1882; II Parte —sistemática—: *Die Religion des Geistes,* 1882) *(Filosofía de la religión. I. La conciencia religiosa de la humanidad. II. La religión del espíritu).* — *Philosophische Fragen der Gegenwart,* 1885 *(Cuestiones filosóficas actuales).* — *Der Spiritismus,* 1885. — *Moderne Probleme,* 1885. — *Aesthetik* (Parte I —histórico-crítica—: *Die deutsche Aesthetik seit Kant,* 1886; Parte II —sistemática—: *Die Philosophie des Schönen,* 1877 [de esta obra hay nueva ed. con manuscritos póstumos de Hartmann a cargo de R. Müller-Freienfels, 1924] *(Estética. I. La estética alemana desde Kant. II. La filosofía de lo bello).* — *Lotzes Philosophie,* 1888. — *Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage,* 1889 *(Dos decenios de política alemana, y la actual situación mundial).* — *Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart,* 1889 *(Peregrinaciones críticas a través de la filosofía actual).* — *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie,* 1889 *(El problema fundamental de la teoría del conocimiento).* — *Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome,* 1891 *(La hipótesis espiritista y sus fantasmas).* — *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik,* 1894 *(La teoría del conocimiento y la metafísica de Kant).* — *Die sozialen Kernfragen,* 1894 *(Las cuestiones sociales básicas).* — *Tagesfragen,* 1896 *(Cuestiones del día).* — *Kategorienlehre,* 1898. — *Geschichte der Metaphysik,* 2 vols., 1899-1900. — *Die Weltanschauung der modernen Physik,* 1902 *(La concepción del mundo de la física moderna).* — *Das Christentum des Neuen Testaments,* 1904 *(El cristianismo del Nuevo Testamento*; es una segunda edición de la obra *Briefe über die christliche Religion,* que apareció en 1870 bajo el pseudónimo de H. A. Müller). — *Das Problem des Lebens. Biologische Studien,* 1906 *(El problema de la vida. Estudios biológicos).* — *System der Philosophie im Grundriss (Sistema de filosofía en compendio),* dividido en 8 partes *(I. Grundriss der Erkenntnislehre,* 1907; *II. Grundriss der Naturphilosophie,* 1907; *III. Grundriss der Psychologie,* 1908; *IV. Grundriss der Metaphysik,* 1908; *V. Grundiss der Axiologie,* 1908; *VI. Grundriss der ethischen Prinzipienlehre,* 1909; *VII. Grundriss der Religionsphilosophie,* 1909; *VIII. Grundriss der Aesthetik,* 1909). — Bibliografía de E. von Hartmann por Alma von Hartmann en *Kantstudien,* XVII (1912). — Véase Julius Bahnsen, *Zur Philosophie der Geschichte, eine kritische Besprechung Hegel-Hartmannschen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Prinzipien,* 1871. — J. C. Fischer, *Hartmanns Philosophie des Unbewussten, ein Schmerzenschrei des gesunden Menschenverstandes,* 1872. — J. Volkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus,* 1873. — Johannes Rehmke, *Hartmanns Unbewusstes auf die Logik hin kritisch beleuchtet,* 1873 (Dis.). — H. Ebbinghaus, *Ueber die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten,* 1873 (Dis.). — G. Hansemann, *E. von Hartmanns Philosophie des Unbewussten für das Bewusstsein weiterer Kreise,* 1874. — F. Bonatelli, *La filosofia dell'inconscio di E. von H. esposta ed essaminata,* 1876. — B. Carneri, *Der Mensch als Selbstzweck. Eine positive Kritik des Unbewussten,* 1877. — O. Schmid, *Die naturwissen-*

schaftliche Grundlagen der Philosophie des Unbewussten, 1877. — Olga Plümacher, *Der Kampft ums Unbewusste, nebst einem chronologischen Verzeichnis der Hartmann-Literatur als Anhang*, 1881, 2ª ed., 1891 [con bibliografía ampliada]. — Raphael Kolber, *Das philosophische System E. von Hartmanns*, 1884. — A. Faggi, *La filosofia dell'inconsciente*, 1891. — Arthur Drews, *E. von Hartmanns philosophische System im Grundriss*, 1902. — T. Kappstein, *E. von H.*, 1907. — O. Braun, *E. von Hartmann*, 1909. — Leopold Ziegler, *Das Weltbild Hartmanns*, 1910. — Martin Schmitt, *Die Behandlung des Erkenntnistheoretischen Idealismus bei E. von H.*, 1918 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte, 43). — Johannes Hessen, *Die Kategorienlehre E. von Hartmanns*, 1925. — Karl Otto Petrashek, *Die Logik des Unbewussten. Eine Auseinandersetzung mit den Prinzipien und Grundbegriffen der Philosophie E. von Hartmanns*, 2 vols., 1926. — E. von Schnehen, *E. von H.*, 1929. — W. Rauschenberger, *E. von H.*, 1942. — M. Huber, *E. v. Hartmanns Metaphysik und Religionsphilosophie*, 1954.

HARTMANN (NICOLAI) (1882-1950), nac. en Riga, profesor desde 1922 en Marburgo, desde 1925 en Colonia, desde 1931 en Berlín y desde 1945 en Gottinga. Procedente del neokantismo de la escuela de Marburgo, en el cual estaban inspirados sus primeros trabajos, se separó posteriormente de él por influencia de la fenomenología. Esta influencia, completada en su filosofía del espíritu por las de Hegel, Scheler y Dilthey, explica en parte la filosofía de Hartmann, pero no la determina completamente. N. Hartmann se caracteriza por un esfuerzo constante de repensar los problemas filosóficos fundamentales sin obedecer a otras influencias que las que puedan arrojar luz sobre la naturaleza de los problemas tratados y sobre las posibles soluciones a los mismos. Es asimismo característico de Hartmann el rechazar las tentaciones para una construcción sistemática regida por razones meramente especulativas. La filosofía de Hartmann es sistemática en el sentido de que se propone examinar los problemas básicos de la filosofía en toda su extensión, pero no lo es en el sentido de que fuerce a estos problemas a entrar dentro de una previa construcción metafísica. El propio Hartmann ha declarado que su filosofía es "una filosofía de los problemas" y no «na "filosofía del sistema". Por eso Hartmann puede aprovechar muchos elementos de la filosofía del pasado, y no solamente los ya mencionados, sino también elementos que se encuentran en el pensamiento "clásico". Puede, por lo tanto, aprovechar elementos de pensadores que parecen ser tan distintos como Aristóteles y Hegel.

Puesto que el pensamiento filosófico de Hartmann se caracteriza por el planteamiento reposado y detallado de problemas básicos, es difícil dar una idea de ella en unas cuantas líneas. Nos limitaremos, pues, a varias de las principales contribuciones de nuestro autor, y en particular a dos de ellas: la teoría del" conocimiento y la ontología.

En lo que toca a la teoría del conocimiento —o metafísica del conocimiento— Hartmann comienza con una fenomenología. Sin embargo, ésta es considerada sólo como la primera parte del análisis del problema del conocimiento — la fenomenología del conocimiento sirve para plantearse el problema gnoseológico sin comenzar con supuestos que determinen su solución. Resultado de esta fenomenología del conocimiento es mostrar la relación *sujeto-objeto* como una relación por lo pronto heterogénea, es decir, como una relación en la cual ni el sujeto determina activamente el objeto ni éste se impone sobre un sujeto completamente pasivo. El acto del conocimiento es fundamentalmente la aprehensión del objeto por el sujeto. Éste trasciende hacia el objeto en un acto en el cual el objeto permanece inalterado. En el curso de la descripción fenomenológica del acto de conocimiento surgen diversas aporías (véase APORÍA). Éstas son tratadas en la parte que sigue a la fenomenología: la "aporética". La misión de ésta no es desembocar en una conclusión escéptica ni tampoco intentar a toda costa una eliminación de las "contradicciones" y las "dificultades", sino afrontar éstas lealmente. Cuando se lleva a cabo este trabajo se ve que las aporías pueden "resolverse" —y, en cierto modo, "disolverse"— en una síntesis. Esta síntesis es objeto de la tercera parte de la metafísica del conocimiento: la parte sistemática o teórica. Ésta es una "ontología del conocimiento" que se divide en una ontología del conocimiento del objeto y en una ontología del objeto del conocimiento. En ambas resulta claro, según Hartmann, que en toda teoría del conocimiento hay elementos metafísicos y en toda metafísica elementos gnoseológicos. Hartmann pone de relieve que hay identidad parcial en las categorías del ser cognoscente y del ser conocido. Pone, además, de relieve los modos como puede concebirse el objeto en tanto que objeto de conocimiento. Examina al efecto los diversos aspectos del objeto como conocido, objetivado o cognoscible, transobjetivado inteligible y transobjetivado transinteligible. L o transobjetivado transinteligible es el ser trascendente que, en cuanto tal, es opaco. Este último aspecto no puede excluirse del objeto, pero no puede tampoco partirse de él con el fin de derivar del mismo las propiedades de todo objeto.

El tratar la filosofía como "filosofía de los problemas" y no como "filosofía del sistema" no ha impedido a Hartmann ser uno de los pocos pensadores del siglo xx que puede jactarse de haber tocado todas las disciplinas filosóficas y de haber, por tanto, desarrollado no sólo una teoría del conocimiento y una ontología, sino también una ética, una estética, una filosofía de la Naturaleza, una filosofía del espíritu y, desde luego, una doctrina de las categorías en la cual se insertan la mayor parte de las investigaciones de nuestro filósofo. Puede decirse, sin embargo, que Hartmann ha tratado "problemáticamente" del "sistema de la filosofía". Éste se presenta, en la intención del autor, en el siguiente orden: ontología, filosofía de la Naturaleza, filosofía del espíritu, estética, teoría del conocimiento y lógica. No ha sido el mismo orden en el que lo ha desarrollado el autor a lo largo de la vida, pero hay cuando menos un núcleo de problemas fundamentales en los cuales se han entretejido todas sus investigaciones: son los problemas ontológicos. De ellos trataremos a continuación, pero precederemos nuestra presentación con unas palabras sobre la filosofía del ser espiritual del autor.

Esta filosofía incluye una teoría de los valores para cuyo desarrollo Hartmann ha encontrado muchas incitaciones en Hegel, Dilthey y Max Scheler. Según Hartmann, las notas fundamentales del ser espiritual son la objetividad y la trascendencia. Ello

permite al espíritu aprehender los valores como valores objetivos. El espíritu es como la puerta de acceso de la individualidad humana a los valores, y éstos se concretan a la vez en el espíritu y en el ser humano como portador de espíritu. Hartmann se ha ocupado con particular detalle de la naturaleza y formas del espíritu objetivo. Éste se distingue por un lado del espíritu personal y por el otro del espíritu objetivado. Estas distinciones permiten tender un puente entre la individualidad humana y el reino de los valores objetivos, y a la vez superar el conflicto entre el relativismo historicista y el absolutismo axiológico. En estrecha relación con su filosofía del espíritu Hartmann ha desarrollado la ética como ética de los valores. Aunque en este respecto debe mucho a Scheler, hay importantes aspectos de la ética —como su doctrina de la libertad (VÉASE)— que son independientes de las ideas schelerianas.

En cuanto a la ontología propiamente dicha, Hartmann ha examinado con detalle tanto los momentos del ser *(Seinsmomente)* —tales, la existencia y la esencia— y las maneras del ser *(Seinsweisen)* —tales, la realidad y la idealidad—, como los modos del ser *(Seinsmodi)* — tales, la posibilidad y la realidad, la necesidad y la causalidad, la imposibilidad y la irrealidad. Estos últimos son fundamentales, pues dan lugar a ciertas leyes primarías de la ontología, como "Lo que es realmente *(real)* efectivo *(wirklich),* es también realmente necesario" y "Lo que es realmente posible, es también realmente efectivo". Una vez desarrolladas las implicaciones de estas leyes es posible pasar a la teoría de las categorías, que es en Hartmann una parte de la ontología, pero una parte especialmente significada, ya que a base de ella puede elaborarse la filosofía de la Naturaleza (con las categorías que estructuran el mundo real) y la filosofía del espíritu (con las categorías que estructuran el mundo del espíritu y las diversas formas de éste a que antes nos hemos referido). Dentro de la teoría de las categorías se examinan lo que Hartmann llama leyes categoriales, las cuales son cuatro: (1) Las categorías no son separables de una realidad concreta de la cual constituyen sus principios; (2) Las categorías no aparecen aisladas, sino dentro de una capa categorial; (3) Las categorías de la capa superior contienen muchas de la capa inferior, pero no al revés; (4) Las categorías de la capa superior están fundadas en las de la capa inferior, pero no al revés. Consecuencia de estas leyes son dos leyes fundamentales que desempeñan un papel capital en la "construcción" categorial del mundo por parte de nuestro filósofo: la ley de fuerza, según la cual las categorías inferiores son las más fuertes, y la ley de libertad, según la cual las categorías superiores son libres (o autónomas) respecto a las inferiores. Esta última ley parece incompatible con la antes mencionada ley (4), pero no lo es si tenemos en cuenta que "fundado en" no significa "determinado por", sino simplemente el hecho de que sin categorías inferiores no pueden construirse las superiores.

En cuanto al sistema mismo de las categorías, Hartmann ha descrito y analizado en detalle no sólo las categorías comunes a todos los reinos del ser, sino también las categorías especiales de diversos "mundos": el mundo ideal y el real principalmente. En lo que toca al mundo real, Hartmann ha dedicado gran atención al examen de tres tipos de categorías: las categorías dimensionales, las cosmológicas y las organológicas. El examen de las categorías dimensionales lleva consigo un completo análisis categorial del espacio, del tiempo y del sistema espacio-tiempo. El examen de las categorías cosmológicas incluye el análisis de las nociones de devenir, persistencia y estado, de la causalidad, de la legalidad y de los diversos tipos de complexos naturales. El examen de las categorías organológicas incluye un análisis de las nociones de individuo, organismo, proceso vital, regulación vital, etc. Estas categorías no son obtenidas *a priori,* sino que proceden de diversas formas de experiencia: experiencia cotidiana y científica principalmente. Se trata de un análisis de los fenómenos del cual se extraen las determinaciones categoriales siempre abiertas a cambios y rectificaciones de acuerdo con los nuevos conocimientos adquiridos. Por otro lado, ninguna categoría puede considerarse aisladamente de las otras. "Esto significa —escribe Hartmann— que las categorías de un estrato se implican unas a otras, o que cada una supone el grupo entero de categorías de un estrato de ser. . . Metodológicamente se sigue de ello que cabe ir desde una categoría de un estrato, o también de un grupo reducido de ellas, una vez encontrados, hasta las restantes categorías del mismo estrato, o lo que es lo mismo inferir de aquéllas éstas. Entra con ello en juego, además del método analítico (y su fundamento descriptivo), un segundo método, distinto del anterior, que mira en otra dirección y que, siguiendo el modelo platónico, puede llamarse 'dialéctico' " — o también (para distinguirlo de la dialéctica meramente especulativa) "horizontal" *(Philosophie der Natur.* Einleitung S 19 [usamos la traducción de José Gaos: *Ontología.* IV, pág. 42].

Indicamos primero los títulos de las obras de N. H. y luego los títulos de sus artículos y ensayos tal como figuran en la edición de los *Kleinere Schriften.*

Platons Logik des Seins, 1909 (La *lógica platónica del ser). — Des Proclus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten 2 Büchern des Euklidskommentars dargestellt,* 1909 (Los *principios filosóficos de la matemática en Proco diádoco, expuestos según los dos primeros libros del comentario a Euclides). — Philosophische Gundfragen der Biologie,* 1912 [Wege zur Philosophie, 6] (*Cuestiones filosóficas fundamentales de la biología). — Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* 1921 (trad. esp.: *Metafísica del conocimiento,* 2 vols., 1957). — *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* 2 vols., 1923-1929 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán,* 2 vols., 1960) [el Vol. I es sobre Fichte, Schelling y los "filósofos románticos"; el Vol. II es sobre Hegel]. — *Ethik.* 1926. — Das *Problem des geistigen Seins,* 1933 (*El problema del ser espiritual). — Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935 (trad. esp. en la serie de volúmenes publicados bajo el título general de *Ontología;* el título de la trad. esp. de la obra indicada es: *Ontología I. Fundamentos,* 1954). — *Möglichkeit und Wirklichkeit,* 1938 (trad. esp.: *Ontología II. Posibilidad y efectividad,* 1956). — *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre,* 1940 (trad. esp.: *Ontología III. La fábrica del mundo real,* 1959). — *Neue Wege der Ontologie,* 1942 (trad. esp.: *La nueva ontología,* 1954). — *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre,* 1950 (trad. esp.: *Ontología IV. Filosofía de la Naturaleza,*

1960 y *Ontología V. ibid.*, 1963 [esta obra de H. se divide en 3 partes: 1. "Categorías dimensionales"; 2. "Categorías cosmológicas"; 3. "Categorías organológicas"]. — *Teleologisches Denken*, 1951 (*Pensamiento teleológico*). — *Aesthetik*, 1953. — *Philosophische Gespräche*, 1954 (*Conversaciones filosóficas*). — *Einführung in die Philosophie*, 1954 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1961) [Lecciones dadas durante el semestre de verano de 1949 en la Universidad de Gottinga].

Los *Kleinere Schriften* (*Escritos menores*) antes indicados han sido publicados en 3 vols. (I, 1955; II, 1957; III, 1958). Mencionamos los principales escritos contenidos en cada volumen, señalando procedencia y fecha originaria de publicación.

Vol. I: "Systematische Selbstdarstellung", en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, ed. Hermann Schwarz (1933) [autoexposición filosófica]; "Neue Ontologie in Deutschland" ("Nueva ontología en Alemania"), en *Felsefe Arkivi*, de Estambul (1946 [escrito en 1940]); "Ziele und Wege der Kategorialanalyse" ("Fines y caminos del análisis categorial", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, II (1948); "Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie" ("El conocimiento a la luz de la ontología" [ampliación de una conferencia dada en 1949]; "Zeitlichkeit und Substantialität" ("Temporalidad y substancialidad"), *Blätter für deutsche Philosophie*, XII (1938); "Naturphilosophie und Anthropologie", *Blätter*, etc., XVIII (1944); "Sinngebung und Sinnerfüllung" ("El dar sentido y el realizar el sentido"), *Blätter*, etc., VIII (1934). — Vol. II: "Der philosophische Gedanke und seine Geschichte", *Abhand. Preuss. Ak. der Wiss.* Jahrgang 1936. Phil.-hist. Kl. Nr. 5 (trad. esp.: *El pensamiento filosófico y su historia*, 1944); "Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie" ("El problema del apriorismo en la filosofía platónica"), *Sitzung. der Preuss. Ak. der Wiss.* Phil.-hist. Kl., XV (1935); "Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff" ("El concepto de posibilidad megárico y aristotélico"), *ibid.*, 1937; "Aristeles und das Problem des Begriffs" ("Aristóteles y el problema del concepto"), *Abhand.*, etc. 1939, Nr. 5; "Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles" ("Para la doctrina del eidos en P. y A."), *ibid.*, 1941, Nr. 8; "Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie" ("Los comienzos de la idea de estratificación [véase GRADO] en la filosofía antigua"), *ibid.*, 1943, Nr. 3; "Diesseits von Idealismus und Realismus" ("Más allá del idealismo y del realismo"), *Kantstudien*, XXIX (1924); "Hegel un das Problem der Realdialektik" (H. y el problema de la dialéctica real"), *Blätter*, etc., IX (1935). Vol. III: "Zur Methode der Philosophiegeschichte" ("Para el método de la historia de la filosofía"), *Kantstudien*, XV, 4 (1909); "Systematische Methode", *Logos*, III, 2 (1912); "Philosophische Grundfragen der Biologie (Cfr. *supra*); "Ueber die Erkenntbarkeit des Apriorischen" ("Sobre la cognoscibilidad de lo apriórico"), *Logos*, V, 3 (1914); "Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes" ("La cuestión de la demostrabilidad de la ley causal"); *Kantstudien*, XXIV, 3 (1919); "Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?" ("Cómo es posible la ontología crítica en general?"), *Festschrift für Paul Natorp* (1923).

Autoexposiciones en la "Systematische Selbstdarstellung" citada *supra*, y en Werner Ziegenfuss y Gertud Jung, *Philosophen-Lexikon*, tomo I (A-K), 1949, s.v. "Hartmann (Nicolai)".

Sobre N. H. véase: G. Gutvitch, *Les tendences actuelles de la philosophie allemande*, 1930 (trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1931, reimp., 1939), Cap. III. — J. Geyser, "Zur Grundlegung der Ontologie", *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, XLIX (1936), 425-65 y L (1937), 9-67. — N. Hirnig, *N. Hartmanns Lehre vom objektiven Geist und seine These von der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie*, 1937 (Disc.). — H. Kuhaupt, *Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis*, 1938. — A. Konrad, *Irrationalismus und Subjektivismus. Eine immanente Kritik des Satzes des Bewusstseins in N. Hartmanns Erkenntnismetaphysik*, 1939. — F. Romero, "Un filósofo de la problematicidad", en *Filosofía contemporánea*, 1941. — R. Ledesma Ramos, "Esquemas de N. H.", en *Escritos filosóficos*, 1941. — E. Estiu, "El pensamiento de una *philosophia prima* en N. H.", *Filosofía y Letras* [México], Nº 8. — Id., íd., "Introducción" a la trad. esp. de *La nueva ontología*, 1943, págs. 7-70. — H. Rodríguez Sanz, "Motivos ontológicos en la filosofía de N. H.", *Escorial*, VII (1941). — A. Guggenberger, *Der Menschengeist und das Sein. Eine Begegnung mit N. H.*, 1942. — O. Becker, "Das formale System der ontologischen Modalitäten", *Blätter für deutsche Philosophie*, XVI (1942-1943), 387-422. — Luis Felipe Alarcos, *H. y la idea de la metafísica*, 1943. — D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, t. I, 1947. — A. P. M. Kievits, *Ethiek en Religie in de Philosophie N. H.*, 1947 (Dis.). — H. Wagner, "Idealität und Aprioriät", *Philosophisches Jahrbuch*, LVII (1947), 292-361, 431-96. — F. Barone, *L'ontologia di N. H.*, 1948. — Id., íd., *N. H. nella filosofia del Novecento*, 1957 [la evolución del pensamiento de N. H. y su relación con el neokantismo, la fenomenología y el existencialismo]. — A. Millán Puelles, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y H.*, 1951. — J. Klein, G. Martin, H. Wein, H. Heimsoeth, E. May, M. Hartmann, I. Pape, E. Spranger, O. F. Bollnow, *N. H. Der Denker und seit Welt*, 1952, ed. H. Heimsoeth y R. Heiss [con bibliografía]. — S. Otto, *A Foundation of Ontology. A Critical Analysis of N. H.*, 1954. — E. Mayer, O. F. M., *Die Objektivität der Werterkenntnis bei N. H.*, 1953. — Nimio de Anquín, "La ontología sin ser de N. H.", *Arché*, fasc. B-C (1953). — C. Toni Frey, *Frundlagen der Ontologie N. Hartmanns. Eine kritische Untersuchung*, 1955. — W. Baumann, *Das Problem der Finalität im Organischen bei N. H.*, 1955 [Monographien zur philosophische Forschung, 16]. — Honorio Delgado, *N. H. y el reino del espíritu*, 1956 [monografía]. — A.-M. Tymieniecka, *Essence et existence. Étude à propos de la philosophie de N. H. et de Roman Ingarden*, 1957. — Jitendra Nath Mohanty, *N. H. and A. N. Whitehead: a Study in Recent Platonism*, 1957. — H. Hülsmann, *Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns*, 1959. — H. Beck, *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätslehre im Ausgang von N. H.*, 1961 [Pullacher philosophische Forschungen, 5]. — H. M. Baumgartner, *Die Unbedingheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit N. H.*, 1962. — Katharina Kanthack, *N. H. und das Ende der Ontologie*, 1962. — S. Breton, *L'Être spirituel. Recherches sur la philosophie de N. H.*, 1962. — G. Meyer, *Modalanalyse und Determinationsproblem. Zur Kritik N. Hartmanns an die aristotelische "Physis"*, 1962 [Zeitschrift für philosophische Forschung. Beith., 14].

HARTSHORNE (CHARLES) nac. (1897) en Kittaning, Pennsylvanie (EE. UU.), enseñó en Harvard (1925-1928) y en Chicago (1928-1955); desde 1955 ha sido profesor en Emory University, Atlanta (Georgia) y desde 1962 lo es en la Universidad de Texas. Hartshorne confiesa haber sido influi-

do principalmente por Platón, Husserl, Royce, James, C. I. Lewis, W. E. Hocking, R. B. Perry y Whitehead. En alguna medida su pensamiento filosófico, centrado en la metafísica, la filosofía de la religión y la estética, es una continuación del de Peirce y Whitehead pero sólo en tanto que los citados autores representan la "atmósfera especulativa" en que se mueve Hartsborne.

Tomando los "ismos" sólo como "indicadores" o "señales" del pensamiento de Hartshorne, puede decirse que éste defiende el realismo epistemológico y el idealismo (o "psiquicalismo") metafísico, con fuerte tendencia hacia el procesualismo y el "sinequismo" (Peirce). Hartshorne rechaza todo dualismo a favor de una concepción continuista y emergentista de la realidad. Pero el "continuo" de que habla Hartshorne no es el derivado de un elemento o forma fundamental que se despliegue en todos los entes; tal continuo se manifiesta en forma de interacciones de elementos "contrarios" (tales como, por ejemplo, el sujeto y el objeto). Cada contrario traslapa o incluye el otro contrario, de modo que hay una "asimetría básica en el pensamiento y en la realidad". La metafísica resultante es una metafísica sintética y no dialéctica.

Hartshorne afirma el predominio de algunos contrarios en la mencionada asimetría; tal ocurre con el predominio de lo abstracto sobre lo concreto. Los "abstractos" o los "universales" se hallan en entes particulares. En lo que toca a la contraposición de lo necesario y lo contingente, Hartshorne mantiene que el primero está contenido en el segundo. En la contraposición positivo-negativo, lo positivo envuelve a lo negativo. En la contraposición absoluto-relativo el predominio corresponde a este último.

Según nuestro autor, la metafísica por él propuesta es compatible con el racionalismo clásico, pero lo amplía considerablemente. Importante en el pensamiento de Hartshorne es su especulación sobre los temas de la creación, del orden y de Dios. Dios es para Hartshorne el fundamento del orden de lo real, pero ello no equivale a hacer de Dios un Absoluto que determina absolutamente el curso del mundo: Dios no determina el mundo, pero influye en él. De este modo, no hay contradicción entre el poder divino y la libertad de la criatura.

La metafísica de Hartshorne ha sido calificada por su autor de "metafísica neoclásica" — una metafísica fundada en la "relatividad direccional", es decir, en la no simetría.

Obras: *The Philosophy and Psychology of Sensation,* 1934. — *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature,* 1937. — *Mans Vision of God and the Logic of Theism,* 1941. — *The Divine Relativity: A Social Conception of God,* 1947. — *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion,* 1953. — *The Logic of Perfection, and Other Essays in Neo-classical Metaphysics,* 1962. — *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof of God's Existence,* 1962. — Además, numerosos artículos y trabajos, entre los que mencionamos: "Husserl and the Social Structure of Immediacy", *Philosophical Essays in Memory of E. H.,* 1940, págs. 219-30. — "Whitehead's Idea of God", *The Philosophy of A. N. W.,* 1941, págs. 513-59. — "Strict and Genetic Identity: An Illustration of the Relations of Logic to Metaphysics", en *Structure, Method, and Meaning: Essays in Honor of Henry M. Sheffer,* 1951, págs. 242-54. — "Some Empty Though Important Truths: A Préface to Metaphysics", en *American Philosophers at Work: The Philosophical Scène in the U. S.,* 1956, págs. 225-35. — "Whitehead and Contemporary Philosophy", en *The Relevance of W.,* 1961, págs. 21-43. — Hartshorne editó, con P. Weiss, los *Collected Papers of Ch. S. Peirce,* Vols. I a VI, 1931-1935.

HEBRAÍSMO. Véase FILOSOFÍA JUDÍA.

HECHO. Se dice de algo que es un "hecho" cuando está ya efectivamente "hecho" *(factum),* cuando está ya "cumplido" y no puede negarse su realidad (o su "haber sido real"). Se dice por ello que "los hechos son los hechos", que una cosa son los hechos y otra muy distinta la idea de hechos, o bien que hay que aceptar los hechos tal como son sin tratar de falsearlos o tergiversarlos, etc., etc. A menudo se ha opuesto el hecho a la ilusión (v.). Otras veces se ha opuesto el hecho a la apariencia (v.) del hecho. También se ha opuesto, o contrapuesto, el hecho al fenómeno (v.), si bien en otros casos se han equiparado los hechos con los fenómenos — especialmente los "hechos naturales" con los "fenómenos naturales".

La noción de "hecho" ha sido usada con frecuencia en muy diversas orientaciones filosóficas. Además, ha sido interpretada de muy diversas maneras. Un hecho (πράγμα, *factum, res gesta, Faktum* o *Tatsache,* a veces *Sachverhalt, fact, matter of fact,* etc. etc.) puede ser, según los casos, un hecho natural (un fenómeno o un proceso natural) o un hecho humano (por ejemplo, una situación determinada). Puede ser una cosa, un ente individual, etc. etc. A veces se destaca en el hecho su realidad *hic et nunc.* A veces se insufla en la noción de hecho la idea de un proceso, especialmente un proceso temporal. El término 'hecho' (o su equivalente en varias lenguas) ha sido usado en muy diversos contextos. Para algunos autores, el hecho es el resultado de un hacer: el hecho, *factum,* es el resultado de la cosa llevada a cabo, *res gesta;* el hecho es, además, el principio de lo verdadero, de tal modo que *verum ipsum factum* (Vico). Para otros autores, los hechos son las realidades contingentes; en este sentido, aunque con muy diversos supuestos, se ha hablado de verdades de hecho, a diferencia de las verdades de razón (véase VERDADES DE RAZÓN, VERDADES DE HECHO), como sucede en Leibniz; o bien de proposiciones sobre hechos a diferencia de las proposiciones sobre relaciones de ideas, como ocurre en Hume (VÉASE). Kant ha hablado con frecuencia del hecho, *Faktum,* de la ciencia natural, es decir, de la física, como "un hecho" que "está ahí" y que debe justificarse epistemológicamente. En algunos casos los hechos son considerados como objetos primarios de la "praxis", la cual incluye la teoría (VÉASE). Los positivistas "clásicos" (como Comte) han insistido mucho en que solamente los hechos son objetos de conocimiento efectivo; sólo los hechos son realidades "positivas". Los hechos pueden ser "hechos brutos" o "hechos generales". Estos últimos son como "complejos de hechos brutos". Así, por ejemplo, la caída de una manzana de un árbol es un hecho bruto, que se explica por medio de un hecho general: la gravitación. Podría decirse asimismo que los hechos generales son prolongaciones de hechos brutos.

Como puede advertirse, sería larga una historia filosófica de la noción de hecho. Además, sería complicada por cuanto en numerosos casos el vocablo

'hecho' ha sido usado sin gran precisión conceptual — por ejemplo, en el positivismo de Comte no queda bien claro en qué medida se pueden equiparar "hechos" con "fenómenos". En el presente artículo nos confinaremos a reseñar algunas doctrinas contemporáneas en las cuales se ha hecho uso de un modo relativamente preciso del concepto de hecho.

En la fenomenología (v.) de Husserl (v.) se ha establecido una distinción entre hecho *(Tatsache) y* esencia *(Wesen),* pero se ha puesto asimismo de relieve la inseparabilidad *(Untrennbarkeit')* de ambos. Según Husserl, las ciencias empíricas o ciencias de experiencia son ciencias de hechos o ciencias fácticas *(Tatsachenwissenschaften).* Todo hecho es contingente, o sea, todo hecho podría *ser* "esencialmente" algo distinto de! lo que es. Pero ello indica que a la significación de cada hecho pertenece justamente una esencia, esto es, un *eidos* que debe aprehenderse en su pureza. Las verdades de hechos o verdades fácticas caen de este modo bajo las verdades esenciales o verdades eidéticas —que poseen distintos grados de generalidad— *(Ideen,* I, § 2; *Husserliana,* III, 12). De acuerdo con ello, el ser táctico se contrapone (y subordina) al ser eidético, así como las ciencias fácticas se contraponen (y subordinan) a las ciencias eidéticas *(ibid., §* 7; *id.,* III, 21-23). Debe distinguirse entre *Tatsache y Sachverhalt;* en efecto, no puede hablarse de una *Tatsache* eidética, pero puede hablarse de *Sachverhalt* eidético en cuanto correlato de un juicio eidético y, por tanto, de una verdad eidética.

Tanto Heidegger en *Sein und Zeit* como Sartre en *L'Être et le Néans* han hablado de "faticidad" *(Fakti-zität, facticité)* en un sentido distinto de la "facticidad" positivista o siquiera husserliana. Para Heidegger, la facticidad es uno de los constitutivos del *Dasein* (1.); consiste en su "estar arrojado al mundo" como un "hecho último". "La facticidad *(Tatsächlichkeit*) del hecho *Dasein...* lo llamamos *facticidad (Faktizität) (Sein und Zeit,* § 38). El concepto de facticidad incluye el "estar-en-el-mundo" y el estar arrojado en él. Para Sartre, la facticidad es una característica fundamental del *Pour-soi,* en cuanto está "abandonado" en una situación.

Para el Wittgenstein del *Tractatus* y para el Bertrand Russell del atomismo lógico (VÉASE) los hechos son los llamados "hechos atómicos". Estos hechos son, según Wittgenstein, una combinación de objetos (entidades, cosas) *(Tractatus,* 2.01). Cada cosa es una parte constitutiva de un hecho atómico *(ibid.,* 2.011). Así, el mundo no es la totalidad de las cosas, sino de los hechos *(ibid.,* 1.1). Los hechos atómicos en cuestión son expresados por medio de proposiciones atómicas, las cuales se combinan por medio de funciones de verdad (véase FUNCIÓN DE VERDAD) formando las llamadas "proposiciones moleculares". Así, por ejemplo, "Pedro está sentado ante el espejo" es una proposición atómica que describe un "hecho atómico" — el cual está "compuesto" de "cosas" tales como Pedro y su estar sentado ante el espejo. En general, los hechos, en cuanto hechos atómicos, consisten en una posesión por una entidad particular de una característica (hechos atómicos monádicos) o en la relación entre dos o más entidades (hechos atómicos diádicos, triádicos, etc.). De acuerdo con la llamada "doctrina isomórfica del lenguaje" (véase ISOMORFISMO), los términos en una proposición deben corresponder a los componentes de un hecho atómico.

Se ha discutido al respecto qué tipo de relación hay (caso de haberla) entre hechos y cosas o acontecimientos. Algunos autores han proclamado que, según lo indicado antes, las cosas y los acontecimientos son simplemente elementos constitutivos de hechos atómicos. Otros, en cambio, han indicado que no pueden equipararse las cosas y los acontecimientos con hechos, y que debe de haber un "lenguaje de las cosas" y un "lenguaje de los acontecimientos (o los procesos)" distinto del "lenguaje de los hechos". Los partidarios de la primera teoría han puesto de relieve que puesto que todo lo que se dice de algo es una proposición, lo dicho en la proposición es siempre un hecho atómico (monádico, diádico, etc.) cualquiera que sea el "contenido" de la proposición. Así, los hechos atómicos pueden referirse asimismo a "puras cualidades", tal como en la proposición "Esto es una mancha de color rojo". Pero las dificultades que surgieron a consecuencia de la ambigüedad del término 'hecho' obligaron a algunos autores (Russell) a distinguir entre varias clases de hechos. Así, puede haber "hechos particulares" y también "hechos generales" (como "Hay hombres"). Puede haber asimismo "hechos negativos" (como "Sócrates no está vivo"), ya que a toda proposición positiva corresponde una proposición negativa, o negación de la anterior proposición.

Consideraremos ahora la cuestión de cómo pueden clasificarse los hechos, independientemente del significado que se dé al término 'hecho'.

Los hechos pueden ser clasificados de distintos modos. Puede hablarse de hechos físicos, psíquicos, sociales, históricos, etc. Una clasificación muy corriente de los hechos es la que los divide en hechos naturales y hechos culturales. Si estos últimos son interpretados desde el punto de vista histórico, la clasificación resultante de los hechos es la que los divide en hechos naturales y hechos históricos. Se ha debatido mucho acerca de si esta clasificación está bien fundada. Algunos autores afirman que cualesquiera características que se den de los hechos históricos pueden aplicarse asimismo a los hechos naturales; por ejemplo, el ser "únicos", "irrepetibles" e "irreversibles". Sin embargo, aunque los hechos naturales sean tan únicos, irrepetibles a irreversibles como los hechos históricos, no son considerados desde el mismo punto de vista. Mientras cada uno de los hechos naturales es visto como un ejemplo de una determinada clase de hechos, los hechos históricos no son simplemente ejemplos de una clase dada. Por este motivo algunos autores afirman que los únicos hechos que merecen ser llamados tales son los hechos históricos.

Si se admite la división de hechos en naturales e históricos, puede preguntarse si es posible subdividir cada uno de ellos en ciertos tipos. La respuesta es con frecuencia afirmativa. Así, los hechos naturales han sido divididos con frecuencia en hechos macrofísicos y hechos microfísicos. En cuanto a los hechos históricos, nos limitaremos a mencionar la opinión de Américo Castro, según el cual hay tres niveles "historiográficos" : el nivel de lo simplemente describible, el nivel de lo narrable y el nivel de lo plenamente o propiamente historiable. Cada uno de estos niveles lo es de un determinado tipo de hechos. El nivel de lo simplemente describible abarca

hechos tales como los que forman la trama social de las comunidades primitivas o de sociedades no primitivas en la medida en que posean ciertas estructuras relativamente invariables y no susceptibles de dar origen a creaciones sociales o técnicas importantes. El nivel de lo narrable abarca hechos usualmente considerados por los historiadores como medidas del progreso histórico (invenciones técnicas, modos de organización social, etc.). El nivel de lo plenamente o propiamente historiable abarca hechos a los que van adscritas valoraciones y creaciones —artísticas, científicas, jurídicas, religiosas, etc.— en las que tales valoraciones se incorporan o expresan. Según Américo Castro, estos tres niveles —y, por lo tanto, los diversos tipos de hechos que abarcan— no están en la realidad estrictamente separados entre sí: se entrelazan de continuo, de modo que con frecuencia es difícil saber si un hecho determinado es describible, narrable o historiable.

Una clasificación de carácter más general y que abarca en principio todos los hechos es la que ha propuesto Max Scheler (art. cit. *infra).* Según este autor, hay tres clases fundamentales de hechos : (1) los "hechos fenomenológicos"; (2) los hechos dados en la concepción natural del mundo, y (3) los hechos tratados por las ciencias. Los hechos dados en la concepción natural del mundo son los que aparecen a la percepción ordinaria. Son los hechos que se designan con frecuencia como "hechos del sentido común": hechos que se dan al hombre en cuanto ser natural dotado de ciertos órganos de sensación y percepción — y también acaso al hombre como ser social e histórico influido en sus percepciones por modos sociales y por tradiciones. Los hechos tratados por las ciencias o hechos científicos son resultado de "construcciones" que pueden interpretarse de diversos modos (como "convenciones", "puros conceptos del entendimiento", etc.). Los "hechos fenomenológicos", en cambio, son hechos primarios, originarios, previos a toda interpretación y construcción — hechos anteriores inclusive al modo natural de sernos dado el mundo. Los "hechos fenomenológicos" son por ello "hechos puros"; su contenido son los fenómenos (véase FENÓMENO), no las apariencias (véase APARIENCIA). Son aprehendidos por medio de la "experiencia fenomenológica" o "intuición fenómenológica". Son "dados por sí mismos" con anterioridad a toda experiencia inductiva y son, por tanto, previos a todo símbolo o signo mediante los cuales luego los describimos o interpretamos. Los "hechos fenomenológicos" son, en suma, "asimbólicos" e "inmanentes". Ahora bien, el que sean inmediatamente dados no significa que sean "sensibles". Según Scheler, las doctrinas (o, mejor dicho, "los puntos de vista") no fenomenológicos han errado por haber proporcionado una falsa visión de "lo dado" (v.). Ni los empiristas (para quienes los hechos son contenido de sensaciones), ni los simbolistas (para quienes los hechos son signos de cosas reales —que a la vez se convierten en símbolos—), ni los kantianos (para quienes los hechos son resultado de "imposiciones" de elementos *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento), ni los pragmatistas (para quienes los hechos son resultado de elaboraciones condicionadas por el imperativo de la utilidad) han acertado a comprender la naturaleza de los hechos primitivos y originarios de que se ocupan los fenomenólogos. Estos son los hechos cuyas unidades y cuyo contenido "son completamente independientes de las funciones sensibles por las cuales o en las cuales son dados". Para encontrarse con ellos basta con preguntar simplemente por lo dado a la intención "mentadora" sin interponer teorías extra-intencionales, objetivas o inclusive causales. Siguiendo a Husserl, Scheler distingue entre dos clases de hechos fenomenológicos: los hechos fenomenológicos en sentido amplio (hechos puramente "lógicos" o de la esfera formal) y los hechos fenomenológicos en sentido estricto (o hechos "materiales", donde 'material' no excluye *a priori,* pues estos hechos son como universales concretos) (véase A PRIORI).

Las ideas de Américo Castro, en Dos *ensayos,* 1956, págs. 22-40. — La doctrina de Scheler, en "Lehre von den drei Tatsachen", en *Schriften aus dem Nachlass,* I, 1933, 2a ed., ed. Maria Scheler, *Gesammelte Werke,* vol. 10 (1957), págs. 434-502 (trad. esp.: "La teoría de los tres hechos", en *La esencia de la filosofía,* 1958, págs. 137-217). — Véase también: Varios autores, *Studies in the Nature of Facts,* 1932 [University of California Publications in Philosophy, 14J. — Eliseo Vivas, "Value and Fact", en *Philosophy of Science,* VI (1939), 432-45. — ' Wolfgang Köhler, *The Place of Value in a World of Facts,* 1938. — E. W. Hall, *Our Knowledge of Fact and Valué,* 1961, especialmente Parte I ("Our Knowledge of Fact").

HEDONISMO es el nombre que recibe la tendencia en filosofía moral que identifica el bien con el placer, ἡδονή́ . El hedonismo ha tenido tantas significaciones como diversos sentidos se han dado al término 'placer'. Si prescindimos de las diferencias, a veces muy considerables, entre los diversos pensadores hedonistas o diversas escuelas hedonistas, se ha considerado que han defendido una moral hedonista los cirenaicos y los epicúreos antiguos, los epicúreos modernos o neoepicúreos (Gassendi, Valla, etc.), los materialistas del siglo XVIII, especialmente los materialistas franceses (Helvecio, Holbach, La Mettrie, etc.) y los utilitarios ingleses (por lo menos J. Bentham). Generalmente se incluye entre los hedonistas a Spinoza y a Hobbes, pero algunos historiadores disienten de esta opinión.

El hedonismo ha tenido muchos enemigos; por muy diversos motivos Platón, muchos filósofos cristianos —especialmente de tendencia ascética—, Kant y otros autores han sido antihedonistas. En general, el hedonismo ha sido frecuente objeto de crítica y, en algunos casos, de menosprecio. Excepcionalmente se ha intentado defender el hedonismo sin paliativos, no tanto por amor al placer como por motivos racionales; es el caso de W. H. Sheldon en el artículo cit. en la bibliografía. Según Sheldon, "el hedonismo ético *es* el imperativo categórico".

Ha habido muchas discusiones sobre el significado, formas, supuestos y razones del hedonismo. Los antiguos hedonistas, especialmente los cirenaicos, consideraban que el bien es el placer y el mal es el dolor. El hombre "debe" dedicarse a buscar el primero y a evitar el segundo. Hasta qué punto la evitación del dolor sea ya un placer ha sido cuestión muy discutida. En cuanto al placer, los cirenaicos parecieron subrayar el placer de los sentidos o "placer material", no siempre contra el "placer espiritual", sino como fundamento indispensable de

este último. Como este "placer sensible" es algo presente, hubo la inclinación a considerar que sólo el placer actual es un bien verdadero. Contra los cirenaicos se argüyó que los placeres pueden producir dolores. A ello se respondió que el "deber" de todo hedonista es buscar placeres (o, mejor, la satisfacción de los deseos) de tal forma que se eviten dolores subsiguientes. También se argüyó contra los cirenaicos que la doctrina hedonista es egoísta y que el placer de uno puede resultar en el dolor de otro. Por eso los cirenaicos apuntaron a una doctrina no egoísta de los placeres, pero no parecen haberla desarrollado consecuentemente. Respecto a los epicúreos, destacaron la importancia de los "placeres moderados", únicos que permiten evitar los dolores, así como la importancia de cierta "participación en los placeres" a través de una comunidad de amigos. En los epicúreos los placeres aparecen como de naturaleza menos "sensible" que en los cirenaicos; así, para los epicúreos la conversación amistosa era uno de los placeres que podía buscarse sin incurrirse en dolor.

Un argumento muy común contra el hedonismo es que en verdad no se desea el placer, sino el objeto que proporciona el placer. Pero puede argüirse a este respecto que si se busca tal objeto (con actitud hedonista) es porque proporciona placer, o se espera que lo proporcione. El placer como bien de los hedonistas es, pues, el objeto en tanto que es gozado, no el objeto en sí mismo. Cuando los hedonistas indican que el mayor bien es el placer no quieren decir necesariamente que hay un cierto "objeto" que sea identificable con el placer. "Lo que hace realmente el hedonista —escribe P. H. Nowell-Smith *(Ethics,* 1954, pág. 137)— es tratar el placer como un ingrediente común en todas las varias cosas que encontramos placenteras, y decir que cuando un hombre hace algo lo hace o porque espera que sea placentero o porque cree que es un medio para obtener algo placentero. Desear algo es esperar que sea placentero, y gozar de algo es encontrarlo placentero."

Otras críticas del hedonismo han sido formuladas desde el punto de vista de una moral muy distinta. Así, por ejemplo, Kant critica el hedonismo como una de las morales "materiales"; ninguna de estas morales es capaz de proporcionar completa seguridad sobre los conceptos morales fundamentales, como lo hace una moral "formal". También se ha criticado el hedonismo desde el punto de vista de la llamada "moral de los valores"; en esta moral el hedonismo no es siempre eliminado, pero aparece como un valor de naturaleza inferior, que puede, y debe, subordinarse a otros valores. Una crítica parecida formulan quienes distinguen entre la facultad inferior del deseo *(appetitus sensitivus) y* la facultad superior del deseo *(appetitus rationalis).* Algunos hedonistas, especialmente de tendencia epicúrea, podrían argüir a esta objeción que para ellos el deseo del placer como sumo bien es "una facultad superior (racional) del deseo. Un tipo distinto de crítica es el de G. E. Moore (Principia *Ethica,* III) cuando indica que el hedonismo es una forma de naturalismo y comete la "falacia naturalista". El hedonista afirma que *sólo* el placer es bueno como un fin o en sí mismo. Con ello olvida que 'bueno' es el nombre de una cualidad irreductible. Por otro lado, los hedonistas que afirman (como Sidgwick) que el bien propuesto por los hedonistas es una cualidad irreductible, fallan en mostrar intuitivamente tal cualidad.

Las objeciones al hedonismo como manifestación de egoísmo han sido objeto de análisis por parte de hedonistas de tendencia utilitarista tales como Bentham, J. S. Mill y Spencer. Para Bentham, los placeres difieren según la cantidad y según la causa que los produce. Hay según ello catorce diferentes clases de placeres: de los sentidos, riquezas, habilidad, amistad, buen nombre, poder, piedad, benevolencia, malevolencia, memoria, imaginación, expectación, asociación, alivio. Entre estos placeres los hay que se hallan decididamente proyectados hacia el aumento de la felicidad del prójimo. Todo hedonismo "bien entendido" exige un "cálculo de placeres". Un hedonismo altruista es defendido asimismo por J. S. Mill, para quien amar al prójimo como a uno mismo es una de las consecuencias de una moral hedonista por así decirlo "abierta". En cuanto a Spencer, combinó una moral hedonista con una doctrina evolucionista, intentando mostrar que esta última constituye la base científica de la primera (véase J. Watson, *op. cit. infra,* págs. 137-243). Véase bibliografía de CIRENAICOS, EPICÚREOS. Además: John Watson, *Hedonistic Theories. From Aristippus to Spencer,* 1895. — Heinrich Gomperz, *Kritik des Hedonismus,* 1898. — A.-J. Festugière, *Le plaisir,* 1946. — W. H. Sheldon, "The Absolute Truth of Hedonism", *The Journal of Philosophy,* XLVII (1950), 285-304. — David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today,* 1952. — Prácticamente todas las obras sobre problemas éticos (véase ÉTICA, MORAL) se refieren a la cuestión del hedonismo.

HEGEL (GEORG WILHELM FRIEDRICH) (1770-1831) nació en Stuttgart y después de estudiar teología en Tubinga con Schelling y Hölderlin fue preceptor privado en Berna (1794-1797) y en Francfort (1797-1800). En 1801 se trasladó a Jena, en cuya Universidad ejerció de docente privado. Durante este período estuvo bajo la influencia de Schelling y de los románticos, conservando asimismo las huellas del neohumanismo y de la educación teológica recibida en Tubinga, la cual, por otra parte, persistió durante toda su vida. Pronto, sin embargo, se separó del sistema de la identidad, publicando en 1807 su primera obra original. Redactor de un periódico de Bamberg desde 1807 a 1809, fue nombrado este último año rector del Gimnasio de Nuremberg, cargo que ejerció hasta 1816. Nombrado luego profesor en la Universidad de Heidelberg, se trasladó dos años después a Berlín, donde explicó todas las partes de su sistema con gran éxito y con el apoyo oficial (véase HEGELIANISMO).

Aunque situado en la confluencia de las corrientes del idealismo trascendental y del romanticismo, el sistema de Hegel ofrece profundas diferencias respecto a los de Fichte y Schelling. En primer lugar, rechaza decididamente partir de lo Absoluto como mera indiferencia de sujeto y objeto; semejante Absoluto es para Hegel como la noche en donde todos los gatos son pardos, "es la ingenuidad del vacío en el conocimiento", pues no permite explicar de ninguna manera la producción de las diferencias ni su realidad. En segundo término, caracteriza a Hegel una fuerte tendencia a lo "concreto" y una decidida afirmación del poder del pensamiento y de la razón frente a la vaga

nebulosa del sentimiento y de la intuición intelectual. La filosofía trata del saber absoluto — mejor dicho, *es* el saber absoluto. Pero este saber no es dado de una vez en su origen; es el final de un desarrollo que desde las formas inferiores se eleva hasta las superiores. Mostrar la sucesión de las diferentes formas o fenómenos de la conciencia hasta llegar al saber absoluto es el tema de la *Fenomenología del Espíritu* como introducción al sistema total de la ciencia. Según Hegel, la ciencia *(Wissenschaft)* es esencialmente sistemática; la ciencia consiste en nociones que se derivan unas de otras de un modo necesario. La única forma en que puede existir la verdad es, dice Hegel, "el sistema científico de esta verdad". En la verdadera naturaleza del conocimiento radica la necesidad de que sea ciencia — y, por tanto, sistema. Este sistema no es, sin embargo, un simple conjunto de proposiciones en forma deductiva; el verdadero sistema es el que resume, unifica y supera las doctrinas anteriores. Sólo en la madurez de la historia y de la ciencia puede existir, pues, una verdadera ciencia sistemática. El método de esta ciencia es el método dialéctico (véase DIALÉCTICA), o método de la evolución interna de los conceptos según el modelo de la tesis-antítesis-síntesis. El método dialéctico no es ni un puro método conceptual ni un método intuitivo; no es ni un método deductivo ni un método empírico. En estos métodos la verdad se opone al error y viceversa. En el método dialéctico el error aparece como un momento evolutivo de la verdad: la verdad conserva, y supera, el error.

Característico de Hegel es la idea de que el conocimiento no es representación por un sujeto de algo "externo"; la representación por un sujeto de un objeto es a la vez parte integrante del objeto. La conciencia es no sólo conciencia del objeto, sino también conciencia de sí. El objeto no es, pues, ni algo "exterior" ni tampoco simple contenido de conciencia. En otros términos, el conocimiento como marcha hacia lo Absoluto requiere una dialéctica del sujeto y del objeto y nunca la reducción del uno al otro.

La *Fenomenología del Espíritu* es, así, la marcha del pensamiento hacia su propio objeto, que resulta, al final, ser sí mismo en cuanto ha absorbido completamente lo pensado. En dicha marcha hay diversas frases o, mejor dicho, "momentos". Cada uno de estos "momentos" tiene su propia justificación, pero es insuficiente: de inmediato es negado y superado por otro "momento". El primer momento del saber es aquel en que la conciencia cree hallar el conocimiento verdadero en la certidumbre sensible. Parece, en efecto, que el objeto de esta certidumbre sea no sólo el más inmediato, sino también el más rico. Sin embargo, se trata de una pura ilusión. Todo lo que el conocimiento sensible puede enunciar de un objeto es decir que es. Se puede enriquecer esta noción y tratar de aprehender el objeto por medio de determinaciones espaciales y temporales, tales como "aquí" y "ahora". Pero el "aquí" y el "ahora" no tienen sentido a menos que sean unlversalizados. Sólo por la universalidad del significado de términos con los cuales pretendemos describir los datos sensibles supuestamente inmediatos podemos alcanzar certidumbre acerca de tales datos. Debe, pues, avanzarse más allá de la certidumbre sensible y encontrar lo que puede fundamentar ésta. Pero los "momentos" que siguen al de la certidumbre sensible no son tampoco suficientes. Las primeras fases en la evolución del espíritu muestran la irremediable oposición entre el sujeto y el objeto, las contradicciones existentes entre el saber del objeto y el objeto mismo. Superior a la certidumbre sensible, pero sin que quede suprimida la oposición y la contradicción, es la percepción, a la cual sigue el entendimiento, que consiste ya en el pensamiento del objeto. Este estado, por así decirlo, de pérdida de la conciencia en la diversidad del objeto y en sus contradicciones desaparece cuando sobreviene en el camino que conduce al saber absoluto el reconocimiento pleno de sí misma y de su esencial identidad consigo misma. Toda diversidad y toda oposición de la conciencia con el objeto quedan entonces desvanecidas ante la unidad revelada en el concepto y sólo entonces se puede decir propiamente que la conciencia es razón. Pero la razón no puede quedar detenida en la fase de su diversificación en las conciencias individuales; a través de una serie de fenómenos cuya sucesión enlaza Hegel no ya con la evolución de una conciencia individual, sino con la historia, la conciencia individual se hace espíritu y engloba en sus fases, conducidas dialécticamente, la existencia histórica, desde el estado de dependencia hasta el paulatino descubrimiento de la vida interior por el cristianismo, que alcanza en el curso de sus propias internas negaciones la superación de su contradicción y su triunfo final. Este triunfo no es más que la completa entrada del espíritu en sí mismo por la religión. Perdido en la selva de sí mismo, el espíritu vuelve a encontrarse en su verdadero ser cuando los grados de su desenvolvimiento lo han conducido al punto donde la revelación del dogma cristiano coincide con la verdad filosófica, pues el saber absoluto es la filosofía, el espíritu que ha llegado ya a sí mismo después de haberse manifestado en toda su verdad.

En la *Fenomenología* Hegel dice que sólo el Espíritu (o, mejor, lo espiritual) es real. Ello parece dar a entender que Hegel sostiene una filosofía "espiritualista" según la cual o solamente hay realidad espiritual o bien toda realidad se reduce en último término a realidad espiritual. Sin embargo, Hegel usa 'Espíritu' en un sentido muy distinto del que tiene el mismo término en cualquier sistema más o menos "espiritualista". Por lo pronto, el Espíritu no es para Hegel una entidad especial, o una especie de supra-entidad superior a todas las demás. "Lo espiritual —ha escrito Hegel— es la esencia, lo que existe en sí mismo." Ello significa que para Hegel lo espiritual no es propiamente entidad, sino forma (o formas) de ser de las entidades. Esta forma (o formas) de ser no se hallan establecidas de una vez para siempre, sino que están sometidas a un interno proceso dialéctico. Es en el curso de este proceso que la realidad se constituye "espiritualmente". No se trata de que la realidad, que "no era Espíritu", se vaya "espiritualizando". Se trata más bien de que la realidad se va haciendo a sí misma convirtiéndose en su propia "verdad". Lo que Hegel llama "Espíritu" es, pues, la realidad *como* Espíritu. En un cierto sentido se puede decir que la realidad "no era Espíritu" y que se ha "convertido" en Espíritu. Pero siempre que por ello no se entienda el paso de un modo de ser

aparente a un modo de ser real, o de un modo de ser real a otro modo de ser real. Al "convertirse" en Espíritu la realidad llega a ser lo que ya *era*. Ocurre sólo que lo era "sin saberlo". Por eso la realidad tiene que conquistarse a sí misma en su verdad, lo cual no puede hacerse, según indicamos antes, sin absorber el error. Las condiciones necesarias para la auto-realización del Espíritu pertenecen a esta misma auto-realización. Por eso el Espíritu evoluciona en la serie de sus "formas", "fases", "momentos" o "fenómenos" de un modo interno. No puede ser de otro modo, pues no hay nada que sea externo a lo real; lo que se llama "externo a", o "fuera de" lo real es un momento interno —que se desenvuelve *como* externo— de esta misma realidad.

La fenomenología del espíritu no) parte del saber absoluto, pero conduce necesariamente a él. Desde entonces puede el pensamiento situarse en la inmediatez de lo Absoluto mismo, ser ciencia de la Idea absoluta. Esta ciencia procede a su vez dialécticamente; el proceso de sucesivas afirmaciones y negaciones que condujo de la certidumbre sensible al saber absoluto es el mismo proceso que sirve a la filosofía para manifestar la Idea. La dialéctica surge ya en la primera división del sistema total de la ciencia. En su ser en sí, la Idea absoluta es el tema de la *Lógica*. En su ser fuera de sí, la Idea absoluta es el tema de la *Filosofía de la Naturaleza*. En su ser en y para sí mismo, la Idea absoluta es el tema de la *Filosofía del Espíritu*. Tesis, antítesis y síntesis son los distintos momentos en que cada uno de los aspectos de la Idea y la Idea misma son sucesivamente afirmados, negados y superados. La superación es al mismo tiempo abolición y conservación *(Aufhebung)* de lo afirmado, contiene lo afirmado, porque contiene la negación de la negación. La dialéctica no es, por consiguiente, un simple método del pensar; es la forma en que se manifiesta la realidad misma, es la realidad misma que alcanza su verdad en su completo autodesenvolvimiento.

Como ciencia de la Idea en su ser en sí, la *Lógica* comienza con la teoría del ser (VÉASE). El ser es la noción más universal, pero al mismo tiempo la más indeterminada. Al ser negado todo contenido en esta suma abstracción, el ser se convierte en la nada. Pero esta negación del ser queda superada por su negación misma, por el devenir (v.) — síntesis de ser y nada. El resultado de esta síntesis es la Existencia *(Dasein)* en cuanto "Ser determinado". Este ser determinado está determinado por una cualidad, por medio de la cual se convierte en un "algo". Este "algo" es negación de la negación en tanto que es por la exclusión de otras entidades que no son él. Como el carácter determinado del algo es equivalente a un límite, el "algo" de que se trata tiene que ser limitado. Esta limitación es la cantidad. La cantidad es a su vez límite, pero sin establecer en qué proporción lo es. Es, pues, menester que el algo determinado o cualidad limitado por la cantidad sea determinado por la medida. Cualidad, cantidad y medida son momentos de la primera parte de la lógica, que es a su vez el primer momento del sistema completo del ser, es decir, del ser en cuanto ser en sí. Como segundo momento aparece el ser en su manifestación o verdad: la esencia, que es a su vez afirmada, negada y superada en su ser en sí o esencia como tal, en su manifestación o fenómeno y en su unión con el fenómeno, esto es, en su realidad. Por eso la teoría de la esencia es a la vez una doctrina de las categorías de la realidad, considerada como substancia en cuanto conjunto de sus accidentes; como causalidad, en cuanto paso de lo posible a lo real, y como acción recíproca en cuanto relación mutua. En su ser en y para sí mismo, como resultado de su completo autodesenvolvimiento, el ser es el concepto. El concepto es la síntesis de los dos momentos principales del ser, es unión del ser y de la esencia, liberación de la necesidad de la esencia, ser de la substancia en su libertad. El concepto no es una mera noción de la lógica formal; como concepto subjetivo es universalidad, negación de ésta o particularidad, y superación de los dos momentos o individualidad. En el concepto son pensados su ser en sí y el juicio como momentos opuestos unidos en el raciocinio o conclusión, que permite expresar en una síntesis la universalidad de lo individual. Como concepto objetivo, revela el concepto su ser fuera de sí en sus momentos del mecanicismo, del proceso químico y de la teleología o finalidad orgánica, donde el concepto se convierte en la idea directora de una totalidad que había permanecido como disgregada en los dos momentos precedentes. Y, finalmente, como Idea, el concepto es la síntesis de los conceptos subjetivo y objetivo, la verdadera y plena unión del ser con la esencia después de haberse manifestado en su totalidad, la Idea absoluta que vuelve a sí misma tras la dialéctica que en el ser, en la esencia y en el concepto ha encontrado sus negaciones y superaciones, pues en la Idea se manifiesta de un modo radical la síntesis de las contradicciones del concepto, que es a su vez la síntesis de las contradicciones del ser.

La Idea se convierte de este modo en una de las nociones capitales del sistema hegeliano — que aspira a ser, no se olvide, el sistema de la verdad como un todo y, por tanto, el sistema de la realidad en el proceso de pensarse a sí misma. Pero la Idea no es una causa de la evolución, ni el principio que hace posible el proceso dialéctico, ni la realidad como un todo: la Idea explica el proceso de la realidad sólo en cuanto representa el término hacia el cual se encamina dicho proceso. Este término no es, sin embargo, un término exterior: es un término interior al proceso mismo. Por eso la Idea no es tampoco una entidad lógica o el aspecto lógico de la realidad. La Idea es aquello en que alcanza pleno desenvolvimiento el proceso del ser como ser en sí.

Ahora bien, la Idea, que la lógica estudia en su ser en sí, es estudiada por la filosofía de la Naturaleza en su alteridad. También en ella se desenvuelven sus manifestaciones dialécticamente: en su estado de alteridad, la Naturaleza tiende continuamente a volver a la Idea en su ser en y para sí misma, pues la Naturaleza es como el estado de máxima tensión de la Idea, el momento en que la Idea ha llegado hasta el límite de su ser-otro y en que, por consiguiente, emprende el camino hacia la subjetividad. El primer momento de esta marcha, que no debe confundirse con un proceso temporal, viene representado por la Naturaleza tal como es objeto de consideración por la mecánica: como lo inorgánico puro, como lo que está sometido al espacio, al tiempo y a la gravedad;

en el segundo momento aparece como lo físico, que no es sólo lo cuantitativo, sino el comienzo de una subjetividad de la Naturaleza expresada en los fenómenos químicos y eléctricos; en el tercer momento, como lo orgánico, lo individual, lo opuesto a la exterioridad de lo mecánico, lo que es ya casi umbral de la subjetividad. Pero en la Naturaleza no cabe jamás un dominio completo de lo universal tal como es contenido en la razón absoluta; por eso la naturaleza es, en su extrañeza de la razón absoluta, el reino de lo contingente.

La Idea en su ser en y para sí misma, al regresar del gran círculo en que, a partir de su ser en sí, recorrió los sucesivos momentos de su alteridad, constituye el objeto de la filosofía del espíritu. También en ella alcanza el Espíritu su pura y absoluta interioridad a través de un movimiento dialéctico en el cual el Espíritu como ser en sí es Espíritu subjetivo, como ser fuera de sí o por sí es Espíritu objetivo, y como ser en y para sí mismo es Espíritu absoluto. El Espíritu subjetivo es el espíritu individual, afincado en la naturaleza humana y en marcha continua hacia la conciencia de su independencia y libertad. A través de los grados de la sensación y del sentimiento, fases corporales que facilitan el acceso a la entrada en sí mismo, el Espíritu subjetivo llega a su conciencia, al entendimiento y finalmente a la razón. Libertado el Espíritu subjetivo de su vinculación a la vida natural, puesto como conciencia pura de sí mismo, se realiza en el Espíritu objetivo como Derecho, como moralidad y como eticidad. El Derecho constituye el grado inferior de las realizaciones del Espíritu objetivo, porque afecta únicamente, por decirlo así, a la periferia de la individualidad: la moralidad, en cambio, agrega a la exterioridad de la ley la interioridad de la conciencia moral. Pero esta interioridad, cuyo carácter subjetivo la hace inadecuada para la plena realización del Espíritu objetivo, debe dar paso inmediato a la eticidad, a la ética objetiva que se realiza en lo universal concreto de la familia, de la sociedad y del Estado, síntesis de la exterioridad de lo legal y de la arbitrariedad subjetiva de lo moral. Particularmente importante es, pues, para Hegel el desarrollo de la teoría del Estado. El Estado no es un mero protector de los intereses del individuo como tal, de su libertad subjetiva, sino la forma más elevada de la ética objetiva, la plenitud de la idea moral y la realización de la libertad objetiva. El Estado es el universal concreto, la verdadera síntesis de la oposición entre la familia y la sociedad civil, el punto de detención y de reposo del espíritu objetivo. La divinización hegeliana del Estado, divinización revelada en su definición del Estado como la manifestación de la divinidad en el mundo, es exigida tanto por la dialéctica del espíritu objetivo, como por su propia doctrina política, que ve el ideal de Estado en el Estado prusiano de su tiempo. Pero el Estado, cuya forma mejor es la monarquía constitucional, no consiste en el poder arbitrario de un individuo, sino en el hecho de que este individuo represente el *Volksgeist*, el Espíritu (VÉASE) del pueblo. Esta doctrina del Estado alcanza su demostración y culminación en su filosofía de la historia, donde se describe la evolución del espíritu objetivo desde las formas orientales hasta la culminación de la historia en el mundo germánico. La historia es la evolución del Espíritu objetivo en su proceso hacia la conciencia de su propia libertad. También en la historia se realiza la tesis de la racionalidad de lo real y de la realidad de lo racional; la filosofía explica lo que es en su racionalidad y por eso las pasiones de la historia no son más que "astucias de la razón". En la historia no hay ningún deber ser, ningún utopismo, porque los momentos del Espíritu objetivo son los momentos de su interna necesidad racional.

La síntesis del Espíritu subjetivo y el objetivo es el Espíritu absoluto, que a su vez se autodespliega en la intuición de sí mismo como arte, en la representación de sí mismo como religión y en el absoluto conocimiento de sí mismo como filosofía. Cada uno de los momentos del autodes-pliegue del Espíritu absoluto es a la vez su propio autodespliegue manifestado en su historia. En la historia del arte y en la historia de la religión se revela la verdad de los momentos intuitivo y representativo del Espíritu absoluto. En la historia de la filosofía se revela, finalmente, la verdad completa de este Espíritu, que es la Idea absoluta en el gran ciclo de su evolución. Pero la filosofía aparece cuando la realidad se ha explicitado ya a sí misma, porque "el buho de Minerva sólo emprende su vuelo a la llegada del crepúsculo". Por eso la filosofía de Hegel equivale lógicamente al final de la evolución del Espíritu, a la última fase de su completo autodesarrollo y, por consiguiente, a la verdad de la Idea. En su filosofía se realiza, según Hegel, la vida de la divinidad.

Dada la índole de la presente obra, la anterior presentación de la filosofía de Hegel ha tenido que ser muy esquemática. Sin embargo, hay que tener en cuenta que hay referencias a diversos aspectos del pensamiento de Hegel en otros artículos (por ejemplo, en DIALÉCTICA; ENTENDIMIENTO; ESPÍRITU; INSTANTE; SER, etc.); a ellos puede recurrirse para completar esta exposición.

Obras: D*ifferenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie bei dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, I, 1801 *(Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Scheling en relación con las contribuciones de Reinhold a la más fácil comprensión del estado de la filosofía a comienzos del siglo XIX). — De orbitis planetarum. Pro venia legendi*, 1801 (Dis.). — "Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere" *(Kritisches Journal der Philosophie, e*d. por Schelling y Hegel, Tubingen, 1802-1803, vol. I, cuad. 1) ("Sobre la naturaleza de la crítica filosófica en general y su relación con el estado actual de la filosofía"). Otras colaboraciones de Hegel en la misma revista comprenden: 'Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krugs", I, 1; "Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleich des neuesten mit dem alten", I, 2; "Ueber das Verhaltnis der Naturphilosophie zur Philosophie", I, 3 (que comunmente se atribuye ahora a Schelling); "Glauben und Wissen: die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen ais Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie", II, 1; "Ueber die wissenschaftlichen Be-

handlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften", II, 2 y 3. — *System der Wissenschaft. I Teil. Die Phänomenologie des Geistes*, 1807 *(Sistema de la ciencia. I. Fenomenología del Espíritu).* — *Wissenschaft der Logik (La ciencia de la lógica)*, comprendiendo: *I Teil. Die objetive Logik. 1 Abteilung: Die Lehre vom Sein. 2 Abt. Die Lehre vom Wesen*, 1812. *II Teil. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, 1816 *(La lógica objetiva. 1. La teoría del ser. 2. La teoría de la esencia. II. La lógica subjetiva o la teoría del concepto).* — *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817 *(Enciclopedia de ciencias filosóficas en compendio).* — *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1821 *(Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho o Derecho natural y ciencia del Estado en compendio).* — Hay que incluir, además, numerosas colaboraciones y reseñas de obras en revistas, así como su primer escrito anónimo sobre la constitución de Berna (1798) y su último escrito acerca del *Reformbill* inglés: "Ueber die englische Reformbill" (en *Allgemeine preussische Staatszeitung*, 1831). Las lecciones sobre filosofía de la Historia, lecciones sobre estética, lecciones sobre filosofía de la religión y lecciones sobre Historia de la filosofía aparecieron después de su muerte en la primera edición de obras completas, en 19 vols., 1832-1887, a cargo de K. L. Michelet, J. Schulze, L. von Henning, L. Boumann, E. Gans, Karl Hegel, H. G. Hotho, Ph. Marheineke, Bruno Bauer, Karl Rosenkranz (Las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en el vol. IX, por Gans; *Vorlesungen über die Aesthetik*, en el vol. X, por Hotho; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vols. XI y XII, por Marheineke; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vols. XIII-XV por Michelet; el tomo XIX incluye correspondencia. Otras ediciones: *Jubiläumausgabe*, ed. Hermann Glöckner, 26 vols., 1927-1940, incluyendo 4 vols. (23 a 26) con un *Hegel-Lexikon* por Glöckner; reimp. de esta edición, 1963 y sigs.; 2ª ed. revisada del *Lexicon* de Glöckner, 4 vols., 1957. — *Kritische Ausgabe*, iniciada en 1910 por Georg Lasson, reasumida por J. Hoffmeister en la *Neue Kritische Ausgabe*, publicada a partir de 1952 y que debe contener 35 vols., incluyendo correspondencia, la cual se ha publicado ya (XXVII-XXX, 1952-1954), y se ha reimpreso (4 vols., 1961). — Hay numerosas ediciones de obras separadas, así como ediciones de lecciones y escritos no publicados durante la vida de Hegel o en la primera edición de sus obras. En muchos casos estas lecciones y escritos han sido incorporados en alguna de las más recientes ediciones de obras. Mencionamos al efecto: *Hegels theologische Jungschriften*, ed. H. Nohl, 1907. — *Hegels erstes System* [de un manuscrito de la Biblioteca de Berlín], ed. Hans Ehrenberg y Herbert Link, 1915. — *Jenenser Realphilosophie. Vorlesungen 1803/1804*, ed. J. Hoffmeister, 1932. — *Vorlesungen 1805/1806*, ed. J. Hoffmeister, 1931. — *Jenenser Logik. Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. G. Lasson, 1923. — *Die Verfassung des deutschen Reiches*, nueva ed. por G. Mollet, 1935. — Hay manuscritos hegelianos en el Hegel-Archiv (Bonn), a cargo de G. Lasson. El Archiv publica desde 1961 un Anuario titulado *Hegel-Studien*. Hay también algunos manuscritos hegelianos en la Universidad de Harvard. — Entre traducciones españolas de obras de H.: *Filosofía del Espíritu*, 2 vols., 1907 (trad. E. Barriobero y Herrán). — *Estética*, 1908 (trad. H. Giner de los Ríos). — *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 3 vols., 1918, reed., 1942 (trad. Eduardo Ovejero y Maury). — *Filosofía de la Historia*, 2 vols., 1928, reed., 1955 (trad. José Gaos). — *Fenomenología del Espíritu. Prólogo e Introducción. El saber absoluto*, 1935 (trad. Xavier Zubiri). — *Filosofía del Derecho (Introducción. La eticidad)*, 1935 (trad. E. F. G. Vincent). — *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, 1937 (trad. A. Mendoza de Montero, de la versión italiana de F. Messineo). — *Filosofía del Derecho*, 1944. — *La conciencia infeliz*, 1949 (trad. C[arlos] A[strada] de B. II. 3 de la *Fenomenología*). — *Lecciones de historia de la filosofía*, 3 vols., 1955. — *Ciencia de la Lógica*, 2 vols., 1956 (trad. A. y R. Mondolfo).

La bibliografía sobre H. es muy abundante. Entre las obras biográficas, o que contienen importante material biográfico, destacamos: Kuno Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols., 1901 (tomo VIII, partes 1 y 2 de la *Geschichte der neueren Philosophie*, de Kuno Fischer). — Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1905 [Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften], reimp. en *Gesammelte Werke* (1921, 2ª ed., 1925) (trad. esp.: *Hegel y el idealismo*, 1944). — Gustav Emil Müller, *H. Denkgeschichte eines Lebendigen*, 1959. — Entre las obras más propiamente filosóficas y críticas, pero algunas de ellas conteniendo asimismo interesante material biográfico, destacamos las que siguen, algunas de ellas citadas en el artículo HEGELIANISMO y procedentes de autores considerados como pertenecientes a dicha tendencia: Karl Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*, 1841, 2ª ed., 1944, reimp., 1962. — R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entwickelung, Wessen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, 1857, reimp., 1962 [Contra Haym: K. Rosenkranz, *Apologie Hegels gegen Haym*, 1858]. — J. H. Stirling, *The Secret of H., Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form, and Matter*, 2 vols., 1865. — Karl Ludwig Michelet, *H., der unwiderlegte Weltphilosoph*, 1870. — E. Caird, *H.*, 1883. — William Wallace, *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy, and especially of His Logic*, 1894. — J. McTaggart-Ellis McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, 1896. — íd., íd., *Studies in the Hegelian Cosmology*, 1901. — íd., íd., *A Commentary on Hegel's Logic*, 1910. — J. B. Baillie, *The Origin and Significance of Hegel's Logic, A General Introduction to Hegel's System*, 1901. — G. J. P. J. Bolland, *Alte Vernunft und neuer Verstand oder der Unterschied im Prinzip zwischen H. und E. von Hartmann. Ein Versuch zur Anregung neuer Hegelstudien*, 1902. — Benedetto Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, 1907, revisado e incorporado a la obra *Saggio sullo H.*, 1913 (trad. esp.: *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de H.*, 1943). — G. W. Cunningham, *Thought and Reality in Hegel's System*, 1910. — P. Roques, *H., sa vie et ses oeuvres*, 1912. — G. Lasson, *H. als Geschichtsphilosoph*, 1920. — F. Rosenzweig, *H. und der Staat*, 2 vols., 1920 (I. *Lebensstationen [1770-1806]*; II. *Weltepochen [1806-1831]*, reimp., 2 vols., 1962. — Richard Kroner, *Von Kant bis H.*, 2 vols., 1921-1924, 2ª ed., en 1 vol., 1961. — W. T. Stace, *The Philosophy of H.: A Systematic Exposition*, 1924, reimp., 1955. — B. Heimann, *System und Methode in Hegels Philosophie*, 1927. — H. Wenke, *Hegels Theorie des objektiven Geistes*, 1927. — N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, tomo II, 1929 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, t. II, 1960). — G. della Volpe, *H., romantico e mistico*, 1929. — Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de H.*, 1929. —

Th. Häring, *H., sein Wollen und sein Werk*, 2 vols., 1929-1939. — Hermann Glöckner, *H.*, 2 vols., 1929-1940 (vols. 21 y 22 de la edición de obras de H. mencionada *supra*); reimp., I, 1954. — Kurt Schilling, *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen*, 1929. — Willy Moog, *H. und die Hegelsche Schule*, 1930 (trad. esp.: *H. y la escuela hegeliana*, 1932). — Miguel A. Virasoro, *La lógica de H.*, 1932. — Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932. — Id., íd., *Reason and Revolution. H. and the Rise of Social Theory*, 1941. — Th. Steinbüchel, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*, 2 vols., 1933. — Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse*, 1936. — Justus Schwarz, *Hegels philosophische Entwicklung*, 1938. — G. Müller, *H. über Sittlichkeit und Geschichte*, 1940. — Anton Mensel, *H. und das Problem der philosophischen Polemik*, 1942. — E. di Negri, *Interpretazione di H.*, 1943. — Id., íd., *I principî di H.*, 1949. — H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de H.*, 1945. — F. Olgiati, *Il panlogismo hegeliano*, 1946. — J. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 1946. — Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de H.*, 1946. — Id., íd., *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de H.*, 1948. — Id., íd., *Logique et existence. Essai sur la logique de H.*, 1953, nueva ed., 1962. — A. Kojève, *Introduction à la lecture de H.*, 1947. — G. Lukács, *Der junge H. und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, 1948 (1954). — Ernst Block, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu H.*, 1949, 2ª ed., 1962 (trad. esp.: *El pensamiento de Hegel*, 1949). — G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, 1950. — Theodor Litt, *H. Versuch einer kritischen Erneuerung*, 1953, 2ª ed., 1961. — P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune H. Liberté et aliénation*, 1953. — M. Pensa, *Prelogismo tedesco*, 1954 (sobre el lenguaje hegeliano). — B. Teyssèdre, *L'esthétique de H.*, 1958. — A. R. M. Murray, *The Philosophy of H.*, 1958. — J. N. Findlay, *H. A Re-Examination*, 1958. — Franz Grégoire, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, 1958 [Bibliothèque philosophique de Louvain, 9]. — J. Kruithof, *Het uitgangspunt van Hegel's ontologie*, 1959 (*El punto de partida de la ontología de H.* [hay resumen en francés]. — A. T. B. Peperzak, *Le jeune H. et la vision morale du monde*, 1960. — Varios autores, *Studies in H.*, 1960 [Tulane Studies in Philosophy, 9]. — Antonio Negri, *La presenza de H.*, 1961. — Wilhelm Seeberger, *H. oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, 1961.

Hay una "Hegelbund" que organiza (desde 1930) "Congresos hegelianos". Las ponencias y debates se publican en la serie titulada Veröffentlichungen des Internationalen Hegelbundes (desde 1931).

HEGELIANISMO. La filosofía de Hegel suscitó muy pronto en Alemania grandes debates; los que se desarrollaron entre los propios partidarios de Hegel tuvieron como consecuencia la formación de varias tendencias dentro del hegelianismo. La publicación por D. F. Strauss de la *Vida de Jesús* (1835) constituyó el primer indicio de una clara división entre los hegelianos, los cuales se escindieron en una derecha ortodoxa y en una izquierda radical, según sus doctrinas políticas y su mayor o menor preferencia por el contenido doctrinal del sistema o por el método dialéctico. La derecha adoptó sobre todo el primero; la izquierda, el segundo. La doctrina de Hegel, con su tesis de la racionalidad de lo real y de la realidad de lo racional, era muy apropiada para toda suerte de posiciones, especialmente en materia de Derecho y de filosofía política. Así, la izquierda, que fue la que adquirió mayor volumen, se caracterizó inmediatamente por su oposición al régimen dominante, diversificándose a su vez en un gran número de sectas y círculos. Entre sus representantes se destacan el mencionado Strauss, que se inclinó luego al panteísmo naturalista; Arnold Ruge (1802-1880) y Theodor Echtermeyer, editores desde 1838 de los Anuarios *de Halle para la ciencia y él arte alemanes (Hall-schen Jahrbücher für deutsche Wis-senschaft und Kunst),* los cuales, adscritos en los primeros tiempos a la ortodoxia hegeliana, se fueron radicalizando paulatinamente; Bruno Bauer (VÉASE), Edgar Bauer (1820-1886), Ludwig Feuerbach (v.). Bruno Bauer y Feuerbach no tardaron en inclinarse hacia un antropologismo y hacia una crítica de los dogmas religiosos. Para Feuerbach, la antropología constituye la explicación necesaria de la teología; para Bruno Bauer, la "crítica pura negativa" conduce a una doctrina de la supremacía del hombre como superación de las contradicciones implícitas en la masa gregaria y en el individuo privado. Influidos a su vez por Feuerbach, llegaron Marx (v.) y Engels (v.) a una crítica del sistema social y político, basada en una aplicación del método dialéctico a la inversión de la tesis capital hegeliana (véase MARXISMO). Las huellas de la izquierda hegeliana se manifestaron también con particular fuerza en Ferdinand Lasalle (v.), quien unió en cierto modo las tesis del socialismo marxista con el nacionalismo, e inclusive en Max Stirner (v.). Los marxistas atacaron violentamente el moderantismo de Feuerbach y Bruno Bauer, que se atenían a la crítica de los dogmas religiosos, sin pasar más que superficialmente a la crítica social y a la acción política.

Junto a la izquierda hegeliana —a veces llamada "los jóvenes hegelianos"— se desenvolvió una derecha — "los viejos hegelianos". Algunos de estos últimos evolucionaron en sentidos diversos, aunque en todos los casos partiendo de conceptos hegelianos básicos; a menudo se ha hablado al respecto de un "centro hegeliano", menos "especulativo" y más "histórico", por cuanto muchos de los pensadores de este grupo moderado se distinguieron por sus trabajos en historia de la filosofía. Los "viejos hegelianos" colaboraron en una serie de revistas tales como los *Anuarios de crítica científica (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik,* 1841-1843), los *Anuarios alemanes (Deutsche Jahrbücher,* 1841-1843) y los Anuarios *de filosofía especulativa (Jahrbücher für spekulative Philosophie,* 1846-1848). En general, los "viejos hegelianos" —tanto de la derecha como del centro— son considerados más "ortodoxos" que los "jóvenes hegelianos" a que nos hemos referido antes. Entre los hegelianos de derecha y de centro se destacaron Johann Eduard Erdmann (1805-1892), historiador de la filosofía moderna *(Versuch einer wissenschaftlichen Darstettung der Geschichte der neueren Philosophie, 8* vols., 1834-1853, reimp., 7 vols., 1931 y sigs.) y autor de tratados diversos *(Grundiss der Psychologie,* 1840, 5a ed., 1873; *Grundriss der Logik und Methaphysik,* 1841, 5a ed., 1875); Eduard Gans (1798-1839), filósofo del Derecho (*Über das römische Obligationenrecht, insbesondere über die Lehre von den Innominatcontracten und dem ius poenitendi,* 1819; Das

Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung. Eine Abhandlung der Universalrechtsgeschichte, vols. I y II, 1824-1825; vols. III y IV, 1829-1835; *Vermischte Schriften, juristischen, historischen, staatswissenschaftlichen und ästhetischen Inhalts,* 2 vols., 1834); Heinrich Bernhard Oppenheim (1819-1880), filósofo e historiador del Derecho (*System des Völkerrechts,* 1845; *Philosophie des Rechts und der Gessellschaft,* 1850; *Der Katheder-Sozialismus,* 1872); Constantin Rössler (1820-1896), que se consagró especialmente a la filosofía política y a la filosofía del Estado y del Derecho (*System der Staatslehre. A: Allgemeine Staatslehre,* 1857; *Studien zur Fortbildung der preussischen Verfassung,* 2 partes, 1863-1864; *Das deutsche Reich und die kirchliche Frage,* 1876; *Die Sozialdemokratie,* 1894); Friedrich Wilhelm Carové (1789-1852), interesado en filosofía de la religión y del Derecho canónico, así como en estética (*Über alleinseligmachende Kirche,* 2 vols., 1826-1827; *Kosmorama. Eine Reihe von Studien zur Orientierung in Natur, Geschichte, Staat, Philosophie und Religion,* 1831; *Über das Cölibatsgesetz des römisch-katholischen Clerus,* 2 vols., 1832-1833; *Über kirchliches Christentum,* 1835; *Beiträge zur Literatur, Philosophie und Geschichte. Neorama.* Parte I, 1838; *Mitteilungen aus und über Frankreich. Neorama.* Parte II, 1838; *Skizzen zur Kultur– und Kunstgeschichte. Neorama.* Parte III, 1838). Hemos dado una lista de las principales obras de estos autores por no haberles dedicado artículos especiales. Además de ellos hay que mencionar como hegelianos de derecha o de centro y más o menos ortodoxos a Kuno Fischer, Johann Karl Friedrich Rosenkranz, Karl Prantl, Carl Ludwig Michelet, a cada uno de los cuales hemos dedicado artículos.

La diversificación de la escuela hegeliana y el progresivo escepticismo respecto a las pretensiones absolutistas de los sistemas del idealismo provocó, por lo demás, una fuerte reacción antihegeliana. Esta reacción se manifestó en muy diversas maneras a lo largo del siglo XIX. Por un lado, expresaron su oposición decidida filósofos como Kierkegaard y Nietzsche, que acentuaron el carácter existencial del hombre frente a la unilateralidad de la razón y de la abstracción; pensadores como Schopenhauer, cuyos ataques a Hegel fueron incesantes; adversarios del idealismo especulativo como Herbart, Fries, Beneke y, en un sentido diferente, Trendelenburg, Bolzano y, sobre todo, Brentano. Por otro lado, la irrupción del materialismo y del naturalismo a mediados del siglo hizo del hegelianismo objeto frecuente de demostraciones hostiles, que se han reproducido en la época actual por parte de todos los filósofos que han combatido la especulación y han procurado sustituirla por el análisis (VÉASE). En cambio, el hegelianismo penetró por diversos caminos en muchos países. En Francia, con Victor Cousin y su escuela, la cual se apoyó en el hegelianismo para desembocar en un eclecticismo y en una fuerte propensión a la investigación de la historia de la filosofía. Sucedió en esta escuela algo muy distinto de lo que pasó con Renan y Taine, que partiendo de un interés histórico desembocaron en concepciones a veces afines al idealismo hegeliano. En Italia, con Augusto Vera (v.), Bertrando Spaventa (v.) y Francesco Fiorentino (v.), así como con una serie de expositores y defensores del sistema hegeliano y de sus implicaciones históricas: Raffaelo Mariano (1840-1904: *La pena di morte,* 1864; *Il Risorgimento italiano,* 1866; *La philosophie contemporaine en Italie,* 1863; *Il ritorno a Kant e i neokantiani,* 1887; *Il cristianesimo nei primi secoli,* 2 vols., 1902), que fue discípulo de Augusto Vera y combinó el hegelianismo con el platonismo; Sebastiano Maturi (1843-1917: *Soluzione del problema fondamentale della filosofía,* 1869; *Principî di filosofía,* 2 vols., 1897-1898; *Relazione scolastica,* 1906); Marianna Florenzi-Waddington (1802-1870: *Pensieri filosofici,* 1840; *Filosofemi di cosmologia e di ontologia,* 1863; *Saggio sulla filosofía dello spirito,* 1867; *Dell'immortalita dell'anima umana,* 1868), que recibió asimismo la influencia de Schelling; Pasquale d'Ercole (1831-1917: *Il teismo filosofico cristiano teoricamente e storicamente considerato,* 1884), que pasó del hegelianismo al "anti-teísmo" y al positivismo. A veces se incluye entre los hegelianos italianos a Adolfo Levi (1878-1948: *La fantasia estetica,* 1913; *Scettica,* 1921), pero este autor es más escéptico que hegeliano. El hegelianismo alcanzó máximo predicamento y, sobre todo, máxima resonancia en Italia con Croce (v.) y Gentile (v.) y con los discípulos por ellos formados. En Inglaterra se extendió el hegelianismo con un amplio movimiento opuesto al empirismo y a la filosofía del sentido común. Según algunos han indicado, las raíces de este movimiento se hallan en una de las tradiciones —la "tradición platónica"— de la filosofía anglosajona. Después del interés despertado en Inglaterra por la defensa del idealismo realizada por el poeta Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) y por el individualismo romántico de Thomas Carlyle (VÉASE), comenzó hacia 1860 un movimiento filosófico más preciso, cuyo inicio puede situarse en el libro de James Hutchison Stirling (1820-1909) sobre Hegel *(The Secret of Hegel,* 2 vols., 1865), al cual sucedieron, del mismo autor, entre otros, *Philosophy and Theology,* 1890; *The Categories,* 1903). Junto a él, y a partir aproximadamente de 1870, se sucedieron las obras de Thomas Hill Green (VÉASE), de Edward Caird (1835-1908), asimismo expositor de Kant (A *Critical Account of the Philosophy of Kant,* 1877; 2a ed., revisada, *The Critical Philosophy of Kant,* 1889), de John Caird (1820-1898), con su *Introduction to the Philosophy of Religión* (1880), fuertemente influida por Hegel; del traductor de Hegel, William Wallace (1844-1897). Desde luego, *no* todos los llamados neohegelianos dependen estrictamente de Hegel. Muchos están igualmente inclinados hacia Kant y en ciertos casos los llamados "hegelianos" son propiamente kantianos o neokantianos. Otros, sobre todo, han elaborado un pensamiento filosófico que, aunque brotado en un terreno idealista, puede estimarse original. Otros, finalmente, se han aproximado a otras comentes, tanto a las pragmatistas como, y especialmente, a las realistas. Así, el hegelianismo y neohegelianismo inglés es tanto la influencia de Hegel a través de una *atmósfera* idealista como la formación de un idealismo de raíces hegelianas (y a veces hegeliano-kantianas). Los pensadores pertenecientes a este "idealismo" —David George Ritchie (1853-1903); Henry Jones (1852-1922), John Henry Muirhead (1855-1940), James Black Baillie (nac.

1872) y, ante todo, el pensamiento de Bradley y Bosanquet (VÉANSE)— están en la posición mencionada. Lo mismo puede decirse de J. E. McTaggart, de George F. Stout (VÉANSE), así como de Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931: *Hegelianism and Personality,* 1887; *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy,* 1917; *The Idea of Immortality,* 1922), quien rechazó la hipóstasis de la conciencia en un Absoluto y señaló la necesidad de superar tanto el monismo de lo Absoluto como el dualismo metafísico por medio de una acentuación de los rasgos "empíricos" de la realidad interna, lo que le permitió, por lo demás, aproximar su pensamiento filosófico a las exigencias de la conciencia religiosa. Algo análogo puede decirse de William Ritchie Sorley (1855-1935: *The Ethics of Naturalism,* 1885; *The Moral Life and the Idea of God,* 1911; *Moral Values and the Idea of God,* 1918), quien acentuó la idea de valor para el idealismo, sobre todo en el sentido de Lotze; de Harold Henry Joachim Clément Charles Julián Webb (1865-1954: *Group Theories of Religion and the Individual,* 1916; *God and Personality,* 1919; *Divine Personality and Human Life,* 1920; *Religions Expérience,* 1945), que trabajó en el campo de la filosofía de la religión dentro de los supuestos idealistas, y aun de quienes, como H. Wildon Carr (VÉASE) o como Ernest Belfort Bax (1854-1926: *The Problem of Reality,* 1892; *The Roots of Reality,* 1907; *The Real, the Rational and the Álogical,* 1920), representan asimismo el tránsito al evolucionismo (VÉASE) en el sentido del neoevolucionismo, o finalmente, de quienes, como James Ward (VÉASE) salen muy pronto de los estrictos supuestos idealistas. En EE. UU. el hegelianismo se abrió paso sobre todo a partir de la *Sociedad filosófica de Saint Louis* (1866), a la cual pertenecían, agrupados en el *Kant Club,* filósofos como Brokmeyer, Joseph Pulitzer, George H. Howison (VÉASE), Thomas Davidson y W. T. Harris, quien organizó (1879) la *Concord School of Philosophy,* y colaboró en el *Journal of Speculative Philosophy* (véase ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO). Se suele considerar a Josiah Royce (v.) como un pensador "hegeliano" o más o menos influido por el hegelianismo, pero debe tenerse en cuenta que en el caso de Royce, como en el de los "grandes hegelianos", el carácter original del pensamiento del autor es más importante que cualesquiera huellas hegelianas que puedan rastrearse en su obra. En todo caso, tanto en Inglaterra como en EE. UU. e Italia, así como, en menor medida, en Francia, el neohegelianismo va de concierto con el kantismo y, en general, con el "idealismo".

El hegelianismo, más o menos diluido, influyó asimismo en otros países. De un modo muy destacado, en Rusia. Desde la tercera década del siglo pasado surgieron en dicho país círculos de entusiastas adeptos de Hegel. Entre los hegelianos rusos más significados de los comienzos (casi todos ellos concentrados en Moscú) figuraron N. V. Stankévitch (1813-1840) y A. I. Hersen (VÉASE). En torno a Stankévitch se destacaron M. A. Bakunín (v.) y V. G. Bélinskiy (v.). Hay que observar que todos ellos pasaron luego a la crítica del hegelianismo. Esto es especialmente cierto en Herzen, Bakunín y Bélinskiy. Influidos también por Hegel fueron en parte los "eslavófilos" Y. F. Samarin (1818-1876) y K. S. Aksakov (1817-1860). De hecho se hallan fuertes dosis de hegelianismo (cuando menos durante una fase de su actividad filosófica) en numerosos pensadores rusos del citado siglo; es el caso de S. S. Gogotski (1813-1889) y S. N. Tchitchérin (v.) entre otros. Observemos que los llamados "radicales rusos" (tales como Bakunín, Bélinskiy y Herzen) precedieron al desarrollo del hegelianismo de izquierda alemán. Posteriormente aparecieron en Rusia hegelianos ortodoxos y luego hegelianos de izquierda influidos por el marxismo (VÉASE). En Suecia el hegelianismo fue representado por J. J. Borelius (1823-1908). En Noruega, por M. J. Monrod (1816-1897). En Holanda por G. J. P. P. Bolland y su círculo. En España, el hegelianismo ejerció menos influencia; hegelianos decididos hubo pocos, pues el ambiente que hubiera podido ser conquistado por el hegelianismo había sido ya invadido por el krausismo (v.). Sin embargo, Hegel fue considerado por algunos como uno de los más grandes filósofos modernos. Un testimonio curioso al respecto es el de Juan Valera en sus artículos "La enseñanza de la filosofía en las Universidades" (1826), recogidos en *Obras completas,* tomo XXXIV, 1913. Declaraba el escritor, en respuesta a los ataques que por entonces se calificaban de "neocatólicos" contra los catedráticos madrileños influidos por el idealismo alemán, y en particular por el krausismo, que dicha tendencia, si bien tiene errores, debe ser incluida dentro de la filosofía cristiana (en cuyo seno, por lo demás, Valera situaba a toda la filosofía moderna), y que Hegel (a quien conocía principalmente por las exposiciones de Saisset, Vera y Willm), era "el más grande pensador que ha habido en el mundo desde Platón hasta ahora" *(op. cit.,* pág. 292). El hegelianismo, en cambio, fue combatido por Menéndez y Pelayo como una de las manifestaciones del panteísmo moderno.

Durante el siglo xx el pensamiento de Hegel pasó por diversas vicisitudes. Pueden encontrarse importantes huellas de Hegel en Dilthey y sus discípulos, en los pensadores de la escuela de Badén (véase BADEN [ESCUELA DE]) y en autores que se han ocupado de la naturaleza de la realidad espiritual, de las formas del espíritu objetivo y de los procesos de simbolización (así, por ejemplo, en Nicolai Hartmann, Hans Freyer y hasta Ernst Cassirer). El hegelianismo es, desde luego, importante en el marxismo, tanto en el marxismo oficial de la "filosofía soviética" (VÉASE) donde se ha hablado de "desviaciones hegelianas" (demasiada atención a la dialéctica y demasiado poca atención al materialismo), como, y sobre todo, en las diversas formas de "neomarxismo". Gran interés han suscitado ciertos problemas hegelianos a la luz del estudio de los "primeros escritos" de Marx. Tal pensamiento de Hegel ha atraído asimismo a los autores que han intentado encontrar raíces hegelianas en el existencialismo. Los estudios de A. Kojève, Jean Hyppolite, Franz Grégoire y otros autores sobre la fenomenología del espíritu y otros problemas hegelianos han contribuido grandemente al renovado interés por Hegel y a interpretaciones de la filosofía hegeliana muy distintas de las predominantes en el siglo XX. En los países anglosajones, por otro lado, la filosofía de Hegel ha sido tratada durante

el presente siglo con frecuente menosprecio, citándose a menudo a Hegel como ejemplo de "disparate filosófico". Sin embargo, aun en estos países se advierte un renovado interés por el estudio de Hegel (G. R. G. Mure y J. N. Findlay, el cual ha rechazado la idea de que Hegel fuese un "metafísico trascendente" y un "subjetivista", subrayando los elementos "empiristas" y "realistas" en el pensamiento hegeliano).

En el texto del artículo y en las bibliografías de autores a los cuales hemos dedicado artículos especiales se han mencionado los más importantes escritos de los filósofos hegelianos o de algún modo relacionados con el movimiento filosófico iniciado por Hegel. Una lista de escritos de la "escuela hegeliana" hasta aproximadamente 1860 fue compilada por Karl Rosenkranz y publicada en el vol. I de *Der Gedanke. Organ der philosophischen Gesellschaft* (1861), ed. C. L. Michelet. Recientes selecciones de textos: Hermann Lübbe, ed., *Die Hegelsche Rechte*, 1962 [con textos de F. W. Carové, J. E. Erdmann, K. Fischer, E. Gans, H. F. W. Hinrichs, C. L. Michelet, H. B. Oppenheim, K. Rosenkranz, C. Rössler]. — Karl Löwith, ed., *Die Hegelsche Linke*, 1962 [con textos de H. Heine, A. Ruge, M. Stirner, M. Hess, B. Bauer, L. Feuerbach, K. Marx, S. Kierkegaard].

Para el hegelianismo en general, y especialmente el hegelianismo alemán o en filósofos de lengua alemana: Anónimo [debido a la pluma de Alexis Schmid], "Die Hegelsche Schule", *Jahrbuch der Gegenwart* (1844). — F. Exner, *Die Psychologie der Hegelschen Schule*, Cuad. 1, 1842. — R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, 1857, reimp., 1962. — Karl Rosenkranz, *Neue Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte*, 4 vols., 1875-1878 [bibliografía de "la escuela hegeliana" en vols. I, III y IV]. — Eduard von Hartmann, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus and Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*, 1877 [2ª ed. de *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten*]. — H. Holtzmann, "Die Entwicklung der Religionsbegriff in der Schule Hegels", *Jahrbuch für wissenschaftliche Theologie*, XIII. — Paul Barth, *Die Geschichsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, 1890. — Kuno Fischer, *Hegel Lebens, Werke und Lehre*, 2 vols., 1901 (tomo VIII, partes 1 y 2 de la *Geschichte der neueren Philosophie*, de K. Fischer). — Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1905 [Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften], reimp. en *Gesammelte Schriften*, V (1921, 2ª ed., 1925) (trad. esp.: *Hegel y el idealismo*, 1944). — W. Windelband, "Die Erneuerung des Hegelianismus", *Sitzungsb. der Heidelb. Ak. der Wiss.* (1910). — Georg Lasson, *Was heisst Hegelianismus?*, 1916 [Philosophische Vorträge, pub. por la Kantgesellschaft, 11]. — Heinrich Scholz, *Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart*, 1921 [*ibid.*, 26]. — Heinrich Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, 1927 [*ibid.*, 30]. — Erwin Metzke, *Karl Rosenkranz und Hegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des sogenannten Hegelianismus im 19. Jahrhundert*, 1929. — Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, tomo II, 1929 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, t. II, 1960). — Hermann Glöckner, *Hegel*, 2 vols., 1929-1940 (vols. 21 y 22 de la edición de *Werke*, de Hegel, por H. Glöckner, reimp., I, 1954. — Willy Moog, *Hegel und die Hegelsche Schule*, 1930 (trad. esp.: *H. y la escuela hegeliana*, 1932). — Siegfried Marck, *Hegelianismus und Marxismus*, 1942 [*Kantstudien*. Ergänzungshefte, 27]. — René Serreau, *Hegel et l'hégélianisme*, 1962 [Que sais-je?, 1029] [exposición breve]. — Véanse también las bibliografías de los artículos IDEALISMO y MARXISMO.

Para el hegelianismo especialmente en otros países fuera de Alemania: Robert Mackintosh, *H. and Hegelianism*, 1903. — Hiralal Haldar, *Neo-Hegelianism*, 1927 [sobre Stirling, Green, Ciard, Wallace, Ritchie, Bradley, Bosanquet, J. Watson, H. Jones, Muirhead, J. S. Mackenzie, Lord Haldane, McTaggart]. — H. Höhne, *Der Hegelianismus in der englischen Philosophie*, 1936. — Fr. Houang, *Le néo-hégélianisme en Angleterre. La philosophie de B. Bosanquet 1848-1923*, 1954. — Id., id., *De l'humanisme à l'absolutisme. L'évolution de la pensée religieuse du néohégélien anglais B. Bosanquet*, 1954. — C. M. Perry, *The Saint Louis Movement in Philosophy*, 1930. — Francis B. Harmon, *The Social Philosophy of the Saint Louis Hegelians*, 1943 (tesis). — Henry A. Pochmann, *New England Trascendentalism and Saint Louis Hegelianism. Phases in the History of American Idealism*, 1949. — De Lucia, *Hegel in Italia*, 1891. — F. L. Mueller, *La pensée contemporaine en Italie et l'influence de H.*, 1941. — B. Groce, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, 1950 [con un ensayo sobre el "renacimiento hegeliano" propiciado por algunos existencialistas]. — Antología de textos hegelianos italianos: M. Rossi, ed., *Sviluppi dello hegelismo in Italia*, 1957. — J. Elías de Tejada, *El hegelismo jurídico español*, 1944. — D. Tschizewskij [Cyzevs'kyj], ed., *Hegel bei den Slaven*, 1934 [Slavistische Arbeitsgemeinschaft der deutschen Universität in Prag]. — Id., id., *Hegel v Rosii*, 1939 (*Hegel en Rusia*). — B. Jakowenko, *Geschichte des Hegelianismus in Russland*, I, 1938. — A. Koyré, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, 1950, págs. 103-70. — Ole Koppang, *Hegelianismen i Norge. En ide-historisk Underoekelse*, 1943. — J. A. Salomaa, "Die Anfänge des Hegelianismus in Finnland", *Kantstudien*, XXXIX (1934), 301-15. — Véase asimismo la *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1932) con artículos sobre la influencia de Hegel en diversos países. — Véase asimismo la bibliografía de IDEALISMO.

HEGEMONICO. En diversos filósofos griegos aparece la idea de "lo hegemónico", τὸ ἡγεμονικόν o "algo hegemónico" —una realidad, un principio, etc.—, es decir, de algo que posee superioridad (o "hegemonía") sobre todo lo demás. Tal ocurre con algunos pitagóricos al hablar de un principio supremo, el cual puede ser un número —así, el 7 o el 10, o el 1, que engendra todos los demás números— o bien la noción de armonía. Especialmente importante es la idea de "lo hegemónico" en los estoicos, los cuales usaron la expresión ἡγεμονικόν en un sentido filosófico "técnico". Para los estoicos, especialmente para los representantes del antiguo y medio estoicismo (Crisipo, Posidonio) lo hegemónico puede referirse al cosmos y ser un principio material, como la tierra, y, sobre todo, el fuego. Puede también —y con mayor frecuencia— referirse al alma; en este caso se llama ἡγεμονικόν a la "parte directora del alma", es decir, a la parte racional. La "parte directora del alma" es la que recibe la "presentación" o "representación" (Sexto Empírico, *Pyrr. Hyp.*, II, 70). Así, la "parte directora" es tan importante para los estoicos que, en rigor, no es propiamente una parte, sino "el alma misma", especialmente el alma en tanto que principio unificante de to-

das las operaciones "mentales". Ello no significa que lo "hegemónico" sea para los estoicos algo espiritual; fieles a su "corporalismo", dichos filósofos suponían que había una especie de "materia racional", de la cual estaba compuesta "lo hegemónico".

En todo caso, lo hegemónico es para los estoicos una realidad que hace posible la unidad y asegura su mantenimiento. Lo hegemónico es, así, realmente *principatum,* como lo llama Cicerón para traducir *quod Graeci* ἡγεμονικόν *vocant (De natura deo-rum,* II, 11).

HEGUESÍAS (siglo III antes de J. C.), fue uno de los cirenáicos. Según Diógenes Laercio (II, 93 y sigs.), Heguesías adoptó los mismos principios que Arístipo, es decir, el placer y el dolor. Ahora bien, acentuó de modo tan radical el carácter indiferente de las virtudes humanas —como la amistad y la gratitud—, y llegó tan lejos en la negación de la posibilidad de que el hombre sea feliz a causa de los sufrimientos del cuerpo y de los que experimenta el alma por causa de ellos, que fue llamado el abogado de la muerte, πεισιθάνατος. Ello no es debido a que predicara el suicidio, sino a que acentuaba de un modo extremo el carácter indiferente de cualesquiera de las circunstancias humanas —libertad o esclavitud, nobleza o baja alcurnia, riqueza o pobreza— como medidas del placer o del dolor. A causa de ello, recomendaba simplemente liberarse del dolor por medio de la indiferencia hacia los acontecimientos y las circunstancias, subrayando de este modo más que otros filósofos cirenaicos el tema de la completa autosuficiencia del sabio.

HEIDEGGER (MARTIN), nac. (1889) en Messkirch (Bade), estudió en la Universidad de Friburgo i.B. con Rickert y Husserl. Tras doctorarse en la misma Universidad (1914), fue nombrado en ella "Privatdozent" (1916). En 1923 fue nombrado profesor titular en Marburgo, y en 1928 —año en que se jubiló Husserl— profesor titular en Friburgo i.B. En 1933 fue elegido rector de la Universidad, iniciándose una breve pero muy discutida etapa de su vida, en la cual —a juzgar por su discurso de entrada como rector— pareció adherirse al nacionalsocialismo. Sin embargo, dimitió del rectorado pocos meses después, continuando en la enseñanza, pero llevando una vida retirada. Suspendido del empleo cuando la ocupación de la Alemania occidental por los aliados —y de la zona de Friburgo, i.B. por los franceses—, hacia 1945, se le permitió reingresar en la Universidad en 1952, pero desde entonces su actividad propiamente universitaria ha sido intermitente.

En varios artículos de esta obra (por ejemplo, ANGUSTIA; CONCIENCIA MORAL; COSA; CUIDADO; DASEIN; DIFERENCIA; ENTE; ESTAR; EXISTENCIA; EXISTENCIALISMO; EXISTENCIARIO; ÉXTASIS; EXTERIOR; FUNDAMENTO; FUTURO, FUTUROS; HERMENÉUTICA; HISTORICISMO; HORIZONTE; IDENTIDAD; INSTANTE; JUEGO; MUERTE; MUNDANO; MUNDO; NADA; ÓNTICO; OTRO (EL); PENSAR; PRIMITIVO; PROYECTO; REPETICIÓN; RESISTENCIA; TIEMPO; VERDAD; VOCACIÓN) nos hemos referido, a veces con cierto detalle, a algunos conceptos fundamentales usados por Heidegger. Ello permitirá abreviar nuestra exposición, sustituyendo algunos desarrollos por simples llamadas —o implícitas referencias— a otros artículos, pero antes de iniciarla es menester decir unas palabras sobre el discutido asunto de la "evolución" del pensamiento heideggeriano.

Se han propuesto varias teorías sobre posibles "fases" en la "evolución" de dicho pensamiento. Por ejemplo, en conferencias hasta el momento no publicadas, Richard Kroner ha opinado que hay cuatro "fases": "filosofía de la muerte" (fase ya abandonada al publicar, en 1927, *El Ser y el Tiempo);* "filosofía de la nada" (hasta 1929); "filosofía del ser" (de 1929 a 1936 aproximadamente); "filosofía del sacrificio y de la gracia" (desde 1936). Juan Antonio Nuño ha hablado de dos "períodos": el sistemático (representado por *El Ser y El Tiempo y* la obra sobre Kant) y el "historicista" (posterior a la obra sobre Kant). Muchos autores han hablado de dos "fases" fundamentales: la "existencialista" y la de la "filosofía del ser". Otros autores han hablado simplemente del "primer Heidegger" y del "último Heidegger". Etc., etc.

En nuestra exposición nos atendremos básicamente a una especie de "división" muy semejante a la establecida entre el "primer Heidegger" (principalmente el representado por *El Ser y el Tiempo* y la conferencia sobre qué es metafísica) y el "último Heidegger" (cuyo pensamiento se revela ya poco después de la publicación de *El Ser y el Tiempo* y que culmina, hasta el presente, en sus escritos sobre lo que "significa" [ordena] el pensar, sobre el lenguaje y otros, especialmente aquellos en los que se desarrolla la idea del "pensar conmemorativo"). Se trata, en suma, del Heidegger anterior al "reverso" o "conversión" *(Kehre;* por tanto, lo que puede llamarse "pre-*Kehre")* —el Heidegger que, aun cuando planteándose ante todo la pregunta por el ser, insiste en el *Dasein y* en su "estar-en-el-mundo"— y el Heidegger del "reverso" o "conversión" (lo que puede llamarse "post-*Kehre")* — el último Heidegger", principalmente conocido por fórmulas como "El hombre es 'arrojado' por el Ser"; "El hombre habita en la casa del ser: el lenguaje", etc. Con ello facilitamos la exposición del pensamiento de Heidegger, ateniéndonos primero a las ideas expresadas principalmente en *El Ser y el Tiempo, y* luego a las ideas expresadas en sus obras menos "sistemáticas" y, en cierto modo, "menos filosóficas". Además, seguimos al propio Heidegger en su declaración de que lo que se ha llamado su "última filosofía" no constituye una ruptura con respecto a la expuesta en *El Ser y el Tiempo,* pues todos sus pensamientos filosóficos son como exploraciones que marchan ora hacia adelante, ora hacia atrás, pudiendo compararse con "paradas" en una exploración continua, de acuerdo con el principio: "Lo permanente en el pensar es el camino" (*Unterwegs zur Sprache,* pág. 99). Desde este punto de vista, las investigaciones contenidas en *El Ser y el Tiempo* aparecen como un "alto" dentro de una exploración de carácter más amplio, que Heidegger ha resumido en diversas formulaciones: "el Tiempo y el Ser", "El Ser y el Lenguaje", "El Ser como 'esenciador' del ser del hombre", "la irrupción del Ser", "el pensar conmemorativo", "el juego del Ser", etc., etc.

Durante una cierta época fue común decir que Heidegger no alcanzó a salir del estadio de la filosofía existencial *(existenziell),* sin poder poner pie en el estadio de la filosofía existenciaria *(existenzial)* [véase EXISTEN-

CIARIO]. Según ello, la filosofía de Heidegger sería una "filosofía de la existencia" *(Existenzphilosophie)* similar a las desarrolladas por Kierkegaard o Jaspers. Prueba de ello, se indicó, es que Heidegger no llegó a completar ni siquiera la primera parte de *El Ser y el Tiempo.* Por tanto, la filosofía de Heidegger sería, en el fondo, una de las formas del existencialismo (v.) contemporáneo. Heidegger rechazó estas interpretaciones y manifestó que su interés principal desde el comienzo fue no la analítica del *Dasein* (VÉASE), sino la pregunta acerca del ser *(Sein).* Las obras del "último Heidegger" confirman las presunciones del autor. En efecto, aunque con el fin de no quedarse encerrado en una mera descripción del *Dasein* Heidegger ha tenido que llevar a cabo la citada "conversión" *(Kehre),* ésta se ha efectuado desde las posiciones adoptadas en *El Ser y el Tiempo.* Podemos, pues, considerar esta obra como el primer ataque a la cuestión del ser efectuado desde el ángulo de una analítica existenciaria cuya dimensión capital es ontológica. El *Dasein* es un ente, pero no uno como los demás, pues "en su ser le va su ser". Como la comprensión del ser es una determinación ontológica del *Dasein,* éste aparece no sólo como óntico (v.), sino como ontológico. El *Dasein* (el "ser-ahí", la "Existencia", la "realidad humana", "el estar") es preeminente sobre todos los demás entes porque en el curso de su comprensión, en cuanto comprensión ontológica, se abre la realidad del ser. En vez de partirse de una idea cualquiera del ser y aplicarla automáticamente al *Dasein,* hay que partir de una analítica existenciaria por medio de la cual se prepara el terreno para la comprensión del ser en general. Pero no solamente hay que evitar partir de una supuesta comprensión del ser en general, sino también de cualquiera de las ideas del ser puestas en circulación por la filosofía. Estas ideas no hacen sino "recubrir" el ser. Por eso es menester proceder a una "destrucción de la ontología", es decir, a una disolución de las capas encubridoras, endurecidas en el curso de la historia del pensamiento filosófico. De ahí que Heidegger considere que su punto de partida es un punto de partida verdaderamente radical — más radical que el del *Cogito* (véase COGITO, ERGO SUM) y más radical que el de toda "conciencia trascendental", sea kantiana o husserliana.

Ahora bien, con el fin de llevar a cabo la citada analítica existenciaria Heidegger pone a su servicio la fenomenología (v.). Ésta permite ir "a las cosas mismas", pero sobre todo permite descubrir el "ser de los entes". Por tanto, la fenomenología no es un simple método; es el modo como se pone en marcha la ontología. La fenomenología es en este sentido una "hermenéutica" (VÉASE). La verdad fenomenológica equivale a la "apertura *(Erschlossenheit)* del ser" y es, por ello, "verdad trascendental".

El Ser y el Tiempo tenía que constar de dos partes. La primera parte era una hermenéutica del *Dasein* en la dirección de la temporalidad, descubriéndose el tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser. La segunda parte debía ser una "destrucción fenomenológica de la ontología". La primera parte se divide, en la intención de Heidegger, en tres secciones: un análisis fundamental y preparatorio del *Dasein;* un estudio del *Dasein y* la temporalidad; y un estudio del tiempo y el ser. La segunda parte tenía que dividirse en otras tres secciones: una, principalmente sobre la doctrina del esquematismo, de Kant; otra sobre el fundamento ontológico del *Cogito* cartesiano y la supervivencia de la ontología medieval en los problemas de la *res cogitans;* otra, principalmente, sobre la concepción aristotélica del tiempo. Sólo las dos primeras secciones de la primera parte fueron publicadas en lo que apareció como *Sein und Zeit I.* Sin embargo, el libro de Heidegger sobre Kant puede considerarse como por lo menos un fragmento de la segunda parte, y otros escritos de Heidegger, en particular los consagrados a la teoría platónica de la verdad y al comentario de fragmentos de varios presocráticos, pueden considerarse como otras varias secciones. Por el momento, bosquejaremos sólo algunos de los temas de las secciones publicadas de la primera parte de *El Ser y el Tiempo.*

Ante todo, Heidegger procede a la hermenéutica (*Auslegung)* del *Dasein* (VÉASE). El *Dasein* es su propia posibilidad, la cual no es una característica o predicado, sino su propio ser. Por eso la naturaleza propia del *Dasein* consiste en su existencia y no es aprehendido mediante categorías, sino por medio de los "existenciarios". Ello distingue la analítica del *Dasein* de toda psicología o antropología. Pues el *Dasein* no es un ente como los demás; propiamente, no es un ente, sino un existente, es decir, una realidad en cuyo ser le va su ser. Ahora bien, el *Dasein* puede existir en los dos modos de la autenticidad (VÉASE) y la inautenticidad. Cabría en vista de ello proceder a dos tipos de analítica existenciaria. Pero ello no es necesario. Por un lado, se puede tomar el *Dasein* en su estado indiferenciado con respecto a la autenticidad y a la inautenticidad. Por otro lado, en la interpretación *(Auslegung)* del Dasein indiferenciado se revelan ya los modos auténtico e inauténtico.

La analítica existenciaria del *Dasein* se efectúa en el sentido o dirección de la temporalidad en la que, a la postre, va a constituirse. La estructura fundamental es el "ser-en-el-mundo" *(in-der-Welt-sein)* — el "estar-en-el-mundo". No es el hallarse de una cosa en otra, sino (y de ahí los guiones) una realidad total: el estar-en-el-mundo es un modo de ser. Por eso no hay un sujeto en un mundo (realismo) ni un mundo en un sujeto (idealismo) (véase EXTEMOR). Por otro lado, el mundo (VÉASE) no es un conjunto de cosas; 'mundo' designa, como indica Heidegger, "la noción ontológico - existenciaria de la *mundanidad".* El mundo inmediato del Dasein es el "mundo circundante" *(Umwelt).* Pero este "mundo circundante" no es una *res extensa.* Ello no significa que se descarte todo espacio. Mas el espacio (VÉASE) designado por la expresión *res extensa* está, por así decirlo, incluido en la circunmundanidad, o mundanidad del mundo circundante en cuanto mundo-en-el-cual-estoy. La interpretación ontológica de la circunmundanidad lleva a Heidegger a un examen de la diferencia entre el estar-presente *(vorhanden) y* estar-a-mano *(zuhanden).* Este último es lo característico del utensilio, el cual no es una cosa con la cual se hace algo, sino el hacer mismo. El utensilio, sin embargo, no es tal por estar subjetivamente determinado a un cierto uso: la "utensibilidad" y "empleabilidad" del utensilio es una determinación ontológica. Algo semejante ocurre con el espacio: éste no es primariamente *res*

extensa, sino una especie de orientación-en, que envuelve el acercamiento y el des-acercamiento o distanciamiento. Pero acercarse y alejarse (o, si se quiere, alejarse y des-alejarse) no son propiedades subjetivas, sino también caracteres ontológicos por medio de los cuales se aclara la misma noción de extensión.

El "quien" del *Dasein* soy "yo mismo", pero yo soy sólo en la medida en que "soy-con": ser es para el *Dasein Mit-Dasein,* Ahora bien, en la "relación" de cada *Dasein* con los demás y con el mundo, es decir, en el fundamental "ser-con" *(Mit-sein)* del *Dasein* en cuanto está-en-el-mundo aparece el modo de ser fundamental del *Dasein* como preocupación *(Besorgen).* El *Dasein* puede, ciertamente, tratar de "despreocuparse"; es lo que sucede en la existencia cotidiana donde predomina el "uno" — el "se", en las formas del "se ve", "se dice", etc. El "uno" es como una degradación del *Dasein.* Pero no es degradación moral; ni siquiera es degradación ontológica en el sentido de ser "menos" (véase *supra): es* una degradación existenciaria que constituye el *Dasein y* que, por tanto, no debe ser juzgada negativamente. Es verdad que la descripción del *Dasein* como "caído" *(verfallen)* —como perpetuamente "distraído" por las "habladurías", el "afán de novedades", etc.— parece llevar a una "crítica de la existencia cotidiana". No obstante, la caída del *Dasein* es una de sus caras ontológicas. En efecto, para cada una de las formas básicas de la estructura del *Dasein* —la "disposición" o el "encontrarse-en" *(Befindlichkeit),* el "comprender" *(Verstehen) y* el habla *(Rede)*— hay dos aspectos: el de la autenticidad, en el recobramiento de sí mismo por sí mismo o apropiación, y el de la inautenticidad, o caída, u olvido de sí mismo, en la distracción. Ambos son existenciariamente constitutivos. Pero no hay duda que Heidegger muestra una indudable preferencia por el aspecto auténtico —o las formas de este aspecto— como constitutivo del *Dasein* como tal.

Tal sucede al intentar determinar el ser del *Dasein* por medio del cuidado *(Sorge).* Es verdad que el estar-en-el-mundo es siempre ya un estar-caído (un haber-caído). Pues, en fin de cuentas, estar-en-el-mundo es haber sido arrojado al mundo, y este ser arrojado es como una caída. No es menos cierto, sin embargo, que el *Dassin* tiene la posibilidad de "levantarse" de esta "caída". Ello sucede por la angustia (VÉASE), en la cual el *Dasein* se comprende en su nihilidad ontológica. Ésta no es resultado de un ser esencialmente criatura, sino de un no ser propiamente "nada". En su conferencia sobre qué es metafísica, Heidegger elaboró algunos de los temas apuntados en *El Ser y el Tiempo:* la angustia y la nada (VÉASE) son dos de ellos. Al comprenderse, el *Dasein* se descubre como "cuidado por..." y como angustia. Ésta revela al *Dasein* en su flotar en la nada. La cual, por lo demás, no es la supresión del ser: la nada no es negación del ente, sino posibilitación del ente en cuanto "elemento" del *Dasein.* La nada es aquello de que el *Dasein* se ve surgir y que puede hundirse. Por eso preguntarse "¿Por qué hay ser y no más bien nada?" —la pregunta fundamental de la metafísica— no tiene exactamente el mismo sentido que la pregunta tenía, por ejemplo, en Leibniz. No es una pregunta dirigida a explicar por qué hay algo, sino más bien a haber comprender la nada que sostiene y en la cual todo "algo" flota.

Las formas básicas de la estructura del *Dasein* —el "encontrarse en", el "comprender" y el "habla"— no son disposiciones psicológicas. El "encontrarse en" es la situación misma, no algo "exterior" o "interior"; es el hecho de "estar ahí", "arrojado" y teniendo que habérselas con la propia existencia en cuanto estar-en-el-mundo. El "comprender" es, por así decirlo, "el constituirse comprensivamente", el ser original dado como un "poder-ser". Por eso el comprender está estrechamente relacionado con el "proyectar", el ser como proyecto *(Ent-wurf),* esto es, como proyecto de su propia posibilidad de ser. El "habla" es una de las posibilidades fundamentales del "estar-en-el-mundo". Así entendidas, estas formas básicas pueden organizarse en la unidad estructural del cuidado. El cuidado constituye el ser del *Dasein* porque sólo el cuidado pone de relieve el irle a sí mismo al *Dasein* su propio ser. El irle a sí mismo su ser es el "pre-ser-se", el anticiparse a sí mismo en su ser. Por eso el ser del *Dasein* puede ser definido como *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt-) als Sein bei (innerweltlich begegnendem Seiendem)* [en la traducción de Gaos: "pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)"]. Esta definición es la misma que la del cuidado y por ello puede decirse que el cuidado es el ser del *Dasein.*

El *Dasein* como cuidado es la idea que permite entender la temporalidad del *Dasein* (o el *Dasein* como temporalidad). En este punto se insertan en la analítica de Heidegger los temas de la muerte y de la conciencia en cuanto llamado a sí mismo *(Ruf).* La muerte aparece como la constante posibilidad del anticiparse o "pre-ser-se". La muerte puede afrontarse auténtica o inauténticamente. Algo análogo ocurre con la conciencia o llamado. Este llamado no es exterior ni tampoco (psicológicamente hablando) interior; en rigor, es el *Dasein* que se llama a sí mismo en la conciencia moral *(Gewissen),* la cual se revela de este modo como el llamado del cuidado. Por eso el llamado en cuestión es como una "vocación", a la cual el *Dasein* puede o no ser fiel.

El sentido ontológico del cuidado es la temporalidad. Ésta no es la esencia del tiempo como realidad mundana ni el carácter del ser temporal en general: es la unidad del cuidado como temporalidad. Por eso no puede hablarse simplemente de pasado, presente y futuro, ni siquiera (psicológicamente) de recuerdo, percepción y anticipación. La temporalidad del *Dasein* es una temporalidad "originaria" en el sentido de ser la temporalización del *Dasein* en cuanto "preocupado" por su propia posibilidad de ser como estar-en-el-mundo. Lejos de ser el tiempo mundano el modelo de la temporalidad del *Dasein,* ésta es el modelo de aquél.

Cada uno de los elementos básicos del *Dasein* tiene su propio modo de temporalización; en rigor, consiste en la auto-temporalización del *Dasein* de cierto modo. Las dimensiones de la temporalidad no son por ello "fases", sino más bien "éxtasis" (VÉASE). La temporalización del *Dasein* por sí mismo no es el pasar del tiempo ni el suceder de acontecimientos: es el propio ser del *Dasein* en su "irle su ser en su ser". En este "irle su ser" el *Dasein* se temporaliza primariamente como anticipación de sí mismo; de ahí el primado del "futuro" en el *Da-*

sein. La anticipación tiene lugar como "pre-ser-se" en el pasado, con lo cual el *Dasein* se hace presente a sí mismo. Estos modos de temporalización difieren según el elemento del *Dasein* considerado —el "encontrarse en", el "comprender" y el "habla"— y dentro de cada elemento difieren según la temporalización se efectúe en la forma de la autenticidad o de la inautenticidad. En cuanto auténtica, la temporalidad del *Dasein* es histórica — no en el sentido de que el *Dasein* tenga una historia, sino en el sentido de estar constituido por la historicidad (VÉASE). En efecto, "sólo una temporalidad auténtica, que es a la vez una temporalidad finita, hace posible algo como un destino, esto es, hace posible algo como una auténtica historicidad".

Puede preguntarse ahora si hay algún camino que lleve del tiempo originario al "sentido del ser", es decir, si el tiempo se revela también horizonte del ser. Son las preguntas con que termina Heidegger las partes publicadas de *Sein uncí Zeit.* Casi desde este momento empieza la segunda fase de Heidegger —el "último Heidegger"—, no como un abandono de *Sein und Zeit,* pero sí como una reversión o conversión *(Kehre).* Desde la misma, *Sein und Zeit* aparece, según el propio Heidegger ha declarado en *Holzwege,* como un "mojón" en el camino hacia el ser. Pero desde ahora se trata de un camino "inverso" en todos los sentidos. El ser no aparecerá ya como lo "abierto" al *Dasein,* sino como lo que hace posible la propia abertura del *Dasein.* La verdad no aparecerá como apertura del *Dasein,* sino como iluminación por el ser, como una especie de protección del ser en cuanto Presencia. Etc., etc. En general, lo característico del pensamiento del "último Heidegger", aparte su hostilidad a la exposición sistemática, su preferencia por lo poético, su constante buceo en lo escondido en la Palabra, es el transformar el pensar acerca del ser en un "pensar el ser mismo", es decir, en un aparecer el ser como "llamando" o "significando". Lo que hace el pensamiento es aquí "significar algo", esto es, indicar el camino para llegar hasta él. El ser se convierte en una casa donde pueda habitar el hombre que en lugar de "forzar" el ser se inclina humildemente ante él; se convierte en un claro en un bosque donde los caminos no van nunca a ninguna parte. El ser puede aparecer y puede ocultarse, pero en ningún caso es apariencia, sino presencia; el ser como apariencia no es un ser, sino un ente. Lo mejor para aprehender el ser es justamente no aprehenderlo, dejarlo en su ser; el hombre debe permanecer donde está, sin tratar de forzar la realidad mediante la técnica, con el fin de permitirle al Ser trans-parecer. El ser es como una especie de luz, alojada en el lenguaje — en el lenguaje poético o creador. El ser es así el horizonte luminoso en el cual todos los entes están en su verdad. El ser es una especie de gracia; la importancia del hombre radica no en despejar el camino para alcanzar esta gracia, sino en dejarla ser y dejarse llevar por ella a un tiempo: el hombre es, en rigor, "el pastor del ser". El hombre no encamina el ser a su realización o a su degradación, sino que el ser hace posible para el hombre existir o no auténticamente. Cierto que el ser tiene que aparecer de algún modo en un horizonte. Este horizonte parece ser cada vez más en Heidegger el lenguaje. Hasta es posible decir *cum grano salis* que el ser es no el tiempo, sino el lenguaje. Y como el lenguaje en el cual el ser no es "forzado" no es el lenguaje científico —el cual constituye la realidad como objeto— ni el técnico —el cual modifica la realidad para aprovecharse de ella—, no queda sino un tipo de lenguaje que por un lado es esencialmente poético, pero que en el fondo es "conmemorativo". Pensar el ser es, así, "conmemorarlo". Lejos de la descripción, de la explicación, de la interpretación, estamos dentro de la "conmemoración". Hay que conmemorar el ser para que no caiga en el olvido. Pero conmemorar el ser es a la vez protegerlo contra la descripción, la explicación y la interpretación. Por tanto, acceder al ser es algo muy distinto de conocerlo. Al ser se accede no por el análisis metafísico, sino por el "habitarlo". Como "la cosa" manifiesta su carácter en la "reunión" de sus elementos, el ser manifiesta su carácter en la "reunión" de los entes. Pero el ser no es el conjunto de los entes ni un ente especial: el ser es el habitar de los entes. Por eso habitar en la tierra es un modo de seguir el ser. El ser "reúne" "en verdad" y, además, "en libertad".

Por la índole de la presente obra no hemos podido hacer aquí sino enunciar a la carrera algunas de las "indicaciones" del "último Heidegger". Ello es, por supuesto, insuficiente. Pero no sólo porque la naturaleza de estas "indicaciones" radica en el modo de hacerlas y en el lenguaje en que están expresadas, de modo que no pueden en ninguna manera "resumirse", sino también porque tales "indicaciones" no bastan tampoco por sí mismas. A pesar de su tendencia a "poetizar el ser conmemorándolo y habitándolo", Heidegger no deja de lado ni la ontología ni la insistencia en la "diferencia ontológica". Ontológicamente, y hasta "onto-teo-lógicamente", las "indicaciones" de Heidegger sobre el ser, el pensamiento conmemorativo, el juego, etc., son paralelas a una ontología que hasta el momento parece poder ser sólo negativa. En efecto, lo que ontológicamente resulta del "último Heidegger" es que el ser no es nunca ningún ente, ni un principio de los entes, ni el "fondo de la realidad". No es tampoco algo inefable, porque el ser hace justamente posible el lenguaje; el ser es lo que hace que se pueda hablar de las cosas. Mas si el ser no es ningún ente ni es tampoco principio de los entes, habrá que concluir que el ser no es nada. Y en algún sentido tal ocurre; por eso Heidegger procedió a tachar en una de sus obras el vocablo 'ser'. Sin embargo, hay en Heidegger un decidido intento de no hacer del ser algo "escondido". El ser es un misterio, pero no en el sentido de estar fuera de toda comprensión, sino sólo en cuanto no es comprensible a base de ninguno de los entes. Ahora bien, al subrayar "la diferencia ontológica", Heidegger parece indicar que el ser del cual se habla y en cuya "casa" habita el hombre, es la realidad misma en cuanto ser. Según ello, el ser sería todo lo que se ha negado de él. No estaría oculto tras los entes; sería los entes mismos en cuanto presentes. Esta presencia, por lo demás, no tiene lugar de una sola vez: es una "historia" y a la vez un "destino". La historia y el destino del ser son a la vez la historia y el destino del "pensar esencial" como "pensar conmemorativo": el destino del ser es "advenir" como historia del pensar esencial, del pensar que "juega" con el ser y se refleja en el ser. En el curso de este

"advenimiento" se "reblandece" la tradición "endurecida" para recobrarse la verdadera tradición, que es tradición del ser en su advenir.

Obras: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, 1914 (Disc) (*La teoría del juicio en el psicologismo. Contribución crítico-positiva a la lógica*). — "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CLXI (1916), págs. 173 y sigs. [Lección para obtener la *venia legendi* en Friburgo] ("El concepto de tiempo en la ciencia histórica"). — *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916 (*La teoría de las categorías y de la significación en D. E.*) [véase el artículo GRAMÁTICA ESPECULATIVA]. — *Sein und Zeit*. I. Hälfte, 1927 [edición separada del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII. Las sucesivas ediciones de esta obra incluyen revisiones, algunas de ellas interesantes, pero ninguna radical. Pueden dividirse las ediciones en dos grupos: de la 1ª a la 4ª (1940) y de la 4ª a la 8ª (1957); en la 7ª ed. (1953) anuncia el autor que no habrá continuación de la obra] (trad. esp.: *El Ser y el Tiempo*, 1951, por José Gaos; ed. revisada, 1962). Resumen y abreviatura de esta obra por José Gaos en *Introducción a "El Ser y el Tiempo" de Martin Heidegger*, 1951. — *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 [edición separada del *Jahrbuch*, etc., X], 2 ed., 1951 (trad. esp.: *K. y el problema de la metafísica*, 1954). — *Was ist Metaphysik?*, 1929 [edición separada del *Jahrbuch*, etc., XI], 5ª ed., 1959, con una "Einleitung: Der Rückgang in den Grund der Metaphysik" y un "Nachwort" (trad. esp.: "¿Qué es Metafísica", en *Cruz y Raya* [Madrid], Nº 6 [1931], por X. Zubiri; otra trad. en *Sur* [Buenos Aires], Nº 5 [1932], por Raimundo Lida; trad. de "El retorno al fundamento de la metafísica", en *Ideas y Valores* [Bogotá], Nos. 3 y 4 [1952]; otra trad. en *Revista Cubana de Filosofía*, 1953). — *Vom Wesen des Grundes*, 1929 [edición separada de *Festschrift für Edmund Husserl*, 1929], 3ª ed., 1949 (trad. esp.: *La esencia del fundamento*, 1944, por J. D. García Bacca). — *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933 [discurso de toma de posesión del rectorado en Friburgo] (*La autoafirmación de la Universidad alemana*). — *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 1937 [conferencia de 1936] (trad. esp.: "H. y la esencia de la poesía", en *El Escorial* [Madrid], Nº 28 [1943]; otra trad. con el mismo título, 1944, por J. D. García Bacca). — *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943, 2ª ed. con una "Ammerkung", 1947 [texto procedente de 1930] (trad. esp.: "De la esencia de la verdad", en *Cuadernos de Filosofía* [Buenos Aires], Nº 1 [1948], por Carlos Astrada). — *Erläuterungen zu Hölderlin*, 1944 [en sucesivas ediciones titulado: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*] [incluye "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" y otros trabajos]. — *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947 [incluye "Platons Lehre von der Wahrheit", procedente de cursos dados en 1930-1931 y 1933-1934 y publicada antes en *Geistige Überlieferung*, 1942, ed. E. Grassi; y "Brief über den Humanismus" dirigida a Jean Beaufret; hay ed. separada de esta "Carta" en *Über den Humanismus*, 1949] (trad. esp.: "La doctrina de Platón acerca de la verdad", en *Cuadernos de Filosofía* [Buenos Aires], Nos. 10-12 [1953]; trad. esp. de "Carta sobre el humanismo", en *Realidad* [Buenos Aires], Nos. 7 y 9 [1948], por A. Wagner de Reyna; otra trad.: *Carta sobre el humanismo* [Madrid, 1959]. — *Holzwege. Eine Sammlung von Vorträgen*, 1950 [incluye: "Der Ursprung des Kunstwerkes" (núcleo de una conferencia de 1935, con un "Nachwort" de 1950); "Die Zeit des Weltbildes" (conferencia dada en 1938 con el título "Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes" con agregados); "Hegels Begriff der Erfahrung" (textos de un seminario de 1942-1943); "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'" (de cursos universitarios 1936-1940 y 1943); "Wozu Dichter?" (conferencia de 1946); "Der Spruch des Anaximander" (redactado en 1946)]. Hay trad. esp. de capítulos de esta obra: "El origen de la obra de arte", en *Cuadernos Hispanoamericanos* [Madrid], Nos. 25-27 (1952); *La época de la imagen del mundo*, 1958; *Arte y poesía* [incluye *Hölderlin y la esencia de la poesía*], 1958. — *Der Feldweg*, 1953 [artículo ahora publicado separadamente y antes aparecido en *Wort und Wahrheit*, Nº 5 (1950)] (*El sendero*). — *Einführung in die Metaphysik*, 1953 [de un curso de 1935 con agregados] (trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, 1956, 2ª ed., revisada, 1960). — *Was heisst Denken?*, 1954 [de dos cursos dados en 1951 y 1952] (trad. esp.: *¿Qué significa pensar?*, 1958). *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1954 [escritos procedentes de 1947] (trad. esp.: "Sobre la experiencia del pensar", en *Anuario de Arte y Literatura* [República Argentina], 1961-1962). — *Vorträge und Aufsätze*, 1954 [incluye: "Die Frage nach der Technik" (conferencia de 1953, publicada en el *Boletín* de la Bayerische Akademie der Schönen Künste, III); "Wissenschaft und Besinnung (conferencia de 1953); "Überwindung der Metaphysik" (de notas procedentes de los años 1936-1946); "Wer ist Nietzsches Zarathustra?" (conferencia de 1953; "Was heisst Denken?" (conferencia de 1952, publicada antes en *Merkur*, VI, 1952, distinta del texto del libro del mismo título, Cfr. *supra*); "Bauen, Wohnen, Denken" (conferencia de 1951, publicada en Neue Darmstädter Verlaganstalt, 1952); "Das Ding" (conferencia de 1950, publicada en el *Boletín* citado *supra*, I, 1951); "Dichterisch wohnet der Mensch" (conferencia de 1951, publicada en *Akzente*, Cuaderno 1, 1954); "Logos" (publicada en el *Festschrift für H. Jantzen*, 1951); "Moira" (parte del libro *Was heisst Denken?* no incluida en la edición de 1954); "Aletheia" (de un curso de 1943 sobre Heráclito)] (hay trad. esp. de varias partes de este libro: "¿Qué significa pensar?", en *Sur*, Nos. 215-216 [1952]; "La Cosa", en *Ideas y Valores* [Bogotá], 1953 y, en otra trad. en *Cuadernos Hispanoamericanos* [Madrid], Nº 33 [1958], 133-58; "El poema habita el hombre", en *Revista Nacional de Cultura* [Caracas], Nº 110 [1955]. — *Was ist das -die Philosophie?*, 1956 [texto de una conferencia dada en una reunión de filósofos en Cerisy-la-Salle, Normandía, en 1955] (trad. esp.: *¿Qué es eso, la filosofía?*, 1958; otra trad.: *¿Qué eso de la filosofía?*, 1960; la primera trad. contiene una carta de Heidegger al traductor, Victor Li-Carrillo). — *Zur Seinsfrage*, 1956 [reimp., con algunos cambios del trabajo titulado "Über 'die Linie'", publicado en *Festschrift für Ernst Jünger*, 1955] (trad. esp.: *Sobre la cuestión del ser*, 1958). — *Hebel -Der Hausfreund*, 1957 (*H. El amigo del hogar*). — *Identität und Differenz*, 1957 [incluye: "Der Satz der Identität" (conferencia de 1957) y "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik" (de un seminario dado en 1956-1957)] (*Identidad y diferencia*: "El principio de identidad" y "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica"). — *Der Satz vom Grund*, 1957 [de 13 lecciones dadas en la Universidad de Friburgo en 1955-1956 y la conferencia dada en Bremen y en Viena en 1956] (trad. esp.: *El principio de razón*, 1958). — *Gelassenheit*, 1959 [incluye: "Gelassenheit" (discurso pronunciado en 1955) y "Zur Erörterung der Gelassenheit" (discusión entre tres personas en 1944-1945)] (trad. esp.: "Serenidad", en *Eco* [Bogotá], Nos. 1-4 [1960]. — *Unterwegs zur Sprache*,

1959 [incluye: "Die Sprache" (conferencia dada en 1950); "Die Sprache im Gedicht" (publicado en *Merkur*, Nº 6 (1953) con el título "Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes"); "Aus einem Gespräch von der Sprache" (coloquio de 1953-1954 con el profesor japonés Tezuka, de la Universidad de Tokío); "Das Wesen der Sprache" (conferencia dada en 1957"); "Das Wort" (conferencia dada en 1958); "Der Weg zur Sprache" (conferencia dada en 1959, con algunos cambios)] (trad. esp. de partes de esta obra: "Georg Trakl. Una localización de su poesía", en *Georg Trakl. Poesías*, trad. por H. Zucchi, 1956, págs. 7-56; "El habla", en *Revista de Filosofía* [Santiago de Chile], VIII, 2-3 [1961]. — *Nietzsche*, 2 vols., 1961 [de lecciones dadas en Friburgo entre 1936 y 1940 y una serie de "Abhandlungen" escritos entre 1940 y 1946]. — *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen*, 1962 [de un curso de invierno dado en 1935-1936 en la Universidad de Friburgo con el título "Grundfragen der Metaphysik"] (*La pregunta por la cosa. En torno a la doctrina kantiana de los principios trascendentales*). — *Kants These über das Sein*, 1962 (*La tesis kantiana sobre el ser*).

La bibliografía sobre Heidegger es muy nutrida. Véase Hermann Lübbe, *Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955*, 1957. — En un folleto titulado *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie, mit vier Beilagen und einer Bildtafel*, 1960, Guido Schneeberger (que ha publicado asimismo un *Nachlese zu H. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, 1962) ha insistido en la actividad de Heidegger como miembro del partido nazi. — Consúltese el *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, 1961, de Hildegard Feick, que contiene asimismo referencias a otras obras de H.

Sobre H. mencionaremos las siguientes obras: Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 1930. — E. Schott, *Die Erdlichkeit des Daseins nach M. H.*, 1930. — J. Kraft, *Von Husserl zu H.*, 1932, 2ª ed., 1959. — J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie. Eine Einführung in H. und Jaspers*, 1933. — A. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung über M. Heideggers Existentialontologie*, 1935. — A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie M. Heideggers*, 1935 (trad. esp.: *Existencia trágica*, 1942). — Alois Fischer, *Die Existenzphilosophie M. Heideggers*, 1935. — Carlos Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, 1936. — K. Lehmann, *Der Tod bei H. und Jaspers. Ein Beitrag zur Frage: Existentialphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie*, 1938. — Alberto Wagner de Reyna, *La ontología fundamental de H.*, 1939. — Alphonse de Waelhens, *La philosophie de M. H.*, 1942 (trad. esp.: *La filosofía de M. H.*, 1945). — Id., íd., *H.*, 1955 [en la serie "Filósofos y sistemas" dirigida por V. Fatone]. — J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, vol. I, 1947. — J. Moeller, *Die Existentialphilosophie M. Heideggers im Lichte der katholischen Theologie*, 1947. — Ismael Quiles, *H., el existencialismo de la angustia*, 1948. — Pietro Chiodi, *L'esistenzialismo di H.*, 1948, 2ª ed., 1955.

Aunque algunas de las obras anteriores tratan algo del "último Heidegger", casi todas ellas se refieren principalmente, y algunas exclusivamente, al "último Heidegger". Algunas de las obras mencionadas a continuación siguen atendiendo principalmente al "primer Heidegger", pero muchas de ellas se refieren asimismo al "último Heidegger" y algunas tratan exclusivamente del "último Heidegger". Otras (como las de M. Sacristán Luzón y Werner Marx) toman a Heidegger en su conjunto.

C. Astrada, K. Bauch, L. Binswanger *et al.*, *M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, 1949. — Carlos Astrada, *Ser, humanismo, "existencialismo". Una aproximación a H.*, 1949. — Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 1949 (trad. esp.: *Crisis de la metafísica*, 1961). — E. Vietta, *Die Seinsfrage bei M. H.*, 1950. — W. Biemel, *Le concept du monde chez H.*, 1950. — Karl Löwith, *H., Denker in dürftiger Zeit*, 1953, 2ª ed., 1960 (trad. esp.: *H., pensador de un tiempo indigente*, 1958). — Pietro Chiodi, *L'ultimo H.*, 1952, 2ª ed., 1960 [Collezione di "Filosofia", 10]. — A. de Waelhens, *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*, 1953. — J. R. Sepich, *La filosofía de Ser y Tiempo, de H.*, 1954. — M. Wyschogrod, *Kierkegaard and H. The Ontology of Existence*, 1954. — Jean Wahl, *Vers la fin de l'ontologie. Étude sur l'Introduction dans la Métaphysique par H.*, 1956.—Marjorie Grene, *H.*, 1957. — P. Fürstenau, *M. H. Das Gefüge seines Denkens*, 1957. — Katharina Kantack, *Das Denken M. Heideggers*, 1959. — M. Ott, *Denken und Sein. Der Weg Heideggers und der Weg der Theologie*, 1959. — Thomas Langan, *The Meaning of H. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology*, 1959. — J. M. Hollenbach, *Sein und Gewissen. Über den Ursprung von Gewissensregungen. Eine Begegnung zwischen H. und thomistische Philosophie*, 1959. — Paul Hühnerfeld, *In Sachen Heideggers. Versuch über ein deutscher Genie*, 1959. — Manuel Sacristán Luzón, *Las ideas gnoseológicas de H.*, 1959. — Juan Antonio Nuño, "La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía. La tarea de la destrucción de la historia de la ontología en relación con la filosofía griega", *Episteme. Anuario de Filosofía* [Caracas], 1959-1960, págs. 189-280 [hay separata]. — Wolfgang Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei M. H.*, 1960. — F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken M. Heideggers*, 1961. — Vincent Vycinas, *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of M. H.*, 1961. — Maurice Corvez, *La philosophie de H.*, 1961. — Werner Marx, *H. und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, 1961. — G. Noller, *Sein und Existenz. Die Überwindung des Subjekt-Objektschemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung*, 1962. — Albert Chapele, *L'ontologie phénoménologique de H.*, 1962. — Mario Manno, *H. e la filosofia*, 1962. — Erasmus Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, 1962 (Dis.).

HEIMSOETH (HEINZ) nac. (1886) en Colonia, estudió en Heidelberg (con Windelband) y en Marburgo (con H. Cohen y Natorp). Desde 1921 fue profesor "extraordinario" en Marburgo; desde 1923, profesor en Königsberg; desde 1931, en Colonia. Heimsoeth se ha distinguido por sus estudios sobre la filosofía (y especialmente sobre la metafísica) moderna, en la que ha subrayado la continuidad de los temas, mostrando con ello que la historia de la filosofía no es un conjunto de sistemas "aislados", sino el desarrollo de una "problemática". Heimsoeth se ha interesado especialmente por hallar en la historia de la filosofía y en los sistemas de diversos pensadores los temas, los motivos, los fundamentos y en particular los supuestos. Influyente ha sido sobre todo la interpretación kantiana de Heimsoeth; nuestro autor ha destacado los motivos metafísicos en el pensamiento de Kant, corrigiendo con ello la perspectiva casi exclusivamente epistemológica de sus maestros de Marburgo. Heimsoeth se ha ocupado asimismo de ciertos problemas claves en la filo-

sofía moderna (como los problemas de la constitución monadológica de lo real), de la filosofía alemana anterior a Kant, del idealismo alemán y de ciertos temas metafísicos en el pensamiento contemporáneo desde Nietzsche. Al subrayar la continuidad en los temas dentro de la metafísica de Occidente Heimsoeth se ha interesado especialmente por lo que hay de "germánico" en esta metafísica sin por ello concluir que la filosofía moderna sea exclusivamente alemana.

Obras principales: *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, 2 vols., 1912-1914 (*Los métodos del conocimiento en D. y en L.*). Esta obra se compone de las dos siguientes partes: *I. Historische Einleitung. Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis* [texto de la dis. del autor de 1911] (*Introducción histórica. El método de D. del conocimiento claro y distinto*); *II. Leibniz' Methode der formalen Begründung, Erkenntnislehre und Monadologie* [publicado también aparte, 1913] (*El método de la fundamentación formal, la doctrina del conocimiento y la monadología de L.*). — *Die sechs Grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 1922, 4ª ed., 1958 (trad. esp.: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, 1928, 3ª ed., 1960). — *Fichte*, 1923 (trad. esp.: *F.*, 1931). — "Metaphysische Motive in der Ausbildung der kritischen Idealismus", *Kant-Studien*, XXIX (1924), 121-59 ("Motivos metafísicos en la elaboración del idealismo crítico"). — "Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit", *Philosophischer Anzeiger*, I (1925-1926), 3-42 ("La lucha en torno al espacio en la metafísica moderna"). — *Metaphysik und Kritik bei Ch. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*, 1926 (*Metafísica y crítica en Ch. A. C. Contribución a la pre-historia ontológica de la C. de la R. P. en el siglo XVIII*). — *Metaphysik der Neuzeit*, 1929 (trad. esp.: *La metafísica moderna*, 1932). — *Die Errungenschaften des deutschen Idealismus* (folleto, 1931 [trad. esp.: "Las conquistas del idealismo alemán", *Revista de Occidente*, XXXVI (1932), 311-30]). — "Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie", *Blätter für deutsche Philosophie*, VIII (1934/1935), 127-48 (trad. esp.: "Política y moral en la filosofía de la historia de Hegel", *Revista de Occidente*, XLVI [1934], 113-49). — "Geschichtsphilosophie", 1942, en *Systematische Philosophie*, ed. N. Hartmann, 561-647 ("Filosofía de la historia"). — "Zür Geschichte der Kategorienlehre", en *N. Hartmann. Der Denker und sein Werk*, ed. H. Heimsoeth y R. Heiss, 1952, págs. 144-72 ("Para la historia de la doctrina de las categorías"). — *Metaphysische Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches "Immoralismus"*, 1955 (*Supuestos e impulsos metafísicos en el "Inmoralismo" de N.*). — *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, 1960 (*Átomo, Alma. Mónada. Orígenes y fondo de las antinomias de la división, de Kant*). — Algunos de los artículos antes mencionados y otros han sido recogidos en los dos volúmenes de *Gesammelte Abhandlungen*: *I. Studien zur Philosophie Imm. Kants*, 1956; *II. Studien zur Philosophiegeschichte*, 1961. — Noticia biográfica y bibliográfica: Friedhelm Nicolin, "Die Schriften Heinz Heimsoeths", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XV (1961), 579-91.

HEINEMANN (FRITZ) nac. (1889) en Lüneburg, estudió en Marburgo y profesó en Frankfurt a. M. En 1933 se refugió en Holanda y luego en Inglaterra, donde actualmente reside. Formado en las enseñanzas de la Escuela de Marburgo (VÉASE), Heinemann se interesó al principio en una refundamentación no estrictamente epistemológica de la crítica kantiana. Más tarde, Heinemann manifestó interés por las filosofías del espíritu, de la vida y de la existencia como manifestaciones contemporáneas de ciertas formas básicas de pensar que se revelan ya en la época moderna. En su discusión de estas formas de pensar Heinemann acuñó el vocablo 'existencialismo' que luego ha tenido tan gran fortuna. Su interés por el existencialismo no ha hecho, sin embargo, de Heinemann un existencialista; en alguna medida, Heinemann ha intentado incorporar muy diversos elementos, incluyendo los imperantes en Inglaterra, dentro de su propia filosofía. Todos esos elementos han sido, además, estudiados desde el punto de vista de ciertas formas de pensar. La admisión de una pluralidad de formas le ha conducido a la idea del carácter esencialmente polimórfico de la filosofía (véase PERIFILOSOFÍA).

Obras: *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit*, 1913 (*La estructura de la Crítica kantiana de la razón pura y el problema del tiempo*). — *Plotin*, 1921. — *Neue Wege der Philosophie*, 1929 (donde se introduce el término 'existencialismo') (*Nuevas rutas de la filosofía*). — *Odysseus oder die Zukunft der Philosophie*, 1939 (*Odiseo o el futuro de la filosofía*). — *Essay on the Foundations of Aesthetics*, 1939. —*D. Hume, the Man, and His Science of Man*, 1940. — *Existentialism and the Modern Predicament*, 1953, 2ª ed., 1954; ed. alemana: *Existenzphilosophie lebendig or tot?*, 1954 (trad. esp.: *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?*). — F. H. publica regularmente un "Philosophical Survey" en The Hibbert Journal. — Ha dirigido la publicación de la obra titulada: *Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichtem, Disziplinen und Aufgaben*, 1959.

HELMHOLTZ (HERMANN VON) (1821-1894) nac. en Potsdam, fue profesor de fisiología desde 1849 en Königsberg, desde 1855 en Bonn, desde 1858 en Heidelberg, desde 1871 (de física) en Berlín. La mayor parte de las investigaciones realizadas por Helmholtz son del dominio de la ciencia (física, biología y fisiología principalmente, pero también matemáticas y psicología); entre ellas mencionamos los trabajos sobre la aplicación de la ley de conservación de la energía, sobre termodinámica y electrodinámica, sobre el movimiento de los fluidos, sobre acústica y en particular sobre óptica fisiológica. Pero Helmholtz es asimismo importante por la influencia ejercida en el campo de la filosofía, tanto por sus explícitas doctrinas filosóficas como por las que se hallan implícitas en su obra científica. Explícitamente Helmholtz es considerado como un neokan-tiano del tipo de F. A. Lange. No sólo, en efecto, consideraba la teoría del conocimiento como la disciplina filosófica central, sino que también interpretaba el sujeto kantiano en un sentido psicofisiológico. Los estudios sobre percepción del espacio y conciencia del tiempo eran, pues, para Helmholtz, una parte capital de la teoría del conocimiento: la epistemología es, a su entender, una fisiología de los sentidos. Ello no significa para nuestro autor que haya algo "innato" en nuestras representaciones de la realidad; las representaciones son, por el contrario, adquiridas. Por eso Helmholtz estimaba que los elementos aprióricos del conocimiento no son principios que se refieren directamente a lo real, sino normas

metódicas por medio de las cuales podemos manipular lo real. Al fisiologismo y al empirismo se unía, pues, en Helmholtz un cierto convencionalismo, cuando menos en lo que toca a las reglas metódicas. Característico del trabajo de Helmholtz es que no solamente emplea conceptos científicos en sus análisis filosóficos, sino también conceptos filosóficos en su trabajo científico. Lo último puede verse con claridad en sus investigaciones sobre la teoría de la percepción, que no son solamente un conjunto de trabajos experimentales, sino también una serie de estudios epistemológicos.

Obras: *Ueber die Erhaltung der Kraft*, 1847 *(Sobre la conservación de la energía).* — *Ueber die Wechselwirkungen der Naturkräfte*, 1854 *(Sobre las acciones recíprocas de las fuerzas naturales).* — *Ueber das Sehen des Menschen*, 1855 *(Sobre la vista del hombre).* — *Handbuch der physiologischen Optik*, 1856-1866, 3ª ed., 1909-11 *(Manual de óptica fisiológica).* — *Ueber das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften*, 1862 *(Sobre la posición de las ciencias naturales en el conjunto de las ciencias).* — *Die Lehre von den Tonenempfindungen*, 1863, 6ª ed., 1913 *(La doctrina de las sensaciones de sonidos).* — *Ueber die Tatsachen, die der Geometrie zugrunde liegen*, 1868 *(Sobre los hechos que fundamentan la geometría).* — *Ueber das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft*, 1869 *(Sobre la finalidad y progresos de la ciencia natural).* — *Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome*, 1870 *(Sobre el origen y la significación de los axiomas geométricos)* [según Helmholtz, los axiomas de la geometría se basan en intuiciones empíricas]. — *Induction und Deduktion*, 1873. — *Die Tatsachen der Wahrnehmung*, 1879 *(Los hechos de la percepción).* — *Zählen und Messen*, 1887 *(Contar y medir).* — *Vorträge und Reden*, 1885 *(Conferencias y discursos).* — *Wissenschaftliche Abhandlungen*, 3 vols., 1881-1895 (*Artículos científicos*). — *Vorlesungen über theoretische Physik*, 6 vols., 1897-1925 *(Lecciones sobre física teórica).* — *Schriften zur Erkenntnis theorie*, ed. P. Hertz y M. Schlick, 1921 *(Escritos acerca de la teoría del conocimiento).* — Véase L. Königsberger, *H. von Helmholtz*, 3 vols., 1902-1903. — A. Riehl, *Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant*, 1904. — J. Hamm, *Das philosophische Weltbild von Helmholtz*, 1937 (Dis.).

HELMONT (FRANCISCUS MERCURIUS VAN) (1618-1699), hijo de J. Baptista van Helmont y nacido probablemente en el mismo lugar que éste, desarrolló las doctrinas de su padre y de Paracelso y llegó a la formulación de una doctrina monadológica (véase MÓNADA Y MONADOLOGÍA) en muchos respectos parecida a la de Leibniz, por lo cual se supone que éste —que se relacionó con F. M. van Helmont— pudo haber recibido sus influencias para la erección de su propia monadología. Según F. M. van Helmont, el fondo de toda la realidad está constituido por substancias indivisibles, a la vez de carácter espiritual y corporal, que llama *mónadas* y que se distinguen entre sí de un modo gradual —especialmente según el grado de perfección—, de modo que todas forman en el universo un gran continuo. Estas mónadas se desarrollan internamente y son, en último término, de naturaleza plástica (v. PLÁSTICO), Están dispuestas en orden jerárquico, encabezadas por una mónada superior, Dios, eterna y absolutamente perfecta. El número de mónadas es muy grande (aunque finito) no solamente en las substancias materiales, sino también en las espirituales. Pero así como hay una mónada que dirige el universo monadológico, hay también mónadas centrales que dirigen y regulan ciertas regiones de mónadas espirituales: son las almas. Estas últimas transmigran continuamente en el curso de su autoperfeccionamiento, que culmina en su reposo en el seno de la unidad divina. Como su padre y como Paracelso, F. M. van Helmont hacía culminar su concepción del mundo con una teología, según la cual Cristo es el mediador entre la mónada suprema y las almas, el eslabón entre la eternidad y el tiempo, la inmutabilidad y el movimiento.

Obras: *Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima delineatio*, 1667. — *Seder Olam sive ordo seculorum historica ennarratio doctrinae*, 1693. — *Quaedam praemeditatae et consideratae cogitationes super quattuor capita libri primi Moisis, Genesis nominati*, 1697. — Edición de opúsculos: *Opuscula philosophica*, 1690. — Véase Broeckx, *Le baron F. M. van Helmont*, 1870. — L. Stein, *Leibniz und Spinoza*, 1890.

HELMONT (J. BAPTIST VAN) (1577-1644) nac. en Vilvoorden, en las cercanías de Bruselas, estudió medicina y luego profesó cirugía en Lovaina. Abandonó la medicina por no encontrar en ella respuesta a sus inquietudes metafísicas, y viajó por Alemania, Suiza e Inglaterra, se familiarizó con la alquimia y, sobre todo, con los escritos de Paracelso. Hostil a los escolásticos y a los humanistas, así como a los agustinianos y a los panteístas, van Helmont siguió las doctrinas de Paracelso y defendió la necesidad de distinguir entre teología y conocimiento de la Naturaleza. Este último se fundaba, según van Helmont, en la observación y en la "intuición". Fundamental es al respecto su teoría de que el mundo material es el producto de la elaboración de una materia originaria o *fluor generativus* por una fuerza que le da forma. El principio según el cual se produce esta forma (y las formas subsiguientes) es el llamado *archeus* o *aura vitalis*, el cual se convierte en el espíritu seminal de las cosas. Este *archeus* produce y regula los organismos y las funciones orgánicas por medio de *archei* subordinados. Éstos mezclan las substancias fundamentales (sal, sulfuro y mercurio) procedentes de los dos fermentos originarios (aire y agua) para la composición de los seres y especialmente de los organismos. Característico de J. B. van Helmont (como lo fue de Paracelso) es la mezcla constante entre la experimentación y la especulación, así como el uso de los motivos alquímico-biológico-cosmogónicos para la explicación de conceptos teológicos (como el de creación, pecado original y resurrección). Las doctrinas de J. B. van Helmont son, además, típicas de una de las corrientes imperantes en el Renacimiento: la corriente que puede llamarse organológica, para la cual el universo se entiende por analogía con el organismo, y éste es concebido en una forma plástica (véase PLÁSTICO).

Obras: *Dageraat ofte nieuwe opkomst der Genees-Kounst in verborgen grundregulen der Nature* (prob. 1615) *(El amanecer o el resurgimiento de la medicina en las leyes fundamentales ocultas de la Naturaleza).* — *Ortus medicinae*, 1648, 2a ed., 1652 (ed. por su hijo, Franciscus Mercurius van Helmont). — Edición de obras: *Opera, Lugdun.*, 1667. — Véase M. Rommeleare, *Étude sur J.*

B. *H.*, 1868. — F. Strunz, J. B. *van H.*, 1907. — W. Pagel, J. B. *van H. Einführung in die philosophische Medizin des Barock*, 1930. — P. Nève de Mévergnies, *J.-B. van H., philosophie par le feu*, 1935.

HELSINKI [HELSINGFORS] (GRUPO DE). Damos este nombre a un grupo de filósofos finlandeses, casi todos profesores de filosofía en las Universidad de Turku y Helsinki, que han trabajado, y siguen trabajando, dentro del espíritu del empirismo lógico. Ello no significa que el grupo de Helsinki sea simplemente una de las manifestaciones del "Círculo de Viena" (v.). Aun cuando los filósofos en cuestión se han ocupado, y siguen ocupándose, de temas de lógica, lógica del lenguaje científico y temas similares, que constituyeron el principal interés de los miembros de dicho "Círculo" y que han sido preocupación constante de los empiristas lógicos, no lo hacen con espíritu de dogmatismo, sino en forma crítica.

Los estudios más importantes realizados por los filósofos del grupo de Helsinki son estudios lógicos (cálculo de predicados, lógicas modales, lógica "sin negación", etc.) y epistemológicos o, más exactamente, de conceptuación en las ciencias naturales, particularmente en la física y en la experiencia cotidiana. También han realizado algunos estudios de la historia de la filosofía, usando a tal efecto los instrumentos conceptuales de la lógica y la epistemología contemporáneas. Entre los conceptos filosofía de la ciencia más detalladamente estudiados por varios de los filósofos del grupo se hallan los de causalidad y probabilidad. Algunos de los filósofos de referencia se han ocupado asimismo de cuestiones que rozan la ontología, cuando menos la "ontología crítica y analítica"; tal es el caso especialmente de Eino Kaila con sus estudios del concepto de realidad física.

Entre los filósofos del grupo de Helsinki destacamos a Eino Kaila (VÉASE), Uuno Saarnio, Kaarlo J. J. Hintikka, K. Jaakko, Veli Valpola, Jussi Tenkku, Raili Kauppi, Julius M. E. Moravcsik, Reijo Wilenius, Jalmar Edvard Salomaa, H. G. von Wright (v.) y Erik Stenius. Muchas de las colaboraciones de estos autores han aparecido en los volúmenes publicados con el nombre de *Acta Philosophica Fennica*, órgano de la Societas Philosophica Fennica. Colaboran asimismo con frecuencia en la revista *Theoria*, ligada al grupo afín de Oslo, así como en revistas fuera de Escandinavia, en particular las de lógica, epistemología y filosofía de la ciencia.

HELVECIO (HELVÉTIUS [CLAUDE-ADRIEN]) (1715-1771), nac. en París, estudió con los jesuítas, pero después de leer el *Ensayo* de Locke ardió en entusiasmo por la posibilidad de aplicar el empirismo lockiano a las cuestiones morales y políticas. La publicación de su libro sobre el espíritu (Cfr. bibliografía) despertó gran entusiasmo — no menos que numerosas críticas. El libro fue condenado, lo que contribuyó a la celebridad de su autor. Hacia 1764 éste se dirigió a Inglaterra, donde fue recibido por el rey, y poco después a Potsdam, donde fue recibido por Federico.

Helvecio se interesó especialmente por el problema de la educación del hombre con vistas a contribuir a su progreso y a su felicidad. Las teorías de Helvecio son en muchos respectos parecidas a las de Condillac; según Helvecio, todas las ideas tienen su origen en sensaciones y éstas son simplemente afecciones de los sentidos. No hay para Helvecio ninguna facultad especial de reflexión distinta de la sensación. El "espíritu" es el nombre que se da a la percepción de semejanzas y diferencias en las sensaciones. Ahora bien, el sensacionismo de Helvecio es sólo el punto de partida para el desarrollo de una doctrina ética y social según la cual todos los hombres son iguales y todos aspiran a lo mismo. El concepto fundamental que propone Helvecio para explicar el comportamiento humano es el de *interés*. Este interés puede ser definido como un impulso hacia la obtención del placer y la eliminación del dolor. Se trata de un impulso tan fuerte que sin él no pueden entenderse ninguno de sus actos. Ahora bien, este impulso o interés no es una manifestación espiritual, sino una derivación de la sensibilidad. Siendo algo de índole "externa", puede, pues —y debe— someterse a educación y entrenamiento, con el fin de regular sus posibles excesos y, sobre todo, sus desviaciones. Sometido a tal proceso de entrenamiento, es posible conseguir lo que Helvecio considera como el ideal máximo: que los intereses individuales coincidan con los intereses colectivos — con la "salud pública". Muchos obstáculos se oponen a ello: las supersticiones, los llamados prejuicios religiosos, son algunos de los más tenaces. Es, pues, necesario encauzar los intereses y las pasiones de los hombres por medio de las sanciones que impone el Estado ilustrado a todos los que se aparten de las normas del placer colectivo, el cual coincide, según Helvecio, con el bien social. La lucha contra las creencias positivas —fomentadas, al entender de nuestro autor, por el egoísmo particular de la clase sacerdotal— debe ser una de las principales misiones del Estado. Sólo así se alcanzará la plena racionalidad que, de un modo paradójico, equivale en este pensador a la plena expansión, sin obstáculos entorpecedores, del pleno impulso. De hecho, Helvecio supone que el impulso es en última instancia de carácter racional, pues la razón sólo puede querer el bienestar de la comunidad, igual al bienestar de los individuos. Obras: *De l'Esprit*, 1758. — *Le bonheur*, 1772. — *De l'Homme, de ses facultés et de son éducation*, 1772. — *Le vrai sens du système de la Nature*, 1774. — *Les progrès de la raison dans la recherche du vrai*, 1775. — Ediciones de obras completas: 7 vols., 1774; 5 vols., 1784; 4 vols., 1792; 3 vols., 1818. — Véase A. Piazzi, *Le idee filosofiche et pedagogiche de C. A. Helvetius*, 1889. — Wolfgang Arnd, *Das ethische System des Helvetius*, 1904. — Rodolfo Mondolfo, *Saggi per la sioria della morale utilitaria (II. Le teorie morali e politici di C. A.* H.), 1904. — H. L. Lohmann, *Die ethischen Prinzipien des Helvetius, ein Beitrag zur Würdigung der Lehre des Helvetius und seine Abhängigkeit von* Vorgängern, 1906 (Dis.). — Albert Keim, *Helvetius, sa vie, son oeuvre*, 1907. — J. B. Séverac, *Helvetius*, 1910. — M. Grossman, *The Philosophy of H.*, 1926. — I. Stanganelli, *La teoria pedagogica di H.*, 1939. — I. L. Horowitz, *Helvetius: Philosopher of Democracy and Enlightenment*, 1954.—Ch. N. Momdshjan, *Die Philosophie des H.*, 1955.

HEMPEL (C(ARL) G[USTAV], nac. (1905) en Orianenburg (Prusia), estudió en Göttinga, Heidelberg, Berlin, Viena, y nuevamente en Berlín, donde se doctoró (1934). En 1937 se trasladó a EE. UU., profesando en la Universidad de Chicago (1937-1938), City College of New York (1939-1940), Queens Collège (1940-1948),

Yale (1948-1855) y Princeton (desde 1955).

Hempel formó parte del llamado "grupo de Berlín", estrechamente ligado al Círculo de Viena (véase VIENA [CÍRCULO DE]), ambos promotores del movimiento llamado "positivismo lógico" y también "empirismo lógico". Hasta el presente ha permanecido fiel al espíritu de este movimiento, sin dejarse llevar ni por corrientes demasiado ajenas a él ni tampoco por corrientes que, como "la filosofía lingüística" (del tipo de la practicada en Oxford [VÉASE]), están históricamente relacionadas con el empirismo lógico, pero representan un modo de filosofar de carácter muy distinto. Ello no quiere decir que Hempel haya seguido dogmáticamente las "posiciones" del empirismo lógico; quiere decir sólo que ha seguido adoptando, pero sin espíritu misionero, su actitud, y el tipo de análisis practicado por la mayor parte de los empiristas lógicos. Así, Hempel no se interesa por problemas metafísicos, pero tampoco por cuestiones de puro uso (v.) lingüístico; se interesa por problemas de lógica y muy en particular por problemas de filosofía de la ciencia. Sus trabajos pueden agruparse bajo el rótulo: "Análisis lógico de problemas básicos en el lenguaje científico". En particular los trabajos de Hempel representan un esfuerzo por introducir el máximo de precisión en el análisis de dichos problemas.

Entre las contribuciones más destacadas de Hempel al trabajo antes referido pueden mencionarse las siguientes :

1. El examen de algunos problemas en la "formación de conceptos" ("conceptuación") en la ciencia ("ciencia empírica"). Ello incluye un análisis de los procesos de definición, reducción y construcción teórica. Hempel ha examinado al respecto varios tipos básicos de conceptuación científica y los conceptos fundamentales correspondientes (conceptos clasificatorios, comparativos, cuantitativos) sin propugnar una conceptuación frente a todas las demás, sino más bien determinando los requisitos lógicos de cada conceptuación.

2. El examen de la función de las leyes generales en la historia. Hempel ha desarrollado argumentos en favor de la tesis de que la explicación histórica es, en principio, del mismo tipo que la explicación usada en las ciencias naturales: los acontecimientos históricos deben ser explicados mediante leyes generales y, por tanto, deben poder deducirse de leyes generales. La tesis de Hempel ha constituido el punto de partida de una de las variedades de la "escuela analítica" en filosofía de la historia a que nos hemos referido en el artículo HISTORIA: la conocida con el nombre de *law-covering theory*.

3. El examen de problemas básicos en la inducción (v.) y, sobre todo, en la confirmación (v.) de hipótesis. Se debe a Hempel la formulación de la paradoja —llamada por ello "paradoja de Hempel"— de que hemos hablado en el artículo últimamente referido. A la vez, Hempel ha intentado dar una solución a la paradoja restringiendo el alcance de la noción de confirmación y limitando las proposiciones que confirman una hipótesis dada a ejemplos estrictos de tal hipótesis derivables mediante ejemplifica-ción.

Con dos excepciones los trabajos de Hempel son artículos en revistas, actas o volúmenes colectivos: "On the Logical Positivists' Theory of Truth", *Analysis*, 2 (1934-1935), 49-59. — "Some Remarks on 'Facts' and Propositions", *ibid.*, 93-96. — "The Logical Analysis of Psychology", *Revue de Synthèse* (1935), reimp. en H. Feigl y W. Sellars, ed., *Readings in Philosophical Analysis*, 1949. — "Über den Gehalt von Wahrscheinlichkeitsaussagen", *Erkenntnis*, V (1935), 228-60. — "Some Remarks on Empiricism", *Analysis*, 3 (1935-1936), 33-40. — "Eine rein topologische Form nichtaristotelischer Logik", *Erkenntnis*, VI (1936), 436-42. — "Le problème de la vérité", *Theoria* (1937). — "On the Logical Form of Probability-Statements", *Erkenntnis*, VII (1937-1938), 154-60. — "Vagueness and Logic", *Philosophy of Science*, VI (1939), 163-80. — "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy*, XXXIX (1942), 35-48, reimp. en Feigl y Sellars, *Readings*, etc. y en P. Gardiner, ed., *Theories of History*, 1959. — "A Purely Syntactical Definition of Confirmation", *Journal of Symbolic Logic*, VIII (1943), 122-43. — "Geometry and Empirical Science", *American Math. Monthly*, LII (1945), 7-17, reimp. en Feigl y Sellars, *Readings*, etc. — "On the Nature of Mathematical Truth", *ibid.*, LII (1945), 543-46, reimp. en W. L. Schaaf, ed., *Mathematics, Our Great Heritage. Essays on the Nature and Cultural Significance of Mathematics*, 1948, págs. 119-39 y en H. Feigl y M. Brodbeck, eds., *Readings in the Philosophy of Science*, 1953. — "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind.*, N. S., LIV (1945), 1-26, 97-121; *ibid.*, LV (1946), 79-82. — "A Note on Semantic Realism", *Philosophy of Science*, XVII (1950), 169-73. — "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning", *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 11 (1950), 41-63, reimp. en L. Linsky, ed., *Semantics and the Philosophy of Language*, 1952 y en A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism*, 1959 [en este último con el título: "The Empiricist Criterion of Meaning"]. — "General System Theory and the Unity of Science", *Human Biology*, 1951. — "The Concept of Cognitive Significance: A Reconsideration", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, LXXX, Nº 1 (1951), 61-77. — *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, 1952 [International Encyclopedia of Unified Science, II, 7]. — "Reflections on Nelson Goodman's *The Structure of Appearance*", *Philosophical Review*, LXII (1953), 108-16. — "A Logical Appraisal of Operationism", *The Scientific Monthly*, LXXIX (1954), 215-20. — "Empirical Statements and Falsifiability", *Philosophy*, XXIII (1958), 349-55. — "Inductive Inconsistencies", *Synthèse*, XII, Nº 4 (diciembre, 1960) [Número-homenaje con motivo del 70º aniversario de R. Carnap], 439-69.

En colaboración con P. Oppenheim: "L'importance logique de la notion de type", *Actes du Congrès Int. de Philosophie scient.* [Paris, 1935], 1936. — *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*, 1936. — "A Definition of 'Degree of Confirmation'", *Philosophy of Science*, XII (1945), 98-115. — "Studies in the Logic of Exploration", *Philosophy of Science*, XV (1948), 135-75, reimp. en Feigl y Brodbeck, *Readings* [con el título: "The Logic of Explanation"].

HEMSTERHUIS (FRANS) (1721-1790) nac. en Franecker (Frisia), vivió en Leyden y en Münster, donde trabó conocimiento con la persona y la obra de Goethe, Herder, Hamann, Jacobi y otros. La formación de Hermsterhuis fue triple: clásica, francesa (en cuya lengua escribió sus obras) y alemana. El espíritu de las doctrinas de Hemsterhuis es, como él mismo ha indicado, "socrático": la filosofía es un amor a la sabiduría con vistas a la felicidad y a la captación de la armonía y de la belleza tanto

del universo como de las obras de arte. El fundamento de todo pensamiento es la conciencia de sí mismo, en la cual se refleja, una vez debidamente profundizada, la armonía del universo. Esta armonía es el resultado del movimiento impreso a la materia por una realidad incorporal ("anímica"). La captación de las esencias en que consisten las realidades se lleva a cabo por medio de la corriente moral. Esta conciencia descubre la armonía invisible a los sentidos, y descubre con ello la belleza del mundo, la cual es últimamente de carácter divino. El orden de la realidad es, en el fondo, un orden de valores, los cuales se hallan dispuestos en orden jerárquico, con el valor de la armonía como valor central.

Obras: *Lettre sur une pierre antique*, 1762. — *Lettre sur la sculpture*, 1769. — *Lettre sur le désir*, 1770. — *Sur l'homme et ses rapports*, 1772. — *Sophyle, ou de la philosophie*, 1778. — *Aristée, ou de la divinité*, 1779. — *Alexis, ou de l'âge d'or*, 1787. — *Simon, ou des facultés de l'âme*, 1787. — *Lettre de Dioclès à Diotime sur l'athéisme*, 1787. — Obras completas: *Oeuvres philosophiques*, 2 vols., 1792, 2ª ed. 1869, ed. Jansen. — Véase Eugen Meier, *Der Philosoph F. H.*, 1892 (Dis.). — F. Bulle, *F. H. und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts*, 1911. — E. Boulan, *F. H.*, 1924. — L. Brummel, *F. H. Een Philosofenleven*, 1925. — J. E. Poritzky, *F. H., seine Philosophie und ihr Einfluss auf die deutsche Romantik*, 1936. — David Baumgardt, *Der Kampf um den Lebenssinn under den Vorläufern der modernen Ethik*, 19-3. — J. D. Bierens de Haan, *De levende gedochten van H.*, 1941. — Nicolai Hartmann se ha referido a F. H., elogiando especialmente sus intuiciones axiológicas, en *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, I, 1923 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, I, 1960, págs. 252-62). Según N. H., Hemsterhuis es "el precursor del Romanticismo"; a la vez "hijo de la Ilustración" y enemigo de ella.

HÉNADA. En *Phil*, 15 A Platón introduce el término ἕνας (plural: ἑνάδες). Se traduce a veces este término por 'unidad' y a veces por 'unicidad' —en cuanto "unidad de lo que es uno"—, pero como ha sido usado como término "técnico" por varios autores, especialmente por Proclo, lo dejamos sin traducir y preferimos simplemente transcribirlo con las modificaciones usuales.

En el pasaje citado Platón plantea la cuestión de cómo pueden entenderse ciertas "unidades" tales como "el hombre uno", "el buey uno", el "bien uno". No se trata, pues, de "un hombre", "un buey", "un bien", sino de lo que hay en tales entidades de "uno". Las "unidades" en cuestión no son perecederas; están sustraídas al nacimiento y a la muerte y son, por tanto, eternas. Platón usa en *Phil.*, 15 B el término μονάδες "mónadas" en el sentido de ἑναδες . Como las hénadas, las mónadas son "unidades" o "ejemplos de unos". Sin embargo, posteriormente se establecieron distinciones entre 'hénadas' y 'mónadas'.

Nos hemos referido al concepto de mónada en el artículo MÓNADA Y MONADOLOGÍA. Allí hemos puesto de relieve que Orígenes usó ἑνας; —que tradujimos por 'unicidad'— como un aspecto del ser esencialmente uno del Dios Padre, el cual es también μονάς. Indicamos asimismo que en Orígenes ἑνας; parece referirse al aspecto de Dios como principio de lo diverso, a diferencia de la "unidad consigo mismo" de la divinidad. La distinción entre ἑνας; o hénada y μονάς o mónada se encuentra también en Proclo — asimismo aludido en el citado artículo. Hay ciertas semejanzas entre la concepción de Orígenes y la de Proclo al respecto, pero este último autor desarrolló una doctrina en detalle de las hénadas, por lo que procederemos a reseñarla.

Siriano (in *Met.)* había identificado las hénadas con los dioses. Los neopitagóricos habían llamado "hénadas" a las Formas. Proclo juntó de algún modo las dos ideas hablando de "todo el número de dioses", πᾶς ὁ θεῖος ἀριθμός, como "unitario" ἑνιαῖος. Hay una pluralidad de dioses, pero esta pluralidad debe concebirse como ἑνιαίος ; *(Inst. theol,* 113). A la vez, como hay efectivamente pluralidad de dioses (según Proclo mantenía siguiendo el tradicional politeísmo griego e intentando darle un sentido metafísico), debe afirmarse que cada dios es una hénada completa por sí misma, αὐτοτελής , y cada hénada completa por sí misma es dios. Cada uno de estos dioses-hénadas se halla más allá del Bien, de la Vida y de la Inteligencia. Cada una de las hénadas posterior a lo Uno es "participable", μεθεκτός , pero lo Uno no lo es *(ibid.,* 116). La potencia de lo divino es también "unitaria" *(ibid.,* 121). Ello no significa que todos los dioses-hénadas estén en el mismo nivel ontológico; los dioses-hénadas son más o menos universales según estén más o menos alejados (ontológicamente) de Uno *(ibid.,* 126). Proclo llama a cada uno de los dioses "hénada bienhechora", ἀγαθουργός y bien unificante, ἑνοποιός *(ibid.,* 133). Toda hénada coopera con lo Uno en la producción de lo existente participante *(ibid.,* 137). Proclo se refiere asimismo a diversos órdenes de hénadas y a sus diversos modos de cooperación en la producción de lo existente *(ibid.,* 151-65).

Se ha discutido por qué Proclo introdujo la noción de hénada y por qué le dio tanta importancia en su teología. Puede pensarse que la noción de referencia es simplemente resultado de la aspiración de algunos neoplatónicos a ligar la teología y la metafísica con la religión politeísta tradicional. También puede pensarse que se trata de un paso más en la creciente complicación que los neoplatónicos introdujeron en la serie de realidades emanadas de lo Uno. Algo hay de verdad en ambas suposiciones. Sin embargo, es más plausible afirmar que con su doctrina de las hénadas Proclo intentaba solucionar el problema —tan agudo siempre en el neoplatonismo y, en general, en toda doctrina emanatista— de la "relación" entre lo Uno y lo emanado de él. No puede decirse que lo Uno es plural en ningún sentido. Por otro lado, de lo Uno emana la pluralidad. Por tanto, parecía razonable ver de qué modo podía salvarse la radical unidad de lo Uno sin por ello cavar un foso infranqueable entre lo Uno y lo múltiple. La doctrina de las hénadas era un modo de afrontar el problema.

HENAO (GABRIEL DE) (1612-1704) nac. en Valladolid, ingresó en 1626 en la Compañía de Jesús, y fue profesor en Bilbao, Salamanca, Oviedo y Valladolid. Al final de su vida fue director del Colegio jesuita de Medina del Campo. La más importante contribución teológica de Gabriel de Henao fue su detallado examen histórico y sistemático de las cuestiones suscitadas por la noción de ciencia media (VÉASE); sus dos grandes obras al respecto son consideradas todavía como fundamentales para una adecuada comprensión del

problema. En su exposición sistemática, de 1674, Gabriel de Henao definió la ciencia media como un conocimiento divino de los futuros contingentes condicionados, conocimiento que, a su entender, es independiente de todo medio conexo previamente con los mismos; además, dio una extensa lista de argumentos que se habían aducido contra la noción de ciencia media y procedió a la refutación detallada de cada uno de ellos.

Las dos obras aludidas son: *Scientia media historice propugnala, seu ventilabrum repurgans veras a falsis novellis narrationibus circa disputationes celeberrimas,* 1655, nueva edición 1685. — *Scientia media theologice defensa,* 2 vols., 1674. — Se deben a Henao, además: *Empyreología seu philosophia christiana de empyreo caelo,* 2 vols., 1552. — *De eucharistice sacramento venerabili atque sanctissimo tractatio scholaris diffusa et moralis concissior,* 1655. — *De Missae sacrificio divino atque tremendo,* 3 vols., 1658-1661.

HERÁCLIDES PÓNTICO o del Ponto *(fl.* 360 antes de J. C.), así llamado por haber nacido en Heraclea del Ponto (Bitinia), pasó a Atenas, donde, según Diógenes Laercio (V. 86), hizo amistad con Espeusipo y escuchó las lecciones de los pitagóricos. Soción escribe que Heráclides fue discípulo de Aristóteles. Hoy se lo considera como uno de los platónicos de la antigua Academia platónica, pero siempre que se tenga en cuenta que, como subraya W. Jaeger, fue "el más asiduo pitagórico de todos los platónicos". Análogamente a los atomistas, Heráclides concibió que el mundo estaba compuesto de ἄναρμ-οι ὄγμοι, es decir, de partículas separadas por el espacio vacío. Pero, contrariamente a los atomistas, afirmó que la divinidad —y no la necesidad mecánica— constituye el principio del movimiento y que, además, las partículas en cuestión poseen cualidades. Parece haber recogido del pitagórico Ekfantos la doctrina de que la Tierra —aunque siempre ocupando el mismo lugar en el centro del universo— gira alrededor de su eje. Sus doctrinas astronómicas y físicas influyeron sobre filósofos, físicos y médicos; entre ellos se menciona al físico Estratón y al médico Asclepíades.

De los numerosos tratados atribuidos a Heráclides se conservan sólo algunos fragmentos. Edición de textos y comentario a los mismos por Fritz Wehrle en el Cuaderno VII de *Die Schule des Aristoteles: Herakleides von Pontos,* 1953. Véase también O. Voss, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis,* 1896 (Dis.). — Artículos sobre Heráclides por F. Hultsch *(Jahrbuch für klassische Philologie,* 1896), H. Staigmüller *(Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1902), W. A. Heidel *(Transactions of the American Philological Association,* 1910), C. Jensen *(Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften,* 1936, págs. 292-320, ed. aparte [*Herakleides von P. bei Philodem und Horaz],* 1936). — Véase también E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoräer,* 1925, y el artículo de Daebritz sobre Heráclides (Herakleides Pontikos) en Pauly-Wissowa.

HERACLITO, de Éfeso (nac. c*a.* 544 *[fl,* según Apolodoro, en la Olimpíada 69, es decir, 504-501] antes de J. C.), era más joven que Pitágoras y que Jenófanes, de quien algunos dicen que recibió algunas influencias. Algunos autores, que presentan a Heráclito como "el contradictor de Parménides", suponen que por lo menos la actividad del primero fue posterior a la del segundo. Estos autores aproximan Heráclito a Empédocles, aproximación que, de ser cierto, sería, como indica José Gaos *(Orígenes de la filosofía y de su historia,* 1960, pág. 97), "notable e importante para la Historia de la filosofía griega". Gaos *(loc. cit.)* indica que la suposición de que Heráclito es "posterior a Parménides" es "la posición en la contemporánea filología e Historia de la filosofía". Sin embargo, muchos autores sostienen que tal posición es insostenible o cuando menos altamente improbable. Estos últimos autores nos parecen proporcionar más sólidos datos y argumentos que los primeros.

Amigo de la soledad, y enemigo de la multitud —del "rebaño" de los ciudadanos que expulsaron a Hermodoro, "el mejor de todos" (121) [para los números entre paréntesis véase bibliografía de este artículo]—, Heráclito pareció querer expresar su pensamiento sólo para los "pocos". Su estilo de pensar es el de un oráculo; recibió por ello el sobrenombre de "el oscuro", σκοτεινός *(Estrabón,* XV, 25; *obscuras,* Cfr. Cicerón, *De fin.,* II, 15). Teofrasto habló de la μελαγχολία de Heráclito (Diog. L., IX, 6), por la cual no hay que entender "melancolía" en el sentido actual, sino "impulsividad" (véase Kirk y Raven, *op. cit.* en bibliografía, cap. VI). Diógenes Laercio (IX, 6) atribuye a Heráclito una obra titulada *De la Naturaleza* —título usado asimismo en relación con otros presocráticos (VÉASE)—, la cual se dividía en tres partes: "Sobre el universo", "Sobre la política", "Sobre la teología", pero es dudoso que, si Heráclito escribió semejante obra, estuviese dividida de ese modo; más probable es que la división en cuestión procediera de una compilación alejandrina que hubiera usado la división estoica de la filosofía en tres partes (Kirk y Raven, *loc. cit.).* En todo caso, lo que nos han llegado de Heráclito son "fragmentos" cuyas fuentes se hallan en citas, referencias y comentarios debidos a varios autores (de los que citamos a Sexto el Empírico, San Clemente, Diógenes Laercio, Hipólito, Jámblico, Plotino, Plutarco, Porfirio, Estobeo, Teofrasto, y —los más conocidos, aunque no en este caso más de fiar— Platón y Aristóteles). Muchos de estos "fragmentos" parecen "completos", de tal suerte que el propio estilo de Heráclito da la impresión de ser "fragmentario" — o, quizás mejor, "lapidario". Ejemplos de tales "fragmentos" se hallan en la exposición de la doctrina de Heráclito que ofreceremos. Nos basamos en el contenido de la sección B ("Fragmente") en la edición de Diels-Kranz (véase bibliografía); aunque algunos de ellos son considerados hoy dudosos y, por otro lado, haya que agregar como "fragmentos" textos que Diels-Kranz no introdujeron en dicha sección, bastan para nuestro propósito. Se ha discutido mucho sobre la autenticidad de los textos, sobre la ordenación de los "fragmentos" y sobre la interpretación a dar a cada uno de ellos. No podemos hacer estado aquí de esas discusiones, pero ofreceremos nuestra exposición teniendo en cuenta algunos de los resultados que estimamos más razonables y sólidos. La exposición abarca cuatro aspectos: (a) la cuestión del saber; (2) el problema del cambio; (c) la noción de oposición (y de conflicto) y (d) la idea de unidad, orden y ley. No pretendemos que Heráclito mismo hubiese seguido este esquema, pero creemos que el mismo ayuda a comprender mejor sus doctrinas. Durante un tiempo (y especialmente por la in-

fluencia de Platón y en parte de Aristóteles; y, en la época moderna, seguramente de Hegel, de Lasalle y otros autores) se insistió en considerar a Heráclito como "el filósofo del cambio (o del devenir)" frente a Parménides, llamado "filósofo de la inmovilidad (o del ser)". En nuestra exposición no negamos este aspecto en el pensamiento de Heráclito, pero no lo consideramos exclusivo.

a) Heráclito proclama que una cosa es saber mucho y otra poseer entendimiento; si lo primero implicara lo segundo habría enseñado a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo a poseer entendimiento (40). Ni Homero ni Arquíloco merecen confianza (42). Lo importante para Heráclito es un saber de lo esencial: "Lo sabio es uno: conocer con verdadero juicio de qué modo las cosas se encaminan a través de todo" (41). Cierto que estos fragmentos se hallan en conflicto con el fragmento 35, según hemos puesto ya de relieve en el artículo Filosofía (I. *El término),* pero este último fragmento parece menos importante comparado con la insistencia de Heráclito en que "lo sabio es uno". Un conflicto semejante se halla entre el fragmento "Prefiero las cosas en las que hay que ver y oír y percibir" (55) y fragmentos como los siguientes: "Los ojos y oídos son malos testigos para los hombres cuando no tienen almas para entender su lenguaje" (126); "Cuando su visión se oscurece un hombre prende para sí mismo una luz; ser viviente, cuando está dormido entra en contacto con los muertos, y cuando despierta entra en contacto con los dormidos" (26); "El Señor, cuyo origen se halla en Delfos, ni habla ni disimula, sino que da una señal" [en español podría decirse: "significa"] (93). Pero este conflicto puede ser aparente; el ver y oír y percibir pueden ser un ver, oír y percibir mediante el entendimiento. En todo caso, Heráclito parece fundar el saber en una especie de "atención al Logos": "... aunque el Logos es común, muchos viven como si tuvieran un entendimiento privado" (2). Saber es saber de lo Uno por medio del Logos.

b) Este saber da un primer resultado: la conciencia de que todo es flúido y está en perpetuo movimiento. En *Crat.,* 402 A, Platón escribe: "Heráclito dice que todas las cosas fluyen, πάντα χωρεῖ, y que nada permanece quieto, y comparando las cosas existentes a la corriente de un río dice que nadie puede sumergirse en él dos veces". Esta frase de Platón ha condicionado en gran parte la idea de Heráclito como "el filósofo del devenir". No es fácil saber si, como apunta Aristóteles *(Met.,* A, 6, 987 a 32) fue Cratilo el que dio esta idea a Platón. Así, si no Heráclito, por lo menos los "heracliteanos" subrayaban el "todo fluye". Al referirse a esta interpretación de Heráclito, escribe Aristóteles en *Phys.,* VIII, 3, 253 b 9: "Y algunos dicen que no hay cosas existentes que se mueven y otras no se mueven, sino que todas las cosas se mueven constantemente." Lo cual —añade— "escapa a nuestra percepción". Pero aunque se rechace esta interpretación de Heráclito como parcial no parece fácil excluir de la doctrina de Heráclito las tan repetidas frases: "Sobre los que se sumergen en los mismos ríos fluyen siempre distintas aguas" (12) y "El Sol es nuevo cada día" (6). Lo que puede hacerse es subsumir la doctrina heracliteana del cambio perpetuo de todas las cosas en un conjunto más amplio. Por lo pronto, en la noción de oposición.

c) Diversos son los fragmentos de Heráclito en los que se subraya la idea de oposición y conflicto. "Los mortales son inmortales; los inmortales son mortales, pues que viven su muerte y mueren su vida" (62). "Y lo mismo existe en nosotros como vivo y muerto, como despierto y dormido, como joven y viejo; pues lo último [muerto, viejo, dormido] es, tras haber cambiado, lo primero [vivo, despierto, joven], y lo primero es, tras haber cambiado, lo segundo" (88). En vista de estos y otros textos similares se llegó a decir que para Herá-clito "la misma cosa es y no es" (Cfr. Aristóteles, *Met.,* 3, 1005b, 25, aunque Aristóteles indica que "algunos creen que Heráclito dijo tal"). Ahora bien, aunque Heráclito parece complacerse en la contraposición, no se trata tanto de contradicciones como de contrastes. Además, estos contrastes ofrecen dos características. Por un lado, se trata de predicados que se contraponen cuando se aplican a dos distintos sujetos: "El mar es el agua más pura y más impura: para los peces, es potable y saludable, mas para los hombres es impotable y venenosa" (61). No hay, pues, aquí propiamente contradicción, pues no se dice que el agua sea pura e impura en el mismo respecto. Cuando Heráclito escribe que "la guerra es el padre y el rey de todo, y a algunos aparece como dioses, a otros como hombres; a algunos hace esclavos y a otros libres" no afirma que aparezca de modo opuesto a los mismos seres. Por otro lado, el contraste se manifiesta como un doble camino. "El camino ascendente y descendente es el mismo" (60) : es el mismo camino en dos posibles direcciones que se encuentran. El lugar donde se encuentran los opuestos es su fundamento. Pues muchos "no comprenden cómo lo diverso concuerda consigo mismo; armonía de lo antagónico como en el arco y la lira" (51). Cierto que Heráclito acumula contrastes: "Las cosas en conjunto son un todo y no lo son; son algo junto y separado; son lo que está a tono y fuera de tono; de todas las cosas emerge una unidad, y de la unidad todas las cosas" (10). Además, parece seguir en ello un modelo cuyo esquema es, como ha indicado Hans Leisegang (véase PERIFILOSOFÍA), ABBA. Pero en el fondo de los contrastes late el orden y la unidad.

d) Este orden y unidad son en parte cosa de justicia: "El sol no traspasará sus límites, pues de lo contrario las Erinias que administran justicia lo perseguirían" (94). Son también, y so bre todo, consecuencia de la universalidad del Logos: "Oyéndome no a mí, sino al Logos, es sabio acordar que todo es uno" [que "todas las cosas son homologas"] (50). Pues "...todo sucede de acuerdo con [ese] Logos..." que, según Heráclito, los hombres no comprenden ni antes ni después de oír hablar de él. Los contrastes deben arraigar en una ley. De este modo no sólo quedan ordenados los contrastes, sino también, y muy especialmente, el cambio. Todo fluye y cambia, pero no de cualquier modo. Cambia según un orden, que puede compararse con el fuego por cuanto es a la vez lo inestable y lo permanente o, mejor dicho, lo inestable *en* lo permanente. Y por eso dice Heráclito en uno de los fragmentos que consideramos más reveladores de su doctrina, que "este cosmos [el mismo para todos] no fue hecho por dioses o por hombres, sino que siempre fue, y es, y será, al modo de un fuego eternamente viviente, que se enciende con medida y se extingue con medida (30). La realidad puede

describirse metafóricamente como una pulsación o serie de pulsaciones regidas por una ley y por un Logos.

Los números entre paréntesis son los que figuran en la sección B. de la edición de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., 22 (12) (las posteriores ediciones de Diels-Kranz [véase PRESOCRÁTICOS] conservan la misma numeración). — Entre otras ediciones críticas de textos, o parte de textos, de Heráclito, destacamos: I. Bywater, *Heraclitii Ephesi, fragmenta*, 1877; Hermann Diels, *H. von Ephesos*, 1901, 2ª ed., 1909; R. Walzer, *Eraclito*, 1939; G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, 1954. — Todas estas ediciones llevan notas y algunas (como la de G. S. Kirk) importantes estudios críticos. — Hay que tener en cuenta, además, los textos, o las traducciones (o ambos) que figuran en las ediciones de presocráticos (VÉASE), tales como los repertorios de Ritter-Preller, de Vogel, J. Burnet, W. Capelle, G. S. Kirk & J. R. Raven (para títulos y fechas véanse bibliografías de FILOSOFÍA GRIEGA y PRESOCRÁTICOS). Algunos de estos repertorios (como, por ejemplo, los de Burnet y Kirk-Raven) contienen importantes interpretaciones. — Numerosas son las traducciones de textos de H. con comentarios. Gran número de los trabajos sobre H. mencionados *infra* contienen los textos (a veces con el original, a veces sólo la traducción). Ejemplos al respecto son las obras de Th. Gomperz, A. Herr, O. Gigon, Philip Wheelwright (Cfr. *infra*). En español véase Luis Farré, *Heráclito*, 1959 (exposición: págs. 11-103; trad. de textos, 107-71). — "Cartas apócrifas" de H.: A. Westermann, *Heraclitii epistolae quae feruntur*, 1857; y los *Epistolographi graeci*, de R. Hercher. — Artículo de E. Wellmann sobre H. (Herakleitos) en Pauly-Wissowa.

Las obras sobre H. son numerosas. A continuación damos una selección relativamente amplia, pues incluye escritos con interpretaciones que son hoy muy discutibles, pero que revelan el modo como en diversos períodos se ha tratado el pensamiento de H. Según indicamos antes, muchos de estos escritos contienen los textos de H. en diversas traducciones y varios modos de ordenación de fragmentos.

Th. L. Eichhoff, *Disputationes Heracliteae*, I, 1824. — J. Bernays, *Heraklitea*, 1848. — Id., íd., "Heraklitische Studien", *Rheinisches Museum*, N. F., VII (1850) y "Neue Bruchstücke des Heraklits", *ibid.*, IX (1853) (ambos recogidos en *Gesammelte Abhandlungen*, I, 1885, ed. H. Usener). — F. Lasalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos*, 2 vols., 1858. — P. Schuster, "Heraklit von Ephesos; ein Versuch dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen", *Acta Societatis Phil. Lipsiensis*, III, págs. 1-394, ed. F. Ritschleius, 1873. — J. Mohr, *Die historische Stellung Heraklits von Ephesus*, 1876 (Dis). — G. Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, Heft 1, 1876 y Heft 2, 1878. — Lionel Dauriac, *De Heraclito Ephesio*, 1878 (tesis). — A. Patin, *Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems und der Anfang seines Buches*, 1885. — Id., íd., *Heraklitische Beispiele*, 2 vols., 1892-1893. — Theodor Gomperz, *Zur Heraklits Lehre und den Ueberresten seines Werkes*, 1887. — E. Warmbier, *Studia Heraclitea*, 1891 (Dis.). — O. Spengler, *Heraklitische Studie über die energetischen Grundgedanken seiner Philosophie*, 1904; reimp. en *Reden und Aufsätze*, 1937 (trad. esp.: *Heráclito*, 1947). — E. Loew, *Heraklit im Kampfe gegen den Logos*, 1908 [otros trabajos del mismo autor sobre H. en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 23-24-25]. — A. Herr, *Beiträge zur Exegese der Fragmente des Herakleitos von Ephesos*, 1912. — N. Cuppini, *Esposizione del sistema di Eraclito*, 1913. — Georg Burckhardt, *Heraklit, seine Gestalt und sein Kunde*, 1925. — E. Weerts, *H. und die Herakliteer*, 1926. — Olof Gigon, *Untersuchungen zu H.*, 1935. — F. J. Brecht, *H. Ein Versuch über den Ursprung der Philosophie*, 1936. — K. Reinhardt, "Heraklits Lehre vom Feuer", *Hermes*, LXXVII (1942), 1-27. — C. T. Altan, *Parmenide in Eraclito*, 1952. — G. Vlastos, "On Heraclitus", *American Journal of Philology*, LXXVI (1955), 337-68. — Abel Jeannière, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse. Étude sur la vision présocratique du monde*, 1955. — Clémence Ramnoux, *H. ou l'homme entre les choses et les mots.*, 1959 [con detallada bibliografía]. — Philip Wheelwright, *Heraclitus*, 1959 [con trad. de textos dispuestos en orden distinto del de Diels-Kranz y 5 fragmentos procedentes de Platón, Aristóteles, Simplicio y Sexto el Empírico no incluidos en Diels-Kranz]. — Kostas Axelos, *Héraclite et la philosophie*, 1962.

HERBART (JOHANN FRIEDRICH) (1776-1841) nació en Oldenburg y estudió en Jena con Fichte, pero sin recibir influencias del idealismo romántico, del que fue radical adversario. Preceptor durante algún tiempo en Berna, donde conoció a Pestalozzi, pasó en 1803 a la Universidad de Gottinga como docente privado, y en 1809 a la de Königsberg, donde ocupó la cátedra de Kant. En 1833 se trasladó nuevamente a Gottinga. La filosofía de Herbart se mantuvo al margen de la corriente idealista de su época y por esta causa ejerció momentáneamente poca influencia. La filosofía debe, según Herbart, ser una elaboración de conceptos que permita eliminar las contradicciones que ofrece la experiencia, entendida como lo dado en general. En lo dado no consiste la realidad, pues ésta no puede ser contradictoria. El escepticismo, como punto de partida del filosofar, obliga a un examen de los conceptos, de las leyes del pensamiento en cuanto normas para el conocimiento de la realidad verdadera. Esta realidad se halla oculta tras las contradicciones de lo dado; la cosa con propiedades, donde la multiplicidad contradice a la unidad; la relación de causalidad, que se aplica a la sucesión; la noción del yo, que contradice la variedad de las representaciones, son otras tantas contradicciones que deben suprimirse por medio del análisis de la metafísica. Herbart entiende por metafísica la metodología, que permite reducir las contradicciones implícitas en lo dado, y la ontología, que explica la verdadera realidad, lo exento de contradicciones que se encuentra tras la apariencia. La metodología resuelve el problema haciendo de las contradicciones aparentes, relaciones de seres simples. Estas relaciones contienen toda la explicación sin necesidad de recurrir al realismo de los universales. La ontología investiga en qué consisten estos seres simples que forman la realidad verdadera, lo que se encuentra más allá de toda contradicción. Herbart llama a estos seres simples, "reales" (VÉASE). Los "reales" son entidades cualitativamente distintas cuyas uniones constituyen la multiplicidad de las cosas; no hay, por lo tanto, una cosa con sus propiedades, sino una pluralidad de "reales" simples unidos en una síntesis. La unión no es el producto de ningún principio de diversidad existente en los "reales" mismos; éstos son, a diferencia de las mónadas de Leibniz, absolutamente inmutables, puras simplicidades que no cambian en sí mismas ni se alteran a sí mismas, pues lo que constituye el cambio en el mundo no es

ninguna tendencia interna de cada ente real, sino su mera autoconservación frente a las perturbaciones de los demás "reales". Los "reales" son inmateriales e indestructibles; su interpenetración es posible solamente cuando no hay contradicción en sus respectivas cualidades, pues lo contradictorio es imposible en el mundo de la verdadera realidad.

Al mundo de lo real metafísico no pertenecen, por consiguiente, ni la continuidad espacial ni la sucesión temporal fenoménicas; en cambio, el "espacio inteligible", objeto de la sinecología, permite explicar el tránsito de la inmaterialidad de los "reales" a la noción de continuidad. La sinecología es, pues, la base de la filosofía natural, del mismo modo que la eidología como teoría de las imágenes es la base de la psicología. Esta última ha sido objeto de especial elaboración por Herbart, quien, apoyándose en la metafísica de los reales, concibe al yo como un ser simple que, al autoconservarse, se ofrece en las representaciones, únicos elementos de la vida psíquica. Las representaciones son los actos de autoconservación del yo; la psicología es pura y simplemente la ciencia que estudia las relaciones de estas representaciones y por eso puede estar fundada "en la experiencia, en la metafísica y en la matemática". Las representaciones de la misma naturaleza se funden; las de naturaleza distinta, se yuxtaponen; las de naturaleza opuesta, se excluyen, de forma que la más intensa hace desaparecer a la menos intensa bajo el umbral de la conciencia, donde permanece inconsciente, pero sin ser anulada. Estas relaciones se expresan matemáticamente, por cuanto los procesos de fusión, yuxtaposición y eliminación se miden exactamente, permitiendo una estática y una dinámica de las representaciones. Esta psicología constituye, por otro lado, una negación de las facultades, rechazadas por Herbart como una inadmisible escisión de la simplicidad de la vida psíquica, donde las representaciones engloban lo que las facultades separan.

El sistema de Herbart se completa con una ética y una pedagogía. La primera se resuelve en estética como ciencia de los juicios de agrado y desagrado o, en sentido más general, como una doctrina de las valoraciones. Entre ellas y como un caso particular se encuentran las valoraciones morales. El objeto del juicio estético en general son las relaciones simples; el del juicio ético, las relaciones de la voluntad. Estas relaciones constituyen evidencias inmediatas, ideas originarias; la primera y fundamental es la que Herbart llama idea de la libertad interna, entendida como la concordancia en la relación existente entre la voluntad y la conciencia moral. De estas relaciones se deducen otras formas que afectan a la sociedad, al Estado, al Derecho y cuyo desarrollo completa el sistema herbartiano. Como parte particularmente influyente de éste se encuentra la pedagogía, basada en su ética y en su psicología. La psicología muestra cómo es posible desarrollar en el educando un determinado carácter que responda a las finalidades y valoraciones establecidas en los juicios ético-estéticos. El fin último de la educación es para Herbart el desarrollo completo de la libertad interna que expresa en su plenitud el carácter moral.

La filosofía de Herbart influyó sobre todo después de la disolución del hegelianismo, formándose una "escuela herbartiana" que ha desarrollado particularmente su psicología y su pedagogía. Entre sus partidarios se han distinguido M. W. Drobisch (1802-1896), *Nueva exposición de la Lógica (Neue Darstellung der Logik,* 1836), G. Hartenstein (1808-1898), Otto Flügel (1842-1914), Ludwig Strümpell (1812-1899). H. Bonitz (1815-1888), los psicólogos Wilhelm Volkmann (1822-1877) y Theodor Waitz (1821-1864), cuyos *Fundamentos de psicología (Grundlegung der Psychologie,* 1846), y cuya *Antropología de los pueblos primitivos (Anthropologie der Naturvölker, 6* vols., 1859-1871) representan una importante contribución a la psicología naturalista, del mismo modo que los trabajos de lógica de la escuela herbartiana son una contribución a la dirección normativista. Partidarios de Herbart fueron asimismo los investigadores de la psicología de los pueblos, M. Lazarus (1824-1903) y H. Steinthal (1823-1899), directores de la *Revista de psicología de los pueblos y ciencia del lenguaje (Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft,* 1859-1890). Una tendencia muy próxima a Herbart representa la filosofía de African Spir (VÉASE) y la de Otto Flügel (1842-1914).

Obras: *De Platonici systematis fundamento,* 1805. — *Allgemeine Pädagogik,* 1806 (trad. esp.: *Pedagogía general, derivada del fin de la educación,* 3ª ed., 1935). — *Ueber philosophisches Studium,* 1807. — *Hauptpunkte der Metaphysik,* 1808 *(Puntos capitales de la metafísica).* — *Hauptpunkte der Logik,* 1808 *(Puntos capitales de la lógica).* — *Allgemeine praktische Philosophie,* 1808 *(Filosofía general práctica).* — *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie,* 1813 *(Manual de introducción a la filosofía).* — *Lehrbuch zur Psychologie,* 1816. — *Gespräch über das Böse,* 1817 *(Conversación sobre el mal).* — *De attentionis mensura,* 1822. — *Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden,* 1822 *(Sobre la posibilidad y necesidad de aplicar la matemática a la psicología).* — *Psychologie als Wissenschaft,* 2 vols., 1824-1825 *(La psicología como ciencia).* — *Allgemeine Metaphysik,* 2 vols., 1828-1829 *(Metafísica general).* — *Kurke Enzyklopädie der Philosophie,* 1831 *(Breve enciclopedia de la filosofía).* — *De principio logico exclusi medii,* 1833. — *Umriss pädagogischer Vorlesungen,* 1855 (trad. esp.: *Bosquejo para un curso de pedagogía,* 1923). — *Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens,* 1836 *(Para la doctrina de la libertad de la voluntad humana).* — *Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral,* 1836 *(Consideración analítica del Derecho natural y de la moral).* — *Psychologische Untersuchungen,* 1838-40 *(Investigaciones psicológicas).* — *Kleine philosophische Schriften,* ed. por Hartenstein, 3 vols., 1842-1843. Ediciones de obras completas: *Sämmtliche Werke,* por Hartenstein, 12 volúmenes, 1850-1852; por Kehrbach y Otto Flügel, 15 vols., 1887-1912. — *Antología de Herbart,* por Lorenzo Luzuriaga, 1932. — Véase P. J. H. Leander, *Ueber Herbarts philosophischer Standpunkt,* 1865. — C. A. Thilo, *Herbarts Verdienste um die Philosophie,* 1875. — F. Bartholomäi, *J. F. H., ein Lebensbild,* 1875. — W. Drobisch, *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch,* 1876. — G. A. Henning, *J. F. H.,* 1876. — R. Zimmermann, *Perioden in Herbarts philosophische Geistesgang,* 1877. — Marcel Mauxion, *La métaphysique de H. et la critique de Kant,* 1894. — H. M. y E. Felkin, *An Introduction to H.,* 1896. — Ch. de

Garmo, *H. and the Herbatians*, 1896. — Walter Kinkel, *J. F. H., sein Leben und seine Philosophie*, 1903. — Otto Flügel, *Der Philosoph J. F. H.*, 1905. — Id., íd., *Herbarts Leben und Lehre*, 1909. — F. Franke, *J. F. H. Grundzüge seiner Lehre*, 1909. — Th. Ziehen, *Das Verhältnis der Herbartschen Psychologie zur psysiologisch-experimentellen Psychologie*, 2ª ed., 1911. — R. Lehmann, *H* (en *Grosse Denker*, ed. E. von Aster, t. II, 1911; trad. esp.: en *Los Grandes Pensadores*, t. II, 1925). — Th. Fritzsch, *H.*, 1921 (trad. esp., 1932). — G. Weiss, *H., und seine Schule*, 1928. — Karl Siegel, *Volksgeschichtswissenschaft. Studien über H. und die Herbartianer*, 1939 (Dis.). — N. Petruzzellis, *La pedagogia herbartiana*, 2 vols., 1946-1947, 2ª ed., con el título: *Il pensiero pedagogico di G. F. H.*, 1955. — Véase también la introducción de J. Ortega y Gasset a la trad. esp. de la *Pedagogía general derivada del fin de la educación*.

HERBERT DE CHERBURY (EDWARD, LORD) (1583-1648) nac. en Eyton (condado de Shropshire, Inglaterra), estudió en University Collège, Oxford, pasó a la Corte de la Reina Isabel, luchó en Holanda en el ejército del Príncipe de Orange, viajó por Francia (donde estuvo un tiempo como embajador), Alemania, Suiza e Italia (donde oyó las lecciones de Cremonini), volvió a Inglaterra y, tras esforzarse en vano por conseguir de *la* Corona el reconocimiento de sus servicios, se retiró a Montgomery Castle, donde se dedicó enteramente a la actividad intelectual, interrumpida solamente por su rendición a las tropas del Parlamento en 1644. Antes de su muerte, visitó de nuevo París.

Herbert de Cherbury trató de resolver un problema especialmente vivo en su época: el problema de la conciliación religiosa, que implicaba en muchos casos, además, una conciliación política. Esta conciliación es, según Herbert, difícil, porque no solamente hay que atender a las luchas entre las diversas creencias religiosas, sino también a los conflictos entre los creyentes y los escépticos. Pero no es imposible; basta en principio con reconocer las bases de la teología natural — bases que pueden ser consideradas como racionales, pero que, de hecho, Herbert mezcla con especulaciones diversas de carácter neoplatónico, estoico, animista-renacentista y escolástico. Tales bases exigen ante todo una teoría del conocimiento cuyo preludio está constituido por una doctrina que establece las condiciones generales de la verdad. Estas condiciones son: (1) La verdad existe (contra los escépticos); (2) La verdad es tan eterna o tan antigua como las cosas (pues el objeto de la verdad es el ser); (3) La verdad existe dondequiera (todo ser cae dentro de la órbita de la verdad); (4) Esta verdad se revela a sí misma (o puede manifestarse por sí); (5) Hay tantas verdades como distintas clases de cosas; (6) Las diferencias entre las cosas se reconocen por nuestros poderes innatos; (7) Hay una verdad de todas estas verdades (la verdad del intelecto, el cual no obtiene sus proposiciones por los sentidos, sino que aprehende las nociones comunes residentes en todos los humanos). La investigación de esta última verdad constituye uno de los motivos centrales de las investigaciones filosóficas de Herbert. Para llevarla a cabo a fondo es menester examinar varias cuestiones gnoseológicas; las facultades de la percepción (o correlatos mentales de los objetos percibidos), las diversas clases de conocimiento (instinto natural, aprehensión interna, aprehensión externa y pensar discursivo, o razón). Solamente cuando hay razón existe, según Herbert, un conocimiento completo y adecuado, pero este conocimiento debe siempre basarse en las nociones comunes. Por eso es particularmente importante saber cuáles son en cada caso estas nociones. Uno de los aspectos más fundamentales de esta necesidad de referencia a las nociones comunes es el religioso. No es el único tratado por Herbert, pues las nociones comunes religiosas deben situarse dentro del marco general de su doctrina, pero es el que ejerció mayor influencia y el que hizo considerar a Herbert como el fundador del movimiento deísta moderno y como uno de los adalides de la religión natural. Los numerosos escritos que aparecieron en los siglos XVII y XVIII a favor y contra las doctrinas de nuestro autor se referían, en efecto, casi exclusivamente a este punto. Según Herbert, las nociones comunes religiosas son cinco: (1) Hay un Dios supremo (de modo que aunque haya desacuerdo respecto a los dioses en las diversas religiones y filosofías hay un reconocimiento universal de Dios) ; (2) Este Dios supremo debe ser adorado (cosa que hacen todos los pueblos, a pesar de las corrupciones introducidas por las clases sacerdotales); (3) Virtud y piedad son características comunes del sentimiento religioso; (4) El pecado debe ser expiado mediante el arrepentimiento; *(5)* Hay un castigo o una recompensa para los hombres después de la muerte. Aunque esta última noción no es de hecho universal, es exigida umversalmente por la razón y por la justicia.

Obras: *Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimile, a possibili et a falso*, 1624 (edición crítica y trad. inglesa por M. H. Carré, 1937). — *De causis errorum. I. Una cum tractatu de religione laici et appendice ad sacerdotis: nec non quibusdam poematibus*, 1645 (con el *De veritate*). — *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, 1645 (edición completa en 1663). — Reimp. de obras de H. de Ch. en 2 vols., 1963: I. (*De veritate* [1645]; *De causis errorum* [1645]; *De religione laici* [1645]. II. *De religione gentilium* [1663]). — La autobiografía de Herbert, varias veces editada, fue publicada con introducción, notas, apéndices y una continuación de su vida, por S. L. Lee, Londres, 1886. — Véase Charles de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses oeuvres ou les origines de la philosophie du sens commun et de la théologie en Angleterre*, 1853. — W. R. Sorley, *The Philosophy of H. of Cherbury*, 1894. — C. Güttler, *Edward Lord Herbert von Cherbury. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Psychologismus und der Religionsphilosophie*, 1897. — H. Scholz, *Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury*, 1914. — Mario M. Rossi, *La vita, le Opere, i Tempi di Edoardo Herbert di Cherbury*, 3 vols., 1947.

HERDER (JOHANN GOTTFRIED) (1744-1803) nac. en Mohrungen (Prusia Oriental), fue predicador en Bückeburg y Superintendente general en Weimar. Discípulo de Kant en su período pre-crítico, se opuso muy terminantemente a la filosofía trascendental, intentando mostrar, en su *Metacrítica*, que el origen del conocimiento radica en las sensaciones del alma y en las analogías que ésta establece a base de las experiencias de sí misma. Las categorías no son, pues, según Herder, nociones trascendentales, sino resultados de la organización de la vida. Estas categorías son: ser, existencia, duración (ca-

tegorías del ser) ; lo mismo — lo otro, especie, género (categorías de las propiedades), operaciones en sí, en oposición a, junto con (categorías de las fuerzas), punto, espacio, tiempo y fuerza indeterminados (categorías de la masa). Ahora bien, la más importante contribución de Her-der radica en su doctrina del lenguaje y en su filosofía de la historia. En lo que toca a la primera, Herder subrayó el carácter natural-evolutivo del lenguaje, surgido de la imitación de los sonidos de la Naturaleza y capaz de evolución y crecimiento continuos. En cuanto a la segunda, Herder se opuso al limitado sentido histórico de la Ilustración para destacar que la historia —en tanto que evolución y crecimiento— es una característica de todas las realidades naturales, de tal suerte que el universo entero puede ser entendido desde el punto de vista de su desarrollo evo-lutivo-histórico. Sin embargo, la historia donde mejor se manifiestan las leyes evolutivas generales de la Naturaleza es la historia humana. Herder consideraba absolutamente indispensable consagrar atención máxima a la filosofía de la historia de la humanidad: "desde mi juventud —escribe—, en el momento en que la ciencia se me presentaba bajo los brillantes colores del alba que son disueltos casi enteramente por el sol de mediodía de nuestra existencia, se me ocurrió preguntarme por qué si todo tiene en el mundo su filosofía y su ciencia, lo que nos alcanza más directamente, la historia de la humanidad entera en general, no ha de tener también una filosofía y una ciencia". No es ningún problema de carácter particular; metafísica y moral, física y religión llevan siempre a él. De ahí el intento de la descripción de la gran evolución de la especie humana, la cual se ha desarrollado, según Herder, partiendo de las necesidades impuestas por el género de vida y por las condiciones naturales de toda especie. En rigor, todo ha sucedido en la Naturaleza como si la formación de la humanidad fuera su finalidad última. Pero la humanidad no recorre su evolución en una sola etapa; tiene que recorrer distintos grados de cultura y cambiar de formas hasta que se funde una sociedad basada en la razón y en la justicia. La descripción de estas estapas se hace comprensible por medio de la formulación de una serie de leyes naturales. Tres de ellas son especialmente importantes. Herder las enuncia en el Cap. III, Libro XIV, de sus *Ideas.* La primera ley es: para que un sistema sea permanente, debe haber alcanzado una especie de perfección, un máximo o un mínimo, resultado de la dirección de las fuerzas de que se compone. La segunda ley es: toda perfección, toda belleza de fuerzas combinadas, limitadas entre sí, o del sistema que de ellas resulta, se halla en un máximo parecido. La tercera es: si un ser o un sistema de seres se halla alejado de este centro de verdad, de bondad y de belleza, se acercará a él por medio de sus fuerzas íntimas, ya sea por un movimiento de vibración, ya sea persiguiendo su asíntota, y esto debido a que, estando fuera del centro, no se halla en reposo. Herder suponía que todo este movimiento está regido, en último término, por una bondad inteligente, a cuyos designios deben someterse las acciones humanas. Pero la filosofía de la historia de Herder no se limitaba a establecer una serie de leyes generales o abstractas. Fiel a su amor a lo concreto y a lo individual, particularmente anheloso de comprender la vida de las comunidades humanas, con sus lenguajes, costumbres y religiones, Herder intentó describir la historia del mundo. He aquí la sucesión de los pueblos por él estudiados: China, el Extremo Oriente, el Tibet, India, Babilonia, Asiría y Caldea, los medas y los persas, los hebreos, Fenicia y Cartago, Egipto, Grecia, Etruria, Roma, Vasconia, Galia, letones, finlandeses y prusianos, pueblos germánicos y pueblos eslavos. Una parte de estos pueblos ha constituido la civilización europea, que Herder ha estudiado con especial atención, partiendo del encuentro de los pueblos antiguos, los germánicos y la religión cristiana, y con la posterior influencia de los árabes. La civilización europea debe su prosperidad y su brillante situación "en el universo de los pueblos" a un concurso de circunstancias: la multiplicidad de pueblos e ideales, el clima templado, la relación con los demás pueblos. Por eso en Europa se ha conseguido lo que los otros pueblos trabajaron por alcanzar, pero sin conseguirlo más que parcialmente: una cultura humana activa.

Obras filosóficas principales: *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*, 1772 *(Ensayos sobre el origen del lenguaje). — Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1774 *(Otra filosofía de la historia de la humanidad). — Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, 1778 *(Del conocer y del sentir del alma humana). — Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 4 vols. (I, 1784; II, 1785; III, 1787; IV, 1791) (trad. esp.: *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad*, 1959). — *Gott. Gespräche über Spinozas System*, 1787 *(Dios. Diálogos sobre el sistema de Spinoza). — Von der menschlichen Unsterblichkeit*, 1792 *(De la inmortalidad humana). — Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793-97 *(Cartas para el estímulo y elevación de la humanidad).—Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache, eine Metakritik der reinen Vernunft*, 1799 *(Entendimiento y experiencia, razón y lenguaje, una metacrítica de la razón pura). — Kalligone*, 1800 (también, como el anterior escrito, contra Kant). — *Adrastea*, 1809. Hay trad. esp. de: *Defensa de la religión cristiana*, 1798; *De la gracia en la escuela*, 1923; de *La idea de la humanidad*, 1954 (selección por C. Schirber). — Ediciones de obras completas: Maria Carolina Herder *et al.* (45 vols., 1805-1820); B. Suphan [ed. crítica] (33 vols., 1877-1913). Ediciones de obras: H. Meyer *et. al.* (7 vols., 1885-1892); Th. Matthias (5 vols., 1903); F. Schultz (7 vols., 1938 y *sigs.*). Correspondencia: E. G. von Herder (6 vols., 1846); H. Schauer (2 vols., 1926-1928 [corresp. con Caroline Flachsland]); O. Hoffmann (1877 [íd. con F. Nicolai]; O. Hoffmann (1889 [íd. con J. H. Hamann]). Escritos póstumos: H. Düntzer (3 vols., 1856-1857; otros 3 vols., 1861-1862). — Véase A. H. Erdmann, *Herder als Religionsphilosoph*, 1866. — A. Werner, *Herder als Theolog*, 1871. — E. Melzer, *Herder als Geschichtsphilosoph mit Rücksicht auf Kants Rezension von Herders Ideen zur Geschichte der Menschheit*, 1872. — R. Schornstein, *Herder als Pädagog*, 1872. F. von Bärenbach, *Herber als Vorläufer Darwins und der modernen Naturphilosophie*, 1877.—R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, 2 vols., I, 1880; II, 1885; ed. por W. Harich, 2 vols., 1954. — R. Kirchner, *Entstehung, Darstellung und Kritik der Grundgedanken von Herders Ideen*, 1881. — F. J. Schmidt, *Herders pantheistische*

Weltanschauung, 1888. — M. Kronenberg, *Herders Philosophie*, 1889. — G. Hauffe, *Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menshheit*, 1890. — H. Vesterling, *Herders Humanitätsprinzip*, 1890. — E. Kühnemann, *Herders Persönlichkeit in seine Weltanschauung*, 1893. — íd., íd., *Herders Leben*, 1895. — Anna Tumarkin, *Herder und Kant*, 1896. — J. Grundmann, *Die geographischen und völkerkundlichen Quellen und Anschauungen in Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1900. — F. Max Bruntsch, *Die Ideen der Entwicklung bei Herder*, 1904 (Dis.). — Th. Genthe, *Der Kulturbegriff bei Herder*, 1902 (Dis.). — G. Jacoby, *Herders Kalligone und ihr Verhältnis zu Kants "Kritik der Urteilskraft"*, 1906 (Dis.). — íd., íd., *Herder und Kants Aesthetik*, 1907. — íd., íd., *H. in der Geschichte der Philosophie*, 1908. — íd., íd., *H. als Faust*, 1911. — L. Posadzy, *Der entwicklungsgeschichtliche Gedanke bei Herder*, 1906 (Dis.). — Carl Siegel, *Herder als Philosoph*, 1907. — A. Farinelli, *L'umanità di Herder e il concetto della razza nella storia evolutiva dello spirito*, 1908. — G. E. Burckhardt, *Die Anfänge einer geschichtlicen Fundamentierung der Religionsphilosophie bei Herder. I. Grundlegende Voruntersuchungen*, 1908 (Dis.). — íd., íd., *Grundlegende Voruntersuchungen zu einer Darstellung von Herders historische Auffassung der Religion*, 1908. — W. Vollrath, *Die Auseinandersetzung Herders mit Spinoza*, 1911 (Dis.). — A. Bossert, *Herder, sa vie et son oeuvre*, 1916. — W. de Boor, *Herders Erkenntnislehre in ihrer Bedeutung für seiner religiösen Realismus*, 1929. — Th. Litt, *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, 1930, 2ª ed., 1949. — Friedrich Berger, *Menschenbild und Menschenbildung. Die philosophisch-pädagogische Anthropologie J. G. Herders*, 1933. — F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1936 (trad. esp.: *El historicismo y su génesis*, 1944. — Max Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, 1940. — A. Gillies, *Herder*, 1945 (con bibliografía). — W. Dobbek, *J. G. Herders Humanitäts-Idee*, 1949. — Varios autores, *Vico y Herder. Homenaje en el segundo centenario* (Universidad de Buenos Aires, 1954). — R. T. Clark, Jr., *Herder, His Life and Thought*, 1955 [con bibliografía]. — D. W. Joens, *Begriff und Problem der historischen Zeit bei J. G. H.*, 1956. — Ernst Baur, *J. G. H. Leben und Werk*, 1960. — W. Wiora *et al.*, ed., *Herder-Studien*, 1960 [con bibliografía 1923-1957].

HERMENÉUTICA. La voz ἑρμενεία significa primariamente expresión de un pensamiento; de ahí explicación y, sobre todo, interpretación del mismo. En Platón encontramos dicha voz en la frase: "la razón [de lo dicho] era la explicación (ἑρμενεία) de la diferencia" *(Theait.*, 209 A.). Περὶ ἑρμενείας es el título del tratado de Aristóteles incluido en el Organon (VÉASE) que se ocupa de los juicios y de las proposiciones. Dicho tratado se ha traducido al latín con los nombres de *De interpretatione* y de *Hermenéutica (* este último ha sido usado, por ejemplo, por Theodor Waitz en su edición y comentario del tratado incluido en *Aristotelis Organon Graece*, Pars Prior, Lipsiae, 1844). Habitualmente se cita tanto con dichos títulos como con el de *Perihermeneias*, transcripción en alfabeto latino del original griego. El título *Perihermeneias* es empleado por gran número de comentaristas; así, Santo Tomás, *Commentaria in Perihermeneias.* Según Boecio, en su *Comm, in lib. de interpretatione*, la *interpretatio* es una voz significativa que quiere decir algo por sí misma. Santo Tomás *(op. cit.*, I 1 a) indica que el nombre y el verbo (de que trata Aristóteles en los capítulos 2 y 3 del tratado) son más bien principios de interpretación que interpretaciones. La interpretación se refiere, a su entender, a la oración enunciativa, de la que puede enunciarse la verdad o la falsedad. Para Waitz *(op. cit.*, pág. 323), el vocablo ἑρμενεία tiene una significación más amplia que el vocablo λέξις ('enunciado'). Por lo tanto, el sentido dado por Aristóteles a su tratado no se confina al de una descripción de oraciones enunciativas, sino que dilucida "los principios de la comunicación del *sermo".*

El sentido que tiene hoy el vocablo 'hermenéutica' se aproxima al destacado al principio de este artículo. Tal sentido procede en gran parte del uso de ερμηνεία para designar el arte o la ciencia de la interpretación de las Sagradas Escrituras. Este arte o esta ciencia puede ser: (1) interpretación *literal* o averiguación del sentido de las expresiones empleadas por medio de un análisis de las significaciones lingüísticas, o (2) interpretación *doctrinal*, en la cual lo importante no es la expresión verbal, sino el pensamiento. A veces se llama *hermenéutica* a la interpretación de lo que está expresado en símbolos. Aunque esta última significación parece al principio tener poco que ver con la anterior, está estrechamente relacionada con ella en tanto que las expresiones que hay que interpretar son consideradas como expresiones simbólicas de una realidad que es menester "penetrar" por medio de la exégesis.

Aplicada a las Escrituras la hermenéutica fue desarrollada ya en el siglo XVI por el luterano Matthias Flacius Illyricus *(Clavis scripturae sacrae*, 1567). Andriaan Heerebord, un seguidor holandés de Descartes y de Suárez, publicó en 1657 una Ἑρμενεῖα, *Logica.* Como disciplina filosófica, la hermenéutica fue elaborada por un discípulo de Baumgarten: Georg Friedrich Maier (VÉASE), en su escrito titulado *Versuch* etner *allgemeinen Auslegungskunts* (1756). Sin embargo, la influencia de Maier al respecto ha sido escasa. Más influyente fue Schleiermacher, el cual elaboró una hermenéutica aplicada a los estudios teológicos en su escrito sobre "hermenéutica y crítica con referencia especial al Nuevo Testamento" (1838; *Hermeneutik*, nueva ed. por Heinz Kimmerle [1959], en *Abhandlungen der Heidelberg Akademie der Wissenschaften.* Phil.-Hist. Klasse. Abh. 2). La hermenéutica de Schleiermacher no es sólo una interpretación filológica — o filológico-simbólica. La interpretación no es algo "extemo" a lo interpretado. Todavía más influyentes han sido los trabajos hermenéuticos de Dilthey, trabajos sobre personalidades, obras literarias o épocas históricas. Además, Dilthey se ocupó del problema general de la hermenéutica en el escrito *Die Entstehung der Hermencuiik*, publicado en 1909, en una colección de trabajos en homenaje a Ch. Sigwart y recogido en el tomo V de los *Gesammelte Schriften).* Según Dilthey, la hermenéutica no es solamente una mera técnica auxiliar para el estudio de la historia de la literatura y, en general, de las ciencias del espíritu: es un método igualmente alejado de la arbitrariedad interpretativa romántica y de la reducción naturalista que permite fundamentar la validez universal de la interpretación histórica (Cfr. G. S. V 311). Apoyándose en parte en Schleiermacher, Dilthey concibe la hermenéutica como una interpretación basada en un previo co-

nocimiento de los datos (históricos, filológicos, etc.) de la realidad que se trata de comprender, pero que a la vez da sentido a los citados datos por medio de un proceso inevitablemente circular, muy típico de la comprensión (VÉASE) en tanto que método particular de las ciencias del espíritu (VÉASE). La hermenéutica —que se puede en parte enseñar, mas para la cual se necesita sobre todo una perspicacia especial y la imitación de los modelos proporcionados por los grandes intérpretes— permite comprender a un autor mejor de lo que el propio autor se entendía a sí mismo, y a una época histórica mejor de lo que pudieron comprenderla quienes vivieron en ella. La hermenéutica se basa, por lo demás, en la conciencia histórica, la única que puede llegar al fondo de la vida (v.); es una "comprensión de las manifestaciones en las cuales se fija la vida permanentemente" *(op. cit.,* pág. 319) y, por así decirlo, de "los residuos de la vida humana". Como tal, la hermenéutica permite pasar de los signos a las vivencias originarias que les dieron nacimiento; es un método general de interpretación del espíritu en todas sus formas y, por consiguiente, constituye una ciencia de alcance superior a la psicología, que es sólo, para Dilthey, una forma particular de la hermenéutica.

Heidegger, cuyas investigaciones sobre lo histórico deben tanto, de acuerdo con su propia confesión *(Sein und Zeit, §* 77), a Dilthey y al Conde Yorck (véase HISTORICIDAD), emplea con frecuencia el término 'interpretación' *(Interpretation, Auslegung)* en un sentido no lejano al de la hermenéutica diltheyana. Pero a su entender la interpretación existencial que realizan la psicología filosófica, la antropología, la historia, etc., no es suficiente si no es guiada —o fundada— en una previa analítica existenciaria *(op. cit., § 5).* Ahora bien, aunque Dilthey no llegó a ella, se acercó, según Heidegger, a su nivel cuando consideró la hermenéutica como una autoexplicación *(Selbsterklärung)* de la comprensión de la "Vida" *(op. cit.,* § 77). Heidegger no entiende, pues, la hermenéutica de Dilthey exclusivamente como un método científico-espiritual y señala, siguiendo a G. Misch, que hacerlo así equivale a descuidar las tendencias centrales de Dilthey a partir de las cuales solamente puede entenderse el sentido de la hermenéutica. Agreguemos que en diversos lugares *(Sein und Zeit,* § 7; *Unterwegs zur Sprache,* págs. 95 y sigs.) Heidegger declara que la hermenéutica no es una dirección dentro de la fenomenología, ni tampoco algo sobrepuesto a ella: es un modo de pensar "originariamente" la esencia de la fenomenología — y, en general, un modo de pensar "originariamente" (mediante una teoría y una metodología) todo lo "dicho" en un "decir". Una filosofía general de la hermenéutica o interpretación ha sido desarrollada por Emilio Betti *(op. cit. infra).* La hermenéutica de Betti se funda, según indica G. Funke (Cfr. *infra),* en la realidad objetivo-espiritual. Tal hermenéutica se basa, pues, en gran parte en la noción de comprensión (v.) tal como fue postulada por Hegel y desarrollada por Dilthey. Pero Betti no se ha limitado a propugnar la comprensión hermenéutica; ha presentado en detalle: (1) una fenomenología de la comprensión hermenéutica ("fenomenología hermenéutica") y (2) un sistema de categorías de la interpretación. Betti ha propuesto distinguir entre varios modos de comprensión hermenéutica (simbólica, expresiva, modélica, etc.). Cada uno de estos modos ocupa un lugar dentro de una metodología, y todos ellos se hallan ligados entre sí por una "continuidad de comprensión".

Además de las obras mencionadas en el texto del artículo, véase: Joachim Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien im 19. Jahrhundert,* 3 vols., 1926. — H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik,* 1938, 2ª ed., 1959. — Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* 1960. — De las obras de Emilio Betti citamos: *Posizioni dello spirito rispetto all'oggetività,* 1949. — *Teoria generale della interpretazione,* 2 vols., 1955. — *Di una teoria generale della interpretazione,* 1957. — Sobre E. B. véase Gerhard Funke, "Problem und Theorie der Hermeneutik. Auslegen, Deuten, Verstehen in Emilio Bettis *Teoria generale della interpretazione",* en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* XIV (1960), 161-81 (también en *Study in onore di E. B.,* I, 1961). — Para la hermenéutica en Keyserling, véase el artículo sobre este filósofo.

HERMES. Véase CORPUS HERMETICUM.

HERZEN (ALEKSANDR I VANOVITCH (1812-1870), nac. en Moscú, fue uno de los pensadores y ensayistas rusos más influyentes durante el siglo XIX. Considerado como uno de los llamados "occidentalistas", que se opusieron al tradicionalismo de los "eslavófilos", hay que observar, sin embargo, que la confianza de Herzen en el poder del espíritu y de la cultura occidentales fue disminuyendo en el curso de su vida, en particular después de su efectivo contacto con el Occidente de Europa (especialmente Francia), donde permaneció desde 1847 hasta su muerte. Este regreso a la "fe en Rusia" está, por lo demás, de acuerdo con su evolución filosófica. Influido al principio por los filósofos sociales franceses, tales como Saint-Simon, y por algunos idealistas alemanes, como Schelling y Hegel, Herzen modificó substancialmente estas influencias si bien conservando siempre algo fundamental de ellas. Lo último es obvio en lo que toca al pensamiento de Schelling, cuyo "vitalismo" y "esteticismo" estuvieron siempre muy cercanos a los modos mentales del pensador ruso. Puede decirse también, en parte, del pensamiento de Hegel. Pues aunque Herzen rechazó, después de su período hegeliano, casi todas las tesis de Hegel, conservó por lo menos una: la de que el conocimiento del ser histórico constituye el núcleo de todo vivo conocimiento de la realidad frente al saber de las puras ideas y de lo meramente externo (la Naturaleza). Ahora bien, mientras durante su período hegeliano Herzen aceptó el panlogismo y el impersonalismo del filósofo alemán, en la fase posterior desarrolló una filosofía basada en el azar —a la vez abrumador y atractivo— y en el predominio del individuo. Por lo demás, como en la mayor parte de pensadores rusos de su tiempo, tal individuo no era concebido como un mero átomo social, sino como el miembro de una colectividad concreta: la filosofía (y reforma) de la sociedad es, pues, lo que se halla, en último término, según Herzen, en el fondo de la filosofía de la historia y aun de toda filosofía.

Entre los escritos de Herzen que mejor permiten comprender su pensamiento filosófico figuran: O *mésté*

tchéloveka v prirodé (Sobre el puesto del hombre en la Naturaleza). — Pisma iz Frantsi i Itali (Cartas de Francia e Italia). — S tovo berega (Desde la otra orilla). — Bíloe i dumí (Mi pasado y pensamientos). Edición de obras: *Sotchinéniá.* ed. M. K. Lemka, Petrograd-Leningrad, 22 vols., 1919-1923. — Véase O. von Sperber, *Die sozialpolitische Ideen A. Herzens,* 1894. — R. Labry, *A. I. Herzen. Étude sur la formation et le développement de ses idées,* 1928. — Id., íd., *Herzen et Proudhon,* 1928. — B. Jakowenko, *Geschichte des Hegelianismus in Russland,* 1938. — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii,* I, 1948, págs. 277-304. — A. Koyré, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie,* 1950, págs. 171-223. — D. I. Cesnokov, Swiatopoglad Hercena, 1954 (*La visión del mundo de Herzen*; trad. polaca del ruso). — Vera Piroschkow, *A. H. Der Zusammenbruch einer Utopie,* 1961.

HESSEN (JOHANNES) nac. (1889) en Lobberich (Renania), sacerdote católico y profesor (desde 1927) en la Universidad de Colonia, ha ejercido considerable influencia por medio de sus exposiciones sistemáticas de varias disciplinas filosóficas (teoría del conocimiento, teoría de los valores, metafísica), pero su labor filosófica no puede limitarse a la de un expositor. Su propósito principal es la erección de una filosofía cristiana en la cual se aprovechen las principales contribuciones del pensamiento contemporáneo, entre ellas la fenomenología, el neokantismo y la teoría objetivista de los valores. Fuertemente influido por el agustinismo, Hessen ha trabajado sobre todo en el campo de la filosofía de la religión; a su entender, toda concepción religiosa filosóficamente fundada debe apoyarse en una previa epistemología y axiología religiosas, así como en una doctrina personalista para cuya edificación ha recibido muchas influencias de Scheler.

Obras principales: *Die Religionsphilosophie des Neukantinismus,* 1919, 2ª ed., 1924 (*La filosofía de la religión del neokantismo).—Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt,* 1920 (*Exposición histórica y sistemática de la demostración agustiniana de la existencia de Dios). — Hegels Trinitätslehre,* 1921 (*La teoría hegeliana de la Trinidad). — Patristische und scholastische Philosophie,* 1922. — *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin,* 1925. — *Erkenntnistheorie,* 1926 (trad. esp.: *Teoría del conocimiento,* 1932, varias ediciones). — *Das Kausalprinzip,* 1928, 2ª ed., 1958. — *Augustins Metaphysik der Erkenntnis,* 1931, 2ª ed., 1960 (*La metafísica agustiniana del conocimiento). — Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit,* 1932 (*El problema de la substancia en la filosofía moderna). — Die Methode der Metaphysik,* 1932. — *Der Sinn des Lebens,* 1933 (*El sentido de la vida). — Die Geistesströmungen der Gegenwart,* 1937, 2ª ed., 1940 (*Las corrientes espirituales del presente). — Wertphilosophie,* 1937 (*Filosofía de los valores). — Die Werte des Heiligen,* 1938 (*Los valores de lo santo). — Existenzphilosophie,* 1947, 2ª ed., 1948. — *Lehrbuch der Philosophie,* 3 vols., 1947-1950 (*I. Wissenschaftslehre,* 1947; *II. Wertlehre,* 1948; *III. Wirklichkeitslehre,* 1950, 2ª ed., 1962) (trad. esp.: *Tratado de filosofía,* I, 1957; II, 1959; III, 1962). — *Religionsphilosophie,* 2 vols., 1948, 2ª ed., 1950. — *Ethik, Grundzüge einer personalistischen Wertethik,* 1954 (*Ética. Rasgos fundamentales de una ética personalista de los valores). — Wesen und Wert der Philosophie,* 1948 (*Esencia y valor de la filosofía). — M. Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie,* 1948 (*M. S. Introducción crítica a su filosofía). — Die Philosophie des heiligen Augustinus,* 1948. — *Religionsphilosophie,* 2 vols., 1948 (*I. Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie; II. System der Religionsphilosophie). — Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik,* 1954 (*Ética. Bosquejo de una ética personalista de los valores). — Thomas von Aquin und Wir,* 1955 (*T. de A. y nosotros). — Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung,* 1956, 2ª ed., 1962 (*¿Teología griega o teología bíblica? Nueva luz sobre el problema de la helenización del cristianismo).*

HEYMANS (GERARDUS) (1857-1930), nac. en Ferwerd (Friesland, en Holanda), profesor (1899-1927) en la Universidad de Groninga, adoptó, según confiesa, un "método empírico" en la filosofía. Este método empírico no debe confundirse con la doctrina empirista. Mientras ésta es una teoría que limita el conocimiento a los datos de la experiencia, aquél es una regla, o conjunto de reglas, que no prejuzgan los resultados a obtener. La base del "método empírico" de Heymans es la psicología o, mejor dicho, el método psicológico-descriptivo. Con ello se acerca Heymans a las tesis de Fries y de la escuela neofriesiana de L. Nelson. Según Heymans, el método psicológico-descriptivo no es simplemente genético; por medio de él pueden descubrirse los "principios de objetividad" en las ciencias, en la acción moral y en la realidad última del universo.

Heymans aplicó su "método empírico" sobre todo a la teoría del conocimiento, a la ética y a la metafísica. Siguiendo en parte a Kant, Heymans indicó que el problema fundamental de la teoría del conocimiento es el descubrimiento y estudio de los juicios sintéticos a *priori* en las diversas ciencias: en la lógica, en la matemática y en las ciencias de la Naturaleza, tanto teóricas como experimentales. En metafísica, Heymans defendió lo que llamó "hipótesis del monismo psíquico" contra todas las formas de realismo, dualismo, materialismo y agnosticismo. El monismo psíquico se funda en el análisis de los datos de la conciencia y de los resultados de la ciencia (Heymans, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* III [1922], págs. 46-7. Es, pues, también un descubrimiento de principios a base del "método empírico". Según el monismo psíquico, "los procesos psíquicos, en relación con las circunstancias perceptibles como adaptación de los sentidos al observador ideal, contienen las causas de las percepciones de los procesos cerebrales que en él se producen" (T. J. C. Gerritsen, La *philosophie de H.,* 1938, pág. 196). Podría describirse, pues, la metafísica de Heymans como un idealismo empírico, en oposición al idealismo absoluto y al idealismo especulativo. En ética, Heymans analizó los criterios de los juicios morales de aplicación universal. Según el autor, las decisiones de las personas se hallan determinadas por la totalidad de sus actos anteriores; por lo tanto, Heymans defendió el determinismo. Pero entendió éste no como obstáculo a la vida moral, sino como lo único que hace posible la vida moral al establecer que hay una responsabilidad. Heymans desarrolló en ética una "hipótesis de la objetividad"; según ella, la moral se basa en una disposición superindividual que, sin embargo, no depende de una realidad trascendente.

Obras: *Schets eener kritische geschiedenis van het causaliteitsbegrip in*

de nieuwere wijsbegeerte, 1890 (*Ensayo de una historia crítica del concepto de causalidad en la filosofía moderna*). — *Het experiment in de philosophie*, 1890 (*El experimento en la filosofía*) [Discurso inaugural en la Universidad de Groninga]. — *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*, 1890, 4ª ed., 1923 (*Las leyes y elementos del pensamiento científico*). — *Einführung in die Metaphysik als Grundlage der Erfahrung*, 1905, 3ª ed., 1921 (*Introducción a la metafísica fundada en la experiencia*). — *Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung*, 1914, 2ª ed., 1922 (*Introducción a la ética fundada en la experiencia*). — *Het psychisch monisme*, 1915 (*El monismo psíquico*). — *Ethiek en politiek*, 1923 (*Ética y política*). — *Inleiding tot de logica en methodologie*, 1941, ed. W. A. Pannenborg (*Introducción a la lógica y a la metodología*). — Además, numerosos artículos, en holandés y alemán, de los que destacamos: "Die Methode der Ethik", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, VI (1882). — Zür Parallelismusfrage", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, XVII (1907). — "De psychologische methode in de logica", *Tijdschrift v. Wijsbegeerte*, II (1908). — "Missverständnisse in bezug auf die metaphysischen und naturwissenschaftlichen Voraussetzungen des psychischen Monismus", *Zeitschrift für Psychologie*, LXIII (1912). — "Naturwetenschap en philosophie", *Tijds. v. Wijsbeg.*, XII (1918). — H. escribió numerosos trabajos de psicología general y psicología especial: sobre la "inhibición psíquica"; sobre la "despersonalización y 'falso reconocimiento'"; sobre clasificación de caracteres psicológicos; sobre "psicología de los sueños"; sobre "psicología animal", etc. etc. Entre los libros de "psicología especial" figuran: *Die Psychologie der Frauen*, 1910 y *Inleiding tot de speciale psychologie*, 2 vols., 1929. Buena parte de los escritos menores de H. (incluyendo los antes citados) se han recogido en *Gesammelte kleinere Schriften*, 3 vols., 1927 [vol. I, sobre teoría del conocimiento y metafísica; vol. II, sobre psicología general, ética y estética; vol. III, sobre psicología especial]. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart*, etc. *cit. supra*. — Véase T. Dorm, *G. Heymans psychischer Monismus mit besonderer Berücksichtigung des Leib-Seele Problems*, 1922. — T. J. C. Gerritsen, *op. cit. supra*. — H. J. F. W. Brugmans, *G. H., Professor of Philosophy and Psychology in the University of Groningen*, 1948. — R. Kranenburg, O. Stumper *et al.*, artículos sobre G. H. en número especial de *Alg. Nederl. Tijdschr. Wijsb. Psychol.*, XLIX (1956-1957), N° 4. — En 1946 se fundó, en Utrecht, una "Sociedad Heymans" *(Heymans' Genootschap)*.

HEYTESBURY [HENTISBERUS o TISBERUS] (GUILLERMO), Fellow en Merton College (Oxford) en 1370, es usualmente presentado como un seguidor del occamismo(v.). Ello es cierto en tanto que Heytesbury desarrolló la llamada "lógica occamista" en diversos puntos. Pero, además, o sobre todo, Heytesbury fue uno de los más destacados "mertonianos" (VÉASE). Influido por su maestro y amigo Tomás Bradwardine, Heytesbury trató con detalle las cuestiones físicas fundamentales en que se distinguieron los mertonianos y ejerció gran influencia no sólo en Inglaterra, sino en otros países, particularmente en los filósofos de la llamada "escuela de Padua" (VÉASE).

En los *Sophismata* Heytesbury presentó 32 *casus* de carácter lógico-semántico o, como dice Anneliese Maier, de carácter "lógico-sermocinal". Ejemplos de estos "casos" son "Todo hombre es un solo hombre" *(Omnis homo est unus solus homo)* ; "Toda proposición o su contradictoria es verdadera" *(Omnis propositio vel eius contradictoria est vera;* "Las cosas infinitas son finitas" *(Infinita sunt finita);* "Imposible es que algo se caliente a menos que algo se enfríe" *(Impossibile est aliquid calefieri nisi aliquid frigefiat).* Heytesbury indicó las razones en favor y en contra de cada "caso", así como las opiniones de autores que trataron del correspondiente *sophisma*, Los *Sophismata* de Heytesbury fueron objeto de numerosos comentarios (Bernardo Torni; Pablo de Venecia; el discípulo de este último, Cayetano de Tiene, etc.).

En las todavía más influyentes *Regule solvendi sophismata (Reglas para resolver los sofismas)*, Heytesbury se ocupó de seis grupos de problemas, a cada uno de los cuales dedicó un capítulo (1. *De insolubilibus;* 2. *De scire et dubitare;* 3. *De relativis;* 4. *De incipit et desinit; 5. De máximo et mínimo;* 6. *De tribus predicamentis).* Especialmente importante es el último capítulo, titulado asimismo *Tria predicamento de motu y* a veces presentado como una obra separada bajo el título *De motibus.* En él se ocupa Heytesbury de las nociones capitales de la cinemática de los mertonianos. Los tres *predicamenta o genera* son los que se refieren al movimiento: localmente, cuantitativamente o cualitativamente (cambio de lugar, en cantidad o en cualidad). Heytesbury se ocupó de la medida de la velocidad uniforme, no uniforme y uniformemente acelerada de los cuerpos que se desplazan en el espacio. Formuló asimismo (con otros *socii* de Merton) el llamado "teorema mertoniano de la aceleración uniforme" a que nos hemos referido en el artículo MERTONIANOS.

Los *Sophismata* se publicaron en Pavía (1481) y Venecia (1494) [con comentario de Cayetano de Tiene]). — Las *Regule solvendi sophismata* se publicaron en Pavía (1481) y en Venecia (1494 [con comentario del citado Cayetano]). — Heytesbury es autor asimismo de un tratado *De sen su composito et divino* (Venecia, 1494; Id., 1500); del tratado *De ve ritate et falsitate propositionis* (Vene cia, 1494). — Se le atribuyen asimis mo unas *Probationes conclusionum*, o pruebas de conclusiones alcanzadas en las mencionadas *Regule.* — C. Wilson (Cfr. *infra)* da una lista de los siguien tes manuscritos, todavía inéditos (omitimos el correspondiente *incipit): Casus obligationis. — Tractatus de eventu futurorum.—Tractatus de propositionum multiplicium significatione.* — Son dudosas unas *Consequentie,* unas *Regulae quaedam grammaticales* y unos *Sophismata asinina.*

Observemos que la mencionada edición de Venecia (1494) comprende los *Sophismata,* las *Regule,* el *De sensu composito et divino* y el *De verttate et falsitate propositionis.*

Véase Prantl, IV, 83-93. — Pierre Duhem, *Études sur Léonard da Vinci*, III, 406-8, 468-71. — Anneliese Maier [para títulos completos y fechas, véase bibliografía en MERTONIANOS, así como en ESCOLÁSTICA]: *Die Vorläufer Galileis*, 4, 74, 114, 192; *An der Grenzen*, 265, 267, 275, 284, 287, 378, 381; *Zwischen*, 133, 149, 151 y sigs.; *Hintergründe*, 347, 349. — Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, III y IV. — Marshall Clagett, *Giovanni Marlini and Late Medieval Physics*, 1941 (tesis), 19-20, 49-51, 111-2, 140-1. — Id., íd., *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4], 200-1, 235-42, 262-3, 265-6, 270-83, 277-8, 284-9, 646-8 [incluye selección

y trad. de *Regule* y *Probationes]*. — Curtis Wilson, W. *H. Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics,* 1960 [University of Wisconsin, etc., 3] [con estudio detallado de las *Regule* y bibliografía],

HIEROCLES DE ALEJANDRÍA *(fl.* 420), uno de los miembros de la escuela neoplatónica de Alejandría (VÉASE), fue discípulo de Plutarco de Atenas e introdujo dentro del neoplatonismo multitud de elementos pertenecientes a otras escuelas —especialmente la estoica y peripatética—, de tal suerte que solamente con reservas ha podido ser llamado un neoplatónico. En efecto, aunque la citada mezcla de tendencias fue característica de muchos representantes del neoplatonismo (comenzando con Plotino) éstos articularon las diversas tendencias de un modo sistemático, lo que no parece haber sido el caso de Hierocles. Por tal motivo dicho filósofo puede ser calificado más bien de pensador ecléctico que sincretista. Poco interesado por los problemas relativos a la jerarquía de la realidad, hasta tal punto que no parece haberse ni siquiera adherido a la ya tradicional doctrina neoplatónica de las hipóstasis, Hierocles se preocupó sobre todo de los problemas del destino y la providencia en su Περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης , ensayando una fusión de la idea griega de Destino con la concepción cristiana de la Providencia. Trató asimismo la cuestión de la naturaleza del demiurgo, quien a su entender creó el mundo de la nada por su voluntad y no por emanación o superabundancia ontológica. Hierocles comentó además los llamados Versos *de Or,* atribuidos a Pitágoras.

Ediciones: *H. Alexandrini commentaria in aur. carm. Pythag.; de providentia et jato,* ed. P. Needham, Cambridge, 1709. — *Commentaria in aur. carmina Pythag.,* ed. T. Gaisford en ed. de Estobeo, Oxford, 1850, y ed. F. W. A. Mullach en *Fragmenta historicorum Graecorum,* I. Lo que nos queda de la obra de Hierocles sobre los conceptos de destino y providencia ha sido conservado por Focio. — Art. por W. Kroll sobre Hierocles (Hierokles) en Pauly-Wissowa.

HIEROCLES, el estoico, *(fl. ca.* 120), contemporáneo de Arriano de Nicomedia, se ocupó principalmente de ética dentro de las tendencias características del estoicismo nuevo, pero con apoyo en los principios del viejo estoicismo. Su obra puede ser dividida en dos partes. Por un lado, una serie de escritos, de los cuales se han conservado fragmentos en el *Florilegio* de Estobeo, acerca de las virtudes y deberes del estoico (por ejemplo, de la amistad). Estos escritos tienen, por lo que podemos juzgar de ellos, una fuerte tendencia moral-popular. Por otro lado, unos *Elementos de Ética,* Ἠθικὴ στοιχείωσις, en los cuales Hierocles trataba de fundamentar los principios por medio de un análisis de cuestiones previas psicológicas, y en los que desarrolló la doctrina del instinto de conservación, más propia del antiguo que del nuevo estoicismo.

Fragmentos de los elementos por II. von Arnim, en *Berliner Klassische Texte,* pub. por el *Generalverw. der Königlich. Museen zu Berlin,* Cuaderno 4, 1906. — Véase K. Praechter, *Hierokles der Stoiker,* 1901.

HILBERT (DAVID) (1862-1943) nac. en Königsberg, profesor desde 1893 en Königsberg y desde 1895 en Gottinga, es autor de muchas contribuciones importantes a la matemática y a la lógica matemática. Entre ellas destaca su labor de fundamentación de la geometría euclidiana, su teoría de la prueba (VÉASE) o metamatemática con la prueba de consistencia (v. CONSISTENTE) de sistemas deductivos, y sus trabajos para la formalización (v.) de la aritmética. En general, puede decirse que la más importante contribución de Hubert a la lógica reside en su esfuerzo para llevar a cabo todas las posibilidades de la formalización. Por este motivo sus resultados más destacados se hallan en el terreno de la sintaxis (v.), ya que las fórmulas con las cuales opera Hubert están tomadas como puros signos, desprovistos de significación. Con frecuencia se considera a Hilbert como el más eminente representante de la dirección formalista o axiomática en la filosofía de la matemática (v.).

Obras: *Grundlagen der Geometrie,* 1899, 7a ed., 1930 *(Fundamentos de geometría).*—En págs. 247-61 de esta obra hay el trabajo "Ueber die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", antes publicado en *Verhand. des Dritten Int. Math.-Kong, in Heidelberg,* 1905, págs. 174-5. — *Grundzüge der theoretischen Logik,* 1928 (en colaboración con W. Ackermann, 2a ed., 1938, 4ª ed., 1959 [trad. esp.: *Elementos de lógica teórica,* 1962]. — *Grundlagen der Mathematik,* I, 1934; II, 1939 (en colaboración con P. Bernays). — *Gesammelte Abhandlungen,* 3 vols., 1932-1935, con un trabajo sobre Hilbert por Bernays y una biografía por O. Blumenthal. En el tomo I hay el importante trabajo titulado "Neubegründung der Mathematik", publicado antes en *Abhandlungen aus dem Math. Sem. der Hamb. Universität,* I (1922), 157-77; en el tomo III hay el trabajo "Axiomatisches Denken", antes publicado en *Math. Annalen,* LXXVIII (1918), 405-15. — Véase Heinrich Scholz, "D. H., der Altmeister der mathematischen Grundlagenforschung" [1942], en el libro de Scholz titulado *Mathesis universalis,* 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel y J. Ritter, págs. 279-92. — E. Colerus, *Von Pythagoras bis H.,* 1947.

HILDEBRAND (DIETRICH VON) nac. (1889) en Florencia, fue uno de los miembros del Círculo de Gottinga (VÉASE) y se trasladó a Munich, en cuya Universidad profesó hasta 1931, cuando se trasladó a EE. UU., profesando en Fordham University. Influido por Adolf Reinach y, sobre todo, por Scheler, D. von Hildebrand aplicó la fenomenología como método de intuición y análisis de esencias a problemas relativos a la filosofía de la sociedad y filosofía de los valores. Intentando combinar el método fenomenológico con sus creencias católicas (se convirtió al catolicismo en 1914), Hildebrand examinó la cuestión de la actitud y reacción ante los valores, distinguiendo entre varios modos de respuesta axiológica. Hildebrand estudió asimismo la cuestión de la llamada "ceguera ante el valor". En su filosofía social, Hildebrand analizó la estructura de la sociedad en relación con la teoría de la personalidad; en las diversas gradaciones de sociedad hay según Hildebrand diversos grados de personalización en una jerarquía que va desde la sociedad natural hasta la sociedad sobrenatural en Cristo.

Obras: "Die Idee der sittlichen Handlung", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* III (1916), 126-252 ("La idea de la actuación moral"). — "Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis", *ídem,* V (1922), 462-602 ("Moralidad y conocimiento ético del valor"). — *Metaphysik der Geheinschaft,* 1930 *(Metafísica de la comunidad).* — *Zeitliches im Lichte des Ewiges. Gesammelte Abhandlungen,* 1931 *(Lo tem-*

poral a la luz de lo eterno. Colección de artículos). — *Sittliche Grundhaltungen*, 1933 (*Actitudes fundamentales éticas*). — *Liturgie und Persönlichkeit*, 1933 (*Liturgia y personalidad*). — *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, 1950 (hay trad. inglesa con algunos cambios: *What is Philosophy?*, 1960). — *Christian Ethics*, 1953 (trad. esp.: *Ética cristiana*, 1962). — *Graven Images: Substitutes for True Morality*, 1957. — Véase B. V. Schwarz, "On Value", *Thought*, XXIV (1949), 655-76. — A. Solana, "D. von H. Evolución espiritual desde la fenomenología al catolicismo", *Espíritu* (1955), 82-4. — H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, I, 1960, págs. 222-3.

HILEMORFISMO. El hilemorfismo (escrito a veces 'hilemorfismo'), o teoría hilemórfica (o hilomórfica) de la realidad natural, se remonta a Aristóteles y fue desarrollado por muchos escolásticos del siglo XIII, especialmente por Santo Tomás. El nombre 'hilemorfismo' procede de los dos términos griegos, materia, ὕλη , y forma, μορφή, por basarse en los conceptos de materia (prima) y forma (substancial). En la Edad Media se discutió si no sólo las substancias naturales, mas también las espirituales, estaban compuestas hilemórficamente. Autores como Alejandro de Hales y San Buenaventura —influidos al parecer en este respecto por Avicebrón y Domingo Gundisalvo— respondieron a ello afirmativamente. En cambio, autores como Guillermo de Auvernia, Juan de la Rochela, Alberto Magno y Santo Tomás respondieron negativamente, esto es, aplicaron el hilemorfismo solamente a la explicación de los cambios substanciales en las realidades naturales.

En la actualidad el hilemorfismo como doctrina perteneciente a la filosofía natural es aceptada por muchos neoescolásticos, en particular por los neotomistas. Según el hilemorfismo, toda realidad natural se halla compuesta de materia y forma. Más específicamente, el hilemorfismo sostiene que cada cuerpo natural se halla compuesto de dos principios substanciales: la materia (o materia prima) y la forma substancial. Estos principios están relacionados entre sí al modo como lo están la potencia (v.) y el acto (v.). Los hilemorfistas sostienen que hay cambios substanciales, y que éstos no pueden explicarse a menos que se admitan la materia prima y la forma substancial. En efecto, en cada cambio substancial hay un sujeto substancial que pierde su ser substancial mediante corrupción y adquiere un nuevo ser substancial mediante generación (v.). El sujeto substancial en cuestión no podría perder su ser substancial o adquirir un nuevo ser substancial si no estuviera en potencia de ello, esto es, si no hubiera un principio substancial (la materia prima) que estuviese ordenado a algo como lo está la potencia al acto. Por otro lado, el sujeto substancial no podría perder su ser substancial o adquirir un nuevo ser substancial si no hubiese otro principio substancial que se perdiera mediante corrupción o se adquiriera mediante generación, esto es, si no hubiese otro principio substancial (la forma substancial) que estuviese ordenado a algo como lo está el acto a la potencia.

Se ha argüido a menudo que el hilemorfismo choca con dificultades que ni Aristóteles ni Santo Tomás pudieron prever. Lo que Aristóteles y Santo Tomás concibieron como cambios substanciales (así, la transformación de un sólido en un líquido o viceversa) ha resultado ser en la ciencia moderna una nueva disposición de partículas constituyentes en el cuerpo natural considerado. Se ha indicado, además, que todos los procesos naturales pueden explicarse sin necesidad de hacer intervenir la noción de cambio substancial o, si se quiere, reduciendo los llamados "cambios substanciales" a otros tipos de cambios y en la mayor parte de los casos a movimientos de partículas materiales o nueva disposición de un determinado "campo".

Filósofos neoescolásticos y neotomistas han reaccionado ante dichas críticas de diversos modos. Algunos han indicado que aunque Aristóteles y Santo Tomás consideraron como cambios substanciales lo que luego ha mostrado ser sólo cambios accidentales, no hay razón para echar completamente por la borda la noción de cambio substancial y, de consiguiente, no hay razón para abandonar el hilemorfismo. Lo único que sucede es que hay que usarlo con mayores precauciones. Otros han indicado que el hilemorfismo, como doctrina de la filosofía natural, no es incompatible con la ciencia y sus resultados o inclusive sus conceptos. En efecto, la filosofía natural estudia los objetos naturales desde un punto de vista distinto del adoptado por la ciencia empírica. La ciencia natural no se ocupa, ni tiene por qué ocuparse, de la constitución substancial de los entes y de los cambios substanciales. Sólo cuando dicha ciencia pretende dar una interpretación del ser de tales entes y de tales cambios, entra en conflicto con la filosofía natural y con el hilemorfismo. Así, pues, el hilemorfismo no es incompatible con el atomismo (para mencionar un solo ejemplo); sólo es incompatible con el atomismo cuando éste pretende constituirse en una "ontología de la realidad natural".

Estas razones no han alcanzado a convencer a los enemigos del hilemorfismo. La mayor parte de éstos niegan redondamente que se pueda explicar la constitución de la realidad natural y los cambios en dicha realidad (expresión a su entender más propia que 'los cambios de dicha realidad') hilemórficamente. Algunos autores se han interesado por ver en qué medida ciertas nociones del hilemorfismo pueden todavía usarse para la dilucidación de cuestiones de la ciencia natural que rozan problemas ontológicos. Se ha examinado a tal efecto la "relación" entre la "física" aristotélico-tomista" y la "física moderna" (Cfr. obras citadas en bibliografía). Otros autores han criticado el hilemorfismo, pero en vez de descartarlo por entero han procurado reformarlo en sus propias bases. Ejemplo de ello es el hilesistemismo (VÉASE) de Albert Mitterer.

La doctrina hilemórfica de la realidad natural ha sido expuesta en muchos tratados neotomistas. Véase, además: A. Farges, *Matière et forme en présence des sciences modernes*, 1888 (t. III de: *Études philosophiques pour vulgariser les théories d'Aristote et de Saint Thomas, et leur accord aves les sciences*). — Id., id., *Thèse fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile*, 1891 (*Études*, etc., I). — P. Descoqs, S. J., *Essai critique sur l'hylémorphisme*, 1924. — F. Sanc, *Sententia Aristotelis de compositione corporum*, 1928. — Jacques Maritain, *La philosophie de la nature*, 1936 (trad. esp.: *La filosofía de la Naturaleza*, 1945). — E. Lowyck, *Substantiële verandering en hylemorphisme*, 1948. — Dominique Dubarle, O. P., "L'idée hylémorphique d'Aristote et la compréhension de l'univers", *Revue des sciences phi-*

losophiques et théologiques, 1e année (1952), 3-29; 2e année (1952), 205-30; 3e année (1953), 1-23. — A. A. J. Kuiper, J. A. J. Peters y W. Couturier, artículos sobre *Het hylemorphisme*, en *Annalen van het Thijmgenootschap*, XLI (1953) [hay ed. separada]. — Josef de Vries, S. J., "Zur aristotelich-scholastischen Problematik von Materie und Form", *Scholastik*, XXXII (1957), 161-85. — Bruno Webb, O. S. B., "Hylomorphism, Gravity, and 'Tertiary Matter'", *The Thomist*, XXIV (1961), 23-46. — Para la relación entre hilemorfismo y física moderna: Jean Daujat, *Physique moderne et philosophie traditionelle*, 1958. — Henry Margenau, *Thomas and the Physics of 1958*, 1958 [The Aquinas Lecture. Milwaukee, Wisconsin, 1958]. — Para el hilemorfismo aplicado a otras substancias distintas de las naturales: H. Höver, *R. Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, 1912. — E. Kleineidam, *Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung des geistigen Substanzen im XIII. Jahr., behandelt bis Thomas von Aquin*, 1930 (Dis.). — O. Lottin, "La composition hylémorphique des substances spirituelles", *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, XXXIV (1932), 21-41 [sobre Rolando de Cremona, Alejandro de Hales, San Buenaventura *et al.*]). — I. A. Sheridan, *Expositio plenior hylemorphismi Fr. Rogeri Baconis*, 1936 [Analecta Gregoriana, 17]. — P. Robert, *Hylémosphisme et devenir chez S. Bonaventure*, 1936. — Th. Crowley, *R. Bacon. The Problem of the Soul in His Philosophical Commentaries*, 1950 (Cap. II). — P. Stella, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*, 1955 [Testi e studi sul pensiero medioevale, 2]. — Para la doctrina de Albert Mitterer, véase HILESISTEMISMO. — Véase también bibliografía de FORMA.

HILESISTEMISMO. En Hilemorfismo (v.) nos hemos referido a los esfuerzos de Albert Mitterer (nac. 1887) para reformar de un modo radical la teoría hilemórfica de la composición de las realidades naturales. La doctrina propuesta por Mitterer se llama "hilesistemismo" (o "hilosistemismo). Consiste en afirmar que los cuerpos naturales que forman un todo o conjunto están compuestos de partes que poseen ciertos "poderes intrínsecos" capaces de formar una unidad natural distinta de las partes componentes. El todo o conjunto está formado de partes que son ellas mismas de carácter "substancial". A ello llama Mitterer la "constitución hilemérida [o hilomérica]" como "constitución esencial" de los cuerpos naturales. Se trata de una constitución esencial real y no accidental o meramente mecánica. Las partes que forman el todo son partes "hilónicas" y su unión da lugar a un sistema "enérgico" real, sistema que es una unidad funcional. Las partes hileméricas son consideradas como la "causa intrínseca" del todo. Las partes se unen *per se y* no *per accidens*, de modo que el todo engendrado es vina verdadera "unidad natural". Con ello Mitterer se opone al puro mecanicismo, pero su dinamicismo no es idéntico al sostenido por el de los autores hilemorfistas. Con ello, además, aspira Mitterer a determinar la esencia específica de una substancia natural (o corporal) a diferencia de la determinación meramente extrínseca.

El hilesistemismo aspira a explicar mejor que el hilemorfismo es la verdadera y última realidad de los cuerpos naturales, así como la naturaleza de los cambios que tienen lugar en dichos cuerpos. Es importante en el hilesistemismo la idea de que todo cuerpo posee un rasgo genérico y un rasgo específico. El carácter genérico del cuerpo es constante; el carácter específico, por otro lado, cambia, ya que los cuerpos individuales no permanecen indefinidamente en la misma especie, sino que pasan de un tipo a otro. Esto equivale a reconocer que hay cambios "substanciales", pero sin que sea menester admitir un cambio genérico. Los cambios substanciales son, en rigor, "cambios constitucionales": son "cambios de sistema, de materia y de energía", y no cambios de una supuesta substancia homogénea.

Véase Albert Mitterer, *Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute*, 3 partes (I. *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik*, 1935; II. *Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Korperweh*, 1936; III. *Die Zeugung der Organismen*, 1947). — También del mismo autor: D*ie Entwicklungslehre Augustins*, 1956. — Exposición de la doctrina hilesistémica por Celestine N. Bittle, O. F. M., *From Aeter to Cosmos*, 1941.

HILÉTICO. El término 'hilético' puede emplearse como equivalente de "material" (de ὕλη = "materia" [v.]). Sin embargo, conviene usar dicho término —y expresiones tales como 'datos hiléticos' *(hyletische Data)*— en el sentido que tiene en la fenomenología (v.) de Husserl (v.).

Según Husserl *(Ideen*, I § 85; *Husserliana*, III, 208), puede distinguirse entre dos clases de vivencias: 1. Las vivencias que pueden llamarse (provisionalmente) "contenidos primarios" y que no son intencionales (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD), y 2. Las vivencias o momentos vivenciales que llevan en sí lo específico de la intencionalidad.

Las vivencias de la primera clase incluyen vivencias "sensuales" o "contenidos de sensación", tales como datos de colores, sonidos, etc., los cuales no hay que confundir con momentos de "cosas" tales como su "coloridad", "sonicidad", etc., que son "representables" mediante dichos datos primarios. La expresión 'contenidos primarios' había sido empleada ya por Husserl en las *Investigaciones lógicas, y* el concepto de "contenido primario" se halla ya, según indica dicho autor, en su *Filosofía de la aritmética.* Pero la expresión en cuestión es juzgada por Husserl insuficiente o inadecuada por varias razones. También es inadecuada la expresión 'vivencia sensible', ya que usa el término 'sensible' para referirse a percepciones sensibles, intuiciones, etc. en las cuales no hay sólo vivencias hiléticas, mas también intencionales. Se podría decir que son *"puras* vivencias sensibles", pero ello aumentaría la confusión. Por ello es preferible, indica Husserl, usar expresiones nuevas como la citada de 'datos hiléticos' y también 'datos materiales' *(stoffliche Data).*

Husserl habla de la dualidad y a la vez la unidad de la ὕλη sensual y de la μορφή intencional, de lo hilético y lo noético, en cuanto que lo hilético proporciona, por así decirlo, la "materia prima" para la formación de objetos intencionales. Lo hilético es como un material informe, mientras que lo noético es como una forma inmaterial. Según Husserl, la corriente *(Strom)* del ser fenomenológico tiene una capa material *(stoffliche)* —o hilética— y una capa noética. Los momentos hiléticos y noéticos son ambos reales *(reelle),* a diferencia de los momentos noemáticos, que son no-reales *(nichtreelle) (op. cit., §* 97; *ibid.,* 241 y sigs.) (véanse NOEMA, NOEMÁTICO; NOESIS, NOÉTICO). Las consideraciones fenomenológicas que se refieren a lo hilético son llamadas "hilético-feno-

menológicas"; las que se refieren a lo noético son llamadas "noético-fenomenológicas". Husserl ha introducido asimismo el concepto de lo hilético al hablar de la "constitución pasiva", la cual, a diferencia de la activa, se apoya en la "materia prima" de la ὕλη.

HILOZOÍSMO es el nombre que recibe la doctrina según la cual la materia está animada. El hilozoísmo (término empleado ya por Ralph Cudworth [los *hylozoists y* los *theists* se oponen, según Cudworth, a los *atheists;* véase R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie,* 1879, rchnp., 1960, pág. 94], equivale, pues, en parte al pampsiquismo (VÉASE); lo que hemos dicho de éste puede también aplicarse a aquél. Sin embargo, suelen establecerse algunas diferencias entre ambos conceptos. Ante todo, ésta. Mientras el pampsiquismo opera a base de la analogía entre materia y ser psíquico ("alma"), el hilozoísmo opera a base de la analogía entre materia y organismo biológico. Pero como resulta a veces difícil distinguir entre el concepto de organismo viviente y el concepto de alma o realidad psíquica, la línea de demarcación entre hilozoísmo y pampsiquismo ha sido muchas veces fluida. La reducción del uno al otro depende de cuál sea el concepto —alma, organismo biológico— al cual se otorgue mayor amplitud. Si se reduce el ser viviente al "alma", el hilozoísmo quedará fundado en el pampsiquismo. Si se reduce el 'alma" al organismo biológico, la fundamentación operará en sentido inverso. Nosotros hemos usado el término 'pampsiquismo' dándole un sentido muy general, e incluyendo en él el significado de 'hilozoísmo'. Esto se debe a que hemos prestado más atención a los intentos de reducción de lo inerte a lo vivo (a lo que posee "movimiento por sí mismo"), base de todas las concepciones tanto pampsiquistas como hilozoístas, que a la diferencia entre organismo viviente y realidad psíquica. Por eso en el artículo Pampsiquismo hemos hecho referencia a los principales autores que han defendido la reducción mencionada sin preocuparse de definir la realidad *ser viviente.* Ahora bien, el término 'hilozoísmo' ha sido empleado por algunos historiadores para referirse explícitamente a varias doctrinas pampsiquistas. Según ello han sido hilozoístas filósofos como Tales de Mileto, el cual, según dice Aristóteles *(De an.,* I, 5, 411 a 7), consideraba que el alma ("lo viviente") está mezclada con todas las cosas y que por eso el universo está "lleno de dioses". También han sido hilozoístas (Cfr., Aristóteles, *De an.,* I 2, 405 a 19) autores como Anaxágoras, pues la doctrina del *nous* (VÉASE) puede ser interpretada como la afirmación de que todo está movido por un ser viviente. El propio Aristóteles rechazó tales doctrinas; su conocida tesis de que "el alma es, en cierta manera, todo" se refiere más bien a una concepción del alma como imagen (microcosmo) de un macrocosmo (VÉASE) que a una afirmación de la animación de la materia. Ello no significa que, a pesar de sus propias palabras, el Estagirita no rozara a veces concepciones hilozoístas: es lo que ocurre con su doctrina de la *genera-tio aequívoca,* según la cual surgen espontáneamente seres vivos de la materia inerte en estado de descomposición. También se ha calificado de hilozoísta a Ernst Haeckel, cuyas doctrinas han sido (según indicamos ya en el citado artículo sobre el pampsiquismo) frecuentemente comparadas con varias concepciones preso-críticas a causa de su ingenua y "primitiva" afirmación de que "la" substancia está en continuo movimiento, siempre animada. Esta tesis fue expresada por Haeckel en la tercera de sus "grandes leyes férreas de la Naturaleza".

H. Spitzer, *Ursprung und Bedeutung des Hylozoïsmus,* 1881.

HINAYANA. Véase BUDISMO.

HIPATÍA (t 415). En la lista de las mujeres consagradas a la filosofía, Hipatía es el primer nombre que viene a la memoria tanto por su fecha como por el carácter dramático de su muerte. Según indicamos en el artículo Alejandría (Escuela de), Hipatía pereció lapidada por una multitud cristiana en Alejandría, acusada de conspirar contra el obispo Cirilo cerca del prefecto. La acusación contra Hipatía fue declarada infundada por el neoplatónico Damascio en su *Vida de Isidoro, el filósofo.* Por lo demás, el estado de tensión entre cristianos y neoplatónicos que revela el citado episodio no impidió que el discípulo de Hipatía, Sinesio, que dedicó a su maestra un emocionado recuerdo, se convirtiera al cristianismo antes de la muerte de Hipatía, siendo nombrado obispo de Ptolemais en 409. No se han conservado escritos de Hipatía. Según Suidas, escribió tres obras matemáticas y astronómicas; parece haber compuesto asimismo obras filosóficas dentro de la tradición de la escuda de Alejandría y con fuerte tendencia a la teurgia (v.).

Véase G. Bignoni, "Ipazia, alessandrina". *Atti Ist. ven. scienze, lett. arti* (1886-1887), págs. 397-437, 495-526 y 631-710. — J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums,* 1920. — Artículo de K. Praechtcr sobre Hipatía (Hypathia) en Pauly-Wissowa.

HIPODAMO, de Mileto *(fl. ca.* 480 antes de J. C.) dirigió, como arquitecto, los trabajos de construcción del Pireo, el puerto de Atenas, durante la época de Temístocles, trasladándose luego a Thurri, en Calabria, y a Rodas. Aristóteles se refiere a Hipodamo de Mileto en *Pol.,* II, v., criticando a fondo su filosofía política. Se ha discutido si el Hipodamo de que habla Aristóteles es el mismo "Hipodamo, el pitagórico" de quien Estobeo reproduce en su *Florilegio* cuatro fragmentos procedentes de una obra titulada περὶ πολιτείας. Es muy probable que se trate de la misma persona. Aunque no puede asegurarse que Hipodamo tuviese relación con la escuela pitagórica, varias de sus ideas son de índole "pitagorizante". Sin embargo, F. Hermann (Cfr. *infra)* es de la opinión que Hipodamo de Mileto fue uno de los "sofistas".

La característica principal de la filosofía política defendida por Hipodamo y criticada por Aristóteles es una especie de "simetrismo" que campea en todas sus propuestas acerca de la "mejor Constitución" para el Estado-ciudad. Hipodamo propone relaciones numéricas precisas en la organización de la Ciudad: repartición de los ciudadanos en tres clases (artesanos, labradores y soldados); repartición del territorio en tres partes; división de las leyes penales en tres categorías. Junto a ello son de notar dos aspectos en la "Constitución" de Hipodamo: primero, la propuesta de una especie de Corte Suprema, de última instancia; segundo, la concesión de los mismos derechos políticos a las diferentes clases sociales. Se ha dicho por ello que Hipodamo fue más "democráti-

co" que Platón y Aristóteles (Pierre Bise).

Véase C.-F. Hermann, *De Hippodamo Milesio ad Aristotelis Politic. II.* 5, 1841. — Pierre Bise, "Hippoda-mos de Milet", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXXV. N. F. XXVIII (1923), 13-42.

HIPÓLITO (SAN), Hipólito de Roma *(ca. 160-ca.* 236), fue probablemente discípulo de San Ireneo (v.). Deportado a la isla de Cerdeña en el curso de controversias religiosas y eclesiásticas que no nos incumbe reseñar aquí, falleció en la cárcel y fue luego declarado mártir. Como San Ireneo, San Hipólito combatió el gnosticismo. Es conocido sobre todo por la *Refutación de todas las herejías,* Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων, escrita hacia 230 y llamado usualmen-te — por su primera parte— *Philosophoumena.*

Según Hipólito, el gnosticismo es la consecuencia de una mezcla de la filosofía griega (contra la cual dirigió su perdido escrito titulado *Contra los griegos y Platón o acerca del universo;* Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ περὶ τοῦ παντός : *In Graecos et in Platonem, seu de universo)* y de las religiones astrales, emparentadas con los misterios. No es, pues, el resultado de la tradición cristiana como no lo son, a su entender, ninguna de las sectas heréticas que combate en su obra. Hipólito usaba, pues, en su obra polémica argumentos de tradición más bien que argumentos filosóficos, a diferencia de lo que ocurría con San Ireneo, quien, sin llegar a la fusión greco-cristiana de los cristianos alejandrinos coetáneos (como San Clemente de Alejandría), no olvidaba los aspectos filosófico-teoló-gicos del problema. Ahora bien, los argumentos de Hipólito no son por ello menos interesantes para el historiador de la filosofía y de los dogmas, pues proyectan claridad sobre uno de los puntos más debatidos en el tratamiento de varias sectas cristianas y en particular del gnosticismo: el que consiste en dilucidar hasta qué punto este último está o no inmerso dentro del pensamiento cristiano.

Ediciones de los *Philosophoumena:* Migne, P. G., XVI; P. Wendland, *Elenchos,* Berlin, 1916 (en *Die Griechischen christlichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte,* 3); P. Nautin, Paris, 2 vols., 1949 [con trad. francesa]. — Véase I. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus,* 1853. — G. Ficker, *Studien zur Hippolytfrage,* 1893. — H. Achelis, *Hippolytstudien,* 1897 [Texte und Untersuchungen, XVI, 4]. — J. Neumann, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt,* I, 1902. — G. P. Strinopulos, *Hyppolyts philosophische Anschauungen,* 1903 (Dis.). — A. d'Alès, *La théologie de Saint Hippolyte,* 1906, 2ª ed., 1929. — A. Donini, *Ippolito di Roma,* 1925. — G. Bovini, *San Ippolito, dottore e martire del III secolo,* 1943. — P. Nautin, *Hyppolite et Josipe,* 1947 [el autor atribuye al segundo la paternidad de la obra sobre el universo; ha habido al respecto una polémica entre Nautin y M. Richard)]. — Id., íd., *Le dossier d'Hyppolite et de Méliton,* 1953.

HIPOLITUS OLEJNIZAK. (1966-) Inspirado en la obra de San Benito, ante el temor de la pérdida total de obras trascendentes, actualmente recopila obras literarias de interés científico, filosófico, religioso, literario, histórico, etc.

HIPÓSTASIS. El infinitivo griego ὑφιστάναι se ha usado como equivalente a εἶναι (= "ser"), pero reforzando el sentido de εἶναι . Puede traducirse, pues, por "ser de un modo verdadero", "ser de un modo real", "ser de un modo eminente", etc. De ὑφιστάναι: deriva ὑπόστασις, hipóstasis. "Hipóstasis" puede entenderse así como "verdadera realidad", "verdadera οὐσία " (véase OUSIA). Frente a las apariencias hay realidades que se supone existen verdaderamente, "por hipóstasis", καθ' ὑπόστασιν . En este caso están, según Platón, las ideas (véase IDEA). Como se ha contrapuesto también la existencia real (o, en sentido moderno, "objetiva") a la existencia mental (o, en sentido moderno, "subjetiva"), y se ha equiparado la existencia mental con la "conceptual", se ha dicho a veces que las ideas platónicas no existen sino como hechos mentales o como conceptos y que decir lo contrario es "hipostasiarlas", es decir, tratar las ideas como hipóstasis de los conceptos.

El término *ousia (* οὐσία) fue usado a veces para designar la substancia individual o substancia individual concreta (Cat., 5, 2 a), esto es, aquello que es siempre sujeto y nunca predicado. A veces se usó, sin embargo, para designar la especie o el género y, en general, la esencia o predicado común a varias substancias individuales concretas. En este último caso se reservó el nombre πρώτη οὐσία para designar la substancia individual, a diferencia de οὐσία o esencia. Pero como ello se prestaba a confusión, se distinguió entre ουσία como esencia y ὑπόστασις, hipóstasis, como substancía individual. Por lo tanto, πρώτ– οὐσία o "primera ousía" fue equivalente a ὑπόστασις, hipóstasis. La hipóstasis es la οὐσία ἄτομος, como la llamaba Galeno. En este caso la hipóstasis es el sujeto individual en su último complemento: el supuesto (VÉASE) o substancia completa en la razón de la especie en tanto que posee perfecta subsistencia (VÉASE). De ahí la expresión *suppositum aut hypostasis.*

La hipóstasis como subsistencia es entendida como un modo substancial agregado o unido a una naturaleza singular formando un *suppositum.* Si se quiere, la hipóstasis es la cosa misma completa, el acto por el cual la cosa existe por sí misma. A ello se refiere Santo Tomás al decir que la hipóstasis es la substancia particular, pero no de cualquier modo, sino en su complemento (S. *theol,* III, q. II, 3 c. y ad 2).

No todos los autores, sin embargo, siguieron la idea de que la voz "hipóstasis' puede ser usada para designar la substancia individual concreta, sea ésta o no "completa". Cambios importantes en el sentido de 'hipóstasis' tuvieron lugar por un lado entre los neoplatónicos y por el otro entre varios autores cristianos.

Plotino, por ejemplo, llama "hipóstasis", ὑπόσταση σις, a las tres substancias inteligibles: lo Uno, la Inteligencia y el Alma del Mundo. Lo Uno, o el "primer Dios", da origen por contemplación a la segunda hipóstasis, la Inteligencia, y ésta da origen a la tercera hipóstasis o Alma del Mundo. 'Engendrar' significa aquí, desde luego, 'emanar'. Los principios mismos no se "mueven": como dice Plotino, "permanecen inmóviles engendrando hipóstasis" *(Enn.,* III, iv, 1).

Cada una de las hipóstasis ilumina la hipóstasis inferior; por eso Plotino compara cada una de las tres hipóstasis con una clase de luz: el Uno es comparable con la "Luz" misma; la Inteligencia, con el Sol; el Alma del Mundo, con la Luna *(Enn.,* V, vi, 4). Algunos filósofos neoplatónicos introdujeron hipóstasis subordinadas a cada una de las tres citadas hipóstasis inteligibles; así, la Inteligencia engendra tres hipóstasis (o subhipóstasis) : el Ser, la Vida, el Intelecto [o Inteligencia]. Como la hipóstasis era una emanación y lo emanado era concebido por analogía con "lo reflejado", se tendió a multiplicar el número de las hipóstasis, aun cuando

conservándose en la mayor parte de los casos la estructura triádica, la cual se fundaba en la supuesta sucesión de la unidad, la procesión (VÉASE) y la conversión o reversión. Según Proclo, las hipóstasis son series que se dan en las emanaciones y que se hallan en una relación lógica de género a especie.

Filón concibió el Logos (VÉASE) como una hipóstasis engendrada por Dios (Dios Padre), que es la "substancia originaria", el substrato de la figura de Su "Hijo". Muchos autores cristianos tomaron la idea de hipóstasis en un sentido que parece próximo al de los neoplatónicos, pero que difiere de éstos formalmente. Por lo pronto, en lo que toca a los autores cristianos hay que tener en cuenta lo siguiente. Tanto ουσία como ὑπόστασις fueron traducidos primariamente por *substantia.* Pero cuando οὐσία comenzó a designar lo que es común a varias substancias individuales concretas, es decir, cuando οὐσία se usó como equivalente no a "individualidad substancial", sino a "comunidad", no se pudo conservar la misma palabra *substantia.* Se propuso entonces el término *persona* (VÉASE) — introducido probablemente por Tertuliano en el sentido legal. El sentido de 'hipóstasis' como 'persona' se halla próximo a la significación antes referida de "substancia completa" o substancia que existe por sí misma. Sin embargo, en el lenguaje teológico se usó con frecuencia creciente *persona* (e ὑπόστασις, *hypostasis)* para referirse primariamente a las Personas divinas. Los términos griegos οὐσία, ὑπόστασις (y también φύσις) y los términos latinos *substantia, persona (y* también *natura)* desempeñaron un papel capital en la especulación teológica. Limitémonos aquí a señalar que desde entonces se habló de hipóstasis como persona divina y que se introdujo la expresión unión hipostática' para designar la unidad de dos naturalezas en una hipóstasis o persona. Especialmente se llama "unión hipostática" a la unión en la sola persona del Hijo de Dios de las dos naturalezas de Cristo: la naturaleza divina y la naturaleza humana. Se ha dicho a veces que el uso del concepto de hipóstasis en el sentido apuntado aproxima la idea neoplatónica de hipóstasis a la idea cristiana de la hipóstasis, especialmente cuando se tiene en cuenta el supuesto paralelismo de las dos "Trinidades": la del Uno, Inteligencia y Alma del Mundo, y la del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Sin embargo, las diferencias entre la noción de hipóstasis por un lado y la concepción de la Trinidad por el otro en ambas direcciones es tan considerable que resulta difícil, si no imposible, proceder a equipararlas. Según ha indicado Jules Simon *(Histoire de l'École d'Alexandrie,* t. I), no sólo hay una diferencia fundamental en lo que representa cada una de las hipóstasis, sino también en cuanto a la forma en que se "desenvuelve" y "manifiesta" la Trinidad misma.

Véase Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, 1888, reed., 1957, Cap. IX. — M. Richard, "L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'Incarnation", en *Mélanges de sciences religieuses* (1945), págs. 5-32, 243-70. — H. M. Diepen, *Les trois Chapîtres au Concile de Calcedoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*, 1953 (El Concilio de Calcedonia, en 'unión hipostática' contra los monofisitas). — H. Dörrie, Ὑπόστασις, *Wort- und Bedeutungsgeschichte*, 1955 [Nachrichten der Ak. der Wiss. in Göttingen, I. Phil.hist. Kl., 3]. — Othmar Schweizer, *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquinas*, 1957 [Studia Friburgensia, N. F., 16]. — Ricardo Larralde, *El concepto de hipóstasis en la filosofía patrística*, 1958.

HIPÓTESIS. El vocablo 'hipótesis' significa literalmente "algo puesto" ("tesis", θέσις) "debajo" (ὑπό). Lo que "se pone debajo" es un enunciado, y lo que viene "encima" de él es otro enunciado o serie de enunciados. La hipótesis es, pues, un enunciado (o serie articulada de enunciados) que antecede a otros constituyendo su fundamento.

El significado de 'hipótesis' está relacionado con el de vocablos como 'fundamento', 'principio', 'postulado', 'supuesto', etc. Sin embargo, no es idéntico al de ninguno de ellos. Trataremos en este artículo del significado (o significados) de 'hipótesis' al hilo de una presentación de varios usos del término.

Discutiendo el problema de la inscripción de un área dada como un triángulo en un círculo dado, Platón indica *(Men.,* 87 A) que los geómetras no saben "por el momento" si cumple con las condiciones requeridas, pero pueden ofrecer una hipótesis al respecto: si el área es tal que cuando se ha aplicado (como rectángulo) a la línea dada (el diámetro) del círculo, es deficiente en otro rectángulo similar al que se ha aplicado, se obtiene un resultado; y si no es deficiente, se obtiene otro resultado. Se puede, pues, decir lo que pasará en la inscripción del triángulo en el círculo "por hipótesis", ἐξ ὑποθέζεως. En otro pasaje *(Parm.,* 135 E - 136 A) Platón escribe que no se debe únicamente suponer —a base de hipótesis, ἐκ τῆς ὑποθέσεως — si algo *es* y luego considerar las consecuencias; se debe asimismo suponer que la misma cosa *no es.*

El significado de 'hipótesis' —o de la expresión 'por hipótesis'— en Platón es, pues, el de un supuesto del que se extraerán ciertas consecuencias. Como se ve claramente en *Men., 87* A, Platón toma como base aquí el prodimiento de los matemáticos, y especedimiento el de los geómetras. La hipótesis se distingue del axioma en cuanto que este último es admitido como una "verdad evidente"; a lo que más se parece en este caso la hipótesis es a un postulado (VÉASE). Cierto número de filósofos antiguos (por ejemplo, Proclo) siguieron en esto a Platón.

Aristóteles entendió una vez *(Met.,* Λ 1. 1013 a 14-16) 'hipótesis' como uno de los posibles significados de 'principio', αρχή . Las hipótesis, ὑποθέσεις son entonces los principios de la demostración, de modo que, como indica Bonitz *(Index arist.,* 756 b 59 sigs.), ὑποθέσεις equivale aquí a πρότασις.

De un modo menos general Aristóteles considera la hipótesis como una afirmación de algo, de lo cual se deducen ciertas consecuencias, a diferencia de la definición, en la cual no se afirma (o niega) nada, sino sólo se precisa el significado de aquello de que se habla (An. *Pr.,* I 44, 50 a 30-33). De un modo todavía más preciso Aristóteles distingue entre hipótesis y postulado, por un lado, y axioma por el otro. En efecto, ni la hipótesis ni el postulado son algo "que se debe creer necesariamente" (An. *Post.,* I 10, 76 b 23).

Ni en la Antigüedad ni en la Edad Media se analizó a fondo el significado de 'hipótesis' y los problemas que las hipótesis como tales suscitan. En cambio, en la época moderna han abundado los análisis y las reflexiones

sobre la naturaleza de las hipótesis y sobre su justificación o falta de justificación. El motivo principal de este interés moderno por el problema de la hipótesis son las cuestiones suscitadas por la naturaleza de las teorías físicas. Punto central en los debates acerca de las hipótesis en la física o "filosofía natural" son varios pasajes de Newton, por lo que procederemos a citarlos.

En los *Principia* ("Escolio general", añadido en la 2a ed., 1713) Newton escribió: "Hasta ahora hemos explicado los fenómenos del cielo y de nuestro mar por medio del poder de la gravedad, pero no hemos asignado ninguna causa a este poder. Cierto es que debe de proceder de una causa que penetre hasta los mismos centros del Sol y de los planetas.. . Pero hasta ahora no he podido descubrir la causa de esas propiedades de la gravedad a partir de los fenómenos, y no fraguo hipótesis *[Hypotheses non fingo).* Pues cuanto no está deducido de los fenómenos hay que llamarlo Hipótesis; y las hipótesis, sean metafísicas o bien físicas, sean de cualidades ocultas o bien mecánicas, no tienen sitio en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares son inferidas de los fenómenos y luego hechas generales por inducción."

En *Opticks* (1706 [Query 31]), Newton escribe: "Como en la matemática, en la filosofía natural la investigación de cosas difíciles por el método de análisis debería preceder siempre al método de composición ["síntesis"]. Este análisis consiste en hacer experimentos y observaciones y en extraer conclusiones generales de los mismos mediante inducción, y en no admitir objeciones contra las conclusiones, excepto las que proceden de experimentos, o de ciertas otras verdades. Pues en la filosofía experimental las hipótesis no deben ser tenidas en cuenta.

En una carta a Roger Cotes (28 de marzo de 1713) Newton escribe: "Así como en la geometría la palabra Hipótesis no debe ser tomada en un sentido tan general como para incluir los axiomas y postulados, así también en la filosofía experimental no debe ser tomada en un sentido tan general como para incluir los primeros principios o axiomas que llamo Leyes del Movimiento." Las hipótesis, dice luego, son enunciados que se asumen sin prueba experimental.

Se ha discutido mucho el sentido de las ideas newtonianas sobre las hipótesis; unos han afirmado que Newton rechazó totalmente las hipótesis; otros, que las rechazó, pero a la vez las admitió; otros, que las consideró importantes, etc. Por nuestra parte, observaremos lo siguiente:

1. Newton manifiesta no fraguar hipótesis sobre las causas de la gravedad. Ello significa que las hipótesis se refieren específicamente a causas reales.

2. A pesar de ello, sugiere varias explicaciones posibles (que hemos omitido de la cita). Newton podría argüir que se trata de meras suposiciones, pero que no han sido usadas en el cuerpo de su teoría física.

3. Las hipótesis no incluyen los "primeros principios" o "leyes", pero ello puede ser debido a dos razones: (a) a que son menos "generales" que tales "principios" o "leyes"; (b) a que tienen un *status* particular, sirviendo, por así decirlo, de orientación en la investigación.

4. Las hipótesis parecen, pues, desempeñar en Newton un papel parecido a las "Ideas" kantianas y, en general, a todos los elementos "regulativos" del conocimiento.

5. En último término, si pudieran averiguarse todas las causas reales requeridas, las hipótesis serían totalmente innecesarias.

6. El hecho de que Newton fraguara efectivamente hipótesis en algunos casos —como en las que propuso sobre la causa de la naturaleza de la luz— no significa que considerara tales hipótesis como enunciados obtenidos experimentalmente. Una hipótesis puede tener como función (según el propio Newton ya declaró) la "ilustración" de ciertas ideas.

7. En último término, las hipótesis inadmisibles en la ciencia son las de carácter "metafísico". Las "hipótesis" que se formulan dentro del reino de la experiencia posible son admisibles.

Este último punto, aunque no explícitamente tratado por Newton, constituye una consecuencia de algunas de las ideas metodológicas newtonianas. En este sentido elaboró Kant la noción de hipótesis. En la "Doctrina del Método" de la *Crítica de la razón pura,* Kant manifestó que la imaginación no debe ser "visionaria", sino "inventiva". Las hipótesis no deben ser asunto de mera opinión, sino fundarse "en la posibilidad "del objeto" (A 770 / B 798). En este caso las suposiciones son verdaderas —y admisibles— hipótesis. En cambio, las "hipótesis trascendentales", que emplean una idea de razón, no dan propiamente una explicación; son simplemente una actividad de la "razón perezosa" — *ignava ratio* (A 776 / B 804). En su *Lógica* Kant define la hipótesis en términos de razonamiento; admitir una hipótesis equivale a afirmar que un juicio es verdadero cuando se sostiene la verdad del antecedente a base del carácter adecuado de sus consecuencias. Los razonamientos de este tipo son, desde el punto de vista estrictamente lógico, una falacia: la llamada "falacia de afirmar el antecedente", como en "Si Pedro se vuelve loco, Anastasia se suicida. Anastasia se suicida; por lo tanto, Pedro se vuelve loco". Ahora bien, tal "falacia" es admisible de un modo condicional, y por ello puede ser llamada "hipótesis". Cuando se conocen todas las consecuencias de un antecedente, el razonamiento resultante no es ya una falacia, pero el juicio condicional no puede ser llamado entonces "hipótesis" (véase Robert E. Butts, art. cit. *infra* [2], especialmente pág. 196).

Cierto número de autores han rechazado por completo las hipótesis, y las han identificado con la pretensión injustificada de formular enunciados que se refieran a causas — a "verdaderas causas". Para tales autores, toda hipótesis se refiere a "causas" —las cuales no pueden nunca descubrirse— y a la vez todo juicio relativo a causas es hipotético. Estas opiniones han sido mantenidas por los positivistas en general y por Comte en particular. Según Comte, el fraguar hipótesis es propio del pensamiento teológico (los dioses como agentes naturales) y del pensamiento metafísico (la "explicación" de los fenómenos naturales a base de "causas ocultas", "simpatías", etc.). En cambio, el pensamiento positivo no admite hipótesis, pues en vez de intentar conocer el "porqué", se limita a conocer lo único que puede conocerse: el "cómo" — no, pues, las "causas", sino las relaciones (expresables mediante leyes) entre fenómenos. Así, Comte rechaza inclusive la posibilidad de "explicaciones causales" en sentido propio.

Algunos positivistas a fines del siglo XIX y dentro del siglo XX han manifes-

tado opiniones menos tajantes que las de Comte. Desde luego, han rechazado las hipótesis cuando éstas aparecen bajo forma de "especulaciones", pero han admitido las hipótesis cuando éstas se expresan en proposiciones condicionales en principio verificables, o que se espera que puedan verificarse. Algunos han admitido las hipótesis como "explicaciones provisionales" — o especie de "andamies conceptuales". Tal es el caso de Ernst Mach y de todos los autores que han usado la expresión 'hipótesis de trabajo' *(Arbeitshypothese).* La función de las hipótesis en este caso es ayudar a comprender mejor los fenómenos de que se trata. La hipótesis no es confirmada (o invalidada) por los fenómenos, pues de lo contrario no sería una hipótesis, pero no es totalmente independiente de los fenómenos, pues de lo contrario no ayudaría en nada a comprenderlos.

Whewell (VÉASE) manifestó que las hipótesis científicas son no sólo justificadas, sino también indispensables. Otros autores que han "defendido" las hipótesis han puesto de manifiesto que el valor de las mismas es superior a su mera "utilidad"; las hipótesis no son para estos autores convenciones cómodas o ficciones. Entre quienes más se han destacado en la citada "defensa del valor de las hipótesis" en la ciencia, figura Meyerson. "Las hipótesis —ha escrito este filósofo— son algo más que un andamiaje destinado a desaparecer cuando el edificio está construido; poseen un valor propio, y corresponden ciertamente a algo muy profundo y muy especial en la propia Naturaleza" *(op. cit. infra).*

En la actualidad es mucho menos frecuente discutir si hay que admitir o no hipótesis en las teorías científicas, que analizar el significado o significados de 'hipótesis' en relación con el significado de otros términos usados en el lenguaje científico. Lo que preocupa hoy es, pues, "la lógica del concepto *hipótesis".* Dos puntos merecen destacarse a este respecto.

Primeramente, se ha reconocido que, dado un determinado enunciado teórico, tal enunciado es una hipótesis no en sí mismo, sino en relación con la teoría dentro de la cual se halla. Esta teoría —como puede verse con particular claridad cuando se trata de la ciencia física— tiene diversos niveles conceptuales, tales como enunciados sobre medidas, leyes, principios, etc. Un determinado enunciado que en un momento puede ser una hipótesis puede ser en otro momento una ley.

Luego, teniendo en cuenta la situación anterior, y una vez "estabilizada" una teoría, se ha tendido a distinguir cuidadosamente entre la hipótesis, por un lado, y el principio, la ley, el fundamento, la causa, el postulado, la teoría, la síntesis, etc., por el otro. Las razones más usuales en favor de esta distinción son las siguientes: mientras la hipótesis es una anticipación de hechos ulteriormente comprobables, el principio es un fundamento ideal, el fundamento es un principio real, la causa es un antecedente invariable, la síntesis es una generalización inductiva y la teoría es una síntesis de leyes. Por desgracia, la mencionada distinción adolece de dos defectos: por un lado, restringe demasiado el papel de las hipótesis, y por el otro define demasiado ampliamente los otros conceptos. Por este motivo se tiende hoy a dar otras definiciones de la hipótesis. Una de ellas es la que hace de las hipótesis enunciados no comprobados o no comprobables, a diferencia de los llamados enunciados de observación o de hechos, que son enunciados comprobados. Desde este punto de vista las hipótesis pueden ser consideradas (según ha propuesto J. H. Woodger) como enunciados teóricos. Ahora bien, aunque esta definición es más aceptable que la anterior, tiene dos inconvenientes. Por un lado, olvida que los enunciados de observación pueden funcionar también como hipótesis. Por otro lado, no tiene en cuenta que hay, en rigor, dos tipos de enunciados hipotéticos. En vista de esto se ha propuesto (H. Leblanc) considerar los dos siguientes tipos de hipótesis: (1) *hipótesis amplificadoras,* que constituyen la conclusión de cualquier inferencia inductiva permisible (o aceptable) con un enunciado de observación como premisa y (2) *hipótesis explicativas,* que constituyen la premisa de alguna inferencia permisible (o aceptable) con un enunciado de observación o una hipótesis como conclusión. Las hipótesis amplificadoras se refieren a predicciones o a retrodicciones de hechos y sirven para ampliar nuestro conocimiento; las hipótesis explicativas permiten conocer por qué un enunciado dado, caso de ser verdadero, lo es, y sirven para profundizar nuestro conocimiento. Ahora bien, puesto que como una hipótesis dada puede servir como conclusión de una inferencia y premisa de otra inferencia, tal hipótesis puede ser a la vez amplificadora y explicativa.

Obras sistemáticas en orden cronológico: E. Naville, *La logique de l'hypothèse,* 1880. — Henri Poincaré, *La science et l'hypothèse,* 1902 (trad. esp.: *La ciencia y la hipótesis,* 1943). — Pierre Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure,* 1906. — Émile Meyerson, *Identité et Réalité,* 1908 (trad. esp.: *Identidad y realidad,* 1929). — Albert Görland, *Die Hypothese,* 1911. — Hugo Dingler, *Physik und Hypothesen. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst einen kritischen Analyse der Fundamenten der Realitivitätstheorie,* 1921. — Wilhelm Daub, *Der Sinn der Hypothese in der Philosophie der Gegenwart,* 1923 (Dis.). — André Lalande, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation,* 1929 (trad. esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación,* 1945). — A. Quarto di Palo, *Ipotesi e realtà,* 1949. — Para los análisis más actuales sobre la noción de hipótesis, véase la bibliografía de los artículos INDUCCIÓN y PROBABILIDAD; destacamos aquí: W. Kneale, *Probability and Induction,* 1949. — R. G. Braithwaite, *Scientific Explanation,* 1953. — Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery,* 1959 (trad. inglesa, con apéndices, de la obra: *Logik der Forschung,* 1935). — Id., íd., *Conjectures and Refutation. The Growth of Scientific Knowledge,* 1962. — S. F. Barker, *Induction and Hypothesis. A Study of the Logic of Confirmation,* 1959. — Hugues Leblanc, *Statistical and Inductive Probabilities,* 1962. — Véase también J. H. Woodger, en la bibliografía del artículo BIOLOGÍA. — Escritos históricos: M. Alterburg, *Die Methode der Hypothese bei Platon, Aristoteles und Proklos,* 1905. — N. M. Thiel, *Die Bedeutung der Wortes Hypothesis bei Aristoteles,* 1919 (Dis.). — Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic,* 1941. — Robert E. Butts, "Hypothesis and Explanation in Kant's Philosophy of Science", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XLIII (1961), 153-70. — Id., íd., "Kant on Hypotheses in the 'Doctrine of Method' and the *Logik*", *ídem,* XLIV (1962), 185-203.

HIPOTÉTICO. En la doctrina tradicional de la proposición se llaman

proposiciones formalmente hipotéticas a las proposiciones compuestas en las cuales se manifiesta explícitamente la presencia de dos proposiciones. Las proposiciones formalmente hipotéticas se subdividen, entre otras, en copulativas, disyuntivas y condicionales, con lo cual se distingue entre proposición formalmente hipotética en general y proposición condicional. En la misma doctrina se llaman proposiciones virtualmente hipotéticas a las proposiciones aparentemente simples, pero en realidad compuestas. Las proposiciones virtualmente hipotéticas se subdividen en exclusivas, exceptivas, reduplicativas, comparativas y exponibles. Hemos dado esquemas de todas ellas en el artículo PROPOSICIÓN (II. Proposiciones compuestas).

También se definen las proposiciones hipotéticas (o juicios hipotéticos) como una de las tres clases de proposiciones en las cuales se subdividen las proposiciones (o los juicios) en virtud de la relación (VÉASE Juicio y RELACIÓN).

Se llaman silogismos hipotéticos a los silogismos en los cuales la premisa mayor es una proposición hipotética (en el sentido amplio indicado al principio) y la premisa menor afirma o cancela una de las partes de la premisa mayor. Los silogismos hipotéticos son divididos en condicionales, disyuntivos y conjuntivos según sea la conectiva empleada en la premisa mayor. Con esto se distingue asimismo entre silogismo hipotético en general y silogismo condicional.

En la lógica actual los silogismos hipotéticos constituyen leyes de la lógica sentencial llamadas asimismo leyes de transitividad. La expresión simbólica de las mismas es:

$$((p \supset q) \,.\, (q \supset r)) \supset (p \supset r),$$
$$((p \equiv q) \,.\, ((q \equiv r)) \equiv (p \equiv r).$$

Como puede advertirse, a diferencia de los silogismos asertóricos presentados en la lógica cuantificacional elemental, los antecedentes y consecuentes de los condicionales y bicondicionales son enunciados tomados en conjunto (y simbolizados mediante letras sentenciales) y no enunciados en los que se manifiesta la composición (y simbolizados mediante letras predicados y letras argumentos cuantificadas).

Para el sentido de 'hipotético' en tanto que basado en una hipótesis, véase el artículo sobre este último concepto.

HIPOTIPOSIS. El término griego ὑποτύπωσις significa "bosquejo" (plural: ὑποτύποσεις , "bosquejos"). Este término es conocido en la historia de la filosofía sobre todo por el uso hecho de él por Sexto, el Empírico, y por Kant.

Sexto escribió una obra titulada Πυρρώνειοι ὑποτύπωσις O *Bosquejos pirrónicos.* También otros autores (por ejemplo, San Clemente, Proclo) utilizaron el vocablo ὑποτύπωσις en títulos de obras, pero éstas son menos conocidas que la de Sexto. El vocablo ὑποτύπωσις corresponde en estos títulos a lo que querían significar los retóricos y gramáticos al definir la hipo-tiposis como un modo bien "marcado" y "articulado" de presentar un argumento o serie de argumentos (véase Quintiliano, *Institutiones oratoriae,* IX ii 4).

Kant utilizó el vocablo en cuestión en la *Crítica del juicio* (§ 59). Al hablar de la belleza como símbolo de la moralidad, Kant escribió lo siguiente: "Toda hipotiposis (exposición, *subiectio sub adspectum)* como ilustración *[Versinnlichung]* es doble. O es *esquemática,* por cuanto a un concepto que aprehende el entendimiento se le da *a priori* la intuición correspondiente; o es *simbólica,* por cuanto a un concepto que sólo la razón puede pensar y que no se adecua a ninguna intuición sensible se le proporciona una intuición tal, que el procedimiento de tratar con ella es meramente análogo al observado en el esquematismo, es decir, tal que lo que coincide con el concepto es meramente la regla de este procedimiento y no la intuición misma, con lo cual el acuerdo lo es meramente con la forma de la reflexión y no con el contenido." Se trata, pues, de establecer la posibilidad de un modo o procedimiento de representación comparable al esquema (VÉASE). Según Kant, tanto el modo de representación (intuitivo) esquemático como el simbólico son "hipotiposis", esto es, exposiciones ["presentaciones"] *(exhibitiones) y* no "meras señales".

HIPPIAS (siglo V antes de J. C.) de Elis perteneció a la primera generación de los sofistas y fue celebrado en la Antigüedad por su saber enciclopédico: se suponía que dominaba todas las ciencias y practicaba todas las artes (Cfr. Platón, *Hipp. Min.,* 368 B-D; Filostrato, *Vita soph.,* I, ii, l y sigs.). Tal como Platón lo transmite en sus diálogos *Hippias* (mayor y menor) y *Protágoras,* parece haber establecida una diferencia fundamental entre lo que es bueno por naturaleza y lo que es conforme a la ley. Lo primero es eternamente válido; lo segundo es contingente, y por eso toda ley humana es, en su opinión, una coacción contra su naturaleza y, en última instancia, contra los propios dioses, de quienes procede lo eterno.

Véase la bibliografía del artículo SOFISTAS. Para los fragmentos: Diels-Kranz 86 (79); M. Untersteiner, I *sofisti,* 1949, págs. 326-63 [textos, comentarios y bibliografía]. — Además: G. Vatoraz, *Del sofista Ippia eleo,* 1909.

HISTORIA. El término griego ἱστορία significa "conocimiento adquirido mediante investigación", "información adquirida mediante busca". Éste es el sentido que tiene ἱστορία en el tratado aristotélico Περὶ τὰ ζῶα ἱστορία , *Historia animalium.* Como la investigación o busca aludidas suelen expresarse mediante narración o descripción de los datos obtenidos, 'historia' ha venido a significar "relato de hechos" en una forma ordenada, y específicamente en orden cronológico.

Siendo la historia un conocimiento de hechos o de acontecimientos y, en cierta medida, un conocimiento de "cosas singulares", el vocablo 'historia' ha sido usado en diversos contextos. Francis Bacon concebía la historia como conocimiento de objetos determinados por el espacio y el tiempo. Se trataba de un conocimiento de hechos y no de "esencias" o de "naturalezas". Por ello la historia se divide, según Bacon, en tres grandes sectores: la historia de la Naturaleza, la historia del hombre y la historia sagrada. Todavía es común distinguir entre "historia natural" e "historia humana", pero hay tendencia a usar "historia" solamente en relación con asuntos humanos. En el presente artículo trataremos de la historia primordialmente como "historia humana". Nos referiremos tanto a la historia propiamente dicha, o contenido de la historiografía, como a la historiografía (disciplinas históricas, ciencia histórica, etc.). De acuerdo con una de las "Observa-

ciones" que figuran al principio de la presente obra, escribiremos "historia" al referirnos a la realidad histórica, e "Historia" al referirnos a la ciencia histórica o historiografía. Sin embargo, en algunos casos esta convención no resulta suficiente. En efecto, en la llamada "filosofía de la historia" se trata tanto de la realidad histórica como de las disciplinas históricas, siendo a veces difícil distinguir entre una y otra. El inconveniente que ofrece esta frecuente ambigüedad está a menudo compensado con una ventaja: el de que, en rigor, ciertos conceptos se refieren tanto a la "historia" como a la "Historia" y a las relaciones entre ambas.

Nos ocuparemos aquí de la historia —y de la Historia— en cuanto objeto de reflexión filosófica. Esta reflexión ha recibido, desde Voltaire, el nombre de "filosofía de la historia". Bajo este nombre se entienden muy diversas investigaciones, análisis y especulaciones. Las ordenaremos bajo dos secciones: (I) Filosofía formal de la historia (y, reiteramos, de la Historia) y (II) Filosofía material de la historia. Los adjetivos 'formal' y 'material' son usados aquí como nombres cómodos y relativamente adecuados. Pero su significado es más amplio —e, inevitablemente, más vago— del que tienen tales adjetivos en otros contextos. En efecto, bajo el nombre 'formal' entendemos todas las investigaciones, análisis y hasta especulaciones que se ocupan de la naturaleza de la realidad histórica, de los hechos históricos, de los conceptos fundamentales de la Historia, etc., etc. independientemente de la historia "concreta", la cual es traída a colación usualmente a modo de ejemplo y aclaración de las nociones presentadas. Bajo el nombre material' entendemos todas las investigaciones, análisis y, sobre todo, especulaciones que tienen como objeto directo la historia "concreta" y que aspiran a ordenar los hechos históricos de diversos modos. La filosofía formal de la historia (y de la Historia) es principalmente, pero no exclusivamente, de carácter crítico. La filosofía material de la historia es principalmente, pero no exclusivamente, de carácter especulativo. La filosofía formal se ocupa primariamente de conceptos; la material, primariamente de hechos.

Aunque mantendremos la apuntada división de la filosofía de la historia en dos secciones, no olvidaremos que se trata de una división en gran parte convencional. En efecto, no es infrecuente que problemas "materiales" se entremezclen con problemas "formales" y viceversa. La dificultad de distinguir entre lo "formal" y lo "material" en el sentido aquí introducido se manifiesta también en la exposición de las ideas de los propios filósofos de la historia. San Agustín, Hegel, Spengler, Toynbee, etc., son considerados como filósofos "materiales" de la historia, pero hay en ellos abundantes consideraciones del tipo de las que llamamos "formales". Por otro lado, Rickert, Collingwood y filósofos "analíticos" como Hempel, Mandelbaum, etc. son considerados como filósofos "formales" de la historia, pero hay en algunos de ellos ciertas consideraciones que implican ideas sobre la "filosofía material de la historia".

I. Comenzaremos con la filosofía formal de la historia. Según indicamos, lo más característico de ella es que, en vez de ocuparse de ordenar la historia "concreta", interpretarla y buscar acaso su "sentido último", se ocupa de los conceptos por medio de los cuales se entiende, o puede entenderse, la realidad histórica, así como de los conceptos básicos usados en la Historia (o historiografía). Los problemas de la filosofía formal de la historia (y de la Historia) pueden clasificarse en los grupos siguientes.

Problemas ontológicos. Algunas de las cuestiones planteadas en este respecto son las siguientes: ¿Qué tipo de realidad es la realidad histórica?; ¿En qué se distingue la realidad histórica de la realidad natural?; ¿Cuál es la naturaleza de los hechos históricos?

Las respuestas dadas a estas preguntas y otras similares son múltiples. Mencionemos algunas a modo de ejemplos. Según algunos, la realidad histórica es una realidad *sui generis*, distinta de cualesquiera otras realidades. La llamada "historicidad" no es, según ello, una mera característica formal de lo histórico, sino algo así como el *constitutivum* de la realidad histórica. Según otros, la realidad histórica no se distingue fundamentalmente de otras realidades y hasta puede reducirse últimamente a la realidad natural. Ciertos autores indican que los hechos o acontecimientos históricos son únicos e irrepetibles, en tanto que los hechos o acontecimientos naturales son repetibles. Así, la Historia es una ciencia idiográfica en tanto que la física y otras disciplinas naturales son ciencias nomotéticas (véase NOMOTÉTICO).

Problemas epistemológicos. Con frecuencia presuponen algunas de las cuestiones anteriores, pero pueden formularse separadamente. Los problemas epistemológicos conciernen primariamente a la relación sujeto cognoscente-objeto conocido (o cognoscible) en el campo de la historia. Algunas de las cuestiones planteadas en este respecto son las siguientes: ¿Es el conocimiento histórico un conocimiento de leyes?; ¿Es un conocimiento "inmediato" fundado en alguna forma de "experiencia humana"?; ¿Es el material histórico fundamentalmente conceptualizable o simplemente intuible?; ¿Hay en la Historia categorías, y cuáles son éstas?; ¿Es la Historia una "ciencia social"?; ¿Qué es la verdad histórica y cómo difiere (caso que difiera) de otras concepciones acerca de la verdad?; ¿Se refieren los juicios históricos solamente a individuos, o bien a alguna clase de "universales"?; ¿Son las leyes históricas distintas o no de las leyes naturales?

Hay asimismo muy diversas respuestas a las cuestiones citadas. Limitémonos a mencionar algunas. Según varios autores, el conocimiento histórico es conceptualizable, aunque de modo distinto del natural. Otros indican que es conceptualizable de modo semejante, o idéntico en principio, al natural. Otros manifiestan que no es conceptualizable y que es simplemente directo e "intuitivo". Para algunos, la Historia es reducible a alguna "ciencia social", tal como la sociología, de forma que las leyes sociológicas pueden explicar en principio enteramente los acontecimientos históricos. Para otros, la Historia no es reducible a ninguna otra ciencia, ya sea por su carácter peculiar, ya porque, en última instancia, no es propiamente una "ciencia".

Hemos indicado antes que muchos de los problemas epistemológicos están estrechamente ligados a los que hemos llamado "problemas ontológicos". Algunas de las cuestiones antes citadas muestran que tal efectivamente ocurre. Podríamos añadir a ello otras cuestiones que es difícil clasificar como epistemológicas o como ontológicas y que podrían llamarse "crí-

ticas": son cuestiones tales como las siguientes: ¿Hay factores causales primarios en la historia? En el caso de que los haya, ¿se trata de factores "materiales" —como las relaciones económicas, las razas, etc.— o bien "ideales" — como las ideologías, el "espíritu de las épocas", etc.?; ¿En qué consiste propiamente la "explicación histórica"?; ¿Se explican los hechos históricos mediante leyes parecidas —aunque no necesariamente idénticas— a las leyes naturales, o bien mediante una especie de "sentido"?

Problemas metodológicos. Algunos filósofos de la historia se han ocupado a veces de los llamados "métodos de la historiografía", tales como la crítica de las fuentes y otras cuestiones. No consideramos que tales problemas sean propiamente filosóficos. En cambio, hay problemas de filosofía formal de la historia de carácter metodológico tales como los posibles métodos de presentación y organización del material histórico — inducción, deducción, descripción, clasificación, etc. Se observará que estos problemas son también en gran medida epistemológicos.

En la época actual los problemas que suelen tratarse con más frecuencia en la filosofía formal de la historia son problemas tales como: la naturaleza de los hechos históricos y la posible diversidad de "tipos" de hechos históricos; los lenguajes de la Historia; el sujeto o los sujetos de la historia; la explicación histórica. Por desgracia, no podemos entrar en cada uno de estos problemas. A algunos de ellos nos hemos referido en otros artículos de la presente obra (véase, por ejemplo, HECHO). Sin embargo, procuraremos dar una idea de la naturaleza de varios de estos problemas y de algunas de las soluciones propuestas para ellos a través de una clasificación de "escuelas" en la filosofía formal de la historia. Nos atendremos a "escuelas" hoy vigentes o por lo menos a "escuelas" cuyas posiciones son hoy todavía objeto de discusión. Como para las otras clasificaciones y divisiones propuestas en el presente artículo, reconocemos que la ahora introducida tiene mucho de convencional.

Por un lado, hay lo que podemos llamar "escuela ontológica" y "antropológica" y también "filosófico-antropológica". Ésta se ocupa principalmente de la naturaleza del hombre y de la esencia de la historicidad o de lo histórico. En un sentido *muy amplio* de este término, los pensadores agrupados en esta "escuela" —que, por supuesto, no es una escuela en sentido estricto, sino un mero principio de clasificación— pueden colocarse bajo el rótulo "historicismo" (VÉASE). De la escuela en cuestión hay por lo menos cuatro variedades:

La ejemplificada en nombres como Dilthey y Ortega y Gasset. Según Dilthey, lo que el hombre sea, lo es o, mejor dicho, lo experimenta *(erfährt)* sólo en y por medio de la historia *(durch die Geschichte).* Para Ortega y Gasset, el hombre no tiene propiamente naturaleza, sino historia. A veces, como sucede en Dilthey y muchos de sus seguidores, el punto de vista ontológico se combina con un punto de vista epistemológico — y con frecuencia el primero está determinado por el último. A veces el significado de 'histórico' no es en esta escuela perfectamente claro: 'histórico' puede significar también 'cultural'.

La ejemplificada en diversas formas del marxismo. Aunque este último es fundamentalmente una filosofía material de la historia (véase infra), y aunque sus representantes rechazarían adjetivos como 'ontológico' y hasta 'historicista', puede también considerarse como una de las variedades del grupo de que ahora tratamos por cuanto se halla fundada en una serie de conceptos relativos al modo de entender la realidad humana. Bien que ésta sea concebida como una realidad natural, lo es en un sentido muy distinto del naturalismo mecanicista. En todo caso, el marxismo hace hincapié en lo histórico como proceso dialéctico sin el cual no se constituiría el hombre y por el cual el hombre va a alcanzar finalmente su libertad en la sociedad sin clases.

La ejemplificada en Troeltsch, Mannheim y otros autores. Según ella, todo modo no histórico de considerar el hombre es una simplificación racionalista. La conducta humana es explicable sólo a través del desarrollo histórico concreto. Por eso los acontecimientos humanos son declarados verdaderos en su historia y no fuera de ella. Lo que hay fuera de la historia es irreal y utópico.

La ejemplificada en Heidegger. Según ella, hay un elemento de historicidad en el *Dasein* (VÉASE), el cual está arraigado en la temporalidad. La historicidad (v.) es así la "apertura" del campo de toda posible historia.

Por otro lado, hay lo que puede llamarse "escuela epistemológica". Esta expresión es particularmente insuficiente, por cuanto algunos de los más destacados "representantes" de esta "escuela" son también representantes de la "escuela ontológica". Tal sucede, por ejemplo, con Dilthey y Mannheim. De esta escuela hay por lo menos tres variedades:

La ejemplificada por Dilthey y Mannheim. Consiste en afirmar que hay dos lados del *globus intellectualis:* las ciencias de la Naturaleza y las ciencias del espíritu (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL). Estas últimas son ciencias en las cuales en vez de un explicar *(erklären)* hay un comprender *(Verstehen)* [véase COMPRENSIÓN], y también un interpretar (v. HERMENÉUTICA). Interpretar es descifrar comprensivamente lo que significan los "signos" en cuanto "signos históricos". Los objetos históricos aparecen como sistemas de "signos" mediante los cuales puede re-construirse comprensivamente el pasado.

Mannheim ha puesto de relieve esta posición del modo siguiente: en la historia la realidad del "conocedor" es fundamental, no en cuanto falsea lo conocido, sino en cuanto pertenece a la realidad de lo conocido. Así, Verdadero' y 'falso' no tienen el mismo sentido en Historia que en otras realidades, pues lo que es "falso" puede influir en los desarrollos históricos tanto o más que lo que es "verdadero". Hay, pues, un elemento "activista" en el conocimiento histórico. Las ideas al respecto de Mannheim han sido elaboradas en función de la sociología, y especialmente de la llamada "sociología del conocimiento" o "sociología del saber" (véase SABER), pero pueden asimismo aplicarse a la historia.

La ejemplificada en diversas formas más o menos atenuadas de neo-kantismo. Los representantes principales de esta variedad son Windelband, Rickert y Cassirer. Su problema capital es el de cómo es posible la Historia en cuanto ciencia. Ello significa investigar si hay categorías específicas de lo histórico. Es común a estos pensadores considerar que los juicios históricos están relacionados con juicios de valor, de modo que fundan el conoci-

miento histórico en una axiología — y en particular en una axiología "objetivista". También es común en ellos distinguir entre "ciencias naturales" y "ciencias culturales" — entre estas últimas, la Historia.

Describiremos a la carrera algunas de las ideas de dichos representantes. Lo más característico de Windelband es la ya mencionada distinción entre ciencias nomotéticas (en las cuales intervienen leyes y predicciones) y ciencias idiográficas (fundadas en la investigación de "formas" en cuanto estructuras que poseen rasgos "únicos"). Lo más característico de Rickert es la distinción entre universalización e individualización, entre explicación causal y descripción, entre "ausencia de valores" y "presencia de valores". Lo más característico de Cassirer es la distinción entre el método basado en la noción de causa y el método basado en la noción de forma. Este último método usa conceptos como los de estructura y campo. El método basado en la "forma" equivale a un estudio e interpretación de los procesos de simbolización.

La ejemplificada en Croce y Collingwood y, en general, en la llamada "posición idealista". Esta variedad ofrece ideas semejantes a las defendidas por lo que hemos llamado "formas más o menos atenuadas de neokantismo". Sus principales tesis son las siguientes:

Entender algo históricamente equivale a revivirlo, es decir, a hacerlo presente. De lo contrario, no es entendido, sino simplemente descrito. La historia es, como dice expresamente Collingwood, "la reactualización del pasado".

La historia es historia del "pensamiento". Esto significa que los acontecimientos históricos (como las obras de arte, las instituciones políticas y otros) no tienen sentido a menos que sean interpretados como "pensamientos" de alguien (el vocablo 'pensamiento' es entendido en sentido muy amplio, que incluye actos de voluntad, propósitos, sentimientos, etc.). Los "objetos" históricos sin "pensamientos" no son propiamente históricos. Por otro lado, ciertos objetos o acontecimientos naturales (por ejemplo, un terremoto) pueden convertirse en acontecimientos históricos en la medida en que sean "pensados".

El pensamiento es, por tanto, experiencia histórica. Y solamente cuando se re-vive esta experiencia histórica se está escribiendo Historia. El resto es mera arqueología o, como diría Croce, "crónica". La historia es, pues, algo "interno" y no algo "extemo".

Finalmente, hay lo que puede llamarse "escuela analítica", especialmente vigente en los países anglosajones. Esta escuela no se ocupa de la estructura o naturaleza de la realidad histórica, y por lo común niega que haya diferencia básica entre ciencias naturales y ciencias históricas. Se caracteriza asimismo por su interés en ciertos problemas (ante todo, por el interés en el problema de la "naturaleza de la explicación histórica" y, desde luego, por cierto lenguaje o tono eminentemente "crítico"). Ofrece por lo menos dos variantes:

La ejemplificada por autores como C. G. Hempel, P. Gardiner, y en parte K. R. Popper. Según estos autores, los acontecimientos históricos son explicables por medio de leyes generales; mejor dicho, los acontecimientos históricos deben (o deberían) deducirse en principio de leyes generales. La explicación histórica es, así, idéntica a la explicación científica (o científico-natural).

La ejemplificada por autores como William Dray, y en parte Maurice Mandelbaum. Estos autores han sido calificados (por el propio Mandelbaum) de "reaccionistas", pues aunque aceptan el carácter científico de la explicación histórica, reaccionan contra el extremismo de Hempel y Gardiner en varios respectos; por ejemplo, indicando que las leyes explicativas que se pretende traer a colación son o demasiado generales o demasiado específicas. Además, indican que en historia no se trata solamente de explicación legal, sino que hay otros "modelos" de explicación histórica, tales como la "serie continua" y otros. Opiniones similares expresan algunos autores como A. C. Danto. Otros, como W. H. Walsh, se han acercado a la posición idealista, pero sin abandonar la actitud crítica y analítica. Isaiah Berlin podría ser considerado en parte como uno de los "reaccionistas", pero, sin adherirse en ninguna forma al idealismo, va "más allá" de ellos en tanto que se opone a todo intento de formular "leyes" en historia y especialmente a todo intento de confirmar la tesis del "determinismo histórico".

II. Tocaremos ahora algunos aspectos de la filosofía material de la historia. Ciertos problemas tratados por los filósofos que vamos a considerar han sido asimismo dilucidados por los pensadores que han elaborado una filosofía formal de la historia. Tal ocurre, por ejemplo, con la cuestión de los factores causales y en particular los factores causales últimos en la historia. En buena parte, las filosofías materiales de la historia se basan en la idea de que hay alguna constancia en factores causales. La filosofía material de la historia se ocupa también, explícita o implícitamente, de la cuestión del "sentido de la historia". En gran parte la filosofía material de la historia coincide con lo que hemos llamado "metahistoria" (VÉASE).

Un modo de tratar la filosofía material de la historia es describir la sucesión histórica de filosofías materiales de la historia, ya sea de las filosofías individuales, como San Agustín, Vico, Bossuet, Voltaire, Hegel, etc., ya sea de las grandes concepciones histórico-filosóficas en ciertas culturas o en ciertos períodos, como en las llamadas "concepción judía", "concepción cristiana", etc. Otro modo de tratar la filosofía material de la historia es proceder a una o varias clasificaciones de filosofías de la historia o de "visiones de la historia" — como podrían llamarse tales filosofías materiales de la historia. Adoptaremos este segundo procedimiento, y mencionaremos dos posibles clasificaciones.

La primera clasificación está basada en el factor capital que se considere como motor del desarrollo histórico. Puede hablarse entonces de una concepción (o visión) teológica, metafísica y naturalista de la historia. La concepción teológica es la de aquellas doctrinas que explican la historia humana como realización de los designios de una Providencia, o como una "marcha" hacia un "reino divino" (trascendente a la historia). La concepción metafísica es la de aquellas doctrinas que colocan una entidad metafísica —la Voluntad, la Idea, el Inconsciente, etc.— en el centro productor de la historia, de modo que ésta es concebida como realización, o autorrealización, de tal entidad metafísica. La concepción naturalista es la de aquellas doctrinas que erigen uno o varios de los llamados "factores reales" en motores efectivos del desen-

volvimiento histórico, o que convierten la historia en un desarrollo inexorable de etapas tales como la niñez, la juventud, la madurez, etc. de la humanidad. Entre las concepciones naturalistas figuran las que se fundan en factores como las relaciones económicas, las razas, las condiciones geográficas, etc. Algunos autores (como Max Scheler) han denunciado estas concepciones como insuficientes, pero no se han adherido por ello a las teorías de carácter teológico o metafísico. Para Scheler, la historia se explica como conjunción de factores reales y determinaciones ideales. Los primeros poseen la fuerza; las segundas imprimen la dirección.

Gran auge han tenido algunas de las concepciones que han elegido como factor primario de la historia un elemento muy básico, tal como el de las razas (Gobineau), el impulso sexual (concepciones derivadas del freudismo) y las relaciones económicas (marxismo). Esta última concepción sobre todo ha tenido y tiene gran influencia; nos hemos referido a ella especialmente en varios artículos (por ejemplo: MARXISMO, MATERIALISMO). Típico de todas estas concepciones y en particular del marxismo —y en parcial del aspecto del mismo llamado "materialismo histórico"— es el considerar el factor real elegido como lo que constituye la infraestructura histórica, explicándose las diversas manifestaciones culturales (arte, religión, etc.) como superestructuras de tal infraestructura. Ello no significa que la relación entre la infraestructura y las superestructuras sea simple o fácil; en efecto, muchos autores reconocen que las superestructuras históricas tienen, o pueden tener, una realidad y una evolución "propias" y tanto más independientes de la infraestructura cuanto más "alejadas" estén de ésta. Así, por ejemplo, si se considera que la infraestructura son las relaciones económicas, puede admitirse que el arte está muy estrechamente ligado con la infraestructura, pero que lo está menos, por ejemplo, la ciencia abstracta, y en particular la lógica o la matemática.

La segunda clasificación de filosofías materiales de la historia está basada en la "forma" del desenvolvimiento histórico. Pueden considerarse por lo pronto dos de tales "formas": la lineal y la cíclica.

En la forma lineal se concibe la historia como un desenvolvimiento continuo, o más o menos continuo, a través de ciertas "fases" o "etapas". Consideramos dos grupos de desenvolvimiento lineal: en el primero, se elige un hecho histórico que se estima central y decisivo, una especie de "nudo" de la historia; en el segundo se insiste en las "fases" o "etapas" sin elegir necesariamente un hecho central.

Cuando el hecho central es de carácter político —en un sentido muy amplio de 'político'— tenemos concepciones de la historia como la de Polibio. Para este autor, la historia es una "marcha" hacia la unificación del mundo bajo el poder romano. Cuando el hecho central es de carácter religioso tenemos concepciones de la historia como la de los hebreos y la llamada "concepción cristiana", especialmente tal como ha sido representada por San Agustín y Bossuet. Se trata entonces de una concepción "providencialista", en la que se destaca fuertemente el carácter temporal, dramático e irreversible de lo histórico. Importante es especialmente la concepción de San Agustín a la que nos hemos referido con más detalle en los artículos sobre este pensador y sobre CIUDAD DE DIOS. La historia es para San Agustín la historia del modo como las "dos ciudades" están mezcladas en la tierra. Contrariamente a lo que sucede con algunas de las interpretaciones naturalistas antes aludidas, en la concepción agustiniana los factores políticos, económicos, sociales, etc. son como la superestructura no de una infraestructura natural, sino de un "designio más elevado".

Cuando se consideran especialmente las "fases" o "etapas" tenemos muy diversas concepciones posibles de la historia de acuerdo con el aspecto histórico o el factor histórico que se ponga más de relieve. Así, tenemos concepciones culturales como muchas del siglo XVIII (Condorcet, Voltaire) y, en general, todo el "progresismo"; concepciones "bioculturales", como la ejemplificada en Herder (v.) : la historia aparece aquí como un desarrollo desde la niñez hasta la madurez del "género humano"; concepciones metafísicas, como las de Fichte y Hegel; concepciones que pueden llamarse "sociales", como las de Comte y Marx.

Cada una de estas filosofías o "visiones" de la historia es harto compleja y no queda explicada con sólo clasificarla en un grupo de interpretaciones de la historia. Sin embargo, nos abstenemos aquí de mayores precisiones por haber dedicado artículos especiales a cada uno de los autores mencionados. Nos limitaremos a indicar que aun en los casos en los que se destaca fuertemente una línea ininterrumpida de evolución histórica no se excluye por ello la posibilidad de "avances" y "retrocesos". Por lo demás, algunas de las filosofías mencionadas pueden calificarse de "progresistas" y "optimistas" (tales, muchas de las formuladas en el siglo XV III); otras, en cambio, pueden calificarse de "pesimistas". En estas últimas hay también la idea de un desenvolvimiento histórico, pero es hacia fases cada vez más "decadentes". Una idea de la concepción "pesimista" y "decadentista" la encontramos en Rousseau. Ideas al respecto se hallan asimismo en autores como Ludwig Klages y Theodor Lessing (VÉANSE). También puede considerarse como "pesimista" en gran medida la concepción "tradicionalista" de la historia (de Bonald, de Maistre, Donoso Cortés). Aunque estos últimos autores sean asimismo "providencialistas" lo son en un sentido muy especial, pues para ellos la historia es una especie de "castigo". Específicamente, para los autores citados la "revolución" es un castigo impuesto por Dios a los hombres por haberse separado de las verdaderas creencias y del tipo de sociedad considerada por ellos como la "sociedad perfecta".

En lo que toca a la forma cíclica, consiste esencialmente en admitir que la historia se desenvuelve en etapas o fases, pero que éstas se repiten, ya sea en ciertas culturas, o en ciertas sociedades, o en ciertos períodos. También tenemos dos grupos de desenvolvimiento cíclico.

Uno de estos grupos se funda especialmente en factores sociológicos y culturales. Ejemplos al respecto son autores como Abenjaldún y Vico. El otro grupo se basa principalmente en la idea de las culturas o civilizaciones; representantes del mismo son Spengler y Toynbee. Nos hemos referido asimismo a las concepciones correspondientes en los artículos dedicados a dichos autores.

Las concepciones cíclicas tienen importancia por cuanto destacan la uni-

dad del "complejo cultural" de cada fase. Por otro lado, tienden a considerar la historia un tanto artificialmente, por su interés en ver repetirse en cada cultura, civilización o período las mismas "fases". Desde luego, algunos autores (como Toynbee) señalan que no hay ninguna necesidad estricta de que cada cultura pase siempre por las fases admitidas como "modelo"; una cultura puede "detenerse" o "enlazarse" con otra. Observemos que los autores que defienden un desenvolvimiento lineal tienden a veces a admitir la posibilidad de que tal desenvolvimiento se convierta en cíclico.

Combinaciones de las ideas lineal y cíclica, y de las concepciones progresista y decadentista pueden dar lugar a varias visiones más complejas para cada una de las cuales puede encontrarse una "forma", "modelo" o "figura". Así, puede hablarse de desenvolvimiento histórico en espiral (positiva), o en forma de constantes y periódicas "recaídas", etc., etc. Pueden introducirse figuras más complejas, como hizo Lotze *(Mikrokosmos,* V, ii, 1) al hablar del carácter epicicloide del desenvolvimiento histórico.

La división aquí establecida de la filosofía de la historia en una parte formal y en una parte material ha destacado los aspectos más propios de cada uno de los estudios correspondientes con detrimento de las muchas relaciones que hay entre ambas. Estas relaciones pueden advertirse claramente cuando se consideran algunos problemas con amplitud suficiente. Así, por ejemplo, el problema de si hay o no factores causales primarios en historia aunque en principio perteneciente a la filosofía formal de la historia, no puede tratarse adecuadamente a menos de tenerse en cuenta parte del material tratado en algunas filosofías materiales de la historia. Por otro lado, las filosofías materiales de la historia presuponen el estudio de muchos problemas de naturaleza "formal". Para limitarnos a un caso, reparemos en que muchas de las filosofías materiales de la historia presuponen que la historia está de algún modo "determinada". Ahora bien, la muy debatida cuestión acerca del "determinismo en la historia" implica problemas muy complejos que se refieren a la explicación histórica, a la causalidad histórica, a los varios modos de organización del material histórico, etc., etc. — todos ellos problemas que las filosofías formales de la historia han tratado de dilucidar.

Aunque la bibliografía está dividida en secciones, debe tenerse en cuenta que algunos de los trabajos mencionados podrían figurar bajo más de un epígrafe. No damos títulos de obras de muchos de los filósofos a que nos referimos en el texto por constar en las bibliografías de los artículos a ellos consagrados. La revista *History and Theory. Studies in the Philosophy of History,* que se publica (no periódicamente) a partir de 1961, incluye cuadernos especiales con bibliografía; el primero de dichos cuadernos apareció en 1961 con el título: *Bibliography of Works in the Philosophy of History 1945-1957.*

Naturaleza de la historia y de lo histórico; el hombre como ser histórico; el hombre y la historia; ontología de la historia: Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,* I, 1910 [Abhandlungen der Preuss. Ak. der Wiss.], reimp. en *Ges. Schriften,* VII (trad. esp. en el tomo titulado: *El mundo histórico,* 1944) [otros muchos trabajos de Dilthey (VÉASE) tratan del tema de la historia y de lo histórico]. — Johannes Thyssen, *Die Einmaligkeit der Geschichte,* 1924. — Max Scheler, "Mensch und Geschichte", en *Die Neue Rundschau* (noviembre, 1926), reimp. en *Philosophische Weltanschauung,* 1929, págs. 15-46 (trad. esp.: "La idea del hombre y la historia", *Revista de Occidente,* XIV [1926], 137-81, reimp. en el volumen: *El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia. El puesto del hombre en el cosmos,* 1942, págs. 53-98). — Kurt Breysig, *Vom geschichtlichen Werden,* 3 vols., (*I. Persönlichkeit und Entwicklung,* 1925; *II. Die Macht des Gedankens in der Geschichte. In Auseinandersetzung mit Marx und mit Hegel,* 1926; *III. Der Weg der Menschheit,* 1928). — Id., íd., *Der Werdegang der Menschheit von Naturgeschehen zum Geistgeschehen,* 1935. — íd., íd., *Psychologie der Geschichte,* 1935. — Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins,* 1933. — H. Lambert, *The Nature of History,* 1933. — Franz Böhm, *Ontologie der Geschichte,* 1933. — E. Metzke, *Geschichtliche Wirklichkeit,* 1935. — José Ortega y Gasset, *Historia como sistema,* 1941 (en *O. C.,* VI, págs. 11-50). — Erich Kahler, *Man the Measure. A New Approach to History,* 1943, 2ª ed., 1945 (trad. esp.: *Historia universal del hombre,* 1944. — Erich Rothacker, *Mensch und Geschichte,* 1944, 2ª ed., 1950. — R. G. Collingwood, *The Idea of History,* 1946 (trad. esp.: *Idea de la historia,* 1952 [véanse también trabajos de B. Croce mencionados en sección *infra*]. — Philippe Ariès, *Le temps de l'histoire,* 1954. — Arthur C. Danto, "On Historical Questioning", *Journal of Philosophy,* LI (1954), 89-99. — Alfred Delp, *Der Mensch und die Geschichte,* 1955. — A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica,* 1955. — J. Pérez Ballestar, *Fenomenología de lo histórico. Una elaboración categorial a propósito del problema del cambio histórico,* 1955. — Octavio Nicolás Derisi, *Ontología y epistemología de la historia,* 1958 [monog.]. — Edward Hallett Carr, *Whas is History?,* 1962 [George Maucalay Trevelyan Lecture. Cambridge University, 1961]. — Véase también bibliografía del artículo HISTORICIDAD; parte de los trabajos mencionados en la bibliografía de HISTORICISMO se refieren asimismo a los asuntos incluidos en este epígrafe.

Ciencia histórica y conocimiento histórico: J. G. Droysen, *Grundriss der Historik,* 1858. — Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science,* 1894 (trad. esp.: *De la historia,* 1948). — Rudolf Stammler, *Geschichtsauffassung,* 1896. — Edward Spranger, *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft,* 1905. — Henri Berr, *La synthèse en histoire,* 1911, reel. en *La synthèse en histoire: son rapport avec la synthèse générale,* 1953 (trad. esp.: *La síntesis en historia,* 1961). — Heinrich Maier, *Das geschichtliche Geschehen,* 1914 [Conferencia]. — Frederick J. Woodbridge, *The Purpose of History,* 1916. — B. Croce, *Teoria e storia della storiografia,* 1917, 7ª ed., 1954 (trad. esp.: *Teoría e historia de la historiografía,* 1953). — Id., íd., *La storia come pensiero e come azione,* 1938 (trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad,* 1942, 2ª ed., 1960). — Id., íd., *Il concetto della storia,* 1954, ed. A. Parenti. — J. Huizinga, *Culturhistorische verkenningen,* 1929 (trad. esp.: "En torno a la definición del concepto de historia", en *El concepto de la Historia y otros ensayos,* 1946, págs. 85-98). — Hans Freyer, "Die Systeme der Weltgeschichtlichen Betrachtung", en *Propyläen-Weltgeschichte,* ed. Walter Goetz, t. I, 1931 (trad. esp.: "Los sistemas de la historia universal", *Revista de Occidente,* XXIII [1931], 249-93). — Paul Tillich, *The Interpretation of History,* 1936. — Kenneth Burke, *Attitudes towards History,* 2 vols., 1937. — Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism,* 1938. — Bo-

gumil Jasinowski, *El problema de la historia y su lugar en el conocimiento*, 1945. — Gerhard Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, 1947. — Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, 1947. — Theodor Litt, *Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens*, 1948. — Id., íd., *Geschichtswissenschaft und Geschichstphilosophie*, 1950. — Arthur C. Danto, "Mere Chronicle and History Proper", *Journal of Philosophy*, L (1953), 173-82. — Id., íd., "Narrative Sentences", *History and Therry*, II (1962), 146-79. — Henri-Irenée Marrou, *De la connaissance historique*, 1954, 2ª ed., 1955. — José Antonio Maravall, *Teoría del saber histórico*, 1958. — Lucien Fèbvre, *Pour une histoire à part entière*, 1962.

Teoría y método de la historia: O. Lorenz, *Die Geschichtswissenschaften in ihren Aufgaben und Hauptrichtungen*, 2 vols., 1886-1891. — E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methoden und der Geschichtsphilosophie*, 1889, 6ª ed., 1906, reimp., 1960 (trad. esp.: *Introducción al estudio de la historia*, 1937). — F. J. Teggart, *Theory of History*, 1925. — Id., íd., *Theory and Process of History*, 1941. — J. Barzun, H. Holborn *et. al.*, *The Interpretation of History*, 1943. — K. Breysig, *Das neue Geschichtsbild im Sinne der entwickelten Geschichtsforschung*, 1944. — Arcadio Guerra, *Síntesis de metodología de la historia*, 1950. — Véase bibliografía de GENERACIÓN.

Historia y ciencia natural: W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894. — H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissen scraftlichen Begriffsbildung; eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1896, 5ª ed., 1929. — Id., íd., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899 (trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural*, 1922, reed., 1937). — Id., íd., "Die Probleme der Geschichtsphilosophie", en *Festschrift für Kuno Fischer*, 1904, ed. separada, 1907, 2ª ed., 1924 (trad. esp.: *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*). — Kurt Breysig, *Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte*, 1933. — F. C. S. Northrop, *The Logic of the Sciences and the Humanities*, 1947. — Sterling P. Lamprecht, *Nature and History*, 1950. — J. H. Randall, Jr., *Nature and Historical Experience, Essays in Naturalism and in the Theory of History*, 1958. — Paul Weiss, *History Written and Lived*, 1962. — Véanse también trabajos de B. Croce y R. G. Collingwood mencionados *supra* y los trabajos incluidos en la sección siguiente.

Leyes históricas; la explicación en historia: Carl G. Hempel, "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy*, XXXIX (1942), 35-48. — Morton White, "Historical Explanation", *Mind*, N. S. LII (1943), 212-29. — P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, 1952. — William Dray, *Laws and Explanation in History*, 1957. — Alan Donagan, "Explanation in History", *Mind*, N. S. LXVI (1957), 145-64. — R. H. Weingartner, "The Quarrel about Historical Explanation", *Journal of Philosophy*, LVII (1961), 29-45. — Maurice Mandelbaum, "Historical Explanation: The Problem of 'Covering Laws'", *History and Theory*, I (1961), 229-42. — Ernest Nagel, *The Structure of Science*, 1961, Cap. XV: "Problems of the Logic of Historical Inquiry", págs. 547-606. — Véanse también trabajos en sección siguiente, especialmente I. Berlin.

Previsibilidad, inevitabilidad, etc., en la historia: Pieter Geyl, P. Sorokin, A. J. Toynbee, *The Pattern of the Past: Can We Determine It?*, 1949. — Heinrich Günther, *Entwicklung und Vorsehung in der Geschichte*, 1949. — Pierre Vendryès, *De la probabilité en histoire: l'exemple de l'expédition d'Égypte*, 1952. — I. Berlin, *Historical Inevitability*, 1954 (trad. esp.: *Lo inevitable en historia*, 1957). — Joseph Vogt, *Gesetz und Handlungsfreiheit in der Geschichte. Studien zur historischen Wiederholung*, 1955, 2ª ed., 1956. — H. G. Wood, *Freedom and Necessity in History*, 1957. — Véase también obra de E. Nagel citada *supra*. — Algunos de los trabajos antes citados se refieren a la cuestión de la "periodización" en historia; sobre el asunto véase especialmente: J. H. J. van der Pot, *De periodisering der geschiedenis: een overzicht der theorieën*, 1951. — Ángel A. Castellan, *Filosofía de la historia e historiografía*, 1961.

Sobre historia y verdad: K. Buchheim, *Wahrheit und Geschichte*, 1935. — Paul Ricoeur, Histoire et verité, 1955. — Véanse también obras de K. Mannheim y H. Barth mencionadas en la bibliografía de IDEOLOGÍA.

Exposiciones generales sobre filosofía de la historia y sobre sus problemas: Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1892 (trad. esp.: *Los problemas de la filosofía de la historia*, 1950). — P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. Einleitung und kritische übersicht*, 1897. — H. Rickert, *op. cit. supra*. — A.-D. Xénopol, *Les principes fondamentaux de l'histoire*, 1899, 2ª ed. con el título *La théorie de l'histoire*, 1908 (trad. esp.: *Teoría de la historia*, 1911). — R. Eucken, *Philosophie der Geschichte*, 1907 [Die Kultur der Gegenwart, I, 6]. — Georg Mehlis, *Geschichtsphilosophie*, 1913 [Lehrbücher der Philosophie]. — Id., íd., *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, 1915. — Th. Haering, *Die Struktur der Weltgeschichte. Philosophische Grundlagen zu einer jeden Geschichtsphilosophie*, 1921. — Id., íd., *Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie*, 1925. — Hans Pichler, *Zur Philosophie der Geschichte*, 1922. — Hans Driesch, "Theoretische Möglichkeiten der Geschichtsphilosophie", en *Geist und Gesellschaft. Kurt Breysig zu seinem 60. Geburtstag*, I, 1927). — Othmar Spann, *Geschichtsphilosophie*, 1932. — A. Vierkandt, *Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie*, 1925 [*Lehrbuch der Philosophie*, ed. M. Dessoir] (trad. esp.: *Filosofía de la sociedad y de la historia*, 1934). — Erich Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, 1933 (trad. esp.: *Filosofía de la historia*, 1951). — Alfredo Coffredo, *La filosofia della storia*, 1936. — Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, 1938 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía de la historia*, 1945). — Donald J. Pierce, *An Introduction to the Logic of the Philosophy of History*, 1939. — J. E. Salomaa, *Philosophie der Geschichte*, 1950 [Annales Universitatis Turkuensis, 31]. — W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, 1951. — Henri Gouhier, *L'histoire et sa philosophie*, 1952. — Fermín de Urmeneta, *Principios de filosofía de la historia*, 1952. — H. Niel, M. Nédoncelle *et al.*, *Philosophies de l'histoire*, 1956 [Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français, N. S., 17]. — Ernst Latzke, *Geschichtsphilosophie*, 1957. — Jacques Maritain, *On the Philosophy of History*, 1957, ed. J. W. Evans (trad. esp.: *Filosofía de la historia*, 1960). — León Dujovne, *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, 1959. — W. Schapp, *Philosophie der Geschichten*, 1959.

Sentido de la historia y teología de la historia: N. Berdiaev, *O smíslé istorii*, 1923 (trad. esp.: *El sentido de la historia*, s/a). — Joseph Bernhardt, "Sinn der Geschichte", en *Geschichte der führenden Völker*, 1931, ed. H. Finke, H. Schnürer, H. Junker (trad. esp.: *El sentido de la historia*, 1946). — W. Ehrlich, *Der Sinn in der Geschichte. Einleitung in die Transzendentalgeschichte*, 1935. — P. Hofmann, *Sinn und Geschichte. Historischsystematische Einleitung in die sinnerforschende Philosophie*, 1937. — F. Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*,

1939. — Leo Baeck, *Der Sinn der Geschichte*, 1946. — Paul van Schilfgaarde, *De zin der geschiedenis: een wijsgeerige bespreking van den gang der mensheid*, 2 vols., 1946-1947. — Hans H. Walz, *Sinn und Ziel der Geschichte*, 1947. — Morris R. Cohen, *The Meaning of Human History*, 1947. — Hans Jürgen Baden, *Der Sinn der Geschichte*, 1948. — Klaus J. Heinisch, *Ursprung und Sinn der Geschichte*, 1948. — Theodor Litt, *Die Frage nach dem Sinn der Geschichte*, 1948. — Adolfo Omodeo, *Il senso della storia*, 1948. — Leone Tondelli, *Il disegno divino nella storia*, 1948. — Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, 3ª ed., 1952 (trad. esp.: *Origen y meta de la historia*, 1950). —Karl Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, 1949 (trad. esp.: *El sentido de la historia*, 1956, 2ª ed., 1959). — Josef Pieper, *Über das Ende der Zeit; eine geschichtsphilosophische Meditation*, 1950 (trad. esp.: *Sobre el fin de los tiempos*, 1955). — Karl Rüdinger, *Unser Geschichtsbild. Der Sinn in der Geschichte*, 1950. — J. Daniélou, *Le mystère de l'histoire*, 1953 (trad. esp.: *El misterio de la historia*, 1959). — Hans Urs von Balthasar, *Théologie de l'histoire*, 1955 (trad. esp.: *Teología de la historia*, 1960). — Rudolf Bultmann, *Presence of Eternity. History and Eschatology*, 1957 [Gifford Lectures 1955]. — Marcel Clément, *Le sens de l'histoire*, 1958. — Alois Dempf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, 1958. — M. C. d'Arcy, S. J., *The Meaning and Matter of History*, 1959. — Íd., íd., *Sense of History: Secular and Sacred*, 1959. — Sobre el "sinsentido" de la historia: Theodor Lessing, *Die Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, 1919, reimp. con un "Postscriptum" por Ch. Gneuss, 1962.

Historiografía e historia de la historia: Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, 1936. — J. T. Shotwell, *The History of History*, 1939 (trad. esp.: *Historia de la Historia en el mundo antiguo*, 1940). — J. W. Thompson y B. J. Holm, *A History of Historical Writing*, 2 vols., 1942 (*I. From the Earliest Times to the End of the Seventeenth Century; II. The Eighteenth and Nineteenth Centuries*). — Karl Brandi, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, 1947. — W. Graf, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, 1952. — Manuel Fernández Álvarez, *Breve historia de la historiografía*, 1955.

Historia de la filosofía de la historia; la filosofía de la historia y las visiones de la historia en diversos períodos, corrientes, autores, etc.: Karl Jöel, *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*, 2 vols., 1934. — Johannes Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, 1936, 2ª ed., 1954 (trad. esp.: *Historia de la filosofía de la historia*, 1954). — León Dujovne, *La filosofía de la historia en la Antigüedad y en la Edad Media*, 1958. — Íd., íd., *La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*, 1959. — Alban G. Widgery, *Interpretations of History*, 1961. — José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, 1945, 4ª ed., 1963 [sobre San Agustín, Vico, Voltaire y Hegel]. — E. Diano, *Il concetto della storia nella filosofia dei Greci*, 1955. — P. Kirn, *Das Bild des Menschen in der Geschichtsschreibung von Polybios bis Ranke*, 1955. — A. Waismann, "Sobre algunas características del pensamiento histórico de los griegos", en el libro del autor: *Cuatro ensayos sobre el pensamiento histórico*, 1959, págs. 49-75. — R. L. P. Milburn, *Early Christian Interpretation of History*, 1954. — Lynn White, Jr., "Christian Myth and Christian History", *Journal of the History of Ideas*, III (1942), 145-58. — E. C. Rust, *The Christian Understanding of History*, 1947. — Reinhold Niebuhr, *Faith and History. A Comparison of Christiand and Modern Views of History*, 1949. — H. Butterfield, *Christianity and History*, 1949. — S. J. Case, *The Christian Philosophy of History*, 1943. John McIntyre, *The Christian Doctrine of History*, 1957. — Véase también bibliografía del artículo CIUDAD DE DIOS. — Johannes Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, 1935. — Peter Guildau, ed., *The Catholic Philosophy of History*, 1936 [Papers of the American Catholic Historical Association, 3]. — Ludovico D. Macnab, *El concepto escolástico de la historia*, 1940. — René Voggensperger, *Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft im Lichte aristotelischthomistischer Prinzipien*, 1948. — León Dujovne, *op. cit. supra* [del Renacimiento al siglo XVIII]. — Robert Flint, *The Philosophy of History in Europe, I. The Philosophy of History in France and Germany*, 1874. — Íd., íd., *History of the Philosophy of History, I. Historical Philosophy in France, and French Belgium and Swittzerland*, 1893. — E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, 1904. — Paul Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianier bus auf Marx und Hartmann. Ein kritischer Versuch*, 1880. — René Voggensperger, *Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft*, 1948 [sobre Comte, Hegel, historicismo alemán, pragmatismo, Dilthey]. — I. Berlin, *The Hedghog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*, 1953. — Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, IV, 1951 (apareció antes la trad. esp.: *El problema del conocimiento de la muerte de Hegel a nuestros días*, 1948 [Libro III]). — K. Rossmann, *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*, 1958. — León Dujovne, *La filosofía de la historia de Nietzsche a Toynbee*, 1957. — S. Holm, *S. Kierkegaards Geschichtsphilosophie*, 1956. — Raymond Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine: la philosophie critique de l'histoire*, 1938. — Maurice Crubellier, *Sens de l'histoire et religion: A. Comte, Northrop, Sorokin, Toynbee*, 1957. — Manlio Ciardo, *Natura e storia nell'idealismo attuale*, 1949. — Fritz Kaufmann, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, 1931. — León Dujovne, *Corrientes actuales de la filosofía de la historia*, 1956. — Walter Brüning, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, 1961 (antes en esp.: *Las estructuras fundamentales de la filosofía de la historia en la actualidad*, 1958). — Véase bibliografía de HISTORICISMO.

Estructura de la historia, especialmente según culturas, formas culturales, etc.: Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 vols., 1918-1922 (trad. esp.: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, 4 vols., 4ª ed., 1934). — Arnold J. Toynbee, *A Study of History* [véanse detalles bibliográficos en TOYNBEE (ARNOLD J.)]. — Paul Schrecker, *Work and History. An Essay on the Structure of Civilization*, 1948 (trad. esp.: *La estructura de la civilización*, 1957). — Eric Voegelin, *Order and History*, 1956 y sigs.

Sociedad abierta y cerrada en el curso histórico: H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946). — K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., 1945, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, 1957). — Véase también bibliografía de CULTURA.

HISTORICIDAD. En los artículos Historia (v.) e Historicismo (v.) hemos introducido el vocablo 'historicidad'. Diremos ahora unas palabras sobre su significación y su uso.

Aunque el citado vocablo ha sido empleado sobre todo por Heidegger (en las dos formas de *Geschichtlichkeit e Historizität* a que nos referiremos luego) el concepto al cual corresponde —o algunos de los conceptos a los cuales corresponde— ha ejercido cierta función en el pensamiento de los autores llamados, con razón o sin ella, "historicistas" (Dilthey, Mannheim, Troeltsch, etc.). En dos sentidos por lo menos se ha echado mano del concepto de "historicidad": como designación de todo lo característico de lo histórico, y como rasgo general de todo lo real en cuanto real. En el primer sentido se ha dicho, o supuesto, que la historicidad es el nombre común para todos los rasgos de la historia humana. En el segundo sentido se ha dicho, o supuesto, que todo lo real tiene como propiedad fundamental la historicidad. Puede alegarse que el concepto de historicidad es inútil, o redundante, puesto que nada se agrega al decir que lo característico de la historia, o de lo histórico, es "la historicidad". Sin embargo, con el concepto de historicidad se pretende referirse al *ser histórico;* el concepto de historicidad es, pues, un concepto ontológico y tiene su justificación en la medida en que la filosofía formal de la historia destaca los problemas ontológicos por encima de los gnoseológicos, lógicos, etc.

Ahora bien, en Heidegger el concepto de historicidad tiene posiblemente más alcance que en otros autores. Por lo pronto, hay que distinguir entre *Historizität y Geschichtlichkeit.* La *Historizität* (que José Gaos ha vertido por 'historiograficidad') se refiere al carácter de la Historia (de la historiografía) en cuanto una serie de cuestiones que se plantea el *Dasein.* Pero el *Dasein* se plantea estas cuestiones relativas a la historiograficidad sólo porque está determinado en su ser por la historicidad *(Geschichtlichkeit) (Sein und Zeit,* 5 6). La historicidad es previa a la historia *(Geschichte),* es decir, a la *res gestae.* "Historicidad quiere decir la 'estructura del ser' del 'gestarse' del 'ser ahí' en cuanto tal, sobre la base del cual, antes que nada, es posible lo que se dice una 'historia mundial' y pertenecer históricamente a la historia mundial" *(loc. cit.;* trad. Gaos, pág. 23). A la vez la historicidad se halla arraigada en la temporalidad *(Zeitlichkeit),* que es la condición de la posibilidad de la historicidad. El tema "temporalidad e historicidad" resulta por ello fundamental en Heidegger *(op. cit., §§* 72-7). Este autor reconoce que sus propias investigaciones sobre la historicidad están estrechamente relacionadas con las de Dilthey y con las ideas del Conde Yorck (en la correspondencia entre ambos: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul* Yorck *von Wartenburg,* 1877-1897 [1923]. Ambos se interesaron por "comprender la historicidad". Pero ni Dilthey ni siquiera el Conde Yorck (para quien Dilthey no había ido lo suficientemente lejos en la distinción entre lo óntico y lo histórico) comprendieron, según Heidegger, que la investigación de la historicidad debe llevarse a cabo a base de una aclaración de la cuestión del sentido del ser. En cambio, Heidegger plantea el problema de la historicidad en un sentido ontológico-existenciario (véase EXISTENCIARIO) : la historicidad, en suma, requiere una comprensión ontológica y no simplemente óntica. De esta comprensión resulta que el *Dasein* no es temporal por estar en la historia, sino que existe históricamente por ser temporal *(Sein und Zeit, §* 72). Fundada en la temporalidad, la historicidad en cuanto capacidad de constituir una historia es un modo que tiene el *Dasein* de asumir su propio futuro. En otras palabras, la historicidad no es para Heidegger simplemente la característica de la historia en cuanto lo pasado, sino el rasgo fundamental de lo que puede llamarse "la posibilidad de constituir la historia". Si se quiere, la historicidad no resulta de la historia, sino que ésta resulta de aquélla.

Aunque relacionada, pues, con la significación que tiene el concepto de historicidad en el historicismo, la idea de historicidad en Heidegger no es propiamente historicista; en todo caso, el historicismo puede describirse como una posición en la que se reconoce la historicidad como fundamento de lo histórico. Por este motivo las críticas de la noción de historicidad por algunos autores —especialmente aquellos que han considerado la historicidad como característica de todo lo "relativo" en contraposición con lo "absoluto" o cuando menos lo "verdadero" — serían consideradas por Heidegger como adecuadas a lo sumo dentro de lo óntico, pero no dentro de lo ontológico.

Varias de las obras citadas en las bibliografías de HISTORIA e HISTORICISMO tratan del problema de la historicidad. Además, o sobre todo, véase: Wilhelm Hoffmann, Von *der Geschichtlichkeit des Denkens,* 1948. — B. M. L. Delfgaauw, A. Boefraad, R. Kwant, *De historiciteit,* 1955. — Emil L. Fackenheim, *Metaphysics and Historicity,* 1961 [The Aquinas Lecture. Marquette University, 1961]. — August Brunner, *Geschichtlichkeit,* 1961. — Gerhard Bauer, *"Geschichtlichkeit". Wege und Irrwege eincs Begriffs,* 1963.

HISTORICISMO. Suele darse este nombre (según A. Waismann, empleado por vez primera en 1881 por Karl Werner en su libro *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher)* a un conjunto de corrientes de la más diversa índole que coinciden en subrayar el papel desempeñado por el carácter histórico —la llamada *historicidad*— del hombre y, en ocasiones, hasta de la Naturaleza entera. En este sentido, el siguiente pasaje de Renan en *L'Avenir de la Science, pensées de 1848* (publicado en 1894) puede considerarse como una profesión de fe historicista: "La historia es la forma necesaria de la ciencia de todo lo que llega a ser. La ciencia de las lenguas es la historia de las literaturas y de las religiones. La ciencia del espíritu humano, es la historia del espíritu humano. Pretender sorprender un momento en esas existencias sucesivas con el fin de aplicar la disección, manteniéndolas fijamente bajo la mirada, equivale a falsear su naturaleza. Pues esas existencias no existen en un momento dado; se están haciendo. Tal es el espíritu humano. ¿Con qué derecho se elige el hombre del siglo XIX para formular la teoría del hombre?" Y hasta puede considerarse como una manifestación de historicismo lo que dice el gobernador de Glubbdubdrib en la obra de Swift, A *Voyage to Laputa, Balbinarbi,* etc. (cap. VIII): "los nuevos sistemas de la Naturaleza no eran sino nuevas modas, que variarían en cada época, y aun los que pretenden demostrarlas mediante principios matemáticos acaban por florecer sólo breve período de tiempo y estar pasados cuando ello esté determinado" — un "historicismo", por lo demás, de cuño más bien escéptico y que, en último término, puede hallarse en muchas de las manifestaciones

de autores escépticos, relativistas, pirrónicos, etc.

Pero sin buscar antecedentes del actual historicismo y sólo limitándonos a ciertas doctrinas con plena justificación consideradas como historicistas, podemos advertir la diversidad de las actitudes historicistas. En efecto, dentro del historicismo podemos incluir filosofías tan distintas entre sí como la de Dilthey, la de Marx (o, más propiamente, la de Marx y Engels), la de Ernst Troeltsch, la de Karl Mannheim (y muchos de los llamados sociólogos del conocimiento), etc. El historicismo de Dilthey se manifiesta en su famosa proposición de que "Cuanto el hombre es, lo experimenta sólo a través de la historia" *(Was der Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte).* El de Marx, en su insistencia en la conciencia histórica y sus transformaciones (y ocultaciones). El de Troeltsch, en su teoría del historicismo como una amplia visión del mundo que tiene en cuenta el fluir de los hechos sin segmentarlos o estratificarlos artificialmente como, a su entender, hacen los filósofos racionalistas. El de Mannheim, en su tesis de que la visión histórica total proporciona hoy el marco dentro del cual se alojan las experiencias particulares, marco que ejerce la misma función desempeñada en otras épocas por concepciones del mundo religiosas (o, podríamos agregar, por sistemas racionalistas filosóficos).

El significado de 'historicismo' debe delimitarse todo lo posible con el fin de no incurrir en el peligro de llamar "historicistas" a muchas filosofías que deben ser comprendidas (o comprendidas *también)* en función de otros elementos. Así, aunque Heidegger insiste en la noción de historicidad, su filosofía no puede ser simplemente llamada historicista. Y aunque Ortega y Gasset declara taxativamente que eí hombre no tiene naturaleza, sino historia, hacer de su filosofía un puro y simple historicismo es interpretarla inadecuadamente. Claro que lo mismo ocurre con autores como Dilthey, en vista de que este filósofo procuró insertar su historicismo en el marco de una filosofía de la vida como fenómeno total que permite comprender la función de lo histórico. De hecho, en un sentido restringido, solamente filosofías como las de Troeltsch y Mannheim (y otras análogas) pueden ser llamadas historicistas. Ahora bien, aun restrigida la definición del historicismo, nos encontramos con varios problemas. Casi todos ellos surgen de dos motivos. El primero es el del radio de aplicación de la noción de realidad histórica. El segundo es el del modo de tratamiento de la noción de historicidad. Respecto al primero puede hablarse de dos tipos de historicismo —usualmente confundidos en las filosofías historicistas—: (1) el historicismo antropológico, que adscribe la historicidad al hombre y a sus producciones, y (2) el historicismo cosmológico, que adscribe la historicidad al cosmos entero. El primer tipo de historicismo está influido por el modelo de las ciencias históricas; el segun-do, por el evolucionismo (VÉASE) (que, según Mannheim, fue la primera manifestación del historicismo moderno). En cuanto al segundo motivo, puede hablarse de otros dos tipos de historicismo; (a) el historicismo epistemológico, para el cual la comprensión de la realidad se da a través de lo histórico; y (b) el historicismo ontológico, para el cual lo que importa es el análisis de la historicidad como *constitutivum* de lo real. Es comprensible que así como (1) y (2) se mezclan frecuentemente, haya frecuentes intercambios entre (1) y (2) y entre (a) y (b). Es frecuentemente, de todos modos, que (1) se correlacione frecuentemente con (a) y (2) con (b). Un problema capital, y posiblemente el más debatido, es el que aparece en el historicismo epistemológico cuando se plantea la cuestión de si el historicismo no está condenado forzosamente al relativismo. Muchos autores se inclinan por la afirmativa; otros (como Troeltsch y Mannheim) sostienen, en cambio, que el historicismo lealmente admitido es el único modo de evitar el relativismo, pues los puntos de vista son efectivamente parciales sólo cuando segmentamos el continuo fluir y crecer de lo real.

Uno de los autores que más insistentemente ha combatido el historicismo es K. R. Popper. Sin embargo, no es siempre 'claro lo que Popper entiende por 'historicismo'. Con frecuencia designa (y acusa) como historicistas a los autores que creen que hay en historia leyes —las llamadas "leyes de desarrollo histórico"— semejantes en rigor y universalidad a las leyes físicas o naturales. Otras veces designa como historicistas a los autores para quienes la historia es completamente distinta de la ciencia (natural). Es plausible, pues, seguir a Edward Hallett Carr cuando indica que Popper ha vaciado el término 'historicismo' de todo significado al usarlo para designar cualquier opinión sobre la historia con la que no esté de acuerdo. La distinción propuesta por Popper entre 'historicismo' e 'historismo' contribuye, según Carr, a la confusión.

También se han opuesto al historicismo, por distintas razones, Mario M. Rossi (Cfr. *op. cit. infra)* y Eduardo Nicol. Para este último, véase el artículo correspondiente. En cuanto al primero, ha seguido las orientaciones de Theodor Lessing (VÉASE) y ha intentado mostrar que la historia carece de sentido y que solamente tienen sentido las historias de los hombres individuales (las biografías). La llamada "historia" es para Rossi (como para Theodor Lessing) un "modo de dar sentido a lo sinsentido". Según Rossi, hay tres formas principales de historicismo, todas ellas inadmisibles: 1. El "relativismo histórico", según el cual todos los valores son relativos a una época; 2. La "filosofía de la historia", según la cual todos los acontecimientos son consecuencia de una realidad subyacente en continuo devenir; 3. El "positivismo histórico", según el cual todo acontecimiento histórico es real por sí mismo y debe ser aceptado como tal. Es fácil ver que Rossi extiende desmesuradamente el significado de 'historicismo' y que la objeción de E. H. Carr a K. R. Popper (Cfr. *supra)* es aplicable a Rossi.

Algunos de los problemas relativos al historicismo han sido considerados en el artículo sobre la noción de historia (v.). Este artículo debe ser considerado, pues, en algunas de sus partes como un complemento del presente. El aspecto historicista del pensamiento de Hegel está destacado en el artículo consagrado a este filósofo y en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA).

Indicamos a continuación por orden cronológico algunas de las obras que han dilucidado, total o parcialmente, cuestiones suscitadas por la

posición historicista; a ellas hay que agregar varias de las mencionadas en las bibliografías de los artículos sobre Collingwood, Croce, Dilthey, Heidegger, Ortega y Gasset.

Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* [tomo III de *Gesammelte Schriften*, 4 vols., 1912-1924]. — Id., id., *Der Historismus und seine Überwindung*, 1924. — Karl Mannheim, "Historismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LII (1924) [otras obras de Mannheim, en la bibliografía del artículo sobre este autor]. — K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 1932. — A. Tilgher, *Critica dello storicismo*, 1935. — F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1936 (trad. esp.: *El historicismo y su génesis*, 1944). — K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., 1945, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, 1957). — Id., id., *The Poverty of Historicism*, 1957 [artículos publicados en *Economica*, I (1945) y II (1946)] (trad. esp.: *La miseria del historicismo*, 1961). — J. Sánchez Villaseñor, *La crisis del historicismo y otros ensayos*, 1945. — Jesús Iturrioz, *Hombre e historicismo*, 1947. — F. Brancatisano, *Storicismo ed esistenzialismo*, 1947. — Manlio Ciardo, *Le quattro epoche dello storicismo: Vico, Kant, Hegel, Croce*, 1947. — Siro Contrei, *Dallo storicismo alla storiosofia*, 1947. — Enzo Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, 1950. — Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 1950, 2ª ed., 1960. — Carlo Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, 2ª ed., 1951. — Dante Severgnini, *Interiorità teologica dello storicismo*, 3 vols., 1951. — R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, 1953. — Giulio F. Pagallo, *Problemi dello storicismo*, 1954. — Erich Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, 1954. — I. Berlin, *Historical Inevitability*, 1954 (trad. esp.: *Lo inevitable en la historia*, 1957). — Franco Lombardi, *Dopo lo storicismo*, 1955. — Furio Diaz, *Storicismo e storicità*, 1956 [sobre Croce, Dilthey, Meinecke *et al.*]. — F. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, 1956. — Id., id., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, 1960. — Mario M. Rossi, *A Plea for Man*, 1956. — A. Dempf, *Kritik der historischen Vernunft*, 1957. — C. Antoni, *Lo storicismo*, 1957. — L. de Mucci, *La nemesi dello storicismo*, 1958. — A. Negri, *Saggi sullo storicismo tedesco. Dilthey e Meinecke*, 1959. — A. Waismann, *Dilthey o la lírica del historicismo*, 1959 [Universidad Nacional de Tucumán. Cuadernos de Humanitas, 4]. — Id., id., *Cuatro ensayos sobre el pensamiento histórico*, 1959 [especialmente Caps. "¿Qué es el historicismo?", págs. 9-27 e "Historicismo y ciencia histórica", págs. 29-47]. — Id., id., *El historicismo contemporáneo*, 1960 [sobre Spengler, Troeltsch y Croce]. — Giuseppe Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, 1960. — J. P. Suter, *Philosophie e histoire chez W. Dilthey, Essai sur le problème de l'historicisme*, 1960 [Stud. Phil. Supp., 8]. — Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, 1961. — Edward Hallett Carr, *What is History?*, 1961 [especialmente págs. 119-20 y 190-1]. — Véase también bibliografía de HISTORICIDAD.

HOBBES (THOMAS) (1588-1679) nac. en Westport, en las cercanías de Malmesbury, y hoy parte de Malmesbury (condado de Wiltshire, Inglaterra), estudió en Oxford. Entre 1608 y 1610 viajó por Francia e Italia como preceptor del hijo de Lord Cavendish. En 1629 regresó de nuevo a Francia, como preceptor del hijo de Sir Gervase Clifton, y permaneció en dicho país hasta 1631. En Inglaterra entró de nuevo al servicio de Lord Cavendish, viajando poí Francia e Italia desde 1634 a 1637, entrevistándose con , Galileo y siendo luego introducido en el llamado "círculo de Mersenne" (véase MERSENNE [MARIN]). Su estancia en París dentro de dicho período y su contacto con varias personalidades filosóficas y científicas fueron decisivas para la formación de sus ideas filosóficas. Su preocupación por los problemas políticos y sociales se fundió con su interés por la geometría y por el pensamiento de los "filósofos mecanicistas". Durante su citada estancia en París escribió, a instancias de Mersenne, las "Terceras Objeciones" a las *¿Meditaciones* de Descartes. De vuelta a Inglaterra, en 1640, escribió *The Eléments of Lato, Natural and Politic*, de las que se publicaron dos partes en 1650 con los títulos *Human Natu-re* y *De corpore político*. Realista y adversario. _4e Crpmwell, Hobbes se refugió en 1640 en Francia, y allí comenzó a publicar las diversas partes de su "sistema", empezando, en 1642, con la tercera parte, el *De cive*. En París escribió el *Leviathan*, publicado en Londres en 1651, y luego fueron apareciendo las otras partes (véase bibliografía para títulos completos de obras principales de Hobbes y orden de aparición). Tras la decapitación de Carlos I, en 1649, Hobbes comenzó a alejarse de los círculos realistas de París y en 1652 regresó a Inglaterra, estableciéndose en la casa del Earl de Devonshire. Tras la restauración de 1660 Hobbes recibió una pensión de Carlos II, continuando intensamente sus actividades literarias y enzarzándose en varias polémicas sobre asuntos teológicos, eclesiásticos, políticos, científicos y matemáticos. Las polémicas matemáticas ocuparon gran parte de la actividad de Hobbes, como lo testifica el número de escritos, especialmente contra John Wallis (Cfr. bibliografía).

La filosofía de Hobbes ha sido calificada de empirista, corporalista, materialista, racionalista y nominalista. Todos estos epítetos le convienen, pero no son suficientes para caracterizarla. En efecto, lo que importa en Hobbes es la interna trabazón de esas distintas tendencias. Esta trabazón está determinada por dos motivos capitales: el que puede llamarse científico y el político. Los dos motivos, además, están estrechamente relacionados entre sí, pues la filosofía mecanicista de Hobbes tiene, en la intención del autor, el propósito de afrontar el problema político capital —el de la constitución de la sociedad y la evitación de la guerra civil—, y a la vez la filosofía política de Hobbes es para su autor una confirmación de su pensamiento mecanicista. En todo caso, Hobbes elaboró su filosofía como una "filosofía de los cuerpos y de los movimientos (mecánicos) de los cuerpos". Influido por la mecánica de Galileo, Hobbes desarrolló una visión mecanicista del mundo según la cual lo único que hay son "cuerpos" en movimiento. Hay dos clases fundamentales de cuerpos: los cuerpos naturales y los sociales. De acuerdo con ello, hay dos ramas fundamentales de la filosofía: la filosofía natural y la civil. La filosofía civil puede tratar de los elementos constituyentes de los cuerpos sociales (de los hombres en sus disposiciones y afecciones), en cuyo caso es ética; o de los cuerpos sociales mismos, en cuyo caso es política. De este modo la filosofía como doctrina de los cuerpos y sus movimientos, y como estudio de las causas y efectos de los cuerpos, se divide en tres partes: doctrina de los cuerpos naturales *(de corpore)*, doctrina de

los cuerpos humanos *(de homme") y* doctrina de los cuerpos sociales o sociedades *(de cive).*

Si en vez de considerar el tipo de "cuerpos" estudiados consideramos el modo de estudio, tenemos por lo pronto dos posibilidades. Por un lado, podemos estudiar los movimientos de los cuerpos en cuanto unos producen efectos sobre otros: es la ciencia del movimiento o geometría. Por otro lado, podemos estudiar los movimientos de las partes de los cuerpos y los efectos producidos: es la ciencia de los fenómenos naturales o física. Finalmente, podemos estudiar los movimientos de los espíritus —como "cuerpos mentales"—: es la filosofía moral. Como el conocimiento es "conocimiento de consecuencias" pueden también considerarse las consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales (filosofía natural) o las consecuencias de los accidentes de los cuerpos sociales (filosofía moral o filosofía civil). El estudio de las consecuencias como tales es objeto de la lógica; el de las consecuencias de los accidentes comunes a todos los cuerpos constituye "los primeros fundamentos de la filosofía".

En todo caso, la filosofía es "el conocimiento de efectos o apariencias adquiridas mediante verdadero raciocinio a base del conocimiento que antes poseemos de sus causas o generación; y también de tales causas o generaciones a base del conocimiento que antes poseemos de sus efectos" *(De corpore, I,* 1, 2). Según Hobbes, hay dos clases de conocimiento: el conocimiento de hecho —que no es sino "sentidos y memoria"— y el conocimiento de la consecuencia que va de una afirmación a otra — que es propiamente ciencia. El primer conocimiento es "absoluto"; el segundo es "condicional" (en sentido lógico). Y este último "es el conocimiento que se requiere del filósofo, es decir, del que aspira a razonar" *(Leviathan,* IX). Así, la filosofía es "ciencia de consecuencias", de las cuales hay de varias clases (Cfr. *supra).* Pero las consecuencias —en sí mismas "vacías"— se "llenan" con el material de "los sentidos y la memoria", produciéndose entonces una manipulación de "hechos" por medio de "razones" análoga a la que había propuesto Guillermo de Occam y desarrolló luego Hume (VÉASE). Puede decirse, pues, que la filosofía de Hobbes es a la vez empirista, deductivista y racionalista. Es empirista, porque parte de los fenómenos ("efectos o apariencias") tal como son aprehendidos por los órganos de los sentidos. Es deductivista, porque aspira a constituir una ciencia general de consecuencias. Es racionalista, porque usa el método resolutivo (analítico) y el compositivo (sintético). Es asimismo nominalista, pues se funda en una doctrina de los nombres (véase NOMBRE) en cuanto señales, signos o "marcas". Por eso Hobbes rechaza la idea de que los universales (v.) nombren nada realmente existente. Con ello parece seguir la doctrina occamista de los universales. Pero mientras para Guillermo de Occam los términos de primera intención (v.) "sustituyen a las cosas" ("están en lugar de las cosas"), para Hobbes son signos de "concepciones" o *phantasmata.* El conocimiento se convierte, así, en una manipulación de signos o, mejor dicho, en un "cálculo" *(computation).* Ahora bien, mientras el puro cálculo tiene por objetos los signos como tales, el raciocinio filosófico —tanto el natural como el civil— se refiere a las concepciones suscitadas por los movimientos de los cuerpos. Así, pues, el mecanicismo de Hobbes es a la vez un fenomenismo. Puede decirse que se parte de fenómenos con el fin de operar con ellos, es decir, con el fin de establecer las leyes mecánicas por medio de las cuales se relacionan los *phantasmata,* o "fantasmas", entre sí. Entre los "fantasmas" se hallan el espacio y el tiempo. El espacio es "el fantasma de una cosa que existe simplemente sin el espíritu", y el tiempo es "el fantasma del antes y el después en movimiento" *(De corpore,* II, vii, 2 y 3). Las cosas naturales llenan partes del espacio y son "cuerpos" porque, no dependiendo de nuestro pensamiento, son coextensibles con alguna parte del espacio *(op. cit.,* II, viii, 1). Los cuerpos naturales no son, sin embargo, meras partes de la extensión; poseen ímpetu o *conatus,* el cual es equivalente a "la cantidad o velocidad" *(op. cit.,* III, xv, 2). Poseen también resistencia y fuerza. Los cuerpos poseen asimismo accidentes, los cuales pueden ser comunes a todos los cuerpos, como la extensión y la figura, y no comunes, como la blandura o la dureza. Los accidentes no comunes son fantasmas producidos por la percepción sensible. Sin embargo, no son puras ficciones; hay algo en el cuerpo que produce los fantasmas en cuestión. Estos fantasmas, en suma, no son del cuerpo, pero el cuerpo los produce en el espíritu. Los movimientos de los cuerpos, al afectar los sentidos, los ponen en tensión y hacen llegar la sensación hasta el corazón. Al responder este último mediante el esfuerzo se origina la reacción que forma los accidentes no comunes, similares a las cualidades secundarias (véase CUALIDAD). Los movimientos de que aquí se trata no son cambios cualitativos, sino desplazamientos espaciales — es decir, "movimientos locales" *(op. cit.,* II, viii, 10). Los cambios que aparecen como cualitativos son reducibles a desplazamientos.

El método aplicado por Hobbes a la doctrina de los cuerpos en general es principalmente el método que va de la generación de las cosas a sus efectos posibles. El método aplicado a la doctrina de los cuerpos animales y, con ello, de los cuerpos humanos es principalmente el que va de los efectos o apariencias a alguna "generación posible" *(op. cit.,* IV, xxv, 1). Este último método, aunque aplicable a todos los fenómenos de la Naturaleza —no en cuanto fenómenos posibles, sino en cuanto fenómenos reales—, resulta especialmente propio al aplicarse a esos fenómenos que están más cerca de nosotros: a las "apariciones". Pues las apariciones manifiestan "el patrón de casi todas las cosas" — los fenómenos naturales, en suma, son dados como "apariciones" en nuestros sentidos. Es conveniente, pues, estudiar estos órganos de los sentidos que se hallan en el "ser sintiente" *(op. cit.,* IV, xxv, 4). Para ello hay que considerar ante todo dos clases de movimientos en los seres sintientes: el movimiento vital (como la circulación de la sangre) y el movimiento voluntario (como el andar, hablar, etc.). En sus movimientos voluntarios los seres sintientes poseen un *conatus* que los lleva a algo (apetito) o que los hace desviarse de algo (aversión). El objeto del apetito es algo bueno; el de la aversión, algo malo. El disfrute de algo bueno causa pla-cer; el padecimiento de algo malo, dolor. Apetito y aversión son, sin embargo, sólo dos de las "pasiones".

Éstas pueden ser simples o complejas. Las pasiones simples son movimientos como el apetito, el deseo, el amor, la aversión, el odio, la alegría y la pena *(Leviathan,* VI). La combinación de pasiones simples forma pasiones complejas. Ahora bien, la doctrina de las pasiones, aunque fundada en los movimientos animales voluntarios, se aplica especialmente al hombre en quienes tales pasiones aparecen en toda su variedad y complejidad. Hobbes define la deliberación, en virtud de la cual se toma una decisión, como consecuencia de una suma de diversas pasiones. La voluntad es simplemente el último acto de la deliberación; es el "último apetito en la deliberación". Los actos que siguen inmediatamente al "último apetito" pueden llamarse "voluntarios" (loc. cit.). De ello se sigue una definición de la libertad como sigue: "la ausencia de todos los impedimentos a una acción no contenidos en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente" *(loc. cit.).* De ahí que pueda decirse que "el agua desciende libremente". Como la causa suficiente es a la vez causa necesaria, Hobbes mantiene que la usual concepción de un agente libre como aquel que cuando están dadas todas las circunstancias que pueden producir un efecto puede no producirse tal efecto, es contradictoria y absurda.

La doctrina de los cuerpos humanos es el fundamento de la doctrina del cuerpo social, de la sociedad *(Commonwealth, Cives).* Hobbes concibe el hombre como un ser fundamentalmente antisocial. Ello sucede porque como los hombres tienen todos las mismas capacidades, tienen también las mismas esperanzas de conseguir los fines que apetecen *(op. cit.,* XIII). Como no pueden todos gozar de las mismas cosas, se convierten en enemigos naturales. Hay tres principales causas de disputa: la competencia; la desconfianza, y el deseo de fama. La primera hace que los hombres quieran la ganancia; la segunda, que quieran la seguridad; la tercera, que quieran la reputación. En su estado natural, pues, el hombre es "un lobo para el hombre" *(homo homini lupus),* de modo que hay —cuando menos en principio— una constante "guerra de todos contra todos" *(bellum omnium contra omnes).* Si se dejara que los hombres siguieran su laturaleza, la sociedad resultaría imposible; cada uno lucharía por arrebatar los bienes y la reputación de los demas, y el resultado sería la continua guerra civil (o incivil). Pues "en su estado natural todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de causar daño", lo que hace que cada uno terna a todos los demás. Pero si se permitiera esta guerra universal cada uno de los hombres acabaría por sel destruido por todos los demás. Con el fin de evitarlo, de constituir la sociedad y, con ella, de permitir a los individuos subsistir sin temor y con seguridad, es preciso que cada uno ceda una parte de lo que apetece. Con ello no se destruye ninguna ley natural, pues si es natural que cada uno apetezca lo que apetecen los demás, es también natural —es, en rigor, una de las "leyes naturales"— que cada uno intente lograr la paz *(op. cit.,* XIV). Pero la paz no podría lograrse si cada uno se empeñara en recurrir a la guerra constante. Por eso los hombres no podrán alcanzar a tener el derecho a nada si no se desprenden de la libertad de perjudicar a los otros. Así, el primer paso que debe darse para hacer posible la sociedad como tal es renunciar. Pero ello no basta: hay que dar otro paso, y es "transferir" — esto es, transferir los derechos propios. Cuando hay una mutua transferencia de derechos hay lo que se llama "contrato". Así, pues, la sociedad se halla fundada en un "contrato social" (VÉASE), en un acuerdo mutuo de no aniquilarse mutuamente. Este contrato, sin embargo, no puede persistir si no es asegurado y garantizado por un soberano que concentre el poder en sus manos. La sociedad contractual queda unida en la persona a la cual se han transferido los derechos. Esta persona puede ser un soberano o una asamblea. Ahora bien, las asambleas, lejos de asegurar la paz, la perturban por cuanto siguen manifestándose en su seno los intereses particulares. De ahí que sólo la monarquía absoluta —o, si se quiere, el "poder absoluto encarnado en una persona— haga viable el contrato social. El poder no puede, en efecto, estar dividido — de ahí que Hobbes rechace la división del poder en temporal y espiritual y se adhiera resueltamente al autoritarismo unipersonal y "estatal". Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el autoritarismo unipersonal no tiene nada que ver ni con el poder por derecho divino ni con la arbitrariedad. El regente de la sociedad no lo es por haberle sido otorgada una gracia. Tampoco lo es por la pura y simple fuerza. Lo es porque representa los derechos transferidos. El regente de la sociedad debe tener, sin duda, un poder absoluto, pero no para imponer su voluntad personal, sino para hacer respetar el contrato social. El regente o soberano es la personificación no simbólica, sino ejecutiva, del derecho natural de los hombres a su "autopreservación".

Las obras capitales de H. son: *De cive,* 1647. — *Leviathan,* 1651. — *De corpore,* 1655. — *De homine,* 1657. — En el sistema o "Elementos de filosofía" de H., el orden es: *De corpore*; *De homine*; *De cive.* A continuación mencionamos por orden cronológico, y en ortografía modernizada, los títulos de los principales escritos de H.; debe tenerse en cuenta que algunos escritos son partes de otros; que algunos son versiones latinas del inglés o versiones inglesas del latín realizadas por el propio autor, y que otros son opúsculos u observaciones polémicas. Además de sus obras H. publicó una traducción de Tucídides (1628) y una de Homero (1675).

Objectiones ad Cartesii Meditationes, 1641 [las "Terceras Objeciones"], trad. francesa, 1947. — *De cive [Elementorum philosophiae sectio tertia De cive],* 1642, nueva. ed. con un extenso "Prefacio al lector", 1647. — "Tractatus opticus", y parte de un prefacio de *Ballistica,* en *Sogitata physico-mathematica,* de Mersenne, 1644. — *Human Nature, Or The Fundamental Elements of Policy,* 1650 [son los trece primeros capítulos de la obra *The Elements of Law, Natural and Politic* que se publicó completa, al cuidado de Ferdinand Tönnies, sólo en 1889, reed., 1928]. — *De corpore politico, Or The Elements of Law, Moral, and Politic,* 1650 [otra parte de los citados *Elements*]. — *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society,* 1651 [trad. inglesa del *De cive*; Cfr. *supra*]. — *Leviathan, Or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Eclessiastical and Civil,* 1651. — *Of Liberty and Necessity,* 1654 [contra un escrito de John Bramhall (1594-1663), obispo de Londonderry, y luego Arzobispo de Armagh y Primado de Irlanda; Bramhall publicó en 1655 la polémica completa en el volumen titulado *A Defence of the True Liberty of Human Actions from Antecedent of Extrinsec Necessity*]. — *De corpore* [*Elementorum Philosophiae*

sectio prima De corpore], 1655. — *Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*, 1656 [trad. inglesa de la obra anterior; a ella agregó H. "Six Lessons to the Professors of Mathematics of the Institution of Sr. Henry Savile, in the University of Oxford"; se trata de una respuesta de H. a dos críticas del *De corpore*: *Elenchus Geometriae Hobbianae*, por John Wallis, 1655; y *Thomae Hobbii Philosophiam Excercitatio Epistolica*, por Seth Ward, 1656 (en lo que toca a Wallis, véase artículo INFINITO). Wallis respondió a H. en *Due Correction for Mr. Hobbes*, 1656, y H. contestó de nuevo a Wallis en el opúsculo titulado ΣΤΙΓΜΑΙ, 1657, contra la *Arithmetica Infinitorum*, de Wallis]. — *De homine* [*Elementorum Philosophiae sectio secunda de homine*], 1658. — *Examinatio et emendatio Mathematicae Hodiernae*, 1660 [cinco diálogos y un apéndice, llamado "Sexto diálogo", contra J. Wallis]. — *Dialogus physicus, sive de natura aeris*, 1661 [contra Boyle y la Royal Society]. — *Problemata physica*, 1662 [siete diálogos]. — *Mr. Hobbes Considered In His Loyalty, Religion, Reputation, and Manners*, 1662 [otra polémica contra Wallis]. — *De Principiis et Ratiocinatione Geometrarum*, 1666 ["Lo mismo sobre lo mismo", vino a comentar Wallis]. — *Quadratura Circuli, Cubatio Sphaerae, Duplicatio Cubi, Breviter Demonstrata*, 1669. — *Rosetum Geometricum*, 1671. — *Lux Mathematica*, 1672 [contra Wallis]. — *Principia et Problemata*, 1674. — *Decameron Physiologicum*, 1678 [diálogos sobre cuestiones físicas, con nuevas puntas contra Wallis (especialmente el *De Motu* de este autor)].

Póstumamente aparecieron: *Behemoth, or The Long Parliament*, 1679 [ed. basada en un manuscrito incompleto y defectuoso; ed. del manuscrito original por F. Tönnies, 1889]. — *Thomae Hobbesii Malmesburiensis Vita*, 1679. — *The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury*, 1679 [trad. inglesa de la obra anterior]. — *A. Historical Narration Concerning Heresy, and the Punishment Thereof*, 1680. — *Tracts*, 1681 [reimpresión de una serie de folletos ya publicados anteriormente]. — *Tracts*, 1682 [contiene, entre otros escritos, "An Answer to Archbishop Bramhall's Book Called *The Catching of the Leviathan*; este escrito era un largo apéndice incluido por Bramhall en su obra *Castigation of Hobbes' Animadversiones*, publicada en 1658]. — *Historia ecclesiastica Carmine Elegiaco Concinnata*, 1688. — *A True Ecclesiastical History*, 1688 [trad. inglesa de la obra anterior].

Edición (incompleta) de *Opera philosophica* (en latín), 1668. — Edición de *Moral and Political Works*, 1750. — La edición completa de obras de H. es la de William Molesworth: *The English Works of Thomas Hobbes*, 11 vols. [Vol. II con índices], 1839-1845, y *Thomae Hobbes Malmsburiensis Opera philosophica*, 5 vols., 1839-1845; ambas series en reimp., 1961 y sigs. Entre las ediciones de obras separadas destacamos: los ya citados *Elements of Law*, ed. Tönnies [incluyen también *A Short Treatise on First Principles* y partes del *Tractatus Opticus*]. — *Of Liberty and Necessity*, 1938, ed. Cay von Brockdorff. — *Leviathan*, 1946, ed. M. Oakeshott. — *De Cive, or The Citizen*, 1949, ed. S. P. Lamprecht. — Entre las trads. esp. destacamos la de *Leviatán* (1940). — Bibliografía: Hugh Macdonald y Mary Hargreaves, *Th. H. A. Bibliography*, 1952.

Sobre H.: C. C. Robertson, *H.*, 1886, nueva ed., 1901. — Bruno Wille, *Der Phänomenalismus des Th. H.*, 1888 (Dis.). — Ed. Larsen, *Th. H., filosofi*, 1891. — Giovanni Cesca, *Il fenomenismo di H.*, 1891. — C. Lyon, *La philosophie de H.*, 1893. — H. Schwarz, *Die Lehre von den Sinnesqualitäten bei Descartes und H.*, 1894 (Dis.). — Ferdinand Tönnies, *Hobbes' Leben und Lehre*, 1896, 2ª ed., ampliada, 1912, 3ª ed., 1925, ed. G. Mehlis (trad. esp.: *H.*, 1932). — Max Frischeisen-Köhler, *H. in sein Verhältnis zu den mechanischen Naturanschauung*, 1902 (Dis.). — Rodolfo Mondolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria. I. La morale di Th. H.*, 1903. — L. Stephen, *H.*, 1904. — A. E. Taylor, *Th. H.*, 1908. — F. Brandt, *Den mekaniske Naturofattelse hos Th. H.*, 1921 (trad. inglesa: *Th. Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, 1928). — R. Hönigswald, *H. und die Staatsphilosophie*, 1924. — Cay von Brockdorff, *H. als Philosoph, Pädagoge und Soziologe*, 1929. — íd., íd., *Die Urform der Computatio, sive Logica des H.*, 1934. — A. Levi, *La filosofia di Th. H.*, 1929. — B. Landry, *H.*, 1930. — Z. Lubienski, *Die Grundlagen des ethischpolitischen Systems von H.*, 1932. — John Laird, *H.*, 1934. — Leo Strauss, *The Political Philosophy of Th. H. Its Basis and Its Genesis*, 1936 [trad. inglesa del manuscrito alemán]. — Mario M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, 2 vols., 1942 (especialmente Vol. I). — Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Th. H.*, 1952. — J. Vialatoux, *La cité de H. Théorie de l'État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, 1952. — Richard Peters, *H.*, 1956. — A. Warrender, *The Political Philosophy of H.*, 1957. — Samuel I. Mintz, *The Hunting of the Leviathan: Sixteenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Th. H.*, 1962.

HOBHOUSE (LEONARD TRELAWNEY) (1864-1929), nac. en S. Ive (Cornwall), profesor en Oxford y desde 1907 en Londres, intentó armonizar el empirismo, el racionalismo idealista y ciertas corrientes evolucionistas derivadas de Spencer. Según Hobhouse, el origen del conocimiento se llalla en la experiencia. Pero ésta no es un conjunto de "datos sensibles", sino un todo significativo que el espíritu recoge y elabora. La elaboración de la experiencia da lugar a proposiciones en las cuales intervienen conceptos universales. El juicio tiene para Hobhouse un carácter "ideal". Con ello subraya Hobhouse la "espontaneidad" de la conciencia, manifestada sobre todo en la posibilidad de unir y separar los elementos dados en las impresiones. Lo que se llama "conocimiento" no es nunca un elemento aislado; todo juicio se halla entretejido en una trama total, única que permite dar sentido a cada una de las proposiciones particulares. El rasgo idealista, y hasta hegeliano, de esta concepción del pensamiento como sistema no elimina, empero, la fuerte tendencia empirista de la filosofía de Hobhouse, la cual tiene como supuesto último el carácter "orgánico" de toda realidad y de todo pensamiento y, por lo tanto, algo distinto del empirismo asociacionista y del idealismo impersonalista y racionalista. El carácter frecuentemente dualista de su concepción de la materia y del espíritu es por ello una primera fase de la metafísica elaborada sobre su teoría del conocimiento. Sobre dicho carácter, o, mejor dicho, sobre los opuestos principios del mecanismo y de la teleología se impone, una vez más, a modo de nueva síntesis, el principio del organismo, que así como estaba destinado a conciliar las oposiciones del conocer, está asimismo destinado a conciliar la oposición fundamental con que se presenta el ser. Sin embargo, las tres categorías de lo real mencionadas y el predominio de la categoría orgánica equivalen, en el fondo, a la supresión del dualismo por medio de la acentuación del término teleológico y, de consiguiente, al primado

de una concepción finalista-organicista, pero sin perder nunca la base empírica de la realidad.

Obras: *The Theory of Knowledge*, 1896. — *Mind in Evolution*, 1901. — *Democracy and Reaction*, 1904. — *Morals in Evolution; A Study in Comparative Ethics*, 2 vols., 1906, 7ª ed., 1951. — *Social Evolution and Political Theory*, 1911. — *Liberalism*, 1911. (trad. esp.: *El liberalismo*, 1927). — *Development and Purpose, An Essay Towards a Philosophy of Evolution*, 1913. — *Principles of Sociology*, 4 vols. (comprenden: *The Metaphysical Theory of the State*, 1918; *The Rational Good*, 1921; *The Elements of Social Justice*, 1922, y *Social Development, Its Nature and Conditions*, 1924). — Véase H. Carter, *The Social Theories of L. T. H.*, 1927. — J. A. Nicholson, *Some Aspects of the Philosophy of Hobhouse, of L. T. H.*, 1926 [University of Illinois Studies in the Social Sciences, XIV, 4]. — J. A. Hobson y Morris Ginsberg, *L. T. H., His Life and Work*, 1931.

HOCKING (WILLIAM ERNEST), nac. 1873 en Cleveland, Ohio, profesor en la Universidad de California (1907-1913), de Yale (1913-1914) y de Harvard (desde 1914), representa un pensamiento filosófico típicamente de tránsito entre las últimas generaciones idealistas y las corrientes realistas y pragmatistas en EE. UU. Un realismo gnoseológico unido a un idealismo metafísico y, sobre todo, ético, se halla con esto en la base misma de su doctrina. El propio autor de ella ha señalado, por lo demás, los cinco axiomas o evidencias personales en que se apoya. En primer lugar, el principio de la simplicidad ambigua, según el cual ni el mundo ni nada en él es no ambiguamente complejo o simple. En segundo término, el principio del empirismo inicial, que incluye las proposiciones metafísicas dentro del marco de la experiencia — considerada como algo más que puramente sensible. En tercer lugar, el principio de la racionalidad inclusiva, según el cual aunque la experiencia sea la forma inicial de todo conocimiento, ello no significa que se trate de un puro hecho dado. En cuarto lugar, el principio del misticismo presunto, que demuestra la esencial inadecuabilidad del pensamiento con el objeto. Finalmente, el principio de la unión del valor con el hecho, que hace imposible pensar nada sin referencia al valor. Estos principios se desarrollan en una filosofía de sesgo individualista-personalista, en la cual el "yo" aparece como fuente de toda relación posible y, a través de ella, como modelo de toda realidad concreta.

Obras: *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion*, 1912. — *Human Nature and Its Remakins*, 1918. — *Morale and Its Enemies*, 1918. — *The Self, Its Body, and Freedom*, 1926 [The Terry Lectures]. — *Man and the State*, 1926. — *The Present Status of the Philosophy of Law and of Rights*, 1926. — *Types of Philosophy*, 1929, ed. rev., 1939, 3ª ed., 1959 [en colaboración con Richard Boyle O'Reilly Hocking]. — *The Spirit of World Politics, with Special Studies of the Near East*, 1932. — *Thoughts on Death and Life*, 1937. — *The Lasting Elements of Individualism*, 1940 [Powell Lectures on Philosophy]. — *Living Religions and a World Faith*, 1940 [Hibbert Lectures 1938]. — *What Man can Make of Man*, 1942. — *Science and the Idea of God*, 1944 [The John Calvin McNair Lectures, 1940]. — *Experiment in Education: What We can learn from teaching Germany*, 1954. — *The Coming World Civilization*, 1956. — *Strength of Men and of Nations; A Message to the USA via-à-vis the USSR*, 1959. — Ed. rev. de *The Meaning of God in Human Experience, including Thoughts on Death and Life*, 1957. — Véase E. J. Thompson, *An Analysis of the Thought of A. N. Whitehead and W. E. H. concerning Good and Evil*, 1935 (tesis).

HODGSON (SHADWORTH HOLLWAY) (1832-1912), nac. en Boston (Lincolnshire, Inglaterra), estudió en el Corpus Christi College (Oxford) y fue uno de los fundadores, y el primer presidente (1880-1894), de la "Aristotelian Sociedad". Tras una primera adhesión al kantismo, renunció a las tesis capitales de la filosofía trascendental para efectuar un análisis subjetivo de la experiencia destinado a eliminar todo supuesto, especialmente los supuestos psicológicos que tan determinantes son, a su entender, de la crítica kantiana. Precisa, pues, según Hodgson, ir más acá de esta crítica y llegar a la esfera del análisis de los mismos estados de conciencia para averiguar sus elementos fundamentales y sus formas de unión. Ahora bien, tal análisis conduce para Hodgson al reconocimiento de la presencia en cualquier estado de una cualidad sensible, de una duración, fundamento de la memoria, y de una relación o intencionalidad con las representaciones anteriores y posteriores. Estos elementos primarios permiten admitir la referencia de todo estado a un objeto y, por lo tanto, reconocer la existencia de algo real fuera de la conciencia. El realismo gnoseológico de Hodgson, fundado en la descripción pura de la conciencia, es, pues, anterior a toda suposición de categorías o formas condicionantes, pues la distinción entre un sujeto y un objeto se halla, por lo pronto, en la conciencia misma y no en ningún supuesto (véase REFLEXIÓN). Se llega así a la admisión de lo real extenso y de lo real inextenso o psíquico que constituye la totalidad del mundo de la experiencia. Pero la conciencia puede ser considerada como algo que conoce o como algo que existe. En el primer caso, la conciencia es irreductible; en el segundo, es producto de las condiciones de su aparición en la sucesión temporal. Estas condiciones son las fuerzas o movimientos que explican las existencias contingentes, pero no las esencias universales. Mas estas condiciones parecen depender, a su vez, de condiciones más elevadas, de una trascendencia que pe halla fuera del mundo de la experiencia en que se detiene el análisis subjetivo. El realismo gnoseológico se completa así con un idealismo metafísico, el cual se manifiesta sobre todo en la esfera moral.

Obras: *Time and Space*, 1865. — *The Theory of Practice*, 2 vols., 1870. — *The Philosophy of Reflection*, 2 vols., 1878. — *Outcast Essays and Verse Translations*, 1881. — *The Metaphysic of Experience*, 4 vols., 1898. — Además, Hodgson escribió gran cantidad de artículos y comunicaciones, especialmente para la *Aristotelian Society* (Cfr. la serie de los *Proceedings*, vols. I a VIII) y para la revista *Mind*; algunos de estos escritos han sido editados separadamente: entre ellos citamos *Philosophy in Relation to Its History* (1880), *The Method of Philosophy* (1882), *The Two Senses of Reality* (1883), *Philosophy and Experience* (1885), *Reorganization of Philosophy* (1886), *The Unseen World* (1887), *What is Logic?* (1889), *The Conception of Infinity* (1893), *The Conscious Being* (1903), *Time, Necessity, Law, Freedom, Final Cause, Design in Nature* (1904), *Reality* (1906), *Fact, Idea and Emotion*

(1908). Artículos sobre Hodgson de J. Watson *(Philosophical Review,* 1899), de F. de Sarlo *(Rivista Filosofica,* 1900), de G. F. Stout *(Mind,* 1900), de Lionel Dauriac *(L'Année philosophique,* 1901), de H. Wildon Carr *(Mind,* 1912).

HOFFDING (HARALD) (1843-1931), nac. en Copenhague, estudió teología y se interesó luego por la filosofía; sus estudios del pensamiento de Kant y Kierkegaard, por un lado, y su contacto con varias corrientes coetáneas (Comte, J. S. Mill, Spencer) por el otro, influyeron decisivamente en la formación de sus ideas, incluyendo las elaboradas a veces en oposición a los autores citados. Hoffding intentó combinar ciertas ideas positivistas con otras criticistas, pero sin aceptar muchos de los aspectos empiristas del positivismo, a los cuales opuso su concepción del sujeto cognoscente como actividad "totalizadora" y como voluntad. Hostil a las corrientes irracionalistas y meramente "anti-metafísicas", Hoffding no fue por ello igualmente hostil a la metafísica. Por un lado, reconoció que esta última es una "disposición natural" con vistas a una necesaria unificación, o serie de unificaciones, del saber. Por otro lado, analizó una serie de conceptos —tales como los de realidad, analogía y, sobre todo, continuidad— que eran para él a la vez categorías gnoseológicas y nociones capitales metafísicas.

Hoffding advirtió que no puede haber conocimiento sin una previa "elección" de fundamentos, y que ésta es sobre todo elección de un valor o serie de valores. Ello no significaba admitir el valor o valores elegidos como "absolutos" y menos todavía como completamente evidentes. A tenor de ello, Hoffding propuso que la metafísica debe ser admitida, bien que "relativizada". El instrumento para esta relativización es el análisis crítico, el cual no es puramente trascendental ni puramente psicológico, sino algo "intermedio" — correspondiente al carácter "intermedio" de la teoría del conocimiento con respecto a las demás disciplinas filosóficas.

Hoffding se ocupó asimismo de problemas éticos y de filosofía de la religión. En sus análisis de estos problemas estimó igualmente valiosos los puntos de vista gnoseológico, psicológico y propiamente ético. En verdad, la conjunción de estos puntos de vista es, según Hoffding, lo único que permite tratar adecuadamente las cuestiones morales y en particular las cuestiones relativas a la naturaleza y forma de los actos y actividades religiosos.

Obras principales: *Psykologi i Omrids paa Grundlag af Erfaring,* 1881 (trad. esp.: *Bosquejo de una psicología basada en la experiencia,* 1904, ed. rev., 1926). — *Etik. En Fremstilling af de etiske Principer og deres Anvendelse paa de vigtigste Livsforhold,* 1887, 3ª ed., 1905 (*Ética. Exposición de los principios éticos y de su aplicación a las más importantes circunstancias de la vida*). — *Kierkegaard,* 1892 (trad. esp.: *K.,* 1930, 2ª ed., 1949). — *Den nyere Filosofis historie,* 2 vols., 1894-1895, 3ª ed., 4 vols., 1921-1922 (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna,* 1907). — *Rousseau,* 1896 (trad. esp.: *R.,* 1931). — *Religionsfilosofi,* 1901 (trad. esp.: *Filosofía de la religión,* 1909). — *Moderne filosofer,* 1904 (trad. esp.: *Filósofos contemporáneos,* 1909). — *Danske filosofer,* 1909 (*Filósofos daneses*). — *Den menneskelige Tanke, dens Former og dens Opgaver,* 1910 (*El pensamiento humano; sus formas y sus temas*). — *Bergson,* 1914. — *Den store humor,* 1916 (*El gran humor*). — *Totalitet som kategori,* 1917 (*La totalidad como categoría*). — *Relation som kategori,* 1917 (*La relación como categoría*). — *Ledende tanker i det nittende drhundrede,* 1920 (*Pensadores principales del siglo XIX*). — *Begrebet analogi,* 1923 (*El concepto de analogía*). — *Erindringer,* 1928 (*Memorias*). — Correspondance de H. H. avec Émile Meyerson, 1939. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbsdarstellungen,* IV (1923). — Véase G. Schott, *H. H. als Religionsphilosoph,* 1923 (Dis.). — V. Hansen, *H. som religionsfilosofer,* 1923. — Robert Hürtgen, *Das Gottesproblem bei H. H.,* 1928 (Disc.). — H. Meis, *Darstellung und Würdigung der Ethik H. Hoffdings,* 1929 (Dis.). — S. Holm. *H. H.*. 1943.

HÖFLER (ALOIS) (1853-1922), nac. en Kirchdorf (Austria), estudió en Viena y fue profesor en Praga (1903-1907) y en Viena (desde 1907). Hofler ha seguido principalmente la dirección filosófica inaugurada por Alexius von Meinong (v.), y ello hasta el punto de que en la polémica entre las "escuelas" de Meinong y Brentano, Hofler ha combatido decidida y enérgicamente la segunda. Su trabajo se ha efectuado principalmente en dos sectores: en la lógica y en la psicología. La primera, en la cual ha desarrollado las ideas centrales de Meinong y sus posibles aplicaciones a todos los problemas, teóricos y prácticos, del pensar formal, ha partido en buena parte de supuestos de carácter psicológico (bien que de una psicología pura descriptiva), pero se ha aproximado cada vez más a los aspectos objetivistas de la teoría de los objetos en la medida sobre todo en que ha intentado fundamentar un apriorismo no trascendental. Con ello la lógica se ha convertido, por así decirlo, en la rama más formal de la ontología general descriptiva. Pero, a la vez, la investigación lógica comprende, en la realización de Hofler, una parte fundamental de la teoría del conocimiento. Lo mismo, bien que desde otro ángulo, podría decirse de la psicología. Ésta es, por un lado, una ciencia empírica, mas por el otro es una ciencia encaminada a la pura descripción de los actos y de las aprehensiones objetivas; por eso la psicología examina y analiza los problemas de la representación, del juicio y de los actos emocionales (que comprenden tanto los sentimientos propiamente dichos como los deseos). El realismo objetivista de Meinong queda, en todo caso, considerablemente acentuado en las elaboraciones de Hofler, las cuales incluyen asimismo una consideración metafísica para la cual la base analítico-psicológica es sólo un punto de partida y, a lo sumo, una "idea regulativa".

Obras principales: *Philosophische Propädeutik. I. Logik,* 1890, 12ª ed., 1922 [rev. por E. Mally]. — *Grundlehren der Logik,* 1890, 5ª ed., 1917 *(Doctrinas fundamentales de la lógica).* — *Psychische Arbeit,* 1893 *(El trabajo psíquico).* — *Psychologie,* 1897, 2ª ed., 1930. — *Grundlehren der Psychologie,* 1898, 4ª ed., 1908. — *Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik,* 1900 *(Estudios para la filosofía contemporánea de la mecánica).* — *Grundlehren der Logik und Psychologie,* 1903, 2ª ed., 1906. — *Zur gegenwärtigen Naturphilosophie,* 1904 *(Para la filosofía contemporánea de la Naturaleza).* — "Die unabhängigen Realitäten", *Kantstudien,* XXII (1907) ("Las realidades independientes"). — *Naturwissenschaft und Philosophie. Vier Studien zum Gestaltungsgesetz, Studien I und II,* 1920-1921 [Ak. der Wiss. in Wien. Phil.-hist. Kl. Sitzungsber. Bd. 191, 3

y Bd. 196, 1] *(Ciencia natural y filosofía. Cuatro estudios sobre la ley de formación).* Además, diversos escritos de carácter didáctico, entre ellos una Didáctica sobre la enseñanza media (1908), Autoexposición de su pensamiento en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* t. II (1921, 2a ed., 1923).

HOLBACH (PAUL HENRI D') [PAUL HEINRICH DIETRICH, BARON DE HOLBACH] (1725-1789) nac. en Heidesheim, en el Pfalz (Palatinado). A los doce años de edad se trasladó a Paris. Después de estudiar en París y en Leyden se trasladó de nuevo a la capital francesa y allí residió hasta el final de su vida. Su sólida situación financiera le permitió dedicarse por entero al estudio y a la actividad literaria; llamado a veces "Mecenas de los filósofos", reunió en su mansión de París a casi todos los intelectuales de nota, y en particular a los "enciclopedistas". Rousseau, que luego rompió con él, lo pintó en *La nouvelle Eloïse* como Wolmar, el marido de Julie. D'Holbach tradujo obras del alemán, del francés y del latín (incluyendo la obra de Hobbes sobre el hombre y numerosos trabajos para la *Encyclopédie).* Escribió, además, numerosas obras (véase bibliografía), casi todas ellas de carácter "radical" y con insistencia en la crítica de las creencias cristianas y de los sacerdotes católicos. Su bestia negra fueron los prejuicios de toda clase, religiosos, sociales, éticos y políticos. Su ideal fue la ciencia — o, mejor dicho, la sustitución de todas las ideas acerca del universo por la visión del "mundo mecánico" de Newton. Los únicos "dioses" de d'Holbach fueron, junto con la Ciencia, la Naturaleza y la Razón.

La filosofía de Holbach, tal corno la expone en su obra capital, es enteramente naturalista y materialista y a veces hilozoísta. Sólo hay una realidad: la materia, organizada en la Naturaleza y poseedora por sí misma, y sin ninguna causa extramaterial, de movimiento. Todos los acontecimientos en la Naturaleza se hallan estrictamente determinados; no sólo no hay Providencia de ninguna clase, mas tampoco hay azar. Los diferentes tipos de movimientos que se observan en la Naturaleza son sólo distintos modos de ser de la materia. Sólo hay Naturaleza, y en ésta hay sólo materia y movimiento, y una sucesión rigurosa de causas y efectos. La materia se explica por sí misma y no debe buscarse nada tras ella. Los seres orgánicos están compuestos de elementos inorgánicos organizados de distinto modo que los seres inanimados. No sólo debe eliminarse la Providencia, mas también toda Causa primera; d'Holbach combate a la vez el teísmo y el deísmo y se adhiere sin vacilar a un ateísmo completo. La Naturaleza no tiene ninguna finalidad ni posee tampoco ninguna "inteligencia". La Naturaleza es inteligible y racional, pero sólo en el sentido de poder ser comprendida.

El hombre es simplemente una parte de la Naturaleza. Puede entender esta última, pero no mediante la razón (especulativa), sino sólo por medio de las impresiones sensibles causadas por el movimiento de la materia.

Cuando se entiende de este modo la Naturaleza, la materia, el movimiento y el modo de conocer, se obtiene lo que d'Holbach busca en último término: la completa liberación del temor — del temor a los dioses y a los sacerdotes, a los reyes y a los tiranos. En un sentido parecido al de Lucrecio, d'Holbach funda su moral en el conocimiento de la Naturaleza. Cuando se sabe que no hay distinción entre lo físico y lo moral, se comprende que el odio y el amor puedan ser concebidos como formas de movimiento análogos a la repulsión y a la atracción. El hombre persigue dondequiera la tranquilidad y el placer. Pero como el individuo no sería feliz si no lo fuera también la sociedad, hay que luchar para que todos los hombres participen de ese movimiento de liberación del temor y de la superstición. Sólo cuando los hombres estén completamente persuadidos de la necesidad de eliminar todos los fantasmas que los han perseguido, conseguirán ser justos, bondadosos y pacíficos: la justicia, la bondad y la paz son una consecuencia del conocimiento de "la Verdad".

La obra capital es *Le système de la Nature, ou les lois du monde physique et du monde morale,* 1770 [publicada bajo el seudónimo de Jean Baptiste Mirabaud]. En 1772 apareció la obra *Le bon-sens du curé Meslier ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles;* se trata de comentarios a *Mon Testament,* escrito de índole escéptica y atea debido al presbítero Jean Meslier [1678-*ca.* 1729], párroco de Étrepigny, cuyas obras fueron publicadas luego [1684] en Amsterdam. Le *bon-sens* puede ser considerado, además, como un resumen de *Le séstème de la Nature.* — Se deben asimismo a d'Holbach: *Le système social,* 1773. — *La politique naturelle,* 1773. — *La morale universelle,* 1776. — Anónimamente o bajo pseudónimo se publicaron muchos trabajos que suelen atribuirse a d'Holbach, aun cuando de algunos se duda hoy su autenticidad. Mencionamos: *De la cruauté religieuse* (1766); *L'esprit du clergé ou le Christianisme primitif vengé des entreprises et des excès de nos prêtres modernes* (1767); *Les prêtres démasqués ou des iniquités du clergé chrétien* (1768); *Lettres à Eugénie ou Préservatif contra les préjugés* (1768); *Théologie portative* (1768); *Examen critique de la vie et des ouvrages de saint Paul* (1770); *Tableau des Saints ou examen de l'esprit, de la conduite, des maximes et du mérite des personnages que le Christianisme propose comme modèles* (1770), *Ethocratie ou gouvernement fondé sur la morale* (1776). — Uno de los escritos que escandalizaron más al público fue *Le christianisme dévoilé* (1767), que muchos dudan fuese escrito por d'Holbach. — Véase M. P. Cushing, *Baron d'H. A Study of Eighteenth-Century Radicalism in France,* 1914. — René Hubert, *D'H. et ses amis,* 1928. — William H. Wickwar, *Baron d'H. A Prelude to the French Revolution,* 1935. — P. Naville, *D'H. et la philosophie scientifique au XVIIIè siècle,* 1943. — Muchas de las obras sobre la Enciclopedia (v.), el siglo XVIII francés, la Ilustración (v.) y las obras de F. A. Lange (v.) y Plejanov (v.) sobre el materialismo (v.) se refieren a d'Holbach.

HOLISMO. El vocablo 'holismo' (de ὅλος = "todo", "entero", "completo") ha sido empleado para designar un modo de considerar ciertas realidades —y a veces todas las realidades en cuanto tales— primariamente como totalidades o "todos" y secundariamente como compuestas de ciertos elementos o miembros. El holismo afirma que las realidades de que trata son primeramente estructuras (véase ESTRUCTURA). Los miembros de tales estructuras se hallan funcionalmente relacionados entre sí, de suerte que cuando se trata de dichos miembros se habla de relaciones funcionales más bien que disposición u orden.

En el artículo Todo (VÉASE) hemos hablado de las diversas maneras como se ha concebido la relación entre un todo y sus partes, o sus miembros. En el presente artículo nos limitaremos a reseñar brevemente dos doctrinas cuyos autores han calificado de "holistas".

El biólogo Kurt Goldstein *(Der Aufbau des Organismus,* 1934; trad. inglesa, con algunos cambios introducidos por el autor para la trad.: *The Organism. A Holistic Approach to Biology,* 1939) ha caracterizado los organismos individuales como entidades "holísticas"; más específicamente, ha considerado que hay en todo organismo individual lo que llama una "relación holística en los comportamientos". Ello quiere decir que un comportamiento determinado de un organismo individual "no está ligado a conexiones anatómicas específicas". Los organismos son, pues, según Goldstein, "sistemas que funcionan como un todo", de tal suerte que "un estímulo dado debe producir cambios en el organismo entero". Entre otras consecuencias que se derivan de esta concepción mencionamos una: la de que "no hay lucha de los miembros entre sí ni lucha del todo con los miembros en cada organismo".

En general, muchas de las teorías generales biológicas vitalistas y neovitalistas pueden ser caracterizadas como "holistas". Sin embargo, el holismo no es necesariamente vitalista. No es tampoco necesariamente teleologista. En rigor, el propio Goldstein rechaza los modos de ver vitalistas y teleológicos en biología por entender que su teoría holista no es incompatible con la consideración causal. Por esta razón se han considerado a menudo como holistas únicamente las teorías que, sin ser mecanicistas, no son tampoco, estrictamente hablando, vitalistas; el "holismo" está más estrechamente relacionado con los llamados "organicismo" y "biologismo" que con ninguna otra teoría.

Jan Christian Smuts (1870-1950) ha usado el vocablo 'holismo' en un sentido mucho más general. En su obra *Holism and Evolution* (1926), Smuts indica que aunque el holismo o totalismo no es incompatible con el mecanicismo, es un concepto mucho más fundamental que el último, trascendiendo y superando en todos los órdenes el mecanicismo. El holismo es, según Smuts, un modo de contestar a la cuestión de cómo es posible que diversos elementos o factores formen una totalidad o unidad distinta de ellos. El holismo es, pues., una forma de evolucionismo emergentista (véase EMERGENTE). Según Smuts, el holismo no supone la existencia de una entidad que, como la supuesta entelequia (VÉASE), dirige la evolución y el comportamiento de las realidades. El holismo es un modo de explicación y no el nombre de ninguna entidad especial. El holismo es, dice Smuts, "un proceso de síntesis creadora"; los todos resultantes de tal proceso son "dinámicos, evolucionarlos y creadores". El holismo se manifiesta a través de ciertas fases, desde la realidad material o síntesis de los cuerpos naturales hasta los "todos ideales", "valores absolutos" o "ideales holísticos". Smuts habla de un "universo holístico" en el cual el holismo es el "factor universal" y el "concepto básico". En el universo holístico todo tiende *a* la formación del "todo holístico" que es la personalidad.

HOLKOT (ROBERTO) (t 1349) nac. probablemente en Northampton. Miembro de la Orden de los Predicadores, enseñó teología en Cambridge, desarrollando algunas de las tesis occamistas, en particular la tesis de la separación entre teología y filosofía o, mejor, entre las proposiciones "creíbles" y las "demostrables". Acentuando hasta el máximo la idea de la *potentia absoluta de Dios,* Holkot llegó a afirmar que Dios puede inclusive ordenar al hombre odiar a Dios. Puesto que, siguiendo a Occam, las proposiciones evidentes son únicamente aquellas en las cuales el predicado está incluido en el sujeto, y las proposiciones que no son evidentes son las formadas a base del conocimiento de las realidades singulares, ninguna proposición relativa a Dios puede decir nada de Él o demostrar su existencia. Por tanto, la fuente del "conocimiento" de Dios no es ningún conocimiento, sino exclusivamente la fe. Holkot parece haber tenido la idea de que hay un modo de saber que es completamente distinto del saber natural, y que puede haber una "lógica" distinta de la natural y usual que corresponde a este "saber": la *loica fidei,* en la cual no serían válidos ninguno de los principios (incluyendo el de no contradicción) de la lógica natural.

Obras: *Super quatuor libros Sententiarum quaestiones. — Quodlibeta: Quaedam conferentiae y De imputabilitati peccati.* De estos *Quodlibeta* se extrajeron unas *Determinationes: Determinationes quarumdam aliarum quaestiones.* — Ediciones: 1497, 1510, 1518.

Véase C. Michalski, "La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XlVe siècle", *'Bulletin international de L'Académie des sciences et des lettres.* Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie. L'Année 1927 (1928), págs. 102-11 y 125-32.

HOMBRE. Muchos filósofos se han ocupado explícitamente de lo que se ha llamado "el problema del hombre". Este problema es, en realidad, un grupo de problemas: la naturaleza o esencia del hombre; la cuestión de si el hombre difiere esencial o sólo gradualmente de otros seres orgánicos, especialmente de los animales superiores; el puesto del hombre en el mundo; la misión o destino del hombre; etc., etc. Otros filósofos no se han ocupado de tal problema explícitamente, pero a menudo hay en sus filosofías una "idea del hombre" — idea particular del filósofo o derivada de las concepciones vigentes en su época. Una historia de la idea del hombre desde el punto de vista filosófico sería, pues, asunto largo.

En este artículo nos limitaremos a destacar algunas de las concepciones más fundamentales acerca del nombre en la historia de la filosofía occidental y a indicar cuáles son las posiciones básicas hoy respecto a nuestro problema. Con el fin de hacer más precisa nuestra exposición nos atendremos principalmente a dos aspectos en el "problema del hombre": la cuestión de la naturaleza del hombre y la del puesto del hombre en el mundo. La información contenida aquí debe suplementarse con la ofrecida en varios otros artículos; así, por ejemplo, todos los que figuran bajo las rúbricas "Antropología filosófica y filosofía del espíritu" y "Psicología", y buena parte de los que figuran bajo la rúbrica "Sociología, filosofía de la sociedad y del Derecho" en el Cuadro sinóptico al final de la obra.

Es común distinguir en los orígenes de la filosofía griega entre un "perío-

do cosmológico" y un "período antropológico". El primero es el período presocrático propiamente dicho (véase PHESOCRÁTICOS) ; el segundo, el período de los sofistas y Sócrates. Esta distinción no es muy exacta, pues hallamos entre los presocráticos reflexiones acerca del hombre. Pero tiene su justificación cuando menos en lo siguiente: los presocráticos tendían a concebir al hombre en función del cosmos, mientras los sofistas y Sócrates tendían a concebir el cosmos en función del hombre. Por este motivo el período antropológico ha recibido asimismo el nombre de "período antropocéntrico" (véase ANTROPOCENTRISMO).

Sea cosmológica o antropológica, la filosofía griega suele entender el hombre como el "ser racional", o, mejor dicho, como el animal que posee "razón" O "logos", ξφον λόγον £χων , o el ξφν λογικόν . Ello significa entender el hombre como una cosa cuya naturaleza consiste en poder *decir* lo que *son* las demás cosas. Esta cosa puede ser una "cosa material" o una "cosa espiritual", pero es característico de la filosofía griega concebir el hombre, por así decirlo, como "cosidad". También es característico de la filosofía griega concebir el hombre como algo que *es* — lo que sucede inclusive cuando se lo concibe como "substancia racional". En algunos casos apunta en el pensamiento griego una idea del hombre como ser esencialmente dinámico a diferencia del carácter esencialmente estático de] cosmos. Así, para Platón y la tradición platónica (y neoplatónica), el hombre —o, más exactamente, el alma— tiene la posibilidad de ascender o descender, de hacerse "semejante & los dioses" o "enajenarse de los dioses". Pero aun en este caso el carácter "dinámico" de la realidad humana se halla circunscrito dentro del marco de lo que *es.* El hombre *es* esto o aquello: un ser racional, un ser social, un ser "ético", etc., etc. Lo es porque lo ha sido siempre, esto es, porque su naturaleza ha sido siempre lo que es, y no puede dejar de ser nunca lo que esencialmente es.

La concepción griega del hombre puede admitir que el hombre ha sido "formado" — y hasta que lo ha sido de un modo distinto de todos los demás seres. Pero en ningún caso admite que el hombre ha sido *creado.* Lo último, en cambio, es lo característico del judaismo y del cristianismo, y lo que ha ejercido una indeleble influencia sobre todas las concepciones filosóficas íntimamente relacionadas con las religiones judía y cristiana (y, luego, también la mahometana). Como también el mundo ha sido creado según las citadas concepciones religiosas, parece que en este respecto no hay diferencia fundamental entre el hombre y el mundo. Y, en cierto modo, no la hay, pues tanto el hombre como el mundo son concebidos como *criaturas,* seres creados — por consiguiente, seres cuya "realidad" no es propia, porque en vez de ser "cosidad" es fundamentalmente "nihilidad". Pero una vez admitida la llamada "criaturidad" del hombre y del mundo, hay que establecer una distinción fundamental: el mundo ha sido creado *para* el hombre, el cual a la vez ha sido creado "a imagen y semejanza de Dios". Así, pues, el hombre no es, en el fondo, nada, pero es al mismo tiempo la realidad suprema *en el mundo* — lo que significa que el hombre es lo que se halla en principio más próximo a Dios y a los seres inmateriales creados por Dios antes que el hombre. Esta "superioridad" del hombre se manifiesta no sólo en su "posición" en el mundo, sino también en el carácter de la realidad humana misma. En efecto, y harto paradójicamente, aunque en las concepciones citadas —y en las filosofías a ellas ligadas— el hombre, por ser fundamentalmente nihilidad, no tiene ser propio, a la vez el hombre aparece como algo más y algo distinto que una cosa: una "intimidad". De ahí que el ser del hombre le sea de alguna manera más "propio" en estas concepciones de lo que lo había sido en el pensamiento griego. En el cristianismo —al cual nos confinaremos desde ahora en esta sección del presente artículo— el hombre es visto como persona (VÉASE), y no como cosa — por elevada que ésta sea. Es visto asimismo como una realidad en la cual la experiencia —como experiencia íntima— y la historia —como peripecia y drama decisivos— son ingredientes fundamentales. En todo caso, el cristianismo ha destacado, y aun exaltado, un conflicto dentro del hombre que el pensamiento griego no había hecho sino insinuar. Para algunos filósofos griegos, en particular para los filósofos de lo que se ha llamado "tradición platónica", el hombre, cuando menos como hombre concreto, es, como se dijo luego, "ciudadano de dos mundos": el mundo sensible y el mundo inteligible, bien que en último término su realidad como ser racional lo haga definitivamente ciudadano del segundo de dichos mundos. Para las concepciones cristianas, el hombre se halla asimismo "entre dos mundos". Se halla suspendido entre lo finito y lo infinito; junto a una inmensa miseria se manifiesta en él una inmensa grandeza. Así lo expresó sobre todo Pascal, al hablar del hombre como una "caña", pero una "caña pensante". Pues "la naturaleza del hombre —escribió Pascal en sus *Pensamientos*— se considera de dos maneras: una, según su fin, y entonces es grande e incomparable; otra, según la muchedumbre, como se juzga de la naturaleza del caballo y del perro por su carrera, y entonces es abyecto y vil. He aquí los dos caminos que hacen juzgar al hombre tan diversamente y que hacen discutir tanto a los filósofos".

La anterior exposición de las concepciones griega y cristiana acerca del hombre no sólo es muy sumaria, sino también muy galopante; debe tomarse, pues, *cura grano salis, y* como mera indicación de la naturaleza de ciertas tendencias muy generales en la "filosofía del hombre". Dentro de ellas se alojan muy diversas concepciones. Ya dentro de la Edad Media se pueden notar varias tendencias ligadas cada una de ellas a alguna de las grandes tradiciones filosóficas. Por ejemplo, puede hablarse de una idea del hombre en la tradición agustiniana distinta de la que aparece en la tradición aristotélica (y aristotélico-tomista), de la que aparece en lo que puede considerarse como "tradición occamista", etc., etc. En muchos casos se puede aclarar la correspondiente idea del hombre examinando la concepción que se tiene en cada caso de la naturaleza y formas del conocimiento. En este respecto se puede decir que hay ideas distintas del hombre según éste se conciba como un ser que conoce por medio de abstracción efectuada sobre las cosas, como un ser que conoce mediante la iluminación interna o iluminación divina, etc., etc. A fines de la Edad Media y durante el Renacimiento se

abrán paso otras ideas del hombre, muchas de ellas arraigadas en las concepciones cristianas; otras, arraigadas en las ideas suscitadas por la "nueva imagen del mundo"; otras, arraigadas en las ideas suscitadas por nuevos modos de considerar la sociedad, etc., etc. Es imposible dar cuenta, siquiera esquemáticamente, de tales múltiples ideas. En general, puede decirse que aunque la definición del Renacimiento como "descubrimiento del hombre como hombre" es falsa o por lo menos unilateral, es cierto que en el Renacimiento y comienzo de la época moderna se suscitaron múltiples nuevas ideas sobre el hombre y su puesto en el mundo. Algunas de estas ideas consistieron en subrayar la "trasmundanidad" del ser humano; otras, en subrayar su "intramundanidad". Estas últimas son las que han ocupado más a menudo la atención de los historiadores de la filosofía. Se ha puesto de relieve que la imagen heliocéntrica del inundo determinó cambios muy considerables en las ideas acerca del ser humano. En la concepción geocéntrica, el hombre parecía ocupar cósmicamente un "lugar central", pero a la vez ocupaba el "lugar inferior", ya que el mundo sublunar era considerado, especialmente en las direcciones aristotélicas, como el mundo de la corrupción y del cambio, a diferencia del mundo "traslunar". En la concepción heliocéntrica, el hombre parece ocupar un lugar "marginal", pues la Tierra es sólo uno entre los astros y no el "central", pero a la vez parece ocupar un lugar muy exaltado y, en todo caso, ya no el "lugar inferior" de la corrupción y del cambio. El universo parece haberse "nivelado" y ello ha conducido a la idea de la "nivelación" del hombre. Pero al destruirse la imagen de una jerarquía fija de mundos, el hombre queda como sumergido en el infinito; más todavía, el hombre parece participar de lo infinito (v.). Esta idea (desde luego, vaga) de lo infinito como "medida del hombre" ha tenido una considerable importancia dentro del pensamiento moderno. También ha tenido suma importancia la idea del hombre como "seguidor y maestro de la Naturaleza", como "el dominador" (mediante la ciencia y las técnicas) de la Naturaleza. A ello se ha ido agregando la idea del hombre como ser cultural y como ser histórico, ya implícita en concepciones anteriores, pero desarrollada con detalle y madurez solamente en la época moderna y en parte en la contemporánea.

Dentro de estas tendencias muy generales lia habido asimismo muy diversas doctrinas acerca del hombre en la época moderna. Por ejemplo, ha habido doctrinas materialistas, idealistas, panteístas, individualistas, etc., etc. Se ha desarrollado asimismo la idea de la "religión de la Humanidad" (A. Comte). Como en épocas anteriores, han sido importantes las diversas concepciones que se han tenido del conocimiento para determinar qué ideas fundamentales sobre el hombre se han manifestado. Es interesante comprobar que la importancia dada a los problemas gnoseológicos en la filosofía moderna ha contribuido grandemente a destacar el valor singular del hombre como "fundamento último del conocimiento". Ello sucede no solamente en doctrinas como Descartes, fundada en el *Cogito* y, en general, en el idealismo (VÉASE), sino también en varias corrientes empiristas. Así, para citar un solo ejemplo, cuando Hume quiere examinar los fundamentos del conocimiento establece que el único modo de hacerlo con fruto consiste en referirlo a la "naturaleza humana". "Es evidente —escribe Hume— que todas las ciencias tienen una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana, y que aunque parezcan muy alejadas de ella acaban por volver a ella de un modo o de otro" (*Treatise. Introduction*). Así, no sólo la lógica, la moral, la crítica y la política, sino también la matemática, la filosofía natural y la religión natural dependen en alguna medida, según Hume, de la "ciencia del *hombre"*. Todo ello no significa que la filosofía moderna sea unilateralmente antropocentrista y ni siquiera —en el sentido apuntado al principio—· antropológica. Pero significa que es característico de muchos pensadores modernos estimar que el hombre es como el "centro" de todas las formas de conocimiento y, de consiguiente, que el acceso al mundo se da únicamente por medio del hombre. Junto a ella se ha manifestado la tendencia, tan claramente expuesta en la famosa frase de Pope, de que "el estudio propio de la humanidad es el hombre", por cuanto lo principal es "conocernos a nosotros mismos" *(ourselves to know).*

Desde mediados del pasado siglo han abundado las ideas filosóficas sobre el hombre, en gran parte promovidas por los nuevos modos de ver el hombre y la historia humana revelados por autores como Hegel, Comte, Marx, Darwin, Dilthey, Freud, etc. Junto a ello se ha intentado sistematizar filosóficamente el conocimiento acerca del hombre por medio de la llamada "antropología filosófica" (véase ANTROPOLOGÍA) y también por medio del llamado "conocimiento del hombre" (psicología, antropología, caracterología, etc.). Tanto en la antropología filosófica como en el conocimiento del hombre se han tenido en cuenta problemas, temas y motivos que, aunque no enteramente desconocidos antes del siglo xrx, no se habían profundizado y radicalizado suficientemente. Así sucede con la idea de lo inconsciente, tanto individual como colectivo; la idea de la historicidad del hombre; la idea de las dimensiones cultural y social del hombre como dimensiones básicas, etc., etc. No podemos detenernos en cada uno de estos problemas, temas y motivos, pero consideramos que puede ayudar a comprender el modo como actualmente se enfrentan los problemas antropológico-filosóficos reproducir la descripción que ha hecho Francisco Romero de las diversas teorías acerca del hombre propugnadas durante nuestro siglo. Agregaremos a la descripción de dicho autor algunas teorías no incluidas en su lista.

Las teorías en cuestión son: (1) La que hace consistir la esencia del hombre en el espíritu (VÉASE) —Max Scheler, Werner Sombart, Nicolai Hartmann, en parte Aloys Müller. (2) La que insiste en el papel desempeñado por la simbolización y el sentido, y define al hombre como *animal symbolicum* — principalmente Ernst Cassirer, pero también Eduard Spranger. (3) La que parte de la historia y puede caracterizarse como historicismo (VÉASE) — como en Dilthey y varios de sus discípulos. (4) La que desemboca en el sociologismo por destacar el papel fundamental de lo social en el hombre — E. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, en parte K. Mannheim. (5) La que hace del hombre algo que va siendo constantemente, que se va eligiendo incesantemente a

sí mismo, por no tener propiamente naturaleza — Ortega y Gasset. (6) La manifestada en las diversas tendencias del existencialismo (VÉASE), en sentido estricto o amplio — J.-P. Sartre, K. Jaspers, en parte Unamuno. (7) La que define el hombre según ciertos caracteres naturales, especialmente psicobiológicos —Freud—, pero también volitivos y "vitales" — L. Klages, Th. Lessing, O. SpenglEr. (8) La que define al hombre como persona — personalismo contemporáneo, especialmente personalismo cristiano. (9) La teoría del propio Romero, según la cual "la capacidad de percibir objetivamente es el fundamento de lo humano", de modo que el hombre es esencialmente el ser "capaz de juzgar". (10) La teoría del hombre como ser que, a través de la historia, y mediante un proceso dialéctico, pasa de la "enajenación" a la "libertad" — marxismo. (11) La teoría del hombre como "inteligencia sentiente" y como "animal de realidades" — Zubiri. (12) La teoría del hombre como un sistema de comportamiento — behaviorismo, incluyendo el llamado "behaviorismo lógico" de G. Ryle. (13) La teoría del hombre como ser natural poseedor de razón en cuanto "razón instrumental" — John Dewey. (14) La teoría del hombre como "mo do de ser el cuerpo" y como una rea lidad no definible ni por el "ser" ni por el "devenir"; del hombre como "substancia individual de naturaleza histórica" — el autor de la presente obra. Esta lista no agota las muchas teorías filosóficas o semi-filosóficas actuales acerca del hombre. Tampoco indica exactamente en qué consisten tales teorías, no sólo por la imposibi lidad de hacerlo en una fórmula, sino también porque prescinde del hecho de que muchas de ellas se constitu yen con elementos de otras; así, por ejemplo, la de F. Romero aprovecha elementos de la teoría basada en el espíritu; la existencialista usa elemen tos de la personalista y viceversa; la simbolista acoge ciertos resultados de la historicista, y así sucesivamente.

Aunque dividimos la bibliografía en varias secciones, debe tenerse en cuenta que algunas de las obras citadas hubieran podido incluirse en más de una sección. Los trabajos de algunos de los autores a que nos hemos referido en el texto del artículo (especialmente *ad finem)* constan en las bibliografías dedicadas a tales autores y no los reproducimos aquí. Remitimos asimismo a la bibliografía de ANTROPOLOGÍA, donde figuran asimismo algunos de los trabajos aquí mencionados; puede completarse la información bibliográfica sobre el tema recurriendo a las bibliografías de CULTURA, ESPÍRITU, HISTORIA, PERSONA; las bibliografías de varios artículos indicados bajo los epígrafes "Antropología filosófica y Filosofía del Espíritu", "Filosofía de la Historia y de la Cultura"; "Sociología, Filosofía de la Sociedad y del Derecho" y "Psicología" pueden también consultarse al efecto.

Esencia del hombre: Johannes Rehmke, *Der Mensch*, 1928. — Erich Jaensch, *Grundformen menschlichen Seins*, 1929. — E. Seifert, *Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart*, 1930. — Theodor Haecker, *Was ist der Mensch?*, 1933 (trad. esp.: *¿Qué es el hombre?*, 1961). — Gaetano Chavacci, *Saggio sulla natura dell'uomo*, 1937. — Werner Sombart, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, 1938. — Paul Häberlin, *Der Mensch, Eine philosophische Anthropologie*, 1923. — G. Bastide, *De la condition humaine*, 1939. — Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols., 1941-1942 (I. *Human Nature*; II. *Human Destiny*). — Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* (1ª ed., en hebreo, 1942; ed. inglesa, 1948; ed. alemana, 1948; trad. esp., 1949, 2ª ed., 1950). — P. Thévenaz, J. Hersch, J. Wahl *et al., L'Homme. Métaphysique et transcendence*, 1943. — W. Keller, *Vom Wesen des Menschen*, 1943. — José Gaos, *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, 1943. — Lewis Mumford, *The Condition of Man*, 1944 (trad. esp.: *La condición del hombre*, 1960). — Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, 1944 (trad. esp.: *Antropología filosófica*, 1945) — L. Ziegler, *Menschwerdung (Die sieben Bitten des Vater Unser)*, 2 vols., 1948. — Erich Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, 1952. — Id., id., *Mensch. Typologische Anthropologie*, I, 1959. — J. Zürcher, *L'homme, sa nature et sa destinée*, 1953. — M. Weyland, *Una nueva imagen del hombre*, 1953. — Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 2ª ed., 1953, 3ª ed., 1962. — M. del Río, *Estudio sobre la libertad humana. Anthropos y Anagke*, 1955. — Roger Verneaux, *Philosophie de l'homme*, 1956. — Pierre Thévenaz, *L'homme et sa raison*, 2 vols., 1956 [colección de trabajos de inspiración fenomenológica; sólo algunos se refieren al problema de la "esencia del hombre"]. — Domenico Cardone, *Il divenire e l'uomo*, 2 vols., 2ª ed., 1956 (I. *Il divenire*; II. *L'uomo e i suoi attegiamenti*). — Varios autores, trabajos bajo el tema general "L'homme et ses oeuvres", en *Les Études philosophiques*, N. S., Año XII (1957), 5-490 [Actes du IXe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française]. — Augusto Besave Fernández del Valle, *Filosofía del hombre*, 1957. — M. Polanyi, *The Study of Man*, 1958 [The Lindsay Memorial Lectures]. — Georges Vallin, *Être et individualité. Eléments pour une phénoménologie de l'homme moderne*, 1959. — Paul Häberlin, *Vom Menschen und seiner Bestimmung. Zeitgemässe Betrachtungen*, 1959 [12 conferencias radiofónicas]. — Lucien Malverne, *Signification de l'homme*, 1960 [Initiation philosophique, 45; trata sobre todo de Sartre y Heidegger]. — Fiorenzo Viscidi, *Ricerche sull-uomo come essere unitario*, 1960. — James E. Royce, S. J., *Man and His Nature. A Philosophical Psychology*, 1961. — José Ferrater Mora, *The Idea of Man. An Outline of Philosophical Anthropology*, 1961 [The Lindley Lecture 1961; basada en la obra del autor: *El ser y la muerte*, 1962, Cap. III]. — William A. Luijpen, *Existential Phenomenology*, 1962 [Duquesne Studies. Philosophical Series, 12]. — M. Landmann *et al., De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, 1962. — Hans-Joachim Schoeps, *Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit*, 1962.

El hombre y en particular su puesto en el cosmos, en la Naturaleza y en la historia: Ludwig Klages, *Mensch und Erde*, 1920. — Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928 (trad. esp.: *El puesto del hombre en el cosmos*, 1929). — Hemut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928. — Alexis Carrel, *Man, the Unknown*, 1935 (trad. esp.: *El hombre, ese ser desconocido*, 1936). — Ralph Linton, *The Study of Man*, 1936 (trad. esp.: *Estudio del hombre*, 1942). — Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940, 7ª ed., 1962. — Béla von Brandenstein, *Der Mensch und seine Stellung im All. Philosophische Anthropologie*, 1947. — Paul Weiss, *Nature and Man*, 1947. — Augusto Guzzo, *L'uomo*, 6 vols. (I, 1947; véanse detalles en bibliografía de Guzzo [AUGUSTO]. — Aloys Müller, *Welt und Mensch in ihrem realen Aufbau*, 1947 [2ª ed. de la obra: *Einleitung in die Philosophie*, 1925]. — Danilo Cruz Vélez, *Nueva imagen del hombre y de la cultura*, 1948. — Francisco Ro-

mero, *Teoría del hombre*, 1952. — Id., id., *Ubicación del hombre*, 1954 [nos referimos a esta obra al anunciar la lista de teorías contemporáneas sobre el hombre; véase *supra*]. — M. J. Siris, G. Kraus *et al.*, *De mens in het licht der wetenschap*, 1955. — A. Delp, *Der Mensch und die Geschichte*, 1955. — Wahlhart Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, 1962. — Teilhard de Chardin, obras citadas en la bibliografía de este autor, especialmente la obra sobre "el fenómeno humano".

Historia de la idea del hombre en general y en diversos períodos: Erich Kahler, *Man, the Measure. A New Approach to History*, 1943 (trad. esp.: *Historia universal del hombre*, 1946). — H. Baker, *The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea*, 1947. — Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* [detalles en bibliografía del artículo sobre el autor]. — Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, 1947. — Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la antigüedad clásica*, 1955. Ed. italiana ampliada: *La compensione del soggeto umano nell'antichità classica*, 1958. — M. Fernández Galiano *et al.*, *El concepto del hombre en la antigua Grecia*, 1955. — A. Mitterer, "Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart", *Zeistschrift für katholische Theologie*, LVII (1933), 491-557. — R. de la Bouillerie, *L'homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin d'après s. Thomas d'Aquin*, 1880. — J. Gardair, *La philosophie de saint Thomas. La nature humaine*, 1896. — François Marty, S. J., *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin. Ses fondements ontologiques et leur vérification dans l'ordre actuel*, 1962 [Analecta Gregoriana. Series Facultatis philosophicae. Nº 123, sectio E, 11]. — Heikki Kirkinen, *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine. Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV (1670-1715). Étude sur l'histoire des idées*, 1960 [Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B., t. 122]. — Arthur O. Lovejoy, *Reflection on Human Nature*, 1961 [en los siglos XVII y XVIII: Locke, Hobbes, Voltaire *et al.*]. — Información histórica sobre diversas ideas del hombre se halla asimismo en la parte histórica de varias obras de Pedro Laín Entralgo: *La espera y la esperanza*, 1957, 2ª ed., 1958 y *Teoría y realidad del otro*, 2 vols., 1961. — Véase asimismo bibliografía de HUMANISMO. — Conocimiento del hombre: Theodor Litt, *Die Selbserkenntnis des Menschen*, 1938. — Julián Marías, *La imagen de la vida humana*, 1955. — Sobre este punto son especialmente importantes los trabajos de Dilthey, Ortega y Gasset y varios discípulos de Dilthey (B. Groethuysen *et al.*). — Antología: *El tema del hombre*. Selección de textos, traducciones, notas y bibliografías por Julián Marías, 1943.

HOMEOMERÍAS. Siguiendo la exposición aristotélica de la doctrina de Anaxágoras (v.) en *Met.*, A 3, 984 a 11, se da el nombre de "homeomerías", αἱ ὁμοιομέριαι, y también los nombres de cosas "homeoméricas", τὰ ὑποιομέριαί, o "elementos homeoméricos", τὰ ὁμκομερῆ στοίχεῖα, a las substancias de las cuales están hechas todas las cosas. Las homeomerías son las "semillas" de las cosas. Estas "semillas" estaban al principio confundidas en un caos primitivo, el cual fue ordenado por la "inteligencia", νοῦς . Las homeomerías son como cualidades no ordenadas. El carácter fundamental de los elementos de que están constituidas las cosas es, en efecto, según dice Aristóteles al referirse a la doctrina de Anaxágoras, el ser ὁμοιομερές, es decir, el ser partes similares al Todo. El ser ὁμοιομερές se distingue del ser ἀνομοιομερές , es decir, el ser partes no similares al Todo. Adviértase que el rasgo "homeomérico" de los elementos en cuestión puede referirse primariamente al Todo y sólo secundariamente a las partes, las cuales serían "homeoméricas" justamente por serlo el Todo. Por otro lado, puede hablarse asimismo, como hace Aristóteles en *De caelo*, III, 3, 302 bl, de "cosas homeoméricas", en cuanto que se trata de elementos o partes iguales entre sí y, como consecuencia de ello, iguales al Todo formado por ellas (Cfr. al efecto también Simplicio, *Phys., 155,* 23).

HOMO MENSURA. La expresión 'Homo mensura' (literalmente: 'El hombre es la medida') es empleada usualmente como formulación abreviada del llamado *principio de Protágaras:* πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστιν *(El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son).* Este principio figuraba, al parecer, al comienzo de la obra perdida del sofista titulada Ἀλήθεια *(La verdad)* y ha sido transcrito por Platón en varios lugares (por ejemplo en el *Cratilo*, 385 E, en el *Theat.*, 152 A —donde figura τῶν δὲ μὴ ὄντων en vez de τῶν δὲ οὐκ ὄντων —), por Aristóteles *(Met.*, A, 1, 1053 a, 35; K, 6, 1062 b, 12-15 —donde es analizado con detalle), por Sexto el Empírico *(Pyrr. Hyp.*, I, 216 sigs., *Adv. math*, VII, 60) y por Diógenes Laercio (IX, 51). Se ha discutido mucho el significado de tal principio. Los problemas principales planteados al respecto son los siguientes: (1) La expresión 'el hombre', ¿se refiere al hombre en general o al hombre individual? (8) La expresión 'la medida', ¿representa un criterio simplemente epistemológico o se refiere a la actitud total del hombre frente a la realidad? (3) Las cosas, χρήματα, de que habla Protá-goras, ¿son las cosas físicas, las sensaciones producidas por ellas, las ideas abstractas o los asuntos humanos? Como puede esperarse, no hay acuerdo sobre ninguno de estos problemas. La mayor parte de los autores se inclinan a pensar que 'el hombre' designa más bien al hombre individual (como ya Sexto el Empírico había declarado). Respecto a la medida, se tiende a pensar que un criterio epistemológico es una concepción demasiado estrecha para Protágoras, pero que el sofista no quería tampoco decir la actitud humana total, pues de lo contrario el principio no habría sido discutido en sentido epistemológico general tan detalladamente por Platón y por Aristóteles. En cuanto a las cosas, muchos autores siguen creyendo que se refieren a los objetos físicos, pero es muy plausible que χρήματα designe o los asuntos humanos o bien las situaciones en las cuales se halla el hombre — y dentro de las cuales se encuentran los objetos físicos. Es habitual presentar el principio de Protágoras como la expresión más acabada del llamado período antropológico en la filosofía griega clásica, y también como un ejemplo del tipo de proposiciones presentadas por los sofistas — proposiciones aparentemente claras, pero, de hecho, ambiguas. En efecto, no solamente presenta el *Homo mensura* las dificultades antes apuntadas, sino que partiendo de él puede llegarse a dos conclusiones diametralmente opues-

tas: la primera es que, al reducirse el ser al aparecer, nada es verdad; la segunda es que, como las únicas proposiciones posibles son las formuladas desde el punto de vista del hombre, todo es verdad.

HOMOGÉNEO. Dos o más elementos en un compuesto son homogéneos cuando pertenecen al mismo género, γένος, es decir, son de la misma naturaleza. El término 'homogéneo' *(homogeneus) y* su contrario 'heterogéneo' *(heterogeneus)* fueron aplicados por algunos autores escolásticos a diversas realidades para indicar que sus elementos constitutivos pertenecían o no respectivamente al mismo género. Se puede hablar en este sentido de un continuo homogéneo *(continuus homogeneus) y* hasta indicar que todo continuo es por naturaleza homogéneo. Se puede hablar también de un cuerpo homogéneo *(corpus homogeneus)* o de un cuerpo heterogéneo *(heterogeneus);* de una magnitud homogénea *(magnitudo homogénea)* o de una magnitud heterogénea *(magnitudo heterogénea),* etc.

Kant usó el término 'homogéneo' *(gleichartig)* al tratar del problema de la subsunción de un "objeto" bajo un concepto. La representación del objeto debe ser, según Kant, homogénea con el concepto, lo cual significa que el concepto debe contener algo que es representado en el objeto subsumido bajo el concepto *(K. r. V.,* A 137 / B 176). Así, por ejemplo, el concepto empírico de un plato es homogéneo con el concepto geométrico de círculo. Si un concepto es puro y, como tal, es heterogéneo a la apariencia a la cual se intenta aplicar, es menester buscar algo que sea homogéneo por un lado con el concepto y por otro lado con la apariencia. Se trata del esquema (VÉASE). La noción de homogeneidad es, así, fundamental para la cuestión de la aplicabilidad de los conceptos a las apariencias. En general, la noción de homogeneidad es en Kant una noción ligada a la posibilidad de la síntesis por medio de la cual se obtiene el conocimiento. La síntesis es una unificación (unificación de algo diverso). Lo diverso no puede ser por sí mismo una unidad, ya que entonces no habría variedad de apariencias, pero debe haber en él una cierta homogeneidad sin la cual no podrían formarse conceptos empíricos y sin la cual, por consiguiente, no habría posibilidad de experiencia. "La razón —afirma Kant— prepara el campo para el entendimiento: (1) mediante un principio de la homogeneidad de lo diverso *(Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen)* bajo géneros superiores; (2) mediante un principio de la variedad de lo homogéneo bajo especies inferiores; y (3) con el fin de completar la unidad sistemática, por medio de otra ley, la ley de la afinidad de los conceptos" *(ibid.,* A 657 / B 685). Tenemos de este modo los principios de homogeneidad, especificación y continuidad de las formas. El principio de afinidad es una consecuencia de los principios de homogeneidad y de especificación en cuanto es la unidad de estos dos principios y, por así decirlo, la síntesis de los mismos.

La noción de homogeneidad y la contrapuesta de heterogeneidad desempeñan un papel central en la definición dada por Spencer de la evolución (v.) ; ésta es definida como paso de la materia de un estado de homogeneidad indefinida e incoherente a un estado de heterogeneidad coherente y definida. Lo homogéneo es, pues, para Spencer lo no organizado. La transformación en el proceso de la evolución de lo homogéneo en lo heterogéneo tiene lugar asimismo, según Spencer, en el movimiento. La disolusión (v.) es el proceso inverso.

HOMONIMIA. Véase SOFISMA.

HOMÓNIMO. Véase SINÓNIMO.

HÖNIGSWALD (RICHARD) (1875-1947), nac. en Altenburg, en Hungría (Magyaróvár, entre Pressburg y Budapest), fue profesor en Breslau (1919-1929) y en Munich (1929-1933). En 1933 emigró a Estados Unidos, donde falleció.

Discípulo de Riehl (v.), Hönigswald siguió en filosofía la dirección llamada "realista" en la teoría del conocimiento. La filosofía es para Hönigswald a la vez teoría de los objetos y teoría del pensamiento. La filosofía como teoría de los objetos es la ciencia de los conceptos fundamentales usados en la ciencia, en el arte y, en general, en todas las actividades básicas humanas. El concepto primario de dicha teoría de los objetos es el concepto de "objetividad" por medio del cual se determina la naturaleza y formas de los distintos objetos. Al ser teoría de los objetos, la filosofía es a la vez teoría del método y del conocimiento. Pero la filosofía como teoría de los objetos, del método y del conocimiento no se limita a estudiar los conceptos fundamentales de las diversas actividades humanas ajenas a la filosofía; la filosofía misma en el curso de su historia ofrece un complejo de problemas que pueden ser estudiados filosóficamente.

Hönigswald se interesó grandemente por la psicología del pensamiento. No se trata de una psicología en el sentido corriente de este término, sino más bien de una ciencia de las diversas formas de pensar. En este sentido la psicología es ciencia de los principios del pensamiento. En último término la psicología del pensamiento en la acepción apuntada y la filosofía como teoría de los objetos coinciden; a lo sumo, son dos puntos de vista distintos sobre la misma "realidad".

Obras principales: *Ueber die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung,* 1904 (Dis.) *(Sobre la doctrina de Hume acerca de la realidad de las cosas externas. Una investigación gnoseológica). — Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre,* 1906 *(Contribuciones a la teoría del conocimiento y a la metodología). — Zum Streit über die Grundlagen der Mathematik,* 1912 *(En torno a la lucha sobre los fundamentos de la matemática). — Prinzipienfragen der Denkpsychologie,* 1913 *(Cuestiones fundamentales de la psicología del pensar). — Studien zur Theorie pädagogischer Grundbegriffe,* 1913 *(Estudios sobre la teoría de los conceptos pedagógicos fundamentales). — Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft,* 1914 [Wege zur Philosophie, 7] *(El escepticismo en la filosofía y en la ciencia). — Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchung,* 1917, 2ª ed., 1924 *(La filosofía de la Antigüedad. Investigación sistemática y de historia de los problemas). — Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus. Eine problemgeschichtliche Betrachtung,* 1918 *(Motivos filosóficos en el humanismo moderno. Examen de la historia de un problema). — Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen,* 1921 *(Los fundamentos de la psicología del pensar. Estudios y análisis). — Ueber die Grundlagen der Pädagogik,* 1927 *(Sobre los fundamentos de la pedagogía). — Geschichte der Erkennt-*

nistheorie, 1933 *(Historia de la teoría del conocimiento). — Philosophie und Sprache. Problemkritik und System*, 1937 *(Filosofía y lenguaje. Crítica del problema y sistema). — Denker der italienischen Renaissance*, 1938 *(Pensadores del Renacimiento italiano).* — Autoexposición en *Deutsche systematische Philosophie der Gegenwart nach ihren Gestaltern*, t. I (1931). — Se ha constituido en Alemania, bajo la dirección de H. Wagner, un "Hönigswald-Archiv", encargado de recoger, ordenar y publicar textos de R. H. Se han publicado ya varios volúmenes de obras póstumas: *Schriften aus dem Nachlass*: I. *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen*, ed. Gerd Wolandt; II. *Analysen und Probleme. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 1959, ed. G. Wolandt; III. *Abstraktion und Analysis, Ein Beitrag zur Problemgeschichte des Universalienstreits in der Philosophie des Mittelalters*, 1960; IV. *Wissenschaft und Kunst. Ein Kapitel aus ihren Theorien*, 1961. Se anuncia vol. V. *Grundprobleme der Wissenschaftslehre.*

HORIZONTE. Kant consideró que la magnitud *(Grosse)* del conocimiento puede ser extensiva o intensiva según se trate respectivamente de la amplitud o de la perfección del conocimiento. En el primer caso tenemos *multa;* en el segundo, *multum (Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, VI.A, ed. Gottlob Benjamin Jàsche [1800], reimp. en *Werke*, ed. E. Cassirer, VIII, págs. 356 y sigs.). Ahora bien, a tenor de la extensión del conocimiento o del perfeccionamiento del mismo se puede estimar, según Kant, en qué medida un conocimiento se adecúa a nuestros fines y capacidades. En esta estimación se determina el horizonte *(horizont)* de nuestro conocimiento, el cual es definible como la adecuación de la magnitud de todo el conocimiento con las capacidades y fines del sujeto" *(loc. cit.).*

Según Kant, el horizonte en cuestión puede determinarse de tres modos: (1) Lógicamente, de acuerdo con la capacidad o las fuerzas cognoscitivas en relación a los intereses del entendimiento; (2) Estéticamente, de acuerdo con el gusto, en relación con los intereses del sentimiento; 3) Prácticamente, según la utilidad en relación con los intereses de la voluntad. En general, el horizonte concierne a la determinación de lo que el hombre puede saber, necesita saber y debe saber.

En lo que toca al horizonte determinado lógicamente (o teóricamente), puede considerarse desde el punto de vista objetivo o subjetivo. Desde el punto de vista objetivo, el horizonte puede ser histórico o racional; desde el punto de vista subjetivo, puede ser general y absoluto, o especial y condicionado ("horizonte privado"). El horizonte absoluto es la congruencia de los limites del conocimiento humano con los límites de toda perfección humana; a ello responde la pregunta "¿Qué puede saber el hombre como hombre en general?" El horizonte privado es el horizonte determinado por condiciones empíricas y orientaciones especiales del sujeto. Kant habla asimismo de un horizonte del sentido de la ciencia. Este último determina lo que podemos y no podemos saber.

El concepto kantiano de horizonte está ligado al concepto de "límite del conocimiento", pero en tal forma que el "límite" es a la vez una "determinación" — o, puesto que hay varios horizontes posibles, una serie de determinaciones de muy diverso carácter. Esta "determinación" es "objetiva", en tanto que delimita la naturaleza de los objetos comprendidos en el horizonte, y "subjetiva", en tanto que orienta —y estimula— el conocimiento de grupos de objetos.

Nos hemos extendido sobre el concepto kantiano de horizonte para mostrar que este concepto no es tan reciente como a veces se piensa. Hay que tener en cuenta, además, que se han usado a veces vocablos que designan algo así como un "horizonte" — es el caso de Hegel, con el término "elemento" en el sentido de, por ejemplo, "el elemento de la negatividad". Ahora bien, es cierto que sólo en ciertas direcciones del pensamiento filosófico contemporáneo, y especialmente en la fenomenología o filosofías en algún punto influidas por ella, se ha desarrollado en detalle el concepto de horizonte.

Husserl ha elaborado el concepto de horizonte al tratar de "yo y mi mundo alrededor". "Mi mundo" no es simplemente el mundo de los hechos en cuanto "están ahí" o están "presentes", sino que incluye, junto al "campo de la percepción" —lo que "me es presente"—, un margen "copresente", un mundo de "asuntos", de valoraciones, de bienes, etc., etc. Puede decirse que el horizonte es como un trasfondo al que se incorporan, como constituyéndolo, "márgenes", "franjas marginales" que incluyen cocíalos, co-presencias, etc., etc. *(Ideen, I, §§* 27, 28, 44; *Husserliana,* III, 57-61; 100-4). Husserl indica que "toda vivencia tiene un *horizonte,* el cual cambia en el curso de su complejo de conciencia y en el curso de sus propias fases de flujo" *(Cartesianische Meditationen,* § 19; *Husserliana,* I, 81-2). Es un "horizonte intencional" que se refiere a posibilidades de conciencia pertenecientes al proceso mismo. Así, los horizontes son como posibilidades pre-delineadas *(vorgezeichnete Potentialitäten).* "Toda experiencia tiene su *horizonte experiencial" (Erfahrung und Urteil,* ed. Ludwig Landgrebe, §8). Puede hablarse de un "horizonte interior" cuando se trata de la experiencia de una cosa singular, pero hay que agregar a dicho horizonte un "horizonte exterior de co-objetos" u "horizonte de segundo grado" *(loc. cit.).* Husserl admite la posibilidad de un "horizonte vacío de una incognoscibilidad conocida", es decir, la posibilidad de que lo no conocido —en cuanto se sabe que es no conocido— tenga también un "horizonte". El concepto de horizonte es para Husserl tan fundamental que mediante el mismo puede inclusive definirse el "mundo" como "horizonte de todos los posibles sustratos de juicio" *(op. cit., §* 9).

Las abundantes referencias de Husserl a la noción de horizonte hacen necesario precisar si hay algunas significaciones básicas, o más básicas, que otras, de dicha noción. Según Helmut Kuhn, estas significaciones se reducen a tres : (1) El horizonte como la circunferencia (o esfera) última dentro de la cual aparecen inscriptas todas las cosas reales e imaginarias; (2) El horizonte como el límite de la totalidad de las cosas dadas, y a la vez como lo que las constituye en cuanto todo; (3) El horizonte como algo "abierto por naturaleza" (H. Kuhn, "The Phenomenological Concept of 'Horizon'", en *Philosophical Studies in Memory of E. H.,* 1940, ed. Marvin Farber, págs. 106-23). Puede considerarse que la investigación del "horizonte de los horizontes" es la tarea filosófica por excelencia.

Heidegger ha hecho uso de la noción de horizonte en un sentido en parte similar al de Husserl (o a los de Husserl) y en parte independientes del mismo (o de los mismos). Se trata ante todo de ver si puede interpretarse el tiempo como "horizonte posible de cualquier comprensión del ser" — donde 'horizonte' equivale a "límites (últimos)". Pero más específicamente el horizonte es "unidad extática" (véase ÉXTASIS) de la temporalidad: *"La condición temporal-existendaria de posibilidad del mundo reside en que la temporalidad tiene en cuanto unidad extática lo que se llama un horizonte" (Sein und Zeit,* § 69 c; trad. Gaos: *El ser y el tiempo* [1951], pág. 419). El "adonde" del "arrebato" inherente al éxtasis temporal es llamado por Heidegger "esquema horizontal". Hay, según ello, tres "esquemas horizontales": el del "advenir", el del "sido" y el del "presente". El concepto de horizonte ejerce asimismo una función definida cuando se trata de ver cómo el ente cae bajo "la experiencia de la síntesis empírica" (en sentido kantiano); el ente cae bajo tal experiencia según un ("adonde") y un "horizonte" que forman el "referirse a" *(Beziehung* auf...) en cuanto "síntesis" *(Kant und das Problem der Metaphysik,* §3). Heidegger ha hablado asimismo del horizonte de la trascendencia como algo que nos representamos trascendentalmente, y, con ello, de la "representación trascendental-horizontal" *(Celassenheit,* págs. 50, 52) en un sentido que continúa el desarrollado en *Sein und Zeit,* pero dentro de la característica *Kehre* de la filosofía de Heidegger (v.).

La noción de horizonte ha sido desarrollada por Ortega y Gasset sobre todo como "horizonte vital" v "horizonte histórico". Según Ortega, al interpretar la circunstancia en la que tenemos que ser, y al interpretarnos a nosotros mismos en cuanto pretendemos ser dentro de tal circunstancia, "definimos el horizonte dentro del cual tenemos que vivir" (En *torno a Galilea* [conferencias de 1933], en *O. C.,* V, 32). "Y ese conjunto de seguridades que pensando sobre la circunstancia logramos fabricarnos, construirnos... es el mundo, horizonte vital" *(loc. cit.). El* horizonte vital está estrechamente relacionado con el horizonte histórico (*O. C.,* III, 289-95) : los pueblos se forman, en rigor, dentro de "horizontes".

Para Xavier Zubiri (cuyas ideas al respecto reseñamos independientemente de que el autor suscriba o no en la actualidad a ellas), el horizonte de la visión humana se forma "en el trato familiar con las cosas". El horizonte delimita las cosas *y* la visión de ellas. Pero el horizonte no es simplemente una limitación (negativa) : es una determinación positiva por medio de la cual las cosas se hacen visibles. Así, el horizonte no es un "vacío indiferente a las cosas". "La claridad del horizonte es, a un tiempo, claridad de las cosas, y la claridad de las cosas aclara el horizonte." Por causa del horizonte delimitador y aclarador hay propiamente lo que llamamos "sentido". Ahora bien, puede preguntarse cómo y en qué medida la totalidad como tal puede ser horizonte de visión, con lo cual tenemos la pregunta relativa a la esencia de la filosofía, la cual se constituye en tal horizonte de totalidad ("Sobre la idea de la filosofía, I", *Revista de Occidente,* XXXIX [1933], especialmente págs. 63-4, 71).

La idea de horizonte está bien arraigada en numerosas filosofías contemporáneas. Así, para Jaspers "vivimos y pensamos siempre dentro de un horizonte" *(Vernunft und Existenz,* Zweite Vorlesung). Pero todo horizonte lleva a la idea de algo que abarca el horizonte y que no es el horizonte mismo. Se trata de lo comprensivo (véase *[das Umgreifende]*), que es "aquello dentro de lo cual se halla encerrado todo horizonte particular. . . y que no es ya visible como horizonte" *(loc. cit.).* Para J.-P. Sartre, el llamado "mundo" es una realidad ambigua que se desarrolla como una colección de "estos" y como "una totalidad sintética" de tales "estos", la cual puede ser equiparada con un horizonte y también con una perspectiva *(L'Être et le Néant,* pág. 232; véase también pág. 380). Merleau-Ponty habla del "horizonte interior de un objeto" que "no puede llegar a ser objeto sin que los objetos que lo rodean se conviertan en horizonte" *(Phénomenologia de la perception,* pág. 82). Apoyándose en ideas de Husserl, Merleau-Ponty señala que el sujeto cuenta con lo que le rodea más bien que percibe objetos; además, en vez de un "yo central" hay una especie de "campo perceptivo" *(op. cit.,* pág. 476). En este caso la idea de horizonte está ligada a comprobaciones psicológicas —especialmente gestaltistas— pero tiene una significación que trasciende lo psicológico. En general, hay en la idea de "mundo" de varios autores (Sartre, Merleau-Ponty; también A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles,* 1961, especialmente págs. 132-4) una referencia, explícita o implícita, a la noción de horizonte y hasta de "articulación de horizontes". Por otro laclo, la idea de horizonte está estrechamente relacionada con la idea de totalidad o, mejor dicho, la idea de posibles formas de totalidad en cuanto modos distintos de presentarse las cosas. "El *horizonte* no es una presencia de ser, sino una forma de manifestarse la *totalidad.* .. La limitación de cada ente y de cada conjunto entita-tivo o situacional es una especie de inferioridad dinámica que se remite a una Realidad ulterior y así en cada vivencia de Realidad puede ser definido el *horizonte* como anticipación de vigencias ausentes..." (Luis Cencillo, *Experiencia profunda del ser* [1959], págs. 203-4). Según ello, las vivencias tienen "constitución horizontal" (*loc. cit.).*

Además de las obras citadas en el texto, véanse las siguientes que, aunque no siempre consideran la noción de horizonte en alguna de las formas indicadas, dilucidan de algún modo el concepto de horizonte: C. D. Burns, "The Sense of the Horizon", *Philosophy,* VIII (1933), 301-307. — Id., id., *The Horizon of Experience. A Study of Modem Mind,* 1933. — G. P. Conger, *The Horizons of Thought. A Study in the Dualities of Thinking* 1933.

HOWISON (GEORGE HOLMES) (1834-1916), nac. en Montgomery County (Maryland, Estados Unidos), formó parte de la Sociedad Filosófica de Saint Louis, colaborando, sin por ello adscribirse al idealismo absoluto, en el *Journal of Speculative Philosophy,* profesó en el Instituto de Tecnología de Massachussets de 1872 a 1878 después de recorrer gran parte del país; tras un viaje a Europa, profesó en la Universidad de Michigan y desde 1884 hasta su muerte en California. Su doctrina es usualmente llamada un idealismo personal y se encuentra dentro de esa

misma corriente que contemporáneamente desarrollaba Bowne y que une a un idealismo metafísico adversario del impersonalismo un realismo gnoseológico. La crítica del impersonalismo realizada por Howison se parece por ello considerablemente a la efectuada por Bowne; a ella se une igualmente una crítica del evolucionismo spenceriano, pero Howison parte de problemas propios y de propias experiencias y por ello sólo con muchas reservas puede ser llamado en sentido tradicional un personalista. Al criticar la aplicación sin trabas de la idea de evolución, Howison no quiere, empero, contradecir los resultados de la ciencia: se trata de saber, por lo pronto, si la evolución no tendrá algún límite, si no será, en última instancia, una idea teleológica y, por consiguiente, una noción edificada sobre una categoría espiritual. Ahora bien, el carácter teleológico último de la noción de evolución implica la espiritualidad de la realidad última: el universo está teleológicamente conformado porque sólo puede concebirse como un organismo espiritual. La espiritualidad y pluralidad de lo real son resueltamente afirmadas por Howison, quien hace del mundo un "mundo de personas", de "yos" autoexistentes. La doctrina de la divinidad por él forjada se halla dentro de este mismo marco: la suprema personalidad de Dios es causa y a la vez fin de todo, y por eso Dios es la síntesis de opuestos tales como la eternidad y el tiempo. Howison se opone en todas partes al monismo, al idealismo absoluto y al teísmo cósmico, pero este múltiple combate no se efectúa por una huida de la experiencia, sino en virtud de un deseo de atenerse a una experiencia más total y completa que la propia del conocimiento científico, la que aplica a lo total las categorías legítimas sólo para una zona de la realidad.

Obras principales: *The Conception of God: a Philosophical discussion concerning ihe Nature of the Divine Idea, as a Demonstrable Reality,* 1897 [en colaboración con J. Royce, J. Le Conte y S. E. Mezes], — *The Limits of Evolution and other Essays,* 1901.

HUARTE DE SAN JUAN (JUAN) o el Doctor Juan de San Juan *(ca.* 1526-¿1588?), nació en San Juan del Pie del Puerto (Navarra). Los datos sobre su vida son inseguros, pero parece muy probable que hubiese vivido largos años en Linares (Jaén) y hubiese fallecido en Baeza (id). Su única obra, el *Examen de ingenios para las ciencias,* es una larga investigación sobre los temperamentos y los tipos (véase TIPO) psicológicos para mostrar: (1) "qué naturaleza es la que hace al hombre hábil para una ciencia y para la otra incapaz";
(2) "cuántas diferencias de ingenio se hallan en la especie humana"; (3) "qué artes y ciencias responden a cada uno en particular", y (4) "con qué señales se había de conocer". El tema de la obra es, así, "el ingenio y habilidad de los hombres". Sobre esta base Huarte de San Juan dis tinguió entre los tipos hábiles (buen ingenio; ingenio excelente, e ingenio excelente con manía o excelentísimo) y los tipos inhábiles (torpes; capaces de aprender con aplicación, pero sin memoria; capaces de memorizar, pero sin orden intelectual, y capaces de retener y ordenar los conceptos, pero sin penetrar en las causas). Esta ti pología se basaba casi enteramente en los temperamentos orgánicos, es decir, en los "espíritus vitales". Aun que crítico de Hipócrates y Galeno en varios respectos, Huarte de San Juan aprovechó muchas ideas fun damentales de la antigua doctrina de los temperamentos, especialmente la tesis de la adecuada mezcla de lo seco y lo húmedo en ellos. También hizo uso, modificándola y combinándola con la anterior, de la clásica doc trina de las facultades. Así, cada fa cultad requería, a su entender, el predominio de un tipo de humor: la memoria requería humedad; el en tendimiento, sequedad; la imagina ción, calor. A su vez, cada facultad daba origen a un tipo específico de ingenio, y a la vez cada uno de estos tipos se diversificaba según el mayor o menor predominio de lo seco, lo húmedo y lo cálido, produciendo con ello tipos psicológicos más o menos permanentes. De ahí diferencias de entendimiento tales como las siguien tes: tipos hábiles para contemplacio nes fáciles y claras, e inhábiles para contemplaciones difíciles y oscuras; tipos hábiles para contemplaciones fáciles y claras y difíciles y oscuras, pero meramente receptivos; tipos con entendimiento productor o creador que no siguen los modelos preexistentes, sino que crean modelos, esto es, "ideas".

Seguidores y discípulos de Huarte de San Juan en España fueron, según Menéndez y Pelayo *(La Ciencia Española,* ed. M. Artigas, I, Madrid, 1933, pág. 200): Esteban Pujasol, del siglo XVII, en su *Filosofía sagaz* o *Anatomía de ingenios;* el P. Ignacio Rodríguez, del XVIII, en su *Discernimiento de ingenios.*

Hay dos ediciones del *Examen,* con variantes: la edición príncipe de 1575 y la edición subprincipe de 1594, ambas publicadas en Baeza. La primera parte del título en la edición príncipe es: *Examen de ingenios para las sciencias. Donde se muestra la diferencia de habilidades que ay en los hombres, y el género de letras que a cada uno responde en particular.* Nueva edición en la Biblioteca Rivadeneyra, t. LXV, 1875, 403-520. Edición crítica comparada de las dos ediciones, con prólogos, notas y comentarios por Rodrigo Sanz, Madrid, 1930. — Véase J. M. Guardia, *Essai sur l'ouvrage de J. Huarte. Examen des aptitudes pour les sciences,* 1855. — Id., id., "Philosophes espagnols: J. Huarte", *Revue Philosophique,* XXX, (1890), 249-94. — R. Salillas, *Un gran inspirador de Cervantes. El doctor Juan Huarte y su examen de ingenios,* 1905. — M. de Iriarte, "Dr. Juan Huarte de San Juan und sein 'Examen de Ingenios'. Ein Beitrag zur Geschichte der differentiellen Psychologie", *Spanische Forschungen der Görresgessellschaft,* IV (1938). Edición española de la misma obra: *El doctor Huarte de San Juan y su "Examen de ingenios". Contribución a la historia de la psicología diferencial.* 1948. — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento. Siglo XVI,* I, 1941, págs. 293 y sigs.

HUGO DE SAINT VÍCTOR (1096-1141) nac. en Hartingham (Sajonia), abad del monasterio de "Sanct Victor", donde profesó, es considerado generalmente como un místico. Aunque, en efecto, la tendencia místico-contemplativa sea, para Hugo, la culminación del ascenso del alma, su meditación teológica no es en modo alguno accesoria. Hugo es, pues, a la vez que místico, teólogo, y ello de tal modo que su aversión a la dialéctica puede considerarse sólo como una lucha contra la reducción a ella de toda ciencia divina. La subordinación del conocimiento racional a la contemplación no supri-

me el conocimiento racional, antes bien lo fundamenta o, mejor dicho, le otorga un sentido del que carecería si fuese independiente o fuese considerado como un fin en sí mismo. El entrenamiento ascético y contemplativo no supone forzosamente el conocimiento intelectual, pero tampoco elimina los grados de la *cogitatio y* de la *meditatio.* A la inversa de lo que sucede con San Pedro Damián, las ciencias profanas pueden ser un auxilio precioso para la consecución de la *contemplatio* siempre que sean debidamente integradas y subordinadas. Hugo ha integrado por ello, en la "Suma" de su tratado sobre los sacramentos, y en su *Didascalion,* la jerarquía de las ciencias profanas, tanto las teóricas o especulativas como las lógicas y las prácticas, con lo cual ha constituido una jerarquía de saberes y de acciones que si tienen que desembocar en la contemplación mística aspiran a colmar todo posible vacío entre la contemplación y el conocimiento, la mística y el saber, la fe y la razón. Véanse CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS).

Obras: *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus. — De arca Noe morali. — De arca Noe mystica. — De sacramentis christianae fidei. — De sapientia animae Christi. — De scripturis et scriptoribus sacris prenotatiunculae. — De tribus diebus. — De unione corporis et spiritus. — Expositio in Hierarchiam coelestem. — In Ecclesiasten homiliae. — De arrha mundi. — Didascalion: De studio legendi* [con tres apéndices]. — *De anima* [de esta obra se considera redactado por Hugo sólo el capítulo: "De erectionis animae seu mentis ad Deum"]. — *De grammatica. — Practica geometriae. — De ponderibus. — Epitome Dindimi in philosophiam.* — Ediciones de obras: París, 1518; París, 1526; Venecia, 1588; Colonia, 1617; Maguncia, 1617; Rouen, 1648. Edición en la *Patrologia latina* de Migne (procedente de la edición de Rouen), CLXXII, CLXXV-CLXXVI-CLXXVII. Véase el catálogo de las obras en B. Hauréau, *Hugues de Saint Victor, Nouvel examen de l'édition de ses oeuvres,* 1859 (con edición de dos escritos inéditos: *Epitome in philosophiam* y *De contemplatione et ejus speciebus*); 2ª edición, con el título: *Les oeuvres de Hugues de Saint Victor,* 1886. Véase también, sobre las obras, el libro de Ostler después citado, el escrito de B. Geyer, *Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule,* 1909; J. de Ghellinck, "La table des matières de la première édition des oeuvres de Hugues de Saint Victor", *Recherches des sciences religieuses,* I (1910); Jerome Taylor, *The Didascalion of Hugh of St. Victor,* 1961, con numerosas notas (págs. 158-228). — Véase además: A. Liebner, *Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit,* 1832. — A. Kaulich, *Die Lehren des Hugo und Richard von S. Viktor,* 1864. — A. Mignon, *Les origines de la scolastique et H. de S.-V.,* 2 vols., 1868. — C. Hettwer, *De fidei et scientiae discrimine et consortio juxta mentem Hugonis a S. Victore,* 1875. — Jacob Kilgenstein, *Die Gotteslehre des Hugo von St. Viktor,* 1898. — G. Santini, *Ugo da S. Vittore,* 1898. — H. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor,* 1906. — G. B. Grassi-Bertazzi, *La filosofia di Ugo da S. Vittore,* 1912. — W. A. Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts,* 1933. — E. Barkhold, *Die Ontologie Hugos von Sanct Viktor,* s/f. (1932) (Dis.). — John P. Kleinz, *The Theory of Knowledge of H. of St. V.,* 1944. — Roger Baron, *Science et sagesse chez H. de S.-V.,* 1957. — D. Van den Eynde, O. F. M., *Essai sur la succession et la date des écrits de H. de S.-V.,* 1960. — H. R. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des H. von St. V.,* 1961.

HUGO DE SIENA [HUGO BENZI], Hugo Senensis *(ca.* 1370-1439), enseñó medicina y filosofía natural en diversas ciudades italianas (Bolonia, Pavía, Padua, etc.), recalando al final en Ferrara, donde sus enseñanzas alcanzaron gran fama. Hugo de Siena es considerado como uno de los más activos miembros de la llamada "Escuela de Padua" o averroísmo italiano. Sin embargo, Hugo de Siena no era simplemente un averroísta. Por lo pronto, acogió influencias de Avicena en sus escritos psicológicos. Más importante filosóficamente que su psicología y que sus estudios médicos son, sin embargo, sus doctrinas sobre el método. Según ha indicado Randall (Cfr. *infra),* Hugo de Siena partió de Galeno para elaborar una metodología como "sistema de prueba". En ella desarrolló los dos métodos de la *resolutio (* análisis [VÉASE]) y *compositio* (síntesis), ambos estimados indispensables para el conocimiento de las causas de los fenómenos naturales, pues son dos fases necesarias para llegar al descubrimiento o *inventio.*

En 1948 se publicó en Venecia la *Expositio Ugonis Senensis super libros Tegni Galieni,* en la cual presenta su doctrina del método. — Hugo de Siena escribió asimismo un tratado sobre las pasiones del alma y comentarios al *Canon* de Avicena. — Véase G. Quadri, "La dottrina psicologica di Avicenna interpretata da Ugo di Siena, medico e filosofo", en *La filosofia degli arabi nel suo fiore,* I, 1939, págs. 243 y sigs. — D. P. Lockwood, *Ugo Benzi, Medieval Philosopher and Physician,* 1951. — John Herman Randall, Jr., *The School of Padua, and the Emergence of Modern Science,* 1961, especialmente págs. 37-8. — Varias de las obras citadas en la bibliografía de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE) se refieren a Hugo de Siena.

HUMANISMO. El término 'humanismo' fue usado por vez primera, en alemán *(Humanismus),* por el maestro y educador bávaro F. J. Niethammer en su obra *Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Théorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit* (1808). Según Walter Rüegg *(Cicero und der Humanismus: Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus,* 1946; apud Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes,* 1948, Cap. XI, nota 1), en 1784 se usó el vocablo 'humanístico' (*humanistische*). El término 'humanista' fue usado en italiano *(umanista)* ya en 1538 (véase A. Campana, "The Origin of the Word 'Humanist'", *Journal of the Warburg and Courtauld Instituies,* IX [1946], 60-73). Hay una estrecha relación en el significado de todos estos vocablos. Niethammer entendía por 'humanismo' la tendencia a destacar la importancia del estudio de las lenguas y de los autores "clásicos" (latín y griego). *Umanista* se usó en Italia para referirse a los maestros de las llamadas "humanidades", es decir, a los que se consagraban a los *studia humanitatis.* El humanista se distinguía, pues, del "jurista", del "legista", del "canonista" y del "artista" (Cfr. Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought, The Classic, Scholastic, and Humanist Strains,* 1961, pág. 9 [ed. revisada] de la obra del mismo autor, *The Classics and Renaissance Thought,* 1955]). Es cierto que el jurista, el legalista, etc., se ocupaban asimismo de

studia humanitatis y de res *humaniores.* Pero se ocupaban de ellos —como ya habían puesto de relieve Cicerón y otros autores, que usaron estas dos últimas expresiones latinas— como "profesionales" y no propiamente como "hombres", esto es, como "pura y simplemente hombres". El estudio de las "humanidades", en cambio, no era un estudio "profesional", sino "liberal": el humanista era el que se consagraba a las artes liberales y, dentro de éstas, especialmente a las artes liberales que más en cuenta tienen lo "general humano": historia, poesía, retórica, gramática (incluyendo literatura) y filosofía moral (Kristeller, *op. cit.*, pág. 10).

Según lo anterior, el término 'humanismo' puede aplicarse (retrospectivamente) al movimiento surgido en Italia hacia fines del siglo XIV y prontamente extendido a otros países durante los siglos XV y XVI. Característico de los humanistas es, según Kristeller *(Studios in Renaissance Thought and Letters,* 1956, pág. 24), el haber "heredado muchas tradiciones de los maestros medievales de gramática y retórica, los llamados *dictadores" y* el haber agregado a tales tradiciones la insistencia en el estudio de los grandes autores latinos (insistencia que, por lo demás, se halla ya en las escuelas de las catedrales francesas del siglo XII) y de la lengua y literatura griegas. Muy en particular el humanismo, especialmente el humanismo italiano, fue un "ciceronismo", en tanto que consistió en gran parte en un estudio e imitación del estilo literario y de la forma de pensar de Cicerón.

Puede preguntarse entonces si el humanismo en el sentido apuntado tiene significación filosófica. Algunos autores han respondido afirmativamente a la pregunta. Más todavía: han proclamado que el humanismo es, en rigor, "la filosofía del Renacimiento" o, cuando menos, "una nueva filosofía del Renacimiento", opuesta al escolasticismo medieval. Otros autores, en cambio, han respondido a la pregunta negativamente y han puesto de relieve el aspecto "literario" del humanismo en contraposición a cualquier aspecto filosófico. Estimamos que ambas respuestas son, cada una por su lado, excesivas. En efecto, el humanismo —el "humanismo renacentista"— no es, propiamente hablando, una tendencia filosófica, ni siquiera un "nuevo estilo filosófico". En todo caso, no hay un conjunto de ideas filosóficas comunes a autores como Erasmo, Montaigne, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Valla, Ramus y otros autores a quienes suele calificarse, justamente o no, de "humanistas". Por otro lado, no es justo concluir que los humanistas renacentistas no tuvieron nada que ver con la filosofía. Por lo pronto, hay un aspecto de su actividad —la "filosofía moral", intensamente cultivada por los humanistas— a la que no puede negarse importancia filosófica. Luego, algunos de los humanistas, aunque ligados a la tradición escolar y universitaria medieval más de lo que ellos mismos sospechaban, intentaron "airear" dicha tradición y, con ello, el modo de expresión de las reflexiones filosóficas. Finalmente, si bien el humanismo renacentista no es reducible a la concepción de Burckhardt del "descubrimiento del hombre como hombre" —o como "individuo"—, es cierto que muchos humanistas trataron de destacar lo que se llamó "la dignidad del hombre" (por lo menos del "hombre educado liberalmente") y con ello suscitaron ciertos cambios en la "antropología filosófica" de la época. Así, el humanismo renacentista no es ni una filosofía ni una "época filosófica", pero es en parte uno de los elementos de la "atmósfera filosófica" durante el final del siglo XIV y gran parte de los siglos XV y XVI.

En la época actual se ha hablado de "humanismo" no sólo para designar el movimiento antes descrito, sino también, o sobre todo, para calificar ciertas tendencias filosóficas, especialmente aquellas en las cuales se pone de relieve algún "ideal humano". Como los "ideales humanos" son muchos, han proliferado los "humanismos". Tenemos con ello un humanismo cristiano, un "humanismo integral" (o el "humanismo de la Encarnación" en el sentido de Maritain), un humanismo socialista, un humanismo (o neohumanismo) liberal, un humanismo existencialisía, un humanismo científico, y otras muchas, casi incontables, variedades. Algunas de estas tendencias humanistas se caracterizan por la insistencia en la noción de "persona" (v.), en contraposición a la idea del "individuo" (v.). Otras tendencias se caracterizan por predicar la "sociedad abierta" contra la "sociedad cerrada". Otras, por destacar el carácter fundamental "social" del ser humano. Otras, por poner de relieve que el hombre no se reduce a ninguna función determinada, sino que es una "totalidad". Etc., etc. En el resto de este artículo nos limitaremos a reseñar sumariamente algunas doctrinas que han adoptado explícitamente el nombre 'humanismo', ya sea como un "método", ya como una determinada "concepción".

En lo que toca al método, 'humanismo' es un término utilizado por varias direcciones del pensamiento de nuestro siglo. Tal ocurre con los movimientos filosóficos impulsados por William James y F. G. S. Schiller — el último llamó precisamente "humanismo" a su propia filosofía. Según James, el humanismo consiste en romper con todo "absolutismo" —con toda idea de un "universo compacto"—, con todo intelectualismo, con toda negación de la variedad y espontaneidad de la experiencia. El humanismo no renuncia a la verdad, ni por supuesto a la realidad; sólo pretende que sean más ricas — o que se reconozca su inagotable riqueza. Por eso el humanismo niega que los conceptos y leyes sean meras duplicaciones de la realidad. En la conceptuación humanística se tolera "el símbolo en vez de la reproducción, la aproximación en vez de la exactitud, la plasticidad en vez del rigor" (W. James, *The Meaning of Truth* [1909], Cap. III). El humanismo renuncia a "los antiguos ideales de rigor y definitividad", lo cual no convierte el humanismo en un escepticismo pirrónico, ya que este último pretende no saber nada, en tanto que el humanismo se esfuerza por saber lo que se alcance a saber *(loc. cit.).* Nada de extraño, por lo tanto, que para James sean humanistas todos los filósofos de la época que de algún modo han sacrificado la exactitud racionalista a una mayor flexibilidad en la descripción de lo real: humanistas serían así Bergson, Milhaud, en parte Poincaré, Simmel, Mach, Ostwald y, desde luego, F. C. S. Schiller y Dewey. El humanismo no es, en suma, una tesis, sino una perspectiva filosófica *(op. cit.,* Cap. V) y, en verdad, una perspectiva que conduce siempre a "totalidades abiertas". James señala, precisando más su pensa-

miento sobre esta cuestión, que los puntos principales en que se basa el humanismo son: 1) Una experiencia, percceptual o conceptual, debe conformarse con la realidad para ser verdadera. 2) Por 'realidad' no se significa dentro del humanismo sino las otras experiencias conceptuales o perceptuales con las cuales puede hallarse de hecho mezclada una experiencia actual. 3) Por 'conformidad' el humanismo quiere decir tener en cuenta la cosa, de tal modo que se obtenga un resultado satisfactorio *tanto intelectual como prácticamente.* 4) 'Tener en cuenta' y 'resultado satisfactorio' son expresiones que no admiten definición, por ser muchas las vías por las cuales pueden "llenarse" estos requerimientos. 5) Vagamente, y, en general, tomamos en cuenta una realidad *preservándola* en una forma tan poco modificada como sea posible. 6) La verdad que encarna la experiencia conformante debe ser una adición positiva a la realidad previa, y los juicios deben conformarse con ella *(op. cit.,* Cap. III). F. C. S. Schiller no desmiente esencialmente esas "condiciones" del humanismo, pero lo entiende en un sentido más radical, pues no se trata sólo de una ampliación y superación del pragmatismo ni tampoco meramente de una actitud, sino de una verdadera posición filosófica. El "protagorismo" y el "relativismo" de Schiller no significan, ciertamente, una negación de la posibilidad de la "verdad", sino una negación de los cuadros tradicionales dentro de los cuales ésta ha sido presentada. Se trata, pues, de fijar unas ciertas características del humanismo, y éstas podrían ser, según Schiller, las siguientes: (a) Afirmación de una cierta plasticidad de lo real, por la cual podamos adaptarlo a nuestras finalidades como un postulado necesario, (b) Un cierto pluralismo (y desde luego, un completo anti-absolutismo). (c) El individualismo (Cfr. "Why Humanism?" en *Contemporary British Philosophy,* I, págs. 408-40). Pero al convertirse en "posición", el humanismo filosófico parece desmentir sus propios supuestos y desdeñar aquella misma flexibilidad que, según James, constituía su puerta de acceso natural.

En los últimos decenios han surgido nuevas filosofías que se califican a sí mismas de humanistas. De ellas mencionamos dos. Una es la de Gerhard Kränzlin, el cual propone una doctrina que llama *panhumanismo,* basada en una reinterpretación del idealismo hegeliano. Esta doctrina ha sido expuesta y defendida en varias obras: *Die Philosophie von unendlichen Menschen,* 1938; *Das System des Panhumanismus,* 1949, y *Existezphilosophie itnd Panhumanismus,* 1950. La más significativa y completa para el panhumanismo de Kränzlin es la segunda de las citadas, pues la primera constituye el planteamiento del problema y la última es una confrontación del idealismo con el existencialismo de la cual resulta que solamente lo que tiene este último de idealista es justificado. Kränzlin considera el panhumanismo como una doctrina metafísica de carácter funcionalista y relacionista, y estima que no sólo en Hegel, sino inclusive en la "metafísica tradicional" hay un fundamento idealista que explica la "inevitabilidad" de tal tendencia. Otra doctrina humanista es la más "popular" de Corliss Lnmont, quien defiende en su *Humanism as a Philosophy* (1949; 4a ed., 1958) un humanismo naturalista y anti-idealista basado en las afirmaciones siguientes: antisobrenaturalismo; evolucionismo radical; inexistencia del alma; autosuficiencia del hombre; libertad de la voluntad; ética intramundana; valor del arte, y humanitarismo.

Para el humanismo renacentista, además de las obras mencionadas en el texto del artículo, véanse: Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien,* 1860, ed. rev., 1890 (trad. esp.: *La cultura del Renacimiento en Italia,* 1942). — P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci,* 3 vols., 1906-1913. — K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus,* 1918. — L. Olschki, *Geschichte der neusprachlicen wissenschaftlichen Literatur,* 3 vols., 1919-1927. — R. Sabbadini, *Il metodo degl'umanisti,* 1920. — G. Toffanin, *Chè cosa fu l'Umanesimo,* 1928. — Id., íd., *Storia dell'Umanesimo,* 3 vols., 1950 (trad. esp.: *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días,* 1953). — F. Olgiati, *L'anima del umanesimo e del rinascimento,* 1925. — R. Weiss, *The Dawn of Humanism in Italy,* 1947. — G. Highet, *The Classical Tradition,* 1949 (trad. esp.: *La tradición clásica,* 1958). — G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento,* 3 vols., 1949-1951. — G. M. Sciacca, *La visione della vita nell'umanesimo,* 1954. — H. Baron, *The Crisis of he Early Italian Renaissance,* 2 vols., 1955. — Véase también bibliografía de RENACIMIENTO.

Para el llamado "humanismo antiguo" y "humanismo medieval" especialmente como antecedentes del humanismo renacentista, véanse: Werner Jaeger, *Antike und Humanismus,* 1925. — Engelbert Drerup, *Der Humanismus in seiner Geschichte, seinen Kulturwerten und seiner Vorbereitung im Unterrichtswesen der Griechen,* 1934. — H. Baker, *The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea,* 1947. — É. Gilson, *Les idées et les lettres,* 1932 (Capítulo: "Humanisme médiéval et Renaissance"). — Gerald G. Walsh, *Mediaeval Humanism,* 1942. — P. Renucci, *L'aventure de l'humanisme europeen au moyen âge,* 1953.

Exposición de diversas corrientes en el humanismo moderno y contemporáneo: Richard Hönigswald, *Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus. Eine problemgechichtliche Betrachtung,* 1918. — Heinrich Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart,* 2 vols., 1950-1951. — Ramiro de Maeztu, *La crisis del humanismo,* 1919. — Julius Stenzel, *Die Gefahren des modernen Denkens und der Humanismus,* 1928. — A. Boehlen, *Moderner Humanismus,* 1957. — Armando Rigobello, *L'itinerario speculativo dell'umanesimo contemporaneo,* 1958. — Albert Rehm, *Neuhumanismus einst und jetzt,* 1931. — A. Etchéverry, S. J., *Le conflit actual des humanismes,* 1955.

Sobre diversas formas de humanismo. Humanismo pragmatista: F. C. S. Schiller, *Humanism. Philosophical Essays,* 1903. — Id., íd., *Studies in Humanism,* 1912. — W. James, *op. cit. supra.* — Humanismo naturalista: C. Lamont, *op. cit. supra.* — Humanismo cristiano: J. Maritain, *Humanisme intégral,* 1936. — F. Hermans, *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien,* 4 vols., 1948 (*I. L'aube; II. Le matin; III. Plein jour; IV. Esquisse d'une doctrine*) (trad. esp.: *Historia doctrinal del humanismo cristiano*) I, 1962). — F. Sánchez-Marín, *Humanismo natural y humanismo cristiano,* 1955. — Humanismo socialista: Fernando de los Ríos, *El sentido humanista del socialismo,* 1926 [ciertas obras de autores marxistas [véase MARXISMO] se refieren asimismo al "humanismo socialista"]. Véase también Pierre Bigo, *Marxisme et humanisme,* 1953. — Humanismo ateo: Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée,* 1946, 4ª ed., 1950

(trad. esp.: *El drama del humanismo ateo*, 1949). — Humanismo cultural: René Gillouin, *Un nouvel humanisme: l'humanisme comme principe de culture*, 1931. — Humanismo "existencialista": J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 1946 (trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, 1947). — M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, en el tomo *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947 (trads.: esp.: *Carta sobre el humanismo*, 1959; "Carta sobre el humanismo", *Realidad* Nos. 7 y 9 [1948]; "Carta sobre el humanismo", en el volumen *Sobre el humanismo*, 1961). — Humanismo y ciencia: É. Bréhier, *Science et humanisme*, 1947. — E. Schrödinger, *Science and Humanism*, 1951. — D. Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, 1953. — L. Berard y P. Valléry-Radot, *Science et humanisme*, 1954. — Humanismo y maquinismo: G. Friedmann, *Machine et humanisme*, 1946 y sigs. (*I. La crise du progrès; II. Problèmes humains du machinisme industriel* [trad. esp.: *Problemas humanos del maquinismo industrial*, 1957]; *III. Essai sur la civilisation technicienne*). — Humanismo en el sentido de las "humanidades": François Charmot, S. J., *L'humanisme et l'humain*, 1934. — "Humanismo positivo": G. della Volpe, *Per la teoria di un umanesimo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialista*, 1949.

Obras diversas sobre el humanismo, con definiciones del humanismo, bosquejos de filosofías humanistas, examen de diversas formas de humanismo, etc.: J. S. Mackenzie, *Lectures on Humanism*, 1907. — J. B. S. Haldane, *The Philosophy of Humanism, and Other Subjects*, 1922. — E. Carrara, *Lineamenti dell'umanesimo*, 1930. — G. Gentile, *La concezione umanistica del mondo*, 1931. — H. Rädiger, *Wesen und Wandlung des Humanismus*, 1937. — Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica*, 1940, 2ª ed., 1962. — Arthur Liebert, *Der universale Humanismus. I. Grundlegung. Prinzipien und Hauptgebiete des universalen Humanismus*, 1941. — Ferdinand Robert, *L'humanisme: essai de définition*, 1946. — Armando Tagle, *El desarrollo humanista de la historia. Hacia una comprensión del humanismo*, 1946. — M. Gentile, *Umanesimo e filosofia*, 1947. — G. Rey, *Humanisme et surhumanisme*, 1955. — O. Gurméndez, *Teoría del humanismo*, 1955. — A. Ruiz de Elvira, *Humanismo y sobrehumanismo*, 1955. — K. Barth, K. Jaspers, H. Lefèbvre *et al.*, *Hacia un nuevo humanismo* (trad, esp., 1957). — Manuel Granell, *El humanismo como responsabilidad*, 1959 [Cuadernos Taurus, 25], especialmente págs. 11-76.

HUMBOLDT (KARL WILHELM VON) (1767-1835), nac. en Potsdam (hermano del naturalista Alexander von Humboldt [nac. en Berlín: 1769-1859]), estudió en Franfurt a.O. y en Gottinga y residió en Berlín, Jena y diversos países extranjeros (Austria, Francia, España —donde estudió la lengua vasca—, Italia e Inglaterra) como representante diplomático. En 1814-1815 representó a Prusia en el Congreso de Viena. Interesado, probablemente por la incitación de Schiller y Goethe, en las cuestiones relativas a la naturaleza y orígenes del lenguaje, desarrolló la teoría (muy favorecida por los románticos) según la cual el lenguaje expresa el "espíritu del pueblo" (v.); por lo tanto, este espíritu se puede investigar y comprender mediante un estudio del correspondiente lenguaje. El lenguaje no es para Humboldt primariamente comunicación, sino "expresión del espíritu" en cuanto "espíritu colectivo". La filosofía del lenguaje de K. W. von Humboldt estaba estrechamente relacionada con su filosofía del "ideal de la humanidad", ideal fundado a la vez en la antigüedad griega clásica (especialmente desde el punto de vista estético) y en la espiritualidad y universalidad modernas. La humanidad es para Humboldt como un gran organismo que se desenvuelve históricamente, revelando sucesivamente sus potencialidades y llevando a culminación sus tesoros espirituales. Humboldt se ocupó asimismo de filosofía política, estableciendo los límites entre el poder del Estado y la libertad del individuo, con fuerte tendencia a subrayar la importancia de la última.

Las obras de K. W. von H. son muy numerosas; citamos sólo algunas de interés más particularmente filosófico: *Sokrates und Plato, über die Gottheit, über Vorsehung und Unsterblichkeit*, 1787 (*S. y P., sobre la divinidad, sobre la providencia y la inmortalidad*). — *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, escrita en* 1792, publicada en 1851 (*Ideas para un ensayo de determinar los límites de la actividad del Estado*). — *Ästhetische Versuche über Goethes Hermann und Dorothea*, 1799 (*Ensayos estéticos sobre el "Hermann y Dorotea" de Goethe*). — *Über die vergleichende Sprachstudien*, 1820 (*Sobre los estudios comparados del lenguaje*). — Muchos de los escritos de K. W. von H. son memorias, artículos, monografías, reseñas, etc. — Edición de obras: *W. von Humboldts Gesammelte Schriften*, publicadas por la Academia de Ciencias de Berlín, desde 1904 (hasta ahora se han publicado 18 vols.). Entre las colecciones de cartas mencionamos: *Briefwechsel mit Schiller*, 3ª ed., 1900, ed. A. Leitzmann; *Briefe an eine Freundin* [Charlotte Diedel], 2 vols., 1909-1919, ed. A. Leitzmann; *W. und Karoline von H. in ihren Briefen*, 6 vols., 1906-1913, ed. Anna von Sydow. — Véase R. Haym, *W. von H. Lebensbild und Charakteristik*, 1856. — Eduard Spranger, *W. von H. und die Humanitätsidee*, 1909, 2ª ed., 1928 (trad. esp.: *G. H. y la idea de la humanidad*, 1945). — Id., id., *W. von H. und die Reform des Bildungswesens*, 1910, 2ª ed., 1919. — W. Schultz, *Die Religion W. von Humboldts*, 1932. — R. Leroux, *G. de H.*, 1932. — W. Lammers, *W. v. Humboldts Weg zur Sprachforschung 1785-1801*, 1936. — Paul Binswanger, *W. von H.*, 1937. — E. Howald, *W. v. H.*, 1944. — José M. Valverde, *G. de H. y la filosofía del lenguaje*, 1955.

HUME (DAVID) (1711-1776) nac. en Edimburgo. Después de trabajar un tiempo en el negocio de su padre, en Bristol, pasó a Francia (en La Flèche, donde estudió Descartes), y allí permaneció desde 1734 a 1737. Acuciado por el deseo de celebridad literaria —su "pasión dominante", según propia confesión—, escribió durante su estancia en Francia el *Treatise* (véanse títulos completos de obras y fechas de publicación en bibliografía). Publicado poco después en tres volúmenes "falleció al salir de las prensas". El *Treatise* se publicó durante la estancia del autor en Escocia. En 1741 y 1742 aparecieron sus ensayos morales y políticos (Cfr. bibliografía), que lograron éxito. Alentado por éste, Hume procedió a reescribir y revisar el *Treatise;* la revisión de la primera parte apareció en 1748 bajo el título de *Philosophical Essays concerning Human Understanding;* en 1751 apareció una segunda edición con el título An *Enquiry concerning Human Understanding* — el título con el que hoy es conocido, y que se suele abreviar *Enquiry.* Antes de la publicación de dichos Ensayos Hume

trató, sin lograrlo, de ocupar una cátedra de ética y de "filosofía pneumática" en Edimburgo; después de esto, fue preceptor y luego secretario del general St. Clair, con quien se marchó durante un tiempo al extranjero, regresando a Escocia en 1749. Una revisión de la tercera parte del *Treatise* apareció en 1751 —el mismo año que el *Enquiry*— bajo el título An *Enquiry concerning the Principles of Morals*. Hume consideró muy importante esta obra, que, por motivos que se verán luego, ha sido oscurecida por el *Enquiry* sobre el entendimiento humano. Entre 1752 y 1757 Hume publicó otras varias obras, incluyendo sus dos "Historias" de Inglaterra. En 1763 Hume se dirigió de nuevo a Francia como secretario de la Embajada inglesa, relacionándose estrechamente con los enciclopedistas franceses (v. ENCICLOPEDIA). En 1716 se dirigió a Londres (acompañado de Rousseau, con quien, por lo demás, rompió poco después). Tras ejercer por un tiempo un cargo oficial en Londres, Hume regresó en 1769 a Edimburgo. Sus *Diálogos sobre la religión natural* aparecieron sólo diez años después de la muerte del autor. La razón de que el ensayo sobre el entendimiento humano haya sido durante muchos años la obra más conocida y comentada de Hume —suplementada por el *Treatise* en cuanto trata en gran parte los mismos temas— se debe casi enteramente a que Hume ha sido visto con frecuencia "desde Kant", como el autor que despertó a Kant de su "sueño dogmático". Así, Hume ha sido considerado con frecuencia como un "crítico del conocimiento" y sobre todo como un "crítico de las nociones de substancia y de causa". Desde este punto de vista, Hume ha sido visto al mismo tiempo como sucesor de Berkeley y de Locke y como el autor que llevó a culminación el llamado "empirismo inglés". Por otro lado, se ha puesto de relieve, especialmente durante las dos últimas décadas, que tanto o más importante que el puesto que Hume ocupa en la teoría del conocimiento entre Locke y Berkeley por un lado y Kant por el otro, es el lugar que ocupa como "filósofo moral". Desde este último punto de vista, Hume es presentado menos como un sucesor de Berkeley y un precursor de Kant que como un discípulo de Hutcheson (v.). En este respecto Hume fue influido no sólo por el mencionado autor, sino también por Malebrance, Pierre Bayle y, en último término, por Carneades. Esta segunda imagen de Hume es la imagen de un "filósofo moral escéptico". Se ha indicado también que Hume ocupa sobre todo un lugar dentro de la historia del escepticismo en general y en particular dentro de la historia del escepticismo moderno (véase ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS). Acaso como reacción contra estas últimas interpretaciones de Hume se ha vuelto en parte a la idea de un Hume como "teórico (y crítico) del conocimiento"; en todo caso, se ha indicado que en su epistemología reside su mayor originalidad y, a pesar de todo, su mayor influencia. No es nuestra tarea discutir aquí cuál es "la verdadera imagen filosófica de Hume". Es altamente probable que cuando menos las dos principales "imágenes" —la del crítico del conocimiento y la del filósofo moral escéptico— sean justas dentro de ciertos límites. En el presente artículo no excluiremos al Hume como filósofo moral, pero daremos la precedencia al Hume como crítico del conocimiento a causa de las orientaciones que hemos seguido a lo largo de la presente obra. Así, sin prejuzgar si la crítica humiana del conocimiento es o no "anterior" a las ideas morales del autor, empezaremos con ella, tanto más cuanto que ya en ella se manifiesta el espíritu general de Hume como "escéptico práctico" y como dado al "razonamiento moral" (en el sentido de 'probable' que tiene en su caso, y en muchos otros de su época, el vocablo 'moral').

Hume estima que todas las ciencias tienen una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana, de modo que en vez de llevar a cabo investigaciones filosóficas que en el mejor de los casos terminen por conquistar un castillo o un villorio, es mejor avanzar hasta la capital misma y extender desde ella nuestras conquistas. La "ciencia del hombre" es así "el único fundamento sólido de todas las demás ciencias". Pero tal ciencia debe basarse en la experiencia y en la observación y no en especulaciones gratuitas y quiméricas. Hay que investigar, pues, "la naturaleza del entendimiento humano" para averiguar sus poderes y sus capacidades; hay que cultivar "la verdadera metafísica", único modo de destruir la metafísica "falsa y adulterada".

Fundamental en el estudio propuesto por Hume es la investigación del "origen de nuestras ideas". Los resultados de la investigación de Hume a este respecto pueden resumirse en las siguientes proposiciones. En primer lugar, todo lo que el espíritu *(mind)* contiene son percepciones. Éstas pueden ser impresiones o ideas. La diferencia entre ellas consiste en el grado de fuerza y vivacidad: las impresiones son las percepciones que poseen mayor fuerza y violencia. Ejemplos de impresiones son las sensaciones, las pasiones y las emociones. Las ideas son solamente copias o imágenes desvaídas de las impresiones tal como las posee el espíritu en los procesos del pensamiento y del razonamiento. Por otro lado, las percepciones pueden ser simples o complejas; por tanto, hay impresiones simples y complejas e ideas simples y complejas. Las percepciones simples, tanto impresiones como ideas, son las que no admiten distinción ni separación. Así, la percepción de una superficie coloreada es una impresión simple, y la idea o imagen de la misma superficie es una idea simple. Las percepciones compuestas, tanto impresiones como ideas, son aquellas en las cuales pueden distinguirse partes. Así, la visión de París desde Montmartre es una impresión compleja, y la idea o imagen de tal impresión es una idea compleja.

La distinción entre impresiones e ideas simples y complejas permite a Hume resolver una cuestión fundamental. Una teoría del conocimiento empirista tiende a derivar todas las ideas de las impresiones originarias. Y, en último término, esto es lo que Hume se propone hacer. Pero no sin reconocer una importante restricción. En efecto, aunque hay, en general, una gran semejanza entre las impresiones complejas y las ideas complejas, no puede decirse que las segundas sean siempre copias exactas de las primeras. Por tanto, no puede establecerse tal completa semejanza entre las impresiones y las ideas complejas. En cambio, cuando se trata de impresiones e ideas simples, la semejanza puede ser afirmada. No puede ser probada universalmente, pero no puede darse, al parecer, ningún ejemplo de falta de semejanza. Hume no dice,

pues, que hay necesariamente semejanza, sino que el *onus probandi* de la falta de ella debe recaer en el que sostiene que no la hay o puede no haberla. Así, en el nivel de las impresiones e ideas simples se restablece la tesis fundamental empirista: no hay ninguna idea simple que no tenga una impresión correspondiente, y no hay ninguna impresión simple que no tenga una idea correspondiente. O también: todas las ideas simples se derivan de impresiones simples que corresponden a ellas y que representan exactamente.

Λ su vez, las impresiones pueden dividirse en impresiones de sensación e impresiones de reflexión. Las primeras surgen en el alma originariamente, de causas desconocidas. Las segundas se derivan en gran parte de nuestras ideas de acuerdo con el orden siguiente: impresión (por ejemplo, de calor o placer) - percepción (de calor o placer de alguna clase) - copia de esta impresión en el espíritu y permanencia de ella después de terminar la impresión - idea - retorno de esta idea al alma produciendo nuevas impresiones - impresión de reflexión - copia de esta impresión de reflexión por la memoria y la imaginación - idea - producción por esta idea de nuevas impresiones e ideas. Así, hay impresiones de sensación, ideas, e impresiones de reflexión. Las impresiones de sensación son estudiadas por los "filósofos naturales". Las impresiones de reflexión (como pasiones, emociones, etc.) surgen de las ideas. Por tanto, las ideas constituyen el primer objeto de estudio.

Nos hemos extendido con cierto detalle sobre estas definiciones y distinciones de Hume, porque son fundamentales para entender todo su pensamiento. Éste consiste en gran parte en un examen de las ideas (un examen del entendimiento) y en un examen de las pasiones — al cual sigue un examen de "la moral". De este modo pueden verse los dos aspectos básicos de la filosofía de Hume: el epistemológico y el "moral". La epistemología de Hume se funda en buena parte en la doctrina de la conexión o asociación de ideas (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO). Pero antes de ver qué función ejerce esta doctrina es preciso referirse a otra distinción fundamental: es la que Hume establece entre lo que llamaremos "hechos" *(matters of fact) y* "relaciones" *(relations of ideas).* Esta distinción ha ejercido gran influencia y un fragmento considerable de la tradición empirista y positivista posterior a Hume se funda en ella.

La distinción es importante en cuanto que mediante la misma se puede establecer qué uso propio se hace de las ideas al razonar y cómo se introduce "el método experimental del razonamiento". La distinción permite asimismo eliminar las entidades ficticias producidas por la "metafísica adulterada", la cual cree poder demostrar la existencia de una entidad cuando es capaz de dar razón de esta entidad sin atenerse a la experiencia.

El razonamiento consiste en un descubrimiento de relaciones. Unas de estas relaciones lo son entre hechos; otras relaciones lo son entre lo que hemos llamado "relaciones" (las "relaciones de ideas"). Decir: "El oro es amarillo" o "El hidrógeno es menos pesado que el aire" es establecer relaciones entre hechos. Decir: "La suma de 4 y 4 es igual a 8" o "La suma de los tres ángulos de un triángulo (en un espacio euclídeo plano) es igual a dos ángulos rectos" es establecer relaciones entre relaciones. Las proposiciones sobre hechos son contingentes; no hay ninguna necesidad de que los hechos sean tales como de hecho son, ni ninguna necesidad de que se relacionen tal como de hecho se relacionan. Las proposiciones sobre relaciones son necesarias; su verdad deriva de que lo contrario de una de tales proposiciones constituye una contradicción. Las proposiciones sobre hechos dicen algo, pero sólo son probables. Las proposiciones sobre relaciones son absolutamente ciertas, pero no dicen nada — es decir, nada acerca de lo que "hay". No puede pasarse, pues, de unas proposiciones a las otras, ya que son completamente heterogéneas entre sí. Las proposiciones verdaderas sobre hechos están fundadas en la experiencia; las proposiciones verdaderas sobre relaciones están fundadas en la no contradicción. No hay otras proposiciones posibles; por tanto, todos los libros que contengan enunciados que no sean "razonamiento demostrativo" (como el de la lógica o la matemática) o "razonamiento probable" (como el de la experiencia) deben "arrojarse a las llamas". Así, Hume "arroja a las llamas" los libros que, como los de teología o metafísica, no contienen más que "falsas proposiciones" en el sentido de ser proposiciones que parecen serlo sin serlo en verdad.

Hume aplica estas nociones a una detallada crítica de toda clase de "ideas" para ver en qué medida tales "ideas" están o no fundadas en la experiencia o constituyen "relaciones de ideas". No podemos extendernos en esta crítica, pero mencionaremos tres aspectos básicos de ella: la idea de existencia; la idea de relación causal y la idea de substancia (bajo el aspecto de la idea de la identidad personal).

En cuanto a la idea de existencia nos limitaremos a señalar que, según Hume, no hay nada que pueda llamarse "existencia" independientemente de la idea de lo que concebimos ser existente. La idea de existencia no agrega nada a la idea de un objeto: 'objeto' y 'objeto existente' son expresiones sinónimas. Por otro lado, para admitir la idea de un objeto hay que referirse a la impresión que le ha dado origen.

Respecto a la relación causal, nos hemos referido a ella en el artículo Causa (v.). Agreguemos, o reiteremos, que como las proposiciones sobre relaciones causales son proposiciones sobre hechos, no son necesariamente verdaderas. La experiencia nos muestra que a un cierto hecho (o acontecimiento) sucede regularmente otro cierto hecho (o acontecimiento); el primer hecho es llamado "causa" y el segundo "efecto". Pero la experiencia no puede mostrarnos que hay necesidad en la conexión causal, pues esta no es una conexión de las del tipo de las "relaciones de ideas" (como las conexiones lógicas o matemáticas). En otros términos, el efecto no está contenido necesariamente en la causa, como afirman los "racionalistas". Las conexiones causales son inferencias probables, fundadas en las asociaciones de ideas tal como han tenido lugar en el pasado, lo que nos permite predecir —con "certidumbre moral"— el futuro. Inferimos que la llama es efecto del fuego cuando asociamos mediante semejanza la impresión de la llama con ideas de llamas que hemos visto en el pasado y que hemos relacionado mediante contigüidad con la idea del fuego. La conexión causal

es, pues, una inferencia fundada en la repetición; ésta engendra la "costumbre", la cual produce la "creencia" (v.). La ciencia de las cosas naturales se basa, así, en una serie de creencias; la certidumbre es resultado de la repetición de la experiencia y, por consiguiente, el conocimiento de la Naturaleza —y, en general, de todos los hechos— es asunto de probabilidad. Ello no significa que Hume niegue la constancia de las leyes naturales. En rigor, Hume se opone a los "milagros". Pero la constancia mencionada no es asunto de necesidad lógica o racional, sino resultado de observación.

Sobre la substancia, puede decirse algo similar a lo dicho sobre la existencia; la idea de substancia no se deriva de ninguna impresión de sensación o de reflexión: es "una colección de ideas simples unidas por la imaginación". En otros términos, no hay ninguna realidad que se llame "substancia". 'Substancia' es sólo un nombre que se refiere a una colección o haz *(bundle)* de cualidades. No hay, pues, las cualidades de una cosa *más* su substancia. Ahora bien, todo eso puede aplicarse a la noción de "yo" *(self)* y a la de "identidad personal". Cuando entro en lo que se llama "yo", proclama Hume, "topo siempre con alguna percepción particular u otra". Ello no significa que no pueda hablarse de "yo" y de "yo mismo"; sólo ocurre que no hay un yo substancial, sino, una vez más, una serie de percepciones unidas asociativamente. Lo mismo puede decirse de la llamada "simplicidad".

Puede verse, pues, que en cada caso la noción de asociación y las diversas formas de asociación son fundamentales para Hume con el fin de resolver los problemas planteados por su "crítica del conocimiento". Ahora bien, lo mismo sucede en lo que toca a su "filosofía moral".

Hume considera que la percepción moral no es cosa del entendimiento, sino de "los gustos" o "sentimientos". Éstos no son gustos y sentimientos de unos supuestos principios absolutamente evidentes; los gustos y sentimientos lo son de cada cosa particular. Además, lo son en tanto constituyen juicios del individuo al aprobar o reprobar una acción, un sentimiento, etc. No se puede demostrar que algo es bueno o malo mediante argumento racional; *a fortiori,* no se puede convencer a nadie de que algo es bueno o malo mediante tal tipo de argumento. La razón no es la maestra de las pasiones; si hay alguna relación entre ellas lo es en el sentido de que la razón es "esclava de las pasiones". Estas pasiones pueden ser directas (o derivadas inmediatamente de la experiencia, como el placer, el dolor, la aversión, el miedo, la esperanza, etc.) o indirectas (o derivadas de una relación doble de impresiones a ideas, como el amor y el odio). En todos los casos los juicios de aprobación o reprobación de las pasiones son juicios de hechos y, por tanto, no son "necesarios". Ahora bien, hay dos tipos fundamentales de experiencia —el placer y el "desplacer"— que regulan la vida de las pasiones en el sentido de condicionar empíricamente la aprobación o reprobación. La teoría moral de Hume es una teoría hedonista o cuando menos se halla fuertemente influida por el hedonismo (VÉASE). Así, la conjunción de ciertas experiencias con el placer y la conjunción de otras experiencias con el "desplacer" hace esperar una realidad similar a la que se observa en la relación causal antes tratada. La acción voluntaria y la conducta se siguen no de la obediencia a un principio o de un razonamiento, sino de la expectación de la aparición de un sentimiento de placer o de la desaparición o eliminación de un sentimiento de "desplacer". Ello no significa, sin embargo, que la doctrina moral de Hume sea radicalmente "subjetiva". Junto a la experiencia "pasional" subjetiva hay la experiencia "pasional" inter-subjetiva. En este punto Hume se muestra grandemente influido por las ideas de Hutcheson sobre la simpatía (v.). Además, se halla influido por la idea de que hay una "naturaleza humana" que es igual en todos los hombres y que hace posible no sólo ciertas regularidades en la conducta moral, sino también la aceptación de la obligación, de la justicia y de otras "normas" morales y sociales. Aunque la justicia y, en general, todas las "obligaciones" son para Hume "artificiales", hallan un fundamento sólido en el "egoísmo" propio de cada individuo humano. Los hombres han descubierto y promovido "virtudes artificiales" con el fin de alcanzar una seguridad sin la cual les sería imposible convivir. La artificialidad de tales virtudes no es, sin embargo, equivalente a una mera convención arbitraria; de alguna manera lo artificial se halla fundado en lo "natural".

La fuerte tendencia de Hume a la "observación de los hechos" se manifiesta asimismo en sus doctrinas acerca de la religión. Las "verdades religiosas" —tales como la sustancialidad e inmortalidad del alma, la existencia de Dios, etc.— no pueden demostrarse mediante la razón. Tampoco puede mostrarse racionalmente que no hay tales "verdades". Así, Hume rechaza tanto el esplritualismo como el materialismo racionalista. Pero el rechazo de toda prueba *a priori* no significa que Hume rechace toda prueba: hay pruebas *a posteriori,* como la derivada de la observación del orden del mundo, que son por lo menos convincentes, o persuasivas. Las "verdades religiosas" son también, como todas las otras "verdades", asunto de probabilidad y plausibilidad. De ahí que sea difícil concluir que Hume fue un teísta, un ateo o un agnóstico; su actitud es a menudo agnóstica y, por así decirlo, moderadamente teísta, pero en ningún caso *dogmáticamente* teísta o atea. El principal y constante enemigo de Hume es el dogmatismo; toda certidumbre en cualquier esfera —en la ciencia, en la moral o en la religión— es sólo "certidumbre moral".

Obras: *A Treatise of Human Nature,* en "tres libros" (Libro I: "Of the Understanding"; Libro II: "Of the Passions"; Libro III: "Of Morals"), los dos primeros publicados en 1739 y el tercero en 1740. — Un *Abstract of the Treatise of Human Nature* apareció en 1740. — *Essays, Moral and Political,* 2 vols., 1741-1742. — *Of Miracles,* 1748. — *Of Providence and a Future State,* 1748. — *Philosophical Essays concerning Human Understanding,* 1748; la segunda edición, publicada en 1751, lleva el título bajo el cual se conoce hoy la obra: *An Enquiry concerning Human Understanding.* Se trata de una revisión del Libro I del *Treatise. An Enquiry concerning the Principles of Morals,* 1751 [revisión del Libro III del *Treatise*]. — *Political Discourses,* 1752. — *Four Dissertations,* 1757 [incluye "A Dissertation on the Passions", revisión del Libro II del *Treatise,* y "The Natural History of Religion"]. — *History of England under the House of Tudor,* 1759. — *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Ac-*

cession of Henry VII, 1761. — *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*, 1777 [aparecieron anónimamente, y con nombre de autor en 1783]. — *Dialogues concerning Natural Religion*, 1779 [póstumos; escritos en 1752]. — Las obras de Hume consideradas como fundamentales son el *Treatise of Human Nature* y *An Enquiry concerning Human Understanding* [a veces se agregan los *Dialogues concerning Natural Religion*]. — Para el conocimiento de la personalidad de Hume es importante su *Autobiography*, ed. Adam Smith, 1777. También es importante la correspondencia: *Letters of D. Hume to William Strahan*, 1900, ed. Hill. — *The Letters of David Hume*, 2 vols.: I (1727-1765), 1932, ed. J. Y. T. Greig; II (1766-1776), 1932, ed. id. Supp. Vol., 1954, ed. R. Klibansky y E. C. Mossner. Edición de obras: *The Philosophical Works of D. H.*, 4 vols., 1874-1875, ed. T. H. Green y T. H. Grose. — Ediciones críticas: *Treatise*, 1951, ed. L. A. Selby-Bigge [en gran parte es reimpresión de una edición de 1888]. Entre otras eds. (no críticas) del *Treatise*, mencionamos: 2 vols., A. D. Linsay, 1911, reimp., 1920, 1926, 1928, 1934. — Ed. del *Abstract* en 1938 por J. M. Keynes y P. Sraffa. — *Enquiries* [sobre el entendimiento humano y sobre los principios de la moral], 1902, ed. L. A. Selby-Bigge, reimp., 1951. — *The Natural History of Religion*, 1956, ed. H. Chadwick. — *Dialogues concerning Natural Religion*, 2ª ed., 1947, ed. N. K. Smith. — *Political Essays*, 1953, ed. C. W. Hendel. — Bibliografía: T. E. Jessop, *A Bibliography of D. H. and of the Scottish Philosophy*, 1938. — Entre las trads. modernas de Hume al español mencionamos: *Tratado* (1923); *Investigación sobre el entendimiento humano* (1939); *Investigación sobre los principios de la moral* (1941); *Diálogos sobre religión natural* (1942) [parcial].

Sobre la vida de Hume: J. H. Burton, *Life and Correspondence of D. H.*, 2 vols., 1846-1850. — J. V. T. Greig, *D. H.*, 1931. — E. C. Mossner, *The Forgotten H.*: le bon David, 1943. — Id., id., *The Life of D. H.*, 1954.

Muy numerosas son las obras sobre H., tanto sobre su filosofía general, como sobre diversos aspectos de su obra, precursores, influencia, relación con Hutcheson, Berkeley, Kant, etc. En la 4ª ed. de la presente obra mencionamos cierto número de trabajos sobre Hume publicados a partir de 1868; así por ejemplo, trabajos de F. Jodl (1871), E. Pfleiderer (1874), C. Ritter 1878), Th. Huxley (1879), E. König (1881 [sobre idea de substancia en Locke y Hume]), Th. G. Masaryk (1884), P. Linke (1901). En la presente ed. nos limitaremos a varios trabajos publicados a partir de 1903, con excepción de una obra de Meinong aparecida antes: A. von Meinong, *Hume-Studien*, 2 vols., 1877-1882 (I. *Zur Geschichte und Kirtik der modernen Nominalismus*; II. *Zur Relationstheorie*). — O. Quast, *Der Begriff des Beliefs bei D. H.*, 1903. — R. Hönigswald, *Ueber die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, 1904. — A. Thomsen, *D. H., hans Liv og hans Filosofi*, I, 1911. — Margaret Merleker, *Humes Begriff der Realität*, 1920 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 52]. — C. W. Hendel, *Studies in the Philosophy of D. H.*, 1925, 2ª ed., 1963. — R. Metz, *D. H. Leben und Philosophie*, 1929. — C. V. Salmon, *The Central Problem of D. Hume's Philosophy*, 1929 [Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 10]. — A. Leroy, *La critique et la religion chez D. H.*, 1930. — M. S. Kuypers, *Studies in the Eighteenth-Century Background of Hume's Empiricism*, 1930. — B. M. Laing, *H.*, 1932. — J. Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*, 1931. — Galvano della Volpe, *La filosofia dell'esperienza di D. H.*, 2 vols., 1933-1935. — Id., id., *D. H. o il genio dell'empirismo*, 1937. — R. W. Church, *D. Hume's Theory of the Understanding*, 1935. — C. Maund, *Hume's Theory of Knowledge: A Critical Examination*, 1937. — H. H. Price, *Hume's Theory of the External World*, 1940. — N. K. Smith, *The Philosophy of D. H.: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, 1941. — R. M. Kydd, *Reason and Conduct in Hume's Treatise*, 1946. — Mario del Pra, *H.*, 1949 (vol. XVI de la *Storia universale della filosofia*, ed. Bocca). — A. B. Glatke, *Hume's Theory of the Passions and of Morals*, 1950. — D. G. MacNabb, *D. H.: His Theory of Knowledge and Morality*. 1951. — J. A. Passmore, *Hume's Intentions*, 1952. — A. Cresson y G. Deleuze, *D. H. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, 1952. — G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon H.*, 1953. — A. H. Basson, *D. H.*, 1957. — Farhang Zabeeh, *H., Precursor of Modern Empirism: An Analysis of His Opinions on Meaning, Metaphysics, Logic, and Mathematics*, 1960. — Anthony Flew, *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Inquiry*, 1961.

HUSSERL (EDMUND) (1859-1938), nac. en Prossnitz (Moravia), estudió matemáticas en Weierstrass y asistió a las clases de Brentano en la Universidad de Viena (entre 1884 y 1886). Las lecciones de Brentano influyeron grandemente no sólo en la formación filosófica de Husserl, sino también en la "idea general de la filosofía" que éste se forjó. "Privatdozent" en la Universidad de Halle de 1887 a 1901, y en la Universidad de Göttinga de 1901 a 1916, Husserl fue nombrado en 1916 profesor titular en la Universidad de Friburgo i.B., donde enseñó hasta su jubilación en 1928.

Las dificultades que ofrece abreviar el pensamiento de un filósofo son siempre grandes. En el caso de Husserl parecen, además, insuperables. Por lo pronto, los escritos de Husserl publicados durante su vida e inclusive algunos de los que aparecieron poco después de su muerte, representan sólo una parte de su pensamiento. Por otro lado, el modo de pensar de Husserl, especialmente el que revelan las "obras inéditas" en curso de publicación, es esencialmente "deslizante"; es un pensamiento que consiste en gran parte en "hacerse" y en "constituirse". Como por la índole de la presente obra tendremos que abreviar y esquematizar sin tregua no nos será posible dar de Husserl —como, por lo demás, de otros filósofos, en particular de los mayores— una imagen siquiera razonablemente fiel. Hemos procurado paliar en lo posible este inconveniente del mismo modo que lo hemos hecho con otros filósofos: refiriéndonos a algunos conceptos fundamentales en otros artículos de la obra. Especialmente importante es en el actual respecto el artículo FENOMENOLOGÍA, que puede considerarse como un complemento directo del presente, pero deben tenerse presentes asimismo las llamadas hechas a otros artículos.

Eugen Fink (v.), que fue uno de los discípulos de Husserl más cercanos al maestro, ha propuesto "dividir" —o "articular", cuando menos evolutivamente— el pensamiento de nuestro autor en tres períodos: el de Halle (que culmina en las *Investigaciones lógicas);* el de Göttinga (que culmina en las *Ideas); y* el de Friburgo i.B. (que culmina en la *Lógica formal y trascendental).* Otro discípulo de Husserl, Herbert Spiegelberg, ha

propuesto "dividir" o "articular" el pensamiento de Husserl en otros tres períodos: el "período pre-fenomenológico", hasta 1901 (cuyas ideas corresponden al primer volumen de las *Investigaciones);* el "período fenornenológico", hasta 1906 aproximadamente (cuyas ideas, primariamente epistemológicas, corresponden al segundo volumen de las *Investigaciones); y* el período de "la fenomenología pura", que se organiza hacia 1906, y que conduce a la formulación de un nuevo trascendentalismo y, en último término, a un "idealismo fenomenológico".

Hay razones para estas dos "divisiones" siempre que no se olvide que más bien que de "períodos" más o menos claramente delimitados se trata de "reorientaciones" del mismo pensamiento y sobre todo del mismo "tipo de pensar". De las dos, preferimos la de Fink, y a ella nos atendremos sustancialmente, pero advertiremos que el "paso" del segundo volumen de las *Investigaciones* a las *Ideas* parece ser más continuo de lo que Fink da a entender y que, por otro lado, el "período de las *Ideas"* no comienza propiamente con la publicación de éstas, o muy poco antes de la publicación, sino, como repara Spiegelberg, hacia 1906. En efecto, según hace notar Walter Biemel en su introducción a la edición de *La idea de la fenomenología* (5 conferencias dadas por Husserl en Göttinga, del 26 de abril al 2 de mayo de 1907; véase HUSSERLIANA, II [Cfr. bibliografía de este artículo para los títulos originales y fechas de publicación]), Husserl había llegado ya cuando menos a principios de 1907 a la idea de la necesidad de transformar la fenomenología como psicología descriptiva en una fenomenología como fenomenología trascendental. El propio Husserl se expresó claramente en este sentido en uno de los manuscritos procedentes del año 1907 y citados al efecto por W. Biemel *(op. cit.,* pág. ix). Entre los grandes filósofos del pasado que son fundamentales para entender a Husserl figuran Platón, Descartes y Kant. Parece que la transformación a que antes nos referimos está muy estrechamente ligada al creciente interés de Husserl por Kant, o por algunos temas y conceptos kantianos — y especialmente por la idea de la crítica de la razón como filosofía trascendental. Agreguemos que la idea fundamental de reducción (VÉASE) procede asimismo de la época mencionada, como lo muestra el índice de las conferencias redactado por Husserl *(op. cit.,* págs. 3-14) y su elaboración del mismo en la conferencia [o lección] I. Husserl insiste en la idea de que la filosofía se halla en un nivel o dimensión distintos de los de las "ciencias naturales" *(op. cit.,* pág. 24). Ello parece estar en contradicción con el resonante artículo que Husserl publicó en *Logos* (I [1911]) sobre "la filosofía como ciencia rigurosa". Pero debe tenerse presente que la "ciencia" *(Wissenschaft)* de la que se trata aquí es, propiamente hablando, un "saber" —un "saber riguroso" o "saber estricto"— que constituye el patrón para el rigor de las "ciencias", incluyendo las "ciencias naturales".

El primero de los tres mencionados "períodos" en la "evolución" de Husserl incluye sobre todo trabajos cuya orientación o, más exactamente, cuyo modo de pensar es sensiblemente análogo al de autores como Brentano, Carl Stumpf, Anton Marty, Alexius von Meinong y otros. Tales trabajos no son ajenos a los esfuerzos llevados a cabo coetáneamente por Frege (v.) y otros autores para fundamentar la matemática (o, según los casos, el conocimiento matemático) y depurarla de todo "psicologismo" (v.). Además, lo que puede llamarse "la escuela de Brentano" impresionó a Husserl en el sentido de llevarle a la aludida concepción de la filosofía como una "ciencia rigurosa", alejada de toda "especulación" y atenta a fundamentos, conceptos básicos, etc. Es cierto que al comienzo Husserl trató los conceptos matemáticos en forma psicológica, o que parecía tal, pero muy pronto se orientó hacia un "objetivismo". Ya dentro de este último comenzó a desarrollar su forma característica de pensar que no abandonó nunca y que puede describirse en las siguientes palabras de Spiegeíberg: "un sistema al revés". En efecto, aunque para ciertos filósofos contemporáneos el pensamiento de Husserl, especialmente el de las últimas "fases", tiene mucho de "especulativo", no fue nunca tal en el espíritu del propio Husserl, el cual consideraba que pensar filosóficamente equivalía a describir pulcramente "lo que veía". Justamente, la inclusión, en la descripción de "lo que se ve", de los esfuerzos intelectuales llevados a cabo para "verlo", es uno de los motivos que explican el carácter a la vez "fluyente" y "sinuoso" del pensamiento de Husserl. En todo caso, su aspiración desde casi los comienzos consistió en "ver", y "ver" significaba "ver radicalmente". En sus intentos para conseguir lo último, Husserl fue analizando varios conceptos fundamentales a la vez lógicos y gnoseológicos para depurarlos no sólo de psicologismo y subjetivismo, sino también de todos los posibles "supuestos naturalistas", así como para denunciar inadvertidos supuestos ontológicos, tales como el nominalismo. Siguiendo varias otras direcciones coetáneas, Husserl aspiró a liberar a la filosofía de toda idea de confusión con una ciencia natural, y a la vez de liberarla de toda tentación de reducción a la psicología *o* a alguna forma de psicología. La filosofía no tiene por qué ocuparse de los fenómenos de que tratan las ciencias naturales. Tampoco tiene por qué ocuparse de fenómenos psíquicos en cuanto fenómenos reales. Si de algo se ocupa es de una especie de "tercer reino" que no está constituido ni por las cosas ni por sus representaciones: psíquicas: es el reino de lo que algunos filósofos han llamado "las significaciones" y que Husserl concibió como el reino (platónico o cuasi-platónico) de las "esencias" en cuanto "unidades ideales de significación".

Nos hemos extendido sobre este punto en varios artículos (especialmente, ESENCIA, IDEA, FENOMENOLOGÍA). Indiquemos aquí tan sólo que el paso de una lógica pura" a una "fenomenología descriptiva" y luego a una "fenomenología pura" fue facilitado por la elaboración de la noción de conciencia (v.) como vivencia "intencional" — adjetivo necesario, porque no todas las vivencias son necesariamente intencionales (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD. La fenomenología no se ocupa de hechos (v. HECHO); en efecto, todas las experiencias relativas al mundo natural, todas las proposiciones de las ciencias, todas las creencias, etc. quedan "suspendidas" o, mejor dicho, puestas entre paréntesis (v.). El paréntesis o "epojé" (v.) desempeña, sin embargo, sólo una función negativa: no sirve todavía para aprehender

lo dado tal como se da puramente a la intuición (v.) esencial, sino únicamente para preparar el proceso de reducción (v.) indispensable con el fin de alcanzar la intuición esencial. En efecto, esta intuición no es una intuición empírica ni tampoco una intuición de algo "real" — una intuición de *lo* real al modo metafísico, o supuestamente tal. Es una intuición pura de las esencias, es decir, de lo dado desde el punto de vista esencial y no fáctico. Así, la fenomenología es un método que permite "ver" no otra realidad, sino, por así decirlo, la realidad otra o, si se quiere, una especie de "otredad" (irreal) de la realidad, es decir, de todas las realidades, incluyendo en éstas las llamadas "realidades ideales" o también "idealidades".

Así considerada, la fenomenología es un punto de vista estrictamente otro que el punto de vista de lo que Husserl llama "la actitud natural": es el punto de vista por medio del cual se ve todo lo que revela la actitud natural en cuanto que "suspendido" o "puesto entre paréntesis". Pero ello significa que la fenomenología no es una ciencia junto a otras, ni siquiera una "ciencia básica": es el fundamento de toda ciencia y de todo saber. Puede llamarse por ello una "filosofía primera", la cual no tiene ningún objeto propio, a diferencia de todas las posibles "filosofías segundas".

En la descripción fenomenológica y especialmente en la que hace posible la llamada "reducción eidética" nos encontramos con un "puro flujo (intencional) de lo vivido, en el cual puede destacarse el aspecto noético y el aspecto noemático. Se trata, bien entendido, de aspectos de un mismo "flujo", no de dos realidades distintas, bien que co-relacionadas. Pero con ello no se llega todavía a una capa suficientemente básica, fundamental o "radical". Es menester proceder a la reducción trascendental en la cual el único "objeto" de "visión fenomenológica" es el "ego mismo". Aparece entonces lo que se ha llamado "concepción egológica de la conciencia", es decir, la idea del "yo [o ego] trascendental". Este "ego" no es ya entonces un mero aspecto, o un solo, en un único "flujo de lo vivido": es el fundamento de todos los actos intencionales. Por ser fundamento de tales actos el yo es, como dice Husserl, "constitutivo" (véase CONSTITUCIÓN y CONSTITUTIVO). Ello no significa adoptar una posición similar a la kantiana; aunque hay en Husserl probablemente mucho más kantismo del que el propio autor sospechaba, hay diferencias fundamentales entre el "yo" kantiano y el "yo" husserliano inclusive cuando Husserl pasa definitivamente a adoptar la posición llamada "idealismo fenomenológico" — rechazada y criticada por muchos que hasta entonces habían seguido al filósofo. El yo trascendental husserliano es un "residuo fenomenológico" y no el "Yo pienso" kantiano que "acompaña a todas las percepciones". Además, a diferencia de lo que sucede en Kant, las realidades no están para Husserl "constituidas", sino que siguen siendo "las cosas mismas" tal como se dan a la intuición esencial. En este respecto puede decirse que hay en Husserl un progresivo acercamiento a Descartes — acercamiento que se hace explícito, en el curso del tercer "período", en las *Meditaciones cartesianas*. En todo caso, la fenomenología va apareciendo cada vez menos como lo que fue originariamente —un método— y se va aproximando cada vez más a lo que Husserl se esforzó por hacer de ella: una "ciencia" sin supuestos.

La afirmación de la conciencia —si se quiere, del "yo trascendental"— como "único ser indudable", como "algo" que tiene "una realidad propia" no debe ser interpretada, sin embargo, como resultado de una metafísica trascendental: se trata, una vez más, de "filosofía primera". Pero no basta subrayar este último aspecto: hay que afrontar los problemas que se suscitan dentro de tal filosofía. Estos problemas son múltiples, pero destacaremos algunos: el problema de la realidad, el de la verdad y el de la intersubjetividad. El problema de la realidad es el del paso de la inmanencia de la conciencia a la trascendencia. Husserl ha tratado este problema desde muy diversos ángulos. Uno de ellos es la descripción de los *cogitata* en cuanto "cogitaciones absolutas". Para ser reales —en el sentido de "radicalmente reales"— estas *cogitata* tienen que ser absolutas. Para ser absolutas deben de participar en el carácter absoluto del yo fenomenológico. Este carácter absoluto sólo pueden recibirlas las *cogitata* en cuanto están "fundadas" en el yo. Husserl llega a la conclusión de que una realidad no fundada en el yo fenomenológico es absurda, o se contradice a sí misma. Otro de los ángulos desde los cuales ha sido tratado el problema de la realidad en la fenomenología trascendental radical es el de la "constitución". La fenomenología se convierte de este modo en "fenomenología constitutiva". De modo similar al kantiano —aunque sin abandonar, cuando menos en intención, los resultados de la "fenomenología descriptiva"— Husserl procede a determinar los objetos de la conciencia trascendental en cuanto constituidos. La constitución de referencia, sin embargo, no es simple ni única. Hay una serie compleja de "regiones de constitución" que se convierten en otras tantas regiones de la realidad. Como la constitución de que hablamos constituye las objetividades, o regiones de objetividades, considerándolas como residuos de un proceso genético de constitución, Husserl se esfuerza por agregar a las ya muy diversas versiones de la fenomenología una "fenomenología genética". Debe advertirse al respecto que la constitución no es siempre necesariamente activa. Puede ser "pasiva". Esta última es de carácter "perceptual" o "perceptivo"; la primera, en cambio, es de carácter judicativo. De este modo intenta Husserl "reabsorber" en el "yo que constituye" todas las realidades que, al parecer, habían quedado descartadas, o inclusive eliminadas, en el idealismo fenomenológico como pura "egología trascendental". Es posible que Husserl haya pensado que haya un proceso de "proto-constitución" en la conciencia del tiempo, pero este es un punto en el que no puede concluirse nada definitivo sin tener a mano todos los escritos de Husserl.

El problema de la verdad es abordado por Husserl por medio de una "lógica absoluta", de la cual son partes limitadas, y subordinadas, la lógica formal y la lógica trascendental. Ninguna de estas dos lógicas tiene en cuenta lo que Husserl llama "la experiencia pre-predicativa", de la que se ocupa ampliamente el libro *Lógica formal y trascendental*.

Nos hemos ocupado del problema de la intersubjetividad en el artículo INTERSUBJETIVO, por lo que no estimamos necesario volver sobre este im-

portante aspecto del pensamiento de Husserl. Indicaremos únicamente que aquí aparece la idea de una "fenomenología monadológica" que bien pudiera ser la culminación del pensamiento de Husserl. Pues aun cuando esta idea surgió en Husserl ya hacia los años 1923 y 1924, sus escritos posteriores la confirman más bien que la invalidan. No trataremos aquí tampoco de lo que algunos consideran como una de las más fecundas ideas de Husserl —una idea que sigue ejerciendo influencia en varios autores contemporáneos—: la idea del "mundo-vida", por habernos extendido sobre ella en el artículo LEBENSWELT. Señalaremos sólo que con esta idea el pensamiento de Husserl parece volver a "lo concreto" y a "las cosas mismas", pero no ya mediante una simple confianza en ellas, sino por el amplio y complicado rodeo de una fundamentación "egológica". De este modo el idealismo fenomenológico de Husserl puede aparecer no como una "desviación" de la supuesta primitiva intuición de la fenomenología, sino como un intento de reafirmación y ampliación de esta intuición.

Agregaremos, para terminar, que hay en el último período del pensamiento de Husserl un intento bien determinado de fundar la fenomenología en lo que podría llamarse "fenomenología del Espíritu" — en un sentido no necesariamente hegeliano, pero en donde podrían asimismo hallarse, más de lo que podría esperarse, las huellas (no forzosamente la directa influencia) de Hegel. En efecto, en su obra sobre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Husserl defiende el estudio autónomo del espíritu en sí y por sí (a diferencia de *todos* los intentos de reducción naturalista). Además, llega a afirmar que el propio estudio de la Naturaleza y hasta el concepto de *Lebenswelt* adquieren sentido solamente en el plano del espíritu. La Naturaleza no es para Husserl ajena al espíritu ni contraria a él: está fundada en el espíritu, el cual existe en sí y por sí, pudiendo de este modo ser tratado de un modo racional y verdaderamente científico. El "naturalismo" y el "objetivismo" modernos han impedido reconocer que la razón se halla fundada en el espíritu — el cual, y sólo el cual, "es inmortal". La fenomenología trascendental resulta ser así, en la intención de Husserl, no sólo el saber radical, sino la única superación posible de "la crisis contemporánea".

Husserl ha ejercido, y sigue ejerciendo, vasta influencia sobre muchos aspectos de la filosofía contemporánea. La "escuela fenomenológica" o, como podría llamarse más propiamente, "el movimiento fenomenológico" no se reduce a los discípulos inmediatos de Husserl o a los colaboradores del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1913-1930) donde aparecieron, entre otras obras, las *Ideas I,* de Husserl, la *Ética,* de Scheler, y *El Ser y el Tiempo I,* de Heidegger. Por otro lado, algunos de los discípulos de Husserl que estuvieron más cerca del maestro —como Max Scheler y Martin Heidegger—, aunque de algún modo partieron de Husserl, se separaron de él hasta el punto de que en algún sentido dejaron de formar parte del "movimiento fenomenológico". Con el fin de sistematizar la presentación de la influencia de Husserl y del "movimiento fenomenológico", presentaremos un esquema de este movimiento en la forma en que ha sido minuciosamente descrito por el discípulo de Husserl, Herbert Spiegelberg (nac. 1904) en la obra citada en la bibliografía. Como se verá por las llamadas, hemos dedicado artículos especiales a cierto número de autores que o son, o han sido, fenomenólogos o de alguna manera han recibido influencias de Husserl o han elaborado temas en un sentido a veces próximo a la fenomenología husserliana.

Spiegelberg habla del "viejo movimiento" e incluye en él los Círculos de Gôttinga (v.) y de Munich (v.). En el primero se distinguieron Adolf Reinach (v.), Moritz Geiger (v.), Dietrich von Hildebrand (v.) y Hedwig Conrad-Martius (v.), agregándose a ellos luego A. Koyré (v.), Román Ingarden (v.), Edith Stein (v.) y Fritz Kaufmann (v.). En el segundo se distinguieron algunos de los filósofos que acabamos de mencionar (Reinach, Geger) y otros menos prominentes, como Aloys Fischer. Pero hay otros "miembros" de dichos Círculos o que se allegaron a ellos durante un tiempo; así, August Gallinger (1871-1959: *Das Problem der objektiven Möglichkeit. Eine Bedeutungsanalyse,* 1913. — *Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung,* 1914); Wilhelm Schapp (nac. 1884: *Beiträ· ge zur Phänomenologie der Wahrnehmung,* 1910, 2a ed., 1925. — *Die neue Wissenschaft vom Recht,* 1930 [trad. esp.: *La nueva ciencia del Derecho,* 1929]. —*In Geschichten verstrickt,* 1955); Jean Hering (nac. 1890: *Phénoménologie et philosophie religieuse (Études d'histoire et de philosophie religieuse),* 1925, y el trabajo sobre esencia, esencialidades e idea mencionado en la bibliografía de ESENCIA; Kurt Stavenhagen (1885-1951: *Absolute Stellungsnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion,* 1925. — *Das Wesen der Nation,* 1934. — *Heimat als Grundlage menschlicher Existenz,* 1939. — *Person und Persönlichkeit. Untersuchungen zur Anthropologie und Ethik,* 1957, ed. Harald Delius). Puede mencionarse también a Arnold Metzger (nac. Landau [1893-1952]: "Der Gegenstand der Erkenntnis", *Jahrbuch,* etc., VII, 1925, págs. 613-70; *Phanomenologie und Metaphysik,* 1933; *Freiheit und Tod,* 1955; *Freiheit und Dämanie,* 1956). — Debe advertirse que algunos de estos autores no recibieron influencias directas de Husserl, sino de algunos discípulos de Husserl (como Adolf Reinach). Junto a estos Círculos puede mencionarse, como caso especial, el de Alexander Pfänder (v.). A ellos siguen, dentro del "viejo movimiento", Max Scheler y Martin Heidegger (VÉANSE), este último por lo menos "en tanto que fenomenólogo", así como —a mucha mayor distancia de Husserl— Nicolai Hartmann.

No seguimos enteramente la exposición de Spiegelberg al notar que entre los filósofos que, fuera de Alemania, recibieron cuando menos incitaciones importantes de la fenomenología, figuran prominentemente Ortega y Gasset (v.), Francisco Romero (v.), Jean-Paul Sartre (v.) y M. Merleau-Ponty (v.), pues agregamos en la lista los dos primeros y suprimirnos de ella varios otros nombres que parecen menos "relacionados" con Husserl, bien que de algún modo hayan hecho uso de principios o resultados del método fenomenológico. Debe advertirse que en algunos casos (como en Ortega y Gasset), el interés por Husserl (a quien dio a conocer muy pronto en España) va ligado a una crítica rigurosa de Husserl. En otros

casos, la fenomenología es "usada" en modos más parecidos a los de Heidegger que a los de Husserl. Hay ciertos casos más difíciles de clasificar, como el de Oskar Becker (v.).

Algunos de los discípulos más cercanos a Husserl, en alguna de las "etapas" del pensamiento de éste, colaboraron en la "edición" de algunos escritos; tal es el caso de Roman Ingarden, Edith Stein, Eugen Fink (v.) y Ludwig Landgrebe (nac. 1902) [véase sobre este punto el artículo de Roman Ingarden en *Philosophy and Phenomenological Research,* XXIII (1962-1963), 155-61]. El trabajo de preparación y "edición" de textos de Husserl ha sido proseguido y, por así decirlo, "sistematizado" por el grupo que tiene su centro en Lovaina: ante todo, el Padre Hermann Leo Van Breda (que desempeñó un papel tan importante en la recuperación de manuscritos de Husserl en 1938), Walter Biemel, Marly Biemel y otros (entre los que han trabajado en los manuscritos figuran asimismo S. Strasser y R. Boehm).

No podemos hacer ahora, para terminar, sino mencionar los nombres de algunos autores que han sido influidos por Husserl, o han usado principios o métodos fenomenológicos (cuando menos ocasionalmente) o han colaboborado en la presentación e interpretación de la filosofía de Husserl — todo lo cual nos lleva ya algo lejos de un "movimiento fenomenológico" en sentido estricto. Destacamos al respecto a Mikel Dufrenne (nac. 1910: *Phénoménologie de l'expérience esthétique,* 2 vols., 1953. — *La notion d'a priori,* 1959); Raymond Polin (nac. 1911: *La création des valeurs,* 1944. — *La compréhension des valeurs,* 1945. — *Du laid, du mal, du faux,* 1948; Pierre Thévenaz (1913-1955: *L'Homme et sa raison,* 2 vols., 1958, ed. P. Ricoeur); Paul Ricoeur (v.), *Alphonse de Waelhens* (1.); Dorion Cairns (nac. 1901); Aaron Gurwitsch (nac. 1901: *Théorie du champ de la conscience,* 1957); Emmanuel Levinas *(Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl,* 1930). Conviene citar asimismo la labor de Marvin Farber (nac. 1901), que contribuyó grandemente al conocimiento de Husserl en los países de lengua inglesa con su libro sobre fenomenología y con la fundación, en 1941, de la revista *Philosophy and Phenomenological Research* — bien que el propio Farber se haya apartado de Husserl en dirección a un naturalismo racionalista y la revista citada contenga muchos artículos de carácter no fenomenológico. En rigor, no es fácil siempre distinguir entre autores que han seguido, siquiera parcialmente, a Husserl, y autores que han contribuido sobre todo al conocimiento y crítica de Husserl. En algunos casos, la influencia recibida de Husserl se une a la recibida de otros autores: tal sucede con Ernesto Mayz Vallenilla *(Fenomenología del conocimiento,* 1956 [título completo, *infra].* — *Ontología del conocimiento,* 1960), influido a la vez por Husserl y Heidegger. Tal sucede asimismo, en parte, con autores como Alfred Schütz (1899-1959: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt,* 1932. — *Collected Papers, I: The Problem of Social Reality,* 1962, ed. M. Natanson y H. L. van Breda); Maurice Natanson (nac. 1924: A *Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology,* 1951. — *The Social Dynamics of G. H. Mead,* 1956. — *Literature, Philosophy, and the Social Sciences,* 1962), John Wild (v.) o Jean Wahl (v.). Nos limitaremos, pues, a continuación a citar una serie de nombres de autores que, en todo caso, han contribuido al conocimiento de Husserl y de la fenomenología y algunas de cuyas obras figuran en las bibliografías de estos artículos: Gaston Berger, Quentin Lauer, S. J., Tran-Duc-Thao, José Gaos (v.), J. D. García Bacca (v.), Joaquín Xirau (v.), Samuel Ramos (v.), Francis Jeanson, Jean Wahl (v.), Carlos Astrada, Suzanne Bachelard. Ni esta última lista ni las anteriores es exhaustiva; se trata simplemente de ejemplos que ayudan a comprender el radio de acción, influencia e interés producidos por la obra de Husserl.

Escritos publicados durante la vida del autor: *Über den Begriff der Zahl,* 1887 (*Sobre el concepto de número*). — *Philosophie der Arithmetik,* I, 1891 (*Filosofía de la aritmética*) [incluye el escrito anterior]. — *Psychologische Studien zur elementaren Logik,* 1894 (*Estudios psicológicos para la lógica elemental*). — *Die Folgerungskalkül und die Inhaltlogik,* 1891 (*El cálculo secuencial y la lógica material*). — *Logische Untersuchungen,* 2 vols., 1900-1901, 2ª ed., 1913 (trad. esp.: *Investigaciones lógicas,* 4 vols., 1929; abreviatura de esta obra por Fernando Vela, 1950). — "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos,* I (1900-1911), 289-341 (trad. esp.: *La filosofía como ciencia estricta,* 1951, otra trad., 1961. Esta última contiene también trad. de cartas cruzadas entre Husserl y Dilthey, el artículo de H., "La filosofía como autorreflexión de la Humanidad" y la conferencia dada por H. en Viena, en mayo de 1935, con el título "La filosofía en la crisis de la humanidad europea"). — *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie,* I [citado con frecuencia como *Ideen* I], 1913 (trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* 1949, 2ª ed. con las adiciones, notas marginales y correcciones póstumas, apéndice crítico y "Epílogo" escrito para la trad. inglesa, 1962). — *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,* 1929, ed. M. Heidegger (trad. esp.: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente,* 1959 [con estudio preliminar sobre la noción del tiempo en Husserl y Heidegger, por Ivonne Picard, págs. 7-43]). — *Formale und transzendentale Logik,* 1929 (*Lógica formal y lógica trascendental*). — *Nachwort zu meinen Ideen,* 1929 (*Epílogo a mis "Ideas"*). — *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie,* 1931 [texto alemán publicado póstumamente en *Husserliana* I —Cfr. *infra*—] (trad. esp. a base del manuscrito alemán de H. de las *Meditaciones* I a IV, 1942). — "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie", *Philosophia,* I, ed. Arthur Liebert (1936) [son las primeras secciones de la obra del mismo título publicada póstumamente].

Póstumamente se publicó *Erfahrung Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik,* 1939, ed. L. Landgrebe (*Experiencia y juicio. Investigaciones para la fenomenología de la lógica*).

Husserl dejó gran cantidad de manuscritos, con libros terminados pero todavía no suficientemente organizados, notas procedentes de cursos y de sus meditaciones, textos de las mismas obras ya publicadas durante su vida pero con numerosos comentarios y adiciones, etc., etc. Los manuscritos fueron rescatados, no sin dificultades, por el Padre franciscano Hermann Leo van Breda, de Lovaina, en 1938; trasladados a Lovaina constituyen los *Archives-Husserl* dirigidos por el Padre van Breda. Estos *Archives* constituyen la base para la edición completa de escritos de Husserl a que nos referimos luego. Sobre el rescate de los manuscritos de H. véase H. L. van Breda, "Le sauvetage de l'hé-

ritage husserlien et la fondation des Archives Husserl", en el volumen colectivo *Husserl et la pensée moderne*, 1959, págs. 1-41 [Phaenomenologica, 2]. Informaciones complementarias por el mismo autor en "Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67 année (1963), 410-30.

A base de manuscritos de H. se han publicado los volúmenes: Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichen Manuskriptes E. Husserls*, 1958. — Alois Roth, *E. Husserls ethische Untersuchungen dargestellt an Hand seiner Vorlesungsmanuskripte*, 1960 [Phaenomenologica, 7].

Hay varios repertorios bibliográficos de escritos de Husserl y sobre Husserl; destacamos: Jan Patocka, en *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 2 (1939), 374-97. — J. Raes, en *ibid.*, Nº 14 (1950), 469-75. — Lothar Eley, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII (1959), 357-67 [complementario; por desgracia, con algunos errores]. — H. L. van Breda, en *La philosophie au milieu du vingtième siècle*, págs. 65-70. — Id., íd., en el volumen de W. Schapp, J. Hering, H. Plessner, K. Löwith, L. Binswanger, E. Fink, M. Farber *et al.*, *Edmund Husserl 1859-1959*, 1959 [Phaenomenologica, 4].

Las obras completas de H. a base de los *Archives* se publican en la serie llamada *Husserliana*, dirigida por H. L. van Breda. Hasta el momento han aparecido los siguientes volúmenes: *I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1950, ed. S. Strasser (*Meditaciones cartesianas y conferencias dadas en París*). — *II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907)*, 1952, ed. W. Biemel (*La idea de la fenomenología. Cinco conferencias*). — *III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1952, ed. W. Biemel (*Ideas... Libro I: Introducción general a la fenomenología*). — *IV. Id. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, 1952, ed. M. Biemel (*Id. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*). — *V. Id. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, 1952, ed. M. Biemel (*Id. Libro III: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*). — *VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [Cfr. *supra*], 1954, ed. W. Biemel (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*). — *VII. Erste Philosophie (1923/1924). 1. Teil: Kritische Ideengeschichte*, 1956, ed. R. Boehm (*Filosofía primera... Parte 1: Historia crítica de las ideas*). — *VIII. Id. id. 2. Heil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, 1959, ed. R. Boehm (*Id. id. Parte 2: Teoría de la reducción fenomenológica*). — *IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, 1962, ed. W. Biemel (*Psicología fenomenológica. Lecciones procedentes del semestre de verano de 1925*).

Las obras publicadas en la serie *Husserliana* se dividen en cuatro secciones. La primera (Vols. I-VI) está dedicada a textos compuestos por H. con vistas a su publicación. La segunda (que empieza con el Vol. VII) está dedicada a notas de cursos. La tercera estará dedicada a "monólogos filosóficos" o notas tomadas por H. en el curso de sus meditaciones. La cuarta estará dedicada a un diario filosófico de H.

La bibliografía sobre H. es muy nutrida. Puede usarse al efecto la bibliografía del artículo FENOMENOLOGÍA, que es un complemento del presente. Aquí nos limitamos a destacar algunas obras, reiterando ocasionalmente alguna de las ya mencionadas en FENOMENOLOGÍA: Theodor Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, 1928 (trad. esp.: *El idealismo fenomenológico de H.*, 1931). — Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 1930. — G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930, Cap. I (trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1933; ed. revisada, 1949). — Eugen Fink, "Die phänomelogische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen kritik", *Kantstudien*, XXXVIII (1933), 319-83. — Id., íd., "Das Problem der Phänomenologie E. Husserls", *Revue Internationale de Philosophie*, 1 (1938), 226-70. — Antonio Caso, *La filosofía de H.*, 1934. — Carlos Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, 1936. — Sofía Vanni Rovighi, *La filosofia di E. H.*, 1939. — E. P. Welch, *E. Husserl's Phenomenology*, 1939, reimp. con algunos cambios en la obra del mismo autor: *The Philosophy of E. H. The Origin and Development of His Phenomenology*, 1941. — Joaquín Xirau, *La filosofía de H. Una introducción a la fenomenología*, 1941. — Gaston Berger, *Le Cogito dans la philosophie de H.*, 1941. — Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology. E. H. and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, 1943, 2ª ed., 1962. — Quentin Lauer, S. J., *Phénoménologie de H. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, 1955 (trad. inglesa, con algunos cambios: *The Triumph of Subjectivity. An Introduction to Transcendental Phenomenology*, 1958). — Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 1956. — Alwin Diemer, *E. H. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, 1956 [Monographien zur philosophischen Forschung, 15]. — M. Farber, *Husserl*, 1956 [es trad. inglesa, sólo aparecida en esp., de un texto distinto del citado *supra*; en la serie *Filósofos* (Nº 3), dirigida por Vicente Fatone]. — Ernest Mayz Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de H.*, 1956 (Disc.). — W. H. Müller, *Die Philosophie E. Husserls nach den Grundzügen ihrer Entstehung und ihrem systematischen Gehalt*, 1956. — Suzanne Bachelard, *La logique de H.*, 1957. — Guido Pedroli, *La fenomenologia di H.*, 1958 [Collezione di filosofia, 14] [solamente sobre las obras póstumas]. — André de Muralt, *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, 2ª ed., 1958. — W. Szilasi, *Einführung in die Phänomenologie E. Husserls*, 1959. — Julio Fragata, S. J., *A fenomenologia de H. como fundamento da filosofia*, 1959. — Giuseppe Maria Sciacca, *Esistenza e realtà in H.*, 1960. — Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, s/f. (1962) [Symposion. Philosophische Schriftenreihe].

Con motivo del centenario del nacimiento de H. en 1959 se publicaron varias colecciones de artículos en revistas o libros; destacamos el cit. *supra* [Phaenomenologica, 2]; W. Biemel, E. Levinas, J. Wahl *et al.*, *H.*, 1959 [Cahiers de Royaumont. Philosophie, 3]; A. Schütz *et al.*, en *Philosophy and Phenomenological Research*, XX (1959-1960), 147-274; E. Paci, ed., *Omaggio a Husserl*, 1960.

Es importante para el conocimiento de Husserl y de temas relacionados con la fenomenología la colección *Phaenomenologica*, publicada por los Archivos Husserl desde 1958. Algunas de las obras antes mencionadas han aparecido en esta colección. — La obra de Herbert Spiegelberg mencionada *supra* es *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vols., 1960 [Phaenomenologica, 5] [para H., especialmente págs. 73-167].

HUTCHESON (FRANCIS) (1664-1746) nac. en Armagh (Irlanda del Norte) de padres escoceses, estudió en la Universidad de Glasgow. Entre

1720/1722 y 1727 enseñó en una escuela presbiteriana de Dublin y desde 1727 fue profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow.

Siguiendo en parte a Shaftesbury (v.) y en parte a Joseph Butler (v.) y oponiéndose a Bernard de Mandeville (v.), Hutcheson es considerado como uno de los principales representantes de la llamada "escuela del sentido moral". El sentido moral es, según Hutcheson, la fuente de nuestra conciencia moral. Mediante tal sentido pueden percibirse las diferencias entre las acciones moralmente buenas y las acciones moralmente malas. Pero el sentido moral hace más: nos empuja a aprobar las primeras. El sentido moral constituye el origen de la conciencia moral, en un sentido parecido a corno el sentido de la vista da origen a los estímulos visuales.

El objeto de nuestra aprobación es la benevolencia, que es una cualidad real en las acciones que excita o suscita nuestra aprobación. Hutcheson identifica con frecuencia la benevolencia con la virtud. La benevolencia es una especie de instinto existente en cada hombre que le impele a promover el bien de los demás. Este bien es equiparado muchas veces con la "mayor felicidad".

Aunque Hutcheson habla del sentido moral como de algo radicado en la naturaleza del hombre, no debe confundirse tal sentido con una idea innata o conjunto de ideas innatas. En rigor, Hutcheson recibió en gran parte la influencia de Locke; aunque el sentido moral es "innato", la percepción de las cualidades morales *(de* las "ideas morales") no es innata, sino adquirida mediante la experiencia, la cual es el ejercicio del sentido moral en la realidad.

Obras: *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises: I. Concerning Beauty, Order, Harmony, Design; II. Concerning Moral Good and Evil*, 1725, 2ª ed., 1726; 3ª ed., 1729; 4ª ed., 1738; 5ª ed., 1753. — *Essay on the Nature and Conduct of the Passions with Illustrations upon the Moral Sense*, 1728, 3ª ed., 1742. — "Remarks on the Fable of the Bees", *Hibernicus's Letters*, 1729, 2ª ed., 1734. Este trabajo fue publicado en 1750 juntamente con "Reflections upon Laughter", *Dublin Journal*, Nos. 11-13, 45-47 (1725-1726); se reeditó en 1772 (con correspondencia con Burnet). — *Hutchesoni Oratio Inauguralis*, 1730. — *Philosophia moralis institutio compendiaria*, 1742, 2ª ed., 1745, 3ª ed., 1752 (trad. ingl.: *A Short Introduction to Moral Philosophy*, 1747, 2ª ed., 1753, 3ª ed., 1764, 4ª ed., 1772). — *Metaphysicae Synopsis Ontologiam et Pneumatologiam complectens*, 1742, 2ª ed., 1744, 3ª ed., 1749, 4ª ed., 1756, 5ª ed., 1762, 6ª ed., 1774. — *A System of Moral Philosophy*, 1755. — *Logicae Compendium*, 1756, 2ª ed., 1759, 5ª ed., 1764. — Obras: *Works*, 5 vols. (Glasgow, 1772). — Bibliografía: T. E. Jessop, *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from F. H. to Lord Balfour*, 1938. — Biografía: William Robert Scott, *F. H.: His Life, Teaching, and Position in the History of Philosophy*, 1900. — Véase T. Fowler, *Shaftesbury and H.*, 1882. — R. Rampendal, *Eine Würdigung der Ethik Hutcheson*, 1892. — L. Vignone, *L'etica del senso morale in F. H.*, 1954.

HYLE. Véase HILÉTICO, MATERIA.

HYPPOLITE (JEAN) nac. (1907) en Jonzac (Charente Maritime, Francia), profesor en la Universidad de Estrasburgo (1945-1948), en la Sorbona (1949-1954) y director de la Escuela Normal Superior de París (desde 1954), ha contribuido grandemente (con Jean Wahl, Jean Kojève y otros) al interés por el hegelianismo en Francia y a una especie de "renacimiento hegeliano". El interés citado no es puramente histórico. Tampoco es un interés por la estructura del sistema hegeliano como tal sistema. Hyppolite estima que Hegel es el autor moderno "central" y que de él parten, directa o indirectamente, las corrientes filosóficas contemporáneas más en boga (marxismo, fenomenología, existencialismo). Estas corrientes no pueden entenderse sino como una especie de diálogo con Hegel. El Hegel que interesa a Hyppolite es aquel en el cual se manifiesta una gran riqueza de problemas; los primeros escritos de Hegel y la *Fenomenología del Espíritu* son a este respecto particularmente importantes. Junto al diálogo de las corrientes actuales con Hegel, Hyppolite propone un diálogo entre los filósofos franceses y Hegel; "la meditación de nuestros filósofos sobre la libertad es de muy distinto carácter [que el de Hegel], De Descartes a Bergson, nuestra filosofía parece rehuir la historia. Es más bien dualista y busca la libertad en una reflexión del sujeto sobre sí mismo" *(Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, pág. 94). No es que haya ahora que recusar esta idea de libertad. Pero hay que ver también la historia, según la veía Hegel, como "aquello con lo cual debemos reconciliarnos" siendo la libertad "esta reconciliación misma".

Obras: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 1947. — *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 1948. — *Logique et existence*, 1952, nueva ed., 1962. — *Étude sur Marx et sur Hegel*, 1958. — *Sens et Existence. La philosophie de Maurice Merleau-Ponty*, 1963. — Véase también la contribución de J. H. al debate del 7-XII-1961 publicado en el volumen: J.-P. Sartre, Roger Garaudy, J. H., Jean-Pierre Vigier, J. Orcel, *Marxisme et Existentialisme. Controverse sur la dialectique*, 1962, págs. 45-52 y 85-6. — Además, trad. al francés de la *Fenomenología: Phénoménologie de l'Esprit*, de Hegel, 2 vols., 1939-1941, con notas.

HYSTERON PROTERON. Transcribimos así la expresión griega ὕστερον πρότερον. Siguiendo las normas habituales en español, deberíamos transcribir tal expresión del modo siguiente: 'histeron proteron', del mismo modo que ὑπόθεσις y ὑποτύπωσις se transcriben respectivamente 'hipótesis' e 'hipotiposis' (con la letra *υ* transcrita por 'i' y no, como debería, por otro lado, ocurrir, por 'y'). No lo hacemos así por el hecho de que en la literatura filosófica se halla usualmente la expresión de referencia en la forma "Hysteron proteron".

"Hysteron proteron" significa ' lo último, lo primero". Los gramáticos y retóricos griegos llamaban ὕστερον πρότερον a una figura retórica en la cual se dice en primer término lo que debería decirse en último término. Un ejemplo de hysteron proteron es: "Mira y tiene ojos". Si el hysteron proteron es estimado como un sofisma o falacia, debe ser considerado como sofisma o falacia de los llamados in *dictione*. El sofisma aparece sobre todo cuando en un ejemplo como el citado se supone o da a entender que hay una relación causal o por lo menos relación de sucesión. Cuando no se da a entender tal relación no hay sofisma; es simplemente un modo de reforzar en la mente del oyente o del lector ciertas significaciones. En tal caso, "Mira y tiene ojos" significa

HYS
HYS

aproximadamente: "Mira y en verdad que puede mirar bien, pues tiene los ojos bien abiertos."

Obsérvese que al simbolizarse un hysteron proteron como el citado, el resultado no es tampoco un sofisma, sino solamente dos proposiciones unidas por la conectiva 'y'. En este caso, y según una de las tautologías o leyes de la lógica sentencial, es indiferente la posición de las proposiciones, ya que "Mira y tiene ojos" si y sólo si "Tiene ojos y mira".

I

I. La letra mayúscula T (segunda vocal del término *affirmo*) es usada en la literatura lógica para representar simbólicamente la proposición particular afirmativa, *affirmatiparticularis,* uno de cuyos ejemplos es la proposición:

Algunos hombres son mortales.

En textos escolásticos se halla con frecuencia el ejemplo (dado por Boecio):

Aliquis homo iustus est,

y en multitud de textos lógicos la letra T sustituye al esquema 'Algunos S son P', sobre todo cuando se introduce el llamado cuadro de oposición (VÉASE).

En los textos escolásticos se dice de I que *asserit particulariter,* afirma particularmente. También se usa en dichos textos la letra T para simbolizar las proposiciones modales en *modus* negativo y *dictum* afirmativo (véase MODALIDAD), es decir, las proposiciones del tipo:

Es posible que *p,*

donde *'p'* simboliza un enunciado declarativo.

La letra T (en cursiva) es usada por Łukasiewicz para representar el cuantificador particular afirmativo. T se antepone a las variables *'a', 'b', 'c',* etc., de tal modo que *'I a V* se lee *'b* pertenece a algunos *a'* o 'algún *a* es *b'*.

IBÉRICO RODRÍGUEZ (MARIANO) nac. en 1893, profesor en la Universidad de San Marcos (Lima, Perú) como sucesor en la cátedra de Deústua, ha estudiado críticamente la filosofía de Bergson y se ha interesado sobre todo por cuestiones estéticas y metafísicas, tratando de ver la común raíz de ambas. Lo último es patente especialmente en su estudio sobre el sentimiento de la vida cósmica, basado en una experiencia estética, pero trascendiendo de ella. La unión de lo estético y lo metafísico se manifiesta asimismo en la teoría de Ibérico sobre el conocimiento simbólico en la que se advierten influencias de Bergson y Ludwig Klages.

La más importante contribución filosófica de Ibérico se halla en su teoría sobre la relación entre el ser y el aparecer. Según Ibérico, el ser como tal es un ser en sí, el cual puede ser de carácter lógico, existencial o esencial. El ser deja de ser en sí, sin embargo, cuando aparece — aparece a un yo o a una conciencia, la cual refleja el ser en el aparecer y, por tanto, sintetiza ser y apariencia. De este modo el ser puede reflejarse (en la reflexión o "especulación" de la conciencia) en el aparecer, y el aparecer puede convertirse en ser. El ser no se reduce, pues, a ser lo que es, según sostiene el realismo (gnoseológico), ni consiste tampoco en un aparecer, según mantiene el idealismo (gnoseológico) y, en general, todo fenomenismo. El yo o la conciencia restituyen de este modo el aparecer al ser y el ser al aparecer. Superan también tanto el objetivismo como el subjetivismo en una especie de "dialéctica" del ser como aparecer y del aparecer como ser.

Obras: **Bergson, 1919.** — *Una filosofía estética,* **1920** [incluye la obra anterior]. — *El nuevo absoluto,* **1926.** — *El viaje del espíritu,* **1929.** — *La unidad dividida,* **1932.** — *Psicología,* **1933** [en colaboración con Honorio Delgado]. — *El sentimiento de la vida cósmica,* 1939. — *El fundamento de la crítica,* **1948.** — *La aparición. Ensayo sobre el ser y el aparecer,* **1950.** — *Perspectivas sobre "El Tema del Tiempo",* **1958** [ensayos].

IBN. Véanse ABENALARIF, ABENARABI, ABENHAZAM, ABENJALDÚN, ABENMASARRA, ABENTOFAIL, ALFARABI, ALGAZELI, ALKINDI, AVEMPACE, AVERROES, AVICEBRÓN, AVICENA. Véanse también MAIMÓNIDES, SAADIA, YEHUDÁ HA-LEVÍ.

ICONO. Véase SIGNO.

IDEA. El término 'idea' procede del griego ἰδέα, nombre que corresponde al verbo ἰδεῖν (= "ver"). Ἰδέα ('idea') equivale, pues, etimológicamente, a 'visión'. (Cfr. el latín *videre* [= 'ver']; *-vid* es la raíz tanto de ἰδεῖν como de *videre*). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que esta "visión" no es sólo, ni siquiera primariamente, la que alguien tiene de algo; la "visión" a la que se refiere la ἰδέα griega es más bien el aspecto o figura que ofrece una cosa al verla. 'Idea' significó luego tanto el aspecto de la cosa como el hecho de "verla". Cuando se acentuó lo último la "idea" designó lo que se "ve" de una cosa cuando se contempla cierto aspecto de ésta.

Las múltiples significaciones de 'idea' han dado lugar a varios modos de considerar las ideas. Tres de estos modos son particularmente importantes. Por un lado, se entiende la idea lógicamente cuando se equipara con un concepto. Por otro lado, se entiende la idea psicológicamente cuando se equipara con una cierta entidad mental. Finalmente, se entiende la idea metafísicamente (o, según los casos, ontológicamente) cuando se equipara la idea con una cierta realidad. Estos tres significados se han entrecruzado con frecuencia hasta el punto de que se ha hecho a veces difícil saber exactamente qué sentido tiene una determinada concepción de 'idea'.

El término ἰδέα fue usado por varios presocráticos (por ejemplo: Jenófanes, Anaxágoras y Demócrito), pero sin tener el significado a la vez más preciso y complejo que el vocablo adquirió en la filosofía de Platón, la cual ha sido llamada a menudo "la filosofía de las ideas" (o, mejor, "de las Ideas"). La expresión ἄτομος ἰδέα usada por Demócrito, se aproxima a la platónica en tanto que se refiere a la "forma" (geométrica) del átomo. Pero solamente en Platón encontramos una extensa dilucidación del problema (y problemas) de las ideas.

Platón usó, por lo pronto, el término 'idea' para designar la forma de una realidad, su imagen o perfil "eternos" e "inmutables". Por eso es frecuente en Platón que la visión de una cosa —si se quiere, de una cosa en su verdad— sea equivalente a la visión de la forma de la cosa bajo el aspecto de la idea. La idea es, pues, algo así como el *espectáculo* ideal de una cosa. Esto no significa que en ello consista simplemente la concepción platónica de las ideas. En verdad, esta concepción es no sólo compleja, sino también varia; hay en Platón una verdadera "historia" de la concepción de las ideas. Remitimos al efecto al artículo dedicado a dicho pensador, pero completaremos aquí la información con algunos datos.

Los pasajes en los cuales Platón se refiere a las ideas son numerosos; a modo de ejemplo citamos: *Phaed.*, 65, 100; *Rep.*, VI, 508, 510; VII, 517, 523, 534; X, 597; *Men.*, 81, 85; *Phaed.*, 249; *Parm.*, 131-5; *Symp.*, 211; *Tim.*, 46-51; *Soph.*, 254; *Pol.*, 277; *Leg.*, XII, 965. En estos —y muchos otros pasajes— Platón trata de lo que son las ideas (o las "formas"), de su "relación" con las cosas sensibles y con los números, de las ideas como causas, como fuentes de verdad, etc., etc. En el curso de sus análisis y elucubraciones se presentan muy diversas nociones de "idea"; así, por ejemplo, las seis significaciones que pone de relieve C. Ritter (*Neue Untersuchungen*, 228 y sigs.): (1) Apariencia exterior de algo; (2) Condición o constitución; (3) Característica que determina un concepto; (4) Concepto; (5) Género o especie; (6) Realidad objetiva designada por el concepto. En vista de esta diversidad se han ofrecido múltiples interpretaciones de la doctrina platónica de las ideas. Nos hemos referido a esta cuestión en el artículo sobre Platón (v.) y en otros (por ejemplo: Esencia, Innatismo, Participación). Nos limitaremos aquí a señalar que Platón concibe con mucha frecuencia las ideas como modelos de las cosas y, en cierto modo, como las cosas mismas en su estado de perfección. Las ideas son las cosas *como tales*. Pero las cosas como tales no son nunca las realidades sensibles, sino las inteligibles. Una idea es siempre una unidad de algo que aparece como múltiple. Por eso la idea no es aprehensible sensiblemente, sino que es "visible" sólo inteligiblemente. Las ideas se "ven" con la "mirada interior".

Una vez admitidas las ideas, hay que saber de qué cosas puede haberlas. En principio, parece que puede haber ideas de cualquier cosa. Pero resulta dudoso que haya ideas de "cosas viles" o de "cosas insignificantes". Por ello Platón tiende cada vez más a reducir las ideas a ideas de objetos matemáticos y de ciertas cualidades que hoy día consideramos como valores (la bondad, la belleza, etc.). Además, tiende a ordenar las ideas jerárquicamente. Una idea es tanto más "idea" cuanto más expresa la unidad de algo que aparece como múltiple. Pero si esta unidad es una realidad "en sí", se plantea la cuestión de qué tipo de relación existe entre lo uno (ideal) y lo múltiple. En este punto es donde se manifiesta la clásica divergencia de opiniones entre Platón y Aristóteles (VÉASE). Este último autor escribe que "no es menester admitir la existencia de ideas, o del Uno junto a [yuxtapuesto a, exterior a] lo Múltiple" (An. *post.*, *A*, 11, 77 a 5 sigs.). Más bien sucede que "lo Uno es unido a [inmanente a] lo Múltiple" (*Met.*, A 9, 990 b 13; Cfr. también *Met.*, A, 6, 987 b 8). La diferencia entre Platón y Aristóteles al respecto suele expresarse con los mismos términos usados por el Estagirita. Para Platón, lo Uno (es decir, la antes referida "unidad de lo múltiple") es παρὰ τὰ πολλά, algo separado de lo múltiple, en tanto que para Aristóteles es algo unido a lo múltiple, κατὰ των πολλῶν. En otros términos, Aristóteles niega que las ideas existan en un mundo inteligible separado de las cosas sensibles; las ideas son "inmanentes" a las cosas sensibles. De otra suerte no se comprendería cómo las ideas pueden "actuar" y, de paso, explicar la realidad sensible.

La doctrina platónica de las ideas constituye la base de una doctrina muy difundida al final del mundo antiguo: la doctrina según la cual las ideas son modelos existentes en el seno de Dios. Según Filón de Alejandría, uno de los principales promotores de tal doctrina, las ideas —o "ideas-potencias", como las llama— son modelos inmanentes en el Logos (VÉASE) divino que sirven de "intermediarios" entre Dios como Creador y su creación. El mundo ha sido creado de acuerdo con las "ideas ejemplares". Éstas forman un "mundo inteligible" de "razones seminales" (concepto que Filón tomó de los estoicos). Ello no significa que Dios sea simplemente un demiurgo (v.) al estilo platónico, aunque con la doctrina de referencia se plantea siempre el problema de si Dios es o no es completamente trascendente a las "ideas ejemplares".

Este problema está relacionado con las consecuencias que se derivan de subrayar el carácter absolutamente simple de Dios. Los neoplatónicos habían reservado la pluralidad de ideas para la segunda hipóstasis (VÉASE), ya que en lo Uno (v.) no podía haber pluralidad alguna. San Agustín adoptó en gran medida la doctrina neoplatónica de las ideas, pero no podía aceptar la concepción de lo Uno como "emanente" (véase EMANACIÓN). Siendo Dios creador *ex nihilo*, se halla por encima de todas las cosas, incluyendo, por supuesto, las ideas. Pero a la vez éstas pueden concebirse como estando en la inteligencia divina. Las ideas son para San Agustín algo así como *formae principales* o *rationes rerum*. Son razones estables e inmutables de las cosas. Como tales, son eternas. Pero su eternidad deriva de su estar contenidas en la *intelligentia divina* (*De div. quaest.*, LXXXIII, q. 46). Por tanto, en vez de ser las ideas las que determinan la obra creadora de Dios, Dios es el que posee las ideas según las cuales lleva a cabo su creación. La inteligencia divina puede contener una pluralidad de ideas justamente porque esta pluralidad es *de* la inteligencia divina, pero no es idéntica a tal inteligencia.

La cuestión de la distinción entre la esencia divina y las ideas fue tratada abundantemente por autores escolásticos. Algunas de las dificultades suscitadas por esta cuestión se resolvieron indicándose que hay en Dios (o en Logos) una pluralidad de ideas con respecto a las cosas de las cuales las ideas son modelos, pero que hay unidad con respecto a la divina esencia misma. Las ideas son distintas entre sí, como proclamaba San Buenaventura, "según la razón de la inteligencia". Para Santo Tomás (Cfr. sobre todo *S. theol.*, I, q. XV), hay pluralidad de ideas en Dios en cuanto

al contenido de las ideas. Pero no hay pluralidad en cuanto a la unidad de Dios con su propia esencia. Lo que sucede es que Dios se conoce a sí mismo como unidad en sí, pero también como "imitable" en la pluralidad. En otras palabras, y según la fórmula tomista de la *intellectio intellectionis,* Dios no sólo conoce la pluralidad por su propia esencia, sino que también *conoce que conoce* la pluralidad por su esencia.

Lo anterior puede hacer suponer que el término 'idea' ha sido empleado por los filósofos y teólogos cristianos sólo desde el punto de vista teológico. Ello, sin embargo, no es así; además de la concepción teológica de las ideas, hay la concepción metafísica (u ontológica), la gnoseológica y la lógica. En rigor, los escolásticos abrieron el camino para varios usos del término 'idea'. Por un lado, el anterior uso teológico. Luego, un uso ontológico —estrechamente ligado al anterior— según el cual las ideas son concebidas como modelos. Además, un uso gnoseológico, según el cual las ideas son principios de conocimiento. En este último caso se debatió con frecuencia la cuestión de si se conoce *por las* ideas o de si se conocen *las* ideas. Finalmente, un uso lógico, según el cual la idea es la representación simple de la cosa en la mente. Dentro del vocabulario escolástico tenemos diversas distinciones de ideas: ideas abstractas, ideas concretas, ideas particulares, ideas colectivas, ideas completas, ideas incompletas, ideas claras, ideas oscuras, ideas adecuadas, ideas inadecuadas, etc. Estas distinciones (en donde el término *idea* tiene con frecuencia el sentido del término *conceptus*) pasaon en parte a la filosofía moderna.

Aunque en los filósofos modernos se encuentran diversos usos de 'idea', parece haber predominado cada vez más el sentido de 'idea' como 'representación (mental)' de una cosa. Aunque no se abandonaron en la época moderna los significados teológico, metafísico, lógico, etc., de 'idea' muchos autores tendieron a concebir las ideas como resultados de la actividad de un sujeto cognoscente. Fue habitual considerar que por medio de las ideas que posee un sujeto (aspecto "psicológico") se puede conocer racionalmente (aspecto lógico) lo que las cosas son verdaderamente (aspecto metafísico u ontológico). El predominio del punto de vista que hemos llamado "gnoseológico" ha sido común tanto a las tendencias racionalistas como a las empiristas, si bien mientras las primeras han desembocado rápidamente en el objeto conocido las segundas se han demorado en el sujeto cognoscente. Proporcionaremos a continuación una rápida descripción de la teoría de las ideas en cada una de las citadas grandes tendencias, especialmente vigentes durante los siglos XVII y XVIII.

Los racionalistas han tendido a considerar que las ideas (por lo menos las ideas verdaderas y adecuadas) tienen dos caras: una, el ser, como decía Spinoza, "conceptos del espíritu que éste forma por ser una cosa pensante" (*Eth.*, II, def. iii); la otra, el ser, como afirmaba Descartes, las cosas mismas *en tanto que vistas* (mediante una *simplex mentis inspectio)* (véase INTUICIÓN). Este último aspecto ha conducido a radicar las ideas verdaderas en Dios, especialmente cuando, como en Spinoza, se ha considerado que éste es "la única cosa pensante" (y no sólo un modo del pensar), o como cuando, en los ocasionalistas, Dios ha sido estimado como el "punto de vista absoluto" desde el cual son vistas las cosas. Como consecuencia de ello, los racionalistas se han inclinado hacia el innatismo (VÉASE). Ahora bien, ello no ha llevado, salvo en casos extremos, a hacer simplemente de las ideas modelos o arquetipos existentes en Dios. El aspecto de las ideas como "conceptos del espíritu (humano)" se ha mantenido asimismo como esencial para la comprensión de la naturaleza de las ideas. Apoyándose en él han tenido lugar las numerosas discusiones acerca del origen de las ideas y sobre las clases de ideas: claras, oscuras, distintas, confusas, adecuadas, inadecuadas, etc. (véase ADECUADO y CLARO). Cuando los motivos teológicos han perdido importancia, los racionalistas han estimado que las ideas (verdaderas) podían seguir siendo innatas por corresponder su posesión a la "naturaleza del hombre". Sin embargo, desde el instante en que se ha subrayado el aspecto subjetivo de la idea, las posiciones mantenidas se han acercado a las empiristas, y el problema que ha permanecido en pie ha sido menos el de la esencia de las ideas que el de su origen en la mente.

Los empiristas han usado el término 'idea' abundantemente; en muchos casos, además, han elaborado sus teorías del conocimiento como una especie de "doctrina de las ideas" — en el sentido de "doctrina de las representaciones de las cosas en el espíritu". Así ocurre en Locke, Berkeley y Hume. Locke pide perdón al lector al comienzo de su *Essay* por el uso frecuente de la palabra 'idea', pero indica que es la palabra que mejor sirve para indicar la función de "re-presentar" *(stand for)* cualquier cosa que sea el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa. Idea equivale a "fantasma", "noción", "especie" *(Essay.* Introduction, 8). Las ideas son para Locke "aprehensiones" y no (o no todavía) propiamente conocimientos. Los hombres tienen en su mente varias ideas "como las de blandura, dureza, dulzura, pensamiento, movimiento, hombre, elefante, ejército, borracho, etc." *(op. cit.,* II, i, 1). La mayor parte de las ideas proceden de una fuente: la sensación (*ibid.*, II, i, 3). Las ideas pueden ser simples (recibidas pasivamente) o complejas (formadas por una actividad del espíritu). Las ideas simples pueden ser ideas de sensación (provenientes de un sentido, como el sabor o la dureza; o de más de un sentido, como la figura, el reposo, el movimiento) o de reflexión (percepción o pensamiento, voluntad). Hay también ideas compuestas de sensación y reflexión (como el placer, el dolor, la existencia). Las ideas complejas son ideas de modos (como afecciones de las substancias, substancias y relaciones). Los modos pueden ser a la vez simples o mixtos. Se puede hablar asimismo de ideas reales o fantásticas, adecuadas o inadecuadas y hasta de ideas verdaderas o falsas (si bien ello corresponde más bien a las proposiciones, por lo que las llamadas "ideas verdaderas" e "ideas falsas" son ideas en las que hay siempre alguna proposición tácita). El conocimiento consiste únicamente en la *"percepción de la conexión y acuerdo, o desacuerdo y repugnancia de cualquiera de nuestras ideas.* Sólo en ello consiste" (*ibid.*, IV, i, 1). Berkeley manifiesta que los objetos del conocimiento humano consisten en ideas —ideas "efectivamente impresas en los sentidos, o percibi-

das al estar presentes en las pasiones u operaciones del espíritu, o finalmente formadas mediante la memoria y la imaginación" (A *Treatise Concerning the Principies of Human Knowledge,* I, 1). Berkeley usa el término 'idea' y no el término 'cosa' por dos razones: "porque se supone que el término *cosa,* a diferencia de *idea,* denota algo que existe fuera del espíritu; segundo, porque *cosa* tiene una significación más comprensiva que *idea,* ya que incluye espíritus o cosas pensantes tanto como ideas. Por tanto, como los objetos de los sentidos existen sólo en el espíritu... prefiero designarlos mediante la palabra *idea...*" (*ibid.,* I, 39). No hay para Berkeley más que percibir o ser percibido (véase ESSE EST PERCIPI); por tanto, no hay más que espíritus que perciben y las ideas — que son las "cosas" en *tanto que percibidas.* Según hemos visto (véase BERKELEY), el citado autor rechaza las ideas generales abstractas, aunque admite las ideas generales en tanto que éstas no pretenden designar una "cosa general" o una "forma" que sea distinta de las realidades particulares o de las percepciones particulares. Hume, por fin, distingue entre impresiones e ideas y llama ideas a las "imágenes débiles de estas [impresiones] al pensar y al razonar" (*Treatise,* I, i, 1). Las ideas (como las impresiones) pueden ser simples y complejas. Las ideas simples son las que no admiten distinción ni separación; las complejas, aquellas en las cuales pueden distinguirse partes" *(loc. cit.).* En una nota a esta sección del *Treatise,* Hume escribe, además, que "acaso mejor restablezca la palabra *idea* en su sentido original el que Locke la ha sacado al hacerla designar todas nuestras percepciones". En el *Essay* (sección II), Hume reformula su doctrina de las ideas al indicar que las "percepciones del espíritu" pueden dividirse en dos clases según su mayor o menor grado de fuerza o de vivacidad: las que poseen menor fuerza y vivacidad son llamadas *"pensamientos* o *ideas".* Las otras percepciones pueden llamarse *impresiones.* Hume manifiesta que aunque las ideas complejas no se derivan necesariamente de impresiones complejas (así, la idea de una sirena no se deriva de la impresión de una sirena), las ideas simples se derivan de las impresiones simples y las representan exactamente *(Treatise,* I, i, 1). En otros términos, "todas nuestras ideas o percepciones más débiles son copias de nuestras impresiones o percepciones más vividas" *(Essay,* sec. II). Las ideas pueden ser separadas y unidas mediante la imaginación (v.), pero ésta se halla guiada por "ciertos principios universales" *(Treatise,* I, i, 2). Las ideas se combinan mediante los principios de la asociación de ideas (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO).

El problema de la formación de ideas complejas a base de ideas simples ha preocupado a muchos pensadores hasta nuestra época. Mencionamos, a guisa de ejemplo, una doctrina de la clasificación de las ideas propuesta por el lógico norteamericano John Myhill, el cual ha reconocido que el uso del término 'idea' es similar al empleo que hizo Locke de la expresión 'idea compleja'. Según Myhill, hay tres clases de ideas, cada una de las cuales se distingue por un determinado carácter. Los caracteres propuestos se llaman "efectivo", "constructivo" y "prospectivo". El carácter efectivo es aquel cuya presencia y ausencia puede descubrirse (como la verdad en el cálculo proposicional). El carácter constructivo es aquel que permite establecer un programa de acuerdo con el cual se podrá descubrir oportunamente algo que posee la propiedad constructiva (como la verdad en la teoría general de las funciones proposicionales). El carácter prospectivo es aquel que no puede reconocerse o crearse mediante una serie de actos razonados, aunque imprevisibles (como el que resulta del descubrimiento de Gödel). Aunque los ejemplos dados hasta aquí sean matemáticos, debe observarse que, según Myhill, las clases de ideas en cuestión no se restringen al reino matemático. Así, de un modo general un carácter es efectivo "si los seres humanos pueden ser entrenados en forma que respondan de modo diferencial a su presencia y a su ausencia"; un carácter es constructivo "si los seres humanos pueden ser entrenados en forma que ejecuten un programa de cada objeto poseedor de la propiedad mencionada"; un carácter es prospectivo "si no es ni efectivo ni constructivo y si, a pesar de todo, algún ser humano mantiene claramente una idea de tal carácter". Aplicada esta clasificación de ideas —que, como dice el autor, si debe adscribirse a una rama de la filosofía tradicional, es la que fue desarrollada por Locke y Hume más bien que por Kant— al reino musical resulta, según Myhill, que podemos dar los siguientes ejemplos: "ser una consonancia en sentido clásico" (carácter efectivo); "ser una cuerda usada por un compositor en una composición como respuesta a una provocación determinada" (carácter constructivo); "ser bello" (carácter prospectivo).

Kant estimó que el uso del término 'idea' por los empiristas (en sus teorías del conocimiento) y por los racionalistas (en sus especulaciones metafísicas) era claramente abusivo. Estimó intolerable calificar de "idea" la representación de un color. Encontró más propio el uso platónico —en particular al tratarse de la esfera moral—, pero no forzosamente la metafísica basada en tal uso. Según Kant, las sensaciones, percepciones, intuiciones, etc. son diversas especies de un género común: la *representación (Vorstellung, repraesentatio)* en general. Dentro de este género tenemos la representación con conciencia de ella o *percepción (Perception, perceptio).* La percepción que se refiere únicamente al sujeto en tanto que modificación de su estado es llamada *sensación (Empfindung, sensatio).* Cuando se trata de una percepción objetiva tenemos un *conocimiento (Erkenntnis, cognitio).* Este conocimiento puede ser *intuición (Anschauung, intuitus)* o *concepto (Begriff, conceptus).* El concepto puede ser *puro* o *empírico.* El concepto puro, si tiene su origen sólo en el entendimiento y no en la pura imagen de la sensibilidad, puede calificarse de *noción (notio).* Cuando el concepto se forma a base de nociones y trasciende la posibilidad de la experiencia tenemos una idea *(Idee)* o *concepto de razón (Vernunftbegriff) (K.r.V.,* A 320 / B 377).

Los conceptos puros de la razón se llaman *ideas trascendentales.* Kant ha tratado de averiguar si tales ideas determinan, según principios, cómo debe emplearse el entendimiento al referirse a la totalidad de la experiencia (pues ningún objeto puede ser dado a los sentidos que sea congruente o correspondiente con una idea). El número de ideas o conceptos puros de la razón es, según Kant, el mismo

que el número de clases de relaciones que el entendimiento se representa a sí mismo mediante las categorías. Como en los conceptos de razón buscamos siempre lo incondicionado, tenemos lo incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto, de la síntesis hipotética de los miembros de una serie, y de la síntesis disyuntiva de las partes en un sistema. La primera clase de ideas trascendentales contiene la unidad absoluta (o incondicionada) del sujeto pensante (objeto de la *psychologia rationalis*); la segunda, la unidad absoluta de la serie de condiciones de la apariencia (objeto de la *cosmologia rationalis*); la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general (objeto de la *theologia rationalis*) (*K. r. V*, A 334 / B 391). Esta clasificación de las ideas es analítica, comenzando con lo que es inmediatamente dado a la experiencia, y pasando, pues, de la doctrina del alma a la del mundo y, finalmente, a la de Dios. Desde el punto de vista sintético, las ideas como objeto de la metafísica son Dios, libertad e inmortalidad (B 395 nota). De su examen (y en particular del examen de los paralogismos [véase PARALOGISMO] y antinomias [véase ANTINOMIA] de la razón pura) concluye Kant que las ideas trascendentales sobrepasan toda posibilidad de experiencia, hallándose segregadas *casi* por completo de las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y de los conceptos puros del entendimiento (categorías). Como síntesis metafísicas efectuadas por la razón pura, las ideas no son constitutivas (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO). Pero negar que lo sean no es negarles la posibilidad de un uso regulativo. Ahora bien, como también las analogías de la experiencia y los postulados del pensamiento empírico en general tienen uso regulativo y no constitutivo, el ser regulativas no es suficiente para caracterizar las ideas trascendentales. Éstas son principios regulativos *de la razón* (A 509 / B 537).

Las ideas de la razón pura que desempeñan un papel modesto en la *Crítica de la razón pura,* van adquiriendo mayor importancia en la obra de Kant a medida que esta obra se hace menos crítica y más sistemática. En algunos pasajes del *Opus postumum* las ideas de la razón pura son presentadas como el fundamento de la posibilidad de la experiencia en cuanto totalidad. Tales ideas son el objeto de la filosofía trascendental como sistema de ideas de la razón especulativa y práctica. Ello se halla de acuerdo con la creciente tendencia kantiana a llevar a cabo una "construcción de la experiencia", con lo cual la última fase del pensamiento de Kant se aproxima en muchos puntos al idealismo de Fichte.

Sin embargo, no es legítimo confundir el pensamiento, ni siquiera el último pensamiento, de Kant, con el idealismo postkantiano. En éste las ideas de razón adquieren un significado no sólo metafísico, sino hasta teológico. En Schelling, por ejemplo, las ideas desempeñan el papel de "intermediarios" entre lo Absoluto y las cosas sensibles — en un sentido de 'intermediario' no demasiado lejano del del neoplatonismo. Más fundamental todavía es el papel de las ideas —o, mejor, de "la Idea"— en Hegel. La filosofía de este autor aparece centrada en la noción de la Idea absoluta. Hegel proclama, en efecto, que "Dios y la naturaleza de su voluntad son una y la misma cosa, y esta es lo que filosóficamente llamamos *la Idea"* (*Lecciones sobre filosofía de la historia*). La realidad en cuanto se desarrolla para volver a sí misma es la misma Idea que se va haciendo absoluta. La Idea absoluta es la plena y entera verdad del ser *(Lógica, ad finem*). La Idea es la unidad del concepto y de la realidad del concepto y por eso *Alies Wirkliche ist eine Idee:* "todo lo real es una idea". Si se quiere, la idea "es lo verdadero como tal". La Idea (absoluta) es la identidad de lo teórico y de lo práctico; una vez más: "sólo la Idea absoluta es ser".

Schopenhauer adoptó la doctrina kantiana de las ideas y la combinó con la doctrina platónica, haciendo de las ideas grados de objetivación de la Voluntad (VÉASE). La idea es la objetividad de la voluntad en un cierto grado (*Welt*, III, 31). Las ideas funcionan, así, al modo platónico, a modo de "intermediarios" entre la Voluntad como cosa en sí y el mundo fenoménico; la Voluntad produce las ideas al objetivarse y con ello produce los arquetipos según los cuales se constituye el mundo.

En el curso del siglo XIX se han mezclado con frecuencia la especulación metafísica y la descripción psicológica en la investigación de la naturaleza y función de las ideas. Un caso típico de esta "mezcla" es el de Lachelier. Según este filósofo, hay dos clases de ideas. Por un lado, unas que se han llamado también "ideas orgánicas", es decir, ideas que son seres a la vez que ideas, y que producen ellas mismas, por una acción inmediata e interior, la forma bajo la cual se manifiestan. Por otro lado, hay puras ideas que se limitan a dirigir la acción de un ser en el cual residen, como ocurre con la idea del nido, que no existe por sí misma, sino en la imaginación del pájaro, y que no es más que la regla de los movimientos por medio de los cuales la realiza en una materia extraña *(Du fondement de l'induction* [1871], 3ª ed., 1924, pág. 97). Tendencia parecida encontramos en Bergson, bien que en este autor predomine la concepción de las ideas como elevaciones o abstracciones de lo dado; por lo tanto, como meras separaciones que la mente efectúa. No obstante, estas separaciones denotan semejanzas y constituyen la base de las ideas generales o reproducciones de semejanzas esenciales de lo real. Desde este punto de vista podemos hablar —dice Bergson— de tres clases de ideas: ideas de carácter biológico (especies de la vida, órganos, etc.); cualidades (colores, sabores), elementos (agua, oxígeno) y fuerzas (electricidad, calor); y productos de la especulación.

El estudio y constitución de las ideas fue asimismo objeto durante fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX de una disciplina especial: la ideología, elaborada por los "ideólogos" partiendo de puntos de vista sensacionistas, pero pronto avanzando más allá de ellos. Nos hemos referido con más detalle a estas investigaciones en el artículo IDEOLOGÍA.

En otro sentido se usa el término 'idea' —y, sobre todo, el plural 'ideas'— cuando se hace de las ideas pensamientos que tienen, o han tenido, los hombres en diversas esferas —ideas filosóficas, religiosas, científicas, políticas, etc.— y en diversos períodos. El estudio de las ideas en este sentido es, por un lado, un tema de antropología filosófica, y, por otro lado, un tema de investigación histórica. Por ejemplo, se han estudiado

las relaciones entre las ideas y las individualidades humanas, las generaciones, las clases sociales, las formas de vida, los períodos históricos, etc., etc.; la relación entre las ideas y los conceptos, las creencias, los dogmas, etc., etc. Nos hemos referido a algunos de estos problemas en los artículos CREENCIA, IDEOMA, PENSAMIENTO y, sobre todo, IDEAS (HISTORIA DE LAS).

Obras generales sistemáticas: K. B. R. Aars, *Die Idee*, 1910. — Bruno Switalski, *Die Idee als Gebilde und Gestaltungsprinzip*, 1918. — Jean Hering, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit un die Idee", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921), 495-543. — Bruno Bauch, *Die Idee*, 1926. — C. Emge, *Ueber die Idee*, 1926. — Varios autores: *The Nature of Ideas*, 1926 [University of California Publications in Philosophy, 8]. — Herbert Spiegelberg, "Über das Wesen der Idee. Eine ontologische Untersuchung", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI (1930), 1-238. — Hans Heyde, *Idee und Existenz*, 1935. — Obras históricas. Historia general: C. Heyder, *Die Lehre von den Ideen in einer Reihe von Untersuchungen über Geschichte und Theorie derselben*, I, 1873. — Gustav Falter, *Beiträge zur Geschichte der Idee*, 1906. — Idea en sentido platónico: Auffarth, *Die platonische Ideenlehre*, 1883. — Léon Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, 1908. — K. Gronau, *Platons Ideenlehre im Wandel der Zeiten*, 2 vols., 1930-1931. — Gaetano Capone-Braga, *Il mondo delle idee* (II. *I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia*, 1933). — P. Brommer, ΕΙΔΟΣ *et* ΙΔΕΑ. *Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon*, 1940. — D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 1951. — Concepto de idea en otros autores y escuelas: Pierre Garin, *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*, s/f. (Prefacio de 1930). — Juan González, O. P., *Función gnoseológica de la idea en el tomismo*, 1957. — Albert G. A. Balz, *Idea and Essence in the Philosophy of Hobbes and Spinoza*, 1918. — J. M. Gaonach, *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, 1909 (tesis). — J. Lewin, *Die Lehre von den Ideen bei Malebranche*, 1912. — W. J. Long, *Ueber Humes Lehre von den Ideen und der Substanz und ihr Zusammenhang mit derjenigen Lockes und Berkeleys*, 1897 (Dis.). — J. Esslen, *Der Inhalt und die Bedeutung des Begriffs der Idee in Hegels System*, 1911 (Dis.). — Para el concepto de "idea general" en sentido psicológico véase Th. Ribot, *L'évolution des idées générales*, 1897. — Historia de la noción de idea, especialmente en sentido artístico, desde Platón al Renacimiento: Erwin Panofsky, *Idea. Ein Beiträg zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, 1924, 2ª ed., 1960. — Para la clasificación de las ideas propuesta por John Myhill, véase el trabajo de este autor: "Some Philosophical Implications of Mathematical Logic", *The Review of Metaphysics*, VI (1952), 165-98.

IDEA-FUERZA. Alfred Fouillée (VÉASE) llama idea-fuerza al concepto fundamental de su filosofía —elaborado sobre todo en la psicología—, según el cual la idea no sólo puede tener una fuerza, sino *ser* ella misma una fuerza. De este modo se rechaza todo mecanicismo y automatismo, como los que habían sido defendidos por el evolucionismo naturalista coetáneo. Fouillée define, por lo pronto, las ideas, "formas mentales o formas de conciencia (εἴδη), *species*", como "todos los estados de conciencia en tanto que susceptibles de reflexión, de reacción sobre sí mismos" (*"L'Évolutionnisme des idées-forces*, Lib. III). Estos estados pueden, a su entender, convertirse en factores reales en virtud del carácter intensivo de la idea y de la posible unión de la idealidad con la energía. La idea puede ser, por lo tanto, "la revelación interior de una energía y de su punto de aplicación, de una potencia y de una resistencia, de una fuerza en *acción* o de un movimiento actual" *(op. cit.*, XII). Para ello hace falta suponer que el elemento constitutivo del reflejo es el apetito, que cobra de este modo una importancia central en la citada filosofía. De ahí la posibilidad, según el mencionado autor, de erigir una moral de las ideas-fuerzas en la cual la idea-fuerza de moralidad se halle vinculada al primado de la conciencia de sí y sea susceptible de crear y clasificar valores objetivos (*La morale des idées-forces*, t. I, Cap. I).

Giuseppe Tarozzi, *L'Evoluzionismo monistico e le idee-forze secondo A. Fouillée*, 1890. — S. Pawlicki, *Fouillées neue Théorie der Ideen-Kräfte*, 1893. — Elisabeth Ganne de Beaucoudrey, *La psychologie et la métaphysique des idées-forces chez A. Fouillée*, 1936.

IDEA-NÚMERO. En el artículo sobre Platón nos hemos referido a la sugestión platónica de que los números pueden ser considerados como "intermediarios" entre las Ideas (o Formas) y las cosas sensibles. Aclararemos ahora este punto de la doctrina platónica.

Platón habla a veces de ideas de números; estas ideas son aplicables a cosas que tienen el número dado. Así, el número "uno" es aplicable a una cosa; el número dos, a dos cosas, etc. En principio, cosas heterogéneas pueden agruparse formando números: así, el número tres puede referirse a una colección formada por una silla, una mesa y una lámpara. Pero puede asimismo considerarse que el número se aplica a una colección de cosas homogéneas, esto es, a la llamada "clase" de tales cosas. En este caso, se aplicaría el número "tres" a una colección de tres sillas; el número "cuatro" a una colección de cuatro sillas (o cuatro manzanas, o cuatro caballos), etc. En ambos casos tendríamos lu idea del número X como muy semejante a la "clase de todas las entidades que tienen el número X", pero es dudoso que Platón hubiese alcanzado una definición de los números en términos de clases.

Sólo en un sentido harto ambiguo puede decirse de las anteriores ideas que son ideas-números; se trata más bien de ideas de números. En cambio, según Aristóteles, Platón se refirió a "las cosas matemáticas", τὰ μαθηματικά en cuanto distintas de las Ideas y constituyendo un intermediario accetre ellas y las cosas particulares accesibles a los sentidos; son llamadas por ello también τὰ μεταξύ (*Met.*, A 987 b 14). Como las ideas, "las cosas matemáticas" no cambian, pero como las cosas particulares sensibles son plurales. En los propios textos de Platón la opinión del filósofo al respecto aparece menos clara de lo que indica el Estagirita; de los textos al respecto aducidos por David Ross en su libro *Plato's Theory of Ideas*, 1953, págs. 60-2 (*Phaed.*, 74 C 1; *Rep.*, 526 A 1; *Tim.*, 50 C 4; *ibid.*, 53 A 7-B 5; *Phil.*, 56 D 4-E 3; *Ep.*, VII, 342 A 7-C4) sólo, según Ross, *Rep.*, 526 A 1 y *Phil.*, 56 D 4-E3 se aproximan a la opinión en cuestión: "es una doctrina

que en los diálogos Platón parece a veces estar a punto de formular, pero que nunca formula totalmente" (Ross, *op. cit.*, pág. 177). Sea o no propiamente platónica la doctrina, ha recibido el nombre de "doctrina de las ideas-números". Es posible que hubiese sido propugnada por algunos académicos (Espeusipo o Jenócrates), pero el asunto está todavía por dilucidar.

Además del libro citado de David Ross, véase: L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Alistóte,* 1908, reimp. 1962. — *]*. Stenzel, *Zahl und Gestalt bel Platon und Aristóteles,* 1924, 2ª ed., 1933. — Seth Demel, *Platons Verhältnis zur Mathematik,* 1929. — M. Gentile, *La dottrina platonica délie idee-numeri e Aristotele,* 1930. — Ch. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque,* 1948. — Casi todos los libros sobre Platón (véase bibliografía de este filósofo) tratan el asunto.

IDEACIÓN. Se entiende, en general, por 'ideación' el proceso por medio del cual se forman ideas (véase IDEA). Este proceso puede ser considerado desde el punto de vista psicológico o desde el punto de vista gnoseológico, así como desde los dos puntos de vista a un tiempo, es decir, a la vez como proceso real psíquico y como una de las condiciones del conocimiento. Puede asimismo considerarse la ideación en un sentido metafísico. El resultado del proceso de ideación puede llamarse *ideatum* (VÉASE).

Santo Tomás empleó el vocablo *ideatio* (ideación) al hablar de los diversos modos de generación del Hijo de Dios. Uno de estos modos (el undécimo) consiste en una *ideatio* o "realización de una idea" — de un modo parecido a como un cofre externo surge del que había en la mente (S. *theol.*, I, q. XLII, 2, ob. 1).

Husserl introdujo en las *Investigaciones lógicas* el vocablo *Ideation* (ideación) para referirse a la visión de una esencia, y hasta a la intuición esencial de tipo adecuado. Así, por ejemplo: "la ideación verificada sobre casos particulares ejemplares de estas vivencias. . . nos da la idea fenómenológica pura del género *vivencia intencional* o *acto,* como nos da también la de sus especies puras" (Investigación Quinta, § 10; trad. Morente-Gaos, tomo III, pág. 148). En la misma obra (Investigación Cuarta, §§ 40-41) habló de abstracción ideatoria *(ideeierende Abstraktion),* en contraposición con la abstracción aislante. En las *Ideas* (§ 3; *Husserliana,* III, 15-16), dicho autor indica que es menester echar mano de un concepto más "libre" que se refiera a toda conciencia "posicional" dirigida a una esencia para aprehenderla y que incluya toda conciencia oscura y ya no intuitiva. A ello responde el término 'intuición' (VÉASE) *(Anschauung).* Husserl escribe que toda intuición individual o empírica puede convertirse en visión esencial *(Wessenschauung);* esta última es la "ideación".

IDEAL, IDEALIDAD. El término ideal' puede entenderse en varios sentidos: (1) como la proyección de una idea; (2) como el modelo, jamás alcanzado, de una realidad; (3) como lo perfecto en su género; (4) como una exigencia moral; (5) como una exigencia de la razón pura; (6) como la forma de ser de unas ciertas entidades. Aquí trataremos especialmente de los sentidos (5) y (6). Al final del artículo trataremos de la noción de idealidad.

Como exigencia de la razón pura el ideal no es dado, según Kant, en el campo de la experiencia. Los ideales tienen un uso regulativo, es decir, sirven de normas para la acción y el juicio, dirigen y encaminan la razón. Así, la teología trascendental proporciona el ideal teológico, Dios, en cuanto "ideal trascendental" que la razón necesita, pero cuya existencia no puede demostrar.

Como forma de ser de unas ciertas entidades, el término 'ideal' se usa para adjetivar unos determinados objetos, los llamados *objetos ideales,* entre los cuales suelen contarse las entidades matemáticas y las lógicas. Se ha dicho con frecuencia que las determinaciones de tales objetos son principalmente negativas: intemporalidad, inespacialidad, ausencia de interacción causal, etc. Con ello no se ha pretendido, sin embargo, negar el ser de los objetos ideales, sino llamar la atención sobre el hecho de que los objetos ideales son en un sentido distinto de como son los objetos reales. Una vez establecida tal distinción, sin embargo, no se han resuelto todos los problemas: en primer lugar, hay que saber todavía cuál es su tipo de ser; en segundo término, hay que establecer qué relación mantienen los objetos ideales con los reales. Las respuestas a estas cuestiones son tan distintas como las dadas a la cuestión de los universales (VÉASE), y de hecho, pueden superponerse a ellas; en efecto, los objetos ideales pueden ser identificados con las entidades abstractas y suscitar todas las cuestiones que plantea la determinación del *status* ontológico de tales entidades. En el pensamiento contemporáneo la cuestión del ser de los objetos ideales ha sido objeto de mucha discusión, especialmente por parte de los filósofos de la matemática y los fenomenólogos, quienes han investigado respectivamente el problema de la "existencia matemática" y el de las significaciones ideales. El problema de la existencia matemática —o de la existencia de los entes matemáticos— ha sido agudizado por la llamada crisis de los fundamentos de la matemática —y de la lógica— que empezó a manifestarse claramente desde comienzos del presente siglo, pero que había sido ya preludiada por el descubrimiento y desarrollo de las geometrías no euclidianas. Habiendo desaparecido la antigua arraigada confianza de que los principios de la matemática pueden ser —y deben ser— aprehendidos mediante intuiciones firmes e indubitables, hubo que reformar los principios de la matemática —y de la lógica—, y con ello plantearse de nuevo el problema de la naturaleza de los entes con los cuales se las ha el matemático. Las posiciones adoptadas al respecto han sido múltiples, y a algunas de ellas nos hemos referido en varios artículos de este Diccionario (por ejemplo, véase MATEMÁTICA). Por lo general, las actitudes adoptadas —idealismo o realismo epistemológicos o metafísicos; formalismo, logicismo, intuicionismo lógico-matemáticos— pueden ser entendidas de nuevo a la luz de la doctrina de los universales. Común a todas las actitudes parece ser un acuerdo muy general en descartar toda clase de posiciones de tipo psicologista. La posible objeción a esta tesis —la objeción de que las ideas de los intuicionistas están fundadas en construcciones ejecutadas, o ejecutables, por un "sujeto" y, por tanto, son en último término "subjetivas"— no es, a nuestro entender, suficientemen-

te probatoria, pues no creemos que pueda decirse (a menos de superponerles una interpretación arbitraria) que hay "subjetivismo" o "psicologismo" en las teorías matemáticas intuicionistas; las "construcciones" de que hablan los intuicionistas no son en todo caso "construcciones de un sujeto empírico".

Uno de los primeros autores que adoptó una actitud antipsicologista fue Husserl, especialmente al tratar de la cuestión de las "unidades ideales de significación", las cuales deben presentarse desprendidas de "los lazos psicológicos y gramaticales que las envuelven" (*Investigaciones lógicas*. Investigación primera, § 29; trad. Morente-Gaos, II, 96). Tales unidades ideales pueden compararse a las "significaciones" de que han hablado otros filósofos contemporáneos y cuyo *status* ontológico ha suscitado muchos debates. En verdad, la dificultad planteada por el problema de las "significaciones" —y, en general, de los "objetos ideales"— ha llevado a algunos pensadores a seguir la recomendación del "último Wittgenstein": no preguntar por la significación, sino por el uso (VÉASE).

Nos ocuparemos ahora de algunas de las doctrinas contemporáneas en las que se ha prestado particular atención al problema de la naturaleza del ser ideal, de las características de lo ideal, de la diferencia entre lo ideal y lo real; o entre lo ideal, lo irreal y lo real, etc.

Nicolai Hartmann ha puesto de relieve el carácter apriórico de los objetos ideales; lo ideal es idéntico a la "aprioridad ideal" (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, § 61 c). Ello no quiere decir que los objetos ideales sean inmanentes a la mente que los aprehende; tales objetos, dice Hartmann, son tan "en sí" como los objetos reales, pero su ser o, mejor dicho, su "modo de ser" es distinto del ser (o "modo de ser") real. Ahora bien, cuando se trata de circunscribir este ser más precisamente se choca con múltiples dificultades, pues las únicas características que parecen aceptables son las negativas — inespecialidad, intemporalidad, inactualidad, inexperienciabilidad, etc. Estas dificultades son lealmente subrayadas por Hartmann, no así por ciertos popularizadores de la ontología fenomenológica contemporánea (tales, Aloys Müller), los cuales presentan las características negativas de los objetos ideales como suficientes para determinar o cuando menos comprender su naturaleza.

Otto Janssen ha seguido en parte a Nicolai Hartmann, pero ha tratado con más detalle que éste los diversos tipos de "idealidades". Estos tipos se articulan en una especie de jerarquía que va desde las idealidades halladas en la esfera de la conciencia (como la posibilidad y la necesidad) hasta las idealidades de lo espiritual (tanto noético como emotivo), pasando por las idealidades matemáticas, espaciales, espaciotemporales y psíquicas. Las ideas de Janssen al respecto se fundan en dos condiciones: una de ellas, implícita en su investigación, es la ampliación del concepto de "objeto ideal"; otra de ellas, explícitamente formulada, pero no suficientemente aclarada, es la suposición de que el modo de aprehensión de los objetos ideales no es ni empírico ni apriórico.

Augusto Salazar Bondy ha resumido los resultados de la ontología fenomenológica contemporánea sobre los objetos ideales definiendo a éstos por las siguientes notas: intemporalidad; inespacialidad; sustitución de la conexión causal por relaciones de fundamentación, subordinación, coordinación, etc.; universalidad; aprioridad; trascendencia y ser en sí; apodicticidad y necesidad ideal. El autor mencionado ha establecido, además, una distinción entre el ser ideal y el ser irreal (véase IRREAL, IRREALIDAD).

Hedwig Conrad-Martius opina que no puede hablarse simplemente de "ser ideal" en contraposición con el "ser real". Hay que distinguir entre los objetos conceptuales, las ideas, los objetos ideales y las esencias. Solamente a los objetos conceptuales puede aplicarse el predicado 'es ideal'. Mientras, por ejemplo, las ideas no poseen un ser ontológicamente propio, los objetos ideales poseen tal ser, el cual es independiente de las *cogitationes*. Los objetos ideales son entidades dadas trascendentales, pertenecientes a una esfera formal dentro de la cual ocupan un lugar ontológico (*Seinsort*) determinado.

En lo que respecta al término 'idealidad', puede dársele los significados de "característica de lo ideal (o de los objetos ideales", "reino de lo ideal (o conjunto de los objetos ideales" — como cuando se habla, según hemos hecho antes, de "idealidades". Puede tener también el significado de "es ideal". En este último sentido ha usado el término 'idealidad' (*Idealität*) Kant al hablar de la idealidad del espacio (v.) y del tiempo (v.) (*K.r.V.*, A 26 / B 42 y sigs.). Kant mantiene a la vez la "realidad" del espacio, esto es, su validez objetiva con respecto a cuanto pueda presentársenos exteriormente como objeto, y la "idealidad" del espacio con respecto a las cosas cuando éstas son consideradas en sí mismas mediante la razón, sin referirse a la constitución de nuestra sensibilidad. El espacio tiene, según Kant, realidad empírica e idealidad trascendental. Algo similar ocurre con el tiempo, del cual puede afirmarse la realidad empírica y la idealidad trascendental — esta última fundada en la afirmación de que el tiempo no es nada si se abstrae de las condiciones subjetivas de la intuición sensible.

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (A 367 y sigs.), Kant llama "paralogismo de la idealidad" al cuarto paralogismo de la razón pura (véase PARALOGISMO), es decir, al paralogismo según el cual, siendo declarada dudosa la existencia de lo que solamente puede ser inferido como causa de percepciones dadas, se concluye que es dudosa la existencia de todos los objetos de los sentidos externos. La duda o incertidumbre al respecto es llamada por Kant "idealidad de las apariencias externas", y la "doctrina de tal idealidad" es llamada "idealismo" (VÉASE).

Hegel considera que la idealidad no es expresable por completo mediante la negación de la existencia finita; la idealidad puede ser llamada por ello "la cualidad de la infinitud" (*Logik*; Glöckner, 4:175). La idealidad no es algo que se halla fuera de la realidad, sino que el concepto de idealidad "consiste expresamente en ser la verdad de la realidad; es decir, la realidad como lo puesto y lo en sí se muestra como la realidad" (*System der Philosophie. Logik*; Glöckner, 8:228). En general, la idealidad es concebida por Hegel como el resultado de la "absorción" (*Aufhebung*) del ser exterior y del "ser fuera de sí".

G. Class, *Idéale und Güter*, 1886. — A. Schlesinger, *Der Begriff des Ideáis. Eine historisch-psychologische Analyse*, 1908. — L. S. Stebbing,

Ideals and Illusions, 1984. — Las obras anteriores se refieren a ideal principalmente en los sentidos (1) y (4). Para el sentido (6), además de las obras de Husserl y N. Hartmann citadas en el texto, véase: A. Millán Puelles, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, 1948. — A. Salazar Bondy, *Irrealidad e idealidad*, 1958. — Nunzio Incardona, *Idealità e teoreticità*, 1959. — La obra de Otto Janssen referida es *Seinsordnung und Gehalt der Idealitäten*, 1950 (especialmente págs. 7-28 para el problema de la "existencia" y "validez" de las idealidades). — Para las ideas de A. Salazar Bondy sobre el asunto, véase su obra: *Irrealidad e idealidad*, 1950. — Para las ideas de H. Conrad-Martius, véase su obra *Das Sein*, 1957. — Referencias al problema del *status* de los "objetos lógicos" y matemáticos, en muchos escritos sobre filosofía de la matemática citados en Matemática. Además, y especialmente: M. Beck, "Ideele Existenz", *Philosophische Hefte*, I,3/4 (1929). — O. Becker, *Mathematische Existenz*, 1927 (punto de vista fenomenológico, pero con referencias a los problemas suscitados por la matemática y la lógica matemática). — E. W. Beth, "La existencia de los entes matemáticos", *Notas y Estudios de Filosofía*, II (1951), 248-58. — Id., id., *L'existence en mathématiques*, 1956 [Collection de logique mathematique, A. 10]. (Desde el punto de vista filosófico es especialmente interesante el Cap. VI).

IDEAL-REALISMO. Se ha llamado a veces ideal-realismo (*Ideal-realismus*) y también real-idealismo (*Real-idealismus*) a la doctrina según la cual ni el no-yo es resultado de la proyección del yo (como sostiene el idealismo dogmático) ni el yo es una derivación del no-yo (como sostiene el realismo dogmático). La doctrina de Fichte es en este sentido —cuando menos según declara su autor— ideal-realista o real-idealista. También es ideal-realista o real-idealista la doctrina de Schelling, si bien este autor subraya la relación entre la actividad ideal infinita y la actividad real infinita. Tanto en Fichte como en Schelling el ideal-realista es de carácter racional-especulativo. En cambio, en Wundt —que llama asimismo "ideal-realista" a su filosofía— el ideal-realismo es de carácter empírico-crítico. Consiste en defender un realismo que no abandona los postulados contenidos en las doctrinas idealistas, pero que no recae tampoco en un materialismo antiespiritualista. En una metafísica que "pertenece al futuro de la filosofía" y que, depurando las intuiciones de Fichte y Hegel, no se aparta del saber positivo, ni intenta erigir "un fantástico edificio conceptual", sino que "tomando como fundamento las ciencias reales y los métodos ejercitados y probados en ellas, justifica verdaderamente la exigencia planteada por una filosofía *científica*" (*Einleitung in die Philosophie*, 5 45).

IDEALISMO. Leibniz empleó el término 'idealista' al referirse a Platón y a otros autores para quienes la realidad es la forma (o la idea). Los autores idealistas —o, como también los llamó Leibniz, "formalistas"— sostienen doctrinas muy distintas de las propugnadas por autores que, como Epicuro, son calificados de "materialistas". Sin embargo, Leibniz proclama que las doctrinas de los grandes idealistas y de los grandes materialistas pueden hallarse reunidas en su doctrina de la armonía (VÉASE) preestablecida.

Es todavía bastante común emplear 'idealismo' para referirse al platonismo, al neoplatonismo y a doctrinas filosóficas análogas. Sin embargo, como desde el punto de vista de la doctrina de los universales (VÉASE), los filósofos de tendencia platónica son calificados de "realistas" —por afirmar que las ideas son "reales"—, el término 'idealismo' en el sentido antes apuntado puede prestarse a equívocos. Preferimos emplearlo aquí en el sentido más específico, o más circunscrito, que se ha dado al vocablo, al aplicarlo a ciertos aspectos de la filosofía moderna. Observemos que el sentido de 'idealismo' como 'idealismo moderno' no está completamente separado de su sentido "antiguo": la filosofía idealista moderna se funda asimismo en las "ideas". Lo único que sucede es que el significado moderno de 'idea' no equivale, o no equivale siempre, al platónico.

Antes de tratar de lo que consideramos como sentido "más propio" de 'idealismo' repararemos en que este vocablo se usa asimismo no tanto en relación con las ideas —de cualquier clase que éstas sean— como en relación con los ideales. Se llama entonces "idealismo" a toda doctrina —y a veces simplemente a toda actitud— según la cual lo más fundamental, y aquello por lo cual se supone que deben dirigirse las acciones humanas, son los ideales — realizables o no, pero casi siempre imaginados como realizables. Entonces el idealismo se contrapone al realismo, entendido este último como la doctrina —y a veces simplemente la actitud— según la cual lo más fundamental, y aquello por lo cual se supone que deben dirigirse las acciones humanas, son las "realidades" — las "duras realidades", "los hechos contantes y sonantes". Este sentido de 'idealismo' suele ser ético, o "político", o ambas cosas a un tiempo. Puede también considerarse como simplemente "humano" — en tanto que lo que se tiene en cuenta es la acción del hombre, y especialmente la acción del hombre en la sociedad.

El idealismo ético y "político" ha estado con frecuencia en estrecha relación con "el" idealismo, tanto el "clásico" como el moderno, pero ello no permite concluir que los dos idealismos —el de las ideas y el de los ideales— sean inseparables. En todo caso, nos ocuparemos aquí del idealismo que por el momento calificaremos de "filosófico" y que suele tener dos aspectos, en principio independientes entre sí, pero a menudo unidos: el aspecto gnoseológico y el aspecto metafísico. Este idealismo, sea gnoseológico, sea metafísico, o ambas cosas a un tiempo, se ha manifestado en muy diversas formas a lo largo de la época moderna. Apuntamos por el momento algunas expresiones cuyo significado aparecerá más claro ulteriormente: "idealismo subjetivo", "idealismo objetivo", "idealismo lógico", "idealismo trascendental", "idealismo crítico", "idealismo actualista", "idealismo fenomenológico". Aunque hemos mencionado algunas de las formas más difundidas de idealismo en la época moderna, no hemos agotado con ello los adjetivos. Además, no nos hemos referido con ello a manifestaciones del idealismo cuya unidad es primariamente "histórica". El ejemplo más eminente de lo último está constituido por el llamado "idealismo alemán" (Kant, Fichte, Schelling, Hegel principalmente). En verdad, cuando se habla de idealismo es muy común entender por éste el citado "idealismo alemán". Tampoco nos hemos referido a formas de idealismo que a veces se consideran más fun-

damentales que otras por cuanto cada una de ellas representa no sólo una filosofía, sino también, y hasta primariamente, una "concepción del mundo". En este último caso se hallan las dos formas de idealismo llamados por Dilthey "idealismo objetivo" e "idealismo de la libertad" — que, al entender de dicho autor, constituyen, junto con el "naturalismo" (o "materialismo") las tres *Weltanschauungen* básicas (véase MUNDO [CONCEPCIÓN DEL] y PERIFILOSOFÍA).

En lo que sigue trataremos del idealismo —por lo pronto metafísico y gnoseológico— de un modo muy general. Nos referiremos luego a varias manifestaciones del idealismo moderno, e introduciremos luego varios esquemas clasificatorios. Estos últimos hubiesen podido introducirse después del tratamiento general, pero estimamos que el significado de los diversos adjetivos que se emplean en los esquemas de referencia resultará más claro después de haber expuesto algunos caracteres generales y varios caracteres más particulares del idealismo.

El rasgo más fundamental del idealismo es el tomar como punto de partida para la reflexión filosófica no "el mundo en torno" o las llamadas "cosas exteriores" (el "mundo exterior" o "mundo externo"), sino lo que llamaremos desde ahora "yo", "sujeto" o "conciencia" — términos que usaremos un tanto como abreviaturas, pues en ciertos casos podrían, y aun deberían mejor, emplearse vocablos como 'alma', 'espíritu', 'pensar', 'mente', etc. Justamente porque el "yo" es fundamentalmente "ideador", es decir, "representativo", el vocablo 'idealismo' resulta particularmente justificado. En efecto, aquello de que se parte es, para emplear el vocabulario de Schopenhauer, "la representación del mundo" y no "el mundo". Así, el idealismo comienza con el "sujeto". Se ha dicho por ello que el idealismo no ha comenzado con la filosofía moderna, sino con el cristianismo y en particular con el pensamiento de San Agustín. Es la tesis de Heinz Heimsoeth (entre otros). Según este autor, hay idealismo desde el momento en que, a diferencia de la ontología "clásica" o "antigua", se destaca la realidad de la persona como "intimidad" y se afirma que el alma es heterogénea con respecto al mundo — cuando menos con respecto al "mundo espacial".

La tesis de Heimsoeth se apoya en un hecho importante: el de que en la tradición agustiniana por lo menos se "empieza" con el "sujeto" y no con las "cosas". A ello se debe que San Agustín haya sido llamado "el primer filósofo moderno" y también que el agustinismo haya influido grandemente en autores que, como Descartes y Malebranche, son usualmente considerados como "idealistas". Sin embargo, es razonable restringir el idealismo propiamente dicho a la edad moderna, pues aun cuando en ésta no se eliminan los motivos teológicos, van cobrando decisiva importancia los motivos gnoseológicos — y las tesis metafísicas derivadas de tales motivos o estrechamente relacionadas con ellos.

Considerando, pues, el idealismo primariamente como idealismo moderno, y teniendo en cuenta que el punto de partida del pensamiento idealista es el "sujeto", puede decirse que tal idealismo constituye un esfuerzo por responder a la pregunta: "¿Cómo pueden conocerse, en general, las cosas?" Ello indica que hay en el idealismo —y, en general, en la filosofía moderna— una cierta actitud que Ortega y Gasset ha calificado de "ontofobia" (una especie de "horror a la realidad"), en oposición a la actitud que el mismo autor ha calificado de "ontofilia" (una especie de "amor a la realidad"). El idealismo es, pues, fundamentalmente "desconfiado" y, por consiguiente, esencialmente "cauteloso". Tal desconfianza no afecta únicamente a la llamada "realidad sensible", pues tal ocurría asimismo en el "platonismo" y en el agustinismo. La desconfianza en cuestión se manifiesta hacia todo lo real o, mejor dicho, hacia todo lo que "pretende" ser real, incluyendo, por tanto, lo inteligible o los supuestos modelos de la realidad sensible. La pregunta: "¿Cómo pueden conocerse, en general, las cosas?" no es por ello simplemente una pregunta gnoseológica, sino también, y a veces sobre todo, una pregunta metafísica. En efecto, en tal pregunta se presupone que las cosas que se declararán "reales" serán fundamentalmente las que se admitirán como "cognoscibles", y en particular como cognoscibles con plena seguridad, según completa evidencia poseída por el sujeto cognoscente.

Para el idealismo "ser" significa primariamente "ser dado en la conciencia [en el sujeto, en el espíritu, etc.]", "ser contenido de la conciencia [del sujeto, del espíritu, etc."], "estar contenido en la conciencia [en el sujeto, en el espíritu, etc.]". El idealismo es, así, un modo de entender el ser. Ello no significa que todo idealismo consista en *reducir el ser* —o la realidad— a la conciencia o al sujeto. Una cosa es decir que el ser o la realidad se determinan por la conciencia, el sujeto, etc. y otra es manifestar que no hay otra realidad que la del sujeto o la conciencia. Esta última posición es también idealista, pero es sólo una de las posibles posiciones idealistas. Con el fin de entender las posiciones más fundamentales dentro del idealismo procederemos ahora a dar algunos ejemplos del idealismo moderno.

Se suele considerar como idealistas a autores como Descartes, Malebranche, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. En general, el idealismo moderno coincide con el llamado "racionalismo continental" — si bien dentro de éste hay autores como Spinoza, que no son propiamente idealistas, a la vez que en el llamado "empirismo inglés" (frecuentemente contrapuesto al "racionalismo continental") hay autores como Berkeley, que son claramente idealistas. Ahora bien, tanto la "dosis" de idealismo como el carácter de éste cambia en los distintos autores citados. Por ejemplo, hay todavía en Descartes ciertos "residuos realistas"; en cambio, estos residuos son imperceptibles en Kant y prácticamente inexistentes en Fichte. En cuanto al carácter del idealismo, puede verse en las doctrinas correspondientes de cada uno de los filósofos. Remitimos, pues, a los artículos a ellos dedicados. Pero como en tales artículos los motivos idealistas no están siempre bien destacados procedemos a una rápida caracterización de los rasgos idealistas en varios pensadores desde Descartes hasta la época contemporánea. El desarrollo de estos rasgos podría dar lugar a una "historia del idealismo".

En Descartes —llamado a veces "el primer idealista" y, en todo caso, "el primer idealista moderno"— el idealismo consiste primariamente en arraigar toda evidencia en el *Cogito* (véase COGITO, ERGO SUM). Ello no

significa que se niegue la existencia del mundo exterior (v.); sólo se pone de relieve que el mundo exterior no es simplemente un "dato" del cual se parte. El mundo exterior es puesto en paréntesis para ser ulteriormente justificado. Como ello tiene lugar mediante el "rodeo" de Dios, puede decirse que el idealismo cartesiano es sólo relativo. Aunque la idea de Dios aparece en la conciencia y en el sujeto, aparece en ellas como *la* realidad, el *ens realissimum*.

En Leibniz, el idealismo aparece bajo forma monadológica y es, en rigor, un espiritualismo y también un pampsiquismo. Como sólo las mónadas son reales, hay que sostener la idealidad del espacio y del tiempo y, en general, de muchas de las llamadas "relaciones". En cierto modo, el idealismo de Leibniz es menos obvio que el de Descartes. En todo caso, no es un idealismo subjetivo, ni siquiera en el sentido cartesiano de "sujeto". En cambio, el idealismo es subjetivo y hasta, en cierto modo, "empírico" en Berkeley, en cuanto la realidad se define como el percibir y el ser percibido (véase ESSE EST PERCIPI).

En el centro del pensamiento idealista se encuentra Kant. Éste rechaza el idealismo problemático de Descartes y el idealismo dogmático de Berkeley, si bien encuentra el primero más justificado que el segundo. Pero el rechazo de estas formas de idealismo no le impide formular su propio idealismo, el único que estima aceptable: el idealismo trascendental. Éste consiste en poner de relieve la función de lo "puesto" en el conocimiento. El idealismo trascendental (o formal) kantiano se distingue, pues, de lo que Kant llama "idealismo material" en que no es incompatible con el "realismo empírico", antes bien alcanza a justificar este último. No se afirma, por tanto, que los objetos externos no existen, o que su existencia es problemática; se afirma únicamente que la existencia de los objetos externos no es cognoscible mediante percepción inmediata. El idealismo trascendental kantiano no funda el conocimiento en lo dado (VÉASE), sino que en todo caso hace de lo dado una función de lo puesto. Ahora bien, cuando se lleva a sus últimas consecuencias la doctrina kantiana de la constitución (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO) del objeto como objeto del conocimiento y se identifica la posibilidad del conocimiento del objeto con la posibilidad del objeto mismo, el realismo parece desvanecerse.

Tal realismo se desvanece por completo, o casi por completo, en Fichte y luego (por razones distintas) en Schopenhauer. Aunque el llamado "idealismo alemán" postkantiano ofrece muy diversos aspectos en sus grandes representantes, es característico de todos ellos el haber prescindido de la "cosa en sí" (v.) kantiana. Por eso se estima a veces que el auténtico idealismo coincide con tal idealismo alemán postkantiano. En tal idealismo el "mundo" es equiparado con "la representación del mundo", lo cual no significa la representación subjetiva y empírica. De hecho, más que de una representación se trata de un representar, es decir, de una "actividad representante" que condiciona el mundo en su mundanidad.

El idealismo contemporáneo —entendiendo por el mismo las corrientes idealistas a partir de las dos postreras décadas del siglo XIX— ha adoptado muy diversas formas, pero en la mayor parte de los casos se ha fundado en uno de los tipos de idealismo manifestados durante la época moderna. Se han considerado como idealistas las corrientes neokantianas y neohegelianas a que nos hemos referido en los artículos Neokantismo y Hegelianismo (VÉANSE). Ejemplos de ellas son el llamado idealismo "anglo-norteamericano" (Bradley, Bosanquet, Royce, Bowne), el idealismo de las Escuelas de Badén (v.) y Marburgo (v.), el idealismo francés (Renouvier, Brunschvicg, Lalande, Hamelin), el idealismo italiano, principalmente el actualismo (v.). A estas corrientes hay que agregar autores o movimientos que se han declarado específicamente idealistas (como Collingwood) y autores o movimientos que sin declararse idealistas ostentan no pocos rasgos de esta dirección (René Le Senne, Louis Lavelle y otros). Sin embargo, ello no agota el idealismo contemporáneo. Por un lado, ha habido el llamado "idealismo fenomenológico" de Husserl, el cual se distingue claramente del idealismo trascendental defendido por los neokantianos (Rickert, Cohén y otros). Una de las diferencias más importantes entre los dos tipos de idealismo ha sido señalada por Theodor Celms *(op. cit. infra)* al indicar que mientras en el idealismo fenomenológico "la conciencia pura se presenta... como una multitud de sujetos individuales puros (mónadas)", en el idealismo trascendental hay sólo "una conciencia pura, única y numéricamente distinta". Por otro lado, se habla (no siempre con justificación) de un idealismo en autores como Ernst Mach, especialmente en tanto que han defendido un "percepcionismo" puro y un "neutralismo" ontológico. Muchos marxistas, en todo caso (por ejemplo, Lenín), han atacado a Mach (y a Avenarius y otros autores) como "idealistas"; además, han hablado (en relación con Deborin) de "idealismo menchevizante", expresión que solamente tiene sentido dentro del desarrollo de la filosofía soviética (VÉASE).

En virtud del creciente predominio de corrientes realistas de todas clases en la filosofía contemporánea, se ha declarado a veces que el idealismo "ha fenecido". Algunos autores, como G. E. Moore, han intentado refutar el idealismo por medio del sentido común. Otros autores, como Nicolai Hartmann, Urban, etc., se han propuesto "superar" el idealismo — no menos que el realismo. Esta "superación de idealismo y realismo" aparece asimismo, cuando menos en intención, en la obra de autores como Ortega y Gasset y Heidegger (véase EXTERNO). Podrían mencionarse otras muchas críticas del idealismo (por ejemplo, Ottaviano). Sin embargo, aunque es indudable que el idealismo ha perdido la gran fuerza que tuvo durante gran parte de la época moderna y en la filosofía contemporánea entre aproximadamente 1870 y 1914, no puede decirse que ha desaparecido por completo. Y ello no sólo porque hay todavía autores influyentes que de algún modo pertenecen a la tradición idealista (Cassirer, Collingwood, etc.), sino también y, sobre todo, porque aun dentro de corrientes no idealistas surgen de vez en vez problemas que no pueden tratarse debidamente sin tener en cuenta ciertos modos de formularlos y entenderlos por filósofos idealistas. Así ocurre con el problema de la función de la conciencia (o el "sujeto") en el conocimiento, inclusive si se admite que hay primariamente algo que conocer. Si la conciencia o el sujeto no se limitan a reflejar lo real, hay un momento de "constitu-

ción" de éste que parece inevitable. Por otro lado, no puede darse simplemente por supuesto que hay lo real y que es como es, o como aparece. Aun reducido a un mínimo —el aspecto de "crítica del conocimiento"— el idealismo parece que puede todavía ejercer alguna función en el pensamiento filosófico.

En lo que toca a la clasificación de las corrientes o formas del idealismo, nos limitaremos a apuntar algunos modos de ordenar estas corrientes o formas.

Primero, puede hablarse de idealismo gnoseológico (o primariamente gnoseológico) e idealismo metafísico (o primariamente metafísico). El idealismo gnoseológico resulta de un examen de las condiciones del conocimiento y no presupone ninguna tesis sobre la estructura de la realidad. El idealismo metafísico, en cambio, resulta de un supuesto sobre la estructura de lo real en cuanto éste está ligado a la conciencia o depende inclusive de la conciencia. En la mayor parte de los casos el idealismo gnoseológico está mezclado con el metafísico, y lo único que puede hacerse es tratar de ver qué "dosis" hay de uno u otro en una determinada doctrina.

Segundo, puede hablarse, como hizo Dilthey, de un "idealismo objetivo" y de un "idealismo de la libertad". El idealismo objetivo sostiene que la realidad está constituida por una trama de conceptos, los cuales constituyen a su vez la llamada "conciencia" en cuanto "conciencia trascendental". El idealismo de la libertad sostiene que el fundamento del conocimiento de lo real, y hasta lo real mismo, se hallan en una conciencia activa y espontánea que es esencialmente "ejercicio de libertad". Un ejemplo de idealismo objetivo (llamado también a veces "lógico") es el de Hermann Cohén; un ejemplo de idealismo de la libertad es el de Fichte.

Finalmente, puede hablarse de diversas formas de idealismo sin establecer contraposiciones entre ellas. Tal ocurre cuando se adjetiva el término 'idealismo' con los adjetivos ya usados antes: "subjetivo", "empírico", "objetivo", "lógico", "trascendental", "problemático", "metódico", "dogmático', "gnoseológico", "metafísico", "crítico", "fenomenológico", "actualista", "absoluto", etc. Sería largo describir, aun sumariamente, en qué consiste cada una de estas formas de idealismo. En la mayor parte de los casos puede tenerse una idea de ello por lo que hemos dicho acerca del desarrollo histórico del idealismo y por el contenido de varios otros artículos de la presente obra (así, por ejemplo, Hegel y, hasta cierto punto, Bradley, en lo que toca al "idealismo absoluto").

Historia del idealismo: Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus*, 3 vols., 1894-1897, 2ª ed., 1907. — Esta obra se divide en las siguientes partes: I. *Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*. II. *Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker*. III. *Der Idealismus der Neuzeit*. — Historia del idealismo, especialmente del idealismo moderno: Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, 1892 (trad. esp.: *El espíritu de la filosofía moderna*, 1947). — Id., íd., *Lectures on Modern Idealism*, 1919 (trad. esp.: *El idealismo moderno*, 1945). — Krönenberg, *Geschichte des deutschen Idealismus*, 1909. — Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., 1921-1924, 2ª ed., en 1 vol., 1961. — Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 vols., 1923-1929 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols., 1960). — P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, 1930, 2ª ed., 1950. — H.-D. Gardeil, *Les étapes de la philosophie idéaliste*, 1935. — R. Jolivet, *Les sources de l'idéalisme*, 1936 (trad. esp.: *Las fuentes del idealismo*, 1945). — Hans Ur von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1947. — J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, 1955. — El idealismo en varias corrientes contemporáneas y en varios países: N. Abbagnano, *Il nuovo idealismo inglese ed americano*, 1927. — Theodor Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, 1928 (trad. esp.: *El idealismo fenomenológico de H.*, 1931). — C. N. Palmer, W. E. Hocking, G. W. Cunningham, W. M. Urban *et al.*, *Contemporary Idealism in America*, 1932. — A. Etchéverry, *L'idéalisme français contemporain*, 1934. — L. Giuso, *Idealismo e prospettivismo*, 1934. — Roger Verneaux, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, 1936. — P. Carabellese, *L'idealismo italiano*, 1938, 2ª ed., 1946. — V. La Via, *Idealismo e filosofia*, 1942. — Ugo Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, 1930. — M. Ciardo, *Natura e storia nell'idealismo attuale*, 1949. — R. Blanché, *Les attitudes idéalistes*, 1949. — Idealismo y cristianismo: E. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, 1926. — H. Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, 1927. — Augusto Guzzo, *Idealismo e cristianesimo*, 2 vols., 1936. — Idealismo y realismo: Walter Kinkel, *Idealismus und Realismus*, 1911 [por lo demás, muchas de las obras sobre el idealismo se ocupan de la relación con el realismo]. — Crítica del idealismo: G. E. Moore, "The Refutation of Idealism", *Mind*, N. S., XII (1903), reimp. en *Philosophical Studies*, 1922, Cap. I. — F. Jodl, *Vom wahren und vom falschen Idealismus*, 1914. — Id., íd., *Kritik des Idealismus*, 1920, ed. C. Siegel y W. Schmied-Kowarzik. — C. Ranzoli, *L'idealismo e la filosofia*, 1920. — José Ortega y Gasset, *Kant. Reflexiones de centenario*, 1924, reimp. en *O. C.*, IV, págs. 26 y sigs. — N. Hartmann, "Diesseits von Idealismus und Realismus" [conferencia dada en Berlín, 13-XII-1922, y luego ampliada], *Kantstudien*, XXIX (1924), reimp. en *Kleinere Schriften*, II (1957), 278-322. — A. C. Ewing, *Idealism: a Critical Survey*, 1934. — C. Ottaviano, *Critica dell'idealismo*, 1936, 2ª ed., 1947. — Guido Preti, *Idealismo e positivismo*, 1943 [sobre el asunto, Cfr. la más antigua obra de Ernst Laas, *Idealismus und Positivismus*, 3 partes, 1879-1884; detalles en LAAS (ERNST)]. — W. M. Urban, *Beyond Realism and Idealism*, 1949. — Andreas Konrad, *Der erkenntnistheoretische Subjektivismus. Geschichte und Kritik*, 3 vols. (I, 1962). — Crisis del idealismo: R. Driolli, *La crisi dell'idealismo*, 1934. — Arthur Liebert, *Die Krise des Idealismus*, 1936. — Algunas exposiciones filosóficas de sistemas idealistas: J. Bergmann, *Zur Beurteilung des Kritizismus vom idealistischen Standpunkt*, 1875. — Id., íd., *System des objektiven Idealismus*, 1903. — R. F. A. Hoernlë, *Idealism as a Philosophical Doctrine*, 1924. — Id., íd., *Idealism as a Philosophy*, 1927. — J. E. Turner, *A Theory of Direct Realism, and the Relation of Realism to Idealism*, 1925. — Gerhard Kränzlin, *Die Philosophie des unendlichen Menschen, Ein System des reinen Idealismus und zugleich eine kritische Transzendental-Philosophie*, 1936 [véase HUMANISMO]. — E. S. Brightman, *Person and Reality: an Introduction to Metaphysics*, 1958, ed. P. A. Bertocci en col. con J. E. Newhall y R. S. Brightman. — Exposición de rasgos capitales del idealismo: M. F. Sciacca, *Qué es el idealismo*, 1959 (Esquemas, 47). Una revista enteramente dedicada al idealismo fue *Idea-*

lismus. Jahrbuch für die idealistische Philosophie, ed. E. Harms (I, 1934).

IDEAS (HISTORIA DE LAS). Desde un tiempo a esta parte se ha suscitado gran interés por lo que se ha llamado "historia de las ideas". Nos referiremos a ella por la estrecha relación que tiene, o puede tener, con la historia de la filosofía en general y con la historia de conceptos y términos filosóficos en particular.

Aunque ha habido trabajos de historia de las ideas desde hace ya mucho tiempo, sólo con Arthur O. Lovejoy (v.) se ofreció un programa suficientemente completo para el estudio de la historia de las ideas. Lovejoy presentó tal programa en la introducción a su libro *The Great Chain of Being* (1936 [The William James Lectures. Harvard University 1933]) — en el que estudió la "idea" de "la gran cadena del ser" en cuanto vinculada a las nociones del ser, perfección, jerarquía, plenitud y otras similares. Según Lovejoy, junto a la historia intelectual de un período, y junto a la historia de sistemas y tendencias o movimientos filosóficos, hay la posibilidad de una historia de ciertas "unidades" o "unidades-ideas" (*unit-ideas)* [lo que podría llamarse "monoideas"] que se obtienen cuando se analizan o descomponen sistemas, tendencias o hasta "espíritus de una época" en ciertos elementos intelectuales últimos y a la vez constituyentes. No todo tema o concepto es para Lovejoy una "idea" en el sentido propuesto. Así, por ejemplo, "la idea de Dios" no es una "idea", por cuanto bajo una concepción, o, *a fortiori,* varias concepciones, de Dios pueden encontrarse o rastrearse "ideas" más elementales de las cuales está formada tal concepción o concepciones. Tampoco son ideas las tendencias o movimientos. Las "unidades persistentes, o recurrentes, de la historia del pensamiento" que son las "ideas" pueden ofrecer, sin embargo, muy diversos aspectos. Pueden ser "supuestos no completamente explícitos"; "motivos dialécticos" que "encaminen" u "orienten" el pensar; términos-claves o expresiones-claves, etc.

Examinar tales "ideas" requiere, pues, previamente "aislarlas". Pero a la vez requiere relacionar entre sí muy diversas esferas que usualmente se mantienen separadas — esferas tales como las creencias religiosas, las ideas filosóficas, los estilos artísticos, las concepciones científicas, etc. En efecto, las ideas de referencia subyacen en esferas muy diversas y permiten establecer conexiones que de lo contrario permanecerían ignoradas.

Se puede advertir que la historia de las ideas es a la vez un fragmento de la historia de la filosofía y un estudio previo a esta última historia. Está relacionada con lo que se ha llamado "protofilosofía" (VÉASE), con el estudio de las formas o tipos de pensar (véanse PENSAR, PERIFILOSOFÍA, TIPO) y con las investigaciones de concepción del mundo (véase MUNDO [CONCEPCIÓN DEL]). Hay relaciones estrechas entre la historia de las ideas y la llamada *Geistesgeschichte* ("historia espiritual") en el sentido de Dilthey y sus discípulos (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL). De hecho, los autores que han llevado a cabo investigaciones de "historia espiritual" en el sentido de Dilthey (así, por ejemplo, B. Groethuysen, Georg Misch) pueden alegar que la historia de las ideas del tipo propuesto por Lovejoy es sólo un aspecto de la "historia espiritual".

La historia de las ideas y lo que se ha calificado de "historia de los conceptos filosóficos" no coinciden siempre. La historia de los conceptos filosóficos *es* en un sentido menos "básica" y en otro sentido más "compleja" que la historia de las ideas. Sin embargo, una idea como la de "perfección" es a la vez una idea y un concepto filosófico; sólo ocurre que tratada como concepto filosófico aparece más "aislada" que tratada como idea.

A la historia de las ideas puede agregarse la historia de la terminología filosófica tal como ha sido propuesta y desarrollada por Rudolf Eucken (v.).

La dificultad de distinguir entre historia de las ideas, historia espiritual, historia de los conceptos filosóficos, etc., se manifiesta en el hecho de que en muchos casos no puede determinarse exactamente a qué tipo de investigación pertenece un trabajo histórico dado. Para darse cuenta de esta dificultad basta recorrer la serie de trabajos publicados en el *Archiv für Geschichte der Philosophie,* dirigido por Ludwig Stein, en colaboración con Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann y Eduard Zeller (Vols. I-XLI, 1888-1942 [los últimos vols. bajo la dirección de Arthur Stein con un comité editorial formado por B. Groethuysen, E. Cassirer, A. Koyré, E. Spranger *et. al.*]; reanudada con el vol. XLII en 1960 bajo la dirección de Paul Wilpert y Glenn Morrow). Algunos de estos trabajos son de historia de conceptos, de términos o expresiones filosóficas, historia espiritual, y hasta lo que luego se llamará "historia de las ideas". Si se recorren los trabajos publicados en el *Journal of the History of Ideas,* fundado por Lovejoy en 1941, nos encontramos con análoga dificultad: los trabajos incluidos son, en principio, de historia de las ideas, pero los hay que ofrecen los otros aspectos citados, o una combinación de ellos. Igual ocurre con los trabajos incluidos en el *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie,* publicado (no periódicamente) desde 1955 bajo la dirección de Erich Rothacker (un discípulo de Dilthey); con las investigaciones del tipo de las de Diettrich Mahnke y Georges Poulet sobre el motivo o concepto del círculo y de la esfera (v.); con las publicaciones presentadas bajo la serie de los *Archives Internationales d'Histoire des Idées - International Archives of the History of Ideas,* bajo la dirección de P. Dibon y R. Popkin; y hasta con trabajos llevados a cabo desde el punto de vista histórico-semántico, tales como (para mencionar un solo ejemplo) el de Leo Spitzer: *Classical and Christian Ideas of World Harmony* (1963, ed. A. G. Hatcher) a base del análisis de las variaciones semánticas del término *Stimmung.* Aunque puede usarse para clasificar estos y otros trabajos la expresión 'historia de las ideas' en un sentido bastante general y, en todo caso, más amplio, o más complejo, que el que tiene en Lovejoy, hay que especificar en cada caso cuál es la orientación principal de tal "historia".

Se ha discutido a veces en qué proporción la historia de las ideas, de los conceptos filosóficos, etc., puede estudiarse como si se tratara de elementos aislados, o relativamente aislables, del contexto humano en el cual están efectivamente insertados. Los autores que se han consagrado a la *Geistesgechichte* han solido entender esta "historia espiritual" no sólo como his-

toria humana, sino inclusive como historia de aquello que permite comprender efectivamente las variaciones humanas en el curso de la historia. Pero no siempre ha quedado bien claro en qué medida una misma "idea" puede entenderse como "mera idea" o como "un (humano) hacerse cargo" de ella. La distinción queda aclarada si se considera la noción de "idea" en contraste con la noción de "creencia" propuesta por Ortega y Gasset. Nos hemos referido a este punto en el artículo CREENCIA. Más detalladamente hemos tratado la cuestión en el artículo IDEOMA (v.), término propuesto por Ortega para distinguirlo de 'draoma'.

IDEATUM. Puede llamarse, en general, *ideatum* (lo "ideado") al resultado de un proceso de ideación (VÉASE). *Ideatum* es lo contenido en la idea. Puede ser, pues, según los casos, lo representado, la esencia formal de una cosa, etc. Santo Tomás indica que la idea se entiende en relación con el *ideatum*. Sin embargo, la idea y el *ideatum* no tienen por qué ser similares según la conformidad con la naturaleza, sino que necesitan ser similares solamente según la representación (*secundum repraesentationem tantum*). Es suficiente, por tanto, que la idea re-presente el *ideatum* y que éste sea re-presentado por la idea. Según Santo Tomás, la idea de algo compuesto puede ser simple, y la idea de algo potencial es actual, es decir, una idea actual de algo potencial (*De veritate*, q. 3, a 5, ad 2).

Spinoza mantiene que la idea presenta en el orden del pensamiento los mismos caracteres que el *ideatum* (el objeto de la idea) ofrece en el orden de la realidad (*De em. int.*, 41). La idea debe concordar con su *ideatum* (*ibid.*, 42), o sea, la idea debe convenir con lo que representa: *idea vera débet cum suo ideato convenire* (*Eth.*, I, axioma vi).

IDENTIDAD. Lo mismo que el concepto de contradicción (VÉASE), el de identidad ha sido examinado desde varios puntos de vista. Los dos más destacados son el ontológico (ya sea ontológico formal, ya metafísico) y el lógico. El primero es patente en el llamado *principio ontológico de identidad* (A — A), según el cual toda cosa es igual a ella misma o *ens est ens*. El segundo se manifiesta en el llamado *principio lógico de identidad*, el cual es considerado por muchos lógicos de tendencia tradicional como el reflejo lógico del principio ontológico de identidad, y por otros lógicos como el principio '*a* pertenece a todo *a* (lógica de los términos) o bien como el principio 'si ρ [donde '*p*' simboliza un enunciado declarativo], entonces *p*' (lógica de las proposiciones). Algunos autores han hablado también del principio psicológico de identidad, entendiendo por él la imposibilidad de pensar la no identidad de un ente consigo mismo, pero, como hemos hecho con la noción de contradicción, excluiremos aquí este último sentido. Nos limitaremos, pues, en este artículo a un examen de los sentidos ontológico (o metafísico) y lógico de la identidad. Advertiremos, por lo demás, que su separación mutua no resulta fácil; en el curso de la historia de la filosofía ambos sentidos se han entremezclado —y aun confundido— con frecuencia. De todos modos, en los primeros párrafos nos referiremos principalmente al aspecto ontológico y en los últimos al aspecto lógico.

Ha sido común en gran parte de la tradición filosófica considerar que el fundamento del principio lógico de identidad se encuentra en el principio ontológico, o bien que ambos son aspectos de una misma concepción: aquella según la cual siempre que se habla de lo real se habla de lo idéntico. Una forma extrema de esta concepción se encuentra en Parménides. La identidad sería en este caso el resultado de una cierta tendencia de la razón — o por lo menos de esa "razón identificadora" que ha sido tan corriente en la historia de la filosofía. Particularmente interesantes son al respecto las indagaciones de Meyerson. Habla este autor, en efecto, de la identidad como de aquella inevitable tendencia de la razón a reducir lo real a lo idéntico, esto es, a sacrificar la multiplicidad a la identidad con vistas a su explicación. El principio de causalidad es así, según Meyerson, el principio de identidad aplicado a la existencia de los objetos en el tiempo, y es el caso más característico de esta identificación a que tiende tanto la ciencia como el pensamiento común. "Afirmar que un objeto es idéntico a sí mismo —escribe dicho autor— parece una proposición de pura lógica y, además, una simple tautología o, si se prefiere, un enunciado analítico según la nomenclatura de Kant. Pero desde el instante en que se agrega a ello la consideración del tiempo, el concepto se desdobla, por así decirlo, pues fuera del sentido analítico adquiere, como certeramente lo ha dicho Spir, un sentido sintético." Es analítico "cuando expresa simplemente el resultado de un análisis del concepto; sintético, por el contrario, cuando es entendido como una afirmación relativa a la naturaleza de los objetos reales. Mas esta relación entre el principio de la razón determinante y el de identidad era ya perfectamente clara para Leibniz, como puede advertirse por la exposición de Couturat y como, por lo demás, lo indica el modo como Leibniz establece un paralelo entre los dos principios en el pasaje aludido" (Cfr. bibliografía).

Formas menos extremas, pero no menos iluminadoras, de la concepción citada se hallan asimismo en algunas obras de Platón, especialmente en varios de sus últimos diálogos (dialécticos) en los cuales la influencia de Parménides se hace patente. Ahora bien, en numerosas ocasiones se ha procurado descubrir que, aunque fundada en la razón identificadora que no se detiene hasta llegar a la equiparación del ente con lo uno, hay diversos modos de considerar la identidad. Es lo que sucede en los comentarios griegos de Aristóteles y luego en varios escolásticos. El propio Estagirita no dedicó gran atención a la cuestión de la identidad; ni en los escritos lógicos ni en la *Metafísica* se halla un análisis de ella que pueda parangonarse con el proporcionado sobre el principio de contradicción. Pero dicho autor tiene por lo menos conciencia de que las formas en que puede hablarse de identidad son varias. Así cuando dice que la identidad es "una unidad de ser, unidad de una multiplicidad de seres o unidad de un solo ser tratado como múltiple, cuando se dice, por ejemplo, que una cosa es idéntica a sí misma", o bien cuando formula —no siempre claramente— diversas leyes de la lógica de la identidad, o bien, finalmente, cuando habla de la identidad desde el punto de vista de la igualdad (matemática). Por una vía semejante siguieron las investiga-

ciones escolásticas sobre la noción de *identitas*. Si bien parece haber un fundamento común de la identidad —la "conveniencia de cada cosa consigo misma"—, puede hablarse de identidad en varios sentidos: identidad real, identidad racional o formal, identidad numérica, específica, genérica, intrínseca, extrínseca, causal, primaria, secundaria, etc. Por debajo de estas distinciones ha latido, sin embargo, con gran frecuencia la idea de que todas las formas de identidad pueden reducirse a dos: la identidad lógica o formal, y la identidad ontológica o real.

Según hemos visto, la última es considerada con frecuencia como el fundamento de la primera. Pero el proceso inverso no está excluido, como lo muestran diversas manifestaciones del racionalismo moderno, en particular durante el siglo XVII. En todo caso, no ha sido común en el pasado distinguir explícitamente entre el aspecto ontológico y el lógico de la identidad; muchas veces la investigación de las leyes lógicas de la identidad se han llevado a cabo al hilo de un doble análisis ontológico y lógico, sin que pueda determinarse exactamente qué sentido de la identidad ha resultado primario. Esto ha ocurrido inclusive en quienes, como Leibniz, han dedicado a la lógica de la identidad gran atención: el principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles (VÉASE) es la formulación de una de las leyes de la lógica de la identidad y a la vez un principio ontológico (o metafísico).

Hume (*Treatise*, IV, v) criticó la noción tradicional del yo *(self)* alegando que la idea de esta supuesta entidad no se deriva de ninguna "impresión" (VÉASE) sensible. Penetrar en el recinto del supuesto "yo" equivale a encontrarse siempre con alguna percepción particular; los llamados "yos" son sólo haces o colecciones (*bundles*) de diferentes impresiones. Para "aguantar" la persistencia de las percepciones se imagina un alma, yo o substancia subyacentes a ellas; se supone, además, que hay en un agregado de partes en relación mutua, "algo misterioso que relaciona las partes independientemente de tal relación". Pero como, según Hume, tales imaginaciones y suposiciones carecen de base, debe rechazarse la idea de que hay una identidad metafísica en la noción de substancia. Hume consideró que el problema de la identidad personal (y, por extensión, el problema de cualquier identidad substancial) es insoluble, y se contentó con la relativa persistencia de haces de impresiones en las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad de las ideas.

Kant aceptó las consecuencias de la crítica de Hume contra la concepción racionalista de la identidad, pero no la solución de Hume. La identidad se hace en Kant trascendental en tanto que es la actividad del sujeto trascendental la que permite, por medio de los procesos de síntesis, identificar diversas representaciones (en un concepto). El problema de la identidad parece insoluble (o su solución arbitraria) cuando pretendemos identificar cosas en sí. Por otro lado, la solución es insatisfactoria como cuando, siguiendo a Hume, fundamos la identidad en la relativa persistencia de las impresiones. En cambio, la identidad aparece asegurada cuando no es ni empírica ni metafísica, sino trascendental. Más todavía, sólo la noción trascendental de la identidad hace posible, según Kant, un concepto de identidad. Ello se aplica no solamente a las representaciones externas, sino también a la cuestión de la "identidad numérica" de la conciencia de mí mismo en diferentes momentos (*K. r. V.*, A 361 y sigs.). No hay un substracto metafísico de la identidad personal que pueda ser demostrado por la razón. Pero la identidad personal aparece en la razón práctica como una forma de postulado — si la inmortalidad es un postulado de la razón práctica, debe implicar la identidad personal del ser inmortal.

Los idealistas postkantianos hicieron de la identidad un concepto central metafísico. Así ocurrió especialmente en Schelling, uno de cuyos sistemas se basa en la identidad de sujeto y objeto. La identidad es aquí no sólo un concepto lógico, ni sólo el resultado de representaciones empíricas unificadas por medio de la conciencia de la persistencia, sino un principio que aparece lógicamente como vacío, pero que metafísicamente es la condición de todo ulterior "desarrollo" o "despliegue". Hegel distingue entre la identidad puramente formal del entendimiento y la identidad rica y concreta de la razón. Cuando lo Absoluto es definido como "lo idéntico consigo mismo" parece no decirse nada sobre lo Absoluto. Pero la "identidad concreta" de lo Absoluto no es una identidad vacía. En suma, la identidad no expresa (o, más exactamente, no expresa solamente) en Hegel una relación vacía y abstracta, y tampoco una relación concreta pero carente de razón, sino un universal concepto, una verdad plena y "superior", que ha "absorbido" las identidades anteriores. En rigor, ya la forma del principio de identidad indica, según Hegel, que hay en él más que una identidad simple y abstracta; hay el puro movimiento de la reflexión *(reine Bewegung der Reflexion)* en el que "lo otro" surge como "apariencia".

En la filosofía contemporánea se ha examinado el problema de la identidad de muy diversos modos. Una cuestión muy debatida ha sido la de la "identidad personal". Otra cuestión disputada ha sido la de la identificación de "objetos", la cual puede ser —como ha señalado Quine— identificación de objetos concretos (por ejemplo, un río), en el curso de la cual se usan términos singulares, o identificación de objetos abstractos (por ejemplo, un cuadrado), en el curso de la cual se usan términos generales. Heidegger ("Der Satz der Identitat", en *Identitat und Differenz*, 1957, págs. 15-34) indica que la fórmula A = A se refiere a una igualdad (*Gleichheit*), pero no dice que A sea como "lo mismo" (*dasselbe*). La identidad supone que la entidad considerada es igual a sí misma o, como escribía Platón, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταύτον, que es lo mismo con respecto a sí misma. En la identidad propiamente dicha hay la idea de la "unidad consigo misma" de la cosa — idea ya perceptible en los griegos, pero desarrollada solamente con Leibniz y Kant, y sobre todo con los idealistas alemanes: Fichte, Schelling y Hegel. Desde éstos no podemos ya representarnos la identidad como mera unicidad (*Einerlei*). La unicidad es puramente abstracta y nada dice del "ser sí mismo con" a que el "principio de identidad" se refiere metafísicamente. Como ley del pensar, el citado principio es válido sólo "en cuanto es una ley del ser, que enuncia: A todo ente como tal pertenece la identidad, la unidad consigo misma" (*die Einheit mit ihm selbst*).

Nos ocuparemos ahora de la noción de identidad estrictamente dentro de la lógica.

Ante todo, el llamado "principio de identidad" es presentado como una ley de la lógica sentencial, o de la lógica proposicional y, por tanto, como una taulogía. He aquí dos leyes de identidad en la citada lógica:

$$p \supset p$$

que se lee:

si *p*, entonces *p*,

y

$$p \equiv p$$

que se lee:

p si y sólo si *p*,

donde, una vez más, '*p*' simboliza un enunciado declarativo. Observemos que esta concepción de la identidad fue anticipada ya por los estoicos; según Łukasiewicz, dichos filósofos formularon el principio de identidad en la lógica de los enunciados, en tanto que Alejandro de Afrodisia *(in anal. pr. comm,* Wallies, 34) lo formuló, a base de la doctrina aristotélica, en la lógica de los términos. En efecto, el principio 'si lo primero, entonces lo primero' contiene, según Lukasiewicz, una constante 'si... entonces' y una variable *proposicional* '*p*', lo cual equivale a decir que para '*p*' sólo puede darse una proposición con sentido, como en 'Si es de día, entonces es de día'. En cambio, el principio expuesto por Alejandro de Afrodisia: 'todo α es *a*' o bien '*a* pertenece a todo *a*, contiene una constante 'todo...es' y una variable de un *término,* '*a*'. Concluiremos indicando que el principio estoico citado puede considerarse también como un principio metalógico, por cuanto constituye uno de los indemostrables (VÉASE).

En segundo lugar, la noción de identidad es desarrollada en la llamada *lógica de la identidad.* Junto a los signos de la lógica cuantificacional esta lógica emplea los signos '$=$' (que se lee 'es', 'es idéntico a' 'es igual a', 'es equivalente a', etc.), y 'φ' (que se lee 'no es', 'es distinto de', 'es diferente de', etc.). Ejemplo de enunciado perteneciente a tal lógica es:

La Luna es el satélite de la Tierra

donde 'es' equivale a 'es idéntico a', estableciéndose, por consiguiente, una identidad entre la Luna y El satélite de la Tierra. Como todas las lógicas, la de identidad comprende varias leyes. Mencionaremos aquí dos a guisa de ilustración. Una es la ley de substituitividad de la identidad, que se formula:

$$(x)\ (y)\ (x = y \supset (Fx = Fy)),$$

por la cual se ve que dos entidades, χ e *y*, son idénticas si lo que es verdad de una es verdad de la otra. Suponiendo que V se lee 'Cervantes', que y se lee 'el autor del *Quijote*' y que 'F' se lee 'el más famoso novelista español del Siglo de Oro', tendremos que si Cervantes es el autor del *Quijote* habrá equivalencia entre la afirmación de que Cervantes es el más famoso novelista español del Siglo de Oro y la afirmación de que el autor del *Quijote* es el más famoso novelista español del Siglo de Oro. Cuando la citada ley se formula indicándose que las entidades en cuestión son idénticas si tienen las mismas propiedades, nos encontramos entonces ante la expresión lógica del principio leibniziano de los indiscernibles, expresión que requiere cuantificar el predicado. Otra ley es la de transitividad, que se formula:

$$(x)\ (y)\ (z)\ ((x = y\ .\ y = z) \supset \chi - \xi),$$

por la cual se ve que si dos entidades son iguales a una tercera son iguales entre sí. Suponiendo que '*x*' se lee 'Dostoievski', '*y*' se lee 'el autor de *El idiota*' y 'z' se lee 'el más profundo de los novelistas rusos', tendremos que si Dostoievski es el autor de *El idiota, y* el autor de £2 *idiota* es el más profundo de los novelistas rusos, entonces Dostoievski es el más profundo de los novelistas rusos.

Terminaremos indicando que la identidad es una de las operaciones que pueden efectuarse en el álgebra de clases y en el álgebra de relaciones. El signo usado para expresar la identidad en ambas álgebras es también ' = '. En el álgebra de clases la fórmula:

$$A = B$$

se lee:

La clase A es idéntica a la clase *B,*

con lo cual se expresa que cada miembro de la clase A es miembro de la clase B, y cada miembro de la clase B es miembro de la clase A. La identidad entre clases se define:

$$A = B \ =_{def.} (x)(x \in A \equiv x \in B).$$

En cuanto al álgebra de relaciones, la fórmula:

$$R = S$$

se lee:

La relación R es idéntica a la relación *S,*

con lo cual se expresa que:

$$R = S$$

se define mediante:

$$(x)(y)(xRy \ = \ xSy).$$

Ejemplo de identidad de clases es:

La clase de los números primos es idéntica a la clase de los números que sólo son divisibles por sí mismos y por 1.

Ejemplo de identidad de relaciones es:

La relación *criado de* es idéntica a la relación *servidor masculino de.*

Para el problema de la "identidad del propio yo", véase Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity,* 1963. — Además, bibliografía de Yo.

Presentación y discusión del principio de identidad según la lógica clásica y de la lógica de la identidad según la lógica actual se hallarán en la mayor parte de los manuales citados en las bibliografías de los artículos LÓGICA y LOGÍSTICA respectivamente. Las consideraciones de W. van Quine sobre la identidad y la identificación, en "Identity, Ostension, and Hypostasis", *The Journal of Philosophy,* XLVII (1950), 621-33, recogido, con algunos cambios en las llamadas, en el libro del mencionado autor titulado *From a Logical Point of View,* 1953, págs. 65-79. — Análisis del concepto lógico de identidad por F. Waismann, "Ueber den Begriff der Identität", *Erkenntnis,* VI (1936) y por D. S. Schwayder, '=', *Mind,* LXV (1956), 16-37. — Análisis de los aspectos ontológicos de la identidad en W. Windelband, "Ueber Gleichheit und Identität", en *Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. der Wissenschaften,* 1910. — Análisis metafísico o histórico-metafísico de la identidad en R. W. Göldel, *Die Lehre von der Identität in der deutschen Logik-Wissenschaft seit Lotze. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Logik und philosophischen Systematik. Mit einer Bibliographie zur logik-wissenschaftlichen Identitätslehre in Deutschland seit der Mitte des 10. Jahrhunderts,* 1935 (Dis.). — La investigación mencionada de Meyerson, en casi todas las obras de este

autor, pero principalmente en *Identité et Réalité* 1908 (trad. esp.: *Identidad y realidad*, 1929). La cita del texto de Meyerson procede de la pág. 18. El pasaje de Leibniz aludido en ella, en las *Op. philosophica*, ed. Erdmann, 1840, pág. 515.

IDEOLOGÍA. Puede hablarse de ideología en cuatro sentidos.

I. La ideología es —o, mejor, fue— una disciplina filosófica cuyo objeto era el análisis de las ideas y de las sensaciones en el sentido dado por Condillac a estos términos. El "fundador" de la ideología —o de la corriente de los llamados "ideólogos"— fue Destutt de Tracy (VÉASE). El primer volumen *(Idéologie,* 1802) de su obra titulada *Éléments d'idéologie* puede considerarse como el punto de partida de la citada corriente, si bien, como indica F. Picavet (Cfr. *infra),* puede hablarse de "precursores" de Destutt de Tracy y de los ideólogos franceses del siglo XIX. Los ideólogos se interesaron grandemente por el análisis de las facultades y de los diversos tipos de "ideas" producidas por estas facultades. Estas "ideas" no eran ni formas (lógicas o metafísicas) ni hechos estrictamente psicológicos ni categorías (gnoseológicas), aunque de algún modo participaban de cada una de éstas. La ideología es, según Destutt de Tracy, una ciencia fundamental cuyo objeto son "los conocimientos". La ideología está íntimamente ligada a la gramática general, que se ocupa de los métodos de conocimiento, y a la lógica, que trata de la aplicación del pensamiento a la realidad.

Según Picavet, puede distinguirse entre tres generaciones de ideólogos. La primera generación o "generación precursora" incluye, entre otros, a P.-L. Roederer (1754-1835), Joseph Lakanal (1762-1845), Jean-François de Saint-Lambert (1716-1803) y, hasta cierto punto, a Condorcet y Laplace. La segunda generación, la más conocida y la propiamente "fundadora", incluye a Destutt de Tracy y a Cabanis (VÉANSE). Junto a estos dos filósofos puede mencionarse a varios pensadores y escritores influidos por los primeros: Benjamin Constant (1767-1830), Jean-Baptiste Say (1767-1832), etc. Hay ciertas relaciones entre la "ideología" de esta generación y las ideas de ciertos filósofos sociales: Pierre Leroux (1797-1871), Fourier, Saint-Simon y hasta Comte (VÉANSE). No son ajenos al movimiento "ideológico" ciertos "filósofos del yo interior", como Maine de Biran. Por otro lado, algunos análisis llevados a cabo por los ideólogos de la segunda generación son similares a los realizados por varios pensadores de la escuela escocesa (VÉASE). La tercera generación incluye a Degérando (v.) y Laromiguière (v.) y sus discípulos. Los miembros de esta generación estuvieron en contacto con el eclecticismo (v.). Los trabajos producidos por Degérando y Laromiguière influyeron sobre Taine y, según indica Picavet, inclusive sobre Renan, Littre y Th. Ribot (a veces descritos como representando "el renacimiento de la ideología").

No debe considerarse la ideología francesa como una "escuela" fundada en principios comunes a todos sus representantes. Cada generación de ideólogos manifestó opiniones muy distintas. Por ejemplo, en algunos (Cabanis) predomina el "psicologismo" y "psicofisiologismo"; en otros (Degérando) predomina una especie de espiritualismo. Por otro lado, aunque la influencia de Condillac sobre los ideólogos fue considerable, en modo alguno fueron éstos simplemente discípulos de Condillac.

La actitud política de algunos ideólogos, que se manifestaron primero partidarios de Bonaparte y declararon luego su oposición al mismo, suscitó en el Emperador ásperos comentarios que contribuyeron a dar al término 'ideología' un sentido peyorativo. A consecuencia de ello ha sido frecuente denunciar a los ideólogos como "doctrinarios".

El vocablo 'ideología' fue usado asimismo por Galluppi y Rosmini en sentidos semejantes a los que tuvo entre los ideólogos franceses. Ambos pensadores italianos consideraron la ideología como estudio de las ideas esenciales en el saber humano — ideas "inmediatas" aprehendidas directamente y en las que se funda todo conocimiento. Pero mientras Galluppi subrayaba lo que las ideas tienen de "dado inmediato", Rosmini ponía de relieve el carácter inteligible de las ideas.

II. Maquiavelo puso ya en claro la posibilidad de una distinción (o "desvío") entre la realidad —especialmente la realidad política— y las ideas políticas. En un sentido más general Hegel señaló la posibilidad de que la conciencia se separara de sí misma en el curso del proceso dialéctico y, más específicamente, del proceso histórico. Ello equivale a reconocer la posibilidad de una "conciencia desgarrada" y de una "conciencia desdichada", esto es, la posibilidad de que la conciencia no sea lo que es y sea lo que no es. En la famosa "inversión" de la doctrina de Hegel propuesta por Marx, el desdoblamiento aparece como una "ideología". Las ideologías se forman como "enmascaramientos" de la realidad fundamental económica; la clase social dominante "oculta" sus "verdaderos" propósitos (los cuales, por lo demás, puede ella misma ignorar) por medio de una ideología. Pero la ideología, a la vez que ocultación y enmascaramiento de una realidad, puede ser revelación de esta realidad. Por lo demás, la ideología puede servir como "instrumento de lucha", como sucede cuando el proletariado toma el poder y convierte en ideología militante su concepción materialista y dialéctica de la historia.

La noción de ideología como ocultación y revelación de la realidad social y, en general, de los propósitos humanos, hizo fortuna en el siglo XIX y ha persistido hasta nuestro siglo. Nietzsche, Sorel y Pareto se ocuparon, en distintas maneras, de "desenmascarar ideologías". Pareto, además, elaboró una doctrina sistemática de la ideología, mostrando que ésta es siempre una teoría no científica; según Pareto, la ideología no es descripción objetiva de la realidad social, sino conjunto de normas encaminadas a la acción.

Importantes contribuciones a la noción de ideología en el sentido que ahora nos ocupa se deben en época más reciente a varios autores marxistas (por ejemplo, Lukács) y a Max Scheler y Karl Mannheim. Nos referiremos sumariamente a los dos últimos.

En Max Scheler el problema de la ideología está tratado dentro del marco de la sociología del saber. En efecto, el conocimiento puede estudiarse no solamente en su contenido, sino también en su relación con una situación social e histórica. En este último caso tenemos las ideologías. La sociología del saber es en buena parte sociología de ideologías.

Karl Mannheim *se* ocupó también de sociología del conocimiento, en un sentido semejante a Scheler, pero con particular interés por las cuestiones de índole política y social. Siguiendo en parte (y en parte sometiendo a crítica) el marxismo, y aprovechando las investigaciones de Max Weber, Mannheim trató sistemáticamente el problema de las ideologías como "reflejos" de una situación social que a la vez ocultan y revelan. "El concepto de ideología —escribe Mannheim en su libro sobre ideología y utopía— refleja el descubrimiento que surgió como consecuencia del conflicto político, esto es, el hecho de que los grupos dominantes puedan estar en su pensar tan intensamente apegados a cierta situación de intereses, que ya no les sea simplemente posible ver ciertos hechos que socavarían su sentido de dominación. Implícito en el vocablo 'ideología' es la percepción de que en ciertas situaciones el inconsciente colectivo de ciertos grupos oscurece la condición real de la sociedad tanto para sí mismos como para otros y, de consiguiente, estabiliza tal situación". Mannheim distingue entre ideología parcial (que tiene una raíz psicológica) e ideología total (que tiene una raíz social).

III. Aunque en algunos respectos se halla ligada a las concepciones anteriores, la noción de ideología propuesta por Sartre difiere de ellas en puntos capitales. Sartre llama "ideólogos" a los filósofos que no son realmente creadores. Los filósofos creadores (como Descartes, Locke, Hegel, Marx) son para Sartre los que han edificado filosofías que se han convertido en "mundos". Ello ha sido posible porque tales filósofos han producido un pensamiento que ha hecho viviente la *praxis* que lo ha engendrado. En cambio, los ideólogos (Kierkegaard, Jaspers y, en la época moderna, todos los pensadores excepto los citados antes como "filósofos creadores") se limitan a explorar y a explotar el dominio abierto por los filósofos.

Los ideólogos llevan a cabo un inventario y hasta erigen algunos edificios intelectuales, pero todo ello nutriéndose del pensamiento de "los grandes muertos". Sartre indica que es posible saber cuándo nos las habernos con una filosofía o con una ideología. Así, en su opinión, el marxismo es una filosofía; el existencialismo, una ideología.

IV. Quine usa el término 'ideología' en un sentido distinto de cualquiera de los antes presentados. Según Quine, es posible preguntarse por las ideas que pueden ser expresadas en una determinada ontología (VÉASE). Las ideas resultantes forman la ideología de la correspondiente ontología. No debe pensarse, sin embargo, que hay simple correspondencia entre la ontología de una teoría y su ideología. Por ejemplo, una ontología puede abarcar ciertas entidades, y su ideología incluir sólo ideas de cierto número de tales entidades; una ideología puede abarcar ciertas ideas que no tienen correlatos en la ontología; dos teorías pueden tener la misma ontología y distintas ideologías, etc.

Sobre los ideólogos franceses, además de las bibliografías de los artículos que se han consagrado a los más importantes de ellos, véase: F. Picavet, *Les idéologues; essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses en France depuis 1879*, 1891. — Emmanuele Riverso, *I problemi della conoscenza e del metodo nel sensismo degl' ideologi*, 1962.

Sobre la relación entre ideologías, ideas e ideales: W. Knuth, *Ideen, Idealen, Ideologien*, 1955.

Sobre ideología en sentido "sociológico" y los problemas relativos a ideología en la sociología del saber (además de las obras de Marx, Nietzsche y Pareto): Georg Adler, *Die Bedeutung der Illusionen für Politik und soziales Leben*, 1904. — Paul Szende, *Verhüllung und Enthüllung*, 1922. — P. Andrei, *Die soziologische Affassung der Erkenntnis*, 1923. — Max Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens* (en el tomo *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, ed. por Scheler, 1924; 2ª ed. alterada con el título: *Die Wissensformen und die Gessellschaft*, 1926 [trad. esp.: esp.: *Sociología del saber*, 1935]. — Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929 (trad. esp.: *Ideología y utopía*, 1942; otra trad., 1958). — Ernst Grünwald, *Das Problem einer Soziologie des Wissens. Versuch einer kritischen Darstellung der wissenssoziologischen Theorien*, 1934. — K. Wolff, *La sociologia del sapere. Ricerca di una definizione* (tesis; manuscrito en Biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università degli Study di Firenze, 1935; citado por K. Mannheim). — Franz Jakubowski, *Der ideologische Ueberbau in der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1936. — Raymond Arond, "L'idéologie", *Recherches philosophiques*, VI (1936-1937), 65-84. — Gerard Degré, *Society and Ideology. An Inquiry into the Sociology of Knowledge*, 1943. — Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie. Untersuchungen über die geistige Maskierung und Demaskierung der Macht von Napoleon bis zur Gegenwart*, 1945, 2ª ed., rev., 1961 (trad. esp.: *Verdad e ideología*, 1951). — J. J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, 1949 [sobre K. Mannheim y P. Sorokin]. — Th. Geig, *Ideologie und Wahrheit*, 1953. — Jeanne Hersch, *Idéologies et Réalité*, 1956. — Andrew Hacker, *Political Theory, Philosophy, Ideology, Science*, 1961. — H. Zeltner, *Ideologie und Gesellschaft*, 1962. — Sobre ideología y metafísica: William Oliver Martin, *Metaphysics and Ideology*, 1959 [The Aquinas Lecture, 1959].

Las ideas de Sartre, en *Critique de la raison dialectique*, I, 1960, págs. 15 y sigs. — Véase Ezequiel de Olaso, "Sartre, ideólogo", *Cuadernos* [París], Nº 73 (junio, 1963), 57-61.

Sobre la ideología en el sentido de Quine, véase "Notes on the Theory of Référence", en *From a Logical Point of View*, 1953, especialmente pág. 131.

IDEOMA. En el artículo IDEAS (HISTORIA DE LAS) hemos introducido el término 'ideoma' usado por Ortega y Gasset al dilucidar uno de los aspectos de la realidad llamada "pensamiento". La distinción entre "ideas" y "creencias" de que hemos tratado al final del artículo CREENCIA indujo a Ortega a precisar lo más posible la diferencia entre un pensamiento en tanto que meramente enunciado y un pensamiento en tanto que funciona efectivamente en la vida humana. El pensamiento en tanto que meramente enunciado es llamado por Ortega "ideoma"; el pensamiento en tanto que funcionando efectivamente en la vida humana es llamado por el mismo autor "draoma". El ideoma es, pues, simplemente idea, o pura "idea sobre algo"; el draoma es, en cambio, una creencia. Conviene citar *in extenso* las definiciones al respecto propuestas por Ortega en su obra *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1940, § 26; reimp. en *O. C.*, VIII): "Llamo *ideoma* a todo pensamiento (cuya expresión tendrá que ser una proposición afirmativa o negativa, simple o compuesta) que explica un dogma (opi-

nión, sentencia, doctrina) sobre algo; pero *en tanto* que lo enunciamos, sin por ello aceptarlo ni rehusarlo. Tomada así una sentencia, queda convertida en pura 'idea sobre algo', en pura posibilidad mental, que no tiene realidad humana, puesto que se le ha amputado la dimensión de ser opinión en firme de un hombre, convicción de él, tesis que sostiene. Hace un cuarto de siglo, Meinong llamó a esto *Annahme* (*asunción*), porque a él le interesaba desde un punto de vista puramente lógico. Mi 'ideoma' es, si lógicamente considerado, una 'asunción' de Meinong; pero es lo menos interesante en ello. La prueba es que en Meinong significa lo opuesto a acción viviente en que el hombre no sólo 'tiene una idea', sino que *la es*, dándose *o* no cuenta de ello. El ideoma cuando es puesto en actividad, cuando funciona ejecutivamente, cuando es aceptado y sostenido o rehusado y combatido, se convierte en una efectiva realidad, y es un *draoma* o *drama* (de *drao*: actuar)".

La distinción de referencia le permite a Ortega mostrar que si, como alguna vez ha dicho, las "ideas" —los ideomas— no tienen historia, los draomas no sólo la tienen, sino que en alguna medida *son* históricos — o si se quiere, histórico-humanos. Así, y para dar un solo ejemplo, la historia de la filosofía no es primariamente una sucesión de meros ideomas, sino un "'sistema' de acciones vitales". Ello no significa que la historia de la filosofía —o, en general, del pensamiento (y también de las "ideas")— carezca de dimensión "ideomática". Pero esta dimensión está montada sobre un soporte "draomático". La llamada "historia de las ideas" es poca cosa si el hombre no se "hace cargo" de tales "ideas".

IDIOGRAFICO. Véase NOMOTÉTICO, WINDELBAND (W.).

IDIOSCÓPICO. Véase CENOSCÓPICO.

ÍDOLO. En el artículo sobre Francis Bacon nos hemos referido a los prejuicios que, según el citado filósofo, asaltan el espíritu de los hombres y de los que hay que librarse con el fin de llevar a cabo la auténtica "interpretación de la Naturaleza". Bacon habla de estos ídolos o "falsas nociones" en los aforismos xxxviii a lxii del "Primer Libro de Aforismos sobre la interpretación de la Naturaleza y el reinado del hombre" contenido en el *Novum Organum*, y los divide en cuatro: los *idola tribu* (ídolos de la tribu), los *idola specus* (ídolos de la caverna), los *idola fort* (ídolos del foro o del agora) y los *idola theatri* (ídolos del teatro o del espectáculo). Los ídolos de la tribu son propios de toda la raza humana. Son en gran número: tendencia a suponer que hay en la Naturaleza más orden y regularidad de los que existen, tendencia a aferrarse a las opiniones adoptadas, influencias nocivas de la voluntad y de los afectos, incompetencia y engaños de los sentidos, aspiración a las abstracciones y a otorgar realidad a cosas que son meramente deseadas o imaginadas. Los ídolos de la cueva son los del hombre individual, ya que cada hombre, dice Bacon, vive en una cueva particular que refracta la luz de la Naturaleza. Se deben tales ídolos a la particular constitución, corporal o mental, de cada individuo, a la educación, hábitos o accidentes individuales. Como hay muchos hombres, hay muchas clases de ídolos de la cueva. Los ídolos del foro, agora o mercado son los que se originan en el trato de unos hombres con otros. Consisten sobre todo en significados erróneos dados a términos o en la suposición de que una vez que se tiene un término o una expresión (como los de 'fortuna', 'primer motor', 'elementos del fuego'), se tienen también las realidades correspondientes. Los ídolos del teatro son los que han inmigrado a los espíritus de los hombres procedentes de los varios dogmas filosóficos y de leyes equivocadas de demostración. Se llaman así, porque, al entender de Bacon, los sistemas recibidos son otros tantos escenarios que representan mundos ficticios. Hay tantos ídolos del teatro como sectas filosóficas, pero Bacon los clasifica en tres grupos: los sofísticos (basados en falsos razonamientos: Aristóteles), los empíricos (basados en precipitadas y osadas generalizaciones: alquimistas) y los supersticiosos (basados en la reverencia por la mera autoridad y tradición: pitagorismo, platonismo).

Según Max Scheler ("Die Idole der Selbsterkenntnis", en *Vom Umsturz der Werte*, 4» ed., en *Gesammelte Schriften*, ed. Maria Scheler, 1955, págs. 213-92 [anteriores eds. de Vom *Umsturz der Werte*, en 1915, 1919, 1923], debe agregarse a los ídolos del conocimiento externo, descritos por Francis Bacon, los ídolos del conocimiento interno (o de sí mismo). Éstos son los ídolos forjados por quienes (como Descartes, los idealistas, los epistemólogos egocentristas y otros) sostienen que si bien puede haber errores en la percepción del mundo exterior, no puede haberlos en la percepción de sí mismo. Esta percepción (suponen erróneamente los autores a que se refiere Scheler) manifiesta el "sí mismo" exactamente tal cual es.

IDONEÍSMO. Véase CONSETH (FERDINAND).

IGNORANCIA DEL ARGUMENTO, DEL CONSECUENTE (IGNORATIO ELENCHI). Véase SOFISMA.

IGNORANCIA (DOCTA). Véase DOCTA IGNORANTIA.

IGNORATIO ELENCHI. Véase SOFISMA.

IGUALDAD. Véase IDENTIDAD.

ILIMITADO. Véase INFINITO.

ILUMINACIÓN. En los artículos Agustín (San) y Luz (VÉANSE) nos hemos referido a la idea de la "luz interior" o "luz del alma" tal como fue desarrollada por San Agustín y por la llamada "tradición agustiniana". Se trata de la doctrina calificada de "doctrina agustiniana de la iluminación divina". Expondremos aquí con más detalle esta doctrina y algunas de las formas que ha adoptado. Nos referiremos asimismo a la teoría del conocimiento de Santo Tomás con el fin de contrastarla con la doctrina agustiniana.

San Agustín no cree necesario "demostrar" la existencia de Dios. "Demostrar" tal existencia equivaldría a probar que la proposición "Dios existe" es verdadera. Pero sólo en Dios está la Verdad; más aun, Dios *es* la Verdad. Por consiguiente, todas las proposiciones que se perciben como verdaderas son tales porque han sido previamente iluminadas por la luz divina. Entender algo inteligiblemente equivale a extraer del alma su inteligibilidad; nada se entiende inteligiblemente que de algún modo no se "sepa" previamente. Ello parece hacer de San Agustín un partidario de la doctrina platónica de la reminiscencia (VÉASE). Pero aunque San Agustín es en gran medida un platónico, da un sentido muy distinto a la

percepción de lo inteligible en el "alma interior". En efecto, San Agustín —siguiendo en esto, por lo demás, ideas platónicas y neoplatónicas— considera que lo que hace posible tal percepción de lo inteligible no es la reminiscencia de un mundo de las ideas, sino la irradiación divina de lo inteligible. En suma, hay una "luz eterna de la razón", *lumen rationis aeterna,* que procede de Dios y gracias a la cual hay conocimiento de la verdad.

Así, la iluminación divina es el resultado de una acción de Dios por medio de la cual el hombre puede intuir lo inteligible en sí mismo. Lo inteligible se hace tal por estar bañado de la luz divina, pudiendo por ello compararse a la visión de las cosas por el ojo; nada se vería si no estuviese previamente "iluminado". Dios es, pues, el "padre de la luz inteligible", *pater intelligibilis lucis*; es, por así decirlo, "el Iluminador".

Ahora bien, una vez aceptada esta doctrina de la iluminación divina se plantean varios problemas. Uno de los más importantes y debatidos es el del alcance de la iluminación. Si se admite que por medio de la iluminación el alma puede contemplar a Dios directamente, se obtiene una conclusión "ontologista", similar a la que desarrollaron algunos filósofos modernos, tales como Rosmini y Gioberti (véase ONTOLOGISMO). Si se admite que por medio de la iluminación se tiene un conocimiento directo del contenido de las verdades inteligibles, se obtiene una conclusión similar a la de Malebranche (VÉASE) y a la de los autores que proclamaron que "lo vemos todo en Dios". Si se indica que por medio de la iluminación se hace inteligible la esencia de una cosa sensible, se obtiene una concepción más parecida a la tomista que a la agustiniana. Es, pues, razonable pensar que la doctrina agustiniana de la iluminación divina oscila entre la idea de una iluminación del contenido de las verdades inteligibles fundamentales y la idea de una iluminación del alma con el fin de que ésta pueda juzgar de la verdad de las ideas inteligibles. En este último caso la iluminación hace posible el juicio verdadero en tanto que verdadero.

Otro problema es el del papel del conocimiento sensible en la iluminación divina. Si se prescinde totalmente de este conocimiento, el saber inteligible se separa completamente del sensible (como sucede con Gregorio de Rimini [VÉASE]). Si se acentúa demasiado el papel de lo sensible, se llega a una concepción muy semejante a la tomista, a la cual nos referiremos luego. Es asimismo razonable pensar que para San Agustín la iluminación hace posible llevar lo sensible hacia lo inteligible. Pero el modo como se lleva a cabo esta "dirección *hacia* lo inteligible *de* lo sensible" no es siempre claro. La solución dada al problema depende en gran parte de la insistencia que se ponga en la actividad del alma. Cuanto más activa sea el alma, aun en el nivel de la percepción de lo sensible, más destaca el papel de la iluminación.

Muchas interpretaciones se han dado de la concepción agustiniana, especialmente en relación con la concepción tomista. Las dos tienen en común el no aceptar que el hombre pueda tener idea de las cosas sensibles sin la percepción sensible. Las dos tienen asimismo en común el no aceptar que el hombre pueda llegar a un conocimiento inteligible si la luz humana no es de algún modo una "luz participada"; al fin y al cabo, tanto San Agustín como Santo Tomás admiten que el intelecto humano ha sido creado por Dios, y que el hombre ha sido creado "a imagen y semejanza de Dios". Pero mientras algunos autores suponen que estas coincidencias constituyen lo más fundamental en la relación entre las dos concepciones, otros destacan las diferencias. Estas últimas aparecen claramente cuando se tiene presente la concepción de Santo Tomás. Ésta consiste esencialmente en suponer que hay un entendimiento activo que ilumina la esencia de lo sensible y la hace inteligible al entendimiento pasivo. El conocimiento se obtiene, pues, mediante "abstracción" (VÉASE) de los inteligibles en las cosas sensibles. En cambio, San Agustín no introduce la idea de un entendimiento activo. Además, aunque no descarta el conocimiento de lo sensible, sostiene que la iluminación afecta primordialmente el orden inteligible. En todo caso, la percepción sensible "lleva" (pero no mediante el tipo de abstracción tomista) hacia lo inteligible. Junto a ello, puede destacarse la siguiente diferencia: Santo Tomás se interesa por averiguar el modo como se forman los conceptos, mientras San Agustín se interesa por descubrir el modo como se obtiene, y "percibe", la verdad, o las verdades, inteligibles.

En el artículo Luz hemos indicado ya la influencia ejercida por la llamada "tradición agustiniana" en muchos aspectos de la filosofía moderna. En lo que toca a la filosofía medieval, la doctrina agustiniana se encuentra en la mayor parte de los filósofos franciscanos, tales como Mateo de Aquasparta, Juan Pecham, Enrique de Gante y otros, pero no en todos ellos (como lo muestra el caso de Duns Escoto). Particular atención merece la doctrina de San Buenaventura (VÉASE), en donde podemos observar lo que se ha llamado "mezcla" de elementos agustinianos y aristotélicos. En efecto, mientras San Buenaventura estima que se alcanza un conocimiento de los primeros principios (tanto de la realidad natural como de la conducta humana) por medio de una abstracción semejante a la aristotélica, de modo que tales principios no se hallan ya desde el comienzo "infusos" en el alma, por otro lado destaca la importancia de la iluminación divina en lo que toca al conocimiento de las verdades eternas y del reconocimiento de estas verdades como tales. Sólo por medio de la iluminación divina y de la *ratio aeterna* es posible, según San Buenaventura, ordenar los conceptos adquiridos por medio de la abstracción de la percepción sensible en forma de un sistema de "verdades eternas". La distinción de las diversas clases de *lumen* en San Buenaventura (véase Luz) constituye un esfuerzo con el fin de obtener un "equilibrio" entre abstracción e iluminación, pero es posible que, en fin de cuentas, esta última sea la más importante. Toda iluminación del conocimiento, afirma San Buenaventura, viene de dentro o, si se quiere, "de arriba". Y la iluminación superior viene más directamente "de dentro" y "de arriba" que toda iluminación "inferior". Ello queda confirmado en una frase de uno de los comentarios de San Buenaventura a las Escrituras *(In Hexaëm,* I, 17), frase que resume toda la metafísica bonaventuriana: *"Et haec est tota riostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet*

illuminari per radios spirituales et reduci ad summum".

Entre los textos de San Agustín relativos a la doctrina de la iluminación, mencionamos: *De magistro*, III, X, XIII. — *De Trinitate*, IX. — *Soliloquia*, I. — *De libero arbitrio*, II. — *De Genesi ad litteram*, IV, V. — *De vera religione*, XXX. — Sobre la doctrina agustiniana: É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 3ª ed., 1949, págs. 88-147. — Charles Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. A.*, 1921, 2ª ed., 1941. — R. Jolivet, *Dieu, soleil des esprits*, 1934. — R. Allers, "St. Augustin's Doctrine on Illumination", *Franciscan Studies* (1952), 27-46. — Entre los textos de Santo Tomás pertinentes para nuestra cuestión, mencionamos: *S. theol.*, I, q. LXXXV, a.1, ad4. — *De veritate*, q. IX, a. 5 y a. 7. — Entre los textos de San Buenaventura son importantes: *De reductione artium ad Theologiam.* — *In Hexa... emeron.* — *Breviloquium.* — Para San Buenaventura y la escuela franciscana: E. Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francisca*na, 1950. — Raoul Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, 1924 [Études de philosophie médiévale, 3]. — Comparación entre San Agustín y Santo Tomás: M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, 1924. — Véase también C. E. Schuetzinger, *German Controversy on St. Augustine's Illumination Theory*, 1960. — Sobre "ontologismo", véase bibliografía de ONTOLOGISMO.

ILUSIÓN. En filosofía se usa el término 'ilusión' sobre todo en relación con la cuestión de si los sentidos engañan o no. No se trata de dilucidar si los sentidos engañan siempre y necesariamente; si los sentidos engañaron siempre, y no hubiese, por otro lado, ningún otro criterio para formular juicios estimados verdaderos que el de los sentidos, no podría hablarse de ilusión. El concepto de ilusión se origina cuando se advierte que los sentidos pueden engañar, siquiera sea una vez. Desde entonces se pregunta si no será mejor desconfiar de los sentidos de un modo metódico. Ejemplos de esta desconfianza son numerosos en la historia de la filosofía. La distinción establecida por los filósofos griegos entre "realidad" y "apariencia" está en parte fundada en la desconfianza en la percepción sensible. El "mundo de la apariencia" es el "mundo de la ilusión". De este mundo sólo caben "opiniones" (Parménides, Platón) y no "verdades". Ello no significa siempre, sin embargo, que "el mundo de la ilusión" sea declarado "inexistente". En rigor, en muchos casos no se trata de eliminarlo, sino de explicarlo, es decir, de averiguar cómo se produce la "ilusión" y de dar una explicación racional de la misma. Este es el sentido que tiene la famosa expresión platónica "salvar las apariencias" (o las "ilusiones"). El mundo de la ilusión no es el "mundo real", pero no es tampoco un "mundo completamente imaginario". La ilusión no desaparece —como ocurre con el célebre ejemplo del bastón dentro del agua—, pero se intenta mostrar en qué se funda y, con ello, mostrar cuál es la "realidad".

Denunciar la realidad sensible como "completamente ilusoria" es imposible a menos que se tenga un criterio por el cual se sabe, o cree saber, en qué consiste para algo "ser verdadero" o "ser real". Gilbert Ryle ha indicado (*Dilemmas*, 1954, págs. 94 y sigs.) que los argumentos producidos con el fin de depreciar (y menospreciar) la percepción sensible —y especialmente los argumentos producidos con el fin de depreciar *toda* percepción sensible— carecen de sentido, por cuanto se fundan en el supuesto (incomprobable) de que "todo es falible". Pero algo es falible sólo si hay algo que no lo sea y con respecto a lo cual lo sea. La moneda falsa lo es tan sólo con respecto a la "auténtica". Los defectos de los sentidos no permiten concluir que los sentidos no sean capaces de percibir adecuadamente; en verdad, hay defectos en los sentidos sólo en cuanto hay posibilidades para ellos de percibir de modo adecuado. Estos argumentos de Ryle son convincentes, pero no son distintos en substancia de los producidos por la mayor parte de los filósofos que han desconfiado de la percepción sensible excepto en un punto: en que muchos de tales filósofos han tratado de establecer un criterio no sensible con el fin de denunciar —y, de paso, explicar— las "ilusiones". La dificultad consiste en saber sí puede establecerse un criterio no sensible para determinar el carácter adecuado o inadecuado, o a veces inadecuado, o siempre y necesariamente inadecuado, de las percepciones sensibles. Muchos filósofos modernos han tratado de mostrar que los criterios establecidos al efecto son aceptables. Así ocurre con Descartes, con Locke y, en general, con todos los filósofos que han distinguido entre cualidades primarias y cualidades secundarias (o de la sensación) (véase CUALIDAD). La posible ilusión causada por los sentidos se debe, según tales filósofos, a que los sentidos perciben solamente las cualidades secundarias, pero no las primarias. Ello no significa que las cualidades secundarias o de la sensación produzcan siempre ilusiones del tipo de las engendradas por el bastón sumergido en el agua. En los filósofos de que nos ocupamos ahora el concepto de "ilusión" está ligado al de "apariencia" (VÉASE): las cosas "aparecen" de modo distinto de como "realmente" son — si es que se supone que su ser está constituido por cualidades primarias.

Kant distinguió entre ilusión (*Schein*) y apariencia (*Erscheinung*) (v. APARIENCIA). La verdad o la ilusión no están, según Kant, en el objeto, sino en el juicio sobre él. Por eso Kant estima que los sentidos no pueden errar, simplemente porque no pueden juzgar. Ahora bien, las ilusiones pueden ser de varias clases. Hay las ilusiones empíricas ("ópticas"); éstas se producen con frecuencia cuando la facultad del juicio ha sido descarriada por la imaginación. Las ilusiones empíricas pueden ser corregidas cuando se emplean correctamente las reglas del entendimiento (en su uso empírico). Hay también las ilusiones lógicas, las cuales son producidas por falacias. Estas ilusiones son engendradas por falta de atención a las reglas lógicas, y pueden eliminarse cuando se presta la debida atención a tales reglas. Hay, finalmente, las ilusiones trascendentales, producidas cuando se procede a ir "más allá" del uso empírico de las categorías, es decir, cuando se intenta aplicar las categorías a "objetos trascendentes" (*K. r. V.*, A 295 sigs. / B 352 sigs.). Las ilusiones trascendentales se hallan tan arraigadas que son muy difíciles de desenmascarar. Como la dialéctica es definida como "lógica de la ilusión", el estudio de las ilusiones trascendentales se lleva a cabo en la "Dialéctica trascendental", la cual "se contenta con poner al descubierto la ilusión de los juicios tras-

cendentes, a la vez que tomar precauciones para no ser engañados por ella" (A 297 / B 354). La ilusión trascendental es "natural" e "inevitable", por cuanto se apoya en principios subjetivos que aparecen como si fuesen objetivos.

ILUSTRACIÓN, siglo o época de las luces son los nombres que recibe un período histórico circunscrito, en general, al siglo XVIII y que, como resultante de un determinado estado de espíritu, afecta a todos los aspectos de la actividad humana y de la reflexión filosófica. La Ilustración, que se extendió particularmente por Francia, Inglaterra y Alemania, se caracteriza ante todo por su optimismo en el poder de la razón y en la posibilidad de reorganizar a fondo la sociedad a base de principios racionales. Procedente directamente del racionalismo del siglo XVII y del auge alcanzado por la ciencia de la Naturaleza, la época de la Ilustración ve en el conocimiento de la Naturaleza y en su dominio efectivo la tarea fundamental del hombre. Por eso convienen hasta cierto punto a la Ilustración caracteres opuestos a los usados para describir el romanticismo (v.). La Ilustración no niega la historia como un hecho efectivo, pero la considera desde un punto de vista crítico y estima que el pasado no es una forma necesaria en la evolución de la Humanidad, sino el conjunto de los errores explicables por el insuficiente poder de la razón. Por esta actitud de crítica, la Ilustración no sostiene un optimismo metafísico, sino, como precisa Voltaire frente a Leibniz, un optimismo basado única y exclusivamente en el advenimiento de la conciencia que la humanidad puede tener de sí misma y de sus propios aciertos y torpezas. Fundada en esta idea capital, la filosofía de la Ilustración persigue en todas partes la posibilidad de realizar semejante *desiderátum:* en la esfera social y política, por el "despotismo ilustrado"; en la esfera científica y filosófica, por el conocimiento de la Naturaleza como medio para llegar a su dominio; en la esfera moral y religiosa, por la "aclaración" o "ilustración" de los orígenes de los dogmas y de las leyes, único medio de llegar a una "religión natural" igual en todos los hombres, a un deísmo que no niega a Dios, pero que lo relega a la función de creador o primer motor de la existencia. Sin embargo, la confianza en el poder de la razón no equivale exactamente al racionalismo entendido como en el siglo XVII; la Ilustración subraya, justamente, la importancia de la sensación como modo de conocimiento frente a la especulación racional, pero el empirismo de la sensación no es sino un acceso distinto hacia una realidad que se supone, en el fondo, racional. Por eso ha dicho acertadamente Cassirer que la razón tal como es entendida por los "ilustrados" del siglo XVIII no posee la misma significación que la razón tal como fue empleada por los filósofos del siglo XVII. En el XVII la razón era la facultad por la cual se suponía que podía llegarse a los primeros principios del ser; de ahí que su misión esencial fuese descomponer lo complejo y llegar a lo simple para reconstruir desde él toda la realidad. En otras palabras, el racionalismo del XVII es una deducción de principios que no están fuera, sino dentro del alma, como "ideas innatas". En el XVIII, en cambio, la razón era algo humano; no se trataba, dice Cassirer, de ideas innatas, sino de una facultad que se desarrolla con la experiencia. Por eso la razón no era para la Ilustración un principio, sino una fuerza: una fuerza para transformar lo real. La razón ilustrada iba del hecho al principio (y no a la inversa); más que un fundamento era un "camino" que podían recorrer en principio todos los hombres y que era, por supuesto, deseable que todos recorriesen. En este sentido general y con la reserva de sus considerables divergencias, la Ilustración es representada en Francia por los enciclopedistas; en Inglaterra, por los sucesores del sensualismo de Locke, los antiinnatistas y los deístas; en Alemania, por la llamada "filosofía popular". La tendencia utilitaria de la Ilustración resalta particularmente en su idea de la filosofía como medio para llegar al dominio efectivo de la Naturaleza y como propedéutica indispensable para la reorganización de la sociedad. La tendencia naturalista se refleja en el predominio dado al método de conocimiento de las ciencias naturales. La tendencia antropológica se deriva del interés superior despertado por el hombre y sus problemas frente a las grandes cuestiones de orden cosmológico. Por este boquete pudo ser superado desde sí mismo el naturalismo de la Ilustración a beneficio de un mayor conocimiento de la peculiaridad de lo humano y de lo histórico, sin que en la consideración de éste se abandonara la actitud crítica apuntada. La Ilustración, entendida en un sentido muy general, como concepción del mundo más bien que como filosofía o doctrina social o política, puede ser concebida como una constante histórica, como una forma espiritual que se manifiesta asimismo, con más o menos diferencias, en otros períodos de la historia. En este sentido Spengler efectúa una comparación morfológica de la Ilustración del Setecientos con la sofística griega, el período de las sectas mutacilitas y sufitas en la cultura árabe y los sistemas *Sânkhya* y budista en la India.

Obras generales históricas e histórico-filosóficas: Ph. Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, I-II, 1858; III, 1864. — John Grier Hibben, *The Philosophy of the Enlightenment*, 1910. — Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, 1932 (trad. esp.: *La ciudad de Dios del siglo XVIII*, 1943). — Hans Böhl, *Die religiöse Grundlage der Aufklärung*, 1933. — Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932 (trad. esp.: *Filosofía de la Ilustración*, 1943). — Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1713)*, 1935 (trad. esp.: *La crisis de la conciencia europea*, 1941). — Id., íd., *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, de *Montaigne à Lessing*, 3 vols. (I/1. *Le procès du Christianisme.* I/2. *La cité des hommes.* II/3. *Désagrégation.* III. *Notes et références*), 1946 (trad. esp.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, 1946). — Sobre el fin de la Ilustración: M. Beyer Fröhlich, *Höhe und Krise der Aufklärung*, 1934. — W. Scheibe, *Die Krisis der Aufklärung. Studie zum Kampf der Sturm-und-Drang-Bewegung gegen den Rationalismus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts*, 1936 [Göttinger Studien zur Pädagogik, 28]. — Fritz Valjavec, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, 1961. — Sobre ilustración francesa: H. Hatzfeld, *Geschichte der französischen Aufklärung*, 1922. — O. Ewald, *Die französische Aufklärungsphiloso-*

phie, 1924. — B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgelichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich* (I. *Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung*, 1927. — II. *Der Sozialismus der katholischen Kirche und das Bürgertum*, 1930) (trad. esp.: *La conciencia burguesa*, 1944). — D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, 1933. — Charles Frankel, *The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment*, 1948. — Lester G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth-Century French Thought*, 1959. — Id., íd., *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*, 1963. — Werner Krauss, *op. cit. infra*. — Sobre la Ilustración inglesa: Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th. Century*, 1876, 3ª ed., 2 vols., 1949. — Baron Car von Brockdorff, *Die englische Aufklärungsphilosophie*, 1924. — Sobre Ilustración alemana: Baron Car von Brockdorff, *Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, 1926. — Emil Ermatinger, *Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung*, 1934. — H. M. Wolff, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, 1949. — Interpretaciones marxistas de la Ilustración en la serie *Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der deutschen und französischen Aufklärung* (Berlín Este, desde 1960); entre estos trabajos destaca: Werner Krauss, *Die französische Aufklärung im Spiegel der Literatur des 18. Jahunderts*, 1962. — Además, los escritos de Dilthey citados en la bibliografía del artículo correspondiente.

IMAGEN. Es usual llamar *imágenes* a las representaciones que tenemos de las cosas. En cierto sentido los términos 'imagen' y 'representación' tienen el mismo significado; lo que hemos dicho en otro lugar (véase REPRESENTACIÓN) del segundo, puede valer también para el primero. Ahora bien, pueden emplearse asimismo los términos 'imagen' e 'imágenes' para traducir respectivamente los vocablos griegos εἴδωλον ("ídolo") y εἴδωλα ("ídolos"), empleados por algunos filósofos antiguos, y especialmente por Demócrito y Epicuro, para designar las representaciones "enviadas" por las cosas a nuestros sentidos. Así, Epicuro indica en su *Carta a Herodoto* (46a-48, ed. Usener), que los εἴδωλα sobrepasan en finura y sutileza a los cuerpos sólidos, y poseen también más movilidad y velocidad que ellos, de tal modo que nada o muy pocas cosas detienen su emisión. Los εἴδωλα, dice Epicuro, se engendran tan rápidamente como el pensamiento, ἅνα νοήματι συμβαίνει. Por otro lado, los εἴδωλα no afectan solamente al sentido de la vista, sino también a los del oído y del olfato; las sensaciones experimentadas por éstos son causadas asimismo por irradiaciones de los εἴδωλα.

Lucrecio desarrolló con detalle esta doctrina en *De rerum natura* (IV, 29 sigs.). Los εἴδωλα son llamados por Lucrecio con frecuencia *simulacros (simulacra):*

esse ea quae rerum simulacra vocamur,
quae, quasi membrana summo de corporee rerum
dereptae, volitant utroque citroque per auras
(las que llamamos imágenes de las cosas,
y que, cual membranas arrancadas de la piel de las cosas,
vuelan hacia adelante y atrás por el aire).

Sin embargo, el poeta usa también para la imagen los nombres de *imago, effigies, figura* (este último término, más cercano, como sugiere C. Bailey, al vocablo también epicúreo τύπος). Lucrecio da primero pruebas de la existencia de los *simulacra* (IV, 54-109) y procede luego, siguiendo a Epicuro, a una larga descripción de los modos como las imágenes afectan los sentidos. Se trata de emanaciones o efluvios que se desprenden constantemente de las cosas. En efecto, no hay una sola imagen, sino un número continuo y sucesivo de ellas. Así, Epicuro decía ya que el ojo percibe la representación de la sucesión de muchos εἴδωλα. De un modo análogo, Lucrecio señalaba que las emanaciones tienen lugar continuamente. Ahora bien, Lucrecio precisaba esta doctrina mediante la distinción entre dos clases de percepciones: unas constituidas por los más finos *simulacra*, los cuales vagan por todos lados de muchos modos (IV. 72 sigs), y otras constituidas por los *simulacra* menos finos, que penetran en los poros del cuerpo suscitando las sensaciones. Esta distinción es debida a la necesidad de explicar las imágenes de realidades no existentes (como los centauros), formados por combinaciones de los ídolos finos en la mente que los recoge. Pues por doquiera surgen imágenes de todas clases — *omne genus quoniam passim simulacra feruntur.* Según C. Bailey, los términos *imagines* (usado por Cicerón en *De fin.*, I, 6, 21), *figurae* (usado por Quintiliano, X, 2, 15) y *spectra* (usado por Catio, amigo epicúreo de Cicerón *[Ad Fam.*, XV, 16, 1]) tienen el mismo significado que los εἴδωλα de Epicuro y que los *simulacra* de Lucrecio.

El concepto de imagen ha sido usado con mucha frecuencia en psicología. En la mayor parte de las ocasiones se ha entendido como la copia que un sujeto posee de un objeto externo. Aunque las opiniones sobre el modo como se produce tal copia, y aun sobre la naturaleza de la misma, han variado mucho a través de las épocas, ha habido un supuesto constante en casi todas las teorías sobre la imagen psicológica: el de que se trata de una forma de realidad (interna) que puede ser contrastada con otra forma de realidad (externa). La mencionada doctrina de los epicúreos acerca de los "simulacros", las tesis escolásticas sobre la naturaleza de las especies inteligibles (véase ESPECIE), y muchas teorías psicológicas modernas que han intentado explicar psicofisiológicamente la aparición de las imágenes no han diferido entre sí considerablemente *en el anterior respecto.* En cambio, desde fines del pasado siglo se han realizado esfuerzos para entender de otros modos el concepto de imagen. Ya en las filosofías de tipo neutralista, en las cuales el mismo fenómeno es, según el punto de vista que se tome, físico o psíquico, se percibe tal esfuerzo. El mismo se acentúa en varias teorías de la percepción (v.) mantenidas por los neorealistas ingleses y, en general, por todos los que han intentado explicar la aparición de las imágenes en función de los llamados *sensa.* Pero sobre todo se intensifica en dos grupos de teorías. Uno de ellos está ejemplificado por la tesis de Bergson sobre la imagen en cuanto "cierta existencia que es más que lo que el idealista llama una representación, pero menos que lo que el realista llama una cosa — una existencia situada a medio camino entre la 'cosa' y la 're-

presentación'". El otro está ejemplificado en varias de las doctrinas fenomenológicas de la imagen, entre las cuales sobresale la de J.-P. Sartre al oponerse radicalmente a la concepción tradicional de la imagen como "imagen-cosa" que reproduce en el cerebro la "cosa externa". La imagen no es para dicho autor ni una ilustración ni un soporte del pensamiento; el contraste entre la riqueza desbordante de la realidad y la pobreza esencial de las imágenes no significa, en efecto, que haya entre ellas una completa heterogeneidad (véase IMAGINACIÓN).

Para la noción de esquema, a diferencia de la noción de imagen en Kant, véase ESQUEMA.

El término 'imagen' es usado también hoy en la lógica de las relaciones. Se llama *imagen* de una clase *A* con respecto a una relación R a la clase de todas las entidades que tienen la relación R con uno o más miembros de A. Simbólicamente se expresa mediante $R''A$. La imagen de una clase con respecto a una relación se define del modo siguiente:

$$R''A = def.\ \hat{x}\,(\exists y)\,(y \in A\ .\ x\ R\ y).$$

La idea de la imagen de una clase con respecto a una relación se encuentra ya en Aristóteles. En efecto, en *Top.*, II, 8, 114 a 15-20, donde estudia los relativos, Aristóteles da los ejemplos siguientes: "Si la ciencia es una creencia, el objeto de la ciencia es también el objeto de la creencia" y "Si la visión es una sensación, el objeto de la visión es también objeto de la sensación". Ahora bien, esto puede ser expresado simbólicamente mediante la ley:

$$(A \subset B) \supset (R''A \subset R''B),$$

que es una de las leyes de la lógica de las relaciones en las cuales interviene la noción de imagen. De Morgan había indicado que la lógica de Aristóteles no puede dar cuenta del condicional: "Si los caballos son animales, las cabezas de los caballos son cabezas de animales." Los ejemplos anteriores muestran, por el contrario (según ha advertido Bochenski), que la lógica de Aristóteles proporciona una base para dar cuenta de dicho condicional, si bien hay que reconocer que tal base no se halla en los textos del Estagirita dentro del marco de una teoría relacional suficientemente completa.

IMAGINACIÓN. En el artículo sobre el concepto de fantasía (VÉASE), hemos tratado del problema de la fantasía *o* imaginación principalmente (pero no exclusivamente) en el pensamiento antiguo y medieval. En el presente artículo nos referiremos a la cuestión de la imaginación especialmente tal como ha sido dilucidada por varios pensadores modernos y contemporáneos. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que parte de lo que hemos dicho en el artículo referido corresponde asimismo al artículo presente.

No pocos autores modernos han reconocido que la imaginación es una facultad (o, en general, actividad mental) distinta de la representación y de la memoria, aunque de alguna manera ligada a las dos: a la primera, porque la imaginación suele combinar elementos que han sido previamente representaciones sensibles; a la segunda, porque sin recordar tales representaciones, o las combinaciones establecidas entre ellas, no podría imaginarse nada. Según Francis Bacon, la imaginación es la facultad que se halla en la base de la poesía. Para Descartes, la imaginación produce imágenes conscientes, a diferencia de la sensación, cuyas imágenes no necesitan estar acompañadas de conciencia. La imaginación es, en rigor, una representación (en el sentido etimológico de este vocablo, es decir, una nueva presentación de imágenes). Esta re-presentación es necesaria con el fin de facilitar diversos modos de ordenación de las "presentaciones"; sin las re-presentaciones que hace posible la imaginación no sería posible el conocimiento.

Esta relación entre "conocimiento" e "imaginación" puede parecer sorprendente a quien considere que el vocablo 'imaginar' significa sólo "puro fantasear" sin ninguna base real. Sin embargo, la estrecha relación entre imaginación y función cognoscitiva ha sido admitida por varios autores modernos.

Hume indica que "todas las ideas simples pueden ser separadas mediante la imaginación, y pueden ser de nuevo unidas en la forma que le plazca" (*Treatise*, I, i, 2). Esto equivale a reconocer que "la imaginación manda sobre todas sus ideas" (*ibid.*, I, iii, 4) y, por tanto, que no hay combinación de ideas —sin la cual no hay conocimiento— a menos que haya la facultad de la imaginación. Ello no significa que se pueda dar a la imaginación rienda suelta. En efecto, no podría explicarse la operación de la imaginación si ésta no estuviese "guiada por ciertos principios universales, los cuales la hacen, en cierta medida, uniforme consigo misma *en* todos los momentos y lugares" (*ibid.*, I, i, 2). En otras palabras, la imaginación es una facultad que opera de un modo regular, a modo de una "suave fuerza". Esta regularidad da origen a la creencia (v.). Así, el conocimiento no depende de que "se pueda imaginar lo que se quiera", pero la posibilidad de "imaginar lo que se quiera" refrendada por la costumbre de imaginar "lo que se suele imaginar" hace posible el conocimiento. Algo parecido había afirmado Hobbes (*De corp.*, II, vii, 13).

Un papel todavía más fundamental desempeña la imaginación de Kant. Este autor estima que la imaginación (*Einbildungskraft*) hace posible unificar la diversidad de lo dado en la intuición; por medio de la imaginación se produce una "síntesis" que no da origen todavía al conocimiento, pero sin la cual el conocimiento no es posible (*K. r. V.*, A 79 / B 104). Pero la imaginación no funciona únicamente en el citado nivel. Si consideramos las premisas de la deducción trascendental (VÉASE) de las categorías, advertimos que la diversidad de lo dado se unifica mediante tres síntesis: la de la aprehensión en la intuición; la de la reproducción en la imaginación, y la del reconocimiento en el concepto. La síntesis de la reproducción en la imaginación —ligada a la de la aprehensión en la intuición— hace posible que las apariencias vuelvan a presentarse siguiendo modelos reconocibles: "Si el bermellón fuese ora rojo, ora negro, ora ligero, ora pesado... mi imaginación empírica no hallaría nunca oportunidad, al representarme el color rojo, de traer a colación el bermellón pesado" (*ibid.*, A 101). Ahora bien, ambas formas de imaginación parecen ser todavía de carácter reproductivo; se limitan a re-presentar en el mismo orden ciertas aprehensiones. La imaginación puede ser también productiva. Ello ocurre ya cuando consideramos el entendimiento como "la unidad de la

apercepción (VÉASE) en relación con la síntesis de la imaginación", y cuando consideramos el entendimiento puro como la mencionada unidad en referencia a la "síntesis trascendental de la imaginación" (*ibid.*, A 119). La imaginación es aquí una actividad "espontánea", la cual no combina libremente representaciones para darles la forma que quiera, pero las combina según ciertos modelos y aplicándola siempre a intuiciones. Por eso la imaginación como "facultad de una síntesis *a priori"* se llama "imaginación productiva" (*ibid.*, A 123) y no sólo reproductiva. Lo mismo, y a mayor abundamiento, cabe decir cuando la imaginación hace posible el esquema (VÉASE) trascendental; por medio de la imaginación productiva se puede tender un puente entre las categorías y los fenómenos. La imaginación es aquí una facultad de producir reglas por medio de las cuales pueden subsumirse las intuiciones en los conceptos, haciendo las primeras homogéneas a los segundos. Se ha hecho observar que tal idea de la imaginación supone que el entendimiento posee una cierta espontaneidad (Cfr. R. Schmidt, *Kants Lehre von der Einbildungskraft*, 1924), pero debe hacerse observar que esta espontaneidad no es equivalente a una "pura facultad de fantasear"; la imaginación hace posible las síntesis, pero no hay síntesis sin material previamente sintetizable.

El papel desempeñado por la imaginación productiva en Kant no se limita al reino de la razón teórica, sino que se extiende a la facultad del juicio. "Debemos observar que en forma incomprensible para nosotros la imaginación puede no solamente re-presentar (*zurückrufen*) ocasionalmente signos de conceptos de hace largo tiempo, mas también puede reproducir *(reproduzieren)* la imagen de la figura de un objeto de un número incontable de objetos de diversas clases o inclusive de una misma clase" (*KU.*, 17). La imaginación puede ser aquí asimismo reproductiva o productiva; sólo en el segundo caso puede hablarse de ella como libre (*ibid.*, 22). Lo cual no significa que la imaginación productiva saque algo de la nada; por grande que sea su poder de crear otra naturaleza, lo hace a base del material dado (*ibid.*, 49). Vemos, pues, que aunque Kant subraya la importancia y espontaneidad de la imaginación, continuamente la refrena; si la imaginación por sí misma no obedece a la ley, se halla ligada al entendimiento en cuanto facultad de reglas según leyes. En cambio, algunos de los filósofos postkantianos dieron rienda libre a la imaginación. Fichte, por ejemplo, estimó que el Yo "pone" al no-Yo por medio de la actividad imaginativa. No se trata, por supuesto, de una "pura fantasía", sino de la consecuencia de haber destacado hasta el máximo el carácter espontáneo del Yo en cuanto "facultad de poner" (*setzen*). Tampoco se trata de un "poner por imaginación" algo que luego es declarado real: el "poner", el "imaginar" y el "ser real" son para Fichte la misma cosa.

Los filósofos idealistas, en la medida en que subrayaron la espontaneidad del Yo, tendieron a dar mayor importancia a la imaginación. Pero consideraron el concepto de imaginación no desde un punto de vista psicológico, sino epistemológico (o, si se quiere, epistemológico-metafísico). Los filósofos de tendencia empirista, en cambio, se ocuparon más bien de los aspectos psicológicos (y, en todo caso, psicológico-epistemológicos) de la imaginación.

Algunos autores han intentado hacer de la imaginación un fundamento metafísico de la realidad. En la medida en que la noción de imaginación es comparable a la de fantasía, puede considerarse como uno de estos autores a Jakob Froschammer. Nos hemos referido al mismo en el artículo sobre Fantasía (VÉASE). Aquí nos referiremos a otro autor, Edward Douglas Fawcett (nac. 186Θ), que en dos de sus obras (*The World as Imagination*, 1916, y *Divine Imagining*, 1921) bosquejó y elaboró todo un sistema filosófico basado en la idea de lo que llamó "Imaginación Cósmica" (I. C.). Fawcett presentó lo que llamó "la hipótesis de la Imaginación Cósmica" en la forma siguiente: "Nuestra hipótesis es un imaginar que concibe a la Realidad Ultima que todo lo abarca como realidad que ella misma imagina... El imaginar de la I. C. es el hacer la realidad misma imaginada. Por ser la cosa imaginada, 'es lo que es'; y de ello emerge cualquier cosa y según ello todo puede ser concebido. La I. C. se parece al Absoluto en dos aspectos. Tiene en sí misma todas las condiciones. Es también espiritual. No le daremos el nombre de 'Lo Uno' o 'lo Múltiple'. No es una unidad neoplatónica que excluye toda diversidad, ni es tampoco un nombre siquiera para un 'pluralismo noético', como el concebido por William James" *(The World as Imagination*, Parte II, cap. 1, 5 14). Entre los "aspectos" de la I. C. se destacan la conciencia y la actividad. La I. C. es supralógica e infinita, siendo el principio de toda evolución y de toda energía.

En nuestro siglo se han llevado a cabo varios esfuerzos para dilucidar la naturaleza de la imaginación a base de descripción fenomenológica. Se ha destacado al respecto Jean-Paul Sartre *(L'imagination*, 1936; *L'imaginaire*, 1940). Según Sartre, la imagen que presenta la imaginación es "un acto sintético que une un saber concreto, que no tiene carácter de imagen, a elementos más propiamente representativos" (*L'imaginaire*, pág. 19). La imagen no es, pues, algo "intermedio" entre el objeto y la conciencia. Tampoco es algo que desborda el mundo de los objetos; por el contrario, este mundo desborda, en la infinidad de sus posibles "presentaciones", las imágenes. Sartre liga el mundo de la imaginación al mundo del pensamiento, y, además, considera que la imaginación está relacionada con la acción (o con la serie de "posibles acciones"). La imagen no es el mundo negado *simpliciter*; es el mundo negado desde cierto punto de vista (*ibid.*, pág. 234): para que el centauro aparezca como irreal (imaginario) "es menester precisamente que el mundo sea aprehendido como mundo-donde-no-hay centauros" *(loc. cit.)*. Es claro que Sartre analiza el problema de la imaginación en forma que proporcione una base para su posterior (o simultánea) doctrina de la conciencia como "conciencia realizante [o realizadora]".

Además de los textos citados en el artículo, véase la bibliografía de FANTASÍA, donde hemos agrupado obras que se refieren tanto a la cuestión de la fantasía como a la de la imaginación. — Además: Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétupologie générale*, 1960 (tesis). — Ë. Minkowski, F. Dagognet, J. Starobinski, P. de Man, artículos sobre imagi-

nación (y sobre Gaston Bachelard y J.-J. Rousseau a propósito de la imaginación) en *Revue Internationale de Philosophie,* Année XIV, N° 51 (1960), 3084. — K. E. Boulding, *The Image,* 1961. — Sobre la imaginación en Kant, véase especialmente Hermann Hörchen, "Die Einbildungskraft bei Kant", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* XI (1930).

IMITACIÓN. Los pitagóricos llamaban *imitación,* μίμησις, al modo como las cosas se relacionaban con los números, considerados como las realidades esenciales y superiores que aquéllas imitan. Aristóteles criticó esta doctrina en *Met.,* A 6, 987 b 12, declarando que no hay diferencia esencial entre la teoría pitagórica de la imitación y la teoría platónica de la participación (VÉASE).

La noción anterior de imitación es (predominantemente) metafísica. El concepto de imitación puede entenderse asimismo en un sentido (predominantemente) estético. Es lo que sucede en parte con Platón y por entero con Aristóteles al presentar sus respectivas teorías de la imitación artística. Platón se refirió a esta cuestión en varios diálogos. Por ejemplo, en *Soph.,* 266 A sigs., al definir la imitación como una especie de creación, es decir, como una creación de imágenes y no de cosas reales, por lo cual la imitación es una creación humana y no divina, o en *Leg.,* II 667A, al dilucidar las condiciones que debe cumplir la imitación de algo: de qué sea imitación, si es verdadera, si es hermosa. Particularmente importantes son, empero, los pasajes platónicos en *Rep.,* X 595 C y sigs., donde indica que cuando un artista pinta un objeto fabrica una apariencia de este objeto, pero como en rigor no pinta la esencia o verdad del objeto, sino su imitación en la Naturaleza, la imitación artística resulta ser una imitación doble: la imitación de una imitación. Por eso el arte de la imitación no roza, según Platón, más que un fantasma, simulacro o imagen, εἴδωλον, de la cosa. Con lo cual advertimos que aun en su teoría de la imitación estética Platón no abandonó su doctrina de la imitación metafísica. Aristóteles, en cambio, dilucidó el problema de la imitación como un problema de la poética o arte productivo. Según el Estagirita las artes poéticas (poesía épica y tragedia, comedia, poesía ditirámbica, música de flauta y lira) son, en general, *modos de imitación (Poet.,* I 1447 a 14-16). El imitador o artista representa sobre todo acciones, con agentes humanos buenos o malos (*ibid.,* II 148 a 1-2), habiendo tantas especies de artes como maneras de imitar las diversas clases de objetos (*ibid.,* III 1448 a 18-20).

La doctrina artística de la imitación, especialmente en su forma aristotélica, ejerció considerable influencia hasta bien entrado el siglo XVIII. Muchas de las teorías setecentistas del gusto (v.) estaban basadas en ella. En la época contemporánea la noción de imitación artística ha sido elaborada con frecuencia en relación con la llamada endopatía (v.). La teoría estética se ha fundamentado en este respecto en una base psicológica. Por lo demás, los aspectos psicológicos, sociológicos y biológicos de la imitación han alcanzado un predominio cada vez más acentuado sobre el aspecto estético. Así, por ejemplo, se ha estudiado en biología y en psicología el fenómeno de la imitación en tanto que reproducción por un ser vivo de los movimientos de otro ser viviente. A este estudio pertenecen las investigaciones sobre la mímica efectuados por biólogos (como Piderit) y por psicólogos (Lipps). Amplio uso del concepto de imitación se ha hecho en sociología, especialmente por Tarde, el cual ha considerado la imitación como el modo de ser de los hechos sociales, a diferencia de la invención, característica del individuo. Mencionemos, finalmente, un uso de imitación menos importante filosóficamente, pero que ha despertado interés en la teoría e historia literarias: el que ha sido propuesto por E. Auerbach en su obra *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur,* 1942 (trad. esp.: Mimesis. *La representación de la realidad en la literatura occidental,* 1954).

Sobre la imitación en Platón: Culbert G. Rutenber, *The Doctrine oj the Imitation of God in Plato,* 1946. — W. J. Verdenius, *Mimemis. Plato's Doctrine of Artistic Imitation and Its Meaning to Vs,* 1949. — Sobre la imitación en sentido psicológico y sociológico: G. Tarde, *Les lois de limitation,* 1890 (trad. esp.: *Las leyes de la imitación,* 1907). — P. Back, *Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde,* 2» ed., 1923.

IMPENETRABILIDAD, IMPENETRABLE. Se ha discutido con frecuencia si los cuerpos (físicos) son penetrables o impenetrables; por lo común se ha adoptado esta última opinión, pero entonces se ha debatido si la impenetrabilidad es una propiedad específica del cuerpo físico distinta de la extensión. La cuestión de la penetrabilidad o impenetrabilidad de los cuerpos ha estado vinculada al problema de la constitución (continua o discreta) de la materia y al de la naturaleza del espacio y del contacto entre cuerpos.

Aquí nos limitaremos a señalar algunas de las opiniones más destacadas al respecto.

Los estoicos rechazaron la distinción aristotélica entre el contacto y la continuidad. La concepción continuista defendida por los estoicos les obligaba a mantener que no hay ningún punto preciso, o ninguna serie de puntos precisos, entre dos cuerpos que determine su "contacto". Como, por otro lado, no hay vacío entre los cuerpos, puede muy bien negarse la impenetrabilidad y admitirse la interpenetrabilidad. Congruentemente, los estoicos admitían la posibilidad de una "mezcla total" de cuerpos, y ello no sólo, como se diría hoy, en escala macroscópica, sino inclusive en escala microscópica. La mezcla total, lo mismo que la interpenetrabilidad, son consecuencia de la continuidad.

Que los cuerpos sean interpenetrables no significa para los estoicos que no ofrezcan resistencia. Esta última (véase ANTITIPIA) es una de las propiedades de los cuerpos.

La mayor parte de autores ha sostenido la impenetrabilidad de los cuerpos. Algunos, como los tomistas, han afirmado que los cuerpos son impenetrables naturalmente; los cuerpos se ordenan uno junto al otro en virtud de la cantidad. Aunque la impenetrabilidad no es lo mismo que la extensión, ambas propiedades se hallan íntimamente relacionadas. Ello no significa que cualquier cuerpo dado sea impenetrable; un cuerpo puede penetrar a otro por los intersticios del último, pero hay siempre en todo cuerpo algo impenetrable. Los tomistas distinguen por ello entre impenetrabilidad interna y externa (o local). Por

otro lado, los escotistas consideran la impenetrabilidad como una propiedad específica de los cuerpos distinta de la extensión.

En la época moderna el problema de la impenetrabilidad ha sido discutido a menudo en relación con la cuestión del movimiento y del reposo. Descartes ha sostenido que lo que cimenta las partes de un cuerpo duro es su propio reposo (*Princ. Phil.*, II, 55). Locke define la impenetrabilidad como una fuerza activa de los cuerpos; hay en cada cuerpo una fuerza que rechaza a otro cuerpo (*Essay*, II, 4). Para Leibniz, la impenetrabilidad se funda en la antitipia (v.); la impenetrabilidad es en este filósofo distinta de la extensión, la cual es puramente relacional.

La concepción de la materia en la física moderna "clásica" como espacio lleno conduce a la idea de materia (más bien que simplemente cuerpo físico) como *impenetrable*. Si se estima que la materia se halla compuesta de partículas elementales, la impenetrabilidad afecta entonces a las partículas; los cuerpos mismos son interpenetrables por los intersticios. La impenetrabilidad es en dicha física una *vis insita* (Newton). Los cambios fundamentales en la idea de materia introducidos durante el presente siglo tienen que modificar la noción clásica de impenetrabilidad. Esta última se funda de algún modo en la idea de que hay una distinción entre "lo lleno" y "lo vacío". Eliminada, o atenuada, esta distinción, no puede hablarse ya propiamente de impenetrabilidad, no tanto porque se admita que los cuerpos (o las partículas) son penetrables, sino más bien porque el concepto de impenetrabilidad pierde su anterior claro sentido físico.

IMPERATIVO. Los mandamientos éticos se formulan en un lenguaje imperativo. Este imperativo es a veces positivo, como en "Honrarás padre y madre", y a veces negativo, como en "No matarás". El lenguaje *imperativo* es a su vez una parte del lenguaje *prescriptivo*. Sin embargo, no todo el lenguaje ético es imperativo. Los juicios de valor moral, por ejemplo, que pertenecen también a la ética, se formulan en lenguaje *valorativo*. A su vez, los imperativos pueden ser de diversas clases. Por ejemplo: *singulares y universales*, o —como indicó Kant— *hipotéticos* (o condicionales) y *categóricos* (o absolutos). En la ética actual se ha discutido sobre todo la índole lógica de las expresiones imperativas. Algunos autores han declarado que como los imperativos no son enunciados (los cuales se expresan en modo indicativo), no dicen nada y, por consiguiente, quedan fuera de toda ciencia. Según esta teoría, los imperativos expresan solamente los deseos de la persona que los formula, de tal modo que cuando decimos: "Obedece a tu madre", ello equivale a decir: "Deseo que obedezcas a tu madre." En suma, los imperativos no tienen en este caso otra posibilidad de comprobación que la comprobación de que la persona que los formula tiene efectivamente el deseo que en ellos se expresa. Es obvio que esta teoría está muy estrechamente relacionada con la que reduce los juicios de carácter moral a juicios aprobatorios, es decir, la que afirma que una proposición como 'Juan obra mal' equivale a la proposición 'No apruebo la conducta de Juan'. Otros autores han propuesto reducir los imperativos a condicionales. Según ello, una frase como 'No desearás a la mujer de tu prójimo' equivale a la frase: 'Si deseas a la mujer de tu prójimo, te atraerás la venganza de tu prójimo', o a la frase: 'Si deseas a la mujer de tu prójimo, contribuirás a la disolución de los vínculos familiares', etc. Contra ambas teorías se ha observado que si bien constituyen un análisis lógico de los imperativos, representan un sacrificio de aquello a que tienden justamente los imperativos: la expresión de unas normas de carácter moral. El fondo de las citadas teorías ha sido por ello reconocido como naturalista, pues, en efecto, solamente cuando se reduce enteramente el hombre a una entidad natural puede admitirse que el mandamiento expresa el estado de ánimo del que manda, ya sea bajo la forma del deseo o bien bajo la forma de la aprobación.

Nos hemos referido más arriba a una clasificación de los imperativos debida a Kant. Formularemos ahora dicha clasificación más detalladamente, pero antes será necesario introducir la noción kantiana de imperativo en general. Según escribe Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, "la concepción de un principio objetivo en tanto que se impone necesariamente a una voluntad se llama un mandamiento, y la fórmula de este mandamiento se llama un imperativo". El imperativo —dice Kant (*K. p. V*, 36-7)— es una regla práctica que se le da a un ente cuya razón no determina enteramente a la voluntad. Tal regla expresa la necesidad objetiva de la acción, de tal modo que la acción *tendría lugar* inevitablemente de acuerdo con la regla *si* la voluntad *estuviera* enteramente determinada por la razón. Este es el motivo por el cual los imperativos son objetivamente válidos, a diferencia de las máximas (véase MÁXIMA), que son principios subjetivos.

Los imperativos son, como vimos, de dos clases: *hipotéticos* o *condicionales* —en los cuales los mandamientos de la razón están condicionados por los fines que se pretenden alcanzar—, y *categóricos* o *absolutos* — en los cuales los mandamientos de la razón no están condicionados por ningún fin, de modo que la acción se realiza por sí misma y es un bien en sí misma. Los imperativos hipotéticos determinan las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente, es decir, con referencia al efecto y a los medios de obtenerlo. Los imperativos categóricos determinan sólo la voluntad, tanto si es adecuada al efecto como si no lo es. Por eso los primeros contienen meros preceptos, en tanto que los segundos son leyes prácticas. Pues aunque las máximas son también principios, no son imperativos.

Kant subdivide los imperativos hipotéticos en *problemáticos* (o *imperativos de habilidad*) *y asertóricos* (o *imperativos de prudencia*, llamados también *pragmáticos*). Los imperativos categóricos no se subdividen, porque todo imperativo categórico es a la vez *apodíctico*. Podemos, pues, decir que los imperativos ordenan o hipotética o categóricamente. Ejemplo de los primeros es el imperativo: "Debes considerar todas las cosas atentamente con el fin de evitar juicios falsos", que de hecho equivale a una proposición condicional, pues se puede formular asimismo del siguiente modo: "Si quieres evitar juicios falsos, debes considerar todas las cosas atentamente." Ejemplo de los segundos es el imperativo: "Sé justo." Este es uno de los muchos ejemplos

posibles de imperativo categórico. Con esto vemos que aun cuando es corriente usar la expresión *'el* imperativo categórico (de Kant)', de hecho todo imperativo que mande incondicionalmente como si lo ordenado fuese un bien en sí, es categórico. Ahora bien, siguiendo la tradición nos referiremos *al* imperativo categórico (de Kant), en tanto que principio de todos los imperativos categóricos, bien que teniendo en cuenta que ha sido formulado de diversas maneras. No son variantes, sino formas que se enlazan entre sí, de tal modo que se pasa de la una a la otra dentro de un sistema moral consistente. Siguiendo las indicaciones de H. J. Patón en su libro *The Categorical Imperative* (1948, Cap. XIII, 1), daremos las cinco formulaciones de Kant. Todas ellas se hallan en la *Fundamentación* citada. Las enumeramos en el mismo orden que propone Patón y les damos los mismos nombres que sugiere este autor. Son: (I) "Obra sólo de acuerdo con la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en ley universal" (fórmula de la ley universal); (II) "Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la Naturaleza" (fórmula de la ley de la Naturaleza; (III) "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como un fin, nunca simplemente como un medio" (fórmula del fin en sí mismo); (IV) "Obra de tal modo que tu voluntad pueda considerarse a sí misma como constituyendo una ley universal por medio de su máxima" (fórmula de la autonomía); (V) "Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines" (fórmula del reino de los fines). La fórmula que aparece en la *Crítica de la razón práctica* bajo el nombre de "Ley fundamental de la razón pura práctica", y que dice: "Obra de modo que tu máxima pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal", se aproxima mucho a (I), aunque en el desarrollo que le da en dicha obra Kant parece atenerse a (III). El propio filósofo habla de tres formas del imperativo categórico; podemos considerar (I) y (II) como la primera; (III) como la segunda, y (IV) y (V) como la tercera.

Kant enumera varios ejemplos de deberes, unos que son deberes para consigo mismo y otros que son deberes para con otras personas, con el fin de mostrar cómo funciona el imperativo categórico. Mencionamos tres de dichos ejemplos. Los dos primeros proceden de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres;* el último, de la *Crítica de la razón práctica.*

Entre los deberes para consigo mismo puede presentarse el siguiente caso: Un hombre desesperado por las desgracias ocurridas en su vida y todavía en posesión de su razón se pregunta si no sería contrario a su deber para consigo mismo suicidarse. Investiga entonces si la máxima de su acción podría convertirse en ley universal de la Naturaleza. Y razona como sigue: "Por lo pronto adopto como máxima el principio de que puedo acortar mi existencia cuando la mayor duración de ésta tenga que proporcionarme mayores males que bienes. ¿Puede convertirse este principio en ley universal de la Naturaleza? No, porque un sistema de la Naturaleza en el cual fuese una ley destruir la vida por medio del mismo sentimiento que impulsa la mejora de la misma sería contradictorio consigo mismo y no podría existir como sistema de la Naturaleza."

Entre los deberes para con otros puede presentarse el siguiente caso: Un hombre se ve obligado a pedir prestado dinero. Sabe que no podrá devolverlo, pero sabe también que no se le prestará nada si no promete su devolución en un tiempo determinado. Quiere hacer la promesa, pero posee suficiente conciencia moral para preguntarse si no será ilegal y contradictorio con el deber eludir tal dificultad haciendo semejante falsa promesa. Si se resuelve a hacerla pensará: "Estoy dispuesto a pedir dinero y a prometer devolverlo, aunque sé que no podré cumplir nunca mi promesa. Esto estará, ciertamente, de acuerdo con mi conveniencia, pero, ¿es justo? Para saber la respuesta, debo formularlo mediante una ley universal y preguntar: ¿Qué ocurriría si mi máxima se convirtiese en tal ley? Inmediatamente veo que no podría convertirse en semejante ley, pues una ley de esta índole se contradiría a sí misma. Supongamos que sea una ley universal el que cada uno que se encuentra en una dificultad pueda prometer lo que quiera pensando no cumplir con su promesa. Entonces la propia promesa, y lo que uno se propusiera con ella, resultarían imposibles, pues nadie aceptaría que ha habido una promesa y consideraría toda promesa como una falsa pretensión."

Entre los deberes para con otros puede presentarse el siguiente caso. Supongamos que alguien ha decidido seguir la máxima de incrementar su fortuna por todos los medios seguros a su alcance. Le ocurre en un momento dado tener un depósito de alguien que ha fallecido y que no ha dejado sobre el punto ninguna voluntad escrita. ¿Puede convertirse en ley práctica universal la máxima de que se puede negar a devolver un depósito en tales condiciones? La respuesta es, según Kant, negativa. Pues si la máxima en cuestión se convirtiese en ley universal se anularía a sí misma, ya que no habría depósitos.

Se han formulado varias objeciones a la doctrina kantiana del imperativo categórico.

Unas se basan en el hecho de que el imperativo categórico adolece de inconsistencias. Ejemplo de ello es el argumento de Brentano en una nota [15] a su obra *El origen del conocimiento moral.* La claridad con que lo ha expresado dicho filósofo merece que reproduzcamos el párrafo pertinente: "Si a consecuencia de la ley ciertas acciones son omitidas, entonces la ley obra un efecto y, por tanto, es real y en modo alguno queda anulada. Ved cuán ridículo fuera que alguien tratara en modo semejante la pregunta siguiente: ¿Debo acceder a quien intente sobornarme?, y contestase: Sí, porque si pensaras la máxima opuesta elevada a ley universal de la Naturaleza, ya no habría nadie que intentase sobornar a nadie, y, por consiguiente, quedaría la ley sin aplicación y, por tanto, anulada por sí misma." *(El origen,* etc., trad. M. García Morente, 2» ed., 1941 pág. 86).

Otros destacan que un imperativo como el kantiano no tiene sus raíces en una exigencia racional, sino que es la consecuencia de un instinto que en un momento determinado puede revelarse racionalmente. Ejemplo de

tal opinión es el que propone Bergson en el Cap. I de su obra *Las ¿los fuentes de la moral y de la religión*, al indicar que si queremos un caso de imperativo categórico puro "tendremos que construirlo *a priori* o por lo menos estilizar la experiencia". En efecto, la fórmula "es necesario, porque es necesario" puede imaginarse como forjada en un instante en que la inteligencia expresa la inevitabilidad de una acción prescrita por el instinto. Por eso "un imperativo absolutamente categórico es de naturaleza instintiva o sonambúlica: o se le experimenta como tal en estado normal, o se le imagina así cuando la reflexión se despierta por un momento; el tiempo indispensable para formularlo, pero no para buscarle razones". (*Las* dos *fuentes*, etc., trad. esp., 1946, pág. 79).

Otros destacan que del imperativo categórico no pueden deducirse consecuencias éticas. Como indica Brentano en la obra antes citada, J. S. Mill había ya formulado esta objeción. Pero ésta se encuentra en todos los autores que han criticado el formalismo ético kantiano. Los que llevan esta objeción a sus últimas consecuencias indican que no puede haber ningún principio ético normativo de carácter universal. Tales principios —arguyen— son completamente vacíos y, por consiguiente, no pueden dar lugar a ninguna máxima concreta.

Otras objeciones, finalmente, se refieren a los supuestos desde los cuales el imperativo categórico es formulado. Se ha indicado, en efecto, que una ética como la kantiana es una ética rigorista, que niega la espontaneidad de la vida y adscribe valor solamente a lo hecho contra los propios impulsos. El imperativo categórico sería, según estas objeciones, la consecuencia de la universalización de tal rigorismo ético. Tal objeción se formula a su vez desde distintos puntos de vista. Unos son puntos de vista sociológicos (el imperativo categórico es la clave de una ética del hombre burgués). Otros son puntos de vista teológicos (el imperativo categórico es el punto culminante de una ética puramente autónoma, que atribuye al hombre la posibilidad de hacer el bien sin una gracia divina). Otros son puntos de vista psicológico-filosóficos (el imperativo categórico hace depender la ética exclusivamente de la voluntad, sin atender a otras posibilidades de percibir los valores éticos). Otros, por fin, son puntos de vista filosóficos (el imperativo categórico es un imperativo de la razón, que puede ser contrario a los imperativos de la vida). En todos estos casos se critica el imperativo categórico kantiano por su rigidez y por su ausencia de supuestos, con lo cual este tipo de objeción coincide a veces con la que destaca el excesivo formalismo del imperativo. Destaquemos que dentro de este último género de objeciones puede incluirse la explicación de un imperativo categórico puro dada por Bergson.

Respuestas a estas objeciones obligan o bien a refundamentar la ética o bien a dar una interpretación menos formal de lo habitual al imperativo categórico kantiano. Lo primero ha sido intentado por autores corno Brentano, Scheler y N. Hartmann, o por quienes, rechazando la ética de los valores, han propuesto regresar a éticas de carácter declaradamente material. Lo último ha sido llevado a cabo por quienes, como el mencionado H. J. Patón, señalan que "Kant no trata de proponer una teoría especulativa acerca del modo como un imperativo categórico puede producir efectos en el mundo fenoménico" (*op. cit.*, Cap. XIX, 5). No se trata, pues, de explicar cómo la razón pura puede ser práctica. Análogamente a lo que ocurre en la *Crítica de la razón pura*, en la *Crítica de la razón práctica y* en la *Fundamentación de la metafísicade las costumbres*, la cuestión planteada por Kant es una cuestión de *validez* de ciertas proposiciones; ni los problemas psicológicos ni las consecuencias prácticas tendrían entonces nada que ver *en principio* con la formulación de imperativos. Es dudoso, sin embargo, que por lo menos en lo que toca a las consecuencias prácticas pueda resolverse el asunto doblando el formalismo del imperativo con el formalismo de su interpretación.

Varios filósofos y lógicos se han ocupado de lo que se ha llamado "la lógica de los imperativos", es decir, la lógica que se ocupa de las inferencias que puedan ejecutarse a partir de expresiones imperativas tales como "Haz X" u "Obedece Y". Algunos autores han negado la posibilidad de inferencias imperativas propiamente dichas, pero otros (por ejemplo, R. M. Hare y Héctor Neri Castañeda) han afirmado la posibilidad de tales inferencias. El último autor citado (Cfr. bibliografía *infra*) ha elaborado con cierto detalle las condiciones de la lógica de los imperativos formulando las expresiones imperativas análogas a los valores de verdad. Ello significa establecer "una generalización fecunda de la noción de inferencia del modo como ésta se aplica a proposiciones indicativas ordinarias, esto es, como uso posible de enunciados formalmente relacionados entre sí de ciertos modos especificados, independientemente de si son verdaderos o falsos, y de cómo son usados y por quién".

Véase también DEONTOLOGÍA.

Además de las obras citadas en el texto: P. Deussen, *Der kategorische Imperativ*, 1891. — E. Jonson, *Det kategoriska imperativet. Värdeteoretiska studier i Kants etik*, 1924 (*El imperativo categórico. Estudios axiológicos sobre la ética de K.*).—M. Moritz, *Kants Einteilung der Imperative*, 1960.

Sobre la lógica de los imperativos: Albert Hofstadter y J. C. C. McKinsey, "On the Logic of Imperatives", *Philosophy of Science*, VI (1939), 446-57. — Alf Ross, "Imperatives and Logic", *ibid.*, XI (1944), 30-46. — Bernard Mayo, Basil Mitchell y Austin Duncan-Jones, artículos sobre imperativos en *Proceedings of the Aristotelian Society*, LII (1951-1952), 161-206. — R. M. Hare, *The Language of Morals*, 1952. — Héctor Neri Castañeda, "A Note on Imperative Logic", *Philosophical Studies*, VI (1955). — Id., id., "Imperative Reasonings", *Philosophy and Phenomenological Research*, XXI (1960-1961), 21-49. — Marisa Zilli, "Analisi semantica dell'imperativo", *Rassegna filosofica*, VI (1957), 35-41. — O. Weinberger, *Die Sollsatzproblematik in der modernen Logik*, 1958. — Véase también bibliografía de DEONTOLOGÍA (Peter A. Carmichael, G. H. von Wright) y además: P. T. Geach, "Imperative and Deontic Logic", *Analysis*, XVIII (1957-1958), 49-56.

IMPERATIVO CATEGÓRICO. Véase IMPERATIVO.

IMPERSONAL, IMPERSONALISMO. El punto de vista que prescinde de la persona (VÉASE) es llamado "punto de vista impersonal". El vocablo 'impersonal' es equiparado con frecuencia al vocablo 'objetivo' (en el sentido moderno de este último térmi-

no). En metafísica se considera que el impersonalismo afirma el completo primado (ontológico y axiológico) de las "cosas", *res*. El impersonalismo equivale entonces a una concepción del mundo que, según Renouvier, "busca en la conciencia, sede única de toda representación de las cosas, aquellas que puedan servir para representar la cosa o la esencia de todas, de modo que la conciencia y sus leyes no sean, en el fondo, más que formas o productos de las mismas". Por eso el impersonalismo se opone del modo más radical al personalismo (VÉASE). La oposición *personalismo-impersonalismo* es, así, una de las oposiciones fundamentales de la filosofía, hasta el punto de que parece muy difícil, si no imposible, acordarlos. Aun cuando la doctrina impersonalista metafísica no deba confundirse con el impersonalismo gnoseológico, la verdad es que con la mayor frecuencia se hallan estrechamente emparentados. Así ocurre con autores que, como F. Bouillier (1813-1899), el historiador y crítico del cartesianismo, han defendido esta doctrina; en la *Théorie de la raison impersonelle* (1845) y en *Le Príncipe vital et l'âme pensante* (1862), Bouillier ha erigido una doctrina de carácter animista que desemboca en un impersonalismo panteísta y que puede servir de ejemplo para este tránsito del impersonalismo gnoseológico al metafísico.

En opinión de B. P. Bowne (*Personalism*, 1908), hay dos modos de llegar al impersonalismo: por un lado, mediante la aplicación a la realidad total de las categorías correspondientes a los objetos impersonales que rodean al hombre; por otro, mediante la "falacia de lo abstracto", que exige regresos infinitos. El primer camino conduce a un impersonalismo que se confunde con el materialismo y el ateísmo; el segundo conduce a un impersonalismo que se identifica con el idealismo absoluto y el acosmismo, Y aun el impersonalismo no propiamente materialista ofrece dos caras distintas que, según ha indicado George H. Howison (*The* Limitó *of Evolution*, 1896) se distinguen entre sí sutilmente, pero no por ello menos vigorosamente: el impersonalismo en que desemboca el evolucionismo de los agnósticos, principalmente el evolucionismo spenceriano, que transforma el Dios personal en un Incognoscible, y el impersonalismo que acaba en un "idealismo afirmativo", tal como se expresa en la teoría del teísmo cósmico, en el que Dios se hace inmanente a la Naturaleza,

Una ética y concepción de la vida de carácter impersonalista fue defendida por Dietrich Heinrich Kerler (1882-1921; nac. en Neu-Ulma). Kerler escribió varias obras, en algunas de las cuales se manifestaban tendencias "impersonalistas" (*Die Idee der gerechten Vergeltung in ihrem Widerspruch mit dem Moral*, 1908; *Ueber Annahmen*, 2 partes, 1910; *Kategorienprobleme*, 1912; *Jenseits vom Optimismus und Pessimismus*, 1914; *Der Denker*, 1920; *Die Auferstehung der Metaphysik*, 1922), pero en una de ellas sobre todo (*Max Scheler und die impersonalistische Weltanschauung*, 1917) atacó el personalismo como una ética y una concepción de la vida fundadas en la propia persona. Contra el personalismo propuso un impersonalismo según el cual no sólo la propia persona, sino toda Persona, incluyendo Dios, o cualquier Ser divino creado, constituye la base para la realización de los valores y para la aprehensión del sentido de los valores. Las ideas de Kerler fueron elaboradas por Kurt Port (nac. 1896: *Weltwille und Wertwille*, 1925; *Das System der Werte*, 1929; *Kerler. Die Philosophie des Geistes*, 1949). Port difiere, sin embargo, de Kerler en que mientras éste da a su doctrina impersonalista un sentido estético-místico y no solamente ético, el último es el que primariamente interesa a Port. Agreguemos que, según Port (*Archiv für Begriffsgeschichte*, ed. Erich Rothacker, IV [1959], pág. 227), Kerler fue el primero en usar el término 'impersonalismo' (*Impersonalismus*), pero esto no parece ser históricamente correcto.

IMPERTURBABILIDAD. Véase ATARAXIA, ESCEPTICISMO, ESTOICOS, PIRRÓN.

ÍMPETU (*impetus*). Las investigaciones de Pierre Duhem (v.) a que nos hemos referido en varios artículos, especialmente en PARÍS (ESCUELA DE), continuadas, en parte rectificadas, y ampliadas por varios historiadores (C. Michalski, Anneliese Maier, A. Koyré, S. Pines, E. A. Moody, Marshall Clagett, etc.), han proyectado claridad sobre la noción de *impetus*, en la cual se ha visto un antecedente de la noción galileana de inercia. La noción en cuestión apareció ante todo como un modo de explicar el movimiento de un proyectil, es decir, uno de los llamados por Aristóteles "movimientos violentos" a diferencia de los "movimientos naturales". Hemos tratado del modo cómo Aristóteles planteó e intentó solucionar el problema del "movimiento de un proyectil" en el artículo Inercia (VÉASE). El correspondiente pasaje de Aristóteles (*Phys.*, IV, 8, 215 a 14) fue comentado, entre otros, por Simplicio (in *Arist. physicorum libros... commentaria* [*Comm. in Aristotelem graeca*, X, 1350]) y Juan Filopón (*In Aristotelis physicorum libros commentaria* [*ibid.*, XVII, 639 y sigs.]. El primero se atuvo substancialmente a la explicación (o explicaciones) de Aristóteles, si bien modificándolas en varios sentidos. El segundo rechazó las explicaciones aristotélicas y las sustituyó por la hipótesis de una "fuerza cinética", κινητική δύναμις, impresa en el proyectil —y no en el medio en el cual se mueve el proyectil—, fuerza que hace que el proyectil siga moviéndose hasta que la fuerza se agota por la resistencia que le opone el medio. La "fuerza cinética" en cuestión es, según Juan Filopón, "incorporal", ἀσώματον (lo que no significa necesariamente "espiritual"); la "fuerza cinética" de que habla Juan Filopón es una "energía (ἐνέργεια) cinética" comparable a la que, según varios autores antiguos, emana de los objetos hacia el ojo que los ve, y que permite justamente al ojo verlos.

S. Pines (Cfr. bibliografía) advirtió que en su *Kitāb al-Shifā (Libro de la curación [del alma])* Avicena pareció haber recibido la influencia de Juan Filopón en la cuestión que nos ocupa (el mismo historiador habla de un precursor de Avicena: el "précurseur Bagdadien de la théorie de l'impetus" Yaḥya ibn Adī [†973/74]). Avicena pasó en revista varias explicaciones del movimiento de un proyectil: la aristotélica (o, mejor, las dos aristotélicas: la de la *antiperistasis*, según la cual el aire es reemplazado por el proyectil; y la que puede llamarse "simultaneista", según la cual el aire recibe el poder de ir empujando el proyectil); la de Juan Filopón; otra parecida a la de Juan Filopón, pero

de carácter discontinuista; y una teoría —la adoptada por el propio Avicena— según la cual hay una especie de "inclinación (en árabe, *mayl o mail)* que el movimiento inicial transmite al proyectil y que choca con la resistencia del medio. El *mayl* o *mail* no es la fuerza que mueve, sino el instrumento de que, por así decirlo, "se vale" la fuerza. El *mayl* puede ser psíquico o físico. El *mayl* físico puede ser "natural" o "violento". El *"mayl* violento" (*gasrī*) persiste indefinidamente a menos de que se oponga otra fuerza (o una resistencia que opera como fuerza). En todo caso, el *mayl* en cuestión es permanente. Otro filósofo árabe, Abū'l-Barakāt (t *ca.* 1164), desarrolló la teoría del *mayl* aviceniano, pero de alguna manera "retrocedió" respecto a la doctrina de Avicena por cuanto estimó que el *mayl* violento "se gasta".

Juan Filopón y algunos autores árabes han sido considerados como precursores de la teoría medieval latina del ímpetu, aunque se discute todavía si dichos precursores ejercieron o no influencia directa sobre los autores latinos medievales que adoptaron, o desarrollaron, la teoría. Es interesante en todo caso notar que ciertos autores que no adoptaron la teoría del ímpetu (o alguna de sus posibles versiones), y defendieron la explicación aristotélica (o alguna de sus posibles versiones) dieron muestra *de* conocer bien la doctrina de "la continuación del movimiento del proyectil". Tal ocurre en los comentarios a Aristóteles de Rogelio Bacon y de Santo Tomás. Según B. Jansen (Cfr. bibliografía), Pedro Juan Olivi (v.) fue el primer "representante escolástico del actual concepto de movimiento", pero lo cierto es que aunque dicho filósofo expone una de las formas de la "doctrina de la continuación del movimiento" (la llamada "teoría de la *inclinatio*"), a la vez la rechaza. Según Anneliese Maier (Cfr. bibliografía), Pedro Juan Olivi no es un precursor del concepto moderno de movimiento; lo que dicho pensador hace es formular la teoría, similar a la posterior de Guillermo de Occam, según la cual el movimiento es una relación. Ello hace que no sea menester ninguna causa para la continuación del movimiento del proyectil, pero aunque esto parece muy próximo al "principio de inercia" no lo es, pues Pedro Juan Olivi considera que la relación en cuestión no es "permanente".

Los análisis más completos y abundantes de nuestro problema se hallan en el siglo XIV. Marshall Clagett (Cfr. bibliografía) indica que en este siglo aparecieron por lo menos tres diferentes tendencias en los intentos de solucionar el problema de la continuación del movimiento de un proyectil —o cualquier otro "movimiento violento"—: la tendencia representada por Francisco de Marchia (v.), según la cual la fuerza que imprime el movimiento "imprime" a la vez una fuerza (la llamada *vis derelicta)* al proyectil, que le hace posible continuar su movimiento; la tendencia representada por Guillermo de Occam, según la cual, como el movimiento es, según antes apuntamos, una relación y ésta se reduce a las sucesivas posiciones en el espacio del móvil, no es menester admitir una causa especial para explicar el movimiento (de acuerdo con la norma *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* [v.]); la tendencia representada por Juan Buridán, según la cual hay efectivamente una "fuerza impresa", y ésta es de carácter permanente, pudiendo determinarse en función de la cantidad de material del mismo.

Esta última doctrina es la única que merece ser llamada propiamente "teoría del ímpetu". Así, hay razón para afirmar que, no obstante los muchos y diversos "precursores" de la doctrina en cuestión, ésta fue defendida por vez primera con toda amplitud y consecuencia por Juan Buridán, y por los pensadores de la llamada "Escuela de París" (v.), tales como Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia y otros.

El considerar a Juan Buridán como el principal exponente de la teoría del ímpetu no significa ignorar que a la vez *culmina* en este autor una larga historia. Al mismo tiempo, puede estimarse la doctrina de Buridán como ejemplo de una de las posibles interpretaciones aristotélicas. Según E. A. Moody, en efecto, el origen más inmediato de las doctrinas al respecto en el siglo XIV lo constituyó la crítica a que Avempace sometió varios conceptos de la física aristotélica en el siglo XII. Desde entonces se formaron dos corrientes que interpretaron de dos modos distintos el fenómeno del movimiento violento. Una se apoyaba en las ideas del propio Avempace (Rogelio Bacon, Santo Tomás, Juan Duns Escoto y —en parte— Guillermo de Occam). La otra se apoyaba en el "aristotelismo ortodoxo" en su interpretación averroísta (Alberto Magno, Egidio Romano, Sigerio de Brabante [este último, sin embargo, parece haberse inclinado posteriormente hacia las doctrinas de Santo Tomás en el asunto que nos ocupa]). La primera de dichas dos corrientes fue reasumida, según Moody, y considerablemente elaborada (y posiblemente modificada) por varios autores del siglo XIV: los citados Francisco de Marchia, Juan Buridán, Nicolás de Oresme y Alberto de Sajonia. Así, como ha mostrado Anneliese Maier, la doctrina del ímpetu que culminó en los últimos autores citados, y especialmente en Juan Buridán, fue preparada por muchas discusiones acerca de la naturaleza de la fuerza motriz (*via motrix*).

Es difícil precisar en qué consiste exactamente el ímpetu (*impetus*) según Juan Buridán — o según Nicolás de Oresme y otros "parisienses" del siglo XIV. Hemos indicado ya que tal ímpetu se determina en función de dos cantidades. Pero Buridán intentó a la vez, y acaso sobre todo, determinar la "naturaleza" del ímpetu. Éste no es la fuerza impulsiva original — pues en tal caso no proseguiría en principio *in infinitum*. Tampoco es el movimiento en cuanto tal del proyectil — ya que este movimiento es producido justamente por el ímpetu. El ímpetu es como una cualidad, permanente, bien que destructible — se entiende, destructible por un agente que actúe contra ella, cual puede ocurrir con otro móvil o con la resistencia del medio. Parece, pues, que el ímpetu es una especie de cualidad natural del móvil. Debe observarse al efecto que para Buridán la doctrina del ímpetu explicaba no sólo el movimiento de un proyectil, sino todo movimiento "local", incluyendo especialmente el de la "caída de los cuerpos", es decir, el movimiento acelerado de los cuerpos que caen. La aceleración de un cuerpo al caer es explicable, según Buridán, por el hecho de que hay una continua impresión del ímpetu en el cuerpo mediante la gravedad. De este modo se procedía a la unificación de los diversos tipos de movimiento en un solo concepto.

Se ha discutido a menudo en qué medida la doctrina del ímpetu ha sido un antecedente de la doctrina de la inercia (VÉASE) y en qué medida el contenido conceptual de la primera se aproxima al de la segunda. Duhem estimó que la doctrina del ímpetu está muy próxima a la de la inercia, y que aquélla llevó a ésta. Koyré ha afirmado que la doctrina del ímpetu y la de la inercia no son tan similares entre sí como pretendía Duhem, y que aunque hay en la doctrina del ímpetu mucho de "moderno", no es tan "moderna" como la de la inercia. Aunque Galileo empleó el término *impeto*, llegó a la formulación de la ley de la inercia en parte por rechazo de una de las formas de la doctrina del ímpetu. Por lo demás, añadimos, aunque se acentúe la "modernidad" de la doctrina del ímpetu —cuando menos en la forma que dieron a la misma Juan Buridán y Nicolás de Oresme—, no puede considerarse que la adhesión a la mencionada doctrina sea suficiente para caracterizar a un autor como "moderno", o "pre-moderno". Los mertonianos (VÉASE) se opusieron por lo general a la doctrina del ímpetu y, sin embargo, fueron en varios respectos más "modernos" que los "parisienses", especialmente en lo que toca a sus esfuerzos por "cuantificar" las nociones físicas.

Ahora bien, descontadas las falsas analogías entre la idea del ímpetu y la de inercia, todavía puede sostenerse que hay algunas analogías que no son falsas entre la idea de ímpetu y algunas nociones de la física moderna tal como fue desarrollada por Galileo y Newton. Una de estas analogías, acaso la principal de ellas, es la que, según Anneliese Maier, existe entre *impetus* y *momentum* — o fuerza compuesta por la masa y la velocidad de un cuerpo.

Las obras de los historiadores a que nos hemos referido al comienzo de este artículo son todas fundamentales para el concepto de que aquí nos ocupamos. Destacamos, sin embargo: Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu*, 3 vols., 1906-1913. — C. Michalski, "Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle", *Bulletin international de L'Académie polonaise des sciences et des lettres.* Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie. Les Années 1919, 1920 (1922), 59-88. — Id., íd., "La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle", *ibid.*, L'Année 1927 (1928), 93-164. — Annaliese Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhumdert*, 1949 [especialmente el capítulo "Impetustheorie und Trägheitsprinzip"]. — Id., íd., Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, 2ª ed., 1951 [especialmente el capítulo "Die Impetustheorie"]. — Id., íd., *Zwischen Philosophie und Mechanik*, 1958 [especialmente el capítulo "Das Wesen des Impetus"]. — B. Jansen, S.J., "Olivi der älteste scholastische Vertreter des heutigen Bewegungsbegriff", *Philosophisches Journal der Görresgesellschaft*, XXXIII (1920), 137-52. — S. Pines, "Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impetus", *Archeion*, XXI (1938), 298-306. — Id., íd., "Un précurseur Bagdadien de la théorie de l'impetus", *Isis*, XLIV (1953), 247-51. — Id., íd., "Études sur Ahwad al-Zamân Abu'l-Barakât al-Bagddâdî", *Revue des Études juives*, N. S., III (1938), 3-64; *ibid.*, IV (1938), 1-33. — Alexandre Koyré, *Études Galiléennes*, 3 vols., 1939 [Actualités Scientifiques et Industrielles, 852-54]. — Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4]. — E. A. Moody, "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment", *Journal of the History of Ideas*, XII (1951), 163-93, 375-422. — Véase también, para otros escritos de estos autores, y obras complementarias, la bibliografía de los artículos MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE).

IMPLICACIÓN. Ha sido común en la literatura lógica confundir la implicación con el condicional (VÉASE) sin tener en cuenta que mientras en el condicional se emplean enunciados, de acuerdo con el esquema:

$$p \supset q,$$

que se lee:

si *p*, entonces *q*,

pudiendo tener como ejemplo:

> Si Shakespeare fue un dramaturgo, Lavoisier fue un químico,

en la implicación se emplean nombres de enunciados, de acuerdo con el esquema:

'p' implica *'q'*,

que puede tener como ejemplo:

> 'Shakespeare fue un dramaturgo' implica 'Lavoisier fue un químico'.

La confusión citada se debe al olvido de la diferencia entre la mención (VÉASE) y el uso. Ahora bien, ello no significa que no pueda emplearse la expresión 'implica' al hablar de un condicional. Lo que sucede es que tal expresión debe restringirse a las ocasiones en las cuales el condicional es lógicamente verdadero. Por este motivo, el condicional:

> Si Shakespeare fue un dramaturgo, Lavoisier fue un químico

es un condicional verdadero, en tanto que la implicación:

> 'Shakespeare fue un dramaturgo' implica 'Lavoisier fue un químico'

es una implicación falsa. Ejemplo de implicación verdadera es:

> 'Shakespeare fue un dramaturgo' implica 'Lavoisier fue químico' implica 'Lavoisier fue un químico',

a la que coresponde el condicional *lógicamente* verdadero:

> Si Shakespeare fue un dramaturgo, Lavoisier fue un químico, entonces Lavoisier fue un químico',

Lo que se llaman *paradojas de la implicación material* a las cuales nos hemos referido en el citado artículo sobre la noción de condicional y que se desprenden de la tabla de verdad correspondiente a ' $\supset$ ' (véase TABLAS DE VERDAD), son debidas, por lo tanto, a leer ' ID o 'si... entonces' como 'implica'. Cuando así no ocurre, no puede hablarse de paradojas.

La interpretación material del condicional, llamada con frecuencia *implicación material*, fue ya expuesta por Filón de Megara (VÉASE), según lo que refiere al respecto Sexto el Empírico (*Pyrr. Hyp.*, II, 110; *Adv. log.*, II, 112-4). Los estoicos siguieron a Filón por este camino, y la concepción en cuestión fue recogida en la Edad Media por Abelardo, Juan Duns Escoto, Guillermo de Occam y otros autores. Se ha debatido, en cambio, si la interpretación material está o no expresada en Boecio. Algunos autores (Łukasiewicz, Dürr) se inclinan por la afirmativa. Otros (René van den Driessche) sos-

tienen que Boecio no se adhirió simplemente a la concepción estoica, distinguiendo entre la partícula *'si'* (usada para expresar la implicación extema) y la partícula *'cum* (usada para expresar la implicación interna). Así, la fórmula:

$$(p \supset q) \supset (r \supset s)$$

es expresada por Boecio del modo siguiente:

sí, cum est a, est b, cum sit c, est d

(véase Prantl, I, 715. Amm. 162). Lo mismo ocurrió con Abelardo *(Ouvrages inédits d'Abélard publiés par V. Cousin,* 1836).

Entre los modernos resucitaron la interpretación material Frege y Peirce, y la mayor parte de los lógicos posteriores siguieron esta vía. En cambio, se opuso a tal interpretación C. I. Lewis, a quien Łukasiewicz ha llamado "un moderno partidario de Diodoro". En efecto, ya Diodoro Crono criticó en la Antigüedad la concepción de Filón de Megara y opuso a ella su propia interpretación, que se ha llamado a veces *implicación diodoriana.* Durante mucho tiempo se ha supuesto que semejante interpretación había caído en el olvido y que no lograron resucitarla las reseñas que de la posición de Diodoro se encuentran en varios pensadores antiguos (Sexto el Empírico, *op. cit.,* Cicerón, *Acad. Quaest.,* II, 143), los cuales señalaron claramente que, al revés de Filón, Diodoro manifestaba que la implicación es verdadera sólo cuando "no *fue* imposible ni *es* posible que empiece con lo verdadero y termine con lo falso". Sin embargo, encontramos en algunos autores escolásticos huellas de la interpretación diodoriana. Ejemplo al respecto es el de Juan de Santo Tomás *(Cursus philosophicus. I Ars lógica,* Liber II, c. 5, *apud* J. J. Doyle en *The New Scholasticism,* XXVII [1953], 23), el cual establece, por lo pronto, que la implicación (llamada *bona consequentia*) es "aquella en la cual el antecedente infiere el consecuente, de tal modo que el antecedente no puede ser verdadero y el consecuente falso". Esta *bona consequentia* puede ser, empero, *materialis* y *formalis.* La material es la que se dice buena solamente por la razón de alguna materia; la formal es la que se dice ser buena en cualesquiera materia y términos. Si se dice 'Algún hombre es racional; por lo tanto, todo hombre es racional', esta implicación vale en aquella materia, porque es materia necesaria en la cual de un particular puede inferirse un universal. Pero no vale por la forma, porque en otra materia, aun teniendo forma semejante, no es válida, como cuando se dice: 'Algún hombre es blanco; por lo tanto, todo hombre es blanco'. La implicación formal vale, pues, en todas las condiciones. Con ello se aproxima, según Doyle, a lo que Lewis ha llamado la *implicación estricta,* opuesta a la material. Diremos ahora algunas palabras sobre la concepción de Lewis.

Este autor considera que su propio empleo de 'implica' está "más de acuerdo con los usos habituales de tal relación en la inferencia y en la prueba". En efecto, el cálculo basado en la implicación estricta "no es ni un cálculo de extensiones, como la implicación material y el álgebra Boole-Schröder, ni un cálculo de intensiones, como los desafortunados sistemas de Lambert y Castillon. Incluye relaciones de ambos tipos, pero las distingue y muestra sus conexiones. La implicación estricta contiene la implicación material, tal como aparece en *Principia Mathematica* en tanto que sistema parcial, y contiene también un sistema parcial suplementario cuyas relaciones son las de la intensión". Así, sólo el sistema de la implicación estricta permite aclarar, según Lewis, lo que implicaría una proposición falsa si fuese verdadera y, por lo tanto, abre el campo de la inferencia lógica. Tal sistema constituye la base de la lógica modal proposicional edificada por el autor mencionado (véase MODALIDAD). La expresión *'p* implica estrictamente *q'* (simbolizada mediante la fórmula *'p ⥽ q'*) constituye en dicha lógica una abreviatura de la expresión 'No es posible que no sea el caso que si *p* entonces *q'* (simbolizada mediante $'\sim_{V} \sim (p \supset q)'$). *'p ⥽ q'* puede traducirse metalógicamente mediante *' 'p'* implica lógicamente *'q' '.* Así la implicación estricta de Lewis introduce las modalidades y a la vez no puede ser entendida sin ellas.

El término 'implicación' ha sido usado en un sentido general filosófico y no estrictamente lógico, por varios autores. Nos referiremos ahora a dos de ellos.

Uno es Maurice Blondel. En su obra *La Pensée* (tomo II, págs. 441 y siguientes) declara este autor que hay un método de implicación (que no debe ser confundido con el método de inmanencia [VÉASE]) y que está vinculado al sentido tradicional del *implicite.* El estar implícita una cosa en otra puede ser entendido, según Blondel, en dos sentidos: en el pasivo del *envuelto, y* en el activo del *envolvente.* Varios son, según ello, los modos de inclusión o de implicación. Para el citado autor, el método de implicación debe referirse tanto a datos de hechos como a exigencias de derecho. Éstos no se oponen entre sí o permanecen separados, sino que forman un conjunto orgánico. Con lo cual el método de implicación une lo *a priori* con lo *a posteriori,* el orden de los hechos con el de la necesidad. Con esto, además, lo explícito no absorbe a lo implícito. Blondel cree, por lo demás, que dicha idea de implicación puede remontarse a la noción leibniziana del *vinculum substantialis* (véase VÍNCULO).

Otro es Husserl. Según éste, existe una forma de implicación entre los todos y las partes que aparece bajo la forma de la "fundamentación" o, mejor, de la "fundación". Ahora bien, como 'implicación' resulta aquí un término equívoco, se ha propuesto (por Ortega y Gasset) el vocablo 'complicación' como el más adecuado para expresar ciertas conexiones (véase CO-IMPLICACIÓN, COMPLICACIÓN).

Entre los trabajos históricos sobre la noción de implicación mencionamos: J. Łukasiewicz, "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis* V (1935), 111-31. — M. Hurst, "Implication in the Fourth Century", *Mind, N. S.,* XLIV (1935), 484-95. — K. Dürr, "Aussagenlogik im Mittelalter", *Erkenntnis,* VII (1937-1938), 160-8. — Id., íd., *The Propositional Logic of Boethius,* 1951. — B. Mates, "Diodorean Implication", *The Philosophical Review,* LVIII (1949), 234-42. — R. van den Driesche, "Sur le 'De syllogismo hypothetico' de Boèce", *Methodos* I (1949), 293-307. — J. J. Doyle, art. cit. *supra.* — I. M. Bocheński, *Ancient Formal Logic,* 1951. — Para trabajos sistemáticos de índole lógica véase C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic,* 1918. — C. I. Lewis y C. H. Langford, *Symbolic Logic,* 1932. Por lo demás, el problema de la implicación en sus varios sentidos es tratado en todos los textos actuales de lógica (o logística).

Citamos, además: D. J. Bronstein, "The Meaning of Implication", *Mind*, N. S., XLV (1936), 157-80. — D. J. B Hawkins, *Causality and Implication*, 1937. — N. Malcolm, "The Nature of Entailment", *Mind*, N. S., XLIX (1940), 337-47. — E. Beth, J. B. Grize, R. M. Martin, B. Matalón, A. Naess, J. Piaget, *Implication, formalisation et logique naturelle*, 1962.

IMPOSSIBILIA (DE IMPOSSIBILIBUS). Véase INSOLUBILIA.

IMPOSICIÓN. Los escolásticos medievales, principalmente los del siglo XIV, subdividían los signos convencionales (véase SIGNO) en dos clases: signos de primera imposición y signos de segunda imposición. Los signos de primera imposición son signos impuestos a los objetos con el fin de servirles de signos. Los signos de segunda imposición son (a) signos que significan algún individuo o (b) signos que significan un agregado de términos. Los signos de la clase (a) están subordinados a un término mental; no así los signos de la clase (b) que carecen de términos mentales a los cuales correspondan, pues significan solamente nombres de (a).

Como los signos lo son usualmente de términos, puede hablarse también de términos de primera y de segunda imposición. Los signos (o términos) de primera imposición se subdividen en términos de primera y segunda intención. Nos hemos referido a estos últimos términos en el artículo Intención (v.) Hemos visto allí que el uso escolástico había sido precedido por el efectuado por ciertos filósofos árabes, en particular Avicena. Agreguemos aquí que un texto de este filósofo que resulta comprobatorio al respecto es el que consta en *Met.*, I, 2, f. 70, e *ibid.*, III, 10, f. 83.

IMPRESIÓN. Se ha entendido por 'impresión' la producción de una huella, impronta o "carácter" en el alma, el espíritu, etc. sobre todo cuando éstos han sido concebidos por analogía con una tabla (v.) de cera en la que los estímulos "inscriben" sus "tipos" o "imágenes". Más específicamente se ha entendido por 'impresión' la excitación de los órganos de los sentidos por estímulos exteriores, y también la sensación o sensaciones producidas por una excitación de tales órganos. Lo usual ha sido concebir las impresiones en el nivel de la sensación o de la percepción, pero se ha hablado asimismo de impresiones en la memoria (v.); en tal caso se supone que las impresiones han quedado fijadas de tal modo que pudiesen luego recordarse.

Muchos escolásticos han introducido la noción de "especie (v.) impresa". Las especies impresas, *species impressae*, son semejanzas de los objetos causados por afección de los mismos en los sentidos. Cuando se han relacionado tales especies impresas con el intelecto (v.) se han definido como "semejanzas" producidas por el intelecto activo y la imagen del objeto en tanto que ha afectado el intelecto pasivo. La *species impressa* es, según muchos escolásticos, en particular tomistas, una *similitudo seu forma vicaria obiecti*, una semejanza o forma vicaria del objeto en tanto que hace actuar la potencia cognoscitiva con vistas al conocimiento de tal objeto. La *species impressa* puede informar la potencia cognoscitiva de dos modos: entitativamente (*entitative*) o materialmente (*materialiter*), y cognoscitivamente (*cognoscitive*) o inmaterialmente (*inmaterialiter*). La *species impressa* se distingue de la *species expressa*, que es la semejanza de la cosa conocida misma.

El término 'impresión' ha circulado en la filosofía moderna especialmente en el sentido que le dio Hume. Locke había hablado ya de las impresiones *(impressions)* que el espíritu se ve forzado a recibir *(Essay*, II, i, 5 25). Hume (VÉASE) distinguió entre impresiones e ideas. Las impresiones —sensaciones, pasiones, emociones— poseen mayor vivacidad y fuerza que las ideas. "Por medio del término *impresión* significo —escribe Hume— todas nuestras percepciones más vivaces cuando oímos o vemos o palpamos u odiamos o deseamos o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas — que son las percepciones menos vivaces de que somos conscientes cuando reflexionamos sobre cualesquiera de esas sensaciones o movimientos antes mencionados" (*Enquiry*, sec. 2). Las impresiones se dividen en impresiones de sensación e impresiones de reflexión (*Treatise*, I, sec. 2); a esta diferencia y al modo como es usada en la crítica del conocimiento de Hume nos hemos referido con más detalle en el artículo sobre este filósofo.

IN. Véase EN, IN SE.

IN SE. En el vocabulario latino de la escolástica es común distinguir entre la expresión *in se* y la expresión *in alio*. *In se* significa 'en sí', 'en sí mismo'; *in alio* significa 'en otro', 'en otra cosa'. Un ser *in se* es, pues, un ser cuya realidad le es propia, mientras que un ser m *alio* es un ser cuya realidad no le es propia, ya que consiste en existir en algo que no es él. Observemos que la distinción en cuestión ha sido usada por otros autores además de los escolásticos. Así, en la *Ethica* de Spinoza se establece el axioma (Parte I, axioma 1): *"Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt"* —"Todas las entidades que son o son en sí o son en otra entidad"—, y se presenta la definición (Parte I, definición iii): *"Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur, etc."* — "Entiendo por substancia lo que es en sí y se concibe por sí, etc." (Véase SUBSTANCIA.)

La distinción entre *in se e in alio* es paralela a la distinción entre *a se* (VÉASE) y *ab alio*. Lo habitual es reservar la primera para cuando se habla del ser de una entidad, y la segunda para cuando se hace referencia al principio (o causa) de que tal entidad procede. En muchos casos el ser *in se* equivale no sólo al ser *a se*, sino también al ser *per se y* al ser *ex se*. Puede distinguirse en el ser *in se* entre un ser in *se simpliciter y* un ser in *se secundum quid*. Esta última distinción es paralela a la que hemos mencionado en el artículo Absoluto (VÉASE).

INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE). En 1927 el físico Werner Heisenberg (nac. 1901) presentó una serie de fórmulas expresando otras tantas "relaciones de incertidumbre". Suelen conocerse estas relaciones bajo el nombre de "principio de incertidumbre" y también "principio de indeterminación" o "principio de indeterminabilidad" (*Unbestimmheitsprinzip*), de Heisenberg. La más conocida de tales relaciones se formula del modo siguiente:

$$\Delta \rho \cdot \Delta q \geqq h/4\pi$$

donde '*p*' y '*q*' se leen 'momento' (a veces, 'velocidad') y 'posición' respectivamente —o, más exactamente,

coordenada instantánea del momento' y 'coordenada instantánea de la posición' respectivamente— de un electrón o cualquiera otra de las partículas elementales subatómicas, y *'h'* se lee 'constante de Planck'. *'Δ p' y 'Δ q'* se leen 'coeficiente de desviación del valor medio del momento en un instante dado' y 'coeficiente de desviación del valor medio de la posición en un instante dado' respectivamente.

Ello significa que si se mide con máxima precisión una de tales coordenadas no se puede obtener simultáneamente un valor preciso para la otra coordenada. Dicho en los términos que se han hecho populares desde la formulación de dicha relación de incertidumbre: cuanto más exactamente se determina la velocidad (momento) de una partícula, tanto menos exactamente puede determinarse la posición de la misma partícula, y viceversa; o sea, no se puede determinar simultáneamente con la misma precisión la velocidad (momento) y posición de una partícula subatómica.

Hay otras relaciones de incertidumbre, tales como la expresada en la fórmula:

$$\Delta E \cdot \Delta t \geqq h/4\pi,$$

donde 'Δ *E*' *se* lee 'desviación del valor medio de la energía' y 'Δ *t*' se lee "desviación del valor medio de la determinación del tiempo'. Aquí se muestra la imposibilidad de determinar simuláneamente con la misma precisión el valor de la energía y la coordenada temporal; cuanto más precisa es la medida del primero tanto menos precisa es la del segundo, y viceversa. Ahora bien, nos atendremos aquí, como ejemplo de las relaciones de incertidumbre de Heisenberg, sólo a la primera relación, es decir, la que describe la relación entre determinación de momento y posición de una partícula elemental subatómica, por ser esta relación la que ha servido principalmente de base a muchas discusiones entre físicos y filósofos, y por ser ella la que es usualmente (aunque incorrectamente) citada como *"él* principio de incertidumbre" o "principio de indeterminación". Para abreviar, llamaremos a esta relación simplemente "relación de incertidumbre".

Se ha considerado a menudo tal relación como una prueba de que hay indeterminismo (VÉASE) en el universo físico. Según ello, el determinismo que aparece en el mundo macrofísico es sólo un límite del indeterminismo en el mundo microfísico. En otros términos, se ha dicho que en el mundo microfísico rigen leyes estadísticas y no leyes deterministas; por tanto, que en el mundo macrofísico deben de regir asimismo leyes estadísticas, pero que dado el número elevado de partículas que intervienen en las relaciones macrofísicas éstas pueden considerarse como prácticamente regidas por leyes deterministas. Por consiguiente, el determinismo sería, según esta interpretación, una "aproximación"; en principio no habría determinismo, pero lo habría a todos los efectos prácticos (de modo análogo, o aunque inverso, a como se considera euclidiano el espacio para mediciones efectuadas en la superficie de la Tierra aun cuando se considere no euclidiano el espacio cósmico; en este caso, el espacio en la superficie de la Tierra sería en principio no euclidiano, pero sería euclidiano para todos los efectos prácticos). Se ha llegado asimismo a decir que la relación de incertidumbre de Heisenberg constituye una prueba no sólo de que hay en el universo físico indeterminación, sino inclusive "libertad", o cuando menos "un principio de libertad", pero ello es evidentemente ir demasiado lejos o, mejor dicho, es un caso de μετάβασις εἰς ἄλλο γένος o "transposición a otro género".

Las interpretaciones anteriores (de las que excluimos, por las razones indicadas, la última) son llamadas "interpretaciones reales", es decir, interpretaciones de la relación de incertidumbre según las cuales ésta expresa algo que acontece efectivamente en la realidad (subatómica). Ello significa que no hay en la relación de referencia nada "subjetivo" y que, por consiguiente, no puede atribuirse la "indeterminación" a la "interferencia" del observador en la realidad física. El rechazo de todo "subjetivismo" se funda en el reconocimiento de que no hay nada "subjetivo" en la imposibilidad de medir con precisión dos cantidades físicas correlacionadas; tal imposibilidad es concebida como una consecuencia de las leyes fundamentales estadísticas de la mecánica cuántica — dentro de la cual han sido formuladas las relaciones de incertidumbre.

Otro grupo de interpretaciones admite que la relación de incertidumbre es una prueba de indeterminismo, pero liga este último a una "intervención" del observador en el mundo subatómico. Estas interpretaciones destacan la interacción entre el observador y lo observado y ponen de relieve que, en principio, ello sucede con toda medición física.

Frente a los que han acentuado la posición indeterminista, hay los que han proclamado que la relación de incertidumbre no prueba, o no prueba todavía, que haya indeterminismo en el mundo físico. Varias son las posiciones adoptadas al respecto; mencionaremos brevemente algunas de las más destacadas.

Ciertos autores han indicado que la idea de que hay interacción entre el observador y lo observado prueba justamente la contrario de lo que han pretendido demostrar algunos de los que han defendido tal idea, es decir, prueba que el supuesto indeterminismo es sólo resultado de una "intervención"; si ésta pudiese eliminarse, se eliminaría el indeterminismo.

Otros autores han indicado que se ha cometido una confusión al equiparar 'determinismo' y 'predictabilidad'. Esta última no es una condición necesaria y suficiente de un sistema determinista. No puede, en efecto, decirse que si un sistema es determinista, todos sus estados son predecibles. Pueden serlo y pueden no serlo; por tanto, el que no lo sean no es razón suficiente para concluir que el sistema no es determinista.

Otros autores han expresado la idea de que, puesto que las relaciones de incertidumbre están ligadas a la mecánica cuántica, una mecánica subcuántica eliminaría las relaciones de referencia, o las mantendría únicamente como parte de un lenguaje exclusivamente aplicable al nivel cuántico. Einstein expresó la convicción de que, *a pesar de todo,* se alcanzará a ver un día que no hay indeterminismo. L. de Broglie (que primero defendió la interpretación que hemos llamado "real" de las relaciones de indeterminación) y, sobre todo, David Boehm, han postulado un nivel subcuántico del tipo antes aludido. En tal nivel subcuántico se suponen "parámetros escondidos" que restablecen el determinismo (en el sentido de sistema determinista'). Aunque hay

un teorema de Johann von Neumann según el cual no se puede suplementar la teoría cuántica introduciendo tales "parámetros escondidos", este teorema está formulado justamente en el nivel cuántico, de modo que tanto de Broglie como Boehm no consideran como un obstáculo insuperable el teorema en cuestión.

Finalmente, otros autores han indicado que no es legítimo extraer conclusiones de las relaciones de incertidumbre en cuanto a la cuestión del "determinismo" o "indeterminismo" —y menos aun en cuanto a la supuesta eliminación del "principio de causalidad" a consecuencia de las relaciones—, por la sencilla razón de que los términos 'momento' y 'posición' usados en mecánica cuántica no tienen el mismo sentido del que tienen tales términos en la mecánica clásica.

Las cuestiones suscitadas por las relaciones de incertidumbre de Heisenberg son más complejas de lo que puede hacer pensar la anterior exposición. En las disputas entre la llamada "escuela de Copenhague" (Niels Bohr y otros) y los que se han opuesto por diversos motivos a la misma hay numerosos aspectos que no pueden aclararse sin una larga y paciente presentación técnica de los problemas en cuestión. Además, no siempre las posiciones están tan clara y tajantemente delimitadas como lo hemos indicado arriba. Ahora bien, desde el punto de vista filosófico, y atendiendo al carácter de la presente obra, consideramos nuestra presentación como suficiente. Aspirábamos simplemente a mostrar que puede aplicarse el análisis filosófico a la interpretación de las relaciones de incertidumbre siempre que tal análisis tenga en cuenta el lenguaje en que tales relaciones han sido formuladas y las condiciones de tal lenguaje.

Véanse las obras sobre "indeterminismo en la ciencia y especialmente en la física" mencionadas en la bibliografía del artículo INDETERMINISMO; consideramos particularmente importantes al respecto los trabajos de Ernst Cassirer, L. de Broglie, David Boehm y Ernest Nagel. A ellos puede agregarse: A. Einstein, "Remarks Concerning the Essays Brought Together in This Coopérative Volume", en *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, 1949, ed. P. A. Schilpp. — Jean Pierre Vigier, *Structure des micro-objects dans l'interprétation causale de la théorie des quanta*, 1956. — Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery*, 1958, y especialmente "Copenhagen Interprétation of Quantum Theory", en *American Journal of Physics*, XXVII (1959), 1-15, reimp. en A. Danto y S. Morgenbesser, eds., *Philosophy of Science*, 1960, págs. 288-312. — Norwood Russell Hanson, *The Concept of the Positron*, 1962 [defensa de la posición de la "Escuela de Copenhage"]. — Muchos de los trabajos sobre física contemporánea citados en la bibliografía de FÍSICA, y numerosos trabajos sobre filosofía de la ciencia citados en la bibliografía de CIENCIA se refieren al problema de las relaciones de incertidumbre.

INCLUSIÓN. El término 'inclusión' es usado en lógica principalmente en dos respectos.

En el álgebra de clases se dice que una clase A está incluida en una clase *B*, cuando todos los miembros de A son miembros de B. El símbolo de inclusión es ' $\subset$', de modo que '$A \subset B$' se lee 'La clase A está incluida en la clase *B*'. Ejemplo de inclusión de clases es: 'La clase de los cocodrillos está incluida en la clase de los reptiles anfibios'. No debe confundirse ' $\subset$' con V que indica pertenencia de un miembro a una clase. La inclusión de clases se define del modo siguiente:

$$A \subset B = \text{def. } (\chi)\ (\chi \varepsilon A \supset \chi \varepsilon B.)$$

En el álgebra de relaciones se dice que una relación fí está incluida en S, cuando S relaciona dos entidades, χ *y y*, cada vez que R relaciona igualmente dos entidades, *x y y*. El símbolo de inclusión es también ' $\subset$'. Ejemplo de inclusión de relaciones es: La relación *primo carnal de* está incluida en la relación *primo de*. La inclusión de relaciones se define del modo siguiente:

$$R \subset S = \text{def. } (x)\ (y)\ (x\ R\ y \supset x\ S\ y).$$

INCOGNOSCIBLE. Se llama "incognoscible" a lo que no puede conocerse, y en particular a lo que no puede ni podrá nunca conocerse — o que se supone no se puede ni se podrá nunca conocer. En la literatura filosófica se ha hablado sobre todo de "lo Incognoscible" como si fuera un "absoluto" del cual pueden, sin embargo, conocerse sus manifestaciones. Spencer ha llamado incognoscible (*Unknowable*) o Fuerza al ser absoluto del cual son manifestaciones la materia y el movimiento, sometidos a la ley universal de la evolución. Lo Incognoscible resulta así parcialmente cognoscible, por lo menos en lo que se refiere a su existencia y a su carácter absoluto, a pesar de que por principio rechaza cualquier predicación.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que esta incognoscibilidad de lo Absoluto tiene en la mayoría de los autores un carácter intelectual o racional. La simultánea afirmación de una cosa en sí y de su incognoscibilidad tal como se manifiesta en el kantismo o en la filosofía de Spencer no sólo ha sido rechazada por quienes sostienen la cognoscibilidad intelectual o conceptual de lo Absoluto, sino también por quienes indican que si es, en efecto, inaccesible por vía intelectual, resulta accesible, en cambio, por otras vías: por medio de una intuición que rebase las limitaciones del conocimiento teórico. Las diferentes posiciones frente al problema de lo incognoscible parecen ordenarse, pues, de este modo: 1) afirmación de un en sí incognoscible; 2) afirmación de la radical incognoscibilidad de todo incognoscible, es decir, indicación de que de lo incognoscible no puede conocerse ni siquiera su existencia; 3) afirmación de que si lo incognoscible es inaccesible por vía racional, especulativa, no lo es por otras vías; 4) afirmación de que no existe un en sí incognoscible, ya porque éste sea, como en Fichte, eliminado por la reducción de todo ser a mero producto de la conciencia infinita, ya porque no se admita un absoluto sin relaciones o porque, como en las diversas formas del "positivismo", se declare que lo absoluto incognoscible es un fantasma metafísico.

Roberto Ardigò escribió varios trabajos sobre el problema de lo incognoscible; destacamos: *La dottrina Spenceriana dell'inconoscibile*, 1899. — E. H. Grosse, *Spencers Lehre vom Unerkennbaren*, 1890.

INCONCEBIBLE. Véase INCONDICIONADO.

INCONDICIONADO es lo que no tiene ninguna condición para su existencia, lo que existe por sí mismo, lo que no depende de otra cosa. El ser incondicionado es uno de los caracteres fundamentales del ser absoluto (VÉASE). Como tal, no sólo se supone que es independiente, sino que se afirma que todos los demás

seres dependen de él; lo Incondicionado es por ello a la vez lo Condicionante por excelencia.

En este sentido, lo Incondicionado es un *ser a se* (v.). A veces se supone que lo Incondicionado es, o es también, un ser *per se.* Pero como esta última forma de ser puede predicarse de toda entidad que tenga capacidad para existir —sin que exista necesariamente por sí misma— se puede concluir que lo Incondicionado tiene "aseidad" más bien que "perseidad".

Kant discute la noción de incondicionado *(das Unbedingte)* en la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura.* La razón en su uso lógico busca "la condición universal de su juicio" (*K.r.V.*, A 307 B 364). En un silogismo hay una condición —la premisa— que constituye una regla universal. Esta regla está sometida al mismo requerimiento de la razón de encontrar su condición — es decir, la condición de la condición, y así sucesivamente, hasta encontrar lo Incondicionado. Tal regla (o máxima) de la razón se convierte en un principio de la razón pura cuando se supone que, una vez dado lo condicionado, se dan toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras. El principio de la razón en cuestión es sintético, pues lo condicionado se halla relacionado analíticamente con alguna condición, pero no se halla relacionado con lo Incondicionado. Ahora bien, los principios derivados del principio de la razón de que hablamos son trascendentes con relación a todas las apariencias (v. APARIENCIA). Ello quiere decir que no puede haber uso empírico del principio y que, por tanto, éste difiere radicalmente de los principios del entendimiento (v.).

El examen de los tres tipos de silogismo —categórico, hipotético, disyuntivo— le sirve a Kant para determinar tres tipos de incondicionado: la unidad incondicionada del sujeto pensante (en la *psychologia rationalis*), la unidad absoluta de la serie de condiciones de la apariencia (en la *cosmologia rationalis)* y la unidad de la condición de todos los objetos del pensamiento en general (en la *theologia rationalis*). Los conceptos de la razón pura (o ideas trascendentales) se ocupan, pues, en todos los casos de una "unidad sintética incondicionada de todas las condiciones en general" (*ibid.*, B 391 / A 334). Ahora bien, Kant intenta mostrar que en cada caso se choca con dificultades insalvables: con los paralogismos de la razón pura, con las antinomias de la razón pura y con la imposibilidad de la prueba ontológica (véanse PARALOGISMO, ANTINOMIA, ONTOLÓGICA [PRUEBA]. Así, "todas las empresas trascendentales de la razón pura son la misma empresa, y todas se llevan a cabo dentro de la esfera de la ilusión trascendental" (*ibid.*, A 702 / B 820) (véase ILUSIÓN). En suma, lo incondicionado y sus formas se hallan siempre más allá de los límites de la experiencia posible.

Para Hamilton, no puede pensarse lo Incondicionado en modo alguno, pues pensar es para este filósofo esencialmente condicionar. La "filosofía de lo condicionado", opuesta a toda especulación sobre lo Incondicionado, es el resultado de este supuesto. Lo que Hamilton llama el principio o ley de lo condicionado se formula diciendo que "todo lo que es concebible en el pensamiento se encuentra entre dos extremos que, por ser ambos contradictorios, no pueden ser ambos verdaderos, pero uno de los cuales, dada su contradicción mutua, debe ser verdadero" (*Lect. on Met. and Logic,* II). Por ello el principio de lo condicionado, principio que Hamilton considera inmediatamente evidente por la naturaleza misma de la conciencia, equivale a declarar que la mente se ve obligada a elegir entre inconcebibles sólo en virtud del principio de contradicción. Lo inconcebible o impensable no se entiende siempre, empero, de un modo unívoco y por eso las tesis de Hamilton han sido rechazadas cuando no se han referido a la simple afirmación de que es imposible concebir un sujeto sin relaciones, es decir, un incondicionado puro y simple.

W. Brugger, S. J. "Das Unbedingte in Kants *Kritik der reinen Vernunft*", *Kant und die Scholastik heute,* ed. J. B. Lotz, S. J., 1955, págs. 109-153.

INCONSCIENTE. Se llama "inconsciente" (1) a lo que no ha penetrado, o acaso no pueda penetrar, en el campo de la conciencia, y (2) a lo que carece de conciencia. En el primer caso se habla de un hecho inconsciente, de un estado inconsciente; en el segundo, de un ser inconsciente. Eu psicología se llama a menudo "inconsciente" (o, mejor, "lo inconsciente") al conjunto de los hechos, estados o procesos que no son aprehendidos por la conciencia, que tienen lugar efectivamente en la zona psíquica, pero que no son advertidos por el sujeto. En el psicoanálisis, lo inconsciente viene a ser la capa más profunda de los procesos psíquicos, la región completamente oscura, a diferencia de la claridad de la conciencia y de la semiclaridad de lo subconsciente (VÉASE). No todos los procesos inconscientes llegan a ser conscientes, sino al contrario: la parte más considerable de la vida anímica se desenvuelve en lo inconsciente, ya sea ejerciendo una constante presión sobre la conciencia, la cual censura o no los actos, ya sea determinando la conciencia misma sin que ésta lo advierta. Las relaciones entre lo inconsciente, lo subconsciente y la conciencia determinan de este modo el perfil general de la vida psíquica.

Mientras en la psicología (no necesariamente en la metafísica; véase *infra)* anterior a Freud se consideraba que los procesos mentales eran siempre conscientes (o que el yo era coexistensivo con la conciencia), Freud insistió en que tal equivalencia constituía un prejuicio inadmisible, y, además, muy perjudicial para el buen entendimiento de los procesos psíquicos. "Puedo asegurarles —proclamó Freud en la primera de sus "Lecciones" tituladas *Introducción al psicoanálisis*— que admitir la existencia de procesos mentales inconscientes representa un paso decisivo hacia una nueva orientación en el mundo y en la ciencia."

La noción freudiana de lo inconsciente no es, sin embargo, simple. Según A. C. MacIntyre *(op. cit. infra)* hay seis características de esta noción: (1) Lo inconsciente se distingue de lo consciente y de lo preconsciente. Por lo tanto, parece darse una definición puramente negativa de lo inconsciente. Pero una definición positiva aparece tan pronto como *se* tiene en cuenta el complexo de teorías freudianas dentro de las cuales la noción de inconsciente desempeña un papel fundamental. (2) Lo inconsciente es el ámbito dentro del cual tienen lugar los procesos primarios, pues aun cuando algunos procesos secundarios son inconscientes, se trata de transforma-

ciones de procesos primarios. (3) El inconsciente se entiende por contraste con el "ego" y con lo "reprimido". (4) Lo inconsciente es el eslabón que liga, en el trasfondo, la infancia con la vida adulta. (5) Lo inconsciente es un trasfondo omnipresente que ejerce continua influencia causal sobre el pensamiento y la conducta. (6) Lo inconsciente es un "lugar" o "esfera" (por lo tanto, algo "existente"). Lo inconsciente es, así, el nombre que recibe un sistema de actos; en todo caso, todos los conceptos freudianos se enlazan en un sistema cuya clave es la noción de inconsciente.

Los fenomenólogos han rechazado la noción freudiana de lo inconsciente por considerar que no tiene sentido hablar de actividades mentales inconscientes (por ejemplo, de "pensamientos inconscientes"). Todo objeto en cuanto objeto intencional lo es *de* una conciencia, y aun si hubiese inconscientes, tales actos serían objetos (intencionales) de la conciencia (véase sobre este punto especialmente Jean-Paul Sartre, art. cit. *infra*).

La noción de inconsciente tiene un carácter plenamente metafísico no sólo cuando se hace de ella, como Eduard von Hartmann, el verdadero Absoluto, sino también cuando se concibe el universo entero desde el punto de vista de la mayor o menor conciencia de cada uno de sus componentes. Así ocurre, por ejemplo, en Leibniz, quien sostiene claramente que la diferencia entre las mónadas radica en la claridad y distinción con que representan el mundo, desde la inconsciencia de las almas o mónadas que constituyen la materia hasta la conciencia absoluta, la mónada suprema, la máxima y perfecta claridad, Dios. Entre ambas se insertan diversos grados de conciencia, pero de tal suerte que hay una tendencia universal a pasar de lo inconsciente a lo consciente, de la percepción oscura y confusa a la percepción clara y distinta. De modo diferente, pero adoptando también un punto de vista enteramente metafísico, la noción de lo inconsciente y del paso del mismo a la conciencia desempeña un papel fundamental en los sistemas de Fichte, Hegel y Schopenhauer. Para los dos primeros, la dialéctica de la conciencia se realiza en función de la fenomenología del Espíritu, el cual encuentra una resistencia que va venciendo en virtud de su aspiración infinita, o bien, tras la pérdida de sí mismo, vuelve a encontrarse en el saber absoluto. Para el último, la evolución de la Voluntad es simultáneamente el paso de lo inconsciente a lo consciente, donde aparece el mayor dolor y, con él, la plena y auténtica negación de la voluntad de vivir. Finalmente, Eduard von Hartmann reunió los caracteres de la Idea de Hegel y de la Voluntad de Schopenhauer en el Inconsciente absoluto, que se manifiesta sucesivamente en los planos físico, psíquico y metafísico y representa el fundamento del mundo, la finalidad ciega que tiende a desenvolverse hasta llegar a la conciencia, que es simultáneamente salvación y redención de lo creado.

Naturaleza del inconsciente y de lo inconsciente: C. F. Flemming, *Zur Klärung des Begriffes der unbewussten Seelentätigkeit*, 1877. — L. Ambrosi, *Sulla natura dell'inconscio*, 1893. — W. Windelband, "Die Hypothese des Unbewussten", *Sitzungsberichte der Heidelb. Akademie der Winssenschaften* (1914). — Moritz Geiger, "Das Unbewusste und die psychische Realität", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921), 1-138. — I. Levine, *The Unconscious*, 1923. — G. Roffenstein, *Das Problem des Unbewussten*, 1923. — J.-C. Filloux, *L'Inconscient*, 1942 (trad. esp.: *El inconsciente*, 1953). — Lo inconsciente principalmente en sentido psicológico: S. Freud, *op. cit. supra*. — C. G. Jung, *Das Unbewusste im normalen und krankhaften Seelenben*, 1926 (trad. esp.: *Lo inconsciente en la vida normal y patológica*, 1927. — Id., id., *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1928 (trad. esp.: *El Yo y lo Inconsciente*, 1936). — E. Aeppli, *Psychologie des Bewussten und Unbewussten, Unterbewusstes*, 1927. — A. C. MacIntyre, *The Unconscious*, 1958, págs. 15, 29-32. — Conciencia e inconsciente: K. J. Grau: *Bewusstes, Unbewusstes, Unterbewusstes*, 1922. — J.-P. Sartre, "La transcendance de l'Égo", *Recherches philosophiques*, VI (1936-1937), 85-123. — Pensar inconsciente: A. Adamkiewicz, *Ueber das unbewusste Denken*, 1904. — Vida inconsciente y movimientos: Théodule Ribot, *La vie inconsciente et les mouvements*, 1914. — Invención e inconsciente: J.-M. Montmasson, *Le rôle de l'inconscient dans l'invention scientifique*, 1928. — Lo inconsciente en diferentes autores y corrientes: Bertazzi G. M. Grassi, *L'inconscio nella filosofia di Leibniz*, 1903. — R. Herbertz, *Die Lehre vom Unbewussten im System Leibnizens*, 1905 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 20]. — W. L. Northridge, *Modern Theories of the Unconscious*, 1924. — Karl Otto Petraschek, *Die Logik des Unbewussten. Eine Auseinandersetzung mit den Prinzipien und Grundbegriffen der Philosophie E. von Hartmanns*, 2 vols., 1926. (Para las obras de Eduard von Hartmann y comentarios sobre su filosofía del inconsciente, véase la bibliografía del artículo sobre este autor). — L. L. Whyte, *Unconscious before Freud*, 1960.

INCORPORALES. La distinción entre entidades corporales y entidades incorporales fue frecuente entre los filósofos antiguos. Varias cuestiones se suscitaron al respecto: (1) ¿Qué entidades son incorporales?; (2) ¿Cuáles son las entidades propiamente ("metafísicamente") reales: las corporales o las incorporales?; (3) ¿Qué relaciones hay entre unas y otras? Las soluciones dadas a una cualquiera de estas tres cuestiones dependieron en gran medida del modo de responder a las dos restantes. Aquí simplificaremos y mencionaremos simplemente tres posiciones: (a) La de quienes (como Platón) afirmaron que los incorporales (usamos 'incorporales' como abreviatura de 'entidades incorporales') son las únicas entidades verdaderamente existentes, pues se trata de las ideas. Las demás existen, pero en forma dependiente (mediante participación [VÉASE] o de algún otro modo). (b) La de quienes (como muchos cínicos y epicúreos) sostuvieron que solamente existen las entidades corporales: es la posición calificada de *pansomatista*. (c) La de quienes (como Aristóteles y muchos estoicos) concibieron que los incorporales existen, pero en un sentido particular del término 'existir'.

Nos referiremos más detalladamente a la posición (c), y sobre todo a la doctrina estoica. Aristóteles había admitido que los incorporales platónicos (las ideas) existen, pero en las cosas. Más difícil es precisar la doctrina estoica. Ante todo, los incorporales no son, según los estoicos, las ideas platónicas, sino cuatro especies de "entidades": lo significado o lo expresable (λεκτόν), el vacío, el lugar (VÉASE) y el tiempo — agrupación, según Bréhier, sumamente original, pues, en efecto, lo significado es una

entidad semiótica, en tanto que las demás son entidades "físicas". En segundo lugar, hubo dentro de la propia escuela estoica muchas discusiones acerca del verdadero *status* ontológico de dichas entidades. Mientras algunos, siguiendo la concepción cínica y epicúrea, preferían acentuar el pansomatismo y negar todo ser a los incorporales, otros declaraban que la supresión pura y simple de éstos creaba más dificultades de las que resolvía. Por este motivo la mayor parte de los pensadores estoicos se inclinó hacia una concepción de los incorporales que entra plenamente dentro de la posición (c) — una posición por así decirlo "mediadora". Los estoicos negaban, en efecto, que los incorporales fueran activos o pasivos; tales propiedades pertenecen sólo a los corporales. Por lo tanto, se oponían a la doctrina platónica acerca de la actividad de los incorporales y se acercaban a la doctrina aristotélica. A diferencia de Aristóteles, sin embargo, no solamente daban otra lista de incorporales, sino que negaban que los incorporales estuvieran "en las cosas". Como indica Bréhier, los incorporales estoicos "se hallan en el límite de la acción de los cuerpos". No son, pues, meramente inexistentes. No existen tampoco como principios de los seres corporales. No se hallan en éstos ya sea ontológica, ya sea epistemológicamente. Pero tampoco existen separadamente, sino en esa forma "limitante" que los hace a la vez existir y no existir.

É. Bréhier, "La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXII (1909), 114-25; también ed. aparte; recogido en *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 105-16.

INDECIDIBLE. Véase DECIDIBLE, GÖDEL (PRUEBA DE).

INDEFINIDO. Véase INFINITO, Juicio, PROPOSICIÓN.

INDEMOSTRABLES. Los viejos estoicos introdujeron en su lógica proposicional varios esquemas de argumentación simples y válidos que consideraron indemostrables. Estos argumentos eran considerados, pues, como axiomas o principios del razonamiento. El término 'indemostrable' (ἀποδεικτικός) significa que *no necesita* ser demostrado a causa de su *evidencia*. La invención de tales modos se atribuye a Crisipo, pero fueron aceptados rápidamente por casi todos los filósofos estoicos y aun incorporados a otras lógicas. Referencias a los mismos se hallan, entre otros textos, en Diógenes Laercio (VII, 79), Sexto el Empírico (*Adv. math.*, VIII; 223; *Pyrr. Hyp.*, II, 156-7), Galeno (*Inst. Log.*, 32), Cicerón (*Top.*, 57); especialmente detallada es la reseña que da acerca del particular Sexto el Empírico. Algunos autores (Cicerón, Galeno) mencionan más de cinco de tales esquemas o modos de argumentación, pero lo usual es reducirlos a cinco. Los estoicos usaban números ordinales como letras proposicionales; a tenor de ello, formulaban los cinco esquemas siguientes:

Primer indemostrable:

Si lo primero, entonces lo segundo.
Lo primero.
Por lo tanto, lo segundo.

Segundo indemostrable:

Si lo primero, entonces lo segundo.
No lo segundo.
Por lo tanto, no lo primero.

Tercer indemostrable:

No a la vez lo primero y lo segundo
Lo primero.
Por lo tanto, no lo segundo.

Cuarto indemostrable:

O lo primero o lo segundo.
Lo primero.
Por lo tanto, no lo segundo.

Quinto indemostrable:

O lo primero o lo segundo.
No lo primero.
Por lo tanto, lo segundo.

Los propios estoicos proporcionaban ejemplos de tales esquemas. Así, para el primer indemostrable tenemos:

Si es de día, hay luz.
Es de día.
Por lo tanto, hay luz.

Para el segundo:

Si es de día, hay luz.
No hay luz.
Por lo tanto, no es de día.

Para el tercero:

No es a la vez de día y de noche.
Es de día.
Por lo tanto, no es de noche.

Para el cuarto:

O es de día o es de noche.
Es de día.
Por lo tanto, no es de noche.

Para el quinto (modificamos el ejemplo usualmente dado):

O es de día o es de noche.
No es de día.
Por lo tanto, es de noche.

Łukasiewicz fue el primero en mostrar que tales esquemas constituyen una clara prueba de que los estoicos desarrollaron con gran rigor la lógica proposicional. Si durante mucho tiempo esto no fue advertido por los historiadores de la lógica, es porque éstos se apoyaron en el texto de la *Geschichte*, de Prantl (I, 473), donde los esquemas en cuestión son falsificados por la introducción de la partícula 'es' (la cual no se encuentra en las exposiciones antiguas). Así, Prantl sustituyó falsamente el esquema 'Si lo primero, entonces, lo segundo. Lo primero. Por lo tanto, lo segundo' por el esquema: 'Si lo primero es, es lo segundo; pero lo primero es; por lo tanto, lo segundo es', y así sucesivamente. Los historiadores actuales de la lógica antigua (Bochenski, Benson Mates, J. T. Clark, S. J., etc.) siguen, en cambio, la correcta lectura de Lukasiewicz. Observemos que los indemostrables pueden ser considerados como tautologías de la lógica sentencial o como esquemas de inferencia metalógicos. Esta última interpretación es la que mejor se ajusta a la realidad, pues se trata de esquemas o modos de argumentación válidos para ejecutar inferencias correctas y, por consiguiente, de reglas de inferencia para el cálculo sentencial.

INDEPENDENCIA (EN LAS PROPOSICIONES). Véase OPOSICIÓN.

INDETERMINISMO. Nos hemos referido a la posición llamada "indeterminismo", o al concepto de indeterminismo en varios artículos; tales, por ejemplo, ALBEDRÍO (LIBRE), AZAR, CONTINGENCIA, DETERMINISMO, LIBERTAD, NECESIDAD, PREDESTINACIÓN, VOLUNTAD. Daremos aquí una visión de conjunto de los significados de 'indeterminismo' a base de algunas de las referencias contenidas en tales artículos más varias informaciones complementarias.

De modo muy general se llama "indeterminismo" toda doctrina según la cual los acontecimientos de cualquier índole que sean no están determinados. Según el determinismo (en

general), todo sucede "necesariamente" (en varios sentidos del término necesario'). Según el indeterminismo (en general), nada sucede "necesariamente", o algunos acontecimientos por lo menos tienen lugar de modo "no necesario". Así, el indeterminismo se contrapone en todos los casos al determinismo. Ahora bien, el sentido de 'indeterminismo' depende en gran medida del significado dado a 'determinismo'. A los varios sentidos del término 'determinismo' (VÉASE) corresponden otros tantos sentidos de 'indeterminismo'. Por otro lado, en cuanto se contraponen a un determinismo dado, las doctrinas indeterministas se definen generalmente en relación con lo que se supone que sea la "razón del determinismo". La razón de la determinación de los acontecimientos puede ser un decreto de Dios, o un principio, o la suposición de una cadena causal estricta. El indeterminismo suele negar no sólo que los acontecimientos (o algunos acontecimientos) estén determinados, sino también, y a veces especialmente, la "razón" de la supuesta determinación.

Puede hablarse de un "indeterminismo general" y de "indeterminismos especiales". El indeterminismo general se refiere a cualesquiera acontecimientos; en todo caso, abarca por igual los acontecimientos físicos y los psíquicos. De los "indeterminismos especiales" se destacan dos: uno, llamado "indeterminismo físico" y otro llamado, según los casos, "indeterminismo psíquico", "indeterminismo psicológico", "indeterminismo espiritual" e "indeterminismo espiritualista". En la mayor parte de los casos este último tipo de indeterminismo tiene en cuenta actos o acciones en los que van implicadas las ideas de mérito, culpa, responsabilidad, etc.

Ños hemos extendido sobre el indeterminismo físico en los artículos AZAR y CONTINGENCIA; asimismo, aunque desde otros puntos de vista, en los artículos DETERMINISMO y FUTURO. Debe advertirse, sin embargo, que las doctrinas indeterminadas físicas están embebidas con frecuencia en una doctrina indeterminista general. El término 'indeterminismo' ha circulado asimismo con ocasión de los debates en torno a las llamadas "relaciones de incertidumbre" (o "indeterminabilidad"), de Heisenberg; remitimos al efecto al artículo especialmente dedicado a tales relaciones.

El indeterminismo psíquico, psicoético, espiritual, etc., ha sido objeto de discusión en casi todas las ocasiones en las que se ha planteado el problema de la libertad humana. Parte de lo que puede decirse al respecto se halla en los artículos sobre los conceptos de Libre albedrío, Libertad, Voluntad y algunos otros. Añadiremos, sin embargo, que con frecuencia se ha distinguido entre el indeterminismo y la afirmación de la libertad. En ocasiones se ha tendido a identificar, o cuando menos a aproximar, las doctrinas indeterministas con las que defienden el libre albedrío. Ciertos autores (Fichte, algunos existencialistas) identifican el indeterminismo con la afirmación de la libertad siempre que esta última sea entendida como un acto radical de "ponerse a sí mismo", de "autoafirmarse" en cuanto existencia, etc.

Una de las corrientes que más inequívocadamente pueden calificarse de "indeterministas" es la corriente a veces llamada "esplritualismo francés", que comprende, entre otros, a Lachelier, Boutroux y Bergson. Este último autor ha puesto en claro la idea de indeterminismo al sostener que una doctrina indeterminista no sólo no es determinista mas no es tampoco finalista, ya que el finalismo (véase FIN, TELEOLOGÍA) suprime la esencial indeterminación del "ser espiritual" tanto como el determinismo.

Véase bibliografía de los artículos a que remite el texto del presente artículo, especialmente de los artículos AZAR, DETERMINISMO, INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE), LIBERTAD. Sobre indeterminismo en sentido general: C. D. Broad, *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism*, 1934 (Lección inaugural en la Universidad de Cambridge). — C. de Koninck, *Le problème de l'indéterminisme*, 1937. — L. Vivante, *Il concetto della indeterminazione*, 1938. — Sobre el indeterminismo en la ciencia, y especialmente en la física (además de la bibliografía de DETERMINISMO, FÍSICA, INCERTIDUMBRE [RELACIONES DE]), véase: D. Sztejnbarg, "Zagadnienie indeterminizmu na terenie fyzyki wspolczesnej", *Przeglad Filozoficzny*, XXXV (1932) ("El problema del indeterminismo en la física moderna"). — Id., íd., "Zagadnienie indeterminizmu w biologji", *ibid.*, XXXV (1932) ("El problema del indeterminismo en la biología"). — Id., íd., "Zagadnienie indeterminizmu na terenie nauk humanistycznych", *ibid.*, XXXVI (1933) ("El problema del indeterminismo en las ciencias humanísticas"). — Ernst Schrödinger, *Über Indeterminismus in der Physik*, 1932. — Ernst Cassirer, "Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem", *Göteborgs Högskolas Årskrift*, XLII (1936). — Max Planck, *Determinismus und Indeterminismus*, 1938. — Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, 1949 [Waynflete Lectures. Oxford, 1948]. — Paulette Février, *Déterminisme et indéterminisme*, 1955 (trad. esp.: *Determinismo e indeterminismo*, 1957 [Colección "Problemas científicos y filosóficos", 6. Universidad Nacional de México]). — Louis de Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique*, 1956 (especialmente los capítulos titulados "La physique quantique, restera-t-elle indéterministe?" y "Une interprétation nouvelle de la mecánique ondulatoire, est-elle possible?" [conferencia dada en 1954]). Hay en trad. esp. de L. de Broglie: *El problema de la interpretación causal y objetiva de la física cuántica*, 1956 (Suplementos del Seminario de Problemas científicos y filosóficos, 4. Universidad Nacional de México). — David Boehm, *Causality and Chance in Modern Physics*, 1957 (trad. esp.: *Causalidad y azar en la física moderna*, 1959). — Ernest Nagel, *The Structure of Science*, 1961 (Cap. 10: "Causality and Indeterminism in Physical Theory", págs. 277-335). — Anatol von Spakovsky, *Freedon, Determinism, Indeterminism*, 1963. — Sobre el "indeterminismo espiritualista", véase A. Levi, *L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea*, 1904.

INDICACIÓN. Véase SIGNO.

ÍNDICE. Véase SIGNO.

INDIFERENCIA. Los términos 'indiferencia', 'indiferente' e 'indiferentismo' han sido usados en varios sentidos. He aquí algunos:

(1) 'Indiferente' traduce el vocablo griego ἀδιάφορον, usado por muchos filósofos estoicos: "lo que ellos [los estoicos] llaman ἀδιάφορον lo llamo, y viene muy al caso, *indifferens*" (Cicerón, *De fin.*, III, 53). Según los estoicos, es indiferente lo que no pertenece ni a la virtud ni al vicio. Las cosas indiferentes (ἀδιαφορά, *indifferentia*) son, pues, neutrales ("moralmente neutrales"). Ahora bien, el modo como se usen esas cosas indiferentes puede introducir una diferencia. Así, por ejemplo, la vida humana como

tal es indiferente, pero el modo de usar (de dirigir) la vida —hacia la virtud o hacia el vicio— no es indiferente (Dióg. L., VII, 103-4; Sexto, *Pyrr. Hyp.*, III, 177; Séneca, *Ep.*, X, 82).

(2) Se llama "indiferencia" o "estado de indiferencia" a un estado psíquico en el cual se hace imposible, o parece ser imposible, toda decisión, elección, preferencia. En el estado de indiferencia no hay voluntad (v.). En la indiferencia extrema —o abulia— la falta de voluntad engendra una situación peculiar y hasta paradójica: la situación en la cual hay una especie de "voluntad" de no tener voluntad — la "voluntad".

(3) Según algunos autores, la indiferencia constituye una de las bases del libre albedrío (VÉASE). Este último es definido a veces como libertad de indiferencia, *libertas indifferentiae* (y también *liberum arbitrium indifferentia*). Ciertos autores estiman que la libertad se funda en semejante "libre albedrío". Otros señalan que el *liberum arbitrium indtfferentiae* tiene un carácter puramente negativo y que no puede dar origen a la libertad; ésta se constituye mediante un acto positivo de la voluntad. En efecto, se supone que la libertad de indiferencia es una "indiferencia de equilibrio" y que ésta por sí sola es incapaz de mover la voluntad.

(4) La indiferencia se opone a la necesidad. Se establecen varias clases de indiferencia: *activa* (como la indiferencia del hombre para sentir o comprender una cosa más que otra); *pasiva* (como la indiferencia de la materia para recibir varias formas); *objetiva* (o indiferencia del objeto respecto a los actos de la voluntad); *subjetiva* (o indiferencia del sujeto para querer o no querer un objeto propuesto).

(5) La indiferencia puede considerarse como un temple (VÉASE) de ánimo que cubre todas las cosas con un velo que las hace aparecer iguales. Según Heidegger, este tipo de indiferencia emerge en los estados de auténtico y profundo aburrimiento.

(6) Una de las posiciones en la disputa de los universales (VÉASE) es aquella según la cual las especies son definidas como la indiferencia de los individuos. Los universales son concebidos entonces *indifferenter* y no *essentialiter*. La "doctrina de la indiferencia" fue adoptada por Adelardo (VÉASE) de Bath en su *De eodem et diverso*. También Guillermo de Champeaux parece haber sido conducido por Abelardo a la afirmación de un realismo atenuado: el "realismo de la indiferencia".

(7) Kant llama *indiferentismo* (Cfr. Prefacio a la 1» ed. de la *Crítica de la razón pura)* a la posición adoptada en la teoría del conocimiento que oscila entre el dogmatismo y el escepticismo.

(8) Schelling ha definido la indiferencia como identidad de los contrarios en el seno del Absoluto. Hay entonces completa indiferencia de sujeto y objeto. Según dicho autor, no debe confundirse, empero, la indiferencia con la identidad: la indiferencia no es identidad absoluta, sino identidad *de* un Absoluto. Por eso "la indiferencia de conocimiento y de ser no es identidad simple entre A como sujeto y A como objeto (Spinoza), sino indiferencia de A = A como expresión del ser y de A = A como expresión del conocer" (*WW.* 1, 4, 184).

(9) En el cálculo de probabilidades se ha llamado *principio de indiferencia* (y a veces *principio de razón insuficiente* [v.]) al que afirma que cuando no hay una razón conocida para establecer probabilidades mayores o menores (esto es, probabilidades desiguales) hay que suponer que hay las mismas probabilidades (o probabilidades iguales). Así, según el principio de indiferencia, si se arroja al aire una moneda hay una probabilidad de ½ de que al caer al suelo salga cara y una probabilidad de ½ de que salga cruz. El principio en cuestión fue ya establecido por Jacob Bernoulli; aceptado durante mucho tiempo por los matemáticos fue sometido a crítica en la época contemporánea por varios matemáticos y lógicos (von Kries, J. M. Keynes, etc.). Según Keynes, la aplicación indiscriminada del principio conduce a resultados paradójicos. Por ejemplo, si decimos "Este libro es rojo", hay una probabilidad de ½ de que sea rojo; si decimos "Este libro es azul" hay una probabilidad de K de que sea azul, y si decimos "Este libro es negro" hay una probabilidad de ½ de que sea negro. Con ello tendríamos tres alternativas de probabilidad. Observemos, empero, que en el caso de la moneda hay ya una restricción, por cuanto se establece que solamente puede caer de cara o de cruz.

El sentido (1) de 'indiferencia' es a la vez ético y antropológico-filosófico. El sentido (2) es psicológico. El sentido (3), a la vez psicológico, ético y teológico. El sentido (4), ontológico-descriptivo. El sentido (5), predominantemente existenciario (VÉASE). El sentido (6) es lógico y ontológico. El sentido (7), epistemológico. El sentido (8), metafísico. El sentido (9), lógico y matemático. Algunos de estos sentidos se entrecruzan —como (2) y (3)—; otros son específicos de una disciplina, de una tendencia o de un autor — como (5), (7), (8) y (9).

INDISCERNIBLES (PRINCIPIO DE LOS). El llamado *principium identitatis indiscernibilium* se debe sobre todo a Leibniz, por lo que se llama asimismo *principio* de *Leibniz*. Escribimos 'sobre todo', porque se ha puesto de relieve que ya algunos pensadores estoicos habían reconocido tal principio, bien que de un modo poco preciso y refiriéndolo únicamente a sus resultados (la inexistencia de dos entidades exactamente iguales). Así, Séneca (*Ep.*, 113, 16) escribió que todas las cosas son diferentes entre sí y que no hay dos hojas o, en general, dos seres vivientes exactamente iguales. La misma afirmación se encuentra en varios pensadores renacentistas, especialmente en Nicolás de Cusa, y modernos (en parte Suárez, Malebranche).

Leibniz formuló, explicó y defendió el principio de la identidad de los indiscernibles en numerosas ocasiones. Nos limitaremos a tres pasajes. En la Cuarta carta a Clarkc (de la llamada "Correspondencia entre Leibniz y Clarke", de 1715-1716; Gerhardt, VII, § 93), Leibniz indica que el principio en cuestión es consecuencia del principio de razón suficiente (VÉASE), lo que muestra, dicho sea de paso, la fecundidad de este último "gran principio". "Infiero de este principio [de razón suficiente], entre otras consecuencias, que no hay en la Naturaleza dos seres reales absolutos que sean indiscernibles, pues si los hubiera Dios y la Naturaleza obrarían sin razón tratando el uno de modo distinto que el otro". Sería absurdo, en suma, que hubiese dos seres

indiscernibles; dados tales dos seres, uno no importaría más que el otro y no habría razón suficiente para elegir uno más bien que el otro. En los *Nouveaux Essais,* Libro II, cap. xxvii (Gerhardt, V, 213), Leibniz estima que las diferencias externas no son suficientes para distinguir o individualizar un ser: "Es menester que, aparte la diferencia del tiempo y del lugar, haya un *principio* interno de *distinción, y* aunque haya varias cosas de la misma especie, es, sin embargo, cierto que no hay nunca cosas perfectamente semejantes. Así, aunque el tiempo y el lugar (es decir, la relación con el exterior) nos sirven para distinguir las cosas que no distinguimos bien por sí mismas, las cosas no dejan de ser distinguibles en sí. Lo preciso [lo característico] de la *identidad* y de la *diversidad* no consiste, pues, en el tiempo y en el lugar, aunque sea cierto que la diversidad de las cosas va acompañada de la del tiempo o del lugar, por cuanto acarrean consigo impresiones diferentes sobre la cosa". En *Monadologie, §* 9 (Gerhardt, V, 608) Leibniz indica que cada mónada es distinta de las demás. "Pues no hay jamás en la Naturaleza dos seres que sean perfectamente iguales y en los que no sea posible encontrar una diferencia interna, o fundada en una denominación intrínseca."

Los seres no difieren entre sí, pues, sólo numéricamente, *solo numero.* No está excluida *in abstracto* la existencia de dos indiscernibles, pero en virtud de la razón suficiente hay que excluir tal existencia *in concreto* (véase, sin embargo, INDIVIDUACIÓN).

Los leibnizianos aceptaron el principio de la identidad de los indiscernibles. En su *Ontologia* (§§ 179-224) Wolff trata *De Identitate & Similitudine* en cuanto "afecciones del ente en general". Puede entonces definir la identidad como completa sustituibilidad de dos entes (§ 181); indicar que si los entes determinantes son iguales, los entes determinados son iguales, y viceversa (§5 192-3); hablar de la identidad de dos cosas con una tercera como siendo todas idénticas entre sí (§ 223). Pero cuando en su *Cosmologia* (§ § 246-8) se refiere a entes que existen en la Naturaleza, Wolff mantiene el principio de la identidad de los indiscernibles en el sentido leibniziano.

En cambio, Kant criticó el principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles manifestando que Leibniz confundió las apariencias (véase APARIENCIA) con las cosas en sí y, de consiguiente, con inteligibles u objetos del entendimiento puro. Si las apariencias son cosas en sí, el principio en cuestión, declaró Kant, es indiscutible (*K. r. V.*, A 264 / 320). Pero las apariencias son objetos de la sensibilidad; la pluralidad y la diferencia numérica no son dadas ya por medio del espacio como condición de las apariencias externas. Intuir dos cosas en dos diferentes posiciones espaciales es, pues, suficiente para considerarlas numéricamente distintas. "La diferencia de los lugares (*Örter*)—escribe Kant— hace la pluralidad y distinción de los objetos, en cuanto apariencias, no solamente posible, sino también necesaria, sin que sean menester otras condiciones" (A 272 / B 328; Cfr. también A 2S1-2 / B 337-8).

Entre los pensadores contemporáneos, el principio de los indiscernibles ha sido examinado sobre todo desde el punto de vista lógico. Nos referimos luego a la presentación del principio dentro de la lógica matemática. Pero antes haremos observar que, aparte esta presentación, varios filósofos y lógicos han discutido el sentido o los sentidos en que el principio puede ser o puede no ser aceptado. Algunos autores han indicado que carece de sentido inclusive afirmar o negar que dos cosas puedan tener todas sus propiedades en común a menos que previamente se hayan distinguido. Otros señalan que si el principio puede negarse sin que la negación sea contradictoria consigo misma, el principio carece de interés. Otros señalan que puede imaginarse un universo radicalmente simétrico en el cual todo lo que sucede en cualquier lugar puede ser exactamente duplicado en un lugar a igual distancia de lado opuesto del centro de la simetría, en cuyo caso habría objetos numéricamente distintos, aunque indiscernibles. Otros arguyen que en un universo semejante sería posible la indiscernibilidad de dos objetos numéricamente distintos solamente porque se introduce un punto de observación con respecto al cual las dos mitades del universo están situadas en dos lugares diferentes.

En la lógica actual el principio de Leibniz se formula enunciando que dos entidades, * e *y*, son idénticas si tienen las mismas propiedades. El principio se simboliza mediante el bicondicional:

$$(H^{n+1}\ F^n) \equiv H^{n-1}(G^n))$$

en el cual se muestra que dos entidades son idénticas si tienen las más propiedades extensionales, es decir, si pertenecen a las mismas clases. Por consiguiente, una formulación rigurosa del principio requiere cuantificar los predicados y tiene su lugar en la lógica cuantificacional superior. Cuando la cuantificación se limita a las letras argumentos, la fórmula resultante:

$$(x)\ (y)\ (x = y \equiv (Fx = Fy)) \qquad (2)$$

es solamente aproximada al principio de los indiscernibles, pues enuncia únicamente que si dos entidades, χ *e y,* son idénticas, lo que es verdadero de χ es verdadero de *y.* (1) expresa, pues, el principio de Leibniz, mientras (2) expresa la llamada lev de sustituvividad de la identidad. Observemos que (1) recibe asimismo otras formulaciones. Así, puede sustituirse en (1) el bicondicional '$\equiv$' por el condicional '$\supset$'. También puede formularse a base de propiedades intensionales y no de propiedades extensionales.

Las referencias "clásicas" figuran en el texto del artículo. Entre las discusiones contemporáneas sobre el principio referidas en el párrafo penúltimo de este artículo véase Max Black, "The Identity of Indiscernibles", *Mind,* LXI (1952), 153-64 [donde presenta la tesis del universo radicalmente simétrico]. — A. J. Ayer, "The Identity of Indiscernibles", *Actes du XIème Congrés International de Philosophie,* vol. III, 1953, págs. 124-9; reimp. en el libro del autor: *Essays in Philosophical Analysis,* 1954, págs. 26-35. — G. Bergmann, "The Identity of Indiscernibles and the Formalist Definition of 'Identity'", *Mind.,* N. S., LXII (1953), 75-9; reimp. en el libro del autor: *The Metaphysics of Logical Positivism,* 1954, págs. 268-76. — N. L. Wilson, "The Identity of Indiscernibles and the Symmetrical Universe", *Mind,* N. S., LXII (1953), 506-11. — D. J. O'Connor, "The Identity of Indiscernibles", *Analysis,* 14 (1954), 103-10. — Nicholas Rescher, "The Identity of Indiscernibles. A Re-Interpretation", *Journal of Philosophy,* LII (1955), 152-5. — D. F. Pears, "The Identity

of Indiscernibles", *Mind*, N. S., LXIV (1955), 522-7.

INDIVIDUACIÓN. Se llama "principio de individuación" y también "principio de individualización" (*principium individuationis; principium individui*) al principio que da razón de por qué algo es un individuo, un ente singular. El primer autor que se ocupó ampliamente de este principio y de los problemas por él suscitados fue Aristóteles, en particular al tratar de las nociones de substancia (VÉASE), forma (v.) y materia (v.). Por lo pronto, pueden darse tres respuestas a la cuestión: "¿En qué consiste el principio de individuación?", cuestión ligada a la siguiente: "¿Qué es lo que hace que algo sea un individuo?"

La primera respuesta es: el principio de individuación está constituido por la forma y por la materia, es decir, por el "individuo concreto" o "el compuesto", σύνολον. Esta respuesta es en algunos respectos semejante a algunas de las proposiciones a que nos referiremos luego; por ejemplo, a la proposición de que la entidad singular misma constituye su propio principio de individuación; y también a la proposición de que no se necesita, propiamente hablando, un principio de individuación, ya que un individuo dado es "esta realidad determinada" — y, sobre todo, "esta substancia".

La segunda respuesta es: el principio de individuación está constituido por la materia (en el sentido aristotélico de este término). Esta respuesta se considera (erróneamente) como la única propiamente aristotélica. Ahora bien, aunque no sea la única respuesta que ha dado Aristóteles a nuestra cuestión, ha sido una de las más influyentes. Las razones para su adopción son varías. Ante todo, ésta: como la forma es universal, no puede explicar por qué un individuo es un individuo. La forma es, *ex hypothesei*, la misma en una clase dada de individuos. Desde el punto de vista de la forma, Juan, Pedro y Antonio son lo mismo: todos ellos son hombres, es decir, animales racionales. Dentro de la filosofía platónica (o atribuida comunmente a Platón), esto no constituye grave problema, pues Juan, Pedro y Antonio son sombras o copias de la Idea del Hombre. Pero en la filosofía de Aristóteles es una dificultad. Por lo tanto, debemos suponer que la forma hace que una cosa sea *lo que* es, pero no lo que *es:* la forma es el hecho de *ser*, pero no el *hecho* de ser. Así, pues, sólo queda la materia como principio individuante. Esto es posible, con todo, porque la materia no es el receptáculo indeterminado platónico, la χώρα, sino algo ya determinado, como dirá luego Santo Tomás, *materia signata quantitate*. Por ejemplo, la materia de todos los cuerpos naturales es la tierra, el fuego, el agua, el aire. La materia de los astros es el éter. La de los cuerpos orgánicos, los tejidos. La de los seres humanos, los órganos. Etc., etc. Se dirá que entonces nos las habernos con un principio de individuación que se aplica solamente a *clases* de seres y que, por consiguiente, no es lo bastante individuante. Pero podemos refinar nuestra concepción de la "materia cualificada" en varios sentidos. Tomemos, por ejemplo, los hombres. El tamaño (ser alto, gordo, etc.), el color (ser blanco, amarillo), las disposiciones corporales (estar en buena o mala salud), las características psicológicas (ser abúlico, inteligente) son todos propiedades de la materia humana. Así, podemos decir que la concepción aristotélica de la materia, cuando menos en el nivel del hombre, es igual a la concepción de las circunstancias humanas. Lo que permanece igual en todos los hombres es (según la concepción clásica) el ser un animal racional, lo que es equivalente a la propiedad de participar en una inteligencia activa, propiedad que se reconoce en el hecho de aceptar los principios racionales. Pero *el modo como* tales principios son reconocidos es distinto en cada uno de los hombres. Con lo cual resolvemos la famosa dificultad de que la materia no puede ser el principio de individuación por el hecho de no ser cognoscible. Pues esto es cierto acaso para la "materia pura", pero no para la "materia cualificada". Sin embargo, con ello no resolvemos todavía la dificultad que plantea el hecho de que con el fin de cualificar la materia necesitamos de algún modo la forma, pues la forma es la cualidad de una materia dada. Dicho sea de paso, esta última dificultad constituye uno de los motivos por los cuales Aristóteles "recae" con gran frecuencia, tras haberlo descartado, en el platonismo. Pues no es suficiente indicar, como hace el Estagirita, que la materia de que se trata en una clase determinada de individuos es "numéricamente diferente y específicamente una" sin aclarar a fondo, cosa que el filósofo no hace, el significado de la antedicha fórmula.

Acaso una solución mejor sea la de suponer que la noción de individuo es susceptible de poseer diferentes grados. El propio Aristóteles insinúa una solución semejante cuando parece concebir el alma del hombre como una forma individual. En tal caso, el principio de individuación sería más "material" en clases de seres que poseyeran menos individualidad que otras, y más "formal" en el caso inverso. Por ejemplo, mientras la distinción entre la piedra * y la piedra *y* sería casi imperceptible en lo que toca a la individualidad, la diferencia entre Juan y Pedro sería muy acusada. Debe advertirse, empero, que al señalar que el Estagirita "insinuó" esta solución hemos querido destacar que se trata sólo de una indicación vaga. En efecto, no debe olvidarse que para Aristóteles "la substancia no admite variación de grado" (*Cat.*, I 5, 3b-4a), lo que supone que nada de lo que es una substancia (o individuo) puede ser más o menos de lo que es. El conflicto entre la citada insinuación y esta última doctrina es, de todos modos, iluminativo para la comprensión del pensamiento del Estagirita, pues expresa cierto conflicto entre su metafísica general y su doctrina del alma.

La tercera respuesta es: el principio de individuación es la forma. Se ha indicado algunas veces que esta doctrina no es aristotélica. Pero lo cierto es que cuando menos el Estagirita la aplica al analizar realidades tales como el primer motor y aun las inteligencias activas. En este caso habría ciertos seres (como Dios y los ángeles en las teologías escolásticas) que serían al mismo tiempo individuos y formas, habiendo sólo un individuo para cada forma. El problema, empero, consiste en saber si puede utilizarse esta idea para otros tipos de substancias. A nuestro entender, hay al respecto dos posibilidades:

(a) Si admitimos la teoría de los

grados de individualidad, podremos afirmar que cuanto más elevada sea una realidad en la jerarquía de los entes tanto más tendrá la tendencia a acoger la forma y no la materia como principio de indiduación. Así, la controversia entre la forma y la materia como principios de individuación podrá resolverse de acuerdo con las realidades correspondientes. En los niveles inferiores de realidad el principio será la materia; en los niveles superiores, la forma. Y en el nivel intermedio (por ejemplo, el nivel humano), el predominio de la forma o de la materia dependerá del grado y perfección en la individualidad de un hombre dado.

(b) Si entendemos la noción de forma en un sentido cada vez menos "platónico", será todavía más aceptable la posibilidad de hacer de la forma el principio de individuación, y ello no sólo en ciertas realidades, sino en todas las substancias. Este punto esencial ha sido destacado por W. D. Ross. Si la forma es, en efecto, una esencia platónica, entonces o tendrá que mantenerse separada de los ejemplares individuales o coincidirá con ciertos individuos únicos. Pero si la forma es entendida como una causa (final o eficiente, o las dos a la vez), entonces podremos decir que el despliegue de una forma no será sino la explicación causal de un individuo. Habrá entonces tantas formas como causas específicas o, mejor dicho, como causas explicatorias. Aristóteles parece haber tenido en cuenta esta posibilidad en *Met., Z* VII 17, 1041 a θ-32.

Nos hemos detenido en los problemas que plantea el principio de indiduación en la forma planteada por Aristóteles, porque desde las bases establecidas pueden entenderse mejor las diversas posiciones adoptadas al respecto por quienes discutieron este asunto con gran detalle: los escolásticos. Sus trabajos sobre el problema fueron precedidos por los comentaristas aristotélicos y por los filósofos árabes; así, por ejemplo, ya Avicena afirmó que el principio de individuación es la materia cualificada por la cantidad. Pero los escolásticos sistematizaron estas cuestiones en un cierto número de posiciones que corresponden aproximadamente a las actitudes adoptadas con respecto a la cuestión de los universales (VÉASE). Estas posiciones pueden reducirse a tres.

(1) Por una parte, los filósofos nominalistas extremos sostenían que, existiendo una idea separada de la cosa, o, si se quiere, no habiendo más realidad que "esta realidad determinada", el principio de individuación no es necesario, pues el problema se plantea más bien con respecto a los universales, cuya razón se nos escapa a menos que los consideremos como radicados en la mente. De ahí la dificultad de la ciencia, pero de una ciencia que tenga por modelo los supuestos platónico-aristotélicos, de la ciencia de la articulación de lo real en géneros y especies, ya que la causa es en tal ciencia últimamente la esencia. (2) El tomismo intenta mediar entre las posiciones extremas: el principio de individuación no escapa a esta regla. Pero entonces solamente podrá haber principio de individuación si hay efectiva mediación. De ahí la tesis tomista: lo que constituye la individualidad de las substancias creadas sensibles es la materia; en cambio, las formas separadas o subsistentes tienen el principio de individuación en sí mismas, es decir, pueden ser, como las puras inteligencias, a la vez individualidades y especies. La oposición a esta concepción se basaba sobre todo en la idea dada por Santo Tomás acerca de la materia. Si ésta es pura potencia, se alegaba, no puede constituir ningún principio de individuación. Por otro lado, si la materia es pura potencia, la forma debe perderse en ésta, y en vez de individuarse, acabará por desvanecerse, ya que la materia no le agrega nada positivo. Sin embargo, la materia a que se refiere Santo Tomás como principio de individuación no es la materia pura y simple, sino la *materia signata quantitate*, es decir, la que es considerada bajo ciertas dimensiones. (3) Duns Escoto señalaba que aun esta *quantitas* de la materia no puede constituir una individuación suficiente, pues la cantidad es un accidente. En el caso del hombre, la aptitud del alma para unirse a *determinado* cuerpo procedería de su forma, y no de la materia; aun la materia *quatenus quantitate signata* debería, así, ser rechazada. De ahí la proposición de Duns Escoto: el *principium individuationis* no es la pura esencia ni tampoco la materia, ni un accidente extrínseco a la esencia, ni uno de los elementos constitutivos de ésta. Es un principio positivo, inherente a la esencia; en otros términos, es una modalidad de la substancia. Este principio es la *haecceidad* (VÉASE). Entre ella y la substancia no hay distinción real, sino únicamente formal. Mas esta distinción formal no es una pura creación del espíritu, como supondría el nominalismo, ni tampoco algo radicado en la naturaleza de la cosa misma y sus distinciones totales. La *haecceitas* es la particularización o individualización de la esencia y no la forma misma de la cosa, pues ésta subsiste fuera de lo múltiple (*Quaest. subt. in Met. Arist.*, q. 5 n. 61).

La anterior exposición de las opiniones sobre el fundamento del principio de individuación en los filósofos medievales ha seguido líneas muy generales. Una exposición detallada de las opiniones o "sentencias" al respecto puede encontrarse en Suárez, *Disp. met.*, especialmente secciones ii-vi. Suárez examina las diversas formas en que se ha dicho que el principio de individuación es la *materia signata*, tal como se afirma, entre otros, en Santo Tomás, *S. theol.*, I q. III a 3 y q. L a 4; III, q. LXXVII a 2; *In IV*, dist. 12, q. 1; Cayetano, *De ente et essentia, c.* 2; Capreolo, In *II*, dist. 3; Ferrariense, *I cont. Gent.*, c. 21; las formas en que se ha dicho que el principio de individuación es la forma sustancial, tal como se afirma, entre otros, en Durando de Saint-Pourçain, *In II*, dist. 3, q. 2; Averroes, *I de an., c.* 7; *Phys., III*, comment. 60; IV, comm. 38; Avicena, *VI Natur.*, Parte I y otros; y la forma en que se ha dicho que el principio de individuación se halla en la existencia de la cosa singular, tal como se afirma en Duns Escoto, *In II*, dist. 3, q. 3; Enrique de Gante, *Quodl.*, IV, q. 8 (y, según Fonseca, V, q. 8). De acuerdo con su método, Suárez pone de relieve en qué sentidos pueden aceptarse y pueden no aceptarse tales opiniones, y concluye, *contra superiores sententias*, que "toda substancia es singular [por sí misma o por su entidad es singular] y no requiere otro principio de individuación fuera de su entidad o fuera de los principios intrínsecos de que consta su entidad" (*Disp.met., V*, sec. vi, 1). Esta

es la sentencia mantenida por Aurelo (*apud* Capreolo, *in II*, dist. 3, q. 2) y por Durando de Saint-Pourçain; Suárez apunta que, de acuerdo con Fonseca (*Met.*, V, c. VI, q. 3, sec. 2) esta opinión es la más embrollada de todas [*implicatissima*], pero que según el propio Suárez es la más clara *[clarissima]*. El fundamento de la unidad no puede distinguirse, en efecto, de la unidad. A la vez, el principio de individuación de la materia prima es para Suárez "su misma entidad, tal como está en la cosa" (*ibid.*, 2); el principio de individuación de la forma substancial radica asimismo en ésta por su misma entidad *[per suammet entitatem]* (*ibid.*, 5). Los modos substanciales se individúan también por sí mismos (*ibid.*, 14); y en la substancia compuesta el principio de individuación es esta forma y esta materia unidas entre sí [*...principium csse hanc materiam et hanc forman inter se unitae*] (*ibid.*, 15).

La exposición de Suárez y las ideas por él mantenidas influyeron mucho más de lo que se suele indicar sobre los filósofos modernos que han tratado de modo explícito del problema del principio de individuación (Schopenhauer, por ejemplo, cita a Suárez y las *Disp. met.*, V [sec. 3], en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 23). Sería largo enumerar los filósofos modernos que de modo determinado se han ocupado de la cuestión, e imposible referirnos a todos aquellos que la han tratado sólo de manera implícita. Nos limitaremos a mencionar algunas opiniones sobre nuestro asunto.

Leibniz —por ventura uno de los pensadores modernos que más abundantemente trataron el problema *de principio individui* (ya a partir de su disertación de 1663: *Disputatio metaphysica de principio individui*)— manifestó varias opiniones al respecto. En la citada *Disputatio* se limitaba a exponer diversas doctrinas acerca de lo que hace que un individuo sea un individuo. Por lo pronto, hay que distinguir entre el individuo según la lógica *(in ordine ad praedicationem)* y el individuo según la metafísica (*in ordine ad rem*). Hay que distinguir asimismo entre el individuo como ser creado, como mera substancia, etc. Acerca del individuo metafísicamente considerado hay dos opiniones básicas: según unos, el principio de individuación se halla en toda la entidad *(entitas tota)*; según otros, no se halla en toda la entidad *(non tota [entitas])*. Los partidarios de esta última opinión se dividen en dos grupos: para unos se expresa mediante una negación; para otros, mediante algo positivo. A la vez, los que sostienen que se expresa mediante algo positivo se refieren a la parte física *(existentia)* o a la parte propiamente metafísica (*haecceitas*). La parte física "termina la esencia"; la parte metafísica "termina la especie". En general, concluye Leibniz, hay tres sentencias fundamentales sobre el principio de individuación: 1. Todo individuo se individúa por toda su entidad (Aureolo, *apud* Capreolo), y, en general, terministas y nominalistas; 2. El principio de individuación consiste en negaciones; 3. El principio de individuación es la existencia (Murcia). En el curso de su carrera filosófica Leibniz se ocupó con frecuencia de la cuestión del principio de individuación. En la mayor parte de los casos esta cuestión estaba ligada al problema del llamado "principio de identidad de los indiscernibles" a que nos hemos referido en otro lugar (véase INDISCERNIBLES [PRINCIPIO DE LOS]). En vista de ello puede afirmarse que la opinión de Leibniz está cercana a la de todos los que (como Suárez) fundan la individuación de lo individual en "la entidad misma". Así se desprende de los tres pasajes citados en el artículo sobre la noción de Indiscernibles. Sin embargo, en la menos conocida *Confessio philosophi* (escrita aproximadamente en 1673; ed. Yvon Belaval, 1961) Leibniz trató la *spinosissima* cuestión de *principio individui* en forma distinta al indicar que cuando se dice "esto", *hoc*, o se pregunta por la determinación *(determinatio)* *no* se hace otra cosa sino referirse a la conciencia del tiempo y del lugar *(nisi sensus temporis et loci)*, es decir, del movimiento de la cosa (*motus...rei*). Con lo cual el principio de individuación acaba por residir fuera de la cosa misma *(extra rem ipsam)*; así, dos huevos se distinguen entre sí en tanto que en un momento dado uno está en un lugar determinado y otro en otro (*quod praesenti tempore hoc est in loco A illud in loco B) (op. cit.*, pág. 104). Los mismos espíritus *(mentes)* se individúan por el lugar y el tiempo *(loco et tempore velut individuari seu fieri)*.

Sin embargo, la tendencia general de Leibniz es la que favorece la individuación por una "distinguibilidad en sí" de cada ente o, por lo menos, de cada substancia. Lo mismo sucede en Wolff al indicar que el principio de individuación, por el cual se entiende la *ratio sufficiens intrínseca individui* (*Ontologia*, § 228) es definible como *omnimoda determinatio eorum, quae enti actu insunt* (*ibid.*, § 229 [véase también INDIVIDUO]). Es curioso comprobar que esta tendencia a individuar por "la entidad misma" es admitida por algunos autores usualmente considerados como "empiristas". Así, por ejemplo, Locke, al escribir que el principio de individuación es "la existencia misma". Ahora bien, esta existencia no debe ser confundida con la *haecceitas* escotista, aun cuando tiene ciertas relaciones con ella, especialmente en tanto que existencia que encaja, por así decirlo, a cualquier ser dentro de un espacio y un lugar particulares "incomunicables para dos seres de la misma clase" (*Essay*, II, xxvii).

En cambio, otros autores se inclinan en favor del espacio y tiempo como principios de individuación. Así, Schopenhauer, el cual, por motivos metafísicos derivados de su doctrina acerca de la Voluntad, estima que el espacio y el tiempo singularizan lo que es en un principio idéntico y por los cuales la unidad esencial del todo se convierte en una multiplicidad. Schopenhauer sostiene que las formas fenoménicas no afectan a la Voluntad como cosa en sí. Y no afectándole ni siquiera la forma más general de la representación, menos le afectarán todavía las formas que, como el espacio y el tiempo, determinan la pluralidad. "En este último respecto —dice— designaré el tiempo y el espacio, empleando una antigua expresión tomada de la escolástica, como el *principium individuationis*, lo que hago notar para que se tenga en cuenta de ahora en adelante. Pues el tiempo y el espacio son aquello en virtud de lo cual lo que en su esencia y según el concepto es uno y lo mismo, aparece como vario, como múltiple, bien en la sucesión, bien en la simultaneidad; son, por consiguiente, el *principium individuationis*, objeto de tan largas disquisiciones y disputas entre los escolásticos, las cuales se

pueden encontrar reunidas en Suárez (*Disp.*, 5, sec. 3)" (*Welt*, II, 23). La Voluntad queda así fuera del principio de razón y de la multiplicidad, aun cuando sean innumerables sus manifestaciones en el espacio y en el tiempo. Es una, pero no en el sentido de la unidad de un objeto por oposición a la pluralidad, ni en el sentido del concepto que por abstracción surge de lo múltiple, sino como "aquello que está fuera del tiempo y del espacio, o sea del *principium individuationis*, esto es, de la posibilidad de la pluralidad" *(op. cit.)*.

En la mayor parte de las tendencias filosóficas contemporáneas, con excepción de las neoescolásticas, se han abandonado casi totalmente las doctrinas que eligen la materia o la forma como principios de individuación y se ha tendido a algunas de las siguientes soluciones: 1. Lo individual se funda, por así decirlo, "en sí mismo"; la entidad individual existe como tal irreductiblemente. 2. La noción de individuo es una construcción mental a base de los datos de los sentidos. 3. La idea de cosa como "cosa individual" está determinada por la localización espacio-temporal. En todos estos casos se tiende a rechazar lo que Herbert W. Schneider llama (*Ways of Being* [1962], págs. 16 y 17) "la idea sintética de la individualidad" defendida por la "tradición clásica". El citado autor defiende "la individualidad como categoría de análisis ontológico; los individuos no están formados por medio de la unión de elementos no-individuados, pues son ellos mismos elementos últimos del ser" *(op. cit.*, pág. 17).

Véase Paul Horsch, "Le principe d'individuation dans la philosophie indienne", *Asiatische Studien* [Suiza], X (1956) y XI (1957-1958).

Véase también la bibliografía del artículo INDISCERNIBLES (PRINCIPIO DE LOS). Algunas de las obras citadas en la bibliografía del artículo INDIVIDUO se refieren a la cuestión del principio de individuación. Para la historia de este principio en la escolástica, véase J. Assenmacher, *Die Geschichte des Individualitäts-Prinzip in der Scholastik*, 1926.

INDIVIDUALISMO. El término 'individualismo' designa una doctrina según la cual el individuo —en cuanto "individuo humano"— constituye el fundamento de toda ley. El individualismo puede ser ético, político, económico, religioso, etc., según sea la actividad o serie de actividades del individuo consideradas. Ahora bien, el sentido de 'individualismo' difiere no solamente de acuerdo con la actividad humana que se tome como punto de referencia, sino también de acuerdo con el significado de 'individuo'.

En el artículo sobre la noción de individuo (VÉASE) no nos hemos referido sino incidentalmente al individuo humano, pero algunos de los conceptos allí introducidos para dilucidar la cuestión de la naturaleza de lo individual pueden servirnos aquí. Especialmente importante al respecto es la distinción entre la noción puramente numérica del individuo y la noción del individuo como ente singular determinado "omnímodamente". Aplicada esta distinción al individuo humano, resultan dos concepciones del mismo: una, según la cual el individuo en cuestión es una especie de "átomo social", y otra según la cual es una realidad singular no intercambiable con ninguna de la misma especie. La primera concepción es predominantemente negativa: según ella, el individuo humano se constituye por oposición a diversas realidades (la sociedad, el Estado, los demás individuos, etc.). La segunda concepción es predominantemente positiva: según ella, cada individuo humano se constituye en virtud de sus propias cualidades irreductibles. Esta segunda concepción es muy similar a la de la persona (VÉASE), por lo que puede hablarse de dos doctrinas: la del individuo como mero individuo, y la del individuo como persona.

La primera de dichas concepciones ha sido muy común en la época moderna y ha dado origen a muy diversas formas de individualismo. La idea de contrato social y el liberalismo económico, por ejemplo, son dos de estas formas. Se ha dicho por ello que tal individualismo es, en el fondo, un "atomismo" (VÉASE) o, más exactamente, un "atomismo humano". Una vez admitido este individualismo se plantea la cuestión de cómo es posible la relación entre diversos individuos en una comunidad. Las doctrinas forjadas al respecto son múltiples. Unos afirman que lo característico del individuo es su constante oposición a la sociedad, al Estado y aun a los demás individuos. Ejemplo de esta doctrina es el pensamiento de Stirner (VÉASE) y muy diversas formas de anarquismo. Otros sostienen que la oposición en cuestión, aunque innegable, no convierte por ello al individuo en una entidad antisocial; por el contrario, hace posible la sociedad en cuanto agrupación de individuos con un cierto fin: el de satisfacer al máximo los intereses de cada individuo. Muchas doctrinas jusnaturalistas, contractualistas y utilitaristas siguen esta tendencia. Otros manifiestan que hay, o puede haber, o tiene que haber, una armonía entre diversos individuos siempre que se deje a cada uno de ellos manifestarse tal como es. Muchas doctrinas —que pueden agruparse bajo el nombre de "liberalismo optimista"— se adhieren a esta concepción. En todos los casos, el individualismo en este sentido se opone a toda forma de colectivismo, el cual es considerado como destructor de la libertad individual.

La segunda de las mencionadas concepciones ha dado origen a otras ciertas formas de individualismo. Como la idea subyacente en tal concepción es la de persona, puede decirse que la doctrina resultante de la afirmación del primado del individuo en este sentido es el personalismo (VÉASE). O, si se quiere seguir usando el nombre 'individualismo', puede calificarse más adecuadamente de "individualismo personalista'. Este tipo de individualismo-personalismo no niega, antes destaca la importancia del llamado "bien común" (VÉASE), pero este último no debe confundirse con ninguna forma de "totalitarismo". En efecto, de modo semejante a como el individualismo en sentido estricto se opone al colectivismo, el individualismo personalista se opone al llamado "transpersonalismo". El individualismo personalista no aspira a negar la libertad individual en único beneficio de la sociedad o la comunidad, sino más bien tiende a integrar los intereses individuales con los sociales o comunitarios. Una característica muy destacada del individualismo personalista es que tiene un fuerte componente "histórico", en tanto que el individualismo en sentido estricto es con frecuencia "ahistórico" y aun "antihistórico".

Debe observarse que ciertas formas de individualismo en sentido estricto

se acercan mucho a otras formas de individualismo personalista. La distinción entre las dos formas de individualismo, no es, pues, siempre tajante, como no lo es tampoco la distinción entre la concepción predominantemente positiva de la noción de individuo como "individuo humano".

El interés por la noción de individuo humano se ha desarrollado asimismo en la psicología, especialmente en dos direcciones de ésta. Por un lado, tenemos la tendencia a la clasificación de las individualidades. Aunque en tal clasificación los individuos sean usualmente agrupados en tipos (véase TIPO), el fundamento de toda clasificación de individuo es el examen de k individualidad. Por otro lado, tenemos la llamada "psicología individual" o estudio de los individuos humanos en sus caracteres diferenciales. Observemos que Adler (VÉASE) llama "psicología individual" a su propio sistema psicológico, fundado en la determinación del "estilo de vida" de cada individuo de acuerdo con la reacción que éste adopta frente a los sentimientos de inferioridad que surgen ya en la infancia. La "psicología individual", de Adler, es asimismo un método terapéutico por el cual se trata de hacer ver al individuo las fallas radicales de su vida y la dependencia en que se hallan sus reacciones frente al mundo social, a la profesión y a la vida sexual, de los citados sentimientos de inferioridad, cuyo origen básico se halla, según Adler, en minusvalías orgánicas.

Algunas de las obras citadas en la bibliografía de INDIVIDUO tratan también de la cuestión del "individuo humano". Para mayor información sobre este punto, y en particular sobre la cuestión de la relación entre individuo y sociedad o comunidad, véanse obras citadas en las bibliografías de los artículos COMUNIDAD, OTRO (EL), PERSONA, PERSONALISMO y SOCIOLOGÍA [en este último, la sección relativa a "sociedad, y doctrina y filosofía de la sociedad"]. Especialmente importantes son al respecto las obras de F. Tónnies, Theodor Litt, O. Spann, G. H. Mead, H. Bergson, J. Ortega y Gasset. — Véase además: M. Caullery, Célestin Bougie, Pierre Janet, Jean Piaget, Lucien Fèbvre, *L'individualité*, 1933.

Para el individualismo en diversos sentidos véase: G. Galo, *L'individualismo etico nel secólo XIX*, 1906. — G. Vidari, *L'individualismo nelle dottrine morale del secolo XIX*, 1909. — W. Fite, *Individualism*, 1911. — P. Archambault, *Essai sur l'individualisme*, 1913. — Georges Palante, *Pessimisme et individualisme*, 1913. — O. Diettrich, "Individualismus, Universalismus, Personalismus", *Kantstudien*, XIV (1917). — Ernst Horneffer, "Der moderne Individualismus", *Kantstudien*, XXIII (1919), 406-25. — Hermann Schmalenbach, "Individualität und Individualismus", *Kantstudien*, XXIV (1920), 365-88. — F. Koehler, *Wesen und Begriff des Individualismus*, 1922. — John Dewey, *Individualism, Old and New*, 1930. — Roger Étienne Lacombe, *Déclin de l'individualisme?* (1937). — W. E. Hocking, *The Lasting Elements of Individualism*, 1940 [Powell Lectures on Philosophy]. — C. Damur, *Der Individualismus als Gestalt des Abendlandes*, 1947.

La cuestión del individualismo y de la individualidad ha sido tratada asimismo desde el punto de vista de los "individuos en la naturaleza" y en particular desde el punto de vista de los "individuos orgánicos"; véanse entre las numerosas obras publicadas al respecto: L. B. Hellenbach, *Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart*, 1878. — J. Huxley, *The Individual in Animal Kingdom*, 1911. — Th. Haering, *Ueber Individualität in Natur- und Geisteswissenschaft*, 1926. — F. Raffaele, *L'individuo e la specie*, 1943. — Nos hemos referido a este punto en nuestro libro *El ser y la muerte*, 1962, especialmente págs. 133-42.

Para la cuestión de lo individual (o singular) en las ciencias históricas, véase NOMOTÉTICO.

INDIVIDUO. Como traducción del término ἄτομος (v. ATOMISMO) el vocablo latino *individuum* (= 'individuo') designa algo a la vez in-diviso e in-divisible. Se ha dicho que el individuo es algo indiviso, pero no necesariamente indivisible. Sin embargo, tan pronto como se divide un individuo desaparece como tal individuo. Es razonable, pues, admitir la indivisibilidad (en principio) del individuo.

Según R. Eucken (*Geschichte der philosophischen Terminologie* [1879, reimp., 1960], pág. 52), Cicerón empleó los términos *individuus y dividuus*. Pero no pareció darles un sentido filosófico técnico. Este sentido aparece, en cambio, en otros autores. Nos referiremos por lo pronto a dos de ellos, porque en cada uno se da una significación determinada de 'individuo'.

En *De providentia*, 5, Séneca define los individuos como entidades en las cuales nada puede separarse sin dejar de ser tales: *quaedam separan a quibusdam non possunt, coharent, individuae sunt*. El sentido de 'individuo' es aquí el de cualquier entidad indivisa e indivisible. El individuo no es necesariamente un ser singular y aislado, diferente de los demás, esto es, un ser que existe una sola vez. En cambio, Porfirio da en la *Isagoge* una definición de 'individuo' como entidad singular e irrepetible. Según Porfirio, los individuos (ἄτομα) son entidades tales como Sócrates, este hombre, esta cosa — entidades que poseen atributos que solamente se dicen de tal determinada entidad. Parece, pues, que los individuos en el sentido de Porfirio, τὰ ἄτομα, son los "cada cosa", τὰ καθ'ἕκαστα . Debe advertirse, sin embargo, que mientras los individuos propiamente dichos son entes completamente singulares, los individuos designados por la expresión τὰ καθ'-εκαστα son, o pueden ser también, las *infimae species*, los "individuoides" o "atomoides", ἀτομαεῖδη, indeterminables por medio de género y diferencia.

El sentido que dio Porfirio a 'individuo' influyó grandemente sobre la mayor parte de autores medievales. Eucken indica que en la Edad Media se empleó *individuum* (y, en alemán, con Notke, *unspaltig*) como idéntico a "esto", "esta cosa", "este determinado ser", y que en este sentido se emplearon las expresiones *individualis* e *individualitas*, "las cuales solamente son aplicadas a la vida en general a partir de Leibniz, que representa aquí también el paso de la antigüedad a los tiempos modernos" (*Geistige Strömungen der Gegenwart* [1904], A3).

Al comentar la *Isagoge* de Porfirio, Boecio estimó que el vocablo *individuum* puede entenderse en tres sentidos: "Individuo se dice de varios modos. Se dice de aquello que no se puede dividir [*secari*] por nada, como la unidad o la mente; se dice de lo que no se puede dividir por su solidez [*ob soliditatem*], como el diamante; y se dice de lo que no se puede predicar de otras cosas semejantes, como Sócrates" (*Ad Isag.*, II). El primer sentido es general; el segundo, real o "físico"; el tercero, lógico. Los escolásticos medievales distinguieron con frecuencia entre estas nociones de 'in-

dividuo'. La noción más "general" de 'individuo' es la que fue llamada *individuum vagum (individuo vago)* (Cfr. Santo Tomás, *S. theol.*, I, q. XXX a 4). Ejemplos de tal "individuo vago" es "cualquier hombre", "cualquier árbol". El individuo vago se distingue de los demás individuos de la misma especie sólo numéricamente, a diferencia de la distinción de un individuo con respecto a otro por medio de las llamadas *notae individuantes* (características individuantes), tales como las clásicas siete *notae: forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen.*

Varias son las cuestiones suscitadas por la noción de individuo en sus aspectos real y lógico. En su aspecto real la cuestión más importante fue la tratada bajo el epígrafe "principio de individuación" (véase INDIVIDUACIÓN; véase también INDISCERNIBLES [PRINCIPIO DE LOS]). En su aspecto lógico la cuestión más importante fue la de la naturaleza del llamado por algunos autores "concepto individual". Este "concepto" es el de un nombre propio, como 'Pedro', o el de una descripción, como 'el hombre más alto de Montevideo en este momento'. Se dice a veces que tal concepto denota un individuo. Este individuo puede ser real como en 'mi amigo Antonio, aquí presente' (si hay tal amigo, Antonio, y si está presente), o "ideal", o todavía no real, como en 'el primer hombre que ha leído la *Odisea* en la Luna'. Muchos lógicos han destacado el carácter real (o posiblemente real) del objeto denotado por el susodicho "concepto individual", a diferencia del carácter "ideal" de las entidades designadas por conceptos genéricos. Con ello puede verse que los aspectos antes distinguidos del problema del individuo —el "real" y el "lógico"— no pueden siempre separarse por completo; en todo caso, el análisis de uno de estos aspectos revierte con frecuencia sobre el otro.

Junto a las cuestiones real y lógica puede mencionarse una cuestión gnoseológica: la que se refiere a la cognoscibilidad, y a la forma de cognoscibilidad, de algo individual. Una doctrina muy común ha sido la de declarar el carácter "incomunicable" del individuo: *Individuum est incommunicabile*, por cuanto lo que se dice de él es algo universal (uno o varios predicados). A consecuencia de ello, varios autores han indicado que del individuo sólo puede tenerse un conocimiento "intuitivo". Otros han manifestado que lo único que puede hacerse con un individuo es "mostrarlo".

Las doctrinas medievales sobre la noción de individuo son más complejas de lo que pueden hacer presumir las anteriores indicaciones. Por la naturaleza de la presente obra nos vemos precisados a silenciar muchos aspectos de la cuestión que ahora nos ocupa. Indiquemos, sin embargo, a modo de ilustración, que no siempre se admitió que el individuo como tal fuera un ser simple. Por ejemplo, Duns Escoto hizo notar que la noción de individuo contiene por lo menos dos principios: su naturaleza y su entidad individuante, entre las cuales no hay distinción (VÉASE) real, ni tampoco racional, sino formal.

En la filosofía moderna encontramos muy diversos modos de considerar la cuestión de la naturaleza del individuo y de lo individual. Por un lado, ciertos filósofos han tratado esta cuestión bajo el aspecto de la relación entre los entes singulares y la totalidad del universo (o del "ser"). Se ha preguntado a tal efecto si los entes singulares son o no simples modos de una substancia única. La respuesta de Spinoza es positiva; la de Leibniz, negativa. Este autor ha destacado hasta el extremo la singularidad de cada individuo. En general, ha habido dentro de la filosofía moderna la tendencia a considerar el individuo como algo singular. La plena identificación entre individualidad y singularidad es afirmada por Wolff al decir que el individuo como ente singular es aquel ente que se halla completamente (es decir "omnímodamente") determinado: "ens singulare, *sive* Individuum *esse illud, quod omnimode determinatum est" (Ontología,* $ 227). Según Wolff, la noción de individuo se compone de la noción de especie (bajo la cual cae) y de la diferencia numérica (*ibid.*, $ 240). Los autores empiristas se han inclinado por lo general a poner de relieve el puro "ser dado" de todo lo individual: el individuo es entonces un *datum* irreductible. Para Kant la noción de individualidad está determinada por la aplicación empírica de diversas categorías (véase CATEGORÍA). Hegel ha analizado la noción de individuo desde el punto de vista de la posibilidad de su "individualización". El individuo meramente particular es para Hegel un individuo incompleto; sólo en el proceso del desenvolvimiento dialéctico llega el individuo a superar la negatividad de su ser abstracto por medio de determinación. Con ello puede llegarse a la idea de un "individuo universal" o individuo concreto que es a la vez singular y completo.

El concepto de individuo ha sido también objeto de numerosos análisis y especulaciones en cuanto "individuo humano" (y también en cuanto "yo", "ego", "persona", etc., etc.). Muchos de estos análisis y especulaciones han usado nociones derivadas del estudio del concepto de individuo desde los puntos de vista general, real y lógico a que antes nos hemos referido. Sin embargo, dado el sentido distinto que tiene en este caso el término 'individuo' nos referimos a este punto con más detalle en el artículo Individualismo (VÉASE).

En la época contemporánea ha sido frecuente tratar la cuestión de lo individual y del individuo con referencia a problemas tales como el *status* ontológico de los entes individuales (o, con frecuencia, de los entes "particulares" o "singulares"), la expresión lógica de tales entes individuales, las condiciones de su conocimiento, etc., etc. La cuestión del individuo y de lo individual ha sido, así, tratada desde varios puntos de vista: lógico, ontológico, metafísico, etc. En general, es difícil encontrar una filosofía contemporánea que no se haya ocupado de algún modo de este problema. Sin embargo, hay ciertas filosofías que han colocado este problema en el centro de la reflexión. Tal ocurre, por ejemplo, con ciertos autores nominalistas (como Nelson Goodman), para quienes el universo es "un universo de individuos". En tal caso se admiten ontológicamente sólo entidades concretas (individuos) y no entidades abstractas — si bien "no admitir entidades abstractas" no quiere decir ni mucho menos negarse a operar lógicamente con ellas. Importante es asimismo el problema de la noción del individuo y de lo individual en P. F. Strawson, el cual se ha ocupado del problema de cómo pueden "identificarse las entidades particulares" y de las diversas clases de tales entidades. Ello significa, según dicho autor, ave-

riguar las características de los esquemas conceptuales mediante los cuales se habla acerca de entes particulares. La identificación en cuestión no es, sin embargo, suficiente, pues las personas son, como reconoce Strawson, entes individuales que no pueden identificarse del mismo modo que las cosas particulares. En ambos casos se trata de categorías primitivas de individualidad. Zubiri se ha ocupado asimismo de la cuestión del individuo, distinguiendo entre un tipo de individuo que es un *singulum*, un ente singular, y un tipo de individuo que es plenamente individuo, es decir, entre individualidad singular e individualidad *stricto sensu*. Por tanto, no es admisible para Zubiri la equivalencia tradicional *singulare sive individuum*. La "individualidad estricta significa la constitución real íntegra de la cosa con todas sus notas, sean éstas diferentes de las de otros individuos, o sean, por el contrario, comunes total o parcialmente a varios otros individuos o incluso a todos". Hay en la realidad los dos tipos de individualidad: meros *singuli* e individuos propiamente dichos (incluyendo algunos entes que, como el hombre, sólo son individuos *stricto sensu* y nunca *singuli*). El autor de la presente obra se ha ocupado asimismo de la cuestión de la estructura del individuo y de la individualidad. Todas las realidades son individuales (son "seres particulares"), pero existen "grados de individualidad" que son a la vez grados de discernibilidad. La individualidad puede, pues, "decirse de muchas maneras": sólo formalmente puede hablarse de "individualidad como tal".

Indicamos primero algunas obras en las cuales se estudia la cuestión de la naturaleza del individuo y de lo individual desde varios puntos de vista. Algunas de estas obras se refieren de modo especial al problema del "individuo humano"; complétense con los títulos citados en la bibliografía de INDIVIDUALISMO.

W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*, 1896. — Hans Pichler, "Zur Lehre von Gattung und Individuum", *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I (1918). — R. Müller-Freienfels, *Philosophie der Individualität*, 1921. — Johannes Volkelt, *Das Problem der Individualität*, 1928. — A. Müller, *Das Individualitätsproblem und die Subordination der Teile*, 1930. — R. Bella, *L'individuo. Saggio di filosofia*, 1935. — Varios autores, *The Problem of the Individual*, 1937 [University of California Publications in Philosophy, 20]. — A. Lucca, *I rapporti fra l'individuo e l'universo*, 1937. — Jorge Millas, *Idea de la individualidad*, 1943.

Para obras sobre la noción de individuo e individualidad en varios autores, véase:

D. Badereu, *L'individuel chez Aristote*, s/f. [1936]. — C. Hummel *Nicolaus Cusanos. Dar Individualitätsprinzip in seiner Philosophie*, 1961. — Geneviève Lewis, *L'individualité selon Descartes*, 1950. — Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, 1925 [separata del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VII], reimp., 1962. — F. Meinecke, *Schiller und der Individualitätsgedanke*, 1938 [especialmente en el sentido del "individuo humano"]. — A. J. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère*, 1963 [Descartes, Corneille, Retz, La Rochefoucauld, Molière, Bossuet, La Bruyère, Pascal].

Sobre la llamada "causalidad individual", véase Augustin Jakubisiak, *Vers la causalité individuelle*, 1947.

Respecto a los trabajos contemporáneos a que nos referimos al final del artículo, citamos:

Nelson Goodman, "A World of Individuals", en Alonzo Church, Nelson Goodman e I. M. Bocheński, O. P., *The Problem of Universals. A Symposium*, 1956, págs. 15-31. — P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959, *passim*. — Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, 1962, especialmente pág. 164 y sigs. — José Ferrater Mora, *El Ser y la Muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, 1962, especialmente pág. 127 y sigs.

INDUCCIÓN. En varios pasajes de sus diálogos Platón ha empleado los verbos ἐπάγειν' y 'ἐπάγεσθαι (traducidos, según los casos, por 'inducir', 'conducir a', 'dirigir hacia'). De estos verbos se ha formado el sustantivo ἐπαγωγή (*epagoge*, traducido por *inductio*, 'inducción'). Por lo pronto, el uso platónico no tiene carácter técnico. Así, Platón emplea en un pasaje de sus diálogos (véase bibliografía de este artículo) el verbo ἐπάγειν con un sentido psicológico y pedagógico (aunque con algunas implicaciones gnoseológicas y metafísicas): se trata de ver cómo se puede "inducir" a alguien (a un niño) a adquirir un conocimiento, esto es, a "conducirlo" a la adquisición del conocimiento de lo todavía ignorado. En otro pasaje Platón se refiere al hecho de "aducir" un testimonio en apoyo de un decir. Pero ello no significa que Platón no haya tenido ninguna idea acerca de lo que ha sido considerado luego (cuando menos por algunos autores) como el procedimiento indirecto κατ' ἐξοχήν. En efecto, en un tercer pasaje el filósofo expresa la idea (ya tocada en múltiples otros lugares de sus diálogos) de que el alma puede —y aun tiene por misión esencial— elevarse desde la consideración de las cosas sensibles hasta la contemplación de "lo que hay de más excelente en la realidad" — lo que significa, a su entender, los principios. Ello parece posible a causa de la existencia de un método dialéctico, el cual va rechazando hipótesis para elevarse hasta proposiciones de carácter cada vez más universal. Ahora bien, aun acentuando hasta el extremo los precedentes platónicos, lo cierto es que el primer pensador que proporcionó un concepto suficientemente preciso de la inducción, y que introdujo los términos ἐπάγειν y ἐπαγωγή como vocablos técnicos para designar un cierto proceso de razonamiento, fue Aristóteles.

Sin embargo, hay cierta dificultad para conciliar dos modos, como el Estagirita cuando habla de la inducción. Por un lado, en efecto, insiste en que hay una diferencia entre silogismo (VÉASE) e inducción: en el primero el pensamiento va de lo universal a lo particular (o, mejor, de lo más universal a lo menos universal), mientras que en el segundo el avance se efectúa de lo particular a lo universal (o, mejor, de lo menos universal a lo más universal). Así, el razonamiento:

> (Si) todos los seres vivientes están compuestos de células,
>
> (y) todos los gatos son seres vivientes
> (entonces) todos los gatos están compuestos de células,

es un ejemplo de silogismo, mientras que el razonamiento:

> (Si) el animal A, el animal B, el animal C están compuestos de células,

(y) el animal A, el animal B, el animal C son gatos,
(entonces) todos los gatos están compuestos de células,

es un ejemplo de inducción. Por otro lado, el Estagirita relaciona asimismo la inducción con el silogismo, haciendo de la primera una de las formas del segundo. Así, el razonamiento:

(Si) el oro, la plata, el cobre, el hierro son conductores de electricidad,
(y) el oro, la plata, el cobre, el hierro son metales,
(entonces) todos los metales son conductores de electricidad,

es un ejemplo de inducción. Advirtamos que, no obstante ciertas apariencias, la forma de este último razonamiento no es igual a la del precedente. Primero, las dos premisas de aquél contienen una enumeración de individuos, en tanto que las dos premisas de éste enumeran géneros o clases ('el oro' es el nombre que designa la clase de todos los objetos de oro, 'la plata' es el nombre de la clase que designa todos los objetos de plata, etc.). Segundo, se presupone en el último ejemplo que si simbolizamos las clases enumeradas en las dos premisas por '*A*', la propiedad 'ser conductores de electricidad' por '*B*', *y* la propiedad 'ser metales' por '*C*' la clase *C* no es más amplia que la clase A.

La dificultad apuntada puede resolverse (siguiendo las indicaciones de W. D. Ross) del modo siguiente: (1) Movido por su descubrimiento del silogismo y por su idea de que sólo él es un razonamiento válido, Aristóteles tendió a hacer depender la (perfecta) validez del razonamiento inductivo de la (perfecta) validez del razonamiento silogístico. (2) El primero de los razonamientos inductivos citados es un ejemplo de razonamiento inductivo imperfecto, en tanto que el segundo de los razonamientos inductivos es un ejemplo de razonamiento inductivo perfecto. (3) El razonamiento inductivo perfecto es un caso límite del razonamiento inductivo en general; aunque posible, es excepcional, porque puede aplicarse con éxito sólo a aquellos objetos que pueden ser enumerados por entero y cuyas propiedades son fácilmente obtenibles por abstracción. (4) El razonamiento inductivo perfecto no es equivalente, empero, a una inferencia aparente, en la cual no se haga sino repetir lo mismo mediante otro concepto, pues se introduce una conexión racional efectiva entre un concepto (en el ejemplo anterior, el concepto expresado por 'metal') y otro concepto inferido de aquél (en el mismo ejemplo, el concepto expresado por la propiedad 'ser conductor de electricidad'). (5) Una exposición suficiente de la doctrina aristotélica de la inducción debe tener en cuenta los razonamientos inductivos perfectos en tanto que razonamientos inductivos límites (y considerar, pues, que puede haber relación entre silogismo e inducción), y los razonamientos inductivos imperfectos en tanto que expresan los razonamientos inductivos más habituales (y considere, pues, que no hay diferencia entre silogismo e inducción). (6) La inducción más habitual (la imperfecta) es un procedimiento que, a diferencia del razonamiento deductivo, no opera a base de una "visión" directa de la conexión o conexiones racionales entre los términos empleados, sino a base de una especie de "mediación psicológica" hecha posible por una "revisión de los casos particulares". (7) La inducción perfecta, que va siempre de la esencia al género (o de una clase dada a otra clase de orden superior a ella) presupone una inducción imperfecta, que va usualmente de los individuos a la especie.

De esta doctrina aristotélica, la escolástica medieval —especialmente la más influida por el Estagirita— tomó sobre todo una dirección: la que consiste en contraponer la inducción al silogismo. Se trata de una contraposición que afecta solamente a la forma de la inducción (*formaliter*) y no a la materia (*materialiter*), pues no hay inconveniente en que se presente la materia de la inducción silogísticamente. Pero como lo que importa lógicamente es la forma, la contraposición de referencia es considerada como fundamental. El proceso inductivo se basa, según la citada concepción escolástica, en una enumeración suficiente que, arrancando de los entes singulares (plano sensible) desemboca en lo universal (plano inteligible). Ahora bien, una vez admitido esto, hay que precaverse contra ciertas interpretaciones que los escolásticos (tomistas y neotomistas) estiman incorrectas. Así, Maritain indica (siguiendo a Alberto el Grande, Santo Tomás y Juan de Santo Tomás) lo siguiente. (a) El proceso inductivo, aunque usualmente de índole ascensional, puede manifestarse también como un descenso que lleva la mente de un universal a sus partes subjetivas y a los ciatos singulares de la experiencia; lo importante no es tanto el ascenso o descenso como el hecho de que mientras en el silogismo el núcleo en torno al cual gira la argumentación es un término o un concepto (el término medio), en la inducción es una enumeración de individuos o partes. (b) El mecanismo inductivo es reversible; el mecanismo silogístico, irreversible. (c) En el silogismo se identifican dos términos o conceptos con un tercer término; en la inducción se establece una conexión entre individuos y un concepto universal. (d) El proceso inductivo no puede, pues, reducirse a un silogismo (ni a un entimema cuya premisa mayor no se halla expresada, ni a un silogismo de la tercera figura). (e) La inducción no consiste en pasar de un cierto número de individuos de una colección a la colección entera (ya sea en tanto que colección o bien como colección compuesta simplemente de un número de individuos como individuos), pues en el primer caso la inducción se convierte en un razonamiento defectuoso y en el segundo en una tautología: la inducción (basada en enumeración incompleta) no pasa de *algunos a todos*, sino de *algunos* a *todo*. (f) Hay una analogía entre inducción y abstracción (VÉASE), pero no deben identificarse, pues se trata de dos distintas operaciones de la mente que desembocan en dos diferentes formas de lo universal: la primera, en proposiciones universales como objetos de juicio; la segunda, en universales como objetos de aprehensión simple. Esta última característica es importante en el sentido de que pretende mostrar que, por un lado, hay cierta relación entre la inducción aristotélica (interpretada en la forma antedicha) y el proceso que en Platón desempeña a veces el papel de un razonamiento inductivo, y que, por

otro lado, son procesos distintos.

El problema de la inducción despertó el interés de muchos filósofos modernos, en particular de los que se propusieron analizar y codificar los procesos de razonamiento que tenían lugar (o que suponían tenían lugar) en las ciencias naturales. Importante al respecto fue la contribución de Francis Bacon (VÉASE). Este autor (como otros de la época) planteó con insistencia la cuestión del tipo de enumeración que debía considerarse como propio del proceso inductivo científico. Observando que en las ciencias se llega a la formulación de proposiciones de carácter universal partiendo de enumeraciones incompletas, formuló en sus tablas de presencia y ausencia una serie de condiciones que permiten establecer inducciones legítimas. Se ha alegado al respecto que no es justo contraponer la inducción baconiana a la inducción aristotélica, pues el Estagirita y otros autores antiguos y medievales no excluyeron las inducciones basadas en enumeraciones incompletas; lo que hicieron fue distinguir entre enumeraciones completas y enumeraciones incompletas, agregando que si bien ambas son suficientes para producir inducciones legítimas, sólo las primeras exhiben claramente el mecanismo lógico del proceso inductivo. Observemos, sin embargo, que hay cuando menos ciertas diferencias entre el concepto baconiano y el aristotélico de inducción. Por ejemplo, en este último no se niega que hay ciertas relaciones (sobre todo analógicas) entre el proceso inductivo y la abstracción, por cuyo motivo suele tomarse como punto de apoyo una concepción realista de los universales (sea realista platónica; sea, más frecuentemente, realista moderada). En cambio, en el primer concepto se prescinde de las relaciones analógicas, por cuyo motivo suele tomarse como punto de apoyo una concepción nominalista de los universales. La inducción aristotélica ha sido llamada por algunos "positiva"; la baconiana ha sido llamada a veces "negativa". En esta última desempeña un papel importante la noción de generalización.

Desde Bacon hasta el siglo XIX se han destacado las siguientes concepciones de la inducción:

(A) Concepciones basadas en las ideas baconianas, adoptadas por algunos autores de tendencia empirista.

(B) Concepciones fundadas en las ideas aristotélicas, adoptadas por la mayor parte de autores escolásticos y por otros de tendencia realista moderada y conceptualista.

(C) Concepciones que han insistido en una noción "positiva" de la inducción, casi equivalente a la idea platónica de "ascenso" de la mente desde los particulares a los principios, adoptadas por varios racionalistas, y en particular por Leibniz.

(D) Concepciones según las cuales el razonamiento inductivo se basa en el hábito (v.) engendrado por la observación de que ciertos acontecimientos siguen normalmente a otros, de modo que puede predecirse que tal seguirá ocurriendo en el futuro. Originador de estas teorías fue Hume.

(E) Concepciones según las cuales los juicios inductivos —o, mejor, la justificación de tales juicios— se explica por la estructura de la conciencia trascendental. El padre de estas concepciones fue Kant.

Durante el siglo XIX se destacaron varias teorías de la inducción. Nos limitaremos a mencionar algunas. A. Gratry consideró la inducción como equivalente a la dialéctica (v.); por medio de ella se evita la identificación deductiva y se puede pasar a "lo otro". Nos hemos extendido sobre el asunto en el artículo sobre Gratry (v.). John Stuart Mill desarrolló un sistema de lógica inductiva, uno de cuyos más importantes, y conocidos, resultados, son los cánones de inducción a que nos hemos referido más detalladamente en el artículo CANON. J. Hershel y W. Whewell llevaron a cabo diversas investigaciones sobre la naturaleza del razonamiento inductivo. Fundamental en este respecto fue la noción de coligación (v.) propuesta por Whewell. Ideas importantes sobre la inducción se deben a Peirce (v.) y a Lachelier (v.). Una cuestión muy debatida durante el siglo XIX fue la del llamado "fundamento de la inducción" a que nos referiremos luego.

Durante el siglo actual se han propuesto varias teorías sobre la naturaleza y formas de inducción. A. Lalande cree que debe distinguirse entre varios tipos de inducción. Por lo pronto, hay un concepto amplio, según el cual la inducción es una operación que se ejecuta cuando se alcanza una conclusión determinada sobre un hecho partiendo de otro hecho (se "induce" de este o aquel dato que tal determinada persona ha cometido un crimen). Ésta es la "inducción reconstructiva", usual en los diagnósticos de enfermedades y en las pruebas jurídicas. Luego, hay un concepto estricto, según el cual la inducción es el proceso de razonamiento que va de lo particular a lo universal (o de los hechos a las leyes), que no es sino el paso de lo más especial a lo más general. Este concepto estricto se subdivide en dos formas. Primero, la "inducción amplificadora" o "inducción ordinaria", consistente en enunciar un juicio universal sobre una serie de objetos "cuya reunión permitiría solamente un aserto particular con el mismo sujeto y el mismo predicado". Segundo, la "inducción completa" o "inducción formal", consistente en "enunciar en una sola fórmula, relativa a una clase o a un conjunto, una propiedad que ha sido afirmada separadamente de cada uno de los términos que abarca esta clase o de los elementos que componen este conjunto". Ejemplo de la primera forma es la inducción en el sentido de J. S. Mill, vinculada a la prueba experimental. Ejemplos de la segunda son el silogismo aristotélico, las pruebas de control efectivo sobre un número determinado de individuos, y todos los casos en los cuales hay enumeraciones completas.

J. Łukasiewicz ha definido la inducción como una de las clases posibles de reducción (VÉASE), la "reducción inductiva". El proceso de reducción es ejemplificado en un razonamiento condicional tal como:

> Si *p*, entonces *q*,
> *q*,
> entonces *p*.

La lógica proposicional declara que este razonamiento es una falacia, pues del hecho de que se afirme '*q*' no se deduce forzosamente que tengamos '*p*'. En efecto, el ejemplo:

> Si se difunde la vacuna Salk,
> disminuye la poliomielitis.
> Disminuye la poliomielitis.
> Entonces, se difunde la vacuna Salk,

muestra intuitivamente cuán inadecuado es semejante tipo de razonamiento en la lógica deductiva, ya que

puede disminuir la poliomielitis por otros motivos que por la difusión de la vacuna Salk. Sin embargo, esta falacia constituye, según Łukasiewicz, la base del razonamiento inductivo. Para que tengamos éste es menester, empero, restringir la reducción a una de sus clases: es la que tiene lugar cuando hay una generalización de la conclusión. Esta definición de 'inducción' supone que quedan excluidos de ésta ciertos razonamientos que muchos autores consideran de índole inductiva. Así, queda excluida la llamada *inducción matemática* — según la cual si F es una propiedad del número 1 y es una propiedad del número η y, por lo tanto, del número $\eta + 1$, es una propiedad de todo número. También queda excluida la llamada *inducción sumativa* — según la cual si tenemos un cierto número de elementos de una clase dada que son todos sus elementos, y si una propiedad corresponde a cada uno de los elementos enumerados, tal propiedad pertenece a todos los elementos de la clase dada. Se observará que la eliminación de esta última forma equivale a la negación de esa inducción perfecta que para ciertos autores es la única admisible. La inducción no es entonces un mero procedimiento para la formación de conceptos y, por lo tanto, un procedimiento en el sentido en el que hablamos de "procedimiento por abstracción"; es un procedimiento para ejecutar razonamientos.

Las doctrinas sobre la inducción y sobre el razonamiento inductivo —especialmente sobre el razonamiento inductivo como razonamiento probable— han proliferado en el siglo actual. Nos ocuparemos luego con más detalle de algunos de los problemas fundamentales tratados y de algunas de las teorías más destacadas. Por el momento damos simplemente una lista de autores que se han ocupado del problema de la inducción desde muy diversos puntos de vista: 'M. Black, R. G. Braithwaite, C. D. Broad, R. Carnap, J. P. Day, M. Dorolle, S. Goldberg,' N. Goodman, C. G. Hempel, J. J. Katz, J. M. Keynes, J. G. Kemeny, W. Kneale, A. N. Kolmogorov, A. Lalande, H. Leblanc, C. I. Lewis, J. Łukasiewicz, E. Nagel, J. Nicod, E. Parzen, C. S. Peirce, H. Poincaré, E. Poirier, K. R. Popper, F. P. Ramsey, H. Reichenbach, B. Russell, P. Suppes, A. Tarski, R. von Mises, G. H. von Wright [incluimos los nombres precedidos por 'von' en la letra "V de la anterior enumeración], F. Waismann, D. C. Williams, J. O. Wisdom. A algunos de estos autores hemos dedicado artículos especiales. Las obras al respecto de la mayor parte de ellos figuran en las bibliografías del presente artículo y de los artículos CONFIRMACIÓN y PROBABILIDAD. Es difícil, además de comprometido, destacar nombres, pero es indudable que Carnap, Goodman, Hempel, Keynes, Leblanc, Nicod, Peirce, Popper, Reichenbach, von Mises y von Wright son nombres aquí fundamentales.

Según apuntamos, las teorías actuales sobre la inducción son muy diversas y es sumamente difícil presentar en orden razonable siquiera las fundamentales. Puede ayudar a comprender algunas de las teorías actuales sobre el razonamiento inductivo seguir a Nelson Goodman y distinguir entre "el viejo problema de la inducción" y el "nuevo enigma de la inducción".

El "viejo problema de la inducción" —abundantemente tratado en el siglo XIX— es, en substancia, el problema de la "justificación de la inducción". Se trata del problema de por qué se estiman válidos los juicios (o ciertos juicios) sobre casos futuros o desconocidos, es decir, del problema de por qué algunas de las llamadas "inferencias inductivas" son aceptadas como válidas. Una solución típica a este problema consistió en mostrar que la validez del razonamiento inductivo se funda en la ley de uniformidad de la Naturaleza, según la cual si dos ejemplos concuerdan en algunos respectos, concordarán en todos los respectos. A dicha ley se ha agregado a veces (como indica J. O. Wisdom) la llamada "ley de causación universal". Algunos filósofos creen que la primera ley basta; otros, que la segunda; otros, que son equivalentes. Ciertos autores contemporáneos (Keynes, Broad) han intentado sustituir las dos leyes anteriores por otras, que Wisdom resume en las dos siguientes: el principio de la limitación de la variedad independiente, y el principio de la generación uniforme de propiedades. Otros autores postulan ciertos principios tales como el de continuidad espacio-temporal, con el fin de justificar la validez del razonamiento inductivo. Ante la dificultad de este problema, Poincaré indicó ya que "es tan difícil justificar el principio de inducción como prescindir de él".

El "viejo problema de la inducción" queda "disuelto" tan pronto como se sigue a Hume en pensar que lo que importa no es cómo se pueden justificar las predicciones, sino por qué se formulan predicciones. Puede pensarse que esto equivale a dar una interpretación "meramente psicológica" o "meramente genética" de las predicciones. Pero no hay tal. Establecer si una inferencia inductiva está o no de acuerdo con las reglas generales de la inducción es una cuestión lógica (y epistemológica), pero no, o no necesariamente, una cuestión psicológica. También es una cuestión lógica (y epistemológica) y no, o no necesariamente, una cuestión psicológica la de establecer en qué medida una regla general de inducción está de acuerdo con determinadas inferencias inductivas. El "nuevo problema de la inducción" es, así, el problema del ajuste mutuo entre normas de inducción e inferencias inductivas. Es sólo cuando se intenta determinar cómo se efectúa este ajuste que surge, según Goodman, "el nuevo enigma de la inducción".

Es común en la época actual tratar la cuestión de la inducción en estrecha relación con la cuestión de la probabilidad (VÉASE). Dos escuelas se han enfrentado al respecto. Según una de ellas (representada, entre otros, por von Mises y Reichenbach) el problema de la inducción debe tratarse desde el punto de vista de la teoría frecuencial de la probabilidad. Las inferencias inductivas se convierten entonces en "inferencias estadísticas". Según otra escuela (representada por la mayor parte de autores que han estudiado el problema: Keynes, Carnap, Hempel, Goodman, etc.), el problema de la inducción debe tratarse desde el punto de vista de la probabilidad como grado de confirmación. En este último caso la noción principal aquí implicada es la noción de confirmación. Nos hemos referido al asunto con más detalle en el artículo sobre esta noción; en él hemos expuesto, además, algunas de las llamadas "paradojas de la confirmación". El artículo CONFIRMACIÓN puede con-

siderarse, **pues, como una ampliación del presente.**

Concluyamos indicando que H. Leblanc ha intentado mediar en la disputa entre la noción de probabilidad como frecuencia relativa (probabilidad estadística, que da lugar a "inferencias estadísticas") y la noción de probabilidad **como medida (lo que podría llamarse "medida** evidencial") **de una proposición por otra (probabilidad inductiva, que da lugar a "inferencias** inductivas"). **A tal efecto ha mostrado que las probabilidades estadísticas pueden ser transferidas a proposiciones, convirtiéndose en valores de verdad, y a la vez que las llamadas "probabilidades inductivas" pueden ser reinterpretadas como evaluaciones de valores de verdad. Se muestra de este modo que "tanto las probabilidades estadísticas como las probabilidades inductivas pueden ser tratadas como medidas teorético-sentencialcs, y que las** últimas **pueden ser calificadas de evaluaciones de las primeras" (*op. cit. infra.* Prefacio).**

Los tres pasajes mencionados de Platón se hallan respectivamente en: *El Pol.*, 278 A; *Rep.*, II 364 C y *Rep.*, VII 533 C. Pasajes importantes donde Aristóteles trata de la inducción son: *Top.*, 105 a 13-16; 157 a 18; *An. Pr.*, 68 b 13-35; *An. Post.*, 72 b 29; 81 a 40. El *locus classicus* del Estagirita usualmente citado al respecto es *An. Pr.*, II 23, pero no hay que restringirse al mismo. Las referencias a W. D. Ross proceden de su *Aristotle*, 1923, 5ª ed., 1949 (trad. esp. *Aristóteles*, 1957). **Véase también M. Consbruh, 'Επαγωγή und Theorie der Induktion bei Aristoteles", *Archiv für Geschichte der Philosophie*,** V (1892), y S. Vanni-Rovighi, "Concezione aristotelico-tomistica e concezioni moderne dell'induzione", *Rivista di filosofia neoescolastica* (1934). — Pasajes importantes de Alberto el Magno en *Prior*, i, II, tract. VII, cap. iv, y de Santo Tomás en los coment. a *An. Post.*, lect. 30. Las referencias a J. Maritain proceden de su *Petite Logique*, Cap. III, sec. 3, A y B. — Para las concepciones del Padre Gratry sobre la inducción, véase Julián Marías, *La filosofía del Padre Gratry*, 1941, 2ª ed., 1948, reimp. y ampliado en *Obras completas*, de Julián Marías IV (1959), págs. 146-314. — Para Francis Bacon, Hume, W. Whewell, J. Lachelier y J. M. Keynes, véanse bibliografías en artículos dedicados a estos autores. — Las ideas de A. Lalande, en *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, 1929 (trad. esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación*, 1945). — Para J. Łukasiewicz, véase la exposición de I. M. Bocheński en *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, 1954 (V, 17) (trad. esp.: *Los métodos actuales del pensamiento*, 1957). — Para R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, 1950, 2ª ed., 1962 (es la Parte I de una obra cuyo título general es *Probability and Induction*; anticipación de la Parte II en el folleto *The Continuum of Inductive Methods*, 1952). — Para J. O. Wisdom, *Foundations of Inference in Natural Science*, 1952, Parte III. — La referencia a H. Poincaré procede de su obra *La valeur de la science*, 1905 (trad. esp.: *El valor de la ciencia*, 1929). — Las ideas de N. Goodman, en *Fact, Fiction, and Forecast*, 1955, págs. 63-126. — Las de H. Reichenbach, en *Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935 (trad. inglesa ampliada y revisada por el autor: *The Theory of Probability*, 1949) y *Experience and Prediction*, 1938. — Las de R. von Mises, en *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, 1928 (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad*, 1948). — Hugues Leblanc, en *Statistical and Inductive Probabilities*, 1962.

Otros trabajos sobre inducción, probabilidad, inferencia, etc.: E. F. Apelt, *Die Theorie der Induktion*, 1854. — E. Benzoni, *L'induzione*, 2 vols., 1894. — C. D. Broad, "On the Relation between Induction and Probability, I", *Mind*, N. S., XXVII (1918), 389-404. — Íd., íd., "On the Relation, etc. II", *ibid.*, XXIX (1920), 11-45. — Íd., íd., "The Principles of Demonstrative Induction, I", *ibid.*, XXXIX (1930), 302-17. — Íd., íd., "The Principles, etc., II", *ibid.*, XXXIX (1930), 426-39. — Íd., íd., "H. von Wright on the Logic of Induction, I", *ibid.*, LIII (1944), 1-34. — Íd., íd., "H. von Wright, etc., II", *ibid.*, LIII (1944), 97-119. — Íd., íd., "H. von Wright, etc., III", *ibid.*, LIII (1944), 193-214. — Jean Nicod, *Le problème logique de l'induction*, 1924, reimp., 1961. — M. Dorolle, *Les principes de l'induction*, 1926. — Lidia Peradotto, *Aporte al problema de la inducción*, 1928 [monografía]. — H. H. Dubs, *Rational Induction. Analysis of the Method of Science and Philosophy*, 1930. — H. Jeffreys, *Scientific Inference*, 1931. — Íd., íd., *Theory of Probability*, 1939. — J. P. Guille, *El razonamiento inductivo*, s/f. (1931). — Émile Poirier, *Remarques sur la probabilité des inductions*, s/f. (1932). — H. Feigl, "The Logical Character of Induction", *Philosophy of Science*, I (1934), 20-9. — K. R. Popper, *Die Logik der Forschung*, 1935 (trad. inglesa, ampliada por el autor: *The Logic of Scientific Discovery*, 1959 [trad. esp.: *La lógica del descubrimiento científico*, 1960]). — Íd., íd., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, 1963. — P. Siwek, *La structure logique de l'induction*, 1936 [monografía]. — E. Nagel, *Principles of the Theory of Probability*, 1939 [International Encyclopedia of Unified Science, I, 6]. — G. H. von Wright, *The Logical Problem of Induction*, 1941 [Acta Philosophica Fennica, 3], 2ª ed., 1957. — Íd., íd., *A Treatise on Induction and Probability*, 1951, 2ª ed., 1957. — Donald Williams, *The Ground of Induction*, 1947. — W. Kneale, *Probability and Induction*, 1949. — R. G. Braithwaite, *Scientific Explanation*, 1953. — Roy F. Harrod, *Foundations of Inductive Logic*, 1957. — S. F. Barker, *Induction and Hypothesis. A Study in the Logic of Confirmation*, 1957. — Georges J. Mourelos, Παραγωγή καὶ ἐπαγωγή 1959 (*Deducción e inducción*). — S. Issman, *Les problèmes de l'induction*, 1960 [monog.]. — J. P. Day, *Inductive Probability*, 1961. — Gerold J. Katz, *The Problem of Induction and Its Solution*, 1962. — W. Ross Ashby, D. E. Berlyne, R. B. Braithwaite *et al.*, *Induction: Some Current Issues*, 1963, ed. Henry E. Kyburg, Jr. y E. Nagel.

Véase también la bibliografía de CONFIRMACIÓN, especialmente los trabajos de Hempel y Goodman en ella mencionados. — Véanse asimismo bibliografías de HIPÓTESIS, INFERENCIA, PROBABILIDAD.

INERCIA. El termino inercia **tiene por lo menos dos sentidos: el sentido psicológico y el sentido físico. En el primer sentido se llama "inercia" a la ausencia de voluntad o de energía para contrarrestar una inclinación. La inercia es entonces una ausencia de iniciativa, una especie de abulia o completa indiferencia (VÉASE). En el segundo sentido la inercia (*inertia*) o fuerza inercial (*vis inertiae*) es un concepto fundamental de la física, y especialmente de la** mecánica **en cuanto estudio de las leyes del movimiento de los cuerpos.**

Por la importancia que ha tenido el concepto físico y mecánico de inercia en la filosofía moderna diremos unas palabras sobre el mismo y su historia.

Según Aristóteles, el movimiento (v.) de los cuerpos puede tener lugar de dos modos. Por una parte, hay los movimientos naturales. Éstos consisten en el movimiento de los elementos

hacia su lugar (VÉASE) natural; así, el fuego se mueve "hacia arriba" y "la tierra" (los cuerpos pesados) se mueve "hacia abajo". Por otra parte, hay los movimientos "violentos", o movimientos que un cuerpo imprime a otro haciéndolo moverse en una cierta dirección. Así, la piedra lanzada por la mano se mueve con un movimiento "violento" hasta perder la "fuerza" que se le había impreso y caer hacia su "lugar natural". En este sentido, "todo móvil es movido por algo" (*Phys.*, VII, 1, 242 a 14). Pero, además, es menester que lo que mueve el móvil esté en contacto con el móvil. Cuando un cuerpo empuja a otro, no parece haber problema: el segundo cuerpo deja de moverse cuando el primero deja de empujarlo. Pero cuando se lanza una piedra surge el problema de cómo se mantiene la piedra en "contacto" con lo que la mueve. Aristóteles imaginó que hay una "comunicación" de fuerza a través de un medio (por ejemplo, el aire) (*Phys.*, IV, 8, 215 a 14) que permite "mantener" el "empuje". Una parte del aire mueve otra parte del aire hasta que en esta "comunicación de movimiento" va disminuyendo la fuerza impulsora. En todo caso, es característico de las ideas de Aristóteles sobre este tipo de movimiento la afirmación de que el movimiento "violento" de un cuerpo natural va disminuyendo hasta cesar el movimiento. A diferencia del movimiento "natural", que se manifiesta mediante aceleración (como la piedra que cae al suelo), el movimiento "violento" se manifiesta mediante constante aceleración.

Las ideas en cuestión parecen corresponder al "sentido común" y, desde luego, al modo como se observa el citado movimiento de los cuerpos. En efecto, la "experiencia" muestra que para que un cuerpo se siga moviendo en línea recta con una velocidad constante es menester que se imprima constantemente una fuerza a tal cuerpo (para que marche un carro es menester "empujarlo" o "tirar de él"). Cierto que hay cuerpos —como los astros— que se mueven continuamente y, según se suponía en la antigüedad, con movimiento circular. Pero ello se debe, según Aristóteles, a que los astros están hechos de otra clase de "materia". En rigor, tenemos, según estas ideas, tres clases de movimiento, cada una de las cuales corresponde a una clase de "materia": el movimiento circular de los astros; el movimiento natural de los elementos y el movimiento "violento" o, en todo caso, ni circular ni natural, de los objetos en la tierra.

Como "cosa de experiencia" y "evidencia" del sentido común, la explicación del movimiento "violento" dada por Aristóteles fue aceptada por muchos autores. En algunos textos de física se dice inclusive que la explicación de referencia fue aceptada por todos los científicos y filósofos hasta Galileo. Sin embargo, ello no es cierto. Por un lado, los atomistas —cuando menos Demócrito— habían postulado que los átomos se mueven en todas direcciones continuamente, cambiando de dirección cuando se producen choques con otros átomos; por tanto, postulaban la continuación indefinida del movimiento sin necesidad de fuerza impulsora. Los átomos se mueven en movimiento rectilíneo. No todos los atomistas aceptaban esta idea, pues para Epicuro el movimiento de los átomos es "hacia abajo", de modo que su movimiento es "natural" en el sentido aristotélico. Pero quienes la aceptaban admitían algo semejante a la noción de inercia. Por otro lado, algunos comentaristas de Aristóteles (especialmente Juan Filopón) y considerable número de autores medievales pusieron en duda que en ciertos movimientos (como el de la piedra arrojada por la mano y especialmente el de la flecha) hubiera acompañamiento del cuerpo que ha impreso la fuerza. Llegaron con ello a formular una serie de explicaciones distintas de las aristotélicas. Nos hemos referido a estas explicaciones en el artículo ímpetu (VÉASE); recordemos aquí sólo que, a veces a base de ciertas interpretaciones dadas a los textos de Aristóteles (o al deseo de resolver los problemas planteados en tales textos), se admitió una fuerza propia (fuerza motriz, "inclinación", etc., etc.) que diera cuenta de la posibilidad de k "continuación" del movimiento sin contacto con el cuerpo impulsor.

Estas explicaciones constituyen, según varios autores, un antecedente de la noción moderna de inercia. Al principio, la inercia fue concebida como la tendencia que tiene un cuerpo a no moverse, es decir, a permanecer en el espacio que ocupa a menos que se le impulse. Pero luego se completó esta concepción indicándose que un cuerpo en movimiento tiende a persistir moviéndose (con movimiento rectilíneo y uniforme). Esta segunda, y más fundamental, parte de la noción de inercia, indica no sólo que el cuerpo se resiste a moverse, sino también, y sobre todo, que una vez en movimiento se resiste a las fuerzas que se oponen a la continuación indefinida de su movimiento. A Galileo se debe la formulación precisa de la llamada luego "ley de inercia" (y también "principio de inercia"). Esta formulación es la consecuencia de una serie de "experimentos mentales" (el famoso *Mente concipio...*, de Galileo). Entre ellos citamos el siguiente: si un cuerpo (por ejemplo, una esfera pulida) que se desliza por una pendiente aumenta su velocidad, y un cuerpo que remonta una pendiente pierde su velocidad, un cuerpo que se desplaza horizontalmente no aumenta ni disminuye su velocidad, esto es, la velocidad permanece constante. Por tanto, puede concluirse que si un cuerpo se desliza sobre un plano horizontal con movimiento rectilíneo y uniforme seguirá moviéndose indefinidamente a menos que se oponga resistencia a su movimiento — lo que de hecho ocurre a causa de la resistencia del medio en el cual se mueve, de las fricciones, etc., etc. En otros términos, cuando no se imprime ninguna fuerza a un cuerpo, permanece en estado de reposo o se mueve en línea recta con velocidad constante (véase *Dialogo dei massimi sistemi*, especialmente "Giornata Prima").

Con ello se introdujo en la mecánica un punto de vista distinto del aristotélico — o, si se quiere, del que corresponde a ciertas interpretaciones "clásicas" del aristotelismo. Según el mismo, hay una fuerza que desde Newton sobre todo se conoce con el nombre de fuerza ínsita o, más propiamente, fuerza inercial. No se trata de una "fuerza oculta", aunque no pocos autores manifestaron que si bien la fuerza inercial explicaba el movimiento (o el movimiento en ciertas condiciones), la fuerza inercial misma permanecía inexplicada. A ello se debió, dicho sea de paso, que durante mucho tiempo se buscaran explicaciones diversas de tal fuerza inercial; una de ellas fue, por ejemplo, la im-

penetrabilidad de los cuerpos; otra, la del movimiento de los "torbellinos" (propuesta por Descartes, quien, sin embargo, aceptó, y aun generalizó, la "ley de inercia", de Galileo). Sin embargo, la idea de inercia se impuso definitivamente en la física y ocupó un lugar principal en los *Principia* de Newton. Este autor la introdujo en la "Definición III": "La *vis Ínsita, o* fuerza innata de la materia, es un poder de resistir, por medio del cual cada cuerpo, en cuanto depende de él, continúa en su estado presente, sea en reposo o moviéndose uniformemente hacia adelante en línea recta." Razón por la cual la *vis insita* puede ser llamada más propiamente *vis inertiae, o* "fuerza de inactividad". La ley de inercia fue introducida por Newton como "Primera Ley" de los "Axiomas o Leyes del movimiento": "Todo cuerpo continúa en su estado de reposo, o de movimiento uniforme en línea recta a menos que se vea obligado a cambiar ese estado por fuerzas impresas sobre el mismo."

No es este el lugar apropiado para dar mayores informaciones sobre la noción de inercia y la ley de inercia; cualquier manual de física puede servir al efecto. Limitémonos simplemente a algunos datos complementarios.

Cuanto mayor es la masa del cuerpo, mayor es la fuerza necesaria para cambiar el movimiento del cuerpo. Ello se expresa en la "Segunda Ley" de Newton, según la cual la fuerza es igual a la masa multiplicada por la aceleración. La masa es, pues, la medida de la inercia. Se llama "masa inercial" de un cuerpo a la constante *m* en la fórmula:

$$F \Lambda t = m \Delta v,$$

donde '*F*' se lee 'fuerza', '*t*' se lee 'tiempo', '*m*' se lee 'masa' y V se lee 'velocidad' (Δ es el signo de diferencial). La masa inercial se expresa asimismo en la fórmula:

$$m = \frac{F}{a},$$

que es resultado de la citada "Segunda Ley".

Debe tenerse en cuenta que en el movimiento circular (o rotatorio), la resistencia a cambiar de velocidad angular se mide por el llamado "momento de inercia", en el cual se tiene en cuenta no sólo la masa, sino también la forma del cuerpo. Debe asimismo tenerse en cuenta que los sistemas en movimiento acelerado no son inerciales.

La ley de inercia ha sido objeto de numerosos estudios de carácter histórico; en cambio, son relativamente escasos los análisis del significado y de la estructura lógica de dicha ley. Entre estos análisis destaca el llevado a cabo por Norwood Russell Hanson ("The Law of Inertia: A Philosopher's Touchstone", *Philosophy of Science,* XXX [1963], 107-21). Hanson pone de relieve que la ley de inercia es una "familia de esquemas". No es ni evidente por sí misma ni es tampoco demostrable, ya que no hay ningún hecho que corresponda a ella. Es una "proposición hipotética no cumplida" o un "condicional contra-fáctico". Lo que haya en la ley de verdadero no es primitivo, sino, en todo caso, derivativo. Por eso cuando la ley es formulada sin referirse a ningún contexto físico real, aparece como una "función legal" y no como una "ley de la Naturaleza" en sentido propio.

INESSE. Nos hemos referido a uno de los sentidos de esta expresión en el artículo EN (véase). También hemos introducido esta expresión en el artículo MODALIDAD (v.). Ampliaremos aquí la información presentada en dichos artículos con algunos datos sobre el uso de *inesse.*

Por lo pronto, *inesse* se ha usado en la expresión *esse est inesse* (= "ser es ser en" [= estar en]) para referirse al modo de ser (o de estar) del accidente en la substancia. Se supone, en efecto, que el ser del accidente no consiste en estar en sí *(in se),* sino en otro *(in alio).*

Los escolásticos introdujeron asimismo varios modos de ser *inesse.* Santo Tomás menciona los siguientes: *inesse per se* (por sí mismo), *inesse naturaliter* (naturalmente [o intrínsecamente]) e *inesse per accidens* (por accidente). Véase también INHERENCIA, INEXISTENTIA.

Se ha distinguido entre proposiciones categóricas asertóricas o de simple inherencia, y proposiciones modales o de inherencia modificada. Las proposiciones categóricas de inherencia simple son las llamadas proposiciones *de inesse.* En ellas se afirma o niega que el predicado (P) esté en *(est in)* o no esté en *(non est in)* el sujeto (S), es decir, se indica que el predicado es o no es atribuible al sujeto, sin mencionar (como lo hacen las proposiciones modales) el modo como el predicado se une al sujeto.

En la clasificación de proposiciones de inesse por Alberto de Sajonia (*apud* Bochenski, *Fórmale Logik,* 29:01), tales proposiciones pueden dividirse primero en proposiciones de sujetos ampliativos (como en "Un hombre está muerto") y en proposiciones de sujetos no ampliativos (como en "La piedra es una substancia"). Las proposiciones de sujetos ampliativos pueden referirse al presente o al pasado o al futuro. Las que se refieren al presente pueden ser *de secundo adiacente* (como en "El hombre existe") y *de tertio adiacente* (como en "El hombre es un animal").

INEXISTENCIA INTENCIONAL. Véase INEXISTENTIA; INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD.

INEXISTENTIA. En el lenguaje de la escolástica el término *inexistentia* ('inexistencia') no significa falta de existencia, sino "existencia en.." (*in-existentia*), esto es, "existencia de una cosa en otra". La *in-existentia* equivale, pues, al *in-esse* (*inesse* [VÉASE]), pero mientras este último vocablo es usado por los escolásticos para referirse al ser del accidente en la substancia, el vocablo *inexistentia* es usado para referirse al ser de una entidad en otra entidad.

Guillermo de Occam (véase Léon Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham,* 1958, s.v. "Inexistentia", pág. 121) da tres significados de *inexistentia:* (1) La existencia de una cosa en otra como contenido, *per continentiam* (como el cuerpo en el "lugar"); (2) La presencia con ausencia de distancia, *per praesentiam cum carentia cujuscumque distantiae* (como el ángel en un lugar); (3) La presencia íntima acompañada de substancialidad, *per praesentiam intimam* (cada una de las personas divinas en las dos otras) (*I, S. sist.,* 19, q. 2 B).

La idea de "inexistencia" como "inexistencia intencional" ha sido recogida y elaborada por Brentano (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD).

INFERENCIA. El término 'inferencia' (y el verbo 'inferir') son usados en diversos contextos:

De la palidez del rostro de X, se infiere que X está enfermo;
Del hecho de que χ es pesado, se infiere que χ es un cuerpo;
De '*p y q*' se infiere '*p*';
Dado 'si *p*, entonces *q*' y 'si *q*, entonces *r*, se infiere 'si *p*, entonces *r*', etc., etc.

En vista de ello no es sorprendente que las definiciones dadas por los filósofos de 'inferencia' sean muy varias. Aun poniendo aparte nociones excesivamente vagas de la inferencia, como las que suelen usarse en el lenguaje cotidiano, puede hablarse de inferencia en varios sentidos. Por lo pronto, se ha considerado que, aun definida la inferencia como el conjunto de todos los procesos *discursivos*, es menester distinguir entre dos tipos de tales procesos: los inmediatos y los mediatos. El proceso discursivo inmediato da origen a la llamada *inferencia inmediata*; en ella se concluye una proposición de otra sin intervención de una tercera. El proceso discursivo mediato da origen a la llamada *inferencia mediata;* en ella se concluye una proposición de otra por medio de otra u otras proposiciones. Las inferencias inmediatas y mediatas reciben también respectivamente los nombres de *procesos discursivos simples y complejos*. Entre los últimos se han incluido la deducción, la inducción y el razonamiento por analogía (VÉASE). Entre los primeros cuentan varias formas, que han sido descritas por algunos pensadores con mucho detalle. He aquí, por ejemplo, los tipos de inferencia inmediata propuestos por F. Romero y E. Pucciarelli:

(1) Inferencia por conversión en la cual "el concepto-sujeto y el concepto-predicado cambian mutuamente su papel en el juicio", como ocurre cuando de un juicio universal afirmativo ('Todo S es P') se infiere el particular afirmativo ('Algunos P son S'); cuando de un particular afirmativo ('Algunos S son P') se infiere el otro particular afirmativo ('Algunos P son S'), o cuando del universal negativo ('Ningún S es P') se infiere otro universal negativo ('Ningún P es S'). La conversión por negación, admitida por algunos autores, se refiere a la posibilidad de que pueda inferirse algo del juicio particular negativo, inferencia que otros autores niegan.

(2) Inferencia por contraposición, en la que "el sujeto y el predicado cambian entre sí su función respectiva, convirtiéndose, además, este último en su contradictorio y transformándose la cualidad del juicio", como ocurre cuando del juicio universal afirmativo ('Todo S es P') se infiere el universal negativo ('Ningún no-P es S'); cuando del particular negativo ('Algunos S no son P') se infiere el particular afirmativo ('Algunos no-P son S'), o cuando del universal negativo ('Ningún S es P') se infiere el particular afirmativo ('Algunos no-P son S').

(3) Inferencia por cambio de relación, donde se altera la relación (VÉASE) del juicio, como ocurre cuando, por ejemplo, de un juicio categórico se infiere el correspondiente hipotético (De 'S es P' se infiere 'Si es S es, P es').

(4) Inferencia por subalternación, en la que "se pasa de la esfera total del concepto-sujeto a una parte de la misma, o de una parte a la esfera total", interviniendo entonces la cantidad (VÉASE) del juicio, como cuando de la verdad de un juicio universal categórico afirmativo o negativo se infiere la de los correspondientes juicios particulares (De 'Todo S es P' se infiere 'Algunos S son P', 'Ningún S es P' o 'Algunos S no son P'), o cuando de la falsedad del particular se infiere la del universal (Si es falso que algunos S son P, es también falso que todo S es P).

(5) Inferencia por equipolencia, donde la equipolencia es definida como "la relación existente entre dos juicios cuya cualidad es distinta, pero cuyo sentido es el mismo por ser el predicado del uno contradictorio del predicado del otro", como ocurre cuando hay inferencia de los juicios universales (De 'Todo S es P' se infiere 'Ningún S es no-P', 'Ningún S es P', 'Todo S es no-P), o de los particulares ('Algunos S son P', 'Algunos S no son no-P', 'Algunos S no son P', 'Algunos S son no-P').

(6) Inferencia por oposición, que tiene lugar entre juicios contrarios, contradictorios y subcontrarios, como cuando de la verdad de un juicio se infiere la falsedad de su contrario (así, si es verdad que todo S es P, es falso que ningún S es P, o si es verdad que ningún S es P, es falso que todo S es P), lo cual no quiere decir que de la falsedad de un juicio se siga la verdad de su contrario; o bien como cuando de la verdad de un juicio se infiere la falsedad de su contradictorio (así, si es verdad que todo S es P, es falso que algunos S no son P; si es verdad que ningún S es P, es falso que algunos S son P; si es verdad que algunos S son P, es falso que ningún S es P; si es verdad que algunos S no son P, es falso que todo S es P), por lo que de la falsedad de un juicio se infiere la verdad de su contradictorio, o como cuando de la falsedad de un juicio se infiere la verdad de su subcontrario (así, si es falso que algunos S son P, es verdadero que algunos S no son P; o si es falso que algunos S no son P, es verdadero que algunos S son P), lo cual no quiere decir que de la verdad de un juicio se siga la falsedad de su subcontrario.

(7) Inferencia por consecuencia modal, donde "la verdad de un juicio apodíctico trae consigo y permite inferir la verdad de tos juicios asertórico y problemático correspondientes; y la del asertórico la del problemático", lo cual no quiere decir que de la verdad del juicio problemático se infiera la del asertórico, ni que de la verdad del asertórico se infiera la del apodíctico.

Las anteriores formas de inferencia están basadas en la clasificación, hoy considerada por muchos como tradicional, de los juicios según cantidad, cualidad, relación y modalidad; especialmente importantes resultan en ellas los diversos pasos de lo universal a lo particular, de lo particular a lo universal y de lo particular a lo particular. Varios autores alegan al respecto que el nombre 'inferencia inmediata' resulta equívoco, pues no hay, propiamente hablando, inferencias inmediatas. En cuanto a las inferencias mediatas, la lógica tradicional se refiere sobre todo a las que tienen lugar en el silogismo, si bien hay que tener en cuenta que aun en tal lógica se presentan numerosas inferencias no silogísticas. Varios autores han intentado establecer una distinción entre inferencia lineal (cuyo ejemplo es el silogismo) e implicación. Es el caso de Bosanquet. Y algunos (como John Cook Wilson) han hecho de la inferencia y no del juicio

o de la implicación tema fundamental de la lógica.

En la lógica simbólica actual el problema de la inferencia es un problema metalógico; se trata, en efecto, de sentar ciertas reglas (las llamadas *reglas de inferencia)* que permiten derivar una conclusión de unas premisas. Las inferencias pueden ser correctas o incorrectas según que sigan o no respectivamente la regla sentada. Las reglas de inferencia constituyen uno de los elementos del cálculo (VÉASE); junto con el concepto de axioma y el de prueba, el concepto de regla de inferencia sirve para definir el concepto de teorema. Las reglas de inferencia varían de acuerdo con los cálculos que se establecen y con los modos de desarrollar tales cálculos. Así, hay ciertas reglas de inferencia en lógica para el cálculo sentencial, ciertas reglas para el cálculo cuantificacional, etc. *Un ejemplo* de regla de inferencia (en el cálculo sentencial) es la regla de separación. Esta regla se formula del modo siguiente: "Si un condicional y su antecedente son tomados como premisas, puede inferirse el consecuente como conclusión." De acuerdo con ello:

> Si Benito bebe mucho, entonces Benito se emborracha:
> Benito bebe mucho;
> Por lo tanto, Benito, se emborracha.

De no haberse establecido dicha regla de unión, la conclusión 'Benito se emborracha' no sería admisible. Esta regla permite ver dos cosas: Una, que en el cálculo (y, en general, en todo proceso deductivo) no es suficiente la intuición: sólo la regla de inferencia justifica el paso de de una fórmula a otra fórmula. Otra, que no debe confundirse una regla de inferencia (metalógica) con una fórmula (lógica). La citada regla de separación no es equivalente al *modus ponens* (VÉASE), que es una tautología del cálculo sentencial. Observemos que el estudio de las reglas de inferencia como enunciados metalógicos ha sido más frecuente en la lógica del pasado de lo que parece a primera vista; así, por ejemplo, los indemostrables (v.) de los estoicos pueden ser considerados como reglas de inferencia del cálculo proposicional.

En la actual metalógica se han establecido diversos grupos de axibmas y de reglas de inferencia para cada uno de los cálculos. Una de las tendencias más patentes es la de reducir a un mínimo las reglas de inferencia, con el fin de cumplir con lo que puede calificarse de ley de economía. El aumento de las reglas de inferencia hace el cálculo a la vez más simple y más complicado: más simple, porque se evita el engorro que supone en muchas ocasiones el uso de un número muy limitado de reglas de inferencia para los procesos deductivos; más complicado, porque requiere del lógico una mayor cantidad de razonamientos para el desarrollo de los cálculos.

El estudio de la inferencia no se limita a la lógica deductiva. En la lógica inductiva se precisan también reglas de inferencia. Además de ello, se ha hablado de inferencia experimental, entendiéndose por ella el conjunto de reglas que permiten establecer cadenas permisibles de enunciados dentro de una ciencia dada. El examen de la inferencia experimental está, sin embargo, todavía en un estadio mucho menos desarrollado y preciso que el de la inferencia en los sistemas deductivos.

Referencias a la inferencia en sentido tradicional se encontrarán en la mayor parte de los textos mencionados en LÓGICA. Referencias a la inferencia y presentación de reglas de inferencia para los distintos cálculos, en los manuales señalados en LOGÍSTICA. — La referencia a F. Romero y E. Pucciarelli procede de su *Lógica,* §§ 57-66. — Las ideas de Bosanquet, en *Implication and Linear Inference,* 1920. Las de J. Cook Wilson, en *Statement and Inference,* 2 vols., 1926. — Estudio amplio de los problemas de la inferencia en el Cap. XII de L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic,* 1930. — Para la inferencia científica: H. Jeffreys, *Scientific Inference,* 1931, 2ª ed., 1957. — W. H. V. Reede, *The Problem of Inference,* 1938. — C. West Churchman, *Theory of Experimental Inference,* 1948. — J. O. Wisdom, *Foundations of Inference in Natural Science,* 1952. — George Spencer Brown, *Probability and Scientific Inference,* 1957. — Véanse también bibliografías de HIPÓTESIS, INDUCCIÓN, PROBABILIDAD.

INFINITO. El concepto de infinito puede ser entendido de varias maneras: (1) el infinito es algo indefinido, por carecer de fin, límite o término; (2) el infinito no es ni definido ni indefinido, porque con respecto a él carece de sentido toda referencia a un fin, límite o término; (3) el infinito es algo negativo e incompleto; (4) el infinito es algo positivo y completo; (5) el infinito es algo meramente potencial: está *siendo,* pero no *es;* (6) el infinito es algo actual y enteramente dado. Hay ciertas afinidades entre las nociones (1), (3) y (5), y ciertas similaridades entre las nociones (2), (4) y (6).

Durante el período clásico de la filosofía griega se tuvieron en cuenta todas las nociones citadas, pero se ha discutido mucho entre los filósofos e historiadores cuál fue la actitud griega *predominante* respecto *al* problema del infinito. Nos referiremos a varias tesis al respecto.

Los autores que han insistido en el carácter "apolíneo" de la cultura griega han afirmado que los griegos "rechazaron el infinito" o inclusive manifestaron "horror hacia el infinito", en gran parte por considerar que la razón era impotente para entenderlo. Es la tesis de Spengler, el cual opone la tendencia griega y apolínea hacia lo limitado y lo "formado", a la "tendencia apasionada, fáustica, hacia el infinito", característica de la cultura que dicho autor llama precisamente "fáustica". Es también la tesis de Heinz Heimsoeth al sostener que "para el pensamiento y el sentimiento de la antigüedad, lo finito posee un valor superior a lo infinito". Los que han afirmado que la cultura griega tiene, o tiene también, un carácter "dionisíaco" han declarado que los griegos no fueron en modo alguno "hostiles al infinito". Es la tesis de Nietzsche, Rohde y Burckhardt. Algunos autores han indicado que mientras los griegos "rechazaron lo infinito" en el arte, lo admitieron, cuando menos como problema, en su pensamiento.

En muchas de estas tesis no queda bien claro lo que se entiende por "aceptación" o "rechazo" del infinito: si la aceptación o rechazo se refiere a la noción de lo infinito, o a la creencia de que hay alguna realidad infinita, o al sentimiento de lo infinito, o a la expresión de lo infinito, o a la imaginación de lo infinito, etc. Tampoco queda siempre bien claro si se

trata de lo infinito, o de lo no finito, o de lo indefinido, etc.

Rodolfo Mondolfo ha escrito que la mente griega posee una *poliedricità* esencial y que es inadmisible "la leyenda de una refractariedad del genio helénico para la comprensión del infinito". Esta tesis nos parece muy plausible, pero siempre que se entienda por 'comprensión del infinito' la serie de esfuerzos realizados por diversos pensadores griegos para tratar la noción de infinito —rechácese o no luego tal noción— y para distinguir entre modos de infinito, entre infinito e indefinido, etc. En este buen entendido empezaremos por reseñar varias concepciones griegas en las cuales la noción de infinito desempeña un papel importante. Es muy posible que, a la postre, los pensadores griegos —cuando menos los de la llamada "época clásica"— hayan tendido a poner en entredicho, por así decirlo, lo infinito, pero aun entonces hay que determinar en qué sentido se ha tendido a "eliminar lo infinito". A veces, en efecto, se ha considerado como algo "negativo", a veces como algo "meramente potencial"; a veces se ha tratado la noción de infinito en la serie numérica afirmándose a la vez, por ejemplo, que el universo es finito, etc.

La noción de infinito en un sentido por lo pronto muy amplio de este concepto, que incluye "lo ilimitado" y "lo indefinido", aparece ya en los presocráticos. Así, los pitagóricos incluían "lo finito" en la serie de la "tabla de oposiciones" en la cual se hallan la luz, lo masculino, etc., y lo "infinito" en la serie de dicha tabla donde se hallan la oscuridad, lo femenino, etc. Como la primera serie es positiva y la segunda negativa, "lo infinito" queda aquí dentro de "lo negativo", pero debe tenerse en cuenta que "lo infinito" es en los pitagóricos —o, mejor dicho, los "pitagóricos presocráticos"— más bien "lo indefinido". Es "lo indefinido" lo que carece de forma, figura, proporción orden, etc. justamente por no estar limitado, o carecer de límite, πέρας. La idea del *apeirón* (v.) en Anaximandro (v.) entra dentro de la noción de "lo infinito" en un sentido amplio, pero también aquí parece tratarse de algo que carece de determinación, por lo que el *apeirón* es lo indeterminado más bien que lo infinito. Sin embargo, la indeterminación del *apeiron* no parece ser una cualidad negativa, sino positiva, ya que de lo indeterminado surge lo determinado. Por lo demás, se ha hecho observar que Anaximandro expresó la idea de que hay un número infinito de universos que existen simultáneamente — y aquí 'infinito' significa no "indeterminado", sino "sin ningún fin". Puesto que no hay en principio un número determinado de átomos, puede decirse que los átomos de que hablaba Demócrito son infinitos en número, y también es "infinito" el vacío en el cual se hallan los átomos. Se ha discutido si el "ser" de Parménides es finito o infinito, pero como Parménides lo compara con una esfera (v.) "bien redondeada" parece que se trata de "algo" finito, a menos que sea "algo" que, por ser perfecto, es a la vez infinito (por no tener fin) y "cerrado" — como el célebre "universo" finito e ilimitado de algunas de las cosmologías contemporáneas. A veces la noción de infinito aparece en el pensamiento griego bajo la forma del "eterno retorno" (v.). Tal acontece en Heráclito — como luego en los estoicos y, en general, en lo que Rodolfo Mondolfo llama la *ciclità come infinita.* El problema del infinito como problema de la infinita divisibilidad del continuo (v.) aparece en Zenón de Elea (v. AQUILES). En rigor, las "paradojas de Zenón de Elea" fueron decisivas para no pocas de las especulaciones posteriores acerca de la cuestión de la naturaleza de lo infinito.

No es siempre fácil tratar de la noción de infinito sin referirse a la de eternidad, pero habiendo dedicado un artículo a este último concepto (véase también comienzo del artículo TIEMPO) trataremos de no reiterar aquí ideas allí expuestas. Pero observaremos que la noción de infinitud aparece en Platón al tratar de conceptos como la unidad o "lo uno", τὸ ἕν, no "lo uno" de cosas tales como "un hombre" o "un buey", sino "lo uno como lo uno" del "hombre uno", del "buey uno", etc. Estas unidades ἑναδες o μονάδεις (véase MÓNADA Y MONADOLOGÍA; HÉNADA) están SUS*traídas* al nacimiento y a la muerte y son, por ello, "eternas", pero se pueden aplicar a las cosas que "devienen" y a la "infinidad" de ellas (*Phil.*, 15 B), En este punto introduce Platón el término ἄπειρος, pero es plausible suponer que no tiene un sentido "técnico": ἄπειρος' parece aquí referirse a "la indefinida multiplicidad de cada una de las cosas a las que se aplica la unidad". Es, sin embargo, interesante el uso de dicho término, pues muestra primero que no siempre hay en el pensamiento griego, o específicamente platónico, la idea de limitación, y segundo que cuando hay la idea de no limitación ésta puede tener un sentido "negativo" — "lo negativo" propio de "lo que deviene". Tal concepción negativa resalta un poco después (*ibid.*, 23 C) cuando Platón indica que hay en todos los seres lo ilimitado, ἄπειρον, y lo limitado, πέρας. Lo ilimitado resulta ser imperfecto, mientras que lo limitado es perfecto. Ahora bien, puede preguntarse si hay "cosas" que son ilimitadas por sí mismas (como el placer), en cuyo caso tales "cosas" se incluyen en un género que, como lo ilimitado, no tiene principio, ni medio ni fin (*ibid.*, 31 A). Hay, así, un género, el de lo indefinido, por el cual hay ciertas cosas indefinidas. Lo ilimitado es un principio de generación y corrupción, aunque no es el único principio: junto a él hay lo limitado, la existencia producida por la mezcla de ambos, y la causa de la mezcla (*ibid.*, 27 B). Si, pues, Platón introduce términos como ἄπειρον y πέρας al hablar de la famosa participación de las cosas perecederas en las ideas imperecederas y eternas, no es para concluir que lo eterno es lo ilimitado, sino al contrario. Así, en Platón cuando menos, hay que hablar de lo eterno al hablar de lo "infinito" (como "ilimitado"), pero para decir que lo eterno es "lo no ilimitado".

Aristóteles ha sido frecuentemente citado en los comienzos de la época moderna (Cfr. *infra*) como el filósofo que abogó por un universo "cerrado" y "limitado" a diferencia del universo "abierto" e "ilimitado" (en rigor, infinito) de muchos autores modernos. Y en muchos sentidos se puede decir que, en efecto, Aristóteles fue un "finitista". Sin embargo, a él se debe uno de los más influyentes análisis de la idea de infinito, y la propuesta de que cuando se trata de esta noción se puede aceptar en un sentido, pero no en otro. Con el fin de resolver las paradojas que planteó Zenón de Elea y, en general, las que se derivan de la noción de lo continuo, Aristóteles es-

tableció la clásica distinción entre el infinito potencial y el infinito actual — o sea entre las nociones (5) y (6) [Cfr. *supra*]. Sólo el infinito como infinito potencial es admitido por Aristóteles tanto en la serie numérica como en la serie de puntos de una línea. En efecto, dado un número cualquiera, *n*, por grande que sea, siempre puede agregarse una unidad: n + 1. Una vez formado n + 1, se le puede agregar otra unidad (n + 1) + 1, y así *ad infinitum*. La serie numérica —y también la de los puntos de una línea, y la divisibilidad de cualquier línea— es potencialmente infinita. En cuanto a la serie causal, podría ser potencialmente infinita, pero por motivos que no nos compete dilucidar aquí, Aristóteles afirma que tiene que tener un fin en un primer principio incausado (véase PRIMER MOTOR). Es claro que el infinito potencial puede aparecer en dos formas: como infinito potencial por división (así, la línea infinitamente divisible), y como infinito potencial por edición (así, la serie numérica). Ahora bien, Aristóteles acepta sólo el infinito potencial, a veces llamado "negativo".

Según Aristóteles, la creencia en lo infinito deriva de varios motivos: (I) de la infinidad del tiempo; (II) de la divisibilidad de las magnitudes; (III) del hecho de que la perpetuidad de la generación y de la destrucción solamente pueden ser mantenidas si pueden extraerse de una fuente infinita; (IV) del hecho de que lo limitado es siempre limitado por algo, y (V) del hecho de que no hay límite en nuestro poder de pensar la infinitud del número, de las magnitudes y de lo que hay "fuera del cielo". Conviene, pues, ver si hemos de tratar del infinito como substancia, del infinito como atributo esencial de una cosa o del infinito como algo infinito por accidente en extensión o en cantidad. De ahí la necesidad de distinguir varios sentidos del término 'infinito': (a) aquello que por naturaleza no puede ser atravesado o recorrido; (b) lo que para nosotros tiene un recorrido interminable o incompleto; (c) lo que, siendo atravesable por naturaleza, no puede atravesarse o recorrerse (*Phys.*, II, 203b, 15 y sigs. La definición que propone Aristóteles —el infinito no es aquello más allá de lo cual no hay nada, sino aquello más allá de lo cual hay algo: οὐ γαρ οὐ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀει τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν εστίν (*Phys.*, III, 206b, 33)— confirma, por tanto, la mencionada tendencia hacia la consideración negativa, potencial, del infinito. Mondolfo se ha referido a algunos pasajes en que Aristóteles parece sostener un significado positivo para el infinito (*De cáelo*, *I*, 7, 275b y I, 12, 283; *Metaphy.*, A 7, 1073d; *Phys.*, VIII, 15, 266-67), de tal suerte que, según ello, Aristóteles sostendría la positividad del infinito, por lo menos al referirse a la potencia causante de Dios (*L'infinitonel pensiero dei Greci*, 1934, Parte IV, cap. 13). Además, Aristóteles manifiesta que no es cuestión de eliminar el infinito tal como es tratado por los matemáticos, aun cuando éstos no suelen tratar el infinito como actual y les basta postular una línea finita tan larga como se quiera (*Phys.*, III, 207, 27). En todo caso, Aristóteles muestra clara preferencia por la idea del infinito como potencial; inclusive llega a negar la actualidad de la infinitud de puntos de una línea dada, ya que para que sean infinitos deben ser contados o enumerados. Es, pues, la continua presencia de un alma o de un sujeto enumerante finito lo que hace para Aristóteles más fácil la negación del infinito actual, no obstante plantearse la cuestión de su "existencia" en el momento en que se llega a suponer un motor que engendra, aunque sólo sea por imitación, las realidades inferiores. Entonces la negación del infinito se refiere solamente a su magnitud: el primer motor no puede ser ni finito ni infinito, pues, por un lado, no hay magnitud infinita, y, por otro lado, una cosa finita no puede poseer una fuerza infinita, ni tampoco el movimiento impreso por ella puede persistir un tiempo infinito. Mas el primer motor produce un movimiento infinito por un tiempo infinito: ἀίδιον κινει κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον (*Phys.*, VIII, 267b, 24-25). Por eso puede suponerse que, aun negada su infinitud en la magnitud, no queda negada como causa infinita. Y aun parece que Aristóteles podría estar dispuesto a aplicar a la realidad "movida" la noción de infinito actual si creyera que puede hablarse de un alma capaz de representarse tal infinito — por ejemplo, todos los puntos de una línea en cuanto "completamente enumerados".

Se ha observado a menudo que después de Aristóteles se abrió paso cada vez con mayor fuerza en el pensamiento antiguo, y especialmente en el pensamiento griego, la idea del infinito, y con ello la idea de que lo infinito es de algún modo "tratable" y "comprensible". Junto a ello se abrió paso la idea de que el infinito puede no ser completamente "negativo". Nos referiremos a tres aspectos del "infinitismo" griego.

Por un lado, se intentó descubrir un método para operar con el "infinito matemático". El más importante resultado al respecto fue el llamado "método exhaustivo", al parecer propuesto ya por el sofista Antifón. El método exhaustivo consistía en computar un área dada —por ejemplo, y para citar el caso más conocido, el área de un círculo— mediante inscripción de un polígono —por ejemplo, un triángulo— en el círculo. Una vez efectuada esta operación, se iban inscribiendo triángulos en las áreas dejadas "fuera" de la figura o figuras inscritas, entre los límites de todas estas figuras y la circunferencia del círculo. Antifón suponía que el método en cuestión era, en efecto, exhaustivo en el sentido de poder llegarse al resultado apetecido mediante un número finito de inscripciones. El método exhaustivo fue elaborado y generalizado por el astrónomo, físico y matemático Eudoxo de Cnido (v.) —a quien, por lo general, se atribuye—, pero Eudoxo lo aplicó no sólo a otras figuras planas, sino también a sólidos; además, reconoció que había un número infinito de operaciones a ejecutar. Con el fin de evitar el proceso infinitesimal, sin embargo, Eudoxo usó la prueba llamada *reductio ad absurdum* (véase ABSURDO, REDUCCIÓN). Crisipo (v.) dilucidó varios aspectos del método exhaustivo y trató de establecer las bases lógicas del concepto de límite que tal método presupone. A este respecto Crisipo se valió del concepto de continuo (v.), que desempeña un papel importante en la filosofía de los estoicos.

Por otro lado, los estoicos se opusieron a la idea aristotélica de un universo finito, y concebieron el cosmos como realidad existente dentro de un vacío que se extiende por doquier al infinito (según el astrónomo estoico Cleomedes [siglo I antes de J. C.] en su Κυκλικὴ θεωρία μετεώρων, *De mo-*

tu circulan corporum caelestium, I, 1; ed. H. Ziegler, 1891). — Además de ello, los estoicos defendieron la doctrina del eterno retorno (v.) y de algún modo concluyeron que hay —sucesivamente— una infinidad de mundos. Por eso "habrá de nuevo un Platón, un Sócrates, y cada uno de los hombres con los mismos amigos y los mismos conciudadanos, etc.", según el famoso pasaje de Nemesio en *De natura hom.*, 38 (Cfr. von Arnim, 1, 109; también, II, 695). Se puede alegar que si hay repetición no hay propiamente hablando infinitud, pero cabe observar que hay por lo menos una infinidad de repeticiones (posibles).

Finalmente, y sobre todo, hubo entre autores neopitagóricos y especialmente entre autores neoplatónicos una fuerte tendencia a considerar la noción de infinito en un sentido más "positivo" que el de lo ilimitado e indeterminado. Es cierto que en algunos casos (como en Proclo; Cfr. *infra)* ello se hace posible por un cierto giro dado a la idea de potencia (v.), pero lo que importa aquí no es el modo como se llegó a ciertas concepciones de lo infinito distintas de las más tradicionales, sino el hecho de haberse alcanzado tales concepciones. Pues en algunos casos las nuevas ideas acerca del infinito se apoyaban en Platón, y en el mismo diálogo (el *Filebo*) a que nos hemos referido antes para presentar una concepción más bien "negativa" de lo infinito, es decir, la concepción de que algo infinito es, en rigor, algo ilimitado y, por tanto, imperfecto.

Nos limitaremos al respecto a dos autores: Plotino y Proclo.

Plotino usa a veces el término ἄπειρον en el sentido de algo no limitado y, por ende, "negativo"; así, cuando afirma que el alma no informada por la inteligencia es, en rigor, infinita, esto es, ilimitada o todavía no limitada (*Enn.*, II, iv, o). Y, en general, cuando se trata de lo sensible Plotino proclama que si algo es infinito lo es negativamente. Pero lo infinito en lo sensible no es lo mismo que lo infinito en lo inteligible (*ibid.*, II, iv, 15). Hay, pues, "dos infinitos", que no son el infinitamente pequeño y el infinitamente grande, como decía Pascal (Cfr. *supra*); o, si se quiere, 'infinitamente grande' se entiende en Plotino de otro modo: como lo que corresponde a la "grandeza" de lo Uno. Los dos infinitos son el infinito positivo y el negativo. El primero tiene un completo primado sobre el segundo, por cuanto del mismo "emana" todo (véase EMANACIÓN). En la dirección "hacia abajo", hacia la materia como último término de la procesión cósmico-divina, nos encontramos con el infinito negativo; el infinito es aquí simplemente 'indeterminado'. En la dirección "hacia arriba", hacia lo Uno, nos encontramos con el infinito positivo. Éste no es de naturaleza material, sino espiritual. Por eso no es infinito en *extensión*, sino más bien en *tensión*. En cambio, lo infinito negativo es infinito en *distensión*. Es verdad que no todo infinito negativo tiene el mismo grado de negatividad; en rigor, el grado de negatividad (o positividad) en cuestión depende de su "lugar" en la jerarquía ontológica — un "lugar" que puede medirse (*ontológicamente*) no sólo ateniéndose a la "distancia" de lo Uno, sino también a la "aproximación" o "alejamiento" de lo Uno. Puede, pues, decirse que la jerarquía del ser corresponde a una especie de "jerarquía del infinito". La "grandeza" del infinito positivo no depende de su "tamaño" en ningún sentido, sino de su "ser en sí", de su estar, por así decirlo, "completamente replegado", no teniendo necesidad (como sucede con lo Uno) "ni de sí mismo ni de otra cosa" (*ibid.*, VI, ix, 6). La infinitud positiva es, así, de algún modo "absoluta mismidad".

La idea de la positividad del infinito (espiritual) en Plotino está ligada a la noción de que tal infinito es "potencia" o, mejor aun, potencia completa y absoluta, "omnipotencia". "Ser potencia" no significa aquí "ser en potencia": la potencia, δύναμις es, por decirlo así, "grandeza espiritual". Algo parecido sucede en Proclo. Por lo pronto, hay que distinguir entre un infinito tal como el de la cantidad, que no tiene grados, y el infinito cualitativo (espiritual) que tiene carácter "jerárquico" (véase JERARQUÍA). Los grados de lo infinito son, como en Plotino, grados *de* "potencia", pero ningún grado de la jerarquía es absolutamente infinito en sentido positivo y "potencial"; como había indicado ya Siriano *(in Met.*, 147, 14) sólo la Infinitud es absolutamente infinita. Proclo trata de lo infinito en cuanto infinito positivo partiendo de lo Uno. Lo Uno es la infinitud misma; es auto-infinitud, αὐτοαπειρία . Ello no quiere decir, sin embargo, que lo Uno sea indefinido; en verdad lo Uno es el ser definido mismo, la auto-definibilidad, αὐτοπέρας. Aquí se observa que en Proclo, como en muchos neoplatónicos, aparecen unidas la idea de infinitud y la de perfección como "definibilidad". Estas ideas no son para dichos autores incompatibles, pues también el "ser definido" de lo Uno y de lo espiritual es distinto del "ser definido" de lo sensible. Los límites de lo sensible son también sensibles; los de lo espiritual y, *a fortiori*, de lo Uno, son inteligibles. Por tanto, no se trata aquí de ser "más o menos grande" como puede serlo una "cosa". Ahora bien, puesto que lo Uno es αὐτοπέρας αὐτοαπειρία , de lo Uno vienen lo definido y lo infinito. Ello permite a Proclo explicar la emanación de algo diverso a partir de lo Uno. En efecto, lo definido y lo infinito son como "aspectos" de lo Uno sin los cuales lo que emanaría de lo Uno sería lo Uno y nada más. Todo ser emanado de lo Uno se compone, así, de lo definido (o límite) πέρας , y lo infinito; si se quiere, todo lo compuesto de lo limitado y lo infinito viene del primer Límite y del primer Infinito. Toda potencia finita procede de la potencia infinita, y ésta del primer Infinito (*Inst. theol.*, 89-93). — La potencia más unificada es la más infinita (*ibid.*, 95). Toda esa gradación de infinitudes es, según lo apuntado, espiritual; los cuerpos sensibles son para Proclo finitos, y por eso el "infinitismo" de Proclo y de los neoplatónicos no es incompatible con el "finitismo" en su idea del universo corporal.

Dentro del pensamiento cristiano el problema del infinito ha estado ligado al problema de la eternidad (v.). En todo caso, los teólogos y filósofos cristianos han elaborado la idea del infinito dentro del supuesto de una *creatio ex nihilo* (véase CREACIÓN). Como sólo Dios puede crear de la nacía, sólo de Dios puede decirse que es verdaderamente eterno e infinito. La infinitud de Dios sobrepasa toda otra infinitud pensable — por tanto, inclusive la infinitud del tiempo y del espacio, en el caso de que éstos pudieran ser admitidos como infinitos. La infinitud de Dios trasciende inclu-

sive la infinitud de todo *esse;* es, como indicó Juan Escoto Erigena *(De dicisione naturae, I,* 3), la infinitud de un *superesse.* En rigor, se debe decir no que Dios es infinito, sino que es infinitamente infinito. En efecto, la infinitud divina es en el cristianismo absoluta y nunca relativa. Por tanto, Su amor, Su poder y Su saber *san* asimismo infinitos. Santo Tomás escribió que "el propio Dios, con toda su omnipotencia, no podría crear algo absolutamente infinito". Ello parece estar en desacuerdo con el reconocimiento de la potencia infinita de Dios, pero a la vez hay que reconocer •que si hubiera por acaso algo absolutamente infinito que no fuera Dios, entonces no tendría sentido la propia infinitud de Dios. Por otro lado, la infinitud de Dios es una infinitud actual. En ello se distingue Dios de cualquier otra realidad de la que pueda de algún modo decirse 'es infinita' — tal como la serie de los números. En efecto, la serie de los números es para los teólogos y filósofos cristianos sólo potencialmente infinita. Lo infinito (actual) no existe, pues, en las cosas sensibles y, en general, en lo creado. Si puede hablarse de una infinitud de duración, como la de los astros que mueven los cielos, esta infinitud no es tampoco comparable a la divina. Como indica San Buenaventura (*In lib. I Sent.,* dist. 3, p. 1, a 1, q. I ad 3), hay un infinito que se constituye por oposición a lo simple, tal como una masa infinita, y un infinito que es simple. Este último infinito es el que corresponde a Dios y sólo a Él. Santo Tomás señala que el primer principio es, en verdad, infinito, pero no es, como suponían algunos filósofos antiguos, un cuerpo. Es en todos los casos un infinito distinto de cualquier posible infinito material. No hay, según ello, ningún infinito actual en extensión o en magnitud cualesquiera; sólo hay un infinito actual, el de la absoluta infinitud de la pura forma divina. En primer lugar, aun cuando se supusiera que un cuerpo fuera infinito en extensión, ello no implicaría que lo fuese por esencia. Una vez más, pues, sólo a Dios conviene el predicado 'es actualmente infinito', así como el predicado 'es infinito en perfección' (entre los pasajes en los que Santo Tomás trata de lo infinito, de la infinidad [*infinitas*], de la eternidad, etc., véanse *In Phys.,* III, lect. 9 y VIII, lec. 2; In *de cáelo,* I, lect. 9; *In Met.,* XI, lect. 10 y XII, lect. 5; *Quodl.,* III a 31 y XII a 17; *S., theol.,* I, q. XLII, 2, XLVI, 1 y 2, y L, 2 ad 4; Cfr. asimismo pasajes de Santo Tomás citados en ETERNIDAD).

Todos los escolásticos coinciden en que (repugne o no la idea de que el mundo puede haber existido *ab eterno)* sólo Dios es propiamente eterno, y en que (aunque se admita el predicado 'es infinito' para realidades no divinas) sólo Dios es propiamente infinito. Pero justamente porque conviene distinguir entre la infinitud divina y otros tipos de infinitud —tal, la infinitud numérica o la divisibilidad infinita de una línea— los escolásticos estudiaron los diversos modos de hablar de *infinitum e infinitas.* Mencionaremos algunas de las distinciones propuestas a este efecto sin precisar los autores en los cuales se encuentran — muchas de ellas, pero no todas, se encuentran en Santo Tomás. Puede hablarse de infinito *intensivo* (o, mejor, del infinito entendido intensivamente, *intensive,* pero con el fin de simplificar usaremos a continuación adjetivos más bien que adverbios) y de infinito *extensivo.* El infinito intensivo es el infinito en perfección; el extensivo es el de una potencia capaz de conocer una infinidad de objetos. Puede hablarse asimismo de infinito *privativo* —como el de una cantidad infinita—; infinito *negativo* —o el que no puede tener término ninguno—; infinito *relativo* —que se refiere a un determinado orden de la perfección, razón por la cual este infinito es un infinito *secundum quid*—; infinito *absoluto* —que se refiere a todos los órdenes de la perfección—; infinito *según el acto* —que no tiene término en el acto—; infinito *según la potencia* —o indefinido—; infinito *intrínseco* —o en la cosa misma, según la esencia y la existencia—; infinito *extrínseco* —que aunque convenga a una existencia finita la mantiene o conserva por una duración infinita—; infinito *por adición* o *yuxtaposición (infinitum per appositionem)* —como la infinita magnitud—; infinito por *división (infinitum per divisionem)* —o divisibilidad infinita de una magnitud dada—; infinito *cumplido (infinitum in jacto);* infinito *en proceso* o todavía no cumplido (*infinitum in fieri*); infinito *categoremático* —en el cual hay un uso categoremático del término 'infinito' que hace de éste un infinito en acto—; infinito *sincategoremático* — donde hay un uso sincategoremático (v.) del término 'infinito' que hace de éste un infinito en potencia. Puede verse que en algunos casos estos tipos de infinito coinciden: así, por ejemplo, el infinito potencial, el infinito en proceso, el infinito sincategoremático y, en un sentido por lo menos, el infinito por división.

Lo antes dicho no debe hacer pensar que los escolásticos se ocuparon exclusivamente de la cuestión del infinito desde el punto de vista teológico y con el solo fin de comparar el infinito de Dios con cualquier otro tipo (siempre "relativo") de infinito. Especialmente durante los siglos XIII y XIV muchos escolásticos dilucidaron la cuestión del significado de términos como 'infinito', 'infinitud', 'infinidad', etc., en relación con problemas tales como si hay o no los llamados *minima naturalia,* o partes mínimas que componen los cuerpos naturales, y especialmente en relación con el problema de la composición del continuo (v.). En el trabajo titulado "Kontinuum, Minima und aktuell Unendliches", incluido en su libro *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* (1949; págs. 155-215), Anneliese Maier ha estudiado varios de los problemas tratados por los escolásticos a propósito de las nociones de continuidad, infinitud, divisibilidad, indivisibilidad, etc. Resumiremos algunos de los resultados obtenidos por dicha autora.

En lo que toca al problema de la composición del continuo, muchos escolásticos se plantearon la cuestión —en gran parte legada por Aristóteles— de si el continuo está compuesto de *divisibilia* (elementos, cualesquiera que sean, divisibles) o de *indivisibilia* (elementos indivisibles). Puede todavía preguntarse si cuando se trata de *indivisibilia,* éstos pertenecen a la realidad concreta o son entidades ideales, pero por el momento nos referiremos únicamente a la idea de continuo sin precisar si se trata de un continuo real o ideal. Pues bien, la mayor parte de los filósofos (Rogelio Bacon, Santo Tomás de Aquino, Sigerio de Brabante, Duns Escoto, Guillermo de Occam, Juan Buridán, etc.) consideraron que el continuo es infinitamente divisible, o sea está

compuesto de *divisibilia* y no de *indivisibilia*. Algunos autores, sin embargo, sostuvieron que el continuo está compuesto de *indivisibilia*. Ello se manifestó en dos doctrinas. Por un lado, ciertos autores (por ejemplo, Nicolás de Autrecourt) defendieron la tesis —platónica o supuestamente platónica— de que los *indivisibilia* son en último término puntos; tales puntos son, pues, magnitudes que pueden llamarse *indivisibiles*. Por otro lado, ciertos autores (como Gregorio de Rimini) defendieron la tesis —democrítea o supuestamente democrítea y "atomista"— de que los *indivisibilia* no son puntos *sine extensione*, sino que son *minima* que no pueden ya dividirse más cuantitativamente.

Ahora bien, lo interesante en las anteriores doctrinas, y especialmente en las discusiones a que dieron lugar, es que hicieron posible plantearse problemas que iban más allá del marco "clásico" de la concepción del infinito como infinito absoluto y en acto en Dios, y la concepción del infinito como infinito en potencia y meramente in *fieri* en toda realidad creada. Desde luego, en lo que respecta a las discusiones teológicas, se siguió manteniendo la opinión de que el infinito en acto queda excluido cuando no se trata de Dios. Pero en las discusiones filosóficas (así como lógicas y matemáticas) no se excluyó la cuestión de la posible "realidad" del infinito en acto. Y algunos autores aceptaron un infinito en acto y se inclinaron hacia lo que puede llamarse un "infinitismo". Así, por ejemplo, Guillermo de Occam admitió un infinito en acto en la magnitud —bien que rechazara que hay intensidades actualmente infinitas—; Francisco de Meyronnes indicó que Dios puede producir un infinito en acto según la multitud y la magnitud, así como un infinito intensivo —aunque no un infinito sucesivo—; Pedro Auriol señaló que el infinito es una mezcla de acto y potencia, como lo muestra el caso del movimiento; Gregorio de Rimini manifestó que Dios puede crear toda clase de infinitos en acto, incluyendo intensidades infinitas, y propuso la idea de que el continuo se compone de un número actualmente infinito de partes. Los debates acerca del infinito y sus formas llevaron asimismo a algunos escolásticos a usar no sólo argumentos de carácter lógico, sino también argumentos de índole matemática, y especialmente geométrica. Observemos al respecto que se llegó inclusive a hablar de la posibilidad de correlacionar puntos de diferentes magnitudes geométricas —por ejemplo, dos líneas de desigual extensión—, concluyéndose (en un sentido parecido al luego elaborado por Cantor; Cfr. *infra*) que se pueden correlacionar los puntos uno a uno en dos series infinitas.

Hay, pues, en los autores escolásticos, en particular en algunos del siglo XIV, una decidida tendencia "infinitista", por lo que no parece legítimo usar el término 'infinitismo' para caracterizar sólo ciertas orientaciones en la época moderna. Sin embargo, usaremos tal término, aplicado especialmente a la época moderna, en cuanto se refiere no sólo al problema de la composición del continuo y a la cuestión de si puede o no haber un infinito actual distinto de la infinitud actual absoluta de Dios, sino también, y sobre todo, al problema de si el mundo físico es o no "infinito en magnitud (y extensión)". Desde este punto de vista diremos que hay, como precisaremos luego, un "paso del finitismo al infinitismo" en la época moderna, unido a una especie de "pathos de lo infinito". Ejemplos de ello los hallamos ante todo en Nicolás de Cusa y en Giordano Bruno. Nicolás de Cusa intentó superar las contradicciones halladas en la noción de lo finito *desde* la idea de lo infinito. La identidad de lo diverso, la coincidencia de los opuestos en el Uno infinito y otras tesis gnoseológicas y metafísicas de Nicolás de Cusa son testimonio de una tendencia que puede llamarse "infinitismo" y que se va revelando cada vez con mayor fuerza. Ello no quiere decir que todos los pensadores modernos hayan traspuesto simplemente al mundo los caracteres de infinitud y perfección que se atribuían ordinariamente a Dios. Así, Nicolás de Cusa distingue entre la infinitud divina y la infinitud no divina en términos que recuerdan la distinción escolástica entre lo infinito absoluto o simple y lo infinito *secundum quid*. Pero, de todos modos, y a diferencia de muchos pensadores anteriores, Nicolás de Cusa habla efectivamente de la infinitud del mundo. Característico de Nicolás de Cusa es, además, una inclinación a usar conceptos matemáticos para la comprensión de lo infinito. Se ha dicho por ello que Nicolás de Cusa fue el primer pensador que explícitamente propuso la idea de la infinitud del universo. Esta idea se ha atribuido asimismo a Marcellus Stellatus Palingenius, pseudónimo de Pier Angelo Manzoli (*ca.* 1500-1543), autor de un poema didáctico titulado *Zodiacus vitae* (cuya primera edición apareció probablemente en 1543), sin que pueda decirse que fue realmente el primero que la formuló o si de algún modo la había tomado de Nicolás de Cusa, o si tanto Nicolás de Cusa como Palingenius elaboraron la idea de la infinitud del mundo a base de influencias neoplatónicas. En todo caso, ninguno de los dos autores afirmó la idea de la infinitud del mundo como si tal infinitud fuera del mismo tipo que la divina. En cambio, la noción de que el mundo es infinito en un sentido que no es sólo *secundum quid*, sino de algún modo sin limitaciones, fue defendida, y exaltada, por Giordano Bruno. Lo usual es considerar a Bruno como el primer "infinitista" moderno, y como el primero que sostuvo, para usar las expresiones de A. Koyré (*op. cit. infra*), la idea de un "mundo abierto" contra la idea de un "mundo cerrado". Parece, sin embargo, que las ideas infinitistas de Bruno sostenidas en *La Cena delle Ceneri* y, sobre todo, en su resonante *De l'infinito universo e mondi*, fueron anticipadas por el discípulo de Copérnico, Thomas Digges en su obra *Perfit Description of the Caelestiall Orbes according to the most anciene doctrine of the Pythagoreans lately revived by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approued* (1576). Ahora bien, aun cuando se demostrara que Thomas Digges fue realmente el primer "infinitista" moderno, lo cierto es que el "infinitismo" se abrió paso sobre todo a causa de la ardiente defensa que de él hizo Bruno.

El paso del "finitismo" al "infinitismo" se cumplió sobre todo durante el siglo XVII, y ello de muy diversas maneras. En primer lugar, en el curso de la revolución científica y filosófica que Koyré ha descrito como "la destrucción del Cosmos, es decir, la desaparición, a base de conceptos filosóficos y científicamente válidos, de la concepción del mundo como un todo

finito, cerrado y jerárquicamente ordenado... y su sustitución por un universo indefinido e inclusive infinito, universo cimentado por la identidad de sus leyes y sus componentes fundamentales, y en el cual tales componentes se hallan en el mismo nivel del ser" *(op. cit. infra.* "Introducción"). Luego, por los progresos del pensamiento matemático. Éste fue precedido por descubrimientos tales como el ya citado "método exhaustivo", por nociones y argumentos desarrollados especialmente por filósofos del siglo XIV que debatieron la cuestión del infinito, sus formas, la composición del continuo, etc., y por los notables esfuerzos realizados en el mencionado siglo con el fin de elaborar y precisar el concepto de función (v.). Particularmente interesantes en este respecto son los trabajos de Nicolás de Oresme para dar una representación gráfica de cantidades variables — trabajos en parte usados por Kepler y Galileo. Sin embargo, sólo en el curso de la época moderna, o más exactamente a partir del siglo XVII, se desarrolló el pensamiento matemático en forma adecuada para elaborar un instrumento suficientemente poderoso con el fin de tratar matemáticamente el infinito. Son importantes en este respecto los trabajos de Galileo, Descartes y Pierre Fermât (1601-1665), pero también, y sobre todo (en lo que toca específicamente a nuestro problema) los trabajos de varios autores de los que citaremos algunos: Bonaventura Cavalieri (1598-1647), especialmente en su *Geometría indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promota* (1635, 2ª ed., 1653); John Wallis (1606-1703) en su *Arithmetica infinitorum, sive nova methodus inquirendi in curvilineorum quadraturam alique difficiliora matheseos problemata* (1655); Isaac Barrow (1630-1677) en sus *Lectiones opticae et geometricae* (1669; escritas hacia 1663); Pascal (v.), especialmente en las "Lettres de A. Dettonville sur quelques-unes de ses intentions en géométrie" (1659). Estos y otros trabajos culminaron en el descubrimiento prácticamente simultáneo por Leibniz y Newton del análisis infinitesimal o cálculo infinitesimal (en las dos formas clásicas de cálculo integral y cálculo diferencial). Se cita a este respecto, de Leibniz, el trabajo "Nova methodus pro maximis et minimis itemque tangentibus, quae nec factas nec irrationales quantitates moratur et singulare pro illis calculi genus", publicado en las *Acta Eruditorum* en 1684. En cuanto a Newton, el texto clásico es el de los *Principia* (1686). Hubo una larga y enojosa discusión acerca de cuestiones de "precedencia" en el descubrimiento que no nos compete tratar aquí; baste indicar que el "cálculo de los infinitamente pequeños" leibniziano y el "cálculo de fluxiones" newtoniano son el mismo tipo de cálculo; sin embargo, se adoptó la notación simbólica de Leibniz por ser menos embarazosa que la de Newton.

Junto a estos dos "pasos de lo finito a lo infinito" cabe citar las tendencias "infinitistas" que se manifestaron en otras esferas no propiamente científicas — así, en el llamado "arte barroco". Y, desde luego, en el pensamiento filosófico (estrechamente imbricado, por lo demás, con el pensamiento científico y matemático) a que vamos a referirnos a continuación.

Casi todos los filósofos modernos, especialmente los "racionalistas" —que se ocuparon de estas cuestiones más a menudo y con mayor detalle que los "empiristas"—, sostienen la infinitud del mundo y, en todo caso, hacen amplio uso de la noción de infinito en sus especulaciones. Tal sucede con Descartes. El uso de la noción de infinito en un momento decisivo de su pensamiento aparece cuando intenta probar la existencia de Dios mediante el argumento ontológico. Descartes pone de relieve que un ser finito no podría tener la idea de "una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente" si tal substancia infinita (y perfecta) no hubiera, por así decirlo, depositado tal idea en el ser finito *(Discurso,* IV; *Med.,* III). Por otro lado, la idea de Dios en cuestión no puede ser materialmente falsa; "por el contrario, como esta idea es muy clara y muy distinta, y contiene en sí más realidad objetiva que ninguna otra, no hay ninguna que sea más verdadera que ella ni que pueda estar más al abrigo de error y de falsedad" (*Med.*, III). En el último pasaje se muestra una tendencia que es característica de muchos filósofos modernos: la de apoyarse en la idea de infinito para pasar de ella a lo de lo finito en vez de seguir la dirección opuesta. Junto a ello, Descartes defendió la idea de la infinitud del mundo, indicando que esta idea, que fue expuesta por Nicolás de Cusa, no fue reprobada por la Iglesia, ya que concebir la obra de Dios como algo muy grande es justamente honrar a Dios. Sin embargo, Descartes advierte —sea por convicción, sea por prudencia— que hay una diferencia entre su concepción del cosmos y la de Nicolás de Cusa, y es que mientras el último dice que el mundo es "infinito", Descartes proclama que es indefinido — "*indefini seulement*" (Lettre à Chanut; 6, junio, 1647). Y así "llamaremos a esas cosas [las del mundo] indefinidas más bien que infinitas, con el fin de reservar sólo para Dios el nombre de infinito" *(Princ. Phil.*, I, 27). Por eso Descartes dice que "no nos enzarzaremos nunca en las disputas sobre el infinito, tanto más cuanto que sería ridículo que nosotros, que somos finitos, tratásemos de determinar algo de lo infinito, y de este modo suponerlo finito intentando comprenderlo" (*ibid.*, I, 26); así, no hay que preocuparse en responder a cuestiones tales como si la mitad de una línea infinita es infinita, si el número infinito es par o no par "y otras cosas semejantes" (*loc. cit.*). Lo último parece estar en contradicción con la tendencia "infinitista" y hasta en contradicción con su propia idea de que la idea de lo infinito "contiene en sí más realidad objetiva que ninguna otra", pero hay que tener en cuenta que la idea de lo infinito en cuestión depende siempre en Descartes de Dios. Ahora bien, como en el pensamiento cartesiano se pasa del *Cogito* a Dios, y de Dios al mundo es plausible concluir que la noción de infinito desempeña un papel capital en tal pensamiento.

También lo desempeña, y más aun, en Spinoza. Malebranche y otros autores habían insistido en que si se usa el término 'infinito' hay que tener en cuenta que no debe aplicarse a Dios del mismo modo que a lo creado, y que por eso Dios puede ser llamado "infinitamente infinito" — que es lo mismo que los escolásticos llamaban infinito absolutamente o infinito simplemente, etc. En cambio, en Spinoza la tendencia "infinitista" se abre paso hasta hacer desvanecerse

todo "finitismo". Desde luego, la expresión "un ser absolutamente infinito *(ens absolute infinitum), es* decir, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita" (*Eth. def.*, VI) se aplica a Dios. Además, en la "Explicatio" de la definición que viene acto seguido, Spinoza insiste en que habla de algo absolutamente infinito, no de algo infinito en su género (*in suo genere*), pues es obvio que de lo que es infinito en su género pueden negarse una infinidad de atribuios. Pero la filosofía de Spinoza es una filosofía *de Deo* — o, mejor, de *Deo sive Natura.* Se puede usar el predicado 'es finito' en varios casos — por ejemplo, se puede, y debe, decir que ciertos modos de la substancia son finitos. Pero no hay ninguna substancia que no sea infinita, porque sólo hay una substancia: "fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna substancia" *(op. cit.,* I, propos. xiv). Así, todo lo que no es absolutamente infinito es concebible únicamente desde lo que es absolutamente infinito, Todo lo que se sigue de un atributo de Dios debe existir necesariamente y ser infinito *(op. cit.,* propos. xxii). Cierto que se puede decir que hay cosas producidas por Dios (*res a Deo productae*) y que en ellas, a diferencia de Dios, la esencia no envuelve la existencia, de modo que tales "cosas" son finitas. Pero, no sólo ninguna de estas cosas es substancia; sucede, además, que su realidad está ligada a la de la única e infinita substancia. Parece, según ello, que para Spinoza no puede haber distinción entre el infinito actual y el potencial, ya que todo infinito es, propiamente hablando, actual. Sin embargo, no sucede así. Spinoza distingue (carta a Luis Meyer, del 20 de abril de 1663) entre la potencialidad y la actualidad del infinito, si bien, a la postre, considera que sólo el infinito actual es real — en el sentido por lo menos de que la realidad de un infinito potencial depende, *qua* realidad, del infinito actual.

En la época de que estamos hablando no había, ni en muchos casos se deseaba que hubiese, una clara separación entre la conceptualización científica (en particular, física) y la filosófica (o, a menudo, metafísica y teológica). Así, las ideas sobre el infinito elaboradas por Descartes y por Spinoza son importantes tanto para la concepción de Dios como para la del mundo, y *a fortiori* para las concepciones del espacio y del tiempo. Lo mismo, y aun más, sucede con muchas ideas de autores como Henry More, Samuel Clarke, Newton y Leibniz. Todos ellos discutieron cuestiones tales como la de si el universo es infinito; si el espacio es infinito, pero si la materia —"el mundo"— es finita, esto es, si hay o no espacio "fuera del mundo"; si es posible concebir un espacio infinito que sea continuo y, por tanto, no compuesto de partes y, a pesar de ello, infinitamente divisible; si al admitirse que Dios es omnipresente, hay que admitir asimismo que el espacio (infinito) es un atributo de Dios, o un *sensorium* de la divinidad, o bien si hay diferencia esencial entre la omnipresencia de Dios y la infinita extensión del espacio, etc., etc. No podemos en esta obra tratar con la parsimonia debida estas ideas y los numerosos debates a que dieron lugar. Nos limitaremos a destacar algunos aspectos esenciales.

Aunque cartesiano en sus comienzos, Henry More se apartó de Descartes en muchos puntos básicos. Entre ellos, en la cuestión de la naturaleza del espacio, el cual fue concebido por More como infinito (y como indivisible, continuo, homogéneo, único). Ahora bien, el espacio no era para More, como para Descartes, pura extensión opuesta al puro pensamiento; por el contrario, el espacio infinito de que hablaba More era de naturaleza espiritual. Pues la pura extensión no es, según More (como según Spinoza y Malebranche) algo sensible, sino algo inteligible: no es a los sentidos, sino al entendimiento. De ahí que las propiedades del espacio infinito y único y las de Dios sean similares. Ello no significa que Dios sea espacio o viceversa. Pero sí que no hay entre la infinitud absoluta de Dios y la del espacio la diferencia por la que abogaba Descartes o la diferencia ya clásica entre lo infinito simplemente y lo infinito en su género. Esto permite comprender en qué sentido las ideas apuntadas de More pudieron influir sobre Newton y sobre la defensa metafísica de Newton por Clarke. En todo caso, Joseph Rawson en el apéndice titulado "On the Real Space or the Infinite Being" que incluyó en la segunda edición (1702) de su obra *Universal Analyste of Equations,* manifestó que las ideas al respecto de More y de Newton eran prácticamente idénticas no obstante la cautela usada por el último autor en la presentación de su "filosofía natural". Cierto que Newton tiene buen cuidado en hacer de Dios algo distinto del espacio y la duración infinitas, pero la omnipresencia y eternidad de Dios hacen que, por así decirlo, Su presencia afecte todos los puntos del espacio y todos los momentos del tiempo. Ninguna de estas ideas, u otras similares, es "spinoziana". Pero algunos de los problemas que suscitan son problemas análogos a los que dilucidó Spinoza.

Ello explica en parte las polémicas entre Leibniz y los newtonianos — especialmente entre Leibniz y Clarke. Como casi todos los autores de la época, Leibniz es claramente "infinitista". Pero su "infinitismo" es en muchos respectos distinto del de More, Newton, Clarke y, desde luego, Spinoza. El infinitismo de Leibniz es de carácter "pluralista" y corresponde a la estructura a la vez pluralista e infinitista de su metafísica monadológica. Tanto por sus trabajos matemáticos como por sus especulaciones metafísicas, Leibniz otorga un puesto central a la idea del infinito. Por doquiera se encuentra este autor con infinitos: no sólo en lo "grande", sino también, y muy a menudo, en lo "pequeño". Lo que parece ser parte limitada, y ya indivisible, del universo, pulula con realidades; en cada "universo" parece haber infinitos "universos". Además, la infinitud no es una idea incomprensible o irracional — no es, en todo caso, un mero "sentimiento de algo inconmensurable". La infinitud es justamente "mensurable". Se puede operar con infinitos —con los "infinitamente pequeños" cuando menos—; se puede calcular con ellos. Pero que la idea de infinitud aparezca dondequiera en Leibniz no quiere decir que para este filósofo todo sea infinito del mismo modo. Y ello no, o no sólo, porque haya una realidad que es infinita absolutamente, y otras que si son infinitas lo son sólo relativamente. En rigor, puede decirse que toda realidad infinita lo es "absolutamente", bien que en distintos grados — con lo cual 'absolutamente' tiene aquí un sentido distinto del usual. Así, la infinitud numé-

rica es una primera infinitud; la infinitud del mundo es una segunda; la de Dios, una tercera y, desde luego, la más elevada. Hay, así, una infinitud mínima, una media y una máxima, lo que parece presuponer una especie de "jerarquía de infinitudes". Pero, además, la idea de infinito opera en Leibniz de un modo que podría calificarse de "reflejante" o hasta de "multiplicante". En efecto, cada una de las infinitas mónadas refleja el universo entero desde su punto de vista, y por tanto refleja de algún modo todas las demás infinitas mónadas. De este modo, cada infinito se multiplica por sí mismo un número infinito de veces, y esta infinita multiplicación culmina en la "potencia máxima" o "infinito máximo" que es Dios — un infinito centro de todos los infinitos actuales y posibles.

Las especulaciones, los análisis, las discusiones sobre el infinito en sus varias formas durante la época de que estamos tratando no eran ajenas a lo que se ha llamado "pathos del infinito" y, en general, al "sentimiento de lo infinito". Éste se manifestaba de varias maneras: en el asombro ante "el laberinto del infinito y del continuo", engendrador de paradojas, pero también de "verdades sublimes"; en la admiración ante la posibilidad de que el universo físico fuera infinito, etc. Esta admiración era de carácter distinto de la que podía tenerse ante la infinitud de Dios. Después de todo, parecía "natural" que Dios fuese infinito; además, la infinitud de Dios no hacía arder la imaginación — por lo menos la de los teólogos y filósofos, harto ocupados en "conceptualizar" la infinitud divina. En cambio, la idea de la infinitud del universo llamaba a la imaginación y no sólo al pensamiento. De ahí las referencias a dicha infinitud y al puesto del hombre en ella en varios textos de la época. El más conocido —y conciso— es el que se halla en los *Pensamientos* de Pascal. Recordemos simplemente su tono: el hombre contempla la majestad del universo —el "infinitamente grande"— y queda sobrecogido. Contempla el prodigio de lo que está escondido en lo que le parece más ínfimo —una infinidad de universos en cada universo— y queda igualmente sobrecogido. Se pierde en esas maravillas, "tan asombrosas en su pequenez como lo son las otras en su extensión", y, como consecuencia, se espanta de sí propio, cogido, temblando, "entre esos dos abismos del infinito y de la nada". Y de este modo se comprende mejor a sí mismo: "una nada con respecto al infinito; un todo con respecto a la nada, un medio entre nada y todo". "Somos algo y no somos nada": grandeza y miseria del hombre. Tal la meditación de Pascal a propósito del infinito — o, mejor, de "los infinitos".

Los autores de que hemos hablado se ocuparon de la idea de infinito no sólo con respecto a las realidades, sino también con respecto al pensamiento de lo infinito. En cambio, los filósofos llamados "empiristas", aunque se ocuparon asimismo del problema del "infinito real", tendieron a analizar la cuestión del conocimiento de lo infinito y, en particular, la cuestión de cómo se llega a adquirir la idea del infinito y de algo infinito. Nos confinaremos a modo de ilustración a Locke. Este autor se ocupó de la cuestión del infinito al comparar las ideas de duración y expansión (*Essay*, II, xv). Observó que los hombres admiten más fácilmente la duración infinita que la expansión infinita —la infinitud del tiempo más que la del espacio—, pues aunque Locke no cortaba toda "relación" entre Dios y el espacio, no afirmaba ni mucho menos que Dios fuese espacial; en cambio, Dios le aparecía como poseyendo infinita duración. Ahora bien, lo que le importaba sobre todo a Locke era averiguar qué clase de "idea" es la de infinito y cómo se llega a ella. A este respecto estima que "finito" e "infinito" son vistos como "*modificadones* de la expansión y la duración [antes había indicado que el tiempo es respecto a la duración lo que el espacio es respecto a la expansión]" (*ibid.*, II, xvii, 2). No es difícil explicar cómo se obtiene la idea de lo finito: las porciones de extensión que afectan a los sentidos y los períodos ordinarios de sucesión con que se mide el tiempo llevan consigo la idea de lo finito. En cuanto a la idea de lo infinito, se obtiene observando que pueden irse juntando sin cesar porciones de espacio a otras, y momentos del tiempo a otros. Así, Locke estima que la idea del infinito es de naturaleza "aditiva". Ello no significa sostener que el espíritu posee la idea de un espacio infinito que exista efectivamente; "las ideas no son prueba de las cosas" (*ibid.*, II, xvii, 4). Pero se puede decir que podemos pensar (*we are apt to think*) que el espacio es efectivamente sin límites. Y lo mismo sucede con el tiempo, en donde la idea de infinitud equivale a la de eternidad. Sólo del espacio y del tiempo caben ideas del infinito. Cabe también, y sobre todo, de Dios la idea de infinito. Pero el infinito divino es cualitativo (se refiere a la perfección) y no cuantitativo, como los del espacio y del tiempo. Ahora bien, no obstante la posibilidad antes mencionada, debe reconocerse que no se tiene una idea *positiva* de la infinitud (*ibid.*, II, xvii, 13), ni de la duración infinita ni del espacio infinito. Tampoco se puede poseer una idea *completa* del Ser Eterno, o sea de Dios infinito. Hay algo positivo y algo negativo en nuestras ideas acerca de lo infinito, pero debe ejercerse gran precaución en este punto, ya que muchos errores se deben a haberse imaginado que se tenían ideas positivas de la infinitud. En todo caso, las ideas de infinito —respecto a la duración, al espacio y al número— son *modos* de ideas simples (v. IDEA). Locke indica que algunos matemáticos en el curso de "más avanzadas especulaciones" pueden tener otros modos de introducir en sus espíritus ideas de infinitud. Pero aun ellos tendrán que saber que obtuvieron "las primeras ideas que tuvieron de lo infinito, de la sensación y de la reflexión" (*ibid.*, II, xvii, 22).

Kant habló de la representación del espacio como "magnitud infinita" (*K.r.V.*, A 25 / B 40) y de la infinitud del tiempo (*ibid.*, A 32 / B 48). Al mismo tiempo, siguió las ideas predominantes en su tiempo acerca de la infinitud del universo, e inclusive hizo de esta idea —unida a la de "la ley moral en mí"— la expresión patética de ese mismo sentimiento de admiración y casi temblor religioso que había manifestado Pascal en uno de sus más famosos "pensamientos": "El eterno silencio de esos espacios infinitos me aterra" (véase *supra* sobre "los dos infinitos" de Pascal). Pero en cuanto se trató de la noción del infinito, lo característico de Kant consistió en tratarlo "críticamente". Tal sucede sobre todo en la primera de las antinomias o "primer conflicto de las ideas trascendentales". En efecto, la

tesis enuncia: "El mundo tiene un comienzo en el tiempo y está también limitado en el espacio" (o "El mundo es finito"), en tanto que la antítesis enuncia: "El mundo no tiene comienzo y es ilimitado en el espacio; es infinito con respecto al tiempo y al espacio" (o "El mundo es infinito") (*K.r.V.*, A 426 / B 454). Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo ANTINOMIA. Nos limitaremos a apuntar que desde el punto de vista de la razón pura puede probarse tanto la tesis como la antítesis, lo cual muestra que en la idea de lo infinito la razón se mueve en el vacío, sin los apoyos que le da en confinarse dentro de la experiencia posible. La tesis y antítesis son igualmente susceptibles de "prueba" justamente porque el objeto de ellas es no algo situado dentro del marco de la experiencia posible, sino una "cosa en sí" (v.). Los que defienden la "tesis" son los dogmáticos; los que defienden la "antítesis" son los empiristas. Pero unos y otros dicen más de lo que saben (*ibid.*, A 472 / B 500).

No puede sorprender que cuando se abandonó la noción de cosa en sí, la idea del infinito volviera a penetrar en la metafísica. Tal ocurrió en el idealismo postkantiano, auxiliado, además, por un nuevo "pathos de lo infinito" introducido por ciertas concepciones románticas. Tanto en Fichte como en Schelling y Hegel la idea de infinito es central. Pero lo es particularmente en Hegel. Este filósofo se refiere con frecuencia a lo infinito (*Unendliches*) y a la infinitud (*Unendlichkeit*). Hay, por lo pronto, varias formas de infinito: lo infinito matemático, lo infinitamente grande, la infinitud subjetiva, la infinitud objetiva, la infinitud positiva. Entre estos infinitos sólo el último es "el verdaderamente infinito" (*Das wahrhaft Unendliche*). En efecto, ni el infinito matemático ni lo infinitamente grande (que es el *Quantum*) son propiamente "negación de la negación" (*Philosophische Propädeutik*; Gló'ckner, 3; 121-2). En cuanto a la infinitud subjetiva y a la infinitud objetiva, son por sí mismas insuficientes; sólo se completan cuando se unen mediante la razón. En general, una infinitud negativa o infinitud mala (*schlechte*) y una infinitud positiva — llamada asimismo "infinitud afirmativa" y "verdadera infinitud" (*Logik*; Glöckner, 4: 158 y sigs.). La infinitud negativa o mala no es sino la negación de lo finito (*System der Philosophie;* Glöckner, 8: 222). La infinitud positiva, o verdadera infinitud, es, en cambio, la idea absoluta; en rigor, lo infinito en cuanto positivo o afirmativo es una "nueva definición de lo Absoluto" (*op. cit.;* íd., 4: 157). Así, lo infinito positivo es propiamente el "ser verdadero"; la infinitud es la determinación afirmativa (no negativa) de lo finito; si se quiere, lo infinito positivo es "lo que es verdadero en sí" (*op. cit.*, íd., 4: 149). Ahora bien, el Espíritu es infinito en sentido positivo y no en sentido negativo (o malo). El infinito negativo es el que es susceptible de crecer indefinidamente, en tanto que lo infinito positivo, afirmativo o verdadero está completo, se contiene a sí mismo y está en sí mismo (*bei sich*). Es cierto que el Espíritu se manifiesta asimismo como finito, ya que de algún modo el Espíritu es "lo infinito en finitud". Pero el manifestarse como finito no le impide ser él mismo, en cuanto es en sí mismo, positivamente infinito. La positividad completa de lo infinito se da cuando la razón absorbe los momentos de lo abstracto y de lo concreto, de lo universal y de lo particular; por eso el verdadero infinito surge sólo, como proclama Hegel en la *Lógica*, cuando se ha absorbido completamente en lo positivo y absoluto no sólo el infinito abstracto del entendimiento (*Verstand*) mas también el infinito concreto de la razón (*Vernunft*).

Las ideas de Hegel sobre el infinito pueden caracterizarse como una "dialéctica del infinito". También hay una especie de "dialéctica del infinito" en el Padre Gratry (v.), pero se trata de una dialéctica de ascendencia platónica. En la "dialéctica del Padre Gratry se afirma lo infinito como resultado de una serie de actos trascendentes en el curso de los cuales se van traspasando los límites, manteniéndose lo que haya de positivo en ellos. Se trata, pues, en último término, de la afirmación de la posibilidad de un acceso trascendental a lo infinito o, mejor dicho, de la posibilidad de un acceso a lo infinito basado en una concepción realista de la abstracción "ascendente". El paso al límite es entonces posible, porque el alma que efectúa el paso va cargada, por así decirlo, con todo lo positivo de lo infinito y se ha desprendido de todo lo negativo del límite. En cambio, lo infinito es negado rotundamente en las direcciones condicionistas (Hamilton) y "relativistas" (Renouvier). Sobre todo este último, y algunos de sus discípulos, han insistido en las bases ontológico-realistas que supone siempre toda afirmación de lo infinito. Según Renouvier, la refutación del infinito es de capital importancia para la fundamentación del personalismo; infinito se opondría, a su entender, a persona. La mente puede pensar, en efecto, la serie infinita de números como un conjunto, aunque entonces el conjunto no es un número, pues no está formado por unidades en cantidad determinada, ni tampoco un todo, pues no está compuesto de partes. Pensar lo infinito en este sentido es como pensar un Absoluto, un sujeto que no sea sujeto, sin relación ninguna (Cfr. *Dermiers entretiens*, ed. Prat, 1905). En todo caso, es ilegítimo el paso de uno a otro, pues, como dicho filósofo enuncia, "el hecho de que la primera idea haya podido conducir a la segunda, que es formalmente su contradictoria, puede explicarse por el realismo instintivo del espíritu, el cual, al pensar en la acumulación indefinida de los elementos componentes de ciertos objetos, se siente solicitada a formar idealmente su síntesis integral y a reunirlos en el concepto nominal de un sujeto" (*Dilemmes*, XXXV). Aquí se manifiesta, pues, del modo más terminante, la oposición al infinito —por lo menos al infinito actual—, con el cual se reconoce que se puede operar, pero siempre que se vacíe previamente de toda relación y se convierta en un concepto vacío. Lo mismo, y por razones análogas, arguye el discípulo de Renouvier, F. Evellin, cuando dice que el infinito tiene una existencia en el pensamiento como algo posible, a diferencia de lo finito, que es lo propio del ser concreto y suficiente.

El finitismo de las tendencias condicionistas se basa principalmente en el argumento de que todo paso de lo finito (o bien de lo infinito potencial) al infinito (actual) es un salto racionalmente ilegítimo. Pues aunque se hable de un infinito actual —arguyen tales infinitistas—, lo que en rigor se hace es hablar de algo

finito, o bien de un infinito potencial que no puede ser jamás completamente enumerado. Mencionamos ahora, para completar esta sección, otros dos argumentos contra el infinito. Uno, parecido al de los condicionistas y propuesto repetidas veces por el matemático K. F. Gauss (1777-1858), consiste en declarar que el infinito es solamente *un modo de hablar.* Otro, que se encuentra en varios autores, tanto matemáticos como filósofos, consiste en poner de relieve que la aceptación de un infinito (actual) engendra paradojas insostenibles. Como ejemplo de tales paradojas se menciona con frecuencia la siguiente. Tomemos la serie de los números naturales, 1, 2, 3, 4, 5... n, y la serie de los cuadrados de los números naturales, 1^2, 2^2, 3^2, 4^2, 5^2,... n^2. Algunos manifiestan que a medida que se avanza en la serie los cuadrados se van espaciando. Como consecuencia de ello, dicen, los números naturales serían, al infinito, en mayor número que la suma de sus cuadrados. Y si se arguye que no puede hablarse en el infinito de una relación *mayor que,* o de una relación *menor que,* por haber desaparecido toda relación, se contestará (con Renouvier) que sin relación no puede concebirse ninguna entidad. Las tendencias finitistas no se apoyan, sin embargo, sólo en argumentos. Subyacentes a los mismos se encuentra con frecuencia lo que se ha llamado "horror al infinito", "horror" causado por la percepción de que cualquier cantidad, por grande que sea, agregada a un conjunto finito dado, da siempre por resultado otro conjunto finito. Para comprender hasta qué punto tal percepción puede influir en las mentes, recurriremos a un ejemplo proporcionado por A. Fraenkel de formación de un agregado difícilmente pensable y, sin embargo, finito. Imaginemos, siguiendo a este autor, un sistema de 1.000 signos que sean suficientes para todas las consonantes y vocales en diferentes alfabetos (mayúsculas, cursivas, etc.), para los numerables, signos de puntuación, espacios entre expresiones y entre líneas, etc., y que puedan servir como materia prima para escribir *cualquier* libro. Supongamos ahora que todo libro contiene un millón de signos (lo cual hace posible componer un libro cualquiera de menor extensión dejando el resto a los espacios en blanco). Pues bien, a base de esto consideremos el conjunto de todos los libros posibles. Puesto que todo libro de la colección manifiesta una cierta distribución de los 1.000 signos en 1.000.000 de lugares, hay solamente un número finito de tales distribuciones: exactamente 1.000 elevado a la potencia de un millón. Por lo tanto, a pesar de que el conjunto de los libros en cuestión contiene únicamente una cantidad finita de libros, hay entre éstos todos los libros que se han escrito, se escriben, se escribirán y podrían escribirse en el futuro (incluyendo combinaciones de signos sin sentido, que serian en su gran mayoría). El conjunto de los libros seguirá, empero, siendo finito; la biblioteca total de que ha hablado J. L. Borges es, pues, una biblioteca finita — aunque pavorosa. Ni siquiera en este caso se ha dado el paso a lo infinito. No es extraño, pues, que a muchos este paso haya parecido una imposibilidad — o una pesadilla.

Ni estas ni otras *paradojas del infinito* asustaron a tres matemáticos: Bolzano (v.), J. W. R. Dedekind (1831-1916) y Cantor (v.). Bolzano expuso cierto número de estas "paradojas" y logró mostrar que no son tales. Así, en una de las "paradojas" parecía que dos clases de puntos (uno compuesto de un solo punto, y otro compuesto de los puntos de una circunferencia) tenían la misma área. Pero la "paradoja" se debía a haber concebido que los puntos, sean finitos sean infinitos en número, ocupan áreas. De este modo Bolzano llegó a formular varias ideas acerca de la naturaleza de los conjuntos que fueron sistemáticamente elaboradas por Dedekind y Cantor. Dedekind formuló un postulado de continuidad que suponía la definición de "conjunto infinito" en un sentido semejante al de Cantor. Pero a Cantor se debe la doctrina más completa de los conjuntos, y con ello de los conjuntos infinitos. En las investigaciones que llevó a cabo a partir de 1871, este autor mostró que pueden introducirse en matemática series infinitas y que pueden ejecutarse operaciones con ellas. La teoría que Cantor elaboró a este efecto es llamada "teoría de los conjuntos" (*Mengenlehre*). La idea de serie infinita (o, mejor, conjunto infinito) no tenía, por supuesto, nada que ver con ninguna experiencia o imaginación. Según ha escrito Louis Couturat *(De l'infini mathématique,* 1896 [tesis], pág. 540), "la idea del infinito no puede proceder de la experiencia, pues todos los objetos de la experiencia son naturalmente finitos. No puede ser construida por la imaginación, pues ésta solamente es capaz de repetir y multiplicar los datos de los sentidos, y con ello no so engendra más que lo indefinido", por lo cual "la idea del infinito es necesariamente una idea *a priori*". Cantor parte para demostrar su idea de la noción de conjunto. Según su definición, "un conjunto es una colección (*Zusammenfassung*)en un todo *(Ganzes)* de objetos determinados y distintos de nuestra intuición o de nuestro entendimiento, objetos que son llamados los *elementos del conjunto"* ("Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre", *Mathematische Annalen,* XXVI [1895], 481 sigs.). Se dice que el conjunto *contiene* los elementos o también que los elementos *pertenecen* al conjunto. Los conjuntos están regidos por el principio de extensionalidad, según el cual un conjunto está determinado por la totalidad de sus elementos. Así, dos conjuntos son equivalentes si, y sólo si, contienen los mismos elementos. Ello es posible porque hay entre los elementos de un conjunto y los de otro conjunto equivalente una correspondencia uno a uno (o biúnica). Los conjuntos pueden ser finitos o infinitos. Ejemplo de conjuntos *finitos* es el conjunto de los dedos de la mano derecha. Este conjunto es equivalente al conjunto de los dedos de la mano izquierda, porque pueden ser pareados en tal forma que la correspondencia entre el primer conjunto y el segundo conjunto o viceversa sea biúnica. Todos los conjuntos que pueden ser pareados con el conjunto de los dedos de la mano izquierda son, por lo demás, equivalentes: todos tienen como característica común el número 5, que es llamado *número cardinal* del conjunto en cuestión. Visto lo anterior, puede darse una definición más formal de conjunto finito: un conjunto, C, es llamado *finito,* si hay un número natural, n, tal que C contenga n y no más elementos que n. Un importante teorema en la teoría de los

conjuntos finitos es el que enuncia que un conjunto finito, C, no es equivalente a cualquier subconjunto suyo. Ahora bien, las mismas nociones que sirven para definir los conjuntos finitos pueden servir para definir los conjuntos infinitos. En efecto, podemos considerar la definición dada de conjunto finito y decir que un conjunto que no es finito es llamado conjunto infinito. O podemos considerar el teorema citado y definir un conjunto infinito del modo siguiente: un conjunto, C, es llamado *infinito*, si existe un subconjunto de C, al cual C es equivalente. Si no existe un subconjunto que presente tal propiedad el conjunto es llamado finito. Ejemplo de conjunto infinito es el conjunto de todos los números naturales. Todos los conjuntos que puedan ser pareados en una relación biúnica con el conjunto de todos los números naturales tienen el mismo número cardinal. Pero el número cardinal de un conjunto infinito no es un número natural, n; es, como lo llama Cantor, un número cardinal *transfinito*. Hay un número infinito de números cardinales transfinitos. El que corresponde al conjunto de todos los números naturales es del tipo más simple. Dentro de este tipo hay también los conjuntos siguientes: el conjunto de todos los pares de todos los números naturales, el conjunto de todos los cubos de todos los números naturales, el conjunto de todos los números racionales, el conjunto de todas las fracciones racionales, el conjunto de todos los números algebraicos. Este tipo de conjuntos infinitos es llamado denumerable; son conjuntos denumerablemente infinitos. Propiedad fundamental de los conjuntos denumerablemente infinitos es la de que cualquier subconjunto infinito de ellos es a su vez denumerable. El número cardinal transfinito de los conjuntos denumerablemente infinitos es representado por Cantor mediante la notación $\aleph_0$, llamada *alef-cero*. Ahora bien, hay conjuntos cuyo número cardinal transfinito no es representado por $\aleph_0$; se trata de conjuntos infinitos no *denumerables*, así llamados porque no puede ingeniarse ningún procedimiento para contar los elementos que pertenecen a ellos ni tampoco para contar los subconjuntos que contienen. Ejemplos de conjuntos no denumerablemente infinitos son: el conjunto de todos los números reales entre O y 1 incluyendo 1; el conjunto de todos los números reales; el conjunto de todos los números trascendentales entre dos números reales dados; el conjunto de todos los números trascendentales; el conjunto de todos los puntos de una línea recta; el conjunto de todos los puntos de un plano; el conjunto de todos los puntos de un espacio tridimensional; el conjunto de todos los puntos de un espacio de un número cualquiera, n, de dimensiones. El número cardinal transfinito de tales conjuntos fue llamado por Cantor la potencia del conjunto, c. Los conjuntos infinitos no se agotan con c. Lo que ocurre en los conjuntos finitos, es decir, el hecho de que dado un conjunto finito cualquiera pueda encontrarse un número cardinal superior al número cardinal que corresponde a tal conjunto, en virtud de que el conjunto de todos los posibles subconjuntos del conjunto dado tiene un número cardinal superior al del conjunto dado, tiene lugar también en los conjuntos infinitos. Así, la serie de todos los conjuntos posibles formados a base de los números reales es mayor y tiene, por ende, un número cardinal mayor que la serie de todos los números reales. En general, pues, por encima del número cardinal transfinito ínfimo, $\aleph_0$, hay un número cardinal transfinito, $\aleph_1$. Por encima del número cardinal transfinito, $\aleph_1$, hay un número cardinal transfinito, N 2, y así sucesivamente. Más aun: dado un número cardinal transfinito $\aleph_w$, será posible todavía un número cardinal transfinito mayor: χ_w. Dado 8 w, será posible todavía un número cardinal transfinito mayor: X w + 1, y así sucesivamente. Según Cantor, c está representado por S 1, donde $\aleph_1 < \aleph_0$.

Las ideas de Cantor fueron recibidas con escaso favor por la mayor parte de sus contemporáneos; fueron especialmente combatidas por Leopold Kronecker (1823-1891). Se debía esto a dos motivos. Por un lado, a que por lo común se seguía en matemática la opinión ya citada de Gauss. Por otro lado, a que muchos de los pensadores que habían tratado el problema del infinito habían aceptado el infinito potencial, pero no el infinito actual. Pronto, sin embargo, se prestó atención a la doctrina cantoriana: K. T. Weierstrass (1815-1897), G. Frege, B. Russell, H. Poincaré (este último después de haber defendido durante un tiempo el finitismo) analizaron las ideas de Cantor que hoy son consideradas por muchos como fundamentales en matemática y en lógica.

Observemos que el infinito cantoriano se refiere a magnitudes infinitamente grandes. Por eso se usa el vocablo 'transfinito' para tales magnitudes, a diferencia del vocablo 'infinitesimal' que cualifica a las magnitudes infinitamente pequeñas. Se trata, pues, de un infinitismo de lo transfinito y no de un infinitismo de lo infinitesimal. En lo que toca a este último, el finitismo de Gauss sigue siendo umversalmente aceptado. En efecto, a pesar de los esfuerzos de algunos autores (H. Cohén, P. Natorp), que han intentado concebir los diferenciales como constantes infinitamente pequeñas, definibles por analogía con los números transfinitos, no se ha logrado establecer un cálculo sobre esta base. Por lo tanto, la matemática, a través del cálculo infinitesimal, sigue considerando las magnitudes infinitesimales como magnitudes potencial y no actualmente infinitas.

Los párrafos anteriores se refieren al infinito matemático. Se ha debatido también mucho durante las últimas décadas la cuestión del infinito real, es decir, el problema de si el universo es finito o infinito. Lo más habitual ha sido defender la concepción de que el universo es finito, aunque no limitado, en un sentido parecido a como puede hablarse de la finitud y no limitación de la superficie de una esfera. Junto a este problema se ha discutido mucho acerca de si corresponden a la realidad solamente los términos de las ecuaciones matemáticas que definen magnitudes finitas o si puede aceptarse tal correspondencia también para ecuaciones matemáticas que definen magnitudes infinitas. Las opiniones sobre este último punto han estado más divididas. En rigor, hay dos concepciones fundamentales al respecto. La primera, que niega la correspondencia con la realidad de tales ecuaciones (por lo menos en lo que toca a ciertas magnitudes, tales como la energía). La segunda, que afirma la posibilidad de emplear tanto ecuacio-

nes que definen magnitudes finitas, como ecuaciones que definen magnitudes infinitas (por lo menos en lo que toca a ciertas magnitudes, tales como el espacio). La primera concepción se basa en el realismo (físico); la segunda, en el operacionalismo (metodológico). Todas estas teorías emplean un instrumental conceptual considerablemente más refinado que el usado por los filósofos clásicos que se plantearon los problemas del infinito y del conjunto. Sin embargo, todas ellas muestran que las cuestiones suscitadas por tales filósofos, ya desde las paradojas de Zenón de Elea, apuntaban derechamente a lo mismo que se proponen dilucidar la ciencia V la filosofía contemporáneas.

Además de las obras a que se ha hecho referencia en el texto del artículo, pueden consultarse los libros siguientes. Para la historia del problema de lo infinito: Jonas Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*, 1896; reimp., 1960. — J. Bloch, *Die Geschichte des Unendlichkeitsbegriff von Kant bis Cohen*, 1907. — Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 1922 (trad. esp.: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, 1928, especialmente el capítulo acerca de la finitud y lo infinito). — Para la idea del infinito en diversos autores, épocas y corrientes: Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, 1934 [Studi filosofichi, 10], 2ª ed., aumentada, con el título: *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, 1956 [Il pensiero classico, 5] (trad. esp.: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, 1952). — Enrico Rufini, *Il "methodo" di Archimede e l'origine del calcolo infinitesimale nell'antichità*, 1961. — R. Stölzle, *Ueber die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles*, 1882. — Leo Reiche, *Das Problem des Unendlichen bei Aristoteles*, 1911 (Dis.). — Abraham Edel, *Aristotle's Theory of the Infinite*, 1934 (tesis) (en el texto del artículo se ha hecho ya referencia a la obra de R. Mondolfo [de la cual hay trad. esp. revisada por el autor: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, 1952], fundamental para la historia de la idea del infinito en Grecia). — Henri Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, 1906. — Pierre Sergescu, *Développement de l'idée de l'infini mathématique au XIVe siècle*, 1948. — Id., id., *Les recherches sur l'infini mathématique jusqu'à l'établissement de l'analyse infinitésimale*, 1949. — A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 1958 [The Hideyo Noguchi Lecturship]. — Francis R. Johnson y Sanford V. Larkey, "Thomas Digges: the Copernican System and the Idea of the Infinity of the Universe", *The Hungtington Library Bulletin*, Nº 5 (1934). — F. R. Johnson, *Astronomical Thought in Renaissance England*, 1937. — A. Penjon, *De infinito apud Leibnitium*, 1878. — J. Theodor, *Der Unendlichkeitsbegriff bei Kant und Aristoteles. Eine Vergleichung der kantischen Antinomien mit der Abhandlung des Aristoteles über das ἄπειρον*, 1876. — Naturaleza del infinito: Cosmo Guastella, *L'Infinito*, 1912. — Ugo Redano, *L'Infinito*, 1927. — Filosofías de lo infinito: H. Calderwood, *The Philosophy of the Infinite*, 1854. — Alexander Moskowski, *Der Abbau des "Unendlich"*, 1925. — C. Isenkrahe, *Das Endliche und das Unendliche*, 1915. — G. Meglio, *La filosofia dell' Infinito*, 1951 [punto de vista idealista]. — Infinito y continuo: Jean Cavaillès, *Transfini et continu*, 1947. — Categoría del infinito: F. Evellin, *Infini et quantité. Étude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences*, 1880 (véase asimismo el artículo ANTINOMIA). — Sobre el método infinitesimal y sus implicaciones filosóficas: Hermann Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, 1883 (véase también la obra de Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, mencionada en la bibliografía del artículo sobre este filósofo). — **Sobre el infinito, especialmente en lógica y matemática modernas** (además de las obras citadas en el texto), y sobre la noción de lo transfinito: B. Bolzano, *Paradoxien des Unendlichen*, 1851. — G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, 1932. — B. Russell, *The Principles of Mathematics*, 1903, 3ª edición, 1938 (Parte V (trad. esp.: *Los principios de las matemáticas*, 1951). — P. E. B. Jourdain, "De infinito in mathematica", *Rev. de Math.*, VIII (1905).—Id., id., "Transfinite Numbers and the Principles of Mathematics", *The Monist*, XX (1910), 93-118. — Id., id., *On the Theory of Infinite in Modern Thought*, 1911. — Arnold Reymond, *Logique et Mathématiques, Essai historique et critique sur le nombre infini*, 1908. — Henri Poincaré, "La logique de l'infini", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XVII (1909), 461-82. — A. Fraenkel, *Einleitung in die Mengenlehre*, 1919 (ed. inglesa muy refundida por el autor: *Abstract Set Theory*, 1953. Se continuará con: *Foundations of Set Theory*). — Hermann Weyl, "Los grados de lo infinito" (trad. esp.: *Revista de Occidente*, XXXIII, 1931), 170-200. — Felix Kaufmann, *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung*, 1930. — Marcel Lallemand, *Le transfini. Sa logique et sa métaphysique*, 1934. — Thomas Greenwood, *La nature du transfini*, 1945. — Émile Borel, *Les paradoxes de l'infini*, 1946. — A. Darbon, *La philosophie des mathématiques. Étude sur la logistique de Russell*, 1949. Propone una clasificación del infinito en *infinito distributivo*, donde las posiciones sobre una serie infinita se refieren a cualquier término de la serie, y en *infinito colectivo*, donde las proposiciones se refieren a todos los términos de la serie. El primer infinito (análogo al potencial) es de tipo nominalista; el segundo (análogo al actual), de tipo realista.

INFLUXUS PHYSICUS. Ver PREMOCIÓN.

INFORMACIÓN. En *el* artículo COMUNICACIÓN (I) nos hemos referido a algunas cuestiones planteadas por la transmisión de información. En el presente artículo trataremos brevemente de la noción de información tal como ha sido elaborada por la llamada "teoría de la información". El motivo principal de consagrar un artículo a dicha noción es el haber suscitado el interés de muchos filósofos y en particular de los lógicos.

La información de que hablamos es la que consiste en un cierto número de datos llamados con frecuencia "datos primarios", que son transmitidos desde una fuente emisora a una estación receptora. No se trata de transmisión de conocimientos, sino simplemente de datos. Éstos son generalmente señales que pueden adoptar muchas formas y que suelen traducirse a términos numéricos de modo que pueda medirse con precisión la cantidad de información transmitida. Lo que se transmite se llama "mensaje". Cuando el mensaje se halla compuesto de dígitos binarios —0 y 1—, cada unidad de información recibe el nombre de "bit" (abreviatura de *binary digit*).

Debe distinguirse entre el mensaje transmitido y la información que contiene el mensaje. Esta información va usualmente acompañada de los llamados "ruidos". El mensaje transmitido es, pues, una suma compuesta de la información y de los ruidos con

que va acompañada. Con el fin de reducir a un mínimo los ruidos, se usan los llamados "filtros".

La información puede considerarse independientemente de todo contenido semántico (de toda "significación"). La información se define en este caso estadísticamente. Por otro lado, la información puede considerarse como ligada a un contenido semántico. En el primer caso el estudio de la información es el objeto de la llamada propiamente "teoría de la información". En el segundo caso el estudio de la información es el objeto de la llamada "teoría del contenido semántico". En ambos casos es característico del estudio de la información el que, dada una señal o unidad de información, tiene que haber una cierta indeterminación con respecto a la próxima señal o próximas señales. En efecto, una "información" que no ofrezca ninguna indeterminación no es propiamente hablando información. La cantidad de información proporcionada por una señal es función de su probabilidad. Se estima que la cantidad en cuestión es igual al logaritmo negativo de base 2 de la probabilidad de la señal. Por este motivo la información en el sentido aquí apuntado no se refiere a lo que se "dice", sino a lo que "podría decirse". A causa de ello la teoría de la información incluye teorías tales como la teoría de la probabilidad, de la decisión, "traducción", "rectificación" y otras análogas. Incluye asimismo partes considerables de la teoría de los lenguajes en cuanto señales transmisibles.

Entre los problemas suscitados por la teoría de la información en sentido amplio hay la cuestión de que hasta qué punto hay, o puede haber, paralelismo entre una información sin ningún contenido semántico y una información con contenido semántico. Algunos autores indican que no hay paralelismo alguno, y que es abusivo dar el nombre de "teoría de la información" a lo que es, según apuntamos, una "teoría del contenido semántico". Otros autores admiten, más o menos vagamente, un paralelismo, y afirman que éste puede manifestarse cuando se estudia la información como un aspecto de la comunicación. Otra cuestión es la de la naturaleza de las llamadas "máquinas de información"; nos hemos referido a ella brevemente en el artículo COMUNICACIÓN. Estas dos cuestiones no agotan ni mucho menos los problemas suscitados por la teoría de la información; como esta teoría se halla, además, todavía en pleno desarrollo, es prematuro dar una lista de problemas, algunos de los cuales podrán dejar oportunamente de serlo, o de parecer tales. Es probable, sin embargo, que desde el punto de vista filosófico la teoría de la información contribuya a esclarecer algunas cuestiones relativas a la estructura de todas las posibles situaciones en las cuales hay emisiones, deformaciones, traducciones y respuestas *y*, por consiguiente, algunas cuestiones relativas a ciertas situaciones humanas básicas. Aunque la teoría de la información es una teoría matemática en la cual el término 'información' tiene un sentido técnico preciso, no parece haber inconveniente en aplicar algunos de sus resultados a cuestiones que se hallan fuera de la teoría.

INGARDEN (ROMAN), nac. en 1893, profesor en la Universidad de Cracovia, ha trabajado en estrecha relación con la escuela fenomenológica de Husserl, a la cual ha pertenecido formalmente, así como en conexión con las investigaciones de tipo lógico y epistemológico desarrolladas por los pensadores del llamado Círculo de Varsovia (VÉASE). Su investigación del problema de la petición de principio en el conocimiento está casi por entero en la dirección de la fenomenología: el conocer topa con dificultades insolubles y hasta con antinomias si de algún modo no resuelve el círculo vicioso del conocer que necesita justificarse a sí mismo por el conocimiento por medio de la aceptación de una intuición. Estas investigaciones le condujeron primero al estudio de la relación entre intuición e intelecto en Bergson y luego al examen de "la obra de arte literaria", examen que supone como condición previa una fenomenología del objeto artístico. A su vez, esta fenomenología desemboca en una teoría general del objeto que Ingarden ha desarrollado con particular detalle y amplitud al distinguir entre cuatro esferas de objetividad (véase OBJETO) y al suponer que esta distinción permite eliminar las dificultades que se han producido al respecto cuando se ha tomado como punto de partida para la clasificación una noción demasiado "material" o excesivamente atenta a las articulaciones "naturales" de la realidad.

En su obra consagrada a estudiar la controversia sobre la existencia del mundo (del "mundo exterior") —posiblemente la obra capital de Ingarden— nuestro autor se opone tanto a los idealistas como a los realistas. Previa a la cuestión metafísica de la existencia o no existencia del mundo real es, según Ingarden, la cuestión "ontológica" acerca del significado de la expresión 'mundo real'. Para responder adecuadamente a esta cuestión es menester examinar todos los tipos de seres: seres individuales autónomos (a su vez divididos en varios otros tipos), ideas, seres intencionales, cualidades. El citado examen supone un análisis de los diversos modos de existencia, al cual sigue un estudio de las diversas formas de los seres. En el curso de estas averiguaciones pasa Ingarden revista a casi todos los problemas filosóficos fundamentales — forma, materia, temporalidad, mundo, conciencia. El propósito capital de Ingarden es poner de relieve todas las implicaciones de las posiciones realista e idealista con el fin de mostrar que ninguna de ellas es adecuada.

Obras: "Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921), 545-68 ("Sobre el peligro de una petición de principio en la teoría del conocimiento"). — "Intuition und Intellekt bei Henri Bergson", *ibid.*, V (1922), 285-461. — "Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens", *ibid.*, VII (1925), 125-304 ("Cuestiones esenciales. Contribución al problema de la esencia"). — *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie*, 1925 [monografía] (*Sobre la posición de la teoría del conocimiento en el sistema de la filosofía*). — "Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus", *Husserl Festschrift* (1929), 159-90. — *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, 1930, 2ª ed., 1960 (*La obra de arte literaria. Investigación en la zona limítrofe de la ontología, la lógica y la ciencia de la literatura*). — "L'essai logistique d'une refonte de la philosophie", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CXX (1935), 137-59. — "Vom formalem Aufbau des individuellen Gegenstan-

des", *Studia Philosophica*, I (1935), 30-102 ("De la estructura formal del objeto individual"). — *O poznawaniu dziela literackiego*, 1937 (*Sobre el reconocimiento de la obra literaria*). — *Esencjalne zagadnienie Formy i jej podstawowe projecia*, 1946 (*Problema esencial de la forma y sus conceptos básicos*). — *O budowie obrazu*, 1946 (*Sobre la estructura del cuadro*). — *Spór o istnienie swiata*, 2 vols., 1947-1948, 2ª ed., I, 1960 (*La controversia sobre la existencia del mundo*). — *Skize z filozofii literatury*, 1947 (*Bosquejos de filosofía de la literatura*). — "Über die gegenwärtigen Aufgaben der Phänomenologie", *Archivio di filosofia* (1957), 229-42. — "The Hypothetical Proposition", *Philosophy and Phenomenological Research*, XVIII (1958), 435-50. — *Studia z estetyki*, 2 vols., 1958 (*Estudios de estética*). — *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst*, 1962 (*Investigaciones para la ontología del arte*). — En trad. esp.: "Reflexiones sobre el objeto de la historia de la filosofía", *Diógenes*, Nº 29 (marzo, 1960), 133-9. — Véase A.-M. Tymieniecka, *Essence et existence. Étude à propos de la philosophie de N. Hartmann et de R. I.*, 1957.

INGENIEROS (JOSÉ) (1877-1925), nació en Buenos Aires, donde cursó la carrera de medicina. En la Universidad de la misma ciudad fue nombrado en 1904 profesor de psicología experimental, disciplina a la que dedicó gran parte de sus trabajos. Situado en la confluencia del positivismo autóctono que habían iniciado Alberdi, Sarmiento y Mitre, y de las influencias positivistas procedentes de Europa, especialmente de Spencer y Comte, Ingenieros representó en la Argentina el movimiento que contemporáneamente dominaba en Hispanoamérica (Barreda en México, Varona en Cuba, etc.), no sin matices originales, derivados en gran parte de los problemas psiquiátricos, criminológicos y psico-fisiológicos por los que se interesaba. Se podría, pues, calificar a Ingenieros como uno de los principales representantes del movimiento positivista o, mejor dicho, del aspecto cientificista de este movimiento. Sin embargo, ello brindaría sólo un aspecto parcial e insuficiente del pensamiento filosófico de Ingenieros. Actualmente se reconoce que si Ingenieros puede ser considerado como un positivista cientificista, ello representa únicamente un punto de partida y en buena parte su vinculación con el ambiente filosófico de su tiempo en Argentina y también en una parte de Europa. En efecto, sin dejar nunca de ser naturalista, y oponiéndose siempre a toda filosofía de tipo sobrenaturalista o trascendental, Ingenieros reconoció no sólo la necesidad *e* inevitabilidad, sino también la posibilidad de la metafísica. Así lo indicó en uno de sus escritos más característicos a este respecto, las *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía.* Ingenieros afirma en ellas la existencia de un perenne "residuo inexperiencial fuera de la experiencia". Este residuo no es algo "sobrenatural", ni "trascendental" ni "absoluto", pero tampoco algo "ininteligible" o "incognoscible". Hay una posibilidad humana de conocerlo, y frente a ella cobra sentido su carácter inexperiencial. Ahora bien, este residuo es el objeto de la metafísica, la cual no coincidirá con la metafísica tradicional —plagada de pseudo-problemas—, sino que será una metafísica nueva, que usará hipótesis lógicamente legítimas, bien que distintas de las de la ciencia, y caracterizadas por su universalidad, perfectibilidad, antidogmatismo e impersonalidad u objetividad.

Obras principales: *La simulación en la lucha por la vida*, 1903. — *Psicología genética*, 1911 (la edición española de 1913 tiene por título: *Principios de psicología biológica*; 6ª edición con el texto definitivo, 1919). — *El hombre mediocre*, 1913. — *Hacia una moral sin dogmas*, 1917. — *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, 1918. — *La evolución de las ideas argentinas*, 2 vols,. 1918-1920. — Reed. de varias obras en "Colección Contemporánea" (Losada): *El hombre mediocre* (Nº 88); *Las fuerzas morales* (Nº 107); *Los tiempos nuevos* (Nº 132); *La simulación en la lucha por la vida* (Nº 152), etc. — Edición de *Obras completas* por Aníbal Ponce, Buenos Aires, 24 vols., 1930-1940, con estudio preliminar por el mismo Ponce en el tomo I, págs. 1-101. — Antología: *J. I. Antología. Su pensamiento en sus mejores páginas*, 1961. — Véase, además: Gregorio Bermann, *José Ingenieros, el civilizador, el filósofo, el moralista; lo que le debe nuestra generación*, 1926. — Id. íd., *La obra científica de José Ingenieros*, 1929. — Sergio Bagú, *La vida ejemplar de José Ingenieros*, 1936. — Héctor P. Agosti, *José Ingenieros, ciudadano de la juventud*, 1945. — Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*, 1952, págs. 19-71.

INHERENCIA. Según muchos autores escolásticos, el inherir *(inhaerere)* **es el existir en algo, conforme a la noción aristotélica de** ὑπάρχειν τινί. **Se dice, por ejemplo, que algo** inhiere **en un** sujeto, **que algo posee respecto a un sujeto** *dependentia inhaesiva.* **Entre las formas de inherencia que los escolásticos han distinguido mencionaremos la inherencia aptitudinal (o potencial) y la actual. Se ha distinguido a veces también entre un sentido general de la inherencia, según el cual ésta conviene no sólo a los accidentes, mas también a la naturaleza, y un sentido especial de la inherencia, según el cual ésta conviene únicamente a los accidentes. En el primer sentido, el alma es considerada a veces como una** *forma inherente.*

La inherencia se distingue **con frecuencia de la subsistencia. Esta distinción ha sido admitida por Kant según hemos** explicado **con más detalle en el artículo sobre la noción de subsistencia (VÉASE). Numerosos filósofos modernos han rechazado la noción de inherencia como inútil (Hume) o como contradictoria (Herbart entre** otros).

INMANENCIA. Se dice de una actividad que es inmanente a un agente cuando "permanece" dentro del agente en el sentido de que tiene en el agente su propio fin. El ser inmanente se contrapone, pues, al ser trascendente —o "transitivo"— y, en general, la inmanencia se contrapone a la trascendencia (VÉASE). **En el artículo Acto nos hemos referido ya a dos tipos de actividades de que habló Aristóteles en** *Met.*: **las actividades en que la acción pasa del agente al objeto (como "cortar", "separar",** etc.) **y las actividades en que la acción revierte sobre el agente y se completa en él (corno "pensar"). Puede llamarse a estas últimas propiamente "actividades", a diferencia de las primeras, que son "movimientos".**

Muchos escolásticos han tomado pie en esta idea aristotélica para distinguir entre una *actio immanens* **(o** *permanens*) *y* **una** *actio transiens.* **Así, por ejemplo, Santo Tomás en** *S. theol.*, **I, q. XIV** *(et al. loc.).* **Este** sentido **de** 'inmanente' **e** 'inmanencia'

fue adoptado por Spinoza, Wolff y otros autores, aunque no siempre dentro de los límites establecidos por Aristóteles y los escolásticos. En todo caso, el concepto de inmanencia desempeña en Spinoza un papel capital por cuanto Dios es definido en su sistema del modo siguiente: *"Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens"* (*Eth. I,* xviii) — "Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas". Spinoza demuestra así esta proposición: "Todo lo que es, es en Dios y debe ser concebido por Dios (de acuerdo con la proposición xv); por lo tanto (corolario 1 de la proposición xvi), Dios es causa de las cosas que están en Él, y esto es lo primero. Luego, fuera de Dios no puede haber ninguna substancia (según proposiciones xiv), es decir (según definición iii), ninguna cosa que fuera de Dios exista por sí misma, y esto es lo segundo. Por lo tanto, Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas".

El modo como Spinoza hace uso de la noción de inmanencia indica que se trata no sólo de distinguir entre dos modos de acción, sino también de hacer de uno de estos modos el verdaderamente "real", por ser a la vez el plenamente "racional". Este punto ha sido tratado por Francisco Romero (Cfr. *infra*) al poner de relieve que el "inmanentismo racionalista" es una tendencia característica del pensamiento moderno, a diferencia del reconocimiento de la trascendencia (VÉASE) en muchas direcciones de la filosofía contemporánea. El Maestro Eckhart parece haberse acercado a una concepción de lo inmanente como lo real al traducir *immanens* por *innebliebenz* ("lo que permanece o reside dentro"; *apud Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie,* pág. 204).

Kant empleó los términos 'inmanente' y 'trascendente' en relación con los principios. "Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se restringe por entero dentro de los límites de la experiencia posible; y *trascendentes* a los principios que pretenden hollar tales límites" (*K. r. V.,* A 295-6 / B 352). 'Trascendente' no equivale a 'trascendental' (VÉASE). El empleo de los principios del entendimiento o categorías es enteramente inmanente (*ibid.,* A 308 / B 3Θ5). Debe reconocerse que las ideas trascendentales pueden usarse de un modo "propio" y, por lo tanto, de un modo inmanente cuando no son confundidas con conceptos de cosas reales (*ibid.,* A 643 / B 671). "El empleo de la razón en [el] estudio racional de la Naturaleza es o físico o hiperfísico o, por mejor decirlo, o *inmanente* o *trascendente.* El primero se ocupa del conocimiento de la Naturaleza en cuanto puede ser aplicado a la experiencia (in *concreto*); el segundo, de aquella conexión de los objetos de la experiencia que trasciende toda experiencia" (A 845 / B 873). Como en otros aspectos de la filosofía kantiana, aquí también los idealistas postkantianos (especialmente Fichte y Schelling) proyectaron los significados de los principios a los "fundamentos de lo real". Así, por ejemplo, en Fichte la actividad del Yo es puramente inmanente, pero no porque se confine dentro de los límites de la experiencia posible, sino porque engendra el campo mismo de la experiencia.

Desde fines del siglo XIX y especialmente en los comienzos de nuestro siglo se han desarrollado varias corrientes filosóficas que han recibido el nombre de *inmanentismo* o *filosofías de la inmanencia.* A. Krzesinski *(op. cit. infra)* define estas comentes del modo siguiente: son filosofías que "sólo buscan el mundo real en la conciencia. Todo cuanto existe debe ser inmediatamente dado a un sujeto en el conocimiento sin ningún intermediario". Esta definición es por un lado demasiado estricta (pues deja de lado, no obstante los ejemplos dados por el propio Krzesinski, a tendencias como el blondelismo); por otro lado, es demasiado amplia (pues puede incluir a corrientes como la fenomenología, donde la supresión de todo "intermediario" entre la conciencia intencional y el objeto constituye un supuesto fundamental). Según Krzesinski, todos los filósofos idealistas, panteístas y modernistas son inmanentistas; así, lo son Ollé-Laprune, Blondel, Laberthonnière, E. Le Roy, Hamelin, Le Senne (en su primera época) [VÉANSE], J. de Gaultier (1858-1942), Gentile, Schuppe, Rickert (VÉANSE). Los dos últimos representan el inmanentismo gnoseológico, el cual procede del empirismo, recibe influencias del positivismo y adopta una actitud anti-metafísica.

Es posible que ninguna definición del "inmanentismo contemporáneo" sea satisfactoria, por la sencilla razón de que hay (o ha habido) varios tipos distintos de "filosofía de la inmanencia". Tres tipos son especialmente discernibles. I. Por un lado, la filosofía inmanente de Schubert-Soldern, afín al inmanentismo de Avenarius, de Mach y, en parte, de Rehmke. Los puntos de vista del inmanentismo filosófico, representados también por Wilhelm Schuppe, Max Kaufmann y Martin Keibel, fueron desarrollados en la revista *Zeitschrift für immanente Philosophie,* que apareció de 1898 a 1899. Su principio capital es el principio de la conciencia *(Satz des Bewusstseins),* tal como figura en la *Erkenntnistheoretische Logik,* de Schuppe, según el cual "todo ser objetivo tiene su existencia, el concepto de su existencia, sólo como contenido en otra realidad, como su condición básica fundamentante. La tiene en la realidad del yo consciente, que sin contenido de conciencia sería, evidentemente, una mera abstracción". Schubert-Soldern ha dado una fórmula solipsista del principio de inmanencia al proclamar que "lo que existe (*besteht*) soy yo, y yo soy todo lo que existe". 2. Por otro lado, se califican de filosofías inmanentistas ciertas tendencias encaminadas sobre todo a una dilucidación del acto religioso. El inmanentismo sería en este caso una doctrina que sostendría el primado de la experiencia religiosa interna sobre el conocimiento discursivo de Dios. En este respecto Blondel (VÉASE) ha hablado de un "método de inmanencia" en la filosofía y en la apologética, pero hay que tener en cuenta que este método no coincide, según dicho autor, con ciertas consecuencias del modernismo (VÉASE) y es, por el contrario, la única posibilidad de que, roto el círculo vicioso del intelectualismo, pueda darse una efectiva "trascendencia en la inmanencia". Lo mismo opina Edouard Le Roy, que, sin embargo, concibe de un modo más radical el inmanentismo: inmanencia y trascendencia no son para Le Roy contradictorias y responden sólo a dos momentos de la duración, a lo devenido y al devenir. 3. Finalmente, se ha considerado como inmanentista una parte del idealismo contemporáneo italiano: el ac-

tualismo (VÉASE) tal como ha sido defendido por G. Gentile (VÉASE) y muchos de sus discípulos.

Sobre la filosofía de la inmanencia: Regina Ettinger-Reichmann, *Die Immanenzphilosophie. Darstellung und Kritik*, 1916 [sobre Schuppe, Rehmke, Schubert-Soldern, Kaufmann]. — De Negri, *La crisi del positivismo nella filosofia dell'immanenza*, 1929. — A. Krzesinski, *Une nouvelle philosophie de l'immanence: Exposé et critique de ses postulats*, 1931 [sobre Schuppe y Rickert]. — R. Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*, 1932. — Renato Treves, *Il problema dell'esperienza giuridica e la filosofia dell'immanenza di G. Schuppe*, 1938. — L. Richter, *Immanenz und Transzendenz*, 1955 [sobre panteísmo moderno y su concepto de inmanencia de Dios]. — Sobre el método de inmanencia de Blondel: J. de Tonquédec, S. J., *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, 1913, 3ª ed., 1933. — Sobre la inmanencia en teología: A. Grégoire, S. J., *Immanence et transcendence. Questions de Théodicée*, 1939. — Sobre la inmanencia en el neoidealismo: Antonio Banfi, *Immanenza e transcendenza come antinomia filosofica*, 1924, G. Palumbo, *Il problema dell'immanenza nell'idealismo attuale*, 1947. — G. Saitta, *Il problema di Dio e la filosofia dell'immanenza*, 1953. — Véase también la bibliografía del artículo TRASCENDENCIA.

INMATERIAL, **INMATERIALISMO**. Una entidad se llama "inmaterial" cuando está desprovista de materia (VÉASE). La noción de entidad inmaterial tiene filosóficamente su origen en la idea de que puede haber realidades no sensibles; cuando las realidades sensibles son equiparadas con realidades materiales, las entidades no sensibles son consideradas como inmateriales. Por lo común se estima que una entidad inmaterial sólo es aprehensible por medio de actos cognoscitivos de índole racional, intelectual, etc. Ahora bien, lo inmaterial puede ser descrito de muy diversas maneras. Dos de ellas son especialmente importantes: la gnoseológica y la metafísica. Desde el punto de vista gnoseológico lo inmaterial aparece como objeto de conocimiento. Desde el punto de vista metafísico, aparece como realidad. Gnoseológicamente se consideran como inmateriales las ideas, los números, los universales. Así, Pedro es (en el sentido aquí entendido) algo material o, por lo menos, algo no inmaterial: una determinada substancia. Pero la *noción* de substancia es inmaterial.

Las divergencias sobre el *status* ontológico de lo inmaterial aparecen ya en las doctrinas de Platón y Aristóteles. Para el primero las entidades inmateriales (como las ideas, el alma) son las más reales; no son accesibles a los sentidos, pero lo son al "ojo interior". Para el segundo, las entidades inmateriales (como las ideas, la forma [la noción de forma], la materia [la noción de material], etc.) son reales en cuanto están incorporadas en algo no inmaterial. Sin embargo, puede preguntarse si la Forma pura, y especialmente el Primer Motor (VÉASE), aunque inmaterial, no es también real.

Los escolásticos se ocuparon con frecuencia de la noción de lo inmaterial. Los tomistas distinguieron entre varias especies de inmaterialidad. Por un lado, algo es inmaterial en tanto que es abstraído mentalmente de una realidad concreta; lo bueno, por ejemplo, es inmaterial en cuanto abstraído de las cosas buenas. Por otro lado, algo es inmaterial si bien intrínsecamente dependiente de algo material; así, los sentidos orgánicos, que son materiales, pueden constituir la base para percepciones de elementos no materiales. Luego, algo es inmaterial cuando es intrínsecamente independiente de la materia; así, el alma humana. Finalmente, algo es (plenamente) inmaterial cuando es independiente intrínseca y extrínsecamente de la materia; así, los *espíritus* puros y Dios son inmateriales en este último sentido. En dos sentidos por lo menos puede entenderse lo inmaterial como espiritual (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL).

Ciertos pensadores se niegan a reconocer la realidad de lo inmaterial si este último es entendido como una substancia; en cambio, pueden admitir que hay algo inmaterial que es objeto del conocimiento, como los "universales". Por otro lado, Berkeley sostuvo que lo que necesita prueba es la existencia de la materia. Las dificultades que plantea la existencia de la materia desaparecen, en cambio, cuando se adopta la noción de inmaterialismo (*Three Dialogues*, III; *Works*, ed, T. E. Jessop, pág. 259). 'Inmaterialismo' es por ello el nombre dado a la filosofía de Berkeley (A. A. Luce, *Berkeley's Immaterialism*, 1945; también Harry M. Bracken, *The Early Réception of Berkeley's Immaterialism 1710-1733*, 1959); según Berkeley, sólo el inmaterialismo es capaz de evitar el escepticismo y el ateísmo.

INMEDIATO. Se distingue a veces entre el conocimiento inmediato y el conocimiento mediato. El primero es un conocimiento directo; el segundo, un conocimiento indirecto.

El sentido de 'conocimiento inmediato' difiere según se refiera a la esfera psicológica, a la gnoseológica o a la lógica. En la esfera psicológica el conocimiento inmediato es el que se da (o se supone que se da) por la aprehensión directa de los "datos". Estos datos pueden ser externos o internos según se refieran al "mundo exterior" o al propio sujeto. En la esfera gnoseológica el conocimiento inmediato es el que se obtiene cuando se supone que no hay especies intermedias o intermediarias entre el objeto y el sujeto cognoscente. El objeto en cuestión puede ser un objeto sensible o uno inteligible. En la esfera lógica el conocimiento inmediato es el que se tiene de ciertas proposiciones que se supone que son evidentes por sí mismas (o que se admiten como postulados), a diferencia del conocimiento mediato, obtenido por medio del razonamiento (VÉASE) o de la inferencia (VÉASE).

Charles A. Wallraff (art. cit. *infra*) considera que en el pensamiento contemporáneo se dan por lo menos cuatro distintos significados de 'inmediato' — los cuales afectan tanto a la esfera psicológica como a la gnoseológica, de modo que con frecuencia es difícil distinguir entre ambas.

En un primer sentido, lo inmediato —o la "inmediatez"— se refiere a una cierta contigüidad espacio-temporal de lo conocido con respecto al sujeto cognoscente. Esta inmediatez se debe a que los objetos de la percepción sensible afectan a los nervios del sujeto, produciendo un "acontecimiento mental". Esta es la concepción espacio-temporal de la inmediatez aceptada en el pasado por algunos empiristas, aunque comunmente rechazada por desembocar en el solipsismo.

En un segundo sentido, la inmediatez es primariamente psicológica y

se basa en la admisión de ciertos datos primarios aprehendidos por los órganos de los sentidos. Con frecuencia esta inmediatez se refiere a datos del sentido externo, pero a veces se incluyen en ella asimismo datos del sentido interno. Este significado de 'inmediatez' es el que se funda en la idea del conocimiento propugnada por Locke y especialmente por Hume.

En un tercer sentido, la inmediatez se refiere a todo "lo dado" (VÉASE), incluyendo en éste las llamadas "cualidades terciarias". El ejemplo más característico de esta concepción de la inmediatez es el constituido por la fenomenología.

En un cuarto y último sentido, la inmediatez se refiere a elementos básicos, y directamente aprehendidos, del conocimiento, ya sea del sensible, ya del racional. En este sentido la inmediatez es de carácter pre-inferencial y subraya lo "elemental" y "primario" de todos los elementos inmediatos del conocimiento.

En general, puede decirse que la idea de conocimiento como conocimiento inmediato ha sido destacada sobre todo por empiristas y por fenomenólogos. En ambos casos el sentido de 'inmediato' es primariamente gnoseológico. Sin embargo, el concepto de inmediatez tiene un sentido gnoseológico-metafísico cuyo ejemplo más característico lo encontramos en la filosofía de Hegel y ha sido admitido por diversos pensadores directa o indirectamente influidos por el pensamiento hegeliano. Daremos un breve resumen del concepto.

En algunas de sus obras —pero especialmente en la *Fenomenología del Espíritu,* en la primera parte de la *Lógica,* en la *Enciclopedia, y* en las lecciones sobre filosofía de la religión y filosofía de la historia, Hegel habla del saber inmediato (*unmittelbares Wissen*) *y* de inmediatez *(Unmittelbarkeit*). El saber inmediato no es, según Hegel, el saber primitivo y elemental; es un saber directo que afecta a "lo inmediato o al ente". Así puede hablarse de la razón (en el sentido hegeliano) como saber inmediato de Dios. Por eso la inmediatez es, en la opinión de Hegel, "el producto y el resultado del saber mediato", el cual aparece epistemológicamente como primario. Hegel ha relacionado el saber inmediato con el *Cogito* (v.) cartesiano, proclamando que en ambos se mantiene la no separación entre el pensar y el ser del pensar, pero ha indicado que mientras Descartes procedía del saber inmediato del *Cogito* a otros saberes, en su propio sistema la inmediatez tiene un carácter absoluto y es la inseparabilidad entre el pensar y el Absoluto. Por eso el concepto de inmediatez en Hegel se aplica no solamente al saber inmediato, sino también a la "religión inmediata" y a la "obra de arte inmediata"; lo inmediato no es lo que viene de lo reflexivo: la reflexión "pone" (por ejemplo, la oposición de la oposición) mientras que el saber inmediato concluye. Sin embargo, Hegel parece distinguir entre grados de la inmediatez cuando reconoce que la reflexión "halla siempre algo inmediato ante sí".

El artículo referido de Wallraff es "On Immediacy, and the Contemporary Dogma of Sense-Certainty", *Journal of the Philosophy,* L (1953), 29-39, incluido en el libro del autor *Philosophical Theory and Psychological* Fací, 1961, págs. 25-45. — Referencias al problema del conocimiento inmediato se hallan en la mayor parte de autores de tendencia empirista. — Un desarrollo del concepto de "lo inmediato" a la luz del hegelianismo se halla en el Cap. I del libro de Jeanne Delhomme, *La pensée interrogative,* 1954. — Véase también H. H. Joachim, *Immédiate Expérience and Médiation,* 1919. — Gino Capozzi, *La mediazione come divenire e come relazione,* 1961.

INMORALISMO. El inmoralismo se distingue del amoralismo en que mientras éste pretende situarse más allá del bien y del mal, el primero se coloca frente a una determinada tabla de valores morales en una actitud negativa, con lo cual no se elimina la posibilidad de una ulterior actitud positiva frente a una tabla distinta o contraria. El inmoralismo es uno de los caracteres de la filosofía de Nietzsche; a pesar de que niega la existencia de fenómenos morales, esta negación es sostenida con vistas a una crítica de la concepción cristiana y moderna del mundo, a la cual opone otra concepción donde lo inmoral es sólo una de las formas de la nueva moralidad. Según Nietzsche, "no hay fenómenos morales, sino únicamente una interpretación moral de estos fenómenos, interpretación que es asimismo de origen extramoral".

En muchos casos el inmoralismo es una consecuencia del naturalismo radical: la aplicación de criterios naturalistas para la explicación de fenómenos no naturales obliga con frecuencia a sostener primero un amoralismo y luego un inmoralismo. Debe tenerse, sin embargo, buen cuidado en no confundir el naturalismo en la moral con el inmoralismo, que es sólo una de las posibles consecuencias del primero y no un resultado *inevitable* del mismo. Algo semejante ocurre con un historicismo o con un sociologismo radicales: con frecuencia dan lugar a un inmoralismo, pero éste no se deriva forzosamente de aquéllos.

INMORTALIDAD. El problema de la inmortalidad equivale a la cuestión del destino de la existencia después de la muerte, es decir, al de la supervivencia de tal existencia. Muchas respuestas se han dado al problema por parte de las diversas religiones, filosofías y concepciones del mundo. He aquí *algunas.*

(1) Al sobrevenir la muerte, el alma del hombre emigra a otro cuerpo, esto es, se reencarna. La serie de transmigraciones y reencamaciones constituye a su vez una recompensa o un castigo; cuando hay castigo, las almas emigran a cuerpos inferiores; cuando hay recompensa, a cuerpos superiores hasta quedar, finalmente, incorporadas a un astro. (2) Las almas de los hombres pueden transmigrar, pero *toda* transmigración constituye un castigo. Para evitarlo hay que llevar una vida pura, única que puede suprimir la pesadilla de los continuos renacimientos y sumergir la existencia en el nirvana. (3) Las almas de los hombres —entendidas como sus "alientos" o sus "sombras"— van a parar a un reino —el de los muertos— que es el reino de lo sombrío. A veces salen de este reino para intervenir en el mundo de los vivos. (4) La supervivencia de los espíritus después de la muerte depende de la situación social de los hombres correspondientes: solamente ciertos individuos de la comunidad sobreviven. (5) Hay sobrevivencia, pero no es individual; al morir las almas se incorporan a un alma única. (6) Al morir, los hombres son devueltos al lugar de donde proceden, al depósito indiferenciado

de la Naturaleza, que es el principio de la realidad. (7) No hay sobrevivencia de ninguna especie; la vida del hombre se reduce a su cuerpo, y al sobrevenir la muerte tiene lugar la completa disolución de la existencia humana individual. (8) Hay sobrevivencia individual, y es la de las almas. (9) Hay sobrevivencia individual de las almas, acompañada luego por la resurrección de los cuerpos. (10) Sobrevive la psique humana por lo menos durante algún tiempo.

(1) Ha sido defendida por multitud de culturas, algunas de ellas de las llamadas *primitivas*, y otras en notable estado de desarrollo intelectual. Los órficos elaboraron esta concepción, que fue refinada por los pitagóricos e influyó grandemente sobre Platón. (2) Es la concepción budista. (3) Es un resumen de muchas concepciones de pueblos primitivos, incluyendo partes fundamentales de la religión popular griega, especialmente aquellas en que (como según algunos autores, se advierte todavía en Hornero) se distingue entre el principio de vida, apenas individualizado, y la pálida vida de las "sombras", individualizadas pero sin la "fuerza" que da el "ímpetu vital". (4) Es una concepción propia de muchos pueblos primitivos; estuvo vigente en Egipto hasta que se generalizó la sobrevivencia para todos los miembros de la comunidad. (5) Es una concepción implícita en varias culturas, pero filosóficamente elaborada sólo por algunas interpretaciones dadas a la teoría aristotélica del entendimiento agente. (6) Es la concepción estoica. (7) Es la concepción naturalista, que niega toda inmortalidad. (8) Es defendida por algunas religiones, pero de un modo maduro en el cristianismo; antecedentes se encuentran en Platón y otros filósofos. (9) Es la concepción católica. (10) Es la concepción de muchos metapsíquicos y de algunos espiritistas.

La mayor parte de lo que sigue en el presente artículo se dedica a presentar las ideas y argumentos expuestos por Platón sobre la inmortalidad, tal como se hallan discutidas en varios diálogos (*Menón, Fedón, Fedro, República*) y en particular sistematizadas en uno de ellos (*Fedón*). Reconocemos que estas ideas representan solamente una parte de las concepciones de Platón al respecto. Por otro lado, sabemos que el problema filosófico de la inmortalidad no se reduce a la dilucidación platónica. Dos motivos, sin embargo, abonan el mayor espacio dedicado a la exposición de las ideas y argumentos platónicos. El primero, que hay en Platón, implícita o explícitamente, referencias a la mayor parte de las concepciones anteriores. El segundo, que ha influido considerablemente sobre el desarrollo posterior del problema, tanto en quienes han aceptado las tesis platónicas como en quienes las han negado.

La concepción de Platón antes aludida es clara: hay una vida después de la muerte. Esta vida no es la semi-existencia en el pálido reino de las "sombras", sino una existencia más plena, sobre todo *cuando el alma ha sido purificada.* La reencarnación puede, pues, ser necesaria, pero tiene un término: el que alcanza el alma cuando reposa en su verdadero reino, que para algunos es el de las ideas, para otros el de los astros y para otros el de los espíritus puros. Muchos son los motivos que empujaron a Platón a defender una concepción semejante. Por un lado, las influencias recibidas de los pitagóricos. Por el otro, el deseo de detener la creciente disolución de la vida social producida por la negación racionalista o naturalista (o ambas cosas a un tiempo) de una vida después de la muerte. Finalmente, la percepción de la posibilidad de un cierto "desencaje" entre el alma y el cuerpo, desencaje que se experimenta ya en algunos momentos de esta vida. Platón se opuso, pues, en este respecto, no solamente a los que negaban la inmortalidad, sino también a los que concebían que el alma está indisolublemente ligada al cuerpo y que, por lo tanto, no hay alma sin cuerpo — idea que implicaba a veces la de que no hay cuerpo sin alma. De hecho, Platón representa una purificación de varios motivos precedentes y, como E. R. Dodds ha sugerido, una "racionalización del conglomerado heredado". Esto lo llevó a mantener una serie de ideas de las cuales mencionaremos la principales:

(I) El cuerpo es un obstáculo para al alma. El alma está destinada a vivir en un mundo puro, libre de toda mácula; mundo que puede ser comparado —caso de no ser el mismo— con el de las ideas.

(II) El filósofo —y, en general, todo hombre— debe aspirar, pues, a liberar su alma de la cárcel del cuerpo. Como esto tiene lugar en el instante de la muerte, ésta puede ser el más feliz momento de la vida y lo que hace posible que la vida sea "una meditación sobre la muerte". Sin embargo, esta muerte no debe ser voluntaria, porque el hombre no posee su propia vida, la cual es un bien de los dioses que solamente ellos pueden arrebatar.

(III) Estas ideas pueden ser demostradas por medio de la razón.

Este último punto es de importancia capital. A base de él se formulan los cuatro famosos argumentos del *Fedón* que a continuación procedemos a recapitular.

El primer argumento es el llamado de los *opuestos.* Consiste en afirmar que todas las cosas que tienen opuestos son engendrados de estos opuestos. Ejemplos son: el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Ahora bien, siendo la vida el opuesto de la muerte, tiene que ser engendrada de este opuesto. La objeción contra este argumento —que puede haber vida, muerte engendrada por la vida y luego continuación de esta muerte— es contestada por Platón indicando que si tal fuera, entonces se detendría el movimiento de la Naturaleza, pues la generación no puede seguir únicamente "una línea recta".

El segundo argumento es el llamado de la *reminiscencia* (VÉASE). Consiste en afirmar que puesto que tenemos ciertos conocimientos que no pueden proceder solamente de la percepción sensible —tales como el conocimiento de la igualdad de dos cosas, que no puede ser sacado de la experiencia, pues no hay nunca dos cosas sensibles iguales, y en general el conocimiento de las ideas—, es necesario reconocer que tales conocimientos proceden del recuerdo que tiene el alma de una vida en la cual no estaba encerrada en el cuerpo. Pero si el alma tiene esta constitución, el alma es una pura forma, es decir, una entidad inmortal.

El tercer argumento es el de la *simplicidad.* Consiste en afirmar que todas las cosas simples existen para siempre, ya que solamente las cosas compuestas se disuelven y perecen.

Como el alma es una cosa simple, debe de existir para ser y ser inmortal. Este argumento permite a Platón mantener la doctrina de la purificación y transmigración de las almas hasta recobrar su pureza y simplicidad originales.

El cuarto argumento es el de la concepción de las *ideas* como *causas verdaderas*. Consiste en afirmar que puesto que hay cosas buenas porque hay la bondad y cosas verdaderas porque hay la verdad, hay cosas vivas porque hay la vida. Esta vida, principio de todo lo vivo, reside en el alma, la cual es, así, inmortal.

Estos argumentos de Platón fueron objeto de numerosos comentarios, tanto por autores paganos como cristianos. Ahora bien, mientras el platonismo tenía la *tendencia* a concebir el alma por analogía con la idea, el cristianismo la concibió bajo la forma de la persona (VÉASE). La inmortalidad cristiana es, pues, menos una creciente purificación que desemboca en una pura forma, cuyo mundo es el de las ideas, que un espíritu que se constituye en el curso de sus experiencias íntimas y que está destinado a vivir en el reino de Dios.

Los argumentos platónicos suelen ser considerados como "argumentos racionales", si bien pueden hallarse en ellos —inclusive en su base— ciertas "intuiciones" que no son propiamente "racionales". Así, por ejemplo, la intuición de que el "alma" se resiste al "cuerpo" y de que el "cuerpo" no "sigue" al alma. Además, hay en los argumentos platónicos ideas de muy diversa procedencia, entre ellas ideas órficas relativas a la "transmigración de las almas".

Además de los argumentos platónicos han sido muy influyentes los argumentos llamados "aristotélico-tomistas", expuestos por Santo Tomás en S. *theol.*, q. LXXV y en *Cont. Gent.*, *I*, 57. Según Santo Tomás, hay un principio intelectual que posee una operación *per se* aparte del cuerpo. Este principio, llamado "intelecto" (v.) es incorpóreo (inmaterial) y subsiste; es, pues, también, inmortal. Los argumentos "aristotélico-tomistas" son asimismo racionales, pero debe tenerse en cuenta que parten de bases "empíricas"; en efecto, la prueba tomista de la inmortalidad del citado "principio" del alma se funda en un detallado análisis de la noción de alma, de las diversas clases de almas, de las operaciones del alma, del modo o modos como el alma está unida al cuerpo, etc., etc. Observemos que en la teología tomista —y, en general, en la teología católica— la inmortalidad del alma es considerada como una "inmortalidad por participación" y no, como la inmortalidad de Dios, una "inmortalidad por esencia".

Entre otros tipos de argumentos (o pruebas) en favor de la inmortalidad citamos las siguientes: 1. Las pruebas llamadas "empíricas", desarrolladas por autores como Fechner y los parapsicólogos (véase METAPSÍQUICA). 2. Las pruebas que pueden llamarse "analítico-empíricas", como las proporcionadas por Bergson o William James — por lo demás, en estrecha relación con las pruebas "empíricas"; en esencia, consisten en afirmar que hay un "plus" psíquico del que no puede dar cuenta el organismo. Según ello, el cerebro no produce psiquismo. 3. Las pruebas llamadas "morales" en los dos sentidos de este término: 'moral' como 'ético' y 'moral' como 'probable' o 'plausible'. 4. Las pruebas fundadas en una "iluminación interior" — divina o no. 5. Las pruebas fundadas en un examen de la experiencia de la duración (como en Bergson y Scheler). β. Las pruebas que consisten en sostener que la inmortalidad del alma es, en el fondo, su eternidad, y que ésta consiste en un "presente eterno".

Ciertos autores han proclamado que la razón teórica o especulativa es incapaz de proporcionar ninguna "prueba" y que, en general, no hay pruebas o argumentos decisivos en favor de la inmortalidad, sean racionales o empíricos. Ahora bien, que no haya tales pruebas —o que las llamadas tales no lo sean propiamente— no significa, según esos autores, que el alma no sea inmortal; sólo ocurre que lo es por "motivos" muy distintos de los que suelen aducir las pruebas o los argumentos: porque la inmortalidad es un postulado de la razón práctica (Kant) o porque es un resultado del "hambre de inmortalidad" (Unamuno).

Aunque introducimos varios epígrafes en esta bibliografía, debe tenerse en cuenta que algunos de los trabajos mencionados podrían figurar bajo más de un epígrafe; así, varios de los trabajos bajo el epígrafe "Problema de la inmortalidad" podrían figurar bajo el epígrafe "Pruebas de la inmortalidad", y viceversa.

Problema de la inmortalidad: Gustav Teichmüller, *Über die Unsterblichkeit der Seele*, 1874. — E. Seebach, *Die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit in ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwicklung*, 1898. — J. E. McTaggart, Ellis McTaggart, *Human Immortality and Pre-Existence*, 1915. — P. Kammerer, *Einzeltod, Völkertod, biologische Unsterblichkeit*, 1918. — Andrew Seth (Pringle-Pattison), *The Idea of Immortality*, 1922. — Max Scheler, "Tod und Fortleben", en *Schriften aus dem Nachlass. I: Ethik und Erkenntnislehre*, 1933, reimp. en *Gesammelte Werke*, X, ed. Maria Scheler, 1957 (trad. esp.: "Muerte y supervivencia", en el volumen *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, 1934). — E. S. R. Clark, *The Meaning of Immortality, Being a Plea for the Intellectual Method in Philosophical Mysticism*, 1934. — Corliss Lamont, *The Illusion of Immortality*, 1935 (trad. esp.: *La ilusión de la inmortalidad*, 1958 [contra la creencia en la inmortalidad personal]. — Karl Groos, *Die Unsterblichkeitsfrage*, 1936. — P. Carabellese, E. Castelli, C. Fabro *et al.*, *Il problema dell'immortalità*, 1946 [Archivio di Filosofia, ed. E. Castelli]. — A. Wenzl, *Unsterblichkeit. Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung*, 1951. — Franz Grégoire, L'au-delà, 1957 [Que sais-je?, 725] (trad. esp.: *El más allá*, 1960). — I. T. Ramsey, *Freedom and Immortality*, 1957. — Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, 1959. — M. F. Sciacca, *Morte ed immortalità*, 1959 [*Opere complete*, IX] (trad. esp.: *Muerte e inmortalidad*, 1962). — Del mismo autor: *Qué es la inmortalidad*, 1959 [Esquemas, 45]). — Déodat Roche, *Survivance et immortalité de l'âme*, 1962. — William Kneale, *On Having a Mind*, 1962 [The A. S. Eddington Memorial Lecture, 1962].

Pruebas de la inmortalidad: W. R. Alger, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 1864, 10ª ed. con el título: *The Destiny of the Soul: A Critical History*, etc., 1878, ed. Ezra Abbot (del citado E. Abbot: *The Literature of the Doctrine of a Future Life, compiled as an "Appendix" to A Critical History*, etc., 1871 [incorporado a la 10ª ed. antes mencionada]. — A. Chiappeli, *Amore, morte e immortalità. Nuovi studi sulla questione della sopravvivenza umana*, 1913, 2ª ed., con el título: *Guerra, amore ed immortalità*, 1916. — Hasting Rashdall, *The Moral Argument for Personal Immortality*, 1920. — G. Fell, *L'immortalità dell'anima umana*,

1921. — Gotzmann, *Die Unsterblichkeitsbeweise*, 1927. — Emil Mattiesen, *Das persönliche Uberleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise*, 3 vols., 1936-1939, reimp., 1962 [punto de vista metapsíquico; para otras obras en este sentido véase la bibliografía de METAPSÍQUICA]. — F. Heiler, *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung*, 1950. — C. D. Broad, *Personal Identity and Survival*, 1958 [Myers Memorial Lecture]. — Id., íd., *Lectures on Psychical Research*, 1962, especialmente el "Epílogo" [The Perrott Lectures, Cambridge University 1959-1960]. — C. J. Ducasse, *A Critical Examination of the Belief in a Life atter Death*, 1961 [American Lectures on Philosophy]. — José Ferrater Mora, *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, 1962 [Capítulo IV: "Muerte, supervivencia e inmortalidad"]. — Varias de las obras mencionadas en esta última sección se refieren asimismo al significado de la inmortalidad; a la vez, varias de las obras mencionadas en las secciones anteriores se refieren a la cuestión de las pruebas de la inmortalidad.

Historia de la idea y del problema de la inmortalidad, así como de las diversas pruebas de la inmortalidad, en orden aproximadamente de mayor a menor generalidad y asimismo en orden cronológico de épocas o autores estudiados: W. R. Alger, *op. cit. supra*. — G. Galloway, *The Idea of Immortality. Its Development and Value*, 1919. — C. Clement, *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit*, 1920. — Witte, *Das Jenseits im Glauben der Völker*, 1929. — Luis Rey Altuna, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, 1959. — Erwin Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1894, 9ª y 10ª eds., 1925 (trad. esp.: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, 1948). — Walter F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, 1923, nueva ed., 1962. — F. Cumont, *Afterlife in Roman Paganism*, 1923, reelaborado en *Lux Perpetua*, 1949. — G. Pfannmüller, *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer*, 1952. — A. E. Taylor, *The Christian Hope of Immortality*, 1938. — H.-D. Saffrey, O. P., Y.-B. Tremel, O. P., *et al.*, "De l'immortalité de l'âme", número spécial de *Lumière et Vie*, XXIV (1955), 701-96 [incluye también estudios sobre las concepciones griegas y sobre las ideas de L. Lavelle]. — Jaroslav Pelikan, *The Shape of Death. Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*, 1961. — G. Soleri, *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, 1952. — A. Dahl, *Odölighets-problement hos Augustinus*, 1934. — Id., íd., *Odölighets-problement hos Plotinos*, 1934. — Franz Luger, *Die Unsterblichkeitsfrage bei J. Duns Scotus. Ein Beitrag zur Geschichte der Rückbildung des Aristotelismus in der Scholastik*, 1933. — Jeanne Russier, *Sagesse cartésienne et religion, Essai sur l'inmortalité de l'âme selon Descartes*, 1958. — R. Perdelwitz, *Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf Leibniz*, 1900 (Dis.). — L. Müller, *De omsterfelijkheidgedachte bij Schopenhauer onder invloed van Kant en Plato*, 1956. — H. Kaufmann, *Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850-1900*, 1912 (Disc.). — E. S. Brightman, *Immortality in Post-Kantian Idealism*, 1925 [The Ingersoll Lecture]. — Cristina Arregui, "Cuatro filósofos contemporáneos frente al problema de la inmortalidad. H. Bergson, M. Scheler, L. Lavelle, A. Wenzl", *Cuadernos uruguayos de filosofía*, I (1961), 109-37. — E. G. Brahman, *Personality and Immortality in Post-Kantian Thought*, 1926. — L. Foucher, "La notion d'immortalité de l'âme dans la philosophie française du XIX siècle" (*Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, febrero, mayo y noviembre de 1932: estudia a Jouffroy, Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier, Bergson, Fourier. Lamennais, saint-simonismo, Gratry y Renouvier).

INN

Edad Media, y se opuso generalmente al empirismo del principio *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu (Nada hay en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos)* de ascendencia aristotélica, hasta tal punto que muchas veces esta cuestión fue la que estableció una separación terminante entre el platonismo y el aristotelismo. Por lo general, el pensamiento antiguo, con excepción de las corrientes sofísticas y escépticas, se inclinó hacia el innatismo. Inclusive Aristóteles, que subraya dondequiera la pasividad del ser que percibe y conoce, admite un innatismo por lo menos en la forma de un intelecto (v.) activo. Además, el análisis del problema de la fundamentación última y radical de los principios condujo casi siempre a conclusiones innatistas. Es el caso de los estoicos; cuyas κοιναὶ ἔννοιαι (véase NOCIONES COMUNES) equivalen al conjunto de las disposiciones innatas sin las cuales no habría conocimiento. Dentro de ese general innatismo se insertó la discusión acerca de si las nociones consideradas como principios debían ser estimadas como actuales o como potenciales, y esto es muchas veces lo que introdujo la citada diferencia de opinión entre los platónicos y los aristotélicos. En efecto, aunque el propio Platón, como se muestra claramente en el *Menón*, tiende a estimar que tales principios son más bien disposiciones que pueden extraerse en un momento determinado por la acción de una bien dirigida causa externa, su tendencia al innatismo actual es mucho más acentuada que en Aristóteles, para quien los principios comunes se identifican casi siempre con "disposiciones" o "facultades". En la época moderna, el problema del innatismo adquirió un nuevo sentido en Descartes. Como es típico de la filosofía moderna, los rasgos ontológicos del problema ceden el paso a los gnoseológicos, pero sin que los primeros desaparezcan del todo, especialmente en los autores llamados "racionalistas". En todo caso, hubo grandes y frecuentes disputas acerca del innatismo durante los siglos XVII y XVIII, dividiéndose los autores en "innatistas" (extremos o moderados) y antiinnatistas. Así, mientras Descartes y Malebranche pueden ser considerados como innatistas, Locke combate la teoría de las ideas innatas en su *Ensayo so-*

bre el entendimiento humano, que iba dirigido asimismo contra el innatismo de la escuela de Cambridge (v. CAMBRIDGE [ESCUELA DE]). Locke rechaza "la opinión arraigada en algunos" de que hay ciertos principios innatos, nociones primarias, κοιναὶ ἔννοιαι, o caracteres impresos, por así decirlo, o caracteres impresos, por así decirlo, en el espíritu humano (*Essay*, I, i, 1). Tales principios o nociones innatos no son, según Locke, necesarios para explicar cómo pueden los hombres llegar a poseer todo el conocimiento que tienen. Basta —dice— "el uso de sus facultades naturales" (*loc. cit.*) — con lo cual, sea dicho de paso, Locke reconoce que hay unas "facultades" que son "innatas", lo que hace que el innatismo de Locke sea de carácter más bien moderado. Observemos que Locke niega que los principios en cuestión aparezcan cuando los hombres alcanzan el uso de la razón (*ibid.*, I, i, 8-10), según habían afirmado algunos autores que admitían que no hay en el espíritu humano, durante la niñez, ningún principio innato, pero que los principios se revelan tan pronto como se alcanza la madurez. Aunque los razonamientos matemáticos parecen constituir una prueba en favor del innatismo, Locke declara que no hay tal, pues una cosa es decir que hay principios evidentes por sí mismos y otra cosa muy distinta proclamar que tales principios son innatos. Además, que se entiendan y se aprueben ciertas proposiciones no quiere decir tampoco que sean innatas (*ibid.*, *I*, i, 17). Proposiciones como "1 + 2 = 3" y "Lo dulce no es lo amargo" no son tampoco innatas, ni lo son los principios en los que suelen fundarse. Pero si ni ellas ni sus principios lo son, no lo es ningún "principio especulativo" (*ibid.*, I, i, 28). Lo mismo sucede con los llamados "principios prácticos innatos" (como, por ejemplo, los propuestos por Herbert de Cherbury [v.]). Tampoco son innatas la idea de identidad, la idea de Dios y otras que algunos autores estiman haber estado depositadas en el espíritu desde su origen (*ibid.*, I, iii, 1-26).

En la disputa sobre el innatismo se destaca la polémica entre Locke y Leibniz. Observemos que así como Locke no era un antiinnatista radical, tampoco Leibniz era un radical innatista. En efecto, Leibniz no afirmaba que las llamadas "ideas innatas" o "principios innatos" se hallan efectiva y positivamente en el espíritu de los hombres. De lo contrario habría que suponer que tales principios se manifiestan siempre y sin ninguna traba. Lo que hay en el espíritu humano es la evidencia de las "verdades eternas". 'Innato' no significa, pues, para Leibniz, "lo que efectivamente se sabe", sino "lo que se reconoce como evidente". Por eso hay que distinguir entre "pensamientos como acciones" y "conocimientos o verdades como disposiciones" (*Nouveaux Essais*, I, i, 26). En algún punto parece que Leibniz y Locke coinciden, ya que este último había afirmado asimismo que hay "facultades naturales" (Cfr. *supra*) mediante las cuales se llegan a conocer los "principios" especulativos y prácticos. Pero hay cuando menos un punto en el cual la diferencia es irreconciliable. En efecto, mientras en Locke se trata de "disposiciones para conocer verdades", en Leibniz se trata, según apuntamos, de "verdades como disposiciones". Así, Locke pone el acento sobre la "facultad" y Leibniz lo pone sobre la "verdad".

Aunque se puede decir, pues, que en general los "racionalistas" eran innatistas y los "empiristas" (si nos olvidamos de Berkeley) eran antiinnatistas, las diferencias entre unos y otros no eran tan marcadas como se suele imaginar. Por este motivo se ha dicho que las diferencias no consistían tanto en lo que los autores decían como en el modo de decirlo o, si se quiere, en el tipo de prueba aducido para demostrar o reforzar sus respectivas posiciones. Así, por ejemplo, se llama la atención sobre el hecho de que mientras Leibniz, por ejemplo, procedía mediante argumentos lógicos, ontológicos, epistemológicos y hasta teológicos, Locke, por ejemplo, procedía mediante argumentos psicológicos o cuando menos psico-gnoseológicos. Sin embargo, ello no es siempre así, porque los filósofos del sentido común (v.), que son considerados como "innatistas", emplean un lenguaje psicológico y psicognoseológico y no uno lógico u ontológico — lo que no debe sorprender si se tiene en cuenta que tales filósofos de algún modo "procedían" de Hume.

La cuestión del innatismo se planteó de otro modo con Kant (v.); en efecto, no se puede decir que Kant afirme o niegue el innatismo, ya que ni las intuiciones del espacio y del tiempo ni las formas del entendimiento son innatas. Tampoco son "adquiridas". La idea de la filosofía trascendental pareció, pues, poder arrumbar definitivamente la polémica en torno al innatismo. No obstante, no sucedió tal. Diversas tendencias innatistas y antiinnatistas se manifestaron en el pensamiento filosófico contemporáneo a Kant y postkantiano.

Así, para unos, como los "realistas" extremos, el innatismo debe ser afirmado no sólo como tesis acerca de unas "disposiciones", sino como doctrina que sostiene que hay efectivamente en el espíritu "verdades eternas" — por lo menos en la medida en que hay una comprensión primaria del ente, y, con ella, de todos los entes en cuanto entes (aunque en muchos respectos sea harto problemático que los "trascendentales" puedan ser comparados con los "principios" de que Locke y Leibniz hablaban). Para otros, como los aludidos filósofos del sentido común, el innatismo debe ser afirmado, pero sólo en cuanto se reconoce la existencia de unas ciertas "disposiciones" o "potencias" cuyos principios de pensar coinciden con los principios que rigen la naturaleza de las cosas. Ello hace que tales "principios" puedan ser considerados, según los casos, como equivalentes a "verdades eternas" o como meros "pre-juicios". Para otros, como algunos autores "naturalistas", puede haber principios innatos pero sólo en cuanto son manifestaciones del modo "natural" de ser el hombre. Estos principios innatos no son entonces "verdades eternas", especialmente cuando el citado modo "natural" de ser el hombre es concebido desde el punto de vista "evolutivo". En este último caso se llega a afirmar que hay "principios innatos" sólo en cuanto "principios naturales" que corresponden a ciertas fases de la "evolución".

En cuanto a los antiinnatistas, los hay de muy diversas confesiones. Unos son empiristas y manifiestan que toda verdad, de cualquier índole que sea, es en último término empírica. Ciertos empiristas señalan que hay principios o proposiciones que no son empíricas, pero ello sucede porque son, como decía Hume, simples "relaciones de ideas" sin ningún con-

tenido. Otros empiristas (como John Stuart Mill) llegan a sostener que los mismos principios o proposiciones matemáticos son adquiridos empíricamente y su verdad es, por consiguiente, empírica. En general, los autores relativistas, nominalistas e historicistas son antiinnatistas, pero hay muy diversas formas de antiinnatismo en ellos; algunos, por lo demás, sostienen que la misma cuestión del innatismo o del antiinnatismo carece de sentido dentro de sus doctrinas.

Tanto el innatismo como el antiinnatismo chocan con diversas dificultades. Éstas se revelan sobre todo cuando las posiciones adoptadas al respecto son suficientemente radicales. En vista de ello se han realizado diversos esfuerzos para encontrar una solución que "medie" entre el innatismo y el antiinnatismo, o que alcance a "superarlos". Entre estas soluciones pueden mencionarse las siguientes: el realismo gnoseológico moderado; el empirismo moderado; el apriorismo trascendental de cuño kantiano; las doctrinas de Brentano, Husserl, etc.

E. Sigall, *Platon und Leibniz über die angeborenen Ideen*, 2 vols., 1897-1898. — Frank Thilly, *Leibnizens Streit gegen Locke in Ansehung der angeborenen Ideen*, 1892 (Dis.). — F. Otto Rose, *Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke*, 1901. — Emile Boutroux, *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, 1874 (trad. francesa: *Des vérités éternelles chez Descartes*, 1927). — A. L. Moine, *Des vérités étemelles selon Malebranche*, 1936. — Véase también la bibliografía de ILUMINACIÓN.

INSCRIPCIÓN. La división, establecida por Peirce y desarrollada por Carnap, entre signos-ideas y signos-acontecimientos (véase SIGNO) es el fundamento de la noción de *inscripción*, usada por algunos lógicos contemporáneos. La sintaxis y la semántica "clásicas" se han ocupado principalmente de signos-ideas, pero desde Leśniewski y Tarski, y especialmente desde Quine, N. Goodman, R. M. Martin y J. H. Woodger, se ha despertado el interés por una sintaxis y una semántica basadas en signos-acontecimientos. Como éstos son llamados *inscripciones*, la sintaxis y semántica correspondientes han sido llamadas *sintaxis y semántica inscripcionales*. La definición dada del término 'inscripción' varía, no obstante, según los autores. Para Goodman y Quine, una inscripción es una concatenación de dos expresiones o signos-acontecimientos. La sintaxis nominalista de dichos dos autores se ocupa de partículas físicas (en un sentido parecido a como, en el nominalismo del siglo XIV, las voces eran interpretadas como cosas, *res*). Por eso la sintaxis nominalista es una ontología — aunque en un sentido distinto de la mitología (v.) clásica. R. M. Martin ha criticado esta concepción de las inscripciones, alegando que se basa en un "platonismo de las partículas", en una especie de *quanta* parecidos a los "triángulos atómicos" del *Timeo* platónico o a las "ocasiones actuales" de Whitehead. Frente a ello, propone una definición de inscripciones que no obligue a suponer una metafísica de partículas espacio-temporales, y halla que esto es posible cuando se consideran las partículas desde el punto de vista tipográfico. Así, define *grosso modo* una inscripción indicando que es "cualquier carácter tipográfico tomado en sí mismo, o cualquier secuencia de caracteres tipográficos dispuestos en un orden de izquierda a derecha, como los de una línea impresa". También pueden considerarse como una inscripción varias líneas de la página impresa. Se eluden con ello, a su entender, problemas derivados de la decisión sobre el número, finito o infinito, de partículas. En otro artículo Martin y Woodger precisan las definiciones anteriores indicando que se proponen desarrollar una semántica puramente inscripcional en la cual "los signos-ideas o clases de inscripciones similares no figuran en modo alguno como valores para variables". Dichos autores niegan que las restricciones que importe tal propósito (el tener que dejar fuera una gran parte de lo que clásicamente se consideraba como objeto de la semántica) sean suficientes para invalidarlo; a su modo de ver, los métodos usados poseen poder suficiente, como lo muestra "la construcción de una definición de un concepto semántico de verdad para un objeto elemental *L* [lógicamente] dado".

Para Tarski, véanse los trabajos citados en la bibliografía de VERDAD. Para R. M. Martin, véase el trabajo citado en la bibliografía de NOMINALISMO; además: "On Inscriptions". *Philosophy and Phenomenological Research*, XI (1951), 535-40. Para Martin y Woodger, "Toward an inscriptional Semantics", *Journal of Symbolic Logic*, XVI (1951), 191-203.

INSOLUBILIA es el nombre que reciben tradicionalmente ciertos problemas, agrupados por varios autores medievales (Gualterio Burleigh, Tomás Bradwardine, Guillermo de Shyreswood, etc.) en escritos titulados *De insolubili* o dilucidados por otros (Guillermo de Occam, Alberto de Sajonia, etc.) en algunos párrafos de sus tratados lógicos. Aunque *insolubilia* significa *insolubles (problemas insolubles)*, los problemas en cuestión no eran considerados propiamente como carentes de solución, sino como de muy difícil solución. El título *De insolubili* es considerado por ello con razón como impropio (Ph. Boehner). La mayor parte de los *insolubilia* son paradojas semánticas, ya propuestas por los estoicos y otros autores antiguos, del tipo "Miento", "Esta proposición es falsa", etc. Nos referimos con más detalle a ellas en el artículo Paradoja (VÉASE), en donde se ve que los *insolubilia* no son, como se ha estimado a veces, cuestiones sofísticas, sino problemas seriamente debatidos por lógicos y semánticos.

A los *insolubilia* hay que agregar los *impossibilia*, objeto de escritos titulados *De impossibilibus* (como en los *Impossibilia*, de Sigerio de Brabante). Aunque a veces se equiparan los *insolubilia* a los *impossibilia (problemas imposibles)*, debe advertirse que éstos difieren de los primeros por cuanto se refieren a cuestiones que envuelven contradicción (lógica).

INSOLUBLES (INSOLUBILIA). Véase INSOLUBILIA, PARADOJA.

INSTANTE. Directa o indirectamente hemos tratado del concepto de instante en los artículos DURACIÓN, ETERNIDAD y TIEMPO. Nos extenderemos aquí sobre dicho concepto, incluyendo en él las nociones de "momento" (en sentido temporal) y de "ahora". Sin embargo, ciertos significados del concepto de momento han sido estudiados en el artículo consagrado especialmente a este concepto.

El problema del instante está estrechamente relacionado no sólo con la cuestión del tiempo, sino también con el problema de la continuidad (véase CONTINUO). Hay que conside-

rar *a* este respecto asimismo las llamadas "aporías del tiempo" a que nos hemos referido en AQUILES [para Zenón de Elea] y en ANTINOMIA [para Kant]. Que tal ocurre se advierte ya en el análisis del vocablo 'ahora' (νῦν) llevado a cabo por Aristóteles, como preparación para su definición de 'tiempo'. He aquí algunos pasajes significativos del Estagirita en *Phys.*, IV: "Si tiene que existir una cosa divisible, es menester que cuando exista, existan todas o algunas de sus partes. Pero en lo que respecta al tiempo, algunas partes han sido, en tanto que otras tienen que ser, y ninguna parte de él es, aun cuando sea divisible. Pues lo que es 'ahora' no es una parte: una parte es medida del todo que debe de estar hecho de partes. Por otro lado, no se supone que el tiempo esté compuesto de 'ahoras'. Así, el 'ahora' que parece estar ligado al pasado y al futuro ¿permanece siempre uno y el mismo, o es siempre otro y otro? Difícil es decirlo" (218 a 5 sigs.). Aristóteles pone aquí de relieve no sólo la dificultad planteada por la divisibilidad en principio infinita de cualquier intervalo temporal, sino también la cuestión suscitada por la "identificación" de un determinado "ahora" (o instante). Resulta, en efecto, de lo dicho que si un "ahora" no dejara de ser en el próximo "ahora", existiría simultáneamente con los innumerables "ahoras" entre ambos — cosa imposible. Por otro lado, no es posible para "un ahora" seguir siendo siempre el mismo. Un poco más adelante Aristóteles escribe: "El 'ahora' como sujeto es una identidad aunque admite distintos atributos. El 'ahora' mide el tiempo en tanto que el tiempo abarca el 'antes y después'. El 'ahora' es en un sentido el mismo y en otro sentido no es el mismo" (219 b 10 sigs.). "Si no hubiese tiempo, no habría 'ahora' y viceversa" (de modo parecido a como se implican mutuamente el cuerpo movible y su locomoción). "El tiempo, pues, se hace continuo por medio del 'ahora' y se divide por medio del 'ahora' (220 a 1 sigs.).

El "ahora" o instante tiene, pues, un doble filo o, mejor dicho, una serie de dobles filos: los "ahoras" son todos idénticos y todos diferentes; los "ahoras" constituyen y dividen el tiempo; un "ahora" no es nunca un "ahora", sino la memoria (en un "ahora") del anterior "ahora", etc. etc. Puede hablarse, por otro lado, de un "ahora" "objetivo" y de un "ahora" vivido; o de un "ahora" puro y de un "ahora" relacionado con el movimiento. Se ve de inmediato que las dificultades relativas al tiempo (VÉASE) repercuten sobre el concepto de instante.

La cuestión de la naturaleza del instante preocupó a muchos pensadores en la Antigüedad y en la Edad Media. Ejemplo de esta preocupación la tenemos en el famoso pasaje de San Agustín relativo al tiempo que hemos reproducido en el artículo sobre este último concepto. Se discutió en la Edad Media sobre si el instante *(instant,* identificado con el "ahora", *nunc*) es o no parte del tiempo. Santo Tomás negó que lo fuese (*instans non est pars temporis*). El "ahora" o *nunc* es, en el fondo, un tiempo indeterminado, opuesto al "entonces" o *tunc*, que es un tiempo determinado. Sin embargo, este último puede recibir también el nombre de instante; se llama entonces *instans signatum*, a diferencia del *instans nunc* (véase S. *Theol.*, I, q. XLVI, 1 ad 7; también 4 *Phys.*, 15 d-g y 21 a-d). En todo caso, el concepto de "ahora" no es el mismo cuando se refiere al tiempo o a la eternidad. En el primer caso se trata del *nunc temporis sive fluens*; en el segundo caso, *del nunc aeternitatis sive stans* (véase *S. theol.*, q. X, *passim*; también el artículo ETERNIDAD en este Diccionario). El "ahora" del tiempo es una *res fluens;* el "ahora" de la eternidad, en cambio, no fluye. Por eso este último "ahora" es como el "presente eterno" a que nos hemos referido en el artículo sobre la noción de momento (VÉASE). Con estas distinciones se disuelven algunas de las dificultades metafísicas suscitadas por la noción de instante. Una disolución más radical de tales dificultades aparece en Guillermo de Occam, quien, en su *Expositio super Physicam Aristotelis* pone de relieve que el instante es expresado por medio de un adverbio: el adverbio 'ahora' (en Aristóteles, νῦν en latín, nunc). No designa por ello ninguna realidad definida. El término *nunc* tiene la misma función que los términos sincategoremáticos (véase SINCATEGOREMÁTICO). *A fortiori,* el adverbio *nunc* no designa ninguna realidad distinta que, paradójicamente, desaparezca tan pronto corno es afirmada. No puede preguntarse si el instante es divisible o indivisible, ni si constituye un límite (paradójicamente intemporal) entre el pasado y el futuro. Estas cuestiones podrían plantearse con respecto a un término que denotara una substancia; carecen de sentido con relación a un adverbio.

En la medida en que casi todos los filósofos modernos se han ocupado del problema del tiempo, se han ocupado asimismo de la cuestión del instante. Ha sido común poner de relieve las llamadas "aporías de la divisibilidad del tiempo" y destacar que, en efecto, si el instante es respecto al tiempo lo que es el punto respecto al espacio, puede concluirse que el tiempo se compone de instantes que son intemporales. Pero los filósofos modernos no han especulado acerca del instante dentro del mismo horizonte conceptual que los pensadores antiguos y medievales. Algunas de las opiniones de los primeros son, pues, bastante distintas de las de los últimos.

Por lo pronto, ha sido bastante corriente durante buena parte de la época moderna enfocar la cuestión del instante desde el punto de vista gnoseológico. Ello sucede ya en Descartes al referirse al *Cogito ergo sum* y a las "naturalezas simples". El primero es concebido en todo instante; las segundas son comprendidas en un instante (véase Jean Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes,* 1920, págs. 5, 8). Pero la importancia de la idea de instante en Descartes es todavía mayor de lo que parece cuando se citan los anteriores ejemplos. Como señala Wahl *(op. cit.,* págs. 24-5), Descartes opina que "la duración es el hecho de que los instantes no existen al mismo tiempo". Ello implica que la duración sea el hecho de que "la cosa que dura cesa en todo momento de existir". La realidad es, pues, "instantánea", y sólo Dios, con su *creatio continua,* puede, por así decirlo, "soportar" el mundo en su duración. En otras palabras, podríamos decir que ser (ser creado) es ser instantáneo. Sólo en el tiempo abstracto, los instantes pueden estar necesariamente unidos; en el tiempo real o concreto los instantes pueden estar separados.

El instante es concebido como una

"idea" por Locke. La parte de la duración "en la cual no percibimos sucesión es la que llamamos un *instante*, *y* es la que ocupa el tiempo de una sola idea en nuestro espíritu sin la sucesión de otra, con lo cual, por lo tanto, no percibimos ninguna sucesión" (*Essay*, II, xiv, 10). Tenemos aquí, pues, una concepción gnoseológica o, si se quiere, gnoseológico-psicológica del instante. Es comprensible que, siguiendo la tendencia general de sus respectivas filosofías, los racionalistas consideren el instante metafísicamente y los empiristas examinen la noción de instante psicológicamente; que los primeros se refieran primariamente a la estructura del instante y los segundos a su origen. Aquí también Kant representa un esfuerzo por superar los dos anteriores puntos de vista. No nos extenderemos sobre el asunto, por haberlo dilucidado lo suficiente para los propósitos de esta obra en otros artículos (ANTINOMIA, KANT, TIEMPO, etc.). En cambio, diremos unas palabras sobre el modo como Hegel entendió el instante o, mejor, para usar su propia expresión el "ahora": *Jetzt.*

La noción del "ahora" es examinada por Hegel al mismo tiempo que la noción del "aquí" principalmente en las páginas sobre la certidumbre sensible tras la "Introducción" a la *Fenomenología del Espíritu.* Si nos preguntamos por lo que es el "ahora" y contestamos que el "ahora" es la noche, resultará que tal verdad dejará de serlo al mediodía del día siguiente. Por supuesto, el "ahora" que es la noche se ha conservado; así, el "ahora" se conserva, pero como un "ahora" tal que no es la noche: como algo negativo. El "ahora" que se conserva no es inmediato, sino mediatizado. En la medida en que haya meramente certidumbre sensible, el "ahora" dejará de ser; sólo cuando vamos ascendiendo hacia formas más universales de conocimientos podremos "conservar" de algún modo el "ahora". La verdad del "ahora" es no la pura certidumbre sensible, sino un universal. El "ahora", en suma, en tanto que conocido y verdadero, es un "ahora universal".

Sería largo dilucidar el problema del instante tal como ha sido tratado por filósofos posteriores a Hegel, aun reservando, como lo hemos hecho, para el artículo sobre el concepto de momento las ideas de Kierkegaard acerca del instante. Nos limitaremos a destacar algunos rasgos de varias de las más importantes teorías al respecto.

Para Bergson, las aporías del tiempo y, por lo tanto, del instante se desvanecen cuando aprehendemos uno y otro en su realidad concreta. La noción de instante ofrecería, pues, dificultades sólo si se la desgajara, como se ha hecho con tanta frecuencia, de su contexto real y se convirtiera en una entidad "puntual". Pero lo que se llama "instante" es no una representación abstracta, sino algo vivido (véase *Essai, passim*).

Para Whitehead, "la relación [la relación ordenadora del tiempo] y los instantes son justamente conocidos por nosotros en nuestra aprehensión del tiempo: relación e instantes se influyen mutuamente" *(The Concept of Nature,* II). "La instantaneidad es un concepto lógico complejo del procedimiento seguido por el pensamiento cuando construye entidades lógicas a fin de expresar lo más simplemente posible las propiedades de la Naturaleza" *(op. cit.,* III). Puede decirse entonces que la instantaneidad es "el concepto de la Naturaleza entera en un instante" en cuyo caso se concibe el instante como desprovisto de toda extensión temporal. El mencionado concepto de la Naturaleza entera en un instante es llamado por Whitehead "momento". Hay que distinguir entre el concepto y la aprehensión sensible; en ésta no se nos da nunca una instantaneidad desprovista de tiempo, sino una duración.

Entre las filosofías de nuestro siglo que han consagrado especial atención al problema del instante, considerándolo en algunos casos como clave de la comprensión de la realidad, y aun como estructura fundamental de lo real, destacaremos acto seguido tres.

Una es la G. M. Mead (VÉASE). Este autor usa el término 'presente' (*the Present*), pero lo que dice acerca de él se parece en varios puntos a lo que otros autores dicen sobre el instante. En su libro *The Philosophy of the Présent* (1932), Mead declara que "la realidad se halla en el presente". Este último no es sólo un fragmento del tiempo ni sólo una cierta dimensión de la conciencia, sino una especie de "complejo" en el cual se dan la realidad y la conciencia de ésta.

Otra filosofía grandemente interesada en la noción del instante es la de Louis Lavelle (VÉASE). Este autor ha desarrollado su tesis sobre todo en la serie de libros que constituyen lo que llama la *Dialectique de l'éternel présent (De l'Être,* 1928, 2» ed., 1947; *Du temps et de l'éternité,* 1945; *De l'âme humaine,* 1951). Como ejemplo de las ideas de Lavelle al respecto llamaremos la atención sobre algunas páginas del libro *La présence totale* (1934 [trad. esp.: *La presencia total,* 1961]), donde el autor expone "en un plano distinto" las ideas mantenidas en *De l'Être.* Lavelle describe el instante como el "estar" o "permanecer" de los cuerpos o de las apariencias. Así, el instante es simplemente el "presente móvil, límite del pasado y del futuro"; parece que no dura nada y que, por lo tanto, es pura presencia y permanencia. Desde este punto de vista, el instante es el resultado del cruce entre el tiempo y la eternidad *(La présence,* etc., pág. 174). Pero el instante puede ser, y debe ser, lo que conduce a lo eterno en cuanto "eterno presente". Así, pues, el instante sólo se contrapone a lo eterno intemporal, pero no al ser como "presencia pura". El instante se funda en la presencia. Como algunas de las tesis fundamentales de Lavelle sobre la "presencia" se aproximan a uno de los sentidos en que ha sido tratado a veces el concepto de "momento", remitimos a éste para completar esta sumaria exposición del pensamiento de Lavelle.

Otra filosofía, finalmente, en que la noción de instante es central —y aun más central que en cualquiera de las reseñadas— es la expuesta por el discípulo de Ortega y Gasset, Luis Abad Carretero. Las dos obras más importantes en el asunto que nos ocupa son las tituladas *Una filosofía del instante* (1954) e *Instante, querer y realidad* (1958), pero también se ocupa del problema el libro *Vida y sentido* (1960). Carretero confiesa estar de acuerdo con Mead en algunos puntos decisivos, pero, a diferencia de éste, estima que el instante "tiene una dimensión precisa". Según Carretero, "la filosofía del instante se plantea el problema de la vida, de cómo el hombre hace frente a las situaciones vitales" *(Instante,* etc., pág. 1). La más vital de todas las cuestiones vitales es la del tiempo, y éste se ma-

nifiesta como instante. A su vez, el instante (por lo menos en el hombre) se funda en el querer (o "decisión") en cuanto orientado por el objeto (*Una filosofía*, etc., pág. xiii). La eternidad, ha escrito nuestro autor, se ha "humanizado en el instante" como "querer en el presente". "En el instante se concentran todos los procesos psíquicos y vitales" (*Instante*, etc., pág. 13).

Algunas de las dificultades suscitadas por el carácter aparentemente "puntual" del instante han sido afrontadas por medio de varias formas de análisis psicológico del instante como "presente". Se ha dicho a este efecto que el presente supuestamente "puntual" no es dado a la experiencia psicológica; lo que se da a esta experiencia es una especie de "bloque de duración". Las ideas de Bergson no son ajenas a esta concepción del "presente". Es conocida sobre todo la concepción de William James acerca del llamado "presente especioso" (*specious present*). Esta expresión fue introducida por E. G. Clay (*The Alternative*, 1882) para denotar el momento presente como una especie de "línea divisoria". James tomó la misma expresión y la entendió como el "presente concreto", poseedor de duración (poca o mucha): "El presente prácticamente conocido —ha escrito James— no es como el filo de un cuchillo, sino como una albarda, con una cierta anchura propia en la cual nos encaramos y desde la cual miramos el tiempo en dos direcciones" (*Principles of Psychology*, Cap. XV).

Agreguemos que a veces se ha intentado distinguir entre 'instante' y 'momento' en sentido distinto del que constituye la base principal de nuestra distinción. Así, por ejemplo, Amadeo Silva Tarouca ("Moment und Augenblick. Reflexionen zur Philosophie der Zeit", *Zeischriftfür philosophische Forschung* [1962], 321-41) indica que los momentos e instantes dependen unos de otros en la forma de una "contraposición". En los momentos (que son "fenómenos temporales") aparecen las "condiciones de la vivencia del tiempo". Los momentos son mensurables. En los instantes, por otro lado, se llevan a cabo "las vivencias de la realidad", pero no como duración o condicionamiento corporal. El instante es para el autor citado un "acto sobretemporal" que sólo los momentos en cuanto "temporalidades" hacen cognoscible y valorable (*loc. cit.*, pág. 332).

Por razones de comodidad hemos tratado hasta aquí de la noción de "instante" juntamente con nociones más o menos emparentadas con ella: el "ahora", el "presente", etc. En muchos casos el significado de 'instante' no difiere esencialmente del de 'momento': ambos vocablos podrían usarse, pues, indistintamente. Pero ello no quiere decir que todos estos términos signifiquen siempre lo mismo. Por ese motivo hemos dedicado un artículo especial (Cfr. MOMENTO) a un concepto del instante alejado de todos los anteriores (aunque parcialmente relacionable con la noción del *nunc aeternitatis sive stans* antes descrita). Sin embargo, ello no es suficiente; en ciertas ocasiones es menester precisar el significado que tienen en un solo autor diversos vocablos que denotan el instante, el momento, el presente, etc. Tal ocurre con Heidegger. Por un lado, este autor habla del instante o momento (*Augenblick*) que corresponde a los dos modos básicos —auténtico e inauténtico— de la Existencia (*Dasein*). El instante inauténtico es el mero "pasar" sin hacerse nada realmente "presente". Este instante se manifiesta, por ejemplo, en la distracción o en la curiosidad. El instante auténtico es el auténtico presente, en un sentido parecido al que tiene el "momento" en Kierkegaard. Por otro lado, el mismo autor explica con cierto detalle el modo como la noción de instante aparece en cada uno de los elementos constitutivos de la Existencia, y en cada uno de los modos —auténtico e inauténtico— de tales elementos constitutivos. Aunque la Existencia inauténtica tiende al "presente" (o al futuro dominado por la mera curiosidad), y la Existencia auténtica tiende al "futuro" en la anticipación de sí misma y de su fin, cada modo constitutivo de la Existencia asume el instante en forma distinta: hay el instante de la aceptación del hecho de estar arrojado en el mundo y el instante de la huida de tal aceptación; el instante de la interpretación auténtica y el de la interpretación inauténtica, etc. Heidegger habla asimismo del hacer presente (*Gegenwärtigen*), que es por lo común un hacer presente las cosas mundanas y, por tanto, una de las formas de temporalización de la Existencia en su "caída" (*Verfallen*). Finalmente, Heidegger habla del instante en las realidades intra-mundanas como un "ahora" (*jetzt*) y de la ocultación del auténtico instante por el "ahora-tiempo" (*Jetzt-Zeit*) en que se funda en gran parte la concepción común del tiempo. En esta concepción, el tiempo aparece como una continua e ininterrumpida sucesión de "ahoras". Pero el verdadero "ahora" es un "ahora ahí" (*jetzt da*); el presente se funda no en el momento fugaz, sino en la "presencia" (*Sein und Zeit*, $$ 68, 79, 81).

INSTINTO. El término 'instinto' significa "aguijón", "acicate", "estímulo" (de *instinguere* = 'aguijonear', 'estimular'). De ello deriva el sentido de instinto como estímulo natural, como conjunto de acciones y reacciones primarias, "primitivas" y no conscientes.

El instinto fue definido por William James (*op. cit. infra*, Cap. XXIV) como *"la facultad de actuar de tal modo que se produzcan ciertos fines sin previsión de los fines y sin previo entrenamiento"*. Según James, todos los instintos son impulsos de alguna clase. Algunos psicólogos han mantenido que los instintos son siempre ciegos e invariables, pero James lo niega. La ceguera e invariabilidad de los instintos son propiedades que pueden aplicarse a instintos ya constituidos y que han funcionado, o siguen funcionando, durante un tiempo relativamente largo, pero no al modo como han sido formados los instintos. James sostiene asimismo que los instintos no son uniformes, y propone dos leyes relativas a los instintos: 1. La ley de inhibición de los instintos mediante los hábitos, según la cual cuando ciertos objetos suscitan ciertas reacciones, el animal reacciona sólo ante los primeros ejemplos, o sólo el primer ejemplo, de la clase de tales objetos y no reacciona ante otros ejemplos; 2. La ley de la transitoriedad de los instintos, según la cual muchos instintos maduran en una cierta edad y luego se evaporan (*loc. cit.*).

Se ha discutido con frecuencia la relación en que se hallan los instintos con los hábitos. Ha sido frecuente estimar los primeros como más "arraigados" o "fundamentales" que los segundos, pero es difícil establecer

siempre una diferencia tajante entre ellos. Se ha discutido también si los instintos se contraponen siempre a los actos inteligentes o bien si los instintos, o cuando menos algunos de ellos, son actos inteligentes luego mecanizados. También se ha examinado la relación que hay entre instinto y reflejo (v.). Ha sido común considerar el último como puramente automático, o como más automático que el instinto. La relación entre instinto e impulso es siempre poco clara, pero se ha sugerido que, a diferencia de la mayor parte de los instintos, los impulsos son acciones o reacciones profundas y generalmente violentas.

La concepción del instinto corno un modo especial de acción y de "conocimiento", y la contraposición entre instinto e inteligencia, han sido defendidas por Bergson. Según este autor, el instinto es una facultad de utilizar y construir instrumentos organizados, a diferencia de la inteligencia, que tiende a la fabricación de instrumentos inorganizados. Por ello el instinto se hace estático y logra pronto la perfección, en tanto que la inteligencia es constitutivamente imperfecta y susceptible de un indefinido progreso. La definición de la conciencia como inadecuación entre el acto y la representación permite apresar también, según Bergson, la naturaleza del instinto: mientras la inteligencia se orienta en la conciencia, que es perplejidad y posibilidad de elección, el instinto se orienta en la inconsciencia, y por eso es plena seguridad y firmeza. La forma especial de acción y de conocimiento que representa el instinto se define por el hecho de ser vivido a diferencia del mero ser pensado de la inteligencia. De ahí que el instinto conozca inmediatamente cosas, esto es, materias del conocimiento, existencias, en tanto que la inteligencia se inclina sobre relaciones, es decir, formas del conocimiento, esencias. El instinto es categórico y limitado; la inteligencia es hipotética, pero ilimitada, y por eso puede, a diferencia del instinto, superarse a sí misma y llegar hasta una intuición que va a ser la definitiva ruptura de los marcos en que están encerrados, cada uno por su lado, instinto e inteligencia. Por eso la diferencia entre éstos se corona con la precisa fórmula bergsoniana de que "hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí misma, no encontrará nunca. Sólo el instinto las encontraría, pero jamás las buscará". Tal vez sería conveniente, empero, como Max Scheler ha puesto de relieve, no adscribir tal instinto a una forma de "saber" ni menos a una forma de la simpatía; el instinto que hace actuar al animal de un modo con frecuencia más seguro y preciso que la inteligencia es, para dicho pensador, un mero sentimiento de unidad vital, y aun un sentimiento de unidad vital que debe cuidadosamente diferenciarse del que tiene lugar, bajo este mismo nombre, en la esfera propiamente humana.

Se ha hablado a veces de un "instinto de realidad" que permite al hombre hacerse cargo de lo real en cuanto real. Este "instinto", o supuesto tal, ha sido entendido de muy diversas maneras. A veces se ha concebido como equivalente al sentido común (VÉASE) o a cierta forma básica del sentido común. A veces se ha concebido como una especie de "inteligencia fundamental" que se halla en la base de todas las formas de comprensión de la realidad. En algunas ocasiones se ha concebido ese "instinto" como fundamento de la vivencia de la resistencia (VÉASE). En todos los casos se ha ligado dicho "instinto" a un "sentir", pero a un "sentir" cuyo objeto no es ninguna realidad determinada. Ninguna de estas concepciones del instinto es propiamente psicológica, sino más bien metafísica o, si se quiere, metafísica-gnoseológica.

William James, *The Principles of Psychology*, vol. I, 1890 (en el *Briefer Course* [1892], del mismo autor, el capítulo sobre el instinto es el XXV). — C. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct*, 1896. — Henry Rutgers Marshall, *Instinct and Reason*, 1898. — Th. Ziegler, *Der Begriff des Instinkts*, 2ª ed., 1910. — F. Boden, *Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und Erfahrung*, 1911. — E. C. Wilm, *The Theories of Instinct. A Study in the History of Psychology*, 1925. — L. Verlaine, "L'instinct n'est rien" *Recherches philosophiques*, II (1932-1933), 48-61. — Maurice Thomas, *La notion de l'instinct et ses bases scientifiques*, 1936. — Francis Lebel, *Philosophy of Instinct. I. Instinct in History. II. Instinct in Universe*, 2 vols., 1942-1947. — Étienne de Greeff, *Les instincts de défense et de sympathie*, 1947. — E. Rabaud, *L'instinct et le comportement animal*, 2 vols., 1949 (*Réflexes et tropismes*. II. *Étude analytique et vue d'ensemble*). — M. Fontaine, K. von Frisch, H. Piéron, R. Ruyer *et al.*, *L'instinct dans le comportement des animaux et de l'homme*, 1956. — Además, las obras de Bergson y Scheler a que se hace referencia en el texto, especialmente *L'évolution créatrice* y *Wesen und Formen der Sympathie* (véanse las bibliografías de estos autores). — Para la noción de "instinto" como "instinto intelectual", especialmente en Jaime Balmes, véase Francisco González Cordero, *El instinto intelectual, fuente de conocimiento*, 1956.

INSTRUMENTALISMO. Véase DEWEY (JOHN).

INTEGRACIÓN. Véase SPENCER (HERBERT).

INTEGRACIONISMO. Proponemos este nombre para designar un tipo de filosofía que se propone tender un puente sobre el abismo con demasiada frecuencia abierto entre el pensamiento que toma como eje la existencia humana o realidades descritas por analogía con ella, y el pensamiento que toma como eje la Naturaleza. El primero concede predominio (cuando menos metódico) a la conciencia; el segundo otorga primado (por lo menos metódico) al objeto. Cada uno de ellos, además, intenta derivar una forma de ser de la otra. Como consecuencia de ello surgen concepciones opuestas que reciben, según los casos, diversos nombres: personalismo y naturalismo; antropologismo y fisicalismo; existencialismo y cientificismo; idealismo y realismo, etc. Común a todas estas concepciones es el tender a basarse en conceptos que se suponen designar realidades absolutas. La filosofía integracionista, en cambio, comienza por rechazar este supuesto: las realidades que aparecen como absolutas —tales la conciencia o el objeto— son, en rigor, términos finales, y jamás alcanzados, de ciertas tendencias. Los conceptos por medio de los cuales se expresan dichos términos son, por consiguiente, conceptos-límites, y solamente en calidad de tales es legítimo (y aun indispensable) usarlos. As!, no hay ninguna entidad que sea exclusivamente conciencia o que sea exclusivamente objeto, pero hay entidades que son más conciencia que objeto o viceversa. Lo mismo podemos decir de otros pares de su-

puestos absolutos designados por otros tantos conceptos-límites. Supongamos, en efecto, que se trata de saber si una entidad dada pertenece al reino ideal o al reino real. Lo único que puede hacerse en tal caso no es definir absolutamente la entidad en cuestión mediante una serie de predicados unilaterales, sino *situarla* dentro de una cierta línea que oscila entre los dos polos de la idealidad y de la realidad. En general, podemos decir que todo lo que es, es en tanto que oscila entre polos opuestos, los cuales designan sus límites, pero en modo alguno paradigmas de dos distintas formas de existencia. Ello supone que toda sucesión de formas de ser no constituye una serie de etapas determinadas o por un momento inicial absoluto que sería su base (ontológica o cronológica o ambas a un tiempo) *o* por un momento final absoluto (que sería su causa última o su paradigma metafísico) sino que constituye una línea ininterrumpida. Cada punto de esta línea está cruzado por dos direcciones opuestas; el olvido de una de ellas conduce a cualquiera de las concepciones filosóficas extremas antes mencionadas.

Debemos advertir que el tipo de filosofía propuesto no consiste simplemente en negar las oposiciones para buscar un tercer término que las supere, o en eludirlas para buscar una posición intermedia equidistante. Rasgo característico del integracionismo es tratar de aunar los polos antedichos —y las concepciones correspondientes a ellos— mediante el paso constante del uno al otro. El integracionismo considera, en efecto, que esta es la única posibilidad ofrecida a un pensamiento que pretenda efectivamente morder sobre lo real en vez de evitarlo o de inventar realidades supuestamente trascendentes sólo expresables por medio de otros tantos conceptos-límites.

Muchas son las esferas a las cuales puede aplicarse el tipo de filosofía propuesto. Nos limitaremos a dar cinco ejemplos.

El primero pertenece a la teoría de los universales. Algunos autores se manifiestan partidarios del nominalismo; otros, del realismo. A causa de los inconvenientes con que choca cada una de estas posiciones, muchos prefieren adoptar posiciones intermedias, tales el conceptualismo o el realismo moderado. Ahora bien, desde el punto de vista integracionista, nominalismo y realismo designan concepciones extremas a la vez falsas e inevitables. En efecto, el nominalismo, llevado a un extremo, choca con la dificultad de que no puede propiamente decir nada acerca de la realidad, pues sus supuestos conceptos son sólo términos y los términos son sólo inscripciones físicas — y, por lo tanto, objetos reales sobre los cuales habría que enunciar algo. A su vez, el realismo, llevado a un extremo, choca con la dificultad de que dice ciertamente algo sobre el ser que es, pero nada más: su decir es, en el fondo, un callar. Una concepción aparentemente intermedia —como, por ejemplo, la del conceptualismo— se impone. Pero debe tenerse presente que esta concepción no es el resultado de eludir nominalismo y realismo: es simplemente el punto —siempre transitorio— de detención en el paso incesante que la mente se ve obligada a dar entre las concepciones extremas. En vista de que el nominalismo se anula a sí mismo, hay que retroceder a una posición realista; en vista de que el realismo se anula a sí mismo, hay que retroceder a una posición nominalista. Nominalismo y realismo quedan de este modo integrados, no eliminados o eludidos.

El segundo pertenece a la metafísica. El concepto de ser parece ineludible si quiere designarse cualquier realidad, pues lo que por lo pronto puede decirse de ella es que es. Sin embargo, algunos autores prefieren definir la realidad por medio de otro concepto opuesto: el de devenir. En el primer caso, el devenir es concebido como una manifestación del ser; en el segundo, el ser es estimado como una detención del devenir. Ahora bien, dadas las dificultades con que choca en ambos casos la derivación de una instancia a partir de la otra (si el ser es, ¿cómo puede decirse que deviene sin ponerle cuando menos entre paréntesis el ser?; si la realidad consiste en devenir, ¿cómo puede decirse que es si jamás es algo determinado salvo el pasar continuamente de un estado al otro?, etc.), puede buscarse un supuesto principio que constituya el fundamento común del ser y del devenir o colocarse en una posición intermedia. Lo primero exige un incomprobable postulado metafísico. Lo segundo parece plausible, pero siempre que se obtenga por medio de la afirmación sucesiva y ulterior integración de los dos supuestos. Así, se declara que cualquier entidad dada pertenece al polo del ser o del devenir según su mayor o menor cercanía a uno o a otro. Pero, en rigor, pertenece a ambos — o, si se quiere, es integrada, aunque en diferente grado, por ambos.

El tercero pertenece a la teoría del conocimiento. Según algunos, la realidad es sólo fenoménica. Según otros, es exclusivamente nouménica. Los primeros reducen el mundo a un haz de cualidades; con el fin de predicar algo de ellas hay que decir de ellas algo universal —o conformarse con una infinita predicación—; por lo tanto, hay que suponer algo que no es meramente fenoménico. Los segundos reducen el mundo a un "en sí"; de él no puede decirse sino que es en sí; con el fin de predicar algo más hay que suponer que posee algunas propiedades; por lo tanto, admitir que hay en él algo que no es meramente nouménico. El conocer efectivo sigue esta doble y contrapuesta vía: pasa de uno a otro extremo y en el curso de este pasar los integra sin por ello tener que declarar que uno *u* otro son absolutamente verdaderos.

El cuarto pertenece a la filosofía de la naturaleza orgánica. Hay en ella, entre otras, dos concepciones opuestas: el mecanicismo y el vitalismo. La disputa entre ambas concepciones parece interminable. Pero es que cada una de ellas olvida que su validez depende de la *dirección* que se subraye *(hacia* lo mecánico; *hacia* lo vital) al examinar la realidad correspondiente. Pues, de hecho, no hay realidad puramente mecánica ni realidad puramente orgánica: cada realidad es definible por integración de ambos polos, y cada uno de estos polos se hace más o menos presente *en tanto que dirección* según la "situación" de la realidad o del conjunto de fenómenos de que se trate dentro de la "escala ontológica".

El quinto y último pertenece a la filosofía de la historia. Entre otras maneras radicales y opuestas de concebir la historia, hay las dos siguientes: la historia se reduce a manifes-

tación de la Naturaleza y constituye un momento de ella, integrándose, por consiguiente, finalmente, en ella; la historia se reduce a un proceso divino (de Dios, de una Idea o de un Principio) y constituye un momento de él, integrándose, por consiguiente, finalmente en él. Ahora bien, la historia efectiva puede concebirse como situada entre dichas manifestaciones extremas — que son a su vez conceptos-límites, los cuales designan modos de ser absolutos, como *tales* no existentes.

La objeción que más prontamente puede suscitarse con respecto a la concepción integracionista es la de que la teoría que se adopte en cada caso con el fin de ligar mediante incesante dialéctica los extremos puede llegar a ser una teoría vacía, que se limite, en el fondo, a reiterar esto: *hay que* integrar los dos polos considerándolos como absolutos designados meramente por conceptos-límites. En tal caso, el integracionismo sería efectivamente una concepción que no lograría lo que precisamente pretende: engranar con lo real. Aceptarnos la objeción, pero sólo en tanto que anuncia un peligro al cual están expuestas todas las otras concepciones. *Pueden* llegarse a formular teorías vacías, pero no es forzoso que se formulen. Como en la mayor parte de los casos, el resultado obtenido depende del uso que se haga de la teoría. Así, por ejemplo, en lo que toca al quinto problema, no se ha dicho todavía mucho cuando se proclama que la historia efectiva oscila entre las dos extremas —y jamás conseguidas— absorciones de la historia en la Naturaleza o en un Principio divino. Pero se enuncia algo cuando se concluye que en vista de ello la historia humana debe ser concebida como una incesante serie de esfuerzos realizados por el hombre para emerger de la Naturaleza y formar una sociedad universal de personas: cada uno de los pueblos y de las etapas de la historia pueden entonces ser examinados —y aun medidos— desde el punto de vista de aquel proceso —y oscilación— constantes.

Para los fundamentos de la ontología integracionista véase José Ferrater Mora, *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*, 1962, especialmente Introducción y Capítulo I. Algunas de las ideas que constan en el mencionado libro fueron anticipadas por el autor en *El sentido de la muerte*, 1947, Cap. I y en "Introducción a Bergson", prefacio a la trad. esp. de Las dos *fuentes de la moral y de la religión*, 1946, luego refundido y publicado bajo idéntico título en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 111-50. — Algunas ideas de carácter integracionista han sido aplicadas a diversos problemas de interpretación de la historia en *El hombre en la encrucijada*, 1952 (por ejemplo, "liberación" —o "futurismo"— en la época moderna: Parte II, cap. i). — Otros ejemplos de aplicación: oposición entre filosofía como sistema y filosofía como análisis e integración de ambas en "Filosofía y arquitectura", *Cuestiones disputadas*, págs. 48-59; en *La filosofía en el mundo de hoy*, 1960, págs. 43-52 y con más detalle en *Philosophy Today*, 1960, págs. 69-78 (véase 2* ed. de *La filosofía en el mundo de hoy*, 1963); oposición entre lenguaje científico y lenguaje poético, e integración de ambos en "Reflexiones sobre la poesía", *Cuestiones disputadas*, págs. 93-102.

INTELECTO. En Entendimiento (VÉASE) hemos tratado principalmente de las concepciones modernas de lo que puede llamarse en general "facultad intelectual" o simplemente "inteligencia". En el presente artículo trataremos de las concepciones antiguas y medievales. Aunque para describir estas concepciones puede asimismo emplearse el vocablo 'entendimiento' —que, en efecto, ha sido empleado en expresiones como 'entendimiento agente' y 'entendimiento pasivo'—, es mejor usar 'intelecto' — término con el cual traducimos el νοῦς griego y el *intellectus* latino.

Como traducción de νοῦς, 'intelecto' tiene, o puede tener, todos los sentidos de dicho vocablo griego (véase Nous). Sin embargo, se distinguió ya muy pronto entre el νοῦς como orden del cosmos (Anaxágoras) y el νοῦς como una facultad pensante, o una actividad pensante — que, por lo demás, refleja, o puede reflejar, el citado orden cósmico. Si se interpreta el νοῦς o intelecto como facultad o actividad pensantes, se puede distinguir del pensamiento propiamente dicho, νόησις, en cuanto contenido de tal facultad o actividad pensantes. Así sucede a veces en Platón (por ejemplo, cuando subraya la diferencia entre saber y opinión en *Rep.*, VII 534 a). En todo caso, el intelecto se refiere a "lo noético" y hasta puede describirse como una "facultad noética" a diferencia de otras facultades (por ejemplo, la apetitiva [véase APETITIVO]). De todos modos, aunque el uso de los citados términos en Platón no sea ni mucho menos arbitrario, no tiene siempre el significado más "técnico" o, si se quiere, más "preciso" (en el sentido de "más recortado" o "más separado" de otros conceptos) que aparece en Aristóteles. Como, además, muchas de las concepciones medievales, árabes y cristianas, del intelecto, estuvieron fundadas en usos aristotélicos, conviene dar algunas precisiones sobre la noción aristotélica de intelecto.

Aristóteles tiende a concebir la "sensación", αἰσθήσις, en forma más amplia que la usual entre la mayor parte de pensadores modernos. Hay en la "sensación" para Aristóteles "algo de conocimiento" —una *notitia*—, de modo que puede decirse que la aprehensión sensible tiene algo de "intelectual". Sin embargo, la "noticia" que da la facultad sensible no es todavía conocimiento propiamente dicho. Éste surge únicamente cuando, como sucede en el alma humana, hay no sólo facultad sensible —la cual incluye la sensación propiamente dicha, el deseo y el movimiento local—, ni tampoco solamente imaginación y memoria, sino también justamente "intelecto". Siendo el intelecto una facultad del alma humana, no puede identificarse simplemente con el alma, como hizo, o Aristóteles (*De an.*, I, 2, 405 a, 15) supone que hizo, Anaxágoras. El alma posee varias facultades, y el intelecto es una de ellas. Es "la parte del alma con la cual el alma conoce y piensa" (*ibid.*, III, 4, 429 a 10-1).

Decir que el intelecto es "la parte del alma que piensa, juzga, etc." suscita varios problemas. Nos limitaremos a los dos siguientes: el de la función propia del intelecto y el de la naturaleza última del intelecto.

En lo que respecta al primer problema, puede preguntarse si el intelecto es principalmente intuitivo o principalmente discursivo, esto es, si es, o es sobre todo, νόησις, o es, o es sobre todo, διάνοια. Aristóteles parece referirse a ambos aspectos como propios del intelecto, pero a la vez parece destacar el primero. En

todo caso, la idea del intelecto intuitivo fue la que más influyó entre los que siguieron a Aristóteles. Se subrayó, en efecto, que el intelecto es capaz de comprender los principios de la demostración y los fines últimos de la acción. El intelecto fue concebido entonces como un "hábito" (VÉASE) —el *habitus principiorum* de Santo Tomás y otros escolásticos— que no procede ni de la ciencia ni del arte, pero sin el cual no habría ni ciencia (teórica o bien práctica) ni arte. Así, el intelecto como intelecto intuitivo no es propiamente un "saber", sino más bien una "sabiduría" (VÉASE).

En lo que toca al segundo problema, puede preguntarse si el intelecto es, en cuanto "parte" (o "facultad") del alma realmente distinto de otras "partes" o "facultades" —la sensible, la imaginativa, etc.—, o bien si hay, por así decirlo, una "continuidad" entre el intelecto y las demás "facultades" — la sensible, la imaginativa, etcétera.

Este segundo problema ha hecho correr mucha tinta. Aristóteles parece a veces hablar del intelecto como una facultad separada — o cuando menos separable. Otras veces, en cambio, se opone rigurosamente al dualismo platónico y se manifiesta hostil a toda "separación"; al fin y al cabo, la conocida definición aristotélica del alma (VÉASE) hace de ésta *una* con el cuerpo. Se puede hablar —y no sólo en este respecto— de un Aristóteles "intelectualista" y a veces "platonizante" y de un Aristóteles fundamentalmente "naturalista" y "funcionalista". En lo que se refiere a nuestro problema, la cuestión se ha agudizado a causa de algunas páginas que constan en el libro III de su tratado acerca del alma. Los especialistas de Aristóteles (Jaeger, Nuyens) han explicado muchas de las divergencias dentro del pensamiento de Aristóteles por razón de la "evolución" de este pensamiento. Es posible, pues, en este caso considerar que las fuertes tendencias no naturalistas que se manifiestan en las páginas aludidas sean debidas a las diversas fechas de composición del mismo tratado. Pero también es posible suponer que de vez en vez Aristóteles "recayó" en el "platonismo" al enfrentarse con alguna cuestión fundamental. Sea lo que fuere, las páginas de referencia han suscitado muchos comentarios y muy diversas interpretaciones. Expondremos algunas de las opiniones más fundamentales en este asunto, pero antes citaremos el pasaje más discutido y aclararemos brevemente la significación más general del mismo previamente a toda interpretación.

En *De anima*, III, 5, 430 a 10 y sigs., Aristóteles escribió lo siguiente (usamos la versión de Antonio Ennis en la edición del *Tratado del alma* [1944], pág. 21, pero sustituimos 'entendimiento' por 'intelecto'; además, no usamos la expresión 'intelecto activo', porque Aristóteles no la usó): "Puesto que lo mismo que en toda la naturaleza, hay en cada género de seres algo que es la materia (y esto es en potencia todos los seres), y algo también que es causa y principio activo, porque lo actúa todo, y con ello tiene la relación que el arte con la materia; así también en el alma debe haber necesariamente tales diferencias. Existe, pues, un intelecto tal que se hace todas las cosas; y otro tal, que se le debe el que el primero se haga todas las cosas, el cual es una especie de hábito, como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto. Siempre es superior lo que opera a lo que padece; el principio que la materia. La ciencia en acto es idéntica a su objeto. En un individuo determinado, la ciencia en potencia es anterior a la actual, pero considerada en absoluto la ciencia en potencia no la precede. Pero el intelecto [al cual se debe que el intelecto pasivo se haga todas las cosas] no es tal que ahora entienda y luego no. Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno. Pero no nos acordamos, porque es impasible; en cambio, el intelecto pasivo está sujeto a la corrupción y sin él nada puede entender."

Un poco antes (*De an.*, III, 4, 429 a 10 y sigs.) Aristóteles había hablado del 'intelecto pasivo', νοῦς παθητικός, sin dejar muy en claro si era una "parte separable" realmente o sólo conceptualmente, pero considerándolo en todo caso como una capacidad para comprender las "cosas inteligibles" (los "universales", la "ciencia"). Mientras la facultad sensible tiene la capacidad de aprehender los "aspectos sensibles" de las cosas, el intelecto pasivo tiene la capacidad de aprehender los "aspectos inteligibles". Pero los "aspectos inteligibles" ofrecen una dificultad que no se encuentra en los "aspectos sensibles". Ambos aspectos deben ser actualizados para ser aprehendidos. Pero mientras la actualización de los aspectos sensibles es una causa —o, mejor dicho, un "movimiento"—, parece difícil admitir que haya una causa o un movimiento (o un mismo tipo de causa o movimiento) que actualice los "aspectos inteligibles". De ahí ese otro intelecto que desde Alejandro de Afrodisia se llamó "intelecto activo", νοῦς ποιητικός, y al cual se refiere Aristóteles al decir que es aquel intelecto por medio del cual la capacidad de aprehensión de los aspectos inteligibles se actualiza o llega a ser efectiva.

Desde Teofrasto hasta Zabarella ha habido muy diversas interpretaciones de las nociones de "intelecto pasivo" (= "intelecto paciente", "intelecto en potencia", δυνάμει νοῦς) y de "intelecto activo" (= "intelecto agente", "intelecto en acto"), y de sus relaciones mutuas. Resumiremos las opiniones más fundamentales, o más destacadas.

Teofrasto admitió una "mezcla", μίζις, de los dos intelectos. Cada uno de ellos es un aspecto de la actividad intelectual o una de las funciones básicas de esta actividad. La posición de Teofrasto ha sido llamada a veces "inmanentista" por cuanto hace radicar el intelecto activo en el alma individual. Teofrasto destacaba al efecto la expresión aristotélica "en el alma", ἐν τῇ ψυχῇ, que se halla en el pasaje citado y ponía de relieve que si es "en el alma" donde se encuentran "las diferencias" —entre intelecto activo y pasivo— no hay razón para mantener que el intelecto activo exista separadamente del pasivo. Oponiéndose a la interpretación de Alejandro de Afrodisia (Cfr. *infra*), Temistio manifestó opiniones parecidas a las de Teofrasto. Lo mismo sucedió con Simplicio. Se consideran asimismo como "inmanentistas" las interpretaciones de San Alberto Magno y Santo Tomás. Este último, por ejemplo, destaca el mencionado "en el alma" y dice (*In Arist. librum De an. comm.*, lib. III, lect 10, 736) que si, según el Estagirita, ambos intelectos están *in anima* ello da a entender que son partes del alma, o potencias del alma *(partes animae, vel potentiae)* y no

sustancias separadas (*et non... substantiae separatae*). Ello no quiere decir, sin embargo, que Santo Tomás sea necesariamente inmanentista en el mismo sentido que Teofrasto. En todo caso, no da una interpretación "naturalista" de Aristóteles. Santo Tomás subrayaba el "inmanentismo" contra el "trascendentismo" y "separatismo" de Averroes y los averroístas latinos, contra los cuales escribió el *De unitate intellectus contra Averroistas*. Para Santo Tomás, el intelecto activo se halla en el alma como una virtud capaz de hacer inteligible lo que lo sensible posee de inteligible. La actividad o pasividad del intelecto son funciones de éste con respecto a la realidad. Por otro lado, los inteligibles mueven el intelecto.

Estas interpretaciones "inmanentistas" son radicalmente distintas de las interpretaciones "trascendentistas". De ellas destacan la de Alejandro de Afrodisia y la de Averroes, que han dado lugar a los dos "direcciones trascendentistas" en el asunto que nos ocupa: el alejandrinismo y el averroísmo. Según Alejandro de Afrodisia, el intelecto activo es uno y eterno, y puede ser identificado con el Primer Motor. Sólo el intelecto pasivo o en potencia (intelecto material) está ligado a las almas humanas individuales, las cuales poseen, además, un intelecto adquirido, νοῦς ἐπικτητκός (el llamado luego *intellectus adeptus*). Las tesis de Alejandro de Afrodisia fueron revividas, con intenciones distintas, por muchos autores que siguieron la doctrina agustiniana de la iluminación (VÉASE) divina. Estos autores tendieron a concebir el intelecto activo como la Luz divina. Por otro lado, según Averroes, no hay diferencia entre el intelecto activo y el pasivo; ambos forman un solo intelecto. Por consiguiente, los hombres no piensan; es el intelecto único el que piensa en ellos. Este intelecto único constituye la esfera ínfima de las "inteligencias": es "la esfera de las almas humanas".

Avicena afirmaba asimismo que el intelecto es una de las esferas en la serie de las "inteligencias": la décima esfera que "da [imprime] las Formas". Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre la concepción averroista y la aviceniana. En la primera hay un solo intelecto trascendente a las almas, de modo que éstas no pueden ser inmortales: sólo el intelecto único es inmortal. De ahí la oposición de Santo Tomás y otros autores al averroísmo. En la segunda concepción, en cambio, el "intelecto único" es sólo el activo, de modo que la inmortalidad de las almas no está excluida. En verdad, hay relaciones estrechas entre la concepción de Avicena y la de ciertas corrientes agustinianas, mientras que no puede haberla entre estas corrientes y el averroísmo.

Las últimas discusiones importantes acerca de la cuestión de la diferencia o falta de diferencia entre el intelecto activo y el pasivo fueron las que tuvieron como figuras centrales a Pomponazzi y a Zabarella. Ambos autores defendieron una doctrina similar en parte a la de Teofrasto y similar en parte a la de Alejandro de Afrodisia. En muchos respectos los autores de referencia son considerados como "alejandrinistas" y "antiaverroístas".

Puede pensarse que desde Zabarella el problema que hemos presentado aquí ha dejado de existir. Sería más justo, sin embargo, decir que ha dejado de existir del modo como fue formulado. El problema mismo subsiste en cuanto uno de los problemas centrales de la teoría del conocimiento. Puede reformularse en la pregunta: "¿Cómo es posible el conocimiento —en cuanto "ciencia"— en sujetos que, por su estructura psicológica y psicofisiológica, parecen poder aprehender únicamente "datos de los sentidos" y no "datos inteligibles", "universales", etc.?" En este sentido muchos filósofos modernos se han ocupado del problema. Se puede inclusive estudiar la teoría del conocimiento de Kant como una respuesta a la cuestión de la naturaleza y función de una especie de "intelecto activo": el constituido por los conceptos de entendimiento. A la vez, las diversas interpretaciones posibles de Kant pueden estudiarse como diversas formas de la naturaleza y función de tal "intelecto activo". Por ejemplo, si este "intelecto" es "el sistema de conceptos o relaciones que hacen la ciencia posible", se destaca el carácter "trascendente" del "intelecto", lo que no ocurre si el mencionado "sistema de conceptos" es visto como resultado de una actividad de los sujetos en cuanto sujetos cognoscentes.

Sobre las diversas concepciones del intelecto y en particular sobre el "intelecto activo" y las diferencias, o falta de diferencias, entre el "intelecto activo" y el "intelecto pasivo", destacamos los siguientes trabajos en orden histórico aproximado: Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom* νοῦς ποιητικός, 1867. — Michaelis, *Zur aristotelischen Lehre vom* ΝΟΥΣ, 1888 [monografía]. — F. Granger, "Aristotle, De anima, 429 b 26 - 430 a 25 (On the active and passive Reason)", *The Classical Review*, VI (1892), 298-301. — R. Bobba, *La dottrina dell'intelleto in Aristotele e nei suoi più illustri interpreti*, 1896. — P. Bokonew, "Der νοῦς παθητικός bei Aristoteles", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXII (1909), 493-510. — Hans Kurfess, "Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sogenanten ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ 1911 (Dis.). — E. Joyau, "La théorie aristotélicienne de l'intelligence" *Revue de Philosophie*, XVI (1919), 5-23. — M. De Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*, 1934. — G. Verbeke, "Comment Aristote conçoit-il l'immatériel?". *Revue philosophique de Louvain*, XLIV (1946), 205-36. — F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, 1948 [trad. del holandés]. — Klaus Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, 1962 [*Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft*, 29]. — O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, 1953, ed. E. Barbotin. — E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, 1954. — P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, 1942. — O. Ballériaux, *Themistius. Son interprétation de la noétique aristotélicienne* [Disertación manuscrita en la Biblioteca de la Universidad de Lieja, 1941; cit. por E. Barbotin]. — íd., íd., *D'Aristote à Themistius. Contribution à une histoire de la noétique d'après Aristote* [tesis inédita, Lieja, 1943; cit. por E. Barbotin]. — Martin Grabmann, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom* ΝΟΥΣ ΠΟΙΝΤΙΚΟΣ *nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe*, en *Sitzungsberichte der Bayer. Ak. der Wiss.* Phil. hist. Abt., 1936, Heft 4. — P. Wilpert, "Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrh.", en *Aus der Geisteswelt des*

Mittelalters. Studien und Texte M. Grabmann...gewidmet, 1935 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Supp. III, 1]. — B. S. Christ, *The Psychology of the Active Intellect of Averroes*, 1926. — G. da Palma, *La dottrina sull' unità dell'intelletto in Sigieri di Brabante*, 1955. — E. Q. Franz, *The Thomistic Doctrine of the Possible Intellect*, 1950. — Otto Keichner, *Der* intellectus agens *bei Roger Bacon*, 1913. — Se ha estudiado extensamente la noción del intelecto como actividad intelectual en Santo Tomás; véase al respecto: G. Rabeau, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle selon Saint Thomas d'Aquin*, 1938. — J. Peghaire, *Intellectus et Ratio selon saint Thomas d'Aquin*, 1936 [Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, 6]. — Un examen psicológico de la noción de intelecto activo en O. Piat: *L'intellect actif ou du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées*, 1890.

INTELECTO ACTIVO [AGENTE, ACTUAL], INTELECTO PASIVO [PACIENTE, EN **POTENCIA**]. Véase INTELECTO.

INTELECTUALISMO. Se da este nombre a diversas doctrinas: (1) A la que considera la inteligencia, el entendimiento o la razón como los únicos órganos adecuados de conocimiento; (2) a la que estima que la realidad es últimamente de naturaleza inteligible; (3) a la que afirma la superioridad de la inteligencia sobre la voluntad, ya sea en el hombre, ya inclusive en Dios; (4) a la que considera que el hombre está destinado por naturaleza al conocimiento.

Estas doctrinas se combinan a veces entre sí. Con frecuencia (1) se funda en (2), y ambas se basan en (4). En ocasiones (3) es considerado como el fundamento de (1) o de (4). Algunos autores, sin embargo, admiten una de las citadas doctrinas sin por ello considerar que es forzoso adherirse a cualquiera de las otras. (1) es usualmente mantenida en la teoría del conocimiento; (2) en la metafísica; (3) en la teología; (4) en la antropología filosófica.

Ciertos pensadores admiten una de las doctrinas en cuestión, pero estiman que deben introducirse restricciones. Así, (1) se confunde a veces con el racionalismo, pero a veces se considera como una doctrina destinada a mediar entre el racionalismo radical y el radical empirismo. Puede admitirse (2), pero sin desembocar forzosamente en un panlogismo (VÉASE). El intelectualismo designado por (3) se atribuye por algunos comentaristas a Santo Tomás, hablándose entonces del intelectualismo de este teólogo frente —por ejemplo— al voluntarismo de Duns Escoto, sin por ello suponer que Santo Tomás fuera un racionalista en el sentido moderno. (4) puede atenuarse señalando que el conocimiento al cual el hombre está "destinado" es principalmente de naturaleza intelectual, pero no de modo exclusivo.

Cuando el intelectualismo es de índole epistemológica suele contraponerse al empirismo, al voluntarismo y al emotivismo, pero el nombre 'intelectualismo' sigue siendo vago si no se precisa lo que se entiende por Operación intelectual'. El intelectualismo en la teoría del conocimiento designa, por lo demás, no sólo una cierta actitud frente al origen (y validez) del conocimiento de la realidad, sino también frente al origen (y la validez) de los juicios de valor. Hay sobre todo un intelectualismo en la ética, que destaca el primado intelectual de cualquier juicio moral.

A veces se suele emplear 'intelectualismo' para designar todo un grupo de tendencias filosóficas o inclusive toda una época. Así, por ejemplo, es frecuente calificar la filosofía moderna de intelectualista. Al intelectualismo se opone el antiintelectualismo en sus diversas formas, ya sea como mera negación del primado de lo intelectual, ya sea como afirmación del primado de otros modos de conocer: la voluntad, la emoción, la intuición, etc. En ocasiones el antiintelectualismo se confunde con el irracionalismo (VÉASE), pero esta confusión no es siempre legítima, sobre todo cuando el llamado "irracionalismo" es simplemente el reconocimiento de la existencia de algo irracional.

A menudo se llama "intelectualismo" a toda doctrina según la cual el experimentar se reduce a un conocer (Cfr. J. Dewey, *Expérience and Nature* [1929], pág. 21). Apoyándose en esta idea puede caracterizarse el intelectualismo corno una doctrina según la cual la relación *sujeto-objeto* es fundamentalmente de carácter cognoscitivo — o cuando menos importa filosóficamente sólo en cuanto es de carácter cognoscitivo. En este sentido muchas de las filosofías contemporáneas *no* son intelectualistas. Específicamente no lo son las filosofías contemporáneas que hacen del conocer sólo una de las posibles relaciones entre el sujeto y el mundo.

Cabría distinguir entre doctrinas intelectualistas, no intelectualistas y anti-intelectualistas. En efecto, puede adoptarse una posición no intelectualista sin adoptarse una actitud antiintelectualista. Por otro lado, toda posición anti-intelectualista es necesariamente no intelectualista.

INTELIGENCIA. El uso del vocablo 'inteligencia' plantea muchos problemas. Por lo pronto, se usa 'inteligencia' para traducir el término latino *intelligentia*. Pero este último término ha tenido sentidos muy diversos. No siempre es fácil rastrear estos sentidos en el uso común de 'inteligencia' a menos que se advierta que se emplea el vocablo en tal o cual contexto o con tal o cual significación. Así, por ejemplo, se habla de la idea de inteligencia en San Agustín, en Santo Tomás, etc. y se compara entonces el significado de 'inteligencia' (es decir, *intelligentia*) con el significado de otros términos tales como 'entendimiento' o 'intelecto' (*intellectus*), 'razón' (*ratio*), etc. A veces se usa 'inteligencia' para referirse a la segunda hipóstasis (VÉASE) plotiniana, el Nous (v.) — que también se describe como "lo Inteligible". En alguna relación con este uso se halla el empleo de 'inteligencia' para referirse a las "inteligencias puras", sean las "esferas inteligibles", sean los "ángeles". Se usa asimismo 'inteligencia' como sinónimo de 'intelecto', hablándose entonces de 'inteligencia activa' e 'inteligencia pasiva'. Además, se usa 'inteligencia' como sinónimo de 'entendimiento'(VÉASE).

Para complicar las cosas, 'inteligencia' se usa hoy en un sentido primariamente psicológico, como denotando cierta "facultad" o cierta "función" — la "facultad" o "función" intelectual. Se habla entonces de una "psicología de la inteligencia" en la cual desaparecen casi por completo el sentido metafísico de 'inteligencia' y casi por completo el sentido gnoseológico.

Con el fin de no perdernos en este laberinto lingüístico, hemos adoptado las siguientes convenciones:

1. Hemos tratado del sentido meta-

físico, y en parte gnoseológico, de 'inteligencia' en el artículo sobre el vocablo latino *intelligentia* (VÉASE).

2. Hemos dedicado artículos especiales a Entendimiento (VÉASE) y a Intelecto (v.), de acuerdo con ciertos usos de estos términos explicados en dichos artículos. En algunos casos se podría sustituir 'intelecto' por 'inteligencia', pero hemos preferido el primer término.

3. Nos hemos limitado a tratar en el resto del presente artículo de los siguientes sentidos de 'inteligencia': (a) el sentido psicológico, o primariamente psicológico — que, daba la índole de la presente obra, donde los ternas psicológicos tienen una función ancillar, trataremos sólo parcamente; (b) el sentido de 'inteligencia' en algunos de los idealistas postkantianos; (c) el sentido de 'inteligencia' en Taine; (d) el sentido de 'inteligencia' en Bergson; (e) el sentido de 'inteligencia' —en particular, en la expresión 'inteligencia sentiente'— en Xavier Zubiri.

El significado psicológico de 'inteligencia' arrastra algunos de los sentidos que no eran propiamente, o que no eran enteramente, psicológicos en algunos modos de considerarse la inteligencia. Tal ocurre sobre todo cuando se entiende 'inteligencia' como un conjunto de funciones distintas, o cuando menos distinguibles, de las agrupadas bajo los términos 'memoria', 'voluntad', 'sentimiento'. 'Inteligencia', 'memoria', 'voluntad' y 'sentimiento', y, más a menudo, 'inteligencia', 'memoria' y 'voluntad' han sido nombres con los que se han designado varias posibles "facultades" o "capacidades" o "funciones" o "grupos de funciones". En la "psicología de las facultades" (véase FACULTAD) la inteligencia —llamada también a veces "entendimiento" e "intelecto"— ha sido considerada como una de las facultades humanas básicas, y a veces como la facultad humana básica. Cuando se ha abandonado el lenguaje de la "psicología de las facultades" se ha preferido hablar de "función", de "funciones" o de "grupo de funciones" intelectuales. En el llamado "análisis factorial de la inteligencia" (véase FACULTAD, *adfinem*), la inteligencia ha sido definida como un conjunto de funciones, pero de tal modo características y distinguibles de otras que ha recibido el nombre de "una función fundamental" — similar a una "facultad".

Una caracterización muy general y muy común de la inteligencia en sentido psicológico ha consistido en concebirla como una capacidad poseída por ciertos organismos para adaptarse a situaciones nuevas, utilizando a tal efecto el conocimiento adquirido en el curso de anteriores procesos de adaptación. Desde este punto de vista, la inteligencia es considerada como una capacidad de aprendizaje y de aplicación del aprendizaje. Se ha planteado el problema de si esta concepción de la inteligencia no será exclusivamente de índole "práctica" (y "pragmática") y de si la definición en cuestión puede asimismo aplicarse a la esfera "teórica". Los autores de tendencia behaviorista han tendido a considerar lo práctico y lo teórico como dos aspectos en el "proceso de adaptación y aprendizaje". Otros autores, en cambio, han estimado que o bien la inteligencia es exclusivamente "práctica", o bien que cuando es "teórica" no se trata propiamente de inteligencia, sino de alguna otra función.

Relacionada con este último punto se halla la discusión acerca de si la inteligencia caracteriza propiamente los seres humanos o de si puede hablarse asimismo de inteligencia animal. Esta discusión fue grandemente impulsada por los famosos experimentos de Kôhler (v.) sobre "la inteligencia de los chimpancés". Tales experimentos probaron que los chimpancés son capaces no sólo de aprendizaje, sino también de cierta "reflexión" ante un "problema nuevo" (por ejemplo, el problema de alcanzar un plátano por medio de dos bastones, cada uno de los cuales es demasiado corto, pero que pueden enchufarse uno con otro para alcanzar la longitud necesaria). Algunos autores han argüido que los experimentos en cuestión prueban que la inteligencia no es una capacidad específica del hombre. Otros han indicado que no hay diferencia esencial entre el hombre y ciertos animales si se concibe la inteligencia en el sentido en que el concepto fue manejado por Kôhler, pero que puede darse otra definición de 'inteligencia' en la que intervengan operaciones intelectuales distintas de las ejecutadas por los chimpancés. Otros han reconocido que la inteligencia no es una capacidad específicamente humana, pero que ello no significa que no haya ninguna posibilidad de hallar una diferencia esencial entre los animales superiores y el hombre. Tal es la opinión de Max Scheler al indicar que el hombre se caracteriza no por la inteligencia, sino por la "razón" como facultad de aprehensión de esencias puras, independientemente de los posibles efectos prácticos de la actividad racional.

Algunos idealistas postkantianos utilizaron el vocablo 'inteligencia' (*Intelligens*) en varios sentidos. Destacamos al respecto los usos de Fichte y Hegel. Fichte habló de un "sistema de la inteligencia" *(System der Inteüigenz)* y estimó que la inteligencia tiene dos aspectos: el práctico y el teórico. Hegel concibió a veces la inteligencia como "espíritu teórico" (*theoretischer Geist*), y concibió el espíritu en cuanto aprehensor de la realidad en dos formas: la forma de la subjetividad (o inteligencia) y la de la objetividad (o voluntad). La inteligencia fue definida por Hegel como "facultad cognoscitiva" (*Erkenntnisvermögen*).

Taine entiende por 'inteligencia' *(intelligence)* "lo que se entendía antaño por entendimiento o intelecto, es decir, la facultad de conocer" — usando 'facultad' como un "nombre cómodo". El análisis de la inteligencia es para Taine una "psicología general", pero dentro de ésta se halla una teoría del conocimiento que va desde el estudio de los signos, las imágenes y las sensaciones hasta el estudio de la razón como conocimiento de "cosas generales" y de "leyes".

El sentido de 'inteligencia' en Bergson está ligado en parte a los estudios psicológicos sobre la inteligencia y en parte al predominio de una concepción behaviorista y pragmática de la inteligencia. Según Bergson, la inteligencia se contrapone al instinto (VÉASE); la inteligencia —que de ser una función psicológica propia del hombre o de cierto grupo de organismos pasa a ser una "tendencia general en la evolución"— está encaminada a organizar la realidad material con vistas a su dominio. Por eso la inteligencia corta, divide, organiza y articula en vez de reconocer la continuidad y el "flujo" de lo real. La inteligencia es "enemiga de la vida" (o, mejor, de "la Vida") en cuanto "muestra una

incomprensión natural de la Vida". Nos hemos referido a este punto con más detalle en los artículos BERGSON e INSTINTO (en éste nos hemos referido asimismo a las ideas de Max Scheler al respecto). Agreguemos aquí solamente que las ideas de Bergson, y posiblemente las de Scheler, están dentro de la línea de una orientación "antiintelectualista" que tiende a "rebajar la inteligencia" con el fin de subrayar la importancia de otras funciones, tales como la intuición (VÉASE).

Hemos tocado la concepción de la inteligencia como "inteligencia sentiente" (no "sintiente") en Xaxier Zubiri en varios artículos de la presente obra. Puntualizaremos aquí simplemente algunos aspectos capitales de tal concepción. Según Zubiri, la inteligencia está constituida formalmente por la "apertura a las cosas como realidades", de tal suerte que "la formalidad propia de lo inteligido es 'realidad'". La inteligencia no es, sin embargo, independiente del "sentir". El puro sentir presenta a las cosas como estímulos. Pero hay un modo de "sentir" que las presenta como realidades: es un modo de sentir intelectivo por el cual la sensibilidad se hace intelectiva. Decir que la sensibilidad se hace intelectiva es también decir que la inteligencia se hace "sentiente". Aunque el sentir y el inteligir sean operaciones distintas, están unidas en la estructura "inteligencia sentiente". No hay que confundir esta inteligencia como una mera intelección de "cosas sensibles". La inteligencia sentiente aprehende las cosas reales en su "impresión de realidad". Ésta es "la impresión de la formalidad propia de las cualidades sentidas".

Las obras sobre psicología de la inteligencia son numerosas; nos limitamos a mencionar a modo de ejemplo: Alfred Binet, *Étude expérimentale de l'intelligence*, 1903. — C. Spearman, *The Nature of Intelligence and the Principles of Cognition*, 1923. — Jean Piaget, *La psychologie de l'intelligence*, 1947 (trad. esp.: *Psicología de la inteligencia*, 1955). — L. J. Bischof, *Intelligence. Statical Concepts of Its Nature*, 1954. — Para las obras de Max Scheler y Zubiri, véanse los artículos sobre estos pensadores.

INTELIGIBLE. En distintas formas y con distintos vocablos se ha distinguido desde Platón entre lo sensible, αἰσθητός, *sensibilis*, y lo inteligible, νοητός, *intelligibilis*. En la medida en que influyó en Platón el eleatismo, lo sensible se distinguía de lo inteligible como la multiplicidad se distingue de la unidad. Pero en sus esfuerzos por deshacerse de las consecuencias del eleatismo, Platón admitió asimismo una multiplicidad inteligible o ideal. Lo inteligible son para Platón las cosas en cuanto son verdaderas, los seres que son, τὰ ὄντως ὄντα; lo sensible son las cosas en cuanto son sólo materia de opinión. La distinción entre lo sensible y lo inteligible se encuentra asimismo en Aristóteles (*de an.*, III, 8, 431 b 21): las cosas sensibles son objeto de los sentidos; las cosas inteligibles son objeto del pensamiento, de la inteligencia, de la razón. Sin embargo, el modo de distinguir, y de relacionar, lo sensible y lo inteligible difieren en Platón y en Aristóteles. En el primero hay, por un lado, una separación entre lo sensible y lo inteligible, y por otro lado una relación de fundamentación: lo inteligible es el fundamento, cuando menos en cuanto modelo, de lo sensible. En el segundo no hay separación entre lo sensible y lo inteligible; este último se halla de algún modo en el primero.

Para Plotino, lo Inteligible es, por decirlo así, el contenido de la Inteligencia, νοῦς, primera emanación de lo Uno. Lo inteligible es la inteligencia "en reposo" (*Enn.*, III, ix, 1). Muchos filósofos han hablado de un 'mundo inteligible', κόσμος νοητός, como "mundo de las ideas" — en el sentido platónico de 'idea'. Los escolásticos, y en particular Santo Tomás, han hablado de lo inteligible como lo cognoscible mediante el intelecto (VÉASE). Lo inteligible puede serlo por sí mismo (o por su esencia), o bien serlo por accidente. Lo inteligible por sí mismo es aprehendido inmediatamente por el intelecto; lo inteligible por accidente es aprehendido por el intelecto junto con sus manifestaciones. Las llamadas "especies", o elementos intermedios entre el sujeto y el objeto, pueden ser asimismo sensibles o inteligibles. Las especies sensibles son lo que se representan los sentidos; los inteligibles, lo que se representa el intelecto.

Por lo dicho antes se ve que la noción de inteligible —lo mismo que la noción contrapuesta, o correlacionada, de lo sensible— ofrece a la vez aspectos metafísicos y gnoseológicos. Metafísicamente, lo inteligible es concebido como una realidad —si no *la* realidad— en cuanto es "verdadera realidad", y ésta a su vez en cuanto es inmutable. Gnoseológicamente, lo inteligible es concebido como el aspecto "pensable" y "racional" de la realidad. Los dos aspectos se hallan con frecuencia entremezclados. En muchos casos, la concepción gnoseológica de lo inteligible se halla subordinada a su concepción metafísica. Tal es lo característico de múltiples formas de platonismo y neoplatonismo. En otros casos se tiende a distinguir entre lo inteligible desde el punto de vista metafísico y lo inteligible desde el punto de vista gnoseológico. Así ocurre con frecuencia en la tradición aristotélica. Sin embargo, aun en este último caso es posible, y no infrecuente, manifestar, o suponer, que el fundamento del verdadero conocimiento se halla en una básica "inteligibilidad" de lo conocido, por lo que se puede concluir que lo inteligible es primariamente lo real —o cuando menos se halla *en* lo real— y secundariamente un modo de comprender lo real en su verdadera realidad.

En la filosofía moderna se ha hablado menos de lo inteligible que en el pensamiento antiguo y medieval, pero en algunos casos —por ejemplo, en el llamado "racionalismo", y en particular en el "racionalismo de Leibniz-Wolff"— se ha admitido no sólo un mundo inteligible, sino también su cognoscibilidad. La existencia de todo mundo inteligible ha sido rechazada por los empiristas de todas las tendencias. Por otro lado, Kant ha identificado el mundo inteligible con el mundo nouménico (véase COSA EN sí, NOÚMENO), y aunque no lo ha excluido en principio, lo ha declarado incognoscible. Lo cognoscible para Kant no es el mundo inteligible, sino el "mundo intelectual", esto es, el mundo en cuanto es accesible al sujeto cognoscente por medio de las formas y conceptos *a priori*.

En un sentido mucho más general se usa el término 'inteligible' —y términos tales como 'inteligibilidad'— para referirse a "lo racionalmente comprensible", "lo pensable". En este sentido se habla de la inteligibilidad o no inteligibilidad de las cosas, de lo real, del mundo en general, etc. Algu-

nos autores han considerado que lo real no es nunca propiamente inteligible, y que el ser inteligible es únicamente una propiedad de lo ideal.

W. M. Urban, *The Intelligible World. Metaphysics and Value*, 1929. — G. Nebel, *Plotins Kategorien der intelligibilen Welt*, 1929. — J. Ritter, *Mundus Intelligibilis: Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, 1937. — J. Pépin, "Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Año LXXXI (1956), 39-64.

INTELLIGENTIA. Por las razones aducidas en Inteligencia (VÉASE) hemos decidido consagrar un artículo especial al término latino *intelligentía.* En este artículo trataremos de algunos de los significados de *intelligentia* —y también del plural, *intelligentiae*— de acuerdo con ciertos usos en autores de lengua latina. Ello no significa que *intelligentia* tenga únicamente los sentidos que aquí se indican. Hay que tener en cuenta que muy a menudo se han usado como sinónimos *intelligentia e intellectus.* Por esta razón remitimos especialmente al artículo INTELECTO como complemento del presente.

San Agustín usó *intelligentia* (y también *intellectus)* para designar una facultad del alma (humana) superior a la razón, *ratio.* Esta última consiste en el movimiento de la mente, *mens,* de una cosa a otra — o, si se quiere, de una proposición a otra. La razón da lugar, pues, al "raciocinio". La *intelligentia,* en cambio, da lugar a una "visión", y en particular a una "visión interior" — más exactamente, a una visión de las realidades en el interior del alma, visión que se hace posible por medio de la iluminación (VÉASE) divina. *Intelligentia* ha sido usado en el citado sentido, y otros muy similares, por autores que han seguido la doctrina agustiniana de la iluminación. El término *intelligentia* ha sido usado asimismo por San Agustín al tratar de la Trinidad divina, Sin embargo, aunque dicho autor ha distinguido entre *memoria, intelligentia y voluntas* al hablar del proceso trinitario y al hablar del alma humana, ello no significa que se trate ni de las mismas operaciones ni del mismo tipo de distinción.

Santo Tomás usó *intelligentia* para designar la acción y efecto de *intelligere* (que a veces se entendió como *inius légère* o "leer por dentro", inter-pretar). El *intelligere* equivale a "percibir" o "entender"; así, la *intelligentia* equivale a "percepción (intelectual)" y a "entendimiento". La *inteligencia* es considerada por Santo Tomás como una de las virtudes intelectuales, junto a la *scientia,* a la *sapientia* y a la *prudentia.* La *inteligencia* es asimismo descrita como un *habitus principiorum* (véase HÁBITO).

Tanto Santo Tomás como muchos otros autores medievales usaron asimismo *intelligentia* en el sentido de *intelligentia separata.* Este uso está ligado a la noción neoplatónica de las "esferas inteligibles", especialmente tal como fue elaborada por varios filósofos árabes, en particular por Avicena. A este efecto se usó la expresión citada en plural: *intelligentiae separatae* — o también *substantiae separatae.* Según ello, hay tantas *intelligentiae* como hay "esferas inteligibles". Según hemos visto en INTELECTO, Avicena (y también Averroes) consideraron la última esfera de las *intelligentiae* como la propia del intelecto activo (y para Averroes, del "intelecto único"). Hay, pues, un orden de las *intelligentiae,* en el cual la *ultima intelligentia* envía la especie inteligible al intelecto. Desde el punto de vista teológico, se llamaron asimismo *intelligentiae* a los ángeles, en cuanto "inteligencias puras" o "substancias espirituales" sin ningún cuerpo ni materia.

INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD. Examinaremos dos sentidos de estas nociones: (I) el sentido lógico, gnoseológico (y en parte psicológico), que muchas veces están entremezclados, y (II) el sentido ético.

I. *Sentido lógico, gnoseológico (y en parte psicológico).* El vocablo 'intención' *intentio,* expresa la acción y efecto de tender —*tendere*— hacia algo — *aliquid tendere.* Así lo encontramos en Santo Tomás, *S. Theol.,* Ia-IIa, q. XII, a 1, si bien hay que tener en cuenta que el mismo autor subraya a veces que se trata de un vocablo equívoco *(De potentia,* V, 1). Cuando se toma en sentido lógico —en el sentido de la llamada *"lógica material"* escolástica—, gnoseológico y (en parte) psicológico, designa el hecho de que ningún conocimiento actual es posible si no hay una "intención". La intención es entonces el acto del entendimiento *dirigido* al conocimiento de un objeto. Pero como en este acto pueden distinguirse varios elementos por parte del sujeto como por parte del objeto, la significación de 'intención' resulta algo ambigua. Es lo que ya reconoció, junto con Santo Tomás, San Buenaventura al escribir en *In lib. II Sent.,* d. 38, a 2, q. 2 ad 2, lo siguiente: "La intención significa a veces la potencia que tiende a algo; a veces, la condición según la cual tiende o intenta; a veces, el acto de tender a; a veces, la cosa misma a la cual tiende. Y aunque es cierto que el nombre 'intención' se refiere al acto mismo, a veces manifiesta las otras acepciones. Cuando se dice que la intención es el ojo, la intención es una potencia. Cuando se dice que es luz, se considera como una condición dirigente. Cuando se dice que es el propio fin, se toma en el sentido de aquello hacia lo cual se tiende. Y cuando se dice que cierta intención es recta y otra oblicua, se considera la intención como el acto." Ahora bien, cada vez se impuso más en la escolástica el sentido de 'intención' como un modo particular de atención (o modo de ser del acto cognoscente) sobre la realidad conocida. De ahí la división (que trata Santo Tomás en S. *theol.,* I, q. LIII) de los conceptos en conceptos de primeras intenciones y conceptos de segundas intenciones. Se trata primariamente de actos. Pero como estos actos se refieren a conceptos, la división en cuestión termina por ser de naturaleza lógica. Algunos autores árabes habían ya sentado la tesis del ser intencional como realidad presente en la mente. La mente es atencional, en cuanto tiende a las cosas, y las cosas son intencionales en cuanto tienden al ser. Así ocurre con Avicena (Cfr. M. Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena,* 1949, págs. 57-67), el cual distingue entre intenciones sensibles, intenciones no sensibles e intenciones inteligibles. Esa tesis y estas distinciones desempeñaron un papel fundamental en los escolásticos de los siglos XIII y XIV. En particular durante el último citado siglo —en el cual predominó, por lo menos a este

respecto, la averiguación lógica sobre la gnoseológica— fue usual estudiar las primeras intenciones como términos que se refieren a los objetos reales, y las segundas intenciones como términos que se refieren a los objetos lógicos. Ambas clases de intenciones constituyen una subdivisión en los términos de primera imposición (VÉASE). No se trata, como han precisado luego los escolásticos, de una división del objeto o del concepto, sino de una división del concepto por razón del objeto. Así, las primeras intenciones son términos como 'árbol', 'estrella' y, en general, clases. Las segundas intenciones son términos como 'clase'. Las escolásticos consideraban como segundas intenciones sobre todo términos como 'identidad', 'alteridad', 'coexistencia', 'incomposibilidad'. Pero los términos en cuestión son más abundantes. La lógica es definida a veces como la ciencia de las segundas intenciones aplicadas a las primeras intenciones, pues la lógica estudia los objetos según el estado en el cual son recibidos por el intelecto. De ahí que la lógica se refiera, según la mayor parte de los escolásticos, a objetos formales, pero con fundamento en la realidad.

Se ha sugerido a veces que la doctrina escolástica de las intenciones es análoga a la teoría contemporánea de los tipos (véase TIPO). Algunos autores (como Church) han observado que hay entre ambas una diferencia importante: en la doctrina escolástica no hay jerarquía ascendente infinita y ni siquiera términos de tercera intención. La observación es correcta en su primera parte; en cuanto a la segunda se ha hecho notar que los trascendentales por lo menos pueden ser considerados como términos de tercera intención.

El entrelazamiento entre el sentido gnoseológico y el sentido lógico del vocablo 'intención' se debe casi siempre a que, como precisó Juan de Santo Tomás, la intención es entendida a la vez como un acto y como un concepto del intelecto (Cfr. *Cursus philosophicus*, I, q. 2, art. 2). Pero así como en los anteriores párrafos el sentido lógico resultaba predominante, en otras ocasiones observamos el predominio del sentido gnoseológico. Ocurre esto, por ejemplo, cuando Santo Tomás usa el término 'intencional' al referirse a las formas intencionales o especies intencionales. Estas formas resultan también del estudio de la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Como el sujeto se convierte en objeto sin dejar de ser sujeto, es necesario para explicar su presencia en él introducir la noción de *especie intencional*, que determina la llamada existencia intencional, *esse intentionale* o *esse naturae* (*S. theol.*, I, q. LVI, 2 ad 3; q. LVII, 1 ad 2; *In Lib I Sent.*, d 33, q. 1 a 1 ad 3 *et alia*). Como hemos visto con más detalle en otro lugar (véase ESPECIE), se trata de una forma cognoscitiva, no ontológica, de un "medio" por el cual se llega al conocimiento. Pero como el objeto adquiere así una nueva forma de presentación, se puede hablar análogamente de que tiene una nueva manera de ser y, por lo tanto, de que algo ontológico se inserta en la relación gnoseológica. Según Santo Tomás, sólo cuando la forma tiene un modo intencional de existencia, el objeto (como objeto de conocimiento) está presente en el sujeto.

Las significaciones de 'intención' β 'intencional' (lo mismo que de 'intencionalidad') no quedan agotadas con las antes apuntadas. Los escolásticos usaron 'intención' en otras acepciones, aun cuando todas ellas tuvieran su raíz en la idea del *tender a* que implica un sujeto que tiende a y un objeto hacia el cual se tiende. Así ocurre con la noción de *intentio intellectiva* (traducida por X. Zubiri por medio de la expresión 'intención entendida') usada por Suárez en la *Disputación* segunda, de acuerdo con usos escolásticos anteriores, especialmente de autores que siguieron a Averroes. La intención entendida es el objeto acerca del cual versa la concepción formal en el sentido de Suárez, concepción a la que nos hemos referido en Concepto y Forma (VÉANSE).

Franz Brentano recogió la significación escolástica de *intentio* que había sido crecientemente olvidada durante la época moderna, aun cuando no tan totalmente como a veces se supone, pues aparte la tradición propiamente escolástica todavía en el siglo XVII la noción de intención desempeñaba un papel fundamental en varias filosofías. Husserl ha observado al respecto que el *cogito* cartesiano es intencional y que cada *cogito* tiene su *cogitatum* (*Die Krisis*, etc., I § 20; *Husserliana*, VI, 84). Y Scheler había reparado en que a comienzos de la época moderna estaba muy arraigada la doctrina de la intencionalidad de los sentimientos a que nos hemos referido en Emoción y Sentimiento (VÉANSE). Ahora bien, es lo cierto que tras un período de ocaso Brentano hizo de la noción de intencionalidad un concepto *central* de su psicología. Según Brentano, los actos psíquicos poseen —a diferencia de los fenómenos físicos— una intencionalidad, es decir, se refieren a un objeto o lo mientan. "Todo fenómeno psíquico —escribe Brentano— está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia (VÉASE) intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente" (*Psicología*, II, 1. trad. J. Gaos). La inexistencia en el sentido de una *in existentia o* "existencia en algo", es, pues, como declara el propio Brentano siguiendo la terminología escolástica, un "estar objetivamente en algo", donde 'objetivamente' ha de entenderse en el sentido de objeto (v.) como contenido de un acto de representación.

En la concepción brentaniana de la intencionalidad —por lo menos tal como está presentada en la *Psicología desde el punto de vista empírico*— lo importante es la inmanencia del objeto en la conciencia más bien que la dirección de la conciencia hacia el objeto. Brentano llegó a desinteresarse de la citada inmanencia del objeto para ocuparse más de la mencionada "dirección de la conciencia hacia el objeto", pero en ningún momento abandonó su propósito capital, que era distinguir pulcramente entre los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos. En cambio, Husserl, *que* recogió de Brentano la idea de intencionalidad, se interesó más por el elemento de la dirección, estudiando lo que llamó "intenciones" más bien que la naturaleza de los objetos intencionales. Además, la doctrina husserliana de la intencionalidad tenía un alcance mayor que el que había motivado a Brentano, pues constituyó una de las

bases de la fenomenología (v). Reseñaremos a continuación algunas de las ideas husserlianas al respecto.

En las *Investigaciones lógicas* Husserl se atuvo en lo principal a la noción brentaniana de intencionalidad: "Nosotros consideramos que la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los 'fenómenos psíquicos' o 'actos'; de suerte que vemos en la definición de Brentano, según la cual los fenómenos psíquicos son 'aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto', una definición esencial, cuya 'realidad' (en el antiguo sentido) está asegurada naturalmente por los ejemplos" (Investigación Quinta, $ 10; trad. esp Morente-Gaos, tomo III, págs. 151-2; véase también IDEACIÓN). Pero a la vez estimó que hay que evitar hablar de "fenómenos psíquicos"; e introducir más bien la expresión Vivencias intencionales'. "El adjetivo calificativo *intencional* [aplicado a "vivencia"] indica el carácter esencial común a la clase de vivencias que se trata de definir, la propiedad de la *intención*, el referirse a algo objetivo en el modo de la representación o en cualquier modo análogo" (*ibid.*, $ 13; *id.*, pág. 160). La intención se entiende en cuanto a un "atender" — en el cual, por lo demás, debe excluirse por completo la idea de actividad.

En las *Ideas* Husserl precisó el sentido (o sentidos) de 'intención'. "Reconocemos bajo la intencionalidad la propiedad de las vivencias de 'ser conciencia de algo' (*Bewusstsein von etwas zu sein*). Esta propiedad maravillosa, a la cual se reducen todos los enigmas metafísicos y de la razón pura, se nos apareció ante todo en el *cogito* explícito: percibir es percibir algo, acaso una cosa; juzgar [enjuiciar] es juzgar [enjuiciar] una situación; valorar es valorar un contenido valioso; desear es desear un contenido apetecible, etc. El obrar se refiere a la acción, el hacer concierne a lo hecho, el amar a lo amado, la alegría a aquello de que uno se alegra, etc. En todo *cogito* actual, una mirada irradia del puro Yo hacia el 'objeto' del correspondiente correlato de la conciencia..." (*Ideen*, I, $ 84; *Husserliana*, III, 204; Cfr. también §§ 36, 85; *ibid.*, III, 79-81 y 207-12). Ello no significa que en toda experiencia del yo pueda descubrirse tal "direccionalidad". La intencionalidad puede "ocultarse". Por lo demás, hay campos potenciales de percepción que se convierten en intencionales.

Debe tenerse presente que hay en Husserl no sólo diversos conceptos de 'intención', sino la idea de que hay varias formas de intención. Así, no es lo mismo la intencionalidad de la "mera representación" que la del juicio, de la suposición (o supuesto), de la duda, del deseo, etc. Hay intenciones teóricas e intenciones volitivas, etc. Además, mientras en las *Investigaciones* Husserl tendía a destacar el carácter objetivante y relacionante de los actos intencionales, en obras posteriores destacó su carácter "constitutivo". Según el mismo, las intenciones son "cumplimiento" de actos intencionales. Con ello se llega a la idea de que los objetos intencionales se constituyen mediante actos intencionales.

En suma, no obstante la indudable deuda de Husserl a Brentano en este respecto, el primero modificó la noción de intención en proporción considerable. A las características apuntadas antes de la noción husserliana de intención agregamos que para Husserl no todas las vivencias son necesariamente intencionales; hay vivencias puramente "sensibles" y, por ello, "ciegas"; son los "contenidos sensibles" o "contenidos hiléticos" (véase HILÉTICO). Además, las vivencias propiamente intencionales se distinguen según las maneras de "posición" (*Setzung*). Puede entenderse tal "posición" en sentido estricto y en sentido lato. En sentido estricto tenemos actos "efectivamente objetivantes" (o "actos doxales"). En sentido lato tenemos actos "emocionales" (en cuanto "tesis" y "posiciones" (Cfr. *Ideen*, I, 5 117; *Husserliana*, III, 288). Cuando se unen, en cualquiera de los dos sentidos indicados, la "materia intencional" y la "posición", tenemos la esencia intencional propiamente dicha.

La noción de intención ha sido asimismo objeto de estudio por parte de varios pensadores "analíticos" y "lingüísticos". Así sucede con Stuart Hampshire. En su libro *Thought and Action* (1959), Stuart Hampshire reconoce que la noción que nos ocupa es una de las más complejas: "la noción de la voluntad, de la acción, de la relación entre el pensamiento y la acción, la relación entre el espíritu de una persona y su cuerpo, la diferencia entre obedecer una convención o una norma y poseer meramente un hábito — todos estos problemas concurren en la noción de intención" (*op. cit.*, pág. 96). Aunque el lenguaje —especialmente por medio de términos tales como 'ensayar', 'tratar de', 'pensar en' y otros análogos— nos proporciona indicios muy útiles para desentrañar los diversos significados de 'intención', un examen exclusivamente lingüístico no parece, sin embargo, suficiente. En efecto, una de las características de la noción de intención es que "en cualquier uso del lenguaje con vistas a la comunicación oral o escrita, hay una intención tras las palabras efectivamente usadas, es decir, lo que pretendo decir, o que se me entienda que digo, por medio de las palabras empleadas" (*op. cit.*, pág. 135). Según G. E. M. Anscombe (*Intention*, 1957), las intenciones son actos no observados. Respecto a tales actos puede formularse la pregunta "¿Por qué?", pero sin que la respuesta a tal pregunta indique nada de naturaleza causal. G. E. M. Anscombe habla de tres modos de entender la noción de intención: como expresión de intención respecto a un futuro ("Voy a hacer esto o aquello"); como acción intencional (como cuando se hace algo y se pregunta con qué intención se hizo), y como intención en el actuar.

II. *Sentido ético.* También en esta esfera ha sido usado el vocablo 'intención' principalmente por los escolásticos a base del sentido primario del tender hacia otra cosa: *in aliud tendere.* La cosa hacia la cual aquí se tiende no es, empero, el objeto de conocimiento, sino un fin (moral). Por eso la intención en este sentido es una *intentio finis* procedente del acto de la voluntad, guiado por el entendimiento, el cual investiga los medios que conducen al fin. La intención ocupa un lugar importante en la serie de las *actiones voluntatis.* El entendimiento juzga; la voluntad se determina mediante una intención. Otros actos de la voluntad paralelos son la elección y la fruición (*fruitio*). Los escolásticos distinguían también entre la intención inmediata y la mediata, la indirecta y la directa. Ya desde Gregorio I (540-609) —el cual fue, según Ziegler, el primero en usar

el término en el sentido presente— 'intención' significaba una acción desde el punto de vista del agente como ser dotado de voluntad, así como en la lógica material y en la epistemología designaba una acción desde el punto de vista del agente como ser dotado de inteligencia. Las posteriores significaciones de 'intención' como vocablo ético están todas basadas en esta idea. Así ocurre inclusive cuando se habla (Kant) de la intención de la Naturaleza (por analogía con la intención del sujeto moral) y se indica (Cfr. *K. d. U.*, § 68) que la facultad del juicio concibe la Naturaleza *como si* hubiera intención en sus fines.

El problema de la intención moral es uno de los problemas fundamentales de la ética. El sesgo que ésta tome depende en gran parte de la mayor o menor importancia que se dé a la intención. Algunos autores destacan, en efecto, como elementos determinantes del valor moral, las intenciones; otros, los actos (y aun el mero resultado de ellos). En general, puede decirse que la ética formalista (Kant) *tiende* al predominio de la intención (que fue subrayada ya por algunos filósofos medievales, tales Abelardo), a diferencia de la mayor parte de las morales antiguas, que *tendían* al predominio de la obra. Según las éticas formalistas, en rigor solamente son morales los actos que tienen una intención moral, es decir, los que se ejecutan en virtud de principios morales y *cualesquiera que sean sus resultados.* Según las éticas no formalistas (o materiales), el resultado de la acción moral es decisivo (y aun exclusivamente determinante) para el juicio ético.

No es fácil decidirse por una u otra posición. Los partidarios del predominio de la intención arguyen, contra sus adversarios, que es impensable una acción moralmente buena que resulte de una intención moralmente mala, pues de lo contrario quedaría abierta la puerta a un completo realismo pragmatista. Los partidarios del predominio de la obra señalan, según el célebre proverbio, que "de buenas intenciones está empedrado el infierno". Para resolver el problema, algunos han manifestado que tanto una mala intención que da lugar a una buena acción, como una buena intención que origina una mala acción, son impensables. La base de tal solución es la negación de la posibilidad de una separación completa entre intención y acción (u obra); la separación —arguyen varios pensadores— es artificial y obedece a una previa e ilegítima hipóstasis de dos modos de ser moral que designamos con los *nombres* 'intención' y 'acto'. Sin embargo, esta solución topa con grandes dificultades. La *primera* es el olvido del *hecho* de que puede tenerse efectivamente la intención de hacer algo y hacer lo contrario, como lo expresa el famoso pasaje de San Pablo: "Tengo la voluntad, pero no el poder de hacer el bien. No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero hago" (*Rom.*, VII 18, 19), o como lo indican las tan citadas palabras de Medea en el poema de Ovidio: *Video meliora proboque deteriora sequor. (Métamorphoses*, 7.21: "Veo lo mejor y lo más correcto, pero me inclino a lo peor"). Debe advertirse que las experiencias usuales sobre la distancia entre el propósito y la acción no son equivalentes al proverbio antes citado, pues aquí se afirma algo más que el hecho de que buenas intenciones *pueden* producir resultados moralmente desastrosos y, por lo tanto, que pueda haber discrepancia entre lo que se quiere hacer y lo que *resulta* del querer: se indica que el espíritu mismo del hombre está dividido moralmente, y que si hay división debe de haber en él por lo menos dos elementos — siquiera sea bajo la forma de actitudes psicológicas. La *segunda* dificultad consiste en el hecho de que dentro de las propias intenciones o acciones se dan combinaciones inesperadas. Esto ha sido subrayado por muchos autores, tanto filósofos (lo vemos en Plotino, en los estoicos, en la casuística moral escolástica y últimamente en J. P. Sartre) como literatos (para limitarnos a *algunos* novelistas: en Pérez Galdós, Dostoievski, Proust, Henry James, Thomas Mann, Graham Greene). Según ello, un complejo de buenas intenciones puede desembocar en una *intención* mala; un complejo de buenas obras puede dar por resultado una obra mala, etc. Se desvanece así el optimismo (muy en boga en el siglo XVIII y parte del XIX) que afirmaba la natural conjunción de los bienes (de toda índole) entre sí, y de los males (de toda índole) entre sí, de forma que, según esta doctrina, bastaría desarrollar en el hombre potencias buenas para que fuese bueno el resultado. Y si se arguye que esto pertenece a la práctica y a la casuística morales, pero no a la teoría (o a los *principios* de la moral), se olvida que en moral, más que en otra esfera, teoría y práctica no pueden ser arbitrariamente separadas. Así, el problema de la intención y de su relación con la acción permanece en pie como una de las más agudas cuestiones de la ética.

El papel decisivo de la noción de intención para determinar el tipo de ética adoptado ha sido muy claramente puesto de relieve por Nietzsche (*Jenseits*, § 32) al establecer una división de la historia de la moral en tres grandes períodos. El primero es el periodo *pre-moral*, en el cual el valor o disvalor de una acción se infieren únicamente de sus consecuencias (incluyendo los efectos retroactivos de las mismas). El segundo es el período *moral*, período "aristocrático" en el cual predomina la cuestión del "origen" de la acción moral. Sin embargo, cuando el primado del "origen" es llevado a sus últimas consecuencias, no se subraya ya el origen del acto, sino la intención de actuar de cierto modo: ésta es todo lo que se requiere para calificar el "acto" de moral. Por eso el segundo período es el período en el que predomina la moral de las intenciones. El tercer período es, según Nietzsche, el período del futuro, el llamado *ultra-moral* y defendido por los "inmoralistas". En él se considerará que el valor de una acción radica justamente en el hecho de *no* ser intencional. La intención será considerada únicamente como un signo exterior necesitado de una explicación. Sólo así, cree Nietzsche, se superará la moralidad y se descubrirá una "moral" situada "más allá del bien y del mal".

Sobre la naturaleza de la intención y de lo intencional, especialmente en Santo Tomás: E. Pisters, S. M., *La nature des formes intentionnelles d'après saint Thomas d'Aquin*, 1933. — A. Hayen, S. J., *L'intentionnel selon saint Thomas*, 1942, 2ª ed., 1954. — H.-D. Simonin, O. P., "La notion d' 'intentio' dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XIX (1930), 445-63. — La intención y lo

intencional en Brentano: A. Satué Álvarez, *La doctrina de la intencionalidad de F. Brentano*, 1961. — Intención e intencionalidad en Husserl: Isidor Fisch, *Husserl's Intentionalitäts- und Urteilslehre*, 1942 (Dis. inaug.). — Q. Lauer, *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, 1955 (tesis). — Alexandre Fradique Marujão, *A doutrina da intencionalidade na fenomenologia de Husserl. Das* Investigações lógicas *as* Meditações cartesianas, 1955 [Separata de *Biblos*, vol. XXX]. — S. Breton, "De conceptu intentionalitatis conscientiae juxta thomismum et phenomenologiam Husserl", *Euntes docete*, IX, Nos. 1-3 (1956), 394-418. — Id., id., *Conscience et intentionnalité*, 1956. — Miguel Cruz Hernández, *La doctrina de la intencionalidad en la fenomenología*, 1958. — E. Husserl, E. Paci, P. Caruso, F. Bosio *et al.*, *Tempo e intentionalità*, 1960 [Archivio di Filosofia, ed. E. Castelli]. — Sobre diversas nociones de 'intención': Gustav Bergmann, *Meaning and Intentionality*, 1960 (Cap. I: "Intentionality"). — J. N. Findlay, *Values and Intentions*, 1961. — Stuart Hampshire, *op. cit. supra*. — G. E. M. Anscombe, *op. cit. supra*.

INTENSIÓN. En muchos textos contemporáneos de lógica se usa el término **'intensión'** en vez del término tradicional **'comprensión'**. Los motivos de tal uso son dos: (1) el término **'intensión'** ofrece una estructura lingüística análoga a la del término contrapuesto **'extensión'** (VÉASE); (2) los significados de **'intensión'** en la lógica contemporánea no siempre coinciden con los significados de **'comprensión'**. Nosotros hemos analizado el sentido de **'intensión'** en el artículo sobre la comprensión (v.), y hemos utilizado casi siempre indistintamente **'intensión'** y **'comprensión'** a lo largo de esta obra. En general, hemos tenido la *tendencia* a usar **'comprensión'** en los contextos relativos a la lógica tradicional, e **'intensión'** en los contextos relativos a la lógica moderna, simbólica o matemática.

Observemos que el término latino *intensio* (= *intentio*; en este caso significando "aumento", "intensidad") fue ampliamente usado especialmente en el siglo XIV en las discusiones sobre el problema de *intensione et remissione formarum*, de que se ocuparon sobre todo los mertonianos (v.) y filósofos de la llamada "Escuela de Padua". Se trataba del estudio del aumento *(intensio)* y disminución *(remisio)* de las cualidades de los cuerpos naturales, especialmente del aumento y disminución de tales cualidades cuando se ponían en relación dos cualidades contrarias (tales, el calor y el frío). La cuestión se remonta a la antigüedad, pero los filósofos del siglo XIV la trataron más intensamente que en ninguna otra época. El término *intensio* fue asimismo ampliamente usado en dicho período al tratarse el problema *de intensione et remissione motus*, es decir, el problema de la aceleración (*intensio*) y deceleración (*remissio*) del movimiento, especialmente en cuanto "movimiento local", o desplazamiento de un móvil en el espacio. La *intensio* de una cualidad era a veces llamada *latitudo*; de ahí el problema *de latitudine formarum* de que se ocuparon los aludidos pensadores. Al aplicarse al movimiento se hablaba de *latitudo motus* y *latitudo velocitatis* (véanse obras mencionadas en la bibliografía de MERTONIANOS).

INTERDEFINIBILIDAD DE CONECTIVAS. Véase CONECTIVA.

INTERPRETACIÓN. Véase HERMENÉUTICA.

INTERROGACIÓN. Véase PREGUNTA.

INTERSUBJETIVO. Tan pronto como se admite que las proposiciones sobre cualesquiera fenómenos, situaciones, asuntos, objetos, etc. son válidas únicamente para el sujeto que las formula, se cae en el solipsismo (VÉASE), es decir, en la doctrina según la cual la validez de las proposiciones es relativa a un solo sujeto. Pero en tal caso no hay posibilidad de conocimiento objetivo en cuanto conocimiento válido para cualquier sujeto. Por otro lado, cuando se prescinde del punto de vista del sujeto y se defiende un objetivismo radical, no hay propiamente conocimiento —que es siempre conocimiento poseído por sujetos— sino únicamente "lo conocido". Con el fin de seguir manteniendo el punto de vista del sujeto, es decir, la idea de que el conocimiento es conocimiento poseído por sujetos, y a la vez de mantener la validez objetiva del conocimiento, se han realizado esfuerzos encaminados a ver cómo lo subjetivo —en cuanto subjetivo individual— puede convertirse en "intersubjetivo". La intersubjetividad aparece entonces como un puente tendido entre la pura subjetividad y la pura objetividad.

El llamado "problema de la intersubjetividad" se ha planteado en casi todas las filosofías que de alguna manera han partido del sujeto y, por tanto, en gran número de filosofías modernas no sólo de las llamadas "racionalistas", sino también de las llamadas "empiristas". Se ha planteado con especial agudeza en el pensamiento idealista (véase IDEALISMO). Así sucede, por ejemplo, con Descartes, Berkeley, Kant, y hasta con el inmanentismo (v.) — Mach, Schuppe, Schubert-Soldern, etc. En todos estos casos se ha tratado de eliminar o atenuar el posible solipsismo en que desembocaría un subjetivismo gnoseológico demasiado pronunciado. Uno de los modos como se ha intentado evitar el citado solipsismo ha consistido en subrayar que el sujeto de que se habla no es un sujeto empírico, sino un "sujeto puro", un "sujeto trascendental" (v.), etc. El "sujeto puro" y el "sujeto trascendental" son, en este sentido, intersubjetivos, pues no se refieren a ningún determinado sujeto, sino al sujeto como tal o "sujeto en general". Otro de los modos de evitar el solipsismo ha consistido en declarar que no hay —ni en el conocimiento ni en la realidad— nada propiamente "subjetivo" ni nada propiamente "objetivo": los llamados "sujeto" y "objeto" son "aspectos" de una sola "realidad", la cual es "neutral" con respecto a lo pretendidamente "subjetivo" y "objetivo". La idea del sujeto como sujeto puro o trascendental es característica de ciertas formas de idealismo. La idea de la realidad a la vez subjetiva y objetiva es característica de ciertas formas de positivismo y "sensacionismo".

Tomado en toda su generalidad, el "problema de la intersubjetividad" se refiere no sólo a la cuestión de la posibilidad de un conocimiento objetivo válido para todos los sujetos que lo poseen, sino también a la cuestión del reconocimiento por un sujeto cualquiera de otros sujetos. En muchos casos los dos problemas han estado estrechamente relacionados entre sí, y han sido considerados como dos aspectos del mismo problema. En otros casos los dos problemas han estado relacionados entre sí, pero en tal forma que uno de ellos ha sido tratado como si condicionara al otro. En tal

caso se pueden adoptar dos posiciones: según una, el problema del reconocimiento de lo real como real condiciona el problema del reconocimiento de otros sujetos como tales; según la otra, el reconocimiento de otros sujetos como tales es previo al reconocimiento de lo real como real (el cual es entonces visto como una especie de "medio" en el cual existen todos los sujetos o como una especie de "horizonte" [VÉASE] en el cual se hallan todos los sujetos). En otros casos, se ha distinguido cuidadosamente entre el problema de la intersubjetividad en la esfera del conocimiento en general y el problema de la intersubjetividad en la esfera del conocimiento de los llamados "otros yos" (el problema calificado a veces de "problema del yo ajeno"). Aunque estimamos que los dos problemas se hallan de algún modo ligados, procederemos a desglosarlos a los efectos de la simplificación o de la mayor claridad. Trataremos del problema de la intersubjetividad como cuestión de la relación entre los diversos yos (y, por tanto, del problema llamado, especialmente por Ortega, de la "inter-individualidad") en el artículo sobre "el otro" (véase *OTRO* [EL]). En el presente artículo nos referiremos a la cuestión de la constitución de la intersubjetividad en la esfera del conocimiento, es decir, a la cuestión de la intersubjetividad como posibilidad para cualesquiera sujetos de formular proposiciones intersubjetivamente (y, por tanto, "objetivamente") válidas. A fin de hacer más precisa nuestra exposición, nos confinaremos a dos casos de estudio del problema de la intersubjetividad en la filosofía contemporánea: la fenomenología de Husserl en la fase del idealismo fenomenológico, y una cierta fase del positivismo lógico. Observemos que en el caso del idealismo fenomenológico no es siempre fácil desglosar los dos problemas antes mencionados. Por eso podrían incluirse dentro del estudio de la intersubjetividad en la fenomenología diversas averiguaciones relativas al reconocimiento del "yo ajeno", a la "percepción del prójimo", al "ser-con [los otros]", etc. Pero estudiaremos estos últimos aspectos en el ya citado artículo OTRO (EL).

Husserl se da cuenta de que si se pone "todo" entre paréntesis (VÉASE) habrá que poner asimismo entre paréntesis la creencia en la existencia de otros sujetos. Pero ello no desemboca, a su entender, en el solipsismo. "Lo que vale para mí vale también, en cuanto sepa, para todos los demás hombres que hallo en mi mundo circundante" *(Ideen,* I, § 29 [*Husserliana,* III, 61]). Por eso puedo considerar a los demás hombres como *Ichsubjekte,* lo mismo que me considero a mí. Y por eso el mundo circundante existente es "un" mundo para todos nosotros. "Lo que es cognoscible para mi yo debe serlo *en principio* para *cada yo"* (*ibid.,* § 49; *ibid.,* 113). Ahora bien, no basta afirmar esta "comunidad de yos"; hay que demostrar —o cuando menos "mostrar"— que hay tal comunidad. A este efecto Husserl relacionó el concepto de intersubjetividad con el de endopatía (v.) (*Einfühlung*). En los distintos grados y capas de la constitución trascendental "dentro del marco de la conciencia originariamente experimentante" se forman "unidades propias" que representan eslabones intermediarios en "la constitución completa de la cosa". Tras diversos grados y capas en sentido "ascendente" a partir del puro flujo de lo vivido surge un grado que es el de "la cosa intersubjetivamente idéntica" (das *intersubjektiv identische Ding)* (*ibid.,* § 151; *ibid.,* 372). La constitución de tal cosa se halla relacionada con una multiplicidad indefinida de sujetos en estado de "comprensión mutua". Por eso "el mundo intersubjetivo es el correlato de la experiencia hecha posible por la 'endopatía'" (*loc. cit.).* El problema aquí tratado es, en último término, el problema de la "constitución de algo objetivamente verdadero". Pero "lo objetivamente verdadero" no se constituye mediante la percepción o mediante la "mera intuición", sino que requiere una "comunidad intersubjetiva". De este modo la experiencia deja de ser solipsista y se convierte en intersubjetiva *(Ideen.* III. Beilagen, $ 5; *Husserliana,* V, 125).

La fenomenología no conduce, pues, al solipsismo aunque parezca partir de él (*Cartesianische Meditationen,* V, 5 42; *Husserliana,* I, 121). La fenomenología no es un "solipsismo trascendental". El yo trascendental constituye a otros yos pero en cuanto partícipes de la misma comunidad intersubjetiva. Por eso habla Husserl en dicha obra del "modo de ser dado noemático-óntico del "otro" como clave trascendental para la teoría de la constitución de la experiencia del otro" (*ibid.,* V, 5 43). Yo experimento a los demás como "sujetos para este mundo" y experimento el mundo, incluyendo a los demás, "como mundo intersubjetivo". Lejos de quedar suprimidos, "los demás" contribuyen a "fundar la teoría trascendental del mundo objetivo". Es la "comunidad de mónadas" o "comunidad monadológica" (*Vergemeinschaftung der Monaden*) (*ibid.,* V, § 55) como primera forma de la objetividad: la "naturaleza intersubjetiva". Por lo demás, pueden irse constituyendo niveles cada vez más "elevados" de "comunidad intermonadológica" (*intermonadologische Gemeinschaft*).

La evidencia apodíctica del *ego cogito* es para Husserl "sólo un comienzo y no un fin" *(Erste Philosophie* [1923/1924], Parte II, Vorlesung 53; *Husserliana,* VIII, 169). Pues aunque la fenomenología trascendental parece ser posible sólo como "egología trascendental", de modo que como fenomenólogo hay que ser "necesariamente solipsista", este solipsismo no es el de la "actitud natural", sino que es un "solipsismo trascendental" (*ibid.,* VIII, 174). Pero este tipo de solipsismo envuelve "grados de implicación intencional": "la misma inmediatez en la cual soy dado como ego trascendental, tiene sus grados" (*ibid.*: VIII, 175). De modo inmediato el *ego* es un puro presente vital. Pero en tomo al *ego* van creciendo, por así decirlo, "inmediateces" (*Unmittelbarkeiten*) que hacen salir al *ego* del puro "ahora". La subjetividad ajena es dada, pues, en la esfera de la vida propia auto-vivida, experimentándose entonces lo ajeno como ajeno (*ibid.*: VIII, 176). De este modo se incluye en el *ego* la "intersubjetividad" — la cual es, por descontado, "trascendental" como la del *ego* mismo. Y esta intersubjetividad es una comunidad monadológica. Una vez más: "toda verdadera objetividad para mí lo es para otros" (es decir, toda verdadera objetividad es intersubjetividad). Con lo cual "la fenomenología conduce a la monadología que, con un genial *aperçu,* Leibniz anticipó" (*ibid.*: VIII, 190).

En cuanto al positivismo lógico, la

cuestión de cómo es posible la intersubjetividad surgió cuando se desembocó en lo que se ha llamado "solipsismo lingüístico". Los llamados "enunciados protocolarios" (VÉASE) tienen significación sólo en cuanto son objeto de posible verificación (v.). Esta verificación es siempre "subjetiva", esto es, llevada a cabo por un sujeto. La proposición "En el tiempo í veo una luz roja en la probeta, *M*, del laboratorio" es una experiencia que tengo yo. Otros sujetos pueden tener la misma experiencia. Pero ningún sujeto puede tener la experiencia de otro sujeto. La proposición "En el tiempo í hay una luz roja, *M*, en la probeta del laboratorio" no es, pues, una proposición que en principio puedan formular todos los sujetos; cada uno formula por sí mismo la primera de las dos proposiciones mencionadas, pero no puede comunicar su experiencia a los demás sujetos. Por otro lado, y lo que viene a ser lo mismo, la segunda de las dos citadas proposiciones no es analizable en términos de ninguna proposición del tipo de la primera proposición. En otras palabras, no se puede pasar de la primera proposición a la segunda, ni de una posible suma de proposiciones análogas a la primera proposición, a la segunda. Por lo tanto, el solipsismo lingüístico es una consecuencia del criterio positivista de verificación.

Como las proposiciones científicas tienen que ser objetivas y ser aceptadas por todos los sujetos que las formulan, se plantea el problema de cómo superar dicho solipsismo lingüístico. La superación tiene que llevarse a cabo mostrando que los enunciados relativos a hechos observados son traducibles al lenguaje de cualquier otro observador, esto es, mostrando que los enunciados en apariencia meramente subjetivos son en rigor intersubjetivos. La doctrina más resonante propuesta al efecto es el llamado "fisicalismo" (v.); por medio de la llamada "fisicalización" del lenguaje se ha intentado demostrar que es posible la comunicación intersubjetiva. Esta fue la solución de Carnap. Von Neurath, por otro lado, manifestó que el solipsismo lingüístico es consecuencia de los pseudoproblemas originados por el dualismo entre el lenguaje y la experiencia, y que este dualismo es a su vez consecuencia del uso del modo "material" de hablar. Cuando se empieza por usar el "modo formal" todo enunciado se convierte inmediatamente en intersubjetivo.

INTIMIDAD. Se dice de algo que es "íntimo" cuando es "muy interior"; la idea de intimidad está ligada a la idea de extrema "interioridad". Puesto que uno de los sentidos del término 'intimar' es "introducirse algo material por los huecos o intersticios de una cosa", se puede interpretar 'intimidad' como "interpenetrabilidad". Sin embargo, los vocablos 'íntimo' e 'intimidad' se usan más bien para referirse a algo espiritual que a algo material. El concepto de intimidad es empleado inclusive como concepto específicamente espiritual, a diferencia de la "interioridad", la cual puede ser espiritual o material.

Siguiendo el uso más corriente en español, concebiremos la noción de intimidad como noción de carácter a la vez espiritual y personal, es decir, como uno de los posibles rasgos —y, según ciertos autores, como el rasgo principal— de la persona humana en cuanto "persona espiritual". Por esta razón, aun cuando se admite que la intimidad no es posible sin "recogimiento", "regreso a sí mismo", "conciencia de sí mismo", "ensimismamiento", etc., se estima que ninguna de las mentadas operaciones es suficiente para constituir la intimidad. En efecto, en muchos casos las operaciones en cuestión conducen, o pueden conducir, a ciertas formas de egoísmo — por lo menos del llamado "egoísmo metafísico" o "solipsismo" (v.). En cambio, es común estimar que la intimidad es una forma de "trascendencia de sí mismo" semejante a la descrita por San Agustín al indicar que el "ir hacia sí mismo" no significa que uno "se basta a sí mismo". Desde este punto de vista se puede decir que la intimidad no es equivalente a la pura y simple soledad. Por una parte, el "trascenderse a sí mismo" significa ligar la propia intimidad con otras; además, uno de los sentidos más importantes del término 'intimidad' es el que se refiere a la intimidad de dos o más personas, o entre dos o más personas. Por consiguiente, la intimidad no es, o no es sólo, subjetividad, sino intersubjetividad — o cuando menos condición básica para la intersubjetividad. Por otra parte, el citado "trascenderse a sí mismo" significa, o puede significar, orientación hacia una "realidad" trascendente, sea ésta Dios, un reino de valores, un reino de verdades objetivas, etc.

Esta caracterización de la intimidad parece ofrecer un aire paradójico, pues se describe la intimidad como un "encerramiento" y a la vez se describe como un "dejar de encerrarse" o "dejar de estar encerrado" — o, en otros términos, se describe la intimidad como un "ser en sí" que es a la vez un "ser fuera de sí". Esta paradoja se desvanece, o atenúa, sin embargo, cuando se tienen en cuenta varios rasgos comunmente atribuidos a la intimidad o a todo lo que es de alguna manera "íntimo". Uno de estos rasgos es el que, explícita o implícitamente, ha puesto de relieve Hegel (v.) al hacer del ser "en y para sí mismo" *(an und für sich selbst)* la síntesis y superación del ser "en sí mismo" *(an sicht selbst)* y del ser "fuera de sí mismo" (*ausser sich selbst*). Aquí se ve que el "estar en" y el estar "fuera de" pueden ser dos "momentos" del ser "en y para sí", el cual no es, pues, mero "encerramiento". Otro de estos rasgos es que la intimidad es considerada no como mera toma de posesión de lo que se tiene, sino como "manifestación" de lo que se tiene. Por eso se dice a veces que, lejos de ser auto-limitación, la intimidad es algo así como "entrega de sí" en virtud del carácter inagotable de lo íntimo. Este carácter inagotable se determina por haberse definido la intimidad como algo distinto de la mera interioridad. Esta última es concebida por analogía con lo material o lo espacial; algo es interior sólo si ha sido, o ha podido ser, exterior, o bien algo está replegado, porque estaba antes desplegado. En cambio, por concebirse la intimidad en sentido espiritual, o personal, no es menester relacionar lo "interior" con lo "exterior" y viceversa. En rigor, la intimidad no es "interior" ni "exterior".

Pueden citarse varios ejemplos del modo como se ha concebido la noción de intimidad. Dos de ellos son especialmente importantes o iluminadores.

La idea de intimidad se ha abierto paso en el cristianismo (aunque se

hayan usado otras nociones al efecto) en tanto que en el pensamiento cristiano se ha concebido la persona (v.) no como una culminación de la Naturaleza, ni tampoco como una idea o "algo semejante a una idea", sino como una experiencia o conjunto de experiencias. Esta idea de la intimidad se halla ya en algunas especulaciones neoplatónicas; en efecto, todo lo que tiene el carácter de lo Uno (v.) posee —o, en rigor, *es*— una "tensión" que aunque es describible como "recogimiento" se caracteriza por su riqueza propia y en principio inagotable. Pero en el cristianismo la idea de intimidad aparece más clara por cuanto no necesita tener el carácter "ideal" que aún conserva en el neoplatonismo.

También se manifiesta la idea de intimidad en los sistemas filosóficos en los cuales el hombre es definido esencialmente como persona, y ésta es concebida como posibilidad de entrega a algo que no es meramente individual o subjetivo. Asi, por ejemplo, toda concepción según la cual el hombre en cuanto hombre no consiste en un mero existir entre otras cosas o en un aprovecharse de las cosas, sino en un elevar la realidad a la dignidad de "objeto", utiliza, a sabiendas o no, la idea de intimidad tal como aquí ha sido descrita. Lo mismo, y por razones similares, acontece cuando la persona humana es vista en función de valores que trascienden su individualidad.

INTRAMUNDANO. Véase MUNDANO.

INTRANSITIVIDAD. Véase RELACIÓN.

INTROAFECCIÓN. Véase ENDOPATÍA, INTROYECCIÓN.

INTROSPECCIÓN. La introspección es la "mirada interior" por medio de la cual se supone que un sujeto puede "in-speccionar" sus propios actos psíquicos. La introspección se entiende a veces como un "mirar" u "observar" y a veces como un "sentir".

En un sentido amplio se ha hablado de introspección al referirse al procedimiento usado por algunos filósofos (por ejemplo, Descartes y San Agustín) con el fin de inferir ciertas conclusiones de la inspección del propio sujeto. Sin embargo, en muchos casos este tipo de introspección, aunque puede tener una base psicológica, no es, o no es sólo, de naturaleza psicológica. Algo semejante acontece con la introspección tal como ha sido empleada por Maine de Biran (v.), si bien en este autor se encuentran más elementos de carácter psicológico que en los dos anteriormente aludidos.

En un sentido estricto la introspección es considerada como uno de los métodos de la psicología: la llamada "psicología introspectiva". El uso de este método en psicología se encuentra en muchos autores — entre ellos, por ejemplo, en William James. Los partidarios del método introspectivo indican que se trata del único método que permite un acceso a la realidad psíquica. Los autores que se oponen a la introspección defienden el método de la llamada "extrospección" o "método extrospectivo" — tal, los behavioristas o conductistas. La oposición al método de la introspección se funda en varias razones; por ejemplo, en que el método introspectivo destruye o altera la necesaria objetividad de los resultados psicológicos; en que el método en cuestión es, en último término, imposible, porque lo "introspeccionado" no es ya el fenómeno psíquico que se trataba de observar, sino otro fenómeno psíquico que es el de la reflexión sobre el fenómeno anterior, el cual, además —y por las mismas razones— no es "introspeccionable". Algunos autores han señalado que no puede prescindirse ni del método introspectivo ni del extrospectivo: el uso de cada uno de tales métodos depende de los fenómenos que se trata de investigar, y también del tipo de resultados que se pretendan alcanzar. Se ha dicho asimismo que la combinación de los dos métodos permite que uno corrija las insuficiencias del otro.

La introspección tiene algunos elementos en común con la autognosis (*Selbstbesinnung*) propugnada por Dilthey y sus discípulos, pero no deben confundirse. En efecto, la autognosis no es solamente psicológica; en todo caso, se trata de un tipo de psicología distinta en la que desempeñan un papel fundamental la comprensión (v.) y la hermenéutica (v.).

INTROYECCIÓN. Se llama a veces "introyección" a la apropiación por un sujeto de características que pertenecen, o que se supone que pertenecen, a otro sujeto, e inclusive a la apropiación por un sujeto de características de un objeto cuando éste ha sido representado por el sujeto "apropiante" como "animado" o "vivificado". La introyección aparece como lo contrario de la proyección. Pero como el sujeto introyectante es a la vez el sujeto proyectante, puede decirse también que la introyección no es lo que se opone a la proyección, sino una de las formas en que se lleva a cabo la última. La introyección se realiza, en efecto, partiendo de un sujeto que toma a otro sujeto o a un objeto como lo que va a proyectar, y lo proyecta entonces desde el otro sujeto o el objeto en tanto que éstos están siendo apropiados por el sujeto.

El vocablo 'introyección' (*Introjektion*) ha sido utilizado en un sentido más específico por Avenarius (VÉASE). Este autor considera que el "concepto natural del mundo" ha sido deformado y falsificado con frecuencia por motivos diversos. La citada deformación y falsificación se llevan a cabo usualmente mediante la reducción de la imagen del mundo a una representación interna. La deformación y falsificación son máximas cuando se afirma explícitamente que el mundo es representación interna. Todas las concepciones metafísicas —y de un modo especialmente agudo el idealismo— han surgido, según Avenarius, de procesos de introyección. Éstas son la causa de que se haya concluido que el mundo se escinde en dos tipos de realidad, o si se quiere, de experiencia: la externa y la interna (Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff* [1891], $ 47 y sigs.). Pero dicha escisión es una ilusión fomentada por la tendencia que tienen los hombres a engañarse a sí mismos. Una vez llevada a cabo la escisión antedicha, ya no es posible describir sin prejuicios lo real; en vez de una descripción de la "experiencia pura" (*reine Erfahrung*), la cual no es ni subjetiva ni objetiva, se procede a adoptar una posición metafísica que desencadena un sinfín de pseudo-problemas. Avenarius recomienda "suspender" la "introyección" (*op. cit.*, § 113). Con ello se descubre que lo que se llama "yo" y lo que se llama "objeto" no existen independientemente uno del otro. En rigor, no existen propiamente hablando, pues lo único que hay es la "trama de la experiencia". El "yo ajeno" u "otro yo" es una parte integrante del "contorno de la experiencia" o,

como escribe Avenarius, "un miembro central en una coordinación principal empiriocrítica" *(op. cit.,* 5 152).

El sentido que da Avenarius al término 'introyección' es en muchos respectos distinto de los sentidos habituales en que ha sido usado el vocablo 'endopatía' (*Einfühlung*). Sin embargo, ciertas descripciones dadas de la endopatía (VÉASE) se parecen a las que el mencionado autor ha dado de la introyección.

Un término cuya definición incluye algunos elementos de la definición de 'introyección' (y de 'endopatía') es 'eyección'. Éste ha sido usado por Clifford (VÉASE) y Romanes (v.).

INTUICIÓN. El vocablo 'intuición' designa por lo general la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad. Condición para que haya intuición en ambos casos es que no haya elementos intermediarios que se interpongan en tal "visión directa". Ha sido común por ello contraponer el pensar intuitivo, νόησις, al pensar discursivo, διάνοια, pero varios autores prefieren contraponer la intuición a la deducción (Descartes) o al concepto (Kant). Ciertos filósofos consideran la intuición como un modo de conocimiento primario y fundamental, y subordinan a ella las otras formas de conocimiento o inclusive llegan a negar la legitimidad de ellas. Otros filósofos, en cambio, estiman que la intuición es la fuente de muchas falacias y que conviene sustituirla siempre que se pueda por el razonamiento discursivo, el concepto o la deducción.

Junto a la definición de 'intuición', y a su comparación y contraposición con otros modos de conocimiento, los filósofos se han ocupado de distinguir entre diversos tipos de intuición. Reseñaremos a continuación algunas de las doctrinas principales al respecto, advirtiendo que casi todas ellas suponen, además, una cierta idea de la intuición, un cierto juicio de valor sobre ella y ciertos tipos de contraposición con otras formas de conocer.

Platón y Aristóteles admitieron tanto el pensar intuitivo como el discursivo, pero mientras Platón se inclinó a destacar el valor superior del primero y a considerar el segundo como un auxilio para alcanzarlo, Aristóteles procuró siempre establecer un equilibrio entre ambos. La intuición puede ser dividida en sensible e inteligible, pero la intuición a la que dichos filósofos se refirieron casi siempre fue la inteligible. Muchos autores escolásticos examinaron el problema de la intuición en estrecha relación con el de la abstracción (VÉASE). Muy común fue entre ellos distinguir entre la idea intuitiva —o sea, la que *es* recibida inmediatamente por la presencia real de la cosa conocida— y la idea abstractiva — en que tal recepción no es inmediata. La *intuitio* es por ello una *visio*, de tal modo que en el acto intuitivo el sujeto ve la cosa o bien se siente sentir, y así sucesivamente, al revés de lo que sucede en el acto abstractivo, donde se conoce una cosa por la similitud, como la causa por el efecto. La *intuitio* es considerada a veces como la pura y simple *intelligentia*. También se considera a veces la *intuitio* como una *praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo* (*In lib. I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5).

En la época moderna, en la medida sobre todo en que los filósofos se han orientado hacia el examen de los problemas del conocimiento, se ha tendido a distinguir entre la intuición y el discurso, de modo semejante al de los filósofos antiguos. Ello no significa que la intuición no haya sido concebida también por contraste con otras operaciones: deducción o concepto, según apuntamos antes. Ahora bien, en lo que toca a la primera distinción, examinaremos las ideas propuestas al respecto por algunos filósofos.

Para Descartes, la intuición es un acto único o simple, *simplex*, a diferencia del discurso, que consiste en una serie o sucesión de actos; por eso, como Descartes pone especialmente de manifiesto en las *Regulae ad directionem ingenii* (III), solamente hay evidencia propiamente dicha en la intuición, que aprehende las naturalezas simples (VÉASE), así como las relaciones inmediatas entre estas naturalezas. De ahí que, según lo resume Gilson, la intuición cartesiana tenga tres propiedades esenciales: (a) ser acto de pensamiento puro (por oposición a la percepción sensible); (b) ser infalible, en tanto que es todavía más simple que la deducción, la cual no es más que la progresión espontánea de la luz natural, (c) aplicarse a todo lo que pueda caer bajo un acto simple del pensamiento, es decir, primariamente, los juicios del tipo 'pienso', 'existo', 'el triángulo sólo tiene tres ángulos', etc., y segundo, las relaciones entre juicios, como '2 + 2 = 3 + 1', y otros parecidos" (Notas a la edición del *Discours de la méthode*, 2ª ed., 1930, pág. 197). A su vez, la captación inmediata y no discursiva o mediata de las naturalezas simples se convierte para Leibniz en la aprehensión directa de las primeras verdades. La intuición es, así, el modo de acceso a las verdades de razón o, para una mente infinita, a las propias verdades de hecho en tanto que tienen su fundamento en aquéllas y pueden ser abarcadas por medio de una sola mirada intelectual. Para Spinoza, la intuición (término con el cual se ha traducido a veces *intellectus*) es aquel conocimiento de "tercer grado" que, superando no sólo el saber sensible, sino también el saber racional, alcanza a poner el alma en presencia de lo real *sub specie aeternitatis* y engendra, de consiguiente, no sólo la más alta especie de saber, sino asimismo la felicidad y la libertad.

Kant empleó el término 'intuición' (*Intuition, Anschauung*) en varios sentidos: intuición intelectual, intuición empírica, intuición pura. La intuición intelectual es aquel tipo de intuición por medio del cual algunos autores pretenden que se pueden conocer directamente ciertas realidades que se hallan fuera del marco de la experiencia posible. Kant rechaza este tipo de intuición. El tipo de intuición aceptable es aquel que tiene lugar "en tanto que el objeto nos es dado, lo cual únicamente es posible, al menos para nosotros los hombres, cuando el espíritu ha sido afectado por él de cierto modo" (*K. r. V.*, A 19). Según Kant, los objetos nos son dados por medio de la sensibilidad, y sólo ésta produce intuición (*loc. cit.*). La intuición es empírica cuando se relaciona con un objeto por medio de las sensaciones, llamándose "fenómeno" (v.) al objeto indeterminado de esta intuición. La intuición es pura cuando no hay en ella nada de lo que pertenece a la sensación. La intuición pura tiene lugar *a priori* como forma pura de la sensibilidad "y sin un objeto real del sentido o sensación". Kant habla a tal efecto del espacio y del tiempo como intuiciones *a priori*,

o formas *a priori* de la sensibilidad. Mediante estas formas es posible unificar las sensaciones y constituir percepciones. Sin embargo, la intuición no basta para el juicio. Éste requiere conceptos, los cuales son producidos por el entendimiento (véase CATEGORÍA, ENTENDIMIENTO). Es fundamental en la teoría kantiana del conocimiento la tesis de que "los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas" (*K. r. V.*, A 51 / B 75). "Por tanto —afirma Kant—, tan necesario como hacer nuestros conceptos sensibles... es hacer nuestras intuiciones inteligibles..." (*loc. cit.*). En suma: "el entendimiento no puede intuir nada; los sentidos no pueden pensar nada". Debe insistirse en la posibilidad de una idea no empírica de la intuición (distinta de la intuición intelectual) por cuanto la intuición no empírica es necesaria con el fin de *construir* conceptos, operación en la cual se funda la matemática (*K. r. V.*, A 713 / B 741).

Nos hemos referido a la idea de intuición como intuición intelectual a diferencia del entendimiento en el artículo sobre este último concepto. Recordamos, o reiteramos, que el idealismo alemán postkantiano tendió a aceptar la noción de intuición intelectual. Ello sucedió por varias razones: eliminación de la cosa en sí (v.), importancia otorgada a la actividad no sólo constituyente, mas también "constructora" del Yo. Así, la intuición es en Fichte una conciencia inmediata de la actuación en el doble sentido del acto y del contenido del mismo. Schelling supone que la intuición es una cierta "facultad" por la cual no solamente se contemplan, sino que se *producen* ciertos actos. La intuición resulta, pues, en esas direcciones un *momento* de la producción o, si se quiere, una de las *caras* de ella. Por eso la intuición se hace entonces "intelectual" y representa la transposición al ser humano, al sujeto trascendental o a la pura yoidad, de una cualidad que para los neoplatónicos correspondía a Dios. Ahora bien, el carácter creador de la intuición anula el rasgo específico del mismo acto intuitivo, pues suprime aquella distancia entre sujeto y objeto sin la cual no hay acto posible. Nos encontramos aquí, pues, a considerable distancia no solamente de lo que podría llamarse la noción clásica de intuición, sino también, y sobre todo, de la simple concepción del acto intuitivo mantenida por algunos empiristas ingleses al suponer que tal acto es puramente la captación percipiente de una realidad. De ahí que las teorías de la intuición sustentadas por el idealismo postkantiano, y defendidas asimismo (bien que con un fundamento irracional que no se hallaba en los pensadores anteriores) por Schopenhauer en su doctrina de la intuición como "la cosa misma", fuesen rechazadas por gran parte de la filosofía del siglo XIX: unos, en efecto, como las direcciones empiristas y realistas, en muchos aspectos vinculadas al empirismo clásico inglés, reducían, como vimos, la intuición a una simple captación del objeto sin ninguna producción, ni siquiera intelectual o inteligible, del mismo; otros, como las diversas formas de relacionismo, mantenían que la intuición es, a lo sumo, un medio o instrumento de conocimiento que se utiliza, cuando es sensible, en toda aprehensión de una simplicidad; cuando es relacional, en toda directa captación de las formas dentro de las cuales se dan los objetos; y cuando es inteligible, al final de un proceso infinito de conocimiento. Otros, como Jacobi, han anticipado las actuales descripciones fenomenológicas de la intuición al distinguir por lo menos entre intuición sensible o por el sentido, e intuición por la razón, fenomenológicamente irreductibles entre sí. Otros, finalmente, han admitido la existencia de actos de aprehensión directa, pero han sostenido que no es precisamente por ellos por los que podemos alcanzar un conocimiento propiamente dicho. Éste se alcanzaría tan sólo por medio de una descripción (VÉASE) de la realidad. A través de esta posición se ha llegado a una negación de la intuición y del intuicionismo (VÉASE).

Las ideas de intuición mantenidas y definidas a lo largo de la historia de la filosofía pueden comprenderse también si nos atenemos a una clasificación general de las especies de intuición. Por lo pronto, parece que la intuición pueda dividirse en *sensible o inteligible, espiritual* o *ideal.* La primera es la visión directa en el plano de la sensibilidad de algo inmediatamente dado y, en rigor, de algo real. La segunda, que es la propiamente filosófica, se dirige a lo ideal, capta esencias, relaciones, objetos ideales, pero los capta, por así decirlo, *a través* de la intuición sensible sin que ello quiera decir que lo aprehendido en este segundo tipo de intuición sea una mera abstracción de lo sensible. Como señala Husserl, toda intuición individual o empírica puede transformarse en esencial, en intuición de las esencias o ideación, la cual capta el "qué" *(Was)* de las cosas, de suerte que mientras "lo dado de la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado de la intuición esencial es una esencia pura". Junto a estas dos intuiciones se habla de una intuición *ideal* dirigida a las esencias, de una intuición *emocional,* dirigida a los valores, y de una intuición *volitiva,* encaminada a la aprehensión de las existencias. La noción de intuición, tal como ha sido adoptada en el idealismo romántico, es una intuición *metafísica,* llamada intuición *intelectual,* pero de tal tipo que no se limita a captar esencias puras, sino que pretende aprehender existencias y aun determinar por medio de una intuición fundamental la existencia absoluta de la cual puedan deducirse mediante intuiciones diversas o por procedimiento discursivo las existencias subordinadas. En Fichte y en Schelling, la intuición descubre lo Absoluto mediante el conocimiento de un sujeto que se "pone" a sí mismo como objeto, del yo puro, que es absoluta libertad. Tal intuición se encuentra asimismo en Platón, donde la aprehensión de las ideas es la aprehensión de las supremas existencias de las entidades verdaderamente reales, así como en Schopenhauer que, siguiendo a Platón, concibe la intuición como el conocimiento inmediato de las ideas por el entendimiento. Por eso la intuición no necesita de ningún otro soporte y se basta a sí misma: "la intuición —dice Schopenhauer— no es una opinión; es la cosa misma. En cambio, con el conocimiento abstracto, con la razón, nacen a la vez la duda y el error en el terreno teórico, y la inquietud y el arrepentimiento en el práctico" (*Welt,* I, 8). No obstante, aun en estos casos difieren las clases de intuición, que si es puramente in-

teligible en Platón tiene un carácter acusadamente volitivo en Fichte, donde se intuye el objeto que se pone a sí mismo y las resistencias que vence. El carácter volitivo de estas intuiciones metafísicas renace claramente en Dilthey y, en parte, en Scheler, quien, sin embargo, se inclina en otros casos a la intuición emocional, que descubre los valores. Para Bergson, la intuición es aquel modo de conocimiento que, en oposición al pensamiento, capta la realidad verdadera, la interioridad, la duración, la continuidad, lo que se mueve y se hace; mientras el pensamiento roza lo externo, convierte lo continuo en fragmentos separados, analiza y descompone, la intuición se dirige al devenir, se instala en el corazón de lo real. La intuición es por ello últimamente inefable; la expresión de la intuición cristaliza y, en cierto modo, falsifica la intuición. La intuición bergsoniana es una intuición de realidades, o inclusive de la realidad. Ésta se abre a la intuición cuando se desarticulan y rompen las categorías "espacializadoras" y "pragmáticas" del pensamiento. Para Husserl la intuición (*Anschauung*) puede ser individual, pero esta intuición puede transformarse —no empíricamente, sino como "posibilidad esencial"— en una visión esencial (*Wesenserschauung*). El objeto de esta última es una pura esencia o *eidos* desde las más elevadas categorías hasta lo más concreto. La visión esencial (intuitiva) puede ser adecuada o inadecuada según sea más o menos completa (lo cual no corresponde necesariamente a su mayor o menor claridad y distinción). La intuición esencial (*Wesensanschauung*) capta una pura esencia, la cual es "dada" a dicha intuición. La intuición categorial es para Husserl la intuición de ciertos contenidos no sensibles tales como estructuras o números. Las diferentes clases de "visiones" de esencias son equivalentes a distintos tipos de "intuición categorial".

Puede verse que se ha propuesto un tipo diferente de intuición para cada orden de "objetos" — entendiendo 'objetos' en un sentido muy general, que incluye tales "cosas" como esencias, números, relaciones, etc. A tal efecto se ha hablado de una intuición *externa* cuya función es aprehender intuitiva (y, por tanto, directamente) realidades externas al sujeto que las intuye. Se ha hablado asimismo de intuición *sensible*, cuya función es aprehender datos sensibles de todas clases; de intuición *íntima*, cuya función es aprehender directamente el fluir de la vida interior; de intuición *ideal*, que se supone aprehende "objetos ideales" de toda clase, tales como esencias; de intuición *metafísica*, que se supone alcanza "el fondo de lo real", y que puede ser *racional* o *irracional;* de intuición *volitiva*, que es una de las formas de intuición metafísica; de intuición *emocional*, que se supone aprehende valores, etc. etc.

La anterior clasificación de formas o tipos de intuición no es la única posible. Entre otras clasificaciones que se han propuesto mencionamos la de Archie J. Bahm *(op. cit. infra)*. Este autor distingue tres tipos de intuición: la objetiva, la subjetiva y la orgánica. La primera proporciona evidencias de objetos (tanto objetos aparentes como reales). La segunda ofrece una visión directa del sujeto por sí mismo. La tercera incluye características propias de las intuiciones objetiva y subjetiva, pues tanto el sujeto como el objeto "aparecen inmediatamente en la aprehensión" *(op. cit.*, pág. 16). Este último tipo de intuición es para Bahm la fundamental, pero dentro de ella pueden distinguirse diversas posiciones, desde el fenomenismo hasta el realismo, y desde el subjetivismo extremo hasta el objetivismo radical.

Puede preguntarse ahora si hay algún fundamento común en tan variadas formas de intuición.

Por lo pronto parece que no puede haber fundamento común por lo menos de dos tipos de intuición: la llamada intuición *sensible y* la *intuición no sensible.* En efecto, la primera se refiere a datos, objetos, procesos, etc. percibidos por los sentidos, mientras que la segunda, tanto si con el nombre de *intuición de esencias* se refiere a universales (concretos o no) como si con el nombre de *intuición de existencias* se refiere a entidades metafísicas, se halla más allá (o, según ciertos autores, más acá) de toda aprehensión sensible.

Sin embargo, cuando no consideramos ni el tipo de objeto ni el "órgano" o "facultad" de aprehensión del mismo y nos limitamos a estudiar la forma de relación entre el objeto y la intuición podemos advertir varios caracteres comunes en todas las especies de intuición citadas. Entre tales caracteres mencionamos los siguientes: el ser directa (en la intuición no hay rodeos de ninguna clase); el ser inmediata (en la intuición no hay ningún elemento mediador, ningún razonamiento, ninguna inferencia, etc.); el ser completa (no toda intuición aprehende por entero el objeto que se propone intuir, pero toda intuición aprehende totalmente lo aprehendido); el ser adecuada (en la medida en que deja de haber adecuación deja de haber intuición). La generalidad de estos caracteres se muestra en que corresponden por igual no solamente a la intuición de realidades (sensibles o no), sino también a la intuición de conceptos y de proposiciones.

Se ha planteado a veces el problema de cómo pueden relacionarse entre sí diversas intuiciones. Si se responde que por medio de inferencias o de razonamientos, hay que sostener que las intuiciones así relacionadas son independientes entre sí. Si se responde que por medio de otras intuiciones, puede llegar a sostenerse que las intuiciones así relacionadas son iguales entre sí y que, por lo tanto, no hay en el fondo más que una sola intuición o, en todo caso, una especie de "continuo intuitivo". La naturaleza de este problema puede comprenderse cuando se examina el modo como las intuiciones son enlazadas en Descartes y, sobre todo, en Spinoza.

Se ha planteado asimismo el problema de si es posible una intuición que no sea una aprehensión absolutamente presente de algo absolutamente presente. Este problema se halla ligado a la cuestión de cómo es posible referirse a una intuición. Si nos referimos a ella por medio de otra intuición, ésta puede relacionarse con aquélla de dos maneras: o de un modo inmediato y directo, en cuyo caso la llamada "segunda intuición" no es más que la primera intuición; o por medio de la memoria o del razonamiento, en cuyo caso ya no nos referimos a una intuición, sino a un "residuo" —el dejado en la memoria o el manifestado en una proposición— de tal intuición. También en este respecto es iluminador un estudio del modo como algunos autores —por ejemplo, Descartes— entienden la intuición.

En los anteriores párrafos hemos hablado sobre todo de la intuición como modo de conocimiento. Conviene decir ahora unas palabras sobre la intuición en cuanto "intuición artística".

En algunos de los autores a que nos hemos referido, la noción de intuición, aunque tomada en un sentido general, se aplicaba especialmente a la intuición de obras de arte o bien se entendía por analogía con la intuición artística. Es lo que sucede con Schelling, con Schopenhauer y con Bergson. De un modo más explícito y sistemático ha tratado la intuición como intuición artística Benedetto Croce. Para este autor la intuición es uno de los modos de operación del Espíritu (v.); éste puede captar ciertas realidades de un modo inmediato. Ahora bien, se ha planteado a este respecto la cuestión de la relación entre intuición y expresión. Nos hemos referido a ella en el artículo sobre el concepto de expresión (v.); recordaremos ahora solamente que mientras algunos autores hacen de la intuición una operación indisolublemente ligada a la expresión, otros consideran que esta última "traiciona" de algún modo la intuición. Lo primero es propio de Croce: lo segundo, de Bergson.

Naturaleza de la intuición: Diem, *Das Wesen der Anschauung*, 1899. — Hermann von Keyserling, "Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie", *Logos*, III (1912), 59-79. — Antonio Caso, *La filosofía de la intuición*, 1914. — J. Koenig, *Der Begriff der Intuition*, 1926. — É. Le Roy, *La pensée intuitive*, 2 vols., 1929-1930. — K. Wild, *Intuition*, 1938. — A. Rodríguez Bachiller, *Teoría de la intuición*, 1956 (monografía). — **Tipos y formas de intuición:** Filippo Masci, *Le forme dell'intuizione*, 1881. — K. Wild, *op. cit. supra*. — Archie J. Bahm, *Types of Intuition*, 1960 [University of New Mexico Publications in Social Sciences and Philosophy, 3]. — **Intuición pura:** W. Cramer, *Das Problem der reinen Anschauung. Erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik*, 1937. — **Intuición intelectual:** R. Jolivet, "L'intuition intellectuelle et le problème de la metaphysique", *Archives de Philosophie*, II, 2 (1934). — **Intuición empírica:** J. B. Rieffert, *Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer und ihre historischen Voraussetzungen*, 1914 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 42]. — **Intuición estética:** F. Delattre, *Ruskin et Bergson. De l'intuition esthétique à l'intuition métaphysique*, 1947. — G. Calogero, *Estetica, semantica, istorica*, 1947. — L. Stefanini, *Trattato di estetica*, 1956. — Véanse también obras de Croce en bibliografía sobre este filósofo. — **Intuición y conocimiento:** R. Kynast, *Intuitive Erkenntnis*, 1919. — P. Hertz, *Ueber das Denken und seine Beziehung zur Anschauung*, 1923. — Alphonse Hupfnagel, *Intuition und Erkenntnis*, 1932 [Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie. Albertus-Magnus Akademie, II, fasc. 5-6]. — Sebastián Tauzin, *Conflicto entre a intuiçao e a inteligencia*, 1946. — Sebastian J. Day, O. F. M., *Intuitive Cognition. A. Key to the Significance of the Later Scholastics*, 1947. — **Intuición y razón e intuición y discurso:** J. Paliard, *Intuition et réflexion. Esquisse d'une dialectique de la conscience*, 1925. — J. Vialatoux, *Le discours et l'intuition*, 1934. — A. C. Ewing, *Reason and Intuition*, 1941. — Francisco Romero, "Intuición y discurso" (en *Papeles para una filosofía*, 1945). — **Intuición y verdad:** Joseph Santeler, *Intuition und Wahrheitserkenntnis*, 1934. — **Intuición y ciencia:** Mario Bunge, *Intuition and Science*, 1963. — **La intuición en varios autores:** K. Wild, *op. cit. supra*. — E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1963. — Almeida Sampaio, C. R., *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, 1963. — Para la intuición en Bergson y Lossky, véanse bibliografías sobre estos autores. — Para el "racional-intuitivismo" de Max Brod y F. Weltsch: *Anschauung und Begriff. Grundzüge eines Systems der Begriffsbildung*, 1913. — **Crítica de la intuición:** Clodius Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, 1908 (también el libro de Maritain sobre Bergson mencionado en la bibliografía de este último filósofo y las obras de Julien Benda mencionadas en el artículo BERGSONISMO).

INTUICIONISMO. El término 'intuicionismo' puede entenderse en tres sentidos: matemático (y lógico); general (metodológico y metafísico), y ético.

En el primer sentido 'intuicionismo' designa una cierta dirección de la actual lógica y filosofía de la matemática. En los artículos Matemática y Tercero Excluido (Principio del) (VÉANSE) hemos proporcionado algunos datos sobre la tendencia intuicionista en matemática y sobre sus principales representantes. Complementamos ahora esta información con algunos datos relativos a la lógica intuicionista, es decir, a la lógica mantenida por la filosofía intuicionista de la matemática. Esta lógica no admite que todo enunciado tenga que ser o verdadero o falso. Algunos enunciados no son para ella ni verdaderos ni falsos. Mas, a diferencia de lo que sucede con las lógicas polivalentes (v. POLIVALENTE), no adscribe a tales enunciados otro diferente valor de verdad. La lógica intuicionista mantiene, pues, un criterio de Verdad (v.) distinto del de las otras lógicas, si bien hay que advertir que tal criterio se refiere a proposiciones matemáticas y no a cualquier enunciado. Junto a dicho distinto criterio de verdad, la lógica intuicionista mantiene un distinto criterio sobre la negación (v.) y un criterio diferente sobre la existencia. En lo que toca al último punto observaremos solamente que se basa en una interpretación propia del cuantificador (v.) particular cuando afecta a entidades matemáticas; afirma, en efecto, que una determinada entidad matemática no existe cuando su existencia no puede ser probada. Como escribe Heyting *(op. cit. infra*, pág. 3), "un aserto matemático afirma el hecho de que se ha efectuado una cierta construcción. Es bien claro que la construcción no se había llevado a cabo antes de efectuarse... Todos los matemáticos, incluyendo los intuicionistas, abrigan la convicción de que en algún sentido las matemáticas se ocupan de verdades eternas; pero cuando se trata de definir precisamente este sentido, queda uno prendido en un laberinto de dificultades metafísicas. El único modo de evitarlas es desterrarlas de las matemáticas. Es lo que quería [yo] decir al afirmar que estudiamos las construcciones matemáticas como tales y que para este estudio es inadecuada la lógica clásica". En otros términos, "en el estudio de las construcciones mentales matemáticas 'existir' debe ser sinónimo de 'ser construido'" *(op. cit.*, pág. 2).

Según E. W. Beth *(op. cit. infra*, págs. 409-12), entre las máximas propugnadas por los intuicionistas en el sentido antes referido se hallan las siguientes: (1) no es posible llevar a cabo ninguna investigación sobre los fundamentos de la matemática sin prestar atención a las condiciones en

que se desarrolla la actividad mental de los matemáticos. (2) La matemática debe desarrollarse independientemente de cualesquiera ideas preconcebidas sobre la naturaleza de las entidades matemáticas o de la actividad matemática (conocimiento que sólo luego se adquiere). (3) La matemática es independiente de la lógica, en tanto que la lógica depende de la matemática. La lógica aparece en la creación del lenguaje matemático y en el análisis de este lenguaje.

En el segundo sentido (mucho más general) el término 'intuicionismo' designa aquellas doctrinas o métodos filosóficos que admiten la intuición, de cualquier orden que sea, como forma, e inclusive como forma primaria, de conocimientos. En rigor, sólo aquellos que admiten la base intuitiva última del conocimiento pueden ser llamados intuicionistas. Desde este punto de vista, la oposición corriente entre intuicionismo y racionalismo sólo puede ser entendida cuando este último asume un aspecto formalista. De hecho, el intuicionismo no se ha opuesto al racionalismo clásico en la medida por lo menos en que éste ha mantenido el carácter intuitivo de las "primeras verdades" y el conocimiento inmediato de las nociones últimas, de las "naturalezas simples".

Durante el presente siglo se han desarrollado por igual tendencias filosóficas intuicionistas y antiintuicionistas. Común a las primeras es la suposición de que la intuición resulta un método justificado de conocimiento. Común a las segundas es el destacar que la obediencia a la intuición no garantiza siempre resultados válidos. Fuera de estas coincidencias hay escaso acuerdo entre las diversas tendencias intuicionistas y antiintuicionistas entre sí. Los intuicionistas difieren entre sí según el concepto de intuición que consideren predominante (intuición "vital" de Bergson, intuición fenomenológica e ideal de Husserl, intuición emotiva de Scheler, etc., etc.), según su mayor o menor identificación del intuicionismo con el irracionalismo, según su posición frente al racionalismo moderno, al racionalismo en general, etc. Los antiintuicionistas difieren entre sí según el predominio concedido a diversos tipos de conocimiento no intuitivo y, por lo tanto, según sean racionalistas (en diversos sentidos), formalistas, operacionalistas, etc., etc. Ciertos autores han puesto de manifiesto, empero, que no es legítimo contraponer radicalmente el intuicionismo al antiintuicionismo y que la admisión de la intuición o el rechazo de ella deben depender en cada caso de la realidad estudiada o del punto de vista desde el cual se estudie. Así, el intuicionismo sería aceptable en las descripciones sensibles, en muchas de las ciencias humanas, pero inaceptable en las pruebas formales, en las ciencias físico-matemáticas, etcétera.

En el tercer sentido (ético), 'intuicionismo' es el nombre que reciben una serie de doctrinas morales especialmente desarrolladas en Inglaterra (Henry Sidgwick, G. E. Moore, H. A. Prichard y W. D. Ross). No todos estos autores se califican a sí mismos de intuicionistas —G. E. Moore no usa, por lo general, este nombre—, pero en todos ellos la intuición de lo ético desempeña un papel fundamental. Ahora bien, "lo ético" puede entenderse de varios modos, y en particular de dos. Por un lado, puede referirse a un principio o "axioma" considerado como evidente; es el caso de Sidgwick. Por otro lado, puede referirse a una cualidad irreductible a cualesquiera otras; es el caso de Moore, Prichard y Ross. En Moore, esta cualidad es "lo bueno"; en Prichard es "la obligación moral"; en Ross, es "lo justo" y también "lo bueno". Debe advertirse que ninguno de estos autores confina las cualidades éticas irreductibles *a* los ejemplos mencionados; por ejemplo, Moore destaca asimismo "la obligatoriedad" como cualidad. Lo común a estos tres autores es que consideran que ciertos términos éticos designan cualidades que no pueden ser traducidas a otras; cualidades, por tanto, aprehensibles directamente y por "intuición".

Agreguemos que también puede considerarse como intuicionista la ética de Scheler en cuanto defiende la posibilidad de una intuición material *a priori*, pero el sentido de 'intuición' en este autor es bastante distinto del que tiene en los filósofos ingleses citados. Una vez reconocido el hecho de que todos estos pensadores son "intuicionistas" en ética, deben establecerse todavía diferencias fundamentales en sus ideas de "intuición" y aun de "cualidad irreductible".

Para el primer sentido (además de las obras generales sobre lógica y filosofía de la matemática citadas en las bibliografías de los artículos LOGÍSTICA y MATEMÁTICA), véase L. E. J. Brouwer, "Intuitionism and Formalism", *Bulletin American Mathematical Society*, XX (1913), 81-96. — Id., íd., "Zur Ergründung der intuitionistischen Mathematik", I. *Mathematische Annalen*, XCIII (1924), 244-57; II. *ibid.*, XCV (1925), 453-72. — Arend Heyting, "Die formale Regeln der intuitionistischen Logik (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phy-Math. Klasse*, 1930, págs. 42-56). — Id., íd., "Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik", *Erkenntnis*, II (1931), 106-15. — Id., íd., *Mathematische Grundlagenforschung, Intuitionismus, Beweistheorie*, 1934. — Id., íd., *Les fondements des mathématiques. Intuitionnisme. Théorie de la démonstration*, 1955. — A. Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, 1956. — E. W. Beth, *Semantic Construction of Intuitionistic Logic*, 1956 [Mededelingen der Kon. Ned. Ak. van wetenschappen, afd. Letterkunde, XIX, 2]. — Id., íd., *The Foundations of Mathematics*, 1959. — Véase también Mario Bunge, *Intuition and Science*, 1963 (Cap. II).

INVERSO (DEL CONDICIONAL). Véase CONDICIONAL.

INVOLUCIÓN. Véase DISOLUCIÓN, EVOLUCIÓN, LALANDE (ANDRÉ).

IRENEO (SAN) (*ca.* 125 - *ca.* 202) nac. en Esmirna (Asia Menor), obispo de Lyon, en la Galia, discípulo de San Policarpio, es conocido sobre todo por la refutación del gnosticismo (VÉASE) contenida en la obra en 5 libros titulada *Exposición y refutación del falso conocimiento (Detectio e eversio falso cognominatae gnoseos*, "Ελεγχος και ἀνατροπὴ της ψευδωνύμου γνώσεως), de la cual quedan fragmentos griegos y una traducción latina —citada bajo el título *Adversus haereses*—, pero fue también autor de otras obras, mencionadas por Eusebio — un escrito contra la ciencia helénica y otro acerca de la demostración de la enseñanza apostólica (la llamada *Demonstratio apostolicae praedicationis*). La citada expresión 'falso conocimiento' designa la gnosis; contra esta falsa gnosis defendió San Ireneo la 'gnosis verdadera', la doctrina apostólica guardada y transmitida por la Iglesia. Los errores capitales de los falsos gnósticos son, según San Ireneo, la distinción entre el Dios su-

premo o Dios Padre y el creador del mundo, la fantástica multiplicidad de realidades intermediarias entre Dios y su creación, y el pretendido carácter esotérico de la doctrina de Cristo. Todos estos errores pueden resumirse en uno: la ignorancia de que la fe —la fe verdadera— es la fuente de la inteligencia. Los gnósticos pretenden saber más de lo que se puede saber, pero por otro lado olvidan que Dios no es conocido por arbitrarias especulaciones sino por su revelación en las Escrituras, por sus obras y por las leyes de conducta que deposita en el alma de los hombres.

La primera edición del *Adversus haereses* fue dirigida por Erasmo, 1526. Luego en Migne, *P. G.*, VII. Ediciones por W. Harvey, 2 vols., 1857, reed., 1948; U. Mannucci, 2 vols., 1907-1908; F. M. Sagnard, 1952 [con trad. francesa]. — Edición de la obra sobre el demostración de la enseñanza apostólica, o *Eipideixis*, por K. Ter-Mekerttschian y E. Ter-Minnassiantz, Leipzig, 1907 [Texte und Untersuchungen, 31, 3]. — Véase también K. Ter-Mekerttschian y Wilson en *Patrologia orientalis*, 12 (1919). — Véase F. Cabrol, *La doctrine de Saint Irenée*, 1891. — J. Kunze, *Die Gotteslehre des Irenaeus*, 1891. — E. Klebba, *Die Anthropologie des heiligen Irenaeus*, 1894. — F. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, 1908. — G. N. Bonwestsch, *Die Theologie des Irenaeus*, 1925. — J. Lebreton, artículos en *Recherches des sciences religieuses*, XVI (1926), 385-406 y 431-43. — Id., íd., *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. II, 1928. — E. Scharl, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenaeus und seine Anwendung auf die Körperwelt*, 1941. — F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne, et le témoignage de saint Irénée*, 1948. — André Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, 1960. — Vocabulario: R. Reynders, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne, syriaque de l'"Adversus haereses" de saint Irénée*, 2 vols., 1954. — A. Houssiau, *La christologie de S. Irénée*, 1955 (tesis). — F. Vernet, art. Irénée (Saint) en el *Dictionnaire de théologie catholique*, Vacant-Mangenot, VII, col. 2394-2533.

IRONÍA. El verbo griego εἰρωνεύομαι significa "disimular" y especialmente "disimular que se sabe algo", es decir, "fingir que se ignora algo". El que practica la ironía, εἰρωνεία, dice menos que lo que "piensa", generalmente con el fin de desatar la lengua de un antagonista. La ironía no es, pues, mera ficción; más bien sucede que la ficción es *utilizada* por el irónico con una intención determinada.

Se suelen distinguir entre dos concepciones de la ironía: la "clásica" y la "romántica".

La ironía clásica es principalmente representada por Sócrates: "He aquí la bien conocida ironía de Sócrates; bien lo sabía, y predije que cuando llegara el momento de contestarte, rehusaría hacerlo y disimularía ["ironizaría"] y haría cualquier cosa antes que contestar a cualquier pregunta que cualquiera pudiera hacerte" (Platón, *Rep.*, I, 337 A). Sócrates empleaba el "método" —o más bien el "recurso"— de fingir que no sabía lo bastante acerca de cualquier asunto; el contrincante tenía entonces que manifestar su opinión, que Sócrates procedía a triturar. Con esta ficción de ignorancia Sócrates conseguía que su contrincante se diera cuenta de su propia ignorancia. Así, el que pretendía no saber, sabía; y el que pretendía saber, no sabía.

Aristóteles definió la ironía como "simulación" más bien que como disimulo. La ironía se contrapone a la jactancia, y ambas son extremos de un justo medio que es la veracidad. La ironía no es, pues, modestia, sino más bien falsa modestia (*Eth. Nic.*, II 7 1008, 20-3). Como tal, la ironía puede ser una manera "disimulada" de jactarse. Santo Tomás siguió a Aristóteles en gran parte al indicar que la ironía es una vanidad sutil —contrapuesta a la vanidad "abierta" del jactancioso—; además, la ironía es un modo de eludir la propia responsabilidad con una especie de falso menosprecio. La ironía no es lo mismo que el acto de "velar prudentemente la verdad", que Santo Tomás admite como justificado (*S. theol.*, II°-II^{ae}, q. XC, a 3, ad. 4).

La ironía romántica aparece en varios escritores alemanes, entre los cuales se han distinguido Friedrich Schlegel (VÉASE) y K. F. Solger (v.). El elemento común del concepto romántico de ironía es presentar a ésta como expresión de la unión de elementos antagónicos, tales como la Naturaleza y el Espíritu, lo objetivo y lo subjetivo, etc. Por la ironía no se reduce uno de los elementos al opuesto, pero tampoco se funden los dos completamente; la ironía deja traslucir la "tensión" constante entre ellos. Ahora bien, dentro de esta idea común los autores citados presentaron distintas concepciones de la ironía. Para Schlegel, los elementos en "tensión" son, en último término, el resultado de un constante "juego" del Yo libre. La ironía juega con todo y no se entrega definitivamente a nada. Para Solger, la ironía es expresión de la tensión entre la belleza como revelación de Dios y la belleza como negación sensible de la divinidad. Solger llama a esta ironía, "trágica". La diferencia al respecto entre Schlegel y Solger parece ser que mientras para el primero la ironía consiste en no tomar nada en serio, para el segundo consiste en tomarlo todo en serio. Últimamente, sin embargo, las dos ideas coinciden, pues en ambos casos la ironía se caracteriza (como indicó una vez Hegel) por "dominar cualquier contenido".

Kierkegaard trató del concepto de ironía en Sócrates y del concepto romántico, intentando superar a ambos como estudios insuficientes. En otros escritos posteriores al dedicado al concepto de ironía, dicho autor colocó a la ironía en el estadio estético, considerando a la ironía como duda y aceptación de la duda, a diferencia del "humor", que es ya aceptación de una certeza. Por lo demás, Kierkegaard acabó por admitir diversos grados de la ironía, incluyendo uno en el cual la ironía aparece como el modo de ser de la santidad que niega este mundo en virtud de otro por el cual se sacrifica.

Muchas son las definiciones que se han dado de la ironía desde los románticos a la fecha. Daremos algunos ejemplos. Para Bergson, "la ironía surge cuando se anuncia simplemente lo que debiera ser, fingiendo que es así en realidad", a diferencia del humor, que es la "descripción minuciosa de lo que es, afectando creer que efectivamente deberían ser así las cosas". Ciertos autores han estudiado la ironía (y el humor) como "sentimiento de la vida" o como lo que hoy se llamaría un "talante" (véase TEMPLE); así ha ocurrido, entre otros, con Harald H0ffding. Otros han estudiado la ironía desde el punto de vista psicológico, especialmente en relación con el problema de la risa (véase bi-

bliografía). Para Eugenio d'Ors, la ironía se caracteriza por no despreciar las fórmulas, pero a la vez por no aceptar la superstición de las fórmulas. Para Gustavo Pittaluga, la ironía es un impulso. Jankélévitch ha analizado la ironía como "forma de vida", contrastándola con otras (por ejemplo, con el cinismo), etc. etc. En nuestra opinión, la ironía puede ser descrita como una "actitud", de tipo semejante en su forma, aunque distinta en su contenido, de otras actitudes tales como la cínica, la fanática, etc. Característica general de la ironía es la función que tiene de llenar algún "vacío" en la vida humana, por lo cual la ironía sobreviene especialmente cuando se produce una crisis (sea individual, sea colectiva). Ahora bien, hay muchas formas posibles de ironía; por ejemplo, se puede hablar de la ironía conceptuosa y amarga (Quevedo), de la ironía piadosa (Cervantes), de la ironía intelectual (Gracián), para limitarnos a ejemplos de escritores españoles clásicos.

Dos de las formas de ironía son, a nuestro entender, fundamentales.

Por un lado, la ironía puede ser una actitud para la cual el mundo es algo esencialmente innoble, que merece a lo sumo difamación y menosprecio. La ironía se emplea entonces como modo de no participar efectivamente en un mundo desdeñado; en vez de intentar comprenderse tal mundo se procede a comentarlo ligeramente (o, según los casos, corrosivamente) y, en general, a tomarlo como mero juego. Por otro lado, la ironía puede ser una actitud para la cual el mundo no merece la seriedad que algunos ponen en él, pero no por desprecio del mundo, sino por estimar que tal seriedad es siempre de algún modo unilateral y dogmática. Esta ironía renuncia a entregarse completamente a nada, pero sólo porque estima que ninguna cosa es en sí misma completa. Mientras el primer tipo de ironía —que llamamos "ironía deformadora"— descoyunta la realidad, el segundo tipo de ironía —que llamamos "ironía reveladora"— aspira a comprenderla mejor. Es obvio que este último tipo de ironía se acerca más que ninguna otra a la socrática.

Los pasajes de Platón, Aristóteles y Santo Tomás han sido indicados en el texto. Para Kierkegaard, véase *Om begrebet Ironi, med hensyn til Sokrates*, 1841 (pero Kierkegaard se ha referido a la ironía también en *Stadie paa Livets Vei* (1845), en *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (1846) y en los *Diarios* (de 1833 a 1835). — Para Bergson, *Le rire* (1900), Cap. II. — Para H. Høffding, *Den Store Humor* (1916). — Para Eugenio d'Ors, *La filosofía del hombre que trabaja y que juega (Antología filosófica)* (1911), pág. 50. — Para Gustavo Pittaluga, *Seis Ensayos sobre la conducta* (1939), pág. 170. — Para V. Jankélévitch, *L'ironie* (1936; 2ª ed. con el título: *L'ironie ou la bonne conscience*, 1952). — Para estudios psicológicos sobre la ironía (el humor, y la risa), incluyendo en algunos casos una interpretación de la ironía como "forma de existencia", véase: Julius Bahnsen, *Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gehalt des Metaphysischen*, 1887. — Th. Lipps, *Komik und Humor*, 1898. — F. Brügge, *Die Ironie als entwicklungsgeschichtlicher Moment*, 1909. — R. Jancke, *Das Wesen der Ironie, eine Strukturanalyse ihrer Erscheinungsformen*, 1929. — F. Paulhan, *La morale de l'ironie*, 1909, 2ª ed., 1941. — Marcos Victoria, *Ensayo preliminar sobre lo cómico*, 1941. — A. Aubouin, *Technique et psychologie du comique*, 1948. — M. Latour, *Le problème du rire et du réel*, 1949. — A. Stern, *Philosophie du rire et des pleurs*, 1949 (trad. esp.: *Filosofía de la risa y del llanto*, 1951). — H. Plessner, *Lachen und Weinen*, 1950. — D. Victoroff, *Le rire et le risible. Introduction à la psychologie du rire*, 1953. — Estudios históricos: J. A. K. Thomson, *Irony. An Historical Introduction*, 1926 (la ironía en la historia de la literatura). — F. Wagener, *Ironie. I. Die romantische und die dialektische Ironie*, 1931. — Edo Pivcevic, *Ironie als Daseinsform bei S. Kierkegaard*, 1960. — Nuestras opiniones sobre la ironía, en el ensayo "La ironía", en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 27-42 (refundición del ensayo del mismo título publicado en *La ironía, la muerte, la admiración*, 1946).

IRRACIONAL, **IRRACIONALISMO**. Suele definirse 'irracional' como 'algo que no es racional', es decir como 'algo que es ajeno a la razón' (VÉASE). Sin embargo, también son no racionales, o ajenas a la razón, cualesquiera "cosas" (entidades o expresiones) que puedan llamarse "arracionales", "suprarracionales", "infrarracionales" y "antirracionales". Conviene, por ello, distinguir entre cualesquiera de estas últimas y lo llamado "irracional".

Proponemos las siguientes distinciones: Se puede llamar "arracional" a lo que es simplemente ajeno a la razón; "antirracional" a lo que es contrario a la razón; "suprarracional", a lo que es superior a la razón o está más allá de la razón, en un plano estimado "superior"; "infrarracional", a lo que es inferior a la razón en el sentido de hallarse en un plano en el cual no ha entrado todavía la razón: en el plano de lo "prerracional". Ahora bien, el término 'irracional' puede tomarse en dos sentidos: 1. Como nombre común de todas las especies antes mencionadas de "no racionalidad". 2. Como designando algo "arracional" y, sobre todo, algo "antirracional". 'Irracional' ha sido visado en estos dos sentidos por muchos autores, entre ellos por varios de los que mencionamos luego, de suerte que en numerosos casos es difícil saber lo que un autor quiere decir exactamente con el predicado 'irracional'. En algunos casos, se ha tendido a usar 'irracional' como sinónimo de 'antirracional'. Ello ha ocurrido especialmente al hablarse de "irracionalismo", que ha sido equiparado con frecuencia al "antirracionalismo".

En el presente artículo nos referiremos a lo irracional y al irracionalismo especialmente tal como han sido analizados (y a veces propugnados) por varios autores contemporáneos. Aunque no es siempre fácil en tales autores distinguir entre 'irracional' e 'irracionalismo', y aunque en muchos casos la definición de cualquiera de estos términos es aplicada a la definición del otro término, comenzaremos por referirnos al irracionalismo como tendencia general filosófica y terminaremos precisando varios sentidos de 'irracional'. La inversión del orden más "normal" de tratar nuestro problema —el estudio de lo irracional previo al del irracionalismo como tendencia a subrayar la realidad o el valor de lo irracional— se debe a que, de hecho, se han manifestado lo que podrían llamarse "motivos irracionalistas" antes de intentarse una explicación de la estructura o estructuras de "lo irracional".

Motivos de carácter irracionalista fueron ya importantes en la filosofía griega. Durante mucho tiempo esta cultura fue presentada como perfecto ejemplo de "racionalismo". Rohde, Nietzsche y Burckhardt se opusieron

a esta concepción y destacaron el carácter "dionísiaco" (o, si se quiere, *también* "dionisíaco") y, por tanto, "irracional" de muchos aspectos de la cultura griega. Recientes investigaciones orientadas en la antropología (F. M. Cornford, E. R. Dodds) han mostrado que la cultura intelectual griega se basaba en un *humus* de irracionalismo (de creencias en modo alguno "racionales"). Los pensamientos filosóficos producidos por tal cultura aparecen según ello como una parte del esfuerzo no para suprimir lo irracional, sino para dominarlo, introduciendo una cierta estabilidad en un mundo continuamente amenazado por el temor, la angustia, el "terror pánico".

Pueden mostrarse *a fortiori* motivos de carácter irracionalista en otras culturas, por no decir en toda cultura humana. Ahora bien, puesto que lo que aquí nos interesa es especialmente lo irracional y el irracionalismo en la filosofía, y se ha tenido conciencia clara de ellos solamente al final de la época moderna y en la época contemporánea, nos referiremos especialmente a estos períodos.

En ciertos autores, como Schopenhauer y Eduard von Hartmann, el mundo es descrito como manifestación de algo irracional o, cuando menos, no racional. Además, estos autores —y especialmente Schopenhauer— destacan el carácter irracional de "lo Absoluto". Se ha dicho que cierto grupo de filosofías contemporáneas —Bergson, Keyserling, Spengler y, en general, las llamadas "filosofías de la vida (VÉASE) y de la acción" (VÉASE)— son irracionalistas por cuanto sostienen que la realidad es, en último término, o irracional o no racional. Sin embargo, no es siempre justo calificar estas filosofías (o cuando menos algunas de ellas) como irracionalistas. En algunos casos, lo que se llama "irracional" es más bien algo "sobrerracional"; en otros casos, lo que algunos filósofos hacen es simplemente poner de relieve que la realidad no es accesible racionalmente, o no es tan accesible racionalmente como habían pensado otros filósofos. Hay que andar, pues, con pies de plomo antes de calificar a cualquier filosofía no estrictamente racionalista de "irracionalista". En este sentido tiene razón Rudolf Otto cuando señala que la busca de lo irracional en la época actual se ha convertido casi en un deporte, y que se busca lo irracional dondequiera sin ocuparse de precisar si lo hay efectivamente, o, caso de haberlo, en qué consiste. "Se entienden frecuentemente por este término ['irracional'] —ha escrito dicho autor— las cosas más diferentes, o se emplea en un sentido tan y tan vago, que pueden entenderse por él las realidades más heterogéneas: la pura realidad por oposición a la ley; lo empírico por oposición a lo racional; lo contingente por oposición a lo necesario; el hecho bruto por oposición a lo que puede encontrarse mediante deducción; lo que pertenece al orden psicológico por oposición a lo que pertenece al orden trascendental; lo conocido *a posteriori* por oposición a lo que puede definirse *a priori*; la potencia, la voluntad y el simple placer por oposición a la razón, a la inteligencia y a la determinación fundada en una valoración; el impulso, el instinto y las formas oscuras del subconsciente por oposición al examen, a la reflexión y a los planes racionales; las profundidades místicas del alma y los movimientos místicos en la humanidad y en el hombre; la inspiración, la intuición, la penetración, la visión profética y, finalmente, las fuerzas 'ocultas'; de un modo general, la agitación inquieta, la fermentación universal de nuestra época, la busca de lo nuevo en la poesía y las artes plásticas: todo esto, y aun más, puede ser lo 'irracional' y constituir lo que se llama 'el irracionalismo moderno', por unos exaltado, condenado por otros" *(op. cit. infra*, Cap. XI).

Ahora bien, la solución que propone Rudolf Otto no es muy satisfactoria. Según este autor, hay que partir del "sentido usual de la palabra, el que tiene cuando, por ejemplo, decimos acerca de un acontecimiento singular que se sustrae por su profundidad a la explicación racional: hay aquí algo irracional". En efecto, este procedimiento, además de su vaguedad, ofrece el inconveniente de no tener en cuenta si el predicado 'es irracional' se refiere a una realidad o a alguna forma de expresión de esta realidad. Tampoco tiene en cuenta que en algunos casos puede aplicarse el término 'irracional' a un aspecto de la realidad y no a otro — como también pueden llamarse "irracionalistas" a ciertas doctrinas en un respecto, pero no en otro. Ejemplo de lo último lo tenemos cuando se adopta una actitud irracionalista al referirse a la existencia humana, y una actitud racionalista al referirse a la Naturaleza, o una actitud irracionalista al referirse a "lo real" y una actitud racionalista al referirse a "lo ideal", o una actitud irracionalista al referirse a "lo dado" y una racionalista al referirse a "lo puesto" (Cfr. W. Sesemann, art. cit. *infra*, pág. 216).

Entre las varias doctrinas que se han propuesto para definir 'irracional' e 'irracionalismo' especialmente en el pensamiento contemporáneo, mencionaremos las siguientes.

En su Historia de la filosofía actual, J. Salamucha ha indicado que hay en tal filosofía dos aspectos irracionalistas distintos entre sí, aunque probablemente relacionados en algunos de sus representantes. Por un lado, tenemos el "irracionalismo ontológico", según el cual la realidad misma (el "ser mismo") es irracional, y ello de tal suerte que su irracionalidad se manifiesta en que es contradictoria consigo misma. Representantes de este irracionalismo ontológico son J. Volkelt (irracionalismo metafísico), G. Simmel (irracionalismo vitalista) y Theodor Lessing y L. Klages (irracionalismo antropológico). Por otro lado, tenemos el "irracionalismo noético", según el cual hay inconmensurabilidad entre el conocimiento (o los medios de conocimiento) y la realidad, o cuando menos una parte de la realidad. Representantes de este irracionalismo noético son H. Vaihinger, É. Meyerson y Nicolai Hartmann. La distinción apuntada equivale a la ya aludida de "irracionalismo real" e "irracionalismo conceptual".

Fundándose en una definición de 'irracionalismo' como "empresa especulativa basada en las potencias irracionales de la mente", Cleto Carbonara señala que hay tres tipos de irracionalismo de acuerdo con la "potencia" que se subraya en cada caso: el voluntarismo, el intuicionismo y el asociacionismo.

Según R. Müller-Freienfels, el irracionalismo significa que "no solamente hay que considerar como válido el pensamiento irracional, sino asimismo todas las posibilidades cognoscitivas en su significación" *(op. cit. infra*, [la primera citada], pág. 4). Ello equivale a decir que el irracionalismo (cuando menos en lo teoría del cono-

cimiento) no es un supuesto metafísico, sino un método, el cual permite extender el campo del conocimiento. El irracionalismo en cuestión es el que ha sido propugnado, o cuando menos elaborado, por autores como Dilthey y Bergson, con su interés por los métodos de la intuición (VÉASE) y de la comprensión (v.).

Para Ortega y Gasset, hay una especie de "crecimiento de la irracionalidad" desde la lógica y la matemática —que tampoco son, por lo demás, completamente "racionales", ya que se descubren en ellas "irracionalidades"— hasta el conocimiento de "lo real" (por ejemplo, de lo real humano). "Lo racional por excelencia es... lo ideal, o lo que es lo mismo lo lógico, lo *cogitabile" (op. cit. infra; O. C.*, pág. 278). "Al pasar de la matemática a la física la irracionalidad se condensa. Las categorías físicas —sustancia y causa— son casi por completo irracionales" (*loc. cit.*). Lo cual no significa para dicho autor que haya que predicar el "irracionalismo". Por el contrario, es característico de Ortega hacer entrar "la razón en lo vital". El "irracionalismo" es, en todo caso, sólo la necesaria contrapartida del "espíritu racionalista", el cual es consecuencia de una "actitud imperativa" que pretende legislar sobre la realidad, en vez de aceptar la realidad tal como es — y de aceptar, por tanto, "la resistencia que el mundo ofrece a ser entendido como pura racionalidad" (*ibid.*, pág. 279).

Nicolai Hartmann se ha interesado ante todo por elaborar una "fenomenología de lo irracional". Ello lo ha llevado al estudio de la distinción entre lo irracional y elementos usualmente confundidos con él. Según N. Hartmann, se ha confundido entre lo irracional y lo alógico (con lo que no está sometido a lógicas), olvidándose con ello las diferencias fundamentales entre varios tipos de irracionalidad. En el "problema de lo irracional" debe distinguirse ante todo entre los aspectos gnoseológico y ontológico. Lo irracional como lo contrario a lo racional puede entenderse: (1) Como lo que no tiene una razón o fundamento. *(2)* Como lo que no es inmanente a la razón, lo transinteligible. El primer tipo de irracionalidad es de carácter ontológico; el segundo, de carácter gnoseológico. Examinado gnoseológicamente, lo irracional es lo que no se halla dentro de la esfera del conocimiento y, por consiguiente, no puede decirse simplemente que lo racional es lo lógico y lo irracional lo alógico. En primer lugar, no todo lo que no pertenece a la esfera lógica es incognoscible; en segundo término, no todo lo que pertenece a la esfera lógica es cognoscible. Según ello, conviene distinguir entre tres tipos de irracionalidad, cada uno de los cuales es insuficiente por sí solo para caracterizar "lo irracional": (a) Lo irracional alógico, tal como se presenta, por ejemplo, en la mística, la cual vive y experimenta su objeto, lo conoce, aun cuando no de un modo lógico. (b) Lo irracional transinteligible, esto es, lo irracional en el sentido de lo no cognoscible, de lo que trasciende el conocimiento. Este tipo de irracionalidad ontológica es, según Hartmann, más profundo que la irracionalidad alógica antes descrita. (c) Lo irracional como combinación de lo alógico y lo transinteligible, lo eminentemente irracional. Puede, por lo tanto, como ocurre en la mística, haber irracionalismo desde el punto de vista lógico y racionalismo desde el punto de vista ontológico. Sin embargo, a pesar de la necesidad de la distinción entre lo irracional gnoseológico y lo irracional ontológico hay un fundamento común de todos los tipos de irracionalidad en virtud de la implicación mutua de los elementos gnoseológicos y ontológicos en el problema del conocimiento. Este fundamento común se halla en la noción de lo absolutamente transinteligible. Lo irracional existe o, mejor dicho, es comprobado por la no concordancia absoluta de las categorías del conocimiento con las categorías del ser. La concordancia supondría la cognoscibilidad y racionalidad absolutas de toda la realidad, cognoscibilidad que se presenta sólo en la mayor parte de ocasiones en la esfera del objeto ideal. La no concordancia equivale al reconocimiento de la existencia de lo irracional ontológico, esto es, en palabras de Hartmann, de lo transobjetivo transinteligible o, si se quiere, de la pura y simple trascendencia.

Concluiremos indicando que conviene distinguir entre "lo irracional en el objeto" (el objeto, la realidad, como irracionales) y "lo irracional en el método" (el intento de comprender lo real mediante conceptos estimados como no racionales). Rechazar un "método irracional" no significa negar la posibilidad de lo meta-racional; significa más bien averiguar las condiciones cognoscitivas de lo irracional, es decir, la estructura del lenguaje que hace posible hablar con sentido de lo irracional. Desde este punto de vista las posiciones sobre lo irracional pueden ser reducidas a las tres siguientes: (I) Posiciones que rechazan todo irracional (racionalismo, ciertas formas de empirismo); (II) Posiciones que admiten todo irracional (irracionalismo); (III) Posiciones que niegan lo irracional en el método y afirman lo irracional como objeto. En estas posiciones lo irracional suele ser más bien "meta-racional". En este sentido puede decirse que tales posiciones adoptan una actitud "metarracionalista" más bien que una actitud "irracionalista".

Además de las obras citadas, véase: W. Sesemann, "Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie", *Logos* II (1911-1912), 208-41. — Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921 (2ª ed., 1925, págs. 219-75) (trad. esp.: *Metafísica del conocimiento*, 2 vols., 1957). — Richard Müller-Freienfels, *Irrationalismus. Umrisse einer Erkenntnislehre*, 1922. — Id., id., *Metaphysik des Irrationalen*, 1927. — Alfred Bäumler, *Kants Kritik der Urteilskraft. I. Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts*, 1923. — Niccola Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, 1923. — José Ortega y Gasset, "Ni vitalismo ni racionalismo", *Revista de Occidente*, VI (1924), 1-16; reimp. en *O. C.* III (270-80). — E. Keller, *Das Problem des Irrationalen im wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart*, 1931. — H. E. Eisenhuth, *Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem*, 1931. — Giuseppe Rensi, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, 1933. — Rupert Crawshay-Williams, *The Comforts of Unreason. A Study of the Motives behind Irrational Thought*, 1947. — J. H. W. Rosteutscher, *Die Wiederkunft des Dionysos. Der naturmystische Irrationalismus in Deutschland*, 1947 [de Hölderlin a Thomas Mann]. — A. Aliotta, *Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo*, 1953. — E. W. Beth, *La crise de la raison et la logique*, 1957 [Collection de logique mathématique, Serie A.XII]. — Cleto Carbonara, *L'irrazionale in filosofia*, 1958 [mimeog.]. — S. Marck, *Die Aufhebung*

des Irrationalismus, 1958 [Wilhelmshavener Vorträge, 26]. — Varias de las obras indicadas describen y, además, critican el "irracionalismo"; entre obras principalmente críticas citamos: Guido de Ruggiero, *U ritorno alla ragione,* 1946 [colección de artículos] (trad. esp.: *El retorno a la razón,* 1949). — Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft,* 1954 (trad. esp.: *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler,* 1959). — Sobre lo irracional en la cultura griega véase especialmente: E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* 1951 (trad. esp.: Los *griegos y lo irracional,* 1960).

IRREAL, IRREALIDAD. El predicado 'es irreal' significa "carece de realidad" o, simplemente, "no es real". Así, decir 'X es irreal' equivale a decir 'X no es real'.

Dicho predicado parece ofrecer algunas dificultades. En efecto, decir que algo es irreal es lo mismo que decir que hay algo que es irreal, pero si hay "algo" no puede ser irreal, sino real. El predicado 'es irreal' parece ofrecer, pues, dificultades similares, aunque inversas, a las ofrecidas por el sujeto 'no ser' (o 'el no ser') o 'nada' (o 'la nada'). De tal sujeto no parece que pueda decirse que sea nada, pues decir que no es nada equivale a decir que es algo — esto es, un "algo" que no es nada.

Estas dificultades no son, sin embargo, graves. Por un lado, puede alegarse que hay un modo de usar el predicado 'es irreal', y es aplicándolo al sujeto 'no ser' (o 'el no ser', o 'la nada', o simplemente 'un no ser'). Entonces se dirá que un no ser es irreal, o que todo no ser es irreal. Por otro ludo, puede decirse que el ser irreal indica sólo el no ser real y que, por consiguiente, la expresión 'X es irreal' dice sólo 'No es el caso que (o no es verdad que) X sea real'. Pero además de estas posibilidades de usar el predicado 'es irreal', hay otras que consisten en concebir la posibilidad de la irrealidad.

Por lo pronto, la irrealidad es definible en función de lo que se considere en cada caso sea la realidad (véase REAL Y REALIDAD). Así, si se supone que la realidad es material, y que sólo lo material es real, entonces lo que no sea material será irreal. Pero todavía quedarán varias posibilidades para lo irreal: el ser imaginado, el ser conceptual o nocional, el ser ideal, etc. etc. Lo mismo acontecerá cualquiera que sea la definición que se dé de lo real y de la realidad. Si, por ejemplo, la realidad incluye todo lo que es, podrá decirse que lo que vale es irreal. Si la realidad incluye todo lo que es, y todo lo que es incluye todo lo que existe, todo lo que vale, todo lo pensado, todo lo ideal, todo lo imaginado, etc. etc., entonces cabrá decir que lo irreal no es, pero todavía no queda en claro si al excluir algo de "lo que es" se lo excluye asimismo de "lo que hay". Puede muy bien ocurrir que haya algo que propiamente no "es", porque no le corresponda el "ser" (y ello no sólo porque le corresponda el devenir, sino porque es ontológicamente definible de algún modo distinto del que se expresa mediante los vocablos 'es', 'deviene', etc.). Tal sucede, por ejemplo, cuando se incluye entre lo que hay (pero no entre lo que es) el "sentido".

Cierto que si se incluye en lo que hay "todo" —lo que es, lo que deviene, lo que existe, lo que es posible, lo que es imposible, lo que es contradictorio, lo que es actual, lo que es pensable o pensado, imaginable o imaginado, lo que vale o no vale, lo que tiene o no tiene sentido, etc. etc.—, entonces no habrá "lugar ontológico" para lo irreal. Pero si se incluye en lo que hay "todo", deberá incluirse en él asimismo lo irreal.

Lo anteriormente dicho indica en qué direcciones puede buscarse una significación del predicado 'es irreal'. Consideraremos ahora más directamente varias posibles definiciones de 'irreal' y de 'irrealidad'.

Por un lado, puede definirse lo irreal como lo que no es *efectivamente real* — por tanto, todo lo pensado como pensado, imaginado como imaginado, etc. podrá ser declarado "irreal". Debe tenerse presente que en este caso lo irreal no es necesariamente "menos" que lo real en el sentido de ser, por ejemplo, una "realidad disminuida". Lo irreal no es justamente comparable a lo real. Ni siquiera puede decirse que lo irreal es simplemente una negación de lo real. Por esta última razón puede proponerse para referirse a lo irreal el término 'arreal', el cual es, por así decirlo, más "neutral" que el vocablo 'irreal'.

Por otro lado, puede tomarse como punto de partida la tesis husserliana de que la conciencia es irreal *(Ideen,* I. Introducción; *Husserliana,* III, 6-7) y admitir que todos los fenómenos estudiados por la fenomenología trascendental son caracterizables como irreales. En efecto, tales fenómenos no son "otros fenómenos", sino, en cierto modo, algo "otro" de los fenómenos. Esta idea de lo irreal y de la irrealidad apunta a una condición que puede establecerse como determinante de todo lo irreal, acéptese o no la fenomenología trascendental de Husserl. Esta condición es enunciable como sigue: es irreal todo lo que no se halla *extra animam,* entendiendo por *anima* no el sujeto psicológico, ni sus "contenidos", ni los conceptos —todo lo cual es de algún modo real—, sino el "puro reflejar" el sujeto mismo los "contenidos" del sujeto, los conceptos, etc.

Hasta aquí hemos tratado principalmente del significado de 'irreal'. Algunos autores contemporáneos, aunque asimismo interesados en tal significado, se han preocupado de las características de los que han sido llamados "objetos irreales" —a diferencia de los "objetos reales" y hasta de los "objetos ideales"— y de los diversos tipos posibles de tales "objetos irreales". Tal ha ocurrido con Nicolai Hartmann —al describir como irreales los pensamientos (en cuanto "pensamientos sobre" y no sólo "pensamientos de"), las entidades imaginadas, el contenido de las alucinaciones, los "ideales", etc.— y con Jean-Paul Sartre — al tratar como irreales ciertas imágenes (véase IMAGINACIÓN). Interesante al respecto es el estudio de Augusto Salazar Bondy *(Irrealidad e idealidad,* 1958), el cual ha propuesto una detallada caracterización de los "entes irreales". Según dicho autor, estos entes se caracterizan por las notas siguientes: el ser intencional (o ser que se agota con la pura intención [véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD]); el no ser objetos propios de conocimiento; el ser por sí (nota distinta del ser en sí). Los entes irreales tienen ciertas notas comunes con los entes ideales (por ejemplo, unos y otros carecen de individualidad y son independientes del espacio y del tiempo). Pero ello no significa que los entes irreales y los entes ideales sean idénticos, como algunas veces parecen dar a entender

Husserl y N. Nicolai Hartmann, o parece en todo caso desprenderse de las descripciones proporcionadas por estos pensadores. Por otro lado, la diferencia entre lo irreal y lo ideal no significa, según Salazar Bondy, que la irrealidad sea ajena a toda idealidad. Por el contrario, puede afirmarse que "el núcleo del objeto irreal" es "la esencia ideal del ente irreal". "En el objeto irreal habría así, de una parte, un momento ideal, material, al que, independientemente de su estai implicado en el ente irreal, le corresponden los caracteres del ser trascendente (como ocurre con las estructuras ideales válidas para lo real) y, de otra, una multiplicidad muy determinada e inestable, que depende de la mención singular y se agota en ella. Esta última constituiría el objeto irreal propiamente dicho" *(op. cit.*, págs. 80-1).

Una de las características de los seres irreales de que se ocuparon cierto número de filósofos en el pasado es el ser *ficta* o "ficciones". Nos hemos referido a este punto en el artículo FICCIÓN.

IRREFLEXIVIDAD. Véase RELACIÓN.

IRREVERSIBILIDAD, IRREVERSIBLE. Una serie o un proceso que siguen una dirección determinada y que no puede seguir la dirección inversa es llamado "irreversible". Cuando la serie o el proceso sigue, o puede seguir la dirección inversa es llamado "reversible". El predicado 'es irreversible' equivale, pues, al predicado 'tiene una dirección determinada'; el predicado 'es reversible' equivale al predicado 'no tiene una dirección determinada'. La cuestión de si una serie o proceso es irreversible o reversible ha sido objeto de numerosos debates sobre todo en lo que toca al espacio, al tiempo y a las relaciones de causalidad.

Ha sido, y es, común sostener que el espacio es reversible y que no hay en él ninguna dirección privilegiada. Se ha dicho a este respecto que el espacio es isotrópico, además de ser homogéneo, continuo e infinito. Este espacio es considerado como independiente de los objetos que "contiene" y como no ejerciendo ninguna acción causal sobre tales objetos. Por otro lado, la idea de "dirección" (o "dirección privilegiada") comienza a surgir tan pronto como se abandona la citada concepción del espacio — por ejemplo, cuando se estima que el espacio no es independiente de los objetos; cuando se atiende, por motivos prácticos, al desplazamiento de cuerpos, etc. Asimismo aparece la idea de una determinada dirección en el espacio cuando se da a éste un sentido vectorial.

Ha sido, y es, común asimismo sostener que, por el contrario, el tiempo es irreversible. Según ello, el tiempo 'fluye" o "marcha" en una cierta dirección: hacia el "futuro". No parece concebible que "fluya" o "marche" hacia el "pasado". La concepción del tiempo como irreversible se apoya en muy diversas consideraciones: en la observación de ciertos procesos naturales (sobre todo, el proceso de crecimiento de los organismos), en la experiencia "interna", etc. Algunos piensan que la principal razón que abona la concepción del tiempo como irreversible es que sería absurdo imaginarlo de otro modo. Ahora bien, no parece haber nada absurdo en la idea de que el tiempo puede ser reversible si se concibe el tiempo como una serie continua, homogénea e infinita: tal serie puede "invertirse" sin que haya ninguna alteración en las propiedades del tiempo. En rigor, los procesos naturales son descritos en la mecánica clásica como posiblemente reversibles: la variable *t* (tiempo) no tiene sentido determinado en las ecuaciones de dicha mecánica. Según Eddington, los procesos macrofísicos son en principio reversibles, pero son estadísticamente irreversibles. La irreversibilidad en principio de tales procesos tiene lugar solamente cuando entran dentro de la segunda ley de la termodinámica (véase ENTROPÍA). En cambio, todos los procesos microfísicos son reversibles. Reichenbach ha analizado la cuestión de "la dirección del tiempo" en relación con las anteriores tesis de Eddington; según Reichenbach, es posible concebir (es decir, describir físicamente) un universo en el cual la dirección del tiempo dependa de las fluctuaciones (expansión y concentración) del universo. Ciertos autores, sin embargo, indican que en la física actual (por lo menos en la teoría de la relatividad generalizada) el tiempo sigue apareciendo como irreversible, a causa de la irreversibilidad de las llamadas "líneas cósmicas" (*Weltlinien*) con independencia del sistema de referencia elegido. Se arguye a tal efecto que una cosa es hablar de dilatación del tiempo, de "tiempos locales" y hasta de pulsaciones temporales, y otra muy distinta admitir la reversibilidad del tiempo. Max Black ha indicado que muchas de las confusiones que se manifiestan en nuestro problema obedecen a que persiste la imagen de una "dirección" del tiempo corno si el tiempo efectivamente "fluyera". Las leyes de la física (incluyendo, según Black, la segunda ley de la termodinámica) pueden muy bien no distinguir entre dos posibles modos de disponer la serie temporal y, por lo tanto, no necesitar modificarse en el caso de que resultara que el universo "marcha hacia atrás". Pero tan pronto como analizamos el significado de las relaciones *antes que y después de,* advertimos que *se* trata de relaciones completas. Si, por ejemplo, la relación *tener lugar antes que* fuese incompleta, no habría modo de responder a preguntas tales como "¿Tuvo lugar la derrota de la Armada Invencible antes que la batalla del Marne?" Habría que decir que todo depende del punto de vista — es decir, del modo como fuese completada la relación. Pero siendo la relación en cuestión completa, no tiene sentido decir que para un sujeto determinado A ha tenido lugar antes que B y para otro sujeto B ha tenido lugar antes que A: la relación *tiene lugar antes que* se basta a sí misma.

En cuanto a las relaciones de causalidad, ha sido, y es, común admitir que la causa precede al efecto. Se ha argüido, sin embargo, que tal precedencia es una cuestión de hecho, pero no una necesidad. Si, por ejemplo, se sostiene el principio *causa aequat efectum* (véase CAUSA) desaparece la precedencia de la causa respecto al efecto; no hay aquí todavía, en rigor, reversibilidad, pero no hay tampoco, propiamente hablando, irreversibilidad. Por otro lado, se ha mantenido que en una concepción teleológica de los procesos naturales, hay ciertas causas (las "causas finales") que "preceden" al efecto. 'Preceder' no significa aquí necesariamente 'tener lugar antes que', sino 'determinar' (lo cual significa 'determinar el efecto antes de que se produzca el efecto'). En algunos casos se puede admitir que un cierto acontecimiento es con-

dición suficiente para que ocurra otro acontecimiento temporalmente anterior al primero, pero en tal caso no se trata propiamente de una causa.

Es frecuente considerar los procesos históricos como irreversibles en un sentido todavía más fuerte del que el término 'irreversible' tiene cuando se aplica al tiempo o a las relaciones de causalidad. Sin embargo, en la historia, lo mismo que en la vida humana, parece haber un cierto "primado del futuro", en tanto que el "futuro" determina y orienta el presente. Por razones muy similares puede decirse que el presente determina el pasado, por lo menos en tanto que va modificándolo incesantemente. Por lo tanto, y contrariamente a lo indicado antes, parece que en la historia y en la vida humana hay mayor dosis de reversibilidad que en ningún otro proceso. Pero es más que probable que aquí el sentido de los vocablos 'reversible' e 'irreversible' sea muy distinto del que tienen los mismos vocablos en el caso del espacio, del tiempo y de las relaciones de causalidad. En cierto modo puede decirse que en la historia y en la vida humana hay a la vez irreversibilidad y reversibilidad: la primera, porque se trata de acontecimientos "decisivos"; la segunda, porque cualquiera de estos acontecimientos es constitutivamente "incompleto" y se va completando sólo en la medida en que lo que va pasando revierte sobre lo que ya pasó.

Las discusiones sobre los conceptos de irreversibilidad y reversibilidad, especialmente en el espacio y el tiempo, han sido numerosas; nos limitamos aquí a mencionar los siguientes trabajos: Emile Meyerson, *Identité et Réalité*, 1908 (trad. esp.: *Identidad t/ Realidad*, 1929), especialmente Cap. VIII. — Hans Reichenbach, *The Direction of Time*, 1956 (trad. esp.: *El sentido del tiempo*, 1959). — Max Black, "The Direction of Time", *Analysis*, XIX (1958), 54-63, reimp. en el libro del autor titulado *Models and Metaphors*, 1962, págs. 182-93. — Wilfrid Sellars, "Time and the World Order", en el volumen *Scientific Explanation, Space, and Time*, 1958, ed. H. Feigl y G. Maxwell [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 2]. — Richard Schlegel, *Time and the Physical World*, 1962.

ISAAC DE STELLA, nac. en Inglaterra, fue abad del monasterio cisterciense Stella (Étoile), cerca de Poitiers, desde 1147 hasta 1169. Aunque su obra pertenece más bien a lo que se llama "espiritualidad cristiana" que a la filosofía propiamente dicha, se trata de una espiritualidad llena de sentido especulativo, hasta el punto de que puede ser calificada de misticismo especulativo. Tanto en sus sermones como en su epístola acerca del alma, Isaac de Stella desarrolla ideas fuertemente influidas por el platonismo cristiano. Ello se advierte sobre todo en su concepción de Dios como pura esencia, pero también en su concepción del alma como entidad situada entre Dios y el cuerpo (las tres formas de ser fundamentales) y capaz de elevarse por encima de lo material mediante la razón. Esta razón percibe las formas incorpóreas y constituye la base para la inteligencia, la cual conoce a Dios. Isaac de Stella desarrolla asimismo una doctrina de la gran cadena —o cadena dorada— de los seres, que se eleva hasta la esencia divina.

Tanto los *Sermones* como la *Epistula ad quendam familiarem suum [ad Alcherum] de anima* han sido publicados en Migne, *P. L.*, CXCIV. — Véase F. P. Bliemetzrieder, "Isaac de Stella: sa spéculation théologique", *Rechercest de théologie ancienne e médiévale*, IV (1932), 134-59. — W. Meuser, *Die Erkenntnistheorie des Isaak von Stella*, 1934. — M. A. Fracheboud, "L'influence de saint Augustin sur le cistercien Isaac de l'Étoile", en *Collectanea Ordinis Cisterc. Reform.* [Orden de los Trapistas], 1949, págs. 1-17; 264-78, y 1950, págs. 5-16. — J. B. Burch, *Early Medieval Philosophy*, 1951, págs. 104-19. — Ángel José Cappelletti, "Origen y grados del conocimiento según Isaac de Stella", *Philosophia* [Mendoza], Nº 24 (1961), 23-33.

ISAAC ISRAELI, uno de los primeros filósofos de la serie de pensadores judíos medievales, vivió en Egipto (El Cairo) en la última mitad del siglo IX y primeras décadas del siglo X. Sus obras médicas y filosóficas muestran tanto la influencia aristotélica como la neoplatónica. En especial su *Libro de las definiciones (Sĕfer ha-Yesodot, Liber definitionum)* ejerció gran influencia sobre los pensadores judíos y cristianos medievales no sólo por el contenido, sino también por las fórmulas usadas. Isaac Israeli se ocupó también (especialmente en su *Libro de los elementos* (Sĕfer ha-Hībbūr, *Liber Elementorum*), del problema de las diferentes causas, de la naturaleza de la inteligencia y sus grados, del alma (la cual es concebida como una luz que penetra en el cuerpo) y sobre todo del conocimiento racional y de sus formas.

Los escritos de I. I. fueron traducidos del hebreo al latín por Gerardo de Cremona (véase TRADUCTORES DE TOLEDO [ESCUELA DE]). Edición de obras: *Opera omnia Ysaac*, Lugduni (Lyon), 151. — Ed. (latina) del *Libro de las definiciones* por J. T. Muckle en *Archives d'histoire doctrínale et littéraire du moyen âge*, XI (1937-1938), págs. 299-340; ed. (hebrea) del mismo *Libro* por H. Hirschfeld, en *Festschrift zum Geburtstag M. Steinschneider*, 1896, págs. 131-42; ed. (árabe) de fragmentos del mismo *Libro* en *The Jewish Quarterly*, XV (1903), 689-93. — Trads. al inglés, con comentarios: *Scripta Judaica. I: Isaac Israeli, a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, por A. Altmann y S. M. Stern, 1958 [trad. de: *Libro de las definiciones; Libro de las Substancias; Libro sobre el Espíritu y el Alma;* y otros textos].

Véase J. Guttman, *Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomón Israeli*, 1911 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, X, 4]. — H. Wolfson, "I. I. on the Internai Sensés", en *Jewish Studies in Memory of G. Kohut*, 1935, págs. 583-98. — León Dujovne, *Introducción a la historia de la filosofía judía*, 1949 (Cap. V).

ISIDORO (SAN) de Hispalis (Sevilla) *(ca.* 560-635) nac. en Cartagena, obispo de Sevilla desde 599 como sucesor de San Leandro, influyó grandemente sobre la cultura medieval por su obra enciclopédica *Originum sive etymologicarum libri viginti* —llamada usualmente las *Etimologías*—, por sus tratados teológicos y apologéticos *(Sententiarum libri tres; De fide catholica contra Judaeos)*, sus obras teológico-cosmológicas o cosmográficas *(De ordine creaturarum; De rerum natura)* y sus obras históricas *(Liber de viris illustribus; Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum)*. En todos estos trabajos dominan, como ha indicado S. Montero Díaz, dos intereses: la sistematización y la universalización del saber. Ello resulta patente sobre todo en las *Etimologías*, la gran enciclopedia de la Edad Media. Se trata de una obra en la cual se definen (con auxilio de consideraciones etimológicas) los principales términos y expresiones vigentes en la cultura latina de su épo-

ca. Una breve indicación del contenido de cada libro permite comprender el alcance de la obra: I (gramática), II (retórica y dialéctica), III (cuatro disciplinas matemáticas: aritmética, geometría, música, astronomía), IV (medicina), V (Leyes y tiempos), VI (libros y oficios eclesiásticos), VII (Dios, los ángeles y las órdenes de los fieles), VIII (Iglesia y sectas), IX (lenguas, gentes, etc.), X (algunos vocablos), XI (hombre y monstruos), XII (animales), XIII (mundo y sus partes), XIV (la tierra), XV (edificios y campos), XVI (piedras y metales), XVII (agricultura), XVIII (guerra y juegos), XIX (naves, edificios, vestidos), XX (provisiones e instrumentos domésticos). El método es casi siempre el siguiente: origen etimológico del término tratado; casos en los que se usa; conceptos que caen bajo él y explicación del significado de los mismos; los ejemplos —procedentes de la literatura latina, de las Sagradas Escrituras, de textos filosóficos (Platón, Aristóteles, Porfirio, Cicerón, Mario Victorino, etc.)— son frecuentes.

Ediciones de Obras (*Opera*): G. Zainer de Reutlingen (Augsburg, 1472); Margerin de la Bigne (París, 1580); Juan Grial *et al.* (Madrid, 1959) [es la llamada *regia Matritensis*], reed., B. Ulloa (Madrid, 1778); Jacques de Breuil (París, 1601), reed. (Colonia, 1617); Faustino Arévalo, S. J. (Roma, 1803); Gustav Becker (Berlín, 1857). Esta última ed. ha sido reimp. en Migne, *PL.* LXXXI-LXXXIV. — Entre eds. de obras separadas citamos: *Etimologías*, por W. M. Lindsay (Oxford, 2 vols., 1911). A base de esta ed. hay la trad. esp. por L. Cortés Góngora (Madrid, 1951), con introducción de Santiago Montero Díaz [págs. 1-82; bibliografía en págs. 83-87]; *Traité de la Nature*, ed. Jacques Fontaine (París, 1960) [Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, 28] [es trad. de *De natura rerum*, redactado por S. Isidoro, *ca.* 613]. — Informaciones bibliográficas: B. Altaner, "Der Stand der Isidorforschung", *Miscellanea Isidoriana*, 1936, págs. 1-32 [de 1910 a 1935]. — Jacques Fontaine, en B. Altaner, *Patrologie*, 1958, págs. 889-926 (trad. esp.: *Patrología*, 5ª ed., 1962). — Jocelyn N. Hillgarth, "The Position of Isidorian Studies: A Critical Review of the Literature since 1935", en *Isidoriana*, 1961 [Cfr. *infra*; hay tirada aparte]. — Véase también Ch. H. Beeson, *op. cit. infra*.

Véanse: E. Brehaut, *An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville*, 1912. — Ch. H. Beeson, *Isidorstudien*, 1913 [Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, IV, 2]. — A. Schmekel, *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. II [*I. von S., sein System und seine Quellen*], 1914. — Dom P. Sejourne, *Le dernier Père de l'Église. Saint Isidore de Séville et son rôle dans l'histoire du Droit canonique*, 1929. — Francisco Vera, *San Isidoro, matemático*, 1931. — Id., íd., *S. I.*, 1936. — Justo Pérez de Urbel, *S. I. de S.*, 1940. — Luis Araujo-Costa, *S. I., arzobispo de S.*, 1942. — J. L. Romero, "S. I. de S. Su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la historia visigoda", *Cuadernos de Historia de España*, VIII (1947), 5-71. — Ismael Quiles, S. J., *S. I. de S.*, 1949. — Jacques Fontaine, *I. de S. et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vols., 1959. — Francisco Elías de Tejada, *Ideas políticas y jurídicas de S.. I. de S.*, 1960. — José Madoz, *S. I. de S. Semblanza de su personalidad literaria*, 1960. — J. Madoz, L. López Santos *et al.*, número especial de *Archivos Leoneses* [León], XIV, Nos. 27-28, 1960 [con bib.]. — R. Menéndez Pidal, J. Pérez de Urbel *et al.*, *Isidoriana*, 1961 [Ponencias con motivo del 14º centenario del nacimiento de S. I. León, 1960]. — L. López Santos, ed., *Crónica general de los actos celebrados en León* (1960), 1961.

ISOMORFISMO. Aunque el término 'isomorfismo' ha sido poco usado en la literatura filosófica, su concepto puede rastrearse en diversas tendencias, especialmente en las que más se han ocupado del problema de la relación entre el lenguaje y la realidad. En el presente artículo nos referiremos solamente a algunas de las concepciones más explícitas sobre la cuestión del isomorfismo; dejaremos, pues, de lado la relación que la idea del isomorfismo mantiene con varias nociones clásicas, tales como las de adecuación y analogía.

La noción filosófica de isomorfismo no es ajena a las nociones química y matemática, sobre todo a la última. En química se llaman *isomorfos a* los cuerpos de diferente composición química e igual forma cristalina. En matemática la noción de isomorfismo es desarrollada en la teoría de los grupos. Esta teoría estudia los modos según los cuales cada uno de los términos de un grupo dado (por ejemplo, x_1, x_2, x_3, x_4) es sustituido, siguiendo un mismo modelo, por cada uno de los términos de otro grupo dado (por ejemplo, x_2, x_3, x_4, x_5). Dentro de las relaciones posibles entre grupos hay la relación isomorfa. Según ella, dos grupos se llaman (simplemente) isomorfos cuando se establece una correspondencia unívoca entre los elementos de los dos grupos, y cuando el producto de dos elementos de un grupo corresponde al producto de otros dos elementos correlativos con los anteriores. Dos grupos (simplemente) isomorfos pueden llamarse, pues, idénticos cuando solamente difieren en el modo de representación. Esta definición, aunque imprecisa para el matemático, es suficiente para nuestro propósito. En efecto, la noción filosófica de isomorfismo debe partir del problema de la posibilidad de representar una entidad por medios distintos de la reproducción de esta entidad, pero también por medios que permitan establecer una correspondencia entre cada uno de los elementos de la representación y cada uno de los elementos de la entidad. Ejemplos de tales entidades y sus representaciones son: un país y el mapa que lo representa; un fenómeno histórico y su narración. Ahora bien, los problemas que implica tal representación no son sólo matemáticos. Puede decirse, por consiguiente, que la noción matemática de isomorfismo sirve de punto de partida para la comprensión de la noción filosófica, pero que ésta no queda agotada en aquélla.

Una diferencia nada desdeñable entre las dos nociones mencionadas es la siguiente: en filosofía hay que distinguir, cosa que no ocurre en matemática, entre la entidad "dada" y la entidad "representada". Cierto que algunos filósofos no parecen admitir tal distinción. Por ejemplo, en las filosofías cartesiana o spinozista, donde la idea es definida como la cosa misma en tanto que vista, la idea y la cosa son por igual representaciones distintas de la misma realidad. Pero inclusive en tales filosofías el isomorfismo entre la realidad y su representación es de índole distinta del matemático. Ahora bien, el problema del isomorfismo se plantea especialmente, según antes apuntamos, cuando la representación de referencia se efectúa mediante un lenguaje. Puede

entonces discutirse a fondo la cuestión de si hay una correspondencia isomorfa entre el lenguaje y la realidad descrita o representada mediante el lenguaje. Dos teorías se han enfrentado en la época contemporánea. Según una de ellas, no puede haber correspondencia isomorfa entre el lenguaje y la realidad; según otra, hay tal correspondencia. La primera teoría es, en rigor, el resultado común a que llegan doctrinas filosóficas en otros respectos muy distintas: las que niegan el isomorfismo por suponer que el lenguaje falsea la realidad; las que lo combaten en nombre de una concepción constructivista del lenguaje; las que lo rechazan por suponer que el lenguaje es la realidad, etc. La segunda teoría tiene más unidad. Su principal defensor en nuestro siglo, Wittgenstein, la propuso con extrema claridad al indicar que el lenguaje describe aquello de que se trata y que la relación entre lenguaje y realidad es algo inmediatamente dado, pues es objeto de observación y no de formulación. En otros términos, y según el famoso apotegma del *Tractatus*: "Lo que puede ser mostrado, no puede ser enunciado." Esta tesis constituyó uno de los principios capitales en la obra de Carnap sobre la estructura lógica del mundo. Después cayó en el olvido o cuando fue

resucitada lo fue para combatirla. Varias objeciones se formularon contra ella tanto por filósofos de tendencia formalista como por otros de tendencia empírica. Estas objeciones no pueden considerarse, sin embargo, como definitivas. Así, Thomas Storer (Cfr. "Linguistic Isomorphisms", *Philosophy of Science*, XIX [1952], 77-85) ha indicado que solamente la concepción lingüística isomórfica permite evitar que el análisis formal del lenguaje se convierta en un juego con símbolos. Según Storer, hay por lo menos ciertos lenguajes que son lenguajes acerca de algo "a causa de una cierta estructura que poseen en común con la realidad que describen". Estos lenguajes, entre los cuales figuran muchos de tipo no universal traducibles a lenguajes universales, muestran su estructura isomorfa mediante la aplicación de un principio llamado "principio de traducción unívoca" según el cual "si existe un lenguaje que posee relaciones de ordenación iguales a las que posee el hecho expresado, y si la expresión en tal lenguaje tiene una estructura idéntica a la del hecho, entonces la expresión en cualquier otro lenguaje que sea la traducción unívoca de la expresión en el primer lenguaje será ella misma estructuralmente isomorfa con la del hecho".

ITÁLICOS. En las *Sucesiones de los filósofos*, de Soción de Alejandría, y también en las *Vidas de los filósofos*, de Diógenes Laercio, se habla de una clasificación de escuelas filosóficas que ha sido considerada como clásica: la de los jónicos y la de los itálicos. Habiendo tratado de la primera en el artículo jónicos (VÉASE), nos referiremos ahora a la segunda, la llamada serie itálica. Ésta recibe su nombre del primer filósofo de la serie, Pitágoras, por su estancia en Italia. Según Diógenes Laercio, al principio de sus *Vidas*, el orden de sucesión de esta serie es: Ferécides (maestro de Pitágoras), Pitágoras, su hijo Telauges, Jenófanes; Parménides, Zenón de Elea, Leucipo, Demócrito, su discípulo Nausifanes y otros discípulos maestros de Epicuro, Epicuro. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Diógenes Laercio trata en las partes posteriores de su libro varios de los citados filósofos como pensadores independientes, no incluidos en ninguna serie. En cuanto a Soción, presenta la serie Pitágoras, Telauges, Jenófanes, Parménides, Zenón, Leucipo, Demócrito, Pirrón y los pirrónicos, Nausifanes, Epicuro.

Para bibliografía véase FILOSOFÍA GRIEGA, PRESOCRÁTICOS.

J

JACOBI (DRIEDRICH HEINRICH) (1743-1819) nac. en Düsseldorf, fue destinado por su padre al comercio, pero aunque tomó en sus manos, al fallecer su padre, las riendas del negocio, se interesó mucho más por las artes, la filosofía y la religión. Residió un tiempo en Ginebra (1759-1762), en Pempelfort (1764-1773) —donde fue centro de atracción de un importante círculo intelectual—, Munich (donde fue consejero de la Corte del Elector de Baviera) y Wandsbeck, en Hamburgo. En estas y otras ciudades trabó relaciones con grandes personalidades de su tiempo (Goethe, Lessing y otros). En Munich, donde falleció, organizó la Academia de Ciencias, de la que fue el primer presidente.

Después de varias colaboraciones, principalmente en el *Deutscher Merkur*, fundado en colaboración con Wieland, publicó una primera colección de sus escritos en 1781. Un año antes tuvo con Lessing una discusión sobre Spinoza que dio origen a una célebre polémica con Mendelssohn (Cfr. las "Cartas" a Mendelssohn en la bibliografía), donde Jacobi comenzó a desarrollar lo que fue luego su "filosofía antirracionalista" y "anticriticista", usualmente llamada "filosofía de la fe (o de la creencia)" (*Glaubensphilosophie*). En el curso de tal polémica —la llamada "disputa del panteísmo"— Jacobi sostuvo que el dogmatismo racionalista desemboca en la concepción spinoziana de la substancia única y que por tal motivo todo racionalismo consecuente acaba en el panteísmo y, en rigor, en el ateísmo. Jacobi sometió a crítica la filosofía de Kant —sin la cual, por lo demás, no pueden entenderse algunas de las ideas del primero— y en particular el criticismo kantiano y el rechazo de la posibilidad "teórica" de la metafísica. En la conocida frase de Jacobi sobre "la cosa en sí" de Kant, "sin la cosa en sí no se puede entrar en el recinto de la *Crítica de la razón pura,* pero con la cosa en sí no se puede permanecer en él", de modo que, en último término, el criticismo kantiano resulta inoperante y hasta paradójico. Jacobi se opuso asimismo al pensamiento de Fichte y de Schelling, considerando la "filosofía de la identidad" de este último como un "spinozismo vuelto al revés" y como una negación de toda "determinación" en nombre del Absoluto.

Según Jacobi, hay que distinguir entre el entendimiento (VÉASE), que es simplemente discursivo, y la razón, la cual es intuitiva e "inmediata". La realidad es cognoscible para Jacobi de un modo directo, sin pasar por las artificiales construcciones de un "sujeto trascendental" y sin reducirla a una "razón práctica". Por tanto, la base de la filosofía no es "el discurso", sino la "fe" — la "creencia". Ahora bien, aunque tal fe o creencia parezca ser una "intuición sentimental" de índole más o menos "romántica" y, en todo caso, opuesta a cualquier predominio de lo intelectual o de lo volitivo, Jacobi insiste en que no se trata de una mera "vaguedad". En todo caso, no es para Jacobi algo puramente arbitrario. Jacobi afirma que "hemos nacido en la fe *(Glaube)* y tenemos que permanecer en la fe", y que toda certidumbre tiene que sernos dada dentro de la fe. Mas la fe —que es una "certidumbre inmediata" (*unmittelbare Gewissheit*)— no tiene por misión eliminar los conceptos, sino proporcionar un fundamento a nuestros conceptos. La fe es, pues, algo "primario" —una especie de "dato primario"— en tanto que el razonamiento —o lo que Jacobi llama "convicción según razones"— es secundario. La "fe" en este sentido no equivale necesariamente a la creencia en realidades trascendentes y menos aun a afirmaciones más o menos patéticas sobre realidades "ocultas". Se trata más bien de una "toma de posesión" de las certidumbres inmediatas, tales como la de la existencia de nuestro ser y la de la existencia de los seres que nos están siendo presentes. Sólo en este sentido puede hablarse de una "revelación de la Naturaleza" *(Offenbarung der Natur).* Es cierto que al acentuar el poder de una cierta "facultad" que trasciende el "mero entendimiento", Jacobi echó por la borda las cautelas kantianas y la distinción pulcra entre "entendimiento" y "razón" (o, mejor, entre "entendimiento" e "intuición intelectual"). Por tanto, puede calificarse el pensamiento de Jacobi de "intuicionista" y "romántico". Pero Jacobi no se oponía —o, cuando menos, tal declaraba— al "entendimiento" y al "pensar discursivo": pretendía darles un fundamento más sólido en tanto que, apoyados en la fe, no tuvieran ya que limitarse a describir un mundo simplemente fenoménico, sino un mundo plenamente "real".

Las dos "novelas epistolares" de Jacobi —*Allwill's Briefsammlung* y *Woldemar*— aparecieron primero en revistas; la segunda de estas novelas pasó por varias redacciones y tuvo varios títulos — *Freundschaft und Liebe*; *Der Kunstgarten, ein philosophisches Gespräch.* Con este último título —que también lleva el libro— fue publicada en 1781 en la colección de escritos a que nos referimos *supra.* — Entre las obras filosóficas más importantes de J. destacamos: *Uebcr die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn,* 1785 *(Cartas a M. M. sobre la doctrina de S.).* — *David Hume, über den Glauben, oder Idealismus und Realismus,* 1787, 2* ed., 1795 *(O. H., sobre la fe, o idealismo y realismo).* — *Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstand zu bringen,* 1801 *(Sobre la empresa del criticismo de reducir la razón al entendimiento).* — *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung,* 1811 *(Sobre las cosas divinas y su revelación)* [Contra Schelling]. — J. escribió numerosos trabajos breves publicados primero en re-

vistas o inéditos hasta la aparición de las "Obras completas" (Cfr. *infra).* Mencionamos (indicando fechas de aparición): *Ueber Recht und Gewalt* (1781); *Etwas dass Lessing gesagt hat; ein Commentar ZUT Reisen der Päpste* (1782); *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernuft, welche nicht die Vernunft ist* (1788); *Sendschreiben an Fichte* (1799); *Ueber die Unzertrennbarkett des Begriffesder Freiheit und Vorsehung vom Begriffeder Vernunft* (1799). — Edición de obras: *Werke,* 6 vols., 1812-1825, ed. F. von Roth. En esta edición hay parte de la numerosa correspondencia de J. (por ejemplo, cartas con Hamann). La mayor parte de la correspondencia se encuentra, sin embargo, en ediciones aparte; citamos: *Auserlesener Briefwechsel,* 2 vols., 1825-1827, ed. F. von Roth; *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. J.,* 1846, ed. M. Jacobi; *F. H. Jacobis Briefe an Bouterwerk aus den Jahren 1800 bis 1819,* 1868, ed. W. Meijer; *Briefe W. von Humboldts an F. H. J.,* 1892, ed. A. Leitzmann. — Véase también la importante correspondencia de J. con Herder en tomo II (págs. 248-332) de *Herders Nachlass,* ed. H. Düntzer, y más cartas con Hamann en el tomo V de la ed. de Hamann por G. H. Gildemeister. Otro tomo de correspondencia ed. R. Zöppritz, en *Aus Jacobis Nachlass,* 1869. — Edición completa: *Werke - Nachlass - Briefwechsel,* ed. O. F. Bollnow, M. Brüggen, E. Galley *et al.*: Reihe I: *Werke und Nachlass, 6* vols.; Reihe II: *Briefwechsel, 8* vols. (desde 1960).

Sobre J. véase: J. Kühn, *J. und die Philosophie seiner Zeit,* 1834.—Eberhard Zirngiebl, *F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie,* 1867. — F. Harms, *Über die Lehre von F. H. J.,* 1876. — L. Lévy-Bruhl, *La philosophie de J.,* 1894. — F. A. Schmidt, *Jacobis Beligionsphilosophie,* 1905. — A. W. Crawford, *The Philosophy of J.,* 1905. — A. Frank, *Jacobis Lehre von Glauben,* 1910 (Dis.). — Von Weiler y Thiersch, *Jacobis Leben und Werke,* 1918. — O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis,* s/f. (1933). — H. Hôlters, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. J.,* 1938 (Dis.). — R. Panniker, *F. H. J. y 7a filosofía del sentimiento,* 1948.

JACOBO DE FORLIVIO [Jacopo da Forli, Jacobus Forliviensis, Giacomo della Torre] († 1413 [1414 en su calendario], enseñó medicina y luego filosofía natural en Padua (probablemente entre 1402 y 1413), siendo considerado uno de los miembros de la llamada "Escuela de Padua" (v.). Como otros pensadores de esta "escuela", Jacobo de Forlivio se ocupó de cuestiones de método para el descubrimiento o *inventio* de las causas de los fenómenos naturales. En comentarios a Galeno, análogos a los de Hugo de Siena (v.), Jacobo de Forlivio siguió la doctrina que establece una distinción entre el método de la *resolutio* (análisis) y el de la *compositio* (síntesis). Distinguió, además, entre una *resolutio* lógica y una *resolutio* real o natural. Esta última es la que permite descubrir las causas de un fenómeno, es decir, "resolver" el fenómeno en sus causas. Jacobo de Forlivio trató también cuestiones de filosofía natural, principalmente en el espíritu de los mertonianos (VÉASE) — aunque usando asimismo el método gráfico propuesto por Nicolás de Oresme y algunas nociones elaboradas por Juan Buridán. En este respecto se ocupó de la cuestión, entonces candente, *de intensione et remissione formarum* (véase INTENSIÓN), así como de la cuestión, estrechamente relacionada con ella, *de reactio,* o estudio de la relación de unas cualidades contrarias.

Obras: *Jacobi de Forlivio super Tegni Galeni* (Padua, 1475). — *Questiones super aphorismos Hippocratis cum supplemento questionum Marsilii de Sancta Sophia* (Venecia, 1495). — *De intensione et remissione formarum* (Venecia, 1496). — Véase Marshall Clagett, *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics,* 1951 (Dis.), especialmente págs. 40-43, 50-51, 81-85. — Id., íd., *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* 1959, esp. págs. 648-52 [The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4]. — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modem Science,* 1961, esp. págs. 35-36. — Varias de las obras mencionadas en las bibliografías de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE) se refieren a Jacobo de Forlivio.

JACOBO DE VITERBO [Santiago de Viterbo], Jacobus de Viterbo, Capocci *(ca.* 1255-1308), llamado *doctor speculativus,* ingresó en la Orden de los Ermitaños de San Agustín y estudió en París, donde profesó desde 1293 hasta 1300 sucediendo en la cátedra a su maestro Egidio Romano. En 1302 fue nombrado arzobispo de Benevento; e inmediatamente después, de Ñapóles. Jacobo de Viterbo se adhirió a la doctrina de la distinción real entre la esencia y la existencia, pero aun cuando se manifestó fiel seguidor de Egidio Romano, su posición al respecto se acercó todavía más a la de Santo Tomás, por cuanto rechazó que esencia y existencia fueran dos cosas separables y mantuvo que cada entidad es un ser unido a algo que se le sobrepone y le permite existir. Jacobo de Viterbo se opuso al maestro Eckhart en la cuestión de si se puede decir de Dios que es un ente, *ens,* contra la opinión negativa de dicho filósofo y místico. También se debe a Jacobo de Viterbo el desarrollo de la idea de que si no hay nada en el alma que no haya estado antes en los sentidos, la propia alma, como indicó posteriormente Leibniz, constituye una excepción. En sus doctrinas político-eclesiásticas Jacobo de Viterbo siguió muy de cerca la teoría de Egidio Romano expresada en el tratado *De potestate ecclesiastica.*

La mayoría de los escritos filosóficos de Jacobo de Viterbo permanecen inéditos. Fragmentos de sus cuatro *Quodlibeta* se hallan en H. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolasfique,* II, 2, 1880, págs. 159-64. Jacobo escribió una *Abbreviatio Sententiarum Aegidii,* unas *Quaestiones de predicamentis in divinis* (entre las que se menciona como importante la que trata de *Utrum Deus dicatur vere ens)* y un escrito *De regimine christiano* [Cfr. sobre el mismo H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église: J. de Viterbo, "De regimine christiano" (1301-1302). Étude des sources et édition critique,* 1926.] — Véase M. Grabmann, "Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata", *Acta Hebdomadae thomisticae,* 1924, págs. 162-76. — Id. íd., "Die Lehre des Jakob von Viterbo (t 1308) von der Wirklichkeit des gôttlichen Seins", *Philosophia perennis,* ed. J. Habbel, 1930, págs. 211-32. — F. Casado, O. S. A., 'El pensamiento filosófico de Santiago de Viterbo", *Ciudad de Dios,* CLXV (1953), 103-44, 282-300. — E. Massa, *I fondamenti metafisici della "Dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo,* 1954 [Biblioteca del "Salesianum", 32].

JACOBY (GÜNTHER) nac. (1881) en Königsberg, profesor invitado en Harvard (1910), en Tokio (1912-1913), en Estambul (1915-18) y

desde 1919 a 1928 profesor titular en Greifswald, fue considerado en su primera época como pragmatista, aun cuando tal opinión no tenía más base que su discusión con W. James. El trabajo más significativo e influyente de Jacoby ha sido realizado en el campo de la "ontología crítica", es decir, en el campo de una disciplina esencialmente descriptiva y no especulativa. La ontología tiene por misión, según Jacoby, efectuar un minucioso reconocimiento de las estructuras reales, y ello precisamente antes de que pueda plantearse cualquier problema de orden metafísico o siquiera gnoseológico. Se trata de describir "lo que hay" como tal y bajo las más distintas formas en que pueda presentarse: como entidades actualmente presentes, como modos de ocultación, como fundamentos de una estratificación. La ontología se sitúa, pues, antes de toda interpretación. El análisis ontológico comienza con lo dado en el mundo de la experiencia ingenua e inmediata, en el mundo de las representaciones inmanentes, las cuales pueden ser, a su vez, externas e internas o, mejor dicho, pueden referirse a lo real exterior o a lo consciente interior. Cada uno de estos grupos de representaciones posee caracteres ontológicos particulares y, al mismo tiempo, cada sistema se descompone en diversas formas relativamente autónomas. En el esquema tripartito adoptado por Jacoby, el mundo de las representaciones inmanentes comprende, pues, los dos primeros aspectos ofrecidos por lo real. Lo cual no significa forzosamente una escisión de los "objetos mismos". En verdad, cualquier objeto participa de diferentes estructuras, de tal modo que la unidad del objeto se basa, en último término, en la unidad de la trama ontológica que sostiene su realidad; así, por ejemplo, un objeto externo dado a la conciencia tiene una estructura ontológica perteneciente a lo real externo, otra que corresponde a su ser dado y otra determinada por las relaciones psicofísicas. Ahora bien, la descripción ontológica sólo puede ser completa cuando se introduce, junto a la ontología de la inmanencia, una ontología de la trascendencia (que no es gnoseológica ni tampoco propiamente metafísica). Esta ontología es posible porque lo situado en el ámbito de la trascendencia es alcanzado desde la base de lo inmanente y no mediante un salto que destruya toda relación mutua. Sin embargo, no se trata de un proceso de inducción, sino más bien del traslado o traducción a otro plano del resultado de los análisis conseguidos por medio de la ontología inmanente. Pues lo trascendente no es lo que está más allá de lo experimentable, sino más bien aquello que permite dar un sentido a lo experimentable. Así, aunque la realidad en sí, objeto de la ontología trascendente, sea la base de toda posible inmanencia, no es ella misma inmanente y más bien escapa por principio a toda intuición, aunque no al resultado de la "traducción" de la experiencia inmanente al lenguaje del concepto o, como ocurre en la física, al lenguaje simbólico-matemático. De ahí la posibilidad de someter a un análisis ontológico la trama misma dentro de la cual se dan los fenómenos —como el espacio y el tiempo—, así como la trama lógica dentro de la cual se da la realidad. Una lógica de la ontología puede constituir entonces el obligado acompañamiento de una ontología general de todos los objetos, incluyendo entre ellos —como parte y no como forma general— las propias formas lógicas.

Obras principales: *Herders Kalligone una ihr Verhältnis zu Kants "Kritik der Urteilskraft"*, 1906 (Dis.) *(La "Kalligone", de Herder, y su relación con la Critica del juicio, de Kant)*. — *Herder und Kants Aesthetik*, 1907. — *Herder in der Geschichte der Philosophie*, 1908. — *Der Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslandes*, 1909 *(El pragmatismo. Nuevas vías en la teoría de la ciencia en el extranjero)*. — *Herder als Faust*, 1911. — *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, Bd. I (4 fascículos), 1928-1932; Bd. II, 1955 *(Ontología general de la realidad)*. — *Die Ansprüche der Logistiker und ihre Geschichtsschreibung. Ein Diskussionsbeitrag*, 1962 *(Las pretensiones de los logísticos y su "historiografía". Contribución a un debate)*.

JACOPO DA FORLÌ. Véase JACOBO DE FORLIVIO.

JAEGER (WERNER) (1881-1961), nac. en Lobberich (Rheinland), fue profesor desde 1914 en Basilea, desde 1915 en Kiel y desde 1921 a 1936 en Berlín. En 1934 emigró a EE. UU., profesando en la Universidad de California (1934-1936), en la de Chicago (1936-1939) y en la de Harvard (desde 1939). En 1936 dio las "Gifford Lectures" de St. Andrews.

Jaeger se ha distinguido como historiador de la filosofía en varios trabajos. Ante todo, en sus investigaciones sobre la evolución del pensamiento de Aristóteles, primero en la *Metafísica* y luego en el conjunto de su obra; como hemos puesto de relieve en el artículo sobre el pensador griego, los estudios de Jaeger al respecto han modificado por entero el panorama de la investigación aristotélica. En segundo lugar, en sus estudios sobre la cultura griega como forma total de vida. Finalmente, en sus investigaciones sobre la teología de los presocráticos, que ha arrojado nueva luz sobre aspectos hasta ahora desatendidos en la visión del mundo de dichos filósofos.

Obras de mayor interés filosófico: *Nemesios von Emesa. Quellenforschung zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios*, 1914. — *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristóteles*, 1912 *(Historia de la evolución de la Metafísica de A.)*. — *Humanismus und Jugendbildung*, 1921 *(Humanismo y formación de la juventud)*. — *Aristóteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 (trad. esp.: *Aristóteles*, 1946). — *Antike und Humanismus*, 1925 *(La antigüedad y el humanismo)*. — *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, 1928 *(La posición de P. en la estructura de la formación cultural griega)*. — *Die geistige Gegenwart der Antike*, 1929 *(El presente espiritual de la Antigüedad)*. — *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 vols., I (1933); II [publicado primero en inglés], 1944; III [*íd.*], 1945 (trad. esp.: *Paideia*, 3 vols.: I [de la 2ª ed. alemana de 1935], 1942; II y III [del original alemán entonces aún inédito, 1944]; ed. en 1 vol., 1945, reimp., 1962. — *Humanistische Reden und Vorträge*, 1937, 2* ed., 1960 *(Conferencias y discursos humanistas)*. — *Diokles von Karystos*, 1938. — *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1948 [publicado antes en inglés que en alemán; procede de las Gifford Lectures de 1936] (trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, 1952). — *Demosthenes: The Origin and Growth of His Policy*, 1938 [ed. alemana, 1939] (trad. esp.: *D.: La agonía de Grecia*, 1960 [incluye la diser-

tación doctoral de 1911 sobre la función del pneuma en Aristóteles]. — *Early Christianity and Greek Paideia*, 1961. — Jaeger ha cuidado asimismo de varias ediciones de obras (algunas de Aristóteles; las obras de San Gregorio de Nicea, etc.).

JAENSCH (ERICH RUDOLF) (1883-1940), nac. en Breslavia, dirigió, desde 1913, el Instituto de psicología de la Universidad de Marburgo. En colaboración con su hermano, el médico Walter Jaensch, estudió los llamados "fenómenos eidéticos" y elaboró una tipología caracterológica llamada "tipología de la integración". Jaensch se ocupó sobre todo de las imágenes intuitivas subjetivamente ópticas, que consideró como ejemplo primario de los citados fenómenos eidéticos. Estos fenómenos constituyen, al entender de Jaensch, "proformas" de las percepciones y de las representaciones. La eidética (VÉASE) es la disciplina encargada del estudio de todos los fenómenos de este tipo como fundamento de los fenómenos psicológicos "diferenciados". Los fenómenos eidéticos tienen dos formas: la de las imágenes de carácter "imitativo" y la de las imágenes de carácter "representativo". El interés de Jaensch por el concepto de tipo (VÉASE) le llevó a intentar fundar las bases de una antropología filosófica en la que destacó los motivos "raciales" a tenor de ciertas ideas propugnadas por el nacionalsocialismo.

Jaensch colaboró asiduamente en el *Zeitschrift für Psychologie* y en los *Berichte* de la *Gesellschaft für experimentelle Psychologie*. Entre sus obras destacan: *Zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen. Experimentell-psychologische Untersuchungen nebst Anwendung auf die Pathologie des Sehens*, 1909 *(Para el análisis de las percepciones visuales. Investigaciones psicotógico-experimentales, con aplicación a la patología de la vista)*. — *Ueber die Wahrnehmung des Raumes. Eine experimentell-psychologische Untersuchung nebst Anwendung auf Aesthetik und Erkenntnislehre*, 1911 *(Sobre la percepción del espacio. Investigación psicológico-experimental, con aplicación a la estética y a la teoría del conocimiento)*. — *Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode in ihrer Bedeutung für die Jugendpsychologie und Pàdagogik, für die allgemeine Psychologie und die Psychophysiologie der menschlichen Persönlichkeit*, 1925 (trad. csp.: *Eidética y exploración tipológica*, 1957). — *Ueber den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis*, 2 vols., 1927-1931 *(Sobre la estructura del mundo perceptual y los fundamentos del conocimiento humano)*. — *Grundformen menschlichen Seins*, 1929 (Formas *básicas del ser humano*). — *Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit. Prolegomena zur philosophischen Forschung auf die Grundlage philosophischer Anthropologie nach empirischer Méthode*, 1929 *(Realidad y valor en la filosofía y cultura de la época moderna. Prolegómenos para la investigación filosófica a base de la antropología filosófica según método empírico)*. — *Ueber den Aufbau des Bewusstseins*, 1930 (*Sobre la estructura de la conciencia). — Studien zur Psychologie menschlicher Typen*, 1930 *(Estudios para la psicología de los tipos humanos). — Vorfragen der Wirklichkeitsphilosophie*, 1931 (*Cuestiones previas de filosofía de la realidad*). — *Die Wissenschaft und die deutsche völkische Bewegung*, 1933 (La *ciencia y el movimiento popular-nacional alemán)* .— *Die Lage und die Aufgaben der Psychologie*, 1934 *(La situación y temas de la psicología)*. — *Der Gegentypus. Psychologische-anthropologische Grundlagen der Kulturphilosophie, ausgehend von dem, was wir überwinden wollen*, 1938 *(El anti-tipo. Fundamentos psicológico-antropológicos de la filosofía de la cultura, partiendo de lo que queremos superar)* [ideología nazi]. — *Mathematische Denken und Seelenform*, 1939 [en col. con Althoff] *(Pensamiento matemático y forma anímica)*. — Véase G. H. Fischer, *E. R. /., Werk und Vermächtnis*, 1940. — M. Krudewig, *Die Lehren von der visuellen Wahrnehmung und Vorstellung bei E. R. J. und* semen *Schülern*, 1953.

JAINISMO. El jainismo es, en un sentido, una religión, y en otro sentido uno de los sistemas (véase DARSANA) heterodoxos (*nāstika*) de la filosofía india (VÉASE). Lo examinaremos aquí brevemente prestando exclusiva atención a este último aspecto.

El nombre 'jainismo' deriva de *jina*, 'conquistador', significándose con ello que se trata de una conquista (sobre las pasiones). Varios profetas o maestros (*tīrthankaras*) prepararon el jainismo: el primero de ellos parece ser Ṛṣabhadeva; el último fue Vardhamàna (llamado *Mahāvīra*, o "el gran héroe"). El jainismo ofrece muchas analogías con el budismo, hasta el punto de que algunos autores suponen que se trata de una derivación de éste. Sin embargo, parece probable que sea anterior al budismo. Los jainistas se dividieron en dos sectas, llamadas de los *Svetāmbaras* y de los *Digambaras*, pero como las diferencias entre ellas no son importantes desde el punto de vista filosófico prescindiremos de tal división.

El sistema jainista o de los jainas se distingue filosóficamente por su tendencia a la clasificación. Ésta se refiere a entidades y a tipos de conocimiento. En lo que toca a las primeras, las jainas admiten ante todo una clasificación general en dos grandes clases de seres: los conscientes *(jīva)*, tales como las almas, y los inconscientes *(ajīva)*, tales como la materia, el tiempo y el espacio. Los seres conscientes son los que están animados o poseen un principio de vida; la cualidad más importante de ellos es el conocimiento. Los seres inconscientes pueden ser subdivididos en espacio, tiempo y materia. La materia se subdivide a su vez en distintos elementos: unos simples, tales como los átomos (cualitativos), y otros compuestos. A veces, empero, la clasificación general sigue la línea siguiente: seres extensos (animados e inanimados) y seres no extensos (como el tiempo). Todas estas entidades son reales. Pero la realidad no es nunca absoluta; carece de determinación precisa y oscila siempre entre varias posibilidades. El número de estas posibilidades —siete— corresponde al número de las formas de juicio condicional. Así, por ejemplo, hay una posibilidad que se enuncia: 'Acaso es', y que puede expresarse mediante el juicio: 'De algún modo algo es tal o cual cosa'; otra posibilidad que se enuncia: 'Acaso no es', y que puede expresarse mediante el juicio: 'De algún modo algo no es tal o cual cosa'; otra posibilidad que se enuncia: 'Acaso es y no es', y que puede expresarse mediante el juicio: 'De algún modo algo es tal o cual y no es tal o cual', etc. En cuanto al conocimiento, el jainismo lo clasifica en mediato e inmediato; cada uno de ellos es a su vez subdividido en varias formas cognoscitivas. Característico del sistema jainista es considerar que, puesto que ningún predicado puede acotar estrictamen-

te ninguna realidad, de hecho todos los sistemas son admisibles: todos representan, en efecto, algo acerca de lo real.

Véase la bibliografía *de* FILOSOFÍA INDIA. Además: V. D. Barodia, *History and Literature of Jainism*, 1909. — J. Jaini, *Outlines of Jainism*, 1916. — A. Guérinot, *La religion djaina*, 1926. — M. Lal Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, 1954. — íd., íd., *Jaina Psychology. Analysis of the Jaina Doctrine of Karma*, 1957.

JAMBLICO († *ca.* 328), de Calcis (Siria), enseñó, según algunos, en su ciudad natal, pero Bidez indica que lo más probable es que profesara en Apamea de Siria. Discípulo del peripatético Anatolio y del neoplatónico Porfirio (v.), Jámblico es considerado uno de los "miembros" de la llamada "escuela siria" del neoplatonismo (v.), de la cual formaron parte asimismo los discípulos de Jámblico, Dexipo y Sopatro de Apamea (véase SIRIA [ESCUELA DE]), así como el discípulo de Porfirio y luego seguidor de Jámblico, Teodoro de Asine (v.).

Influido no sólo por Porfirio y Plotino, sino también, y a veces más intensamente, por fuentes pitagórico-caldaicas místicas y numerológicas, Jámblico se caracteriza por acentuar los motivos místico-religiosos del neoplatonismo y por echar por la borda la tendencia a la racionalidad que había dominado gran parte de las especulaciones neoplatónicas. En efecto, mientras la religiosidad, el afán de salvación y la preparación para el éxtasis habían permanecido en anteriores filósofos neoplatónicos, y en particular en Plotino, dentro del marco de una filosofía hostil a toda exageración mistagógica, tal precaución se halla ausente en Jámblico. Además de multiplicar el número de seres que emanan de la realidad suprema, Jámblico inserta en su sistema gran número de genios, dioses y demonios tanto de la religión popular griega como de los misterios orientales. Puede decirse que el sistema de Jámblico es a la vez místico, mistagógico, alegórico y numerológico.

Según Jámblico, la realidad suprema —"la verdadera Unidad"— no es, como lo fue para Plotino, lo Uno idéntico al Bien; es algo infinitamente superior al Bien, lo inefable y absolutamente trascendente. La unidad a la cual se da el nombre de Bien es subordinada y produce el mundo inteligible, las ideas, de las cuales nace el mundo intelectual, las almas que piensan las ideas. El aritmetismo teológico se introduce en el sistema de Jámblico bajo la forma del ternario; el ternario es la manera como cada hipóstasis se desintegra, es decir, se divide en trinidades. El ternario significa en sus tres momentos el principio de identidad, el principio de emanación y el principio de conversión, esto es, el principio de la conversión de lo diverso en la unidad primitiva. El primer ternario comprende estos tres momentos —ternario primitivo, diada y tríada—, pero no se detiene en ellos; la emanación da origen a ternarios subordinados subdivididos en tetradas, a cada una de las cuales corresponden a su vez trinidades y así sucesivamente hasta la constitución de un mundo rígido de múltiples jerarquías en el cual las combinaciones numéricas corresponden siempre a la estructura de las realidades.

Jámblico escribió diez libros titulados *Resumen* [Colección, Συλλογή *de las doctrinas pitagóricas.* Se han conservado el Libro I: el *De vita Pythagorica liber* (ed. T. Kiessling, 1815-1816 [con otro texto; hay en preparación ed., trad. alemana y comentario por Walter Burkert, en el tomo *Die Pythagoras-Viten des Iamblichos und Porphyrios* (serie Texte und Kommentare Eine Altertumswissenschaftliche Reihe, ed. O. Gigon, F. Heinimann, O. Luschnat]; E. Westermann, 1850; L. Deubner, 1937); el Libro II: *Adhortatio ad philosophiam*, llamada también *Protrepticus* (ed. H. Pistelli, 1888, junto con el llamado *Anonymus Iamblichi* [VÉASE]); el Libro III: *De communi mathematica scientia* (*ed. N. Festa*, 1891); el Libro IV: *In Nicomachi arithmeticam introductio liber* (ed. H. Pistelli, 1894); el Libro VII: *Theologoumena arithmeticae* (ed. E. Ast, 1817; V. de Falco, 1922). — Se debe también a Jámblico una obra sobre los misterios: *De mysteriis liber* (ed. T. Gale, 1678; G. Parthey, 1857; Th. Hopfner, 1922) y diversas obras *(De chaldaica perfectissima theologia*; *De descensu animae*; *De diis*, etc.) de las cuales quedan únicamente muy pocos fragmentos.

Véase C. Rasche, *De Iamblicho libri qui inscribantur de mysteriis auctore*, 1911 (Dis.). — J. Bidez, "Le philosophe Jamblique et son école", *Revue des Études grecques*, XXXII (1919), 29-40. — Th. Hopfner, *Über die Geheimlehre des Jamblichos*, 1921.

JAMES (WILLIAM) (1842-1910) nac. en New York, el mayor de cinco hermanos entre los cuales se distinguió también el novelista Henry James. William James estudió medicina en Harvard, recibiendo su grado de doctor en 1869. En 1872 fue nombrado "Instructor" de fisiología en Harvard; en 1880 fue nombrado en la misma Universidad profesor auxiliar de filosofía, y en 1885 fue nombrado profesor titular. Junto a James enseñaron en Harvard en su época Josiah Royce (v.) y George Santayana (v.) y ocasionalmente Peirce (v.). James viajó constantemente, especialmente por Europa, trabando estrecha amistad, entre otros, con Renouvier y Bergson.

Los primeros trabajos de James fueron consagrados a la psicología fisiológica en la cual llevó a cabo una labor a la vez de investigación y de sistematización. James consideró la fisiología del sistema nervioso como fundamento de la investigación psicológica: "nunca tienen lugar modificaciones psíquicas —escribió— que no vayan acompañadas de un cambio corporal o a las que no suceda un cambio corporal" *(Principies*, Cap. 1). "Los fenómenos psíquicos no se hallan sólo condicionados *a parte ante* por procesos corporales, sino que llegan también *a parte post* a tales procesos" (*loc. cit.).* Ello no significa defender una "psicología materialista"; significa sólo reconocer que "la línea fronteriza de lo psíquico es vaga". Importante en la obra psicológica de James son dos aspectos: la doctrina de la conciencia en cuanto "corriente de conciencia" —como un proceso continuo en el que se revelan "franjas" además de un "foco"—, y la doctrina de la emoción (la llamada "teoría de James-Lange" a la cual nos hemos referido en el artículo EMOCIÓN).

La filosofía de James, a la que el filósofo dedicó sus mayores esfuerzos después de la publicación de los *Principios* y de las *Variedades de la experiencia religiosa* ha sido caracterizada con frecuencia como "pragmatismo" (VÉASE). Esta caracterización es justa siempre que no sea exclusiva; en efecto, junto al pragmatismo hay en James una serie de doctrinas filosóficas a las que el propio autor dio a veces el nombre de "empirismo radical" y que incluyen asimismo un antideter-

minismo, un contingentismo, un pluralismo y un temporalismo. Nos referiremos principalmente en lo que sigue a dichas dos doctrinas sin estimar que sean incompatibles, sino presuponiendo más bien que la última es en parte un desarrollo de la primera.

James se apoyó para su doctrina pragmatista en algunas de las sugestiones fundamentales de Peirce (v.; véase también PRAGMATISMO) — si bien este último no estuvo siempre de acuerdo con los desarrollos de James, razón por la cual prefirió el nombre "pragmaticismo" para su propia teoría. La primera formulación dada por James al pragmatismo —y la introducción del nombre de la doctrina— tuvo lugar en 1898, en su ensayo "Concepciones filosóficas y resultados prácticos" ("Philosophical Conceptions and Practical Results". Partiendo de Peirce, James indicó que "el principio del pragmatismo" debería ser expresado en forma más amplia que la que tiene en el propio Peirce: "la prueba última de lo que significa una verdad —escribió James en el citado artículo— es, sin duda, la conducta que dicta o que inspira. Pero inspira semejante conducta porque ante todo predice alguna orientación particular de nuestra experiencia que extraerá de nosotros tal conducta" (*loc. cit.*). Esta idea estaba de acuerdo con las tesis desarrolladas en la obra sobre "la voluntad de creer", publicada un año antes de la aparición de dicho artículo. En esta obra James salió en defensa de los "métodos empíricos" en filosofía contra los "métodos absolutistas" y aprioristas, ejemplificados en Hegel. La filosofía debe, según James, adoptar un método inductivo y empírico análogo al usado por las ciencias naturales. Pero justamente por eso mismo debe adoptar hipótesis —y cambiarlas cuando sea necesario— que, aunque no susceptibles de prueba y menos que nada de prueba "racional", sean capaces de "satisfacernos". Las hipótesis en cuestión, en suma, no tienen por qué ser "verdaderas"; basta con que "funcionen" — con que "funcionen en nuestra existencia". Esta concepción de la verdad como algo que "funciona", o "puede funcionar", fue desarrollada por James en sus conferencias sobre el pragmatismo, dadas en Boston en 1906 y publicadas un año después. La teoría pragmatista de la verdad (v.) rechaza la concepción de la verdad como correspondencia y también la concepción de la verdad como coherencia racional: una proposición es verdadera cuando "funciona", lo cual quiere decir cuando nos permite orientarnos en la realidad y llevarnos de una experiencia a la otra. Por eso la verdad no es algo rígido o establecido para siempre: la verdad cambia y "crece".

Debe advertirse que hay en James una cierta oscilación entre dos modos distintos de concebir la verdad —o, más exactamente, el significado de 'proposición verdadera'— pragmáticamente. Por un lado, la concepción pragmática de la verdad insiste en la capacidad de una proposición verdadera para ser corroborada: "las verdaderas ideas —escribe James— son las que podemos asimilar, validar, corroborar y comprobar". En otras palabras, la verdad no es algo que una idea posea permanentemente; es algo que le *acontece* a una idea. La verdad es propiamente "lo que puede llegar a ser verdadero". En un sentido fundamental, pues, la verdad es la verificabilidad (véase VERIFICACIÓN). Las "consecuencias prácticas" de una proposición no son, pues, siempre necesariamente equivalentes a "consecuencias beneficiosas para nosotros": la "consecuencia práctica" es un modo de "consecuencia teórica". Por otro lado, James ha insistido asimismo en que ninguna proposición es aceptable como verdadera "si no posee valor para la vida concreta": "la verdad es el nombre de cualquier cosa que pruebe ser verdadera en cuanto a la creencia, y también buena por razones definidas y bien precisables". Es posible que estos dos modos de concebir la verdad pragmáticamente puedan unirse en una actitud fundamental: la que consiste en concebir la verdad como algo esencialmente "abierto" y también como algo en estado de constante "movimiento". La verdad, en suma, no es nada "hecho" o "dado": es algo que continuamente "se hace" dentro de una totalidad a su vez en proceso de "hacerse" constantemente.

Desde este punto de vista puede comprenderse el ya mencionado "empirismo radical" de James. Mientras el pragmatismo es, a lo sumo, un método, el empirismo radical es una filosofía — o cuando menos una actitud filosófica. Este empirismo consiste en un postulado, en una comprobación y en una conclusión generalizada. El postulado dice que los únicos asuntos que hay que debatir entre filósofos son asuntos definibles en términos procedentes de la experiencia — lo cual no significa que lo no experimentable no exista, sino que no debe entrar a formar parte del debate. La comprobación señala que las relaciones entre cosas, conjuntivas y disyuntivas, son objeto de directa experiencia tanto como las cosas mismas relacionadas — o, como dice James, "las continuidades y discontinuidades son materias absolutamente coordinadas de sentimiento inmediato" (*Essays*, Cap. III). La conclusión señala que las diversas partes de la experiencia se hallan relacionadas entre sí por relaciones que forman a su vez paite de la experiencia. El mundo es para James un "mundo de experiencia pura", no un mundo de principios racionales ni tampoco un mundo de "datos" organizados por medio de "categorías" *a priori* o definitivamente fijadas. La pura experiencia forma una continuidad en constante cambio. En esta continuidad se articulan el sujeto y el objeto, los cuales no son elementos primero separados y luego más o menos esforzadamente unidos, sino aspectos, partes o "piezas" de un mismo "continuo de experiencia". El empirismo radical es por ello una filosofía exactamente contraria a la del racionalismo. El racionalismo "tiende a destacar la importancia de los universales y a considerar que los todos son anteriores a las partes tanto en el orden de la lógica como en el del ser" en tanto que el empirismo "pone de relieve el carácter explicativo de la parte, del elemento, del individuo, y trata el conjunto como una colección y el universal como una abstracción" (*op. cit.*, Cap. II). Parece, pues, que el empirismo radical sea un atomismo. Pero es un atomismo en el cual los "átomos" son en último término "experiencias" — y, además, experiencias "integrables" en un "conjunto" o "continuo".

La filosofía de James es por ello asimismo un pluralismo. Contra el monismo "compacto" y "rígido" de muchos autores racionalistas, y contra el dualismo de muchos autores espiritualistas, James sostiene que la.

filosofía radicalmente empirista es como "una filosofía de mosaico". Esta filosofía radicalmente pluralista sostiene que las cosas están una "con" otra de muy distintos modos, pero que "nada incluye todas las cosas o predomina sobre todas las cosas", de tal suerte que el vocablo 'y' se arrastra detrás de cada enunciado (A *Pluralistic Universe,* Cap. VIII). Esto equivale a decir que cada cosa está "abierta" a las demás en vez de estar ligada con otras cosas por medio de relaciones internas. Las relaciones son externas. Pero —y ello constituye la diferencia capital entre el empirismo de Hume y el de James— son a la vez experimentables. Por eso las "cosas" pueden combinarse entre sí de muy distintas maneras, y de maneras, además, imprevisibles. Esta filosofía pluralista conlleva, pues, una tendencia indeterminista, "tychista" y "contingentista". En todo caso, es una filosofía que rechaza el tipo de realidad ejemplificado en lo que James llamaba "block-universe". Es posible, desde luego, que el universo sea una realidad única y compacta, comparable a un solo y sólido "bloque". Pero es posible que no lo sea. "En esta última posibilidad —escribe James— insisto yo" *(op. cit.,* mismo Cap.).

Obras: *The Principles of Psychology,* 2 vols., 1890 (trad. esp.: *Principios de psicología,* 1909). — Esta obra fue compendiada por el autor en el *Text-Book of Psychology. Briefer Course* [llamado con frecuencia simplemente *Briefer Course],* 1892 (trad. esp.: *Compendio de psicología,* c. 1947). _ *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy,* 1897 [incluye, entre otros ensayos, "The Will to Believe", "The Sentiment of Rationality" y "The Dilemma of Determinism"] (trad. esp.: *La voluntad de creer,* 1922). — *Human Immortality. Two Supposed Objection to the Doctrine,* 1898 [The Ingersoll Lecture], nueva ed., 1917 [incluida en el tomo *The Will to Believe. Human Immortality,* 1956]. — *Talks to Teachers on Psychology, and to Students on Some of Lifes Ideáis,* 1899 (trad. esp.: Los *ideales de la vida,* 1924). — *The Varieties of Religious Expérience. A Study in Human Nature,* 1902 [The Gifford Lectures on Natural Religion, Edinburgh, 1901-1902] (trad. esp.: Las *variedades de la experiencia religiosa,* 1945). — *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking,* 1907 (trad. esp.: *El pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar,* 1909). — *The Meaning of Truth. A Sequel to Pragmatism,* 1909 (trad. esp.: *El significado de la verdad,* 1957). — *A Pluralistic Universe,* 1909 [The Hibbert Lectures at Manchester College]. — *Memories and Studies,* 1911. — *Some Problems of Philosophy. A. Beginning of an Introduction to Philosophy,* 1911 (trad. esp.: *Problemas de la filosofía,* 1944). *Essays in Radical Empiricism,* 1912, ed. R. B. Perry [incluye, entre otros ensayos, "Does Consciousness Exist?"; véase Conciencia]. — *Collected Essays and Reviews,* 1920, ed. R. B. Perry [trabajos publicados entre 1869 y 1910]. — Correspondencia: *The Letters of William James,* ed. por su hijo Henry James, 2 vols., 1920. — Elizabeth Hardwick, ed., *The Selected Letters of W. J.,* 1961. — Para correspondencia véase también la obra de R. B. Perry citada *infra.* — Bibliografía: R. B. Perry, *An Annotated Bibliography of the Writings of W. J.,* 1920.

Abundante material biográfico en Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of W. J.,* 2 vols., 1935. — Para material biográfico véase también: J. Royce, *W. J. and Other Essays in the Philosophy of Life* 1911. — G. Santayana, *Character and Opinión in the United States, with Réminiscences of W. J. and Josiah Royce and Académie Life in America,* 1920. — Margaret Knight, W. *J.,* 1950, págs. 11-62 [el resto del volumen es una antología de textos psicológicos de J.].

Sobre el pensamiento de J.: Ë. Boutroux, *W. J.,* 1911 (trad. esp.: *W. J. y su filosofía,* 1943). — R. Berthelot, Un *romantisme utilitaire,* 3 vols., 1911-1922 (vol. III, págs. 1-187). — Th. Flournoy, *La philosophie de W. J.,* 1912. — H. Reverdin, *La notion d'expérience d'après W. J.,* 1913. — H. J. F. W. Brugmans, *Die waarheidstheorie van W. J.: een samenvattig en beoordeeling,* 1913. — H. M. Kallen, W. *J. and Henri Bergson: A Study in Contrasting Théories of Life,* 1914. — H. V. Knox, *The Philosophy of W. J.,* 1914. — J. Turner, *An Examination of W. James' Philosophy,* 1919. — U. Cugine, *L'empirismo radicale di W. J.,* 1925. — T. S. Bixler, *Religion in the Philosophy of W. J.,* 1926. — Maurice Le Breton, *La personnalité de W. J.,* 1928. — Jean Wahl, *Vers le concret,* 1932 (Capítulo titulado "W. J. d'après ses lettres"). — Th. Blau, W. *J., sa théorie de la connaissance et la vérité,* 1933. — G. Maire, W. *J. et le pragmatisme religieux,* 1933. — R. B. Perry, *In the Spirit of W. J.,* 1938. — G. Castiglione, *J.,* 1945. — J. D. Garcia Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas,* 2 vols., 1947 (Vol. II). — J. Linschoten, *Op weg naar een fenomenologische psychologie; de psychologie van W. J.,* 1959 (trad. alemana, 1961). — B. P. Brennan, *The Ethics of W. J.,* 1961. — G. A. Roggerone, *J. e la crisi délia coscienza contemporánea,* 1962. — Milic Capek, "La signification actuelle de la philosophie de J.", *Revue de Métaphysique et de Morale,* 67e année (1962), 290-321. — Véase también la bibliografía de PRAGMATISMO.

JANKÉLÉVITCH (VLADIMIR) nac. (1903) en Bourges (Cher, Francia), profesor en Lille y luego en la Sorbona, desarrolla un modo de filosofar cuyo principal interés radica en la riqueza de los detalles; el bosquejo, el sumario, la condensación son totalmente ajenos a su pensamiento. A lo más que se parece éste es a una incesante descripción, mediante un lenguaje cargado de imágenes, de las formas huideras de la conciencia, con la intención de hacer resaltar algo parecido a lo que uno de sus maestros, Bergson, llamaba los "datos inmediatos". No se trata, empero, de una tarea psicológica; los motivos dialécticos especulativos —bien que no presentados en forma dogmática— son constantes en la obra de Jankélévitch, en la cual se hace resaltar de continuo, con sus innumerables matices, la condición paradójica del enfronte de la conciencia —tanto pensante como volitiva y afectiva— con la realidad. En una de sus obras ha afirmado que la ley de nuestra condición es que "no hay suficiente realidad para todo lo posible, y no poseemos bastante poder para todo nuestro querer". Si no se toma la frase anterior como una fórmula rígida, puede decirse que caracteriza el *modo* de pensar de Jankélévitch. La conciencia se enzarza de continuo con lo real —y consigo misma—; la conciencia y lo real son equívocos tanto para cada uno de ellos como para su relación mutua; la descripción minuciosa de este conflicto y el análisis de ciertos temples de ánimo —el aburrimiento, la percepción de la propia doblez, el descubrimiento del mal en el bien, la conciencia de la pureza en la impureza y de la impureza en la pureza, etc.— constituyen un buen fragmento de la obra de dicho autor, la cual es, como él mismo confiesa,

de naturaleza "rapsódica" más bien que "sinfónica". Los temas citados parecen organizarse, sin embargo, en un tema metafísico central: el tema del ser, el cual es presentado por Jankélévitch en la forma del problema del "casi nada", que es lo imposible realizado, pues hace patente la eterna circularidad del ser y de su pensamiento. No hay que eludirlo, sino aceptarlo lealmente; sólo así se hace posible la realización del valor supremo: la súbita, pura e incomprensible creación.

Obras: *Henri Bergson,* 1931, 2ª ed., ampliada, 1959 (trad. esp., 1962). — *La mauvaise conscience,* 1933. — *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling,* 1933. — *L'ironie,* 1936; 2» ed., ampliada, con el título: *L'ironie ou la bonne conscience,* 1952. — *L'alternative,* 1938. — *Du mensonge* 1943. — *Le mal,* 1947. — *Traité des vertus,* 1949. — *Philosophie première. Introduction à une philosophie du "presque",* 1954. — *L'austérité et la vie morale,* 1956. — *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien,* 1957. — *Le pur et l'impur,* 1960 (trad. csp. de un fragmento "Violencia y pureza" en *Epistemc* [Caracas], III (1959-1960), 65-82).

Se deben también a V. J. diversas obras sobre autores y problemas musicales: *Gabriel Fauré, ses mélodies, son esthétique,* 1938, 2» ed., 1951. — *Maurice Ravel,* 1930. — *Debussy et le mystère,* 1949. — *La musique et l'ineffable,* 1960. — Algunos de los trabajos musicológicos ya publicados, con otros inéditos, han aparecido en: *Le nocturne. Fauré. Chopin et la nuit. Satie et le matin,* 1957.

Véase J. Vax, "Du Bergsonisme à la philosophie première. V. J.", *Critique,* Nº 92 (1955), 36-52. — J. Wahl, "La philosophie première de V. J.", *Revue de Métaphysique et de Morale,* LXe année (1955), 161-217. — Colin Smith, "The Philosophy of V. J.", *Philosophy,* XXXII (1957), 315-24. — E. Riverso, "V. J. o alle soglie dell'ineffabile", *Giornale di Metafisica,* XIV (1959), 502-37. — E. Verondini, "L'Odissea morale nel pensiero di V. J.", *ibid.,* XVI (1961), 384-401. — Véase también "Le Presque-Rien", debate en el que intervinieron V. J., G. Bachelard, M. de Gandillac, J. Wahl *et al,* en *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* Año XLVIII (1954), 65-93.

JANSENISMO. Proporcionaremos algunos datos sobre el origen y desenvolvimiento del jansenismo en Francia hasta comienzos del siglo XVIII como fondo histórico para mejor comprensión de la posición jansenista en ciertas cuestiones básicas teológicas y filosóficas. Es común identificar 'Jansenismo' con 'Port-Royal' o 'doctrina de Port-Royal', por lo que no dedicaremos ningún artículo a Port-Royal. Sin embargo, trataremos de ciertas orientaciones lógicas y metodológicas originadas en Port-Royal y resumidas en la obra *Arte de Penser* (1662) en el artículo PORT-ROYAL (LÓGICA DE).

La abadía de religiosas cistercienses fundada el año 1204 en Porrois (nombre cuya deformación resultó en "Port-Royal" —"Port-Royal des Champs", a 37 kilómetros al Sur de París) fue reformada desde comienzos del siglo XVII por la Madre Angélica mediante reglas rigurosas de meditación, trabajo manual y pobreza. La abadía comenzó a alcanzar renombre poco tiempo después de la citada reforma. La Madre Angélica, emparentada con los Arnauld, eligió como directores de conciencia a Singlin, discípulo de San Vicente de Paul, y a Jean Du Vergier de Hauranne (1581-1643), abate de Saint-Cyran (llamado por ello con frecuencia "Saint-Cyran") y amigo de Jansenio (Cfr. *infra).* En 1625 la abadía se instaló en París (Faubourg Saint-Jacques), hablándose desde entonces de dos "Port-Royal": Port-Royal-des-Champs y Port-Royal-de-Paris, ambos en estrecha relación. Un grupo de hombres austeros y devotos que seguían tendencias en parte "pesimistas" y rigoristas —las mismas tendencias exhibidas por Saint-Cyran— se retiró del mundo y se instaló en una dependencia de Port-Royal de París, dirigiéndose en 1637 a Port-Royal-des-Champs, donde regresó la Madre Angélica, en 1648, para dirigir su comunidad. Entre los que se retiraron a Port-Royal destacan, por su interés filosófico, Antoine Arnauld [Arnauld d'Andilly] y Pierre Nicole (VÉANSE), pero entre los "port-royalistas" hay que contar también, además del citado Saint-Cyran, a Martin de Barcos. Al grupo de los que se retiraron a Port-Royal se llamó con frecuencia "los solitarios" — y también "esos señores", "ces Messieurs". Los "solitarios" crearon las llamadas "Petites Écoles", en donde instauraron una reforma pedagógica y metodológica. "Esos señores" ejercieron creciente influencia sobre los miembros de muchas escuelas y colegios franceses (en particular los del Oratorio), así como sobre los miembros del Parlamento Real y sobre destacadas personalidades intelectuales, de las que nos limitamos a mencionar a Racine. La hermana de Pascal, Jacqueline, ingresó en Port-Royal en 1652, y el propio Pascal (VÉASE) se retiró a Port-Royal en 1655.

No obstante la mencionada común identificación de 'Port-Royal' con 'Jansenismo', sus trayectorias no son siempre exactamente coincidentes, pero aceptamos tal identificación por lo menos en tanto que las cuestiones teológicas y filosóficas fundamentales suscitadas en Port-Royal son principalmente las planteadas por Jansenio. Jansenio (Jansenius, Cornelis Jansen [1585-1638]) el amigo de Jean Du Vergier de Hauranne, fue nombrado profesor en Lovaina en 1630, y Obispo de Ypres en 1636. En 1630 había publicado una obra titulada *Alexipharmacum,* y en 1631 otra titulada *Spongia notarum.* Postumamente aparecieron los comentarios a las Escrituras tituladas *Tetrateuchus* (1639), *Pentateuchus* (1641) y *Analecta* (1644). Pero la obra que aquí nos importa sobre todo son los tres tomos in folio titulados *Augustinus, seu doctrina sanctu Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Marsilienscs,* terminada poco antes de su muerte y publicada en 1640 — obra que se cita habitualmente como *Augustinus.* Jansenio había aceptado defender las ideas de Miguel Bayo (Baius, Baio, De Bay [1513-1589]) y especialmente la doctrina del llamado "amor doble", *dúplex delectatio* — aun cuando algunos comentaristas señalan que las doctrinas de Bayo desempeñan un papel relativamente insignificante en Jansenio, por lo que cabría distinguir entre "bayesismo" y "jansenismo". En todo caso, el interés que tenía Jansenio en oponerse a los "modernos pelagianos", que defendían una concepción "optimista" del hombre y reducían al mínimo, o negaban, el poder y eficacia de la gracia divina, le llevó a formular una doctrina, de la que luego expondremos los rasgos principales, y que obtuvo de inmediato gran resonancia.

Los "port-royalistas" se hicieron "jansenistas". Pero algunos dominicanos, y los jesuitas —especialmente los

jesuitas de Lovaina, que seguían las tendencias molinistas (véase MOLINA [LUIS DE])— se opusieron violentamente al *Augustinus*. A base de varias frases, o partes de frases, de dicha obra compusieron las famosas "cinco proposiciones" en torno a las cuales giraron casi todos los debates. En sustancia, estas cinco proposiciones son: (1) Algunos preceptos divinos no pueden ser cumplidos por los justos con las solas fuerzas de la naturaleza humana, por lo que les es necesaria la gracia; (2) La gracia interior que opera sobre la naturaleza corrompida es irresistible; (3) Para el mérito o demérito se requiere únicamente la libertad de la coacción externa; (4) Los pelagianos (o semipelagianos) son herejes por cuanto admiten la posibilidad para la voluntad humana de resistir u obedecer a la gracia; (5) Es erróneo afirmar que Cristo ha muerto para todos los hombres. La "cuestión de las cinco proposiciones" es importante, porque no pocos de los debates giraron en torno a si tales proposiciones se hallaban o no efectivamente en el *Augustinus*.

Las doctrinas de Jansenio recibieron una primera condenación ya en 1641. En 1642 el Papa Urbano VIII prohibió discutir en torno a las "cinco proposiciones". Arnauld, que se había opuesto a la condenación de 1641, declarándola inauténtica, publicó en 1643 su libro *De la fréquente communion*, en el cual abogó por una reforma moral y eclesiástica congruente con las doctrinas jansenistas. En 1653 el Papa Inocencio X condenó las "cinco proposiciones". En 1656 fueron cerradas las "Petites Écoles". Entre 1656 y 1657 aparecieron las *Provinciales* de Pascal (VÉASE), el cual, sin embargo, se fue apartando del "jansenismo cartesiano" de Arnauld y Nicole para adoptar una actitud menos "racionalista". En 1665 el Papa Alejandro VII impuso un "formulario de sumisión". Algunos firmaron. Otros, como Pascal, no firmaron, pero se sometieron a la Iglesia, contra los "extremistas" (entre los cuales figuraba Martin de Barcos). Las religiosas de Port-Royal se negaron a firmar. En 1672, el oratoriano Pasquier Quesnel (1634-1719) publicó unas *Réflexions morales sur les Évangiles* en que resumía las tesis centrales del jansenismo, hasta el punto de que éste fue asimismo conocido como "quesnellismo". Esta obra fue prohibida por Clemente X en 1675, y una reelaboración de la misma, titulada *Le Nouveau Testament avec des Réflexions morales* (1687) fue condenada por el Papa Clemente XI con la "constitutio dogmática" *Unigenitus* (1713). En 1679 empezó la dispersión de los "solitarios". En 1705 el Papa Clemente XI publicó la bula *Vineam Domini*, condenando a los que se mantenían en silencio. En 1709 se expulsó a las religiosas de Port-Royal-des Champs (había habido una escisión entre Port-Royal-des Champs y Port-Royal de Paris), y en 1710 fue arrasado el monasterio por orden real. En 1713 se condenaron 101 proposiciones del libro de Quesnel. La "polémica jansenista" no cesó con ello. Algunos aceptaron las disposiciones papales (los "aceptantes"); otros, apelaron (los "apelantes"). El jansenismo se desarrolló y discutió en otros países además de Francia (Italia y Alemania principalmente), pero esta historia no nos concierne aquí.

Simplificado y abreviado, el jansenismo consiste en mantener que Adán era libre antes del pecado original, pero que su libre albedrío necesitaba un auxilio, *adiutorium*. El *adiutorium* puede ser un *adiutorium quo* —un auxilio por el cual se hace algo— o un *adiutorium sine quo non* — o un auxilio sin el cual no se hace algo. El *adiutorium* que, según Jansenio, necesitaba Adán para persistir en estado de inocencia era el *adiutorium sine quo non*. Por tanto, Adán podía pecar, y después de haber, efectivamente pecado, necesitó un *adiutorium quo*. No podía ser de otro modo dada la corrupción de la naturaleza del hombre introducida por el pecado original. La voluntad del hombre no es, pues, libre; dejado a su propio albedrío, el hombre no puede hacer sino pecar, ser arrastrado por la concupiscencia. Esta es la *delectatio terrestris*, a la cual se opone la *delectatio caelestis*, producida por la acción irresistible de la gracia. La gracia atrae al hombre, "quiéralo o no". El hombre está destinado a la salvación o a la condenación independientemente de cualquier consideración de mérito o falta de mérito "personales"; los justos son por ello verdaderamente "los elegidos". Lo que se llama "libertad" es sólo "libertad de coacción externa". Lo cual no significa para Jansenio que el hombre no pueda elegir una determinada acción buena o mala; de lo que aquí se trata no es de acciones buenas o malas, sino del bien o del mal, y éstos están sometidos a "necesidad". Por todo ello los jansenistas fueron llamados "predestinarlos" y sus doctrinas fueron comparadas a las calvinistas. Los jansenistas afirmaron contra sus detractores que sus doctrinas se apoyaban en los textos de San Agustín, de modo que condenar el jansenismo era condenar el agustinismo. Por otro lado, la importancia concedida a la eficacia de la gracia no parecía ser en el jansenismo muy distinta a la que era en el sistema de Báñez (VÉASE) o "bañecismo". Se oponía, en cambio y de modo radical, a toda forma de "pelagianismo" — y los jansenistas estimaron que los molinistas eran simplemente "pelagianos", o cuando menos "semipelagianos". El molinismo era para los jansenistas una manifestación de la "casuística jesuita", la cual se manifestaba en el terreno de la doctrina teológica tanto o más que en el terreno de la moral.

A las tesis teológicas reseñadas se añadía en la mayor parte de los jansenistas —y en particular en algunos que se interesaban poco por disputas doctrinales— una moral rigorista y, desde luego, ascética.

La teología y la moral jansenistas pueden describirse asimismo como una manifestación de un cierto "temple de ánimo" o "talante". Éste es con frecuencia de carácter "sombrío". Ello explica que la posición adoptada con respecto al jansenismo dependiera no sólo de convicciones teológicas, sino también —por lo menos en ciertos casos— de simpatía o falta de simpatía hacia semejante talante. Es curioso comprobar en este respecto que un hombre ideológicamente tan poco afecto a los jesuitas como Voltaire describiera a éstos con bastante más simpatía que a los jansenistas. Se trataba aquí, a nuestro entender, de una cuestión de "talante" (el "talante" volteriano era definitivamente no jansenista). Por eso, exceptuando a Pascal —a quien consideraba casi siempre con una personalidad que sobrepasaba a Port-Royal y al jansenismo—, Voltaire juzgó que las doctrinas de Jansenio sobre el hombre eran demasiado agrias: la doctrina jansenista, escribe Voltaire en *Le siècle de*

Louis XIV, "no es ni filosófica ni consoladora".

Sainte-Beuve, *Histoire de Port-Royal*, 3 vols., 1840-1843, 2ª ed., 5 vols., 1860; 3ª ed., 7 vols., 1867 (vol. VII con "Índice"); varias reimps. [Curso profesado en Lausana de 1837 a 1838]. — A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis les origines jusqu'à nos jours*, 2 vols., 1923-1924. — J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*. Vol. I: *Correspondance de Jansenius*, 1947; II: *Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, 1947; III: *Idem. Appendices. Bibliographie et Tables*, 1948; IV: *Lettres inédites de Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran. Le mm. de Munich (Cod. Call. 691) et La vie d'Abraham*, 1961 [ed. con notas y comentario por A. Barnes]; V: *La spiritualité de l'Abbé Saint-Cyran*, 1961. Vols. VI y VII, en prep. — Del mismo Orcibal, la obra de vulgarización titulada *Saint-Cyran et le jansénisme*, 1961. — T. Laporte, *La doctrine de Port-Royal, La morale d'après Arnauld*. Vol. I: *La loi morale*, 1951; Vol. II: *La pratique des sacrements. L'Église*, 1952. — Lucien Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, 1955. — H. Urs von Balthasar, P. de Boisdeffre *et al*, *Pascal et Port-Royal*, 1962. — Para el jansenismo en Italia: A. C. Jemolo, *Il Giansenismo in Italia prima délia rivoluzione*, 1928. — Enrico Damming, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secólo XVIII*, 1945. — F. Ruffini, *Studi sul Giansenismo*, 1947. — Para e) jansenismo en Alemania: M. Deinhard, *Der Jansenismus in deutschen Ländern*, 1929. — Para el jansenismo en España: M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. III, 1881 (capítulo titulado "El jansenismo regalista en el siglo XVIII") [Para otras ediciones de esta obra véase bibliografía de MENÉNDEZ Y PELAYO (MARCELINO)]. — Véase también bibliografía del artículo PORT-ROYAL (LÓGICA DE).

JARDÍN. Véase EPICURO.

JASPERS (KARL) nació (1883) en Oldenburg, en las cercanías de Bremen. Estudió medicina en la Universidad de su ciudad natal, recibiendo el grado de doctor en 1909. Después de trabajar en el hospital psiquiátrico de la Universidad de Heidelberg, ingresó como "Privatdozent" de psicología en la Facultad de Filosofía de la misma Universidad. En 1821 fue nombrado en ella profesor de filosofía. Fue depuesto en 1937 por su oposición al régimen nacional-socialista, y repuesto en 1945. Desde 1948 profesa en la Universidad de Basilea.

Sus primeros cursos en la Universidad de Heidelberg versaron sobre "psicología comprensiva" (*verstehende Psychologie*) y sobre la "psicología de las concepciones del mundo". En el curso de estas actividades docentes Jaspers se fue interesando cada vez más por la filosofía — hacia la que, por lo demás, había sentido inclinación mientras estudiaba medicina. Aunque formado en disciplinas científicas, y conservando siempre un gran interés por integrar la ciencia con el pensamiento filosófico, Jaspers llegó a la conclusión de que la ciencia o, mejor, las ciencias son por sí mismas insuficientes. En todo caso, requieren un examen crítico, y éste solamente puede darlo la filosofía. Pero ésta a la vez debe fundarse en una dilucidación lo más completa posible de la existencia del hombre en cuanto existencia "propia" — es decir, en la existencia concreta y no meramente "abstracta" del ser humano. Resultado de las meditaciones filosóficas de Jaspers al respecto fue su primera formulación de lo que ha venido a ser su filosofía existencial.

Esta filosofía existencial (o filosofía de la existencia) constituye, según Jaspers, el ámbito dentro del cual se da todo saber y todo posible descubrimiento del ser. Por eso la filosofía de la existencia es propiamente una metafísica (*Philosophie* [Cfr. bibliografía], I, 27). La pregunta por el ser (y por la realidad) es una pregunta humana: es la pregunta que se hace a sí mismo el hombre en cuanto "existente". No es la pregunta de un "objeto" acerca de otro "objeto", sino la pregunta de una "entidad" que es justamente lo contrario de un "objeto". Tal "entidad" es fundamentalmente "existencia". Ahora bien, esta existencia es "lo que es para sí y se encamina hacia su propia trascendencia" (I, 25). A la vez, los caracteres de esta existencia son también caracteres del ser que la existencia busca y a través de la cual es des-cubierto y dilucidado. Este ser no es una realidad puramente "objetiva". Lo objetivo es, a la sumo, un momento del ser real, el cual es básicamente trascendencia. La "filosofía" no se limita a partir de la "experiencia posible", como quería Kant, sino que debe partir de la "existencia posible".

Sin embargo, la metafísica de la existencia es sólo la culminación de dos etapas que hay que recorrer parsimoniosamente, deteniéndose en cuantas descripciones de la existencia sean necesarias. Estas dos etapas previas a la metafísica de la existencia son "la orientación en el mundo" y la "dilucidación de la existencia".

La "orientación en el mundo" muestra a la existencia como algo que está en las cosas, en un mundo constituido por diversas situaciones (véase SITUACIÓN), mundo que, cuando es contemplado desde fuera, se da bajo la forma de la objetividad. Por tanto, lo objetivo no debe ser eliminado, sino integrado. En cuanto a 1* "dilucidación de la existencia", es una analítica existencial que constituye la base de toda filosofía, pues tal analítica es la única posibilidad para alcanzar una "certidumbre del ser" (I, 32) que, según Jaspers, solamente queda cumplida en el pensar metafísico. Ahora bien, la unidad radical de la articulación de estos momentos es el principio de la trascendencia, por la cual no ha de entenderse tampoco nada objetivo, sino más bien un puro acto: el del trascender como tal. En este trascender se revela la existencia a sí misma, y revela con ella el mundo dentro del cual está situada y el ser común de la existencia y del mundo. Por eso la trascendencia es el resultado de toda analítica y de todo descubrimiento del ser aun cuando todo ser se *da* dentro de la inmanencia de la conciencia, como vivencia suya. La elaboración de este pensamiento existencial conduce a Jaspers a una detallada analítica de estos tres momentos y, con ella, a un replanteamiento de las cuestiones metafísicas fundamentales desde el punto de vista de la existencia que se hace a sí misma en su ímpetu trascendente. El mundo es examinado tal como aparece en la existencia subjetiva y tal como aparece en cuanto realidad objetiva, pero este mundo es solamente en la medida en que aparece como un momento del trascender del existir. La filosofía de la ciencia y del sentido de la ciencia solamente pueden ser entonces descubiertos cuando se atiende a la unidad radical del saber (I,

129); de lo contrario, las ciencias carecerían de ser, es decir, de vida. Lo mismo acontece con la filosofía, que en cuanto existencia es un aspecto del existir trascendente y en cuanto saber es el contenido de este existir. La dilucidación de la existencia aparece inmediatamente como lo contrapuesto frente al mundo del ser, como aquel ser que propiamente no es, sino que puede ser y debe ser (II, 1). Pero esta dilucidación resulta imposible si no se recorren parsimoniosamente las formas mismas del existir: mismidad, comunicación e historicidad surgen entonces como momentos constitutivos de una primera analítica existencial, cuya segunda parte trata de la mismidad en tanto que libertad, cuya tercera parte examina la existencia en situación y cuya cuarta y última parte concierne a la existencia en la subjetividad y la objetividad y, en último término, a la existencia entre las demás existencias. El examen de la comunidad y de la historicidad, sobre todo, son importantes en Jaspers, pues si la comunidad existencial es la realidad del pensar filosófico en torno al existir, la historicidad surge inclusive como la verdadera unidad de la realidad humana y de la existencia, como la unidad de la necesidad y de la libertad, de la eternidad y del tiempo. Esta historicidad no es, empero, simplemente la existencia histórica; más bien ocurre que ésta es "la claridad de la historicidad fáctica de la realidad humana en la existencia" (II, 120). Existencia que se da como un trascender en la libertad y como algo que "se abre paso" en un conjunto de situaciones. La noción de situación (VÉASE) y en particular la de situación-límite permiten una aprehensión del existir en una forma más radical que el examen del mundo. Mas esta dilucidación de la existencia, en la cual todo momento objetivo, y psicológico, tanto si pertenece al saber natural como al científico-espiritual, aparece como inmerso y justificado por medio de su situación existencial, alcanza solamente su culminación en una metafísica. Ésta es considerada por Jaspers como el desbroce de los caminos que conducen a la trascendencia a partir de los diferentes modos con que la existencia posible se consagra a la busca de las formas del ser (III, 3). Desde este punto de vista, tiene que aparecer insuficiente todo ser que no sea propiamente trascendencia. Una investigación de los grados de la realidad al hilo de una indagación de los grados de la trascendencia resulta, así, inevitable para una filosofía que dé la vuelta completa en torno a sí misma. La trascendencia surge, desde luego, como algo radicado en la historia, porque ésta es la forma radical en que se da la existencia metafísica. Ahora bien, la tensión entre la existencia histórica y contingente, y la seguridad de una verdad absoluta, es lo que constituye la auténtica tragedia de la metafísica. A ella se agrega la que se produce cuando la existencia, que se presenta como una subjetividad opuesta a la objetividad de las cosas, se ve obligada, para subsistir, a apoyarse en éstas. Una tensión de esta índole no puede ser solucionada, empero, simplemente, como creía Dilthey, por medio de una filosofía de la vida. La filosofía de la vida acaba haciendo de ésta la existencia suprema, lo Absoluto; la filosofía de la existencia, en cambio, el reconocimiento del hecho de que la existencia se halla sumida, dentro de su finitud y humillación, en el ámbito de un posible descubrimiento del ser verdadero, impide la destrucción de la trascendencia, a la cual tiene que subordinarse, en última instancia, la filosofía, concebida, a diferencia de la ciencia, como una experiencia integral que no excluye sin embargo la razón. La frecuente insistencia de Jaspers en el problema de la relación entre existencia y razón, así como su tratamiento del problema de la verdad, al cual ha dedicado últimamente otra de sus grandes obras, muestran hasta qué punto su pensamiento se preocupa cada vez más del término al cual apunta el trascender y, por lo tanto, hasta qué punto va apareciendo como disminuida y atenuada la realidad del trascender mismo como puro movimiento incansable de la existencia. La teoría de las categorías era ya un intento de mediación; concebidas como "formas generales de lo pensable" (III, 37), las categorías eran aplicadas inclusive al ser pensado como absoluto. Una "dialéctica del pensamiento trascendente" constituía su coronamiento obligado. Pero la investigación categorial en lo objetivo, en la realidad y en la libertad constituye únicamente un punto de partida para una articulación del ser que, sin destruir su esencial dinamicidad, no suponga tampoco que ésta es contraria y opuesta a toda razón y a toda verdad. Lo trascendente como tal, Dios, puede entonces ser la realidad cumplida; de ella puede decirse efectivamente que "es", mas este ser es ya el ser dado a través de la trascendencia, y, por consiguiente, algo infinitamente alejado del puro ser de la definición (III, 67).

La filosofía de la existencia de Jaspers puede considerarse como parte de un "sistema abierto" en el cual pueden irse alojando nuevas "dilucidaciones de la existencia". Éstas se fundan no sólo en la especulación filosófica, sino también, y a veces preferentemente, en las experiencias del autor como hombre de su tiempo. El interés de Jaspers por las "cuestiones de la época" y en particular por los problemas políticos y político-morales de nuestro tiempo ha sido constante, especialmente a partir de la irrupción del nacionalsocialismo en Alemania. Desde este punto de vista pueden comprenderse muchos de los pensamientos de Jaspers desde la publicación de su *Philosophie* (1932) hasta la aparición del primer volumen de su *Philosophische Logik* (1947). Este volumen fue precedido por varios trabajos en los cuales desarrolló tanto varios de los conceptos ya introducidos en *Philosophie* (existencia, ser, cifra, comunicación, libertad, situación-límite, trascendencia, etc.) como varios conceptos nuevos, en particular el de "lo comprensivo" (VÉASE). Nos ocuparemos en lo que sigue especialmente de algunos temas fundamentales de la "lógica filosófica", pero teniendo en cuenta las anticipaciones que figuran en su obra sobre razón y existencia (1935) y filosofía de la existencia (1938), así como en la obra sobre la fe filosófica (1948) y las doce conferencias dadas por radio a modo de "introducción a la filosofía" (1948). Debe tenerse en cuenta que hemos dedicado artículos especiales a algunos de los conceptos básicos de Jaspers (así, por ejemplo, CIFRA y COMPRENSIVO [Lo], y nos hemos referido a otros conceptos en artículos de carácter más general (así, por

ejemplo, EXISTENCIA, HORIZONTE, TRASCENDENCIA).

Según Jaspers, filosofar es fundamentalmente trascender. Ello no significa eliminar los "objetos", pero sí tomarlos como jalones en el camino de la trascendencia filosófica. La metafísica en cuanto "lenguaje en cifras" no es por sí misma la trascendencia, pero es el lenguaje de la trascendencia. Por otro lado, la "verdad" no es característica de ningún enunciado particular sobre un objeto, sino una especie de "ambiente" que rodea todo nuestro conocer y todo nuestro "decir". En este ambiente vivimos, pensamos y somos, y con nosotros son todos los "objetos". En rigor, lo que se llama "objeto" es algo que emerge de ese trasfondo del ser que es "lo comprensivo".

Ahora bien, ello no significa que "lo comprensivo" sea una vaga unidad indiferenciada. Lo comprensivo tiene varios niveles. En "nosotros" tiene tres: el de la existencia (como *Dasein*) o nivel de lo sensible; el de la conciencia en general, o nivel de lo objetivo, de lo obligatorio; y el del espíritu, o nivel de las generalizaciones o teorías de conjunto. Cada uno de estos niveles tiene su propia verdad y todas estas verdades lo son en tanto que situadas en el horizonte de lo comprensivo. Fuera de nosotros lo comprensivo tiene dos niveles: el del mundo o "lo que hay", y el de la trascendencia, donde la existencia (en cuanto *Existens*) se hace libre. La trascendencia no es algo conocido, sino algo que "funda"; en efecto, el hombre mismo "existe" sólo en cuanto se halla fundado en la trascendencia y, por así decirlo, "religado" a ella.

Dada la importancia que tiene en Jaspers la "lógica filosófica" conviene decir unas palabras sobre ella. Según Jaspers, dicha "lógica" se caracteriza por tres rasgos: (1) El saber lógico sólo puede ser verdadero cuando es "comprensivo" ("omnicomprensivo"). Debe, pues, iluminar *todos* los aspectos del saber y de la conciencia, y *todos* los aspectos de la certidumbre y de la verdad. Aunque apoyada en las ciencias (en tanto que son las formas más claras del saber objetivo) la lógica filosófica no debe desdeñar el pensamiento cotidiano y las muy diversas formas de experiencia y práctica humanas. (2) La lógica filosófica (a la inversa del "movimiento natural" de nuestro entendimiento, que tiende a la nivelación) reconoce los "saltos" y los "vacíos" de las formas del ser y del saber, (3) Pero como esta lógica considera, al mismo tiempo, la totalidad, rechaza considerar las separaciones en tanto que desmembraciones de lo real y trata de relacionar entre sí los diversos aspectos del ser y del saber. Como consecuencia de los citados rasgos, la lógica filosófica de Jaspers constituye el fundamento de la "conciencia de la verdad que procede de nuestra vida" y revierte sobre la existencia del ser pensante, iluminándola, examinándola y guiándola. Es, en suma, una "lógica" que deja "el espacio libre" para descubrir el horizonte de toda posibilidad y de toda realidad. Solamente dentro de este "espacio libre" surgen, según Jaspers, los diversos contenidos (que la lógica, sin embargo, *no* produce *ni* engendra). Así, la lógica de Jaspers constituye el campo de la "inmediatez" en la cual pueden encontrarse los hombres como seres pensantes, de modo que la lógica pueda convertirse en órgano de la comunicación intelectual. La lógica filosófica realiza pensamientos fundamentales, distintos significativamente de todas las intelecciones objetivas del mundo; si así no fuese, no podría alcanzar el fundamento de toda la realidad. Con ello se hacen conscientes en el pensamiento lógico los primeros principios del ser en su forma. Pero la lógica filosófica no es solamente una apertura del horizonte; es también un arma en la lucha contra la "no-verdad" y la apariencia, haciendo posible —contra la sofística— el descubrimiento de la verdad.

Podría concluirse, en vista de lo anterior, que la lógica filosófica de Jaspers, en tanto que primer acceso a la verdad, es el resultado de una especulación subjetivo-romántica. Pero el filósofo lo niega, insistiendo en que tal lógica alcanza toda la amplitud de la *objetividad* del ser en vez de limitarse a una parte del mismo. Por eso la lógica en cuestión puede ser un verdadero órgano de la razón. En rigor, se presenta como un tronco del cual surgen las diversas ramas, todas ellas alimentadas por la savia de su arraigo en el ser y la verdad como descubrimiento de lo que es. Y así la lógica filosófica puede ser concebida como un centro del cual parten, por un lado, la lógica formal y la metodología, y por el otro lado la ontología o teoría del objeto (que da origen a la metafísica, concebida o como metafísica del logos o como mística del logos), la psicología del pensar y la lógica trascendental. Sólo así —dice Jaspers— será posible realizar una de las misiones filosóficas de nuestro tiempo, es decir, la edificación de una nueva y amplia lógica, o "lógica en su totalidad": una lógica no sistemático-formal (pero tampoco aforística) que posibilite la iluminación del saber de la verdad en el tiempo. La doctrina de la verdad —que comienza con la iluminación de los horizontes más externos— es la parte primera de esta más amplia lógica. La parte segunda debe comprender la metodología, la teoría de las categorías y la doctrina de la ciencia. "En el principio se hallan las radicales aclaraciones; al final, los problemas concretos" (*Von der Wahrheit*, I, pág. 27).

Obras: *Heimweh und Verbrechen*, 1909 (Dis. inaug.), de *Archiv für Kriminal-Anthropologie*, de Gross, XXXV, 1 (1909), 1-116 *(Añoranza y crimen)*. — *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärtze und Psychologen*, 1913, 2ª ed., 1920, 3» ed., 1922, 4» ed., 1946 (todas revs.) (trad. esp.: *Psicopatología general*, 2 vols., 1950-1951, 2ª ed., 1955). — "Kausale und 'verständliche' Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia Praecox (Schizophrenie)", *Z. f. die gesamte Neurologie und Psychologie*, XIV (1913), 158-263 ("Relaciones causales y 'comprensivas' entre suerte y psicosis en la demencia precoz (esquizofrenia)"). — *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919, 2ª ed., 1920, 4ª ed. (con nuevo "Prefacio"), 1954 *(Psicología de las concepciones del mundo)*. — *Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*, 1922, del volumen colectivo *Arbeiten zur angewandten Psychiatrie*, 1922; 2» ed., 1926 (trad. esp.: *Genio y locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre S., van G., S., H.*, 1955). — *Die Idee der Universität*, 1923. — *Die geistige Situation der Zeit*, 1931, 5ª ed. (parcialmente rev.), 1933 (trad. esp.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, 1933). — *Philosophie*, 3 vols. *(I. Philosophische Weltorientierung; II. Existenzerhellung; III. Metaphy-*

sik), 1932, 2* ed. en 1 vol., 1948, 3ª ed. (con un "Postscriptum"), 3 vols., 1956 (trad. esp.: *Filosofía*, 2 vols., 1958-1959). — *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, 1932 (*M. W. El carácter alemán en él pensamiento político, en la investigación y en la filosofía*). — *Vernunft und Existenz*, 1936 [Cinco conferencias dadas en la Universidad de Groninga] (trad. esp.: *Razón y existencia*, 1960). — *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1936 (trad. esp.: *N.*, 1963). — *La pensée de Descartes et la philosophie*, separata de la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, LXII (1937), 40-148; ed. separada, 1938 (en alemán: *Descartes und die Philosophie*, 1937) (trad. esp.: *D. y la filosofía*, 1960). — *Existenzphilosophie*, 1937, 2» ed., 1956 [Tres conferencias dadas en la Freie Hochstift, de Frankfurt a.M.] (trad. esp.: *Filosofía de la existencia*, 1958). — *Die Schuldfrage*, 1946 (trad. esp.: *¿Es culpable Alemania?*, 1948. — *Die Idee der Universität*, 1946 [obra distinta del trabajo aparecido con el mismo título en 1923; Cfr. *supra]* (trad. esp.: "La idea de la Universidad", en el volumen colectivo *La idea de la Universidad en Alemania*, 1959, págs. 391-524). — *Vom europäischen Zeist*, 1946 [folleto; conferencia dada en trad. francesa *(L'esprit européen)* en Ginebra: *Rencontres internationales de Genève*, 1946, págs. 291-323]. — *Nietzsche und das Christentum*, 1946 (trad. esp.: *N. y el cristianismo*, 1955). — Von *der Wahreit (Der philosophische Logik, I)*, 1947 *(De la verdad [Lógica filosófica*, I]). — De esta obra se ha reimpreso una parte bajo el título *Über das Tragische*, 1952 (trad. esp.: *Esencia y formas de lo trágico*, 1960). — *Der philosophische Glaube*, 1948 [Conferencias dadas en la Universidad de Basilea, julio de 1947] (trad. esp.: *La fe filosófica*, 1953). — *Philosophie und Wissenschaft*, 1949 [Lección inaugural en la Universidad de Basilea; separata de *Die Wandlung*, III (1948), 721-33] (trad. esp.: "Filosofía y ciencia", en *Cuadernos de Filosofía* [Buenos Aires], 1953). — *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, 3ª ed., 1952 (trad. esp.: *Origen y meta de la historia*, 1950). — *Einführung in die Philosophie*, 1950 [Doce charlas radiofónicas] (trad. esp.: *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, 1953, 3» ed., 1962). — *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, 1950 [Conferencias en la Universidad de Heidelberg] (trad. esp.: *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, 1953). — *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, 1951 (trad. esp.: *Balance y perspectiva. Discursos y ensayos*, 1953). — "Der Weltschöpfungsgedanke", *Merkur*, IV, Nº 5 (1952), 401-7 (trad. esp.: "La idea de la creación del mundo", *Theoria* [Madrid], 1952). — *Lionardo als Philosoph*, 1953 (trad. esp.: *Leonardo como filósofo*, 1956). — *Die Frage der Entmythologisierung*, 1954 [con Rudolf Bultmann] *(La cuestión de la desmitologización)*. — *Schelling. Grosse und Verhängnis*, 1955 (*S. Grandeza y destino*). — *Wesen und Kritik der Psychothérapie*, 1955 [separata de *Allgemeine Psychopathologie*] (trad. esp.: *Esencia y crítica de la psicoterapia*, 1959). — *Die grossen Philosophen*, I, 1957 (trad. esp.: *Los grandes filósofos*, I, 1958). — *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1957 [charla radiofónica] (trad. esp.: *La bomba atómica y el futuro del hombre*, 1958 [Cuadernos Taurus, 2]. — *Die Atombome und die Zukunft des Menschen*, 1958 (trad. esp.: *La bomba atómica y el futuro de la humanidad*, 1961) [esta obra —muy extensa— es distinta del folleto antes mencionado]. — *Philosophie und Welt. Reden und Aufsatze*, 1958 *(Filosofía y mundo. Discursos y artículos)* [trabajos 1949-1956; incluye: "Lionard als Philosoph", Cfr. *supra*, y "Philosophische Autobiographie" (este último, original del trabajo citado *infra)]*. — *Wahrheit und Wissenschaft*, 1960 [Discurso; incluye otro de Adolf Portmann] *(Verdad y ciencia)*. — *Drei Gründer des Philosophierens: Plato-Augustin-Kant*, 1962 *(Tres fundadores del filosofar: P.-Á.-K.)*. — *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962 *(La fe filosófica ante la revelación)*.

Autobiografía filosófica de J.: "Philosophical Autobiography", en obra sobre J. ed. P. A. Schilpp cit. *infra*, págs. 5-94 [original alemán, cit. supra], con "Respuesta a mis críticos", *ibid.*, págs. 749-869. — Bibliografía de J. en el mismo volumen, págs. 872-86. — Traducciones de J. a otros idiomas: Hans W. Bentz, *K. J.* in *Übersetzungen*, 1961 [de 1945 a 1960] [Weltliteratur in Übersetzungen. Reihe I: Deutsprachige Autoren, 1].

Véase Ludger Jaspers, *Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie K. Jaspers*, 1936 (Dis.). — Jeanne Hersch, *L'Illusion philosophique*, 1936. — K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und J. Ein Beitrag zur Frage: Existentialphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie*, 1938. — L. Pareyson, *La filosofia dell' esistenza di C. J.*, 1940. — E. Paci, *Pensiero, Esistenza e Valore*, 1940. — J. Collins, An *Approach to K. J.*, 1945. — J. de Tonquédec, *Une philosophie existentielle: l'existence d'après K. /.*, 1945. — M. Dufrenne y P. Ricoeur, *K. J. et la philosophie de l'existence*, 1947. — G. Ramming, K. /. *und H. Rickert: Existenzialismus und Wertphilosophie*, 1948. — E. L. Allen, *The Self and Its Interests: a Guide to the Thought of K. J.*, 1951 [monog.]. — G. Masci, *La ricerca délia vertía in K. J.*, 1953. — A. Lichtigfeld, *Jaspers' Metaphysics*, 1954. — Th. Räber, *Das Dasein in der "Philosophie" von K. J.*, 1955. — J. M. Spier, *Filosofie van de onbedenke God. Eein kritische schets van het denken van K. J.*, 1956. — J. Collins, T. Wahl, W. Kaufmann, J. Hersch *et al.*, *The Philosophy of K. J.*, 1957, ed. Paul Arthur Schilpp [The Library of Living Philosophers] [incluye la "Autobiografía" y "Bibliografía a que nos referimos *supra*]. — W. Lohff, *Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von K. J.*, 1957 [Beiträge zur Förderung christlicher Théologie, 58]. — R. D. Knudsen, *The Idea of Transcendence in the Philosophy of K. J.*, 1958. — Owaldo Robles, *El problema de la angustia en la psicopatología de K. J.*, 1958 (tesis). — Jean Paumen, Raison *et existence chez K. J.*, 1958. — Alberto Caracciolo, *Studi Jaspersiani*, 1958 [Pubb. dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova, 12, ed. M. F. Sciacca]. — X. Tilliette, *K. J. (Théorie de la vérité. Métaphysique des chuffres. Foi philosophique)*, 1960.

JENÓCRATES (*ca.* 396-314 antes de J. C.) nac. en Atenas, sucedió a Espeusipo como escolarca de la Academia platónica, la cual regentó desde 339 hasta su muerte. Como Espeusipo, Jenócrates acompañó a Platón en el tercer viaje de éste a Sicilia. Según la información acerca de las opiniones de Jenócrates proporcionada por Sexto el Empírico en *Adv. Math.*, VII, 16 (Diógenes Laercio, IV, 6-15, no da ninguna información filosófica), se debe a Jenócrates una clasificación del saber que, aunque se halla implícitamente en Platón, no fue desarrollada sino por su discípulo y alcanzó, como es sabido, gran resonancia: la división en lógica (o dialéctica), física y ética. Esta división es paralela a otras divisiones tripartitas establecidas por Jenócrates y que parecen mostrar una decidida tendencia de este filósofo a las clasificaciones. Entre ellas mencionamos la de los grados del saber en saber como

tal, opinión y percepción, correspondientes a los grados de la verdad (verdad completa, verdad incompleta y mezcla de verdad y falsedad) y de la realidad (realidad inteligible, realidad perceptible por los sentidos y realidad mixta). Jenócrates se inclinó al pitagorismo, admitiendo inclusive la interpretación de la unidad y la díada como lo masculino y lo femenino respectivamente, y derivando de ellas los números, considerados a la vez como entidades matemáticas y como ideas. Junto a esta metafísica, Jenócrates desarrolló una teología según la cual la divinidad —que es la Unidad suprema— penetra la realidad entera. Esta teología se completaba con una demonología —de la que hallamos numerosos ejemplos en posteriores platónicos y neoplatónicos— para la cual los astros son divinidades y los elementos de la tierra contienen buenos y malos demonios. Lo mismo que a Espeusipo, Aristóteles criticó a Jenócrates en la *Metafísica* bajo la forma de una crítica del platonismo.

Jenócrates escribió, al parecer, gran número de obras, especialmente sobre asuntos matemáticos y astronómicos en sentido platónico-pitagórico; así, Περὶ ἀριθμῶν θεωρία; Τὰ περὶ αστρολογίαν; Περὶ γεομετρίας; Τὰ περὶ τὰ μαθέματα y otros citados por Diógenes Laercio (IV, 13). De estas obras quedan sólo fragmentos. Véase al respecto H. Diels, *Doxographi Graeci*, 1879. — F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, III, 1881, 51 y sigs. — R. Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, 1892. — Sobre Jenócrates: A. Mannheimer, *Die Ideenlehre bei den Sokratikern, Xenokrates und Aristóteles*, 1875. — B. Schweitzer, *Xenokrates*, 1932. — H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, 1945, Cap. II. — Véase también bibliografía del artículo IDEA-NÚMERO.

JENÓFANES, de Colofón, *fl.*, según Diógenes Laercio (IX, 18), en la Olimpíada 60. K. Reinhardt (Cfr. *infra*) considera que Jenófanes era más joven que Parménides (v.) y que éste fue maestro de aquél. Para ello se funda en la idea de que el tratado *De Meliso, Xenophane, Gorgia* es auténtico (lo que no parece ser el caso). Olof Gigon ha seguido las opiniones de Reinhardt a este respecto, pero se ha opuesto a ellas Werner Jaeger, seguido por casi todos los historiadores de la filosofía griega. Seguimos aquí a Jaeger y a Guthrie, y consideramos, de acuerdo con este último, que la larga vida de Jenófanes se extiende entre las fechas *ca.* 570 - *ca.* 470. De acuerdo con ello, Jenófanes fue coetáneo de Pitágoras y más viejo que Heráclito y Parménides. Se estima a veces que Jenófanes fue maestro de Parménides y fundador de la llamada "escuela de Elea" (véase ELEATAS). En todo caso, parece que fue un jónico que inspiró a los eleatas, acaso en el curso de su exilio en Sicilia, después de la conquista persa.

Jenófanes escribió poemas en hexámetros y en metros elegiacos y iámbicos. Fue autor de varios Σίλλοι o "Parodias", convirtiéndose con ello en precursor de Timón (VÉASE) de Flionte, gran admirador suyo. Se le atribuye asimismo el escrito Περὶ φύσεως, *Sobre la Naturaleza*. Sus burlas tenían muchos objetivos: los excesivos honores otorgados a los atletas, el excesivo lujo, las ideas pitagóricas de la reencarnación y, sobre todo, la idea de los dioses tal como son representados en Hesíodo y Hornero. "Hornero y Hesíodo han atribuido a los dioses toda clase de cosas que son vergonzosas y reprobables entre los hombres tales como cometer adulterio y engañarse mutuamente" (Diels-Kranz, 11). Se ha discutido si con ello Jenófanes no atacó los mismos fundamentos de las creencias religiosas griegas, pero se ha reparado en que una cosa son las creencias politeístas griegas y otra muy distinta las representaciones "excesivamente humanas" de los dioses y en particular de sus acciones, o supuestas acciones. Se ha discutido asimismo si mediante sus críticas Jenófanes llegó o no a un concepto "monoteísta" de la divinidad. En todo caso, es obvio que en sus fragmentos se manifiesta hostil a todo antropomorfismo y a todo posible teromorfismo. "Los etiópicos dicen que sus dioses son chatos y negros; los tracios, que los suyos son ojiazules y pelirrojos" (16). "Y si el ganado y los caballos o leones tuviesen manos o pudiesen dibujar con sus manos y hacer las cosas que hacen los hombres, dibujarían a los dioses como caballos y como ganado..." (15) La verdadera divinidad, en cambio, no tiene ninguna forma; cuando menos, "un dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no es en manera alguna similar a los mortales, sea en figura sea en pensamiento" (23) [El plural 'dioses' aquí ha sido interpretado de varios modos; según algunos, se trata de los dioses olímpicos, subordinados al "Gran Dios"; según otros, se trata de los "elementos" de la "Naturaleza"]. El gran Dios "moral" e inmortal de que habla Jenófanes está purificado de todo contacto con cosas humanas o terrenas. Por lo pronto, "se halla siempre en el mismo lugar, sin moverse, pues no corresponde a su dignidad ir a diferentes lugares en distintos momentos, sino que forma todas las cosas sin esfuerzo y por sólo el pensamiento de su espíritu" (26). No está limitado por ningún órgano: "todo él ve, todo él piensa, todo él oye" (24).

Es obvio que uno de los rasgos capitales del pensamiento de Jenófanes sobre el gran Dios es la unidad. Y puesto que la unidad es lo mayor, es también lo más real. Puede, pues, concluirse, que lo que es verdaderamente, es "uno" — que es la tesis fundamental de los eleatas. Esta unidad parece ser "esférica" (véase ESFERA), si bien se ha dicho que puede tratarse de una simple metáfora donde la esfera representa la perfección. No es claro si tal unidad es la de un principio, o bien si Dios y el mundo forman una unidad, que es el todo, πάν; en este último caso, tendríamos en Jenófanes un ejemplo no tanto de monoteísmo como de panteísmo. Sea lo que fuere, muy pronto se habló de Jenófanes como de "uno de los partidarios de la unidad". Así dice Aristóteles (*Met.*, A 5, 986 b 10) cuando se refiere a nuestro filósofo como "el primer 'unificador' entre ellos" [los presocráticos y, más específicamente, los eleatas]. En un pasaje de Simplicio (*Phys.*, XXII, 26) se dice que, "según Jenófanes, el colofoniano, maestro de Parménides, el principio es uno", o "el conjunto [todo lo que es] es uno", ἕν καὶ πᾶν, no siendo limitado ni ilimitado, ni estando en movimiento ni en reposo.

En fragmentos procedentes de los *doxógrafos* (VÉASE) se presenta a Jenófanes como expresando opiniones acerca de la composición de las cosas perecederas (que están formadas todas de tierra y agua), acerca de los grandes períodos (edades húmedas y edades secas). Con ello puede concluirse que Jenófanes no fue solamente "teólogo" o "metafísico" (la "metafísica de lo Uno"), sino también "cosmógono".

Edición de fragmentos en las colecciones mencionadas en ELEATAS y PRESOCRÁTICOS. En Diels-Kranz se hallan en 21 (11). — Ed. y comentario por M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti,* 1956. — Comentarios sobre J. en los repertorios mencionados en FILOSOFÍA GRIEGA (Zeller; Zeller-Mondolfo; W. Jaeger; Kirk & Raven; Gigon; Guthrie *et al.*). Además, véase: Victor Cousin, "Xénophane, fondateur de l'école d'Elée", en *Nouveaux fragments philosophiques,* 1828. — F. Kern, *Quaestionum Xenophanearum capita duo,* 1864. — Id., íd., *Beitrag zur Darstellung der Philosophie des Xenophanes,* 1871. — J. Freudenthal, *Über die Theologie des Xenophanes,* 1886 (monog.). — Id., íd., "Zur Lehre des Xenophanes", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* I (1888), 322-47. — A. Orvieto, *Filosofia di Senofane,* 1899. — M. Levi, *Senofane e la sua filosofia,* 1904. — N. Mavrokordatos, *Der Monotheismus des Xenophanes,* 1910 (Disc.). — K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* 1916. — D. Einhorn, *Xenophanes. Ein Beitrag zur Kritik der Grundlagen der bisherigen Philosophiegeschichte,* 1917. — K. Deichgräber, "Xenophanes περὶ φύσεως" *Rheinisches Muséum,* LXXXVII (1938), 1-31. — A. Lumpe, *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon,* 1952 (Dis.). — C. Corbato, *Study senofanei,* 1952. — Stelio Zeppi, *Senofane antiionico e presofista,* 1961 (monog.).

JENOFONTE (*ca.* 430-453 antes de J. C.), nac. en Atenas, y considerado como uno de los socráticos, aunque sin pertenecer estrictamente a ninguna de las escuelas que llevan este nombre, es importante sobre todo en la historia de la filosofía por la figura de Sócrates presentada en varias de sus obras, principalmente en Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους, conocida como las *Memorabilia,* pero también en Ἀπολογία Σωκράτους προς τούς δικαστάς *(Apología de Sócrates),* Οἰκονομικός *(Económica),* Συμπόσιον *(Banquete),* Κύρου παιδεία *(Educación de Ciro),* Ἱέρων (*Hierón*), y Κυνηγετικός *(Sobre la caza)* en todas las cuales se encuentran reflexiones éticas y educativas desde un punto de vista socrático. El Sócrates de Jenofonte es un Sócrates mucho menos atractivo que el de Platón: predomina en él el sentido común, la referencia constante a las cosas cotidianas, el tono menor en el lenguaje. Se ha discutido mucho hasta qué punto esta imagen de Sócrates y de las ideas socráticas es más fiel que la de Platón, especialmente la del Platón de los diálogos de juventud y de los llamados diálogos dogmáticos. Algunos autores han estimado que el Sócrates platónico es excesivamente idealizado y que el de Jenofonte sirve de eficaz correctivo para el mismo. Otros han supuesto que había en Jenofonte una radical incomprensión para la figura de Sócrates y, por consiguiente, para sus ideas. En todo caso, el Sócrates de Jenofonte es una de las fuentes capitales para la comprensión del filósofo y del socratismo en general. Es común la idea de que en muchos puntos Jenofonte se aproximó al socratismo de los cínicos, aun cuando se ha descartado como excesiva la idea de K. Joël, según el cual Jenofonte fue un filósofo cínico en la mayor parte de sus obras. Junto a la descripción de Sócrates y del socratismo es importante en Jenofonte su doctrina educativa, manifestada en la obra sobre la educación del rey Ciro; lo fundamental de esta doctrina es la presentación del ideal del rey prudente, educado en la filosofía y capaz no sólo de regir su pueblo, sino también de comprender los motivos de su conducta.

Hay numerosas ediciones de las obras de Jenofonte. Entre las ediciones de obras completas citamos las de A. Bornemann, R. Kuehner y L. Breitenbach, Gotha, 1838 y sigs., L. Dindorf, G. Sauppe, Leipzig, 1867-1870; K. Schenkl, Berlín, 1869-1876; E. C. Marchant, Oxford, 1900-1920. Son también muy numerosas las ediciones de obras especiales. Entre los filósofos e historiadores de la filosofía que han escrito sobre Jenofonte figuran los investigadores más destacados del pensamiento antiguo: L. Breitenbach, A. Croiset, F. Dümmler, L. Radermacher, M. Pohlenz, U. von Wilamowitz-Moellendorff, L. Robin, K. Praechter, W. Nestlé, H. von Arnim, K. Joël, H. Maier, R. von Pöhlmann, etc. Todavía hoy es útil el *Lexicón Xenophonteum, 4* vols., 1801 y sigs., de F. G. Sturz. — De las muchas obras sobre J. nos limitamos a mencionar: R. Simeterre, *La théorie socratique de la vertuscience selon les Mémorables de Xénophon,* 1938. — G. Rudberg, *Sokrates bei Xénophon,* 1939. — J. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon,* 1948. — Id., íd., *Xénophon et le socratisme,* 1953. — O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons "Memorabilia",* 1953. — Algunas de las obras de interpretación de la figura de Sócrates (v.) se refieren también ampliamente a Jenofonte.

JERARQUÍA. Según George Boas ("Some Assumptions of Aristotle" [VIL Hiérarchies], en *Transactions of the American Philosophical Society,* N. S. XLIX [1959], págs. 84-92), el término griego ἱεραρχία, empleado en sentido filosófico y teológico, se halla por vez en primera en Dionisio el Areopagita (Pseudo-Dionisio), ya en el título de sus obras Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας *(De divina hierarchia, Sobre la jerarquía divina [o* celeste]) y Περὶ της ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας. *(De ecclesiastica hierarchia, Sobre la jerarquía eclesiástica).* En un sentido no filosófico o teológico se halla la palabra en una inscripción boecia (*apud* Boeck, I 749), pero no puede encontrarse, con sentido filosófico o teológico, o sin él, en la literatura clásica griega. Dionisio escribe (*Hier. div.,* ed. G. Heil 164 D): "La jerarquía es, a mi entender, un orden τάξις) sagrado, un saber y una actividad (ἐνέργεια) que se adecúan lo más posible a lo deiforme o "deioide" (θεοειδές) y que, de acuerdo con las iluminaciones que son don de Dios, se elevan en la medida de sus fuerzas hasta la imitación de Dios... La jerarquía hace que cada cual participe según su propio valor en la luz que se encuentra en [la Bondad]". Escribe también *(ibid.,* 165 A): "El fin de la jerarquía es, en lo posible, una adecuación con Dios y unión con Dios, pues toma a Dios como maestro de todo saber y de toda actividad santas". El "orden" de que habla Dionisio en el cielo es de alguna manera paralelo al orden de las gradaciones eclesiásticas; el "jerarca" es propiamente el hombre santo y, en cierto modo, deificado (*Hier. ecc.,* I, 3). Ello no significa necesariamente mera subordinación autoritaria de lo inferior a lo superior; la jerarquía de que habla Dionisio es el orden fundado en una común participación a través de diversos grados en una misma y única realidad esencial: la que forma el centro del infinito número de rayos que iluminan la realidad e inclusive la constituyen.

No pocos filósofos medievales siguieron a Dionisio en este respecto. Así, Santo Tomás. Hay, según Santo

Tomás, tres jerarquías de ángeles de acuerdo con las tres maneras de conocimiento de la razón de las cosas creadas: la primera jerarquía, en relación inmediata con Dios, considera las criaturas en tanto que proceden del primer principio universal; la segunda jerarquía las considera como dependientes de las causas universales creadas que se multiplican; la tercera jerarquía las ve en su aplicación particular y en la dependencia en que se encuentran respecto a sus causas propias. Las jerarquías no se distinguen entre sí, por tanto, en razón del conocimiento de Dios, que todos los ángeles contemplan en su esencia, sino con respecto a las razones de las cosas creadas sobre las cuales los ángeles superiores iluminan a los inferiores (S. *theol.*, I q. CVIII, a 5 ad 4). Pero la jerarquía no se confina al mundo angélico; todo lo real está organizado jerárquicamente de acuerdo con el principio de subordinación de lo relativo a lo absoluto, y de acuerdo también con el principio de la subordinación de lo imperfecto a lo perfecto. Ahora bien, aunque la ordenación jerárquica en Santo Tomás no difiere en muchos respectos de la que se halla en Dionisio, debe advertirse que el primero pone de relieve que cada grado del ser posee su propio modo de operación, de modo que aunque la posición de un orden dado en la escala jerárquica está determinada por el grado de acercamiento a Dios y por el grado de alejamiento de Dios, ello no significa que cada orden deje de tener su realidad propia y su propio bien. Por lo demás, la jerarquía en Santo Tomás, y en otros filósofos medievales, no es incompatible con la continuidad, en cuanto que la realidad inferior de un determinado orden es continua con la realidad superior del orden que le sigue en sentido descendente.

Aunque, según se indicó, se encuentra el término 'jerarquía' sólo en Dionisio el Areopagita, el concepto de jerarquía es muy anterior. Lo hallamos ya en Platón. Ejemplos son la jerarquía del mundo inteligible y sensible, y la jerarquía en el mundo de las ideas (VÉASE). Ligada a esta jerarquía ontológica se halla con frecuencia una jerarquía lógica (subgéneros, géneros, subespecies, especies).

Puede hablarse, según Boas, de cuatro tipos de jerarquía: (1) La jerarquía de poder y prestigio (eclesiástica, social, política); (2) La jerarquía lógica (como se ve en el Árbol de Porfirio [VÉASE]). (3) La jerarquía de la realidad o jerarquía mitológica (Platón, Aristóteles, neoplatonismo, Santo Tomás). (4) La jerarquía del valor o jerarquía axiológica, casi siempre paralela a la ontológica. Boas señala que en Aristóteles pueden encontrarse los cuatro conceptos de jerarquía y que, además, ellos constituyen algunos de los "supuestos" básicos de la filosofía del Estagirita.

En el pensamiento contemporáneo, sobre todo en los autores que se han consagrado a la ontología descriptivo-crítica (Jacobi, N. Hartmann), se ha abierto paso la idea de lo que puede llamarse "ontología jerarquizada". Esta idea se ha aplicado a la historia de la filosofía, estudiándose los diversos sistemas como ejemplos de posibles jerarquías ontológicas (u ontológico-axiológicas). También se ha admitido a veces una jerarquía de los saberos y de las ciencias (que en Auguste Comte era paralela a una jerarquía social e histórica).

En un resumen de su metafísica, Santayana ha propuesto un esquema de jerarquía ontológica. Las proposiciones básicas de esta jerarquía son las siguientes: 1º El Ser Puro es una esencia (no una sustancia o una existencia) que tiene infinitas manifestaciones potenciales — que forman "el reino de la esencia". La más cruda y primaria manifestación del Ser es el mundo material — del que es parte el hombre. Este mundo material existe y cambia ciegamente. 2º Una más sutil manifestación del Ser es la apariencia — o esencias en tanto que manifestadas a los sentidos y al pensamiento. 3º Por encima de la apariencia se halla la verdad. 4* Sobre la verdad se encuentra el reino de la esencia, donde queda desterrada toda contingencia. 5º En la cima se halla (al parecer "de nuevo") el Ser Puro, el cual es "como la extensión en la que todas las figuras geométricas se hallan contenidas sin distinción, o como el bloque de mármol en el que duermen todas las estatuas" (véase "On Metaphysical Projection", en *The Idler and His Works*, 1957, págs. 116-35, especialmente pág. 119).

En la lógica y en la semiótica se ha introducido a veces el término 'jerarquía' al hablarse de 'jerarquía lógica' y de 'jerarquía de lenguajes'. En la teoría intensional de los tipos (véase TIPO) se introduce una jerarquía de tipos — individuos; propiedad de individuos; propiedad de propiedad de individuos, etc. Esta jerarquía puede ser de tipos semánticos o de tipos sintácticos. En la teoría de los metalenguajes (véase METALENGUAJE) se habla de una jerarquía de lenguajes — lenguaje 0; lenguaje 1; lenguaje 2, etc. Según J. W. Addison ("The Theory of Hiérarchies", en *Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, ed. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarskik, 1962, págs. 26-37) la "teoría de las jerarquías" se presenta en tres áreas de la matemática y de la lógica: en el análisis; en la teoría de las funciones recursivas, y en la lógica pura. La teoría de las jerarquías en el análisis equivale a lo que se llama hoy "teoría descriptiva de los conjuntos". Esta teoría ha sido elaborada sobre todo matemáticamente (Borel, Lebesgue, Suslin, Kuzin), pero recientemente ha sido elaborada asimismo metamatemáticamente. La teoría de las jerarquías en la teoría de las funciones recursivas (Kleene, Mostowski) y la teoría de las jerarquías en la lógica pura (Herbrand, Tarski) han sido elaboradas sobre todo metamatemáticamente, pero no han faltado tampoco elaboraciones matemáticas.

El lógico U. Saarnio ha contrapuesto la noción de jerarquía a la de orden (VÉASE). Según Saarnio, el concepto de orden se funda en la noción de relación transitiva, asimétrica y no reflexiva, en tanto que el concepto de jerarquía se funda en la noción de relación intransitiva. La base del concepto de jerarquía es la noción de *propiedad formal* de la intransitividad de una relación (v.). Ello permite comprender mejor los problemas que plantean las paradojas lógicas y semánticas (véase PARADOJA). Estas paradojas surgen cuando no se concibe del modo adecuado la intransitividad de una relación intransitiva y parcialmente reflexiva (ejemplo de esta última es: χ está contento con y).

JERUSALEM (WILHELM) (1854-1923) nac. en Drénic (Bohemia), profesor desde 1920 en Viena, fue conducido a la filosofía desde los estudios históricos y filológicos. Muy pronto se interesó por los problemas lógicos y psicológicos que, por otro lado, consideró como estrechamente

conexos. En efecto, contra la "lógica pura" y contra el "plano trascendental", Jérusalem defendió una idea de la lógica —desarrollada sobre todo en torno al problema de la función judicativa— que, sin recibir directamente la influencia de Mach y de William James, coincidió en parte con el biologismo y con el pragmatismo de estos autores. Jérusalem considera, sin embargo, contra la opinión comunmente aceptada, que su filosofía no puede ser considerada ni como un biologismo ni como un economismo ni como un pragmatismo. Se trata más bien de una reconstrucción de las formas del pensamiento de acuerdo con normas genético-biopsicológicas y aun genético-sociales, normas que, por otro lado, son umversalmente aplicables a los fundamentos de todas las ciencias. La oposición al fenomenalismo y al apriorismo (las dos formas del "idealismo crítico"), y la aceptación del realismo crítico, son un resultado de estas concepciones, las cuales lo conducen también a una metafísica de carácter dualista, opuesta al monismo materialista y estrechamente enlazada con la elaboración filosófica del judaismo. En este respecto Jérusalem coincidía con la filosofía de la religión de Hermann Cohén.

Obras principales: *Zur Reform des Unterrichts in der philosophischen Propädeutik*, 1885 *(Para la reforma de la instrucción en la propedéutica filosófica).* — *Ueber psychologische Sprachbetrachtung*, 1886 *(Sobre la consideración psicológica del lenguaje).* — *Lehrbuch der empirischen Psychologie*, 1888, 8ª ed., 1926 *(Manual de psicología empírica).* — *Laura Bridgman*, 1890. — *Grillparzers Welt- und Lebensanschauung*, 1891 *(La concepción del mundo y de la vida, de Grillparzer).*— *Lehrbuch der Psychologie*, 1888. — *Die Urteilsfunktion*, 1895 *(La función judicativa).* — *Die Psychologie im Dienste der Grammatik und Interprétation*, 1896 *(La psicología al servicio de la gramática y de la interpretación).*— *Einleitung in die Philosophie*, 1899, 10ª ed., 1923 *(Introducción a la filosofía).* — *Kants Bedeutung fur die Gegenwart*, 1904 *(La significación de Kant para el présente).* — *Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsâtze*, 1905 *(Pensamientos y pensadores. Colección de artículos).* — *Der kritische Idealismus und die reine Logik. Ein Ruf im Streite*, 1905 *(El idealismo crítico y la lógica pura. Una voz en la polémica).* — *Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre*, 1916 *(La guerra a la luz de la teoría de la sociedad.)* — *Einführung in die Soziologie*, 1926 *(Introducción a la sociología).* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, III, 1922. — Véase Walther Eckstein, *W. Jérusalem. Sein Leben und Wirken*, 1935.

JEVONS (WILLIAM STANLEY) (1835-1882), nac. en Liverpool, profesor de 1886 a 1876 en Manchester y de 1876 a 1881 en Londres, desarrolló —continuando la obra de Boole— una lógica a la cual llamó *lógica combinacional* (a distinguir de la actual lógica combinatoria). Tal lógica se sirve de un método parecido al de las tablas de verdad, pero usado para sacar inferencias. Las limitaciones del método de Jevons —sobre todo el hecho de ser aplicable solamente al cálculo proposicional— han dificultado grandemente que se convierta en una vía fecunda para investigaciones ulteriores. Tampoco el simbolismo de Jevons parecía viable; Jevons usaba, en efecto, como símbolos letras que representaban términos, los cuales representaban clases de cosas (así, 'A', 'B', 'C' representaban cualesquiera nombres). Sin embargo, hay un aspecto en la obra de Jevons que ha sido desarrollado últimamente y que puede permitir revalorizar su obra: la construcción de las máquinas lógicas (VÉASE).

Obras: *Pure Logic, or the Science of Quality apart from Quantity*, 1864. — *The Substitution of Similars, the True Principie of Reasoning*, 1869 (ambas obras aparecieron bajo el título *Pure Logic, and Other Minor Works*, 1890). — *Elementary Lessons in Logic*, 1870. — *The Theory of Political Economy*, 1871. — *The Principies of Science. A Treatise on Logic and Scientific Method*, 1874 (trad. esp.: Los *principios de las ciencias*, 1946). — *Primer of Logic*, 1878 (trad. esp.: *Lógica*, 2» ed., 1952). — *Studies in Deductive Logic*, 1880. — *Principies of Economies*, ed. H. *Higgs*, 1905. — Véase *Letters and Journals of W. S. Jevons*, 1886, ed. H. A. Jevons.

JOACHIM (HAROLD HENRY) (1868-1938), "Fellow" en Merton Collège, Oxford (1902-1917), profesor de lógica en la Universidad de Oxford (1919-1935), fue uno de los discípulos más destacados e influyentes de Bradley. La contribución principal de Joachim al idealismo bradleyano fue su detallado tratamiento de la doctrina de la verdad como coherencia. La verdad es, en principio, verdad "del Todo", pero como cualquier doctrina de la verdad, incluyendo la que la define como coherencia, es una parte del Todo, la doctrina de la verdad propuesta resulta, paradójicamente, sólo parcialmente verdadera. Reconocer esta situación equivale a reconocer el carácter limitado del conocimiento humano. Pero que tal conocimiento humano sea limitado no autoriza a hacer de él (según pretendía F. C. S. Schiller [VÉASE]), el único posible patrón de toda proposición. Puesto que la Verdad es absoluta, ninguna de las proposiciones que se formulen será completamente verdadera. Joachim intentó eludir las dificultades que plantea la doctrina idealista de la verdad —y en particular la dificultad que ofrece el tener que conciliar la idea de la Verdad absoluta con la idea del desenvolvimiento del pensamiento hasta alcanzar tal Verdad— por medio de una dialéctica de las "fases", de la Verdad. Tal dialéctica era en espíritu similar a la hegeliana, pero era mucho menos rígida que ésta en el contenido.

Obras: A *Study of the Ethics of Spinoza*, 1901. — *The Nature of Truth*, 1906. — *Immédiate Experience and Médiation*, 1919. — *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione. A Commentary*, 1940. — *Logical Studies*, 1948, ed. L. J. Beck. — *Aristotle. The Nichomachean Ethics. A Commentary*, 1951, ed. D. A. Rees a base de las lecciones dadas por J. cuando era "Fellow" en Merton. — *Descartes's Rules for the Direction of the Mind*, 1957, ed. E. E. Harris a base de notas tomadas por los alumnos de J. en los cursos dados por éste hacia 1931 y siguientes.

JOAQUÍN DE FLORIS, de Flora o de Fiore (1145-1202), nac. en Célico, cerca de Cosenza (Calabria), fue nombrado abate en el monasterio cisterciense de Corazzo (1177). Hacia 1186 emprendió un viaje a Verona, donde se supone que se entrevistó con el Papa Urbano II. En 1190 fundó la "Congregación florense", en el luego llamado San Giovanni de Fiore (Calabria).

Las tendencias de Joaquín de Floris eran a la vez místicas y apocalípticas; su principal intención, la de pre-

parar la época para los tiempos que se avecinan, tiempos en los cuales ha de predominar la concepción puramente espiritual del Evangelio de Cristo bajo la iluminación espiritual del Espíritu Santo. Según Joaquín de Floris, hay tres grandes épocas en la Humanidad: la época del Padre, que comienza con la creación; la del Hijo, que se inicia con la redención; y la del Espíritu Santo, que empieza en la propia época de Joaquín y que ha de manifestarse ante todo por una reforma y completa espiritualización de las instituciones eclesiásticas bajo la égida del "Evangelio eterno". Las doctrinas de Joaquín de Floris ejercieron gran influencia entre algunos de los llamados "espirituales" y "fraticellos" franciscanos. El franciscano Gerardo de Borgo San Donnino escribió en 1254 un *Evangelium aeternum* que era una introducción a varias de las obras de Joaquín de Floris. Esta obra fue condenada por la comisión papal, que condenó asimismo las obras de Joaquín (uno de los tratados de éste, el *De unitate Trinitatis*, contra Pedro Lombardo, había sido ya condenado en el Concilio de Letrán de 1215). Otro franciscano, Juan de Parma, General de la Orden, escribió un *Evangelium sancti spiritus* siguiendo las ideas de Joaquín de Floris. Entre los defensores de éste figuró asimismo Pedro Juan Olivi. Se ha hablado de una "escuela joaquinita" o "escuela joaquiniana" a la que se deben varios escritos que durante un tiempo se atribuyeron al propio Joaquín de Floris.

Entre las obras que se consideran auténticas de Joaquín de Floris figuran las siguientes: *Concordia novi ec veteris Testamenti*, escrita entre 1184 y 1189 y publicada por vez primera en 1519). — *Expositio in Apocalypsim*, comenzada antes de 1184 y terminada después de 1196; publicada en 1527. — *Psalterium decem chordarum*, escrita entre 1184 aproximadamente y 1200; publicada asimismo en 1527 junto con la citada *Expositio*. — *Concordia Evangeliorum*, también llamada *Tractatus super quatuor Evangelia*, publicada por E. Buonaiuti, 1930 (Fonti per la Storia d'Italia, 67). — *De articulis fidei*, publicada por E. Buonaiuti, 1936 (*ibid.*, 78). — *Libro delle Figuri*, descubierto y publicado por L. Tondelli, 2 vols., 1939. — Se citan también de Joaquín de Floris un *Adversum Judaeos* o *Contra Judaeos, y* un *Testamento espiritual.*

Algunas de las obras antes atribuidas a Joaquín de Floris son hoy consideradas como producidas por la llamada "escuela joaquinita"; tal ocurre con el *Liber contra Lombardum*, publicado por C. Ottaviano, 1934.

Sobre J. de F. véase H. Denifle, "Das evangelium aetemum und die Komission von Agnani", *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, I,* págs. 49-164. — E. Gebhart, *L'Italie mystique,* 1890, págs. 49-82 (trad. esp.:' *La Italia mística,* 1945). — E. Schott, "Joachim, der Abt von Floris", *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* XXII (1901), 313-61; XXIII (1902), 157-86. — P. Fournier, *Étude sur Joachim de Flore et ses doctrines,* 1909. — H. Grundmann, *Studien über J. con F.,* 1927. — Id., íd., *Neue Forschungen über J. v. F.,* 1950. — E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore. I tempi. La vita. Il messagio,* 1931. — H. Bett, *Joachim of Flora,* 1931. — E. Benz, "Joachim-Studien", *Zeitchrift für Kirchengenschichte,* L (1931), 24-111; LI (1932), 415-55; LIII (1934), 52-116. — J. Ch. Huck, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur,* 1938. — F. Foberti, G. *da Fiore e il Gioacchinismo antico e moderno,* 1942. — Antonio Crocco, *G. da F., la più singolare ed affascinantefigura del Medioevo cristiano,* 1960.—Bibliografía: P. Francesco Russo, *BibliografiaGioachimita,* 1954 [Biblioteca di bibliografia italiana, 28].

JODL (FRIEDRICH) (1849-1914), nac. en Munich, profesor desde 1885 en Praga y desde 1896 en Viena, fue influido por el positivismo antiidealista y por el monismo naturalista. Jodl se opone a toda metafísica, pero pretende bosquejar una concepción del mundo basada en los resultados de la ciencia; esta concepción se contrapone, por lo pronto, a toda religión positiva, pero se aproxima a un antropologismo religioso tal como fue defendido por Feuerbach. Aunque positivista y naturalista, Jodl no es, sin embargo, un naturalista materialista y menos aun un materialista dogmático. Su oposición al idealismo es, en último término, una oposición al idealismo dogmático y puramente "especulativo". Frente a este idealismo hay otro que reconoce el carácter esencialmente moral del hombre. Este último idealismo es para Jodl el "idealismo verdadero" frente al primer idealismo, considerado como un "idealismo falso".

Jodl desarrolló gran actividad dentro del llamado "Movimiento ético", impulsado por la "Sociedad Ética" (*Ethische Gesellschaft*). Correspondiendo a esta actividad práctica Jodl se consagró a una reflexión sobre los problemas éticos, tanto en sentido crítico como histórico. La aspiración de Jodl era fundamentar una moral eudemonista cuya última finalidad es la felicidad humana y aun el culto a la Humanidad. Este último es concebido por Jodl como la expresión de la conciencia que el universo tiene de sí mismo a través del hombre y como el producto último de una evolución que no llega a escindir la realidad en Naturaleza y Espíritu, pero que insiste siempre en el carácter moral del ser humano.

Obras: *David Humes Lehre von der Erkenntnis,* 1871 (Dis.) *(La doctrina del conocimiento de D. H.).* — *Leben und Philosophie D. Humes,* 1872. — *Culturgeschichtsschreibung,* 1878 *(La historiografía de la cultura).* — *Studien zur Geschichte und Kritik der Theorien über den Ursprung des Sittlichen,* 1880 (escrito para obtener la *venia legendi) (Estudios para la historia y la crítica de las teorías sobre el origen de lo moral)* [sobre Hobbes y sus adversarios]. — *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie,* 2 vols., 1882-1889, 2» ed., con el título: *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft,* 2 vols., 1906-1912 *(Historia de la ética en la filosofía moderna;* 2» ed.: *Historia de la ética como ciencia filosófica).* — *Volkswirtschaftslehre und Ethik,* 1886 [Deutsche Zeit- und Streitfragen, 224] *(Ciencia económica y ética).* — *Moral, Religión und Schule,* 1892. — *Über das Wesen des Naturrechts und seine Bedeutung in der Gegenwart,* 1893 [Prager Juristische Vierteljahrschrift, Bd. 25, Heft 1] *(Sobre la esencia del Derecho natural y su significación en el presente).* — *Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland,* 1893, 4» ed., 1908 *(Naturaleza y fines del "Movimiento Ético" en Alemania).* — *Was heisst ethische Kultur?,* 1894 [Sammlung gemeinnütziger Vorträge, 191] *(¿Qué significa la cultura ética?).* — *Über das Wesen und die Aufgabe der Ethischen Gesellschaft,* 1895, 4ª ed., 1914 *(Sobre la naturaleza y tarea de la "Sociedad Ética").* — *Lehrbuch der Psychologie,* 1896, 2ª ed., 1924, ed. C. Siegel *(Manual de psicología).* — *Ludwig Feuerbach,* 1904. — *Was heisst Bildung?,* 1909 *(¿Qué significa la educación?).* — *Wissenschaftund Religion,* 1909. — *Der Monismus und die Kulturproblеme der Gegenwart,* 1911 [Conferen-

cia] *(El monismo y los problemas culturales del presente).* — *Vom wahren und vom falschen Idealismus,* 1914 *(Del idealismo verdadero y del falso).* — *Gesammelte Vorträge und Aufsatze,* 2 vols., 1916, ed. W. Borner *(Conferencias y artículos reunidos).* — *Aesthetik der bildenden Künste,* 1917, ed. W. Borner *(Estética de las artes plásticas).* — *Zur neueren Philosophie und Seelenkunde. Aufsatze,* 1917, ed. W. Borner *(Para la filosofía y psicología modernas).* — *Allgemeine Ethik,* 1918, ed. C. Siegel y W. Schmied-Kowarzik. — *Kritik des Idealismus,* 1920, ed. C. Siegel y W. Schmied-Kowarzik. — *Geschichte der neueren Philosophie,* 1930, ed. Karl Roretz (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna,* 1951).

Bibliografía (hasta 1914) por W. Schmied-Kowarzik en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXXVII Bd. N. F. XX Bd. (1914), 474-89. — Véase W. Borner, F. J., 1911. — Margarete Jodl, F. J., *sein Leben und sein Wirken,* 1920.

JOËL (KARL) (1864-1934), nac. en Hirschberg (Silesia), fue discípulo de Dilthey en Breslau, y estudió en Leipzig, Berlín y Basilea; en esta última ciudad fue profesor extraordinario (1897-1902) y titular (desde 1902).

Joël confesó ser un "neoidealista" y seguir en gran parte las inspiraciones de Schelling —que fue maestro de su padre, el rabino Hermann Joël— contra todas las formas de naturalismo y utilitarismo. Oponiéndose a la concepción mecanicista del mundo, Joël defendió una concepción "organicista", que representara una "afirmación de la vida" y de su unidad. La filosofía debe desarrollar las implicaciones de la concepción del mundo y satisfacer las aspiraciones del alma. Ello no significaba, sin embargo, un puro "romanticismo", sino un intento de alcanzar una concepción "clásica" en la cual se llegara a reconocer "la significación vital del pensamiento" — una idea en la que Joël comulgó con Simmel, con quien anudó amistad en Berlín hacia 1887. El pensamiento debe hacerse, pues, vital, pero, a la vez, la vida debe hacerse pensante. Pensamiento y vida son dos formas básicas de lo orgánico; el pensamiento es, pues, una función orgánica. Joël fue elaborando de este modo una concepción orgánica, u organicista, del mundo que debía superar tanto el monismo como el dualismo. Según Joël, la historia de la filosofía manifiesta el desarrollo de las grandes concepciones del mundo y muestra la herencia de todo filósofo ansioso de incorporarse el pasado haciéndolo vivo en su propio pensamiento. Joël consagró especial atención al pensamiento griego, mostrando en él los rasgos "románticos" que se reiteran en la época moderna.

Obras: *Der echte und der Xenophontische Sokrates,* 2 vols. [3 partes], 1892-1901 *(El Sócrates auténtico y el Sócrates jenofóntico).* — *Philosophenwege. Gesammelte Aufsatze,* 1901 *(Trayectorias de los filósofos. Ensayos reunidos).* — *Nietzsche und die Romantik,* 1905, 2ª ed., 1913. — *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik,* 1906, nueva ed., 1926 *(El origen de la filosofía de la Naturaleza en el espíritu de la mística).* — *Der frète Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen,* 1908 *(El libre albedrío. Desarrollo en conversaciones).* — *Seele und Welt. Versuch einer organischen Auffassung,* 1912, 2» ed., 1923 *(Mundo y alma. Ensayo de una concepción orgánica).* — *Die philosophische Krisis der Gegenwart,* 1914, 3ª ed., 1922 *(La crisis filosófica del presente).* — *Antibarbarus,* 1914 [artículos y conferencias]. — *Die neue Weltkultur,* 1915 *(La nueva cultura universal).* — *Die Vernunft in der Geschichte,* 1916 *(La razón en la historia).* — *Geschichte der antiken Philosophie,* I, 1921 *(Historia de la filosofía antigua).* — *Kant als Vollender des Humanismus,* 1924 *(K. como realizador del humanismo).* — *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie,* I, 1928 *(Transformaciones de la concepción del mundo. Una historia de la filosofía como filosofía de la historia).* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* I (1921).

JOHNSON (SAMUEL) (1696-1782) nac. en Guilford, Connecticut (EE. UU.), cursó la carrera eclesiástica en la "Collegiate School" (actualmente, Universidad de Yale). Ministro congregacionalista primero, ingresó en 1722 en la Iglesia anglicana. Tras breve residencia en Londres, abrió una iglesia anglicana en Connecticut (1724-1756). En 1756 fue nombrado primer presidente de "King's Collège" (actualmente, Universidad de Columbia). Seducido al principio por las ideas de Bacon, Locke y Newton, siguió luego la filosofía de Berkeley, a quien visitó con frecuencia durante la estancia de éste en Rhode Island. Johnson esperaba encontrar en el idealismo berkeleyano un firme apoyo para la defensa de las verdades religiosas. Expuso sus ideas sistemáticamente en el primer libro de texto filosófico publicado en los EE. UU.: los *Elementa Philosophica* (véase bibliografía). En esta obra recomienda Johnson la lectura y estudio de Berkeley (pero también de Locke, Norris y Malebranche). Johnson define el saber *(learning)* como "el conocimiento de cuanto pueda contribuir a nuestra verdadera felicidad, tanto en la teoría como en la práctica". El saber se divide en filología, o estudio de palabras y otros signos, y en filosofía, o estudio de las cosas significadas por palabras y signos. La filosofía se divide a su vez en filosofía general y filosofía especial. La filosofía general se subdivide en racional (metafísica, lógica) y matemática; la filosofía especial, en natural, moral, especulativa y práctica. La filosofía especial práctica trata de ética o conducta en general, económica o conducta de las familias, y política. Los *Elementa* constan de dos partes. En la primera se propone el autor "bosquejar del modo más breve posible los diversos pasos que da el espíritu humano, desde las primeras impresiones de los sentidos hasta los diversos progresos que efectúa para llegar a la perfección y goce de sí que constituye el gran fin de su ser". El espíritu (*mind*) es estudiado como espíritu en general, y en sus objetos y operaciones; como espíritu que aprehende los objetos; como espíritu que juzga, afirma, niega, etc.; como espíritu que elabora sus pensamientos sistemáticamente; como espíritu que quiere, actúa, etc., y como espíritu en progreso hacia su más elevada perfección. El estudio del espíritu es a la vez el de todos los conceptos metafísicos y lógicos (cuerpo y alma; causas; verdad; espacio, tiempo; signos; juicios; la razón y el razonamiento; las pasiones, etc.). En la segunda parte de los *Elementa* Johnson trata de la filosofía moral (o "religión de la Naturaleza"); sus objetos son los espíritus libres y creados bajo el gobierno de Dios. Su fin es "el arte de vivir felizmente mediante recto conocimiento de nosotros mismos, y la práctica de la virtud". Es de advertir que la felicidad es considerada por Johnson como el fin, y el conoci-

miento y la virtud como el medio para tal fin. Al final de su vida Johnson se inclinó en favor de ciertas posiciones calvinistas y subrayó la gloria y poder de Dios, pero sin considerar que ello iba en detrimento de perseguir la felicidad, la cual es compatible con tal gloria y poder.

El título completo de los *Elementa* es: *Elementa Philosophica Containing chiefly; Noetica, Or Things relating to the Mind or Understanding: and Ethica, Or Things relating to the Moral Behavior*, publicados por Benjamin Franklin en Filadelfia, en 1752; 3ª ed., 1754, Londres, con varios cambies introducidos por William Smith. Los *Elementa* son una ampliación de la anterior obra de Johnson, *System of Morality*, 1746. — Véase Herbert y Carol Schneider, *Samuel Johnson, Président of King's Collège. His Career and Writings*, 4 vols., 1929 (I: *Autobiography and Letters*; II: *The Philosopher*; III: *The Churchman*; IV: *Founding King's College*). — El Vol. II contiene los *Elementa*, correspondencia con Berkeley y una serie de escritos de J. sobre cuestiones filosóficas. Entre éstos mencionamos la llamada "Enciclopedia de la filosofía" (*Technologia ceu Technometria*), compuesta de 1271 "tesis".

JÓNICOS. En dos sentidos se usa el término 'jónicos' en la historia de la filosofía griega. En un sentido amplio se trata de los pensadores de la llamada *serie jónica* contrapuestos a los pensadores de la llamada *serie itálica* (véase ITÁLICOS). La serie jónica recibe su nombre del primer filósofo de la serie, Anaximandro. Según Diógenes Laercio, el orden de sucesión de tal serie es: Tales, que enseñó a Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Arquelao, Sócrates, y los socráticos. Desde Sócrates, la línea se subdivide en tres. La primera es: los socráticos y Platón, como fundador de la Academia antigua, Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crantor y Crates; Arcesilao, fundador de la Academia media, Lacides, fundador de la Academia nueva, Carnéades y Clitómaco. La segunda es: Antístenes, Diógenes el Cínico, Crates de Tebas, Zenón de Citio, Cleantes, Crisipo. La tercera es: Platón, Aristóteles, Teofrasto.

En un sentido estricto se llama jónicos solamente a los filósofos que nacieron y desarrollaron su actividad filosófica en Jonia, en la costa occidental del Asia Menor. La expresión 'y desarrollaron su actividad filosófica' es aquí necesaria, porque las principales ciudades de dicha costa son: Mileto, Samos, Éfeso y Clazomene, y, como es sabido, Pitágoras, aunque nacido en Samos, desarrolló su actividad filosófica en el sur de Italia y es considerado como uno de los filósofos itálicos. En el sentido indicado se consideran como jónicos a los milesios (v.), a Heráclito y a Anaxágoras. Sin embargo, en vista de las diferencias que hay entre estos filósofos, se suele restringir todavía más el uso del término 'jónicos' y aplicarlo únicamente a los pensadores milesios y a Heráclito, considerados como los antiguos filósofos naturales.

Según R. Mondolfo (Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, II, págs. 12-4), la división de la filosofía antigua hasta Sócrates en una escuela jónica y una escuela itálica ofrece muchos inconvenientes. Parecería más justa una división de tal filosofía en una rama jónica y en una rama dórica, correspondiendo a la posible división en una tendencia realista y una tendencia idealista respectivamente. Ahora bien, como si atendemos al lugar de nacimiento de los pensadores, no pocos de los filósofos que podrían incluirse en la rama dórica deberían llamarse "jónicos" (así, por ejemplo, el fundador del pitagorismo y el de la escuela eleata), la división propuesta en las ramas jónica y dórica no es tampoco satisfactoria. En rigor, ninguna de las divisiones de este tipo es plenamente satisfactoria, por lo que la división clásica entre jónicos e itálicos puede seguir manteniéndose como división simplemente cómoda.

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA GRIEGA y PRESOCRÁTICOS.

J0RGENSEN (J0RGEN), nac. (1894) en Haderup (Dinamarca), profesor en la Universidad de Copenhague, ha trabajado en el sentido de la Ciencia unificada y del neopositivismo, interesándose también por la difusión de la lógica matemática y de la epistemología. Sus investigaciones psicológicas se aproximan mucho —sin aparente influencia directa— a las de la psicología de orientación fenomenológica, pues se basan en una descripción de los fenómenos de conciencia tales como se dan al observador. A base de esta descripción establece Jørgensen una clasificación de los fenómenos psíquicos que gira en torno a los conceptos de lo subjetivo y lo objetivo, y que desemboca en una concepción "neutralista" de la realidad parecida a la de Mach, aun cuando sin las implicaciones metafísicas que todavía pueden rastrearse en este último filósofo.

Obras: *P. Natorp som Représentant for den kritiske Idéalisme*, 1918 (*P. N. como representante del idealismo crítico*). — *Filosofiske forelacsninger som indledning til videnskabelige studier*, 1926, 2ª ed., 2 vols., 1935 (*Lecciones filosóficas como introducción a los estudios científicos*). — *Indledning til Logikken af Metodelaeren*, 1926 (*Introducción a la lógica como metodología*). — *Aktuelle Stridspergsmaal*, 1931 (*Polémicas de actualidad*). — *A Treatise of Formal Logic*, 3 vols., 1931, reimp., 1961. — *Filosofiens udvikling i den nyere tid*, 1931 (*El desarrollo de la filosofía en los últimos años*). — *Taenkt og Talt*, 1934 (*Pensado u hablado*). — *ET Gud Virkelighed?*, 1935 (*¿Es Dios una realidad?*). — *Traek af Deduktionsteoriens udvikling i den nyere tid*, 1937 (*Bosquejo del desarrollo de la teoría de la deducción en los últimos años*). — *Psykologi pa biologisk grundlag*, 2 vols., 1941-1946 (*Psicología con fundamento biológico*). — *Den logiske Empirismes udvikling*, 1948 (*El desarrollo del empirismo lógico*). — *Hvad er psykologi?*, 1955 [ed. revisada del Cap. VI de *Psykologi pa biologisk grundlag*]. — Además, colaboraciones en *Erkenntnis*; *The Journal of Unified Science*; *Theoria*; *Mind*.

JOSEPH ([HORACE] W[ILLIAM] B[RINDLEY]) (1867-1943) nac. en Rochester (condado de Kent, Inglaterra), fue "Tutorial Fellow" en New College (Oxford). Al principio se acercó a las posiciones filosóficas y especialmente epistemológicas adoptadas por dos maestros coetáneos en Oxford — John Cook Wilson (v.) y H. A. Prichard (v.). Joseph se opuso, así, al idealismo y defendió una especie de realismo moderado en la teoría del conocimiento. Coincidió también con Cook Wilson en los ataques contra la lógica simbólica que florecía a la sazón en Cambridge, escribiendo al efecto contra Bertrand Russell y L. Susan Stebbing. Jara Joseph, lo mismo que para Cook Wilson, el fundamento de la lógica se halla en la inferencia y no en la implicación. Sin embargo, en muchos respectos Joseph se alejó, o fue paulatinamente alejan-

dose de Cook Wilson. Así, reconoció en la teoría del conocimiento la validez de algunas de las posiciones, o cuando menos de algunos de los argumentos, de los idealistas, adoptando una posición intermedia entre realismo e idealismo. En la lógica profundizó en el aristotelismo, intentando presentar en su máxima pureza y riqueza los descubrimientos lógicos de Aristóteles y tratando de ver sus implicaciones metafísicas.

Obras: An *Introduction to Logic*, 1906, 2ª ed., 1916. — *The Labour Theory of Value in Karl Marx*, 1923 [procedente de conferencias dadas en 1913 con el título "Justice and Wages"]. — *The Concept of Evolution*, 1924 [The H. Spencer Lecture 1924]. — *A Comparison of Kant's Idealism with that of Berkeley*, 1929 [The Henriette Herz Lecture 1929]. — *Some Problems in Ethics*, 1931, 2ª ed., 1933. — *Essays in Ancient and Modem Philosophy*, 1935. — *Knowledge and the Good in Plato's Republic*, 1948. — *Lectures on the Philosophy of Leibniz*, 1949.

JOUFFROY (THÉODORE) (1792-1842) nac. en Pontets (Jura), fue profesor de filosofía en el "Collège Bourbon" y en la Escuela Normal de Paris (1817-1822). Privado de su cátedra durante los dos últimos años del reinado de Luis XVIII y durante la restauración (de Carlos X), reingresó en 1828 en la Escuela Normal y fue asimismo profesor en la Sorbona y en el Collège de France.

El pensamiento filosófico de Jouffroy está dominado por la idea de que los viejos dogmas han perecido y de que es necesario encontrar una salida a esta situación. El "espíritu de examen" es necesario, pero cuando se detiene en una fase meramente nihilista resulta perjudicial e infecundo; el escepticismo ocupa un lugar en la evolución de las ideas, pero no puede mantenerse por sí solo largo tiempo. Es, pues, necesario que algunos espíritus, "verdaderos representantes de la humanidad (ya que el resto no tiene más que la forma de la humanidad)" se retiren para "descubrir las grandes verdades morales, políticas, religiosas que habían sido sofocadas por las formas del antiguo dogma y que están destinadas a gobernar el mundo bajo una forma u otra" ("Comment les dogmes finissent", *Globe*, 21, mayo, 1825, en *Mélanges philosophiques*, 5ª ed., 1875, pág. 17). Para descubrir tales verdades hay que revisar a fondo todos los conocimientos: la psicología, la lógica, la moral, la estética, el Derecho, la Historia, etc. Particularmente importantes son las meditaciones de Jouffroy en lo que toca a la psicología y a la moral. La psicología debe organizarse, a su entender, científicamente, según el modelo de las otras ciencias naturales, pero admitiendo la introspección como fuente de conocimiento. Pero la psicología no es solamente una ciencia de lo que es, sino de toda la marcha de la evolución, desde el instinto a la libertad (que debe entenderse como libertad racional). En cuanto a la moral, conduce de inmediato a la metafísica, sobre todo cuando se examina la idea del destino. Según Jouffroy, todos los seres poseen su destino especial, "que les es impuesto por su naturaleza" y hacia el cual todos tienden con la máxima energía. Pero mientras hay seres que ignoran su propio destino al realizarlo, hay otros seres —las naturalezas racionales— que tienen conciencia del mismo *(op. cit.*, pág. 301). El destino se explica, por lo demás, mediante el imperio del principio de finalidad, el cual puede tender un puente entre las creencias perdidas y las nuevas creencias.

Obras: *Les sentiments du beau et du sublime* (tesis), 1816. — *Mélanges philosophiques*, 1833, 5» ed., 1875. — *Cours de Droit naturel*, 2 vols., 1834-1835, 5ª ed., 1876. — Además, prefacios a la traducción de *Esquisses de philosophie morale de Dugald Steward* (1826) y de las obras de Reid (1835). — Después de su muerte aparecieron, editados por Damiron, el *Cours d'Esthétique*, 1845, 3ª ed., 1875, y los *Nouveaux mélanges philosophiques*, 1842, 4ª ed., 1882. — Correspondencia ed. por A. Lair, 1901. — Trad. al esp. de *Sobre la organización de las ciencias filosóficas*, 1952. — Véase Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe. siècle*, 1828. — L. Ollé-Laprune, *Th. Jouffroy*, 1899. — L. Lambert, *Der Begriffdes Schönen in der Aesthetik Jouffroys*, 1909 (Dis). — M. Salomón, *Th. Jouffroy*, 1910. — J. Pommier, *Deux études sur Jouffroy et son temps*, 1930.

JU. Véase CONFUCIONISMO.

JUAN BURIDÁN (t *ca.* 1366), nac. en Béthune, en el Artois, fue maestro y luego por dos veces (1328 y 1340) rector en la Universidad de París, de cuyos registros desapareció luego su nombre, posiblemente a consecuencia de las prohibiciones contra el occamismo.

Juan Buridán ejerció, dentro del llamado movimiento occamista y, en general, dentro del pensamiento filosófico, y especialmente lógico, de su tiempo, una influencia considerable, aun cuando las célebres invenciones que se le han atribuido (el problema del "asno de Buridán" en lo que toca a la cuestión del libre albedrío y el *pons asinorum* para el descubrimiento del término medio, del "puente", entre los términos extremos en la conclusión silogística) no figuren en sus escritos. Buridán elaboró la doctrina de las *suppositiones terminorum* en el sentido de Occam, a que nos hemos referido en el artículo sobre la suposición (VÍASE). Ahora bien, la elaboración de Buridán, aunque dirigida a la eliminación de la multiplicación innecesaria de las formas, no significa la reducción de todo concepto a un término denotativo. Dentro del nominalismo, Juan Buridán admite nombres comunes como términos de primera intención que designan "realidades"; sólo cuando hay indiferencia pierde el término su intención directamente designativa y desaparece su posibilidad de ser objeto de ciencia, pero no es tampoco un término vacío: es objeto de la lógica como ciencia de las relaciones exhibidas por las cosas mismas. Este tipo de análisis es aproximadamente el mismo que caracteriza sus investigaciones físicas. En este aspecto es la cuestión del movimiento de los cuerpos —cuestión central para la comprensión del origen de la nueva física— lo que lo ocupó principalmente. En sus *Cuestiones* sobre los ocho libros de la Física de Aristóteles, Buridán discute (Libro VIII, Cuestión 12) "si un proyectil, tras haber dejado la mano del que lo proyecta, es movido por el aire, o por qué es movido". Nos hemos referido a esta cuestión con más detalle en el artículo ÍMPETU; indiquemos aquí solamente que Buridán fue uno de los principales exponentes de la doctrina del ímpetu, ya bosquejada por Juan Filopón y Avicena. Buridán insistió en el carácter "permanente" del *impetus* y dio una definición de tal *impetus* en un sentido muy próximo al cuantitativo, por

cuanto indicó que el *impetus* varía en función de la velocidad inicial del proyectil y de la cantidad de materia del móvil. Esta teoría fue aplicada por Buridán a la explicación del movimiento de los cuerpos celestes, estimando que Dios había dado un "ímpetu" inicial a estos cuerpos que los mantiene en movimiento (a menos que esta concepción por así decirlo teológica del *Ímpetus* no fuese lo que determinara la concepción propiamente física). En todo caso, el *impetus* es *res nature permanentis* distinta del movimiento local en que el proyectil es movido.

Juan Buridán se convirtió en uno de los principales adalides de la llamada "Escuela de París" (VÉASE), la cual constituyó, junto a la "escuela" de los mertonianos (v.), uno de los principales "antecedentes" de la nueva ciencia de la Naturaleza.

Los principales escritos de Juan Buridán son las *Summulae o Compendium logicae* (publicado por vez primera en París, 1487), las ya indicadas *Quaestiones super octo phisicorum libros Aristotelis* (París, 1509), las *Quaestiones super libris quattuor de cáelo et mundi* (publicadas por E. A. Moody, 1942 [The Medieval Academy of America. Publication Nº 40. Studies and Documents, 6]), las *Quaestiones in libros de anima* (París, 1516), las *Quaestiones super decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicom.* (París, 1489), las *Quaestiones in libros politicorum Aristotelis* (París, 1500), y las *Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum* (París, 1516 [incluyen asimismo escritos de Alberto de Sajonia]). — Buridán escribió también una *Expositio physicorum* (ms. en BN, París). — Las obras de Pierre Duhem, C. Michalski, S. Pines, L. Thorndike, A. Koyré, Anneliese Maier, Marshall Clagett y E. A. Moody a que nos hemos referido en la bibliografía de varios artículos (véanse especialmente PARÍS [ESCUELA DE] y MERTONIANOS, contienen importante información sobre Juan Buridán, especialmente en lo que toca a la teoría del ímpetu. — Véase, además: E. Faral, "Jean Buridán. Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XV (1946), 1-53. — Id., íd., "J. B., maître ès arts de l'Université de Paris", *Histoire littéraire de la France*, XXXVIII, 1949. — E. A. Moody, "Ockham, Buridán, and Nicholas of Autrecourt", *Franciscan Studies*, VII (1947), 113-46 [y la edición de las *Quaestiones super libris quattuor de cáelo et mundo* por E. A. Moody citada *supra*]. — Maria Elena Reina, *Note sulla psicologia di J. B.*, 1959.

JUAN CAPREOLO, Ioannes Capreolus *(ca.* 1380-1444) nac. en Rodez (Languedoc), profesó desde 1408 hasta 1411 en París y de 1412 a 1426 en el *Studium* dominico de Toulouse, Miembro de la Orden de los Predicadores, Juan Capreolo se distinguió por su labor de comentario y aclaración de las doctrinas de Santo Tomás, con el fin de restablecerlas en su pureza y responder a las objeciones de sus adversarios, tanto nominalistas, escotistas y agustinianos como algunos que, llamándose tomistas, no eran fieles, a su entender, a las enseñanzas del Aquinate. Esta labor mereció que le fuera otorgado el título de "el primero de los tomistas", *Thomistarum princeps*, siendo considerado el primero de los grandes comentaristas fieles al maestro en la línea que conduce al Cardenal Cayetano y a Juan de Santo Tomás. Un *Epitome Capreoli* fue escrito por B. P. Soncinas (t 1494).

Obra capital: *Libri quatuor Defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino [Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis]*, publicados en 1483, 1514, 1519, 1589 en 4 vols. Edición moderna por C. Paban y T. Pegues, 7 vols., 1899-1908. — Véase T. Pegues, artículos en *Revue thomiste* (1899-1900). — J. Ude, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanee secundum principia Thomismi et Molinismi*, 1905. — J. Kraus, *Utrum Capreolus sit thomista. Inquisitio brevis in Dr. Joannis Ude doctrinam Capreoli*, 1931. — M. Grabmann, "Johannes Capreolus, O. P., der Princeps Thomistarum (d. 7 April 1444) und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule", *Divus Thomas* [Friburgol]), XXII (1944), 85-109, 145-70 (reimp. en la obra del autor, *Mittelalterliches Geistesleben*, tomo III, 1956, págs. 370-410). — U. Degl'Innocenti, "Il principio d'individuazione e Giovanni Capreolo nel V Centenario della sua morte", *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis*. Romae, X (1945), 147-96. — Id., íd., "Capreolo e santo Tommaso nella dottrina sulla persona" en *Euntes docete* (1949), 31-48, 191-204. — K Forster, *Die Verteidigungder Lehre des hl. Thomas von der Gottesschau durch }. Capreolus*, 1955 [Münchener theologische Studien II, 9].

JUAN DAMASCENO (SAN) o San Juan de Damasco *(ca.* 674/675-749) nac. en Siria, fue educado en la Corte del Califa, de Damasco, recibió las enseñanzas de un monje siciliano y entró *(ca.* 726) en un monasterio. Defensor de la ortodoxia contra varias herejías —entre ellas el monotelismo—, influyó considerablemente en el pensamiento medieval, especialmente por la sistematización teológica y filosófica contenida en su obra Πηγή γνώσεως, *La fuente del conocimiento*. Se trata fundamentalmente de una obra apologética en la cual la filosofía está claramente subordinada a la teología, pero con uso frecuente de conceptos lógicos y metafísicos aristotélicos, procedentes de Porfirio y Ammonio. Estos conceptos están desarrollados en la parte primera de dicha obra, que es una introducción filosófica, κεφάλαια φιλοσοφικά. La parte más influyente fue, sin embargo, la última, conocida bajo el nombre de *De fide orthodoxa*. Fue traducida al latín en 1151 por Burgundio de Pisa, constituyó el modelo de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y fue citada con frecuencia, entre otros autores, por Santo Tomás de Aquino. Muchas de las definiciones usadas por autores escolásticos de los siglos XII y XIII, especialmente las referencias a la naturaleza de Dios, proceden de San Juan Damasceno, quien, por otro lado, se valió con frecuencia de los análisis de conceptos que, a la luz de los Padres griegos, había efectuado ya Leoncio de Bizancio. Como Leoncio, en efecto, San Juan Damasceno desarrolló largamente nociones que, aunque principalmente aplicables a cuestiones teológicas, tenían asimismo gran alcance filosófico: ser, substancia y accidente, naturaleza e hipóstasis, esencia y existencia, persona, individuo, etc. En ello mostró San Juan Damasceno ser no solamente, como declara Grahmann, un "genio compilador", sino también un analista sutil.

Ediciones de obras: 1712, 1748, y Migne, P. G. XCIV-XCVI. — Ed. de *Dialéctica*, versión latina de Roberto Grosseteste, por O. A. Colligan, 1953. — Ed. de *De fide orthodoxa*, versión latina de Burgundio y Cerbano, por E. M. Buytaert, 1955. — Véase K. Bornhäuser, *Die Vergottungslehre des Athanasius und /. Damascenus*, 1903. — V. Ermoni, S. *Jean Damascène*, 1904. — J. Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. J. Damascenus*,

1909, — J. Graf, *Die Psychologie des Johannes Damascenus*, 1923. — D. Stiefenhofer, *Des Heiliges Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens mit Einleitung und Erläuterungen*, 1923. — O. Lottin, "La psychologie de l'acte humain chez Saint Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental", *Revue Thomiste*, XXXVI (1931), 636-61. _ J. Nasrallah, S. /. *de D. Son époque, sa vie, son oeuvre*, 1950. — K. Rozemond, *La christologie de S. J. D.*, 1959 [Studia patristica et byzantina, 8].

JUAN DE DACIA nac. en Dinamarca (siglo XIII), fue uno de los llamados *modisti* — "modistas" o autores que se ocuparon de los "modos de significación" y escribieron tratados *De modis significandi*. Juan de Dacía contribuyó, pues, a los trabajos de gramática especulativa a que nos hemos referido en el artículo sobre esta disciplina. Hasta hace poco Juan de Dacia era apenas un nombre en las historias de la filosofía medieval, pero su obra comienza a despertar interés desde que empezó a ser publicada por Alfredo Otto: *Johannis Dad Opera, nunc primum edidit Alfredus Otto*, I, partes i-ii, 1955 [Corpus philosophorum Danicorum Maedii Aevi, 1]. Puede esperarse que la publicación completa y los estudios subsiguientes arrojen nueva luz sobre los trabajos lógicos y semánticos medievales.

JUAN DE JANDÚN (t 1328), maestro en la Facultad de Artes de París y colaborador de Marsilio de Padua —con quien se refugió en la Corte de Luis de Baviera— en la obra *Defensor Pacis*, fue uno de los más destacados averroístas latinos. Siguiendo fielmente los comentarios de Averroes a Aristóteles, Juan de Jandún declara que la afirmación de la unidad del entendimiento agente y de la eternidad del mundo y del movimiento constituyen verdades de razón. Dichas verdades se contraponen a las verdades enseñadas por la fe, tales como las de la inmortalidad de las almas individuales y de la creación del mundo a partir de la nada. Esta contraposición no significa, sin embargo, que las verdades reveladas deban ser rechazadas; hay que creerlas justamente porque son incomprensibles y porque es uno de los rasgos fundamentales de la fe el creer lo indemostrable. Una y otra vez manifiesta Juan de Jandún, en efecto, la separación entre las dos verdades, la imposibilidad de demostrar las verdades de fe y la necesidad de aceptarlas junto a las de razón. Algunos autores suponen que esto constituía una manifestación típica de incredulidad que se complacía en destacar la irracionalidad de la fe; otros, que con ello Juan de Jandún llevaba a extremos últimos la llamada teoría de la doble verdad; otros, finalmente, que aspiraba a mostrar a los teólogos cuán vanas son las "demostraciones racionales" de los artículos de fe.

Además de la colaboración en el *Defensor Pacis*, Juan de Jandún escribió: *Quaestiones in XII libros metaphysicae*, publicado en Venecia, 1525. — *In libros Physicorum*, Venetiis, 1488 y Parisiis, 1506. — *De cáelo et mundo*, Venetiis, 1501. — *De anima*, Venetiis, 1473. — *Super partís naturalibus*, Venetiis, 1505. — *In Averroem de substantia orbis*, Venetiis, 1481. — *De laudibus Parisius* (ed. por Roux, Paris, 1867). — Véase N. Valois, "Jean ds Jandún et Marsile de Padoue, auteurs du *Defensor Pacis*", *Histoire littéraire de la France*, XXXIII (1906), 528-623. — É. Gilson, "La doctrine de la double vérité", *Études de philosophie médiévale*, 1921, 51-75. — C. Michalski, *Dysputa miedzy Janem ζ Jandún (†1328) a Bartolomiejem ζ Bruges (†1356)*, 1936 [Collectanea theologica, 17]. — S. MacClinctoch, *Perversity and Error. Studies on the "Averroist" John of Jandun*, 1956. — Véase también bibliografía de AVERROÍSMO.

JUAN DE KASTL (Johannes de Castello [Castellensis], monje en el monasterio benedictino de Kastl (Eichstätt), escribió, hacia 1410, un tratado titulado *De adhaerendo Deo* (o *De perfectione et fine vitae religiosae et modo fruendi Deo in praesenti vita)* que durante mucho tiempo fue atribuido a San Alberto Magno. Este escrito, de "mística especulativa" y de tendencia "místico-ascética", sigue la línea de Eckhart y Tauler; se trata de inducir al lector a ponerse en el estado de ánimo de la "vida religiosa" con el fin de "gozar a Dios ya en la vida présente". Juan de Kastl escribió, además, una *Spiritualis philosophia de sui ipsius vera et humili cognitione*, en la que el autor recuerda la doctrina bonaventuriana de la iluminación (VÉASE), así como un tratado *De lumine increato* sobre Dios como luz de todas las criaturas. Otros escritos de Juan de Kastl (según M. Grabmann, Cfr. *infra*) son: *De natura, gratia, gloria ac beatitudine in patria*, una *Expositio psalmorum in generali*, una *Expositio in regulan S. Benedicti*, y varios breves escritos y fragmentos sobre la contemplación, la hora de la muerte y la Trinidad.

Edición de *De adhaerendo Deo*, por D. J. Huyben, O. S. B., 1935 [Scripta monástica a monachis Benedictinis abbatiae Pratalaensis edita. Series ascetico-mystica, N. IV]. Quedan, sin embargo, siete capítulos de dicho tratado (caps. 18 a 24) inéditos. — Véase Martin Grabmann, "Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo", *Theologisches Quartalschrift* (1920), 186-235, reelaborado en la obra de Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, tomo I (1926), págs. 389-524.

JUAN DE LA CRUZ (SAN) (Juan de Yepes) (1542-1591), nació en Fontiveros (Avila) e ingresó en la Orden carmelitana en 1563, con el nombre de Juan de Santo Matía. De 1564 a 1568 estudió en la Universidad de Salamanca. Asociado a las tareas reformadoras y fundacionales de Santa Teresa, fundó el convento descalzo de Duruelo. Detenido en 1577, se evadió a los pocos meses, fundando luego el convento de Baeza y luego el nuevo convento de la Orden en Ávila.

Lo que pueden llamarse "los elementos filosóficos y metafísicos" en la mística de San Juan de la Cruz son más complejos de lo que parece. En efecto, no son ni completamente accidentales a su experiencia mística o, mejor dicho, al modo, o modos, como ésta fue expresada, ni son tampoco residuos de su mística. En rigor, uno de los problemas que plantea para el filósofo lo que puede llamarse "pensamiento de San Juan de la Cruz" es justamente el de ver qué relación hay, por lo pronto en su obra, entre metafísica y mística sin por ello considérât que una se deriva de la otra ni tampoco que las dos se hallan de alguna manera conjugadas — lo cual significaría que están originariamente "separadas". Jean Baruzi ha hablado de una "síntesis doctrinal" en San Juan de la Cruz que se compone de una "negación inicial", es decir, negación de todos los velos que lo separan de Dios y que tendrán que irse desgarrando en grados sucesivos de

éxtasis, al modo de Abenarabi (que ha sido citado a veces en relación con la mística de San Juan de la Cruz). Esta negación inicial no es, sin embargo, un puro y simple apartamiento: primero, de los sentidos y luego del entendimiento y la razón hasta llegar a la "noche oscura" que es, claro está, el mediodía, o el comienzo del mediodía, de la experiencia mística. Sin duda que hay en San Juan de la Cruz insistencia en la "noche oscura", pero en esta noche hay una "seguridad", la cual ha sido posible justamente porque los sentidos y el entendimiento y la razón ha quedado, por así decirlo, "suspendidos", más bien que completamente eliminados. Por este motivo Georges Morel ha indicado que no se puede contraponer de continuo, como hace Baruzi, el camino filosófico al camino místico. En la experiencia mística, hecha posible por la previa desnudez y apartamiento de todo, se reencuentran las cosas en Dios, pero no son ya las mismas cosas, porque han estado "transfiguradas". Problemas análogos de "relación" se plantean cuando se trata de la cuestión del modo como se conjugan en San Juan de la Cruz la teología y la mística. Por un lado, lo que hay de teología en San Juan de la Cruz tiene raíces escripturarias. Por otro lado, San Juan de la Cruz no ignoraba elementos importantes de la escolástica (sea de Santo Tomás, sea de Juan Baconthorp) así como ingredientes esenciales de la tradición teológica agustiniana. Finalmente, debe tenerse en cuenta que, fueran cuales fuesen los sentidos que tenían en la mística de San Juan de la Cruz términos como 'todo' y 'nada', 'amor vivo', 'toda sciencia trascendiendo', 'amor', etc., estos sentidos pueden darse también metafísicamente, cuando menos en cierto tipo de metafísicas en las cuales es importante tanto la noción de "Absoluto" como la de "realidad existencial". Es posible, pues, examinar temas metafísicos *en* San Juan de la Cruz sin concluir que ello constituyen una supuesta metafísica *de* San Juan de la Cruz.

Obras: *Subida del monte Carmelo,* escrito en 1578-1583 [comentario a las dos primeras estrofas del poema "En una noche oscura"]. — *Noche oscura,* escrita en 1579 y siguientes [continuación, incompleta, del comentario anterior]. — *Cántico Espiritual,* escrito en 1584. — *Llama de amor viva,* escrito en 1584 [comentario al poema que empieza con el verso "¡Oh llama de amor viva!"]. — Ediciones de obras. La primera edición es de 1618 (Alcalá de Henares). Hay numerosas ediciones de las obras de San Juan de la Cruz (1619, 1630, 1635, 1649, etc.); la de 1853 es la de la Biblioteca de Autores Españoles (Rivadeneyra), tomo XXVII, y es reproducción de una edición de 1703. — La edición hasta ahora más completa es la edición crítica preparada por el P. Silverio de Santa Teresa, 3 vols. (I, 1929; II, 1930; III, 1931).

Entre las numerosas obras sobre San Juan de la Cruz, destacamos: Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique,* 1924, 2» ed., 1931. — P. Crisógono de Jesús Sacramentado, San /. *de la C., su obra científicay su obra literaria,* 2 vols., 1929. — Juan Domínguez Berrueta, *Un cántico a lo divino. Vida y pensamiento de San J. de la C.,* 1930. — Id., íd., *Vida de San J. de la C.,* 1946. — H. Bordeaux, *Saint J. de la C.,* 1946. — Edith Stein, *Kreuzwissenschaft. Studie über I. a Cruce,* 1950 *[Werke,* I]. — J. A. de Sobrino, *La soledad mística y existencialista de San J. de la C.,* 1952. — Georges Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix,* 3 vols. (I: *Problématique,* 1960; II: *Logique,* 1960; III: *Symbolique,* 1961).

JUAN DE LA ROCHELA, Ioannes de Rupella (*ca.* 1200-1245), de la Orden de los Franciscanos, fue discípulo de Alejandro de Hales, a quien sustituyó como *magister regens* en la Universidad de París. Su principal contribución filosófica radica en sus ideas acerca de la naturaleza del alma, de sus facultades y de los grados del proceso (que es a la vez un ascenso) cognoscitivo. Influido de un lado por San Agustín, y el neoplatonismo, y de otro por Avicena y el aristotelismo, Juan de la Rochela defendió a la vez la simplicidad del alma y la variedad de sus operaciones. El examen de estas últimas lo condujo a una doctrina de las facultades que va desde la facultad sensible hasta la inteligencia pasando por la imaginación, la razón y el intelecto. Esta gradación de facultades permite admitir la teoría aristotélica de la abstracción que se confirma en las diferentes especies de abstracción sensible, imaginativa, racional o cogitativa e intelectual, y la teoría agustiniana de la iluminación interior, que se manifiesta en la inteligencia. La iluminación interior divina opera, por lo demás, en la forma de un entendimiento activo. Siguiendo a Alejandro de Hales, Juan de la Rochela sostuvo, además, la doctrina de la distinción real entre la esencia y existencia en las entidades creadas.

El escrito de Juan de la Rochela *Summa de anima* ha sido editado por Teófilo Domenichelli: *La "Summa de anima" di Frate Giovanni délia Rochela,* 1882 (se considera esta edición todavía imperfecta). — Véase H. Luguet, *Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du Traité de l'âme de Jean de la Rochelle,* 1875. — G. Manser, "Johann von Rupella. Ein Beitrag zur seiner Characteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre", *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* XXVI (1912), 290-314. — P. Minges, "Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes de Rupella", *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft,* XXVII (1914), 461-77. — Id., íd., "Die psychologische Summa des Johann von Rupella und Alexander von Haies", *Franziskanische Studien,* III (1916), 365-78. — C. Fabro, "La distinzione tra *'quod est'* e *'quo es?* nella Summa de Anima di Giovanni délia Rochela", *Divus Thomas* [Piacenza], XLI (1938), 508-22.

JUAN DE MIRECOURT, Ioannes de Mirecuria, de la Orden de los Cistercienses, comentó las Sentencias de Pedro Lombardo en el Colegio Cisterciense de San Bernardo, en Paris, de 1344 a 1345. En defensa de los ataques lanzados contra algunas de sus proposiciones Juan de Mirecourt escribió una apología. En 1347 fueron condenadas por el Canciller y la Facultad de teología de la Universidad de París 40 proposiciones de Juan de Mirecourt; para defenderse contra esta segunda y más formal acusación escribió una segunda apología. Estas dos apologías constituyen la base de nuestro conocimiento de las doctrinas del filósofo. Todas ellas están situadas dentro del marco del occamismo, pero con ciertas precisiones que no se encuentran en la doctrina de Guillermo de Occam. Fundamental es la división de todas las proposiciones en dos tipos, cada uno de ellos basado en una forma de asentimiento. Un tipo de proposiciones requieren nuestro asentimiento completo: son proposiciones eviden-

tes. Otro tipo de proposiciones no dan lugar a un asentimiento completo: son proposiciones no evidentes. Las proposiciones evidentes son a su vez de dos clases: completamente evidentes, como las que expresan el principio de contradicción o son derivables de tal principio, y naturalmente evidentes, como las que se basan en la experiencia. Cuando esta experiencia es interna y tiene como objeto el propio yo, la evidencia es tan grande que puede ser comparada con la que se tiene del principio de contradicción, pues es contradictorio que un sujeto niegue su propia existencia. Cuando la experiencia es extema, la evidencia es considerable, pero no segura, pues, como ya pensó Occam, Dios podría retirar los objetos de la percepción y seguir manteniendo, por milagro, nuestras percepciones. Sin embargo, damos nuestro asentimiento a las proposiciones de la experiencia externa sin temor de errar, pues hay una intuición directa e inmediata del objeto extemo sin el intermedio de especies o imágenes, las cuales no pueden existir por no ser ni substancias ni accidentes. La principal objeción que suscitaron estas doctrinas se refiere a la demostración de la existencia de Dios, la cual no puede poseer, según ellas, evidencia completa. Ello no significa, empero, que Juan de Mirecourt niegue tal existencia, sino la posibilidad de su demostración completa; la existencia de Dios nos es dada por revelación. Siguiendo a Occam, Juan de Mirecourt subrayó la omnipotencia de Dios y la "arbitrariedad" de su voluntad, la cual determina la bondad de lo ordenado y no a la inversa. El problema que ello suscita —el de si Dios es la causa del pecado— es afrontado por Juan de Mirecourt declarando que Dios no es causa inmediata y única del pecado, pero sí que el pecado es cometido por Su voluntad eficaz; sin adherirse por entero al determinismo teológico de Tomás Bradwardine, Juan de Mirecourt admite que puesto que nada puede suceder sin la voluntad de Dios, el mal tiene lugar por su voluntad si bien no por su voluntad mala.

A. Birkenmajer, *Ein Rechtfertigungsschreiben Johanns von Mirecourt,* 1922 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, X, 5] [justificación de las proposiciones condenadas en 1347]. — F. Stegmüller, "Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1933), 40-79, 192-204.

JUAN DE PARÍS, Juan Quidort ("el que duerme", *dormiens*) o también Juan Lesourd ("el sordo", *sordus*) († 1306), ingresó en la Orden de los Predicadores y comentó, hacia 1284, las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En 1304 fue maestro de teología en París, pero en 1305 se le revocó la licencia, apelando al Papa Clemente V para la anulación de tal revocación. Seguidor de Santo Tomás de Aquino, Juan de París corrigió el *Correctorium* de Guillermo de la Mare (VÉASE), pero mientras en algunos casos se adhiere a Santo Tomás, en otros (aun en el curso de la defensa de este último) se aparta de él. Nuestro autor trató cuestiones teológicas y filosóficas, ocupándose del problema de la transubstanciación, del conocimiento por Dios de los futuros contingentes, de la naturaleza de las almas y de los ángeles, así como de los problemas de la relación entre materia y forma, y esencia y existencia. En lo que toca a los últimos, Juan de París consideró que la materia no puede existir sin la forma, que las almas no tienen composición hilemórfica, que los ángeles son formas sin mezcla de materia, y que hay distinción entre esencia y existencia en los entes creados. La afirmación de esta última distinción lo llevó a sostener que Dios podría crear materia, bien que materia no especificada, sin forma, pues de lo contrario no podría seguir manteniéndose la separación antedicha. Se ha estimado por ello que Juan de París ha interpretado de un modo *sui generis* la distinción real, hasta el punto de que no es propiamente "real". Juan de París se opuso a la doctrina de la pluralidad de formas.

Edición de las correcciones al *Correctorium* de Guillermo de la Mare: J. P. Müller, *Le Correctorium Corruptorii* "Circo" *de Jean Quidort,* 1941 [Studia Anselmiana, 12-3], También por J. P. Müller, *Commentaire sur les Sentences (Reportation),* Libro I, 1961 [Studia Anselmiana, 47]. — J. de P. escribió dos *Ouolibeti*; véase M. Grabmann, *Studien* (Cfr. *infra*), págs. 35-41. — Transcripción de las cuestiones quodlibéticas por A. J. Heiman en *The Esse of Créatures in the Doctrine of Jean Quidort,* 1949 (tesis). — El tratado e J. de P. sobre la transsubstanciación *(De transubstantione pañis et vini in sacramento altaris)* fue publicado ya en 1686 por Petrus Alix en *Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia.* — Para el tratado sobre las formas: J. P. Müller, "Der Tractatus de formis des J. Q. von Paris", *Divus Thomas* [Friburgo, Suiza]. XIX (1941), 195-210. — F. Pelster, "Ein anonymer Traktat des Johannes von Paris O. P., über das Formenproblem in Cod. Vat. lat. 862", *Divus Thomas* [Friburgo, Suiza], XXIV (1946), 3-21. — J. de P. escribió un tratado *De protéstate regia et papali* (ed. J. Leclercq O. S. B., */. de P. et l'ecclésiologie du XIIIe siècle,* 1942, págs. 173-260). — De los numerosos escritos sobre J. de P. destacamos: M. Grabman, "Le Correctorium Corruptorii du dominicain Jean Quidort", *Revue Néoscolastique de Philosophie,* XIX (1912), 404-18. — íd., íd., *Studien zu Johannes Quidort von Parts,* O. P., en *Sitzungsberichte der Ak.* (Munich), 1922, 3. — J. Leclercq, *op. cit. supra.* — J. P. Müller, "La thèse de J. Q. sur la béatitude formelle", *Mélanges A. Pelzer,* 1947, págs. 493-511. — íd., íd., "Les critiques de la thèse de J. Q. zur la béatitude formelle", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* XV (1948), 152-70. — A. J. Heiman, *op. cit. supra.* — P. Glorieux, "J. Q. et la distinction réelle de l'essence et de l'existence", *Recherches,* etc. XVIII (1951), 151-57. — J. P. Müller, "À prop du mémoire justificatif de J. Q.", *Recherches,* etc. XIX (1952), 343-51. — A. J. Heiman, "Essence et Esse According to J. Q.", *Mediaeval Studies,* XV (1953), 137-46. — Además: O. Lottin, *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles,* IV, 1954.

JUAN DE RIPA, de Ripis, de Rupa, de Ripatransone (Monasterio de Ripatransone) o también Juan de Marchia (*fl.* 1355), llamado *doctor supersubtilis,* maestro franciscano en París, ha sido considerado con frecuencia como uno de los autores escotistas, y a él nos hemos referido en el artículo Escotismo (v.). Sin embargo, la influencia escotista no determina por entero el pensamiento de nuestro autor. A ella hay que agregar la de Guillermo de Occam. Pero tampoco puede considerarse a Juan de Ripa simplemente como un producto de la mezcla del escotismo con el occamismo. Nuestro autor, que fue uno de los más destacados *formali-*

zantes del siglo XIV, dio muestras de no escasa originalidad en el tratamiento de la cuestión de las ideas divinas, especialmente como conocimiento por Dios de los llamados "futuros contingentes" (véase FUTURIBLES). Juan de Ripa distinguió en Dios entre su ser real y su ser formal. Distinguió asimismo entre Dios y sus ideas y voliciones, y entre las ideas y las voliciones en Dios. En lo que toca a los futuros contingentes, Juan de Ripa mantuvo que Dios conoce los futuros contingentes en cuanto tales, pero no por las formas ideales de ellos, sino por el conocimiento de la propia voluntad que transforma algunos de los futuros contingentes en realidades.

Las ideas de Juan de Ripa fueron discutidas por Pedro de Ailly y Juan Gerson. Cuatro de las proposiciones de Juan de Ripa fueron condenadas en 1362 como proposiciones de un (supuesto o real) discípulo suyo, Luis de Padua.

Juan de Ripa es autor de un comentario a las *Sentencias;* véase *Lectura superprimum sententiarum. Prologi. Quaestiones I et II,* 1961, ed. André Combes [Textes philosophiques du moyen âge, 7]; y de unas *Determinationes,* ed. con introducción y notas por A. Combes [íd., 4]. Véase asimismo *Conclusiones,* ed. A. Combes, 1957 [Études de philosophie médiévale, 44] [parte del Comentario a las *Sentencias* indicado *supra*]. — Véase F. Ehrle, *Sentenzenkommentar Peters von Candia,* 1925. — H. Schwamm, *Magistri joannis de Ripa OFM doctrina de praescientia divina. Inquisitio histórica,* 1930. — F. Elie, *Le complexe significabile,* 1937. — A. Combes, "Jean de Vippa, Jean de Rupa ou Jean de Ripa?", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XIV (1939), 253-90. — Id., íd., *Jean Gerson, commentateur dyonisien. Poul l'histoire des courants doctrinaux à l'Universite de Paris à la fin du XIVe siècle,* 1930, págs. 608-87. — íd., íd., *Un inédit de saint Anselme? Le traité* De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum *d'après Jean de Ripa,* 1944. — Id., id., "Présentation de Jean de Ripa, *doctor supersubtilis [claruit* 1355-1370?]", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XXXI (1957), 145-242.

JUAN DE SALISBURY, o Ioannes Saresberiensis, nac. en Old Sarum entre 1115 y 1120, salió de Inglaterra en 1136 y estudió durante varios Años en el continente (principalmente en Chartres), siendo alumno de Abelardo, de Guillermo de Conches y de Guillermo de la Porree. Empleado en la Cancillería papal entre 1147 y 1153, regresó a Inglaterra al servicio del arzobispo Teobaldo de Canterbury y luego de su sucesor, Tomás Becket. Pasó de nuevo a Italia en tres ocasiones (entre 1155 y 1159) y ocupó desde 1176 hasta su muerte, sobrevenida en 1180, la sede obispal de Chartres. Juan de Salisbury es considerado como uno de los principales representantes de la Escuela de Chartres (VÉASE), cuyas tendencias humanistas acentuó considerablemente, en particular según el modelo de Cicerón. Éste no es para Juan de Salisbury un simple modelo literario, sino también filosófico; ni el completo dogmatismo ni el absoluto escepticismo responden a la situación real del conocimiento humano, compuesto de certidumbre, de probabilidades y de ignorancias. No se trata, pues, ni de saberlo todo, ni de ignorarlo todo. De ahí que una pretensión de penetrar racionalmente todo lo real conduzca, dice Juan de Salisbury, a logomaquias y aun a teomaquias. Un saber armónico y razonable: he aquí lo que, sin poner en duda las verdades de la fe, pretende Juan de Salisbury. De ahí su idea de la lógica como instrumento del pensar, como un órgano que nos auxilia, pero que no puede revelarnos evidencias reales. De ahí también su intento de conciliar el destino con la Providencia. De ahí su imagen de Dios como principio de lo creado, pero a la vez como cimiento de la justicia. Y de ahí su tendencia a unir la teoría con la práctica y a considerar que el amor a Dios y las buenas obras forman parte integrante e indispensable del verdadero filosofar.

Las obras *filosóficas* principales de Juan de Salisbury son el *Metalogicon,* el *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* y el *Estheticus.* El *Policraticus* fue impreso por vez primera en Bruselas (hacia 1476), luego en Lyon (1613). Cartas editadas por Masón y publicadas (1611), con el *Policraticus,* en la *Biblioteca maximum patrum,* Lyon, 1677, t. XXIII. Edición del *Metalogicon,* Paris, 1610. Edición del *Estheticus* por C. Petersen, Hamburg, 1843. La edición de obras completas por J. A. Giles, Oxford, 5 vols., 1848, fue reproducida en la *PL* de Migne, CXCIX. — Edición crítica y comentario del *Policraticus* y del *Metalogicon* por C. C. J. Webb: *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici...,* Oxford, 2 vols., 1909, y *Ioannis Saresberiensis.... Metalogicon,* Oxford, 1929. — Trad al inglés del *Metalogicon* con introducción y notas por D. D. McGarry, 1955. — Edición de: *The Letters of John of Salisbury. I: The Early Letters (1153-1161),* ed. W. J. Millor y H. W. Butler, 1955. — Véase H. Reuter, *Johannes von Salisbury. Zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im 12. Jahrhundert,* 1842. — K. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie,* 1862. — P. Gennrich, *Die Staats- und Kirchenlehre Johns von Salisbury,* 1894. — C. C. J. Webb, *John of Salisbury,* 1932. — J. Huizinga, "Een praegoticke Geest: Johannes von Salisbury", *Tijdschrift voor Geschiedenis,* 96 (1933), 225-44. — H. Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writtings of John of Salisbury,* 1950. — M. del Pra, *Giovanni di Salisbury,* 1951. — Cario Mazzantini, *Il pensiero filosofico di G. di S.,* 1957 [lecciones recogidas por Cazzola Palazzo]. — Importante material se halla en Eduard Norden, *Geschichte der antiken Kunstprosa,* 1898. Abundantes referencias en A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XIVe siècles,* 1895.

JUAN DE SANTO TOMAS (Juan de Santo Tomás Poinsat) (1589-1647) nac. en Lisboa, estudió en Lovaina, tomó en 1612 o 1613 el hábito de la Orden de los Predicadores en Madrid y profesó de 1630 a 1643 en la Universidad de Alcalá. Es considerado como uno de los grandes tomistas de la época y como el más importante comentarista en su tiempo del pensamiento del Aquinate. En calidad de tal, ha influido no solamente sobre el desarrollo del tomismo en la época moderna, sino también en la contemporánea; algunos neotomistas —por ejemplo, Maritain— consideran, en efecto, a Juan de Santo Tomás como el más completo y profundo comentarista de las doctrinas teológicas y filosóficas del Aquinate. Sus dos *Cursos* (véase bibliografía) constituyen en este sentido una "nueva síntesis tomista". Además de ella hay que destacar la obra lógica —lógica formal y lógica material— de Juan de Santo Tomás; en la misma se incorporan a la tra-

dición aristotélica otras tradiciones, tal como la estoica. Recientes investigaciones han mostrado, por ejemplo, el notable desarrollo dado por nuestro autor a la lógica proposicional.

Las dos obras más influyentes de Juan de Santo Tomás son: *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem* (edición en 3 vols., por B. Reiser, Torino, 1930-1937), y *Cursus theologicus* (ed. por los Benedictinos de la Abadía de Solesme en 9 vols.: I, 1931; II, 1934; III, 1938; IV [fasc. 2], 1936; IV [fasc. 1 y 3], 1953 [en la cubierta del IV, 1936]; otra ed. por A. Mathieu y H. Gagné: *In Iam IIae*, 4 vols., 1948-1954; *In IIam IIae*, 3 vols., 1948-1954). — Entre otras obras de Juan de Santo Tomás figuran: *Explicación de la doctrina cristiana* (Valencia, 1644). — *Tractatus de approbatione, auctoritate et puritate doctrinae DM Thomae Aquinatis* (1658). — *De certitudine principiorum theologiae. De auctoritate summi Pontificis. Theologiae dogmaticae communia*, ed. A. Mathieu y H. Gagné, 1949. — Véase edición por I. G. Menéndez-Reigada. O. P. de *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid, 1949).

JUAN DUMBLETON. Véase DUMBLETON (JUAN).

JUAN DUNS ESCOTO. Véase DUNS ESCOTO (JUAN).

JUAN ECKHART. Véase ECKHART (MAESTRO JUAN).

JUAN ESCOTO ERIGENA *(ca.* 810-877) nacido en Irlanda, profesó en París y redactó en la Corte de Carlos el Calvo diversas obras, entre ellas una versión de los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita que incorporaron al pensamiento filosófico medieval los elementos fundamentales del neoplatonismo. La obra de Escoto constituye el primer gran ensayo medieval de un *sistema* filosófico que explique los dogmas teológicos y concuerde con ellos. Su neoplatonismo debe considerarse, por lo tanto, como la adopción de una tradición que encajaba perfectamente en el dogma: más que el empleo del neoplatonismo como un instrumento, Escoto Erigena aspiraba a la constitución de una filosofía que fuera la expresión de una religión verdadera, que se fundiera de tal manera con esta religión que no pudiera haber ya separación entre ambas. Pero el neoplatonismo ha perdido ya en Escoto Erigena su carácter estático: la jerarquía de los seres tiene, por el contrario, un carácter dinámico, pues hay algo en su pensamiento que es siempre, no obstante las desviaciones de la ortodoxia, profundamente cristiano: la consideración de la historia como una peripecia única, la estimación de la evolución entera de la creación como un drama. De ahí su imagen grandiosa del Creador y de lo creado, su concepción del mundo como jerarquía de seres procedentes de la divinidad en una serie de creaciones de ésta. Dios es la naturaleza creadora e increada; de Él procede, como segunda hipóstasis, por así decirlo, la naturaleza creadora y creada, esto es, las ideas, lo inteligible. Le sigue la naturaleza increada e incapaz de creación, representada por el mundo sensible. El último elemento de esta serie es la naturaleza que no ha sido creada ni es tampoco creadora; esta naturaleza es nuevamente Dios como punto final de un desenvolvimiento del cual fue principio y que se cumple por la aspiración que todo ser posee a identificarse de nuevo con la naturaleza divina. La naturaleza, en un sentido amplio y que se reduce, en última instancia, a la omnitud de la naturaleza divina, constituye, por lo tanto, una unidad donde la separación no es más que el alejamiento del primer principio y en donde la temporalidad del mundo es manifestación de la eternidad. La creación del hombre, que en su estado anterior al pecado original poseía un conocimiento puro de Dios, representa el comienzo de la vuelta a la divinidad después de realizada la última división de la naturaleza, pues en el hombre, afincado en el mundo, está formada la imagen de Dios. Su caída en el pecado equivale a su máxima inmersión en la materia, pero su redención, efectuada por el Hijo de Dios, permite que el gran desenvolvimiento de la vuelta a Dios no quede detenido, sino que prosiga hasta la destrucción final de lo sensible y la espiritualización y divinización de todo ser. La creación de la Naturaleza y la historia del hombre son, por lo tanto, un inmenso drama cuyo principio y fin son idénticos y cuyo dinamismo diferencia el sistema de Escoto, en donde el concepto de creación desempeña el papel fundamental, del emanatismo neoplatónico, que presupone un orden eterno y que no implica ninguna modificación de la jerarquía existente.

Ciertos autores han concluido que hay en nuestro filósofo no sólo una tendencia constante a afirmar que todo queda inmerso en Dios, sino también una continua inclinación a deificar la Naturaleza y el hombre. Otros, en cambio, ponen de relieve que la mencionada *deificatio* no suprime totalmente en Escoto Erigena la subsistencia ontológica del ser "deificado". Según Paul Vignaux *(Le pensée au moyen âge*, 1938, pág. 16), la absorción completa en el Creador es sólo una apariencia, pues tal como en la fusión el hierro parece fuego y no transparece el aire iluminado, así también permanece la integridad de las naturalezas. En otros términos, la unidad ontológica de las cosas queda, según esta interpretación, salvada y no aniquilada en el proceso de la deificación. I

La traducción del Pseudo-Dionisio apareció impresa en Colonia (1556). El escrito *De divina praedestinatione* fue editado primeramente en París (1650) en el tomo I de *Guilberti Mauguini veterum auct. qui nono saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta.* El *De divisione naturae* fue editado por Thomas Gale en Oxford, 1681, y luego por C. B. Schlüter, Münster, 1838. Las obras de Escoto Erigena (incluyendo la traducción del Pseudo-Dionisio) figuran en el tomo CXXII de la colección de J. P. Migne, 1853. Desde entonces se han editado separadamente varios escritos de Juan Escoto Erigena: así, las *Glosas* a los *Opuscula sacra* de Boecio han sido editadas por E. K. Rand en el tomo *Johannes Scotus*, 1906 [Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, ed. L. Traube, I, 2]; los poemas han sido editados por L. Traube en *Poetae lat. aevi Carol. III*, 1896; las *Solutiones Prisciani Lydi* han sido editadas por J. Bywater, 1886. Véase, para la crítica de textos y las fuentes, los comentarios de Traube en la edición citada antes. — Sobre J. E. E.: Johannes Huber, /. S. *E. Ein Beitrag zur Geschichte der Théologie una Philosophie Mittelalter*, 1861; reimp., 1960. — A. Stöckl, *De Ioh. Scoto Erigena*, 1867. — Osear Hermans, *Das Leben des Erigenas*, 1868 (Dis. in.). — H. Rähse, *Des Johannes Scotus Stellung zur mittelalterlichen Scholastik und Mystik*, 1874. — F. H. Hoffmann, *Der Gottes- und Schöpfungsbegriffdes Johannes Sco-*

tus Erigenas, 1876 (Dis. in.). — A. Brilliantoff, *La influencia de la teología oriental sobre la teología occidental en las obras de J. Escoto Erigena* (en ruso: San Petersburgo, 1898). — Art. Erigène, por F. Vernet, en el *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann. — A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des J. S. Erigenas im Rahmen ihrer metaphysischen und antropologischen Voraussetzungen*, I, 1921; II, 1923. — V. H. Bett, *Johannes Scottus Erigena, a Study in Mediaeval Philosophy*, 1925. — Dom Maïeul Cappuyns, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 1933. — M. del Pra, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo médiévale*, 1941 (en *Storia universale délia filosofia*, 21). — P. Mazzarella, *Il pensiero di G. S. E.*, 1957. — T. Gregory, "Mediazione e incarnazione nella filosofia dell'Eriugena", *Giornale critico délia filosofia italiana*, XXXIX, terza serie, XIV (1960).

JUAN ESTOBEO. Véase ESTOBEO.

JUAN FILOPÓN, Juan de Alejandría (*fl.*530), fue uno de los Padres griegos y uno de los representantes de la llamada Escuela de Alejandría (VÍASE) dentro del neoplatonismo (v.). Como otros miembros de la Escuela, se convirtió al cristianismo e intentó realizar una síntesis cristiano-neoplatónica. Ésta se expresa especialmente en dos escritos, todavía conservados: el tratado Κατὰ των Πρόκλου Περὶ ἀιδιότητος κόσμου ἐπιχειρημάτων *De aeternitate mundi*, y el tratado Τῶν εἰς τὴν Μωυσέως κοσμογονίαν ἐξηγητικῶν λόγοιζ, *De opificio mundi*. En el primero combatió, contra Proclo, la idea aristotélico-platónica de que el mundo es eterno, idea incompatible con la noción cristiana de creación, la cual Juan Filopón creyó descubrir (al revés de otros intérpretes) en el *Timeo*. Correspondiendo a esta concepción, Juan Filopón defendió la tesis —nada infrecuente en Alejandría durante largo tiempo— de que Platón fué un pensador cristiano sin saberlo y de que hay entre el filósofo y la revelación de la Sagrada Escritura relaciones innegables. En el segundo escrito confirmó sus tendencias platónico-cristianas, pero apoyándose más en las Escrituras que en las ideas filosóficas. Se deben a Juan Filopón, además, comentarios a Aristóteles que ejercieron, como hemos dicho en otra parte (véase ARISTOTELISMO), influencia considerable sobre la evolución de varias ideas desarrolladas especialmente en el siglo XIV por los filósofos de la llamada escuela de París (v.).

Edición de los comentarios aristotélicos de Juan Filopón en los tomos XIII-XVII de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* mencionados en la bibliografía de ARISTOTELISMO: m *phys.* I-VIII, ed. H. Vitelli (1888); *in phys.*, IV-VIII, ed. H. Vitelli (1887); in *de gen. et. corr.*, ed. H. Vitelli (1897); *in de an.*, ed. M. Hayduck (1897); in *cat.*, ed. A. Busse (1898); in *meteor.*, ed. A. Hayduck (1901); *in de gen. an.*, ed. M. Hayduck (1903); in *an. pr.*, ed. M. Wallies (1905); in *an. post.*, ed. M. Wallies (1909). — Los comentarios a la *Metafísica* habían sido ya editados por F. Patricius (Ferrariae, 1583). — *De opificio mundi libri septem*, ed. W. Reichardt (Lipsiae, 1897). — *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe (Lipsiae, 1899). — *De paschate*, ed. C. Walter (Lipsiae, 1899).

Véase M. de Corte, *Le commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre du Traité de l'âme d'Aristote*, 1934. — A. Mansión, "Le texte du 'De intellectu' de Philopon corrigé à l'aide de la collation de Monseigneur Pelzer", en *Mélanges Pelzer*, 1947, págs. 325-46 [hay sobretiro]. — E. Evrard, *Philopon: contre Aristote, livre 1*, 1942-1943. — Véase también Pierre Duhem, *Le système du monde* (II y III) [detalles en bibliografía de DUHEM (PIERRE)]. — Artículos por varios autores (A. E. Haas, P. Tannery, L. Radermacher, K. Burkhard, W. Crönert). Artículo de A. Gudemann sobre Juan Filopón (Ioannes, 21) en Pauly-Wissowa.

JUAN GERSON, Juan Charlier (1363-1429), llamado el *doctor christianissimus*, nació en Gerson, en la diócesis de Reims, estudió en París con Pedro de Ailly y sucedió al mismo en 1395 como Canciller de la Universidad. En 1397 se trasladó a Brujas, en 1401 de nuevo a París y de 1414 a 1418 estuvo en Constanza, en cuyo Concilio tuvo señalada participación. Se suele considerar a Juan Gerson como uno de los partidarios del occamismo, pero hay que tener presente que la adhesión del filósofo al nominalismo y su lucha contra el realismo (y contra Ruysbroek) tienen motivos más bien religiosos que filosóficos — y motivos religiosos con frecuencia más concretos que los teológicos de Guillermo de Occam. En efecto, Juan Gerson consideraba que el realismo constituía la base de las herejías de Wiclif y Huss. Ello no le impedía, ciertamente, ensalzar las doctrinas de San Buenaventura y recibir la influencia del Pseudo-Dionisio, a quien interpretó en forma muy distinta de la platónica. Una de las preocupaciones fundamentales de Juan Gerson era la revivificación de la fe y la experiencia religiosa contra su racionalización excesiva. La teología escolástica no debe en modo alguno ser eliminada, pero tiene que ser empleada en forma que propicie la firmeza del dogma y de la fe y evite las inútiles y vanas curiosidades y discusiones. Estas últimas son debidas en gran parte, según Juan Gerson, a que se confunden los problemas, a que se tratan las cuestiones lógicas metafísicamente y las cuestiones metafísicas lógicamente. El realismo es justamente una consecuencia de tal tendencia a la confusión. En cambio, tan pronto como se admite que lo que llamamos ideas y razón proceden de la voluntad y albedrío de Dios se evitan muchas de las anteriores dificultades y, además, se desarrolla el espíritu de humildad tan necesario, por no decir indispensable, en la teología. Humildad, fe y penitencia son los fundamentos de la teología. Olvidarlo es hipostasiar la lógica en metafísica y la metafísica en teología; en suma, introducir el espíritu de la confusión que pervierte la fe y el dogma. El occamismo y nominalismo de Juan Gerson están, pues, fundados en la preocupación por desarrollar una teología verdaderamente religiosa y no en el deseo de cambiar la tradición teológico-filosófica para seguir una *via* moderna y revolucionaria.

Entre las obras de Juan Gerson mencionamos: *De concordia metaphysicae com lógica.* — *De modis significandi propositiones quinquaginta.* — *Contra vanam curiositatem in negotio fidei* (dos lecciones). — *Centilogium de conceptibus.* — *Centilogium de causa finali.* — *Considerationes de theologia mystica speculativa.* — *De theologia mystica practica.* — *De perfectione cordis.* — *De elucidatione scholastica theologiae mysticae.* — *Consolatio theologiae.* — Edición de obras: *Opera omnia*, M. L. Elues du Pin, 5 vols., Amberes, 1706. — Ed. de seis sermones inéditos por L. Mourin, con comentario, 1946 [Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 8]. — Ed. de *De mystica theologia*, por A. Combes,

1958 [Thesaurus mundi, 8]. — Ed. de Obras *(Oeuvres)* con notas por P. Glorieux, 6 vols., de los cuales han aparecido: I, 1901 *[Introduction générale]*; II, 1961 *[L'oeuvre épistolaire]*. Los vols. anunciados son: III *[L'oeuvre magistrale]*; IV *[L'oeuvre poétique]*; V *[L'oeuvre oratoire]*; VI *[Le'oeuvre ecclésiologique]*. — Véase J. B. Schwab, *J. Gerson,* 1858. — A. J. Masson, *J. Gerson, sa vie, son temps, ses oeuvres,* 1894. — A. Lafontaine, *J. Gerson,* 1906. — J. Seltzenberger, *Die Mystik des J. Gerson,* 1928. — J. L. Connolly, *J. Gerson, Reformer and Mystic,* 1928. — W. Dress, *Die Théologie Gerson. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter,* 1931. — C. Schäfer, *Die Staatslehre des J. Gerson,* 1935 (Dis.). — A. Combes, *J. Gerson, commentateur dyonisien,* 1940 [Études de philosophie médiévale, 30] [texto de las *Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia,* abundantes notas y estudio del pensamiento de Gerson]. — íd., íd., *Jean de Montreuil et le Chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle,* 1942. — íd., íd., *Essai sur la critique de Ruysbroek par Gerson,* 3 vols. (I, 1945; II, 1948; III, 1959).

JUAN HISPALENSE, Juan Hispano, Ioannes Hispalensis, Ioannes Hispanensis, Ioannes Hispanus, es considerado como uno de los colaboradores de Domingo Gundisalvo en la Escuela de Traductores de Toledo (VÉASE). Su personalidad y su obra están todavía, sin embargo, envueltas en oscuridad y, como señala Gilson, hay que esperar que se completen investigaciones hoy en curso para dar sobre el asunto suficientes precisiones. Algunos autores han identificado a Juan Hispalense con Abendaud (Abraham ibn Daud), también traductor con Gundisalvo, pero hoy se estima tal identificación como incorrecta. Por otro lado, parece que hubo más de un colaborador de Gundisalvo cuyo nombre era Juan. Así, mientras antes se mantenía que Juan Hispalense colaboró con Gundisalvo en la traducción de Algazel y de la *Fons Vitae,* de Avicebrón, así como en la de varios tratados científicos (entre ellos una obra sobre el espíritu y el alma, de Costa ben Luca), hoy día se tiende a considerar que la traducción de estas obras científicas es obra de otro Juan.

M. Alonso, "Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano", *Al-Andalus,* VII (1943), 155-88. Además, bibliografía en TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE).

JUAN ÍTALO, Juan Itálico, Juan de Italia, así llamado por haber nacido en Calabria (*fl.ca.* 1060), se trasladó muy joven a Constantinopla, donde fue discípulo de Miguel Psellos (VÉASE) y sucesor suyo en la Universidad. Como el propio Psellos, Juan ítalo fue llamado "cónsul de los filósofos", ὑπατος των φιλοσόφων. Sus enseñanzas versaron sobre Aristóteles, Platón y algunos autores neoplatónicos (Porfirio, Proclo, etc.). Se deben a Juan ítalo comentarios a algunos libros de los *Tópicos y* al *De interpretatione,* de Aristóteles; un tratado sobre la dialéctica; diversos escritos lógicos, especialmente sobre los silogismos y sobre los universales; respuestas a 93 distintas cuestiones filosóficas y teológicas; y algunos escritos de carácter teológico (sobre la resurrección de la carne y sobre la inmortalidad del alma).

Se ha discutido si Juan Ítalo defendió el aristotelismo o el platonismo; hay razones para sostener que fue principalmente un aristotélico, pero las hay también para afirmar que siguió las enseñanzas platónicas y especialmente neoplatónicas. Es posible que fuera un filósofo ecléctico con fuerte tendencia platónica y con constante interés por el modo aristotélico de tratar los problemas lógicos. Por lo demás, en la teoría de los universales, presentó una posición nominalista.

Las enseñanzas teológicas de Juan ítalo suscitaron grandes controversias. Se le acusó de heterodoxia por su insistencia en demostrar filosóficamente algunos dogmas, por defender la eternidad de la materia y de las ideas, y, en general, por anteponer la autoridad de los filósofos —en este caso neoplatónicos— a la de los Padres griegos. En 1802 fueron condenadas 11 proposiciones de Juan Ítalo, condenándose al autor a suspender sus enseñanzas y a residir en un monasterio fuera de todo contacto con el público.

Itali opuscula selecta, ed. G. Careteli, 2 vols., 1924-1926. — *Quaestiones quodlibetales* (Ἀπορίαι καὶ Λύσεις ed. Perikles Joannou, 1956 [Studia patristica et byzantina]. — Véase E. Stéphanou, "Jean ítalos, l'immortalité de l'âme et la résurrection", *Échos d'Orient,* XXXIII (1932), 413-28. — íd., íd., *J. I., philosophe et humaniste,* 1949. — Basile Tatakis, *La philosophie byzantine,* 1949, págs. 210-14, 227 [Fascículo suplementario Nº 2 a Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie]* (trad. esp.: *La filosofía bizantina,* 1951; luego incorporada a trad. esp. de É. Bréhier, *Historia de la filosofía, 2* vols., 1942, 4ª ed., rev. y puesta al día, 3 vols., 1956).

JUAN MARLINI, Véase MARLINI (JUAN).

JUAN PECHAM o PECKHAM (t 1292), uno de los maestros franciscanos de la llamada escuela de Oxford (VÉASE) del siglo XIII, sucedió a Roberto Kilwardby en la sede del Arzobispado de Canterbury, después de haber sido maestro en París, donde se opuso a Santo Tomás de Aquino en el problema de la pluralidad de las formas en el hombre. Siguiendo la vía de Adán Marsh y de Roberto Grosseteste (VÉASE), basado en las enseñanzas, o, mejor aun, en el sentido de las enseñanzas de San Buenaventura, Juan Pecham se opuso a la transformación que experimentaban contemporáneamente los estudios teológicos y filosóficos bajo la influencia de la asimilación del aristotelismo. En lo que toca a la doctrina de la materia, Juan Pecham sostenía inclusive que ésta *puede* existir aparte de la forma o, mejor dicho, que Dios *puede* producir la materia inmediatamente sin necesidad de la forma, aun cuando de hecho la conserve mediante ella. Cierto es que, como en Tomás de York, la materia no tiene, según Juan Pecham, un sentido unívoco, de modo que no puede definirse del mismo modo cuando se refiere a la materia inmediatamente producida o a la materia que es sede de la transmutación en los objetos de la Naturaleza. Por otro lado, Juan Pecham defendía enérgicamente la necesidad de la intervención de Dios para el conocimiento de las verdades, por lo menos de las supremas. Esta intervención no anula la existencia de un entendimiento agente en el hombre, pero lo subordina en todo caso al agente superior divino, sin el cual el conocimiento interior en el sentido agustiniano carecería de significación.

Entre las principales obras filosóficas y teológicas de Juan Pecham figuran: *Quaestiones quodlibeticae, Super Magistrum Sententiarum.* — Entre las obras científicas se cuentan la *Perspectiva communis*, el *Tractatus spherae*, la *Theoria planetarum* y los *Mathematica rudimenta.* — Ediciones: *Collectaneum Bibliorum Fr. Ioannis Peckham*, Paris, 1514, Colonia, 1541; *Perspectiva communis*, Venecia, 1504, 1593. — *Registrum epistolarum Fr. Ioannis Peckham*, 3 vols., Londres, 1882-1885, ed. C. T. Martin. — La *Quaestio disputata* sobre la luz eterna como razón de conocimiento se publicó en *De humanae cognitionis ratione Anécdota quaedam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, Quaracchi, 1883. — Edición del *Canticum pauperis* por los Padres del Colegio de San Buenaventura, Quaracchi, 1905 [Bibliotheca Franciscana ascética medii aevi, 4]. — *Tractatus tres de paupertate*, con biografía, editado por Ch. L. Kingsford, A. G. Little y F. Tocco, Aberdeen, 1910 (se trata del *Tractatus pauperis contra insipientem novellarum haeresum confictorem*; el *Tractatus* contra Roberto Kilwardby y la *Defensio fratrum mendicantium*). Publicación de los *Himnos* por G. M. Dreves, *Analecta hymn.* 50, Leipzig, 1907. — Ed. de *Quodlibet romanum*, por F. Delorme, Roma, 1938. — Edición del *Tractatus de anima*, por Gaudentius Melani, 1949 [Pontificium Athenaeum Antonianum. Fac. Philosophica. Thesis ad Lau., 11]. — Véase F. Ehrle, "J. Peckham über den Kampf des Augustinismus und des Aristotelianismus", *Zeitschrift für katholische Theologie*, XII (1889), 172-93. — A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, 1892. — H. Spettmann, *Die Psychologie de Johannes Pecham*, 1917 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 20]. (Edición por el mismo Spettmann de las *Cuestiones* de Pecham sobre el alma: *Johanns Pechami Quaestiones tractantes de anima*, 1918.) — A. Callebaut, "Jean Pecham, O. F. M. et l'augustinisme", *Archivum Franciscanum Historicum* (1925). — D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, 1930, págs. 175-207. — D. L. Douie, *Archbishop Pecham*, 1952. — A. Teetaert escribió el art. Pecham en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann.

JUAN RUYSBROEK, Jan van Ruysbroeck (1293-1381) nac. en Ruysbroeck, en las cercanías de Bruselas, fue prior en el Convento de los agustinos de Groenendael, también próximo a dicha ciudad. Conocido con el nombre de *el admirable (doctor admirabilis)*, siguió en gran parte las huellas del maestro Eckhart, aunque sin la base filosófica de éste, con la excepción de algunos rasgos neoplatónicos. Todas las obras de Juan Ruysbroeck —*El ornamento del matrimonio espiritual, El libro de la verdad suprema, El reino de los amantes de Dios, El espejo de la salvación eterna* y otros— son de índole mística. Pero se trata de una mística que suscitó algunos importantes debates filosóficos; Juan Gerson, por ejemplo, combatió con energía lo que consideraba las erróneas doctrinas panteístas del místico flamenco. La más importante doctrina de Juan Ruysbroek es para nosotros la de las unidades del hombre; según Juan Ruysbroek, en efecto, hay en el hombre tres unidades: una, la más elevada, que está en Dios; otra, inferior a ella, que consiste en las actividades del espíritu; una tercera, que es la de los sentidos y actividades corpóreos. Estas tres unidades deben concentrarse, mediante la gracia divina, en la unidad suprema, lo que se consigue por medio del doble movimiento del acercamiento del alma a Dios y del descenso de Dios hacia el alma. Algunas de las doctrinas de Juan Ruysbroeck fueron elaboradas por otro místico: Dionisio el Cartujo, llamado el *doctor ecstaticus* (1402-1471), nacido en Rychel y de tendencia mucho más filosófica que su maestro. En efecto, Dionisio escribió no solamente obras ascéticas y místicas, sino también comentarios a las Sentencias y a Boecio, así como una *Elementatio philosophica et theologica* en el espíritu de Santo Tomás, a quien siguió durante un tiempo para seguir luego las doctrinas de algunos de los miembros de la llamada "segunda escuela albertiana", tales como Ulrico de Estrasburgo (t 1277).

Edición de obras de Juan Ruysbroeck: *Opera omnia*, Colonia, 1552. — Trad. francesa del flamenco: *Oeuvres de Ruysbroeck, l'admirable*, por los Benedictinos de Saint-Paul de Wisques, 6 vols., I, 1915; II, 1917; III, 1920; IV, 1928; V, 1930; VI, 1938. — Véase A. Wautier d'Aygalliers, *Ruysbroeck l'admirable*, 1923. — G. Dolezich, *Die Mystik Jan van Ruysbroecks*, 1926. — M. d'Asbeck, *La mystique de Ruysbroeck, l'admirable*, 1930. — T. Kuckhoff, *Johannes von Ruysbroeck, der Wunderbare 1293-1381*, 1938. — A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroek par Gerson*, 3 vols. (I, 1945; II, 1948; III, 1959).

JUDAISMO. V. FILOSOFÍA JUDÍA.

JUEGO. La noción de juego desempeña un papel importante en varias teorías estéticas, psicológicas y antropológico-filosóficas. Schiller llega inclusive, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (Carta 15), a considerar el impulso lúdico —*Spieltrieb*— como el fundamento del impulso artístico. Tal impulso lúdico no es, sin embargo, para Schiller, un instinto particular: es una síntesis del instinto de la forma y del instinto sensible. En sus *Principios de psicología* Spencer ha mantenido que el instinto del juego se explica como una energía biológica sobrante que puede verterse en dos formas: una inferior, que es el deporte, y otra superior, que es el arte. El impulso lúdico puede, pues, llegar a satisfacerse con actividades no directamente destinadas a cumplir finalidades biológicas. La teoría del impulso lúdico como una energía psíquica —o biopsíquica— sobrante ha estado muy difundida a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX; prácticamente todas las concepciones naturalistas se han adherido a ella. Mientras para unos, sin embargo, el juego cumple una finalidad estrictamente biológica, para otros se realiza en el proceso de la actividad lúdica lo que Wundt llamaba la heterogénesis de los fines: el término final de la actividad puede divorciarse de su origen. La estrecha relación entre la actividad lúdica y la artística ha sido defendida por K. Groos; a diferencia de Spencer, sin embargo, Groos estima que la actividad lúdica no es una descarga, sino una preparación para la vida. Otras teorías propuestas sobre el juego son: el juego es una consecuencia del impulso de imitación; el juego es la expresión de un deseo de dominio o competencia; el juego es una actividad enteramente desinteresada. Todas estas teorías han sido rechazadas por J. Huizinga al sostener que el juego es una función del ser vivo —no sólo, pues, del hombre—, dotada de independencia con respecto a otras acti-

vidades. Se trata de algo libre, superfluo (pero por ello tanto más deseable), separado de la vida corriente (de la cual quiere escaparse), creador de orden (tendiente por ello a la belleza), surgido de la tensión (y, por lo tanto, de la incertidumbre). En sus formas superiores el juego tiende a la representación de algo, es decir, a la figuración (y, podría añadirse, a la transfiguración) de la realidad. El juego es por ello un fenómeno cultural (en un sentido amplio de esta expresión) y puede estudiarse, como lo ha hecho dicho autor, como función creadora de cultura que se manifiesta en el Derecho, en la guerra, en el saber, en el arte y hasta en la filosofía. La tendencia a destacar el papel del juego en distintas culturas hace posible, según Huizinga, que pueda hablarse de culturas —o de épocas en una cultura— colocadas bajo la égida del juego y de culturas en las cuales queda reducido, aunque jamás enteramente aniquilado, el elemento lúdico. Así, por ejemplo, mientras crece la importancia de lo lúdico en la vida medieval y en la contemporánea, se desvanece casi por entero en ciertas manifestaciones culturales del siglo XIX, que Huizinga considera como un siglo esencialmente "serio".

Un punto de vista "ontológico" sobre el juego ha sido adoptado y desarrollado por Eugen Fink (Cfr. *op. cit. infra*). Fink (VÍASE) elabora la ontología del juego a la luz de su idea de "ser y mundo" y como uno de los preludios a su "fenomenología del fenómeno". El concepto de juego desempeña asimismo un papel importante en las obras del "último Heidegger". En *Was ist Denken?* (1954), pág. 84, Heidegger se plantea el problema del "juego del lenguaje" (*Spiel der Sprache*), el cual no es un mero "jugar con el lenguaje" (*Wortspielerei*), sino un modo de ver lo que el lenguaje propiamente dice cuando "habla". En su ensayo sobre "La cosa" (*Das* Ping) en *Vorträge und Aufsätze* (1954), Heidegger se refiere también al juego: al "dejar ser" la cosa en su "reunión" pensamos la cosa como cosa, y al pensarla de este modo nos dejamos aproximar por el ser de la cosa — un ser que "juega el juego del mundo". Y en *Der Satz vom Grund* (1957), págs. 171-88, Heidegger habla de un modo de entender el "principio de razón" por el cual damos un salto (*Sprung*) que lleva el pensar a un juego con aquello en que "descansa" el ser como ser. Por medio de tal salto el pensamiento mide la magnitud del juego en que se juega nuestro ser humano. Pero con ello no sabemos todavía de qué juego se trata; sólo sabemos que el pensar hasta ahora no ha alcanzado la altura que requiere el salto indicado. Barruntamos que el ser de este juego es una *ratio*, regla del juego, de modo que la frase de Leibniz *Cum Deus calculât fit mundus*, podría traducirse mejor como sigue: "Mientras Dios juega, se hace el mundo" (*Während Gott spielt, wird Welt*). Werner Marx (*Heidegger und die Tradition* [1961], pág. 80) hace observar a este respecto que para Hegel el ser "juega" como concepto en tanto que se pone en relación consigo mismo en el "ser otro". Ello es como un "reflejo" del ser en otro y tiene algún parecido con la idea heideggeriana del juego (*Spiel*) como un reflejarse (*Spiegeln*). En todo caso, la idea del juego en Heidegger pertenece, según Werner Marx, a la "metafísica de la luz", en la cual está inclusa la "apertura", "la verdad", etc.

El juego ha sido investigado asimismo desde el punto de vista lógico y matemático. Ha habido *grosso modo* dos fases en el estudio del juego —y de los juegos— desde los citados puntos de vista. Por un lado, se han investigado, ya desde Pascal, los llamados "juegos de azar". Por otro lado, desde fecha relativamente reciente, se han comenzado a investigar los llamados "juegos de estrategia".

El estudio de los juegos de azar ha sido llevado a cabo sobre todo dentro de la teoría de la probabilidad (véase PROBABILIDAD). En este caso se considera el azar únicamente en los datos del juego. Tal ocurre con la ruleta y con los dados — los dos juegos que han dado más que hablar en este respecto.

El estudio de los juegos de estrategia ha sido grandemente impulsado en los últimos tiempos, a partir de la resonante obra de John von Neumann y Oskar Morgenstem sobre "la teoría de los juegos y el comportamiento económico". La teoría de los juegos estratégicos es llamada asimismo "ciencia de conflictos". Se trata no de luchas, sino de oposición entre dos o más contendientes. Entre los juegos de estrategia los hay cuyas reglas están previamente determinadas, y los hay cuyas reglas son impuestas en cada caso por la situación. Estos últimos juegos son los más interesantes — y también los de más difícil análisis. Debe tenerse en cuenta que lo que interesa en la teoría de los juegos estratégicos son los llamados "aspectos lógicos de la estrategia". Se trata, pues, de un análisis lógico de los datos, circunstancias, decisiones, etc. que van envueltos en el juego. Ello incluye asimismo las situaciones psicológicas, pero siempre que tales situaciones sean traducibles a aspectos lógicos. El análisis de los juegos de estrategia equivale, pues, a una formalización de los mismos. Por eso la teoría de los juegos de estrategia equivale a una lógica de juegos formalizados.

Entre los juegos de estrategia los hay cuyo información es completa; son, por lo general, los juegos cuyas reglas están determinadas de antemano y en los que se tiene en cuenta únicamente los factores formalizables. Ejemplo de tales juegos es el ajedrez. Por otro lado, hay juegos de estrategia de información no completa; son, e lo general, los juegos en los cuadados los contendientes, ninguno de ellos conoce, o conoce suficientemente, ni la "mano" de su oponente, ni los factores que harán al oponente decidirse en favor de tal o cual "jugada". Ejemplos de tales juegos son el póker, los conflictos militares, los conflictos económicos y cierto número de conflictos psicológicos en principio formalizables (por ejemplo, conflictos en los que interviene el engaño, el doble engaño, el engaño al doble engaño, etc.). Cada uno de los oponentes elige estrategias. El modo de analizar tales juegos consiste en dar valores numéricos a las situaciones. El cálculo usado no es ni el cálculo ordinario ni el cálculo de probabilidades; es un cálculo situado entre lo determinado y lo aleatorio. Puede llamarse a las diversas "situaciones" que se van presentando "situaciones condicionales".

Una teoría de las "intenciones subjetivas" a base de la teoría de los juegos de von Neumann y Morgenstern ha sido desarrollada por Richard M. Martin (*Intension and Décision*, 1963).

Las obras de Schiller y Spencer han sido mencionadas en el texto. Para Groos, véase la bibliografía sobre este filósofo. La obra de Huizinga es: *Homo Ludens. Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur*, 1940. En 1939 apareció la trad. alemana del manuscrito original: *Homo Ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur*. Hay trad. esp.: *Homo Ludens*, 1943; otra trad., 1944. El primer desarrollo de las ideas de Huizinga se encuentra en su discurso rectoral de Leyden, en 1933, sobre los límites del juego y de la seriedad en la cultura: *Over de grenzen van spel en ernst in de cultuur*. — Véase también F. Buytendijk, *Wesen und Sinn des Spiels*, 1933 (trad. esp.: *El juego y su significación*, 1960).—Id., id., *Das Spiel von Mensch und Tier*, 1934. — G. von Kujawa, *Ursprung und Sinn des Spiels*, 2ª ed., 1949. — Para E. Fink, véase su *Oase des Glücks. Gedanken zur Ontologie des Spiels*, 1957, y *Menschenspiel als Weltsymbol*, 1960. — Véase asimismo Gerd Heinz-Mohr, *Spiel mit dem Spiel. Eine kleine Spielphilosophie*, 1959. — Sobre el concepto de juego en Platón: G. J. de Vries, *Spel bij Plato*, 1949. — La obra de von Neumann y Morgenstem es: *Theory of Games and Economie Behavior*, 1944. — Véase también R. B, Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, 1954 (conferencia inaugural en Cambridge). — C. Berge, *Théorie générale des jeux à n personnes*, 1957 [Mémorial des Sciences mathématiques, 137]. — R. Duncan Luce y Howard Raiffa, *Games and Décisions. Introduction and Critical Survey*, 1958.

JUICIO. Varios son los significados dados al término 'juicio'. He aquí algunos (1) Juicio es el acto mental por medio del cual nos formamos una opinión de algo. (2) Juicio es el proceso mental por medio del cual decidimos conscientemente que algo es de un modo o de otro. (3) Juicio es la afirmación o la negación de algo (de un predicado) con respecto a algo (un sujeto). (4) Juicio es un acto mental por medio del cual se une (o sintetiza) afirmando, o se separa negando. (5) Juicio es una operación de nuestro espíritu en la que se contiene una proposición que es o no conforme a la verdad y según la cual se dice que el juicio es o no correcto. (6) Juicio es un producto mental enunciativo. (7) Juicio es un acto mental por medio del cual pensamos un enunciado. (8) Juicio es un acto del entendimiento basado en la fuerza de convicción. (9) Juicio es el conocimiento mediato de un objeto. (10) Juicio es la facultad de juzgar o también el resultado de la facultad de juzgar. Estas definiciones han sido propuestas por distintos autores y tendencias filosóficas. (1) es frecuente en moralistas, empiristas (como Locke) y filósofos del sentido común; (2) es la propia de muchos psicólogos; (3) es propiamente la definición de la proposición, pero se da también del juicio en tanto que correlato mental de la proposición; (4) es una definición frecuente en textos escolásticos y neoescolásticos; (5) es una definición propuesta —entre otras— por Bolzano; (6) es una definición propuesta por Pfänder en su lógica fenomenológica; (7) es una definición que puede encontrarse en varios lógicos actuales, los cuales toman pie en ella para evitar precisamente emplear en la lógica el término 'juicio' como poseyendo un sentido demasiado psicológico o teniendo una significación demasiado ambigua; (8) es una definición común a varios autores de los siglos XVII y XVIII; (9) es una definición que da Kant; (10) es una definición propia de la antropología filosófica o de la crítica del juicio en sentido kantiano.

En el presente artículo eliminaremos la definición (1) por ser más bien de naturaleza moral; la (2) por ser predominantemente psicológica; la (8), por ser excesivamente ambigua; la (9) por ser insuficiente y la (10) por ser dilucidada en el artículo Juicio (Facultad del). El resto de las definiciones puede ser reducida a un común denominador: consiste en la tendencia a situar el juicio en la esfera lógica, aun cuando es difícil evitar ciertas implicaciones psicológicas. Dicho sea de paso, esto es lo que nos inclina personalmente a aceptar la definición (7) y las consecuencias que, como hemos indicado, se sacan de ella. Pero como el término 'juicio' sigue siendo empleado en multitud de textos lógicos (de orientación neoescolástica, de orientación fenomenológica, de orientación normativista y metodológica, etc.), consideramos necesario dar una serie de precisiones que corresponden a tal uso. Advertiremos que como las definiciones (3), (4), (5), (6) y (8) principalmente destacan en el juicio su calidad de producto mental u objeto ideal, el juicio se presenta como algo distinto de la proposición (la cual se concibe como una oración enunciativa) no menos que del proceso psicológico correspondiente, de modo que los autores que admiten en la lógica la doctrina del juicio suelen estimar infundada toda acusación de psicologismo. Esto los lleva con frecuencia a decir acerca del juicio muchas de las cosas que se dicen acerca de la proposición (VÉASE) cuando ésta es definida como el contenido del acto mental del juzgar. Es lo que comprobaremos en el presente artículo.

Es común considerar que el juicio se compone de conceptos y que éstos están dispuestos en tal forma que no constituyen una mera sucesión. Por eso conceptos tales como *los hombres buenos* no son juicios. En cambio la serie de conceptos ios *hombres buenos son recompensados* es un juicio. De ahí que deba haber en el juicio afirmación o negación y que el juicio tenga que ser verdadero o falso. Una imprecación, un ruego, una exclamación, una interrogación no son juicios. Los escolásticos dicen por ello que los juicios constituyen segundas operaciones del espíritu, superpuestas a las primeras operaciones, que son aprehensiones de conceptos. Lo que expresan los juicios son enunciados (proposiciones u oraciones enunciativas). Cuando se quiere eliminar hasta lo máximo las implicaciones psicológicas se afirma (como lo hace Pfánder) que aunque el juicio sea afirmación o negación, éstas no se determinan simplemente por el asentimiento o no asentimiento, sino que son resultado de la estructura lógica del juicio.

Los juicios se componen de tres elementos. Uno es el sujeto, el cual, siendo un concepto, puede calificarse de concepto-sujeto. El concepto sujeto, que se simboliza mediante la letra 'S', se distingue del término que desempeña la función de sujeto en la oración, así como del objeto al cual se refiere. Otro elemento es el predicado, el cual, siendo un concepto, puede calificarse de concepto-predicado. El concepto-predicado, que se simboliza mediante la letra 'P', se distingue del término que desempeña la función de predicado en

la oración, así como del objeto al cual se refiere. Otro elemento, finalmente, es la cópula, la cual enlaza el concepto-sujeto con el concepto-predicado. La cópula afirma ('es') o niega ('no es') el predicado del sujeto. Así, en el juicio 'Todos los hombres son mortales', 'Todos los hombres' es la expresión que designa el concepto-sujeto, 'mortales' es la expresión que designa el concepto-predicado, y 'son' es la cópula que los enlaza. Se ha discutido a veces si los juicios existenciales o juicios de la forma '*x* existe' son propiamente juicios o no. Lo usual es contestar en sentido afirmativo, de acuerdo con la tesis de que hay juicio siempre que se pueda traducir una expresión a la forma 'S es P' o 'S no es P'. Como '*x* existe' puede traducirse —se indica— a la forma '*x* es algo existente', '*x* existe' es considerado como ejemplo de juicio. La misma solución se da a expresiones tales como '*x* fuma' que se traduce por '*x* es fumador', y así sucesivamente.

Hay varias clasificaciones posibles de los juicios. Nos referiremos aquí a las más usadas.

Desde el punto de vista de la inclusión o no inclusión del predicado en el sujeto, los juicios se dividen en analíticos y sintéticos (v. ANALÍTICO Y SINTÉTICO). Desde el punto de vista de su independencia o dependencia de la experiencia, los juicios se dividen en *a priori* (v.) y *a posteriori.* Desde el punto de vista del objeto considerado por el concepto-sujeto, los juicios se dividen en juicios reales, ideales, de existencia, de valor, etc. Desde el punto de vista de la intención predicativa (v. PREDICADO), los juicios se dividen en determinativos, atributivos, de ser, de comparación, de pertenencia, de dependencia y de intención. Junto a estas clasificaciones, hay una que ocupa un lugar central en la doctrina "tradicional" del juicio, por lo cual nos referiremos a ella más detalladamente: es la que distingue en el juicio la cualidad, la cantidad, la relación y la modalidad (VÉANSE).

Según la cualidad, los juicios se dividen en afirmativos y negativos. Ejemplo de juicio afirmativo es 'Juan es bueno'. Ejemplo de juicio negativo es 'Juan no es bueno'. Según algunos autores, se puede hablar también, desde el punto de vista de la cualidad, de juicios indefinidos. Así lo admite Kant cuando distingue en la lógica trascendental entre juicios indefinidos (o también limitativos, por cuanto establecen límites "en relación con la materia del conocimiento en general") y juicios afirmativos. El juicio indefinido consiste en excluir un sujeto de la clase de los predicados a que el juicio se refiere. Ejemplo de juicio indefinido es 'el alma es no mortal'. Muchos autores, empero, rechazan los juicios indefinidos, pues consideran que desde el punto de vista de la forma el juicio 'El alma es no mortal' es (como ya reconocía Kant) un juicio afirmativo. La cualidad del juicio se refiere a la función primaria de la cópula: la de referencia.

Según la cantidad, los juicios se dividen en universales y particulares. Ejemplo de juicio universal es 'Todos los hombres son mortales'. Ejemplo de juicio particular es 'Algunos hombres son mortales'. Algunos autores indican que hay también juicios singulares; ejemplo de los mismos es 'Juan es mortal'. La cantidad se refiere habitualmente al concepto-sujeto.

Según la relación, los juicios se dividen en categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Ejemplo de juicio categórico es 'Los suecos son flemáticos'. Ejemplo del juicio hipotético es 'Si se suelta una piedra, cae al suelo'. Ejemplo de juicio disyuntivo es 'Hornero ha escrito la *Odisea* o no ha escrito la *Odisea.* La relación se refiere a la función secundaria de la cópula, es decir, a la función enunciativa.

Según la modalidad, los juicios se dividen en asertóricos, problemáticos y apodícticos. Ejemplo de juicio asertórico es 'Antonio es un estudiante ejemplar'. Ejemplo de juicio problemático es 'Los turcos son probablemente bebedores de café'. Ejemplo de juicio apodíctico es 'Los juicios son necesariamente series de conceptos formados de tres elementos'. Se ha discutido mucho acerca del sentido de la modalidad y acerca de si ésta es de carácter psicológico, lógico u ontológico. El sentido lógico ha sido corrientemente el más acentuado, pero algunos autores piensan que la modalidad lógica depende de la ontológica.

Las combinaciones de la cualidad con la cantidad en los juicios dan lugar a cuatro clases de juicios: universales afirmativos (A), universales negativos (E), particulares afirmativos (I) y particulares negativos (O). Las relaciones entre estas clases de juicios son de cuatro tipos: contraria, subcontraria, subalterna y contradictoria. Lo que hemos dicho a este respecto en los artículos sobre los citados conceptos, así como en artículos tales como Oposición y Proposición (VÉANSE) puede valer también para los juicios, por lo que nos remitimos a aquéllos. Observemos que en muchos tratados de lógica del tipo que se califica de tradicional las clases de juicios según cualidad, cantidad, relación y modalidad, así como el estudio de los juicios según las combinaciones de cualidad y cantidad se incluyen no en un capítulo sobre los juicios, sino en el capítulo, o capítulos, sobre la proposición o el enunciado. Así ocurre en los tratados neoescolásticos. En cambio, los manuales de lógica que siguen las orientaciones del siglo XIX, los que se apoyan en Kant y los que, como Pfänder, se orientan en la fenomenología, tratan de tales divisiones en la doctrina del juicio.

Según apuntamos al principio, nos hemos limitado en este artículo a considerar el juicio desde el punto de vista lógico o, mejor dicho, desde el punto de vista adoptado por la mayor parte de los lógicos que siguen usando este término. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que en ciertos casos, aun en algunos autores que han sido harto cuidadosos en la materia, el concepto lógico de juicio ha arrastrado ciertas implicaciones psicológicas. Además, en casos todavía más numerosos el concepto lógico de juicio ha estado ligado a su concepto gnoseológico. En rigor, mucho de lo que se ha dicho antes acerca del juicio desde el punto de vista lógico resulta más comprensible cuando se ponen de relieve los aspectos gnoseológicos. Tal ocurre, por ejemplo, cuando se habla de juicios *a priori* y *a posteriori.* No hemos tocado aquí este punto, porque nos hemos extendido sobre él en varios otros artículos de la presente obra (por ejemplo: A PRIORI; Cfr. también ANALÍTICO Y SINTÉTICO).

No nos hemos referido tampoco a otras cuestiones con frecuencia liga-

das al problema de la naturaleza del juicio, porque han sido asimismo tocadas en otros artículos. Así, por ejemplo, la cuestión de la relación entre impresiones y juicios, experiencia pre-predicativa (o antepredicativa) y juicio (véase Juicio [FACULTAD DEL]); la cuestión de la distinción entre juicios de existencia y juicios de valor (véase Juicio [FACULTAD DEL] y VALOR), etc. En lo que toca a la diferencia entre juicio y proposición, hemos debatido este punto en el artículo PROPOSICIÓN.

Sobre la naturaleza del juicio: Wilhelm Jérusalem, *Die Urteilsfunktion*, 1893. — E. Eberhard, *Beiträge zur Lehre vom Urteil*, 1895. — L. Strümpell, *Die Vieldeutigkcit des Urteils*, 1895. — Walther Kinkel, *Beitrage zur Théorie des Urteils uni des Schlusses*, 1898. — G. E. Moore, "The Nature of Judgment", *Mind*, N. S., VIII (1899), 176-93. — G. Stammler, *Begriff, Urteil, Schluss*, 1928. — A. Grote, *Ueber die Funktion dcr Copula. Eme Untersuchung der logischen und sprachlichen Grundlage des Urteils*, 1935. — Al. Posescu, *Teoría Logica a judecatii*, 1946. — Sobre el juicio en sentido psicológico y sobre la operación de juzgar: Karl Marbe, *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil*, 1901. — Théodore Ruyssen, *L'évolution psychologique du jugement*, 1908. — J. Serra Hunter, *Ensayo de una teoría psicológica del juicio*, 1910 (tesis). — G. Störring, *Das urteilende und das schliessende Denken*, 1926. — Walther Blumenfeld, *Urteil und Beurteilung*, 1931. Sobre el juicio en sentido fenomenológico y la crítica del psicologismo: Martin Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (tesis), 1914. — Xavier Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, 1923 (tesis). — A. Pfänder, "Logik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921) (trad. esp.: *Lógica*, 1928; reed., 1938. Cap. X). — F. Romero, E. Pucciarelli, *Lógica*, 17ª ed., 1961, Cap. IV. — Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Génealogie der Logik*, 1939, ed. L. Landgrebe. — J. Buchler, *Toward a General Theory of Judgment*, 1951. — Id., íd., *Nature and Judgment*, 1955. — Sobre el juicio existencial: Hans Cornelius, *Versuch einer Théorie der Existentialurteile*, 1894. — G. Rabeau. *Le jugement d'existence*, 1938. — Suzanne Mansión, *Le jugement d'existence chez Aristote*, 1946. — Sobre juicio modal: véase bibliografía de MODALIDAD. — Sobre juicio hipotético: Ch. Sigwart, *Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urteil*, 1879. — Sobre juicio disyuntivo: S. Lourié, *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, eine logische Untersuchung des disjunktiven Urteils*, 1910. — Sobre juicio probable: J. L. Gendre, *Introduction à l'étude du jugement probable*, 1947. — Sobre juicio reflexivo: M. Souriau, *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, 1926. — Sobre juicio indefinido: J. Gordin, *Untersuchungen zur Théorie des unendlichen Urteils*, 1929. — Sobre juicio de valor: H. Ludemann, *Das Erkennen und die Werturteile*, 1910. — E. Durkheim, "Jugements de valeur et jugements de realité", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XIXe année (1911), 437-53; incluido en el libro del autor *Sociologie et philosophie*, 1924 [trad. esp.: *Sociología y filosofía*, 1951]. — G. Vaucher, *Le langage affectif et les jugements de valeur*, 1925. — E. Goblot, *La logique des jugements de valeur*, 1927. — A. Lalande, *La psycologie des jugements de valeur*, 1929. — Sobre el ser como manifestado en el juicio: Johannes Baptist Lotz, S. J., *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, 1957, 2» ed. de la obra: Sein *und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms* ens et unum convertuntur *im Rahme der scholastischen Tranzendentalienlehre*, I, 1938. — — Sobre juicio y proposición: L. Kramp, Das *Verhältnis von Urteil und Satz*, 1916. — Sobre verdad del juicio: Ferdinand Weinhandl, *Ueber Urteilsrichtigkeit und Urteilswahrheit*, 1923. — Sobre implicación en el juicio: Maximilian Beck, *In wiefernkönnen in einem Urteil andere Urteile impliziert sein?*, 1916 (tesis). — Sobre la teoría del juicio en diversos autores, véanse las obras antes citadas de S. Mansión (sobre Aristóteles), M. Souriau (sobre Kant), y, además, Pierre Hoenen, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin*, 1946. — J. Fisch, F. *Brentanos Lehre vom Urteil*, 1941. — M. Ahmed, *The Théories of Judgment in the Philosophies of F. H. Bradley and J. C. Wilson*, 1955. — Sobre juicios analíticos y sintéticos, véase el artículo ANALÍTICO Y SINTÉTICO y su bibliografía. — Sobre el juicio como constitutivo del ser del hombre véase Francisco Romero, *Teoría del hombre*, 1952.

JUICIO (FACULTAD DEL). En el artículo Juicio (VÉASE) nos hemos referido a la definición del juicio como facultad de juzgar. Esta definición forma parte usualmente de la antropología filosófica, especialmente cuando se define el hombre como el animal capaz de formular juicios en vez de limitarse a tener impresiones. Es muy común por ello el estudio de la relación entre el juicio y la llamada experiencia antepredicativa, relación a la cual se refiere con detalle Husserl en su libro *Erfahrung und Urteil*. Algunos autores toman al respecto una posición metafísica: es el caso de Emil Lask cuando define la facultad del juicio como una especie de síntesis armónica entre la subjetividad y la objetividad, de suerte que la verdad del juicio depende, en última instancia, de la objetividad absoluta, del objeto puro, que se encuentra más allá de todo juzgar y que, por lo tanto, no necesita propiamente del juicio. Éste surge en virtud de la oposición mencionada, por la cual puede haber verdad o falsedad en mayor o menor grado según la mayor o menor distancia a que se halla el que juzga, de la "objetividad". Una base metafísica —aunque distinta de la de Lask— tiene también la concepción tradicional según la cual en el juicio afirmamos, ponemos o proponemos la existencia, de tal modo que el juicio es propiamente "juicio de existencia". Así, el juicio se distingue de la abstracción; como dice Gilson (siguiendo a Santo Tomás), mientras ésta aprehende la esencia (o naturaleza) de las cosas, el juicio aprehende las cosas mismas (esto es, su existir).

La expresión 'facultad del juicio' —a veces traducida simplemente por 'juicio'— es empleada sobre todo en relación con la filosofía de Kant. Según este autor, la facultad del juicio (*Urteilskraft*) designa la facultad de pensar lo particular como subsumido en lo general. Si lo general está dado, la facultad del juicio que subsume en él lo particular se llama *juicio determinante* o *determinativo;* si está dado lo especial que hay que subsumir en lo general la facultad que busca lo general en lo cual subsumir lo especial se llama *juicio reflexivo.* El juicio reflexivo es el tema central de la *Crítica del juicio,* que se propone adecuar o subordinar o subsumir algo en un fin. La cuestión fundamental de tal crítica —"¿Es posible juzgar que la Naturaleza está adecuada a un fin?"— representa, así, como indica Windelband, la más

alta síntesis de la filosofía crítica — "la aplicación de la categoría de la razón práctica a la razón teórica".

Véase especialmente sobre el juicio reflexivo y sobre la facultad del juicio en sentido kantiano: W. Frost, *Der Begriffder Urteilskraftbei Kant*, 1906. — M. Souriau, *Le jugement réfléchissant dans la philosophique critique de Kant*, 1926. — La teoría del juicio de Emil Lask se halla en *Die Lehre vom Urteil*, 1913 [Gesammelte Schriften, I]. — Véase también la bibliografía de JUICIO, especialmente para las obras de Husserl y F. Romero.

JUNG (CARL GUSTAV) (1875-1961) nac. en Kesswil (Cantón de Thurgau, en Suiza), trabajó como psiquiatra en la Clínica psiquiátrica de la Universidad de Zurich (1900-1902), estudió con Pierre Janet en la Salpêtrière de París (1902) y luego trabajó bajo la dirección de E. Bleuler en Zurich. Desde 1905 trabajó en la Clínica psiquiátrica de Burghölzli, en Zurich y comenzó a enseñar psiquiatría en la Universidad de la misma ciudad. Su primer encuentro con Freud tuvo lugar en 1907. A partir de 1907 dirigió el *Jahrbuch für psychologische und psychopathologische Forschungen*, fundado por Freud y Bleuler, y en 1911 presidió la "Sociedad Psicoanalítica Internacional" fundada por el propio Jung. Las críticas de Jung a Freud terminaron con el abandono por el primero de la escuela psicoanalítica (1913). A partir de 1913 Jung se consagró casi enteramente a la investigación psicológica. Influyentes en sus ideas fueron sus viajes por África del Norte, EE. UU. (entre los indios de Arizona y Nuevo México) y Kenya, así como su relación con el sinólogo Richard Wilhelm, el indólogo Heinrich Zimmer y el filólogo y mitólogo Karl Kerenyie. En 1948 se fundó en Zurich el "Instituto C. G. Jung", cuyas publicaciones aparecen bajo el nombre de "Estudios del Instituto C. G. Jung".

El tema principal de investigación de Jung es la psique, o lo psíquico, como totalidad, sin tratar de reducirlo a lo orgánico o a uno de los aspectos de lo psíquico (como la libido). Las distintas "regiones" de la psique no son partes, sino funciones de ésta. La psique comprende la conciencia y lo inconsciente; este último es como un océano infinito e insondable en el cual flota, como una pequeña isla, la conciencia. Centro de la conciencia es el "yo", el cual se halla por así decirlo "rodeado" por la conciencia y por lo inconsciente. Este último es o personal o colectivo. El "inconsciente colectivo" es, en rigor, el fondo "oceánico" dentro del cual se hallan los "yos". El "inconsciente colectivo" es el inconsciente de la humanidad entera, y es la "parte" de la psique que hinca sus raíces en lo orgánico.

Jung ha estudiado las diversas funciones psíquicas desde el punto de vista de su actividad más bien que de su contenido. Así, por ejemplo, el pensamiento es una función que tiene una determinada finalidad; "pensar" no es tanto, o no es necesariamente, "razonar", sino adaptarse cognoscitivamente al mundo. Las cuatro "funciones" capitales de la psique son: sensación, sentimiento, intuición, pensamiento. El predominio de una de estas funciones da origen a un determinado tipo psicológico. Como cada uno de los cuatro tipos resultantes puede ser, a su vez, introvertido —vuelto "hacia adentro"— o extrovertido —vuelto "hacia afuera"—, se tienen ocho distintos tipos psicológicos: cuatro introvertidos y cuatro extrovertidos. Los tipos en cuestión son "ideales", pues en la realidad no se dan "tipos puros", sino sólo numerosas combinaciones.

Importante es el modo como la psique se enfrenta con el mundo. El comportamiento de la psique respecto al mundo es llamado por Jung "persona". La "persona" no es propiamente hablando una "realidad", sino una "función" o, como Jung la llama, un "complejo funcional". Éste no debe confundirse con la individualidad; en rigor, la "persona" es como un compromiso entre lo individual y lo social. La "persona" puede ser un conjunto de comportamientos flexibles o un conjunto de comportamientos mecanizados. La "persona" puede a veces representar todo lo que el "individuo" es; en este caso la "persona" es, en el sentido etimológico del vocablo, como una "máscara".

En la psique tienen lugar, según Jung, numerosas "compensaciones"; ciertas funciones psíquicas son especialmente activas justamente porque otras son pasivas. Además, ciertas funciones en un mismo individuo pueden tener distintas direcciones; así, por ejemplo, la extroversión en la conciencia es compensada por la introversión en lo inconsciente y viceversa. A ello se agrega la posibilidad de que la dirección cambie: ciertas fases en una vida humana (y hasta en una colectividad entera) pueden ser introvertidas y otras extrovertidas. Debe notarse que Jung ha llamado también "persona" a la dirección extrovertida, y "alma" a la dirección introvertida. Junto a ello, ha tendido a equiparar la extroversión con el yo en tanto que yo consciente que se adapta al mundo, y la introversión con lo inconsciente, el cual es indiferente a la adaptación individual y consiste en una sumersión en el proceso psíquico.

La mayor parte de las ideas antes reseñadas son consecuencia de la reflexión de Jung sobre la experiencia psicológica y psiquiátrica. En algunos aspectos de dichas ideas se rastrea ya el creciente interés que Jung mostró por el estudio de la simbólica y de la mitología de diversos países o de ciertas épocas de la historia. Nos limitaremos a mencionar a este respecto su idea de los arquetipos o conjunto de motivos y símbolos que revelan la respuesta del inconsciente (especialmente del "inconsciente colectivo") a ciertas situaciones fundamentales. Los arquetipos representan las capas básicas de la psique en tanto que "potencialidades heredadas". Aquí lo psíquico y lo biológico se confunden, o son acaso dos caras de la misma realidad. No hay que pensar, sin embargo, que los arquetipos son siempre el "aspecto oscuro" de lo psíquico; el arquetipo es "bipolar" y muestra, por tanto, dos aspectos: el oscuro y el luminoso. Los arquetipos aparecen en forma simbolizada tal como se manifiesta, por ejemplo, en los mitos.

Todas las anteriores ideas tratan de describir lo psíquico como es. Pero, según Jung, lo psíquico no es una realidad estática, sino una realidad que se constituye dinámicamente. Ello es posible por lo que Jung llama la "libido", entendiendo ésta principalmente (y a diferencia de Freud) como "energía psíquica". Jung se ha interesado especialmente por examinar las varias direcciones de la energía psíquica, los obstáculos que encuentra, los conflictos en que, al parecer, inevitablemente se enzarza, los movimientos progresivos y regresivos que sigue, y sus diversos grados de inten-

sidad. Naturalmente, Jung se ha interesado asimismo, y grandemente, por los problemas psicoterapéuticos, pero tanto estos problemas, como los métodos forjados por el autor y otros aspectos de su doctrina son más ajenos que los tratados a las cuestiones filosóficas o psicológico-filosóficas y antropológico-filosóficas, por lo que los dejamos aquí de lado. Indicamos sólo que en el curso de sus trabajos psicoterapéuticos Jung ha estudiado el desarrollo de la individuación psíquica y que al examinar el segundo estadio en el proceso de individuación ha introducido la idea de la "imagen anímica", la cual se desdobla en dos aspectos: el *anima* (en el hombre) y el *animus* (en la mujer). Por lo demás, *anima y animus* no se hallan claramente diferenciados, sino que se interpenetran en un complejo juego de compensaciones psíquicas.

Las obras de J. son numerosas. Mencionamos la mayor parte de los trabajos publicados en volumen: *Zur Psychologie und Pathologie sogennanter okkulter Phänomene. Eine psychiatrische Studie,* 1902 (Disc.) *(Para la psic. y past. de los llamados "fenómenos ocultos". Estudio psiquiátrico). Diagnostische Assoziationsstudien,* 2 vols., 1906-1910, 3ª ed., 1915. — *Ueber die Psychologie der Dementia praecox,* 1907. — *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen,* 1909, 3ª ed., 1949 *(La significación del padre para el destino ¿el individuo).* — *Ueber Konflikte der kindlichen Seele,* 1910, 3ª ed., 1939 [incluido luego en *Psychologie und Erziehung]* (trad. esp.: *Conflictos del alma infantil,* 1945). — *Wandlungen und Symbole der Libido. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens,* 1912, 4ª ed. con el título: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrénie,* 1951 (trad. esp.: *Transformaciones y símbolos de la libido,* 1953). — *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Théorie,* 1913, 2» ed., 1955 *(Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica).* — *Die Psychologie der unbewussten Prozesse,* 1917 [ampliación del trabajo anterior: "Neue Bahnen der Psychologie", 1912], 3» ed., con el título: Dos *Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben,* 1926, nueva ed. con el título: *Ueber die Psychologie des Unbewussten,* 1943 [cada una de las ed. contiene ampliaciones y cambios, algunos considerables] (trad. esp. de *Das Unbewusste...*: *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica,* 1927). — *Analytische Psychologie und Erziehung,* 1926 [incluido luego en *Psychologie und Erziehung] (Psic. analítica y educación;* trad. esp. en *Psicología y educación* [Cfr. *infra]*). — *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten,* 1928, 4* ed., 1945 (trad. esp.: *El Yo y el Inconsciente,* 1936, 2» ed., 1950). — *Uéber die Energetik der Seele (Psychologische Abhandlungen,* II), 1928 [incluido luego en *Ueber psychische Energetik* (Cfr. *infra)*].— Das *Geheimnis der goldenen Blüte* [trad. del chino por R. Wilhelm]. Comentario "europeo" por C. G. Jung, 1929, 3* ed., 1944 (trad. esp.: *El secreto de la flor de oro. Un libro de la vida chino,* 1955). — *Seelenprobleme der Gegenwart* (*Psychologische Abhandlungen,* III), 1931, 4ª ed., 1950 (trad. esp.: *La psique y sus problemas actuales,* 1944). — *Die Beziehungen der Psychothérapie zur Seelsorge,* 1932, 2* ed., 1948 *(La relación entre la psicoterapia y la cura de las almas).* — *Wirklichkeit der Seele (Psychologische Abhandlungen,* IV), 1934, 3ª ed., 1947 (trad. esp.: *Realidad del alma,* 1940). — *Psychologischer Kommentar zu "Das Tibetanische Totenbuch"* [ed. por W. Y. Evans-Wentz, trad. por L. Göpfert-March], 1935, 5* ed., 1948 *(Comentario psicológico al "Libro de los muertos" tibetano).* — *Psychology and Religión,* 1938 [The Terry Lectures, Yale University] (trad. esp.: *Psicología y religión,* 1949). _ *Paracelsica,* 1942. — *Einführung in das Wesen der Mythologie,* 1941 [en col. con K. Kerenyie (incluye "Das göttliche Kind" y "Das göttliche Mädchen")]. — *Psychologie und Alchemie* (Psychologische Abhandlungen, V), 1944 [incluye dos trabajos de 1936]. — *Psychologie und Erziehung,* 1946 [incluye *Uéber Konflikte...* (Cfr. *supra) y Analytische Psychologie...* (Cfr. *supra*)] (trad. esp.: *Psicología y educación,* 1958). — *Aufsätze zur Zeitgeschichte,* 1946 *(Ensayos para la historia de la época).* — *Die Psychologie der Uebertragung,* 1946 (trad. esp.: *La psicología de la transferencia,* 1958). — *Symbolik des Geistes* (Psychologische Abhandlungen, VI), 1948 (trad. esp.: *Simbología del espíritu,* 1962). — *Uéber psychische Energetik und das Wesen der Träume (Psychologische Abhandlungen,* II), 1948 [incluye *Uéber psychische Energetik* (Cfr. *supra*)] (trad. esp.: *Energética psíquica y esencia del sueño,* 1954). — *Gestaltungen des Unbewussten (Psychologische Abhandlungen,* VII), 1950 (Formas *del Inconsciente).* — *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte (Psychologische Abhandlungen,* VIII), 1951 *(Eon ["Eterno"]. Investigaciones para la historia de los símbolos).* — *Naturerklärung und Psyché,* 1952 [en col. con W. Pauli]. — *Von den Wurzeln des Bewusstseins (Psychologische Abhandlungen,* IX), 1954 *(De las raíces de la conciencia).* — *Mysterium coniunsctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie,* 3 vols. *(Psychologische Abhandlungen,* X, XI, XII), 1955-1957 [en colaboración con M.-L. von Franz (Vol. I: *Die Symbolik der Polarität und Einheit,* caps. I-III; Vol. II: *ibid.,* caps. IV.VI; Vol. III: *Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschreibenes Dokument d. alch. Gegensätzproblematik*)] *(M.c. Investigaciones sobre la separación y composición de los opuestos anímicos en la alquimia).* — *Bewusstes und Unbewusstes,* 1957 *(Consciente e inconsciente).* — *Gegenwart und Zukunft,* 1957 *(Presente y futuro).* — *Ein moderner Mythus. Von Dingen die am Himmel gesehen werden,* 1958 (trad. esp.: *Sobre cosas que se ven en el cielo,* 1961). — Ed. de obras completas: *Gesammelte Vf erke,* ed. M. Niehus-Jung, 18 vols., en curso de publicación. — Véase J. Jacobi, *Die Psychologie C. G. Jungs,* 1942, 3ª ed., 1949 (trad. esp.: La *psicología de C. G. J.,* 1947). — Id., íd., *Komplex, Archetypos, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs,* 1957). — H. Schaer, *Religión und Seele in der Psychologie C. G. Junqs,* 1946. — J. Goldbrunner, *Individuation. Tiefenpsychologie von C. G. J.,* 1949. — F. Fordham, An *Introduction to Jung's Psychology,* 1953. — I. Progroff, *Pung's Psychology and Its Social Meaning,* 1953. — R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. J.,* 1955. — A. Gemelli, *Psicologia e religione nella concezione analitica di C. G. J.,* 1955. — B. Wingefeld, *Die Archetypen der Selbstwerdung bei C. G. J.,* 1955. — A. M. Dry, *The Psychology of J.,* 1962.

JUNGIUS (JOACHIM) (1587-1657) nac. en Lübeck, fue profesor de matemáticas en Giessen (1609-1614). En 1615 empezó a estudiar medicina en Rostock, recibiendo en 1618 el título de *Doctor medicinae* de la Universidad de Padua. Profesó luego durante un tiempo en Rostock y desde 1636 en Hamburgo. Jungius se distinguió en diversas investigaciones científicas (principalmente en física y botánica). Desde el punto de vista filosófico son importantes especialmente las contribuciones de Jun-

gius a la "filosofía natural" (física) y a la lógica. La teoría corpuscular que Jungius elaboró siguiendo los precedentes de su maestro, el profesor de Wittenberg, Daniel Sennert (1572 1637), lo llevó a una concepción cuantitativa y mecanicista de los procesos naturales. Jungius se opuso a este respecto a los escolásticos, y en particular a las doctrinas dualistas de carácter espiritualista. En cuanto a las investigaciones lógicas de Jungius (que fueron altamente apreciadas por Leibniz), se concentran en su llamada *Lógica Hamburgensis (vide infra)*. Jungius presentó la lógica como un *ars mentis nostrae* encaminado a estudiar las operaciones "mentales" por medio de las cuales se discierne entre lo verdadero y lo falso. Siendo las "operaciones de nuestra mente" tres —la noción o concepto, el enunciado y la "dianoea" o discurso—, la lógica (como lógica general) se divide en tres partes: la doctrina de las nociones que incluye el estudio de los predicables y postpredicamentos); la doctrina de los enunciados (estudio de los diversos tipos de enunciados); y la doctrina de los raciocinios (principalmente, los silogismos). La lógica especial se divide en apodíctica (o estudio de la demostración), dialéctica (estudio de los argumentos probables) y sofística (estudio de las falacias). Según Heinrich Scholz (*op. cit. infra*), las más importantes novedades en la lógica de Jungius son la introducción de las *aequipollentiae per inversionem relationis* (1. EQUIPOLENCIA); la introducción de las *consequentiae a compositis ad divisa* (de un predicado compuesto puede inferirse cualquiera de los componentes) y *a divisis ad composita* (de varios componentes de un predicado puede inferirse el predicado compuesto); la introducción de las *consequentiae simplices a rectis ad obliqua procedentes* (de enunciados con términos en nominativo a enunciados con términos en otros casos); y la elaboración de los llamados "silogismos oblicuos".

La primera edición (1638) de la *Lógica Hamburgensts* lleva por título *Lógica Hamburgensts, hoc est, Institutiones logicae In usum Schol. Hamburg. conscriptae, & sex libris comprehensae autore Joachimo Jungio.* En 1641 apareció, sin nombre de autor, un *Compendium logicae Hamburgensts;* de este compendio se hizo una segunda edición en 1657. La segunda edición de la *Lógica Hamburgensts* (llamada *Lógica Major* para distinguirla del citado *Compendium)* apareció en 1861 y fue preparada por el discípulo de Jungius, Johann Vagetius. Vagetius agregó un apéndice y unas "tablas de 'consecuencias'" a su edición. Edición crítica de todos estos textos (la *editio princeps* de 1638; la *editio secunda* de 1681, y el *Compendium* de 1657), con trad. alemana e índices, por Rudolf W. Meyer, 1957 (como una de las publicaciones de la "Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften", de Hamburgo). — Se deben a Jungius otros numerosos escritos matemáticos, científicos y filosóficos; muchos de estos escritos fueron destruidos por un incendio y otros fueron publicados postumamente por su discípulo Martin Vogel. De los escritos conocidos citamos: *Thèses miscellae ex universa philosophia, orgánica, theor etica, practica,* 1608. — *De matheseos dignitate, praestantia et usu* (lección inaugural de 1609 en Giessen). — *De mathematicarum disciplinarum praestantia* (*ibid.*, 1624 en Rostock). — *De propaedia Philosophica sive Propaedeutico Mathematum usu (ibid.,* 1626, también en Rostock). — *Auctarium Epitomes Psysicae clarissimi atque experientissimi viri Dr, D. Sennerti et aliis ejusdem libris excerptum,* 1635. — *Doxoscopiae physicae minores, seu isagoge physica doxoscopica,* 1662. — *Harmónica theoretica,* 1678-1679. — *Isagoge phytoscopica,* 1678. — *Geometria empirica,* 1681. — *Mineralia,* 1689. — *Phoronomica,* 1689. — *Historia vermium,* 1691, ed. J. Harmer. — *Opuscula physica botánica,* 1747, ed. J. P. Albrecht. — La primera biografía de J. fue: M. Vogel, *Historia vitae et mortis J. Jungii,* 1679. — Véase también G. E. Guhrauer, *I. J. und sein Zeitalter,* 1850. — Ave-Lallemant, *Das Leben der Dr. med. J. J.,* 1882. — Sobre la obra de J. véase: Emil Wohlwill, *J. J. und die Erneuerung atomistischer Lehren im 17. Jahrhundert,* 1887 (con textos de J. hasta entonces inéditos). — Ernst Cassirer, Erich von Lehe *et al., Beiträgen zur Jungius-Forschung. Prolegomena zu der von der Hamburgischen Universität beschlossenen Ausgabe der Werke von J. J.,* 1929. — H. Scholz, *Geschichte der Logik,* 1931. — K. Heyns, R. W. Meyer, K. Vogel *et al, Die Entfaltung der Wissenschaft. Zum Gedenken an J. J. (1587-1657),* 1958.

JUSNATURALISMO. Entre las divisiones establecidas del Derecho (VÉASE) conviene aquí mencionar la siguiente: Derecho natural y Derecho positivo. Este último puede ser a la vez dividido en Derecho divino y Derecho histórico. Ha habido numerosos debates en torno a la naturaleza de estas especies de Derecho; algunos han manifestado que el Derecho natural y el divino coinciden; otros, que son muy distintos entre sí y hasta se contraponen; otros han indicado que la diferencia más importante radica entre el Derecho natural, que se supone universal y, por tanto, "justo", y el Derecho positivo, que se supone predominantemente, si no exclusivamente, histórico, y, de consiguiente, no "justo" o "menos justo". No podemos entrar aquí en estos debates; nuestro propósito es reseñar brevemente una tendencia muy influyente dentro del Derecho natural.

La idea y elaboración del Derecho natural son antiguos; su universalidad y unidad han sido subrayadas por varios autores (por ejemplo, por Cicerón en *De legibus,* I, 15). Los juristas y filósofos del Derecho cristianos han elaborado asimismo el Derecho natural, pero han tendido a considerar que este último se funda en el Derecho divino, esto es, que la ley natural se basa en la ley eterna establecida por Dios.

Dentro del Derecho natural se ha distinguido entre el Derecho puramente natural *(merum tus naturale* o simplemente *ius naturale)* y el Derecho natural correspondiente a ciertas circunstancias (*praecepta quae pro certo stato sunt naturalia*). Este último no es necesariamente incompatible con el primero; puede ser, en rigor, una aplicación del primero.

La tendencia llamada *jusnaturalismo* es un aspecto en la evolución de la doctrina del Derecho natural. Desde el momento en que se admitió que el Derecho natural no depende del Derecho divino o ley eterna, se abrió paso el moderno "jusnaturalismo". Ello no significa que el "contenido" del Derecho natural subrayado por el jusnaturalismo sea forzosamente distinto del "contenido" del Derecho natural tradicional. Por ejemplo, Suárez (entre otros) dedicó gran atención a la *lex naturalis,* pero en el marco del "Dios legislador", *Deus legislator.* Lo característico del jusnaturalismo moderno es el modo como se fundamenta el Derecho natural. Ello puede verse en Hugo Grocio (v.), el.

cual acepta muchas de las ideas de Suárez (y de Bodín [v.]), pero las funda en la idea de que hay un estado de naturaleza anterior a todo estado social — estado de naturaleza, además, que es posible determinar racionalmente. En la misma dirección elaboraron el jusnaturalismo moderno Hobbes (v.) y Pufendorf (v.). Las doctrinas jusnaturalistas se hallan en la base de muchas de las teorías del Contrato social (VÉASE).

La mayor parte de las obras sobre Grocio, Hobbes, Pufendorf y otros filósofos modernos del Derecho tratan la cuestión del jusnaturalismo. También se refieren al asunto las obras sobre la idea de contrato social (véase la bibliografía de este artículo). De la abundante literatura sobre el jusnaturalismo, mencionamos sólo: G. Solari, *La scuola del diritto naturale nelle dottrine etico-giuridiche dei secoli XVII e XVIII,* 1904. — F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts,* 1954. — Para los antecedentes del jusnaturalismo moderno véase A. Sánchez de la Torre, Los griegos *y el Derecho natural,* 1962. — O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs,* 1931.

JUSTICIA. Si en un intercambio una de las partes recibe de la otra menos de lo que corresponde por lo que ha entregado a ésta, se dice que el intercambio no es justo. Si se supone que pertenecen a una persona o a una cosa ciertas propiedades que se le niegan o retiran, se dice que tal negación o tal sustracción no son justas. He aquí dos de las fuentes que suelen dar origen a la idea de la justicia: una es la igualdad (en determinados respectos) entre dos partes; la otra es la posesión por una persona o cosa de lo que le corresponde y la restitución a una u otra de semejante posesión.

Los primeros pensadores griegos manejaron ambas fuentes en sus especulaciones sobre la noción de justicia, pero destacaron el concepto de compensación. Aunque no olvidaron los problemas morales y sociales que plantea la justicia, prefirieron ocuparse de los aspectos "cósmicos". La justicia fue considerada, pues, con frecuencia, como una ley universal —a veces personalizada— que restituye a cada cosa y a cada persona lo que se le debe y a la vez aniquila lo que no se debe. Por este motivo la justicia se encargaba no sólo de regular las relaciones entre los hombres, las clases y las comunidades, sino también las relaciones entre los hombres y la Naturaleza y, en último término, las relaciones entre cada ser y el ser del universo. Toda "desmesura", ὕβρις, debe ser castigada y compensada por la justicia, tanto la desmesura de la tragedia (VÉASE) como la de la individualidad.

Precedidos por los sofistas, Platón y Aristóteles se ocuparon, en cambio, sobre todo del problema de la naturaleza de la justicia, en particular en relación con la constitución del Estado-Ciudad. Platón dedicó al análisis de dicho problema varios de sus diálogos. Ya en el *Gorgias* se defiende la justicia como condición de la felicidad: el hombre injusto, arguye Sócrates contra el sofista Polo y el ciudadano Calicles, no puede ser feliz. El argumento en favor de la justicia es perfilado con todo detalle en la *República.* La noción común de la justicia como restablecimiento por cualesquiera medios (inclusive de índole violenta) de una situación anterior desequilibrada por el exceso, no puede ser aceptada; se trata, en efecto, de una noción propia de los poetas y que ha sido expresada "oscuramente" por Simónides. Tampoco puede aceptarse que la justicia consista en hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos. Si llevamos a sus últimas consecuencias la interpretación meramente práctica de la justicia podremos desembocar en la concepción tan tajantemente expresada por Trasímaco: la justicia es simplemente algo útil para servir los propios intereses (sean los intereses individuales o los del Estado). En rigor, se habla de justicia, según Trasímaco, cuando se quiere injuriar a los enemigos: la justicia "es el interés del más fuerte". Platón se opone, por boca de Sócrates, a todas estas concepciones, y especialmente a la última. La justicia es, según el filósofo, algo que debe ser deseado por sí mismo y no por sus resultados. Por eso hay que ser justo inclusive si el practicar la justicia causa la infelicidad, inclusive si no hay dioses que puedan recompensar en otra vida los supuestos males causados por la práctica inflexible de la justicia. Pues la justicia no es solamente una alta virtud; es la virtud esencial y suprema del Estado, que debe organizarse enteramente según ella: el Estado ideal es el Estado donde domina la justicia. En cuanto a Aristóteles, aceptó en su *Política* gran parte de las ideas de Platón al respecto, especialmente en lo que toca a la función primordial de la justicia dentro del Estado. Pero introdujo, además, ciertas nociones que ejercieron considerable influencia. Entre ellas mencionamos la famosa división de la justicia en justicia distributiva, que consiste "en distribución de honores, de fortuna y de todas las ventajas que puedan alcanzar los miembros de un Estado", esto es, que se entiende en función de la repartición a cada uno de los ciudadanos del Estado de lo que le corresponde según sus méritos, y justicia conmutativa, que "regula las relaciones de unos ciudadanos con otros, tanto voluntarias como involuntarias" (Cfr. especialmente *Eth. Nic.,* V). La justicia distributiva es adjudicación por un tercero; la conmutativa, mero intercambio. Sólo la primera puede ser considerada como una de las más altas virtudes.

La noción de justicia fue analizada también con detalle por los filósofos cristianos medievales. Sin embargo, hay que tener en cuenta que mientras en las concepciones griegas clásicas la justicia constituye el elemento fundamental en la organización de la sociedad, en las concepciones cristianas la justicia es desbordada por la caridad y la misericordia. Para San Agustín, por ejemplo, lo esencial es amar. Después de amar se puede hacer "lo que se quiera", pues no hay peligro de que tal hacer sea injusto. En la justicia se otorga a cada ser lo que se le debe; en la caridad, más de lo que se le debe. Hay que advertir, empero, que este desbordamiento de la justicia por la caridad (o, cuando menos, por una especie de sentimiento fraternal [φιλία]) había sido "anticipado" por algunos filósofos griegos, entre ellos Aristóteles: "cuando los hombres son amigos no han menester de justicia, en tanto que cuando son justos han menester también de amistad" *(Eth. Nic.,* VIII, 1, 1155 a 27).

Pero el antes mencionado "primado de la caridad" no significa que los autores medievales prescindieran de la noción de justicia, como si ésta quedara enteramente absorbida en la misericordia. Santo Tomás, por ejemplo, consideró la justicia como un

modo de regulación fundamental de las relaciones humanas. Siguiendo a Aristóteles (Cfr. *supra*), Santo Tomás habla de tres clases de justicia: la *conmutativa*, basada en el cambio o trueque y reguladora de las relaciones entre miembros de una comunidad; la *distributiva*, que establece la participación de los miembros de una comunidad en ésta y regula las relaciones entre la comunidad y sus miembros y la *legal o general*, que establece las leyes que tienen que obedecerse y regula las relaciones entre los miembros y la comunidad. (Véase especialmente S. *theol.*, IIa Ha q. LVIII.) Esta división tomista ha sido admitida por muchos autores, por lo menos en cuanto toca a las relaciones humanas. Según Josef Pieper, la justicia (en ks formas propuestas por Santo Tomás) puede regular la mayor parte de tales relaciones. Pero no puede regular las relaciones entre Dios y el hombre. Hay ciertas formas de culpabilidad, responsabilidad, etc., cuya naturaleza impide que sean reguladas mediante justicia. Se ha distinguido asimismo entre justicia particular y justicia universal. Así opina Leibniz (*apud* Grua; Cfr. *infra*) al indicar que hay tres formas de justicia: dos que pertenecen a la justicia particular, que son la justicia como respeto al derecho estricto y la justicia como equidad en bien de la comunidad; y una que pertenece a la justicia universal, que es la justicia como piedad.

El problema de lo que significa propiamente la justicia, referida sobre todo a su aplicación a cada individuo dentro de la sociedad humana, ha sido muy debatido en el curso de la época moderna. Una referencia a cada una de las situaciones históricas de las cuales han surgido las diferentes concepciones de la justicia en el sentido arriba apuntado sería, desde luego, indispensable para una cabal comprensión de ellas. Una dilucidación formal del concepto de justicia en tanto que marco funcional dentro del cual pudiesen insertarse las diversas concepciones no es, sin embargo, inútil, cuando menos para los efectos de una orientación en la significación del término. Chaïn Perelman ha intentado realizar tal dilucidación formal y ha encontrado que justicia, por lo menos en el sentido de lo que puede ser justo para cada individuo respecto a la sociedad y prescindiendo de algunas de las dimensiones de lo justo aludidas anteriormente, puede significar seis tipos de afirmación: (1) A cada uno lo mismo. (2) A cada uno según sus méritos. (3) A cada uno según sus obras. (4) A cada uno según sus necesidades. (5) A cada uno según su rango. (6) A cada uno según lo atribuido por la ley — que puede ser entendida o formalmente o como algo que tiene primariamente un contenido. Según el mencionado autor, todas estas concepciones son incompatibles entre sí, pero hay en ellas algo de común si nos decidimos precisamente a practicar sobre ellas una formalización suficiente. Entonces nos aparece el concepto de justicia como "un principio de acción según el cual los seres de una misma categoría esencial deben ser tratados del mismo modo" (Cfr. *De la justice*, 1945; del mismo autor: *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, 1963). Sin embargo, ninguna de las definiciones citadas ni su común denominador formal hacen algo más que fijar unos límites dentro de los cuales puede discutirse conceptualmente el concepto de justicia, que requiere tanto una formalización como la constante referencia a ks bases históricas.

Además de las dos citadas obras de Perelman, véase: M. Rümmelin, *Die Gerechtigkeit*, 1920. — A. J. Faidherbe, *La justice distributive*, 1934. — Hugo Marcus, *Metaphysik der Gerechtigkeit. Die Aequivalenz als kosmisches, juristisches, aesthetisches und ethisches Prinzip*, 1947. — C. J. Despotopoulos, Φιλοσοφία τοῦ Δίκαιου 1953. — Hans Kelsen, *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*, 1957. — François Heidseck, *La vertu de justice*, 1959. — Werner Goldschmidt, *La ciencia de la justicia (Dikelogía)*, 1958. — Raymond Jaffe, *The Pragmatic Conception of Justice*, 1960 [University of California Publications in Philosophy, 34]. — A. Gómez Robledo, *Meditaciones sobre la justicia*, 1953. — Giovanni Drago, La giustizia e le giustizie; *Letture del libro quinto dell'Etica a Nicomaco*, 1963. — También: Richard McKeon, Chaïm Perelman, G. Vlastos, L. Recasens Siches *et al.*, artículos sobre el concepto de justicia en *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 41 (1957), 253-391.

Aunque varias de ks obras anteriores se refieren a diversos conceptos de justicia en el pasado, mencionamos algunos trabajos más directamente relacionados con el estudio de las ideas de justicia mantenidas por algunos filósofos: Pierre Guéron, *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs*, 1934. — Ernst Cassirer, "Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie", *Göteborgs Högskolas Årskrift*, XLVII (1941). — Domenico Caiazzo, *L'idea di giustizia nel pensiero greco*, 1958. — Peter Fireman, *Justice in Platos' Republic*, 1957 [monog.]. — M. Salomón, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristóteles*, 1937. — P. Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in det aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, 1955. — O. Lottin, *Le droit natural chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 1931. — Josef Pieper, *Über die Gerechtigkeit*, 1953 [especialmente a base de Santo Tomás]. — Jeremiah Newman, *Foundations of Justice*, 1954 [sobre Santo Tomás). — Gaston Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, 1953. — Id., íd., *La justice humaine selon Leibniz*, 1956.

JUSTINO (SAN) (*ca.* 105-*ca.* 165), nac. en Flavia Neapolis (Palestina). Después de seguir varias de ks escuelas filosóficas imperantes en su época se convirtió al cristianismo, recibiendo la palma del martirio en Roma, donde había establecido una escuela.

Después de su conversión San Justino no abandonó por ello la filosofía, antes bien quiso ponerla al servicio de las creencias cristianas, llegando a ser con ello uno de los primeros y principales apologistas (VÉASE). San Justino manifestó que Platón se había inspirado en Moisés y que el *Génesis* es la fuente del *Timeo*. Por este motivo, lejos de que los cristianos siguieran a los filósofos, San Justino proclama que los mejores filósofos habían seguido, sabiéndolo o no, los dogmas cristianos. Ahora bien, sólo los cristianos son capaces de conocer ks verdaderas enseñanzas por cuanto siguen la revelación de Cristo. Se puede decir, pues, que San Justino aspiró a una especie de "síntesis" del cristianismo con la filosofía siempre que se tenga en cuenta el papel subordinado que a su entender desempeña la última. En otras palabras, las ideas filosóficas —por lo menos las de algunos filósofos— son verdaderas no por sí

mismas, sino en cuanto siguen el contenido de la fe.

Desde el punto de vista filosófico interesan en San Justino especialmente las ideas filosóficas que empleó y el modo como las articuló con las creencias cristianas. Los filósofos a los que San Justino se refiere más insistentemente son Platón y los estoicos. De Platón tomó San Justino la doctrina del reino inteligible y la idea del Bien superior a todo. De los estoicos tocó, entre otras ideas, la noción del "logos germinal" (λόγος σπερματικός) así como varias de las doctrinas morales. El modo como integró estas ideas en las creencias cristianas consiste especialmente en mostrar que ya con las ideas de los filósofos puede conocerse la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la naturaleza del bien. Pero, además, con estas ideas es posible ver la función del Logos como Hijo de Dios. Sin embargo, ello no elimina la necesidad de la revelación: muestra simplemente que la revelación y la "verdadera razón" coinciden.

Además de dos *Apologías* se han conservado el *Diálogo con Trifón* y diversos fragmentos. Hay otras obras apologéticas de la misma época que se han atribuido a veces a San Justino, pero que son consideradas actualmente de otros autores: la *Oración a los griegos*, la *Exposición de la fe o sobre la Trinidad*, etc. — Ediciones de R. Stephanus (París, 1551), completada por H. Stephanus (París, 1592); de F. Sylburg (Heidelberg, 1593), incluyendo traducción latina de Lang aparecida anteriormente en Basilea (1565); de Morellus (Colonia. 1686); de Prudentius Maranus (París, 1742), reeditada en la *Bibliotheca veterum patrum*, I. 1765 y en las *Opera patrum graec.*, I-III. 1777-1779); de J. C. Theodor de Otto, en 3 vols. (Jena, 1842-43), incluida luego en el *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi (I. Justini Apologia; II. Justini cum Tryphone Judaeo dialogus; III. Justini opera addubitata cum fragmentis deperditorum actisque martyrii; IV* y V. *Opera Justini subdicta).* En la *Patrologia graeca* de Migne las obras de San Justino figuran en el t. VI. — Hay varias ediciones de obras separadas: las *Apologías* han sido editadas por G. Krüger (1891), por G. Rauschen (1904), por L. Pautigny (1904). El *Diálogo con Trifón* ha sido editado por G. Archambault (1909). — Véase el *Index apologeticus Justini martyrii aliorumque sive clavis operum apologetarum pristinorum*, de E. Goodspeed, 1912. — Sobre San Justino véase: Karl Semisch, *Justin der Märtyrer*. 2 vols., 1840-1842. — B. Aube, *Saint Justin, philosophe et martir. Étude critique sur l'apologétique chrétienne au IIe siècle*, 1861. — M. von Engelhardt. *Das Christentum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre*, 1878. — A. Stählin, *Justin der Märtyr und sein neuester fieiirteiler*, 1880 (contra la obra anterior). — G. T. Purves. *The Testimony of Justin Martyr to Early Christianity*. 1889. — W. Flamming, *Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers*, 1893. — J. Rivière, *Saint Justin et leu apologistes du IIe siècle.* 1907. — P. Heinrich, *Der Einfluss Platons auf die älteste christliche Exégèse*, 1908. — J. M. Pfättisch. *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers*. 1910. — A. Béry, *Saint Justin*, 1911. — A. Puech. Les *apologistes urées du IIe siècle de notre firt>*. 1912. — O. M.-J. Lagrange, *Saint Justin*, 1914. — E. Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, 1923. — B. Seeberg, *Die Geschichtstheologie Justin des Märtyrers*, 1939. — H. Hagendahl, *Orosius und Justinus*. 1941.

JUSTO MEDIO. Véase **MEDIO, JUSTO MEDIO.**

K

K. La letra *'K'* es usada por Łukasiewicz para representar la conectiva *'y'* o conjunción (VÉASE), que nosotros simbolizamos por '.'. *'K' se* antepone a las fórmulas, de modo que *'p . q'* se escribe en la notación de Łukasiewicz *'Kpq'*.

KAILA (EINO [SAKARI]), nac. (1390) en Helsinki (Hensingfors), Finlandia, fue (1921-1931) profesor de filosofía en la Universidad de Turku, en la capital del departamento de Turku-Pori, Finlandia. En 1931 fue nombrado profesor en la Universidad de Helsinki.

Después de trabajar en problemas de psicología (motivación, decisión, "construcción" de la vida psíquica, etc.), Kaila se dedicó preferentemente a investigaciones de teoría del conocimiento, de filosofía de la ciencia y, en cierto sentido, de ontología. Kaila desarrolló una teoría de las funciones de probabilidad, análoga dentro del cálculo de probabilidades a la teoría lógica de las funciones de verdad. Bosquejó asimismo una doctrina monista y "gradualista" calificada de "filosofía sintética". Según la misma, hay diferencias de grado y no de esencia en las diversas realidades y en las leyes que las rigen.

Influido por el Círculo de Viena (v.) y especialmente por Carnap, Kaila se ocupó de la cuestión del criterio de verificación (v.), aproximándose al fisicalismo (v.). Durante los últimos años se ha ocupado de investigaciones acerca de los elementos componentes tanto de la experiencia cotidiana como de la experiencia científica. En este último respecto se han destacado sus investigaciones sobre los conceptos usados en la comprensión de la realidad física y microfísica.

Uno de los más destacados miembros del que hemos llamado "grupo de Helsinki" (v.), Kaila ha colaborado con frecuencia en las Acta Philosophica Fennica.

Escritos principales: *Über ideatorische Koordinationen,* 1918 [monog.] [Suomalaisen Tiedeakatemian toimituksia. Sarja B, nid. 10, η. 1]. — "Der Satz vom Ausgleich des Zufalls und das Kausalprinzip", *Annales Universitatis Aboensis [Turun Yliopiston julkaisuja],* serie B, vol. 2, Nº 2 (1924) ("El principio de compensación del azar y el principio causal"). — "Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitslogik", *ibid.,* serie B, vol. 4, Nº 1 (1926) ("Los principios de la lógica de la probabilidad"). — "Problème der Deduktion, *ibid.,* série B, vol. 4, Nº 2 (1928). — "Beiträge zu einer synthetischen Philosophie", *ibid.,* serie B, vol. 4, Nº 3 (1928) ("Contribuciones a una filosofía sintética"). — "Der logistische Neupositivismus", *ibid.,* série B, vol. 13, Nº 1 (1930). — "Über das System der Wirklichkeitsbegriffe", *Acta Philosophica Fennica,* II (1936) ("Sobre el sistema de los conceptos de la realidad"). — "Über den physikalischen Realitätsbegriff", *ibid.,* IV (1934) ("Sobre el concepto de realidad física"). — "Weinn-so", *Theoria,* XI (1945), 88 y sigs. ("Si... entonces"). — "Zur Metatheorie der Quantenmechanik", *Acta,* etc., V (1950). — *Persoonallisuus,* 1952. — "Terminalkausalität als die Grundlage eines unitarischen Naturbegriffs. Eine naturphilosophische Untersuchung. Erster Teil. Terminalkausalität in der Atomdynamik", *Acta,* etc., X (1956) ("Causalidad terminal como fundamento de una concepción unitaria de la Naturaleza. Parte I: La causalidad terminal en la dinámica atómica"). — "Die perzeptuellen und konzeptuellen Komponenten der Alltagserfahrung", *ibid.,* XIII (1962) ("Los componentes perceptuales y conceptuales de la experiencia cotidiana").

KALOKAGATHÍA [*kalokagazía*]. La expresión griega καλοκάγαθία desempeña un papel importante en la formulación de muchas concepciones éticas, ético-sociales y (en un sentido muy amplio de 'políticas'), ético-políticas de la antigüedad. Literalmente, la cualidad de la *kalokagathía* equivale a la cualidad "belleza y bondad"; posee καλοκάγαθία quien es καλὸς κἀγαθός, "bello y bueno". Ahora bien, "ser bello" significa aquí primariamente "ser noble" en cuanto ser un "buen ejemplar del propio tipo"; "ser bello" es, por así decirlo, "ser de raza". Por eso καλοκάγαθία se traduce con frecuencia por "nobleza y bondad". Podría asimismo traducirse por "honra" y por "honor". En efecto, el καλὸς κἀγαθός es equiparado con frecuencia al "hombre honrado" —u "hombre de honra"— no sólo en cuanto *"un* hombre honrado", sino más bien en el sentido de ser el modelo de todo hombre honrado, de pertenecer a las selectas filas de los καλοὶ κἀγαθοί. A la vez, tal hombre honrado —"noble y bueno"— es el "buen ciudadano".

Este sentido, por así decirlo, "cívico" de la *kalokagathía* se halla en autores como Jenofonte, Platón y Aristóteles. En todos ellos la noción de *kalokaghatía* es una noción "educativa" en cuanto que expresa la idea de la buena educación como opuesta a la idea del puro y nudo poder. Ni en Platón ni en Aristóteles por lo menos la *kalokagathía* se opone propiamente al poder; pero se opone al poder por el poder. La *kalokagathía* es en buena parte en dichos autores la justificación, por decirlo así, "educativa" del poder. El hombre "kalokagathós" es el que ejerce el poder en cuanto éste está íntimamente ligado a la justicia. Por eso el "kalokagathós" es al propio tiempo el "hombre justo".

Ello no significa que en cada uno de dichos autores el concepto de *kalokagathía* sea definido o presentado exactamente del mismo modo. En Jenofonte (*Mem.,* I, i, 48; Cfr. también II, 6, 16) la *kalokagathía* es la virtud propia del hombre sabio, noble y justo, cuyo mejor ejemplar es Sócrates. Platón subraya el aspecto "ético" de la *kalokagathía.* El καλοὶ κἀγαθός es, sin duda, "el hombre honrado" (*Rep.,* 396 B-C), pero en cuanto es justo: "El hombre y la mujer son dichosos cuando son 'nobles y buenos'; son in-

felices cuando son injustos y malos" *(Gorg.,* 470 E). Pero, además de un aspecto ético, la *kalokagathía* tiene en Platón un aspecto "universal" y casi "cósmico". "Lo bello y lo bueno no son más que dos aspectos gemelos de una y la misma realidad, que el lenguaje corriente de los griegos funde en unidad al designar la suprema *arete* del hombre como 'ser bello y bueno' (καλοκἀγαθία). En este 'bello' o 'bueno' de la *kalokagathía* captada en su esencia pura tenemos el principio supremo de toda voluntad y de toda conducta humanas, el último motivo que actúa movido por una necesidad interior y que es al mismo tiempo el móvil de cuanto sucede en la Naturaleza. Pues para Platón entre el cosmos moral y el cosmos físico existe una armonía absoluta" (W. Jaeger, *Paideia,* Libro III, cap. viii; trad. esp.: t. II [1944], págs. 236-7).

En Aristóteles el concepto de *kalokagathía* pertenece a lo que puede llamarse "doctrina de las virtudes": la *kalokagathía* es, en rigor, una combinación de virtudes *(Eth. Eud.,* VII, 15, 1248 b 12): la nobleza y la bondad. Se trata, además, de una combinación de virtudes que hace posible el estar realmente orgulloso de los honores justamente recibidos *(Eth. Nic.,* IV, 3, 1124 a 4).

Estoicos y neoplatónicos hicieron asimismo uso de la noción de *kalokagathía,* aunque en sentidos con frecuencia algo distintos de los antes descritos. Para los estoicos, la *kalokagathía* sigue siendo un rasgo de nobleza de carácter, pero es el que corresponde ante todo al "sabio". En cuanto a los neoplatónicos, y especialmente a Plotino, la *kalokagathía* es una cualidad cuyos elementos son, por así decirlo, "convertibles": es lo mismo para una cosa ser buena y bella, porque es lo mismo el bien y la belleza, ἀγαθὸν καί καλόν. Éstos consisten en que el alma se haga semejante a Dios, del cual procede la belleza en cuanto "realidad verdadera", ya que "la belleza es asimismo el bien" *(Enn.,* I, vi, 6).

KANT (IMMANUEL) (1724-1804) nació en Kónigsberg, donde permaneció hasta su muerte, exceptuando un período que pasó fuera —y, por lo demás, en las cercanías de la ciudad— ejerciendo de preceptor. De 1732 a 1740 fue alumno en el "Collegium Fredericianum", cuyo ambiente pietista reforzó las tendencias que le había inculcado su madre. En 1740 ingresó en la Universidad, estudiando, entre otros, con Martin Knutzen (VÉASE), quien lo interesó en la ciencia natural y especialmente en la mecánica de Newton. Después de ejercer de preceptor por algún tiempo, recibió en 1755 su título universitario y ejerció de "Privat-Dozent" en Königsberg. En 1769 rechazó un ofrecimiento de profesor en Jena, y en 1770 fue nombrado profesor titular en Königsberg. En 1794, con enorme pena por su parte, fue amenazado por orden real con sanciones en caso de proseguir en la labor de "desfigurar y menospreciar muchas doctrinas fundamentales y capitales de la Escritura" — con motivo de ciertas partes de la obra *La religión dentro de los límites de la razón pura.*

La vida y el carácter de Kant han sido objeto de numerosos estudios. Se ha subrayado su religiosidad pietista —aun cuando Kant se opuso a la práctica puramente formal de las observancias religiosas— y, sobre todo, su integridad moral. También se ha subrayado su extraordinaria tenacidad en el trabajo y la regularidad de sus costumbres. Ello ησ significa que Kant no fuera capaz de apasionamiento y entusiasmo, bien que jamás los manifestara en otra forma que con gran sobriedad. Entre las pruebas del apasionamiento y entusiasmo sobrios de Kant podemos mencionar su gran simpatía por los ideales de la Independencia americana y de la Revolución francesa. Kant fue pacifista, antimilitarista y antipatriotero, y todo ello por convicción moral y no sólo política.

Aunque no podemos detenernos en el problema de la relación entre el pensamiento de Kant y su temperamento o talante, debe reconocerse que si la validez o no validez del primero es independiente del segundo, un cierto conocimiento del temperamento es de gran ayuda para entender el pensamiento. Ello ocurre especialmente cuando se plantea el problema de cuál fue el interés capital de Kant en la formación de su filosofía. Algunos autores (como Richard Kroner) han manifestado que la auténtica *Weltanschauung* de Kant fue de índole ética —o, si se quiere, ético-religiosa— y que su actitud moral determina en gran parte su teoría del conocimiento y su metafísica. Otros autores han destacado la importancia que tiene para una comprensión de Kant la idea del hombre (para la cual recibió de Rousseau importantes incitaciones). Otros, finalmente, han subrayado la importancia que tiene en Kant el problema del conocimiento, hasta el punto de indicar que este problema determina todos los demás. Es plausible ligar todos estos aspectos y tratar de ver sus relaciones mutuas; aquí no podemos, sin embargo, detenernos en este problema. Hay otra cuestión relativa al pensamiento de Kant afín en parte a la planteada antes: la de saber cuál fue, filosóficamente hablando, la principal orientación filosófica de Kant. Nos referiremos brevemente a este punto al final de este artículo.

Se ha distinguido a menudo en el pensamiento filosófico de Kant entre tres fases o períodos: (1) el período pre-crítico, anterior a 1781 —fecha de publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*— y aun anterior a 1771, cuando escribió a su amigo Marcus Herz que preparaba una obra titulada *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft (Los límites de la sensibilidad y de la razón),* la cual terminó por ser la citada *Crítica de la razón pura;* (2) el período crítico, hasta 1790, fecha de publicación de la "tercera *Crítica*": la *Crítica del juicio;* (3) el período post-crítico, desde 1790 hasta la muerte del filósofo. Se ha indicado, además, que el primer período se caracteriza por su apego a la metafísica dogmática siguiendo el modelo de Leibniz-Wolff; el segundo período se caracteriza por el criticismo propiamente dicho; y el tercer período se caracteriza por una especie de "recaída" en la metafísica.

La distinción en tres fases o períodos en el pensamiento de Kant es útil para una primera presentación de este pensamiento, pero ni debe tomarse literalmente ni menos aun debe equipararse con una supuesta serie "metafísica dogmática-criticismo-recaída metafísica". Los que han estudiado un poco a fondo a Kant han descubierto que aunque hay en Kant una evolución ésta no puede siempre simplificarse de la manera apuntada. En efecto, por un lado la evolución del pensamiento kantiano es mayor y más compleja que la resultante de la división en tres períodos (como lo ha

mostrado H. J. de Vleerschauwer aun limitándose a una fase del pensamiento kantiano). Por otro kdo, hay mayor continuidad en dicho pensamiento del que permite suponer una división en períodos. La continuidad se manifiesta, además, en el mismo modo como Kant ató cabos filosóficos para elaborar su propia doctrina. El pensamiento de Kant es en gran medida un "punto y aparte" en la historia de la filosofía moderna. Pero es un "punto y aparte" que continúa muy estrechamente el "párrafo anterior". Ello hace que se puedan encontrar numerosos antecedentes de la doctrina kantiana — no sólo en Hume, sino también en el pensamiento de autores como Baumgarten, Lambert, Maier y Tetens. Pero estos antecedentes, sin los cuales no existiría el pensamiento de Kant, no producen por sí solos a Kant.

Kant se interesó desde el principio por cuestiones científicas; la mecánica de Newton era para Kant, lo mismo que para muchos coetáneos suyos, el modelo de una teoría científica, no sólo por el contenido, sino también, y hasta sobre todo, por el método. Pero Kant trató también de buscar el fundamento del conocimiento científico de tipo newtoniano, la "explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico". Durante un tiempo pensó que esta explicación podía hallarse en algunas de las doctrinas de Leibniz y de Wolff. No en todas ellas, ciertamente, porque muy pronto advirtió Kant (como había hecho Lambert, entre otros) que hay una especie de abismo infranqueable entre los principios de una metafísica "dogmática" y los "principios matemáticos de la filosofía natural": aquéllos son, por así decirlo, demasiado "vacíos" para poder dar cuenta de éstos. Sin embargo, estimó que después de una suficiente crítica podrían salvarse algunas de las ideas de la llamada "Escuela de Leibniz-Wolff". Había que distinguir cuidadosamente por lo pronto entre la metafísica y la matemática. Además, había que refinar los principios de la teología natural. Finalmente, había que mostrar en qué relación se hallaban las realidades sensibles con las inteligibles en vez de derivar simplemente las primeras de las últimas. Al proceder a elaborar las ideas que debían conducirlo a una más sólida fundamentación de la ciencia, Kant se encontró, sin embargo, con un obstáculo que era a la vez una incitación: la crítica de Hume — especialmente la crítica de la noción racionalista de la causalidad. Hasta entrar en contacto con el pensamiento de Hume, Kant había permanecido, no obstante sus esfuerzos por modificar desde dentro los principios metafísicos leibnizo-wolffianos, en un estado de "sueño dogmático", y fue sólo Hume quien —como reconoce en la introducción a los *Prolegómenos a toda futura metafísica*— lo "despertó de su sueño dogmático".

En vista de lo anterior, se ha dicho a menudo que el pensamiento de Kant en su "madurez crítica" se constituyó como consecuencia del abandono completo de Leibniz y Wolff, que resultaban incapaces de salvar a la física de Newton —y, en general, a toda ciencia— del naufragio que podía experimentar a consecuencia del "escepticismo de Hume". Aunque hay no poco de verdad en esta suposición, debe tenerse en cuenta que Kant no abandonó a Leibniz y a Wolff *pot completo*. Se ha pensado inclusive (Gottfried Martin) que el criticismo de Kant se entiende mejor cuando se ve como una especie de reformulación de ciertas ideas de Leibniz. En todo caso, en lo que toca, por ejemplo, al problema del espacio y del tiempo, la doctrina de Kant está más cercana al "relacionismo" de Leibniz que el "absolutismo" de Newton (o, mejor, de Clarke). En cuando a Wolff, lo que encontraba inadmisible en él era la pretensión dogmática, pero no la intención sistemática: la filosofía sigue siendo para Kant, como para Wolff, un sistema y no una rapsodia. Ocurre sólo que hay que preparar este sistema cuidadosamente desbrozando el camino de obstáculos y afrontando sin ambages el problema planteado por Hume.

En numerosos artículos de esta obra nos hemos referido a conceptos fundamentales kantianos en diversas esferas: lógica, teoría del conocimiento, metafísica, ética, estética, etc. A modo de ejemplo mencionamos: ANALÍTICA; ANALÍTICO Y SINTETICO; ANTINOMIA; APARIENCIA; AUTONOMÍA; A PRIORI; BUENA VOLUNTAD; CATEGORÍA; CAUSA; COSA EN sí; DADO; DEBER; DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL; ENTENDIMIENTO; ESPACIO; ESQUEMA; ESTÉTICA; FENÓMENO; GENIO; HIPÓTESIS; HOMOGÉNEO; IDEA; IMAGINACIÓN; IMPERATIVO; INTUICIÓN; JUICIO (FACULTAD DE); LATITUDINARISMO, LATITUDINARIOS; LEGALIDAD; MATEMÁTICA; METAFÍSICA; NÓUMENO; ONTOLÓGICA (PRUEBA); PERCEPCIÓN; REFLEXIÓN; RIGORISMO; SUBLIME; TIEMPO; TRASCENDENTAL, pero el lector podrá encontrar referencias a Kant en otros artículos además de los mencionados. Estas referencias permiten completar hasta cierto punto nuestra presentación necesariamente esquemática.

Kant admite por lo pronto que todo conocimiento comienza con la experiencia. Pero indica a la vez que no todo él procede de la experiencia. Ello significa que la explicación genética del conocimiento, al modo de Hume, no es para Kant totalmente satisfactoria: resolver la cuestión del origen no es todavía resolver el problema de la validez. Pues la experiencia no puede por sí sola otorgar necesidad y universalidad a las proposiciones de que se compone la ciencia y, en general, todo saber que aspire a ser riguroso. Es necesario preguntarse, pues, cómo es posible la experiencia, es decir, encontrar el fundamento de la posibilidad de toda experiencia. A este efecto Kant procede primero a la clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos (v.) *a priori* (v.) y *a posteriori*. En los juicios analíticos el predicado está contenido en el sujeto; por eso son ciertos, pero vacíos. En los juicios sintéticos, el predicado no está contenido en el sujeto; por eso no son vacíos, pero tampoco absolutamente ciertos. Los juicios *a priori* son los formulables independientemente de la experiencia; los juicios *a posteriori* son los derivados de la experiencia. Si, como suponían (por distintas razones) Leibniz y Hume, los juicios analíticos son todos *a priori y* los sintéticos todos *a posteriori*, no parece que pueda escaparse o a una metafísica dogmática racionalista o a una teoría del conocimiento escéptica empirista. En efecto, o los juicios sintéticos *a posteriori* son reducibles a juicios analíticos *a priori*, en cuyo caso los principios de la experiencia son principios de razón, o los juicios sintéticos *a posteriori* no son nunca reducibles a juicios analíticos *a priori*, en cuyo caso no hay nunca certidumbre completa respecto a los principios del conocimiento. Pero sí se supone

base del esquematismo trascendental podrá bosquejarse el sistema de los principios del entendimiento puro y establecer la conexión entre los principios del conocimiento y las leyes básicas de la ciencia de la Naturaleza. El sistema de los principios del entendimiento constituye, así, la base para todo "juicio empírico" (en el sentido de "juicio científico"), el cual adquirirá entonces las condiciones de universalidad y necesidad que, según Kant, constituyen la característica fundamental de las proposiciones de la física de Newton.

Con todo ello se cumple lo que Kant llama "la revolución copernicana", en la cual el sujeto gira en torno al objeto para determinar las posibilidades de su conocimiento en vez de dejar que el objeto gire en torno al sujetó. Lo último supone que el objeto es una cosa en sí 6 un noúmeno (v.) y que es accesible a nuestra facultad cognoscitiva. Lo primero acepta que lo conocido sea sólo fenómeno (v.) y que para llegar a ser conocido haya sido "constituido" como objeto de conocimiento.

La "Estética trascendental" y la "Analítica trascendental" son básicamente "constructivas". La "Dialéctica trascendental" es, en cambio, primariamente "destructiva". En efecto, el objeto de esta "Dialéctica" es mostrar la naturaleza de la "ilusión metafísica", la cual es distinta de las ilusiones física (por ejemplo, óptica) y lógica en cuanto que estas últimas pueden ser "rectificadas" mientras que la primera sigue en pie. Ello demuestra, dicho sea de paso, que la "ilusión metafísica, es a la vez una "necesidad humana". El hombre no puede conocer, o probar por razón especulativa la existencia de Dios (como pretendía la "teología racional") o el mundo como conjunto (como pretendía la "psicología racional"). Pero no puede dejar de plantearse estas cuestiones: Dios, mundo, alma (o también: Dios, libertad, inmortalidad). Lo que la "crítica de la razón" debe hacer es demostrar que estas cuestiones no son "teóricas", sino "prácticas" — es decir, "morales". Las ideas de Dios, la libertad y la inmortalidad —o las ideas de libertad e inmortalidad y el "ideal" de Dios— surgen como temas de la razón especulativa cuando el sujeto sale de los límites de la experiencia posible trazados por la crítica de la razón y aspira a conocer algo que es real y absolutamente incondicionado. Análogamente a como Kant tomó como base de su sistema de categorías la tabla de los juicios (véase JUICIO), tomó como base para su examen de las ideas de la razón pura los esquemas de los silogismos: el silogismo categórico, el hipotético y el disyuntivo, que corresponden respectivamente a tres tipos de unidad incondicionada postulada por la razón pura. En el silogismo categórico la razón postula un sujeto pensante incondicionado, metafísicamente real y no sólo gnoseológicamente condicionante. En el silogismo hipotético la razón postula la unidad de la serie de las condiciones de la apariencia. En el silogismo disyuntivo la razón postula la unidad absoluta de las condiciones de todos los objetos del pensamiento en general. En todos estos casos tenemos la razón funcionando en el vacío. Hay que denunciar, pues, este ilegítimo funcionamiento de la razón y ello se lleva a cabo mostrando las antinomias (véase ANTINOMIA) y los paralogismos (véase PARALOGISMO) de la razón pura, así como el carácter no probatorio de los diversos tipos de argumentos racionales en favor de la existencia de Dios, especialmente el carácter no probatorio del argumento ontológico (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]. Kant edifica estas críticas, y en particular la última, a base de una concepción del ser según la cual "ser" (*Sein*) no es "un predicado real", "sino la posición de una existencia". En todos los casos, arguye Kant, se han abandonado las precauciones establecidas en el curso del examen de las condiciones de conocimiento. Las ideas de la razón pura han sido erróneamente tomadas como ideas constitutivas, cuando, a lo sumo, son únicamente ideas regulativas.

La metafísica parece, pues, imposible. Ello no quiere decir que las proposiciones metafísicas no tengan sentido; quiere decir únicamente que no pueden ser probadas "teóricamente". Ahora bien, hay una esfera en la cual la metafísica se inserta de nuevo, bien que bajo forma no "teórica": es la esfera "práctica" o esfera de la moralidad. De este modo se cumple el propósito de Kant de "descartar a la razón para abrir paso a la fe [la creencia]". En la esfera de la razón práctica no hay necesidad de poner de lado a Dios, a la libertad y a la inmortalidad: estas "ideas" aparecen como "postulados de la razón práctica" y, por tanto, se hallan más firmemente arraigadas en la existencia humana que si dependieran únicamente de los argumentos producidos por la razón pura. La razón práctica es, en efecto, la razón en su uso moral. No es una razón distinta de la teórica; es un "uso" distinto de la razón. A base del examen de este uso Kant procede a desarrollar su ética en la *Crítica de la razón práctica* (y en la *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*). Una de las nociones centrales de tal "crítica", sino la noción central, es la de "buena voluntad" (VÉASE). Kant procede a criticar la la llamada "ética de los bienes", la cual es una ética que no puede proporcionar nunca normas de acción absolutas; sólo la buena voluntad es absoluta — o, mejor dicho, absolutamente buena. Así, Kant estima que únicamente merecen el calificativo de "morales" los actos que se asientan en la buena voluntad sin restricciones. Por eso en la división de los imperativos (y.) morales en hipotéticos y categóricos sólo a estos últimos compete la moralidad absoluta. La ética de Kant insiste continuamente en su oposición al eudemonismo (v.), pero no simplemente, como algunas veces se ha pretendido, por un afán excesivo de rigorismo, sino porque la busca de lo moral tiende a excluir todo lo contingente: lo moral no puede ser para Kant un más o menos correcto o conveniente. Cierto es que hay asimismo en Kant la expresión ética de ciertas experiencias vitales: la insistencia en el carácter sagrado del deber (v.), la célebre invocación al mismo, es una demostración de que en su dilucidación crítica ha anudado siempre lo que le dictaba su experiencia vital con las exigencias del análisis: el deber es, en efecto, sagrado, tanto por la estimación que el hombre Kant sentía por el cumplimiento del mismo, como porque en él se manifiesta la última racionalidad de lo moral. Pero el cumplimiento del deber, la sumisión de la ética a la buena voluntad sin restricciones, el imperativo categórico no sólo son expresiones de una ética que ya no se ve sometida a ninguna relativa contingencia; por

ellas llega la razón a ordenar al hombre algo que no se encuentra fuera, mas dentro del hombre mismo: la racionalidad última del deber es la racionalidad del hombre, aquello que confiere al hombre su humanidad. La coincidencia de lo personal con lo universal queda de esta manera confirmada: la universalidad del imperativo categórico es una universalidad que no sacrifica, sino que apuntala la personalidad del hombre (VÉASE), de la persona contra toda posible heteronomía y, de otra, la libertad de la voluntad que se manifiesta en la determinación de ella por la sola racionalidad. Las dificultades que plantea el tradicional conflicto del bien con la virtud tienen que quedar resueltas mediante los postulados —Dios, libertad, inmortalidad— que significan a su vez la solución de la cuestión religiosa. La crítica de la razón práctica viene entonces a desbrozar el camino para una serie de cuestiones que la critica de la razón pura había planteado: el determinismo de la Naturaleza parecía destruir la libertad y hacer imposible la moralidad, pero ésta aparece ahora no sólo plenamente justificada, sino justificada con toda la universalidad requerida; los postulados de la razón práctica abren paso a la vida religiosa, que la misma sumisión de la religión a la moral parecía eliminar. La práctica soluciona así las antinomias de la razón pura y posibilita la metafísica dogmático-práctica, primer paso para una "metafísica intuitiva" que aunque resulte inasequible en el curso de la vida finita del hombre, puede ser considerada como un ideal hacia el cual se oriente la razón una vez desbrozados los caminos por la crítica. Finalmente, a la existencia dispuesta sólo para el conocer se sobrepone y llega a vencerla la existencia dispuesta para el buen obrar. El primado de la razón práctica es la expresión última de esta actitud que anuncia el característico primado de la voluntad sobre la contemplación.

Los elementos aprióricos del sentimiento son examinados por Kant en la *Crítica del juicio*, en el curso de una investigación que lleva a un doble resultado: coronar las dos anteriores "Críticas" y los análisis anejos a ellas y plantear de manera limpia el problema que acaso Kant perseguía por encima de todo: el problema de la posibilidad de una metafísica crítica exenta de supuestos arbitrarios y enemiga de una construcción del objeto a partir de su concepto. Kant formula, por lo pronto, la pregunta por la aprioridad del juicio estético; la conjunción de la libertad y de la universalidad del placer estético no puede resolverse con la mera imposición de un conjunto de normas al arte. Por el contrario, Kant procura salvar la libertad y la genialidad artística en el marco de un rigorismo no menos firme que el existente en la esfera de la ética. La noción de finalidad sin fin (v. ESTÉTICA) permite, en efecto, acordar lo puesto por la imaginación con lo puesto por el entendimiento sin que haya, por parte de la primera, sumisión al concepto. Aquí se cumplen las condiciones del juicio reflexivo, destinado a explicar la dependencia en que lo particular se halla respecto a lo general, la relación que lo vincula a una finalidad, tal como ocurre, junto a los juicios del sentimiento estético, en la teleología de la Naturaleza. De ahí la unión de ambos temas en el marco de la crítica de la facultad del juicio. El juicio reflexivo no implica la determinación del objeto como objeto del conocimiento, sino meramente el hecho de sumirlo bajo una regla. Lo particular sigue dependiendo de lo universal, pero este universal es, por así decirlo, lo que precisamente se busca. Tal condición se expresa sobre todo en la teleología de la Naturaleza. El examen de lo orgánico permite averiguar que la finalidad no es en esta zona algo susceptible de reducción paulatina a lo mecánico. Lo cual en modo alguno significa que el reino de la Naturaleza quede de este modo escindido; la finalidad es aquí como la regla y norma universal que explica la particularidad de lo mecánico. Pero tal finalidad se revela no sólo en lo vital, mas también y especialmente en la Naturaleza considerada como un conjunto. Esta Naturaleza no puede ser simplemente deducida del concepto universal que pueda proporcionar una teleología, pero no porque forme el contexto de una serie de acontecimientos ciegamente mecánicos, sino porque haría falta una intuición que sólo puede poseer de modo completo el creador del mundo. Por eso el saber de lo natural es siempre aspiración a ese saber intuitivo que, por otro lado, constituye el fundamento último de todo conocimiento. Al atacar decididamente estos problemas, la crítica del juicio parece proponerse al mismo tiempo la unificación del abismo abierto en las dos anteriores críticas, entre el determinismo de la Naturaleza y la libertad de la voluntad, por cuanto en el plano en que se desenvuelve el juicio reflexivo (v. JUICIO [FACULTAD DEL]) se juntan las razones teórica y práctica y, en última instancia, lo sensible y lo inteligible. Pues de la misma manera que el saber intuitivo radical, imposible de hecho en un entendimiento finito, podría proporcionar un saber total de la Naturaleza, un concepto de ésta que fuera a la vez aprehensión del objeto y libertad de la voluntad podría explicar la dependencia en que el fenómeno se halla con respecto al noúmeno y en que lo determinado se halla con respecto al fundamento absoluto. Éste es en gran parte el tema de esa "metafísica dogmático-práctica" a la que nos referimos ya antes y que está destinada a penetrar intuitivamente en el reino del noúmeno sin por ello invalidar el saber científico-natural.

Este tipo de consideraciones, que apuntan en la tercera "Crítica", fueron desarrolladas por Kant en los "escritos postumos". Un importante tema en éstos es el de "la filosofía trascendental" como "totalidad de los principios racionales que culmina *a priori* en un sistema". La filosofía trascendental es de este modo "el principio del conocimiento racional *a priori* en la totalidad absoluta de su sistema". Con estas y otras consideraciones similares Kant pareció alejarse de su anterior cautela y convertir la filosofía en una "construcción *a priori* de la experiencia". Caben pocas dudas de que, en algunos por lo menos de los fragmentos "postumos", Kant se movía en esta dirección, pareciendo anticipar con ello algunos de los supuestos fundamentales del idealismo postkantiano. En todo caso, las ideas de la razón pura organizadas en un sistema son presentadas en dichos fragmentos como el fundamento de la posibilidad de toda experiencia — en una forma parecida a la desarrollada por Fichte. Sin embargo, sería precipitado concluir que Kant "recayó" con ello en la

metafísica. Por una parte, no parece haber abandonado nunca el propósito de desarrollar una metafísica; lo único que sucedía es que pensaba que antes de desarrollarla había que "fundarla" y desbrozar el camino de todas las trampas colocadas por la razón pura. Por otra parte, el tipo de pensamiento metafísico que propone Kant en las obras postumas, aunque mucho más "constructivo" que el que aparece en las "Críticas", y en particular en la de la razón pura, no es especulativo en el sentido tradicional: la filosofía trascendental como "filosofía pura", aunque no mezclada con elementos empíricos y aunque capaz (en principio) de establecer de un modo absoluto las condiciones de la experiencia, no se halla separada de ésta al modo como un mundo inteligible platónico se hallaría separado (en una de las interpretaciones de Platón cuando menos) del mundo sensible. Junto a la fundamentación de la experiencia como experiencia hay la necesidad de integrar la razón con la experiencia. La filosofía —tanto en cuanto metafísica como en cuanto filosofía trascendental"— sigue siendo una parte de la "crítica de la razón pura", según indica Kant explícitamente en uno de los fragmentos (III, pág. 1). Al fin y al cabo, aunque "ciencia", la filosofía trascendental sigue siendo "una ciencia problemática" (VIII, 1) y la experiencia de la cual constituye la posibilidad, bien que una experiencia total, sigue estando basada en la "síntesis α *priori*": la conciencia, dice Kant, es ciertamente el primer acto de la razón y en ella se funda últimamente toda experiencia, pero el segundo acto es la intuición y el tercero el conocimiento.

La imagen que se ha tenido de la filosofía de Kant ha variado con las épocas y ha dependido en buena parte del acento puesto sobre un determinado aspecto de ella. Los idealistas postkantianos prestaron menos atención a la teoría kantiana del conocimiento que a las posibilidades de una metafísica; por eso han sido considerados a veces tales sistemas —en particular el de Fichte— como una prolongación de las últimas meditaciones de Kant. Desde mediados del siglo XIX, en cambio, hubo la creciente tendencia a considerar a Kant primordialmente como un crítico del conocimiento; el neokantismo (v.) en sus diversas ramas destacó la labor gnoseológica de Kant, examinándola desde todos los puntos de vista y prolongándola en todas las direcciones. En las últimas décadas, en cambio, ha habido varios intentos de subrayar de nuevo los aspectos metafísicos y ontológicos del pensamiento kantiano. Uno de los primeros esfuerzos al respecto es el de Alfons Bilharz (1836-1925) el cual señaló que hay —o "debe haber"— una ontología en la base del kantiano, y que la filosofía de Kant resultaría completa "si un concepto del ser, al completarla, le hubiera prestado ayuda" (Cfr. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, V, 4). Pero estos esfuerzos se han intensificado con las interpretaciones de Ortega, de Heidegger, de Gottfried Martin, de H. Heimsoeth, los cuales han procurado mostrar el carácter "abierto" de la filosofía kantiana y el hecho de que con frecuencia puede descubrirse tras la letra gnoseológica el espíritu metafísico. A estas interpretaciones se ha agregado últimamente la de Lucien Goldmann, quien bajo la influencia de Heidegger y de G. Lukács ha procurado demostrar que el punto de vista constructivo de Kant predomina sobre el punto de vista crítico, y que, en todo caso, hay en Kant una "visión trágica" que se compadece poco con las interpretaciones gnoseológicas neokantianas de su pensamiento. Es más que probable, por supuesto, que las interpretaciones de la filosofía de Kant no hayan llegado a su término.

Obras: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deten sich Lebniz una andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben*, 1747 *(Ideas para una verdadera estimación de las fuerzas vivas, u juicio de las pruebas de que Leibniz y otros mecanicistas se han servido en esta cuestión debatida). — Allgemeine Naturgeschichte und Théorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt*, 1755 *(Historia general de la Naturaleza y teoría del cielo o ensayo donde se trata de la constitución y del origen mecánico de todo el universo según principios newtonianos)*. Este escrito apareció anónimamente. — *Meditationum quarandam de igne succinta delineatio*, 1755 (tesis doctoral). — *Principiorom primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755 (escrito de habilitación). — *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus spécimen I. continet monadologiam physicam*, 1756 (memoria presentada para optar al grado de profesor extraordinario). — A estos escritos siguieron inmediatamente varios otros "escritos de invitación" a las lecciones, tales como los que tratan de la teoría de los vientos (1756), de la geografía física (1759), del movimiento y el reposo (1758), del optimismo (1759); a ellos pertenece asimismo el escrito: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762 *(La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas). — Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, 1762 *(El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios). — Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763 *(Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de cantidad negativa). — Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764 *(Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime). — Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Théologie und der Moral*, 1763 *(Investigaciones sobre la claridad de los principios de la teología y de la moral)*. — Este escrito recibió el accésit en el premio dado por la Academia de Ciencias de Berlín; el primer premio fue obtenido por la obra de Mendelssohn, *Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*, 1764. — *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766 *(Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica)*. Este escrito, contra el visionarismo de tipo swedenborgiano, apareció anónimamente. — *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770 (disertación para obtener el cargo de profesor ordinario). — Después del ramoso "silencio de diez años" (interrumpido sólo por una reseña y anuncio de lecciones), siguió la *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 *(Crítica de la razón pura,* cuya segunda edición, con modificaciones, apareció en 1787). — *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaftwird auftreten können*, 1783 *(Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia)*. — "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Ansicht" (*Berliner Monatschrift*, noviembre de 1784: "Idea de una historia universal en

sentido cosmopolita"). — "Was ist Aufklärung? (*Id., (d.,* diciembre de 1784: "¿Qué es la Ilustración?"). — *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* 1785 *(Fundamentación de la metafísica de las costumbres).* — *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* 1786 *(Principios metafísicos de la ciencia natural).* — "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" *(Berl. Monatsch,* enero de 1786: "Presunto comienzo de la historia humana"). — "Was heisst, sich im Denken orientieren?" (Id., íd., octubre de 1786: "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?"). — *De medicina corporis quae philosophorum est* (discurso rectoral pronunciado en 1786 ó 1788 y publicado en 1881). — "Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" (*Teutschem Merkur,* enero de 1788: "Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía"). — *Kritik der praktischen Vernunft,* 1788 *(Crítica ae la razón práctica).* — *Kritik der Urteilskraft,* 1790 *(Crítica del juicio).* — *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vemunft durch eine altere entbehrlich gemacht werden soll,* 1790 *(Sobre un descubrimiento,* según *el cual toda nueva crítica de la razón pura debe ser hecha inútil por otra más antigua).* El "descubrimiento" se refiere a Johann August Eberhard. — "Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" *(Berl. Monatsch.* setiembre de 1791: "Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea"). Escrito compuesto para dar respuesta a la pregunta de la Academia real de ciencias de Berlín —*Welche sind die wirkliche Fortschritte, die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten gemacht hat? (Cuáles son los verdaderos progresos que ha realizado la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff?;* no presentado a concurso; ed. por F. Th. Rink, 1804). — *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vemunft,* 1793 *(La religión dentro de los límites de la mera razón).* — "Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Théorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" *(Berl. Monatsch,* setiembre de 1793: "Sobre el tópico: Esto puede ser verdad en teoría, pero no lo es en la práctica"). — *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf,* 1795; nueva ed. mejorada, 1796 *(Para la paz perpetua).* — Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie" *(Berl. Monatsch.* mayo de 1796: "Sobre un nuevo tono distinguido en la filosofía"). — *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre,* 1797, y *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre,* 1797, unidos bajo el título común de *Metaphysik der Sitten (Metafísica de las costumbres.* Partes I y II). — *Der Streit der Fakultäten,* 1798 *(La disputa de las Facultades).* — *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* 1798 *(Antropología en sentido pragmático).* — *Logik* (editada por G. B. Jäsche, 1800). — *Physische Géographie* (ed. y elaborada en parte, de las lecciones de Kant, por F. Th. Rink, 2 volúmenes, 1802-1803). — *Pädagogik (Kant über Pàdagogik,* ed. Rink, 1803). — Las lecciones sobre filosofía de la religión fueron editadas por K. H. L. Pölitz en 1817; las lecciones sobre metafísica fueron también editadas por Pólitz en 1821. Las reflexiones de Kant sobre filosofía crítica fueron editadas, de los manuscritos, por Benno Erdmann: I, 1: *Reflexionen zur Anthropologie,* 1882; II, *Reflexionen zur Kritik der reinen Vemunft,* 1884. Rudolf Reicke ha editado hojas sueltas de Kant (Cuaderno 1, 1889; 2. 1895; 3 1899). Sin embargo, los escritos postumos de Kant, junto con sus reflexiones y hojas sueltas no han comenzado a ser editados críticamente hasta la edición de la Ac. de Berlín, por Adickes, Lehmann y Buchenau (véase a continuación). Durante la vida de Kant aparecieron varias colecciones de sus obras (3 vols., 1799, por Tieftrunk; pequeños escritos, 1800, por Rink). Las primeras ediciones de obras completas son las de G. Hartenstein, 10 vols., 1838-1839, y Karl Rosenkranz, 12 vols., 1838-1842 (ambas por orden sistemático, influido por el esquema hegeliano). La nueva edición de Hartenstein, 8 vols., de 1867-1869 está en orden cronológico (pero fue redispuesta en orden sistemático por J. H. von Kirchmann, 1868 y siguientes, con varias reelaboraciones, entre ellas la edición de Félix Meiner a cargo de Buek, Kinkel, Schiele y Vorländer [con 2 suplementos: biografía de Kant, por K. Vorländer, y comentario a la *Crítica de la razón pura,* por Cohén, 1911]). Edición seleccionada en 8 vols. por Hugo Renner, 2 vols., 1907. Edición por G. Gross, 6 vols., 1912. Las ediciones hoy más usadas son: la de Félix Meiner; la de Ernst Cassirer (en colaboración con Cohén, Buchenau, O. Buek, A. Gôrland y B. Kellermann, 11 vols., 1912-1922, de los cuales el X contiene el libro de Cassirer sobre Kant), y la gran edición de la Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, de Berlín, impulsada por Dilthey (23 vols., 1902-1955; reimp., 1963 y sigs.; Obras (I-IX), Correspondencia (X-XIII), escritos postumos (XIV-XXIII). Para las obras postumas véase también vol. XXII, 1938, ed. G. Lehmann, y vol. XXI, 1942, así como: E. Adickes, *Kants Opus postumum,* 1920 *[Kantstudien.* Ergänzungshefte 50]. *Opos postumum,* ed. A. Buchenau, I. Hálfte (Convolut I-VI), 1936. — Para bibliografía kantiana, véase ante todo la de E. Adickes, *Bibliography of Writings by and on Kant which have appeared in Germanu up to the End of 1887,* con suplementos hasta 1894; cf. el volumen publicado por la *Philosophical Review* con el conjunto de la bibliografía de Adikes: *Germán Kantian Bibliography,* de 1895. Desde 1894 la bibliografía ha sido proseguida en el *Altpreussische Monatschrift,* en los *Jahresberichte über die Erscheinungen aus dem Gebiete der Philosophie* (del *Archiv für Philosophie)* y en los *Kantstudien.* Véase también la bibliografía en Ueberweg, III; también, K. H. Lehmann y H. Hermann, "Dissertationen zur Kantischen Philosophie", *Kantstudien,* LI (1959-1960), 228-57 [disertaciones sobre Kant y el kantismo en Alemania entre 1885 y 1953].

Entre los léxicos destacan el *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie,* de Mellin, 6 vols., 1797-1803; el *Kant-Lexikon,* de G. Wegner, 1893; el *Systematisches Handlexikon zu Kanis der Kritik der reinen Vemunft,* 1929, de Heinrich Ratke, y el *Kant-Lexikon,* de Rudolf Eisler, 1930, reed., 1961.

De los comentarios a Kant, destacamos: Mellin, *Marginalien und Register zu Kants Krtik des Erkenntnisvermogens,* 2 vols., 1794-1795, reed., 1900-1902; Hans Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* 2 vols., 1882; Norman Kemp Smith, A *Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason",* 1918; Herman J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant,* 3 vols., 1934-1937, de la cual hay una abreviatura en la obra del mismo autor *L'évolution de la pensée kantienne,* 1939 (trad. esp.: *La evolución del pensamiento kantiano,* 1962); H. J. Patón, *Kant's Metaphysic of Expérience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vemunft,* 2 vols., 1936; T. D. Weldon, *Kant's "Critique of Pure Reason",* 1945, 2ª ed., 1958; H. W. Cassirer, Kant's *First Critique: An Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason,* 1954; G. H. Bird, *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the "Critique of Pure Reason",* 1962; R. P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcen-*

dental Analytic of the "Critique of Pure Reason", 1963; Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 1960; H. W. Cassirer, *A Commentary on Kant's Critique of fragment*, 1938.

Hay numerosas traducciones al esp. de escritos de Kant; indicamos a continuación algunas con nombres de traductor o traductores: las *Críticas y la Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Manuel García Morente); parte de la *Crítica de la razón pura* (José del Perojo); *Crítica de la razón pura y Prolegómenos* (M. Fernández Núñez y J. López López); *Disertación de 1770* (Ramón Ceñal, S. J.); *Prolegómenos* (Julián Besteiro); *Crítica de la razón práctica* (J. Rovira Armengol, cuidada por Ansgar Klein); *Principios metafísicos de la ciencia natural* (E. Ovejero y Maury); *Antropología* (José Gaos); *"¿Qué significa orientarse en materia de pensamiento?"* (Hernán Zucchi); varios escritos (*"¿Qué es la Ilustración?"*, *"Idea de una historia universal"*, etc.) bajo el título *Filosofía de la historia* (Eugenio Imaz); *Introducción a la teoría del Derecho* (F. González Vicen); *El conflicto de las Facultades* (Elsa Tabernig). — De algunas de las obras citadas hay asimismo otras traducciones; las hay asimismo de varios otros escritos; por ejemplo, el "Eberhard": *Por qué no es inútil una nueva Crítica de la razón pura; Comentación para una metafísica de las costumbres; Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime; La paz perpetua; Lógica; La filosofía como sistema*, etc.

De la inmensa bibliografía sobre Kant destacaremos sólo un número relativamente reducido de obras. Para un conocimiento adecuado de Kant y del kantismo hay que agregar a ellas las de los grandes kantianos y neokantianos de los siglos XIX y XX; remitimos a este efecto a los artículos KANTISMO, NEOKANTISMO, HEGELIANISMO, así como a las bibliografías de autores como Otto Liebmann, Friedrich Paulsen, Hermann Cohén, Paul Natorp, Bruno Bauch, Hans Vaihinger, C. Cantoni, E. Boutroux. Todo estudio bibliográfico previo de Kant y del kantismo debe tener en cuenta los numerosos títulos que figuran en la serie de los *Kantstudien*. Esta revista fue fundada en 1896 por Hans Vaihinger y tiene tres series: la primera apareció de 1896 a parte de 1937; la segunda, de 1942 a 1944; la tercera y última empezó en 1954. Junto a la revista se publicaron y siguen publicando los *Ergänzungshefte*, monografías de diverso carácter, muchas de ellas sobre Kant o temas kantianos. Una revista auxiliar de los *Kantstudien*, los *Philosophische Monatshefte der Kant-Studien*, fue fundada en 1925 por Arthur Liebert y cesó su publicación en 1933. Hans Vaihinger fundó en 1904 la "Kant Gesselschaft", que tiene filiales en muchos países; los citados *Kantstudien* aparecieron como órgano de la "Gesellschaft".

Véase Kuno Fischer, *I. K. und seine Lehren*, 2 vols., 1860. — E. Caird, *A Critical Account of ihe Philosophy of K.*, 1877 (ed. rev. con el título: *The Critical Philosophy of K.*, 2 vols., 1899). — W. Wallace, *K.*, 1882. — C. Cantoni, *K.*, 3 vols., 1879-1884. — E. Adickes, *Kant-Studien*, 1895. — F. Paulsen, *I. Kant, sein Leben und seine Lehre*, 1898. — Th. Ruyssen, *Kant*, 1900. — H. S. Chamberlain, *I. Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk*, 1901. — E. Tröltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie, zugleich ein Beitrag eu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, 1904. — B. Erdmann, *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena*, 1904. — G. Simmel, *Kant*, 1905. — K. Oesterreich, *Kant und die Metaphysik*, 1906. — Ch. Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, 1906 (postuma, ed. L. Prat). — O. Külpe, *Kant*, 1907 (trad. esp., 1929). — E. von Áster, *Kant*, 1909. — F. Tocco, *Studi kantiani*, 1909. — K. Vorländer, *I. Kants Leben*, 1911. — M. García Morente, *La filosofía de Kant*, 1917. — B. Bauch, *I.* Kant, 1917. — E. Cassirer, Kants *Leben und Lehre*, 1918 (trad. esp.: Kanf. *Vida y doctrina*, 1948). — A. Bäumler, *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik*, I, 1923. — Max Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahr.*, 1924. — K. Vorländer, *I. Kant. Der Mann und das Werk*, 2 vols., 1924. — H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, 1924. — A. Messer, *1. Kants Leben und Philosophie*, 1924-25. — E. Adickes, *Kant als Naturforscher*, 2 vols., 1924-1925. — E. P. Lamanna, *Il pensiero filosófico di E. K.*, 2 vols., 1925-1926. — C. C. J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion*, 1926. — É. Boutroux, *La philosophie de K.*, 1926, ed. É. Gilson. — R. Knast, *K.: Sein System als Théorie des Kulturbewusstseins*, 1928. — M. Heidegger, *K. und das Problem der Metaphysik*, 1929 (trad. esp.: *K. y el problema de la metafísica*, 1954). — íd., íd., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, 1962 [de un curso dado en 1935-1936]. — D. F. Bower, M. R. Vohen *et al*, *The Héritage of K.*, 1939, ed. G. T. Whitney y D. F. Bower. — Sofia Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di K.*, 1945, 2ª ed., 1951 (trad. esp.: *Introducción al estudio de K.*, 1948). — Magdalena Aebi, *Kants Begründung der deutschen Philosophie. Kants transzendentale Logik. Kritik ihrer Begründung*, 1947 [contra la interpretación de M. A.: J. van der Meulen, M. A. und K. *oder das unendliche Urteil*, 1952]. — L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez K.*, 1948. — R. Daval, *La métaphysique de K.*, 1950. — Gottfried Martin, *I.* K. *Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 1951, 3ª ed., 1960 (trad. esp.: K. *Ontología y metafísica*, 1961). — P. Rotta, *K.*, 1953. — J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, 1954. — íd., íd., *Physique et métaphysique kantiennes*, 1955. — R. Composto, *La quarta critica kantiana*, 1954 [sobre filosofía de la historia]. — A. de Coninck, *L'analytique transcendentale de K.*, 1955. — S. Körner, *K.*, 1955. — Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I. Kants*, 1956. — André de Murait, *La conscience transcendentale dans le criticisme kantien*, 1958. — R. Zocher, *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*, 1959. — Bella K. Milmed, *K. and Current Philosophical Issues*, 1961.

De los escritos y comentarios sobre las "Obras postumas", destacamos: F. Lienhard, *Die Gottesidee in Kants Opus Postumum*, 1928. — F. Lüpfen, "Das systematische Grundproblem in Kants Opus postumum", *Die Akademie* (1925), Heft 2. — W. Reinhard, *Über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei K. unter besonderer Berücksichtingung des Opus postumum*, 1927. — Ubaldo Pellegrino, *L'ultimo K. Saggio critico sull' Opus postumum di E. K.*, 1957. — Vittorio Mathieu, *La filosofia transcendentale e l' "Opus postumum" di K.*, 1958 [Biblioteca di "Filosofia", 12].

KANTISMO. El término 'kantismo' se ha usado, y usa todavía, con varios significados: para designar el contenido de la filosofía de Kant; la influencia, directa o indirecta, ejercida por esta filosofía; los movimientos de "renovación kantiana"; las diferentes interpretaciones dadas a la filosofía de Kant, etc. En el presente artículo proporcionaremos algunos datos sobre la recepción (favorable o adversa) que tuvo el pensamiento de Kant en los comienzos y las diversas vicisitudes de dicho pensamiento hasta el presente.

Ya poco después de la aparición de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1783), el pensamiento de Kant suscitó adhesiones, refutaciones y polémicas. Desde 1785 aproximadamente "la filosofía crítica" se convirtió en Alemania, como ha indicado H.-J. de Vleeschauwer, en la *quaestio disputata.* El propio Kant manifestó gran interés en el modo como era recibido su pensamiento, y se preocupó grandemente de su difusión, así como de corregir lo que consideraba como malas interpretaciones del mismo o ataques injustificados contra su contenido, o dudas acerca de su originalidad. Uno de los más importantes episodios en esta "primitiva historia" del kantismo fue el ataque de Eberhard (VÉASE), al cual contestó Kant largamente. En general, los adversarios de Kant lo consideraron como un imitador de Hume o como un idealista de tipo berkeleyano o como un "escéptico" o un "destructor de la metafísica". Los principales ataques procedían de dos frentes: de los "wolffianos" y de los que seguían las inspiraciones de la filosofía empirista inglesa. En algunos casos, los adversarios de Kant eran "eclécticos" que se oponían a la "revolución copernicana". Al mismo tiempo, el pensamiento de Kant fue acogido por un número cada vez mayor de filósofos no sólo con interés o simpatía, sino también con entusiasmo. Tal fue el caso de Johannes Schultz (1739-1805) que contribuyó a la defensa de la filosofía de Kant con sus *Erläuterungen über des Herrn Profesor Kants Kritik der reinen Vernunft* (1785) (*Explicaciones sobre la C. de la r. p. del profesor K.*) y con su *Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft* (2 vols., 1789-1792) *(Prueba de la C. de la r. p. kantiana);* de Karl Christian Erhard Schmid (1761-1812), que publicó una *Kritik der reinen Vemunft im Grundrisse zu Vorlesungen* (1786), defendiendo a Kant contra Jacobi y que en otras obras *(Grundriss der Metaphysik* [1799]; *Grundriss der allgemeinen Enzyklopädie und Méthodologie aller theologischen Wissenschaften* [1810]) usó y aplicó conceptos fundamentales kantianos. La *Jenaische allgemeine Literaturzeitung,* fundada en 1785 por Christian C. Schütz y Gottlieb Hufeland, publicó artículos en defensa de la filosofía kantiana. Grandemente contribuyeron a la difusión del kantismo Reinhold y J. S. Beck (VÉANSE) y fueron influidos por él Schiller y Goethe. Autores como Salomón Maimón, Jacobi y otros sometieron a crítica posiciones básicas de la filosofía kantiana, pero su propio pensamiento no hubiera sido posible sin el de Kant, por lo que de algún modo pertenecen a la "historia del kantismo". Lo mismo, y por razones similares, puede decirse de los grandes idealistas alemanes postkantianos, en particular de Fichte. Se opusieron a Kant asimismo el citado Jakob Segismund Beck (VÉASE) y Gottlob Ernst Schulze (v.).

Además del idealismo alemán hay que tener en cuenta como una parte del "kantismo" o, cuando menos, de la "historia del kantismo" los importantes elementos kantianos que se hallan en muchos filósofos del siglo XIX, de los que puede citarse a Schopenhauer, Renouvier y Lachelier. Sin embargo, desde el fallecimiento de Hegel (1831) y en parte por lo que se ha llamado "el derrumbamiento" [que más bien fue "la diversificación"] del hegelianismo, el kantismo pareció tener poca fortuna. Pero desde 1870 aproximadamente, en parte por los escritos y enseñanzas de Otto Liebmann y de F. A. Lange, irrumpió la corriente del neokantismo (VÉASE) que puede en parte diferenciarse del kantismo en sentido estricto. La renovación del criticismo llevó consigo un nuevo examen histórico y filológico de la obra kantiana y una vuelta al kantismo pasando por encima de los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel. Se distinguieron entre los kantianos más fieles a la letra Ludwig Goldschmidt (1853-1931), Ernst Marcus (1856-1928) y otros. La influencia de Kant puede rastrearse de este modo en numerosas direcciones y orientaciones, incluyendo las que explícitamente se declaran adversarias del mismo. En la filosofía actual, después de un período de aparente desaparición del kantismo (escuela de Brentano, derivaciones del positivismo, auge de la fenomenología) se ha vuelto a tomar conciencia de la significación de Kant, y ello no sólo en filósofos que, como Nicolai Hartmann y Emil Lask, han aportado desde el campo neokantiano considerables elementos para una elaboración más completa de la dirección fenomenológica, sino también en el estudio de la nueva imagen que el mayor conocimiento de Kant, principalmente en el orden metafísico, ha proporcionado y que ha dado lugar a nuevos análisis de la filosofía kantiana desde más amplios puntos de vista (Heimsoeth, Heidegger, etc.).

Véase la bibliografía de los artículos KANT y NEOKANTISMO, en los que se mencionan no sólo obras consagradas a Kant y a la renovación kantiana, sino también libros en los que consta la historia de la influencia y de las luchas en torno al kantismo (así ocurre, ante todo, en las historias de F. Ueberweg y de Kuno Fischer, en la *Geschichte der kantischen Philosophie,* 1840, insertada por Rosenkranz en su edición de *Obras* de Kant, y en libros del tipo del de R. Kroner, *Von Kant bis Hegel,* 2 vols., 1921-1924). — Los léxicos kantianos han sido indicados en la bibliografía del artículo KANT. También se indican allá los repertorios bibliográficos. Importante materia para la historia del kantismo y de la filosofía crítica se halla en los *Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie,* 3 colecciones, 1893, en la bibliografía de E. Adickes (véase KANT) y en la serie de los *Kantstudien.* — Para la influencia de Kant fuera de Alemania, véase el tomo II de la *Historia de la filosofía* de Karl Vorlànder (trad. esp., 1921), el libro de M. Vallois, *La formation de l'influence kantienne en France,* s/f. (1925) y el de Rene Wellek, *I. Kant in England (1793-1838),* 1931. — Véase también G. Durante, *Gli Epigoni di Kant,* 1943. — W. Stegmüller, *Studien zum Wandel der Kantauffassung,* 1952.

KARMA. Uno de los conceptos fundamentales de la filosofía india (VÉASE), especialmente a partir de los comienzos del período post-védico, es el concepto de *karma. Karma* significa originariamente "movimiento" o "fuerza"; por extensión, designa la fuerza que puede desarrollar un acto y por medio de la cual este acto desemboca en un resultado. La fuerza en cuestión puede ser acumulada en el curso del tiempo y desencadenarse en un cierto momento, con lo cual se establece el grado de mérito o falta de mérito de las acciones. Tales acciones eran primitivamente el conjunto de ritos y sacrificios expuestos en las *brâhmanas* (véase VEDA). Pero mientras en la literatura védica propiamente dicha se trataba predomi-

nantemente de una serie de ritos externos, en la posterior literatura upanisádica se introdujo, cada vez con mayor insistencia, un motivo moral. Este motivo estaba constituido por la ley o leyes de comportamiento con vistas a las recompensas o castigos (estos últimos consistentes en reencarnaciones inferiores) después de la muerte. Por eso *karma* llegó a significar asimismo 'ley' u 'orden' — ley de conservación de la fuerza antes mencionada y orden que debe seguir el alma en el camino hacia su liberación. El *karma* puede ser entendido, de un modo general, como ley u orden moral eterno, o de un modo particular, como el orden de cada alma, o de una determinada casta.

KARMA-MĪMĀMSĀ. Véase MIMAMSA.

KAUFMANN (FÉLIX) (1895-1949) nac. en Viena, estudió filosofía y Derecho en la Universidad de Viena, donde enseñó filosofía del Derecho. En 1938 emigró a los Estados Unidos, profesando desde su llegada a Nueva York en la "Gradúate School" de la "New School for Social Research".

Félix Kaufmann estuvo en estrecha relación con el Círculo de Viena (v.), pero sin considerarse como uno de los miembros del Círculo, pues junto a su interés por el positivismo lógico manifestó gran interés por la fenomenología de Husserl, en particular por los aspectos lógicos y metodológicos de la fenomenología. En diversas ocasiones intentó poner de relieve los puntos de contacto entre el método de los positivistas lógicos y el de los fenomenólogos. En todo caso, su principal, y casi único, interés fueron las cuestiones metodológicas. Según Kaufmann, es un error distinguir realmente el objeto de las ciencias naturales del objeto de las ciencias sociales, pero es una necesidad distinguir entre los métodos de dichas ciencias. También consideró menester distinguir entre la metodología y los procedimientos de que se valen las ciencias empíricas; la metodología es en parte una racionalización de procedimientos empíricos, pero admite y examina supuestos no incluidos en tales procedimientos. Al mismo tiempo, la metodología se distingue de la lógica, la cual sirve de auxilio a la primera, pero no se confunde con ella.

Obras: *Logik und Rechtswissenschaft,* 1922 *(Lógica y ciencia del Derecho). — Die Kriterien des Rechts,* 1924 (*Los criterios del Derecho*). — *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung,* 1930 *(Lo infinito en la matemática y su exclusión*). — *Methodenlehre der Sozialwissenschaften,* 1936. Esta obra, muy refundida y en gran parte nueva, se publicó luego en inglés, redactada por el propio autor, con el título de: *Methodology of the Social Sciences,* 1944. — Entre los artículos publicados por Félix Kaufmann destacamos: "Bemerkungen zuna Grundlagenstreit in Logik und Mathematik", *Erkenntnis,* II (1931), 262-90. — "Phenomenology and Logical Empiricism", en *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl,* 1940, ed. Marvin Farber, págs. 124-42. — "Vérification, Meaning, and Truth", *Philosophy and Phenomenological Research,* IV (1943-1944), 267-83. — "Scientific Procédure and Probability", *ibid.,* VI (1945-1946), 47-66. — "Three Meanings of 'Truth'", *Journal of Philosophy,* LV (1948), 337-50 [véase artículo" VERDAD].

KAUFMANN (FRITZ) (1891-1958) nac. en Leipzig, estudió con Husserl en Gôttinga y en Friburgo. A consecuencia del régimen nazi, emigró en 1938 a los Estados Unidos y profesó en Northwestern University (Illinois), Buffalo y Ohio State University.

Fritz Kaufmann es considerado como uno de los discípulos de Husserl. Sin embargo, aunque utilizó abundantemente en sus investigaciones filosóficos las ideas de Husserl, tuvo en cuenta asimismo a Heidegger y a Dilthey. Kaufmann se interesó especialmente por dos temas: uno, el del hombre y su historia; el otro, el de la naturaleza y función del arte. Sus mayores contribuciones lo fueron al último. Kaufmann examinó la naturaleza y formas del arte como representación. El arte es para Kaufmann una representación, o forma de representación, del universo distinta de todas las demás representaciones, pero no necesariamente en conflicto con ellas. Hay para Kaufmann una "verdad" artística que es de carácter trascendente, porque aunque la actividad artística surge del "libre juego" del artista, no es mera imaginación sin fundamento. Ahora bien, el fundamento de la verdad artística es en algún sentido más radical que el de cualquier otra "verdad". Las reflexiones sobre el arte condujeron a Kaufmann a desarrollar, o en todo caso bosquejar, una antropología filosófica de la que resultaba que el hombre es básicamente un "ser imaginativo".

Obras principales: *Das Bildwerk als ästhetisches Phänomen,* 1924 (Dis.) *(La obra plástica como fenómeno estético*). — *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg,* 1928 [publicado en 1927 en el *Jahrbuch,* IX, de Husserl]. — *Geschichtsphilosophie der Gegenwart,* 1931 (*La filosofía de la historia en la actualidad*). — *Sprache als Schöpfung,* 1934 *(El lenguaje como creación* [ed. separada de *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*). — *Thomas Mann: The World as Willand Représentation,* 1957. — F. K. publicó, además, numerosos artículos en revistas filosóficas (*Archiv für Geschichte der Philosopie*; *Kantstudien*; *Philosophy and Phenomenological Research*; *Philosophical Review*; *Archiv für Philosophie,* etc.).; destacamos: "The Phenomenological Approach to History", *Philosophy and Phenomenological Research,* II (1941-1942), 159-72; "On Imagination", *ibid.,* VII (1946-1947), 369-75; véase también "Art and Phenomenology", en *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl,* 1940, ed. M. Farber, págs. 187-202. — Bibliografía de F. K. por Ludwig Landgrebe en "F. K. in memoriam", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* XII (1958), 612-15.

KAUTSKY (KARL [JOHANN]) (1854-1938), nac. en Praga, estudió en la Universidad de Viena. Amigo de Marx y Engels, se adhirió al movimiento socialista, fundando en 1883 *Die neue Zeit.* Miembro del Partido socialdemócrata alemán, Kautsky defendió dentro del marxismo la tendencia revolucionaria contra el revisionismo de Eduard Bernstein (1850-1932). Al estallar la revolución rusa se separó del Partido socialdemócrata y fundó el Partido socialdemócrata independiente, pero contra muchos de los miembros del nuevo Partido se opuso a la política bokchevique y fue considerado por Lenín como un "revisionista" y un "anti-revolucionario".

Kautsky elaboró las doctrinas marxistas de la plusvalía, a base de notas dejadas por Marx con vistas a la continuación de *El Capital.* Desde el punto de vista filosófico, es importante la doctrina de Kautsky sobre el papel desempeñado por la realidad "cuerpo", la cual fue considerada por Kautsky como inseparable del movi-

miento, de suerte que puede hablarse de un "cuerpo-movimiento", sometido a las leyes dialécticas. El "cuerpo-movimiento" es una realidad "universal" por cuanto constituye el sujeto no sólo de las realidades naturales, sino también de las sociales. Por eso Kautsky se opuso a toda separación entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. La ciencia de las formas del movimiento en los cuerpos es la base común de todas estas ciencias y a ella se reducen todos los enunciados de las mismas.

En sus escritos de carácter ético, Kautsky siguió la concepción marxista según la cual la moral y sus ideales constituyen una superestructura ideológica de la estructura económica básica de la sociedad. Sin embargo, no consideró que con ello se prescindía de todos los ideales morales. Por el contrario, en la medida en que tales ideales sean "reducidos a sus justas dimensiones" podrán ejercer una influencia sana. Ni siquiera el proletariado en su lucha para liberarse de la opresión "puede prescindir del ideal moral, de la indignación moral contra la explotación y el dominio de clase". El "ideal moral" como mero "ideal" es "una fuente de error" en la "ciencia" —es decir, en el "socialismo"—, ya que la "ciencia" trata sólo del "reconocimiento de lo necesario". La ciencia "está por encima de la ética". Pero al mismo tiempo el científico es "un luchador" y, por tanto, tiene derecho a manifestar "indignación moral".

Obras principales: *K. Marx' ökonomische Lehren*, 1887 (Las *doctrinas económicas de K. M.*). — *Thomas More und seine Utopie, mit einer historischen Einleitung*, 1888 [Internationale Bibliothek, 5] (T. M. *y su utopía, con una introducción histórica*). — Das *Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil, erläutert von K. K.*..., 1892 *(El "Programa de Erfurt" en su parte básica, explicado por K. K.)*. — *Die Agrarfrage*, 1899 (*La cuestión agraria*). — *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, 1906 *(Ética y concepción materialista de la historia)*. — *Die historische Leistung von Karl Marx*, 1908 (La *realización histórica de K. M.*). — *F. Engels*, 2ª ed., 1908. — *Der Ursprung des Christentums*, 1908 *(El origen del cristianismo)*. — *Die Internationale und der Krieg*, 1915 *(La Internacional y la guerra)*. — *Die Diktatur des Proletariats*, 1918. — *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 2 vols., 1927 (*La concepción materialista de la historia*). — Entre los escritos económicos de K. destacan sus 4 vols. sobre Las *teorías de la plusvalía* (1907-1915). — Entre los escritos traducidos al esp. mencionamos: *La cuestión agraria*, 1903. — *Parlamentarismo y socialismo. Estudio crítico sobre la legislación directa por el pueblo*, 1906. — La *doctrina socialista*, s/a. — La *defensa de los trabajadores y la jornada de ocho horas*, s/a.

Autoexposición en *Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbsdarstellungen*, 1924. — Material biográfico sobre K. en August Bebel, *Aus meinem Leben*, 3 vols., 1910-1914. — Sobre K. véase: K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 1929.—K. Renner, K. K., 1929. — Véase también el número especial de *Die Gesellschaft* (1924) dedicado a K. con el título: "Der lebendige Marxismus. Festgabe zum Geburtstage Kautskys".

KÉDROV (BONIFATIY MIJAYLOVITCH) nac. (1903), estudió química en la Universidad de Moscú y se dedicó a la investigación científica de 1929 a 1935. Desde 1918 es miembro del Partido Comunista y desde 1960 es miembro de la Academia soviética de Ciencias. En 1947 fue nombrado director de la revista *Voprosiy Filosofii (Problemas de la filosofía)*, pero tuvo que abandonar el puesto el año siguiente, después de haberse publicado 4 números de la revista, en parte por haber publicado en el Nº 2 (1947) un discutido artículo de M. A. Markov titulado "O prirodé fizitchéskovo znaná" ("Sobre la naturaleza del conocimiento físico") en el cual Markov manifestaba que en nuestro conocimiento de la realidad microfísica estamos determinados por la naturaleza de nuestros instrumentos. Ello no significa que Kédrov dejara de ser marxista "ortodoxo" en el sentido soviético. En repetidas ocasiones ha manifestado que el marxismo-leninismo es la única doctrina progresiva, verdadera, y libre de todo "pensamiento estancado" —cual el producido por "la filosofía burguesa contemporánea"—; junto a ello siguió fielmente las instrucciones de Zdanov (1947), luego las doctrinas derivadas de los artículos de Stah'n sobre lingüística (1950 [véase FILOSOFÍA SOVIÉTICA]) y, finalmente, la orientación marxista-leninista, pero no stalianiana, después de la muerte de Stalin. Kédrov se ha ocupado sobre todo de la relación entre el marxismo y las ciencias, considerando el primero como una concepción total que generaliza los resultados de las ciencias y a la vez da sentido a estos resultados. Se ha ocupado también del problema de la transición de la cantidad a la cualidad, defendiendo una doctrina "gradualista" según la cual hay asimismo cambios de grado dentro de las transformaciones cualitativas. Según Kédrov, hay distintos tipos de movimiento correspondientes a distintas formas de materia.

Obras filosóficas principales: *O kolitchéstvénnij i katchéstvénnij izméniáj v prirodé*, 1946 *(Sobre cambios cuantitativos y cualitativos en la Naturaleza)*. — *Engells i éstéstvoznánié*, 1947 *(Engels y la ciencia natural)*. — *Otritsanié otritsaniá*, 1957 *(La negación de la negación)*. — O *povtoráémosti v protséssé razvitiá*, 1961 (*Sobre la repetibilidad en el proceso de desarrollo*). — *Klassifikatsiá nauk*, I, 1961 (*La clasificación de las ciencias*). — Kédrov ha escrito numerosos artículos para la *Historia soviética de la filosofía*, 5 vols., 1957-1961.

KELSEN (HANS) nac. (1881) en Praga, profesó desde 1917 en la Universidad de Viena, siendo uno de los principales promotores de la llamada "Escuela legal vienesa". De 1930 a 1933 profesó en la Universidad de Colonia; en 1933 se trasladó a Ginebra, y en 1940 a Estados Unidos, donde ha profesado en diversas instituciones, como Harvard y la Universidad de California.

Desde el punto de vista filosófico, las teorías jurídicas de Kelsen a que nos referiremos luego están ligadas a la rigurosa distinción kantiana entre el "ser" y el "deber ser", especialmente tal como fue elaborada por los filósofos de la Escuela de Marburgo (v.) y, entre ellos, por Rudolf Stammler en obras como *Théorie der Rechtswissenschaft* (1911) y *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* (1923), donde dicho autor estableció los fundamentos apriórícos de los conceptos fundamentales jurídicos. Por este motivo se ha considerado con frecuencia a Kelsen como un kantiano, o neokantiano, en la dirección de Stammler y también en buena parte en la de Giorgio del Vecchio.

Las teorías jurídicas de Kelsen son conocidas con el nombre de "teoría pura del Derecho". La ciencia del Derecho es para Kelsen una pura teoría normativa, independiente de todo

hecho (natural, histórico) y de toda ley positiva. Las normas de que se ocupa tal ciencia del Derecho son "normas en cuanto significaciones" y no "normas en cuanto actos". Las leyes de la teoría pura del Derecho son "leyes puras", análogas a "idealidades" o "esencias". Sin embargo, la independencia de tales normas y leyes, de los hechos no significa que no estén relacionadas con hechos; significa sólo que preceden a los hechos, de un modo análogo a como, en sentido fenomenológico, una ciencia de esencias antecede lógicamente a una ciencia de hechos.

Normas y leyes puras no son, como pudiera pensarse, "vacías": tienen su propio contenido, pero es un contenido ideal y no real. En este sentido, Kelsen ha llevado a un extremo el formalismo jurídico, ya que ha introducido formas legales propias. Kelsen ha respondido a las objeciones de que con ello la ciencia del Derecho se convierte en una "mera ciencia conceptual", alegando que en tal caso la física estaría en la misma situación con respecto a los fenómenos naturales. La conceptuación jurídica puede ser, por tanto, pura sin por ello ser "vacía".

La teoría pura del Derecho propuesta por Kelsen es una teoría universal en el sentido de que es una teoría de toda posible ley. Puede considerarse como una rama de la lógica o, en todo caso, de la "filosofía formal". Los conceptos que establece y elabora constituyen el fundamento de todos los conceptos jurídicos. De consiguiente, según Kelsen y los miembros de la "Escuela legal vienesa" —o de lo que fue tal—, ninguna investigación jurídica puede prescindir de la teoría pura como su base.

No debe confundirse la teoría pura del Derecho con una ciencia de "lo que debe ser" en tanto que "lo que debe ser moralmente" ni tampoco con una ciencia de "lo justo". Las nociones relativas a lo justo y a la justicia se hallan fundadas en la teoría pura del Derecho. La universalidad de ésta es distinta de la universalidad de un supuesto "Derecho natural", el cual es —caso de admitirse— un estado de hecho y no de "puro derecho".

Obras teóricas principales: *Über Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Méthode,* 1911 *(Sobre los límites entre el método jurídico y el sociológico).* — *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Théorie des Marxismus,* 1920, 2* ed., 1923 *(Socialismo y Estado. Investigación sobre la teoría política del marxismo).* — *Rechtswissenschaft und Recht,* 1922 *(Ciencia del Derecho y Derecho).* — *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre,* 2* ed., 1923 *(Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado).* — *Marx oder Lassalle?,* 1924. — *Allgemeine Staatslehre,* 1925 (trad. esp.: *Teoría general del Estado,* 1934). — *Grundriss einer allgemeinen Theorie des Staates,* 1926 (trad. esp.: *Compendio esquemático de una teoría general del Estado,* 1928). — *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus,* 1928 (trad. esp.: *La idea del Derecho natural y otros ensayos,* 1948). — *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* 2* ed., 1928 *(El concepto sociológico y el concepto jurídico del Estado).* — *Vom Wesen und Wert der Demokratie,* 2* ed., 1929 (trad. esp.: *Esencia y valor de la democracia,* 1935). — "Théorie générale du Droit international public. Problèmes choisis", *Académie de droit international,* Recueil des cours, XLII (1932), parte iv, págs. 116-351. — *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik,* 1934 (trad. esp.: *La teoría pura del Derecho,* 1933; otra trad.: *La teoría pura del Derecho. Introducción a la problemática científica del Derecho,* s/a. [1941]. — *Law and Peace in International Relations,* 1942 (trad. esp.: *Derecho y paz en las relaciones internacionales,* 1943). — *El contrato y él tratado, analizados desde el punto de vista de la teoría pura del Derecho,* 1943. — *Society and Nature: A Sociological Inquiry,* 1943. — *Peace through Law,* 1944 (trad. esp.: *La paz por medio del Derecho,* 1946). — Observemos que la *Allgemeine Staatslehre* y la *Reine Rechtslehre* han sido reelaboradas en la trad. de Anders Wedberg: *General Theory of Law and State,* 1945.

De las numerosas obras sobre K. y la "escuela de Viena" citamos: Luis Recaséns Siches, *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico,* 1929, págs. 108-64. — Wilhelm Jöckel, *H. Kelsens rechtstheoretische Méthode,* 1930. — Tommaso Antonio Castiglia, *Stato e diritto in H. K.,* 1932. — Luis Legaz y Lacambra, *K. Estudio crítico de la teoría pura del Derecho y del Estado de la Escuela de Viena,* 1933. — Renato Trêves, *Il fondamento filosófico della dottrina pura del diritto di H. K.,* 1934 [separata de *Átti della R. Ac. delle Scienze di Torino*]. — Ataúlfo Fernández Llano, *Teoría general del Estado: la teoría normativista de K.,* 1937. — W. Ebenstein, *Die rechtsphilosophische Schule der reinen Rechtslehre,* 1938. Trad. inglesa por el autor, con muchas adiciones y correcciones: *The Pure Theory of Law,* 1945. — Georges Man, *L'Ecole de Vienne et le développement du droit des gens,* 1938. — Raúl Rangel Frías, *Identidad del Estado y Derecho en la teoría jurídica de H. K.,* 1938. — Eduardo Pallares, *El derecho deshumanizado,* 1941. — P. L. Zampetti, *Metafisica e scienza del diritto nel K.,* 1956.

KEYNES (JOHN MAYNARD) (1883-1946) nac. en Cambridge, estudió en el King's Collège de la misma Universidad y fue posteriormente nombrado "Fellow". Keynes ejerció varios cargos en el Servicio Civil y fue representante del Tesoro y delegado de su país en la Conferencia de París después de la primera guerra mundial, pero renunció por desacuerdo con el sistema de reparaciones propuesto para Alemania. Sus meditaciones sobre este problema dieron origen a su resonante obra sobre las consecuencias económicas de la paz *(The Economie Conséquences of Peace,* 1919). La importancia de esta obra sólo puede ser comparada con la que dedicó once años después a la teoría general del empleo, del interés y del dinero (*The General Theory of Employment, Interest, and Money,* 1930), obra que ha influido grandemente en algunas de las teorías económicas contemporáneas. Las ideas de Keynes acerca de la elevación del nivel de vida y del poder adquisitivo, el pleno empleo, el aumento de producción y la expansión económica han circulado mucho, sobre todo en Occidente, en los dos últimos decenios.

Aquí nos interesa más particularmente la contribución de Keynes al problema de la probabilidad (VÉASE), expuesta en su tratado titulado A *Treatise on Probability (* 1921, nueva ed., 1962, con introducción por N. R. Hanson). El autor se reconoce en él influido por G. E. Moore, por B. Russell y, en general, por el espíritu de Cambridge, ligado a la tradición empirista británica. Según Keynes, la probabilidad se refiere al grado de creencia que racionalmente puede tenerse de ciertas condiciones; la probabilidad es definida como una *relación* entre dos series de propo-

siciones por la cual, conocida la primera serie, atribuimos a la segunda un cierto grado de creencia racional. No se puede decir, pues, que una proposición es probable, a menos que se entienda esto como un modo abreviado de enunciar el citado aspecto relacional. Lo que se califica de certidumbre aparece así como el máximo de probabilidad. Keynes ha sometido a crítica el principio de indiferencia (VÉASE) o "razón insuficiente" (v.), pero ha indicado que este principio puede admitirse si se hace más preciso de lo que aparece en las formulaciones habituales. Esto significa que para Keynes no todas las probabilidades son numéricas. Keynes ha criticado asimismo la teoría frecuencial de la probabilidad o teoría según la cual la probabilidad se define por la frecuencia estadística, pero ha indicado a la vez que esta concepción contiene importantes elementos de verdad que la hacen plausible una vez purificada de sus errores y de sus imprecisiones. La teoría finalmente propuesta por Keynes es la que califica de "teoría constructiva", destinada a establecer las reglas por medio de las cuales pueden compararse las probabilidades de diferentes argumentos, y pueden sistematizarse los procesos de inferencia probable (o, en su límite, inferencia cierta), esto es, ciertas relaciones lógicas entre las premisas y las conclusiones.

Otras obras del autor: *Indian Currency and Finance*, 1913. — *A Revisión of the Treaty*, 1922 (se refiere al tratado de Versalles). — A *Tract on Monetary Reform*, 1923. — A *Short View of Russia*, 1925. — *The End of Laissez-Faire*, 1926. — A *Treatise on Money*, 1930.

La mayor parte de las obras sobre Keynes versan sobre sus teorías económicas. La teoría (o teorías) de la probabilidad de Keynes son expuestas y discutidas sobre todo en cierto número de obras contemporáneas sobre Probabilidad (v.) e Inducción (v.).

Biografía de K.: R. F. Harrod, *J. M. K.*, 1951 (trad. esp., 1958).

KEYSERLING (CONDE [GRAF] HERMANN) (1880-1946), nac. en Könno (Kaunas; en ruso: Kovno), Lituania. Después de estudiar ciencias naturales en Ginebra, Heidelberg y Viena, estudió filosofía en Berlín. En 1920 fundó en Darmstadt una "Escuela de la Sabiduría" (*Schule der Weisheit*) cuyos ideales defendieron las dos publicaciones periódicas mencionadas en la bibliografía del presente artículo. Keyserling pasó gran parte de su vida viajando y dando conferencias; así conoció no sólo toda Europa y Norte y Sudamérica, sino también muchos países de Oriente. De casi todos los países por donde viajó ofreció descripciones e interpretaciones de sus culturas; de algunos países —Europa en general; Estados Unidos; Sudamérica— trató con detalle en libros especiales a ellos dedicados. Durante un tiempo la figura de Keyserling fue tan célebre, o más célebre aun, que su obra, la cual puede considerarse en gran parte como una manifestación de su personalidad.

Keyserling se opuso al atomismo mecanicista y, en general, al intelectualismo, en nombre de una especie de "primado de la vida y de la creación" en donde se rastrean influencias de Bergson, Simmel, Dilthey y otros autores "vitalistas". La "vida" de la cual habla Keyserling no es, sin embargo, o no es exclusivamente, la vida biológica, ni tampoco una hipóstasis metafísica: es una síntesis de momentos opuestos que encarnan en la existencia personal del hombre. Leyes reales y leyes ideales encuentran su unidad en la vida humana, la cual no es un objeto, sino un impulso creador. Este impulso creador da lugar a un "conocimiento creador", el cual se manifiesta con particular vigor en la obra de arte, pero puede —y, según Keyserling, debe— manifestarse asimismo en el pensamiento científico y, desde luego, en el filosófico. Ahora bien, el hombre no es una entidad abstracta, sino una realidad que se manifiesta de muy diversas formas a través de las innumerables creaciones culturales en la entera superficie del planeta y en el curso de la historia. Conocer el hombre creadoramente y conocer su experiencia cósmica requiere, por consiguiente, adentrarse en dichas creaciones culturales e interpretarlas. El verdadero conocedor del hombre es el que entra en contacto directo con lo que el hombre vive, y el que procura entender lo más directamente posible lo que el hombre ha vivido en su historia.

Una de las nociones capitales del pensamiento de Keyserling —si no la noción capital— es la de "sentido" (*Sinn*). El interés de Keyserling por diversas culturas orientales es una consecuencia del modo como entendió dicha noción. Al mismo tiempo, su contacto con tales culturas le ayudó a precisar y profundizar la noción de sentido. Se puede hablar, así, de un "orientalismo" en Keyserling, siempre que se entienda por él un esfuerzo por "rehabilitar" la percepción del "sentido", que en muchos pueblos orientales está todavía vivo y que parece en trance de desaparecer en Occidente a causa de lo que Keyserling consideraba como la progresiva y peligrosa mecanización e intelectualización del hombre occidental. La civilización actual —especialmente la occidental o la influida por la occidental— es, según Keyserling, resultado de cierto número de tendencias que, al elevar por encima de todos el ideal de la ciencia (o, mejor dicho, de una cierta interpretación de la ciencia), ha descuidado e ignorado el sentido. Pero el sentido solamente puede descubrirse por medio de una intuición peculiar, por una hermenéutica de los símbolos y de los mitos. La inteligencia, que pretende abarcar la realidad, es para Keyserling, como para Bergson, el instrumento que solamente permite medirla. El sentido, que no es tanto definido como intuido y, sobre todo, interpretado, es, en cambio, lo que el oriental ha aportado de eterno a la cultura humana. Una compenetración del espíritu oriental con el occidental sería, así, lo único que podría proporcionar al hombre el descubrimiento de su personalidad verdadera, de las fuerzas telúricas que obran en el fondo íntimo y radical de la persona. Por eso Keyserling propugna un conocimiento que, en vez de subordinarse unilateralmente a la medida, se oriente primordialmente hacia el sentido. Y por eso también propugna una hermenéutica de las expresiones que, en verdad, no sea tampoco una hermenéutica cerrada, pues lo característico del sentido es el no ser ni un simple hecho ni una mera hipóstasis o una realidad cuyo ser sea el "ser en sí misma". El sentido es, en rigor, un mundo esencialmente abierto, que consiste fundamentalmente en su abertura constante, en un proceso creador —y expresivo— interminable. De ahí que el sentido, siendo la realidad, no sea únicamente la realidad que "hay", sino más bien la realidad que puede haber; el sentido es, en el fondo, el

verdadero principio, el fundamento de todo ser y de todo devenir.

Obras: *Das Gefüge der Welt. Versuch einer kritischen Philosophie,* 1906 *(La trama del mundo. Ensayo de una filosofía crítica).* — *Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschliche Vorstellungswelt,* 1907 *(Inmortalidad. Crítica de las relaciones entre el acontecer natural y el mundo de las representaciones humanas).* — *Prolegomena zur Naturphilosophie,* 1910. — "Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie", *Logos,* III (1912), 59-79. — *Das Reisetagebuch eines Philosophen,* 1919 (trad. esp.: *Diario de viaje de un filósofo,* 2 vols., 1929). — *Philosophie als Kunst,* 1920 *(La filosofía como arte).* — *Schöpferische Erkenntnis,* 1922 (trad. esp.: *El conocimiento creador,* 1930; t. I de: *La filosofía del sentido*). — *Politik, Wirtschaft, Weisheit,* 1922 *(Política, Economía, Sabiduría).* — *Menschen als Sinnbilder,* 1926 (trad. esp.: *Hombres simbólicos,* 1940). — *Die neuentstehende Welt,* 1926 (trad. esp.: *El mundo que nace,* 1934). — *Wiedergeburt,* 1927 (trad. esp.: *Renacimiento,* 1931). — Das *Spektrum Europas,* 1928 (trad. esp.: *Europa. Análisis espectral de un continente,* 1929. — *Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt,* 1930 (trad. esp.: *Norteamérica libertada,* 1931). — *Südamerikanische Meditationen,* 1932 (trad. esp.: *Meditaciones sudamericanas,* 1933). — *La vie intime,* 1933 (trad. esp.: *La vida íntima*). — *La révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit,* 1934. — *Sur l'art de la vie,* 1936. — *Das Buch vom persönlichen Leben,* 1936 *(El libro de la vida personal).* — *De la souffrance à la plénitude,* 1938 (trad. esp.: *Del sufrimiento a la plenitud,* 1947). — *Betrachtungen der Stille und Besinnlichkeit,* 1941 *(Consideraciones surgidas en la calma y en la meditación).* — *Gedächtnisbuch,* 1948 [incluye: "Vom spirituellen Aufbau Europas", "Ueber die Schule der Weisheit", "Weite tut not", "Erneuerung aus dem Ursprung"]. — *Reise durch die Zeit,* 2 vols., 1948-1958 (trad. esp.: *Viaje a través del tiempo,* 2 vols., 1949-1951). — *Kritik des Denkens. Die Erkenntniskritischen Grundlagen der Sinnesphilosophie,* ed. por el Keyserling-Archiv, 1948 *(Crítica del pensamiento. Los fundamentos epistemológicos de la filosofía del sentido).* — *Philosophische Wechselgespräche: I. Ewiges Werden; II. Mysterien,* 1954 *(Diálogos filosóficos. I. Devenir eterno; II. Misterios).* — Edición de obras completas: *Die gesammelten Werke,* 6 vols., a cargo del Keyserling-Archiv (desde 1958). — Las publicaciones periódicas órganos de la "Escuela de la Sabiduría" son *Der Weg zur Vollendung. Mitteilungen der Schule der Weisheit.* Darmstadt, desde 1920; *Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Jahrbuch der Schule der Weisheit.* Darmstadt: I, 1919; II, 1920; III, 1921; IV, 1923; V, 1924; VI, 1925; VII, 1926; VIH, 1927. — En 1920 se fundó una "Sociedad Keyserling" (Keyserling-Gesellschaft für freie Philosophie); después de haber interrumpido sus actividades durante muchos años, resurgió, con el mismo nombre, en Wiesbaden, en 1948. — Autoexposición del pensamiento de Keyserling en: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* IV (1923). — Véase P. Feldkeller, *Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Uebersinnlichen. Die Erkenntnisgrundlagen des Reisetagebuchs eines Philosophen,* 1922. — W. Vollrath, *Graf Keyserling und seine Schule,* 1923. — H. Adolph, *Die Philosophie des Grafen Keyserling,* 1927. — Maurice Boucher, *La philosophie de H. von Keyserling,* 1927. — M. G. Parks, *Introduction to K.,* 1934. — Vicente N. Ortiz, *Keyserling y la escuela de la Sabiduría,* 1948.

KIERKEGAARD (SØREN [AABYE]) (1813-1855), nacido en Copenhague, empezó en 1830 sus estudios de teología en la Universidad de la misma ciudad y los terminó en 1841 con su tesis de Maestro de Artes sobre el concepto de ironía (véase bibliografía). Hacia 1835 Kierkegaard experimentó lo que llamó "un gran terremoto" — la sospecha de que la profunda melancolía de su padre, de la que el hijo se hizo a menudo reflejo, se debía a alguna profunda lacra moral, y que la Providencia había maldecido a toda la familia Kierkegaard. Esta sospecha pareció confirmarse por la muerte en poco tiempo de todos los miembros de la familia con excepción del padre, del propio Søren y del hermano mayor de éste. Alejado de su padre, se reconcilió con éste al oírle la confesión de que cuando era muchacho había maldecido a Dios. En 1838 Kierkegaard experimentó una profunda experiencia religiosa, que lo condujo a intensificar su dedicación a los problemas religiosos. Importante en la vida de Kierkegaard fue el episodio de su amor por Regina Olsen, a quien conoció en 1837, cuando Regina tenía 14 años, y con quien se comprometió, pero rompiendo con ella en 1841 por considerar que nunca podría llevarla al matrimonio sin revelarle "su secreto" — lo que iba a llamar "su cruz privada", *det Sarlige Kors,* y "la astilla en la carne", *Paelen i Kjödet.* A fines del mismo año de 1841 Kierkegaard fue a Berlín, donde escuchó las lecciones de Schelling. En 1843 publicó *O lo uno o lo otro,* obra compuesta como un mensaje cifrado a Regina — a la cual se sentía todavía de algún modo atado. Sucedieron a dicha obra casi inmediatamente *La Repetición y Temor y Temblor,* ambos aparecidos a fines de 1843. Desde este momento no cesó la actividad literaria de Kierkegaard. Por un lado, emprendió una polémica contra el hegelianismo, que era objeto de constante comentario y discusión en Copenhague, y en cuyas sutilezas había sido introducido por el teólogo Hans Martensen en la Universidad. Según Kierkegaard, los teólogos hegelianos se ocupaban de lo universal, menospreciando lo individual, subjetivo y concreto. Las *Migajas filosóficas* (llamadas a veces *Fragmentos filosóficos), El concepto de la angustia* (ambos publicados en 1844) culminaron en el voluminoso ataque que figura en la *Apostilla a las Migajas filosóficas,* que apareció en 1846. Por otro lado, emprendió el mismo año de 1846 una agria campaña contra P. L. Møller, que había reseñado poco favorablemente sus *Estadios en el camino de la vida,* publicados en 1845 y en donde formuló claramente la doctrina de los tres niveles de conciencia, el estético, el ético y el religioso, a que nos referiremos luego. Kierkegaard salió vencedor de la polémica, pero fue también objeto de risa y ridículo. Jorobado y algo deforme —tenía una pierna más larga que otra—, la figura física de Kierkegaard se convirtió en objeto de comentario callejero. Finalmente, había comenzado ya en 1843 a publicar una serie de *Discursos edificantes* que continuó con los *Discursos cristianos* (1848), Los *lirios del campo y las aves del cielo* (1849) y otros trabajos similares en los cuales atacó violentamente a la Iglesia luterana danesa oficial y sus representantes, presentándolos como una especie de "cristianismo diluido". Después de una nueva experiencia religiosa, en 1848, que lo llevó a considerarse el elegido de Dios para

defender la fe, si era preciso pagando el precio del ridículo y del martirio, Kierkegaard atacó con más violencia que nunca "la cristiandad" en nombre del "cristianismo". Los ataques de Kierkegaard se hicieron especialmente virulentos cuando, al fallecer el obispo Mynster, el antiguo maestro de Kierkegaard Hans Martensen alabó al fallecido. Especialmente importantes son en este respecto los artículos publicados en *La Patria* (*Faedrelandet*) y los cuadernos de *El Instante* (llamado también *El Momento: Øjebliket*), a fines de 1854 y durante el año 1849; el N° 10 de dichos *Cuadernos* estaba ya preparado y a punto de salir cuando Kierkegaard sufrió un ataque de parálisis y falleció en el hospital.

El espacio dedicado a una biografía de Kierkegaard en cualquier exposición del pensamiento de este filósofo no es espacio perdido: la biografía de Kierkegaard es parte integrante de la filosofía de Kierkegaard, como para el propio Kierkegaard la biografía de cualquier filósofo. Para una adecuada exposición de la filosofía de Kierkegaard habría que considerar juntamente la biografía, el contenido esencial de las obras por él publicadas —en muchos casos bajo distintos pseudónimos— y el *Diario* que escribió durante muchos años. Aquí no podremos hacer sino esquematizar algunas de las ideas de Kierkegaard y pedir al lector que tenga en cuenta, por lo menos implícitamente, el trasfondo biográfico de estas ideas. Por lo demás, nos referiremos principalmente a las ideas filosóficas, aun cuando estas ideas están sumidas en la mayor parte de los casos en lo que puede llamarse "pensamiento religioso" más bien que filosofía.

Característico del pensamiento de Kierkegaard ya desde el principio fue la oposición al sistema y la hostilidad a las fórmulas — bien que, paradójicamente, y como sucede con frecuencia en este tipo de pensadores, su influencia se haya ejercido sobre todo por medio de ciertas bien remachadas fórmulas. Así, por ejemplo, la fórmula de los "tres estadios": el estético, el ético y el religioso. O bien la fórmula —que parece por lo demás incompatible con la anterior— de "o lo uno o lo otro". O la fórmula: "contra la filosofía especulativa, la filosofía existencial". Etc., etc. Sin embargo, Kierkegaard podría alegar que lo que aparece como una fórmula es el resultado del movimiento mismo de la existencia, la expresión de la subjetividad. Por tanto, que tal pensamiento haya influido sobre toda a través de ciertas fórmulas no significa que consista en éstas. En todo caso, las fórmulas deben usarse sólo como señales que indican el camino a seguir.

Los "tres estadios" de que hemos hablado se hallan en diferente medida en las obras de Kierkegaard, las cuales han sido inclusive "clasificadas" de acuerdo con su mayor o menor tendencia a subrayar uno de los "estadios": el estético al principio; el ético, luego; el religioso, finalmente. Cada uno de los estadios es un modo de ser de la existencia humana — un modo de ser, además, "elegido" por el sujeto y al cual el sujeto "se compromete". Como el estadio ético parece la negación del estético, y el religioso la negación del ético, puede pensarse que nos encontramos ante una tríada de carácter hegeliano regida por leyes dialécticas. Ahora bien, aun cuando en su oposición al hegelianismo Kierkegaard haya absorbido más de éste de lo que él mismo creyó, debe reconocerse que la tríada en cuestión es dialéctica en un sentido no idéntico al hegeliano. Por un lado, se trata de elección y no de determinación racional. Por otro lado, no hay síntesis en el sentido hegeliano. Los tres estadios, ha escrito Kierkegaard en su *Apostilla*, "no se distinguen entre sí abstractamente, como lo inmediato, lo mediato y la síntesis de ambos, sino más bien concretamente, en determinaciones existenciales, como disfrute-perdición; acción-triunfo; sufrimiento". Además, en los estadios se dan alternativas: la alternativa entre lo estético y lo ético en las primeras obras; la alternativa entre lo ético y lo religioso, o entre lo estético-ético y lo religioso en las últimas obras. Por tanto, si hay alguna "ley" que rige las relaciones entre los tres estadios es la ley de la alternativa: o lo uno o lo otro. Es una alternativa existencial y no racional en cuanto que tiene lugar en la vida concreta. Es también una alternativa que exige un "salto" (v.). Nos referiremos a éste luego, al hablar del "paso" de lo ético a lo religioso, donde el "o lo uno o lo otro" se manifiesta con vigor máximo. Por el momento destacaremos el aspecto existencial de toda fórmula y todo concepto en Kierkegaard.

Este aspecto existencial aparece vividamente cuando se considera que para Kierkegaard la existencia no depende de la esencia, como si la primera fuese una especificación de la segunda. La esencia es ideal; por eso es pensable y definible. La existencia no es ideal, sino real; por eso es indefinible y, en alguna medida, no pensable. Si la existencia fuese definible, no sería existencia, sino esencia. Contra lo que Hegel afirmaba no hay equivalencia entre el ser y la razón, la realidad y el pensamiento. La verdad no es el "puro pensamiento": la verdad es la subjetividad. Esta subjetividad ha sido descrita por Kierkegaard de muy diversas maneras. La más reiterada es la que consiste en destacar en la verdad como existencia subjetiva los motivos de la desesperación, la angustia, el temor y el temblor, la vivencia del pecado, la conciencia de la propia nihilidad, el carácter completamente concreto, "instantáneo" e histórico, etc., etc. El hombre puede muy bien tratar de descartar estos motivos, objetivarlos y explicarlos, pero lo que hace entonces es, en rigor, huir de sí mismo, tratando, a la manera pascaliana, de "distraerse". En este sentido, el conocimiento —el conocimiento en tanto que ensayo de objetivación— es una "distracción". Es común y frecuente que el hombre se oculte a sí mismo en la persecución de la felicidad, en la complacencia en lo estético, y hasta en la "buena conciencia" de lo ético. Es no menos común y frecuente que el hombre trate de evitar toda "decisión" o bien equipare la decisión a una elección de bienes o de cosas. Pero la decisión, si es una elección, lo es de sí mismo. En esta elección no se resuelven problemas, sino que se afrontan paradojas. Los problemas pueden resolverse mediante "síntesis" al modo hegeliano; las paradojas solamente pueden afrontarse mediante la elección irremediable de "lo uno o lo otro". Cuando el hombre procede de este modo, la filosofía no es una especulación, sino que es un modo de ser incluido en el propio sujeto.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que Kierkegaard no se interesaba realmente en sustituir la ontología de Hegel por otra "ontología", como han hecho algunos de los filósofos llamados "existencialistas". El problema capital de Kierkegaard —si

puede seguir hablándose de problema— es de carácter religioso, y específicamente de carácter cristiano. Su oposición a la Iglesia oficial es la oposición de la vivencia polémica del cristianismo contra el simple "pensamiento cristiano". Esta vivencia es la vivencia —y certidumbre— de la fe. Es una certidumbre muy peculiar, porque corresponde a una incertidumbre objetiva. Se halla, además, y sobre todo, suspendida de una paradoja, que es *¡a* paradoja por excelencia: la paradoja del cristianismo. Se trata de un absurdo. En efecto, la realidad de la subjetividad consiste en su finitud. Pero esta realidad depende de una infinitud que, como tal, parece puramente "esencial": la infinitud de Dios. Cómo conciliar las dos, es la gran paradoja. Para afrontarla es menester "suspender lo ético" y entregarse por completo a lo religioso, es decir, a lo "existencial". Ahora bien, semejante entrega no engendra la tranquilidad, sino lo contrario. La eternidad e infinitud de Dios es a la vez absolutamente real y absolutamente incomprensible. Por eso no se puede propiamente "hablar de Dios", es decir, formular una teología. La teología es una objetivación de Dios, como la dialéctica es una objetivación del mundo. Debe cambiar, pues, el mismo lenguaje que el hombre emplea. Lo que se impone no es la razón, sino el ruego, y hasta la imprecación. La filosofía habla por boca de Job. Entre Dios y el hombre hay una distancia infinita: un abismo. Por otro lado, nada hay más cercano al hombre que Dios — el Dios cristiano, se entiende, el Dios que se ha hecho Hombre. Esta es la "paradoja absoluta: la de un Dios encarnado en la historia y que sobrepasa siempre a la historia.

Es difícil en este respecto llegar a conclusiones definitivas sobre la actitud de Kierkegaard. En sus textos, incluyendo los de fines de su vida, se hallan pasajes que parecen dar a entender que hay un modo de salvar la gran paradoja del cristianismo. Por ejemplo, en la elección del "momento" y del "instante" el hombre elige a la vez la eternidad, ya que ésta es repetición (VÉASE), no en el sentido de la reminiscencia platónica, sino en el sentido de una especie de eternización del instante. Por otro lado, encontramos otros pasajes en los cuales se rechaza toda mediación, en los que parece reconocer que ser cristiano es imposible para el hombre — el cual no puede ser hombre si no es cristiano. Pues Dios es absurdo, y el cristianismo es absurdo, y, sin embargo, no hay realidad fuera de este absurdo. Si se quiere abrazar la realidad hay, pues, que abrazar el absurdo y seguir el camino del sufrimiento en vez de seguir el camino de los que objetivan el sufrimiento — de "los demás". Pues sólo el primero es, según Kierkegaard, *"el* camino"; el segundo no es propiamente un camino, pues se limita a "dar vueltas alrededor".

La influencia de Kierkegaard ha sido muy grande en el existencialismo (v.) contemporáneo, por lo menos en ciertas formas del mismo. Se ha hablado asimismo de la influencia de Kierkegaard sobre Unamuno, pero a aunque éste habló muy a menudo de Kierkegaard y lo llamó "el hermano Kierkegaard", lo cierto es que los ternas específicamente unamunianos fueron desarrollados por Unamuno antes de su "encuentro con Kierkegaard". Kierkegaard ha influido grandemente sobre la teología (v.) dialéctica y la llamada "teología de la crisis". Es asimismo importante la influencia de Kierkegaard sobre el *Sein und Zeit,* de Heidegger.

En las obras que K. publicó bajo pseudónimo indicamos éste antes del título entre corchetes.

Af en endnu Levendes Papirer, 1838 *(De los papeles de uno aún en vida)* [después del título el autor agregó]: "publicados contra su voluntad por S. K."; el "estar aun en vida" se refiere a la sorpresa de haber sobrevivido a la "maldición de la Providencia" a que nos hemos referido en el artículo]. — *Om begrebet Ironi, med hensyn til Sokrates,* 1841 *(Del concepto de ironía, principalmente en Sócrates).* — [Victor Eremita], *Enten-Eller. Et Livs-Fragment,* 2 vols., 1843 *(O lo Uno o lo Otro. Un fragmento de vida).* [El vol. I incluye, entre otros otros escritos: "Diapsalmata"; "El reflejo de la tragedia clásica en la moderna"; "El primer amor"; "Diario del seductor". El vol. II incluye: "El valor estético del matrimonio"; "Equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad". El vol. I contiene escritos del estadio 'A' (estético); el vol. II, escritos del estado 'B' (ético)]. — [Constantino Constantius], *Gjentagelsen,* 1843 *(La repetición).* — [Johannes de silentio], *Frygt og Baeven,* 1843 *(Temor y temblor).* — [Johannes Climacus], *Philosophiske Smuler eller En smule Philosophie,* 1844 *(Migajas filosóficas o una filosofía en una miaja).* — [Vigilius Haufniensis], *Bebreget Angest,* 1844 *(El concepto de la angustia).* — [Hilarius Bogleinder ('Bogleinder' — 'encuadernador'), ed.], *Stadier pa Livets Vej,* 1845 *(Estadios en el camino de la vida)* [incluye: *"In vino ventas",* relato por Afham ('af ham' = 'por él') de discursos pronunciados por Constantinus Constantius, Victor Eremita, "el Seductor", etc.; "¿Culpable o no culpable?", por Frater Taciturnus]. — [Johannes Climacus], *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler,* 1846 *(Apostilla incientífica conclusiva a las "Migajas filosóficas").* — *Kjerlighedens Gjerninger,* 1847 (Las *obras del amor)* [comentarios a San Pablo]. — *Lilien pâ marken of fuglen under himlen,* 1849 (Los *lirios del campo y las aves del cielo).* — [Anti-Climacus], *Sygdommen til Doeden,* 1849 (La *enfermedad mortal).* — [Anti-Climacus], *Indøvelse i Christendom,* 1850 *(Entrenamiento para el cristianismo).* — *0jeblikket (El Momento),* 10 cuadernos Nos. 1 a 10, desde 24 de mayo a octubre de 1955.

Postumamente se publicaron: *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed,* 1859 [escrito en 1848] *(El punto de vista de mi obra como autor).* — *D0mmer selv! — Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet,* 1876 [escritos en 1851-1852] *(Júzgaos a vosotros mismos — Para el examen de sí mismo recomendado a los contemporáneos).*

A las obras citadas hay que agregar la serie de los *Discursos edificantes (Dos discursos edificantes* [1843], *Tres...* [1843], *Cuatro...* [1843], *Dos...* [1844], *Tres...* [1844], *Cuatro...* [1844], *Un...* [1850]); los *Discursos edificantes en varios espíritus* (1847); los *Discursos cristianos* (1848); unos *Prefacios* (1844); la serie de artículos en *Faedrelandet (La Patria)* del 18 de diciembre 1854 al 26 mayo 1855, y diversos escritos menores. Importante para el conocimiento de K. es su extenso *Diario,* publicado postumamente en varias ediciones.

Edición de obras: *Samlede Vaerker,* 14 vols. [con vol. 15 de Índices], 1901-1906, ed. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, 2» ed., 1920-1931. Nueva ed., 1961 y sigs., ed. N. Thulstrup. La más completa edición de *Papirer* es la de P. A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, 20 vols., 1909-1948. Debe compararse en parte con los *Afterladte Papirer,* 8 vols., ed. H.

P. Barfod (3 vols.) y H. Gottsched (5 vols.), 1869-1891.

Hay numerosas traducciones al esp. de obras de K.; algunas de estas trads. lo son de partes de obras mayores ("Diapsalmata"; "Diario del Seductor"), otras lo son de obras enteras (*El concepto de la angustia).* No todas las trads. al esp. lo son directamente del danés; muchas son del alemán y otras del francés o del italiano. La Editorial Guadarrama (Madrid) ha comenzado la publicación de una traducción del danés de "Obras y papeles de S. K." a partir de 1961.

Hay muchas bibliografías de K.: F. T. Brecht (1931), A. Kabell (1948); Jens Himmelstrup y K. Birket-Smith (1960). Remitimos a la breve de R. Jolivet (1948), en vol. 4 de *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* ed. I. M. Bocheński.

Hay también muchas biografías de K., así como obras en las cuales se da una interpretación del pensamiento de K. a la luz de su vida; citamos solo: E. Przywara, S. J., Das *Geheimnis Kierkegaards,* 1929.—Theodor Haeckner, *K.,* 1937 (trad. esp.: *K.,* 1948). — íd., íd., *Der Buckel Kierkegaards,* 1947 (trad. esp.: *La joroba de K.,* 1948). — Walter Lowrie, *K.,* 1938. — íd., íd., *A Short Life of K.,* 1958. — R. Magnussen, *S. K. set udefra,* 1942. — íd., íd., *Det Saerlige Kors,* 1942. — Pierre Mesnard, *Le vrai visage de K.,* 1948. — H. V. Martin, *K., the Melancholy Dane,* 1950.

La bibliografía sobre el pensamiento de K. es inmensa; sólo en danés hay docenas de títulos (V. Kuhr, *K.-Studier,* 3 vols., 1912-1918. — Frithiof Brandt, *Der unge S. K.,* 1929; íd., íd., S. *Kierkegaards udødelige tanker,* 2 vols., 1943. — E. Geismar, *S. K.,* 2 vols., 1926-1928, etc., además de los títulos publicados por la "Sociedad Kierkegaardiana" [F. J. Billeskov, V. Christensen, etc.]). La mayor parte de las obras sobre K. se refieren asimismo a cuestiones biográficas. A continuación seleccionamos algunos títulos:

A. Bhärtold, *Noten zu S. Kierkegaards Lebensgeschichte,* 1876. — íd., íd., *Die Bedeutung der ästhetischen Schriften Kierkegaards,* 1879. — íd., íd., *Aus und über S. K.,* 1880. — íd., íd., *Zur theologischen Bedeutung Kierkegaards,* 1880. — íd., íd., *Die Wendung zur Wahrheit,* 1885. — íd., íd., S. *Kierkegaards Persönlichkeit,* 1886. — íd., íd., *Ein Geleitbrief für S. Kierkegaards 'Ein Bischen Philosophie',* 1890. — Harald Høffding, *K.,* 1892 (trad. esp.: K., 1930, 2ª ed., 1949). — *G.* Niedermayer, S. K. und *die Romantik,* 1909. — Th. Haeckner, *K. und die Philosophie der Innerlichkeit,* 1913. — Th. Bohlin, S. *Kierkegaards etiska askadning med sarskild hänsyn till bregreppet "den enskilde",* 1918 (trad. alemana: S. *Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart,* 1923). — íd., íd., *Kierkegaards Leben und Werden. Kurze Darstellung auf Grund der ersten Quellen,* 1927. — íd., íd., *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang,* 1927.—C. Schrempf, S. *Kierkegaard,* 2 vols., 1927-1928. — H. Seifert, *Die Konkretion des Daseins bei Kierkegaard,* 1929 (Dis.). — H. Diem, *Philosophie und Christentum bei Kierkegaard,* 1929. — W. Ruttenbeck, S. *Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk,* 1929. — E. Geismar, *S. Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller,* 1929. — M. Thust, *S. Kierkegaard, der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivitat,* 1931. — E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien,* 3 vols., 1930-1933. — L. Richter, *Der Begriff der Subjektivitat bei Kierkegaard,* 1934. — A. Dempf, *Kierkegaards Folgen,* 1935. — K. Fischer, *Die Nullpunkt-existenz dargestellt an der Lebensform Kierkegaards,* 1933. — E. L. Allen, *K., His Life and Thought,* 1935. — Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (trad. del ruso, 1936; trad. esp.: *Kierkegaard y la filosofía existencial,* 1948). — E. Geismar, *Lectures on the Religious Thought of S. Kierkegaard,* 1937. — Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes,* 1938, 2* ed., 1949. — Régis Jolivet, *Introduction à Kierkegaard,* 1946 (trad. esp.: *Introducción a Kierkegaard,* 1950). — T. H. Croxall, *Kierkegaard Studies,* 1948. — David F. Swenson, *Kierkegaardian Philosophy in the Faith of a Scholar,* 1949. — G. Masi, *La determinazione délia possibilità dell'Esistenza in Kierkegaard,* 1949. — Reidar Thomte, *Kierkegaard's Philosophy of Religion,* 1948. — A. Rivero Astengo, *Kierkegaard, el buscador de Dios,* 1949. — H. Diem, *Die Existentialdialektik von S. Kierkegaard,* 1953. — James Collins, *The Mind of K.,* 1953 (trad. esp.: *El pensamiento de K.,* 1958 [Breviarios, 140]). — P. Mesnard, *Kierkegaard. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie,* 1954. — M. Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence,* 1954. — J. S10k, *Die Anthropologie Kierkegaards,* 1954. — A. Paulsen. S. *K., Deuter unserer Existenz,* 1955. — J. Wahl, *Kierkegaard* (trad. esp., 1956, en la serie "Filósofos", X, dirigida por V. Fatone). — N. Abbagnano, F. Battaglia *et al., Studi Kierkegaardiani,* 1957, ed. C. Fabro. — George Price, *The Narrow Pass: A Study of Kierkegaard's Concept of Man,* 1963.

KILWARDBY (ROBERTO). Véase ROBERTO KILWARDBY.

KIRCHER (ATHANASIUS) (1602-1680), nac. en Geisa, en las cercanías de Fulda (Hesse, Alemania), estudió en el Colegio de Jesuitas de Fulda y pasó su noviciado en Maguncia. Durante un tiempo fue profesor de filosofía, matemáticas y lenguas orientales en Maguncia. En 1631 se trasladó a Aviñón, y en 1635 a Roma, en cuyo "Collegio Romano" profesó matemáticas.

El Padre Kircher fue muy celebrado en su época por la amplitud de su saber y por sus investigaciones matemáticas y filológicas; en estas últimas utilizó sus conocimientos del copto y del chino. Desde el punto de vista filosófico es importante especialmente su esfuerzo para sentar las bases de un "lenguaje universal" (véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA). Muy interesado en el *Ars magna* de Lulio, que le había dado a conocer el Padre jesuita español Sebastián Izquierdo, Kircher bosquejó una "caracterología" o sistema de "caracteres" consistente en 54 columnas conteniendo 30 términos cada una. El número de la columna y el número de orden en cada columna determinaban el término a usar. Cada columna era un elemento del "alfabeto universal". Kircher pretendía con ello establecer un vocabulario básico en términos del cual pudieran formularse todas las proposiciones. Kircher trató asimismo de bosquejar una "criptografía" que permitiese traducir automáticamente uno de los cinco idiomas siguientes —latín, español, italiano, francés, alemán— a cualquier otro de los cuatro. Las ideas de Kircher al respecto se fundaban en la univocidad de las expresiones fundamentales, sin la cual estimaba que no era posible la ciencia. Leibniz estimó altamente los esfuerzos de Kircher, a pesar de considerarlos insuficientes para la formación de una *characteristica universalis* (*v.*).

Entre las numerosas obras de K. mencionamos: Ars *Magnesia, hoc est disquisitio... de natura, viribus et prodigiosis effectibus Magnetis,* 1631. — *Spécula Melitensis Encyclica,* 1638 [proponiendo una máquina de calcular]. — *Lingua Aegyptiaca restituta,* 1643 [ensayo de descifrar los jeroglí-

fieos egipcios]. — *Ars magna LUCÍS et Umbrae in decem libros digesta*, 1646. — *Oedipus Aegypticus. hoc est universalis doctrinae hieroglyphycae instauratio*, 1652-1655 [para descifrar los jeroglíficos egipcios]. — *Reductio linguarum ad unam... Novum inventum linguarum omnium ad unam reductarum*, 1660 [en que expone la "caracterología" antes aludida]. — *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria Arte detecta. Qua quivis... ómnibus linguis... scribere posse docetur*, 1663, 2ª ed., 1680 [en que expone la "criptografía" antes aludida]. — *Arithmologia, sive de abditis numerorum mt/steriis*, 1665. — *Mundus subterraneus, quo subterrestris mundi opificium universae denique naturae divitiae, abditorum effectuum causae demonstrantur*, 1665-1678. — *Ars Magna Sciendi in XII libros digesta; qua nova et universali methodo per artificiosum combinationum contextum de omni re proposita plurimis et prope infinitis rationibus disputan, omniumque summaria quaedam cognitio comparari potest*, 2 vols., 1669 [para un *ars universalis* y una *characteristica universalis*].

Véase K. Brischer, *A.K., Ein Lebensbild*, 1877 [Katholische Studien. Jahrgang, 3]. — P. Friedländer, "A.K. und Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte der Polyhistorie im XVIII. Jahr.", *Atti Pont. Accademia Romana di Archeologia.* Rendiconti (1937), 229-47. — J. Gutmann, A.K. 1602-1680, und dos *Schöpfungs- und Entwicklungsproblem*, 1938. — Joaquín Carreras y Artau, *De Ramón Lull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal*, 1946 [monog.], págs. 25-27.

KLAGES (LUDWIG) (1872-1956), nac. en Hannover, estudió filosofía y química en la Universidad de Munich, donde se doctoró en ciencias químicas. En 1905 fundó en Munich un "Seminar für Ausdruckskunde" (Seminario para el estudio de la expresión), que fue trasladado en 1919 a Kilchberg. En los trabajos llevados a cabo en este seminario. en numerosas conferencias y en publicaciones, Klages mostró constante interés por los problemas de la expresión, en psicología y en arte, y por las cuestiones relativas a caracterología y grafología. Todas las investigaciones al respecto de Klages se organizaron en una concepción metafísica, fundada en el llamado "primado del alma sobre el espíritu".

Según Klages, las expresiones en todas sus formas son manifestaciones de realidades anímicas; el estudio de las expresiones —los signos, los gestos, etc— revela la constitución anímica de los individuos, de los grupos humanos y de las épocas históricas. El fundamento del conocimiento humano es, pues, la ciencia de la expresión, sistematizada en una caracterología. Klages ha analizado los elementos componentes del carácter y ha encontrado que hay en todo carácter una naturaleza, constituida por impulsos de toda índole (los cuales se conjugan, oponen, neutralizan, etc.); una estructura, constituida por la afectividad, el temperamento y la capacidad de exteriorización; y una materia, formada por las llamadas "facultades", tales como la voluntad y la inteligencia. La combinación de los diversos elementos del carácter da lugar a diversos tipos caracterológicos.

Desde el punto de vista metafísico, la doctrina más importante de Klages es la que consiste en su proclamado antagonismo entre el alma (*Seele*) y el espíritu *(Geist)*, antagonismo insoluble, pues ni el alma parece poder absorber completamente el espíritu, ni el espíritu parece poder anular por completo el alma. Por otro lado, no hay ningún tercer término que sirva de síntesis a la oposición. Apoyándose en parte en Nietzsche y en Bachofen (y también en algunas partes de la psicología y la teoría del conocimiento de Melchior Palágyi [VÉASE]), Klages considera que el espíritu es la expresión de lo racional, de lo trascendente, de lo que perturba y destruye la vida creadora del alma. En cambio, el alma es, en tanto que opuesta al espíritu, en tanto que irreductible a lo racional, a lo lógico, a lo impersonal-objetivo, una fuerza que se halla en comunión íntima con la Naturaleza (con la Naturaleza viviente), que es capaz de crear símbolos y mitos, capaz de interpretar los enigmas que se perfilan ante ella y que el espíritu no hace, a lo sumo, sino conjurar. La identificación de lo anímico con lo vital y dionisíaco, y de lo espiritual con lo racional, lógico y demoníaco, es la misma distinción que, a su entender, existe entre la vida y la muerte, la creación y lo creado, lo dinámico y lo mecánico, lo fluido y lo rígido. El espíritu destruye, según Klages, el mundo de los mitos y de las imágenes por medio de la acción mecanizadora del concepto. De este modo queda destruido lo viviente, personal, íntimo y expresivo, pues el espíritu es, en realidad, la máxima despersonalización. lo eternamente igual a sí mismo. Como Klages escribe, el espíritu juzga mientras la vida vive; el espíritu aprehende el ser en tanto que la vida vive el acontecer; pues el ser es pensable en principio, pero no puede vivirse inmediatamente, en tanto que el acontecer es vivible en principio, pero no puede inmediatamente concebirse (Cfr. *Der Geits*, etc., I, 1929, págs. 68 sig.). De ahí una concepción del proceso "histórico" de la humanidad como "la progresiva lucha victoriosa del espíritu contra la vida, con el fin, lógicamente previsible, de la aniquilación de la última". Esta concepción del proceso humano —y universal— no tiene sólo un fundamento metafísico, sino también un fundamento psicológico y caracterológico: el de la imposibilidad radical de contacto entre una vivencia y su realidad si se interpone entre ellas un proceso de abstracción como es el habitual en la aprehensión racional del objeto. Ahora bien, sólo la realidad-vivencia permite afrontar los conflictos y las antinomias que el espíritu tiende, como una red, sobre las cosas. Esta realidad-vivencia es la que produce las "imágenes", las cuales no son simplemente reproductoras y engendradoras de lo real-viviente. Por eso la verdadera realidad es, no la vivencia ni tampoco lo experimentado en ella, sino la unidad radical de ambas manifestada a través de la "imagen". Lo verdaderamente real no es, pues, el ser, ni los entes, sino la imagen-realidad-viviente en la cual hay creación y producción de lo real, mas no en el sentido del idealismo — o, por lo menos, no en el sentido trascendental de éste. Esta realidad no es tampoco un fondo metafísico del cual emerjan, como elementos suyos, el alma y el espíritu; de hecho, la realidad-viviente es el mismo aspecto metafísico que asume el alma cuando está liberada de la mecanización de lo espiritual y racional. Mas esta liberación es acaso por principio imposible, porque lo que hay es justamente la incesante dialéctica de la lucha entre el espíritu y el alma, con la posibilidad de la aniquilación de esta última si nos atenemos al curso efectivo de la historia humana. Sólo el despertar de las

fuerzas creadoras y la profundización en los símbolos vitales podría detener este curso. La metafísica de Klages que, a través de la lucha del alma contra el espíritu, desemboca en una concepción del mundo y en una ética pretende, así, establecer una teoría de los símbolos que permita una interpretación de la Naturaleza distinta de la sustentada por la ciencia. Sólo la fuerza creadora de la vida anímica puede, según Klages, llegar por el camino de una simbología hasta el fondo de lo viviente, es decir, de lo real no-racional,

Obras: *Stephan George,* 1902. — *Die Problème der Graphologie,* 1910. — *Prinzipien der Charakterologie,* 1910, 2» ed., con el título: *Die Grundlagen der Charakterkunde,* 1926, 8ª ed., 1936 (trad. esp.: Los *fundamentos de la caracterología,* 1953). — *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft,* 1913, 5ª ed., con el título: *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck,* 1936 (*Movimiento expresivo y fuerza creadora;* 8ª ed.: *Fundamentación de la ciencia de la expresión*). — *Handschrift und Charakter,* 1916, 23» ed., 1949 (trad. esp.: *Escritura y carácter,* 1954). — *Mensch und Erde,* 1920, 5ª ed., 1937 *(Hombre y Tierra).* — *Vom Wesen des Bewusstseins,* 1921, 3ª ed., 1933 *(De la naturaleza de la conciencia).* — *Vom kosmogonischen Eros,* 1922, 5ª ed., 1951 *(Del Eros cosmogónico.* — *Einführung in die Psychologie der Handschrift,* 1924, 2ª ed., 1928 *(Introducción a la psicología de la escritura).* — *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches,* 1926, 2ª ed., 1930 (*Los descubrimientos psicológicos de N.*). — *Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde, Gesammelte Abhandlungen,* 1927 *(Para la teoría de la expresión y la caracterología. Colección de ensayos).* — *Persönlichkeit. Einführung in die Charakterkunde,* 1927, 2ª ed., 1930 *(Personalidad. Introducción a la caracterología).* — *Der Geist ah Widersacher der Seele,* 3 vols., vols. I y II, 1929; vol. III, 1932, 3» ed., en 2 vols., 1954 [*I: Leben und Denkvermögen; II. Die Lehre vom Willen; III: Die Wirklichkeit der Bilder. 1: Die Lehre von der Wirklichkeit der Bilder; 2: Das Weltbild des Pelasgertums*] *(El espíritu como adversario del alma. I: Vida y facultad pensante; II: La teoría de la voluntad; III: La realidad de los símbolos).* — *Graphologie,* 1932, 3ª ed., 1949. — *Vom Wesen des Rhytmus,* 1934 *(De la naturaleza del ritmo).* — *Der Mensch und das Leben,* 1937 *(El hombre y la vida).* — *Ursprünge der Seelenforschung,* 1942, 2ª ed., 1952 *(Orígenes de la investigación del alma).* — *Rhytmen und Ruñen,* ed. por el propio autor, 1944. — *Die Sprache als Quelle der Seelenkunde,* 1948 *(El lenguaje como fuente del conocimiento del alma).* — Autoexposición en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaldern,* II (1923). — Véase O. Hermann, *Klages Entwicklung einer Charakterkunde,* 1920. — Gerda Walter, "Ludwig Klages und sein Kampf gegen den Geist", *Philosophischer Anzeiger,* III (1928); trad. esp.: "L. Klages y su lucha contra el espíritu", *Revista de Occidente,* XXIX (1930), 265-94 y XXX (1930), 117-36. — J. Lewin, *Geist und Seele. L. Klages Philosophie,* 1931. — C. Wandrey, *L. K. und seine Lebensphilosophie,* 1933. — J. Deussen, *Klages Kritik des Geistes,* 1934. — Gustave Thibon, *La science du caractère (L'oeuvre de L. K.),* 1934 (trad. esp.: *La ciencia del carácter. La obra de L. K.,* 1946). — Max Bense, *Anti-Klages oder von der Würde des Menschen,* 1937. — C. H. Ratschow, *Die Einheit der Person. Eine theologische Studie zur Philosophie L. K.,* 1938. — M. Kliefoth, *Erleben und Erkennen. Eine Studie zur Philosophie L. Klages,* 1938. — G. Schaber, *Die Théorie des Willens in der Psychologie von L. K.,* 1939.—W. Witte, *Die Metaphysik von L. K.,* 1939. — H. Kern, *Von Paracelsus bis K. Studicn zur Philosophie des Lebens,* 1942. — E. M. J. Breukers, *Levenvormen. De karakterleer van L. K.,* 1947. — A. Bartels, L. *K.: seine Lebenslehre und der Vitalimus,* 1954. — H. Kasdorff, *Um Seele und Geist,* 1955. — W. Schürer, L. *K., Gedenkschrift,* 1961.

KLEUTGEN (JOSEPH) (1811-1883), nac. en Dortmund (Westfalia), ingresó en la Compañía de Jesús y profesó de 1837 a 1843 en Friburgo (Suiza) y en Brig. Llamado a Roma para trabajar en la Curia de las Órdenes, intervino oficiosa, pero muy activamente, en el Concilio Vaticano. Parece haber sido autor de la primera redacción de la Encíclica *Aeterna Patris* (1879), del Papa León XIII, documento capital en el desarrollo del neotomismo (VÉASE). A partir de 1878 ejerció el cargo de prefecto de estudios y profesor de dogmática en la Universidad Gregoriana, pero tuvo que abandonar estas actividades al poco tiempo a causa de un ataque de apoplejía.

La contribución original de Kleutgen a la filosofía fue escasa, justamente en gran parte porque consideró su misión combatir toda originalidad —o, a su entender, falsa originalidad— y regresar a la "vía antigua" o "vía tradicional", y fundamentalmente, al tomismo. Pero su influencia filosófica fue muy grande en los medios filosóficos eclesiásticos, considerándosele como uno de los principales restauradores de la neoescolástica (v.) y en particular del neotomismo — sobre todo en Alemania y países de lengua alemana. Kleutgen se opuso a los intentos de utilizar el pensamiento moderno —y especialmente el idealismo alemán— en la teología y filosofía católicas, y defendió acérrimamente "la filosofía del pasado" *(die Philosophie der Vorzeit).* Se opuso asimismo al ontologismo (v.) y, en general, a todo lo que consideraba como "errores modernos" y "desviaciones" de la "vía antigua".

Obras: *Die Théologie der Vorzeit vertheidigt,* 5 vols., 1853-1860, 2ª ed., 5 vols., 1867-1874 *(La teología del pasado, defendida).*— *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt,* 2 vols., 1860-1863, 2ª ed., 1878).—*Die Veruteilung des Ontologismus,* 1867 *(Proceso del ontologismo).* — *Kleinere Werke,* 5 vols., 1869-1874, 2» ed., 1880-1855) (Escritos *menores).* — *Vom intellectus agens und die angeborenen Ideen,* 1875 *(Del intelecto activo y las ideas innatas).* — *Zur Lehre vom Glauben,* 1875 *(De la doctrina de la fe).* — *Institutiones theologicae: De ipso Deo,* 1881 (vol. I de una obra proyectada en 8 vols.). — Véase J. Hertkens, J. *K., sein Leben und seine literarische Wirksamkeit,* 1910. — G. Van Riet, *L'épistémologie thomiste,* 1946, págs. 69-81 [2ª ed., 1950]. — Leonhard Gilen, S. J., *K. und die Théorie des Erkenntnisbildes,* 1956. — íd., íd., "J. K. und die philosophische Prinzipienlehre... Zum 150 Geburtstag J. Kleutgens", *Scholastik,* XXXVII (1962), 1-31.

KNUTZEN (MARTIN) (1713-1751), nac. en Kônigsberg, fue nombrado, en 1734, "profesor extraordinario" de lógica y física en la Universidad de la misma ciudad. Suele presentarse a Martin Knutzen como un fiel adepto de la llamada "Escuela de Leibniz-Wolff" cuya principal, si no única, importancia reside en el hecho de haber sido maestro de Kant en la Universidad y de haberle impartido las enseñanzas de la filosofía leibnizo-wolffiana. Aunque hay algo de verdad en esta imagen, es demasiado simplificada. Knutzen fue, en

efecto, maestro de Kant e influyó grandemente en la formación filosófica de éste. Le enseñó asimismo los principios de la filosofía wolffiana. Finalmente, adoptó buen número de puntos de vista wolffianos, o leibnizo-wolffianos, particularmente en la "psicología racional". Pero al mismo tiempo, abrió los ojos de Kant a una crítica de algunos de los principios de Leibniz y Wolff y le encaminó hacia un estudio a fondo de la mecánica de Newton. En efecto, aunque wolffiano, Knutzen no lo fue de modo dogmático. Menos dogmáticamente aun fue leibniziano, por cuanto refutó la doctrina de la armonía preestablecida e intentó bosquejar un sistema que explicaba las relaciones entre las sustancias por medio de un "influjo físico". En las primeras obras de Knutzen se hallan ciertos gérmenes de posteriores meditaciones de Kant sobre el espacio y la naturaleza de los procesos físicos. Se halla también no poco de lo que presentó Kant en su *Monadologia physica*. El interés de Knutzen por los problemas de la filosofía natural matemática se mostró en sus enseñanzas y en varios de sus escritos; así; por ejemplo, en su esfuerzo por hallar una determinación matemática de la noción de fuerza que mediara entre la fórmula de Descartes (la masa multiplicada por la velocidad) y la de Leibniz (la masa multiplicada por el cuadrado de la velocidad). En sus meditaciones de filosofía religiosa, Knutzen se inclinó fuertemente hacia el pietismo.

Obras: *Dissertatio metaphysica de aeternitate mundi impossibili*, 1733. — *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*, 1735, 2ª ed., 1745. — "Theoremata nova de parábola infinitis", *acta Eruditorum* (1737). — *Philosophischer Beweis con der Wahrheit der christlichen Religión*, 1740 [antes publicado en las *Königsberger Intelligenzblätter*, 1739-1740] (*Prueba filosófica de la verdad de la religión cristiana*). — *Commentatio philosophica de humanae mentis individua natura sive immaterialitate*, 1741 (trad. alemana, 1745). — *Arithmetica Mechanica*, 1744. — *Vernünftige Gedanken von den Kometen*, 1744. — *Systema causarum efficientium*, 1745. — *Elementa philosophiae rationalis seu logicae cum generalis tum specialioris mathematica methodo demonstrata*, 1747.

Véase B. Erdmann, *M. K. und seine Zeit*, 1876. — M. van Biéma, *M. K. La critique de l'armonie préétablie*, 1908.

KOFFKA (KURT) (1886-1941), nac. en Berlín, ha sido "Privat-Dozent" (1911-1918) y profesor titular (1918-1927) en la Universidad de Giessen, profesor en Cornell University, de Ithaca, N. Y., EE. UU. (1924-1925), en la Universidad de Wisconsin (1936-1937) y en Smith Collège, de Northampton, Mass., EE. UU. (1927-1941). Koffka ha sido uno de los autores que han desarrollado la teoría de la forma o de la estructura; nos hemos referido con más detalle a dicha teoría y a las contribuciones del autor en el artículo Estructura (VÉASE). Especialmente importante ha sido la contribución de Koffta al estudio de las percepciones y de la evolución psíquica dentro del gestaltismo psicológico.

Obras principales: "Experimental Untersuchungen zur Lehre von Rhytmus", *Zeitschrift für Psychologie* (1909), 1-109 (Dis.) (*Investigaciones experimentales para la teoría del ritmo*). — *Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze*, 1912 (*Para el análisis de las representaciones y de sus leyes*). — *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, 1921, 2ª ed., 1925 (trad. esp.: *Bases de la evolución psíquica*, 1926). — *Principies of Gestalt Psychology*, 1935, trad. esp.: *Principios de psicología de la forma*, 1935). — Otros trabajos importantes para el conocimiento de las ideas de Koffka: "Psychologie", en *Lehrbuch der Philosophie*, ed. M. Dessoir, II, 1925, págs. 497-603. — "Psychologie der optischen Wahrnehmungen", en *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, X (1931), 1166-1214, 1215-1271. — "Problems of the Psychology of Art", en *A Bryn Mawr Symposium*, 1940, págs. 179-273 [Bryn Mawr Collège, Notes and Monog., 9]. — Véase B. Petermann, *Die Wertheimer-Koffka-Kohlersche Gestalttheorie*, 1929. — S. H. MacColl, *A Comparative Study of the Systems of Lewin and Koffka*, 1939 [Contributions to Psychological Theory, II, 1].

KÔHLER (WOLFGANG) nac. (1887) en Reval (Estonia), profesor en la Universidad de Berlín (1922-1936) y en Swarthmore Collège, Swarthmore, Pensylvania, EE. UU. (desde 1937), ha sido uno de los autores que han desarrollado la teoría de la forma o de la estructura; nos hemos referido con más detalle a dicha teoría y a las contribuciones del autor en el artículo Estructura (VÉASE). Especialmente importantes han sido las contribuciones de Köhler a la psicología animal, sobre todo sus investigaciones sobre la inteligencia de los chimpancés llevadas a cabo en la estación biológica de Tenerife (Canarias). En el curso de ellas Köhler ha mostrado hasta donde puede llegar la inteligencia práctica de los antropoides. Importante es asimismo el estudio realizado por Kohler sobre las formas físicas desde el punto de vista gestaltista, pero hay que observar al respecto que no se trata (como a veces se ha supuesto) de una "psicologización de la física". Durante el último decenio Kohler se ha ocupado mucho de estudios neurofisiológicos, en particular encefalográficos (ritmo "alfa", bases físicas de la percepción, etc.).

Obras principales: *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden*, I, 1917, 2ª ed. con el título: *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, 1921, reimp., 1963 (Las *pruebas de inteligencia en los antropoides*). — *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, 1920 (*Las formas físicas en reposo y en estado estacionario*). — *Psychologische Problème*, 1933 (*Problemas psicológicos*). — *The Place of Value in a World of Facts*, 1938. — *Gestalt Psychology*, 1938, ed. rev., 1947 (trad. esp.: *Psicología de la forma*, 1948). — Véase B. Petermann, *Die Wertheimer-Koffka-Köhlersche Gestalttheorie*, 1929.

KORN (ALEJANDRO) (1860-1936), nació en San Vicente (Buenos Aires). Médico alienista, dirigió durante unos años el Hospital de alienados "Melchor Romero", ocupando asimismo la cátedra de anatomía en el Colegio Nacional de La Plata. Desde 1906 hasta 1930, fecha de su jubilación, fue profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Su actividad filosófica se dirigió desde muy pronto por el camino de una superación del positivismo dogmático, pero tal superación no significaba para Korn una reacción de tipo romántico, sino más bien la asimilación de lo que en el positivismo, y en particular en lo que llamaba el positivismo autóctono argentino, había de justificado. Influido por Kant, relacionado con Dilthey, adversario de la metafísica como pretensión de saber riguroso, pero reconociendo, si no su posibilidad,

su necesidad ineludible, la labor personal de Korn ha consistido en gran parte en una meditación y defensa de la libertad humana, la cual es entendida por él como la unión indisoluble de las libertades económica y ética. Korn comienza por afirmar que nada puede concebirse fuera de la conciencia y que el mundo externo no es una realidad, sino un problema. Pero tal reconocimiento constituye, ante todo, no la premisa para un idealismo absoluto, sino un punto de partida que excluye el realismo ingenuo. Éste es propio de la ciencia, que somete el mundo a cantidad y medida y que ignora la otra parte de la realidad total, el sujeto, tema de la filosofía. Pero la filosofía no se detiene en la distinción entre el orden subjetivo y el objetivo; por una parte, al aplicarse sobre la conciencia advierte en ella no sólo una actitud contemplativa, sino también activa; por otra, la distinción entre el mundo de la ciencia y el de la conciencia, entre la necesidad y la libertad, plantea el problema de su afirmación conjunta, que es "el problema filosófico por excelencia". Tal afirmación no puede ser objeto de una solución especulativa, que niegue uno de los términos o los concilie: tiene que ser una solución práctica, la toma de una posición que revele o al hombre dominado por el instinto rebañego o al hombre verdaderamente libre. Ahora bien, Korn se inclina decididamente por la afirmación de la libertad humana integral, de la personalidad como rasgo característico del sujeto y expresión auténtica de su ser. Mas la libertad no es simplemente dada, sino conquistada; la liberación de la necesidad, la realización de la libertad es la finalidad ética que tiene su bien supremo en la libertad misma. La vida humana es, en rigor, la lucha por la libertad.

La filosofía de la libertad, de Korn, no excluye así la necesaria objetividad y necesidad del mundo de la ciencia ni hace tampoco de la experiencia del ser libre el resultado de una pura intuición intelectual. Korn afirma la intuición como única fuente de conocimiento, pero una intuición acompañada siempre del concepto. Necesidad del orden objetivo; libertad del orden subjetivo; unidad de la conciencia; afirmación de la intuición son "expresiones de la evidencia inmediata y no conclusiones de una argumentación dialéctica". Por otro lado, la experiencia de la libertad conduce a la filosofía al problema de la valoración, definida como "la reacción humana ante un hecho o un acontecimiento", y del valor, concebido como "el objeto, real o ideal de una valoración afirmativa". La valoración aparece en todo el curso de la lucha por la libertad, de la voluntad de desprenderse de la necesidad. De ahí la formación de una teoría relativista de los valores y de una tabla de valores edificada a base de las valoraciones biológicas (económicas, instintivas, eróticas), sociales (vitales, sociales) y culturales (religiosas, éticas, lógicas, estéticas) que dan origen a los conceptos básicos de lo útil y nocivo, agradable y desagradable, etc. Cada par de valores tiene una realización histórica y una finalidad ideal que es, según los casos, el bienestar, la dicha y el amor (para las valoraciones biológicas), el poder y la justicia (para las sociales), la santidad, el bien, la verdad y la belleza (para las culturales). Mas justamente porque la libertad que se va formando en el curso de la lucha por su existencia puede ya traspasar de un modo casi definitivo las fronteras de la ciencia, puede el hombre, si no erigir una metafísica, reconocer por lo menos la necesidad de ella. La negación de la verdad absoluta no significa para Korn la exclusión de la fe personal, que lleva en su seno al mismo tiempo la objetividad del saber científico y el imperativo de la acción. Pues "la ciencia nos convence, la axiología nos persuade", pero la ontología, es decir, la metafísica, "nos consuela".

Obras principales: *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, 1919. — *La libertad creadora*, 1922. — *Esquema gnoseológico*, 1924. — *El concepto de ciencia*, 1926. — *Axiología*, 1930. — *Apuntes filosóficos*, 1935. — Edición de *Obras completas* por la Universidad Nacional de La Plata: I, 1938; II, 1939; III, 1940. — Hay reed. de varias obras: *Influencias filosóficas*, etc. *Filosofía argentina y Nuevas bases*, en el tomo *El pensamiento argentino*, 1961, con estudio de G. Weinberg. — Varios escritos en *Sistema filosófico*, 1959. — Estudios sobre filósofos en el tomo *De San Agustín a Bergson*, 1959 [Compendios Nova, 31], con introducción por J. C. Torchia Estrada, etcétera.

Véase F. Romero, A. Vasallo, L. Aznar, A. K., 1940. — Juan Carlos Torchia-Estrada, "A. K. visto por sus críticos", *Revista Iberoamericana*, XXVIII (1962), 246-86 [bibliografía en págs. 274-86].

KOTARBINSKI (TADEUSZ), nac. (1886) en Varsovia, es profesor en la Universidad de Varsovia. Durante cierto tiempo ha sido parcialmente apartado de la cátedra, teniendo que limitarse a dar un curso de lógica, pero luego ha sido restablecido en sus cargos; además, en 1957 fue nombrado presidente de la Academia polaca de Ciencias.

Kotarbiński ha sido uno de los más prominentes miembros del llamado "Círculo de Varsovia" (VÉASE). Dentro de este Círculo ha pertenecido al grupo de los que han consagrado los mayores esfuerzos a cuestiones metodológicas y epistemológicas, pero ha mantenido estrecha relación con el grupo de los que han trabajado principalmente en problemas lógicos y semióticos, especialmente con Leśniewski (v.) cuyo sistema lógico y de fundamentación de la matemática puede dar apoyo a algunos de los resultados metodológicos y epistemológicos obtenidos por Kotarbiński.

Entre las contribuciones filosóficas de Kotarbinski se destacan dos: el "reísmo" y la "praxeología".

Nos hemos extendido sobre el reísmo de Kotarbinski en el artículo Reísmo (véase también REALISMO, SIGNIFICACIÓN). Completaremos la información allí proporcionada indicando que Kotarbinski desarrolló sus tesis reístas siguiendo las inspiraciones tendientes a la formación de una filosofía rigurosa, opuesta a las especulaciones del idealismo alemán y al mesianismo polaco. Dichas inspiraciones procedían sobre todo de Twardowski, maestro de Kotarbinski y de muchos filósofos polacos contemporáneos. Twardowski fue discípulo de Brentano; es curioso comprobar una cierta relación (indirecta) entre Kotarbinski y Brentano poniendo de relieve que este último filósofo formuló, al final de su vida, algunas tesis filosóficas cercanas a la doctrina reísta de Kotarbinski. Durante un cierto tiempo el reísmo y "pansomatismo" de Kotarbinski han sido considerados por algunos marxistas en Polonia como ma-

nifestación de un pensamiento idealista — que, por cierto, es exactamente lo opuesto al reísmo indicado.

En cuanto a la praxeología, nos hemos ocupado de ella en el artículo sobre este concepto. Reiteremos aquí solamente que Kotarbiński entiende la praxiología como "la ciencia de la acción eficaz".

Obras: *Szkice praktyczme,* 1913 *(Ensayos prácticos).* — *Elementy teorji poznania, logiki formalnej i metodologji nauk,* 1929 *(Elementos de teoría del conocimiento, lógica formal y metodología de las ciencias).* — "Le réalisme radical", *Proceedings of the VII International Congress of Philosophy,* 1930. — *Czyn,* 1934 *(La acción).* — "Podstawowe myśli pansomatyzmu", *Przeglad filosoficzny,* 1935 ("Ideas fundamentales de pansomatismo"). — "Les idées fondamentales de la théorie générale de la lutte", *Philosophia* [Belgrado], I, 1936. — "Idée de la méthodologie générale. Praxéologie", *Travaux du IX Congrès International de Philosophie,* 1937. — 'Les principes du bon travail", *Studia philosophica,* III (1939-1946). — "Les valeurs techniques de l'activité", *Ibid.,* IV (1951). — "La notion de l'action", *Proceedings of the XI International Congress of Philosophy,* 1953. — *Z zagadnien klasyfikcjninazw,* 1954 *(Los problemas de la clasificación de los nombres).* — "Praxiological Sentences and How They are Proved", en *Logic, Methodology, and Philosophy of Science* [Proceedings of the 1960 International Congress], 1962, págs., 211-23, ed. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski. — Edición de obras escogidas; *Wybórpism,* 2 vols., 1957-1958. — Autoexposición en "Zasadnicze myśli pansomatyzma", *Przeglad Filosoficzny* XXXVIII (1935), 283-94. Trad. inglesa con dos agregados: "The Fundamental Ideas of Pansomatism", *Mind,* N. S., LXIV (1955), 488-560. — Véase R. Rand, "Kotarbińskis Philosophie auf Grund seines Hauptwerkes: 'Elemente der Erkenntnistheorie, der Logik und der Méthodologie der Wissenschaften'", *Erkenntnis,* VI (1937-38), 92-120. — H. Hiz, "Kotarbiński's Praxeology", *Philosophy and Phenomenological Research,* XV (1954), 238-43.

KOYRÉ (ALEXANDRE) (1892-1964) nac. en Rusia, se trasladó muy joven a París. Después de pasar un tiempo en Göttinga, regresó a Francia. En la actualidad es profesor en la "École Pratique d'Études Supérieures", de París, pero pasa frecuentes temporadas como miembro invitado del "Institute for Advanced Study", de Princeton.

Aunque no puede considerarse a Koyré como un fenomenólogo en sentido estricto, recibió influencias de Husserl, cuyo pensamiento dio a conocer en Francia. El propio Koyré confesó haber recogido de Husserl sobre todo su primera fase de realismo platónico y su antipsicologismo y antirrelativismo. Las obras principales de Koyré están constituidas por sus estudios de historia de la filosofía e historia de la ciencia, así como por sus investigaciones acerca de la estructura de las teorías científicas modernas. Koyré se ha distinguido por sus trabajos sobre la idea de Dios en varios autores, sobre la mística alemana —especialmente la de Böhme—, sobre Galileo y sobre el origen y desarrollo de los conceptos capitales filosóficos y científicos modernos. Le ha ocupado grandemente el paso de las concepciones medievales a las modernas en la idea de la Naturaleza y en los conceptos básicos de la física y de la astronomía en su relación con las especulaciones filosóficas.

Obras: "Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxien", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* X (1922), 603-28. — *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme,* 1923. — *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes,* 1923. — *La philosophie de Jacob Bohme,* 1929. — *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle,* 1929. — *Études Galiléennes,* 1940. — *Entretien sur Descartes,* 1944. — *Introduction à la lecture de Platon,* 1945. — *Epiménide le Menteur (Ensemble et catégorie),* 1947 [publicado antes en inglés: "The Liar", *Philosophy and Phenomenological Research,* VI (1946-1947), 344-62]. — *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVIe siècle allemand,* 1955. — "A Documentary History of the Problem of Fall from Kepler to Newton: De Motu Gravium naturaliter cadentium in hypothesi terrae motae", *Transactions of the American Philosophical Society,* N. S., XLV, pt. 4 (1955), 329-95. — *From the Closed World to the Infinité Universé,* 1957 [The Hideyo Noguchi Lectureship] (la ed. francesa del mismo libro no ha sido traducida por el autor). — *La révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli,* 1961 [Histoire de la pensée, École pratique des Hautes Études, 3]. — *Études d'histoire de la pensée philosophique,* 1961 [Cahiers des Annales] [artículos 1922-1955]. — Se deben también a Koyré ediciones y comentarios de: Saint Anselme, *Fides quarens intellectum,* 1927. — Copernic, *De revolutionibus orbium coelestium,* 1933. — Spinoza, *De intellectus emendatione,* 1936.

KOZLOV (ALÉKSÉY ALÉKSANDROVITCH) (1831-1900) nació en Moscú. Desde 1875 hasta 1887 profesó en la Universidad de Kiev, pero en esta última fecha se trasladó a San Petersburgo, donde publicó sus principales escritos filosóficos. Seguidor al principio de Schopenhauer, y E. von Hartmann y Kant, se inclinó luego hacia el leibnizianismo, en gran parte por la influencia de Teichmüller. A base de este último pensador y de Leibniz desarrolló Kozlov sus propias ideas filosóficas en un sistema de índole fundamentalmente monadológica y pampsiquista. Este sistema constituía, a su entender, la única solución posible para el problema del conocimiento y la única salida del dualismo epistemológico tan arraigado en muchos filósofos modernos. Ahora bien, puesto que el pampsiquismo bordea con frecuencia el monismo (o una especie de pluralismo de substancias fundamentalmente idénticas), Kozlov insistió de continuo en que las distintas substancias de que se compone el universo se hallan en interacción incesante. De ahí que haya en el pensamiento de Kozlov motivos a la vez pluralistas y monistas. El propio filósofo llegó a calificar su sistema de monismo pluralista, dando a entender con ello que la pluralidad de las substancias está arraigada en una unidad, la cual posee el verdadero ser y se encuentra fuera de las categorías —espacio, tiempo, etc.— por medio de las cuales aprehendemos lo real. El conocimiento usual de la realidad externa es, pues, un conocimiento simbólico, y sólo cuando lo reconocemos como tal podremos evitar, según Kozlov, el realismo epistemológico ingenuo.

Obras: *Génézis teorii prostranstva i vréméni « Kanta,* 1884 *(La génesis de la teoría del espacio y el tiempo en Kant)* [Dis.]. — Artículos en *Filosofskiy Tréjmésátchnik (El Trimestre filosófico)* y en *Svoé slovo (La propia palabra)* [1888-1898]. — Véase S. A. Askolldov, A. A. *K.,* 1912. — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii,* II, 1950, págs. 173-183.

KRAUS (OSKAR) (1872-1942), nac. en Praga, estudió en la Universidad de Praga con Anton Marty (v.), quien lo llevó al estudio del pensamiento de Brentano y a quien sucedió, en 1916, en la cátedra en la misma Universidad.

Kraus fue uno de los más fieles seguidores de Brentano, cuya filosofía elaboró, interpretó y aplicó a diversos campos, especialmente al Derecho y a la axiología. Kraus consideró que la conciencia en cuanto conciencia judicativa es el fundamento de toda filosofía, pero que ello no significa reducir toda proposición a mera impresión subjetiva o expresión de tal impresión. Contra el realismo platónico en la teoría de los valores, Kraus fundó las valoraciones en estados de conciencia (representaciones, juicios, actos de preferencia y repugnancia, según la clasificación de Brentano de los actos intencionales). Pero contra el subjetivismo relativista mantuvo que tales estados de conciencia apuntan a juicios de valor objetivos. Kraus expuso detalladamente y sometió a crítica las diversas teorías de los valores del pasado y del presente para concluir con un sistema axiológico de cuño brentaniano. La axiología es para Kraus el fundamento de la ética, la cual es ética de los valores. Esta ética puede ser material —cuando estudia los objetos de las valoraciones justas— o formal — cuando se ocupa de lo justo como tal. En la filosofía del Derecho Kraus trató de conciliar la idea de la objetividad y universalidad del deber con el reconocimiento de la variedad y relatividad de las reglas prácticas de conducta.

Obras: *Das Bedürfnis*, 1894 *(La necesidad)*. — *Zur Théorie des Wertes. Eine Bentham-Studie*, 1909 *(Para la teoría del valor. Estudio de B.)*. — *Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristóteles*, 1905 *(La doctrina de la alabanza, recompensa, censura y castigo en A.)*. — "Die Grundlagen der Werttheorie", *Jahrbücher der Philosophie*, II (1914) ("Los fundamentos de la teoría del valor"). — *Der Krieg, die Friedensidee und die Philosophen*, 1918 *(La guerra, la idea de la paz y los filósofos)*. — *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, 1919 [con trabajos de C. Stumpf y E. Husserl] (F. *B. Para el conocimiento de su vida u de su doctrina)*. — *Brentanos Stellung zur Phänomenologie und Gegenstandstheorie*, 1924 *(La actitud de B. frente a la fenomenología y ala teoría del objeto)*. — *Albert Schweitzer*, 1926. — *Wege und Abwege der Philosophie*, 1934 *(Caminos y descarríos de la filosofía)*. — *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, 1937 (Los *teorías de los valores. Historia y crítica*). Oskar Kraus dirigió la "Brentano-Gesellschaft", fundada en Praga, y se ocupó, en colaboración con Alfred Kastil, de la edición de obras de Brentano. Se ocupó asimismo de la edición de obras de Antón Marty.

KRAUSE (KARL CHRISTIAN FRIEDRICH) (1781-1832), nació en Eisenberg (Sajonia-Altenburg) y estudió en la Universidad de Jena, cuando profesaban allí Fichte y Schelling. En 1802 obtuvo su "habilitación" en Jena; entre 1805 y 1814 enseñó en calidad de maestro en la Escuela de Ingenieros de Dresden. En 1814 obtuvo una nueva "habilitación" en Berlín, y en 1824 una en Gôttinga. Sin embargo, ni en Berlín ni en Góttinga ni en Munich, adonde se trasladó en 1831, pudo conseguir Krause ningún nombramiento universitario. Se ha hecho observar que a pesar de sus constantes dificultades para ganarse el sustento para sí y para su numerosa familia, Krause no se desanimó nunca en sus trabajos filosóficos. Penetrado como lo estaba de la verdad de sus ideas, parecía tanto más empeñado en elaborarlas y difundirlas cuanto mayores eran las amarguras y los fracasos. Los esfuerzos filosóficos de Krause tuvieron su recompensa: grupos de muy fieles discípulos suyos se formaron en Bélgica, Holanda y, sobre todo, en España (véase KRAUSISMO).

La filosofía de Krause, casi siempre presentada en forma muy abstrusa y en una complicada terminología, aspiraba a ser la auténtica continuación del pensamiento de Kant contra lo que el autor consideraba las falsas interpretaciones de Fichte, Schelling y Hegel. Según Krause, el pensar procede de dos modos: primero, subjetiva o analíticamente; luego, objetiva o sintéticamente. El punto de partida analítico consiste en un examen de los procesos subjetivos, entendiendo éstos como procesos propios del sujeto cognoscente en cuanto cognoscente. En estos procesos se produce la "objetivación" o transformación de lo dado en "objeto de conocimiento". Pero la objetivación requiere un ente objetivante. Éste no puede ser el simple yo psicológico; tiene que ser un yo más fundamental, un proto-yo (*Ur-Ich*) que es la unidad última de todo lo subjetivo, incluyendo lo corporal y lo intelectual. El proto-yo, sin embargo, no se basta a sí mismo; sus elementos componentes, el cuerpo y el intelecto, son esencias finitas que forman parte respectivamente de la Naturaleza y del Espíritu. Aunque estas esencias están a su vez fundadas en una esencia unitaria y originaria que los abarca, esta esencia sigue siendo finita e in-fundada. Debe, por tanto, buscarse su fundamentación en una esencia más básica y originaria. Esta esencia es un puro *Wesen*, un ser esencial infinito, capaz de abarcar elementos diversos y contrarios: es lo Absoluto o Dios.

El punto de partida subjetivo o analítico conduce, pues, a un pensar objetivo o sintético. La ciencia que lleva a cabo este pensar lo Absoluto es la ciencia fundamental, base de todo conocimiento. El pensar objetivo o sintético recorre el mismo camino que el pensar objetivo o analítico, pero en sentido inverso: lleva del Ser Absoluto al hombre. Por ello comienza con una teoría de la proto-esencia (*Urwesen*), continúa con una ciencia de la razón, pasa a una ciencia de la Naturaleza y desemboca en una ciencia de la esencia unificada. Esta última es una ciencia del hombre en cuanto humanidad. La posibilidad de ir del sujeto hasta Dios y de Dios hasta el sujeto llevó a Krause a pensar que hay una estrecha relación entre Dios y el mundo por un lado y entre el mundo y Dios por el otro. Esta relación no es, sin embargo, para Krause una relación en la cual un término absorba al otro. Por eso Krause se rechaza que su doctrina pueda ser calificada de "panteísmo". En todo caso, lo que defiende es lo que llama un "panenteísmo", es decir, una doctrina que, lejos de identificar el mundo y Dios (o viceversa), afirma la realidad del mundo como mundo-en-Dios. La comunidad entre Dios y el mundo es la comunidad de las esencias, las cuales no se reducen por ello a una esencia única; de lo que se trata no es de reducir, sino de integrar.

Importante en el pensamiento de Krause es la idea de la unidad del Espíritu y la Naturaleza en la Humanidad. Ésta se compone de un

conjunto de seres que se influyen mutuamente y que se vinculan a Dios unidad suprema. Las formas de la Humanidad, y principalmente los distintos períodos históricos por los cuales ésta ha pasado, son diferentes grados de ascensión hacia Dios, que encuentra su punto culminante en la "Humanidad racional", en la pura gravitación hacia el supremo Bien. Krause aplica sobre todo su pensamiento fundamental metafísico a la ética y a la filosofía del Derecho. Rechazando decididamente la teoría absolutista del Estado tal como es sustentada por el hegelianismo, Krause acentúa la importancia de las asociaciones llamadas de finalidad universal, como la familia o la nación, frente a las asociaciones limitadas, como la Iglesia o el Estado. Estas últimas realizan, en verdad, la moral y el Derecho, pero no constituyen más que su instrumento; el verdadero fundamento de la moralidad se encuentra en las primeras y por eso el ideal de la Humanidad no es el dominio de un Estado sobre los restantes, sino la federación de las asociaciones universales sin sacrificio de su peculiaridad. De este modo se llega, por una serie de gradaciones en el proceso federativo, a una federación mundial, al ideal de una Humanidad unida que proporcione a cada uno de sus miembros la participación en la razón suprema y en el Bien.

Obras: *Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideal des Rechts*, Parte I, 1803 *(Fundamentos del Derecho natural, o compendio filosófico del ideal del Derecho)*. — *Grundriss der historischen Logik*, 1803 *(Compendio de la lógica histórica)*. — *Entwurf des Systems det Philosophie*, I, 1804 *(Bosquejo del sistema de la filosofía)*. — *System der Sittenlehre, I. Wissenschaftliche Begründung der Sittenlehre*, 1810 *(Sistema de moral. I Fundamento científico de la moral)*. — *Das Urbild der Menschheit*, 1811 *(El ideal de la Humanidad)*. — *Abriss des Systems der Philosophie*, I, 1825 *(Bosquejo del sistema de la filosofía)*. — *Abriss des Systems der Logik*, 1825, 2* ed., 1828 *(Bosquejo del sistema de la lógica)*. — *Abriss des Systems des Rechtes oder des Naturrechtes*, 1828 *(Bosquejo del sistema del Derecho o del Derecho natural)*. — *Vorlesungen über das System det Philosophie*, 1828 *(Lecciones sobre el sistema de la filosofía)*. — *Vorlesungen über die Grundwahrheiten det Wissenschaft*, 1829, 2" ed., **1868** *(Lecciones sobre las verdades fundamentales de la ciencia)*. — Después de la muerte de Krause se publicaron muchos de los escritos inéditos, quedando todavía ahora material sin publicarse. De lo publicado, mencionamos: *Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntnis, als erste Einleitung in die Wissenschaft*, 1836 *(La doctrina del conocet y del conocimiento como primera introducción a la ciencia)*. — *Vorlesungen über psychische Anthropologie*, 1848 *(Lecciones sobre antropología psíquica)*. — *Die absolute Religionsphilosophie*, 1834 *(La filosofía absoluta de la religión)*. — *Abriss der Aesthetik*, 1837 *(Bosquejo de estética)*. — *Geist der Geschichte der Menschheit*, 1843 *(Espíritu de la historia de la Humanidad)*. — *Das System der Rechtsphilosophie*, 1874 *(El sistema de la filosofía del Derecho)*. — *Vorlesungen über Aesthetik*, 1882. — *Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1884 *(Introducción a la doctrina de la ciencia)*. — *Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte*, 1885 *(Lecciones sobre la filosofía aplicada de la historia)*. — *Vorlesungen über synthetische Logik*, 1884 *(Lecciones sobre la lógica sintética)*. — *Reine allgemeine Vernunftwissenschaft*, 1885 *(Ciencia pura y general de la razón)*. — *Abriss des Systems der Philosophie*, 1886 *(Bosquejo del sistema de la filosofía)*. — *System der Sittenlehre*, 1886 *(Sistema de moral)*. — *Philosophische Abhandlungen*, 1889 *(Artículos filosóficos)*. — *Anschauungen und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitslebens*, 2 vols., 1890-1902 *(Intuiciones y bosquejos para la educación superior de la vida humana)*. — *Anfangsgründe der Erkenntnislehre*, 1892 *(Principios de la doctrina del conocimiento)*. — *Der Menschheitsbund*, 1900 *(La unión de la Humanidad)*. — En español se han traducido: *El ideal de la Humanidad* (por J. Sanz del Río, 1860, y por A. García Moreno, México, 1879); Sisteme *de filosofía. Metafísica* (por Sanz del Río, 1880); *Compendio de estética* (por F. Giner de los Ríos, 1883). — Véase Paul Hohlfeld, *Die Krause'sche Philosophie in ihrer geschichtlicher Zusammenhang una in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart*, 1879. — A. Procksch, *K. Ch. F. K. Ein Lebensbild, nach seinen Briefen dargestellt*, 1880. — Br. Martin, *K. Ch. F. Krauses Leben, Lehre und Bedeutung*, 1881. — R. Eucken, *Zur Erinnerung an K. Ch. F. K. Festrede*, 1881. — E. Reis, *K. Ch. F. K. als Philosoph und Freimaurer*, 1S94. — H. von Leonhardi, *K. Ch. F. Krauses Leben und Lehre*, 1902, ed. P. Hohlfeld y A. Wünsche. — Id., id., K. *Ch. F. K. als philosophischer Denker gewürdigt*, 1905. — E. Wettley, *Die Ethik Krauses*, 1907. — Clay MacCauley, K. *Ch. F. K.: Heroic Pioneer for Thought and Life*, 1925. — E. F. Conradi, *K. Ch. F. Krauses Rechtsphilosophie in ihren Grundrissen*, 1938. — Theodor Schwarz, *Die Lehre vom Naturrecht bei K. Ch. F. K.*, 1940. — Otto Schedl, *Die Lehre von den Lebenskreisen im metaphysichen und soziologischen Licht bei K. Ch. F. K.*, 1941 (Dis.).

KRAUSISMO. La filosofía de Krause (v.) ejerció menos influencias que la de cualquier otro de los grandes pensadores idealistas alemanes de la época (Fichte, Schelling, Hegel). No careció, sin embargo, de partidarios, los cuales expusieron y propagaron con ardor las doctrinas del maestro, particularmente en la filosofía del Derecho.

Entre los más activos krausistas puede mencionarse ante todo a los que Sanz del Río (v.) encontró en Heidelberg: Karl Roder (1806-1879: *Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie*, 1856, 2ª ed., 1860), Theodor Schliephake (1808-1871: *Die Grundlagen des sittlichen Lebens*, 1855. — *Einleitung in das System der Philosophie*, 1856) y Hermann (Barón de) Leonhardi (1809-1875: *Der Philosophenkongress als Versöhnungsrat*, 1869 [se refiere al Congreso filosófico que organizó en Praga en 1868]. — Seize *aus der theoretischen und praktischen Philosophie. Emeute Vernunftkritik*, 1869). Dignos de mención son asimismo los filósofos krausistas que difundieron las doctrinas del maestro en Bélgica y en Holanda: Guillaume Tiberghien (1819-1901: *Exposition du système philosophique de Krause*, 1844. — *Théorie de l'infini*, 1846. — *Esquisse de philosophie morale*, 1854. — *Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique*, 1869. — *Les commandements de l'humanité*, 1872. — *Krause et Spencer*, 1882), Heinrich Ahrens (1808-1874: *Cours de Droit naturel ou Philosophie du Droit*, 1838, 8ª ed., 1892 [trad. esp., 1841]. — *Die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologische Grundlage*, 1850. — *Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates*, 1850, 6ª

ed., 1870), Jacob Nieuwenhuis (1777-1857: *Elementa metaphysices historice et critice adumbrata*, 1833). Pero el krausismo obtuvo su máxima difusión en España, con Julián Sanz del Río, que ya se había familiarizado en Madrid con las ideas krausistas de Ahrens y que estudió y adoptó el sistema de Krause durante su estancia en Heidelberg y en el contacto con krausistas de Bélgica.

El movimiento krausista español es complejo. Por lo pronto, y si se toma en un sentido muy estricto, solamente pueden ser considerados como krausistas una serie de discípulos directos o indirectos de Sanz del Río. El más importante de ellos es, por supuesto, Francisco Giner de los Ríos (v.). A ellos pueden agregarse Federico de Castro y Fernández (1834-1903: *El progreso interno de la razón*, 1861. — *Resumen de las principales cuestiones de metafísica analítica*, 1869. — *La filosofía andaluza*, 1891 [Discurso en la apertura del curso académico 1891-1892 en la Universidad de Sevilla]), Gumersindo de Azcárate (1840-1917: *Minuta de un testamento, publicado y anotado por W. . .*, 1876. — *Estudios filosóficos y políticos*, 1877. — *El Self-Government y ty monarquía doctrinaria*, 1877), Alfredo Calderón (1850-1907), Fernando de Castro (nac. 1814), Manuel Sales y Ferré (1843-1910), Alfonso Moreno Espinosa (1840-1905), Francisco Barnés (1834-1892), Romualdo Álvarez Espino (1839-1895), Nicolás Salmerón (1838-1908: *La historia universal tiende desde la edad antigua a la edad media y moderna a restablecer el hombre en la entera posesión de sus fuerzas y relaciones para el cumplimiento del destino providencial de la Humanidad*, 1864 [tesis]. — *Concepto de la metafísica*, 1870. — *Principios analíticos de la idea del tiempo*, 1873. — *Obras*, 4 vols., 1911), Francisco de Paula Canalejas, José de Castro, Hermenegildo Giner de los Ríos (1839-1915) y otros. A los krausistas se opusieron violentamente los llamados "neos" (neocatólicos), especialmente Francisco Navarro Villoslada y Juan Manuel Ortí y Lara en artículos publicados en *El Pensamiento español*, fundado en 1860. En las polémicas contra los krausistas se incluía a menudo a autores que, aunque simpatizantes con el krausismo o simplemente con la persona de Sanz del Río, no eran estrictamente krausistas; tales, por ejemplo, Emilio Castelar (1832-1899: *La fórmula del progreso*, 1867. — *La revolución religiosa*, 1880-1883), Francisco Pi y Margall (1824-1901: *Las Nacionalidades*, 1876) —los cuales eran más bien hegelianos—, y hasta Joaquín Costa (1844-1911) y Juan Valera (1824-1905) — que estaban lejos de adoptar una posición filosófica determinada. Ello ocurrió, porque el krausismo dejó pronto de ser un movimiento filosófico atenido a las ideas de Krause para convertirse en un movimiento de renovación espiritual y en particular educativa. Importante fue en este último respecto la fundación de la "Institución Libre de Enseñanza", por Francisco y Hermenegildo Giner de los Ríos, Salmerón, Azcárate, Costa, etc., institución que desempeñó un papel considerable en la vida intelectual española. Profesores en la "Institución" fueron algunos que pueden ser considerados como "sucesores" de "los krausistas" — así, sobre todo, Manuel Bartolomé Cossío (1858-1935), José Castillejo, Adolfo Posada, Pedro Dorado Montero, Julián Besteiro, Fernando de los Ríos, Ribera Pastor, Manuel García Morente, J. V, Viqueira, etc.: nombres que indican, a todo conocedor de la vida intelectual española moderna, que "institucionismo" y "krausismo" no son estrictamente equivalentes; en efecto, varios de los "institucionalistas" profesaron opiniones filosóficas no krausistas, como Dorado Montero, que fue más bien positivista; Ribera Pastor, que se inclinó hacia el neokantismo; Fernando de los Ríos y Julián Besteiro, que pueden ser considerados como "socialistas humanistas", etc., etc.

Por tanto, el krausismo español, si bien es un "movimiento filosófico", no puede reducirse a una "escuela filosófica". Hay en él muchos elementos del tipo que puede llamarse "personal", el cual explica que autores nada krausistas estuvieran muy vinculados con los "institucionalistas", incluyendo los más decididamente "krausistas" de ellos, y que autores que combatieron el krausismo como sistema filosófico —tal, Menéndez y Pelayo— manifestaran al mismo tiempo gran respeto por la personalidad e integridad moral de los krausistas.

Considerando ahora el krausismo español en un sentido más estrictamente filosófico, se han planteado varios problemas con respecto al mismo. Ante todo, y sobre todo, el problema de por qué arraigó en España el krausismo mas bien que otro sistema, y especialmente más bien que cualquier otro de los sistemas del idealismo alemán. Se ha indicado a veces que la razón es que había en España un "pre-krausismo", representado por ciertos autores de que ha dado noticias, entre otros, Pierre Jobit *(op. cit. infra, I,* págs. 37 y sigs.): Antonio Xavier Pérez y López (t 1792), autor de unos *Principios del orden esencial de la Naturaleza*, escritos en 1785, y José Alvarez Guerra (nac. 1778), autor de dos volúmenes titulados *Unidad simbólica y Destino del hombre sobre la tierra o filosofía de la razón* — obras que parecen de "inspiración krausista". Se ha dicho a veces también que la razón del triunfo del krausismo en España fue el haberse convertido en un movimiento de renovación. Como ésta debía tener lugar en la persona humana y en las comunidades de personas humanas, parece explicable que Sanz del Rio prestara particular atención a un sistema cuyas bases éticas y religiosas predominaban sobre las propiamente teórico-especulativas. Se trataba, según ello, de descubrir un nuevo esplritualismo que pudiera convertirse en un "nuevo humanismo". Los krausistas españoles *stricto sensu*, y en particular Sanz del Rio, no descuidaron en modo alguno los aspectos "teóricos" del pensamiento de Krause; prueba de ello es la pena que se dieron en exponer, explicar, interpretar y elaborar el sistema de Krause como sistema metafísico. "El krausismo —ha escrito López Morillas *(op. cit. infra,* pág. 61)—, es cierto, presentaba a los individuos de talento y sensibilidad una cara exhortatoria, prescribía reglas de conducta, esbozaba ideales dignos del alto destino humano. Pero bajo esta estructura práctica, sustentándola como el derecho sustenta a la ley, descansaban unos principios abstractos, metafísicos, para llegar a los cuales no eran suficientes la buena disposición de ánimo y la inteligencia despierta, sino que, además, era preciso someterse a un rígido entrenamiento del que precisamente quedaba excluida toda desviación hacia lo utilitario". Una vez reconocido esto, sin embargo, debe admitirse que los aspectos más

fecundos del krausismo español se manifestaron en dos esferas de algún modo "prácticas": en la filosofía del Derecho y en la educación. Sobre todo en la última, siempre que se entiencla no sólo como "pedagogía", sino como "formación personal" y como "formación integral de la personalidad". Podría afirmarse, pues, que el krausismo español fue una metafísica y a la vez una ética, pero aun ello resultaría insuficiente para explicar su influencia y comprender por qué personalidades muy diversas se sintieron atraídos por el "krausismo". López Morillas ha concluido, en vista de ello *(op. cit.,* pág. 212), que el krausismo español es un "estilo de vida" en cuanto una "cierta manera de preocuparse por la vida y de ocuparse en ella, de pensarla y de vivirla, sirviéndose de la razón como de brújula para explorar segura y sistemáticamente el ámbito entero de lo creado".

Para una información sumaria: J. V. Viqueira, "La filosofía española en el siglo XIX y comienzos del siglo XX" (Apéndice a su versión de K. Vorländer, *Historia de la filosofía,* 1921, t. II, págs. 441-63). — Lo más extenso hasta ahora es Pierre Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne moderne: I. Les krausistes,* 1930 (tesis) (el tomo II, 1936, contiene *Lettres inédites de J. Sanz del Río,* con traducción e introducción) y J. López Morillas, *El Krausismo español,* 1956. — Véase, además: Hans Flasche, "Studie zu K. Ch. F. Krauses Philosophie in Spanien", *Deutsche Vierteljahrschriftfür Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte,* XIV (1936). — Joaquín Xirau, *Manuel B. Cossío y la educación en España,* 1945, especialmente págs. 13-31. — A. Muñoz Alonso, "Medio siglo de krausismo en España", *Giornale di metafisica,* VIII (1953), 65-82. — Lorenzo Luzuriaga, *La Institución Libre de Enseñanza y la educación en España,* 1958. — E. Benz, "Schelling, el krausismo y el mundo hispánico" Finis *Terrae,* VI (1959), 16-21. — La polémica de Menéndez y Pelayo contra el krausismo —más contra su contenido filosófico y su "estilo" literario que contra sus valores morales— se halla en las páginas de la *Historia de los heterodoxos* consagradas a Sanz del Río y otros krausistas. — Sobre el krausismo en Holanda (y Países Bajos): F. Sassen, *J. Nieuwenhuis (1777-1857) en het krausianisme in Nederland,* 1954 [Mededelingen der Kon. Ned. v. Wet. Afd. Petter-kunde, N. R., XVII, 4].

KRETSCHMER (ERNST) (1888-1964) nac. en Wüstenrot (Heilbronn), estudió medicina, neurología y psiquiatría; de 1923 a 1926 fue "profesor extraordinario" de psiquiatría y neurología en la Universidad de Marburgo, y a partir de 1926 ha sido profesor titular en la misma Universidad.

Kretschmer es conocido sobre todo por sus investigaciones sobre las relaciones entre la constitución corporal y el carácter. Por 'constitución' entiende Kretschmer "la totalidad de todas las peculiaridades individuales que puedan relacionarse con la herencia, es decir, que posean una base genética" (*Körperbauund Charakter,* Cap. XIV). El estudio de la constitución se lleva a cabo según un detallado "esquema constitucional". Los resultados principales de este estudio son la descripción de tres principales tipos físicos: el asténico, el atlético y el pícnico. Aunque estos tipos se descubren tanto en los hombres como en las mujeres, hay diferencias entre ellos; además, las mujeres suelen ser más "indefinidas" y "atípicas" que los hombres. Refiriéndonos ahora sólo a los hombres, podemos caracterizar dichos tipos brevemente como sigue: el tipo asténico se caracteriza por "deficiencia de grosor combinada con altura media considerablemente alargada"; el tipo atlético se caracteriza por "fuerte desarrollo del esqueleto, musculatura y también la piel"; el tipo pícnico se caracteriza por "un pronunciado desarrollo periférico de las cavidades del cuerpo (cabeza, pecho y vientre") *(op. cit.,* Cap. II). Junto a estos tipos hay ciertos tipos especiales displásticos, que comprenden un número relativamente pequeño de individuos. Kretschmer ha encontrado que entre los esquizofrénicos hay preponderancia de tipos asténicos y atléticos y ciertos displásticos; y que entre los "circulares" (maníaco-depresivos) hay preponderancia de tipos pícnicos. Ha encontrado asimismo que los temperamentos pueden clasificarse generalmente en dos grandes grupos constitucionales: los ciclotímicos y los esquizotímicos; y que entre los ciclotímicos abundan los pícnicos, y entre los esquizotímicos abundan los asténicos, atléticos, displásticos y sus mezclas. Dentro de los ciclotímicos hay una división según el tipo tienda más hacia el lado alegre o triste, y dentro de los esquizotímicos hay una división según el tipo tienda más hacia el lado sensitivo o frío. Kretschmer ha estudiado asimismo los tipos geniales y sus diversas formas a base de la relación entre constitución y carácter.

Obras: *Der sensitive Beziehungswahn,* 1918, 2ª ed., 1927. — *Korperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten,* 1921, 23» y 24ª eds., 1961 (trad. esp.: *Figura y carácter,* 1926; otra trad.: *Constitución y carácter,* 1947). — *Medizinische Psychologie,* 1922, 5» ed., 1939 (trad. esp.: *Psicología médica,* 1954). — *Über Hysterie,* 1923, 2» ed., 1927. — *Die Veranlagung zu seelische Störungen,* 1924 [en colaboración con Kerler]. — *Géniale Menschen,* 1929, 2ª ed., 1930. — *Die Persönlichkeit der Athletiker,* 1936 [en colaboración con F. Enke].

KRONER (RICHARD), nació (1884) en Breslau (Wroclau) (Baja Silesia), fue profesor de filosofía en la Universidad de Kiel (1928-1935). Emigrado a los Estados Unidos, profesó en el Union Theological Seminary, de Nueva York (1941-1952), y en Temple University, de Filadelfia. A partir de 1912 (en su Volumen III) fue, con Georg Mehlis, director de la revista *Logos.* En 1930 fue nombrado Presidente de la *Hegelbund* y en 1939 dio las Gifford Lectures en St. Andrews.

Seguidor primero de Rickert (v.), y uno de los miembros de la llamada "Escuela de Badén" (v.), Kroner se interesó por el problema de los valores. Historiador e intérprete del idealismo alemán y del proceso que va de Kant a Hegel, Kroner estudió en detalle el pensamiento estético de Schiller y su influencia sobre el desarrollo del idealismo. La interpretación de Hegel dada por Kroner ha suscitado a la vez interés y oposición; según Kroner, la dialéctica de Hegel es una dialéctica de la vida, o cuando menos, una dialéctica que incluye la vida, siendo, por tanto, una doctrina de carácter irracionalista o, en todo caso, una doctrina que subraya la constante tensión entre lo irracional y lo racional.

En sus especulaciones filosóficas sistemáticas, Kroner trató de desarrollar una "filosofía del sentido" en cuanto filosofía del Espíritu y de su autorrealización a través de las formas culturales. El Espíritu se autorrealiza en diversos grados, que son a la vez "grados de sentido". En el

proceso correspondiente se desenvuelve una dialéctica en la cual el sentido va absorbiendo el ser aunque sin jamás suprimirlo por completo. En sus últimos tiempos Kroner se ha dedicado especialmente a los problemas de filosofía de la religión, estudiando y defendiendo el papel desempeñado por la fe religiosa en el pensamiento filosófico.

Obras: *Zweck und Gesetz in der Biologie,* 1913 (*Fin y ley en la biología*). — *Von Kant bis Hegel,* 2 vols., 1921-1924, 2ª ed. en 1 vols., 1961. — *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena ZUT Kulturphilosophie,* 1928 (La *auto-realización del espíritu. Prolegómenos para una filosofía de la cultura*). — *The Religious Function of Imagination,* 1941. — *The Primacy of Faith,* 1943. — *How do We Know God? An Introduction to the Philosophy of Religion,* 1943 [Hewett Lectures. Union Theological Seminary 1941-1942]. — *Culture and Faith,* 1951. — *Kant's Weltanschauung,* 1956 [trad. inglesa del original alemán]. — *Spéculation and Révélation in pré-Christian Philosophy,* 1956. — *Spéculation and Révélation in the Age of Christian Philosophy,* 1959. — *Spéculation and Révélation in Modem Philosophy,* 1961. — *Selbstbesinnung. Drei Lehrstunden,* 1958 [diálogo sobre la verdad y la realidad]. — Véase John E. Skinner, *Self and World: The Religious Philosophy of R. K.,* 1962.

KROPOTKIN (PEDRO) [Principe Piotr Alesksévitch] (1842-1921), nac. en Moscú, de profesión geógrafo, se distinguió por los descubrimientos efectuados en el curso de dos expediciones en Siberia y Manchuria (1864) y en Finlandia y Suecia (1872-1873). Interesado al mismo tiempo en cuestiones políticas y sociales, se adhirió a la Internacional Obrera como defensora de principios socialistas. Luego la abandonó por juzgarla demasiado conservadora y comenzó a propagar doctrinas anarquistas, convirtiéndose en uno de los principales jefes y teóricos del anarquismo. Encarcelado en Rusia en 1874, se fugó dos años después y se trasladó a Londres, y luego a Suiza, en donde publicó (1878-1881) *Le Révolté.* Expulsado de Suiza, pasó a Francia, siendo detenido y encarcelado. Amnistiado tres años después, pasó a Inglaterra y en 1917 a Rusia. Opuesto al gobierno bolchevique, como, en general, a todo gobierno, fue apartado de toda actividad política pero honrado como "viejo revolucionario".

Las doctrinas anarquistas de Kropotkin deben mucho tanto a las teorías sociales rousseanianas y al utopismo francés del siglo XIX como al movimiento populista ruso. Kropotkin predicó el igualitarismo y la justicia social, pero a la vez defendió la libertad del individuo contra toda autoridad como medio para desarrollar al máximo la personalidad humana. Las doctrinas sociales de Kropotkin son a la vez por ello doctrinas éticas. Uno de los fundamentos de la ética social —o, mejor, social-individual— de Kropotkin se halla en la noción de "ayuda mutua". Partiendo de una idea del zoólogo Kessler, de la Universidad de San Petersburgo, en una comunicación presentada en 1880 y según la cual junto a la ley darwiniana de la lucha por la supervivencia del más apto hay la ley de la ayuda mutua entre los miembros de una misma especie, Kropotkin hizo de esta última ley el fundamento de cada sociedad animal y también de la sociedad humana. Por tanto, según Kropotkin el hombre lucha contra sus semejantes solamente cuando deja de seguir ciertos impulsos básicos o cuando las circunstancias históricas —la presión del Estado y de los grupos sociales— le obligan a ello. Dejado a su albedrío y según su propia voluntad, el hombre ayudaría naturalmente a sus semejantes. Kropotkin trató de fundar sus ideas al respecto no sólo en datos de las ciencias naturales, sino también en datos de la historia, mostrando que el progreso histórico es el progreso en la mutua ayuda sin necesidad de coacción. El "verdadero principio de la moralidad" es, según Kropotkin, el dar a los semejantes más de lo que se espera recibir de ellos. Este es un principio inclusive superior a la justicia. La ayuda mutua se parece, pues, al amor, pero mientras este último es siempre personal (o, a lo sumo, tribal), la ayuda mutua es universal-humana. "En la práctica de la ayuda mutua —concluye Kropotkin— que podemos rastrear en los primeros momentos de la evolución, podemos hallar el origen positivo e indudable de nuestras concepciones éticas".

Kropotkin escribió *Palabras de un rebelde* (1885); *La anarquía: su filosofía y su ideal* (1896); *Memorias de un revolucionario* (1899); *Campos, fábricas y talleres* (1899); *La ayuda mutua: un factor en la evolución* (1902); *Ética: Origen y desarrollo* (1924) y otras obras y folletos. Los dos últimos mencionados son filosóficamente los únicos importantes. De las obras y folletos de Kropotkin se han hecho innumerables ediciones en muchas lenguas. En español han sido traducidos y editados con frecuencia, especialmente por grupos anarquistas. Citamos entre las obras publicadas: *Palabras de un rebelde; El apoyo mutuo; Memorias de un revolucionario; La conquista del pan; Las prisiones; El Estado; Un siglo de espera. El gobierno revolucionario.*

KRUG (WILHELM TRAUGOTT) (1770-1842), nac. en Radis, Wittemberg, obtuvo su "habilitación" (1794) en la Universidad de Wittemberg. De 1801 a 1805 fue "profesor extraordinario" de filosofía en Frankfurt a.O. y en 1805 fue nombrado profesor titular en Kônigsberg, como sucesor en la cátedra que había ocupado Kant. En 1809 fue nombrado profesor en Leipzig.

En el artículo que escribió sobre sí mismo para su vocabulario filosófico (véase bibliografía), Krug indicó que, influido por las enseñanzas de Reinhard y Reinhold, y por los escritos críticos de Kant, encontró, sin embargo, el pensamiento de estos autores insuficiente, por lo cual se propuso desarrollar una filosofía como "ciencia de las leyes básicas del espíritu humano en su totalidad". Esto equivalía a un examen y aclaración de "la forma fundamental" (*Urform*) del "Yo" en su referencia a todas las realidades. Krug llamó a su propia filosofía "sintetismo trascendental". En su opinión "el sistema sintético" supera al tético (realismo) y al antitético (idealismo), así como "el método sintético" supera al tético (dogmatismo) y al antitético (escepticismo) (*Fundamentalphilosophie,* § 119). Los principios de este sistema constituyen una "filosofía fundamental" o "doctrina fundamental proto-científica". La filosofía fundamental se divide en una doctrina filosófica elemental y en una doctrina metódica elemental. La primera se subdivide en problemática filosófica (que trata de conceptos básicos tales como el hombre, el mundo, el yo, el cuerpo, el espacio, el tiempo, lo sensible y lo suprasensible, la libertad, lo verdadero y lo falso, etc.) y en apodíctica filosófica (que trata de los principios del conocimiento, del

punto de partida de la filosofía y de la forma originaria del yo). La segunda se subdivide en didáctica filosófica (que trata de los grados del saber y de la certidumbre) y en arquitectónica filosófica (que trata de las formas y métodos de la propia filosofía).

La filosofía fundamental es el pórtico al sistema de la filosofía teórica, la cual comprende una lógica o doctrina del pensar, una metafísica o teoría del conocimiento, y una doctrina del gusto o estética. Cada una de estas ramas se subdivide en otras. Así, por ejemplo, "la metafísica de la naturaleza sensible" comprende una "hilelogía metafísica" (sobre la materia y sus formas), una "organología metafísica", una "teleología metafísica"; la "metafísica de la naturaleza suprasensible" comprende una "psicología metafísica", una "cosmología metafísica" y una "teología metafísica". En el sistema de Krug pueden observarse las huellas de la filosofía alemana anterior a Kant y también, y en mayor proporción, las huellas de Kant. Krug es citado hoy sobre todo a causa de sus polémicas de filosofía natural contra Schelling y Hegel, el cual respondió agresivamente en su artículo "Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krugs" (*Kritisches Journal der Philosophie*, 1802), donde compara a Krug con un jarro *(Krug)* en el cual está mezclada el agua reinhóldica [de Reinhold], la cerveza rancia kantiana, el jarabe diluido llamado "berlinismo" y otros ingredientes similares, pero es a todas luces injusto reducir la obra de Krug a una "polémica contra Schelling y Hegel". En su época Krug fue conocido sobre todo no sólo por su muy detallado sistema filosófico, sino también por su *Diccionario de filosofía.*

Obras principales: *Briefe tiber die Perfektibilität der geoffenbarten Religión*, 1795 (*Cartas sobre la perfectibilidad de la religión revelada*). — *Versuch einer systematischen Encyclopädie der Wissenschaften*, 2 partes, 1796-1797 (*Ensayo de una enciclopedia sistemática de las ciencias*). — *Aphorismen zur Philosophie des Rechts*, 1800 *(Aforismos para la filosofía del Derecho)*. — *Philosophie der Ehe*, 1800 *(Filosofía del matrimonio)*. — *Briefe tiber die Wissenschaftslehre*, 1800 *(Cartas sobre la doctrina de la ciencia)*. — *Briefe tiber die neuesten Idealismus*, 1801 *(Cartas sobre el reciente idealismo)*. — *Entwurf eines neuen Organons der Philosophie oder Versuch tiber die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis*, 1801 *(Bosquejo de un nuevo órgano de la filosofía o ensayo sobre los principios del conocimiento filosófico)*. — *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre* 1803, 2ª ed., 1819 *(Filosofía fundamental o doctrina fundamental protocientífica)* [K. considera que este libro es su obra capital]. — *System der theoretischen Philosophie*, 3 partes, 1806-1810 *(I. Logik oder Denklehre; II. Metaphysik oder Erkenntnislehre; III. Geschmackslehre oder Ästhetik)*, 2ª ed., I, 1819; II, 1820; III, 1823; 3ª ed. de I, 1825; 4ª ed. de I, 1833 *(Sistema de filosofía teórica [I. Lógica o doctrina del pensamiento; II. Metafísica o teoría del conocimiento; III. Doctrina del gusto o estética]*. — *Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern*, 1815, 2ª ed., 1827 *(Historia de la filosofía antigua, especialmente entre los griegos y los romanos)*. — *Von der Idealen der Wissenschaft,der Kunst und des Lebens*, 1809 *(De los ideales de la ciencia, del arte y de la vida)*. — *Geschichtliche Darstellung der Liberalismus alter und neuer Zeit*, 1822 [suplementado por: *Der falsche Liberalismus unsrer Zeit] (Exposición histórica del liberalismo del antiguo y del nuevo tiempo,* suplementado por *El falso liberalismo de nuestro tiempo)*. — *Versuch einer neuen Théorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens*, 1823 *(Ensayo de una nueva teoría de los sentimientos y de la llamada facultad sensitiva)*. — *Pisteleologie oder Glaube, Aberglaube und Unglaube...*, 1825 (*Pisteleología o fe, superstición y escepticismo*). — *Schelling und Hegel. Oder die neueste Philosophie im Vernichtungskriege mit sich selbst begriffen. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 19. Jahr.*, 1835 (*S. y H. o la reciente filosofía vista en guerra a muerte consigo misma. Contribución a la historia de la filosofía en el siglo XIX*). — *Über das Verhältnis der Philosophie zum gesunden Menschenverstande, zur öffentlichen Meinung und zum Leben selbst, mit besonderer Hinsicht auf Hegel. Noch ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 19. Jahrh.*, 1835 *(Sobre la relación entre la filosofía, el sentido común, la opinión pública y la vida misma, con especial referencia a H. Otra contribución a la historia de la filosofía en el siglo XIX)* [estos escritos constituyen la contribución de K. a la polémica contra Schelling y especialmente contra H. a que nos hemos referido en el texto del artículo]. — K. escribió, además, numerosas obras de carácter político, político-religioso y jurídico. — Obras reunidas: *Gesammelte Schriften*, Parte I, vols. 1 y 2, 1830; Parte II, vols. 3-6, 1838. Estas obras no comprenden los escritos latinos del autor, los cuales han sido recogidos en el volumen: *Commentatt. acadd. partira ad theol. partim ad phils. hujusque impris hist. spectantes*, 1838 [incluye su disertación latina: *De Socratis in philosophiam meritis rite aestimandis; disputatio historico-philosophica*], 1797. — El Diccionario filosófico de K. lleva, en su primera edición, el título: *Encyclopädisch-philosophisches Lexicón oder Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, 4 vols., 1832-1834; 2ª ed.: *Allgemeines Handwörterbuch*, etc., I, 1832; II, 1833; III, 1833; IV, 1834; V, 1 [Suplemento], 1838; V, 2 [íd.], 1838. — Autobiografía de K. en *Meine Lebensreise, in sechs Stationen, von Urceus. Nebst Reinhard's Briefen an den Verfasser*, 1826; Cfr. también: *Leipziger Freuden und Leiden im Jahre 1830, oder das merkwürdigste Jahr meines Lebens*, 1831.

KRUEGER (FÉLIX) (1874-1948), nac. en Posen (Prusia Occidental), profesor en Leipzig (1917-1933), en Buenos Aires (1906-1908), en Halle (1910-11), en New York (1912-13), nuevamente, desde 1917, en Leipzig, trabajó primeramente con Wundt en el campo de la psicología experimental, y especialmente en los problemas de la psicología evolutiva, trabajo realizado casi paralelamente a su análisis del problema del valor y de la valoración desde el punto de vista ético y ético-psicológico. Ahora bien, el examen psicológico del acto de la valoración muestra precisamente, según Krueger, la existencia de un valor absoluto del cual el acto mismo extrae su sentido y, por lo tanto, a partir del cual es posible una justificación moral del actuar humano. Y ello hasta tal punto, que lo característico de la persona humana es precisamente la posibilidad de establecer valoraciones que correspondan a un reino axiológico objetivo. En verdad, la subjetivación de la valoración no es debida, al entender de Krueger, tanto a una psicologización de la valoración como a una falsa interpretación del carácter psicológico del sujeto valorante. Éste

es una totalidad y no una serie de supuestos elementos básicos regidos por leyes de asociación. La noción de totalidad, y la de estructura, son para Krueger fundamentales tanto desde el punto de vista psicológico como desde el ángulo social, antropológico y aun metafísico. Aunque la estructura de que habla Krueger sea funcional, ello no quiere decir que sea un simple conjunto de "relaciones". En todo caso, Krueger ha intentado traducir la idea de funcionalidad estructural a la idea de una substancialidad estructural dinámica. Esta substancialidad estructural dinámica se pone de relieve, según Krueger, en los sentimientos, que ocupan un puesto central en la actividad y la existencia humanas, y que muestran tanto el carácter estructural de la vida anímica como el fondo mismo del cual surge toda posible estructura. Ahora bien, la tendencia de Krueger gira cada vez más hacia la concepción trascendente de las estructuras. Ello no significa convertir a éstas en objetividades ideales. Las estructuras son experiencias fundamentales que, a causa de su fundamentalidad, poseen precisamente, aunque también paradójicamente, el carácter de la trascendencia. La unión de vivencia y trascendencia, lo mismo que la del valor y del ser, parecen estar así en la base de una filosofía en la cual el análisis psicológico es al mismo tiempo meramente preparatorio y absolutamente central.

Obras principales: *Ist Philosophie ohne Psychologie möglich?*, 1896 *(¿Es posible la filosofía sin psicología?). — Der Begriff des absoluten Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie,* 1896 *(El concepto de lo absolutamente valioso como concepto fundamental de la filosofía moral). — Ueber Entwicklungspsychologie, ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit,* 1915 *(Sobre psicología evolutiva; su necesidad objetiva e histórica). — Ueber psychologische Ganzheit,* 1926 *(Sobre la totalidad psicológica). — Das Wesen der Gefühle. Entwurf einer systematischen Théorie,* 1928 *(La naturaleza de los sentimientos. Bosquejo de una teoría sistemática). — Der Strukturbegriff in der Psychologie,* 1924 *(El concepto de estructura en la psicología).* — "Das Problem der Ganzheit", *Blätter für deutsche Philosophie,* VI (1932) ("El problema de la totalidad"). — *Zur Psychologie der Gemeinschaft,* 1935 *(Para la psicología de la comunidad). — Lehre von dem Ganzen. Seele, Gemeinschaft und das Göttliche,* 1948 *(Doctrina del todo. Alma, comunidad y lo divino).* — Véase R. Odebrecht, *Gefühl und Ganzheit. Der Ideengehalt der Psychologie F. Kruegers,* 1929. — O. Buss, *Die Ganzheitspsychologie F. Kruegers,* 1934. — A. Wellek, *Das Problem des seelischen Seins. Die Strukturtheorie F. Kruegers. Deutung und Kritik,* 1941. — Id., íd., *Die Wiederherstellung der Seelenwissenschaft im Lebenswerk F. Krügers,* 1950.

KÜLPE (OSWALD) (1862-1915), nac. en Candau (Kurland), fue de 1887 a 1894 ayudante de Wundt en su Instituto Psicológico (y Laboratorio de Psicología experimental) en Leipzig. Desde 1894 a 1909 fue profesor de filosofía en Würzburgo, en donde fundó y, en todo caso, estimuló la llamada "Escuela de Würzburgo" (VÉASE). De 1901 a 1912 fue profesor en Bonn; y desde 1912 hasta su muerte, en Munich.

Külpe trabajó principalmente en dos campos: en psicología experimental y en filosofía. En psicología experimental se debe a Külpe el haber estimulado grandemente los trabajos de los psicólogos de Würzburgo (A. Mayer, J. Orth y, sobre todo, K. Marbe, N. Ach y Karl Bühler). Nos hemos referido a estos trabajos en el artículo sobre la escuela de Würzburgo. Característico de las ideas de Külpe sobre la investigación psicológica es el haber por un lado insistido fuertemente en el carácter experimental de la psicología —la cual debe seguir un método empírico y relacionarse estrechamente con investigaciones médicas y fisiológicas— y el haber por otro lado destacado la importancia de una previa y cuidadosa descripción de los fenómenos psíquicos. Külpe se interesó especialmente por el estudio experimental y descriptivo de los fenómenos de la voluntad y del pensamiento; en particular se interesó por el estudio de los procesos del pensar no acompañados de un contenido "intuitivo" — lo que Külpe llamaba *Bewusstheit* o "conciencialidad".

El interés de Külpe por la psicología está estrechamente relacionado con su labor propiamente filosófica. Ésta se funda siempre en un análisis del sentido de los resultados obtenidos en la investigación psicológica, pero sin por ello reducir el pensamiento filosófico a una simple síntesis de resultados psicológicos. Külpe se opone a los autores que fundamentan la reflexión filosófica en una experiencia interior inmediata de la realidad o en una supuesta facultad de conocer la realidad más allá de toda experiencia. Pero se opone asimismo a los autores que parten de un concepto de la realidad según el cual ésta es o puro fenómeno o pura materia. Por eso Külpe ha rechazado tanto el idealismo como el positivismo y el materialismo. Según Külpe, el análisis del resultado de la investigación psicológica sobre los procesos del pensamiento indica que la realidad solamente puede aprehenderse mediante una conjunción de experiencia y pensamiento. Esta idea es fundamentalmente kantiana, de modo que puede considerarse a Külpe como un kantiano, cuando menos en la teoría del conocimiento. Sin embargo, Külpe destaca en el kantismo el aspecto llamado "realista", y como este aspecto no es simplemente admitido como verdadero, sino analizado reflexivamente, el realismo gnoseológico de Külpe es considerado como un "realismo crítico". Las categorías no son para Külpe formas lógicas aplicables a los fenómenos por medio de las cuales se determina la realidad *a priori;* la posibilidad de uso de las categorías está fundada en que son ellas mismas "resultados cognoscitivos" (*Erkenntnisresultate*). Las categorías "mientan" verdaderamente los objetos y "confirman" a éstos en su realidad. Lo que Külpe llama "la realización" (*Realisierung*) es el proceso mediante el cual se demuestra la adecuación cada vez mayor entre las categorías —o el pensamiento categorial— y la estructura real de los objetos.

Así, pues, ni la determinación intrínseca o inmanente, ni la determinación extrínseca o trascendente (sea de naturaleza empírica o de índole puramente racional) pueden fundamentar la realidad. Esta fundamentación se lleva a cabo únicamente por medio de un análisis cercano a una fenomenología en el curso de la cual se van mostrando las diferentes posibilidades de "posición" de lo real. Estas posibilidades abarcan desde la inmediata aprehensión empírica hasta las diversas formas de mención indicativa del objeto, con lo cual, según este autor, el problema de la realidad no cae en

un mero formalismo como el que ha abundado tanto dentro de las direcciones neokantianas y neocriticistas. Los análisis de Külpe constituyeron la base de una incipiente "escuela gnoseológica" a la cual perteneció sobre todo Ernst Dürr (1878-1913: *Ueber die Grenzen der Gewissheit*, 1903. — *Grundzüge der realistischen Weltanschauung*, 1907. — *Grundzüge der Ethik*, 1909. — *Erkenntnistheorie*, 1910), el cual defendió asimismo un neto realismo, bien que con una mayor tendencia psicologista. Análoga tendencia realista, fundada asimismo más bien en análisis psicológicos que propiamente fenomenológicos, es la defendida por Gustav Störring (1860-1946): *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1909. — *Psychologie des menschlichen Gefühlslebens*, 1916. — *Logik*, 1916), próximo en muchos puntos a Külpe y en otros también a Wundt (en cuyo Instituto psicológico de Leipzig colaboró asiduamente). Próximo a Külpe se halla asimismo August Messe (v.).

Obras principales: *Grundriss der Psychologie*, 1893 *(Bosquejo de psicología)*. — *Einleitung in die Philosophie*, 1895, 9ª ed., 1919, ed. A. Messer (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1931, 4ª ed., 1956. — *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, 1902, 7ª ed., 1920 *(La filosofía actual en Alemania)*. — I. *Kant Darstellung und Würdigung*, 1907 (trad. esp.: *K.*, 1929). — *Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft*, 1910 *(Teoría del conocimiento y ciencia natural)*. — *Psychologie und Medizin*, 1912. — *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, I, 1912; II y III, postumos, ed, por A. Messer, 1920 *(La realización. Contribución a una fundamentación de las ciencias reales)*. — *Vorlesungen über Psychologie*, 1920, ed. K. Bühler. — *Grundlagen der Aesthetik*, 1921, ed. S. Behn. — *Vorlesungen über Logik*, 1923. — Véase P. Bode, *Der kritische Realismus O. Külpes*, 1928 (Dis.). — Herbert Scholz, *Sachverhalt-Urteil-Beurteilung in des Külpeschen Logik*, 1932 (Dis.).

FIN DEL TOMO I

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA

MONTECASINO

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFÍA

TOMO II

L - Z

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

LA METTRIE [o LAMETTRIE] (JULIEN-OFFROY DE) (1709-1751), nac. en Saint-Malo (Bretaña), estudió medicina en Reims y Leyden. Siendo médico militar en el Ejército francés durante las guerras de Silesia contra María Teresa, La Mettrie observó la estrecha relación entre las facultades mentales y los fenómenos corporales, concluyendo que las primeras dependían de los segundos. Sus ideas al respecto suscitaron gran oposición, teniendo que salir de Francia y refugiarse en Leyden. Pero también en Holanda fue perseguido por sus ideas, refugiándose en la corte de Federico II de Prusia, el cual escribió un "Éloge de Julien Offray de la Mettrie" (*Oeuvres de Frédéric II, Roi de Prusse, publiées du vivant de l'auteur* [1789, vol. III, págs. 159 y sigs.]) y ofreció a La Mettrie una pensión. Le nombró, además, miembro de la Academia de Berlín, ciudad en la cual La Mettrie falleció cuando estaba a punto de trasladarse a París.

En sus primeras obras La Mettrie insistió en la unión estrecha del alma con el cuerpo y en la idea de que la primera no existe sin el segundo, pero a la vez el segundo —siendo puramente materia y, por tanto, puramente pasivo— no puede moverse sin la primera. La Mettrie se manifestó entonces (según indica Vartanian) partidario del mecanicismo cartesiano, pero sólo hasta cierto punto, ya que se opuso al dualismo cartesiano en nombre de una completa correlación psíquico-física. Al elaborar más sistemáticamente sus ideas sobre esta correlación, La Mettrie se fue inclinando hacia el materialismo y, como indicaremos luego, hacia una especie de hilozoísmo (VÉASE).

En su obra capital *L'Homme Machine,* La Mettrie destacó fuertemente la dependencia del "espíritu" de la "materia", de acuerdo con los versos de Voltaire que figuraban en la portada:

Est-ce là ce Raison de l'Essence [suprême,
Que Ton nous peint si lumineux?
Est-ce là cet Esprit survivant à [nous même?
Il naît avec nos sens, croit, [s'affloibit comme eux.
Hélas! il périra de même.

Según La Mettrie, hay dos sistemas sobre el alma: uno (el más antiguo), materialista; el otro, espiritualista. La Mettrie propugna el sistema materialista contra muchos filósofos modernos (cartesianos, malebranchistas, leibnizianos; a veces también Locke). Los fenómenos corporales y los fenómenos psíquicos están relacionados entre sí de modo completo; así, "el alma no puede dormir" cuando la circulación de la sangre es demasiado rápida. "Los diversos estados del alma son siempre correlativos a los de los cuerpos."

Sin embargo, la citada correlación no es un mero paralelismo; es consecuencia del hecho de que la materia está "animada" y da origen al "espíritu". Si el cuerpo es una máquina, lo es en tanto que "se da cuerda a sí misma: imagen viviente del movimiento perpetuo". Es comparable a una vela cuya luz se reanima en el momento de extinguirse.

La única realidad existente es la Naturaleza, la cual tiene posibilidades infinitas. De los animales al hombre no hay transición brusca; tampoco la hay de la Naturaleza al Arte. El espíritu humano es como "un diamante en bruto" que ha sido pulido por las lenguas, las leyes, las ciencias y las bellas artes.

De acuerdo con Locke, La Mettrie rechaza las ideas innatas y afirma que el origen de todo conocimiento se halla en las sensaciones. La Naturaleza no es enemiga del hombre y de su cultura: "el *peso del Universo* no *aplasta a* un verdadero ateo", el cual reconoce que la fuente de todo se halla en la Naturaleza y en "la máquina de la Naturaleza". "Ser máquina, sentir, pensar, saber distinguir entre el bien y el mal, así como entre el azul y el amarillo; en una palabra, haber nacido con inteligencia y un instinto seguro de la moral, y a la vez no ser más que un animal, no son, pues, cosas más contradictorias de lo que son ser un mono o un loro y saber darse placer a sí mismo."

En su moral, La Mettrie se manifiesta hedonista; la finalidad del hombre es buscar "goce" y la "vida feliz" consiste en saber gozar. El goce, sin embargo, no es incompatible con la virtud, y especialmente con el amor al prójimo al servicio de la Humanidad; por el contrario, el verdadero placer incluye el amor. Como las religiones y sus dogmas infunden temor y éste impide la felicidad, La Mettrie rechaza todas las religiones y sus dogmas. De este modo se manifiesta "epicúreo" y "lucreciano" —materialista y ateo— aunque confiesa con frecuencia ser un "pirrónico".

Obras: *L'histoire naturelle de l'âme,* 1745 [apareció como escrita por M. Charp y "traducida del inglés por M. H."; en la edición de *Obras* de 1751 lleva el título de *Traité de l'âme*]. — *L'Homme Machine,* 1748 (Trad. esp.: *El hombre máquina,* 1861, con int. y notas por Ángel J. Cappelletti). — *L'Homme plante,* 1748. — *Traité de la vie heureuse de Sénèque avec l'Anti-Sénêque, ou Discours sur le bonheur,* 1750 [llamado *l'Anti-Sénèque;* trad. del *De vita beata,* de Séneca, con el *Discours* indicado]. — *Les animaux plus que machines,* 1750. — *L'art de jouir,* 1751. — *Vénus métaphysique, ou Essai sur l'origine de l'âme humaine,* 1751.

Ediciones de obras: *Oeuvres philosophiques,* Londres, 1751; *Oeuvres philosophiques de Monsieur de la Mettrie,* Amsterdam, 1764 [incluye *Traité de l'âme; L'Homme Machine; L'Homme plante; Les animaux plus que machines, L'Anti-Sénèque; L'art de jouir;* además: *Abrégé des systèmes y Système d'Épicure*], reimp., 1796. — Ediciones de *L'Homme ma-*

chine: J. Assézat, 1865; Gertrude Caïman Bussey, 1912 [texto francés, trad. inglesa y extractos en trad. inglesa del "Éloge" de Federico II, y de la "Historia natural del alma"]; Maurice Solovine, 1921 [Collection des chefs-d'oeuvre méconnus, 16]; ed. en Collection Classique, 3, 1948; ed. crítica por Aram Vartanian: *La Mettrie's L'Homme Machine; a Study in the Origins of an Idea,* 1960, con introducción y numerosas notas.

Véase Nérée Quepat, *La philosophie matérialiste au XIIIe siècle. Essai sur La Mettrie, sa vie et ses oeuvres,* 1873. — F. Picavet, *La Mettrie et la critique allemande,* 1889. — Y. E. Poritzky, *J. O. de La Mettrie. Sein Leben und seine Werke,* 1900. — E. Bergmann, *Die Satiren des Herrn Maschine,* 1913. — R. Boissier, *Lamettrie,* 1931. — G. F. Tuloup, */. O. de La Mettrie, médecin-philosophe,* 1938. — P. Lemée, */. O. de La Mettrie Saint Malo 1709-Berlin 17S1, médecin, philosophe, polémiste, sa vie, son oeuvre,* 1954. — Véanse también introducción de Vartanian a su ed. de *L'Homme Machine* cit. *supra* y F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart,* 1886, Libro I, sección 4, cap. 1 (trad. esp.: *Historia del materialismo y crítica de su significación en el présente,* 2 vols., 1903).

LA VIA (VINCENZO) nac. (1895) en Nicosia (Sicilia), ha sido profesor desde 1940 en la Universidad de Messina (Sicilia), donde fundó, en 1946, la revista *Teoresi.* Seguidor primero de las enseñanzas de Marisco (v.) y de Gentile (v.), La Via pasó luego a una crítica interna del idealismo inmanentista y del actualismo (v.), lo que lo llevó a una posición calificada de "realismo absoluto". Esta posición supera, según La Via, las insolubles dificultades con que topa el actualismo, el cual no puede pasar nunca de] saber del yo al reconocimiento de su ser y tampoco puede, sin riesgo de negar sus propios supuestos, hacer del saber del yo una *realidad* absoluta. El actualismo, en suma, no puede pasar del concebir al ser ni tampoco admitir un *ser* del concebir. El realismo absoluto, en cambio, reconoce que la propia idealidad es algo puesto por el ser absoluto o trascendente. El yo consiste entonces en trascender hacia tal ser absoluto, lo que tiene lugar no solamente por medio del concebir, sino también, y especialmente, por medio del querer. Ello no lleva, según La Via, a un voluntarismo, sino a una unión de lo teórico con lo práctico que el actualismo no había podido alcanzar.

Obras: *L'idealismo attuale di G. Gentile,* 1925. — *Il problema della fondazione della filosofia e l'oggetivismo antico dalle origine ad Aristotele,* 1936, 2ª ed., 1941. — *Idealismo e filosofia,* 1942 [colección de escritos]. — *Dall'idealismo al realismo assoluto,* 1941. — Entre los trabajos publicados por V. La Via en *Teoresi* destacamos "La fondazione critica della filosofia come posizione dell'assoluto realismo" (I, 1946). — Autoexposición en el artículo "La restituzione del realismo", en el volumen *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, ed. M. F. Sciacca, págs. 255-72. — Véase G. Bontandini, "La dottrina ontologica del professore V. La Via" y "La critica dell'attualismo secondo il professore V. La Via", *Rivista di filosofia neoescolastica,* 3 y 4 (1930), 289-302. — G. Ghersi, La teoreticità di V. La Via", *Teoresi,* 2 y 3 (1946). — M. F. Sciacca, *Il Secólo XX,* 2ª ed., 1947, págs. 577-82 y 863-64.

LAAS (ERNST) (1837-1885), nac. en Fürstenalde (Potsdam), fue, a partir de 1872, profesor en la Universidad de Estrasburgo. Suele presentarse a Laas como defensor del positivismo contra el idealismo. Ello es cierto, pero siempre que se tenga en cuenta que subyaciendo en la indicada defensa hay en Laas la idea de que positivismo e idealismo son dos "constantes" en la historia del pensamiento filosófico; por tanto, la idea de que dicho pensamiento ofrece una cierta continuidad: la continuidad de la oposición permanente entre dos tendencias fundamentales entre las cuales cabe decidirse — una oposición parecida, pues, a la de "los dilemas de la metafísica" de que habló Renouvier (v.). En dicha oposición Laas se decide terminantemente por el positivismo. Espera, además, poder dar razones valederas en favor de la decisión, pero sin estimar que tales razones son absolutamente convincentes. En efecto, Laas pone de relieve que es dudoso que la decisión en favor de una de las dos doctrinas esté determinada completamente por motivos objetivos (*aus sachlichen Motiven*) (*Idealismus und Positivismus.* Introducción, § 4).

Según Laas, el idealismo se manifiesta esencialmente bajo la forma del "platonismo", por el cual hay que entender no sólo la doctrina de Platón, sino de muchos otros filósofos "idealistas" y "anti-sensualistas": Parménides, Aristóteles, Descartes, Kant, Fichte, Hegel, etc. Los motivos de adopción del idealismo —o "antisensualismo platónico"— son varios: motivos matematizantes y escolásticos; tendencia a "lo absoluto"; tendencia a la adopción de leyes racionales normativas; tendencia a afirmar la espontaneidad; tendencia trascendental. Todos ellos se caracterizan por una serie de posiciones básicas: tendencia a la metafísica, al esplritualismo, al innatismo, al apriorismo, al racionalismo, al trascendentismo y trascendentalismo, etc. El método —o métodos— del idealismo son: la deducción, la intuición intelectual, el punto de partida en algo inteligible o racional, etc. Por su lado, el positivismo se manifiesta bajo la forma del "antiplatonismo" de muy diversas maneras: heraclitismo, relativismo, sensualismo, materialismo, etc. Ello no significa que toda doctrina positivista despliegue todas las características citadas. Así, por ejemplo, en la época de Platón el "antiplatonismo" adoptaba dos formas —el sensualismo y el materialismo—, pero no estaban unidas.

Partiendo de esta descripción y análisis históricos Laas determina el tipo de positivismo que procederá a defender: es un positivismo cercano al de Hume y John Stuart Mill más bien que un positivismo del tipo del de Comte. Según este positivismo, todo está continuamente en movimiento; sujeto y objeto no son dos realidades en sí, sino que todo objeto lo es para un sujeto y todo sujeto lo es en tanto que percibe un objeto; las percepciones son yuxtaposiciones de sujeto y objeto. Por tanto, Laas no aboga por un subjetivismo, sino más bien por lo que llama un "correlativismo" (*op. cit.,* Libro I, ? 17), y en gran medida por una especie de "fenomenismo". Debe tenerse en cuenta, por lo demás, que para Laas el positivismo consiste menos en una doctrina que en el modo como se fundamenta la doctrina. Así, hay también en Platón un "correlativismo" de sujeto y objeto, pero está fundado metafísicamente y no "positivamente".

Laas trasladó estas ideas principalmente epistemológicas a la ética, y clasificó asimismo toda ética en idealista y positivista. La ética idealista

mantiene que hay normas absolutas y que generalmente éstas pueden demostrarse racionalmente. La ética positivista, en cambio, es fundamentalmente una ética utilitaria en la cual el sumo bien tiene un origen social *(op. cit.,* Libro II, 5 20).

Obras: *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie tiber die Grundlagen der theoretischen Philosophie,* 1876 (Las *analogías de la experiencia, de K. Estudio crítico sobre los fundamentos de la filosofía teórica). — Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung,* 3 vols. (I, 1879; II, 1882; III, 1884) [I es sobre los principios fundamentales; II es sobre ética idealista y ética positivista; III es sobre teoría del conocimiento idealista y teoría del conocimiento positivista] *(Idealismo y positivismo. Una discusión crítica). — Literarischer Nachlass,* 1887, ed. B. Kerry [Escritos póstumos]. — Se deben a L. también algunas obras sobre problemas educativos: *Der deutche Aufsatz in den obern Gymnasialklassen,* 1860, 2» ed., Parte I, 1898; Parte II, 1894, y *Der deutsche Unterricht auf höhern Lehranstalten,* 1872, 2* ed., 1886. — L. colaboró en el *Vierteljahrschriftfür wissenschaftliche Philosophie* (1880-1902).

Véase Rudolf Hanisch, *Der Positivismus von E. L. dargestellt und kritisiert,* 1902 (Dis.). — Dragischa Gjurits, *Die Erkenntnistheorie des E. L.,* 1907 (Dis.). — K. Awakowa-Skijéwa, *Die Erkenntnistheorie von E. L.,* 1916 (Dis.). — N. Koch, *Das Verhältnis der Erkentnistheorie von E. L. au Kant,* 1940.

LABERTHONNIÈRE (LUCIEN) (1860-1932), nac. en Chazelet (Indre), ingresó en 1886 en la Congregación del Oratorio. Colaborador de los *Anales de philosophie chrétienne* a partir de 1897, dirigió esta publicación desde 1905 hasta 1913, fecha en que fue condenada por el Santo Oficio. Los escritos de Laberthonnière fueron incluidos entonces en el *Index librorum prohibitorum y* se prohibió al autor seguir publicando. En obediencia, Laberthonnière cesó toda publicación, pero siguió escribiendo. Parte considerable de sus escritos han salido luego como obras postumas.

Influido por la tradición agustiniana del Oratorio y siguiendo la misma tendencia hacia una nueva apologética que predicaba Blondel (v.), Laberthonnière se opuso al intelectualismo neotomista por estimar que se fundaba principalmente en abstracciones. Con el fin de hacer revivir el pensamiento cristiano, Laberthonnière intentó fundarlo en un sentido concreto y viviente de la existencia y del ser. El ser no puede ser aprehendido desde fuera, pues entonces es una abstracción; sólo aprehendido desde dentro se convierte en realidad. El método de Laberthonnière es con ello parecido al "método de inmanencia" (v.) blondeliano. La fe no es algo simplemente dado, como sostiene en el fondo el tradicionalismo y el fideísmo. No es tampoco algo que está, por así decirlo, "ahí", dispuesto a ser dilucidado por la pura inteligencia. La fe es algo viviente, esto es, algo que "se hace"; lo primero que hay que hacer con la fe es "interiorizarla". Por eso Laberthonnière defendía un "realismo cristiano" opuesto al "idealismo griego", el cual constituía, a su entender, un intelectualismo extraño al cuerpo real y viviente de la fe.

Estas ideas parecían conducir a Laberthonnière a un "modernismo" (v.) en cuanto que tendían a hacer de la fe algo que se desarrolla históricamente, así como algo que radica esencialmente en el sujeto individual humano. Sin embargo, Laberthonnière ponía de relieve que su "dogmatismo moral" y su "realismo cristiano" son una posición intermedia y a la vez sintética opuesta tanto al intelectualismo como al tradicionalismo, tanto al fideísmo como al ontologismo. En todo caso, el sujeto humano al cual se refería Blondel no era el individuo natural o el individuo simplemente histórico: era el hombre entero en cuanto se halla ya penetrado por la gracia. Encontrar la fe en sí mismo no significaba, pues, producir la fe; significa descubrirla en cuanto depositada por Dios.

Obras principales: *Le dogmatisme moral,* 1898. — *Essais de philosophie religieuse,* 1903. — *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec,* 1904. — *Positivisme et catholicisme,* 1911. — Sur *le chemin du catholicisme,* 1912. — Publicó también varios trabajos en los *Annales de Philosophie chrétienne* (especialmente "Dogme et théologie", 1908), que aparecieron de 1905 a 1913 y fueron en parte órgano de varias tendencias modernistas. Edición de *Oeuvres,* por Louis Canet, 1933 y sigs.; t. I, *Sicut ministrator ou Critique de la notion de souveraineté de la loi;* t. II, *Études sur Descartes;* t. III, *Pangermanisme et christianisme;* t. IV, *Esquisse d'une philosophie personnaliste;* t. V, *Critique du laïcisme ou comment se pose le problème de Dieu;* t. VI, *La notion chrétienne de l'autorité. Contribution au rétablissement de l'unanimité chrétienne. — Pages choisies,* ed. Thérèse Friedel, 1931. — Correspondencia: C. Tresmontant, ed., *Correspondance philosophique,* 1961 [correspondencia entre Blondel y L.]. — R. Ballarò, *La filosofia di L. L.,* 1927. — Marie-Madeleine D'Hendecourt, *Essai sur la philosophie du Père L.,* 1947. — F. Olgiati, *L.,* 1948. — Giulio Bonafede, *L.L. Studio critico con pagine scelte,* 1958.

LABRIOLA (ANTONIO) (1843-1904) nac. en Cassino (Italia), estudió en la Universidad de Ñapóles y fue nombrado en 1874 profesor de filosofía moral en la Universidad de Roma, cargo que ejerció hasta su muerte. Durante algunos años Labriola siguió las orientaciones de la escuela de Spaventa, pero pronto se entusiasmó con el hegelianismo. Tras un período de intenso interés por la filosofía de Herbert, se orientó, hacia 1890, en el socialismo marxista. Sus principales obras filosóficas y sociológicas proceden de este último período.

Labriola defendió el materialismo histórico como el más adecuado órgano de conocimiento de la realidad histórica y humana. No se trata para Labriola de una teoría que explique todos los hechos históricos, sino de un principio de investigación por medio del cual se pueden iluminar los hechos históricos y las complejas relaciones entre estos hechos. El materialismo histórico no es para Labriola una concepción dogmática. Ni siquiera es menester adoptar la tesis de la dependencia de todos los hechos de la estructura básica económica. Para Labriola es más importante la noción de "conciencia de clase" que la de estructura económica básica; en efecto, la noción de "conciencia de clase" permite unificar grupos de fenómenos diversos que los procesos económicos solos dejan inexplicados.

El materialismo histórico de Labriola es a la vez una "filosofía de las cosas" y una "filosofía de la *praxis".* Como "filosofía de las cosas", se opone a toda "filosofía de las ideas". La dialéctica de la "filosofía de las cosas" es una "dialéctica real" y no sólo conceptual. Por eso Labriola se opuso, justamente en nombre del materialismo histórico, al

materialismo científico, considerado como una "filosofía de las ideas". Como "filosofía de la *praxis*", el materialismo histórico de Labriola aspira a poner de relieve las exigencias de la "conciencia de clase" frente a las transformaciones históricas.

Obras principales: *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele*, 1871, reimp. con el título: *Socrate*, 1909. — *Morale e religione*, 1873. — *Della liberta morale*, 1873. — *Dell'insegnamento della storia*, 1876. — *I problemi della filosofia della storia*, 1887. — *In memoria del manifesto dei Communisti*, 1896 (Trad. esp.: "En *memoria del manifiesto comunista*", incluido en el volumen *Biografía del manifiesto comunista*, 1949). — *Del materialismo storico*, 1897 [reimp. de estas dos últimas obras con el título: *La concezione materialistica della storia*, 1939]. — *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 1898. — *Scritti varî di filosofia e politica*, 1906, ed. B. Croce. — Véase también *Ricerche sul problema della liberta e altri saggi di filosofia e di pedagogia (1870-1883)*, 1962, ed. Luigi dal Pane.

Véase S. Dambrini-Palazzi, *Il pensiero filosófico di A.L.*, 1923. — L. dal Pane, *A.L., la vita e il pensiero*, 1935. — íd., íd., *Profilo di A.L.*, 1948. — S. Bruzzo, *Il pensiero di A. L.*, 1942. — G. Berti, *Per uno studio della vita e del pensiero di A.L.*, 1954. — Ludovico Actis Perinetti, *A.L. e il marxismo in Italia*, 1958.

LACHELIER (JULES) (1832-1918), nac. en Fontainebleau, fue profesor en el Liceo de Caen (1858-1864) y en la "École Normale Supérieure", de Paris (1864-1875). Lachelier es considerado como uno de los principales representantes de la tradición espiritualista e idealista francesa del siglo XIX; es considerado también como uno de los más destacados defensores de la corriente doctrinal a veces llamada "positivismo espiritualista" francés, en una línea que va de Maine de Biran y, sobre todo, de Ravaisson, a Boutroux y hasta a Bergson. Importante es en la filosofía de Lachelier el elemento kantiano. En efecto, en vez de buscar mediante introspección y análisis interno los fundamentos de la vida moral y religiosa, como habían hecho Maine de Biran y en parte Ravaisson, Lachelier comienza por plantearse "un problema kantiano" —cuando menos en el sentido de ser un problema legado por el kantismo—: el problema de la relación entre la necesidad natural y la libertad. El planteamiento del problema aparece bajo la forma de la cuestión del fundamento de la inducción. Según Lachelier, la posibilidad de la inducción radica en el doble principio de las causas eficientes y de las causas finales. Estamos todavía aquí dentro del *factum* de la ciencia. Pero inmediatamente se plantea la cuestión de cómo puede pensarse la realidad en cuanto realidad. Varias soluciones se ofrecen al respecto. Podemos, por ejemplo, pensar la realidad como algo "sentido" o "experimentado", o podemos pensarla como algo "intelectualmente intuido". En el primer caso nos adherimos al empirismo; en el segundo, al platonismo. Ahora bien, ninguna de estas posiciones puede solucionar el hecho de la ciencia y el problema del fundamento de la inducción. Entre lo puramente fenoménico y lo puramente inteligible la realidad se desvanece. La ley de las causas eficientes fundamenta la inducción, pero ella representa sólo un aspecto de la relación entre el pensamiento y los fenómenos; para ser completa, esta relación exige la presencia de la finalidad, no como una afirmación arbitraria destinada a salvar la libertad de la persona, sino como algo reflexivamente fundado en un análisis de los hechos. La causa eficiente garantiza la regularidad; la causa final garantiza la unidad. Por eso dice Lachelier que "la ley de las causas finales es, tanto como la de las causas eficientes, un elemento indispensable del principio de la inducción" (*Du fondement*, etc., ed. de 1924, pág. 72). Pues, naturalmente, la afirmación exclusiva de la causa eficiente podría mantener la unidad, pero sería una unidad meramente abstracta y mecánica; mejor aun, puramente formal. La unidad orgánica y, con ello, la libertad y plenitud de lo concreto se desvanecerían. Hay aquí, sin duda, una contraposición entre lo externo y diverso, y lo interno y orgánico que coincide con los supuestos fundamentales del idealismo. Pero Lachelier rechaza de este último la arbitrariedad de su punto de partida; el idealismo y la libertad deben ser afirmados, mas de un modo positivo, que permita justificar y no descartar el conocimiento científico de la Naturaleza. Ahora bien, la contraposición de lo abstracto y de lo concreto revelados en la Naturaleza misma no impiden subrayar la mayor realidad del segundo. La realidad noumenal es, así, la realidad efectivamente concreta, única que rompe la cadena de la explicación mecánica. Por este motivo se puede afirmar, según Lachelier, que las razones de las cosas son, en último término, los fines, esto es, las formas constitutivas de la realidad. Esto parece significar que Lachelier se ha decidido por subsumir lo eficiente en lo final en vista de la imposibilidad de encontrar ningún puente entre ambos. Sin embargo, no ocurre tal. Uno de los principales esfuerzos de Lachelier consiste justamente en descubrir términos medios —tales como el movimiento y la fuerza— que liguen la unidad del pensar con la diversidad de la apariencia sensible. Sin ello, no habría conciliación de finalidad y necesidad, de libertad y determinismo. De ahí que lo único que hace "el imperio de las causas finales" al penetrar en el terreno de las causas eficientes es sustituir "la inercia por la fuerza, la muerte por la vida, y la fatalidad por la libertad" (*op. cit.*, pág. 101). De este modo queda fundada la posición llamada "realismo espiritualista" (y también "espiritualismo positivo"). Esta posición es profundizada en los demás trabajos de Lachelier: en sus estudios sobre el silogismo, así como en su estudio sobre la relación entre psicología y metafísica. Aquí nos encontramos con la doble posibilidad de afirmar lo mecánico y lo espiritual en la vida anímica. Pero esta posibilidad —que conduce a las doctrinas opuestas del materialismo y del espiritualismo— se desvanece tan pronto como nos atenemos a los hechos. Estos nos muestran la presencia efectiva de una voluntad que, lo mismo que la fuerza y el movimiento, es un puente entre extremos. Ahora bien, esta voluntad no es tampoco una realidad en sí; la persistencia e identidad de la conciencia es la persistencia e identidad de sus modos. Por eso es necesario llevar más adelante el análisis, hasta el mismo pensamiento o conciencia intelectual como elemento que justifica la doble condición de toda relación del yo con el mundo. La metafísica última de Lachelier es, así, de nuevo, el idealismo. Pero se trata de un idealismo concreto, no

substancialista, es decir, no edificado sobre el modelo de la cosa. El idealismo y el esplritualismo no son, en suma, una suposición gratuita y arbitraria, sino los modos como se manifiestan los verdaderos principios de toda ciencia del pensamiento y de las cosas. Por este motivo la metafísica es para Lachelier "la ciencia del pensamiento en sí mismo". Y por este motivo también la más alta cuestión de la filosofía —"más religiosa ya acaso que filosófica"— es el paso "de lo absoluto formal a lo absoluto real y viviente, de la idea de Dios a Dios". "Si el silogismo fracasa en ella —escribe Lachelier en las *Notes sur le pari de Pascal*—, que la fe corra el riesgo; que el argumento ontológico ceda su lugar a la apuesta."

Obras: *De Natura Syllogismi*, 1871. — *Du fondement de l'Induction*, 1871. — "Psychologie et Métaphysique", *Revue philosophique*, XIX (1885). — *Études sur te Syllogisme, suivies de l'Observation de Platner et d'une note sur le Philèbe*, 1907. — Edición de todos estos escritos, junto con las notas sobre la apuesta de Pascal, 1924. Traducción española del mismo volumen bajo el título: *Del fundamento de la inducción*, 1928. — Véase G. Noël, "La philosophie de Lachelier", *Revue de Métaphysique et de Morale* (1898). — Gabriel Séailles, *La philosophie de Jules L.*, 1921. — P. Giglio, *L'idéale délia liberta nella filosofia di L.*, 1946. — Vittorio Agosti, *La filosofia di]. L.*, 1953. — Louis Millet, *Le symbolisme dans la philosophie de L.*, 1959. — Gaston Mauchassat, *L'idéalisme de L.*, 1961.

LAERCIO. Véase DIÓGENES LAERCIO.

LAFFITTE (PIERRE) (1823-1903), nac. en Béguey (Gironde), fue primero profesor de matemáticas y en 1892 fue nombrado profesor de historia de la ciencia en el Collège de France. Laffitte se adhirió en 1844 al positivismo de Comte, de quien fue, hasta el final de su vida, el más fiel discípulo. Cuando Comte transformó, en 1852, el movimiento positivista en "religión positiva", Laffitte siguió a su maestro, a diferencia de los discípulos disidentes, como Emile Littré (v.). Poco antes de fallecer (1857) Comte designó a Laffitte como sucesor suyo y gran sacerdote en la "Iglesia positiva", dignidad que ocupó hasta 1897, cuando lo sucedió su discípulo Charles Jeannolle. La principal labor filosófica de Laffitte consistió en defender y organizar el positivismo comtiano contra todas las disidencias y contra todos los adversarios. En su "Curso de filosofía primera" resumió y sistematizó todos los temas del positivismo de Comte, pudiendo considerarse esta obra como la completa expresión de este movimiento y de las intenciones de su fundador.

Obras principales: *Cours philosophique sur l'histoire générale de l'humanité*, 1859. — *Les grands types de l'Humanité. Appréciation systématique des principaux agents de l'évolution humaine*, 3 vols., 1874-1875-1897. — *De la morale positive*, 1880. — *Cours de philosophie première*, 2 vols., 1889-1895.

LAFINUR (JUAN CRISÓSTOMO) (1797-1824), nació en San Luis (Argentina), y después de cursar estudios en la Universidad católica y en estrecha relación con los acontecimientos políticos de la época, propagó desde el Colegio de la Unión del Sur, como reacción contra el escolasticismo dominante, el sensualismo de Condillac y la filosofía de los ideólogos. Su *Curso filosófico*, comenzado en 1819, produjo gran conmoción en los medios oficiales, que llamaron a su autor "ateo" y "materialista". El contenido filosófico de la enseñanza de Lafinur se atiene más bien que a Condillac, al sensualismo tal como fue propagado por algunos de sus discípulos y, sobre todo, por Cabanis y Destutt de Tracy. Sin embargo, Lafinur intenta, partiendo de bases sensualistas, llegar a una coincidencia con el esplritualismo mediante una concepción del alma como actividad puramente espiritual. La renovación de Lafinur fue proseguida sobre todo por sus discípulos Diego Alcorta y Juan Manuel Fernández de Agüero *(Principios de ideología elemental abstractiva y oratoria)*, que siguieron fieles a la ideología y a la influencia de la Enciclopedia, preparando el tránsito a la generación positivista.

Edición del *Curso filosófico de Lafinur* por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1939. — Edición de los *Principios de Juan Manuel Fernández de Agüero* en el Instituto de Filología de la misma Universidad. — Delfina Várela Domínguez de Ghioldi, *Juan Crisóstomo Lafinur*, 1934. — Jorge R. Zamudio Silva, *Juan Manuel Fernández de Agüero*, 1940. — A Lafinur se refieren casi todas las obras sobre filosofía argentina citadas en la sección correspondiente de la bibliografía de FILOSOFÍA AMERICANA.

LAÍN ENTRALGO (PEDRO) nació (1908) en Urrea de Gaén (Teruel). Profesor de Historia de la Medicina en la Universidad Central (Madrid), ha publicado numerosos trabajos de investigación y exposición en su especialidad, pero no se ha limitado a ella: parte importante de su producción ha sido consagrada a estudiar e interpretar cuestiones relativas a la vida y a la cultura españolas, y otra parte, muy fundamental, ha sido dedicada al examen de problemas filosóficos. Esta última parte es la que nos interesa aquí especialmente.

Los trabajos de Laín Entralgo, filosóficos o no, están dominados por un estilo de pensar en el que se destacan dos características: una aguda conciencia histórica, y un afán de armonía. Ello no hace que el pensamiento de Laín Entralgo sea historicista o ecléctico; se trata de un pensamiento a la vez integrador y perspectivista. Los resultados más importantes hasta ahora conseguidos han sido una antropología filosófica en la cual Laín Entralgo ha tenido en cuenta no sólo los datos de la historia, sino también, y especialmente, los datos de la ciencia, especialmente la biología, la fisiología y la neurología. En su "antropología de la esperanza", Laín Entralgo ha descrito los mecanismos de la espera previos al proyectar humano, pero en vez de derivar este último de los primeros o de considerarlo como radicalmente distinto de los primeros, los ha integrado en forma tal que la esperanza humana aparece en una serie de modos a la vez fundados en la espera pre-humana e irreductibles ontológicamente a esta última. La esperanza tiene, así, su "biología", pero no es meramente biología. Análoga actitud ha adoptado Laín Entralgo en su extensa investigación del "otro" (véase OTRO [EL]). El "encuentro con 'el otro'" tiene supuestos psicofisiológicos e histórico-sociales, pero también metafísicos. Sobre estos supuestos se halla montada la realidad del encuentro como encuentro personal y sus diversas formas. De este modo Laín Entralgo sitúa la persona humana dentro del cuadro de la realidad total y, a la vez, dentro del cuadro de una "metafísica

tetra-mundana" para cuya aclaración son indispensables, pero no suficientes, los datos naturales y los datos históricos. En efecto, lo intra-mundano no se basta a sí mismo, y está como suspendido de lo trasmundano: el hombre, y tras él la Naturaleza entera, se "encaminan", por así decirlo, a Dios. En el curso de las investigaciones citadas —para las que Laín Entralgo aprovecha un amplio acervo de doctrinas filosóficas, teorías científicas y resultados experimentales, y en las que transparecen con frecuencias influencias de Ortega y Gasset y Xavier Zubiri— Laín Entralgo se ha ocupado de varios temas filosóficos centrales. Entre ellos destacamos el problema de la realidad y el de la persona. El primero ha sido tratado por el autor mediante un examen de las notas y de los modos de la realidad; el segundo, mediante un examen de las características y de las formas de la vida personal e interpersonal.

Obras principales: *Medicina e historia,* 1941. — *Estudios de la medicina y antropología médica,* 1943. — *Sobre la cultura española,* 1943. — *Menéndez y Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales,* 1944. — *Las generaciones en la historia,* 1945. — *La generación del 98,* 1945. — *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada,* 1946. — *Clásicos de la Medicina: Bichat* (1946); *Claudio Bernard* (1947); *Harvey* (1948); *Laënnec* (1955). — *Vestigios. Ensayos de crítica y amistad,* 1948. — *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico,* 1950. — *Dos biólogos: Claudio Bernard y Ramón y Cajal,* 1950. — *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática,* 1950. — *La Universidad y el intelectual. Europa. Meditaciones sobre la marcha,* 1950. — *Palabras menores,* 1952. — *Sobre la Universidad hispánica,* 1953. — *Historia de la Medicina. Medicina moderna y contemporánea,* 1954. — *Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad,* 1954. — *Las cuerdas de la lira. Reflexiones sobre la diversidad de España,* 1955. — *Cajal y el problema del saber,* 1956. — *España como problema,* 1956. — *La aventura de leer,* 1956. — *Hombre y cultura en el siglo XX,* 1957. — *La espera y la esperanza,* 1958. — *La curación por la palabra en la antigüedad clásica,* 1958. — *El médico en la historia,* 1958 [Cuadernos Taurus, 9]. — *Ejercicios de comprensión,* 1959. — *Ocio y trabajo,* 1960. — *Teoría y realidad del otro,* 2 vols. 1961 (I. *El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo;* II. *Otredad y projimidad).* — *Panorama histórico de la ciencia moderna,* 1962 [en colaboración con José M. López Piñero]. — *Marañón y el enfermo,* 1962.

De varias de estas obras hay diversas ediciones. Auto-selección en el volumen: Mis *páginas preferidas,* 1958.

LAIRD (JOHN) (1887-1946), nac. en Dorris (Kincardineshire, Escocia), estudió en las Universidades de Edimburgo y de Cambridge, y fue profesor en la Queen's University, de Belfast, en Irlanda del Norte (1913-1924) y en la Universidad de Aberdeen, en Escocia (desde 1924 hasta su muerte). Admirador de Samuel Alexander, algunos de cuyos manucristos publicó (v. bibliografía de ALEXANDER [SAMUEL]), Laird no manifestó, sin embargo, gran simpatía por las grandes especulaciones filosóficas sistemáticas. Su pensamiento está, según confesión propia, en la línea de Reid (v.) y, en general, del realismo gnoseológico y de la filosofía del sentido común, y, en todo caso, del realismo dentro del espíritu de Alexander y especialmente de G. E. Moore. Laird es considerado por ello como uno de los filósofos neo-realistas (véase NEO-REALISMO), aceptando lo que llama "los supuestos del realismo", esto es: la idea de que el conocimiento es siempre descubrimiento de algo; que lo descubierto es distinto e independiente del proceso de su reconocimiento; que nada conocido es "mental" excepto en cuanto es seleccionado por el sujeto cognoscente; y que si lo que tal sujeto selecciona es, en efecto, "mental" ello no afecta la validez de su conocimiento (*A Study in Realism,* pág. 181). Laird se inclinó hacia un teísmo "cosmológico" y más bien "inmanentista" para el cual señaló pueden encontrarse razones muy convincentes, pero en modo alguno completamente evidentes; se trata, en último término, de un teísmo "ilustrado" y "razonable", un teísmo del "sentido común" y opuesto a todo dogmatismo (*Theism and Cosmology,* págs. 69 y sigs.)

Obras: *Problems of the Self; an Essay Based on the Shaw Lectures,* 1917 [Edimburgo, 1914]. — A *Study in Realism,* 1920. — *The Idea of the Soul,* 1924. — *Our* Minas *and Their Bodies,* 1925. — A *Study in Moral Theory,* 1926. — *The Idea of Value,* 1929. — *Knowledge, Belief, and Opinion,* 1930. — *Hume's Philosophy of Human Nature,* 1931. — *Hobbes,* 1934. — An *Enquiry into Moral Notions,* 1935. — *Theism and Cosmology,* 1940 [Gifford Lectures. Second Series]. — *Mind and Deity,* 1941 [Gifford Lectures. First Series]. — *The Device of Government. An Essay in Civil Polity,* 1944. — *Philosophical Incursions Into English Literature,* 1946. — On *Human Freedom,* 1947 [Forwood Lectures. Liverpool 1945]. — Autoexposición de su filosofía en *Contemporary British Philosophy,* I, 1924. — Véase W. S. Urquhart, *J.L.,* 1948.

LALANDE (ANDRÉ) (1867-1963) nac. en Dijon, profesor en la Sorbona desde 1904, defiende una filosofía radicalmente opuesta al evolucionismo de Spencer. En efecto, frente a la idea de la evolución como paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, Lalande sostiene que un examen de la realidad en sus diferentes capas, desde la mecánica hasta la moral, muestra más bien el imperio de la idea de lo que al principio llamaba la disolución (VÉASE) y luego la involución o, mejor todavía, la asimilación. El proceso involutivo o asimilativo, el paso de lo heterogéneo a lo homogéneo, se manifiesta ya en la misma realidad estudiada por la ciencia física: la repartición de la energía hace que las evoluciones sean, en último término, involutivas. Lo mismo ocurre en el reino de lo orgánico: la muerte y la consiguiente indiferenciación son entonces, por así decirlo, la espada que va cortando los nudos gordianos de las sucesivas evoluciones e individualizaciones. También en la vida psíquica: aparentemente se trata de la región donde el proceso asimilativo encuentra mayores dificultades; en verdad, a medida que se progresa en esta región se produce una superior involución que se manifiesta en la ciencia (con su afán de reducción a la unidad), en la moral (con la aspiración a una fundamentación moral común a todos los hombres y para todas las épocas), en el arte (con la tendencia a la universalidad). Finalmente, la vida social muestra un proceso de unificación que tiende a la supresión de todas las diferencias y a la constitución de una humanidad regida por el humanismo. La teoría asimilacionista de Lalande implica, por lo demás, una doctrina de la razón como "razón constituyente", últimamente

unificativa, así como una serie de esfuerzos para llevar a la práctica en filosofía este racionalismo que puede ser considerado como radical; en efecto, Lalande se propuso una unificación del lenguaje filosófico, que en parte es próxima a las tendencias neopositivistas, y realizó en su *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1ª ed. en fascículos, 1902-1923, 9ª ed. en 1 vol., 1962) y en sus esfuerzos para una labor cooperativa de los filósofos, manifestada a través de la Société Française de Philosophie y de los Congresos Internacionales iniciados en 1900, una labor encaminada a la difusión de su propio punto de vista filosófico.

Obras: *Quid de mathematica senserit Baconus Verulamius*, 1899 (tesis latina). — *Lectures sur la philosophie des sciences*, 1893, 2ª ed., 1907. — *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*, 1898 (2ª ed. modificada, con el título: *Les illusions évolutionnistes*, 1921). — *Précis raisonné de morale pratique*, 1907. — *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, 1929 (trad. esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación*, 1945). — *La psychologie des jugements de valeur*, 1929. — *La raison et les normes*, 1948. — Autobiografía intelectual: "L'Involution", Le» *Études philosophiques*, N. S. I. (1947), 1-10.

LAMARCKISMO. V. DARWINISMO, EVOLUCIÓN.

LAMBERT (JOHANN HEINRICH) (1728-1777), nac. en Mühlhausen (Alsacia), fue llamado a Berlín como miembro de la Academia de Ciencias. Lambert se distinguió por sus investigaciones matemáticas, físicas, cosmológicas y filosóficas. En física se ocupó, entre otras, de cuestiones de fotometría e higrometría. En cosmología se ocupó de problemas de astronomía de posición. Muy numerosos son sus trabajos en matemáticas, y particularmente interesantes desde el punto de vista filosófico los llevados a cabo en estrecha relación con investigaciones lógicas.

Sus principales obras filosóficas, el *Nuevo Órgano* y la *Arquitectónica* (véase bibliografía), son en parte la elaboración y sistematización de una serie de ideas originadas en los intentos realizados para relacionar los términos lógicos con los matemáticos. En sus "Sechs Versuche einer Zeichenkunst in der Vernunftlehre" ("Seis ensayos de un arte de los signos en la teoría de la razón"), publicados por J. Bernoulli en 1782 (véase bibliografía), Lambert concibió todo razonamiento como extracción de una idea de otra en la cual está contenida (el atributo en el sujeto, la especie en el el género, la idea abstracta en la idea concreta, etc.). Razonar es, pues, operar en un sentido análogo al de las operaciones matemáticas. Pueden, pues, establecerse relaciones de igualdad, adición y substracción entre las ideas. Además, pueden adoptarse signos que expresen, mediante exponentes, la posición de un género, de una especie, etc., en el orden de continente a contenido. Finalmente, pueden adoptarse signos para expresar elementos dados y otros para expresar incógnitas a despejar mediante el razonamiento (o cálculo). Pero el razonamiento no debe servir solamente, según Lambert, para la demostración, sino también para descubrir la verdad. A tal efecto Lambert desarrolló en el *Nuevo Órgano* una teoría del conocimiento dividida en cuatro partes: la dianoiología, o arte de pensar; la aletiología, o doctrina de la verdad; la semiótica, o doctrina de los caracteres exteriores de lo verdadero; y la fenomenología, o teoría de la distinción entre lo verdadero y lo falso. Hemos tratado con más detalle del contenido de estas partes del *Nuevo Órgano* de Lambert en artículos dedicados a Aletiología, Dianoiología, Fenomenología y Semiótica. Indiquemos ahora sólo que aunque algunas de las tendencias exhibidas por Lambert son muy similares a las que encontramos en Leibniz y en Wolff, hay en el primero muchos elementos que proceden de Locke. Entre éstos se halla la tesis de la división de las ideas en simples y complejas. Contra la excesiva importancia dada por Wolff a los principios formales y a las relaciones formales, Lambert manifiesta que el pensamiento debe ser pensamiento del objeto. El principio de contradicción por sí sólo no puede llevar al conocimiento de lo real; el principio de razón suficiente es aplicable a los objetos de la experiencia, pero no permite derivar tales objetos. Es necesario, pues, proceder ante todo a una selección de ideas simples y primitivas por medio de la experiencia con el fin de organizar el conocimiento. Los conceptos puramente abstractos, lejos de ser simples, son compuestos de elementos simples.

La *Arquitectónica* ofrecía el sistema de ideas simples y sus combinaciones posibles. Según Lambert, hay seis clases de elementos primitivos del conocimiento: (1) nociones como solidez, existencia, duración, extensión, fuerza, conciencia, voluntad, movilidad, unidad, magnitud; (2) nociones como la luz, los colores, los sonidos, etc.; (3) nociones como ser, devenir, tener, poder, hacer; (4) nociones como "no", "¿qué?", "¿cómo?", lo similar, lo uniforme, lo simultáneo; (5) nociones como "hacia", "antes de", "después de", "por medio de", etc.; (6) nociones como "porque", "también", "pero", etc. Junto a estos elementos primitivos hay dos tipos de principios: los ideales y los reales. Importante en la arquitectónica (v.) de Lambert —que es una ontología y a la vez una teoría de los objetos— es la idea de la posibilidad (o posibilidades) de combinación de elementos simples mediante los dos tipos de principios.

Obras: *Photometria sive de mensura et gradibus luminis, colorum et umbrae*, 1760.—*Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*, 1761 (*Cartas cosmológicas sobre la disposición de la estructura del universo*). *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*, 2 vols., 1764 (*Nuevo Órgano o pensamientos sobre la exploración y designación de lo verdadero y su distinción entre el error y la apariencia*). — *Anlage zur Architektonik oder Théorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, 2 vols., 1771 (*Plan para la arquitectónica o teoría de lo simple y lo primero en el conocimiento filosófico y matemático*), 2 vols., 1771. — *Logische und philosophische Abhandlungen*, 2 vols., 1782, ed. J. Bernoulli [contiene los "Sechs Versuche" referidos *supra*]. — *Deutscher Gelehrter Briefwechsel*, 4 vols., 1781-1784, ed. J. Bernoulli [incluye correspondencia de L. con Kant].

Ediciones más recientes de escritos de L.: *J. H. Lamberts Monatsbuch mit den zugehörigen Kommentaren wie mit einem Vorwort über den Stand der Lambertforschung*, 1915, ed. K. Bopp en *Abhandlungen der bayerischen Akad.* Math.-Phys. Kl, XXVII, 6.—*Criterium veritatis*, 1915, ed. K. Bopp [*Kantstudien*. Ergänzungshefte 36]. — *Über die Méthode, die Metaphysik, Théologie und Mo-*

ral richtiger zu beweisen, 1918, ed. K. Bopp [*ibid.*, 42]. — *Opera mathematica*, 1946, ed. A. Speiser. — Ed. de correspondencia entre Euler y L.: *Briefwechsel zwischen L. Euler und J. H. L.*, 1924, ed. K. Bopp. — Edición de obras: *Gesammelte philosophische Werke*. 6 vols., 1963 y sigs., ed. H. W. Arndt.

Véase R. Zimmermann, *L., der Vorganger Kants*, 1879. — Johann Lepsius, */. H. L.*, 1881. — O. Baensch, */. H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant*, 1902. — K. Krienelke, *Lamberts Philosophie der Mathematik*, 1909. — K. Bopp, *Lamberts Stellung zum Raumproblem und seine Parallelentheorie in der Beurteilung seiner Zeitgenossen*, 1914 [Sitzungsberichte der Bay. Ak. der Wiss.]. — P. Sterkman, *De plaats van J. H. L. in de ontwikkeling van het idéalisme voor Kant*, 1928 (Dis.). — Max E. Eisenring, */. H. L. und die wissenschaftliche Philosophie der Gegenwart*, 1942 (Dis.). — M. Steck, */. H. L., Schriften zur Perspektive*, 1943 [con bibliografía].

LAMBERTO DE AUXERRE (*fl.* 1250) fue uno de los principales representantes de la llamada *logica modernorum*. No se sabe con seguridad si fue o no discípulo de Guillermo de Shyreswood, pero en todo caso sus concepciones de la lógica fueron substancialmente las mismas que las de este autor. Según Lamberto de Auxerre, la lógica es principalmente un método —un método riguroso para distinguir entre lo verdadero y lo falso— y, por consiguiente, un estudio más fundamental que la dialéctica, que se refiere solamente a lo probable. Lamberto de Auxerre fue uno de los varios autores de la época que elaboraron la teoría de las suposiciones (véase SUPOSICIÓN).

La *Dialéctica* de Lamberto de Auxerre (escrita hacia 1250) no ha sido aún publicada. Véase Prantl, III, 25-32.

LAMENNAIS [LA MENNAIS] (FELICITÉ ROBERT DE) (1782-1854), nacido en Saint-Malo (Bretaña), fue llevado en 1804, por un sacerdote amigo, a una activa participación en la defensa de ideas ultramontanas y anti-galicanas. Un año después de ser ordenado sacerdote (1816) comenzó la publicación del resonante *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* (1817-1823), que suscitó la oposición de los galicanos conservadores pero que contribuyó grandemente a la derrota del galicanismo. La insistencia de Lamennais en la creencia contra la indiferencia lo llevó a intentar renovar por completo la apologética católica. A tal efecto publicó una serie de obras sobre las relaciones entre el orden político y el religioso. Manifestando no cambiar su pensamiento, sino simplemente continuarlo, Lamennais pasó a una defensa de toda creencia dada por la fe al individuo. En 1830 Lamennais fundó, con Charles, Comte de Montalembert (1810-1870) y Jean Baptiste Lacordaire (1802-1861) el periódico *L'Avenir*, que suscitó numerosas polémicas. Lamennais se dirigió a Roma en 1831 para conseguir la aprobación del Papa, Gregorio XVII. Éste, sin embargo, condenó a *L'Avenir* en la Encíclica *Mirari nos* (1882) y luego las ideas filosóficas o teológico-filosóficas de Lamennais en la Encíclica *Singulari nos* (1834). Los escritos de Lamennais publicados entre 1828 y 1832 entran dentro del ciclo del llamado "humanitarismo liberal", hostil al sobrenaturalismo. En 1834 Lamennais publicó otra obra resonante: las *Palabras de un creyente*. Lejos de retractarse ante las condenaciones papales, Lamennais acentuó su actitud de rebeldía, defendiendo la "verdadera tradición universal" contra la tradición de la Iglesia e intentando apoyar sus ideas por medio de un sistema filosófico que debía, en su intención, poner de relieve la posición del hombre ante Dios y los aspectos fundamentales de la actividad humana.

A continuación nos referiremos principalmente al *Ensayo* y diremos luego unas palabras sobre el "sistema filosófico" de Lamennais.

Contra el racionalismo ilustrado, Lamennais predicaba en el *Ensayo* la doctrina según la cual el hombre no consiste en su razón (y menos aun en su razón individual), sino en sus creencias, gracias a las cuales el ser humano obra. Pensar lo contrario es abandonarse a la indiferencia, la cual engendra el pesimismo (o el optimismo progresista) y con él la disolución de la sociedad y de la religión verdadera. Hay, pues, que combatir la indiferencia en materia de religión. Esta indiferencia se presenta en forma de varios sistemas: el de quienes ven en la religión una institución política y la creen, por lo tanto, necesaria sólo para el pueblo; el de quienes consideran dudosa la verdad de todas las religiones positivas y opinan que cada cual debe seguir la religión en la cual ha nacido, ya que la única religión verdadera *es* la religión natural; y el de quienes admiten una religión revelada, pero suponen que, con excepción de algunos artículos fundamentales, pueden rechazarse las verdades que enseña. Cualquiera de estos sistemas termina con la desvinculación del hombre respecto a Dios y con el endiosamiento de la individualidad, ligados al endiosamiento de la razón y de la humanidad. Ahora bien, "no hay más que un medio de sacar a Jos hombres de la indiferencia donde los echa el abuso de la razón: es domar esta razón altanera, forzándola a plegarse a una autoridad tan alta y tan resplandeciente, que no puede desconocer sus derechos" (*Essai, I*, ii). Pues tal autoridad —la de la Iglesia católica— no afirma sino lo que todos los hombres conciben como verdadero y digno de ser creído en un acto de fe. Lamennais seguía, pues, en gran parte la misma línea de pensamiento coetáneamente desarrollada por Louis de Bonald y Joseph de Maistre. A diferencia de éstos, sin embargo, acentuaba más que ningún otro el aspecto de la creencia.

En sus escritos de la época del "humanitarismo liberal" Lamennais desarrolló una filosofía basada en la razón universal y en el sentido común, los cuales garantizan, a su entender, la creencia común de la Humanidad. La creencia religiosa queda de este modo ligada a una especie de fraternidad humana, en la participación de todos los hombres en una misma fe, capaz de salvarlos. Por la conciencia de esta fraternidad se puede, además, instaurar un nuevo orden social. En los escritos últimos, que pretendían ser más sistemáticos, Lamennais desarrolló una filosofía de lo Absoluto, el cual es materia de creencia. Lo Absoluto es originariamente una trinidad compuesta de Poder, Inteligencia y Amor. Esta Trinidad originaria constituye el modelo para otras estructuras trinitarias, tales como las de las actividades humanas en la industria, el arte y la ciencia.

Obras: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4 vols., 1817-1823. — *De l'éducation du peuple*, 1818. — *De l'éducation considérée*

dans ses rapports avec la liberté, 1818. — De *la religión considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, 2 partes, 1825-1826. — Des *progrès de la religion et de la lutte contre l'Église*, 1829. — *Paroles d'un croyant*, 1834. — *Affaires de Roma*, 2 vols., 1836-1837. — *Livre du peuple*, 1838 [Mariano José de Larra, "Fígaro", tradujo esta obra, que se publicó con otras de Larra]. — *La politique à l'usage du peuple*, 1838. — *De l'esclavage moderne*, 1839. — *Esquisse d'une philosophie*, 4 vols., 1841-1846. — *Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie*, 1841. — *De la religion*, 1841. — *Du passé et de l'avenir du peuple*, 1841.

Oeuvres inédites et correspondance, 2 vols., 1866, ed. A. Blaize. — Obras completas: *Oeuvres complètes*, 10 vols., 1836-1837. — Ediciones de correspondencia: *Correspondance inédite entre L. et le baron de Vitrolles*, 1886, ed., E. Forgues. — *Confidences de L., lettres inédites à M. Marión*, 1886, ed. A. Dubois de Villerabel. — *Lettres inédites de L. à Montalembert*, 1898, ed. E. Forgues. — *Lettres de Montalembert à La Mennais*, 1933, ed. Georges Goyau y P. de Lallemand. — Bibliografía: F. Duine, Essai *de bibliographie de Félicité de La Mennais*, 1923.

Ed. crítica del Essai con introducción y comentario por Yves Le Hir, 1949. — Ed. por el mismo Yves Le Hir de un texto inédito titulado: *Essai d'un système de philosophie catholique*, 1954.

Véase Paganel, *Examen critique des opinions de l'abbé de Lamennais*, 2 vols., 1825. — Lacordaire, *Considération sur le système philosophique de M. de L.*, 1834. — O. Bordage, *La philosophie de L.*, 1869. — A. Ricard, *L'école menaisienne. I: La Mennais et son école*, 1881. — Paul Janet, *La philosophie de L.*, 1890. — Abbé Roussel, *L. d'après des documents inédits*, 2 vols., 1893. — C. Boutard, *L.*, sa *vie et ses doctrines*, 3 vols., 1905-1913. — Ch. Maréchal, *La jeunesse de La Mennais*, 1913. — Id., id., *La dispute de l'Essai sur l'indifférence*, 1925. — F. Duine, *La Mennais. Sa vie, ses idées, ses ouvrages d'après des sources imprimées et des documents inédits*, 1922. — Yves Le Hir, *L., sa vie, ses idées, ses ouvrages*, 1922. — Id., id., *L., écrivain*, 1948. — Jacques Poisson, *Le romantisme social de L. Essai sur la métaphysique des deux sociétés, 1833-1834*, 1932. — V. Giraud, *La vie tragique de L.*, 1933. — R. Bréhat, *L., trop chrétien*, 1941. — C. Carcopino, *Les doctrines sociales de L.*, 1942. —

A. R. Vidler, *Prophecy and Papacy*, 1954 [The Birbeck Lectures 1952-1953]. — M. Mourre, *L. ou l'hérésie des temps modernes*, 1955. — H. Médine, *Esquisse d'un traditionalisme catholique*, 1956.

LANDSBERG (PAUL LUDWIG) (1901-1944) nac. en Bonn, fue profesor de filosofía en la Universidad de Bonn a partir de 1926. Huyendo de Alemania, se incorporó a la Universidad de Barcelona, donde dio seminarios sobre Nietzsche y Scheler. Al estallar la guerra civil española en 1936 se dirigió a París, donde formó parte del grupo de personalistas cristianos representados eminentemente por Emmanuel Mounier (v.) y la revista *Esprit*. Fue arrestado en marzo de 1943 en Pau y deportado al campo de concentración de Oranienburg, cerca de Berlín, donde falleció el 2 de abril de 1944.

Discípulo de Max Scheler, Landsberg desarrolló algunas de las ideas fundamentales de su maestro — por ejemplo, en la aplicación de la sociología del saber al estudio de la Academia platónica y en la elaboración de la antropología filosófica (VÉASE). Judío de raza, luterano de religión, inclinado hacia algunas de las posiciones del existencialismo (particularmente del llamado "existencialismo cristiano"), Landsberg estuvo en muchas ocasiones próximo al catolicismo. Ello es especialmente evidente en dos casos: en sus ideas sobre el orden del amor y en sus investigaciones acerca de la muerte y del suicidio. En lo que toca a las primeras, Landsberg se basó en la posibilidad de una aprehensión emotiva y al mismo tiempo objetiva y rigurosa de los valores, aprehensión que lo condujo a profundizar en las raíces agustinianas del *ordo amoris*. En lo que respecta a las segundas, Landsberg ha sostenido que la experiencia de la muerte revela mejor que nada la realidad de la persona espiritual. En cuanto al suicidio, lo considera aceptable si nos atenemos (como los estoicos) a las razones que pueden promoverlo, pero debe rechazarse si consideramos la muerte de Cristo.

Obras: *Die Welt des Mittelalters und wir: ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters*, 1922 (trad. esp.: *La Edad Media y nosotros*, 1925). — *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, 1923 (trad. esp.: *La Academia platónica*, 1926). — *Pascals Berufung*, 1929 [monog.] (La *vocación de Pascal*). — *Einführung in die philosophische Anthropologie*, 1934 (*Introducción a la antropología filosófica*). — *Die Erfahrung des Todes*, 1937 (trad. esp.: *Experiencia de la muerte*, 1940 [con otros dos ensayos]). — *Problèmes du personnalisme*, 1952.

LANFRANCO [LANFRANC, LANFRANCUS] (*ca.* 1005-1089) nac. en Pavía, donde estudió leyes. Desterrado de Pavía, pasó un tiempo al parecer en Bolonia. Luego regresó a Pavía, pero hacia 1036 se trasladó a Francia, estudiando en Tours con Berengario (v.). Tras enseñar en varios lugares, incluyendo especialmente Avranches, gramática, retórica y posiblemente (según A. J. Macdonald [*Cfr. infra*)] dialéctica, entró (ca. 1040) en el monasterio benedictino de Bec, en Normandía, siendo nombrado prior del mismo hacia 1045. En Bec se enseñaban el *trivium* y el *quadrivium*; Lanfranco tuvo como discípulo en Bec, entre otros que se hicieron ilustres, a Anselmo de Aosta (véase ANSELMO [SAN]). En 1066 Lanfranco fue nombrado Abate en Caen. Tras la conquista de Inglaterra por Guillermo I, fue llamado a ocupar la sede del arzobispado de Canterbury, donde lo sucedió Anselmo de Aosta.

Lanfranco mantuvo por espacio de unos veinte años (aproximadamente entre 1049 y 1079) una agitada controversia teológica con Berengario de Tours. La controversia versó sobre todo acerca del modo de interpretar el dogma de la transubstanciación en la Eucaristía, Contra Berengario, que adoptaba una posición "nominalista", Lanfranco mantenía una posición "realista": "una cosa —decía— no puede cambiarse en otra sin dejar de ser lo que fue". Por tanto, hay cambio real de substancia en la Sagrada Forma.

A veces se considera a Lanfranco como uno de los "antidialécticos" del tipo de San Pedro Damián. Sin embargo, el juicio de Lanfranco sobre el papel y el uso de la dialéctica (v.) en teología fue más bien moderado. La oposición de Lanfranco a Berengario era principalmente doctrinal, pero también "metódica"; según Lanfranco, Berengario confiaba excesivamente en el poder de la "dialéctica" (de los "argumentos lógicos") para comprender y probar las verdades revela-

das y transmitidas por la autoridad de la Iglesia, de modo que ningún argumento dialéctico debe sobreponerse a ellas. Tanto o más que los argumentos dialécticos, deben usarse, para comprender y probar dichas verdades, los textos de las Escrituras. Pero si los argumentos dialécticos son usados con moderación, no hay motivo para oponerse totalmente a ellos. Por esta razón la mayor parte de los historiadores de la filosofía medieval tienden a considerar a Lanfranco como partidario de una posición intermedia entre los "antidialécticos" extremos, del tipo de San Pedro Damián, y los "dialécticos radicales", del tipo de Berengario de Tours.

Los escritos de Lanfranco *(De corpore et sanguine Domini* [redactado hacia 1509]; *De sacra coena* [íd. 1062]; *Commentarii in omnes Pauli Epistolas; Sermo sive sententiae; Epistole*) se hallan recogidas en Migne, *P. L.*, CL. — Véase J. A. Endres, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie,* 1915 [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XVII, 2-3]. — A. J. Macdonald, *Lanfranc: A Study of His Life, Works, and Writing,* 1926. — G. Morin, "Bérenger contre Bérenger", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* [Louvain], IV (1932), 109-33. — Véase también L. C. Ramírez, *La controversia eucarística del siglo XI. Berengario de Tours a la luz de sus contemporáneos,* 1940.

LANGE (FRIEDRICH ALBERT) (1828-1875), nac. en Wald, cerca de Solingen, en el distrito de Dusseldorf, se trasladó a los 12 años de edad, con su padre, a Zurich, en Suiza, estudió en la Universidad de esta ciudad y en la Universidad de Bonn. Profesor en el "Gymnasium" de Colonia, fue nombrado en 1855 "Privat-Dozent" en Bonn. De 1858 a 1861 enseñó en el "Gymnasium" de Duisburg; luego fue secretario en la Cámara de Comercio de Duisburg y de 1862 a 1866 director de la *Rhein- und Ruhrzeitung.* Interesado por las cuestiones sociales y especialmente por "la cuestión obrera", Lange intervino en varias publicaciones periódicas socialdemocráticas. En 1870 entró en la Universidad de Zurich como "Privat-Dozent" y en 1872 fue nombrado profesor en la Universidad de Marburgo.

La obra más conocida de Lange es su *Historia del materialismo* (véase bibliografía), desde los atomistas griegos hasta su tiempo. El materialismo es para Lange un sistema completo; es, además, el primer sistema filosófico en el tiempo, pero también el que se halla en "el nivel más bajo". El materialismo —dentro del cual Lange incluye asimismo tendencias como el naturalismo y el positivismo— tiene su justificación como norma para la investigación científica y como explicación de los fenómenos naturales. El materialismo —o sus diversas formas— muestra asimismo los aspectos débiles del "idealismo" cuando éste es simplemente un dogmatismo especulativo. Sin embargo, el materialismo no puede explicar la actividad de la conciencia como realidad organizadora y categorizadora. La superación de las insuficiencias del materialismo se obtiene solamente, según Lange, cuando se adopta la teoría kantiana del conocimiento. Lange es considerado por ello como un kantiano y, en rigor, como uno de los promotores del neokantismo (VÉASE). Pero, a diferencia del idealismo objetivo de otros neokantianos —por ejemplo, los filósofos de la llamada "Escuela de Marburgo"—, Lange defiende una interpretación psicológica, y hasta psicofisiológica, del sujeto trascendental. Las categorías son, pues, formas del sujeto real y no condiciones puras de la posibilidad del conocimiento.

Lange rechaza el valor científico de la metafísica, a la cual estima como "poesía conceptual". Sin embargo, esta "poesía" parece ser necesaria como expresión de ciertas aspiraciones humanas. La metafísica es en este sentido análoga a la religión y a la ética. Contrariamente a Kant, Lange considera que la ética no puede ser un conocimiento riguroso; es un "complemento de la realidad", es decir, la manifestación de una aspiración a la armonía total. Metafísica, religión y ética son, últimamente, de carácter "estético": son, en último término, expresiones de "ideales" y no de realidades.

Obras: *Die Grundlagen der mathematischen Psychologie, ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch,* 1865 (Los *fundamentos de la psicología matemática: ensayo de mostrar la falla fundamental de H. y D.*). — *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft,* 1865, 5ª ed., 1894; ed. por F. Mehring, 1910 *(La cuestión obrera en su significación para él presente y él futuro).* — *Die Geschichte des Materialismus und Kritik semer Bedeutung in der Gegenwart,* 2 vols., 1866, 10ª ed., con introducción por Hermann Cohen, 1921 (trad. esp.: *Historia del materialismo y crítica de su significación en el présente,* 2 vols., 1903). — *J. Stuart Mill Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey,* 1866 *(Las opiniones de J. S. M. sobre la cuestión social y la supuesta transformación de la ciencia social por C.).* — *Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus,* 1867 *(Nuevas contribuciones a la Historia del materialismo).* — *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie,* 1877, ed. H. Cohen, 2ª ed., 1894 *(Estudios lógicos. Contribución a la nueva fundamentación de la lógica formal y de la teoría del conocimiento).* — Lange escribió asimismo un largo artículo sobre el pensamiento de Juan Luis Vives para la *Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesen* (ed. K. A. Schmidt, tomo IX); este artículo fue trad. al esp.; la trad., rev. por Menéndez y Pelayo, fue publicada en forma de libro [reimp., 1944].

Véase H. Braun, F. *A. L. als Sozialeokonom,* 1881. — O. A. Ellisen, F. A. *L., eine Lebensbeschreibung,* 1891. — A. Faggi, F. *A. L. e il materialismo,* 1896. — W. Genz, *Der Agnostizismus H. Spencers mit Rücksicht auf A. Comte und F. A. L.,* 1902. — Véase también Hans Vaihinger, *Hartmann, Dühring und L.,* 1876.

LANGER (S[USANNE] K[ATHERINE]) nac. (1895) en Nueva York, ha profesado en Viena, en Radcliffe Collège (Cambridge, Mass., EE.UU). y en el Connecticut Collège for Women (New London, Connecticut). Influida por los trabajos contemporáneos sobre los símbolos y el simbolismo (Cassirer, Wittgenstein y otros), S. K. Langer ve en la investigación de los símbolos y de la simbolización en todas las esferas de la actividad humana (ciencia, religión, arte, etc.) la "nueva clave" de la filosofía. Dicha investigación no necesita, a su entender, estar envuelta en una determinada metafísica —por ejemplo, una metafísica idealista—; la transformación simbólica es para S. K. Langer una actividad natural y no la manifestación de un espíritu humano trascendental. Se parte, pues, del estudio de los símbolos, no se llega a él a

través de una previa metafísica del hombre (a diferencia de lo que propone Cassirer). Sólo de este modo puede ser fiel la filosofía a su tarea de formular problemas en lugar de comenzar con soluciones dadas. La oposición al idealismo es paralela a la oposición al mero empirismo, que olvida que los datos de los sentidos son ya primariamente símbolos. Por lo demás, los símbolos no deben confundirse con los meros signos —ya usados por el animal—; estos últimos son simplemente señales, mientras que los primeros pueden ser signos, pero signos usados para hablar acerca de las realidades.

Cada una de las manifestaciones de la cultura humana —mito, ciencia, religión, arte (o artes), etc.— está ligada a un determinado sistema o universo simbólicos cuya estructura y relación con otros sistemas o universos simbólicos investiga el filósofo. S. K. Langer se ha ocupado en particular de los sistemas simbólicos correspondientes a las diversas artes. Cada arte produce un sistema (o reino) simbólico en el que se expresan uno o varios aspectos del sentir *(feeling)*. El sentir se manifiesta por medio de formas, las cuales poseen entonces "significación" — son "formas concretas significativas. Tal significación no es ni mera expresión de sentimientos del artista ni tampoco reproducción pretendidamente "objetiva" de la realidad. Los símbolos de que se vale cada una de las artes constituyen una peculiar ordenación de la vida perceptual y sensible, la cual puede de este modo refinarse y, por así decirlo, "progresar".

Obras: An *Introduction to Symbolic Logic*, 1937. — *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, 1942 (trad. esp.: *Nueva clave de la filosofía. Un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*, 1958). — *Feeling and Form: a Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key*, 1953. — *Problems of Art: 10 Philosophical lectures*, 1961. — *Philosophical Sketches*, 1962 [nueve ensayos].

LAO-TSE. Véase TAOÍSMO.

LAPLACE (PRINCIPIO DE). Véase DETERMINISMO.

LAROMIGUIÈRE (PIERRE) (1756-1837), nacido en Livignac-le-Haut (Aveyron), miembro del "Institut" y profesor de filosofía en la Facuitad de Letras de la Academia (Universidad) de París, ejerció considerable influencia filosófica en Francia, sobre todo a través de los cursos de lecciones (luego publicadas) dadas en 1811 y 1812. Laromiguière siguió en filosofía el método según el cual "el espíritu descompone los objetos para hacerse con otras tantas ideas distintas de sus cualidades; compara estas ideas para descubrir sus relaciones de generación, y para remontarse de este modo hasta su origen, hasta su principio" *(Leçons*, Parte I, Lección 1) — lo que equivale simplemente, según el autor advierte, al "análisis". Suele presentarse a Laromiguière como un filósofo que partió de Condillac, pero que se separó de él en algunos puntos muy fundamentales. En tanto que se ocupó primariamente del problema de "las facultades u operaciones del alma", y en cuanto tuvo muy en cuenta los análisis de Condillac, la filosofía de Laromiguière no puede entenderse, en efecto, históricamente sin la de Condillac. Sin embargo, Laromiguière consideró "el sistema de Condillac" no sólo como insuficiente, sino también como erróneo. Lejos de derivar todas las facultades de la sensación, Laromiguière pone de relieve que sensación y atención son facultades distintas entre sí, y aun mutuamente opuestas (*ibid.*, Lección 6). El "análisis de las operaciones del alma" muestra, según Laromiguière, que ésta no está limitada a una "simple capacidad de sentir": "está dotada de una actividad original, inherente a su naturaleza (*ibid.*, Parte II, Lección 3). El alma es, pues, "una fuerza que se mueve y se modifica a sí misma". La actividad propia del alma se concentra enteramente en la atención (*loc. cit.*), la cual necesita, para ejercitarse, no excitar los sentidos, sino silenciarlos. Ello no quiere decir que el alma empiece a actuar por la atención; en sus comienzos, cuando no existe recuerdo, la atención solamente puede actuar sobre sensaciones presentes. Pero cuando la atención se robustece e independiza, se convierte en principio de dirección; por eso el razonamiento procede de la atención y no de las sensaciones. En suma, el alma consiste propiamente en "una nueva manera de sentir" distinta de la sensibilidad, y esta nueva manera de sentir "parece no tener nada de común con las sensaciones". "Al dar a la sensibilidad el nombre de facultad de sentir, se habían asociado, identificado, dos ideas incompatibles. Nosotros hemos separado estas dos ideas... El análisis de la actividad, al hacernos conocer las facultades del entendimiento, nos ha hecho conocer las causas de la inteligencia" (*ibid.*, Parte II, Lección 13). De este modo Laromiguière reconoció la existencia y primado de un "principio interior" activo similar al "sentido íntimo" de Maine de Biran y otros autores, por lo cual Laromiguière es considerado como uno de los más destacados representantes del "esplritualismo francés" y de la tendencia a formular una metafísica partiendo del "análisis psicológico".

Obras: *Projet d'Éléments de Métaphysique*, 1793. — *Paradoxes de Condillac; ou Réflexions sur la Langue des Calculs*, 1805. — *Leçons de philosophie sur les principes de l'intelligence ou sur les causes et sur les origines des idées*, 2 vols., 1815-1817, 6ª ed., 1844.

Véase J. Ferréol-Perrard, *Logique classique d'après les principes de philosophie de M. Laromiguière. Suide de réponses aux questions de métaphysique et de morale, etc., par J. F.-P.*, 2 vols., 1828. — *Leçons de philosophie de M. L. jugées par MM. Vict. Cousin et Maine de Biran*, 1829.

Véase también: Lami, *La philosophie de L.*, 1867. — P. Alfaric, *L. et son école*, 1929 [Publications de la Faculté de Lettres de Strasbourg, II, 5].

LARROYO (FRANCISCO) nac. (1908) en Mexico, D. F., profesor en la Universidad Nacional de México desde 1930, estudió en Alemania y ha propagado en México las ideas neokantianas de la Escuela de Marburgo. Desde este punto de vista ha criticado, en estrecha colaboración con Guillermo Héctor Rodríguez, las otras tendencias filosóficas influyentes en México: orteguismo, existencialismo, diltheyanismo, escolasticismo, etc. El órgano de la tendencia fundado por Larroyo ha sido *La Gaceta filosófica*. Ahora bien, las tendencias marburguianas se han mezclado en Larroyo y Rodríguez con tendencias de la escuela de Badén, especialmente en la medida en que dichos autores han insistido en la necesidad de transformar la filosofía en una teoría y crítica de los valores y, en general, en un análisis de las formas culturales. Las ideas de La-

rroyo y sus colaboradores han ejercido influencias diversas sobre otros pensadores mexicanos. Pueden mencionarse entre ellos a Adolfo Menéndez Samará (nac. 1908) —aunque hay que tener en cuenta que este pensador ha abandonado luego el neokantismo para aproximarse a posiciones existencialistas cristianas, análogas a las defendidas por Gabriel Marcel—; y a Miguel Ángel Cevallos.

Obras de Larroyo: *La filosofía de los valores,* 1936. — Los *principios de la ética social,* 1936, 6ª ed., 1946. — *Bases para una teoría dinámica de las ciencias,* 1941. — *Exposición v crítica del personalismo espiritualista de nuestro tiempo: Misiva a F. Romero,* 1941. — *El romanticismo filosófico: observaciones a la Weltanschauung de J. Xirau,* 1941. — *Historia general de la pedagogía,* 1946. — *Historia de la filosofía en Norteamérica,* 1946. — *El existencialismo: sus fuentes y direcciones,* 1951. — *La filosofía americana; su razón y su sinrazón de ser,* 1958. — También: *La lógica de las ciencias,* 1938 8* ed., 1954 [en colaboración con Miguel Ángel Cevallos]. — Obras de Menéndez Samará: *La estética y sus relaciones: ensayo de historia,* 1937. — *La estética y su método dialéctico: el valor de lo bello,* 1937. — *Dos ensayos sobre Heidegger,* 1939. — *Fanatismo y misticismo,* 1940. — *Breviario de psicología,* 1941, 2ª ed., 1945. — *Iniciación en la filosofía.— Menester y precisión del ser,* 1946. — Obras de G. H. Rodríguez: *El ideal de justicia y nuestro Derecho positivo,* 1934. — *El metafisicismo de Kelsen,* 1947. — *Ética y jurisprudencia,* 1947. — La obra principal de M. A. Cevallos es: *Ensayo sobre el conocimiento,* 1944.

LASK (EMIL) (1875-1915), nac. en Wadiwice (Austria), estudió en Friburgo i.B. con Rickert, doctorándose en 1902. En 1905 recibió en Heidelberg la "habilitación" bajo la dirección de Windelband. Poco después sucedió en la cátedra, en Heidelberg, a Kun Fischer. Al estallar la guerra se alistó en el Ejército y falleció en el frente ruso en 1915.

Miembro de la Escuela de Badén (v.), sus más importantes ideas filosóficas se hallan, sin embargo, bastante lejos de las que caracterizaron el pensamiento de Rickert y Windelband. Lask se interesó sobre todo por el problema de la "lógica de la filosofía", concebida por él como un examen de las "categorías de las categorías", de las "formas de las formas", es decir, como una aplicación a las categorías lógicas del mismo análisis a que se someten habitualmente sus contenidos. La lógica de la filosofía es, por lo tanto, en opinión de Lask, una profundización de la crítica kantiana y una justificación superior de toda lógica trascendental. Siguiendo en parte a Husserl y procurando completarlo, Lask admite la intuición de las esencias, la captación directa y originaria de lo categorial y de lo lógico, pero exige que lo inteligible mismo sea contenido de una forma, de una categoría que es justamente la categoría de lo lógico o la "forma de la forma". Según Lask, la categoría de la categoría no es solamente justificada, sino totalmente necesaria; la relación en que una categoría se encuentra con respecto a la que la envuelve no es, en efecto, una fusión ni una penetración mutua: es simplemente una relación de forma a contenido en donde el contenido no resulta construido, sino iluminado por la categoría superior. Forma y materia, y categoría y contenido son, por lo tanto, elementos entre sí irreductibles, aunque no por ello inseparables. El carácter esencialmente impenetrable de todo contenido, y no sólo del contenido real, mas también del ideal, no significa para Lask más que el reconocimiento de la irracionalidad esencial de los contenidos, susceptibles, ciertamente, de ser envueltos por categorías, pero no por ello menos impenetrables. Esta irracionalidad, asimismo evidente en el caso del contenido ideal, no equivale, consiguientemente, a la mera ausencia de carácter lógico. La lógica de la filosofía, que se aplica justamente al problema de las categorías de las categorías ha de reconocer en ellas la coexistencia de la irracionalidad y del carácter lógico. Lask consigue de este modo una síntesis entre el racionalismo y el irracionalismo, que se habían mantenido durante mucho tiempo en oposición irreductible. La unificación de todas las categorías por su carácter "intencional", es decir por su referencia a un contenido, real o ideal, ajeno a ellas, representa, en su filosofía, el tránsito de la distinción a la unidad y del análisis al sistema. Sólo por esta unificación basada en la intencionalidad esencial de la forma es posible someter la totalidad de lo existente y de lo valente a la inherencia de las categorías, convertidas a su vez en contenidos a los cuales se aplican intencionalmente las formas de las formas hasta llegar a una forma única, primitiva y absoluta, a la forma primaria, protoforma, *Urform.* La oposición al constructivismo racionalista se manifiesta sobre todo en la idea del carácter intencional de las categorías, con inclusión de la categoría suprema, pero el hecho de la existencia de ésta y especialmente la atribución a la misma de una preeminencia sobre las restantes en el análisis de la lógica sobre sí misma, convierte a la protoforma en un principio destinado a transformar la lógica de la filosofía en un sistema completo, análogo a los del idealismo alemán.

La filosofía de Lask incluye no sólo una lógica de la lógica como parte justificada de la lógica trascendental general, sino también una doctrina de lo Absoluto y una teoría de la verdad. La doctrina de lo Absoluto es consecuencia de la tesis acerca de la protoforma o forma originaria. Ésta representa la cúspide en la pirámide de las categorías, pero también la unidad de ellas. La unidad en cuestión no es la última síntesis en la dialéctica de los contrarios. Pero como es unidad de todas las formas, tiene que englobar asimismo las que son, o aparecen, como contrarias. Se trata de una unidad del ser, pero también, y sobre todo, del valor. En cuanto a la teoría de la verdad, se basa en la idea de un "objeto puro", el cual funda la verdad de todos los objetos como objetos.

Lask distingue entre una actividad práctica basada en voliciones y una actividad teórica (o teórico-contemplativa) consistente en la aprehensión de valores transubjetivos, especialmente valores estéticos y religiosos. La actividad práctica es personal; la teórico-contemplativa es transpersonal. Pero como la actividad práctica recibe su sentido solamente de la realización de los valores, éstos son los que predominan en última instancia. Lo Absoluto al que nos referimos antes puede ser concebido, en rigor, como un valor o, mejor aun, como la cúspide de todos los valores. Al mismo tiempo, este valor supremo da su sentido a todo ser. Por este motivo la filosofía en cuanto reflexión sobre las formas hasta llegar a la proto-forma

es primariamente una teoría de los valores.

Obras: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 1902 *(El idealismo de F. y la historia)* (Disc.). — *Rechtsphilosophie*, 1905 (trad. esp.: *Filosofía jurídica*, 1946). — *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1912 *(La lógica de la filosofía y la teoría de las categorías)*. — *Die Lehre vom Urteil*, 1913 *(La teoría del juicio)*. — Edición de escritos: *Gesammelte Werke*, 3 vols. (I, II, 1923; III, 1924), ed. Eugen Herrigel. El tomo III incluye el "Nachlass": un trabajo sobre Platón, otro sobre el sistema de la lógica, otro sobre el sistema de la filosofía y otro sobre el sistema de las ciencias *(Platón; Zum System der Logik; Zum System der Philosophie; Zum System der Wissenschaften)*.

Véase la introducción de H. Rickert a la ed. de *Gesammelte Werke*. — Además: Georg Pick, *Die Übergegensätzlichkeit der Werte. Gedanken über das religiöse Moment in E. Lasks logischen Schriften vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus*, 1921. — Friedrich Freis, "Zu Lasks Logik der Philosophie", *Logos*, X (1921-1922), 227-43. — Eugen Herrigel, "E. Lasks Wertsystem. Versuch einer Darstellung aus seinem Nachlass", *ibid.*, XII (1923-1924), 100-22. — Aníbal Sánchez Reulet, E. L. *y el problema de las categorías filosóficas*, 1942 (monografía).

LASSALLE (FERDINAND) ['Lassalle' es la forma francesa del apellido judío 'Lassel'] (1825-1864) nac. en Breslau, estudió en Berlín, siguiendo sobre todo las tendencias hegelianas. En 1845 se trasladó a París, y en 1848 entró en contacto con Marx y Engels — con quienes, por lo demás, estuvo luego en desacuerdo. En 1849 fue encarcelado por su intervención en un movimiento de agitación política en Dusseldorf. Unos años después se trasladó a Berlín. Importante fue en su carrera política su participación en el Congreso obrero de Leipzig, el año 1863, con motivo de la fundación del primer partido obrero alemán.

Lassalle es considerado, desde el punto de vista filosófico, como un hegeliano de izquierda (véase HEGELIANISMO), y como uno de los principales teóricos del socialismo alemán. Sus ideas socialistas chocaron con las de Marx, por cuanto propugnó un "socialismo de Estado" en el cual el Estado tenía que intervenir con el fin de fomentar y regular las cooperativas obreras. Sólo de este modo podía superarse, según Lassalle, "la férrea ley de los salarios", dándose a los obreros participación en las empresas económicas, y aun rigiendo tales empresas en forma de asociaciones de productores. Lassalle propugnó asimismo el sufragio universal dentro del Estado popular alemán, e intentó llevar a Bismarck a adoptar sus ideas del "socialismo de Estado".

Las bases filosóficas de las teorías sociales de Lassalle eran principalmente hegelianas. En efecto, la evolución de las ideas y de las instituciones jurídicas era para Lassalle una evolución fundamentalmente histórica; sólo la historia da validez (temporal) a las ideas y a las instituciones. A la vez, estas ideas e instituciones representan en cada caso "el espíritu de la época". Ahora bien, se ha destacado a menudo la influencia en Lassalle de las ideas políticas e históricas de Fichte, especialmente en cuanto insistió en la noción de "pueblo" (*Volk*) como unidad histórica capaz de articular muy diversas maneras de actuar, y en cuanto estimó que es menester para el "pueblo" alcanzar la libertad — la cual se consigue por medio de la realización de su propio "espíritu".

Obras principales: *Die Philosophie Herakleitos'des Dunkeln von Ephesos*, 2 vols., 1858 (*La filosofía de Heráclito de Éfeso, el Oscuro*). — *System der erworbenen Rechte*, 2 vols., 1861 *(Sistema de los derechos adquiridos)*. — Para las ideas socialistas de Lassalle son importantes el "Offenes Antwortschreiben an das Zentral-Komitee zur Berufung eines Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Kongresses zu Leipzig" (1863) y *Herr Bastiat-Schultze von Delitzsch, der ökonomische Julián; oder Kapital und Arbeit* (1864). — Ediciones de obras: *Gesamtwerke*, 6 vols., s/f., ed. Erich Blum. — *Gesammelte Reden und Schriften*, 12 vols., 1919-1920, ed. Eduard Bernstein. — *Nachgelassene Briefe und Schriften*, 6 vols., 1921-1925, ed. Gustav Mayer.

Véase Eduard Bernstein, *L. und seine Bedeutung für die deutsche Arbeiterklasse*, 1904, 2ª ed., 1919. — E. di Cario, *Per la filosofia délia storia di F. L.*, 1911. — íd., íd., *L.*, 1919. — Karl Vorländer, *Marx, Engels und L. als Philosophon*, 3» ed., 1926. — Gustav Mayer, *L.*, 1925. — íd., íd., *Bismarck und L.*, 1928. — D. Footman, *L.*, 1946. — W. Ziegenfuss, *Die Genossenschaften*, 1948. — Th. Ramm, F. *L. als Rechtsund Sozialphilosoph*, 1953.

LATITUDINARIO, LATITUDINARISMO. Estos términos pueden emplearse en tres sentidos: teológico, moral y estético.

Teológicamente se ha calificado de "latitudinarios" a una serie de pensadores miembros de la Iglesia anglicana, especialmente en el siglo XVII: Whichcote, Culverwee y, en general, los "platónicos cantabrigianos" (véase CAMBRIDGE [ESCUELA DE]). Los latitudinarios —los *latitude-men*— fueron así llamados por su criterio de "amplitud" —*latitudo*— en sus creencias religiosas y por su actitud "liberal" frente a miembros de otras Iglesias y sectas. El latitudinarismo acentuaba la tolerancia religiosa indicando que había un número reducido de creencias comunes a todos los cristianos y que si éstos se atenían a estas creencias más bien que a complicados desarrollos dogmáticos podían llegar a unirse en una sola Iglesia.

Los católicos han llamado con frecuencia "latitudinarismo" a la actitud según la cual todos los hombres pueden salvarse, y también a la actitud de tolerancia considerada excesiva —y calificada por ello de "falsa tolerancia" (véase TOLERANCIA)— frente a otras Iglesias o sectas o frente a otras creencias.

Moralmente se llaman "latitudinarios" a quienes predican o defienden una actitud moral un tanto "laxa" o a quienes estiman que hay ciertas acciones que no son morales o, mejor dicho, que no son ni morales ni inmorales, sino "moralmente indiferentes". Kant ha contrapuesto los latitudinarios a los rigoristas — y, por tanto, el latitudinarismo al rigorismo. Los que no admiten que hay algo moralmente intermediario, en las acciones (*adiaphora*) [véase INDIFERENCIA]) o en el carácter son rigoristas; los que admiten que hay algo intermediario son latitudinarios — sea indiferentistas, sea sincretistas (véase RIGORISMO). El latitudinarismo puede ser teórico o práctico, según se manifieste en las ideas o en las acciones.

Estéticamente pueden llamarse "latitudinarios" a quienes estiman que en las bellas artes "todo está permitido". W. T. Krug (VÉASE) usó en este respecto los términos 'latitudinario' y 'latitudinarismo' al referirse a la actitud ejemplificada por la *Lucinda* de Schlegel, o en los *Lustspiele* de Kotzebue. El latitudinarismo estético pue-

de, y suele, ofrecer un carácter moral.

Para el sentido de *latitudo* en varios filósofos naturales del siglo XIV, véase INTENSIÓN.

LAURIE (SIMON SOMMERVILLE) (1829-1909), nac. en Edimburgo, fue profesor de pedagogía en la Universidad de Edimburgo y desplegó gran actividad en la reforma de la instrucción pública en Escocia. En filosofía Laurie desarrolló un pensamiento metafísicamente idealista y gnoseológicamente realista que el propio autor calificó de "vuelta al dualismo". Característico de este pensamiento es el tratar de obtener acceso "fenomenológico" (y en parte dialéctico) a una realidad que va desde un indeterminado sentir hasta la suprema reab'dad de Dios. Laurie parte de lo que llama el puro sentir (*feeling*) o sensibilidad, sin diferenciación de sujeto y objeto. Después de ella —lógica y acaso cronológicamente— se halla la sensación, en la cual bay ya una experiencia de lo externo y, por lo tanto, una primera escisión. Sobre ella se halla lo que llama la "atuición", en cuyo estadio el sujeto aprehende el objeto como tal, y aun las distinciones entre objetos. En el siguiente estadio, el de la percepción, el sujeto se hace activo y la diferencia entre él y el objeto se convierte ya en una contraposición. La racionalidad, que surge cuando aparece el hombre, no es, empero, el fundamento último de la mencionada actividad subjetiva; la diferenciación y la contraposición son más bien determinadas por la voluntad o, como dice Laurie, por una "voluntad-razón" en la cual el sujeto, entrado en sí misino, aparece a la vez como algo que puede dominar el objeto. El ascenso dialéctico hacia esa voluntad-razón corresponde, por lo demás, a la estructura fenomenológica "ascendente" de la realidad misma, de tal modo que en el hombre se revela a la vez, a través sobre todo de la moralidad y de los fines que el sujeto se propone, la posesión de la realidad por sí misma. Desde esta situación puede ser ya afrontado el problema de Dios, el cual aparece para Laurie, en tanto que suma perfección, como algo trascendente y en tanto que vida, como algo inmanente. De ahí que Dios no sea solamente el punto final de ese proceso, sino también el elemento que pervive a través de él y constituye el fundamento de toda diferenciación. El hombre queda entonces ligado por Dios, pero no absorbido en Él y por eso lo negativo de Dios no es sino la falta de positividad que en Él se revela cuando es visto desde el hombre.

El pensamiento de Laurie influyó sobre el filósofo francés Georges Rémacle, que trató de unir asimismo un realismo gnoseológico (según el cual el fenómeno es una realidad objetiva) con un idealismo metafísico, y que expuso la filosofía de Laurie (véase bibliografía).

Obras: *On the Philosophy of Ethics*, 1866. — *Metaphysica Nova et Vetusta, a Return to Dualism*, 1884 (2ª ed., aumentada, 1889). — *Ethica, or the Ethics of Reason*, 1885 (2ª ed., aumentada, 1891). — *Synthetica: Being Méditations Epistemological and Ontological*, 2 vols., 1906. La *Metaphysica* y la *Ethica* aparecieron bajo el pseudónimo "Scotus Novanticus". — Véase J. B. Baillie, "Professor's Laurie Natural Realism", *Mind*, N. S., XVII (1908), 475-92 y XVIII (1909), 184-207. — Georges Rémacle, *La philosophie de S. S, Laurie*, 1909.

LAVELLE (LOUIS), (1883-1951), nac. en Saint-Martin-de Villéreal (Lot-et-Garonne), profesor en los liceos Condorcet, Louis-le-Grand y Henri IV (Paris), encargado de curso en la Sorbona (1932-34), profesor desde 1941 en el Collège de France, ha desarrollado una metafísica que intenta interpretar la realidad y, con ella, la existencia, por medio de una filosofía del ser que incluya la comprensión del acto (VÉASE). Se trata, según sus propias palabras, de una "dialéctica del eterno presente" en la cual el acto aparece como algo idéntico al ser. Pero esta identidad hace justamente del acto lo único que real y verdaderamente hay sin que sea posible preguntarse por su fundamento. El acto es, dice Lavelle, el origen interior del propio yo y del mundo, y por eso el acto no podrá ser jamás un objeto o una razón, aun cuando éstos aparezcan siempre en el interior del acto como algo engendrado por su actividad incesante. Esta metafísica del acto se articula, así, en una dialéctica general que comprende ante todo una teoría del ser, donde se muestra el primado de esta noción con respecto a las otras, lo que permite, en caso de no hallarse nada más allá del ser, "realizar el enlace con el absoluto de la experiencia que tenemos de nosotros mismos y de la que poseemos del mundo". El segundo momento de esta dialéctica, y también el momento central, es la teoría del acto donde se intenta mostrar que "la interioridad del ser es un acto siempre en ejercicio y en el cual no cesamos nunca de participar". El tercer momento es una teoría de la participación, fundamento a su vez de una doctrina de la relación de la eternidad (VÉASE) con el tiempo. El cuarto y último parece ser una teoría del alma que culmina, a su vez, en una doctrina de la sabiduría con la cual podría cerrarse el ciclo dialéctico regresando al mismo fundamento que le había dado origen: la sabiduría final, que es la base de toda actuación, es también el cimiento de toda comprensión, y el acto puede aparecer entonces como aquello cuyo ser es la radical mismidad e intimidad de un Absoluto, el ser del cual es, a su vez y en último término, libertad, valor y creación. La dialéctica del eterno presente realiza de este modo el programa que se había propuesto al comenzar a tratar de la noción del ser y al establecer la fundamentación de la propia ontología. Lavelle había hecho, en efecto, del ser aquello que no puede por principio ser destruido, aquello dentro de cuyo ámbito se da todo lo que hay, con inclusión del tiempo. Este ser "interior" no podía reducirse entonces a ser mero atributo de un sujeto a menos que lo consideráramos a la vez como sujeto de todos los atributos. Sólo después de esto cabía pasar a considerar el ser en su relación con el yo como aquello por medio del cual el ser es dividido. Ahora bien, en sus últimas obras Lavelle confirma este programa al considerar el ser como la primera de las categorías ontológicas fundamentales y al derivar de ella la existencia como acto de "participación en el ser" por medio de la posición de un sujeto. Sólo a partir de esto podría comprenderse lo que se llama la realidad en tanto que objetivada o, mejor dicho, en tanto que dada a la existencia como un objeto. La identificación del ser con el bien, de la

existencia con el valor y del objeto con el ideal representaría, por lo demás, el necesario paralelo axiológico de una estructuración ontológica que tiende siempre a huir de todo formalismo, pero que a la vez tiende a eludir toda subsunción del ser en la "existencia" y, con más razón aun, en la existencia puramente contingente y temporal.

Lavelle inició, en colaboración con Le Senne (VÉASE), un movimiento conocido con el nombre de "filosofía del espíritu" (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL), que es más bien una orientación general que una "escuela filosófica" propiamente dicha.

Obras: *La dialectique du monde sensible*, 1921 (tesis). — *La perception visuelle de la profondeur*, 1921 (tesis). — De *l'Être*, 1928 (2ª edición, modificada, 1947). — *La conscience de soi*, 1933. — *La présence totale*, 1934 (trad. esp.: *La presencia total*, 1961). — *Le moi et son destin*, 1936. — *De l'Acte*, 1937. — *L'erreur de Narcisse*, 1939. — *Le mal et la souffrance*, 1940. — *La parole et l'écriture*, 1942. — *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942. — Du *temps et de l'éternité*, 1945. — *Introduction à l'ontologie*, 1947. — *Les puissances du moi*, 1948 (trad. esp.: *Las potencias del yo*, 1954). — *De l'âme humaine*, 1951. — *Traité des valeurs*, 2 vols. (I. *Théorie générale de la valeur*, 1951; II. *Le système des différentes valeurs*, 1955). — *Quatre Saints*, 1952 (trad. esp.: *Cuatro Santos*, 1952; sobre S. Francisco de Asís, S. Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, S. Francisco de Sales). — *L'intimité spirituelle*, 1955 (colección de artículos publicados entre 1935 y 1951). — *Conduite à l'égard d'autrui*, 1957. — *Morale et religion*, 1960 [Chroniques philosophiques, 1 (Crónicas publicadas en *Le Temps*, 1930-1942)]. — *Manuel de méthodologie dialectique*, 1962 [póstumo]. — Las obras sobre el ser, el acto, el tiempo, la eternidad y otra obra (aún no publicada, con el título *De la sagesse)* constituyen cinco partes de una serie titulada *La dialectique de l'éternel présent.*

Véase O. M. Nobile, *La filosofia di L. L.*, 1943. — E. Centineo, *Il problema della persona nella filosofia di L.*, 1944. — Gonzague Truc, *De Jean-Paul Sartre à L. L.*, 1946. — Bernard Delfgaauw, *Het spiritualistische Existentialisme van L. L.*, 1947. — Pier Giovanni Grasso, *L.*, 1949. — V. Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, 1953, Cap. VIII. — B. Sargi, *La participation à l'être dans la philosophie de L. L.*, 1957. — Mateo Andrés, S. L, *El problema del Absoluto-Relativo en la filosofía de L, L.*, 1957. — G. Davy, J. École, J. Lacroix, J. Pucelle, artículos sobre L. en *Études philosophiques*, XII, 2 (1957). — G. Davy, A. Forest, P. Levert, M. F. Sciacca, *ibid.*, XIII, 1 (1958). — Tarasio Meirelles Padilha, *A ontologia axiológica de L. L.*, 1958. — Tean École, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de L. L.*, 1959. — Wesley Piersol, *La valeur dans la philosophie de L. L.*, 1959. — Paule Levert, *L'être et le réel selon L. L.*, 1960. — C. Joanne Opalek, M. S. C., *The Expérience of Being in the Philosophy of L. L.*, 1962.

LAX (GASPAR) (1487-1560), nac. en Sariñena (Aragón), estudió en Zaragoza y fue profesor en la Universidad de París y en Zaragoza. Considerado como uno de los "escolásticos decadentes", Lax fue acerbamente combatido, entre otros humanistas, por Juan Luis Vives, según el cual las doctrinas de Lax y otros escolásticos españoles que profesaban en París (Luis Núñez Coronel, Fernando de Encinas, etc.) no son sino un cúmulo de oscuridades inútiles y de vanas sutilezas presentadas en un lenguaje bárbaro. Este juicio desfavorable es certero en parte. En parte, sin embargo, la "falsa sutileza" de Lax no debe hacer olvidar que hay en su obra un interés constante por el formalismo lógico y, por lo tanto, que Lax se halla situado en la tradición del florecimiento escolástico de h lógica que fue olvidado o preterido durante el Renacimiento. El principal defecto de la obra lógica de Lax radica más bien en haber mezclado sin suficiente criterio cuestiones diversas —por ejemplo, cuestiones lógicas con semánticas— que los lógicos anteriores habían casi siempre cuidadosamente distinguido.

Escritos: ***Tractatus*** *exponibilium propositionum*, 1507. — *De solubilibust et insolubilibus*, 1511. — *Obligationes*, 1512. — *Tractatus de materiis et de oppositionibus in generali*, 1512. — *Tractatus de oppositionibus propositionum cathegoricarum in speciali et de earum equipollentiis*, 1512. — *Tractatus syllogismorum*, 1519. — *Tractatus summularum*, 1521. — *Tractatus parvorum logicalium*, 1521. — *Summa parvorum logicalium*, 1525. — Summa *oppositionum, tam generalis, quam specialis*, 1528. — *De arte inveniendi médium*, 1528. — *Summa sullogismorum*, 1528. — *Summa propositionum*, 1529. — *Praedicabilia*, 1529. — *Quaestiones m libros Peryermenias et Posteriorum Aristotelis*, 1532. — *Tractatus consequentiarum*, 1532, — Además de estos escritos lógicos se deben a Lax: *Arithmetica speculativa duodecim libris demonstrata*, 1515. — *Proportiones*, 1515. — *Quaestiones phisicales*, 1527. — Las críticas de Vives a Lax, en *Libert in pseudo dialécticos.* — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, t III, 1941, págs. 19-33.

LE ROY (EDOUARD) (1870-1954) nació en París y profesó en varios Liceos (Michelet, Condorcet, Charlemagne, todos ellos en París), y en el "Collège Stanislas", antes de ser nombrado, en 1921, profesor en el Collège de France para ocupar el puesto que había dejado vacante Bergson.

Le Roy ha sido uno de los más fieles bergsonianos. pero junto a las influencias recibidas de Bergson hay que contar las procedentes de Blondel, de algunas tendencias "modernistas' y del "convencionalismo" de Poincaré y Duhem. Todas estas influencias ayudan a comprender el pensamiento de Le Roy, si bien éste no es simplemente un resultado mecánico de ellas. En efecto, Le Roy se esforzó por repensar a fondo las cuestiones de la relación entre el conocimiento científico y la fe religiosa, así como las cuestiones planteadas por la relación entre la estructura del conocimiento científico y la del conocimiento filosófico.

Fundamental en el pensamiento de Le Roy es su crítica de los supuestos metafísicos del mecanicismo moderno. Esta crítica lo llevó a examinar las formas del saber y a encontrar que éstas pueden ser básicamente tres: el conocimiento común, el científico y el filosófico. Con ello parecía haberse escindido la esfera del saber en tres secciones independientes, y aun hostiles, entre sí. En efecto, cada una de estas formas de saber usa un "método" distinto y llega con ello a resultados al parecer diferentes. Sin embargo, el saber no puede ser múltiple, sino que debe ser uno, o estar fundado en alguna unidad. Esta unidad es proporcionada por el conocimiento de lo real, a diferencia del conocimiento

de los modos de hacer uso de las realidades. Estos modos —propios del conocimiento común y del científico— no deben ser eliminados; sólo ocurre que no deben ser considerados como un saber de lo que la realidad en el fondo es. Los modos común y científico se basan en gran parte en convenciones cuya "verdad" es el resultado obtenido en la manipulación de las cosas.

El saber que alcanza lo real es una filosofía del devenir, análoga a la bergsoniana. Esta filosofía se contrapone a las "filosofías estáticas" propias de las metafísicas subyacentes en los modos de conocimiento común y científico — especialmente en la ciencia de tipo mecanicista. La verdadera realidad es la de lo vivido inmediatamente como puro devenir y evolución creadora. Esta filosofía del devenir no es incompatible con "un idealismo de un género bastante particular, no ideológico ni deductivo, sino amigo de la experiencia concreta, que ve en el principio y en el fondo del ser menos *cosas* que *acciones*" (*Les origines*, etc., pág. 8). Pero Le Roy va todavía más lejos que Bergson en la afirmación de un dualismo entre lo viviente y lo inerte, hasta el punto de que la dificultad consistirá luego en la justificación de la existencia del último. La hipóstasis de lo viviente no es, sin embargo, más que un momento de tránsito para llegar a concretar su realidad. Ahora bien, la realidad de lo viviente es, en último término, el espíritu del hombre. De ahí el interés particular que Le Roy manifiesta por el hecho del desenvolvimiento de la inteligencia. Ésta parece ser el resultado de la evolución; en rigor, es lo que permite otorgar a la evolución su sentido. La inteligencia de que habla Le Roy no es, así, idéntica a la "inteligencia clásica", puramente analítica: se halla movida por la intuición, la cual incluye de este modo el pensamiento. A base de ello Le Roy se opone a la crítica del intuicionismo por parte de un intelectualismo que, siguiendo ciertos precedentes, no niega la posibilidad de que la inteligencia alcance el mundo de los trascendentales. Lo mismo ocurre con la teoría de Le Roy sobre la dogmática y la idea de Dios. Le Roy se inclina en este punto a un pragmatismo inmanentista en la medida en que justifica la existencia de la persona divina a través de una acción que engloba el pensamiento, pero niega que este pragmatismo sea puramente convencionalista o resultado de un vago sentimentalismo. La concepción "práctica" del dogma estaría también en la vía del inmanentismo y aun en la del modernismo, pero Le Roy insiste continuamente en que la práctica no es sólo la acción exterior, sino el acto interno, el pensamiento-acción dentro del cual se da la posibilidad de toda realidad trascendente. La concepción del dogma como conducta práctica es, pues, para Le Roy una simple negación del intelectualismo vacío y del sentimentalismo impreciso, pero no una negación de la realidad que el propio dogma ha establecido.

Obras: "Science et Philosophie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, VII (1899), 375-425, 503-62, 706-31; VII (1900), 37-72. — *Dogme et Critique, Études de philosophie et de critique religieuse*, 1907. — *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*, 1912 (trad. esp., *B.*, 1928). — *L'exigence idéaliste et le fait de révolution*, 1927. — *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, 1928. — *La pensée intuitive*, 2 vols., 1929-1930. — *Le problème de Dieu*, 1929. — *Introduction à l'étude du problème religieux*, 1943. — "Notice générale sur l'ensemble de mes travaux philosophiques", *Les Études philosophiques*, N. S., Año X (1955), 161-88. — *Essai d'une philosophie première. L'exigence idéaliste et l'exigence morale*, 2 vols., 1956-1958 (I. *La pensée;* II. *L'action*). — *La pensée mathématique pure*, 1960 [de cursos dados en el Collège de France, 1914-1915 y 1918-1919, revisado desde 1919-1920 para su publicación, con 5 apéndices procedentes de otros cursos, 1922 a 1926].

Véase J. de Tonquédec, *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, 1908. — F. Olgiati, *E. Le R. e il problema di Dio*, 1929. — R. Jolivet, *A la recherche de Dieu. Notes critiques sur la théodicée de M. E. Le R.*, 1931 [Archives de philosophie, III, 1]. — Maria do Carmo Tavares de Miranda, *Théorie de la vérité chez E. Le R.*, 1957.

LE SAULCHOIR. En Flavigny (Côte-d'Or, Francia) se estableció oficialmente en 1868 un *studium générale* dominico. Tras diversas vicisitudes se trasladó en 1904 a Le Saulchoir (cerca de Tournai, Bélgica). En 1907 se aplicó una nueva *ratio studiorum*, en gran parte gracias a los esfuerzos de A. Gardeil (VÉASE), regente de estudios entre 1897 y 1911. El *studium* fue transferido posteriormente a Étioles (Seine-et-Oise), donde se halla actualmente. Los maestros del *studium* han constituido un grupo teológico conocido con el nombre de *Le Saulchoir* o *Escuela de Le Saulchoir*. Además de A. Gardeil, el principal mentor del grupo, han profesado en el *studium* en diversos períodos: P. Mandonnet, A.-D. Sertillanges, G. Théry, R. Vaux, M.-D. Roland-Gosselin, H.-D. Gardeil, A.-J. Festugière, D. Dubarle, M.-J. Congar y M.-D. Chenu, todos ellos de la Orden de los Predicadores.

Aunque principalmente teológico, el grupo de Le Saulchoir ha realizado también un programa y estudios filosóficos, por lo que podemos considerarlo asimismo como una escuela de filosofía.

Desde el punto de vista teológico ha caracterizado los trabajos de Le Saulchoir la atención prestada al "dato revelado", pues se ha considerado que la teología es la fe *in statu scientiae* y no algo externo a la fe. La Escritura y la tradición no son, pues, para los maestros de Le Saulchoir meros repertorios de argumentos para la teología, de modo que, como escribe Chenu, "explotar los textos de San Pablo *para* demostrar la causalidad física de los sacramentos es marchar a contrapelo: la causalidad física es más bien un medio de concebir plenamente el realismo sacramental de San Pablo" (*op. cit. infra*, págs. 55-6). No se prescinde, pues, del "método histórico"; se aspira a una armonía entre teología y exégesis histórica, único modo de mostrar que la tradición no es un "agregado", sino una continuidad orgánica. Inspirándose en Santo Tomás, los maestros de Le Saulchoir han desarrollado la ciencia teológica como *intellectus fide*; sin despreciar "el sistema teológico" se ha distinguido entre ciencia teológica y sistema teológico. Ello ha conducido en filosofía a subrayar que no debe haber contaminación entre ella y la teología y que no debe suponerse que la filosofía "conduce" sin más a la teología. Pero rechazar la contaminación no significa abogar por la separación. Hay que encontrar una "relación verdadera" entre la teología como *intellectus fidei* y la filosofía como *philosophia perennis* — *philosophia perennis*, porque está

siempre en formación y no porque hay que tomar los resultados filosóficos como ya dados para siempre. Por eso el tomismo no debe ser tomado a la letra —lo que daría lugar a una especie de wolffismo—, sino según su espíritu. Tampoco debe ser considerado como una filosofía —y menos como la filosofía—, sino como expresión de un espíritu teológico. El tomismo no es un "aristotelismo prolongado": es una inspiración, un método, ciertos principios orgánicos y percepciones primeras. No importa que los resultados no sean tomistas, con tal que lo sea el espíritu. En último término, "adquirir conciencia de la realidad de la época" es un imperativo que, según los maestros de Le Saulchoir, el propio Santo Tomás no hubiera rehusado jamás.

M.-D. Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, 1937. — Las publicaciones fundadas o desarrolladas por los maestros de Le Saulchoir son: la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (desde 1907), el *Bulletin thomiste* (desde 1924), la *Bibliothèque thomiste*, las publicaciones de las *Journées d'Études de la Société Thomiste* y la colección de publicaciones de *La vie spirituelle*.

LE SENNE (RENÉ) (1883-1954) nac. en Elbeuf-sur-Seine (Seine Maritime), ha sido profesor en los Liceos de Chambéry y Marsella, en varios Liceos de París, en la Escuela Normal Superior de Sèvres y (hasta 1952) en la Sorbona. Inspirándose en parte en las orientaciones criticistas, tendió luego hacia una acentuación de los aspectos idealistas y espiritualistas de aquéllas, representando de un modo eminente la corriente llamada en Francia de la "filosofía del espíritu". La reducción del ser a la conciencia es, por lo demás, típica de un pensamiento cuyo punto de partida es el análisis del espíritu — análisis "empírico", si bien de un empirismo "totalista", antinaturalista, antiasociacionista y anticondicionista. Este "análisis del espíritu" no es, sin embargo, o no es enteramente, asunto de la psicología; es un análisis reflexivo similar al llevado a cabo por los espiritualistas franceses que se calificaron a sí mismos de "espiritualistas positivos" (como Lachelier). Lo que, en todo caso, interesa a Le Senne es una psicología fuertemente impregnada por la metafísica.

Según Le Senne, la conciencia —como "conciencia reflexiva"— es como un "ámbito" dentro del cual se da toda actividad y, por consiguiente, también todas las actividades cognoscitivas, de modo que la ciencia aparece asimismo como un elemento integrante del análisis reflexivo. Sólo a partir de esta base se puede llegar a la idea del ser y aun a la idea de su inteligibilidad, con lo cual las ideas de "conciencia" y "espíritu" propuestas por Le Senne se aproximan a la noción tradicional de "inteligencia" en cuanto es capaz de comprender el reino de los "trascendentales". Le Senne ha desarrollado su filosofía sobre todo a base de una consideración del deber. Éste muestra que el ser no es un puro dato ni un puro hecho, que es algo que se va haciendo, que se "consigue" a medida que el deber se cumple. El deber interpone un obstáculo que, a su vez, constituye el ser. A ello sigue un examen de la relación entre deber y obstáculo que desemboca en una teoría general de la experiencia. Ésta puede conducir hacia el obstáculo (que es determinación) o hacia el valor (que es vida espiritual, es decir, creación e invención). El obstáculo es una condición del deber y éste a su vez una condición del ser. Pero el ser no será ya entonces el puro ente, sino el espíritu concreto y libre. La metafísica se une así con la moral y aun resulta fundada en ella. Por eso dice Le Senne que "la libertad es la primera y última palabra sobre el espíritu" (*Traité de morale générale*, pág. 642), por eso la metafísica es una revelación del valor que surge como el polo al parecer opuesto al ser, pero, en última instancia, constitutivo del ser, o cuando menos revelador del ser.

Obras: *Introduction à la philosophie*, 1921 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1954). — *Le mensonge et le caractère*, 1930 (tesis). — *Le devoir*, 1930 (tesis). — *Obstacle et valeur. La description de la conscience*, 1934. — *Traité de morale générale*, 1942. — *Traité de caractérologie*, 1945 (trad. esp.: *Tratado de caracterología*, 1953). — *La destinée personnelle*, 1951. — Véase Jean Paumen, *Le spiritualisme de René Le Senne (Humanisme et philosophie)*, 1949. — A. Guzzo, G. Clava, C. Rosso, M. Ghio, *R. Le Senne*, 1951. — E. Centineo, *R. Le Senne; idealismo personalistico e metafisica assiologica*, 1953. — J. Pirlot, *Destinée et Valeur. La philosophie de R. Le Senne*, 1954. — Número de *Les Études philosophiques*, N. S. Año X (1955), 361-566, dedicado a Le Senne.

LEALTAD. Véase FIDELIDAD, ROYCE (JOSIAH).

LEBENSWELT. Esta expresión, usada especialmente por Husserl, puede traducirse por 'mundo vital' Por haberse convertido en una expresión técnica dentro de una cierta fase de la fenomenología husserliana y por haber sido usada en forma alemana por autores de lengua no alemana, la dejamos sin traducir. Lo mismo hemos hecho con otras expresiones (Cfr. *Dasein*).

En su obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendentale Phänomenologie* (1954, ed. W. Biemel; *Husserliana*, VI [las Partes I y II fueron ya publicadas en la revista *Philosophia*, ed. A. Liebert, 1936], Husserl desarrolla el concepto de *Lebenswelt* (Cfr. especialmente Parte III: §§ 28, 29, 33, 34, 44, 51). Según Husserl, hay en Kant un "supuesto" no expresado: el de un "mundo circundante vital" (*Lebensumwelt*) que se da por valedero sin más. Este supuesto determina los modos como se plantean los problemas de la crítica de la razón. El mundo circundante vital es el mundo vivido y no —o todavía no— "tematizado". Es el mundo de "lo que se da por sentado o supuesto" — el mundo de las *Selbstverständlichkeiten*. Ahora bien, este mundo no tiene por qué ponerse aparte como indigno de descripción e investigación. En rigor, se trata de un mundo extremadamente rico, el mundo de los "fenómenos 'anónimamente' subjetivos". Ni la ciencia objetiva, ni la psicología, ni la ciencia universal de lo subjetivo ni la filosofía se han hecho tema de este "mundo de lo subjetivo" — ni siquiera se ha hecho tema de él la filosofía kantiana a pesar de intentar encontrar las condiciones subjetivas de la posibilidad de un mundo objetivamente experimentable y cognoscible.

Pero como la fenomenología trascendental es una ciencia de fundamentos últimos, no puede dejar de lado ese mundo. En todo caso, el problema del *Lebenswelt* constituye uno de los problemas básicos en el problema general de la ciencia objetiva. Esta ciencia incluye una ciencia del *Lebenswelt*. No se trata de una cien-

cia "lógico-objetiva", pero sí de una ciencia que, en lo que toca a la "fundamentación", posee un valor muy elevado. Husserl indica que la ciencia del *Lebenswelt* se refiere a las "experiencias subjetivo-relativas", y que debe averiguarse el modo como tales experiencias pueden utilizarse para las ciencias objetivas. El *Lebenswelt* es un universo que posee una "intuitividad en principio". Parece tratarse, así, de algo parecido a lo que se ha llamado a veces "conocimiento del hombre"; en todo caso, está ligado a ciertas investigaciones de "antropología (v.) filosófica", y puede relacionarse con lo que se ha llamado "crítica de k vida cotidiana" (H. Lefèbvre) — si bien esta última incluye motivos de carácter "social" que Husserl no parecía tener en cuenta, o no parecía tenerlo suficientemente. Ahora bien, este "conocimiento del hombre" se basa, según Husserl, en una "ontología": la "ontología del *Lebenswelt*". Esta describe y examina todas las "formas prácticas" (*praktische Gebilde*), esto es, todo lo que son "hechos" en el mundo de la vida (*die Welt des Lebens*), incluyendo, por tanto, las ciencias objetivas como hechos culturales. Puede verse con ello que la ciencia del *Lebenswelt* aparece de modo distinto según el punto de vista adoptado: por un lado, es una ciencia objetiva, la cual se convierte para la constitución de toda ciencia objetiva; por otro lado, precede a toda ciencia objetiva, la cual se convierte en "hecho" del *Lebenswelt.* Que las ciencias hayan olvidado que han surgido o emergido de un *Lebenswelt,* muestra uno de los aspectos, si no el aspecto fundamental, de "la crisis de la ciencia europea". El *Lebenswelt* es, en efecto, como la suma de las "franjas" y de los "horizontes" en los cuales emergen y se constituyen los hechos "mundanos". Pero justamente porque el *Lebenswelt* no es propiamente un hecho, sino un "horizonte de hechos" (véase HORIZONTE), no es comparable al "mundo natural" — el cual es uno de los elementos del *Lebenswelt.* El *Lebenswelt* no es dado de una vez para siempre, sino que se desarrolla —acaso históricamente— y tiene "formas" y "estilos".

Este *Lebenswelt,* sin embargo, no es lo que aparece "primero" en la experiencia natural; tiene que ser, por así decirlo, "reconquistado" de tal experiencia, lo mismo que de las interpretaciones científicas y otras, por medio de una "reducción" (VÉASE). Así, el estudio del *Lebenswelt* es una fenomenología: la fenomenología "mundana" (*weltliche*). Por eso la reducción del *Lebenswelt* precede a todas las demás reducciones fenomenológicas — o, si se quiere, el desenterrar el *Lebenswelt* precede, en el orden del saber, a la reducción trascendental fenomenológica.

Tanto la idea del *Lebenswelt* como el modo de describir tal "mundo" han sido objeto de numerosas discusiones. Por lo pronto, puede preguntarse en qué relación se halla la descripción del *Lebenswelt* con otras descripciones de "mundos", tales como las que llevan a cabo los antropólogos (especialmente los "antropólogos culturales"), los historiadores (especialmente "los historiadores del espíritu" en el sentido de Dilthey), algunos psicólogos y hasta ciertos "conocedores del hombre" como algunos novelistas y simplemente "hombres de experiencia". Parece que podrían destacarse numerosas relaciones entre estas últimas descripciones y las que Husserl propone. Luego, puede preguntarse en qué relación se halla el análisis realizado por Heidegger del *Dasein* y en particular del "estar-en-el-mundo" con la idea husserliana; a este efecto se ha indicado a veces que la relación es muy estrecha — tan estrecha, que la idea de Husserl puede muy bien haber surgido de indicaciones recogidas de Heidegger. En todo caso, el análisis heideggeriano del "estar-en-el-mundo" puede considerarse como una sistematización de la noción del *Lebenswelt.* Finalmente, puede preguntarse si una descripción del *Lebenswelt* no amenaza con convertirse en una vaga descripción de "lo obvio". En este último respecto, hay diversas opiniones. Autores como Merleau-Ponty, Alphonse de Waelhens y otros han recogido, y elaborado, la idea husserliana del *Lebenswelt* haciéndola objeto de examen riguroso y sistemático. Otros autores, en cambio, especialmente los que se oponen a la fenomenología y a las diversas formas de la "filosofía de la existencia" rechazan la idea del *Lebenswelt* como idea propiamente filosófica. Ahora bien, como John Wild ha observado (Cfr. *Existence and the World of Freedom* [1963], especialmente Caps. III, IV y V), ciertos pensadores que rechazan la idea en cuestión, o que no la tienen simplemente en cuenta, hacen uso de nociones similares. Tal sucede con los "filósofos del lenguaje corriente", especialmente del llamado "grupo de Oxford": su análisis de ciertas expresiones o, mejor, del uso (v.) de ciertas expresiones parece estar fundado en la idea de que la filosofía es, por lo menos en parte, un examen de algo "corriente" u "obvio" (o aparentemente "obvio"). En todo caso, hay más analogías entre el *modo de filosofar* de dichos pensadores y el modo de filosofar de los que han hecho suya, con mayores o menores modificaciones, la idea husserliana del *Lebenswelt,* que entre cualquiera de estos modos de filosofar y la mayor parte de los "tradicionales" o, en todo caso, más decididamente "académicos".

Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls,* s/f. (1962) [Symposion. Philosophische Schriftenreihe]. — José Gaos, Ludwig Landgrebe, Enzo Paci, John Wild, *Symposium sobre la noción husserliana de Lebenswelt,* 1963 [del XIII Congreso Internacional de Filosofía, Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional Autónoma de México].

LECCIÓN (LECTIO). Véase DISPUTACIÓN, EXPRESIÓN.

LECTIO (LECCIÓN). Véase DISPUTACIÓN, EXPRESIÓN.

LEFÈBVRE (HENRI) nac. (1901) en el Béarn, trabaja en el Centre National de la Recherche Scientifique, en París. Lefèbvre encontró en el marxismo la solución de una crisis filosófica personal que lo había hecho desconfiar de la filosofía, hacia la cual se había sentido vocado desde su juventud. El marxismo lo llevó a la adhesión al Partido Comunista francés y —según propia confesión— se dejó "impresionar por el inmenso aparato de autoridad, prestigio y propaganda" del "marxismo oficial", aun cuando ya desde dentro de él comenzó a replantearse las cuestiones fundamentales del marxismo especialmente a través de un estudio de los manuscritos de Marx sobre la enajenación (VÉASE). En situación ambigua con la dirección intelectual del Partido, Lefèbvre acabó por abandonarlo, pero no para romper con el marxismo, sino, al contrario, para hacer, o seguir haciendo, de éste una doctrina viva y no la serie

de dogmas caracterizados por el rótulo *Diamat* (materialismo dialéctico) — dogmas que "no van más allá del nivel de la filosofía de Victor Cousin" (La *Somme et le reste,* I, pág. 56). Según Lefèbvre, la verdad —que es atención a la realidad— se halla por encima del dogmatismo estéril de una ideología oficial. Lefèbvre vuelve de este modo a la misma fuente del marxismo —a Marx—, pero no para repetir los textos, sino para repensarlos, es decir, para repensar a fondo la intuición básica de Marx. Se trata, pues, de un "retorno a Marx como teórico del fin de la filosofía y como teórico de la praxis" (*ibid.*, pág. 75). El marxismo es, en efecto, todo lo contrario de un "marxologismo". Éste es rígido; el marxismo vivo, en cambio, sigue un desarrollo contradictorio que es solidario de las contradicciones del mundo moderno.

Partiendo de esta base Lefèbvre ha examinado en forma que podría llamarse "dialógica" —de diálogo consigo mismo, con el pensamiento de Marx, con la experiencia del filósofo y con el mundo contemporáneo— las cuestiones básicas de la "praxis filosófica". De este examen se han destacado los temas de la enajenación, de la objetividad, del humanismo y del "hombre total". Importante en la obra de Lefèbvre es su "crítica de la vida cotidiana". Se trata de un esfuerzo por describir y comprender "el hombre total". La "vida cotidiana" es definida por Lefèbvre como "región de la apropiación por el hombre no tanto de la naturaleza exterior como de su *propia naturaleza* —como zona de demarcación y de unión entre el *sector no dominado* de la vida y el *sector dominado*— como región donde los *bienes* se confrontan con las necesidades más o menos transformadas en deseos" (*Critique,* etc., t. II, pág. 51).

Obras: *Le nationalisme contre les nations,* 1937. — *Hitler au pouvoir. Bilan de cinq années de fascisme en Allemagne,* 1938. — *Nietzsche,* 1939. — *Le matérialisme dialectique,* 1939 [Nouvelle Encyclopédie Philosophique]. — *L'Existentialisme,* 1946. — *Logique formelle, logique dialectique,* 1947 (trad. esp.: *Lógica formal y lógica dialéctica,* 1956). — *Marx et la liberté,* 1947. — *Descartes,* 1947. — *Critique de la vie quotidienne.* I (*Introduction*), 1947, 2ª ed. [con un extenso "Avant-Propos"], 1958; II *(Fondements d'une sociologie de la quotidienneté),* 1961. — *Pour comprendre la pensée de Marx,* 1948. — *Pascal,* 2 vols., 1949-1954. — *Diderot,* 1949. — *Contribution à l'esthétique,* 1953. — *Musset,* 1955. — *Rabelais,* 1955. — Pignon, 1956. — *La pensée de Lénine,* 1957 ["Pour comprendre"]. — *Les problèmes actuels du marxisme,* 1958 (trad. esp.: *El marxismo,* 1961). — *La somme et le reste, 2* vols., 1959. — *Introduction à la modernité,* 1962.

En colaboración con N. Guterman: *La conscience mystifiée,* 1936. — *Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel,* 1938.

Véase: Eugenio Werden, *El materialismo dialéctico según H. L.,* 1955.

LEGALIDAD se llama a lo que tiene calidad legal; todo lo que se halla sometido a una ley (VÉASE) tiene el carácter de legalidad. Como la propia ley, la legalidad puede entenderse en varios sentidos: legalidad divina; legalidad humana; legalidad natural; legalidad moral. En la actualidad el concepto de legalidad es estudiado sobre todo en tres sentidos: la legalidad jurídica; la legalidad científica y la legalidad moral.

En lo que respecta a la legalidad jurídica, ha ocupado a los filósofos especialmente la cuestión de si tal legalidad es pura o no pura. Cuando no es pura, la legalidad depende de otras instancias que la pura ley, o la pura posibilidad de leyes: Dios, la Naturaleza, la sociedad humana, la historia, etc. Cuando es pura, la legalidad es la estructura de toda posible ley jurídica en el sentido en que esta tesis ha sido defendida por Kelsen (v.) y por otros miembros de la "Escuela legal vienesa".

En lo que toca a la legalidad científica, puede ser natural o histórica, o ambas a un tiempo. Por lo común, los filósofos se han ocupado de la legalidad científico-natural. Todos los autores que han estudiado la naturaleza y el carácter de las leyes en la ciencia natural se han ocupado de cuestiones de legalidad científico-natural. Los filósofos que se han ocupado de la legalidad histórica, y que han admitido tal legalidad, se han dividido usualmente en dos bandos: los que sostienen que la legalidad histórica es del mismo carácter que la científico-natural y los que sostienen que hay una legalidad histórica peculiar e irreductible a la natural.

En cuanto a la legalidad en sentido moral, su sentido más estricto es el que encontramos en Kant. Kant distingue entre legalidad (*Legalität*) y moralidad (*Moralität*). La determinación de la voluntad que tiene lugar según la ley moral (*gemäss dem moralischen Gesetze*) se llama "legalidad"; sólo la determinación de la voluntad que tiene lugar por amor de la ley (*um des Cesetzes willen*) puede llamarse "moralidad" (*K. p. V.*, 126-7). Respecto al deber, la legalidad es la acción conforme al deber (*pflichtmässig*) en tanto que la moralidad es la acción por el deber (*aus Pflicht*), que es lo mismo que respecto a la ley (*Achtung fürs Gesetz) (ibid.*, 144; Cfr. también 213). En rigor, no puede hablarse propiamente de una moralidad de las acciones, sino más bien de legalidad (o no legalidad) de acciones; en cuanto a la moralidad, es una moralidad de las intenciones (Gesinnungen) (*ibid.*, 269-70). El conformarse a la legalidad no produce, o no produce necesariamente, la moralidad; en efecto, el sujeto puede conformarse a la legalidad por temor a castigos que puedan sobrevenir si hay infracciones a la ley, o por la esperanza de recompensas si obedece la ley. En cambio, la conformidad con la moralidad es independiente de todo temor, de toda esperanza y, en general, de toda fuente externa a la ley moral misma.

Dos problemas por lo menos se plantean aquí. Por un lado, parece que puede haber legalidad sin moralidad y moralidad sin legalidad, lo cual lleva a considerar que legalidad y moralidad son completamente independientes entre sí. Aunque Kant parece en ocasiones subrayar esta independencia al máximo, con el fin de poner de relieve la pureza de la ley moral, se da cuenta de que esta independencia puede llevar a concebir un sujeto cuyas intenciones morales sean puras pero que constantemente rompa las normas de la legalidad. Para evitar esta dificultad, Kant tiende a considerar que la moralidad está unida a la conciencia de ella, lo cual envuelve asimismo conciencia de la legalidad.

Por otro lado, parece que mientras hay incentivos bien definidos para actuar de acuerdo con la legalidad, no los hay para atenerse a la moralidad. Aquí también Kant pone de relieve que el respeto a la ley es idéntico a la conciencia del propio deber. Conocer la ley moral no exige obedecer la ley moral, pero induce a sentir

respeto por tal ley. Conciencia de la ley moral y respeto por tal ley son, pues, idénticos. Puede hablarse, además, de un cultivo de la moralidad (*Kultur der Moralität in uns*); los impulsos morales (*moralische Triebfeder*) pueden desarrollarse no sólo por *contemplatio*, sino también por *exercitio* (*Metaphysik der Sitten*, especialmente 219, 392, 397).

LEIBNIZ (GOTTFRIED WILHELM) (1646-1716) nac. en Leipzig, donde estudió y presentó, en 1963, su tesis *De principio individui*. De 1663 a 1667 estudió matemáticas en la Universidad de Jena y jurisprudencia en la de Altdorf. Poco después entró al servicio del Elector de Maguncia y fue enviado, en 1672, a París con una misión diplomática. En 1673 visitó Inglaterra y poco después regresó a París, donde residió hasta 1676. Luego fue a Alemania, siendo nombrado bibliotecario de la corte del duque de Hannover, y encargándose de la redacción de la historia de la familia Brunswick. En 1682 fundó las *Acta Eruditorum* y en 1700 fue nombrado primer presidente de la Sociedad de Ciencias de Berlín — la posterior *Preussische Akademie der Wissenschaften*.

Desde muy joven Leibniz manifestó gran interés por todas las ciencias, por la historia y por las cuestiones políticas y religiosas. A su conocimiento de la escolástica, especialmente de la "escolástica moderna" (Suárez y otros) unió el conocimiento de la ciencia y de la filosofía modernas, interesándose grandemente por el pensamiento de Francis Bacon, Hobbes, Gassendi, Descartes, Galileo, Huygens y otros. Leibniz mantuvo relación personal con no pocos autores a quienes encontró durante sus viajes (Boyle en Inglaterra; Malebranche y Arnauld en París; Spinoza en Holanda, etc.) y mantuvo correspondencia con ellos y con muchos más; de hecho, en la extensa correspondencia de Leibniz se hallan indicaciones muy importantes acerca de su propio pensamiento filosófico y de sus descubrimientos científicos. Tal sucede, para citar sólo un par de casos, con su correspondencia con Arnauld y con Clarke. Su actividad diplomática y política se manifestó en diversos momentos y en varias formas; baste citar sus esfuerzos para convencer a Luis XIV y luego al Zar Pedro el Grande de constituir una alianza de Estados cristianos, abandonando las luchas internas y dirigiéndose contra los musulmanes. Ello estaba en estrecha relación con su ambición de unir las Iglesias cristianas: primero, los católicos y protestantes (lo que dio lugar a la resonante controversia con Bossuet) y luego a los calvinistas y luteranos. Leibniz fracasó en todas estas empresas, pero no cesó de alentarlas. El deseo de unificación y de armonía se manifestó asimismo en su interés por la formación de sociedades eruditas y científicas y la publicación de "Actas" de estas sociedades con el fin de mantener en estrecho contacto a todos los que trabajaran en las diversas ciencias. Algunas de las polémicas suscitadas por Leibniz alcanzaron enorme resonancia; tal ocurrió particularmente con la que tuvo lugar sobre la cuestión de la prioridad en el descubrimiento del cálculo infinitesimal. Leibniz llegó a la idea de este cálculo en 1676. Newton había alcanzado (independientemente) la misma idea algunos años antes, pero mientras Leibniz publicó sus resultados en 1684, Newton no lo hizo sino hasta 1687. Se discutió, pues, quién había sido el primero — disputa que tuvo lugar entre partidarios de Leibniz y Newton más bien que entre los propios autores, y disputa, por supuesto, baldía, ya que cada uno había descubierto el cálculo sin tener noticia de los trabajos del otro. La notación propuesta por Leibniz fue la que se adoptó con preferencia y la que sigue todavía en parte usándose.

Estas múltiples actividades e intereses de Leibniz se hallan en estrecha relación con la naturaleza de su propio pensamiento filosófico. Éste se halla dominado por varias ideas centrales, de las que mencionaremos las siguientes: la armonía, la continuidad y la universalidad. Lejos de rechazar la tradición, Leibniz aspiró a incorporarla e integrarla con las ideas propuestas por la filosofía y la ciencia modernas. Así, por ejemplo, Leibniz desarrolló el mecanicismo, pero trató de armonizarlo con la doctrina de las formas substanciales; destacó la importancia de la idea de substancia, pero no sin detrimento de la idea de relación, etc. Corno el propio Leibniz dijo en una ocasión: *je ne méprise presque rien* — nada, o "casi nada", debe menospreciarse; todo o "casi todo", puede integrarse y armonizarse; el "mundo mejor" es, en todo caso, "el mundo más lleno". Por eso Leibniz aspiró a ser el heredero de una *philosophia perennis*, una filosofía que cambia pero de un modo continuo y en donde cada momento sucede al anterior y anuncia el posterior. Nada de extraño que en su tiempo Leibniz fuera considerado como un típico "filósofo ecléctico" — una imagen de Leibniz que hoy nos sorprende, por ser incompatible con lo que pensamos sobre Leibniz y sobre el eclecticismo, pero que no deja de tener su fundamento en la tendencia del filósofo hacia la composición, por supuesto armónica, de muy diversas doctrinas. La idea de la armonía estaba ligada en Leibniz a la de la continuidad. Ambas estaban, además, vinculadas a la idea de la universalidad en cuanto expresión del deseo de constituir una ciencia universal y un lenguaje universal accesible a todos los humanos y capaz de describir todas las ideas posibles.

De hecho, en los inicios de su carrera filosófica Leibniz se ocupó de la posibilidad de una *ars combinatoria* (VÉASE) y de una *characteristica universalis*. Esta última era un lenguaje universal expresado en forma simbólica que permitiera a todos usar los mismos símbolos con el mismo significado. La primera era un sistema deductivo que permitiera combinar los símbolos deductivamente, de tal forma que "pudiera ponerse punto final a esas cansadoras polémicas con que las gentes se fatigan unos a otros" (Gerhard, VII, 186 [Cfr. bibliografía]). Pero ello será posible sólo cuando se hagan los razonamientos "tan tangibles como los de las matemáticas, de suerte que podamos descubrir un error a simple vista, y que cuando haya disputas entre gentes podamos simplemente decir: 'Calculemos', a fin de ver quién tiene razón" (*Opuscules et fragments inédits*, ed. Couturat, pág. 176 [Cfr. bibliografía]). Así, la ciencia universal soñada por Leibniz procede al modo de la lógica y de la matemática, si bien estas últimas son solamente partes de tal ciencia universal. Por lo demás, la ciencia universal en cuestión es posible solamente porque, como escribió Leibniz, "el cuerpo entero de las ciencias puede ser comparado a un océano, que es continuo en todas partes, sin hiatos o

divisiones, bien que los hombres conciban que hay partes en él y les den nombre según su conveniencia" (Couturat, pág. 530). Debe advertirse que en la constitución de tal ciencia universal, aunque los caracteres usados sean arbitrarios, "hay en su aplicación y conexión algo que no es arbitrario, es decir, una relación que existe entre los caracteres y las cosas", por lo que "la verdad no se basa en lo que es arbitrario en los caracteres, sino en lo que es permanente en ellos, es decir, en la relación que hay entre los caracteres y las cosas" (Gerhardt, VII, 191). En suma: los conceptos expresados por los caracteres de la ciencia universal tienen *fundamentum* t'n *re.*

Las nociones de universalidad *y* continuidad implicadas en la idea de la ciencia universal postulada por Leibniz corresponden a la universalidad y continuidad que se hallan en la realidad misma. El cálculo infinitesimal no es por ello una simple serie de convenciones: es el mejor modo de conceptualizar y matematizar la continuidad de la realidad entera y del movimiento. Puede considerarse este cálculo como el instrumento o, cuando menos, uno de los instrumentos conceptuales (y calculatorios) cuyo uso le fue sugerido a Leibniz por su idea de la perfecta continuidad de lo real.

En toda exposición de la filosofía de Leibniz ocupan un lugar prominente una serie de principios. A algunos de ellos nos hemos referido ya implícitamente: son los que pueden llamarse "principio de armonía" y "principio de continuidad". A ellos pueden agregarse otros: el "principio de plenitud", el "principio de perfección", el "principio de la identidad de los indiscernibles", el "principio de la composibilidad". Todos ellos se refieren a la realidad. Hay otros dos principios que atañen más bien al modo como se entiende la realidad: son el "principio de no contradicción" (que Leibniz equipara con frecuencia al de identidad) y el "principio de razón suficiente". Ello no quiere decir que haya una separación estricta entre los que podrían llamarse "principios reales" y los "principios conceptuales" (o "principios ontológicos" y "principios gnoseológicos"). En efecto, los principios que se refieren más bien a la realidad no dejan de ser principios que afecten de algún modo al lenguaje en el cual se describe o explica la realidad, y, a la vez, los principios que atañen más bien al modo como se entiende la realidad no dejan por ello de ser de algún modo principios de la realidad. Ello sucede por la muy estrecha correlación que hay en Leibniz entre realidad y lenguaje, y se manifiesta sobre todo en alguno de estos principios, tal como el de razón suficiente, el cual puede formularse diciendo que nada sucede en la realidad sin que haya una razón suficiente para que acontezca, y que nada puede explicarse de la realidad si no se halla una razón suficiente que lo explique.

Hemos tratado de varios de estos principios en diversos artículos de la presente obra; véanse a tal efecto los artículos ARMONÍA, CONTINUO, COMPOSIBILIDAD, IDENTIDAD, INDISCERNIBLES (PRINCIPIO DE LOS), PERFECCIÓN, RAZÓN SUFICIENTE — a los cuales pueden agregarse otros, tales como ESENCIA, EXISTENCIA. Nos limitaremos aquí a destacar ciertos aspectos de algunos de estos principios. Por lo pronto, en el de continuidad. Este principio se revela claramente en la matemática —bien que en alguna ocasión Leibniz haya dicho que toda repetición puede ser o discreta o continua (Gerhardt, IV, 394)— y se manifiesta no menos claramente en la Naturaleza — bien que el mundo de Leibniz sea no sólo un mundo continuo, sino también un mundo monadológico, lleno de individuos. El principio de continuidad es un principio universal en el que se hace patente la armonía entre lo físico y lo geométrico. Es un principio según el cual todo en el universo está relacionado "en virtud de razones metafísicas", y ello no sólo en un presente, sino a través de la duración, ya que el presente se halla siempre grávido de futuro. El principio de continuidad hace posible dar razón de cualquier realidad y de cualquier acontecimiento, ya que sin tal principio habría que concluir que hay hiatos en la Naturaleza, cosa que sería incompatible con el principio de razón suficiente (A. Buchenau y E. Cassirer, *Leibniz ... Werke*, II, 556). Pero a la vez el principio de razón suficiente sería inaplicable si no hubiera el principio de continuidad. Al mismo tiempo, el principio de continuidad y el de razón suficiente están ligados al principio de plenitud; en efecto, el universo es continuo sólo porque es "pleno" y viceversa. Esta "plenitud" es la que resulta del modo como Leibniz concibe el mundo de las esencias (o los "posibles") y su relación con las existencias. Como hemos visto en los artículos pertinentes, Leibniz supone que los posibles se caracterizan por su aspiración (*conatus*) a existir y que el mundo resultante es aquel en el cual se realiza "la serie máxima de posibilidades". En otros términos: todo posible que no sea contradictorio está, por así decirlo, "destinado a existir"; todo posible se hace actual siempre que no haya nada que se oponga a su realización, es decir, en la medida en que haya una razón suficiente para que se lleve a cabo. La razón suficiente para que Dios elija ciertos posibles más bien que otros para realizarse reside, arguye Leibniz, en la conveniencia o grados de perfección que poseen los diversos mundos posibles. Hay muchos (un número infinito) de mundos posibles, pero sólo uno ha llegado a la existencia. Éste es el mundo "mejor", donde 'mejor' tiene no sólo un sentido moral, sino también, y acaso primariamente, un sentido metafísico. 'Mejor' quiere decir 'el más perfecto posible' (o, simplemente, 'el que es *perfecto*') y también el más 'lleno'. Parece como si hubiera un universo donde pulularan los posibles y del cual se extrajera el mundo que fuese efectivamente el "más real".

En el modo como Leibniz presenta "el mundo mejor" se ve ya claramente la función que desempeñan los dos principios a que nos hemos referido: el de no contradicción y el de razón suficiente. El principio de contradicción opera una primera selección entre los posibles; el principio de razón suficiente explica por qué ciertos posibles más que otros han llegado a la existencia. Pero el principio de razón suficiente no es para Leibniz solamente un principio muy general; es un principio que se aplica en todos los casos en los que se trata de saber por qué algo es como es y no de otro modo. En su forma más corriente, el principio en cuestión se expresa diciendo que "Nada acontece sin razón suficiente". Ello quiere decir, según Leibniz, que deben evitarse cambios inestables tanto cuanto sea posible. El principio de razón suficiente intervie-

ne, junto con el de no contradicción, en todos los razonamientos. El principio de razón suficiente es aplicable a las cosas contingentes en tanto que el de no contradicción lo es a las cosas necesarias. Por eso las leyes del movimiento dependen del principio de razón suficiente; no son, dice Leibniz, geométricamente necesarias, sino que se originan en la voluntad de Dios gobernada por la razón (Gerhardt, II, 181). El principio en cuestión es un principio a la vez metafísico, físico y moral; en efecto, sirve para explicar por qué hay algo y no más bien nada; por qué los movimientos se efectúan como se efectúan y en el sentido en que lo hacen; por qué tal o cual acto es libre, es decir, por qué el alma —que no puede hallarse nunca en estado de completa indiferencia— elige esto más bien que lo otro.

Sería largo exponer las concepciones físicas de Leibniz, y sobremanera complejo tratar de aclararlas con ayuda de los citados principios. Nos limitaremos a poner de relieve que la física de Leibniz —por lo demás estrechamente ligada a su metafísica— se opone a la cartesiana por cuanto niega que la esencia de un cuerpo consista solamente en la extensión; hay en los cuerpos algo más que propiedades puramente geométricas, lo que hace que para explicar los cuerpos y sus movimientos se necesite "una noción más elevada o metafísica, es decir, la de substancia, acción y fuerza". Leibniz no niega que los cuerpos sean extensos, pero sostiene que no deben confundirse las nociones de lugar, espacio o pura extensión con la noción de substancia, la cual, además de la extensión "incluye la resistencia, es decir, la acción y la pasividad". Ello lleva a Leibniz a insistir sobre la importancia de la noción de fuerza; la fuerza es lo que permanece constante y no, como pretendía Descartes, la cantidad de movimiento. Pero la fuerza no es una entidad oculta; es la constante de todo movimiento, susceptible de ser expresada matemáticamente. Por eso Leibniz no cree que el puro mecanicismo sea suficiente para explicar los cuerpos naturales y sus movimientos; sin duda, todo lo que ocurre en la Naturaleza tiene lugar mecánicamente, pero "los principios mismos de la mecánica, es decir, las primeras leyes del movimiento, tienen un origen más sublime que los proporcionados por la pura matemática" (Cfr. artículo en *Journal des Savants*, 18-VI-1691). En otros términos, la fuerza y la resistencia sólo pertenecen a substancias, y no a simples propiedades geométricas de los cuerpos. Se ha dicho por ello que Leibniz combinó el mecanicismo con la teleología, pero podría decirse también, y acaso con mayor justificación, que combinó el geometrismo con el dinamismo.

Tanto la física como la metafísica de Leibniz se hallan dominadas por una distinción básica a la cual hemos dedicado ya un artículo: la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho (véase VERDADES DE HECHO, VERDADES DE RAZÓN). Indiquemos, o recordemos, aquí que esta distinción es paralela, si no idéntica, a la que hay entre proposiciones necesarias (o necesariamente verdaderas) y proposiciones contingentes (o, mejor dicho, proposiciones sobre realidades contingentes). Las proposiciones necesarias son aquellas que no pueden ser negadas sin caer en contradicción; las proposiciones contingentes son aquellas cuya negación es posible. Así, es necesariamente verdadero y es, por tanto, una verdad de razón, que si A existe, A existe, es decir, que si A existe no es verdad que A no existe. Pero es contingente que A exista (siempre que A no sea Dios, cuya existencia es necesaria). Se ha equiparado con frecuencia la distinción entre verdades de razón o proposiciones necesarias y verdades de hecho o proposiciones contingentes con la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas. Hay razones en favor de esta equiparación, pero hay que advertir que ella no es completa. En efecto, aunque una mente finita no puede llevar a cabo el análisis requerido para explicar que A existe, y por qué existe A, una mente infinita puede llevar a cabo este análisis. En otras palabras, las proposiciones contingentes pueden ser sintéticas para una mente finita, pero son ciertamente analíticas para una mente infinita. Esta mente puede reducir las cosas existentes a sus posibles, o a los fundamentos de su posibilidad. Por otro lado, la proposición que Dios existe, aunque se refiere a una existencia, es distinta de todas las demás proposiciones existenciales; como hemos visto en otro lugar (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]), basta saber que Dios es posible para afirmar que es real.

Si se preguntara cuáles son los elementos con los cuales Leibniz construye su universo a base de los principios antes introducidos, podría contestarse simplemente del modo que sigue: substancias y relaciones. De estos dos elementos sólo las substancias son reales; las relaciones (entre las cuales se destacan el espacio [VÉASE] y el tiempo [VÉASE]) no son propiamente reales, cuando menos en el sentido de no ser substanciales. De ahí la importancia capital que desempeña en la filosofía de Leibniz la noción de substancia (VÉASE). Substancia es, en cuanto ser existente, actividad. La doctrina leibniziana de la substancia es, por supuesto, compleja, pero puede simplificarse considerándola desde el punto de vista de la monadología (véase MÓNADA y MONADOLOGÍA). Leibniz parte de las mónadas como substancias simples, que no tienen partes y que, por tanto, no son extensas a la manera de los átomos. Las mónadas no se distinguen entre sí por la figura, sino por la representación y el grado de representación. Las mónadas son individuos. Ahora bien, el universo se compone de una infinidad de representaciones desde las más oscuras e indistintas hasta las más distintas y claras. Las mónadas "no tienen ventanas"; son, en sí mismas, universos, expresiones diferentes de una misma realidad total. Su diferencia es la diferencia de representación que cada una tiene del universo. Desde las mónadas inferiores, que tienen únicamente percepciones o representaciones inconscientes, hasta las superiores que, como el espíritu, tienen representaciones conscientes o apercepciones, hay una jerarquía en la cual cada elemento posee una apetición o tendencia a transformar la oscuridad de las percepciones en mayor claridad. Por eso Leibniz llama apetición (VÉASE) a "la acción del principio interno que produce el cambio o tránsito de una percepción a otra". La apetición no alcanza siempre todo aquello hacia lo cual tiende, pero consigue siempre percepciones nuevas. Siendo la mónada un reflejo contiene, clara u oscuramente, todo su pasado y el germen de su porvenir, aunque sólo la mónada suprema, es decir, Dios, posee un saber actual absolutamente consciente-

te de su pasado y futuro; es espíritu puro, inmaterialidad pura, pura conciencia de percepción. La diversidad de las mónadas queda formulada en el principio de identidad de los indiscernibles (v.) según el cual la distinción radica solamente en la discernibilidad. En efecto, Leibniz afirma que las substancias simples se distinguen por sus cualidades, pues "lo que se encuentra en lo compuesto sólo puede venir de los ingredientes simples, y no poseyendo cualidades, las mónadas serían indiscernibles unas de otras por no diferir en cantidad". El principio de los indiscernibles equivale, por lo tanto, a la afirmación de que no hay nunca en la Naturaleza dos seres perfectamente iguales entre sí "y en los cuales no sea posible encontrar una diferencia interna o que esté fundada en una denominación intrínseca". De ahí que la indiscernibilidad corresponda solamente a la identidad, la cual es definida justamente como identidad de los indiscernibles. La doctrina de las mónadas sirve, por otro lado, para la explicación de la armonía preestablecida en donde se revela de modo tan luminoso el optimismo del sistema leibniziano. La armonía preestablecida no es más que lo que vincula entre sí a las mónadas, la ley de su interdependencia y sucesión. Es armonía por cuanto todo se corresponde según ley; es preestablecida porque Dios ha fijado de antemano y para siempre toda la serie de las sucesiones. Leibniz compara esta armonía con el hecho de dos relojes iguales que marcasen siempre los mismos tiempos, no por interacción ni por la intervención constante de un ser supremo, sino por el establecimiento previo de su mutuo acuerdo. Leibniz no niega con ello, empero, la libertad, que es adscrita en mayor o menor medida a las mónadas según su puesto en la jerarquía universal. La existencia del mal en el mundo, que Leibniz clasifica en mal metafísico, físico y moral, no demuestra para él que Dios sea el autor del pecado; demuestra únicamente que el espíritu humano es demasiado limitado para comprender que el mal es una parte necesaria en el conjunto armónico del mundo, que es, dentro de todos los mundos posibles, el mejor que Dios ha podido crear. La supuesta imperfección es sólo, por consiguiente, desconocimiento del papel que lo imperfecto desempeña en el orden perfecto total.

La monadología permite también resolver para Leibniz los problemas de las ideas innatas, que fueron determinantes para la especulación filosófica de su siglo. Leibniz admite el empirismo que sostiene que nada hay en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos, pero agrega que ello rige para todo "salvo para el intelecto mismo". Por ser las mónadas representación, el innatismo (VÉASE) es inherente a ellas, pero semejante innatismo no consiste en la idea clara y distinta en el sentido cartesiano, sino que se extiende a partir de la más oscura e indistinta percepción, a partir del sentimiento inconsciente que para el intelectualismo leibniziano no es un elemento diferente, sino inferior al conocimiento o a la percepción consciente. Como en los demás aspectos de su filosofía, tiende Leibniz también aquí a la conciliación y a la resolución de las oposiciones en una unidad armónica. Esta tendencia a la armonía culmina justamente en la doctrina de las mónadas, donde quedan sumidas todas las contradicciones reveladas por los anteriores sistemas filosóficos para constituir el cuerpo de lo que Leibniz llama "filosofía perenne" —*perennis philosophia*—, donde la exclusión es sustituida por la integración.

Hemos subrayado en este artículo las doctrinas de Leibniz que suelen considerarse más destacadas. Estas son: (1) la doctrina según la cual todo es continuo; (2) la doctrina según la cual hay siempre una razón suficiente para la explicación de cualquier ser o de cualquier acontecer; (3) la doctrina según la cual todo está compuesto de mónadas; (4) la doctrina según la cual la comunicación entre las substancias y, en general, la relación entre las mónadas está regida por el principio de la armonía preestablecida; (5) la doctrina según la cual el intelecto prima sobre la voluntad o sobre el sentimiento; (6) la doctrina según la cual este mundo, aun cuando contiene el mal, es el mejor de todos los mundos posibles. Algunos puntos, también capitales, de la filosofía de Leibniz no han podido ser dilucidados aquí con la extensión que merecían; con el fin de compensar esta deficiencia nos hemos referido a ellos en otros artículos (Cfr. *supra*). Ahora bien, debe tenerse presente que ha habido con frecuencia discusiones sobre la más plausible interpretación que puede darse a la filosofía de Leibniz. Algunos han considerado que el centro de su doctrina se halla en su metafísica y que su lógica es una consecuencia de ella; otros (como Couturat o Russell) han propuesto la tesis de que lo fundamental en Leibniz es su lógica y de que la metafísica es o un resultado de la lógica o bien un modo de "ocultación" de su verdadero pensamiento. Aunque nosotros hemos seguido en buena parte la primera opinión —que es la tradicional— no nos adherimos enteramente a ella. Tampoco, empero, nos adherimos a la segunda. En rigor, consideramos que lógica y metafísica en Leibniz se apoyan mutuamente y que es difícil considerar la una como el fundamento de la otra. Si la metafísica de Leibniz fuera tan desplazada en su obra como algunos autores proponen, no se entendería el modo de escribir de Leibniz. En efecto, así como cada mónada refleja el universo entero desde una sola perspectiva, siendo un punto de vista sobre el todo, así también cada una de las proposiciones de Leibniz refleja desde un punto de vista particular la filosofía entera. Pero, a la vez, si la lógica de Leibniz fuera tan subordinada a la metafísica como algunos autores imaginan, no se entendería que, una vez subrayada la novedad y particularidad de cada ente y de cada acontecer, Leibniz intente siempre reducirlos a una verdad única, alcanzada mediante un proceso de identificación.

Las primeras disertaciones filosóficas de Leibniz comprenden: *De principio individui*, 1663. — Spécimen *quaestione philosophicarum ex jure collectarum*, 1664. — *Dissertatio de arte combinatoria... Praefixa est demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta*, 1666. — *Hypothesis physica nova*, 1671 (incluyendo la *Theoria motus concreti*). — *Theoria motus abstracti*, 1671. — Muchos escritos de Leibniz breves, pero importantes para el conocimiento de su filosofía, aparecieron en las *Acta eruditorum Lipsiensium*, a partir de 1684 y en el *Journal des Savants* a partir de 1691. También es importante su correspondencia (la habida entre Leib-

niz y Clarke, de los años 1715 y 1716, fue publicada ya en Londres en 1717). Escritos como las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1664); *Confessio Naturae* (1668); *Con/mío philosophi* (escrita aproximadamente en 1673); *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (1694); *De rerum originatione radicali* (1697), *De ipsa natura* (1698) y otros son asimismo iluminativos. Los escritos más conocidos de Leibniz son el *Discours de métaphysique* (1686), el *Système nouveau de la nature* (1695), las *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (1697), los *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* terminados entre 1701 y 1704 y publicados sólo en 1765, los *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* ya publicados en 1710 y, desde luego, *La Monadologie,* escrita probablemente en 1714. Además, deben citarse los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (publicados por vez primera en 1719). Las obras de Leibniz son numerosísimas y hasta la fecha todavía no hay una edición completa de ellas; debe tenerse en cuenta que abarcan no sólo sus libros "formales", sino muchos bosquejos y una gran cantidad de cartas cruzadas, entre otros, con Clarke, Hobbes, Bernoulli, Spinoza, Arnauld, Gallois, Malebranche, por no decir nada de los escritos históricos, políticos y religiosos. Entre las *F* ones de Leibniz (todas ellas incompletas) se destacan la colección *Oeuvres philosophiques latines et françaises de M. de Leibnitz,* 1 vol., Amsterdam y Leipzig, 1676; la edición de L. Dutens *(Opéra omnia, nunc prima collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus ornata studio Ludovici Dutens,* en 6 tomos, Ginebra, 1768; la de *j.* E. Erdmann *(Opéra philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germánica omnia,* Berlín, 1840, reimp. con ampl. por R. Vollbrecht, 1958); la sólo iniciada de G. H. Pertz, 1843-1863 (obras filosóficas, históricas, matemáticas, correspondencia); la de A. Foucher de Careil, 7 vols., París, 1859-1875; la de Otto Klopp, Hannover, 11 vols., 1864-1885, que abarcó sólo, en una primera serie de 8 tomos, escritos políticos e históricos; la de Paul Janet *(Oeuvres philosophiques de Leibniz,* 2 vols., París, 1866; reimp., 1900); la de C. J. Gerhardt (*Philosophische Schriften,* 7 vols., Berlin, 1875-1890, reimp., 1960-1961, y *Mathematische Schriften,* 7 vols., Berlin, 1849-1863), reimp., 1952 y sigs., importante por la publicación por vez primera de muchos escritos inéditos; la de A. Buchenau y E. Cassirer (*G. W. Leibniz Philosophische Werke,* 4 vols., 1924). Incompleta ha quedado la edición que debía abarcar todos los escritos de Leibniz, la de la Academia de Ciencias de Berlín, que debía comprender un total de 40 volúmenes agrupados en las siguientes series: I (12 tomos), *Correspondencia general, política e histórica;* II, *Correspondencia filosófica;* III, *Correspondencia matemática, científico-naturaly técnica;* IV, *Escritos políticos;* V, *Escritos históricos;* VI, *Escritos filosóficos;* VII, *Escritos científicos y técnicos.* De ella se han publicado (1923 y siguientes) hasta ahora los tomos 1, 2, 3, 4 y 5 de la serie I, el tomo I de las series II y IV, y los tomos 1 y 2 de la serie VI. Más reciente edición de obras, *Werke,* en 20 vols., ed. W. E. Peuckert (desde 1949). Hay por otro lado numerosas ediciones separadas de textos inéditos, como la de Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits de Leibniz,* 1854, y *Nouvelles Lettres et opuscules inédits de Leibniz,* 1857; los *Opuscules et fragments inédits* publicados por Couturat en 1903, reimp., 1961; los textos inéditos publicados por Jean Baruzi en 1909. Entre los más recientes citamos: *Lettres et fragments inédits concernant les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669-1704),* publicados con introducción y notas por Paul Schrecker, 1934; la colección de *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre,* publicados y anotados por G. Grua, 2 vols., 1948; *Lettres à Arnauld d'après un manuscrit inédit,* ed. G. Lewis, 1952; la *Confessio philosophi,* ed. y trad. por Yvon Belaval, 1961 [de esta *Confessio philosophi* se había publicado una edición algo defectuosa en 1915, a cargo de Ivan Jagodinsky: *Leibnitiana inédita,* con introducción y notas en ruso]. Nuevos textos de L. en Pierre Costabel, *L. et la dynamique,* 1960. — Se han publicado asimismo ediciones anotadas de obras de L. según manuscritos originales; así, por ejemplo, una edición de la *Monadología* y de los *Principios de la naturaleza y de la gracia,* por A. Robinet (1954); una edición, con amplio (aunque no siempre pertinente) comentario del *Discurso de metafísica,* por Pierre Burgelin (1959).

En español se publicó una edición de *Obras* de L. en 6 vols., a cargo de P. de Azcárate. Además, se han publicado ediciones de varias obras: *Monadología. Nuevo sistema de la naturaleza y de la gracia,* etc. (1919); *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano* (1928); *Teodicea* (1928); *Tratados fundamentales* (1939); *Discurso de metafísica* (1942) [con comentario de Julián Marías]); otra trad. de dicho *Discurso* (1946); *Monadología* (1957), etc.

Una biografía de L. todavía hoy fundamental es la de E. G. Guhrauer, *L.,* 2 vols., 1842, 2* ed., 1846. — Nutrida información biográfica en Paul Wiedeburg, *Der junge L., das Reich und Europa, 2* vols., 1962 [Historische Forschungen, 4]; el vol. I es una exposición y el vol. II contiene notas.

Bibliografía de obras de L. por Emile Ravier en *Bibliographie des oeuvres de L.,* 1937 [véase complemento de Paul Schrecker en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* CXXVI (1938)].

Las obras sobre el pensamiento de L. son muy numerosas; además de los primeros escritos de Bilfinger (1723), Carl Günther Ludovici (1737), Baumeister (1741), Ploucquet (1748), De Justi (1748) hay que mencionar los libros publicados en el siglo XIX, entre los cuales figuran las obras de Hartenstein (1846), de R. Zimmermann (1847, 1849 y 1852), de E. Saisset (1857), de Foucher de Careil (1861), de A. Pichler (1869-70), de Otto Caspari (1870). Seleccionamos aquí algunas obras aparecidas después de 1870; atendiendo principalmente a los libros de conjunto o a aquellos en que se subraye algún punto capital de su filosofía para la interpretación global de ella: Fr. Kirchner, *L., Sein Leben und Denken,* 1877. — Ed. Dillmann, *Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen,* 1891. — E. Sigall, *Platón und L. über die angeborenen Ideen,* 2 vols., 1897-1898. — Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of L.,* 1900; nueva ed., 1937. — Ernst Cassirer, *Leibnizs System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen,* 1902. — Louis Couturat, *La logique de L. d'après des documents inédits,* 1903, reimp., 1962. — A. Foucher de Careil, *Mémoire sur la philosophie de L.,* 1905. — M. Halbwachs, *L.,* 1906. — Jean Baruzi, *L. et l'organisation religieuse de la terre,* 1907. — A. Gôrland, *Der Gottesbegriff bei Leibniz,* 1907. — W. Kabitz, *Die Philosophie des jungen L.,* 1909. — E. van Biema, *L'espace et le temps chez L. et chez Kant,* 1908. — Hans Ludwig Koch, *Materie und Organismus bei L.,* 1908 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 30]. — Clodius Piat, *L.,* 1915. — Walter Kinkel, *L.* [en *Grosse Denker,* ed. E. von Aster, vol. II, 1912; trad. esp. en la serie ti-

hilada "Los Grandes Pensadores", vol. II, 1925]. — Bogumil Jasinowski, *Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik*, 1918. — Hans Pichler, *L.*, 1919. — M. Ettlinger, *L. als Geschichtsphilosoph*, 1921. — O. H. Schmalenbach, *L.*, 1921. — G. Carlotti, *Il sistema di L.*, 1923. — D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, 1925, reimp., 1963 [del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VII]. — F. Olgiati, *Il significato storico di L.*, 1930, 2ª ed., 1934. — G. Stammler, *L.*, 1930. — M. Guéroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, 1934. — H. L. Matzat, *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibniz'schen Zeichenkunst*, 1938. — Id., id., *Die Gedankenwelt des jungen L.*, 1947. — Id., id., *Gesetz und Freiheit. Eine Einführung in die Philosophie von G. W. L.*, 1948. — F. Amerio, *L.*, 1943. — A. Galimberti, *L.*, 1946. — G. Friedmann, *L. et Spinoza*, 1946. — S. dal Boca, *L.*, 1947. — G. Galli, *Studi sulla filosofia di L.*, 1949. — H. W. B. Joseph, *Lectures on the Philosophy of L.*, 1949. — I. Pape, *L.*, 1949. — F. Brunner, *Études sur la signification historique de la philosophie de L.*, 1951. — R. L. Saw, *L.*, 1954. — R. M. Yost, Jr., L. *and Philosophical Analysis*, 1954 [University of California Publications in Philosophy, 27]. — J. Moreau, *L'Univers leibnizien*, 1956 [Problèmes et doctrines, 11]. — G. Grua, *La justice humaine selon L.*, 1956. — Maria Eugenia Valentié, *Una metafísica del hombre. Ensayo sobre la filosofía de L.*, 1956. — José Ortega y Gasset, *La idea de principio en L. y la evolución de la teoría deductiva*, 1958. — H. H. Holz, *L.*, 1958 [Urban-Bücher, 34]. — J. O. Fleckenstein, G. *W. L.*, 1958. — R. Kauppi, *Über die Leibnizsche Logik mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intensión und der Extensión*, 1960 [Acta Philosophica Fennica, 12]. — Gottfried Martin, *L. Logik und Metaphysik*, 1960. — Hans M. Wolff, *L. Allbeseelung und Skepsis*, 1961. — Yvon Belaval, L. *Initiation à sa philosophie*, 1962 [2ª ed. de: *Pour connaître la pensée, de L.*].

Con motivo del 300 aniversario del nacimiento de L. se publicaron en Alemania una serie de monografías. Mencionamos: I. N. Hartmann, L. *als Metaphysiker*, 1946; II. E. Benz, *L. und Péter der Grosse*, 1947; III. E. Hochstetter, *Zu Leibniz' Gedächtnis*, 1948; IV. J. E. Hoffmann, *Leibniz Mathematische Studien in Paris*, 1948; V. K. Dürr, *Leibniz' Forschungen im Gebiet der Syllogistik*, 1949; VI. W. Conze, *L. als Historiker*, 1951; VII. R. Zocher, *Leibniz' Erkenntnistheorie*, 1952; VIII. R. F. Merkel, L. *und China*, 1952.

LEISEGANG (HANS) (1890-1951) nació en Blankenburg (Turingia), fue profesor en Leipzig (1929-1930) y en Jena (1930-1934). En 1934 fue destituido de su cargo por su oposición al régimen nacionalsocialista. En 1945 fue nombrado de nuevo profesor en Jena y a partir de 1948 profesor en la Universidad Libre (Freie Universität) de Berlín. Leisegang se distinguió por sus estudios sobre el pensamiento y la religión de la época helenística, especialmente las formas que tal pensamiento ha impreso sobre los elementos espirituales procedentes de otras culturas. Estos estudios lo llevaron a una investigación sobre lo que llamó las formas del pensar (*Denkformen*), por las cuales entendió las formas lógicas de pensar, aun cuando en un sentido muy amplio del término 'lógicas'. Las formas de pensar son, según Leisegang, más fundamentales que las usuales tipologías de las concepciones del mundo. Se trata de estructuras generales de concepción (y expresión) ligadas a estructuras de la realidad o, mejor dicho, a diversos tipos posibles de organización de estas estructuras. Nos hemos referido con más detalle a las ideas al respecto de Leisegang, con exposición de su clasificación de las formas de pensar en el artículo Perifilosofía (VÉASE). Leisegang concluye que la concepción de las formas del pensar no conduce a un relativismo epistemológico, pues un pensamiento es verdadero cuando es adecuado a la estructura de los objetos a los cuales se aplica y logra expresar tal estructura.

Obras: *Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatoniken*, 1911 (Dis.) (La *teoría del espacio en el platonismo posterior, especialmente en Filón y en los neoplatónicos). — Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*, 1913 (Los *conceptos de tiempo y eternidad en el platonismo posterior). — Der Heilige Geist; das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, 1919 (*El Espíritu Santo; naturaleza y evolución del conocimiento místico-intuitivo en la filosofía y religión de los griegos*). — *Pneuma Hagion, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*, 1922 (*P. H. [Espíritu Santo] El origen del concepto de espíritu de los evangelios sinópticos a base de la mística griega). — Griechische Philosophie von Thaïes bis Platon*, 1922. — *Hellenistische Philosophie*, 1923. — *Die Gnosis*, 1924, 3ª ed., 1942. — *Weltanschauung; philosophisches Lesebuch*, 2 vols., 1926 [en colaboración con E. Bergmann] (*Concepción del mundo; libro de lectura filosófica). — Deutsche Philosophie ira 20. Jahrhundert*, 1928 (*La filosofía alemana en el siglo XX). — Denkformen*, 1928, 2ª ed., 1950 (*Formas del pensar). — Die Platondeutung der Gegenwart*, 1929 (*La interpretación actual de Platón). — Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1930 (*La filosofía actual de la religión). — Lessings Weltanschauung*, 1931 (*La concepción del mundo, de Lessing). — Goethes Denken*, 1932 (*El pensamiento de Goethe). — Dante und das christliche Weltbild*, 1941 (*Dante y la imagen cristiana del mundo). — Hegel, Marx, Kierkegaard*, 1948. — *Einführung in die Philosophie*, 1951 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1961). — *Meine Weltanschauung*, 1952 (*Mi concepción del mundo).* — Leisegang colaboró en la *Realenzyklopädie* de Paul-Wissowa con varios artículos (Logos, Philon, Platon, Sophia y otros). Preparó también el índice de la edición crítica de Filón (v.), de L. Cohn y P. Wendland.

LENGUAJE. "La pregunta filosófica por el origen y por la naturaleza del lenguaje —ha escrito Cassirer— es en el fondo tan antigua como la pregunta por la Naturaleza y por el origen del ser" (*Philosophie der symbolischen Formen*, 1923, t. I, pág. 55). Podría, según esto, superponerse a la historia general de la filosofía una historia de la filosofía del lenguaje. En este artículo nos limitaremos a destacar algunos momentos capitales de esta última historia y trataremos luego de algunos problemas relativos al lenguaje especialmente tal como han sido planteados en el pensamiento contemporáneo.

Comenzando por los presocráticos, muchos pensadores griegos equipararon de algún modo "lenguaje" y "razón": ser un "animal racional" significaba en gran parte ser "un ente capaz de hablar" y al hablar, reflejar el universo. Con lo cual el universo podía hablar, por así decirlo, de sí mis-

mo a través del hombre. El lenguaje es, o un momento del logos (VÉASE) o es el logos mismo. El logos-lenguaje era así equivalente a la estructura inteligible de la realidad. Desde los comienzos de la "filosofía del lenguaje", por tanto, vemos hasta qué punto la cuestión del lenguaje y la de la realidad como realidad están estrechamente imbricadas. En los artículos consagrados a varios pensadores presocráticos, particularmente a Heráclito y Parménides (VÉANSE) hemos tocado brevemente este punto. Limitémonos aquí a señalar que, no obstante las diferencias entre dichos dos filósofos, coincidían cuando menos en considerar el lenguaje como un aspecto de la realidad: la "realidad hablante". El lenguaje es, en suma, en muchos presocráticos, "el lenguaje del ser".

Los sofistas examinaron el lenguaje tanto desde el punto de vista gramatical como retórico y "humano". Uno de sus problemas magnos fue el de examinar en qué medida y hasta qué punto los nombres del lenguaje son o no convencionales. Aunque las teorías de los sofistas sobre el lenguaje no pueden reducirse a una sola fórmula, era muy común entre dichos pensadores propugnar una doctrina convencionalista del lenguaje y de los nombres. Los nombres son, según ello, convenciones establecidas por los hombres con el fin de "entenderse". Este problema fue recogido por Platón en su diálogo *Cratilo*. En este diálogo aparecen Cratilo (que representa a Heráclito) y Hermógenes (que representa a Demócrito o a Protágoras). Cratilo defiende la doctrina de que los nombres están naturalmente relacionados con las cosas; Hermógenes, la doctrina de que los nombres son convenciones. Más específicamente, las posiciones discutidas, y las dificultades encontradas en cada una de ellas, pueden esquematizarse como sigue:

1. Supongamos que "los nombres lo son por naturaleza". Esto no se refiere simplemente al origen, sino a la naturaleza de los nombres. Significa que: (a) Cada nombre designa una cosa, no más, pero no menos que ella (b) Cualquier modificación introducida en un nombre hace de él otro nombre que designa otra cosa, o ningún nombre, el cual no designa nada. (c) Tiene que haber tantos nombres como hay cosas; los sinónimos son en principio imposibles. (d) Pronunciar o escribir un "nombre falso" es lo mismo que pronunciar o escribir una serie de sonidos o signos sin significación.

Hay cuando menos una dificultad para cada una de las anteriores proposiciones: (a1) El lenguaje se compone de partículas que no son nombres: preposiciones, conjunciones, etc. Debe aceptarse el "significado" (que luego será llamado "sincategoremático" [VÉASE] de dichas partículas. pues de lo contrario no se podría hablar — o escribir. Lo que pretende Hermógenes es encontrar un lenguaje compuesto de puros nombres yuxtapuestos. (b1) La mayor parte de nombres tienen significados que van cambiando con el tiempo. (c1) Todos los nombres —excepto los "formalizados" por convención— tienen con frecuencia un significado "vago": el nombre no reproduce la realidad, como la imagen no reproduce la realidad, pues en tal caso no serían nombre o imagen, sino la realidad misma. (d1) Hay proposiciones falsas que poseen significación, pues esta última se da dentro del marco de un lenguaje y no dentro del marco de las cosas.

2. Supongamos que los nombres son convencionales. Ello significa que: (a) Los nombres pueden cambiarse a voluntad. (2) Cada nombre puede designar cualquier cosa. (c) Hay un número en principio infinito de nombres para cada cosa.

Hay también cuando menos una dificultad para cada una de estas proposiciones: (a2) El lenguaje no está compuesto de una serie finita (o infinita) de nombres independientes entre sí, sino que está dado en un contexto. (b2) No es lo mismo la significación que la denotación. (c2) No es lo mismo un lenguaje formalizado que un lenguaje no formalizado (lenguaje natural o corriente).

Hemos expresado las ideas desarrolladas en el *Cratilo* en un "lenguaje moderno" en parte para mostrar que los problemas suscitados por Platón son, o son también, problemas modernos. En todo caso, son problemas sobre los que cabe todavía discusión.

Abundantes fueron las consideraciones sobre el lenguaje en Aristóteles, entre los estoicos (que, según Pohlenz, fueron los primeros en analizar filosóficamente el lenguaje) y entre los escépticos (que trataron con detalle la teoría de los signos [véase SIGNO]). Nos hemos referido a algunas de sus opiniones al respecto en los artículos a ellos dedicados, así como en otros artículos, tales como Nombre (VÉASE); en este último artículo, además, hemos presentado partes de las doctrinas sobre el lenguaje mantenidas por autores medievales, modernos y contemporáneos. Común a todas estas doctrinas, cuando menos a las de Aristóteles y los estoicos, es el introducir otro elemento además del lenguaje y "la realidad": es el concepto, o noción, que puede ser entendido o bien como un concepto mental o bien como un concepto lógico (o. como se dijo oportunamente, "formal"). Los problemas del lenguaje se complican desde entonces con la cuestión de la relación entre expresión lingüística y concepto mental, expresión lingüística y concepto formal, y cada uno de estos conceptos en tanto que lingüísticamente expresados y "la realidad". Todo ello hace que los problemas del lenguaje dejen de ser estrictamente "gramaticales" para convertirse en problemas "lógicos".

Durante la Edad Media las cuestiones relativas al lenguaje fueron tratadas dentro del marco de las investigaciones lógicas — en un sentido muy amplio de 'lógicas'; en efecto, una de las cuestiones capitales al respecto consistió en las repercusiones que tuvo sobre la concepción del lenguaje la posición adoptada en la doctrina de los universales (VÉASE). Más directamente se ocuparon de cuestiones de la naturaleza y formas del lenguaje los autores que escribieron sobre gramática especulativa (v.) y se ocuparon de los "modos de significar" y, en general, del problema de la significación (v.) y significaciones. Puede concluirse que hubo durante la Edad Media numerosas investigaciones filosóficas sobre el lenguaje, pero que no hubo, propiamente hablando, una "filosofía del lenguaje".

Esta última apareció solamente durante la Edad Moderna — si bien no todavía, como en fecha más reciente, como una disciplina filosófica. Puede hablarse *grosso modo*, siguiendo a Urban, de dos actitudes respecto al lenguaje: una actitud de "confianza en el lenguaje (y en su poder lógico)" y una actitud de "desconfianza hacia el lenguaje". La primera actitud es representada sobre todo por los raciona-

listas, especialmente en la medida en que fueron, además, como ocurrió con algunos, "realistas" (en la cuestión de los universales). La segunda es representada sobre todo por los empiristas, y en particular por los que fueron, además, nominalistas. En general, los racionalistas —o los que, por razones de comodidad, suelen llamarse tales— se ocuparon poco explícitamente del lenguaje como tema "aparte" — si bien el problema del lenguaje fue fundamental, por ejemplo, en Leibniz. Los empiristas, en cambio, solieron tratar del lenguaje extensamente: tal fue el caso de Hobbes, Locke, Berkeley y Hume. En todos ellos se pone de relieve que el lenguaje es un instrumento capital para el pensamiento, pero que a la vez hay que someter el lenguaje a "crítica" con el fin de no caer en las trampas en que nos tiene cogidos, o nos puede tener cogidos, "el abuso (o abusos) del lenguaje". Una de estas trampas fue denunciada por empiristas, y especialmente por nominalistas, incansablemente: la que consiste en hacernos creer que, porque hay un término o una expresión en el lenguaje, hay una realidad designada por este término o expresión.

En otra línea de investigación del lenguaje se hallan los que, como, por ejemplo, Vico y Herder, se interesaron ante todo por estudiar el modo o modos como el lenguaje o lenguajes surgen en la sociedad y a lo largo de la historia. En este caso el lenguaje aparece como uno de los elementos constitutivos de la realidad social e histórica humana y no, o no sólo, como un tema de investigación gramatical, semiótica o lógica.

El mayor florecimiento en la filosofía del lenguaje ha sido alcanzado durante el siglo xx, cuando se ha llegado inclusive a considerar la crítica del lenguaje, el análisis del lenguaje, etc. como la ocupación principal, si no la única, de la filosofía. Las tendencias llamadas analíticas, así como las neopositivistas (positivismo lógico y otras *similares*) han sobresalido en este interés por las cuestiones relativas a la estructura del lenguaje o de los lenguajes. Para no repetir aquí lo que se ha dicho ya en otros artículos de la presente obra, preferimos remitir al lector a los artículos que figuran en el "Cuadro sinóptico" al final de ella bajo el epígrafe "Filosofía del lenguaje y semiótica"; especialmente importantes al respecto son artículos tales como: ATOMISMO LÓGICO; COMUNICACIÓN; DISCURSO; EXPRESIÓN; ISOMORFISMO; LOGOS; METÁFORA; METALENGUAJE; NOMBRE; OBRA LITERARIA; PROPOSICIÓN; RETÓRICA; SEMÁNTICA; SEMIÓTICA; SIGNIFICACIÓN Y SIGNIFICAR; SIGNO; SÍMBOLO Y SIMBOLISMO; SINTAXIS; VAGUEDAD; VERDAD. Nos limitaremos por el momento a poner de relieve que las doctrinas contemporáneas sobre el lenguaje pueden examinarse por lo menos bajo los cinco siguientes respectos: (1) Doctrinas pragmatistas, en las cuales el lenguaje es examinado sobre todo como un instrumento. En algunos casos estas doctrinas están ligadas al intuicionismo —por lo menos en el sentido de Bergson— en cuanto que se supone que sólo la intuición puede alcanzar el fondo de la realidad y el lenguaje limitarse a apresar la realidad bajo forma de manipulación. (2) Doctrinas más o menos "existenciales" de la comunicación (v.), en las cuales el lenguaje aparece sobre todo como "lenguaje humano" y como "manifestación de la persona". Aunque no puede ser considerada estrictamente como una doctrina "existencial", no podemos dejar de mencionar aquí la importancia creciente que ha adquirido el tema del lenguaje en Heidegger. Remitimos al efecto al artículo sobre este autor y especialmente a lo indicado en él sobre el lenguaje como "casa del ser" y sobre "ser y lenguaje". (3) Doctrinas lógico-positivistas y lógico-atomistas en las cuales desempeña un papel importante la formalización de los lenguajes. (4) Doctrinas que se han interesado por el análisis del "lenguaje corriente" tal como han sido desarrolladas por los llamados "filósofos de Oxford" (v.). (5) Doctrinas que han examinado el lenguaje desde el punto de vista de la teoría del símbolo y del simbolismo (v.).

Numerosos son los temas tratados en cada una de estas doctrinas. Nos *confinaremos* a modo de ejemplos a algunos de ellos en ciertas direcciones destacadas de la "filosofía del lenguaje" contemporánea.

En Heidegger el lenguaje aparece, primero, bajo la forma del habla *(Rede)* como uno de los modos en que se manifiesta la degradación o inautenticidad del *Dasein*. Frente a este modo inauténtico la autenticidad parece consistir no en el habla, o siquiera en ningún lenguaje, sino en el "silencio", en el "llamado" de la conciencia. Pero este modo "existenciario" de considerar el lenguaje se transforma en Heidegger en un modo propiamente "ontológico" cuando el lenguaje es visto como el hablar mismo del ser. El lenguaje como un "poetizar primario" es el modo como puede efectuarse "la irrupción del ser", de tal suerte que el lenguaje puede entonces convertirse en "un modo verbal del ser".

En Wittgenstein el lenguaje aparece primero como una especie de impedimento para conseguir el "lenguaje ideal" en donde la estructura del lenguaje corresponde a la de la realidad. Pero al abandonar esta noción de lenguaje ideal, Wittgenstein lanzó la investigación del lenguaje por una vía muy distinta: de ser "el padre de los formalistas" se convirtió en el "padre de los lingüistas" — de los "filósofos del lenguaje corriente". Lo que importó entonces fue la noción de los "juegos lingüísticos" de que nos ocupamos brevemente en los artículos LENGUAJE (JUEGOS DEL) y WITTGENSTEIN (LUDVVIG).

En uno y otro caso el tema del lenguaje aparece como un tema sobremanera rico y, en rigor, como el tema capital de la filosofía. Por eso se ha podido decir, desde varios puntos de vista, que el pensamiento filosófico actual es primariamente una "filosofía lingüística" — lo cual no es sólo una filosofía del lenguaje, sino la filosofía como lenguaje acerca del lenguaje. Ello parece haber "trivializado" la filosofía por haberla colocado fuera de la "realidad". Sin embargo, es posible ver en el caso tanto de Heidegger como de Wittgenstein —y muchos otros pensadores contemporáneos— que el interés por el lenguaje y temas relativos al lenguaje (el lenguaje y el ser; los juegos lingüísticos; la posibilidad o imposibilidad del llamado "lenguaje privado", etc.) sólo en apariencia es una "huida de la realidad" y un mero "hablar sobre el habla". Algunos de los enunciados más intrigantes de la filosofía contemporánea aparecen bajo la forma de proposiciones sobre el lenguaje. Para limitarnos a los dos autores últimamente citados, he aquí algunos: "Los límites de mi lenguaje son los límites

de mi mundo" (*primer Wittgenstein*); "la filosofía es una lucha contra el embrujamiento de la inteligencia por medio del lenguaje" (último Wittgenstein); "El lenguaje habla (*spricht*). Su hablar (*Sprechen*) habla para nosotros en lo hablado" (último Heidegger).

Nos ocuparemos ahora brevemente de dos cuestiones: (a) de varias posibles teorías filosóficas muy generales sobre el lenguaje; (b) de la clasificación de los lenguajes.

Las teorías filosóficas generales sobre el lenguaje suelen diferir entre sí según el tipo de pregunta formulada. En el siglo XIX, por ejemplo, lo común era interrogar acerca del origen del lenguaje. Dos respuestas fundamentales pueden darse a esta pregunta: la naturalista y la teológica. Según la primera, el lenguaje ha surgido en el curso de la evolución biológica (biopsicológica y biosociológica) a base de un núcleo originario, parecido al grito inarticulado del animal. De acuerdo con la segunda, el lenguaje ha sido otorgado por Dios al hombre. Común a ambas respuestas es el interés por el motivo causal, pero aparte de ello las respuestas son enteramente distintas. Caben, naturalmente, otras respuestas tales como las siguientes: el hombre se ha hecho como tal por medio del lenguaje; el lenguaje es una manifestación del pensar; el lenguaje es un instrumento para el dominio de la realidad, etc.

En la época actual interesa menos (entre los filósofos) la cuestión del origen del lenguaje. Los filósofos se han preocupado sobre todo de las cuestiones suscitadas por la estructura del lenguaje, por la relación entre lenguaje y pensamiento, lenguaje y realidad, etc. Complementando lo dicho en párrafos anteriores, mencionaremos ahora algunas teorías típicas formuladas desde fines del pasado siglo.

Ciertos autores han estimado que el pensamiento y el lenguaje son una y la misma cosa. En tal caso la filosofía puede reducirse a una "gramática" (la "filosofía glotológica" de Georg Runze). Otros han considerado que las relaciones entre pensamiento y lenguaje son de muy diversa índole y, en todo caso, sumamente complejas. Muy corriente ha sido la tesis de que el lenguaje oculta el pensamiento, el cual resulta falsificado cuando el lenguaje (el lenguaje natural) no es debidamente controlado. Muchos problemas han sido denunciados como pseudo-problemas en virtud de ser manifestaciones de una "mala gramática". También se ha propuesto la tesis de que las ocultaciones del pensamiento por el lenguaje son debidas a que este último no ha seguido "el sentido común" (o la "metafísica natural del espíritu humano"). Se ha argüido asimismo por ciertos autores que el lenguaje es capaz de falsificar el pensamiento por ser incapaz de seguir las visiones del fondo de la realidad proporcionadas por la intuición. No ha faltado quienes han declarado que el lenguaje debe ser extemo al pensamiento y reducirse a una serie de símbolos que se manejan de acuerdo con ciertas convenciones previas y que se organizan según los fines propuestos por el sujeto (o por la sociedad). Parece difícil acordar entre sí estas teorías. En vista de ello, algunos filósofos han señalado que antes de teorizar acerca del lenguaje es menester describir cuidadosamente las formas de éste y que sólo cuando se posea un número suficiente de datos al respecto podrán proponerse interpretaciones. Pero esta propuesta tiene el inconveniente de olvidar que en numerosos casos las descripciones supuestamente puras de la forma del lenguaje se basan en previas interpretaciones, pues lo que se ve del lenguaje depende fundamentalmente de si se considera a éste como un conjunto de convenciones, como una exacta reproducción del pensamiento, etc., etc. Lo más plausible es, pues, admitir que la descripción y la interpretación se implican mutuamente y que hay que pasar de continuo de la una a la otra, y viceversa.

En lo que toca a la clasificación de los lenguajes, pueden adoptarse varios puntos de vista. Por lo pronto, puede distinguirse entre un lenguaje formalizado (véase FORMALIZACIÓN) y un lenguaje no formalizado; entre lenguaje científico y lenguaje corriente; entre lenguaje "interior" y lenguaje "exterior" (lenguaje como expresión y hasta como "comportamiento"); entre lenguaje real y lenguaje ideal; lenguaje como instrumento de comprensión y lenguaje como instrumento de acción, etc., etc. A continuación nos referiremos con algún mayor detalle a una serie de clasificaciones de que se ha hablado abundantemente en el pensamiento contemporáneo. Puede completarse lo que se diga al respecto con las indicaciones sobre tipos de lenguaje que figuran en varios otros artículos de la presente obra, especialmente en los artículos IMPERATIVO y OBRA LITERARIA.

1. Los lenguajes pueden dividirse en *naturales* (llamados a veces *ordinarios) y artificiales.* Los lenguajes naturales son los producidos en el curso de la evolución psicológica e histórica; ejemplos de tales lenguajes son el copto, el griego, el sueco, el español. Los lenguajes artificiales son los construidos de acuerdo con ciertas reglas formales; ejemplos de tales lenguajes son la lógica y la matemática.

2. Los lenguajes pueden dividirse en lenguajes que *mencionan* (lenguaje como mención) y lenguajes que *anuncian* o *expresan* (lenguajes como anuncio o como expresión). Esta división ha sido propugnada por varios fenomenólogos, entre ellos Max Scheler. Ejemplo de un lenguaje que menciona es la frase 'Las hojas de los árboles son verdes en verano'. Ejemplo de un lenguaje que expresa es la frase 'Me duele la cabeza'.

3. Los lenguajes pueden clasificarse según tres funciones: la *expresión,* la *apelación* y la *representación.* Esta clasificación ha sido propuesta por Karl Bühler. Ejemplo de lenguaje como expresión es la frase '¡Qué alegría verte!' Ejemplo de lenguaje como apelación es la frase '¡Ven acá!' Ejemplo de lenguaje como representación es la frase 'El sol ha salido hoy a las 6.45'.

4. Puede distinguirse en todo fenómeno lingüístico entre el *lenguaje propiamente dicho,* la *lengua* (o *habla) y* la *palabra.* Estas distinciones han sido propuestas por Ferdinand de la Saussure. El lenguaje propiamente dicho es la expresión de la estructura común a todo idioma. La lengua (o habla) es el lenguaje como fenómeno de una comunidad humana. La palabra es el lenguaje como fenómeno individual.

5. Los lenguajes pueden dividirse en *cognoscitivos y emotivos.* Esta clasificación ha sido adoptada por muchos autores con mayores o menores modificaciones. Ha recibido también diversos nombres. Los lenguajes cognoscitivos han sido llamados a veces

indicativos, enunciativos, referenciales y simbólicos. Los lenguajes emotivos han sido llamados también *evocativos.* Los lenguajes cognoscitivos son los que enuncian si algo es o no, si una proposición es verdadera o falsa. Los lenguajes emotivos expresan simplemente el acontecer psíquico de un sujeto y por eso no puede decirse de sus proposiciones que sean verdaderas o falsas. Ejemplos de lenguajes cognoscitivos son los lenguajes de las ciencias. Ejemplos de lenguajes emotivos son los poéticos.

6. Los lenguajes pueden dividirse en *indicativos* y *prescriptivos.* Los lenguajes indicativos coinciden con los cognoscitivos en el sentido antes apuntado. Los lenguajes prescriptivos son los que proporcionan normas. Estos últimos pueden ser *imperativos* —o lenguajes que formulan mandatos— y *valorativos* — o lenguajes que formulan juicios de valor.

7. Los lenguajes pueden ser *reversibles* e *irreversibles.* Los lenguajes reversibles son los que están compuestos de expresiones el orden de cuyos elementos puede ser alterado sin que se modifique la significación de la expresión. Los lenguajes irreversibles son los que están compuestos de expresiones el orden de cuyos elementos no puede ser alterado sin que se modifique la significación de la expresión. Ejemplo de lenguajes reversibles son los lenguajes científicos. Ejemplo de lenguaje irreversible es el lenguaje poético.

Las anteriores clasificaciones se entrecruzan con frecuencia. Pueden también combinarse de varios modos. Se ha discutido a veces hasta qué punto es legítimo establecer líneas divisorias rigurosas entre los diversos lenguajes o entre las diversas funciones del lenguaje. Cuatro opiniones son posibles: (a) Las líneas divisorias son rigurosas, de modo que, por ejemplo, una expresión en lenguaje poético no puede ser nunca cognoscitiva y viceversa; (b) Las líneas divisorias deben mantenerse pero sólo como resultado de una concepción pragmática; son aceptables si son útiles o fecundas; (c) Las líneas divisorias deben mantenerse, pero simplemente como tendencias, ya que existe, por así decirlo, un "continuo" del lenguaje; (d) No hay líneas divisorias. La opinión (c) es la más atractiva; es también la más difícil de demostrar.

Análisis del lenguaje y filosofías del lenguaje: Georg Runze, *Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftlichen Erkennen,* 1886. — Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache,* 3 vols., 1901-1903, 3» ed., 1923 (trad. esp.: *Contribuciones a una crítica del lenguaje,* 1911). — íd., íd., *Wörterbuch der Philosophie: neue Beitriige zu einer Kritik der Sprache,* 2 vols., 1910, 2ª ed., 3 vols., 1923-1924. — íd., íd., *Die drei Bilder der Welt, ein sprachkritischer Versuch,* 1925, ed. M. Jacobs [postuma]. — B. Delbrück, *Grundfragen, der Sprachforschung,* 1901. — Karl Vossler, *Die Sprache als Schöpfung und Entwicklung,* 1905.—íd., íd., *Gesammelte Schriften zur Sprachphilosophie,* 1923. — íd., íd., *Geist und Kultur in der Sprache,* 1925 (trad. esp. de varios de los trabajos de Vossler en el volumen *Filosofía del lenguaje,* 1943). — Antón Marty, *Zur Sprachphilosophie. Die logische, lokalistische und andere Kasustheorien,* 1910. — íd., íd., *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie,* I, 1908 (Otto Funke publicó las investigaciones postumas de A. Marty sobre el lenguaje: I, 1940; II, III, 1950). — Hermann Hilmer, *Schallnachahmung, Wortschöpfung und Bedeutungswandel,* 1914. — Sanfeld-Jensen, *Die Sprachwissenschaft,* 1915. — J. Vendryes, *Le langage,* 1921 (trad. esp.: *El lenguaje,* 1925). — C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language* «pon *Thought and of the Science of Symbolism,* 1923 (trad. esp.: *El significado del significado,* 1954).—E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (t. I: *Die Sprache,* 1923). — íd., íd., *Sprache und Mythos,* 1925 (trad. esp.: *Mito y lenguaje,* 1959). — Otto Jespersen. *Language; Its Nature, Development ana Origin,* 1922. — íd., íd., *The Philosophy of Grammar,* 1924. — íd., íd., *Mankind, Nation and Individual from a Linguistic Point of View,* 1925 (trad. esp.: *Humanidad, Nación, Individuo desde el punto de vista lingüístico,* 1947). — Th. y G. A. de Laguna: *Speech: Its Function and Development,* 1927, 2* ed., 1964. — Frank Lorimer, *The Growth of Reason. A Study of the Rôle of Verbal Activity in the Growth and Structure of the Human Mind,* 1929. — H. Dempe, *Ueber die sogenannte Funktion der Sprache,* 1929. — G. Ipsen, *Sprachphilosophie der Gegenwart,* 1930. — Karl Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache,* 1934 (trad. esp.: *Teoría del lenguaje,* 1950 [Véase R. Ceñal, *La teoría del lenguaje de C. Bühler. Introducción a la moderna filosofía del lenguaje.* 1941]). — R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache,* 1934 (ampliada en trad. inglesa: *The Logical Syntax of Language,* 1937). — Julius Stenzel, *Philosophie der Sprache,* 1934 (trad. esp.: *Filosofía del lenguaje,* 1936). — K. Ajdukiewicz, 'Sprache und Sinn", *Erkenntnis,* IV (1934), 100-38. —A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic,* 1936. — Richard Hönigswald, *Philosophie und Sprache, Problemkritik und System,* 1937.— Joseph Kônig, *Sein und Denken. Studien im Granzgebiet* con *Logik, Ontologie und Sprachphilosophie,* 1937. — R. Grossler, *Der Sinn der Sprache,* 1938. — Karl Britton, *Communication: A Philosophical Study of Language,* 1939. — Louis H. Gr'ay, *Foundations of Language,* 1939. — J. M. McKaye, *The Logic of Language,* 1939, ed. A. W. Levi. — W. M. Urban, *Language and Reality. The Philosophy of Language and The Principies of Symbolism,* 1939 (trad. esp.: *Lenguaje y realidad,* 1952). — S. I. Hayakawa, *Language in Action,* 1940. — B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage,* 1942. — Ludwig Klages, *Die Sprache al Quell der Seelen-Kunde,* 1948. — A. Drexel, *System einer Philosophie der Sprache,* 2 vols., 1951-1952. — G. Gusdorf, *La parole,* 1953. — H. H. Holz, *Sprache und Welt,* 1953. — P. Chauchard, *Le langage de la pensée,* 1956. — Peter Zinkernagel, *Conditions for Description,* trad. del danés, 1957, especialmente Caps. III y IV [sobre "lenguaje corriente"]. — N. L. Wilson, *The Concept of Language,* 1959. — Romano Guardini, *Sprache, Dichtung, Deutung,* 1962. — Guido Küng, *Ontologie und logistische Analyse det Sprache. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universaliendiskussion,* 1963. — Las obras anteriores pertenecen a las más diversas corrientes, desde el idealismo hasta el positivismo lógico; hay que tener en cuenta, además, otras obras mencionadas en la bibliografía de diversos artículos (como, por ejemplo, LOGÍSTICA, METALENGUAJE, SEMÁNTICA, SINTAXIS, SIMBOLISMO, SIGNO, etc., así como el hecho de que libros no específicamente consagrados al problema del lenguaje contienen múltiples y valiosas indicaciones al respecto; es lo que ocurre —para señalar autores de diversas comentes— con las obras de Husserl, Bertrand Russell, Wittgenstein, Ramsey, Scheler, Heidegger, Bergson, Whitehead, Carnap, Tarski, todos los cuales consideran el lenguaje —bien que bajo supuestos muy distintos— como un

problema filosófico central. — Para psicología del lenguaje, véase: Otmmar Dittrich, *Grundzüge der Sprachpsychologie*, L 1904. — G. K. Zipf, *The Psycho-Biology of Language*, 1935. — H. Delacroix, E. Cassirer, L. Jordan *et al.*, *Psicología del lenguaje* (trad. esp., 1952). — Sobre lenguaje y cultura: L. Weisberger, *Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur*, 1933. — B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality*, 1950, ed. J. B. Carroll, especialmente págs. 207-70. — J. N. Findlay, *Language, Mind, and Valué*, 1963. — Cfr. también obras de E. Cassirer y S. K. Langer mencionadas en bibliografías de artículos correspondientes. — Sobre pensamiento y lenguaje y lógica y lenguaje: H. Delacroix, *Le langage et la pensée*, 1924. — F. Brunot, *La pensée et la langue*, 1926. — Charles Serrus, *La langue, le sens et la pensée*, 1941. — B. I. Huppé y J. Kaminsky, *Logic and Language*, 1956. — J. L. Jarret, *Language and Informal Logic*, 1956. — Cfr. también bibliografía de LÓGICA y REALIDAD. — Sobre lenguaje y vida: Ch. Bally, *Le langage et la vie*, 1926 (trad. esp.: *El lenguaje y la vida*, 1941). — Sobre el lenguaje de las ciencias (además de varias de las obras antes mencionadas, especialmente las próximas al empirismo lógico): P. Servien, *Le langage des sciences*, 1938. — Para lenguajes "especiales" (de física, biología, etc.), véanse bibliografías de los artículos correspondientes (FÍSICA, BIOLOGÍA, etc.). Para lenguaje teológico: I. T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, 1957. — Sobre antropología y sociología del lenguaje: Helmut Dempe, *Problème einer philosophischen Anthropologie der Sprache*, 1949. — M. Cohén, *Pour une sociologie du langage*, 1956. — Cfr. también obra de B. L. Wliorf cit. *supra*. — Sobre lenguaje infantil: Clara y William Stern, *Die Kindersprache*, 1907. — Sobre el llamado lenguaje universal (además de muchas de las obras mencionadas en LOGÍSTICA): L. Couturat y M. Léau, *Histoire de la langue universelle*, 1903. — Joaquín Carreras y Artau, *De Ramón Llull a los modernos ensayos de formación de la lengua universal*, 1946 [monog.]. — Para Gramática especulativa véase la bibliografía de este artículo. — Sobre ética y lenguaje: C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1944. — Sôren Halldén, *Emotive Propositions*, 1954. — Véase también bibliografía de *Emotivismo*. — Para historia del lenguaje, de la ciencia del lenguaje y de la filosofía del lenguaje, así como sobre la concepción del lenguaje en varios autores y comentes: L. Lersch, *Sprachphilosophie der Alten*, 2 vols., 1838-1841. — H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, 2 vols., 1863-1864, 2ª ed., 1890-1891, reimp., 1962. — Lazarus Geiger, *Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernuft*, 1868. — H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, 1880, 4ª ed., 1909. — W. Wundt, *Sprachgeschichte und Sprachpsychologie*, 1901. — P. R. Hofstätter, *Vom Leben das Wortes. Das Problem am Platons Dialog "Kratylos" dargestellt*, 1949. — J. Derbolav, *Der Dialog "Kratulos" im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, 1953. — Karl Barwick, *Problème der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, 1957. — [Abhand. der Sachsichen Ak. der Wiss. zu Leipzig. — Phil.-hist. Kl. Bd. 49. Heft]. — F. Manthey, *Die Sprachphilosophie des hl. Th. von Aquin und ihre Anwendung auf Problème der Théologie*, 1937. — Paolo Rotta, *La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica*, 1919. — Otto Funke, *Studien zur Geschichte der Sprachphilosophie*, 1928. — R. A. Wilson, *The Birth of Language*, 1937. — G. Révesz, *Ursprung und Vorgeschichte der Sprache*, 1946. — Félix Martínez Bonati, *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*, 1960. — Para una información desde el punto de vista lingüístico: Ferdinand de la Saussure, *Cours de Linguistique générale*, ed. Ch. Bally, A. Sechehaye y A. Riedlinger, 1915. — Meillet y Cohen, *Les langues du monde*, 1924. — Ch. Bally, Elise Richter, Amado Alonso y Raimundo Lida, *El impresionismo en el lenguaje*. Sobre el lenguaje de la filosofía y de los filósofos y sobre filosofía y lenguaje, véase: C. Ranzoli, *Il linguaggio dei filosofi*, 1911. — Juan Zaragüeta, *El lenguaje y la filosofía*, 1945. — Hans A. Lindemann, *Lenguaje y filosofía. El lenguaje: foco central de la discusión filosófica moderna*, 1946. — Max Black, *Language and Philosophy*, 1949. — E. Castelli, E. Paci, P. Filiasi-Carcano *et al.*, *Filosofia e linguaggio*, 1950 [de *Archivo di Filosofia*, ed. E. Castelli]. — E. Otto, *Sprachwissenschaft und Philosophie*, 1951. — Willard Van Orman Quine, *Word and Object*, 1960. — Joseph Church, *Language and the Discovery of Reality*, 1961. — G. Jánoska, *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie*, 1962. — J. Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, en preparación. Por lo demás, varias de las obras mencionadas en la primera sección de esta bibliografía y gran número de escritos en filosofía contemporánea (Wittgenstein. Heidegger, etc.) tocan la cuestión de "filosofía y lenguaje". — Sobre la concepción del lenguaje en la dirección "semántico-popular", véanse las obras de Korzybski, Stuart Chase y las citadas en la bibliografía del artículo SEMÁNTICA. — Desde 1948 se publica la revista *Lexis: Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung*.

LENGUAJE (JUEGOS DE). La expresión 'juegos de lenguaje' (o 'juegos lingüísticos') —*Sprachspielen, language-games*— fue introducida por Wittgenstein en sus cursos y recogida en sus *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen* [1953]). En sustancia, consiste en afirmar que lo más primario en el lenguaje no es la significación, sino el uso (VÉASE). Para entender un lenguaje hay que comprender cómo funciona. Ahora bien, el lenguaje puede ser comparado a un juego; hay tantos lenguajes como juegos de lenguaje. Por tanto, entender una palabra en un lenguaje no es primariamente comprender su significación, sino saber cómo funciona, o cómo se usa, dentro de uno de esos "juegos". La noción de significación, lejos de aclarar el lenguaje, lo rodea con una especie de niebla (*op. cit.*, 5). En suma, lo fundamental en el lenguaje como juego de lenguaje es el modo de usarlo (Art *des Gebrauchs*) (*op. cit.*, 10). Como las palabras que usamos tienen una apariencia uniforme cuando las leemos o las pronunciamos o las oímos, tendemos a pensar que tienen una significación uniforme. Pero con ello caemos en la trampa que nos tiende la idea de la significación en cuanto supuesto elemento ideal invariable en todo término. Cuando nos desprendemos de la citada niebla, podemos comprender no sólo el carácter básico del lenguaje, sino la multiplicidad (para Wittgenstein, prácticamente infinita) de los lenguajes — o juegos de lenguaje, El lenguaje no es para Wittgenstein una trama de significaciones independientes de la vida de quienes lo usan: es una trama integrada con la trama de nuestra vida. El lenguaje es una actividad o, mejor dicho, un complexo o trama de actividades regidas por reglas — las "reglas del juego". Por eso hablar un lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida (*Lebensform*) (*op. cit.*, 23). Ejemplos

de tales juegos de lenguaje son, entre otros: dar órdenes y obedecerlas; describir un objeto según su apariencia o dando sus medidas; informar sobre un acontecimiento; formar y comprobar una hipótesis; hacer chistes y contarlos; resolver un problema en aritmética práctica; preguntar, agradecer, imprecar, saludar, rogar.

Lo que podría llamarse la "legitimidad" o la "justificación" de un juego de lenguaje se basa en su integración con actividades vitales. Un lenguaje (un juego de lenguaje) es como un sistema de ruedas. Si estas ruedas engranan unas con otras y con la realidad, el lenguaje es justificado. Pero aunque engranen unas con otras, si no engranan con la realidad, el lenguaje carece de base. Por eso Wittgenstein ha comparado el juego de lenguaje filosófico con una rueda que gira libremente, sin engranar con lo real, o con las actividades humanas integradas con lo real.

La noción wittgensteiniana de juego de lenguaje parece contradecir una de las ideas-clave de dicho autor: la de que lo primario en un término no es su significación, sino su uso. En efecto, a menos que 'juego' tenga un significado, parece que no haya posibilidad de relacionar unos juegos de lenguaje con otros. A ello responde Wittgenstein indicando que lo que constituye la unidad de los juegos de lenguaje es "el aire de familia" (las *Familienähnlichkeiten [op. cit.*, 67]). Los "juegos" forman, pues, una familia; en todo caso, no se reducen a una significación única. La idea de que hay una significación única de 'juego' impide saber lo que es propiamente un juego y, por tanto, un juego de lenguaje.

Entre las dificultades que ha suscitado la idea wittgensteiniana del juego de lenguaje nos limitaremos a poner de relieve la indicada por Robert E. Gahringer ("Can Games Explain Language?", *The Journal o) Philosophy*, LVI [1959], 661-7). Dicho autor señala que aunque haya algo de juego en el lenguaje (en todo lenguaje), hay en los juegos algo que no es lenguaje; por ejemplo, la aspiración a ganar el juego y la consiguiente renuncia a "dejarse ganar". Por otro lado, todo juego, aunque no sea lingüístico, tiene algo de lenguaje — un lenguaje entre los que juegan o entre los espectadores. Así, pues, más que comprender los lenguajes a base de juegos, pueden comprenderse los juegos a base de lenguajes.

LENGUAJE PRIVADO. Se ha suscitado en diversas ocasiones el problema de si hay, o puede haber, un lenguaje privado, es decir, un lenguaje particular de una sola persona, que solamente esta persona sea capaz de expresar y de entender. Aunque la expresión 'lenguaje privado' (o 'lenguaje particular') haya tenido curso en la literatura filosófica sólo a partir aproximadamente de 1950, en discusiones en torno a las secciones 243 a 315 de las *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen* [1953]), de Wittgenstein, la noción designada por dicha expresión es anterior a dicha fecha. En efecto, puede interpretarse la visión mística (véase MÍSTICA) como un "lenguaje privado" en cuanto que es entendido por la persona que posee, o que se supone que posee, dicha visión, pero no por otra persona. Por eso la visión de referencia es básicamente incomunicable. También puede interpretarse como un "lenguaje privado" una intuición en el sentido bergsoniano del término. Se puede alegar que ni en la visión mística ni en la intuición se trata de lenguaje, ya que el ser incomunicables les veda toda posible expresión lingüística. También se puede alegar que la misma visión mística o la misma intuición pueden ser gozadas, o poseídas, por más de una persona, en cuyo caso desaparece la característica de ser algo completamente "privado" o "particular". Sin embargo, en la medida en que lo visto o lo intuido engendran un modo de "hablarse a sí mismo" distinto de cualquier modo "público", y en la medida en que cada visión mística y cada intuición son irreductibles a otras, o distintas de otras, puede decirse que está implicada en ellas la noción de "lenguaje privado". También puede interpretarse como un "lenguaje privado" el que usa, o puede usar, una persona en tal forma que solamente lo entienda esta persona, y que solamente ella pueda "traducirlo" a otra. Tal es, por ejemplo, el caso del lenguaje que podría inventar un hombre que naciera en una isla y viviera en ella, solitario, desde antes de haber aprendido a hablar.

Ahora bien, el problema de la posibilidad o imposibilidad de un "lenguaje privado" adquirió carta de naturaleza filosófica cuando Wittgenstein lo planteó y trató de resolverlo contra la posibilidad de tal lenguaje. Wittgenstein tenía en cuenta primariamente un tipo de lenguaje privado que se refería a los propios procesos psíquicos, y especialmente a las propias sensaciones. Tal lenguaje era el de los enunciados protocolarios (véase PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS]); estos enunciados describen algo experimentado por una persona, pero lo describen en tanto que experimentado por tal persona — describen, por tanto, las sensaciones que una persona experimenta. Algunos autores, como Carnap, propusieron la doctrina del fisicalismo (v.) con el fin de hacer posible la intersubjetividad (véase INTERSUBJETIVO) y aun propusieron que todo enunciado protocolario es parte de un lenguaje fisicalista. Otros autores admitieron que hay ciertos enunciados que no son partes del lenguaje fisicalista y que tales enunciados pertenecen a un "lenguaje privado". Wittgenstein se opuso a esta última interpretación, pero aunque parece qué hay algo de fisicalismo en sus ideas al respecto, no pueden simplemente interpretarse como ideas puramente fisicalistas. En efecto, su tesis de que el lenguaje privado no es posible, deriva de su idea del lenguaje como "forma de vida" y sobre todo de la idea de "juego de lenguaje" (véase LENGUAJE [JUEGOS DE]) o "juego lingüístico". Según Wittgenstein, las sensaciones pueden ser privadas; la experiencia de una persona es propia y exclusiva de esta persona. Pero ello no garantiza que haya un lenguaje privado. "¿Qué ocurre con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo puedo entender? *¿Cómo* designo mis sensaciones con palabras? ¿Cómo lo hacemos de costumbre? ¿Se hallan mis palabras de sensaciones vinculadas a mis expresiones naturales de sensación? En este caso mi lenguaje no es 'privado'. Otro podría entenderlo tanto como yo" *(Philosophische Untersuchungen*, 256). Si un lenguaje fuera privado, no habría posibilidad de que fuese "corregido" por otra persona; no habría distinción entre seguir una regla y pensar que se sigue una regla. Además, en un lenguaje puramente privado no habría posibilidad de comprobar si la memoria comete o no errores. Las palabras de

sensaciones, arguye Wittgenstein, están sometidas a un criterio público; en rigor, sólo pueden estar sometidas a un criterio público, pues no hay posibilidad de un "criterio privado". Wittgenstein niega que su tesis al respecto sea behaviorista; si todo, excepto el comportamiento, es una ficción, no es una ficción psicológica sino gramatical (*ibid.*, 307). El behaviorismo (psicológico) no es, en rigor, anti-dualista; afirma que el lenguaje se reduce a comportamientos, pero deja en suspenso (y, por tanto, en principio admite) la posibilidad de un lenguaje privado. El behaviorismo gramatical, en cambio, evita el dualismo, pues elimina toda posibilidad de tal lenguaje.

Las tesis de Wittgenstein sobre la imposibilidad de todo lenguaje privado han suscitado numerosas discusiones. Así, por ejemplo, R. Rhees ha defendido a Wittgenstein, mostrando que "un lenguaje inventado" sería algo así como una serie de figuras en un papel de empapelar una pared; no hay lenguaje sino como parte de un modo de vivir. Inventar señales adscritas a varios objetos no es propiamente un lenguaje. En suma: "el lenguaje es algo hablado" ("Symposium: 'Can There Be a Private Language?'", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. XXVIII [1954], págs. 77-94). A. J. Ayer, en cambio, ha impugnado la tesis de Wittgenstein indicando que un Robinson Crusoe que hubiera sido arrojado a una isla desierta antes de aprender a hablar, podría nombrar cosas e inventar un lenguaje para sí mismo; aunque hubiese inventado el lenguaje para poder comunicarse luego con semejantes suyos, seguiría siendo "una empresa privada". Pero, además de nombrar cosas, tal Robinson podría nombrar sus propias sensaciones sin tener que verificar "públicamente" sus denominaciones. "No es necesario para una persona que use un lenguaje con significación que otra persona le entienda, y, además, no es necesario que para que otra persona entienda un enunciado descriptivo sea capaz de observar lo que describe" (*ibid.*, págs. 73-76). Clyde Laurence Hardin ha impugnado asimismo las tesis de Wittgenstein; un lenguaje privado —por el cual entiende un lenguaje puramente fenomenista— es psicológicamente improbable, pero no es lógicamente imposible. Wittgenstein supone que nombrar es posible sólo cuando los nombres putativos pueden ser usados con cierto propósito; prescinde, pues, de lenguajes, o partes de lenguajes, que no tienen función determinada y que no son informativos ni siquiera para quien usa el lenguaje ("Wittgenstein on Private Languages", *The Journal of Philosophy*, LVI [1959], 516-28). Ha habido otros debates sobre la noción de lenguaje privado; los anteriormente reseñados son aquí suficientes para comprender qué direcciones ha tomado la discusión.

LENÍN (1870-1924), cuyo verdadero nombre era Vladimir Ilitch Ulianov, nació en Simbirsk (hoy día, Ulianov). Prescindiremos en este artículo de su conocida actuación política y nos referiremos exclusivamente a sus ideas filosóficas. Éstas están determinadas por la influencia recibida de Marx y de Engels, por lo que el pensamiento de Lenín está decididamente dentro de la línea del marxismo (VÉASE). Sin embargo, la atención prestada por Lenín a los problemas concretos sociales, políticos e históricos hace que su marxismo pueda ser considerado como una versión dada de la doctrina en vista de ciertas realidades. Ha sido frecuente por ello considerar el leninismo como la forma adoptada por el marxismo en un determinado momento de la historia y en relación con una determinada comunidad.

Característico del marxismo leninista es el subrayar el papel fundamental que puede desempeñar el individuo en la lucha por el socialismo frente a las concepciones que acentúan excesivamente la necesidad histórica. Esto se debe a que Lenín pensaba en términos concretos de lucha por el poder y de conquista del Estado por el proletariado. A esta finalidad debe, a su entender, someterse todo, y entre ello la filosofía, la cual adquiere así un carácter terminantemente "partidista". Por eso Lenín se opuso a todas las tendencias que creía amenazadoras para el triunfo del materialismo dialéctico marxista. La más conocida lucha filosófica es la que llevó a cabo contra los partidarios rusos de Mach (especialmente Bogdanov), a quienes acusó de 'fideísmo"; el machismo y el empirocriticismo son, así, expresiones de la "filosofía reaccionaria" de la burguesía. La lucha contra las creencias religiosas está ligada íntimamente a la anterior oposición. En todos los casos se trata de construir una doctrina en la que resalte un inconmovible núcleo dogmático en el cual se unan indisolublemente la teoría y la práctica. Esta doctrina se basa, como se indicó, en Marx y Engels (y aun en la acentuación de la unidad de las teorías de los dos pensadores), en un completo realismo epistemológico en el cual ve Lenín la mejor defensa contra todo idealismo y la confirmación de que (no obstante el mencionado papel desempeñado por la actividad humana) el ser determina a la conciencia y no a la inversa, en la consiguiente idea de que el conocimiento refleja exactamente lo real y no es una simple serie de símbolos y, finalmente, en el constante materialismo. Ahora bien, Lenín puso continuamente de relieve el carácter dialéctico de este último; la "lectura de Hegel en materialista" que llevó a cabo repetidas veces lo llevó a la convicción de que a menos de que se insista sobre las oposiciones dialécticas y sobre la destrucción de la tesis por la antítesis no se podrá realizar el ímpetu esencial revolucionario, que debe hallarse indisolublemente ligado a la doctrina a la vez que determinado por ésta, pues de lo contrario no se defiende, según Lenín, el marxismo, sino un mero oportunismo y relativismo.

Las obras filosóficas principales de Lenín son su polémica contra Bogdanov y los partidarios de Mach titulada *Materialismo y empiriocriticismo*, publicada en 1909 (hay trad. esp. con varias reed., entre ellas 1940) y los *Cuadernos filosóficos (Filosofskié tetradi)*, ed. V. V. Adoratskiy y W. G. Sorin, 1933. — Edición de obras completas por V. V. Adoratskiy: *Sotchinéniá*, 35 vols., 4ª ed., 1941-1950. — Edición en alemán por el Instituto Marx-Engels de Moscú: *Sämtliche Werke*. — Hay numerosas obras sobre L.; citamos: K. Vorländer, *Vom Machiavelli bis L.*, 1926. — S. Marck, *L. ais Erkenntnistheoretiker*, 1928. — I. Luppol, *L. und die Philosophie*, 1929. — C. Malaparte, *Intelligenza di L.*, 1930. — A. M. Deborin, *L. i krizis novejchéj fiziki*, 1930. — A. A. Maksimov, *L. i jestéstvoznanié*, 1933. — T. Harper, *L. als Philosoph*, 1933 [Bibliothek der Räterkorrespondenz, 1]. — A. Pastore, *La*

filosofia di L., 1946. — Werner Ziegenfuss, *L. Soziologie und revolutionäre Aktion im politischen Geschehen*, 1948. — C. J. Gianoux, *Lénine*, 1952. — Varios autores, "Lénine: philosophe et savant", en *La Pensée* [Paris], Nº 57 (1954). — Henri Lefèbre, *La pensée de Lénine*, 1957 ["Pour comprendre"]. — Wilhelm Goerdt, *Die "Allseitige Universale Wendigkeit" (Gibkost') in der Dialektik V. I. Lenins*, 1962. — Véase también bibliografía de FILOSOFÍA SOVIÉTICA y MARXISMO.

LEÓN HEBREO (después de 1460-1520), León o Judas Ábarbanel o Abrabanel, nació en Lisboa, pero se trasladó pronto a Toledo con su padre, Isaac ben Yehudá Abrabanel, quien tuvo que huir de Portugal por haber sido acusado de complicidad en la conspiración dirigida por el Duque de Braganza. Al publicarse en España el decreto de expulsión de los judíos, pasó a Ñapóles y luego a Genova, Barletta, Venecia, probablemente Florencia y, finalmente, otra vez a Ñapóles, donde fue médico de Gonzalo de Córdoba, el Gran Capitán. Influido por las corrientes neoplatónicas de la Academia florentina (VÉASE) y en particular por los comentarios de Marsilio Ficino, Pico della Mirándola y otros autores sobre el problema del amor (ya fuera a base del *Banquete* platónico, ya a base de obras poéticas como la *Canzone d'amore* de Benivieni), León Hebreo compuso unos famosos diálogos sobre el amor, conocidos con el nombre de *Dialoghi d'amore*. Estos diálogos se escribieron, según testimonio del autor, en los años 1501-1502 (o año 5262 según la cronología hebrea), pero se publicaron solamente en 1536, en Venecia, por su amigo Mariano Lenzi. Se trata de tres diálogos entre Filón, el amante, y Sofía (la Sabiduría), la amada. El primer diálogo (el más breve) versa sobre el amor y el deseo; el segundo, sobre la universalidad del amor; el tercero (el más extenso), sobre el origen del amor. Según León Hebreo, el amor es el principio que domina a todos los seres; es principio de unión y de vivificación de toda realidad. El amor es como la idea de las ideas (en sentido platónico); tiene un origen divino; es infinito y perfectísimo; es inteligible e intelectivo; es el fin de todo movimiento. El amor es unión perfecta; el propio amor carnal es símbolo del amor espiritual como identificación de los amantes. El amor es superabundante, tanto en el universo físico como en el espiritual, de modo que "desde la Primera Causa que lo ha producido hasta la última criatura, nada hay sin amor". La realidad de cada ser consiste en su amor. El amor no es, pues, solamente (como Platón decía) una aspiración de lo interior a lo superior, sino también una difusión de lo superior a lo inferior. Ello se debe —señala León Hebreo en el tercero de los diálogos— a que semejante amor es productivo: "lo superior, por su amor, produce y da origen a lo inferior". Las concepciones platónicas y neoplatónicas se mezclan con frecuencia en la obra de León Hebreo con ideas aristotélicas, avicebrónicas, judaicas y cristianas. Los diálogos de León Hebreo fueron muy leídos; se ha indicado que la concepción del amor intelectual de Dios, propugnada por Spinoza (el cual poseía un ejemplar en español de los *Diálogos*), procede de León Hebreo, pero es difícil dar sobre este asunto una conclusión definitiva.

Se considera casi siempre que el texto italiano es el original. Algunos autores, sin embargo, han defendido la tesis de que la obra fue escrita en hebreo y que el original se perdió. Otros han indicado que fue escrita en español con caracteres hebreos. Las segunda y tercera ediciones se publicaron en Venecia en 1541 y 1545 con el título *Dialoghi d'amore composti per Leone Medico, de Natione Hebreo, et di poi fatto Christiano*, pero como esta última mención desapareció en las ediciones cuarta y quinta se supone que la conversión aludida no tuvo lugar realmente y que el editor se refirió a ella solamente a causa del ambiente antijudaico que predominaba en Italia hacia 1541. Una primera traducción al español con el título Los *dialogos de amor de Mestre Leon Abarbanel medico y filosofo excelente* apareció en Venecia en 1568; otra traducción al español, en Zaragoza, en 1582. La versión más conocida es la hecha por el Inca Garcilaso de la Vega en 1590. Reedición de la edición de 1568 en Buenos Aires, 1944. Edición de la versión del Inca Garcilaso según el texto de 1590 por E. Julia Martínez, Madrid, 2 vols., 1949. — Nueva trad. por D. Romano, Barcelona, 1953. — Sobre León Hebreo véase: R. Zimmels, *L. Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance*, 1886. — E. Solmi, *Spinoza e Leone Ebreo*, 1903. — J. de Carvalho, L. *H., filósofo*, 1918. — H. Pflaum, Die *Idee der Liebe: Leone Ebreo*, 1926. — G. Fontanesi, *Il problema dell'amore nell'opera di L. E.*, 1934. — C. Dionisotti, *Appunti su Leone Ebreo*, 1959. — Para comentarios en español véase: M. Menéndez y Pelayo, Cap. VI de la *Historia de las Ideas estéticas y* tomo I de *Ensayos de crítica filosófica*, y C. Gebhard, "L. H.: su vida y su obra", *Revista de Occidente*, XLV (1934), I-46 y 113-61.

LEONARDO DA VINCI (1452-1519) nació en Vinci, en el Valle del Amo. No es este el lugar de informar sobre la vida de Leonardo, sobre su pintura, sus estudios de anatomía y fisiología, sus proyectos mecánicos, etc. Se ha discutido a veces si Leonardo fue o no un filósofo, además de ser un pintor, un inventor, etc. Estimamos que lo único que puede decirse es que abrigó opiniones que pueden ser consideradas como filosóficas, o que en su tiempo podían ser consideradas como filosóficas. Estas ideas están expresadas en apuntes — y hasta puede ser que el estar expresadas en apuntes corresponda al "modo filosófico", o supuesto "modo filosófico", de Leonardo. Las más importantes para el asunto que nos ocupa son las siguientes:

El conocimiento se obtiene por medio de la experiencia de los sentidos; se confirma también por medio de tal experiencia: "la experiencia no yerra nunca; sólo nuestros juicios yerran". La experiencia es la madre de toda certidumbre, así como de la sabiduría. Sin embargo, la experiencia sola no es suficiente para el saber; es menester también elaborarla por medio de la razón, la cual no se opone a la experiencia, sino que está simplemente por encima de ella, dominándola como lo general domina a lo particular y la ciencia es capitana de la práctica. Esta razón es expresable en principio en forma matemática, pues la matemática es el lenguaje de las leyes generales — las cuales, por lo demás, deben ser comprobadas mediante experiencia. La experiencia y la razón pueden comprender la Naturaleza, la cual sigue leyes estrictas, "inherentes a ella". Esta obediencia a estricta ley es la "necesidad", la cual es maestra y guía de la Naturaleza". Leonardo señala que hay en la Naturaleza estrictas relaciones causales, de modo que si se comprende la causa ya no

se tiene necesidad del experimento (aunque la causa puede no haberse descubierto sin el experimento).

El "paraíso de la ciencia matemática" es la mecánica, de la cual se ocupó Leonardo tratando de las nociones de peso, fuerza y "percusión", los cuales producen el movimiento y son producidos por él. Gravedad y luz son fuerzas engendradas por la transformación de un elemento en otro. Fuerza y tiempo son infinitos, en tanto que el peso es finito. El movimiento debe tratarse matemáticamente: las cuatro especies principales del mismo son el directo (línea recta), el curvo, el espiral y el circular. La fuerza que se transmite de un cuerpo que se mueve al cuerpo movido por él es el ímpetu. Todo movimiento "retiene su curso, o, mejor, todo cuerpo, cuando es movido, continuará en su curso hasta donde lo permita el poder del impulso en él residente".

Los cinco sentidos son los ministros del alma, la cual es la sede del juicio. El sentido principal es la vista — el ojo es "la ventana del alma", o sea "el principal órgano por medio del cual el entendimiento puede alcanzar la más completa y magnífica vista de las infinitas obras de la Naturaleza". En el ojo se refleja la belleza del mundo. Una noción fundamental es la proporción; toda parte de un todo debe estar proporcionada al todo.

La pintura es la más noble de las artes. La música es la hermana de la pintura. La poesía puede ser comparada con la música. La pintura "sobrepasa todas las obras humanas por la sutil especulación que está relacionada con ella". La pintura trata de la filosofía natural, corno la poesía trata de la filosofía moral. La escultura es menos intelectual que la pintura y carece de muchas de sus cualidades intrínsecas. El pintor "lucha y compite con la Naturaleza"; debe obrar como un espejo, y la pintura por él producida es como "una segunda Naturaleza".

Varias son las opiniones que se han manifestado sobre el valor de las ideas filosóficas de Leonardo. Durante un tiempo se le consideró como un genio absolutamente creador no sólo en pintura, sino también en filosofía natural y en mecánica. Luego se admitió que debía de haber un "gran precursor", y Nicolás de Cusa fue mencionado con frecuencia como tal. Duhem trató de descubrir cuáles habían sido los precursores de Leonardo y halló que eran —en filosofía natural por lo menos— los físicos de la escuela de París. Ello parece cierto si tenemos en cuenta que en lo que toca, por ejemplo, a la explicación de la causa del movimiento Leonardo se adhirió por completo a la teoría del ímpetu (v.). Pero estudios llevados a cabo posteriormente (A. Koyré, E. Moody, A. Maier, S. Clagett y otros) han mostrado que en su filosofía natural y en su mecánica Leonardo se apoyó grandemente en los mertonianos (VÉASE). Todo ello ha reducido considerablemente el papel de Leonardo como "precursor de la ciencia moderna". Sin embargo, la insistencia de Leonardo en la combinación de experiencia y matemática, bien que procedente de otras fuentes, seguía la dirección en la cual iba a desarrollarse la física (mecánica, dinámica, cinemática), bien que sin llegar a establecer reglas metódicas sistemáticas a este efecto y sin definir con precisión los términos fundamentales usados. Lo que puede ser la más importante contribución filosófica de Leonardo reside en lo que se ha llamado "la anatomía de la Naturaleza"; puede ser asimismo importante su insistencia en la comprensión de la realidad a base de "modelos" que para él eran casi siempre "figuras" o algo en todo caso "figurativo" y susceptible de ser dibujado.

Las notas, apuntes, etc., de Leonardo se hallan en varios *Codici*, entre los que sobresale el *Codex Atlanticus*, ed. Giuseppe Piumati, 1894-1904. Entre otros *Codici* destacamos los publicados por Ravaisson-Mollien, 1881-1891. — De la inmensa bibliografía sobre L. destacamos: P. Duhem. *Études sur Léonard da Vinci*, 3 vols., 1906-1913. — F. Orestano, *L. da Vinci*, 1919. — A. M. d'Anghiari, *La filosofia di L. da V.*, 1920. — F. M. Bongioanni, *L., pensatore*, 1935. — G. Gentile, *Il pensiero di L.*, 1941. — C. Puporini, *La mente di L.*, 1953. — K. Jaspers, *Léonard als Philosoph*, 1953 (trad. esp.: *L. como filósofo*, 1956). — F. Romero, "Leonardo y la filosofía del Renacimiento" [1952], en *Estudios de historia de las ideas*, 1953, págs. 9-29. — E. Troili, *Ricostruzione e interpretazione del pensiero filosófico di L. da V.*, 1954.

LEONCIO DE BIZANCIO (*ca.* 475-542/543) fue uno de los principales teólogos y filósofos del primer período de la filosofía bizantina (VÉASE). Influido en algunos aspectos (en la concepción sobre el alma, por ejemplo) por Platón y los neoplatónicos, y en otros (concepción de la substancia y de la materia y la forma, procedimiento lógico) por Aristóteles y la *Isagoge* de Porfirio, pero fiel sobre todo a los Padres de la Iglesia griegos, entre ellos en particular a San Basilio, a San Gregorio de Nacianza y a San Cirilo (con ocasionales referencias a los escritos del Pseudo-Dionisio), Leoncio de Bizancio se ocupó de las cuestiones teológicas planteadas por la cristología en defensa de la fe ortodoxa y contra las herejías nestoriana y monofisita. Pero aunque la importancia y significación de su obra es ante todo teológica, su afán de precisar las nociones empleadas para evitar la heterodoxia lo condujo a largos desarrollos filosóficos. La identificación de Dios y del Ser, la distinción entre naturaleza e hipóstasis (v.), la elaboración de la noción de enhipóstasis (o naturaleza que no es una hipóstasis, pero existe *en* una hipóstasis) con la equiparación de enhipóstasis y substancia, fueron algunas de las contribuciones teológico-filosóficas de Leoncio, el cual influyó en este sentido sobre varios otros pensadores bizantinos, especialmente sobre Máximo el Confesor y San Juan Damasceno. En la perpetua lucha entre platónicos y aristotélicos dentro de la filosofía bizantina, Leoncio es considerado por unos como un platónico y por otros como un aristotélico, pero ya hemos visto que utiliza ambas filosofías con un fin predominantemente teológico y por eso no puede ser estrictamente adscrito a ninguna de dichas escuelas.

Las obras principales de Leoncio de importancia filosófica son sus libros contra los nestorianos y eutiquianos (*Libri tres adversus Nestorianos et Euthychianos*), la *Epilysis* y los *Treinta capítulos* (*Tringinta capita adversus Nestorium*). Se le atribuyen a veces un *De sectis*, un *Contra Nestorianos;* aunque probablemente no son de Leoncio y se deben a algún discípulo o partidario suyo. Obras en Bigne, *P. G.* LXXXVI. Edición de *Triginta capita* por Dekamp en *Doctrina Patrum de incarnatione*, 1907, págs. 155-164. — Sobre Leoncio: V. Ermoni, *De Leoncio Byzantino et de ejus doctrina christologica*, 1895. — I. P. Junglas, *L. von B.*, 1908. — M. Grabmann, *Geschichte der scholati-*

schen Méthode, l, 1909, págs. 104-108. — B. Tatakis, *La philosophie byzantine,* 1949, págs. 62-73 (trad. esp.: *La filosofía bizantina,* en *Historia de la filosofía,* de É. Bréhier). — A. Orbe, *La epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción (En torno a la filosofía de L. de B.),* 1955.

LEQUIER (JULES) [su "nombre verdadero" era, según L. Dugas, Jules Léquyer] (1814-1862) nació en Quintin (Côtes-du-Nord, Bretaña). De 1834 a 1838 estudió en la Escuela Politécnica; durante este tiempo experimentó una crisis en su fe católica y, en general, en sus creencias religiosas: la fe, que requiere la libertad, le parecía oponerse a la ciencia, que exige el determinismo. Esta crisis fue relatada por Lequier en su escrito "Le feuille de charmille" ("La hoja de carpe"), que constituye la "Introducción" a la obra luego publicada por Renouvier con el título, ya indicado por Lequier: *Le problème de la* science. *Comment trouver, comment chercher une première vérité;* otros títulos sugeridos por Lequier: *Discours sur la recherche d'une première vérité*). De esta crisis se "levantó" tomando de nuevo posesión de "la fe en mi libertad mediante mi propia libertad, sin razonamiento, sin vacilación", de suerte que podía afirmar "Soy libre" y hacer desvanecerse de este modo "la quimera de la necesidad". En 1843 comenzó a enseñar en Γ "École Égyptienne"; por esta época tuvo lugar su encuentro con Renouvier, tan influyente en Lequier y en el posterior conocimiento de Lequier. En 1846 experimentó una gran crisis religiosa y mística. En 1848 regresó a Plerin (Bretaña) para presentar su candidatura de diputado a la Asamblea constituyente como "católico republicano". En 1851 tuvo que ser internado, pero recobró la salud y profesó (1853-1855) en Besançon y en Lons-le-Saulnier. Tras un período de soledad, crisis y desesperación se suicidó adentrándose en el mar y nadando hasta agotarse sus fuerzas.

Renouvier ha presentado la filosofía de Lequier sobre todo como una "filosofía de la libertad" y ha insistido en lo que ha sido llamado "el argumento del doble dilema". Éste consiste esencialmente en el siguiente razonamiento: (1) Admitamos ante todo que es verdadera o (a) la necesidad o (b) la libertad. Si admito (a) encuentro los siguientes dos condicionales: (a1) si afirmo la necesidad, la afirmo necesariamente; en efecto, si hay necesidad mi afirmación de la necesidad es necesaria; (a2) si afirmo la libertad, la afirmo necesariamente; en efecto, si hay necesidad mi afirmación de la libertad es necesaria. Por otro lado, si admito (b) encuentro los siguientes dos condicionales: (b1) si afirmo la necesidad, lo afirmo libremente; en efecto, si hay libertad, es libre la afirmación de la necesidad; (b2) si afirmo la libertad, la afirmo libremente; en efecto, si hay libertad es libre la afirmación de la libertad. Ahora bien, no puedo comprobar que (a1) es cierto, es decir, que hay necesidad y la afirmo necesariamente; tampoco puedo comprobar que (a2) es cierto, pero si me atengo a (a2) puedo afirmar que hay fundamentos del conocimiento y de la moral, lo que no sucede si me atengo a (a1). Por otro lado, si me atengo a (b1)., hago una afirmación que no es necesaria. Sólo cuando me atengo a (b2) y afirmo la libertad libremente, estoy en la verdad y puedo establecer que hay fundamentos del conocimiento y de la moral. Así, (b2) es α la vez una verdad y una afirmación salvadora. No lo es, sin embargo, totalmente, ya que debo tener en cuenta la causalidad, la cual se vuelve contra la libertad, y así sucesivamente, hasta que salgo del círculo reduciendo la causalidad misma a la libertad. La última conclusión es el resultado de una preferencia: la preferencia por la libertad.

Léon Brunschvicg (Cfr. bibliografía) criticó este argumento de Lequier mostrando que este autor compara e identifica acontecimientos y juicios, es decir, compara e identifica procesos físicos y procesos mentales. En vista de ello, puede sostener que si los primeros son necesarios ninguno de los segundos será libre, de modo que es menester que los segundos sean libres para que lo sean los primeros. Grenier (Cfr. bibliografía) indica que la crítica de Brunschvicg tiene menos importancia de lo que parece, por cuanto el argumento de referencia ocupa un lugar menos central en la filosofía de Lequier de lo que sospechaba Renouvier: se trata, dice Grenier, de un argumento que sirve para reforzar la afirmación de la libertad y no para probarla. Ezequiel de Olaso (Cfr. bibliografía) pone de relieve que hay que distinguir entre el argumento mismo, el cual se halla "en el cuadro general de una búsqueda de la primera *verdad*", y la hipótesis de la libertad, con la cual se responde "al hallazgo de una indudable *realidad*", de modo que el doble dilema "no *prueba* ni *demuestra* nada, porque es la exposición —que no llega a pensar su propio fundamento— de un nudo trágico. En este nudo se enlazan dos hilos ejemplares: el determinismo como modelo de conocimiento y la libertad como 'summum' del anhelo metafísico. La *realidad* es la libertad. El *conocimiento* es el determinismo".

Renouvier publicó la *Recherche* en una edición limitada, fuera de comercio: *La Recherche d'une première vérité, fragments posthumes de J. L., ancien élève à l'École Polytechnique,* 1865. — Varios fragmentos fueron reeditados en obras de Renouvier: *Psychologie rationelle,* 2ª ed., 1875 I, 374-93; II, 50-2, 109-23, 123-8, 128-39; *Critique philosophique,* I, 122-58, 161-84; II, 1-17, 81-107. — L. Dugas publicó "La feuille de charmille" en *Revue de Métaphysique et de Morale,* Año XXII (1914), 153-73. — Edición de textos inéditos de L. por Jean Grenier: *La liberté. Textes inédits,* 1936. — Selección de textos por Jean Wahl, *J. L. (Introduction et choix),* 1948. — Edición de obras completas: *Oeuvres complètes,* por Jean Grenier, 1952 [Être et Penser, 33-4] [incluye: *La recherche d'une première vérité. — La liberté. — Réflexions et pensées diverses. — Correspondance*]. — En preparación ed. de obras completas por A. Del Noce.

Para biografía de L.: Daniel Lequier, J. L., 1963. — H. Huerre, "Compléments à la note: J. Léquyer, docteur en médecine briochin, et indications biographiques sur son fils, le philosophe Jules Lequier", en *Mémoires de la Société d'émulation des Côtes-du-Nord,* t. LXXXV, 1956 (Saint-Brieuc, 1957).

Además de introducción y notas a las ediciones indicadas, véase: G. Seailles, "Un philosophe inconnu: J. L.", *Revue philosophique,* XLV (1898), 119-50. — Léon Brunschvicg, "L'orientation du rationalisme. Représentation, Concept, Jugement", *Revue de Métaphysique et de Morale,* Año XXVII (1920), 261-343, especialmente 289-90. — Jean Grenier, *La philosophie de J. L.,* 1936. — W. Hansen, *Frihedsmaend i nyere fransk filosofi,* 1940, Cap. III. — Jean Wahl, "Réflexions sur la philosophie de J. L.", *Deucalion,* 4 (1952). — Ezequiel

de Olaso, "J. L.", *La Gaceta* [Tucumán], 31-XII-1962, pág. 2. — Emile Callot, *Propos sur J. L., philosophe de la liberté. Réflexions sur sa vie et sur sa pensée,* 1962. — Xavier Tilliette, "Connaissance de J. L. (1814-1862)", *Revue de Métaphysique et de Morale,* Año LXVIII (1963), 70-84.

Hay varias tesis y memorias sobre la filosofía de L.; de la lista proporcionada por J. Grenier en la introducción a su ed. de *Oeuvres,* entresacamos: Beauregard, *La philosophie de* L. (1905); Dufet, *L'influence de J. L. sur la philosophie de Charles Renouvier* (1908); Abbé J. Martin, *La grâce et la prédestination chez L.* (1946); F. Grangier, *Abraham ou deux chemins de la liberté* (1947).

LEŚNIEWSKI (STANISLAW) (1886-1939), nac. en Serpukhov (Polonia), se doctoró en filosofía (1912) en la Universidad Jan Kazimierz, de Lwów, bajo la dirección de Kazimierz Twardowski (v.). De 1919 hasta su muerte fue profesor de filosofía de las matemáticas en la Universidad de Varsovia, donde, con Łukasiewicz (v.) y Kotarbiński (v.) formaron el llamado "Círculo de Varsovia" (v.). Las enseñanzas y trabajos de Leśniewski influyeron grandemente sobre varios lógicos, semióticos y matemáticos polacos tales como J. Słupecki, B. Sobociński, A. Tarski (v.), y especialmente sobre sus discípulos más inmediatos, M. Wajsberg y A. Lindenbaum.

Siguiendo la tradición inaugurada en Polonia por Twardowski de una "filosofía como ciencia rigurosa" en el sentido de Brentano y del antipsicologismo de Husserl y Frege, Lesniewski se interesó pronto por la fundamentación de la matemática. Los *Principia Mathematica,* de Whitehead-Russell, y los trabajos de Lukasiewicz, fueron importantes en la formación de Lesniewski, el cual se consagró a la investigación de las cuestiones lógicas y semánticas, pero sin llegar, hasta 1922 ó 1923, y especialmente hasta 1927, a resultados que le parecieran satisfactorios. Por este motivo repudió luego sus primeros trabajos y consideró como representativos de su pensamiento solamente los que E. C. Luschei *(op. cit. infra)* llama "obras maduras": la serie de trabajos sobre fundamentación de las matemáticas (1927-1938).

Lesniewski continuó en su fundamentación de las matemáticas la obra de Frege, Whitehead y Russell, produciendo un sistema de lógica formalizada completo. Sin embargo, la elaboración de una lógica formalizada no significaba para Lesniewski la adhesión a un puro formalismo sintáctico. Lesniewski rechazó desde muy pronto tanto el realismo platónico como la pretensión de construir cálculos enteramente independientes de toda interpretación semántica. Desde el punto de vista ontológico (en el sentido usual, y no todavía lesniewskiano, de 'ontológico'), Leśniewski se inclinó hacia un nominalismo moderado y se aproximó, como lo han puesto de relieve Kotarbinski y Chwistek (que influyeron en él en este respecto) a ciertas posiciones aristotélicas, hasta el punto de que su pensamiento ha sido caracterizado, filosóficamente hablando, como una síntesis de ontología aristotélica y lógica matemática. Lesniewski adoptó un punto de vista que puede llamarse "contextualista", y que consiste esencialmente en hacer depender los significados dados a las expresiones usadas, del contexto o contextos en los cuales aparecen. Estos contextos, por lo demás, no son arbitrarios: Leśniewski se opuso a todo ficcionalismo y pragmatismo tanto en la fundamentación de la matemática como en la conceptualización científica.

En el curso de sus trabajos, Leśniewski elaboró primero lo que llamó "mereología", pasando luego a la "ontología" y, finalmente, a la llamada "prototética". Sin embargo, en el orden sistemático lo básico es la prototética; sobre ella se funda la ontología; y sobre la prototética y la ontología, la mereología. La prototética es una lógica proposicional indefinidamente extensible — una lógica de constantes y variables de todos los tipos semánticos posibles, con un sistema de conectivas y de "functores" por medio de los cuales se engendran conectivas. La ontología es una lógica de nombres, de verbos y de "functores" de expresiones nominales y verbales. La mereología es una teoría de los todos y las partes y de las relaciones más generales posibles entre ellos; se ha llamado asimismo "un cálculo de individuos". La mereología trata de conjuntos colectivos y de clases colectivas tratados como individuos formados por sus elementos constituyentes o ingredientes. Dentro de la mereología está incluida un álgebra booleana indefinidamente extensible.

Los primeros trabajos de Leśniewski son: "Przyczynek do analizy zdan egzystencjalnych", *Przeglad filozoficzny,* XIV (1911) ("Contribución al análisis de las proposiciones existenciales"). — "Proba dowodu ontologicznej zasady sprzecznosci", *ibid.* XV (1912) ("Ensayo de probar el principio ontológico de contradicción"). — "Czy prawda jest tylko wieczna i odwieczna?", *Nowe Tory,* XVIII (1913) ("¿Es la verdad sólo eterna o es a la vez eterna y sempiterna?"). — "Krytyka logicznej zasady wylaczonego srodky [debe ser: srodka]", *Przeglad filozoficzny,* XVI (1913) "(Crítica del principio lógico del tercio excluso"). — "Czy klasa klas, nie podporzadkowanych sobie, jest podporzadkowana sobie?", *ibid.,* XVII (1914), 63-75 ("¿Pertenece a sí misma la clase de las clases que no pertenece a sí misma?"). — *Podstawy ogólnej teoryi mnogości,* I, 1916 (*Fundamentos de una teoría general de conjuntos colectivos)* [Parte II no fue publicada; reformulación de sus resultados en el trabajo publicado en 1928 mencionado *infra*].

Los "trabajos maduros" de Leániewski están constituidos principalmente por la serie "O podstawach matematyki" ("Sobre los fundamentos de la matemática") publicada en *Przeglad filozoficzny,* vols. XXX-XXXIV (1927-1931); XXX (1927), 164-206; XXXI (1928), 261-91; XXXII (1929), 60-101; XXXIII (1930), 77-105; XXXIV (1931), 142-70. — Trad. alemana, con algunos cambios y observaciones, de varios de los anteriores trabajos en: "Über Funktionen, deren Felder Gruppen mit Rücksicht auf diese Funktionen sind", *Fundamenta Mathematica,* XIII (1929), 319-32. — "Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik", *ibid.,* XIV (1929), 1-81. — "Über die Grundlagen der Ontologie", *Comptes Rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie.* Clase III, vol. XXIII (1930), 111-32. — "Über Definitionen in der sogenannten Théorie der Deduktion", *ibid.,* XXIV (1931), 289-309. — Véase también "Grundzüge eins neuen Systems der Grundlagen der Mathematik", *Collectanea Logica, 1* (1938), 61-144 [destruido durante la guerra; quedan pocas separatas en bibliotecas]. — "Einleitende Bemerkungen zur Forsetzung meiner Mittelung unter den Titel 'Grunzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematis'", *ibid.,* págs. 1-60. — Se anuncia selección y trad. inglesa de trabajos de Lesniewski por Stors McCall con el título *Polish Logic.*

Sobre Leśniewski véase: Boleslaw Sobociński, "L'analyse de l'antinomie Russellienne par L.", *Methodos*, I (1949), 94-107, 220-28, 308-16; *ibid*,. II (1950), 237-57. — Jerzy Słupecki, "St. Leśniewski's Protothetics", *Studia Lógica, I* (1953), 44-111. — Id., íd., "S. Lesniewski's Calculus of Names", *ibid*., III (1955), 7-70. — Eugene C. Luschei, *The Logical Systems of L.*, 1962 [Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, ed. L. E. J. Brouwer, E. W. Beth, A. Heyting].

LESSING (GOTTHOLD EPHRAÏM) (1729-1781) nació en Kamenz (Sajonia) y residió durante unos años en Berlín, en la época de Federico el Grande. En 1760 se trasladó a Hamburgo (que dio nombre a su *Dramaturgia hamburguesa) y* en 1770 a Woltenbüttel, donde ejerció el cargo de bibliotecario del Duque.

Lessing se interesó especialmente por cuestiones de filosofía de la religión y de estética. Sus ideas en filosofía de la religión parecen muy lejos de ser coherentes o, en todo caso, no parecen muy sistemáticas. Por un lado, Lessing destacó el carácter trascendente de las verdades religiosas, las cuales no dependen, a su entender, ni de la tradición ni de la historia y, de consiguiente, de ninguna revelación dentro de la historia. Estas verdades son, pues, superiores a toda comprensión total. Por otro lado, Lessing indicó que la verdad es efectivamente revelada a través de la historia, de modo que la revelación desempeña en la Humanidad un papel similar al que desempeña la educación en cada individuo: la revelación (y, por tanto, la verdad) va apareciendo progresivamente. Finalmente, manifestó frecuente hostilidad a la religión revelada y, en rigor, a todas las religiones reveladas, poniendo de manifiesto que el verdadero contenido de la religión son las enseñanzas morales, accesibles a la razón humana universal, e indiferentes a toda manifestación de una realidad trascendente en la historia. Así, en su drama *Natán el Sabio* presenta a las tres religiones reveladas, la cristiana, la mahometana y la hebrea, como coincidentes en una verdad superior racional y, por tanto, todas ellas juntamente verdaderas, pero cada una de ellas de por sí falsa.

Es posible unificar de algún modo estas ideas de Lessing poniendo de manifiesto que acaso lo que el autor quería mostrar era que lo que se llama "revelación" es lo mismo que lo que puede llamarse "razón" y que la revelación (o la razón) se despliegan a través de la historia, constituyendo el progreso de la Humanidad, de modo similar a como, según su famosa parábola, la Verdad se va conquistando paulatinamente, y aun esta conquista de la Verdad es preferible a la Verdad misma. En todo caso, muchos críticos han considerado a Lessing como un "racionalista ilustrado" en materia de filosofía de la religión, y, en último término, como un panteísta, que se entusiasmó, al parecer, con la doctrina de Spinoza.

Importantes e influyentes fueron las ideas estéticas de Lessing, en particular las desarrolladas con motivo de sus meditaciones a propósito del famoso grupo escultórico conocido por el nombre de la figura de "Laocoonte", la cual, como es sabido, expresa el dolor sin acompañarlo de la expresión del grito. Lessing distingue entre artes plásticas (especialmente, pintura) y poesía. La pintura no es temporal o sucesiva y representa principalmente cuerpos; la poesía es sucesiva y representa principalmente acciones. Para representar las acciones, la pintura debe, pues, "fijarlas" en un momento privilegiado. Para representar los cuerpos, la poesía debe, pues, describirlos a través de las acciones.

Obras principales: *Das Christentum der Vernunft*, 1753 *(El cristianismo de la razón)*. — *Pope, ein Metaphysiker*, 1755 (P., un *metafísico*). — *Über die Wirklichkeit der Dirige ausser Gott*, 1763 *(Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios)*. — *Laokoon*, 1766. — *Hamburgische Dramaturgie*, 1767-1769 (trad. esp.: *Teorías dramáticas*, 1944). — *Wolfenbütteler Fragmente eines Ungenannten*, 1774-1778 [ed. y comentario de *Apologie, oder Schutzschrift für die vernünftige Verehrer Gottes*, de Reimarus] *(Fragmentos de Wolfenbüttel de un desconocido* [ed. y com. de la *Apología o defensa de los adoradores racionales de Dios*, de R.]). — *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780 (trad. esp.: *La educación del género humano*). — La "fábula sobre la verdad" está en *Eine Duplik* (1778).

Ediciones de obras: *Sämtliche Schriften*, 30 vols., ed. K. G. Lessing, 1781-1794; 13 vols., ed. K. Lachmann, 1838-1840; 23 vols., ed. K. Lachmann y F. Muncker, 1886-1924; 25 vols. [más 2 vols. de Indices], ed. J. Petersen y W. von Olshausen, 1925-1935.

Véase Kuno Fischer, *L. als Reformator der deutschen Literatur*, 2 partes, 1881. — A. Frey, *Die Kunstform des Lessingschen Laokoon*, 1905. — Christoph Schrempf, *L. ah Philosoph*, 1906, 2ª ed., 1921. — P. Lorentz, *Lessings Philosophie*, 1909.—P. Werle, *L. und das Christentum*, 1912. — W. Oehlke, *L. und seine Zeit*, 2 vols., 1919, 2ª ed., 1929. — Hans Leisegang, *Lessings Weltanschauung*, 1931. — Folke Leander, *L. als ästhetischer Denker*, 1942. — A. von Arx, *L. und die geschichtliche Welt*, 1944. — O. Mann, *L. Sein und Leistung*, 1948. — Véase también: W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*. 1905 (trad. esp.: Vida *y poesía*, págs. 15-135) y Emilio Estiú, "Notas sobre la metafísica de L.", *Notas y Estudios de Filosofía*, II (1951), 295-314, e introducción a su trad. de *La educación del género humano*, cit. *supra*.

LESSING (THEODOR) (1872-1933) nació en Hanover y fue profesor en la Escuela Superior Técnica de la misma ciudad. En sus estudios de filosofía y axiomática de los valores, Theodor Lessing recibió sobre todo la influencia de Husserl y en particular de la doctrina husserliana de la "objetividad". Ahora bien, el "objetivismo" de Lessing quedó pronto desplazado, por lo menos en tanto que tema de preocupación, por un vitalismo *sui generis* y por un "activismo" que destacaba la importancia de la vida práctica (tanto contra la mera teoría como contra la nuda acción). Lessing considera, en efecto, que el imperio de la teoría y de la acción violenta y transformadora de lo real han sido la característica de la existencia del hombre de Occidente. A ello se debe, por lo demás, el hecho de que este tipo de hombre se haya dejado arrastrar por el torbellino de la "historia". Ahora bien, según lo había anticipado ya en su "filosofía como acción" y desarrollado en su obra acerca de la historia como acto de otorgar sentido a lo sin-sentido, Lessing estima que sólo una decisión que afecte fundamentalmente a la naturaleza de la vida y del tiempo podrá invertir la dirección del citado movimiento. De ahí que propugne un antihistoricismo, pero no como resultado de la adhesión a un "naturalismo" en el cual tenga aún influencia el modo de consideración de las ciencias naturales, sino como consecuencia de una visión de lo real en el cual lo histórico y todo lo "procesual" apare-

cen como desprovistos de sentido, como productos de un afán insensato de movimiento que aleja a la vida humana de sus propias y auténticas fuentes. El anti-historicismo de Lessing afecta, así, menos a la historiografía que a la vida humana; el "retorno al Oriente" y a todas las formas estáticas y extáticas de vida es una de las obligadas consecuencias de semejante decisión y de esta acción destinada a suprimir la acción.

Obras: "Studien zur Wertaxiomatik", *Archiv für systematische Philosophie*, N. F. XIV (1908), 58-93 (trad. esp.: *Estudio acerca de la axiomática del valor*, 1959 [Centro de Estudios filosóficos. Univ. de México. Cuad. 3]. — *Philosophie der Tat*, 1914 (*Filosofía de la acción*). — *Die Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, 1919, 5» ed., 1929, nueva ed., 1962 [con postscriptum por Ch. Gneuss] (*La historia como acto de otorgar sentido a lo sin sentido*). — *Europa und Asien oder Der Mensch und das Wandellose. Sechs Bücher wider Geschichte und Zeit*, 1923 (5* ed. con el título: *Europa Und Asien. Untergang der Erde am Geist*, 1930; trad. esp.: *Europa y Asia. La decadencia de la tierra por obra del Espíritu*, 1945). — *Nietzsche*, 1925. — *Daemonen*, 1929. — *Deutschland und seine Juden*, 1933 (*Alemania y sus judíos*) — Ed. de sus obras: *Gesammelte Schriften*, 10 vols.: I, 1935. — Véase Wolf Goetze, *Die Gegensätzlichkeit der Geschichtsphilosophie O. Spenglers und Th. Lessings*, 1930 (Dis.).

LETRA. En varios artículos sobre conceptos o problemas lógicos hemos usado el término 'letra' con diversas cualificaciones: 'letra sentencial', 'letra argumento', 'letra predicado'. Resumiremos aquí los sentidos en que han sido tomadas dichas expresiones.

Las letras sentenciales son las letras que representan sentencias (véase SENTENCIA). Tales letras son: *'p'*, **y, y,** *'s'*, **y,** *'q'*, *'r'*, *'s'*, **y, y,** *'r'''*, V, etc. Cuando estas letras representan proposiciones reciben el nombre de letras proposicionales.

Las letras argumentos son las letras que representan argumentos (es decir, en el vocabulario tradicional, sujetos) en un esquema cuantificacional (véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR). Tales letras son *'w'*, V, *'y'*, *'z'*, *'w'*, *'x''*, *'y'*, *'z''*, *'w''*, *'x''*, *'y''*, *'z''*. En ocasiones dichas letras reciben el nombre de variables.

Las letras predicados son las letras que representan verbos (es decir, predicados) en un esquema cuantificacional. Tales letras son *'F'*, *'G'*, *'H'*, *'F'*, *'G'*, *'H'*, *'F''*, *'G''*, *'H''*, etc.

Para la lectura de las letras argumentos y letras predicados en los esquemas cuantificacionales, véase el comienzo de CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR.

LEUCIPO (*fl.* 450 antes de J. C.) es considerado como discípulo de Parménides o de Zenón de Elea y como maestro —o precursor— de Demócrito. Según algunos autores nació en Elea; según otros, en Abdera; según otros, en Mileto. Las noticias que se tienen acerca de su vida y de su doctrina son, en verdad, tan escasas que ya en la Antigüedad se dudaba de la existencia del filósofo. Según Diógenes Laercio (IX, 31), Leucipo opinaba que el universo es infinito, que una parte del mismo está llena y otra vacía. La parte llena está constituida por "elementos": los átomos. Estos átomos son muy numerosos y giran en forma de torbellino, de forma que los más ligeros se colocan en la superficie y los más pesados en el centro. Este movimiento de los átomos no tiene lugar, empero, al azar, sino siguiendo la razón y la necesidad. Según Aristóteles (*de gen. et. corr.*, I, VIII 325 a 23), Leucipo mantuvo que mientras lo real en sentido estricto es algo lleno, este algo no es único, sino múltiple (en rigor, compuesto de un número infinito de elementos), produciéndose las cosas por unión de tales elementos en el vacío y destruyéndose las cosas por la separación de tales elementos dentro del vacío.

Véase Diels-Kranz, 67 (54) y V. E. Alfieri, *Gli Atomisti*, 1936. — Véase P. Bokownew, *Die Leukippfrage*, 1911, así como las obras citadas en la bibliografía de los artículos ATOMISMO y DEMÓCRITO.

LÉVY-BRUHL (LUCIEN) (1857-1939) nació en París y profesó desde 1899 en la Sorbona. En oposición al apriorismo formalista y a toda moral teórica, Lévy-Bruhl intentó mostrar que la moral no es sino un hecho concreto dado en cada una de las situaciones históricas y en cada una de las distintas agrupaciones sociales. La "ciencia de las costumbres" explica, pues, todas las teorías morales antes concebidas como intemporalmente válidas. Esta relativización de lo moral no equivale sin embargo, en la intención del autor, a una mera disolución en la arbitrariedad y en la fantasía; lo moral se da, efectivamente, de un modo concreto y depende de la situación determinada, pero dentro de esta misma situación tiene un valor absoluto. Sin embargo, no sólo la moral es una función de la sociedad y del momento histórico en que se desarrolla, sino que lo es también la actitud mental y el modo como el hombre se enfrenta ante el mundo. Esta diferencia puede comprenderse sobre todo mediante el estudio de las sociedades primitivas (véase PRIMITIVO), al cual ha dedicado Lévy-Bruhl la mayor parte de su obra. Dicho estudio muestra que en la sociedad "primitiva" existe una mentalidad completamente distinta de la que posee la sociedad "civilizada". La relación entre una y otra no es la relación de lo simple a lo complejo, sino una relación de estructuras. Así, el hombre primitivo posee, según Lévy-Bruhl, una mentalidad "prelógica", una forma de pensar que no se halla sometida a la ley de contradicción, sino que, basada en la imagen y en la representación mítica, admite la identidad de seres contrarios en virtud de una "participación" que nada tiene que ver con las exclusiones lógicas. Esta mentalidad, que de modo tan característico se revela en los pueblos primitivos del pasado y del presente, no resiste, pues, ninguna comparación con el modo de pensar "civilizado" y tiñe con su peculiar condición todas las formas de su vida social.

Obras: *Quid de Deo Séneca senserit*, 1884 tesis). — *L'idée de responsabilité*, 1884 (tesis). — *La philosophie de Jacobi*, 1894. — *La philosophie d'A. Comte*, 1900. — *La morale et la science des moeurs*, 1903 (trad. esp.: *La moral y la ciencia de las costumbres*, 1929). — *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910 (trad. esp., 1947). — *La mentalité primitive*, 1922. — *L'âme primitive*, 1927. — *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931. — *La mythologie primitive*, 1935. — *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938. — *Les carnets de L. Lévy-Bruhl*, prefacio de M. Leenhardt, 1949. — P.-M. Schuhl, G. Bourgin, M. Cohen, É. Gilson, D. Davy *et al.*, artículos sobre L.-B. en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, LXXXII

(1957), 397-576. — Jean Cazeneuve, *L. L.-B.*, 1963.

LEWES (GEORGE HENRY) (1817-1878) nació en Londres. Célebre en la historia de las biografías literarias inglesas por su íntima relación con George Eliot, fue un entusiasta partidario de Comte, cuyas doctrinas propagó en escritos y por su actuación en la *London Positivist Society*, fundada en 1867. Al positivismo comtiano agregó Lewes luego tendencias procedentes del evolucionismo spenceriano. A base del positivismo y del evolucionismo Lewes bosquejó una doctrina filosófica que, aunque se declaraba antimetafísica, reconocía la existencia de "lo metaempírico", concepto que designa cuanto no encaja exactamente en la experiencia positiva. Esa realidad es, por una parte, lo incognoscible, y en este sentido Lewes defiende un agnosticismo terminante. Por otra parte, sin embargo, lo metaempírico fundamenta el ser de lo empírico y no puede ser enteramente separado de él. El método positivo y empírico consiste, por lo pronto, en un proceso de eliminación del elemento metaempírico, pero como este último no puede quedar, por principio, enteramente eliminado, es necesario completar dicho método por medio de una consideración metafísica no especulativa, pero sí comprensiva y sintética. De ahí que haya en Lewes el intento, manifestado en varias de las direcciones de la filosofía contemporánea, de "salvar" la metafísica haciendo de ella la ciencia del conocer sintético, el cual, por lo demás, no puede reducirse analíticamente a los elementos dados a las diferentes ciencias. La concepción de lo metaempírico supone, pues, para Lewes, la admisión del carácter últimamente sintético de lo real, el cual se revela en el curso de la evolución (v.). A Lewes se debe la noción de realidad "emergente" desarrollada por G. Lloyd Morgan (véase EMERGENTE).

Obras filosóficas: A *Biographical History of Philosophy*, 2 vols., 1845-1846. — *Comtes Philosophy of the Positive Sciences*, 1853. — *the Physiology of Common Life*, 2 vols., 1859-1860. — *Aristotle: a Chapter from the History of Science, including an Analysis of Aristotle's Scientific Writings*, 1864. — *Problems of Life and Mind.* Primera serie: *The Foundations of a Creed* (I, 1874; II, 1874). Segunda serie: *The Physical Basis of Mind* (III, 1877). Tercera serie: *Problems* i: A *Study of Psychology* (IV, 1879). Tercera serie: *Problems* ii, iii, iv (V, 1879). — Véase G. Grassi Bertazzi, *Esame critico della filosofia di G. H. L.*, 1906.

LEWIN (KURT) (1890-1947) nac. en Mogilno (Posnania), estudió en Berlín, en cuya Universidad fue "profesor extraordinario" (1927-1933). Emigrado a Estados Unidos a consecuencia del régimen nacionalsocialista, fue profesor en las Universidades de Stanford (California), Cornell (Ithaca, New York), Iowa y en el M. I. T. (Massachussets Institute of Technology). Lewin llevó a cabo numerosas investigaciones psicológicas a base de la teoría de la estructura (VÉASE), pero con mucha independencia de los demás autores estructuralistas, hasta el punto de que puede ser calificado de funcionalista más bien que de estructuralista. En efecto, Lewin desarrolló una psicología funcional y topológica para cuya elaboración usó como instrumento la topología matemática. Su intención principal fue la descripción de las situaciones psicológicas engendradas por motivaciones, presentando un marco de los acontecimientos posibles dentro de lo que llamó "el espacio vital". Los conceptos de fuerza psicológica (o vector) y de campo de fuerza fueron empleados para determinar los acontecimientos que tienen lugar dentro del mencionado "espacio". Importancia capital tiene en la psicología de Lewin la noción de ambiente, pero hay que tener presente que se trata primariamente de un ambiente psicológico, es decir, de la relación del sujeto considerado con otros en situaciones determinadas. Las reacciones de los sujetos son estudiadas en términos de "posibilidades funcionales". A tal efecto Lewin usó, entre otros conceptos, los de valencia positiva y negativa, que son propiedades de una "región" o "sistema" dados y que permiten explicar los procesos internos y externos de la motivación. Pues la conducta es entendida en relación con las necesidades internas, pero también, y especialmente, en relación con la situación total organizada y estructurada por el organismo estudiado. Junto a los conceptos mencionados Lewin emplea los de dirección y distancia, que funcionan como elementos dentro del ambiente psicológico.

Obras: *Der Begriff der Genèse in Physik, Biologie und Entwicklungsgeschichte. Untersuchungen zur vergleichenden Wissenschaftslehre*, 1926 *(El concepto de génesis en la física, biología e historia de la evolución. Investigaciones para la doctrina comparada de la ciencia).* — *Gesetz unà Experiment in der Psychologie*, 1927 *(Ley y experimento en la psicología).* — *Die Entwicklung der experimentellen Willenspsychologie und die Psychoterapie*, 1929 *(La evolución de la psicología experimental de la voluntad y la psicoterapia).* — Die *psychologische Situation bei Lohn uña Strafe*, 1931 *(La situación psicológica en la recompensa y en el castigo).* — A *Dynamic Theory of Personality*, 1935. — *Principies of Topological Psychology*, 1936. — *The Conceptual Representation and the Measurement of Psychological Forces*, 1938 [Contributions to Psychological Theory, I, 4]. — *Resolving Social Conflicts*, 1948 [trabajos de 1935-1946 sobre dinámica de grupo, ed. por G. Weiss Lewin]. — *Field Theory in Social Science*, 1951. — Véase S. H. MacColl, A *Comparative Study of the Systems of Lewin and Koffka*, 1939 [Contributions to Psychological Theory, II, 1]. — R. W. Leeper, *Lewin's Topological and Vector Psychology*, 1943.

LEWIS (C[LARENCE] I[RVING) nac. (1883-1964) en Stoneham (Massachusetts, Estados Unidos), estudió en la Universidad de Harvard y fue profesor auxiliar en la Universidad de California (1914-1920) y profesor en la de Harvard (de 1920 hasta su jubilación en 1953; profesor titular desde 1930). Lewis se dio a conocer primero por su manual de lógica simbólica en el cual presentó su lógica modal y su cálculo de modalidades. Por lo pronto, descartó la noción de explicación (v.) material y basó el cálculo lógico en la implicación estricta. La razón aducida para introducir esta modificación era que la implicación material impedía ejecutar inferencias partiendo de suposiciones falsas; en efecto, la relación designada por Boole y Russell mediante el término 'implica' es de tal índole que no puede poner en claro lo que implicaría una proposición falsa sí fuese verdadera. De este modo se abrió paso a la modalidad, ya que las categorías modales de la intensión resultaron in

dependientes de las verdades materiales. Nos hemos referido con más detalle al cálculo modal de Lewis en el artículo MODALIDAD.

Según propia confesión, sus investigaciones en el campo de la lógica y en el de la aplicación de ésta a la matemática condujeron a Lewis a plantearse problemas epistemológicos. En efecto, la estrecha relación entre la matemática y la ciencia hace que todo avance en la primera repercuta en la cuestión de cómo las proposiciones matemáticas pueden aplicarse a los enunciados empíricos. Era en alguna medida el problema kantiano, que Lewis atacó sirviéndose de los progresos realizados en lógica y aprovechando concepciones de Peirce, James y Dewey — especialmente el primero. La teoría del conocimiento resultante fue llamada por Lewis "pragmatismo conceptual". En sustancia consiste en sostener que si bien la verdad *a priori* es propia únicamente de los conceptos, la elección de un sistema de conceptos está pragmáticamente determinada. Para probar esta tesis Lewis examinó en detalle la naturaleza de los conceptos en cuanto "conceptos puros", es decir, "la intensión lógica o connotación de los términos"; la naturaleza de "lo dado" en la experiencia y el modo, o modos, como se adquiere el conocimiento de los objetos. Se planteó entonces la cuestión de cómo se aplican los conceptos a la experiencia y rechazó las soluciones "clásicas" del fenomenalismo (y de Kant), del idealismo y del realismo. Según Lewis, no hay ninguna contradicción entre la tesis de que el conocimiento es relativo y la tesis de que el objeto que se trata de conocer es independiente del modo de conocerlo. Al mismo tiempo, sólo puede hablarse de conocimiento cuando es conocimiento poseído por un sujeto (*mind*). Esto, que parece una paradoja, no lo es, según Lewis; en efecto, y entre otras razones, "la validez del entendimiento no concierne a la relación entre la experiencia y lo que usualmente se llama Objeto independiente"; concierne a la relación entre esta experiencia y *otras experiencias* que aspiramos a anticipar usando tal experiencia como clave" *(Mind and the World Order,* Cap. VI). Ello quiere decir que es erróneo tratar del conocimiento como si todo consistiera en ver si una determinada proposición sobre un objeto está o no condicionada por la estructura del sujeto que conoce; lo que llamamos "conocimiento" es de algún modo un "todo", esto es, un sistema u orden de conceptos, y hay que ver a estos conceptos en sus relaciones mutuas. Lo *a priori*, siendo analítico, no puede prescribir nada a la experiencia; lo *a priori* no es una verdad material, sino puramente formal. Por otro lado, toda interpretación de entidades o acontecimientos particulares y todo conocimiento de objetos es solamente de carácter probable. Parece, así, que no pueda haber ningún contacto entre lo *a priori* (o una certidumbre completa) y la experiencia (en la cual hay sólo probabilidad). Pero resulta que "no podemos capturar la verdad de la experiencia si carecemos de una red para aprehenderla" *(op. cit.,* Cap. IX). Así, el sistema de conceptos de que aquí se habla consiste en un modo de usar tales conceptos con vistas a alcanzar el mejor conocimiento posible de los objetos dados a la experiencia. La experiencia es cognoscible sólo en cuanto es "ordenada", y el orden mismo no deriva de la experiencia. No deriva, sin embargo, de un sujeto trascendental; deriva, si se permite usar este término, de su aplicabilidad. Por lo demás, esta aplicabilidad no exige que el conocimiento resultante sea absolutamente cierto, en el sentido de que su negación fuera contradictoria. Para conocer científicamente la Naturaleza basta presuponer la existencia de cosas y de regularidades; no es menester presuponer la existencia de uniformidades absolutas (para completar esta información sobre la epistemología de Lewis, véase A PRIORI).

Lewis desarrolló más sus ideas sobre el conocimiento con un estudio acerca de nociones fundamentales tales como denotación, comprensión, significación, etc., de que hemos dado cuenta brevemente al final del artículo CONNOTACIÓN. Lewis examinó la relación entre proposiciones empíricas y proposiciones en las cuales se expresan juicios de valor y trató de mostrar que en estas últimas se plantean problemas similares a los que se plantean en las primeras. También para las proposiciones en las cuales se expresan juicios de valor hay que admitir un contenido dado por la experiencia y a la vez un elemento *a priori* sin el cual las valoraciones serían meramente subjetivas y en la mayor parte de los casos arbitrarias.

Obras: A *Survey of Symbolic Logic,* 1918. — *The Pragmatic Elément in Knowledge,* 1926 (The Howison Lecture), 1926. — *Mind and the World Order,* 1929. — *Symbolic Logic,* 1932 (en colaboración con C. H. Langford). — An *Analyste of Knowledge and Valuation,* 1946. — *The Ground and Nature of the Right,* 1955 [Woodbridge Lectures]. — El sistema de implicación estricta presentado en el *Survey* fue preparado por varios escritos anteriores de Lewis, entre ellos: "Implication and the Algebra of Logic" (*Mind,* XXI, 1913). — "A New Algebra of Implications and Some Consequences" *(Journal of Philosophy, Psych.,* X, 1913). — "The Calculus of Strict Implication" (*Mind,* XXIII, 1914). — "The Matrix Algebra for Implications" *(Journal of Philosophy, Psych.,* XI, 1914). — "The Issues Concerning Material Implication" (*ibid.,* XIV, 1917).

LEXIS. Véase SENTENCIA.

LEY. En sentido primario se entiende por 'ley' una norma o, más usualmente, un conjunto de normas obligatorias. La obligación puede ser jurídica o moral o las dos al mismo tiempo. El fundamento de la ley puede hallarse en la voluntad de Dios (sea la pura verdad "arbitraria" o la "voluntad racional"), en la voluntad de un legislador, en el consenso (general o bien mayoritario) de una sociedad o en las exigencias de la razón (razón que se supone eterna e idéntica en todos los hombres). Según que se acentúe la voluntad o la razón en el origen y fundamentación de la ley se habla de interpretación voluntarista o intelectualista de la misma. Algunos autores niegan que la voluntad o la razón solas puedan desempeñar un papel determinante o decisivo y se inclinan a considerar que aunque sin decisión voluntaria no puede haber ley, ésta carece de consistencia si no va apoyada por la razón.

En sentido específicamente religioso se habla de ley divina como del precepto o conjunto de preceptos revelados por Dios a los hombres. En el judaismo la Ley constituía el motor de vinculación del pueblo elegido a Dios: por la Ley el hombre debía cumplir los mandamientos, y Dios debía ser fiel a su promesa. Se ha discutido mucho si los preceptos conté-

nidos en la ley divina son exactamente los mismos que los contenidos en la llamada "ley natural"; esta discusión es en muchos respectos análoga a la que se ha suscitado entre la religión (VÉASE) y la moral.

Kant ha indicado que lo peculiar de toda ley es la universalidad en su forma. No hay, en efecto, excepciones para las leyes. Ahora bien, según que la ley se cumpla inexorablemente o según que *tenga que* cumplirse, pero *pueda no* cumplirse, es usual distinguir entre dos tipos de ley: la *ley natural* (científica) y la *ley moral* (ética). La primera no puede ser violada; la segunda puede serlo. Por eso podemos decir que las leyes naturales se expresan en un lenguaje indicativo y las leyes morales se expresan en un lenguaje prescriptivo. La ley natural es la que rige en el reino de las causas; la ley moral es la que rige en el reino de los fines o de la libertad. La primera es, pues, la expresión de las relaciones constantes observadas en los fenómenos de la Naturaleza, las llamadas regularidades naturales. La segunda es la expresión de un imperativo, es decir, de un principio objetivo y válido de legislación universal, a diferencia de la máxima, que es el principio subjetivo, y del precepto, que se aplica a un acto único. La ley natural, en suma, es comprobatoria; la ley moral, imperativa. Ahora bien, hay, según Kant, una diferencia entre ley moral e imperativo (VÉASE): la ley moral *aparece* al hombre *como* un imperativo, el cual puede mandar a un ser perfecto (en cuyo caso la ley moral es la ley de santidad) o a un ser imperfecto (en cuyo caso la ley moral es la ley del deber [v.], que exige reverencia). A dichos tipos de ley podría agregarse la *ley teleológica,* que se observa ya en la Naturaleza considerada como un todo perfecto, y que quizás en el pensamiento de Kant representa un tránsito —y a la vez una síntesis— de la razón teórica y de la razón práctica y, por lo tanto, del reino de ks causas y del reino de la libertad. En tal caso habría un fundamento común para los dos tipos de ley.

El problema de la ley en la ciencia ha sido muy debatido en la epistemología contemporánea. Parte ésta de la tesis de que la ley en la ciencia natural se refiere siempre al carácter de necesidad de un grupo de hechos, a la comprobación empírica de una regularidad, comprobación efectuada generalmente por inducción, por el "paso del fenómeno a la ley". La cuestión de la validez absoluta de la ley científica, su necesidad, es así diversamente entendida según la doctrina sustentada acerca de la realidad física. Algunos, como Mach, indican que las leyes físicas son reglas para construir proposiciones empíricas. Otros, como Le Roy, manifiestan que las leyes son convenciones arbitrarias y aprióricas. Para Dambska, las leyes físicas son objeto de un conocimiento empírico de carácter general. Algunos hacen de la ley simplemente una hipótesis, y del conjunto de leyes de una ciencia un conjunto de hipótesis cuyo valor consiste sólo en la mutua coherencia. Otros aspiran, en la medida de lo posible, a una axiomatización de las leyes (véase AXIOMA). En general, mientras unos sostienen que la ley expresa sólo relaciones entre fenómenos o que tiene un valor estadístico, otros señalan que la necesidad de la ley se origina en el hecho de que se refiere a esencias o, si se quiere, a los "objetos formales". La necesidad de la ley no implica, sin embargo, la necesidad de un fenómeno contingente; la ley indica que tal fenómeno ha de producirse según una ley determinada, pero no que el fenómeno en cuestión —*tal* determinado fenómeno singular— haya forzosamente de producirse.

Aun dentro de la misma noción de ley natural (llamada a veces "ley científica") se ha distinguido con frecuencia entre varios tipos de leyes. He aquí algunas de las distinciones propuestas.

Por un lado se ha distinguido entre ley causal y ley estadística. La primera es considerada como el tipo de ley que rige en un sistema determinista; la segunda, en cambio, puede admitir (aunque no es necesario que lo admita) un indeterminismo (VÉASE). Esta distinción, aunque útil a ciertos efectos, puede inducir a confusiones, ya que la llamada "ley estadística" no tiene por qué dejar de ser "causal".

J. Kemeny ha hablado de tres tipos de leyes: (1) Un tipo de ley que constituye una *descripción completa,* como ocurre en la ecuación $S = \frac{}{2} g t^2$ (Galileo); (2) un tipo de ley que se llama *ley causal,* como ocurre en la ecuación $v = gt$; (3) un tipo de ley que se llama *ley de conservación,* como ocurre en la fórmula $a = g$, donde g es una constante. En rigor, pueden escribirse las tres ecuaciones con el fin de expresar lo mismo, pero puede hablarse a la vez de tres distintas leyes. Que haya posibilidad de reducción de una a otra, es materia de discusión.

Mario Bunge ha indicado que, en vista de la excesiva variedad de significados dados a 'ley', conviene sentar ciertas reglas de designación, y propone las siguientes: (a) 'Ley 1', que puede llamarse simplemente "ley", denota cualquier relación constante objetiva en la Naturaleza; (b) 'Ley 2, o enunciado monológico, designa cualquier hipótesis general que se refiera mediatamente a una ley; (c) 'Ley$_3$', o enunciado nomo-pragmático, designa cualquier regla por medio de la cual pueda regularse (con éxito o sin él) el curso de una acción; (d) 'Ley$_4$', o enunciado metanomológico, designa cualquier principio general sobre la forma o la amplitud, o ambas, de los enunciados legales pertenecientes a una parte determinada de la ciencia. El significado de 'ley 1 depende de la esfera correspondiente de la realidad; el de 'ley$_2$', 'ley$_3$' y 'ley$_4$' depende de la esfera del conocimiento: 'ley$_2$' se refiere al conocimiento de una ley; 'ley$_3$' se refiere a la comprobación y uso de la ley; 'ley$_4$' se refiere a los modelos de la ley.

Un esfuerzo para distinguir entre varios significados del término 'ley' y a la vez para unificarlos ha sido realizado por M. Blondel. Según este autor, 'ley' puede entenderse en tres sentidos diferentes. (1) "Como la idea de una distribución a la vez inteligible y misteriosa, que se opone a los mismos dioses." Esta ley es constitutiva o declarativa de la propia razón y se expresa mediante el λόγος, (2) "Como decreto soberano de una voluntad trascendente y todopoderosa" (monoteísmo judío). (3) "Como expresión del orden inmanente", como "fórmula de las relaciones derivadas de la naturaleza, estable o móvil, de las cosas", como "traducción progresiva de las funciones y de las mismas condiciones de la vida". La ley, tomada en toda su generalidad, sería, pues, a la vez, "la traducción de un

orden virtual, la prospección de un ideal trascendente y la realización progresiva de una perfección inmanente". (A. Lalande, *Vocabulaire*, 8ª ed. [1960], págs. 583-4).

Filosofía de las leyes: A. D. Sertillanges, *La philosophie des lois*, 1946. — Sobre ley natural y ley científica: É. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans les sciences et dans la philosophie*, 1895. — W. Windelband, *Zum Begriff des Gesetzes*, 1908. — Nernst, *Zum Gültigkeitsbereich des Naturgesetzes*, 1921. — A. D. Ritchie, *Scientific Method. An Inquiry into the Character and Validity of Natural Laws*, 1923. — *Max* Planck, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, 1923. — Bruno Bauch, *Das Naturgesetz*, 1924. — E. Schrödinger, *Was ist ein Naturgesetz?*, 1929 [Die Naturwissenschaften, XVII, Heft 1]. — A. Pannekoek, "Das Wessen des Naturgesetzes", *Erkenntnis*, III (1932-33), 388-400. — I. Dambska, *O prawach w nauce*, 1933 (*Las leyes en las ciencias*). — Varios autores, *Science et Loi* (Cinquième semaine Internationale de Synthèse), 1934 (los colaboradores del volumen son: A. Rey, F. Gonseth, H. Mineur, A. Berthoud, L. Cuénot, H. Piéron, R. Wanon, M. Halbwachs, J. Simiand, V. Chapot, L. Fèbvre]. — Alfons Padberg, *Ueber den Begriff und die Geltung der Naturgesetze*, 1935 (Dis.). — Desiderio Papp, *Filosofía de las leyes naturales, Historia y filosofía de la ciencia*, 1945. — Moritz Schlick, *Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichkeit*, 1948. — A. Cecchini, *Il concetto di legge in fisica e biologia*, 1956 [Filosofia délia scienza, 6]. — G. Frey, *Gesetz und Entwicklung in der Natur*, 1958. — Mario Bunge, *Metascientific Queries*, 1959, págs. 91 y sigs. — E. Schrödinger, *Was ist ein Naturgesetz? Beitrage zum naturwissenschaftlichen Weltbild*, 1962. — Véanse asimismo los dos tomos sobre el problema de la legalidad: Das *Problem der Gesetzlichkeit* (tomo I sobre la ley en las ciencias del espíritu, con colaboraciones de W. Flitner, J. König, P. Laín, B. Phister, H. Plessner, H. Sauer, Heinz-Horst Schrey, B. Snell, H. Werke, E. Wolff, 1948; tomo II sobre la ley en las ciencias naturales, con colaboraciones de C. W. Correns, M. Deuring, P. Harteck, F. O. Höring, P. Jordán, A. Meyer-Tschesche, 1948. — R. E. Peierls, *The Laws of Nature*, 1956. — Sobre ley natural y ley histórica: K. Groos, *Naturgesetz und histor. Gesetz*, 1926. — William Dray, *Laws and Explanation in History*, 1957. — Véase también bibliografía de EXPLICACIÓN. — Sobre el concepto lógico-positivista de ley: W. Brüning, *Der Gesetzbegriff in der Positivismus der Wiener Schule*, 1954, trad. esp.: *El concepto de ley en el positivismo de la escuela de Viena*, 1954). — Ley y probabilidad: Ernst Mally, *Wahrscheinlichkeit und Gesetz*, 1938 (Cfr. también el citado libro de Schlick y la bibliografía del artículo PROBABILIDAD). — Ley moral: Herbert Spiegelberg, *Gesetz und Sittengesetz, Strukturanalytische und historische Vorstudien zu einer gesetzfreien Ethik*, 1935. — Ley e historia: E. Neef, *Gesetz und Geschichte*, 1917. — J. Vogt, *Gesetz und Handlungsfreiheit in der Geschichte*, 1956. — Ley jurídica: José Fuentes Mares, *Ley, Sociedad y Política*, 1943. — Auguste Bill, *La morale et la loi dans la philosophie antique*, 1928. — Max Radin, Lato *as Logic and Expérience*, 1940. — Sebastián Soler, *Ley, historia y libertad*, 1943, 2ª ed., 1957. — H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 1961. — Íd., íd., *Law, Liberty, and Morality*, 1962. — Ley en sentido de la ley hebrea: Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beitrage zum Verstandnis Maimunis und seiner Vorläufer*, 1935. — Ley en Santo Tomás: Th. E. Davitt, S. J., *The Nature of Law*, 1951. — S. Cotta, *Il* concerto *di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, 1956.

LIBER DE CAUSIS. En la literatura filosófica medieval a partir del siglo XI se hallan frecuentes referencias a una obra titulada *Liber de causis (Sobre las causas)*. Se trata de una obra que contiene 32 proposiciones y que sigue en gran parte la estructura y el contenido de la *Institutio theologica*, *O* Στοιχείωσις θεολογική de Proclo. Según el *Liber de causis*, la Causa Primera (Dios) es anterior a la Eternidad, a las Formas y a lo Inteligible. Se llama a veces el Bien, y lo Uno perfecto, pero, en rigor, es indefinible. El *Liber de causis* coincide, pues, con las proposiciones fundamentales de toda teología apofática o negativa. Sólo la Causa Primera es creadora; crea las ideas y es la Fuente indefinible situada más allá de todo "lo que hay". Lo que no es la Causa Primera es múltiple, y el grado de multiplicidad —y consiguiente alejamiento de la Unidad originaria y originadora— marca la jerarquía de los seres; primero viene la Inteligencia; luego, las Formas o Ideas; luego, el alma humana; finalmente, el mundo de la materia, disperso en la multiplicidad y máximamente alejado de la simplicidad. Tal concepción sigue las líneas del neoplatonismo, pero la insistencia en la irreductibilidad de la Causa Primera a todo ser y en particular la tesis de que las ideas son *creadas* —no emanadas— coloca a dicha Causa no en la región del Ser, sino en la de un Super-Ser que puede definirse como pura voluntad y autocreación. En este punto la concepción griega bordea las tendencias que ha habido dentro del cristianismo hacia la concepción "voluntarista" de Dios. El *Liber de causis* puede ser considerado como un producto de la teología místico-deductiva, que usa argumentos dialécticos-racionales para afirmar la indefinibilidad de la Causa Primera y la creación desde ella de las Causas segundas. Probablemente fue compuesto por un musulmán en el siglo IX a base de una traducción árabe de la citada obra de Proclo. Gerardo de Cremona (t 1187) lo tradujo al latín en Toledo, atribuyéndolo a Aristóteles. Influyó sobre el pensamiento de Domingo Gundisalvo y fue citado por Alano de Lille, con el título *Aphorismi de essentia summae bonitatis* (este título y los de *Liber bonitatis purae*, *De causis causarum*, *De esse*, aparecen con frecuencia en la literatura filosófica medieval), ejerciendo desde entonces notable influencia sobre las direcciones platonizantes (véase PLATONISMO) de la escolástica al lado del escrito —también pseudo-aristotélico— llamado *Theologia Aristotelis* (v.). La mayor parte de los autores siguieron atribuyéndolo a Aristóteles, pero Alberto Magno (que lo atribuyó a un tal David Judaeus) y Santo Tomás de Aquino no acataron la opinión reinante. La influencia del *Liber de causis* se combinó asimismo con la ejercida por la *Fons Vitae* de *Avicebrón* —que respondía a la misma tendencia— y alcanzó no sólo (como dice Gilson) al agustinismo avicenizante, sino también a la mística especulativa alemana del siglo XIV, especialmente a Eckhardt.

Edición del *Liber de causis* (texto árabe y traducción alemana): Otto Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gut, bekennt unter dem Ñamen Liber de Causis* (Freiburg, i.B., 1892). — Texto (en ed. no crítica) y ed. crítica del comentario de Santo Tomás por H. D. Saffrey, O. P.: *Sancti Thomae de Aquino Super librum de causis*

expositio, 1954 [Textus philosophici Friburgenses, seriem moderatus I. M. Bocheński, O. P.]. — Véase el texto latino en R. Steele, *Opera hactenus inédita Rogeri Baconi*, fasc. 12 (Oxford, 1935). — Sobre la obra véase: H. Bédoret, "L'auteur et le traducteur du *Liber de causis*", *Revue Néoscolastique de Philosophie*, XLI (1938), 519-33. — M. Alonso, "El *Liber de causis*", *Al Andalus*, IX (1944), 43-69. — Id., íd., "Las fuentes literarias del *Liber de causis*", *ibid.*, X (1945), 345-82. — Escribieron comentarios sobre el *Liber de causis* en el siglo XIII Egidio Romano (Gil de Roma) y Adán de Bouchermefort.

LIBERATORE (MATTEO) (1810-1892), nac. en Salerno (Campania), ingresó en la Compañía de Jesús. Después de ser ordenado sacerdote, profesó filosofía y teología. Liberatore se opuso desde muy pronto a las doctrinas de Lamennais (v.) y en particular a las de Rosmini (véase ROSMINI-SERBATI [ANTONIO]), así como a toda tendencia que pudiera desembocar en un ontologismo (v.). Poco a poco fue llegando a la convicción de que sólo las doctrinas de Santo Tomás son efectivas para denunciar y corregir toda clase de errores o desviaciones, terminando por defender el tomismo. En 1850 se unió a Cario Maria Curci, S. J. (1809-1891) y Taparelli d'Azeglio (v.) en la fundación de *La Civiltà Cattolica* (véase NEOTOMISMO), en la que colaboró asiduamente. Por ello y por sus escritos, especialmente a partir de 1850, Liberatore es considerado como uno de los principales restauradores del tomismo en el siglo XIX.

Obras: *Institutiones philosophiae*, 2 vols., 1840-1842, reeditadas con frecuencia y continuamente revisadas por el autor en sentido cada vez más neotomista; ed. y rev. completa por M. Corsi, 7 vols., 1937. — *Délia conoscenza intellettuale*, 2 vols., 1857-1858. — *Del composto umano*, 1862. — *La Chiesa e lo Stato*, 1871. — *Dell'uomo*, 2 vols., 1874-1875 [Vol. I es una reelaboración de *Del composto umano*; Cfr. *supra*]. — *Degli universali*, 1883. — *Commedie filosofiche*, 1884. — *Del diritto pubblico ecclesiastico*, 1887. — *Principi di economia politica*, 1889. — Véase, además, la serie de *La Civiltà Cattolica* de 1850 a 1892.

Datos biográficos y bibliográficos por F. S. Rondina en *La Civiltà Cattolica* (1892), págs. 352-60. — Véase P. Dezza, *Alle origini del neotomismo*, 1940, págs. 65-73. — G. van Riet, *L'épistémologie thomiste*, 1946, págs. 32-56. — T. Mirabella, *Il pensiero politico del P. M. L.*, 1956.

LIBERTAD. El concepto de libertad ha sido entendido y usado de muy diversas maneras y en muy diversos contextos en la literatura filosófica y parafilosófica desde los griegos hasta el presente. He aquí, a modo de ejemplos, algunos modos como se ha entendido el concepto de libertad: como posibilidad de autodeterminación; como posibilidad de elección; como acto voluntario; como espontaneidad; como margen de indeterminación; como ausencia de interferencia; como liberación frente a algo; como liberación para algo; como realización de una necesidad. Junto a ello el concepto en cuestión ha sido entendido de diversos modos según la esfera de acción o alcance de la libertad; así, se ha hablado de libertad privada o personal; libertad pública; libertad política; libertad social; libertad de acción; libertad de palabra; libertad de idea; libertad moral, etc. etc.

El concepto de libertad es, pues, sumamente complejo. Para entender adecuadamente algunas de sus características hay que relacionarlo, para comparación o contraste, con algunos otros conceptos a los que hemos dedicado artículos especiales; tal ocurre con los conceptos de ALBEDRÍO, AUTONOMÍA, BUENA VOLUNTAD, CONCIENCIA MORAL, DEBER, DETERMINACIÓN, DETERMINISMO, INDETERMINISMO, INDIFERENCIA, VOLUNTAD, y algunos otros.

Algunos de los citados conceptos de libertad pueden combinarse con otros. Ciertos conceptos se reiteran a través de la historia de la filosofía. En principio, podría procederse a una sumaria clasificación de conceptos básicos, tales como: libertad en cuanto autodeterminación; libertad en cuanto posibilidad de elección; libertad en cuanto ausencia de interferencia. Ello obligaría, sin embargo, a descuidar algunos otros conceptos, a la vez que a repetir varios de los tratados. Consideramos más adecuado poner de relieve algunos de los conceptos capitales de libertad que se han manifestado a través de la historia de la filosofía desde los griegos y preceder este bosquejo histórico con algunas consideraciones de vocabulario.

El vocablo latino *libert*, del cual deriva "libre", tuvo al principio, según Onians (Cfr. obra en bibliografía, págs. 472 y sigs.), el sentido de "persona en la cual el espíritu de procreación se halla naturalmente activo", de donde la posibilidad de llamar *liber* al joven cuando, al alcanzar la edad del poder procreador, se incorpora a la comunidad como hombre capaz de asumir responsabilidades. Recibe entonces la *toga virilis* o *toga libera*. En este sentido el hombre libre es el que es de condición no sometida o esclava. De ahí varios significados ulteriores: se es libre cuando se está "vacante" o "disponible" para hacer algo por sí mismo. La libertad es entonces la posibilidad de decidirse y, al decidirse, de autodeterminarse. Pero como el sentido de 'libre' comporta el sentido de no ser esclavo, la liberación a que se refiere el ser libre puede referirse a muchas cosas, entre ellas, por ejemplo, a las "pasiones". Cierto es que la libertad en el sentido apuntado conlleva la idea de una responsabilidad ante sí mismo y ante la comunidad: ser libre quiere decir en este caso estar disponible, pero estarlo para cumplir con ciertos deberes. Ya desde un comienzo, pues, la noción de libertad parece apuntar a dos direcciones: una, la de un poder hacer; la otra, la de una limitación. En subsiguientes concepciones de la libertad se han introducido muchas características que no figuran en el significado "originario", pero la presencia de dos direcciones en un mismo concepto sigue siendo muy común.

Consideremos ahora, en orden aproximadamente histórico, varias concepciones básicas.

Los griegos usaron el término ἐλεύθερος en un sentido parecido al que tenía *liber* entre los romanos. El hombre que es ἐλεύθερος es, en efecto, libre en el sentido de no ser esclavo. El hombre libre posee, pues, libertad, ἐλευθερία, y también libertad de espíritu, ἐλευθεριότης. Ahora bien, tan pronto como se comenzó a analizar el significado de ἐλευθερία se vio que este vocablo podía significar o "libertad en cualquier sentido", que es lo mismo que decir "libertad en todos los sentidos", o "libertad en un sentido determinado". La noción de libertad en todos los sentidos es demasiado amplia para que pueda ser usada sin tropiezos. Parece mejor, pues, estudiar por lo pronto en qué

sentidos primarios puede entenderse la noción de libertad. Pueden distinguirse los sentidos siguientes:

1. Una libertad que puede llamarse "natural" y que, cuando es admitida, suele entenderse como la posibilidad de sustraerse (cuando menos parcialmente) a un orden cósmico predeterminado e invariable, el cual aparece como una "coacción" o, mejor dicho, como una "forzosidad". Este orden cósmico puede entenderse, a su vez, de dos maneras. Por una parte, puede ser concebido como modo de operar del Destino (v.). Por otra parte, puede ser concebido como el orden de la Naturaleza en tanto que en ésta todos los acontecimientos están estrechamente imbricados. En el primer caso lo que puede llamarse "libertad frente al Destino" no es necesariamente (para muchos griegos cuando menos) una muestra de grandeza o dignidad humanas. Por el contrario, sólo pueden sustraerse al Destino aquellos a quienes el Destino no ha seleccionado y, por tanto, "los que realmente no importan". En este caso, ser libre significa simplemente "no contar" o "contar poco". Los hombres que han sido escogidos por el Destino para realizarlo no son libres en el sentido de que pueden hacer "lo que quieran". Sin embargo, son libres en un sentido superior. Aquí encontramos ya una idea de una de las concepciones de la libertad como realización de una (superior) necesidad a la que aludimos antes. En el segundo caso —cuando el orden cósmico es el "orden natural"—, el problema de la libertad se plantea de otro modo: se trata de saber entonces hasta qué punto y en qué medida un individuo puede (caso, por lo demás que "deba") sustraerse a la estrecha imbricación interna, o supuestamente interna, de los acontecimientos naturales. Varias respuestas se dieron a este problema, de las cuales mencionaremos solamente dos.

Según algunos, todo lo que pertenece al alma, aunque también "natural", es "más fino" y "más inestable" que lo que pertenece a los cuerpos. Por consiguiente, puede haber en las almas movimientos voluntarios y libres a causa de la mayor indeterminación de los elementos de que están compuestas.

Según otros, todo lo que pertenece al orden de la libertad pertenece al orden de la razón. Solamente es libre el hombre en cuanto ser racional y dispuesto a actuar como ser racional. Por tanto, es posible que todo en el cosmos esté determinado, incluyendo las vidas de los hombres. Pero en la medida en que estas vidas son racionales y tienen conciencia de que todo está determinado, gozan de libertad. En esta concepción, la libertad es propia solamente del "sabio"; todos los hombres son, por definición, racionales, pero sólo el sabio lo es eminentemente.

2. Una libertad que puede llamarse "social" — o "política". Esta libertad es concebida primariamente como autonomía o independencia. En una determinada comunidad humana, esta autonomía o independencia consiste en la posibilidad de regir sus propios destinos, sin interferencia de otras comunidades. En los individuos dentro de una comunidad, dicha autonomía o independencia consiste primariamente no en evadir la ley, sino en obrar de acuerdo con las *propias* leyes, es decir, las leyes del propio "Estado" — o "Estado-Ciudad".

3. Una libertad que puede llamarse "personal" y que es también concebida como "autonomía" o "independencia", pero en este caso como independencia de las presiones o coacciones procedentes de la comunidad, sea como sociedad o bien como Estado. Aunque se reconozca que todo individuo es miembro de una comunidad y aunque se proclame que se debe a ésta, se le permite abandonar por un tiempo su "negocio" para consagrarse al "ocio" (es decir, al "estudio") para de este modo poder cultivar mejor su propia personalidad. Cuando en vez de permitírsele al individuo disfrutar de dicho ocio, el individuo mismo se lo toma como un derecho, entonces su libertad consiste o va en camino de consistir en una separación de la comunidad, acaso fundada en la idea de que hay en el individuo una realidad, o parte de una realidad, que no es estrictamente hablando "social", sino plenamente "personal".

Estas tres concepciones de libertad, y los innumerables matices allegados a cada una de ellas, se manifestaron en diversos períodos de la filosofía griega, pero hay en ésta una cierta tendencia a ir destacando cada vez más la última concepción, unida a lo que se indicó al final a propósito de la primera concepción. Tal fue con frecuencia la concepción de la libertad adoptada por diferentes escuelas socráticas, así como, y principalmente, por los estoicos. "Lo exterior" —sea la sociedad en cuanto mera sociedad, sean los fenómenos de la Naturaleza, sean inclusive las "pasiones"— es considerado de algún modo como "opresión" o principio de opresión. La libertad consiste en "disponer de su mismo". Pero disponer de sí mismo no es posible a menos que uno se haya liberado de "lo exterior" o "lo externo", lo cual puede llevarse a cabo únicamente cuando se reducen a un mínimo lo que se consideraba antes como "necesidades". De este modo el hombre libre acaba por ser el que se atiene solamente, como decían los estoicos, "a las cosas que están en nosotros", a lo que, según indicaba Séneca, "está en nuestra mano". Por eso decía Epicteto (*Diat.*, II, 1, 22, 105) y Marco Aurelio (XI, 36) que nadie puede arrebatarnos nuestra libre elección. Libertad es aquí libertad para ser sí mismo. Y para los filósofos que, como los neoplatónicos, equiparaban el ser sí mismo con el poder consagrarse a la "contemplación", la libertad consiste fundamentalmente en "contemplar" y rehusar la acción — o, lo que equivale a lo mismo, actuar como si no se actuara, quitándole importancia a la acción. En muchos casos, además, se concibió la libertad como la conciencia de la necesidad; cuando se es un ser racional se llega a la comprensión del Destino, y esta comprensión es esencialmente "liberadora". Por eso el sabio es aquel que comprende, y acepta, el orden cósmico, o bien el Destino, los cuales entonces no son una "coacción", por lo menos en el sentido "personal".

Hemos dejado hasta ahora de lado las concepciones acerca de la libertad mantenidas por filósofos mayores, tales como Platón y Aristóteles. Ello se debe a que, por una parte, hay en las concepciones de estos filósofos algunos elementos ya descritos; por ejemplo, el ideal de "autonomía". Se debe también, por otro lado, a que convenía decir ahora algunas palabras sobre ellos en cuanto que sus ideas al respecto no son siempre réductibles a las hasta ahora introducidas. Especialmente importantes son al respecto las ideas de Aristóteles. En este autor encontramos, entre otras, una con-

cepción de la libertad en la cual se coordinan de alguna manera el orden natural y el orden moral. La principal razón de esta coordinación se halla en la importancia que adquiere la noción de fin o finalidad. En efecto, como todos los procesos tienen un fin al cual tienden "naturalmente", también el hombre tiende "naturalmente" a un fin — el cual puede resumirse en una palabra: "felicidad" (VÉASE). Ahora bien, el hombre no tiende a este fin del mismo modo que los procesos naturales tienden a sus fines. Característico del hombre es el poder ejercer acciones voluntarias. Según Aristóteles, las acciones involuntarias son las producidas por coacción o por ignorancia; las voluntarias son aquellas en las que no hay coacción ni ignorancia. Estas últimas se aplican a las acciones morales, pero con el fin de que haya una acción moral es menester que junto a la acción voluntaria —libertad de la voluntad— haya una elección — libertad de elección o libre albedrío. Estas dos formas de libertad se hallan estrechamente relacionadas en cuanto que no habría libertad de elección si la voluntad no fuese libre, y ésta no sería libre si no pudiese elegir, pero puede distinguirse entre ellas — cuando menos como dos "momentos" de la libertad. Aristóteles reconoció que la noción de libertad, y especialmente la de libertad de elección, ofrece algunas paradojas. Por ejemplo, si un tirano nos fuerza a cometer un acto malo (por ejemplo, asesinar a nuestro vecino) amenazándonos con represalias (por ejemplo, con la muerte de un hijo propio) caso de no obedecerle, estamos entonces obligados a hacer algo a la vez involuntariamente (porque no queríamos hacerlo) y voluntariamente (porque hemos elegido, a pesar de todo, hacerlo). Pero no obstante estas paradojas, Aristóteles creyó que podía argüirse razonablemente en favor de la libertad en las dos citadas formas, especialmente en tanto que ligó la libertad en cualquier forma a la operación de la razón. Como la mayor parte de los griegos —con excepción de los sofistas y de algunos escépticos— Aristóteles consideró que un hombre que conoce el bien no puede dejar de actuar de acuerdo con él. Lo único que puede suceder es que no nos dejen actuar — que, por ejemplo, alguien que no conoce el bien (como el tirano antes mencionado) nos fuerce a actuar según el mal. Pero en la medida de lo razonable, la actuación libre en favor del bien predomina siempre, porque no se supone que el hombre esté en ningún sentido radicalmente "corrompido". Así, la "causalidad propia" y la autodeterminación en que se fundan algunas nociones griegas de la libertad están siempre ligadas a una finalidad y esta finalidad es comprendida siempre por medio de una consideración racional.

Los autores cristianos tuvieron en cuenta muchas de las ideas sobre la libertad desarrolladas por los griegos e hicieron uso frecuente de ellas. Pero especialmente a partir de San Agustín colocaron el problema de la libertad dentro de un marco muy distinto: el marco del "conflicto" entre la libertad humana y la llamada "predestinación divina" o, por lo menos, la "presciencia divina". Por este motivo, el problema de la libertad en el pensamiento cristiano estuvo con frecuencia muy estrechamente relacionado con la cuestión de la gracia (VÉASE).

En general, los cristianos estimaron que la libertad como simple *libertas a coactione* (libertad frente a la coacción) es insuficiente. Tampoco es suficiente en general la libertad de elección: el *liberum arbitrium*, libre albedrío, especialmente el *liberum arbitrium indifferentiae*. En efecto, el libre albedrío puede usarse bien o puede usarse mal. A pesar del racionalismo e intelectualismo de casi todos los filósofos antiguos en cuestiones éticas, la posibilidad de usar bien o mal del libre albedrío había sido puesta de manifiesto en varias ocasiones (por Aristóteles en *Eth. Nic.*, III, 1112 a 7-9 y por Ovidio en los famosos versos en los cuales proclama que aprueba el bien, pero sigue el mal). Sin embargo, no había sido subrayada con el radicalismo de San Pablo al indicar que "no el bien que quiero, sino el mal que no quiero hago" (*Rom.*, 7:15). Desde el momento en que se proclamó que la naturaleza del hombre había sido completamente corrompida por el pecado original, lo que sorprendió fue no que el libre albedrío pudiera ser usado para el bien o para el mal, sino que fuera usado, o pudiera serlo, para el bien. De ahí la insistencia en la gracia (VÉASE) y el problema de si esta gracia no suprime el ser libre del hombre.

La mayor parte de las cuestiones acerca de la libertad humana en sentido cristiano fueron debatidas y dilucidadas por San Agustín. Como hemos visto en ALBEDRÍO (LIBRE), San Agustín distingue entre libre albedrío como posibilidad de elección y libertad propiamente dicha *(libertas)* como la realización del bien con vistas a la beatitud, si no la beatitud misma. El libre albedrío está íntimamente ligado al ejercicio de la voluntad, cuando menos en el sentido de la "acción voluntaria"; en efecto, la voluntad puede inclinarse, y sin el auxilio de Dios se inclina hacia el pecado. Por eso el problema aquí no es tanto el de lo que podría hacer el hombre, sino más bien el de cómo puede el hombre usar de su libre albedrío para ser realmente libre. No basta, en efecto, saber lo que es el bien: es menester poder efectivamente inclinarse hacia él. Ahora bien, junto a esta cuestión, y en estrecha relación con ella, hay la cuestión de cómo puede concillarse la libertad de elección del hombre con la presciencia divina. Según San Agustín, son conciliables (Cfr. *De libero arbitrio*, *I*, 1-3; II, 4-5; III, 6-8; IV, 9-11). Que el hombre posee una voluntad y que se le mueve a esto o aquello, es una experiencia personal indiscutible. Por otro lado, Dios sabe que el hombre hará voluntariamente esto o aquello, lo que no elimina que el hombre haga voluntariamente esto o aquello. Lo cual no explica, según San Agustín, lo que puede llamarse "el misterio de la libertad", pero aclara por lo menos que la presciencia de Dios no equivale a una determinación de los actos voluntarios de tal suerte que los convierta en involuntarios.

Los escolásticos trataron abundantemente de las cuestiones relativas al libre albedrío, a la libertad, a la voluntad, a la gracia, etc. Las teorías forjadas al respecto son numerosas y casi siempre sutiles. Nos limitaremos a señalar algunas posiciones adoptadas. Para Santo Tomás (Cfr. *S. theol.*, I, q. LXXXII, a 1 y 2; LXXXIII, a. 1; I-II, q. VI, a 1) el hombre goza de libre albedrío o libertad de elección. Tiene también, naturalmente, voluntad, la cual es libre de coacción, pues sin ello no merecería este nom-

bre. Pero el estar libre de coacción es una condición y no es toda la voluntad. Es menester, en efecto, que algo mueva la voluntad. Ello es el intelecto, el cual aprehende el bien como objeto de la voluntad. Parece de este modo que la libertad quede eliminada. Pero lo que ocurre es que no se reduce al libre albedrío; la libertad propiamente dicha es asimismo lo que se ha llamado luego una "espontaneidad". Ésta consiste en seguir el movimiento natural propio de un ser, y en el caso del hombre consiste en seguir el movimiento hacia el bien. Así, no hay libertad sin elección, pero la libertad no consiste únicamente en elegir, y menos todavía en elegirse completa y absolutamente a sí mismo: consiste en elegir algo trascendente. En esta elección para la cual el hombre usa del libre albedrío, puede haber error. Puede, en efecto, elegirse mal, o, lo que viene a ser lo mismo, elegirse el mal. Y si el hombre elige por sí mismo y sin ayuda ninguna de Dios, elegirá ciertamente el mal. De este modo se afirma que hay libertad de elección completa, ya que tal libertad es, como indica Santo Tomás, "la causa de su propio movimiento, ya que por su libre albedrío el hombre se mueve a sí mismo a obrar". Pero que haya semejante libertad de elección completa no significa que sólo ella exista; la libertad no es mera libertad de indiferencia, sino más bien libertad de diferencias o con vistas a las diferencias.

La teoría de la libertad de Santo Tomás, en gran parte fundada en Aristóteles, se mueve dentro de un horizonte "intelectualista". Se ha dicho que la teoría de la libertad de Duns Escoto es por completo "voluntarista". Ello es cierto en cuanto que hay en dicho autor una completa equiparación entre *libertas y voluntas*. Pero Duns Escoto no suprime por ello la elección en cuanto guiada por aquello que se elige o puede elegir. En rigor, Duns Escoto distingue entre varios tipos de libertad: una libertad que es la de simplemente querer o rehusar; otra, que es la de querer o rehusar algo; otra finalmente, fundada en las dos anteriores, y más completa, que es la de querer o rehusar los efectos posibles de aquello que se elige. Además, Duns Escoto declara taxativamente que lo que causa el acto de querer en la voluntad es algo distinto de la voluntad (*Op. Ox. Lib.*, II, dist. 25). Si se habla de un "voluntarismo" en Duns Escoto no debe, pues, concebirse como la afirmación de que la voluntad humana es absoluta, o de que en el acto de elección la persona se elige a sí misma en lo que va a hacer. Ahora bien, es cierto que la insistencia en la equiparación de voluntad y libertad condujo a lo que Dilthey llamó "el imperio de la voluntad y de la libertad" en el siglo XIII. Pero ello no ocurrió tanto con Duns Escoto como con algunos autores nominalistas o seguidores de la llamada *via moderna*.

Durante la Edad Media se discutió muy frecuentemente la cuestión de la indiferencia en la elección a que nos hemos referido en ALBEDRÍO (LIBRE) y de la que tenemos un testimonio en los debates en torno al problema llamado del "Asno de Buridán" (VÉASE). Se debatió asimismo con renovado vigor la cuestión de la compatibilidad o incompatibilidad entre la libertad humana y la presciencia divina. Nos hemos referido a este punto en varios artículos, entre ellos CIENCIA MEDIA y FUTURIBLES. Muchas y muy sutiles teorías al respecto fueron propuestas en los siglos XVI y XVII acerca, por ejemplo, de cómo Dios mueve la voluntad del hombre: si de un modo completo, de un modo indiferente, por un concurso (VÉASE), etc. Pero ya desde el siglo XVI se planteó asimismo un problema que sin haber sustituido por completo a la citada cuestión teológica, ha ocupado a muchos filósofos hasta el presente: es el problema de si puede decirse que el hombre es libre cuando se declara que hay determinismo (VÉASE) en la Naturaleza. Es el famoso problema de "Libertad contra Necesidad" (o "Necesidad contra Libertad"). Este problema ha suscitado la mayor parte de los debates entre los llamados "libertarios" (en el sentido de "defensores de la realidad de la libertad") y los llamados "necesitarlos" (en el sentido de "defensores de la realidad —y universalidad— de la necesidad").

Algunos autores modernos (Spinoza sobre todo; en parte Leibniz; en parte también, aunque por razones distintas, Hegel) sostuvieron que la libertad consiste fundamentalmente en seguir "la propia naturaleza" en tanto que esta naturaleza se halla en relación estrecha (armonía preestablecida o lo que fuere) con toda la realidad. Spinoza es considerado por ello como uno de los más acérrimos "deterministas". Leibniz intentó conciliar el determinismo con la libertad acentuando sobre todo en el concepto de libertad (o, según los casos, de libre albedrío) el momento del "seguir la propia naturaleza en cuanto preñada del propio futuro". Otros autores (como Hobbes, Locke, Voltaire) tendieron a destacar el elemento de "lo que quiero" en el "ser libre". La discusión entre "libertarios" y "necesitarios" adquirió una nueva dimensión en el modo como afrontó el problema Kant.

En este autor no se trataba de ver si la necesidad ahoga la libertad, o de si ésta podía subsistir frente a la necesidad: se trataba de saber cómo eran posibles la libertad y la necesidad. Usando la terminología misma de Kant, puede decirse que, al entender de este filósofo, habían errado fundamentalmente todos los que se habían ocupado del problema, por una simple razón: por haber considerado la cuestión de la libertad como una cuestión que puede decidirse dentro de una sola y determinada esfera. Frente a ello Kant establece que en el reino de los fenómenos, que es el reino de la Naturaleza, hay completo determinismo; es totalmente imposible "salvar" dentro de él la libertad. Ésta, en cambio, aparece dentro del reino del noúmeno (v.), que es fundamentalmente el reino moral. La libertad, en suma, no es, ni puede ser, una "cuestión física": es sólo, y únicamente, una cuestión moral. Y aquí puede decirse no sólo que hay libertad, sino que no puede no haberla. La libertad es, en efecto, un postulado de la moralidad. El famoso conflicto entre la libertad y el determinismo, que expresa la "tercera antinomia" (v.), es un conflicto aparente. Ello no significa, ciertamente, que "la realidad" quede escindida por entero en dos reinos que no tienen, ni pueden tener, ningún contacto. Significa únicamente que el hombre no es libre porque pueda apartarse del nexo causal; es libre (o, acaso, se hace libre) porque no es enteramente una realidad natural. Por ello puede ser *causa sui* (por lo menos moralmente hablando) y, en todo caso, introducir dentro del mundo posibles comienzos de nuevas causaciones. De este modo la libertad aparece como un comienzo

— lo que solamente es posible en la existencia moral, pues en la Naturaleza no hay tales "comienzos", sino que todo en ella es, por así decirlo, "continuación". Hay, pues, como dice Kant, la posibilidad de "una causalidad por la libertad". En su carácter empírico el individuo debe someterse a las leyes de la Naturaleza. En su carácter inteligible, *el mismo individuo* puede considerarse como libre. La expresión 'el mismo individuo' es aquí fundamental, pues la conexión entre el reino de la libertad y el de la necesidad no es una mera yuxtaposición, sino que se da dentro de una realidad unitaria, aunque perteneciendo, dentro de su unidad, a dos mundos.

De este modo la libertad no solamente queda justificada, sino que se acentúa hasta el máximo su carácter "positivo". Este carácter consiste, en casi todos los idealistas alemanes postkantianos, en la posibilidad de fundarse a sí misma. La libertad no es ninguna realidad. No es tampoco atributo de ninguna realidad. Es un acto que se pone a sí mismo como libre. Este acto que se pone a sí mismo, o autoposición pura, es, según Fichte, lo que caracteriza al puro Yo, el cual se constituye en objeto de sí mismo por un acto de libertad. Los sistemas deterministas, arguye Fichte, parten de lo dado. Un sistema fundado en la libertad parte del ponerse a sí mismo. Ahora bien, como el ponerse a sí mismo equivale a constituirse a sí mismo como lo que se es, la libertad de que habk Fichte se parece mucho a lo que algunos autores llamarían "necesidad". En efecto, el yo que se pone a sí mismo como libre necesita, para ser, ser libre. Schelling consideró que la concepción fichtiana de la libertad es una determinación, o autodeterminación, que anula la libertad misma que se proponía fundar. En sus *Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana,* Schelling insiste en que la libertad es anterior a la autoposición: es pura y simple posibilidad. Esta posibilidad es el verdadero fundamento del Absoluto. Por eso el mismo Dios está fundado en la libertad. En cuanto a Hegel, concibe la libertad fundamentalmente como "libertad de la Idea". La Idea se libera a sí misma en el curso de su autodesenvolvimiento dialéctico; no es que la Idea no fuese libre antes de su autodesarrollo, pero su libertad no era la completa libertad del que ha entrado a sí mismo para "recobrarse" a sí mismo. La libertad de la Idea no consiste, pues, en un libre albedrío; éste es sólo un momento en el autodesenvolvimiento de la Idea hacia su propia libertad. La libertad, metafísicamente hablando, es la autodeterminación. Se ha indicado a menudo que el elemento de determinación a que se refiere Hegel es una negación de la libertad, pero debe tenerse presente que esta determinación es todo lo contrario de una coacción externa. La verdadera libertad, supone Hegel, no es el azar, sino la determinación racional del propio ser. Libertad es, en última instancia, ser sí mismo. Esta noción de la libertad, aunque metafísicamente fundada, no es para Hegel una abstracción: es la realidad misma en cuanto realidad universal y concreta. Por eso Hegel trata de mostrar que la libertad como autoliberación se manifiesta en todos los estadios del desenvolvimiento de la Idea, incluyendo, por supuesto, la historia. Pues la historia misma como regreso de la Idea hacia sí misma puede comprenderse como liberación: es una "liberación positiva", porque no consiste en emanciparse de otra cosa, sino de sí misma.

Durante el siglo XIX abundaron los debates en torno a la noción de libertad y especialmente en torno a si el hombre es, o puede ser, libre tanto respecto a los fenómenos de la Naturaleza como respecto a la sociedad. Sería simplificar la cuestión decir que hubo dos grandes grupos de doctrinas: unas que negaban la posibilidad de la libertad, y otras que la afirmaban. Es cierto que los materialistas y mecanicistas se inclinaron en favor del determinismo y "necesitarismo" universales, en tanto que los "espiritualistas" sostenían que la libertad es posible. Pero aparte que hubo muchas posiciones intermedias entre el determinismo completo y el completo "libertarianismo", fueron también muchos y muy diversos los modos de entender la libertad y los argumentos aducidos para negarla o para afirmarla o para determinar el grado o grados de ella dentro de ciertas condiciones. En efecto, 'libertad' podía entenderse, entre otras maneras, como un concepto metafísico que podía referirse a todo lo real; como un concepto primariamente psicológico que se refería al individuo humano; como un concepto sociológico que se refería a la relación entre el hombre y la sociedad; como un concepto religioso, moral, etc. etc. Materialistas y "espiritualistas" tendieron a entender la libertad metafísicamente, y sus argumentos fueron primariamente "metafísicos" o, cuando menos, "especulativos". Algunos autores, sin embargo (como John Stuart Mill), trataron el problema desde el punto de vista empírico, como una cuestión de hecho y no de derecho. Importantes fueron en la cuestión que nos ocupa los análisis proporcionados por autores como Maine de Biran y Lachelier, los cuales estudiaron el problema de la libertad como un problema que afecta fundamentalmente al "yo interior", independientemente de cualesquiera determinismos, ya sea físicos, ya sea inclusive psíquicos. Fueron asimismo importantes al respecto los argumentos producidos por Jules Lequier (VÉASE) y por Renouvier, así como los intentos de mostrar que hay libertad mostrando que hay un "contingentismo" en las leyes de la Naturaleza (Boutroux). Algunos de estos análisis continuaron hasta Bergson (v.), el cual trató de mostrar que la conciencia (o el "yo") es libre —y aun fundamentalmente libre— por cuanto no se rige por los esquemas de la mecanización y espacialización mediante los cuales se entienden y organizan conceptualmente los fenómenos naturales. Hay que tener en cuenta asimismo, en las discusiones de los filósofos del siglo XIX sobre la libertad, los que la trataron desde el punto de vista religioso (como Kierkegaard y, desde distinto ángulo, Rosmini) y los que enfocaron la cuestión desde el punto de vista social o histórico (como Marx y, en general, los que, manteniendo un determinismo natural y social, propugnaban al mismo tiempo la posibilidad de que el hombre alcanzara un día la libertad por medio de un "salto a la libertad").

También han sido abundantes los debates en torno a la noción de libertad en el siglo XX. Destacaremos aquí solamente dos modos de considerar esta noción: la de los autores, o algunos autores, que pueden llamarse *grosso modo* "analíticos" y la de quienes de un modo o de otro se han orientado hacia un tipo de pensamiento "existencial".

Los autores analíticos han tendido a examinar lo que significa decir que un hombre actúa, o puede actuar, libremente. Característico de este modo de ver la cuestión es el análisis de la significación de 'es libre' proporcionado por G. E. Moore. Según este autor, decir que un hombre ha actuado libremente es simplemente decir que no estaba constreñido o coaccionado, es decir, que hubiera podido actuar de otro modo si lo hubiese elegido [decidido]. Dado que es posible decir esto aun en el caso de que los actos del hombre en cuestión estuviesen determinados, no pocos autores han llegado a la conclusión de que no hay incompatibilidad entre el libre albedrío y el determinismo, y algunos han llegado inclusive a decir que el libre albedrío supone el determinismo. Por consiguiente, se ha insistido en que la proposición "X se halla determinado causalmente" no implica necesariamente la proposición "X no es libre". Ser libre no significa aquí "obrar sin ninguna causa"; no ser libre no significa tampoco "obrar de acuerdo con una causa". En cierto modo, las concepciones de la libertad (y, en muchos casos, del libre albedrío) que se desprenden de los análisis a los que aludimos se parecen a algunas de las más "tradicionales"; así, se parecen a algunos de los modos de considerar la libertad en Aristóteles. En todo caso, estos autores están de acuerdo con Aristóteles en que no se puede hablar de una acción O de un acto a menos que estén determinados de algún modo; la propia noción de acción o de acto está, por tanto, relacionada con alguna "determinación". En estrecha relación con este tipo de análisis se hallan los trabajos de los autores que se han consagrado a investigar sobre todo el significado de 'Puedo'. Un análisis de 'Puedo' muestra que esta expresión tiene no una, sino varias significaciones. Esta multiplicidad de significaciones es de algún modo paralela a la posible multiplicidad de explicaciones que pueden darse de una acción humana. Los "analistas" acusan a los filósofos "tradicionales" de haber reducido a un solo significado expresiones tales como 'Puedo', 'Pudo', 'Era libre de hacer esto o aquello', etc.; por tanto, estos filósofos debían decidirse o por el determinismo o por la libertad. Ello equivalía a querer *explicar* el problema y encontrar para él una solución definitiva. Los "analistas", desde G. E. Moore hasta J. L. Austin, mantienen que hay varios significados —o varios usos— de las expresiones mencionadas y otras análogas, y que en vez de tratar de *explicar* hay que *describir* lo que sucede cuando se emplean expresiones relativas a acciones voluntarias o involuntarias, intenciones, propósitos, etc. Ello no equivale a decir que los "analistas" han solucionado el problema de la libertad; más bien equivale a decir que se han negado a reconocer que haya propiamente "un problema de la libertad".

Los autores que se han orientado hacia un tipo de pensamiento "existencial" han usado asimismo el "análisis", pero en muchos casos no ha sido un análisis lingüístico, sino fenomenológico y en alguna medida ontológico. Común a todos estos autores es la idea de que la pregunta acerca de la libertad no es una pregunta "objetiva"; no se trata tanto de saber si alguien es o no libre, como de saber si "es" o no libertad. En este sentido ha podido decir Jaspers que "la pregunta acerca de si la libertad existe tiene su *origen* en mí mismo, que *quiero* que *la* haya" *(Philosophie,* II, 175). La libertad se convierte entonces en libertad existencial. Pues la elección existencial no es el resultado de una simple lucha de motivos, ni la obediencia a un imperativo objetivamente formulado; lo decisivo de la elección es el hecho de que *yo* elijo *(op. cit.,* II, 181). De ahí una diferencia entre la libertad existencial y las demás formas de libertad. La libertad formal, dice Jaspers, era saber y libre albedrío; la libertad trascendental era la autocertidumbre en la obediencia a una ley evidente; la libertad como idea era la vida en un todo; la libertad existencial es la autocertidumbre de un origen histórico de la decisión. "Sólo en la libertad existencial, que es sencillamente inaprehensible, es decir, para la cual no existe ningún concepto, *se realiza* la conciencia de la libertad." De ahí que la libertad no sea jamás absoluta. O, mejor dicho, hay libertad sólo en la medida en que hay un absoluto en movimiento. El hombre *se hace* entonces *en* la libertad. Ahora bien, esta libertad puede a su vez ser o no ser en la trascendencia. Jaspers se inclina a lo primero. Sartre se inclinaría a lo segundo, por lo menos si la trascendencia obligara al reconocimiento de una raíz existencial no propiamente humana. Sartre analiza la libertad como condición de la acción, y afirma asimismo que sólo hay libertad en la decisión; la libertad es un hacer que realiza un ser. Por eso el determinismo es en gran parte la renuncia a una decisión más bien que una mera posición teórica. De este modo se rechaza toda mera "libertad interior" o "libertad profunda" del tipo de la bergsoniana. La libertad es, en todo caso, integral, porque compromete al hombre mismo en tanto que ser distinto de todos los entes. Así, la libertad existe, en tanto que "actuamos como somos y en tanto que nuestros actos contribuyen a hacernos" *(L'Être et le Néant,* 1943, pág. 529). No siendo el hombre simplemente un ente ni perteneciendo al orden de las cosas que "son" —que son "naturalezas"—, la libertad le será tan constitutiva, que no podrá haber *problema* con respecto a ella. No habrá, en suma, un problema "objetivo" de la libertad. Más todavía: todo problema que no sea la problematización misma del ser libre anulará la libertad de éste. Con lo cual la libertad será de nuevo una "libertad para ser" — en vez de limitarse a ser, como en muchos momentos de la época moderna, una libertad para pensar o para actuar. El ser quedará entonces en cuestión, porque no será meramente su "estar ahí", sino que la existencia dependerá de lo *que* ella *sea.* A primera vista, pues, sólo a la existencia como tal corresponderá intrínsecamente la libertad. Mas como la ontología del ser humano acabará por aplicarse, si no se quiere recaer en un dualismo, a la ontología de la cosa, resultará que entonces se extenderá a todo ente, y no sólo al humano, la libertad como "ser sí mismo". La libertad de cada cosa será, así, su "mismidad", y se llamará libre a todo lo que contribuya a la realización propia β intransferible de cada ser, a esta conversión de su imperfección y alteridad en ensimismamiento y plenitud.

Debe tenerse en cuenta que no todos los autores que han concebido la libertad como libertad de ser sí mismo, son, o han sido, propiamente

"existencialistas". Ortega y Gasset ha señalado que el hombre está forzado (no necesariamente "condenado") a ser libre. Ello equivale a decir que el hombre es *causa sui* en un sentido muy radical, pues como *causa sui* el hombre no solamente se elige a sí mismo, sino que elige *qué* sí mismo va a causar. Pero esto no es realmente "existencialismo": ser el que se va a ser significa aquí simplemente ser "auténtico". Tampoco es propiamente "existencialista" la posición de Heidegger especialmente al considerar la libertad como trascendencia y como libertad de fundamentar (véase FUNDAMENTO).

Especialmente detallado ha sido el examen de la noción de libertad proporcionado por Nicolai Hartmann. Según este autor, hay que rechazar la mera libertad en sentido legal, la cual carece enteramente de elementos positivos. La libertad legal *puede también* ser positiva, pero no cuando se limita a sí misma, sin ningún elemento de voluntad moral que la realice. Hay que rechazar asimismo la libertad como mera voluntad de acción (acto voluntario), insuficiente desde el punto de vista metafísico. Hay que rechazar la noción de libertad de la voluntad, demasiado vinculada al sujeto. En general, deben rechazarse todas las concepciones de la libertad exterior. Pero ello no significa que la "libertad interior" como tal sea suficiente. Los autores para quienes el hombre puede estar determinado para los demás y ser libre para sí mismo (o en tanto que sujeto) tienen la tendencia a identificar libertad con libre albedrío y a olvidar que junto con la posibilidad de elección tiene que haber una efectiva elección. Por varias razones debe asimismo rechazarse todo concepto de libertad que consista simplemente en afirmar la indeterminación y la contingencia. Y, finalmente, debe rechazarse, por incomprobada y, además, peligrosa para su propia subsistencia, la noción de libertad que subsume a ésta en un Absoluto. Ahora bien, el rechazo de todos estos conceptos de libertad no equivale a desconocer que cada uno de ellos tiene un aspecto positivo. La verdadera y auténtica libertad deberá surgir, por consiguiente, de la acentuación de lo que haya de positivo en cualquier noción de ella. De ahí las siguientes conclusiones de N. Hartmann. (1) La antinomia causal muestra que debe haber una libertad positiva, que no sea simple disponibilidad ni indeterminabilidad, sino determinación de una especie particular. (2) El factor determinante no debe hallarse fuera del sujeto y, por consiguiente, no debe estar en los valores o en cualquier otro principio autónomo. (3) El factor determinante no debe radicar tampoco de manera indefinidamente "profunda" en el sujeto. Debe permanecer en su capa consciente. De lo contrario, no habría libertad moral. La libertad debe estar no más allá ni más acá de la conciencia, sino *en* la conciencia. (4) El factor determinante no inhiere, sin embargo, en una conciencia superindividual (en la razón práctica). Si así ocurriera, no sería libertad de la persona. Por eso la interpretación kantiana de la libertad debe reconciliarse con la teoría leibniziana de la autodeterminación individual. (5) Debe haber libertad en dos sentidos: no basta que haya libertad frente a la regularidad de la Naturaleza, sino que debe haberla frente a los principios morales y frente al deber ser — sea un imperativo o bien los valores (Cfr. *Ethik*, II I, xi, a).

Indicamos a continuación, por orden cronológico, una serie de escritos en los cuales se trata del problema de la libertad, o de problemas directa o indirectamente relacionados con aquél. Esta lista debe completarse con los escritos ya mencionados en el texto, *supra*, así como con los que figuran en las bibliografías de otros artículos tales como ALBEDRÍO (LIBRE), AZAR, DETERMINISMO, INDETERMINISMO, VOLUNTAD, etc. Algunos de los títulos figuran en las bibliografías de más de un artículo.

Alfred Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, 1872. — C. Piat, *La liberté*, 1894. — A. Bollinger, *Die Willensfreiheit*, 1903. — Wilhelm Windelband, *Über Willensfreiheit*, 1904, 4» ed., 1923. — Heinrich Gomperz, *Das Problem der Willensfreiheit*, 1907. — J. Bresler, *Die Willensfreiheit*, 1908. — Karl Joël, *Der freie Wille*, 1908. — A. Messer, *Das Problem der Willensfreiheit*, 1911. — Johannes Rehmke, *Die Willensfreiheit*, 1911. — G. H. Palmer, *The Problem of Freedom*, 1911. — G. E. Moore, *Ethics*, 1912. — Hans Driesch, *Das Problem der Freiheit*, 1917. — Max Planck, *Kousalgesetz und Willensfreiheit*, 1923. — Léon Brunschvicg, *Nature et Liberté*, 1924. — Fritz Medicus, *Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen*, 1926. — Piero Martinetti, *La liberta*, 1928. — H. W. Carr, *The Freewill Problem*, 1928. — Arnold Gehlen, *Théorie der Willensfreiheit*, 1933. — R. B. Hobart, "Free-Will as Involving Determinism and Inconceivable Without It", *Mind*, N. S., LXIII (1934), 1-27. — R. Keussen, *Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem*, 1935. — Helmut Groos, *Willensfreiheit oder Schicksal?*, 1939, 2» ed. con el título: *Die Konsequenzen und Inkonsequenzen des Determinismus*, 1931. — Varios autores, *Freedom*, 1940, ed. R. N. Anschen. — Franco Lombardi, *La libertà del valore e l'individuo*, 1941. — Miguel Ángel Virasoro, *La libertad, la existencia y el ser*, 1943. — Aloys Wenzl, *Philosophie der Freiheit*, 1947. — John Laird, *On Human Freedom*, 1947. — Jean Laporte, *La conscience de la liberté*, 1947. — Georges Mottier, *Déterminisme et liberté. Essai sur les sources métaphysiques du débat*, 1947. — C. Vaz Ferreira, *Los problemas de la libertad y del determinismo*, 1947, 2ª ed., 1957. — Varios autores: trabajos sobre la noción de libertad en *Actes du IVe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* [Neuchâtel: 13 a 16 de Setiembre de 1949], 1940. — C. A. Campbell, "Is 'Free-Will' a Pseudo-Problem?", *Mind*, N. S., LX (1951), 441-65. — Id., íd., *On Self-Hoodand Good-Hood*, 1957. — A. C. Ewing, "Indeterminism", *The Review of Metaphysics*, V (1951), 199-222. — D. D. Raphaël, "Causation and Free Will", *The Philosophical Quarterly*, II (1952), 13-30. — H. Ertel, *Kausalität, Teleologie und Willensfreiheit als Problemkomplex der Naturphilosophie*, 1954. — L. Franca, *Libertade e déterminismo*, 1954. — A. J. Ayer, *Philosophical Essays*, 1954, Cap. "Freedom and Necessity". — G. Ryle, *Dilemmas*, 1954, Cap. II: "It Was To be". — P. H. Nowell-Smith, "Determinists and Libertarians", *Mind*, N. S., LXII (1954), 317-37. — Id., íd., "Ifs and Cans", *Theoria* [Lund], XXVI (1960), 85-101. — F. Lombardi, *Il concetto délia liberta*, 1955. — A. Antweiler, *Das Problem der Willensfreiheit*, 1955. — Arnold Metzger, *Freiheit und Tod*, 1955, especialmente Cap. IV, 18-20. — M. del Río, *Estudio sobre la libertad humana. Anthropos y Anagké*, 1955. — Georges Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, 1955. — J. de Finance, *Être et Liberté*, 1955. — Milton C. Nahm, *The Artist as Creator. An Essay of Human Freedom*, 1956. — J. L. Austin, "Ifs and Cans", *Proceedings of the British Academy*,

XLII (1956), 109-32. — Daniel Christoff, *Recherche de la liberté*, 1957. — Philippa Foot, "Free Will as Involving Determinism", *The Philosophical Review*, LXVI (1957), 439-50. — G. E. M. Anscombe, *Intention*, 1957. — A. MacIntyre, "Determinism", *Mind*, N. S., LXVI (1957), 28-41. — A. Danto y S. Morgenbesser, "Character and Free Will", *The Journal of Philosophy*, LIV (1957), 493-505. — A. Farrer, *The Freedom of the Will*, 1958. — R. D. Bradley, "Free Will: Problem or Pseudo-problem?", *Australasian Journal of Philosophy*, XXXVI (1957), 33-45. — Stuart Hampshire, *Thought and Action*, 1958. — M. Black, B. Blanshard, C. G. Hempel *et al.*, *Determinism and Freedom in the Age of Modem Science*, 1958, ed. S. Hook, 1958. — Christian Bat, *The Structure of Freedom*, 1958. — Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 1958 [monog.]. — Mortimer J. Adler, *The Idea of Freedom*, 2 vols., 1958-1961. — R. Taylor, "I Can", *The Philosophical Review*, LXIX (1960), 78-89. — Jorge Pérez Ballestar, *La libertad. Estudio filosófico, social y religioso*, 1960. — Antonio Arostegui, *La libertad. Estudio filosófico y religioso*, 1960. — A. I. Melden, *Free Action*, 1961. — K. Rankin, *Choice and Chance*, 1961. — H. Ofstad, An *Inquiry Into the Freedom of Décision*, 1961. — C. Shute, "The Dilemma of Determinism After Seventy-five years", *Mind*, N. S., LXX (1961), 331-50. — Georges Gusdorf, *Signification humaine de la liberté*, 1962. — R. M. Hare, *Freedom and Reason*, 1963. — A. von Spakovsky, *Freedom, Determinism, Indeterminism*, 1963.

Algunos de los escritos antes mencionados tratan también, y a veces principalmente, del problema o problemas de la libertad desde el punto de vista histórico, o contienen exposiciones, interpretaciones y discusiones acerca de autores, corrientes o épocas; tal es principalmente el caso de la citada obra de Mortimer J. Adler, *The Idea of Freedom*, 2 vols., 1958-1961, y también, en parte, de las obras de Milton C. Nahm e Isaiah Berlin. Además, indicamos a continuación una serie de obras de carácter predominantemente histórico: A. Alexander, *Théories of the Will in the History of Philosophy*, 1898. — Gerda von Bredow, *Das Sein der Freiheit*, 1960 [de Sócrates a N. Hartmann]. — Dom Armand David, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1947. — Heinrich Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, 1904. — Max Pohlenz, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*, 1958. — C. Capone-Braga, *La concezione agostiniana délia liberta*, 1931. — H. de Lubac, "Esprit et liberté dans la tradition théologique", *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1939), 121-50, 189-207. — J. M. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, 1909. — K. Schmid, O. S. B., *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenshaften, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino*, 1925. — H. Thüring, *Die Willensfreiheit des Menschen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino*, 1891. — M. de Munnynck, O. P., "La démonstration métaphysique du libre arbitre", *Revue Néoscolastique de Philosophie* (1913), 13-38, 181-204, 279-83. — É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913. — Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, 1932. — Id., íd., *Doctrina de Suárez sobre la libertad*, 1927. — M. Taube, *Causation, Freedom, and Determinism*, 1936 [sobre el siglo XVII]. — F. G. F., *Wernugk, Leibnizens Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens*, 1890. — A. Cresson, *De libértate apud Leibnitium*, 1903 (tesis). — P. Salits, *I. Kants Lehre von der Freiheit*, 1894 (Dis.). — Id., íd., *Darstellung und Kritik der Kantschen Lehre von der Willensfreiheit*, 1899. — M. Stokhammer, *Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie*, 1961. — J. Schanz, *Das Freiheitsproblem bei Kant und Schopenhauer*, 1889 (Dis.). — K. G. Siegel, *Die Lehre von der Freiheit bei Kant und Schopenhauer*, 1896 (Dis.). — Otto Vossler, *Rousseaus Freiheitslehre*, 1962. — G. Calo, *Il problema della liberta nel pensiero contemporáneo*, 1906. — Vincenzo Cavallo, *La liberta «mana nella filosofia contemporánea*, 1933. — Ulrich Hedinger, *Die Freiheitsbegriff in der kirchlichen Dogmatik K. Barths*, 1962 [Studien zur Dogmengeschichte und systematische Théologie, 15]. — J. D. Bernai, *La libertad de la necesidad* (trad. esp., 1958) [en el marxismo]. — Maria Angela Simona, *La notion de liberté dans l'existentialisme positif de N. Abbagnano*, 1962 [Studia Friburgensia, N. S., 32]. — C. Xec Ceci, *Liberta idéale e liberta storica*, 1950 [en parte sobre G. Calogero].

LIBERTAS INDIFFERENTIAE. Véase ALBEDRÍO (LIBRE), ASNO DE BURIDÁN, INDIFERENCIA, LIBERTAD.

LIBERTINOS. Según J. S. Spink (Cfr. *op. cit. infra*, Cap. I), el vocablo francés *libertin* —del que se han derivado *libertine* (en inglés), 'libertino' (en español) y otros semejantes en otras lenguas— era usado ya para referirse a las personas "sexualmente viciosas" en la época en que Richardson creó su Lovelace y Chaderlos de Lacios creó su Valmont. En rigor, ya a fines del siglo XVI se había usado *libertin* en sentido peyorativo para designar una persona cuya moral es excesivamente laxa por no poner ningún freno o coto a sus pasiones y vicios: 'libertino' significa, pues, en este caso, 'vicioso' y 'desenfrenado'.

Es posible que desde el momento en que vino a usarse un término como 'libertino' —y el término correlativo 'libertinaje' (*libertinage*)— se entendiera ya por él una actitud moral laxa. En efecto, los enemigos de los "libertinos" tenían desde el principio un buen argumento para atacarlos: manifestar que eran realmente "disolutos". Sin embargo, los propios libertinos entendían de modo muy distinto el "libertinaje": como una actitud hostil a toda coacción religiosa o moral y, de consiguiente, como una afirmación de la libertad. Para distinguirse de los libertinos en el sentido de "disolutos", algunos autores adoptaron la expresión *libertin d'esprit* (Bayle) — "libertino teórico", pues, y no "práctico". Otros, especialmente desde fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII adoptaron otros nombres, tales como "librepensadores" (VÉASE) —*Freethinkers*— y también simplemente "filósofos" — *philosophes*.

En un cierto sentido, y aun limitándonos aquí al "libertinaje filosófico", puede aplicarse el nombre a muchos autores, ya antes del siglo XVI: todos los partidarios de lo que se ha llamado "el libre espíritu" pueden ser considerados como "libertinos". Sin embargo, conviene restringir la aplicación del nombre a ciertos autores y a ciertos períodos. Desde este punto de vista pueden, y suelen, llamarse "libertinos" —"libertinos en espíritu" o "libertinos intelectuales"— a los siguientes:

1. Un grupo de autores franceses, usualmente considerados como descendientes intelectuales de Montaigne, Charron y, en general, del movimiento escéptico y pirrónico (o neopirrónico) desarrollado durante el siglo XVI. El pirronismo de los autores aludidos no constituía un grupo de

convicciones filosóficas, sino más bien una actitud negativa frente a los dogmatismos filosóficos, religiosos y morales. Estos fueron los "libertinos eruditos" *(libertins érudits)*: humanistas como Gabriel Naudé, bibliotecario de Richelieu y Mazarin; Léonard Marande, secretario de Richelieu; Guy Patin, rector de la Facultad de Medicina en la Sorbona; filósofos como Gassendi (v.); François de La Mothe Le Vayer, tutor de un hermano de Luis XIV; Samuel Sorbiere, que publicó obras de Gassendi, y otros. Es difícil precisar en qué consistía la actitud filosófica de dichos autores en cuanto "libertinos eruditos"; será suficiente aquí indicar que se caracterizaba por el deseo de liberarse de imposiciones autoritarias, especialmente eclesiásticas. Las llamadas *débauches pyrrhoniennes* —que no tenían nada de *débauche* en el sentido habitual— eran una manifestación de tal deseo. Por otro lado, las opiniones positivas de tales libertinos eruditos variaban mucho: unos, como Gassendi, fueron antiaristotélicos; otros, como Naudé o La Mothe Le Vayer, eran entusiastas de Montaigne, o cuando menos del espíritu de Montaigne y, en general, del "neopirronismo". Unos usaban (explícitamente o, más a menudo, en su fuero interno) la duda para negar las "verdades eternas", incluyendo las verdades eternas religiosas o morales; otros, en cambio, consideraban que tales verdades quedaban mejor aseguradas si se las sustraía a los argumentos racionales. Parecía haber de todo; cuando menos así lo sentían sus enemigos, para quienes el libertinaje erudito era, como ha indicado René Pintard (Cfr. *op. cit. infra*), "epicureismo práctico e impiedad dogmatizante, incredulidad manifiesta o ateísmo velado". La oposición a los aristotélicos no impedía que en algunos se ligara con el interés por el "verdadero Aristóteles" de que habían tratado los filósofos italianos de la "Escuela de Padua" y algunos de sus seguidores, como Vanini. La variedad de opiniones y actitudes en los libertinos eruditos correspondía a la misma variedad en sus enemigos: algunos, como varios Padres jesuitas de la Sorbonne, se oponían a ellos en nombre de doctrinas tradicionales; otros, como el P. Mersenne, oponían a los libertinos eruditos no sólo las doctrinas tradicionales, sino también la "nueva ciencia", la cual estaba, según Mersenne, contra los libertinos, los deístas, los impíos y los ateos.

A los libertinos eruditos franceses se unieron los *déniaisés* de Italia: Jean-Jacques Bouchard, Joseph Trouiller, Jacques Gaffarel, Paganino Gaudenzi y otros amigos de los libertinos franceses.

2. Un grupo de autores en Ginebra hostiles a Calvino y a su régimen eclesiástico: Pierre Ameaux, François Favre, Jacques Gruet y otros que derribaron el régimen calvinista en 1538, pero que, pocos años después, al regreso de Calvino, fueron condenados al exilio o a la pena capital. Como Miguel Servet fue quemado vivo por el régimen calvinista en 1553, se suele incluirlo a veces entre los libertinos ginebrinos.

3. Otros autores, posteriores a los indicados, han recibido a veces también el nombre de "libertinos"; cuando los enemigos de los librepensadores y deístas quisieron atacarlos con más empeño tendieron a declararlos "libertinos" no sólo de espíritu, sino también, y sobre todo, de hecho. Sin embargo, especialmente durante el siglo XVIII, los sucesores de los libertinos eruditos recibieron asimismo otros nombres. Nos referimos a este punto en el artículo LIBREPENSADORES.

Véase Ira O. Wade, *The Clandestine Organization of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, 1938. — René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, 2 vols., 1943 (Vol. II con notas y referencias, extensa bibliografía e índices). — Richard R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, I, 1960. — J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, 1960.

LIBERTUM ARBITRIUM INDIFFERENTIAE. Véase ALBEDRÍO (LIBRE), ASNO DE BURIDÁN, INDIFERENCIA, LIBERTAD.

LIBREPENSADORES. El término 'librepensadores' puede tomarse en dos sentidos: uno amplio, y otro estricto. En el primer sentido se llama "librepensadores" a todos los que no se adhieren a un dogma dado. En este sentido son librepensadores los libertinos (VÉASE), los libertarios (en el sentido de "anarquistas" o enemigos de todo gobierno), deístas, etc. Paradójicamente, los librepensadores han sido calificados a veces de "sectarios", entendiéndose por ello que siguen a una secta, es decir, a una minoría que se separa de una comunidad o iglesia; en efecto, desde el punto de vista de los que se mantienen fieles a una comunidad o iglesia los "librepensadores" mantienen "opiniones estrechas". En el segundo sentido se llama "librepensadores" a diversos grupos de pensadores de los siglos XVII y XVIII, especialmente en Inglaterra y en Francia. Sin embargo, como en Francia se ha llamado a los librepensadores con diversos otros nombres: *esprits forts*, "racionales" (en oposición a "religionarios") —y también "libertinos"—, es mejor reservar el nombre de "librepensadores" (*Freethinkers*) para un grupo de autores ingleses, especialmente en el siglo XVIII. Características comunes de los librepensadores ingleses de dicha época son: predicar la tolerancia (v.) religiosa; aplaudir el racionalismo (v.) —en el sentido que adquirió este término en la época de la Ilustración (v.)—; defender el deísmo (v.); la religión natural (y a menudo racional); en algunas ocasiones, el materialismo y el ateísmo, manifiestos o disfrazados. Los librepensadores en cuestión rechazaron casi siempre los misterios sobrenaturales y los dogmas de las iglesias "oficiales". A veces opousieron a ellos un cristianismo "primitivo", a su entender más puro. A veces opusieron el Estado a la Iglesia como medio de fomentar la tolerancia religiosa.

Nos limitaremos aquí a mencionar a algunos de los librepensadores ingleses menos conocidos, por usarse el término 'librepensador' especialmente en relación con ellos, y porque los librepensadores ingleses más importantes o los de otros países han sido ya mencionados en otras partes de la presente obra (por ejemplo, en el citado artículo ILUSTRACIÓN y en artículos especiales sobre filósofos, tales como Bayle, Hobbes, Locke, Voltaire, etc.). Ante todo mencionaremos a John Toland (v.), discípulo de Locke y uno de los primeros (sino el primero) que fue llamado *librepensador: freethinker*. Junto a él mencionaremos: a Anthony Collins (1676-1729), autor de un *Discurso sobre el librepensamiento (Discourse of Freethinking Occasioned by the Rise and Growth of a Sect Callea Freethinkers*, 1713), influido por Bayle y de un *Discurso sobre los fundamentos y razones de la religión cristiana (Discourse on*

the Grounds and Reasons of the Christian Religion, 1733); a Thomas Woolston (1669-1731), autor de la obra referida en DEÍSMO y de seis *Discursos sobre los milagros de nuestro Salvador (Discourses on the Miracles of our Saviour,* 1727-1730), que llevaron a su autor a la cárcel; a Matthew Tindal (v.; v. también DEÍSMO); a Thomas Chubb (1679-1747), autor de una obra sobre *El verdadero Evangelio de Jesucristo (The True Gospel of Jésus Christ,* 1738); a Thomas Morgan (t 1743), autor de una obra sobre *El filósofo moral (The Moral Philosopher,* 3 vols., 1737-1740) y uno de los cultivadores de la físico-teología (v.) (el título del vol. IV: *Physico-Theology,* 1741, de la citada obra). Se considera a veces como deísta y a veces como librepensador a Lord Bolingbroke (Henry St. John, 1678-1751).

Farrar, *Critical History of Freethought,* 1862. — J. B. Bury, A *History of Freedom of Thought,* 1913. — J. R. Charbonnel, *La pensée italienne et le courant libertin,* 1919. — J. M. Robertson, A *History of Freethought in the Nineteenth Century,* 2 vols., 1929. — P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing,* 3 vols., 1946 (trad. esp.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII,* 1946). — Albert Bayet, *Histoire de la libre-pensée,* 1959 [Que sais-je?, 848]. — Véanse también las obras de René Pintard, Richard H. Popkin y f. S. Spink mencionadas en la bibliografía del artículo LIBERTINOS.

LICEO. Durante su estancia en Assos (347-345 antes de J. C.) Aristóteles desarrolló una actividad pedagógica que puede ser considerada, según indica Jaeger *(Aristóteles,* II, v), como el comienzo de la escuela aristotélica y como un precedente del Liceo, Λύκειον, o peripatos. Sin embargo, Assos era entonces sólo una especie de colonia de la Academia platónica. Únicamente cuando Aristóteles regresó a Atenas y Jenócrates fue nombrado, por los miembros de la Academia, escolarca (339/338) sucesor de Espeusipo, decidió el Estagirita fundar su propia escuela. Ésta se abrió primero en los corredores de la palestra en el Liceo al NE. de Atenas y estuvo bajo el patronato del amigo de Aristóteles, el macedonio Antipater, que regía a Grecia y a Macedonia en nombre de Alejandro. El Liceo se trasladó luego a un lugar cercano, el Peripatos o paseo cubierto. Hemos indicado en Peripatéticos la sucesión de los más significados escolares del Liceo. En el presente artículo daremos algunas referencias acerca de las actividades principales de la escuela, especialmente durante los últimos años de la vida de su fundador.

Mientras en la época de Platón y aun de sus inmediatos sucesores la Academia se preocupó principalmente de cuestiones filosóficas y subordinó a ellas los trabajos de clasificación botánica y zoológica y las investigaciones matemáticas, astronómicas y musicales, el Liceo se caracterizó desde el principio por ser un centro de investigación de las más diversas disciplinas. Se ha hecho observar que el norte de las actividades de la Academia, cuando menos durante algún tiempo, fueron la dialéctica y las matemáticas, mientras que el del Liceo fueron las ciencias naturales y en particular la biología. Ello debe considerarse, sin embargo, sólo como un punto de referencia; en rigor, las investigaciones en el Liceo tuvieron carácter enciclopédico. Aristóteles y Teofrasto procuraron acumular en su recinto todos los instrumentos necesarios para el trabajo científico (mapas, libros, plantas, minerales). Las actividades exteriores consistían principalmente en la enseñanza, mediante lecciones y discusiones, así como en comentarios de textos. Las lecciones estaban reguladas por un horario. También estaban regulados los acontecimientos principales de la vida en común de los miembros, especialmente los banquetes mensuales y fiestas para el culto, que desempeñaban un papel importante en el Liceo, como lo desempeñaban también en la Academia platónica. El propio Aristóteles redactó las normas para estas reuniones, como Espeusipo y Jenócrates habían redactado las normas para las reuniones en la Academia. En general, puede decirse que el Liceo no abandonó en sus primeros tiempos el ideal platónico de la vida en común con el propósito del saber desinteresado. Pero a diferencia de la Academia de los primeros tiempos, muchos de los miembros del Liceo procedían de otros lugares que Atenas. Además, a diferencia de la Academia, el Liceo —sospechoso de macedonismo— se cuidaba de no intervenir en la vida política de la ciudad. Ello no quiere decir que se desinteresaran por completo de los problemas políticos. Pero los tocaban más bien como tema de investigación histórica (según lo muestra la gran empresa de la recopilación de las 158 constituciones griegas), que en un sentido de intervención directa, ya sea como funcionarios o bien como propugnadores de reformas. Como es sabido, las investigaciones en ciencias naturales no iban a la zaga de las realizadas en historia. Ahora bien, sería erróneo considerar la obra del Liceo como consistente exclusivamente en sistematizaciones y compilaciones enciclopédicas. Una intensa actividad filosófico-analítica (del tipo de la que se halla en la *Física* y en el *Organon* aristotélicos) era también característica del Liceo, y fue abandonada solamente cuando en el último período de Teofrasto predominó la tendencia enciclopédica y, con la creciente influencia y actividad de Eudemo, la tendencia ética.

LICÓN de Laodicea (Frigia), discípulo de Estrabón de Lámpsaco y del dialéctico megárico Pantoides, fue escolarca del Liceo, sucediendo a Estrabón, de 272/278 a 228/225 antes de J. C. No parece haber contribuido grandemente al desarrollo de la escuela peripatética y aun es acusado de haber permitido un considerable descenso de su nivel científico. Diógenes Laercio (VÉASE, 65-75) se refiere más a su persona —y a su testamento (que reproduce)— que a su obra filosófica y científica.

Edición de texto y comentario por F. Wehrli en el Cuaderno VI de *Die Schule des Aristóteles: Lykon und Aristón von Keos,* 1952. Véase artículo de W. Capelle sobre Licón (Lykon, 4) en Pauly-Wissowa, y el art. de K. O. Brink en el Supp. VII, s. v. Peripatos, de la misma obra.

LIEBERT (ARTHUR) (1878-1946) nació en Berlín. "Profesor extraordinario" en la Escuela Superior de Comercio y en la Universidad de Berlín de 1910 a 1933, fue nombrado este último año profesor titular en dicha Universidad, pero a consecuencia del régimen nacionalsocialista tuvo que desterrarse, pasando primero a Belgrado (donde fundó en 1936 la revista *Philosophia,* de corta duración) y luego a Londres. Durante su activi-

dad docente en Berlín Liebert desplegó gran actividad dentro de la "Kant Gesellschaft" y en la publicación de los *Kantstudien;* a Liebert se debe en gran parte la fundación de la revista auxiliar de los *Kantstudien*, los *Philosophische Monatshefte der Kantstudien* (publicados desde 1925), así como la fundación de la revista *Der philosophische Unterricht* (publicada desde 1930).

Liebert continuó y desarrolló algunas tesis capitales de la Escuela de Marburgo (VÉASE), con una fuerte tendencia a la metafísica. Liebert acepta como punto de partida la idea de que la reflexión filosófica tiene un contenido específico, irreductible al de cualquier ciencia; mientras éstas se ocupan, en efecto, del ser (en sus diversas formas), la filosofía se ocupa, según Liebert, de la validez (*Geltung*), entendiendo por ella no sólo la validez de las proposiciones, sino el valor mismo de ellas, es decir, el sentido. La "validez" no es, así, un modo del ser: es, en cierto modo, lo contrapuesto al ser, el cual, a su vez, es entendido en su significación más elemental como el puro *factum.* Ahora bien, tal contraposición no escinde tampoco la realidad en dos esferas absolutamente diferentes; lo que más bien ocurre, al entender de Liebert, es que la misma validez justifica la entidad de todo ser, el cual es en la medida en que posee un sentido. La teoría de la validez sería, por lo tanto, el supuesto último de toda teoría del ser y de todo conocimiento de los contenidos del ser. Esta investigación supone, por otro lado, una labor sobre la filosofía crítica parecida a la que Lask efectuó, dentro de la Escuela de Badén, sobre las categorías. Se trataba, en efecto, de hacer revertir sobre el criticismo la misma pregunta acerca de la posibilidad de la filosofía trascendental, y de establecer la "ley de formación" del criticismo filosófico. Esto condujo a Liebert a replantear los problemas específicos del idealismo postkantiano y a recorrer, en un sentido crítico y no meramente especulativo, el mismo camino. De ahí la aceptación de un posible pensar lo Absoluto por lo menos como problemático. Y de ahí también la revalorización de la dialéctica (VÉASE), la cual es concebida como fundamento de la filosofía o, mejor dicho, como aquello que hace posible establecer una relación entre la realidad y el concepto, que las ciencias mantienen por principio, y aun necesariamente, separados.

Obras: *Das Problem der Géltung,* 1906, 2» ed. ampliada, 1920 *(El problema de la validez). — Der Geltungswert der Metaphysik* [Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, 10] *(El valor de validez de la metafísica).* — "Zur Psychologie der Metaphysik", *Kantstudien,* XXI (1917). — *Vom Geist der Revolutionen,* 1919 *(Del espíritu de las revoluciones).* — *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phänomenologie der Philosophie,* 1919 *(¿Cómo es posible en general la filosofía crítica? Contribución a la fenomenología sistemática de la filosofía).* — *Die geistige Krisis der Gegenwart,* 1923 *(La crisis espiritual del presente).* — *Ethik,* 1924. — *Geist und Welt der Dialektik,* I, 1929 *(Espíritu y mundo de la dialéctica).* — *Kants Éthik,* 1931. — *Erkenntnistheorie,* 2 vols., 1932 *(Teoría del conocimiento).* — *Philosophie des Unterrichts,* 1935 *(Filosofía de la instrucción).* — *Die Krise des Idealismus,* 1936 *(La crisis del idealismo).* — *Der Liberalismus als Forderung, Gesinnung und Weltanschauung,* 1938 *(El liberalismo como exigencia, disposición y concepción del mundo).* — *Von der Pflicht der Philosophie in unserer Zeit,* 1938 *(Del deber de la filosofía en nuestra época).* — *Der universale Humanismus. I. Grundlegung. Prinzipien und Hauptgebiete des universalen Humanismus,* 1941 *(El humanismo universal. I. Fundamentos. Principios y sectores principales del humanismo universal).*

Véase Francisco Romero, "La odisea de dos filósofos contemporáneos. I. La odisea de A. L." [1950], en *Estudios de historia de las ideas,* 1953, págs. 124-32. — Se ha formado un "Círculo A. L." (A. *L. Kreis*), compuesto de amigos y discípulos del filósofo; el "Círculo" ha publicado en 1950-1951 un volumen de *Philosophische Studien.*

LIEBMANN (OTTO) (1840-1912) nació en Löwenberg (Silesia). De 1872 a 1882 fue "profesor extraordinario" en la Universidad de Estrasburgo, y a partir de 1882 fue profesor titular en la Universidad de Jena. Después de publicar en su juventud el libro *Kant y los epigonos* (1865), de influencia decisiva para la constitución de la corriente del neokantismo (VÉASE), Liebmann consagró sus mayores esfuerzos a la elaboración de una filosofía crítica dentro del espíritu, aunque no siempre necesariamente según la letra, de Kant. Liebmann rechaza la "cosa en sí" o, por lo menos, considera imposible su conocimiento y propugna su eliminación de la esfera filosófica. La tarea de la filosofía consiste para Liebmann en un análisis de la realidad que permita averiguar con rigor lo que hay en ella de puesto y de dado, es decir, lo que constituye los fenómenos y lo que forma parte de su ordenación. El resultado de este análisis es una admisión del carácter trascendental del conocimiento, pero a la vez un reconocimiento de la independencia de lo dado en el sentido del realismo crítico. Sólo este examen permitirá, según Liebmann, una metafísica fundada críticamente, igualmente alejada del materialismo dogmático y de las fantasías especulativas del romanticismo.

Obras: *Kant und die Epigonen, eme kritische Abhandlung,* 1865, nueva ed., 1912 (K. *y los epigonos. Ensayo crítico*). — *Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens,* 1868 *(Sobre la demostración individual de la libertad de la voluntad)* — *Ueber den objektiven Anblick,* 1869 *(Sobre la concepción objetiva).* — *Zur Analysis der Wirklichkeit,* 1876, 4ª ed., 1911 *(Para el análisis de la realidad).* — *Ueber philosophische Tradition,* 1883 *(Sobre la tradición filosófica).* — *Gedanken und Tatsachen,* 1882 y siguientes *(Pensamientos y hechos).* — *Die Klimax der Theorien,* 1884, 2ª ed., 1914 *(El climax de las teorías).* — *Gedanken und Tatsachen,* 2 vols., 1882-1904 *(Pensamientos y hechos).* — *Psychologische Aphorismen,* 1892. — *Weltwanderung (Gedichte),* 1899 *(Peregrinación por el mundo. Poemas).* — *I. Kant,* 1904.

Véase Adolf Meyer, *Über Liebmanns Erkenntnistheorie und ihr Verhältnis zu Kant,* 1916 (Dis.). — Mariano Campo, *Schizzo storico della esegesi e crítica kantiana,* I, 1959 [Saggi e Ricerche, 4].

LIMITATIVOS (JUICIOS). Véase **Juicio.**

LÍMITE. El concepto de límite ha sido usado en filosofía con muy diversas significaciones y en muy distintos contextos. Daremos algunos ejemplos.

1. El concepto de límite está implicado en la idea de "término", ὅρος, *terminus,* en el sentido al que nos re-

ferimos en el artículo TÉRMINO [1]. Se trata aquí de un "límite lógico", de un "acotamiento conceptual" en virtud del cual se destaca, extrae o abstrae un elemento lógico de [la aprehensión de] una realidad.

En relación con el sentido anterior se halla la idea de que la determinación de una realidad es a la vez la limitación de esta realidad, de acuerdo con el principio *Omnis determinatio negatio est.* En este caso el concepto de límite tiene un alcance metafísico (u ontológico) y no sólo lógico.

2. Se habla también de límite, πέρας, en tanto que acotación física de un cuerpo. Lo que "termina" un cuerpo es su límite, el cual es a la vez el límite del cuerpo contiguo (o cuerpos contiguos). En este sentido la noción de límite está relacionada con las ideas de continuidad (véase CONTINUO), contigüidad y lugar (v.).

3. 'Límite' se usa asimismo en el lenguaje matemático para referirse al "paso al límite" en el "cálculo del infinito" de que hemos tratado en el artículo INFINITO.

4. Se ha hablado asimismo con frecuencia de "límites del conocimiento". Cuando estos límites han sido concebidos como determinados por lo que no se conoce, ha surgido la noción de concepto-límite (*Grenzbegriff*). El ser un concepto-límite es una de las posibles interpretaciones del Noúmeno (v.) kantiano. Algunos autores (por ejemplo, Vaihinger) han usado la noción de concepto-límite al referirse a las ficciones (véase FICCIÓN). También puede usarse la noción de concepto-límite para referirse a ciertos conceptos que no designan ninguna realidad, pero que pueden usarse para describir ciertas realidades.

5. La noción de límite desempeña un papel importante en la filosofía de Hegel, el cual considera que el límite (*Grenze* o *Schranke*) es dado con el fin de ser superado. El límite contiene el momento de la negación, sin el cual no hay momento de afirmación y "superación".

6. Puede entenderse el límite en el sentido del horizonte (v.), siempre que entonces se subraye el carácter de determinación positiva de lo incluido dentro del horizonte por medio de su "limitación".

7. Jaspers (v.) ha introducido la noción de "situación-límite" y de diversos tipos de "situaciones-límites" (*Grenz-Situationen*). Hemos tratado con más detalle de este concepto de límite en el artículo SITUACIÓN.

8. La idea de límite está ligada con frecuencia a ideas tales como las de "inacabamiento", "finitud", "cesación", etc. Sin embargo, aunque cualquiera de estas últimas ideas implique de algún modo la noción de límite, ésta por sí sola no da origen a ninguna de aquéllas. Sólo especificando el sentido de 'límite' puede entenderse éste como "inacabamiento" o como "finitud", etc.

LIPPS (THEODOR) (1851-1914) nac. en Wallhaben (Pfalz), estudió en varias Universidades (Erlangen, Bonn, etc.) y fue "Privatdozent" (1877-1884) y "profesor extraordinario" (1884-1890) en Bonn, y profesor titular en Breslau (1890-1894) y en Munich (desde 1894).

Lipps ha sido considerado como un "psicologista" — en el sentido por lo menos que tuvo el término 'psicologismo' en quienes, como Husserl, polemizaron contra esta tendencia. En todo caso, consideró la psicología como la ciencia filosófica fundamental o, mejor dicho, como la ciencia fundamental del espíritu, la base de toda investigación tanto de índole subjetiva como objetivo-espiritual. La psicología tiene por tema la experiencia interna, a diferencia de la experiencia externa estudiada por las ciencias naturales, pero dentro del campo de esa experiencia sitúa Lipps todos los objetos de las "ciencias del espíritu" y, por lo tanto, todos los objetos de la lógica, la estética, la historia y la filosofía misma. Mas la psicología no puede ser una ciencia experimental sino en una de sus dimensiones; su propósito capital se halla, según Lipps, en el estudio retrospectivo de la realidad consciente, estudio que conduce, ante todo, a una distinción entre el experimentar y lo experimentado, entre el vivir o acto y lo vivido o contenido. Lipps rechaza todo intento de convertir el yo en una función o grupo de fenómenos, y sostiene el hecho del yo como algo que es vivido en toda experiencia psíquica sin que ello equivalga a materializar la unidad indescomponible de la conciencia. El problema de esta unidad, que Lipps considera como el problema capital de la psicología y que le ha conducido a una teoría del "yo real" de carácter parcialmente metafísico, ha sido desarrollada por él en estrecha relación con el debatido problema de la causalidad psíquica y con la cuestión de la realidad última de lo psíquico a diferencia de las vivencias o experiencias. De acuerdo con su tendencia fundamental, Lipps ha hecho derivar del fundamento psicológico las demás disciplinas de la filosofía y, ante todo, la lógica, la estética, la ética y la teoría del conocimiento. En la ética, Lipps se aproxima decididamente al kantismo y elabora una ética de tendencia formal donde el soberano y único bien radica en la personalidad moral. En la estética se le debe la fundamentación y desarrollo de la teoría de la introafección, proyección sentimental, empatia o endopatía (VÉASE).

A veces se ha descrito a Lipps como un autor influido en parte por algunas ideas de Husserl y a veces como un filósofo que por su "psicologismo" fue enteramente hostil al tipo de pensamiento desarrollado por Husserl — cuando menos en las *Investigaciones lógicas* de este último. Ambas descripciones tienen una punta de verdad. En efecto, la influencia de Husserl se manifiesta en el modo como Lipps desarrolló algunas ideas acerca de la naturaleza y contenido de la lógica. Por otro lado, es cierto que el "natipsicologismo" husserliano parecía totalmente incompatible con el "psicologismo" de Lipps. Ahora bien, en las tendencias filosóficas de Lipps el "psicologismo" fue más fundamental que algunas de las ideas acerca del contenido de la lógica, de modo que la incompatibilidad entre las ideas de Husserl y las de Lipps es más profunda que sus coincidencias. A ello se debió que aunque durante su estancia y profesorado en Munich Lipps constituyó un grupo de discípulos que formaron lo que se ha llamado el "Círculo de Munich", este nombre se haya aplicado luego, y con más frecuencia, a un "círculo husserliano" que estuvo formado primariamente por discípulos de Lipps que se fueron separando de éste para acercarse a la fenomenología. Tal es el caso de Alexander Pfänder (v.), Adolf Reinach (v.), Aloys Fischer (1880-

1937), Moritz Geiger (v.) y Ernst von Aster (nac. 1880).

Obras: *Herbarts Ontologie*, 1874 (Dis.) *(La ontología de H.)*. — *Grundtatsachen des Seelenlebens*, 1883, nueva ed., 1912 *(Hechos fundamentales de la vida psíquica)*. — *Psychologische Studien*, 1885, 2» ed., 1905 *(Estudios psicológicos)*. — *Der Streit um die Tragödie*, 1891) *(La lucha por la tragedia)*. — *Ästhetische Faktoren der Raumanschauung*, 1891 *(Factores estéticos en la intuición del espacio)*. — *Grundzüge der Logik*, 1893, nueva ed., 1911, 3ª ed., 1923 *(Rasgos fundamentales de la lógica)*. — *Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschaungen*, 1897 *(Estética del espacio e ilusiones óptico-geométricas)*. — *Komik und Humor*, 1898 *(Lo cómico y el humor)*. — *Die ethischen Grundfragen*, 1899, nueva ed., 1912 *(Las cuestiones fundamentales de la ética)*. — *Selbstbewusstsein, Empfindung und Gefühl*, 1901, 2ª ed., 1907 *(Autoconciencia, sensación y sentimiento)*. — *Aesthetik*, 2 vols., 1903-1906. — *Leitfaden der Psychologie*, 1903, 2ª ed. revisada, 1906 *(Guía de la psicología)* . — *Aesthetik* (en *Kultur der Gegenwart*, I, 6), 1905. — "Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik" (*Sitzungsberichte der Münchener Akad. Philoso-Phil. Klasse*, 1905 ("Contenido y objeto; psicología y lógica"). — *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, 1907 *(Ciencia natural y concepción del mundo)*. — *Psychologische Untersuchungen*, 2 vols., 1907-1912 (*Investigaciones psicológicas)*. — *Philosophie und Wirklichkeit*, 1908 *(Filosofía y realidad)*. — Véase K. Mueller, *Th. Lipps Lehre vom Ich ira Verhältnis zum Kantischen*, 1912. — G. Anschütz, *Th. Lipps neuere Urteilslehre*, 1913. — H. Gothot, *Die Grundbestimmungen tíber die Psychologie des Gefühls bei Th. Lipps*, 1921 (Dis.).

LIPSIUS (JUSTUS) (Joest Lips) (1547-1606) nac. en Isque (entre Bruselas y Lovaina), estudió en Bruselas, en Colonia (con los jesuitas) y pasó un tiempo en Italia, donde trabajó en la preparación de sus famosas ediciones de autores latinos (entre ellos, Tácito). Pasó luego a Lovaina y a Jena, donde fue nombrado profesor, convirtiéndose, según algunos, al protestantismo. Al poco tiempo se dirigió a Colonia, pero tuvo que huir a Holanda. Profesó luego en Leyden (donde se convirtió al calvinismo). Tras varias incidencias se trasladó a Maguncia, terminando su vida como profesor en la Universidad de Lovaina, reconciliado con el catolicismo.

Nos hemos extendido más de lo usual sobre la biografía de nuestro autor, porque se suele poner de relieve el contraste entre los cambios de su vida y uno de sus ideales filosóficos: el de la constancia. Ahora bien, tal contraste se atenúa cuando se tiene presente que la constancia predicada por Lipsius es una constancia interna; es, en efecto, "una fuerza justa e inconmovible del alma que no aumenta ni disminuye por medio de los accidentes externos o casuales". No es, pues, equivalente a la mera obstinación, sino una actitud engendrada por la paciencia y adquirida mediante reflexión sobre el mundo. En esta última reflexión, Lipsius, que fue uno de los más destacados neoestoicos modernos (véase ESTOICOS) subrayaba los temas del estoicismo clásico, tales como el del destino, pero modificados profundamente en un sentido cristiano. Así, Lipsius pensaba que siendo el verdadero destino un eterno decreto de la Providencia de Dios, Dios controla el destino. Por eso también Lipsius creía en la contingencia y en la libertad de la voluntad, y destacaba, frente a las concepciones estoicas clásicas, la piedad y el perdón. A veces trataba de combinar las opiniones estoicas con las cristianas mediante una interpretación *sui generis* de las primeras. Es el caso de la concepción de Dios como principio ígneo; según Lipsius, en efecto, se trata de una de las imágenes que pueden legítimamente aplicarse al Dios cristiano creador del universo.

Obras: *De constancia*, 1584. — *Politicorum*, 1588-1589. — *Manuductio ad Philosophiam Stoicam*, 1604 (prefacio a su edición de Séneca). — *Physiologia Stoicorum*, 1604 (filosofía natural estoica). Ediciones de obras: *Opera* (Anvers, 1637, y Vesaliae, 1657). — Véase Ch. Nisard, *Le Triumvirat littéraire au XVIe siècle*, 1852. — A. Steuer, *Die Philosophie des J. Lipsius*, 1901 (Dis.). — M. W. Croll, "Juste Lipse et le mouvement anticicéronien à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle", *Revue du Seizième Siècle*, II (1914), 200-42. — L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle*, 1914 (Parte III, Caps. i-iv). — B. Anderton, "A Stoic of Louvain", *Sketches from a Library Window*, 1922. — J. L. Saunders, *J. Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, 1954.

LITERATURA. Véase EXPRESIÓN, OBRA LITERARIA.

LITT (THEODOR) (1880-1962) nac. en Dusseldorf, fue "profesor extraordinario" de pedagogía en la Universidad de Bonn (1919-1920), profesor de filosofía y pedagogía, como sucesor de Eduard Spranger, en la Universidad de Leipzig (1920-1931). Dejado cesante durante el régimen nacionalsocialista, fue después de la guerra profesor en la Universidad de Bonn (1947-1951).

Litt se ha ocupado sobre todo de problemas de la cultura y de la formación cultural al hilo de una filosofía de la vida y de la relación entre vida y espíritu objetivo que ha aprovechado los resultados, sobre todo metódicos, de Dilthey y, en parte, de Spranger. Lo último ha ocurrido especialmente en la medida en que Litt ha elaborado una filosofía de la personalidad distinta tanto de la concepción racionalista tradicional como de la mera afirmación del irracionalismo. El único modo de comprender la persona consiste, según Litt, en integrarla en su mundo concreto, es decir, en analizarla en función del conjunto de acciones y reacciones que se establecen entre ella y el orbe histórico-cultural dentro del cual vive. Mas esta relación no es tampoco una interrelación de términos o substancias. Por el contrario, mundo y persona se hacen y se constituyen en la medida en que, a través de un proceso histórico-evolutivo, se integran. La relación entre individuo y sociedad, entre historia y vida, entre conocimiento y vida, entre espíritu y vida, entre espíritu subjetivo y objetivación posee características análogas: no se trata, en efecto, de la posición de dos términos y de la consiguiente derivación de relaciones; se trata de la constitución recíproca, histórico-concreta, de cualquiera de estas realidades en la medida en que sean efectivamente reales. El método de la comprensión (VÉASE) resulta, pues, tan fundamental como el análisis fenomenológico. Ambos muestran que una dialéctica peculiar, no conceptual ni abstracta, sino viviente y concreta, penetra toda la realidad de lo humano y de su mundo. Desprovistos de su contenido metafísico o, mejor dicho, de sus supuestos ontológicos, los temas de

Hegel parecen, pues, resonar nuevamente en el pensamiento de Litt, por lo menos en tanto que se propone establecer una sistemática de las ciencias del espíritu y no simplemente una descripción de contenidos históricos. La superación del naturalismo y de la parcialidad de los métodos científico-naturales queda, así, según Litt, debidamente cumplida, pues tales métodos no han sido completamente eliminados, sino que resultan mejor "comprendidos" en un "sistema" que muestra los fundamentos a partir de los cuales se efectúa la relación antes descrita del sujeto con su propio mundo. El examen de la relación entre individuo y sociedad permite, al entender de nuestro autor, una confirmación decisiva y radical de sus tesis, pues en ella se muestra que los principios de constitución de las relaciones sociales no son los mismos que los de la constitución de las relaciones entre vivencias dentro de los individuos. Ni la sociedad es un mero conjunto de individuos (individualismo) ni el individuo es un reflejo de principios transpersonales (universalismo). El individuo "apunta", por así decirlo, a la sociedad, lo mismo que ésta "apunta" al individuo y ofrece un conjunto de perspectivas a las vivencias personales. Y es esta interrelación o, como Litt dice, "reciprocidad de perspectivas" lo que fundamenta la relación de cada yo con los individuos ajenos y viceversa. Lo social puede, pues, justificarse y constituirse sólo mediante lo personal encaminado a la sociedad, como lo individual sólo puede justificarse y constituirse mediante lo social encarado hacia el individuo. Y es, en todo caso, esta interrelación lo que, al formar el hecho o fenómeno primario, descarta al atomismo individualizante y al totalismo transpersonalizante; lo que, en suma, explica la incesante dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo, del conocimiento y de la vida, del yo y del objeto, de la vivencia y de la realidad.

El pensamiento de Litt culmina en una "filosofía del espíritu". Mas por 'espíritu' no hay que entender una simple realidad psicológica, confinada al hombre, o un epifenómeno, por amplio que sea, de la existencia material, sino una realidad *fundamental* que no puede sustraerse del mundo sin pérdida para la esencia de éste. El espíritu no surge simplemente de la materia ni se contrapone a ella. Ni el materialismo ni el dualismo son, para Litt, admisibles. Pero tampoco es admisible, en su opinión, una doctrina idealista subjetiva que haga surgir del espíritu la materia. Por el contrario, debe subrayarse la unidad *Espíritu-Naturaleza* o, más exactamente, la radical unidad *Yo-Mundo* de la cual emerge la posibilidad de un mundo objetivo y del yo correlacionado con él. De este modo pretende Litt edificar una filosofía que resuelve las dificultades del dualismo y del monismo; lo que hay es la unidad *Espíritu-Naturaleza*, unidad que se separa en sus componentes. Pero como hay que postular un agente causante de la separación, Litt se decide a declarar que tal agente es el Espíritu, con lo cual éste llega a ser más fundamental que la Naturaleza en la producción de lo real, pero no más existente que ella.

Obras: *Geschichte und Leben. Von dem Bildungsaufgang geschichtlichen und sprachlichen Unterrichts*, 1918, 3» ed., 1930 *(Historia y Vida. Del proceso de formación de la instrucción histórica y lingüística).—Individiuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Théorie und Ethik* 1919, 3ª ed., 1926 *(Individuo y comunidad. Cuestiones fundamentales de la teoría social y la ética). — Erkenntnis und Leben. Untersuchungen über Gliederung, Méthode und Beruf der Wissenschaft*, 1923 *(Conocimiento y vida. Investigaciones sobre estructura, método y misión de la ciencia). — Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluss auf das Bildungsideal*, 1925, 2» ed., 1927 *(La filosofía del presente y su influencia sobre el ideal educativo). — Möglichkeit und Grenzen der Pädagogik. Abhandlungen zur gegenwärtigen Lage von Erziehung und Erziehungstheorie*, 1926 *(Posibilidad y límites de la pedagogía. Ensayos sobre la situación presente de la educación y de la teoría educativa). — Ethik der Neuzeit*, 1926 (trad. esp.: *La ética moderna*, 1933). — *"Führen" oder "Wachsenlassen". Eine Erörterung des pädagogischen Grundproblems*, 1927, 4ª ed., 1951 *("Dirigir" o "dejar hacer". Discusión del problema fundamental pedagógico). — Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung*, 1928 *(Ciencia, formación cultural, concepción del mundo). — Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, 1930, 2ª ed., 1948 *(Kant y Herder como intérpretes del mundo espiritual). — Einleitung in die Philosophie*, 1933, 2ª ed., 1949 *(Introducción a la filosofía). — Philosophie und Zeitgeist*, 1934, 2ª ed., 1935 *(La filosofía y el espíritu de la época). — Der deutsche Geist und das Christentum*, 1938 *(El espíritu alemán y el cristianismo). — Die Selbsterkenntnis des Menschen*, 1938, 2* ed., 1948 *(El autoconocimiento del hombre). —* Das *Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, 1941, 2» ed., 1959 *(Lo general en la estructura del conocimiento científico-espiritual). — Die Befreiung des geschichtlichen Bewusstseins durch J. G. Herder*, 1943 *(La liberación de la conciencia histórica a través de J. G. H.). —* Von *der Sendung der Philosophie*, 1946 *(De la transmisión de la filosofía). — Leibniz und die deutsche Gegenwart*, 1947 *(L. y el presente alemán). — Das Verhältnis der Generationen ehedem und heute*, 1947 *(La relación entre las generaciones antaño y hoy). — Denken und Sein*, 1948 *(Pensar y ser). — Die Frage nach dem Sinn der Geschichte*, 1948 *(La pregunta por el sentido de la historia). — Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, 1948, 2ª ed., 1961 *(Hombre y mundo. Líneas fundamentales de una filosofía del espíritu). — Die Sonderstellung des Menschen im Reiche des Lebendigen*, 1948 *(La posición peculiar del hombre en el reino de lo viviente). — Staatsgewalt und Sittlichkeit*, 1948 *(Poder del Estado y moralidad). — Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens*, 1948 *(Caminos y extravíos del pensamiento histórico). — Moderne Seinsprobleme*, 1948 *(Modernos problemas acerca del ser). — Die Geschichte und das Übergeschichtliche*, 1949 *(La historia y lo suprahistórico). — Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie*, 1950 *(Ciencia histórica y filosofía de la historia). — Der Mensch vor der Geschichte*, 1951 *(El hombre ante la historia). — Naturwissenschaft und Menschenbildung* 1952, 2ª ed., 1954, 3ª ed., 1959 *(Ciencia natural y formación cultural humana). — Der lebendige Pestalozzi*, 1952, 2» ed., 1961. *— Die Freiheit des Menschen und der Staat*, 1953 *(La libertad del hombre y el Estado). — Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung*, 1953, 2» ed., 1961 *(H. Ensayo de una renovación crítica). — Die Persönlichkeit in unserer Zeit*, 1953 *(La personalidad en nuestra época). — Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt*, 1955 *(El ideal cultural de la época clásica alemana y el moderno mundo del trabajo). — Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusst-*

seins, 1956, con palabras introductorias de E. Spranger y W. Roessler *(El despertar de la conciencia histórica)*. — *Technisches Denken und menschliche Bildung*, 1957, 2ª ed., 1960 *(Pensamiento técnico y formación cultural humana)*. — *Wissenschaftund Menschenbildung im Lichte des West-Ost Gegensatzes*, 1958, 2ª ed., 1959 *(Ciencia y formación del hombre a la luz de la oposición entre el Occidente y el Oriente)*. — *Freiheit und Lebensordnung*, 1962 *(Libertad y orden de la vida)*.

Véase Paul Vogel, *Th. L.*, 1955 [monog.]. — Véase también el volumen titulado *Geist und Erziehung. Kleine Bonner Festgabe für Th. L.*, 1955 [bibliografía en págs. 191-224]. — *Erkenntnis und verantwortung. Festschrift für Th. L.*, 1960, ed. J. Derbolav y F. Nicolin [con bibliografía].

LITTRÉ (EMILE) [Maximilien-Paul-Émile **Littré**] (1801-1881) nac. en París, fue uno de los más fieles y entusiastas discípulos de Comte hasta 1852, fecha en la que rompió con su maestro por negarse a seguir a éste en la transformación del movimiento positivista en "religión positiva". Como "positivista disidente" Littré siguió propagando las doctrinas filosóficas, científicas y morales de Comte. Desde 1863 a 1871 aproximadamente Littré se manifestó ateo, considerando que el ateísmo era la única "religión" que convenía al auténtico positivismo. De 1871 hasta su muerte se consagró a actividades políticas en sentido conservador, pero también dentro de lo que consideraba la verdadera tendencia positivista. En todos los momentos, además, caracterizó a Littré un espíritu curioso de saber tanto en las disciplinas científicas como en las humanistas. En estas últimas se debe a Littré uno de los monumentos de la lexicografía francesa: el *Dictionnaire de la* Zangue *française (*5 vols., 1863-1872), del que han aparecido varias ediciones.

Las obras filosóficas principales de L. son: *De la philosophie positive*, 1845. — *La science au point de vie philosophique*, 1873. — *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, 1876. — En trad. esp. se han publicado dos libros con los títulos: *El árbol del bien y del mal. La idea de justicia, y Conservación y revolución* (ambos s/a.). — Véase E. Caro, *L. et le positivisme*. — Stanislas Aquarone, *The Lifeand Works of E. L.*, 1958.

LOCALIZACIÓN se llama en psicología al hecho del "alojamiento" de una percepción en un punto del espacio o del tiempo. El término 'localización' es empleado sobre todo para significar la relación existente entre un fenómeno psíquico y un punto determinado del cuerpo, especialmente del cerebro. La teoría de la localización ha sido defendida ante todo por las direcciones psicofisiologistas y ha encontrado puntos de referencia en la frenología de Gall y en las investigaciones de Broca, Wernicke, etc. El primero intentó determinar exactamente las regiones del cerebro correspondientes a cada grupo de fenómenos psíquicos; los segundos se ocuparon de dilucidar los problemas de la afasia en sus diversas formas —motriz, sensorial, etc.— con vistas a la mostración de una efectiva dependencia entre la pérdida de las funciones del lenguaje y las afecciones sufridas por una región cerebral (centro de Broca).

Según indica Jean Lhermite (Los *mecanismos del cerebro*, trad. esp., 1940, págs. 141 y sigs.), después de los trabajos de von Monakow, se enfrentan en la actualidad dos tendencias extremas: la de los localizacionistas decididos (como C. y O. Vogt, Kleist, O. Fórster, etc) y la de los antilocalizacionistas (como Kurt Goldstein y Lashley). Tal oposición se debe, sigue diciendo dicho autor, a que ambos examinan el problema desde un punto de vista muy distinto y, en rigor, al hablar de localización no hablan siempre de lo mismo: en unos casos se habla, en efecto, de una estructura; en otros, en cambio, se alude a una función. Pero si localizar "es legítimo cuando se trata de una estructura o de una lesión, es vano intentarlo para una función, pues se comete el enorme contrasentido de querer aprisionar en una forma ese algo alado y fugitivo que es el espíritu" *(op. cit)*, esto es, se cae de nuevo en las contradicciones que implica una transposición de categorías de lo material a lo espiritual y viceversa. Aproximadamente lo mismo sostienen los defensores del "gestaltismo" en la doctrina cerebral. Así, Justo Gonzalo, en sus *Investigaciones sobre la nueva dinámica cerebral* (t. I, 1945), se opone a la patología cerebral de tipo anatómico y localizador y defiende una fisiología dinámica, en la cual las fallas están expresadas mediante curvas funcional. El problema tiene dos aspectos: uno, el empírico-científico, que sólo puede ser resuelto mediante comprobación experimental, y el otro, de índole lógico-metodológica, que implica un examen de la significación de términos tales como 'localización', 'función', 'relación', etc.

Los últimos trabajos experimentales sobre los mecanismos cerebrales (J. A. Deutsch, L. Jack Herbert y otros) indican que hay centros ("localizaciones") anatómicamente distintos en la base del cerebro (hipotálamo). Estos centros regulan distintos impulsos animales (hambre, impulso sexual, etc.). Ello parece favorecer la doctrina de la localización, especialmente si se tiene en cuenta que los centros del hipotálamo en cuestión abarcan áreas muy reducidas. Sin embargo, se estudian asimismo posibles interacciones entre centros, de modo que aquí también puede oportunamente confirmarse que la localización y la interrelación no son incompatibles.

LOCKE (JOHN) (1632-1704) nació en Wrington, en las cercanías de Bristol, y estudió en Christ College (Oxford), donde fue nombrado lector de griego y retórica. Más interesado en la filosofía moderna y en las ciencias, sobre todo en medicina, química y física, leyó los escritos de Descartes y de Robert Boyle y estudió medicina, obteniendo su licencia de médico en 1674. En 1665 ingresó en el servicio diplomático, y en 1667 pasó al servicio de Lord Ashley, Conde de Shaftesbury como consejero suyo y preceptor de su hijo. De 1668 a 1670 residió en Francia, donde entró en contacto con cartesianos y gassendistas. De nuevo en Inglaterra, en 1670, al servicio otra vez del Conde Shaftesbury, huyó a Holanda en 1683 para evitar posibles represalias políticas como consecuencia de las intrigas del Conde de Shaftesbury contra Jaime II. Después de la revolución de 1688 Locke regresó a Inglaterra, ocupando varios puestos administrativos.

Locke se ocupó intensamente de problemas políticos, sociales, educativos, religiosos y económicos. Su filosofía política, especialmente tal como fue expuesta en el segundo tratado sobre el gobierno (el llamado *Ensayo sobre el gobierno civil*) influyó gran-

demente en la formación de la ideología liberal moderna (Cfr. *infra*). Desde el punto de vista filosófico, es importante sobre todo la elaboración por Locke de la corriente empirista inglesa. Locke es considerado como uno de los más distinguidos e influyentes representantes de dicha corriente, aunque debe tenerse en cuenta que el empirismo de Locke se halla entrelazado con no pocos motivos y supuestos de índole "racionalista".

La obra filosófica capital de Locke, el Ensayo (véase bibliografía), es un detallado estudio de la naturaleza, alcance y límites del entendimiento (*understanding*). El propósito de Locke es "investigar el origen, certidumbre y alcance del conocimiento humano, juntamente con las razones y los grados de creencia, opinión y *asentimiento*" (Essay, Int. $ 2). No se trata de un examen "físico" ni de un estudio (metafísico) de la esencia del entendimiento; se trata simplemente de una descripción de los modos como se adquiere el conocimiento y como se formulan los juicios.

Locke comienza con una crítica de los "principios innatos" o de las "nociones comunes" (VÉASE), κοιναὶ ἔννοιαι, es decir, con un ataque contra el fanatismo (v.). Ninguno de los argumentos aducidos para probar que hay principios innatos, sea "especulativos", sea "prácticos", es, según Locke, satisfactorio. Ni el consentimiento universal ni los hechos prueban que el entendimiento posea semejantes principios. El entendimiento es como un gabinete vacío que va siendo "amoblado"; es como una tabla (v.) rasa en la cual la experiencia va "escribiendo". Gradualmente el entendimiento va adquiriendo familiaridad con las ideas particulares. Algunas de éstas se alojan en la memoria y se les da nombres. De ese modo el entendimiento va siendo amoblado con ideas y con el lenguaje, que son los materiales acerca de los cuales el hombre ejercita su facultad discursiva. Algunos innatistas han indicado que si no hay principios innatos de hecho, los hay, por así decirlo, en principio, por cuanto el entendimiento es capaz de dar su asentimiento a ciertos principios. Pero Locke estima que tal asentimiento no constituye tampoco prueba de que hay principios innatos. Lo que sucede con los principios especulativos ocurre también, indica Locke, con los llamados "principios innatos prácticos": ni la fe ni la justicia ni ninguno de tales "principios" son innatos, sino simplemente adquiridos. Tampoco la idea de Dios es una idea innata, aunque, si hay alguna idea innata, la de Dios debe serlo con preferencia a cualesquiera otras; si Dios hubiese impreso una idea innata en el entendimiento de los hombres, sería sin duda la de Dios. Locke admite que tan cierto es que hay Dios como que los ángulos opuestos engendrados por dos líneas que intersectan son iguales. Pero ello no quiere decir todavía que el entendimiento esté "amoblado" con la idea de Dios.

Si los principios no son innatos, hay que ver cómo se originan las ideas en el entendimiento. Nos hemos referido a la noción que se hace Locke de 'idea' y a las diversas clases de ideas por él distinguidas en el artículo IDEA, pero es menester reiterar aquí algunas de las tesis capitales de Locke al respecto, así como suplementar la información proporcionada en dicho artículo.

Por lo pronto, Locke entiende por 'idea' todo "fenómeno mental" independientemente de cualquier posible afirmación o negación: ideas son "aprehensiones" o "representaciones" de cualquier clase. Por eso 'blancura', 'dureza', 'pensamiento', 'movimiento', 'hombre', 'elegante', 'embriaguez' y otros innumerables términos expresan ideas. Las ideas aparecen en el "papel en blanco, horro de caracteres" que es el entendimiento como materiales de la razón y del conocimiento. Su única fuente es la experiencia. Ahora bien, las ideas pueden ser de sensación (como las expresadas por 'amarillo', 'blanco', 'cálido', etc.) o de reflexión (como las expresadas por 'pensar', 'dudar', 'creer', 'razonar', 'querer', etc.). Las ideas de sensación proceden de la experiencia externa; las de reflexión, de la experiencia interna. Tanto las ideas de sensación como las de reflexión son recibidas pasivamente por el entendimiento y llamadas por Locke "ideas simples". A base de las ideas simples pueden formarse lo que Locke llama "ideas complejas", las cuales son ideas "formadas por una actividad del espíritu".

Las ideas simples de sensación pueden serlo de un solo sentido (como ocurre con un sabor) o de más de un sentido (como ocurre con la extensión, la figura, el reposo, el movimiento). Las ideas simples de reflexión son de un solo tipo; ejemplos de ellas son las percepciones y los actos de voluntad. Puede haber también ideas de sensación y a la vez de reflexión, como las expresadas por medio de término como 'placer', 'dolor', 'existencia' y 'fuerza'.

Debe tenerse en cuenta que el hecho de que haya una idea no está necesariamente relacionado con el hecho de que haya un término para designarla. Aunque las ideas de que nos servimos usualmente y de que tratamos son ideas expresadas por términos conocidos, hay ideas a las que no corresponden términos, o a las cuales no se han encontrado términos para expresarlas.

Antes de tratar de las ideas complejas Locke introduce una distinción entre "las ideas en cuanto percepciones en nuestro espíritu" y "las ideas en cuanto modificaciones de la materia en los cuerpos que causan tales percepciones", es decir, entre ideas como efectos de "poderes" o "potencias" (*powers*) inherentes a los cuerpos, e ideas como tales "poderes" o "potencias" capaces de afectar nuestros sentidos. Propiamente, lo que el espíritu percibe en sí mismo es una "idea" y el poder de producirla es una "cualidad". Ahora bien, las cualidades pueden ser cualidades primarias o cualidades secundarias. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo CUALIDAD; indiquemos, o recordemos, aquí que las cualidades primarias son las que son inseparables de los cuerpos; tal ocurre con la solidez, extensión, figura y movilidad, pues aunque un cuerpo se divida, por ejemplo, en dos, cada una de estas dos partes sigue poseyendo aquellas cualidades. En cuanto a las cualidades secundarias, son las que no están en los *objetos* mismos sino como "poderes" de producir en nosotros varias sensaciones por medio de sus cualidades primarias; así ocurre con los colores, sonidos, gustos, etc. Aunque se suelen interpretar las cualidades primarias como cualidades objetivas y las secundarias como subjetivas, es claro que en Locke esta "subjetividad" es sólo relativa; en efecto, no habría cualidades secundarias si los cuerpos no poseyeran los poderes correspondientes para producirlas. Las cualidades secundarias de-

penden de las primarias. Cierto que Locke indica que solamente las ideas de las cualidades primarias existen, pero las cualidades secundarias existen como modos *de* las primarias y no son meras sensaciones exclusivamente dependientes de los órganos de los sentidos. Locke distingue además entre tres clases de cualidades en los cuerpos: cualidades como el bulto, el número, la situación, movimiento, etc., que se hallan en los cuerpos, tanto si los percibimos como no, y esto son las cualidades primarias; cualidades como los sonidos, olores, etc., que son poderes que tienen los cuerpos de producir en nosotros tales ideas simples, y esto son cualidades sensibles; posibilidades que tienen los cuerpos en razón de la constitución particular de sus cualidades primarias de causar cambios en el bulto, figura, textura, movimiento, etc., de otro cuerpo y de actuar sobre nuestros sentidos de modo distinto del que había tenido lugar antes, y esto son los "poderes" (*powers*). Las primeras cualidades son propiamente reales u originales; las segundas y terceras son poderes para introducir modificaciones.

Varias son las facultades del espíritu que se ejercen sobre las ideas: la percepción, la retención (que puede ser contemplación o bien memoria); el discernimiento, con la comparación, composición y abstracción. Cada una de las facultades nombradas es superior a la que le precede en cuanto que va más allá en la obtención y organización del conocimiento.

Por medio de las facultades se obtienen las mencionadas ideas complejas. Varias ideas simples juntadas de modo apropiado dan lugar a una idea compleja, que puede ser, es con frecuencia, la idea de un cuerpo. Dos o más ideas simples, o complejas, comparadas sin unirse dan lugar a la idea de relación. Dos o más ideas separadas de otras en una entidad o entidades en las cuales se hallan juntas dan lugar a la llamada "idea general". Este modo de clasificar ideas complejas está fundado principalmente en los modos de operación de nuestro entendimiento. Hay otra clasificación de ideas complejas que Locke estudia con más detalle: es la que resulta de distribuir las ideas complejas en ideas de modos, de sustancias y de relaciones. Nos hemos referido a las ideas complejas de modo en sus dos especies de modos simples y modos mixtos en el artículo MODO; en otros artículos (por ejemplo, DURACIÓN, INFINITO) hemos tratado más específicamente de varios modos en el sentido de Locke. Este autor trata con particular detalle de los modos simples de las ideas de espacio, duración, y también de número e infinito; de los modos del poder (dividido en activo y pasivo). Con ello considera haber dado razón de "nuestras ideas originarias" de las cuales se derivan las restantes. Las "más originarias" son las ideas de extensión, solidez y movilidad —que recibimos de los cuerpos mediante nuestros sentidos—, y de perceptividad (o poder de percepción, o de pensamiento) y motividad (o poder de mover) — que recibimos de nuestros espíritus por reflexión. A ellas se agregan las de existencia, duración y número.

Las ideas complejas de substancia parten de la idea oscura y relativa de "substancia en general" —de la cual no hay otra idea que la suposición de "un no se sabe qué soporte de ciertas cualidades capaces de producir en nosotros simples ideas"— para examinar la formación de ideas de particulares clases de substancias. Éstas se forman mediante observación de ciertas combinaciones de ideas simples que se dan en la experiencia. Entre las ideas particulares de substancias destacan las de substancia corporal y substancia espiritual, cada una de ellas formadas a su vez por una combinación de ideas complejas y todas ellas íntimamente relacionadas con la idea de los "poderes". La idea de substancia extensa deriva de la sensación; la de substancia pensante, de la reflexión; y la experiencia confirma la existencia de ambas. Hay también ideas complejas de substancias, que son las ideas de colecciones de cosas o ideas colectivas.

Las ideas complejas de relación son resultado de comparaciones, pues no pueden entenderse las relaciones sin términos correlativos, aun cuando las relaciones son distintas de las cosas relacionadas. Entre las ideas complejas de relación destacan las de causa y efecto, de identidad y diversidad (de estas relaciones habló Locke a instancias de Molyneux [VÉASE]) —en las que se incluye la cuestión de la identidad personal—, y de relaciones morales de varias clases.

De las ideas puede hablarse también en cuanto claras u oscuras, distintas o confusas, verdaderas o falsas. Puede hablarse también de las asociaciones de ideas — una falsa asociación, por ejemplo, es causa de un error. Como las ideas son expresables mediante palabras, es preciso examinar los nombres de las ideas para ver si son nombres adecuados y hallar los remedios para evitar confusiones y abusos en las apelaciones. En este respecto es fundamental en Locke su doctrina acerca de los nombres de substancias; según Locke, no podemos conocer las esencias reales, sino sólo las esencias nominales, bien que estas últimas, para ser rectamente usadas, deban de algún modo apoyarse en las maneras como nos son dadas las cosas en la Naturaleza. Locke desarrolla aquí un nominalismo moderado (parecido a un conceptualismo) por cuanto no considera los nombres de substancias como meros nombres formados arbitrariamente, sino como nombres que designan (fundándose en la experiencia) realidades.

Con todos estos "materiales" a mano cabe ahora preguntarse qué es el conocimiento, qué formas hay de conocimiento y hasta dónde puede conocerse según el área considerada. Locke define el conocimiento como siendo simplemente "la percepción de la conexión y acuerdo, o desacuerdo y repugnancia, de cualesquiera de nuestras ideas". Parece, así, que el conocimiento se refiera solamente a ideas y no a "realidades". Sin embargo, como las ideas vienen de la experiencia y ésta es experiencia de la realidad, o realidades, las ideas en cuestión lo son de algún modo de las realidades. El acuerdo o desacuerdo antes referido puede ser, según Locke, de cuatro clases: identidad o diversidad; relación; coexistencia o conexión necesaria; y existencia real. Por otro lado, los grados del conocimiento son tres: conocimiento intuitivo, en el cual el espíritu percibe el acuerdo o desacuerdo de ideas inmediatamente por sí mismas; conocimiento demostrativo, que tiene lugar por la intervención de otras ideas, y es propiamente un razonamiento; y conocimiento sensible, o conocimiento de existencias particulares. Se trata ahora de saber el alcance del conocimiento, y éste varía de acuerdo con el tipo de acuerdo o desacuerdo de que se trate. Y

este alcance está determinado por el de nuestras ideas, ya que sólo por ellas puede tenerse conocimiento.

El conocimiento que se refiere a la identidad y a la diversidad tiene el mismo alcance que el que *tienen* las ideas, ya que dada una idea podemos ver inmediatamente si es o no ella misma y si es o no distinta de otra idea. El conocimiento que se refiere a la relación se extiende hasta donde alcanza nuestra facultad de encontrar ideas intermedias entre una proposición y la otra. El conocimiento que se refiere a la coexistencia o relación necesaria tiene alcance limitado; en rigor, tiene el mismo alcance que tiene la experiencia, pues sólo por ella podemos saber si tales o cuales ideas simples forman o no una idea compleja de substancia, o si tales fenómenos suceden o no regularmente a otros. La doctrina de Locke sobre la substancia y la causa se halla confinada dentro de los límites citados; Locke no sostiene que las substancias sean complexos arbitrarios de cualidades o que la relación entre causa y efecto sea completamente contingente, pero la existencia de tales o cuales relaciones causales es asunto de experiencia y sólo de experiencia. El conocimiento que se refiere a la existencia real se reduce al conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, única de la cual tenemos completa certidumbre.

En términos de "objetos" puede decirse que Locke estima seguro el conocimiento intuitivo; aceptable, el conocimiento demostrativo; y relativo el conocimiento sensible. El conocimiento más firme es el intuitivo y el demostrativo; a este último pertenece el conocimiento matemático y el de la existencia de Dios. El conocimiento de "las cosas reales" y de las "causas naturales" es sólo relativo y probable, pero no se halla siempre en el mismo estadio: este conocimiento puede, y suele, progresar con la experiencia. Se ha preguntado, pues, a veces en qué medida puede considerarse, como lo ha sido a menudo, la teoría del conocimiento de Locke como la teoría que corresponde a la mecánica newtoniana. La razón es que la doctrina de Locke consiste en gran parte en una investigación de los modos de relación de las ideas, las cuales se hallan fundadas en elementos simples procedentes de la experiencia. Estos modos de relación se hallan fundados últimamente en la experiencia —en los fenómenos—, pero su tratamiento procede de acuerdo con el método demostrativo, mediante el cual se alcanzan verdades universales y necesarias. Si se halla, sin embargo, cierta contradicción en la teoría del conocimiento de Locke, ello se debe a que esta teoría está últimamente compuesta de dos elementos: la experiencia y la razón, y que mientras en unos casos se destaca la primera en otros casos se subraya la última. Pero ninguna de las dos puede totalmente eliminarse. Por eso Locke ha podido ser considerado como un "empirista" y a la vez como un "racionalista" o, si se quiere, como un "empirista racional".

Terminaremos esta parte mencionando brevemente la "división de ciencias" que propone Locke al final del *Ensayo*. Son las tres siguientes: física o filosofía natural, que estudia Ja naturaleza de las cosas como son en sí, sus relaciones y sus modos de operación; ética o filosofía práctica, que estudia el modo como el hombre debe actuar como agente dotado de voluntad para obtener la felicidad; doctrina de los signos o semántica (v.), que estudia los modos y maneras por medio de las cuales se obtiene y comunica el conocimiento adquirido en las dos anteriores "ciencias".

La filosofía de Locke no consiste sólo en una teoría del conocimiento, aun en el caso de que dentro de ésta alojemos su "metafísica", y su "ontología" o "teoría de los objetos". Es asimismo fundamental en Locke su doctrina ética y su doctrina política. El hecho de que sus *Tratados sobre el gobierno* y su *Carta sobre la tolerancia* aparecieran anónimamente no quiere decir que Locke prestara escasa atención a la doctrina moral y política, pues dedicó muchos años a la composición de dichas obras. Se ha planteado a veces la cuestión de la relación que hay entre la teoría del conocimiento y "metafísica" de Locke, y sus teorías éticas y políticas: unos han sostenido que estas últimas son una consecuencia de la primera; otros, que son muy distintas, ya que mientras en la teoría del conocimiento Locke insiste, a pesar de todo, en la necesidad de obtener un saber seguro y cierto, en ética y política se contenta con un conocimiento meramente probable o, mejor dicho, con un mero "tanteo". Las dos opiniones pueden justificarse en los textos de Locke y es difícil llegar al respecto a ninguna conclusión definitiva.

La ética de Locke es de carácter hedonista (véase HEDONISMO) por cuanto da considerable importancia a las causas de placer y dolor como "bienes" y "males" respectivamente. Sin embargo, no hay que entender teles "placer" y "dolor" (o sus causas) únicamente en sentido "físico" y sólo en sentido "subjetivo". Según Locke, hay leyes morales cuya obediencia produce el bien y cuya desobediencia produce el mal. Estas leyes, aunque proceden de Dios, son racionales y coinciden con las "leyes naturales".

Más importante, e influyente, que la ética de Locke ha sido su teoría política. Esta es, por un lado, una racionalización de ciertas tendencias representadas por el partido "Whig" y los que llevaron al trono a Guillermo de Orange, pero por otro lado es una fundamentación del llamado "liberalismo". Locke se opuso al *Patriarcha* (1680), de Sir Robert Filmer y a su teoría del derecho divino de los reyes. Según Locke, los hombres son iguales y libres en su estado de naturaleza. Por consentimiento común llegan a formar una sociedad, la cual no es, pues, resultado de un deseo de evitar la "guerra de todos contra todos" de que había hablado Hobbes, a cuya doctrina "totalitaria" se opuso Locke firmemente. La sociedad está fundada en un consentimiento libre, pero también en derechos naturales, tales como el derecho de existencia (o subsistencia) y el de propiedad — el cual permite al hombre disponer de los bienes necesarios para su existencia (y subsistencia). Este derecho de propiedad no es absoluto; tiene sus limitaciones. Por un lado, la propiedad tiene su fuente en el trabajo (y también en la herencia, en la cual se expresaron los frutos de un trabajo). Por otro lado, tiene sus limitaciones en los demás miembros de la sociedad, a quienes no debe perjudicar la propiedad detentada por ellos.

Fundamental en la doctrina política de Locke es su teoría del gobierno como gobierno representativo; los miembros del gobierno son aquellos a quienes los que componen la sociedad han confiado el poder y el derecho de dirigir a los gobernados para el bien de la comunidad y de cada uno de

sus miembros. Como la sociedad, el gobierno es, o debe ser, resultado del consentimiento libre de los individuos que forman la sociedad y no debe nunca hollar los derechos fundamentales de estos individuos, sino más bien protegerlos. Locke divide el poder del gobierno en tres poderes, cada uno de los cuales da lugar a una rama de gobierno: el poder legislativo (que es el fundamental), el ejecutivo (en el cual incluye el judicial) y el federativo (que es el poder de declarar la guerra, concertar la paz y establecer alianzas con otras comunidades). Mientras el gobierno siga siendo expresión de la voluntad libre de los miembros de la sociedad, la rebelión no es permitida: es injusta la rebelión contra un gobierno legal. Pero la rebelión es aceptada por Locke en caso de disolución de la sociedad y cuando el gobierno deja de cumplir su función y se convierte en una tiranía.

Tanto la teoría y filosofía general de Locke como su ética y su doctrina política ejercieron enorme influencia, especialmente durante el siglo XVIII: se ha podido hablar de "la edad de Locke" como se ha hablado de "la edad de Newton" y aun de las dos a un tiempo: "la edad de Locke y Newton". Los principales enciclopedistas franceses (d'Alembert, Voltaire, por ejemplo) saludaron la filosofía de Locke como la que corresponde a la física de Newton, y ambas como la expresión de la "razón humana". Locke ejerció gran influencia sobre los filósofos y economistas de tendencia "liberal" y sobre gran parte de la evolución de las ideas y costumbres políticas en muchos países, especialmente los de habla inglesa. No obstante las críticas a Locke de Berkeley y Hume, estos dos pensadores no son concebibles sin Locke, que ha sido considerado como su inmediato precursor en la corriente del "empirismo inglés moderno". También ejerció Locke gran influencia sobre el desenvolvimiento de las teorías asociacionistas y sensacionistas (o sensualistas) en Inglaterra, Francia y otros países. Se opusieron a Locke los "malebranchistas" (véase MALEBRANCHE [NICOLÁS] y los "racionalistas": importante en este último respecto fue la polémica de Leibniz contra Locke. Los *Nouveaux Essais* del primero trataron de refutar punto por punto el *Essay* de Locke. Sin embargo, algunos autores considerados "racionalistas" hicieron abundante uso de la doctrina de las "ideas" lockiana; tal es el caso, por ejemplo, de G. F. Meier (VÉASE). Curioso es el caso de la hija de Ralph Cudworth, Damaris (Cudworth) Masham (nac. en Cambridge: 1658-1708), gran amiga de Locke, que defendió a Locke contra John Norris (v.) e intentó unir las doctrinas de Locke con tendencias neoplatonizantes en sus *Occasional Thoughts in Referencia to a Virtuous or Christian Life* (1705).

Locke escribió, en latín, entre 1660 y 1664, ocho *Ensayos sobre la Ley de la Naturaleza.* Han sido publicados por W. von Leyden: *Essays on the Law of Nature,* 1954. — En 1671 Locke escribió lo que se considera como "dos borradores". Han sido publicados por R. L. Aaron y Jocelyn Gibb: An *Early Draft of Locke's Essay, together with Excerpts from His Journal,* 1936; y por B. Rand: An *Essay Concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent,* 1931. El *Ensayo* "definitivo" fue terminado por Locke en 1866 y publicado en 1690 (salió de las prensas en 1689) con el título: An *Essay Concerning Human Understanding.* La 2ª ed. es de 1694; la 3ª, de 1697 y la 4ª, de 1670. Edición anotada por A. C. Fraser, 2 vols., 1894. En 1688 se había publicado ya un extracto del *Essay* "definitivo" en francés para la *Bibliothèque universelle* de Le Clerc. — En 1077 escribió Locke An *Essay Concerning Toleration.* La *First Letter Concerning Toleration,* de 1690 fue publicada en 1689 por Limborch en su original latino: *Epistola de tolerantia.* Siguieron a dicha *Letter* la *Second y* la *Third Letter.* El *Second Treatise on Government (An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil-Government)* fue terminado en 1679. El *First Treatise on Government* [contra Filmer] fue terminado en 1680 ó 1681. Ambos aparecieron en 1690 con el título: *Two Treatises on Government.* Ed. de los mismos por Peter Laslett, 1960. — Una serie de cartas a Edward Clarke escritas hacia 1684 dieron origen a la obra *Some Thoughts Concerning Education,* publicada en 1693. — En 1695 apareció *Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures,* 1695. — En 1697, *Of the Conduct of the Understanding.* — Se deben asimismo a Locke varios otros escritos, algunos publicados sólo postumamente, tal como: An *Examination of Malebranche's Opinión of Seeing All Things in God y Eléments of Natural Philosophy.* Varios aparecieron en *Posthumous Works,* 1706.

Ediciones de obras: *Works,* 4 vols., 1777, ed. E. Law; *The Works of John Locke,* 9 vols., 1853; *The Philosophical Works of John Locke,* 2 vols., 1854, reimp., 1908. Es de esperar una nueva edición completa y crítica de Locke que incluya todos los manuscritos de la Colección Lovelace adquiridos por la Bodleian Library. Entre estos manuscritos figuran 2.700 cartas (entre ellas algunas dirigidas a A. Collins y a R. Boyle) y una serie de escritos diversos (notas, diarios, etc.), escritos polémicos contra King, Nicole y Norris. A base de esta colección de manuscritos se han publicado ya algunos escritos (como los dos "borradores" del *Essay* y los *Essays on the Naw of Nature* antes mencionados). — Para ediciones de correspondencia, véanse: *Original Letters of Locke,* Sidney y Shaftesbury, 2ª ed., 1847, ed. T. Forster. — *The* Correspondence *of John Locke and Edward Clarke,* 1927, ed. B. Rand.

Entre las trad. esp. de obras de Locke mencionamos: *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1956); *Ensayo sobre el gobierno civil* (1941, reimp., 1960); *Algunos pensamientos sobre educación,* 1927). — Ed. bilingüe latín-español de la *Epistola de tolerantia. Cartas sobre la tolerancia,* con int. y notas de A. Waismann y prólogo de R. Klibansky.

Para biografía: Lord King, *The Life and Letters of J. L.,* 2 vols., 3ª ed., 1858. — H. R. Fox Bourne, *The Life of J. L.,* 2 vols., 1876. — M. Cranston, *J. L. A Biography,* 1957.

Sobre las doctrinas de L.: Victor Cousin, *La philosophie de L.,* 1829, 6ª ed., 1873. — B. H. Smart, *Thought and Language. An Essay Having in view the Revival, Correction, and Exclusive Establishment of Locke's Philosophy,* 1855. — T. E. Webb, *The Intellectualism of L.,* 1858. — G. Hartenstein, *Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntnis in Vergleich mit Leibniz's Kritik derselben,* 1865. — S. Turbiglio, *Analisi storica délia filosofia di L. e di Leibniz,* 1867. — R. Cleary, An *Analysis of Locke's Essay on the Human Understanding,* 1873. — T. Fowler, *L.,* 1880, 2ª ed., 1892. — E. Koenig, *Über den Substanzbegriff bei L. und Hume,* 1881. — G. Tarantino, *L. Studo storico,* 1886. — G. Geil, *Über die Abhängigkeit Lockes von Descartes,* 1887. — E. Martinak, *Zur Logik Lockes,* 1887. — íd., íd., *Die Logik Lockes,* 1894. — A. C. Fraser, *L.,* 1890. — G. von Hertling, *L. und die Schule von Cambridge,* 1892. — W. Küppers, *L. und die Scholastik,* 1894. — E. Fechtner,

/. L. ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert, 1897. — H. Pöhlmann, *Die Erkenntnislehre Lockes,* 1897 (Dis.). — Willy Freytag, *Die Substanzlehre Lockes,* 1899 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 10]. — E. Pashkan, *Das Verhaltnis zwischen Wissen, Meinen und Glauben bei L.,* 1903 (Dis.). — C. Bastide, *L.,* 1907. — Samuel Alexander, *L.,* 1908. — H. Ollion, *La philosophie générale de L.,* 1908. — Ernst Crous, *Die Grundlagen der Religionslehre Lockes,* 1909 (Dis.). — íd., íd., *Die religionsphilosophischen Lehren Lockes und ihre Stellung zu dem Deismus Seiner Zeit,* 1910 [Abhandlungen, etc., 34]. — J. Didier, *L.,* 1911. — E. Krakowski, *Les sources médiévales de la philosophie de L.,* 1915. — J. Gibson, *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations,* 1917, 2» ed., 1960. — S. P. Lamprecht, *The Moral and Political Philosophy of J. L.,* 1918. — A. Carlini, *La filosofia di G. L.,* 2 vols., 1920. — íd., íd., *L.,* 1949. — A. Tellkamp, *Das Verhaltnis J. Lockes zur Scholastik,* 1927. — S. M. Thomson, *A Study of Loke's Theory of Ideas,* 1934. — A. Hofstadter, *L. and Scepticism,* 1936. — A. Petzâll, *Ethics and Epistemology in J. Locke's Essay Concerning Human Understanding,* 1937. — R. I. Aaron, *L.,* 1937, 2ª ed., 1955. — G. F. Bianchi, *L.,* 1943. — J. W. Gough, *J. Locke's Political Philosophy,* 1950. — D. J. O'Connor, */. L.,* 1952. — A. Klemmt, *J. L.: Theoretische Philosophie,* 1952. — N. Abbagnano, *G. L. e l'empirismo,* 1952. — J. W. Yolton, */. L. and the Way of ideas,* 1956. — Raymond Polin, *La politique morale de J. L.,* 1960. — L. Ricci Garotti, *L. e i suoi problemi,* 1961.

LOCOMOCIÓN. Véase MOVIMIENTO.

LOCUCIONARIO. Véase EJECUTIVO.

LOCURA. Ha sido frecuente considerar la locura como un delirio o furor que se apodera durante un tiempo de un hombre y le hace hablar o actuar en formas distintas de las usuales, o estimadas usuales, y, en todo caso, en formas extra-ordinarias. Ejemplos de este modo de concebir la locura los tenemos en muchas comunidades humanas, especialmente de las llamadas "primitivas". Aquí nos interesa, sin embargo, sobre todo el modo, o modos, como la locura y sus equivalentes o formas (delirio, furor, éxtasis, etc.) ha sido concebida por los filósofos o por autores que han influido, directamente o indirectamente, sobre filósofos. Ahora bien, resulta que también los filósofos comenzaron por advertir el carácter de "posesión" de la locura, μανίχ. Más aun, la locura puede considerarse de dos modos: o como una enfermedad del cuerpo que se manifiesta "en el alma", o como una posesión del alma por algún "demonio". Sólo en este segundo sentido es la locura —el delirio, μανία — el agente de las mayores bendiciones, como escribe Platón en el *Fedro* (244 A), y como, según se ha hecho reparar, había ya indicado Demócrito al poner de relieve que sólo en estado de delirio puede componerse gran poesía (Cfr. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* 1951, Cap. III [trad. esp.: Los *griegos y lo irracional,* 1960]).

La locura de que hablaron estos filósofos es comparable al entusiasmo (VÉASE), en cuanto "endiosamiento", ἐνθουσιασμός , o posesión por un dios (o un demonio). Es también comparable al éxtasis (v.) como estado en el cual se halla el creador, el poeta; el estado de inspiración. Es, pues, algo que viene, por así decirlo, "de fuera", aunque toma posesión de lo que hay "más adentro" en el alma. Como indica Platón, la locura está inspirada por los dioses. Pero hay, según Platón (*loc. cit.* y siguientes [el "Elogio del amor, por Sócrates]), cuatro formas de locura o delirio: la locura profética (donde la μανία hace posible el μανική, el arte delirante que Platón relaciona con el arte adivinatorio, μαντική); la locura ritual; la locura poética (de la cual las Musas son el principio); y la locura amorosa — en el sentido, o sentidos, platónicos del amor (VÉASE). Las tres primeras formas de locura son equivalentes al entusiasmo; la última forma de locura es equivalente al "impulso hacia la belleza" y, en general, "hacia lo superior". Pero todas estas formas tienen una característica común: son "divinas" o, por lo menos, "divinoides".

En el diálogo *Ion* Platón se refiere asimismo al poeta como "cosa alada", incapaz de componer poesía a menos que no esté un poco fuera de sí — a menos, pues, que "no esté en sus cabales" *(ibid.,* 533 D - 534 E). La locura —como "locura poética"— aparece aquí como lo que hace "levantar" y "elevar" al poeta por encima de lo normal y cotidiano.

El tema de la locura como "locura divina", como posesión por una fuerza divina, o divinoide, a diferencia de la locura como simple enfermedad del cuerpo o del alma, o de ambas a un tiempo, fue tratado por muchos autores en la antigüedad, casi siempre siguiendo las huellas platónicas. Por lo demás, la distinción entre locura como delirio, entusiasmo, frenesí, éxtasis, etc. y locura como estupidez, idiotez, etc. estaba ya indicada en los vocablos griegos μανία , y μωρία. La cuestión de si la poesía está o no relacionada con un estado de delirio o éxtasis fue la cuestión de si la poesía surge de la μανία o necesita de la μανία. Muchos autores se inclinaron por dar a ello una respuesta afirmativa, no solamente en la antigüedad, sino también en ciertos períodos de la época moderna. La locura poética no fue considerada como una locura cualquiera, sino como una "buena locura" o un "buen delirio", como decía el crítico Giovanni Vincenzo Gravina (1664-1718) en su *Della Ragion poética* (ed. 1933 por Natali). La cuestión de si hay cosas que parecen "una locura", aunque no lo sean, fue la cuestión de si hay en tales cosas o no algún elemento de μωρία. En este último sentido se expresó San Pablo al declarar que el misterio de la Cruz es una "locura", μωρία , para los que se pierden, aunque es poder de Dios para los que se salvan (*I Cor.,* 1:18). Cristo crucificado "es escándalo para los judíos y locura para los paganos", pero es porque hay una "locura de Dios, que es más cuerda que los hombres" (*ibid.,* 23 y 25). En este caso la "locura" es una nueva "sabiduría", la sabiduría verdadera y la "santa simplicidad".

Con la idea de la locura como simplicidad —o regreso a la simplicidad— está relacionado el famoso *Encomium moriae,* el *Elogio de la locura,* de Erasmo. Sin la *moría* (la *stultitia*) no habría, según Erasmo, posibilidad de vivir y de pensar sanamente y simplemente, lejos de la pedantería de los sabios, o falsos sabios. Erasmo comienza por elogiar la locura mostrando que la misma existencia del hombre debe su origen no a elevados principios, sino a cosas muy simples y hasta risibles: "lo que perpetúa la especie humana es esa parte tan loca y ridicula que no se la puede nombrar sin echarse a reír" (*Encomium,* 12);

que quien no sabe tomar las cosas con un poco de "locura", no sabe vivir; que muchas cosas grandes, como las artes, han surgido sólo por la locura de los hombres al desear la gloria (*ibid.*, 28), etc. Pero lo más importante en este "elogio de la locura" es que la locura permite volver a la simplicidad; por lo pronto, a las creencias simples, sin aditamentos teológicos, pero también a modos de pensar simples que son los únicos "agraciados por Dios (*ibid.*, 65).

El problema de la locura se ha estudiado asimismo en relación con el problema del genio (v.): la supuesta estrecha conexión entre locura, entusiasmo, frenesí e inspiración a que nos hemos referido antes conducía naturalmente a ello. Especialmente conocidas a este respecto son las teorías de Cesare Lombroso (1835-1909), anticipadas en su obra *La pazzia di Cardano* (1855) y sistematizadas en *Genio e follia* (1864, 4ª ed., 1882). Aristóteles había dicho que la "bilis negra", la "melancolía", es, cuando se tiene en proporción conveniente, la base (fisiológica) del genio, y cuando se tiene en exceso la base (fisiológica) del loco. Lombroso no estableció tan distinción: para él, el genio es un carácter patológico. Ello no significa que todos los locos sean genios, sino únicamente que los genios son locos. Esta teoría de Lombroso ha sido muy severamente criticada, especialmente por la extensión qus Lombroso dio al concepto de epilepsia, en la que incluía genialidad, locura, degeneración, etc. Hoy día se considera la locura como una psicosis, pero se estima que el concepto de locura es demasiado amplio para ser de gran utilidad en psiquiatría. Por un lado, no se estima fácil distinguir radicalmente entre estados de locura y estados de ausencia de ella; por otro lado, se distingue entre muy diversas formas de locura, tan distintas entre sí que, una vez más, el vocablo 'locura' pierde toda significación precisa.

LÓGICA. Bajo el título *Lógica* pueden hacerse dos cosas: presentar la lógica o hablar *acerca* de la lógica. Lo primero ha sido el objeto de cierto número de artículos de este Diccionario (véase lista en el cuadro sinóptico al final del volumen). En cuanto a lo segundo, puede entenderse a su vez de dos modos: de un modo técnico, como estudio metalingüístico del lenguaje lógico —en cuyo caso nos las habernos con la metalógica (VÉASE)—, o de un modo general, como estudio de las diversas concepciones que se han mantenido acerca de la tarea propia de la lógica (así como de la metalógica y diversas ramas de la semiótica), y presentación de los principales estudios realizados en estos terrenos. El presente artículo sigue este último camino. De todos modos, concluiremos nuestro bosquejo histórico con una discusión sistemática sobre el problema de la naturaleza de la lógica.

Tres advertencias previas son necesarias.

1. En el vocabulario filosófico en lengua española suelen emplearse dos términos: 'lógica' y 'logística'. Bajo el primer vocablo es costumbre agrupar todo el trabajo realizado en la lógica a veces llamada *tradicional* hasta la renovación introducida por Boole (1854) y, sobre todo, por Frege (1879). Bajo el segundo vocablo se ha tendido a agrupar el estudio de todos los trabajos lógicos y metalógicos llevados a cabo desde la citada renovación y en el sentido de la misma. Según los autores, períodos y orientaciones, la logística ha recibido varios otros nombres: *álgebra de la lógica, algoritmo lógico, lógica simbólica, lógica matemática*, etc., etc. Ciertos autores distinguen entre 'lógica' y 'logística' como si designaran dos tipos completamente distintos de lógica. No seguiremos esta vía. El vocablo 'lógica' designa, para nosotros, un conjunto muy amplio de investigaciones que comprenden por igual la "lógica vieja" y la "lógica nueva" — tanto más cuanto que en la primera se encuentran muchos elementos de la segunda, de modo que buena parte de los estudios lógicos del pasado pueden reformularse en términos de "logística". Este hecho recibe confirmación en la gran mayoría de los artículos lógicos de este Diccionario: los mismos conceptos han sido presentados en los términos de los lógicos "tradicionales" y en los de la lógica simbólica sin necesitar establecer distinciones rígidas entre ambas. El haber reservado un artículo especial al término 'logística' (VÉASE) no significa, pues, abogar por una ruptura entre logística y lógica. Por lo demás, en dicho artículo no hemos presentado resultados lógicos, sino resumido algunas de las discusiones acerca del papel que se atribuye a la logística, acerca de las teorías que se han mantenido sobre la relación (o falta de relación) entre ella y otras investigaciones lógicas, y acerca del significado de algunas de las expresiones que (en español) suelen incluirse dentro de tal concepto.

2. Se incluyen de costumbre en la historia de la lógica ciertos tipos de pensamiento que muchos autores se inclinarían hoy a excluir de la lógica *stricto sensu*. Ejemplos de ellas son las llamadas *lógica dialéctica* (de tipo hegeliano o crociano), *lógica histórica, lógica concreta*, etc., etc. La mayor parte de estas "lógicas" son, en rigor, metafísicas — o, en algunos casos, bosquejos ontológicos o programas de filosofía. Como tales, no deberían ingresar en el apartado "lógica". Sin embargo, no podemos dejar de hablar de ellas, no sólo porque lo requiere nuestro propósito de informar acerca de lo que se ha entendido en diversos momentos bajo el término 'lógica', sino también porque en algunos casos la línea divisoria entre las consideraciones lógicas y las extralógicas ha resultado muy imperfectamente trazada. Por ejemplo, algunos lógicos se han propuesto, a la vez que edificar un sistema lógico, averiguar en qué "relación" se halla la lógica con la realidad, o bien presentar (explícita o implícitamente) el marco ontológico de sus reflexiones lógicas. Proporcionaremos también, pues, cuando se presente la oportunidad, una reseña de tales concepciones.

3. Se han aplicado con frecuencia varios calificativos al término 'lógica'. Hemos ya aludido a algunos de ellos: 'lógica tradicional', 'lógica simbólica', etc. Hay muchos otros. Unos son de índole sistemática, tales como 'lógica formal', 'lógica material', 'lógica deductiva', 'lógica inductiva', 'lógica intencional', 'lógica dialéctica', etc. Otros son más bien de naturaleza histórica. El significado de los primeros calificativos irá siendo aclarado en el curso del artículo, así como en otros artículos (por ejemplo, Deducción, Formal, Inducción, Logística). En cuanto a los segundos, creemos conveniente proporcionar breves definiciones de los más usados.

Lógica oriental es el nombre que se da a los trabajos lógicos desarro-

liados sobre todo dentro de los sistemas de la filosofía india (VÉASE); por ejemplo, en la posterior lógica Nyàya (v.).

Lógica occidental es el nombre que recibe el conjunto del trabajo lógico en Occidente (o en las demás partes del globo que siguen la tradición occidental) desde los griegos hasta la fecha. Los calificativos subsiguientes se refieren todos a esta lógica.

Lógica tradicional (llamada a veces también *clásica* y en algunas ocasiones *vieja)* es el nombre que recibe toda la lógica hasta Boole y Frege; a veces toda la lógica que no sigue las orientaciones de la lógica formal simbólica, lógica matemática o logística cualquiera que sea la época a la cual pertenezca; a veces la lógica aristotélico-escolástica (ya en la forma medieval, ya simplemente en la neoescolástica); a veces la lógica producida entre Aristóteles (excluido) y la lógica escolástica medieval; a veces toda la lógica antigua y medieval. En vista de la multiplicidad de sentido que tiene tal expresión conviene o limitarla a aquellos casos en los cuales el contexto indica sin dificultad de qué tipo de trabajo lógico se trata, o bien usarla en un sentido conscientemente vago, sin pretender describir una orientación o período lógicos determinados y refiriéndose sólo a "lo que se ha venido haciendo usualmente en lógica en el pasado".

Lógica antigua es el nombre que se da a la lógica griega y helenístico-romana desde los presocráticos hasta Boecio aproximadamente.

Lógica griega designa el trabajo lógico desde los presocráticos hasta los comentaristas griegos del Estagirita y estoicos.

Lógica aristotélica es la lógica expuesta en el *Organon* y algunas otras partes del *Corpus aristotelicum.* Constituye, de un lado, una parte de la lógica antigua; de otra, un elemento fundamental de la lógica tradicional (en el sentido primero y tercero antes apuntados).

Lógica estoica o también *estoico-megárica* es la desarrollada principalmente por algunos megáricos y estoicos, pero también elaborada por muchos autores de la Antigüedad y Edad Media.

Lógica medieval es el nombre que suele recibir la lógica producida entre Boecio y el siglo XV (incluidos).

Lógica escolástica es principalmente la desarrollada por autores escolásticos durante los siglos XIII, XIV y XV.

Lógica neoescolástica es la contenida en los textos de autores de esta tendencia (principalmente neotomistas) desde mediados del siglo XIX hasta la fecha. Es común dar también a esta lógica el nombre de *lógica aristotélico-escolástica.*

Lógica moderna es el nombre que recibe a veces la lógica de autores de la época moderna (a partir del siglo XVI), incluyendo la de autores renacentistas; a veces, empero, se llama así la lógica iniciada por Boole y, sobre todo, por Frege. Nosotros nos hemos atenido con frecuencia a este último uso.

Lógica contemporánea se llama a veces al conjunto del trabajo lógico desde mediados del siglo XIX, cualquiera que sea la tendencia a la cual pertenezca; a veces el trabajo lógico durante el siglo XX o inclusive sólo el de los últimos años; a veces, únicamente el trabajo lógico en la dirección de Boole y Frege.

A veces se ha usado asimismo (en la época contemporánea) la expresión 'lógica nueva' para designar lo que se ha llamado asimismo *lógica simbólica, lógica matemática* y *logística.*

Aparte los nombres mencionados se han usado en ciertos períodos otras expresiones para designar un determinado *Corpus* lógico. Conviene recordar a este respecto la terminología medieval. Reseñaremos brevemente esta terminología siguiendo a L. M. de Rijk *(Lógica modernorum,* I [1962], págs. 14-16).

Lógica vetus se llamó al *Corpus* lógico constituido por las *Categorías* y el *De interpretatione,* de Aristóteles; el *Isagoge,* de Porfirio; los comentarios de Boecio a los tres escritos mencionados y algunos otros escritos lógicos de Boecio. Hacia 1200 se añadió a este *Corpus* el *De Sex Principiis* atribuido a Gilberto de la Porree. Además de la expresión *lógica vetus* se usó al respecto la expresión *ars vetus.*

Lógica nova se llamó a partir de las últimas décadas del siglo XII y especialmente a partir del siglo XIII al *Corpus* lógico constituido por los dos *Analíticos,* los *Tópicos* y la *Refutación de los sofistas,* de Aristóteles, que habían sido ignorados durante parte del período medieval. Se habló también de *ars nova.*

Lógica antiqua o *Logica antiquorum* son nombres usados para referirse conjuntamente al ars *vetus* y al *ars nova.*

Lógica moderna o *lógica modernorum* se usó para designar los elementos de la lógica medieval que no entraban dentro de la *lógica antiqua* o *lógica antiquorum.* Se consideró como fundador de la lógica moderna a Pedro Hispano, con sus *Summulae logicales.* Aunque dicho autor no puede ser considerado como *fundador* de tal "lógica", es cierto que hay en las *Summulae* ciertos elementos lógicos que, convenientemente elaborados, dieron origen a un *Corpus* propiamente llamado *lógica moderna* o *lógica modernorum.* Nos referimos a estos "nuevos elementos" *infra.* Como la lógica moderna fue elaborada en gran parte por autores nominalistas o terministas, fue común equiparar los *moderni* a los *terministe.*

4. La historia de la lógica que luego bosquejamos no debe conducir a pensar que hay un "progreso" continuo en la investigación lógica. Según Bocheński, la historia de la lógica puede ser representada mediante una sinusoide, con tres períodos de gran desarrollo: de Aristóteles al estoicismo; la Edad Media en los siglos XII, XIII, XIV y parte del XV; la época contemporánea desde Boole o Frege. En los períodos intermedios tuvieron lugar movimientos de retroceso, en parte por excesiva simplificación, en parte por olvido de la tradición. Hubo, ciertamente, excepciones en los períodos de "retroceso", pero no logran modificar grandemente la imagen bosquejada. Pues aun la gran excepción de la época moderna —Leibniz— permaneció durante mucho tiempo sin influencia apreciable.

Hechas estas advertencias procederemos a informar, siguiendo en lo posible un orden cronológico, sobre los principales *resultados* obtenidos en lógica (y disciplinas afines) y sobre las *ideas* más destacadas mantenidas en lógica por cada uno de los grandes autores, tendencias o períodos.

En lo que respecta a la lógica oriental, nos limitaremos a señalar que en algunos aspectos no desmerece de la lógica cultivada en varias

fases de la historia de Occidente. Los recientes trabajos sobre la historia de la lógica en la India han mostrado que ha habido en dicho país notables investigaciones lógicas ya desde los primeros siglos de nuestra era. Aunque menos formal que la aristotélica y, por supuesto, que la estoica (o estoico-megárica), la lógica oriental aludida contiene varias partes de notorio interés, tales como rudimentos de una teoría de los abstractos relaciónales, la definición de los números como propiedades de clases y el uso de algo muy próximo a una tabla de verdad para la negación alternativa.

La lógica arcaica está embebida, como ha advertido E. W. Platzeck, en la ontología. Esta ontología se basa en la noción del logos (VÉASE). Siendo éste primariamente un "decir", la lógica se presenta como una forma de decir capaz de describir (la esencia de) ciertas estructuras de lo real. Con ello el decir lógico se halla para estos pensadores estrictamente correlacionado con la realidad. Esta correlación llega en Parménides a sus últimas consecuencias: la realidad y el decir lógico (el pensar) son una y la misma cosa. Esta ontología subyacente en la lógica arcaica persistió, sea dicho de paso, en buena parte de la tradición posterior griega — y, en una dimensión por lo menos, en toda la tradición racionalista de Occidente. Ahora bien, no debe imaginarse que la lógica arcaica consista únicamente en una ontología o en una metafísica: el uso de la ley de identidad por Parménides y su más explícita formulación posterior en textos redactados probablemente por uno de los miembros de la escuela de Elea hacen que haya en este período de la lógica los dos elementos que hemos subrayado desde el principio: una concepción determinada acerca de la actividad lógica y de la relación entre leyes lógicas y estructuras reales, y un descubrimiento de ciertas leyes lógicas (o metalógicas).

La investigación lógica entre los sofistas revela una fuerte tendencia lingüística; en rigor, los sofistas desarrollaron más la semiótica, la retórica y, en general, la filosofía del lenguaje que la lógica. Ésta, en cambio, fue impulsada por Sócrates y Platón. El primero, con el desarrollo del proceso de la definición (VÉASE); el segundo, con la teoría sobre esta última, con la doctrina de la división (v.) —en la cual se funda la definición—, y con la dialéctica (VÉASE), por la cual, a su entender, puede enunciarse lo que es. Se ha discutido mucho en tomo a la efectiva contribución de Platón a la lógica; mientras unos estiman que es nula (o perniciosa), otros la colocan a una altura igual, si no mayor, a la de Aristóteles. La opinión intermedia es la más plausible; Platón confundió dentro de su dialéctica muchos elementos diversos —retórica, metodología, metafísica y lógica propiamente dicha—, pero las tres doctrinas antes mencionadas constituyen uno de los fundamentos de la obra de Aristóteles.

Esta obra es considerable. En el *Organon* (VÉASE) y especialmente en los *Analíticos* (v.) aparece por vez primera en la historia de Occidente un conjunto de investigaciones lógicas llevadas a cabo con plena madurez. Además de una muy completa doctrina silogística (véase SILOGISMO) y de varios trabajos de lógica inductiva, encontramos, en efecto, en Aristóteles, numerosas investigaciones de carácter semiótico, algunas de índole metalógica, varias teorías metodológicas, una discusión a fondo de los llamados *principios lógicos* (véase CONTRADICCIÓN, TERCIO EXCLUSO [PRINCIPIO DEL]) y varios otros análisis de nociones lógicas fundamentales. (Por ejemplo, la oposición, los predicables [VÉANSE].) Durante mucho tiempo se creyó inclusive que la lógica aristotélica era simplemente *la* lógica; testimonio al respecto es la famosa (y errónea) frase de Kant, según la cual la lógica no había dado desde Aristóteles ningún paso atrás, pero tampoco ningún paso adelante. Luego ha estado durante un tiempo de moda considerar que la lógica de Aristóteles era o bien una particular manifestación de su metafísica y de su cosmología, o bien un fragmento muy reducido de la lógica — tan reducido que, según esta última opinión, podría reducirse a un fragmento de la lógica cuantificacional elemental. También aquí se halla la verdad en un punto medio. En efecto, junto a las leyes silogísticas encontramos en Aristóteles, bien que presentadas en forma poco sistemática y segura, diversas leyes de la lógica de la identidad, de las clases y de las relaciones. En cuanto a la concepción aristotélica acerca de la lógica, hay una obvia oscilación entre dos ideas. Por un lado, la lógica (o, en el vocabulario de Aristóteles, el "saber lógico", pues 'lógico' fue usado por el Estagirita sólo como adjetivo) es concebida, en tanto que *órgano*, como prolegómeno de toda investigación científica, filosófica o simplemente perteneciente al lenguaje ordinario. Por eso la lógica no es una parte de la filosofía; es, a lo sumo, el pórtico que permite pasar a cualquiera de sus partes (la teórica, la práctica y la poética o productiva). Por otro lado, la lógica aparece como el análisis de los principios según los cuales se halla articulada la realidad. Así como el primado de la definición y de la dialéctica en Platón podía ser considerado como la consecuencia del interés de este autor por el "qué" de las cosas, el primado del razonamiento (sobre todo silogístico) en Aristóteles podría ser considerado como la consecuencia del interés de este pensador por el "por qué" de las cosas. No llegaremos nosotros tan lejos, pues Aristóteles no parece haber confundido siempre la lógica con la ontología. Pero reconoceremos que en algunos casos la lógica de Aristóteles parece seguir el trazado de una ontología general. Esto se manifiesta en una serie de posiciones que pueden resumirse del siguiente modo: (a) La dialéctica propuesta por Platón es, según Aristóteles, meramente crítica. Se necesita un método positivo de conocimiento que sea un verdadero instrumento; este órgano comprende una teoría de los enunciados, otra de los razonamientos y otra de los términos o categorías. (b) La lógica es instrumento para el pensar y supone un pensamiento (el cual no debe ser interpretado forzosamente desde un punto de vista "psicologista"). (c) El pensamiento supone una realidad pensada, pues el pensar carece de espontaneidad y es sólo relativo. (d) Es necesario, en vista de ello, desarrollar una teoría del concepto (VÉASE) como expresivo del ser "constitutivo" de lo real. (e) La lógica puede de este modo convertirse en ciencia de los principios de lo que es.

La lógica griega postaristotélica ocupó hasta hace relativamente poco tiempo escaso lugar en las historias

de la lógica, no obstante los testimonios que hay de ella en los historiadores y críticos helenísticos y a pesar de los atisbos al respecto de autores como Venn y Peirce. El abundante material histórico revelado por Prantl no había sido, por lo demás, correctamente interpretado — ni siquiera, y hasta podría decirse sobre todo, por el propio compilador. Los trabajos de H. Scholz, de I. M. Bocheński, T. Czezov/ski, E. B. Beth, G. Capone-Braga, A. Krokiewicz, Albrecht Becker, E. Kapp, M. Hurst, J. Łukasiewicz, J. Salamucha, J. \V. Stakelum, R. Chisholm, R. Feys, A. Virieux-Reymond, Ivo Thomas, G. Vailati, A. Rüstow, Benson Mates, K. Dürr, R. van den Driessche, Joseph Clark, y otros lógicos e historiadores de la lógica, agregados a las nuevas investigaciones filológicas y filológico-históricas de F. Solmsen y W. D. Ross, han corregido, empero, la imagen habitual de este y otros períodos de la historia de la lógica. Determinante al respecto ha sido la investigación de Łukasiewicz, sobre la cual se han basado los sólidos y amplios trabajos al respecto de I. M. Bocheński y Benson Mates. Como resultado de estas investigaciones puede ya afirmarse con seguridad la riqueza del pensamiento lógico en esta época, a lo cual cabe agregar la preocupación por parte de muchos autores (por ejemplo: escépticos, epicúreos empíricos de la escuela de Filodemo de Gadara) hacia problemas de carácter semiótico y hacia cuestiones metodológicas, frecuentemente centradas en torno a las formas de inferencia científica. Aquí nos limitaremos a mencionar lo más fundamental de la labor realizada en la lógica formal.

Como advirtió Lukasiewicz, la lógica aristotélica es (principalmente) una lógica de los términos; por eso su más importante contribución se halla en la lógica cuantificacional. La lógica de los megáricos y de los estoicos es, en cambio (principalmente) una lógica de las proposiciones; las leyes del cálculo proposicional, las reglas de inferencia de este cálculo, la correspondiente distinción entre leyes y reglas (que en el período aristotélico no había sido formulada o había sido, a lo sumo, implícitamente supuesta) constituyen, pues, algunos de los más destacados resultados de esta lógica. Sin embargo, ello no significa —como algunos autores precipitadamente han afirmado— que se trate de dos tendencias hostiles. Las relaciones entre una y otra contribución son, en efecto, muy frecuentes. Ya los discípulos de Aristóteles, Teofrasto y Eudemo desarrollaron los elementos expuestos en el *Corpus aristotelicum* (caso de que no fueran, además, autores de una parte del mismo) en un sentido que los aproximó a los megáricos-estoicos. Así, de la lógica formal aristotélica se pasó, por diversas gradaciones, a una lógica formalista; ciertos razonamientos que en Aristóteles aparecen como silogismos son entendidos por los estoicos como reglas de inferencia válidas. No importa que en numerosos casos los estoicos concibieran la lógica como aquella parte de la filosofía destinada a apoyar la solidez de sus ideales éticos; la ley de la heterogénesis de los fines, según la cual el instrumento puede independizarse de su función, se cumple en ellos en el terreno lógico. Además de los problemas lógicos, los estoicos dilucidaron —como la mayor parte de los pensadores de la Antigüedad— cuestiones semánticas; un ejemplo de ello lo encontramos en algunas formulaciones de paradojas a las que nos hemos referido en el artículo Paradoja (VÉASE).

Muchos son los autores del período postaristotélico que podrían mencionarse como distinguidos en la historia de la lógica; tenemos, entre ellos, a Galeno, a Porfirio —cuya *Isagoge* suscitó en la Edad Media el problema de los universales (v.)—, a Alejandro de Afrodisia. La mayor parte de sus contribuciones fueron examinadas por Boecio. Los comentarios de éste a Porfirio, a las *Categorías*, a los *Analíticos y Tópicos*, de Aristóteles, sus libros sobre la definición y la división, sus tratados sobre los silogismos categóricos e hipotéticos constituyeron la base para la mayor parte de los estudios de lógica en la Edad Media, y su influencia persistió inclusive después del siglo XIII, en que se conoció por entero en Occidente el *Organon* aristotélico. Pero desde Boecio hasta el siglo XIII la actividad en la lógica no fue sobresaliente. En cambio, a partir del siglo XII y hasta el siglo XV hubo, como antes apuntamos, un nuevo florecimiento de la lógica. Ya desde Abelardo se manifestaron signos de creciente interés por esta disciplina. Pero el grueso del trabajo lógico en la Edad Media se inició sólo desde Alberto el Magno, prosiguiendo, a través de Santo Tomás de Aquino y otros filósofos, hasta quienes con más empeño cultivaron los estudios lógicos: Guillermo de Shyreswood, Lamberto de Auxerre, Gualterio Burleigh, Pedro Hispano, Guillermo de Occam, J. Duns Escoto, Alberto de Sajonia, Juan Buridán y otros. El inventario de las contribuciones de la Edad Media a la lógica está todavía en formación. Pero mucho se sabe ya ahora a través de las investigaciones de autores como J. Bendiek, A. C. Crombie, C. D. Frank, E. A. Moody, A. B. Wolter, J. P. Mullally, así como de los mencionados J. Lukasiewicz, I. M. Bochenski, J. Clark, I. Thomas, K. Dürr, H. Scholz — para referirnos solamente a algunos de los que han examinado la historia de la lógica medieval a la luz de los descubrimientos de la moderna lógica simbólica. Como ocurre con la lógica antigua hay ya, además, para la historia de la lógica medieval algunos estudios extensos orientados en el sentido antedicho: los libros de E. A. Moody y de Ph. Boehner son testimonios de ello. Limitémonos aquí a indicar que, junto al desarrollo de los problemas ya tratados en la lógica antigua —y que, aunque con frecuencia basados en el *Organon*, no se reducen en modo alguno a él—, hay en la lógica medieval lo que Boehner ha calificado de nuevos elementos. Éstos son, al entender de dicho autor, los siguientes: estudios sobre los términos sincategoremáticos, sobre las propiedades de los términos (entre ellos los muy importantes sobre la teoría de las suposiciones), sobre los insolubles, sobre la obligación y sobre las consecuencias (véase sobre todo SINCATEGOREMÁTICO, PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS, SUPOSICIÓN, INSOLUBILIA y CONSECUENCIA). Como puede advertirse por esta lista, las cuestiones semióticas son tratadas además de las metalógicas y lógicas. En algunos casos, los sistemas de lógica presentados fueron muy completos (como en Pedro Hispano) o poseedores de un elevado grado de formalismo (como en Gualterio Burleigh o en Alberto de Sajo-

nia). En otros casos se mezclaron los trabajos lógicos con las especulaciones de índole metafísica u ontológica. A ello deben unirse los numerosos estudios de filosofía del lenguaje, especialmente a través de la gramática especulativa (VÉASE).

En cuanto a la idea de la lógica defendida por los escolásticos medievales (y luego por los escolásticos modernos), ha dependido en gran medida de supuestos extralógicos. Algunos han insistido en que la lógica es una *scientia rede judicandi*, pero aun esto puede entenderse de dos modos: o considerando el "juzgar rectamente" como un proceso que conduce al conocimiento verdadero, o estimándolo como un proceso que permite obtener razonamientos correctos o formalmente válidos. En la primera interpretación se atenúa el formalismo; en la segunda, se acentúa. Otros han manifestado que el *objectum fórmale* de la lógica es el ente de razón (VÉASE) objetivo o bien el ente de razón fundado en la realidad (*cum fundamento in re*). Otros, finalmente, han manifestado que los actos intelectuales manejados por reglas lógicas no son entes de razón, sino en algún sentido entes reales. Muy común es entre los escolásticos distinguir entre una *lógica minor* o lógica formal y una *lógica major* o lógica material. Esta última suele abarcar —sobre todo en tratados neoescolásticos que han adoptado esta división— muchas cuestiones de carácter metodológico y crítico y algunos problemas metafísicos y ontológicos.

Los estudios de lógica en el sentido en que fueron desarrollados durante el mencionado período de florecimiento medieval no fueron totalmente perdidos en la época moderna. Autores escolásticos como Suárez y Juan de Santo Tomás no fueron parcos en la demostración de lo que, según Bocheński, caracteriza el espíritu de la lógica: la sutileza, en muchos puntos opuesta a la especulación. Se ha mostrado, además, que un autor como Juan de Santo Tomás comprendió muy bien las exigencias del formalismo lógico. Pero, de un modo general, no puede considerarse el período moderno hasta Boole como una época de esplendor lógico. Algunos inclusive han pretendido que se trata de un período particularmente decadente. Esta última opinión es excesiva. Pues aunque, por ejemplo, ni Descartes ni los otros grandes filósofos modernos (con la excepción de Leibniz) se distinguieron como lógicos formales, su contribución a la historia de esta disciplina no es completamente nula, cuando menos de una forma indirecta — en el terreno metodológico en Descartes; en la esfera de la semiótica en Hobbes, etc. Lo que sucedió es que muchos filósofos de dicha época se interesaron menos por la lógica formal que por el estudio de los métodos de la ciencia natural. La crítica en cuestión puede, pues, aplicarse mejor al Renacimiento que a la época moderna propiamente dicha. Los autores renacentistas, en efecto, con sólo algunas excepciones como la de Pedro Ramus (por lo demás escasamente original), se limitaron a criticar el uso y abuso de la silogística y de las sutilezas semióticas en los autores escolásticos, confundiendo con frecuencia dentro de un solo grupo los lógicos y semióticos verdaderamente creadores y rigurosos, y aquellos que no hicieron sino introducir inútiles (o falsos) refinamientos.

En rigor, desde fines de la Edad Media hasta Boole la historia de la lógica ofrece cualquier cosa menos una línea clara. Hemos mencionado ya algunos de los elementos que hallamos en ella: persistencia del trabajo lógico medieval, investigaciones científico-metodológicas —las más de las veces sólo remotamente relacionadas con la lógica propiamente dicha—, crítica de la tradición medieval sin aportar con frecuencia más que una sustitución de la lógica por la retórica o por una vaga metodología, análisis de carácter semiótico. A ellos debemos agregar otros varios: desarrollo de la idea de la lógica como un "arte de pensar" o una "medicina del espíritu" (tan característica de la *Logique de Port-Royal*, inspirada en el cartesianismo); intentos de volver a sistematizar el conjunto de la lógica formal sin aportar, empero, contribuciones originales a ella (ejemplo: J. Jungius y su *Lógica Hamburgensis*); esfuerzos para desarrollar la lógica como un cálculo; intentos de constituir una lógica determinada por la epistemología y a la vez fundamento de la epistemología. Nos referiremos ahora particularmente a estos dos últimos intentos: el primero de ellos, a causa de su valor lógico formal; el segundo, por la gran influencia que ha ejercido sobre la metodología, la epistemología y la ontología modernas.

La figura capital del primero de los citados intentos es Leibniz — que durante un tiempo fue considerado como "el fundador de la logística". Pero otros nombres deben añadirse al suyo: Jacobo y Juan Bernoulli, G. Ploucquet, J. H. Lambert, G. F. Castillon y G. J. von Holland. Todos ellos estuvieron dominados por el deseo —en el que había abundado ya Llull, tan apreciado por Leibniz a causa de su *Ars magna* (VÉASE)— de constituir una *characteristica universalis* y un *calculus ratiocinator* que les sirviera de instrumento. Debemos advertir que las ideas formuladas al respecto no eran siempre muy claras: a veces se pretendía, efectivamente, desarrollar un cálculo lógico; a veces se trataba de una ciencia universal análoga a una metodología universal; en ocasiones se insistía más bien en una pasigrafía, pangrafía, gramática general filosófica, lenguaje universal (natural o artificial), álgebra general del lenguaje, *logistica speciosa* (como la propuesta por Viète), "lengua filosófica" (como las presentadas por Dalgarno, John Wilkins y otros), etc., etc. Estas últimas tendencias —que se extendieron especialmente durante los siglos XVII y XVIII— han sido consideradas por algunos como una continuación de la gramática especulativa (VÉASE). Observemos que en lo que toca a la semiótica la época moderna contiene posiblemente más ricos elementos de lo que se ha venido sospechando; aparte los intentos mencionados, los trabajos al respecto de autores como Locke y, sobre todo, Condillac (y su escuela) merecen una investigación cuidadosa.

Común a Leibniz y a los autores citados inmediatamente después del mismo es el haber basado sus cálculos lógicos en intensión — con la excepción de von Holland. Los cálculos en cuestión son, pues, casi siempre cálculos de conceptos. Los trabajos lógicos de los autores citados no se limitan, empero, a ello. Leibniz en particular tocó muchos de los puntos desarrollados por la posterior lógica simbólica —por ejemplo, el enlace del álgebra lógica con los números—, pero su fragmentarismo y en parte

sus finalidades filosóficas generales le impidieron llevar a cabo una labor completa en ninguna de las muchas vías iniciadas. Por lo demás, la idea de la formalización leibniziana de la lógica estaba estrechamente vinculada con la idea de que los principios lógicos son "invariantes para todos los mundos posibles". De ahí que las proposiciones lógicas fundamentales sean para Leibniz a la vez proposiciones ontológicas.

Distinto es el caso de Kant. Al no poder ser la lógica una especificación de las invariantes para todos los mundos posibles, ni tampoco poder ser disuelta en un conjunto de reglas procedentes de las leyes psicológicas de la asociación, la lógica parece adoptar en Kant un aspecto formal, igualmente alejado de la ontología y de la psicología. Pero el término 'formal' no posee en Kant un sentido estrictamente lógico. La forma de los pensamientos no es, a su entender, su "envoltura", sino algo que pertenece a su contenido. Mas aun: los pensamientos son pensamientos *que posee* una conciencia más que pensamientos *de* una realidad. En Aristóteles la realidad quedaba reflejada en los pensamientos; en Kant (y en muchos idealistas) la conciencia refleja la realidad mediante ellos. Así se explica la concepción kantiana de la lógica como "lógica trascendental", y su idea de esta lógica como una disciplina que "determina el origen, extensión y valor objetivo de los conocimientos", que sólo se ocupa de las leyes del entendimiento y de la razón y que únicamente tiene que ver con "objetos *a priori*", a diferencia de la "lógica general", la cual trata de "conocimientos empíricos o puros sin distinción alguna". Resulta entonces que: (a1) La lógica (trascendental) depende de la estructura de la conciencia. (b1) La correspondencia entre la capa lógico-formal y la trascendental no es casual, porque es posibilitada por "la unidad de la conciencia". (c1) Al aplicarse a lo real, la lógica se convierte en una ciencia normativa. (d1) No basta decir que la lógica *resulta* verdadera, ni es justo señalar que la verdad se debe a una previa e ignorada sumisión de la realidad al pensamiento lógico, sino que es menester ver de qué modo la conciencia representa el horizonte dentro del cual se da la validez del pensar. La lógica es, así, para Kant, como para otros autores del pasado, una ciencia que trata del *ens rationis cum fundamento in re.* Mas este *ens rationis* es algo que la conciencia trascendental posee como "constituyéndola". La doble oposición kantiana al "ontologismo" y al "psicologismo" no conduce, pues, al formalismo lógico. Conduce a dos elaboraciones de la lógica, ambas escasamente fecundas para la obtención de resultados lógicos: por un lado, a una lógica metafísica, como la elaborada por Hegel, con una teoría del concepto como intermediario entre el ser y el devenir y con un método dialéctico que pretende desterrar la ley de contradicción; por el otro, a una lógica gnoseológica, de tendencia fuertemente normativa. La primera elaboración es la propia del idealismo alemán; la segunda, la propia del neokantismo marburguiano.

Hemos indicado antes que la lógica formal no experimentó un reflorecimiento sino hasta Boole y, en particular, Frege. Los trabajos de estos autores no carecieron, por lo demás, de precedentes inmediatos: la obra de Hamilton, de T. Solly y en particular de Augustus de Morgan (VÉASE), con su tendencia a desarrollar el cálculo lógico en extensión merecen al respecto ser aludidas. Ahora bien, si consideramos las tendencias lógicas más influyentes durante la última mitad del siglo XIX y siglo XX, tendremos que ampliar nuestro cuadro. Con fines puramente informativos indicaremos aquí tales tendencias, reservando para la última de ellas un tratamiento más detallado y datos complementarios en otro lugar (véase LOGÍSTICA).

I. Una de las direcciones de la lógica es la llamada *lógica empírica (y* a veces —a causa de su preocupación principal— *lógica de la inducción).* Su más típico representante es John Stuart Mill. Esta lógica supone que los objetos de que trata son el resultado de generalizaciones empíricas efectuadas sobre lo real por medio del uso de una abstracción (VÉASE) nominal. En buena parte esta lógica se convierte cada vez más en una metodología del conocimiento científico. Junto a esta lógica empírica en sentido tradicional se ha manifestado recientemente una idea de la lógica concebida *también* como ciencia experimental (además de teórica). Esta lógica —propuesta por F. Gonseth— se dedica a comprobar leyes de "hechos", en el mismo sentido en que la física se dedica a comprobar leyes de hechos. Ahora bien, el objeto de tal lógica no es un objeto determinado, sino "el objeto cualquiera". La lógica es definida, así, como "la física del objeto cualquiera". Esta lógica es una parte de la ciencia dialéctica general bosquejada por los miembros de la Escuela de Zurich (VÉASE); como ella, debe ser capaz de revisar continuamente sus supuestos.

II. Otra dirección es la *psicologista,* representada, entre otros, por Beneke, Lipps, Baldwin, Ziehen y acaso Cornélius. Los principios lógicos son, según ellos, pensamientos, y la lógica nos revela la estructura objetiva de los mismos. La lógica psicologista es afín en algunos respectos a la empirista, pero mientras, según los empiristas, la lógica responde a la pregunta: "¿Cuáles son las estructuras limitantes de la realidad cuando ésta, concebida empíricamente, es sometida a abstracción nominal?", según los psicologistas la lógica responde a la pregunta: "¿Cómo pensamos efectivamente la realidad en la medida en que nuestro pensar no sea un arbitrario discurrir?"

III. Una tercera dirección es la *normativista.* Constituye una de las dimensiones de la idea kantiana de la lógica y ha sido defendida, entre otros autores, por Herbart y numerosos tratadistas del siglo XIX y comienzos del XX (por ejemplo: Goblot). Según ellos, la lógica responde a la pregunta: "¿Cómo debemos pensar para que nuestro pensamiento sea correcto?"

IV. A las citadas direcciones se yuxtapone con frecuencia la *metodológica.* Representada, entre otros, por Wundt, Sigwart y algunos teóricos de la ciencia de orientación positivista "clásica", esta tendencia lógica cultiva con preferencia los problemas de lógica inductiva en un sentido semejante a como fueron tratados por los empiristas del ochocientos. Esta dirección constituye, en el fondo, una cierta orientación hacia un grupo de problemas centrados en torno a los modos del razonamiento científico; por este motivo no se presenta casi nunca aisladamente, sino que puede

estar, y suele estar, mezclada con las demás direcciones mencionadas.

V. Muy cultivada a fines del siglo XIX y comienzos del XX fue la lógica *gnoseológica*, que deriva en parte de Kant y que tuvo por supuesto fundamental el estudio de la constitución lógica del plano trascendental y la explicación a partir del mismo de la correspondencia entre la realidad y las operaciones lógicas. La lógica gnoseológica es casi siempre un prolegómeno a la teoría del conocimiento. Ha sido cultivada por varios de los autores citados (Wundt, Sigwart) y propulsada por otros (Schuppe, von Kries), incluyendo las grandes figuras de la Escuela de Marburgo, como Hermann Cohén. Este filósofo llega a afirmar que hay que comenzar con el "pensar" y que la lógica no es sino una teoría del conocimiento. La lógica formal (y no digamos formalista) es, según Cohén, un "espectro". No pueden, a su entender, darse formas que no signifiquen algo. Y como lo significado es el conocimiento, resulta que las formas de la lógica son formas del conocimiento. En otros términos, y dada la identidad del pensar y del ser, la lógica puede ser definida como "la teoría de los conocimientos puros".

VI. Hay un grupo de tendencias lógicas que son en dimensiones esenciales de índole *metafísica.* Conviene, sin embargo, entenderse sobre el significado de este término. En un sentido lato pueden ser calificadas de metafísicas todas las tendencias lógicas en las que hay, explícita o implícitamente, una ontología subyacente; por ejemplo, la citada lógica empirista podría ser metafísica. En un sentido estricto, en cambio, solamente merecen el nombre de *metafísicas* las lógicas para las cuales el correlato de las operaciones lógicas es una realidad metafísica o considerada como tal. Ejemplo eminente de este tipo de lógica es la lógica *dialéctica* (VÉASE) de Hegel y las teorías lógicas desarrolladas por autores más o menos influidos por el hegelianismo, tales como Bradley y Bosanquet. Típico de estas dos últimas lógicas (que son más bien doctrinas *sobre la lógica*) es el supuesto de que, no habiendo en la Realidad Absoluta, o Absoluto —objeto de la metafísica—, ninguna separación entre lo *que* es la cosa y aquello que la cosa *es*, la lógica se limita a traducir el carácter "compacto" y sin poros de la Realidad por medio de una identificación del sujeto con el predicado, confirmando la tesis de la unidad absoluta del juicio.

También pueden considerarse como "lógicas metafísicas" (y, en la mayor parte de los casos, como "doctrinas metafísicas sobre la lógica") cierto número de doctrinas en las cuales el término 'lógica' aparece adjetivado en formas distintas de las "normales", es decir, lleva adjetivos distintos de 'formal', 'formalizado', 'formalístico', 'deductivo', 'inductivo', etc. Como ejemplos mencionamos: la "lógica concreta", la "lógica histórica", la "lógica vital", la "lógica existencial", propugnadas por varios autores. Más específicamente mencionamos como ejemplos: la "lógica arquitectónica", de Bornstein, a que nos hemos referido en el artículo ARQUITECTÓNICA; la "lógica total" o "lógica totalista" (o "lógica filosófica", de Jaspers (v.); la "totalitaria") propuesta por Othmar Spann y equivalente, según este autor, a una "lógica orgánica"; la "lógica integral", de Leo Gabriel; la "lógica hermenéutica", de Lipps; la "lógica de la simplicidad", de André Lamouche, destinada a ampliar el "marco de la lógica de la identidad" por medio de una serie de valores; la que puede llamarse "lógica plural" y también "lógica de la contradicción" de Stéphane Lupasco (v.); la "lógica del pensamiento concreto", de Ortega y Gasset; la "lógica primitiva" o "lógica del pensamiento pre-lógico" de que habló Lévy-Bruhl (VÉASE; v. también PRIMITIVO); la "lógica del logos" (v.) o "lógica del pensamiento esencial", de Heidegger (v.), de la cual la "lógica" en sentido estricto y la verdad lógico-formal en sentido usual son derivaciones "históricas" y en alguna medida "inferiores" frente al "Logos del Ser", etc., etc.

Puede preguntarse si la "lógica dialéctica" desarrollada por el marxismo (v.) debe incluirse o no en esta sección como ejemplo de una "lógica no normal". Por un lado, no parece que deba incluirse en esta sección ya que es difícil calificarla de "lógica metafísica" en sentido estricto. Por otro lado, puede incluirse en esta sección por cuanto se funda en último término en el método dialéctico hegeliano y por cuanto es una "doctrina sobre la lógica" más que una lógica propiamente dicha.

Una característica de todas estas lógicas es que *no* cumplen con la condición establecida por Wittgenstein (Cfr. bibliografía: C, *adfinem*): "La lógica debe hacerse cargo de sí misma" (*Die Logik muss für sich selber sorgen*). En efecto, ninguna de las lógicas en cuestión se hace cargo de sí misma; en verdad, se halla fundada siempre en algo distinto de ella. Por este motivo es legítimo plantearse el problema de si las "lógicas" a que nos referimos en esta sección merecen efectivamente tal nombre.

En un sentido estricto del término 'lógica', tal como lo describimos en la sección XI de este artículo, ninguna de las "lógicas" mencionadas es propiamente una lógica. En un sentido más amplio de 'lógica', en cambio, algunas de las doctrinas en cuestión pueden seguir usando el término sin dar origen a equívocos. Tal ocurre, por ejemplo, con la "lógica del pensamiento concreto", que no es una mera "lógica de la vida", sino una lógica —o, hasta el presente, el postulado de una lógica— ante la cual las demás lógicas —de cualquier período u orientación— aparecen como "lógicas del pensamiento abstracto", el cual es una de las formas posibles de pensar y no todo el pensar. Algo análogo sucede con el término 'lógica' cuando se usa en fórmulas tales como "la lógica de tal o cual término o expresión". Puede hablarse entonces, como han hecho algunos pensadores de la tendencia llamada "lingüística" (especialmente de la Escuela de Oxford [v.]) de "la lógica del término 'creer'", "la lógica del término 'causar'", etc., etc.

VII. Hay también la lógica en la forma expuesta en los tratados neoescolásticos. En algunos de ellos tal lógica constituye un resumen simplificado de la lógica aristotélico-escolástica, mezclada con algunas doctrinas metodológicas y normativistas forjadas en el curso del siglo XX. En otros, en cambio, se procura integrar métodos y resultados de la logística.

VIII. Relacionada con la tradición escolástica se ha manifestado recientemente una tendencia a forjar una lógica "basada en el realismo filosófico" (en particular tal como ha sido defendido por John Wild). Según Henry Veatch, principal repre-

sentante de esta tendencia, la única lógica que merece verdaderamente este nombre es una lógica que se halla dentro de la tradición de la lógica tradicional (aristotélica, escolástica, en particular de los grandes escolásticos de la Edad Media y del siglo XVI) y que se contrapone a la moderna lógica matemática, pues ésta no es lo que debe ser toda auténtica lógica: intencional. La moderna lógica matemática desconoce, al entender de Veatch, los signos formales, los entes de razón y la coordinación intencional de las formas y estructuras lógicas con lo real. En vez de ello, usa signos instrumentales. Nos referiremos de nuevo a este punto en el artículo Logística.

IX. Una lógica especial difícilmente reducible a las otras aquí presentadas es la lógica *del potenciamiento o de la potenciación (lógica del potenziamento*; abreviada: LP) elaborada por Annibale Pastore y su colaborador Pietro Mosso. Nos hemos referido con más detalle a esta lógica y a las bases filosóficas de la misma desarrolladas por sus autores en el artículo Pastore (Annibale).

X. Gran influencia ha ejercido la lógica *fenomenológica*, que sigue la línea Bolzano-Husserl y que afirma, contra el psicologismo y contra el extremo formalismo (y sobre todo el convencionalismo) la independencia y la consistencia (VÉASE) de lo que se llaman *leyes ideales*. Objeto de esta lógica es, según los autores que la han elaborado (por ejemplo, Pfänder), el objeto ideal, el cual no puede reducirse ni a una forma enteramente vacía ni tampoco a una esencia de índole metafísica. El objeto ideal es el objeto pensado (no en sentido psicológico), esto es, el contenido intencional del pensamiento. De ahí la definición de Pfánder: la lógica es la ciencia de los pensamientos como tales. La lógica abarca de este modo todos los pensamientos y no solamente los enunciativos. "Su objeto —ha escrito Pfänder— es conocer la esencia de los pensamientos, los últimos elementos de ellos, la estructura, las diversas clases, las conexiones y relaciones de los pensamientos entre sí." Advertiremos, empero, que no todos los autores inspirados por la fenomenología admiten estas definiciones. Algunos (como O. Becker) han colaborado —especialmente dentro de la teoría modal— a una lógica de tipo simbólico. Y el propio Husserl ha modificado considerablemente sus ideas sobre la índole de la lógica, pasando del objetivismo y antipsicologismo de tipo bolzaniano manifestado en sus primeras obras al intento de construir una lógica trascendental y una *Weltlogik* de naturaleza últimamente más ontológica que lógica.

XI. Reservamos para esta última sección la referencia a la dirección lógica que va adquiriendo el primado sobre todas las otras. Ello se debe a que propiamente no se trata de una tendencia lógica, sino de la lógica *simpliciter*, esto es, de la misma lógica en cuyos términos pueden reformularse, según hemos apuntado, los efectivos trabajos lógicos no sólo del presente, sino también del pasado. En el artículo Logística —nombre dado usualmente en español al conjunto de tales investigaciones— nos hemos referido a las discusiones principales que han sido mantenidas al respecto en los últimos decenios. En esta sección nos limitaremos a reseñar brevemente algunos de los trabajos efectuados por los principales colaboradores en este empeño durante los últimos cien años. Advertiremos que dentro de estos trabajos suele incluirse no sólo la investigación lógica propiamente dicha, sino también la metalógica, los estudios de fundamentación de la matemática y las rebuscas de índole semiótica en sus diversas ramas, en particular en la sintaxis y en la semántica.

Es usual iniciar esta historia dentro del período moderno con Boole, a quien se debe el desarrollo de una álgebra de clases (V. CLASE), así como estudios de lógica probabilitaria. W. S. Jevons simplificó el sistema de Boole y se ocupó de máquinas lógicas (VÉASE). Peirce elaboró en detalle muchos de los problemas del álgebra de clases, desarrolló cuestiones relativas al condicional y otras conectivas, a la probabilidad y varios temas lógicos similares; además, se ocupó intensamente de problemas semióticos y, sobre todo, elaboró la lógica de las relaciones (véase RELACIÓN). Hugh MacColl trabajó en la lógica de la modalidad (v.). Ernst Schröder presentó una primera amplia sistematización de los resultados anteriores, especialmente de los obtenidos en el álgebra de clases de Boole; esta álgebra es conocida por ello usualmente con el nombre de *álgebra de Boole-Schröder*. Ahora bien, mientras todos los trabajos mencionados estaban bajo la influencia de la matemática, y especialmente de la aritmética, hasta el punto de que podía hablarse de un proceso de matematización de la lógica, Frege introdujo una profunda revolución fundando la matemática en la lógica. Nociones fundamentales al respecto tales como la definición del número (v.) en términos de lógica de las clases; la edificación de una lógica sentencial y de una lógica cuantificacional, con el correspondiente análisis de la cuantificación (véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL, etc.); el análisis de la designación (v.) y de la significación (v.); la importante distinción entre la mención (v.) y el uso de los signos: he aquí algunas de las contribuciones de Frege a la fundamentación de la matemática, a la lógica y a la metalógica. Paralelamente se llevaban a cabo por varios matemáticos (Weierstrass, Dedekind, Cantor, Peano) trabajos de gran importancia en la fundamentación de la aritmética. Especialmente influyente fue el sistema deductivo elaborado por Peano y los colaboradores del *Formulaire des Mathématiques* para la fundamentación de la aritmética a base de cinco axiomas y tres elementos primitivos: número, cero y sucesor. El descubrimiento por Russell de las paradojas lógicas (véase PARADOJA) dentro de la lógica cuantificacional de Frege obligó a una labor de refundamentación de la matemática. Esta labor culminó en los *Principia Mathematica*, de Whitehead y Russell, uno de los grandes jalones en la historia de la logística moderna. Varios mejoramientos y refinamientos fueron introducidos pronto en el sistema deductivo y postulacional de los *Principia*; los nombres de H. M. Sheffer, E. V. Huntington y J. Nicod merecen citarse al respecto. Gran importancia cobró la teoría de los tipos en sus diversas formas (véase TIPO); además de Russell, retengamos en este terreno los nombres de Leon Chwistek, F. P. Ramsey, Norbert Wiener y Kazimierz Kuratowski. La eliminación de las paradojas lógicas fue intentada, también, por medio de las teorías axiomáticas de los conjuntos (Zermelo, J. von Neumann, Paul

Bernays entre otros). Se distinguió luego entre las paradojas lógicas y las paradojas metalógicas (como las clásicas de "El Mentiroso" y las propuestas por P. E. B. Jourdain, L. Nelson, K. Grelling y otros autores); para la eliminación de estas últimas se forjó la teoría de la jerarquía de lenguajes, con la noción del metalenguaje (v.), ya entrevista por Russell y desarrollada por A. Tarski y R. Carnap. El uso de los nuevos conceptos lógicos influyó grandemente sobre el desarrollo de las tendencias filosóficas analíticas y lógico-positivistas, impulsadas por el *Tractatus* de Wittgenstein. Las nuevas orientaciones logísticas fueron extendidas por C. I. Lewis a la lógica modal (véase MODALIDAD) y por E. L. Post y J. Łukasiewicz a las lógicas polivalentes (véase POLIVALENTE). Brouwer creó su lógica intuicionista (V. INTUICIONISMO) —formalizada por A. Heyting— a base de la llamada "debilitación de los principios lógicos" (especialmente del principio del tercio excluso). Durante un tiempo, se enfrentaron varias posiciones en la filosofía de la matemática: logicismo (Russell), intuicionismo (Brouwer), formalismo (Hilbert); nos hemos referido a las mismas en el artículo Matemática, M. Schönfinkel inició en 1924 la llamada "lógica combinatoria", la cual elimina las variables y usa funciones tanto como argumentos como en calidad de valores de otras funciones. La "lógica combinatoria" fue elaborada y desarrollada asimismo por Haskell B. Curry (y luego Robert Feys, en colaboración con Curry). Alonzo Church inició al mismo tiempo la llamada "lógica lambda", donde la "operación λ" desempeña la abstracción de una función de su valor no especificado. La "lógica lambda" contiene también combinadores; el llamado "cálculo de conversión lambda", desarrollado a base de la "lógica lambda", es una lógica combinatoria cuyas relaciones con la lógica combinatoria de Schönfinkel-Curry ha sido puesta de relieve por J. B. Rosser. Los métodos de deducción usados en los *Principia Mathematica* y durante mucho tiempo admitidos por todos los lógicos fueron modificados por S. Jaskowski y G. Gentzen con su "cálculo secuencial" o deducción natural (v.), cada día más difundida. Mientras tanto, se intensificaba el trabajo en semiótica y metalógica. Importantes al respecto son las contribuciones de D. Hubert a la sintaxis (VÉASE), la prueba de Gödel (v.), los trabajos semánticos (véase SEMÁNTICA) de Tarski, Carnap y Quine, los intentos de fundamentar la pragmática (v.) por Ch. Morris. Se propusieron, además, notaciones nuevas (Łukasiewicz) y nuevos sistemas de fundamentación de la matemática (Chwistek, S. Leśniewski). Carnap ha dado una amplia fundamentación lógica inductiva. Notables progresos en lógica y metalógica se deben (al lado de los autores ya antes citados) a N. Goodman, S. C. Kleene, B. Rosser, R. M. Martin, A. Mostowski, J. R. Myhill, H. Reichenbach, Hao Wang, R. Feys, J. C. C. McKinsey, A. Robinson, A. R. Turquette, B. Sobociński, G. H. von Wright, Sôren Halldén, F. B. Fitch, I. M. Bocheński, W. Ackermann, P. Bernays, L. Kalmár, J. Surányi, J. G. Kemeny, J. Herbrand, U. Saamio, A. N. Kolmogoroff, E. W. Beth, Th. Skolem, Rózsa Péter, R. González Zubieta, Leon Henkin — además de los ya nombrados y otros que podrían añadirse a una probablemente muy larga lista. Junto a ello han renacido los estudios de historia de la lógica en el sentido apuntado al comienzo del presente artículo. Los trabajos en cuestión han suscitado con frecuencia cuestiones de carácter general filosófico; tales las mencionadas en los Análisis, Positivismo, Universales. Con ello se ha dado un nuevo sentido a las cuestiones ontológicas (véase ONTOLOGÍA) estrechamente relacionadas con problemas semióticos y especialmente semánticos.

Indicamos al comienzo que concluiríamos el presente artículo describiendo brevemente lo que es, a nuestro entender, la lógica.

Como toda ciencia, la lógica se presenta en forma de un lenguaje (v.). Este lenguaje es, como el de todas las ciencias, un lenguaje de tipo cognoscitivo. Como todo lenguaje, además, el de la lógica posee un cierto vocabulario. Ahora bien, mientras el vocabulario de las ciencias comprende expresiones que se refieren a hechos *y* expresiones que no se refieren a los hechos, pero en cuyo marco son presentados los hechos, el vocabulario de la lógica abarca solamente estas últimas expresiones. Así, por ejemplo, los enunciados: 'Ningún mesón es estable' y 'Si se reciben del espacio exterior señales de radio de 21.1 centímetros de longitud de onda, entonces hay átomos de hidrógeno en el espacio exterior' se componen de dos tipos de expresiones. En uno de estos tipos intervienen términos como 'mesón', 'estable', 'espacio exterior', 'señales de radio de 21.1 centímetros de longitud de onda', etc., los cuales se refieren a hechos. En otro de estos tipos intervienen términos como 'Ningún...es', 'Si...entonces'. Estos últimos forman parte del vocabulario lógico, en el cual están engastados los enunciados científicos o, en general, enunciados cognoscitivos. La lógica tiene como objeto los términos del vocabulario lógico, los cuales se organizan en ciertas estructuras. Cuando las estructuras en cuestión son verdaderas con independencia de los términos no lógicos engastados en ellas, el resultado son verdades lógicas. Se dice por ello que un enunciado es lógicamente verdadero cuando lo es únicamente en virtud de su estructura o de su forma.

Según los términos lógicos específicamente introducidos en cada caso, tenemos diversas partes de la lógica. Estas partes son: la lógica sentencial, la cuantificacional (elemental y superior), la de la identidad, la de las clases y la de las relaciones. Nos hemos referido a ellas con más detalle en los artículos correspondientes (v. gr.: Sentencia; Cuantificación; Cuantificacional y Cuantificador; Identidad; Clase; Relación).

En la lógica usual se contienen no solamente términos lógicos, estructuras lógicas y verdades lógicas, sino también enunciados acerca de ellos. Estos enunciados forman parte de una disciplina: la metalógica (v.). Sin embargo, aunque los enunciados metalógicos estén habitualmente insertados en la presentación de los enunciados lógicos, conviene tomarlos separadamente y examinar los diversos problemas que suscitan. Siendo la metalógica una parte de la semiótica general o teoría general de los signos —y, por consiguiente, siendo un metalenguaje—, las cuestiones por ella planteadas son de índole sintáctica, semántica y pragmática. Nos hemos referido a estos puntos con más detalle en los correspondientes artículos, donde, además, se remite a conceptos

en los que se examinan específicamente las diversas cuestiones de las tres ramas de la metalógica.

Tanto la lógica como la metalógica son disciplinas formales. Lo que se ha llamado a veces la *lógica material (o lógica mayor) o* no es propiamente lógica (sino metodología, crítica, gnoseología, etc.), o bien puede ser equiparada con la semiótica lógica; en este último caso sigue subsistiendo su formalismo. La lógica y la metalógica son también disciplinas de carácter deductivo. Lo que se ha llamado a veces *lógica inductiva* (para distinguirla de la lógica propiamente deductiva) usa asimismo la deducción como método. De todos modos, es plausible distinguir entre lógica deductiva y lógica inductiva siempre que por cada una de estas expresiones se entienda el tratamiento de ciertos grupos de problemas más bien que ciertas formas de operación lógica. En ambos casos, las lógicas en cuestión proporcionan un análisis de ciertos términos y de ciertas operaciones que constituyen la base de las ciencias. En este sentido puede decirse, en efecto, que los lenguajes lógicos son lenguajes cognoscitivos. Otra cuestión es la de si son informativos. Algunos autores han declarado que la lógica entera (y también la matemática) está compuesta de enunciados tautológicos (véase TAUTOLOGÍA), y que su carácter de completa certidumbre se debe justamente a la "vaciedad" de tales enunciados. Otros han manifestado que la lógica informa sobre la realidad. No terciaremos aquí sobre esta cuestión (véase LÓGICA Y REALIDAD). Declararemos únicamente que en ninguno de dichos casos el calificativo 'cognoscitivo' deja de tener sentido. Pues aun suponiendo que la lógica no diga nada sobre la realidad, es menester admitir que nada sobre la realidad puede ser enunciado sin que se halle en su base el vocabulario lógico.

Para no sobrecargar esta bibliografía reservamos para la del artículo LOGÍSTICA (y artículos referidos en ella) la mención de los principales trabajos correspondientes a las investigaciones lógicas mencionadas en la anterior sección X. Hacemos excepción, empero, para los estudios de historia de la lógica en general (incluyendo, por lo tanto, los de historia de la logística), que figuran más abajo. Esta bibliografía estará organizada en cuatro partes: (A) Obras sobre el objeto de la lógica; (B) Exposiciones generales de la lógica (salvo logística); (C) Obras sobre algunos de los tipos especiales de lógica aludidos en el presente artículo; (D) Historia de la lógica. Esta última comprenderá las siguientes subdivisiones: (a) Lógica oriental; (b) Lógica occidental en general; (c) Lógica antigua; (d) Lógica medieval; (e) Lógica moderna y contemporánea. Hay que tener en cuenta que las cuestiones tratadas en las obras mencionadas en (A) son asimismo objeto de muchos de los escritos referidos en (B) y de gran parte de las obras citadas en LOGÍSTICA. Hay que tener presente también que, en lo que toca a la lógica de autores particulares, las referencias deben ser completadas con las bibliografías de los artículos que les han sido consagrados. Para lógica inductiva, véanse las bibliografías de CONFIRMACIÓN, INDUCCIÓN y PROBABILIDAD.

(A) M. Honecker, *Logik. Eine Sustematik der logischen Problème,* 1927. — A. Gómez Izquierdo, *Análisis del pensamiento lógico,* 2 vols., 1928-1942 (*I. El concepto y la palabra; La definición y la división; II. El raciocinio y la explicación*). — E. Husserl, *Fórmale und transzendentale Logik,* 1929. — A. Reymond, *Les príncipes de la logique et la critique contemporaine,* 1932. — F. Gonseth, *Qu'est-ce que la logique?,* 1937. — Ch. Serrus, *Essai sur la signification de la logique,* 1939. — A. P. Ushenko, *The Problems of Logic,* 1941. — M. R. Cohen, *A Préface to Logic,* 1944 (trad. esp.: *Iniciación a la lógica,* 1952). — M. Black, *Critical Thinking,* 1946. — J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science,* 1947, ed. G. Canguilhem y Ch. Ehresmann. — F. Enriques, *Problemas de la lógica* (trad. esp., 1947). — G. H. von Wright, *Form and Content in Logic. An Inaugural Lecture,* 1949, reimp. en el volumen del autor: *Logical Studies,* 1957. — A. Sinclair, *The Conditions of Knowledge,* 1951 (el autor propone reducir las proposiciones lógicas a "actitudes", sosteniendo con ello una especie de "behaviorismo lógico"). — José Ferrater Mora, *Qué es la lógica,* 1957, 2ª ed., 1960. — Agreguemos sobre la relación entre psicología y lógica: E. Husserl, *Logische Untersuchungen,* 2 vols., 1900, 2ª ed., 1913 (trad. esp.: *Investigaciones lógicas, 4* vols., 1929). — M. Palágyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik,* 1902. — M. Honecker, *Gegenstandslogik und Denklogik,* 1921, 3ª ed., 1926. — J. R. Kantor, *Psychological and Logic,* I, 1945. — Alonzo Church, "Logic", *Encyclopaedia Britannica* ed. de 1956, Vol. 14, págs. 305-15; ed. de 1957, págs. 305-15.

(B) Iniciamos esta lista con las obras aparecidas después de la muerte de Hegel (1831): F. E. Beneke, *Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens,* 1832 y *System der Logik als Kunstlehre des Denkens,* 1842. — B. Bolzano, *Wissenschaftslehre,* 4 vols., 1837, reed. por A. Höfler, 1912. — J. S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles and the Methods of Scientific Investigation,* 2 vols., 1843 (trad. esp.: *Sistema de lógica,* 1906). — F. Ueberweg, *System der Logik und Geschichte ihrer Lehren,* 1857, 5ª ed. por J. B. Meyer, 1882. — Ch. Sigwart, *Logik,* 2 vols., 1873, 5ª ed., por H. Maier, 1924. — W. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik,* 1878. — W. Wundt, *Logik,* 1880-83. — L. Liard, *Logique,* 1884. — Th. G. Masaryk, *Grundzüge einer konkreten Logik,* 1885. — B. Bosanquet, *Logic, or the Morphology of Knowledge,* 2 vols., 1888. — T. Pesch, *Institutiones logicales,* 1889. A esta obra, de inspiración neoescolástica, hay que agregar numerosas otras de la misma inspiración, así como las partes sobre lógica en los manuales de filosofía neoescolástica y neotomista a los cuales hemos referido en los artículos NEOESCOLASTICISMO y NEOTOMISMO. Muy leída dentro de la dirección neotomista es la *Petite Logique* (1923), de J. Maritain (torno II: *L'ordre des concepts)* de sus *Éléments de philosophie*). También: J. Frôbes, S. J., *Tractatus logicae formalis,* 1940. — B. Erdmann, Logik, I, 1892. — Th. Lipps, *Grundzüge der Logik,* 1893. — Otto Willmann, *Philosophische Propädeutik,* 3 partes, I y II, 1901-1904, 1912-1913; III, 1914 [parte sobre la lógica] (trad. esp.: *Iniciación a la lógica,* 1928). — H. Cohen, *Logik des reinen Erkennes,* 1902 (las citas de este autor en el texto del artículo proceden de la mencionada obra: Einleitung, III, 2, 4 y 6). — B. Croce, *Lógica come scienza del con* cetto puro,* 1905 (parte I de la *Filosofia dello Spirito*). — J. M. Baldwin, *Thought and Things, or Genetic Logic* (I. *Functional Logic, or Genetic Theory of Knowledge,* 1906; II. *Experimental Logic, or Genetic Theory of Thought,* 1908; III. *Interest and Art,* 1911). — J. Geyser, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre,* 1909. — F. C. S. Schiller, *Formal Logic,* 1912. — Von Kries, *Logik,* 1916. — E. Go-

blot, *Traité de logique*, 1918 (trad. esp.: *Tratado de lógica*, 1929). — K. J. Grau, *Grundriss der Logik*, 1918, 3ª ed., 1929 (trad. esp.: *Lógica*, 1932). — Th. Ziehen, *Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage, mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik*, 1920. — A. Höfler, *Logik*, 1922. — N. Lossky, *Logika*, 2 vols., 1923. — W. E. Johnson, *Logic*, I, 1921; II, 1922; III, 1924. — A. Pfänder, "Logik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921); también en ed. aparte: *Logik*, 1921 (trad. esp.: *Lógica*, 1928, reed., 1940). — J. Dewey, *Logic, the Theory of Inquiry*, 1938 (trad. esp.: *Lógica*, 1950). — R. Romero E. Pucciarelli, *Lógica*, 1938, 17ª ed., 1961. — H. W. B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 1940 (2ª ed., muy revisada y ampliada, de la obra del mismo título, de 1906). — P. Haberlin, *Logik im Grundriss*, 1947. — Francis H. Parker y Henry B. Veatch, *Logic as a Human Instrument*, 1959.

(C) Para la lógica marxista, véase DIALÉCTICA, MARXISMO; Cfr. especialmente H. Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, 1947 (trad. esp.: *Lógica formal y lógica dialéctica*, 1956. — A. Philipov, *Logic and Dialectic in the Soviet Union*, 1952. — Eli de Gortari, *Introducción a la lógica dialéctica*, 1956, 2ª ed., 1959. — Jean Furstenberg, *Dialectique du XXe siècle. Essais pour une logique du réel*, 1956. — Henri Wald, *Introducere in lógica dialectica*, 1959. — D. P. Gorski y P. V. Tavante, *Lógica* (trad. esp., 1959). — Para lógica arquitectónica: B. Bornstein, *apud* art. ARQUITECTÓNICA. — Para lógica estructural: L. Gabriel, *Logik der Weltanschauung*, 1949. — Para la "lógica integral", véase la obra de Gabriel cit. *supra* y el escrito del mismo autor: "Integrale Logik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, X (1956), 44-62. — Para la lógica hermenéutica: H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, 1938. — Para la lógica filosófica de Jaspers, Karl Jaspers, *Von der Wahrheit. (I. Philosophische Logik)*, 1947, especialmente págs. 20 y sigs. — Para la "lógica de la simplicidad": André Lamouche, *Logique de la simplicité*, 1959. — Para la "lógica total" de Spann, véase de este autor *Ganzheitliche Logik*, 1958, ed. Walter Heinrich. — Para la lógica [trascendental] de Husserl: Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl*, 1957. — Para la lógica del pensamiento concreto de Ortega: Julián Marías, *Introducción a la filosofía*, 1944, págs. 310 y sigs., y M. Granell, *Lógica*, 1949. — La referencia a Wittgenstein procede de *Notebooks 1914-1916*, 1961, ed. G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, pág. 2 (Cfr. también *Tractatus*, 5.473).

(D) (a) S. Ch. Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, 1921. — A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, 1921. — H. N. Randle, *Indian Logic in the Early Schools*, 1930. — S. Ch. Vidyabhusana, *History of the Mediaeval School of Indian Logic*, 1909. — St. Schayer, "Studien zur indischen Logik", I ("Der indische und der aristotelische Syllogismus"), *Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres*, Classe de Philologie, Classe d'Histoire et de Philosophie (1932), 98-102; II ("Altindische Antizipationen der Aussagenlogik"), *ibid.* (1933), 90-6. — Id., id., "Ueber die Méthode der Nyāya-Forschung", *Festschrift M. Winternitz*, 1933, págs. 247-57. — D. H. H. Ingalls, *Materials for the Study of Navya-nyāya Logic*, 1951 [Harvard Oriental Séries, 40]. — S. Sugiura, *Hindu Logic as preserved in China and Japan*, 1900. — Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, 2 vols., 1932-1930 [Bibliotheca Buddhica, 26], reimp., 2 vols., 1958). — D. C. Chatterji, "Sources of Buddhist Logic (from the traditional Point of View)", *Indian Historical Quarterly*, IX (1933), 499-502. — G. Tucci, "Buddhist Logic before" (Dinnâga Asanga, Vasubandhu, Tarkaśāstras), *Journal of the Royal Asiatic Society* (1929), 451-88, 870-1. — E. Frauwallner, "Dignâga und anderes", *Festchrift M. Winternitz*, 1933, págs. 237-42. — M. Dambuyant, "La dialectique bouddhique", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, LXXIV (1949), 7-9, 307-18. — I. M. Bocheński, *Fórmale Logik*, 1956, 2» ed., 1962 (trad. esp.: *Lógica formal*, 1963). [1» parte sobre log. india.]

(b) K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* (I. *Die Entwicklung der Logik im Altertum*, 1855; II, III, IV. *Die Logik im Mittelalter*, 1861-1870. 2ª ed. de t. II, 1885, reimp. de la obra completa, 1955). Esta obra, aunque justamente criticada por recientes historiadores, a causa de las frecuentes, erróneas o precipitadas interpretaciones del autor, constituye todavía el más importante acopio de materiales para la historia de la lógica occidental hasta fines de la Edad Media. — F. Ueberweg, *op. cit.* en sección (B), parte histórica. — R. Adamson, *A Short History of Logic*, 1911, 2» ed., 1962. Th. Ziehen, *op. cit.* en sección (B), parte histórica. — J. B. Riefert, *Logik, eine Kritik an der Geschichte ihrer Idee*, 1925 (*Lehrbuch der Philosophie*, ed. M. Dessoir). — H. Scholz, *Geschichte der Logik*, 1931. — J. Jørgensen, *A Treatise of Formal Logic*, 3 vols., 1931, Vol. I. — I. M. Bochenski, *Historia Logicae Formalis. Ad usum privatum, I-II* (mimeog.), Romae, 1936. — E. W. Beth, *Geschiedenis der logica*, 1944, 2ª ed., 1947. — K. Dürr, "Die Entwicklung der Dialektik von Plato bis Hegel", *Dialéctica*, I (1947), 45-61. — R. Feys, *De ontwikkeling, van het logisch denken*, 1949. — F. Enriques, *Para la historia de la lógica* (trad. esp., 1949). — Véase también I. M. Bochenski, "L'état et les besoins de l'histoire de la logique formelle", *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam* 1949, págs. 1062-4. — I. M. Bochenski, *Fórmale Logic*, 1956, 2ª ed., 1962 (trad. esp.: *Lógica formal* 1963). — Ph. Boehner, A. Church, D. H. Inglass, B. Mates, "Logic, History of", en *Encyclopaedia Britannica*, ed. de 1956, Vol. 14, págs. 305-32; ed. de 1957, Vol. 14, págs. 305-32. — William Kneale y Martha Kneale, *The Development of Logic*,

(c) I. M. Bochenski, *Elementa logicae graecae*, 1937 (antología de textos con trads. latinas). — Id., id., *Ancient Formal Logic*, 1951. — E. Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic*, 1942. — J. Clark, *Conventional Logic and Modem Logic.*, 1952, Caps. I y II. — A. Parente, *U tramonto della lógica antica e il problema della storia*, 1952. — E. W. Platzeck, *Von der Analogie zum Syllogismus*, 1954 (trad. esp. modificada: *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía*, 1954). — A. Rüstow, *Der Lügner, Theorie, Geschichte und Auflösung*, 1910 (Dis.). — E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, 1925. — Stenzel, s. v. Logik en Pauly-Wissowa (también sobre lógica arcaica"). — K. Reidemeister, *Mathematik und Logik bei Plato*, 1942. — H. Maier, *Die Syllogistik des Aristóteles*, 3 vols., 1896-1900. — W. D. Ross, *Aristotle*, 1923, 5ª ed., revisada, 1953 (trad. esp.: *Aristóteles*, 1957). — A. Becker, *Die aristotelische Théorie der Möglichkeitesschlüsse*, 1933 (Dis.). — P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, 1936. — J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, 1939. — Fr. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, 1939. — J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modem Formai Logic*, 1951. — C. A. Viano, *La lógica di Aristotele*, 1955. — I. M. Bochenski, "Notes historiques sur les propositions modales", *Revue des sciences philoso-*

phiques et théologiques, XXVI (1937), 673-92. — B. Mates, "Diodorean Implication", *The Philosophical Review*, LVIII (1949), 234-42. — M. Hurst, "Material Implication in the Fourth Century B. C.", *Mind*, N. S. VLIV (1935), 484-95. — I. M. Bocheński, *La logique de Théophraste*, 1939, 2» ed., 1947. — Łukasiewicz, "Zhistorii logiki zdań", *Przeglad Filozoficzny* XXXVII (1934), 417-37. Trad. alemana: "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis* V (1935), 111-31. Este artículo de Łukasiewicz constituye uno de los jalones decisivos en la investigación contemporánea sobre historia de la lógica. — A. Krokiewicz, "O Logice Stoików", *Kwartalnik Filosoficzny*, XVII (1948), 173-97. — A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, s/f. (1950). — B. Mates, *Stoic Logic*, 1953. — Ph. y E. de Lacy, *Philodemus: On Methods of Inference*, 1941. — R. Chisholm, "Sextus Empiricus and Modem Empiricism", *Philosophy of Science*, VIII (1941), 371-84. — J. W. Stakelum, *Galen and the Logic of Propositions*, 1940 (Dis.). — Id., íd., "Why Galenian Figure?", *The New Scholasticism*, XVI (1942), 289-96. — R. van den Driessche, "Sur le 'De syllogismo hypothetico' de Boèce", *Methodos*, I (1949), 293-307. — K. Dürr, *The Propositional Logic of Boethius*, 1951. — A. N. Prior, "The Logic of Négative Terms in Boethius , *Franciscan Studies*, XIII (1953), 1-6. — Oskar Becker, *Zwei Untersuchungen zur antiken Logik*, 1957 [Klassisch-philologische Studien, 17]. — Gerold Stahl, *Enfoque moderno de la lógica clásica*, 1958. — Sobre algunos problemas planteados por la investigación de la historia de la lógica griega a la luz de las citadas obras de Bocheński sobre la antigua lógica formal (1951) y de Lukasiewicz sobre la silogística de Aristóteles (1951): José Ferrater Mora, "Dos obras maestras de historia de la lógica", *Notas y Estudios de Filosofía*, IV (1953), 145-58.

(d) Ph. Boehner, *Medieval Logic. An Outline of Its Development from 1250 to ca. 1400*, 1952. — J. Clark, *Conventional Logic and Modem Logic*, 1952, Cap. III. — E. A. Moody, *Truth and Conséquence in Mediaeval Logic*, 1953. — K. Dürr, "Aussagenlogik im Mittelalter", *Erkenntnis*, VII (1937), 160-69. — M. Grabmann, "Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus", *Abhandlungen Preuss. Ak. der Wissenschaften*, Phil. Hist. Klasse Nr. 5, 1937. — A. C. Crombie, "Scholastic Logic and the Experimental Method", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 1947, págs. 280-5. — Mohán y E. Gaudens, "Incipits of Logical Writings of the XIIIth-XVth Centuries", *Franciscan Studies*, XII (1952), 349-489. — I. M. Bochenski, *art. cit.* en (c) sobre las proposiciones modales. — Id., íd., "De consequentiis Scholasticorum earumque origen", *Angelicum*, XV (1938), 1-18. — A. Elie, *Le complexe significabile*, 1937. — I. Makdour, *L'Organon d'Aristote dans le monde árabe*, 1934. — A.-M. Goichon, "Une logique moderne à l'époque médiévale: la logique d'Avicenne", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XVI (1947-48), 53-68. — L. Lachance, "St. Thomas dans l'histoire de la logique", *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, I (1932), 61-103. — T. Salamucha, "Die Aussagenlogik bei W. Ockham", *Franziskanische Studien*, XXXII (1950), 97-134, trad. del polaco por J. Bendiek. — E. A. Moody, *The Logic of W. of Ockham*, 1935. — J. P. Mullally, *The Summulae Logicales of Peter of* Spam, 1945 (texto con comentarios). — Ph. Boehner, "Bemerkungen zur Geschichte der De Morgansche Gesetze in der Scholastik", *Archiv für Philosophie*, 1951, págs. 113-45. — A. N. Prior, "On Some Consequentiae in W. Burleigh", *The New Scholasticism*, XXVII (1953), 433-46. — L. M. De Rijk, *Lógica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terministic Logic. Vol. I: On the Twelfth Cent. Théories of Fallacy*, 1962 [Wijsgerige teksten en studien, 6]. Sobre algunos problemas planteados por la investigación de la historia de la lógica medieval a la luz de las obras de Dürr (1951) —citada al final de (c)— y de Ph. Boehner (1952) al principio de (d): José Ferrater Mora, "De Boecio a Alberto de Sajonia: un fragmento de historia de la lógica", *Imago mundi*, I, 3 (1953), 3-22.

(e) C. A. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, 1918, Cap. I. — P. H. Nidditch, *The Development of Mathematical Logic*, 1962. — J. Venn, *Simbolic Logic*, 1881, 2» ed., 1894, Cap. XX. — W. Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic*, 4 vols., 1859-1860, ed. Mansel y Veitch (parte histórica). — I. Thomas, "Material Implication in J. of St. Thomas", *Dominican Studies*, III (1950). — G. Loria, "La logique mathématique avant Leibniz", *Buletin des sciences mathématiques*, XVIII (1894). — K. Dürr, "Die mathematische Logik des A. Geulincx", *Erkenntnis*, VIII (1939-40), 361-68. — B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900, 2ª ed., 1937. — L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, 1901. — H. L. Matzat, *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibniz' schen Zeichenkunst*, 1938 [opinión contraria a Russell y Couturat]. — B. Jasinowski, *Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik*, 1918 (sobre todo para los precedentes en Suárez de la lógica de Leibniz). — Ph. P. Wiener, "Notes on Leibniz Conception of Logic and Its Historical Context", *The Philosophical Review*, XLVIII (1939), 567-86. — K. Dürr, *Leibniz' Forschungen im Gebiete der Syllogismus (Leibniz zu seinem 300. Geburtstag, 1646-1946*, Lieferung 5, 1949). — Raili Kauppi, *Über die Leibnizsche Lokig mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension una der Extension*, 1960 [Acta Philosophica Fennica, 12]. — Id., íd., "Die Logistik J. H. Lamberts", *Festschrift A. Speiser*, 1945, págs. 47-65. — L. Lugarini, *La logica transcendentale kantiana*, 1950. — Francesco Barone, *Lógica fórmale e lógica trascendentale. I: Da Leibniz a Kant*, 1957. — Arturo Massolo, *Ricerche della lógica hegeliana ed altri saggi*, 1950. — Jean Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, 1953. — H. Scholz, ' Die klassische deutche Philophie und die neue Lokig", *Actes du Congrès Internationale de Philosophie Scientifique*, Paris, 1935, Fasc. VIII. — G. Stammler, *Deutsche Logikarbeit seit Hegels Tod als Kampf von Mensch, Ding und Wahrheit. I: Spekulative Logik*, 1936 (esta historia trata del *Collegium logicum* del siglo XVIII, de la escuela hegeliana, de Fries, de Herbart y sus discípulos, de los teístas especulativos, de Trendelenburg, Lotze, etc.). — W. Dubislav, "Bolzano als Vorläufer der mathematischen Logik", *Philosophisches Journal*, XLIV (1931). — Wilhelm Risse, *Geschichte der Logik. Die Logik der Neuzeit. I. Die Geschichte der Logik von 1500 bis 1640*, 1964. — Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl*, 1957. — P. E. B. Jourdain, "The Development of Théories of Mathematical Logic and the Principies of Mathematics", *The Quarterly Journal of Pure and Applied Mathematics*, vols. 41, 43 y 44 (1910-1913) (abarca Leibniz, Boole, Jevons, Peano y otros autores). — J. Jørgensen, "Einige Hauptpunkte der Entwicklung der formalen Logik seit Boole", *Erkenntnis* V (1935), 131-42. — E. W. Beth, "The Origin and Growth of Symbolic Logic", *Synthèse*, VI (1947-1948), 258-74. — Id.,

íd., "Hundred Years of Symbolic Logic", *Dialéctica* I (1947), 331-45. — R. Feys, "Les logiques nouvelles des modalités", *Revue Néoscolastique de Philosophie*, XL (1937), 517-53. — íd., íd., "Directions nouvelles de la logistique aux États-Unis", *Revue Néoscolastique de Philosophie*, XL (1937), 398-411. — Z. Jordan, "The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland between Two Wars", *Polish Science and Learning*, 1945, Nº 6. — R. Blanche, "Logique 1900-1950", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Año 78 (1953).

Una bibliografía muy completa de escritos lógicos modernos (especialmente de los siglos XV, XVI y XVII) se halla en Leonhard Rabus, *Logik und Metaphysik. Erster Theil. Erkenntnislehre. Geschichte der Logik. System der Logik. Nebst einer chronologisch gehalten Übersicht über die logische Literatur und einem alphabetischen Sachregister*, 1868 (págs. 453-518).

Para mayor información sobre los diversos filósofos y lógicos de las varias épocas mencionadas, véanse los artículos que les han sido especialmente dedicados.

LÓGICA ANTIGUA, ARCAICA, ARISTOTÉLICA, ARISTOTÉLICO-ESCOLASTICA, CLÁSICA, CONTEMPORÁNEA, ESCOLÁSTICA, ESTOICA (ESTOICO-MEGARICA), GRIEGA, MEDIEVAL, MODERNA, NEOESCOLASTICA, NUEVA, OCCIDENTAL, ORIENTAL, TRADICIONAL, VIEJA. Véase LÓGICA y LOGÍSTICA.

LOGICA ANTIQUA (o ANTIQUORUM), MODERNA (o MODERNORUM), NOVA, VETUS. Véase LÓGICA.

LÓGICA ARQUITECTÓNICA, CONCRETA, DEDUCTIVA, DEL POTENCIAMIENTO, DIALÉCTICA, EMPÍRICA, ESTRUCTURAL FENOMENOLÓGICA, FILOSÓFICA, FORMAL, GNOSEOLÓGICA, HISTÓRICA, INDUCTIVA, MATEMÁTICA, MATERIAL, MAYOR, MENOR, METAFÍSICA, METODOLÓGICA, NORMATIVISTA, OBJETIVISTA, ONTOLÓGICA, PSICOLOGISTA, SIMBÓLICA, TRASCENDENTAL, VITAL. Véase LÓGICA y LOGÍSTICA y artículos allí referidos.

LÓGICA COMBINATORIA, CUANTIFICACIONAL, DE CLASES, DE LA IDENTIDAD, DE LAS DESCRIPCIONES, DE RELACIONES, LAMBDA, MODAL, POLIVALENTE, PROBABILITARIA, PROPOSICIONAL, SENTENCIAL. Véase LÓGICA y LOGÍSTICA y artículos allí referidos, especialmente: CÁLCULO, CLASE, CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR, DESCRIPCIÓN, IDENTIDAD, MODALIDAD, POLIVALENTE, PROBABILIDAD, PROPOSICIÓN, RELACIÓN, SENTENCIA.

LÓGICA Y REALIDAD. En el artículo Lógica (VÉASE) hemos aludido ocasionalmente al problema del modo como, según algunos autores, las proposiciones que forman parte de dicha disciplina se refieren a lo real. En el artículo Logística (VÉASE) hemos reiterado la cuestión desde otro punto de vista. Aquí la tomaremos como una cuestión central, que ha ocupado la atención de muchos pensadores, y que puede dar indicaciones valiosas sobre las tendencias generales de buen número de filosofías. Para mayor comodidad, dividiremos la cuestión en dos aspectos, con frecuencia íntimamente relacionados entre sí. El primero puede enunciarse del modo siguiente: el problema de la aplicabilidad o no aplicabilidad de la lógica a lo real. El segundo puede formularse así: el problema de si la lógica implica o no una ontología.

Las soluciones dadas al primer problema han dependido fundamentalmente de la concepción que se haya mantenido en cada caso acerca de la naturaleza de las proposiciones lógicas y en particular acerca de la naturaleza de los llamados principios lógicos. Consideremos *algunas* de tales concepciones:

(1) La concepción aristotélica: los principios lógicos expresan conexiones necesarias que responden a relaciones reales.

(2) La concepción puramente empirista: los principios lógicos son meras generalizaciones de relaciones empíricas obtenidas por medio de un proceso de abstracción (VÉASE) total.

(3) La concepción esencialista: los principios lógicos designan las normas ideales mediante las cuales se rigen ciertos objetos también ideales; algunos, tales Platón, consideran dichos objetos como (metafísicamente) existentes; otros, tales Husserl, los consideran como subsistentes.

(4) La concepción lingüística: los principios lógicos son reglas del lenguaje. Como estas reglas son con frecuencia definidas como convenciones, la concepción lingüística coincide de muchas veces con la concepción convencionalista.

(5) La concepción kantiana: las normas lógicas son imposiciones del sujeto trascendental.

(6) La concepción wittgensteiniana: las fórmulas lógicas son tautologías vacías.

Las concepciones anteriores han sido < numeradas sin atenerse al orden histórico. No pretenden ser completas. Manifiestan ciertas tendencias generales que pueden ser especificadas mediante teorías más detalladas. Pueden observarse entre algunas de ellas ciertas similaridades. Así ocurre entre las concepciones (1) y (2), entre las concepciones (3) y (4) y entre las concepciones (5) y (6), por un lado, y entre las concepciones (1), (2) y (3), y (4), (5) y (6), por el otro — para mencionar sólo dos de las agrupaciones posibles. La razón de cada agrupación es el tipo de relación establecido entre las proposiciones lógicas y las relaciones reales. Ahora bien, puede establecerse una agrupación más sistemática que *explique* tales modos de relación. Esta agrupación da por resultado, a nuestro entender, las concepciones siguientes:

(a) Lógica (por la que entenderemos primariamente las leyes lógicas y sólo secundariamente las reglas metalógicas) y realidad pueden "coincidir", porque hay ciertos principios que son a la vez del pensar y del ser.

(b) Lógica y realidad coinciden, porque hay ciertos principios del ser que se reflejan en el pensar.

(c) Lógica y realidad coinciden, porque hay ciertos principios del pensar que se reflejan ontológicamente en el ser.

(d) Lógica y realidad coinciden, porque las leyes lógicas son simplemente operaciones con las cuales es manejado lo real.

Cada una de estas concepciones se basa en una determinada teoría general filosófica o bien agrupa a su vez diversas teorías de acuerdo con los varios modos de interpretarla. Así, la concepción (a) puede ser calificada de monista; la (b), de realista; la (c), de idealista. En cuanto a la (d), puede ser kantiana, convencionalista, operacionalista, behaviorista, wittgensteiniana, etc. Es curioso mostrar que en algunos casos (como en

las concepciones wittgensteiniana y convencionalista extrema) se admite que la lógica y la realidad "coinciden" precisamente porque no coinciden y no plantean, por lo tanto, problemas acerca de su relación como dos modos de "ser". Agreguemos que el adherirse a cualquiera de las concepciones mencionadas no significan interpretarlas siempre del mismo modo. Ello ocurre inclusive con cada una de las subconcepciones agrupadas en (d.). Por ejemplo, hay autores (como G. Ryle) para quienes las normas lógicas se aplican a lo real, porque son operaciones llevadas a cabo de acuerdo con ciertas reglas, mas para quienes ello no significa que las normas lógicas sean convenciones análogas a las que se usan en los juegos. Cierto que, como las reglas de los juegos, y a diferencia de las leyes naturales, las normas lógicas pueden no obedecerse. Pero mientras las convenciones de los juegos no proporcionan información sobre la realidad, las de la lógica son usadas en lenguajes informativos.

Todas las concepciones mencionadas son ilustrativas de ciertos modos de ser atribuidos a las operaciones lógicas y de las maneras como por medio de ellas se supone poder hablarse acerca de lo real. A nuestro entender, empero, adolecen casi siempre de alguno de los siguientes defectos: interpretar la relación (o falta de relación) entre lógica y realidad como si se tratara de la relación (o falta de relación) entre una "cosa" (aunque sea una "cosa que se hace") y otra "cosa"; y confundir o no aclarar suficientemente el tipo de relación de que se trata, el cual puede ser reproductivo, analógico o simbólico. Indicaremos aquí brevemente nuestra opinión al respecto.

La lógica no tiene que ver con la realidad al modo como una "cosa" se relaciona con otra, pues en tal caso habría que adherirse a una determinada teoría metafísica que explicara las supuestas coincidencias: por ejemplo, que la realidad es de índole lógica; que el espíritu humano posee anticipadamente (por reminiscencia o de cualquier otro modo) un conocimiento de lo real, etc. La relación entre lógica y realidad puede ser comparada, por lo pronto, a la relación de un orden con otro orden — distinta, por tanto, de la relación entre una "forma" (vacía o no vacía) y su "contenido" (metafísico o fenoménico). Por eso la lógica no puede decir nada sobre lo real en tanto que es; la lógica no describe la (existente o supuesta) textura inteligible de lo ontológico. La frase de Spinoza según la cual el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas, es justa siempre que interpretemos adecuadamente (y flexiblemente) los términos *'ordo' y 'connexio'*.

Lo que expresan las proposiciones lógicas no es, pues, lo real, sino ciertos modos (múltiples) de ordenación de la realidad que se manifiestan en los lenguajes informativos de las ciencias. La realidad no necesita ser, pues, lógica para que sea susceptible de manejo lógico, análogamente a —como ha precisado K. R. Popper— la realidad no necesita ser intrínsecamente británica para que sea posible usar el idioma inglés con el fin de describirla. Como "lengua bien hecha", la lógica describe, además, las ordenaciones de la realidad en forma simbólica: no reproduciéndola mediante copia ni tratando de averiguar su esencia mediante analogía.

El segundo problema mencionado al comienzo de este artículo ha sido examinado desde varios puntos de vista. He aquí algunos: la lógica no depende de nada ajeno a ella y, por lo tanto, tampoco de una ontología; la lógica depende de una metafísica; la lógica tiene en su base ciertos supuestos que no son expresables en el lenguaje de la lógica y que pueden calificarse, en general, de filosóficos. Como puede presumirse, la solución dada al problema depende en gran medida de lo que se relacione (o deje de relacionarse) con la lógica: ontología formal, ontología material, metafísica crítica, metafísica especulativa, "filosofía general", etc. Algunos autores, en efecto, niegan que la lógica dependa de ninguna metafísica de carácter especulativo, pero admiten, en cambio, la posibilidad de que dependa de una ontología de índole formal. Otros autores mantienen que la lógica se construye (o debe construirse) sin tener en cuenta consideraciones extralógicas, pero que en el curso de su edificación se llega inevitablemente a consecuencias ontológicas, metafísicas o de otra índole. Otros indican que el error principal de quienes ligan (ya sea al principio, ya sea al fin) la lógica con elementos extralógicos, reside en que confunden la metalógica (VÉASE) con una metafísica o con una ontología. Podrían citarse muchas otras posiciones al respecto. Nos limitaremos aquí a llamar la atención sobre la necesidad, cada vez que se examina este problema, de precisar de qué se trata exactamente, y en particular de precisar si: (I) se habla de algo que está en la base de la lógica o de una consecuencia de las investigaciones lógicas; (II) se entiende por Ontología' todo conjunto de proposiciones que enuncian algo acerca de la realidad en cuanto tal, o se quiere indicar un conjunto de supuestos que condicionan el uso del lenguaje, o, finalmente, se pretende aludir a una determinada concepción metafísica. La respuesta dada al problema puede ser distinta en cada caso. Es posible admitir, en efecto, que, como dice E. Nagel, no hay correlato metafísico ni correlato empírico de los principios lógicos, y aceptar al mismo tiempo que la edificación de un cálculo lógico está orientado por consideraciones semánticas y, por lo tanto, no es enteramente ajena a un correlato del cálculo.

F. Évellin, "La pensée et le réel", *Revue Philosophique*, XXX (1889). — M. C. Swabey, *Logic and Nature*, 1930, 2ª ed., 1955. — Ch. Serras, *Le parallélisme logico-grammatical*, 1933. — Hans Hahn, *Logik Mathematik und Naturerkennen*, 1933. — F. Gonseth, *Les mathématiques et la réalité. Essai sur la méthode axiomatique*, 1936. — F. Mange, *L'Esprit et le réel perçu*, 1937. — íd., íd., *L'Esprit et te réel dans les limites du nombre et de la grandeur*, 1937. — M. Riveline, *Essai sur le problème le plus générale: action et logique*, 1939. — K. R. Popper, "What is Dialectic?", *Mind.*, XLIX (1940), 403-26. — A. P. Ushenko, *The Problems of Logic*, 1941. — E. Nagel, "Logic without Ontology", en *Naturalism, and the Human Spirit*, 1944, págs. 210-41. — Varios autores, *Logic and Reality (Aristotelian Society.* Supp. Vol. XX), 1946. — V. Kraft, *Mathematik, Logik und Erfahrung*, 1947. — R. Feys, "Logique formalisée et philosophie", *Synthèse*, VI (1947-1948). — E. T. Nelson, A. Ambrose, E. W. Hall, E. Nagel, "A Symposium on the Relation of Logic to Metaphysics", *The Philosophical Review*, LVIII (1949), 1-34.

— A. Sinclair, *The Conditions of Knowledge*, 1951. — M. Fréchet, *Les mathématiques et le concret*, 1955. — L. Rougier, *Traité de la connaissance*, 1955, Libro II (Caps. ix-xiii). — A. Menne, *Logik und Existenz, eine logistische Analyse der kategorischen Syllogismusfunktoren und das Problem der Nullklasse*, 1954. — — H. Meyer, *Le rôle médiateur de la logique*, 1956. — H. S. Léonard, "The Logic of Existence", *Philosophical Studies*, VII (1956), 49-64. — L. O. Katsoff, *Logic and the Nature of Reality*, 1956. — José Ferrater Mora, "Lógica y realidad", Parte III de *Qué es la lógica*, 1957, 2ª ed., 1960. — E. W. Beth, *La crise de la raison et la logique*, 1957 [Collection de logique mathématique, ser. A, Nº 12]. — Peter Zinkernagel, *Conditions for Description* (trad. del danés, 1957, especialmente Cap. II. — F. H. Parker y H. B. Veatch, *Logic as a Human Instrument*, 1959. — Martin Foss, Logic *and Existence*, 1962 [no trata siempre del tema anunciado]. — Eric Toms, *Being, Négation, and Logic*, 1962, Parte I, Cap. ii.

LOGICISMO. Véase MATEMÁTICA.

LOGÍSTICA. Nos hemos ya referido en el artículo Lógica (VÉASE) a los diversos trabajos que se han llevado a cabo —principalmente en la época contemporánea— bajo el nombre de *logística*. Con ello hemos querido poner de relieve que no admitimos la división artificial que a veces se establece entre la lógica (en tanto que "lógica clásica", "lógica tradicional", etc.) y la logística (en tanto que "lógica moderna", "lógica nueva", etc.). Es conveniente, sin embargo, reseñar brevemente las principales cuestiones que se suscitan respecto al nombre 'logística' e informar sobre algunos de los debates mantenidos sobre la relación, o falta de relación, existente entre la logística y otros "tipos" de lógica.

El término 'logística' es el empleado habitualmente en español y —en las traducciones pertinentes— con gran frecuencia en francés *(logistique)*, en alemán (*Logistik*), en flamenco (*Logistiek*) y otros idiomas, para designar las investigaciones a las cuales nos hemos referido en el artículo Lógica al dar una lista de las tendencias contemporáneas (sección X). En inglés suelen usarse con preferencia otros términos; por ejemplo, 'lógica simbólica' (*symbolic logic*), 'lógica matemática' (*mathematical logic*), a veces inclusive simplemente 'lógica formal' (*formal logic*). En rigor, estos últimos términos van siendo crecientemente admitidos también en español y otros idiomas, pero como persiste en la gran mayoría de los casos el uso de 'logística', nos hemos atenido a él con gran frecuencia. Ello tiene una desventaja: el de que ya no puede usarse 'logística', tal como se hace comunmente en inglés (*logistics*), para designar el estudio de tipos especiales de sistemas deductivos, pero como el contexto permite en cada caso saber si es a este estudio o a la lógica en general a lo que se refiere la expresión, el inconveniente citado no es demasiado perturbador. Por otro lado, 'logística' tiene una ventaja que a las otras expresiones no siempre puede adjudicárseles: el de que puede servir de término neutral para designar el *conjunto* de las mencionadas investigaciones y, por consiguiente, no sólo para la lógica *stricto sensu* de gran parte del pasado y de la época actual, sino para múltiples investigaciones metalógicas y hasta semióticas (particularmente, sintácticas).

En los escritos de lógica contemporánea se han empleado, además, otras expresiones: 'algoritmo lógico', 'álgebra de la lógica', etc. 'Algoritmo lógico' es poco recomendable, pues alude demasiado a una pasigrafía o lengua universal expresable sobre todo lógicamente; como ha indicado Couturat, en cambio, la logística no es una mera pasigrafía, simbólica o cifrada, ni un mero sistema de taquigrafía lógica, sino un instrumento de análisis lógico, de deducción y de comprobación. 'Álgebra de la lógica' es expresión que se restringe demasiado a una de las partes de la lógica: el cálculo de clases. Dicho sea de paso, puede haber también excesiva restricción en las expresiones 'lógica simbólica' y 'lógica matemática': la primera puede referirse solamente a la lógica en tanto que emplea símbolos para representar conectivas, sentencias, etc.; la segunda a la lógica en tanto que proporciona solamente el marco para la matemática. Ello no sucede de hecho, pues tales expresiones son tomadas usualmente con el mismo amplio significado que en español tiene 'logística'. Pero en vista de los inconvenientes que ofrecen los adjetivos en cuestión, muchos autores se van inclinando cada día más a prescindir de ellos y a hablar pura y simplemente —como sería justo— de *lógica*. El término 'logística' puede ser considerado, pues, como un mal menor. No subraya suficientemente que de lo que se trata es de lógica sin calificativos. Pero resulta cómodo, en vista de su amplitud, para referirse a todos los aspectos de la lógica formal y formalista ya iniciada en el pasado, pero desarrollada sobre todo en la época contemporánea.

Trataremos ahora dos cuestiones: (a) la de la relación entre la lógica (por la que entenderemos *aquí* provisionalmente la "lógica tradicional" —"clásica", "aristotélico-escolástica", etc.—) y la logística; (b) la de la relación entre la logística y la filosofía general.

Dos opiniones extremas sobre la cuestión (a) resultan iluminadoras. Según una de ellas, hay poca o ninguna relación entre lógica y logística; según la otra, hay una relación muy estrecha entre ellas, hasta el punto de que puede afirmarse que son una y la misma cosa.

Pasemos a la primera opinión. Paradójicamente, ha sido defendida con dos tipos de argumentos muy distintos. Helos aquí.

(a1) No hay (o apenas hay) relación entre lógica y logística en vista del carácter extremadamente "avanzado" de la logística con respecto a la lógica tradicional, en vista de las "implicaciones ontológicas" de la lógica aristotélica (por ejemplo, la teoría de la substancia-accidente, considerada como base de la lógica del sujeto-predicado, o, si se quiere, como consecuencia de ella), etc. Esta opinión fue mantenida durante los primeros años de gran entusiasmo por la lógica formal simbólica; numerosas polémicas contra la lógica tradicional, y en particular contra la lógica aristotélico-escolástica (o la reputada tal), fueron la consecuencia de esta actitud.

(a2) No hay relación entre lógica y logística, porque la única lógica que merece ser llamada tal es la "lógica tradicional". Ya Brentano oponía varias objeciones a la lógica simbólica (por ejemplo, el olvidar que los hombres no dejarían nunca de vincular los signos del modo de hablar común con la marcha de los pensamientos). Pero la opinión más combativa en favor de la "lógica" contra la "lo-

gística" ha sido expresada en recientes años por los partidarios de la "lógica basada en el realismo filosófico" a que nos hemos referido en el artículo Lógica (enumeración de tendencias lógicas contemporáneas, sección VII) y en particular por el más acérrimo defensor de tal lógica: Henry Veatch. Este autor sostiene que la logística trata las relaciones como formas no intencionales; la lógica clásica las trata, en cambio, como formas intencionales. Ahora bien, las entidades propiamente lógicas son, según Veatch, entidades intencionales, es decir, aquellas cuyo ser consiste simplemente en representar o significar algo distinto de él. Por lo tanto, sólo la lógica clásica es, propiamente hablando, lógica.

En cuanto a la segunda opinión, dos son también los argumentos que se han dado para defenderla.

(a1') La lógica y la logística están estrechamente relacionadas, pero ello se debe a que la última puede ingresar en el cuadro de la primera. Es la tesis de Th. Greenwood cuando indica que los cálculos edificados por la logística no son novedades, pues todos se reducen a diversas manifestaciones de la apofántica (VÉASE). Aun en la logística, alega Greenwood, todas las proposiciones categóricas pueden ser consideradas como poseyendo la estructura *sujeto-predicado,* Al comentar esta opinión, F. B. Fitch ha indicado que Greenwood la ha defendido no sin éxito. En efecto, puesto que en último término cualquier sistema de lógica puede, sin cambio esencial, ser expresado en el simbolismo de la lógica combinatoria de Curry, resulta que todas las proposiciones (categóricas o no) pueden ser reducidas a enunciados que poseen la forma *sujeto-predicado.*

(a2') La lógica y la logística están estrechamente relacionadas, pero ello se debe a que la primera puede ingresar en el cuadro de la última. Es la opinión hoy más difundida y la que sostiene el autor de estas páginas. Tal opinión resulta de dos líneas convergentes. Por un lado, a medida que la logística se fue desarrollando, algunos de sus cultivadores sospecharon que la polémica entre las dos "lógicas" resultaba poco remuneradora, y que no era tan obvio como algunos argüían que la lógica clásica (principalmente, la aristotélica) fuese la simple transposición al plano lógico de una determinada metafísica. Por otro lado, los seguidores de la lógica aristotélica advirtieron que muchos de sus resultados podían formularse con singular rigor empleando los modernos métodos y el moderno simbolismo. Al principio la aproximación entre las dos "lógicas" fue muy tímida. Tarski, por ejemplo, reconoció que la lógica aristotélica pertenece a la historia de la lógica *simpliciter* (y no a la historia de una determinada lógica sustentada por una determinada metafísica), pero a un tan limitado fragmento de ella que "desde el punto de vista de los requerimientos de otras ciencias, y de las matemáticas en particular, es enteramente insignificante". Pero poco a poco se reconoció que hay en Aristóteles y en otros autores y tendencias (estoicos, escolásticos medievales) muchas más riquezas lógicas de las que parecía a primera vista. Hemos tocado este punto al comienzo del artículo Lógica. Ello no significa que ya en la lógica del pasado haya toda la moderna logística. Como ha advertido Quine, un error no menos grave que el de separar las dos "lógicas" sería el de olvidar que lo que aquí llamamos *logística,* especialmente desde Frege, ha avanzado a pasos de gigante con relación a los desarrollos experimentados en el pasado.

En cuanto a la cuestión (b), se halla estrechamente relacionada con la dilucidada al principio del artículo Lógica y Realidad (VÉASE). La examinaremos aquí, sin embargo, bajo una forma un tanto distinta y aplicada exclusivamente a la moderna logística. Se trata de saber aquí, en efecto, si la logística está ligada a una determinada filosofía o es independiente de ella. Dos opiniones se han enfrentado.

(b1) Una opinión mantiene que la logística está vinculada a una tendencia filosófica o a un grupo de tendencias filosóficas: las designadas con los nombres de positivismo (v.) lógico, comentes analíticas (véase ANÁLISIS), etc., y en ocasiones a una determinada posición en la disputa de los universales: la nominalista. Muchos de los defensores de esta opinión indican que la vinculación de la logística con tales tendencias filosóficas no significa en modo alguno que dependa de una metafísica, pues las tendencias en cuestión son consideradas explícitamente como no metafísicas y hasta como antimetafísicas.

(b2) Otra opinión —la más extendida y la que sostiene asimismo el autor de estas líneas— apunta que, aunque propulsada con frecuencia por las tendencias filosóficas en cuestión, la logística es en principio neutral con respecto a ellas y con respecto a cualquier filosofía general o metafísica. La logística no constituye, pues, como señala H. Weyl, "un monopolio de la escuela positivista". Según Bocheński, la logística es "una teoría de la deducción correcta, que hace abstracción de toda filosofía". Y, de acuerdo con A. Church, aunque el empirismo y el positivismo parecen ser corolarios de la lógica moderna, esta lógica "tiene aplicaciones significativas, por cuanto la primera condición necesaria para cualquier sistema de filosofía es la validez lógica". Muchas otras afirmaciones análogas podrían aducirse al respecto. Nos limitaremos a señalar que la neutralidad y universalidad de la logística ha sido mantenida por autores que han rechazado muy explícitamente las tendencias positivistas en filosofía; así, I. M. Bochenski e Ivo Thomas al aplicar la logística a estudios teológicos; Joseph Clark, F. B. Fitch, Robert Feys y otros.

La siguiente bibliografía incluirá solamente. (A) los repertorios bibliográficos y revistas especialmente consagradas a logística y temas afines; (B) los principales trabajos en logística desde Leibniz hasta los *Principia Mathematica*; (C) algunos textos y manuales generales relativos a la citada disciplina; (D) varios escritos en los que se discute la interpretación que cabe dar de la logística y de sus resultados. Las referencias bibliográficas a varias partes de la logística o a temas y conceptos especiales son excluidas aquí, por haberse indicado en los artículos correspondientes (por ejemplo, estudios de la lógica modal en MODALIDAD; estudios de lógica polivalente en POLIVALENTE, etc., etc.). Hacemos excepción con varios trabajos sobre lógica combinatoria, por no haber artículo especial sobre ella. Los estudios relativos a la historia de la logística e investigaciones afines se encuentran mencionados en la bibliografía del artículo LÓGICA. Para lógica inductiva véanse las bibliografías de CONFIRMACIÓN, INDUCCIÓN y PROBABILIDAD.

(A) Repertorios bibliográficos: A. Church, "A Bibliography of Symbolic Logic", *The Journal of Symbolic Logic,* I (1936), 121-218 y III (1938), 178-212 [este último subtitulado "Additions and Corrections to A *Bibliography of Symbolic Logic*"]. Reseñas y listas de obras a partir de 1936 en el mismo *Journal,* con índices periódicos de autores, temas y reseñas. — E. W. Beth, *Symbolische Logik Grundlegung der exakten Wissenschaften,* 1948, opúsculo 3 de la serie *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* ed. I. M. Bocheński. — A. Church, "A Brief Bibliography of Formal Logic", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences,* LXXX (1952), 155-72. — Para bibliografía soviética: S. A. Anovskaá, *apud Matematika v SSSR za Tridtsat' 1917-1947,* 1948, págs. 9-50. — G. Küng, "Bibliography of Soviet Work in the Field of Mathematical Logic and the Foundations of Mathematics from 1917-1957", *Notre Dame Journal of Formal Logic,* III, 1 (1962), 1-40. — Revistas (excluimos revistas filosóficas generales en las que se dilucidan asimismo temas de logística e investigaciones afines; excluimos también revistas matemáticas, donde se publican con frecuencia trabajos sobre dichas disciplinas): *The Journal of Symbolic Logic* (desde 1936), *Methodos* (desde 1949), *Journal of Computing Systems* (desde 1953), *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik* (desde 1955), *Notre Dame Journal of Formal Logic* (desde 1960).

(B) La primera bibliografía de A. Church citada comienza con el escrito de Leibniz: *Dissertatio de arte combinatoria* (1666). Los escritos de Leibniz relativos a la *characteristica universalis y* al cálculo lógico se encuentran reunidos en el tomo VII de la edición de Gerhardt, y también en L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits,* 1901, y *Opuscules et fragments inédits* (procedentes de la Biblioteca Real de Hannover), 1903. — Jacobus y Joannes Bernoulli, *Parallelismus raciotinii logici et algebraici,* 1685 (reimpresos en *Opera,* ed. Cramer, 1744, t. I). — G. Ploucquet, *Methodus tara demonstrandi directe omnes syllogismorum species, quam vitia formae detegendi ope unius regulae,* 1763 (reimpreso en *Sammlung der Schriften,* ed. F. A. Bök, 1766). — Íd., íd., *Methodus calculandi in logicis, praemissa commentatione de arte característica,* 1763 (reimpreso en G. *Plouquet Principia de substantiis et phaenomenis,* 2ª ed., 1764 y en *Sammlung der Schriften,* ed. Bôk, 1766). — J. H. Lambert, "De universaliori calculi idea, disquisitio, una cum adnexo specimine", *Nova Acta Eruditorum,* 1765, págs. 441-73. — Íd., íd., "Sechs Versuche einer Zeichenkunst in der Vernunftlehre", /. *H. Lamberts logische und philosophische Abhandlungen,* ed. Joannes Bernoulli, I, 1782. — G. J. v. Holland, *Abhandlung über die Mathematik, die allgemeine Zeichenkunst und die Verschiedenheit der Rechnungsarten,* 1764. — G. F. Castillon, "Mémoire sur un nouvel algorithme logique", *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres,* LIII (1805), Classe de phil., speculative, págs. 3-24. — T. Solly, A. *Syllabus of Logic,* 1839. — A. de Morgan, *Formai Logic: or, the Calculus of Inference, Necessary and Probable,* 1847 [otros escritos de de Morgan en el artículo sobre el mismo]. — G. Boole, *The Mathematical Analysis of Logic, being an Essay toward a Calculus of deductive Reasoning,* 1847 (trad. esp.: *Análisis matemático de la lógica,* 1860). — Íd., íd., An *Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Théories of Logic and Probabilities,* 1854. — íd., íd., *Studies in Logic and Probability,* ed. R. Rhees, 1952 (incluye *The Mathematical Analysis of Logic*). — W. Hamilton, *Lectures on Logic,* 1860. — W. S. Jevons, *Pure Logic, or the Logic of Quality apart from Quantity,* 1864 (trad. esp.: *Lógica,* 2ª ed., 1952). — Íd., íd., *The Substitution of Similars, the true Principie of Reasoning, derived from a Modification of Aristotle's dictum,* 1869. — Íd., íd., *The Principies of Science, a Treatise on Logic and Scientific Method,* 2 vols., 1874. — Íd., íd., *Pure Logic and Minor Works,* ed. y R. Adamson y Harriet A. Jevons, 1890 (incluye *Pure Logic*). — *C.* S. Peirce, *Collected Papers,* ed. P. Weiss y Ch. Hartshorne, especialmente vols. II *(Eléments of Logic),* 1932; III *(Exact Logic),* 1933, y IV *(The Simplest Mathematics),* 1933. — John Venn, *Symbolic Logic,* 1881, 2ª ed., 1894. — Hugh MacColl, "The Calculus of Equivalent Statements and Intégration Limits", *Proceedings of the London Mathematical Society,* IX (1877-1878), 9-20, 177-86; X (1878-1879), 16-28; XI (1879-1880), 113-21; XXVIII (1896-1897), 156-83, 555-79; XXIX (1897-1898), 98-109 y correcciones en XXX (1898-1899), 330-32. — "Symbolic Reasoning", *Mind,* V (1880), 45-60; *ibid.* N. S. VI (1897), 493-510; IX (1900), 75-84; XI (1902), 352-68; XII (1903), 355-64; XIV (1905), 74-81, 390-97; XV (1906), 504-18. — Íd., íd., *Symbolic Logic and Its Applications,* 1906. — E. Schröder, *Vorlesungen uber die Algebra der Logik (exakte Logik),* I, 1890; II, 1, 1891; III, 1895; II, 2 (ed. E. Müller), 1905. — G. Frege, *Begriffschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens,* 1879. — Íd., íd., *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriffder Zahl,* 1884. — Íd., íd., *Grundgesetze der Arithmetik, begriffschriftlich abgeleitet,* I, 1893; II, 1903. — J. N. Keynes, *Studies and Exercises in Formal Logic, including a Generalization of Logical Processes in Their Application to Complex Inferences,* 1884. — C. L. Dodgson (Lewis Carroll), *The Game of Logic,* 1877. — Íd., íd., *Symbolic Logic,* I, 4» ed., 1897. — G. Peano, "Sul concerto di numéro", *Rivista di matemática,* I (1891), 1-10 (para otros escritos del autor, y especialmente para el *Formulaire de mathématiques,* en el que colaboraron, además de Peano, R. Bettazzi, C. Burali-Forti, F. Castellano, G. Fano, F. Giudice, G. Vailati, G. Vivanti, véase bibliografía del artículo sobre Peano). — C. Burali-Forti, *Lógica matemática,* 1894. — A.-N. Whitehead, A *Treatise of Universal Algebra with Applications,* 1898. — L. Couturat, *Les principes des mathématiques avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant,* 1905. — Íd., íd., *L'algèbre de la logique,* 1905, 2ª ed., 1914. — B. Russell, *The Principies of Mathematics,* I, 1903 (trad. esp.: Los *principios de las matemáticas,* 1951 [otros trabajos de Russell en la bibliografía del artículo a él consagrado]). — J. Richard, "Les principes des mathématiques et le problème des ensembles", *Revue générale des sciences pures et appliquées,* XVI (1905), 541-3. — E. Zermelo, "Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre", *Matematische Annalen,* LXVI (1908), 261-81. — P. E. B. Jourdain, "The Development of Théories of Mathematical Logic and the Principies of Mathematics", *The Quarterly Journal of Pure and Applied Mathematics,* XLI (1910), 324-52. — K. Grelling, *Die Axiome der Arithmetik mit besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zur Mengenlehre,* 1910 (Dis.). — A.-N. Whitehead y B. Russell, *Principia Mathematica,* I, 1910; II, 1912; III, 1913, 2ª ed., I, 1925; II y III, 1927; reimp. parcial hasta * 56), 1962). — Miguel Sánchez-Mazas, *Fundamentos matemáticos de la lógica formal,* 1963. — Agregúense los trabajos de E. V.

Huntington, "A New Set of Independent Postulâtes for the Algebra of Logic, with Spécial Référence to Whitehead and Russell's Principia Mathematica", *Proceeding of the National Academy of Sciences of the United States of America,* XVIII (1932), 179-80; "New Sets of Indépendent Postulates, etc.", *Transactions American Mathematical Society,* XXXV (1933), 274-304 (también, 557-8, 971), y de H. M. Sheffer, "A Set of Five Independent Postulâtes for Boolean Algebras with Application to Logical Constants" *ibid.,* XIV (1913), 481-8. — Para obras de Cantor y Hilbert, véanse los artículos correspondientes; para obras de Brouwer, véase INTUICIONISMO.

(C) C. I. Lewis, A *Survey of Symbolic Logic,* 1918 (lógica modal). — B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy,* 1919 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía matemática,* 1954). — D. Hilbert y W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik,* 1928, 4ª ed., 1959 (trad. esp.: *Elementos de lógica teórica,* 1962). — J. Łukasiewicz, *Elementy logiki matematycznej,* 1929. — R. Carnap, *Abriss der Logistik, mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen,* 1929. — íd., íd., *Logische Syntax der Sprache,* 1934 (trad. inglesa, revisada y aumentada: *The Logical Syntax of Language,* 1937). — íd., íd., *Einführung in die symbolische Logik,* 1954, 2ª ed., 1960. — L. S. Stebbing, A *Modern Introduction to Logic,* 1931 (trad. esp.: *Lógica elemental moderna,* en prep.). — J. Jørgensen, A *theatise of Formal Logic, Its Relations to Mathematics and Philosophy,* 3 vols., 1931, reimp., 3 vols., 1962. — C. I. Lewis y C. H. Langford, *Symbolic Logic,* 1932. — D. Hilbert y P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik,* I, 1934, II, 1939. — M. R. Cohen y E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method,* 1934 (no estrictamente logística). — D. García (J. D. García Bacca), *Introducció a la logística amb aplicacions a la filosofía i a les matemàtiques,* 2 vols., 1934. — íd., íd., *Introducción a la lógica moderna,* 1936. — A. Tarski, *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej,* 1936 (ed. alemana: *Einführung in the mathematische Logik und in die Méthodologie der Mathematik,* 1937; trad. inglesa, revisada y ampliada: *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences,* 1941, 2ª ed., con correcciones, 1946. Trad. esp. a base de la 2ª ed. inglesa y parte de la ed. alemana: *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas,* 1951). — S. K. Langer, An *Introduction to Symbolic Logic,* 1937, 2ª ed., 1953. — I. M. Bocheński, *Nove lezioni di logica simbólica,* 1938. — íd., íd., *Précis de logique mathématique,* 1949 (texto muy corregido respecto a las *Nove Lezioni).* — íd., íd., *Grundriss der Logistik,* 1954 [reel. por A. Menne]. — A. A. Bennett y C. A. Baylis, *Formal Logic; a Modem Introduction,* 1939. — W. van Quine, *Mathematical Logic,* 1940, 2ª reimp. rev., 1947; ed. revisada, 1951. — íd., íd., *O Sentido da Nova Lógica,* 1944 (trad. esp.: *El sentido de la nueva lógica,* 1958). íd., íd., *Methods of Logic,* 1950, ed. rev., 1959. — J. C. Cooley, A *Primer of Formal Logic,* 1942. — E. Cúrvelo, *Introdução lógica,* 1943. — R. Feys, *Logistiek, Geformaliseerde Lógica,* I, 1944. — A. Church, *Introduction to Mathematical Logic,* I, 1944. Edición revisada, I, 1956. — Ch. Serras, *Traité de Logique,* 1946. — J.-L. Destouches, *Cours de logique et philosophie générale:* II *(Notions de logistique),* 1946. — F. Miró Quesada, *Lógica,* 1946. — H. Reichenbach, *Eléments of Symbolic Logic,* 1947. — M. Boll, *Manuel de logique scientifique,* 1948. — A. Naess, *Symbolsk Logik,* 1948. — A. Mostowski, *Logika Matematyczna,* 1948. — M. Granell, *Lógica,* 1949. — J. Piaget, Essai *de logistique opératoire,* 1949. — A. Ambrose y M. Lazerowitz, *Fundamentals of Symbolic Logic,* 1949, nueva ed., 1962. — T. Czezowski, *Logika,* 1949. — H. Scholz, *Vorlesungen über Grundzüge der mathematischen Logik,* 2 vols., 1949, ed. revisada, 1950-1951. — E. W. Beth, *Les fondements logiques des mathématiques,* 1950, 2» ed., 1955. — H. B. Curry, *A Theory of Formai Deducibüity,* 1950. — íd., íd., *Leçons de logique algébrique,* 1952. — P. Rosenbloom, *The Eléments of Mathematical Logic,* 1950. — J. Dopp, *Eléments de logique formelle,* 3 vols., 1950. — A. Sesmat, *Logique,* 2 vols., 1950-1951. — O. Becker, *Einführung in die Logistik vorzüglich in den Modalkalkül,* 1951. — H. Hermès y H. Scholz, *Mathematische Logik,* I (I Teil, 1 Heft, 1 Teil) 1952. — F. B. Fitch, *Symbolic Logic; an Introduction,* 1952. — S. C. Gleene, *Introduction to Metamathematics,* 1952. — A. H. Basson y D. J. O'Connor, *Introduction to Symbolic Logic,* 1953, 2ª ed., 1957. — ï. M. Copi, *Introduction to Logic,* 1953, 2ª ed., 1961. — íd., íd., *Symbolic Logic,* 1954. — J. B. Rosser, *Logic for Mathematicians,* 1953. — K. Dürr, *Lehrbuch der Logistik,* 1954. — E. W. Johnstone, jr., *Elementary Deductive Logic,* 1954. — Béla Juhos, *Elemente der neuen Logik,* 1954. — H. Leblanc, An *Introduction to Deductive Logic,* 1955. — J. Ferrater Mora y H. Leblanc, *Lógica matemática,* 1955, 2* ed., 1962. — A. N. Prior, *Formal Logic,* 1955, 2ª ed., 1962. — Henryk Greniewski, *Elementy logiki formalnej,* 1955. — G. Stahl, *Introducción a la lógica simbólica,* 2ª ed., 1962. — E. W. Beth, *Semantic Construction of Intuitionistic Logic,* 1956. [Mededelingen der Kon. Ned. Ak. van wetenschappen, afd. Letterkunde, XIX, ii]. — Jean Chavineau, *La logique moderne,* 1957. [Que sais-je?, 745]. — Alberto Pasquinelli, *Introduzione alla lógica simbolica,* 1957. — Patrick Suppes, *Introduction to Logic,* 1957. — R. P. Dubarde, *Initiation à la logique,* 1957. [Collection de logique mathématique, ser. A., Nº 13.] — Robert Blanche, *Introduction à la logique contemporaine,* 1957. [Colin, 322.] — H. Freudenthal, *Logique mathématique appliquée,* 1958. [Collection de logique mathématique. Ser. A., 14.] — Ajdukiewicz (Kazimierz), *Abriss der Logik,* 1958. — Paul Lorenzen, *Fórmale Logik,* 1958. — Arnold Schmidt, *Mathematische Gesetze der Logik.* I. *Vorlesungen uber Aussagenlogik,* 1959 [Die Grundlehren der mathematischen Wissenschaften, LXIX] [especialmente para matemáticos]. — Paul Bernays, *Lógica,* 1959. [Bibliothèque scientifique, 34.] — William H. Halberstadt, An *Introduction to Modem Logic,* 1960. — Franz E. Horn, *Applied Boolean Algebra. An Elementary Introduction,* 1960. — J. Eldon Whitesitt, *Boolean Algebra and its Applications,* 1961. — Heinrich Scholz y Gisbert Hasenjaeger, *Grundzüge der mathematischen Logik,* 1961. — P. H. Nidditch, *Propositional Calculus,* 1962. — Arthur Smullyan, *Fundamentáis of Logic,* 1962 [incluye Caps. sobre probabilidad e inferencia inductiva]. — John M. Anderson y Henry W. Johnstone Jr., *Natural Déduction. The Logical Basis of Axiom Systems,* 1962. — E. W. Beth, *Formal Methods. An Introduction to Symbolic Logic and to the Study of Effective Opérations in Arithmetic and Logic,* 1962. — Nicholas Rescher, *Introduction to Logic,* 1963. — Hao Wang, A *Survey of Mathematical Logic,* 1963 [Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, ed. Brouwer, Beth y Heyting]. — Haskell B. Curry, *Foundations of Mathematical Logic,* 1963.

Para la lógica combinatoria y la lógica lambda: H. B. Curry, "Grundlagen der kombinatorischen Logik", *American Journal of Mathematics,* LII (1930), 509-36, 789-834. — íd., íd., "Apparent Variables from the

Standpoint of Combinatory Logic", *Annals of Mathematics,* Serie II, XXXIV (1933), 381-404. — íd., íd., "The Combinatory Foundations of Mathematical Logic", *Journal of Symbolic Logic,* VII (1942), 49-64. — íd., íd., "A Simplification of the Theory of Combinators", *Synthèse,* VII (1948-1949), 391-9. — A. Church, *The Calculi of Lambda-Conversion,* 1941, reimp. con algunas correcciones y agregados, 1951. — A. M. Turing, 'Computability and λ-definability", *Journal of Symbolic Logic,* II (1937), 153-63. — S. C. Kleene, "Recursive Predicates and Quantifiers", *Transactions of the American Mathematical Society,* LIII (1943), 41-73. — íd., íd., "λ -definability and Recursiveness", *Duke Mathematical Journal,* II (1936), 340-53. — J. B. Rosser, "New Sets of Postulâtes for Combinatory Logics", *Journal of Symbolic Logic,* VII (1942), 18-27. — R. Feys, "La technique de la logique combinatoire", *Revue Philosophique de Louvain,* XLIV (1946), 74-103, 237-70. — Haskell B. Curry, Robert Feys, *Combinatory Logic,* I, 1958 [con dos secciones por William Craig].

(D) En muchos de los textos mencionados en (C) hay discusiones sobre el papel y función de la logística. Entre los defensores de la opinión (a1) ha figurado con frecuencia B. Russell. Las opiniones aludidas de F. Brentano, en Von *der Klassifikation der psychischen Phänomene,* 1911, pág. 163. — Las de H. Veatch, en varios artículos *(The Review of Metaphysics,* II [1948], 40-64; *The Thomist,* XIII [1950], 50-96; *ibid.,* XIV [1951], 238-58, y otros), pero especialmente en el volumen *Intentional Logic. A Logic based on Philosophical Realism,* 1952. Véase también: F. H. Parker y H. B. Veatch, *Logic as a Human Instrument,* 1959. Las de Th. Greenwood, en *Les fondements de la logique symbolique,* 2 vols., 1938 (I: *Critique du nominalisme logique;* II: *Justification des calculs logiques),* y en "The Unity of Logic", *The Thomist,* VII (1945), 457-70. — Los comentarios de F. B. Fitch, en *Journal of Symbolic Logic,* XII (1947), 25. — Las observaciones de Tarski, en la *Introducción* citada en (C). — Las de Quine, en prefacio al libro de J. Clark, S. J., *Conventional Logic and Modem Logic,* 1952 pág. VII (Cfr. también *Mathematical Logic,* pág. 1). — Entre los estudios comparativos citamos: I. M. Bochenski, "Logistique et logique classique", *Bulletin Thomiste,* X (1934). 240-8. — H. Scholz, "Die klassische und die moderne Logik", *Blätter fiir deutsche Philosophie,* X (1937), 254-81. — G. Capone-Braga, *La vecchia e la nuova logica,* 1948. — J. Bendiek, "Scholastische und mathematische Logik", *Franziskanische Studien,* XXXI (1949), 31-48. — C. Dillhof Frank, "How is Scholastic Logic, facing Modem Logic", *University of Pittsburgh Bulletin,* vol. XLVIII, 1952. — J. Clark, *Conventional Logic and Modern Logic. A Prélude to Transition,* 1952. — Bruno von Freytag Löringhoff, *Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik,* 3ª ed., 1961. — A. Menne, "Was ist und was kann Logistik?", *Théologie und Glaube,* XLVII (1957), 212-24. — Justus Harnack, *Logik, Klassisk og moderne,* 1958. — Gerold Stahl, *Enroque moderno de la lógica clásica,* 1958. — Günther Jacoby, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung. Ein Diskussionsbeitrag,* 1962. — I. M. Bocheński, *Philosophie der Logik* [en preparación]. — Vicente Muñiz, *Lógica matemática y lógica filosófica,* 1962. — La opinión (b1) ha sido defendida, entre otros, por von Neurath *(Le développment du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique,* 1935) y, en una cierta época, por Carnap ("Die alte und die neue Logik", *Erkenntnis* I [1930-1931], 12-26; *Foundations of Logic and Mathematics,* 1939). — La opinión de Bochenski en *La logique de Théophraste,* 1947 (Introducción). — La de A. Church, en varios lugares del *Journal of Symbolic Logic* (por ejemplo: XI [1946], 83, 134; XIII [1948], 123). — Las de Ivo Thomas, en "Logic and Theology", *Dominican Studies,* I, 4 (1948). — Las de F. B. Fitch, en *loc. cit.* — Las de R. Feys, en "Neo-positivisme en symbolische lógica", *Annalen van het Thijmgenootschap,* XXXVII (1949), 150-57. — Cfr. también sobre esta cuestión: H. Scholz, "Die mathematische Logik und Metaphysik", *Philosophisches Jahrbuch* LI (1938), 1-35. — W. A. Wick, *Metaphysics and the New Logic,* 1942 (tesis). — Un examen a fondo del problema de las implicaciones filosóficas de la logística se halla en John Myhill, "Some Philosophical Implications of Mathematical Logic", *The Review of Metaphysics,* VI (1952), 165-98. — Véase también W. Albrecht, *Die Logik der Logistik,* 1954. — A. Menne, *Logik und Existenz, eme logistische Analyse der kategorischen Syllogismusfunktoren und das Problem der Nuílklasse,* 1954. — B. von Freytag-Löringhoff, *Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik,* 1955. — H. Schindler, "Filosofía y lógica simbólica", *Actas del Primer Congreso Nacional de filosofía,* Mendoza (Argentina), 1949, págs. 1233-6. — Robert Sternfeld, "Philosophical Principies and Technical Problems in Mathematical Logic", *Methodos,* VIII (1956), 269-83. — E. W. Beth, *La crise de la raison et la logique,* 1957 [Collection de logique mathématique, ser. A, 12]. — Para crítica de varias nociones de la logística desde el punto de vista del análisis del uso (VÉASE) del lenguaje ordinario en el espíritu de la actual Escuela de Oxford: P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory,* 1952. — Sobre "lógica formal" en comparación con la "lógica informal" véase G. Ryle, *Dilemmas,* 1954, págs. 111-29.

LOGOS. El término griego λόγος se traduce por "palabra", "expresión", "pensamiento", "concepto", "discurso", "habla", "cerbo", "razón", "inteligencia", etc., etc. A esta multitud de significaciones se han agregado otras, o derivadas de ellas, o combinando algunas de ellas; así, por ejemplo, λόγος ha sido usado asimismo para significar "ley", "principio", "norma", etc. Se ha discutido acerca del origen del término. El verbo λέγειν se traduce por "hablar", "decir", "contar [una historia]". A este efecto se ha indicado que el sentido primario de λέγειν es "recoger" o "reunir": se "recogen" o "unen" las palabras como se hace al leer (*légère, lesen*) y se obtiene entonces la "razón", "la significación", "el discurso", "lo dicho". Heidegger ha propuesto que el significado primario de λέγειν es "poner", "extender ante"; de ahí "presentar después de haber recogido [y de haberse recogido]". El λόγος sería entonces el resultado de un λέγειν que consistiría esencialmente en una "cosecha", la cual sería a su vez resultado de una "selección".

En todo caso, el término 'logos' ha sido un vocablo central en la filosofía griega, y se ha incorporado luego a otros idiomas en expresiones tales como 'lógica' y en finales de expresiones en las cuales se pretende indicar que "se trata de algo", de modo que la terminación en cuestión (filología, filológico, filólogo; geología, geológico, geólogo, etc.) va unida a "aquello de que se trata". Ahora bien, en el vocabulario filosófico se ha entendido 'logos' de muy diversas maneras. Además de un decir (y especialmente un "decir inteligible" y "razonado") se ha entendido por 'logos' el principio

inteligible del decir, la "razón" en cuanto "razón universal", que es al mismo tiempo la "ley" de todas las cosas. Con el logos se engendra un ámbito inteligible que hace posible el decir y el hablar de algo, pero a la vez este ámbito puede ser resultado de la inteligibilidad de lo que es en cuanto logos.

Aun reduciéndonos a algunas significaciones capitales, encontramos varios modos de entender 'logos'. Así, en Heráclito el logos es la razón universal que domina el mundo y que hace posible un orden, una justicia y un destino. La sabiduría consiste principalmente en conocer esta razón universal que todo lo penetra y en aceptar sus justas decisiones. El logos es de este modo la representación inteligible del fuego inmanente al mundo, principio del cual toda realidad surge y al cual, en último término, todo vuelve. Esta doctrina fue adoptada y transformada por los estoicos, quienes admitieron el Logos como divinidad creadora y activa, como el principio viviente e inagotable de la Naturaleza que todo lo abarca y a cuyo destino todo está sometido. Menos inmanente y activa era, en cambio, la concepción platónica del Logos; éste aparecía, a lo sumo, como un intermediario inteligible en la formación del mundo. La doctrina filónica del Logos está, desde luego, más vinculada a la concepción platónica que a la estoica, pero no se puede decir tampoco que sea meramente superponible con la cristiana. En efecto, para Filón, que en ello resumía, por lo demás, una parte de la especulación judaico-alejandrina, el Logos aparece representando diversas realidades: es el lugar de las ideas, la ley moral, etc., pero más allá de esta su condición de principio unificante de lo inteligible aparece el Logos como el verdadero intermediario entre el Creador y la criatura, como la realidad que puede servir de mediador entre la absoluta trascendencia del primero y la finitud de la segunda (*De mundi opif.*, I, 4). Por supuesto, depende entonces del lugar donde se coloque el acento el hecho de que el Logos pueda ser interpretado o bien en un sentido platónico o bien en un sentido cristiano. Ahora bien, para la comprensión de la doctrina cristiana del Logos como Hijo de Dios, hay que tener presente ante todo la imposibilidad de concebirla simplemente como el desarrollo unilateral de un pensamiento griego. No hay que decir hasta qué punto sería esto problemático en el caso de la concepción heraclíteo-estoica. Pero lo seguiría siendo en el caso de la propia concepción platónica y filónica. El logos del Cuarto Evangelio, el *Verbum*, no es, en efecto, un mero principio de actividad inmanente ni un puro intermedio entre dos mundos, ni un mero atributo de Dios como pudiera serlo su inteligencia infinita, sino que es el Hijo de Dios y, por lo tanto, Dios mismo en virtud de la esencial unidad de la Trinidad. La unidad del Padre con el Hijo, su consubstancialidad, otorgan entonces a la doctrina del Logos un sentido distinto. En la concepción evangélica y en la teología basada en ella el "estar con" y el "ser uno y mismo" del Logos con Dios anulan toda posible interpretación del Verbo como manifestación atributiva; el Logos es "el Camino, la Verdad y la Vida": su mediación y su encarnación no excluyen su divinidad. Así había sido concebida ya en parte la Palabra en la posterior tradición judía. La Palabra representó, al final, la Sabiduría, pero no simplemente como una manifestación divina bajo la forma de un acto, sino como algo que representaba una forma de comunicación de Dios. Logos y Palabra pueden ser entonces designaciones de la misma realidad. Cierto que si se interpreta en un sentido más próximo a "lo inteligible", el Logos puede llegar a ser, como Orígenes inclusive ha dicho, la "idea de las ideas", el conjunto de los principios de todos los seres existentes o posibles en el seno de la Naturaleza divina, la realidad esencialmente unificante. Mas esta interpretación, aun subrayando de continuo lo operativo y unificante del Logos, acabará siempre por atribuir a éste el carácter de una cosa. De ahí que su interpretación por parte de la teología cristiana haya abundado inclusive en el apartamiento de lo inteligible para acercarse a lo personal. Entonces pueden comprenderse ciertas oposiciones entre la concepción griega y la concepción cristiana del Logos que, de otra suerte, podrían parecer excesivas. Para el griego, el Logos es un principio abstracto, ordenador, inmanente, intermediario. Para el cristiano, el Logos es una realidad concreta, creadora, trascendente, comunicativa. La relación del Logos con Dios puede ser una subordinación; la del Hijo con el Padre tiene que ser una consubstancialidad. Por eso el Logos como Hijo de Dios y como Palabra es y no es al mismo tiempo lo que acerca de él había dicho la filosofía griega. No lo es cuando nos atenemos exclusivamente a la primera serie de las oposiciones. Lo es cuando interpretamos aquella primera serie en función de la segunda. Los Padres de la Iglesia lo entendieron así al utilizar muchas veces la tradición griega, sobre todo platónica, en vez de referirse directamente a la doctrina bíblica de la Palabra; llegaron inclusive a utilizar la concepción estoica del Logos como razón seminal universal. Si *sólo* lo cristiano es verdadero, entonces la especulación acerca del Logos debe excluir cualquier consideración de tipo helénico. Pero si todo lo verdadero es cristiano, entonces la tradición helénica no podrá ser olvidada, y tendrá, por el contrario, que ser incorporada a la teología cristiana. La doctrina del Logos constituye a este respecto uno de los puntos capitales de la tensión entre la filosofía y el cristianismo a la vez que uno de los aspectos por los que se hace posible la supresión de tal tensión (véase también VERBO).

Hemos indicado ya que, además del sentido metafísico y teológico descrito, el vocablo 'logos' ha tenido con frecuencia, aun en los autores citados, un sentido lógico y epistemológico. En efecto, como Husserl apunta, 'logos' significa: 1. Palabra y proposición (esto es, *sermo* o *Rede*), así como lo que la proposición contiene, y también el sentido de la afirmación (lo que la expresión menta) o el acto espiritual mismo de la afirmación. 2. La idea, bajo todos los sentidos antes enunciados, de una norma racional. De ahí que Logos signifique entonces la razón misma como facultad y también como un pensamiento encaminado a una verdad o con pretensión de verdad. Dentro de este aspecto del Logos estaría incluida asimismo, y especialmente, la facultad de formar conceptos justos (*Formale und transzendentale Logik*, 1929, pág. 16). Ahora bien, señala Husserl, mientras en el primer caso

tenemos la temática de una investigación teórica y de una consiguiente aplicación normativa, en el segundo caso se nos ofrece el tema de la razón como facultad de un pensamiento justo. Logos puede significar entonces tanto la proposición como el pensamiento y lo pensado en él, de suerte que la teoría del Logos se convierte en una doctrina de la lógica trascendental. Heidegger indica, por su lado, que la significación de 'logos' en tanto que enunciado *(Rede)*, fundamento de toda proposición o juicio, pero anteriores a ellos, es el dejar ver algo, el hacer patente aquello de que se habla. El modo de dejar de ver lo que se manifiesta es la voz, φωνή, y sólo a causa de este sentido primario, sobre el cual se monta la posibilidad de la verdad o falsedad como descubrimiento o encubrimiento de un ente, puede entenderse por qué motivo 'logos' puede significar asimismo 'razón'. Tenemos entonces en el Logos el significado del enunciado como acto de dejar ver algo patente, como lo señalado en el enunciado y como la razón de ser de aquello que el enunciado enuncia. "Y porque, finalmente —agrega Heidegger— el λόγος *qua* λεγόμενον puede también significar aquello de que se dice algo en tanto que se ha hecho visible en su relación a algo, en su 'relacionabilidad', tiene el λόγος el significado de relación y proporción" *(Sein und Zeit* 5 7 B [para la discusión de Heidegger sobre λόγος, véase *Vorträge und Aufsätze* (1954), cap. "Logos"].

Cuando en la época moderna se ha acentuado el sentido de 'logos' como "realidad inteligible", se ha suscitado sobre todo el problema —a la vez metafísico y gnoseológico— del modo de relación entre esta "realidad" y "lo dado". Dos doctrinas al respecto han sido predominantes: según una, el logos penetra lo dado, iluminándolo enteramente (racionalismo); según la otra, se limita a "envolverlo" (apriorismo trascendental). En el primer caso se supone que el logos posee un poder activo por medio del cual se transforma todo lo irracional en racional, todo lo opaco en transparente, todo lo oscuro en luminoso. En el segundo, en cambio, la función del logos se reduce a dar forma a una materia sin que esta materia misma quede penetrada. La función, por decirio así, pasiva del logos, en este último caso no impide, sin embargo, que sea aplicado a todo contenido, inclusive a los contenidos irracionales. La formalidad del logos no es entonces incompatible con la materialidad de los contenidos, pero ello no equivale a sustentar, como hace el panlogismo, una identificación última y definitiva del Logos con los contenidos ajenos a él, sino una posibilidad de correlación mutua.

Sobre el término 'logos': M. Heidegger, *op. cit. supra.* — H. Boeder, "Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia", *Archiv für Begriffsgeschichte*, ed. Erisch Rothacker, IV (1959), págs. 82-112.

Sobre la doctrina del logos en Israël, Grecia y el cristianismo: F. E. Walton, *The Development of the Logos doctrine in Greek and Hebrew Thought*, 1911. — M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 1872, reimp., 1961. — Wilhelm Kelber, *Die Logoslehre. Von Heraklit bis Orígenes*, 1958. — C. Eggers Lan, "Fuego y logos en Heráclito", *Humanitas* [Tucumán], IV (1958), 141-83. — Ernst Cassirer, "Logos, Dike, Kosmos in der Entwiclung der griechischen Philosophie", *Göteborgs Högskolas Årskrift*, XLVII (1941). — Brice Parain, Essai *sur le logos platonicien*, 1942. — Max Mühl, "Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der alteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351", *Archiv für Begriffsgeschichte*, VII (1962), págs. 7-56. — A. Aall, *Der Logos. Geschichte semer Entwincklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur*, 2 vols., 1896-1899. — A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, 1911. — S. Emeri, *Il logos nelpensiero dei Padri Apostolici*, 1954 [de "Studia Patavina". Quaderni di Filosofia, 1]. — L. Duncker, *Zur Geschichte der christlichen Logoslehre in den ersten Jahrhunderten. Die Logoslehre Justins*, 1848. — J. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, 1906. — Franz Klasen, *Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie*, 1878. — O. Bertling, *Der Johann. Logos und seine Bedeutung für das christliche Leben*, 1907. — E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes*, 1910. — J. Reville, *La notion du Logos dans le quatrième Évangile et dans les oeuvres de Philon*, 1881. — H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., 1947. — Karl Bormann, *Die Ideen— und Logoslehre Philons von Alexandrien*, 1955 [crítica de H. A. Wolfson]. — Othmar Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, 1931. — H. Paissac, O. P., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas*, 1951.

Sobre el logos en otras épocas y autores: Th. Zielinski, "Der antike Logos in der modernen Welt", *Neues Jahbuch für das klassische Alteratum*, XVIII (1906). — Th. Simon, *Der Logos Ein Versuch einer neuen Würdigung einer alten Wahrheit*, 1902. — Mario Pensa, *Le logos hégélien* (1948). Mario Sancipriano, *Il Logos di Husserl*, 1962. — Maurice Nédoncelle, *Conscience et Logos*, 1961. — François Chatelet, *Logos et Praxis*, 1962.

Sobre los λόγοι σπερματιχοί o "razones seminales", véase bibliografía de RAZONES SEMINALES.

LOISY (ALFRED) (1857-1940) nació en Ambrières (Marne). En 1879 se ordenó sacerdote y desde 1881 profesó en el "Institut Catholique" de París. Especializado en hebreo y en estudios bíblicos publicó la revista *L'enseignement biblique*; en ella y en sus primeras obras históricas (véase bibliografía) expuso opiniones e interpretaciones que le obligaron, en 1893, a dejar su cátedra en el "Institut". Su libro sobre el Evangelio y la Iglesia (véase bibliografía), publicado en 1902, suscitó grandes polémicas, a las cuales contestó Loisy un año después con su escrito *En torno a un librito*. Las obras de Loisy fueron incluidas (1903) en el *Index librorum prohibitorum*. Condenado en el Decreto *Lamentabili sane exitu* (3 de junio de 1907) y en la Encíclica papal (Pío X), *Pascendi domini gregis* (8 de noviembre de 1907) —parte del llamado "*Syllabus* anti-modernista"—, Loisy se negó a retractarse. En 1909 fue nombrado profesor de historia de las religiones en el Collège de France, cargo que ejerció hasta su retiro, en 1926; fue también, desde 1924, profesor de historia de las religiones en la École des Hautes Études.

Por su insistencia en el carácter histórico de los dogmas y en la evolución de los dogmas, Loisy fue considerado como uno de los representantes principales del modernismo (VÉASE) y hasta como "padre del modernismo"; en todo caso, representó una de las direcciones extremas de esta tenden-

cia. Loisy consideró las Escrituras como sucesivas revelaciones de Dios en la historia, lo que fue juzgado como una manifestación de relativismo dogmático primero, y de pura y simple oposición a los dogmas luego. Loisy fundaba sus opiniones en la investigación histórica y declaraba no ocuparse de cuestiones filosóficas. Sin embargo, su historicismo le condujo a posiciones de carácter filosófico que pueden ser resumidas con el nombre de "inmanentismo" — y especialmente de "inmanentismo religioso". En efecto, el tratamiento de los dogmas exclusivamente, o casi exclusivamente, por la historia, lo llevó a prescindir de la referencia a lo que hubiese en los dogmas de trascendente a la historia (de *depositum* de la historia) y a concebirlos como desarrollos inmanentes (como un *positum* de la historia) en el espíritu humano. No se trataba de un "método de inmanencia" en el sentido de Blondel, es decir, de un intento de salir de lo inmanente a lo trascendente, sino de una inmanentización radical y, por consiguiente, de una progresiva eliminación de lo trascendente o de una explicación completa de lo trascendente por lo inmanente.

Loisy llegó a estimar que toda religión puede ser considerada como una "revelación" en el sentido antes apuntado, y acentuó el carácter moral de esta revelación, estableciendo un paralelo, y hasta una identificación, entre historia religiosa e historia moral (o entre historia de las ideas religiosas e historia de las ideas morales).

Sus obras exegéticas e históricas más importantes son: *Histoire du Canon de l'Ancien Testament. Leçons d'Écriture Sainte professées à l'École Supérieure de Théologie de Paris pendant l'année 1889-1890,* 1890. — *Histoire du Canon du Nouveau Testament. Leçons, etc., pendant l'année 1890-1891,* 1891. — *Histoire critique du texte et des versions de la Bible,* 1893. — *Études bibliques,* 1901. — *La religion d'Israël,* 1901. — *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse,* 1901. — *Le quatrième Evangile,* 1903. — *Morceaux d'exégèse,* 1906. — *Les Evangiles synoptiques,* 2 vols., I, 1907; II, 1908. — *Jésus et la tradition évangélique,* 1910. — *L'Évangile selon Marc,* 1912. — *Les mystères païens et le mystère chrétien* (terminado en 1914; publicado en 1919). — *Les Actes des Apôtres,* 1920. — *Essai historique sur le sacrifice,* 1920. — *L'Apocalypse de Jean,* 1923. — Una de las obras que suscitó mayores polémicas fue *L'Évangile et l'Église,* 1902. — Loisy contestó a sus opositores en el volumen *Autour d'un petit livre,* 1903. — A estas obras hay que agregar su autodefensa: *Simples réflexionssur le décret du Saint-Office* "Lamentabile sane exitu" *et sur l'Encyclique* "Pascendi dominici gregis" (1908), así como sus obras *La Religion,* 1917, *La morale humaine,* 1923, y *Y-t-il deux sources de la religion et de la morale?,* 1933. — Para la evolución del pensamiento de Loisy, véanse sus memorias tituladas: *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps,* 3 vols., 1931. — Véase P. Bouvier, *L'exégèse de M. Loisy,* 1903. — P. Desjardins, *Catholicisme et critique. Réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy,* 1905. — M. Lepin, *Les théories de M. Loisy; exposé et critique,* 1904. — J. M. Serrem, *Loisy et la clé de sa méthode,* 1909. — P. Lagrange, *Le P. Loisy et le modernisme.* — Maria Licastro, *Il modernismo religioso di Alfredo Loisy,* 1933. — A. Omodeo, A. *Loisy, storico dette religioni,* 1939. — M. Petre, A. *Loisy, His religious Significance,* 1944. — F. Heiler, A. *Loisy. Der Vater des katholischen Modernismus,* 1947. — A. Houtin y F. Sartaux, A. *L. Sa vie, son oeuvre,* 1960 [con bibliografía].

LOKAYATAMATA. Véase CHĀRVAKA.

LOMBARDO. Véase PEDRO LOMBARDO.

LONGINO (CAYO CASIO) *(ca.* 213-273) fue uno de los discípulos de Ammonio Saccas y mantuvo relaciones muy estrechas con Plotino y su círculo, aunque el propio Plotino no lo consideró como filósofo sino como erudito, y Porfirio *(Vit. Plot.,* 20), que fue un tiempo discípulo suyo, lo estimaba sobre todo como crítico —"el mayor crítico de nuestra época"— y maestro de retórica. Longino escribió un tratado *Sobre el fin,* Περὶ τέλους, dedicado a Plotino y a Amelio, así como un tratado *Sobre los principios,* Περὶ αρχών — un comentario al *Timeo* que influyó sobre Proclo. Las opiniones de Longino sobre Plotino y su sistema fueron desfavorables al principio, pero, según Porfirio, se inclinó cada vez más a él. Se suele estimar que Longino se había manifestado opuesto a Plotino en lo que toca principalmente a la naturaleza de las ideas, las cuales Longino consideró que existían separadamente de la inteligencia, opinión mantenida asimismo al principio por Porfirio antes de convertirse en uno de los más entusiastas discípulos de Plotino. Durante mucho tiempo se atribuyó a Longino el tratado *Sobre lo sublime,* Περὶ ὕψους —que es corrientemente citado como Pseudo-Longino (v.)—, pero se ha mostrado que es de redacción anterior.

Fragmentos ed. por L. Vaucher, 1854. — Véase D. Ruhnken, *Diss. de vita et scriptis Longini,* 1775 (reimp. en *Opuscula,* 1807 y en la edición del tratado falsamente atribuido a Longino por G. Kaibel, *Hermes,* XXXIV [1899]. Para las ediciones del Pseudo-Longino *(De sublimitate),* véase la bibliografía del artículo PSEUDO-LONGINO.

LOPATIN (LÉV [LEÓN] MIJAYLOVITCH) (1855-1920) fue durante algunos años profesor en la Universidad de Moscú. Influido por Schopenhauer, por su amigo Soloviev y sobre todo por Leibniz y Lotze, Lopatin fue uno de los más destacados miembros de la llamada "escuela neo-leibniziana" rusa. Su sistema se basa en un pluralismo monadológico que subraya fuertemente el componente psíquico y espiritual de las substancias y que destaca el motivo activo y creador de estas últimas. Por esta razón el propio Lopatin llamó a su filosofía un dinamismo concreto. La realidad no es, en efecto, para el filósofo ruso, un conjunto de propiedades mecánicas, sino un conjunto de actividades creadoras y productoras. El motivo de la creación es, en rigor, tan fundamental para él que llega a entender todos los procesos y todas las producciones de entidades y acontecimientos por analogía con un proceso creador. La propia idea de causa está subordinada a tal proceso, del cual forma una especie de derivación secundaria. Podemos, pues, declarar que hay en Lopatin una concepción organológico-dinámica del mundo, la cual explica no solamente el proceso cósmico, sino también, y sobre todo, la actividad de los agentes morales. Junto a ello hay en el pensador ruso una decidida tendencia a considerar la realidad en constante estado evolutivo, que pasa del mero azar al sentido, y de la dispersión a la unidad. I

Obras: *Poloxitéllnié zadatchi filosofii*, I, 1886; II, 1891, 2» ed., I, 1911 *(Las tareas positivas de la filosofía).* — "Vopros o svobodé voli" ("El problema de la libertad de la voluntad"), en *Trudi Moskovskovo Psijologitchéskovo Obchtchéstva*, III (1889). — Varios artículos en *Voprosí filosofii i psijologii.* — Véase V. V. Zénkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, II, 1950, págs. 187-99.

LOSSKY [en nuestro sistema de transcripción: Losskiy] (NIKOLAY ONUFRIÉVITCH) (1870-1958) nac. en Kreslavska (Vitebsk), estudió en la Universidad de San Petersburgo, donde fue profesor de filosofía hasta 1922. Exilado en esta fecha vivió desde 1922 hasta 1942 en Praga, y desde 1942 hasta 1945 en Bratislava, donde enseñó filosofía. Luego profesó en la Academia teológica rusa de Nueva York. Su filosofía es llamada por su propio autor *intuicionismo*. Oponiéndose a toda doctrina que mantiene la separación epistemológica entre el sujeto y el objeto, Lossky declara que el único modo de evitar el abismo entre el conocimiento y el ser consiste en suponer que el objeto del conocimiento penetra directamente en la conciencia del sujeto, el cual lo aprehende tal como es. Ahora bien, la epistemología intuicionista de Lossky está fundada en una concepción del mundo como una totalidad orgánica, es decir, en la idea de que "todo el contenido del conocimiento está compuesto de la realidad cósmica". La "unidad viviente orgánica del mundo" es, así, enérgicamente subrayada por Lossky, de tal modo que su filosofía no es sólo un intuicionismo, sino también un totalismo organológico. En algunos importantes respectos, la epistemología y la metafísica de Lossky ofrecen semejanzas con el pensamiento de Bergson. A diferencia de éste, sin embargo, el pensador ruso manifiesta que su concepción del ser real no es irracionalista. En efecto, lo racional es para él una parte integrante, y fundamental, de la realidad. Por otro lado, lo que llamamos "ser" no es una entidad unívoca. Junto al ser real —determinado por el espacio y el tiempo— hay un ser ideal —fuera del tiempo y del espacio— y un ser metalógico — objeto de una intuición intelectual de índole especulativa. Como el ser real no puede entenderse sin el ser ideal, Lossky ha llamado con frecuencia a su sistema filosófico un ideal-realismo (el mismo término usado por Wundt para caracterizar su propio pensamiento).

Lossky ha elaborado con particular detalle la teoría del sujeto en tanto que yo creador o, como el propio filósofo indica, en tanto que agente sustantivante. La actividad de este agente puede explicar, a su entender, todos los procesos reales. Como el agente sustantivante, en continuo proceso de crecimiento y actividad, ejecuta sus actos con vistas a ciertos propósitos, hay cierta analogía entre la doctrina de Lossky y la de Leibniz, hasta el punto de que algunos críticos han considerado la filosofía del pensador ruso como una forma de neo-leibnizianismo. Sin negar la ascendencia leibniziana, Lossky señala, sin embargo, que hay diferencias fundamentales entre las dos filosofías. Por lo pronto ésta: que la monadología de los agentes sustantivantes de Lossky rechaza el carácter "cerrado" de cada una de tales entidades. Se trata, pues, de una monadología personalista de carácter realista, que insiste en la comunicación por medio de la intuición y la simpatía entre los diversos agentes. Esta teoría de las personalidades es aplicada, por analogía, al universo entero, el cual forma una consubstancialidad concreta, íntimamente ligada a una consubstancialidad abstracta (la de los principios), en forma parecida a la mencionada estrecha relación entre el ser real y el ser ideal. En efecto, el elemento abstracto liga los diversos elementos concretos formando un orden, que es el sistema del mundo. Este sistema pende de un principio supracósmico —principio metalógico aprehensible por intuición mística—, el cual puede ser designado como el creador del universo. Se trata de un Dios viviente, de una Persona suprema, no solamente objeto de especulación, sino también de vivencia religiosa. Este Dios posee la plenitud del ser, plenitud a la cual aspiran, cada uno desde su propio nivel, los diferentes agentes del universo, pero que no puede alcanzarse mediante identificación con el Principio, sino por medio de una comunicación con él. La vida plena y verdadera es, pues, al entender de Lossky, la vida dentro del reinado de Dios.

Obras principales: *Obosnovanié intuitivizma*, 1906, 3» ed., 1924 (Los *fundamentos del intuitivismo*; trad. inglesa: *The Intuitive Basis of Knowledge*, 1919). — *Mir, kak organitchéskoé tséloé*, 1917 [antes publicado como una serie de artículos en *Voprosí filosofii i psijologii*, 1915] (trad. inglesa: *The World as an Organic Whole*, 1928). — *Osnovnié voprosí gnoséologii*, 1919 *(Problemas fundamentales de gnoseología).* — *Logika*, 1922 (trad. alemana: *Handbuch der Logik*, 1927). — *Svoboda voli*, 1927 (trad. inglesa: *Freedom of Will*, 1932). — *Tipí mirovozzréniy*, 1931 *(Tipos de concepción del mundo).* — *Tsénnost' i bítié*, 1935 (trad. inglesa: *Value and Existence*, 1935). — *Tchuvstvénnaá intélléktuallnaá i mistitchéskaá intuitsiá*, 1938 *(Intuición sensorial, intelectual y mística).* — *Bog i mirovoé zlo*, 1941 *(Dios y el mal cósmico).* — *Osnoví etiki. Usloviá absolútnovo dobra*, 1944 (trad. francesa: *Des conditions de la morale absolue. Fondements de l'éthique*, 1948). — *History of Russian Philosophy*, 1951. — Véase *Festschrift N. O. Losskijzum 60. Geburtstage*, 1932-34. — S. Tomkeieff, "The Philosophy of N. O. Lossky", *Durham Univ. Phil. Soc. Proc.* VI, 1923. — F. Polanowska, *Losskys erkenntnistheoretische Intuitionismus*, 1931. — A. S. Kohanski, *Lossky's Theory of Knowledge*, 1931. — Varios autores (R. Bayer, É. Bréhier, L. Lavelle, A. Leroy, N. O. Lossky, Salzi, J. Wahl), "L'intuitivisme", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Año 41 (1947), 41-66. — Autoexposición de su filosofía en *History of Russian Philosophy*, 1951, págs. 251-66.

LOTZE (RUDOLF HERMANN) (1817-1881), nacido en Bautzen (Lausacia), estudió medicina en Leipzig (entre otros, con Weber y Fechner), y se doctoró en medicina y filosofía en 1838. De 1842 a 1844 fue "profesor extraordinario" de filosofía en Leipzig, de 1844 a 1881 fue profesor titular de filosofía en Gottinga; en 1881 se dirigió a Berlín, donde falleció.

Lotze puso sus conocimientos científicos al servicio de un pensamiento filosófico que era al mismo tiempo sintético y especulativo. Interesado en salvar la autonomía del conocimiento filosófico de la disolución que parecía amenazarlo a consecuencia de la "presión" ejercida por las "ciencias particulares", Lotze estimó que tal autonomía no se conseguiría regresando simplemente a alguna posición metafísica clásica, sino más bien tratando

de ver de qué modo podían integrarse los datos de las ciencias con el pensamiento filosófico e incluyendo en este último no solamente las cuestiones acerca de la existencia, sino también, y especialmente, los problemas relativos al valor. Se trata, pues, de una especie de "mediación"; Lotze indica, por lo demás, que "sólo en tal mediación podrán encontrarse las verdaderas fuentes de la vida de la ciencia; no admitiendo ora un fragmento de una concepción, ora un fragmento de otra, sino mostrando hasta qué punto es *universal y* hasta qué punto a la vez es *subordinada* la significación de la misión que el mecanicismo ha de realizar en la estructura del mundo" (*Mikrokosmos,* Int.). Ahora bien, ese intento de mediación, que tenía en Leibniz un ilustre precedente, fue efectuado por medio de la integración del mecanicismo en un idealismo teleológico, entendiendo por tal la afirmación de una esencia espiritual del mundo, de una última finalidad de todas las cosas: la divinidad como ser infinito, pero no como ser ideal idéntico al mundo mismo, sino como personalidad. La ciencia natural no puede eludir el mecanicismo causalista y determinista propio de sus métodos y de su esfera, pero este mecanicismo está en su conjunto al servicio de algo superior, tiende hacia él y está fundado y envuelto por él. La espiritualidad como ser esencial de todas las cosas, permite, por consiguiente, la erección de una metafísica que no disputa su puesto a la ciencia natural. Sólo porque el mundo en su totalidad es un ser único, un conjunto que no puede ser escindido en realidades esencialmente distintas, puede comprenderse la interacción de los cuerpos, que de este modo no consiste en el paso de un modo de ser de la causa al efecto, sino en una modificación de la misma realidad única, al modo como tienen lugar en una misma alma los distintos procesos psíquicos. El fondo espiritual de la realidad se manifiesta en el mundo natural de un modo causal y mecánico; de hecho, esta manifestación es una simple manera de operar de la substancia espiritual, que la ciencia de la Naturaleza no comprende ni necesita comprender, pero que la filosofía puede aprehender en sí misma, por medio de la analogía con la propia alma, a través de una intuición afectiva o sentimental que proyecta a la realidad lo que el alma experimenta. La unidad del alma es comprensible por su espiritualidad; sólo porque el alma posee su propia consistencia puede explicarse su interacción con el cuerpo en el acto de las percepciones y en el proceso del conocimiento. Este último no consiste en la reproducción por el sujeto de las impresiones externas y de los procesos fisiológicos; consiste en el hecho de que estas impresiones son signos que el alma interpreta y traduce, indicaciones frente a las cuales el alma produce de un modo regular y con perfecta correspondencia y coherencia sus propias afecciones. El alma desarrolla su propia actividad porque es un ser unitario y consistente; en ella se manifiesta del modo más claro la espiritualidad del mundo y por ella puede llegarse al reino superior de los valores, en el que Dios se realiza. Los valores antes referidos no deben ser entendidos de un modo relativo y arbitrario, sino como entidades absolutamente válidas, reconocidas y descubiertas por la conciencia más bien que dependientes de un supuesto libre albedrío estimativo. La consideración de los valores como instancias de valor universal y objetivo representa para Lotze la superación del peligroso relativismo a que conduce la ética empirista, y la necesaria complementación de la unilateralidad de la ciencia natural y de la filosofía reducida a la teoría del conocimiento. En los valores radica la verdadera unidad de la concepción del mundo, pero los valores no son en sentido propio, sino que valen. Esta forma de "ser" de los valores es lo que los diferencia de la realidad existente y lo que les permite a la vez constituir un reino absoluto. Lógica, ética y metafísica quedan disueltas para Lotze en una teoría de los valores, que es al propio tiempo el fundamento de la filosofía de la religión y de la historia. Es justamente la consideración de los valores, en su aprehensión y reconocimiento por el alma, la que puede justificar una separación entre el campo de la ciencia natural y el de la ciencia cultural, premisa indispensable para la superación del naturalismo en la filosofía, que de tal suerte se convierte, como Windelband precisó posteriormente, en una ciencia de los valores de validez universal. Por su teoría de los valores, así como por el carácter claramente antipsicologista de su lógica, Lotze influyó no sólo sobre sus discípulos más inmediatos, como E. Pfleiderer (1842-1902), R. Falckenberg (1851-1920) y Max Wentscher (nac. 1862), sino que, a través de Rickert y Windelband, contribuyó a la formación de la nueva axiología y, en parte, por consiguiente, de la nueva ontología. Por la estética influyó Lotze sobre la teoría de la endopatía o proyección sentimental elaborada por Theodor Lipps.

Obras: *De futurae Biologiae principiis philosophicis,* 1838 (Dis. médica). — *De summis continuarum,* 1840. — *Metaphysik,* 1841. — *Logik,* 1843. — *Ueber den Begriff der Schönheit,* 1845 *(Sobre el concepto de belleza).* — *Ueber Bedingungen der Kunstschönheit,* 1847 *(Sobre las condiciones de la belleza artística).* — *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens,* 1851 *(Fisiología general de la vida del cuerpo).* — *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele,* 1853 *(Psicología médica o fisiología del alma).* — *Mikrokosmos, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie,* 3 vols., 1856-1858 (Microcosmo. *Ideas para la historia de la Naturaleza y la historia de la Humanidad. Ensayo de antropología).* — *Streitschriften,* 1857 *(Escritos polémicos).* — *Geschichte der Aesthetik in Deutschland,* 1868 *(Historia de la estética en Alemania).* — *System der Philosophie,* 2 vols., 1874-1879 *(I. Logik; II. Metaphysik),* reed. por G. Misch, 191.2 *(Sistema de filosofía. I. Lógica. II. Metafísica).* — La mayor parte de los artículos y ensayos de Lotze (incluyendo sus disertaciones latinas) han sido publicados por D. Peipers en la serie *Kleine Schriften* (I, 1885, con trabajos de 1838 a 1846); (II, 1866, con trabajos de 1846 a 1851); (III, 1891, con trabajos de 1852 a 1880). Hay que agregar, además, la serie de *Lecciones (Vorlesungen)* publicadas postumamente según los cuadernos de sus discípulos; estas lecciones, editadas por Rehnisch, abarcan 8 tomos e incluyen: *Grundzüge der Psychologie* (años 1880-1881), 1881; *Grundzüge der praktischen Philosophie,* 1882; *Grundzüge der Religionsphilosophie* (años 1875 y 1878-1879), 1882; *Grundzüge der Naturphilosophie* (años 1876-1877), 1882; *Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der*

Philosophie, 1883; *Grundzüge der Metaphysik,* 1883; *Grundzüge der Aesthetik* (año 1876) 1883; *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant* (año 1879), 1882. — El mismo Rehnisch ha publicado una bibliografía de escritos de Lotze en el apéndice a los *Grundzüge der Aesthetik.* — Véase E. Pfleiderer, *Lotzes philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen,* 1882. — O. Caspari, *H. Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie,* 1883. — E. von Hartmann, *Lotzes Philosophie,* 1888. — K. Thieme, *Glauben und Wissen bei Lotze,* 1888. — íd., íd., *Der Primat der praktischen Vernunftbei Lotze,* 1889 (Dis.). — H. Jones, A *critical Account of the Philosophy of Lotze,* 1895. — Schröder, *Geschichtsphilosophie bei Lotze,* 1896 (Dis.). — R. Falckenberg, *H. Lotze, I. Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen,* 1901. — H. Schoen, *La métaphysique de H. Lotze ou la philosophie des actions et des réactions réciproques,* 1902. — Else Wentscher, *Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie,* 1903 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 16]. — L. Ambrosi, *Lotze e la sua filosofia,* 1912. — Max Wentscher, *Hermann Lotze,* I, 1913 (del mismo autor: *Lotzes Gottesbegriff,*1893). — M. Gatz, *Der Begriffder Geltung bei Lotze,* 1929. — E. E. Tomas, *Lotze's Theory of Reality,* 1921. — H. Pattgen, *Gesamtdarstellung und Würdigung der Ethik Lotzes,* 1928. — Gregor Malantschuk, *Die Kategorienfrage bei L.,* 1934 (Dis.). — Rolf W. Göldel, *Die Lehre von der Identität in der deutschen Logik-Wissenschaft seit L.,* 1935 (Dis.). — Ernst Jaeger, *Kritische Studien zu Lotzes Weltbegriff,* 1937. — H. J. Krupp, *Die Gestalt des Menschen bei R. H. L.,* 1941 (Dis.).

LOVAINA (ESCUELA DE). La fundación, en 1892, del Instituto Superior de Filosofía (o Instituto León XIII) en Lovaina por los esfuerzos del que fue luego Arzobispo de Malinas y Cardenal Désiré Mercier, representó uno de los momentos más importantes en el florecimiento de la neoescolástica y neotomismo (VÉASE) contemporáneos. La profundización y revaloración de la escolástica (VÉASE) y especialmente del tomismo, se habían desarrollado ya en varios otros lugares, pero en Lovaina adquirieron una importancia central y creciente, a causa de la multiplicidad de trabajos y de puntos de vista desde los cuales se realizó la labor principal. Se trataba, en efecto, de desarrollar una filosofía que no se redujera meramente a la apologética; una filosofía, además, que bebiendo en la tradición clásica escolástica, no olvidara ni el proceso moderno ni tampoco la complejidad histórica misma del movimiento escolástico. De ahí que la profundización en los temas clásicos y tradicionales estuviera unida a los estudios de historia de la filosofía medieval (como los de Maurice de Wulf: 1867-1947) a los trabajos de psicología experimental (como los de Michotte) y a la discusión y análisis de las actividades filosóficas contemporáneas, desde la fenomenología y la lógica matemática hasta el existencialismo. La fundación en 1894 de la *Revue Néo-scolastique* (desde 1910, *Revue néo-scolastique de philosophie,* y desde 1946 *Revue philosophique de Louvain*), representaba tanto una expresión de continuidad como de multiplicidad de intereses. El "programa" de la Escuela de Lovaina, tal como fue expuesto por Désiré Mercier en el Nº 1 de la *Revue* (1894) es, por lo demás, suficientemente explícito. Después de mencionar los trabajos de historia de la filosofía medieval, el desarrollo de los estudios escolásticos y la posibilidad de llevar adelante el propósito de unir *nova et vetera,* según lo propuesto por León XIII, Mercier señala (pág. 13): "No se pretenda acusarnos ya más de dirigir nuestras miradas hacia el siglo XIII, como si pretendiéramos 'hacer retroceder al espíritu humano varios siglos', o asentar despóticamente el 'triunfo del tomismo sobre las ruinas del pensamiento moderno'."

Descripción sumaria del desenvolvimiento de la escuela por Juan Zaragüeta, "La escuela de Lovaina: su evolución", *Revista de Filosofía,* Año VII (1948), 349-89. — L. de Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain,* 1952. — Cfr. también la exposición anterior: A. Pelzer, *L'Institut supérieur de philosophie à l'Université catholique de Louvain (1890-1904),* 1904. — Para la exposición del sistema de la filosofía profesado hoy en Lovaina véase *Philosophia Lovaniensis* (Introducción, por L. de Raeymaeker; Epistemología, por F. van Steenberghen; Ontología, por F. van Steenberghen). Hay trad. esp. del anterior *Tratado elemental de filosofía* publicado por profesores del Instituto Superior de filosofía, de Lovaina, a cargo del P. Fr. José de Besalú, 3* ed., 2 vols., 1927. El tomo I comprende Introducción por D. Mercier; Cosmología, por D. Nys; Psicología, Criteriología y Metafísica, por D. Mercier. El tomo II comprende: Teodicea, Lógica y Filosofía Moral, por D. Mercier; Derecho Natural, por J. Malleux; Historia de la Filosofía, por M. de Wulf, y Vocabulario, por G. Simons.

LOVEJOY (A[RTHUR] O[NCKEN]) (1873-1962) nac. en Berlín, de padres norteamericanos, fue profesor auxiliar y luego profesor "asociado" en la Universidad de Stanford, en California (1899-1901), profesor titular en la Universidad de Saint Louis (1901-1908), Universidad de Missouri (1908-1910) y John Hopkins, de Baltimore (de 1910 hasta su jubilación, en 1938). En 1923 fundó el "History of Ideas Club" y en 1940 contribuyó a la fundación del *Journal of the History of Ideas.*

Lovejoy es conocido sobre todo por sus trabajos de historia de las ideas y por sus reflexiones sobre la naturaleza de tal historia a que nos hemos referido en otro artículo (véase IDEAS [HISTORIA DE LAS]. Desde el punto de vista sistemático, adhirió, con otros filósofos, al movimiento de renovación del realismo al cual nos hemos referido en el artículo NEO-REALISMO. Su posición filosófica central queda mejor caracterizada, sin embargo, con los nombres de "pluralismo" y "temporalismo". Este último, en particular, designa con bastante exactitud la actitud filosófica de Lovejoy. En efecto, este autor se opuso al idealismo, especialmente el "idealismo organológico y totalista" según el cual lo fundamentalmente real es eterno, y lo temporal es, a lo sumo, una manifestación, como tal subordinada, de lo eterno. El temporalismo, en cambio, aun cuando no niega la posibilidad de ciertos "objetos eternos" ni afirma necesariamente que todo es temporal, "insiste en que todo lo que empíricamente *es* temporal, lo es de un modo irreparable". La temporalidad de referencia no es sólo una cualidad fundamental de los hechos empíricos, sino también de su conocimiento. La misma aprehensión de lo necesario se da dentro de procesos empíricos temporales.

La teoría del conocimiento de Lo-

veloy, a la vez realista y temporalista, se halla centrada en torno a la noción de la aprehensión intencional de todo objeto. Por tanto, es hostil a la "ingenuidad epistemológica" en la que han caído algunas de las tendencias neorealistas. Puede decirse que Lovejoy adopta en la teoría del conocimiento una posición intermedia entre el idealismo "eternista" y el realismo radical, y que en la metafísica adopta una posición intermedia entre el monismo completo y un completo discontinuismo.

La temporalidad de que habla Loveloj es primariamente de carácter histórico. Ello hace que dicho autor se incline hacia una especie de historicismo — bien que un historicismo hostil a todo relativismo. En todo caso, la insistencia en lo temporal histórico en la metafísica y en la teoría del conocimiento de Lovejoy está de acuerdo con su constante interés por los estudios de historia de las ideas a los que nos hemos referido al principio de este artículo.

Obras: *The Revolt Against Dualism; An Inquiry Concerning the Existence of Ideas,* 1930. — *The Great Chain of Being; A Study of the History of an Idea,* 1936. — *Essays in the History of Ideas,* 1948. — *The Reason, the Understanding, and Time,* 1961. — *Reflections on Human Nature,* 1961. — *The Thirteen Pragmatisms, and Other Essays,* 1963. — En algunos de estos volúmenes (principalmente en *Essays in the History of Ideas* y en *The Thirteen Pragmatisms*) se recogen gran número de los artículos publicados por Lovejoy en revistas tales como *Journal of Philosophy* (1908, 1911, 1913, 1922, 1924), *The PhilosophicalReview* (1922), *Philosophy* (1927) y *Journal of the History of Ideas.* En colaboración con George Boas, Lovejoy publicó: *Primitivism and Related Ideas in Antiquity,* 1930, vol. I de A *Documentary History of Primitivism and Related Ideas.* — Se deben asimismo a L. varios libros no propiamente filosóficos: *On All Fronts,* 1941. — *Our Side is Right,* 1942. — A *World in the Making* 1945. — Autoexposición en el artículo "A Temporalistic Realism", en el volumen *Contemporary American Philosophy,* vol. II, ed. G. P. Adams y W. P. Montague (1930), págs. 85-105. — Bibliografía de escritos de L. por Frank N. Trager en págs. 339-44 de *Essays in the History of Ideas,* 1948; continuada por J. Collinson en reed. (1960) del mismo libro, págs. 339-53.

Véase J. H. Randall, Jr., Philip P. Wiener, L. S. Feuer, V. J. McGill, Ch. A. Baylis, "A Symposium. In Memory of A. O. L.", *Philosophy and Phenomenological Research,* XXIII (1962-1963), 475-537.

LÖWITH (KARL) nac. (1897) en Munich, estudió en Friburgo i.B. con Husserl, en Munich con M. Geiger y finalmente en Marburgo con Heidegger. De 1934 a 1936 residió en Italia para estudiar el neohegelianismo italiano y de 1936 a 1941 fue profesor en la Universidad Tohoku (Japón). Emigrado a Estados Unidos, fue profesor en el Hartford Theological Seminary (1941-1949) y en la New School for Social Research, de Nueva York (1949-1952). En 1952 regresó a Alemania, profesando en la Universidad de Heidelberg.

La principal contribución de L6with son sus estudios sobre los problemas de la individualidad y de la historia humanas, y, en general, sobre cuestiones de antropología filosófica. Aprovechando ideas básicas de la fenomenología y de Heidegger, Löwith ha investigado los supuestos del pensamiento de Marx, Nietzsche y Hegel, siendo uno de los primeros en haber reparado en la estrecha relación entre el hegelianismo y la filosofía de la existencia. En los últimos años Lowith ha sometido a crítica el pensamiento de Heidegger y algunas de las tesis capitales del historicismo y del existencialismo. Según Lowith, estas tendencias, aunque han contribuido notablemente a profundizar en la estructura de la realidad humana, han llegado demasiado lejos en la separación entre la realidad humana y su naturaleza y también demasiado lejos en la idea del carácter contingente y finito de todo lo humano. Es necesario, pues, restablecer el contacto entre la realidad humana y la Naturaleza —por lo pronto, mediante la realidad humana como naturaleza—, así como entre la realidad humana y el reino ideal, sin el cual se disuelve la propia humanidad del hombre.

Obras: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen,* 1928, reimp., 1962 *(El individuo en su carácter como "prójimo").* — *M. Weber und K. Marx,* 1932. — *Kierkegaard und Nietzsche,* 1933. — *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen,* 1935, 2« ed., 1956 *(La filosofía de N. del eterno retorno de lo idéntico).* — J. *Burckhardt,* 1936. — *Von Hegel zu Nietzsche,* 1941, 2ª ed., 1950, 3ª ed., 1953, 4ª ed., 1958. — *The Meaning of History,* 1949 (trad. esp.: *El sentido de la historia,* 2ª ed., 1959 [en la ed. alemana, posterior a la inglesa, el título es: *Weltgeschichte und Helsgeschehen,* 1953, 4ª ed., 1961]). — *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit,* 1953 (trad. esp.: *H., pensador de un tiempo indigente,* 1958). — *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz,* 1960 *(Ensayos reunidos. Para la crítica de la existencia histórica).*

LUCIANO DE SAMOSATA (Siria) (*ca.* 125-180) es conocido sobre todo en la historia de la literatura como autor de diálogos satíricos en los cuales aparecen sarcásticamente criticados filósofos, doctrinas filosóficas y creencias religiosas tradicionales. Cierto que en varias ocasiones Luciano alaba a filósofos, incluyendo los que al parecer estaban más alejados de su actitud, como Platón y algunos de los llamados platónicos eclécticos (Nigrino), pero se considera que tales alabanzas son irónicas. De las doctrinas filosóficas comentes en su época se salvan solamente algunas ideas cínicas, epicúreas y escépticas, lo que ha llevado a considerar que Luciano estaba influido por las correspondientes escuelas, especialmente por la cínica. En general, caracteriza a Luciano una actitud opuesta a todo entusiasmo filosófico, el cual considera absurdo y perjudicial para la vida. Se debe a Luciano, por sus referencias y comentarios, el conocimiento de varios aspectos de la historia de la filosofía antigua.

Entre las ediciones de Luciano mencionamos las de C. Jacobitz, 3 vols., 1871-1874; la nueva edición de N. Nilen (Teubner), aún incompleta: I, 2 partes, 1906-1923; las de J. Sommerbrodt, 3 vols., 1886-1899; la de A. M. Harmon (Loeb), 8 vols., incompleta, I-V, y la de H. W. Fowler y F. G. Fowler, 4 vols., 1905. *Scholia,* ed. por Rabe (Teubner), 1906. — Véase M. Croiset, *Essai sur la vie et les oeuvres de Luden,* 1882. — J. J. Chapman, *Lucian, Plato, and Greek Moráis,* 1931. — C. Gallovotti, *Luciano nella sua evoluzione artistica e spirituale,* 1932.—E. Neef, *Lukians Verhältnis «u den Philosophenschulen und seine* μιμησις *literarischer Vorbilder,* 1940. — H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paranetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum*

Novi Testamenti, 1961 [Texte und Untersuchungen].

LUCRECIO (TITUS LUCRETIUS CARUS) (*ca.* 96-55 antes de J. C.) nació en Roma. Según una crónica de San Jerónimo, se volvió loco después de ingerir un filtro de amor y escribió varias obras "corregidas por Cicerón" durante los intervalos de lucidez hasta que se suicidó, pero esta historia ha sido puesta en duda por los historiadores, aun aceptando que hay fundamento para aceptar una cierta *insania* en Lucrecio en el sentido de una inestabilidad psíquica. Lucrecio expuso y defendió el epicureismo en su poema en seis cantos titulado *De rerum natura (Sobre la naturaleza de las cosas),* pues la aridez de la doctrina epicúrea tenía que ser suavizada, "por la miel de las musas" (I, 938). En este poema siguió fielmente la doctrina del maestro, inclinándose, por consiguiente, hacia la tendencia racionalista que, junto con la empirista, dominaron alternativamente entre los epicúreos. Sin embargo, de las tres partes en que se dividía la filosofía de Epicuro —la canónica, la física y la ética— solamente la segunda es expuesta con detalle por Lucrecio; las referencias a la parte primera no son muy completas y el tratamiento de la parte tercera es esquemático y a veces únicamente implícito en el tono adoptado por el poeta (Cfr., por ejemplo, II, 1-20). Habiendo expuesto en otro lugar (véase EPICURO) las doctrinas epicúreas, no es menester aquí repetirlas. Nos limitaremos a indicar el orden de exposición de materias seguido por Lucrecio en su poema. Libro I: explicación del objeto principal de la exposición de la doctrina de Epicuro (la liberación del temor a los dioses); desarrollo del principio "De la nada, nada adviene"; explicación de que solamente existen los átomos y el vacío; doctrina del átomo; doctrina de la causa; refutación de otras cosmologías (Heráclito, Empédocles, Anaxágoras). Libro II: movimiento de los átomos; refutación de la idea de la Providencia; doctrina del *clinamen* (v.); variedad (finita) de los átomos (infinitos); variedad de la composición de los cuerpos y limitación de las combinaciones de los átomos: carácter no-cualitativo de los átomos y explicación de las cualidades percibidas; origen y desarrollo del mundo. Libro III: explicación de la naturaleza del alma con el fin de liberarse del temor a la muerte; el alma material como parte del cuerpo; desaparición del alma con la disolución del cuerpo; refutación de la metempsicosis; mortalidad del alma y carácter universal de la muerte. Libro IV: doctrina de las imágenes (véase IMAGEN), es decir, de los *simulacro*; su naturaleza, formación, clases y combinaciones; explicación de las distintas sensaciones; apología del sensualismo y refutación del escepticismo; explicación del hambre y la sed, la marcha, el sueño y los sueños; el impulso amoroso y la herencia. Libro V: doctrina del mundo; carácter natural del mundo y extrañeza de los dioses con respecto a él; mortalidad del mundo; origen y formación del mundo; causas de los movimientos de los cuerpos celestes; investigaciones astronómicas, botánicas y zoológicas; orígenes de la vida humana, del lenguaje, del fuego, de la realeza, de la propiedad, de la justicia; explicación de la creencia en los dioses y los males que produce; historia de los progresos y descubrimientos del hombre. Libro VI: explicación de fenómenos de la Naturaleza (trueno, rayo, relámpago, lluvia, arco-iris, terremotos, erupciones, inundaciones, etc.); explicación de la naturaleza del imán; orígenes y causa de las enfermedades y epidemias.

Entre las ediciones del poema de Lucrecio (algunas con traducciones y todas con comentarios) mencionamos: J. Bernays (1866); H. A. J. Munro, (3 vols., 1866, reimpr. del Vol. II con un ensayo de Andrade, 1928); C. Giussani, (5 vols., 1896-1898); W. A. Merrill (1906); H. Diels (2 vols., 1923-1924); A. Ernout y L. Robin (3 vols., 1925-1928); T. Jackson (1929); A. E. Léonard y G. B. Smith (1942); C. Bailey (3 vols., 1947). *Index Lucretianus,* por J. Paulson, 1911, 2» ed., 1926. — Sobre Lucrecio véase: C. Martha, *Le poème de Lucrèce,* 1869. — J. Masson, *The Atonde Theory of Lucretius,* 1884. — Id., id., *Lucretius: Epicurean and Poet,* 2 vols., 1908-1909. — H. Diels, *Lukrezstudien,* en *Sitzb. der Preus. Ak. der Wiss.,* XX, XXI, XXII (1918-1919). — O. Regenbogen, *Lukrez, sein Gestalt in seinem Gedicht,* 1932. — P. Vallette, *La doctrine de l'âme chez Lucrèce: examen de quelques passages du* De Rerum Natura *livre III,* 1934. — G. P. Hadzsits, *Lucretius and His Influence,* 1935. — A. P. Sinker, *Introduction to Lucretius,* 1937. — M. Rozelaaer, *Lukrez. Versuch einer Deutung,* 1934. — A. Ernout, *Lucrèce,* 1948. — J. Bayet, *Études lucrétiennes,* I, 1948. — E. Valentí, *Lucrecio,* 1949. — R. Martini, *La religione di Lucrezio,* 1954.

LUGAR. En el artículo sobre la noción de Espacio (VÉASE) nos hemos referido al concepto de *lugar* en Aristóteles. Aquí estudiaremos este concepto con mayor detalle.

Precisemos ante todo en qué medida pueden relacionarse dentro del pensamiento del Estagirita los conceptos de espacio y de lugar. Dos sentencias opuestas se han manifestado al respecto. Según algunos autores, los dos conceptos son idénticos. En favor de esta opinión se arguye: (a) el hecho de que Aristóteles no usa casi nunca otro término que τόπος (b) el hecho de que puede decirse tanto que las cosas están *en* el espacio como que están *en* un lugar, siendo, pues, escasamente importante el término usado para aquello *en lo cual* están las cosas (se advertirá que los argumentos [a] y [b] no encajan entre sí cómodamente). Según otros autores, hay diferencias notorias entre la noción de espacio y la de lugar. En favor de esta opinión se arguye: (al) el hecho de que lo dicho por Aristóteles respecto al lugar no puede fácilmente aplicarse al espacio; (bl) el hecho de que Aristóteles discuta (como ha precisado Ross) una realidad semejante a la tradicionalmente designada como espacio en la teoría del lugar, sino en la doctrina de la magnitud espacial; (cl) el hecho de que Aristóteles no se interese propiamente por *él* espacio, sino por la *posición* en el espacio; (dl) el hecho de que el Estagirita señale explícitamente que ninguno de los filósofos anteriores se ha ocupado de *su* problema. En nuestra opinión los argumentos más sólidos son (a), (cl) y (dl), de modo que hay que dar a la vez una respuesta afirmativa y negativa a la cuestión de si hay relación entre las nociones de espacio y lugar. Acaso pueda encontrarse una posición intermedia declarando que el Estagirita *considera él espacio desde el punto de vista del lugar.*

La cuestión del lugar ha sido dilucidada por Aristóteles especialmente en el libro IV de la *Física.* Ocasionales referencias se hallan también en *De generatione et corruptione y* en *De cáelo.* Nos referiremos aquí a la *Física.* Un resumen de sus tesis da el siguiente resultado: (I) El lugar no es simplemente un algo, sino un algo que ejerce cierta influencia, es decir, que afecta al cuerpo que está en él. (II) El lugar no es indeterminado, pues si lo fuera sería indiferente para un cuerpo determinado estar o no en un lugar determinado. Pero no es indiferente, por ejemplo, para cuerpos pesados tender hacia el lugar de "abajo", y para cuerpos livianos tender hacia el lugar de "arriba". (III) El lugar, aunque determinado, no está determinado para *cada objeto, sino,* por así decirlo, para clases de objetos. (IV) Aunque el lugar sea una "propiedad" de los cuerpos, ello no significa que el cuerpo arrastre consigo su lugar. Así, el lugar no es ni el cuerpo (pues si lo fuera no podría haber dos cuerpos en el mismo lugar en diferentes momentos), ni tampoco algo enteramente ajeno al cuerpo. (V) El lugar es una propiedad que no inhiere a los cuerpos ni pertenece a su substancia; no es forma, ni materia, ni causa eficiente, ni finalidad. No es tampoco substrato, pues entonces sería equivalente al receptáculo platónico o algo semejante a él. (VI) El lugar puede ser comparado a una vasija, siendo la vasija un lugar transportable. (VII) El lugar se define como un modo de "estar *en".* (VIII) El lugar puede definirse como "el primer límite inmóvil del continente", το τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον (*Phys.*, IV 4, 212 a 20), como "el límite del cuerpo continente", το πέρας τοῦ περιέχοντος σώμα τος (*Phys.*, IV 4, 212 a 6).

Las anteriores definiciones del lugar muestran que Aristóteles usa para dilucidar esta noción una especie de método "dialéctico", afirmando y negando a la vez la subsistencia ontológica del lugar. En efecto, el Estagirita afirma que el lugar es separable (ya que de lo contrario se desplazaría junto con los cuerpos). Pero afirma también que no es enteramente separable (pues si lo fuese podría ser identificado con el espacio [en el sentido de Leucipo y Demócrito], esto es, con el vacío). A la vez afirma que el lugar no equivale a la masa del cuerpo (ya que permanece cuando la masa del cuerpo se pone en movimiento). Pero afirma también que hay lugares naturales para las cosas (por ejemplo, lugares naturales para los cuatro elementos: fuego, tierra, agua, aire) y, por lo tanto, que es en cierto modo equivalente a la masa de los cuerpos. Escribimos 'en cierto modo', porque el lugar natural de las cosas no depende sólo de la masa. Así, Aristóteles declara que todo cuerpo sensible tiene un lugar y que puede hablarse de seis especies de lugar: alto y bajo, delante y detrás, derecha e izquierda.

Una dificultad en la doctrina aristotélica del lugar consiste en saber si el lugar mismo ocupa lugar. Si el lugar fuera espacio puro, la cuestión no se plantearía. Pero no siendo espacio puro (o vacío), Aristóteles se ve obligado a afrontar el problema y a concluir que no hay un lugar del lugar, ni un lugar del lugar del lugar, etc. etc., ya que de lo contrario habría que admitir un regreso al infinito. Añadamos que los viejos estoicos habían intentado solucionar la cuestión indicando que las dificultades de la teoría aristotélica obedecen a que el Estagirita defiende la tesis de la impenetrabilidad de los cuerpos; una vez admitida la interpenetrabilidad se desvanecen todas las dificultades.

Un importante problema es el de la clasificación de los lugares. Antes nos hemos referido a seis especies de lugar. Pero hay otras clasificaciones posibles. Entre ellas una de carácter más general, según la cual tenemos: el lugar común (el universo entero), el lugar propio (el límite del elemento vecino) y el lugar primero (el límite interno del elemento atravesado por un elemento ajeno). Ahora bien, respecto al primer tipo de lugar —el lugar común— puede preguntarse por qué, siendo el lugar inmóvil, el cielo se mueve. A ello responde el Estagirita declarando que el movimiento del cielo es esférico: el cielo se mueve en tomo a sí mismo y, por lo tanto, no puede hablarse (dentro de la concepción aristotélica) de movimiento *stricto sensu.* Así, la esfera celeste es el lugar del universo, pero ella misma no ocupa lugar.

Entre los comentarios modernos que ha suscitado la noción aristotélica de lugar destacamos el de Bergson en su tesis doctoral latina *Quid Aristóteles de loco senserit* (1889), traducida al francés con el título de *L'idée de lieu chez* Ansióte *(Les Études bergsoniennes,* II [1949], págs. 27-104). Bergson manifiesta que Aristóteles ha sustituido el espacio por el lugar con el fin de evitar la "emancipación prematura" del espacio proclamada por Leucipo y Demócrito. Con ello el espacio es reinsertado en los cuerpos *en forma de lugar.* Pero al "sepultar el espacio en los cuerpos", queda sepultada, según Bergson, la cuestión misma. Podríamos concluir, por nuestro lado, diciendo que la principal preocupación de Aristóteles en su doctrina del lugar es la de evitar las antinomias que suscita la noción de espacio vacío, y que la solución de tales antinomias le fue suscitada al filósofo de un modo "natural" por su concepción organicista del universo, dentro de la cual el lugar aparece como una propiedad de los cuerpos, si bien una propiedad de índole mucho más general que cualesquiera otras (véase también Victor Goldschmidt, "La théorie aristotélicienne du lieu", en *Mélanges Auguste Dièss* [1956], págs. 79-119).

Kant ha usado el vocablo 'lugar' *(Ort)* en otro sentido al introducir el concepto de *lugar trascendental (transzendentaler Ort).* Según dicho filósofo, el lugar trascendental es el que ocupa un concepto dentro de la sensibilidad o del entendimiento puro. La determinación de este lugar compete a la *tópica trascendental,* doctrina que "tendría que precaverse contra las subrepciones [véase SUBREPCIÓN] del entendimiento puro y de sus correspondientes ilusiones mediante la distinción en cada caso de la fuerza cognoscitiva que poseen propiamente los conceptos" (*K.r.V*, A 268/B 324). Por otro lado, se llama *lugar lógico* a cada uno de los conceptos a cuyo ámbito pertenezcan muchos conocimientos. Ahora bien, mientras la tópica lógica de Aristóteles (véase TÓPICOS) estaba —dice Kant— al servicio de los maestros y retóricos para mostrarles lo que de determinados ámbitos del pensamiento les convenía mejor para la materia que tenían que tratar, con el fin de poder

así utilizarlos con una apariencia de fundamento o con el fin de poder platicar verbosamente, la tópica trascendental contiene únicamente los capítulos lógicos que se refieren a la comparación y a la distinción, las cuales deben distinguirse de las categorías.

Terminemos mencionando una concepción teológica de 'lugar' (*locus theologicus*) tal como fue expuesta por Melchor Cano (VÉASE) (Cfr. A. Gardeil, O. P., "La notion du lieu théologique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, II [1908] 51-73, 246-76, 484-505).

LUKACS (GYÖRGY [GEORG]) nac. (1885) en Budapest, estudió en Budapest y Berlin. En 1919 fue comisario de Instrucción Pública en el Gobierno de Béla Kun; luego se refugió en la Unión Soviética. Al regresar a Hungría, después de la ocupación soviética, fue nombrado, en 1945, profesor de la Universidad de Budapest.

Lukács se dio a conocer primero como teórico de la literatura. Especialmente importante al respecto fue su teoría de la novela, género que, a su entender, permite descubrir ciertas formas sociales típicas en las cuales se une lo particular con lo general. Más tarde Lukács se ha destacado como teórico del marxismo, en el que representa una posición a la vez "ortodoxa" y "heterodoxa", posición que le ha creado algunas dificultades dentro de los teóricos del Partido Comunista, tanto en Hungría como en la Unión Soviética, pero que ha sido celebrada por varios filósofos, especialmente filósofos "occidentales" de tendencia marxista o simpatizantes con el marxismo, como más auténtica y creadora. Lukács ha desarrollado con particular detalle las nociones de objetivación y enajenación; aunque en polémica contra Heidegger, Sartre y otros pensadores considerados como "existencialistas", Lukács ha mostrado ciertas raíces "existenciales" del marxismo; en todo caso, ha tomado el marxismo como una doctrina que se compromete a explicar el hombre y su historia y a orientar la acción humana sin convertirse ni en un neocientificismo ni tampoco en un vago humanismo. Las investigaciones de Lukács al respecto comenzaron ya con su libro sobre la conciencia de clase (VÉASE) y de conciencia en general y han proseguido en sus obras sobre "el joven Hegel" y sobre el desenvolvimiento del irracionalismo. Este último es presentado por Lukács como un intento de evasión de las realidades sociales y humanas y, en general, como un intento de evasión de la "realidad objetiva" — la cual, por lo demás, incluye en una unidad dialéctica el sujeto y el objeto. Lukács ha insistido en la fecundidad del método dialéctico corno método real y no como puro "esquema mecánico"; el método dialéctico auténtico muestra, según Lukács, la insuficiencia del puro "economismo" para la interpretación del hombre y de su historia, pues éstos son más "reales" que ciertas estructuras sociales demasiado pronto esquematizadas y convertidas en moldes rígidos. Dentro de esta realidad del hombre y de la historia se halla incluida la actividad artística. En cuanto conciencia, esta actividad refleja la realidad humana y social y no es independiente de ésta. Pero la realidad humana y social en cuestión es una realidad "viva" sometida a un proceso dialéctico no solamente vivo, sino también "revivificador".

Obras principales: *Die Seele und die Formen*, 1911 *(El alma y las formas)*. — *Die Théorie des Romans*, 1916 *(La teoría de la novela)*. — *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923 *(Historia y conciencia de clase)*. — *Essays über den Realismus*, 5 vols., 1946-1949 *(Ensayos sobre el realismo)*. — *Goethe und seine Zeit*, 1947 (G. *y su época*). — *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, 1948 *(El joven Hegel. Sobre las relaciones entre la dialéctica y la economía)*. — *Der junge Hegel und die Problème der kapitalistischen Gesellschaft*, 1954 *(El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista)*. — *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954 (trad. esp.: *El asalto a la razón. La trayectoria irracional de Schelling hasta Hitler*, 1959). — *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik*, 1954 *(Contribuciones a la historia de la estética*: colección de artículos publicados entre 1924 y 1954). — Der *historische Roman*, 1955. — *Wider den missverstandenen Realismus*, 1958 [este título fue elegido por la editorial; el autor había propuesto: *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus;* temas: el vanguardismo literario, el realismo crítico en la sociedad socialista, etc.]. — *Gesammelte Werke*, 12 vols., 1962 y sigs. (I-IV: *Aesthetik;* V: *Ethik*; VI: *Der junge Hegel; Die Zerstörung der Vernunft;* VIII: *Zwei Jahrhunderte deutscher Literatur*; IX: *Zur Geschichte des Realismus; X: Geschichte des Aesthetik und Problem des Realismus;* XI: *Kleinere philosophische Schriften*; XII: *Frühschriften*). — Véase en francés: *Existencialisme ou marxisme?*, 1948. — Sobre Lukács, M. Merleau-Ponty, "Le marxisme Occidental'", Cap. II de *Les aventures de la dialectique*, 1955 (trad. esp.: *Las aventuras de la dialéctica*, 1957). K. Farner, H. H. Holz y otros autores, *G. Lukács zum 70. Geburtstag*, 1955. — H. Althaus, G. *L. oder Bürgerlichkeit als Vorschule einer marxistischen Aesthetik*, 1962.

LUKASIEWICZ (JAN) (1878-1956) estudió en Berlín y Lovaina, enseñó en Lwow (1906-1915) y profesó en Varsovia (1915-1918, 1920-1939). Después de dar, durante la ocupación de Polonia, cursos secretos en Varsovia, pasó a Suiza, a Bruselas y, finalmente, a Dublin, en cuya Academia Real (Royal Irish Academy) profesó desde 1946 hasta su muerte. Uno de los miembros más destacados del grupo de lógicos polacos en el llamado Círculo de Varsovia (VÉASE). Łukasiewicz fue el primero en elaborar una lógica trivalente (en 1920, un año antes de la presentación —independiente— de tal lógica por Emil Post). En 1930, en colaboración con Tarski, y en años subsiguientes en otros diversos trabajos Lukasiewicz extendió la lógica polivalente (v.) a un número infinito de valores. Łukasiewicz se ha distinguido asimismo por sus trabajos en la historia de la lógica: a él se deben las primeras indicaciones para un estudio de la lógica proposicional de los estoicos (1934) y el primer trabajo de conjunto sobre la silogística aristotélica desde el punto de vista de la lógica matemática (1951). La notación simbólica usada por muchos lógicos polacos a que nos hemos referido en el artículo Notación (v.) simbólica se debe a Lukasiewicz, quien comenzó a usarla en 1929.

Escritos principales: *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa. Studyum krytyczne*, 1910 *(Sobre el principio de contradicción en Aristóteles. Estudio crítico)*. — "O logice trójwartościowej", *Ruch filozoficzny*, V (1920), 169-171 ("Sobre la lógica trivalente"). — "Logika dwuwartościowa", *Przeglad filozoficzny*, XXIII (1921), 189-205 ("Lógica bivalente"). — *Elementy logiki matematycznej*, 1929,

2* ed., 1958 [de los cursos de lógica del autor en la Univ. de Varsovia, 1928/1929, según redacción de Jerzy Stupecki]. *(Elementos de lógica matemática).* — O "znaczeniu i potrzebach logiki matematycznej", *Nauska polska,* X (1929), 604-20 ("Sobre la significación y necesidades de la lógica matemática"). — "Philosophische Bemerkungen zur mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls", *Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie,* Classe III, vol. XXIII (1930), 51-77 ("Observaciones filosóficas con vista a los sistemas polivalentes del cálculo proposicional"). — "Z historji logiki zdań", *Przeglad filosoficzny,* XXVII (1934), 309-77 ("De la historia de la lógica proposicional". Trad. alemana en "Zur Geschichte der Aussegenlogik", *Erkenntnis,* V [1935-1936], 111-31). — *Aristotle's Sullogistic from the Standpoint of Modem Formal Logic,* 1951, 2» ed., 1957. — "A System of Modal Logic", *The Journal of Computing Systems,* \ (1953). — 111-49. — En colaboración con Tarski: "Untersuchungen über den Aussagenkalkül", *Comptes rendus des séances de la Société de Sciences et lettres de Varsovie,* Classe III, vol. XXIII (1930), 1-21.

Véase B. Sobociński, *In Memoriam J. Łukasiewicz (1878-1956),* 1956 [separata de *Philosophical Studies,* VI (Diciembre, 1956)]. — L. Borkowski y J. Stupecki "The Logical Works of J. L.", *Studia logica,* VIII (1958), 7-56.

LULL (RAMÓN). Véase LLULL (RAMÓN).

LUMEN. Véase ILUMINACIÓN, Luz.

LUTERO (MARTÍN) [Martin Luther] (1483-1546) nació en Eisleben (Sajonia) y estudió en las escuelas de Magdeburgo y Eisenach, ingresando luego en la Universidad de Erfurt, donde estudió jurisprudencia y comenzó a familiarizarse con la filosofía y la teología, en particular Aristóteles y algunas tendencias occamistas. En 1505 ingresó en el convento de los Ermitaños de San Agustín, de Erfurt, y se ordenó sacerdote en 1507. En 1508 fue asignado a la Universidad de Wittenberg, continuando sus estudios de teología; tras una visita a Roma, que le impresionó grandemente por estimar que reinaba en los altos medios eclesiásticos excesiva laxitud espiritual, se doctoró en teología en Wittenberg y comenzó a profesar en la Universidad de esta ciudad. En 1517, con motivo de la predicación del dominico Johann Tetzel en Wittenberg y de la dispensación por el mismo de indulgencias en Sajonia, clavó en la puerta de la Iglesia del castillo de Wittenberg 95 tesis contra las indulgencias, pero no contra la autoridad de Roma. En 1518 fue llamado a Roma para dar una explicación de las 95 tesis, pero por la intervención de las autoridades universitarias y de Federico, Elector de Sajonia, se le dispensó de ir a Roma y en vez de ello recibió la visita del legado papal, Tomás de Vío, el Cardenal Cayetano (v.). Éste exigió de Lutero una retractación completa, pero Lutero se negó a retractarse a menos que se le probara que estaba equivocado a base de las Escrituras. En 1519, en el curso de una disputa pública en Leipzig con el teólogo Johann Maier von Eck (1486-1543), que se había opuesto a Lutero el año anterior, Lutero se reafirmó en sus opiniones, y en 1520 escribió sus tratados *Mensaje a la nobleza cristiana de la nación alemana,* contra los abusos de la Iglesia y en favor *de reformas; El Cautiverio de Babilonia de la Iglesia,* proponiendo reformas de carácter sacramental, y *La libertad del cristiano,* en el que destacaba el carácter preponderante de la fe para la salvación. Estos tratados, que marcaban la separación de Lulero de Roma, contenían algunas de las ideas ya expresadas por Lulero desde 1513 aproximadamente y en sus lecciones sobre los *Salmos,* las *Epístolas a los Romanos y* a los *Gálatas y* en las disputas académicas sobre la impotencia de la voluntad humana sin la gracia y contra la teología escolástica. En 1520 el Papa Pío X lanzó la bula *Exsurge Domine* condenando las doctrinas de Lutero. Lulero rechazó la bula papal y en 1521 fue excomulgado formalmenle. El mismo año tuvo lugar la Dieta de Worms, en la cual las opiniones estuvieron divididas, pero aunque al final la Dieta lanzó un edicto ordenando que se hiciera prisionero a Lutero, éste fue amparado por sus amigos, que lo pusieron a salvo en el castillo del Elector de Sajonia, Federico III, donde Lulero tradujo el *Nuevo Testamento* al alemán y comenzó la traducción al alemán de la *Biblia* entera, trabajo que terminó en 1531. En 1524 tuvo lugar la polémica entre Lutero y Erasmo de que hemos hablado en el artículo ALBEDRÍO (LIBRE); contra el tralado sobre el libre albedrío, de Erasmo, Lutero escribió su *De servo arbitrio.* En 1529 Lulero se enlrevistó con Zwinglio, pero no consiguieron llegar a un acuerdo para unificar sus respeclivos movimientos de reforma. En 1530 se reunió en Augsburgo la Dieta imperial. Representando a Lutero habló en favor de su reforma Melanchton (VÉASE), el cual sometió a la Dieta la profesión de fe luterana conocida con el nombre de "Confesión de Augsburgo", principio del luteranismo.

En algunos artículos de la présenle obra, especialmente en los que tratan de conceptos relativos a filosofía de la religión y teología (Cfr. "Cuadro sinóptico" al final), hemos locado varios punios pertinentes a las doctrinas de Lutero. Limitémonos a indicar aquí que en el luteranismo es fundamental la doctrina de la "justificación por la fe", que es común a todas las Iglesias luteranas (el propio Lulero no usó el adjetivo 'luterano', sino el adjetivo 'evangélico'). La salvación es producida sólo por la gracia (v.) hecha posible por la redención obrada por Jesucristo. El fundamento de la creencia son sólo las Escrituras; por ellas el individuo humano se comunica con Dios. En algún sentido, Lutero extremó los aspectos anti-pelagianos de San Agustín, a quien Lutero consideraba como el auténlico intérprete de San Pablo. Lutero sostenía que la corrupción inlroducida por el pecado original fue absolula; la "caída" represénlo una completo depravación de la persona humana. Así, el albedrío es siervo y no libre. Desde el punto de vista más estrictamente filosófico, interesa advertir que las ideas de Lutero estaban en la línea de los autores que, siguiendo algunas de las tendencias del occamismo, consideraban la *potentia* de Dios como *absoluta* y diluían o negaban la noción de una *potentia ordinata.* Con ello se une una separación casi completo entre la fe y las obras, enlre la religión y la ética, así como una negación de la teología natural. Se ha subrayado con frecuencia que ejercieron gran influencia sobre Lulero los comenlarios a las *Sentencias,* de Gabriel Viel (v.), y varias de las ideas que aparecen en esto obra: el voluntarismo, la concepción de la gracia como una realidad, prenda o "cosa" dada por Dios, y el razonamiento *de potentia absoluta.*

De las ediciones de obras de Lulero mencionamos la de Erlangen, 67

vols. (en alemán), 33 vols. (en latin) y 19 vols. (de correspondencia), y la edición crítica de Weimar (desde 1883). — De la inmensa biografía sobre L., desde varios puntos de vista, nos limitamos a destacar: H. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, 1904. — A. Jundt, *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517*, 1905. — H. Grisar, *Luther*, 3 vols., 1911-1912, 3ª ed., 1924-1925. — Id., id., *Lutherstudien*, 6 fasc., 1921-1923. — H. Strohl, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, 1922. — Lucien Fèbvre, *Un destin: Martin Luther*, 1928, nueva ed. 1951. — Paul Vignaux, *Luther, commentateur des Sentences (Livre 1, distinction XVII)*, 1935 [Études de philosophie médiévale, 21]. — H. H. Kramm, *The Theology of M. Luther*, 1949. — José Luis L. Aranguren, *El protestantismo y la moral*, 1954, especialmente Sección II. — W. Link, Das *Ringen Luthers um die Freiheit der Théologie von der Philosophie*, 1955. — P. Althaus, *Die Théologie M. Luthers*, 1962. — B. A. Gerrish, *Grâce and Reason: A Study in the Theology of Luther*, 1962.

ŁUTOSLAWSKI (WINCENTY) (1863-1954) nac. en Cracovia, profesó en diversos países (Italia, Francia, Inglaterra, Suiza, EE. UU.) hasta que fue nombrado, en 1919, profesor en la Universidad de Wilna. Lutoslawski es conocido en los países del Occidente de Europa y en América principalmente por sus investigaciones sobre el origen y desarrollo de la lógica de Platón. Tales investigaciones constituyen, empero, sólo un aspecto de sus numerosos trabajos sobre el pensamiento filosófico antiguo y moderno. Desde el punto de vista sistemático, puede considerarse a Lutoslawski como un pensador ecléctico. Influido por Teichmüller (VÉASE), por el mesianismo polaco (sobre todo por Towiański), por el catolicismo, por Leibniz y por Locke, Lutoslawski desarrolló una filosofía de tipo monadológico-idealista en la cual no solamente se analizaba el problema de las individualidades metafísicas últimas, sino también el de las individualidades humanas y el de las comunidades humanas en tanto que forman, por sus tradiciones y su historia, ciertas "individualidades colectivas" susceptibles de combinarse, sin perder sus rasgos peculiares, en una comunidad universal.

Obras en polaco: *Z dziedziny myśli, 1900 (Del dominio del pensamiento). —Eleusis*, 1903. — *Logika*, 1905. — *Ldzkość Odrodzona*, 1910 *(La humanidad regenerada). — Wojna wszechświatowa*, 1920 *(La guerra mundial). — Praca narodowa*, 1922 *(La tarea nacional). — Nieśmiertelnosc duszy in wolność woli*, 3* ed., 1925 *(La inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad). — Tajemnica powszechnego dobrobytu, zarys teorji gospodarstwa narodowego*, 1926 *(El misterio del bienestar general y bosquejo de la teoría de la economía nacional).* — Varias de las obras en polaco fueron traducidas a otros idiomas, casi siempre con correcciones del autor. Lutoslawski escribió asimismo obras en idiomas distintos del polaco. Entre las obras en alemán, inglés y francés (traducidas y no traducidas), destacarnos las siguientes: *Ueber die Grundvoraussetzung und die Konsequenz der individualistischen Weltanschauung*, 1898. — *Seelenmacht. Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung*, 1899. — *Unsterblichkeit der Seele*, 1909, 3ª ed., 1925. —*Der wiedergeborene Mensch*, 1910. — *Das Geheimnis des allgemeinen Wohlstandes*, 1926. — *The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897. — *Between East and West*, 1907. — *The World of Souls*, 1924. — *The Knowledge of Reality*, 1930. — *L'État national*, 1917. — *La conscience nationale*, 1919.

LUX. Véase ILUMINACIÓN, Luz.

LUZ. Nos ocuparemos en este artículo del concepto de luz en varias doctrinas y corrientes, destacando, según los casos, uno o varios aspectos — mítico, teológico, metafísico, científico. Trataremos no sólo del concepto de luz, sino también de lo que puede llamarse "la metáfora de la luz". Tocaremos brevemente el problema de la llamada "iluminación", o también "iluminación divina", pero reservamos el artículo ILUMINACIÓN para una exposición más adecuada de este problema.

En los textos griegos más interesantes para nuestro asunto, el vocablo usado es φῶς. Ésta es la forma ática; otros formas son φάος, φόως (que se encuentran en Homero, donde nunca aparece φῶς). El término λύχη fue usado una sola vez (en Macrobio, *Saturnalia Convivia, I*, 13, 37), y es, al parecer, una contracción del compuesto λῦχηγενής, nombre con el cual se designaba a veces a Apolo. En los textos latinos que nos interesan se usan los términos *lux y lumen*. Éstos son a veces usados como sinónimos, pero a veces *lux* significa una fuente luminosa y *lumen* los rayos emanados de esta fuente — la luz producida por la fuente luminosa. El vocablo más frecuentemente usado es *lumen*, en expresiones tales como *lumen naturale, lumen intelligibile, lumen gratiae*, pero *lux* no es infrecuente, como lo muestran las expresiones *lux gloriae, lux intelligibilis* y otras semejantes.

Ya en algunos de los pueblos primitivos había aparecido lo que puede llamarse la *metáfora de la luz*. Según indica Franz Cumont *(op. cit. infra)*, esta metáfora se halla presente en las viejas creencias sobre el destino de los muertos, ligadas a la concepción o, mejor dicho, a la imagen del universo. Se vincula el destino individual con una estrella en el cielo y con su luz —brillante o pálida—; se desarrolla la idea de la inmortalidad astral desde Persia y Babilonia hasta los pitagóricos; se identifica la luz con la vida; se transmiten los ritos de la purificación, concebida como una iluminación. Y ello de tal modo que cuando tales concepciones y creencias son recogidas por la tradición filosófica griega (aun cuando la filosofía se opone con frecuencia a las viejas creencias), no deja de acarrear a su vez la antigua tradición mítica de la luz como principio superior, purificador, signo de un destino elevado, virtuoso y favorable. Desde este ángulo puede ser concebida la idea del Sol como luz inteligente, φως νοητόν, como principio que conduce el movimiento del mundo y como razón directriz del mundo. Con lo cual es posible afirmar que "el principio vital que nutre y hace crecer nuestra envoltura material es lunar, en tanto que el Sol produce la razón" *(op. cit. infra*, pág. 180).

La idea de una luz infinita, situada más allá de los límites del mundo visible, y en donde las almas gozan de eterno reposo, fue propuesta por varios filósofos, especialmente después de Aristóteles, así como por Padres de la Iglesia, como San Basilio y San Agustín. Este último comparó a Dios con una luz incorpórea infinita. Según Cumont, la idea del "cuerpo glorioso" o "cuerpo vestido de luz" —distinto de la idea del "cuerpo de fuego"— forma asimismo parte de una historia de la idea de la luz. Lo mismo ocurre con la noción de transfiguración —tanto del alma como del

mundo— hasta el punto de que "la iluminación es el signo sensible de una comunicación de la vida divina" (*op. cit.*, pág. 430).

Platón usó la noción —y la metáfora— de la luz en diversos pasajes de su obra. Werner Beierwaltes *(op. cit. infra)* menciona a este respecto las referencias a la luz como medio que hace posible la percepción. Tal luz no es sólo "física". En efecto, la luz procede tanto de una fuente exterior —el Sol— como de una "fuente interior" — el ojo (*Tim.*, 68 A). Hay que tener en cuenta, además, las referencias de Platón al Sol como ejemplo del Bien, al conocimiento como "visión" y a la mera opinión como "ceguera" *(Rep.*, 508 D, 518 A; Cfr. también 473 E y 515 E). La idea de la luz como fuente o como medio de conocimiento, así como la concepción de la luz como manifestación del conocimiento o de la verdad, ejerció gran influencia en la teología cristiana, especialmente la de inspiración platónica y neoplatónica.

Abundantes son las referencias a la luz en Plotino. Algunas veces se trata de la luz "física"; Plotino manifiesta que ésta se transmite instantáneamente (*Enn.*, IV, iii, 10); que se propaga en línea recta (IV, v, 2). La luz, dice Plotino, no se halla en el cuerpo iluminado, sino que viene del cuerpo luminoso (IV, v, 7). Otras veces Plotino se refiere a la "luz inteligible", pero hay que observar que es difícil establecer una distinción entre ambas especies de luz en dicho autor. La luz "física" o luz sensible es, ciertamente, una imagen del mundo inteligible (V, ix, 1). Por otro lado, puesto que lo sensible es "disminución" y "alejamiento" de algo inteligible, puede considerarse que la luz en sentido propio es algo inteligible; en suma, que es inmaterial, indivisible e incorpórea (IV, iv, 8 y IV, v, 7).

Hemos tratado de la doctrina maniquea de la Luz en el artículo MANIQUEÍSMO. Consideremos ahora el modo como la noción de luz aparece en varios pasajes de las Escrituras.

En *Salmos* XXXV [XXXVI en la numeración de la Biblia hebraica], 10 se lee "Por tu luz veremos luz" (en la traducción de la Vulgata: *In lumine tuo vidibimus lumen*). En *Salmos* XXVI [XXVII], 1 se dice: "Yahvé es mi luz". En *Isaías* IX, 1 se habla de que "el pueblo que marchaba en las tinieblas ha visto una gran luz... una gran luz ha resplandecido". Dios aparece aquí como luz. Lo mismo en el Evangelio de San Juan (I, 1-9): Dios es descrito como la Vida, y ésta como la luz de los hombres. Juan vino justamente como testigo para rendir "homenaje a la luz"; no era la luz misma, sino "el testigo de la luz". Y "el Verbo era la verdadera luz que ilumina a todo hombre". En el Evangelio de San Mateo (VI, 22) se dice que "la lámpara del cuerpo es el ojo". Cuando el ojo está sano, todo el cuerpo está en la luz. Cuando está enfermo, todo el cuerpo está en las tinieblas. Pero si hay tinieblas "en la luz que hay en ti" (la luz espiritual del alma), entonces habrá ceguera completa, mucho mayor que la ceguera del ojo. En la Epístola a los Hebreos, el Hijo de Dios es descrito como alguien que "resplandece" de la gloria del Padre. En la Epístola a los Efesios (V, 8-9) se lee: "Antaño erais tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor; obrad como hijos de luz, pues el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad." En la Epístola a los Romanos (XIII, 11) se dice: "Despojémonos de las obras de tinieblas y revistamos las armas de la luz." Hay otras referencias a "los hijos de la luz" (por ejemplo, en San Lucas, XVI, 8) — una expresión de la que se ha hablado asimismo en relación con la secta descrita por los "Manuscritos del Mar Muerto", por muchos identificada con los esenios.

Nos hemos extendido sobre estas referencias para mostrar que la importancia que adquirió el concepto de luz en la teología cristiana tenía un amplio fundamento en las Escrituras. La importancia creció cuando se incorporaron a las especulaciones teológicas conceptos derivados del pensamiento griego. Fundamental fue en este respecto el platonismo y el neoplatonismo, pero no debe olvidarse que en ciertas elaboraciones posteriores el motivo de la luz arrancó asimismo de Aristóteles, sobre todo en cuanto que el entendimiento activo fue comparado por el Estagirita con una luz. Se puede añadir a eso la concepción de una "luz natural", de lo que Cicerón llamó *naturae lumen*, identificada con "las simientes innatas de las virtudes" (*semina innata virtutum*). Tenemos, pues, que se cruzan muy diversos motivos en esas concepciones de la luz o que usan la noción o la metáfora de la luz. En la mayor parte de los casos la base es la comparación de Dios con la luz, con una infinita e inextinguible fuente luminosa. Orígenes escribió que la luz "es el poder espiritual de Dios". En otros casos, pero íntimamente ligada con la anterior concepción, se insiste sobre "la luz del alma", la cual puede cegarse con las tinieblas. Pero Dios ilumina el entendimiento de los que son capaces de recibir la verdad. La luz aparece en este caso como condición de visión (espiritual). La luz, en suma, "deja ver".

Tanto en el neoplatonismo como en buena parte de la Patrística (sobre todo la de inspiración helénica), la luz inteligible es identificada con el ser o, mejor, con su fuente. La luz no es entonces meramente un ámbito o condición de visión, sino el acto mismo de la irradiación a que nos hemos referido al hablar del concepto de procesión (VÉASE). Muchos Padres y Doctores de la Iglesia concibieron el Espíritu como un foco de luz que crea un ámbito luminoso, el cual alcanza a todos los seres, un foco inagotable que —al modo de la Unidad neoplatónica— es concebido por analogía con los rayos solares. El Espíritu irradia luz inteligible e ilumina las almas, vueltas hacia él por su verdadera naturaleza. Esta iluminación está ligada también con la purificación; solamente ésta permite al alma situarse en el ámbito de la Verdad y, al mismo tiempo, de la Vida. Por eso el Espíritu Santo es llamado Luz inteligible. Esto no agota, ciertamente, su definición, pero constituye uno de sus "nombres" —en el sentido que tiene la expresión 'nombres de Dios'— (véase especialmente, para el concepto de la luz en el Pseudo-Dionisio, *De div. nom.* [701 A]), donde la luz —inteligible— es como el Bien situado más allá de toda luz —en sentido corriente—, por ser fuente, πηγή, de toda irradiación, no pudiendo, pues, llamársele *luz* [701 B] si no es analógica o, mejor, metonímicamente).

Abundantes fueron asimismo durante la Edad Media las referencias a la luz en el sentido antes apuntado. Así, por ejemplo, Abengabirol consideró en su *Fuente de la Vida* la luz y su difusión como modelos de producción de la realidad. Especialmente interesante para nuestro tema

es la filosofía de la luz de Roberto Grosseteste, en la cual encontramos mezcladas las nociones neoplatónicas —derivadas especialmente del *Liber de causis* (VÉASE)— y patrísticas con otras de carácter "científico". Así, dicho filósofo considera en su tratado *Sobre la luz* que la luz es algo creado por Dios después de la materia prima. Esta luz se difundió por sí misma produciendo el espacio y las cosas que se encuentran en él. Grosseteste llama *lux* a la fuente de la luz, y *lumen* a la luz irradiada — terminología adoptada por San Buenaventura y por Duns Escoto entre otros. La luz de que habla Grosseteste es una luz simple, que carece de dimensiones, pero que se multiplica a sí misma infinitamente a fin de engendrar cantidades finitas. De ahí la importancia de la óptica (o "perspectiva"), que examina la luz como una forma de lo corporal *(forma corporeitas) y* como primer principio efectivo del movimiento de las cosas naturales. Según Roberto Grosseteste, la luz se propaga instantáneamente. Importante es en su doctrina óptica la correlación matemática que establece entre la intensidad de la luz y la densidad de la materia extensa.

De las concepciones teológicas y metafísicas hemos pasado a las físicas. Estas últimas no son desdeñables en la Edad Media, pero, como luego veremos, las doctrinas físicas y propiamente científicas de la luz tienen un papel más destacado en la Edad Moderna. Por lo demás, en lo que toca a la Edad Media el asunto es complejo, porque a veces parece que se habla de la luz en sentido físico en un lenguaje parcialmente procedente de la teología (Roberto Grosseteste) y a veces parece que se habla de la luz en sentido casi exclusivamente teológico —luz divina, iluminación, irradiación inteligible, Fuente de Luz, etc.— en un lenguaje en parte prestado de descripciones de índole física (Abengabirol, muchos escolásticos). Por si la complejidad fuera poca, a los aspectos teológico y físico se añaden los aspectos gnoseológicos; estos últimos, además, predominan con frecuencia al hablarse de la luz como conocimiento. Tratamos en parte este asunto en el artículo sobre la noción de Iluminación, en particular con referencia a la tradición agustiniana, pero también en relación con concepciones tomistas. Aquí ampliaremos la información proporcionada en dicho artículo introduciendo varias expresiones usadas por escolásticos relativas a la luz como conocimiento.

El término generalmente usado es *lumen.* Hay muchas clases de *lumen:* el *lumen angelicum o* luz del conocimiento poseído por los ángeles; el *lumen divinae revelationis,* llamado también *lumen fidei, o* luz dada en la revelación divina o en la creencia sobrenatural; el *lumen intellectuale,* llamado también *lumen intelligibile,* o luz suprasensible o de la naturaleza racional, que corresponde tanto a los hombres como a los ángeles en cuanto ambos participan de la luz increada *(lumen increatum)* que contiene en su seno las "razones eternas"; el *lumen naturale,* llamado también *lumen connaturale, lumen naturae y lumen naturalis rationis, o* luz natural de la razón humana; el *lumen supernaturale,* llamado también *lumen excedens lumen naturalis rationis,* o luz sobrenatural de la razón humana (para estas y otras expresiones, véase Ludwig Schütz, *Thomas-Lexicon,* s.v. Lumen, con referencias precisas a las obras de Santo Tomás donde se habla de *lumen;* véase también la misma obra, s.v. Lux). Puede haber, además (Cfr. S. Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam,* 1-6) cuatro especies de *lumen:* el *lumen artis mechanicae* o *lumen exterius,* "el cual ilumina la mente con respecto a las figuras de artificio"; el *lumen cognitionis sensitivae* o *lumen inferius,* "el cual nos ilumina con respecto a las formas naturales"; el *lumen cognitionis philosophical* o *lumen interius,* "el cual ilumina para la investigación de las verdades inteligibles"; el *lumen sacrae Scripturae o lumen superius,* "el cual ilumina para conocer la verdad salvadora". Puesto que toda iluminación del conocimiento es interna (*omnis illuminatio cognitionis interna [est]*) *(op. cit.,* 1), y procede de la "luz fontanal", toda *lumen* viene de arriba *(lumen desursum descendens) (op. cit.,* 6) y, por tanto, las cuatro mencionadas especies de luz vienen de arriba. Lo mismo ocurre con las modificaciones de esta luz, las cuales son seis: la luz de la Sagrada Escritura, la luz de la percepción sensible, la luz del arte mecánica, la luz de la filosofía racional, la luz de la filosofía natural y la luz de la filosofía moral. A estas seis modificaciones de la luz se agrega una séptima: la llamada iluminación de gloria, *illuminatio gloriae.*

Consideremos ahora de nuevo especialmente la noción de "luz natural" o "luz de la razón". Tanto durante la Edad Media como durante la Edad Moderna se disputó grandemente acerca de su origen. Remitimos de nuevo al concepto de Iluminación. Señalemos ahora sólo que mientras algunos autores estimaban que la "luz natural" arraigaba directamente en la "iluminación divina", otros autores estimaban que era una luz en cierto modo "autónoma", por cuanto, aunque procedente en último término de Dios, no necesitaba la ayuda de la fe. La primera de estas dos concepciones puede designarse, en general, como "agustiniana"; la segunda, también en general, como "tomista". En la primera domina la noción de evidencia directa de las "verdades eternas"; en la segunda, la noción de abstracción de universales a partir de las impresiones sensibles.

Las dos concepciones en cuestión se encuentran —y a veces se entrecruzan— durante la época moderna, pero cuando menos en el siglo XVII y en autores usualmente considerados como "racionalistas" predomina la concepción "agustiniana". "La insistencia de San Agustín en comenzar con el examen de sí mismo —escribe J. H. Randall, Jr.—, con la estructura del conocimiento y sus implicaciones, tal como lo hallamos en la conciencia, se convirtió, apenas Descartes prestó atención a ella, en el punto de partida de la principal corriente de la filosofía moderna. Ésta ha empezado donde San Agustín empezó, con el hecho del conocimiento, no donde Aristóteles empezó, con el mundo de las cosas... En ciencia lo llamamos el uso de la hipótesis...; en filosofía lo llamamos la 'filosofía crítica' o 'idealismo'. Y toda la gran corriente de la filosofía moderna... aparece como una elaboración de este método agustiniano" *(The Caneer of Philosohy,* 1962, pág. 29). La concepción aristotélico-tomista persistió, paradójicamente, en ciertas corrientes "empiristas", aunque muchas de éstas tienen su fundamento en la lógica terminista occamiana. Ello no significa que todos los autores "racionalistas" sean en este sentido "agustinianos".

Pero la idea de una "luz interna" capaz de aprehender las "verdades eternas" (o, cuando menos, de reconocer una idea verdadera por medio de una "evidencia interna") aparece, por ejemplo, en la concepción de Descartes de la *lumière naturelle en Princ. Phil.*, I, 30, cuando Descartes escribe que esta luz "no percibe jamás ningún objeto que no sea verdadero... en lo que conoce clara y distintamente". También aparece en Leibniz cuando este autor distingue bastante precisamente entre *lumière naturelle y lumière révélée.* La *lumière naturelle* permite, según Leibniz, reconocer la verdad de los axiomas de la matemática ("Lettre sur ce qui passe les sens et la matière"; Gerhardt, VI, 495).

Sería largo enumerar siquiera los principales momentos en que se hace uso de la noción de "luz" en alguno de los sentidos antes apuntados. Nos limitaremos a aludir a los platónicos de Cambridge (VÉASE) y a su idea de la "Luz del Señor" (*the Candle of the Lord*).

Algunos de los "románticos alemanes" (Friedrich Schlegel, Franz von Baader, Schelling, etc.) usaron el concepto de luz en sus elucubraciones sobre las relaciones entre la Naturaleza y El Espíritu. En sus primeras especulaciones metafísicas sobre la Naturaleza Schelling presentó la luz como una especie de "medio" (como un "éter") en el cual se movía el "alma universal" (*Weltseele*). En su doctrina de las "potencias" *(Potenzen)* —las cuales eran concebidas como grados en el proceso de diferenciación de lo Absoluto— el mismo autor introdujo la noción de luz como una de las "potencias" de la Naturaleza; la Naturaleza, proclamó Schelling, se manifiesta en tres "unidades", que son la Pesantez, la Luz y el Organismo (véase especialmente *Über die Verhältnisse des Idealen und Realen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an der Prinzipien der Schwere und des Lichts,* un escrito incluido en la edición de 1806 de la obra *Von der Weltseele,* etc., originariamente publicada en 1798). Hegel se ocupó de la noción de luz en la Parte II *(Naturphilosophie)* del *System der Philosophie* (*Werke*, ed. H. Glöckner, IX, págs. 155 y sigs.). Según Hegel, el concepto de luz puede determinarse *a priori* como la idealidad de la materia, a diferencia de la gravedad, la cual representa la realidad de la materia. La luz es como el cimiento del mundo material; es "el poder de ocupación espacial" y "la actualidad como posibilidad transparente". Por medio de la luz se hace visible lo que hay. Hegel indica que "la luz primaria" de la cual están hechos el Sol y las estrellas debe distinguirse del calor. La luz es "lo absolutamente liviano". La luz no puede separarse en diversas masas, siendo, por tanto, continua y no discreta.

Terminaremos este artículo refiriéndonos a diversas concepciones científicas modernas sobre la naturaleza de la luz. Ésta ha sido considerada por lo general como una forma de energía. Pero se trata de saber qué "naturaleza" tiene esta energía. Dos posibilidades fundamentales se presentan al respecto: que la luz sea o de índole corpuscular u ondulatoria. La concepción corpuscular de la luz fue defendida por Descartes en su *Dioptrique* y por Newton en su *Opticks.* Sin embargo, Newton no descartó por entero la posibilidad de una concepción ondulatoria y aun pareció anticipar la teoría de una concepción corpuscular-ondulatoria. La autoridad de Newton pesó grandemente por un tiempo en la aceptación de la doctrina corpuscular, pero Christian Huygens dio tan satisfactoria explicación de los fenómenos de refracción, doble refracción y reflexión de la luz a base de una concepción ondulatoria, que esta última se impuso durante largo tiempo. Contribuyeron a la general aceptación de la concepción ondulatoria los trabajos de Thomas Young y de A. J. Fresnel sobre interferencia y difracción. La concepción ondulatoria chocaba con una dificultad: la de obligar a postular la existencia de un "éter luminífero" sin el cual parecía imposible explicar el fenómeno de transmisión de la luz, pero la idea de "éter" no era todavía a la sazón anatema en la teoría física. James Clark Maxwell presentó una teoría electromagnética de la luz. La luz era, según ello, una forma de radiación electromagnética en ondas. Las ecuaciones de Maxwell-Hertz fueron acogidas como un progreso indudable en la teoría física de la luz.

A fines del siglo XIX el intento de explicación del llamado "efecto foto-eléctrico" (la despedida de electrones de ciertos metales, como el berilio y el sueno, al incidir en ellos un rayo de luz) condujo a Einstein a proponer una teoría corpuscular de la luz. Se habló desde entonces de "cuantos de luz" (llamados por Lewis, en 1926, "fotones"), los cuales, por lo demás, poseen energía y pueden considerarse como poseyendo un carácter "ondulatorio". Desde Einstein (y Planck) la teoría física de la luz ha estado íntimamente ligada a las vicisitudes experimentadas por los estudios de la estructura del átomo. Hacia 1923, especialmente después de los trabajos de Arthur H. Compton, se planteó el problema de si la luz no tendría una "doble naturaleza": corpuscular y ondulatoria. En efecto, mientras la teoría corpuscular explicaba muchos fenómenos de la llamada "óptica corpuscular", sólo la teoría ondulatoria parecía poder explicar ciertos fenómenos de la llamada "óptica física". Algunos autores se conformaron con este "dualismo"; otros, lo estimaron inaceptable; otros trataron de explicarlo por medio de la noción de "complementaridad" (VÉASE). Dada la naturaleza de la presente obra no podemos entrar en detalles al respecto y no porque el examen de la estructura y la "lógica" de las teorías físicas no sea filosóficamente interesante e importante, sino porque el estudio de la cuestión obligaría a salirse de las intenciones principalmente sintéticas que nos guían. Apuntaremos únicamente que se ha estudiado la posibilidad de considerar la materia y la luz como dos formas distintas de energía.

La obra de Frank Cumont referida en el texto es: *Lux Perpetua,* 1949 (reelaboración de su obra *Afterlife in Román Paganism,* 1923). — La obra de Werner Beierwaltes es: Lux *intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen,* 1957 (Dis.). — Para la idea, simbolismo y vocabulario de la luz entre los antiguos, en la época helenística y en los *Salmos* véanse las siguientes obras: G. Nagel, Ch. Virolleaud, K. Kerenki *et al., Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum,* 1943, ed. Olga Fröbe-Kapteyn [Éranos Jahrbuch]. — Franz-Norbert Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien un in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik,* 1962. — Augustinus M. Gierlich, *Der Lichtge-*

wanke in den Psalmen. Eine terminologischexegetische Studie, 1940 [Freib. Theologische Studien, 58]. — Para diversas concepciones de la luz como "luz divina", "luz natural", etc. en la Edad Media y comienzos de la época moderna: Franz Sardemann, *Ursprung und Entwicklung der Lehre vom Lumen rationis aeternae, lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bis Descartes,* 1902 (Dis.). — Hans André, *Licht und Sein. Naturphilosophische Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinndes Lichtes und die metaphysische Grundlagen der Ästhetik,* 1962. — Para las concepciones medievales, véase además: Clemens Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts,* 1908 [Beitriige zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2], especialmente págs. 357-514. — L. Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste,* 1917 [Beitriige, XVIII]. — Véase asimismo la bibliografía del artículo ILUMINACIÓN; además: M. Henel, *Die Lehre vom Lumen naturale bei Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Skotus,* 1928. — Sobre luz y verdad: Hans Blumenberg, "Lient als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung", *Studium Genérale,* X (1957), 432-47. — Sobre teorías físicas de la luz: Ch.-E. Papanastassiou, *Les théories sur la nature de la lumière de Descartes à nous jours et l'évolution de la théorie physique,* 1935. — Cortés Pla, *El enigma de la lus,* 1949. — Para las concepciones de la luz en las últimas décadas nos limitamos a mencionar: W. H. Bragg, *The Universe of Light,* 1933 y L. de Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique,* 1956, Parte II. Muchas obras sobre la estructura atómica y nuclear tratan del "problema de la luz".

LUZ Y CABALLERO (JOSÉ DE LA) (1780-1862) profesó en el Colegio de El Salvador, de La Habana. Influido por Aristóteles, Bacon y Locke, prosiguió el movimiento de renovación intelectual iniciado en Cuba por el P. José Agustín Caballero y el P. Félix Várela, y se dirigió no sólo contra la persistencia del escolasticismo, sino también y muy especialmente contra el eclecticismo de Victor Cousin, que había penetrado en Cuba y fue defendido por Manuel y José Zacarías del Valle. Luz considera que la filosofía de Cousin tiende a una conservación y justificación de todo lo existente y, por lo tanto, también de las doctrinas e instituciones que el autonomismo cubano pretendía eliminar por entero. Pero el empirismo de Luz y Caballero no se detiene en un mero sensualismo, sino que considera la filosofía esencialmente como una ciencia de los valores y, por ello, como el acceso necesario a la intuición de los valores religiosos. La coincidencia de la verdad religiosa y la filosofía no es, por consiguiente, el producto de una forzada asimilación y conciliación de doctrinas, sino la manifestación de dos aspectos de la realidad que tienen su último fundamento en la verdad de Dios.

Entre sus trabajos filosóficos figuran, además del *Curso de filosofía* de 1839-1843, la *Impugnación al examen de Cousin sobre el Ensayo del entendimiento humano de Locke,* publicado en la *Revista de Cuba,* t. VI y VII. — Edición de *Obras completas* en la Biblioteca de Autores Cubanos de la Universidad de La Habana según el siguiente esquema: I (*Aforismos*); II *(Filosofía docente);* III *(Filosofía polémica);* IV *(Educación);* V *(Ciencias);* VI *(Literatura y Sociedad);* VII *(De la vida última. Epistolario u diarios);* VIII *(Traducciones);* IX *(Documentos).* Hasta ahora han aparecido los siguientes volúmenes: *Aforismos,* 1945. — *De la vida íntima,* 1945. — *Escritos literarios,* 1946. — *La polémica filosófica* (I: *Cuestión de método,* 1946; II: *Sobre el eclecticismo,* 1946; III: Idem, 1947; IV: *Ideología moral-religiosa y moral utilitaria,* 1948; V, 1948). — En la polémica filosófica se incluyen asimismo escritos de los otros participantes, tales como José y Manuel Zacarías González del Valle, Antonio Bachiller y Morales, Félix Várela, el Presbítero Francisco Ruiz, Gaspar Betancourt Cisneros ("El Lugareño"), Tomás de la Victoria, etc. — Véase José Ignacio Rodríguez, /. *de la Luz y Caballero,* 1874. — Manuel Sanguily, /. *de la Luz y Caballero,* 1890. — Enrique Piñeyro, /. *de la Luz y Caballero,* 1903. — R. Agramonte, *José de la Luz y la filosofía como ciencia de la realidad,* 1946. — Id., íd., "Implicaciones de la polémica filosófica de La Habana", *Cuadernos Americanos,* IX, 2 (1950), 87-116. — Véanse también los libros de Medardo Vitier y Roberto Agramonte sobre filosofía en Cuba mencionados en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA AMERICANA.

LWOW o LEMBERG (ESCUELA DE). Véase TWARDOWSKI (KAZIMIERZ).

LL

LLORENS I BARBA (FRANCISCO XAVIER) (1820-1872), nacido en Villafranca del Panades, profesó en la Universidad de Barcelona. Discípulo de Martí d'Eixalà, Llorens i Barba combinó las influencias recibidas de su maestro con las procedentes del aristotelismo escolástico, de Hamilton, del eclecticismo francés y, en parte de Trendelenburg, en una doctrina orgánica que dividió en teórica y práctica y que estaba destinada a servir de prolegómeno a toda investigación filosófica. La filosofía práctica trata de las normas de la acción y se divide en ética y Derecho natural; la teórica trata del conocimiento de las cosas y se divide en psicología empírica, lógica y metafísica. La psicología es una "ciencia de observación"; su objeto son "los hechos internos", los cuales no sólo son observables y clasificables, sino que también exhiben un cierto orden — lo cual muestra que están sometidos a unas ciertas leyes. En el curso de la observación psicológica se advierte la presencia de sentimientos, conocimientos y voliciones, que pueden ser inferiores o superiores según su mayor o menor dependencia del organismo fisiológico. El análisis de las facultades es, al propio tiempo, una investigación gnoseológica y, de acuerdo con la ideología, tiene por misión la clasificación y distribución de las "ideas" entendidas como actos conscientes de toda índole. A las facultades inferiores se sobrepone el entendimiento, que forma los juicios, ya sea como facultad dianoética o bien como facultad ética. El entendimiento es la facultad de las relaciones de todas clases. La segunda parte de la filosofía teórica, la lógica, trata, en cambio, de las leyes formales del pensamiento, pero estas leyes formales son a su vez condiciones válidas para todo pensar, y por eso la lógica es también una teoría del conocimiento, una lógica trascendental. Finalmente, la metafísica se ocupa del pensamiento (en un sentido muy amplio de este término) en cuanto tiene por objeto la verdad. Por eso la metafísica como "examen del conocimiento humano" debe contener las razones últimas a que puede alcanzar nuestro entendimiento. Aunque fundada en un examen del modo como se conoce, la metafísica investiga "los primeros principios del conocimiento humano", es decir, las "verdades básicas" — que son primeros principios de la verdad formal y primeros principios de la verdad real. La metafísica está subdividida en cosmología, psicología racional y teología racional. Según Llorens, la metafísica no debe ser dominada por el racionalismo; por el contrario, toda metafísica tiende a una síntesis del racionalismo y del empirismo, pues si por un lado trata de las existencias, por otro éstas no son concebibles a menos de estar regidas por los principios de la razón. La disciplina suprema de la filosofía teórica es la teología racional, en la cual aparece la ciencia de Dios no como dimanante de la necesidad práctica, al modo kantiano, sino como una condición de todo conocer y de toda verdad. La tradición científica y filosófica de Llorens i Barba en la Universidad de Barcelona fue proseguida por Joaquín Xirau y por Jaume Serra Hunter (VÉANSE).

Para su oposición a la cátedra de "La filosofía y su historia" en la Universidad de Barcelona, Llorens i Barba escribió el trabajo titulado "De la unidad de la filosofía" [1847], publicado en el *Anuari de la Societat Catalana de Filosofía* (1923). Como lección inaugural para el curso de 1854-1855 escribió un estudio titulado *Del desarrollo del pensamiento filosófico*, única obra del autor publicada durante su vida. La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona publicó en 1920, en 3 vols. (reed., 1956), las *Lecciones de filosofía*, de Llorens i Barba, procedentes de apuntes tomados taquigráficamente por José Balan Jovany durante los cursos dados por Llorens en 1864-1865 y 1867-1868. Traducción al catalán de varios textos en el volumen *Iniciado a la filosofía*, 1933 [Col.leció Popular Barcino, 84], con prólogo de Tomás Carreras i Artau [incluye: "Apunts del curs de filosofia 1867"; "De la unitat de la filosofia (1847)"; "Del desenvolupament del pensament filosòfic" (Cfr. *supra*)].

Entre los varios escritos sobre Ll. i B. destacamos: Mn. Frédéric Clascar, *En Xavier Llorens i Barba*, 1901. — J. Serra Hunter, "X. Ll. i B. Estudis i carrera professional. La seva actuació docent", en *Arxius de l'Institut de Ciències*, Any IX. — T. Carreras i Artau, *Historia del pensament filosòfic a Catalunga i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*, 1931, especialmente págs. 85-8 y 227-52.

LLULL o LULL (RAMÓN) (Raimundo Lulio) (1235-1315), nacido en Mallorca, se propuso hacia 1265, después de una juventud tormentosa y de una crisis espiritual, abandonarlo todo para dedicarse a la misión de convertir a los infieles, a los árabes, cuya lengua y ciencias estudió durante unos años. Sin embargo, todos sus planes de encontrar un apoyo en el Papado con vistas a una gran cruzada y misión a los países de los infieles fracasaron. En las diversas ocasiones en que estuvo en París desenvolvió una actividad intensa como maestro y escritor contra los averroístas latinos, especialmente contra Sigerio de Brabante y contra las doctrinas de la doble verdad, pues la intuición central de Llull es acaso la de que, siendo posible probar por la razón todas las verdades de fe, no puede haber escisión entre ambas. Finalmente, y en su deseo de convertir a los infieles, se dirigió hacia 1311 a Túnez, donde falleció. La obra de Llull parece contradictoria en su doble aspecto místico y racionalista, pero sólo cuando no se la comprende en función de la intuición central mencionada. Lo que Llull

pretende es convertir al infiel, pero llevar esto a cabo no es posible si la razón no apoya la creencia. De ahí la necesidad de demostrar racionalmente los artículos de fe a que responde el *Ars magna o Ars generalis,* que es, en última instancia, un *ars inveniendi,* un arte de la invención fundado en la idea de la *mathesis universalis* proseguida por Descartes y Leibniz. La *mathesis universalis* es posible sólo porque hay un fondo racional y comprensible racionalmente en las verdades de la fe, y por eso tales verdades deben ser halladas por deducción rigurosamente lógica de los principios de la ciencia general dentro de la cual se hallan contenidos todos los saberes particulares. La deducción, tal como Llull la efectúa, se apoya en la silogística aristotélica y supone la existencia de principios supremos ciertos, que los mismos infieles no niegan necesariamente, así como la posibilidad de encontrar todos los términos medios posibles que unan a cualquier sujeto con cualquier predicado. Por lo tanto, basta enumerar los predicados posibles de un sujeto y determinar por medio de ellos mismos o de sus combinaciones los que convienen al sujeto propuesto de acuerdo con reglas formales inalterables. Nos hemos referido con más detalle a este punto en el artículo Ars Magna (VÉASE). Aun allí hemos tenido, sin embargo, que simplificar las ideas de Llull al respecto. En efecto, el *ars magna* —llamado también *arte general*— no constituye un solo descubrimiento fijado de una vez para siempre, sino una serie de intentos de Llull que incluyeron varios ensayos de simplificación y clasificación de los saberes.

El arte general permitía combatir a infieles y a averroístas mostrando la coincidencia de la verdad revelada con la razón, y de la teología con la filosofía. Desempeñaba, pues, un papel muy fundamental en el conjunto de la filosofía luliana. Pero junto a la teoría lógica hay en dicha filosofía —como lo han mostrado Joaquín y Tomás Carreras y Artau— otros dos aspectos capitales: la metafísica ejemplarista y el misticismo. En lo que respecta a la metafísica, la tendencia de Llull es —según han apuntado los citados autores— "un realismo neoplatónico modelado por la comente agustinia no-anselmiana", según el cual las cosas son semejanzas de las realidades divinas. Particularmente importante es el hecho de que Llull sigue casi siempre en cuestiones metafísicas las vías marcadas por el esplritualismo de la Orden franciscana. En lo que toca a la mística, hay que observar que se manifiesta sobre todo por medio de una doctrina del ascenso del alma hacia la contemplación. Por eso la doctrina mística de Llull implica una "psicología" dualista, basada en elementos aristotélicos y agustinianos, y particularmente interesada en la cuestión de las potencias del alma. Según Llull, el alma posee cinco potencias: la vegetativa, la sensitiva, la imaginativa, la motriz y la racional. A su vez, el alma racional tiene tres potencias: la memoria, el entendimiento y la voluntad, y cinco "sentidos" intelectuales capaces de aprehender las realidades espirituales. La mezcla de aristotelismo y agustinismo se muestra especialmente en la constante combinación de la doctrina de la abstracción con la de la iluminación interior. El ascenso del alma se explica por medio de una y de otra; gracias a la abstracción y a la iluminación, el alma puede desprenderse del conocimiento sensitivo, el cual queda enteramente descartado cuando funcionan de un modo exclusivo los sentidos espirituales, base de la "contemplación en Dios".

Los partidarios de Llull fueron ya numerosos en su época. Varios grupos de discípulos se formaron en Valencia, Marsella y París. Poco después el lulismo se extendió por Mallorca, Barcelona y otras ciudades. Según Menéndez y Pelayo, el lulismo es, junto con el vivismo y el suarismo, una de las tres grandes filosofías españolas. Como todas ellas, tiene un carácter "germinal" y anticipador que hace muy difícil no solamente perfilarla, sino también perseguir con toda precisión las influencias por ella ejercidas. Nos limitaremos a subrayar que estas influencias no se limitaron al arte general. Pero habiendo suscitado éste mayor interés que otros aspectos de la obra de Llull, la mayor parte de los estudios de las influencias lulianas lo han destacado con preferencia a otras influencias. El nombre más importante en la serie de estas influencias es el de Leibniz; observemos, sin embargo, que hubo también influencias de Llull sobre Athanasius Kircher (v.) y sobre Sebastián Izquierdo — este último, según Ramón Ceñal, un interesante eslabón entre Llull y Leibniz sobre todo a causa de su obra *Pharus Scientiarum* publicada en Lyon en 1659. Entre los adversarios de Llull destacó muy pronto Nicolás Eymerich con su *Dialogus contra Lullistas.* También se menciona entre los adversarios de Llull a Juan Gerson.

El carácter anticipador y fragmentario de la obra de Llull a que nos hemos referido se muestra en casi todos sus libros y aun en la forma en que éstos fueron compuestos. Citaremos aquí las obras más significativas para la filosofía y la mística, según la clasificación establecida por Tomás y Joaquín Carreras Artau en la obra citada en la bibliografía. Por un lado, hay las obras que pueden llamarse enciclopédicas *(Libre de contemplació en Déu o Liber contemplationis,* escrito primeramente en árabe y luego traducido al catalán). — *Arbe de Sciencia* o *Arbor Scientiae.— Començaments de Filosofia,* inédita; después, las obras científicas *(Liber Principiorum Medicinae, Tractât d'Astronomia, Libre de nova gramática),* las filosóficas *(Art abreujada d'atrobar veritat* o Ars *compendiosa inveniendi veritatem seu Ars magna et maior,* el *Ars universalis seu lectura artis compendiosae inveniendi veritatem,* que es un compendio y comentario a la anterior, *l'Art demostratiba,* el Ars *inveniendi: extractus et remificationes* —con aplicaciones al Derecho y a las distintas potencias del alma—, el Ars *inveniendi particularia in universalibus,* el *Liber propositionum secundum artem demonstrationum*), las místicas *(Libre de amic e amat, Libre de Evast e Blanquerna* —que, con el *Libre de amic,* constituye el *Art de contemplació—, Libre de Meravelles o Félix de les meravelles del món*). A ellas hay que agregar muchas otras obras, unas publicadas y otras aún inéditas, tales como el *Libre de ánima racional,* el *Libre de àngels,* el *Libre de mil proverbis,* el *Libre de la primera i se gona intenciá,* el *Libre de gentil e los tres savis,* etc., etc.

Ediciones de obras: *Beati Raimundi Lulli Opera* Omina, I-X, ed. Salzin-

ger (Mainz, 1721-1740) [incompleta]. — *Raimundo Lulli Opera Latina,* ed. crítica bajo la dirección de Fr. Stegmüller (Palma de Mallorca, desde 1959); publicadas hasta ahora: I (*Opera messanensia*), 1959, ed. Fr. Stegmüller, P. Gàlszécs, I. Giers, S. Galmés; II *(Opera messanensia necnon tuniciana*), 1960, ed. J. Stöhr. Estas *Opera* salen a luz bajo los auspicios de la Maioricensis Schola Lullistica, la cual publica desde 1957 la revista cuatrimestral *Estudios lulianos,* bajo la dirección de S. Garcias Palou. — *Obres essencials,* 2 vols., 1957-1960, ed. Miquel Batllori, S. I., Joaquim Carreras i Artau, Martí de Riquer, Jordi Rubio i Balaguer. El vol. I incluye: *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*; *Libre de Meravelles*; *Libre qui es de l'Ordre de Cavalleria*; *Arbre de Ciencia; Libre del Gentil e los tres savis*; *Libre de Sancta Maria; Libre dels mil proverbis*; *Poésies.* El vol. II incluye: *Arbre de filosofia d'amor*; *Libre de contemplado; Del naixement de Jesús infant.* — Antología, 2 vols. con trad. esp., ed. P. M. Batllori, 1961 [con introducción por el mismo, págs. 5-47].

Bibliografías: *Histoire littéraire de la France,* 1885, vol. 39, págs. 1-386. — P. Blanco Soto, *Estudios de bibliografía luliana,* 1916. — Revista *Estudios lulianos* (Cfr. *supra*). — M. Batllori, S. I. en *Obres essencials* (Cfr. *supra*), II, págs. 1359-76.

Véase Weyler y Lavina, *R. Lulio juzgado por sí mismo,* 1867. — Luanco, *R. L. considerado como alquimista,* 1870. — M. Menéndez y Pelayo, "Lulio" [prólogo a la edición de *Blanquerna,* 1883]. — íd., íd., *Historia de los heterodoxos españoles,* 2ª ed., II, págs. 257-89. — J. Ribera, *Orígenes de la filosofía de R. L.,* 1899. — A. T. Barber, ñ. *Lull, the Illuminated Doctor: A Study in Mediaeval Missions,* 1903. — Juan Maura Gelabert, *El optimismo del beato R. L.,* 1904. — S. Bove, *La filosofia nacional de Catalunya,* 1902. — íd., íd., *Les doctrines lul.lianes en lo congrès universitari cátala,* 1903. — íd., íd., *El sistema científico luliano,* 1908. — íd., íd., *Santo Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento,* 1913. — O. Keicher, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie,* 1909. — A. Rubio i Lluch, *Suman d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans,* 1911. — M. J. Avinyó, *Beat Ramón Llull. Sa vida i la historia contemporània,* 1912. — T. H. Probst, *Caractère et origine des idées du bienheureux Raimund Lulle,* 1912. — E. Rogent y E. Duran, *Les edicions lulianes de la Biblioteca Universitaria de Barcelona,* 1913. — Joan Avinyó, *Historia del lul.lisme,* 1925 [el lulismo en el siglo XVIII]. — C. Ottaviano, *L'ars compendiosa de R. Llull, avec une étude sur la bibliographie et le fond Ambrosien de Llull,* 1930 [Études de philosophie médiévale, 12]. — — S. Galmés, *Vida compendiosa del Beat Ramón Lull,* 1915. — E. Allison Peers, *Ramón Lull, A. Biography,* 1929. — F. Sureda Blanes, *El beato R. Lull. Su época. Su vida. Sus empresas,* 1934. — Tomás y Joaquín Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* vol. I, 1939, págs. 231-640; vol. II, 1939, págs. 9-437. — Joaquín Carreras Artau, *De Ramón Lull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal,* 1946 [monog.]. — Joaquín Xirau, *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística,* 1946, reimp. en *Obras de Joaquín Xirau,* 1963). — Lorenzo Riber, *Raimundo Lulio (Ramón Llull),* 1949. — J. Soulairol, *R. Lulle,* 1951. — J. Tusquets, ñ. *Lull, pedagogo de la cristiandad,* 1954. — J. A. Yates, *The Art of R. Lull. An Approach to It Through Lull's Discovery of the Eléments,* 1955 [del *Journal of the Warburg and Courtland Institutes,* XVIII (1954), Nos. 1-2]. — Miguel de Montoliu, *Ramón Llul i Arnau de Vilanova,* 1958 [Les grans personalitats de la cultura catalana, 2]. — Eusebio Colomer, S. J., *Nikolaus von Kues und Raimund Llull,* 1961 [Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, ed. P. Wilpert, Heft 2]. — Robert Pring-Mill, *El microcosmos lul.lià,* 1961 [Biblioteca Raixa, 55]. — Erhard Wolfram Platzeck, *Raimund Lull. Sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens,* 2 vols., 1962.

M

M. La letra mayúscula 'M' se usa en la lógica tradicional para representar el término medio en el esquema de un juicio o de una proposición. Así, por ejemplo: 'M' en 'Ningún M es P', 'Todos los M son S'. De acuerdo con lo indicado en Silogismo (VÉASE), 'M' aparece en las premisas mayor y menor, pero nunca en la conclusión.

MACARIO, EL EGIPCIO. Véase PSEUDO-MACARIO.

MACROBIO (AMBROSIO TEODOSIO) (//. 400) fue, con Cayo Mario Victorino, uno de los llamados "neoplatónicos cristianos". Macrobio ejerció considerable influencia en la Edad Media por su transmisión y elaboración de una parte de la tradición filosófica griega. Se le debe una compilación llamada *Saturnalia* (*Saturnaliorum libri VII*) y un comentario (titulado *In Somnium Scipionis*) al célebre *Sueño de Escipión (Somnium Scipionis),* de Cicerón. En dicho comentario Macrobio tomó como base la visión del cosmos y la doctrina de la inmortalidad del alma presentada por Cicerón para elaborar ideas procedentes principalmente de Platón, Plotino y Porfirio. La tríada neoplatónica Lo Uno, la Inteligencia y el Alma del Mundo fue presentada por Macrobio en la forma: El Bien, la Inteligencia y el Alma. El Bien es el principio y la fuente de la Inteligencia: ésta, el principio y la fuente del Alma. La Inteligencia contiene las ideas y los nombres; el Alma, las almas individuales. En un sentido parecido a las religiones de misterios y a los Oráculos caldeos (VÉASE), Macrobio concibió, además, las almas individuales como espíritus que han caído desde las esferas superiores en la materia y que en su paso por las esferas han adquirido sus facultades, desde el razonamiento hasta el impulso de nutrición. Estos espíritus están ligados por su parte superior a las esferas celestes, que constituyen su patria y hacia las cuales ascienden una vez liberadas de la tumba del cuerpo.

Ediciones de obras: *Opera,* Lipsiae, 1883, 1888, 1893; L. de Jan, Quedlinburgi, 2 vols., 1848-1852. — *Ianus In Macrobii Saturnalia adnotationes. Commentatio academica,* por G. Lögdberg, Upsalia, 1936. — Véase G. A. Wissowa, *De Macrobii Saturnaliorum fontibus capita tria,* 1880 (Dis.). — H. Skassis, *De Macrobii placitis philosophicis eorumque fontibus,* 1915. — M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Philosophie des christlichen Mittelalters,* 1916 [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIII, 1]. — Clemens Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter,* 1916 .— Th. Whittaker, *Macrobius or Philosophy, Science, and Letters in the year 400,* 1923. — Pierre Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore,* 1948.

MACROCOSMO significa el mundo mayor, *mundus maior,* es decir, el Universo concebido casi siempre a modo de "gran organismo", de "gran animal", μέγα ξῷον (Platón, *Tim.,* 30 B). A diferencia del macrocosmo, el microcosmo es el mundo menor, *mundus minor,* es decir, el hombre, concebido casi siempre como un compendio del universo. Con mucha frecuencia se ha afirmado que hay una correspondencia entre el macrocosmo y el microcosmo, lo cual equivale a decir que el hombre es un "mundo en pequeño". Ejemplos al respecto se encuentran en el *Avesta,* en las *Upaniṣad* (identificación *Brahman-Ātman*: el *Brahmán* es el cosmos; el *Ātman,* el yo, reflejo y compendio del cosmos, así como el *Brahmán* es el yo cósmico), en ciertos textos chinos clásicos. En estos últimos no se afirma solamente que el cuerpo humano es idéntico al mundo, sino que se sostiene que cada uno de los miembros del cuerpo representa una parte del mundo: la cabeza, la bóveda celeste; el sol y la luna, el ojo izquierdo y el derecho, etc. Particularmente insistentes son las afirmaciones de una correspondencia entre macrocosmo y microcosmo en la filosofía griega. Así, encontramos la idea ante todo en Demócrito (Diels, 68 B, 34), en los pitagóricos, en Platón, en Aristóteles y, sobre todo, en multitud de autores estoicos y neoplatónicos. El hecho de que la idea se encuentre en un autor no significa, claro está, que el autor se adhiera a ella. Así, por ejemplo, Aristóteles planteó la cuestión de si lo que sucede en el animal (microcosmo) puede suceder en el mundo (macrocosmo), pero no se manifestó partidario de que hubiese ninguna correspondencia digna de ser estudiada filosóficamente. En cambio, las referencias a la correspondencia del microcosmo con el macrocosmo entre muchos autores estoicos y neoplatónicos comportan la idea de que hay, en efecto, tal correspondencia. Por lo demás, ésta puede ser entendida de varias maneras, dos de las cuales son particularmente importantes. Por una parte, la correspondencia entre el macrocosmo y el microcosmo (que llamaremos desde ahora simplemente "la correspondencia") puede entenderse como resultado del hecho, o supuesto hecho, de que los elementos de que está compuesto el microcosmo (ya sea todo organismo en la Tierra, ya sea con más frecuencia el organismo humano) no sólo son los mismos que los elementos de que está compuesto el macrocosmo, sino que están también dispuestos en el mismo orden, con la sola diferencia de que uno es "grande" o "inmenso", y el otro es "pequeño". Por otra parte, la correspondencia puede entenderse como resultado del hecho, o supuesto hecho, de que el microcosmo (que entonces es identificado con el hombre) refleja el macrocosmo, siendo como un espejo del macrocosmo. Esta última concepción se expresa claramente en los versos de Alano de Lille:

Omnis *mundi creatura*
quasi liber et pictura
nobis est in spéculum;
nostrae vitae, nostrae mortis,
nostri status, nostrae sortis
fidele signaculum,

que, en la traducción propuesta por María Rosa Lida de Malkiel (1952), rezan:

Del mundo la criatura
es como libro y figura
como espejo, siempre fiel;
de mi vida, de mi muerte,
de mi estado, de mi suerte
es imagen y troquel.

La doctrina de la correspondencia aparece a menudo en textos procedentes de corrientes ocultistas y mágicas. En todo caso, se halla la idea de tal correspondencia en no pocos autores del Renacimiento: Paracelso, Campanella, Cardano, Bruno, Pico della Mirándola, Leonardo da Vinci, etc. En algunos casos la doctrina de la correspondencia tiene un sentido claramente mágico: si hay correspondencia, lo que se haga en el macrocosmo se reflejará en el microcosmo, pudiendo, por tanto, influirse en aquél a través de éste. En otros casos es un ejemplo de tendencia "organológica". En otros casos, finalmente, es consecuencia de una fuerte tendencia al antropomorfismo.

El que una entidad, o hasta un número infinito de entidades, sea concebida como espejo del universo entero no es todavía motivo suficiente para hablar de una doctrina de la correspondencia en el sentido indicado antes. Así, por ejemplo, en la monadología de Leibniz cada mónada refleja la realidad entera desde su propio punto de vista, pero no es legítimo afirmar por ello que Leibniz defendió la doctrina de la correspondencia.

En la época actual hay pocas referencias de filósofos a la idea de la correspondencia entre microcosmo y macrocosmo. Una excepción es la de Hermann Friedmann (véase TACTO, AD FINEM), quien en varias obras, y especialmente en *Wissenschaft und Symbol* (1949) ha intentado renovar dicha idea hablando de un *Anthropokosmos* y de un "orden antropocósmico". En su *Ética*, Max Scheler se ha referido a la cuestión de la relación entre el microcosmo (la persona humana) y el macrocosmo desde el punto de vista del problema que plantea la coexistencia de diversos mundos ("mundos personales") con la de un "mundo único". Scheler indica que hay en este "mundo único" algo que no nos es extraño: su estructura esencial, la cual es válida para todos los mundos posibles. "Todos los microcosmos —escribe Scheler—, es decir, todos los 'mundos personales' individuales son entonces (si es que existe un mundo único y concreto al que todas las personas miran), sin perjuicio de su totalidad como mundos, partes del macrocosmo. La contrafigura personal del macrocosmo sería, empero, la idea de una persona espiritual infinita y perfecta, cuyos actos nos serían dados de acuerdo con sus determinaciones esenciales en la fenomenología del acto que se refiere a los actos de todas las personas posibles" (*Ética*, trad. esp. Hilario Rodríguez Sanz, tomo II [1942], pág. 190).

A Meyer, *Wesen und Geschichte der Théorie von Mikro- und Makrokosmos*, 1901 [Berner Studien zur Philosophie, 25]. — K. Ziegler, *Menschen und Weltwerden. Ein Beitrag zur Geschichte der Makrokosmosidee*, 1913. — George P. Conger, *Théories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, 1922. — R. Allers, "Microcosmus", *Traditio*, II (1944), 319 y sigs. — A. Olerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platón*, 1951. — Walter Kranz, *Kosmos. Die Brucke von der Antike zum Mittelalter in der Auffassungvom Kosmos-Mundus. Das neue Weltbild. Neueste Kosmosvorstellung und Begriffsverwendung*, 1957 [Archiv fur Begriffsgeschichte, II, 2]. — Cyrill von Korvin-Krasinski, *Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtliche Sicht*, 1960.

MACH (ERNST) (1838-1916) nació en Turas (Moravia) y estudió física en la Universidad de Viena. De 1864 a 1867 fue profesor de física en Graz; de 1867 a 1895 lo fue de la misma disciplina en Praga y de 1895 a 1901 ocupó la cátedra de filosofía inductiva en Viena.

El principal interés de Mach fue el análisis de la naturaleza y papel desempeñado por ciertos principios y conceptos físicos, en particular por los principios y conceptos de la mecánica. Sus estudios al respecto fueron a la vez históricos y analíticos: la parte histórica ayudaba a Mach a comprender la naturaleza de los problemas estudiados (o a confirmar sus interpretaciones) y la parte analítica resultaba a su vez iluminadora para entender de qué modo se habían desarrollado los conceptos y principios investigados.

Estos estudios condujeron a Mach a desarrollar una teoría del conocimiento a la cual se ha calificado de varias maneras: positivista, fenomenista, funcionalista, condicionista, empirista, neutralista, etc. Negativamente puede ser caracterizada de antimetafísica y antisubstancialista. Según Mach, que en este y otros respectos coincidía con Hume y que con frecuencia ha sido considerado como "el Hume del siglo XIX", lo que llamamos "yo" no es sino un complejo de sensaciones. Estas sensaciones son de muy diverso carácter: no hay sólo las del sabor, color, etc., sino también toda suerte de impresiones (temporales, espaciales) y toda clase de afecciones (dolor, placer, etc.). No se trata, sin embargo, de sensaciones que posee un cuerpo. Los cuerpos, como todas las llamadas "cosas", son a su vez complejos de sensaciones y no existen fuera de éstas (*Die Analyse*, etc., I, 3). No puede decirse, por consiguiente, que hay ciertas realidades psíquicas y ciertas realidades físicas distintas de las primeras: lo llamado "psíquico" y lo llamado "físico" son aspectos de una sola "realidad" (o modos de hablar acerca de una sola "realidad"). Tal "realidad" puede ser compendiada con el nombre de "lo dado" o "lo puramente dado". La epistemología de Mach se aproxima de este modo —bien que con diferencias apuntadas por el autor (*op. cit.*, III)— a la de Avenarius (v.) y del empiriocriticismo (v.). — como se aproxima a todas las filosofías de la inmanencia (v.), del tipo de las de Schuppe, Schubert-Soldern, Hans Cornélius, etc. Se trata, en efecto, de un "neutralismo" inmanentista en cuanto que se niega a pronunciarse sobre la naturaleza de la realidad —o por lo menos se niega a pronunciarse sobre si la realidad es psíquica o física— y acepta sólo lo que es puramente fenoménico, lo cual, además, es como un *continuum* de sensaciones que sólo por conveniencias de lenguaje llamamos por un lado "objeto" y por el otro "sujeto".

La afirmación de este "sensacionismo" está ligada en Mach a la nega-

ción de todo substancialismo y a la sustitución en todos los casos de la noción de substancia por la de función. Pero no sólo se niega que haya "cosas", sino también que haya "causas" — en cuanto "causas reales": lo único de que puede hablarse os, como en Hume, de "conjunciones" y, por tanto, en último término, de funciones. El examen de estas funciones se lleva a cabo siguiendo la "ley de economía (v.) del pensamiento"; Mach indica al respecto que ya en 1871 y 1872 —y, por tanto, antes que Avenarius— había él insistido en "la representación económica de los hechos" *(op. cit.*, III, 2), que, por lo demás, fue usada, conscientemente o no, por muchos científicos y en particular por los físicos. Esta ley es aplicable a todos los fenómenos y es una ley de todas las ciencias, incluyendo las biológicas, sociológicas, etc. El principio de economía se halla ligado en Mach a una idea del conocimiento como "adaptación", lo cual representa una concepción fuertemente pragmática" del conocimiento, por cuanto la adaptación de referencia es admisible sólo en la medida en que "resulta". Todo conocimiento que no tenga un resultado no es propiamente un conocimiento, pero el resultado en cuestión no es sólo, ni siquiera primariamente, un "éxito", sino más bien la posibilidad de verificación de las proposiciones de que se trate. De ahí la concepción heurística de los conceptos y de las hipótesis científicas. Tales conceptos e hipótesis son, por un lado, "extensiones de la experiencia" *(Erkenntnis und Irrtum*, 5* ed., 1926, pág. 234) y no simples especulaciones, pero por otro lado son "supuestos" (*Annahmen*) que se adoptan con el fin de hacer posible (o más fácil) la explicación de los hechos. Análogo carácter heurístico tienen las llamadas "leyes", que son limitaciones impuestas a la experiencia bajo la dirección de la misma experiencia *(op. cit.*, pág. 449). Mach sigue en este respecto a Karl Pearson (como había seguido a Hume); más bien que de "prescripciones" habría que hablar de "descripciones" en lo que toca a las leyes de la Naturaleza. En todo caso, la validez de una ley científica es función del "éxito" *(Erfolg) o* "resultado" que se obtenga con su aplicación: sólo este resultado permite distinguir entre lo que llamamos "verdad" y el "error" *(op. cit.*, pág. 116).

El pensamiento de Mach influyó sobre autores que, por su lado, habían ya marchado en direcciones análogas: Richard Wahle, Max Verworn y otros "funcionalistas" y "condicionistas". Ciertos autores que recibieron influencias de Avenarius, las recibieron asimismo de Mach: tal es el caso de Joseph Petzoldt (VÉASE) y de Rudolf Willy (nac. 1855); este último, sobre todo, fue influido por Avenarius (VÉASE) más que por Mach. Cercano a Mach se hallaba Hans Kleinpeter (nac. 1869: *Erkenntnislehre und Naturwissenschaft*, 1899. — *Die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft der Gegenwart*, 1905. — *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung*, 1913). Es importante la influencia ejercida por Mach sobre las primeras fases del Círculo de Viena (v.), que consideró a Mach como su mentor espiritual, aun cuando estimando que debía ser corregido por una mayor acentuación de la investigación lógica, descuidada por Mach en favor de un extremado cualitativismo. También autores como Hugo Dingler fueron influidos en sus primeros tiempos por Mach. A su vez la adopción de las teorías de Mach por ciertos círculos socialistas alemanes y rusos (Bogdanov) hizo que fuera combatido por diversos representantes del marxismo, que vieron en Mach y, en general, en toda la corriente "inmanentista" una resurrección del "idealismo berkeleyano" y del "fideísmo". La obra filosófica principal de V. I. Lenín *(Materialismo y empiriocriticismo*; trad. esp., 1931) está dirigida contra la "filosofía reaccionaria" de Mach, del empiriocriticismo y del inmanentismo.

Obras: *Einleitung in die Helmholztsche Musiktheorie*, 1866 *(Introducción a la teoría de la música, de Helmholtz). — Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, 1872 *(La historia y la raíz del principio de la conservación del trabajo). — Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen*, 1875 *(Líneas fundamentales de la teoría de las sensaciones de movimiento). — Ueber Umbildung vnd Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken*, 1883 *(Sobre la transformación y la adaptación en el pensamiento científico-natural). — Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, 1883 *(Exposición histórico-crítica de la evolución de la mecánica). — Die Prinzipien der Wärmelehre, historisch-kritisch entwickelt*, 1896 *(Exposición histórico-critica de los principios de la termodinámica). — Ueber das Prinzip der Vergleichung in der Physik*, 1894. *(Sobre el principio de la comparación en la física). — Populärwissenschaftliche Vorlesungen*, 1896 *(Lecciones científicas populares). — Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 1886 (la 2* edición fue publicada con el título: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, 1900 (trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, 1925. — *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Phychologie der Forschung*, 1905 (trad. esp.: *Conocimiento y error. Bosquejos para la psicología de la investigación*, 1948). — *Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre und ihre Aufnahme durch die Zeitgenossen*, 1919 [publicado antes en *Physikalischer Zeitschrift*, 1910] (*Las ideas directrices de mi teoría del conocimiento científico-natural y las reacciones de mis contemporáneos ante ellas).* — Véase Th. Beer, *Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers*, 1903. — R. Hönigswald, *Zur Kritik der Machschen Philosophie*, 1903. — B. Hell, *Machs Philosophie*, 1907. — F. Reinhold, *Machs Erkenntnistheorie*, 1908. — Herbert Buzello, *Kritische Untersuchung von E. Machs Erkenntnislehre*, 1911 [*Kantstudien*. Ergänzungshefte, 23]. — Rudolf Thiele, *Zur Charakteristik von Machs Erkenntnislehre*, 1915 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 45]. — H. Henning, *E. Mach, als Philosoph, Physiker und Psychologe*, 1915. — F. Adler, *Machs Ueberwindung des mechanischen Materialismus*, 1918. — Robert Bouvier, *La pensée d'Ernst Mach*, 1923. — L. Moschetti, *Fenomenismo e relativismo nel pensiero di E. Mach*, 1923. — Hugo Dingler, *Die Grundgedanken der Machschen Philosophie*, 1924. — E. Becker, *E. Mach*, 1929. — C. B. Weinberg, *Mach's Empirio-Pragmatism in Physical Science*, 1937. — George Hygen, *Om Machs Identitetsprinsipp og dets anveldelse pa biologiske problemer*, 1945.

MACHIAVELLI (NICCOLÒ) [MAQUIAVELO] (1469-1527), nacido en Florencia, ha influido grandemente en la filosofía política y en la filosofía del Estado por varias de sus obras (véase bibliografía), entre las que ha destacado su muy comentado, y debatido, *Il Principe*. Maquiavelo considera que su reflexión sobre la

naturaleza del poder político y sobre los modos de conservar este poder son resultado de una observación atenta de la experiencia. Y, en efecto, los acontecimientos políticos de su tiempo en las ciudades italianas del Norte, especialmente en Florencia; las luchas políticas y las guerras de la época; los varios "modelos" de "príncipes" que tenía en vista (entre ellos especialmente el rey Fernando, de Castilla y Aragón), y lo que puede llamarse "experiencia histórica" fueron determinantes para las ideas de Maquiavelo. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que estas ideas están fundadas en gran medida en ciertos supuestos previos acerca de la realidad humana y su comportamiento. En efecto, Maquiavelo, que fue en cierto modo "historicista" —por lo menos en cuanto que tomó la historia como "la realidad"— fue también y en gran medida "naturalista" — por lo menos en cuanto que partió de la idea de que el hombre es siempre, en el fondo, lo mismo, es impulsado por los mismos motivos y se halla sujeto a las mismas pasiones. Según Maquiavelo, los hombres aspiran o al poder o al orden y a la seguridad: los que aspiran al poder, y son capaces de conquistarlo y manejarlo, son los "príncipes" o "jefes" de las "ciudades"; los que aspiran al orden y a la seguridad son los "naturalmente subditos". Así, bien que todos los hombres sean siempre y dondequiera "los mismos", parece que desde el punto de vista político se manifiestan fundamentalmente de las dos maneras citadas. En todo caso, Maquiavelo supone que hay una "naturaleza humana" y que ésta es invariable a través de la historia. Junto a este supuesto acerca del hombre, predomina en Maquiavelo un "talante pesimista" en cuanto estima que los hombres están naturalmente "corrompidos" y dispuestos a satisfacer sus pasiones, por lo que es menester tenerlos sujetos a fin de hacer posible la sociedad. Ésta no puede existir (o subsistir) sin orden, y a la vez el orden no es posible sin la coacción y la fuerza que los pocos jefes ejercen, o deben ejercer, si quieren conservar su poder sobre los dominados.

Dentro del citado marco se manifiesta lo que se ha llamado "el realismo" de Maquiavelo, es decir, el modo concreto como Maquiavelo establece lo que debe hacer "el príncipe" para serlo y mantenerse en el poder. El "príncipe" debe ser hábil y astuto; no debe sentir escrúpulos "morales"; debe humillarse cuando sea menester hacerlo, pero sólo para luego imponerse sobre aquel o aquellos ante quienes por conveniencia se ha humillado; debe ejercer, cuando es necesario, la violencia; debe saber halagar a las multitudes para mejor manejarlas, etc., etc. Sobre todo, debe pasar por encima de todos los demás poderes, incluyendo el poder espiritual de la Iglesia, la cual debe poner hábilmente a su servicio. Lo que se llama "la moral" es algo propio del hombre privado, del que no tiene que afrontar el gran juego del poder y limita su existencia al orden subjetivo. El "príncipe", en cambio, se halla "más allá del bien y del mal", porque su característica capital es la *virtù*, la fuerza y la astucia necesarias para colocarse a la cabeza del Estado, gobernarlo y mantener en el poder contra todos los enemigos. El "príncipe" debe tener en cuenta la "fortuna", o el conjunto de circunstancias que se hallan fuera de su voluntad; cuando sea factible, debe poner la "fortuna" a su servicio o bien saber "resistirla": en rigor, la "resistencia" a la "fortuna" es una muestra de astucia y habilidad tanto como el ejercicio de la *virtù*.

Maquiavelo escribió *Il Principe* en 1513. De 1513 a 1521 aproximadamente redactó sus *Discorsi sopra Ja prima deca di Tito Livio, y* desde 1521 hasta 1525 aproximadamente escribió las *Istorie Fiorentine*. Todas estas obras fueron publicadas póstumamente. *Il Principe* apareció en 1532 con el título: *u Principé di Niccolò Machiavelli al Magnifico Lorenzo di Piero de'Medici*; el texto latino apareció en 1560. Durante la vida de Maquiavelo se publicaron solamente sus diálogos *Dell' arte della guerra* (1521) y una de sus dos comedias: la *Mandragola* (la otra, titulada, *Clizia,* apareció postumamente).

A. Gerber, *N. M. Die Handschriften, Ausgaben und Ubersetzungen seiner Werke im 16. und 17. Jahr. Eine Kritischbibliographische Untersuchung,* ed. de Gotha 1912-1913, reimp., 4 vols., 1961.

La literatura pro y contra Maquiavelo es muy abundante. Federico el Grande escribió un *Anti-Maquiavelo*, pero ya mucho antes la dirección anti-maquiavelista se había desarrollado en España, con obras como el *Tratado de la religión y virtudes que debe poseer el Príncipe cristiano* (1601) de *Pedro de Ribadeneyra* (1527-1611), las *Empresas Políticas o Idea de un Príncipe político-cristiano representada en cien empresas* (1640), de Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648), y aun *El gobernador cristiano* (1612), del P. Juan Márquez (1565-1621), bien que este último declare no seguir esta corriente. — Véase P. Villari, *N. Machiavelli e i suoi tempi*, 3 vols., 1877-1878; 3ª ed., 1912-1914; 4ª ed., 1927, — R. Fester, *Machiavelli*, 1900. — F. Alderisio, *Machiavelli*, 1930. — D. E. Muir, *Machiavelli and His Times*, 1936. — Charles Benoist, *Le Machiavélisme*, 1936. — Alian H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and Its Forerunners. "The Prince" as a Typical Book "de Regimine Principium"*, 1938. — Hans Freyer, *Machiavelli*, 1938. — José Luis Romero, *Maquiavelo, historiador*, 1943. — César Silió Cortés, *Maquiavelo y su tiempo*, 1946. — Francisco Javier Conde, *El saber político en M.*, 1948. — R. Ridolfi, *Vita di N.M.*, 1954. — H. Butterfield, *Statecraft of M.*, 1955. — Georges Mounin *M.*, 1958. — Leo Strauss, *Thoughts on M.*, 1958. — Emile Namer, *M.*, 1961. — Lanfranco Mossini, *Necessità e Liberta nell'opera di M.*, 1962.

MADHYAMIKA. Véase BUDISMO, FILOSOFÍA INDIA.

MADRID (ESCUELA DE). Julián Marías ha propuesto este nombre para caracterizar una serie de trabajos filosóficos que han adoptado como punto de partida el pensamiento de Ortega y Gasset (VÉASE) o que, de un modo o de otro, han tomado contacto con dicho pensamiento. Ello no significa que la expresión 'Escuela de Madrid' sea idéntica a las expresiones 'orteguismo' o 'filosofía de Ortega'. Es posible considerar como pertenecientes a la Escuela a pensadores cuyas doctrinas filosóficas, en muchos puntos decisivos, son distintas a las propuestas por Ortega. Lo importante es el haber participado en el movimiento de renovación filosófica impulsado por Ortega y Gasset y haber mantenido, con éste, la necesidad de que el pensamiento filosófico producido en España esté, según su conocida expresión, "a la altura de los tiempos". *En este amplio sentido* pertenecen a la Escuela de Madrid filósofos como Manuel García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, María Zambrano, Julián Marías, Luis Recaséns Siches (VÉANSE). No son, sin embargo, los únicos; pueden agregarse a ellos los nombres de José Luis

L. Aranguren y de Pedro Laín Entralgo (VÉANSE), Manuel Granell, Luis Rodríguez Huesear, Paulino Garagorri. En algunos casos, a la influencia ejercida sobre ciertos pensadores por Ortega debe agregarse la de Zubiri: así ocurre, por ejemplo, con Julián Marías y, sobre todo, con Pedro Laín Entralgo y José L. L. Aranguren. Ello no significa que las ideas filosóficas de estos autores sean comprensibles únicamente a base de una combinación de tales influencias. El carácter amplio adscrito a la citada Escuela de Madrid prohibe justamente semejantes interpretaciones. Hay que observar, por lo demás, que el radio geográfico de la Escuela en cuestión se extiende con frecuencia y abarca otros filósofos que han trabajado en parte siguiendo distintas tradiciones: es lo que ocurre con Joaquín Xirau (VÉASE), cuya filiación en la Escuela de Barcelona (VÉASE) no le impidió sentirse también vinculado estrechamente con el movimiento filosófico suscitado y desarrollado en Madrid, y que ha tenido durante mucho tiempo como principal —aunque no exclusivo— centro de difusión la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de dicha capital.

MAEZTU (RAMIRO DE) (1874-1936), nacido en Vitoria, desarrolló una intensa actividad periodística y política que aquí excluiremos, pues nos interesan únicamente sus ideas filosóficas. Éstas se hallan expresadas sobre todo en su libro *La crisis del humanismo,* 1919 (que apareció primero en inglés con el título: *Authority, Liberty, and Function in the Light of the War*). Maeztu presenta en este libro una crítica de la época moderna, la cual ha olvidado, a su entender, lo que hasta el siglo XII estaba en la mente de todos los occidentales: la conciencia del pecado y del ser peregrino en esta tierra. Consecuencia de ello ha sido el individualismo, el afán de autonomía, y la idea de que el hombre (cada hombre) es un fin en sí mismo. Este individualismo, engendrado por la soberbia, es también el responsable de una terrible invención moderna: el Estado absoluto, el cual surgió como una necesidad (Maquiavelo, Hobbes), pero ha sido interpretado (por los idealistas alemanes) como la representación de la Moralidad. Ahora bien, ni el individualismo, que conduce a la anarquía, ni el estatismo, que conduce a la servidumbre, son aceptables; en vez de ellos Maeztu propone un tipo de sociedad corporativista-sindical que renueve el espíritu gremial y medie entre el yo aislado y el indiferenciado nosotros, entre el anarquismo y el absolutismo. Este concepto de la sociedad implica un nuevo concepto del hombre: es un concepto basado en la "primacía de las cosas" (materiales y espirituales). Así, el hombre es definido como el ser que se une en las cosas y para ellas. Sólo así se evitan las ficciones y se explica lo humano concreta y efectivamente. Ahora bien, la idea que hace esto posible es, según Maeztu, la idea de la función: el principio funcional debe sustituir a los principios de autoridad y libertad. El pensamiento de Maeztu puede, pues, ser llamado un funcionalismo, pero también un universalismo concreto y un nuevo objetivismo.

Biografía y bibliografía de Maeztu y artículos sobre el mismo en el número especial doble de *Cuadernos Hispanoamericanos,* 33-4 (1952). — Ed. de *Obras Completas* por Vicente Marrero. — Véase también V. Marrero, *M.,* 1955. — Wolfgang Herda, **"Die geistige** Entwicklung **von Ramiro de Maeztu",** *Gesammelte Aufsatze zur Kulturgeschichte Spaniens,* **XVIII (1961), 1-219.**

MAGIA. Véase TEURGIA.

MAHÂYÂNA. Véase BUDISMO.

MAHNKE (DIETRICH) (1884-1939) **nac. en** Verden **a. d. Aller, estudió y se doctoró (1922) en Friburgo i.B. En 1927 fue nombrado profesor titular de filosofía en la** Universidad **de Marburgo. Aparte sus trabajos históricos, en los que destacan sus estudios sobre Leibniz y la obra sobre la idea de la "esfera infinita" a la que nos hemos referido en el artículo Esfera (v.), Mahnke consagró sus esfuerzos a la fundamentación y desarrollo de una nueva síntesis monadológica. Apoyándose en Leibniz y en gran medida en la fenomenología de Husserl, Mahnke se propuso alcanzar una "síntesis de la ciencia natural matemática y de las ciencias del espíritu" similar a la intentada por Leibniz. Desde el punto de vista de la realidad, esta síntesis es síntesis de lo universal y de lo individual. Las realidades básicas son para Mahnke mónadas. A diferencia de Leibniz, sin embargo, Mahnke concibe tales mónadas como "unidades funcionales"** *(Eme neue Monadologie* **[Cfr.** *infra*], **proposición 1), las cuales son imperecederas. Sólo los agregados de unidades** funcionales **perecen para reconstituirse en otras unidades funcionales (***ibid.***, proposición 6). Las mónadas en cuestión no son "entidades absolutas" o "cosas en sí". Son 'entidades** relativas", **lo cual no quiere decir que sean "meramente subjetivas" en tanto que "relativas sólo a una conciencia". El ser "relativo" puede querer decir el ser "para sí" (pero no "en sí") o el ser "para otro". En el primer caso puede hablarse de realidades objetivo-ideales; en el segundo caso, de realidades subjetivo-fenoménicas. La unión de estos dos aspectos da lugar a las mónadas en cuanto unidades funcionales "para todos". Tales unidades obedecen leyes comunes a lo "objetivo" y a lo "subjetivo" y constituyen el fundamento de lo natural y de lo espiritual. Como lo natural y lo espiritual se hallan articulados en una gradación ontológica, puede considerarse que el polo de lo natural constituye una cierta gradación del polo de lo espiritual o** "psíquico-espiritual".

Obras: *Leibniz als Gegner der Gelehrteneinseitigkeit,* **1912** ***(L. como enemigo de la** "especialización").* **—** ***Eine neue Monadologie,*** **1917 [***Kantstudien.* Ergänzungsbände, **39] (***Una nueva monadología***). —** ***Das unsichtbare Königreich des deutschen Idealismus,*** **1920** ***(El reino invisible del** idealismo alemán).* **—** *Ewigkeit und Gegenwart.* ***Eine Fichtesche Zusammenschau,*** **1922** ***(Eternidad y presente. Una** perspectiva* ***fichtiana).*** **—** *Leibniz und Goethe,* **1924. —** ***Leibnizens** Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik,* **1925,** reimp., **1936 [edición separada del** *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* **VII]** ***(La síntesis** leibniziana de matemática universal y metafísica individual).* **—** *Keimesgeschichte der Leibnizschen Differential- und Integralrechnung,* **1932** ***(Historia germinal del cálculo diferencial e integral leibniziano).* —** *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt,* **1937** ***(Esfera infinita y centro universal).***

MAIER (HEINRICH) (1867-1933), **nac. en** Heidenheim **(Wurtemberg), alumno de Sigwart en Tubinga, profesó desde 1900 en Zurich, de 1911 a 1918 en Gottinga, y, finalmente, en Heidelberg (1918-1921) y Berlín (desde 1922). Dentro del normativismo lógico propugnado por Sigwart, Maier**

se propuso ampliar el campo de estudio de la lógica mediante un análisis del pensamiento no directamente encaminado al conocer: el pensamiento emocional, que puede ser afectivo y volitivo. Cada uno de estos tipos de pensar tiene no solamente un contenido distinto, sino una propia forma de expresión que se traduce en las proposiciones lógicas. El pensar afectivo abarca los juicios que se refieren a lo estético y a lo religioso; el volitivo, los que conciernen a la ética y al Derecho. La finalidad de la lógica consiste, según Maier, en proporcionar las normas para todos los tipos de pensamiento posible, y no sólo para el pensamiento cognoscitivo. Así, Maier unía a sus análisis lógicos consideraciones psicológicas concernientes al pensamiento emocional y tesis axiológicas relativas al pensar volitivo. Ahora bien, tal psicología del pensar emocional, lo mismo que sus trabajos histórico-lógicos, histórico-filosóficos e inclusive su gnoseología y filosofía de la historia (encaminada a una "abstracción concreta" o "abstracción intuitiva" de las grandes épocas de la Humanidad), son solamente fases iniciales en la preparación de su pensamiento, el cual culmina en una "filosofía de la realidad". Ésta se propone por lo pronto abrirse camino entre diversos extremos en que ha sido pródigo el pensamiento contemporáneo. Maier rechaza, en efecto, tanto el racionalismo como el irracionalismo, tanto el realismo, especialmente el realismo ingenuo, como el idealismo, en particular el idealismo absolutista. Pero este rechazo no significa la pretensión de encontrar un término D una realidad que aúne los extremos distintos u opuestos; por el contrario, lo característico de la filosofía de la realidad, de Maier, es el subrayar continuamente el carácter dualista de lo real y aun de los órganos de conocimiento del objeto. Ya, como hemos visto, el pensar intelectual y el emocional —y, dentro de éste, el afectivo y el volitivo— tienen contenidos distintos. Mas dicho dualismo aparece acentuado máximamente en la relación misma entre la realidad y lo que pueda enunciarse de ella, entre el objeto y el juicio. Como el dualismo de Klages entre alma y espíritu (bien que por razones distintas), el de Maier supone asimismo una imposibilidad de reducción mutua o de absorción en un tercer término conciliador, pero aquí no se trata tanto de un verdadero antagonismo como de un necesario proceso de implicación mutua. Por eso la realidad y el juicio asumen formas distintas según el punto de vista desde el cual sean considerados, y por eso también el realismo gnoseológico no es incompatible con un idealismo en la teoría del juicio. Esto es posible, sin duda, porque si por un lado el objeto no es entendido como la pura cosa en sí, inaccesible a la conciencia cognoscente, por el otro lado el juicio no es tampoco una pura forma trascendental. La mayor realidad "fenoménica" del objeto se superpone, así, a la mayor realidad "empírica" de la conciencia, y por eso el ser trascendente y el ser dado, aunque no sumergidos en una realidad única indiferenciada, no son tampoco términos cuya interrelación sea por principio imposible. Mas, a la vez, los dos mencionados términos adquieren para Maier su pleno sentido sólo cuando trascienden de su limitada significación gnoseológica y designan elementos universales del ser real. La metafísica de la realidad corona de este modo el análisis psicológico y gnoseológico; lo que importa, en último término, inclusive para dar sentido a la teoría del conocimiento, es buscar el fundamento que permita descubrir la esencia y aun la significación misma del ser, esto es, de aquello que es al mismo tiempo trascendente y dado, de lo que permite articular lo real según modos objetivos y categorías objetivas en vez de cortarlo según los postulados puramente inmanentes y arbitrarios de la subjetividad.

Obras: *Die Syllogistik des Aristóteles,* 3 vols., 1896-1900. — *Psychologie des emotionalen Denkens,* 1908 *(Psicología del pensar emotivo).* — An *den Grenzen der Philosophie. Melanchton - Lavater - D. F. Strauss,* 1909 *(En los límites de la filosofía. M. - L. - D. F. S.).* — *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung,* 1913 *(Sócrates. Su obra y su significación histórica).* — *Das geschichtliche Erkennen,* 1914 *(El conocimiento histórico).* — *Philosophie der Wirklichkeit,* 3 partes *(I. Wahrheit und Wirklichkeit,* 1926; *II. Die physische Wirklichkeit,* 1933-1934 [postuma, ed. Anneliese Maier]; III. *Die psychischgeistige Wirklichkeit,* 1935 [íd., íd.]). — *(Filosofía de la realidad. I. Verdad y realidad; II. La realidad física; III. La realidad psíquica-espiritual).* — Véase N. Hartmann, "H. Maiers Beitrag zum Problem der Kategorien" (*Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften.* Phil.-hist. Kl. VIII, 1938, reimp. en *Kleinere Schriften,* III (1957), págs. 346-64.

MAIGNAN (EMMANUEL) (1601-1676) nac. en Toulouse, ingresó en la Orden de los Mínimos, profesó en Roma (1636-1650), pasó breve tiempo en París y regresó a su ciudad natal, en la que permaneció hasta el final de su vida. Uno de los renovadores de la filosofía corpuscular en el siglo XVII, fue filosóficamente menos original que su casi homónimo Magnien o Magnenus, al cual nos hemos referido en atomismo (VÉASE), pero ejerció mucha más influencia que él, no sólo en Francia, sino también en España, donde sus doctrinas fueron adoptadas por Sagüens y comentadas, entre otros, por Feijoo.

Maignan elaboró una *philosophia naturae, seu physica* que, como indica R. Ceñal, prestaba escasa atención a las autoridades filosóficas y procuraba atenerse a la "experimentación" (presentada en lenguaje matemático). Adversario de las "sutilezas escolásticas" y de todo "discurso inútil", nuestro autor propugnó que los fenómenos físicos deben explicarse sólo *physice* y no *metaphysice.* Adversario asimismo del hilemorfismo, proclamó que la materia está compuesta de átomos extensos, distintos entre sí por varios caracteres propios, entre ellos la figura, pero en oposición a Descartes mantuvo que debe de haber una fuerza interna que explique los movimientos de los cuerpos.

No obstante la oposición a las teorías escolásticas Maignan se sirvió de algunas de las nociones forjadas por la Escuela para resolver ciertos problemas teológicos. Así ocurrió con la cuestión acerca de si cambia la substancia mientras permanecen los accidentes en la Eucaristía. Al respecto nuestro autor propugnó una doble teoría de los accidentes: por un lado, afirmó, hay accidentes atómicos, que hacen inexplicable el misterio; por el otro, hay accidentes en sentido escolástico que permiten entender lo que resultaría incomprensible por medio del puro atomismo.

Obras principales: *Cursus philosophicus concinnatus ex notissimis principiis, ac praesertim quoad res physicas instauratus, ex lege natusensatis experimentis comprobata,* 4 vols., 1652, 2ª ed. con el título: Cursus *philosophicus recognitus et auctior, concinnatus... comprobata,* 1673. — *Philosophia sacra, sive entis tum supernaturalis tum increati, ubi de iis quae Theologia habet seu quoad substantiam, seu quoad modum physica... agitur physice,* 1661-1672. — Véase Ramón Ceñal, "La filosofía de Emmanuel Maignan", *Revista de filosofía,* XII (1954), 15-68.

MAIMÓN (SALOMÓN) (1754-1800) nació en Nieswiez (Lituania). Hijo de rabino, recibió una sólida educación en la literatura (teología y filosofía) hebraica. Durante un tiempo residió en Berlín, luego en Posen, y luego de nuevo en Berlín; más tarde, en Hamburgo, Altona, Berlín, estudiando filosofía e interesándose grandemente por la filosofía moderna, especialmente de Locke, Spinoza y Wolff. En una de sus estancias en Berlín estudió la *Crítica de la razón pura* y escribió su ensayo sobre la filosofía trascendental, que mereció elogios de Kant, quien afirmó que Maimón había comprendido más a fondo que nadie el problema fundamental de la *Crítica.*

Aunque el pensamiento filosófico de Maimón no puede reducirse a su comentario sobre la filosofía trascendental, éste es importante para la comprensión de sus posteriores ideas. Maimón mostró que la síntesis de que habla Kant en la *Crítica de la razón pura* es insuficiente para llevar a cabo las unificaciones que son necesarias a fin de alcanzar un conocimiento universal y necesario. Ello se debe, a su entender, a que la síntesis no llega propiamente a unificar los conceptos del entendimiento con las intuiciones. Sensibilidad y entendimiento siguen siendo heterogéneos entre sí. Las formas *a priori,* en suma, no alcanzan a cubrir lo dado a la experiencia y no pueden ser, por tanto, fundamento de la inteligibilidad de la experiencia. Maimón arguye que el concepto kantiano de "cosa en sí" (VÉASE) representa un obstáculo permanente para llevar a cabo la síntesis que requiere el reconocimiento. Por tanto, es mejor prescindir de la noción de cosa en sí y comenzar con la conciencia. Ésta no es, para Maimón, actividad puramente representativa; la conciencia es más bien, por lo pronto, una actividad indeterminada cuyos contenidos son determinaciones. Estas determinaciones no pueden proceder de la experiencia, pues en tal caso todo conocimiento seria sólo conocimiento empírico. Tampoco pueden ser determinaciones de la conciencia independientemente de la experiencia. La conciencia es conciencia de la experiencia sólo en cuanto es conciencia determinada y reconoce su propia limitación frente al contenido infinito de la experiencia. Ahora bien, en la medida en que se aspira a un conocimiento completo hay que admitir la posibilidad de que la conciencia, en vez de ser simplemente conciencia de la experiencia, sea pensamiento real, el cual es universal y absolutamente válido *a priori.* Este pensamiento real se hace posible cuando la conciencia sigue su propio principio, que es el principio de determinabilidad. En el pensar real ningún concepto es pensable sin otro concepto implicado con él. El pensamiento real de la conciencia como determinación de su propio objeto no tiene como objeto datos contingentes ni puras leyes formales, sino la realidad como determinabilidad (pensante).

Para mostrar cómo la conciencia se determina a sí misma determinando su propio objeto de conocimiento, Maimón bosquejó una "nueva lógica" como "teoría del pensar". La "lógica" es definida por Maimón como "la ciencia del pensamiento de un objeto en general, indeterminado por notas internas, y determinado meramente por la relación con la posibilidad de ser pensado" (*Versuch einer neuen Logik,* ed. Engel, 1). La lógica "trata de las formas y especies del pensamiento de un objeto en general determinable mediante el pensamiento" (*ibid.,* 8). Por eso la lógica precede a la metafísica, pues si bien la verdad metafísica se refiere inmediatamente al objeto, se refiere sólo mediatamente a las representaciones y conceptos, en tanto que la verdad lógica se refiere a las representaciones y conceptos inmediatamente (*ibid.,* 18). La lógica no sólo abstrae de notas empíricas por las cuales son dados objetos de una determinada especie, sino también de las relaciones pensadas *a priori* (*ibid.,* 230). La lógica de que trata Maimón es una lógica trascendental, no incompatible con la lógica formal, pero distinta de ésta en que mientras la última está determinada negativamente por el principio de contradicción y positivamente por las formas determinadas del pensamiento, la lógica trascendental está determinada también por "la relación material de la determinabilidad (abstraída de todas las notas empíricas)" (*ibid.,* 232). Por eso la lógica trascendental tiene como tema un "objeto real" (*ibid.,* 234).

En gran medida la filosofía de Maimón consiste en repensar los temas capitales de la *Crítica de la razón pura* a la luz de su lógica trascendental. Estos temas —el conocimiento sensible, las categorías, las antinomias y paralogismos de la razón pura, etc.— son examinados por Maimón desde el punto de vista de una "filosofía como ciencia de la forma de una ciencia en general" (*ibid.,* Anhang, XLVI).

Obras: *Versuch tiber die Transcendentalphilosophie,* 1790, reimp., 1963 (*Ensayo sobre la filosofía trascendental*). — *Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegendstiinde der Philosophie in alphabetischer Ordnung,* I, 1791 (*Diccionario filosófico o aclaración de los temas más importantes de la filosofía en orden alfabético*). — *Gibat ha-More,* I, 1791 *[Comentario hebraico a la "Guía" de Maimonides].* — *Über die Progressen der Philosophie veranlasst durch die Preisfrage der Kgl. Akademie zu Berlin für das Jahr 1792: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?,* 1793 (*Sobre los progresos de la filosofía; para responder a la cuestión para la cual la Academia de Berlín ofrece un premio en 1792: ¿Qué progresos ha hecho la metafísica desde L. y W.?*) [incluido en *Streifereien,* etc., Cfr. *infra,* págs. 3-58]. — *S. Maimón s Streifereien im Gebiete der Philosophie, I,* 1793 (*Excursiones de S. M. por el territorio de la filosofía* [incluye escrito mencionado *supra*]). — *Versuch einer neuen Logik oder Théorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus,* 1794 (*Ensayo de una nueva lógica o teoría del pensamiento, con un apéndice conteniendo cartas de Filaletes a Enesidemo* [Siete cartas]). — *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen,* 1797 (*Investigaciones críticas sobre el espíritu humano o la suprema facultad del conocimiento y de la voluntad*). — Bibliografía de obras de M. y sobre

M. (hasta 1912) en la edición crítica del *Versuch* por Bernhard Carl Engel, 1912 [Neudrucke seltener philosophischer Werke, herausg. von der Kantgesellschaft, Bd. III], págs. 413-23.

Maimón escribió también comentarios a una trad. del *Novum Organum* de Francis Bacon por G. W. Bertholdy, 2 vols., de los cuales sólo apareció Vol. I, 1793; comentarios a las *Categorías* de Aristóteles [presentados como propedéutica al *Versuch*], 1794, 2ª ed., 1798. Asimismo tradujo del inglés y comentó el resumen compuesto por el Dr. Pemberton de los *Principia* de Newton, 1793.

Autobiografía: S. *Maimons Lebensgeschichte*, ed. K. Ph. Moritz, 1792-1793; nueva ed., Fromer, 1911.

Edición de obras completas: *Gesammelte Werke*, 6 vols., 1962 y sigs., ed. J. Kraft.

Véase Joseph Wolff Sabattia, *Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik S. Maimons aus seinem Privatleben gesammel*, 1813. — J. H. Witte, *S.M.; die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung cines jüdischen Denkers aus der Kantischen Schule*, 1876. — A. Moeltzner, S. *Maimons erkenntnistheoretische Verbesserungsversuche der Kantischen Philosophie*, 1889 (Dis.). — L. Rosenthal, "S. Maimon's Versuch über die Transcendentalphilosophie in seinem Verhältnis zu Kants transcendentaler Aesthetik und Analytik", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CII (1893), 233-301. — Isidor Boeck, *Die ethischen Anschanungen con S.M. in ihrem Verhältnis zu Kants Morallehre*, 1896 (Dis.). — S. Rubin, *Die Erkenntnistheorie Maimons in ihrem Verhàltnis zu Cartesius, Leibniz, Hume und Kant*, 1897 [Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, 7, págs. 1-57]. — E. Frank, *Der Primat det praktischen Vernunft in der frühnachkantischen Philosophie*, 1904 (Dis.). — L. Gottselig, *Die Logik* S. Maimon's, 1908. — Wegener, *Die Transcendentalphilosophie S. Maimon's*, 1909 (Dis.). — Friedrich Kuntze, *Die Philosophie S. Maimons*, 1912. — M. Gogiberidse, S. Maimons *Théorie des Denkens in ihrem Verhàltnis*, 1922. — A. Zubersky, S. M. und *der kritische Idealismus*, 1925. — K. Rosenbaum, *Die Philosophie S. Maimons*, 1928. — Martial Kuéroult, *La philosophie transcendentale de S.M.*, 1929. — Joseph Grózinger, *Geschichte der jüdischen Philosophie und der jüdischen Prilosophen*. 1: Von *Moses Mendelssohn bis* S.M., 1930. — S. Atlas, "S. Maimon's Doctrine of Infinité Reason and Its Historical Relativism", *Journal of the History of Ideas*, XIII 1952), 168-87.

MAIMÓNIDES (MOISÉS BN MAYMUN) (Abū 'Imrān Mūsa bn Ubayd Allah) (1135-1204) nació en Córdoba, hijo del Rabí Maymün. Su padre lo educó en la *Biblia* y en el *Talmud;* tuvo también otros maestros, pero se ignoran sus nombres, aunque contrariamente a lo que a veces se ha dicho, Averroes no fue uno de ellos. Cuando los almohades tomaron Córdoba, en 1148, cayó sobre la ciudad un período de turbulencia y de intolerancia religiosa de la que fueron víctimas tanto los cristianos como los judíos, a quienes los almohades, y su jefe, Ibn Tamurt, querían obligar a convertirse al islamismo. Muchos judíos, incluyendo la familia de Maimónides, se negaron a apostasiar su fe; en consecuencia, tuvieron que emigrar, primero a África (entre otros lugares, a Fez, Marruecos) y luego a Fostat, en Egipto y a El Cairo, donde Maimónides falleció).

Se deben a Maimónides varias obras (véase bibliografía); filosóficamente, la más importante es la *Guía de los indecisos.* Los "indecisos" (se han usado también como traducción los nombres 'perplejos' y 'descarriados') son "los pensadores a quienes sus estudios han llevado a chocar con la religión" y también "aquellos que han estudiado la filosofía y han adquirido un sólido conocimiento y que, bien que firmes en materia religiosa, se hallan perplejos y confundidos a causa de las expresiones ambiguas y figurativas contenidas en las Escrituras Santas" *(Guía.* Introducción). Para devolver a tales indecisos su decisión, esto es, para ponerlos de nuevo en el camino de la fe, Maimónides escribió la citada obra capital, pero ella no consiste en una defensa de la fe contra la filosofía, sino más bien en un intento de armonizar la fe con la razón.

La *Guía* está dividida en una "Introducción" y en tres partes. En la "Introducción" indica cuáles son sus propósitos. Ante todo, y según apuntamos, decidir a los indecisos, a los que han sido atraídos por la razón y hallan difícil aceptar una interpretación literal de la ley. Luego, eliminar la perplejidad de los que caen en la confusión por no saber que las expresiones que figuran en la Ley deben ser interpretadas figurativamente y no literalmente. En la primera parte, Maimónides se ocupa sobre todo de la interpretación de expresiones claves en la Ley. En la segunda parte, de las pruebas de la existencia, incorporeidad y unidad de la Causa primera; de las inteligencias; de las diversas esferas y del mundo; de la creación a partir de la nada; de las leyes y designio de la Naturaleza y de otros temas filosóficos capitales, pero también de las interpretaciones filosóficas que deben darse a los libros sagrados y de la naturaleza y especies de la profecía. En la tercera parto, de la Providencia, de los ritos y de la conducta.

Maimónides se opone al atomismo de los Mutakallimīes (véase FILOSOFÍA ÁRABE) y defiende en su lugar una filosofía que es fundamentalmente aristotélica, si bien con algunos elementos platónicos. Aunque Aristóteles enseñó algunas tesis que son contrarias a lo que dice la fe, tales como la eternidad del mundo, la gran mayoría de sus opiniones y argumentos filosóficos son, según Maimónides, no sólo concordantes con las verdades de la fe, sino sumamente útiles para defender y apoyar tales verdades. Así, rectamente usada, la filosofía no induce a confusión y a perplejidad, sino todo lo contrario: sirve de "guía" a los "indecisos". La base de la concordancia entre filosofía y fe que sienta Maimónides es su convicción de que la experiencia sensible, por un lado, y el intelecto por el otro conducen por igual a confirmar la fe; cuando tal no acontece, hay que ver si lo que dicen las Escrituras debe ser interpretado literalmente o bien puede ser interpretado figurativa y analógicamente. Esta última interpretación permite eliminar muchas de las que parecían al principio contradicciones entre la razón y la fe. En algunos casos —como sucede ejemplarmente con la cuestión de si el mundo fue creado de la nada por Dios o si ha existido eternamente— la razón no puede decidir en favor de una u otra tesis —o, lo que es lo mismo, puede producir argumentos igualmente válidos para apoyar ambas tesis—: esto hace que en tal caso haya que seguir lo que dicen las Escrituras. Además, las Escrituras hablan de ciertas cosas —tales, los milagros— que no podrían explicarse a menos que se admitiera que el mundo fue creado de la nada por Dios.

Maimónides admite como completamente convincentes los argumentos (que cuenta en nombre de 25) que han proporcionado "los filósofos" para demostrar que Dios existe, es incorpóreo (o espiritual) y es Uno. Se ha hecho observar que las pruebas aducidas, o reiteradas, por Maimónides son similares a las visadas luego por Santo Tomás de Aquino. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que Maimónides, ya sea influido por el neoplatonismo, ya sea porque quisiera subrayar hasta el máximo el carácter trascendente de Dios, se inclina con frecuencia a lo que se ha llamado "concepción negativa de Dios" propia de las teologías negativas, es decir, una concepción según la cual, visto desde el mundo, Dios no es propiamente nada, pero no porque no exista, sino más bien porque "sobreexiste" o es un "super-ser" o "super-esente". Maimónides revela semejante inclinación hacia los modos propios de la teología negativa sobre todo cuando se trata de determinar los atributos divinos. Ello no significa que Maimónides tenga una concepción puramente "negativa" de Dios o bien que subraye hasta tal punto la trascendencia de Dios que suprima toda relación entre Dios y el mundo. En rigor, Maimónides insiste en la existencia de una jerarquía de esferas o inteligencias que median entre Dios y las criaturas. Además, concede gran importancia a la noción de Dios como Providencia. De las esferas o inteligencias citadas, la décima y última es, según Maimónides, el intelecto activo, el cual influye sobre las almas racionales poseedoras de intelecto pasivo. Todas las esferas o inteligencias son inmateriales e inmortales. Las almas humanas están compuestas de materia y forma, no siendo, pues, puramente inmateriales. Sin embargo, son inmortales individualmente y no sólo en una supuesta forma común a todas.

En el aspecto "ético" y "ético-religioso", la *Guía* de Maimónides se basa en el ideal del sabio y del profeta. El primero es el que, por la influencia del intelecto activo, se consagra al saber especulativo y procura acordarlo con la fe. El segundo es aquel que añade al conocimiento racional el saber superior de la profecía, recibido por la gracia; con ello el profeta puede convertirse en legislador moral del hombre y de la sociedad.

Las doctrinas de Maimónides suscitaron gran número de polémicas entre los medios judíos. Los "talmudistas puros" se opusieron, por lo general, a las interpretaciones "figurativas" de Maimónides y abogaron por la interpretación literal. Daniel de Damasco y Solomon ben Abraham de Montpellier atacaron las doctrinas de Maimónides y de los maimonistas. Otros autores, como Abraham bn Hisdai y Samuel bn Abraham Saportas defendieron dichas doctrinas. En las comunidades judías de Narbona, Zaragoza, Huesca, Monzón, Calatayud y Lérida se pronunciaron excomunicaciones contra los anti-maimonistas. Hubo también una disputa en Barcelona en la que intervinieron, entre otros, Abba Mari Don Astruc y Solom bn Aderet y que terminó con el triunfo de los maimonistas.

Importante es la influencia de Maimónides sobre cierto número de escolásticos cristianos del siglo XIII y en particular sobre Santo Tomás. Según Gilson, "si Maimónides no hubiera enseñado una doctrina del alma tan fuertemente inspirada en la de Averroes, lo que lo condujo a una concepción muy especial de la inmortalidad, podríamos decir que la filosofía de Maimónides y la de Santo Tomás coinciden en todos los puntos verdaderamente importantes". Debe advertirse, sin embargo, que la influencia de Averroes a que se refiere Gilson parece menor de lo que este autor y otros suponen; muchos historiadores se inclinan a reducir a un mínimo la influencia de Averroes y a destacar la de Avicena.

La *Guía de los indecisos* fue escrita por Maimónides en árabe; el título es *Dālahat al hairin*. Edición crítica y trad. francesa por S. Munk: *Dálahat al-hairin (Le Guide des Egarés), publié... et accompagné d'une traduction française*, 3 vols., 1856-1861-1866, reimp., 3 vols., 1959. El título francés dado por Munk a su edición ha influido sobre los modos como luego se ha hecho referencia a la *Guía* como *Guía de los descarriados*, aunque es más propio hablar de "indecisos" o "perplejos" (en las versiones y referencias latinas los nombres usados son *dux dubitandium; dux perplexorum; dux neutrorum; directio perplexorum*). Reimp. del texto de Munk en caracteres árabes por J. Joël, 1931. La Guía fue traducida al hebreo por Yehudá bn Tibbon (1120-1190) y su hijo Samuel bn Tibbon (1150-1230) con el más conocido título de *More Nebuchim*. La *editio princeps* de esta versión apareció antes de 1480 y ha sido reimpresa varias veces; ed. de la misma, con las variantes del árabe, por J. Kaufmann, 2 vols., 1935-1938. Otra trad. al hebreo es la de Yehudá al Harizi; esta trad. sirvió de base a la versión latina conocida por los escolásticos: *Rabbi Mossei Aegyptii Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, publicada en 1520. Ed. de dicha trad. hebrea por Schlossberg, 3 vols., 1851-1874-1879. La primera trad. al castellano (1432) se debe a Pedro de Toledo (manuscrito en la biblioteca de El Escorial). Traducciones modernas de la *Guía*, además de la citada francesa de Munk: inglesa por J. Friedlànder, 3 vols., 1881-1885, 2ª ed., 1904, y J. Guttmann, 1952; alemana de A. Weiss, 3 vols., 1923; italiana de D. J. Maroni 1871-1876; española de J. Suárez, 1935. Entre los numerosos comentarios hebreos a la *Guía* sobresalen los de Sem Tob Josef bn Falqera o Pulqera (de 1280); los de Josef bn Caspi (hacia 1300); los de Moisés bn Josuah de Narbona (1355-1362); los de Isaac Abrabanel (siglo XV). Muchas ediciones de la versión de bn Tibbon contienen varios de los citados comentarios; además, éstos han sido editados respectivamente en 1837, 1848, 1852 y 1831-1832.

Además de la *Guía* se deben a Maimónides: la extensa *Mishna Torah* o *Repetición de la Ley (Torah)* —llamada a veces "La mano fuerte"— escrita en hebreo. *Tamaniatu Fusul* u *Ocho Capítulos* (comentarios a los *Aboz* o Padres —recopilación de sentencias que no figuraban en la *Mishna*—), escritos en árabe y traducidos al hebreo; ed. con frecuencia como parte de los Comentarios a la *Mishna*. Ed. y trad. inglesa por Joseph J. Gorfinkle, 1912 [Columbia University Oriental Studies, 7]; por S. Rosenblatt, 2 vols., 1927-1928; trad. parcial por Jacob J. Rabinowitz (1949) y otra por B. D." Klein (1963), esta última en Yale Judaica Series, 15ª; ed. y trad. alemana por M. Wolff, 1903. — *Maqāla fi sinā at 'al-mantiq* o *Pequeño tratado de lógica*, ed. y trad. inglesa por I. Efros, 1937-1938 [Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 8]; ed. y trad. francesa por M. Ventura. — Varias Cartas o "Pequeños Tratados", ed. Lichtenberg, 1859.

Léxicos: I. Efros, *Philosophical Terms in the More Nebukim*, 1924 [Columbia University Oriental Studies, 22]. — M. Ventura, vocabulario

al final de su ed. y trad. del tratado de lógica: *Terminologie logique,* 1935. — D. Z. Baneth [en hebreo], "Sobre la terminología filosófica de M.", *Tarbiz,* IV (1935), 10-40.

Todas las historias de la filosofía judía medieval se ocupan más o menos extensamente de Maimónides. Antología de textos en español por F. Valera: *Vicia y obra de M.*, 1946. — Sobre M. véase: S. Scheyer, *Das psychologische System des M.*, 1845. — *M.* Joel, *Religionsphilosophie des Moscs b. M.*, 1859. — M. Eisler, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, Abth. II, 1870. — D. Rosin, *Die Ethik des M.*, 1876. — J. Finkelscherer, *M. Stellung zum Aberglauben und Mystik*, 1895. — D. Yellin y J. Abrahams, *M.*, 1903. — W. Bâcher, H. Cohen, D. Simonsen, J. Guttmann, *et al.*, *M. ben M. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, 2 vols., 1908-1914, ed. J. Guttmann. — L.-G. Lévy. *M.*, 1911, 2ª ed., 1932. I. Müntz, *M. b. M. (Maimonides). Sein Leben und seine Werke*, 1917. — L. Roth, *Spinoza, Descartes und M.*, 1924. — Varios volúmenes en la llamada "Octocentennial Series": 1 (A. Marx), 1935; 3 (Ch. Tchernowitz), 1935. — Varios, *Festschrift zur 800. Wiederkehr des Geburtstages von M. ben M.*, 1935 [Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentum, Jahrg. 79, Heft 2]. — O. Goldberg, *M. Kritik der jüdischen Glaubenslehre*, 1935. — L. Gulkowitsch, *Das Wesen der Maimonidischen Lehre,* 1935. — P. José Llamas, *M.*, 1935 [textos e introducción en Biblioteca de Cultura Española, 6]. — J. Saracheck, *Faith and Reason. The Conflict over the Rationalism of M.*, 1935. — H. Cohén, A. Gerchunoff, L. Dujovne *et al.*, *M.*, 1935. — Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, 1935. — E. Hoffmann, *Die Lehre zu Gott bei M. ben M.*, 1937. — José Gaos, *Filosofía de M.*, 1940 [reimp. de artículos publicados en la *Revista de Occidente,* 43 y 48 (1935)]. — É. Gilson, R. Mc Keon *et al.*, *Essays on M., an Octocentennial volume,* 1941. — Ben Zion Bokser, *The Legacy of M.*, 1950. — L. Roth, *Th. Guide for the Perplexed: M.M.*, 1950. — H. Sérouya, *M., sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie,* 1951. — L. Baeck, *M.*, 1954.

MAINE DE BIRAN (FRANÇOIS PIERRE) (1766-1824) nació en Bergerac (Dordogne). Ejerció varios cargos administrativos (en el departamento de la Dordogne, 1795-1797; en el cuerpo legislativo durante el Imperio: 1805-1813) y políticos (representante moderado en la Cámara durante la Restauración). Su labor filosófica fue realizada en forma de "memorias", "reflexiones" y "diarios" y consistió en gran parte en una anotación de "experiencias de la conciencia" en el curso de una "evolución" a la que nos referimos brevemente al final de este artículo.

Influido por los problemas planteados en el análisis de los ideólogos, y a través de una constante meditación introspectiva de sus propios estados psíquicos y fisiológicos, Maine de Biran llegó a la concepción de que la conciencia, entendida como una substancia independiente, solamente existe en cuanto esfuerzo opuesto a la resistencia del objeto externo; en la resistencia se da, en efecto, la conciencia del yo sin posibilidad de separación metafísica, por lo menos en lo que toca al dominio de la experiencia. Esta tesis central de Maine de Biran no es, sin embargo, un principio establecido a modo de hipótesis para explicar el conjunto de la vida anímica; es más bien el último resultado de una introspección continua en busca de un centro permanente en medio de la inestabilidad de los "estados", de una "facultad activa" que permita eludir la disolución del "yo" a la cual conducía el análisis de Condillac y de los ideólogos. Todas las averiguaciones de Maine de Biran deben comprenderse, en efecto, a partir de este principio-resultado: la distinción entre la sensación y la percepción, que no es sino la distinción entre la impresión pasiva provocada por lo externo y la impresión activa de la actividad interna; la generalización de la distinción entre lo activo y lo pasivo en todos los estados y en todos los "hábitos"; la insistencia en la imposibilidad de una derivación de la impresión interna a partir de la externa, derivación que tiene su punto de apoyo en la ilegítima transposición al plano de lo íntimo de lo que sólo es válido para el mundo físico. De este modo Maine de Biran procura destruir la derivación sensualista de todos los actos superiores a partir de la sensación. Ésta no contiene en manera alguna, según Maine de Biran, su idea, como la pasividad no contiene la razón de ser ni el principio real de la actividad. Mas sería erróneo para demostrar esta actividad suponer, al modo del intelectualismo tradicional, que es la manifestación de una substancia. Maine de Biran insiste continuamente en el carácter dinámico, funcional, de las actividades que va descubriendo poco a poco a medida que revela las falacias de la derivación de lo interior a partir de lo exterior. De ahí la insistencia en el sentimiento de resistencia (VÉASE), donde se encuentra el problema fundamental del análisis psicológico y gnoseológico: la cuestión de la dualidad de lo activo y lo pasivo, el problema de la liberación de la propia voluntad respecto a la coacción física o fisiológica. El elemento activo se nos da en el sentimiento del esfuerzo, que choca constantemente con el obstáculo externo, que parece la mayor parte de las veces ser dominado por este mismo obstáculo, y suprimir de este modo el hecho de la libertad. Pero la libertad es dada, finalmente, en la conciencia plena de la acción volitiva, que no es una mera facultad entre las demás, sino el origen de todas las facultades, con inclusión de las intelectuales, concebidas como modificaciones de la voluntad y, por consiguiente, derivadas de la primaria e irreductible experiencia del esfuerzo activo. Maine de Biran parte justamente —para llegar al relativo aislamiento de la voluntad— del problema clásico de la posibilidad que tiene un yo de concebir algo extraño a él. Al encontrar, tras su penoso análisis, una apercepción inmediata que tiene el yo como sujeto y objeto, se establece el primer fundamento para la comprensión de una efectiva toma de posesión de un objeto por un sujeto, prescindiendo de toda atribución a la conciencia de la categoría de substancia. Pero esta fase queda bien pronto desbordada; el sujeto, que era ser intermedio entre la exterioridad de la sensación y el absoluto metafísico, se convierte en entidad substancial; "cuando este yo reflexiona sobre sí mismo —escribe Maine de Biran— cuando el sujeto no puede identificarse con el objeto en el mismo acto de reflexión, el *yo*, objeto de este acto, no puede ser más que el ser absoluto o el alma concebida como *fuerza* substancial; el noúmeno es concebido o creado aquí, como en toda percepción, fuera de la conciencia" *(Oeuvres,* ed.

P. Tisserand, t. VII, págs. 372-3). La concepción funcional no suprime, pues, en último término, una idea substancial, siempre que por ésta se entienda el conjunto de las actividades en tanto que permanentes y en estado de perpetua expansión y crecimiento, y no el residuo intelectualista de estas actividades. A esto se deben los esfuerzos de Maine de Biran para constituir lo que será una antropología filosófica: la distinción entre vida animal, vida humana y vida espiritual es la consecuencia de una tendencia a la diferenciación que no puede quedar detenida en el mero reino de lo psíquico y que, al final, revela en éste la presencia del espíritu y aun de un espíritu capaz de alcanzar la región de lo sobrenatural, tal vez porque lo sobrenatural le ha sido previamente dado como una gracia a la cual intentará acomodarse todo su esfuerzo. Por eso la tesis de la primacía de la voluntad demostrada por la experiencia interna como origen y raíz del conocer, y, al mismo tiempo, la insuficiencia de esta libre actividad en la vida psíquica condujo a Maine de Biran a la afirmación de la existencia de una vida espiritual superior, donde las resistencias físicas y corporales quedan desvanecidas ante la fuerza del espíritu tal como se revela y manifiesta en la experiencia mística. La vida espiritual, enteramente libre y desvinculada de lo orgánico es, por otro lado, no un estadio más elevado de la existencia psíquica, sino una vida distinta, hecha posible por la intervención de Dios.

Aunque en la anterior presentación del pensamiento de Maine de Biran no hemos olvidado el hecho de que tal pensamiento experimentó un desarrollo continuo en el curso de la vida del filósofo, hemos reducido ese desenvolvimiento a un mínimo para la mayor comodidad de la exposición. Pero debe tenerse en cuenta que el pensamiento de nuestro autor es más "evolutivo" que el de la mayor parte de los filósofos; se manifiesta a través de una serie de etapas que, a su vez, pueden ser consideradas como jalones a lo largo de un complejo itinerario. Así lo han reconocido los mejores expositores de la obra de Maine de Biran, entre ellos Henri Gouhier. Éste habla inclusive de "las conversiones" de Maine de Biran, de las cuales menciona y analiza tres: la conversión al "biranismo" (comienzos de siglo), la conversión al platonismo (hacia 1815) y la conversión al cristianismo (hacia 1822). Estas conversiones se manifiestan, para emplear una expresión de Gouhier, a lo largo de una "creación continua".

Durante la vida del autor aparecieron: *Influence de l'habitude sur la faculté de penser,* 1802 (Año XI: sin nombre de autor). — *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière,* 1817 (sin nombre de autor). — "Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz", en tomo XXIII, 1819, págs. 603-23 de la *Biographie universelle* de Michaud. — Se han ido publicando luego los numerosos manuscritos de Maine de Biran, pero todavía hoy no hay una edición crítica completa y satisfactoria de la obra del filósofo. Victor Cousin publicó: *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme,* 1834 y varios escritos en *Oeuvres philosophiques* de Maine de Biran, 4 vols., 1841 (el vol. IV es reproducción de las *Nouvelles considérations*). — François Naville publicó diversos fragmentos: "Fragments inédits de Maine de Biran" en *Bibliothèque universelle de Genève,* LVI (1845), LVII (1845), LVIII (1846). — Ernest Naville publicó, entre otros fragmentos: *Oeuvres inédites de Maine de Biran,* 3 vols., 1859 (en colaboración con M. Debrit). También han publicado obras Jules Gérard, Alexis Bertrand, Mayjonade y de La Valette-Monbrun. La edición hasta ahora más completa (pero críticamente muy insuficiente) es la de Pierre Tisserand, en 14 vols., que comprende: I *(Le premier Journal),* 1920 (trad. esp.: *Autobiografía,* 1956 [incluye también trad. de "Memoria sobre las relaciones de la ideología y de las matemáticas", de 1803, y la introducción a "Nuevos ensayos de antropología", de 1823-1824)]; II. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser,* 1922); III *(Mémoire sur la décomposition de la pensée),* 1924; IV (íd., íd.), 1924, V. (*Les discours philosophiques de Bergerac*), 1925; VI y VII (*Correspondance philosophique*), 1930; VIII y IX (*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature),* 1932; X *(Rapports des sciences naturelles avec la Psychologie),* 1937; XI *(Études d'Histoire de la Philosophie);* XII *(Examen des opinions de M. de Bonald);* XIII *(Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme),* 1949; XIV *(Nouveaux essais d'Anthropologie),* 1949. Edición integral crítica del *Journal* por Henri Gouhier, 3 vols., (I, 1954; II, 1955; III, 1957). — Véase A. Nicolás, *Étude sur Maine de Biran,* 1858. — J. Gérard, *M. de Biran,* 1868. — F. Picavet, *Philosophie de M. de Biran de Tan IX à l'an XI,* 1888. — E. Rostan, *La religion de M. de Biran,* 1890. — Alfred Kühtmann, *M. de Biran. Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens,* 1901. — Albert Lang, *M. de B. und die neuere Philosophie,* 1901. — N. E. Truman, *Maine de Biran's Philosophy of Will,* 1904. — G. Michelet, *M. de B.,* 1905. — M. Couilhac, M. *de B.,* 1905. — P. Tisserand, Essai sur *l'Anthropologie de M. de B.,* 1909. — Franziska Baumgarten, *Die Erkenntnislehre von M. de B.,* 1911. — G. Amendola, M. *de B.,* 1912. — A. de La Valette-Monbrun, *M. de B., Essai de biographie historique et psychologique,* 1914 (tesis). — Jacques Paliard, *Le raisonnement selon M. de B.,* 1925. — Victor Delbos, *M. de B. et son oeuvre philosophique,* 1931. — G. Le Roy, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez M. de B.,* 1937. — P. G. Fessard, *La méthode de réflexion chez M. de B.,* 1938. — R. Balcourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de B. Réalisme biranien et idéalisme,* 1944. — Julián Marías, "El hombre y Dios en la filosofía de M. de B." (en *San Anselmo y el insensato, y otros estudios de filosofía,* 1944, págs. 228-84). — A. M. Monette, O. P., *La théorie des premiers principes selon M. de B.,* 1945. — M. T. Antonelli, *M. de B.,* 1947. — Gerhard Funke, *M. de* B. Philo*sophisches und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum in Frankreich,* 1947. — Michelangelo Ghio, *La filosofia délia conscienza di M. de B. La tradizione biraniana in Francia,* 1947. — Henri Gouhier, Les *conversions de M. de B.,* 1948. — Jean Lassaigne, *M. de B., homme politique,* 1958. — Philip P. Hallie, *M. de B., Reformes of Empiricism, 1766-1824,* 1959. — Jeanine Bouol, *Die Antropologie M. de Birans,* 1961 (Dis.) [Sammlung schweizerischer Dissertationen. Reihe der Philosophie, I, Bd. 4]. — Michelangelo Ghio, *M. de* B. *e la tradizione biraniana in Francia,* 1962 [Studi e ricerche di storia délia filosofia, 48] [con un "Essai de bibliographie raisonnée"].

MAINLANDER (PHILIPP), pseudónimo de Philipp Batz (1841-1876), nació en Offenbach (Main) y estudió en el Gymnasium de Offenbach y en la Escuela de Comercio de Dresden. De 1858 a 1863 residió en Ñapóles, dedicándose al comercio, regresando

luego a Alemania y residiendo en Berlín y en Offenbach.

Mainländer recibió sobre todo sus inspiraciones filosóficas de Schopenhauer, pero no fue nunca discípulo fiel de este filósofo. Según Mainländer, Dios existió al principio como una unidad originaria; la muerte de Dios fue el nacimiento del mundo con su pluralidad y con la ley universal del sufrimiento que domina toda existencia. Sin embargo, la unidad originaria y su voluntad persisten en medio de la diversidad y se orientan hacia la destrucción de ésta con el fin de resucitar a Dios. La conciencia individual y la conciencia comunal advierten, a través de los tráfagos de la vida, que la no existencia es mejor que la existencia: la redención del mundo, hecha posible por este conocimiento, se cumple, pues, según Mainländer, en la medida en que el hombre se niega a perpetuarse y en que tiende a autoaniquilarse mediante el suicidio. De este modo se cumple el gran ciclo de la redención del ser; la adquisición por éste de la conciencia es el camino seguro para su disolución y salvación.

Obra capital: *Die Philosophie der Erlösung*, 1876, 3ª ed., 2 vols., 1894 *(La filosofía de la redención).* — Véase F. Kormann, *Schopenhauer und Mainländer*, 1914 (Dis.).

MAISTRE (JOSEPH DE) (1753-1821) nac. en Chambéry (Savoya), embajador de Cerdeña en la Corte de San Petersburgo desde 1803 a 1807, fue uno de los principales representantes del tradicionalismo (VÉASE) y del ultramontanismo. Irreconciliable enemigo de la Ilustración setecentista y de la Revolución Francesa, partidario de una teocracia regida por el Papa, cuya infalibilidad no debe, según su opinión, ser puesta en duda, Joseph de Maistre desarrolló incesantemente un tema central: el tema de los fundamentos de la cohesión de la sociedad. Por lo tanto, partió de la misma situación y de las mismas preocupaciones que agitaban contemporáneamente a Saint-Simon. A diferencia de éste, sin embargo, no creyó que la ciencia y la producción industrial pudieran responder a sus cuestiones y solucionar sus dudas. El núcleo de la cohesión social se halla, según J. de Maistre, simplemente en la aceptación del poder, de la fuerza — elementos oscuros, irracionales e inexplicables. Frente a la "claridad" de los ilustrados, J. de Maistre predicó, en efecto, la "oscuridad": el hombre es —dice una y otra vez— un ser que aspira a la obediencia, al sacrificio de su existencia individual, y todo ello por motivos que no pueden ni deben ser aclarados. A lo sumo, puede decirse que la supresión de su aspiración a la obediencia acarrearía la disolución de los vínculos sociales y, con ello, la desaparición del hombre individual, víctima de sus propios apetitos. Cierto es que J. de Maistre no deja de utilizar argumentos para mantener sus tesis. Algunos de estos argumentos son históricos; otros, dialécticos. Entre los últimos cuentan los que constituyen su teodicea. Ésta se halla edificada sobre dos supuestos: (1) Hay el mal en la tierra; (2) Dios no es autor del mal (Cfr. *Soirées*, I y II). Para persuadir de ello a sus lectores y a sus oyentes, J. de Maistre se basa en la idea de la inconmensurabilidad de Dios con respecto a los hombres. Adoptar la misma medida para ambos —arguye— es una falacia. Pues Dios es ese ser todopoderoso, tronante, cuyos designios son inaccesibles, aun cuando —análogamente a lo que sostenía coetáneamente Lamennais— pueda verse algo de ellos en la historia humana y especialmente en las catástrofes históricas, signos de la ira divina. Dios es la autoridad suprema, a la cual todo debe subordinarse. Pero como la imagen de Dios en la tierra es el Papa en la esfera espiritual y los Reyes en la esfera terrenal, los hombres deben obedecer ciegamente a uno y a otros. La autoridad de todos ellos es indiscutible, aun cuando, y sobre todo cuando, se manifiesta por la fuerza. Por eso puede ejemplificarse la cohesión social en la figura del verdugo. El verdugo es el eje del mundo, porque por él se mantiene en pie lo que sin él se disolvería: la unión del Altar con el Trono. Las raíces de la autoridad están, pues, en Dios. Por eso no deben asustarnos —dice J. de Maistre— ciertas manifestaciones que "la razón superficial" rechaza; por ejemplo, los sacrificios humanos. Aunque por un lado J. de Maistre insiste en el predominio de lo espiritual sobre lo material (contradiciendo, si es necesario, los enunciados de las ciencias naturales), por otro lado proclama la existencia de fuerzas oscuras e irracionales que parecen de carácter material: el clamor de la sangre y de la muerte, la idea del sacrificio humano rastreado en las antiguas religiones y sustancialmente verdadero para todas. Ahora bien, sería un error creer que las ideas de J. de Maistre son sólo la expresión de un deseo de retroceder hacia el pasado. Es cierto que predica la exterminación de los protestantes, de los judíos, de los republicanos, de los intelectuales, de todos los que pongan en duda los fundamentos de la autoridad papal y real. Pero ello se hace más con vistas a formar el futuro que a volver al pasado. La historia no es, en efecto, una nostalgia; es una tremenda lucha en el curso de la cual el hombre expía sus pecados, y el poder paga por el hecho de haber olvidado sus prerrogativas.

Obras: *Étude sur la Souveraineté*, 1794-1797 [publicado en 1870]. — *Considérations sur l'Histoire de France*, 1797. — *Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, 1806 y siguientes [publicado en 2 vols. en 1821]. — Essai *sur la philosophie de Bacon*, 1815 [publicado en 2 vols., 1826]. — *De l'Église gallicane*, 1821. — *Du Pape*, 1821. — Edición de obras: *Oeuvres complètes*, Lyon, 14 vols., 1884-1887. — Véase F. Paulhan, *J. de Maistre et sa philosophie*, 1893. — A. Rock, *Die philosophischen Ideen des Grafen J. de Maistre*, 1912 (Dis.) [publicado en 1913 con el título: *J. de Maistre. Versuch über seine Persönlichkeit und seine Ideen*]. — G. Goyau, *La pensée religieuse de J. de Maistre*, 1921. — E. Demerghem, *J. de M., mystique*, 1923, 2ª ed., 1940. — G. Candeloro, *Lo svolgimento del pensiero di G. de M.*, 1931. — S. Nasalli Rocca, *G. de M. nei suoi scritti*, 1933. — F. Bayle, *Les idées politiques de J. de M.*, 1945. Umberto Bianchi Bolzedi, *Giuseppe de Maistre*, 1948.

MAL. Analizaremos en el présente artículo: (I) los diferentes modos como ha sido y puede ser planteado el problema del mal; (II) las teorías más corrientes acerca de la naturaleza del mal; (III) las doctrinas más destacadas sobre la procedencia del mal; (IV) las varias clases de males admitidos; (V) las distintas actitudes y doctrinas propuestas para enfrentarse con el mal, y (VI) algunas de las teorías filosóficas más generales sobre el mal. Es inevitable que varias

de estas secciones intersecten; así, las secciones II y III coinciden en numerosos respectos, en tanto que la sección VI retoma algunos de los planteamientos presentados antes de ella. Sin embargo, mantenemos la separación en secciones, porque estimamos que con ello los planteamientos y análisis ofrecidos ganan en claridad.

/. Reduciremos esta sección a unas breves indicaciones, pues nos hemos extendido sobre el carácter que tienen los puntos de vista que queremos destacar en los artículos sobre las nociones de Bello y Bien (VÉANSE).

(a1) El mal puede estudiarse semánticamente. En tal caso suele reducirse el sustantivo 'el mal' al adjetivo 'malo' y presentar el problema bajo forma de expresiones tales como *'x* es detestable', *'x es* desagradable', *'x es* punible', etc. o inclusive "desapruebo *x*', todas las cuales se consideran como sinónimas de *'x es* malo'. Puede también distinguirse entre el mal como 'Io malo' y el mal como 'el mal' (correspondiente a la distinción alemana, destacada por Paul Häberlin (Cfr. bibliografía]) entre *das Böse y das Übel* respectivamente. 'Lo malo' puede definirse, según dicho autor, como algo que se quiere o lleva a cabo y, por tanto, como algo "subjetivo". 'El mal' puede definirse como algo con lo cual alguien choca y, por tanto, como algo "objetivo". Ahora bien, cada una de estas expresiones puede —una vez interpretada— dar origen a una determinada teoría filosófica acerca del mal.

(b1) Puede estudiarse el problema del mal desde el punto de vista psicológico, sociológico, histórico, etc. En tal caso es frecuente dar una interpretación relativista del mal, pues se supone que lo que se diga acerca de éste depende de las circunstancias psicológicas, sociales, históricas, etc.

(c1) Algunos consideran que el mal es algo real no sólo psicológica, sociológica o históricamente, sino de un modo más amplio, de tal suerte que los males particulares son definidos como especies de un mal real general. Nos referiremos a tales especies en la sección IV de este artículo.

(d1) Varios autores han declarado que el problema del mal es exclusivamente de índole moral; otros, que es sólo de naturaleza metafísica. En los dos casos puede todavía insistirse en que el mal es predominantemente (según hemos apuntado en el párrafo anterior) una realidad (o un ser) o bien que es exclusiva o primariamente un valor (o, mejor dicho, un disvalor o valor negativo). A veces se concluye que la definición del mal como realidad (o, si se quiere, negación o ausencia de realidad) y como valor (o disvalor) no son incompatibles, puesto que realidad y valor, por un lado, y negación de realidad y disvalor, por el otro, son equiparables.

II. Las teorías acerca de la naturaleza del mal pueden agruparse *grosso modo* en la forma que se menciona a continuación.

(a2) Según un grupo de teorías, el mal no es una realidad separada o separable: forma parte de la única realidad verdaderamente existente (usualmente concebida en forma monista, pero a veces también en forma pluralista), aunque sea lo que hay de menos real dentro de lo real. El mal al cual se refieren estas teorías es principalmente el mal metafísico (Cfr. IV), pero en ocasiones se presenta dicho mal metafísico bajo el aspecto del mal físico o del mal moral (o de ambos).

Ahora bien, dentro de este grupo de teorías hay muchas variantes. Presentaremos algunas de ellas.

(a2-1) El mal forma parte de la realidad, porque sin él la realidad sería incompleta; el mal puede ser concebido, pues, como un elemento necesario para la armonía universal. Defensores de esta doctrina son los estoicos (aunque para ellos el mal es principalmente algo "para nosotros", πρὸς ἡμας), en parte Plotino (cuando admite que ciertos "males" engendran ciertos bienes), Leibniz, Pope y varios optimistas modernos; Bergson (al declarar que cuando protestamos contra la creación a causa de la experiencia del mal manifestamos nuestra ignorancia del hecho de que lo creado impone ciertas condiciones al *élan* creador), etc. Esta teoría tiende a resolver el problema de la naturaleza del mal a base de una previa respuesta —implícita o explícita— dada a la cuestión de cómo puede justificarse la presencia (o la experiencia) del mal (asunto tocado al final de V).

(a2-2) El mal es el último grado del ser. Esta pobreza ontológica del mal es presentada habitualmente adscribiendo al mal todos los valores negativos (o estimados como negativos) imaginables: ilimitación, indeterminación, dependencia, pasividad, temporalidad, inestabilidad, materialidad, etc., etc. Se observará que estos valores negativos coinciden con los que algunas teorías dualistas (por ejemplo, las pitagóricas) presentan como incluidos en la "columna negativa". Defensor típico de la doctrina aquí introducida es Plotino cuando escribe que el mal "es al bien como la falta de medida a la medida, como lo ilimitado al límite, como lo informe a la causa formal, como el ser eternamente deficiente al ser que se basta a sí mismo; es siempre indeterminado, inestable, completamente pasivo, jamás satisfecho, pobreza completa" — he aquí no los "atributos accidentales", sino "la substancia misma" del mal. Varios autores sustituyen algunos de los valores negativos mencionados por otros; por ejemplo, el mal puede ser estimado como algo limitado cuando el límite, en vez de ser propuesto como un rasgo positivo de lo real, es declarado un valor negativo. Pero en ambos casos se tiende a colocar el mal en el confín del ser.

(a2-3) El mal forma parte de lo real, pero como una entidad que opera dinámicamente y contribuye al desenvolvimiento lógico-metafísico de lo que hay. Es el caso de Hegel, especialmente cuando considera el mal como la "negatividad positiva".

(a2-4) El mal es el sacrificio que ejecuta una parte en beneficio del todo. Esta concepción se aproxima a la presentada en (a2-1), pero ofrece características que en aquélla están ausentes, especialmente la de apoyarse en la relación todo-parte y la de subrayar el mal desde el punto de vista del valor (o disvalor) y no desde el ángulo del ser (o carencia de ser). Así sucede en Max Scheler cuando interpreta el sufrimiento como sacrificio de lo que tiene valor inferior en provecho de lo que tiene valor superior y a beneficio, por lo tanto, de la (correcta) jerarquía de los valores. Según dicho autor, el mal existe porque hay totalidades no compuestas de sumas, sino de miembros, porque hay funciones orgánicas — entendiendo esta expresión en sentido que trasciende de lo biológico. "Sólo en el desacuerdo entre las partes independientes y determinadas —escri-

be Scheler— reside el fundamento ontológico más general de la posibilidad del dolor y del sufrimiento en un mundo cualquiera." Como se observará, lo que aquí es declarado un mal es, en rigor, la experiencia del sufrimiento que resulta indispensable para que haya un bien en el todo; por consiguiente, hay una notoria analogía entre esta teoría y la presentada en (a2-l).

(a2-5) El mal es una falta completa de realidad, es pura y simplemente el no ser. Esta teoría parece inconciliable con las doctrinas hasta aquí reseñadas, por cuanto hemos caracterizado las mismas diciendo que para ellas el mal "forma parte de la realidad". Sin embargo, la teoría (a2-5) puede considerarse como el extremo límite alcanzado por las doctrinas presentadas en (a2-1)-(a2-4). A veces algunos de los autores mencionados se inclinan en favor de (a2-5) al identificar el "último grado del ser" con el "no ser".

(a2-6) El mal es una apariencia, una ilusión, un velo que impide la visión del bien, identificado con el ser. En la medida en que tal ilusión o apariencia son interpretados como algo que posee una cierta realidad ontológica (aunque sea de una extrema pobreza), la teoría (a2-6) coincide en muchos puntos con fas teorías (a2-1)-(a2-4). En la medida en que se estima que la ilusión designa un no ser, la teoría mantenida coincide con la presentada en (a2-5).

(b2) Característico de las doctrinas reseñadas bajo (a2) y sus variantes es el afirmar que la ausencia, pobreza, carencia, etc. de ser en que consiste el mal no están afectadas por determinaciones precisas. Pero hay otro grupo de doctrinas que, concibiendo el mal corno privación del ser, subrayan que se trata de una privación *determinada.* En algunos casos no se ve claramente tal determinación. Consideremos, en efecto, San Agustín. Al preguntarse éste si es posible concebir que la substancia divina posea el mal, responde negativamente; su concepción del mal parece, además, en este respecto, una concepción platónica, por lo menos en tanto que, según Platón, el mal no puede existir en la realidad pura, sino únicamente cuando hay alguna "mezcla" (en los "mixtos"). Las fórmulas agustinianas parecen confirmar la coincidencia: "La privación de todo bien equivale a la nada. Por lo tanto, mientras algo existe, es bueno. Así, todo lo que *es,* es bueno, y el mal cuyo origen buscaba no es una substancia, pues si fuera substancia sería bueno. O bien seria substancia incorruptible, y por eso un gran bien, o substancia corruptible, que no lo sería si no fuera buena". Ahora bien, no puede llegarse demasiado lejos en la aproximación entre las concepciones agustinianas y las platónicas (o neoplatónicas). Por un lado, en efecto, el "ser que es" no se reduce para San Agustín a la Idea de las ideas, a la Idea del Bien, a lo Uno y, en general, a ninguna entidad cuya aprehensión competa primariamente a la filosofía, sea en forma de dialéctica o de intuición intelectual; el "ser que es" constituye la expresión de un Dios personal. Por otro lado, no siendo el mundo producido por emanación (VÉASE), sino engendrado por creación (VÉASE), el ser y el mal no pueden mantener las mismas "relaciones" que han sido típicas de las direcciones platonizantes. Finalmente, aunque San Agustín examine el problema del mal atendiendo también al aspecto metafísico, el fondo de su pensamiento al respecto está dominado por la cuestión del mal moral (o, mejor, religioso-moral), esto es, del pecado. Desde este último punto de vista, el mal es concebido como un alejamiento de Dios causado por una voluntad de independencia respecto a la Persona divina; como lo definió luego, siguiendo la misma tradición, San Buenaventura: el mal (el pecado) es el hecho de que el hombre hiciera algo a causa de sí y no a causa de Dios *(aliquid faceret propter se, non propter Deum).* Puede establecerse inclusive una distinción sobre este punto entre la Patrística griega y la latina. En la primera el mal sigue conservando un aspecto predominantemente metafísico, y aun cuando se abandone la emanación en favor de la creación, el mal es concebido como una mácula en esta última, esto es, como una carencia, una privación metafísica, etc. En la segunda el mal es visto primordialmente desde el ángulo religioso-moral, es decir, como una manifestación del pecado. Es, pues, una privación *determinada* de un cierto bien.

La tesis del mal como privación determinada aparece, sin embargo, más claramente en varios autores escolásticos, los cuales han intentado poner en claro en qué consiste la determinación del mal en general y las determinaciones de los males en particular. A este efecto han procurado tener en cuenta no solamente las dos tradiciones patrísticas antes aludidas, sino también ciertas contribuciones aristotélicas, en particular las observaciones aristotélicas sobre las dificultades que plantea la concepción de que el mal es pura y simplemente privación del bien — sobre todo cuando, al identificarse el bien con el ser, se acaba declarando que el mal es privación del ser. Consideremos, en efecto, la doctrina de Santo Tomás. El mal es también definido como privación, pero no como privación en general, pues en tal caso habría que suponer que la privación en un ser de algo que no le corresponde por naturaleza (por ejemplo, la privación de escamas en los perros) haría de tal ser una entidad mala. El mal tiene que ser, pues, una privación determinada, de modo que el ser malo tiene que entenderse *secundum quid.* Esto rige inclusive cuando la privación en cuestión es mucho más general que la que denota el caso mencionado; puede decirse, por ejemplo, que hay mal cuando hay en general una privación de orden. Por otro lado, puesto que todo lo que es, es (en tanto que participa del ser) algo bueno, el sujeto del cual se predica el mal ha de calificarse (en tanto que es) de bueno. El mal inhiere, pues, en un sujeto bueno, pero no puede inherir en el bien sumo o Dios, que está desprovisto de todo mal y no puede ser causa del mal — aun cuando, siendo causa de todo cuanto es, puede decirse que es en cierto modo causa de que haya el mal que hay. Si ha permitido que lo haya es por haber considerado los requisitos que imponen el orden, variedad y armonía del conjunto de la creación. En todo caso, si el mal tiene una causa, no es una causa eficiente, sino deficiente *malum causam habet non efficientem, sed deficientem,* como decía Leibniz, repitiendo una tesis escolástica (*Théod.*, VI, 115 y especialmente VI, 122).

(c2) Las teorías reseñadas en (a2)

y (b2) no son todas de índole monista: algunas son pluralistas; otras implican un cierto dualismo que puede calificarse de moderado. Las teorías a las cuales nos referiremos ahora se caracterizan, en cambio, por un dualismo radical; mejor aun, por un dualismo basado en la suposición de que los dos principios radicalmente opuestos que, a su entender, hay en el universo están representados justamente por el Bien (o serie de entidades buenas o valores positivos) y el Mal (o serie de entidades malas o valores negativos). Así lo vemos en el zoroastrismo, en el maniqueísmo (VÉASE) y en el gnosticismo (VÉASE). Lo vemos así también en la doctrina de la tabla de oposiciones que presentaron algunos pitagóricos (VÉASE). Los artículos referidos proporcionan indicaciones más detalladas a este respecto. Apuntemos aquí que las teorías dualistas radicales resuelven en sentido afirmativo una cuestión que se suscitó con frecuencia entre los filósofos antiguos: la de si el mal tiene o no carácter substancial. En cambio, resuelven en sentido negativo otra cuestión: la de si el mal puede penetrar en el bien (o, en el lenguaje de muchos filósofos antiguos) en lo inteligible. En efecto, el bien (o las potencias buenas) se define por exclusión del mal (o las potencias malas), y aun cuando —como ocurre entre los maniqueos— se admite que hay "mezcla", acaba por concluirse que tal mezcla es el mal, y que hay que aspirar no a la reconciliación del bien con el mal o a la absorción de éste por aquél, sino a su separación completa.

III. El problema del origen del mal puede dar lugar a varias soluciones. He aquí algunas de las que han sido propuestas. (a3) El mal procede últimamente de Dios o de la Causa primera — en los varios sentidos que indicaremos luego. (b3) El mal tiene su origen en el hombre o en ciertas de sus actividades — también en los varios sentidos que indicaremos. (c3) El mal es consecuencia del azar, (d3) de la Naturaleza, (e3) de la materia o (f3) de otras fuentes.

Según apuntamos, la teoría expresada en (a3) puede entenderse de varios modos. Tres de ellos se destacan.

Por un lado, puede imaginarse que si Dios es la causa de todo y, por ende, también la causa del mal, éste inhiere en Dios. Quienes así argumentan lo hacen con frecuencia o con el fin de negar la existencia de Dios, o con el objeto de combatir una determinada idea de Dios — usualmente propuesta por una religión positiva. Pero a veces llegan a otras conclusiones: por ejemplo, que Dios no puede ser la causa de todo, o que hay un "Dios que se hace" en el curso de un proceso en el cual el mal se va eliminando progresivamente, o que Dios es una entidad limitada.

Por otro lado, puede indicarse que la expresión 'el mal procede últimamente de Dios' no debe entenderse en el sentido de que el mal inhiera en Dios, sino sólo (según pusimos ya antes de relieve) que la razón de que haya mal es la producción de un mundo. Si éste no hubiese sido producido, el mal no existiría, pero ello no quiere decir que el mal que hay en el mundo haga deseable la no existencia de éste. Por el contrario, la existencia de un mundo creado es en sí misma un bien, de tal modo que, al ser producido, se ha producido un bien y no un mal.

Finalmente, el mal puede concebirse como una prueba enviada por Dios al hombre para acreditar su paciencia y ponerlo en la vía de la santidad.

Respecto a la teoría (b3), puede asimismo entenderse de varios modos. En primer lugar, puede suponerse que sólo la rebelión del hombre contra Dios (o su alejamiento de Él) son la causa del mal. En segundo término, puede establecerse que el mal reside en la naturaleza humana en el sentido de que solamente ésta no es indiferente al mal (y al bien).

En cuanto a las teorías restantes, son de dos clases. En una de ellas —como en (c3)-(d-3)—, se trata de buscar un elemento que explique el origen del mal (o de los males) sin tratar en la mayor parte de Tos casos de justificarlo. En otra de ellas —como en las que pueden agruparse bajo (f3)— se determinan modos de producirse el mal; se habla así de causa material, formal, eficiente y final del mal, de la diferencia entre causa y origen del mal, del mal surgido substancialmente o sólo por accidente, etc., etc. En muchos casos, la teoría acerca del origen del mal está ligada a la doctrina sustentada sobre su naturaleza. Así, por ejemplo, es típico de las concepciones para las cuales el mal es un último grado del ser adscribir el mal a la materia.

IV. En la reflexión común prefilosófica es frecuente establecer una distinción entre el mal físico y el mal moral. El primero es equivalente al sufrimiento o al dolor; el segundo es un tipo de padecer que no se identifica con el físico, aun cuando quien lo experimenta no se ve librado (y hasta puede encontrar consuelo en ello) de ciertas alteraciones físicas (como la congoja, que es un mal moral, pero que puede ir acompañada de alteraciones considerables en la tensión sanguínea). Esta distinción es adoptada asimismo por muchos filósofos, pero a veces con la intención de explicar un tipo de mal por el otro. Así, algunos pensadores "materialistas" afirman que lo que se considera como mal moral es enteramente reducible a un mal físico, y que a la vez el mal físico va acompañado, como de una eflorescencia o epifenómeno, de "mal moral". Algunos filósofos "espiritualistas", en cambio, sostienen que el mal físico solamente tiene sentido tomando como medida el mal moral. Cuando el mal moral es identificado con el pecado, ciertos autores concluyen que el pecado constituye el origen del mal físico. Este origen puede ser considerado desde el ángulo individual (relación causal pecado-mal físico en cada ser humano) o desde el punto de vista colectivo (hay mal físico en la humanidad, porque ha habido pecado, especialmente pecado original). Ahora bien, lo más común *es* adoptar una posición que, sin negar las múltiples correlaciones existentes en el hombre entre mal físico y mal moral (equiparado o no al pecado), se nieguen a reducir el uno al otro o a considerar el uno como origen directo del otro.

Las distinciones arriba apuntadas son las más frecuentes entre los filósofos. Así, por ejemplo, San Agustín ha distinguido entre mal físico y mal moral, aun cuando ha agregado que sólo el mal moral (pecado) es, propiamente hablando, un mal. Santo Tomás ha distinguido entre mal físico (dolor), muerte y pe-

cado. Etc., etc. Sin embargo, restringir la división de los males a los citados por aparecer la misma con mayor frecuencia que otras divisiones en la literatura filosófica (y teológica), sería olvidar que los males en cuestión suelen ser considerados, según indicó ya Santo Tomás, como "males en el hombre". Junto a los mismos hay que tener en cuenta que se habla también de un mal que a veces es concebido como el "mal en general" (aun cuando sea un mal *secundum quid*), a veces como el concepto general que corresponde a todos los males, a veces como el fundamento último de cualquier especie de mal: se trata del mal cuya noción hemos dilucidado en las secciones anteriores (sobre todo en *II*). Se le conoce usualmente con el nombre de mal metafísico — nombre que circula sobre todo después de Leibniz, el cual clasificó los males en tres tipos: metafísico, físico y moral. Con ello parecen haberse agotado los tipos posibles del mal. Pero junto a los tipos podemos considerar otros dos elementos: los géneros y las variedades. Lo primero es examinado por medio de un análisis conceptual del cual resulta que el mal puede concebirse —según hemos visto en parte— como un ser o como un valor, como algo absoluto o algo relativo, algo abstracto o algo concreto, algo substancial o algo accidental, etc. Lo segundo es objeto de una descripción fenomenológica que muestra el mal bajo sus manifestaciones o perspectivas. Estas perspectivas pueden a su vez examinarse de un modo general y entonces tenemos dos posibilidades: el mal, junto a la fealdad y a la falsedad, son los aspectos capitales de lo negativo, opuesto a los trascendentales (bien, belleza, verdad); el mal es visto como resumen de todos los valores negativos (lo profano, lo feo, lo falso, lo injusto, etcétera). O bien pueden examinarse tales perspectivas de un modo más particular y describir todas las formas de maldad, ya sea en cada valor negativo de los apuntados, ya en los valores morales. Es lo que ha hecho Raymond Polin cuando ha incluido dentro del dominio de las normas morales no sólo el valor negativo "mal", sino valores negativos morales tales como lo inmoral, lo infiel, lo pérfido, la traición, la hipocresía, la vulgaridad, la mediocridad, el vicio, la perversidad, la crueldad, la cobardía, la vileza, la infamia, lo excesivo, lo despreciable, lo indigno, lo indecente, lo depravado, etc., etc.

V. La existencia del mal ha planteado al hombre uno de los más graves problemas: el de saber cómo puede enfrentarse con él. Describiremos brevemente algunos de los modos más ilustrativos.

(a5) La aceptación alegre del mal o, mejor dicho, la actitud que encuentra en el mal —*físico* o moral— una especie de satisfacción o complacencia. Tal actitud ha recibido el nombre de algofilia — amor al mal o a los males. Se ha alegado que esta actitud es contradictoria, pues encontrar complacencia en el mal quiere decir experimentarlo como si fuera un bien. Sin embargo, sería excesivo insistir demasiado en la existencia de una "contradicción" en la algofilia, por cuanto, al menos en lo que toca al mal físico, la complacencia en él no borra el hecho de experimentar un padecimiento.

(b5) La aceptación resignada. Aquí no hay, propiamente hablando, complacencia en el mal, pues puede perfectamente considerarse a éste como una aflicción. Pero en la medida en que la resignación comporta una cierta pasividad, los males quedan reducidos, amortiguados, por la ausencia de reacción. Esto se debe casi siempre a que en la filosofía de la resignación (estoicos) el mal es primariamente identificado con las pasiones, es decir, concebido primariamente como un "mal para nosotros", de modo que somos nosotros quienes terminamos por dominar las pasiones y, con ello, por suprimir el mal. Observemos que una de las formas más generalizadas de aceptación resignada del mal es su racionalización.

(c5) La desesperación. Se trata de una actitud que puede tener un componente predominantemente teórico (como cuando se clama que "no hay nada que hacer contra el mal") o bien un componente predominantemente práctico (en cuyo caso es común que el acto de desesperarse actúe como una especie de sustitución del mal y, por lo tanto, como una forma de lenitivo).

(d5) La huida. En algunos casos esta huida se manifiesta como indiferencia y, por consiguiente, como una de las formas citadas en (b5). En otros casos —la mayoría de ellos— la huida adopta cualquiera de las siguientes formas: la evitación de lo sensible para elevarse hacia lo inteligible (o, más sutilmente, el vivir en lo sensible como si se contemplara desde el punto de vista de lo inteligible); la liberación de las pasiones mediante una "liberación del yo" o hasta una "desyoización" más o menos radical; la purificación de lo sensible (frecuentemente identificado con el mal) por medio del ascetismo, ya sea entendido como una serie de ejercicios físicos, ya como una actividad predominantemente reflexiva y espiritual.

(e5) La "adhesión". Esta actitud —muy excepcional— puede manifestarse cuando se supone, como ocurre entre los maniqueos, que hay una lucha entre las potencias del bien y las del mal. Ahora bien, si se admite que estas últimas son más poderosas que las primeras y terminarán por vencerlas, se puede asimismo declarar que lo mejor es plegarse a ellas o, si se quiere, reconciliarse con ellas.

(f5) La acción. Ésta puede entenderse de muchos modos: como acción individual; como acción colectiva; como conjunto de esfuerzos destinados a transformar radicalmente la persona; como combate para mejorar las condiciones (sobre todo materiales) de la sociedad, etc., etc. En la mayor parte de los casos la acción es dirigida por una previa teoría, de modo que la mayor parte de las formas de (f5) no son incompatibles con muchas de las mencionadas en los párrafos anteriores. Destaquemos, empero, que ciertos autores insisten en que hay un primado de la acción sobre cualesquiera otras actitudes y que, por consiguiente, la teoría correspondiente es un resultado y no una causa de la acción.

(g5) Las formas de afrontamiento del mal hasta aquí presentadas pueden ser calificadas de actitudes, inclusive cuando, como ocurre en (b5), hay un componente importante de racionalización sin la cual sería imposible conseguir la resignación o la indiferencia. Hay una serie de posiciones, en cambio, que se orientan hacia motivos de índole primariamente explicativa y justificativa: se trata de averiguar entonces qué fun-

ción tiene el mal (si se admite que tiene alguna) dentro de la economía del universo. Este problema surge principalmente cuando, admitida la infinita bondad de Dios, se suscita la cuestión de cómo ha permitido que haya mal en el mundo. Es el problema de la teodicea; por haber sido ya expuesto en el correspondiente artículo, y por haberlo introducido también antes (Cfr. II b2 y III a3), nos limitamos aquí a mencionarlo.

VI. También nos limitaremos a mencionar una serie de doctrinas sobre el mal de carácter muy general, por haber sido expuestas con más detalle en los correspondientes artículos. Es el caso del optimismo (VÉASE), ligado con frecuencia a diversas formas de humanismo (VÉASE), pero también a tesis metafísicas tales como la de la identificación del mal con el no ser o la basada en la suposición de que el mal sólo aparece cuando se le considera aisladamente, pero amengua cuando contemplamos el universo en su conjunto (Leibniz, Wolff, Pope); el pesimismo (VÉASE), que puede ser radical o moderado y que ha encontrado expresión metafísica en varios sistemas (Schopenhauer, E. von Hartmann); el meliorismo (VÉASE), tanto en la forma del progresismo teórico como en la de la acción contra el mal efectivo y concreto (Voltaire); el dualismo (VÉASE), según el cual el mal posee una cierta substancialidad y hasta en ocasiones es personificado y que por lo común termina por suponer que el bien triunfará sobre el mal. Es fácil advertir que todas las doctrinas citadas se apoyan en una axiología.

La cita de Plotino procede de *Enn.* I, viii, 3. La de M. Scheler, del trabajo mencionado *infra.* La de San Buenaventura, de *Breviloqium*, III, i, 3. Para San Agustín véase *Conf.*, VIII, ix; *De civ. Dei*, XI y XII; *De lib. arb.*, III, y *De mor. [passim].* Para Santo Tomás, *S. theol.*, I. q. XLVIII y *De malo.* Reflexiones estoicas sobre el mal se encuentran especialmente en Epitecto, *Disertaciones* y *Manual;* Marco Aurelio, *Soliloquios*, y Séneca, *Epístolas.* Para la tabla pitagórica de las oposiciones, véase el artículo PITAGÓRICOS. Las doctrinas de Leibniz, en *Théodicée*; las de Voltaire, en numerosas obras (especialmente ilustrativas son *Candide* y el *Poème sur le desastre de Lisbonne*). Las referencias a R. Polin proceden de la obra de este autor citada *infra* (especialmente pág. 97). Para Schopenhauer y E. von Hartmann, véanse las obras de estos autores en las correspondientes bibliografías.

Obras generales sobre el problema del mal: E. Naville, *Le problème du mal*, 1868. — E. I. Fischer, Das *Problem des Uebels und die Theodizee*, 1883. — K. B. R. Aars, *Gut und Böse*, 1907. — Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, 1907 [inspirado en F. H. Bradley]. — A. E. Taylor, *The Problem of Evil*, 1931. — A. Ryckmans, *Le problème du mal*, 1933. — L. Lavelle, *Le mal et la souffrance*, 1940. — N. O. Lossky, *Bog i mirovoé zlo*, 1941 *(Dios y el mal cósmico).* — C. E. M. Joad, *Good and Evil*, 1943. — P. Siwek, S. J., *Le problème du mal*, 1942. — Charles Werner, *Le problème du mal dans la pensée humaine*, 1946. — B. Bavink, *Das Uebel in der Welt vom Standpunkt der Wissenschaft und der Religion*, 1947. — V. Jankélévitch, *Le mal*, 1948. — R. Polin, *Du mal, du laid, du faux*, 1948. — Hans Reiner, *Das Prinzip von Gut und Böse*, 1949. — A.-D. Sertillanges, O. P., *Le problème du mal;* II: *La solution*, 1951 (trad. esp.: *El problema del mal*, 1956). — Ph. *and Evil*, 1955. — Jean Nabert, *Essai sur le mal*, 1955. — L. Jerphagnon, *Le mal et l'existence*, 1955. — R. Verneaux, *Problèmes et mystères du mal*, 1956. — Etienne Borne, *Le problème du mal*, 1958, nueva ed., 1960. — P. Häberlin, *Das Böse. Ursprung und Bedeutung*, 1960. — V. Ch. Walsh, *Scarcity and Evil*, 1961. — Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, 1960 (Parte 2ª de *Philosophie de la volonté*, II). — Ch. Journet, *Le mal. Essai théologique*, 1961. — Éliane Amado Lévy-Valensi, *Les niveaux de l'être: la connaissance et le mal*, 1962. Véanse también las bibliografías de los artículos BIEN, MANIQUEÍSMO, MELIORISMO, OPTIMISMO, PESIMISMO, TEODICEA.

Sobre el dolor, el sufrimiento y la enfermedad: F. Müller-Lyer, *Soziologie der Liden*, 1914. — M. Scheler, "Der Sinn des Leidens", en *Vom Umsturz der Werte*, 1919. — H. Halsemann, *Vom Sinn des Leidens*, 1934. — M. C. d'Arcy, S. J., *Pain and the Providence of God*, 1935. — F. Sauerbruch y H. Wenke, *Wesen und Bedeutung des Schmerzes*, 1936. — L. Lavelle, *op. cit. supra.* — C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, 1940. — Cesare Matteis, *Il problema del dolore*, 1948. — F. J. J. Buytendijk, *De vrouw*, 1948 (hay trad. alemana: *Ueber den Schmerz*, 1948). — A. Aliotta, *Il sacrifizio come significato del mondo*, 1948. — W. von Siebenthal, *Krankheit als Folge der Sünde*, 1950. — A. Bessières, *Le procès de Dieu. Le problème du mal et de la souffrance*, 1950. — P. Lain Entralgo, *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*, 1950. — íd., íd., *Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad*, 1955. — M. Nédoncelle, *La souffrance*, 1951.

Varias de las obras citadas en los párrafos anteriores describen y analizan doctrinas filosóficas sobre el mal y el sufrimiento presentadas en el curso de la historia. Indicaremos, sin embargo, a continuación algunos trabajos especialmente consagrados a estudiar el problema del mal en diversos autores y corrientes. W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, 1944. — R. Jolivet, *Le problème du mal d'après Saint Augustin*, 1936. — íd., íd., "Plotin et Saint Augustin ou le problème du mal", en *Études sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1931, nueva ed., 1955. — B. A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*, 1912. — Felice M. Verde, "Il problema del male da Proclo ad Avicenna (Le fonti del pensiero di S. Tommaso circa il problema del male)", *Sapienza*, XI (1958). — Eleuterio Elorduy, S. L, *Ammonio Sakkas.* I: *La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Pseudo Areopagita*, 1959 [Estudios Onienses, Série I, vol. *vii*]. — Bernard Welte, *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung* [Quaestiones disputatae, β], 1959. — B. Urbach, *Leibnizens Rechtfertigung des Uebels in der besten Welt*, 1901. — Ida Somma, *Il problema délia libertà e del male in Spinoza e Leibniz*, 1933. — Otto Willareth, *Die Lehre vom Uebel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant*, 1898. — José Ferrater Mora, "Voltaire o la visión racionalista", en *Cuatro visiones de la historia universal*, 1945. 4ª ed., 1963. — Th. Ruyssen, *Quid de natura et de origine mali senserit Kantius*, 1903 (tesis). — L. Jerphagnon, *Pascal et la souffrance*, 1956. — C. Terzi, *Schopenhauer: il male*, 1955. — E. Lasbax, *Le problème du mal*, 1946 (período moderno). — H. 1. Philp, *Jung and the Problem of Evil*, 1958. — Obras históricas generales: F. Billicsich, *Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes. I. (Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes)*, 1936 —de Platón a Santo Tomás; II [mismo título que el general de toda la obra], 1952 —de Eckhart a Hegel—; III [*ibid.*] 1959 — de Schopenhauer a la época actual. — A.-D. Sertillanges, O. P., *Le pro-*

blême du mal. I: L'Histoire, 1948 (trad. esp.: *El problema del mal*, 1956). — Elizabeth Labrousse, *El mal*, 1956. — Indicaciones útiles en A. O. Lovejoy, *The Gréât Chaim of Being*, 1930.

MALA FE. La noción de mala fe ha sido introducida por Sartre (*L'Être et le Néant*, 1943, págs. 85-111) como una de las nociones fundamentales de su ontología fenomenológica. Una de las características principales del ser humano es, según Sartre, que puede tomar actitudes negativas con respecto a sí mismo. La mala fe es un ejemplo particularmente iluminador de las actitudes de negación de sí, que son a la vez reveladoras del "ser de la nada" (v.). La mala fe es, según Sartre, un modo de negarse a sí mismo en lo que se es, esto es, como un ser para sí mismo (que es una nada con respecto al ser en sí). La mala fe se distingue por ello de la pura y simple mentira, la cual no se refiere al ser propio, sino a algo ajeno, a algo trascendente, que se niega al mentir. En la mala fe lo que se niega es uno mismo por medio del auto-enmascaramiento. Por eso la mala fe no es explicable por el psicoanálisis — o, si se quiere, por la frecuente interpretación "cosista" y "realista" que se da al psicoanálisis. En efecto, en el psicoanálisis se suele tender a considerar que el que ejerce la mala fe con respecto a sí mismo quiere ocultarse y, por tanto, es inconsciente de su propia negación y de su propia mala fe. Sartre indica que ello no es, en rigor, mala fe, y que ya el propio psicoanalista descubre con frecuencia que el paciente no ignora aquello que quiere ocultarse a sí mismo. La verdadera mala fe es aquella en la cual el ser humano se niega a coordinar, o a superar por medio de una síntesis, la propia "facticidad" y la propia "trascendencia". El que obra con mala fe parte de la facticidad y se embarca, sabiendo perfectamente que así actúa, hacia una trascendencia. La mala fe es también, y sobre todo, aquel modo de ser por el cual se usa ilegítimamente de la duplicidad entre el ser para sí y el ser para otro. En la mala fe se juega a ser algo que no se es. El problema no consiste, sin embargo, en distinguir entre lo que se es y lo que no se es; si tal fuera, sería fácil eliminar la mala fe. Lo grave —y a la vez iluminador— en la mala fe es que, por así decirlo, se es *también* lo que no se es. Así, cuando "juego a ser alguien que no soy" lo que hago es ser alguien "en el modo de ser lo que no soy".

Es importante advertir, indica Sartre, que en la mala fe hay una "fe"; por eso la mala fe no es comparable ni a la evidencia ni al mentir cínico. "El acto primero de la mala fe —escribe Sartre— se lleva a cabo para huir de lo que no se puede huir: para huir de lo que se es." El proyecto de huida revela una disgregación del propio ser, pero justamente lo que se quiere ser es semejante disgregación: en la mala fe se huye hacia la propia disgregación y se niega tal disgregación. La posibilidad de la mala fe pone de relieve que ella es una amenaza inmediata y permanente de todo proyecto del ser humano: "la conciencia descubre en su ser un riesgo permanente de mala fe. Y el origen de este riesgo es que la conciencia, a la vez y en su ser, es lo que no es y no es lo que es". De este modo, el fenómeno de la mala fe no es simplemente un proceso psicológico, o social, o moral: es un momento constitutivo de la realidad humana.

Aunque estrictamente no coincide con ellas, la noción sartriana de "mala fe" puede ponerse en relación con la noción hegeliana de la "conciencia escindida" o "conciencia desgarrada" así como con nociones tales como la de "mala conciencia", y, en parte, con otras tales como "enajenación", "cosificación", etc.

MALEBRANCHE (NICOLÁS) (1638-1715) nació en París. En 1660 ingresó en la "Congregación del Oratorio", fundada en 1611 por el Cardenal de Bérulle. En 1664, con motivo de la lectura del *Traite de l'homme*, de Descartes, decidió consagrarse al estudio de la filosofía cartesiana. Se ha indicado que la razón de este interés por el pensamiento de Descartes se debe a que vio en el mecanicismo cartesiano la posibilidad de reformular con pruebas derivadas de la filosofía y la ciencia modernas el espiritualismo agustiniano, que era la tendencia dominante en el Oratorio. En efecto, el poder relegar a funciones mecánicas las funciones vitales del alma permitía desprenderse de los residuos naturalistas del aristotelismo y destacar el carácter puramente espiritual del alma. Resultado de sus estudios cartesianos fue la obra sobre la investigación de la verdad, a la cual nos referiremos principalmente en el presente artículo. Algunos años después de la aparición de dicha obra, Malebranche publicó varios otros escritos, entre ellos su tratado de la naturaleza y de la gracia, originado en una polémica con Arnauld y que continuó después de la publicación de dicho tratado. Desde el punto de vista filosófico destacaron los escritos luego publicados por Malebranche con el fin de desarrollar su doctrina más conocida: la de la visión de todas las cosas en Dios y el ocasionalismo (VÉASE).

Malebranche señala que los filósofos paganos han estudiado sobre todo el alma en su unión con el cuerpo sin preocuparse de la relación y la unión que tiene el alma con Dios. Ello era comprensible en tales autores cristianos. Sin negar que el alma sea la forma del cuerpo, Malebranche insiste en que la unión del alma con Dios es más estrecha y más esencial que su unión con el cuerpo. La disminución de los lazos que ligan el alma a Dios ha sido no el resultado de la naturaleza de tales lazos, sino —como luego apuntaremos— el resultado del pecado original, el cual ha fortificado la unión del alma con el cuerpo. De ello provienen las debilidades, los errores y las flaquezas. Por consiguiente, la evitación de tales errores y debilidades requiere la fortificación de la unión del alma con Dios; a medida que se intensifica esta unión se debilita la que hay entre el alma y el cuerpo y, por tanto, el espíritu se hace más puro y menos sujeto a error. Así, el cuerpo es como una pantalla que disipa las facultades del espíritu y le impide ver las cosas como son; incita al espíritu a ver las cosas alejadas de Dios en vez de verlas desde Dios mismo.

La "investigación de la verdad" consiste por ello fundamentalmente en la disipación de los errores causados por la excesiva unión del alma con el cuerpo. "El error es la causa de la miseria de los hombres; c>s el principio malo que ha producido el mal en el mundo; es lo que ha hecho nacer en nuestra alma todos los males que nos afligen, de modo que no debemos esperar salida y verdadera dicha más que trabajando seriamente para evitarlo" (*Recherche*, I 1, § 1; en

Oeuvres, t. I, ed. G. Rodis-Leis, pág. 39). Hay que denunciar, pues, el error, o las causas de los errores, y ello solamente puede hacerse mediante un análisis muy detallado de todas las percepciones del alma. Según Malebranche, el alma puede percibir de tres maneras distintas: mediante los sentidos; mediante la imaginación y mediante el entendimiento puro. Los sentidos perciben los objetos sensibles y groseros que están presentes y causan las impresiones. La imaginación percibe los seres materiales que están ausentes y que se representan por las imágenes en el cerebro. El entendimiento puro percibe las cosas universales, las ideas generales y las nociones comunes. Así, es necesario examinar con todo detalle los errores producidos por cada una de dichas formas de percepción, y completar este examen por otro en el cual se averigüen los errores engendrados por las inclinaciones y las pasiones. Una vez terminado este examen será posible entender y aplicar un método verdaderamente general para el descubrimiento de la verdad. Fundamental a este respecto es la siguiente regla: "no otorgar jamás consentimiento completo sino a las proposiciones que parezcan tan evidentemente verdaderas, que no se pueda rechazarlas sin sentir una pena interior y reproches secretos de la razón, es decir, sin que se conozca claramente que se haría mal uso de la libertad de no dar tal consentimiento *(ibid.*, VI, 1, § 1). A la luz de este precepto se pueden entender las reglas capitales del método: evidencia plena en los razonamientos (una evidencia que se obtiene razonando sobre aquello de que podemos tener ideas claras), distinción cuidadosa en el estado de la cuestión que hay que resolver, descubrimiento de una o varias ideas medias que puedan servir de medida común para reconocer las relaciones entre las cosas, eliminación de lo innecesario, división del asunto a considerar por partes comenzando por examinar las más simples para terminar en las más complejas, resumen de las ideas así obtenidas, comparación de las ideas obtenidas según las reglas de las combinaciones o mediante la visión del espíritu o por cualquier otro procedicimiento adecuado (*ibid.*, II, 1 § 2).

Recordemos que la concepción que se hace Malebranche del alma y de sus operaciones está fundamentalmente ligada al dogma del pecado original. Pues el dogma de referencia escinde al ser humano en dos etapas claramente definidas: la etapa anterior al pecado, en la cual el entendimiento tiene la primacía sobre la imaginación y sobre todas las causas de los errores, y la etapa posterior, en que esta relación se efectúa en sentido inverso. La doctrina cartesiana del cuerpo como extensión, sin implicación de movimiento propio, es transformada por Malebranche en una demostración de la imposibilidad de concebir todo movimiento y toda interacción del alma con el cuerpo sin noción del impulso dado por la voluntad del ser divino. El cuerpo como extensión no posee la capacidad de modificarse por sí mismo; el hecho de la modificación obliga, por lo tanto, a admitir que Dios es la única causa eficiente de los movimientos, y no sólo de los que se efectúan entre los cuerpos y entre cuerpo y alma, sino también de los que tienen lugar en la propia alma. Por eso hay que sustituir, según Malebranche, la doctrina de las causas eficientes, de ascendencia aristotélica, por la teoría de las causas ocasionales, en la cual la única causa eficiente, esto es, la divinidad, hace que las relaciones tengan lugar con ocasión de un determinado movimiento. Pero la tendencia de Dios hacia el orden y hacia la simplicidad más estricta hace que estas relaciones se efectúen según un orden invariable y eterno y, por consiguiente, que las relaciones e interacciones puedan ser conocidas rigurosamente por el entendimiento como leyes científicas. Estas leyes rigen no solamente en la extensión, sino también en el alma, cuya substancia es incomprensible, pero cuyas leyes son claramente perceptibles y susceptibles de formulación, por cuanto el determinismo de su acontecer no es más que el resultado de las eternas prescripciones de Dios.

Porque Dios contiene en sí mismo todas las ideas como arquetipos de las cosas, puede el alma llegar al conocimiento de éstas por la *visión en Dios*. Este conocimiento es, por otro lado, el único digno de ser considerado como tal, pues no hay otro saber de la cosa que por su idea. Siendo la idea una modificación del alma y, por lo tanto, una causa ocasional procedente de Dios, la visión de la cosa por la idea es visión en la divinidad. Nosotros vemos, dice Malebranche, todas las cosas en Dios. La misma visión de los cuerpos extensos es posible únicamente porque hay una idea única y previa, la idea de extensión infinita, de la cual son particularidades los cuerpos extensos. Así queda afirmada en todas partes, dentro del sistema de Malebranche, la noción de lo infinito como determinante de toda noción subordinada y como idea existente en el seno de Dios. Dios es, por así decirlo, lo infinitamente infinito, lo que contiene en su esencia todas las finitudes y aun todas las infinitudes particulares.

Las doctrinas de Malebranche dieron origen a muchas polémicas. La mayor parte de ellas se centraron en torno a la teoría de la visión de todas las cosas en Dios. Entre los partidarios de Malebranche o los que aprovecharon partes considerables de sus doctrinas para sus propias especulaciones filosóficas pueden mencionarse: Bernard Lamy (1640-1715), del Oratorio, y François Lamy (1636-1711), de la Orden benedictina, Thomassin (1619-1695), del Oratorio, el Padre André (1675-1764), Claude Lefort de Morinière y Thomas Taylour, traductor al inglés de la *Recherche* (1694). Algunos defendieron el malebranchismo contra el empirismo de Locke. En tal caso se encuentran especialmente John Norris (VÉASE), Paolo Mattia Doria (1662-1746: *Difesa della metafísica degli antichi Filosofi*, 1732), G. S. Gerdil (VÉASE) y otros. Combatieron a Malebranche, Arnauld, S. Régis, Fénelon y Bossuet (v.). En Inglaterra se opuso al malebranchismo en nombre del empirismo Locke, quien dedicó un estudio a Malebranche (*An Examination of Malebranche's Opinión of Seeing All Things in God*, 1695). Muy relacionadas están las ideas de Malebranche con las de A. Collier (v.), pero se discute si ha habido o no influencia directa sobre este pensador por parte del filósofo francés.

Obras principales: *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences* (I, 1674; II, 1675; III, 1675: *Éclaircissements;* la edición más completa apareció en 1712). *Conversations métaphysiques et chré-*

tiennes, 1677. — *Traité de la nature et de la grâce,* 1680. — *Traité de morale,* 1684; otras eds., 1697, 1707 (reimp. de esta última con las variantes de las anteriores, por H. Joly, 1953). — *Méditations métaphysiques et chrétiennes,* 1684. — *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion,* 1688. — *Traité de l'amour de Dieu,* 1697. — *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu,* 1708. — *Réflexions sur la prémotion physique,* 1715. La primera colección de obras apareció en París (1712). Además de la misma, deben mencionarse: *Oeuvres completes de Malebranche,* ed. De Genoude y de Lourdoueix (Paris, 2 vols., 1837), y la edición de Jules Simon (París, 4 vols., 1871). Es importante para el conocimiento de su filosofía el *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld* (Paris, 4 vols., 1709).

De la edición de obras de M. a cargo de D. Roustan y Paul Schrecker apareció solamente el vol. I (1938), ed. por Paul Schrecker; este volumen contiene numerosas notas históricas. La edición crítica de obras completas de M. está siendo publicada bajo la dirección de André Robinet y ha sido casi completada. Los vols. hasta ahora aparecido son los siguientes: I. *De la recherche de la vérité* (Livres I-III), 1962 ed. G. Rodis-Lewis. IV. *Conversations chrétiennes,* 1959, ed. A. Robinet. V. *Traité de la nature et de la grâce,* 1958, ed. Ginette Dreyfus. VI. *Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld* (Livres VI-IX) [en prep.], ed. Cognet. X. *Méditations chrétiennes et métaphysiques,* 1959, ed. H. Gouhier y A. Robinet. XI. *Traité de Morale* [en prep.], ed. A. Adam. XII. *Entretiens sur la métaphysique* (Livres XII-XIII) [en prep.], ed. A. Cuvillier. XIV. *Traité de l'amour de Dieu et lettres au P. Lamy* [en prep.], ed. A. Robinet. XV. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu,* 1958, ed. A. Robinet. XVI. *Réflexionssur la prémotion physique,* 1958, ed. A. Robinet. XVII-1. *Pièces jointes et écrits divers,* Ire. partie, 1960, ed. A. Cuvillier. XVII-2. *Mathematica* [en prep.], ed. P. Costabel. XVIII. *Correspondance et actes* (1638-1689), 1961, ed. A. Robinet. XIX. *Correspondance et actes* (1690-1715), 1961, ed. A. Robinet. XX. *Documents biographiques et bibliographiques* [en prep.], ed. A. Robinet.

Bibliografía: Georg Stieler, en *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie.* Hefte 9/10, 1926, págs. 93-100. — Gregor Sebba, *Nicolas Malebranche 1638-1715. A Preliminary Bibliography,* 1959 [mimeog.].

Véase Léon Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche,* 2 vols., 1870. — S. Turbiglio, *L'antitesi tra il medioevo e l'età moderna nella storia délia filosofia in specie nella dottrina morale di M.,* 1877. — P. Stany, *Ueber die Sinne nach M.,* 1882. — Max Grunwald, *Das Verhältnis Malebranche zu Spinoza,* 1892 (Dis..) — Mario Novaro, *Die Philosophie des M.,* 1893. — J. Reiner, *Malebranches Ethik in ihrer Ahbängigkeit von seiner Erkenntnislehre und Metaphysik,* 1896 (Dis.). — A. Keller, *Das Kausalitätsproblem bei M. und Hume,* 1899 (sobre el problema de la causa en M. véase además la bibliografía de los artículos CAUSA y OCASIONALISMO). — Wilhelm Paul, *Der Ontologismus des Malebranche,* 1907. — J. M. Gaonach, *La théorie des idées dans la philosophie de M.,* 1909 (tesis). — James Lewin, *Die Lehre von den Ideen bei M.,* 1912. [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 35]. — Walter Jüngst, *Das Problem von Glauben und Wissen bei M. und Poiret,* 1925 (trad. esp., 1931). — Henri Gouhier, *La vocation de M.,* 1926. — Id., íd., *La philosophie de M. et son expérience religieuse,* 1926, 2ª ed., 1948. — V. Delbos, *Étude sur la philosophie de M.,* 1925. — P. Menicken, *Die Philosophie N. Malebranches,* 1926. — Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après M.,* 1927 (tesis). — L. Bridet, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de M.,* 1929. — Lucien Labbas, *La grâce et la liberté dans M.,* 1931. — Id., íd., *L'idée de science dans M. et son originalité of M.,* 1931. — R. W. Church, A *Study in the Philosophy of M.,* 1931. — A. Le Moine, *Des vérités éternelles selon M.,* 1936 (tesis). — M. Guéroult, *Étendue et psychologie chez M.,* 1940. — Id., íd., *M.,* Tomo I: *La vision en Dieu,* 1955. Tomo II: *Les cinq abîmes de la Providence.* * *L'ordre et l'occasionalisme,* 1959. Tomo III: *Les cinq abîmes de la Providence.* ** *La nature et la Grâce,* 1959. — Y. de Montcheuil, *M. et le quiétisme,* 1946. — J. Vidgrain, *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche,* s/f. — A. Cuvillier, Essai *sur la mystique de Malebranche,* 1954. — P. Blanchard, *L'attention à Dieu selon Malebranche,* 1956. — G. Dreyfus, *La volonté chez M.,* 1958. — Entre los números de revistas dedicados a Malebranche destacan: *Revue de Métaphysique et de Morale,* t. XXIII, 1915 (con colaboraciones de M. Blondel, É. Boutroux, P. Duhem, D. Roustan, etc.); *Revue Philosophique,* t. CXXVI, 1938 (con colaboraciones de D. Roustan, É. Bréhier, H. Gouhier, H. Pollnow, P. Schrecker, A. Banfi, A. A. Luce, P. M. Schuhl); *Revue Internationale de Philosophie,* t. I, 1938 (con colaboraciones de H. Gouhier, É. Bréhier, P. Schrecker) y la *Rivista di Filosofia Neo-scolastica,* Suplemento al Vol. CXXVI, 1938 (con colaboraciones de A. Gemelli, Paolo Rotta y otros).

MAMIANI (TERENZIO) [Terenzio Mamiani délia Rovere] (1799-1885) nac. en Pesaro, estudió en Pesaro y Roma. Desde 1831 intervino activamente en la vida política italiana. Sus actividades políticas culminaron en su participación como ministro en el gabinete Cavour (1861); luego fue embajador en Grecia y en Suiza, y Senador del Reino. De 1857 a 1860 fue profesor en la Universidad de Turín y desde 1871 en la de Roma. Interesado en la reforma universitaria, fundó en 1870 la revista *La filosofia delle scuole italiane.*

Suele dividirse la evolución filosófica de Mamiani en dos períodos. En el primero, desde los comienzos hasta aproximadamente 1850, Mamiani desarrolló una filosofía de tipo empirista, muy influida por Romagnosi y Galuppi y por las tendencias de la filosofía del sentido común. Según Mamiani, la filosofía era una ciencia de la experiencia interna y, en cierto modo, una "ciencia natural". Mamiani se opuso durante este período al ontologismo de Rosmini y negó toda posibilidad de aprehensión del "ente" por medio del "existente".

En el segundo período se produjo una "conversión al platonismo" y un acercamiento a las posiciones, antes combatidas, de Rosmini y hasta de Gioberti. Sin embargo, la "nueva filosofía" de Mamiani no rompió completamente con su anterior tendencia empirista y hasta en gran medida puede ser considerada como un intento de sintetizar el empirismo de Galluppi y las ideas más o menos "ontogizantes" de Rosmini y Gioberti. En efecto, para Mamiani hay una diferencia fundamental por un lado entre intuición y razón y por otro lado entre la comprensión de la realidad y la verdad trascendente de la realidad. Ello parece desembocar en un completo dualismo: el dualismo del conocer y del ser. Pero este dualismo desaparece tan pronto como se considera la posibilidad de una especie de visión de las cosas en el alma desde Dios. El conocer queda entonces absorbido

en el ser y éste en aquél. Desde este ángulo es posible afirmar que los principios primeros del ser pueden ser adquiridos mediante la experiencia, pues esta última no es simplemente la "experiencia natural", sino una especie de "visión".

La "segunda filosofía" de Mamiani no es ajena a los intereses políticos y especialmente "político-nacionales" del autor. En efecto, su esfuerzo por sintetizar las corrientes empiristas e idealistas antes mencionadas correspondía a su intención de constituir una "filosofía nacional italiana" en la cual estuviesen reunidas las principales tendencias filosóficas desarrolladas en Italia.

Obras principales: *Del rinovvamento della filosofia antica italiana,* 1836. — *Sei lettere all'abate A. Rosmini,* 1838. — *Dell'ontologia e del método,* 1841. — *Dialoghi di scienza prima,* 1846. — "Confessioni di un metafisico", *Rivista contemporanea* (1850), publicado con ampliaciones en 2 vols., 1865. — *Fondamento della filosofia del diritto e principalmente del diritto penale,* 1853. — *Discorsi e disertazioni,* 1853-55. — *Scritti politici,* 1853. — *Il nuovo europeo,* 1859. — *La rinascenza cattolica,* 1862. — *Confessioni de un metafisico, 2* vols., 1865. — *Teoria della religione e dello stato,* 1868. — *Le meditazione cartesiane rinnovate nel secólo XIX,* 1868. — *Kant e l'ontologia,* 1870. — *Compendio e sintesi délia propria filosofia, ossia nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica,* 1876. — *Della psicologia di Kant,* 1877. — *La religione dell'avvenire ossia della religione positiva e perpetua del genere umano,* 1880. — *Del papato nei tre ultimi secoli; compendio storico-critico,* 1885.

Biografía: D. Gaspari, *Vita di T. M.,* 1887. — Véase P. Sbarbaro, *La mente di T. M.,* 1886. — G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporánea in Italia,* I, 1917. — V. Tavianini, *Una polémica filosófica dell'Ottocento: T. M.-A. Rosmini,* 1955.

MÁNDEOS. Véase GNOSTICISMO.

MANDEVILLE (BERNARD DE) (1670-1733) nació en Dordrecht (Holanda) y estudió medicina en Leyden, recibiendo en 1691 su título y licencia. Poco después se trasladó a Londres donde escribió (en inglés) todas sus obras.

Bernard de Mandeville es conocido sobre todo por su *Fábula de las abejas* (véase bibliografía), obra en la cual polemizó contra ciertas ideas de Hobbes, Shaftesbury, Hutcheson, a la vez que hizo uso de algunas de estas ideas. En efecto, se opuso al llamado "pesimismo" de Hobbes y al excesivo "optimismo" de la ética de Shaftesbury y Hutcheson. Al mismo tiempo, siguió a Hobbes en la idea de que los individuos obran siempre siguiendo sus intereses particulares, y a Shaftesbury y Hutcheson en la idea de que es posible para los hombres armonizar sus intereses y alcanzar de este modo la felicidad y la virtud. Según Mandeville, los individuos son, en efecto, egoístas, pero ello no lleva a la disolución de la sociedad, sino todo lo contrario: la sociedad se hace feliz y prospera porque todos ejercen su actividad y su industria; al intentar obtener beneficios privados, producen también beneficios públicos. La vida social no se basa, pues, como habían pretendido Shaftesbury y Hutcheson, en sentimientos de simpatía, sino en el interés particular: en la satisfacción de los deseos privados y de la vanidad privada. La "fábula" propuesta por Mandeville es, pues, la siguiente: había una sociedad próspera y feliz, repleta de beneficios públicos producidos por vicios privados, cuando un día Júpiter decidió cambiar las cosas y hacer que los individuos fueran virtuosos. Como consecuencia de ello, desapareció efectivamente la ambición, el deseo de lujo y de lucro, pero al mismo tiempo desapareció la industria y todo lo que hacía la sociedad próspera y feliz. Debe advertirse que la intención de Mandeville era más bien mostrar que la llamada obra de la civilización es producto del vicio y, por tanto, que la moral consiste únicamente en la limitación de las necesidades, pero ello no significaba que Mandeville abogara por una sociedad del tipo de la que se desprendía de la "fábula": "limitación de las necesidades" equivalía para Mandeville a frenar los impulsos naturales y a sustituirlos por otros, tales como el amor y la caridad. No obstante, su "fábula" influyó sobre todo en la idea de que en una sociedad los diversos impulsos se neutralizan unos a otros, produciendo, en última instancia, el bien.

Obras: *The Grumbling Hice, or Knaves Turned Honest,* 1705 (publicado anónimamente). — Este poema fue reimpreso, también anónimamente, en 1714, con el título *The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits,* junto con una *Enquiry into the Origin of Moral Virtue.* Una nueva edición apareció en 1723 aumentada con *An Essay on Charity and Charity-Schools y A Search into the Nature of Society.* Todos estos escritos constituyen la parte I de *The Fable of the Bees.* La Parte II es un extenso diálogo (que lleva el mismo título que la Parte I) y que fue publicado en 1732. Además, Mandeville escribió: *The Virgin Unmasked, or Female Dialogues,* 1709. —*A Treatise on the Hypochondriac and Hystérie Passions,* 1711. — *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness,* 1720. — *Letter to Dion, Occasioned by His Book Called Alciphron,* 1720 [contra Berkeley]. — An *Inquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War,* 1720.

Edición crítica de *The Fable of the Bees* por F. B. Kaye, 2 vols., 1724.

Sobre M. véase P. Goldbach, *B. de Mandevilles Bienenfabel,* 1886 (Dis.). — Paul Sakmann, *B. de M. und die Bienenfabel-Kontroverse. Eine Episode in der Geschichte der englischen Aufklärung,* 1897. — S. Danzig, *Drei Genealogien der Moral: B. de M., Paul Rée und Friedrich Nietzsche, Systematisch dargestellt und psychologisch-kritisch beleuchtet,* 1904. — R. Stammler, *Mandevilles Bienenfabel,* 1918. — F. Grégoire, *Bernard de Mandeville et la Fable des Abeilles,* 1947. — Maria Goretti, *Il paradosso M.,* 1958.

MANÍA. Véase LOCURA.

MANIQUEISMO. Los griegos llamaron a Mani (abreviatura del sirio Mânî hayyâ, Mani el Viviente), Manes y Manijaios; de este último nombre ha derivado el término 'maniqueísmo' con el cual se designa la religión fundada por Mani. Éste nació en 216 (él mismo dice haber nacido en 527, año de los astrónomos de Babilonia, en el cuarto año del reinado de Ardavân) en Mardîdû o en Afrûnya (Babilonia). En el curso de un intenso apostolado (que le llevó a la India) fue acusado de socavar la religión oficial mazdeísta y falleció, flagelado, en 277. La religión maniquea tuvo enorme influencia tanto en Oriente como en Occidente (algunos suponen que el catarismo fue una de sus últimas manifestaciones). Se extendió mucho por África del Norte, donde tuvo, de 373 a 382, el más ilustre de sus adeptos; San Agustín. Tal difusión se debe, según Henri-Charles Puech, a que el maniqueísmo es una verdadera reli-

gión universal. El propio Mani señalaba que su doctrina fue trasmitida a la Humanidad por Adán, Set, Enosh, Enoch, Nicoteo, Noé, Sem y Abrahán, contando entre los grandes profetas precursores a Buda, Zoroastro y Jesucristo. Este arraigo en las tradiciones hebrea, cristiana y zoroástrica, más la incorporación de elementos búdicos (entre ellos, la doctrina de la transmigración de las almas) ha hecho considerar con frecuencia el maniqueísmo como un sincretismo. Sin embargo, la diversidad de elementos de que se compone no impidió al maniqueísmo presentarse como una doctrina religiosa bien perfilada. Ello se debe principalmente a que, además de ser una religión universal, fue una religión textual. Las enseñanzas fundamentales de Mani permanecieron en el fondo invariables.

Según Mani había al principio dos substancias (o dos raíces, fuentes o principios): la Luz (equiparada con el Bien y a veces con Dios), y la Oscuridad (equiparada con el Mal y a veces con la Materia). Las dos substancias son eternas e igualmente poderosas. Nada tienen en principio de común y residen en diversas regiones (la Luz, al Norte; la Oscuridad, al Sur). Cada una de las dos substancias tiene a su cabeza un rey: la Luz, el Padre de la Grandeza; la Oscuridad, el Reino de las Tinieblas. La región de la Luz está envuelta en un éter luminoso, hecho de las cinco moradas o miembros de Dios: Inteligencia, Razón, Pensamiento, Reflexión y Voluntad. Cada uno de estos miembros está acompañado de numerosos eones. La región de la Oscuridad contiene cinco abismos: Humo, Fuego (destructor o devorador), Aire (destructor), Agua (en forma de barro) y Tinieblas, dirigidos por cinco jefes o arcontes, con formas de demonio, león, águila, pez y serpiente. Ahora bien, aunque los dos reinos están en un principio enteramente separados, y aun se definen por no ser cada uno su contrario, se oponen entre sí en una forma dinámica. Cada principio tiende a la expansión: el Bien tiende a lo alto, al Norte, Este y Oeste; el Mal a lo de abajo y al Sur. Al chocar en una zona fronteriza, la Luz queda obstaculizada por la Oscuridad (y viceversa). Este choque da origen al tiempo y al mundo, los cuales son el resultado de la ruptura de la primitiva dualidad y de la mezcla de las dos fuerzas contrarias. Tres tiempos deben considerarse al respecto: el pasado, el presente y el futuro. El pasado es el nombre de la época en la cual tuvo lugar la gran incursión de la Oscuridad por la región de la Luz y la consiguiente mezcla de los dos principios. El presente es el nombre de la época en la cual esta mezcla todavía persiste, pero en la cual también ha culminado la serie de los profetas que anuncian los medios de que se han de valer los hombres con el fin de terminar por separar completamente la Luz de la Oscuridad. El futuro es el nombre de la época en la cual no solamente se habrá restablecido la separación, sino que se habrá restablecido definitivamente. No nos extenderemos sobre los detalles concretos de la gran lucha entre la Luz y la Oscuridad. Destacaremos únicamente el hecho de que, según Mani, el Padre de la Grandeza se ve obligado a "llamar a la existencia" o "evocar" ciertos seres (primero, la Madre de la Vida y luego el Hombre Primordial) justamente porque el reino de la Luz no posee en sí mismo la fuerza suficiente para vencer al reino de las Tinieblas. Esta fuerza debe ser creada en el curso de una empeñada lucha, durante la cual la Bondad, que es orden y paz, termina por desligarse por completo de la Maldad, que es anarquía, turbulencia y violencia. Es, pues, un movimiento de constante *desprendimiento* del Mal lo que caracteriza el movimiento y el progreso de la evolución del mundo y de la historia. Con ello el maniqueísmo da al problema del mal (VÉASE) —el problema central de sus concepciones religiosas y éticas— una solución que fue punto de partida para numerosas controversias de carácter filosófico: la solución que consiste en declarar que el Mal es una substancia existente, que no puede ser absorbida por el Bien ni tampoco concebida por analogía con el no ser. El triunfo sobre el Mal no requiere, pues, la aniquilación de éste, sino su relegación al reino que le es propio; una vez allí definitivamente confinado, no hay temor de que invada de nuevo el reino de la Luz. Por eso la purificación es un motivo central en la ética maniquea, ya que ella contribuye al deslinde entre los dos reinos a la vez opuestos e indiferentes entre sí.

Fragmentos de Mani publicados por F. W. K. Müller, 1907; Le Coq, 1909, 1911. Se encuentran fragmentos maniqueos en Abulfaradsch, Sharastâni y, sobre todo, Teodoro Bar Khôni (Cfr. sobre el último: F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme.* I. *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Kôni*, 1908). Edición de escritos de Teodoro Bar Khôni por Addai Scher, 1910. Referencias amplias al maniqueísmo se encuentran en las obras de historia de los dogmas y de historia de la Iglesia (Cfr. la bibliografía del artículo CRISTIANISMO). Entre las obras sobre el maniqueísmo o con ediciones de textos desde fines del siglo XVIII figuran: J. de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, 1734-1739. — K. A. von Reichlin-Meldegg, *Die Théologie des Magiers Mânes und ihr Ursprung*, 1825. — A. F. V. de VVegnern, *Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontibtts descripsit*, 1827. — F. Ch. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, 1831. — F. E. Coldit, *Die Entstehung des manichaischen Religionsystems*, 1831. — P. de Lagarde, *Titi Bostreni contra Manicheos libri quattuor syriace*, 1859. — íd., íd., *Tito Bostreni quae ex opère contra Manichaeos edito in códice Hamburgensi servata sunt graece*, 1859. — Véase Flügel, *Mani und seine Lehre*, 1862. — K. Kessler, Mani. *Forschungen über die manichäische Religion*, I, 1889. — E. Rochat, *Essai sur Mani et sa doctrine*, 1897. — A. Dufourcq, *De Manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris*, 1900 (tesis). — Brückner, *Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichaismus*, 1901. — C. Salemann, *Manichäische Studien, 1*, 1908. — E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'empire romain*, 1909. — H. H. Shäden, *Urform und Fortbildung des manichaischen Systems*, 1924. — A. V. Williams Jackson, *Researches in Manichaeism, with Spécial Référence to the Turfan Fragments*, 1932. — J. Polotsky, *Abriss der manichaischen Systems*, 1934 (tirada aparte de Pauly-Wissowa, Supplbd. VI, col. 241-72, art. Manichäismus). — J. W. Ernst, *Die Erzählung vom Sterben des Mani. Mit Einleitung iiber den Manichéisme*, 1949 (trad. esp., *El maniqueísmo*, 1956). — Sobre el maniqueísmo en S. Agustín y en la Edad

Media: Anna Escher di Stefano, I; *Manicheismo in S. Agostino*, 1960. — Ignaz von Döllinger, *Geschichte det gnostischmanichäischen Sekten ¡m früheren Mittelalter*, 1890. — Steven Runciman, *The Mediaeval Manichee. A Study of the Christian Dualist Hercsy*, 1945. — Véase también la bibliografía del artículo GNOSTICISMO.

MANNHEIM (KARL) (1893-1947) nació en Budapest. Desde 1926 fue "Privatdozent" en Heidelberg; desde 1930, "profesor extraordinario" en Frankfurt, y a partir de 1933 "Lecturer" en la London School of Economies. Influido al principio por concepciones marxistas, las abandonó luego en lo que pudiesen tener de dogmático, pero no en lo que podían contribuir a la comprensión de muchos fenómenos sociológicos e históricos. Mannheim se interesó sobre todo por los problemas que plantea el "pensar concreto" humano y por la relación entre formas de pensar y tipos de sociedad — una de las cuestiones capitales de la "sociología del saber" o "sociología del conocimiento". Ello equivalía a estudiar la génesis de los pensamientos, génesis a cuya comprensión contribuyen el método psicogenético, y el método epistemológico, pero sin que sean suficientes por sí mismos, ya que no tienen en cuenta los factores sociales. Fundamental en las investigaciones de Mannheim ha sido su concepción de la ideología (v.) no como mero sistema de ideas, sino como una actitud histórica expresada, o expresable, mediante ideas. Por eso el estudio de las ideologías pertenece a la sociología del conocimiento, donde el concepto de ideología adquiere un nuevo significado. La ideología es, en efecto, expresión de una "mentalidad" en cuanto "mentalidad histórica".

Se ha reprochado a Mannheim que sus ideas conducen a un historicismo (v.) y, por tanto, a un relativismo. Mannheim ha respondido a estos reproches tratando de mostrar que el llamado "relativismo" tiene sentido solamente dentro de una concepción absolutista de las ideologías y, en general, de toda forma de pensamiento. Cuando se abandona tal concepción absolutista, no se llega a un relativismo, porque los cambios históricos son entonces, en cierto modo, "absolutos". Importante en las investigaciones de Bannheim ha sido su examen de las relaciones entre pensamiento y acción. También han sido importantes sus estudios de interpretación de la sociedad contemporánea. Subrayamos al respecto la distinción establecida por Mannheim entre razón (o racionalización) sustancial y razón (o racionalización) funcional: el olvido de que esta última no implica necesariamente la primera ha conducido, según Mannheim, a erróneas interpretaciones de la estructura de la sociedad moderna.

Obras principales: "Das Problem einer Soziologie des Wissens", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LIV (1925) ("El problema de una sociología del saber"). — "Rational and Irrational Eléments in Contemporary Society", 1934 [Hobhouse Lecture]. — "The Crisis of Culture in the Era of Mass-Democracies and Autarchies", *The Sociological Review*, XXVI, 2 (1934). Estos dos últimos trabajos fueron incorporados y elaborados en el libro *Mensch und Gesellschaftim Zeitalter des Umbaus*, 1935 (trad. esp.: *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, 1936). — *Idéologie und Utopie*, 1936 (trad. esp.: *Ideología y utopía*, 1941; otra trad., 1958). — *Diagnosis of Our Time*, 1943 (trad. esp.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, 1944). — *Freedom, Power, and Democratic Planning*, 1950 (trad. esp.: *Libertad, poder y planificación democrática*, 1953). — *Essays in Sociology and Social Psychology*, 1953. — *Essays on the Sociology of Culture*, 1956 (trad. esp.: *Ensayos de sociología de la cultura*, 1957). — Véase J. J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, 1949 [sobre Mannheim y Sorokin].

MANNOURY (GERRIT) (1867-1956) nac. en Wormerveer, cerca de Amsterdam, fue "profesor privado universitario" de fundamentos lógicos de la matemática en la Universidad municipal de Amsterdam (1903-1915; enseñanza efectiva: 1903-1910) y "profesor extraordinario" en la misma Universidad (1917-1937). En 1917 contribuyó, con L. E. J. Brouwer, Frederik van Eeden y Jacob Israël de Haan, a la fundación del "Instituto Internacional de filosofía en Amsterdam", que se convirtió, en 1922, en el "Círculo Significo". Mannoury fue también uno de los fundadores del "Grupo internacional para el estudio de la *Significa*", luego convertido en la "Sociedad Internacional de Significa".

Mannoury desarrolló un pensamiento filosófico de carácter "relativista" según el cual ningún concepto puede distinguirse de su opuesto si no es de un modo gradual. El "gradualismo" que este pensamiento implica sostiene que toda línea de demarcación entre conceptos es hasta cierto punto arbitraria, dependiendo del uso a que un concepto dado esté destinado. En relación con estas ideas Mannoury fue uno de los creadores, y el principal promotor, de la llamada "Significa". Nos hemos referido a algunas de sus ideas al respecto en el artículo SIGNÍFICA. Agreguemos aquí que la Significa de Mannoury y sus colaboradores es una teoría de los modos de significación y de comprensión de significaciones que usa conceptos psicológicos y lingüísticos, pero que no puede reducirse ni a una psicología ni a una teoría lingüística. La Significa se ocupa de examinar diferencias y fluctuaciones interpersonales en el uso de lenguajes. Es, según Mannoury, aplicable no sólo a la ciencia, sino también al estudio de la sociedad y de la política. En el último campo Mannoury desarrolló la idea de polaridad, en particular la polaridad de los estados extremos de "concentración" y "descentración", los cuales son tendencias naturales del hombre.

Obras principales: *Over des beteekenis der wiskundige lógica voor de philosophie*, 1903 [Lección inaugural] *(Sobre el significado de la lógica matemática para la filosofía).* — *Methodologisches und Philosophisches zur Elementar-Mathematik*, 1909 *(De lo metodológico y de lo filosófico para la matemática elemental).* — *Mathesis en Myestik. Een signifiese studie van kommunisties standpunkt*, 1925 *(Matemática y mística. Estudio significo desde el punto de vista comunista)* [trad. francesa: *Les deus pôles de l'esprit*, 1933]. — *De sociale beteekenis van de wiskundige denkvorm*, 1917 [Lección inaugural] *(Sobre el significado social de la forma de pensar matemática).* — "Die signifischen Grundlagen der Mathematik", *Erkenntnis*, IV (1934), 288-309, 317-34 [trad. francesa: *Les fondements psycho-linguistiques des mathématiques*, 1947]. — *Signifische Dialogen*, 1939 [con L. E. J. Brouwer, F. van Eeden, J. van Ginneken y E. J. Bijleveld). — *Relativisme en dialektiek. Schema eener filosofischsociologische grondslagenleer*, 1946 (*Relativismo y dialéctica. Esquema de una doctrina filosófico-sociológica de los principios*). *Significa. Een inleiding*, 1949 *(Introducción a la significa).* — *Handboek*

der analytische significa, 2 vols., 1947-1948 *(Manual de significa analítica).* — *Polairpsychologische begripssynthese*, 1953 *(Síntesis de conceptos polar-psicológicos).* — Mannoury publicó numerosos artículos en revistas, especialmente en *Synthèse* [Amsterdam], que puede considerarse como órgano de las tendencias significas; entre los artículos de M. es importante el titulado "Significa en Wijsbegeerte" ("Significa y filosofía"), en *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1928).

Además de las obras citadas en la bibliografía de SIGNIFICA, véase V. van Dantzig, E. W. Beth, A. Heyting *et al.*, artículos sobre M. en *Synthèse*, Xa (1951-1952), 409-70.

MANSEL (HENRY LONGUEVILLE) (1820-1871) nac. en Cosgrove (Northamptonshire, Inglaterra), fue profesor de teología y de historia de la Iglesia en Magdalen Collège (Oxford), y luego diácono de la catedral anglicana de San Pablo, en Londres. Discípulo de William Hamilton, aplicó la "filosofía de lo condicionado" a la teología, arguyendo que Dios es cognoscible sólo "condicionalmente" y no como es en sí mismo. Aunque se pueden usar ciertos términos tales como 'bondad', 'saber', 'amor', etc. para referirse a Dios, hay que tener en cuenta que el significado de estos términos es fundamentalmente distinto del que tienen cuando se refieren al hombre. Por tanto, su uso es no sólo meramente analógico, mas meramente "simbólico". Por otro lado, afirmó, frente a Hamilton, que el conocimiento de nuestros propios estados psicológicos no está sometido a las limitaciones impuestas por la "filosofía de lo condicionado" y por el relativismo gnoseológico que se desprende de ella. En lógica, Mansel se opuso a J. S. Mill y a otros autores, considerando que la lógica no es ni un "lenguaje útil" ni un "puro sistema formal", sino "la filosofía del pensamiento" que permite establecer las bases mediante las cuales puede juzgarse y razonarse.

Obras: *Prolegomena Lógica*, 1851. — *The Limits of Religious Thought*, 1858. — *The Philosophy of the Conditioned*, 1866. — Mansel escribió también un largo artículo, exponiendo las doctrinas de Hamilton, para la *Encyclopaedia Britannica* (8ª ed., 1857); este artículo fue publicado en forma de volumen con el título: *Metaphysics, or the Philosophy of Consciousness*, 1860. — Postumamente (1927) se publicó el escrito satírico de Mansel: *Phrontisterion, or Oxford in the Nineteenth Century.*

MANTRAS. Véase VEDA.

MAQUIAVELO. Véase MACHIAVELLI (NICCOLÒ).

MÁQUINAS LÓGICAS. El principio de las máquinas lógicas —la construcción de un artefacto compuesto de partes movibles de acuerdo con ciertas reglas que se traducen en ciertos movimientos— se halla ya en el artificio usado por Ramón Llull. El *Ars Magna* (VÉASE) proponía, en efecto, la construcción de una serie de discos que rodaban en torno a un centro común. Uno de los discos contenía letras que simbolizaban los conceptos que el autor se proponía afirmar. Los otros discos contenían letras que simbolizaban conceptos combinables con los anteriores, de tal suerte que el movimiento de los discos permitía hallar mecánicamente todos los símbolos que correspondían a un símbolo o serie de símbolos dados. Llull usó en su "máquina lógica" no sólo símbolos de conceptos, sino también símbolos para representar la verdad y la falsedad, de modo que imaginaba poder demostrar con ello todas las verdades de la fe cristiana.

La idea de la máquina lógica fue propugnada por todos los que, como Leibniz, defendieron la posibilidad de una *characteristica universalis* (v.). Por lo demás, Leibniz rindió homenaje a Llull, al señalar que el invento de éste era análogo a un *ars combinatoria* (v.) que hubiese sido "cosa maravillosa" si los términos usados para su cálculo (Bondad, Magnitud, Duración, etc.) "no hubiesen sido tan vagos y, por lo tanto, sirviesen sólo para exponer, pero no para descubrir la verdad" ("L'art d'Inventer", 1685, *apud* L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits* [1901], 175-82). Ahora bien, ni Llull ni Leibniz hicieron, en último término, otra cosa que preludiar la construcción de las máquinas lógicas. Las posibilidades para la construcción de éstas fueron suficientes sólo cuando, junto con el desarrollo de las técnicas mecánicas (y, finalmente, eléctricas), experimentó gran auge la lógica formal simbólica.

La primera máquina lógica importante fue la de Stanley Jevons. Éste construyó un "piano lógico" capaz de resolver mecánica y rápidamente ecuaciones booleanas. Jevons la llamó *piano*, porque contenía 21 teclas, una para cada una de las 16 combinaciones posibles de 4 términos y sus negaciones, y 5 para varias operaciones. Cada premisa propuesta debía transformarse en una ecuación booleana. Se tocaban entonces las teclas necesarias para introducir las premisas, y se obtenían las conclusiones correctas a base de la eliminación automática (mediante palancas) de todas las combinaciones de términos no permitidos por las premisas. El "piano lógico" de Jevons permitía, además, encontrar los valores de verdad de una fórmula dada de acuerdo con las combinaciones elementales señaladas en el artículo Tablas de verdad.

A partir de Jevons se intensificó el trabajo de construcción de máquinas lógicas. Entre otros trabajos similares mencionamos el de Alan Marquand, el cual construyó en 1881 un "piano lógico" más perfeccionado que el de Jevons, siendo posiblemente el primero que, ya en 1885, ideó una máquina a base de circuitos eléctricos — una muy temprana anticipación de las máquinas actuales. Sin embargo, sólo a partir de 1935, con la máquina de Benjamin Burack, comenzaron a utilizarse efectivamente circuitos eléctricos en la construcción de máquinas lógicas. Notable progreso al respecto representó en 1938 la propuesta de Claude E. Shannon (al parecer anticipado por Chestakov). Shannon señaló que V (verdadero) y F (falso) podían traducirse al sistema binario de 1 y O y retraducirse convenientemente. A base de la propuesta de Shannon, Théodore A. Kaïin y William Burkhardt construyeron en 1947 una máquina lógica eléctrica. El llamado *calculador Kalin-Burkhardt* se basa en 12 términos y 12 afirmaciones sobre sus relaciones de verdad. El principio del calculador sigue siendo el mismo que el del "piano lógico" de Jevons, pero los progresos en rapidez y en uso de una mayor cantidad de términos son muy grandes respecto a los del "piano". Varias otras máquinas lógicas fundadas en los mismos principios han sido construidas desde entonces. Estrechamente relacionadas con ellas están las máquinas destinadas a resolver problemas de juegos, especialmente el de ajedrez, para el cual Leonardo Torres Quevedo construyó hace ya tiempo dos modelos: uno, en 1912; otro, en 1920, y a cuyo fin N. Wie-

ner, el citado Shannon y R. W. Ashby han realizado varios trabajos. Por lo demás, la construcción de máquinas lógicas constituye hoy una parte de la intensa actividad que se lleva a cabo en la construcción de máquinas matemáticas electrónicas, en particular de los calculadores automáticos digitales. No podernos referirnos a los problemas generales que tales máquinas plantean y en particular a las analogías entre el funcionamiento de las máquinas y el de las mentes; breve discusión al respecto se hallará al final del artículo sobre la noción de comunicación.

Sobre la máquina de Kalin-Burkhardt véase E. G. Berkeley, *Giant Brains, or Machines that Think*, 1949. Véase también W. Mays y D. G. Prinz, "A Relay Machine for the Démonstration of Symbolic Logic", *Nature*, CLXV (1959), 197-98. Asimismo: *The Journal of Symbolic Logic*, IV, 103; XII, 135; XIII, 61-62; XV, 138. — Cuestiones generales sobre las máquinas lógicas: W. Sluckin, *Minds and Machines*, 1954, ed. rev., 1960 (trad. esp.: *Cerebros y máquinas*, 1957). — Vitold Belevitch, Langage *des machines et langage humain*, 1956. — Mario Bunge, "Do Computers Think?", *British Journal for the Philosophy of Science*, VII (1956-1957), 139-48, 212-19, reimp. en *Metascientific Queries*, 1959, págs. 124-52. — Martin Gardner, Logic *Machines and Diagrams*, 1958, especialmente Caps. 5 a 9). — J. von Neumann, *The Computer and the Brain*, 1958 [Silliman Lectures]. — E. C. Berkeley, *Symbolic Logic and Intelligent Machines*, 1959. — M. Taube, *Computers and Common Sense; the Myth of Thinking Machines*, 1961. — Véase también bibliografía de CIBERNÉTICA, COMUNICACIÓN, INFORMACIÓN.

MARBURGO (ESCUELA DE). Dentro del neokantismo (VÉASE), Ja llamada Escuela de Marburgo ha representado la tendencia más racionalista, conceptualista, objetivista y hasta cientificista, entendiendo por esta última característica la orientación preponderante hacia las ciencias de la Naturaleza y en particular hacia el modelo de la física matemática. Lo que tiene de común la Escuela de Marburgo con la mayor parte de las direcciones neokantianas es el supuesto de que la única "salvación" posible para el saber filosófico consiste en no permitir que se disuelva o en una intuición romántica de lo real o en las conceptuaciones propias de las ciencias particulares. La primera es enérgicamente rechazada; en cuanto a las segundas, tienen que ser justificadas. Ahora bien, esta justificación de las conceptuaciones de las ciencias es posible únicamente, según la citada Escuela, por medio de un análisis de las condiciones del conocimiento tal como el que fue establecido por Kant. Sin embargo, si Kant proporciona el punto de partida no proporciona, en cambio, todo el pensar filosófico. Por el contrario, el neokantismo de la Escuela de Marburgo equivale en gran parte a una deliberada superación del kantismo. Éste había dejado en la imprecisión varios puntos capitales. En primer lugar, la posibilidad de una cosa en sí que afectara últimamente nuestras impresiones. Ahora bien, el método trascendental llevado a sus últimas consecuencias tiene que rechazar forzosamente toda cosa en sí y cerrar, por lo tanto, el paso a cualquier posible "filosofía de la fe". De ahí que la filosofía no sea propiamente un conocimiento peculiar, sino un método, un ejercicio analítico de las condiciones lógicas tanto de !a voluntad como del conocimiento. La Escuela de Marburgo elaboró sobre todo este último aspecto. Siendo el entendimiento una actividad sintética, todo conocimiento del contenido "real" es eliminado. Pero lo mismo ocurre con el conocimiento de las "esencias", no solamente en el sentido del realismo tradicional, sino inclusive en el sentido de la fenomenología. Si se admite lo dado, no se admitirá, en todo caso, como algo puesto, sino como algo pro-puesto al entendimiento, el cual sintetizará lo real por medio de una actividad esencialmente constructiva. No obstante, esta "construcción" no debe ser entendida como una producción del objeto mismo, sino de sus condiciones cognoscitivas. Cierto es que dentro de la misma Escuela resultaba difícil mantener la reflexión en el nivel citado. Aun el propio Hermann Cohén llegaba, a través de una rigurosa acentuación del método trascendental y del idealismo gnoseológico, a un objetivismo radical que permitía, según los casos, o un constructivismo al estilo fichtiano o un objetivismo susceptible de convertirse en una nueva forma de realismo. Sin embargo, la característica central de la Escuela de Marburgo consiste en huir de ambas posibilidades para mantenerse en el centro de una consideración lógico-analítica y, sobre todo, lógico-gnoseológica que tiene como material principal los datos proporcionados por las ciencias físico-matemáticas y que procura, a partir de ellas, mostrar los fundamentos de su objetividad y de su verdad dados por medio de la trama del juicio. La importancia otorgada dentro de la Escuela a la teoría relacional de los conceptos y a la doctrina de las categorías apunta a la misma dirección. Nada de particular, por lo tanto, que en muchos puntos la Escuela desembocara o en un puro formalismo o en lo que se ha llamado el idealismo lógico. El primero resulta patente cuando se atiende no sólo al examen de la razón pura, sino también, y especialmente, al de la razón práctica, al análisis de la voluntad pura. El segundo transparece sobre todo cuando se consideran los análisis gnoseológicos de los contenidos científicos y de lo dado en general como propuesto al entendimiento.

Aunque usaban un lenguaje análogo, los miembros de la Escuela de Marburgo se oponían a los de la Escuela de Badén (VÉASE), que reprochaba a la anterior su naturalismo cientificista, su racionalismo extremo y la unilateral interpretación del pensamiento kantiano. Ahora bien, los filósofos de Marburgo se esforzaron por evitar un excesivo dogmatismo; por eso más que una comunidad cerrada la Escuela fue un centro de irradiación de la actividad filosófica de su fundador, Hermann Cohén, basada en el respeto hacia el espíritu infundido por Kant a la investigación filosófica. El predominio que mantuvo en Alemania desde principios de siglo hasta 1914 aproximadamente desapareció o se atenuó con motivo del triunfo de la fenomenología, de las diversas direcciones de la filosofía de la vida y de la renovación del positivismo. Pero también sus propias tendencias internas, que le hicieron aproximarse en parte al neofichtianismo y en parte al neohegelianismo, contribuyeron a la desaparición gradual de la Escuela como tal, a la vez que a la incorporación de varios de sus representantes a direcciones diferentes, así como a la elaboración por

parte de alguno de ellos de sistemas más amplios, no confinados por lo menos al marco de una metodología trascendental y de un idealismo gnoseológico de índole panlogista. Así, por ejemplo, todavía Paul Natorp mantenía puntos de vista que difícilmente podían considerarse como demasiado apartados de los marcos citados. Pero ya Ernst Cassirer llegó a conservar, simplemente, el idealismo como último término de una gran tradición que tenía su punto de arranque en Platón y sus representantes capitales, dentro de la época moderna, en Descartes, Leibniz y, por supuesto, Kant. El creciente interés de Ernst Cassirer por las ciencias del espíritu, después de haber investigado los supuestos de las ciencias naturales, no contribuyó poco a esta ampliación de las bases de la Escuela. A ella perteneció también Rudolf Stammler. Algunos, como Franz Staudinger (1849-1921) y Karl Vorländer (1860-1928) intentaron aproximar el método crítico al marxismo, de acuerdo con las tendencias "sociales" que se habían manifestado en Natorp y de acuerdo con el tipo de "religiosidad social" defendido por el propio Cohén. Albert Görland (VÉASE) trabajó especialmente en el dominio de la filosofía moral y en la investigación del problema de la hipótesis. También Walther Kinkel (nac. 1871) puede ser considerado como uno de los adhérentes de la Escuela. Lo mismo ocurre, aunque en menor proporción, con otros pensadores. Así, Kurd Lasswitz (1848-1910: *Geschichte der tomistik*, 1889-90), que se propuso elaborar un sistema general de categorías para todas las esferas de la cultura, basadas en la unidad de la conciencia entendida como razón. Así también, Nicolai Hartmann, que pronto, sin embargo, especialmente por su acercamiento al método fenomenológico pudo ser considerado como un "pensador independiente", y Arthur Liebert, que se aproximó a la concepción de la filosofía como una ciencia del valor y del sentido del ser en una forma evidentemente ya bastante alejada de las bases de Marburgo. Entre los pensadores españoles, estudiaron en Marburgo Manuel García Morente y José Ortega y Gasset. Aunque, por supuesto, ninguno de ellos puede considerarse como "marburguiano" en sentido estricto, y aunque el propio Ortega comenzó su reflexión filosófica en formal oposición al racionalismo de la escuela, el estudio a fondo de Kant no puede considerarse ajeno a la formación de su pensamiento, y ello hasta tal punto que Ortega ha señalado que algunas de las ideas en las que anticipó las tesis centrales de Heidegger fueron suscitadas por el estudio de "la lógica de Cohén".

Paul Natorp, "Kant und die Marburger Schule" *Kantstudien*, XVII (1912) (trad. esp.: *Kant y la escuela filosófica de Marburgo*, 1915, reimp., 1956). — Alice Steriad, *L'interprétation de la doctrine de Kant par l'école de Marburg*, 1913 (tesis). — P. Chojnacki, *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule*, 1930 (Dis.). — M. Graupe, *Die Stellung der Religion im systematischen Denken der Marburger Schule*, 1930 (Dis.). — Antonio Caso, G. H. Rodríguez, *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo*, 1945. — Ioseph Klein, "N. Hartmann und die Marburger Schule", en J. Klein, G. Martin *et al.*, *N. Hartmann. Der Denker und sein Welt*, 1952, ed. H. Heimsoeth y R. Heiss. — Henri Dussort, *L'École de Marbourg*, 1963, ed. J. Vuillemin.

MARCEL (GABRIEL) nac. (1889) en París. Marcel fue "agrégé" de filosofía en la "École Normale Supérieure", pero aunque ha dado numerosos cursos y series de conferencias en muchas Universidades tanto en Francia como fuera de Francia, no se ha consagrado regularmente a la enseñanza y ha dedicado la mayor parte de su actividad a la producción filosófica y a la dramática, que Marcel estima importante para mejor comprender la primera. En sus primeros tiempos estudió especialmente las corrientes idealistas, tanto del idealismo alemán (especialmente Schelling) como inglés (en particular Royce, a quien dedicó desde 1912 una serie de artículos luego recogidos en un volumen). En rigor, Marcel partió en sus meditaciones filosóficas en gran parte de Royce y Bradley y en parte de Bergson, pero le costó, según confiesa, grandes esfuerzos salir "del mundo en que se hallaba prisionero" (*Fragments philosophiques* 1909-1914, ed. L. A. Blain. "Avant-Propos" de Marcel escrito especialmente para esta edición), aun cuando tanto Bergson como Bradley hubiesen debido ayudarle a desprenderse "de la especie de torno en el que me hallaba comprimido". Sus primeras reflexiones ofrecen por ello un aspecto de "tanteo", mucho más acentuado que el "tanteo" en que consiste su propio método filosófico. En una nota escrita el 22 de junio de 1909 Marcel dice: "Me parece haber cobrado conciencia esta mañana de la sola eterna verdad que puede fundar toda moral:... el yo no es sino negación, y no alcanzamos el Pensamiento absoluto más que tomando conciencia de la nada de nuestra individualidad". Esto está todavía muy lejos de la posterior actitud filosófica de Marcel, pero manifiesta ya su "modo de pensar": es el "ir cobrando conciencia" de verdades que de alguna manera se le van "revelando". Por eso la expresión propia de dicho pensamiento es con frecuencia "el diario". En el presente artículo tendremos que presentar el pensamiento filosófico de Marcel de un modo más o menos "sistemático", pero habrá que tener en cuenta que ello es en buena medida una falsificación de dicho modo de pensar.

Es también una falsificación, pero una que puede ayudar a comprender de qué tipo de pensamiento se trata, indicar que hay, o ha habido, en Marcel (véase el párrafo final de este artículo) una tendencia al pensamiento "existencial" que ha hecho llamarlo con frecuencia "existencialista". Se trata, por supuesto, de un "existencialismo cristiano" en el cual, a diferencia de Heidegger, no se pretende considerar el análisis de la existencia como un mero estadio preparatorio para un replanteamiento fundamental de la cuestión del ser. Ésta no es ajena al pensamiento de Marcel, pero bajo supuestos muy diferentes de los que subyacen en la analítica heideggeriana y aun en toda filosofía de la Existencia. En verdad, Marcel ha seguido un camino muy próximo al de Kierkegaard, bien que de un modo independiente y sin haber conocido a Kierkegaard más que una vez recorrida su propia ruta. Pues así como Kierkegaard proclamó, contra la "filosofía especulativa" de Hegel, la filosofía existencial de la verdad subjetiva, Marcel proclamó, contra el idealismo absoluto de Bradley y de Royce —también hegelianos—, la necesidad de distinguir entre la obje-

tividad y la existencia. La primera es precisamente lo que el pensar idealista estima como constitutivo del ser. De ahí que la existencia quede, a lo sumo, como el término del pensar, pero no como el fundamento inevitable de todo pensamiento. Por eso en el pensamiento criticista la existencia puede inclusive ser estimada como contradictoria y, en todo caso, como revocable. Ahora bien, un análisis de la experiencia que no interponga entre ella y el sujeto la pantalla de la objetividad como fundamento de la inteligibilidad del ser muestra, según Marcel, que la existencia no puede ser puesta en duda en la medida en que no se pretenda llegar a la conclusión de que nada efectivamente existe. Sin embargo, la existencia no tiene aquí una significación puramente general, como si fuese simplemente el predicado de un sujeto. Marcel proclama, en efecto, "la indisoluble *unidad de la existencia y del existente";* esto hace que la existencia no pueda ser tratada como un *demonstrandum y* que la idea de la existencia y la existencia misma formen una unidad completa (Cfr. "Existence et objectivité", en *Journal Métaphysique,* 3* edición, 1935, pág. 315). De aquí parte el intento de edificar una filosofía existencial con una fuerte tendencia hacia lo concreto. El significado de lo existencial se precisa, por lo demás, cuando establecemos lo que se quiere decir al hablar de la existencia divina. Si es cierto que la existencia de Dios no puede tener la misma significación que la existencia de lo mundano, no lo es menos que la distinción no puede ser resuelta por medio de una concepción ultra-existencial de la persona divina. En rigor, Dios no está "por encima" de la existencia, al modo de la unidad neoplatónica, sino más bien en una capa que fundamenta todo lo existente. La meditación de Marcel sobre la noción del cuerpo (VÉASE) o, mejor dicho, de "mi cuerpo" permite aclarar por otro lado el mismo problema. Marcel estima que "mi cuerpo" tiene una relación singular con el yo de que el cuerpo parece ser predicado; esta relación es la de la "encarnación" por medio de la cual se comprende la posibilidad de los juicios de existencia. Tal comprensión no es, sin embargo, la que se deriva de la dilucidación de un problema. Se trata más bien de lo que Marcel llama un "misterio". Ahora bien, la diferencia entre problema y misterio no significa que el primero sea accesible y el segundo incomprensible. Problema es simplemente lo que se me propone, pero lo que se me propone, siendo externo, corresponde a lo dado. Misterio, en cambio, es "algo en lo cual me encuentro *comprometido,* y cuya esencia es, por consiguiente, algo que no está enteramente ante mí" (Cf. *Être et Avoir,* 1935, pág. 145). De ahí que el misterio pueda ser esclarecedor y de ahí también que la cuestión sobre el ser sea misteriosa y no problemática. La radicación del ser en la zona del misterio hace posible, por lo demás, la superación completa de las oposiciones en que han abundado sobre todo las filosofías modernas, y no sólo las metafísicas, sino también las epistemológicas. Con lo cual el pensar filosófico se convierte en un "compromiso", en una acción en la cual el sujeto mismo es un elemento de una mayor y más plena objetividad, el centro de una verdadera "experiencia ontológica". La revelación del ser se nos da, por lo tanto, a través de la entrega existencial y en particular por medio de ciertos actos de naturaleza privilegiada. La fidelidad (VÉASE), el amor, la admiración son, para Marcel, los principales. Pero lo son también la invocación, la plegaria y la comunión que nos revelan lo que para un pensamiento crítico es inalcanzable si no es por medio de subterfugios: la existencia del tú y, en último término, de la comunidad de las personas. Las experiencias ontológicas se convierten entonces en la base misma desde la cual una experiencia del ser y una comprensión de él se hacen posibles. La vinculación *al* ser se descubre por medio de la vinculación *a un* ser; no, pues, por una intuición intelectual ni tampoco por un progreso infinito del pensamiento. En verdad, los últimos métodos representan un empobrecimiento del mundo, una simple problematización del misterio. Son en cada caso una objetivación y no, por así decirlo, una "existencialización" de la existencia. El análisis de Marcel sobre el "tener" (VÉASE) tiene un propósito análogo. Aquí se muestra que la diferencia entre el tener como posesión y el tener como implicación es de índole estrictamente ontológica. En efecto, la significación más profunda del "tener" —el tener para sí— confirma que la posesión puede llegar a ser entendida como una "reserva". Es lo que ocurre con el cuerpo propio y con la especial forma de relación que dicho autor llama, según hemos visto, la "encarnación", es decir, la participación no objetiva y existencial en algo, el modelo mismo de todo juicio de existencia. Ahora bien, el existencialismo de Marcel no termina ni en la destrucción de la ontología ni en el sistema. Por un lado, la significación ontológica de la esperanza y de la comunión personal evita, según Marcel, todo nihilismo, incluyendo el nihilismo teórico; por otro lado, la filosofía misma, en tanto que manifestación de la vida humana, aparece como una exploración y un itinerario continuos, de acuerdo con la condición "itinerante" de ese *homo viator* que Marcel ha intentado describir.

El pensamiento de Marcel ha sido expuesto por su autor en los últimos años de un modo más acabado que en obras de períodos anteriores, aunque sin abandonar la forma por él preferida de la *recherche.* Así ocurre sobre todo en su obra *Le Mystère de l'Être.* Si, a pesar de ello, sigue siendo difícil "resumirlo", es porque es característico de la filosofía de Marcel el no admitir que los resultados puedan ser separados del proceso por medio del cual se alcanzan. Siendo aquí imposible relatar tal proceso, indicaremos sólo que en dicha obra se presenta la *vía* que va del "mundo roto" en que el hombre actualmente se halla a un mundo que le brinda un misterio en donde reside la región profunda que da acceso a la eternidad. A lo largo de este camino se muestra la estructura de "mi vida" (una vida que incluye la existencia del otro, o del "tu"), su ser en situación y en participación, y su necesidad de trascendencia. Lo que permite avanzar por este camino es el uso de una "reflexión" que no toma el objeto como puramente "exterior", sino rodeándolo de un "aura" que dimana incesantemente del "centro" existencial donde aparece el medio inteligible que desencadena todas las fases de la "reflexión".

Hacia 1950 Marcel rechazó la designación *existencialismo cristiano*

para su filosofía. Los motivos de ello son probablemente dos: (1) el abuso del término 'existencialismo'; (2) la publicación, en agosto de 1950, de la Encíclica *Humani Generis*, donde se declara la incompatibilidad del existencialismo con el catolicismo, aun cuando, en rigor, se trata del existencialismo llamado ateo. Marcel propone para su pensamiento la designación *socratismo cristiano*. (Véase también EXPERIENCIA, *adfinem.*)

Obras filosóficas: "Les conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XX (1912), 638-52. — "Existence et objectivité", *ibid.*, XXXII (1925), 175-95. — *Journal Métaphysique (1912-13)*, 1927 [incluye, como apéndice, el escrito anterior] (trad. esp.: *Diario metafísico*, 1957. — "Positions et approches concretes du mystère ontologique", incluido en *Le monde cassé* (Cfr. *infra*), 1933; ed. separada, con introducción de Marcel de Corte, 1948 (trad. esp.: *El misterio ontológico. Posición y aproximación concretas*, 1959). — *Être et Avoir*, 1935 [continua-*Du Refus à l'Invocation*, 1940 (trad. esp.: *Filosofía concreta*, 1959). — *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 1944 (trad. esp.: *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, 1954). — *La métaphysique de Royce*, 1945 (artículos publicados en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1917-1918). — *Le Mystère de l'Être*, 2 vols., 1951 *(I. Réflexion et Mystère; H. Foi et Réalité)*. Esta obra procede de las Gifford Lectures; el texto inglés: *The Mystery of Being* fue publicado en 2 vols., 1950-1951. Hay trad. esp.: *El misterio del ser*, 1955. — *Les hommes contre l'humain*, 1951 (trad. esp.: *Los hombres contra lo humano*, 1955). — *Le déclin de la sagesse*, 1954 (trad. esp.: *Decadencia de la sabiduría*, 1956). — *L'homme problématique*, 1955 (trad. esp.: *El hombre problemático*, 1959). — *Présence et immortalité*, 1959 [contenido: "Mon propos fondamental" (1937); "Journal métaphysique" (1938-1943); "Présence et immortalité" (1951) y la obra teatral inacabada titulada "L'insondable" (1919)]. — *Fragments philosophiques* 1909-1914, 1962, ed. Lionel A. Blain.

Marcel considera importantes sus obras teatrales para el mejor entendimiento de su filosofía. De estas obras mencionamos: *Le seuil invisible* (1914); *Le coeur des autres* (1921); *L'iconoclaste* (1923); *Un homme de Dieu* (1925); *Le Quatuor en Fa dièze* (1929); *Trois pièces (Le regard neuf; La mort de demain; La chapelle ardente)* (1931); *Le monde cassé* (1933); *La soif* (1933); *Le chemin de Crète* (1936); *Le dard* (1936); *Le fanal* (1936); *L'horizon* (1945); *Vers un autre Royaume* (*L'Émissaire, Le signe de la paix)* (1949); *Rome n'est plus dans Rome* (1951); *Croissez et multipliez* (1955); *Qu'attendez-vous du médecin?* (1958); *La dimension Florestan* (1958 [seguida del ensayo titulado "Le crépuscule du sens commun"]). — Hay trad. esp. de varias piezas; así, por ejemplo: *Teatro (Roma ya no está en Roma; Un hombre de Dios; El emisario)* (1953); *El mundo quebrado* (1956). — Marcel ha escrito asimismo sobre teatro: *Théâtre et religion*, 1958. — *L'heure théâtrale. De Giraudoux à Jean-Paul Sartre*, 1959.

Sobre el pensamiento de M. véase: Jean Wahl, "Le *Journal Métaphysique* de G. M.", en el libro *Vers le concret*, 1932. — M. de Corte, *La philosophie de G. M.*, 1932. — É. Gilson, J. Delhomme, R. Troisfontaines *et al.*, *Existentialisme chrétien: G. M.*, 1947. — P. Ricoeur, G. *Marcel et K. Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 1948. — J. Chenu, *Le théâtre de G. Marcel et sa signification métaphysique*, 1948. — A. Scivoletto, *L'esistenzialismo di Marcel*, 1950. — P. Prini, G. *Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, 1950. — J. Vial, *Le sens du présent, essai sur la rupture de l'unité originaire*, 1952 [prolonga y fundamenta la ontología de Marcel]. — M. Bernard, *La philosophie religieuse de G. Marcel*, 1952. — R. Troisfontaines, *De l'existence à l'Être. La philosophie de G. Marcel*, 2 vols., 1953. — A. Rebollo Pena, *Crítica de la objetividad en el existencialismo de G. Marcel*, 1954. — A. A. Leite Raínho, *L'existencialismo de G. M.*, 1954. — E. Sottiaux, *G. Marcel, philosophe et dramaturge*, 1956. — F. Hoefeld, *Der christliche Existentialismus G. Mareéis. Eine Analyse der geistigen Situation der Gegenwart*, 1956 [Studien zur Dogmengeschichte und systematische Théologie, 9]. — Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et amour: essai sur la philosophie de G. Marcel*, 1958. — Marie-Magdeleine Davy, *Un philosophe itinérant: G. M.*, 1959. — Francisco Peccorini Letona, S. I., *G. M. La "razón de ser" en la "participación"*, 1959 ["Pensamiento". Serie A. Estudios, 3]. — Kenneth T. Gallagher, *The philosophy of G. M.*, 1962. — S. Cain, *G. M.*, 1963.

MARCIANO CAPELLA (MARTIANUS MINNEUS FELIX CAPELLA) (*fl.* 430) ejerció gran influencia sobre la organización del saber y la enseñanza en la Edad Media por su obra *Sobre las nupcias de Mercurio con la Filología y nueve libros sobre las artes liberales (De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri novem)*, llamado también *Satyricon*. En esta obra presentó un esquema de lo que luego se transformó en el sistema de las siete artes liberales, es decir, de? *Trivium* (VÉASE) y *Quadrivium*. Consiste en una alegoría del matrimonio entre la elocuencia (representada por Mercurio) y el amor a la razón o a los conocimientos (representado por la "Filología"), matrimonio que no puede disolverse si no se quiere que desaparezca el saber y la bella dicción, cada uno de los cuales es estéril sin el otro. Asisten a la boda la gramática, la dialéctica, la retórica, la geometría, la aritmética, la astrología y la música, a cada una de las cuales Marciano Capella dedica un libro, desde el III al IX. Desde el punto de vista más estrictamente filosófico hay que subrayar la transmisión por Marciano Capella a la Edad Media de varias ideas retóricas y lógico-retóricas.

Ediciones de la obra de M. Capella: Fr. Eyssenhardt, 1866 *(editio princeps)*, y A. Dick, 1925 (Teubner).

MARCIÓN de Sínope (en el Ponto) *(ca. 85-ca.* 165), excomulgado de la Iglesia por su padre, que fue obispo de Sínope, es considerado usualmente como uno de los principales representantes del gnosticismo (VÉASE), aun cuando manifestó dentro de esta tendencia mucho menor interés especulativo que el de otros autores (Basílides o Valentino), y ejerció influencia sobre todo por su acción religiosa a través de la comunidad o iglesia marcionita fundada en Roma en 144. Algunos autores (Harnack, Leisegang) llegan inclusive a negar que Marción pueda ser llamado un gnóstico. Adversario del judaismo, Marción opuso al Dios del Antiguo Testamento —Dios "extranjero", más bien demiurgo, creador de un mundo imperfecto a base de una materia preexistente y él mismo imperfecto— al Dios bueno, desconocido hasta que fue revelado por Jesucristo. Este Dios es suprema bondad y vigilante providencia. Las oposiciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (especialmente el Evangelio de San Lu-

cas) fueron subrayadas por Marción en su perdido escrito *Las Antítesis* (Ἀντιθέσεις), las doctrinas del cual conocemos solamente a través de sus opositores (San Clemente de Alejandría, Tertuliano, San Ireneo, San Hipólito). Junto a ello Marción consideró la doctrina de San Pablo (contra el supuesto "judaismo" de algunos Apóstoles) como la verdadera doctrina cristiana de la redención por el Dios bondadoso, de tal modo que consideró su propia comunidad religiosa como la auténtica continuación de la tradición paulina.

Véase bibliografía de GNOSTICISMO. Además: H. U. Meyboom, *Marción en de Marcioniten*, 1888. — A. Harnack, *Marción. Das Evangelium vom fremden Gott, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, 2 vols., 1921, 2ª ed., 1924 [Texte und Untersuchungen, 44]. — Id., íd., *Neue Studien zu Marción*, 1923 [Texte und Untersuchungen, 44, 4]. — E. Bosshardt, *Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marción*, 1921. — E. Walder, *Mardon and the Roman Church*, 1929. — E. C. Blackman, *M. and His Influence*, 1949. — Para el libro de Leisegang, véase la citada bibliografía de Gnosticismo.

MARCO AURELIO ANTONINO (121-180) nació en Roma y falleció en Vindobona (Viena). Emperador romano desde 161 hasta su muerte, Marco Aurelio es uno de los principales representantes del llamado *nuevo estoicismo* (véase ESTOICOS) o *estoicismo imperial*. Influido por otros grandes maestros del estoicismo de este período (Epicteto, Séneca), Marco Aurelio acentuó los rasgos religiosos de la doctrina, la cual se convirtió casi enteramente en una norma de acción y en un consuelo. Así lo vemos en su obra, conocida con el nombre de *Soliloquios*. Encontramos en estas meditaciones, un conjunto de doctrinas. Entre ellas, las siguientes: el hombre es carne, σάρξ, espíritu vital, πνεῦμα, y un yo que se gobierna a sí mismo, ἡγεμονικόν, y que debe tomar las riendas de la propia vida, pues es la parte divina del hombre; hay que obrar de acuerdo con la Naturaleza, pues los cambios del hombre son similares a los cambios de ese Todo que es la Naturaleza Universal; la materia del Todo es, sin embargo, dócil y adaptable, en tanto que la Razón posee su propia naturaleza, la cual no contiene ningún mal; las rotaciones del Universo son siempre las mismas, hacia arriba y hacia abajo; el Universo es como una gran Sociedad; el hombre mortal es un ciudadano en la Gran Ciudad del Universo, etc. La mayor parte de estas doctrinas son las que corresponden al estoicismo del citado período. Otras son más particulares de Marco Aurelio; en efecto, frente a la característica "dureza" de Séneca o hasta de Epicteto, Marco Aurelio predica dondequiera un sentimiento que a veces se acerca a la piedad; frente al retroceso hacia sí mismo de los demás miembros de la escuela, Marco Aurelio parece insistir en el "darse a los otros", no solamente mediante su característico "cosmopolitismo", sino también porque sostiene que los hombres están estrechamente relacionados en una comunidad que hace posible la constante comunicación mutua y, sobre todo, el amor mutuo. Ahora bien, más que las doctrinas importa destacar en la obra de Marco Aurelio la peculiar *atmósfera* que intenta suscitar con sus máximas y recomendaciones. Es una atmósfera difícil de describir y más difícil todavía de definir. En rigor, Marco Aurelio no pretende ni una cosa ni otra: quiere más bien que los hombres a quienes se dirige *penetren* en el modo de vida que suscitan las máximas, las cuales no deben tomarse aisladamente, sino siempre dentro de un conjunto. Ello no significa que ciertas máximas no consigan más que otras dibujar el perfil de la citada atmósfera. Entre tales máximas elegimos las siguientes. Una está en el Libro VIII (52) y dice: "El que no sabe que el Universo existe, no sabe dónde está. El que no conoce el propósito del Universo, no sabe quién es ni qué es el Universo. El que fracasa en cualquiera de estos respectos no puede ni siquiera decir por qué ha nacido". La otra está en el Libro IX (16) y enuncia: "Vive constantemente la más alta [excelente, bella] vida":

En la *editio princeps* el título de los *Soliloquios* es Τὰ εἰς ἑαυτόν. Según A. S. L. Farquharson, en la edición de Marco Aurelio luego citada (tomo II, pág. 433), este título debe de proceder del editor; Marco Aurelio había escrito probablemente ὑπομνήματα, comentarios. Ha habido numerosísimas ediciones; entre las primeras destaca la de Thomas Gataker: Cambridge, 1652, con comentario e índices. Entre las ediciones más recientes figuran la de J. H. Leopold (Oxford, 1908), la de Heinrich Schenkl (Leipzig, de 1913); se destaca sobre todo la más reciente de A. Farquharson (Oxford, 1946), con comentario. Sobre Marco Aurelio véase: M. E. de Suckau, *Étude sur Marc Aurèle, sa vie et sa doctrine*, 1868. — M. Noël des Vergers, *Essai sur Marc Aurèle*, 1860. — E. Forster, *M. Aureli Anton. vita et philosophia*, 1809. — E. Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, 1881 (hay trad. esp.). — P. B. Watson, *The Life of Marc Aurel. Antoninus*, 1884. — J. Dartigue-Peyrou, *Marc-Aurèle dans ses rapports avec le christianisme*, 1877 (tesis). — G. G. Fusci, *La filosofia di Antonino in rapporto con la filosofia di Séneca, Musonio e di Epitteto*, 1904. — L. Alston, *Stoic and Christian in the Second Centuru. A Comparison of the Ethical Teaching of M. Aurelius with that of Contemporary and Antecedent Christianity*, 1906. — F. W. Bussell, *M. Aurelius and the Later Stoics*, 1910. — H. Eberlein, *Kaiser M. Aurelius und die Christen*, 1914 (Dis.). — Henry Dwight Sedwick, *Marcus Aurelius*, 1922. — E. Bignone, *Nuovi studi sul testo dei "Pensieri" di M. A.*, 1927. — A. Cresson, *Marc Aurèle. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, 1939. — Carlo Mazzantini, M. A., 1948. — A. S. L. Farquharson, *M. Aurelius. His Life and His World*, 1951. Véase también la bibliografía del artículo *ESTOICOS*.

MARCHESINI (GIOVANNI) (1868-1931), nac. en Noventa Vicentina, profesó desde 1902 en la Universidad de Padua. Discípulo de Ardigò (VÉASE) y fundador de la *Rivista di filosofia, pedagogia e scienze affini* (1900-1908; el título, a partir de 1902, fue *Rivista di filosofia e scienze affini*) en la cual se difundían las ideas positivistas propugnadas por Ardigò. Marchesini elaboró la doctrina de su maestro en el sentido de un positivismo idealista, opuesto al materialismo, pero también al esplritualismo. La más importante y conocida contribución de Marchesini fue su doctrina de las ficciones, llamada "ficcionalismo" y luego "filosofía del 'como si'" (a imitación de Vaihinger, pero sin haber sido influido por Vaihinger). Nos hemos referido a esta

doctrina brevemente en el artículo FICCIÓN. Señalemos aquí sólo que mediante su ficcionalismo Marchesini esperaba dar cabida en una filosofía que deseaba seguir siendo científica y positivista, a los valores de la personalidad y a los ideales.

Entre las muchas obras de Marchesini mencionamos: *Saggio sulla naturale imita del pensiero,* 1895. — *La crisi del positivismo e il problema filosófico,* 1898. — *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale,* 1901. — *Il dominio dello spirito, ossia il problema,* 1905. — *La dottrina positiva delle goglio,* 1902. — *Le finzioni dell'anima,* 1905. — *La dottrina positiva délie idealità,* 1913. — *La finzione nell'educazione, o la pedagogia del "come se",* s/f. [ap. 1925].

MARÉCHAL (JOSEPH) (1878-1944) nació en Charleroi (Hainaut, Bélgica). Ingresó en la Compañía de Jesús, siendo profesor en la Casa de los Jesuitas de Lovaina. Maréchal ha trabajado especialmente en los problemas gnoseológicos y metafísicos planteados por el "punto de partida de la metafísica". Este trabajo ha sido realizado teniendo como eje y base de la investigación la doctrina tomista, pero examinando a la vez las doctrinas modernas —especialmente el kantismo— desde dentro y viendo, por lo tanto, en qué medida ellas postulan una recuperación de su equilibrio interno que solamente puede ser conseguido con la prolongación hacia el tomismo. La crítica trascendental no queda con ello situada fuera del movimiento interno del pensar filosófico, sino que es considerada como uno de sus momentos. El "método metafísico" ha de mostrar, en efecto, según Maréchal, la posibilidad de una "crítica metafísica" aplicada a lo ontológico y no sólo a lo fenoménico. Esta crítica suscita los problemas tradicionales del relativismo y del escepticismo. Ahora bien, estas posiciones se deben, en último término, a un dilema imposible: o se sabe *la verdad* o no se conoce ninguna. Lo cierto, empero, es que el entendimiento comprende sólo las condiciones de la verdad y se ve obligado a afirmarlas por medio de una decisión parecida a la "acción" blondeliana, único modo de religar el ser y la inteligencia, no extrínseca, sino intrínsecamente. Lo cual no significa (como no lo significa tampoco en Blondel) el primado de la "acción", sino más bien la recuperación de la unidad de las facultades, que el fenomenismo, el inmanentismo y el criticismo habían destruido, pero que reaparece tan pronto como sus supuestos son profundizados de un modo suficiente.

Obras principales: *Études sur la phychologie des mystiques,* 2 vols., 1924-1931. — *Le point de départ de la métaphysique* (Cuaderno I: *De l'antiquité à la fin du moyen âge: la critique ancienne de la connaissance,* 1922; Cuad. II: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant,* 1923; Cuad. III: *La critique de Kant,* 1923; Cuad. IV: Par *delà le kantisme: Vers l'idéalisme absolu,* 1947; Cuad. V: *Le thomisme devant la philosophie critique,* 1926; Cuad. VI: *Les épistémologies contemporaines,* sin terminar). Trad. esp.: *El punto de partida de la metafísica. I,* 1957; II, 1958; III, 1958; IV, 1959; V, 1959 [Cuad. III fue asimismo publicado en otra trad. en 1946 bajo el título: *La crítica de Kant*]. — *Précis d'Histoire de la philosophie moderne. I: De la Renaissance à Kant,* 1933, 2» ed., 1951. — F. Grégoire, E. Gilson *et al., Mélanges Maréchal,* 2 vols., 1950 [bibliografía en I, págs. 47-71]. — M. Casula, *Maréchal et Kant,* 1955 (*Archivum Philosophichum Aloisianum,* II, 8).

MARIAS (JULIÁN) nac. (1914) en Valladolid, ha sido discípulo de Xavier Zubiri (v.), de Manuel Garcia Morente (v.) y, sobre todo, de Ortega y Gasset (v.), con quien fundó, en 1948, el "Instituto de Humanidades" (Madrid). Marías, que se considera como miembro de lo que él mismo ha llamado "Escuela de Madrid" (v.), ha desarrollado muchos de los temas de Ortega sólo iniciados o insinuados en los escritos o en las enseñanzas orales de éste; además, en su obra hasta ahora filosóficamente más completa, la *Introducción a la filosofía* (Cfr. bibliografía), ha presentado y desenvuelto en forma sistemática los temas capitales filosóficos a la luz de la filosofía de la razón vital (v.). Tal como el propio autor la entiende, la "introducción a la filosofía" tiene como misión *"el descubrimiento y la constitución, en nuestra circunstancia concreta, del ámbito del filosofar —concreto también— exigido por ésta".* Por este motivo, Marías ha procedido a trazar un "esquema de nuestra situación" dentro de la cual aparece la filosofía como un "hacer humano" y como "un ingrediente de la vida humana". La filosofía es, así, un saber a qué atenerse respecto a la situación real. Sólo de este modo podrá ser la filosofía un hacer *radical:* "la filosofía —escribe Marías— tiene la exigencia de justificarse a sí misma, de no apoyarse en ninguna otra certidumbre, sino, por el contrario, dar razón de la realidad misma, por debajo de sus interpretaciones y, por tanto, también de las presuntas certidumbres que encuentro". La filosofía es un saber radical y a la vez sistemático y circunstancial; estos predicados parecen incompatibles entre sí, pero no lo son cuando se tiene presente que la radicalidad, sistematicidad y circunstancialidad de la filosofía derivan de la radicalidad, sistematicidad y circunstancialidad de la vida humana.

Entre las diversas contribuciones filosóficas de Marías, además de la ya citada, nos limitaremos a dos. Una es lo que llama "la estructura empírica de la vida humana". Según Marías, hay entre la teoría analítica de la vida humana y la narración concreta biográfica de ella un campo intermedio": son los elementos que no constituyen requisitos α *priori* de la vida, pero que pertenecen de hecho, y de un modo estable y estructural, a las vidas concretas. La teoría empírica de la vida tiene por misión examinar estos elementos a la vez variables y permanentes. Así, puede afirmarse *a priori* que toda vida humana es circunstancial, pero sólo la experiencia nos indica en qué circunstancias concretas se encuentra una vida determinada. Por eso "la estructura empírica es la forma concreta de nuestra circunstancialidad". La otra contribución se refiere a la idea de la metafísica. Partiendo de ésta como ciencia de la realidad radical, Marías sostiene que el hombre no es la realidad radical, sino "una realidad radicada que descubro en mi vida, como las demás". La realidad radical es más bien la vida, la cual debe entenderse como un área en la cual "se constituyen las realidades como tales". De ahí que la teoría de la vida humana no sea una preparación para la metafísica, sino *la* metafísica. Esto es posible, porque, al entender de Marías, vivir y no ser constituye el sentido radical de la realidad. Pero la metafísica no es un conjunto de postulados (*o* ideas) de

que se parte, ni una verdad a la que se llega, sino un esfuerzo para salir de un estado de incertidumbre y lograr una verdad radical mediante un método: la razón vital. Lo cual no significa que la investigación metafísica se limite a la teoría de la vida; toda realidad es objeto de esta teoría en tanto que toda realidad se da "radicada" y "complicada" en ella. Sólo de este modo puede entenderse, según Marías, que la metafísica como ciencia de la radicación se refiera a la trascendencia, la cual no es una entidad forjada arbitrariamente, sino "la condición misma de la vida".

Obras: *Historia de la filosofía*, 1941. De esta y otras obras de J. M. se han hecho varias ediciones (de la citada *Historia* hay 15ª ed., 1962), pero siendo en la mayor parte de los casos reimpresiones, indicamos sólo fecha de las primeras ediciones. — *La filosofía del P. Gratry*, 1941. — *M. de Unamuno*, 1943. — *S. Anselmo y él insensato*, 1944. — *Introducción a la filosofía*, 1947. — *La filosofía española actual*, 1948. — *El método histórico de las generaciones*, 1949. — *Ortega y tres antípodas*, 1950. — *El existencialismo en España*, 1953. — *Idea de la metafísica*, 1954, 3ª ed., 1958. — *Biografía de la filosofía*, 1954, 3ª ed., 1958. — *Aquí y ahora*, 1954. — *Ensayos de teoría*, 1955. — *Ensayos de convivencia*, 1955. — *Filosofía actual y existencialismo en España*, 1955 [incluye *La filosofía actual; El existencialismo en España* y varios otros escritos]. — *La imagen de la vida humana*, 1955. — *La estructura social. Teoría y método*, 1955. — Los *Estados Unidos en escorzo*, 1956. — *El intelectual y su mundo*, 1957. — *El lugar del peligro*, 1958 [Cuadernos Taurus]. — *El oficio del pensamiento*, 1958. — *La Escuela de Madrid*, 1960 [ampliación de los trabajos contenidos en *Filosofía actual y existencialismo en España*, 1955]. — *Ortega*, 3 vols. Vol. I: *Circunstancia y vocación*, 1960. — *Imagen de la India*, 1961. — *Los españoles*, 1962. — *La España posible de Carlos III*, 1963.

Edición de *Obras:* I, 1958; II, 1958; III, 1959; IV, 1959; V, 1960; VI, 1961.

Edición de *Meditaciones del Quijote*, de Ortega y Gasset, con comentario, 1957. — Antologías: *El tema del hombre*, 1943, 2ª ed., abreviada, 1952. — *La filosofía en sus textos*, 2 vols., 1950, 2ª ed., 3 vols., 1961.

MARINO DE NEÁPOLIS (Sichem, Shechem o Sychem, Samaria) (Siglo v), miembro de la escuela de Atenas (VÉASE) del neoplatonismo (v.), fue discípulo de Proclo y sucesor de éste como escolarca en la Academia. Es conocido sobre todo como autor de una encomiástica *Vida de Proclo*, en la cual desarrolló las especulaciones dialécticas de su maestro, especialmente en lo que toca a la teoría de las virtudes, dentro de las cuales Marino admitió las llamadas virtudes teúrgicas, consideradas como las supremas. Junto a esta especulación religioso-moral, llevada a cabo en el espíritu del sincretismo, Marino escribió una serie de comentarios o diálogos platónicos. Se hace notar a veces que esta última producción contrasta con la anteriormente mencionada en el sentido de que representa un alejamiento de las tendencias teúrgicas y un acercamiento al pensamiento puramente racional, en particular al que usa los métodos matemáticos. El interés que para Marino tenía la matemática se confirma, por lo demás, en el hecho de ser autor de varios escritos sobre esta disciplina y de haber influido en este respecto sobre otros autores neoplatónicos (por ejemplo, Damascio).

Edición de la vida de Proclo: *Marini Vita Procli*, por I. F. Boissonade Lipsiae, 1814.

MARIO VICTORINO. Véase VICTORINO (CAYO MARIO).

MARITAIN (JACQUES) nació (1882) en París. Discípulo primero de Bergson (cuya filosofía sometió luego a examen crítico), se convirtió en 1906 al catolicismo, principalmente por la influencia de Léon Bloy. Desde 1914 profesó en el Institut Catholique de París; ha sido profesor visitante en muchas Universidades, y profesor titular en Princeton. Fue asimismo embajador de Francia en el Vaticano.

Representante de la neoescolástica, y especialmente del neotomismo, cuyas tesis capitales ha explicado y defendido —en muchos casos siguiendo a Juan de Santo Tomás—, Maritain se propone el establecimiento de una metafísica cristiana que, al reafirmar el primado de la cuestión ontológica sobre la gnoseológica, permita evitar los errores y desviaciones en que, a su entender, ha desembocado el idealismo moderno: "la metafísica que considero como fundada en verdad", confiesa, "puede caracterizarse como un realismo crítico y como una filosofía de la inteligencia y del ser o, más justamente todavía, del *existir* considerado como el acto y la perfección de todas las perfecciones" (*Confession de foi*, 1941, pág. 16). La filosofía tomista no es por ello, según Maritain, una filosofía del pasado que sea urgente restaurar, sino un pensamiento vivo que conviene profundizar. Pues el racionalismo idealista moderno es sobre todo para Maritain un antropocentrismo, dentro del cual cabe contar no solamente las tendencias racionalistas en sentido estricto, sino también y muy especialmente el irracionalismo romántico, cuyo frecuente enlace con el panteísmo es una evidente demostración del círculo vicioso en que se mueve constantemente toda afirmación de la superioridad autónoma de la conciencia. Frente al panteísmo, en sus dos aspectos racionalista e irracionalista, contra el antropocentrismo, que significa, en el fondo, una negación de la trascendencia, Maritain sostiene el personalismo en cuanto filosofía que, sin negar la subsistencia del hombre, su independencia frente a las cosas, no equivalga tampoco a hacerlo fundamento último de las cosas. El hombre es para Maritain una persona, no sólo un individuo aislado o el siervo de cualquier falsa trascendencia puramente terrenal; como tal, el hombre está vinculado a Dios y en la dirección hacia Él se realiza la expansión de todas sus posibilidades. Así, sólo por el camino del personalismo cristiano se podrá, según Maritain, superar la interna dificultad del idealismo moderno y, a la vez, ampliar el campo del saber, que de este modo integrará en su unidad no sólo la ciencia y la filosofía, sino, además, la sabiduría tal como por San Agustín fué definida y concebida. En rigor, la cuestión del saber es cualquier cosa menos un problema puramente técnico y está en el corazón mismo de una reforma del hombre. La preocupación por la formación de una jerarquía de los saberes y de los grados del saber destinado a proporcionar un firme cimiento al orden intelectual que ha de sustituir al desorden moderno, la distinción y a la vez la complementación de la ciencia y de la sabiduría, el esfuerzo para definir el campo de una filosofía de la Naturaleza, autónoma respecto a la metafísica y a la ciencia

positiva, son diversos ejemplos que muestran hasta qué punto la filosofía "teórica" está indisolublemente vinculada a la filosofía "práctica". Maritain ha llevado desde el principio la renovación católica y las tesis de la filosofía del espíritu personal a las controversias sociales y políticas de nuestro tiempo; apoyándose en la crítica de Rousseau, se endereza ante todo a una renovación a fondo del pensamiento democrático, no sólo, desde luego, contra las desviaciones del liberalismo atomista moderno, sino sobre todo contra las concepciones totalitarias, derivadas del panteísmo y en particular del panteísmo hegeliano, contra toda falsa trascendencia que no es, en el fondo, sino la proyección a lo externo de las debilidades de la criatura humana.

Obras: *La philosophie bergsonienne*, 1914. — *Art et Scolastique*, 1920. — *Antimoderne*, 1922. — *Éléments de philosophie* (I. *Introduction générale à la philosophie*, 1920. II. *L'ordre des concepts. Petite Logique*, 1923). — *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, 1924. — *De la vie d'oraison*, 1924, en colaboración con Raïssa Maritain). — *Trois Réformateurs*, 1925. — *Primauté du Spirituel*, 1927. — *Le docteur angélique*, 1929-30. — *Religion et Culture*, 1930. — *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 1932. — *Le songe de Descartes*, 1932. — *De la philosophie chrétienne*, 1933. — *Du régime temporel et de la liberté*, 1933. — Sept *leçons sur l'être*, 1934. — *Science et sagesse*, 1935. — *Frontières de la poésie*, 1935. — *La philosophie de la nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*, 1936. — *Humanisme intégral*, 1936. — *Situation de la poésie*, 1938 (en colaboración con Raïssa Maritain), — *Questions de conscience*, 1938. — *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, 1939. — A *travers le désastre*, 1941. — *Le crépuscule de la civilisation*, 1941. — *Confession de foi*, 1941. — *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, 1942. — *Christianisme et démocratie*, 1943. — *De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1944. — *Principes d'une politique humaniste*, 1944. — *Pour la justice. Articles et Discours (1940-1945)*, 1945. — *La personne et le Bien commun*, 1947. — *L'éducation à la croisée des chemins*, 1947. — *Court Traité de l'existence et de l'existant*, 1947. — *Raison et raisons*, 1948. — *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, 1951. — *Man and the State*, 1952. — *Creative Intuition in Art and Poetry*, 1953 [A. W. Mellon Lectures 1952]. — *Approches de Dieu*, 1954. — On *the Philosophy of History*, 1957, ed. J. W. Evans. — *Reflections on America*, 1958. — *Pour une philosophie de l'éducation*, 1959. — *Pour une philosophie de l'histoire*, 1959. — *Liturgie et contemplation*, 1959. — *The Responsability of the Artist*, 1960. — *La philosophie morale*, 1960. — On *the Use of the Philosophy. Three Essays*, 1961. — *Man's Approach to God*, 1961.

Casi todas las obras de M. han sido traducidas al español y han tenido numerosas ediciones. Mencionamos aquí solamente títulos de obras publicadas en esp. sin indicación de fechas: *Sobre la guerra santa. — Para una filosofía de la persona humana. — Metafísica de Bergson. — Freudismo y psicoanálisis. — Acción católica y acción política. — Razón y razones. — De la vida de oración. — El hombre y el estado. — América. — Arte y escolástica. — Búsqueda de Dios. — El alcance de la razón. — El orden de los conceptos. — Lógica menor. — Introducción general a la filosofía. — Ciencia y filosofía. — Filosofía de la historia. — La poesía y el arte. — Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas. — Utilidad de la filosofía (Tres ensayos).*

Bibliografía: R. Byrns, "A Bibliography of J. Maritain, 1910-1942", *The Thomist* V (1942-43). — "Bibliographie résumée des écrits de Jacques Maritain", *Revue thomiste*, XLVIII (1948), 24-32. — Donald e Idella Gallagher, *The Achievement of J. and R. M., A Bibliography*, 1962. — Véase Gérard Pheland, *J. M.*, 1937. — Raïssa Maritain, *Les grandes amitiés*, 1941. — Id., íd., *Les Aventures de la Grâce*, 1944 (nueva ed., 1948). — Julio Meinvielle, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, 1948. — Jaime Castillo, *En defensa de Maritain*, 1949. — É. Gilson y otros, *Jacques Maritain. Son oeuvre philosophique*, 1949. — E. L. Allen, *Christian Humanism. A. Guide to the Thought of J. Maritain*, 1950 (foUeto). — Ch. A. Fecher, *The Philosophy of J. Maritain*, 1953. — M. L. Cassata, *La pedagogia di J. Maritain*, 1953. — N. Padellaro, *Maritain. La filosofia contro le filosofie*, 1953. — J. Croteau, *Les fondaments thomistes du personnalisme de Maritain*, 1955. — N. W. Michener, *Maritain or the Nature of Man in a Christian Democracy*, 1955. — L. Orlandi, *Note critiche alla filosofia sociale di J. M.*, 1955 (de "*Studia Patavina*". *Quaderni di Storia délia Filosofia*, 3). — V. Lundgaard Simonsen, *L'esthétique de J. M.*, s/f (1956). — L. Orlandi, *J fondamenti metafici délia filosofía sociale di J. M.*, 1956 (*ibid.*, 4). — Id., íd., *La società délie persone umane nel pensionero di J. M.*, 1956 (*ibid.*, 5). — C. Santamaría, *J. M. y la polémica del bien común*, 1956. — H. Bars, *M. en notre temps*, 1960. — Laura Fraga de Almeida Sampaio, C. R., *L'intuition dans la philosophie de J. M.*, 1963 [con amplia bibliografía, págs. 169-215].

Se ha fundado (1958) en la Universidad de Notre-Dame (Indiana, EE. UU.) un *Jacques Maritain Center* (actualmente bajo la dirección de J. W. Evans) para estudiar y propagar el pensamiento del filósofo.

MARLIANI (JUAN) (Johannes Marlianus, Giovanni Marliani (t 1483) nació en Milán y estudió medicina en el Colegio milanés de médicos. Marliani profesó en Pavía, Milán y luego de nuevo en Pavía. Su principal interés fueron la medicina y las ciencias naturales; su importancia en la historia de la filosofía y de la ciencia radica sobre todo en sus trabajos sobre la llamada "reacción" (*reactio*) o enfriamiento de un cuerpo caliente en contacto con un cuerpo frío y, en general, sobre las leyes de transmisión del calor; sobre las leyes del movimiento uniformemente acelerado y, en general, sobre las leyes del movimiento de los cuerpos naturales — del llamado "movimiento violento" o movimiento experimentado por un cuerpo al ser movido por otro, arrojado por otro, etc. Especialmente importantes fueron los experimentos de Marliani sobre el movimiento de bolas en un plano inclinado con el fin de medir su velocidad y aceleración, así como sus experimentos con péndulos. En todos estos trabajos Marliani manifestó su familiaridad con las ideas desarrolladas por los físicos de París y de Oxford, y en particular por los últimos — los "mertonianos" (VÉASE). Sin embargo, los trabajos de Marliani no consistieron ni en una mera repetición de los experimentos llevados a cabo por dichos físicos y filósofos ni en una simple reiteración de las correspondientes ideas; en algunos casos, Marliani llegó más lejos que sus precursores en este respecto, anticipando partes no sólo de los experimentos de Galileo, sino también de las ideas de Galileo sobre la naturaleza y leyes del movimiento de los cuerpos. Espe-

cialmente importantes fueron las correcciones de Marliani a Tomás Bradwardine en lo que toca al movimiento local.

Obras: *Tractatus de reactione,* compuesto en 1448 (publicado en 1525 en una edición de escritos de Cayetano de Tiene). — *In defensionem Tractatus de reactione,* compuesto en 1454 ó 1456 (publicado en 1467). — *Tractatus physici,* que parece ser el mismo escrito citado por Marliani como el *Liber conclusionum diversarum,* compuesto antes de 1460 [incluye capítulos sobre las cuestiones tratadas por los físicos de París y Oxford: *De intensione et remissione* (formarum); *De intensione et remissione in difformibus*; *De máximo et minimo,* etc.]. — *Probatio cuiusdam sententie calculatoris de motu locali,* publicado en *Disputatio,* Cfr. *infra.* — *Disputatio. . .cum Joanne de Arculis* (publicada con la *Probatio,* Cfr. *supra,* en 1460). — *Algorismus de minutiis (et algebra),* compuesto antes de 1464. — *Questio de proportione motuum in velocitate* (publicado en 1482 como vol. 1 de *Opera subtilissima,* 2 vols. [el vol. 2 es la indicada *Disputatio*]).

Véase sobre todo Marshall Clagett, *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics,* 1941 (tesis). — Muchas de las obras citadas en la bibliografía de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE) —Duhem, A. Maier, etc.— se refieren a Juan Marliani.

MARSILIO DE INGHEN *(ca.* 1330-1396), así llamado por haber nacido en Inghen, en las cercanías de Nimega, fue maestro en la Facultad de Artes de la Universidad de París desde 1362, rector de la misma Universidad en 1367 y 1371 y primer rector de la Universidad de Heidelberg en 1386. Discípulo de Juan Buridán e influido, además, por Guillermo de Occam, Nicolás de Oresme y Alberto de Sajonia, Marsilio de Inghen es considerado uno de los "parisienses" o miembros de la Escuela [de físicos] de París (véase PARÍS [ESCUELA DE]). En sus escritos físicos, principalmente a base de comentarios y resúmenes de la *Física* de Aristóteles, Marsilio de Inghen trató del problema llamado de la "reacción" —o enfriamiento de un cuerpo caliente producido por un cuerpo frío—, rechazando varias de las soluciones que se habían propuesto para explicar este fenómeno, pero sin llegar, al parecer, a ninguna conclusión definitiva. Trató asimismo del problema de la llamada "reducción" —o enfriamiento del agua caliente—, introduciendo la hipótesis de que la forma sustancial del agua es la causa principal de dicho fenómeno. Más importantes que sus escritos sobre estos y otros problemas similares, son los análisis de Marsilio de Inghen del problema del movimiento local. Siguiendo a los nominalistas, Marsilio negó que el movimiento fuera ninguna entidad; además, y sobre todo, desarrolló la teoría llamada del ímpetu (VÉASE), explicando la aceleración inicial del cuerpo en movimiento (de un proyectil) a base del impulso recibido por el proyectil y por el aire que lo rodea. Marsilio consideró que el ímpetu es una "disposición" (*dispositio* o *habitus*), así como una "acción" (*actio* o *passio*). En sus escritos lógicos, Marsilio elaboró las doctrinas terministas. En teología recibió no sólo la influencia de Occam, sino también la de Santo Tomás, pero se apartó de éste en lo que toca a la cuestión de la demostración del poder infinito de Dios, el cual no es accesible, según Marsilio, a la razón natural — bien que en este punto no llegara tan lejos como otros nominalistas y admitiera la posibilidad de alguna prueba.

Se deben a Marsilio de Inghen una *Expositio super libros An. priorum* (publicada en Venecia en 1516); un *Textus dialectices de suppositionibus, ampliationibus,* etc. (pub. con las *Summulae* de Pedro Hispano en Viena en 1512 y en Venecia en 1516); unas *Abbreviationes libri physicorum* (pub. en Venecia en 1521); unas *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum* (publicadas en Estrasburgo en 1501); unas *Quaestiones* sobre el *De generatione et corruptione* (pub. en Venecia en 1518, con comentarios al mismo texto aristotélico por Egidio Romano y Alberto de Sajonia). Se le atribuyen asimismo las *Quaestiones subtilissimae super VIII libros physicorum secundum nominalium viam,* que aparecieron en el vol. II de la edición de *Opera omnia* de Duns Escoto (Lyon, 1639), págs. 188-94.

Véase bibliografía del artículo PARÍS (ESCUELA DE). Además: A. Jellinek, *M. ab Inghen,* 1859. — G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland,* 1921; *II. Via antiqua et via moderna auf den deutschen Universitäten des XV Jahrhunderts,* 1922.

MARSILIO [MARSILIO MAINARDINI] DE PADUA *(ca.* 1275-1343) fue rector de la Universidad de París (1312-1313), estudió en Italia la filosofía natural con Pedro de Abano, regresó a París, donde colaboró con el averroísta Juan de Jandún en su obra capital y, a consecuencia de la denuncia hecha contra la misma, se refugió en Nürenberg con Luis de Baviera, con el cual fue de nuevo a Italia (1327). Aunque incluido por lo común dentro de la corriente del averroísmo (VÉASE) paduano, Marsilio de Padua no se destacó en las investigaciones de filosofía natural y metafísica, sino en las de filosofía política y en sus propósitos de reforma religiosa. Su tesis capital filosófico-político-religiosa es la de la necesidad no solamente de una autonomía completa del Estado, sino del predominio de éste sobre la Iglesia. Se ha indicado que con ello Marsilio de Padua no hacía sino proporcionar una ideología filosófico-política al movimiento de independización estatal de las Repúblicas italianas del Norte, pero aunque esto puede explicar la génesis histórica de su obra no da cuenta de toda la filosofía política en ella contenida, la cual se basa en una consideración del Estado como sociedad perfecta y suficiente por sí misma, hasta el punto de que no depende del Derecho canónico, ni siquiera del Derecho natural. Marsilio de Padua pretendía con ello restaurar en su pureza la teoría política aristotélica, y señalaba que solamente tal teoría podría evitar las luchas civiles, pero el radicalismo con que defendió estas tesis le hizo precursor no solamente del posterior erastianismo, sino también, como ha indicado R. Labrousse, del absolutismo moderno.

La obra capital, el *Defensor Pacis,* fue publicada en Basilea (1522). Ed. críticas: C. W. Previté-Orton (Cambridge, 1928); R. Scholz (Hannover, 1932-1933 [Fontes juris germanici antiqui]. Ed. y traducción inglesa por A. Gewirth: *M. of P., the Defender of Peacen,* 2 vols., 1951-1956. — Otras obras de M. de P.: *Defensor minor* (ed. crítica por C. H. Brampton [Birmingham, 1922]). — *Tractatus de translatione imperii.* — *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus.*

Véase F. Battaglia, *M. da P. e la filosofia politica del medioevo,* 1928. — W. Schneider-Windmüller, *Staat und Kirche im Defensor Pacis des M. von P.,* 1934. — G. de Lagarde, *La*

naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge. II. Marsile de Padoue ou le premier théoréticien de l'état laïque, 1934, 2ª ed., 1942, 3» ed. [como vol. III], 1948. — A. Chechini, *Interpretazione storica di M.*, 1942. — G. de Simone, *Le dottrine politiche di M. da* P., 1942. — A. Gewirth, M. *of P. Mediaeval Political Philosophy,* 1949.

La referencia a R. Labrousse, en la obra del mismo autor: *Introducción a la filosofía política,* 1953, pág. 44.

MARTI D'EIXALÀ (RAMÓN) (1808-1857) nac. en Cardona, cerca de Barcelona, estudió Derecho en la Universidad de Cervera y fue profesor auxiliar de Derecho en la misma Universidad (1829-1830). Luego fue profesor de "ideología" en la Academia de Ciencias Naturales, de Barcelona, y profesor de Derecho en la Universidad de Barcelona desde 1837 (profesor titular desde 1848). El principal interés de Martí d'Eixalà fue la filosofía. Influido por el empirismo inglés, la escuela escocesa del sentido común y la ideología francesa, Martí d'Eixalà desarrolló en su "Curso de filosofía" un pensamiento en el cual una de las tres partes en que dividió la filosofía (ideología, gramática general y lógica) desempeña un papel capital. Esta parte era la ideología. Según Martí d'Eixalà, la matemática es una ciencia analítica; todas las demás ciencias son ciencias de observación y todas ellas consisten en expresión de "ideas". Las "ideas" son para Martí d'Eixalà resultado de observaciones tanto internas como externas, y la ideología misma es la ciencia más general de las observaciones y, por tanto, es una ciencia empírica. Como las observaciones se convierten en ideas solamente cuando se manifiestan en forma de actos conscientes, la psicología —entendida como una psicognosia y como una ciencia general descriptiva— es esencial para los fundamentos de las ciencias. Martí d'Eixalà dividió las ideas en simples y complejas, en un sentido parecido al de Locke, pero con varias modificaciones especialmente en lo que toca a la naturaleza de las ideas complejas.

Martí d'Eixalà fue el maestro de Llorenz i Barba (VÉASE), que escribió sobre él una "Memoria" (1859) y desarrolló varias de las ideas de su maestro.

Obra capital: *Curso de filosofía elemental,* 1845. — Se le deben asimismo unas *Consideraciones filosóficas sobre la impresión de lo sublime,* 1845.

MARTINEAU (JAMES) (1805-1900) nació en Norwich. Pastor en la Iglesia unitaria, tuvo a su cargo varias parroquias en Liverpool y Londres; de 1840 a 1845 profesó en el New Collège de Manchester, establecido en Londres, y en 1869 fue nombrado Rector del mismo Collège. De 1848 a 1849 residió en Berlín, donde encontró a Trendelenburg y en donde se interesó por la tradición idealista alemana.

Martineau se opuso al agnosticismo y al positivismo ingleses y se consagró a un examen del conocimiento con el fin de establecer las bases de una metafísica. Según Martineau, es indemostrable la existencia del objeto; esta existencia, así como la correlación entre el pensamiento y el ser, deben ser el objeto de una creencia sin la cual es imposible toda ulterior indagación filosófica, pero semejante creencia afecta no sólo al fundamento de todo conocimiento sino inclusive al mundo de las cosas en sí, el cual ha de concebirse como inseparable del mundo de los fenómenos. Justamente la íntima dependencia que existe entre el fenómeno y la cosa en sí hace que resulte comprensible el hecho de la ley causal, interpretada no como la simple afección real del efecto por la causa, sino más bien como aquello que resulta cuando la causa es reducida a la razón, esto es, cuando lo real es concebido como fundado en lo ideal. Así, el mundo ideal es entendido por Martineau como un mundo activo. Ahora bien, esta actividad que constituye el fondo de lo que existe en y por sí mismo se revela también en el sujeto, el cual puede experimentar, percibir y conocer porque es fundamentalmente activo, porque es capaz de elegir. La filosofía de Martineau desemboca así directamente en una metafísica en la cual todo fenómeno aparece como manifestación de una actividad y de una voluntad o, mejor dicho, de una serie de voluntades cuyo centro se halla en la divinidad misma. De acuerdo con este voluntarismo desarrolla Martineau especialmente la ética, basada en la doctrina del sujeto como ser capaz de elección entre los motivos opuestos y contradictorios. La reducción de todo ser a la actividad y a la elección no excluye, sin embargo, la existencia de dos realidades que se contraponen en el campo del conocimiento de la ética y de la metafísica, pero este dualismo es a la vez la expresión de un monismo en donde se afirma a la vez la trascendencia y la inmanencia de Dios con respecto al mundo y al hombre.

Discípulos de Martineau o estrechamente vinculados con su pensamiento son, entre otros, Charles Barnes Upton (1831-1910), que defendió la indisoluble vinculación de la ética con la religión y se inclinó a una revalorización de la doctrina de Lotze *(The présent Agnosticism and the Corning Theology,* 1879. — An *Examination of the Natural Evolution of Mind,* 1883. — *Can Religión dispense with God?,* 1886. — *Are Ethics and Theology vitally connected?,* 1892. — *Lectures on the Bases of Religious Belief,* 1894); William Benjamin Carpenter (1813-1885), que defendió con bases fisiológicas y psicológicas la doctrina de Martineau sobre la libertad de la voluntad *(Principies of Mental Physiology,* 1874. — *Nature and Man, Essays Scientific and Philosophical,* 1888, postuma); Richard Holt Hutton (1826-1897), que estudió sobre todo los problemas teológicos *(Essays Theological and Literary,* 1871. — *Aspects of Religion and Scientific Thought,* 1899, póstuma); Francés Power Cobbe (1822-1904), dedicada asimismo a cuestiones morales y sociales *(The Theory of Intuitive Moráis,* 1855. — *Studies Ethical and Social,* 1865. — *The Hope of the Human Race,* 1874. — *The Scientific Spirit of the Age,* 1888. — Autobiografía en *Life, by Herself,* 2 vols., 1894). — El "movimiento unitario" defendido por el círculo de pensadores orientados en la filosofía de Martineau representó con ello una fuerte reacción contra el agnosticismo naturalista de la época, no sin pretender, por otro lado, conciliar el imperativo religioso con el desarrollo de la ciencia. Sin pertenecer al grupo de Martineau siguió, con todo, orientaciones parejas Robert Flint (1838-1910), conocido sobre todo por sus investigaciones sobre historia de la filosofía de la historia *(The Philosophy of History in Europe: I. The Philosophy of History in France and Germany,* 1874.

— *History of the Philosophy of History: II. Historical Philosophy in France and French Belgium and Switzerland,* 1893), así como por sus obras antiagnósticas y pro-teístas (*Theism,* 1877. — *Anti-Theistic Théories,* 1879. — *Agnosticism,* 1903).

Obras: *The Rationale of Religious Inquiry,* 1836. — *Lectures in the Liverpool Controversy,* 1839. — *Endeavours after the Christian Life,* I, 1843; II, 1847. — *Miscellanies,* 1852. — *Studies of Christianity,* 1858. — *Essais, Philosophical and Theological,* 2 vols., 1868. — *Religion as affected by Modem Materialism,* 1874. — *Modem Materialism; Its Attitude towards Theology,* 1876. — *Ideal Substitutes for God considered,* 1879. — *The Relation between Ethics and Religion,* 1881. — *Hours of Thought on Sacred Things,* 2 vols., 1876. — A *Study of Spinoza,* 1882. — *Types of Ethical Theory,* 2 vols., 1882. — *A Study of Religion,* 2 vols., 1888. — *The Seat of Authority in Religion,* 1890. — *Essays, Reviews and Addresses,* I, *(Personal-Political),* 1890; II *(Ecclesiastical-Historical),* 1891; III *(Theological-Philosophical),* 1891; IV *(Academical-Religious),* 1891. — *Faith the Beginning, Selfsurrender the Fulfilment of the Spiritual Life,* 1897. — *National Duties, and other Sermons,* ed. G. v F. Martineau, 1903. — *Il "Prayers" de J. M.* están incluidas en el volumen de Selina Fitzherbert Fox, *A Chain of Prayer across the Ages,* 1913. Algunas de ellas habían aparecido en *Common Prayer for Christian Worship,* 1862, de J. M.; otras en *Home Prayers,* 1891. — Véase Joseph H. Hertz, *The Ethical System of J. Martineau,* 1894. — J. J. Wilkinson, *J. Martineaus Ethik. Darstellung, Kritik und pädagogische Konsequenzen,* 1898 (Dis.). — R. A. Armstrong, *Martineaus Study of Religion,* 1900. — A. W. Jackson, *James Martineau. A Biography and a Study,* 1901. — James Drummond y Ch. B. Upton, *The Life and Letters of J. Martineau,* 2 vols., 1902. — O. Price, *Martineaus Religionsphilosophie. Darstellung und Kritik,* 1902. — Henry Sidgwick, *Lectures on the Ethics of Grcen, Spencer and Martineau,* 1902. — J. E. Carpenter, *J. Martineau, Theologian and Teacher. A Study of His Life and Thought,* 1905. — Henry Jones, *The Philosophy of Martineau in Relation to the Idealism of the Présent Day,* 1905. — Ch. B. Upton, *Dr. Martineau's Philosophy,* 1905. — R. A. Armstrong, *Martineau's Study of Religion,* 1906.

MARTINETTI (PIERO) (1871-1943) nac. en Castellamonte (Aosta), fue profesor de filosofía teórica en la Universidad de Milán desde 1906 a 1931, cuando renunció a la cátedra por negarse a prestar el juramento obligatorio requerido por el gobierno fascista.

Característico del pensamiento filosófico de Martinetti es el constituirse por medio de un diálogo crítico con las grandes posiciones epistemológicas y metafísicas. Atraído al comienzo por el inmanentismo de Schuppe y por los intentos de desarrollar una metafísica inductiva basada en los resultados de las ciencias positivas, Martinetti procedió muy pronto a elaborar una "filosofía crítica" en la cual la teoría del conocimiento debía depurarse de supuestos metafísicos, pero a la vez llegar a una concepción global metafísica. Martinetti denunció las insuficiencias de las diversas formas de realismo y de idealismo, pero consideró que sólo a través de la experiencia filosófica a lo largo de la historia podía depurarse el pensamiento; por tanto, la crítica de dichas posiciones es a la vez una preparación para admitir lo que tuviesen de plausible. La marcha del pensamiento de Martinetti procede mediante un examen de los diversos grados por los cuales se constituye el saber: la conciencia y sus representaciones; el mundo representado por la conciencia; la unidad o, mejor, correlación de la conciencia con el mundo, etc. En el curso de esta exploración Martinetti llegó a la conclusión de que el primado gnoseológico de la conciencia no destruye la objetividad de lo conocido, sino que más bien implica esta objetividad sin la cual la propia conciencia perdería su razón de ser. Pues la conciencia es esencialmente apropiación de la realidad. Tal apropiación se lleva a cabo desde el estadio de la experiencia sensible, con sus formas del espacio y del tiempo, que unifican la experiencia, y con las formas de la causalidad y de la identidad, que permiten nuevas unificaciones. Estas unificaciones no son, para Martinetti, como lo eran para Kant, resultado de aplicación al material dado de formas *a priori,* sino consecuencia de una unidad propia sistemática de la realidad empírica. Al final se llega a una completa unidad, la unidad absoluta, de carácter metafísico. Análogo proceso se lleva a cabo en la marcha que lleva a la libertad, la cual es propiamente para Martinetti liberación, en el curso de la cual se desenvuelven el Derecho, la moralidad y la religión. Los grados de la libertad son, así, paralelos a los grados de la realidad.

Obras principales: *Il sistema Sankhya,* 1897. — *Introduzione alla metafisica. I: Teoria délia conoscenza,* 2 vols., 1902-1904, reimp., 1929. — *Breviario spirituale,* 1926 [sin nombre de autor]. — *Saggi e discorsi,* 1926, 2» ed., 1929 [colección de trabajos, muchos de ellos publicados antes en revistas, desde 1908]. — *La liberta,* 1928. — *Gesù Cristo e il cristianesimo,* 1934. — *Ragione e fede,* 1942 [colección de trabajos]. — *E. Kant,* 1943, 2ª ed., 1946. — *Hegel,* 1943. — Martinetti escribió numerosos artículos para la *Rivista di filosofia.* Es autor asimismo de varias antologías comentadas (Platón, Kant, Schopenhauer) y de un comentario a los *Prolegómenos* de Kant.

Véase G. Gentile, *Saggi critici,* serie I, 1921 ("La teoria della conoscenza di M."). — G. Savinelli, *La religione nel pensiero di P.M.,* 1939. — F. P. Alessio, *L'idealismo religioso di P.M.,* 1950. — C. Goretti, *Il pensiero filosófico di P.M.,* 1952. — Francesco Romano, *Il pensiero filosófico di P.M.,* 1959 [Publicazioni dell'Istituto Universitario di Magisterio di Catania. Serie fil. Monog., 14].

MARTY (ANTÓN) (1847-1914), nacido en Schwyz (Suiza), estudió en Würzburgo con Brentano, cuyas inspiraciones siguió en gran parte. Como Brentano, abandonó la fe católica. Después de profesar en el Liceo de Schwyz, se dirigió a Göttinga, donde estudió bajo la dirección de Lotze. Luego se dirigió a Praga, donde profesó de 1880 hasta un año antes de su muerte.

Influido por Brentano, y en parte por Carl Stumpf, Marty trabajó en varios problemas de psicología y lógica, pero su principal interés y su contribución básica fueron en la "gramática general" y la filosofía del lenguaje. Por lo demás, esta última abarcaba cuestiones múltiples de índole lógica y psicológica, sobre todo las relativas al problema de los juicios impersonales concebidos como juicios existenciales. En rigor, lógica y psicología son, al entender de Marty, los dos territorios que flanquean de continuo todo análisis de la estructura del lenguaje, especialmente cuando este análisis se centra, como Marty supone,

en la cuestión de las significaciones. El peculiar empirismo de Brentano, la tesis de la aprioridad (no trascendental) de los juicios y la solución dada por el citado pensador al problema de los juicios existenciales son, por lo demás, los principales hilos con que está tejida la doctrina filosófico-lingüística de Marty sobre la significación. Así, Marty rechaza todo apriorismo de carácter metafísico o trascendental, para admitir un apriorismo especial dado en el análisis de la estructura del pensamiento. En efecto, aun cuando nada puede enunciarse con sentido acerca de las significaciones lingüísticas y lógicas sin una continua referencia a la experiencia o, mejor dicho, sin que el análisis sea una efectiva "cobertura" de un material empírico-psicológico dado, este material no puede ser ni comprendido ni ordenado si una idea de la significación y de las significaciones respectivas no preside el análisis. El análisis lingüístico puede, pues, constituir los fundamentos de la lógica a la vez que ésta posibilita el desenvolvimiento de la gramática. La filosofía del lenguaje de Marty representa, así, una nueva contribución a ese antipsicologismo psicologista en que abundaron los discípulos de Brentano y que forjó los instrumentos conceptuales necesarios para el desarrollo de la lógica pura y de la teoría de la objetividad ideal.

Obras principales: *Ueber den Ursprung der Sprache,* **1875** *(Sobre el origen del lenguaje).* — *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinns,* **1879** *(El problema de la evolución histórica del sentido del color).* — *Zur Sprachphilosophie. Die logische, lokalistische und andere Kasustheoriem,* **1910** *(Para la filosofía del lenguaje. Las teorías lógicas, localistas y otras acerca de los casos.* — *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie,* **I, 1908** *(Investigaciones para la fundamentación de la gramática general y filosofía del lenguaje).* — Además, varios trabajos publicados en revistas, entre ellos: "Ueber subjektlose Sá'tze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie", *Vierteljahrschrift,* VII (1884) ("Sobre proposiciones sin sujeto, y la relación entre la gramática, la lógica y la psicología") y "Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung" *ibid.,* VIII-XVI (1884 y sigs.) ("Sobre reflejos del lenguaje; nativismo y formación intencional del lenguaje). — En 1916 se publicó *Raum und Zeit (Espacio y tiempo),* obra postuma, ed. por Josef Eisennmeier, A. Kastil y O. Kraus; en 1916 y 1920 los dos volúmenes de *Gesammelte Schriften,* por los mismos editores, y en 1940 y 1950 los vols. I y II-III de *Nachgelassene Schriften. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie,* ed. O. Funke.

Véase Otto Broens, *Darstellung und Würdigung des sprachphilosophischen Gegensatzes zwischen Paul, Wundt und M.,* 1913 (Dis.). — Oskar Kraus, introducción (págs. 1-68) al vol. I de *Gesammelte Schriften* (1916). — O. Funke, *Innere Sprachform. Einführung in A. Martus Sprachphilosophie,* 1924. — Id., íd., *Wege und Ziele,* 1944. — Id., íd., A. *Martys sprachphilosophisches Lebenswerk,* 1945.

MARX (KARL) (1818-1883) nació en Trier (Treveris), en la antigua provincia del Rin y actualmente Rinlandia-Palatinado. Después de estudiar en la escuela de Trier ingresó (1835) en la Facultad de Derecho de la Universidad de Bonn y (1836) en la Universidad de Berlín, donde se doctoró en 1841, y donde siguió las lecciones de Savigny y de Eduard Gans, discípulo de Hegel. Amigo del grupo de los "jóvenes hegelianos" o "hegelianos de izquierda" (los hermanos Bauer, Max Stirner y otros), estudió a fondo el sistema hegeliano, por el cual se sintió a la vez atraído y repelido. Moses Hess, un socialista radical de Colonia, lo llamó a esta ciudad para colaborar en la *Rheinische Zeitung* (1831) hasta la suspensión de este periódico (1843). Marx publicó en la *Reinische Zeitung* una serie de artículos radicales al tiempo que se familiarizaba con los escritos de los socialistas utopistas franceses, especialmente Fourier, Proudhon y Leroux. Se entusiasmó con Feuerbach, y en vista de la imposibilidad de seguir trabajando en Alemania se trasladó a París, invitado por Arnold Ruge para colaborar en los *Deutsch-Französische Jahrbücher.* En 1844 conoció en París a Engels, con quien mantuvo estrecha amistad durante toda su vida, con quien colaboró en varias obras y quien le ayudó a menudo financieramente durante su largo exilio en Londres. También en París conoció a varios revolucionarios (Auguste Blanqui, Bakunin, etc.) y se familiarizó con los escritos de Saint-Simon, que ejercieron sobre él influencia considerable. Allí comenzó una serie de polémicas (contra Proudhon, contra sus antiguos amigos de la "izquierda hegeliana", etc.). Expulsado de París a petición del Gobierno prusiano por sus colaboraciones en el semanario *Vorwärts,* se marchó en 1845 a Bruselas. En 1847 fundó, con Engels, la Liga (*Bund*) de los comunistas, cuyo programa político y filosófico fue fijado en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848). Poco más tarde, en Colonia, dirigió la *Neue Rheinische Zeitung,* que fue suprimida casi inmediatamente. En 1849 llegó a Londres, donde permaneció durante el resto de su vida, y donde escribió sus más importantes obras teóricas mientras luchaba contra la miseria y se mantenía en estrecho contacto con las organizaciones revolucionarias, y desde donde daba el principal impulso a la constitución de la I Internacional.

Exponemos las doctrinas de Marx y las varias formas de "marxismo" en el artículo MARXISMO, por lo que nos limitaremos aquí a algunas observaciones. Suele presentarse a Marx como un discípulo de Hegel o, mejor dicho, como uno de los "hegelianos de izquierda" que invirtió completamente las tesis hegelianas, pero conservando partes importantes de la sustancia del hegelianismo. Ello es cierto, prro debe tenerse presente asimismo la influencia ejercida sobre Marx por otros autores (Feuerbach, Saint-Simon, etc.), así como las consecuencias que tuvieron para él sus lecturas de las obras de los principales economistas de la época inmediatamente anterior (Adán Smith, Ricardo, Quesnay, etc.) y en particular su actividad como periodista y su intervención en las luchas político-sociales de su tiempo. A ello debe agregarse la influencia ejercida sobre Marx por el desarrollo de la economía, y en particular de la economía inglesa (sobre la cual Engels le proporcionó muchos datos). Aun así, y según apuntamos en MARXISMO, no debe considerarse el sistema de ideas de Marx como un resultado de diversas influencias y experiencias, sino como la elaboración de tales influencias y experiencias dentro de un espíritu a la vez sistemático y positivo. La obra de Marx es a la vez filosófica, sociológica, histórica y política; su principal componente doctrinal es el materialismo histórico y la

idea de que las relaciones económicas de producción constituyen el factor fundamental del desarrollo histórico, de tal suerte que para Marx la realidad social condiciona la conciencia (o forma de la conciencia) y no a la inversa.

De las obras de Marx publicadas durante su vida mencionamos: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, eme Streitschrift gegen Bruno Bauer zur Auflärung des Publikums über die Illusionen der spekulativen Philosophie und über die Idee des Kommunismus als die Idee des neuen Weltzustandes*, 1845 *(La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica. Polémica contra Bruno Bauer para la ilustración del público sobre las ilusiones de la filosofía especulativa y sobre la idea del comunismo como idea del nuevo Estado mundial)* [en colaboración con F. Engels; la "sagrada familia" son los tres hermanos Bauer: Bruno, Edgar y Egbert]. — *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère, de Proudhon*, 1847 [en alemán: *Das Elend der Philosophie*, 1885]. — *Manifest der kommunistischen Partei*, 1848 *(Manifiesto del Partido Comunista)* [en colaboración con F. Engels]. — *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, 1859 *(Crítica de la economía política)*. — *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, 3 vols. (I, 1867; II [ed. por F. Engels], 1885; III, 1895). — Las *Tesis sobre Feuerbach* fueron publicadas por F. Engels en 1888 como "Apéndice" a su obra: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*.

Además de estas obras Marx publicó numerosos artículos y ensayos para la *Rheinische Zeitung*, los *Deutsch-französischen Jahrbücher*, el semanario *Vorwärts*, la *Neue Rheinische Zeitung*, el *New York Tribune*, etc. Entre los escritos histórico-políticos destacan: *Die Klassenkämpfe in Frankreich* (1859); *Der 18 Brumaire des Louis Bonaparte* (1852).

Muchos de los escritos de Marx publicados en periódicos y revistas fueron recogidos en libro sólo después de su muerte, especialmente en las ediciones de obras completas (Cfr. *infra*). Marx dejó varias obras inéditas, luego también publicadas en ediciones de *Obras completas;* además de su tesis doctoral de 1841 *(Diferencia entre las filosofías de la Naturaleza de Demócrito y de Epicuro)*, mencionamos al respecto: *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho)* escrita en 1843. — *Die deutsche Idéologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie (La ideología alemana. Crítica de la nueva filosofía alemana)*, escrita durante los años 1845 y 1846. — Deben mencionarse asimismo una serie de escritos típicos del "joven Hegel" que se llaman hoy *Manuscritos económico-filosóficos, y* que fueron escritos casi todos en torno a 1844.

Hay trad. esp. de numerosas obras de Marx. Mencionamos dos trad. de *Miseria de la filosofía*, una publicada en 1928 y otra en 1941; una trad. de *Crítica de la economía política* publicada en 1933; una trad. de *El Capital*, publicada en 1931 (trad. M. Pedroso); otra de la misma obra publicada en 1934 (trad. W. Roces), con una 2ª ed. en 3 vols., 1959. De *El Capital* se hizo un resumen en español en 1887 con el título: *El capital resumido y acompañado de un estudio sobre el socialismo científico.* Se han traducido muchos escritos de Marx de interpretación histórico-política. También ha aparecido en 1962 una trad. de los *Manuscritos económico-filosóficos.*

La edición de obras completas de Marx y Engels iniciada por el "Instituto Marx-Engels-Lenín", de Berlín fue interrumpida en 1933. Se ha reimpreso la parte de esta edición que ya había salido y se ha continuado la edición en Berlín-Este (hasta ahora 9 vols., de los 36 vol. proyectados). La trad. rusa de obras de Marx y Engels emprendida por el "Instituto Marx-Engels-Lenín" en Moscú, terminada en 1947, es casi completa. Hay asimismo una edición de *Werke* (incluyendo correspondencia) por H. J. Lieber, en 8 vols. (todavía no completa).

Bibliografía: M. Rubel, *Bibliographie des oeuvres de K. M.*, 1956. — Id., íd., *Supplément à la bibliographie*, etc., 1960.

Biografías: Franz Mehring, *K. M. Geschichte seines Lebens*, 1918 (hay una trad. inglesa puesta al día, con notas de E. Fuchs). — Otto Rühle, *K. M. Sein Leben und Werk* (trad. esp.: K. *M.*, 1934. — A. Cornu, *K. M. et F. Engels. Leur vie et leur oeuvre*, 3 vols., 1955-1962 (I. *Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne [1818/20-1844]*, 1955; II. *Du libéralisme démocratique au communisme [1842-1844]*, 1958; III. *Marx à Paris*, 1962). — I. Berlin, *K. M. His Life and Environment*, 1948.

Hay una bibliografía inmensa sobre la obra y el pensamiento de M. Abundan los escritos polémicos, apologéticos y críticos. Todas las obras mencionadas en la bibliografía de MARXISMO se refieren a Marx. Aquí nos limitamos a mencionar algunos escritos pertenecientes a diversas tendencias: S. von Boehm-Bawerk, *K. M. and the Close of His System*, 1898. — M. Adler, *M. als Denker*, 1908. — K. Kautsky, *Der historische Leistung von K. M.*, 1908. — P. Lafargue, *Le déterminisme économique de K. M.*, 1909. — J. Spargo, *M. His Life and Work*, 1911. — Franz Mehring, K. *M. Geschichte seines Lebens*, 1918. — F. Tönnies, *Marx Leben und Lehre*, 1921. — M. M. Bober, *K. Marx's Interprétation of History*, 1927. — A. Goedeckemeyer, *Die Weltanschauung von M. und Engels*, 1928. — K. Vorländer, K. *M.*, 1929. — S. H. Chang, *The Marxian Theory of State*, 1931. — S. Hook, *Towards the Understanding of K. M.*, 1933. — E. H. Carr, *K. M. A. Study in Fanaticism*, 1934. — A. Cornu, K. *M., l'homme et l'oeuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique (1818-1845)*, 1934. — Id., íd., *K. M. et la pensée moderne*, 1948. — K. R. Popper, *The Open Society and Its Ennemies*, Vol. II, 1945, nueva ed., 1962. — A. Vène, *Vie et doctrine de K. M.*, 1946. — H. Lefèbvre, *Pour comprendre la pensée de M.*, 1947. — F. Grégoire, *Aux sources de la pensée de M.: Hegel, Feuerbach*, 1947. — B. Nicolaejsvki, *K. M.*, 1947. — F. de Raedemaeker, *De idéologie von K. M. in het kommunistisch manifest*, 1948. — P. Bigo, *Marxisme et Humanisme*, 1954. — J. Hyppolite, *Études sur M. et Hegel*, 1955. — J.-Y. Calvez, *La pensée de* K. M., 1956 (trad. esp.: *El pensamiento de C. M.*, 1958, 2ª ed., 1960). — Maximilien Rubel, K. M. *Essai de biographie intellectuelle*, 1957. — Rodolfo Mondolfo, *Marx y marxismo. Estudios histórico-crítico*, 1960. — Kostas Axelos, *M., penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, 1961. — Robert C. Ticker, *Philosophy and Myth in K. M.*, 1961.

MARXISMO. Se ha entendido por 'marxismo': (I) Las doctrinas filosóficas, económicas, sociales, políticas, históricas, etc., de Marx (v.), incluyendo el "joven Marx", es decir, las doctrinas elaboradas por Marx en el curso de su vida, así como la práctica aneja a tales doctrinas; (II) Las doctrinas filosóficas, económicas, etc., de Marx que más influencia han ejercido, unidas a algunas doctrinas de Engels, y formando un "sistema" relativamente coherente; (III) El manejo doctrinal anterior en tanto que ha dado origen a un movimiento político, social, económico, filosófico, etc., que ha experimentado diversas vicisitudes, ha sido objeto de varias.

interpretaciones y ha sido aplicado de diferentes maneras, hasta llegar a la época actual.

Tendremos en cuenta estos tres modos de entender el marxismo y describiremos brevemente cada uno de ellos en el orden indicado.

(I) En los datos sumarios presentados en el artículo MARX (v.) hemos indicado ya que Marx procede filosóficamente de la llamada "izquierda hegeliana" (véase HEGELIANISMO). Ello es cierto, pero insuficiente e incompleto. En efecto, Marx fue grandemente atraído por el sistema de Hegel tal como era expuesto por los "jóvenes hegelianos" en Berlín (por ejemplo, por Eduard Gans), pero desde muy pronto la atracción que ejercieron sobre Marx las ideas de Hegel fue contrapesada por la hostilidad que sentía hacia un pensamiento puramente "especulativo", que podía dar lugar a toda clase de combinaciones ideológicas. Por temperamento y también por las circunstancias, que lo lanzaron a la vida periodística y política y no a la vida académica, Marx sentía fuerte inclinación al estudio de lo "concreto" — de los datos históricos, del estado de las leyes, de las condiciones políticas y económicas, etc. Se ha dicho por ello que el hegelianismo de Marx es en gran medida un hegelianismo positivo o, si se quiere, "positivista". Sus primeras reflexiones filosóficas —los escritos del llamado "joven Marx", a los que se viene prestando creciente atención— testimonian estas inclinaciones. En ellos se encuentran reflexiones en las que el autor destaca lo que luego se llamarán "temas existenciales", vistos a la luz del hegelianismo — entre ellos temas tales como el de la enajenación (VÉASE), de los que Hegel había tratado, pero que Marx colocó en una posición más central y a los que dio una significación más concreta. En ellos se advierte asimismo la tendencia, luego más fuerte y sistemáticamente desarrollada, a rechazar cada vez más el contenido idealista del hegelianismo y a hacer uso del método hegeliano.

Un cambio importante en la evolución del pensamiento de Marx —lo mismo que en el de Engels y otros autores coetáneos— lo representó el definitivo abandono de todo residuo idealista en favor de un decidido materialismo. Este cambio fue causado principalmente por la lectura de Feuerbach, en el momento en que, como escribió Engels, "todos éramos entusiastas feuerbachianos". En vez de explicar la historia por el "Espíritu", Feuerbach la explicaba por medio de las "condiciones materiales"; el Espíritu mismo se convertía en "ideología" encubridora de la "verdadera realidad histórica". Ahora bien, Marx llegó a la primera formulación de lo que se consideraba como su pensamiento maduro no sólo a través de la influencia de Feuerbach —muchas de cuyas tesis rechazó luego, en parte por ser excesivamente "abstractas"—, sino también, y sobre todo, por sus estudios de los economistas franceses e ingleses (Ricardo Quesnay, Adam Smith), de los socialistas utópicos franceses (especialmente de Fourier y Proudon), de Saint-Simon y muy principalmente de la realidad social y política de su época. Importante fue asimismo su relación con Engels, con el cual colaboró en diversas obras (hasta el punto de que a veces es difícil distinguir entre la contribución de Marx y la de Engels en la formación del "marxismo"). Todo ello no quiere decir que el marxismo se constituyera a base de una combinación más o menos "mecánica" de influencias y de experiencias. Tanto en su aspecto teórico como en su aspecto "práctico" —por lo demás, estrechamente enlazados entre sí"— el marxismo de Marx, bien que formado con muy distintos elementos, apareció como una doctrina distinta de las otras, incluyendo aquellas que, como la de Saint-Simon, estaban más cercanas a ella. Una de las características de este marxismo es la insistencia en lo que luego se llamará "conciencia histórica", es decir, el tratar de explicar no la historia en general, sino los diversos momentos de la historia en su carácter concreto. La historia no aparece para Marx "como historia de los errores", sino —de modo semejante a Hegel, pero en forma anti-idealista— como "historia de las verdades parciales": cada momento histórico es, de algún modo, un "error", pero tiene su justificación y es por ello también una "verdad". Otra de las características es la unión de un sistema de conceptos con un examen concreto y minucioso de la realidad que tal sistema trata de explicar.

Desde este punto de vista el marxismo de Marx consiste fundamentalmente en el "materialismo histórico". Reducido a unas cuantas fórmulas simplificadas este materialismo consiste en lo siguiente: (1) La idea de que la historia es explicable mediante leyes, las cuales, sin embargo, no son leyes *a priori*, sino leyes obtenidas por medio de un examen de los hechos históricos mismos. Por lo demás, estas leyes históricas son distintas de las leyes físicas, químicas, biológicas, etc., por cuanto mientras estas últimas son siempre las mismas para todos los hechos —los cuales son además siempre "los mismos"—, las leyes históricas son leyes evolutivas, es decir, leyes de una evolución que no se repite. (2) La idea de que la evolución histórica no es un desarrollo continuo, sino una serie de desarrollos producidos por conflictos, los cuales son el motor del movimiento histórico. Estos conflictos son de tal índole que en ellos se manifiesta una de las tesis hegelianas: la transformación de la cantidad en cualidad. En efecto, cuando se intensifica el conflicto se produce una ruptura (o explosión), que da lugar a otra fase del desarrollo histórico. (3) La idea de que las fuerzas determinantes de la evolución histórica son fuerzas económicas, es decir, "condiciones materiales de la vida humana". Las fuerzas económicas están incorporadas en clases sociales, y especialmente en dos clases: la de los poseedores y opresores y la de los desposeídos y oprimidos. En otros términos, el factor determinante de la evolución histórica son las "relaciones económicas". Los demás aspectos de la historia —las creencias religiosas, las ideas morales, las ideologías políticas, los sistemas filosóficos, etc.—, son consecuencia del modo como operan las relaciones económicas. Por eso Marx escribe que la existencia social de los hombres determina su "conciencia" y no a la inversa. El predominio de tal existencia social y de los factores económicos es resumido por Marx en el "Prefacio" a su *Crítica de la economía política* del modo siguiente: "En el curso de la producción social que emprenden los hombres, éstos se relacionan entre sí de modos definidos e independientes de su voluntad. Estas relaciones de producción corresponden un estadio definido del desarrollo de sus poderes materiales de producción. La suma de estas relaciones de producción constituye la es-

tructura económica de la sociedad — el verdadero fundamento sobre el cual se edifican las superestructuras legales y políticas y a la cual corresponden formas bien definidas de conciencia social. El modo de producción en la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida". Debe tenerse presente que Marx no hace de la llamada "superestructura" un reflejo siempre inmediato y directo de las fuerzas de producción. La "superestructura", una vez incorporada a la sociedad, es asimismo un factor de los conflictos y cambios que tienen lugar en la sociedad. (4) La idea de que el proceso histórico tiene lugar en forma dialéctica, y especialmente siguiendo la ley de la negación de la negación. Así, en lo que toca por lo menos a la historia "occidental", la evolución histórica ha seguido el esquema: predominio de la clase feudal; arrumbamiento del feudalismo por la burguesía; nacimiento del proletariado, destinado a arrumbar a la burguesía. En esta dialéctica histórica, cada período tiene su justificación; no es posible saltar de una fase histórica a otra sin la fase intermedia, pues para que se produzca una revolución histórica deben estar preparadas las correspondientes condiciones económicas y sociales. (5) La idea de que el triunfo del proletariado introducirá un cambio radical y distinto de los anteriores, en que por vez primera se procederá no a la armonía de las clases sociales, sino a la supresión de las clases y al advenimiento de la sociedad sin clases. Entonces el hombre será definitivamente libre; se habrá dado el "salto a la libertad" y se habrá cumplido de modo definitivo el proceso hacia la libertad en que la historia consiste. Con la supresión de las clases se suprimirá asimismo el Estado, que había sido instrumento de opresión de las clases dominantes sobre las dominadas. La supresión del Estado será obra de la dictadura del proletariado, el cual hará servir al Estado para su eventual autoeliminación. De este modo se alcanzará la sociedad comunista, que será la verdadera libertad objetiva y el triunfo del hombre sobre toda opresión. (6) La idea, estrechamente ligada con todas las anteriores, de que la filosofía no tiene por finalidad interpretar el mundo, sino cambiarlo, es decir, la idea de que la actividad humana solamente puede ser entendida racionalmente en cuanto "práctica revolucionaria".

El programa político resultante de las ideas anteriores es el expresado en el *Manifiesto comunista.* Las bases económicas de las mismas ideas se hallan expresadas en *El Capital.* Importante en éste es la interpretación económica de la historia moderna y especialmente del proceso de la revolución industrial y técnica, y la mostración de los conflictos internos que ha experimentado y deberá seguir experimentando la burguesía hasta su destronamiento por el proletariado — destronamiento que primero Marx había concebido como una lucha violenta conducida por una *élite* revolucionaria, y que luego concibió en forma de una lucha más larga, pero más tenaz, bajo la égida de los partidos socialistas (o comunistas). Entre las ideas sobresalientes de lo que puede llamarse "la filosofía económica" del marxismo figuran las siguientes: (1ª) La idea de que los productos lanzados al mercado tienen un precio. (2") La idea de que para la obtención de estos productos se usa el trabajo de los asalariados, trabajo que tiene asimismo un precio. (3ª) La idea de que lo producido por el asalariado tiene un precio o, mejor dicho un valor superior al salario recibido por el trabajador (aun descontando los costos de producción, distribución, etc.). Este *plus* es la *plus valía,* que es arrebatada al trabajador por el capitalista. (4ª) La idea de que tanto el progreso técnico como las necesidades de la competencia obligan a los capitalistas a formar grandes monopolios, destruyendo de este modo las empresas pequeñas y la clase social —la "pequeña burguesía"— poseedora de tales empresas. (5) La idea de que hay inevitablemente crisis (por ejemplo, crisis de superproducción) en el mercado capitalista y que éstas producen conflictos (incluyendo guerras) en el curso de los cuales el capitalismo se autodestruye. (6ª) La idea de que la cantidad de proletarios y desposeídos aumenta a medida que la cantidad de capitalistas y opresores disminuye.

(II) El marxismo como sistema completo a que nos referimos al principio incluye no sólo las ideas anteriores de Marx, sino otras ideas, algunas de las cuales proceden de Engels, especialmente en las partes de sus obras en las que trató de cuestiones de las que no se había ocupado, o no se había ocupado directamente, Marx. Habiendo tratado de los fundamentos más propiamente "marxistas" de este "marxismo como sistema" en el apartado anterior, podremos ser aquí más breves. El marxismo como "sistema completo de Marx-Engels" abarca no solamente el materialismo histórico, sino también el llamado "materialismo dialéctico". En rigor este marxismo ha sido caracterizado con frecuencia como materialismo dialéctico y por este motivo se ha usado para referirse a él la abreviatura *Diamat* ("materialismo dialéctico") y no la abreviatura *Hismat* ("materialismo histórico"). En cierto respecto este marxismo es infiel a algunas de las ideas fundamentales de Marx, especialmente a la idea de que las leyes históricas no son comparables a las leyes físicas. Marx entendió al hombre como un ser creador y en principio libre, y también como un ser natural, aunque no como un ser "solamente natural"; en todo caso, como un ser natural que se esfuerza, en el curso de la historia, por liberarse de la opresión, tanto natural como histórica. Pero en otro respecto este marxismo "completa" a Marx, ya que llena las partes que Marx había dejado "en blanco". En sustancia, consiste en sostener que el ser prima sobre el pensar, y que este último se limita a reflejar pasivamente (casi "fotográficamente") el ser; se trata, pues, de un realismo. Consiste también en afirmar que el ser es, en último término, la "materia"; es, pues, un materialismo. Ahora bien, este materialismo no es mecanicista, como el materialismo de muchos hombres de ciencia del siglo XIX y de algunos filósofos, sino dialéctico. Así, este marxismo consiste en una inversión de Hegel, el cual había puesto la realidad "patas arriba". Además, rechaza de Hegel el contenido, pero conserva fielmente el método. Este método debe aplicarse a la realidad según leyes dialécticas, de las cuales sobresalen tres; las que según algunos inclusive se reducen a tres: la ley de la transformación de la cantidad en cualidad; la ley de la unidad y conflicto de los opuestos, y la ley de la negación de la negación. El marxismo en este sentido es, desde el

punto de vista de la concepción de la realidad, un emergentismo (véase EMERGENTE) que sigue siendo de todos modos naturalista. Las leyes dialécticas en cuestión siguen el esquema de Hegel: tesis (afirmación), antítesis (negación) y síntesis (negación de la negación) — esta última, por lo demás, distinta de la negación lógica, la cual suprime el término puesto o afirmado en vez de "conservarlo" o, mejor, "absorberlo".

Estas leyes dialécticas se aplican a la Naturaleza entera y también a la sociedad. La Naturaleza es una realidad material infinita en el espacio y en el tiempo; de esta realidad surgen los organismos, que siguen siendo materiales, y de los organismos surgen los procesos psíquicos, que están asimismo arraigados en la materia y son, en último término, materiales. El conocimiento tiene lugar por medio de órganos de los sentidos, que son materiales; conocer es, pues, un modo de relación de una "materia" con una "materia". La Naturaleza como realidad material se comprende asimismo de acuerdo con ciertas categorías fundamentales, entre las cuales destacan las de la necesidad y las de la interacción. Ahora bien, tanto esta necesidad como esta interacción tienen lugar no mecánica, sino, una vez más, dialécticamente. El puro mecanicismo es un fatalismo. El idealismo es un "contingentismo (radical)" injustificado. Sólo el materialismo dialéctico permite coordinar la necesidad con la voluntad.

Puede decirse que el marxismo de que hablamos ahora es un materialismo histórico suplementado por un materialismo dialéctico y, según algunos, fundado en un materialismo dialéctico. En cuanto materialismo histórico, este marxismo sustenta fundamentalmente las tesis de Marx descritas en la sección anterior.

(III) El marxismo en los dos sentidos anteriores, y especialmente en el primer sentido, fue objeto de muchas polémicas y revisiones. Algunas de las últimas fueron de naturaleza más política que propiamente filosófica, pero siendo una de las características del marxismo la unión de la teoría con la práctica (la "praxis"), se ha considerado que las discusiones políticas eran también de índole filosófica. Varias de las interpretaciones fueron denunciadas como "revisionistas"; tal ocurrió con las interpretaciones de autores como Kaustky y Berstein por parte de Lenín. En rigor, puede considerarse la interpretación del marxismo —y sobre todo lo que podríamos llamar la "práctica del marxismo"— por Lenín como una fase en la evolución del marxismo. La primera fase sería la de Marx; la segunda, la de Marx junto con algunas ideas de Engels; la tercera, la de Marx-Engels interpretada por los llamados "revisionistas"; la cuarta, la de Lenín. Ahora bien, hemos tratado este punto con más detalle en el artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA, donde nos hemos referido al llamado "marxismo-leninismo" y a algunas de las vicisitudes por éste experimentadas. Aquí nos toca ahora únicamente destacar que en el curso de estas vicisitudes se trató sobre todo de si había un marxismo ortodoxo y, como consecuencia, uno o varios marxismos heterodoxos. Durante un tiempo se consideró como marxismo ortodoxo el soviético, el cual ha recibido los nombres de "neomarxismo" y de "bolchevismo" (o "bolcheviquismo"). Algunos estiman que es injusto reducir el marxismo ortodoxo al soviético sin por ello considerar que la única salida consista en proceder a efectuar una transformación del marxismo análoga a la de los "revisionistas" de comienzos del siglo xx. Para estos últimos autores el marxismo en la forma soviética ha sido el verdadero "revisionismo" y, además, un revisionismo que ha consistido en matar lo que había de vivo en el marxismo. Se ha desarrollado en vista de ello un "nuevo marxismo" que aspira a constituir un "marxismo vivo", en algunas ocasiones más cercano al propio Marx, en otras ocasiones interesado en una renovación de Marx de acuerdo con la nueva situación de la época. Interesantes son a este respecto las ideas de Gramsci (VÉASE), el cual sigue siendo considerado como "ortodoxo" por algunos, pero como un renovador del marxismo mediante una "filosofía de la praxis" por otros; las de Lukács, que ha influido sobre todo en autores "occidentales" no marxistas, pero simpatizantes con algunas de las ideas y, sería mejor decir, "intuiciones del marxismo; las de Henri Lefèbvre (VÉASE) y acaso las de Lezek Kolakowski, el cual se ha esforzado por "resucitar" el marxismo de las ruinas del "oficialismo" y ha distinguido entre "marxismo institucional" ("pseudo-ortodoxo") y "marxismo intelectual" (más "ortodoxo" o, en todo caso, más "vivo"). A las ideas de estos autores pueden agregarse las de Jean-Paul Sartre en su última obra sobre la razón dialéctica; en ella Sartre estima el marxismo como la filosofía de nuestro tiempo, pero este marxismo no es un materialismo dialéctico, cuando menos por el momento, cuando la ciencia opera todavía según supuestos de carácter positivista. Este "nuevo marxismo" o "marxismo vivo" se relaciona a veces con el interés por el "joven Marx" —por "los escritos de la juventud de Marx"—, pero el panorama de este marxismo es demasiado complejo y, sobre todo, demasiado fluido para que se pueda hacer con él mucho más que dar fe de su existencia.

De la abundante bibliografía sobre el marxismo destacaremos sólo, en orden cronológico, algunas obras pertenecientes a muy diversas tendencias; a ellas hay que agregar, además, las citadas en la bibliografía del artículo MARX y algunas de las que se mencionan en las bibliografías de los artículos DIALÉCTICA y MATERIALISMO: G. Plejanov, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus: Holbach, Helvetius, Marx,* 1896 (del mismo Plejanov el volumen en inglés: *Fundamental Problems of Marxism,* 1929). — O. Lorenz, *Die materialistische Geschichtsauffassung, zum erstenmal systematisch dargestellt und kritisch beleuchtet,* 1897. — Ludwig Woltmann, *Der historische Materialismus, Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung,* 1899. — Th. G. Masaryk, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus,* 1899. — B. Croce, *Materialismo storico ed economía marxistica,* 1900. — David Koigen, *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Zur Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie des Junghegelianismus,* 1901. — Jakob Hollistscher, *Das historische Gesetz. Zur Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung,* 1903. — F. Oppenheimer, Das *Grundgesetz der Marxschen Gesellschaftslehre,* 1903. — A. Penzias, *Die Metaphysik der materialistischen Geschichtsauffassung,* 1905. — W. von Tugan-Baranowski, *Theoretische Grundlagen des Marxismus,* 1905. — Rudolf Goldscheid, *Problème des Marxismus,* 1906. — G. Sorel, *La décomposition du marxisme,* 1908. — W. E. Biedermann, *Die Weltan-*

schauung des Marxismus, 1908. — Emil Hammacher, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus,* 1909. — G. Charasoff, *Das System des Marxismus. Darstellung und Krítik,* 1910. — Walter Silzbach, *Die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung,* 1911. — N. Cervigli, *Le teorie fondamentali del Marxismo,* 1912. — Rodolfo Mondolfo, *Sulle orme di Marx,* 1919, 4» ed., 1948. — íd., íd., *Marx y marxismo,* 1960. — H. Cunow, *Grundzüge der Marxschen Soziologie,* 1920-1921. — N. Bujarin, *Théorie des historíschen Materialismus,* 1922. — Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtssauffassung,* 2 vols., 1927. — K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung,* 1929. — íd., íd., *Marxismus und Philosophie,* 2ª edición, 1930. — Varios autores, *Dialéktitschéskiy i istoritschéskiy matérializm,* ed. M. Mitin, 1934. — V. Adoratskiy, *Dialectical Materialism. The theoretical Fundations of Marxism-Leninism,* 1936. — H. Lefèbvre, *Le matérialisme dialectique,* 1940, *nueva ed.,* 1949. — íd., íd., *Logique formelle, logique dialectique,* 1947 (trad. esp.: *Lógica formal, lógica dialéctica,* 1956). — C. Hubatka, *Die materialistische Geschichtsauffassung,* 1942 (Dis.). — M. M. Rosenthal, *Marksistskiy dialéktschéskiy metod,* 1947. — N. Lubnicki, *The Theory of Knowledge of Dialectical Materialism,* 1949. — H. C. Desroches, *Significations du marxisme suivi d'une initiation bibliographique à l'oeuvre de Marx et d'Engels,* 1949. — M. Cornforth, *Materialism and the Dialectical Method,* 1953 (trad. esp.: *El materialismo y el método dialéctico,* 1961). — íd., íd., *Historical Materialism,* 1954, ed. rev., 1962. — íd., íd., *The Theory of Knowledge,* 1955, ed. rev., 1963. Estos tres vols. pertenecen a una serie que el autor ha dedicado a la exposición y comentario del marxismo-leninismo. — M. G. Lange, *Marxismus-Leninismus-Stalinismus. Zur Krítik des dialektischen Materialismus,* 1951. — B. Petrov (B. P. Vychéslavtsév), *Filosofskaá nichchéta marksizma,* 1952. — G. Politzer, G. Besse, M. Caveing, *Principes fondamentaux de philosophie,* 1954. — A. G. Meyer, *Marxism. The Unity of Theory and Practice. A. Critical Essay,* 1954. — J. Marchai, *Deux essais sur le marxisme,* 1955. — H. B. *Acton, The Illusion of the Epoch. Marxism-Leninism as a Philosophical Creed,* 1955 (trad. esp.: *La ilusión de la época,* 1962). — A. Arvon, *Le marxisme,* 1955. — M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique,* 1955 (trad. esp.: Las *aventuras de la dialéctica,* 1957). — J. Hommes, *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung,* 1955. — André Piettre, *Marx et marxisme,* 1957 (trad. esp.: *M. y marxismo,* 1962). — G. Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study,* 1961. — F. V. Konstantinov, *Los fundamentos de la filosofía marxista* (trad. esp., 1961). — J. Witt-Hansen, *Historical Materialism. The Method. The Théories, I,* 1960. — F. Chatelet, *Logos et praxis. Recherches sur la signification théorique du marxisme,* 1962. — J.-P. Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J. Orcel, *Marxisme et Existentialisme, Controverse sur la dialectique,* 1962 (trad. esp.: *Marxismo y existencialismo,* 1963).

Para la filosofía soviética en particular véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA. — Sobre hegelianismo y marxismo: S. Mark, "Hegelianismus und Marxismus", *Kantstudien,* XXVII (1922). — J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel,* 1955. — Sobre existencialismo y marxismo: G. Lukács, *Existentialisme ou Marxisme,* 1948. — J. Lacroix, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme,* 1950 (trad. esp.: *Marxismo, existencialismo, personalismo,* 1962). — J.-P. Sartre, R. Garaudy *et al., op. cit. supra.* — Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, i,* 1960. — Para las obras de H. Lefèbvre, G. Lukács y A. Gramsci, véanse las bibliografías de los artículos correspondientes.

MASARYK (TOMAS GARRIGUE) (1850-1937) nació en Hodonin (Moravia) y estudió en la Universidad de Viena. De 1882 a 1911 fue profesor en la nueva Universidad bohemia de Praga. Elegido varias veces diputado, salió de su país en 1914 y se dirigió a Austria, Italia, Suiza y, finalmente, a Inglaterra, profesando durante algún tiempo en el King's Collège, de la Universidad de Londres. Con la independencia, fue elegido Presidente de Checoslovaquia en 1918 y reelegido en 1920 y 1927.

Masaryk se interesó principalmente en problemas de sociología, filosofía política y ética. En todas sus investigaciones introdujo supuestos filosóficos, en los cuales predominaron los derivados del positivismo francés e inglés. Muy fuertes fueron lo que pueden llamarse "tendencias humanistas", combinadas con orientaciones de moral social. Así, su investigación sobre el suicidio no era solamente un análisis de un fenómeno social-histórico, sino que comportaba una filosofía moral destinada a establecer las bases de una sociedad equilibrada, carente de tensiones que no fuesen moral e intelectualmente fructíferas. Lo mismo puede decirse de sus demás escritos de filosofía política, así como de su crítica de las bases filosóficas del marxismo. Masaryk rehusó siempre todo pensamiento de tipo puramente abstracto (o que él estimaba tal) y manifestó inclinación por un modo de pensar "concreto". Éste se reveló no sólo en sus estudios sociales y políticos sino también en sus trabajos de carácter lógico y epistemológico, tanto de los que tenían por tema el problema del escepticismo como de los que se encaminaban directamente a una clasificación de las ciencias y a lo que llamó precisamente la "lógica concreta". Lo decisivo en el pensamiento de Masarky fue, sin embargo, el hecho de que constituyó, estrechamente enlazado con su acción, un modelo para un cierto estilo de la posterior filosofía checa. Así, un examen de las corrientes de esta filosofía muestra dondequiera sus huellas. Esto ocurre ya muy claramente en el positivismo evolucionista de F. Krejci (1854-1934). Pero también en los pensadores más recientes. De hecho, el pensamiento filosófico checo puede ser inclusive considerado desde el punto de vista de la mayor o menor acentuación que los diversos filósofos han establecido de aquel primer positivismo humanista. Si acentuamos el positivismo, nos encontramos con corrientes cientificistas (bien que no enteramente antihumanistas), del tipo de K. Vorovda (1879-1929), de Vl. Hoppe (1890-1931). J. Tvrdy (1877-1943), M. Jahn (1883-1947), J. Krâl (nac. 1882). Si acentuamos el humanismo, llegaremos hasta una línea que tiene fuertes tendencias metafísico-religiosas, tal como ocurre con V. K. Skrach (1891-1943), J. B. Krozâk (nac. 1888), con J. Benes, con el teólogo J. L. Hromâdka y con el biólogo vitalista E. Rádl. Una propensión humanista procedente en parte de Masaryk se encuentra asimismo en diversos pensadores marxistas: Z. Nejedly (nac. 1878), L. Svoboda, L. Rieger, E. Kolman, etc. Y aun ella puede rastrearse en filósofos de orientación estrictamente lógico-metodológica, como J. Patocka, J. Popelovâ, M. Englis, etc.

Obras filosóficas (en los textos alemanes): *Der Selbstmord als so-*

ziale Massenerscheinung der modernen Zivilität, 1881 *(El suicidio como fenómeno de masas de la civilización moderna).* — *Ueber den Hupnotismus*, 1881. — *Biaise Pascal*, 1883. — *Die Wahrscheinlichkeitsrechnung und die Humesche Skepsis*, 1884 *(El cálculo de probabilidades y el escepticismo de Hume).* — *Ueber das Studium der dichterischen Werke*, I, 18S4; II, 1886 *(Sobre el estudio de las obras poéticas).* — *Unsere heutige Krisis*, 1885 *(Nuestra crisis actual).* — *Grundzüge einer konkreten Logik*, 1887 *(Fundamentos de una lógica concreta).* — *Die moderne Evolutionsphilosophie*, 1896. — *Die Stellungnahme der Sozialistenpartei zur Ethik in der neuesten Zeit*, 1896 *(La posición del Partido Socialista frente a la ética más reciente).* — *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Studien zur sozialen Frage*, 1899 *(Los fundamentos filosóficos y sociológicos del marxismo. Estudios para la cuestión social).* — *Die Politik als Wissenschaft und Kunst*, 1906 *(La política como ciencia y como arte).* — *Intelligenz und Religion*, 1907. — *Russland und Europa. Soziologischen Skizzen*, 1913. — Además, varios escritos sobre el problema bohemio: *Die böhmische Frage* (1895), Fr. *Palacky's Idee des böhmischen Volkes* (1898), y multiples escritos en la revista *Nase Doba* especialmente sobre la vida religioso-eclesiástica. — Bibliografía de las obras de Masaryk en: Boris Jakowenko, *La bibliographie de T. G. Masaryk*, 1935. — Véase *Festschrift zum 80. Geburtstag* (7 de marzo de 1930): í: Aliotta, L. Brunschvicg, Bulgakow, Croce, Hugo Fischer, S. Hessen, O. Kraus, Losskij, Rádl y otros; *II (Masaryk als Denker)*: Rádl, Lapchin, Kroft, Mirchuk, Hans Driesch v otros, 1930. —K. Krofta, *M. und sein wissenschaftlichen Werk*, 1930. — E. Utitz, *T. G. M. als Volkserzieher*, 1935. — O. Kraus, *Die Grundzüge der Welt und Lebensanschauung T. G. Masaryks*, 1937. — E. Rade, *La philosophie de T. G. M.*, 1938.

MASNOVO (AMATO) (1880-1955), nac. en Fontanellato (Parma), estudió en la Universidad Gregoriana. Ordenado sacerdote en 1903, profesó en el Seminario de Parma; al fundarse en 1921 la Universidad católica del Sagrado Corazón (Università Cattolica del Sacro Cuore) fue nombrado en ella profesor de filosofía medieval y de filosofía teórica.

Masnovo ha contribuido a la fundamentación y desarrollo del neotomismo *(v.)* contemporáneo tanto histórica como sistemáticamente. Desde el punto de vista histórico, Masnovo ha estudiado los antecedentes inmediatos del pensamiento de Santo Tomás y en particular las corrientes avicenianas. También ha estudiado la relación entre el pensamiento agustiniano y el tomista y ha destacado sus concordancias más bien que sus discrepancias. Finalmente, se ha ocupado de estudiar los orígenes del neotomismo en Italia cuyas fuentes ha encontrado en el pensamiento de Vicenzo Buzzetti (v.) (bien que hoy se hace remontar su origen a sus maestros en el Collegio Alberoni [véase NEOTOMISMO]).

Desde el punto de vista sistemático, Masnovo se ha ocupado, entre otros problemas, de la cuestión de la naturaleza de la posibilidad o, mejor, "los posibles". La doctrina al respecto de Masnovo, llamada por el autor "subordinatismo realista", y también "subordinatismo genético", parte de Santo Tomás al afirmar que el conocimiento comienza por serlo de realidades "actuales" (en acto) y que el conocimiento de lo posible deriva del conocimiento de lo actual. Sin embargo, a diferencia de autores que (como Bergson) hacen de lo posible algo ontológicamente derivado de lo actual, Masnovo sostiene que los posibles son ontológicamente anteriores a las cosas actuales en la mente infinita, la cual crea tales cosas. Interesante en el pensamiento de Masnovo es el intento de concebir analíticamente la noción de causa, lo cual permite, a su entender, no sólo concebir a Dios como Causa primera, sino también evitar los argumentos kantianos contra la posibilidad de demostración de la existencia de esta Causa.

Obras: *Introduzione alla Somma teológica di S. Tommaso*, 1918, 2ª ed., 1946. — *Il neotomismo in Italia. Origini e prime vicende*, 1923 (además, artículos complementarios sobre los orígenes del neotomismo en Italia, en *Rivista di FilosofiaNeoscolastica*, 1924 y 1926). — *Problemi di metafisica e di criteriologia*, 1930. — "Gnoseologia e metafisica", *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1933). — *Du Guglielmo d'Auvergne a s. Tommaso d'Aquino*, 3 vols., 1930-1945. — *La filosofia verso la religione*, 1941. — S. *Agostino e s. Tommaso*, 1942, 2ª ed., 1950.

MATEMÁTICA. Los pitagóricos consideraban la matemática como *la* ciencia. Esto es comprensible si se piensa que la matemática era para ellos la ciencia de los números y de las figuras geométricas consideradas a su vez como la esencia de la realidad. Estas concepciones pitagóricas ejercieron gran influencia, especialmente en el mundo antiguo y durante el Renacimiento. Pocos autores las han mantenido en la época moderna, pero pueden rastrearse trazas de la importancia central adquirida por la matemática en los ideales científicos panmatematizantes, los cuales, según Meyerson, constituyen una de las varias posibles filosofías de la ciencia.

La filosofía ha considerado siempre la matemática como uno de los objetos principales de sus investigaciones. Éstas han sido llevadas a cabo dentro de la lógica, de la teoría del conocimiento y de la metafísica hasta que se ha constituido una disciplina especial, la filosofía de la matemática, que ha tenido por misión formular con la mayor claridad posible los problemas básicos (los "problemas de fundamentación") concernientes a dicha ciencia. De estos problemas consideraremos aquí los siguientes: (1) El contenido de la matemática; (2) La naturaleza de los entes matemáticos; (3) Los fundamentos de la matemática; (4) La relación entre la matemática y las demás ciencias; (5) La relación entre la matemática y la realidad.

El problema del contenido de la matemática concierne menos a la filosofía que a la propia matemática. Puede resolverse en buena parte mostrando las cuestiones de que se ocupa la matemática, los métodos que usa y las ramas en que se divide. Suponiendo conocidos en lo esencial estos aspectos, no es menester aquí referirnos a ellos con detalle. Observaremos sólo que la idea —predominante durante mucho tiempo— según la cual la matemática es la ciencia de la cantidad, no puede mantenerse. En efecto, hay disciplinas matemáticas, como la topología, que no se ocupan de la cantidad. Por este motivo se ha intentado encontrar un concepto más general para definir el contenido de la matemática: es el concepto de orden (VÉASE).

Sobre la naturaleza de los entes matemáticos hay muchas discusiones, aun tomando la expresión 'entes matemáticos' en un sentido neutral, equi-

valente a 'aquello de que se ocupa la matemática'. Entre las posiciones adoptadas sobre este problema mencionaremos siete: (a) el realismo; (b) el conceptualismo; (c) el nominalismo; (d) el apriorismo; (e) el empirismo; (f) el objetivismo y (g) el "existencialismo". Señalaremos brevemente en qué consiste cada una de ellas.

Las posiciones (a), (b) y (c) consideran el problema de la naturaleza de los entes matemáticos de acuerdo con la teoría de los universales (v.). Suponen, en efecto, que tales entes son ideas generales cuyo *status* ontológico debe determinarse. Según la posición (a), los entes matemáticos existen antes de las cosas; tienen, pues, una realidad metafísica (u ontológica). Por eso tal posición es llamada también *platonismo,* aunque debe tenerse presente que no coincide con la doctrina del propio Platón, el cual consideraba con frecuencia que los entes matemáticos son análogos a las ideas, mas no se confunden con las ideas: son intermediarios entre la realidad sensible y la inteligible. Según la posición (b), los entes matemáticos tienen existencia solamente en tanto que poseen fundamento en la realidad, *fundamentum in re;* son, pues, conceptos, pero no meras producciones de nuestra mente. Según la posición (c), los entes matemáticos son solamente nombres, adoptados por convención y aplicables a la realidad por cuanto son en sí mismos vacíos de contenido.

Las posiciones (d) y (e) consideran el problema en cuestión desde el punto de vista del origen de nuestros conceptos matemáticos. Según la posición (d), los entes matemáticos son concepciones innatas, completamente independientes de la experiencia, aunque aplicables a ella. Según la posición (e), los entes matemáticos son obtenidos por medio de abstracciones efectuadas a partir de la experiencia; son, por así decirlo, idealizaciones máximas de nuestras percepciones sensibles.

Las posiciones (f) y (g) consideran de nuevo el problema desde el punto de vista ontológico, pero sin comprometerse a adoptar al respecto (por difícil que ello sea) una teoría de los universales. Según la posición (f), los entes matemáticos no existen, sino que "subsisten" o "consisten" (v. CONSISTENCIA); su modo de ser es el del objeto ideal (v.). Según la posición (g), hay que distinguir entre el pensamiento matemático y el objeto del pensamiento matemático. La atención preponderante hacia el primero da origen a un formalismo; la atención preponderante hacia el último permite sostener una fundamentación existencial del intuicionismo. La posición (f) ha sido defendida, entre otros, por Meinong, La posición (g), por Oskar Becker, siguiendo algunas indicaciones de Heidegger.

La fundamentación de la matemática ha dado origen también a muchas discusiones, de las que han emergido tres posiciones distintas: el logicismo, el formalismo y el intuicionismo. Para el logicismo, desarrollado por Frege y luego por Peano, Russell y Whitehead, la matemática se reduce a la lógica. Para el formalismo, defendido por David Hubert, la matemática puede formalizarse por completo; el método adecuado a tal efecto consiste en probar la no contradicción de las teorías matemáticas y de todos los sistemas logísticos apropiados a ellas. Para el intuicionismo, defendido, entre otros, por L. E. J. Brouwer y Arend Heyting, puede hablarse de entes matemáticos solamente si podemos construirlos mentalmente. Cada una de estas posiciones choca con dificultades peculiares: el logicismo encuentra muy difícil situar toda la matemática dentro del marco de la lógica; el formalismo —calificado también de axiomatismo— topa con los obstáculos derivados de las consecuencias de la prueba de Gödel (v.); el intuicionismo se ve precisado a cercenar una buena parte de las teorías matemáticas de sus construcciones, sobre todo cuando, adoptando la doctrina de G. F. C. Griss, concibe que hay entes matemáticos solamente cuando son *efectivamente* construidos mentalmente. Cada una de estas posiciones, por otro lado, ha alcanzado grandes triunfos y ha impulsado grandemente el progreso en matemática. No puede predecirse qué teoría triunfará definitivamente; lo más probable es que haya que mantener las partes más fecundas de cada una de ellas. Debe observarse que en todas estas teorías, incluyendo la intuicionista, se tiende a la formalización (v.) máxima de las operaciones matemáticas; es un error, por lo tanto, interpretar ciertos resultados de la matemática contemporánea como un apartamiento de esta vía.

La cuestión de la relación entre la matemática y las demás ciencias es muy compleja. En todo caso, se han manifestado al respecto muy diversas opiniones. Para algunos, la matemática es la lengua universal de todas las ciencias. Si algunas se resisten a la llamada "matematización" es simplemente o porque están poco desarrolladas o porque las matemáticas usadas no son, o no son todavía, suficientemente ricas y flexibles. Para otros, la matemática se aplica a las ciencias en grado decreciente de intensidad desde la física, completamente, o casi completamente matematizado, hasta la historia, donde la matemática desempeña un papel modesto o nulo. Parece no encontrarse nadie para quien la matemática pueda resultar perniciosa para ciencias ya altamente matematizadas como la física. Sin embargo, esta es la opinión de J. Schwartz (Cfr. art. citado *infra*), que, por su carácter polémico, procederemos a resumir.

Según dicho autor, "en su relación con la ciencia, la matemática depende de un esfuerzo intelectual llevado a cabo fuera de la matemática para la especificación de la aproximación que la matemática va a tomar literalmente". El matemático tiene que considerar situaciones bien definidas —o convertir cualesquiera situaciones dadas en situaciones bien definidas, séanlo o no de hecho para los físicos y, *a fortiori,* para los demás hombres de ciencia. "El matemático convierte en axiomas —y toma tales axiomas literalmente— lo que para el hombre de ciencia son supuestos teóricos." Ello puede llevar a considerar tales supuestos teóricos como axiomas científicos; cuando tal sucede, la matemática resulta perniciosa, porque introduce una confusión. Conviene, pues, concluye Schwartz, no confundir lo que dice el físico con una interpretación literal de las fórmulas matemáticas de que se vale. Ejemplo de tal situación es la ecuación de Schrödinger para el átomo de hidrógeno. Esta ecuación "no es una descripción literalmente correcta del átomo, sino una aproximación a una ecuación algo más

correcta que tenga en cuenta el *spin*, el diapolo magnético y los efectos relativistas; ecuación que es a la vez una aproximación mal comprendida a un conjunto infinito de ecuaciones cuánticas relativas al campo.

Al respecto debe observarse que aunque, en efecto, la matemática —o una interpretación literal de una ecuación matemática— pueda resultar perniciosa para el buen entendimiento de ciertos procesos físicos, no es necesario que resulte perniciosa; además, debe tenerse en cuenta que no pocos importantes resultados físicos (incluyendo algunos obtenidos por el citado Schwartz) han sido posibles gracias a desarrollos matemáticos.

Lo más plausible en el problema de la relación entre la matemática y la ciencia —o las ciencias— es adoptar el punto de vista de que la matemática es definible de algún modo como un lenguaje y que, por consiguiente, su relación con otras ciencias consiste, a la postre, en la relación que exista, o pueda existir, entre el lenguaje matemático y el de otras ciencias.

El problema llamado a veces "relación de la matemática con la realidad" es en gran parte reducible al anterior; en efecto, preguntar en qué medida pueden, o deben, usarse las matemáticas en otras ciencias equivale a preguntar en qué medida las matemáticas pueden, o deben, usarse para describir, resumir o precisar los conocimientos que forman el contenido de las demás ciencias. Sin embargo, algunas veces se ha considerado este problema separadamente, o bien se ha considerado el problema en toda su generalidad en cuanto problema de qué tipo de verdad pueden expresar las matemáticas. Dos citas al respecto son iluminativas. Una procede de Henri Poincaré y reza: "La posibilidad misma de la ciencia matemática parece una contradicción insoluble. Si esta ciencia sólo es deductiva, ¿de dónde le viene este perfecto rigor que nadie piensa poner en duda? Si, por el contrario, todas las proposiciones que enuncia pueden deducirse unas de otras por medio de las reglas de la lógica formal, ¿cómo no se reduce la matemática a una tautología inmensa?" Aunque esta cita parece referirse exclusivamente a la cuestión de la naturaleza de las proposiciones matemáticas, envuelve el problema de "la relación de la matemática con la realidad" por cuanto se refiere, cuando menos implícitamente, a la cuestión de la fuente del rigor y certeza de las proposiciones matemáticas. Este rigor y esta certeza se transfieren a los fenómenos mismos descritos matemáticamente. La otra cita procede de Einstein y dice: "En la medida en que las proposiciones matemáticas se refieren a la realidad, no son ciertas, no son reales." Vemos con ello que se le plantean al filósofo en lo que toca a la cuestión citada dificultades al parecer insuperables. Varias soluciones han sido propuestas para resolverlas. He aquí algunas: (I) la matemática puede aplicarse a la realidad, porque ella misma no dice nada: es como un marco vacío dentro del cual cabe todo; (II) la matemática puede aplicarse a la realidad, porque resulta empíricamente de un examen de lo real; (III) la matemática puede aplicarse a la realidad, porque, como suponía Kant, los juicios matemáticos son juicios sintéticos *a priori;* (IV) la matemática puede aplicarse a la realidad, porque ésta es de índole matemática. La solución (I) es un extremo formalismo; la solución (II), un empirismo; la solución (III) un apriorismo trascendental; la solución (IV) una forma de pitagorismo. Terminamos de este modo por el mismo tema con que habíamos iniciado este artículo: el tema de la naturaleza matemática de lo real.

Además de los autores y textos a que se hace referencia en el artículo, véase, para la cuestión de los principios de la matemática: Bertrand Russell, *Principies of Mathematics,* I, 1903, 2ª edición, 1938 (trad. esp.: Los *principios de las matemáticas,* 1951; para una introducción más simple, del mismo autor: *Introduction to Mathematical Philosophy,* 1919; trad. esp.: *Introducción a la filosofía matemática,* 1947). — B. Russell y A. N. Whitehead, *Principia mathematica,* I, 1910; II, 1912; III, 1913, 2ª edición, 1925-1927. — Louis Couturat, *Les Principes des Mathématiques, avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant,* 1905 (véase, además, la bibliografía del artículo LOGÍSTICA, en particular aquellas obras especialmente consagradas a la lógica como filosofía matemática). — Hugo Dingler, *Grundlinien einer Kritik und exakten Theorie der Wissenschaften, insbesondere der mathematischen,* 1907. — Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften,* 1910. — Pierre Boutroux, *Les principes de l'analyse mathématique,* 1914-1919. — Hugo Dingler, *Das Prinzip der logischen Unabhänhigkeit in der Mathematik zugleich als Einführung in die Axiomatik,* 1915. — D. Hubert y W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik,* 1928, 3* ed., 1949. — D. Hubert, P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik,* 2 vols., 1934-1939 (las obras de Hubert pertenecen a la dirección axiomática; para la dirección intuicionista véase la bibliografía del artículo INTUICIONISMO). — Stanislaw Leśniewski, "Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik", *Fundamenta mathematica,* XIV (1928), 1-81 (véase también bibliografía de LESNIEWSKI (S). — Amoroso Costa, *As ideáis fundamentáis da Matemática,* 1929. — F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays,* 1931. — A. Heyting, *Grundlagenforschung, Intuitionismus, Beweistheorie,* 1934 [dirección intuicionista]. — Varios autores, *Crisis y reconstrucción de las ciencias exactas,* 1936 (Publicaciones de la Universidad de La Plata). — E. W. Beth, *Les fondements logiques des mathématiques,* 1950, 2ª ed., 1955. — S. C. Kleene, *Introduction to Metamathematics,* 1952. — Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Remarks on the Foundations of Mathematics,* 1956, ed. G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe. — P. H. Nidditch, *Introductory Formai Logic of Mathematics,* 1957. — S. C. Kleene, "Mathematics, Foundations of" en *Encyclopaedia Britannica,* ed. de 1957, Vol. 15, págs. 82-84. — Exposiciones sobre el pensamiento matemático (además de algunas de las obras antes citadas y de muchas de las que figuran en el artículo LOGÍSTICA). E. W. Beth, Georges Bouligand, *Les aspects intuitifs de la mathématique,* 1944. — F. Waismann, *Einführung in das mathematische Denken,* 1936, 2* edición, 1947. — Edouard Le Roy, *La pensée mathématique pure,* 1960 [Curso en el Collège de France, 1914-1915 y 1918-1919, revisado desde 1919-1920 para su publicación, con 5 apéndices procedentes de un curso en el mismo Collège, 1922 a 1926]. — Libros sobre la naturaleza y sobre la realidad de los "objetos matemáticos": A. Voss, *Uebcr das Wesen der Mathematik,* 1908. — Geiringer, *Die Gedankenwelt der Mathematik,* 1922. — Oskar Becker, "Mathematische Existenz", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* VIII (1927), 441-809. — G. Junge, *Ein-*

fürung in Wesen und Wert der Mathematik, 1928. — Max Black, *The Nature of Mathematics,* 1933. — B. von Freytag, *Die ontologischen Grundlagen der Mathematik,* 1937. — Max Bense, *Geist der Mathematik. Abschnitte aus der Philosophie der Arithmetik und Geometrie,* 1939. — E. W. Beth, *L'existence en mathématiques,* 1956. — W. Überwasser, E. Theis, Th. Litt, B. von Juhos, B. von Freytag, P. Lorenzen, G. Martin, A. Kratzer *et al.*, "Mathematik und Wirklichkeit", Cuadernos 9, 10, 11, Año VI (1953) de *Studium genérale.* — Obras sobre matemática y lógica, y matemática y realidad: véase bibliografía de LÓGICA y REALIDAD. Además (o especialmente): M. Pasch, *Mathematik und Logik,* 1919. — Francisco Vera, *La lógica en la matemática,* 1929. — Hans Hahn, *Logik, Mathematik und Naturerkennen (Einheitswissenschaft),* 1933. — Ferdinand Gonseth, *Les Mathématiques et la Réalité,* 1936. — A. Lautmann, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques,* 1938. — Id., íd., *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques,* 1939. — V. Kraft, *Mathematik, Logik und Erfahrung,* 1947. — Sobre el método matemático: O. Holder, *Die mathematische Methode,* 1924. — Sobre matemática y lenguaje: Arthur F. Bentley, *Linguistic Analysis of Mathematics,* 1932. — Sobre epistemología de la matemática: Wolf gang Cramer, *Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik,* 1937 [Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 27]. — Fausto Toranzos, *Introducción a la epistemología y fundamentación de la matemática,* 1942. — Georgi Schischkoff, *Erkenntnistheoretische Grundlagen der mathematischen Anwendbarkeit,* 1949. — Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique. I: La pensée mathématique,* 1949. — Filosofía de la matemática: Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft,* 1927 (trad. inglesa, modificada y ampliada: *Philosophy of Mathematics and Natural Science,* 1949). — Walther Brand y Marie Deutschbein, *Introducción a la filosofía matemática* (trad. esp., 1930). — Walther Dubislav, *Die Philosophie der Mathematik in der Gegenwart,* 1932. — F. Gonseth, M. Lautmann, G. Juvet, G. Bouligand, J. L. Destouches, B. Mania, St. Jaskowski, A. Reymond, A. Becker, Paul Schrecker, *Philosophie des Mathématiques,* 1936 [Actes du Congrès International de Philosophie scientifique, 6]. — Louis O. Kattsoff, A *Philosophy of Mathematics,* 1948. — B. von Freytag, *Gedanken zur Philosophie der Mathematik,* 1948. — G. Polya, *Mathematics and Plausible Reasoning,* 2 vols., 1955. — Stephan Körner, *The Philosophy of Mathematics. An Introductory Essay,* 1960. — A. Froda, H. Margenau, J. Schwartz, J. A. Wheeler, "Symposium on the Role of Mathematics in the Formulation of Physical Théories", en *Logic, Methodology, and Philosophy of Science* [Proceedings of the 1960 International Congress] ed. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski, 1962, págs. 340-74; El artículo de J. Schwartz referido en el texto procede del mismo volumen, y lleva el título "The pernicious Influence of Mathematics on Science", págs. 356-60. — D. Maravall y Casanoves, *Filosofía de las matemáticas,* 1961. — P. Bernays, *Philosophie der Mathematik,* en prep. — Sobre "ficciones" en la matemática: Christian Betsch, *Fiktionen in der Mathematik,* 1926. — Obras históricas de carácter general: M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik,* I, 1907. — L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique,* 1913 (trad. esp.: *Las etapas de la filosofía matemática,* 1945). — Pierre Boutroux, *L'idéal scientifique des mathématiciens, dans l'antiquité et dans les temps modernes,* 1920. — J. Pelseneer, *Esquisse du progrès de la pensée mathématique. Des primitifs au Xe Congrès International des mathématiciens,* 1935. — G. Sarton, *The Study of the History of Mathematics,* 1936. — G. Loria, *Storia dette matematiche dall'alba délia civiltà al secólo XIX,* 3 vols., 1929-1931-1933, 2ª ed. en 1 vol., 1950. — Edmund Colerus, *Von Pythagoras bis Hilbert. Die Epochen der Mathematik und ihre Baumeister. Geschichte der Mathematik für Jedermann,* 1937. — E. W. Beth, *Inleiding tot de wijsbegeerte der wiskunde,* 1940, 2» ed., 1948. — Max Bense, *Konturen einer Geistesgeschichte der Mathematik (Die Mathematik und die Wissenschaften),* 1946. — O. Becker y J. E. Hofmann, *Geschichte der Mathematik,* 1952. — Oscar Becker, *Grosse und Grenze der mathematischen Denkweiss,* 1959. — Matemática pregriega: O. Neugebauer, *Vorgriechische Mathematik,* 1934. Matemática griega y medieval: O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity,* 1952. — O. Becker, *Das mathematische Denken der Antike,* 1957. — K. Reidemeister *Mathematik und Logik bei Plato,* 1942. — A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics,* 1955. — H. G. Apostle, *Aristotle's Philosophy of Mathematics,* 1953. — F. Vera, *La matemática del Occidente latino medieval,* 1956. — J. Alvarez Laso, C. M. F., *La filosofía de las matemáticas en Santo Tomás,* 1952. — Matemática moderna: J. Baumann, *Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie,* 2 vols., 1869, y, sobre todo, la obra de Cassirer, *Das Erkenntnisproblem,* etc., mencionada en la bibliografía sobre este filósofo. — Bibliografía: E. W. Beth, *Symbolscihe Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften,* 1948 *[Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* 3, ed. I. M. Bocheński].

MATEO DE AQUASPARTA *(ca.* 1240-1302), de la Orden de los Franciscanos, nació en Aquasparta (Umbría), fue entre 1275 y 1276 maestro en la Universidad de París, en 1279 lector en el *Studium* franciscano de Bolonia, y en el mismo año lector en el Sacro Palacio en Roma como sucesor de Juan Pecham. En 1287 fue nombrado Ministro general de su Orden y en 1288 Cardenal. Discípulo fiel de San Buenaventura, Mateo de Aquasparta consideró a San Agustín como la máxima autoridad teológica y filosófica; sin embargo, los conceptos aristotélicos no fueron enteramente ajenos a sus especulaciones y le sirvieron en no poca medida para la elaboración del agustinismo bonaventuriano, cuando menos en lo que toca a la doctrina del alma y de sus operaciones. Así, por ejemplo, Mateo de Aquasparta defendió la tesis de la iluminación divina del alma sin la cual esta última no podría conocer la especie inteligible que le presenta el objeto. Pero a la vez la propia alma elabora las especies sensibles para formar las inteligibles; en semejante elaboración desempeña un papel capital el entendimiento agente. De este modo tal proceso de formación es análogo a un proceso de abstracción. La influencia de Avicena puede explicar la adopción de semejante punto de vista conciliatorio sin que ello implique olvidar que, en último término, la doctrina agustiniana y bonaventuriana es la que se impone como un marco general en tal análisis del alma. Por otro lado, en oposición a la doctrina tomista, Mateo de Aquasparta consideró que hay un conocimiento directo de las entidades singulares por medio de una especie singular, la cual consti-

tuye la base para la formación de la especie inteligible, si bien una base genética más que propiamente epistemológica. Siguiendo a San Buenaventura, Mateo de Aquasparta defendió, además, la doctrina de la composición hilemórfica de todos los entes creados.

Se deben a Mateo de Aquasparta varias *Quaestiones disputatae* y *Quaestiones quodlibetales.* Mateo es también autor de *Comentarios* a las *Sentencias.* Edición de algunas *Quaestiones disputatae* en: *De humana cognitionis ratione Anécdota quaedam Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, a cargo de los Padres del Colegio de San Buenaventura, Ad Claras Aquas, 1883. — Los mismos PP. han publicado una selección más amplia de las *Quaestiones disputatae* en la Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi: *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione,* 1903, 2ª ed., 1957 (Bibliotheca, I). — *Quaestiones disputatae de Incarnatione et de Iapsu aliaeque selectae de Christo et de Eucharistia*, 2ª ed., 1957 (Bibliotheca, II). — *Quaestiones disputatae de gratia,* 1935, ed. V. Doucet (Bibliotheca, XI). — *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia,* 1956, ed. Gedeonis Gál, O. F. M. (Bibliotheca, XVII). — *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus,* 1959 (Bibliotheca, XVIII). — Véase también edición de *Quaestiones disputatae de anima* XIII, 1961, ed. A.-J. Gondras [Études de philosophie médiévale, 50].

Véase Martin Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus ab Aquasparta,* 1906. — L. Amorós, "La teología como ciencia práctica en los tiempos que preceden a Escoto", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* IX (1934), 261-303. — J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Aquasparta, I. Das Wesen der Gnade,* 1942. Además, estudio preliminar de V. Doucet a la citada edición (1935) de las *Quaestiones de Gratia.*

MATERIA. El término griego ὕλη (*hyle*) se usó primariamente con los significados de "bosque", "tierra forestal", "madera" ("madera cortada" o "leños"). Luego se usó también con el significado de "metal" y de "materia prima" de cualquier clase, esto es. substancia con la cual (y de la cual) se hace, o puede hacer, algo. Significados análogos ha tenido el vocablo latino *materia (y materies)*, usado para designar la madera —especialmente los leños de madera— y también cualquier material para la construcción. Parece que sólo con Aristóteles adquirió ὕλη un significado filosófico técnico o, cuando menos, técnicamente preciso. Ello no quiere decir, sin embargo, que el concepto de materia no fuera usado filosóficamente antes de Aristóteles. Puede encontrarse tal concepto en el pensamiento chino e indio y también en el pensamiento hebreo, así como en el pensamiento griego pre-aristotélico, al cual nos referiremos brevemente en seguida.

Por lo pronto, puede considerarse que los filósofos milesios (VÉASE) entendían la realidad primaria o fuente, φύσις de la realidad —agua, *apeirón* (v.), aire— como una entidad de algún modo "material". En todo caso, esta realidad era concebida en cada caso como una especie de masa más o menos indiferenciada de la cual se suponía que surgen los diversos elementos y con la cual se imaginaba que se formaban todos los cuerpos. Se trataba, pues, de una especie de "materia", bien que de una materia "animada" o "vivificada", razón por la cual las doctrinas de los milesios han sido consideradas a menudo como una manifestación de hilozoísmo (VÉASE). El concepto de materia entre los milesios puede ser equiparado al concepto de "masa" (en latín: *massa,* derivado del griego μᾶξα [= pan de cebada] y, según algunos autores, del hebreo flTE), *mazza* [= pan sin levadura]) por lo menos en un sentido: en que "la materia primordial" en cuestión parecía tener una cierta masa en tanto que *quantitas materiae,* aun cuando puede alegarse que tal "materia primordial" consistía no sólo en la cantidad, sino también, y aun especialmente, en el espacio ocupado. Echando ahora mano de un vocabulario anacrónico puede decirse que los milesios emplearon un concepto a la vez "físico" y "metafísico" de materia (y hasta de materia-masa). Ahora bien, a medida que se buscó un principio que explicara realmente el movimiento y la formación de los diversos cuerpos, el concepto de materia en sentido milesio resultó insuficiente. La materia —sea cual fuere— fue entonces concebida o como una realidad puramente sensible, o bien como una realidad esencialmente mudable. Lo primero ocurrió entre los eleatas; lo segundo, entre algunos pluralistas.

La consideración de la materia como elemento en el cual radica el movimiento (sensible o "local") y la diversidad de los cuerpos, llevó a la idea de materia como masa informe de los elementos (especialmente de los cuatro elementos: fuego, tierra, agua, aire), masa de la cual se suponía que surgieron luego, por diferenciación, los elementos mismos. Tal pudo ser el caso de Anaximandro y luego de Empédocles. No fue, ciertamente, el caso de Demócrito, cuyo concepto de materia, como veremos más adelante, es comprensible más bien por analogía con el llamado "concepto clásico (moderno) físico de la materia". Puede preguntarse ahora si tal es, en cambio, el caso de Platón.

De algún modo lo es. En efecto, la distinción establecida por Platón entre el ser que es siempre y nunca cambia, y el ser que no es nunca y cambia siempre *(Tim.,* 49 A) le lleva a preguntarse por el tipo de realidad de este último ser. No puede ser una realidad determinada, pues si tal fuera tendría una forma, y entonces no sería perpetuamente mudable. No puede ser, pues, ninguno de los elementos, de modo que parece deber concluirse que tiene que ser algo así como la masa indiferenciada de los elementos previa a toda "formación", esto es, "lo común" en todos los elementos. Pero en tal caso es como un "receptáculo", χώρα , vacío capaz de "acoger" cualquier forma (*Tim.,* 51 A). De ahí la identificación de receptáculo, χώρα, y materia, ὕλη, que, según Aristóteles (*Phys.,* IV, 2, 209 b 11) caracteriza la concepción de la materia en Platón.

Pero, al mismo tiempo, tenemos en Platón otras ideas acerca de la materia — o de lo que luego se llamará tal. Por lo pronto, si se equipara la forma con el ser propiamente dicho, la materia es lo que se hallará más cerca del "no ser", de modo que en algunas interpretaciones del platonismo se identificarán simplemente "no ser" y "materia". Por otro lado, este "no ser" tiene un carácter muy particular: no es el "puro no ser", sino un "no ser existente" — lo que puede en-

tenderse como sigue: es "un no ser frente al ser que es siempre y no cambia nunca". Finalmente, Platón parece inclinarse a veces (Cfr., por ejemplo, *Tim.*, 30 A) a concebir la materia informe y primaria con una realidad que posee unas ciertas cualidades, y ante todo el movimiento, o la posibilidad de movimiento. La materia es en este último caso aquello puramente "otro" ("otro que las formas"), lo que cambia siempre —entendiéndose: cambia sin orden y sin medida—, y lo que el demiurgo (VÉASE) toma con el fin de introducir algún orden y formar el universo. La materia es en este caso "lo visible", en contraposición con "lo inteligible"; es lo puramente sensible y lo puramente múltiple en contraposición con lo que posee esencialmente orden, inteligibilidad y unidad.

El primer filósofo (en Occidente) en quien la noción de materia adquiere un carácter filosófico "técnico" es Aristóteles. Ello no quiere decir que Aristóteles no debiera mucho a los pensadores precedentes —presocráticos y Platón— en el tratamiento de este concepto. Pero Aristóteles no solamente precisó más que sus precursores el concepto de materia, sino que, al mismo tiempo, lo enriqueció considerablemente. Resumiremos a continuación algunas de las ideas aristotélicas a este respecto.

Un carácter común a toda noción de materia en Aristóteles es la receptividad; cualquiera que sea la materia de que se trate, no es propiamente materia si no está, por así decirlo, "dispuesta" a recibir alguna determinación. Ahora bien, ello hace que no haya solamente una sola especie de materia, que sería lo puramente indeterminado, sino varias clases de materia de acuerdo con su modo de receptividad.

Dentro de un carácter común puede distinguirse en Aristóteles entre varias concepciones de la materia. Si bien no es siempre fácil, ni legítimo, distinguir en el Estagirita entre lo que corresponde a la "física" y lo que corresponde a la "metafísica", procederemos para mayor claridad a suponer que esta distinción es mucho más clara de lo que aparece en los propios textos del filósofo. Ahora bien, en la física la materia aparece a veces como el substrato. Éste es "lo que está debajo de todo cambio", y aquello en que "inhieren" las cualidades. Parece, pues, que la materia es la substancia (VÉASE), y, en efecto, Aristóteles usa a veces el término ὕλη como "substancia". Sin embargo, la materia como substrato no es simplemente la substancia, ya que es algo común a todas las substancias, de suerte que aparece como una especie de matriz de la realidad "física" y no la realidad física misma. Por tanto, si la materia es substrato lo es en un sentido distinto del substancial.

En cuanto "substrato de", la materia es aquella "realidad sensible" de la cual pueden abstraerse una o varias determinaciones. Estas determinaciones no se contraponen, pues, a la materia, ni se sobreponen a ella. De la "realidad sensible" pueden abstraerse figuras y cantidades o pueden abstraerse formas y universales. La materia misma es, como dice Aristóteles en *Met.*, Δ, 13, 1020 a 20, algo que no es particular, ni es de una cierta cantidad, ni algo a lo cual se han asignado cualesquiera otras categorías. La materia en general es una materia primera, ὕλη πρώτη, algo sensible común (la *materia sensibilis communis* de que hablará Santo Tomás); cuando se habla de realidad física en general hay que tener en cuenta la composición material "primera". La materia puede ser "materia de" alguna realidad determinada — como, por ejemplo, la materia que es común a todos los hombres. Entre la "materia primera" y la "materia de" no hay otra diferencia que la completa generalidad de la primera y la mayor especificidad de la segunda; en ambos casos se trata de una "materia sensible común". En cuanto sujeto de cambio, la materia en cuestión —y especialmente la "materia primera"— es una materia genética, ὕλη γεννητή. Podemos, así, establecer una serie de "niveles" en los que se da la materia: materia primera en general; materia en cuanto elementos materiales (los cuatro elementos); materia como materia de una realidad determinada (hombre, árbol, etc.). (Cfr., entre los pasajes en los que Aristóteles trata de la noción de la materia en los sentidos indicados: *Met.* E, 1, 1025 b 30 y sigs.; 1036 a 2 y sigs.; *De Cáelo*, III, 1, 299 b 15 y sigs.; *De gen. et corr.*, II, 1, 329 a 24 y sigs.). Aristóteles estima que ninguna realidad puede comprenderse sin su materia y trata de establecer qué tipos fundamentales de materia hay: materia sensible (que tiene diversos grados de receptividad y especificidad), materia inteligible (como la pura extensión), etc. Puede hablarse asimismo de materia individual, ὕλη οἰκεία καί ἴδιος, es decir, de la materia de que se compone un individuo y que, según una de las posibles interpretaciones de las doctrinas de Aristóteles, puede constituir el principio de individuación.

El modo "metafísico" de considerar la materia es sensiblemente análogo al "físico", pero en él adquiere mayor importancia la relación entre la materia y la forma. En rigor, casi siempre que se trata de la concepción aristotélica del concepto "materia", se suele estudiarla "metafísicamente" como uno de los términos en el famoso par *materia-forma*. Desde este punto de vista la materia es definida como "aquello con lo cual algo se hace". Este "hacer" puede tener dos sentidos: el sentido de un proceso natural, y el de una producción humana. Así, el animal está hecho, o compuesto, de carne, huesos, tendones, etc.; la estatua está hecha de mármol o bronce, etc. En estos casos, carne, huesos, tendones, mármoles, bronce, etc., son la materia de que está hecho en cada caso el animal o la estatua. Con ello el concepto de materia adquiere un sentido "relativo": la materia es siempre relativa a la forma (VÉASE). Por eso la realidad no es ni materia ni forma, sino siempre —con excepción del motor inmóvil, o los motores inmóviles— un compuesto. Cierto que en algunas ocasiones Aristóteles parece referirse a la materia como lo pura y simplemente indeterminado. Pero el mismo concepto de indeterminación carece de sentido a menos que se refiera a algo determinado, o a una posibilidad de determinación. Aunque se defina la materia como "posibilidad", habrá que admitir que es una "posibilidad para algo". De ahí la distinción aristotélica entre la materia —que es un no ser por accidente— y la privación (VÉASE), que es un no ser en sí mismo. La materia está íntimamente ligada a la substancia, lo que no ocurre con la privación. Más aun: la privación es contraría al bien, en tanto que la materia "aspira" al bien. Esto permite eliminar la contradicción platónica que consiste en afir-

mar un contrario que desea su propia destrucción. La noción de materia le sirve, así, a Aristóteles, para explicar el cambio y el devenir (VÉASE). Como substrato distinto de los contrarios, la materia permite el cambio, ya que los contrarios mismos no pueden cambiar. La materia puede ser, así entendida, como la substancia en cuanto substrato, es decir, no como lo que cambia, sino como aquello en lo cual se produce el cambio (Cfr. *Met.*, *A*, 2, 1069 b y sigs.).

La distinción entre los aspectos "físico" y "metafísico" de la noción de materia es, como hemos apuntado, un tanto incierta, sobre todo si tenemos en cuenta que la idea de materia en Aristóteles es de aplicación general. En rigor, podemos partir de un estudio metafísico de la materia como componente de todo ser —excepto el primer motor— y pasar luego a una dilucidación del concepto de materia de acuerdo con las diversas clases de substancias. Debe advertirse que la pluralidad de "materias" es esencial en el sistema aristotélico; en efecto, siendo la materia aquello en lo cual tiene lugar el cambio, o lo que se presupone en todo cambio, habrá tantas especies de materia como tipos de cambio hay. Puede así hablarse de materia local, materia para la alteración, materia para los cambios de tamaño, materia para la generación y la corrupción. La "materia local", ὕλη τοπική, es la que corresponde al movimiento como traslación, el cual tiene lugar tanto en el mundo sublunar como en el mundo de las esferas celestes. Puede hablarse, según apuntamos, de una materia inteligible, que es equiparable a la extensión. Puede hablarse de materia prima o pura y materia cualificada, etc. En vista de ello, se ha dicho que el sistema aristotélico multiplica innecesariamente las clases de "materia", a diferencia de la concepción unitaria propia de la física moderna. Sin embargo, debe tenerse presente que la materia de que habla Aristóteles no es, o no es fundamentalmente, una realidad "material", ya que esta realidad necesita, para existir, también una materia y una serie de determinaciones. La materia en el sentido aristotélico no es, pues, un ser que se baste a sí mismo; es simplemente aquello con lo cual, y de lo cual, está compuesta toda substancia concreta.

La noción aristotélica de materia fue objeto de muchas discusiones ya en la Antigüedad. Algunos comentaristas del Estagirita (por ejemplo, Simplicio) argüían, contra Aristóteles, que la materia, cuando menos como cuerpo, debe tener ella misma ciertas determinaciones (cantidad y magnitud principalmente) *(Simplicii in Aristotelis Phys.... commentaria,* ed. H. Diels [1882], pág. 229). Los estoicos se oponían al concepto aristotélico de materia, insistiendo en la realidad material de lo corporal, el cual no es simplemente extenso, sino que tiene por lo menos una característica fundamental: la llamada antitipia (VÉASE) o resistencia. Los atomistas adoptaron una concepción no cualitativa y mecánica de la materia. Los átomos son materia y poseen un atributo propio: el *quantum* del cuerpo, o peso. Los tomistas diferían de Aristóteles más que los estoicos, ya que mientras los primeros despojaban a la materia de toda cualidad, los últimos adoptaban una concepción cualitativista de la realidad material en algunos respectos semejante a la aristotélica.

Los neoplatónicos adoptaron por lo general la doctrina de la materia como puro receptáculo sin cualidades ni medida. Tal fue la teoría de la materia en Plotino, Proclo, Simplicio y Jámblico. Según Plotino, la materia es pura privación y "sujeto indefinido" (*Enn.*, II, *iv*, 6), sin cualidad ni figura ni tamaño (*ibid.*, II, iv, 8). La materia es pura y simple potencia (*ibid.*, II, v, 2); es "lo otro", la mera y simple privación (*ibid.*, II, iv, 13). Como lo indeterminado e informe, la materia es "el primer mal" (*ibid.*, I, vii, 3); en el fondo, la materia es un "no ser" (*ibid.*, III, vi, 7); es sombra (III, viii, 18) y oscuridad (IV, iii, 9). Sin embargo, como la materia está "dispuesta" a recibir las formas, no se la puede eliminar completamente de la economía del universo. Cierto que Plotino indica a veces que la materia es tan pasiva e indeterminada que es como un fantasma incapaz de recibir formas (*ibid.*, II, v, 5). Pero dice también que tiene la forma en potencia y se perfecciona al recibir la forma en acto (*ibid.*, III, iv, 1). Por otro lado, esta materia de la que se ha hablado es solamente la materia sensible como puro receptáculo; hay, además, según Plotino, una "materia inteligible", la cual es efectivamente un ser (*ibid.*, II, iv, 16) y aun "posee todas las formas" (II, iv, 3). Por eso la inteligencia tiene materia — es decir, materia inteligible. Proclo y Simplicio elaboraron una concepción de la materia a base de propiedades matemáticas y especialmente geométricas (véase, sobre todo, Simplicio, *In de cáelo comment,* ed. J. L. Heiberg [1894], 418, 576).

Común a varios autores neoplatónicos es la idea de que la materia es como uno de los "polos" de la "realidad". Esta última no es comprensible si no admitimos una jerarquía de las formas, jerarquía que no sería posible sin la materia. Puede inclusive imaginarse (como ha sugerido Bergson) que las realidades emergen en la medida en que la pura forma entra en contacto con la pura materia.

Todas las concepciones antiguas acerca de la materia fueron objeto de discusión por parte de los autores cristianos de los períodos patrístico y escolástico. La tendencia a identificar la materia con el no ser y con el mal fue muy fuerte en quienes tuvieron que luchar contra las tendencias gnósticas y maniqueas, en las cuales la materia es a menudo presentada como el mal, pero como un mal "real", como un "ser malo", constantemente en lucha con el bien. Autores como Marción estimaron que la materia eterna es el principio de todo mal; por eso el mundo no fue formado de tal materia "mala" por el Dios superior, sino por un dios inferior, un demiurgo. Contra los gnósticos afirmó San Clemente de Alejandría que el mal no tiene su origen en la "materia mala", sino en actos personales (Cfr. *Str.*, III, 16). Como Dios no puede crear nada malo, la materia no puede ser el mal puro y simple; el mal es un "mal uso", no propiamente hablando una realidad. Todo lo que es, en cuanto es, es bueno, en diversos grados de bondad. La materia no puede ser, pues, un mal, a menos que se haga mal uso de ella, es decir, a menos que se pretenda declararla autónoma e independiente de Dios. El Pseudo-Dionisio hacía observar *(De nom. div.*, IV, 28) que la materia participa del orden, de la belleza y de la forma. La materia, declaró, no puede ser mala; si no existe en ninguna parte, no puede ser ni buena ni mala; posee algún ser, y como todo ser procede del Bien, la ma-

teria procederá igualmente del bien. San Agustín concibió la materia como algo pasivo e informe, pero no como una pura nada. Sin la materia, los cuerpos no podrían pasar de una forma a otra: la materia es la mutabilidad, o el fundamento de la mutabilidad, de los cuerpos — es, platónicamente, "receptáculo de la mutabilidad". Por otro lado, hay una materia espiritual que es formada, y de la cual están "hechos" el cielo y los ángeles. La materia no préexiste en ningún caso al mundo formado, pues ha sido creada por Dios *ex nihilo.* Y nada creado por Dios puede ser malo, ya que el mal es, una vez más, sólo un mal uso del bien *(De civ. Dei,* XI, 22; *De nat. Boni,* XXXVI).

Algunas de las concepciones de la materia desarrolladas en la Patrística influyeron luego sobre la idea de que la materia puede ser algo así como un objeto "autónomo" de una ciencia — por lo demás, "secundaria". Muchas de las concepciones medievales sobre la materia se fundaron en el *Comentario* de Calcidio al *Timeo.* Tal sucede, por ejemplo, en Juan Escoto Erigena y en los pensadores de la llamada "Escuela de Chartres" (VÉASE) (Thierry de Chartres, Gilberto de la Porree y otros) o afines a ella (por ejemplo, Bernardo Silvestre). Estos autores elaboraron una noción de la materia como "ser" sin forma, y la llamaron de varios modos: ὕλη , ὕλη *informis, sylva* ("bosque", una de las versiones de ὑ' η), *materia informis, prima materia, primordialis materia, principalis materia,* etc. Se trata de un informe *chaos,* de una *concretio pugnax,* como decía Bernardo Silvetres en *De mundi universitate* (I, i, 5), es decir, de una *massa confusionis* (de ahí la idea de materia como "masa" en el sentido de "indeterminación" y "confusión", no en el sentido de la *quantitas materiae* a que nos hemos referido antes). Ello no quiere decir que todos estos autores mantuvieran exactamente el mismo concepto de la materia. Aunque fundándose en buena parte en Platón y en el citado *Comentario* de Calcidio, se manifestaron al respecto opiniones diversas, especialmente las dos siguientes: unos destacaban el carácter informe y "confuso" de la materia, desnudándola de toda cualidad; otros estimaban que la materia era un cuerpo dotado de movimiento propio; unos destacaban el carácter "sensible" de la materia; otros ponían de relieve que la materia era principalmente un sustrato del movimiento. En todos estos casos se trataba de una *materia prima* (o *primordialis materia*); su concepto, aunque metafísico (y teológico), era primariamente aplicable al orden "físico" o "cósmico". De esta *materia prima* procedía, según varios autores, la *materia formata,* a menudo identificada con los cuatro elementos.

Desde la introducción plena del aristotelismo en la filosofía medieval se tendió cada vez más a concebir la materia —cuando menos "físicamente"— como sujeto de transformación substancial. Tal fue el caso de Santo Tomás. Éste define la materia, al modo aristotélico, como aquello de lo cual se hace, o puede hacer, algo: *materia est, ex qua aliquid fit* (S. *theol.*, Im q. XCII, 2, ad2). La materia es algo en potencia (*ibid.*, I, q. XVII); es un *primum subjectum (1 phys.*, 15). La noción de materia se contrapone por ello a la de forma (VÉASE); aparte la forma, la materia no tiene ser propio. Puede en este respecto hablarse de una materia prima (llamada también "materia pura" y "materia última"), que es la materia fundamental y común. Pero puede, y debe, hablarse de varias clases de materia: la ya citada *materia* prima, la *materia communis*, *materia sensibilis communis* o in *commune,* que difiere de la *materia sensibilis individualis* o *materia signata.* Esta última es la materia determinada por la cantidad, y constituye, según Santo Tomás, el principio de individuación, pues permite dividir y separar (*ibid.*, *I,* q. XXIX, 3, ob. 4; también *1 cael.*, 19 b). Contra esta opinión de Santo Tomás se dirigieron algunos escolásticos, especialmente los de tendencia realista, para quienes la materia considerada bajo una cierta dimensión posee ya una forma y, por tanto, es explicada por esta última. Otros autores (como San Buenaventura) admitían el carácter puramente potencial de la materia, pero estimaban que la materia puede entenderse de varios modos; así, puede hablarse de la materia como privación, como potencia para algo, etc. Mucho se discutió en la Edad Media la cuestión de la relación de la materia con la forma, así como el problema de si pueden o no concebirse seres sin materia. Algunos sostenían que hay materia en todos los lugares en donde hay forma —a menos que sea la Forma pura—, de suerte que la materia está universalmente infusa en los seres creados. Otros señalaban que hay ciertos entes creados exentos de materia — las *formae separatae,* tales como los espíritus puros y aun el propio hombre en tanto que cima de la escala inferior de los entes. La primera teoría es la "teoría de la universalidad de la materia"; la segunda, la "teoría de la no universalidad de la materia". La universalidad fue defendida sobre todo por Abengabirol en su *Fons vitae,* obra que influyó considerablemente sobre muchos escolásticos, ya fuese positivamente, como entre los franciscanos, ya sea negativamente, como objeto de polémica, entre muchos dominicos. Los que defendían la doctrina de la universalidad de la materia solían mantener que ésta no es pura potencia. Si tal ocurriera, alegaban, sería ininteligible, y se identificaría con la nada.

A diferencia de Santo Tomás, Duns Escoto consideraba que la materia tiene un ser propio, ya que su idea reside en Dios. La materia no es pura y simple privación de forma; es algo real o, mejor dicho, posee una cierta entidad, *entitas.* La materia es potencia máxima y actualidad mínima, pero en modo alguno una nada. Por otro lado, Duns Escoto estimaba que el ser de la materia es distinto del de la forma, pues de lo contrario habría que concluir que la materia es una realidad que puede formarse por sí misma y se caería en el tipo de "materialismo" defendido por algunos intérpretes de Aristóteles, como Alejandro de Afrodisia. La materia es potencia, pero potencia real: es "aquello que" contiene algo; por tanto, es puro sujeto. De ahí la posibilidad de que Dios cree una materia sin forma. Esta concepción de Duns Escoto ha llevado a Heinz Heimsoeth a considerar dicho filósofo como un precedente de ciertas concepciones "modernas" de la materia o, por lo menos, como un precedente de las doctrinas según las cuales la materia puede llegar a tener "una naturaleza divina" (Giordano Bruno). Observemos que Duns Escoto y Occam coinciden en algunos puntos capitales respecto a su concepción de la materia, y especialmente en el siguiente: en que para

ambos la materia puede existir también "en acto" y resulta, por tanto, inteligible por sí misma (Duns Escoto, *Op. Ox.*, II, d. 12, q. I, n. 1; Occam, *Summulae in libros physicorum*, I, c. 17). Próximo a Duns Escoto se halla el autor del tratado antes atribuido a este autor: el *De rerum principio*, en el cual se distingue entre tres clases de materia: la *materia primo-prima*, que no posee extensión ni acción y es realidad mínima, pero en todo caso *entitas*; la *materia secundo-prima*, que es la corporeidad en cuanto tal, y la *materia tertio-prima*, que es la materia propiamente "material" o "elemental" — la materia de los "elementos".

Aunque nos hemos detenido especialmente en las concepciones de los escolásticos cristianos, debe tenerse presente que las cuestiones relativas a la índole de la materia y a las diversas clases de ella fueron tratadas con frecuencia por autores árabes y judíos. Entre los últimos se destacaron las discusiones acerca del "origen" de la materia. Según Wolfson (art. cit. en bibliografía), hay tres teorías al respecto en la filosofía medieval judía: unos sostienen que la materia ha sido creada de la nada por Dios; otros, que existe desde la eternidad; otros, que emana de la esencia de Dios. Los partidarios de esta última teoría se escinden en dos grupos: para unos, la materia emana directamente de Dios, por lo cual tiene una "realidad divina"; para otros, emana de la "primera inteligencia", a la vez "emanada" de Dios.

Las concepciones escolásticas, cristianas o no, se caracterizan por tratar de resolver muchos de los problemas relativos al concepto de materia introduciendo numerosas distinciones. Nos hemos referido ya a algunas de ellas. Precisemos ahora que en muchos casos se distingue entre materia como substrato o potencia pasiva, materia como elemento y materia como objeto de percepción o abstracción. La materia como potencia pasiva puede ser concebida a la vez como sujeto para la forma (en lo cual entra la "primera materia") o como sujeto de cambio, sea substancial, sea accidental. La materia como elemento es el "material" del cual algo está "compuesto" (elementos, partes de un todo, etc.). La materia como objeto de percepción y abstracción es la materia en cuanto sensible o inteligible (y también la *materia signata*). En estas distinciones —que son solamente algunas de las que se han introducido— puede verse claramente que no se trata siempre, como a veces se ha supuesto, de diversas clases de materia, como si hubiese "diferentes materias", sino más bien de diversos modos de concebir la materia. Así, aunque muchos autores escolásticos establecen una clara separación entre diversas clases de materia, es una separación distinta de la que, por ejemplo, puede establecerse entre dos distintas realidades "materiales". Por eso lo que se ha llamado "modos de la materia" (Suárez) no son propiamente características de un elemento material. El modo de la materia, que es, según Suárez, un "modo parcial" (*Met. disp.*, XXXIV, 5), se conserva para este autor aun después de la separación entre forma y materia. Por eso Suárez estima, de modo similar a Duns Escoto (Cfr. *supra*) que Dios podría conservar una materia sin forma.

Las ideas de "materia" hasta ahora presentadas no desaparecieron totalmente en la edad moderna, especialmente en tanto que se trató el concepto de materia metafísicamente. Pero es característica de la edad moderna el haberse ocupado principalmente de la noción de materia en cuanto constitutiva de la realidad "material" o "natural". Es lo que se ha llamado "la concepción científico-natural de la materia". En los comienzos de la época moderna se admitieron diversas clases de "materia natural" con el fin de explicar la composición y movimientos de los cuerpos. En algunos casos se pensó que puede haber por lo menos dos clases de materia: la activa (por ejemplo, lo frío y lo cálido) y la pasiva (o soporte del cambio de lo frío a lo cálido y viceversa). Pero cada vez más se tendió a estudiar la materia como realidad una y única. Precedentes de esta concepción se hallan ya en las doctrinas atomistas antiguas y medievales. Para estas concepciones la materia es simplemente "lo lleno", a diferencia del espacio, que es "lo vacío". Hay en la época moderna algunas teorías que difieren en varios importantes respectos de la idea mencionada de materia como "espacio lleno". Así, por ejemplo, Descartes (VÉASE) equiparó la materia a la extensión, de acuerdo con su característica reducción, o intento de reducción, de la realidad material a propiedades geométricas del espacio (VÉASE). Por otro lado, autores como Ralph Cudworth y Leibniz expusieron una concepción de la materia como algo "plástico" (VÉASE). Finalmente, encontramos en la edad moderna diversos intentos de concebir la materia no atomísticamente, sino monadológicamente (véase MÓNADA Y MONADOLOGÍA), y especialmente intentos de explicar la materia, o la génesis de ella, por medio de "puntos de fuerza" (Leibniz, Boscovich, en parte Kant). Pero lo más característico de la citada "concepción "científico-natural de la materia" en la edad moderna es la idea de materia como "lo que llena el espacio". A esta idea se sobreponen otras: la materia es una realidad impenetrable —ya que en la medida en que no lo sea, hay espacio "que llenar" —, es una realidad constituida atómicamente —pues "los átomos" son los "espacios llenos"—; es una realidad única — ya que toda materia es fundamentalmente la misma en todos los cuerpos naturales. Estas propiedades de la materia son concebidas de acuerdo con una ley: la ley de conservación de la materia. La materia es, pues, concebida como realidad fundamentalmente compacta; la posibilidad de su división afecta solamente a los "intersticios espaciales", pero no a la materia misma. La materia es, según esta concepción, constante, permanente, indestructible. Los cuerpos pueden cambiar de masa, de volumen y de forma, pero las partículas materiales últimas son inalterables.

De las ideas mencionadas sobre la naturaleza de la materia —como "materia natural" o "materia física"— en la época contemporánea, una de ellas ha sido más discutida que las otras: la constitución atómica. En efecto, que la materia sea "espacio lleno" no significa todavía que la materia tenga que estar constituida por partículas elementales indestructibles. Podría muy bien admitirse que la materia es continua. Algunos autores lo admitieron así; en rigor, la concepción cartesiana de la materia como extensión no equivale, o no equivale siempre, a la reducción de la materia a "puro espacio"; en muchas ocasiones se trata de una idea de la materia como un con-

tinuo dotado de "movimientos internos" (los "torbellinos"), y, por tanto, de una concepción continuista de la materia. Pero tanto si se admite como no la constitución atomista de la materia, es propio de la época moderna concebir la materia según propiedades mecánicas; la idea moderna de materia es muy a menudo una forma de mecanicismo (VÉASE).

El paso de la física clásica a la física contemporánea representa una nueva concepción de la materia. En el mundo macrofísico se sigue concibiendo la materia de acuerdo con propiedades mecánicas. Pero varios de los resultados de la "nueva física" han obligado a abandonar la clásica concepción newtoniana, o bien a alojarla dentro de una teoría de más amplio alcance. No es el lugar aquí de describir las nuevas concepciones de la materia —de la materia como "realidad" —, bastará indicar que la equiparación entre efectos inerciales de la materia y efectos de la gravitación; la creciente importancia de la noción de campo, a diferencia de la noción emético-corpuscular, y la falta de proporcionalidad entre masa y volumen, han introducido cambios de gran alcance en el concepto de que nos estamos ocupando. No menores han sido los cambios introducidos al respecto al ponerse de relieve, primero teóricamente, y luego experimentalmente, la equivalencia de masa y energía, con lo cual ha surgido la posibilidad de concebir la materia como energía, o bien de concebir materia y energía como dos aspectos intercambiables de la misma realidad. Finalmente, la noción de anti-materia, y la aniquilación mutua de materia y antimateria han conducido a una especie de "desmaterialización de la materia" de que no se tenía idea en las concepciones clásicas. Es justo advertir que todo ello no representa, como algunos han dicho, una "desmaterialización", unida a una "idealización", del universo físico. Aun cuando se admita, como proponen algunos físicos, que lo que se llama "materia" es sólo una concentración de energía, o bien un "hueco" en el continuo espacio-temporal einsteiniano, o una serie de "pulsaciones" discretas en dicho continuo, o series de variaciones de densidad en el "campo", etc., etc., no hay motivo para imaginar que la materia es una realidad "ideal". En efecto, los citados continuo espacio-temporal, campo, etc., son una realidad física. Que la materia sea una mayor intensidad en un "campo físico" dado, no destruye la noción de materia, sino que cambia simplemente la idea de la materia como realidad cinético-corpuscular regida solamente por leyes mecánicas.

En todo caso, sea cual fuere la concepción que se tenga, o que llegue a formarse, de la realidad "materia" en el universo físico, la tendencia es seguir considerando que hay solamente una materia — sea ella lo que fuere. Stéphane Lupasco (Cfr. bibliografía) ha hablado de "las tres materias", cada una de ellas correspondiente a un "tipo de sistema" y a una determinada "orientación privilegiada de sistematizaciones energéticas". Hay, según dicho autor, tres tipos de sistemas: sistemas de antagonismo simétrico; sistemas de antagonismo disimétrico con predominio de uno de los dinamismos o sistemas antagonistas; sistemas de antagonismo disimétrico, con predominio de otro de los dinamismos o sistemas antagonistas. Ello explica que pueda hablarse de una materia propiamente física, de una materia orgánica y de una materia psíquica, cada una de ellas constituida por un tipo de sistematización energética. Pero aun en este caso permanece incólume la idea de una sola y última forma de materia, diversificada de acuerdo con tipos de organización energética. En cuanto a los autores que siguen usando conceptos de materia afines a los elaborados por Platón, Aristóteles, los escolásticos, etc. —es decir, lo que se ha llamado a veces "concepto filosófico" o "concepto metafísico", a diferencia del "concepto físico" de materia—, no tienen necesariamente que oponerse a las ideas propugnadas por la física moderna y contemporánea, pues éstas proceden de hipótesis y de experimentos científicos en tanto que las concepciones en cuestión son en todo caso "trans-físicas" o "pre-físicas". Ello resulta claro en los autores que defienden el hilemorfismo (v.) o el hilesistematismo (v.). En ambos casos se trata de un examen filosófico de la posible composición de las substancias naturales en cuanto substancias y no en cuanto elementos propiamente físicos.

Concepto y problema de la materia: R. Abendroth, *Das Problem der Materie. Beitrag zur Erkenntniskritik und Naturphilosophie*, I, 1889. — E. König, *Die Maleria*, 1911. — Friedrich Noltenius, *Materie, Psyche, Geist*, 1934. — Jean Dévolvé, *De la matière en générale, et plus particulièrement de la matière noétique*, s/f. (1939). — Roberto Masi, *Struttura délia materia. Essenza metafisica e costituzione fisica*, 1957. — Stéphane Lupasco, *Les trois matières*, 1960 (trad. esp., *Las tres materias*, 1963). — Varios autores, *La materia*, 2 vols., 1960-1961 [Tercera reunión de aproximación filosóf ico-científica]. — F. T. Arjiptsev, *La materia como categoría del conocimiento* (trad. esp., 1962) [punto de vista materialista dialéctico].

Para la descripción de los objetos materiales desde el punto de vista ontológico véanse, además, las obras de N. Hartmann y de G. Jacoby citadas en las bibliografías de estos dos filósofos.

Concepto y problema de la materia, especialmente desde el punto de vista científico y científico-filosófico: Adolf Stohr, *Philosophie der unbelebten Materie*, 1907. — Mie, *Das Wesen der Materie*, I, 4* ed., 1919. — Hermann Weyl, *Raum, Zeit, Materie*, 1923 (en español véase el libro del mismo autor: *¿Qué es la materia?*, trad. 1925). — Gerlach, *Materie, Elektrizität und Energie*, 1923. — Bertrand Russell, *The Analysis of Matter*, 1927 (trad. esp.: *Análisis de la materia*, 1929). — Ignacio Puig, *Materia y energía; cuestiones científicas relacionadas con la filosofía*, 1942, 2ª ed., 1944. — U. Schöndorfer, *Philosophie der Materie*, 1954. — Erwin Schrödinger, *Mind and Matter*, 1958. [The Tarner Lectures, 1956] (trad. esp.: *La mente y la materia*, 1958). — S. Toulmin y J. Goodfield, *The Architecture of Matter*, 1962 (Parte II de *The Ancestry of Science)* [Historia del concepto de materia y de la llamada por los autores *matter-theory*].

Concepto de materia en diversos autores y corrientes. General: F. Lieben, *Vorstellungen vom Aufbau der Materie im Wandel der Zeiten*, 1953. —S. Toulmin y J. Goodfield, *op. cit. supra.* En el pensamiento antiguo: Clemens Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historische kritische Untersuchung*, 1890, reimp., 1963. — A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*, 1905. — J. Herrero, "Materia e idea en el Ente de Parménides", *Revista de Filosofía* [Madrid], XV (1956), 261-72. — J. Scheller, *Darstellung und Würdigung*

des *Begriffes* der Materie bei Aristoteles, 1873. — D. Neumark, "Materie und Form bei Aristoteles", *Archiv fur* Geschichte der Philosophie, XXIV (1911), 271-322 y 391-432. — I. Husik, Matter and Form in Aristotle, 1911. — A. Mager, "Der Begriff der Urstofflichen bei Aristoteles", *Archiv fur* Geschichte der Philosophie, XXVII (1914), 385-400. — F. Sanc, Sentencia Aristotelis de *compositione* corpo*rum* e materia e forma in ordine phisico et *metaphisico*, 1928 (Academ. Theol. Croat., 9]. — J. Schuster, "Eine neue Deutung des Aristotelischen Hylebegriffes", Scholastik, IV (1929) (1935), 269 y sigs. — R. Demos, "Aristotle's Conception of Matter", Classical *Weekly*, XXXIX (1946), 135-36. — Chen' Chung Kwan, "Aristotle's Concept of Primary Substance in Books Z and H of the Metaphysics", *Phronesis*, II (1957), 46-59. — Luis Cencillo, S. J., *Hyle*. La materia en el Corpus *Aristotelicum*, 1958. — Friedrich Solmsen, "Aristotle's Word for 'Matter'", en Didascalia. *Studies* in Honor of M. Albareda, Prefect of *the* Vatican Library, 1961, ed. Sesto Prête, págs. 392-408.

En la filosofía medieval y en el pensamiento escolástico en general: L. Schmoeller, Die scholastische Lehre *von* Materie und Form, 1903 [véase también la bibliografía del artículo FORMA]. — J. Goheen, The Problem of Matter and Form *in* the De ente et essencia of Thomas Aquinas, 1940. — G. Stella, *L'ilemorfismo* di G. Duns Scoto, 1955. — Harry A. Wolfson, "The Problem of the Origin of Matter in Medieval Jewish Philosophy and Its Analogy to the Modern Problem of the Origin of Life", Proceedings of the *Sixth* International Congress of *Philosophy*, 1926, págs. 602-8. — G. Voisine, "Le système de la matière et la forme", Revue philosophique, XXIX (1922), 591 y sigs. — N. Margotte, "The Knowability of Matter 'secundum se'", Laval *theologique* et *philosophique* (1945), 103-18. — P. Hoenen, De origine *formae materialis*, 1932. — Id., íd., *Filosofia* délia natura *inorganica*, 1949.

En la filosofía y ciencia modernas y en varios autores modernos: Max Jammer, Concepts of Force, 1957. — Id., íd., Concepts of Mass *in* Classical and Modern *Physics*, 1961. — S. Toulmin y J. Goodfield, op. cit. supra. — Milić Capek, The philosophi*cal* Impact of *Contemporary Physics*, 1961, especialmente págs. 54-67 y 244-60. — G. Wernick, Der Begriff der Materie bei Leibniz *in* seiner Entwicklung und in seinen historischen Beziehungen, 1893. — G. Simmel, Das Wesen der Materie nach Kants *physischer* Monadologie, 1881 (Dis.). — A. Stadier, Kants Theorie der Materie, 1883. — C. Guastella, Dottrina di Rosmini sull'essenza délia materia, 1901.

MATERIALISMO. Según Rudolf Eucken (Geschichte der philosophischen *Terminologie* [1860, reimp., 1960], pág. 94 y Geistige Strömungen der Gegenwart [1904], C. l a [hay trad. esp.: Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, 1912]), Robert Boyle fue el primero en introducir —en su obra The Excellence and Grounds of the Mechanical Philosophy (1674)— el término 'materialista (*materialist*), del que luego se formó el vocablo 'materialismo' (*materialism*) para designar la doctrina abrazada por todo autor materialista. Materialist significaba para Boyle todo autor que adoptaba lo que él mismo llamó corpuscular or *mechanical philosophy* (atómica *philosophia, corpuscularis* philosophia), es decir, la filosofía según la cual la realidad está compuesta de corpúsculos que poseen propiedades mecánicas (las "cualidades primarias") y actúan unos sobre otros de acuerdo con leyes mecánicas expresables matemáticamente. Es el tipo de filosofía que atacó Berkeley (v.), el cual rechazaba el "materialismo" o "filosofía mecánica" por estimar que la materia no tiene realidad propia; en vez del materialismo, y en contra de él, Berkeley propugnaba, pues, el "idealismo" (idealismo subjetivo).

Al entender de Eucken, sólo desde la "depuración de conceptos realizada por Descartes", es decir, sólo desde el momento en que se estableció una separación tajante entre la realidad pensante y la realidad no pensante (para Descartes, "extensa"), se pudo hablar de materialismo, nombre que convendría, pues, a las doctrinas de los que afirman que solamente hay uno de los dos citados tipos de realidad: la realidad material o material-extensa. El materialismo es, según Eucken, una de tres grandes tendencias: el materialismo, el esplritualismo y el monismo. El esplritualismo afirma que toda realidad es de carácter psíquico (o espiritual); el monismo sostiene que la realidad no es ni psíquica ni física, sino un todo que abarca por igual lo psíquico y lo físico como dos "aspectos" o "modos"; el materialismo mantiene que toda realidad es de carácter material (o corporal). Ahora bien, aunque la restricción del uso de 'materialismo' a ciertas tendencias de la época moderna tenga alguna razón de ser — pues sólo cuando se ha puesto de relieve un dualismo tiene pleno sentido subrayar uno solo de los términos introducidos—, no hay motivo para no hablar de un materialismo *avant* la lettre. El propio Eucken señala que "Giordano Bruno empleaba todavía la antigua expresión 'epicúreos'" —se entiende, empicaba tal expresión para designar a los "materialistas"—, lo cual da a entender que puede usarse retroactivamente el nombre 'materialismo' para designar doctrinas anteriores al materialismo moderno.

En rigor, el materialismo —llámese "epicureismo", "corporalismo" o de cualquier otro modo— es una doctrina muy antigua. El sistema indio *Chārvāka* (véase CHARVAKA) es calificado de "materialista". También son calificadas de "materialistas" las filosofías de Demócrito, Epicuro y, en general, los atomistas — lo cual no significa que toda doctrina atomista haya sido siempre materialista. El más amplio radio de aplicación de los vocablos 'materialismo' y 'materialista' permite entender la naturaleza de ciertos sistemas y concepciones del mundo — Dilthey estimaba que el materialismo (o "naturalismo") es una verdadera concepción del mundo y no sólo una filosofía. Como concepción del mundo hay ciertos caracteres comunes a todo materialismo. Como filosofía, los caracteres propios del materialismo o, mejor dicho, de cada doctrina materialista, pueden ser distintos. En efecto, no es lo mismo en principio el materialismo llamado "teórico" que el materialismo llamado "práctico". No se equivalen siempre, aunque a menudo se superponen, el materialismo como doctrina y el materialismo como método. Hay, además, diversas formas de materialismo, a algunas de las cuales nos referiremos luego con más detalle (materialismo dialéctico, materialismo histórico, materialismo monista, etc.). Desde el punto de vista histórico, el contenido de una doctrina materialista depende en gran parte del modo como se defina o entienda la "materia" que se supone ser la única realidad. Así, el materialismo de Leucino, Demócrito o Epicuro es distinto del llamado "materia-

lismo" (y a veces más propiamente "corporalismo") de los estoicos, del materialismo mecanicista de Hobbes, del materialismo de Haeckel, etc., etc.

En todo caso, es común a todas las doctrinas llamadas "materialistas" el reconocer como *la* realidad los cuerpos materiales. En este sentido, la materia a la cual se refieren los materialistas es lo que puede llamarse "materia corporal" — y no simplemente la materia como distinta de la forma. Es típico de casi todos los materialistas entender la materia a la vez como fundamento de toda realidad y como causa de toda transformación. La materia no es entonces sólo "lo informe" o "indeterminado", sino también "lo formado" y "determinado". El concepto de materia incluye el concepto de todas las posibles formas y propiedades de la materia, hasta el punto de que el reconocimiento de la materia como la única "substancia" no elimina, sino que con frecuencia presupone, la adscripción a lo material de las notas de fuerza y energía.

En la ciencia natural, el materialismo es, según Lange, un principio de investigación que no debe ampliarse de ningún modo hasta el campo gnoseológico y mucho menos hasta el metafísico. En la consideración de la historia se llama materialismo —materialismo histórico— a la doctrina sustentada por Marx y Engels, según la cual no es el espíritu, como en Hegel, el que determina la historia, sino que toda la vida espiritual es una superestructura de la estructura fundamental representada por las relaciones económicas de producción. Según una tesis clásica del marxismo, no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser el que determina la conciencia (una tesis que, por lo demás, debería ser calificada más propiamente de "realista", pero que muchos marxistas colocan bajo el epígrafe "materialismo"). Como materialismo dialéctico, el marxismo ha ampliado el materialismo a toda la concepción del universo, pero la conservación de la dialéctica le ha obligado a rechazar las tesis del materialismo mecanicista de la ciencia natural para llegar a una concepción donde la materia es concebida activamente o, mejor dicho, donde la materia recibe las determinaciones del "espíritu".

Como resumen de todas ks formas del materialismo, tan dispares entre sí, puede ensayarse una definición provisional, según la cual el materialismo sería, en primer lugar, la atribución exclusiva de la realidad a la materia —entendida ésta en el sentido de la corporalidad y no simplemente como la materia aristotélica—, la negación de la subsistencia del espíritu o consiguiente concepción de la conciencia como una eflorescencia de la materia, como un epifenómeno y, simultáneamente, la atribución de cierta trascendencia a la materia misma, por la cual ésta podría alcanzar conciencia de sí, ya fuera en sus formas más finas y puras (materialismo antiguo), ya en sus interiorizaciones (monismo naturalista, materialismo dialéctico). A estas notas cabe agregar la conocida definición de Comte, quien concibe el materialismo como la explicación de lo superior por lo inferior. Esta explicación, que conviene sobre todo al materialismo corporalista, revela, empero, más bien la tendencia general del materialismo que la entraña misma de esta concepción, es decir, revela sobre todo la teoría de los valores del materialista. Pues al explicar lo superior por lo inferior, el materialismo no quiere decir que el primero valga menos que el segundo, pero de hecho adscribe a este último un valor potencial superior al primero, pues de la materia procede cuanto luego va a surgir de ella y, de consiguiente, en algún modo atribuye a la materia las características del espíritu y de la conciencia. La materia es entonces el fundamento de toda posibilidad, pero de una posibilidad enteramente predeterminada, pues desde el instante en que se supone que el proceso de evolución de la materia es en cierto modo libre, esta libertad se desprende de lo material y acaba forzosamente por sobreponerse a él. Dentro de estos caracteres comunes pueden entonces establecerse distinciones entre distintos tipos de materialismo. Una de estas distinciones, que abarca sobre todo las formas del materialismo de los siglos XIX y XX, comprende los tipos siguientes: (1) Materialismo mecanicista (como el de Helmohltz); (2) Materialismo hilozoísta (como el de Haeckel) (3) Materialismo fenomenista (como el de Mach); (4) Materialismo dialéctico (como el del marxismo).

En la historia de la filosofía se designan como materialistas las concepciones de Leucipo, Demócrito, Epicuro y, en parte, el estoicismo; pero el nombre se aplica más bien al movimiento que tuvo lugar en Francia durante el siglo XVIII (La Mettrie, Holbach) y al que se desarrolló en Alemania durante el siglo XIX (Ludwig Büchner [1824-1899], Karl Vogt [1817-1895], Jakob Moleschott [1822-1893]). La llamada "disputa del materialismo" tuvo lugar en 1854 durante el Congreso de naturalistas de Gottinga, donde Rudolf Wagner (1805-1864) defendió en su trabajo *Creación humana y substancia del alma (Menschenchöpfungund Seelensubstanz)* la concordancia de la ciencia con la Biblia, en tanto que Karl Vogt sostuvo en su *Fe de carbonero y ciencia (Köhlerglaube und Wissenschaft)* el materialismo radical y la dependencia de toda la vida psíquica de los fenómenos orgánicos. El materialismo alemán fue popularizado por Ludwig Büchner en su difundido libro *Fuerza y materia (Kraft und Stoff,* 1854; trad. esp.: 1930), que representa un tránsito al monismo hilozoísta de Haeckel.

Historia del materialismo: F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart (I. Geschichte des Materialismus bis auf Kant; H. Geschichte des Materialismus seit Kant),* 1866 (trad. esp.: *Historia del materialismo y crítica de su signification en el présente,* 2 vols., 1903). — Jules Soury, *Bréviaire de l'histoire du matérialisme,* 1881. — Materialismo moderno: Paul Janet, *Le matérialisme contemporain en Allemagne,* 1864 [sobre Büchner]. — Hermann Schwarz, *Der moderne Materialismus ab Weltanschauung und Geschichtprinzip,* 1904 (2» edición con el título: *Die Grundfragen der Weltanschauung,* 1912). — F. Klimke, *Der deutsche Materialismusstreit im 19. Jahrhundert,* 1907. — M. D. Tsebenko, *La lutte des matérialistes français du XVIIIe siècle contre l'idéalisme,* 1955 (trad. del ruso). — Otto Finger, *Von der Materialität der Seele. Beitrag zur Geschichte des Materialismus und Atheismus in Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts,* 1961. — H. Elliot, *Modern Science and Materialism,* 1910. — H. Bergson, H. Poincaré *et al., Le matérialisme actuel,* 1933. — Roy Wood Sellars, V. J. McGill, Marvin Farber, *Philosophy for the Future:*

The Quest of Modern Materialism, 1949 (trad. esp.: *Filosofía del futuro*, 1951). — G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, 1953. — L. Gardy, *La théorie matérialiste de la connaissance*, 1954. — Para el materialismo dialéctico y el materialismo histórico se han indicado las obras en las bibliografías de DIALÉCTICA y MARXISMO. Véase asimismo la bibliografía del artículo MONISMO para el llamado materialismo monista.

MATERIALITER. Véase FORMALITER.

MAUPERTUIS (PIERRE-LOUIS MOREAU DE) (1698-1759) nac. en Saint-Malo (Bretaña, hoy departamento de Ille-et-Vilaine), dirigió varias instituciones científicas, entre ellas la Academia de Berlín, a la cual fue llamado por el Rey de Prusia, Federico el Grande. Defensor y propagador de las teorías científicas de Newton, fue muy leído durante un tiempo por Voltaire, quien lo usó para sus propios escritos de difusión del newtonianismo. A los 38 años, Maupertuis dirigió una expedición a Laponia y luego otra al Ecuador para la medición del arco de meridiano y la confirmación (por la comprobación del achatamiento de la Tierra hacia los polos) de la teoría gravitatoria de Newton. La contribución más importante de Maupertuis a la teoría científica y a la filosofía general fue su principio de la menor acción, de cuyo alcance filosófico hemos hablado en otro lugar (véase ACCIÓN [PRINCIPIO DE LA MENOR]). Destacaremos aquí el concepto preciso de *acción* en el citado principio: se trata del producto obtenido al multiplicar la cantidad que expresa el tiempo de un movimiento en un sistema por la cantidad que expresa la llamada *fuerza viüa (vis viva)*. La cantidad resultante en dicho producto, o acción, es la cantidad que expresa el mínimo gasto de energía empleado en los movimientos naturales, tanto en los procesos mecánicos como (según mantuvo Maupertuis) en los procesos biológicos, no fundamentalmente diferentes de aquéllos. El intento de aplicar el principio a todos los movimientos suscitó en la época de Maupertuis gran oposición. Gran revuelo armó sobre todo la copia de una supuesta carta de Leibniz a Maupertuis que un antiguo alumno de éste, Samuel Koenig, presentó para mostrar la falta de originalidad (además del error) de su antiguo maestro. No habiéndose encontrado el original de tal carta, Koenig fue expulsado de la Academia de Berlín, pero Voltaire tomó el asunto en sus manos para desencadenar violentas diatribas contra Maupertuis, especialmente en la *Diatribe du docteur Akakia y* luego (refiriéndose a la expedición a Laponia) en *Micromégas*. Entre otras contribuciones de Maupertuis al pensamiento científico y filosófico mencionaremos sus estudios sobre organismos biológicos (anticipaciones del actual principio de la homeostasis, aplicación de las leyes de probabilidad al estudio de la herencia y otras investigaciones relativas a la herencia), sobre el origen del lenguaje (estudios del proceso de diferenciación y complicación del lenguaje a partir de un núcleo supuestamente originario de términos que expresan percepciones sensibles) y sobre la vida moral y social (anticipaciones de la ética utilitarista).

Obras principales: *La figure de la Terre*, 1738 [en colaboración con Clairaut, Camus, Le Monnier, el Abate Outhier, acompañados de Celsius; resultados de la expedición a Laponia]. — *Elements de géographie*, 1740. — *Lettre sur la comète*, 1742. — *Dissertation physique à l'occasion du nègre blanc*, 1744. — *Vénus physique*, 1745. — *Essai de philosophie morale*, 1749. — *Essay de cosmologie*, 1750. — *Lettre sur les progrès des sciences*, 1752. — *L'art de bien argumenter en philosophie... réduit en pratique*, 1753 [Carta a Voltaire y respuesta de éste a Maupertuis]. — *Discours académiques de M. de Maupertuis*, 1753 (discursos leídos en la Academia de Ciencias de Francia, en la Academia francesa y en la Academia real de Ciencias y Bellas Letras, de Prusia). — *Essai sur la formation des corps organisés*, 1754. — *Éloge de M. de Montesquieu*, 1755. — *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, s/f. — Además: *Lettres concernant le jugement de l'Académie royale des sciences et Belles-Lettres de Prusse et apologie de M. de Maupertuis*, 1753 (cartas de Euler a Merian, de Maupertuis a Euler, de Merian a Euler en ocasión de la carta atribuida a Leibniz por Samuel Koenig). — Ediciones de obras: *Les Oeuvres de M. de Maupertuis*, Dresden, 1752. — *Oeuvres de M. de Maupertuis*, 4 vols., Lyon, 1756, 2» ed., 1768, reimp. y rev., 1963 (el Vol. I contiene las reflexiones filosóficas sobre el origen de las lenguas antes referido como s/f.). — Véase P. E. B. Jourdain, "Maupertuis and the Principie of Least Action", *The Monist*, XXII (1912), 414-59.

MAUTHNER (FRITZ) nació en Horitz (Bohemia) y estudió Derecho y filosofía en la Universidad de Praga. Su principal interés fue la filosofía del lenguaje o, en sus propias palabras, la "crítica del lenguaje". Mauthner consideró que el pensamiento está fundamentalmente ligado a la expresión y que un pensamiento adecuado no puede manifestarse si no es mediante una expresión adecuada. Ahora bien, la mayor parte de las expresiones de que han echado mano los filósofos son inadecuadas, porque los filósofos han tendido a suponer que, dada una expresión, tiene que haber una realidad que corresponda a ella. Es necesario, por tanto, no sólo "criticar" el lenguaje, sino también "purificarlo". La "crítica del lenguaje" consiste en gran parte en examinar el mecanismo simbólico, lo que equivale al mismo tiempo a examinar el mecanismo humano, ya que el hombre es para Mauthner fundamentalmente un ente capaz de manejar símbolos y de traducir un sistema simbólico dado a otros sistemas simbólicos. En la exposición que Mauthner hizo de su propio pensamiento filosófico, manifestó que éste se halla dominado por tres caracteres principales: en primer lugar, el positivismo —próximo, sobre todo, al impresionismo filosófico de Mach y otros autores—; en segundo término, el ficcionalismo —ligado al pragmatismo de tendencia biologista o, mejor dicho, vitalista—; finalmente, el nominalismo — en un sentido muy cercano, por no decir idéntico, al terminismo. La distinción por Mauthner entre tres mundos y el esfuerzo por encontrar de algún modo su fundamento común parecen, sin embargo, alejarlo a veces de los mencionados caracteres. Mauthner distingue entre un mundo adjetivo o adjetivístico, un mundo sustantivo y un mundo verbal. El primero es el mundo del lenguaje humano común, lo que da origen a la concepción del materialismo ingenuo. El segundo es el mundo de la metafísica, fundamento del realismo. El tercero es el mundo verbal o mundo de la ciencia, cuya traducción filosófica es el nominalismo y el hera-

clitismo. Aunque no imposible en principio, la unidad de estos tres mundos es más bien ideal; es un anhelo y, a lo sumo, una idea regulativa. Pero el hecho de que lo más cercano al conocimiento sea el mundo verbal no significa que haya de cercenarse la posibilidad de una unidad de los tres mundos. Pues como el propio Mauthner señala, "las tres concepciones del mundo son por igual hominista" y aunque el superhombre, que podría unirlas, sea, en rigor, un anhelo y, por lo tanto, una imposibilidad, no deja de funcionar y operar como un trasfondo sobre el cual se destaca toda actividad verbal.

Obras filosóficas principales: *Beiträge su einer Kritik der Sprache,* 3 vols., 1901-1903, 3« ed., 1923 *(Contribuciones a una crítica del lenguaje).* — *Wörterbuch der Philosophie: neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache,* 2 vols., 1910, 2ª ed., 1923-1924 *(Diccionario de filosofía: nuevas contribuciones a una crítica del lenguaje).* — Spinoza; *eine Monographie,* 1921. — *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande,* 4 vols., 1920-1923, reimp., 1962 (*El ateísmo y su historia en Occidente*). — *Die drei Bilder der Welt, ein sprachkritischer Versuch,* 1925, ed. Monty Jacobs (Las *tres imágenes del mundo: ensayo de crítica del lenguaje*). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I,* 1922. — Edición de escritos seleccionados (incluyendo sobre todo los de carácter literario): *Ausgewählte Schriften,* 6 vols., 1929.

Véase Gustav Landauer, *Skepsis und Mystik, aus Anlass von Mauthners Sprachkritik,* 1903.— Max Krieg, F. *Mauthners Kritik der Sprache, eine Revolution der Philosophie,* 1914. — Th. Kappstein, F. *M., der Mann und sein Werk,* 1926. — W. Eisen, *Fritz Mauthners Kritik der Sprache,* 1929.

MÁXIMA. Muchos escolásticos usaron el término *máxima* en la expresión *propositio máxima,* por la cual entendían una proposición a la vez evidente e indemostrable por no haber otra anterior en la cual apoyarse. Para distinguir entre la *propositio máxima* y cualquier otra proposición expresando una *notitia* intuitiva y directa de una realidad particular —que también podía ser considerada como evidente e indemostrable— se indicaba que la *propositio máxima* es una proposición de alcance universal, es decir, un principio. La *propositio máxima* era, por tanto, equivalente a un axioma (VÉASE), tal como se desprende de la definición dada de tal proposición por Santo Tomás en su comentario a los Pr. An. *(l anal,* 5 e): la *propositio máxima* es aquella *quam necessere est habere in mente et ei assentire quemlibet, qui doceri débet.*

Más tarde se entendió por *propositio máxima* un principio de la ciencia, el cual puede ser obtenido por medio de una generalización de hechos particulares y puede poseer, por tanto, un carácter de máxima probabilidad. Tal es el caso de las *axiomata generalissima* de que habla Francis Bacon a diferencia de las *axiomata media,* que son intermedias entre aquellas y los hechos particulares (*Novum Organum,* II, 5). Leibniz se refiere a una distinción entre proposiciones evidentes *ex terminis y máximas.* Estas últimas "son consideradas a veces como proposiciones [bien] establecidas, tanto si son evidentes como si no lo son". "Ello puede ser bueno —agrega— para los principiantes, pero cuando se trata de establecer los fundamentos de la ciencias es otra cosa. Es así como son consideradas a menudo en la moral e inclusive entre los lógicos en sus *tópicos...* Por lo demás, hace tiempo que he anunciado públicamente y en privado que sería importante demostrar todos nuestros axiomas secundarios, de los cuales nos servimos de ordinario, reduciéndolos a los axiomas primitivos, o inmediatos, e indemostrables, que son los que llamaba hace poco los *idénticos"* (*NouveauxEssais,* IV, vii, 5 1).

Locke habla de "las máximas" en el *Essay,* IV, viii, diciendo que "hay una clase de proposiciones que, bajo el nombre de *máximas* o *axiomas,* han sido consideradas como principios de la ciencia, y por ser *evidentes por sí mismas* se ha supuesto que eran innatas, sin que nadie, que yo sepa, se haya tomado nunca la pena de mostrar la razón y el fundamento de su claridad o validez". Pero es menester, arguye Locke, preguntarse por la razón de su evidencia. A este respecto Locke estima que el ser evidentes por sí mismos no es algo peculiar a los axiomas admitidos, pues en lo que toca a la identidad y diversidad todas las proposiciones son igualmente evidentes por sí mismas. La razón de ello es que "la percepción inmediata del acuerdo o desacuerdo de *identidad* se halla fundado en el hecho de que el espíritu posee ideas distintas", de modo que "hay tantas proposiciones evidentes por sí mismas como ideas tenemos". Por otro lado, en la coexistencia tenemos sólo algunas proposiciones evidentes por sí mismas; en otras relaciones podemos tener muchas, y en lo que toca a la existencia real no tenemos ninguna. Las "máximas o axiomas" no son las verdades que conocemos primero. No pueden usarse para probar proposiciones menos generales que ellas ni pueden servir de fundamentos inconmovibles de las ciencias, o de puntos de partida para encontrar verdades todavía no conocidas. Sin embargo, no son totalmente inútiles, pueden usarse para enseñar las ciencias y para las disputas (razón por la cual estuvieron tan en boga entre los escolásticos). Pero de ninguna manera pueden reemplazar las ideas claras y distintas que empleamos en nuestras pruebas.

'Máxima' puede ser también empleado, y ha sido empleado cada vez más en el sentido de 'principio moral': las máximas fueron entendidas ya desde el siglo XVII también, y hasta sobre todo, como "máximas morales". Importante es en este respecto el uso que hizo Kant del término 'máxima'. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant presenta dos clases de principios: (1) el principio objetivo o *ley práctica y* (2) el principio subjetivo de la volición o *máxima.* Las máximas son, pues, una clase de principios. A su vez, el llamado *principio objetivo* puede servir también subjetivamente como principio práctico de todos los seres racionales si la razón teórica alcanza a ejercer poder completo sobre la facultad del deseo. En la *Crítica de la razón práctica* Kant distingue entre el imperativo (VÉASE), que es objetivamente válido, y la máxima o principio subjetivo, que determina la voluntad sólo en tanto que es o no adecuada al efecto. Las máximas son, pues, principios, pero no imperativos. En cierto modo las máximas pueden considerarse como reglas intermedias entre la ley moral universal abstracta y las reglas de acción concreta para el individuo. Las máximas son a su vez *materiales* o *formales.* Las máximas materiales, llamadas también *empíricas* o *a posteriori,* están basadas en inclinaciones y se refieren a los fines que constituyen su materia. Las máximas forma-

les, llamadas también *a priori*, no dependen, en cambio, de los deseos. Kant se refiere con más frecuencia a las primeras que a las segundas. En las máximas materiales se manifiestan, en efecto, los principios, de tal modo que puede verse por las primeras cuáles son estos últimos. Por eso Kant parte en sus ejemplos (véase IMPERATIVO) de máximas y habla de "Obrar según máximas tales, que...". Las máximas materiales, en suma, consideran las circunstancias que concurren en nuestros juicios morales, mientras que las máximas formales consideran los motivos y las consecuencias.

MÁXIMO DE ALEJANDRÍA (*fl.* 380-390), Obispo de Constantinopla, fue uno de los llamados cínicos cristianos. Los cínicos clásicos habían considerado a Hércules como modelo; Máximo de Alejandría sustituyó al héroe griego por Jesucristo. No obstante este cambio, muchos de los rasgos cínicos, tanto en la apariencia exterior como en la doctrina, parecen persistir en Máximo, el cual empleó, además, a juzgar por los testimonios acerca de su vida, el estilo cínico de la diatriba (VÉASE) en sus discursos. Máximo fue muy apreciado por Gregorio Nacianceno hasta la época aproximadamente en que ocupó el obispado en Constantinopla. Se identifica a veces a Máximo de Alejandría con el Herón de Alejandría al cual se ha referido San Gregorio.

J. Dräseke, "Maximus philosophus?", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXVI (1893), 290-315. — K. Lübeck, *Die Weihe des Kynikers Maximus zum Bischof von Konstantinopel in ihrer Veranlassung dargestellt*, 1907. — I. Sajdak, "Ouaestiones Nazianzenicae, I", *Eos*, XV (1909), 18-48. — Véase también artículo Héron 2 en Pauly-Wissowa, por O. Seeck.

MÁXIMO DE TIRO (*fl.* 180), maestro de retórica, escribió 41 discursos de forma análoga a la diatriba (VÉASE) en los cuales defendió y popularizó el platonismo en el sentido dualista y demonológico que era desarrollado contemporáneamente por Ático y Celso. Como ocurría con Celso, en efecto, la afirmación de la trascendencia de Dios y la separación entre la fuente divina y la materia, identificada con el mal, obligaba a postular la intervención de una jerarquía de seres intermediarios. El platonismo de Máximo de Tiro, que recogió elementos aristotélicos, estoicos y cínicos, influyó considerablemente sobre el posterior desenvolvimiento de esta doctrina. Los rasgos cínicos se manifestaron en Máximo de Tiro en la moral más que en la teología.

Textos de Máximo en *Philosophoumena*, ed. H. Hobein, 1910. — Véase H. Hobein, *De Max. T. quaestiones philologicae selectae*, 1895. — Artículos de K. Dürr (Sup. de *Philologus*, 1899), K. Meiser *(Sitz. Münchener Ak. philos.-philol. und hist. Kl*, 1909), Th. Gomperz *(Wien. Stud.*, XXXI, 1910), U. v. Wilamowitz-Moellendorff (*Coniectanea* 1884), L. Radermacher *(Rheinisches Museum*, L, 1895). — R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, 1937. — G. Soury, *Aperçus de philosophie religieuse chez M. de Tyr, platonicien éclectique*, 1942 (tesis).

MÁXIMO, EL CONFESOR (SAN) (580-662) nac. en Constantinopla, secretario del Emperador Heraclea, se retiró *(ca.* 630) al monasterio de Crisópolis, por cuyo motivo es llamado también Máximo de Crisópolis, pero intervino luego en discusiones teológicas y fue enviado al destierro después de haber sufrido mutilaciones. Adversario de la herejía monotelista, Máximo desarrolló en sus obras, tanto polémicas como explicativas y sistemáticas, un pensamiento teológico y filosófico muy afín al del Pseudo-Dionisio, hasta el punto de que las obras de los dos forman un conjunto que influyó considerablemente sobre la Edad Media cristiana, en particular sobre Juan Escoto Erigena, que tradujo también, junto al Pseudo-Dionisio, a Máximo. La tradición patrística, especialmente la transmitida en la obra de San Gregorio de Nisa, se perfiló en Máximo en una construcción teológica, basada en la especulación filosófica y en la interpretación alegórica, y culminando en una mezcla armónica de ascética y de mística. Algunos temas capitales origenianos —tal, la reunión final de lo sensible en lo inteligible y la divinización de todo— resuenan fuertemente en la especulación de Máximo, pero ello no significa que nuestro autor fuera un completo origeniano; en la cuestión fundamental del origen del alma, por ejemplo, Máximo rechazó la teoría de la preexistencia para defender enérgicamente el creacionismo (VÉASE). Un rasgo muy constante en el pensamiento de Máximo fue la interpretación de lo inteligible por medio de lo sensible, pues a su entender este último expresa típicamente (V. TIPO) el primero; a ello se unía la descripción de la jerarquía de los seres, a base de la Trinidad como primer movimiento del ser supremo y de la manifestación del Verbo en el mundo por mediación de las esencias contenidas en él eternamente. Central en esta última descripción es la explicación de la naturaleza y función del hombre y del alma racional, los cuales tienen por misión, mediante la ascética y la práctica del Bien, aproximarse a Dios, es decir, reunirse con Él.

Se deben a Máximo un tratado *Sobre el alma*, una obra titulada *De algunos pasajes particularmente difíciles de Dionisio y de Gregorio de Nisa* (traducida por Juan Escoto Erigena con el título de *Ambigua*), unos *Capítulos sobre el amor, Seis capítulos teológicos*, una *Mistagogía*. Varios escritos se han perdido y otros están aún inéditos. Véase P. Sherwood, *An annotated date-list of the Works of M. the Confessor*, 1952. — Edición de textos en Migne, P. G. XC-XCI (basada en la edición de F. Combefis, París, 1675, 2 vols.). Edición de *Scholia* al Pseudo-Dionisio en Migne, P. *C.* IV, 15-432, 527-76, y del *Computus ecclesiasticus*, en *ibid.*, XIX, 1217-1280. Otras ediciones de textos: "Chronologia succinta vitae Christi", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XIII (1892), 382-4, ed. Bratke. — *Die Gnostischen Centürien des M. Confessor*, ed. Herder, 1941. — Trad. italiana de la *Mistagogia* y otros textos con introducción por R. Cantarella, S. *Massimo Confessore, la Mistagogia ed altri scritti*, 1931. — Bibliografía: P. Sherwood, *An Annoctated Date-list of the Works of M. C.*, 1952. — Véase H. Straubinger, *Christologie des M. Confesar*, 1906. — J. Draeseke, "Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena", *Theologische Studien und Kritiken*, LXXXIV (1911), 20-60, 204-29. — Maritch, *Celebris Curilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum Theologorum*, 1926. — R. Devresse, "La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions", *Analecta Bollandiana*, 1928, págs. 5-50. — H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*, 1941. — T. Loosen, *Logos und Pneuma in begnadeten Menschen bei M. Confesor*, 1941. — B. Tatakis, *La phi-*

losophie byzantine, 1949, págs. 73-88. — P. Sherwood, O.S.B., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Réfutation of Origenism*, 1955 [Studia Anselmiana, 36].

MĀYĀ. Iniciado en las *Upaniṣad*, el concepto de *māyā* (a veces, *avidyā*) fue desarrollado con detalle en varios sistemas de la filosofía india (v.), en el budismo (v.) y en muchos sistemas de filosofía india en la época actual (por ejemplo, en Sri Aurobindo y Radhakrishnan). Lo más común es considerar que *māyā* designa el mundo en tanto que apariencia; el Brahmán (véase BRAHMAN-ĀTMAN) está, pues, oculto por el velo de *māyā*. Ahora bien, este "estar oculto por" significa también "depender de" — en otros términos, "depender de *māyā* para poder ser visto (o entrevisto)". El concepto de *māyā se refiere*, pues, como indica Reyna (Cfr. *infra*) & la relación entre algo fenoménico y algo Absoluto, especialmente a la relación entre el carácter fenoménico del yo y el Absoluto trascendente. Por este motivo, *māyā* significa muy raramente entre los filósofos indios que el mundo es una ilusión, que el mundo no existe y, de consiguiente, tiene que ser descartado. "La mayor parte de los filósofos indios —escribe Reyna— defienden la existencia, si no la realidad, del mundo empírico [fenoménico] y encuentran su base en el Absoluto, la fuente de sus innumerables permutaciones. Pero desde el punto de vista del Ser absoluto, los fenómenos pueden muy bien ser irreales."

El concepto de *māyā* parece ligado más bien a las concepciones dualistas. Y, en efecto, los sistemas en los cuales se acentúa la orientación dualista son aquellos en los que el concepto de *māyā* alcanza mayor importancia. Pero aun en concepciones monistas desempeña la noción en cuestión una función nada desdeñable, pues la unidad verdadera o *Brahmán-real* se destaca solamente en cuanto se ha descartado la apariencia de la diversidad. En algunos casos (como en la escuela del *Vedānta* fundada por *Śamkara*), *māyā* designa un poder (mágico) por medio del cual es conjurado el mundo: Dios crea la apariencia a través de *māyā*. Por eso *māyā* puede ser la fuente de la diversidad (aparente) del mundo físico, que posee un género ilusorio, pero en cierto modo "fundado", de realidad.

Schopenhauer adoptó con entusiasmo el concepto de *māyā* y con frecuencia equiparó al mismo su idea del "mundo como representación". Dicho filósofo veía, además, en el pensamiento de Kant una confirmación de la fecundidad del concepto de *māyā*, pues éste puede ser comparado con el "fenómeno" (VÉASE) que oculta el "noúmeno" (VÉASE). Esta ocultación no es para Schopenhauer irremediable, pues a través del mundo como *māyā* emerge el mundo como *Brahmán*, esto es, a su entender, como Voluntad.

P. D. Devanandan, *Concept of Maya. An Essay in historical Survey of the Hindú Theory of the World, with Spécial Référence to the Vedánta*, 1954. — Ruth Reyna, *The Concept of Maya. From the Vedas to the Twentieth Century*, 1962.

MAYÉUTICA. En un famoso pasaje del *Teetetes* (149 A - 151 E), de Platón, Sócrates dice a Teetetes que practica el mismo arte que su madre, Fenaretes, la cual fue comadrona, μαῖα. Este arte es "el arte mayéutica", μαιευτικὴ τέχνη, o "la mayéutica", ἡ μαιευτική, y consiste en ayudar a engendrar — se entiende, en ayudar a engendrar los pensamientos en el alma del interlocutor. "Mi arte mayéutica —dice Sócrates— tiene las mismas características generales que el arte [de las comadronas]. Pero difiere de él en que hace parir a los hombres y no a las mujeres, y en que vigila las almas, y no los cuerpos, en su trabajo de parto. Lo mejor del arte que practico es, sin embargo, que permite saber si lo que engendra la reflexión del joven es una apariencia engañosa o un fruto verdadero" (*ibid.*, 150 B - C). Sócrates insiste en que no puede él mismo engendrar —lo que significa que no puede (o no quiere) dar su opinión propia sobre los asuntos que trata—, e irónicamente manifiesta que quienes le acusan por ello de esterilidad están en lo cierto. Pero la causa de su impotencia personal —y de su "potencia interpersonal"— es que los dioses le han impuesto esta tarea: no procrear, sino ayudar a procrear. Por eso Sócrates no es sabio, pero hace engendrar o producir la sabiduría.

El método del arte mayéutica —el "método socrático"— consiste en llevar al interlocutor al descubrimiento de la verdad mediante una serie de preguntas — y la exposición de las perplejidades a que van dando origen las respuestas. El interlocutor llega, por fin, a engendrar la verdad, descubriéndola por sí mismo y en sí — como, en el muy citado ejemplo del *Menón*, el esclavo descubre que sabía geometría. En la idea de la mayéutica se halla implicada la idea de la reminiscencia (VÉASE), la cual se manifiesta en el reconocimiento de la verdad cuando es presentada al alma. Pero aunque Sócrates manifiesta no poseer él mismo la verdad que se trataba de hacer engendrar en el alma del interlocutor, lo cierto es que éste no podría asentir a ella si no le fuera de algún modo presentada por Sócrates. El arte mayéutica es, pues, en gran medida el arte de hacer asentar a la verdad, es decir, a las evidencias. Estas evidencias son usualmente los "principios" o las "verdades eternas". Se ha dicho por ello a veces que hay algo de la idea de la mayéutica socrática en la concepción agustiniana tanto de un "sentido interior" como de la "razón", así como en la concepción leibniziana de lo que puede llamarse "la fuerza irresistible" de las "verdades eternas". Sin embargo, estas últimas concepciones difieren de la socrática en que en esta última el diálogo —y, más específicamente, el diálogo con un "comadrón de ideas"— es un ingrediente esencial del arte.

MAYOR (TÉRMINO MAYOR). Véase SILOGISMO y TÉRMINO.

MAZZANTINI (CARLO) nac. (1895) en Reconquista (Argentina), estudió y profesó en la Universidad de Turin y luego ha profesado en la Universidad de Cagliari. Mazzantini ha puesto de relieve, contra el idealismo, el valor de la tradición realista griega, la cual ha sido recogida y depurada por el cristianismo. Dentro de esta concepción Mazzantini ha revalorizado la escolástica, considerada como la auténtica heredera del pensamiento griego, pero no ha elaborado su pensamiento en forma escolástica, sino más bien en el sentido de un espiritualismo y personalismo católicos que le han llevado a algunas posiciones próxima a la filosofía existencial. Ello ha tenido lugar especialmente en su tratamiento del problema del tiempo y en su análisis del presente como síntesis de lo temporal y de lo eterno. Este presente debe ser un "presente auténtico" y no un simple "punto tem-

poral". Sin embargo, el mismo presente auténtico recibe su realidad como eternidad de la eternidad infinita, sin la cual no habría ni tiempo ni tiempos. Mazzantini ha elaborado asimismo una doctrina del sujeto humano como espíritu capaz de revelar la realidad en el curso de una evidencia que es a la vez un misterio — "un misterio inteligible".

Obras principales: La *speranza nell'immortalità*, 1923. — La *lotta* per *l'evidenza*, 1929. — *Realtà* e intelligenza, 1930. — Spinoza e U *teismo tradizionale*, 1933. — Il problema *delle verità necessarie* e la *sintesi* a priori del Kant, 1935. — *Il* tempo, 1942. — *Filosofia* perenne e personalità *filosofiche*, 1942 [colección de ensayos antes publicados en revistas]. — *Capisaldi filosofici*, 1945. — *Eraclito*, 1945. — Marco Aurelio, 1948. — La *filosofia nel* filosofare *umano*; tomo I: *Storia* del pensiero *antico*, 1949. — Autoexposición: "Linee di metafisica spiritualistica come filosofia della virtualità ontologica", en Filosofi *italiani contemporanei*, 1942, ed. M. F. Sciacca.

McDOUGALL (WILLIAM) (1871-1938) nació en Lancashire y estudió medicina y antropología. De 1899 a 1900 participó en una expedición científica antropológica a Borneo. Poco después instaló un laboratorio de psicología experimental en Oxford y luego uno en Londres, que dirigió hasta 1920, cuando fue nombrado profesor en Harvard. En 1927 fue nombrado profesor en Duke University (North Carolina, EE.UU.).

McDougall trabajó sobre todo en investigaciones de psicología y especialmente de "psicología social . Las investigaciones psicológicas de McDougall están fuertemente apoyadas en supuestos filosóficos. McDougall combatió todo atomismo y mecanicismo psicológico, y defendió en su lugar la tradición "totalista" y "espiritual" de la psicología, por la cual no hay que entender una metafísica substancialista sin fundamento empírico, sino por el contrario, el resultado de una mayor atención a la experiencia. Así, McDougall se inclinó dondequiera a perseguir el carácter realmente unitario de los procesos psicológicos, carácter que obliga a no separarlos arbitrariamente ni de los contenidos espirituales, ni de los sustratos biológicos, ni del mundo circundante —físico y social— que continuamente los condiciona. Una psicología "total", mejor dicho "totalista", parece ser, pues, el hilo conductor de sus trabajos. Su adhesión a las tesis de la evolución (VÉASE) emergente, (v.), su "animismo" psíquico-vitalista, su continua atención a los elementos teleológicos y, como el propio autor dice, "hórmicos" o "impulsivos" de la vida psíquica, están fundidos en ocasiones con una intuición metafísica voluntarista que no excluye ningún método, ni siquiera el método behaviorista. Por eso McDougall fue uno de los fundadores del behaviorismo, pero sólo como uno de los métodos psicológicos, y rechazó enérgicamente la transformación de esta tendencia por parte de Watson. En muchas ocasiones McDougall insistió repetidamente en la unidad de las operaciones psíquico-vitales, y subrayó de continuo el elemento activo, creador de la conciencia, que no sólo acoge y transforma, sino que determina, de un modo a veces decisivo, su propio material.

Obras principales: Primer of Physiological *Psychology*, 1905. — An Introduction to Social Psychology, 1908. — Body and *Mind*, a *History* and a *Defence* of *Animism*, 1911. — Psychology, *the* Study of *Behavior*, 1912. — The Group Mind, 1920. — An Outline of Psychology, 1923. — Ethics and *some* Modern World Problems, 1924. — *An* Outline of Abnormal Psychology, 1926. — Modem *Materialism* and *Emergent* Evolution, 1929. — World Chaos, 1931. — The Energies of *Men:* A Study of the Fundamentals of Dynamic Psychology, 1932. — Religion and the Sciences of Life, 1934. — The Frontiers of Psychology, 1934. — *Psychoanalysis* and *Social Psychology*, 1936.

Véase E. Janssens, L'instinct *d'après* McD., 1938. — A. L. Robinson, W. *McD.*, 1943.

McTAGGART (JOHN McTAGGART ELLIS) (1866-1925) nació en Londres y estudió en Trinity College (Cambridge), donde fue nombrado "Tutor" en 1897. Influido por Hegel, cuyas doctrinas expuso, comentó e interpretó, McTaggart fue uno de los grandes representantes del idealismo inglés. A diferencia de otros idealistas coetáneos suyos, McTaggart no destacó los aspectos morales y religiosos del idealismo. No descuidó estos aspectos, pero le interesó principalmente, como a Bradley, la arquitectura metafísica del idealismo y su interna articulación lógica. McTaggart pensó que tiene que haber una armonía entre la creencia religiosa y el pensamiento filosófico, armonía paralela a la que tiene que haber entre las personas y el universo. Pero esta armonía no es resultado de un pío deseo, sino de un esfuerzo sistemático de pensamiento. La filosofía de McTaggart es por ello una filosofía de carácter rigurosamente deductivo y constructivo, que parte de primeros principios y deduce de ellos implacablemente las consecuencias.

McTaggart manifestó que su idealismo era un "idealismo personal", distinto del de Bradley. En efecto, mientras Bradley elaboró un idealismo de carácter "orgánico" y monista, McTaggart expuso un sistema de índole pluralista según el cual la realidad es una comunidad de "yos" finitos. De este modo pensó McTaggart que podían evitarse los obstáculos contra los que chocaba el idealismo monista y resolverse el problema de la relación entre la apariencia y la realidad, y sobre todo el problema de la relación entre la realidad absoluta y las realidades personales finitas. A este efecto puso a su servicio la dialéctica de Hegel, pero no sin introducir en ésta importantes modificaciones. McTaggart consideró, en efecto, que el contenido del proceso conceptual hegeliano era insuficiente. No sólo la negación no desempeña en Hegel, según McTaggart, el papel de desencadenar el contenido de la síntesis (pues la síntesis es en cada ocasión nueva), sino que, además, la síntesis es un campo de posibilidades abierta siempre a nuevos contenidos. El estudio de esta dialéctica no era, sin embargo, para McTaggart más que un primer momento en la preparación de su propia filosofía. Ésta consiste, ante todo, en una construcción a priori de las determinaciones de lo real y en particular de la existencia. La existencia es, para McTaggart, substancia, pero la substancia, alojada en la trama de las cualidades —propias— y de las relaciones —que vinculan las substancias unas con otras— no es única y absoluta; por el contrario, hay una infinidad de substancias, a la vez que una infinita divisibilidad de la substancia. Esta infinitud no es, empero, ni simplemente irracional ni meramente potencial. Tampoco puede decirse que la infinitud de las substancias forme una pluralidad sin

relación ni jerarquía. McTaggart insiste, en efecto, en que el mundo de las existencias o de las substancias está ordenado dentro del complejo de una infinidad de relaciones que, a su vez, están dispuestas jerárquicamente en un sistema de subordinación que abarca desde la substancia total hasta la última de las substancias. De ahí que la realidad pueda ser, según los casos, concentrada en una substancia o disuelta, sin perder su ordenación, en una infinitud de substancias. Cierto es que, a la inversa del absorbente monismo de Bradley, McTaggart se inclinó decididamente, según ya se apuntó, por el pluralismo, el cual no suprime la unidad, pero hace de ella una realidad de otro orden. En efecto, mientras las existencias, en tanto que substancias, son, en último término, "personas" finitas, la existencia absoluta, como concentración orgánica y jerárquica de ellas, es una realidad impersonal. De ahí las consecuencias del sistema de McTaggart: en primer lugar, su teoría del tiempo (VÉASE) y de la subsunción del devenir consciente en lo intemporal; en segundo término, su doctrina de la inmortalidad intemporal y eterna de las personas finitas; en tercer lugar, su negación de Dios como persona en virtud de la impersonalidad de lo Absoluto y de la subsistencia propia de las personas; finalmente, su orientación mística, en muchos respectos tangente al spinozismo y a la mística de la idea expresada al final de la *Lógica* hegeliana, que le hace religar en la atmósfera de una especie de amor intelectual la comunidad metafísica de las personas.

Obras: *Studies in the Hegelian Dialectic*, 1896. — *Studies in the Hegelian Cosmology*, 1901. — *Some Dogmas of Religión*, 1906. — A *Commentary on Hegel's Logic*, 1910. — *Human Immortality and Pre-Existence*, 1915. — *The Nature of Existence*, 2 vols., 1921-1927 (postumo). — *Philosophical Studies*, 1934 (postumos, ed. S. V. Keeling). — Véase G. Lowes Dickinson, *J. Mc. T, E.: Ä Memoir*, 1931. — C. D. Broad, *Examination of McTaggart's Philosophy*, 3 vols., 1933-1938.

MEAD (GEORGE HERBERT) (1863-1931) nac. en South Hadley, Massachusetts (EE.UU.), profesor desde 1894 en la Universidad de Chicago, ha sido uno de los principales representantes del pragmatismo (VÉASE) norteamericano y ha defendido teorías próximas a las del instrumentalismo de Dewey. Mead ha llamado a su propia doctrina "behaviorismo social"; su principal tema ha sido el estudio de la aparición emergente (v.) del yo como organismo en estrecho contacto con el mundo social circundante. El estudio del uso de los signos y del lenguaje ha sido considerado por Mead como fundamental en el análisis de la conducta humana, pues tal estudio permite entender cómo se integran efectivamente el individuo con su contorno social, y cada comunidad en un momento de su desarrollo con los momentos anteriores y subsiguientes. La teoría social de Mead, basada en una filosofía de la interpretación de los yos en una trama orgánica, constituye un intento de explicar la posibilidad de un progreso social incesante; en muchos casos se trata, en efecto, no sólo de una descripción y explicación de la conducta social humana, sino también de un sistema de valores que se van constituyendo en el curso de una acción social creadora.

Es importante, e interesante, en el pensamiento de Mead su noción de "presente" y la filosofía fundada en ella. No tratamos aquí de este punto por habernos referido a él en el artículoINSTANTE.

Los libros de Mead aparecieron postumamente. Son: *The Philosophy of the Présent*, 1932. — *Mind, Self, and Society*, 1934 (trad. esp.: *Espíritu, persona y sociedad*, 1953). — *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, 1936. — *The Philosophy of the Act*, 1938. — Mead colaboró en el volumen colectivo *Creative Intelligence*, 1917 con el artículo "Scientific Method and Individual Thinker", págs. 176-227. — Véase G. Chin Lee, G. *H. Mead: Philosopher of the Social Individual*, 1945. — D. Victoroff, G. *H. Mead, sociologue et philosophe*, 1953. — Paul E. Pfuetze, *The Social Self*, 1954 (especialmente págs. 37-116 y 229-99). — Varios autores, *The Social Psychology of G. H. Mead*, 1956, ed. A. Strauss. — M. Natanson, *The Social Dynamics of G. H. Mead*, 1956.

MECANICISMO. El término griego μηχανή significa "invención ingeniosa", "máquina" (especialmente "máquina de guerra" y "máquina teatral"). Los griegos usaban también μηχάνῆκα para significar "invención ingeniosa", "mecanismo" y hasta "maquinación". El μηχανικός era el hombre hábil en artes mecánicas, el "ingeniero". Muchos autores griegos usaron estos y otros términos similares, pero sin darles alcance filosófico; así, por ejemplo, Platón empleó μηχανή para referirse a un expediente, un medio de llevar a cabo (ingeniosamente) un fin (*Ap.*, 39 D; *Leg.*, 713 E; *Phaidr.*, 72 D). Eucken recuerda que 'mecánico', μηχανική, y 'cosas mecánicas', τὰ μηχανικά, fueron términos usados por Aristóteles para referirse a artefactos construidos por el hombre; el "arte mecánica" es el arte (o "técnica") que proporciona las reglas necesarias para construir (y posiblemente usar) tales artefactos. Éstos pueden ser, y suelen ser, "máquinas", las cuales ejecutan operaciones que sustituyen a las operaciones naturales y que a veces las aventajan. Así, una palanca es una "máquina" por medio de la cual se puede aumentar la fuerza ejercida por el brazo. El citado Eucken repara también en que el término 'mecánico' ha sido usado durante muchos siglos en el sentido, o sentidos, indicados; durante la Edad Media, por ejemplo, se hablaba de *ars mechanica*, considerado, por lo demás, como un arte inferior y subordinado. Pero desde Descartes se ha empleado 'mecánico' principalmente para designar una teoría destinada a explicar las obras de la Naturaleza como si fuesen obras mecánicas y, más específicamente, como si fuesen máquinas. Robert Boyle, que introdujo muchos términos en el vocabulario filosófico y científico moderno, usó, o puso en circulación, el vocablo *mechanicus* y también el término *mechanismus*. Además, empleó la expresión *mechanismus universalis* como equivalente a 'Naturaleza'.

Durante algún tiempo se usó 'mecánico' como equivalente a 'corpóreo' y a 'material' — *mechanicum sive corporeum*. 'Mecánico' se oponía, pues, a 'incorpóreo', a 'inmaterial' y a 'espiritual'; lo mecánico era considerado como lo propio de todo *automaton*. Sin embargo, se ha usado, y sigue usando, 'mecanismo' para designar un modo de operación que puede referirse, en principio, no sólo a las máquinas, sino también a los espíritus. Se habla, así, de "mecanismos de la mente", "mecanismos del espíritu", "mecanismo de la razón", etc.

Aquí consideramos el vocablo 'mecánico' desde el punto de vista de la doctrina, o conjunto de doctrinas, usualmente llamadas "mecanicismo". De un modo general, suele llamarse en filosofía "mecanicismo" a la doctrina según la cual toda realidad, o cuando menos toda realidad natural, tiene una estructura comparable a la de una máquina, de modo que puede explicarse a base de modelos de máquinas. Este es el sentido que se da a 'mecanicismo' cuando se trata de la "filosofía natural" de autores como Descartes, Boyle, Huygens, Newton, Hobbes, etc. No todos estos autores entienden el mecanicismo del mismo modo, o dan al mecanicismo el mismo alcance. Así, por ejemplo, Descartes era radicalmente mecanicista en lo que toca a la "substancia extensa", pero no a la "substancia pensante". Hobbes, en cambio, era radicalmente mecanicista en todos los sentidos, ya que su filosofía puede recibir el nombre de "filosofía de los cuerpos". Algunos mecanicistas, como Gassendi y Boyle, eran al mismo tiempo atomistas; Descartes, en cambio, no lo era, o no lo era totalmente. Ciertos autores que se interesaron más por elaborar la "ciencia de la mecánica" que por la filosofía mecanicista (Huygens, Newton, etc.) fueron mecanicistas científicos y sólo en parte mecanicistas filosóficos. Para Mersenne y algunos autores de su época, el mecanicismo era incompatible con el "naturalismo", el cual era concebido como el conjunto de doctrinas organicistas, ocultistas, etc., propias de algunos pensadores del Renacimiento. Por estas muestras puede verse cuán complejo es el mecanicismo y cuán erróneo es suponer que puede reducirse a unos cuantos principios fijos. Por una parte, se entiende por 'mecanicismo' una serie de ideas propias de la mecánica (la "mecánica moderna") en sus tres aspectos fundamentales de estática, cinemática y dinámica. Por otra parte, se entiende por 'mecanicismo' una serie de ideas filosóficas, ya sea relativas a toda la realidad natural —"cuerpos y espíritus"—, ya sea confinadas a la realidad corpórea y material. Estas ideas se han hallado por lo común en estrecha relación con el desarrollo de la mecánica. Finalmente, se entiende por 'mecanicismo' una concepción del mundo que a veces —según hemos indicado— fue independiente del naturalismo, y hasta hostil al mismo, pero que con frecuencia se ha vinculado a doctrinas de carácter naturalista y materialista. Como en el marco de la presente obra no podemos hacer justicia a todos los aspectos y a todas las complejidades del mecanicismo, lo consideraremos sobre todo como una doctrina filosófica y como una concepción del mundo.

S. C. Pepper ha indicado que hay en el "mecanicismo" una "metáfora radical": la de la máquina. Ésta puede ser del tipo de un reloj o del tipo de una dínamo; en ambos casos, opina Pepper, tenemos un mecanicismo, bien que de distintas formas. Según Pepper, el mecanicismo se opone al "formismo", al "organicismo" y teorías similares. En suma, el mecanicismo puede definirse como una doctrina que trata la realidad —o, según los casos, una parte de la realidad— como si fuera una máquina o como si pudiera ser explicada a base de un "modelo de máquina" (el llamado "modelo mecánico"). Ser una máquina o ser explicable a base de una máquina no es, por descontado, la misma cosa. Ha sido frecuente que el mecanicismo, especialmente en cuanto concepción del mundo, fuera a la vez una doctrina sobre la naturaleza de la realidad y una doctrina sobre el mejor modo de explicar la realidad, pero en principio debería distinguirse entre "concepción mecanicista" y "explicación mecanicista".

El mecanicismo como "concepción" estima que la realidad considerada —o, en el mecanicismo radical, toda realidad— consiste en cuerpos en movimiento. Estos cuerpos pueden a veces considerarse como un solo cuerpo regido por leyes mecánicas, pero es más frecuente que se admita una pluralidad en principio infinita de cuerpos elementales; por eso el mecanicismo ha sido muy a menudo atomista, es decir, se ha combinado con una "filosofía corpuscular" (Boyle, por ejemplo, estimaba que "filosofía corpuscular" y "filosofía mecánica" eran la misma cosa). Dichos cuerpos elementales carecen de fuerza propia, o se tiende a pensarlos como si carecieran de fuerza propia. Toda fuerza poseída por un cuerpo le ha sido impresa por otro cuerpo por medio del choque. El mecanicismo en este caso es una generalización de la mecánica, la cual ha sido definida como "la ciencia del movimiento". Esta ciencia se compone de leyes tales como las "leyes newtonianas del movimiento" (VÉASE). Se imagina que no hay sino una constante física: la masa del cuerpo — que, a diferencia de lo postulado por la teoría de la relatividad, es independiente de la velocidad.

Característico del mecanicismo es la admisión de que todo movimiento se efectúa según una rigurosa ley causal. El mecanicismo es en este sentido antifinalista y, desde luego, desconfía radicalmente de toda "cualidad oculta". Además, trata de reducir las llamadas "cualidades secundarias" o cualidades de la sensación, a "cualidades primarias" — a ser posible, a propiedades geométricas. Ello no significa que todos los autores mecanicistas hayan sido completamente antifinalistas. Ejemplos de autores que trataron de combinar una concepción mecanicista con una concepción teleológica de la realidad fueron Leibniz y Locke. El primero, sobre todo, no se cansó de afirmar que la realidad natural se comprende por medio de razones basadas en la figura y movimiento de los cuerpos y no por medio de "formas incorpóreas"; que "todo sucede en la Naturaleza mecánicamente"; que hay que eliminar las formas substanciales, las ideas operativas, etc., etc. Pero al mismo tiempo indicó que todos los mecanismos están regidos, en última instancia, por finalidades. Sin embargo, casi todos los autores mecanicistas, o llamados tales, lo fueron en una forma más radical; especialmente los mecanicistas del tipo de Hobbes, y no pocos filósofos y hombres de ciencia de los siglos XVIII y XIX, desterraron toda finalidad.

El mecanicismo como modo de explicación consiste grosso *modo* en la doctrina según la cual una explicación —cuando menos una explicación de los fenómenos naturales— es en última instancia una explicación de acuerdo con un "modelo mecánico". En qué consiste tal modelo es cosa menos clara. En efecto, tan pronto como se intenta determinar las condiciones que debe satisfacer una explicación mecánica, se topa con varias dificultades. Por lo pronto, la llamada "explicación mecánica" no tiene el mismo sentido preciso cuando es, o acaba por ser, una explicación de carácter muy general, donde lo único

que sirve de orientación es la vaga idea de "máquina", y cuando es una explicación dada dentro del cuerpo teorético de una ciencia. El primer tipo de explicación es difícilmente analizable; el último, en cambio, se presta a un análisis casi completo. Por otro lado, aun en el caso de que se obtengan precisiones suficientes acerca de lo que se entiende por 'explicación mecánica', hay explicaciones de este tipo cuyas condiciones son más estrictas que otras. Así, por ejemplo, algunos estiman que la explicación mecánica dada en el sistema de Newton es suficiente, y aun es el tipo ejemplar de toda explicación mecánica. Otros, en cambio (entre ellos, el propio Newton), consideraron que en este sistema había todavía por lo menos una noción —la de "acción a distancia"— que no satisfacía los requisitos de la explicación mecánica. No podemos entrar aquí en estos detalles de filosofía e historia de la ciencia, pero convenía poner de relieve que el problema de la naturaleza de la llamada "explicación mecánica" es más complejo de lo que a veces suele pensarse.

El no haber tenido en cuenta la complejidad de la naturaleza de la explicación mecánica —o, si se quiere, de las varias posibles explicaciones mecánicas— permite comprender en gran parte el carácter interminable de las discusiones acerca de si el mecanicismo moderno ha llegado o no a su fin. Algunos autores han alegado que tanto la evolución de la ciencia en general, y de la física en particular, como las nuevas ideas filosóficas, permiten hablar de una "decadencia del mecanicismo" en la ciencia y en la filosofía. Así, por ejemplo, las filosofías de tendencia fenomenista y cualitativista, por un lado, y la importancia creciente de nociones como las de "estructura", "campo", "función", etc., por el otro, son, al entender de dichos autores, una prueba de que es anacrónico seguir manteniendo una concepción mecanicista o empeñarse en seguir dando explicaciones mecánicas. Se ha puesto de relieve, además, que las explicaciones mecánicas son una manifestación de las tendencias reduccionistas (véase REDUCCIÓN) en que ha sido pródiga la época moderna, pero que han probado ser falaces en la ciencia y en la filosofía contemporáneas. Otros autores, en cambio, mantienen que la ciencia por lo menos progresa sólo en la medida en que pueda dar explicaciones mecánicas, y que si éstas parecen imposibles a la hora actual para algunas ciencias, o partes de ciencias, serán posibles en el futuro. A nuestro entender, estas discusiones sufren de una insuficiente dilucidación del significado de 'explicación mecánica' y, además, de una ilegítima reducción del sentido de la explicación mecánica al tipo de explicación usada en el pasado. Es más plausible adoptar al respecto una actitud flexible que puede consistir en admitir: (1) que hay varios tipos posibles de explicación mecánica, de suerte que algunas de estas explicaciones pueden ser más complejas que otras; (2) que hay una evolución efectiva en las ciencias, la cual hace posible que pueda haber explicaciones mecánicas en ciertos períodos y no haberla en otros períodos; (3) que la posibilidad de dar explicaciones mecánicas de ciertas realidades no garantiza en modo alguno que puedan darse explicaciones mecánicas de todas las realidades.

Uno de los aspectos más importantes y discutidos del mecanicismo es el que ha tenido como doctrina acerca de la naturaleza y comportamiento de las realidades orgánicas. En este caso el mecanicismo se ha opuesto al "organicismo", al "vitalismo" (o "neovitalismo") y al "biologismo". Nos hemos extendido sobre este punto sobre todo en los artículos ORGÁNICO y VITALISMO.

Los precedentes del mecanicismo moderno han sido investigados por autores como Pierre Duhem, Anneliese Maier, A. Koyré, M. Clagett, E. A. Moody y otros; véanse algunos de sus escritos al respecto en las bibliografías de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE). — En muchas de las obras citadas en la bibliografía de FÍSICA, especialmente para lo que se refiere a la física moderna, se estudia la historia del mecanicismo moderno, o partes de ella. Además, véase: Ernst Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung, historisch-kritisch dargestellt,* 1883. — E. Meyerson, *Identité et Réalité,* 1908 (trad. esp.: *Identidad y realidad,* 1929). — Id., id., *De l'explication dans les sciences,* 1921. — L. von Renthe-Fink, *Magisches und naturwissenschaftliches Denken in der Renaissance. Eine geistesgeschichtlich-anthropologische Studie über die Ursprünge des mechanistischen Weltbildes,* 1934 (Dis.). — Anneliese Maier, *Die Mechanisierung des Weltbildes im 17. Jahrhundert,* 1938. — A. Koyré, *Études galiléennes,* 1940. — Id., id., *From the Ciosed World to the Infinite Universe,* 1957. — R. Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme,* 1943. — E. J. Dijksterhuis, *De mechanisiering van het wereldbeeld,* 1950 (trad. inglesa: *The Mechanization of the World Picture,* 1961). — E. A. Moody, "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment", *Journal of the History of Ideas,* XII (1951), 163-93, 375-422. — Sobre la "metáfora del mecanicismo": Stephen C. Pepper, *World Hypothèses,* 1942, Cap. IX. — Colin M. Turbayne, *The Myth of Metaphor,* 1962 [principalmente sobre el mecanicismo de Descartes y Newton]. — Sobre los filósofos y las máquinas: Paolo Rossi, *I filosofi e le macchine (1400-1700),* 1962. — Entre las muchas discusiones sobre mecanicismo y antimecanicismo en la época actual, véase: L. P. Jacks, *The Revolt against Mechanism,* 1934 [Hibbert Lectures 1933]. — Ph. Frank, *Das Ende der mechanistischen Physik,* 1935. — A. D'Abro, *The Décline of Mechanism in Modem Physics,* 1939, 2» ed. con el título: *The Rise of the New Physics. Its Mathematical and Physical Theories,* 2 vols., 1951. — Ernest Nagel, *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation,* 1961, págs. 153-202. — Milic Capek, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics,* 1961, págs. 135-40, 289-332. — Sobre la naturaleza y mecanicismo: Robert Hainard, *Nature et Mécanisme,* 1947 (trad. esp.: *Naturaleza y mecanicismo,* 1948).

Para bibliografía sobre vitalismo y mecanicismo, véase VITALISMO.

MEDIACIÓN, MEDIATO. El concepto de mediación fue usado, explícita o implícitamente, por varios filósofos antiguos cuando tuvieron necesidad de encontrar un modo de relacionar dos elementos distintos; en este sentido la mediación fue entendida como la actividad propia de un agente mediador que era a la vez una realidad "intermedia". Así, por ejemplo, tenemos la idea de mediación en la actividad del demiurgo (VÉASE) de Platón. También tenemos esta idea en la concepción de que hay intermediarios entre Dios (o lo Uno) y el alma. Estos intermediarios cuya función es "mediar" pueden ser poco numerosos, como afirma Plotino (*Enn.,* V, 1, iii), o pueden ser muy numerosos, como ocurre en algunas de las "religiones

orientales". Las hipóstasis (v.) pueden ser entendidas también como "mediadoras" en varios de los sistemas neoplatónicos. En el cristianismo Cristo es concebido como perfecto mediador.

La noción de mediación desempeña asimismo un papel importante en la lógica clásica, y especialmente en la aristotélica. El llamado "término medio" en el silogismo ejerce una función mediadora en el razonamiento, por cuanto hace posible la conclusión a partir de la premisa. En general, la mediación en un razonamiento es lo que hace posible tal razonamiento; en efecto, en un proceso discursivo, tanto deductivo como inductivo, se necesitan términos, o juicios, que "medien" entre el punto de partida y la conclusión.

Se habla asimismo de conocimiento mediato a diferencia de conocimiento inmediato; nos hemos referido a este punto en el artículo INMEDIATO. En el mismo artículo hemos tratado de la idea de inmediatez en Hegel y de la diferencia establecida por este autor entre conocimiento inmediato y conocimiento mediato. Agreguemos aquí, en lo que respecta especialmente a este último tipo de conocimiento, que Hegel lo concibe en relación con su idea de la reflexión. Lo mismo que la luz es reflejada por un espejo y vuelve a su fuente, el pensamiento es también reflejado al rebotar sobre la realidad o las cosas "en su inmediatez". Se convierte entonces en saber mediato o "reflexivo". En este sentido el saber mediato es superior al inmediato. Pero en otro sentido el saber inmediato es superior al mediato, si bien entonces la inmediatez de que se trata no es ya la de las cosas que están simplemente "ahí", sino la de las cosas en su conexión racional con el Todo. Por eso en Hegel lo que puede llamarse "inmediatez superior" no es posible sin la mediatez, es decir, sin mediación. Observemos que este fue uno de los puntos en los que se manifestó más insistentemente la hostilidad de Kierkegaard contra Hegel. En efecto, para Kierkegaard la idea de mediación es resultado de haber concebido la realidad como racional. En la mediación no hay "salto". En rigor, la idea de mediación, por lo menos tal como fue empleada por Hegel —y, en gran medida, como ha sido adoptada por el marxismo—, se opone tanto al "salto" en sentido kierkegaardiano como a la "continuidad" en sentido leibniziano. La mediación, entendida metafísicamente, resulta de una idea de la realidad como proceso dialéctico racionalmente articulable y explicable. Tanto los hegelianos como los marxistas —si bien por motivos diversos— tienden a afirmar que la idea de mediación permite expresar las 'relaciones concretas" y no simplemente las "relaciones abstractas" (como sucede con la idea de mediación en la lógica clásica).

MEDIDA. El concepto de medida ha sido usado en diversos sentidos y en varios contextos en la literatura filosófica y científica. En general, la medida es definida como "una expresión comparativa de dimensiones o cantidades" y, más precisamente, como "la expresión de una relación entre una dimensión o cantidad y un determinado patrón adoptado al efecto" — la llamada "unidad de medida".

Se ha discutido a veces si la unidad de medida debe ser o no homogénea con lo medido. En principio, parece que tal homogeneidad es una condición indispensable: los átomos no pueden medir las virtudes o las pasiones no pueden medir las flores. Sin embargo, puede, por así decirse, procederse a una "homogeneización" de lo medido con la unidad de medida. Tal homogeneización tiene lugar generalmente por medio de la "reducción" de lo que se trata de medir a una cantidad y por la mediación numérica de esta cantidad.

La medida en sentido numérico es la normal en mediaciones de carácter físico. Sin embargo, el concepto de medida ha sido usado también —propia o impropiamente— en sentido no numérico. Llamaremos a este segundo concepto de medida "concepto ontológico". Un ejemplo del mismo lo tenemos en todas las doctrinas filosóficas en las cuales se adopta un cierto patrón de realidad con el fin de "medir" otras realidades, es decir, con el fin de determinar en qué proporción —o medida— estas últimas realidades se acercan al patrón elegido. Así, en la doctrina platónica la Idea "mide ontológicamente" lo que participa de la Idea, y aun las Ideas se "miden ontológicamente" entre sí y con relación a alguna Idea que se suponga suprema o "más real" que las demás. Es claro que en tal caso el concepto de medida está relacionado con nociones tales como la de "orden" (VÉASE), "jerarquía (ontológica)", etc.

Hay otro sentido de 'medida' que no puede reducirse a cualquiera de los anteriores, aunque ostenta algunos elementos de ellos, especialmente de la noción de medida ontológica: es la idea de medida no sólo como proporción, sino también como "buena proporción". Esta idea está estrechamente relacionada con la de justo medio (véase MEDIO [JUSTO]). Ejemplo lo tenemos en la célebre máxima atribuida a los "Siete sabios": μηδεν ἄγαν, *ne quid nimis*, "de nada, demasiado". Aquí tenemos una medida que es en parte "real" y en parte "moral". La medida es entonces un justo medio en "las cosas", y en particular en las actividades humanas. La medida indica aquí cuál es la posición que debe adoptarse entre dos posibles extremos; indica, además, que ningún extremo es aceptable, porque todo extremo es des-medido.

El concepto de medida sin más es, pues, poco claro, a menos que se restrinja su significado y se defina muy precisamente. Un ejemplo de precisión del significado de 'medida' lo tenemos en la idea de medida como algo resultante de una medición física entendida como la operación o serie de operaciones necesarias para obtener uno de los llamados "enunciados de medida" o simplemente "mediciones". Ahora bien, aunque aquí alcanzamos mayor precisión, ello no quiere decir que tengamos todos los problemas resueltos. Justamente uno de los problemas que se ha planteado en la física y, en general, en la ciencia es el significado de la medición o, mejor dicho, de los "enunciados de medida". Este significado depende en gran parte del patrón que se use para medir. Depende también del papel que se asigne al observador o medidor y, en general, del significado de Operación física'. Se suelen estimar los enunciados de medida como enunciados básicos, pero ello no quiere decir que sean simples; como ha indicado Cassirer (*Determinismus und Indeterminismus*, etc., Cap. III), los llamados "enunciados de medida" son ya complicados enunciados físicos y no supuestas "observaciones puras" de la realidad física.

MEDIO (JUSTO). La idea de

"medio" se halla estrechamente relacionada con la de medida (véase MEDICIÓN, MEDIDA) cuando esta última es equiparada a la noción de proporción y en particular de "buena proporción". En efecto, el "medio" de que aquí se trata es un medio entre extremos y, en consecuencia, un justo medio. Este justo medio puede considerarse desde un punto de vista muy general como justo medio entre cualesquiera extremos, pero es común considerar la idea de justo medio desde el punto de vista del comportamiento humano y específicamente del comportamiento humano en cuanto posee, o puede poseer, un valor moral.

Los griegos utilizaron con frecuencia la noción de medio, μεσότης, το μέσον, como punto entre dos puntos dados, y especialmente como punto central — por tanto, "justo". Es la misma noción a la que los latinos dieron los nombres de *medius*, *medietas* y (luego con sentido peyorativo) *mediocritas*. El justo medio es por ello equivalente, en las acciones humanas, a la moderación, a la templanza, a la medida, y se contrapone al exceso, ὕβρις, a lo desmedido, a la "hipérbole", ὑπερβολή. El justo medio es una armonía que produce un bienestar, εὐθυμία — "bienestar psíquico" o "bienestar del alma". Para obtenerlo es necesario que se "frenen" todas las tendencias hacia los extremos, hacia la exageración, la destemplanza, la desmesura. Por eso la noción de medio como justo medio está estrechamente ligada a la noción de virtud, ἀρετή, la cual puede considerarse precisamente como un medio entre extremos, μέσον τῶν ἐσχάτων. Cierto que el justo medio puede no ser exclusivamente moral y ser también "cósmico" o, si se quiere, puede ser a la vez "moral" y "cósmico". La idea de justo medio como noción cósmico-moral aparece en Platón; algunos autores (por ejemplo, H. J. Krämer, *op. cit.* en bibliografía) han subrayado precisamente esta vinculación de la moral con lo cósmico en la idea del justo medio. Si la virtud es considerada como un "medio entre extremos", lo es en gran parte porque en la virtud se sigue el "orden cósmico", pues la virtud no es sólo orden moral, sino orden en todas las cosas (*Gorgias*, 57 A y sigs.). Así, el μεσότης es una consecuencia de la idea del κόσμος como τάξις; y el vicio, la destemplanza, el desenfreno son manifestaciones del desorden, ἀταξία. El justo medio está también estrechamente relacionado en Platón con la justicia, δικαιοσύνη, la cual es fundamentalmente una armonía que, como tal, se halla siempre "entre extremos", es decir, "alejada de todo extremo". Está asimismo, y por razones similares, relacionada con la idea de medida en cuanto "medida real" o "medida ontológica" (véase MEDICIÓN, MEDIDA).

Numerosos son los pasajes en los diálogos de Platón en los cuales se ponen de relieve las ideas anteriores, centradas con frecuencia en torno a la noción de μεσότης. Un pasaje particularmente bien conocido es *Pol.*, 284 B - E, donde Platón habla del "medio" en general como relación entre diversos tamaños, es decir, como proporción, y también del "medio" como relación entre diversas inclinaciones. Este último sentido es el propiamente "ético". Sin embargo, la noción de justo medio adquirió relieve sobre todo a través de las consideraciones que hizo sobre ella Aristóteles en *Eth. Nic.*, II, 6, 1106 a 24 y sigs.). Cuando se considera algo continuo y divisible, apunta Aristóteles, puede tomarse de él más o menos o una cantidad igual, y esto puede hacerse o con relación a la cosa misma o con respecto a nosotros. Si se toma igual, se tiene el término medio (el justo medio), el cual es efectivamente intermedio. El término medio en la cosa es lo que es equidistante de ambos extremos, y es igual para todos los hombres. El término medio con respecto a nosotros es lo que no es ni demasiado ni demasiado poco, y éste no es igual para todos los hombres. Así, 6 es el medio entre 10 y 2, pero ello no quiere decir que si 10 onzas son demasiada comida y 2 onzas demasiado poco, el término medio serán exactamente 6 onzas. Por ejemplo, para un atleta 10 onzas pueden seguir siendo demasiado y 2 onzas demasiado poco, pero 6 onzas pueden no ser suficientes, en cuyo caso no serán el término medio. Ahora bien, en cada arte y en cada actividad hay que buscar el término medio, que es el justo medio, y ello hay que hacerlo especialmente en lo que toca a la virtud — a la "virtud moral". Más aun: la virtud es definida por Aristóteles como "una disposición a elegir que consiste en un medio [justo medio] relativamente a nosotros" (*op. cit.*, II, 6, 1106 b 35). Ello distingue la virtud del vicio, que es siempre un extremo (por exceso o bien por defecto). Debe advertirse que no todas las acciones y pasiones admiten un término medio; por ejemplo, no hay término medio en el asesinato o en la envidia, los cuales son malos de por sí: no hay medio en un exceso o en un defecto. Aristóteles trata, a base de lo dicho, de erigir un sistema de virtudes que son medios entre extremos, como, por ejemplo, el respeto a sí mismo es una virtud que es justo medio entre la vanidad (exceso) y la humildad (defecto), o el valor (coraje) es una virtud que es justo medio entre la osadía (exceso) y la cobardía (defecto).

La doctrina del justo medio aplicada a las virtudes morales fue desarrollada por Santo Tomás (Cfr. especialmente S. *theol.*, I-IIa, q. LXIV). Fundamental es al respecto la distinción entre el justo medio como *médium res* y el justo medio como *medium rationis*. El *medium res* o justo medio en la cosa es de naturaleza "objetiva", como sucede con la justicia, que implica una estricta imparcialidad. El *médium rationis* o justo medio en orden a la persona es de naturaleza "subjetiva". Ello no significa que sea "parcial" o "arbitrario"; sólo ocurre que deben tenerse en cuenta las circunstancias de la persona, pero en todos los casos la persona debe regirse por la prudencia. Como Aristóteles, Santo Tomás insiste en que el conocimiento de la virtud moral y el ejercicio de esta virtud no son asuntos de capricho; para eliminar los excesos y los defectos y descubrir y practicar el justo medio es menester seguir las normas de un principio racional que es la "sabiduría práctica". Así, Santo Tomás se adhiere también al principio del μεσότης, *medietas*, definiendo la virtud moral como *quaedam medietas* y como *medii coinectatrix*.

La obra de H. J. Krämer a que nos hemos referido en el texto es: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, 1959 [Abhandlungen der Heidelberger Akadamie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 6. Abh.]. — Véase también H. Schilling, *Das Ethos der Mesotes*, 1930.

MEDIO (TÉRMINO MEDIO). Véase SILOGISMO y TÉRMINO.

MEDITACIÓN (MEDITATIO). Véase DISPUTACIÓN.

MEDITATIO (MEDITACIÓN). Véase DISPUTACIÓN.

MEGÁRICOS. La escuela de los megáricos (*ca.* 400-*ca.* 300 antes de J. C.) es una de las llamadas escuelas socráticas. Sin embargo, a la influencia de Sócrates hay que agregar otras, especialmente la de los eleatas (v.). Esta última influencia se manifiesta especialmente en dos respectos: en la idea de la distinción —y oposición— entre el mundo sensible y apariencial, y el mundo inteligible y real, y en los argumentos (desarrollados especialmente por Diodoro Crono, a base de los proporcionados por Zenón de Elea) contra el movimiento. La separación citada era mantenida tan extremosamente por algunos que (como ocurre con Estilpón de Megara) se criticaba el platonismo justamente por pretender explicar el mundo sensible como copia del inteligible. Característico del pensamiento de muchos megáricos (como ocurre con el citado Diodoro Crono) fue una idea metafísica varias veces combatida por Aristóteles: la de que solamente puede hablarse del ser en tanto que ser actual; de lo potencial (o de lo futuro) no puede enunciarse nada. Es fácil ver que esta idea está relacionada con los mencionados argumentos contra el movimiento. Típico asimismo de la mayor parte de los megáricos fue su propensión hacia los ejercicios dialécticos y su preferencia por el tratamiento de sutilezas lógicas y semióticas. Se ha argüido contra esta propensión que los megáricos dieron origen (o procuraron difusión) a sofismas tales como los del montón y del calvo, pero hay que tener presente que junto a ellos presentaron (o propagaron) algunas importantes paradojas semánticas (v. PARADOJA), como la de "El Mentiroso", al parecer desarrollada por Eubúlides de Mileto. En el campo de la lógica se deben a los megáricos algunas contribuciones importantes a la constitución de una lógica formalista como la desarrollada luego por los estoicos, por lo demás en tan estrecha conexión con los megáricos que a veces se habla de una escuela lógica estoico-megárica. Inclusive algunos autores (I. M. Bocheński) declaran que los megáricos se distinguieron en lógica aun más que los estoicos, no sólo por el número de sus lógicos (Eubúlides, Diodoro, Filón) y por el hecho de que Zenón aprendió la lógica de Diodoro, sino también porque muchas de las doctrinas importantes de la lógica proposicional atribuidas a los estoicos parecen deberse, en rigor, a los megáricos. Como ejemplo del trabajo lógico de los megáricos podemos mencionar las ideas de Filón de Megara sobre el condicional, en las que aparece claramente una interpretación material del mismo, y las de Diodoro sobre la misma conectiva, de las que resulta una interpretación estricta. En lo que respecta a las cuestiones éticas, algunos megáricos (como Estilpón) se inclinaron hacia doctrinas del tipo de las defendidas por el cínico Antístenes.

Entre los megáricos mencionamos al fundador Euclides de Megara, amigo de Sócrates; a su discípulo Ichtias, de quien no se han conservado obras ni recuento de doctrinas; a Eubúlides de Mileto; al discípulo de éste, Filón de Megara; a Estilpón de Megara, maestro de Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica, y de Brisón, que parece haber sido maestro de Pirrón y haber transmitido influencias megáricas al escepticismo.

Afín a la escuela de los megáricos es la llamada escuela élico-erétrica, así llamada por haberse fundado en Elia y haberse extendido por Eretria. Su fundador fue Fedón de Elis (v.). Sucesores de Fedón fueron su discípulo Flistano, Anquililo y Mosco. En Eretria difundieron las doctrinas de Fedón Menedemo (v.) y su amigo Asclepíades, ambos también discípulos de Fedón. Aunque interesados en cuestiones dialécticas, los élico-erétricos parecieron inclinarse cada vez más hacia el tratamiento de problemas éticos y prácticos, aproximándose considerablemente a concepciones cínicas.

Para fuentes sobre megáricos véase Diogenes Laercio, II, III, VII, IX; Platón, *Theat.*, *Phaid.*, *Soph.*; Aristóteles, *Met.*, IX; Sexto el Empírico, *Adv. Math.*, I, IX, X y *Hyp. Pyrr*, II, III; Aul Gel., Nocí. *Att.*; Plutarco, *anim. tranq.*, 6; Cicerón, *Ac.*, II; Alejandro, de *an.*, II; San Clemente, *Str.*, IV; Séneca, *ep.*, 9.1. — Véase F. Deyck, *De Megaricorum doctrina*, 1827. — D. Henné, *École de Megare*, 1843. — C. Mallet, *Histoire de l'école de Megäre et des écoles d'Elie et iiErétrte*, 1845. — G. Hartenstein, "Ueber die Bedeutung der megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme", *Verhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* (1848). — A. Rüstow, *Der Lügner; Theorie, Geschichte und Auflösung*, 1910 (Dis.). — C. M. Gillespie, "On the Megarians", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXIV (1911), 218-41. — A. Levi, "Le dottrine filosofiche di Megara", *Reale Acc. Naz. dei Lincei. Rendiconti délia Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie VI, vol. III, fasc. 5-6 (1932), 463-99. — N. Hartmann, "Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff, ein Beitrag zur Geschichte der ontologischen Modalitätsproblems", *Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften*, 1937. — Beppo Levi, *Leyendo a Euclides*, 1947.

MEIER (GEORG FRIEDRICH) nac. en Ammendorf, estudió en la Universidad de Halle con Baumgarten (v.) y sucedió a éste en su cátedra de Halle en 1740. Maier es presentado usualmente como "miembro de la escuela Leibniz-Wolff" y como un seguidor de Baumgarten. Pero aunque esto es cierto en algunos sentidos no es completamente adecuado. En efecto, en su "psicología" y teoría del conocimiento por lo menos, Maier siguió a Locke tanto o más que a Wolff y a Baumgarten. Es plausible describir el sistema de la razón de Meier como un sistema ecléctico en el cual se refuerza racionalmente, a base de Wolff y Baumgarten, la doctrina de las "ideas" de Locke. Según Maier, el contenido del conocimiento son las "representaciones", las cuales tienen algo de las *ideas* de Locke y algo de las *repraesentationes* de Leibniz por cuanto son imágenes objetivas de las cosas poseídas por un sujeto. Las representaciones *(Vorstellungen)* son a la vez copias de las cosas y causas de las imágenes que producen en nosotros. Las cosas mismas son descritas como complexos de representaciones, por lo menos en tanto que éstas son "objetivas". A base de las representaciones se forman los conceptos que son representaciones pensadas. Hay distintos niveles de representación y distintas formas de pensamiento, y el sistema de la razón es el sistema de estos niveles y formas. Por medio de la razón pueden determinarse las esencias, modos y relaciones de las cosas representadas y pueden establecerse sus conexiones causales en cuanto son

necesarias y se fundan, por tanto, en principios lógicos.

Además de su psicología, teoría del conocimiento y metafísica, Maier elaboró una estética, en la cual aplicó ciertas ideas fundamentales de Baumgarten a la poesía. La estética era para Meier, como para Baumgarten, una ciencia del "conocimiento inferior" o "confuso", es decir, del "conocimiento sensitivo".

Obras: *Beweis der vorherbestimmte Harmonie,* 1743 *(Prueba de la armonía preestablecida).* — *Gedanken vom Zustande der Seele nach dem Tode,* 1746 *(Pensamientos acerca del estado del alma después de la muerte).* — *Theoretische Lehre von den Gemütsbewegungen,* 1744 *(Doctrina teórica de las emociones).* — *Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften,* 3 vols., 1748-1750 *(Principios de todas las bellas artes y ciencias).* — *Vernunftlehre,* 1752 *(Doctrina de la razón)* [el mismo año apareció un resumen con el título: *Auszug aus der Vernunftlehre*]. — *Metaphysik,* 4 vols., 1755-1759. — *Philosophische Sittenlehre,* 5 vols., 1753-1761 *(Ética filosófica).* — *Versuch einer allgemeinen Auslegekunst,* 1756 [véase el artículo HERMENÉUTICA].

Biografía: S. G. Langen, *Leben G. F. Meiers.* 1778. — Sobre Meier, véase: E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch A. G. Baumgarten und G. F. M.,* 1911. — Josef Schaffrath, *Die Philosophie des G. F. Meiers,* 1940 (Dis.).

MEINECKE (FRIEDRICH) (1862-1954), nac. en Salzwedel, fue profesor de historia en las Universidades de Estrasburgo, Friburgo i.B. y Berlín, y a partir de 1954 profesor en la "Freie Universität" de Berlín-Oeste.

Las dos principales contribuciones de Meinecke desde el punto de vista filosófico son sus ideas acerca de los factores históricos y su examen y crítica del historicismo. Respecto al primer punto, Meinecke puso de relieve que, cuando menos en la época moderna en Europa, los procesos históricos no son la consecuencia sólo de la acción de grandes personalidades, sino el resultado de la intervención, directa o indirecta, de todos los miembros de la comunidad (o del Estado). Por lo demás, el Estado mismo tiene y manifiesta una cierta "individualidad" en su acción histórica; en realidad, el complejo juego de relaciones entre el Estado como individualidad y los individuos de la comunidad permiten explicar en gran parte los procesos históricos. En cuanto al segundo punto, Meinecke reconoció que el historicismo, aunque produjo una concepción relativista de los valores, ayudó a desembarazarse de meras abstracciones y examinar y comprender la verdadera naturaleza de los procesos históricos. El historicismo no necesita forzosamente desembocar en un relativismo; como Mannheim (VÉASE), aunque no siempre por las mismas razones o apoyándose en los mismos datos, Meinecke cree que el relativismo se supera justamente cuando se reconoce lealmente la conciencia como "conciencia histórica". Ello no quiere decir que la "conciencia histórica" sea un "Absoluto"; más allá de tal conciencia hay, o puede haber, una realidad trascendente, pero ésta es de naturaleza religiosa y compete a la fe y no al conocimiento.

Obras principales: *Weltbürgertum und Nationalstaat,* 1908 *(Ciudadanía universal y Estado nacional).* — *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte,* 1924 (trad. esp.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna,* 1959, con estudio preliminar por L. Díez del Corral). — *Die Entstehung des Historismus,* 2 vols., 1936 (trad. esp.: *El historicismo y su génesis,* 1943). — *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte.* 1939 *(Del sentido histórico y del sentido de la historia).* — *Die deutsche Katastrophe,* 1946 *(La catástrofe alemana).* — *Schaffender Spiel,* 1948 *(Juego creador).* — Edición de obras: *Werke,* ed. Herzfeld, Hinrichs y Hofer, 6 vols., 1957 y sigs. [incluye correspondencia, vol. VI].

La mayor parte de las obras citadas en la bibliografía de HISTORICISMO se refieren a las ideas de Meinecke. Además, véase: W. Hofer, *Geschichtschreibung und Weltanschauung. Betracht zum Werk F. Meineckes,* 1950.

MEINONG (ALEXIUS VON) (1853-1921) nació en Lemberg (Galitzia) y estudió en Viena con Brentano. Desde 1882 fue "profesor extraordinario" en Graz y a partir de 1889 profesor titular en la misma Universidad. En 1886 fundó en Graz un Laboratorio de psicología experimental en el que trabajaron, entre otros, E. Martinak (1859-1943: *Lockes Lehre von der Vorstellungen,* 1887. — *Die Logik Lockes,* 1894. — *Zur Begriffsbestimmung der intellektuellen Gefühle,* 1895. — *Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre,* 1901. — *Meinong als Mensch und als Lehrer,* 1925. — *Wesen und Aufgabe der Erziehungswissenschaft,* 1928. — *Psychologische und pädagogische Abhandlungen,* 1929, ed. E. Mally y O. Turmlirz); Stephan Witasek (1870-1915: "Ueber willkürliche Vorstellungsverbindung", *Zeitschrift für Psychologie,* XII [1896]. — "Beiträge zur Psychologie der Komplexionen, *ibid.,* XIV [1897]. — "Ueber die Natur der geometrischen optischen Täuschungen, *ibid.,* XIX [1898]. — "Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung", *ibid.,* XXV [1901]. — *Grundzüge der allgemeinen Ästhetik,* 1904. — *Grundlinien der Psychologie,* 1908. — *Psychologie der Raumwahrnehmung des Auges,* 1910. — *Psychologische Schulversuche,* 1900, 2ª ed., 1903); Konrad Zindler (1866-1934: *Beiträge zur Theorie der mathematischen Erkenntnis,* 1889. — "Ueber räumliche Abbildungen des Kontinuums der Farbenempfindungen und seine mathematische Behandlung", *Zeitschrift für Psychologie,* XX [1899]; Vittorio Benussi (1878-1927: *Psychologie der Zeitauffassung,* 1913; *La suggestione e l'ipnosi come mezzo di analisi psichica reale,* 1925. — *Suggestione e psicanalisi,* 1932) y otros. La influencia de Meinong se extendió asimismo sobre otros pensadores que, a su vez, siguieron las enseñanzas de Brentano, tales como Ehrenfels, lo mismo que sobre otros que rechazaron estas enseñanzas, como Höfler o que fueron discípulos casi directos de Meinong y de Ehrenfels, como Joseph Klemens Kreibig (1863-1917) y Hans Pichler, el revalorizador de la ontología de Wolff. Por otro lado, la filosofía de Meinong está estrechamente relacionada con el objetivismo lógico de Bolzano y ha tenido, en virtud de ello, estrechas conexiones con la fenomenología. La investigación central y la contribución más original de ella es, ante todo, la teoría de los objetos, no sólo importante para la fenomenología, sino también de decisivas consecuencias para toda la llamada nueva ontología. Esta teoría de los objetos parece al principio basarse enteramente en datos psicológicos y ser, por lo tanto, una forma superior de psicología descriptiva. Sin embargo, sus tendencias objetivistas, apoyadas en las investigaciones de Ehrenfels sobre las "cualidades de forma", se destacaron pronto vigorosamente. En efecto, la teoría de los obje-

tos se sitúa ante la realidad suponiendo que, *por lo pronto,* ésta aparece bajo la forma de fenómenos, es decir, de "objetos". "Objeto" es todo lo que puede ser "apuntado" por el pensar descriptivo e intencional; así, puede decirse que todo objeto es algo, en tanto que no todo algo es. En suma: objeto es todo lo que puede ser sujeto de un juicio, sin importar para el caso que el objeto sea real o ideal, posible o imposible, existente o imaginario. La teoría de los objetos constituye, por lo tanto, el fundamento necesario de todas las ciencias, tanto de las ideales como de las empíricas, y no menos de la metafísica, pues, tomando a lo real bajo su máxima generalidad, desarrolla esa previa ontología descriptiva de lo dado sin la cual no habría una base objetiva y apriórica suficiente para la confirmación de la certeza de los correspondientes juicios. Ahora bien, Meinong distingue en el objeto *(Gegenstand)* o, mejor dicho, en el concepto del objeto, entre dos formas: por un lado, hay el objeto *(Objekt)* en tanto que objeto de la representación; por otro lado, hay el objetivo *(Objektiv)* en tanto que objeto del juicio. Como correlatos de las representaciones, los objetos son, pues, aquellos "algos" a los que puede atribuirse existencia, a diferencia de los objetivos, que, como correlatos de las asunciones y de los juicios, poseen subsistencia, pero no existencia. Los "objetivos" pueden ser, por lo demás, de muy distinta índole; su base común es, empleando la más conocida terminología de Husserl, el ser "hechos" (véase HECHO) en el sentido del *Sachverhalt* y no en el sentido de la *Tatsache.* Según Meinong, esta concepción y clasificación de los objetos obliga a una reconstrucción del concepto del ser que trastorna las bases de la ontología tradicional. En efecto, y para no mencionar sino un solo resultado, ser y esencia han de aparecer aquí como distintos, y ello de tal modo que su distinción ha de confirmarse en todos los órdenes de objetos. Por otro lado, la relación entre los objetos —relación que permite explicar algo más que las cuestiones formales implicadas en ella y constituye la necesaria base de muchos de los supuestos metafísicos— se efectúa bajo una forma peculiar: la de la "fundamentación", en virtud de la cual unos objetos quedan "fundados" *(fundiert)* en otros. Así puede distinguirse entre objetos de orden superior y objetos de orden inferior. Por los primeros se entienden aquellos cuya "consistencia" o "subsistencia" depende de otros objetos; por los segundos, aquellos que "fundan" los anteriores. Los objetos de orden superior son, por lo tanto, las relaciones y los complexos; los de orden inferior, aquellos que "constituyen" los superiores, los miembros contenidos en la relación y los elementos simples que componen las "formas". La "existencia real" cruza de este modo todas las capas y no es propiamente fundamento de clasificación. El carácter "introductorio" y "básico" de la teoría de los objetos de Meinong se revela particularmente cuando se tiene en cuenta su insistencia en evitar la desatención tradicional de todo lo que no sea propiamente "real", y en investigar aquellos órdenes de objetos a los que no se ha adscrito hasta el presente ninguna forma de realidad (por ser simplemente miembros de un "universo del discurso"). Las indagaciones psicológicas de Meinong, así como su teoría de los valores, de sesgo subjetivista, están también dentro de la línea de una investigación que oscila entre las implicaciones psicologistas y la exigencia de una ausencia total de supuestos. En el caso de los valores, hay que hacer constar que la fundamentación del valor en el agrado era para Meinong menos el resultado de una inclinación subjetivista que el deseo de establecer tal fundamentación de un modo puramente descriptivo. En el caso de los "supuestos", el propósito de Meinong consistía ante todo en "hacer presentes" las "asunciones" *(Annahmen)* que se dan en toda "presentación" y enjuiciamiento de lo dado y que equivalen hasta cierto punto a la introducción de una ficción lógico-verbal. Las "asunciones" son, en efecto, ficciones de carácter psicológico y, por consiguiente, algo arraigado en condiciones subjetivas. Mas también aquí se manifiesta esa característica tendencia oscilatoria entre el subjetivismo y el objetivismo, entre la pura inmanencia descriptiva y la completa objetividad, pues las asunciones no pueden "funcionar" si no es en tanto que condiciones de juicio y, de consiguiente, en tanto que marcos dentro de los cuales se da toda objetividad en cuanto tal.

Obras: *Hume-Studien: I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus,* 1877; *II. Zur Relationstheorie,* 1882. — *Ueber philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik,* 1885 *(Sobre la ciencia filosófica y su propedéutica).* — *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie,* 1894 *(Investigaciones ético-psicológicas para la teoría de los valores).* — *Ueber Gegenstände höherer Ordnung auf deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung,* 1896 *(Sobre los objetos de orden superior en su relación con la percepción interna).* — *Ueber Annahmen,* 1902 *(Sobre las asunciones).* — "Ueber Gegenstandstheorie", *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie,* 1904, págs. 1-50 ("Sobre teoría del objeto"). — *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens,* 1906 *(Sobre tos fundamentos empíricos de nuestro saber).* — *Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften,* 1907 *(Sobre la situación de la teoría de los objetos en el sistema de las ciencias).* — "Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie", *Logos* III (1912), 1-14 ("Por la psicología y contra el psicologismo en la teoría general de los valores"). — *Ueber Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit,* 1914 *(Sobre posibilidad y probabilidad).* "Ueber emotionale Präsentation" *(Sitz. der Wiener Ak. der Wissenschaften),* 1917. — Edición de ensayos reunidos: *Gesammelte Abhandlungen: I. Abhandlungen zur Psychologie. II. Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie,* 1913 y siguientes. Edición de *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie,* con el título *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie,* por Ernst Mally, 1923. — Autoexposición de su filosofía en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* t. I, 1921 (trad. esp.: "Mi filosofía", *Revista de filosofía* [La Plata], IX [ep., 1960] y X (junio, 1961]. — Véase B. Russell, "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions", *Mind.,* XIII (1904), 209-19, 336-54, 509-52. — E. Liljeqvist, *Meinongs allmänne värdeteori,* 1904. — D. H. Kerler, "Ueber Annahmen, eine Streitschrift gegen A. von Meinong", *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus,* II (1921). —

E. Martinak, *M. als Mensch und als Lehrer. Worte der Erinnerung,* 1925. J. N. Findlay, *Meinong's Theory of Objetcs,* 1933. — E. fegen, *A von M.,* 1935.—J. N. Findlay, R. Freundlich, *et al., Meinong-Gedankschrift,I,* 1952.

MELANCHTON (PHILIPP) (1497-15ΘO) nac. en Bretten, profesor de griego en Wittenberg, fue fiel seguidor de Lutero, bajo cuya influencia pasó de los estudios humanísticos a los teológicos. Entre otras importantes contribuciones de Melanchton a la reforma luterana figura la *Confessio augustana* (1530), por él redactada por encargo del Elector de Sajonia.

Interesado en dar un fundamento filosófico a la teología luterana, Melanchton aportó a tal efecto toda su cultura humanística, convirtiéndose en uno de los más destacados representantes del aristotelismo protestante y siendo llamado el educador de Alemania, *praeceptor Germaniae.* En efecto, aun cuando Melanchton tenía en poca estima la metafísica, que debía a su entender ser sustituida por la teología, introdujo en ésta muchos elementos aristotélicos, que intentó armonizar con la dogmática luterana. Sin embargo, frente al empirismo aristotélico Melanchton defendió el innatismo, especialmente evidente según él en lo que respecta a los principios morales. Importante es, por otro lado, su defensa de la libertad humana frente al estricto siervo albedrío luterano. La fidelidad al aristotelismo se manifestó en Melanchton principalmente en la lógica, que concibió como un instrumento (con particular atención a la dialéctica), en la física (donde se opuso al copernicanismo) y en la doctrina del alma (que definió, al modo aristotélico, como la entelequia del cuerpo orgánico). Por lo demás, la lógica (o dialéctica), la física y la psicología constituían para Melanchton las tres partes fundamentales de la filosofía.

Obras filosóficas principales: *De rhetorica,* 1519 (nueva redacción: *Elementorum rhetorices libri duo,* 1531). — *Compendiaria dialectices ratio,* 1520. — *Loci communes rerum theologicarum seu hypotiposestheologicae,* 1521 (reelaborada en 1533, 1543 y 1548). — *Dialectices libri quatuor,* 1528. — *Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri V Ethicorum,* 1529. — *De dialéctica libri quatuor,* 1533, refundido en la obra; *Erotemata dialectices,* 1951. — *Philosophiae moralis epitome sive Ethice, duobus libris seu partibus distincta,* 1538 (edición aumentada, 1540). — *Commentarius de anima,* 1540 (título de la edición de 1553: *Liber de anima*). — *Initia doctrinae physicae, dictata in Academia Vuitebergensi,* 1549. — *Quaestiones aliquot ethicae,* 1552. — Obras: *Opera,* 5 vols., Basilea, 1541. Ediciones completas: 1562-1564, ed. Bretschneider y Bindseil, Wittenberg; 1834-1860, 28 vols. ed. K. G. Bretschneider y E. Bindseil [Corpus Reformatorum, I-XXVIII]. Suplemento: Vols. I, II, V, VI, 1910-1926. — Obras selectas: *Werke in Auswahl,* 6 vols., ed. R. Stupperich *et al,* desde 1951. — Correspondencia, ed. O. Ciernen, I, 1926. — Véase K. Hartfelder, P. *M. als Praeceptor Germaniae,* 1889. — E. Troeltsch, *Vernunft und Offenbarungbei J. Gerhard und Ph. M.,* 1891. — H. Engelland, *Ph. M.,* 1946. — Attilio Agnoletto, *La filosofia di Melantone,* 1959. — A. Sperl, *M. zwischen Humanismus und Reformation,* 1959. — R. Stupperich, *Der unbekannte M. Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht,* 1961. — También: P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland,* 1921.

MELIORISMO se llama a la doctrina filosófica según la cual el mundo no es por principio ni radicalmente malo ni absolutamente bueno, sino que puede ser mejorado. El meliorismo se opone, por tanto, al optimismo y al pesimismo, pero se inclina más bien al primero, pues la bondad absoluta del mundo es el término final necesario de su esencial perfectibilidad. El meliorismo es común a la mayor parte de las tendencias filosóficas en cuanto no se deciden por un pesimismo extremo, pero sólo en época relativamente reciente ha sido sostenido de manera explícita. Así ocurre sobre todo en Lester F. Ward *(Dynamic Sociology or Applied Social Science,* 2 vols., 1883; *Outlines of Sociology,* 1898; *Pure Sociology,* 1903), quien adopta el nombre de meliorismo para representar una sociología y una moral que podrían también calificarse de activistas. Asimismo, y por análogos motivos, se ha llamado meliorista a la doctrina de William James y a toda teoría que estima que el hombre tiene por misión perfeccionar un mundo que es precisamente susceptible de mejoramiento Indefinido. La doctrina meliorista había sido también expuesta y defendida por Paul Carus (1852-1919) en su obra *Monism and Meliorism,* 1893 (véase MONISMO).

MELISO de Samos fue almkante de la flota de Samos, la cual batió a la de los atenienses el año 441 a 440 antes de J. C. En su obra (de la cual quedan sólo diez fragmentos) Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος, *Sobre la Naturaleza o sobre el ser* [que puede traducirse también: *Sobre el fundamento o sobre Lo que Es],* Meliso defendió, contra los pluralistas, especialmente contra Anaxágoras y Empédocles, la tesis eleática de la unidad de lo que es. A veces se ha dicho que Meliso afirmaba que hay un principio de todas las cosas, pero ello es contrario a la tesis eleática a menos que se entienda por 'Hay un principio' justamente 'Hay solamente un principio o fundamento, que es el Ser que Es, o Lo que Es". Con el fin de defender la tesis eleática Meliso adujo una serie de argumentos a los que Aristóteles se refiere (para refutarlos) en *Soph. El.* (167 b 13 y sigs.; 168 b 35 y sigs.; 181 a 27 y sigs.). Meliso sostenía que todo lo que ha llegado a ser tiene un comienzo, deduciendo de ello que todo lo que ha tenido un comienzo ha llegado a ser; por consiguiente, si nada llega a ser, nada tiene comienzo, y todo lo que es, en cuanto es, no tiene comienzo. Según Aristóteles, ello es falso, pues si un hombre que tiene fiebre está caliente, ello no significa que todo hombre que está caliente tiene fiebre. En otras palabras, Meliso parece decir que si ρ implica q, entonces no-p implica no-q, lo cual, mantiene Aristóteles, es falso, pues sólo ocurre entonces que no-q implica no-p. Ahora bien, la crítica de Aristóteles no se refiere justamente al Ser, sino a los entes o a las cosas y, más aun, a las cosas que llegan a ser y dejan de ser, por lo que se ha dicho que Aristóteles no ha presentado adecuadamente las tesis y los argumentos de Meliso. En *Met.,* A, 5, 986 b 20, Aristóteles presenta a Meliso como defendiendo la idea del Ser o de la Esfera de Parménides como una unidad material infinita. En todo caso, parece que Meliso insistía en la carencia de comienzo y fin de Lo que Es; si esta carencia de comienzo y fin parece aplicarse, en efecto, a una realidad "mate-

rial", Lo que Es será espacialmente infinito. Ahora bien, Meliso parecía al mismo tiempo subrayar el carácter "incorpóreo" de Lo que Es, ya que su corporalidad implicaría divisibilidad y, por tanto, escindiría su esencial unidad.

Véase Diels-Kranz, 30 (20) y A. Pabst, *De Melissi, Samii fragmentis,* 1989. — El tratado *De Xenophane, Zenone, Gorgia* (cuya primera parte trata acerca de Meliso) y que se incluye en las obras de Aristóteles como un escrito pseudo-aristotélico, no fue escrito por Aristóteles, ni por Teofrasto, sino por un peripatético posterior. — Véase F. Kern "Θεοφράστου περὶ Μελίσσου' *Philologus,* XXVI (1868), 272-89. — Id., íd., "Zur Würdigung des Melissos von Samos" (*Festschriftdes Stettins Stadtgymnasium zur 35. Philologenvers.*), 1880. — O. Apelt, "Melissos bei Pseudo-Aristoteles", *Jahrbuch für klassische Philologie* (1886), 729-66. — Paul Tannery, *Pour servir à l'histoire de la science hellène,* 1887. — A. Chiappelli, "Sui frammenti e sulle dottrine de Meliso di Samo" *(Rendiconti dell'Accademia dei Lincei),* 1890. — A. Covotti, "Melissi Samii reliquiae", *Studi italiani di filologia classica,* VI (1898). — Id., íd., *Lezioni sulla storia de la filosofia. Una metafisica polemista prima de Socrate,* 1934 [monog.]. — P. Meloni, "Contributo a una interpretazione del pensiero di Meliso di Samo", *Annali Facoltà Lettere Cagliari,* 1948, págs. 161-91. — D. E. Gershenson y D. E. Greenberg, "Melissus of Samos in a New Light", *Phronesis,* VI (1960-1961), 1-9.

MEMORIA. A veces se distingue entre el recuerdo y la memoria, considerándose el primero como el acto del recordar o bien como lo recordado, y la segunda como una capacidad, disposición, facultad, función, etc. El recuerdo es en este caso un proceso psíquico a diferencia de una "realidad psíquica". La mencionada distinción tiene raíces antiguas. Ya Platón hablaba de diferencia entre la memoria, μνήμη, y el recuerdo, ἀνάμνησις. Pero en este caso el fundamento de la diferencia es distinto: la memoria sería la facultad del recordar sensible, la retención de las impresiones y de las percepciones, en tanto que el recuerdo (reminiscencia) sería un acto espiritual, es decir, el acto por medio del cual el alma ve en lo sensible lo inteligible de acuerdo con los modelos o arquetipos contemplados cuando estaba desprendida de las cadenas y del sepulcro del cuerpo.

El problema de si la voluntad interviene o no interviene en la memoria (cualquiera que fuera la concepción habida de ésta) y hasta qué punto interviene, o puede intervenir, en ella, fue durante la antigüedad centro de numerosas discusiones. Todas ellas se basaban en la necesidad de hallar un equilibrio entre las diferentes facultades del alma, equilibrio que resultaba alterado desde el momento en que una de las facultades era demasiadamente subrayada frente a otras. En varias de sus obras San Agustín consideró la memoria como el alma misma en tanto que recuerda: el recordar no es aquí propiamente una operación al lado de otras, pues el alma recuerda en la medida en que es. Ahora bien, no toda memoria es igual: hay una memoria sensible y una memoria inteligible, así como hay una memoria negativa y una memoria positiva. Estas distinciones fueron elaboradas por la escolástica, la cual, además, estableció un análisis de lo que puede distinguirse en el objeto mismo de la memoria. Santo Tomás distinguía claramente entre la memoria conservativa de las especies, que es una potencia cognoscitiva y en parte intelectiva, y la memoria que tiene su objeto en lo pretérito, es decir, que es sólo en parte sensitiva. El problema de la memoria suscitó, por lo demás, cuestiones afines a las tratadas bajo el problema de las ideas; se trataba, en efecto, de dilucidar si la memoria es una mera facultad retentiva o bien si aparece solamente en tanto que el objeto es actual y efectivamente recordado. Durante todo el curso de la época moderna se ha tratado y discutido el problema de la sede de la memoria. Dos concepciones últimas parecen haberse enfrentado: la que define la memoria como la huella psicofisiológica dejada por las impresiones en el cerebro y reproducible mediante leyes de asociación, y la que ha tendido a considerarla como un "puro fluir psíquico". Descartes (*apud* Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes* [1950], págs. 458-9) había ya distinguido entre dos formas de memoria: la "memoria corporal", consistente en "vestigios" o "pliegues" dejados en el cerebro, y la "memoria intelectual" — que es "espiritual" e "incorporal". Distinguió también entre la memoria como conservación del pasado y la memoria como reconocimiento del pasado (la "reminiscencia"). En diferentes términos, estas distinciones han sido bastante corrientes en muchos autores modernos.

Entre los filósofos que se han ocupado con particular atención del problema de la memoria y sus posibles formas puede mencionarse a Bergson y a William James. Según Bergson, la memoria puede ser memoria-hábito o memoria de repetición y memoria representativa. La primera es, por así decirlo, la memoria psicofisiológica; la segunda es la memoria pura, que constituye la propia esencia de la conciencia. Este último tipo de memoria representa la continuidad de la persona, la realidad fundamental, la conciencia de la duración pura. Por eso se dice que la memoria, considerada en este sentido, es el ser esencial del hombre en cuanto entidad espiritual, pudiéndose definirlo, en cierto sentido, a diferencia de todos los demás seres, como "el ser que tiene memoria", que conserva su pasado y lo actualiza en todo lo presente, que tiene, por consiguiente, historia y tradición. La memoria pura sería así el fundamento de la memoria propiamente psicológica, es decir, de la memoria en cuanto retención, repetición y reproducción de los contenidos pasados. Pero, a la vez, esta memoria representaría no sólo el reconocimiento de los hechos pasados, sino el revivir efectivo, aun sin conciencia de su anterioridad, el "re-cordar" en el sentido primitivo del vocablo como reproducción de estados anteriores o, mejor dicho, como vivencia actual que lleva en su seno todo o parte del pasado.

Según William James, puede tenerse memoria (recuerdo) sólo de ciertos estados de ánimo que han durado algún tiempo — estados que James llama "sustantivos". La memoria es un "fenómeno consciente" en tanto que es conciencia de un estado de ánimo pasado que por un tiempo había desaparecido de la conciencia. No puede considerarse propiamente como "memoria" la persistencia de un estado de ánimo, sino sólo su re-aparición. La memoria debe referirse al pasado de la persona que la posee; además, debe ir acompañada de un proceso emotivo de creencia. La memoria no

es una facultad especial; no hay nada único, dice James, "en el *objeto* de la memoria". Este objeto es sólo un objeto imaginado en el pasado "al cual se adhiere la emoción de la creencia". El ejercicio de la memoria presupone la retención del hecho recordado y su reminiscencia. La causa tanto de la retención como de la reminiscencia es "la ley del hábito del sistema nervioso trabajando en la 'asociación de ideas'".

En los últimos años algunos filósofos se han ocupado de la memoria desde el punto de vista del análisis del significado de la expresión 'recordar algo pasado'. Según W. von Leyden *(op. cit.* bibliografía), dos tendencias se han abierto paso en este análisis. Una de ellas (representada, entre otros, por Bertrand Russell) puede ser llamada "punto de vista del presente" y consiste esencialmente en concebir la memoria como un acontecimiento psíquico que remite a alguna experiencia pasada. Otra (representada, entre otros, por G. Ryle) puede ser llamada "punto de vista del pasado" y consiste esencialmente en concebir la memoria como una "acción" u "operación" por medio de la cual se mantiene una creencia verdadera acerca de una experiencia pasada. Como puede verse, la concepción de James antes citada es de algún modo una combinación de estas dos tendencias, por cuanto hay en James el elemento de la creencia, pero también el del "acontecimiento psíquico".

Ewald Hering, *Ueber das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie,* 1870. Th. Ribot, *Les maladies de la mémoire,* 1881 (trad. esp.: *Enfermedades de la memoria,* 1908). — Jules Jean van Biervliet, *La mémoire,* 1893 (trad. esp.: *La memoria*). — Henri Bergson, *Matière et Mémoire,* 1896 (trad. esp.: *Materia y memoria,* 1900). — William James, *The Principles of Psychology,* 2 vols., 1890, Cap. XVI (trad. esp.: *Principios de psicología,* 2 vols., 1909). — R. Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organisierten Geschehens,* 1904. — F. Paulhan, *La fonction de la mémoire et le souvenir affectif,* 1904. — G. E. Müller, *Zur Analyse des Gedächtnis und des Vorstellungsverlaufes,* 3 vols., 1911-1924. — M. Offener, *Das Gedächtnis,* 1913. — E. d'Eichtal, *Du rôle de la mémoire dans nos conceptions métaphysiques, esthétiques, passionelles, actives,* 1920. — E. Rignano, *La mémoire biologique,* 1923. — Béatrice Edgell, *Théories of Memory,* 1923. — Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps,* 1928. — François Ellenberger, *Le mystère de la mémoire.* — Jean - C. Filloux, *La mémoire,* 1949, 7ª ed., 1962 [Que sais-je?, 350]. G. Gusdorf, *Mémoire et personne,* 2 vols., 1950. — E. J. Furlong, *A Study in Memory: a Philosophical Essay,* 1951. — *La mémoire,* 1956 [Bulletin Soc. Franc. de Phi., 50 (1956): Exposición de A.-J. Ayer. Discusión de G. Berger, L. Goldman, J. Wahl *et al.*]. — W. von Leyden, *Remembering: A Philosophical Problem,* 1961. — R. Saint-Laurent, *La mémoire, sa nature, ses lois, son développement, les procédés mnémotechniques,* 1962, — Norman Malcolm, "Three Lectures on Memory", "Memory and the Past", "Three Forms of Memory" y "A Définition of Factual Memory" en su libro *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures,* 1963.

MENCIO, Meng K'o (*ca.* 371-289 antes de J. C.), nacido en el Estado de Lu (el actual Chantung, en China), fue uno de los más destacados propagadores de la doctrina de Confucio (véase CONFUCIONISMO). Además de propagarla, la desarrolló y modificó en varios respectos. Preocupado por el buen gobierno (la llamada *Vía real),* Mencio fundó la doctrina política en un conjunto de normas morales colectivas orientadas en la razón (o, mejor dicho, lo razonable) y la rectitud. El hombre es, según Mencio, un ser social, que debe obediencia (justa) a sus mayores y rectitud (y justicia) a sus iguales. Sólo cuando se practican dichas virtudes puede decirse que la sociedad está bien gobernada, alejada por igual de la tiranía y de la anarquía y constituida por verdaderos sabios, es decir, hombres rectos. A diferencia de Confucio y de sus inmediatos discípulos, Mencio se oponía al excesivo utilitarismo de las buenas maneras, *U;* a su entender, la rectitud debe siempre tener el primado sobre la mera utilidad.

MENCIÓN. Se distingue hoy entre el uso y la mención de los signos. Un signo usado es un nombre de la entidad designada por el signo. Un signo mencionado es un nombre de sí mismo. Así, en:

Granada es una ciudad hermosa (1),

el nombre 'Granada' se refiere a la ciudad de Granada, a la cual atribuimos la propiedad de ser hermosa. En:

'Granada' tiene siete letras (2),

el nombre 'Granada' se refiere a sí mismo: es el nombre 'Granada' y no la ciudad de Granada lo que tiene siete letras. En (1) el nombre 'Granada' es usado; en (2) el mismo nombre es mencionado. Para distinguirlos del resto de la expresión, los nombres mencionados son colocados entre semicomillas. Distinguimos en este Diccionario entre las semicomillas, por medio de las cuales mencionamos nombres, y las comillas habituales, por medio de las cuales citamos textos o llamamos la atención sobre un vocablo o una expresión determinados. Excepcionalmente se emplean las semicomillas para destacar un vocablo o serie de vocablos dentro de una cita.

La distinción entre el uso y la mención se halla estrechamente relacionada con la teoría de la jerarquía de los lenguajes a la cual nos hemos referido en el artículo sobre la noción de Metalenguaje (VÉASE). Los lógicos medievales habían ya admitido tal distinción en algunas partes de sus teorías de las suposiciones (véase SUPOSICIÓN). Por ejemplo, se distinguía entre la suposición formal *(supositio formalis)* en la cual un nombre representa la entidad que significa, y la suposición material *(suppositio materialis)* en la cual un nombre representa el propio signo con el cual está escrito u oralmente expresado. Así, en:

Deus est omnipotens (3)

el nombre *"Deus"* está en *supositio formalis,* En:

Deus est nomen latinum (4)

el nombre *'Deus'* está en *supositio materialis.* Por consiguiente en (3) *'Deus'* es un nombre usado y en (4) es un nombre mencionado. Siguiendo la convención actual, *'Deus'* en (4) hubiera debido escribirse entre semicomillas, pero los escolásticos no adoptaban ninguna convención tipográfica para distinguir entre los diversos modos de suposición.

MENDELSSOHN (MOSES) (1729-1786) nació en Dassau y se trasladó muy joven a Berlín, donde trabajó como contable y luego gerente de una casa comercial. Aunque Mendelssohn no siguió una carrera académica y es considerado como "Popularphilosoph

der deutschen Aufklärung" —"'filósofo popular' de la Ilustración alemana"—, adquirió una sólida formación filosófica, estudiando a fondo, junto a algunos pensadores judíos, como Maimónides, a Locke, y especialmente a Leibniz, Wolff, Baumgarten y Spinoza. En 1763 obtuvo el primer premio en un concurso abierto por la Academia de Berlín (Cfr. bibliografía), al que también optó Kant con sus *Untersuchungen über die Deutlichkeit,* etc. [véase bibliografía de KANT (IMMANUEL)], que obtuvo un "accésit". La misma Academia lo nombró miembro en 1771, pero el nombramiento no fue confirmado por decreto real por ser Mendelssohn de religión judía. Mendelssohn mantuvo relaciones y correspondencia con Lessing, Kant y otros autores significados de la época.

Aunque Lessing ensalzó los *Diálogos filosóficos* (Cfr. bibliografía) de Mendelssohn como obra que contiene "muchas cosas nuevas y fundamentales", la sustancia del pensamiento de Mendelssohn en estos *Diálogos y* la mayor parte de sus otras obras es la filosofía de Leibniz y en particular la doctrina de la armonía preestablecida, que, por lo demás, Mendelssohn manifestó hallarse en Spinoza más bien que en Leibniz, opinión que había ya expresado un tal R. Ándala en una *Dissertatio de unione mentis et corporis,* de 1712 (*apud* Fritz Bamberger, ed., *Mendelssohn. Scriften,* I [1929], "Vorwort", pág. xxi). Mendelssohn se interesó particularmente por probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, usando a tal efecto argumentos procedentes de "los leibnizianos". Estos argumentos fueron desarrollados con más detalle en los *Philosophische Scriften* (Cfr. bibliografía) y en el *Phädon*; según Mendelssohn, de la simplicidad del alma se deriva la imposibilidad de ser aniquilada, ya sea instantáneamente, ya sea gradualmente, opinión a la cual se opuso Kant en la sección de la *Crítica de la razón pura* que trata de la "Refutación de la prueba de Mendelssohn de la permanencia del alma" (B 413 - B 426).

Siguiendo a Shaftesbury, Mendelssohn propuso una clasificación de las facultades del alma en tres: pensamiento, voluntad y sensación o sensibilidad (*Empfindung*). La sensibilidad es una facultad especial por medio de la cual el alma capta lo que luego se llamaron "cualidades estéticas". Según Mendelssohn, que siguió en esto principalmente a J. G. Sulzer (1720-1779: *Allgemeine Theorie der schönen Künste,* 1771-1774), hay tres fuentes de placer "estético: la uniformidad en la variedad, el acuerdo o armonía en la variedad y el estado placentero del cuerpo en la recepción de impresiones. La sensibilidad permite no sólo aprehender estas fuentes de placer, sino, además, "aprobar" la belleza, la cual es equiparada con la primera de dichas fuentes, es decir, la uniformidad en la variedad. Todo ello no significa que la sensibilidad sea una facultad separada; significa sólo que es distinta de las demás facultades: es, como ya había dicho Baumgarten, la facultad del "conocimiento sensitivo", que es un conocimiento menos "distinto" del que proporciona el pensamiento.

Mendelssohn relacionó la sensibilidad como facultad "estética" en cuanto facultad "inmediata" con el conocimiento de principios morales de modo semejante al que fue desarrollado por Schiller (VÉASE) y con insistencia en la armonía de lo "estético" con lo "ético".

En su filosofía de la religión Mendelssohn defendió, siguiendo a Spinoza, la plena "libertad interna" o "subjetiva" frente al Estado, cuya misión es sólo regular el comportamiento externo de los ciudadanos. En su respuesta "a los amigos de Lessing", a las "Cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza", de Jacobi, Mendelssohn defendió a Lessing contra la acusación de panteísmo — el cual, por lo demás, Mendelssohn no estimaba contrario a la moralidad o, cuando era sentido profundamente, como contrario a la religión. De estos escritos partió la conocida "disputa del panteísmo", *Pantheismusstreit,* a que nos hemos referido brevemente al final del artículo PANTEÍSMO.

Obras: *Philosophische Gespräche,* 1755 (*Diálogos filosóficos*). — *Über die Empfindungen [Briefe über die Empfindungen],* 1755 *(Sobre las* sensaciones *[Cartas sobre las sensaciones].)* — *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften,* 1757 (*Consideraciones sobre las fuentes y las relaciones entre las bellas artes y las ciencias*). — *Betrachtungen über das Erhabene und das Naïve in den schönen Wissenschaften,* 1757 *(Consideraciones sobre lo sublime y lo ingenuo en las ciencias de lo bello).* — *Philosophische Schriften, Erster Theil,* 1761, ed. mejorada, 1771 *(Escritos filosóficos)* [incluye: *Über die Empfindungen; Philosophische Gespräche; Rhapsodie oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen; Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften; Über das Erhabene und Naïve in den schönen Wissenschaften; Über die Wahrscheinlichkeit*]. — *Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften,* 1764 [el escrito que obtuvo el premio ofrecido por la Academia de Berlín; Cfr. *supra*] *(Sobre la evidencia en las ciencias metafísicas)* — *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum,* 1783 (*Jerusalén o sobre el poder religioso y el judaísmo*). — *Morgenstunde oder Vorlesungen über das Dasein Gottes,* 1785 *(Horas matinales o lecciones sobre la existencia de Dios).* — *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings,* 1786 [póstumo, ed. Engel] *(M. M. a los amigos de L.).*

Ediciones de obras: *Werke,* 7 vols., 1843-1845, ed. Georg Benjamin Mendelssohn; "Jubiläumausgabe": *Gesammelte Schriften,* 1929 y sigs., ed. I. Elbogen, J. Guttmann y E. Mittwoch, con la colaboración de F. Bamberger, H. Borodianski, S. Rawidowicz, B. Strauss, L. Strauss [se han publicado: I. *Schriften zur Philosophie und Ästhetik,* 1929, ed. F. Bamberger; II. *Ibid.,* 1931, ed. F. Bamberger, L. Strauss; III, 1. *Ibid.,* 1932, ed. F. Bamberger, L. Strauss; VII, 1. *Schriften zum Judentum,* 1930, ed. S. Rawidowicz; XI, 1. *Briefwechsel I (1754-1757),* 1932, ed. B. Strauss; XVI. *Hebräische Schriften,* 1929].

Véase M. Kayserling, *M. M. Sein Leben und sein Wirken,* 1962, 2ª ed., 1888. — E. D. Bach, *Sulla vita e sulle opere di M. M.,* 1872. — D. Sander, *Die Religionsphilosophie Mendelssohns,* 1894 (Dis.). — H. Kornfeld, *M. M. und die Aufgabe der Philosophie,* 1896. — L. Goldstein, *M. M. und die deutsche Ästhetik,* 1904. — B. Berwin, *M. M. im Urteil seiner Zeitgenossen,* 1919 *[Kantstudien.* Ergänzungshefte 49]. — B. Cohén, *Über die Erkenntnislehre M. Mendelssohns,* 1921 (Dis.). — N. Kahn, *M. Mendelssohns Moralphilosophie,* 1921 (Dis.). — F. Bamberger, *Der geistige Gestalt M. Mendelssohns,* 1929. — D. Baumgardt, Spinoza *und M.,* 1932. — H. Lemle, *M. und die Toleranz,* 1932 — H. Hölters, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. M. und F. H. Jacobi und der GottesbefriffSpinozas,* 1938 (Dis.). — J. C. van Stockhum, *Lavater contra M.,* 1953.

MENEDEMO de Eretria *(ca.* 340-*ca.* 265 antes de J.C.), siguió primero las doctrinas de Estilpón de Megara (v.) y luego las de Fedón de Elis (v.), que difundió por Eretria. Menedemo es considerado uno de los adalides de la llamada "escuela élico-erétrica", afín a la de los megáricos (v.). Según *Diogenes Laercio* (II, 125 y sigs.), Menedemo despreciaba a Platón y a Jenócrates y solamente admiraba a Estilpón. Por lo demás, parece no haber seguido "los hábitos y disciplina" de ninguna escuela y haberse interesado sólo en cuestiones relativas al "modo de vida". No es seguro, como a veces se dice, que introdujo la idea de que todo predicado nominal puede convertirse en predicado verbal; si tal fuera, su concepción al respecto estaría más cercana a la de la lógica moderna que a la "tradicional".

MENÉNDEZ Y PELAYO (MARCELINO) (1856-1912), nac. en Santander, estudió en la Universidad de Barcelona (1871-1873) con Llorens y Barba (v.) y Milá y Fontanals. En 1873 se trasladó a Madrid y en 1875 se doctoró. En 1878 ganó la cátedra de historia de la literatura española en Madrid. En 1898 fue nombrado director de la Biblioteca Nacional y en 1911 director de la Academia de la Historia. Fue elegido diputado por Mallorca en 1884 y por Zaragoza en 1891.

Filosóficamente Menéndez y Pelayo se destacó en el curso de la llamada "polémica sobre la ciencia [y la filosofía] española". Menéndez y Pelayo contestó a una serie de artículos publicados en la *Revista de España* por Gumersindo de Azcárate, uno de los "krausistas" (véase KRAUSISMO) —artículos en los cuales se afirmaba que la falta de libertad ahogó la vida intelectual española durante los últimos tres años—, manifestando que España había contribuido grandemente a la ciencia y a la filosofía desde los siglos XVI al XIX. Manuel de la Revilla intervino en la polémica oponiéndose a Menéndez y Pelayo y llamando "mito" a la filosofía española. A ello respondió Menéndez y Pelayo dando largas listas de obras producidas por españoles, pero, a la vez, y sobre todo, poniendo de relieve que España había producido grandes figuras, como Lulio, Vives, Gómez Pereira, Huarte de San Juan, Suárez, etc. Señaló, además, que estos pensadores no fueron "oscurantistas" sino "renacentistas" y que habían anticipado en muchos casos ideas fundamentales de las corrientes filosóficas modernas europeas. Con ello Menéndez y Pelayo se opuso no sólo a la "izquierda escéptica", sino también a la "derecha oscurantista", pues manifestó que ésta (representada en la polémica sobre todo por Pidal y Mon) quería resucitar filosofías muertas —como la escolástica— además de adherirse excesivamente al tradicionalismo donosiano y "romántico". Según Menéndez y Pelayo, el Renacimiento es una reacción clásico-cristiana frente a la cultura del Norte, de modo que no pueden equipararse Renacimiento y Reforma. El "renacentismo" de los citados pensadores españoles, cuando menos el de autores como Vives, era para Menéndez y Pelayo un platonismo modernizado: "tratábase de lanzar al mundo —escribió— un pensamiento, español de *tradición,* greco-latino de *estirpe,* renacentista de *manera,* moderno de *adopción*".

Para Menéndez y Pelayo ha habido tres grandes filosofías españolas: la de Lulio (el lulismo), la de Vives (el vivismo) y la de Suárez (el suarismo). Todas ellas han sido "renacentistas" y anticipadoras. Así, el vivismo es un tronco del cual han brotado muy diversas ramas: la filosofía de Bacon (basada en los libros *De disciplinis*); el cartesianismo, considerado como "desarrollo parcial" del vivismo; la escuela escocesa del sentido común, precedida por el *De anima et vita* de Vives. Puede hablarse por ello de "los precursores españoles de Descartes", así como de "los precursores españoles de Kant".

El constante interés de Menéndez y Pelayo por la historia de la cultura española lo llevó a destacar el valor de los pensadores españoles en todas las épocas; tanto mejor si eran "ortodoxos", pero su valor cultural no decrecía sólo porque fuesen por acaso "heterodoxos". Además, lo llevó a destacar en todo "el sentido histórico" bajo la forma de una especie de "sabor histórico". Menéndez y Pelayo no cayó en el "historicismo", aun cuando en su Discurso en la Academia de la Historia (1911) se manifestó más "historicista" que en cualquier otra parte: la verdad no es *filia temporis,* pero de alguna manera se despliega en el tiempo. Hay en Menéndez y Pelayo una especie de "platonismo historizante" en cuanto que admite que las ideas están en marcha en la historia, inclusive según un cierto ritmo dialéctico.

Entre los continuadores de la obra de Menéndez y Pelayo destacó Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926), autor de una inacabada *Historia de la filosofía española* (2 vols., 1908-1911) y de varios otros escritos histórico-filosóficos: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento,* 3 vols., 1903. — *Fernando de Córdoba y los orígenes del Renacimiento filosófico en España,* 1911 [en colaboración con Menéndez y Pelayo].

Obras filosóficas o histórico-filosóficas principales: *Historia de los heterodoxos españoles,* I, II, 1880; III, 1882. — *Historia de las ideas estéticas en España,* 1882-1886 (refundición: I, 1, 1890; I, 2, 1891; II, 1884; III, 1896; IV, 1901). — *La Ciencia española,* 1880. — *Ensayos de crítica filosófica,* 3 vols., 1892. — Edición nacional de *Obras completas* dirigida por M. Artigas, 1940 y sigts. La *Historia de los heterodoxos* (dentro de la mencionada edición) ha sido preparada por Enrique Sánchez Reyes: I, 1946; II, III, IV, 1947. *La Historia de las ideas estéticas en España* ha sido también revisada y compulsada por Enrique Sánchez Reyes: I (hasta fines del siglo XV); II (Siglos XVI y XVII); III (Siglo XVIII), IV (Siglo XIX), V (Siglo XIX e índice), 1946-1947. — Véase Pedro Laín Entralgo, *Menéndez y Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales,* 1944. — Eugenio d'Ors, *Estilos del pensar (Menéndez y Pelayo, J. Maragall, J. L. Vives, S. Juan de la Cruz, R. León),* 1945. — Joaquín Iriarte, *Menéndez u Pelayo y la filosofía española* (t. II de *Estudios sobre la filosofía española,* 1948). — S. de Bonis, *Posición filosófica de Menéndez y Pelayo,* 1954 (con selección de textos). — A. Muñoz Alonso, *Las ideas filosóficas en Menéndez y Pelayo,* 1956. — Dámaso Alonso, *M. y P., crítico literario (Las palinodias de don Marcelino),* 1956. — Luciano de la Calzada Rodríguez, *La historia en M. y P.,* 1957. — A. Muñoz Alonso, R. García y García de Castro, A. Rubio y Lluch, A. Bonilla y San Martín, E. d'Ors, M. Solana y G. Camino, S. de Bonis, artículos sobre la filosofía de Menéndez y Pelayo en la revista *Crisis* III (1956), 285-444. — J. Camón Aznar, J. Carreras Artau, J. Izquierdo, J. M. Valverde *et al.,* artículos en *Revista de ideas estéticas,* Nos. 55-56 (1956), 199-356.

MENIPO DE GADARA (Fenicia) (*fl.* 270 antes de J. C.) fue como la mayor parte de los cínicos de la época un escritor sarcástico y burlesco. Diógenes Laercio (VI, 99) cuenta que no había en él ninguna seriedad ni esfuerzo, y que sus libros rebosaban de risa. Como Bion de Borístenes, Menipo de Gadara representó el cinismo semi escéptico y hedonista, encaminado a la burla y a la polémica. Sus escritos constituyeron la base para un tipo de sátira conocida con el nombre de *Sátira menipea,* que tuvo considerable influencia sobre la literatura posterior, como se ve especialmente dentro de la literatura latina en las *Saturae Menippeae* de Varrón y el *Apokolokyntosis* de Séneca, y dentro de la literatura griega en las obras de Luciano de Samosata.

Véase F. Ley, *De vita scriptisque Menippi Cynici et de satiris M, Terentii Varronis,* 1843. — M. Wildenow, *De Menipo Cynico,* 1881 (Dis.). — R. Helm, *Ludan und M.,* 1906. — J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes,* 1909.

MENOR (TÉRMINO MENOR). Véase SILOGISMO y TÉRMINO.

MENTE. El vocablo 'mente' no es de uso frecuente en la literatura filosófica en lengua española; en todo caso su uso no ha sido hasta ahora muy preciso. A veces se ha empleado 'mente' en el significado de "intelecto" (VÉASE) —especialmente en el significado de "intelecto pasivo"—; a veces, en el significado de "inteligencia" (v.); a veces, en el significado de "espíritu" (v.); a veces, en el significado de "psique" o de "operaciones psíquicas en general". En algunas ocasiones se prefiere 'mente' a 'espíritu' cuando se quieren evitar las implicaciones metafísicas o supuestamente metafísicas, que conlleva este último vocablo. Muy frecuentemente se entiende por 'mente' el entendimiento (v.), en particular el entendimiento después de haber entendido o comprendido algo, a diferencia de k propia facultad de entender o comprender. Se puede usar asimismo 'mente' para designar el alma en cuanto agente intelectual que usa la inteligencia. En este último caso 'mente' tiene un sentido primariamente, si no exclusivamente, "intelectual". Sin embargo, el vocablo *mens* fue empleado por algunos escolásticos (por ejemplo, pof Santo Tomás) para designar una *potentia* que abarca no solamente la inteligencia, sino también la memoria y la voluntad, no siendo algo distinto de las tres, sino las tres a un tiempo. Pero también se ha usado *mens* para referirse primariamente a la *potentia intellectiva.*

Se emplea también 'mente' para designar el sentido de algo, y especialmente el sentido de algo manifestado por alguien, como en "la mente del legislador" (la intención del legislador), "la mente de Egidio Romano" (lo que Egidio Romano quiso decir con lo que dijo), etc. Este significado de 'mente' está relacionado con el significado de 'mentalidad' en cuanto "forma de la mente", *forma mentis.* La mentalidad o forma de la mente es definible *grosso modo* como "la unidad de un modo de pensar".

Puede verse por lo anteriormente dicho que el vocablo 'mente', por lo menos en español, está lejos de tener un significado preciso. Por eso cuando se emplea dicho vocablo es menester o emplearlo en un sentido muy general, o bien en un sentido bien especificado, pero nunca entre medio. Agreguemos que se ha usado asimismo el adjetivo 'mental' no sólo para referirse a la condición de la mente, o a lo producido por la mente (cualquiera que sea entonces el significado de 'mente'), sino también para caracterizar cierto tipo de realidades: las "realidades psíquicas" (u operaciones psíquicas), a diferencia de las "realidades físicas". En este caso 'mental' y 'psíquico' (VÉASE) son intercambiables.

Para la llamada "mentalidad primitiva", véase PRIMITIVO.

MENTIROSO (EL). Véase PARADOJA.

MERCADO (TOMÁS DE) (t 1575) nac. en Sevilla, estudió en Salamanca, ingresó en la Orden de los Predicadores y se trasladó joven a México, donde profesó en el Convento de la Orden de la ciudad de México. Su orientación general es la tomista y, dentro de ella, la de sus maestros de la escuela tomista de Salamanca. Traductor de la lógica aristotélica, el principal interés de Tomás de Mercado fue la exposición de las doctrinas lógicas del Estagirita a base del *Organon,* de la obra de Porfirio y de las *Summulae* de Pedro Hispano.

Obras: Commentant *lucidissimi in textum Pétri Hispani,* 1571. — *In Logicam Magnam Aristotelis commentarii, cum nova translatione textus,* 1571. — Además: Summa *de tratos y contratos,* 1569.

MERCIER (DÉSIRÉ) (1851-1926), nac. en Brain-L'Alleud (Bélgica), fue profesor de filosofía "según Santo Tomás" en la Universidad de Lovaina desde 1882, fundador en 1889 del Instituto Superior de Filosofía, núcleo de la llamada Escuela de Lovaina (VÉASE) y, en 1894, de su órgano la *Revue néoscolastique* (desde 1910, *Revue néoscolastique de philosophie, y* desde 1946, *Revue philosophique de Louvain)* y Arzobispo de Malinas desde 1906. El Cardenal Mercier ha contribuido grandemente al florecimiento de la neoescolástica (VÉASE) y del neotomismo (VÉASE) contemporáneos. Su trabajo filosófico no fue sólo, sin embargo, el de fundador e incitador: el Cardenal Mercier desarrolló y expuso todas las partes de la filosofía en los manuales basados en sus cursos y elaboró muy en particular los problemas psicológicos y propiamente epistemológicos y gnoseológicos de la criteriología. El lema *nova et vetera* obligaba, en efecto, a no considerar despachadas con una mera negación las dificultades planteadas por la moderna teoría del conocimiento. El fundamento de la certidumbre y el criterio de la verdad debían ser investigados exhaustivamente con el fin de vencer el escepticismo y las diferentes formas, incluyendo las "trascendentales", del inmanentismo. El examen del criterio universal (criteriología general) y de los criterios particulares (criteriología especial) de la certidumbre le condujo de este modo al reconocimiento y revalorización de la obra de las potencias íntegras del espíritu en el acto del conocimiento y a la consiguiente admisión de la posibilidad de una autorreflexión del espíritu sobre sus actos cognoscitivos. Esto supone, ante todo, la aceptación de un criterio interno, pero no simplemente espontáneo o "común". A la vez, esto supone la articulación de lo real en realidad de experiencia y realidad ideal, no mediante determinaciones puramente extrínsecas, sino por el modo de ser conocido y dado. En ambos casos la certidumbre tiene de común la objetividad, pero mientras en un caso se trata de la

objetividad de la cosa, en el otro se trata de la objetividad del juicio. Ahora bien, la objetividad del juicio que expresa las relaciones es, en último término, lo que fundamenta un criterio suficientemente amplio de la certidumbre; lo que parecía ser al principio una acentuación de toda "inmediatez" se convierte poco a poco en un primado de la inteligencia y en el pleno reconocimiento del supuesto tomista de que la inteligencia es capaz de algo más que de operaciones abstractivas *totales*. Con esto quedan refutadas, según Mercier, las tesis positivistas y escépticas y, por consiguiente, tanto los criterios de certidumbre puramente inmanentistas como los meramente extrínsecos.

Además de los artículos publicados en la citada *Revue y* de las obras pastorales *(Oeuvres pastorales,* recogidas en 7 vols.), la obra filosófica más importante de Mercier es el *Cours de Philosophie,* dividido en cuatro partes (la *Psychologie,* la *Logique,* la *Métaphysique générale ou ontologie* y la *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude*), publicado a partir de 1892 y del cual se han hecho varias ediciones (trad. esp. en la "Nueva Biblioteca Filosófica", vol. 77 y siguientes). De este curso hay un extracto: el *Traité élémentaire de Philosophie.* — Al Curso pueden agregarse sus obras psicológicas, como *Les Origines de la Psychologie contemporaine* (1897) y la *Psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste* (1900), así como obras diversas sobre la vida espiritual: la *Définition philosophique de la vie,* 1908, *Le Christianisme dans la vie moderne,* 1918, etc.

Véase L. Noël, *Le cardinal M.,* 1920. — A. P. Laveille, *Le card. M., archevêque de Malines,* 1927. — J. Lenzlinger, *Kard. M.,* 1929. — Juan Zaragüeta Bengoechea, *El concepto católico de la vida según el card. M.,* 2 vols., 1930. — G. Goyau, *Le card. M.,* 1931. — J. A. Gade, *The Life of Card. M.,* 1934. — J. Guisa de Azevedo, *El Card. M. o la conciencia occidental,* 1952. — L. de Raeymaeker, *Le card. M. et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain,* 1952. — Id., id., *Dominanten in de philosophische personlijkheid van Kard. M.,* 1953. — A. Simon, *Position philosophique du Card. M. Esquisse psychologique,* 1962 [Mémoires de l'Académie Royale de Belgique. Classe de Lettres, t. LVI, fasc. 1]. — Números especiales sobre el cardenal M. en *Revue néoscolastique de philosophie* (1926) y *Revue philosophique de Louvain* (1951).

MEREOLOGÍA. S. Leśniewski (VÉASE) ha dado el nombre de "mereología" o "teoría de las partes" (de μέρος — "parte") a la "teoría de las partes o todos y sus relaciones". Los conjuntos mereológicos son considerados como individuos compuestos de ciertos elementos o ingredientes. Así, una expresión es una colección mereológica compuesta de vocablos; un lago es una colección mereológica compuesta de gotas de agua, etc. En la mereología de Lesniewski cualquier elemento o ingrediente de un conjunto mereológico es al mismo tiempo un elemento o ingrediente de tal conjunto considerado como individuo. Ningún conjunto mereológico es reducible a un número determinado de elementos o ingredientes. Además, todo individuo es la totalidad de sí mismo y ningún individuo es una totalidad de individuos que no es en sí misma. Se ha llamado a la mereología de Lesniewski un "cálculo de individuos". La mereología está a su vez fundada en la ontología (v.) y en la prototética (v.) en el sentido dado por Lesniewski a estas expresiones.

MERLEAU-PONTY (MAURICE) (1908-1961) nació en Rochefort-sur-Mer (Charente Inférieure, actualmente Charente Maritime). De 1949 a 1952 fue profesor de filosofía en la Sorbona y desde 1952 hasta su muerte profesó en el "Collège de France". Desde muy pronto manifestó Merleau-Ponty una tendencia filosófica —o, más exactamente, una intención filosófica— bien definida: la de buscar y cómo desenmascarar las realidades concretas ocultadas por teorías que en ciertos casos mantienen un dualismo inadmisible, y en otros casos intentan solucionar tal dualismo reduciendo un tipo de realidad (o un tipo de pensamiento) a otro. A la luz de esta tendencia hacia lo concreto deben rechazarse, según Merleau-Ponty, filosofías que, como el cartesianismo, parten de la diferencia entre substancia pensante y substancia extensa. Pero deben rechazarse asimismo las implicaciones (o las incorrectas interpretaciones) de filosofías como la de Jean-Paul Sartre (VÉASE), el cual ha situado el análisis filosófico sobre bases nuevas (y en tal sentido ha influido grandemente sobre Merleau-Ponty), pero ha caído a veces en un nuevo dualismo: el de lo En-si y el Para-sí. La filosofía de Merleau-Ponty es también, como la de Sartre, una filosofía existencial. Sin embargo, evita ciertos inconvenientes del pensamiento sartriano, especialmente los derivados del "absolutismo" de este último. El Para-sí de Sartre terminaba por convertirse en una conciencia-testigo. Merleau-Ponty se opone a toda concepción de la conciencia como interioridad, lo mismo que a la concepción del cuerpo como una cosa — cualesquiera que sean los matices de su "cosidad". La conciencia está verdadera y efectivamente comprometida en el mundo. Ello queda bien manifiesto, según el autor, cuando se someten a análisis la estructura del comportamiento y de la percepción. Los hechos que proporciona la ciencia deben ser admitidos. Mas ello no equivale a admitir los supuestos ontológicos de las teorías: científicas (tales, el behaviorismo y la psicología de la estructura), las cuales fuerzan con frecuencia los datos para ajustarlos a dichos supuestos. Una nueva ontología más fiel a la realidad muestra, en cambio, que hacer del hombre una pura subjetividad o una serie de comportamientos de índole supuestamente objetiva (u objetivo-externa) equivale a una ruptura artificial del ser unitario del hombre. La unidad de este ser es a la vez la de su inserción en el mundo. De ahí la frase del autor: "No existe el hombre interior." Esta frase no es sólo negativa; implica la afirmación siguiente: "Hay un hombre efectivo, real, concreto, que no se limita a poseer conciencia o cuerpo o a enfrentarse con la realidad externa, sino que es conciencia y cuerpo (o conciencia-cuerpo)". Con ello se critican no sólo las interpretaciones psicológicas usuales del ser del hombre, sino también todas las filosofías "clásicas", ya sea empiristas o bien racionalistas, ya sea realistas o bien idealistas. Lo último aparece bien claramente cuando advertimos que la doctrina de Merleau-Ponty sobre la percepción (VÉASE) no es sólo de índole psicológica. El análisis fenomenológico de la percepción nos muestra en ésta una síntesis de índole "práctica" (no intelectual), la cual es posible por haber en el mundo percibido la forma de las relaciones diversas entre los elementos

de la percepción. Estas formas son captadas por los individuos de acuerdo con sus situaciones en el mundo. Ello no relativiza la percepción; por el contrario, le otorga consistencia objetiva, pues permite construir sobre ella el mundo de la reflexión. La percepción no es ni una sensación considerada como enteramente individual-subjetiva, ni un acto de la inteligencia: es lo que religa a una y a otra en la unidad de la situación. Ello explica, dicho sea de paso, que la verdad (incluyendo la verdad lógica o matemática) no sea intemporal, sino algo reconocible por todo el que participa de una situación dada.

Reducir la conciencia a la cosa o la cosa a la conciencia es, pues, negar la realidad concreta. Ahora bien, la crítica de Merleau-Ponty no se limita a las teorías tradicionales de la percepción o siquiera a las grandes tesis filosóficas sobre la estructura de la realidad y los modos de conocerla: afecta a todas las manifestaciones humanas —el lenguaje, el juicio, las formas culturales—, a todas las nociones clásicamente metafísicas —espacio, tiempo, etc.—, y a todas las nociones morales. En este último respecto cabe notar la doble crítica a que somete Merleau-Ponty la concepción de la libertad como algo meramente aparente y su concepto como un absoluto no limitado por nada: la libertad es, al entender del autor, algo que se hace concretamente en el mundo y siguiendo las circunstancias a las cuales está ligada y de las cuales a la vez se desprende.

La tendencia de Merleau-Ponty a encontrar puntos de apoyo concretos entre extremos sin por ello hacer de su filosofía un mero eclecticismo, se revela asimismo en su filosofía política. Durante algunos años intentó el autor desarrollar una especie de marxismo existencialista más fiel al marxismo original que a su ulterior mecanización y superficial "cientifización". Especial insistencia ha puesto Merleau-Ponty en la necesidad de oponerse por igual a una reducción del hombre a un conjunto de determinismos sociales o a la idea de una supuesta interioridad irreductible a lo social. Esto último permite afirmar que la ulterior ruptura de Merleau-Ponty con los marxistas —y con Jean-Paul Sartre— no significa un abandono completo de sus primeras posiciones filosófico-políticas. Según Merleau-Ponty, el marxismo debe ser reinterpretado y presentado más como una acción que como una verdad fija y dogmática. Con ello se suprimen los contrastes tradicionales dentro de la doctrina marxista entre los hombres y las cosas, las superestructuras y las infraestructuras. De ahí, además, la necesidad de un nuevo análisis de la dialéctica para desgajar de ella todo lo que se ha confundido con su esencia: la idea de la unidad de los contrarios y su superación, la de un autodesenvolvimiento espontáneo, la del paso de la cantidad a la cualidad, etc. Todas estas ideas son más bien manifestaciones de la dialéctica, la cual pasa por diversas "aventuras", ya que es por principio "un pensamiento que posee diversos centros y diversas entradas y necesita tiempo para explorarlos todos". Comprenderlo así es la misión del filósofo, el cual es un ser incomprendido por los hombres de acción (o por los maniqueos que chocan en la acción), los cuales no entienden que la reflexión que separa al filósofo del mundo lo religa de nuevo, y más firmemente que antes con el mundo.

Lejos de considerar que el filósofo debe confinarse al examen de ciertos problemas "técnicos" o "profesionales", Merleau-Ponty estima que la filosofía puede hallarse dondequiera —en la ciencia, en la acción, etc.— y que el filósofo debe abrirse al mundo en su totalidad. Sin embargo, ello no debe llevar al filósofo a proceder a un inventario del mundo o a efectuar una especie de "síntesis inductiva" a base de resultados de la ciencia, de la experiencia cotidiana, de la historia, etc. Debe llevar al filósofo a interpretar los datos del mundo —y del hombre dentro del mundo— en cuanto "signos" de una unidad que deberá inventar para dar sentido a la existencia humana y a su "inserción en el ser". Los "signos" así perseguidos son "nudos de significaciones" no permanentes ni dados de una vez para siempre, sino en trance de hacerse —y deshacerse— dentro de la trama de la experiencia y del saber. Con ello postula Merleau-Ponty la unidad de la experiencia y del saber, y la unidad también de los diversos saberes como formas de pensar dentro de "la unidad filosófica".

Obras: *La structure du comportement,* 1942 (trad. esp.: *La estructura del comportamiento,* 1957 (precedido del estudio titulado *"Una filosofía de la ambigüedad"*, por Alphonse de Waelhens; este estudio es un ensayo y no el libro de de Waelhens sobre M.-P. referido *infra*]. — *Phénoménologie de la perception,* 1945 (trad. esp.: *Fenomenología de la percepción,* 1957). — *Humanisme et terreur,* 1947 [colección de artículos] (trad. esp.: *Humanismo y terror,* 1956). — *Sens et non sens,* 1948 [colección de artículos]. — *Éloge de la philosophie,* 1953 [Lección inaugural en el Collège de France dada el 15 de enero de 1953] (trad. esp.: *Elogio de la filosofía,* 1958). — *Les aventures de la dialectique,* 1955 [se refiere a Max Weber, Georg Lukács, los marxistas "ortodoxos", Trotsky y J.-P. Sartre] (trad. esp.: *Las aventuras de la dialéctica,* 1957). — *Signes,* 1960. — En la colección "Les cours de Sorbonne" hay, dactilografiado, el cuaderno titulado: "Les relations avec autrui chez l'enfant" y "Les sciences de l'homme et la phénoménologie".

Véase Ferdinand Alquié, "Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de M. M.-P.", *Fontaine,* XI, N' 59 (1947). — Alphonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de M. M.-P.,* 1951 [Alquié dio permiso a de Waelhens para que usara el mismo título]. — G. Puente Ojea, "Fenomenología y marxismo en el pensamiento de M.-P.", *Cuadernos Hispanoamericanos,* N° 75 (1956), 295-323; N° 83 (1956), 221-53; N° 85 (1957), 41-85. — Ettore Centineo, *Una fenomenologia della storia. L'esistenzialismo di M. M.-P.,* 1959. — Joseph Moreau, *L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception,* 1960. — Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Claude Lefort, J.-B.' Pontais, J.-P. Sartre, Alphonse de Waelhens, Jean Wahl, artículos sobre M.-P. en *Les Temps modernes,* Année XVII, Nos. 184-5 (1961), 228-436 [con un trabajo hasta entonces inédito de M.-P. titulado "L'oeil et l'esprit", págs. 193-227]. — R. C. Kwant, *De fenomenologie van M.-P.,* 1962 (y en inglés *The Phenomenological Philosophy of M.-P.,* 1963 [Duquesne Studies. Philosophical Series, 15]). — Jean Hyppolite, *Sens et Existence. La philosophie de M. M.-P.,* 1963. — André Robinet, M. *Merleau-Ponty,* 1963.

MERSENNE (MARIN) (1588-1648). El Padre franciscano Mersenne nació en La Soulletière, cerca de

Bourg d'Oizé (provincia de Maine; hoy día, departamento de Sarthe). Estudió en el Colegio jesuita de La Flèche con Descartes y es considerado generalmente como uno de los representantes del cartesianismo (VÉASE), así como uno de los partidarios de Gassendi. El Padre Mersenne ocupó un lugar prominente en la filosofía y la ciencia de su tiempo. Hoy día se reconoce que el llamado "Círculo del P. Mersenne" fue decisivo no sólo para la difusión de la doctrina *científica* de Descartes, sino también como foco de muchas de las ideas físicas y filosóficas que alcanzaron vigencia en la época. Sobre todo la concepción mecanicista del mundo parece haber tenido en su Círculo una importancia decisiva. Por otro lado, parece que en ciertos aspectos Descartes dio forma precisa y sistematización a algunas de las ideas de Mersenne, entre las cuales se cuenta la teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles. El mecanicismo de Mersenne, apoyado principalmente en la física de Galileo (de cuyos *Diálogos* redactó un compendio), no era, sin embargo, la defensa de una concepción cientificista del mundo. Mersenne veía en las teorías físicas y filosóficas difundidas en su Círculo un importante elemento para combatir el escepticismo antirreligioso y la impiedad de "deístas, ateos y libertinos". En efecto, los escépticos terminaban por negar no sólo la posibilidad de conocimiento de la Naturaleza, sino inclusive el orden de la Naturaleza, lo cual, al final, conducía a la duda en la existencia de Dios, que había establecido tal orden. El mecanicismo, en cambio, restablecía el orden y la creencia. Los escépticos confundían la ciencia con la magia, y llegaban a hacer de los milagros fenómenos naturales. El mecanicismo, por el contrario, daba razón de los milagros como suspensiones temporales del orden de la Naturaleza instituido por el propio Dios a quien se debía el milagro. Además, los escépticos y los deístas confundían el alma con el cuerpo. El mecanicismo restablecía el alma en su pura espiritualidad.

Obras: *L'Impiété des Déistes, des Athées, et des plus subtils Libertins de ce temps, combatue et renversée de poinct en poinct par raisons tirés de la Philosophie et de la Théologie,* 2 vols., 1624. — *La vérité des Sciences contra les Sceptiques et les Pyrrhoniens,* 1625, reimp,. 1964. — *Harmonie universelle,* 1636. — Véase Hilarión de Coste, *La vie du R. P. M. Mersenne,* 1649 (reeditada por B. T. Larroque, 1892). — R. Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme,* 1943. — El Nº 1 del tomo II de la *Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications* (1948) está dedicado a Mersenne. — Véase también la *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime,* por Paul Tannery, editada y anotada por C. de Waard con la colaboración de René Pintard: I *(1617-1627),* 1945; II *(1628-1630),* 1945; III *(1631-1633),* 1946; IV *(1634),* 1955; V (1635), 1959; VI *(1636-1637),* 1960; VII *(Enero-Julio, 1638),* 1962.

MERTONIANOS. Se ha dado este nombre a un grupo de filósofos que fueron *socii* en Merton Collège, de Oxford, alrededor de mediados del siglo XIV. Los principales mertonianos (*Mertonenses*) son: Tomás Bradwardine, Guillermo de Heytesbury, Ricardo Swineshead y Juan Dumbleton. El "jefe de grupo" parece haber sido Tomás Bradwardine, llamado *doctor noster* por algunos de sus discípulos. A veces se ha incluido en el "grupo" a Gualterio Burleigh, pero, aunque amigo de Bradwardine, sus ideas —por lo menos sus ideas físicas— estaban más cerca de los pensadores de la "Escuela de París" (véase PARÍS [ESCUELA DE]) —los "parisienses"— que de los de la "Escuela de Oxford" — los "oxonienses" y, más específicamente, los "mertonianos".

Característico de los mertonianos es el haber trabajado intensamente en cuestiones lógicas y semánticas ("sermocinales") en sentido occamista y el haberse ocupado a fondo de cuestiones de física tales como la intensión (VÉASE) y "remisión" de formas naturales, la "reacción", las cantidades extensivas e intensivas, etc. Importantes especialmente fueron las investigaciones de los mertonianos en cinemática con sus estudios sobre movimientos de cuerpos y velocidades y sus análisis de varias especies de aceleración (uniforme, no uniforme, etc). Los mertonianos se manifestaron muy interesados en calcular velocidades, razón por la cual se les ha llamado a veces *calculadores.* En general, se manifestaron contra la teoría del ímpetu (VÉASE) propuesta por los físicos de la Escuela de París, y desarrollaron lo que Anneliese Maier ha llamado "una casuística lógica y física". En los artículos sobre los pensadores antes mencionados hemos dado cuenta de algunas de las investigaciones de los mertonianos. Destacaremos aquí lo que se ha llamado "teorema mertoniano de la aceleración". Tal como ha sido presentado por Heytesbury *(Regule, 2; apud* Clagget, *op. cit. infra*), este teorema enuncia que en un movimiento no uniforme, la velocidad en cualquier instante dado es considerada (es decir, medida) a base de la trayectoria que sería recorrida por el punto móvil que se moviera más rápidamente si en un período de tiempo tal cuerpo móvil fuera movido uniformemente con el mismo grado de velocidad con el cual es movido en aquel (cualquier) instante. Así, pues, la velocidad no uniforme (la llamada *velocitas instantánea)* no es medida por la distancia recorrida, sino por la que recorrería el punto en cuestión si fuera movido uniformemente durante un determinado período de tiempo a la velocidad (o grado de velocidad) con el cual es movido en aquel instante asignado. Tanto este teorema como otros resultados obtenidos por los mertonianos constituyen un precedente del tipo de explicación de movimientos característico de la mecánica moderna.

Mientras Pierre Duhem había puesto de relieve a los físicos "parisienses" (Juan Buridan, Nicolás de Oresme y otros) como precursores de la ciencia moderna de la Naturaleza en el sentido de Galileo, C. Michalski, Anneliese Maier y otros investigadores (véase bibliografía) han destacado el papel precursor de los mertonianos frente al de los parisienses — si bien algunos de los últimos, como Nicolás de Oresme, contribuyeron grandemente al desarrollo de la "física pre-moderna". Cierto número de autores que se había creído influidos exclusivamente por los parisienses, lo fueron más bien, o lo fueron también, por los mertonianos. Siguiendo a Marshall Clagett *(opp. cit. infra),* quien, a continuación de C. Michalski y Anneliese Maier, ha rectificado y ampliado algunas de las investigaciones de Duhem, mencionaremos a continuación a algunos y algunas obras en las que se rastrean las influencias de la "física mertoniana".

Ricardo Ferîbrigge [Ferebrich An-

glicus] (hacia fines del siglo XIV) escribió un tratado *De motu* en el cual desarrolló las pruebas cinemáticas propuestas por Heytesbury. Juan Chilmark (t 1396), de Merton College *(De actione elementorum; De alteratione; De motu)*, parece haber seguido sobre todo a Dumbleton. Influencias de los mertonianos se hallan en Juan Wyclif [Wycliff, Wycliffe o Wicklife] *(ca.* 1320-1384) *(Tractatus de lógica)*, quien residió en Oxford probablemente hacia 1360. Por la misma época escribieron obras en las que siguieron las inspiraciones de los mertonianos: Radulphus Strode *(Consequentie)* y Eduardo Upton *(Conclusiones de proportione [motum])*, este último influido sobre todo por Bradwardine. Juan de Praga (poco después de 1350) difundió las ideas de Heytesbury y Swineshead en su *De motu y* otros escritos. Un cierto Fredericus Stoezlin, en Viena, comentó las *Proportiones* de Bradwardine en *Quaestíones in librum proportionum.* Francisco de Ferraria *(De proportionibus motuum,* 1352 [estas y otras fechas indicadas después de las obras de estos autores son fechas de composición y no de publicación]), en Padua, y Juan de Cásale [Giovanni di Casali] *(ca.* 1320-*ca.* 1380) (*Quaestio de velocitate motus alterationis,* 1346, publicada 1505; *De velocitate,* 1386), en Bolonia, expusieron y comentaron ideas de Bradwardine, bien que Juan de Cásale fuera asimismo influido por Swineshead y Oresme. Blasio de Parma (v.) siguió en gran parte a Bradwardine, pero usando también el método gráfico de Oresme. Un cierto Messinus (hacia fines del siglo XIV) trató de cuestiones planteadas por Heytesbury y Juan de Cásale en unas *Quaestíones super questione Johannis de Casali,* y comentó a Heytesbury en *Sententia [Tractatus] de tribus praedicamentis motus Hentisberi* — obra completada por el averroísta Cayetano de Thiene (v.). Angelo de Fossambruno (a quien se debe el nombre de *Calculator* dado a Ricardo Swineshead) compuso, a fines del siglo XIV o comienzos del siglo xv, en Padua, varias obras, entre ellas *De inductione formarum, Recollecte super Hentisberi de tribus predicamentis y De réactione,* usando nociones sacadas de Bradwardine, Heytesbury, Dumbleton y Swineshead. Nos hemos ocupado en otro lugar de Jacobo de Forlivio (v.)

Algunos de los nombres antes mencionados prueban que la física de los mertonianos —cuyos manuscritos (junto con los de los parisienses) abundaban en Padua— ejerció considerable influencia sobre la llamada "Escuela de Padua" (véase PADUA [ESCUELA DE]), en la cual los estudios físicos se combinaron con los médicos. Puede mencionarse a tal efecto al citado Cayetano de Thiene y a su maestro Pablo de Venecia *(v.).* Ejerció asimismo gran influencia en Pavía, pudiendo mencionarse a este efecto a Juan Marliani (v.) —que también siguió a los parisienses— y a Bernardo Tornio (Bernardus Tornius), comentarista de los *Tria predicamenta de motu* de Heytesbury *(In capitulum de motu locali Hentisberi quedam annotata Mertonenses,* en ed. de Heytesbury, 1494). Obras de los mertonianos y sus comentaristas italianos fueron publicadas a fines del siglo XV y comienzos del XVI.

Durante el siglo XVI se conoció en el Collège de Montaigue (París) la obra de los mertonianos. Así, Juan Dullaert, de Gante, que estuvo en dicho Collège, usó nociones de la cinemática de Heytesbury y Swineshead. Interesante fue la obra de los maestros españoles y portugueses en París durante el siglo XVI (Luis Coronel, Juan Celaya, Alvaro Tomás) de que tratamos asimismo en el artículo sobre la Escuela de París. Consignemos aquí que estos maestros tenían asimismo conocimiento de la física de los mertonianos. Importante al respecto es sobre todo la obra de Alvaro Tomás (de Lisboa), que en su *Liber de triplici motu* comentó extensamente las *Calculationes* de Swineshead y los *Tria predicamenta* de Heytesbury. Las *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis,* de Domingo de Soto, publicadas en 1555, al regreso a España de su autor, que había pasado un tiempo en París, contienen asimismo nociones centrales de la cinemática de los mertonianos (véase SOTO [DOMINGO DE]).

La obra de Marshall Clagett a que nos referimos en el texto es: *The Science of Mechantes in the Middles Ages,* 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4]. — Las obras de Pierre Duhem han sido mencionadas en la bibliografía de este autor; destacamos aquí: *Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu,* 3 vols., 1906-1913 (I, 1906; II, 1909; III, 1913). — Los escritos de C. Michalski (mencionados asimismo en Filosofía medieval) son: "Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle", *Bulletin international de L'Académie polonaise des sciences et des lettres,* Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie, Les Années 1919, 1920 (Cracovia, 1922), 59-88; "Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle", *ibid.,* L'Année 1925, Parte I (1926), 41-122; "Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle", *ibid.,* L'Année 1925, Parte II (1927) 192-242; "La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle", *ibid.,* L'Année 1927 (1928), 93-164; "Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle", Studie *Philosophica,* II [Lemberg, 1936], 233-365. — Las obras de Anneliese Maier (mencionadas asimismo en FILOSOFÍA MEDIEVAL) son: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert,* 1949; *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie,* 2* ed., 1951; *An der Grenze der Scholastik und Naturwissenschaft,* 1943, 2ª ed., 1952; *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie,* 1955; *Zwischen Philosophie und Mechanik,* 1958. — Véanse también: Marshall Clagett, *Giovanni Mariini and Late Medieval Physics,* 1941 (Dis.). — Curtis Wilson, *William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics,* 1961 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 3]. — H. Lámar Crosby, Jr., *Thomas of Bradwardine: His "Tractatus de proportionibus": Its Significance for the Development of Mathematical Physics,* 1955 [*ibid.,* 2 (texto y comentario)]. — M. Curtze, "Ein Beitrag zur Geschichte der Physik im 14. Jahrhundert", *Bibliotheca Mathematica,* N.F., X (1896), 43-9. — íd., íd., "Eine Studienreise", *Centralblatt für Bibliothekswesen,* XVI Jahrg. Hefte 6 y 7 (1899), 257-306. — E. J. Dijksterhuis, *De Mechaniseering van het Wereldweeld,* 1950. — E. A. Moody, "The Rise of Mechanics in Fourteenth Century Natural Philosophy" [mimeog., 1950]. — J. A. Weisheipl, *Early Fourteenth-Century Physics and the Merton "School"* (Dis. Oxford, 1957). — L. Thorndike, *A History of Magic und Experimental Science,* 8 vols., 1923-1958. — íd., íd., *Science and Thought in the Fifteenth Century,* 1929.

MESIANISMO. Una de las características principales de la filosofía polaca, por lo menos durante el si-

glo XIX, ha sido el llamado mesianismo, representado sobre todo por Wroński y desarrollado por muchos autores, entre ellos por Adam Mickiewicz (1798-1855), Andrzej Towiański (1818-1831) —que le dieron un significado preponderantemente político-nacional—, así como por Julius Słowacki (1809-1894), etc. No todos estos autores entienden el mesianismo del mismo modo y aun algunos se oponen radicalmente a ciertas interpretaciones de la misma doctrina dadas por otros. Sin embargo, hay caracteres comunes que se refieren a los fundamentos filosóficos y en los cuales concuerdan casi todos los que se consideran adscritos a la concepción mencionada. Łutoslawski indica ("Der polnische Messianismus", en Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, V,* 1928, págs. 306 y siguientes) que el mesianismo es ante todo una concepción del mundo desarrollada por pensadores, poetas y hasta por místicos religiosos (como Towiański), y ello hasta el punto de que "todo auténtico polaco es mesianista en sus acciones". Su supuesto fundamental es la conciencia de la pertenencia a un grupo espiritual que tiene una misión susceptible de ser desarrollada mediante una "autocreación", la cual supone a su vez la existencia de un alma que vive una vida espiritual a través de encarnaciones, vida dramáticamente situada entre un más acá y un más allá, y fundamentalmente incompleta y "caída". La idea de la reencarnación, sin embargo, es tomada en un sentido distinto del habitual: no se trata de una transmigración, sino de la formación por el espíritu de su propio cuerpo, de una "renovación periódica". La idea nacional queda enlazada con esta concepción en el sentido de ser algo realmente forjado y creado por un alma que se siente necesitada de una comunidad espiritual sin la cual su vida se hace imposible. Se trata, por consiguiente, de la formación de una comunidad de espíritus realmente nueva, capaz de integrar factores naturales dispersos y de recibir de manera directa e inmediata la gracia divina. Ahora bien, la formación de la nación auténtica es, a la vez, para el mesianismo el camino hacia la paz universal, pues la autenticidad de la idea nacional coincide con la autenticidad de la vida espiritual en la cual desaparecen las tensiones debidas a los factores naturales. El mesianismo considera que Polonia está destinada a ayudar a dar a luz esta idea de la nación espiritual y, por consiguiente, la idea de una humanidad constituida por "auténticas naciones", es decir, por auténticas comunidades espirituales entre las cuales no puede haber conflicto, sino esencial comunicación y comunidad.

MESSER (AUGUST WILHELM) (1867-1937) nació en Maguncia y estudió en Estrasburgo, Heidelberg y Giessen, donde se "habilitó" en 1899. De 1910 a 1933 fue profesor en la Universidad de Giessen. En 1910 Messer experimentó una crisis religiosa que lo hizo abandonar la Iglesia católica y de la que habla extensamente en su autobiografía de 1919 (véase bibliografía).

Messer se ha dado a conocer por sus manuales de estudio de la filosofía. Tanto en ellos como en sus demás obras ha abogado en favor de la dirección realista del kantismo, en un sentido muy parecido al de Oswald Külpe. El realismo crítico soluciona, según Messer, los mayores problemas de la teoría del conocimiento sin necesidad de disolverlos o en un psicologismo extremo inmanentista o en un exagerado formalismo (sea de naturaleza lógica o metafísica). A este efecto Messer ha aprovechado asimismo los procedimientos del análisis fenomenológico, no sólo en el estricto sentido de Husserl, sino bajo un más amplio respecto, como examen de las formas y estructuras en que se da el proceso del conocer y de su relación con lo conocido. Los esfuerzos para relacionar la fenomenología con el análisis psicológico y, de consiguiente, para interpretar el método fenomenológico en un sentido "realista" están asimismo encaminados a dicha finalidad. Ahora bien, el interés central de Messer ha sido desde el comienzo el problema religioso —estrechamente enlazado con las cuestiones éticas y axiológicas— en virtud de una crisis de creencias que no le ha conducido en ningún momento al campo naturalista, sino a lo que ha llamado un "idealismo ético", el cual no es para Messer solamente una solución moral, sino también la fundamentación última de toda actividad de conocimiento.

Obras principales: *Über das Verhältnis von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Hobbes,* 1893 (Dis.) *(Sobre la relación entre ley y moral y ley del Estado en H.). — Die Wirksamkeit der Apperzeption in den persönlichen Beziehungen des Schullebens,* 1899, nueva ed. con el título: *Die Apperzeption als Grundbegriff der pädagogischen Psychologie,* 1916, 3ª ed., 1928 *(La apercepción como concepto fundamental de la psicología pedagógica). — Kants Ethik,* 1904. — "Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken", *Archiv für die gesamte Psychologie,* VIII (1906), 1-244; X (1907), 409-28 ("Investigaciones psicológico-experimentales sobre el pensar"). — *Empfindung und Denken,* 1908 *(Sensación y pensamiento). Einführung in die Erkenntnistheorie,* 1909 *(Introducción a la teoría del conocimiento).* — Das *Problem der Willensfreiheit,* 1911 *(El problema de la libertad de la voluntad).* — "Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie", *Archiv f. die gesamte Psychol.* XXII (1912), 117-29; XXIV (1914), 52-67 ("La fenomenología de H. en su relación con la psicología"). — *Psychologie,* 1914, 4ª ed., 1928. — *Geschichte der Philosophie,* 4 vols., 1912-1916 (trad. esp.: *Historia de la Filosofía,* 5 vols., reed., I al IV, 1939; V, 1938]. — *Ethik,* 1918. — *Glauben und Wissen. Die Geschichte einer inneren Entwicklung,* 1919 *(Fe y saber. Historia de una evolución íntima).* Continuación de este volumen en otro del mismo título, subtitulado *Neue Folge, y* publicado en 1935. — *Natur und Geist. Philosophische Aufsätze,* 1920 *(Naturaleza y espíritu. Artículos filosóficos).* — *Sittenlehre,* 1920 *(Moral).* — *Weltanschauung und Erziehung,* 1921 (trad. esp.: *Filosofía y educación,* 1942). — *Der kritische Realismus,* 1923 (trad. esp.: *El realismo crítico,* 1927). — *Philosophische Grundlegung der Pädagogik,* 1924 (trad. esp.: *Fundamentos filosóficos de la pedagogía,* 1933). — *Geschichte der Pädagogik,* 1925 (traducción esp.: *Historia de la pedagogía).* — *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart,* 1926 *(La filosofía alemana de los valores en la actualidad).* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* III, 1922.

METABASIS EIS ALLO GENOS. Véase SOFISMA.

METACIENCIA. Véase METALENGUAJE.

METAFILOSOFÍA. Véase FILOSOFÍA y PERIFILOSOFÍA.

METAFÍSICA. La palabra 'metafísica' debe su origen a una denominación especial en la clasificación de las obras de Aristóteles hecha en el siglo I por Andrónico de Rodas. Como los libros que tratan de la filosofía primera fueron colocados en la edición de las obras del Estagirita detrás de los libros de la Física, se llamó a los primeros *Metafísica,* τά μετὰ τὰ Φυσικά, es decir, "los que están detrás de la *Física".* Esta designación, cuyo primitivo sentido parece ser puramente clasificador, tuvo posteriormente un significado más profundo, pues con los estudios que son objeto de la "filosofía primera" se constituye un saber que pretende penetrar en lo que está situado más allá o detrás del ser físico en cuanto tal.

Según el propio Aristóteles, "hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser, το 8ν 'ή ὄν, y lo que le pertenece en propio. Esta ciencia no se confunde con ninguna de las llamadas ciencias particulares, pues ninguna de ellas considera en general el ser en tanto que ser, sino únicamente una parte del mismo" (*Met.,* Γ, I, 1003 a 20). En cambio, esta ciencia investiga "los primeros principios y las causas más elevadas" *(op. cit.,* 1003 a 25). Merece por ello ser llamada "filosofía primera", πρώτη φιλοσοφία, a diferencia de toda "filosofía segunda", δευτέρα φιλοσοφία *(op. cit.,* 2, 1004 a 1). La filosofía, dice Aristóteles, tiene tantas partes como substancias hay: así, la parte que trata de la substancia natural es la "física" (v.) — una "filosofía segunda". Por encima de estas partes hay una ciencia en la cual se estudia lo que es en cuanto es y no ninguna especie o forma particular de este ser. Lo que es en cuanto es tiene ciertos principios, que son los "axiomas", y éstos se aplican a toda substancia como substancia y no a este o aquel tipo de substancia.

Desde que Aristóteles determinó el objeto de la "filosofía primera" y desde que se usó, además, el término 'metafísica' (*metaphysica)* como equivalente a 'filosofía primera' se han suscitado muchos problemas. Uno de ellos, del que trataremos a continuación, es el del objeto propio de "la metafísica". En el propio Aristóteles hay una vacilación que va a determinar muchas de los discusiones posteriores al respecto. Por un lado, lo que llama "filosofía primera" (o la "metafísica), al ocuparse del ser como ser, de sus determinaciones, principios, etc., se ocupa de "algo" que es, desde luego, superior, y hasta supremo, en el orden de "lo que es" y en el orden también de su conocimiento. Pero este "ser superior o supremo" puede entenderse de dos modos: o como estudio formal de lo que luego se llamarán "formalidades", en cuyo caso la metafísica será lo que se llamará luego "ontología", o bien como estudio de la substancia separada e inmóvil —el primer motor, Dios—, en cuyo caso será, como Aristóteles la llama, "filosofía teológica", φιλοσοφία θεολογική, es decir, teología, θεολογία (*Met.,* E, l, 1026 a 19).

La estructura del término "metafísica" parece indicar que el objeto de esta ciencia es "algo" que se halla más allá del "ser físico": la *metaphysica* es en este caso una *transphysica.* Si lo que se halla más allá del ser físico es un ser inteligible, entonces la metafísica será el estudio del ser inteligible. H. Reiner (Cfr. bibliografía) ha indicado que el vocablo 'metafísica' interpretado no en sentido literal, sino relativamente al contenido, tuvo desde (relativamente) muy pronto dos sentidos: uno, "más natural", el de una *post physica, y* otro, "sobrenatural", el de una *trans physica.* El sentido primero se advierte, entre otros, en Domingo Gundisalvo, a base probablemente de Avicena (y Averroes). En su tratado *De divisione philosophiae* se dice que la metafísica es *post physicam, quia id es de eo, quod est post naturam.* El sentido segundo se halla difuso en varios autores. Los dos sentidos parecieron unirse en Pedro Fonseca, para quien la metafísica estudia a la vez las *post naturalia y* las *super naturalia.* Pero al mismo tiempo no se perdió nunca en el término 'metafísica' el sentido de una investigación formal, estrechamente relacionada con la lógica (aunque no identificable con ella), de temas tales como el ser (y la analogía o univocidad del ser), los trascendentales, la substancia, los modos, la esencia, la existencia, etc., etc., todos los cuales han sido considerados tradicionalmente como "objetos" de la metafísica. El estudio de estos temas era considerado fundamental para establecer las bases de cualquier "filosofía segunda", pero era también considerado fundamental para la teología, cuando menos en cuanto "teología racional". A ello se debe que en algún momento empezara a usarse la expresión 'metafísica general', a diferencia de las ramas de esta metafísica general, una de las cuales era justamente la teología.

En todo caso, los escolásticos medievales se ocuparon con frecuencia de la cuestión del objeto propio de la metafísica. Y como el contenido de la teología estaba determinado primariamente por la revelación, se ocuparon asimismo a menudo de las relaciones entre metafísica y teología. Las opiniones sobre estos dos problemas fueron muchas. De algunas de las que se mantuvieron en la Edad Media sobre la relación entre metafísica (o, simplemente, filosofía) y teología nos hemos ocupado en los artículos ESCOLÁSTICA y FILOSOFÍA MEDIEVAL. Daremos ahora algunas precisiones sobre las concepciones que se mantuvieron acerca de la metafísica para completar las esbozadas *supra.*

Casi todos los autores estuvieron de acuerdo en que la metafísica es una "ciencia primera" y una "filosofía primera": la *metaphysica* es, ante todo, *de ente.* Pero tras esto vienen las divergencias. Santo Tomás estimó que como la metafísica es una *philosophia prima (in quantum primas rerum causas considérât* [1 *met.* pr.] que tiene por objeto el estudio de las causas primeras (*S. theol.,* I, q. I, 6, ad resp.; *Cont. Gent.,* I, 1). Pero la causa realmente y radicalmente primera es Dios. La metafísica trata del ser, el cual es "convertible" con la verdad. Pero la fuente de toda verdad es Dios. En estos sentidos, pues, Dios es el objeto de la metafísica. Por otro lado, la metafísica es ciencia del ser como ser y de la substancia: *de ente sive de substantia;* no se "limita" a tratar del *ens realissimum,* sino que se ocupa *de ente in communi et de ente primo, quod est a materia separatum* — "del ente común y del primer ente, separado de la materia". Parece, así, que la metafísica sea "dos ciencias" o que tenga "dos objetos". Sin embargo, no ocurre tal, pues se trata más bien de dos modos de considerar la metafísica. En uno de estos modos la metafísica tiene un contenido teológico, pero este contenido no es dado por la metafísica misma, sino por la

revelación: la metafísica se halla, pues, subordinada a la teología. En otro de estos modos la metafísica es el estudio de lo primero que cae bajo el entendimiento; sigue estando subordinada a la teología, pero sin plantearse formalmente el problema de tal subordinación. Para Duns Escoto la metafísica es primaria y formalmente ciencia del ente en cuanto *ens communissimum*: es la *prima scientia scibiles primis* — "ciencia primera de lo primero cognoscible" (*Quaest. in Met.*, VII, q. 4, 3). Para Duns Escoto, como antes para Avicena, la metafísica es previa a la teología, no porque el objeto de esta última se halle realmente subordinado al objeto de la primera, sino porque, siendo la metafísica ciencia del ser, el conocimiento de este último es fundamento del conocimiento del ser infinito. Para Occam la metafísica no es propiamente ni ciencia de Dios ni ciencia del ser, pero ello es porque puede decirse de ella que tiene por objeto el set como objeto primero con primado de atribución, y tiene por objeto Dios como objeto primero con primado de perfección.

Suárez (*Disp. met.*, 1) resumió y analizó casi todas las opiniones acerca de la metafísica propuestas por los escolásticos. Según Suárez, una primera opinión sostiene que el objeto total de la metafísica es el ente considerado en la mayor abstracción posible, en cuanto encierra no sólo la suma de entes reales, substanciales y accidentales, sino también en cuanto comprende los entes de razón. Una segunda opinión afirma que el objeto de la metafísica es el ente real en toda su extensión, considerado de tal modo que no incluya directamente a los entes de razón a causa de su carencia de entidad y de realidad. Otra opinión señala como único objeto de la metafísica a Dios como supremo ser real. Una cuarta opinión indica que la metafísica se ocupa de la substancia o ente inmaterial, comprendiendo en ellos exclusivamente a Dios y a las inteligencias. Existe asimismo una doctrina según la cual el objeto propio de dicha ciencia es el ente clasificado en los diez predicamentos, ya sea que las substancias inmateriales finitas y sus accidentes caigan dentro de las categorías y se excluya del objeto de la metafísica, aunque no totalmente, al ser sumo, ya sea que sólo resulte objeto del saber metafísico el ente divino en los diez predicamentos. Finalmente, hay la opinión según la cual el objeto de la metafísica es la substancia en cuanto substancia, es decir, en cuanto abstrae de lo material y de lo inmaterial, de lo finito y de lo infinito. Todas estas opiniones tienen alguna justificación, pero a la vez son parciales. Resumiendo así una larga tradición escolástica, Suárez indica que la noción de metafísica no es tan amplia como algunos suponen ni tan poco extensa como otros admiten; la metafísica es, en suma, como la definieron Aristóteles y Santo Tomás, el estudio del ente en cuanto ente real, esto es, la ciencia del ser en cuanto ser, no concebido al modo del género supremo y, por lo tanto, bajo la especie de la mera abstracción total, sino concebido como aquel ser que, sobrepasando todo género, puede ser llamado con toda propiedad un *transcendens*. El principio: *ens est transcendens* es así, para Suárez, una fórmula capital de la metafísica, que es ciencia primera en el orden de los saberes y ciencia última en el orden de la enseñanza (o aprendizaje).

Durante la época moderna se mantuvieron muy diversas opiniones acerca de la metafísica, incluyendo la opinión de que no es una ciencia ni podrá serlo nunca. Francis Bacon consideraba que la metafísica es la ciencia de las causas formales y finales, a diferencia de la física, que es ciencia de las causas materiales y eficientes. Para Descartes, la metafísica es una *prima philosophia* que trata de cuestiones como "la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre". Característico de muchas de las meditaciones o reflexiones llamadas "metafísicas" en la época moderna es que en ellas se trata de dilucidar racionalmente problemas trans-físicos y que en esta dilucidación se comienza con la cuestión de la certidumbre y de las "primeras verdades" o con frecuencia de la "primera verdad". La metafísica es posible como ciencia solamente cuando se apoya en una verdad indubitable y absolutamente cierta, por medio de la cual pueden alcanzarse las "verdades eternas". La metafísica sigue siendo en gran medida ciencia de "lo trascendente", pero esta trascendencia se apoya en muchos casos en la absoluta inmediatez e inmanencia del yo pensante.

Otros autores rechazaron la posibilidad del conocimiento metafísico y, en general, de toda realidad estimada trascendente. El caso más conocido en la época moderna es el de Hume. La distribución de todo conocimiento en conocimiento o de hechos o de "relaciones de ideas" deja sin base el conocimiento de cualquier objeto "metafísico"; no hay metafísica, porque no hay objeto de que tal pretendida ciencia pueda ocuparse. En otra línea de pensamiento, muchos autores trataron de "formalizar" la metafísica; queremos decir, de tratar las cuestiones metafísicas como cuestiones acerca de conceptos básicos tratados formalmente. Ésto había sucedido ya entre los escolásticos y había continuado hasta Suárez, Fonseca y otros. Durante el siglo XVII y comienzos del siglo XVIII esta tendencia se fortaleció. Muchos autores se ocuparon de estudiar el objeto de la metafísica y de distinguir entre *metaphysica y lógica*. Ambas disciplinas son, como escribe Johannes Clauberg (*Ontosophia* [1647], pág. 288) *disciplinae primae*, pero por su sujeto se hallan *á* una distancia infinita una de otra, ya que la metafísica lo sabe todo (*omnia scit*) y la lógica no sabe nada (*nihil scit*). Otros autores tendieron a establecer una distinción entre *metaphysica* y *ontologia*. Nos hemos referido a este punto en el artículo ONTOLOGÍA; señalemos aquí sólo que en la ontología se recoge el aspecto más formal de la metafísica. La ontología es concebida como una *philosophia prima* que se ocupa del ente en general. Por eso la ontología puede ser equiparada (como lo fue luego por autores que fundieron la tradición escolástica con la wolffiana) a una *metaphysica generalis*. Las dificultades que habían ofrecido muchas de las definiciones anteriores de 'metafísica' parecían desvanecerse en parte: la metafísica como ontología no era ciencia de ningún ente determinado, pero podía "dividirse" en ciertas "ramas" (como la teología, la cosmología y la psicología racionales) que se ocupaban de entes determinados, bien que en un sentido "muy general" y como principio de estudio de tales entes — esto es, en un sentido "metafísico".

La persistente y creciente tendencia de las "ciencias positivas" o "ciencias particulares" con respecto a la filosofía, y especialmente con respecto a la parte más "primera" de la filosofía, esto es, la metafísica, agudizó las cuestiones fundamentales que se habían planteado acerca de la metafísica, y en particular las dos cuestiones siguientes: (1) si la metafísica es posible (como ciencia); (2) de qué se ocupa. Central en la discusión de estos dos problemas es la filosofía de Kant. Este autor tomó en serio los embates de Hume contra la pretensión de alcanzar un saber racional y completo de la realidad, pero a la vez tomó en serio el problema de la posibilidad de una metafísica. En particular se interesó Kant por cómo es posible fundamentar la metafísica de un modo definitivo, con el fin de que deje de ser lo que ha sido hasta ahora: un "tanteo" (*Herrumtappen*). La metafísica ha sido hasta ahora "una ciencia racional especulativa completamente aislada", basada únicamente en los conceptos y no, como la matemática, en la aplicación de los conceptos a la intuición" (K. *r. V.*, B, xiv). La metafísica ha sido hasta ahora "la arena de las discusiones sin fin"; edificada sobre el aire, no ha producido sino castillos de naipes. No puede, pues, continuarse por el mismo camino y seguir dando rienda sueltas a las especulaciones sin fundamento. Por otro lado, no es posible simplemente adherirse al escepticismo: es menester fundar la metafísica para que "llegue a convertirse en ciencia" y a este efecto hay que proceder a una crítica de las limitaciones de la razón. La metafísica, en suma, debe someterse al tribunal de la crítica, a la cual nada escapa ni debe escapar. Kant niega, pues, la metafísica, pero con el fin de "fundarla". El modo como se lleva a cabo dentro del pensamiento de Kant esta fundamentación es complejo y no puede reseñarse aquí. Nos limitaremos a indicar que, por lo pronto, Kant muestra que no hay posibilidad de juicios sintéticos *a priori* en metafísica. De consiguiente, la metafísica no parece poder ser una "ciencia teórica" en ningún caso. De ahí el paso a la "razón práctica", en la cual parece darse la metafísica no como una ciencia, sino como una realidad moral. Pero esta posición no es tampoco satisfactoria si se quiere que la metafísica se convierta realmente en ciencia. Parte de la obra de Kant, a partir de la *Crítica del juicio*, puede comprenderse como un intento de responder a este desafío de la metafísica como ciencia.

Lo mismo que durante la Edad Media la metafísica ha sido, pues, durante la época moderna (y luego a lo largo de la contemporánea) uno de los grandes temas de debate filosófico. Y ello hasta tal punto que la mayor parte de las posiciones filosóficas desde Kant hasta la fecha pueden comprenderse en función de su actitud ante la filosofía primera. Las tendencias adscritas a lo que podríamos llamar la filosofía tradicional, no han negado en ningún momento la posibilidad de la metafísica. Lo mismo ha ocurrido con el idealismo alemán, si bien el propio término 'metafísica' no haya recibido con frecuencia grandes honores. En cambio, desde el instante en que se acentuó la necesidad de atenerse a un saber positivo, la metafísica fue sometida a una constante crítica. En la filosofía de Comte esto es, desde luego, evidente: la metafísica es un modo de "conocer" propio de una "época de la humanidad", destinada a ser superada por la época positiva. Ahora bien, esta negación de la metafísica implicaba a veces la negación del mismo saber filosófico. Por este motivo surgieron a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX varias tendencias antipositivistas que, aunque hostiles en principio a la metafísica, terminaron por aceptarla. El criticismo neokantiano es un ejemplo particularmente iluminador de esta posición. Pero lo es también el neocriticismo francés y en particular el llamado positivismo espiritualista. En todos estos movimientos la metafísica es con frecuencia revalorizada "desde dentro", es decir, desde el interior de un saber positivo. Lo mismo ocurre en Bergson. La rehabilitación bergsoniana de la metafísica no supone la adhesión al conocimiento racional de lo inteligible: supone precisamente la negación o limitación de este conocimiento y la posibilidad de una aprehensión intuitiva e inmediata de lo real, que la ciencia descompone y mecaniza. Algunos han negado la metafísica en el sentido tradicional y han reconocido, en cambio, la existencia de una aspiración metafísica insoslayable en el hombre. Tal ocurre con Dilthey y con todos los autores que de un modo o de otro tienden a transformar la metafísica en una "concepción del mundo", a la vez inevitable e indemostrable. En una dirección parecida, aunque en modo alguno idéntica, a la de Dilthey se ha movido Collingwood al considerar que el único modo de tratar la cuestión de la posibilidad de la metafísica es advertir que la metafísica debe tener conciencia de que es historia. Otros autores no se han ocupado explícitamente de la cuestión de la naturaleza y posibilidad de la metafísica, pero su pensamiento filosófico puede ser considerado como fundamentalmente metafísico — o así es considerado, por lo menos, por todas las tendencias explícitamente anti-metafísicas. Tal ocurre, por ejemplo, con el existencialismo y con todas las filosofías existenciales. Otros autores no han seguido, o han seguido muy poco, las tendencias tradicionales relativas a la naturaleza, finalidad o posibilidad de la metafísica, pero han desarrollado un pensamiento decididamente metafísico, en el cual la metafísica no es "ciencia primera" ni "ciencia del ente", sino "saber de la realidad radical". Tal ocurre con Ortega y Gasset, el cual podría afirmar que la metafísica no es propiamente una ciencia, porque es el saber dentro del cual se dan los demás saberes (sin que éstos, por lo demás, se deriven necesariamente de aquel, ya que no es lo mismo "basarse en" que "estar fundado o radicado en"). Un modo de considerar la metafísica en sentido distinto del tradicional o de muchos de los sentidos modernos es asimismo el de Heidegger; en efecto, el concepto de ser (v.) en Heidegger no es comparable, o no es comparable en muchos respectos, al concepto de ser "tradicional", por lo cual una "introducción a la metafísica" como "introducción al ser" no es lo mismo que una introducción a la ciencia del ente en cuanto tal.

Existencialismo, bergsonismo, actualismo y otras muchas corrientes de nuestro siglo son o de carácter declaradamente metafísico o reconocen que lo que se hace en filosofía primariamente es un pensar de algún modo "metafísico". En cambio, otras corrientes contemporáneas se han opuesto decididamente a la metafísica, con-

siderándola como una pseudo-ciencia. Tal sucede con algunos pragmatistas, con los marxistas y en particular con los positivistas lógicos (neopositivistas) y muchos de los llamados "analistas". Común a los positivistas es el haber adoptado una posición sensiblemente análoga a la de Hume. A la posición de Hume han agregado consideraciones de carácter "lingüístico". Así, se ha mantenido que la metafísica surge únicamente como consecuencia de las ilusiones en que nos envuelve el lenguaje. Las proposiciones metafísicas no son ni verdaderas ni falsas: simplemente, carecen de sentido. La metafísica no es, pues, posible, porque no hay "lenguaje metafísico". La metafísica es, en suma, "un abuso del lenguaje".

En los últimos años ha podido advertirse que inclusive dentro de las corrientes positivistas y "analíticas" se han suscitado cuestiones que pueden ser consideradas como metafísicas, o bien se ha atenuado el rigor contra la posibilidad de toda metafísica. Algunos (Charles Morris) admiten la metafísica en tanto que una forma de "discurso" (VÉASE): el "discurso metafísico", el cual es parecido al lógico o al gramatical, pero, a diferencia de ellos, posee un tipo "formativo". Sin embargo, la noción de verdad (o falsedad) no puede aplicarse a tal "discurso", que tiene por finalidad organizar la conducta humana. Otros (Bertrand Russell) han dicho que "el completo agnosticismo metafísico no es compatible con el mantenimiento de proposiciones lingüísticas". Einstein declaró una vez que "el miedo a la metafísica" es una "enfermedad de la actual filosofía empírica", enfermedad que es sólo "el contrapeso a aquel anterior filosofar en las nubes que creía poder deshacerse de lo dado a los sentidos y prescindir de él". Otros han distinguido entre una "buena metafísica" y una "mala metafísica". Así, N. Hartmann ha distinguido entre ontología especulativa y ontología crítica. Esta distinción puede aplicarse a la metafísica. Según ella, la metafísica especulativa es la metafísica constructiva, más inclinada a edificar sistemas que a examinar los supuestos e implicaciones de los conceptos usados. La metafísica crítica, en cambio, es fundamentalmente un análisis — pero no, o no sólo, un "análisis lógico". P. F. Strawson ha distinguido entre una metafísica revisionaria y una metafísica descriptiva. La metafísica revisionaria (cultivada, bien que no sin consideraciones de tipo descriptivo por Descartes, Leibniz y Berkeley, entre otros) es la que se propone erigir la mejor estructura conceptual posible para la comprensión y explicación de lo real y de sus diversas formas. La metafísica descriptiva (cultivada, aunque no sin intenciones de tipo revisionario, por Aristóteles y Kant, entre otros) es la que describe "la estructura efectiva de nuestro pensamiento acerca del mundo". Según Strawson, la metafísica revisionaria crea productos conceptuales de interés permanente, pero se halla al servicio de la metafísica descriptiva. Esta última es parecida al "análisis conceptual" en el sentido de la escuela de Oxford (v.), si bien difiere de él por su alcance y generalidad. Los autores que han admitido un pensamiento metafísico como pensamiento de la realidad radical estarían también, sospechamos, inclinados a admitir una distinción entre la metafísica especulativa y otro tipo de metafísica, que si es "especulativa" lo es de la realidad.

Los debates sobre la naturaleza y posibilidad de la metafísica pueden llevar a muchos ánimos a la confusión. Pero pueden ser también instructivos para comprender el problema que tratamos aquí. Parece como si de estos debates se desprendieran varias conclusiones. Una de éstas, y no la menos importante, es que en todos los casos la metafísica parece ser, como decía Aristóteles, el saber que se busca, ξητουμενη επιστήμε. En un sentido radical de esta expresión, la metafísica parece ser "lo buscado", y, además, lo buscado mediante un "tanteo". El "tanteo" de que hablaba, y que deploraba, Kant, puede muy bien ser una condición propia de toda investigación metafísica, incluyendo la investigación de la naturaleza de la metafísica. No parece ser una condición que podrá desaparecer un día, cuando la metafísica se convierta en "ciencia". Tan pronto, en efecto, como el metafísico ha creído encontrar un objeto —que sea *el* objeto— propio y definitivo para su saber o *el* método juzgado infalible, descubre que el objeto era parcial (o inexistente) y el método insuficiente (o engañoso). De ahí el carácter insatisfactorio de todas las definiciones dadas de la metafísica y el continuo rechazo por ésta de todos los objetos que ha ido sucesivamente proclamando como temas propiamente metafísicos. "Sucede —ha escrito Gilson— como si la historia de la metafísica fuera la de una ciencia que no acierta nunca a dar con su objeto". Es cierto. Pero habría que añadir: "y que en el curso de este desacertar va descubriendo paulatinamente su objeto". La paradoja de Bradley es por ello todavía iluminadora: "La metafísica es el hallazgo de malas razones para lo que creemos por instinto, pero el encontrar estas razones no es ya un instinto."

Concepto de metafísica y exposiciones de doctrinas metafísicas: Henri Bergson, "Introduction à la métaphysique", *Revue de Métaphysique et de Morale,* XI (1903), 1-36 (reimp. en *La pensée et le mouvant,* 1934) (trad. esp.: *Introducción a la metafísica,* 1956). — C. Guastella, *Filosofia délia Metafisica,* 2 vols., 1905. — O. Janssen, *Vorstudien zur Metaphysik,* 2 vols., 1921-1927. — G. von Hertling, *Vorlesungen über Metaphysik,* 1922. — Joseph Geyser, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik,* 1923. — Hans Driesch, *Metaphysik,* 1924 (trad. esp.: *Metafísica,* 1930). — Hermann E. Oberhuber, *Die Geltungs grundlagen metaphysischer Urteile,* 1928. — Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?,* 1929 (véanse las traducciones en la bibliografía de HEIDEGGER). — Hugo Dingler, *Metaphysik als Wissenschaft vom Letzen,* 1929. — Cardenal Mercier, *Métaphysique générale ou Ontologie* [de su *Cours de philosophie*] (trad. esp.: *Metafísica general y Ontología,* 3 vols., 1935). — R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics,* 1940. — É. Gilson, *L'Être et l'Essence,* 1948 (trad. esp.: *El ser y la esencia,* 1951). — Louis Marie Régis, O. P., *L'Odyssée de la Métaphysique,* 1949. — M. Heidegger, *Einleitung in die Metaphysik,* 1953 (trad. esp. *Introducción a la metafísica,* 1956). — J. Wahl, *Traité de Métaphysique,* 1953 (trad. esp.: *Tratado de metafísica,* 1960). — A. Ancel, *Métaphysique générale,* 1953. — J. Marias, *Idea de la metafísica,* 1954. — H. Reiner, "Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens 'Metaphysik'", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* VIII (1954), 210-37. — Id., íd., "Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprungs des Namens 'Metaphysik'", *ibid.,* IX (1955), 77-9. — W. Ehrlich, *Metaphysik,* 1955. — M. Lazerowitz, *The*

Structure of Metaphysics, 1955. — W. Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, 1955. — D. M. Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking*, 1956. — R. L. Saw, *The Vindication of Metaphysics*, 1956 [especialmente sobre Leibniz]. — G. Gusdorf, *Traité de métaphysique*, 1956. — Pedro Sonderéguer, *Límites y contenido de la metafísica*, 1956. — Gottfried Martin, *Einleitung in die allgemeine Metaphysik*, 1957. — Armando Carlini, *Che cosa è la metafisica? Polemiche e ricostruzione*, 1957. — H. P. Grice, D. F. Pears, P. F. Strawson, S. N. Hampshire, Gerd Buchdahl, P. L. Gardiner, Iris Murdoch, *et al.*, *The Nature of Metaphysics*, ed. D. F. Pears, 1957. — Gaspar Nink, S. J., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution*, 1957. — Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende det Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, 1958. — S. Toulmin, R. Hepburn, A. MacIntyre, *Metaphysical Beliefs*, 1958. — William O. Martin, *Metaphysics and Ideology*, 1959 [The Aquinas Lecture 1959]. — *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*. Seconds entretiens de Rome publiés sous la direction de F. Gonseth, 1960. — E. Coreth, Metaphysik. *Eine methodische-systematische Grundlegung*, 1961. — W. Brüning, A. P. Carpió, A. J. Casares *et al.*, *Posibilidad de la Metafísica*, 1961 [Cuadernos de Humanitas. Tucumán]. — I. Ramsey, ed., *Prospect for Metaphysics. Essays of Metaphysical Exploration*, 1961. — A. J. Ayèr, A. Donogan, J. N. Findlay, Ch. Hartshorne, N. Malcolm, S. Pepper, R. Taylor, artículos en Vol. XLVII, 2 (1962) de *The Monist* bajo el título general: "Metaphysics Today". — W. H. Walsh, *Metaphysics*, 1963. — Takura Ando, *Metaphysics; A Critical Survey of Its Meanings*, 1963. — J. D. García Bacca, *Metafísica natural, estabilizada y problemática. Metafísica espontánea*, 1963. — Metafísica como ciencia: Heinrich Scholz, *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, 1941.—Metafísica y ciencia: Moritz Geiger, *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, 1930, reimp., 1962. — Für Kraus, Kastil, Rogge, etc., *Naturwissenschaft und Metaphysik*, 1939 [Abhandlungen zum Gedächtnis des 100. Geburtstag von F. Brentano, 1]. — Fenomenología y metafísica: Arnold Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik*, 1933. — Teoría del conocimiento y metafísica: E. Becher, *Erkenntnistheorie und Metaphysik*, 1925.—Método en metafísica: Johannes Hessen, *Die Methode der Metaphysik*, 1932. — N. Balthasar, *La méthode en métaphysique*, 1943. — R. J. Henle, *Method in Metaphysics*, 1951. — S. Kaminski, M. A. Krapiec, *Z Teorii i Metodologii Metaphysiki*, 1962. — Sentido de la metafísica: J. Durand-Doat, *Le sens de la métaphysique*, 1928. — Crítica de la metafísica desde el punto de vista del análisis lógico del lenguaje: R. Carnap, "Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis*, II (1931), 219-41 (trad. esp.: *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, 1961 [Centro de Estudios filosóficos Uni. Nac. de México. Cuadernos 10]) [con notas del autor, 1960]. — A. J. Ayer, "Demonstration of the Impossibility of Metaphysics", *Mind*, XLIII (1934), 335-45. — L. Rougier, *La métaphysique et le langage*, 1960. — Relación entre la metafísica y el empirismo lógico: Warner Arms Wick, *Metaphysics and the New Logic*, 1942 (tesis). — Metafísica e historia: K. H. Volkmann-Schluck, *Metaphysik und Geschichte*, 1963. — Historia de la metafísica. Historia general: Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, I (hasta Kant), 1889; II (desde Kant), 1900. — Ch. Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, 1901 (trad. esp.: *Historia y solución de los problemas metafísicos*, 1951). — Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 1922, 4ª ed., 1958 (trad. esp.: Los *seis grandes temas de la metafísica occidental*, 1928). — J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique* (Cuaderno I: *De l'antiquité à la fin du moyen âge: la critique ancienne de la connaissance*, 1922; Cuad. II: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant*, 1923; Cuad. IV: *Par delà le kantisme: Vers l'idéalisme absolu*, 1947; Cuad. V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, 1926; Cuad. VI: *Les épistémologies contemporaines*, sin terminar). Trad. esp.: *El punto de partida de la metafísica*, I, 1957; II, 1958; III, 1958; IV, 1959; V, 1959 [Cuad. III fue asimismo publicado en otra trad. en 1946 bajo el título: *La crítica de Kant*]. — G. Misch, *Der Weg in der Philosophie*, 1926 (trad. inglesa muy ampliada por el autor de la parte I: *The Dawn of Philosophy*, 1951). — Max Wundt, *Geschichte der Metaphysik*, 1931. — Metafísica antigua: J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, 1931 (en el Handbuch der Philosophie, ed. A. Baeumler y M. Schröter, Abt. I, Bd. 4). — M. Wundt, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, 1953. — Salvador Gómez Nogales, *Horizonte de la metafísica aristotélica*, 1955. — A. Mansion, "L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Mét. El", *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Dièss*, 1956, págs. 151-68. — Id., id., "Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote", *Revue philosophique de Louvain*, LVI (1958), 165-221. — V. Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 1961. — Giovanni Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità délia metafisica di Aristotele*, 1961 [Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Vita e Pensiero, serie III, sc. filosofiche, 4]. — Metafísica medieval: Alois Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, 1930 (trad. esp.: *Metafísica de la edad media*, 1957). — J. Bernhart, *Metaphysik des Mittelalters*, 1931 [en el Handbuch der Philosophie, Cfr. *supra*]. — Metafísica moderna y contemporánea: H. Heimsoeth, *Die Metaphysik der Neuzeit*, 1929 (trad. esp.: *La metafísica moderna*, 1932). — R. E. Conze, *Der Begriff der Metaphysik bei F. Suarez*, 1929. — C. Sentroul, *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*, 1905. — Peter Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik*, 1920. — H. Kerler, *Die auferstandene Metafysik, eine Abrechnung*, 1921. — D. W. Gottschalk, *Metaphysics in Modern Times: A Present-Day Perspective*, 1940. — Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, 1959. — Simon Moser, *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie*, 1958.

METÁFORA. En diversas ocasiones se ha afrontado el problema de si el lenguaje metafórico es o no justificado en filosofía. Las opiniones al respecto, sin embargo, no se han expresado siempre claramente; con frecuencia están sólo implícitas en el uso que se ha hecho del lenguaje para la expresión de ideas filosóficas. El más ilustre antecedente del problema lo representa la contraposición de las opiniones sobre este punto entre Platón y Aristóteles. Platón usó con frecuencia la metáfora o, mejor dicho, el lenguaje figurado, sin precisar mucho en qué consistía: a veces se trataba de una imagen, εἰκών; a veces del hecho de comparar, ἀπεικάζειν El verbo 'metaforizar', μεταφέρειν, no aparece en dicho filósofo con el sentido que tuvo posteriormente; μεταφέρειν ὀνόματα significa simplemente, como se ve en el *Critias* (13 A), traducir un nombre de un lenguaje a

otro lenguaje, de acuerdo con la significación primaria del término: transportar (una carga) de un lugar a otro. Según Pierre Louis (véase la bibliografía), los pasajes del Platón en los cuales aparecen 'imagen' y 'comparar' son muy numerosos (*Gorg.*, 493 D, 517 D — *Men.*, 72 A — *Phaid.*, 87 B — *Symp.*, 215 A — *Rep.*, VI, 487 A sigs., *et alia* para el primer vocablo; *Gorg.*, 493 B,C — *Men.*, 80 C — *Phaid.*, 92 B, 99 E — *Symp.*, 221 C — *Rep.*, II, 377 C, III, 404 D, E, IV, 429, D, V, 464 B *et alia* para el *segundo vocablo).* Pero en ninguno de estos pasajes se presenta una teoría que permita saber exactamente qué es la metáfora, por qué se considera legítimo su uso en filosofía, y en qué se distingue de la mera comparación o del símil (tal teoría no ha sido expuesta ni siquiera en el *Cratilo*). La abundancia e imprecisión del mencionado uso metafórico en Platón quedan confirmados si se recurre a los citados términos εἰκών y ἀπεικάζειν en el *Lexicón Platonicum,* de F. Ast (I, 1835); no hay apenas diálogo que no los contenga, pero sin definirlos. Parece evidente, sin embargo, que Platón no consideraba la metáfora —y el lenguaje figurado en general— como un procedimiento ilegítimo para la exposición del saber filosófico. Se ha dicho por ello que la metáfora tiene en los diálogos platónicos una función análoga a la del mito. Según Pierre Louis, el mito en Platón puede ser considerado inclusive como la coronación de la metáfora, la cual se sirve de la comparación; la metáfora estaría, pues, en un término medio entre la comparación —instrumento subalterno— y el mito — culminación de la exposición figurada. De ahí la dificultad de trazarle límites precisos y de saber cuáles son exactamente las metáforas platónicas. El citado autor considera que para llegar a un claro conocimiento de la cuestión es necesario ante todo forjarse una mejor y más precisa definición de la metáfora que la proporcionada por Aristóteles en *Poet.*, XII, 1457 b y en *Rhet.*, III 4, 1406 b (y todavía mantenida por Hegel en *Aesthetik,* ed. Glöckner 12: 533 a 540): la metáfora consiste en dar a una cosa un nombre que corresponde a otra cosa, produciéndose una transferencia (επι-φορα) del género a la especie, o de la especie al género, o de la especie a la especie, o según relaciones de analogía. La comparación es también una metáfora, pero mientras la primera es explícita (se dice, por ejemplo, que Aquiles *luchó como un león*), la segunda es implícita (se dice que Aquiles *era un león*). No basta, en efecto —indica Louis— hacer de la metáfora una comparación sintetizada; hay que agregar que mientras la comparación aparece como algo externo, la metáfora es interna a la frase y forma parte de ella, no pudiendo ser eliminada ni sustituida. Por lo tanto, la metáfora en este sentido no explica, sino que describe. Ahora bien, cuando se trata de examinar las metáforas platónicas, se hace difícil aislarlas enteramente de la comparación, del mito y de las imágenes; la enumeración por P. Louis de las metáforas platónicas es, en efecto, tan exhaustiva que comprende casi todo el lenguaje figurado de los *Diálogos.* He aquí algunas de las más características: la causa es una fuente; los elementos opuestos son contrarios que luchan entre sí; el razonamiento "marcha" (bien o mal, lenta o apresuradamente, etc.); el diálogo es una caza (de la verdad); la vida es una carrera en un estadio; el educador es un sembrador; el alma es un ser alado o una armonía; la razón es un guarda, un buen jinete que domina el desbocado corcel del cuerpo; la ignorancia es una enfermedad; las ideas están enlazadas con otras ideas y con las cosas; el Estado es un ser viviente; la materia es una cera blanda, etc., etc. Hay que tener en cuenta que muchas de estas metáforas representan los modos habituales por medio de los cuales se expresaban en griego, en la época de Platón, ciertas realidades; su carácter metafórico no aparecía, pues, patente al escritor o al oyente, de modo que no eran más metafóricas que los usos que hacemos de ciertos vocablos y expresiones en nuestro lenguaje ordinario. Para el filólogo, que los analiza, son de índole figurada; para nosotros, expresan simplemente la relación del vocablo con la cosa. Por eso decía Unamuno que la filosofía de Platón es el desarrollo de las metáforas seculares del idioma griego, y que "el discurrir en metáforas es uno de los más naturales y espontáneos, a la vez que uno de los más filosóficos modos de discusión. Los que se creen más libres de ellas, andan entre sus mallas enredados" (*Ensayos, V* [1917], págs. 44-5).

Frente a la abundancia del lenguaje figurado en Platón, Aristóteles predicó la necesidad de una extrema sobriedad. Cierto que en diversos pasajes de la *Retórica* (por ejemplo: 1404 b, 32 — 1405 b 20) Aristóteles trazó normas para el uso de la metáfora. Pero ello se refería al lenguaje poético, donde el buen uso metafórico es una muestra del genio (*ibid.*, 1459 a 5-7). En el lenguaje científico, en cambio, la metáfora debe suprimirse si quiere evitarse la ambigüedad y la equivocidad. Dos pasajes muy significativos al respecto se hallan en An. *post.* (97 b 37-39) y *Top.* (158 b 17), en los cuales se dice respectivamente que "si en la discusión dialéctica hay que evitar las metáforas, es obvio asimismo que no hay que usar metáforas ni expresiones metafóricas en la definición" y que "en todos los casos en que un problema resulta difícil de atacar, hay que suponer que necesita una definición o que ha sido expresado multívocamente o en sentido metafórico". No es sólo, pues, que Aristóteles rechace las metáforas de Platón —según opina Ortega y Gasset— por considerar que ciertos términos que éste ha usado como rigurosos no son más que metáforas; la oposición a lo metafórico es constante y formal y se halla en muchos otros lugares del *Corpus* aristotélico (1407 b 32; 1458 a 7, 32, b 13, 18; 1461 a 31 y, sobre todo, 139 b 34, donde se lee que "todo lo que se dice mediante metáforas es oscuro"). Los filósofos de dirección aristotélica siguieron esta tendencia, a diferencia de los filósofos de inclinación platónica, que usaron con frecuencia la metáfora. Ahora bien, aun los platónicos se inclinaron a emplearla más a modo de símil o comparación que con vistas a la expresión formal de su pensamiento. Es el caso de Plotino: la abundancia de ciertas metáforas ha de ser entendida desde este último punto de vista.

Los filósofos escolásticos, especialmente los que más se inclinaron hacia el aristotelismo, eludieron la metáfora en la medida de lo posible. Santo Tomás, por ejemplo, criticó el lenguaje de Platón al respecto en *In I de An.*, lect. 8 *in princ.*, en In *Phys.*,

lect. 15, en *In I de Coelo*, lect 22 y en *In I Met.*, lect. 15, de modo parecido a como lo había hecho Aristóteles. También las metáforas de Santo Tomás tendían más a la comparación o símil que a otra cosa. La enumeración proporcionada por M. D. Chenu (véase la bibliografía) lo muestra, concluyentemente. He aquí las principales metáforas usadas por el Aquinate: (1) Metáfora de la razón que se levanta en la sombra de la inteligencia, de acuerdo con la fórmula de Isaac Israeli *(H Sent.*, d. 3 q. l a. 6; d. 7, q. 1, a. 2; *III Sent.*, d. 14, q. 1 a. 3 obj. 3 y ad 3; *de Verit.*, q. 8, a. 3, ad 3; q. 24 a. 3; q. 26, a. 9, ad 3 y otros pasajes). (2) Metáfora de la esfera infinita. (3) Comparación de la difusión de los rayos del sol con la difusión creadora de Dios, según la tradición platónica *(I Sent.*, d. 43, q. 3, a. 1, ad 1; *De pot.*, q. 3, a. 15, ad 1; q. 19, a. 4, ad 1; q. 24, a. 4, ad I; *In lib. de div. nom.*, *c.* 4, lect. l, *in med.*). (4) Comparación entre el espejo y el pensamiento de Dios sobre las cosas *(de verti.*, q. 12, n. 6, *passim.*) (5) Comparación entre el artesano que piensa en su obra y el Dios creador *(I Sent.*, d. 38, q. 1 a. 3, ad 1). (6) Comparación entre el agua cambiada en vino y la razón asumida por la fe en teología *(In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 3, ad 5) (7) Comparación entre la carrera y el movimiento, y la razón persiguiendo a la inteligencia *(de verit.*, q. 15, a 1). Tampoco están enteramente ausentes de la obra de Santo Tomás los ejemplos destinados a ilustrar un problema de difícil comprensión. Sin embargo, en opinión del citado Chenu, ello se reduce a un mínimo; las metáforas usadas han sido todas ellas "transmitidas por una tradición venerable" y "son usadas más como ilustración de una exposición teórica que en su potencia originaria", de tal suerte que puede decirse de ellas que "han sido ya intelectualizadas" (Cfr. obra en bibliografía, pág. 100; también 145 y 146, especialmente con referencia a la famosa imagen de la luz para describir la inteligencia, de acuerdo con el texto aristotélico, en *de an.*, III 5, 430 a 15).

Durante la época moderna el problema de la expresión metafórica no ha preocupado grandemente a los filósofos, no obstante el predominio de las cuestiones epistemológicas. Con todo, ha habido críticas del lenguaje metafórico por parte de autores como Hobbes y Hume: el primero, en virtud de su nominalismo; el segundo, a causa de su empirismo. Puede decirse que, en general, se ha estimado en poco la metáfora y el lenguaje figurado, aun por parte de quienes, como los idealistas alemanes, los empleaban en la raíz de su metafísica. Ello no significa que se abandonara por completo el lenguaje metafórico: una cosa es la opinión que se tenga acerca de la función o falta de función de la metáfora en el lenguaje filosófico; otra, muy distinta, es el uso que se haga, o deje de hacer, de la metáfora. No obstante la general hostilidad hacia la metáfora en filosofía durante la época moderna, no pocas de las metáforas antes mencionadas persistieron en la literatura filosófica. Además, se formaron nuevas metáforas o se dio nuevo impulso a viejas metáforas. La lista que podría darse a este efecto sería larga. Recordemos sólo las metáforas usadas por Francis Bacon al hablar del "teatro" del "palacio del espíritu" (véase ÍDOLO), o las metáforas usadas por Bacon y otros autores relativas a la Naturaleza, la cual se suponía que "da saltos" (o no los da), o relativas a la Verdad, la cual se suponía que "se esconde", "se retira", "se conquista", etc. (véase Hans Blummenberg, *op. cit. infra*, págs. 27 y sigs.).

Repetimos, sin embargo, que pocos autores en la época moderna defendieron el uso de la metáfora en la expresión filosófica como "uso propio". Una de las excepciones al respecto fue Schopenhauer. Desde luego, la "filosofía académica" fue durante mucho tiempo hostil a la metáfora. Así, el entredicho en que durante varias décadas *se* tuvo a Nietzsche por parte de los "filósofos académicos" obedecía no sólo al contenido de su pensar y a los "géneros literarios" en los cuales se vertía, sino también a su uso de la metáfora como algo más que una figuración consciente.

En el siglo actual se han manifestado encontradas opiniones acerca de la cuestión de la metáfora y del lenguaje figurado en la filosofía. Los filósofos de tendencia analítica y lógico-positivista han rechazado por entero su legitimidad. Cuando Carnap propone traducir el "lenguaje material" a un "lenguaje formal" para evitar ambigüedades y equívocos, se manifiesta completamente opuesto al uso metafórico. Ello no significa que no se haya *usado* la metáfora por filósofos de la tendencia mencionada. El ejemplo de Wittgenstein al final del *Tractatus* es ilustrativo de ello, si bien hay que reconocer que Carnap ha rechazado tales proposiciones como de carácter metafísico. Por lo tanto, los analíticos de toda especie consideran que la metáfora pertenece al lenguaje emotivo, el cual no enuncia nada acerca de lo real y se limita a declarar algo acerca del estado psicológico del que habla. Si algunos autores, como Ogden y Richards, han admitido el lenguaje metafórico, han advertido que no debe interpretarse nunca como un lenguaje literal. En cambio, hay un grupo de filósofos que han intentado hallar las *razones* de la legitimidad del lenguaje metafórico en filosofía. Como ejemplo citaremos las teorías al respecto de Bergson, W. M. Urban, Martin Foss, Ortega y Gasset, I. A. Richards (en escritos distintos de los publicados en colaboración con Ogden), Max Black y M. MacIver, todos han escrito sobre el asunto considerándolo un problema central para el pensamiento filosófico.

Las tesis de Bergson sobre el lenguaje metafórico y figurado son una consecuencia de su teoría de la intuición (VÉASE) como acto de penetración dentro de la fluencia de lo real, y de la inteligencia (v.) en cuanto facultad mecanizadora y espacializadora. La inteligencia usa el lenguaje simbólico, pero también el lenguaje del sentido común —que se ha constituido en superposición al de la inteligencia—; la intuición, en cambio, usa el lenguaje metafórico. Ahora bien, la metáfora no es aquí un modo de acceder al fondo de la realidad que resulta inevitable cuando no se encuentran otros medios de penetrarla: es un método para cuyo uso se requiere la labor, previa y posterior, de la inteligencia. La intuición bergsoniana se desencadena como el resultado de un esfuerzo intelectual. A la vez, la intuición conseguida se *comunica* sólo por la inteligencia. Pero la captación intuitiva de la realidad es expresada mediante el lenguaje figurado. Hay un texto de Bergson muy explícito al respecto: "Las comparaciones y las metáforas

sugerirán aquí lo que [la inteligencia] no conseguirá expresar. No será un rodeo; no será más que un ir derechamente hacia el fin. Si se hablara constantemente en un lenguaje abstracto, pretendidamente 'científico', no se daría del espíritu más que su imitación por la materia, pues las ideas abstractas han sido extraídas del mundo exterior e implican siempre una representación espacial. Y, sin embargo, se creería haber analizado el espíritu. Las ideas abstractas por sí solas nos invitarían, pues, aquí a representarnos el espíritu según el modelo de la materia y a pensarlo por transposición, es decir, en el sentido preciso del vocablo, por metáfora. Pero no nos dejemos engañar por las apariencias: hay casos en los cuales el lenguaje figurado es el que habla conscientemente en sentido propio, y en que el lenguaje abstracto habla inconscientemente de un modo figurado. Tan pronto como abordamos el mundo espiritual, la imagen, si sólo intenta sugerir, puede darnos la visión directa, en tanto que el término abstracto, que es de origen espacial y que pretende expresar algo, nos deja casi siempre en la metáfora." Así, Bergson justifica el uso de la metáfora, pero en su doctrina hay importantes restricciones. Ante todo, la metáfora es apropiada especialmente para el mundo espiritual (el cual, por lo demás, puede ser considerado como el "fondo de la realidad"). Por otro lado, la metáfora debe *sugerir y* no describir o representar. La contraposición entre lo material-espacial y lo espiritual-temporal hace posible inclusive la paradoja mencionada: el lenguaje simbólico-abstracto puede ser metafórico cuando pretende expresar la realidad del espíritu, que sólo la metáfora puede sugerir y, en cierta medida, expresar realmente.

W. M. Urban sigue las direcciones de lo que llama la *philosophia perennis*, y en particular de las tendencias que admiten dentro de ella la predicación analógica. Agrega a ello nociones derivadas de la filosofía del lenguaje, de Cassirer, Meinong y otros autores. A base de las mismas declara que los términos son usados metafóricamente tanto por los hombres ordinarios como por los filósofos. Pero la predicación analógica no predica sólo una emoción del que usa el lenguaje; designa hechos, como cuando decimos: 'la recepción fue fría'. Los adversarios de la metáfora arguyen que toda predicación analógica es ambigua o equívoca. Urban responde a ello que las metáforas describen características de la realidad que *sólo ellas* pueden poner de manifiesto. Una traducción del lenguaje metafórico al lenguaje literal no es, pues, siempre posible. Por eso, al entender de Urban, el lenguaje metafórico (que coincide en su doctrina con el lenguaje figurado) *dice* algo acerca de la realidad. El símbolo metafísico es una "metáfora fundamental", es decir, una metáfora sacada de "los dominios primarios e irreductibles del conocimiento". De ahí la conclusión: el lenguaje es inevitablemente metafórico *y* simbólico. Las teorías que así no lo reconocen o los que pretenden —como Fritz Mauthner— que el progreso de la filosofía coincide con "la lenta disolución de lo metafórico" y que, por consiguiente, la metáfora sólo es inevitable en los estadios primitivos del conocimiento, olvidan, según Urban, que la metáfora es *constitutiva* del lenguaje — de *todo* lenguaje. La base de tales afirmaciones se halla, como es notorio, en la tendencia a destacar el lenguaje natural por encima de los lenguajes formalizados. En efecto, tan pronto como los lenguajes se formalizan, lo metafórico se disuelve, según apuntaba Mauthner, el cual no por azar mantuvo al respecto tesis muy cercanas a las de todas las tendencias contemporáneas analíticas y lógico-positivistas.

Para Martin Foss, la metáfora es una forma de expresión que alcanza una región distinta de la descrita por la imagen y el símbolo — expresiones respectivamente de las tendencias filosóficas sensacionista-dinámica y racionalista-estática. Imagen y símbolo se ven forzados a sacrificar una parte fundamental de lo real. La imagen sacrifica la inteligibilidad; el símbolo, la universalidad (sustituida por los conceptos de totalidad y completitud). Tal sacrificio es a veces necesario. Ello sucede sobre todo cuando el símbolo resulta útil para organizar y dominar lo real. Mas a la vez que organiza k realidad, el símbolo reduce su plenitud. En cambio, la metáfora nos conduce, según Foss, a un reino —el reino de la "personalidad"— que crece de continuo y que es capaz de abarcar la vida del universo. A tal fin, la metáfora debe ser purificada de cuanto la simbolización ha introducido en ella. Reducción, comparación, símil, alegoría, etc., no son siempre, en efecto, procedimientos metafóricos. La metáfora es "un proceso de tensión y energía"; la esfera metafórica trasciende la identificación y la multiplicidad, así como la contraposición entre el todo y la parte. Por eso la representación metafórica crea y, al crear, destruye aquellas fijaciones simbólicas que amenazaban con coartar la expansión de la realidad personal, la cual no es típica, ni intercambiable, sino siempre única, dinámica e insustituible.

Para Ortega y Gasset, "la metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico". El mal uso de ella no constituye una objeción contra su uso. Lo importante es no interprétai la expresión metafórica en forma literal o viceversa. Con esta cautela, el empleo de la metáfora queda, según Ortega y Gasset, *plenamente* justificado. Pues la metáfora se emplea cuando una nueva significación surge a la cual hay que darle un nombre —o aplicarle una expresión— sin forjar un neologismo o utilizar una fórmula simbólica, antes al contrario empleando el "repertorio del lenguaje usadero". Parece, así, que la metáfora es una transposición. Mas no toda transposición implica una metáfora. En la transposición se pasa de un sentido a otro; en la metáfora se pasa a un sentido nuevo sin abandonar totalmente el antiguo. La metáfora consiste en el uso de una expresión con conciencia de su duplicidad; es un medio *sut generis* de expresión y también un medio esencial de intelección. "La metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual." La metáfora ejerce en la ciencia un oficio suplente y no, como en la poesía, un oficio constituyente. Pero, además, la metáfora científica se basa en un "uso al revés del instrumento metafórico", pues en vez de afirmar identidades entre cosas concretas, sostiene identidades entre partes abstractas de las cosas. La metáfora poética va del menos al más; la científica, del más al menos. El hecho de que la metáfora se use en

el arte y en la ciencia no nos debe hacer olvidar, según Ortega, que su función en cada caso es distinta.

Richards mantiene que la metáfora es objeto de estudio de la retórica (v.) (en el sentido dado por dicho autor a esta disciplina). Richards está de acuerdo en que la metáfora es una expresión omnipresente en el lenguaje, y en que el uso de la misma implica la expresión de dos distintos pensamientos por una expresión única. Pero se opone a la habitual limitación de la expresión metafórica a algunos modos —casi siempre verbales—; la metáfora es, a su entender, un préstamo entre pensamientos y una transacción entre conceptos. Por eso puede decirse que el propio pensamiento, y no solamente la expresión verbal del mismo, es metafórico. Es, pues, necesario estudiar a fondo la relación entre la idea original (llamada por Richards *tenor*) y la derivada o prestada (llamada *vehículo*), pues una teoría completa de la metáfora puede solamente erigirse a base de una comprensión suficiente de estas "dos partes".

A. M. Maclver se ha opuesto a muchas teorías contemporáneas que, guiadas por el ideal de un lenguaje perfecto entendido como sistema de símbolos con significados fijados por definición, olvidan el proceso de extensión continua —y consiguiente permanente estado de fluencia— del lenguaje. Lo que muchas veces nos parece ausente de metáfora es —como los lingüistas advierten— una metáfora muerta. El significado de cada término del lenguaje como sistema de comunicación —no simplemente como un sistema formal— no puede ser representado por un punto fijo, sino por un área, que se contrae y distiende y que, desde luego, se comunica con áreas a veces contiguas y a veces remotas. En conclusión puede decirse que, aparte algunos términos forjados convencionalmente para propósitos científicos, no hay término de un lenguaje natural cualquiera que no sea o no haya sido metafórico, por lo menos en un sentido "anticuario", esto es, "en el sentido de que si se pudiese rastrear su historia lo suficientemente lejos, se encontraría que su significación actual se originó en una extensión de una significación más antigua, aun cuando ésta pueda estar en la actualidad completamente olvidada".

Según Max Black, el estudio de la metáfora pertenece a la semántica, y más aun a la pragmática. Hay dos concepciones usuales de la metáfora. Según una de ellas, la metáfora se basa en la idea de sustitución, la cual considera la expresión metafórica "aproximadamente". Según la otra, la metáfora se basa en la comparación; en este caso el contenido de la metáfora se da por entendido implícitamente. Black alega que ninguna de estas concepciones es completamente aceptable. En sustitución, propone una tercera concepción basada en la idea de interacción. Ésta supone, entre otras cosas: (a) que hay dos términos: uno, principal; otro, subordinado; (b) que ambos términos son "sistemas de cosas", pero no cosas; (c) que hay una "implicación asociada" del término subordinado con el principal, y que (d) en la metáfora se efectúa siempre una determinada selección.

El término 'metáfora' ha sido utilizado también en la filosofía por S. C. Pepper al hablar de las "metáforas radiciales" *(root metaphors)* que subyacen en toda gran doctrina filosófica. Hemos dilucidado este uso en el artículo Perifilosofía (VÉASE).

Origen de la metáfora desde el punto de vista psicológico: Heinz Werner, "Die Ursprünge der Metaphor", *Arbeiten zur Entwicklungspsychologie,* III (1919). — Origen de la metáfora desde el punto de vista lingüístico: H. Konrad, *Étude sur la métaphore,* 1939, 2» ed., 1958 (muchos de los libros de filosofía del lenguaje citados en Lenguaje [v.] se refieren asimismo al problema). — J. E. O'Neill, "The Metaphorical Mode: Image, Metaphor, Symbol", *Thought* XXXI (1956), 79-113. — Estudio sobre la evolución de la metáfora en la historia de la literatura: A. Biese, *Die Philosophie des Metaphorischen,* 1893. — Mito y metáfora: Colin M. Turbayne, *The Myth of Metaphor,* 1962 [La "metáfora del mecanicismo": Descartes y Newton principalmente]. — Ángel Álvarez de Miranda, *La metáfora y el mito,* 1963 [Cuadernos Taurus]. — Metáfora griega: L. Morel, *Essai sur la métaphore dans la langue grecque,* 1879. — W. B. Stanford, *Greek Metaphors,* 1936. — Metáfora en Platón: C. Berg, *Metaphor and Comparison in the Dialogues of Plato,* 1903. — Pierre Louis, *Les métaphores de Platon,* 1945. — Metáfora en Santo Tomás: M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin,* 1950, especialmente págs. 99, 100, 145, 146. — Metáfora en Descartes: G. Nador, "Métaphores de chemins et de labyrinthes chez Descartes", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* 87e année (1962), 37-51. — Metáfora en Bergson, Urban, Foss, Ortega y Gasset, Richards, M. Black y MacIver. Para Bergson: varias obras, especialmente *La pensée et le mouvant,* 1945, pág. 42. Para Urban: *Language and Reality,* 1939, especialmente 179 sigs., 658, 721 (hay trad. esp.: *Lenguaje y Realidad,* 1952). Para M. Foss: *Symbol and Metaphor in Human Experience,* 1949, *passim.* Para Ortega y Gasset: "Las dos grandes metáforas", *El Espectador,* IV (1925), 1928, 156-89. Para Richards: *Philosophy of Rhetoric,* 1936, especialmente Caps. V y VI. — Para Max Black, "Metaphor", *Proceedings of the Aristotelian Society,* N. S. LV (1954-1955), 273-94, reimp. en *Models and Metaphors,* 1962, págs. 25-47. Para A. M. Maclver: "Metaphor", *Analysis,* VII (1940), 61-7. — La obra de F. Mauthner citada en el texto es: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache,* 3 vols., 1901-1903 (véase vol. II, págs. 489 y sigs.).

Otros escritos sobre la noción de metáfora: H. J. N. Horsburgh, "Philosophers against Metaphor", *The Philosophical Quarterly,* VIII (1958), 231-45. — Anthony Nemetz, "Metaphor: The Daedalus of Discourse", *Thought,* XXXIII (1958), 417-42. — Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traite de l'argumentation,* t. II, 1958, $$ 87-88, págs. 534-49. — J. Srzednicki, "On Metaphor", *The Philosophical Quarterly,* X (1960), 228-37. — Hans Blumenberg, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", *Archiv für Begriffsgeschichte,* VI (1960), 7-142 y 302-5. — Monroe C. Beardsley, "The Metaphorical Twist", *Philosophy and Phenomenological Research,* XXII (1961-1962), 293-307. — Gottlieb Söhngen, *Analogie und Metaphor. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache,* 1962. — P. Wheelwright, *Metaphor and Reality,* 1962.

METAHISTORIA. Por analogía con la palabra 'metafísica' se ha formado el vocablo 'metahistoria', con el cual se pretende designar un saber trascendente de la historia (v.). La metahistoria sería, pues, respecto a la historia lo que la metafísica es respecto a la física. Sin embargo, se da el nombre de *metahistoria* a investigaciones que persiguen fines

distintos y que se ocupan inclusive de objetos diferentes. Así, por ejemplo, la metahistoria es, según unos, el saber que se refiere a los *factores determinantes* de la historia, pudiendo entenderse éstos tanto en sentido material como en sentido espiritual (lucha de clases, de razas o de sexos en el primer caso; la Idea, el Espíritu, la Voluntad, etc., en el segundo). Otros llaman metahistoria a la investigación del *sentido de la Historia*, lo cual pertenece más propiamente a la concepción del mundo. Max Scheler señala que la metahistoria o "metafísica de la historia" halla su aplicación precisamente en el punto en donde se establece la relación fundamental entre los factores reales y las determinaciones ideales.

Como saber de lo que está "detrás" de los fenómenos históricos, la metahistoria se halla implícita o confundida con multitud de otros temas en las filosofías de la historia. Toda determinación de leyes, adscripción de sentido, descripción de formas o precisión de ritmos vitales en el acontecer histórico son consideradas habitualmente como un saber perteneciente a la esfera de la metahistoria. No obstante, podría llamarse más bien metahistoria a la investigación referente a las cuestiones *últimas* de la historia, inclusive más allá de toda ley, forma, ritmo o sentido. La esencia de la historia en cuanto carácter específico del hombre dentro del universo, la pregunta por la *finalidad* de la historia y las relaciones entre la historia y los problemas metafísicos o de antropología filosófica —por ejemplo, los problemas del espíritu y de la libertad— podrían constituir un material apropiado para la metahistoria.

Theodor Litt, *Die Geschichte und Das Übergeschichtliche. Eine Rede*, 1949. — Robert Fruin. *Historie en metahistorie*, 1952. — J. M. Yolton, "History and Meta-History", *Phil. and Phenom. Research*, XV (1955), 477-92.

METALENGUAJE. En el artículo sobre la noción de mención (VÉASE) nos hemos referido a la distinción entre la mención y el uso de los signos. Esta distinción tiene como base la teoría de la jerarquía de los lenguajes forjada para evitar las paradojas semánticas (v. PARADOJA). Según esta teoría, es necesario distinguir entre un lenguaje dado y el lenguaje de este lenguaje. El lenguaje dado es usualmente llamado *objeto-lenguaje*. El lenguaje del objeto-lenguaje es llamado *metalenguaje*. El metalenguaje es el lenguaje *en el cual* se habla de un objeto-lenguaje. El objeto-lenguaje es el lenguaje *acerca del cual* habla el metalenguaje. El objeto-lenguaje es inferior al metalenguaje. Ahora bien, 'inferior' no designa un valor, sino simplemente la posición de un lenguaje en el universo del discurso. Por eso la expresión 'objeto-lenguaje' tiene sentido solamente en relación con la expresión 'metalenguaje' y la expresión 'metalenguaje' tiene sentido solamente en relación con la expresión Objeto-lenguaje'. En el siguiente ejemplo:

> 'Los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias' es verdadero,

'los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias* es una expresión que pertenece al objeto-lenguaje de la física, y 'es verdadero' es una expresión que pertenece al metalenguaje del objeto-lenguaje de la física. La serie de metalenguajes es infinita. Así, en el ejemplo:

> ' 'Los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias' es verdadero' está escrito en idioma español,

tenemos la expresión 'Los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias', que pertenece al objeto lenguaje; la expresión 'es verdadero', que pertenece al metalenguaje en el cual se enuncia que los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias; y la expresión 'está escrito en idioma español', que pertenece al metalenguaje en el cual se enuncia que la proposición según la cual los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias es una proposición verdadera. Es usual llamar a un lenguaje dado, el lenguaje L_n, al metalenguaje de este lenguaje el lenguaje L_{n+1}, al metalenguaje del metalenguaje L_{n+1} el lenguaje L_{n+2}, y así sucesivamente.

La teoría de la jerarquía de los lenguajes fue propuesta por B. Russell en 1922 en su Introducción al *Tractatus* de Wittgenstein. Este autor había dicho que "lo que *puede* ser mostrado, *no puede* ser dicho" (4.1212), debido a que "lo que se refleja en el lenguaje no puede ser representado por el lenguaje" y a que "no podernos expresar por medio del lenguaje lo que *se* expresa en el lenguaje" (4.121). Para evitar las dificultades que suscita esta doctrina, la cual equivale a sostener que la sintaxis no puede ser enunciada, sino únicamente mostrada, Russell propuso que "cada lenguaje posee una estructura respecto a la cual nada puede enunciarse *en el lenguaje*", pero "puede haber otro lenguaje que trate de la estructura del primer lenguaje y posea él mismo una nueva estructura, no habiendo acaso límites para esta jerarquía de lenguajes". Según el mismo autor (Cfr. An *Inquiry into Meaning and Truth*, 1940, pág. 75), la teoría de la jerarquía de lenguajes está ya implicada en la teoría de los tipos (véase TIPO). Es necesario, empero, hacer constar que mientras la teoría de los tipos se forjó para resolver las paradojas lógicas, la teoría de la jerarquía de los lenguajes sirve para resolver las paradojas semánticas, que no pueden ser confundidas con las anteriores. Después de Russell, la citada teoría debe un gran impulso y desarrollo a los trabajos de Tarski (especialmente "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", *Studia philosophica*, I, 1936, sobretiros fechados en 1935, versión alemana de *Projęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Prace Towarzystwa Naukowego Warzawskiego, Wydzial III nauk matematyczno-fizycznych, 34, 1933) y de Carnap (especialmente *Studies in Semantics*, I, 1942). Con el fin de perfilar los conceptos antes presentados daremos a continuación algunas explicaciones del contenido de ambas obras, con varias citas de sus partes fundamentales.

Tarski desarrolló su teoría de la jerarquía de los lenguajes en conexión con su concepción semántica de la verdad (v.) en los lenguajes formalizados. Como resultado de ella el predicado 'es verdadero' es considerado como un predicado metalógico. "En oposición a los lenguajes coloquiales (*Umgangsprachen*) —escribe Tarski— los lenguajes formalizados no poseen en modo alguno el

carácter universalista... La mayor parte de estos lenguajes especialmente no contienen por lo general términos procedentes de la región de la teoría de los lenguajes; por lo tanto, no contienen, por ejemplo, expresiones de los mismos o de otro lenguaje, o que describan conexiones estructurales existentes entre ellos (tales expresiones serán llamadas aquí, a falta de mejor término, descriptivo-estructurales). Por eso, cuando investigamos el lenguaje de una ciencia deductiva formalizada, debemos siempre distinguir claramente entre el lenguaje *del* cual hablamos y el lenguaje *en* el cual hablamos, así como entre la ciencia que es objeto de la consideración y la ciencia en la cual esta consideración se hace. Los nombres de las expresiones del primer lenguaje y de las relaciones existentes entre ellas pertenecen al segundo lenguaje, al llamado *metalenguaje* (que, por lo demás, puede contener el lenguaje fundamental como fragmento); la descripción de esta expresión, la definición de los conceptos más complicados, y especialmente de los vinculados con la estructura de una ciencia deductiva (como el concepto de secuencia, el de proposición demostrable y aun el de proposición verdadera), la determinación de las propiedades de estos conceptos es ya el tema de la segunda ciencia, que será llamada la *metaciencia*" ("Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", *Studia philosophica*, I [1935], 281-2).

En cuanto a Carnap, ha precisado del modo siguiente el concepto y función del metalenguaje: "Si investigamos, analizamos y describimos un lenguaje L_1, necesitamos un lenguaje L_2 para formular los resultados de nuestra investigación de L_1 o las reglas para el uso de L_1. En este caso llamamos a L_1 el *objeto lenguaje y* a L_2 el *metalenguaje*. La suma total de lo que puede conocerse acerca de L_1 y de lo que se puede decir en L_2 puede llamarse la *metateoría* de L_1 (en L_2). Si describimos en inglés la estructura gramatical del alemán o francés modernos, o describimos el desarrollo histórico de formas habladas o analizamos obras literarias en estos lenguajes, el alemán y el francés son nuestros objetos lenguajes, y el inglés es nuestro metalenguaje. Cualquier lenguaje puede ser tomado como un objeto lenguaje; cualquier lenguaje que contenga expresiones adecuadas para describir las características de los lenguajes puede ser tomado como un metalenguaje. El objeto lenguaje y el metalenguaje pueden ser también idénticos, como, por ejemplo, cuando hablamos en inglés sobre gramática inglesa, literatura inglesa, etc." (*Studies in Semantics*, I, 1942, § 1). Esta observación va dirigida contra ciertas opiniones hostiles a la concepción del metalenguaje, en especial contra aquellas que la combaten en nombre de la posibilidad de que los lenguajes pueden "criticarse a sí mismos .

Varios problemas se han planteado respecto a la teoría de la jerarquía de los lenguajes. Citaremos dos.

El primero concierne a la relación de inclusión de un lenguaje cualquiera L_n dentro de un metalenguaje L_{n+1}. Se han propuesto al efecto diversas teorías. Según una (defendida principalmente por Tarski), el lenguaje L_n está enteramente incluido en el metalenguaje L_{n+1}. Este último posee más "poder lógico" que el primero. Solamente de este modo, piensa Tarski, se pueden definir en el metalenguaje conceptos semánticos como el de 'es verdadero'. Según otra teoría, el lenguaje Ln no está necesariamente incluido por entero en el metalenguaje L_{n+1}. La tesis de la completa inclusión —se alega— ofrece un grave inconveniente: el de que cualquier definición del predicado 'es verdadero' deberá ser recursiva (y en ciertos casos puede obligar a recurrir a tipos transfinitos). Para evitarlo se han propuesto varios artificios. R. M. Martín, por ejemplo ha presentado un sistema lingüístico en el cual se pueda definir 'es verdadero' sin que el metalenguaje tenga que ser lógicamente más poderoso que el objeto-lenguaje; el metalenguaje con el cual se empieza puede ser un fragmento muy limitado de un lenguaje natural ordinario cualquiera. Haskeil B. Curry ha indicado, por su lado, que un metalenguaje no puede quedar nunca exactamente circunscrito; el problema de la completa o incompleta inclusión del lenguaje dentro del metalenguaje carece entonces de sentido definido.

El segundo problema se refiere a si puede o no prescindirse de un "pensar material" en el metalenguaje. Hans Reichenbach ha indicado al respecto que no puede prescindirse de tal pensar material. Una de las leyes fundamentales de la lógica es, a su entender, la de que *"las manipulaciones formales con fórmulas del objeto-lenguaje son posibles por medio de un pensar material en el metalenguaje" (Elements of Symbolic Logic,* 1947, 32).

METALÓGICA. El estudio del vocabulario lógico —o de la lógica *stricto sensu*— recibe el nombre de *metalógica.* La metalógica es una parte de la semiótica (VÉASE) lógica, esto es, de aquella rama de la semiótica que tiene por misión el estudio de los signos lógicos en general. Así, por ejemplo, la presentación de los signos usados en la lógica es un estudio metalógico. Ejemplo de enunciado metalógico es: ''y' es una de las conectivas sentenciales'. Como puede advertirse, una cierta parte de los enunciados usualmente incluidos bajo el epígrafe *lógica* pertenecen, en rigor, a la metalógica.

La metalógica es un metalenguaje (VÉASE). Como tal, tiene las tres dimensiones de todo metalenguaje: la dimensión sintáctica (V. SINTAXIS), semántica (v.) y pragmática (v.). La sintaxis es la parte de la metalógica que ha sido objeto de más completo estudio hasta la fecha. Comprende la investigación de los elementos de todo cálculo lógico (y matemático); por ejemplo, qué es un cálculo, qué son los signos de un cálculo, qué son las fórmulas de un cálculo; qué son fórmulas bien formadas, axiomas, teoremas y reglas de inferencia de un cálculo; qué es una prueba, etc. Entre los problemas capitales de la sintaxis metalógica se hallan los que plantean las nociones de consistencia (V. CONSISTENTE), decidibilidad (V. DECIDIBLE), Completitud (V. COMPLETO) e independencia. La semántica metalógica estudia los problemas que plantea la interpretación de los cálculos lógicos y, por consiguiente, el problema de la designación (VÉASE). La pragmática metalógica estudia los problemas que plantea la significación (v.).

El adjetivo 'metalógico' es usado para calificar diferentes elementos cuyo estudio pertenece a la metalógica en cualquiera de sus ramas. El uso más conocido de 'metalógico' corresponde a la semántica metalógica:

es el que se refiere a los llamados *predicados metalógicos*. Entre éstos destacan los predicados metalógicos 'es verdadero' y 'es falso' a los cuales nos hemos referido en el artículo sobre la noción de verdad (v.).

Observemos que Marie-Louise Roure *(Logique et Métalogique. Essai sur la structure et les frontières de la pensée logique,* 1957) entiende el término 'metalógica' como estudio de la problemática de la lógica llevado a cabo por los propios lógicos; por tanto, como un estudio "interno a la lógica" o "intra-lógico". Puede verse que en este caso el término 'metalógica' no tiene el significado hoy ya bien establecido y al que nos hemos referido anteriormente; más bien designa lo que algunos autores (poí ejemplo, Bocheński) han llamado "filosofía de la lógica". M.-L. Roure reconoce que el estudio en cuestión podría también recibir el nombre de "metametalógica", pero que con ello se introducirían complicaciones lingüísticas innecesarias. En suma, para la citada autora 'metalógica' designa una investigación de los problemas que son inmanentes a la lógica pero que se plantean "más allá de la lógica". Tales problemas son: el de los llamados "principios primeros" (identidad, no contradicción, tercio excluso); el de la estructura del juicio y del concepto; y el suscitado por la noción de verdad.

METAMATEMÁTICA. Véase LÓGICA, MATEMÁTICA, METALENGUAJE, SISTEMA.

METAPHORICE. Véase FORMALITER, METÁFORA.

METAPROBLEMA. Véase MISTERIO, PROBLEMA.

METAPSÍQUICA. Se llama *metapsíquica* o también *parapsicología* al estudio de ciertos fenómenos psíquicos no incluidos habitualmente en la psicología: telepatía, mediumnismo, clarividencia, telequinesis, "fantasmas de los vivos", "comunicaciones con los muertos", materializaciones, etc. Estos fenómenos son a veces simplemente negados. Otras veces se consideran como procesos imperfectamente conocidos, pero réductibles en principio a las bases comunmente aceptadas de la psicología. Otras veces, finalmente, se admiten unos ciertos tipos de fenómenos (como el mediumnismo y aun la telepatía), pero se niegan radicalmente otros (como las materializaciones y especialmente las "comunicaciones con los muertos"). En todo caso, en la medida en que se acepta una metapsíquica o una parapsicología (incluyendo en ésta una parapsicofísica, que atiende a las manifestaciones materiales de lo metapsíquico) se admite a la vez la posibilidad de un estudio científico de los citados fenómenos, aun cuando al mismo tiempo se suponga que las bases científicas de las cuales se parte o que simplemente se buscan han de ser de índole distinta de las de la ciencia natural y aun de las de las "ciencias del espíritu". La metapsíquíca no puede confundirse, pues, simplemente con el espiritismo, y aunque a veces hayan coincidido en otras ocasiones se ha revelado entre ellos una gran oposición. Para no citar más que un caso conocido, recuérdese la lucha entre las "iglesias espiritistas" de Inglaterra y la *Society for Psychical Research,* a la cual pertenecieron "creyentes espiritistas", pero también y sobre todo científicos interesados exclusivamente en comprobar los hechos y en averiguar si eran o no réductibles a los principios de las ciencias naturales. La investigación metapsíquíca es, desde luego, muy antigua, pero sólo aproximadamente desde el siglo XVIII ha habido un *estudio* atento y explícito de estos fenómenos. Según Charles Richet, los cuatro períodos en que puede dividirse la metapsíquíca son: el período mítico (hasta Mesmer, 1778); el período magnético (de Mesmer a los hermanos Fox, 1847); el período espiritista (de los hermanos Fox a William Crookes, 1847-1872) y el período científico, desde Crookes hasta la fecha. La época de Richet debía de comenzar un quinto período, el período clásico. El llamado "ocultismo" ha sido integrado también en la metapsíquica o parapsicología, llamándose muchas veces genéricamente a estos fenómenos "fenómenos ocultos". En general, puede decirse que el supuesto de todas estas investigaciones es la admisión (o, por lo menos, la posibilidad de admisión) de que lo psíquico no es coextensivo a lo orgánico ni réductible a él, sino que puede "desligarse" de lo orgánico y "subsistir" independientemente, ya sea como un "fluido psíquico" común o bien como un "espíritu individual". Algunos consideran que el "espíritu individual" puede ser equiparado con el "alma" (VÉASE), pero la noción clásica de ésta en tanto que substancia no es fácilmente réductible a su noción puramente "empírica". De ahí la oposición de la ortodoxia católica al espiritismo y la cautela adoptada en la cuestión de la "investigación psíquica" y de la "metapsíquíca científica". La cuestión del "quién" y del "qué" de lo metapsíquico es, desde luego, fundamental para entender el problema y someterlo a un definido tratamiento filosófico. Hemos examinado detenidamente el asunto en otro lugar (Cfr. *El sentido de la muerte,* 1947, págs. 325-43). Limitémonos a hacer constar ahora que ha habido por parte de varios filósofos contemporáneos un interés particular por los citados fenómenos, ya sea como tema de estudio, ya sea porque de algún modo rozaban sus propios intereses filosóficos. Es el caso de Bergson, James, Driesch, Oesterreich, Keyserling. Otros investigadores de lo metapsíquico, psicólogos o físicos, son Crookes, F. W. H. Myers, P. Janet, E. Boirac, Charles Richet, Max Dessoir, Carl du Prel, Oliver Lodge, W. J. Crawford, Th. Flournoy, E. Bozzano, etc.

En la actualidad, las investigaciones más significadas en el campo de la metapsíquíca —a la cual hoy se prefiere llamar parapsicología— se han realizado a base de los experimentos sobre la llamada "percepción extrasensible". Tanto Whateley Carington y sus colaboradores, del Trinity College (de Cambridge University), como J. B. Rhine y los miembros del Laboratorio de parapsicología de Duke University (North Carolina, EE. UU.) han insistido en la importancia que tiene para la parapsicología la demostración de que, por ejemplo, se "adivinen" naipes que no se ven ni de los cuales se tiene ninguna percepción sensible ordinaria, en una proporción mayor de lo que podría deducirse del mero azar. Los experimentos de "adivinación", que al principio se relacionaban con los fenómenos telepáticos, cobraron poco a poco una importancia considerable cuando, variando las condiciones de la experimentación, pareció que el adivinar no dependía del hecho de que otra persona estuviera viendo el naipe, sino que podía ha-

cerse sin intervención de otra persona (y aun con naipes cubiertos que sólo se descubrían una vez establecido por "percepción extrasensible" el orden de una serie dada). A estos experimentos se unieron luego los de la llamada psicokinesis, o "influencia" ejercida por la voluntad sobre un proceso mecánico como el de arrojar dados (aun arrojados mediante una máquina construida al efecto y sin intervención humana directa). También pareció que se podía "influir" sobre los resultados en proporciones mayores que las permitidas por el puro azar. Estos dos procesos no parecían, por lo demás, independientes uno del otro, sino ligados por lo que se ha llamado la facultad "psi" ("psíquica", "parapsicológica") de la persona. Naturalmente, tales experimentos han sufrido muchas críticas. Apenas ninguna de ellas se ha referido al cuidado de la experimentación, sino a la interpretación de los resultados. Para algunos autores, se trata simplemente de un fenómeno todavía no bien estudiado, pero que no hay ningún motivo para suponer que no puede incluirse dentro de la psicología "ortodoxa". Alguno, como el matemático Rudolf von Mises, ha señalado que los resultados obtenidos en Duke University no han establecido el *hecho* de la percepción extrasensible. Por un lado, dice von Mises (en la reunión de la *American Association for the Advancement of Science*, celebrada en Nueva York en 1950), sería posible imaginar un sentido prácticamente desaparecido (como está en camino de desaparecer en el hombre el olfato) que explicase el buen resultado obtenido. Pero, por otro lado, von Mises señala que el barajar los naipes no asegura que el resultado sea una serie puramente "azarosa". Como cada "adivinador" tiene un "modelo serial" a base del cual enuncia el orden de los números o de las figuras, no es imposible que en muchos casos haya lo que se llama "resonancia matemática" entre el sujeto y el orden dado. A esto ha replicado Rhine que la percepción extrasensible no es un hecho normal, sino justamente excepcional e inestable, y que bastan algunos casos en los cuales la desviación del número de posibilidades que el puro azar permite sea muy grande, para que los casos en cuestión sean significativos. De un modo similar, G. Spenceï Brown *(op. cit.* en bibliografía) ha indicado que los datos proporcionados por las investigaciones metapsíquicas pueden ser interpretados como contribuciones a la imagen experimental de la probabilidad pura. En todo intento de efectuar distribuciones al azar, proclama dicho autor, pueden tener lugar "desviaciones" (o "inclinaciones") que, al final, y antes de que se repare en ellas, pueden alcanzar una proporción muy considerable. Ello explica que se obtengan en investigación metapsíquica resultados que los parapsicólogos creen que constituyen una demostración de la telepatía y que pueden no ser sino resultado de la mencionada acumulación de "desviaciones".

De la extensa literatura sobre metapsíquica e investigación parapsicológica, destacamos William Crookes, *Psychic Force and Modern Spiritualism*, 1871. — Id., id., *Researches in Spiritualism*, 1874. — Gurney, Myers y Podmore, *Phantasms of the Living*, 2 vols., 1886. — Carl du Prel, *Die Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften*, 2 vols., 1893. — Frank Podmore, *Apparitions and Thought-Transference*, 1894. — Id., id., *Studies in Psychical Research*, 1897. — Id., id., *Modern Spiritualism, a History and a Criticism*, 2 vols., 1902. — E. von Hartmann, *Der Spiritismus*, 2 vols., 1895. — F. W. H. Myers, *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, 2 vols., reimp., 1901. — Oliver Lodge, *Lifer and Matter*, 1906. — Id., id., *Man and the Universe*, 1908. — Id. id., *The Survival of Man*, 1909. Id. id., *Reason and Belief*, 1910. — Id. id., *Beyond Physics; or the Idéalisation of Mechanism*, 1930. — Id. id., *My Philosophy*, 1933. — E. Boirac, *L'Avenir des sciences psychiques*, 1907. — Id. id., *La Psychologie inconnue*, 1915. — William F. Barrett, *Psychical Research*, 1911. — Id. id., *On the Threshold of the Unseen*, 1917. — W. J. Crawford, *The Reality of Psychic Phenomena*, 1915. — Id. id., *Experiments in Psychical Science*, 1919. — Max Dessoir, *Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung*, 1917. — T. K. Oesterreich, *Grundbegriffeder Parapsychologie*, 1921. — Charles Richet, *Traité de Métapsychique*, 1922 (trad. esp.: *Tratado de metapsíquica*, 1923). — Hans Driesch, *Parapsychologie, die Wissenschaft von den "okkulten" Erscheinungen*, 1932. — H. Keyserling, K. Hardenberg, K. Happich, *Das Okkulte*, 1923. — Emil Mattiesen, *Das persönliche Ueberleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise*, 2 vols., 1936. — W. Whately Carington, *Telepathy: an Outline of Its Facts, Theory and Implications*, 1945. — Id., id., *Matter, Mind and Meaning*, 1949. — J. B. Rhine, *The Reach of the Mind*, 1948 (trad. esp.: *El alcance de la mente*, 1957). — Id., id., *Extra-Sensory Perception*, 1940. — *New World of Mind*, 1954. — — C. M. Heredia. Los *grandes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, 1946 (prólogo de F. María Palmes). — A. Flew, A *New Approach to Psychical Research*, 1953. — C. D. Broad, *Philosophy and Psychical Research*, 1953. — Id., id., *Lectures on Psychical Research*, 1962 [The Perrott Lectures. Cambridge, 1959-1960]. — D. J. West, *Psychical Research To-Day*, 1954. — S. G. Soal y F. Bateman, *Modern Experiments in Telepathy*, 1954. — C. C. L. Gregory y A. Kohsen, *Physical and Psychical Research. An Analysis of Belief*, 1954. — Y. Castellan, *La métapsychique*, 1955. — R. C. Johnson, *Psychical Research*, 1955. — Joseph de Tonquédec, S. J., *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, 1955. — René Sudre, *Traité de parapsychologie. Essai d'interprétation scientifique des phénomènes dits merveilleux. Leur intégration dans la biologie générale et la philosophie de l'évolution*, 1956. — T. B. Rhine y J. G. Pratt, *Parapsychology: Frontier Science of the Mina. A Survey of the Field, the Methods, and the Facts of ESP and PK Research*, 1957. — Michael Scriven, "The Frontiers of Psychology, Psychoanalysis, and Parapsychology", en *Frontiers of Science and Philosophy*, 1963, ed. R. G. Colodny [University of Pittsburgh Program in the Philosophy of Science, 1]. — El libro de G. Spencer Brown a que nos referimos en el texto es: *Probability and Scientific Inference*, 1951.

Véanse especialmente las colecciones: *Psychische Studien, Revue Métapsychique, Proceedings* de la *Society for Psychical Research* (fundada en 1882; hay además de los *Proceedings*, el *British Journal of Psychical Research) Proceedings de la American Society for Psychical Research, Journal of Parapsychology.*

METATEORÍA. Véase METALENGUAJE, SISTEMA.

METODIO, obispo de Olimpo (Licia), que falleció como mártir en 311, se opuso violentamente tanto a Orígenes como a los neoplatónicos, especialmente a Porfirio, no sin recibir algunas influencias de ellos. Me-

todio rechazaba especialmente la radical espiritualización del alma humana, y se inclinaba a favor de una concepción del alma como entidad corporal que ha hecho pensar a algunos que la doctrina de Metodio al respecto tiene origen estoico. Ahora bien, no solamente Metodio admitía que hay una realidad enteramente incorporal —Dios—, sino que su idea de lo corporal es probablemente distinta de lo que suele llamarse el materialismo o corporalismo estoicos: el que el cuerpo sea, a su entender, imperecedero significa solamente que no es la pura materia informe o el mal, sino que posee una realidad susceptible de ser glorificada y que, por consiguiente, perece y se separa del alma sólo temporalmente. Metodio indica que si Cristo encarnó no fue en vano, sino que lo hizo con la intención de resucitar y salvar la carne. Orígenes ha errado al creer que el alma pre-existe al cuerpo y que éste es como la cárcel del alma. La resurrección del cuerpo no es, pues, prueba del carácter "material" o "corporal" del alma; es prueba de que el cuerpo puede rehacerse y purificarse pero también de que el alma no es una substancia en principio absolutamente separada o separable del cuerpo. Cuerpo y alma podrán revestirse por igual de inmortalidad, y así el cuerpo será incorruptible como el alma será purificada y salvada. La salvación del cuerpo y de la carne no consiste en transformar lo corporal y lo carnal en algo opuesto a ellos que se llame "espiritual": consiste en ser cuerpo y carne "rehechos".

La oposición a Orígenes se manifiesta asimismo en las ideas de Metodio sobre el libre albedrío. Ni el mal proviene de Dios ni es una realidad sustancial opuesta a Dios, pero tan eterna como Él. El mal es resultado del libre albedrío y puede vencerse mediante un buen uso de este libre albedrío.

De los escritos de Metodio solamente se ha conservado completo su Συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας, *El Banquete o Sobre la virginidad*, compuesto en forma de diálogo como réplica cristiana al *Banquete* platónico. Se deben también a Metodio: un diálogo originariamente titulado Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου, *Sobre el libre albedrío y* conservado sólo en traducción eslava con un título cuya traducción es *Sobre Dios, la materia y el libre albedrío.* — Un diálogo originariamente titulado Ἀγλαοφῶν ἢ περὶ ἀναστάσεως, *Aglaofón o sobre la resurrección*, de cuyo texto griego sólo quedan fragmentos y que se ha conservado en versión eslava. Este diálogo es el que expresa las ideas filosófico-teológicas de Metodio más importantes. — Junto a estas obras mencionamos varios tratados exegéticos, conservados asimismo en versión eslava, y unos *Libros contra Porfirio*, que se han perdido.

Edición de obras en Migne, *PG.*, XVIII, 9-408; G. N. Bonwetsch, en *Griechische Christlichen Schriftsteller*, XXVII (1917) y A. Vaillant, en *Patrologia Orientalis*, XX, 5 (1930). — Véase G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, 1903. — L. Fendt, *Sünde und Busse in den Schriften des Methodius von Olympus*, 1905. — J. Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, 1929. — F. Boström, *Studier till den grekiska theologins fränglåra medsårskil hånsyn till Methodius av O. och Athanasius av Alex*, 1932. — F. Badurina, *Doctrina S. Methodii de Ol. de peccato originali*, 1942. — K. Quensel, *Die wahre kirchliche Stellung und Tätigkeit des fälschlich so genannten Bischofs M. von O.*, 1953 (Dis.). — Ll. G. Patterson, *The Anti-Origenist Theology of Methodius of O.*, 1958 (Dis.). — V. Buchheit, *Studien su M. von O.*, 1958 [Texte und Untersuchungen, 69].

MÉTODO. Se tiene un método cuando se sigue un cierto "camino", ὁδός, para alcanzar un cierto fin, propuesto de antemano como tal. Este fin puede ser el conocimiento o puede ser también un "fin humano" o "vital"; por ejemplo, la "felicidad". En ambos casos hay, o puede haber, un método. En este sentido decía Platón que hay que buscar el camino más apropiado para alcanzar el saber (*Soph.*, 218 D), y cuando se trata del más alto saber, el camino o circuito más largo (*Rep.*, VI, 504, B - E), ya que el más corto sería inadecuado para tan elevado fin. También en este sentido hablaba Aristóteles del método a seguir en "ética" (Cfr., por ejemplo, *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 á 6). En el presente artículo nos confinaremos al método en filosofía y ciencia y, en general, en el conocimiento.

El método se contrapone a la suerte y al azar, pues el método es ante todo un orden manifestado en un conjunto de reglas. Se podría alegar que si la suerte y el azar conducen al mismo fin propuesto, el método no es necesario, pero se ha hecho observar que: (1) ni la suerte ni el azar suelen conducir al fin propuesto; (2) un método adecuado no es sólo un camino, sino un camino que puede abrir otros, de tal modo que o se alcanza el fin propuesto más plenamente que por medio del azar y la suerte, o se alcanzan inclusive otros fines que no se habían precisado (otros conocimientos, u otro tipo de conocimientos, de los que no se tenía idea o se tema solamente una idea sumamente vaga); (3) el método tiene, o puede tener, valor por sí mismo. Esta última observación tiene pleno sentido especialmente dentro de la época moderna, cuando las cuestiones relativas al método, o a los métodos, se han considerado como centrales y como objeto a su vez de conocimiento: como tema de la llamada "metodología".

En el llamado "saber vulgar" hay ya, casi siempre de modo implícito, un método, pero este último cobra importancia únicamente en el saber científico. En efecto, en este último tipo (o tipos) de saber el método se hace explícito, pues no solamente contiene las reglas, sino que puede contener asimismo las razones por las cuales tales o cuales reglas son adoptadas.

Durante un tiempo ha sido común considerar que los problemas relativos al método son problemas de una rama llamada "metodología" y que ésta constituye una parte de la lógica. Se ha dicho asimismo que la lógica en general estudia las formas del pensamiento en general, y la metodología las formas particulares (especialmente, las "aplicables") del pensamiento. Hoy día no suelen aceptarse estas concepciones del método y de la metodología; en todo caso, no se considera que la metodología sea una parte de la lógica. Por una parte, puede hablarse también de "métodos lógicos". Por otro lado, las cuestiones relativas al método rozan no sólo problemas lógicos, sino también epistemológicos y hasta metafísicos.

Una de las cuestiones más generales, y también más frecuentemente debatidas, con respecto al método, es la "relación" que cabe establecer entre el método y la realidad que se trata de conocer. Es frecuente estimar que el tipo de realidad que se aspira a conocer determina la estructura del método a seguir, y que sería un error instituir y aplicar un método "inade-

cuado". Desde este punto de vista puede decirse que la matemática no tiene el mismo método (o los mismos métodos) que la física, y que ésta no tiene, o no debe tener, los mismos métodos que la historia, etc. Por otro lado, ha sido aspiración muy frecuente la de hallar un método universal aplicable a todas las ramas del saber y en todos los casos posibles — método que cabe relacionar con el ideal de un "lenguaje universal". Pero sea cual fuere la concepción del método que se mantenga, hay en todo método algo común: la posibilidad de que sea usado y aplicado "por cualquiera". Esta condición fue establecida con toda claridad por Descartes, cuando en su *Discurso del método* indicó que las reglas metódicas propuestas eran reglas de invención o de descubrimiento que no dependían de la particular capacidad intelectual del que las usara. Es cierto que un método dado puede ser usado mejor o peor, pero ello tiene poco que ver con el método mismo. En otros términos, no hay "métodos individuales"; los que se llaman tales son simplemente "costumbres" o "procedimientos".

Aunque los antiguos se habían ocupado de algún modo de cuestiones de método, la investigación acerca del método, de su naturaleza y formas, alcanzó auge suficiente solamente en la época moderna, cuando se quiso encontrar un "método de invención" distinto de la mera "exposición" y de la simple "prueba de lo ya sabido". En este sentido hay una diferencia básica entre método y demostración. Esta última consiste en hallar la razón por la cual una proposición es verdadera. El primero, en cambio, trata de hallar la proposición verdadera. Por eso decía Descartes que su *Discurso* fue escrito "para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias". En rigor, el método de que hablaba Descartes es "método para", y las reglas sentadas a tal efecto son asimismo "reglas para". Son, para referirnos a otro título del mismo autor, "reglas para la dirección del espíritu". Cierto que en ocasiones se incluía en el método la demostración de la verdad. Así, por ejemplo, en la *Logique de Port-Royal*, Parte IV, Cap. 2, el método es definido como "el arte de bien disponer una serie de diversos pensamientos, ya sea para descubrir una verdad que ignoramos, ya para probar a otros una verdad que conocemos". Pero propiamente el método en casi todos los autores de esta época tuvo por finalidad lo expresado en la primera parte de esta definición, y sólo secundariamente se refirió asimismo a la última. Por eso Descartes decía que "el método es necesario para la investigación de la verdad" (*Regulae*, IV). Esta opinión era compartida por casi todos los autores de la época que se consagraron al problema del método, y en rigor, por casi todos los autores modernos. Desde este punto de vista, hubo comunidades de propósitos en Francis Bacon, Galileo y Descartes, cualesquiera que fuesen las divergencias que mantuvieran con respecto al contenido del método.

Hemos indicado antes que no hay métodos individuales y que todo método es "universal", aun cuando pueda en principio estar limitado a ciertos fines. Importa agregar que ello no excluye la persona del investigador en cuanto investigador. En efecto, se postula un método solamente porque hay seres que llegan al convencimiento de que lo necesitan. En este sentido, pero sólo en este sentido, puede decirse que hay en todo método algo de "personal".

Puede hablarse de métodos más generales y de métodos más especiales. Los métodos más generales son métodos como el análisis, la síntesis, la deducción, la inducción, etc. Los métodos más especiales son sobre todo métodos determinados por el tipo de objeto a investigar o la clase de proposiciones que se propone descubrir. Dada la índole de la presente obra, aquí nos interesan sobre todo los que se han llamado "los métodos de la filosofía". En efecto, la filosofía se ocupa no sólo de cuestiones relativas a la naturaleza del método, sino que también se pregunta si hay o no algún método más adecuado que otros para el propio filosofar. A continuación enumeraremos varias propuestas hechas sobre los métodos filosóficos; no hablaremos del contenido mismo de cada uno de los métodos, porque en la mayor parte de los casos hay artículos especiales sobre ellos (así, por ejemplo, DEFINICIÓN, DIALÉCTICA, INDUCCIÓN, INTUICIÓN, etc.). Algunos de los métodos citados no son específicamente filosóficos. Debe observarse, por otro lado, que con frecuencia un mismo filósofo —aun uno que ha propugnado un determinado método frente a otros— ha combinado varios métodos.

Por un lado puede hablarse de los siguientes métodos: (1) Método por definición; (2) Método por demostración —bien que, según vimos, la demostración misma no sea propiamente un método—; (3) Método dialéctico; (4) Método trascendental; (5) Método intuitivo; (6) Método fenómenológico; (7) Método semiótico y, en general, "método lingüístico"; (8) Método axiomático o formal; (9) Método inductivo. En lo que toca a las combinaciones de métodos a que hemos aludido antes, observaremos que Platón usó a la vez un método por definición y un método dialéctico; que Kant usó el método deductivo y el trascendental; que Hegel usó el método dialéctico y el deductivo; que Bergson ha empleado el método intuitivo y el método inductivo, etc.

García Bacca estima que hay siete métodos o "modelos de filosofar": el de Platón —modelo "trascendente simbólico"—; el de Aristóteles —"analítico"—; el de Santo Tomás —"teológico"—; el de Descartes —"inmanente"—; el de Kant —"trascendental"—; el de Husserl —"fenomenológico"—; el de Heidegger — "existencial". Dicho autor precisa la naturaleza de cada uno de estos métodos por medio de una interpretación de lo que en cada uno de ellos significa la "vida", desde la tímida introducción por Platón de los "seres vivientes" hasta el papel fundamental desempeñado en Heidegger por la "existencia".

Según Richard McKeon, hay tres métodos filosóficos fundamentales, cada uno de los cuales da origen a un tipo peculiar de filosofía: (1) Método dialéctico (Platón, Hegel, etc.), consistente en suprimir las contradicciones —en el proceso de la Naturaleza o de la historia, en los argumentos lógicos, etc.— y en subsumirlas en "totalidades". Con ello se niega la posibilidad de sustancias o de principios independientes entre sí. (2) Método logístico (Demócrito, Descartes, Leibniz, Locke) consistente en afirmar la existencia de principios (cosas, leyes, signos, etc) y en deducir a partir de ellos el resto. Aquí se presta gran importancia a la definición y unívoco carácter de las "naturalezas simples" o

de los términos básicos empleados, y se rechaza todo "holismo" y todo "organismo". (3) Método de indagación (Aristóteles, Francis Bacon, etc.), consistente en usar una pluralidad de métodos, cada uno de ellos adecuado a su objeto, área o ciencia, con atención principal a los resultados obtenidos y al progreso del conocimiento.

McKeon agrega a este respecto tres observaciones. 1. Cada uno de estos métodos (que son propiamente "metafilosofías") pretende dar razón de los otros. Así, el método dialéctico emplea la dialéctica para las pruebas formales; el logístico da cuenta formalmente de razonamientos dialécticos; el de la indagación considera que dialéctica y logística son formas abstractas a las cuales hay que dar un significado por medio de los resultados de la indagación. 2. Cada uno de estos métodos tiende a emplear una cierta clase de principios. El método dialéctico emplea los principios "comprensivos" (que reconcilian diferencias y conflictos); el método logístico, los principios simples (obtenidos por medio de un análisis de los todos en elementos componentes); el método de la indagación, los principios reflexivos (conseguidos mediante reducción de un problema o tema a un todo suficientemente homogéneo e independiente para permitir una solución). 3. Cada uno de los métodos y cada uno de los principios está ligado, además (aunque no necesariamente), a un grupo de temas y a un conjunto de intenciones o propósitos. De hecho, método, principio, tema y propósito son para McKeon los cuatro principales determinantes de cada filosofía en el sentido "perifilosófico" de esta expresión. Decimos 'perifilosófico', porque este estudio de los métodos puede relacionarse con el estudio de las formas de pensar (que de alguna forma son "métodos") de que hemos hablado en el artículo PERIFILOSOFÍA.

Según I. M. Bochenski, hay cuatro métodos capitales en el pensamiento contemporáneo: el fenomenológico; el semiótico (especialmente semántico); el axiomático; y el reductivo (el cual incluye el reductivo inductivo y el reductivo no inductivo).

Puede asimismo hablarse de dos grupos de métodos: el método causal y el formal, por un lado; y el método matemático-formal y el genético-funcional por el otro. El método causal se ocupa de procesos; el formal, de formas; el matemático formal, se vale de formalización; el genético-funcional subraya la continuidad de las relaciones causa-efecto (genéticas) y de las relaciones de medio a fin (funcionales).

De un modo más general se puede hablar asimismo de métodos racionales en contraposición con métodos intuitivos, así como de un "método de la razón vital", de que ha hablado Ortega y Gasset. Puede verse con todo ello que la cuestión del método, aun limitado al método filosófico, tropieza de inmediato con la existencia de una pluralidad de métodos. Por un lado, ello parece un grave inconveniente, porque sigue latiendo el ideal de un "método universal". Por otro lado, la pluralidad de métodos puede responder a la pluralidad de caminos para hallar proposiciones verdaderas, y aun puede imaginarse que sólo una pluralidad de métodos puede ser fecunda.

Sobre método filosófico: R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, 1933. — Euríalo Cannabrava, *Elementos de metodología filosófica*, 1956. — Jorge Millas, "El problema del método en la investigación filosófica", *Philosophy and Phenomenological Research*, IX (1948-1949), 595-608. — Richard McKeon, "Philosophy and Method", *The Journal of Philosophy*, XLVIIII (1951), 653-82; hay ed. separada, 1951. — G. Vailati, 17 *método della filosofia*, 1957, ed. F. Rossi-Landi. — Sobre los métodos en general (especialmente los contemporáneos en las ciencias): J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, 3 vols., 1950. — N. Wiener, F. C. S. Northrop *et al*, *Structure, Method, and Meaning*, 1950 [homenaje a H. M. Sheffer, con otros trabajos sobre la noción lógica de estructura y temas afines por varios autores]. — I. M. Bocheński, *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, 1954, 2ª ed., 1959 (trad. esp.: Los *métodos actuales del pensamiento*, 1957). — C. H. Kaiser, *An Essay on Method*, 1952. — Rupert Crawshay-Williams, *Methods and Criteria of Reasoning*, 1957 (esp. Caps. I, XII). — Justus Buchler, *The Concept of Method*, 1961. — Sobre método en metafísica: Johannes Hessen, *Die Methode der Metaphysik*, 1932. — N. Balthasar, *La méthode en métaphysique*, 1943. — R. J. Henle, *Method in Metaphysics*, 1951. — Sobre método en matemática y lógica: J. M. C. Duhamel, *De la méthode dans les sciences du raisonnement*, 1882. — O. D. Hölder, *Die mathematische Methode*, 1924. — Morris R. Cohen y E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1934. — Alfred Tarski, *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*, 1936. Trad. alemana: *Einführung in die mathematische Logik und in die Methodologie der Mathematik*, 1937. Trad. inglesa revisada y ampliada: *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, 1941, 2ª ed., con ligeras correcciones, 1946. Trad. esp. a base de la 2ª ed. inglesa y parte de la edición alemana de 1937: *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*, 1951. — Max Black, *Critical Thinking: An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1946. — Sobre método en la ciencia natural: T. Percy Nunn, *The Aim and Achievement of Scientific Method*, 1907. — Henri Poincaré, *Science et Méthode*, 1908 (trad. esp.: *La ciencia y el método*, 1910). — C. D. Broad, *Scientific Thought*, 1923. — A. D. Ritchie, *Scientific Method. An Inquiry into the Character and Validity of Natural Laws*, 1923. — V. Kraft, *Die Grundformen der wissenschaftlichen Methoden*, 1926. — Elio Baldacci, *Del método nella scienza*, 1947. — Maurice Gex, *Méthodologie*, 1947. — Amir Mehdi Badi, *L'idée de la méthode des sciences. I: Introduction*, 1953. — E. Simard, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, 1956. — P. Filiasi Carcano, *La metodologia nel rivarsi del pensiero contemporáneo*, 1957. — G. Schlesinger, *Method in the Physical Sciences*, 1962. — Sobre método en las ciencias sociales: D. C. Culver, *Methodology of Social Research. A Bibliography*, 1936. — Félix Kaufmann, *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, 1936 (trad. esp.: *Metodología de las ciencias sociales*, 1946). — Sobre sistema y método: O. Ritschl, *System und systematische Methode*, 1906. — Sobre método psicológico y método trascendental: Max Scheler, *Die transzendentale und die psychologische Methode*, 1900. — Método en varios autores y épocas: Maurice Vanhoutte, *La méthode ontologique chez Platon*, 1956 [especialmente sobre método dialéctico platónico]. — Neal W. Gilbert, *Renaissance Concept of Method*, 1960. — Ralph M. Blake, Curt J. Ducasse, Edward H. Madden, *Theories of Scientific Method. The Renaissance Through the Nineteenth Century*, 1960, E. H. Madden, ed. — L. J. Beck, *The Method of Descartes: A Study of the Regulae*, 1952. — La mayor parte de los textos citados en la bibliografía del

artículo LÓGICA, especialmente los de los que sostenían que estos fines son la llamada tendencia metodológica, contienen también capítulos sobre métodos en las ciencias. La primera parte de la revista *Methodos* (desde 1949) está consagrada a la metodología (la segunda parte está dedicada a la lógica simbólica).

METOQUITES (TEODORO) (1260-1332), nacido en Nicaia, fue "gran logoteta" del Imperio bizantino bajo Andrónico II, y se distinguió por una serie de influyentes comentarios a las obras de Aristóteles, especialmente a la *Física* y al *Organon*, que consideraba muy superiores a la *Metafísica*. En metafísica, o filosofía primera, Metoquites siguió más bien a Platón y a los neoplatónicos. En rigor, sus comentarios a la *Física* y al *Organon* de Aristóteles muestran asimismo las huellas de la tradición neoplatónica, especialmente tal como fue elaborada por Psellos. Metoquites se interesó también grandemente por la matemática, que consideró superior a la "física" y más reveladora que esta última de la estructura de la realidad. En efecto, la matemática era para Metoquites la ciencia de las más elevadas abstracciones, y éstas son el objeto del mundo inteligible. En varios escritos de carácter moral y "político", Metoquites destacó la importancia de la actividad social para la adecuada realización de los fines éticos, contra los que sostenían que estos fines son realizados más propiamente mediante la vida solitaria en contemplación.

Varios de los escritos de Teodoro Metoquites permanecen inéditos. De los publicados el más importante es el llamado *Miscellanea* (*Comentarios y juicios morales*), donde hay muchos de sus comentarios platónicos y neoplatónicos a Aristóteles. Edición por Chr. G. Müller y Th. Kiessling: *Theodon Metochitae Miscellanea* (Lipsiae, 1921). Edición del prefacio a una *Astronomía* por C. Sathas en el *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, ed. F. Cumont y F. Boll, t. I, págs. lxxxv-cxl. — Véase Hans-Gorg Beck, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, 1952. — B. Tatakis, *Aristote critiqué par Théodoros Métochite*, 1953.

METRODORO de Lámpsaco (ca. 330-ca. 277 antes de J. C.) fue uno de los discípulos más cercanos de Epicuro y, según Diogenes Laercio (X, 16), su más fiel seguidor. Su actividad filosófica parece haber sido casi exclusivamente de carácter polémico: en defensa de las doctrinas de Epicuro escribió varios tratados, de los que sólo quedan fragmentos, contra los sofistas, los cínicos y el atomismo de Demócrito (en la medida en que este último difería del de Epicuro). Escribió asimismo sobre los males y las virtudes, y sobre "la riqueza".

Fragmentos en A. Korte, "Metrodoros Fragmenta", *Jahrbücher für Philologie*, Suppl. XVII (1890), 529-97. — Véase S. Sudhaus, "Eine erhaltene Abhandlung des Metrodor", *Hermes*, XLI (1906), 45-58 y XLII (1907), 645-47. — S. Pellegrini, "Problemi di Metrodoro", *Clasici e Neolatini*, Nº I (1905).

MEYERSON (EMILE) (1859-1933) nació en Lublin, estudió ciencias, principalmente química, en Alemania, y pasó en 1882 a Francia, donde estableció su residencia, desempeñando diversos trabajos (químico, secretario del Instituto psicológico de la Universidad de París). Desde un punto de vista puramente epistemológico y en nombre de un realismo que, a su entender, ha sido el patrimonio común de todos los científicos, Meyerson criticó el positivismo en todas sus formas. Según Meyerson, el proceso del pensar científico tiende a violentar la realidad en aras de la identidad; esta tendencia a la identificación, notablemente manifiesta en el causalismo, no equivale, sin embargo, a un uso meramente pragmático. El científico busca una verdadera explicación de los fenómenos; la teoría científica no es una ficción ni una hipótesis indiferente, sino un intento de alcanzar la verdadera causa. Ahora bien, el pensar científico no puede eludir su tendencia natural a la identidad, tendencia que es, en el fondo, la misma exigencia de la razón. Esto conduce a la ciencia, cuando se remonta a sus principios y se aproxima con ello a la especulación filosófica, a una idea del mundo que, llevada a sus últimas consecuencias, se superpone exactamente a la "esfera" de Parménides. A través de los postulados de la unidad de la materia, del espacio uniforme y vacío, la ciencia acaba por sustituir lo diverso por lo único y, consiguientemente, acaba por abolir una realidad donde, ausentes los fenómenos, sobra la ley misma. La desaparición de la realidad ontológica equivale a la desaparición de la misma legalidad; el positivismo yerra, pues, si cree que la una subsiste sin la otra. La racionalidad de la ciencia requiere la racionalidad de lo real, y la misión del científico consiste, por lo pronto, en adaptar sucesivamente sus identificaciones a la experiencia. Y, por otro lado, esta tendencia unificadora de la razón no es propia solamente de la ciencia, sino también del pensamiento común del hombre, que hace de lo múltiple y de lo diverso algo unificado y que consigue en el curso de este esfuerzo una adecuación parcial entre lo real y lo idéntico. Pues la sustitución de lo real por lo idéntico no es sino un término extremo y, por así decirlo, un secreto postulado de la mente. Por un lado, la ciencia misma, en su ambición de comprender lo real, llega a la comprensión de lo irracional. Por otro, el hombre de ciencia, cuando concibe adecuadamente la misión de ésta, no se niega a desconocer las realidades que estudia la filosofía. Lo que hay que hacer en todo caso es no permitir que la filosofía se lance sin trabas por las vías de una especulación desenfrenada. La ambición de Meyerson era, como él mismo confesó, contribuir a los prolegómenos para toda metafísica futura.

Obras: *Identité et Réalité*, 1908 (trad. esp.: *Identidad y realidad*, 1929). — *De l'explication dans les sciences*, 1921. — *La déduction relativiste*, 1925. — *Du cheminement de la pensée*, 3 vols., 1931. — *Essais*, 1936. — Véase también *Correspondance entre Harald Hoffding et Emile Meyerson* (Copenhague, 1939). — Sobre Meyerson: A. Metz, *Une nouvelle philosophie des sciences*, 1928. — George Boas, *A Critical Analysis of the Philosophy of E. Meyerson*, 1930. — León Dujovne, *La filosofía y las teorías científicas*, 1930. — M. Gillet, *La philosophie de M. M. Étude critique*, 1931 [Archives de Philosophie, vol. VIII, cuaderno 3]. — A. Lalande, *Philosophie de l'intellect. Les "Essais" d'É. Meyerson*, 1936. — Th. R. Kelly, *Explanation and Reality in the Philosophy of E. M.*, 1937. — Antonio Caso, *M. y la física moderna*, 1940. — M. A. Denti, *Scienza e Filosofia in M.*, 1940. — Maurice Gex, "L'épistémologie d'É. M.", *Revue de Théologie et de Philosophie*, IX (1959), 338-56. — Georges Mourélos, *L'Épistémologie positive et la critique meyersonienne*, 1962.

MEZCLA. La noción de mezcla ha desempeñado en filosofía —especialmente en física (filosofía natural) y en metafísica— un papel más importante del que parece. Fue una idea fundamental en dos de los pluralistas griegos: Empédocles y Anaxágoras. En efecto, tanto en uno como en otro uno de los factores que explican la realidad natural y los procesos naturales es la mezcla, μίξις, de diversos elementos. Los elementos de que se componen los cuerpos son para Empédocles elementos no mezclados, pero los cuerpos mismos son mezclas en diversas proporciones. Los elementos que forman los cuerpos son para Anaxágoras una mezcla (de cualidades o propiedades); los cuerpos mismos son mezclas de dichas mezclas. Sin embargo, los pluralistas no se plantearon el problema de la naturaleza de la propia mezcla. Tampoco se lo planteó, en el fondo, Platón, no obstante hacer uso de la noción de mezcla en diversos sentidos (mezcla de elementos; mezcla de cualidades; mezcla de ideas; mezcla de principios, etc), y no obstante haber situado la noción de mezcla en la base de algunas de sus más decisivas especulaciones — as!, por ejemplo, en la cuestión de la mezcla de lo Uno con lo Otro. En cambio, encontramos en Aristóteles un análisis de la noción de mezcla en el cual están implicadas algunas de las cuestiones más fundamentales que se han planteado luego al respecto. En *De* gen. *et corr.*, I, 10, 327 a 30 y sigs., Aristóteles se pregunta en qué consiste una mezcla —o combinación—; que es lo que puede mezclarse o combinarse; y de qué cosas y en qué condiciones es la mezcla una propiedad. Se pregunta también si existe o no de hecho mezcla. Ciertos autores habían proclamado que es imposible que una cosa se mezcle con otra, de forma que los elementos componentes siguen inalterados. Aristóteles indica que hay que distinguir entre la mezcla y el proceso de la generación y la corrupción. Así, la madera no se mezcla con el fuego, pues lo que aquí ocurre es que se engendra el fuego y perece la madera. También hay que distinguir entre la mezcla y la composición; esta última es resultado de una yuxtaposición o combinación de elementos, mientras que la mezcla da lugar a un elemento de textura uniforme. En la mezcla no hay partes constituyentes diversas, sino partes constituyentes únicas (y a la vez compuestas por completa interpenetración).

Los atomistas habían entendido la mezcla como una combinación de átomos, formando algo así como un mosaico. Esto no es para Aristóteles una verdadera mezcla. Tampoco lo es para los estoicos, los cuales introdujeron la noción de mezcla, κρᾶσις, en su idea del pneuma como elemento totalmente infuso en la materia. Según los estoicos (especialmente Crisipo), no todas las mezclas son iguales: hay mezclas mecánicas (como la de las semillas), mezclas "elementales" (como la de los líquidos, o de líquidos con sólidos) y mezclas completas. Estas últimas son propiamente "fusiones" en las cuales se destruyen las cualidades de los cuerpos componentes para formar nuevas cualidades del cuerpo mezclado. Es obvio que el problema de la mezcla está estrechamente relacionado con el problema de lo continuo (VÉASE) y que por lo general sólo los autores que admitían la posibilidad de la continuidad en los cuerpos admitían la idea de mezcla, especialmente de la mezcla como fusión. En este último tipo de mezcla no hay ninguna parte de la sustancia mezclada que no participe de la mezcla total.

Tanto los estoicos como los comentaristas de Aristóteles se ocuparon grandemente del problema de la mezcla. Uno de los temas principales de la filosofía natural fue el tema *De mixtione* (nombre de uno de los tratados de Alejandro de Afrodisia, y de uno de los tratados de Galeno). La cuestión se transmitió a los autores latinos, los cuales trataron asimismo de la cuestión de mezcla, *mixtio o commixtio.* Siguiendo a varios autores antiguos, algunos escolásticos distinguieron entre mezcla real, *mixtio vera*, y mezcla visible o perceptible, *mixtio ad sensum.* La mezcla real puede ser a la vez verdadera o completa, y parcial. Gran importancia adquirió el problema de la naturaleza de la mezcla y de las diversas clases posibles de mezcla entre los filósofos que más atentamente se ocuparon de cuestiones de "física" — así, por ejemplo, los mertonianos (VÉASE). La mayor parte de los problemas relativos a la llamada "reacción" y "remisión" de "formas" envuelven cuestiones sobre la naturaleza y formas de la mezcla. Ésta puede ser mezcla de elementos o —con creciente frecuencia— mezcla de propiedades de elementos. Durante toda la época moderna el problema de la mezcla y de las mezclas —el llamado "problema de los mixtos (y de las combinaciones)"— ocupó a menudo a filósofos y a hombres de ciencia. La idea moderna de "combinación química" debe no poco a las discusiones anteriores sobre los "mixtos". El fondo de esta idea y de estas discusiones permanece incólume; en efecto, lo que se trata de saber es si puede haber o no "realmente" cuerpos "mixtos". En este respecto puede decirse que siguen en pie —bien que notablemente refinadas— algunas de las tesis anteriores, y especialmente las siguientes dos tesis: no hay mezclas, porque los componentes de todo cuerpo son partículas elementales en principio últimas, de modo que las llamadas "mezclas" son combinaciones; hay mezclas reales, porque las propiedades de los elementos componentes (sean los que fueren) se difunden por todo el "mixto". Junto a estas tesis hay otras menos radicales — por ejemplo, la tesis de que la realidad de la mezcla depende en gran parte de los cuerpos o elementos de que se trate. En todo caso, no sólo en las épocas antigua y medieval, sino también durante la época moderna ha sido difícil separar por completo el aspecto "filosófico" y los aspectos "químico" y "físico" del problema de las mezclas, de los "mixtos" y de las "combinaciones" (como puede verse en la obra de Pierre Duhem, *Le mixte et la combinaison chimique. Essai sur l'évolution d'une idée*, 1902, a la cual puede agregarse la obra de Gaston Bachelard, *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, 1932).

MICHELET (KARL LUDWIG) (1801-1893) nac. en Berlín, fue, a partir de 1829, "profesor extraordinario" en la Universidad de Berlín. En colaboración con el Conde Cieszkowski fundó la "Berliner Philosophische Gesellschaft" y fue director de su órgano, *Der Gedanke* (1860-1884).

Michelet fue uno de los más fieles seguidores de Hegel, defendiendo a Hegel —"el filósofo universal irrefutado"— contra sus adversarios. Suele filiarse a Michelet dentro de "la derecha hegeliana", si bien podría también incluírsele en un "centro hege-

liano" o en un "centro-derecha" hegeliano. En efecto, Michelet intentó oponerse a todas las interpretaciones de Hegel. Además, y sobre todo, intentó ran del sistema de ideas centrales de Hegel. Además, y sobre todo, intentó ver cómo podía aplicarse este sistema a las ciencias empíricas y cómo podía acordarse con el cristianismo. En este último sentido Michelet equiparó la tríada dialéctica hegeliana con la Trinidad cristiana — cuando menos bajo forma analógica. Importantes fueron en la obra de Michelet sus estudios de historia de la filosofía, en particular de historia de la filosofía moderna.

Obras principales: *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum System der Moral,* 1828 (*La ética de A. en su relación con el sistema de la moral). — System der philosophischen Moral,* 1828! — *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel,* 2 partes, 1837-1838 *(Historia de los últimos sistemas de la filosofía en Alemania, de K. a H.). — Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjectiven Geistes,* 1840 *(Antropología y psicología o la filosofía del Espíritu subjetivo). — Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele,* 1841 [de un curso dado en Berlín; verano de 1840] *(Lecciones sobre la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma). — Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie,* 1843 *(Historia evolutiva de la reciente filosofía alemana)* [en particular, contra los ataques de Schelling al hegelianismo]. — *Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes. Eine philosophische Trilogie. Erster Gespräch: Über die Persönlichkeit des Absoluten,* 1844; *Zweites Gespräch: Der historische Christus und das neue Christentum,* 1847; *Drittes Gespräch: Über die Zukunft der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele oder die Lehre von den letzten Dingen,* 1852 *(La epifanía de la eterna personalidad del Espíritu. Trilogía filosófica. Primer diálogo: Sobre la personalidad del Absoluto; Segundo diálogo: El Cristo histórico y el nuevo cristianismo; Tercer diálogo: Sobre el futuro de la Humanidad y la inmortalidad del alma o la doctrina de las ultimidades). — Die Lösung der gesellschaftlichen Frage,* 1849 (*La solución de la cuestión social). — Esquisse de logique,* 1856. — *Die Geschichte der Menschheit in ihrem Entwicklungsgange von 1775 bis auf die neuesten Zeiten,* 2 vols., 1859-1860 *(La historia de la Humanidad. . .). — Naturrecht oder Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie,* 2 vols., 1866 *(Derecho natural o filosofía del Derecho como filosofía práctica). — Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph,* 1870 (*H., el filósofo universal irrefutado). — Das System der Philosophie als exakte Wissenschaft,* 4 vols., 1876-1879 *(El sistema de la filosofía como ciencia exacta). — Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegel's,* 1888 [en col. con G. H. Haring].

Véase E. H. Schmitt, *M. und das Geheimnis der Hegel'schen Dialektik,* 1888.

MICROCOSMO. Véase MACROCOSMO.

MIGUEL PSELLOS. Véase PSELLOS (MIGUEL).

MILAGRO. Griegos y romanos hablaron de ἔρας, *signum,* como anuncio de algo, especialmente de algún acontecimiento futuro que se suponía importante para un hombre, una familia, una comunidad, etc. Cuando los "signos" son frecuentes, no parece haber nada anormal en ellos; por el contrario, lo "normal" es que haya dondequiera signos, o que puedan "arrancarse" signos a la Naturaleza, o a ciertos hombres. Pero cuando los "signos" no son frecuentes, parecen "anormales": el "signo" es entonces algo "extraño", algo "maravilloso" y "portentoso". Sólo en este segundo sentido puede hablarse de milagro, *miraculum.* La noción de milagro es importante en el cristianismo, por cuanto en los Evangelios Jesucristo aparece como obrando algunos milagros. Los milagros obrados por Jesucristo son como el sello divino dado a la Palabra de Dios. En este sentido, los milagros en cuestión se distinguen de los que se suponía llevaban a cabo los taumaturgos y milagreros. Los primeros están destinados a confirmât la Palabra de Dios en los que ya creen en ella; los segundos están destinados a asombrar con la manifestación de ciertos "poderes ocultos" sobre la Naturaleza.

Entre los teólogos y filósofos cristianos se admitió el milagro, o la posibilidad de milagro, como un "hecho extraordinario" que se sale del curso llamado "normal" de los acontecimientos o, como se ha dicho, que está "fuera del juego de las causas segundas". La razón fundamental del milagro en sentido cristiano es la creencia de que Dios ha creado el mundo y, por tanto, su acción no está sometida al orden natural de las cosas. Ello no significa en todos los casos que se admita el orden natural, y orden de las causas segundas, como un perpetuo milagro. Si bien algunos autores se inclinan a esta última opinión, la mayor parte de los teólogos y filósofos cristianos mantienen que el orden natural, aunque producido por Dios, tiene una realidad propia, bien que "secundaria". Como autor de la Naturaleza, Dios puede actuar fuera del orden natural, lo que sucede cuando obra milagros, o hace obrar milagros. Por otro lado, se supone que los milagros no son una "pura arbitrariedad" de Dios, sino que tienen su "razón": los milagros se obran con vistas a un fin superior a una determinada naturaleza. Los milagros pueden ser físicos o morales. Los primeros son de algún modo "indirectos"; los segundos son debidos a la acción directa de la Palabra de Dios sobre la conciencia.

En la época moderna, especialmente durante los siglos XVII y XVIII, abundaron las discusiones sobre la naturaleza y en particular sobre la posibilidad o imposibilidad de los milagros. En principio, los deístas, librepensadores, "libertinos", etc., negaron la posibilidad de los milagros, en tanto que los "religionarios", los "creyentes", etc., afirmaron tal posibilidad. Pero lo que interesa filosóficamente no son tanto las posiciones adoptadas al respecto como los argumentos producidos. Importantes pasajes en este respecto fueron, entre los filósofos, el Cap. VI del *Tractatus theologico-politicus,* de Spinoza y la sección X de la *Enquiry concerning Human Understanding,* de Hume (que escribió también un ensayo, *Of miracles* [1748]). Según Spinoza, "todo lo que Dios quiere o determina implica una necesidad y una verdad eterna"; las leyes naturales son "decretos divinos procedentes de la necesidad y perfección de la naturaleza divina". No se puede conocer ni la esencia ni la existencia ni la providencia de Dios por los milagros, sino que se la percibe mejor mediante "el orden fijo e inmutable de la Naturaleza". Los milagros expresan sólo potencias limitadas, no la potencia ilimitada de Dios. Según Hume, todo milagro supone una experiencia uni-

forme de la que el milagro es, o se supone ser, una excepción. No hay, pues, razón para creer en los milagros, ya que entonces se cree contra un testimonio más probable. La máxima establecida por Hume es "que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a menos que el testimonio sea de tal especie, que su falsedad sería más milagrosa que el hecho que trata de establecer". Así, si alguien me dice que un muerto resucitó, debo considerar qué es lo más probable: que tal persona haya sido engañada, o se engañe a sí misma, o que el hecho que relata haya efectivamente sucedido. Sopesando un milagro con el otro, dice Hume, rechazo siempre el milagro mayor. "Si la falsedad de su testimonio fuera más milagrosa que el acontecimiento que relata, entonces y sólo entonces puede el testimonio pretender mandar sobre mi creencia u opinión." Razonamientos semejantes a los de Spinoza han dado autores que pueden llamarse *grosso modo* "racionalistas" o "mecanicistas". Razonamientos semejantes a los de Hume han dado algunos positivistas lógicos (Cfr., por ejemplo, Richard von Mises en *Kleines Lehrbuch des Positivismus* [1939], § 16, 1). En cambio, los filósofos que creen en la posibilidad (aunque no necesariamente la frecuencia) de los milagros han indicado que razonamientos como los bosquejados antes se aplican solamente a la serie de las causas segundas sin tener en cuenta que Dios es el autor de la Naturaleza y, sobre todo, sin tener en cuenta que el milagro es un signo divino obrado con vistas a un fin que trasciende la Naturaleza, o cuando menos determinada naturaleza.

MILÁN (ESCUELA DE). Hacia 1909 algunos pensadores católicos italianos, encabezados por el P. Agostino Gemelli, decidieron combatir el positivismo y el idealismo hegeliano por medio de una renovación de la escolástica tomista que no fuese simplemente una repetición de sus tesis, sino el resultado de su profundización y constante cotejo con el pensamiento moderno y en particular con el proceso de formación y resultados de las ciencias. Una tendencia análoga a la de la Escuela de Lovaina (VÉASE) se desarrolló de este modo en Milán, teniendo por centro la *Rivista di filosofia neo-scolastica* fundada en 1909. En ella colaboraron sobre todo Giulio Canella, Monseñor G. Tredici, L. Necchi, Monseñor A. Masnovo, Monseñor Francesco Olgiati, Amedeo Rossi, Monseñor Zamboni, así como varios colaboradores de la *Revue néo-scolastique de Philosophie.* Este *gruppo di studiosi* se fortaleció y extendió al poco tiempo, especialmente desde la fundación, en 1921, de la Universidad del Sagrado Corazón, de Milán, cuyo rector fue Agostino Gemelli (VÉASE). De acuerdo con los principios sentados por éste, y correspondientes a la situación filosófica en Italia, el grupo neoescolástico y neotomista de Milán se consagró muy particularmente al estudio histórico-filosófico, con especial atención a la filosofía moderna y al idealismo, único modo no sólo de comprenderlo y poder enfrentarlo con la neoescolástica, sino también de hacer posible para ésta superar el idealismo "desde dentro". Lo histórico y lo especulativo se mezclaron de este modo, no sin producir algunas disensiones y polémicas dentro del mismo grupo. Es importante sobre todo al respecto la polémica entre Olgiati y Zamboni, y el "caso Zamboni" a que dio lugar subsiguientemente. La polémica se deriva inmediatamente de las posiciones asumidas por estos dos pensadores, que hemos reseñado en los artículos consagrados a ellos, especialmente de la crítica de Olgiati y también de la de A. Rossi. La tendencia "histórica" pareció, en todo caso, triunfar dentro de la Escuela, no, ciertamente, como una finalidad última, sino como un punto de partida indispensable para la completa revalorización del neotomismo.

Véase especialmente A. Gemelli, "Une orientation nouvelle de la scolastique", *Revue néoscolastique de philosophie,* XIX (1912), y los "Indirizzi e conquiste délia filosofia neoscolastica italiana", suplemento a la *Rivista di filosofia neo-scolastica,* XXVI (1934). — Sobre el "caso Zamboni", véase, además de las obras citadas en los artículos correspondientes: Gemelli, Olgiati, Rossi, "Il caso Zamboni" (*Rivista,* etc., 1935, págs. 393-427). — Zamboni, "Chiarimenti per la controversia sulla gnoseologia pura", *Divus Thomas,* XLII (1939). — C. Ranwez, "La controverse gnoséologique en Italie", *Revue néoscolastique de philosophie,* XXXVIII (1935). — La principal obra polémica de A. Rossi al respecto es: *La gnoseología (o psicología pura) del Prof. G. Zamboni. Studio critico,* 2ª edición, 1935.

MILESIOS. Dentro de los jónicos (VÉASE) ocupan un lugar destacado los milesios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes [VÉANSE]). El nombre 'milesios' procede del hecho de que todos los así llamados nacieron y desarrollaron su actividad filosófica en Mileto, en la costa del Asia Menor. Con frecuencia se les califica de φυσικοί, físicos, y también de φυσιολογοί fisiólogos, en el sentido de "filósofos de la Naturaleza", φύσις, aun cuando teniendo presente que el vocablo 'Naturaleza' debe ser entendido en un sentido distinto del que tiene en nuestros días. Por eso dice VV. Jaeger que, aunque "físicos", los milesios no pueden dejar de ser considerados como "teólogos", a menos que se proceda a modernizar indebidamente su pensamiento. Se considera a los milesios como fundadores de la filosofía, por lo menos de la filosofía griega (v.), y se estima que una de las características más destacadas de su pensamiento es el hilozoísmo (v.). Con los presocráticos (v.) hasta Demócrito forman la llamada tendencia cosmológica de la filosofía griega, pero se distinguen del resto de los presocráticos por la forma que podríamos llamar "pre-ontológica" de su pensamiento. Algunos historiadores de la filosofía consideran que ciertos pensadores, tales como Hipón, Idao y Diogenes de Apolonia (VÉASE), representan prolongaciones de la filosofía de los milesios.

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA GRIEGA y la de PRESOCRÁTICOS.

MILHAUD (GASTON) (1858-1918) nació en Nîmes y fue profesor de matemáticas en el Liceo de Montpellier y de filosofía en la Universidad de Montpellier. Milhaud destacó el papel creador o, para emplear el vocabulario criticista, "constitutivo" de la conciencia en el desarrollo de los conceptos científicos, con lo cual, aun dependiendo del positivismo de Comte y del neocriticismo de Renouvier, traspuso decididamente el plano de un simple fenomenismo (VÉASE). De ahí una crítica de esta última posición, tal como fue sobre todo representada por el comtismo, y una acentuación de la autonomía de la actividad espiritual que le con-

dujo en parte a tesis análogas a las defendidas por el pragmatismo y convencionalismo atenuados de Poincaré y Duhem. Lo que los conceptos científicos —especialmente en el terreno de la física matemática— tienen de más riguroso es, según Milhaud, lo que el espíritu previamente ha depositado en ellos. El espíritu no engendra, ciertamente, la realidad, pero sí produce el ámbito dentro del cual esta realidad se hace inteligible. La crítica del determinismo y del puro empirismo no son, sin embargo, tan sólo el producto de una actitud filosófica. Milhaud ha intentado mostrar que el carácter creador del espíritu se manifiesta de un modo efectivo a lo largo de la historia de la ciencia. El positivismo no sería en este caso más que una etapa a la cual seguiría el reconocimiento de la inteligibilidad creada por el espíritu bajo la forma de lo que Milhaud llama "la etapa de la interioridad".

Obras: *Leçons sur les origines de la science grecque*, 1893. — *Num Cartesii Methodus tantum valet in suo opere illustrando quantum ipse senserit*, 1894 (tesis latina). — *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, 1898 (tesis). — *Le Rationnel*, 1898. — *Les philosophes-géomètres de la Crèce. Platon et ses prédécesseurs*, 1900. — *Le Positivisme et le progrès de l'esprit. Études critiques sur Auguste Comte*, 1902. — *Études sur le pensée scientifique chez les Grecs et chez les Modernes*, 1906. — *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, 1911. — Es autor también de obras sobre Descartes *(Descartes, savant*, 1921), Renouvier *(La philosophie de Charles Renouvier*, 1927) y Cournot (*Études sur Cournot. Le développement de la pensée de Cournot*, 1927).

MILL (JAMES) (1773-1836) nació en Northwater Bridge (Condado de Forfar, Escocia) y estudió en la Universidad de Edimburgo. En 1803 se encargó de la dirección del *Literary Journal* (Londres) y en 1805 tomó a su cargo la dirección de la *St. James's Chronicle*. De 1806 a 1818 trabajó en una *History of India*, que alcanzó gran resonancia no sólo por su estudio e interpretación de la civilización de la India, sino también por su crítica de la administración inglesa. Amigo y seguidor de Jeremy Bentham (v.) y del economista David Ricardo, James Mill desarrolló el utilitarismo (v.) y fue uno de los fundadores del llamado "radicalismo filosófico", que prosiguió su hijo mayor, John Stuart Mill (VÉASE). La más notable contribución filosófica de James Mill consistió en la fundación y desarrollo de la "psicología" —de los "fenómenos mentales"— a base de Bentham y de Hartley. James Mill trató de mostrar que todos los mecanismos psíquicos son explicables a base de asociaciones y disociaciones de ciertos elementos básicos de carácter sensible, y de acuerdo con las leyes de asociación (véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO). La ley principal es la contigüidad en el espacio y en el tiempo, y en ella se fundan las leyes de contraste y de semejanza.

James Mill consideraba que esta explicación de los mecanismos mentales daba al traste con todas las supersticiones, entre las que incluía las creencias religiosas, especialmente el cristianismo, el cual declaró "el mayor enemigo que tiene la moralidad".

Obras: *Elements of Political Economy*, 1821. — *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, 1829 (edición de 1869, en 2 vols., por J. S. Mill, con notas de J. S. Mill, Alexander Bain, A. Findlater y G. Grote). — *A Fragment on Mackintosh*, 1835 y 1870. — Véase A. Bain, *James Mill, a Biography*, 1882. — G. S. Bower, *Hartley and James Mill*, 1881. — Véase también la bibliografía del artículo UTILITARISMO, especialmente el libro de Leslie Stephen.

MILL (JOHN STUART) (1806-1873) nació en Londres. Su padre, James Mill, le dio una rigurosa y rígida educación basada en los principios del utilitarismo (VÉASE) y del radicalismo filosófico de Bentham. La más inmediata consecuencia de esta educación fue la famosa crisis espiritual descrita en su *Autobiografía*. De ella se salvó en parte mediante la lectura de los poetas líricos y cierta rebelión contra los principios más estrechos del utilitarismo. Más tarde, una nueva crisis emotiva sobrevino en su vida: su amistad y luego su amor por Harriet Taylor, para casarse con la cual aguardó veintiún años, durante los cuales sufrió todos los prejuicios de la sociedad victoriana de su tiempo. Las dos crisis no son ajenas al desarrollo de su filosofía. En particular la última puede explicar la vehemencia del filósofo (expresada siempre con correcta frialdad) contra el imperio de las conveniencias sociales sobre las individuales. Desde el punto de vista más estrictamente filosófico, John Stuart Mill prosiguió la tarea de la fundamentación de las ciencias iniciada por sus antecesores de la escuela, pero con mayor amplitud de miras y a base de más amplias informaciones. Coincidiendo con Comte en la posición antimetafísica, pero discrepando de él en diversos puntos capitales, particularmente en los problemas del método y en el reconocimiento de la psicología como ciencia efectiva, J. S. Mill aplicó ante todo sus reflexiones a la lógica, entendida como ciencia de la prueba, y a la psicología, considerada como parte esencial de las ciencias morales. La psicología de J. S. Mill es de carácter netamente asociacionista; siguiendo las tendencias iniciadas por Hartley y Priestley y consecuentemente desarrolladas por el utilitarismo, Mill concibe los hechos psíquicos como estados elementales a cuya unión se otorga un carácter substancial, sin que sea lícito, por otro lado, averiguar el fundamento de semejante substancia, pues el psicólogo debe atenerse pura y exclusivamente a las relaciones entre estados mentales elementales y a la formulación de las leyes correspondientes. Pero los hechos mentales *son*, en última instancia, el producto de las impresiones proporcionadas por la experiencia. Toda ciencia que no se funde en esta experiencia, todo saber que pretenda averiguar algo más que las relaciones dadas en la experiencia, son fundamentalmente falsos. Esta vinculación a la experiencia es propia no sólo de las ciencias físicas y morales, sino también de las ciencias matemáticas. Por eso la lógica debe estudiar principalmente la teoría de la inducción como el único método adecuado para las ciencias. Los conocimientos científicos son producto de la inducción, Eues las mismas generalidades ideas que se suponen adquiridas *a priori* son el resultado de generalizaciones inductivas. La previsión de los fenómenos tiene, por lo tanto, un carácter probable, pero su probabilidad, aun la más extremada, no es nunca seguridad definitiva. En la inducción se resuelve el silogismo, lo mismo que el axioma matemático, cuya supuesta aprioridad es el resultado de una efectiva aposteriori-

dad. Basándose en las investigaciones de Whewell y Hershell (*On the Study of Natural Philosophy,* 1831) sobre la historia y la filosofía de las ciencias naturales, Mill establece cuatro reglas o "cánones" de la inducción destinados a averiguar las relaciones de causalidad, esto es, los "antecedentes invariables e incondicionales" de todos los fenómenos; la regla de concordancia, la de diferencia, la de residuos y la de las variaciones concomitantes. Estas reglas, destinadas al investigador científico, se fundamentan por su eficacia y por la capacidad de prueba de los resultados obtenidos. Pero la relación de causalidad no es a su vez una noción *a priori;* es también el resultado de un procedimiento inductivo, análogo al que produce toda especie de generalización (véase CANON).

La lógica de las ciencias morales no se diferencia de la de las ciencias naturales y matemáticas más que por la cualidad de sus objetos; la dificultad de establecer reglas válidas con la mayor probabilidad obedece a la gran complejidad de los fenómenos morales, complejidad ya subrayada por Comte en su ensayo de clasificación de las ciencias. Pero contra Comte sostiene Mill la posibilidad de la psicología como ciencia independiente. Es justamente la psicología la que, como teoría de las asociaciones de los hechos elementales de la vida psíquica, permite convertir las otras dos ciencias del espíritu, la etiología o estudio del carácter y la sociología, en ciencias deductivas, derivadas de las leyes averiguadas por la psicología. Las ciencias morales son, por consiguiente, deductivas, pero este carácter no es adquirido por ellas sino gracias a la fundamentación psicológica, a las generalizaciones inductivas que la ciencia de lo psíquico proporciona al investigador. Los hechos sociales son el resultado de la concurrencia de todas las circunstancias y de ahí que puedan ser en principio previsibles, pero en ellos se introduce como uno de sus factores principales el factor individual, que desempeña un papel a veces preponderante. Por esta salvedad del reconocimiento del factor individual, la ciencia social de J. Stuart Mill no queda reducida más que en su aparato exterior a una mera estática de los factores externos; en realidad, es una dinámica de fuerzas cuyo resultado, aunque previsible, debe incluir como factor el deseo del individuo, su creencia y su voluntad. Por eso es Mill, al propio tiempo que un riguroso empirista y determinista en materia social y política, un resuelto liberal, que amplía los cuadros del utilitarismo de Bentham con un socialismo ético. La posterior reflexión de Mill tiende a la superación del utilitarismo por medio de una. afirmación del valor superior de la vida moral y del altruismo frente a la estimación unilateral del egoísmo como motor principal de las acciones humanas. En esta superación hay que incluir sin duda su reconocimiento de los valores religiosos como factores susceptibles de colaborar en la marcha del hombre en busca del ideal moral.

Obras: A *System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a connected View of the Principles and the Methods of Scientific Investigation,* 2 vols., 1843, 9ª ed., 1875. — *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy,* 1844. — *Principles of Political Economy, with Some of Their Applications to Social Philosophy,* 2 vols., 1848. — *On Liberty,* 1859. — *Thoughts on Parliamentary Reform,* 1959. — *Dissertations and Discussions,* I, II, 1859; III, 1867; IV, 1875. — *Considération on Représentative Government,* 1861. — *Utilitarianism,* 1863. — *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy,* 1865. — *Auguste Comte and Positivism,* 1865. — *Inaugural Address at the University of St. Andrews,* 1867. — *England and Ireland,* 1868. — *The Subjection of Women,* 1869. — *Chapters and Speeches on the Irish Land Question,* 1870. — *Autobiography,* 1873. Edición de un borrador anterior: *The Early Draft of J. S. Mill's Autobiography,* por Jack Stillinger, 1961, escrito hacia 1853-1854 y luego alterado por la mujer de J. S. Mill. — *Three Essays on Religion; Nature, the Utility of Religion and Theim,* 1874. — Cartas: *Letters,* 2 vols., 1910, ed. Wirth, con introducción por Hugh S. R. Elliot. — Hay trad. esp. de la mayor parte de las obras de J. S. Mill: la *Lógica; El utilitarismo; Sobre la libertad,* etc.; de la mayor parte de las obras hay varias traducciones. — Biografías: F. A. Hayek, *J. S. Mill and Harriet Taylor. Their Friendship and Subséquent Marriage,* 1951. — M. St. John Packe, *The Life of J. S. Mill,* 1954. — Ruth Borchard, *J. S. Mill, the Man,* 1957. — Bibliografía: *Bibliography of the Published Writings of J. S. M.,* 1945, ed. Ney McMinn, J. R. Hainds, James McNan McCrimmon [Northwestern University. Studies in the Humanities, 12]. — Véase: H. Taine, *Le positivisme anglais, étude sur J. Stuart Mill,* 1869. — W. G. Ward. *Essays on the Philosophy of Theism,* ed. Eilfred Ward, 1884 (el Vol. I contiene numerosos estudios sobre T. S. Mill publicados antes en la *Dublin Review*). — A. Bain, *J. S. Mill. A Criticism with Personal Recollections,* 1882. — H. Lauret, *Philosophie de J. S. Mill,* 1886. — Theodor Gomperz, /. S. *Mill. Ein Nachruf,* 1889. — W. L. Courtney, *Life of J. S. Mill,* 1889 (del mismo autor: *Metaphysics of J. S. Mill,* 1879). — Charles Douglas, /. S. *Mill, a Study of his Philosophy,* 1895. — J. Watson, *Mill, Comte and Spencer. An Outline of Philosophy,* 1895 (2ª edición titulada: An *Outline of Philosophy,* 1898). — Samuel Saenger, /. S. *Mill, sein Leben und Lebenswerk,* 1901 (trad. esp.: 1930). — Leslie Stephen, *The English Utilitarians* (tomo III: *J. S. Mill*), 1900. — E. Thouverez, *Stuart Mill,* 1905. — Siegfried Becher, *Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart Mills Theorie der Kausalität,* 1906 [(Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, XXV)]. — A. Steglich, /. S. *Mills Logik der Daten,* 1908 (Dis.). — G. A. Towney, /. S. *Mill's Theory of Inductive Logic,* 1909. — L. Beuss, *Der Begriff des Belief bei J. S. Mill,* 1912 (Dis.). — Fanja Finkelstein, *Die allgemeine Gesetze bei Comte und Mill,* 1911 (Dis.). — E. Freundlich, *J. S. Mills Kausaltheorie,* 1914 (Dis.). — Jean Ray, *La méthode de l'économie politique d'après J. S. Mill,* 1914. — Charles Larrabee Street, *Individualism and Individuality in the Philosophy of J. S. Mill,* 1926. — B. Alexander, J. S. *Mill und der Empirismus,* 1927. — O. A. Kubitz, *Development of J. S. Mill's System of Logic,* 1932. — R. Jackson, An *Examination of the Deductive Logic of J. S. Mill,* 1941. — C. Tricerri, *Il sistema filosófico di J. S. Mill,* 1950. — S. Casellato, G. S. *Mill e l'utilitarismo inglese,* 1951. — K. Britton, J. S. *Mill,* 1953. — R. P. Anschutz, *The Philosophy of J. G. Mill,* 1953. — I. W. Mueller, /. S. *Mill and French Thought,* 1956.

MILLAS (JORGE) nac. (1917) en Santiago de Chile, ha sido profesor en el Liceo francés de Santiago de Chile, en la Universidad de Puerto Rico, y actualmente es profesor de teoría del conocimiento, filosofía contemporánea

y filosofía del Derecho en la Universidad de Chile.

Influido principalmente por Bergson y por Ortega y Gasset, cuando menos en los temas tratados, Millas se interesó al principio por la cuestión de la naturaleza de la individualidad humana, la cual concibió como "algo que el hombre hace", a diferencia de la sociedad, que es "un dato de la experiencia", es decir, "esencialmente naturaleza". La vida del hombre, pensó Millas, es "una empresa personal" y una "tarea y drama del individuo". El individuo fue definido como "la unidad espiritual que continuamente elabora en el tiempo una libertad racional". Posteriormente, Millas se ha interesado por la cuestión de la naturaleza de la historia como historia espiritual y en particular por la interpretación de la sociedad contemporánea. Oponiéndose a la idea de que el llamado "hombre en la sociedad de masas" es necesariamente un ser degradado, Millas ha intentado mostrar los aspectos positivos de ciertos aspectos de la masificación y de la tecnificación de la sociedad.

Obras: *Los trabajos y los días,* 1939 [Poemas]. — *Idea de la individualidad,* 1943. — *Goethe y el espíritu del Fausto,* 1949. — *Ortega y la responsabilidad de la inteligencia,* 1956 [Anales de la Universidad de Chile. Serie negra. Filosofía, 2]. — *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente,* 1960. — *El desafío espiritual de la sociedad de masas,* 1962.

MIMAMSA es el nombre que recibe uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos (*āstika*) de la filosofía india (v.). Su fundación se atribuye a Jaimini, siendo el texto fundamental la *Jaimini-sūtra.* El sistema fue elaborado, en el curso de los siglos, por muchos autores: Sabarasvämi, Kumārila Bhaṭṭa, Prabhākara, Salikanätha, Bravanāta, etc. Como se basa principalmente en la parte del *Veda* que precede inmediatamente a las *Upaniṣad,* el sistema *Mīmāṁsä* propiamente dicho o la *Mīmāṁsā* es llamada con frecuencia *Pūrva-mīmāṁsā* (o también *Karma-Mīmāṁsā*). *El Vedänta* de *Bādarāyana* forma, en cambio, la llamada *Uttara-mīmāṁsā* (o también *Brahma-Mīmāṁsā*) por basarse en las *Upanisad* o parte posterior al *Veda.* Se habla con frecuencia del sistema combinado de las dos *Mïmârhsâ* o también del sistema combinado *Mïmâṁsâ-Vedanta,* a causa de las similaridades entre ambos. Nosotros nos referiremos aquí exclusivamente al *Pūrva-Mīmāṁsâ,* que llamaremos simplemente *Mïmârhsâ.* El *Uttara-mïmâṁsâ* será tratado en *Vedänta.*

El término *mīmāṁsā* significa "reflexión crítica" o "solución de problemas mediante examen crítico". Su principal objetivo es la justificación crítica del ritual védico, por lo que a veces es calificado de sistema ritualista. Hay que tener en cuenta, empero, que en el curso de esta justificación la *Mïmâmsâ,* aunque siempre fiel al comentario védico, no se limita al mismo, sino que elabora diversas doctrinas de índole filosófica. Estas doctrinas son principalmente dos: una teoría del conocimiento, y una teoría del lenguaje y de la relación entre éste y la realidad. La teoría del conocimiento se basa en el supuesto de que todo conocimiento merecedor de este nombre es verdadero. Lo que hay que averiguar, pues, es lo que puede llamarse propiamente "conocimiento". Ello lleva a los miembros de la escuela *Mïmârhsâ* a presentar una detallada clasificación de tipos de conocimiento y de los fundamentos de su validez, incluyendo el examen de la validez de proposiciones que se refieren a hechos no percibidos, pero que son indispensables para explicar la naturaleza de hechos percibidos. La teoría del lenguaje hace uso de un supuesto básico: el de la relación necesaria entre los términos y sus significados. Una especie de realismo lingüístico se agrega aquí a un realismo epistemológico y también a un realismo ontológico de carácter pluralista. En su cosmología y metafísica, la *Mïmâmsâ* afirma la pluralidad de las almas (mejor, la diversidad del *ātman*), junto con la pluralidad de los elementos básicos que forman los cuerpos.

Véase bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: A. B. Keit, *The Karma-Mïmâmsâ,* 1921.

MINUCIO FÉLIX (MARCUS MINUCIUS FÉLIX) (*fl.* 170) fue uno de los apologistas del cristianismo, aunque la obra escrita por él en defensa de la fe —el diálogo *Octavius*— se distingue en varios puntos de las apologías habituales en su época. En primer lugar, por el tono empleado, el cual es menos polémico que consolador. En segundo término, por el contenido mismo, pues los motivos de los paganos —especialmente de los filósofos paganos— para no aceptar o atacar la fe cristiana son expuestos con gran objetividad y detalle. El modelo del diálogo de Minucio Félix parece ser el *De natura deorum* de Cicerón, pero mientras éste acentuaba la verosimilitud, la probabilidad y a veces la incognoscibilidad, Minucio Félix muestra que existe la certidumbre. Junto a ello, hay en Minucio Félix el intento de un acercamiento completo de filosofía y cristianismo, pues no puede concebir que los cristianos no sean filósofos ni que los filósofos, en tanto que mantengan ciertas ideas —como las de la existencia de Dios y la inmortalidad—, no sean cristianos. El error de los filósofos paganos consiste, a su modo de ver, en no advertir que las creencias cristianas, y el culto correspondiente, tienen una gran pureza, justamente la misma pureza que los filósofos se esforzaron desde sus propios puntos de vista por mantener y desarrollar.

Ediciones: Migne, *P. L.,* III; C. Halm, 1867 *(Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* II); J. P. Waltzing, Leipzig, 1903 (2ª ed., Louvain, 1926); J. Martin, 1930 [Florilegium patristicum, 8]. *Lexicon Minucianum,* por J. P. Waltzing, 1910. — Véase Fr. X. Burger, *Minucius Felix und Séneca,* 1904. — J. P. Waltzing, *Studia Minuciana,* 1907. — A. Eiter, *Prolegomena zu Minucius Félix,* 1909. — C. Synnerberg, *Die neuesten Beiträge zur Minucius-Literatur,* 1914. — J. H. Freese, *The* Octavius *of Minucius Felix,* 1920. — G. Hinnisdaels, L'Octavius *de Minucius Felix et l'Apologétique de Tertulien,* 1924. — H. J. Baylis, M. F. *and His Place among the Early Fathers of the Latin Church,* 1928. — R. Beutler, *Philosophie und Apologie bei M. Felix,* 1936 (Dis.). — A. D. Simpson, *Minucius Felix,* 1938 (Dis.). — A. D. Simpson, *Minucius Felix,* 1938 (Dis.). — L. Alfonsi, *Appunti sull' Octavius di M. Felix,* 1942.

MISCH (GEORG) nac. (1878) en Berlín, estudió filosofía en Berlín, en cuya Universidad fue "Privat-Dozent" (1905-1911). De 1911 a 1916 fue "profesor extraordinario" de filosofía en Marburgo; de 1916 a 1918 ocupó el mismo cargo en Göttingen y desde 1919 fue profesor titular en esta última Universidad. Misch ha sido el más fiel de los discípulos de Dilthey,

cuyos *Gesammelte Schriften* ha preparado para la publicación. En polémica contra la fenomenología y contra Scheler y Heidegger, Misch ha elaborado una "filosofía de la vida" en la cual ha intentado mostrar que el motivo y el tema capitales de la filosofía consisten esencialmente en "elevar la vida a conciencia" en el sentido diltheyano. Misch estima que hay en la fenomenología de Husserl y en el pensamiento de Heidegger supuestos sólo suficientemente aclarados por Dilthey; sólo la "metacrítica" diltheyana puso, según Misch, de manifiesto la verdadera "génesis de la metafísica" mostrando los motivos fundamentales de la conciencia metafísica. Misch se ha distinguido sobre todo por sus trabajos sobre la noción de personalidad y la historia de la autobiografía.

Obras: *Zur Entstehung des französischen Positivismus,* 1900 *(Para el origen del positivismo francés).* — *Geschichte der Autobiographie,* I. *Das Altertum,* 1907, 3» ed., 1949; II. Parte 1. *Das Mittelalter,* 1955; III Parte, 1, 5: *Abälard und Heloise,* 1959 *(Historia de la autobiografía.* I. *La Antigüedad.* II, 1. *La Edad Media.* — *Abelardo y Eloísa).* — *Der Weg in die Philosophie,* 1926 (hay trad. inglesa, muy ampliada por el autor, de la Parte 1: *The Dawn of Philosophy,* 1951). — *Lebensphilosophie und Phänomenologie,* 1930, 2» ed., 1931 *(Filosofía de la vida y fenomenología).* — *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys,* 1947. — También: "Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften", *Kantstudien,* XXXI (1926), 538-48 ("La idea de la filosofía de la vida en la teoría de las ciencias del espíritu). — Véase *Festschrift für G. M. zum 70. Geburtstag,* 1948 [con bibliografía de escritos de G. M.].

MISES (RICHARD VON) nac. en Viena, fue profesor en la Universidad de Berlín hasta que tuvo que emigrar a Turquía a consecuencia del régimen nacionalsocialista. Tras profesar un tiempo en la Universidad de Estambul, se trasladó a EE.UU., profesando en la Universidad de Harvard.

Richard von Mises formó parte del "Círculo de Berlín"; a través de éste y por sus contactos personales puede considerársele también como uno de los miembros del "Círculo de Viena" (VÉASE), cuyas posiciones capitales expuso y defendió con detalle en su manual del positivismo (lógico) y de "concepción empírica de la ciencia". Su principal contribución a las investigaciones de los positivistas lógicos fue su teoría de la probabilidad. A diferencia de la mayor parte de los positivistas, von Mises elaboró la teoría de la probabilidad como teoría estadística y no como teoría inductiva. En este sentido estuvo de acuerdo con Reichenbach. Sin embargo, a diferencia de éste, von Mises concibió la probabilidad como "valor medio de la frecuencia relativa en la repartición de las características dentro de una serie no regular". La probabilidad no afirma nada sobre ningún miembro singular de la serie, sino únicamente sobre la serie entera. Von Mises introdujo en este respecto la noción de "colectivo", el cual es definido por su irregularidad y por la tendencia que tiene la frecuencia relativa a alcanzar un valor límite en todas las secciones del "colectivo".

Obras principales: *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit,* 1928, 3ª ed., 1950 [Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, 3] (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad,* 1948). — *Wahrscheinlichkeitsrechnung und ihre Anwendung in der Statistik und theoretischen Physik,* 1931 *(El cálculo de probabilidades y su aplicación a la estadística y a la física teórica).* — *Ernst Mach und die empiristische Wissenschaftsauffassung,* 1939 *(E. M, y la concepción empírica de la ciencia).* — *Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung,* 1939 [Library of Unified Science. Book Series, 1] *(Pequeño manual del positivismo. Introducción a la concepción empírica de la ciencia).* — Además, artículos en *Die Naturwissenschaften* (1919; 1927); *Zeitschrift für angewandte Mathematik und Mechanik* (1921) y *Erkenntnis* (1930-1931 *et al.*).

MISTERIO. En el artículo Oráculos caldeos (VÉASE) nos hemos referido a las religiones de misterios. Éstas se desarrollaron considerablemente en el mundo antiguo, tanto en el período griego como en el helenístico-romano. Pueden clasificarse en dos grupos: (1) Religiones de misterios de carácter mágico-religioso, tales como los misterios de Eleusis. Estas religiones, primariamente destinadas a círculos de iniciados, fueron a veces "oficializadas" y convertidas en un fragmento de la "religión de la Ciudad". Su origen ha sido muy debatido. Algunos autores señalan como su cuna el Asia Menor y las interpretan como derivaciones de cultos a fenómenos o procesos de la Naturaleza. Otros autores indican que proceden de las culturas chamanísticas del Sur de Rusia (v. ORFISMO). (2) Religiones de misterios de carácter filosófico, tales como el pitagorismo o, mejor, el órfico-pitagorismo. A veces se consideran como consecuencias de las primeras religiones de misterios. A veces se las estima como manifestaciones religiosas separadas. La diferencia principal entre las religiones de misterios de índole mágico-religiosa y las religiones de misterios filosóficas, consiste en que mientras las primeras acentúan el aspecto cultual, las segundas destacan los motivos especulativos. Las religiones de misterio filosóficas se desarrollaron también en círculos de iniciados, pero tendieron a propagarse a otros círculos cuyas ideas eran sensiblemente parecidas a las suyas. Así, en la época del helenismo, las religiones de misterios griegas se mezclaron con religiones astrales y absorbieron una buena parte de las especulaciones cosmológicas producidas por los filósofos (especialmente por Platón).

En la teología cristiana, y exceptuando algunos casos (por ejemplo, *Efesios,* 5:43) en los que el término μυστήριον tiene el sentido de *sacramento,* el vocablo 'misterio' es considerado como una verdad revelada incomprensible para la razón natural. Los teólogos distinguen entre dos clases de misterios: (a) Los misterios absolutos o misterios propiamente dichos, accesibles solamente a la fe, aunque no necesariamente contrarios a la razón, y expresados mediante analogía, y (b) los misterios sobrenaturales o preternaturales en sentido amplio, comprensibles para la razón solamente una vez que son revelados. Ejemplo de (a) es el misterio de la Trinidad. Ejemplo de (b) es el misterio de la creación del mundo por Dios.

En el pensamiento filosófico contemporáneo hay tres autores que han usado el término 'misterio' en un sentido peculiar, propio a sus filosofías, bien que en algunos casos parcialmente relacionado con la concepción

teológica antes reseñada: Gabriel Marcel, Maurice Blondel y Unamuno.

Marcel considera que hay ciertas cuestiones que no pueden ser llamadas simplemente *problemas.* Son más bien *metaproblemas,* es decir, misterios. La diferencia entre *problema y misterio* es, según dicho autor, la siguiente: "Un problema es algo que yo encuentro, que hallo entero ante mí, pero que puedo por ello mismo cribar y reducir, mientras que un misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido *[engagé]* y que, por consiguiente, no es pensable sino como *una esfera en la cual la distinción entre lo en mí y lo que hay delante de mí pierde su significación y su valor inicial*" (*Être et Avoir,* 1935, pág. 169). Por eso los problemas pueden ser tratados mediante técnicas apropiadas en función de las cuales se conciben, mientras que los misterios trascienden de toda técnica concebible. Al entender de Marcel, muchos filósofos modernos han tratado los misterios como problemas, esto es, han *degradado* los misterios convirtiéndolos en problemas. Ejemplo de misterio es lo que Marcel llama *la presencia.* Otro ejemplo es *la eternidad,* si bien la relación entre eternidad y misterio es algo peculiar: la eternidad es algo misterioso y a la vez todo misterio desemboca en la eternidad *(Le Mystère de l'Être,* I, 234-5).

Blondel propone en su obra *La philosophie et l'esprit chrétien* una distinción entre *enigma y misterio.* El enigma es un problema, una aporía insoluble; el misterio es la luz (de la fe) que ilumina el enigma.

La diferencia entre problema y misterio preocupaba a Unamuno, especialmente en relación con lo que llamaba "el misterio de la personalidad". Así, después del estreno en Madrid, el 14 de diciembre de 1932, de su obra dramática *El otro,* Unamuno manifestó: *"El otro* me ha brotado de la obsesión, mejor que preocupación por el misterio —no problema— de la personalidad; del sentimiento congojoso de nuestra identidad y continuidad individual y personal" *(índice literario* [Madrid], 1933, I, pág. 26; citado por Antonio Sánchez Barbudo en su obra *Estudios sobre Unamuno y Machado* [1959], págs. 83-4).

En su obra "La notion de problème en philosophie" *(Theoria,* XIV [1948], 1-7; reimp. en la obra del mismo autor: *Études de philosophie antique* [1955], págs. 10-16) Emile Bréhier indica que considerar, al modo de Gabriel Marcel, un problema como "algo que representa un obstáculo" y un misterio como "algo en que estoy comprometido", es olvidar que puesto que la filosofía tiende a una transformación íntima del hombre, la filosofía también "compromete" al hombre sin por ello envolverlo en un misterio. "El planteamiento de un problema —escribe Bréhier— equivale menos a un Obstáculo que se nos atraviesa en el camino' que a la expresión de una profunda intuición revelada a través del problema mismo."

Además de los escritos citados, véase R. Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel; naturel et surnaturel,* 1934 (trad. esp.: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual,* 1945). — P. Ricoeur, G. Marcel y K. Jaspers, *Philosophie du Mystère et Philosophie du Paradoxe,* 1947.

MÍSTICA. La definición más general que puede darse de la mística —en el sentido en que aquí nos interesa este concepto— es la siguiente: 'mística' designa la actividad espiritual que aspira a llevar a cabo la unión del alma con la divinidad por diversos medios (ascetismo, devoción, amor, contemplación). Muy diversas son las manifestaciones místicas: las ha habido y hay en todas las grandes religiones universales y en algunas filosofías (tales, el neoplatonismo) de sesgo religioso. En el presente artículo nos referiremos especialmente a la mística tal como se ha manifestado en tales filosofías y en el cristianismo, pero sin olvidar que algunos de sus caracteres corresponden asimismo a otros tipos de mística (mística judía, árabe, oriental, etc.).

De acuerdo con los neoplatónicos, la mística es la actividad que produce el contacto, ἀφή, del alma individual con el principio divino. Este contacto suscita una iluminación interior de esta alma, que le hace conocer (aunque no le permite enunciar) la esencia y la existencia —esto es, el ser— de la realidad divina. En el acto místico, el alma participa de la divinidad, estableciéndose con ella una "unidad de vida". Para conseguir tal fin es necesario que el alma se desprenda de todo lo oscuro y sensible, o bien —lo que equivale prácticamente a lo mismo— que considere todo lo oscuro y sensible desde el punto de vista de lo puramente inteligible. Así, lo oscuro y sensible no quedan propiamente hablando eliminados, pero sí iluminados — y sobre todo transfigurados. Como en el proceso que conduce a la unión mística desempeña un papel fundamental la inteligencia (si bien la "inteligencia intuitiva" y no meramente "discursiva"), se ha hablado de un "intelectualismo" en la mística neoplatónica y, en general, helénica. Hay que tener en cuenta, empero, que los procesos intuitivo-intelectuales son usados en la mayor parte de los casos como una especie de trampolín desde el cual el alma "salta" hacia la participación con la divinidad.

En cierta medida, la tradición mística neoplatónica culminó en los escritos del Pseudo-Dionisio y ejerció gran influencia sobre la mística cristiana medieval de Occidente. Numerosos han sido los representantes de esta última (San Bernardo, Victorinos, "agustinianos", etc.). Pero la mística cristiana medieval une con frecuencia al componente "intelectualista" otro componente "voluntarista" y a veces "afectivista" y "activista". Se acentúan en ella, además, ciertos motivos que la mística helénica había olvidado o preterido. Así ocurre con el motivo del amor (VÉASE) y con el del "vuelo". El último se destaca con particular intensidad en ciertos místicos modernos, de los cuales mencionaremos a San Juan de la Cruz. Éste pide a Dios, en el *Cántico,* que aparte las cosas para ir "de vuelo". El ascetismo puede colaborar en el proceso, pero no es justo confundir, como a veces se hace, la mística y la ascética. La contemplación mística —que es con frecuencia una combinación de "unión contemplativa" con "unión amorosa" y "unión volitiva"— se lleva a cabo por medio de un constante ímpetu trascendente, ante el cual las cosas son al mismo tiempo medios y obstáculos. Las cosas se van, en efecto, "atravesando" y "trascendiendo"; se van sumergiendo en lo que debe de aparecer como una nada frente a la viva y suprema luz de Dios, que envuelve el alma en lo que es a la vez transparente e inefable. Por eso escribe San Juan de la Cruz *(Noche oscura,* II, cap. 5) que cuan-

do "las cosas divinas son en sí más claras y manifiestas, tanto más son al alma de oscuras y ocultas naturalmente; así como la luz, cuanto más clara es, tanto más ciega y oscurece la pupila de la lechuza".

Se ha discutido mucho hasta qué punto puede hablarse de "conocimiento" en la mística. Ciertos autores lo niegan; así, Ortega y Gasset manifiesta que "cualquier teología me parece transmitirnos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones de la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos". Otros indican que hay en la mística conocimiento, pero no en el sentido habitual: el conocimiento es en todo caso un "superconocimiento". Otros declaran que la mística no puede revelar nada trascendente, pero sí mucho respecto al alma del místico; en este último caso la mística es la designación de una serie de experiencias excepcionales que el psicólogo y el filósofo deben someter a análisis. Otros, finalmente, como Jean Baruzi, proclaman que es necesario distinguir entre la mística y el pensamiento místico: la primera no tiene historia (o consiste en actos de trascendencia que por su propia naturaleza son transhistóricos); la segunda pertenece a la historia. "En la medida en que es original y creadora —ha escrito Jean Baruzi— la mística se elabora en profundidades que, si a veces son inasequibles, no están con frecuencia vinculadas entre sí por nada que permita efectuar un discernimiento entre ella y lo que la ha precedido o la ha seguido. En cambio, el examen de los textos en que se escribe esta mística, es decir, el examen del *pensamiento* místico, es susceptible de ser considerado históricamente, como si se tratara de diversas traducciones verbales del pensamiento creador, pero tal vez con mayores dificultades en lo que toca a la fijación de datos textuales, y en la discriminación de lo que es una fuente o una repetición monótona." (Curso en el Collège de France sobre el pensamiento místico, 1946-1947.)

En la significación dada por Wittgenstein a "lo místico", éste es lo indecible, pues, de acuerdo con su apotegma, "aquello de que no se puede hablar, hay que silenciarlo". Sin embargo, es curioso comprobar que, en la opinión de Wittgenstein —por lo menos antes de su actual alejamiento de esta parte de su pensamiento—, lo inexpresable *(Unaussprechliches)* se "muestra a sí mismo" y puede ser tanto aquello de que se tiene una vivencia inmediata e intraducibie a un lenguaje intersubjetivo —lo que, radicalmente considerado, conduciría a ese "solipsismo lingüístico" que el fisicalismo (VÉASE) ha pretendido justamente superar—, como aquello que resulta cuando, una vez comprendidas las proposiciones conducentes a una aclaración del lenguaje, se llega a la conclusión de que ellas también carecen de sentido y constituyen, a lo sumo, esa "escalera" que "hay que arrojar tras haberla escalado" (Cfr. *Tractatus*, 6. 54). Lo místico aparecería entonces bajo dos formas: o *antes* del lenguaje ideal correcto o *después* de él, y ello de tal suerte que el lenguaje con sentido quedaría siempre comprimido bajo dos especies de mística. Esto distinguiría a Wittgenstein de las conclusiones a que llegan simplemente aquellos que en su teoría del lenguaje (VÉASE) rechazan, por motivos opuestos, las estructuras lingüísticas depositadas por la tradición histórica, así como de conclusiones parecidas a las de Bergson, quien estima que el acto místico es aquel que rompe o "abre" los cuadros de la sociedad cerrada y, en general, de toda inmanencia para seguir el impulso creador que conduce a lo trascendente y constituye el ser mismo de la persona.

Problemas de la mística: Evelyn Underhill, *Mysticism*, 1911. — C. Ciernen, *Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung*, 1923. — Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, 1931. — H. Sérouya, *Le mysticisme*, 1956. — R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, 1957. — Fenomenología de la mística: Gerda Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik*, 1923. — Filosofía de la mística: Edward Ingram Watkins, *Philosophy of the Mysticism*, 1920. — Charles A. Bennet, *A Philosophical Study of Mysticism*, 1923. — Ed. Morot-Sir, *Philosophie et mystique*, 1948. — Juan Saiz Barberán, *Filosofía y mística*, 1957. — W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, 1961. — Psicología de la mística: E. Boutroux, *Psychologie du mysticisme*, 1901. — Montmorand, *Psychologie des mystiques*, 1920. — Hermann Schwarz, *Wege der Mystik*, 1924. — Joseph Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vols., 1931. — Alois Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, s/f. — Experiencia mística: A. Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., 1927 (agregar también el libro de Jean Baruzi citado después). — Práctica mística: Radhakamal Mukerjee, *Theory and Art of Mysticism*, 1937. — Conocimiento místico y epistemología de la mística: E. Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, 1896. — Muriel Bacheler Dawkins, *Mysticism, an Epistemological Problem*, 1916 (tesis). — Historia de la mística: G. Mehlis, *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen*, 1928. — Mística de Oriente y Occidente: Rudolf Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 1926. — Mística cristiana: Evelyn Underhill, *The Mystic Way: A Psychological Study of Christian Origins*, 1913. — Mística medieval: J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, 1922. — M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, 1922. — Id., íd., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 2 vols., 1926-1936. — D. Baumgardt, *Great Western Mystics. Their Lasting Significance*, 1960 [Mística judeo-cristiana de la Edad Media y Renacimiento]. — Mística del Islam: R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 1914. — Id., íd., *Studies in Islamic Mysticism*, 1921. — Louis Massignon, Essai sur *les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1922. — Id., íd., *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, 1927. — Mística española. De la numerosa bibliografía sobre este punto, tanto de autores no españoles (P. Rousselot) como españoles, destacamos: Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1924, 2ª ed., 1931. — Allison Peers, *Spanish Mysticism. A preliminary Survey*, 1924. — Id., íd., *Studies of Spanish Mystics*, I, 1927. — Pedro Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, 1927. — Juan Domínguez Berrueta, *Filosofía de la mística española*, 1941. — L. Oechelin, *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, 1946. — J. Vilnet, *Bible et mystique chez S. Jean de la Croix*, 1949. — Mística alemana: W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 3 vols., 1874-1893. — H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XVIe siècle*, 1900. —

Id., id., *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, 1908.

MITO. Se llama "mito" a un relato de algo fabuloso que se supone acontecido en un pasado remoto y casi siempre impreciso. Los mitos pueden referirse a grandes hechos heroicos (en el sentido griego de 'heroicos') que con frecuencia son considerados como el fundamento y el comienzo de la historia de una comunidad o del género humano en general. Pueden tener como contenido fenómenos naturales, en cuyo caso suelen ser presentados en forma alegórica (como ocurre con "los mitos solares"). Muy a menudo los mitos comportan la personificación de cosas o acontecimientos. Puede creerse de buena fe, y hasta literalmente, en el contenido de un mito, o tomarlo como relato alegórico, o desecharlo alegando que todo lo mítico es falso.

Cuando el mito es tomado alegóricamente, se convierte en un relato que tiene dos aspectos, ambos igualmente necesarios: lo ficticio y lo real. Lo ficticio consiste en que, de hecho, no ha ocurrido lo que dice el relato mítico. Lo real consiste en que de algún modo lo que dice el relato mítico responde a la realidad. El mito es como un relato de lo que podría haber ocurrido si la realidad coincidiera con el paradigma de la realidad. Por eso ha escrito José Echeverría (Cfr. art. citado en bibliografía) que "el mito ha de expresar en forma sucesiva y anecdótica lo que es supratemporal y permanente, lo que jamás deja de ocurrir y que, como paradigma, vale para todos los tiempos. Mediante el mito queda fijada la esencia de una situación cósmica o de una estructura de lo real. Pero como el modo de fijarla es un relato, hay que encontrar un modo de indicar al auditor o lector más lúcido que el tiempo en que se desenvuelven los hechos es un *falso tiempo*, hay que saber incitarlo a que busque, más allá de este tiempo en que lo relatado parece transcurrir, lo arquetípico, lo siempre presente, lo que no transcurre".

Los presocráticos consideraron el mito de un modo ambivalente. Por un lado, descartaron el *mythos* en nombre del *logos*. Por otro lado, hicieron crecer este *logos* sobre el suelo de un previo *mythos*. Lo más frecuente fue entrelazar los dos, cuando menos en el lenguaje. Los sofistas, en cambio, tendieron a separar el mito de la razón, pero no siempre para sacrificar enteramente el primero, pues con frecuencia admitieron la narración mitológica como envoltura de la verdad filosófica. Esta concepción fue retomada por Platón, especialmente en tanto que consideró el mito como un modo de expresar ciertas verdades que escapan al razonamiento. En este sentido, el mito no puede ser eliminado de la filosofía platónica, pues, como indica Victor Brochard, desaparecían entonces de ella la doctrina del mundo, del alma y de Dios, así como parte de la teoría de las ideas. El mito es, pues, para Platón con frecuencia algo más que una opinión probable. Pero a la vez el mito aparece en Platón como un modo de expresar el reino del devenir.

Varios autores neoplatónicos trataron de la cuestión de la naturaleza y clases de mitos, así como de la justificación (filosófica) del carácter divino de los mitos. Así, el filósofo neoplatónico Salustio (VÉASE) consideraba, en su tratado *Sobre los dioses y sobre el mundo* (Περὶ θεῶν καὶ κόσμου) que los mitos pueden representar a los dioses y las operaciones efectuadas por los dioses en el mundo. Hay, según Salustio, varias especies de mitos: los teológicos, los físicos, los psíquicos, los materiales y los mixtos. Los mitos teológicos (usados por los filósofos) son los esencialmente "intelectuales" e "incorporales", los que consideran a los dioses en su esencia. Los mitos teológicos (usados por los poetas) son los que intentan explicar el modo, o modos, como los dioses operan. Los mitos psíquicos (también usados por los poetas) explican las operaciones del alma. Los mitos materiales son los propios de las gentes sin instrucción cuando pretenden entender la naturaleza de los dioses y del mundo. Los mitos mixtos son los usados por quienes enseñan o practican ritos de iniciación.

En la Antigüedad y en la Edad Media se prestó particular atención al contenido mismo de los mitos y a su poder explicativo. Desde el Renacimiento se abrió paso un problema que, aunque ya tratado en la Antigüedad, había quedado un poco a trasmano: el problema de la realidad, y, de consiguiente, el problema de la verdad, o grado de verdad, de los mitos. En la medida en que múltiples tendencias escépticas mordieron sobre no pocas creencias, mordieron asimismo sobre los mitos. No pocos autores modernos se negaron a considerar los mitos como dignos de mención; la "verdadera historia", proclamaron, no tiene nada de mítico. Por eso el historiador debe depurar la historia de mitos y leyendas. Así pensó, por ejemplo, entre otros, Voltaire, y todos los "ilustrados" del siglo XVIII. Sin embargo, a medida que se intentó estudiar la historia empíricamente, se advirtió que los mitos pueden no ser "verdaderos" en lo que cuentan, pero que son "verdaderos" en otro sentido: en que cuentan algo realmente acontecido en la historia, es decir, la creencia en mitos. En otras palabras, los mitos fueron considerados como "hechos históricos": su "verdad" es una "verdad histórica". Así pensó (también) Voltaire, quien, no obstante su mitofobia, no descuidó los mitos cuando se trataba de describir el pasado histórico.

Dos autores modernos dieron gran importancia al fenómeno del mito y de los mitos: Vico y Schelling. Vico fundamentó epistemológicamente la actitud antes reseñada de que el mito es "una verdad histórica"; en efecto, el mito es para Vico un modo de pensar que tiene sus propias características y que condiciona, o por lo menos expresa, ciertas formas de vida humana básicas. Vico identificó el modo de pensar mítico con el modo de pensar "poético" (*Scienza Nuova*, VI). Schelling estimó que la mitología es una forma de pensamiento que representa uno de los modos como se revela el Absoluto en el proceso histórico: el mito es, por tanto, revelación divina (*Philosophie der Mythologie, passim*).

En la época contemporánea ha prevalecido el estudio del mito como elemento posible, y en todo caso ilustrativo, de la historia humana y de ciertas formas de comunidad humana. El mito no es objeto de pura investigación empírico-descriptiva, ni es tampoco manifestación histórica de ningún Absoluto: es (especialmente en autores como Cassirer) modo de ser o forma de una conciencia: la "conciencia mítica". Ahora bien, esta conciencia tiene un principio que puede investigarse mediante un tipo de análisis que no es ni empírico ni metafísico, sino —en un sentido muy

amplio— epistemológico. Pero como a la vez la conciencia mítica es una de las formas de la conciencia humana, el examen de los mitos ilumina la estructura de tal conciencia. Lo que se investiga de este modo es la función del mito en la conciencia y en la cultura. Pues, según dicho autor, hay un principio de formación de los mitos que hace de éstos algo más que un conjunto accidental de imaginaciones. La formación de mitos obedece a una cierta especie de necesidad: la necesidad de la conciencia cultural. Los mitos pueden ser, pues, considerados como supuestos culturales. Más aun: todos los supuestos epistemológicos —trátese de mitos *stricto sensu* o bien de concepciones tales como la de que existen objetos físicos, la de que lo que hay son fenómenos, etc.— pueden ser estimados como mitos, los cuales (como ha propuesto Quine) pueden diferir entre sí enormemente en lo que toca a su grado, pero no en lo que toca a su naturaleza.

En años recientes se ha hablado mucho de la llamada "cuestión de la demistificación" (en tanto que "demitificación"). Esta cuestión se ha relacionado con el desenmascaramiento en varios sentidos (por ejemplo, en los de Nietzsche y Marx; por tanto, en sentido personal y también social).

Función mitológica y simbolización mítica: Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung,* 1895, 2ª ed., 1929, 3ª ed., 1948. — E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (t. II. Das *mythische Denken,* 1925). — Id., id., *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen,* 1925 (trad. esp.: *Mito y lenguaje,* 1959). — Id., id., *The Myth of the State,* 1946 (trad. esp.: *El mito del Estado,* 1947). — C. G. Jung y K. Kerényie, *Einführung in das Wesen der Mythologie,* 1941. — Roger Caillois, *Le mythe et l'homme,* 1938 (trad. esp.: *El mito y el hombre,* 1939). — José Echeverría, "Eritis sicut diis", *Asomante,* Año XVII, Nº 3 (1961), 7-36. — S. Schott, M. Forderer, W. Brocker, M. Thiel, H. Kranz *et al.*, "Mythos", *Cuadernos* 5 y 6, Año VIII (1955) de Studium generale. — Miguel de Fernandy, *En torno al pensar mítico,* 1961. — Ludwig Schajowicz, *Mito y existencia. Preliminares a una teoría de las iniciativas espirituales,* 1962. — Mito y conocimiento: G. F. Lipps, *Mythenbildung und Erkenntnis,* 1907. — E. Unger, *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis,* 1930. — W. F. Otto, *Die Gestalt und das Sein, Gesammelte Abhandlungen über dem Mythos und seine Bedeutung für die Menschen,* 1955. — Mito y filosofía: F. Weinhandl, *Philosophie und Mythos,* 1936. — W. R. Inge, "The place of Myth in Philosophy", *Philosophy,* XI (1936), 131-45. — Franz Böhm, "Mythos, Philosophie, Wissenschaft", *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie,* II (1937). — É. Bréhier, "Philosophie et Mythe", *Revue de Métaphysique et de Morale,* XXII (1914), 361-8. — W. Nestle, *Vom Mythos zub Logos,* 1940. — G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique,* 1953 (trad. esp.: *Mito y metafísica,* 1960). — Mito y religión: Th. Preuss, *Det religiöse Gehalt der Mythen,* 1938. — Fritz Medicus, *Das Mythologische in der Religion,* s/f. (1948). — Mito y metáfora: A. Alvarez de Miranda, *La metáfora y el mito,* 1963 [Cuadernos Taurus]. — Mito político: Emil Lorenz, *Der politische Mythus. Beitrage zur Mythologie der Kultur,* 1923. (Véase también la obra de Cassirer, *The Myth of the State,* 1946, *supra.*) — Mito primitivo: B. Malinoswiski, *Myth in primitive Psychology,* 1926. — L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive,* 1935. — Mito en los griegos: M. Untersteiner, *La fisiologia del mito,* 1946. — Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes,* 1958. — F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* 1956. — Mito en Platón: J. A. Stewart, *The Myths of Plato,* 1905, reed. G. R. Levy, 1960. — Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* 1912, ed. V. Delbos, págs. 46-59: "Les mythes dans la philosophie de Platon" (trad. esp. de parte de la obra en *Estudios sobre Sócrates y Platon,* 1940). — P. Frutiger, *Les mythes de Platon,* 1930. — P. Stocklein, *Ueber die philosophische Bedeutung von Platons Mythen,* 1937. — A. Levi, *I miti platonici sull'anima e suoi désuni,* 1939. — E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* 1951 (trad. esp.: Los *griegos y lo irracional,* 1960). — Mito en los estoicos: F. Rebecheau, *L'interpretazione stoica del mito,* 1944. — Mito en R. Bacon: Franco Alessio, *Mito e scienza in Ruggero Bacone,* 1957. — Mito en Vico: G. Villa, *La filosofia del mito secondo G. B. Vico,* 1949. — Giuseppe Prestipino, *La teoría del mito e la modernità di Vico,* 1962 [monog.]. — Mito en Schelling: Adolf Allwohn, *Der Mythos bei Schelling,* 1927 *[Kantstudien.* Ergänzungsbände, 61]. — Mito en K. Marx: R. Tucker, *Philosophy and Myth in K. Marx,* 1961. — Mito en Wagner y Nietzsche: E. Ruprecht, *Der Mythos bei Wagnet und Nietzsche,* 1938. — Para el mito en el sentido de Quine: *From a Logical Point of View,* 1953, págs. 18 y sigs. y 44 y sigs. — Sobre la cuestión de la "demitificación": Franco Bianco, *Distruzione e riconquista del mito. Il problema della storia come orizzonte e fondamento della demitizzazione,* 1961.

MITTASCH (ALWIN) (1869-1953) nac. en Ludwigshafen, de profesión químico, desarrolló una serie de pensamientos filosóficos a base de observaciones hechas sobre los procesos catalíticos. Ante todo, Mittasch distinguió entre una noción de causalidad como conservación (*Erhaltungskausalität*), en la que hay equivalencia de causa y efecto, y una noción de causalidad como liberación o descarga (*Auslösungskausalität*), en la que no hay tal equivalencia, sino desequilibrio entre causa y efecto. Este último tipo de causalidad es el que se manifiesta en los fenómenos catalíticos, donde hay aceleración, retardo, selección, etc. Mittasch extendió estas ideas a la filosofía de lo orgánico, desarrollando una concepción de la entelequia similar a la propuesta por Driesch, pero distinta de ésta en varios respectos. Nos hemos extendido sobre este punto en el artículo ENTELEQUIA; recordemos ahora sólo que en la concepción de Mittasch el comportamiento de la entelequia no es asunto exclusivamente de lo orgánico, sino que alcanza a toda la esfera de los procesos físico-químicos.

Obras principales: *Katalitische Gedanken,* 1938 (*Pensamientos catalíticos*). — *J. R. Mayers Kausalbegriff,* 1940. — *Von der Chemie zur Philosophie,* 1948, ed. H. Schüller. — *Entelechie,* 1952 [Glauben und Wissen, 10]. — F. *Nietzsche als Naturphilosoph,* 1952. — *Erlösung und Vollendung (Gedanken über die letzten Fragen),* 1952 *(Redención y acabamiento [Pensamientos sobre las cuestiones últimas]).*

MODALIDAD. Examinaremos en este artículo k noción de modalidad (I) en la lógica antigua, tomando como ejemplos (a) Aristóteles, completado con las definiciones escolásticas más corrientes, (b) los estoicos y (c) Boecio. Luego examinaremos (II) los juicios modales en Kant y (III) diversas interpretaciones de la modalidad en el pensamiento contem-

poráneo, con particular atención al sistema de C. I. Lewis.

Ia. Lógica antigua: Aristóteles (completado por definiciones escolásticas). Examinaremos aquí sólo la noción de proposición modal (Cfr. entre otros pasajes: *An. pr.*, A 13 y sigs., *De int.*, 13, 21 y sigs.), dejando de lado la oposición y conversión de las proposiciones modales, así como los silogismos modales. Estos aspectos son analizados en los artículos sobre las nociones de Conversión, Oposición y Silogismo.

Según Aristóteles, es menester examinar el modo como se relacionan entre sí las negaciones y las afirmaciones que expresan lo posible (τὸ δυνατόν) y lo no posible (τὸ μὴ δυνατόν), lo contingente (τὸ ἐνδεχόμενον y lo no contingente (τὸ μὴ ἐνδεχόμενον), lo imposible (τὸ ἀδύνατόν) y lo necesario (τὸ ἀναγκαῖον). Tenemos con ello cuatro modalidades:

(1) *Posibilidad*: 'Es posible que S sea P';

(2) *Imposibilidad*: 'Es imposible que S sea P';

(3) *Contingencia*: 'Es contingente que S sea P';

(4) *Necesidad:* 'Es necesario que S sea P'.

Sin embargo, como a veces es difícil distinguir entre contingencia y posibilidad, no contingencia y no posibilidad, hay diferencias de opinión respecto al número de modalidades admitidas. Así, en su comentario al *Organon* (I, 375), Th. Waitz se inclina a no distinguir entre las últimas modalidades citadas, al revés de lo que hace Hamclin *(Systeme d'Aristote,* 193).

Para entender la noción aristotélica de proposición modal hay que referirse a dos distinciones, que se hallan ya en el Estagirita, pero que aparecen más claras cuando usamos el vocabulario y las definiciones escolásticas: la distinción entre proposiciones *in esse y* proposiciones modales, así como la distinción en estas últimas entre el *modus* y el *dictum.*

Las proposiciones *de inesse* son las simplemente atributivas, es decir, aquellas en las cuales se afirma o se niega que P sea atribuible a S (o esté en *[in est]* S). Las proposiciones modales son aquellas en las cuales no sólo se atribuye P a S, sino que ββ Indica también el *modo como P se une a S o modo que determina la composición de P y S.* El término 'composición' es fundamental. En efecto, puede haber tres modos de determinación:

(a) un modo que determina S ('El hombre blanco es hermoso');

(b) un modo que determina P ('Sócrates es un hombre blanco');

(c) un modo que determina la composición de P y S ('Es contingente que Sócrates sea un hombre blanco').

Sólo en (c) tenemos proposición modal. Para que la haya es indispensable que el modo no afecte simplemente a uno de los componentes de la proposición (como en 'El hombre bueno es necesariamente prudente'), sino a la composición de P y S (como en 'Es necesario que el hombre bueno sea prudente'). En vez de usar, como hacen los autores tradicionales, los esquemas 'S es P', sería, pues, mejor usar letras que representan las proposiciones —'p', 'q', etc.— y decir, por ejemplo, 'Es necesario que *p*', 'Es posible que *p*', etc.

Debe distinguirse en la proposición modal entre el *modus y* el *dictum.* El *modus* se refiere a la atribución: es una determinación que, según los escolásticos, afecta a la cópula. El *dictum* es una cualidad del enunciado que une o separa P y S. Así, en 'Es imposible que Sócrates no sea un hombre blanco', el *modus* ('Es imposible que') es afirmativo, mientras que el *dictum* ('Sócrates no es un hombre blanco') es negativo. Usamos esta distinción en el análisis de la oposición (v.) en las proposiciones modales. La afirmación o la negación en estas proposiciones debe referirse al *modus y* no al *dictum,* al revés de lo que sucede con las proposiciones simplemente atributivas.

Muchos lógicos escolásticos acuerdan representar las proposiciones modales mediante las vocales mayúsculas 'A', 'E', T, 'U'. 'A' indica *modus* afirmativo y *dictum* afirmativo; 'E', *modus* afirmativo y *dictum* negativo; T, *modus* negativo y *dictum* afirmativo; 'U', *modus* negativo y *dictum* negativo. Los versos mnemotécnicos de Santo Tomás:

Destruit U totum, sed A confirmât utrumque,
Destruit E dictum, destruit Ique modum,

así como los de Pedro Fonseca:

E dictum negat Ique modum,
Nihil A, sed U totum,

permiten ver las relaciones entre el *modus y* el *dictum.*

Para las consecuencias modales escolásticas, véase el artículo CONSECUENCIA.

Entre las cuestiones que se han suscitado respecto a la noción antes expuesta de modalidad, subrayaremos las dos siguientes.

Primero, el problema de si la modalidad se refiere primariamente a las proposiciones o a los hechos. En el primer caso se trata de una modalidad en sentido lógico; en el segundo, de una modalidad en sentido ontológico. Observemos que ambos aspectos son considerados en la doctrina aristotélico-escolástica, aun cuando parece alcanzar el primado en las exposiciones más corrientes el sentido lógico de la modalidad tal como surge del análisis de la estructura de las proposiciones modales.

Segundo, el problema de la diferencia que existe entre subrayar el modo en los términos y subrayarlo en las proposiciones. Se ha dicho a veces que esta diferencia es la que establece la línea divisoria entre la lógica aristotélica (o "escolástica") y la lógica estoica (o "moderna"). Sin embargo, no puede negarse que, al tratar el silogismo modal, Aristóteles subrayó el segundo aspecto, y que los escolásticos le siguieron por esta vía. Por lo tanto, la modalidad aristotélica no es en algunos respectos fundamentalmente distinta de la moderna.

Ib. Lógica antigua: los estoicos. Según I. M. Bocheński, pueden atribuirse con gran probabilidad a Teofrasto dos cambios importantes en la lógica aristotélica: (I) la sustitución de 'Es contingente que' por 'Es posible que' en los silogismos, y (II) la afirmación del principio *peiorem semper sequitur conclusio partem.* Este último principio se explica, según Albrecht Becker, si suponemos que Teofrasto (y Eudemo) concibieron que la modalidad afectaba a la cópula. A. Becker se apoya para ello en los comentarios de Alejandro de Afrodisia completados por algunos *Scholia* (Cfr. *Scholia in Aristotelem*, coll. A. Brandis, *apud Aristotelis Opera* IV, Berolini, 1836; textos reunidos por H. Maier en *Die Syllogistik des Aristóteles,* II a 43 y sigs., 124 y sigs.,

206 y sigs.). Sin embargo, es difícil comprobar con exactitud todas estas suposiciones; lo único que puede decirse con cierta seguridad es que ya Teofrasto advirtió la necesidad de alterar el sistema modal aristotélico en algunos puntos importantes.

La alteración mayor fue llevada a cabo, empero, por los estoicos, y ello de un modo consciente y explícito. Las teorías modales estoicas deben estudiarse, por lo demás, en relación con los trabajos lógicos de los megáricos. Pueden erigirse al respecto tres distintas teorías, que expondremos, de acuerdo con Benson Mates e I. M. Bocheński, en la forma siguiente:

1. Diodoro Crono definió las proposiciones modales mediante el uso de una variable temporal. Las definiciones al respecto, tal como se hallan en Boecio *(De Int.,* 234) son, según Mates, las cuatro siguientes:
⌜*p* (*t*)⌝ es posible en el tiempo t_n.
⌜*ρ* (*t*)⌝ es imposible en el tiempo ín.
⌜*p* (*t*)⌝ es necesario en el tiempo t_n.
⌜*p* W es no necesario en el tiempo t_n.
⌜*p* (*t*)⌝ se lee ⌜*ρ* en el tiempo t⌝. '⌜' y '⌝' se emplean, siguiendo a Bochenski, para indicar que hay dudas sobre el *status* lógico de los símbolos empleados. Todas estas definiciones son funciones modales que forman un cuadro de oposición análogo al aristotélico.

2. Según Filón de Megara, una proposición es posible si y sólo si puede ser verdadera en virtud de su naturaleza interna.

3. La opinión de Crisipo parece ser igual a la de Filón, de acuerdo con lo que indica Cicerón *(de jato,* 12). No obstante, Mates sugiere (siguiendo a Diog. Laer. VII, 75) que para Crisipo una proposición posible es la que admite ser verdadera cuando las circunstancias externas no le impiden ser verdadera; y una proposición necesaria es la que, siendo verdadera, no puede admitirse que sea falsa, o le impiden que sea falsa las circunstancias extemas.

Ic. Lógica antigua: Boecio. Según Karl Dürr, la teoría modal de Boecio, expuesta en su tratado sobre los silogismos hipotéticos, puede considerarse como formando parte de la lógica proposicional. Para Boecio —como para la lógica aristotélico-escolástica— hay dos clases de proposiciones: las simples o predicativas, y las modales *(cum modo).* Las expresiones modales construidas por Boecio son seis:

No es posible que no p (1),
No es posible que no es el caso que no p (2),
No es el caso que no es posible que no p (3),
Es posible que *p* (4),
Es posible que no p (5),
No es posible que *p* (6).

(1), (2) y (3) forman un grupo; (4), (5) y (6), otro grupo. Primeros miembros de cada grupo son (1) y (4); segundos miembros, (2) y (5); terceros miembros, (3) y (6). Como indica Dürr, los primeros miembros de cada grupo son afirmativos. El segundo miembro del primer grupo es la negación necesaria; el tercero, la negación de lo necesario. El segundo miembro del segundo grupo es la negación contingente; el tercer miembro, la negación del contingente.

Los teoremas correspondientes a las seis expresiones modales son:

(a) Los miembros primero y tercero de ambos grupos no pueden ser a la vez falsos ni pueden ser a la vez verdaderos;

(b) Los miembros primero y segundo del primer grupo pueden ser ambos falsos;

(c) Los miembros primero y segundo del segundo grupo pueden ser ambos verdaderos.

Estos teoremas pueden ser complementados por los dos siguientes:

(d) Los miembros primero y segundo del primer grupo no pueden ser ambos verdaderos;

(e) Los miembros primero y segundo del segundo grupo no pueden ser ambos falsos.

II. Los juicios modales en Kant. Kant consideró la modalidad en los juicios como "una función completamente particular de los mismos, cuyo distintivo consiste en no contribuir en nada a la materia del juicio (porque esta materia no se compone más que de cantidad, cualidad y relación), sino en referirse solamente al valor de la cópula en su relación con el pensamiento en general". Los juicios modales son, según Kant, juicios de realidad (o asertóricos), juicios de contingencia (o problemáticos) y juicios de necesidad (o apodícticos). Con ello se separa Kant de la lógica considerada como "clásica", pues incluye entre los juicios modales los juicios de realidad o asertóricos, que son juicios simplemente atributivos. En los juicios asertóricos no hay, en efecto, según la lógica "tradicional", ningún *modus* que afecte a la cópula. La razón de la doctrina kantiana so halla en su teoría de las categorías, basada a su vez en una doctrina de los juicios como *actos* de juzgar. Así, la modalidad kantiana puede ser descrita como epistemológica y no como lógica u ontológica — o, mejor, como epistemológica en tanto que permite establecer el nexo de unión entre lo lógico y lo ontológico. Tal modalidad es la que da lugar, en la deducción trascendental de las categorías, a las categorías de posibilidad-imposibilidad (juicios problemáticos), de existencia-no existencia (juicios asertóricos) y de necesidad-contingencia (juicios apodícticos).

III. Interpretaciones contemporáneas. Algunos autores han afirmado que la modalidad puede entenderse desde tres puntos de vista: el psicológico, el lógico y el ontológico. Ocurriría, pues, con la modalidad lo mismo que con los llamados *grandes principios* de la lógica: identidad, contradicción, tercio excluso. Sin embargo, estos mismos autores prescinden con frecuencia del "punto de vista psicológico" para atenerse solamente a los dos restantes. Lo más plausible es distinguir cuidadosamente entre éstos pero tal cosa no resulta siempre fácil. Ciertos pensadores señalan que ello se debe a una especie de primado de la modalidad ontológica sobre la lógica. Así ocurre con Francisco Romero cuando manifiesta que "es inevitable acudir *A* referencias ontológicas para comprender la modalidad", por cuanto "depende de la situación objetiva y no de un modo de ser peculiar del juicio". Otros pensadores (como A. Pfänder) intentan basar la modalidad en lo que llaman "mayor o menor ímpetu o peso lógico de la enunciación", de acuerdo con la concepción según la cual la modalidad del juicio "se refiere a la *manera* de la enunciación y es la expresión del grado de certeza de la misma". Así, los juicios asertóricos son, según Pfänder, aquellos en los cuales el peso lógico de la enunciación es pleno y completo,

reservándose el nombre de problemáticos para los juicios en los que se halla atenuado dicho ímpetu o peso. Ahora bien, como según ello correspondería aproximadamente el mismo "peso" a los juicios asertóricos y a los apodícticos, se hace necesario recurrir al fundamento ontológico para señalar cuándo un juicio de modalidad puede ser calificado de asertórico (validez efectiva o de hecho de la enunciación) o de apodíctico (validez no sólo efectiva, sino de derecho).

La noción de "ímpetu" o "peso lógico" es, sin embargo, muy oscura. Algunos filósofos prefieren, en vista de ello, interpretar la modalidad resueltamente en sentido ontológico. Entre estos autores figura Nicolai Hartmann, el cual considera los grados de la modalidad como expresivos de las categorías más fundamentales del ente y de su conocimiento, de modo que el estudio de la modalidad resulta previo al de las categorías en tanto que principios constitutivos de lo real. Según N. Hartmann, la distinción kantiana entre lo constitutivo y lo regulativo no puede superponerse exactamente a la diferencia entre lo constitutivo y lo modal. La modalidad resulta ser entonces la expresión de los modos de ser *(Seinsmodi)*, a diferencia de los momentos del ser *(Seinsmomente)* y de las formas o maneras del ser *(Seinswesen)*. Los modos son la posibilidad, la realidad y la necesidad; los momentos, la existencia y la esencia; las maneras o formas, la realidad y la idealidad.

También acentúa el aspecto ontológico Hermann Weyl, aun cuando éste no parte, como N. Hartmann, de una ontología analítica y crítica, sino de un examen de los problemas suscitados por la modalidad en la lógica contemporánea a la cual nos referiremos luego con más detalle. Weyl destaca, en efecto, que los estudios lógicos de Frege y de Whitehead-Russell excluyeron lo modal. Las dificultades a que ello condujo obligaron a "reabrir el camino a una lógica de la modalidad" (trabajos de Oscar Becker, sistema de C. I. Lewis, lógicas polivalentes y probabilitarias, por un lado; lógica topológica, por el otro). Los primeros intentos citados para "precisar el fantasma de la modalidad" no dieron, según Weyl, los resultados apetecidos. Veamos lo que ocurre con "la topología y el más o menos". "A causa de la inevitable vaguedad de la localización en un continuo —escribe Weyl—, la lógica de los predicados o series es de dudosa aplicación si el espacio ω es un continuo, en particular para el espacio de un sistema físico". Pero "la topología teórica de las series ha podido, asociando a cada punto sus 'vecindades', tratar de un modo aproximado la estructura de un continuo, de modo que se elimine el aislamiento de un punto individual. Por ejemplo, en el caso de un plano, una vecindad del punto x es cualquier círculo en torno al punto x. Así, χ es un punto interior a una serie dada, *a, si* todos los puntos de una cierta vecindad *de* χ pertenecen a α; χ es un *punto límite* de a si cada vecindad de χ contiene puntos de *a*. Siguiendo la indicación de Aristóteles, de que para un punto sobre el límite común de α y su complemento — *a*, prevalece la incertidumbre acerca de si pertenece a α o a ~ σ, puede aventurarse esta terminología: Un punto, *x*, se halla *ciertamente* en la serie *a* si χ es un punto interior a *a;* está *posiblemente* en α si es un punto límite de *a*". Sin embargo, inclusive este análisis topológico ha chocado con varias dificultades. Con el fin de solucionarlas se ha recurrido al intuicionismo (VÉASE) matemático y luego a la noción de indeterminación en la lógica aplicable a la teoría cuántica. Pero como, según Weyl, ninguno de los "artificios lógicos" ha conseguido eliminar por entero los problemas metafísicos (u ontológicos) de lo que Aristóteles llamaba *los modos oblicuos*, debe concluirse que la "potencialidad" metafísica constituye una inevitable salida para la comprensión del problema modal. En rigor, "al usar el continuo o la secuencia de números cardinales, proyectamos lo actualmente dado sobre el fondo de lo posible *a priori*, sobre un campo de posibilidades construido de acuerdo con un procedimiento definido, pero abierto a la infinitud". De este modo podrá incluirse en una lógica modal la propia potencialidad de la historia, la cual se resistiría a todo tratamiento conceptual si lo modal no se basara, en último término, en la citada "potencialidad" metafísica.

La consideración lógica de la modalidad ha sido, empero, la que ha alcanzado en la época contemporánea máximo desarrollo. Entre otros autores han contribuido a ella los citados O. Becker y C. I. Lewis, así como R. Carnap, J. Łukasiewicz, R. Feys, J. C. C. McKinsey y G. H. von Wright. Nos referiremos por lo pronto, a los trabajos de C. I. Lewis y R. Carnap para terminar con algunos conceptos sobre los diversos grupos de modalidades debidos a von Wright.

Desde Lewis es usual presentar la doctrina de las modalidades dentro de la lógica proposicional (o, en nuestro caso, lógica sentencial). La lógica modal se ocupa, en efecto, de ciertos tipos de sentencias, tales como 'Es necesario que *p*', 'Es posible que *p*', 'Es imposible que *p*', donde '*p*' simboliza un enunciado declarativo. Como la sentencia 'Es contingente que *p*' puede ser reducida a la conjunción de 'Es posible que *p*' y 'Es posible que no *p*', la noción de contingencia es eliminada por lo común de los actuales sistemas de lógica modal. 'Es necesario que *p*' se simboliza mediante '□ *p*' (algunos autores, empero, usan '⌜' o bien 'N' en vez de '□'). 'Es posible que *p*' se simboliza mediante ' O *p*'. En vez de usarse un símbolo especial para 'Es necesario que' puede, sin embargo, definirse 'Es necesario que *p*' mediante '~ O ~ *p*'. A su vez, 'Es imposible que *p*' puede definirse mediante '~ O *p*'. 'No es posible que no sea el caso que si *p*, entonces *q*', simbolizada por medio de la fórmula '~ ◊ ~ (*p* ⊃ *q*)' es abreviada por la expresión '*p* implica estrictamente *q*', la cual se simboliza por medio de '*p* ⥽ *q*'. Con ello se introduce la noción de implicación (VÉASE) estricta o implicación lógica, es decir, la interpretación estricta del condicional 'si *p*, entonces *q*'. A base de '◊' y de '⥽', más las conectivas sentenciales y los paréntesis pueden formularse varios axiomas, tales como:

$$(p \cdot q) \dashrightarrow p,$$
$$p \dashrightarrow (p \cdot p),$$
$$\varphi\ (p \cdot q) \dashrightarrow \Diamond\ p,$$
etc.

El cálculo modal de Lewis incluye asimismo varias reglas de inferencia, sobre las que no nos extenderemos aquí. Como en todo cálculo, las últimas fórmulas bien formadas

de una prueba son teoremas. Muchos son los teoremas de la lógica modal de Lewis; citamos como ejemplos:

$$p \rightarrow \Box\, p'$$
$$\sim p \rightarrow \Box \sim p,$$
$$\sim \Diamond \sim p \equiv (\sim p \rightarrow p).$$

El sistema de Lewis ha constituido la base para la mayor parte de ulteriores trabajos sobre la lógica modal. Entre ellos destacan los llevados a cabo por Carnap. Este autor propone buscar una explicación de la modalidad a base de lo que llama conceptos-L (lógicos) semánticos. Carnap distingue al efecto entre la propiedad modal de una proposición (necesario, imposible, contingente, no necesario, posible, no contingente) y k propiedad semántica de una sentencia (L-verdadero, L-falso, fáctico, no L-verdadero, no L-falso, L-determinado, donde 'L' se lee 'lógicamente'). De este modo, "una proposición posee una de las propiedades modales si, y sólo si, cualquier sentencia que expresa la proposición tiene la correspondiente propiedad semántica. Ahora bien, cada proposición respecto a un sistema dado, S, es o necesaria, o imposible, o contingente. "Esta clasificación —escribe Carnap— es, de acuerdo con nuestra interpretación de las modalidades, análoga a la clasificación de sentencias de S en las tres clases de sentencias L-verdaderas, sentencias L-falsas y sentencias fácticas. Sin embargo, hay una diferencia importante entre las dos clasificaciones. El número de sentencias L-verdaderas puede ser infinito, y es, sin duda, infinito para cada uno de los sistemas [semánticos] discutidos. Por otro lado, hay solamente una proposición necesaria, porque todas las sentencias L-verdaderas son L-equivalentes entre si, y por eso poseen la misma intensión... De un modo análogo, hay sólo una proposición imposible, porque todas las sentencias L-falsas son L-equivalentes. Pero el número de proposiciones contingentes (con respecto a un sistema con un número infinito de individuos) es infinito, lo mismo que el de las sentencias fácticas".

Las lógicas modales sobre las que más se ha trabajado hasta la fecha son lógicas modales sentenciales. Algunos autores han intentado también, sin embargo, elaborar lógicas modales cuantificacionales; nos limitamos a mencionar aquí este intento, por lo demás sometido aún a discusión.

Terminemos indicando que los conceptos de que hemos hablado hasta ahora (conceptos de lo *necesario*, de lo *posible*, de lo *imposible*, de lo *contingente)* son considerados por G. H. von Wright sólo como una parte de los conceptos de modalidad. Hay, en efecto, según dicho autor, cuatro grupos de conceptos modales:

Primer grupo (modalidades *aléticas*), integrado por los conceptos antes señalados: *necesario, posible, contingente, imposible;*

Segundo grupo (modalidades *epistémicas*), integrado por los conceptos de *comprobado* o *se sabe que es verdadero, no decidido, falsificado* o *se sabe que es falso;*

Tercer grupo (modalidades *deónticas*), integrado por los conceptos de *obligatorio, permitido, indiferente, prohibido;*

Cuarto grupo (modalidades *existenciales*), integrado por los conceptos de *universal, existente, vacío.*

R. Blanche ha ampliado la tabla de conceptos modales propuestos por von Wright introduciendo los nuevos conceptos siguientes:

Para el primer grupo (modalidades atléticas): *innecesario.*

Para el segundo grupo (modalidades epistémicas): *plausible, litigioso.*

Para el tercer grupo (modalidades deónticas): *facultativo.*

Uno de los problemas que se plantean es el de si los atributos existenciales mencionados deben ser o no considerados como modales. Si se responde afirmativamente, tenemos la ya citada teoría modal cuantificacional. En todo caso puede observarse, según von Wright, que hay similaridades esenciales entre las modalidades aléticas, epistémicas y deónticas, por un lado, y los cuantificadores, por el otro. Los diferentes grupos de modalidades pueden, por lo demás, combinarse; una de las combinaciones estudiadas por el citado autor es la que hay entre las modalidades epistémicas y las existenciales.

Mencionamos algunos trabajos sistemáticos —varios de ellos brevemente comentados en el texto del artículo— sobre la noción lógica de modalidad: C. I. Lewis, A *Survey of Symbolic Logic*, 1918. — C. I. Lewis y C. H. Langford, *Symbolic Logic*, 1932. — O. Becker, "Zur Logik der Modalitäten", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenolo gische Forschung*, XI (1930). — Id., íd., "Das formale System der ontologischen Modalitäten", *Blätter für deutsche Philosophie*, XVI (1943), 387-422 [crítica de la obra de N. Hartmann mencionada *infra*]. — Id., íd., "Ein 'natürliches' formales System der logisch-ontologischen Modalitäten", *ibid.*, XVIII (1944), 82-93. — R. Feys, "Les logiques nouvelles des modalités", *Revue néo-scolastique de Philosophie*, XXXV (1937), XXXVI (1938). — Id., íd., "Resultaten en mogelijkheden van de geformaliseerde lógica", *Tijdschrift voor Philosophie*, XII (1950), 237-45. — R. Carnap, *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, 1947, 2ª ed., 1958. — G. H. von Wright, *An Essay in Modal Logic*, 1951. — A. N. Prior, *Time and Modality*, 1957 [John Locke Lectures 1955-1956]. — A. R. Anderson, P. T. Geach, S. Hallden *ei al.*, *Modal and Many-valued Logics*, 1963 [Acta Philosophica Fennica, 16] [del "Coloquio sobre lógicas modales y polivalentes" celebrado en Helsinski 23-26 agosto 1962]. — R. Blanche, "Quantity, Modality, and Other Kindred Systems of Catégories", Minci, N. S., LXI (1952), 369-75. — J. Łukasiewicz, "A System of Modal Logic", *The Journal of Computing Systems*, I (1953), 111-49. — Sobre la noción ontológica de modalidad o los problemas ontológicos que plantea la noción lógica: A. Pfänder, *Logik*, 1921 (trad. esp.: *Lógica*, 1928). — F. Romero y E. Pucciarelli, *Lógica*, 1938, 17ª ed., 1961. — Hermann Weyl, "The Ghost of Modality", *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, ed. M. Farber, 1940, págs. 278-303. — N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1948. — Véase también Heinrich Beck, *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von N. Hartmann*, 1961 [Pullacher philosophische Forschungen, 5]. — A. Darbon, *Les catégories de la modalité*, 1956. — Gerbert M. Meyer, *Modalanalyse und Determinationsproblem*, 1962 [Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung, 14]. — Entre los trabajos de interés histórico señalamos: S. Dominczak, *Les jugements modaux chez Aristote et les scolastiques*, 1923. — Albrecht Becker, *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitschlüsse. Eine logisch-philologische Untersuchung der kap, 13-22 von Aristoteles' Analytica priora*, 1933 (Dis.). — I. M. Bocheński, "Notes historique sur les propositions modales", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXXI (1937). — Id., íd., *Ancient Formal Logic*,

1951. — B. Mates, "Diodorean Implication", *The Philosophical Review*, LVIII (1949), 234-42. — R. Feys, "Les systèmes formalisés des modalités aristotéliciennes", *Revue philosophique de Louvain*, XLVIII (1950), 478-509. — K. Dürr, *The Propositional Logic of Boethius*, 1951, págs. 60-2. — A. N. Prior, "Diodorean Modalities", *Philosophical Quarterly*, V (1955), 205-13.

MODELO. El término 'modelo' puede ser empleado en diversos sentidos.

Metafísicamente, 'modelo' puede designar el modo de ser de ciertas realidades, o supuestas realidades, del tipo de las ideas o formas platónicas. Estas ideas o formas son, en efecto, paradigmas y, por consiguiente, modelos de todo lo que es en la medida en que es. Siendo el modelo de una realidad equivalente a esta realidad en su estado de perfección, el modelo es aquello a que tiende toda realidad para ser lo que es, es decir, para ser plenamente sí misma en vez de ser una sombra, copia, disminución o desviación de lo que es. En este sentido 'modelo' equivale a 'realidad como tal'. Modelo a este respecto es también el "primer motor" (VÉASE) y, en general, todo ser cuyo modo de "moverse" consiste en "mover (por atracción) todo lo demás".

Estéticamente, 'modelo' es un vocablo empleado en varios contextos y con diversos propósitos. Por un lado, el modelo estético puede ser equiparado a lo que el artista intenta (estéticamente) reproducir. Por el otro, puede ser equiparado a lo que el artista tiene en su mente como un ideal al cual trata de acercarse lo más posible. Finalmente, puede ser equiparado a un valor o serie de valores, objetivos o supuestamente objetivos, que serían los modelos últimos de toda realización estética.

Éticamente —y también "vitalmente" y, en general, "humanamente"— 'modelo' designa aquella persona que por su comportamiento y hasta simplemente por su modo de ser lo que es —por su propio ser— ejerce una atracción sobre otras personas. La noción de modelo en este sentido ha sido tratada por varios autores, entre los que destacan Nietzsche, Bergson y Scheler, y especialmente los dos últimos. Bergson habla de "la llamada" del héroe, del santo y, en general, de "la personalidad moral". Estos "modelos" no ejercen presión sobre sus semejantes; su modo de actuar es más bien el que se deriva de ser personalidades hacia las cuales se *aspira* — y que se aspira a imitar. Por eso los modelos pertenecen a las sociedades abiertas. Scheler distingue entre "modelos" *(Vorbilder)* y "jefes" *(Führer)*. El modelo no necesita querer ser modelo y ni siquiera saber que lo es; el jefe, en cambio, quiere serlo y sabe lo que es. La relación entre el modelo y los imitadores no es consciente; la que hay entre jefe y sus subordinados es consciente. Los modelos pueden ser muy varios: puede tratarse de una persona presente; de una personalidad del pasado, y hasta de un personaje creado por un poeta. Los modelos requieren de sus imitadores o seguidores un modo de ser, un estado de ánimo o talante y no (como los jefes, de sus subordinados) una actividad.

Epistemológicamente, la noción de modelo ha sido usada y desarrollada con el fin de poner de relieve ciertos modos de explicación de la realidad. Los modelos pueden ser empleados, y han sido empleados, en todas las ciencias: en la física, biología, psicología, sociología, etc. — así, se ha hablado de modelos mecánicos de movimiento, pero también de modelos conductistas o behaviorales. En su sentido más primario, el modelo es una representación pictórica, pero ésta, que es muy común en ramas como la óptica geométrica, no es posible en todas las ciencias o en todas las ramas de una ciencia. Durante un tiempo se consideró como "modelo de modelos" el llamado "modelo mecánico" — como los modelos usados por Galileo, Newton y otros autores. Es conocida la declaración de Lord Kelvin, según el cual solamente puede entenderse una realidad o un proceso físico cuando se puede presentar un modelo mecánico de ellos. La dificultad de presentar modelos mecánicos para la teoría electromagnética de Maxwell hizo pensar a algunos que la historia de la noción de modelo en física tocaba a su fin, pero luego se vio que podían presentarse modelos no mecánicos. Debe distinguirse entre un modelo y una teoría, aun cuando ambos se hallan muy estrechamente relacionados, pues el modelo para una teoría equivale a una interpretación de esta teoría. Una teoría dada puede, pues, tener diversos modelos. Se ha discutido en abundancia si los modelos tienen solamente un valor heurístico para la construcción, uso o interpretación de teorías o si poseen un valor explicativo que no se reduce a su utilidad. Es común distinguir hoy entre una explicación (teórica) en sentido estricto y un modelo (el cual es un modo de ver una realidad o un proceso *como si* tuvieran tales o cuales características). Ello supone dar al modelo un cierto valor heurístico, pero no reducirlo al mismo, ya que ver una realidad o un proceso como si tuvieran tales o cuales características es también explicar la realidad o el proceso en cuestión.

Las tesis de Bergson se hallan en *Les deux sources de Ja morale et de la religion*, 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946), Caps. II y III. — Las de Scheler, en su trabajo "Vorbilder und Führer", incluido en *Schriften aus dem Nachlass, I*, y reimp. en *Gesammelte Schriften*, vol. 10 (1957), 255-344. — Casi todas las obras sobre epistemología y filosofía de la ciencia se ocupan de la noción de modelo; recomendamos especialmente, entre lo más reciente: Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, 1961, Cap. XIII. — Hans Freudenthal, ed., *The Concept and the Role of the Model in Mathematics and Natural and Social Sciences*, 1961. — R. B. Braithwaite, H. Putnam *et al.*, "Symposium on Models in the Empirical Sciences", en el volumen *Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, 1962, págs. 224-64, ed. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski [Proceedings of the 1960 International Congress].

MODERATO DE GADES (*fl.* siglo I), uno de los neopitagóricos de la época, dio una interpretación simbólica a la numerología pitagórica. Los números eran, en efecto, para Moderato expresiones simbólicas de los principios en un sentido parecido a como las letras son expresiones simbólicas cuyas combinaciones forman los vocablos. Así, los números proporcionan una imagen simbólica de las realidades inteligibles. Según Moderato, el "Uno" es ante todo el Uno que se halla más allá del ser; luego, viene el Uno que es la idea inteligible de la unidad; finalmente, el Uno como alma. A lo Uno en su constitución triádica sucede la Diada como materia. Todas estas concepciones coincidían tanto con ideas análogas de Ni-

cómaco de Gerasa como con opiniones ya sustentadas por algunos de los miembros de la antigua Academia. Como estos últimos, Moderato se valía de los cuadros de oposición proporcionados por los números, y lo que a su entender simbolizan, con el fin de explicar el origen y jerarquía de las realidades.

Referencias a los πυθαγορικαὶ σχολαί de Moderato en la *Vida de Pitágoras,* de Porfirio. — Artículos de F. Bücheler en *Rheinisches Museum (* 1882 y 1908), de P. Tannéry en *Revue de philologie* (1889) y de V. de Falco en *Rivista indo-greco-italica (* 1922). — Santiago Montero Díaz, "M. de G. en la crisis del pensamiento antiguo", en *De Calicles a Trajano,* 1948.

MODERNISMO. El vocablo 'modernismo' se entiende en dos sentidos: uno amplio y otro estricto. En un sentido amplio 'modernismo' designa toda tendencia a acoger y aun a exaltar lo moderno, sea éste lo que corresponde al período histórico llamado "moderno", o bien todo lo más nuevo y reciente de cualquier época. En sentido estricto 'modernismo' es una tendencia que se ha manifestado dentro de varias religiones —judaísmo, protestantismo, catolicismo— y que ha consistido en un afán de transformar de maneras muy radicales ciertas estructuras tradicionales, no sólo de pensamiento e interpretación, sino también inclusive dogmáticas. Especialmente resonante ha sido el llamado "movimiento modernista" dentro del catolicismo —al que nos referiremos luego con más detalle—: definido como un inmoderado afán de progresismo que ha socavado las bases de la fe, dicho modernismo ha sido —como veremos también luego— condenado por la Iglesia, la cual, empero, ha condenado asimismo el movimiento estrictamente opuesto al modernismo, es decir, el llamado "integrismo". Debe advertirse que estas condenas afectan sólo a los aspectos religiosos y dogmáticos, no a los políticos o político-sociales.

Estrictamente hablando, se consideran como modernistas las teorías que defienden el simbolismo, es decir, la opinión según la cual los dogmas son meros símbolos de la vida moral y religiosa; el pragmatismo en la interpretación del dogma; las consecuencias religiosas del llamado *Reformkatholizismus,* donde la introducción de corrientes modernas, especialmente las de carácter idealista, afecta a algo más que a la posición exclusivamente filosófica; el inmanentismo que deja de ser un simple método y se convierte en una metafísica que llega inclusive, deliberadamente o no, a soltar las amarras con lo trascendente... Como consecuencia de ello, varias de las direcciones de la filosofía contemporánea —la filosofía de la acción llevada a consecuencias extremas, o el inmanentismo radical, las corrientes de la llamada "metafísica cristiana" cuando pretende orientarse en un "agustinismo puro", el historicismo, etc.— pueden ser consideradas como modernistas. De ahí la inclusión formal dentro del modernismo de autores como Edouard Le Roy (v.), el P. Laberthonnière (v.), Antonio Fogazzaro (1842-1911), Ernesto Buonaiuti (1881-1946), una parte de la producción de Friedrich von Hügel (1852-1925), Hermann Schell (v.)., George Tyrrell (1861-1909), etc. Desde el punto de vista exegético, el modernismo se manifiesta por una tendencia hacia el historicismo extremo en el sentido de defender la opinión de que lo histórico es lo que domina principalmente el contenido dogmático. A. Loisy puede ser considerado como el más significado representante de esta corriente. También en la teología protestante se dio una forma de modernismo, a la vez que ella (como ocurre con Auguste Sabatier) influyó sobre el modernismo católico. Este último fue formalmente condenado por la Iglesia en el llamado (por analogía con el de 1864) *Syllabus* de Pío X, de 1907. Este *Syllabus* es, en realidad, una serie de condenaciones que abarcan el Decreto *Lamentabili sane exitu,* del 3 de junio de 1907, decisión doctrinal del Sagrado Oficio condenando en 65 proposiciones las tesis modernistas; la Encíclica papal *Pascendi domini gregis,* del 8 de noviembre de 1907, y el "Juramento antimodernista" de 1910, en el cual conviene destacar sobre todo, desde el punto de vista filosófico, la corrección del antiintelectualismo en que habían desembocado gran parte de las comentes modernistas, igualmente opuestas al fideísmo, al intelectualismo y al ontologismo. Las condenaciones mencionadas obligan a los católicos, pero algunos teólogos señalan que ellas son únicamente decisiones doctrinales de la Congregación romana y no están, por lo tanto, exentas de error. La condenación de 1907 puede considerarse como una especie de prolongación del mencionado *Syllabus* de 1864 contra los errores religiosos modernos, *Syllabus* que ha sido interpretado asimismo de diversas maneras por los teólogos católicos, sin que ello implique permiso de profesar las doctrinas condenadas.

Véanse las siguientes obras, pertenecientes a diversas tendencias (católicas ortodoxas las de Mercier, Jean Rivière; no católicas las de Holl, Kubel, Houtin): Karl Holl, *Der Modernismus,* 1908. — J. Kübel, *Geschichte des katholischen Modernismus,* 1909. — Cardenal Mercier, *Le Modernisme,* 1909. — G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia,* 1909. — j. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus,* 1912. — A. Houtin, *Histoire du modernisme catholique,* 1913. — L. C. Lewis, *The Philosophical Principles of French Modernism,* 1925. — Jean Rivière, *Le modernisme dans l'Église. Études d'histoire religieuse contemporaine,* 1929. — Emile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* 1962.

Documentos: *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse,* 1960 [Cartas a M. Blondel, H. Brémond, F. von Hügel, A. Loisy, F. Mourret, J. Wehrlé, presentadas por René Marié, S. J.]. — Las obras de Edouard Le Roy, P. L. Laberthonnière, Hermann Schell y A. Loisy han sido mencionadas en las bibliografías de los artículos correspondientes. Las obras principales de George Tyrrell son: *Lex Orandi,* 1904. — *Lex Credendi; Trough Scyla and Charybdis,* 1907. — *Christianity at the Crosroads,* 1909. — Las del Barón Friedrich von Hügel son: *Eternal Life, a Study of Its Implications and Applications,* 1912. — *The Germán Soul; Two Studies,* 1916. — *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion,* I, 1921; II, 1926. — *The Reality of God, and Religion and Agnosticism,* 1931 [póstuma].

MODISTI. Véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA.

MODO. Examinaremos en este artículo la noción de modo desde el punto de vista lógico, desde el punto de vista metafísico (y ontológico) y desde el punto de vista semántico.

El modo desde el punto de vista lógico es tratado en la doctrina del silogismo (VÉASE). En la parte que se refiere al silogismo categórico se

llama modo a la disposición de las premisas según la cantidad (v.) y la cualidad (v.). Las premisas pueden ser de tipo A (universales afirmativas), E (universales negativas), I (particulares afirmativas) y O (particulares negativas). Las disposiciones de las premisas se muestran en el siguiente cuadro:

P. may. AAAA EEEE I II I OOOO
P. men. AEIO AEIO AEIO AEIO

Tenemos así 16 modos (4^2). Cada uno de estos modos se encuentran en cada una de las cuatro figuras del silogismo (V. FIGURA). Por lo tanto, 16 X 4 = 64 modos posibles. Si en vez de atender solamente a la disposición de las premisas, consideramos asimismo la de la conclusión, tenemos 64 modos (4^3). Como cada uno de estos modos se encuentra en cada una de las cuatro figuras del silogismo el número total de modos resultante es 64 X 4 = 256.

Sólo un cierto número de modos se consideran válidos. Según algunos autores, son 15. Según otros (la mayor parte), 19. Los modos son representados mediante términos latinos en los cuales aparecen las vocales 'A', 'E', 'I', 'O' en un cierto orden. Así, el modo llamado *Barbara* muestra la sucesión AAA; el modo llamado *Celarent*, la sucesión EAE; el modo llamado *Darii*, la sucesión AII; el modo llamado *Ferio*, la sucesión EIO. La lista de los 15 modos es dada en los siguientes términos:

1ª figura: *Barbara, Celarent,* Darii, *Ferio;*

2ª figura: *Cesare, Camestres, Festino, Baroco;*

3ª figura: *Datisi, Fcrison, Disamis, Bocardo;*

4ª figura: *Calemes, Fresison, Dimatis.*

Los otros modos hasta 19 son:

3ª figura: *Darapti, Felapton.*

4ª figura: *Bamalip, Fesapo.*

La fórmula mnemónica usada para los 19 modos es la siguiente:

Barbara, Celarent, primae *Darii Ferioque.*

Cesare, Camestres, Festino, Baroco secundae.

Tertia grande sonans récitât: *Darapti, Felapton,*
Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison, Quartae
Sunt *Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison.*

Hay que tener en cuenta que algunos lógicos no admiten la cuarta figura sino que la consideran como primera figura indirecta. En este caso pertenecen a la primera figura indirecta *Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison* si se admiten 19 modos, y *Calemes, Fresison, Dimatis* si se admiten 15.

En la doctrina del silogismo disyuntivo se presentan cuatro modos para la primera figura *(modus ponendo tollens)* y cuatro modos para la segunda figura *(modus tollendo ponens).* En el silogismo hipotético (llamado a veces condicional) se presentan cuatro modos para la primera figura *(modus ponendo ponens)* y cuatro modos para la segunda figura *(modus tollendo tollens).* (En el silogismo hipotético el término 'figura' se usa solamente por analogía, pues la figura depende no sólo de la función del término medio en la argumentación, sino también del papel que desempeña el término medio en las premisas [esto es, su papel como condición, como afirmación o como eliminación].) Referencias a dichos modos en el artículo MODUS PONENS, TOLLENS.

El modo *(modus)* es asimismo considerado como una expresión aplicable a una proposición entera — cuando se dice, por ejemplo, que tal proposición es necesaria, posible, imposible, verdadera, falsa, etc. Pueden clasificarse los modos de varias maneras. Por lo pronto, puede distinguirse entre modos tales como "necesario", "contingente", "imposible", "posible", y modos tales como "verdadero", "falso", "ignorado", "creído", "dudoso". Luego, pueden distribuirse los modos de acuerdo con las relaciones que mantienen entre ellos: exclusión mutua (como necesario-contingente); subordinación (como necesario-posible), ausencia de relación o *impertinentia* (como dudoso-posible). De los modos como expresiones que caracterizan las llamadas "proposiciones modales" y de la oposición entre estas proposiciones nos hemos ocupado en MODALIDAD y OPOSICIÓN.

Desde el punto de vista metafísico, se ha hablado de modos comunes (equiparados a los trascendentales [VÉASE], modos metafísicos en general y modos de ser (metafísicos, físicos, etc.). Desde el punto de vista metafísico los modos son "modos reales". Tanto los escolásticos como muchos filósofos modernos se ocuparon extensamente de los modos como modos reales. Según J. I. Alcorta *(La teoría de los modos en Suárez* [1949], págs. 13 y sigs.), hay indicaciones para una doctrina de los modos reales en San Juan Damasceno, pero solamente los escolásticos después de Santo Tomás, especialmente los pensadores de la llamada "segunda escolástica" —Cayetano, Suárez, Juan de Santo Tomás, los Conimbricenses, etc.—, trataron extensamente este problema. Los modos reales son afecciones entitativas que no poseen consistencia propia independiente de otra entidad. Su realidad ontológica es, pues, más débil que la de los accidentes. Pero son importantes, porque permiten establecer —mediante la distinción llamada modal— distinciones entre una entidad y algunas de sus modificaciones reales. Los modos reales pueden ser de varias clases: modos sustanciales, modos accidentales, modos de inherencia, etc. Duns Escoto habló de "modos intrínsecos", entendiendo por ellos ciertas determinaciones intrínsecas de la esencia; el modo intrínseco expresa el modo como un sujeto es lo que es. Así, 'audible' en 'sonido audible' no designa un modo intrínseco del sonido, el cual puede ser audible o no serlo. Pero 'fuerte' en 'sonido fuerte' designa un modo intrínseco del sonido, pues pertenece intrínsecamente al sonido la posibilidad de ser fuerte o no serlo.

Algunos de los más importantes filósofos modernos prestaron, según se indica antes, gran atención al problema de los modos reales. Así, por ejemplo, Descartes llamó a veces *modos* a los atributos o cualidades de la substancia. A veces, como en los *Principios,* estableció una distinción entre modos, atributos y cualidades. "Cuando considero —escribe Descartes— que la substancia está dispuesta o diversificada de otra forma por ellos, me sirvo particularmente del término *modo;* cuando esta variación hace que pueda ser llamada tal, la llamo *cualidad;* cuando pienso que estas cualidades o modos son en la substancia sin considerarlas de otro modo que como dependientes de ella, las llamo *atributos"* (I, 55).

Los atributos son, pues, modos fundamentales (como la extensión de los cuerpos) o simples cualidades (como la figura de los cuerpos). Los modos son, en suma, modificaciones del atributo fundamental, pero de tal suerte que cada substancia individual es un modo de ese atributo. Por eso Descartes llama *modos de la extensión y modos del pensamiento* a las cosas extensas y pensantes, con lo cual el modo constituye, por así decirlo, la individualidad de la sustancia. Esta concepción planteó un grave problema respecto a la individualidad misma de los individuos, pues equivalía a suponer que sólo lo substancial era individual. De ahí la conclusión de Spinoza. Éste llamaba modos a las "afecciones de la sustancia, o sea a aquello que es en otro y por lo cual se concibe" (*Eth.*, *I*, def. 5). Pero los modos no son simplemente finitos en cuanto manifestaciones de la substancia infinita, sino que son finitos sólo en cuanto hay separación de la especie y la existencia, limitación o acotación. En cambio, los modos infinitos se caracterizan por la mutua implicación de la esencia y la existencia, "constituyendo" los modos finitos que se hallan respecto a los primeros en una relación de dependencia y contingencia. Locke entendió los modos como una variedad de lo que llamaba "ideas complejas", junto a las substancias y a las relaciones. "Llamo *modos* —escribió Locke— a las ideas complejas que, independientemente de como están compuestas, no contienen en ellas la suposición de subsistir por ellas mismas, sino que son consideradas como dependencias o afecciones de sustancias — tal como las ideas significadas por los vocablos 'triángulo', 'gratitud', etc. Y si en esto uso el vocablo 'modo' con un sentido algo distinto del ordinario, ruego que se me disculpe, ya que al hablar en forma distinta de la ordinaria es inevitable introducir nuevas palabras o usar palabras antiguas en una significación relativamente nueva" (*Essay*, II, xii, 4). Los modos en sentido de Locke son, pues, maneras de designar ideas de cualidades, y complejos de cualidades, independientemente de las substancias a las cuales adhieren o pueden adherir. Según Locke, hay dos tipos de modos: (1) modos simples, o variaciones o combinaciones de una misma idea simple (como "una docena"); (2) modos mixtos, o compuestos de ideas simples de varias clases puestas juntas para hacer una idea compleja (como "la belleza", que consiste en una cierta combinación de color, figura, etc. que causa deleite) (*op. cit.*, II, xii, 5). Entre los modos simples, Locke trata de los modos de la idea de espacio, duración, número, infinitud y otros modos (de movimiento, sonido, colores, así como algunos que no poseen nombre propio), modos de ideas simples de pensamiento, de ideas de placer y dolor, modos de poder o potencia (*power*). Entre los modos mixtos Locke trata de ideas complejas tales como las de obligación, una mentira, etc. La doctrina de los modos de Locke —que es como una "teoría de los objetos [y de las representaciones]"— ejerció gran influencia, por lo menos en tanto que aun autores hostiles al pensamiento de Locke adoptaron su terminología. Tal ocurre con Leibniz en el Libro II ("Sobre las ideas") de los *Nouveaux Essais*. Aunque se opone a Locke en la mayor parte de los casos, Leibniz habla de los modos simples del espacio y de la duración y otros modos simples formados a base de ideas simples (modos de movimiento, como "deslizarse"); de modos relativos al pensamiento o modos dados por la reflexión; de modos del placer y el dolor. Habla asimismo de modos mixtos, los cuales se distinguen de los modos más simples por cuanto mientras estos últimos "sólo están compuestos de ideas simples de la misma especie" los primeros "son ciertas combinaciones de ideas simples que no se consideran como marcas características de ningún ser real que posea una existencia fija, sino como ideas separadas e independientes que el espíritu experimenta juntamente, por lo cual se distinguen de las ideas complejas de substancias" (*op. cit.*, II, xxii, § 1).

Lo que puede llamarse "doctrina de los modos" ha tenido escasa resonancia a partir de fines del siglo XVIII; el propio uso de 'modo' como "modo real" (en cualquiera de los posibles sentidos de 'modo real') se perdió, siendo sustituido en algunos casos por otros conceptos que, aunque similares, no son idénticos al de modo — así, por ejemplo, por el concepto de "nota" (Cfr. en Kant el uso de *Merkmal* como "característica" y, más específicamente, "característica fenoménica"). Hegel se refirió a los modos como modos reales, pero los trató dentro de la doctrina de las modalidades lógicas como "modalidades reales".

Entre los filósofos contemporáneos han tratado de la noción de modo, entre otros, Nicolai Hartmann y Paul Weiss. Nicolai Hartmann (Cfr. la serie de obras de este autor citadas en HARTMANN [NICOLAI], trad. al esp. bajo el título general: ONTOLOGÍA) entiende por "modos de ser" (*Seinsmodi*) modos tales como la posibilidad y la realidad, la necesidad y la causalidad, la imposibilidad y la realidad. El problema de los modos de ser (distinto del problema de los llamados "momentos del ser" y "maneras de ser") ha sido investigado por Hartmann dentro del "análisis modal (ontológico)" o doctrina de la modalidad (v.) [ontológica]. Para Paul Weiss (*Modes of Being*, 1958), los modos del ser no pertenecen propiamente a éste (de un modo "realista") ni tampoco exclusivamente al pensamiento (de un modo "idealista"). Son modos de interpretación, parecidos a categorías, que abarcan por igual el sujeto y el objeto. Hay, según dicho autor, cuatro modos fundamentales: actualidad, idealidad, existencia y Dios. Cada uno de estos modos se refiere a los otros tres y completa a los otros tres. La actualidad es el modo de ser espacio-temporal; la idealidad abarca las normas; la existencia incluye la energía (o aspecto dinámico de la realidad); Dios es la unidad (atemporal y aespacial).

El concepto de modo desde el punto de vista semántico fue tratado sobre todo por los gramáticos especulativos (véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA), los cuales investigaron con detalle los llamados "modos de significar" (*modi significandi*) — tales, por ejemplo, el nombre (v.). Según algunos autores, los modos de significar constituían una parte de los modos; junto a ellos había los modos de conocer (*modi intelligendi*) y los modos de ser (modi *essendi*). Otros autores, en cambio, negaban tales distinciones y proponían que los únicos modos que podían ser objeto de investigación eran los *modi significandi*.

MODUS. Véase MODALIDAD; MODO;

MODUS PONENS, TOLLENS; OPOSICIÓN; PROPOSICIÓN.

MODUS PONENS, TOLLENS. Entre las tautologías de la lógica sentencial encontramos las siguientes:

$$((p \supset q) \,.\, p) \supset q \qquad (1),$$
$$((p \supset q) \,.\, \sim q) \supset \sim p \qquad (2).$$

(1) es llamada *modus ponens*; según la misma, puede afirmarse el consecuente de un condicional si se afirma su antecedente. (2) es llamada *modus tollens*; según la misma, puede negarse el antecedente de un condicional si se niega su consecuente.

Conviene no confundir las tautologías en cuestión con reglas de inferencia. Las primeras pertenecen a la lógica; las segundas, a la metalógica. Así, por ejemplo, la llamada *regla de separación*, según la cual si un condicional y su antecedente son tomados como premisas, el consecuente puede ser inferido como conclusión, es una regla metalógica cuyos ejemplos pueden ser los mismos que los que corresponden a la tautología (1), llamada *modus ponens*.

En la lógica tradicional los *modi* llamados *modus ponendo ponens, modus tollendo tollens, modus tollendo ponens y modus ponendo tollens* son presentados como modos compuestos equivalentes a reglas de inferencia que rigen los silogismos condicionales y disyuntivos. Los esquemas de los citados modos son:

Modus ponendo ponens: Si *p*, entonces *q*; *p*; *q*.
Modus tollendo tollens: Si *p*, entonces *q*; no *p*.
Modus tollendo ponens: *O p o q; no p; q.*
Modus ponendo tollens: No a la vez *p y q; q;* no *p*.

En la literatura lógica tradicional se usan en vez de letras sentenciales ('*p*', '*q*') los conocidos esquemas ('S es P', 'M es Q'). El uso de las letras sentenciales ofrece la ventaja de que puede anteponerse más fácilmente la negación o la disyunción a toda la sentencia; por este motivo las preferimos en el presente caso.

'*Ponens*' significa 'que pone' o 'que afirma'; '*tollens*', 'que borra' o 'que niega'. Así, '*modus ponendo ponens*' puede traducirse 'modo que afirma afirmando'; '*modus tollendo tollens*', 'modo que niega negando'; '*modus tollendo ponens*', 'modo que afirma negando'; '*modus ponendo tollens*', 'modo que niega afirmando'. '*Modus ponens*' puede traducirse 'modo que afirma' o 'modo afirmativo'; '*modus tollens*', 'modo que niega' o 'modo negativo'.

La no observación de las citadas reglas da lugar a conclusiones incorrectas. Hemos dado un ejemplo en Sofisma (VÉASE). Señalamos aquí cuatro esquemas de los razonamientos *incorrectos* más frecuentes.

Si *p*, entonces *q; q; p.*
Si *p*, entonces *q;* no *p;* no *q.*
O p o q; q; no p.
No a la vez *p y q; no q; p.*

MOHISMO. Véase MO-TSE.

MOKSA. Una de las principales finalidades —si no la principal— de la actividad humana según casi todos los sistemas de la filosofía india (VÉASE) es lo que se llama *moksa*. La traducción más habitual de *moksa* es 'liberación'. Se trata, en efecto, de obtener un estado de perfección —que puede tener lugar ya en esta vida o que puede remitirse a otra— en el cual hayan desaparecido las inquietudes, las pasiones, la ignorancia y otras máculas de la existencia humana. Muy frecuente es también concebir la *moksa* como una liberación del engaño producido por la multiplicidad de las cosas. El único sistema para el cual no hay *moksa* es el sistema de *Chārvāka*; ahora bien, aun en éste se habla de liberación del dolor —que, aunque imposible en principio, debe procurar alcanzarse mediante mezcla del dolor con el placer—, así como de una liberación —ciertamente, poco deseable— de todos los males por medio de la muerte. Observemos que la idea de *moksa* es importante en la filosofía india para explicar la función del conocimiento: el conocimiento sirve justamente para conseguir la *moksa* o liberación.

MOLESCHOTT (JAKOB) (1822-1893) nac. en s'Hertogensbosch (Holanda), estudió medicina en la Universidad de Heidelberg, donde enseñó de 1847 a 1854, cuando tuvo que abandonar la cátedra por la hostilidad de las autoridades hacia sus concepciones materialistas. De 1856 a 1861 enseñó fisiología en el Politécnico de Zürich, y desde 1861 profesó en Turin hasta su traslado a Roma en 1879.

Moleschott fue, con Büchner (VÉASE), uno de los más destacados materialistas del siglo XIX. Enemigo del idealismo, del esplritualismo y, en general, de toda doctrina no estrictamente materialista, Moleschott defendió no sólo el materialismo, sino también el mecanicismo, estimando que solamente hay una realidad —la materia—, que posee por sí misma la fuerza o energía. Fuerza o energía no son, sin embargo, propiedades de la materia: la energía no puede existir sin la materia lo mismo que la materia no puede existir sin la energía. Moleschott negó la existencia de Dios y afirmó que "la ciencia moderna" no sólo terminará por probar que Dios no existe, sino también por destruir todas las ideas más o menos antropomórficas ocultas en los sistemas no materialistas. Al tiempo que materialista y mecanicista, Moleschott fue determinista y declaró ser empirista, sosteniendo que todo el conocimiento se obtiene de la acción de substancias corporales sobre los sentidos. La influencia de Moleschott fue grande durante un tiempo, sobre todo en Alemania y en Italia, donde fue traducido y difundido por Cesare Lombroso. Sus ideas filosóficas estaban en parte cercanas a algunas de Ludwig Feuerbach, a quien celebró como el principal filósofo de la época.

Obras principales: *Physiologie des Stoffwechselsin Pflanzen und Tieren*, 1851 (*Fisiología de los cambios materiales en las plantas y en los animales*). — *Der Kreislauf des Lebens*, 1852, 5« ed., 2 vols., 1875-1886 *(El circuito de la vida)*. — *Licht und Lebens*, 1856 *(Luz y vida)*. — *Die Einheit des Lebens*, 1864 (*La unidad de la vida*). — Autobiografía: Für *meine Freunde, Lebenserinnerungen*, 1894).

MOLINA (ENRIQUE) nac. en La Serena, Chile (1871-1956), profesor y rector de la Universidad de Concepción, plantea decididamente, como resumen de su meditación filosófica, el problema que considera capital: la relación entre ser y conciencia. Enrique Molina rechaza por igual el idealismo y el materialismo mecanicista; el ser prima sobre la conciencia, porque es temporalmente anterior a ella, pero este primado no excluye, sino que admite la afirmación de un espíritu en potencia dentro del ser y máximamente realizado por el hombre. El primado del ser no es, por otro lado, ni una tesis arbitraria ni el resultado de una ex-

ploración de la conciencia por sí misma: el ser es afirmado, porque es primeramente vivido por la conciencia como una totalidad de la que ella forma parte. Al "pienso, luego existo" debe contraponerse un "pienso, luego existo y existe el ser", el cual debe ser entendido, desde luego, como una existencia y no como el reflejo de una esencia intemporal. El ser se orienta hacia el valor, no sólo porque la realidad constituye una serie de grados no estáticos, sino también porque sin el valor y el espíritu el ser carecería de sentido. Colaborar en la valorización y espiritualización del ser es así lo único que puede superar el ingenuo optimismo y el pesimismo suicida; la vida es una ilusión obstinada, tal vez porque, aun reconociendo su finitud, el hombre lleva dentro de sí el empuje infinito del ser. De ahí que el problema primordial del hombre sea la realización de su vida espiritual, entendida tanto ontológica como éticamente y de ahí que, dentro de un mundo sin sentido en el que sólo el hombre suele manifestar designios, la actitud más aconsejable es la armonía de la acción y la contemplación, dentro de una finalidad de "hacer bien las cosas", con las creaciones espirituales que la acompañan.

La labor filosófica en Chile es también desarrollada por diversos pensadores de distinta orientación: Pedro León Loyola (nac. 1889), cuya labor docente en el Instituto Pedagógico ha formado nuevas generaciones de estudiosos: Eugenio González, profesor en el mismo Instituto; Jorge Millas AV.); Clarence Finlayson (1913-1954; *Analítica de la contemplación, Los nombres metafísicos de Dios, Expedición a la muerte*), discípulo de Yves Simon, ex profesor en la Universidad Católica Bolivariana, que siguió la tradición neotomista y trabajó sobre todo en los problemas metafísicos de Dios y de la muerte; Humberto Díaz Casanueva, orientado en el existencialismo ("El filósofo y la existencia concreta". *Atenea* Nº 204); Félix Schwartzmann, que ha investigado con detalle los problemas del hombre y de la cultura en América como base para una antropología filosófica general; Mario Ciudad *(Schopenhauer oculto: la extrañcza existencial*, 1961). La actividad filosófica en Chile se ha concretado en la fundación de la Sociedad Chilena de Filosofía, constituida, entre otros, por Mario Ciudad Vázquez, Armando Roa, Santiago Vidal, Juan de Dios Vial; órgano de la sociedad es la *Revista de Filosofía* (Santiago de Chile, desde 1951).

Obras: *Filosofía americana*, 1912. — *La filosofía de Bergson*, 1916. — Dos *filósofos contemporáneos: Guyau, Bergson*, 1925. — *Proyecciones de la intuición*, 1934. — *La herencia moral de la filosofía griega*, 1934. — *De lo espiritual en la vida humana*, 1936. — *Por los valores espirituales*, 1939. — *Confesión filosófica. Llamado de superación a la América Hispana*, 1942. — *Nietzsche, dionisíaco y asceta*, 1945. — *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*, 1951. — *Tragedia y realización del espíritu. Del sentido de la muerte y del sentido de la vida*, 1952.

MOLINA (LUIS DE) (1536-1600) nac. en Cuenca, ingresó en 1553 en la Compañía de Jesús. Estudió en el Colegio jesuítico de Coimbra, donde profesó filosofía. Luego enseñó en la Universidad de Evora. El mismo año de su muerte había sido nombrado profesor en el Colegio Imperial de Madrid. Molina erigió una doctrina teológica para la solución del problema de la relación entre la omnipotencia divina y el libre albedrío (VÉASE) humano que constituyó la base de grandes debates a lo largo del siglo XVII y hasta la misma época actual. El molinismo se oponía tanto a la tesis de la premoción (VÉASE) física, defendida por el tomismo puro como a la tesis extrema agustiniana, o basada en diversas interpretaciones del agustinismo. Según él, no se puede considerar el libre albedrío como algo físicamente e intrínsecamente determinado; la criatura humana no está, según Molina, determinada completamente para el bien o para el mal, sino que puede, en último término, decidir si ejerce o no la correspondiente facultad de decisión. Lo cual no significa, desde luego, la adhesión a una tesis que suprimiría la omnipotencia divina o, mejor dicho, las formas de la predeterminación. En efecto, Dios ejerce una acción sobre la libertad humana por medio del *concurso simultáneo*, el cual afecta a la constitución misma del libre albedrío y aun a sus movimientos, pero no a su "indiferencia". Por otro lado, Dios predetermina los actos por medio de su conocimiento. Éste es el propio de la llamada ciencia media (VÉASE), a la cual nos hemos referido ya al tratar este concepto y al referirnos a la noción de futurible (VÉASE). Dios conoce, en otros términos, lo que hará el hombre justamente porque sabe lo que puede hacer en todos los mundos posibles en que esté colocado. Los partidarios de la tesis de la premoción física combatieron muy especialmente esta doctrina, a la cual acusaban de excesiva acentuación de la autonomía humana y de congruente sacrificio de las prerrogativas de la omnipotencia de Dios.

La obra en la cual se exponen las doctrinas fundamentales de Luis de Molina sobre los puntos mencionados es la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis Divi Thomae articulos* (Lisboa, 1588). — Además, Luis de Molina escribió: *Commentario in* Priman» *Divi Thomae Partem* (Cuenca, 1592). — *De Justitia et Jure* (Cuenca, I, 1593; II, 1597; III, 1600; las partes IV-V fueron publicadas después de la muerte del autor). — De la numerosa bibliografía sobre Luis de Molina y el molinismo destacamos: R. P. Schneemann, *Controversiae de divina gratia liberique arbitrii concordia initia et progressus*, 1881. — Th. de Régnon, *Bannez et Molina, histoire, doctrine, critique, métaphysique*, 1883. — H. Gayraud, *Providence et libre arbitre. Thomisme et Molinisme*, 1892. — W. Hentrich, *Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen*, 1928 [Philosophie und Grenzwissenschaften, II, 4 y 5]. — Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, 1932, págs. 79 y sigs. — Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, 1935. — M. Fraga, *L. de Molina y el derecho de guerra*, 1947. — J. M. Díez-Alegría, *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en L. de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*, 1952. — V. Muñoz, *Zumel y el molinismo*, 1953 (edición del informe del P. Francisco Zumel sobre la doctrina del P. Luis de Molina en julio de 1595). — A. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, 1952. — Véanse también las dos obras sobre

la ciencia media de Gabriel de Henao citadas en bibliografía de este teólogo; aunque publicadas en el siglo XVII son todavía útiles para una comprensión de ciertos aspectos fundamentales del molinismo.

MOLINISMO. Ver ALBEDRÍO (LIBRE), CIENCIA MEDIA, FUTURIBLE, MOLINA (LUIS DE), PREMOCIÓN FÍSICA, PREDESTINACIÓN

MOLINOSISMO. Véase QUIETISMO.

MOLYNEUX. El nombre del científico irlandés William Molyneux (1656-1698) fue conocido desde Locke hasta aproximadamente el primer tercio del siglo XIX a consecuencia del llamado "Problema de Molyneux". William Molyneux nació en Dublin y fue miembro del Trinity College, de Dublin. Traductor de las *Meditaciones metafísicas*, de Descartes (con las objeciones de Hobbes), se interesó grandemente por los problemas de óptica, publicando una *Dioptrica Nova* en dos partes (1692-1709). Molyneux mantuvo correspondencia con Locke; importante a este respecto es sobre todo la correspondencia a propósito del *Essay* de Locke. A consecuencia de las observaciones de Molyneux, Locke agregó algún que otro capítulo al *Essay* (por ejemplo, II, xxviii [Sobre identidad y diversidad]). Molyneux también incitó a Locke a que desarrollara un sistema de ideas éticas.

El "Problema de Molyneux" a que nos referimos antes procede de una carta de Molyneux a Locke del 2 de marzo de 1693. En la segunda edición del *Essay* (II, ix, 8) Locke introdujo el problema en cuestión tal como le fue propuesto por "ese ingenioso y estudioso promotor de verdadero conocimiento, el erudito y digno Mr. Molyneux". El texto de Locke-Molyneux es el siguiente: "Supongamos que a un hombre ciego *de nacimiento* y ahora adulto se le enseñe por medio de su *tacto* a distinguir entre un cubo y una esfera del mismo metal y aproximadamente del mismo tamaño, de modo que cuando toque uno u otra pueda decir cuál es el cubo y cuál la esfera. Supongamos que el cubo y la esfera se hallan sobre una mesa, y que el ciego cobre la vista: pregunto si *por medio de su vista y antes de tocarlos* podría ahora distinguirlos y decir cuál es el globo y cuál el cubo." El propio Molyneux contestó negativamente, pues aunque "el ciego ha obtenido la experiencia de cómo un globo y cómo un cubo afectan su tacto, no ha obtenido todavía la expeciencia de que lo que afecta su tacto de tal o cual modo deberá afectar su vista de tal o cual modo, o de que un ángulo protuberante en el cubo que ejercía presión desigual sobre su mano va a aparecer a su ojo como está en el cubo". Locke manifiesta estar de acuerdo con Molyneux en este respecto; el ciego de nacimiento no podría al principio distinguir mediante la vista entre la esfera y el cubo. Ello ilustra, según Locke, la tesis empirista y antiinnatista según la cual toda noción (y, por tanto, toda diferencia) es adquirida solamente mediante la experiencia sensible y los hábitos formados por ella; la experiencia del tacto no ayudaría, pues, al ciego de nacimiento, una vez cobrada la vista, a distinguir entre los dos objetos citados y sería menester que adquiriese la correspondiente experiencia visual.

Berkeley se refirió al "problema de Molyneux" ya en sus *Philosophical Commentaries* (Cfr. págs. 10, 11, 12, 13, 17, 19, 23, 24, 38 de la ed. de Berkeley por A. A. Luce, vol. I), pero lo trató más a fondo en su libro sobre una nueva teoría de la visión (Cfr. especialmente $ $ 44-79, 130). Berkeley se adhiere a la tesis de que el ciego de nacimiento no podría llevar a cabo la distinción propuesta con sólo abrir sus ojos; ello se debe no sólo a la falta de conexión entre las sensaciones de la vista y las del oído, sino a razones más fundamentales, tales como que el espacio y la distancia no son objeto de la visión (y, por supuesto, tampoco del oído). Lo que llamamos "visión" —y que implica juzgar sobre magnitudes, distancias, perspectivas, etc.—, es, en rigor, una "pre-visión", esto es, un juicio de magnitudes, distancias, etc., a base de un previo hábito de asociación de colores con modos de tensión de los músculos del ojo, experiencias motores, etc.

A diferencia de Molyneux y de Locke, Leibniz (*Nouveaux Essais*, II, ix, 8-10) opina que el ciego de nacimiento que haya cobrado la vista podrá distinguir entre el cubo y la esfera. Además, Leibniz indica —fiel a su temperamento conciliador— que su opinión al respecto puede no estar muy alejada, en último término, de la de Molyneux y Locke siempre que éstos le concedan imponer una condición al problema: que se trate solamente de discernir, "y que el ciego sepa que los dos cuerpos figurados que debe discernir están allí, y que de este modo cada una de las apariencias que ve es la del cubo o la del globo". En tal caso bastará el uso de "los principios de la razón". Leibniz funda su opinión en que "en el globo no hay puntos que se distingan de la superficie del globo, en tanto que en el cubo hay ocho puntos que se distinguen entre sí". Si tal no ocurriera, se pregunta Leibniz, no le sería posible a un ciego de nacimiento aprender los rudimentos de la geometría excepto por el tacto — lo cual no es el caso.

Condillac, en su *Traité des systèmes*, y Diderot, en su *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, se ocuparon asimismo del "problema de Molyneux". Condillac manifestó que la solución del problema depende enteramente de la experiencia, y que sólo ésta nos dirá si hay o no de hecho contradicción en las sensaciones del tacto y de la vista. Diderot siguió en sustancia las opiniones de Condillac, pero se planteó el problema de si, en efecto, se puede descubrir por experiencia coordinación de los sentidos y cuánto tiempo puede tardar en establecerse tal coordinación. El "problema de Molyneux" fue asimismo tratado por otros autores, especialmente por "sensacionistas" y "espiritualistas", pero las opiniones principales mantenidas no se alejaron mucho de las antes reseñadas.

MOMENTO. El término 'momento' se usa en diversos sentidos.

1. En física 'momento' (vocablo usado en este sentido desde Galileo) designa la fuerza que ejerce un cuerpo en movimiento para mantener éste. Dicha fuerza se compone de la masa y de la velocidad del cuerpo. Por ello se define más precisamente 'momento' como "la cantidad de movimiento del cuerpo" o como "el producto de la masa por la velocidad". El momento de un cuerpo cambia cuando una fuerza externa actúa sobre el cuerpo. El momento no cambia cuando no hay fuerza externa que actúe sobre el cuerpo; en ello reside el llamado "principio de conservación del momento". Las relaciones de fuerza en un sistema de cuerpos en los cuales

se tiene en cuenta el momento se formulan teniendo en cuenta la dirección (sentido vectorial). A ello obedece la frecuente definición de 'momento' como 'producto de la intensidad de una fuerza por su distancia a un punto o a una línea".

Mientras en la "física clásica" (a la cual nos hemos referido arriba) la ley de conservación de la materia y la de la conservación del momento son dos leyes distintas, en la teoría especial de la relatividad (según la cual la masa es función de la velocidad) ambas leyes quedan unificadas.

Para más información sobre la noción física de momento en física clásica y contemporánea, véase INERCIA e INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE) — el último artículo en relación con el uso de la noción de velocidad (o momento) de una partícula elemental en contraste con su posición.

2. 'Momento' *(Moment)* fue usado por Hegel, y es todavía usado hoy por algunos autores, para designar una fase en un proceso dialéctico. Hegel habla de "momentos de la realidad" (Enz., § 145) y del ser y la nada como "momentos del devenir" (VÉASE).

3. Hemos dilucidado el sentido de 'momento' como instante en el artículo dedicado a esta última noción. Tanto la noción de momento como la de instante están relacionadas con la noción del "ahora", de que hemos hablado asimismo en INSTANTE. En principio, pueden usarse indistintamente los términos 'instante' y 'momento' para el grupo de significaciones a que aludimos en esta sección. 'Instante' es casi siempre preferido, pero a veces se ha usado 'momento' para traducir el vocablo kierkegaardiano *Øjeblikket,* el cual es definible (según las *Migajas filosóficas,* cap. IV) como la inserción de la eternidad en el tiempo. Semejante inserción de lo eterno en el tiempo hace del "momento" (o del "instante") de Kierkegaard algo parecido al "presente eterno" de que ha hablado Unamuno, es decir, del momento que "pasa quedando" y "se queda pasando". También es algo parecido a ciertos usos del concepto de presencia (VÉASE) — por ejemplo, al uso de tal concepto por Louis Lavelle. Nos referimos a este punto con más detalle en el artículo PRESENCIA.

MÓNADA Y MONADOLOGÍA. Según San Hipólito (*Philosophoumena,* I, 2), Pitágoras —o, en todo caso, los pitagóricos— había hablado de una πρώτη μονάς, "primera mónada" o "primera unidad". Por ella entendía la unidad fundamental y última de la cual se derivan los números. Como éstos eran para los pitagóricos realidades de las luego llamadas "inteligibles" o "metafísicas", hay que suponer que μονάς —cuyo significado corriente es "solo", "solitario", "único"— era concebida como un principio. La "mónada" es la "unidad", pero no es unidad por ser lo uno, o el número uno, sino que es lo uno, o el número uno, por ser la unidad, es decir, el fundamento de todo "uno". En alguna ocasión Platón llamó μονάδες, "mónadas", a las Ideas o Formas; es muy posible que el significado de 'mónadas' fuese en este caso "unidades inteligibles". Varios autores neoplatónicos, y algunos pitagorizantes, o neopitagorizantes, usaron las expresiones μονάς y ἑνάς para designar el carácter de la unidad inteligible, o de las unidades inteligibles. Plotino indicaba que la unidad no es propiamente un número *(Enn.,* V, v, 4; V, vi, 4); es más bien el fundamento de todo número y, en rigor, la base de todo ser inteligible, posiblemente en virtud de la equiparación, explícita o implícita, de "inteligibilidad" y "unidad" (metafísica). Lo Uno (VÉASE) puede ser entonces entendido como "Unidad". Siriano y otros autores hablaban de μονάς en sentido semejante a los pitagóricos. Influido o no por éstos, Macrobio declaraba que *monas non est numeros... sed origo numerorum* (*Comm.,* II, ii [Lipsiae, 1893, pág. 55]). Hay estrecha relación entre el concepto de mónada y el de hénada; a este último nos hemos referido en el artículo HÉNADA, con motivo sobre todo de Proclo. Según Clemente de Alejandría *(Strom,* V, xi, 2), la mónada es el resultado de una abstracción efectuada sobre todas las cualidades "físicas", incluyendo las "primarias". Orígenes dice *(De principiis,* I, i, 6) que Dios Padre es μονάς unidad y a la vez ἑνάς, unicidad, no como algo situado fuera de toda relación con lo múltiple, sino como principio que engendra, o por el cual se engendra, lo múltiple.

Ahora bien, el concepto de mónada adquirió un sentido filosófico central solamente con ciertos autores de comienzos de la edad moderna. Entre ellos se destacan Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. Nicolás de Cusa desarrolla una especie de monadología fundada en el principio de que "todo está en todo", principio que atribuye a Anaxágoras *(De docta ignorantia,* V). Según Nicolás de Cusa, la unidad de todas las cosas (el uni-verso) existe en la pluralidad (lo di-verso), y la pluralidad existe en la unidad. Ello quiere decir que cada cosa existe en acto "reduciendo" (reflejando en sí) el universo entero. El universo entero "reducido" en cada cosa hace de cada cosa una unidad que puede llamarse "mónada". En *La Cena delle cenere* Giordano Bruno desarrolla un atomismo que en algunos respectos pretende ser una revivivencia del atomismo de Demócrito y Epicuro y una doctrina opuesta a la aristotélica. Pero los átomos de que habla Bruna no son propiamente átomos "materiales", sino átomos "animados", pues, según dice Bruno en la citada obra, "todas las cosas participan de la vida, habiendo muchos o innumerables individuos que viven no sólo en nosotros, sino en todas las cosas compuestas", de suerte que cuando algo muere, según se dice, no se trata de muerte, sino únicamente de cambio". Esta doctrina es continuada en *De l'infinito, universo e mondi,* en donde Bruno habla de "cuerpos primarios" indivisibles que forman los cuerpos compuestos, y en el *Spaccio della bestia trionfante.* Pero la doctrina monadológica de Bruno es expuesta sobre todo en *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum artium principia libri quinqué y* en *De monade, numero et figura liber, item de innumerabilibus, immenso et infugurabili seu de universo et mundis libri octo.* Bruno introduce tres *minima:* la mónada o unidad (unidad de número); el punto, o unidad de la línea; el átomo, o unidad de cuerpo. El mínimo corporal o átomo es un mínimo corporal a la vez físico y metafísico; es una substancia mínima o "mínimo simple". La característica fundamental, o la más común, de todo mínimo substancial es, diríamos, su "monadicidad", y ello en dos sentidos: porque los átomos constitutivos de la realidad son "vivientes" y "animados", pudiendo calificarse de "mónadas" o "radicales individuos", y porque son irreductibles a toda otra entidad, aun cuando en comunidad esencial con el resto del

universo y con Dios. Éste puede ser llamado la Mónada por excelencia, o la mónada de las mónadas, *monas monadum.*

Lo que puede llamarse "atomismo vitalista de Bruno —que fue a la vez un "vitalismo organológico" — se extendió por muchos autores renacentistas. Tal fue el caso, por ejemplo, de F. M. van Helmont (v.), el cual, en oposición a Descartes y a Spinoza, defendió la teoría de que toda realidad está constituida, como diríamos hoy, monádicamente. Las doctrinas monadológicas renacentistas estaban muy vinculadas a la teoría de la relación *macrocosmo* (VÉASE) - *microcosmo:* lo múltiple se refleja, según estas doctrinas, en la simplicidad de lo uno.

Algunos filósofos del siglo XVII que por diversas razones se opusieron al mecanicismo de Descartes y a todo dualismo de la materia (o extensión) y el espíritu (o pensamiento) adoptaron doctrinas de carácter monadológicas. Tal fue el caso de Henry More (v.), el cual atacó a los que llamó "nullibistas", los que afirmaban que el espíritu es *nullibi y* a los que llamó "holenmeristas" (los que sostenían que el espíritu se llalla totalmente en cada parte o punto del cuerpo, siendo οὐσια ὁλεμερή "una esencia que está toda ella en cada parte). En su *Enchirídion metaphysicum,* Henry More se opone a estas dos teorías, pero principalmente a la primera. En efecto, aunque rechaza la segunda, la rechaza por insuficiente "esplritualismo", ya que considera impropio hablar de un todo y sus partes. Esto acontecería con los cuerpos materiales sí éstos fueran lo que muchos imaginan: partes que constituyen un todo. Pero en rigor no hay, según Henry More, más que unidades totalmente espirituales. Esto permite concluir que Henry More aceptaba algo así como las "mónadas" en cuanto "átomos espirituales".

Ahora bien, fue Leibniz el que propuso una completa monadología y una metafísica monadológica. Leibniz no ignoraba los precedentes para su monadología; no solamente Bruno y More, sino también un cierto *Johanne Dee Londinensi, autore Monadis Hieroglyphicae* (Gerhardt, VII, 204). Pero su monadología no surgió, o no surgió sólo, de influencias históricas, sino que fue el resultado de su esfuerzo para integrar el mecanicismo en un "pampsiquismo" o, si se quiere, "panespiritualismo". Leibniz había usado los términos *monas* y *monachon* antes de 1696, pero sin darles un significado "técnico". Con un sentido más preciso o, si se quiere, para designar substancias estrictamente individuales, Leibniz introdujo el término *monas* (y, en francés, *monade)* en una carta a Fardella del 13 de marzo de 1696; según Ludwig Stein *(Leibniz und Spinoza; ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizsehen Philosophie* [1890], págs. 209-210), Leibniz tomó el término (en su sentido más específico) de F. M. van Helmont, a quien vio en Hannover el año indicado. Pero sólo desde los primeros años del siglo XVIII parece Leibniz haber adquirido conciencia de todas las posibilidades ofrecidas por el concepto de mónada. Citemos algunos textos. En una carta a Burcher de Volver (1643-1709), profesor en la Universidad de Leyden, fechada el 19 de enero de 1706, Leibniz trata (una vez más) de compaginar la idea de individualidad con la de continuidad, y señala que "nada puede haber real en la Naturaleza sino las substancias simples y los agregados que resultan de ellas", y manifiesta que "hay en los cuerpos solamente una cantidad discreta, es decir, una multitud de mónadas o substancias simples, bien que en cualquier agregado sensible, o uno que corresponda a fenómenos, pueda ser mayor que cualquier número dado". En una carta al jesuita Des Bosses, fechada el 5 de febrero de 1712, Leibniz se refiere al "vínculo substancial de las mónadas" (véase VÍNCULO SUBSTANCIAL) y en otras cartas al mismo destinatario (26 de mayo y 12 de junio de 1712; 29 de abril de 1915, entre otras) se refiere de nuevo al concepto de mónada, indicando que las mónadas no tienen situación (*situs*) una con respecto a la otra. "Las formas —escribe Leibniz— y, por tanto, las propias mónadas (con excepción del alma racional) son siempre —con respecto a su esencia o con respecto a la actualidad metafísica, y no con respecto a la existencia o a la actualidad física— algo muy parecido a aquello que, según algunos peripatéticos, hace que las partes se hallen potencialmente en el todo." Pero más conocidos que estos textos son los pasajes que Leibniz dedica a las mónadas en los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en razón* y en la *Monadología,* ambos de 1714. En el primero de estos escritos Leibniz dice que *monas* es una palabra griega que significa la unidad o lo que es uno. Los compuestos, o cuerpos, son pluralidades, y las simples substancias —vidas, almas y espíritus— son unidades. Debe haber necesariamente substancias simples dondequiera, pues sin ellas no habría compuestos. Como consecuencia de ello, toda la naturaleza está llena de vida" (*Principios,* 5 1). "Como las mónadas no tienen partes, no pueden ni formarse ni deshacerse. No pueden empezar ni terminar naturalmente, y, por tanto, duran tanto como el universo, el cual cambiará, pero no será destruido" (*ibid.,* $ 2). En el segundo —y todavía más conocido— de dichos dos escritos, Leibniz presenta formal y sistemáticamente su doctrina monadológica: "La mónada de que vamos a hablar aquí no es sino una substancia simple que entra en los compuestos. *Simple* quiere decir sin partes (*Théod., sec.* 10)" *(Monadologie,* § 1). Estas simples substancias son las mónadas, las cuales son "los verdaderos átomos de la Naturaleza" o "los elementos de las cosas" (*ibid.,* § 3). A base de estas proposiciones se establecen las demás afirmaciones capitales de Leibniz sobre las mónadas: son substancias, substancias individuales, diferentes entre sí; son elementos inextensos y, por tanto, indivisibles; poseen percepción (v.) y apetición (v.). En la percepción se manifiestan en ellas las infinitas notas de las cosas; en la apetición se revela su tendencia a transformar las percepciones oscuras en percepciones cada vez más claras. Las mónadas son representaciones todas distintas y discernibles; su totalidad forma una jerarquía de seres que van desde las representaciones más oscuras e inconscientes hasta las representaciones claras y distintas, y, finalmente, hasta la mónada suprema, es decir, hasta Dios. Las mónadas son absolutamente individuales; no tienen ventanas abiertas al exterior que permitan una interacción mutua al modo como se conciben las relaciones físicas entre los cuerpos, pero cada una de ellas es reflejo más o menos claro del conjunto, y contiene su pasado y su porvenir. La ley que rige su interdependencia es expresada

por Leibniz en la doctrina de la armonía (v.) preestablecida que reduce, en última instancia, toda contingencia a razón en el seno de Dios. La mónada es, por consiguiente, realidad substancial; la afirmación de su espiritualidad no equivale a la negación de la existencia de lo externo, sino únicamente a la supresión de la substancialidad de este último. Espacialidad y temporalidad se resuelven de este modo en un "orden de coexistencia" y en un "orden de sucesión".

Puede decirse, en suma, que la doctrina monadológica, tanto de Leibniz como de otros autores modernos, aspira a combinar la idea de que la realidad está compuesta de elementos últimos indivisibles, con la idea de que tales elementos deben poseer una fuerza propia. Por eso las mónadas pueden ser comparadas con átomos, pero son, según decía ya Leibniz, "átomos formales", es decir, "metafísicos". La monadología puede ser, pues, descrita como "un atomismo espiritualista" y también como un "atomismo dinamicista". Este último aspecto es subrayado en dos doctrinas monadológicas posteriores a Leibniz: la de Boscovich y la de Kant. Nos hemos referido a la doctrina monadológica de Boscovich en el artículo a él dedicado; recordemos aquí solamente que se trata de una teoría física en la cual se postulan átomos dotados de fuerza potencial que permite la atracción y la repulsión. La característica principal de los átomos de que habló Boscovich es, pues, la fuerza, pero esta fuerza no es "psíquica", sino física. En cuanto a Kant, expuso una doctrina monadológica en su *Metaphysicae cum geometría iunctae usis in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (1756), llamado más a menudo simplemente la *Monadologia physica.* Kant empieza con una definición de la mónada: "se llama substancia simple, mónada *[monas],* a la que no tiene pluralidad de partes, de las que una pueda existir separadamente de las otras" (prop. I) y con un teorema: "Los cuerpos constan de mónadas" (prop. II). Según Kant, las mónadas son indivisibles, a diferencia del espacio, que es infinitamente divisible. La fuerza por medio de la cual un elemento simple ocupa su espacio es lo que otros llaman "impenetrabilidad". La monadología física de Kant es menos dinamicista que la de Boscovich, pero coincide con esta última en ser un intento de explicación de los elementos simples e indescomponibles de los cuerpos físicos a base de la adscripción a ellos de una fuerza propia. Las mónadas de Kant pueden llamarse, si se quiere, "puntos metafísicos", pero éstos son el fundamento de la realidad y no toda la realidad. Ésta aparece como compuesta de dos campos: el matemático y el dinámico.

De las doctrinas monadológicas posteriores a Kant merece subrayarse la de Herbart. Éste llama "reales" a las mónadas; si se quiere, los "reales" son mónadas metafísicas. En la filosofía de los últimos cien años una teoría o tendencia monadológica se ha abierto paso en algunos casos en los que ciertos filósofos han intentado explicar la posibilidad de un pluralismo de fuerzas. Tal sucedió con Charles Renouvier. Éste consideró que "la teoría de la naturaleza" es una monadología, pero que difiere de la leibniziana "por la eliminación del antiguo problema metafísico". En efecto, añade Renouvier, "como el ser es una representación por sí, debe determinarse por medio de los atributos generales de la representación. Con Leibniz, pueden recibir los nombres de *fuerza, apetito, percepción,* incluyendo en esta última las funciones que engendran la experiencia y aquellas funciones cuyas leyes regulan y modelan la experiencia" *(Essais de critique générale. III. Les principes de la nature* [1912], pág. 12). Debe advertirse que Renouvier, como fenomenista, se resiste a adoptar la idea de substancia; en todo caso, si admite el término 'substancia' es sólo cuando puede definírsela como "una *coordinación de fenómenos,* una *coordinación de existencias correlativas, tanto constantes como sucesivas,* un poco al modo como Leibniz definía el espacio como Orden de coexistencias posibles'" (*ibid.*, pág. 392). Según Renouvier, deben aportarse cuando menos dos correcciones fundamentales a la monadología leibniziana: una se refiere a la noción de actividad, y otra a la de infinito. La "acción interna" leibniziana no expresa, al entender de Renouvier, la actividad. En cuanto al infinitismo leibniziano, es natural que Renouvier lo rechace en vista de su tendencia constante al finitismo (véase INFINITO). Renouvier adopta una doctrina monadológica, porque estima que ésta es inmune a "las dificultades lógicas insuperables con las que ha chocado el atomismo", pero no porque crea que con ello se puede "penetrar en las profundidades de las existencias elementales" *(Le Personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force* [nueva ed., 1926], págs. 497-502). Pero la monadología o, mejor, "una nueva monadología" fue una parte integral de la filosofía de Renouvier, el cual escribió, en colaboración con L. Pratt la obra *La nouvelle monadologie* (1899), en donde los autores trataron de la naturaleza de las mónadas, de su composición y organización, etc. De esta obra entresacamos las siguientes definiciones básicas (Parte I): "La mónada es la substancia simple cuya realidad se halla implicada por la existencia de las substancias compuestas. Una substancia es un ser considerado en su complejidad lógica como sujeto de sus *cualidades...* Como la mónada no posee partes, no tiene extensión ni figura... Las mónadas no pueden formar mediante composición mutuas extensiones, ya que la extensión no puede sin contradicción resultar de una reunión de realidades inextensas... Las mónadas son los *verdaderos átomos de la Naturaleza,* como los llama Leibniz... La mónada no tiene composición *cuantitativa.* Es un compuesto *cualitativo,* o un sujeto de relaciones internas, *subjetivas...* Debe haber en cada mónada una cualidad común a todas y propia de cada una: es el *sentirse a sí mismo,* la relación entre el sujeto y el objeto, en el sujeto; una distinción y a la vez una identificación... La relación interna [en las mónadas] es la *representación:* es la *conciencia* cuando se la considera en su forma; es el *fenómeno* cuando se lo considera en su materia."

Finalmente, encontramos doctrinas monadológicas en la filosofía neoevolucionista de H. Wildon Carr (VÉASE), el cual habla de las mónadas como "experiencias radicales", en la filosofía de Jakob Froschammer, y en el pensamiento de Dietrich Mahnke (VÉASE). Este autor ha desarrollado también "una nueva monadología" en la cual las mónadas son presentadas como "unidades funcionales" (prop. 1), de modo que sólo los agregados

perecen (prop. θ). También ha habido sistemas monadológicos elaborados por varios neo-leibnizianos rusos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo actual. Entre ellos mencionamos a N. V. Bugaév (1837-1902), autor de una doctrina acerca de las "mónadas complejas" que permiten relacionar los fenómenos físicos con los sociales en una serie de órdenes (lo que también pasa con Renouvier); y a Lossky (VÉASE). Común a estos sistemas es la noción de "actividad interna", la cual es, por lo demás, una idea central en toda monadología.

Las doctrinas monadológicas o las concepciones "clásicas" de la mónada se exponen en los textos conocidos a que se ha hecho referencia en el artículo. La monadología de H. W. Carr está expuesta en *A Theory of Monads. Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity* (1922); la de Dietrich Mahnke, en *Eine neue Monadologie (Kantstudien.* Ergänzungsbände 39), 1917; la de Jakob Froschammer (véase FANTASÍA), en *Monaden und Weltphantasie* (1879). — Véase también A. Eyken, *Reality and Monads,* s/f. (1950). — W. Cramer, *Die Monade. Das philosophische Problem vom Ursprung,* 1955. Sobre el concepto de mónada en relación con la filosofía griega: B. Penzler, *Die Monadenlehre und ihre Beziehung zur griechischen Philosophie,* 1878 (Dis.). — Sobre el concepto de mónada en Leibniz: S. Averbach, *Zur Entwicklungsgeschichte der leibnizschen Monadenlehre,* 1884. — D. Selver, *Der Entwicklungsgang der leibnizschen Monadenlehre bis 1695,* 1885 (Dis.). — Emil Wendt, *Die Entwicklung der leibnizschen Monadenlehre bis zum Jahre 1695,* 1886 (Dis.). — E. Dillmann, *Eine neue Darstellung der leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen,* 1891 (sobre esta obra: M. Schornstein, *Dillmanns Darstellung der leibnizschen Monadenlehre,* 1894). — J. H. Ritter, *De Monadenleer van Leibniz,* 1882. — W. Schmitz, *Ueber das Verhältnis der Monadenlehre zur Theologie und Theodizee bei Leibniz,* 1906 (Dis.). — P. Milliet, *Remarques sur la Monadologie,* 1907. — Heinz Heimsoeth, *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergrunde von Kants Antinomien der Teilung,* 1960.

MONDOLFO (RODOLFO) nació (1877) en Senigallia, estudió en la Universidad de Florencia y profesó en las Universidades de Turin (1910-1914) y Bolonia (1914-1938). En 1938 emigró a la Argentina, profesando en las Universidades de Córdoba y Tucumán. El propio Mondolfo ha indicado que su intuición filosófica capital fue desde muy pronto la de los continuos cambios traídos a través de la historia por las filosofías y a la vez la de la permanencia de la filosofía. Ello indica, a su entender, que la filosofía consiste esencialmente no en su "sistematicidad", sino en su "problematicidad". Pero la problematicidad de la filosofía transparece solamente cuando se estudian los cambios filosóficos en los sistemas, cada uno de los cuales es una respuesta fallida a cuestiones fundamentales filosóficas, pero al mismo tiempo una respuesta reveladora de la naturaleza de tales cuestiones. De ahí el permanente interés de Mondolfo por las relaciones entre la filosofía y su historia, y sus numerosos estudios de historia de la filosofía, especialmente la de tres períodos: la antigüedad griega; el período moderno, de Hobbes a Condillac; y el marxismo. Particularmente importantes son los estudios de Mondolfo sobre la filosofía griega, en la que ha procurado destacar su carácter "polifacético" —su *poliedriticità*—, mostrando, por ejemplo, la falsedad de la imagen unilateral de la filosofía griega como abocada a lo estático, a lo finito, etc., y la verdad de una imagen más completa en la cual desempeñan un papel importante los elementos dinámicos, la idea de infinito, el subjetivismo, etc. En general, Mondolfo sostiene que la historia de la filosofía es un conjunto complejo de acontecimientos, que aunque tienen un orden en el pensar, no siguen ninguna línea determinada y menos aun pre-determinada: la historia de la filosofía, proclama Mondolfo, "es irregular". En sus estudios del marxismo, Mondolfo ha destacado la antropología subyacente en las concepciones de Marx y Engels, y los elementos dinámicos y no deterministas del marxismo.

Los escritos de M. son muy numerosos. Muchos han sido compuestos en italiano; otros lo han sido en español y otros, finalmente, en ambas lenguas. Gran parte de dichos escritos han sido reeditados con numerosas modificaciones y hasta con completas refundiciones. En el caso de ciertos escritos que han aparecido primero en italiano y luego en español o viceversa, la edición posterior es con frecuencia muy refundida y puede considerarse como una obra nueva. Aquí nos limitaremos a los libros, o a escritos publicados separadamente, y haremos una selección en el usual orden cronológico, pero repitiendo, cuando es menester, el título, en italiano o en español, por las razones indicadas antes, en vez de mencionar que uno es traducción de otro.

Memoria e associazione nella scuola cartesiana (Cartesio, Malebranche, Spinoza), con appendice per la storia dell'inconscio, 1900. — *Un psicólogo associazionista: E. B. de Condillac,* 1902. — *Saggi per la storia délia morale utilitaria,* 2 vols., 1903-1904 *(I. La morale di T. Hobbes; II. Le teorie morali e politiche di C. A. Helvétius,* 1904). — *Il dubbio metódico e la storia délia filosofia,* 1905. — *Il pensiero di Roberto Ardigò,* 1908. — *Tra il diritto di natura e il comunismo. Studi di storia e filosofia,* I, 1909. — *La vitalità délia filosofia nella caducità dei sistemi,* 1911 ["Prolusione" en la Universidad de Turín]. — *Il materialismo storico in F. Engels,* 1912. — *Sulle orme di Marx,* 1919, 4* ed., 1949. — *Liberta délia scuola, esame di Stato e problemi di scuola e di cultura,* 1922. — *La filosofía politica in Italia nel secólo XIX,* 1924. — *Il pensiero antico. Storia délia filosofia greco-romana, esposa con testi scelti dalle fonti,* 1928. — *L'infinito nel pensiero dei Greci,* 1934. — *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto de la historia,* 1936. — *Problemi del pensiero antico,* 1936. —*El problema del conocimiento desde los presocráticos hasta Aristóteles,* 1940. — *El materialismo histórico,* 1940. — *Sócrates,* 1941. — *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana,* 2 vols., 1942. — *Moralistas griegos: la conciencia moral de Homero a Epicuro,* 1941. — *La filosofía política de Italia en el siglo XIX,* 1942. — *En los orígenes de la filosofía de la cultura,* 1942. — *El genio helénico </ los caracteres de sus creaciones espirituales,* 1943. — *Rousseau y la conciencia moderna,* 1944. — *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes,* 1947. — *Tres filósofos del Renacimiento: Bruno, Galileo, Campanella,* 1947. — *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía,* 1949. — *Ensayos sobre el Renacimiento italiano,* 1950. — *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica,* 1952. — *Problemi e metodi di ricerca nella storia délia filosofia,* 1952. — *Breve historia del pensamiento antiguo,* 1953. — *Rousseau e la coscienza moderna,* 1954. — *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento,* 1955. — *La comprensión del sujeto humano en la cultura*

antigua, 1955. — *Espíritu revolucionario y conciencia histórica,* 1953. — *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica,* 1956. — *El materialismo histórico en Engels y otros ensayos,* 1956. — *Alle origini della filosofia della cultura,* 1956. — *Arte, religión y filosofía de los griegos,* 1957. — *Problemas de cultura y educación,* 1957. — *Filosofi tedeschi. Saggi critici,* 1958. — *U pensiero stoico e epicúreo,* 1958. — *Il pensiero politico del Risorgimento italiano,* 1959. — *La comprensione del soggeto humano nell' antichità classica,* 1959. — *Moralisti grec!. La coscienza morale da Omero a Epicuro,* 1960. — *Guía bibliográfica de la filosofía antigua,* 1960. — *Marx y marxismo,* 1960. — Da *Ardigò a Gramsci,* 1962. — *Heráclito* u *Parménides,* 1962. — *Materialismo histórico — Bolchevismo y dictadura,* 1962. — Mondolfo ha traducido y ampliado considerablemente la obra de Zeller sobre la filosofía griega (véase ZELLER [EDUARD]; esta obra, todavía en proceso de publicación, recibe el nombre de Zeller-Mondolfo.

Véase W. Jaeger *et al., Estudios de historia de la filosofía* [Homenaje a R. M.], 1962 [Universidad Nacional de Tucumán. Fac. de Filosofía y Letras. Fasc. 2; bibliografía de M. en págs. 739-57]. — Sergio Anselmi, ed., *Ommagio a R. M.,* 1962 [con bibliografía de M. en págs. 69-87]. — Diego F, Pró, ñ, M. [en preparación].

MONISMO. Según hemos indicado en el artículo DUALISMO, Wolff fue el primero en usar el término 'monista' *(Monist)* para referirse a los filósofos que no admiten más que una sola substancia (*Psychologia rationalis,* 1734, 5 34). Como indica Eucken (tanto en *Die geistige Strömungen der Gegenwart,* 1904, C l, como en *Geschichte der philosophischen Terminologie,* 1879, reimp., 1960, pág. 132), al hablar de una sola substancia Wolff se refería no necesariamente a una *substancia,* sino más bien a una substancia *una,* es decir, a una sola especie de substancia. En efecto, se puede ser monista y admitir que hay solamente materia o que hay solamente espíritu, pero no se deja de ser monista cuando se admite que hay una pluralidad de individuos siempre que éstos sean de la misma substancia. Ahora bien, ha sido común emplear los términos 'monismo' y 'monistas' para referirse respectivamente a la doctrina y a los filósofos que defienden la doctrina según la cual hay solamente una substancia. En este último sentido son monistas filósofos como Parménides y Spinoza. En el primer sentido, es decir, en el de 'monismo' como doctrina que afirma que hay solamente una especie de substancia, son monistas tanto los materialistas como los espiritualistas.

Wolff indicaba que los monistas y los dualistas son ambos dogmáticos (a diferencia de los escépticos). Los monistas pueden ser a su vez idealistas ("espiritualistas") o materialistas. En todos los casos, la doctrina que se contrapone al monismo es el dualismo; solamente se contrapone al pluralismo cuando se afirma que hay un solo tipo de substancia y hay, además, solamente una substancia.

Es característico del monismo en cualquiera de sus especies reducir cualquier substancia a la que se estima como única existente, declarando que o bien no existe o bien es únicamente una mera apariencia de la substancia, o del tipo de substancia, existente. El monismo es pues "reduccionista" (véase REDUCCIÓN).

El monismo puede ser gnoseológico o metafísico o ambas cosas a un tiempo. Cuando es solamente gnoseológico, la realidad a la cual el monista reduce cualquier "otra" es o bien el sujeto (en el idealismo) o bien el objeto (en el realismo [gnoseológico]). Cuando es solamente metafísico, las realidades que se han solido considerar como "tipo único de realidad" o como "única realidad" son las ya citadas de materia o espíritu, pero pueden ser otras — por ejemplo, una realidad que se suponga estar más allá, o más acá, de la materia y del espíritu. Pueden clasificarse también las doctrinas monistas, como ha hecho Nicolai Hartmann, en "monismo místico" y en "monismo panteísta". El primero es representado en parte ya por Parménides, cuya fórmula de la identidad del ser con el pensar ha predeterminado el curso ulterior de la mayor paite de las doctrinas monistas. El principal y más caracterizado representante del monismo místico es Plotino, cuya noción de "lo Uno" (VÉASE) constituye el principio que da lugar a la oposición del sujeto y del objeto mediante el proceso de sus emanaciones. Representante del monismo panteísta es, en cambio, Spinoza, que soluciona el problema del dualismo *cuerpo-alma* planteado por el cartesianismo por medio de la noción de la substancia infinita, en cuyo seno se hallan los atributos con sus infinitos modos. La reducción de todo ser a la causa inmanente de las cosas convierte este tipo de monismo en un monismo a la vez gnoseológico y metafísico, que resuelve tanto el problema de la relación entre las substancias pensante y extensa como la cuestión de la unidad última, de la existencia absolutamente independiente sin hacer de ella algo trascendente al mundo. En la misma línea se halla también Schelling, en cuyo sistema desempeña la absoluta indiferencia de sujeto y objeto el punto de coincidencia de todas las dualidades, de la Naturaleza y del Espíritu, que se presentan alternativamente como sujeto o como objeto, no obstante su última y esencial identidad.

En la época moderna el monismo ha surgido a veces como un espiritualismo que no niega la Naturaleza ni el mecanismo a que está sometida, pero que la engloba en la unidad más amplia de una teleología. La tendencia materialista y naturalista ha privado, sin embargo, en el monismo actual sobre la espiritualista. Esa tendencia ha sido defendida ante todo por diversos representantes de la ciencia natural y en particular por Ernst Haeckel, quien designa su punto de vista como un monismo naturalista. La solución de toda dualidad es resuelta en este caso mediante la afirmación de la materia como única realidad, pero a la vez como la atribución a la materia de las categorías del espíritu. Este tipo de monismo puede designarse con el nombre de monismo hilozoísta, pues el problema de la actividad, de la fuerza, de la energía y aun del espíritu es solucionado por medio de la consideración de la materia como algo vivo y dinámico, como el principio de todas las propiedades. Por eso Ostwald ha concebido como realidad única, no la materia, sino la energía, de la cual deriva toda pasividad ulterior. El monismo naturalista ha sido convertido por sus representantes en un monismo idealista, pues en él se considera que la materia experimenta un proceso de continua elevación hacia la conciencia de sí misma hasta llegar al autoconocimiento. En el devenir de la materia se forma, según este monismo, la propia divinidad.

El monismo ha sido defendido

asimismo por diversas de las corrientes afines al empiriocriticismo y a la filosofía de la inmanencia (VÉASE). Se trata en este caso de un "monismo neutralista" que niega la diferencia entre lo físico y lo psíquico, y que, por lo general, analiza el significado de ambos términos dentro del marco de una descripción neutral de los fenómenos, de suerte que en la mayor parte de los casos no puede decirse que sea una doctrina monista *stricto sensu*. Algunos autores situados en la mencionada tendencia se inclinan, sin embargo, hacia un monismo explícito. Esto ocurre sobre todo con el llamado "monismo primario" de Rudolf Willy, a quien nos hemos referido al hablar de los partidarios de Avenarius. Es también, y especialmente, el caso de Bruno Wille, cuyas doctrinas son a veces afines a las de Mach, pero que más propiamente ha sido influido por Fechner. Wille defiende un "cristianismo monista" y un "monismo fáustico" de carácter notoriamente pampsiquista. Hay que mencionar asimismo el movimiento monista positivista defendido en los EE. UU. por Paul Carus (1852-1919: profesor en Chicago), cuyas obras (*Metaphysik*, 1881. *The Ethical Problem*, 1890. *The Soul of Man*, 1891. *Fundamental Problems*, 1894. *Primer of Philosophy*, 1896. *Monism and Meliorism*, 1893. *God: An Inquiry into the Nature of Man's Highest Ideal and a Solution to the Problem from the Standpoint of Science*, 1908. *Introduction to Philosophy as a Science*, 1910 [ed. separada de parte de esta obra en el escrito: *The Philosophy of Form]* defienden una compenetración de campos opuestos dentro de un 'pambiotismo' panteísta. Según Carus, el monismo es la doctrina que afirma la existencia de una verdad única y absoluta que ha de manifestarse en todas las doctrinas. La concordancia de todas las verdades, inclusive de la religiosa y la científica, es un resultado de la existencia de esa verdad absolutamente universal y no contradictoria consigo misma. Carus no niega la metafísica, pero exige que sea edificada a base de los resultados de la ciencia; la filosofía comprende, así, una metodología, vinculada al método científico, una metafísica, que es la filosofía propiamente dicha, y una ética. El conocimiento unificador de estos campos es dado, según Carus, bajo una "filosofía de la forma" *(The Philosophy of Form)* según la cual la descripción de formas —que son a la vez subjetivas y objetivas— es el objeto propio de la actividad científica y filosófica. Paul Carus fundó en 1890 la revista *The Monist* con el fin de exponer y defender sus doctrinas, u otras análogas. Esta revista cesó su publicación en 1936, pero reapareció en 1962 (con el Vol. XLVIII, 1).

Eucken (op. *cit. supra)* señaló que durante un tiempo fue común llamar "monistas" a los que seguían las doctrinas de Hegel. También han sido calificados de "monistas" todos los que han identificado la realidad con algún Absoluto que se despliega o manifiesta, ya sea como sujeto y objeto, ya como materia y espíritu, etc. Un ejemplo típico de monismo es el de la doctrina de Bradley (VÉASE). En ésta aparece muy claramente una característica fundamental del dualismo metafísico o, si se quiere, lógico-metafísico: el de la llamada "doctrina de las relaciones internas". En efecto, para todo monismo, cuando menos del tipo del de Bradley, ninguna relación —de espacio, tiempo, causalidad, etc.— puede ser exterior a ninguna realidad; si tal fuera, tendríamos entonces que sostener la existencia de realidades "independientes". Las relaciones tienen que ser internas a la realidad considerada, es decir, constituir esta realidad como tal. De este modo ninguna "realidad" es independiente, sino que está relacionada o integrada con el Todo, que es a la postre la única realidad. Cualquier enunciado sobre cualquier cosa es imposible (o parcial) a menos de referirse al Todo. De ahí que en este tipo de monismo solamente pueda hablarse de verdad como un todo, según había ya propuesto Hegel. Como toda proposición, tomada aisladamente, es parcial y falsa, la verdad como tal es únicamente el despliegue del Todo mismo bajo la forma de una proposición acerca de sí mismo. Así, para el monista, como señala A. J. Ayer, una cosa es lo que es, porque tiene las propiedades que tiene, y porque todas las propiedades son constitutivas de su naturaleza. Pero, según el propio Ayer, esta afirmación monista, que parece de naturaleza filosófica, no es, en el fondo, más que la traducción al pensamiento de una estructura lingüística ambigua. Supongamos, dice Ayer, que hay un periódico sobre la mesa. Es verdad que si está sobre la mesa, no es verdad que no está sobre la mesa. Pero esto no es afirmación de que las propiedades de una cosa son constitutivas de su naturaleza. Esto es simplemente una tautología. Haber escrito *Hamlet*, termina Ayer, es una propiedad interna del autor de *Hamlet*, pero no del autor de *Macbeth* ni de Shakespeare. Así, según esto, sería contradictorio que el autor de *Hamlet* no hubiese escrito *Hamlet*, pero no sería contradictorio que el autor de *Macbeth* o Shakespeare no hubiesen escrito *Hamlet* (Cfr. *Language, Truth and Logic*, págs. 240-1).

Historia del monismo: Rudolf Eisler, *Geschichte des Monismus, I. Altertum*, 1910. — Ada Simigliana, *Monismo indiano e monismo greco net frammenti di Eraclito*, 1961 [Publicazzioni dell'Istituto universitario di Magisterio di Catania, serie filosófica, saggi e monografie, 24]. — A. Drews, *Geschichte des Monismus im Altertum*, 1913. — W. von Reichenau, *Die monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage*, 1881. — B. Erdmann, *Ueber den modernen Monismus*, 1914. — Exposiciones del movimiento monista naturalista se encuentran en la obra colectiva, ed. por A. Drews en 2 tomos: *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*, 1908. — Exposición de los ideales del movimiento monista naturalista por J. Unold: *Der Monismus und seine Ideale*, 1908. — Véase también U. Stöckle, *Das deutsche Monistbund im Urteil seiner Mitglieder*, 1922. — Crítica del monismo: C. Gutberiet, *Der mechanische Monismus, eine Kritik der modernen Weltanschauung*, 1894. — Fr. Klimke, S. J., *Der Monismus und seinen philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen*, 1911, 4ª ed., 1929. — Sobre monismo psíquico: Gerardus Heymans: *Het psychisch Monisme*, 1915. — Sobre monismo real y monismo aparente: Ed. Loewenthal, *Wahrer Monismus und Scheinmonismus*, 1907. — Sobre concepciones monistas y dualistas: G. Portig, *Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung*, 1904. — Ludwig Stein, *Dualismus oder Monismus? Eine Untersuchung über die "doppelte Wahrheit"*, 1909 [monog.]. — Exposición de una metafísica monista en L. Bardonnet, *L'Univers-Organisme (Néomonisme)*, 2 vols., 1912, 2» ed., 6 vols., 1923-1927.

MONTAGUE (WILLIAM PEPPERELL) (1873-1953) nació en Chelsea, Mass., EE. UU.), y estudió en la Universidad de Harvard con J. Royce. Hasta su jubilación, en 1937, Montague fue profesor en Bernard Collège (Nueva York). Según el propio Montague ha indicado, el problema que le ha preocupado siempre ha sido el de la relación de la conciencia con el cuerpo y, en general, el de lo psíquico con lo físico, pero ello no ha excluido, sino más bien implicado, la preocupación y tratamiento de otras cuestiones. En primer lugar, la cuestión epistemológica. La adhesión al neo-realismo (VÉASE), del que fue uno de los principales adalides, no era, sin embargo, una respuesta al problema central, sino la elaboración de un método. Pues en lo que toca al contenido mismo de las doctrinas de sus representantes, las divergencias eran considerables. Montague se oponía tanto a la interpretación behaviorista de la conciencia como al realismo a la vez físico e ingenuo de varios de sus colegas. El motivo esencial de esta divergencia era, por un lado, la actitud misma tomada frente al neo-realismo, y, por el otro, la prosecución en el fondo de su pensamiento del problema central ya citado. En lo que toca al primer punto, Montague estima el neo-realismo simplemente como un método que no presupone ningún contenido metafísico. En cuanto al segundo, su posterior meditación le conduce a una metafísica que el propio autor califica de materialismo animista y que se caracteriza por ser un "esplritualismo que puede ser expresado en categorías físicas". Según Montague, lo psíquico expresa la región de lo intenso y de lo denso, el reino de lo potencial —en un sentido esencialmente positivo de este término—, y ello de tal suerte que, en vez de contraponerse a lo físico como lo irreductible, lo penetra por todas sus partes. La traducción del movimiento externo a la actualidad de la experiencia interna se hace entonces posible, pero sin que se destruya, por así decirlo, la presencia efectiva del proceso físico. Un organicismo podría ser la conclusión última de esta doctrina, en la cual no se pretende simplemente hablar *acerca* de la realidad, sino directamente de ella.

Obras principales: *Time and the Fourth Dimensión,* 1925 *(University of California Publications in Philosophy).* — *The Ways of Knowing or the Methods of Philosophy,* 1925 (trad. esp.: Los *caminos del conocimiento,* 1944). — *The Ways of Things* (trad. esp.: *Los caminos de las cosas,* 1948). — *Gréât Visions of Philosophy,* 1950. — Sobre Montague: H. H. Parkhurst, R. B. Perry, VV. H. Sheldon, I. Edman, P. Romanell, H. A. Overstreet, arts. en *The Journal of Philosophy,* LI (1954), 593-637.

MONTAIGNE (MICHEL DE) (1533-1592) nació en el castillo de Montaigne, en Périgord. Desde 1557 fue consejero en el Parlamento de Burdeos y de 1570 a 1581 alcalde en la misma ciudad. En la vida y en la obra de Montaigne se precisan con el mayor vigor y claridad los caracteres del subjetivismo y del humanismo renacentista del siglo XVI, unidos a un escepticismo que, aunque procedente, en su aspecto externo, del escepticismo antiguo, tiene por origen una muy diferente experiencia. La experiencia de Montaigne se da sobre todo en el descubrimiento de la insignificancia del hombre que, al estimarse equivocadamente superior al resto de las cosas, olvida los vínculos que lo unen a la Naturaleza. El vivir conforme a la Naturaleza, que Montaigne toma de los estoicos y de los epicúreos, pero que siente como una necesidad individual y no sólo como una verdad doctrinal, resuena de modo constante dentro de ese pesimismo que no es, en el fondo, sino una preparación para conseguir, mediante la eliminación de toda actitud presuntuosa, la tranquilidad de ánimo y la prudencia en todas las cosas. Vida conforme a la Naturaleza, eliminación de la inquietud producida por la ambición y el egoísmo, consideración de todas las cosas como transitorias, discreción en la ciencia y en el comportamiento humano, cumplimiento de las leyes y usos vigentes para evitar los mayores males que produce la rebelión contra ellos, todas esas normas no tienen otro sentido que el de contribuir a la felicidad individual, que es la única felicidad efectiva y concreta frente a las pretendidas grandezas y a las engañosas abstracciones, pues "hay que prestarse al prójimo y no darse más que a sí mismo" (*Essais,* III, 10). O, como indica acertadamente R. Sáenz Hayes, "Montaigne reduce a lo justo cuanto solemos abultar en el deseo de mostrarnos como hijos predilectos del infortunio. Enseña el culto de lo relativo y enaltece las virtudes de la duda". Duda que no ha de confundirse, como apunta dicho autor, con una negación, pues la duda y el tan repetido *¿qué sé yo?* de Montaigne se refieren más bien a la propia persona, de la que se pretende excluir el fácil dogmatismo sobre lo externo y el afán de dominio a que conduce con frecuencia. Así, Montaigne corrige de continuo las negaciones mediante afirmaciones. Entre éstas destaca la proposición de una norma de vida para sí y para los pocos que quieren acercarse a él, pero una norma de vida que supone justamente la existencia de la afirmación y del dominio en el mundo y que busca la única actitud que corresponde asumir al sabio frente a lo inevitable.

La anterior descripción de las ideas y las experiencias de Montaigne no debe hacer creer que Montaigne puede ser presentado simplemente como un "ensayista" que utiliza pensamientos "antiguos" (especialmente estoicos y pirrónicos) y "renacentistas", adaptándolos a su situación particular y formando con todo ello una especie de "filosofía subjetivista" en la cual todo juicio aparece como relativo. Todo ello es en alguna medida cierto, en particular si tenemos en cuenta las intenciones "apologéticas" de Montaigne; en efecto, el relativismo citado confirma las verdades de la fe, ya que no dependen entonces de argumentos, sino sólo de una vida sana y simple: la vida de un "católico pirrónico". Pero a la vez es insuficiente, porque una vez hecho el inventario de cuanto Montaigne utilizó para expresar sus intuiciones sobre el hombre y la vida, queda un remanente que muestra la originalidad de Montaigne y su aguda percepción de cuestiones que hoy llamaríamos "existenciales". Al declarar que todo hombre lleva en sí el peso de la humana condición, Montaigne parece apegarse a un concepto "naturalista" y "universalista" de la existencia humana: he aquí, parece decirnos, el hombre; he aquí, por tanto, su "naturaleza". Mas esta humana condición no es nunca para

Montaigne invariable: "En verdad que es sujeto maravillosamente vano, diverso y ondulante el hombre" (*Essais*, I, 1). El ser "ondulante" (*ondoyant*) es aquí fundamental; el hombre no "es", sino que "se hace". Y se hace, además, "hacia" el futuro. En el siglo XVI Montaigne nos habla, pues, ya del "proyectar humano": "No estamos jamás en casa; estamos siempre más allá" (*ibid.*, I, iii). El "estar más allá de nosotros mismos", el proyectarnos hacia el futuro para realizarnos a nosotros mismos es posible justamente por la condición "ondulante" antes referida. Sin duda que Montaigne habla de continuo de "la naturaleza", escribiendo con frecuencia que "así procede la naturaleza" (véase, por ejemplo, III, iv). Pero no es una naturaleza invariable; es un llegar a ser lo que se es en tanto que se va a ser.

La primera edición de *Les Essais* fue publicada en 1580 y comprendía sólo parte del texto actual, que corresponde a la edición postuma de 1595 (con variantes de las ediciones de 1582 y 1588). La edición crítica, llamada *Édición Municipal* y actualmente considerada como base para todas las ediciones, es la de F. Strowski (5 vols., 1906-1933); el vol. IV comprende notas de P. Villey y el vol. V un léxico por Grâce Norton. Edición del *Journal de Voyage de Montaigne*, 1932. — Véase A. Leveau, *Étude sur les essais de Montaigne*, 1870. — H. Thimme, *Der Skeptizismus Montaignes*, 1876 (Dis. inaug.). — Arend Henning, *Der Skeptizismus Montaignes und seine geschichtliche Stellung*, 1879 (Dis. inaug.). — P. Bonnefon, *Montaigne, l'homme et l'oeuvre*, 1893. — Id., id., *Montaigne et ses amis*, 1898. — P. Stapfer, *Montaigne*, 1895. — M. E. Lowndes, *Michel de Montaigne*, 1898. — P. Schwabe, *Montaigne als philosophischer Charakter, ein Beitrag zur Kulturgeschichte der Renaissance*, 1899 (Dis.). — G. Guizot, *Montaigne. Études et fragments*, 1899. — E. Kühn, *Die Bedeutung Montaignes für unsere Zeit*, 1904. — G. Norton, *Studies in Montaigne. Early Writings of Montaigne*, 2 vols., 1906. — Fortunat Strowski, *Montaigne*, 1906, 2ª ed., 1931. — P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 vols., 1908 (*I. Les sources et la chronologie des Essais; II. L'Évolution des Essais*). — H. Navon, *Montaignes Lebensanschauung und ihre Nachwirkung*, 1908 (Dis.). — W. Weigand, *Montaigne*, 1911. — E. Sichel, *Michel de Montaigne*, 1911. — I. C. Willis, *Montaigne*, 1927. — Jean Plattard, *Montaigne et son temps*, 1933. — Id., id., *État présent des études sur Montaigne*, 1935. — Bruno Rech, *Grundbegriffe und Wertbegriffe bei M. de Montaigne*, 1934. — Pierre Villey, *Montaigne devant la postérité*, 1935. — Maturin Dreano, *La pensée religieuse de Montaigne*, 1936. — Ricardo Sáenz Hayes, *Miguel de Montaigne*, 1939. — L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, 1942. — Maurice Weiler, *La pensée de Montaigne*, 1948. — Hugo Friedrich, *Montaigne*, 1949. — P. Moreau, *Montaigne, l'homme et l'oeuvre*, 1953. — D. M. Frame, *Montaigne's Discovery of Man*, 1955.

MONTESQUIEU (CHARLES DE SECONDAT, BARÓN DE) (1689-1755), nac. en La Brède, en las proximidades de Burdeos. En sus viajes por Italia, Países Bajos e Inglaterra, particularmente por este último país, concibió sus ideas políticas e histórico-jurídicas, cuya expresión y sistematización culminó en su *Espíritu de las leyes* (1748). Montesquieu ataca el problema de la ley en sus aspectos natural e histórico, demostrando que lo natural y lo positivo no son forzosamente contradictorios en la legislación, sino correlativos. Cada pueblo tiene el conjunto de leyes que conviene a su naturaleza y a su altitud histórica, y las diferencias de legislación no demuestran sino las diferencias entre los pueblos mismos. De este modo brota toda ley de las circunstancias en que se desenvuelve la vida de un pueblo, circunstancias que no se hallan determinadas precisamente por una necesidad natural, por un determinismo completo, sino que son primordialmente el producto de la libertad humana. En las leyes de cada uno de los pueblos se expresa el alcance de su propia libertad. El ideal consiste justamente en alcanzar la libertad máxima dentro de las posibilidades dictadas por las circunstancias naturales e históricas. Para ello precisa, en primer lugar, una separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, tal como Montesquieu la encontró en la Inglaterra de su tiempo, en cuya constitución vio el ideal político deseable para Francia. Sólo la mencionada separación fundamenta una libertad suficiente, que queda destruida tan pronto como los poderes se unifican, ya sea en manos de un solo individuo o bien en las de todo el pueblo. Entre las tres formas de gobierno posibles —el despótico, el monárquico y el democrático—, Montesquieu se inclina decididamente por el segundo, pues no viendo posible el establecimiento de una democracia de tipo antiguo, la monarquía se le aparece como el ideal de su época. Pero la monarquía debe desprenderse de todo despotismo, debe alejarse en lo posible de las formas orientales y de las que iba adoptando poco a poco la francesa, sobre todo desde el auge del poder real en Luis XIV. Entre la democracia, como forma lícita, pero imposible, y el despotismo como una degeneración de la monarquía, se encuentra la constitución en la cual las jerarquías se hallan regidas por la ley y en donde los distintos poderes se armonizan y contrapesan de acuerdo con las normas legisladas. Las ideas de Montesquieu, que fue influido en gran parte por las doctrinas políticas de Locke, son características de las tendencias "moderadas" del primer período de la Ilustración francesa y prepararon el gran movimiento de ideas políticas, sociales e históricas que prosiguió a través y aun después de la gran Revolución.

En su biografía de M. (*M. A Critical Biography*, 1961), Robert Shackleton proporciona una completa biografía de las obras originales de M. en orden cronológico de composición. Figuran en esta lista varios manuscritos perdidos de los que hay referencias en otras obras, de M. u otros autores, o de los que hay resúmenes; así, por ejemplo: Le« *Prêtres dans le paganisme* (compuesto en 1711); *Discours sur le système des idées* (comp., 1716); *De la différence des génies* (comp., 1717); *Disertation sur le mouvement relatif* (comp., 1723). Otros varios escritos fueron publicados por primera vez en *Mélanges inédits de M.*, 1892, ed. Barón de Montesquieu [y R. Céleste], tales como: *De la politique* (comp., 1725); Essai *sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* (comp., 1726/32). Algunos otros fueron publicados en *Pensées et fragments inédits*, 2 vols., 1889-1901, ed. Barón de Montesquieu [y H. Barckhausen].

Las obras de M. más importantes para nuestro propósito son: *Lettres persanes* (comp. 1717/1721; eds. críticas: H. Barckhausen, 1897, 1913; E. Carcassone, 1929; A. Adam, 1954; P.

Vernière, 1960). — *De l'esprit des lois* (comp. *ca.* 1734/1748, publicado, 1748; ed. crit.: J. Brethe de la Gressaye, 1950 y sigs.). — *Défense de l'Esprit des lois* (comp., 1750, publicado, 1750). — *Éclaircissements sur l'Esprit des lois* (comp., 1750, pub. [con la mencionada *Défense*], 1750). — También pueden considerarse importantes para nuestro propósito: *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* (comp., 1731/1733, pub., 1734). — *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (comp., 1731/1733, pub., 1734; ed. crit.: C. Jullian, s/f.; H. Barckhausen, 1900).

Ediciones de obras: *Oeuvres de M.* (París, Año IV [1796], 5 vols.); *Oeuvres complètes de M.*, ed. A. Masson, 3 vols., 1950, 1953, 1955; *Oeuvres complètes de M.*, ed. Roger Caillois, 2 vols., 1949-1951.

Véase A. Sorel, *M.*, 1888. — H. Barckhausen, *M., ses idées et ses oeuvres*, 1907. — V. Klemperer, *M.*, 2 vols., 1911-1914. — J. Dedieu, *M.*, 1913. — G. Lanson, *M.*, 1932. — I. Berlin, *Montesquieu*, 1956 [monografía; British Academy Proceedings, XLI]. — Louis Althuser, M. *La politique et l'histoire*, 1959 ("Initiation philosophique"). — W. Stark, M. *Pioneer of the Sociology of Knowledge*, 1960.

MOORE (G[EORGE] E[DWARD]) (1873-1958) nació en Upper Norwood (cercanías de Londres), y fue primero "Fellow" en Trinity Collège, de Cambridge, y luego "Lecturer" (1911-1925) y profesor (1925-1939) en la Universidad de Cambridge.

Moore se ha interesado particularmente por analizar la significación de expresiones usadas en el lenguaje corriente, y por averiguar lo que los filósofos han querido decir al decir lo que dijeron y qué razones hay para suponer que lo que han dicho es verdadero o falso. En ambos casos se trata de un "análisis", por lo que el pensamiento o, mejor dicho, el "método" de Moore ha sido considerado como un método analítico y su autor como uno de los principales representantes del movimiento filosófico llamado "Análisis", particularmente en la forma de la calificada a veces de "Escuela de Cambridge" (VÉASE). Sin embargo, en cada caso se trata de un análisis distinto. En efecto, en el análisis de la significación de expresiones del lenguaje corriente no se trata de averiguar si tales expresiones son verdaderas —pues Moore supone que lo son casi siempre— ni qué significación tienen —pues su significación es clara—, sino lo que resulta de analizar tal significación. En cambio, en el análisis de lo que los filósofos han querido decir se trata no solamente de dilucidar su significación —que los propios filósofos muchas veces han ignorado—, sino también de poner de relieve la verdad o la falsedad de lo dicho.

El método analítico de Moore consiste en gran parte en una "práctica" del método más que en una dilucidación del método mismo. Ello no quiere decir que no pueda también averiguarse en qué consiste el método, pero hay que aceptar el hecho de que ninguna formulación del método en términos de "reglas" puede agotarlo. Por otro lado, el doble interés de Moore antes descrito hace que, aunque no sean dos métodos distintos, se trate cuando menos de dos partes muy distintas entre sí del mismo método, partes que no es legítimo, ni conveniente, confundir. A consecuencia de ello, toda exposición del "pensamiento" de Moore, inclusive sólo de su "pensamiento metódico", choca con la dificultad de que éste solamente puede superponerse con la práctica del método, y ello hace que sea más difícil exponer que seguir el método de Moore.

Debe advertirse que el interés mostrado por Moore por poner en práctica su método —o las dos partes principales de su método— no significa ni que Moore se desinterese de toda proposición filosófica en cuanto descripción de la realidad, ni tampoco que no haya en el método de Moore supuestos filosóficos. El propio Moore ha indicado que la filosofía tiene por misión "dar una descripción general del universo entero", con inclusión de las clases principales de "cosas buenas" que hay en el universo. Por otro lado, en el curso de su análisis de las significaciones Moore presupone que hay un universo de significaciones manifestado en las expresiones del lenguaje. Estas significaciones son los conceptos o las proposiciones representados o nombrados mediante expresiones.

Las anteriores indicaciones acerca del método analítico de Moore y acerca de las ideas filosóficas presupuestas en el método no constituyen, ni siquiera muy programáticamente, todo el pensamiento de Moore. Por un lado debe tenerse presente que en el mismo análisis de las significaciones hay varias operaciones que Moore ha propuesto o, más exactamente, ejecutado. En algunos casos, en efecto, ha procedido a analizar un concepto en tanto que división del concepto en ciertas unidades significativas estimadas básicas. En otros casos, en cambio, ha procedido a distinguir un concepto de otros conceptos. Se ha dicho a veces que el tipo de análisis practicado por Moore es similar al propugnado por Russell. Otras veces se ha dicho que es similar al llevado a cabo por el último Wittgenstein. Lo cierto es que Moore ha ejecutado los dos tipos de análisis y que, por tanto, hay en Moore algo de russelliano y algo de neowittgensteniano. Ello no quiere decir que Moore haya seguido en cada caso a Russell y al último Wittgenstein; en rigor, si de precedencia se trata, Moore podría haberla reclamado en varios casos. Es mejor, sin embargo, no plantearse aquí cuestiones de precedencia, sino únicamente subrayar los parecidos. Por lo demás, los antecedentes de Moore —desde el punto de vista histórico— son más bien filósofos como Berkeley y Thomas Reid.

Moore estimaba que aunque no pueden probarse (o refutarse) las proposiciones del sentido común, es mejor atenerse a ellas, por cuanto de lo contrario chocamos con muchas paradojas. Esta creencia de Moore ha llevado a algunos a pensar que este filósofo es un "filósofo del sentido común", Ahora bien, ello es cierto sólo en un sentido: en el de que Moore usa el sentido común en su análisis de lo que han querido decir los filósofos y en su aceptación o rechazo de lo que han querido decir. Desde este punto de vista hay que considerar su conocida "Refutación del idealismo" (su análisis de la fórmula *esse est percipi*, que da por resultado que en ninguno de los sentidos propuestos o que puedan proponerse el *esse* es identificable con el *percipi*). Sin duda que Moore defiende la filosofía del sentido común y también, como consecuencia, el llamado "realismo del sentido común", pero ello constituye solamente una parte y, en cierto modo, una parte ancillar de su pensamiento metódico.

A la práctica del método analítico

se debe asimismo lo que se ha llamado "la doctrina ética de Moore". Ésta tiene dos partes: primeramente, es una averiguación de "las cosas buenas"; luego, es un análisis del significado de 'bueno'. Este último análisis es capital en la citada doctrina. Puesto que no se puede descomponer la significación de 'bueno' en otras significaciones supuestamente más primarias, hay que aceptar que 'bueno' es un predicado básico. Este predicado corresponde a un concepto que designa algo *no* natural. Los filósofos que han intentado reducir el concepto de "bueno" a otro concepto, o han tratado de identificarlo con otro concepto, han cometido lo que desde Moore se conoce con el nombre de "falacia naturalista". Ello no quiere decir que 'bueno' sea el nombre de una cualidad misteriosa; es el nombre de una cualidad irreductible — como es irreductible, por ejemplo, la cualidad designada con el nombre de 'amarillo'. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Moore no se detuvo en este análisis de 'bueno'; posteriormente admitió que 'bueno' puede ser el nombre que designa una cierta "actitud": la de aprobación. Con ello pareció Moore sucumbir a la misma "falacia naturalista" que había denunciado. Sin embargo, la aprobación de referencia no es, o no necesita ser, una "actitud natural" adoptada por un "sujeto natural"; es, o puede ser, resultado de un "uso lingüístico", en un sentido muy amplio de 'lingüístico'.

Indicamos a continuación los escritos principales de M., incluyendo artículos. Detrás de los títulos de algunos de éstos figura, entre corchetes, un número; a estos números nos referiremos oportunamente para dar noticia de qué artículos han sido recogidos en las dos colecciones tituladas *Philosophical Studies* y *Philosophical Papers*.

"In What Sensé, if any, do Past and Future Time Exist?" (Symposium), *Mind*, VI (1897), 235-40. — "Freedom", *ibid.*, VII (1898), 179-204. — "The Nature of Judgment", *ibid.*, VIII (1899), 176-93. — "Necessity", *ibid.*, IX (1900), 289-304. — "Identity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, I (1901), 103-27. — "The Value of Religion", *International Journal of Ethics*, XII (1901), 81-98. — "Mr. McTaggart's 'Studies in Hegelian Cosmology'", *Proceedings*, etc., II (1902), 177-214. — *Principia Ethica*, 1903 (trad. esp.: *P. E.*, 1959). — "Expérience and Empiricism", *Proceedings*, etc., III (1903), 80-95. — "Mr. McTaggart's Ethics", *Intern. Journal*, etc., XIII (1903), 341-70. — "The Réfutation of Idealism", *Mind.*, XII (1903), 433-53 [1]. — "Kant's Idealism", *Proceedings*, etc., IV (1904), 127-40. — "Jahresbericht über 'Philosophy in the United Kingdom for 1902'", *Archiv für systematische Philosophie*, X (1904), 242-64. — "The Nature and Reality of Objects of Perception", *Proceedings*, etc., VI (1905), 68-127 [2]. — "Mr. Joachim's 'Nature of Truth'", *Mind*, XVI (1907), 229-35. — "Professor James' 'Pragmatism'", *Proceedings*, etc., VIII (1908), 33-77 [3]. — "Hume's Philosophy", *The New Quarterly* (Noviembre, 1909) [4]. — "The Subject Matter of Psychology", *Proceedings*, etc., X (1909), 36-62. — *Ethics*, 1912 (trad. esp.: *Ética*, 1962). — "The Status of Sense-Date" (Symposium), *Proceedings*, etc., XIV (1914), 355-80 [5]. — "The Implications of Récognition" (Symposium), *Proceedings*, etc., XVI (1916), 201-23. — "Are the Materials of Sense Affections of the Mind?" (Symposium), *Proceedings*, etc., XVII (1917), 418-29. — "The Concept of Reality", *Proceedings*, etc., XVIII (1917), 101-20 [6]. — "Some Judgments of Perception", *Proceedings*, etc., XIX (1918), 1-29 [7]. — "Is there 'Knowledge by Acquaintance?'" (Symposium), *Proceedings*, etc., Suppl. Vol. II (1919), 179-93. — "External and Internai Relations", *Proceedings*, etc., XX (1919), 40-62 [8]. — "Is the 'Concrete Universal' the True Type of Universality?" (Symposium), *Proceedings*, etc., XX (1920), 132-40. — "The Character of Cognitive Acts" (Symposium), *Proceedings*, etc., XXI (1921), 132-40. — *Philosophical Studies*, 1922 [incluye l, 2, 3, 4, 5, 6, 7 y 8, más los escritos: "The Conception of Intrinsec Valué", de 1914-1917, y "The Nature of Moral Philosophy", de 1920-1921]. — "Are the Characteristics of Particular Things Universal or Particular?" (Symposium), *Proceedings*, etc. Suppl. Vol. III (1923), 95-113 [9]. — "A Defence of Common Sensé", en el volumen colectivo *Contemporary British Philosophy*, 2ª serie, ed. J. H. Muirhead, 1925 [10]. — "The Nature of Sensible Appearances" (Symposium), *Proceedings*, etc. Suppl. Vol. VI (1926), 179-89. — "Facts and Propositions" (Symposium), *Proceedings*, etc. Suppl. Vol. VII (1927), 171-206 [11]. — "Indirect Knowledge" (Symposium), *Proceedings*, etc. Suppl. Vol. IX (1929), 19-50. — "Is Goodness a Quality?" (Symposium), *Proceedings*, etc. Supp. Vol. XI (1932), 116-31 [12]. — "Imaginary Objects" (Symposium), *Proceedings*, etc. Supp. Vol. XII (1933), 55-70 [3]. — "The Justification of Analysis", *Analysis*, I (1933), 28-30. — "Is Existence a Predicate?" (Symposium), *Proceedings*, etc. Supp. Vol. XV (1936), 175-88 [14]. — "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy*, XXV (1939), 273-300 [15]. — "Russell's 'Theory of Descriptions'", en H. Reichenbach, M. Weitz, K. Gödel *et al.*, *The Philosophy of Bertrand Russell*, 1944, ed. P. A. Schilpp, págs. 175-225. — *Some Main Problems of Philosophy*, 1953 [escrito en 1910]. — "Wittgenstein's Lectures in 1930-1933", I, *Mind*, LXIII (1954), 1-15; *ibid.*, II, *Mind*, LXIII (1954), 289-316; *ibid.*, III, *Mind*, LXIV (1955), 1-27. — "Visual Sense-Data", en el volumen colectivo *British Philosophy in the Mid-Century*, 1957, ed. C. A. Mace. — Véase asimismo C. Lewy, ed., *The Commonplace Book of G.E. M., 1919-1953*, 1963. — M. escribió artículos: Cause and Effect; Change; Nativism; Quality; Real; Reason; Relation; Relativity of Knowledge; Substance; Spirit; Teleology; Truth, para el *Dictionary of Philosophy*, de Baldwin (1902).

Autobiografía y autoexposición en: "Autobiography" y "Reply to My Critics" en *The Philosophy of G. E. Moore* (Cfr. *infra*), págs. 3-39 y 535-677 respectivamente; "Addendum to Reply to my Critics", en *ibid.*, 2ª ed.

Véase: C. D. Broad, Ch. L. Stevenson, N. Malcolm *et al.*, *The Philosophy of G.E.M.*, 1942, ed. P. A. Schilpp, 2ª ed., 1952. — Ingiald Nissen, *Moralfilosofiog hersketeknikk; en Studie over Moore's verdilaere*, 1948. — Alan R. White, *G.E.M. A Critical Exposición*, 1958. — M. White, E. Nagel, A. Ambrose, arts. en *The Journal of Philosophy*, LVII (1960), 805-24. — C. D. Broad, "G. E. Moore's Latest Published Views on Ethics", *Mind*, LXX (1961), 435-57. — Domenico Campanale, *Filosofia ed etica scientifica nel pensiero di G.E.M.*, 1962. — Norman Malcolm, "G.E.M.", en el libro de Malcolm, *Knowledge and Certainty. Essay and Lectures*, 1963. — R. B. Braithwaite, G.E.M. *1873-1938*, 1963 [Conferencia].

MORAL se deriva de *mos*, costumbre, lo mismo que 'ética' de ἦθος y por eso 'ética' y 'moral' son empleados a veces indistintamente. Como dice Cicerón (*De fato*, I, 1), "puesto que se refiere a las costumbres, que los griegos llaman ἦθος, nosotros

solemos llamar a esta parte de la filosofía una filosofía de las costumbres, pero conviene enriquecer la lengua latina y llamarla moral". Sin embargo, el término 'moral' tiene usualmente una significación más amplia que el vocablo 'ética'. En algunas lenguas, y en español entre ellas, lo moral se opone a lo físico, y de ahí que las ciencias morales comprendan, en oposición a las ciencias naturales, todo lo que no es puramente físico en el hombre (la historia, la política, el arte, etc.), es decir, todo lo que corresponde a las producciones del espíritu subjetivo y aun el espíritu subjetivo mismo. Las ciencias morales o, como tradicionalmente se las llama, ciencias morales y políticas, comprenden entonces los mismos temas y objetos que las ciencias del espíritu, sobre todo cuando éstas se entienden como ciencias del espíritu objetivo y de su relación con el subjetivo, excluyéndose con frecuencia ese saber del espíritu subjetivo o psicología, que es considerado como otro tipo de ciencia. En ocasiones se opone también lo moral a lo intelectual para significar aquello que corresponde al sentimiento y no a la inteligencia o al intelecto. Y, finalmente, lo moral se opone comunmente a lo inmoral y a lo amoral en cuanto lo que se halla insertado en el orbe ético se opone a lo que se enfrenta con este orbe o permanece indiferente ante él. Lo moral es en tal caso lo que se somete a un valor, en tanto que lo inmoral y lo amoral son, respectivamente, lo que se opone a todo valor y lo que es indiferente al valor.

Kant ha distinguido entre la moralidad y la legalidad; nos hemos extendido sobre este punto en el artículo LEGALIDAD. Hegel ha distinguido entre la moralidad como moralidad subjetiva (*Moralität*) y la moralidad como moralidad objetiva (*Sittlichkeit*). Esta distinción es en algunos respectos fundamentales análoga a la kantiana antes mencionada. En efecto, mientras la *Moralität* consiste en el cumplimiento del deber por el acto de la voluntad, la *Sittlichkeit* es la obediencia a la ley moral en tanto que fijada por las normas, leyes y costumbres de la sociedad, la cual representa a la vez el espíritu objetivo, o una de las formas del espíritu objetivo. Sin embargo, a diferencia de Kant, y aun en oposición a Kant, Hegel considera que la mera buena voluntad "subjetiva" es insuficiente; en rigor, esta buena voluntad puede obtener laureles que no son sino "hojas secas que nunca han verdecido" (*Philosophie des Rechts*, § 129). Es menester que la buena voluntad "subjetiva" no se pierda en sí misma o, si se quiere, no tenga simplemente la conciencia de que aspira al bien. Lo "subjetivo" es aquí meramente "abstracto". Para que llegue a ser concreto es preciso que se integre con lo "objetivo", el cual se manifiesta moralmente como *Sittlichkeit*. Ahora bien, la *Sittlichkeit* no es tampoco una acción moral simplemente "mecánica": es la racionalidad de la moral universal concreta que puede dar un contenido a la moralidad subjetiva de la "mera conciencia moral".

El término 'moral' ha sido usado a menudo como adjetivo para aplicarse a una persona determinada, de la cual se dice entonces que "es moral". Ello ha planteado varios problemas: (1) en qué consiste ser moral; (2) si se puede ser moral; (3) si se debe ser moral. Este último problema ha sido debatido bajo la forma de "si debe (o no) hacer lo justo (en cuanto moralmente justo)". La respuesta a este problema parece obvia: se debe ser moral, o hacer lo (moralmente) justo. Sin embargo, tan pronto como se intenta encontrar una razón que explique por qué hay que ser moral se choca contra toda clase de dificultades. Son las dificultades inherentes al "fundamento de la moralidad" de que hemos tratado en diversos de los artículos agrupados en el "Cuadro sinóptico" bajo el epígrafe "Ética" (artículos como BIEN; BUENA VOLUNTAD; DEBER; DEONTOLOGÍA; ÉTICA; IMPERATIVO; OBLIGACIÓN; SANCIÓN; SENTIDO MORAL, etc.). Indiquemos ahora simplemente que la razón, o razones, dadas para responder a la pregunta en cuestión afirmativamente pueden ser de varios tipos; así, por ejemplo: se debe ser moral porque es lo justo, lo adecuado, lo conveniente, lo conforme al Bien; o porque es ordenado, o mandado, por alguien o algo, es decir, una persona, una institución, etc.; o porque es un mandato de Dios; o porque nos produce satisfacción o nos hace felices; o porque es útil para la sociedad; o porque es un mandato de la razón; o porque es un mandato de la conciencia (moral), de la vocación, etc. El análisis de cada una de estas respuestas implica un examen muy completo de las cuestiones éticas fundamentales, así como un examen del modo, o modos, de aprehender la razón de la moralidad.

De los conceptos de moral y moralidad tratan la mayor parte de las obras mencionadas en la bibliografía de ÉTICA. Además, o especialmente, véanse las siguientes obras que procedemos a ordenar en forma simplemente cronológica:

L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, 1903 (trad. esp., *La moral y la ciencia de las costumbres*, 1929). — L. Y. H. Hobhouse, *Morals in Evolution*, 2 vols., 1906. — Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, 1907. — Hermann Schwarz, *Die Sittlichen Grundbegriffen*, 1925. — Jean Baruzi, *Le problème moral*, 1926 [colección: Philosophie générale et métaphysique, t. III]. — Hans Driesch, *Die sittliche Tat. Ein moralphilosophischer Versuch*, 1927 (trad. esp.: *El acto moral*, 1929). — Eugène Dupréel, *Traité de Morale*, 2 vols., 1932. — A. Gresson, *Le problème moral et les philosophies*, 1933. — Yves Simon, *Critique de la connaissance morale*, 1934. — Giovanni Semeria, *La morale e le morali*, 1934. — Karl Menger, *Moral, Wille und Weltgestaltung. Grundlegung zur Logik der Sitten*, 1934. — Friedrich Wagner, *Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes*, 1936. — G. Gurvitch, *Morale théorique et science des moeurs*, 1937, 3ª ed., 1961. — Octavio Nicolás Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 1940. — R. Le Senne, *Traité de morale générale*, 1942. — Luis Rouzic, *El contenido de la moral*, 1946. — Georges Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, 1949. — Rafael Virasoro, *Vocación y moralidad. Contribución al estudio de los valores morales*, 1949. — M. Mandelbaum, *The Phenomenology of Moral Expérience*, 1955. — G. Morris, *On the Diversity of Moráis:* I, 1956. — Angel Vassallo, *El problema moral*, 1957. — Kurt Baier, *The Moral Point of View*, 1958. — Eric Weil, *Philosophie morale*, 1961. — J. Maritain, *La philosophie morale*, 1960 (trad. esp.: *Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas*, 1962). — Georges Bastide, *Traité de l'action morale*, 2 vols., 1961 (I: *Analytique de l'action morale;* II. *Dynamique de l'action morale*). — W. K. Frankema, W. D. Falk, H. D. Aiken *et al*, *Morality and the Language of Conduct*, 1963, ed. Héctor-Neri Castañeda y G. Nakhnikian.

MORE (HENRY) (1614-1687) nac. en Grantham (Lincolnshire, Inglaterra), estudió en "Christ's College", Cambridge, en donde fue "Fellow" hasta el final de su vida. More es considerado como uno de los principales representantes de la llamada "Escuela de Cambridge" o "platonismo de Cambridge". Interesado por la filosofía y en correspondencia con varios pensadores de la época (entre otros, Descartes, F. M. van Helmont, John Norris), manifestó asimismo gran interés por las tradiciones herméticas, cabalísticas y teosóficas. En rigor, algunos autores consideran a More sólo desde el punto de vista de sus tendencias cabalísticas, teosóficas y espiritualistas y de su interés por los fantasmas, las apariciones y las brujerías. Sin embargo, más importante que dichas tendencias y dicho interés es en More su inclinación hacia la especulación filosófica; en parte su interés por los fantasmas y las apariciones procedían de su deseo de probar, por su existencia, la realidad del espíritu.

En los comienzos de sus especulaciones filosóficas More encontró gran mérito en la filosofía de Descartes, que estimó muy adecuada para combatir el deísmo y el materialismo de Hobbes y otros autores. No obstante, pronto consideró More que el dualismo cartesiano y la definición de la materia por la extensión conducían a resultados contrarios a los esperados. En vista de ello insistió en que, contrariamente a lo que muchos piensan, la idea de un espíritu "es una noción tal fácil como la de cualquier otra substancia" (An *Antidote*, IV, 3); por lo menos, sus "propiedades esenciales e inseparables" —autopenetrabilidad, automovimiento, dilatación, indivisibilidad— son perfectamente concebibles. En verdad, lo que caracteriza a un espíritu son propiedades contrarias a las que caracterizan la materia — la cual es impenetrable, no se mueve por sí misma, es divisible y separable, etc. De todo ello puede derivarse la idea de la existencia de la substancia espiritual como substancia que no es una mera modificación del cuerpo. Con todo ello More parece afirmar un dualismo de tipo cartesiano (Cfr., por ejemplo, *The Immortality*, III, 1, donde 'espíritu' es definido como *a substance penetrable and indiscerpible*, a diferencia de 'cuerpo', definido como a *substance impenetrable and discerpible*; y donde niega que haya ninguna "esencia" que posea una "condición media" entre las substancias incorporal y corporal). Pero resulta que lo que se llama "materia" se mueve, y ello no sería posible a menos que un espíritu la hubiese dotado de movimiento. Por tanto, lo espiritual precede a lo corporal y, desde luego, lo espiritual infinito precede a lo espiritual finito y a lo corporal. Así, la "animación" de la Naturaleza es, en última instancia, de índole espiritual.

Característico de More, y considerada su más original idea, es la afirmación, y el intento de prueba, de que lo corporal no es equiparable a lo extenso, sino que la extensión (el espacio) es distinta de la materia. La extensión (el espacio) es para More infinita y no material; el espacio es real y en cuanto espacio infinito es uno de los atributos divinos — o, cuando menos, los atributos del espacio infinito, uno y simple, son paralelos, si no idénticos, a los atributos, o a algunos de los atributos, de Dios.

More elaboró un sistema ético fundado en el innatismo de los principios morales; entre estos principios sobresale el de la concepción de la felicidad como realización de la bondad teniendo como finalidad la beatitud.

Obras principales: *Philosophical Poems*, 1647 (nueva ed.: *The Complete Poems of Dr. H. M.*, 1876, ed. A. B. Grosart). — *An Antidote against Atheisme, or an Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man, whether there be not a God*, 1652, 3» ed., 1662. — *Conjectura Cabbalistica*, 1653, otra ed., 1679. — *Enthusiasmus triumphatus*, 1656, otra ed., 1679 [con el pseudónimo "Philophilus Parresiastes"]. — *The Immortality of the Soul, so farre forth as it is demonstrable from the knowledge of nature and the light of reason*, 1659, otra ed., 1679. — An *Explanation of the Grand Mystery of Goddliness*, 1660. — *Enchridion Ethicum, praecipua Moralis Philosophiae Rudimenta complectens*, 1667, 2ª ed., 1669. — *Enchiridion metaphysicum: sive, De Rebus Incorporéis Succincta & luculenta Dissertatio*, 1671.

Ediciones de obras: *Opera omnia, tum quae Latine, tum quae Anglice scripta sunt; nunca vero Latinitate donata*, 3 vols. (Londres, 1675-1679); reimp., 1963. — *A Collection of Several Philosophical Weitings of Dr. H.M.*, 4» ed., 1708. — *The Theological Works of the Most Pious and Learned H.M., D.D.*, 1708. — Edición de *Philosophical Writings of H. M.*, 1925, por Flora Isabel Mackinnon [con bibliografía, págs. 233-56 y bosquejo de tesis filosóficas de More, págs. 257-71.

Además de la introducción y notas de F. I. Mackinnon a la ed. citada, véase: P. R. Anderson, *H.M.*, 1933. — H Reimann, *H. Mores Bedeutung für die Gegenwart, Sein Kampf für Wirken und Freiheit des Geistes*, 1941. — E. Neumann, *Die Archetypische Welt H. Mores*, 1961. — Aharon Lichtenstein, *H.M. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, 1962 [con un "Essay on Bibliography" y "Selected Bibliography", págs. 215-44]. — Véase asimismo bibliografía de CAMBRIDGE (ESCUELA DE) y A. Koyré, *From the Ciosed World to the Infinite Universe*, 1957, Cap. VI.

MORFOLOGÍA. Se llama usualmente *morfología* al estudio general de las formas o estructuras de los seres vivos. Este estudio puede llevarse a cabo de dos modos: o acentuando los aspectos estáticos, en cuyo caso la morfología equivale a una tipología, o acentuando los aspectos dinámicos, en cuyo caso el desenvolvimiento de los seres vivos está incluido dentro del estudio morfológico. Este último método fue el de Goethe al proponer la doctrina de las protoformas (por ejemplo, de la protoplanta). La proto-forma es un modelo a partir del cual se desarrollan diversas (y en principio infinitas) formas del reino orgánico, algunas de las cuales son realmente existentes y otras posibles pero no excluibles en el futuro. La morfología permite así examinar las metamorfosis de los seres vivos y establecer comparaciones entre "partes" de seres vivos de distintas especies que se han desarrollado a partir del mismo modelo originario. La doctrina goethiana de la morfología supone la posibilidad del "libre" desenvolvimiento de las formas orgánicas.

El estudio y el método morfológicos han sido aplicados posteriormente al mundo del espíritu como investigación de las formas culturales (morfología de la cultura) e históricas (morfología de la historia). Según Spengler, "todos los métodos para comprender el universo pueden, en última instancia, llamarse morfología". Se distingue entre una morfología de la existencia, de lo mecánico, de lo so-

metido a ley de causalidad (sistemática) y una morfología de lo orgánico y de la historia (fisiognómica). La aplicación de las categorías biológicas a la historia es uno de los resultados más patentes de esta concepción morfológica, que reduce las culturas a organismos, a estructuras orgánicas sometidas a los mismos procesos que los seres vivientes.

A. Meyer, *Logik der Morphologie im Rahmen einer Logik der gesamten Biologie,* 1926.

MORGAN (CONWY LLOYD) (1852-1936) nació en Londres. De 1878 a 1883 fue profesor en el Diocesan College, de Rondesbosch (Ciudad del Cabo), y a partir de 1884 fue profesor de zoología y geología en el University College, de Bristol. La filosofía de C. L. Morgan pertenece a la tendencia llamada del evolucionismo emergente (VÉASE), íntimamente conectada con los círculos neorrealistas ingleses de la época, aunque no forzosamente dependiente de ellos. Su filosofía es, pues, en muchos respectos, análoga a la de Samuel Alexander, sobre la cual influyó, a la vez que recibió de ella múltiples influencias. Formado en los estudios biológicos y psicológicos, consagrado a investigaciones originales sobre la psicología animal en un sentido próximo al behaviorismo, el pensamiento filosófico de Morgan sigue, por un lado, estrictamente los resultados de su trabajo científico, mas por otro lado, y de un modo más bien inconsciente, los precede y orienta. Morgan parte, en su teoría del conocimiento, de un supuesto empirista y aun fenomenista, de modo que un realismo del fenómeno en tanto que objeto conocido parece inevitable. Ahora bien, este realismo no es para Morgan, como lo era para Alexander, el resultado de una mera yuxtaposición de objeto y sujeto, sino la consecuencia de una vinculación de cada sujeto con su mundo, al cual pertenecen todas las "apariciones" de la realidad "externa". El objeto no es engendrado por la conciencia ni simplemente "recibido" por ella, sino que es el término de una referencia que puede tener diversos grados. Por eso la relación entre objeto y conciencia no es inteligible si no los situamos a uno y a otro dentro del marco de una evolución en el curso de la cual se van interpenetrando. Esta evolución es, desde luego, emergente; no sólo se efectúa a través de mutaciones o saltos bruscos, sino que, además, resulta imprevisible, a la inversa de lo que acontece con la evolución "resultante". No hay en el curso de la evolución posibilidad de calcular, por lo menos exactamente, los estadios ulteriores. Pero esta teoría no es, según Morgan, una ilegítima inserción de una interpretación metafísica dentro de la ciencia natural, sino un método positivo, y más cercano a los hechos reales, utilizado por esta ciencia. Morgan ha señalado que existen dos modos, relativamente satisfactorios, de explicación de un proceso: o lo explica un orden natural, o lo explica el acto de un agente. La primera explicación es científico-natural; la segunda es dramático-histórica. Aun cuando ninguna de estas dos explicaciones sea enteramente descartable y se trate, en rigor, de explicaciones complementarias, el propio Morgan se inclina por la segunda. Esta preponderancia del modo de explicación dramático-histórico no significa, sin embargo, a su entender, que haya que mantener un punto de vista idealista en la teoría de la conciencia; por el contrario, ello demuestra la estrecha e interna correlación de lo físico y de lo psíquico dentro del proceso de la evolución emergente y la demostración de que el sujeto o "quién" de esta evolución —y no simplemente su término final— es una realidad activa, operativa, y aun personal, a la que cabe llamar Dios.

Obras: *Animal Life and Intelligence,* 1890-91. — *Introduction to Comparative Psychology,* 1894. — *Psychology for Teachers,* 1895. — *Habit and Instinct,* 1896. — *Animal Behavior,* 1900. — *The Interpretation of Nature,* 1905. — *Instinct and Experience,* 1912. — *Herbert Spencers Philosophy of Science,* 1913. — *Emergent Evolution,* 1923 (Gifford Lectures). — *Life, Mind and Spirit,* 1926. — *Mind at the Crossways,* 1929. — *The Animal Mind,* 1930. — *The Emergence of Novelty,* 1933.

MORO (SANTO TOMÁS) (1480-1535) nac. en Londres, canciller de Enrique VIII, decapitado por orden del monarca y canonizado por la Iglesia, describió en su obra *Sobre la mejor condición del Estado y sobre la nueva isla Utopía,* un Estado ideal de tipo platónico donde, al hilo de una crítica de la situación social de la Inglaterra de su época, introdujo los postulados del socialismo económico, cuyo fundamento religioso no impedía la predicación de la tolerancia contra toda persecución por motivos de creencias, si bien Moro hacía una excepción con quienes negaban a Dios y la inmortalidad del alma, pues éstos no eran dignos de vivir dentro del marco de un tal Estado perfecto. Santo Tomás Moro, que creó el vocablo 'utopía', localizaba en su Estado toda perfección: la virtud como fundamento de la moralidad del Estado, la sustitución de la servidumbre económica por una rigurosa distribución del trabajo que permitiera el ocio para el perfeccionamiento moral e intelectual, son algunos de los caracteres de su Estado, basado, para decirlo con términos de Vaz Ferreira, tanto sobre la "utopía psicológica" —principio de perfección de los miembros componentes— como sobre la "utopía histórica" — principio de perfección de las condiciones existentes.

La citada obra capital de Santo Tomás Moro se titula, en su original latino: *De optimo reipublicae statu deque nova insula utopia libelle uere aureus,* 1518 [ed. con *Epigrammata* de Tomás Moro y de Erasmo]. — Ediciones de obras: *Thomae Morae Opera omnia,* 1543, 1566, 1689 y otras [reimp. de la ed. de 1689: *Thomae Morí Opera omnia latina,* 1962]. También: *The Workes of Sir Thomas More,* 1557. — Correspondencia: The *Correspondance of Sir Thomas More,* 1947, ed. Elisabeth Francés Rogers. — Trad. al esp. de la *Utopía,* 1935; otra trad., 1955.

Bibliografías: Frank Sullivan y M. P. Sullivan, *Moreana 1478-1945,* 1946. — R. M. Gibson, *St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of His Works and Moreana to the Year 1750,* 1961. — Biografía: Andrés Vázquez de Prada, *Sir T.M., Lord Canciller de Inglaterra,* 1962.

Entre las primeras obras sobre Tomás Moro figuran: Fernando de Herrera, *Tomás Moro* (Sevilla, 1592). — Sobre el pensamiento de T.M.: M. J. Walter, Sir *Th. M., His Life and Times,* 1839. — Karl Kautsky, *Th. More und seine Utopie, mit einer historischen Einleitung,* 1888 [Internationale Bibliothek 5]. — Theobald Ziegler, *Thomas Morus und seine Schrift von der Insel Utopia,* 1889. — *Thomas Morus und seine Utopia,* 1896. — Raymond Wilson Chambers, *Thomas More,* 1935, nueva ed., 1948. — Alfonso Erb, *Thomas Morus,* 1935. —

Russell Ames, *Citizen Thomas More and His Utopia*, 1949. — F. Battaglia, *Saggio sull'Utopia di T. Moro*, 1949. — J. H. Hexter, *More's Utopia. The Biography of an Idea*, 1952. — Edward Louis Surtz, *The Praise of Pleasure. Philosophy, Education, and Communism in Mores Utopia*, 1957. — íd., íd., *The Praise of Wisdom. A commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of* Sí. *Thomas More's Utopia*, 1957. — P. Huber, *Traditionsfestigheit und Traditionskritik bei Th. MOTUS*, 1953 [Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 47].

Sobre la influencia de Tomás Moro en América: Silvio Zabala, *La "Utopia" de Tomás Moro en la Nueva España, y otros estudios*, 1937 [se refiere a Vasco de Quiroga]. — Véase la bibliografía del artículo UTOPÍA.

MORRIS (CHARLES) nac. (1901) en Denver, Colorado (EE. UU.), fue "instructor" de filosofía en Rice Institute (Houston, Texas) (1925-1931), profesor ayudante y luego profesor titular en la Universidad de Chicago (1931-1947), y ha sido desde 1958 "Research Profesor" en la Universidad de Florida. Morris ha trabajado en estrecha relación con los principales representantes del empirismo lógico y del pragmatismo, en la teoría de los signos (véase SIGNO). Se debe a Morris la influyente sistematización de dicha teoría en una semiótica (v.) y la conocida división de ésta en sintaxis (v.), semántica (v.) y pragmática (v.). Morris ha desarrollado con detalle los conceptos fundamentales semióticos; en particular ha trabajado en el problema del uso de los signos y de las diferentes especies de conducta humana relativa a tal uso. Contribución importante a este respecto ha sido la teoría general del discurso (v.) y el análisis de los diferentes tipos de discurso. A base de estas investigaciones Morris se ha ocupado asimismo de problemas éticos y políticos como problemas de comportamiento, destacando el papel que desempeña el lenguaje en los mismos. Siendo concebido el hombre como un ser que vive en un universo de signos, el examen de la relación entre éstos y el hombre acaba por ser, desde el punto de vista humano, la cuestión más importante.

Obras: *Six Theories of Mind*, 1932. — *Logical Positivism. Pragmatism, and Scientific Empiricism*, 1937 [Actualités scientifiques et industrielles, 449]. — *Foundations of the Theory of Signs*, 1938 [International Encyclopedia of Unified Science, I, 2] (trad. esp., *Fundamentos de la teoría de los signos*, 1958 [Suplementos del Seminario de Problemas científicos y filosóficos. México, Segunda Serie, 12]). *Paths of Life*, 1942. — *Signs, Language and Behavior*, 1946. — *The Open Self*, 1948. — *Varietes of Human Valué*, 1956. — Véase F. Rossi-Landi, *Ch. Morris*, 1953. — L. N. Roberts, "Art as Icon; An Interpretation of C. W. Morris", en *Studies in American Philosophy*, 1955 [Tulane Studies in Philosophy, 4].

MOSTRACIÓN. Véase DEMOSTRACIÓN, DESCRIPCIÓN.

MO-TSE (*c.* 468-c 376 antes de J. C.) nac. probablemente en el Estado de Lu (Shantung, China), desarrolló un pensamiento filosófico basado en enseñanzas confucionistas (véase CONFUCIONISMO) y dio con ello origen a una escuela filosófico-religiosa y filosófico-política llamada *mohismo*, de considerable importancia en la historia de la cultura china. El principio fundamental del mohismo es la afirmación del amor universal y la consiguiente defensa del pacifismo. Ligado a ello hay en el mohismo una moral que se basa en la frugalidad. Según Fung Yu-lan, el mohismo de Mo-tse es de carácter utilitario, pues Mo-tse admitía solamente lo que podía rendir un provecho (moral). En su ulterior desenvolvimiento, el utilitarismo de Motse fue considerablemente modificado. Comenzaron a prestarse atención a otros problemas, tales como los del conocimiento; frecuente fue al respecto una epistemología basada en el sentido común y hostil a la "dialéctica".

MOTIVO. 'Motivo' se entendía tradicionalmente como 'lo que mueve', esto es, como la causa que produce un movimiento. Se hablaba, así, de la "causa motiva", que era con frecuencia la causa directa. Las dificultades que suscita la causa eficiente correspondían también, pues, a la causa motiva. En un sentido más restringido, y a la vez más propio, el motivo se entendió ya muy pronto, sin embargo, como "motivo psicológico", es decir, como lo que mueve o puede hacer mover la voluntad. Justamente las discusiones en torno a este último concepto y las posiciones adoptadas en lo que se ha llamado la disputa del voluntarismo (VÉASE) tenían como ingrediente principal la cuestión del papel desempeñado por el motivo. Para algunos, en efecto, el intelecto mueve a la voluntad como motivo o conjunto de motivos. Para otros, en cambio, los motivos —intelectuales o no— se limitan a "inclinar" a la voluntad. Otras discusiones se han referido a la naturaleza o a la "situación" del motivo. En efecto, los motivos pueden ser intelectuales, pero también sentimentales, o instintivos, o representativos. Pueden ser, a su vez, internos o externos. Finalmente, los motivos pueden ser individuales o sociales, morales o no morales. En la actualidad se tiende por lo común a restringir el término 'motivo' a su significado psicológico y se procura distinguirlo de otras expresiones con las cuales habitualmente se confunde en el lenguaje cotidiano: causa, móvil, razón, etc. Una doctrina muy extendida supone que, sea cualquiera su influencia sobre la voluntad, los motivos han de ser considerados siempre como elementos "ideales". Esto no significa, ciertamente, que el motivo pertenezca al orden de las "ideas". Significa que, sea cualquiera su procedencia, puede ser siempre *traducido* al orden ideal con el fin de poder ser sometido a un análisis. En tal caso, podría estimarse que los motivos concurren en la producción de los actos. Ahora bien, esto no significa tampoco identificación del motivo con el impulso. El impulso puede producir el acto, pero su determinación puede ser debida al motivo, al modo como el espíritu, según Scheler, puede ser concebido como aquello que, sin poseer propiamente fuerza o energía, determina y señala la dirección al impulso, a lo que carece en principio de orientación.

Julius Bahnsen, *Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv*, 1870. — Paul Diel, *Psychologie de la motivation. Théorie et application thérapeutique*, 1948. — L. Ancona, F. J. Buytendijk *et al.*, *La motivation*, 1959 [Symposium Florencia, 1958]. — R. S. Peters, *The Concept of Motivation*, 1958. — P. Diel, *Psychologie de la motivation*, 2ª ed., 1962. — K. B. Madsen, *Theories of Motivation. A comparative Study of Modem Théories of Motivation*, 2» ed., 1962.

MOUNIER (EMMANUEL) (1905-1950) nac. en Grenoble, ha sido uno de los principales representantes del

personalismo cristiano en Francia. Para difundirlo, y sobre todo para tratar a la luz del mismo todas las cuestiones políticas, sociales y educativas que se iban suscitando, fundó en 1932 la revista *Esprit,* que se ha seguido publicando después de la muerte de Mounier y que sólo tuvo que suspender su aparición entre 1941 y 1944, durante la ocupación alemana. Mounier considera que es deber de los cristianos afrontar los grandes problemas de la época sin refugiarse en cómodas posiciones conservadoras; el cristianismo es, ante todo, una doctrina de renovación de las almas, pero ello no excluye que sea asimismo el fermento para una renovación de la sociedad. De ahí el interés de Mounier por posiciones tales como el marxismo, en la medida en que aspira a combatir la cosificación del hombre, aunque no en la medida en que niega la persona. Desde el punto de vista estrictamente filosófico, el pensamiento de Mounier se acerca en diversos respectos al de Jaspers, especialmente en lo que toca a la cuestión de la comunicación. Hemos indicado en el artículo Personalismo (VÉASE) las características que, según Mounier, tiene "el universo personal"; subrayamos aquí dos condiciones que Mounier ha mencionado con frecuencia: la eminente dignidad de la persona y el motivo de la trascendencia. Sin este último —que explica la persona como "el movimiento de ser hacia el ser"— el carácter personal se desvanecería falto de apoyo o, mejor dicho, de "radicación". V. también EXISTENCIALISMO.

Obras: *La pensée de Charles Péguy,* 1931. — *Révolution personnaliste et communautaire,* 1934. — *De la propriété capitaliste à la propriété humaine,* 1936. — *Manifeste au service du personnalisme,* 1936. — *L'affrontement chrétien,* 1944. — *Liberté sous conditions,* 1946 — *Traité du caractère,* 1946 (trad. esp., *Tratado del carácter,* 1955). — *Introduction aux existentialismes,* 1946. — *Qu'est-ce que le personnalisme?,* 1947 (trad. esp.: *¿Qué es el personalismo?,* 1956). *La petite peur du XXe siècle* (trad. esp.: *El pequeño miedo del siglo XX,* 1957). — *Le personnalisme,* 1949 (trad. esp.: *El personalismo,* 1962). — *Carnet de route,* 1950. — *Feu de la chrétienté,* 1950 (trad. esp.: *Fe cristiana y civilización,* 1958) [Cuadernos Taurus]. — *Emanuel Mounier et sa génération,* 1956 (notas, carnets, cartas y recuerdos de E. Mounier). — Ed. de *Oeuvres Complètes: I, Oeuvres, 1931-1939,* 1961; *II. Traité du caractère,* 1961; *III. Oeuvres 1944-1950,* 1962; IV. *Recueils posthumes. Correspondance,* 1963 [con bibliografía]. — Véase N. Zaza, *Étude critique de la notion d'engagement chez E. Mounier,* 1955. — A. Rigobello, *Il contributo filosofico di E. M.,* 1957. — Candide Moix, *La pensée d'E. M.,* 1960. — Lucien Guissard, *M.,* 1963 [Classiques du XXe siècle, 50].

MOVIMIENTO. El término 'movimiento' tiene con frecuencia la misma significación que los vocablos 'cambio' y 'devenir'. En principio, pues, lo que hemos dicho acerca del concepto de devenir (VÉASE) puede aplicarse al concepto de movimiento. Se hablará entonces de las diversas especies de movimiento a que se refería Aristóteles (generación, corrupción, aumento, disminución, alteración, traslación), así como del problema del movimiento como uno de los problemas fundamentales de la filosofía.

Sin embargo, puede adoptarse la convención de usar 'movimiento' para referirse a dos conceptos más específicos: uno, el de traslación, desplazamiento o movimiento local; otro, el de movimiento en el sentido en que esta noción ha sido empleada en la moderna ciencia de la Naturaleza y en la filosofía de esta ciencia. Estos dos conceptos están, por lo demás, estrechamente relacionados entre sí. En efecto, una de las características de esta ciencia es la de negarse a tratar el problema del "cambio ontológico" y el reducir la cuestión del cambio a la del desplazamiento de partículas en el espacio. Ya los atomistas griegos habían anticipado esta reducción, pues los átomos no se "alteraban" en su naturaleza, y los cambios de los cuerpos eran explicados por medio de traslaciones espaciales. Y el propio Aristóteles siguió a veces el mismo camino, sobre todo al tratar con detalle lo que llamaba el "movimiento local".

El movimiento en el sentido apuntado ha sido un tema central en la moderna ciencia y filosofía de la Naturaleza; como ha señalado Einstein, ha sido una de las claves fundamentales para la "lectura del libro de la Naturaleza". Las nociones más importantes a este respecto han sido las siguientes:

1. Principio de inercia (VÉASE) de Galileo (v.), en parte anticipado en la concepción medieval del ímpetu (VÉASE).

2. Concepción de la relatividad de los movimientos en la física moderna anterior a la teoría de la relatividad: los movimientos de los sistemas son relativos, pero dentro de dos sistemas de referencia absolutos (el espacio y el tiempo — luego, el éter).

3. Principio cartesiano de la conservación del movimiento. Según el mismo, la cantidad de movimiento (producto de la masa por la velocidad) es constante.

4. Corrección leibniziana del principio de Descartes: la constancia apuntada vale sólo para el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad.

5. Leyes newtonianas del movimiento: I. todo cuerpo persevera en su estado de reposo o de movimiento uniforme y en línea recta, salvo en cuanto mude su estado obligado por fuerzas exteriores (inercia galileana). II. El campo del movimiento es proporcional a la fuerza motríz imprimida, y se efectúa según la línea recta en dirección de la cual se imprime dicha fuerza. III. A toda acción se opone siempre una reacción contraria e igual, es decir, las acciones entre dos cuerpos son siempre iguales entre sí y dirigidas en sentido contrario.

6. Teoría de la relatividad (VÉASE) einsteiniana: todos los movimientos son relativos al sistema de referencia en el cual se halla el observador que los mide. Einstein declara, además, que debe distinguirse entre la imagen estática y la imagen dinámica del movimiento: la primera "consiste en imaginar el movimiento como una serie de sucesos en el continuo unidimensional del espacio, sin mezclarlo con el tiempo"; la segunda, en considerar el movimiento efectuándose en un continuo bidimensional *espacio-tiempo.* En el primer caso, hay simple movimiento; en el segundo, "el movimiento está representado como algo que *es,* que existe en dicho continuo". (Cfr. *La física, aventura del pensamiento,* capítulo III).

Concepto de movimiento: Filippo

Masci, *Sul concetto del movimento*, 1892. — Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, 1957 — Realidad del movimiento: Jean Rivaud, *La réalité du mouvement* (tomo II de la obra *De la matière à l'esprit*), 1946. — Principios del movimiento físico: von Dungern, *Ueber die Prinzipien der Bewegung, das Wesen der Energie und die Ursache des Stossgesetzes*, 1921. — Evolución histórica del concepto de movimiento: L. Lange, *Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffs und ihr voraussichtliches Endergebnis. Ein Beitrag zur historischen Kritik der mechanischen Prinzipien*, 1886. — El movimiento en los presocráticos: M. T. A. O'Neill, *The Presocratic Use of ἀρχὴ as Term for the Principle of Motion*, 1915 (tesis). — El movimiento en Aristóteles: W. Barrett, *Aristotle's Analysis of Movement: Its Significance for its Time*, 1938 (tesis). — El movimiento en Nicolás de Oresme: Ernst Borchert, *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme*, 1934. — El movimiento en Newton, Leibniz y Huygens: Hans Reichenbach, "Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huyghens", *Kantstudien*, XXIX (1924). — El movimiento en la teoría de la relatividad: Karl Vogtherr, Das *Problem der Bewegung in naturphilosophischer und physikalischer Sicht*, 1956 [Monographien zur Naturphilosophie, ed. Eduard May, 5]. — Véase también la bibliografía del artículo DEVENIR.

MUERTE. Platón señalaba ya que la filosofía es una meditación de la muerte. Toda vida filosófica, escribió después Cicerón, es una *commentatio mortis*. Veinte siglos después Santayana ha dicho que "una buena manera de probar el calibre de una filosofía es preguntar lo que piensa acerca de la muerte". Una historia de las formas de la "meditación de la muerte" podría coincidir, según esto, con una historia de la filosofía. Ahora bien, tales proposiciones pueden entenderse en dos sentidos. En primer lugar, en el sentido de que la filosofía sea o exclusiva o primariamente una reflexión acerca de la muerte. En segundo término, en el sentido de que la piedra de toque de numerosos sistemas filosóficos esté constituida por el problema de la muerte. A nuestro entender, sólo este segundo sentido es plausible.

Por otro lado, la muerte puede ser entendida de dos maneras. Ante todo, de un modo amplio; luego, de una manera restringida. Ampliamente entendida, la muerte es la designación de todo fenómeno en el que se produce una cesación. En sentido restringido, en cambio, la muerte es considerada exclusivamente como la muerte humana. Lo habitual ha sido atenerse a este último significado, a veces por una razón puramente terminológica, y a veces porque se ha considerado que sólo en la muerte humana adquiere plena significación el hecho de morir. Esto es especialmente evidente en las direcciones más "existencialistas" del pensamiento filosófico, no sólo las actuales, sino también las pasadas. En cierto modo, podría decirse que el significado de la muerte ha oscilado entre dos concepciones extremas: una que concibe el morir por analogía con la desintegración de lo inorgánico y aplica esta desintegración a la muerte del hombre, y otra, en cambio, que concibe inclusive toda cesación por analogía con la muerte humana.

Una historia de las ideas acerca de la muerte supone, en nuestra opinión, un detallado análisis de las diversas concepciones del mundo —y no sólo de las filosofías— habidas en el curso del pensamiento humano. Además, supone un análisis de los problemas relativos al sentido de la vida y a la concepción de la inmortalidad, ya sea bajo la forma de su afirmación, o bien bajo el aspecto de su negación. En todos los casos, en efecto, resulta de ello una determinada idea de la muerte. Nos limitaremos aquí a señalar que una dilucidación suficientemente amplia del problema de la muerte supone un examen de todas las formas posibles de cesación aun en el caso de que, en último término, se considere como cesación en sentido auténtico solamente la muerte humana. Hemos realizado en otro lugar este examen (Cfr. *El sentido de la muerte*, 1947, especialmente Cap. I). De él resulta, por lo pronto, que hay una distinta idea del fenómeno de la cesación de acuerdo con ciertas últimas concepciones acerca de la naturaleza de la realidad. El atomismo materialista, el atomismo espiritualista, el estructuralismo materialista y el estructuralismo espiritualista defienden, en efecto, una diferente idea de la muerte. Ahora bien, ninguna de estas concepciones entiende la muerte en un sentido suficientemente amplio, justamente porque, a nuestro entender, la muerte se dice de muchas maneras, de tal modo que puede haber inclusive una forma de muerte específica para cada capa de la realidad. La *analogia mortis* que con tal motivo se pone de relieve puede explicar por qué —para citar casos extremos— la concepción atomista materialista es capaz de entender el fenómeno de la cesación en lo inorgánico, pero no el proceso de la muerte humana, mientras que la concepción estructuralista espiritualista entiende bien el proceso de la muerte humana, pero no el fenómeno de la cesación en lo inorgánico.

No se trata, pues, de adoptar una determinada idea del sentido de la cesación en una determinada esfera de la realidad y aplicarla por extensión a todas las demás esferas — por ejemplo, de concebir la muerte principalmente como cesación en la naturaleza inorgánica y luego de aplicar este concepto a la realidad humana; o, a la inversa, de partir de la muerte humana y luego concebir todas las demás formas de cesación como especies, por acaso "inferiores", de la muerte humana. Se trata más bien de ver de qué distintas maneras "cesan" varias formas de realidad y de intentar ver si estas distintas formas tienen algo de común. Tenemos que referirnos a este respecto a otra investigación (Cfr. *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, 1962), efectuada ésta no ya desde el punto de vista de la muerte, sino desde el de la realidad. Como hemos intentado mostrar en la citada obra, el problema de la muerte es filosóficamente importante sólo en cuanto que obliga a reformular las cuestiones capitales ontológicas y a bosquejar, junto a una filosofía de la naturaleza orgánica, una filosofía de la naturaleza inorgánica, y una filosofía de la persona humana. De ahí la "relación" entre "ser y muerte" o, de modo más general, "ser" y "cesabilidad".

Ahora bien, es común estudiar especialmente el problema de la muerte como muerte humana. Algunos han pensado que esta muerte es una simple cesación; otros, que la muerte humana es "la propia muerte". Estimamos, de acuerdo con los resultados formulados en la mencionada obra, que la pura cesación (y la correspon-

diente "pura exterioridad" de la cesación), por un lado, y la muerte como muerte absolutamente propia, por otro, son no realidades efectivas, sino más bien conceptos-límites. De la muerte humana se puede decir que es más propia que otras formas de cesación, pero a menos de cortar por completo la persona humana de sus raíces naturales, debe admitirse que tal propiedad no es nunca completa.

Junto a una investigación filosófica de la muerte, puede procederse a una descripción y análisis de las diversas ideas que se han tenido acerca de la muerte en el curso de la historia, y en particular en el curso de la historia de la filosofía. Puede entonces examinarse la idea de la muerte en el naturalismo, en el estoicismo, en el platonismo, en el cristianismo, etc., etc. También pueden estudiarse las diversas ideas de la muerte en diversos "círculos culturales" o en varios períodos históricos. En la mayor parte de los casos este estudio va ligado a un examen de las diversas ideas acerca de la supervivencia y la inmortalidad (VÉASE).

Sobre el problema general de la muerte: O. Bloch, *Vom Tode. Eine allgemeinverständliche Darstellung,* 2 vols., 1909. — G. Simmel, "Zur Metaphysik des Todes", *Logos, I* (1910-1911), 57-70 (recogido en *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel.* Cap. III: "Tod und Unsterblichkeit", 1918, 2» ed., 1922 (trad. esp.: *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica,* 1950). — M. Heidegger, *Sein und Zeit,* I, 1927, $ 46-53 (trad. esp.: *El ser y el tiempo,* 1951, 2" ed., 1961). — A. F. Dina, *La destinée, la mort et ses hypothèses,* 1927. — R. Ruyer, "La mort et l'existence absolue", *Recherches philosophiques,* II (1932-1933), 131-74. — Max Scheler, "Tod und Fortleben", en *Schriften aus dem Nachlass,* I, 1933, reimp. en *Gesammelte Werke,* vol. 10, 1957 (trad. esp.: *Muerte y supervivencia. Ordo amoris,* 1934). — P. L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes,* 1937 (trad. esp.: *Experiencia de la muerte,* 1940). — Leopold Ziegler, *Vom Tod,* 1937. — I. Feier, *Essais sur la mort,* 1939. — J. P. Sartre, *L'Être et le Néant,* 1943, Parte IV (trad. esp.: *El ser y la nada,* 1950). — Romano Guardini, *Tod, Auferstehung, Ewigkeit,* 1946. — Paul Chauchard, *La mort,* 1947. — José Ferrater Mora, *op. cit.* en el texto del artículo. — R. Troisfontaines, M. d'Halluin *et al, La Mort,* 1948 [Cahiers Laënnec]. — Raoul Montandon, *La mort, acte inconnu,* 1948. — J. Vuillemin, *Essai* sur *la signification de la mort,* 1949. — Béla von Brandenstein, *Leben und Tod. Grundlagen der Existenz,* 1949. — C. J. Ducasse, *Nature, Mind and Death,* 1951 [The Paul Carus Lectures, 1949]. — F. K. Feigel, Das *Problem des Todes,* 1952. — A. Metzger, *Freiheit und Tod,* 1955. — José Echeverría, *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet,* 1952. — Ursula von Mangoldi, *Der Tod als Antwort auf das Leben,* 1957. — Ewald Wasmuth. *Vom Sinn des Todes,* 1959. — M. F. Sciacca, *Morte ed immortalità,* 1959 [Opere complete, vol. 9] (trad. esp.: *Muerte e inmortalidad,* 1962). — A esta bibliografía hay que agregar los trabajos de los autores que sin haber consagrado obras especiales al problema de la muerte lo han considerado como central; así Unamuno (especialmente en *Del sentimiento trágico de la vida*), K. Jaspers, etc. — Véase también la bibliografía del artículo INMORTALIDAD. — Sobre el problema de la muerte especialmente en sentido biológico: A. Weismann, *Die Dauer des Lebens,* 1882. — A. Dastre, *La vie et la mort,* 1909. — Doflein, *Das Unsterblichkeitsproblem im Tierreich,* 1913. (Para resumen popular de las investigaciones sobre el llamado problema de la inmortalidad de la célula, véase Metalnikof, *La lucha contra la muerte,* trad. esp.; en él se hace referencia a las investigaciones de Metchnikoff, Maupas, Woodruff, Calkins, etc.). — Lipschütz, *Allgemeine Physiologie des Todes,* 1915. — P. Kammerer, *Einzeltod, Völkertod, biologische Unsterblichkeit,* 1918. — G. Bohn, *Les problèmes de la vie et de la mort,* 1925. — M. Vernet, *La vie et la mort,* 1952 (contra las tesis mecanicistas de A. Dastre). — Sobre el problema de la muerte, con particular atención a la cuestión del envejecimiento: Ewald, *Ueber Altern und Sterben,* 1913. — Korscheit, *Lebensdauer, Altern und Tod,* 3* edición, 1924. — Rafael Virasoro, *Envejecimiento y muerte,* 1939. — Hans Driesch, *Zur Problematik des Alterns,* 1942. — R. Mehl, *Le vieillissement et la mort,* 1955. — M. Arniou, A. Berge, R. Biot *et al., La vieillesse, problème d'aujourd'hui,* 1961 [Groupe lyonnais d'études médicales philosophiques et biologiques]. — El problema de la muerte en diversas culturas, épocas y autores: F. Lexa, Das *Verhältnis des Geistes, der Seele und Leibes bei den Aegyptern des alten Reiches,* 1918. — E. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römer,* 1934. — E. Benz, Das *Todesproblem in der stoischen Philosophie,* 1929. — J. Fallot, *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Épicure,* 1952. — J. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche,* I, 1954. — Jaroslav Pelikan, *The Shape of Death; Life, Death, and Immortality in the Early Fathers,* 1961. — J. Wach, *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit,* 1934. — A. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung über M. Heideggers Existentialontologie,* 1934. — K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers. Ein Beitrag zur Frage: Existentialphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie,* 1938. — Régis Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre,* 1950.

MÚLTIPLE, MULTIPLICIDAD. El concepto de lo múltiple y de la multiplicidad, o concepto de "los muchos" o "muchas cosas", πολλά, *multa, multiplicitas,* se halla en estrecha relación con el concepto de lo uno y de la unidad. Se trata primariamente de una relación de correlación y de contraposición: lo múltiple se halla correlacionado con lo uno y a la vez es contrapuesto a lo uno. Lo múltiple puede entenderse de dos modos: como multiplicidad de un solo elemento (así, por ejemplo, multiplicidad de átomos) o multiplicidad de varios elementos (así, por ejemplo, multiplicidad de átomos, planetas, árboles, etc.). En el primer caso la multiplicidad equivale simplemente al "mucho", *multum.* En el segundo caso equivale a lo vario, *multitudo.*

Consideraremos aquí el concepto de lo múltiple como lo vario, porque la relación entre este tipo de multiplicidad y la unidad es la que ha planteado con más frecuencia problemas a los filósofos. En cierto modo puede decirse (y, en rigor, se ha dicho) que la relación entre lo múltiple (como vario) y lo uno es el problema capital de la filosofía. En efecto, muchos filósofos han tratado de reducir de alguna manera lo múltiple a lo uno por lo menos en dos sentidos: metafísicamente, o reducción real, y gnoseológicamente, o reducción cognoscitiva. Algunos pensadores han estimado que la última reducción depende de la primera; otros han considerado que la reducción de lo múltiple a lo uno es una cuestión gnoseológica y no metafísica. En todo caso, encontramos numerosos ejemplos de

esfuerzos tendientes a practicar una u otra de dichas reducciones o ambas a un tiempo. El problema fundamental al respecto ha sido desde los orígenes del pensamiento filosófico el siguiente: cómo es posible tratar lo múltiple desde el punto de vista de lo uno (o de "algún uno") y a la vez admitir que la "realidad" se da como multiplicidad.

Nos hemos referido a estos puntos en varios artículos de la presente obra; remitimos especialmente a los artículos IDEA, NÚMERO y UNO (Lo). Aquí nos confinaremos a algunas indicaciones sobre el concepto de multiplicidad tal como se manifiestan en varios autores.

La contraposición de lo múltiple a lo uno y el predominio del último sobre el primero fueron dos temas capitales en la filosofía de Parménides y de los eleatas, los cuales consideraron que sólo lo Uno es objeto de saber; la multiplicidad y la variedad son objetos de la opinión y de la sensación. Un compromiso entre la multiplicidad y la unidad fue alcanzado por los pluralistas. En cambio, muchos sofistas insistieron en la realidad de lo múltiple y lo vario frente a lo Uno. En todo caso, el problema de la multiplicidad en correlación con la unidad y en contraposición a ella era ya un "viejo" problema en tiempos de Platón, como éste hace constar en el *Filebo* (14 D y siguientes) al hablar "de las maravillas en torno a lo uno y lo múltiple", τῶγ θαυμαστών περὶ τ?) εν καὶ πολλά. Platón trató con frecuencia de lo que se ha llamado "el problema de lo Uno y de lo Múltiple", especialmente bajo la forma de la cuestión: ¿Cómo es posible que lo Uno sea múltiple y lo múltiple uno? (Cfr., por ejemplo, *Soph.*, 251 C). En efecto, algunos habían proclamado que no se puede decir que el hombre sea bueno, porque lo bueno es lo bueno y el hombre es el hombre; no hay, pues, "hombre bueno" como unidad de una multiplicidad (o, en este caso, de una dualidad), sino que hay dos unidades: hombre y bueno. Esta dificultad se debe, según Platón, a que se olvida que dos propiedades expresan dos esencias y que estas esencias no se identifican con el sujeto en el cual inhieren. Por eso se puede decir que Sócrates es alto y bajo: alto en cuanto comparado con alguien bajo y bajo en cuanto comparado con alguien alto. En otros términos, el ser alto y bajo no es una contradicción, sino el resultado de participar en dos esencias que en este caso son de carácter "relacional". Ello no significa que las esencias (ideas, formas) concuerden siempre entre sí; hay esencias que se excluyen mutuamente. Así, Platón enfocó el problema de lo Uno y de lo Múltiple desde el punto de vista de su doctrina de las ideas. La idea misma (la forma, la esencia) puede ser considerada como la unidad (visible inteligiblemente) de la multiplicidad. Pero a la vez que Platón resolvió el citado problema planteó otro: el de cómo engranan, por así decirlo, lo múltiple y lo Uno. En el caso de las ideas mismas, este engranar de lo múltiple en lo uno es posible gracias a la jerarquía de las ideas. Pero en el caso de la relación entre cada idea y la multiplicidad, la solución platónica parecía poco satisfactoria. Consistía, en efecto, en yuxtaponer lo uno a lo múltiple, παρὰ τὰ πολλά, con lo cual el último quedaba separado del primero. Para evitar esta dificultad Aristóteles propuso la doctrina según la cual lo uno es inmanente a lo múltiple, κατὰ τῶν πολλῶν, como hemos puesto de relieve en el artículo IDEA. Desde entonces "el problema de lo Uno y de lo Múltiple" fue resuelto de distinta forma según se destacara la noción de "yuxtaposición" o la noción de "inmanencia". Pero dicho problema se complicó con muchos otros. No bastaba ya decir que lo múltiple equivale a lo sensible, y lo uno a lo inteligible; en efecto, podía admitirse una pluralidad de inteligibles, bien que arraigados en la unidad (Cfr. Plotino, *Enn.*, V, iii, 6 *et al.*).

Entre los filósofos cristianos, y especialmente entre los escolásticos, hallamos la idea de multiplicidad tratada desde varios respectos: como multiplicidad (*multitudo*) de cosas; como multiplicidad numérica; como multiplicidad trascendental, etc. La multiplicidad de cosas resulta (lógica y metafísicamente) de una división del ente. La multiplicidad numérica puede resultar de la división (como en la línea) o de la multiplicación (como en el número). La multiplicidad numérica o multiplicidad medida es aplicable a la multiplicidad de las cosas. Especialmente importante es el concepto de multiplicidad absoluta o trascendente, que se contrapone rigurosamente al concepto de unidad trascendente. Algunos escolásticos han hablado de multiplicidad extrínseca e intrínseca como especies de la multiplicidad trascendente. En todos estos casos la noción de multiplicidad es idéntica (o cuando menos paralela) a la noción de multitud, la cual es a la vez una especie de la pluralidad.

Sería largo indicar siquiera las principales ideas formuladas en la época moderna sobre la idea de multiplicidad. Recordaremos sólo que de acuerdo con la tendencia de muchos autores modernos a subrayar las cuestiones gnoseológicas frente a las ontológicas, el citado "problema de lo Uno y de lo Múltiple" ha sido tratado a menudo en la época moderna bajo la cuestión de la posibilidad de la síntesis (v.). El ejemplo más eminente al respecto es Kant, en cuya teoría del conocimiento la noción de multiplicidad *(Mannigfaltigkeif)* como "material para la síntesis" desempeña un papel capital. En efecto, el conocimiento se constituye, según Kant, a medida que se sintetizan multiplicidades: lo múltiple es uno de los caracteres de lo dado (v.) frente a lo uno, que es uno de los caracteres de lo puesto. Como lo dado y lo puesto son no sólo correlativos, sino también relativos (relativos al nivel en que algo es dado respecto a algo que es puesto), la multiplicidad ofrece diversos aspectos: multiplicidad de sensaciones, de percepciones, etc. Debe advertirse, sin embargo, que no todas las ideas sobre lo múltiple y la multiplicidad en la filosofía moderna son exclusivamente, o siquiera primariamente, gnoseológicas. Hay asimismo nociones ontológicas de lo múltiple y la multiplicidad como las que, por ejemplo, encontramos en Wolff, el cual define lo múltiple (*multum*) como la simultaneidad de varios elementos, cada uno de los cuales es uno sin ser ninguno de ellos igual al otro (*Ontologia*, § 331 [definición entresacada por el autor de los *Elementi Arithmeticae*, § 7]).

Pacques Rolland de Reneville, *L'un multiple et l'attribution chez Platon et les sceptiques*, 1962.

MÜLLER (ALOYS) (1879-1952) nació en Euskirchen (Renania). Estudió y se "habilitó" en la Universidad de Bonn (1921), en la cual fue "profesor extraordinario" desde 1927. Aloys Müller se ha interesado sobre todo en el problema de la relación

entre la filosofía y las ciencias. Hostil por un lado al irracionalismo y por el otro al cientificismo positivista, Aloys Müller ha tendido cada vez más a considerar la filosofía de la ciencia como un análisis ontológico de los conceptos científicos capitales. Aloys Müller ha defendido una teoría del conocimiento realista, una teoría de los valores objetivista y una ontología basada en una previa clasificación general de tipos de objetos. Esta última clasificación, según la cual los objetos son distribuidos en reales, ideales, metafísicos y valores, ha tenido notoria influencia en los países de lengua española por la traducción y difusión de la introducción a la filosofía de Müller. Típico del pensamiento de éste es el considerar que la verdad es una forma de realidad y no un valor.

Obras *Das Problem des absoluten Raumes,* 1911 (2ª ed. con el título: *Die philosophischen Problemen der Einsteinschen Relativitätstheorie,* 1922) *(El problema del espacio absoluto;* 2ª ed.: Los *problemas filosóficos de la teoría de la relatividad, de Einstein*). — *Wahrheit und Wirklichkeit,* 1913 *(Verdad y realidad).* — *Der Gegenstand der Mathematik, mit besonderer Beziehung auf die Relativitätstheorie,* 1922 *(El objeto de la matemática, con especial referencia a la teoría de la relatividad).* — *Einleitung in die Philosophie,* 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía,* reed., 1937). Refundición de esta obra en el libro: *Welt und Mensch in ihrem realen Aufgau,* 1947, 4» ed., 1951 *(Mundo y hombre en su estructura real).* — *Psychologie,* 1927 (trad. esp.: *Psicología,* 1933, reed., 1937). — Véase F. Kluge, *Die Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft bei A. Müller,* 1935 (Dis.). — H. Stoffer, "Die gegenständstheoretische Naturphilosophie A. Müllers", *Philosophia Naturalis,* III (1954), 98-150.

MÜLLER-FREIENFELS (RICHARD) (1882-1949) nació en Bad Ems. Desde 1930 fue profesor en la Academia pedagógica de Stettin; desde 1933, profesor en la Escuela Superior de Comercio, de Berlín; a partir de 1946, profesor en la Universidad de Berlín.

Müller-Freienfels se interesó por la psicología del arte, rechazando las orientaciones positivistas y sensualistas y apoyándose en una concepción de la vida psíquica como una "totalidad" que incluye, estrechamente enlazados entre sí, los fenómenos voluntarios y los emotivos. Se trata, pues, de una "psicología vital" para la cual Müller-Freienfels encontró apoyo en Nietzsche, Klages y también en algunas orientaciones pragmatistas (como las de James). Ello le llevó a una concepción del conocimiento fundada en la idea de que la llamada "objetivación" es sólo, a lo sumo, un momento derivado de una "posición de lo real" efectuada por el sujeto. El conocimiento de lo real está determinado por una serie de "intenciones" que no necesitan ser forzosamente "finalidades útiles". Las "intenciones" son expresión del sujeto como "sujeto total". Müller-Freienfels se opuso a quienes descartan los elementos irracionales en el conocimiento, tratando de mostrar que todo conocimiento —y, en general, toda actividad humana— está fundada en complexos en los cuales los datos racionales son solamente un aspecto o un elemento.

Müller-Freienfels desarrolló una psicología y metafísica de la individualidad en tanto que ligada a un mundo y a la "concepción del mundo". Se trata de una "metafísica de lo irracional" en la cual las "fuerzas irracionales" se hallan trabadas en un sistema. Este sistema es en última instancia "el sistema de las vivencias", que es inadecuado, según Müller-Freienfels, escindir en aspectos o inclusive en actividades específicas.

Obras principales: *Psychologie der Kunts,* 2 vols., 1912 *(Psicología del arte).* La segunda edición de esta obra (1920) ha sido muy ampliada: *I. Allgemeine Grundlegung und Psychologie des Kunstgeniessens (Fundamento general y psicología del goce artístico); II. Psychologie des Kunstschaffens, des Stils und der Wertung (Psicología de la creación artística, del estilo y de la valoración); III. System der Künste. Die psychologischen Grundlagen der einzelnen Kunstzweige (Sistema de las artes. Los fundamentos psicológicos de las diversas ramas artísticas).* — *Poetik auf psychologischer Grundlage,* 1914 *(Poética sobre fundamento psicológico).* — *Individualität und Weltanschauung. Differentialpsychologische Untersuchungen zur Religion, Kunst und Philosophie,* 1916 *(Individualidad y concepción del mundo. Investigaciones de psicología diferencial para la religión, el arte y la filosofía).* — *Psychologie der Religion,* 2 vols., 1920. — *Bildungs- und Erziehungsideale in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft,* 1921 *(Ideales de la educación y de la formación cultural en el pasado, presente y futuro).* — *Philosophie der Individualität,* 1921. — *Irrationalismus. Umrisse einer Erkenntnislehre,* 1922 *(Irracionalismo. Bosquejos de una teoría del conocimiento).* — *Das Gefühls- und Willensleben,* 1923 *(La vida emotiva y volitiva).* — *Das Denken und die Phantasie,* 1925 *(El pensamiento y la fantasía).* Estas dos últimas obras son consideradas por el autor como partes de unos *Grundzüge einer Lebenspsychologie (Rasgos fundamentales de una psicología de la vida).* — *Persönlichkeit und Weltanschauung. Die psychologischen Grundtypen in Religion, Kunst und Philosophie,* 1923 *(Personalidad y concepción del mundo. Los tipos psicológicos fundamentales en la religión, el arte y la filosofía).* — *Metaphysik des Irrationalen,* 1927 *(Metafísica de lo irracional).* — *Allgemeine Sozial- und Kulturpsychologie,* 1930 *(Psicología general social y cultural).* — *Psychologie der Wissenschaft,* 1936 *(Psicología de la ciencia).* — *Der Mensch und das Universum. Philosophische Antworten auf kosmologische Fragen,* 1948 *(El hombre y el universo. Respuestas filosóficas a cuestiones cosmológicas).* — *Schicksal und Zufall,* 1949 *(Destino y azar).*

MÜLLER (JOHANNES) (1801-1858) nac. en Coblenza, profesor de fisiología desde 1826 en Bonn y desde 1833 en Berlín, ha ejercido gran influencia sobre la psicología y sobre la teoría del conocimiento especialmente por su doctrina de la energía específica de los sentidos. Nos hemos referido a ella en el artículo sobre la noción de energía (VÉASE). Agreguemos aquí que la afirmación de que hay una subjetividad de las cualidades sensibles no significa en Johannes Müller que haya cualidades "innatas"; en su propósito, la doctrina en cuestión se refiere a la estructura de los nervios sensoriales. Müller trabajó asimismo en el problema de las afecciones como manifestaciones del impulso de conservación de sí mismo.

Obras: *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes der Menschen und der Tiere,* 1826 *(Para la fisiología comparada del sentido de la vista en los hombres y en los animales).* — *Ueber die phantastischen Gesichtserscheinungen,* 1826 *(Sobre los fenómenos visuales fantásticos).* — *Handbuch der Physiologie des Menschen, 2* vols., 1833-1840 *(Manual de fisiología del hombre).* — Véase K.

Post, *J. Müllers philosophische Anschauungen,* 1905 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 35]. — M. Müller, *Ueber die philosophische Anschauungen des Naturforschers J. Müller,* 1927.

MUNDANO (INTRAMUNDANO, TRASMUNDANO). En lenguaje filosófico 'mundano' significa "perteneciente al mundo", "tocante al mundo", y, a veces, "relativo a *este* mundo". 'Intramundano' significa literalmente "dentro del mundo", pero el término 'intramundano' ha adquirido un sentido más determinado en Heidegger, el cual distingue entre 'intramundano' *(innerweltlich)* y 'mundano' *(weltlich).* Algo es "mundano" cuando es una forma de ser del Dasein (VÉASE); algo es "intramundano" o "perteneciente al mundo" *(weltzugehörig)* cuando está en el mundo al modo como lo están los entes "presentes", cuando es una manera de estar-"en" del ente presente *(vorhandene Seiendes).*

Ahora bien, se ha empleado asimismo 'intramundano' para referirse a las realidades que están en el mundo a diferencia de lo "trasmundano", que se refiere a una realidad, o a unas realidades, allende el mundo. Lo intramundano se contrapone en este caso de algún modo a lo trasmundano. Se habla, por ejemplo, de una metafísica intramundana, la cual sería una metafísica de todas las realidades del mundo como mundo. Lo que se incluya en tales realidades, es asunto a debatir. Algunos tienden a incluir en ellas solamente las realidades llamadas "naturales" o, de un modo general, las realidades "físicas" (abarcando las "mentales"); otros incluyen la conciencia; podrían incluirse, en alguna medida, los entes de razón, los valores, etc. Pero la contraposición entre lo intramundano y lo trasmundano no significa que sean opuestos entre sí: lo trasmundano puede ser concebido como fundamento de lo intramundano, o lo intramundano puede ser concebido (cuando menos *quoad nos)* como punto de partida para una "metafísica trasmundana".

MUNDO. El término 'mundo' designa: (a) el conjunto de todas las cosas; (b) el conjunto de todas las cosas creadas; (c) el conjunto de entidades de una clase ("el mundo de las ideas", "el mundo de las cosas físicas"); (d) una zona geográfica ("el Nuevo Mundo", "el Viejo Mundo"); (e) una zona geográfica en un período histórico ("el mundo antiguo"); (f) un horizonte o marco en el cual se hallan ciertos saberes, cosas, acontecimientos, etc. ("el mundo de la física", "el mundo de los sueños"). Conviene, pues, en cada caso en que se emplee el vocablo 'mundo' precisar su significación. Los sentidos más empleados en filosofía son (a), (b), (c) y (f); los más frecuentes son (a) y (b). El sentido (a) es el que predominó entre los antiguos. Pero aun dentro de este sentido se dieron varias definiciones de 'mundo' (Cfr., por ejemplo, las que se encuentran en Hornero, *Il.,* VI, 492; en Hesíodo, *Theog.,* 587, en Anaxímenes, 13 B 2; en Filolao, 44 B 2). En ocasiones 'mundo' designa el orden del ser, κόσμος. Es el significado que tiene 'mundo' entre los pitagóricos. Pero aun dentro del concepto de orden o mundo ordenado, pueden encontrarse varios órdenes. Dos de ellos fueron predominantes: el del mundo sensible *(mundus sensibilis)* y el del mundo inteligible *(mundus intelligibilis).* Estos dos "mundos" se presentaron con frecuencia como contrapuestos. Pero a la vez se reconoció que hay una unidad que los fundamenta y aun que los hace posibles como distintos: la existencia humana. En efecto, cada uno de ellos es definido por la relación en que se halla con respecto al hombre, el cual está "sumergido" habitualmente en el mundo sensible, pero vive en continua trascendencia hacia el mundo del pensamiento y de las "cosas verdaderas". Los estoicos distinguían, según manifiesta Diogenes Laercio (VII, 137 sigs.), entre tres significados del término κόσμος (1) el propio Dios; (2) la disposición ordenada de los cuerpos celestes; (3) el conjunto del cual los dos anteriores son partes. También se define el mundo como un ser individual que cualifica el conjunto de la substancia o, como dice Posidonio en su tratado sobre los *Fenómenos celestes,* un compuesto de cielo y tierra y las naturalezas que hay en ellos, o bien un sistema constituido por dioses y hombres y todas las cosas creadas por ellos. En el cristianismo persiste la oposición entre los mundos, pero bajo un carácter peculiar, que llega a destruir las bases de la concepción antigua. El mundo como tal parece, por lo pronto, identificarse con "este mundo". Trascendente a él, pero a la vez relacionado con él como creación suya, se halla el "mundo de Dios", el cual ya no puede ser llamado propiamente mundo en el preciso sentido del *mundus intelligibilis.* Hallarse en el mundo, vivir en el mundo, significa, según ello, vivir "aquí abajo", ya sea en el pecado, en cuyo caso este mundo es el objeto más directo del amor del hombre, ya sea en estado de gracia, en cuyo caso el alma humana trasciende del mundo para dirigirse a Dios. Ahora bien, esta trascendencia del mundo no significa ni mucho menos su aniquilación. El amor a Dios no se contrapone, como se ve claramente en San Agustín, al amor al mundo; por el contrario, es posible "amar a Dios en el mundo", así como es posible "amar el mundo en Dios". Es "el punto de vista" de Dios, por lo tanto, el que puede justificar "este mundo" y convertirlo inclusive en objeto de amor por un medio divino. En todo caso, la "relación" entre el mundo y Dios es uno de los temas capitales del pensamiento cristiano. Y ello hasta tal punto que la afirmación de que el mundo posee una razón propia para su existencia, es decir, la afirmación de que el mundo es *a se,* es lo que conduce siempre a la máxima heterodoxia: al panteísmo. El término *mundus* designa entonces un "todo" a la vez completo y finito, un verdadero "compuesto". Ahora bien, aun en este caso, el mundo designa una suma de seres existentes o, como dice Leibniz, "toda la serie y toda la colección de todas las cosas existentes a fin de que no se diga que diversos mundos podían existir en diferentes tiempos y diferentes lugares" *(Théodicée,* I, 5 8). El mundo entendido como esta colección es el objeto de la cosmología (VÉASE) o, más exactamente, de lo que los filósofos de la "Escuela de Leibniz-Wolff" llamaron "cosmología racional", *cosmologia rationalis.* Esta cosmología trata del mundo como un todo, de su origen y composición, a diferencia de las ciencias que tratan de partes determinadas del mundo.

Kant se enfrentó con el problema de la cosmología racional al plantearse la cuestión de la significación de 'mundo' (*Welt*). Según indica Kant, existen dos expresiones —'mun-

do' y 'Naturaleza'—, las cuales a veces coinciden. Sin embargo, mientras 'mundo' puede usarse más propiamente para designar "la suma total de todas las apariencias y la totalidad de su síntesis", 'Naturaleza' —o "el mundo en cuanto Naturaleza"— puede usarse para designar el mismo mundo anterior como un todo dinámico. En este último caso "no nos ocupamos del agregado en el espacio y en el tiempo con vistas a determinarlo como magnitud, sino de la unidad en la *existencia* de las apariencias" (*K. r. V.*, A 419 / B 447). El mundo como "todo dinámico" muestra dos clases de causas: la causa natural o causalidad condicionada, y la libertad, o causalidad incondicionada. Ahora bien, se trata de saber en qué medida es posible hablar acerca del mundo como un todo dinámico sin traspasar los límites de la experiencia posible. Según Kant, no es posible, porque la razón choca entonces con las antinomias cosmológicas (véase ANTINOMIA). En suma, no podemos determinar por medio de la pura razón si el mundo ha tenido o no un comienzo en el espacio y en el tiempo, y si está o no compuesto de partes simples: tanto la tesis como la antítesis pueden "demostrarse" igualmente. En cuanto a las otras antinomias cosmológicas —la que se refiere a la libertad y la que se refiere a la supuesta existencia de un ser absolutamente necesario concebido o como parte o como causa del mundo— son solubles únicamente mediante la distinción entre fenómeno y noúmeno (VÉASE). En todo caso, lo que llama Kant "la idea cósmica" es para este autor una idea demasiado amplia o demasiado restringida para que podamos aplicar los conceptos del entendimiento (las categorías). La idea de mundo no es, pues, como lo son los conceptos del entendimiento, una idea constitutiva. Sin embargo, puede ser considerada como una idea regulativa, ya que todo hablar acerca de los contenidos del mundo presupone de algún modo una idea del mundo, la cual puede orientar la investigación.

La idea del mundo como totalidad ha sido tratada por numerosos filósofos después de Kant. Algunos han equiparado el concepto del mundo con el de realidad. Otros han entendido el mundo como una "realidad objetiva", correlativa o, según los casos, contrapuesta al "yo". Se ha seguido hablando de diversos "mundos" o de diversos conceptos de "mundo". En estos respectos son importantes las ideas del mundo forjadas por autores como Hegel y Schopenhauer. Ahora bien, el concepto de mundo ha sido investigado filosóficamente de nuevo como un concepto muy central en la filosofía por varios autores contemporáneos, tales como, por ejemplo, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger y Ortega y Gasset. Especialmente importante ha sido en todos estos casos el problema de cómo el sujeto se inserta, por así decirlo, en el mundo. Las investigaciones de los citados autores han estado relacionadas con la frecuente aspiración a superar las dificultades planteadas por las posiciones realista e idealista: la primera, considerando el sujeto como una parte del mundo; la segunda, considerando el mundo como "contenido" (pensante) del sujeto. De los conceptos elaborados por los autores indicados hemos tratado separadamente el del llamado "mundo de la vida" (véase LEBENSWELT). Resumamos ahora brevemente la idea de mundo en Heidegger. Como ha indicado Walter Biemel (op. cit. *infra*), siguiendo al propio Heidegger, el concepto de mundo tiene varias significaciones, de las cuales se destacan cuatro: 1. 'Mundo' empleado como término óntico que designa la totalidad de los entes; 2. 'Mundo' empleado como término ontológico que designa el ser de los entes, y con frecuencia el ser de una región determinada de entes; 3. 'Mundo' empleado como término óntico, pero en tanto que se refiere al propio *Dasein;* 4. 'Mundo' como concepto que designa la noción ontológico-existenciaria de la mundanidad *(Weltlichkeit).* Las significaciones 3 y 4 son las más importantes en Heidegger. En una de ellas se advierte el sentido de la concepción del *Dasein* como un "estar-en-el-mundo"; aquí "mundo" no es una cosa (o totalidad de cosas) en la cual está el *Dasein,* porque éste consiste en su "estar". El mundo no es, pues, algo "objetivo", contrapuesto por ventura a algo "subjetivo". Por esta razón no puede decirse que esta concepción de "mundo" sea idealista. Pero tampoco puede decirse que sea "realista". En la otra significación se advierte la posibilidad de una descripción del ser del ente intramundano distinta de cualquier otra descripción (de la ciencia, del sentido común) o, mejor dicho, previa a cualquier otra descripción. La "mundanidad" del mundo no es una característica común a todos los objetos del mundo, sino que es el modo de *ser* del mundo.

Apuntemos que Zubiri considera "mundo" como un trascendental (VÉASE). En efecto, el término 'mundo' designa aquí lo que dicho autor llama "la respectividad en orden a la realidad", a diferencia de la "respectividad en orden a la talidad". Esta última es la que caracteriza el cosmos a diferencia del *mundo.*

Sobre las ideas de "mundo" y "cosmos" en la antigüedad: W. Franz, "Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit", *Philologus,* XCIII (1939), 430 y sigs. — íd., íd., "Kosmos", *Archiv für Begriffsgeschichte,* II (1955), 5-113. — Ernst Cassirer, "Lobos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie", *Götebergs Högskolas Årskrift,* XLVII (1941). — R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate,* 1951. — J. Moreau, *L'idée d'Univers dans la pensée antique,* 1953 [de la Biblioteca del *Giornale di Metafisica,* 105. — H. Diller, "Der philosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν", *Festschrift Bruno Snell,* 1956, págs. 47-60. — F. Lämmli, Von *Chaos zum Kosmos; zur Geschichte einer Idee,* 2 vols., 1962. — Jula Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen su den Vorsokratikern,* 1962 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 30]. — Véanse también las obras de A. Meyer y R. Allers en la bibliografía de Macrocosmo, y también la bibliografía de MUNDO (CONCEPCIÓN DEL). — Sobre las concepciones del mundo físico en la antigüedad: S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks,* 1956 [trad. del hebreo]. — Id., íd., *Physics of the Stoics,* 1959. — íd., íd., *The Physical World of Late Antiquity,* 1962.

Sobre las ideas de "mundo" y "cosmos" en el paso de la antigüedad a la Edad Media y en la época moderna: W. Kranz, *Kosmos. Die Brücke von der Antike zum Mittelalter in der Auffassung vom Kosmos-Mundus. Da» neue Weltbild. Neueste Kosmosvorstellung und Begriffswendung,* 1957 [Archiv für Begriffsgeschichte, II, 2]. — Sobre las concepciones del mundo físico en la antigüedad y en la Edad Media: P. Duhem, *Le système du*

monde [Cfr. la bibliografía de DUHEM (PIERRE)]; también obras en bibliografías de FÍSICA, MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE).

Sobre el problema del origen y eternidad del mundo, véase bibliografía de ETERNIDAD, y especialmente; J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne,* 1931. — A. Antweiler, *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant,* 2 vols., 1961.

Sobre el problema de la estructura y legalidad del mundo: Erich Becher, *Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung,* 1915 .— Véase también artículo COSMOLOGÍA.

Para la idea del mundo en Wolff: Ernst Kohlmeuer, *Kosmos und Kosmogonie bei Ch. Wolff. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie der Aufklärungsalters,* 1911.

Sobre la idea del mundo en Heidegger y en la época contemporánea: Jean Wahl, A. de Waelhens, J. Hersch, E. Levinas, *Le choix, le monde, l'existence,* 1948. — W. Biemel, *Le concept du monde chez Heidegger,* 1950. — L. Landgrebe, "Il concetto di 'Mondo' nel pensiero contemporáneo", *Rivista di Filosofia,* XLIV (1953), 3-15. — Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt,* 1958. — Para el mundo como "mundo de la vida" *(Lebenswelt),* véase LEBENSWELT.—Para la idea de X. Zubiri: *Sobre la esencia,* 1962, especialmente págs. 427 y sigs.

MUNDO (CONCEPCIÓN DEL). La imagen del mundo propia de la ciencia no equivale *siempre* a la cosmovisión o concepción del mundo que penetra la vida espiritual del hombre; es más bien una idea general de la organización del cosmos material de acuerdo con los descubrimientos científicos. Esta imagen del mundo se consigue mediante una generalización de los datos parciales de la ciencia y es susceptible de modificación y desarrollo, en tanto que la cosmovisión o concepción del mundo es dada de una vez en su totalidad, es inalterable y depende en gran medida del carácter individual, del pueblo o conjunto de pueblos, del momento histórico, etc. La confusión entre imagen y concepción del mundo, así como la confusión entre ésta y la filosofía han sido desentrañadas recientemente cuando un estudio más atento del pasado cultural ha advertido la posibilidad de una separación de las mismas y, con ello, la posibilidad de una teoría de las concepciones del mundo íntimamente relacionada, según Dilthey, con el problema de la filosofía de la filosofía. La concepción del mundo se presenta de este modo como un conjunto de intuiciones que dominan no sólo las particularizaciones teóricas de un tipo humano o cultural y, como Scheler sostiene, condicionan toda ciencia, sino que abarcan también y en particular las formas normativas, haciendo de la concepción del mundo una norma para la acción. Desde este ángulo se presentan como concepciones del mundo vastos sistemas, que usualmente vienen siendo considerados como filosofías o como simples posiciones metafísicas: tales, por ejemplo: el materialismo, el esplrituallsmo, etc. Más difícil resulta separar, en cambio, concepción del mundo y metafísica o concepción del mundo y religión. Los caracteres comunes de todas ellas —afán de saber integral, referencia a la totalidad, solución de los problemas del sentido del mundo y de la vida— son insuficientes para una dilucidación completa del problema de las cosmovisiones en cuanto tales, problema cuya solución requiere no sólo una determinación de su estructura, mas también un estudio histórico de las distintas concepciones que han aparecido en el curso de la historia. La multiplicidad de concepciones del mundo, determinadas por la psicología, por la raza, por la clase social, por la fase histórica y aun por la misma biología, permiten así la reducción de sus formas a una serie de tipos. En general, puede afirmarse que existe una jerarquía de las concepciones del mundo por la cual las más amplias y elevadas comprenden en su seno las cosmovisiones más angostas en un entrecruzamiento acaso imposible de separar en toda su pureza. Las investigaciones realizadas a este efecto desde diversos ángulos y con ayuda de varias ciencias por Dilthey, Scheler, Spranger, Litt, Jung, Jaspers, etc., constituyen hasta el momento la mayor aportación realizada para la aclaración del problema. Cada una de estas investigaciones parte de un ángulo distinto. Así, Dilthey establece una tipología (véase TIPO) que, más atenta a los tipos metafísicos, comprende como cosmovisiones básicas el materialismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad; Scheler funda la teoría de las formas de la concepción del mundo en una sociología de la cultura y en una teoría de las preferencias estimativas; Spranger determina seis tipos humanos puros que corresponden a la relación en que se encuentra su estructura espiritual con el predominio de un valor en la estructura del espíritu objetivo; Jung y Jaspers atacan el problema predominantemente desde el punto de vista psicológico; según Wundt, existen tres filosofías o "diferentes concepciones ontológicas fundamentales", lo cual equivale a decir en parte tres distintas concepciones del mundo: el materialismo (dividido en dualista y monista), el idealismo (dividido en objetivo, subjetivo y absoluto) y el realismo (dividido en dualista —o espiritualista— y monista — trascendente o inmanente). Santayana ha establecido una clasificación basada en el naturalismo, el supernaturalismo y el romanticismo. Lucien Goldmann define las concepciones del mundo (o "visiones del mundo") como conceptualizaciones de "un conjunto de aspiraciones, de sentimientos y de ideas que reúne a los miembros de un grupo (casi siempre, de una clase social) y las opone a los otros grupos"; las concepciones del mundo fundamentales son, según dicho autor, la racionalista (Descartes, Leibniz), que a veces está ligada a la empirista (Hume), la trágica (Pascal, Kant) y la dialéctica (Marx, Engels). La concepción del mundo racionalista se caracteriza por el individualismo, la afirmación de la infinitud del espacio, el descubrimiento de respuestas limitadas; la trágica, por el totalismo, la historicidad, la visión del Dios escondido, la escisión, la angustia, la ambigüedad y la falta de respuesta; la dialéctica, por la temporalidad, la integración de opuestos y la respuesta completa. Relacionada con esta división se halla la que articula las concepciones del mundo en una concepción clásica (unidad del hombre y del mundo), una concepción trágica (desgarramiento) y una concepción neoclásica (reintegración). Pueden mencionarse otras clasificaciones de concepciones del mundo — a menudo ligadas con clasificaciones de "fi-

losofías fundamentales"; a algunas de ellas nos hemos referido en los artículos FILOSOFÍA (HISTORIA DE), PERIFILOSOFÍA y TIPO.

Nota común de las investigaciones mencionadas es el supuesto de que el estudio de la concepción del mundo en general y de las concepciones del mundo en particular pertenece a una esfera de estudios distinta de la filosófica. La concepción del mundo se refiere al conjunto de intuiciones por las cuales se tiene un saber en su mayor parte no teórico del mundo y de la vida en su totalidad. En esta totalidad van implícitas, por una parte, la estructura del mundo, por la cual no hay que entender la cuestión de su composición material, sino la cuestión de la forma de la realidad —mecánica, orgánica, racional, irracional—; por otra, su sentido, problema que comporta un saber de la finalidad del mundo, y con él de la finalidad de la historia. Filosofía, metafísica, imagen científica del mundo, religión y otros diversos elementos se hallan *en* la concepción del mundo sin que ésta sea una mera suma, sino más bien un elemento distinto que baña con su luz todos los elementos parciales. Justamente la crisis de una concepción del mundo se advierte cuando hay inadecuación entre ella y la visión teórica objetiva, cuando esta visión, realizada desde el ángulo de la filosofía y de las ciencias, señala en la concepción del mundo imperante en un momento histórico, en un tipo humano o en una cultura, sus errores y fallas más patentes. La tensión entre la concepción del mundo y el saber teórico se agudiza así en los momentos de crisis hasta que una nueva época trae, con una nueva cosmovisión cuyos fundamentos no son advertidos, una nueva adecuación entre los dos tipos de saber.

Los problemas de las formas de la concepción del mundo quedan centrados, por lo tanto, en varios grupos de cuestiones, de los que citamos como principales las siguientes: (1) Estructura de la concepción del mundo. (2) Función de la concepción del mundo en la vida humana. (3) Diferencia entre concepción del mundo e imagen del mundo, metafísica, religión y filosofía. (4) Tipos de la concepción del mundo: (a) tipos permanentes de carácter psicológico, social o racial; (b) tipos variables de carácter histórico; (c) tipos intermedios o mixtos. (5) Concepción del mundo y verdad.

Origen y desarrollo del término "Weltanschauung": Alfred Götze, "Weltanschauung", *Euphorion*, XV (1924), 42-51. — Concepto de la concepción del mundo: H. Gomperz, *Weltanschauungslehre*, 2 vols., 1905-1908. — O. Braun, *Grundlage einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie. Einführung in die Philosophie als Weltanschauungslehre*, 1912. — Aloys Müller, *Einleitung in die Philosophie*, 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1937, Cap. VII). — R. Romero y E. Pucciarelli, *Lógica*, 1938 [17ª ed., 1961], Apéndice C. — L. Gabriel, *Logik der Weltanschauung*, 1929 (véase también el artículo PERIFILOSOFÍA). — José María del Corral, *El problema de las causas de la vida y de las concepciones del mundo*, 1956. — Diether Wendland, *Von der Philosophie zur Weltanschauung. Reflexionen auf die Frage: Ist Philosophie noch Wissenschaft? Ein Beitrag zur Philosophie der Gegenwart*, 1960. — Problemas de la concepción del mundo: Hermann Schwarz, *Grundfragen der Weltanschauung*, 1912. — Paul Menzer, *Weltanschauungsfragen*, 1918. — Psicología de las concepciones del mundo: Willy Hellpach, *Nervenleben und Weltanschauung. Ihre Wechselbeziehungen im deutschen Leben von heute*, 1906. — K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919. — Tipos de la concepción del mundo: W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung*, 1911 *(Gesammelte Schriften* VII, 1931). — E. Spranger, *Lebensformen. Ein Entwurf*, 1914 (traducción esp.: *Formas de vida*, 1935). — Paul Hofmann, *Die antithetische Struktur des Bewusstseins. Grundlegung einer Theorie der Weltanschauungsformen*, 1914. — C. G. Jung, *Psychologische Typen*, 1921 (trad. esp.: *Tipos psicológicos*, 1935; varias ediciones). — R. Müller-Freienfels, *Persönlichkeit und Weltanschauung. Die psychologischen Grundtypen in Religion, Kunst und Philosophie*, 1923. — A. Grünnbaum, *Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen*, 1925. — Lucien Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine*, 1955, especialmente Partes I y II. — Sociología de la concepción del mundo: Max Scheler, "Probleme einer Soziologie des Wissens" (en el tomo *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, ed. Scheler, 1924; 2ª ed. modificada: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926: trad. esp.: *Sociología del saber*, 1935). Véase también la bibliografía del artículo IDEOLOGÍA. — Concepción del mundo y ciencia: Th. Litt, *Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung*, 1928. — A. Wenzl, *Natur und Geist als Problem der Metaphysik, Wissenschaft und Weltanschauung*, 1936. — Estilo y concepción del mundo: Hermann Nohl, *Stil und Weltanschauung*, 1920. — Concepción del mundo y verdad: S. Behn, *Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung*, 1924. — Historia de la concepción del mundo: W. Bender, *Mythologie und Metaphysik. Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen. I. Die Entstehungen der Wehanschauungen im griechischen Altertum*, 1899. — Alfred Heussner, *Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter*, 1910 (reed. por Gerda von Bredow, 1949). — Karl Joël, *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophie geschichte als Geschichtsphilosophie*, 2 vols., 1934. — Hans Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauungs*, 5 vols. *(I. Die Weltanschauung der Altertums; II. Vom Urchristentum bis zu Augustin*, 1947; *III. Die Weltanschauung des Mittelaters*, 1948; *IV. Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus*, 1950; *V* [en prensa)].

MUNDO-VIDA [MUNDO VITAL, MUNDO DE LA VIDA]. Véase LEBENSWELT.

MUNDO VITAL [MUNDO DE LA VIDA, MUNDO-VIDA]. Véase LEBENSWELT.

MUNGUÍA (CLEMENTE) nac. en los Reyes de Michoacán (1810), desterrado en 1861, regresó a su país en 1863 y a la caída del Imperio se dirigió a Roma, donde falleció (1868). Llamado el más distinguido filósofo católico de México, así como el "Balmes mexicano", Munguía combatió el racionalismo y el endiosamiento de la razón humana autónoma y compendió su pensamiento filosófico en su obra capital: *Del pensamiento y su enunciación, considerado en sí mismo, en sus relaciones y en sus leyes, o sea: La Sociología, la Ideología, la Gramática General, la Lógica, la Retorica, la Poética y la Crítica, llamadas a la verdad de sus principios por un nuevo método de exposición*, publicada en 1852, obra en que la enunciación

del pensar es concebida a la vez como el contenido mismo de la ciencia. Munguía no limitó su actividad al campo filosófico, sino que desarrolló asimismo considerable labor en la literatura y en la crítica.

Otras obras filosóficas: *Estudios fundamentales sobre el hombre y Examen filosófico sobre las relaciones entre el orden material y el sobrenatural.*

MUNICH (CÍRCULO DE). En un sentido el "Círculo de Munich" designa el grupo de estudiantes de Theodor Lipps (v.) que se agrupaban a comienzos de siglo en la "Akademisch-Psychologischer Verein" o "Unión académico-psicológica" para discutir cuestiones derivadas de la "psicología descriptiva" o, mejor dicho, de la "psicología filosófico-descriptiva" de Lipps. De este grupo formó parte, entre otros, Alexander Pfänder (v.). Como tanto Pfänder como otros filósofos y estudiantes de filosofía en Munich empezaron a interesarse grandemente por las *Investigaciones lógicas* de Husserl, y como el propio Husserl habló en el Círculo en 1904, la expresión "Círculo de Munich" ha llegado a designar uno de los grupos fenomenológicos que se formaron en la época. El "Círculo de Munich" estuvo en estrecha relación con el "Círculo de Göttinga"; del primero formaron parte, además de Johannes Daubert —que no publicó nada, pero que ejercía cierta autoridad en la interpretación de Husserl—, Aloys Fischer, Moritz Geiger (v.), Theodor Conrad, Adolf Reinach (v.) (antes de su traslado a Göttinga), Max Scheler, Ernst von Aster, Hans Cornelius (v.) y Dietrich von Hildebrand (v.) — algunos de ellos discípulos también de Lipps, pero separándose cada vez más de las doctrinas centrales de este filósofo. El toteres principal de los "miembros" del Círculo de Munich fueron las cuestiones psicológicas —bien que en un sentido *sui generis* de 'psicología'—, éticas y axiológicas. Debe observarse también que por su mayor permanencia en Munich y su modo propio de concebir y desarrollar la fenomenología, Alexander Pfänder llegó a ser considerado como una figura central en Munich, de modo que, más tarde, se llamó asimismo "Círculo de Munich" al "círculo fenómenológico" de Pfänder.

MÜNSTERBERG (HUGO) (1863-1916) nació en Dantzig. Estudió medicina en Leipzig, con Wilhelm Wundt, y se "habilitó" en filosofía en Friburgo i.B., donde trabó gran amistad con Rickert. En 1892, y a instancias de William James, se dirigió a Harvard, donde enseñó y fundó un laboratorio de psicología experimental. Tres años después regresó a Friburgo, pero no encontrando un puesto se fue de nuevo, en 1897, a la Universidad de Harvard. Algunos años después regresó a Alemania, estableciéndose en Berlín, donde fundó, en 1908, el "Amerika Institut".

Münsterberg desarrolló el método de cuestionarios en psicología y se ocupó asimismo de psicotecnia y de psicología animal. En filosofía intentó aprovechar los resultados psicológicos para establecer una síntesis, inspirada por Wundt, entre la psicología fisiológica y el idealismo ético en el sentido de Fichte. Ello le llevó a una metafísica fundada en el acto voluntario o, mejor dicho, en "un acto fundamental mediante el cual la voluntad afirma la existencia de un mundo", el cual se presenta de este modo independientemente de la conciencia, pero a la vez dando un sentido a la conciencia y a la vida personal. Esta afirmación del mundo por la voluntad constituye a la vez, según Münsterberg, el fundamento de un sistema de valores. Los valores son, pues, resultado de una acción libre de afirmación, pero al mismo tiempo se establecen como valores independientes organizados en una jerarquía.

Según Münsterberg, el sistema de valores abarca principalmente tres esferas correspondientes a los objetos lógicos, objetos éticos y objetos estéticos. A su vez cada esfera del valor se organiza de acuerdo con el origen del valor, según haya surgido de una experiencia vital o de un acto consciente. Los valores surgidos de los actos vitales o de la vida espontánea se contraponen a los que han resultado de actos procedentes de actividades conscientes en el mundo de la cultura y del conocimiento.

El sistema completo de valores se halla arraigado en un mundo metafísico absoluto, o absolutamente válido, dentro del cual se dan tanto la vida espontánea como la conciencia reflexiva. Esto no quiere decir que haya un abismo insuperable entre valores conscientes, pues cualquiera que sea su origen los valores se resuelven últimamente en una unidad suprema. Esta unidad es el mundo entendido como un Absoluto, como producto de una "voluntad de valor".

Obras principales: *Die Lehre von der natürlichen Anpassung in ihrer Entwicklung*, 1885 *(La doctrina de la adaptación natural en el curso de su evolución). — Die Willenshandlung*, 1888 *(La acción voluntaria). — Der Ursprung der Sittlichkeit*, 1889 (Ei *origen de la moralidad). — Beiträge zur experimentalen Psychologie*, 2 vols., 1889-1892 *(Contribuciones a la psicología experimental). — Aufgaben und Methoden der Psychologie*, 1891 *(Temas y métodos de la psicología). — Psychology and Life*, 1899 (trad. esp.: La *psicología y la vida*, 1911). *— Grundzüge der Psychologie. I. Die Prinzipien der Psychologie*, 1900 *(Rasgos fundamentales de la psicología. 1. Los principios de la psicología). — Science and Idealism*, 1906. *— Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*, 1908 *(Filosofía de los valores. Rasgos fundamentales de una concepción del mundo). — Psychology and Crime*, 1909. *— Psychotherapy*, 1909. *— Psychology and the Teacher*, 1910 (trad. esp.: *La psicologie und Wirtschaftsleben*, 1912 *(Psicología y vida económica). — Vocation and Learning*, 1912. *— Grundzüge der Psychotechnik*, 1914 *(Rasgos fundamentales de la psicotécnica). — Psychology and Social Sanity*, 1914. *— Psychology, General and Applied*, 1914. — Además, varios trabajos sobre EE. UU. y la vida americana.

MUSONIO (C. MUSONIUS RUFUS), de Volsinii (Etruria), filósofo del nuevo estoicismo, desterrado por Nerón (Cfr. también Cornuto) hacia 65 antes de J. C., y llamado de nuevo por Tito, se destacó por haber difundido la mayor parte de las doctrinas morales características del estoicismo de la época imperial y por haber acuñado algunos de los más célebres apotegmas de la escuela. Musonio se preocupó sobre todo por deducir de la moral estoica normas para la vida cotidiana e influyó como modelo de vida moral. Algunas de sus máximas lo acercan al cinismo; otras son muy semejantes a las de Séneca. Se ha debatido si Musonio influyó sobre las reflexiones éticas de San Clemente de Alejandría en vista de la sorprendente identidad de al-

gunos de los apotegmas de los dos filósofos, pero la cuestión hasta ahora ha quedado sin solución en vista de la posibilidad de una fuente común, que algunos autores encuentran en Posidonio.

Los fragmentos de las enseñanzas de Musonio se hallan en el *Florilegio* de Estobeo. Edición por O. Hense: *Reliquiae* (Teubner, 1905). — Véase P. Wendland, *Quaestionae Musonianae. De Musonio Stoico démentis Alex. aliorumque auctore*, 1886. — C. Schmich, *De arte rhetorica in M. diatribis conspicua*, 1902 (Dis). — A. van Geyte-beek, *M.R. en de griekse Diatribe*, 1949.

N

N. La letra *"N"* es usada por Lukasiewicz para representar la conectiva 'no' o negación (VÉASE), que nosotros simbolizamos por ' — '. 'N' se antepone, como " ∼ ', a la fórmula, de modo que ' — *p* ' se escribe en la notación de Łukasiewicz *'Np'*.

NAASENOS. Véase GNOSTICISMO.

NADA. Bergson ha declarado que la idea de la nada ha sido con frecuencia el invisible motor de la especulación filosófica. En todo caso, pocas son las grandes filosofías que han dejado de considerar la nada como un problema. Ello se advierte ya en numerosos sistemas de la filosofía griega. Se ha alegado a veces (É. Gilson) que la idea de la nada no se halla, ni puede hallarse, en la filosofía griega; se ha puesto de relieve (X. Zubiri) que la filosofía griega ha sido fundamentalmente una "filosofía desde el ser", a diferencia de la filosofía cristiana, desde San Agustín a Hegel, que puede caracterizarse como una "filosofía desde la nada". Pero aunque la idea de la nada haya sido menos importante en la filosofía griega y, en todo caso, no haya sido fundamento del pensar filosófico, ha sido cuando menos un problema" (É. Bréhier).

De varias maneras surgió en la filosofía griega el problema de la nada: como problema de la negación del ser, como problema de la imposibilidad de afirmar la nada, como problema del espacio, del vacío, etc. Común a muchos pensadores fue seguir la idea más común: la nada es negación del ser: lo que hay, por lo pronto, es el ser (o un ser) y sólo cuando se niega éste "aparece" la nada. Ciertos filósofos (como Gorgias) sostuvieron que nada existe, que si algo existe es incognoscible y que si es cognoscible es inexpresable, pero no sabemos aún si se trata de tesis filosóficas o de ejercicios retóricos. Otros mantuvieron que solamente puede hablarse con sentido del ser, ya que, como afirmaba Parménides (y los eleatas), sólo el ser es, y el no ser no es; a diferencia de Gorgias se declara aquí que el no ser no se puede ni conocer ni siquiera enunciar. Ello implicaba en ciertos casos (como sucedió entre los megáricos) que solamente se admitieran como proposiciones que poseían sentido aquellas que se referían a algo existente; las proposiciones sobre lo que no es no son, propiamente hablando, proposiciones. Muchos pensadores griegos se atuvieron a la tesis de que de la nada nada adviene; afirmar lo contrario equivaldría, como puso de relieve Lucrecio (*De rerum natura*, I, 150-210) a destruir la noción de causalidad, a admitir que de cualquier cosa podría surgir cualquier otra cosa, a suponer que las cosas podrían surgir del azar y en sazones impropias. Otros pensadores, sin poner en tela de juicio el principio del *ex nihilo nihil fit*, trataron de ver cuál es la función que una "participación en la nada" puede desempeñar en la concepción de los entes que son. Ejemplo al respecto lo encontramos en Platón (Cfr. especialmente *Parménides*, 162 A.) Aristóteles declaraba que, aunque puede hablarse de privación y de negación, éstas se dan dentro del contexto de afirmaciones, ya que aun del no ser puede afirmarse que es. En general, pues, los filósofos griegos afrontaron el problema de la nada desde el punto de vista del ser. Pero el hecho de que se plantearan la cuestión del no ser confirma, como apuntamos, su preocupación por el problema. Por lo demás, la "positividad" de la nada emergió en diversas ocasiones, por ejemplo cuando se suscitó el problema de la materia (VÉASE) en tanto que pura indeterminación y cuando se hizo servir esta indeterminación para constituir lo determinado.

El pensamiento cristiano recogió también aquí muchos de los hilos proporcionados por la filosofía griega, pero, a diferencia de la mayor parte de las manifestaciones de ésta, tendió a considerar la noción de nada como una noción "positiva". La sustitución del principio según el cual nada adviene de la nada (*ex nihilo nihil fit* [v.]) por el principio según el cual de la nada advierte el ser creado (*ex nihilo fit ens creatum*), es decir, la concepción según la cual Dios ha creado el mundo de la nada, transformaron por entero las bases de la especulación filosófica. La nada ya no es entonces pura privación del ente, aunque no sea tampoco aquello con lo cual simplemente se hace el ente. Esta concepción ha ejercido gran influencia sobre la filosofía moderna. Ahora bien, en el curso de ésta se ha dado no solamente una concepción de la nada (o un filosofar desde ella o teniendo a la nada en cuenta), sino también una serie de análisis de su concepto. Procederemos a continuación a referirnos a los más significados de entre ellos.

El análisis kantiano de la idea de la nada tiende a completar, según sus propias palabras, el sistema de la analítica trascendental. Kant señala que el concepto supremo del que suele partir una filosofía trascendental es la división entre lo posible y lo imposible. Como toda división supone, empero, un concepto dividido, hay que remontarse a éste; es, prescindiendo de que se trate de un algo o de una nada, el concepto de objeto en general. Kant aplica así los conceptos categoriales a este objeto en general; de ahí surge la nada como un concepto vacío sin objeto (*ens rationis*), como un género sin individuo, al modo de los *noumena*, que no pueden figurar entre las posibilidades, aun cuando no puedan ser tampoco excluidos como imposibles, o al modo de aquellas fuerzas naturales que pueden pen-

sarse sin contradicciones, pero de las que no hay ejemplos procedentes de la experiencia. Esta nada corresponde a la categoría de la cantidad; la de cualidad da origen a una idea de la nada como objeto vacío sin concepto (*nihil privativum*), como simple negación y ausencia de una cualidad; la de relación, a una nada que es una intuición vacía sin objeto (*ens imaginarium*), como el espacio puro y el tiempo puro; finalmente, la de modalidad da origen a la idea de la nada como objeto vacío sin concepto (*nihil negativum*), como lo contradictorio e imposible, tal como una figura rectilínea de dos lados. El primero se distingue del cuarto en que es algo que no puede figurar entre las posibilidades, aun cuando no sea contradictorio, mientras que el último se anula a sí mismo. En cambio, el segundo y el tercero son, como dice Kant, datos vacíos para los conceptos (*K. r. V.*, A 290-293/B 346-350). El sentido ontológico de la privación y de la negación es recogido, y aun acentuado, por Hegel cuando, en los comienzos mismos de la *Lógica*, manifiesta que el ser y la nada son igualmente indeterminados: en efecto, "el ser, lo inmediatamente determinado es, en realidad, nada", y "la nada tiene la misma determinación o, mejor dicho, la misma falta de determinación que el ser". Tal identificación es posible, según Hegel, porque el ser ha sido vaciado previamente, con el fin de alcanzar su absoluta pureza, de toda referencia; así purificado, del ser se dice lo mismo que del no ser, y, de consiguiente, el ser y la nada son lo mismo. La absoluta inmediatez del ser lo coloca en el mismo plano que su negación, y sólo el devenir podrá surgir como un movimiento capaz de trascender la identificación de la tesis y de la antítesis. Esta concepción de Hegel ha sido muy criticada; se ha alegado que la identificación del ser con la nada ha tenido lugar por haber usado antes un concepto determinado de la abstracción (VÉASE), por haber entendido el procedimiento abstractivo en un sentido puramente nominal-total y no en un sentido formal, como una parte de la escolástica la había aceptado. De modo muy distinto han pensado al respecto Spencer y Bergson. El primero declara que un objeto no existente no puede *concebirse* como no existente. El segundo rechaza toda posibilidad de un pensamiento de la nada. Bergson señala, en efecto, que la metafísica ha rechazado siempre la duración y la existencia como fundamentos del ser por creerlas contingentes. De ahí la adscripción al ser de un carácter lógico-matemático y los intentos, siempre fracasados, de deducir la existencia a partir de la esencia. Esta dificultad queda solucionada, según Bergson, cuando se demuestra que la idea de la nada es una pseudo-idea, cuando se advierte que no se puede ni imaginar ni pensar, y que el pensar únicamente suprime una parte del todo y no el todo mismo, es decir, únicamente suplanta un ser por otro ser. Siendo, como mostró Kant, igual la representación de un objeto a su representación como existente, la representación del objeto como inexistente no consiste, debido a tal igualdad, en retirar de la idea del objeto la idea del atributo "existencia". La representación de dicho objeto como inexistente agrega, pues, algo a la idea del objeto; le agrega la idea de exclusión. Al pensar un objeto como inexistente se piensa el objeto y luego algo incompatible con su existencia. Pero el hecho de que pensemos en la exclusión más bien que en la causa de la misma no elimina ésta; como dice Bergson, el acto mediante el cual se declara irreal un objeto "pone" (véase PONER, POSICIÓN) la existencia de lo real en general. En otros términos, representarse un objeto como irreal no puede consistir en privarle de toda especie de existencia, pues la representación de un objeto es necesariamente la representación de este objeto como existente. De ahí que haya *más y no menos* en la idea de un objeto concebido como inexistente, que en la del objeto concebido como existente. Mejor aun: no basta poner una realidad total y luego suprimirla con un "no". Afirmación y negación no son operaciones de la misma índole; en vez de ser esta última un "no" agregado a un "sí", es el hecho de afirmar algo de una afirmación que, a su vez, afirma algo de un objeto. Por eso la negación no es el acto de un puro espíritu desligado de todo móvil y enfrentado con los objetos en cuanto objetos. Bergson encuentra la raíz de la idea de la nada en la transposición al plano especulativo de la actitud vital, hecha para la acción. Al tener toda acción su motivo en una insatisfacción, se piensa esta insatisfacción como una nada de algo que debería ser o, cuando menos, que podría ser. Por eso la negación no tiene más contenido que el del juicio afirmativo juzgado: la nada es, por consiguiente, ausencia de un ser parcial que es suplantado por otro y abolición de un juicio y no de una cosa. Al suprimirse por Bergson la posibilidad de un pensamiento de la nada se suprime, por lo tanto, la posibilidad de su experiencia o, mejor dicho, es la imposibilidad de esta última la que elimina la posibilidad de un pensamiento. Esto ha sido puesto en duda por varios filósofos. Ya Lachelier señalaba, sin discutir el rigor de la argumentación bergsoniana, que es imposible suprimir la idea de la nada y al mismo tiempo sostener la libertad de un espíritu que, por ser libre, puede precisamente negarse a afirmar la existencia de un ser cualquiera.

Distinta de la de Bergson es también la meditación de Heidegger sobre la nada. Mientras Bergson trata de explicar por qué se *afirma* que hay una nada, Heidegger se pregunta por qué no la hay, es decir, se formula la misma célebre pregunta de Leibniz: "¿Por qué hay algo y no más bien nada?" Heidegger no tropieza, pues, con la ausencia de lo que busca; además, no busca un ente — lo que, por lo demás, cambia la dirección misma de "la pregunta leibniziana". La nada no es para Heidegger la negación de un ente, sino aquello que posibilita el no y la negación (VÉASE). La nada sería en este caso el "elemento" dentro del cual flota, braceando por sostenerse, la Existencia. Esta nada es descubierta por un fenómeno primordial de índole existencial: la angustia (VÉASE). Así, la nada es lo que hace posible el trascender del ser, es lo que "implica" —en sentido ontológico y no lógico— el ser. Por eso hay una "patencia" de la nada sin la cual no habría mismidad ni libertad. Esta concepción ha sido vigorosamente criticada por quienes, desde un punto de vista lógico-analítico, han considerado tales "proposiciones" sobre la nada como pseudo-proposiciones. El análisis de Carnap es el más conocido ejemplo; decir,

señala Carnap, que "la nada anonada" significa lógicamente lo mismo que decir "la lluvia llueve". Así, tales tesis acerca de la nada serían, como dice Russell, un ejemplo de "mala gramática", una insumisión a las reglas sintácticas del lenguaje. Ahora bien, lo característico de la tesis de Heidegger es que no pretende ser una "proposición" *acerca* de la nada. La concepción de Jean-Paul Sartre pone nuevamente de relieve esta característica. Admitiendo en principio la descripción heideggeriana de la nada, Sartre la corrige y pone de relieve que en vez de decirse de la nada que es, hay que contentarse con declarar que *"es sida"*. Lo mismo acontece con el anonadar de la nada. La nada, dice Sartre, no se anonada; la nada "es anonadada". Por eso el ser por el cual la nada viene al mundo debe ser, señala Sartre, su propia nada. Es probable que para dichos autores sólo la libertad radical del hombre permita enunciar significativamente tales "proposiciones". Sartre lo reconoce explícitamente al decir que el problema de la libertad condiciona la aparición del problema de la nada, por lo menos en la medida en que la libertad es entendida como algo que precede la esencia del hombre y la hace posible, es decir, en la medida en que la esencia del ser humano se halla suspendida en su libertad. En este autor habría, por consiguiente, como en Heidegger, un supuesto último: el de la "impotencia" de la lógica para afrontar semejante problema, pues la "lógica" aparecería solamente en el instante en que hubiese un ser enunciador que se haría posible justamente por haber trascendido la nada. Una conciliación del punto de vista existencial con el punto de vista lógico-analítico parece, pues, totalmente imposible. Se trata, en efecto, de supuestos últimos que son justamente los que permiten otorgar una significación determinada a las ulteriores proposiciones. En todo caso, la periódica reaparición del problema de la nada en el área de la especulación filosófica parece confirmar lo que se había dicho al comienzo de este artículo: que se trata de un motor invisible de la meditación filosófica y que es improbable que en el futuro deje de funcionar como tal.

G. R. Malkam, *The Problem of Nothing*, 1918. — É. Bréhier, "L'idée de néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec". *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXVI (1919), 448-75, reimp. en la obra del autor, *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 248-83. — Martin Heidegger, Was *ist Metaphysik?*, 1919 (ver las traducciones en el artículo sobre Heidegger; la crítica del análisis de la nada, por Heidegger, se halla en R. Carnap," Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis*, II [1931], 219-41). — Louis Vialle, *Le désir du néant. Contribution à la psychologie du divertissement*, 1933. — Kurt Sternberg, *Die Geburt des Etwas aus dem Nichts*, 1933. — Hans Pichler, "Vom Wesen der Verneinung und das Unwesen des Nichtseins", *Blätter für deutsche Philosophie*, VIII (1934). — Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943 (trad. esp.: *El ser y la nada*, 1950). — H. Kuhn, An *Encounter with Nothingness*, 1949 (trad. esp. *Encuentro con la nada*, 1953) [sobre los existencialistas]. — B. Fabi, *Il Tutto e il Nulla*, 1952. — E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, 1950. — Eugen Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, 1959. — G. Siegmund, *Sein oder Nichtsein*, 1961. — Las observaciones de Spencer se hallan en *First Principies*, II, 4; los análisis de Bergson, en *L'Évolution créatrice*; las observaciones de Lachelier, en el *Vocabulaire* de Lalande. — Además de los textos clásicos a que se ha hecho referencia y que pueden completarse con los conocidos pasajes de las *Pensées* de Pascal, es curioso comprobar la existencia de algunos tratados filosóficos sobre la nada; así el de Martinus Schookus, del año 1601, titulado *Tractatus philosophicus de nihilo*, con un *Poema de nihilo*, por Ioannes Passerati. Leibniz *(Textes*, ed. G. Grua, pág. 364) cita (en 1965) una obra de Passentius titulada *De nihilo*. Agreguemos, a guisa de ejemplo, un escrito *De substancia nihili et tenebrarum*, debida a Fridugisio de Tours (véase Concettina Gennaro, *Fridugiso di Tours e il* De substantia nihili et tenebrarum, 1963).

NAESS (ARNE [DEKKE EIDE]) nac. (1912) en Oslo, es profesor en la Universidad de Oslo desde 1939. Miembro destacado del llamado "grupo de Oslo", estrechamente relacionado con la Escuela de Uppsala (VÉASE), Naess ha trabajado en sentido positivista o, mejor, neopositivista y antimetafísico. Sus dos más importantes contribuciones son: los estudios de los significados de 'verdad', y los análisis del problema del valor. En lo que toca a los primeros, Naess se ha preocupado sobre todo de investigar, mediante cuestionarios, distintos modos de concebir la verdad, y estos modos han sido considerados como otros tantos "comportamientos". En lo que se refiere a los segundos, Naess ha investigado asimismo reacciones ante diversos tipos de actos de preferencia y rechazo. Los estudios de Naess se hallan orientados en lo que podría calificarse de "positivismo behaviorista".

Escritos principales: *Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten*, 1936 (*Conocimiento y comportamiento científico*). — "Über die Funktion der Verallgemeinerung", *Erkenntnis*, VII (1937-1938), 198-210 ("Sobre la función de la generalización"). — *'Truth' as Conceived by Those who are not Professional Philosophers*, 1939. — *Noen verditeoretiske standpunkter*, 1948 *(Algunos puntos de vista sobre teoría de los valores)*. — *Interpretation and Preciseness*. I. A *Survey of Basic Concepts*, 1949. — An *Empirical Study of the Expressions 'True', 'Perfectly Certain and 'Extremely Probable'"*, 1953. — *Filosofiens historie. Een innföring i filosofiske problemer*, 1953 (*Historia de la filosofía. Introducción a los problemas filosóficos*).

NAGEL (ERNEST) nac. (1901) en Novemesto (Checoslovaquia); se trasladó en 1911 a Estados Unidos. Ha sido profesor ayudante (1931-1937), "profesor asociado" (1937-1939) y profesor titular (1939-1946) en la Universidad de Columbia (Nueva York), y desde 1946 es "Dewey Professor" de filosofía en la misma universidad.

Puede considerarse a Nagel como naturalista con ciertas tendencias instrumentalistas e influencias recibidas del positivismo lógico. El título de una de sus colecciones de trabajos —"La razón soberana" (Cfr. bibliografía)— puede asimismo caracterizar su pensamiento. Nagel se ha consagrado especialmente a los estudios de filosofía de la ciencia, y con particular detalle al estudio de la naturaleza y formas de la explicación científica, de los problemas planteados por los intentos de reducción (VÉASE) de determinadas teorías a otras teorías y cuestiones similares. En el examen de todas estas cuestiones ha manifestado una constante confianza en el poder de la razón; la razón es, en

efecto, "soberana", pero esta razón no es para Nagel especulativa, sino esencialmente crítica. Contra los filósofos que reducen la filosofía a un análisis de expresiones lingüísticas, Nagel ha manifestado que la filosofía no debe renunciar a "una amplia visión de las cosas"; la filosofía es "comentario crítico sobre la existencia". El filósofo debe, pues, poseer amplitud de miras e imaginación, si bien esta última debe estar siempre disciplinada. Característico del modo de pensar de Nagel es el rigor lógico en el análisis de los problemas y a la vez la consideración de cada problema dentro de un contexto filosófico más general. Nagel estima que este contexto puede proporcionarlo el naturalismo siempre que éste no sea dogmático, sino crítico.

Nos hemos referido más detalladamente a algunas de las ideas de Nagel en otros artículos de la presente obra; como ejemplos, véanse EXPLICACIÓN y REDUCCIÓN.

Nagel ha escrito numerosos trabajos para revistas *(Journal of Philosophy; Erkenntnis; Philosophy of Science; Philosophy and Phenomenological Research; Philosophical Review,* etc.) y ha colaborado en varios volúmenes colectivos; gran parte de estos escritos han sido recogidos en los dos volúmenes citados *infra,* o incorporados, con algunos cambios, a algunas de sus obras mayores. De los libros publicados mencionamos: *An Introduction to Logic and Scientific Method,* 1934 [en colaboración con Morris R. Cohen]. — *Principles of the Theory of Probability,* 1939 [International Encyclopedia of Unified Science, I, 6]. — *Sovereign Reason,* 1954 [colección de escritos; de ellos destacamos "Sovereign Reason", antes publicado en el volumen *Freedom and Experience,* 1947, ed. Sidney Hook]. — *Logic Without Metaphysics, and Other Studies in the Philosophy of Science,* 1956 [colección de trabajos; de ellos destacamos "Naturalism Reconsidered", antes publicado en *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association,* XXVIII, 1954-1955; "Logic Without Ontology", antes publicado en el volumen *Naturalism and the Human Spirit,* 1944, ed. Y. H. Krikorian] (trad. esp. de la obra: *La lógica sin metafísica,* 1962; y de uno de los trabajos: "Lógica sin ontología", en *Antología semántica,* 1960, ed. Mario Runge). — *Gödel's Proof,* 1958 [en colaboración con James R. Newman] (trad. esp.: *La prueba de Gödel,* 1959 (Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional de México. Cuaderno 6). — *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation,* 1961 [esta obra es el vol. I de *The Structure of Science;* vol. II en preparación].

NATIVISMO. Véase INNATISMO.

NATORP (PAUL) (1854-1924) nació en Düsseldorf, estudió en Berlín, en Bonn (con Hermann Usener), en Estrasburgo, y en Marburgo, donde se "habilitó" (1881) junto con Hermann Cohen. De 1885 a 1892 fue "profesor extraordinario" en Marburgo, y desde 1892 profesor titular en la misma Universidad. A partir de 1887 dirigió los *Philosophische Monatshefte.*

Natorp ha sido uno de los más eminentes representantes de la dirección neokantiana conocida con el nombre de "Escuela de Marburgo" (v.) y capitaneada por Hermann Cohen (v.). El método filosófico de Natorp ha sido, pues, el "método crítico". Pero, aunque importante, la metodología es insuficiente para caracterizar su pensamiento filosófico. Ante todo, porque el contenido desborda con frecuencia la forma del pensar, pero también porque sus intereses filosóficos no se han limitado en ningún caso a un análisis epistemológico de la estructura lógica de las ciencias naturales, especialmente de las físico-matemáticas. En rigor, la actividad filosófica de Natorp se ha iniciado con investigaciones de carácter psicológico y, sobre todo, bajo la inspiración de Pestalozzi, de pedagogía social, incluyendo en esta última el problema de la función de la religión en la comunidad humana. Ahora bien, la pedagogía social no es accesoria para la comprensión del pensamiento propiamente filosófico y metodológico de Natorp; en ella se nos muestra, por el contrario, una de las condiciones fundamentales de la estructura de la conciencia, la cual no es, según Natorp, una mera substancia individual ni tampoco el simple reflejo pasivo de la sociedad, sino el producto dinámico de una correlación incesante. En verdad, es un radical funcionalismo el que penetra, de punta a punta, toda la filosofía de Natorp y el que puede permitir hallar un denominador común en la multiplicidad de intereses y aun de orientaciones que se manifiestan en ella. Este funcionalismo no debe ser interpretado, sin embargo, como la expresión conceptual de los hechos, sino como una norma sin la cual los hechos carecerían de sentido. Así, tanto la idea de la conciencia como la de la voluntad y la de la reflexión se hallan dominadas por una concepción normativa o, si se quiere, por una concepción que en vez de detenerse en el sujeto o en el objeto, en el término o en su predicado, aspira de continuo a encontrar una razón que permite hasta cierto punto engendrarlos. 'Engendrar' significa aquí crear las condiciones necesarias para la inteligibilidad de lo real y, de consiguiente, para que lo real pueda ser objeto de reflexión y de ciencia. La lógica de Natorp tiene, pues, por objeto aquello que para Natorp son las ideas platónicas: no entidades metafísicas, sino "puras posiciones del pensar", hipótesis, *logoi.* Sólo desde este ángulo podrá comprenderse en efecto, la tesis fundamental del idealismo; la identidad del pensamiento y del ser. Y sólo desde este ángulo, además, podrá establecerse una relación entre pensar y "legalizar". El análisis de Natorp sobre las ciencias exactas estaba ya destinado a mostrar de un modo efectivo y concreto el modo de operación propio del pensar que sólo visto desde su cara puramente formal puede ser calificado de lógico. No menos confirmadas resultaban, a su entender, las mencionadas tesis cuando eran aplicadas al examen del sujeto tal como se da en los actos tradicionalmente estudiados por la psicología. De ahí el continuo y constante acercamiento de todos los términos aparentemente opuestos en la unidad trascendental de la síntesis. En primer lugar, la lógica es para Natorp una especie de ontología, ya que su aprioridad no puede ser el resultado de una previa formalización. En segundo término, la psicología es una especie de teoría del conocimiento, pues el sujeto por ella estudiado es el núcleo de toda posible objetivación y el "lugar" donde se da la experiencia transformable. Ahora bien, la unidad sintética de los actos de la conciencia, así como la unidad sintética de todo pensamiento, son únicamente aspectos de la más última y radical unidad: la del pensamiento y de la acción, la de la filosofía teórica y la práctica. El

combate contra la interpretación unilateral del idealismo como doctrina puramente especulativa es llevado a cabo por Natorp cuando ve justamente en su propio idealismo la única posibilidad de realizar una práctica que sea al mismo tiempo una norma, de forjar una ley que sea a la vez un pensamiento. Pues la síntesis en que se resume todo lo real de la realidad no es para Natorp el producto de una dialéctica meramente intelectual ni de una operación meramente activa: es el lugar en que se asienta primaria e inevitablemente todo lo que engendra el ser como ser.

Obras principales: *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus,* 1882 *(La teoría cartesiana del conocimiento. Estudio sobre la prehistoria del criticismo). — Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode,* 1888 *(Introducción a la psicología según el método crítico):* 2* ed. con el título *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. — Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik,* 1894 (hay trad. esp.: *Religión y Humanidad,* 1914). — *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft,* 1899 (trad. esp.: *Pedagogía social,* 1915). — *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre,* 1899 *(Herbart, Pestalozzi u los temas actuales de la doctrina de la educación). — Platons Ideenlehre. Einführung in den Idealismus,* 1903 (trad. esp.: *La teoría de las ideas, de Platón,* 1948). — *Gesammelte Abhandlugen zur Sozialpädagogik,* 1907 *(Ensayos reunidos sobre pedagogía social).* — *Philosophie und Pädagogik. Unterschungen auf ihrem Grenzgebiet,* 1909 *(Filosofía y pedagogía. Investigaciones sobre sus límites fronterizos). — Pestalozzi, sein Leben und seine Ideen,* 1909 (trad. esp.: *Pestalozzi,* 1931). — *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften,* 1910 (trad. esp.: *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas,* 1948). — *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme,* 1911 *(Filosofía, su problema y sus problemas).* — "Kant und die Marburger Schule", *Kantstudien,* XVII (1912) (trad. esp.: *Kant y la escuela filosófica de Marburgo,* 1915). — *Deutscher Weltberuf,* 2 vols., 1918: *I. Die Seele der Deutschen; II. Das Weltalter des Geistes (La misión universal de Alemania. I. El alma del alemán. II. La edad del espíritu). — Sozialidealismus,* 1920 *(Idealismo social). — Der Deutsche und sein Staat,* 1924 *(El alemán y su Estado). — Vorlesungen über praktische Philosophie,* 1925 *(Lecciones sobre filosofía práctica).* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* t. I, 1921. — *Philosophische Systematik. Aus dem Nachlass,* 1958. Ed. Hans Natorp, int. y notas por H. Knittermayer. — Véase J. Volkelt, *Natorps Einleitung in die Psychologie,* 1905. — Friedrich Meyerhols, *Erkenntnisbegriff und Erkenntniserwerb. Eine Natorpstudie,* 1908. — E. Weck, *Der Erkenntnisbegriff bei P. Natorp,* 1914 (Dis.). — J. Gräfe, Das *Problem des menschlichen Seins in der Philosophie P. Natorps,* 1933. _ H. Gschwind, *Die philosophischen Grundlagen von Natorps Sozialpädagogik,* 1920. — M. Fichtner, *Transzendentalphilosophie und Lebensphilosophie in der Begründung von Natorps Pädagogik,* 1933 (Dis.). — Hans Schneider, *Die Einheit als Grundprinzip der Philosophie P. Natorps,* 1936 (Dis.). — J. Klein, *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie P. Natorps,* 1942 (Dis.). — Miguel Bueno, *Natorp y la idea estética,* 1958 [mesa redonda].

NATURA NATURANS y NATURA NATURATA. Estos términos son conocidos sobre todo por el uso que de ellos hizo Spinoza. Sin embargo, como lo han mostrado H. Denifle, J. E. Erdmann y, sobre todo, Hermann Siebeck, son expresiones que tienen una larga historia, y hasta una prehistoria. Dentro de esta última pueden incluirse los conceptos de παράγον —lo que conduce a la existencia— y de παραγόμενον —lo conducido a la existencia—, los cuales fueron usados por Proclo en sus *Elementos de Teología.* En efecto, παράγον y παραγόμενον designan respectivamente la entidad creadora y la entidad creada por la primera. Los mismos conceptos, y con significaciones parecidas, hallamos en el Pseudo-Dionisio *(De div. nominibus,* IX), de quien Juan Escoto Erigena tomó su noción de la *divina natura quae créât et creatur (De divisione naturae,* I, 13). Ahora bien, la historia de los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata* se inicia propiamente sólo cuando se desarrollan algunos conceptos aristotélicos, especialmente los que se encuentran en la *Physica* (II 1, 193 b 12) y en *De coelo* (I 1, 268 a 13 sigs.). En el primero de los citados textos el Estagirita había distinguido, en la φύσις, entre el crecer de lo que crece, y lo crecido. En la versión averroísta de tal texto se utilizaron las expresiones: *esse artifici(in actu) per artem y esse naturati per naturam.* Y en el comentario de Averroes en versión latina (*Comm. ad Ar. Phys.,* II 1, 11, Venetiis 1553) aparecieron las expresiones: *Necesse enim est, ut initium medicinandi sit ex medicina et non inducit al medicinam, et non est talis dispositio naturae apud naturam; ser naturatum* [φυόμενον] *ab aliquo ad aliquid venit, et naturatur aliquid; ipsum igitur naturari aliquid non est illud ex quo incipit sed illud ad quod venit.* Este texto se comentó introduciéndose explicaciones sobre la contraposición de *naturari* (en tanto que producir o engendrar algo) y *naturatum* (en tanto que aquello que es producido o engendrado). En el segundo de los mencionados textos, el Estagirita habla (al modo pitagórico) de que el número 3 y la tríada determinan la estructura de lo real, y de que, después de haber tomado el número 3 de la Naturaleza, lo aplicamos para la adoración de los dioses. Al comentar este pasaje Averroes *(Comm. ad De coelo,* I 1) introdujo la expresión *natura naturata,* la cual designaba el mundo en tanto que producido y especialmente en tanto que obra relacionada con la producción. Estos conceptos fueron también desarrollados por Averroes en su *Destrucción de la destrucción* (disp. 5, dub. 5) al distinguir en la naturaleza entre la *causa primera* (equivalente a la *natura naturans)* y lo *primero causado* (equivalente a la *natura naturata).* Desde entonces las expresiones *natura naturans* y *natura naturata* se extendieron entre los escolásticos (como había indicado ya G. J. Vossius en *De vitiis sermonis et glossematis latini-barbaris libri IV* (Amsterdam, 1645), cap. xiv, pág. 716). También fueron usadas por algunos místicos y por varios pensadores del Renacimiento. La diferencia entre *natura naturans y natura naturata* fue entendida como la diferencia entre Dios en tanto que naturaleza formadora de las cosas naturales o ley del conjunto de estas cosas o ser total y unitario frente a lo creado, y lo creado que encuentra su unidad en Dios. Muchos ejemplos

pueden darse. Los más conocidos son el de San Buenaventura (in *Sent.*, III dist. 8 dub. 2) al indicar que [con lo anteriormente dilucidado] no quiere decir [el maestro] que la generación del Hijo tenga lugar *supra naturam aeternam* (que es la *natura naturans*), sino *super naturam creata* (que se acuerda llamar *natura naturata*); el de Vicente de Beauvais (*Spec. quad.*, XV, 4) al indicar que la Naturaleza puede decirse de dos modos, uno la *natura naturans* (la misma suma ley de la Naturaleza que es Dios) y otro la *natura naturata*; el del Maestro Eckhart, con sus conceptos de *ungenatûrten nature* y *genatûrten nature*. Algo análogo ocurre en autores como Giordano Bruno y Nicolás de Cusa. Ahora bien, se ha planteado el problema de hasta qué punto el uso de los términos en cuestión roza tendencias panteístas. En efecto, algunos autores interpretaron la *natura naturans* como una fuerza y la *natura naturata* como el resultado de ella, o, mejor dicho, como *la misma* fuerza bajo otro aspecto. Puede decirse que aunque la interpretación panteísta no es forzosa (como no lo fue en los autores medievales citados), los conceptos en cuestión se prestaban a ser usados por una concepción panteísta. Es lo que sucedió con Spinoza, quien entiende por *natura naturans* la Substancia infinita, el *Deus sive Natura* como el principio creador o la unidad vivificadora de la *natura naturata*, de lo que se encuentra en Dios, pero en tanto que conjunto de los modos de la Substancia. Toda la *natura naturata* se halla así, según Spinoza, en el seno de la *natura naturans*, la cual es esencia, principio y fundamento de aquélla. O, como dice Spinoza, "ha de entenderse por *natura naturans* lo que es en sí y por sí es concebido, es decir, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios en tanto que se le considera como causa libre. Por *natura naturata* entiendo, en cambio, todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios o la que se sigue de cada uno de sus atributos, o todos los modos de los atributos de Dios en tanto son considerados como cosas que son en Dios y no pueden sin Dios ser ni ser concebidas" (*Eth.*, *I*, prop. xxix, schol.).

La expresión *natura naturans* fue usada, en sentido distinto de los anteriores, por Francis Bacon en *Novum Organum* (Lib. II, aph. 1). Bacon indica que la tarea propia de la ciencia consiste en descubrir *naturae Formam, sive differentiam veram, sive naturam naturantem, sive fontem emanationis.* La *natura naturans* es aquí la causa productora de efectos (naturales); la ciencia consiste en descubrir tal causa, porque, según Bacon, *vere scire, esse per Causas scire* (*op. cit.*, Lib. II, aph. 2).

Hermann Siebeck, "Ueber die Entstehung der Termini: Natura naturans und Natura naturata", *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, III (1890), 370-78.

NATURAE SIMPLICES. Véase DESCARTES, NATURALEZAS SIMPLES.

NATURALEZA. Como el término griego φύσις (transcrito: *physis*) ha sido traducido con frecuencia por 'naturaleza' —correspondiendo al vocablo latino *natura*— consideramos que el artículo Physis (VÉASE) es una introducción al presente. En éste trataremos del concepto de "naturaleza" en dos sentidos, por lo demás no siempre independientes entre sí: el sentido de 'naturaleza' principalmente como la llamada "naturaleza de un ser" y el sentido de 'naturaleza' como *"la* Naturaleza". En este último caso propendemos a escribir el término con mayúscula, pero no será siempre fácil seguir esta convención, por cuanto a veces *"la Naturaleza"* ha sido entendida por analogía con aquello que tiene por sí mismo "naturaleza". La cuestión se complica, además, porque a veces se ha entendido "lo que es por naturaleza" como contrapuesto a "lo que es por convención", y a veces se ha tratado de "Naturaleza" en contraste con "Arte", con "Espíritu", con "lo sobrenatural", etc.

El contraste entre "lo que es por naturaleza" y "lo que es por convención" fue tratado por los sofistas (y luego por Platón y otros autores) para distinguir entre aquello que tiene un modo de ser que le es propio y que hay que conocer tal como efectiva y "naturalmente" es, y aquello cuyo ser, o modo de ser, ha sido determinado de acuerdo con un propósito (humano). Así, por ejemplo, se discutió si los vocablos del lenguaje, y especialmente los nombres son "naturales" o "convencionales" (véase LENGUAJE; NOMBRE). También se discutió —y se ha seguido discutiendo hasta el presente— si las "leyes" en cuanto "leyes de una sociedad" o la "constitución" (de una comunidad) derivan de un modo, o modos de ser, previos, o son resultado de un pacto o "contrato social" (VÉASE). En todas estas discusiones la noción de "ser por naturaleza" estaba cerca de la noción de "tener algo propio de sí y por sí". Ahora bien, esta última noción no es ajena al modo como Aristóteles propuso sus influyentes definiciones de 'naturaleza'. Dicho filósofo escribió que hay varios sentidos de 'naturaleza' (φύσις): la generación de lo que crece (φύεσθαι); el elemento primero de donde emerge lo que crece; el principio del primer movimiento inmanente en cada uno de los seres naturales en virtud de su propia índole; el elemento primario del que está hecho un objeto o del cual proviene; la realidad primaria de las cosas (*Met.*, Δ 4, 1014 b 16 - 1015 a 12). Según estas definiciones, puede darse el nombre de "naturaleza" a muchas cosas o a muchos procesos: a un principio de ser, a un principio de movimiento, a un elemento componente, al elemento del cual están hechos todos los cuerpos, etc. Pero el propio Aristóteles indica que todas estas definiciones tienen algo de común: la naturaleza es "la esencia de los seres que poseen en sí mismos y en cuanto tales el principio de su movimiento" (*ibid.*, 4, 1015 a 13). Por eso se puede llamar "naturaleza" a la materia, pero sólo en cuanto es capaz de recibir dicho principio de su propio movimiento; o también al cambio y al crecimiento, pero sólo en cuanto son movimientos procedentes de tal principio. "Naturaleza" es, así, "un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la cual reside inmediatamente por sí y no por accidente (*Phys.*, II, 1, 192 b 20).

De todo ello se desprende que la "naturaleza" de una cosa —y aun, podría decirse, la "naturaleza" de todas las cosas en cuanto "cosas naturales"— es lo que hace que la cosa, o las cosas, posean un ser y, por consiguiente, un llegar a ser o "movimiento" que les es propio. Por eso lo que existe por naturaleza se contrapone a lo que existe por otras causas, por ejemplo, por el arte, τέχνη (*Phys.*, II, 192 b, 18). Una cosa que no posea

el principio del movimiento —y, podríamos decir, más generalmente, del "comportamiento"— que le hace desenvolverse y actuar de acuerdo con lo que es, no tiene esa "substancia" que se llama "naturaleza". La naturaleza es, pues, a la vez substancia *y* causa — y la causa es a la vez eficiente y final.

La noción aristotélica de 'naturaleza' es más compleja de lo arriba indicado, porque dentro de lo que llamamos "mundo natural", "mundo de las cosas naturales" o, simplemente, "Naturaleza", hay acontecimientos que no son producidos por "el arte" y, sin embargo, son de algún modo "contrarios a la naturaleza". Tal sucede con los llamados "movimientos violentos", a diferencia de los "movimientos naturales". El estudio de la diferencia entre estos dos tipos de movimiento fue muy importante no sólo en la Antigüedad, sino también en la Edad Media y en los comienzos de la época moderna, cuando se establecieron los fundamentos de la llamada "física (v.) *clásica".* Pero, además, el ser "contrario a la naturaleza" podía darse en cuerpos naturales y en sus movimientos. Así, por ejemplo, se podía decir que un "monstruo" es algo contrario a la naturaleza. Ello no convertía al "monstruo" en un ser "artificial". Pero con el fin de aclarar en qué sentido se podía decir que hay "cosas naturales" que son "contra natura", hubo que poner en juego los conceptos fundamentales de la filosofía, de la "física", de la cosmología, etc. Así, mientras algunos autores (y Aristóteles entre ellos) afrontaban el problema subrayando, entre las causas, las causas finales —lo que les obligaba, por lo demás, a reducir considerablemente el ámbito de "lo natural" como "natural", en el cual no caben "movimientos violentos", "monstruos", "despropósitos", etc.—, otros autores (entre ellos, sobre todo, los atomistas, pero también muchos estoicos) lo afrontaban subrayando o bien las causas puramente eficientes, o el carácter fundamentalmente "mecánico" de los fenómenos naturales, o bien "la unidad de la Naturaleza" como un "todo", del cual nada puede quedar excluido.

Al referirnos a "la unidad de la Naturaleza" como un "todo" apuntamos a ideas acerca de la "Naturaleza" más cercanas a las modernas, en las cuales, como veremos luego, 'naturaleza' ha sido entendida con frecuencia como "el conjunto de las cosas naturales". Ello no quiere decir que los autores para quienes 'naturaleza' era sobre todo un principio de movimiento de ciertas cosas no trataran también del "todo de la Naturaleza" — admitiesen o no otras "cosas", además de semejante "todo". Lo que sucede es que en algunos casos el concepto de Naturaleza como "un todo" fue dilucidado usando otros nombres que 'Naturaleza' — nombres tales como "el cosmos", "el universo", "el todo", "la realidad sublunar", etc., etc.

Buen número de escolásticos, especialmente desde Alberto Magno y Santo Tomás, emplearon el término *natura* en sentidos parecidos, y a veces idénticos, a los de Aristóteles, pero no sólo en ellos. Así, por ejemplo, el vocablo *natura* tiene en Santo Tomás muy diversas significaciones. Por lo pronto, *natura* puede entenderse de cuatro modos: 1. Como generación de un ser viviente, por cuanto *nomen naturae a nascendo est dictum.* 2. Como principio intrínseco [inmanente] de un movimiento, *principium intrinsecum* motos. 3. Como forma y materia de un ser corporal. 4. Como *essentía, forma, quidditas,* de una cosa (Cfr. S. *theol.,* I, y. X a 1). Pero se llama también, según Santo Tomás, *natura* cualquier cosa del mundo, sea substancia o sea accidente; la substancia dicha en cierto modo; el conjunto de las cosas reales en cuanto siguen un cierto orden, el *ordo naturae.* El término *natura* aparece en un número considerable de expresiones, tales como *natura intellectiva, natura sensibilis, natura completa, natura corrupta, natura spiritualis,* etc., etc. Se puede preguntar, en vista de ello, si hay o no algunas significaciones predominantes. Estimamos que las hay y que son tres: *natura* como principio intrínseco de movimiento; *natura* como esencia, forma, índole, etc., de una cosa, y *natura* como lo que se llamó en la Edad Media el *complexum omnium substanciarum* — lo que nosotros llamamos "Naturaleza" en cuanto cosmos o universo. En el primer caso, el sentido de *natura* es el de un modo de ser propio de ciertas entidades. En el segundo caso, es o lo que constituye ciertas entidades o parte de ciertas entidades. En el primer caso, el concepto de naturaleza es un concepto de la "física" o, si se quiere, de la "ontología de la realidad corporal" y, más específicamente, de la "ontología de la realidad corporal-orgánica". En el segundo caso, el concepto de naturaleza está co-relacionado con conceptos tales como los de hipóstasis, substancia, persona, supuesto, etc., etc., es decir, conceptos metafísicos o, si se quiere, de "filosofía primera". En el tercer caso el concepto de Naturaleza es un concepto análogo al de "mundo" (VÉASE) o de ciertos aspectos del "mundo". No podemos detenernos en cada uno de estos significados, pero señalaremos que cada uno de ellos puede entenderse mejor si lo contrastamos con algún otro. Así, por ejemplo, si tomamos el concepto de *natura* en la segunda significación, podemos ver mejor lo que se ha entendido por *natura* con relación a lo que se ha entendido por *persona* (v.). La *natura* aquí equivale al "qué" de una cosa, *lo que* una cosa es, el *sistere* o lo que se tiene en los distintos modos en que puede tenerse, mientras la *persona* equivale al "quién" — cualquiera que sea el supuesto (v.) que constituya este "quién" de acuerdo con los distintos entes. Los escolásticos señalan que el supuesto se dice *esse ut quod.* La naturaleza, en cambio, se dice *esse ut quo.* El supuesto es entonces lo que tiene *natura,* y la *natura* es aquello por lo cual el supuesto se constituye en su especie. Por eso *natura* se dice también de aquello en lo cual actúa el supuesto. Y el supuesto es aquello por lo que se es *(natura ut quo).*

El término *natura* puede aplicarse a toda clase de entes: creados, increados, finitos, infinitos, etc. o, mejor dicho, este término puede adjetivarse de muy distintas maneras. Pero fue muy común, cuando se trató de la *natura* (Naturaleza) como el conjunto de "las cosas naturales", "de aquí abajo", "intramundanas", etc., etc., aplicar a este conjunto, más que a cualquier otro, el término *natura.* Por ser este conjunto *natura,* se podía hablar de lo que cada uno de sus elementos tiene de *natura.* Ahora bien, en uno de tales "elementos" el concepto de *natura* pareció sobremanera importante: en el hombre. Hemos dicho antes que se han manifestado varias "contraposiciones" en las que ha intervenido el concepto de Naturaleza: Naturaleza y Arte, etc. Una de

ellas es la contraposición entre la Naturaleza como lo creado y Dios. Otra, de alguna manera derivada de la anterior, es la contraposición de naturaleza y gracia.

Esta contraposición no es en la mayor parte de los casos una mutua exclusión; por el contrario, casi todos los autores cristianos, empezando por San Agustín, estimaron que la *natura* no es mala por sí misma. En rigor, en cuanto creada por Dios la *natura* es fundamentalmente buena. Así, la *natura* no es una potencia mala que se opondría a una potencia buena. Lo malo en la *natura* ha surgido a consecuencia del pecado, el cual puede ser interpretado, metafísicamente, como un "movimiento de alejamiento de la fuente creadora". Con el fin de redimir la *natura* así corrompida, es necesaria la gracia. De ahí que la gracia no elimine la naturaleza, sino que la perfeccione. San Agustín llegó a decir que la *natura* es una gracia común y universal; sobre esta gracia hay otra, que es aquella por la cual algunos hombres son elegidos. Se observará que aquí el concepto de *natura* está muy próximo al concepto de criatura, es decir, de lo creado, y hasta puede decirse que se identifica con ella. La *natura* no es, o no es sólo, aquello por lo cual una cosa posee una índole propia suya, sino que es la índole propia de toda cosa en cuanto creada por Dios. Por eso la *natura es* cada cosa y además todas las cosas en cuanto creadas. En las direcciones a las que aludimos ahora, las cosas creadas lo han sido de acuerdo con las ideas residentes en el seno de Dios. Desde este punto de vista se puede decir que la *natura* misma no es inteligible, sino sensible, pero que participa de lo inteligible — sin el cual, por lo demás, no se podría decir que "es". No hay duda de que, filosóficamente hablando, hay mucho en esta concepción de platónico o, si se quiere, de neoplatónico. Pero en virtud de los últimos supuestos cristianos, no puede equipararse la contraposición mencionada entre *natura y* creador, *natura y* gracia, etc., con la contraposición platónica y neoplatónica entre lo sensible y lo inteligible.

En todo caso, el concepto de "naturaleza" dentro del pensamiento cristiano es básicamente comprensible como concepto "teológico" y sólo por derivación adquiere un sentido "cosmológico". En la época moderna no se abandonó por entero el sentido "teológico" de "naturaleza" —o, si se quiere, de *natura*—, como lo prueba el que durante un tiempo estuvieron muy vivas las discusiones acerca del concepto de gracia (v.) y, por tanto, acerca de las distintas "relaciones" posibles entre *natura y gratta.* Pero es característico de buena parte del pensamiento moderno el afrontar otras "contraposiciones". Durante los dos últimos siglos especialmente, las siguientes "contraposiciones" han sido objeto de múltiples debates: naturaleza (en cuanto conjunto de fenómenos naturales que se suponen determinados por leyes) y libertad; naturaleza y arte; naturaleza y espíritu; naturaleza y cultura.

Hemos tratado de algunos de los problemas que han suscitado las mencionadas "contraposiciones" en varios artículos (por ejemplo, CULTURA; ESPÍRITU, ESPIRITUAL; LIBERTAD). Además, hemos tratado algo *in extenso* del "concepto cosmológico" de "Naturaleza" en el artículo FILOSOFÍA NATURAL, que consideramos un complemento del presente. Recordemos ahora que las "contraposiciones" de que hemos hablado —las cuales no son, como podría imaginarse, enteramente nuevas, puesto que ya en la Antigüedad (por ejemplo, entre los sofistas) se había tratado ampliamente de "Naturaleza" y "Cultura", bajo la forma de la indicada contraposición entre "lo natural" y "lo convencional"— han suscitado muy diversas doctrinas. Para resumir muy a la carrera algunas de ellas, mencionaremos simplemente varias "posiciones" adoptadas. Según algunos, ninguna de estas "contraposiciones" es legítima, puesto que "lo que hay" es simplemente "la Naturaleza", a la cual debe reducirse todo (véase NATURALISMO). Según otros, la Naturaleza está subordinada o a la libertad, o la cultura, o al espíritu, cada uno de los cuales, o todos ellos a un tiempo, terminarán por "absorber" la Naturaleza. Según otros, cada uno de los términos de cualquiera de estas contraposiciones excluye al otro sólo en cuanto no se tiene en cuenta la posibilidad de un "tercer término", que sería como una "síntesis". Observemos que este enfoque "sintético" ha sido muy común desde el idealismo alemán, que en gran parte puede caracterizarse como un intento de resolver la contraposición "Naturaleza-Espíritu". Otros prefieren hablar de una complementación recíproca, según la cual, y de modo análogo a lo que se había dicho con respecto a *natura y gratta,* la libertad, la cultura, el espíritu, etc., no se oponen propiamente a la Naturaleza, sino que la complementan o completan.

Las indicaciones anteriores acerca de varios modos de concebir 'Naturaleza' en la época moderna son extremadamente esquemáticas, porque justamente en el curso de dicha época se han dado centenares de definiciones del término 'naturaleza' y ello, además, en diversos terrenos: en las ciencias positivas, en la jurisprudencia, en la ética, en la teología, en la estética, etc., etc. Parece ser, pues, lo más razonable concluir que no hay en la modernidad ningún concepto común de 'naturaleza'. Aun reduciendo tal concepto a lo que hemos llamado "concepto cosmológico", es decir, a la idea de la Naturaleza como el conjunto de los "cuerpos naturales", de los "fenómenos naturales", etc., etc., tenemos durante la época moderna varios conceptos básicos muy distintos entre sí. Así, por ejemplo, tenemos el concepto de Naturaleza como lo que podríamos llamar "una región del ser" (o de "la realidad"), región caracterizada por determinaciones espacio-temporales y por categorías tales como la causalidad; como un orden que se manifiesta mediante leyes (deterministas o estadísticas); como "lo que está ahí" o "lo nacido por sí", el "ser-otro" o "exterioridad" del Espíritu, de la Idea, etc., etc.; como un modo de ver la realidad, o parte de la realidad, que se ha dado en el curso de la historia y, por tanto, engendra un "concepto histórico" o "idea de la Naturaleza como historia", etc., etc. En suma, no parece haber, ni siquiera dentro de límites previamente fijados, "un concepto de Naturaleza", sino varios, y posiblemente, muchos conceptos de Naturaleza distintos entre sí y posiblemente incompatibles entre sí. Ello plantea a la filosofía actual el problema de ver si se puede elaborar *"un* concepto de Naturaleza" y de averiguar cuál es, o puede ser, este concepto. A tal elaboración y averiguación pueden contribuir varias disciplinas filosóficas, pero sugerimos que las investigaciones correspondien-

tes pueden unificarse mediante una "ontología de la Naturaleza". Tarea principal de esta ontología es dilucidar las cuestiones siguientes: (1) Determinar si hay un concepto de Naturaleza al que convengan diversos modos de tratar la Naturaleza; (2) Precisar qué relación hay, o puede haber, entre el concepto de Naturaleza y conceptos ontológicos fundamentales tales como el de "ser", "realidad", etc.; (3) Determinar qué características más generales tiene el concepto en cuestión; (4) Establecer qué relaciones hay, o puede haber, entre el concepto de Naturaleza y otros conceptos tales como los de espíritu, cultura, historia, etc. Una vez llevada a cabo esta serie de investigaciones ontológicas es necesario todavía proceder a un análisis de conceptos que pueden relacionarse con el de Naturaleza — conceptos tales como los de "orden", "ley", "necesidad", "observabilidad", "fenomenalidad", etc., etc.

Para el concepto de φύσις y también de "naturaleza" en general entre los griegos, véase el artículo sobre este término. Sobre el concepto de Naturaleza: Hans Driesch, *Naturbegriffe und Natururteile. Analytische Untersuchungen zur reinen und empirischen Naturwissenschaft*, 1904. — A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, 1920. — F. J. E. Woodbridge, *An Essay on Nature*, 1940. — R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, 1935 (trad. esp.: *Idea de la Naturaleza*, 1950). — Alfred Holländer, *Vom Wesen der Natur*, 1948. — Raimundo Paniker, *El concepto de Naturaleza*, 1951. — Hedwig Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, 2ª ed., 1961. — Sobre naturaleza y hombre: Paul Weiss, *Nature and Man*, 1947 (además, la bibliografía de los artículos ANTROPOLOGÍA y HOMBRE). — Sobre razón y naturaleza: Morris R. Cohén, *Reason and Nature*, 1931 (trad. esp.: *Razón y Naturaleza*, 1956). — Sobre naturaleza y cultura, y naturaleza y espíritu, véase la bibliografía de los artículos CULTURA y ESPÍRITU, ESPIRITUAL; además: F. J. E. Woodbridge, *Nature and Mind*, 1937. Hans Pichler, *Das Geistvolle in der Natur*, 1939. — Sobre filosofía de la naturaleza (además de la obra de Whitehead antes mencionada y de algunas de las que figuran en la bibliografía de los artículos FÍSICA y MATERIA): Tilmann Pesch, S. J., *Philosophie der Natur*, 1883 y sigs., 3» edición, 1907. — Carveth Read, *The Metaphysics of Nature*, 1905, 2ª edición con apéndices, 1908. — Hugo Dingler, *Die Grundlagen der Naturphilosophie*, 1913. — Erich Becher, *Naturphilosophie*, 1914. — Joseph Geyser, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, 1915. — J. Schwertschlager, *Philosophie der Natur*, 2 vols., 1921. — Theodor Ziehen, *Grundlage der Naturphilosophie*, 1922. — Theodor Haering, *Philosophie der Naturwissenschaft*, 1923. — Moritz Schlick, *Naturphilosophie*, 1925. — Íd., íd., *Grundriss der Naturphilosophie* (de las obras postumas, ed. Walther Hollitscher y Josef Rauscher), 1948. — Hans Driesch, *Metaphysik der Natur*, 1927. — Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft*, 1927 (trad. inglesa, modificada y ampliada: *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, 1949). — Hans Reichenbach, *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie*, 1931. — E. Lipsius y K. Sapper, *Filosofía natural* (trad. esp., 1931). — Ernst von Aster, *Naturphilosophie*, 1932. — A. Joussain, *Esquisse d'une philosophie de la nature*, 1932. — W. Dubislav, *Naturphilosophie*, 1933. — yacques Maritain, *La philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*, 1936 (trad. esp.: *La filosofía de la Naturaleza*, 1945). — Othmar Spann, *Naturphilosophie*, 1937. — Georges Matisse, *La philosophie de la nature:* I. *Identité du monde et de la connaissance*, 1937; II. *Le primat du phénomène dans la connaissance*, 1938; III. *L'arrangement de l'univers par l'esprit*, 1938. — M. Hartmann, *Philosophie der Naturwissenschaften*, 1937. — E. W. Beth, *Naturphilosophie*, 1948. — Eduard May, *Kleiner Grundriss der Naturphilosophie*, 1949 (trad. esp.: *Filosofía natural*, 1954). A. G. van Meisen, *The Philosophy of Nature*, 1953. — M. Bense, *Der Begriff der Naturphilosophie*, 1953. — W. Brüning, "Naturwissenschaft und Naturphilosophie", *Philosophia naturalis*, III (1955), 361-82. — O. A. Ghirardi, *Tres clases de introducción a la filosofía de la Naturaleza*, s/f. (1955). — E. Hunger, *Die naturwissenschaftliche Erkenntnis. Einführung und Quellensammlung. I: Begriff und Methode*, 1955. — A. Wenzl, *Die philosophischen Grundfragen der modernen Naturwissenschaft*, 1956. — J. de Tonquédec, S. J., *La philosophie de la nature*, fascículos 1 y 2, 1956-1958. — J. G. Bennet, *The Dramatic Universe. I: The Foundations of Natural Philosophy*, 1957. — Michel Ambacher, *Méthode de la philosophie de la nature*, 1960. — Walter Ehrlich, *Grundlinien einer Naturphilosophie*, 1960. — Francis J. Collingwood, *Philosophy of Nature*, 1961. — Historia de la filosofía de la naturaleza: A. de Margerie, *La philosophie de la nature dans l'antiquité*, 1901. — Ch. Huit, *La philosophie de la nature chez les anciens*, 1901. — Hugo Dingler, *Geschichte der Naturphilosophie*, 1932. — W. Burkamp, *Naturphilosophie der Gegenwart*, 1930. — Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, 1948 (trad. esp.: *Historia de la Naturaleza*, 1962). — Gerhard Hennemann, *Naturphilosophie im XIX. Jahrhundert*, 1959 [12 ensayos sobre historia de los problemas de la física en el siglo XIX]. — Sobre los problemas de la ciencia natural: Kristian Kroman, *Vor Naturerkendelse. Bidrag il en Mathematikens of Fysikens Theori*, 1883 (trad. alemana: *Unsere Naturerkenntnis*, 1883). — Erich Becher, *Philosophische Voraussentzungen der exakten Naturwissenschaften*, 1907. — Bernhard Bavink, *Die Hauptfragen der heutigen Naturwissenschaft*, 2 vols., 1927-28. Íd., íd., *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft*, 4* ed., 1930, 9ª ed., 1948. — Id., íd., *Das Weltbild der heutigen Naturwissenschaften und seine Beziehungen zu Philosophie und Religion*, 1947. — A. Wenzl, *Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart*, 1929. — Werner Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwisssenschaften*, 1935. — E. Krieck, *Natur und Naturwissenschaft*, 1942. — A. G. Van Meisen, *Natuurwetenschap en Wijsbegeerte*, 1946. — P. Hoenen, *Filosofía délia natura inorganica*, 1949. _ p. H. Van Laer, *Philosophico-scientific Problems*, 1953. — Sobre el sentimiento de la naturaleza: A. Biese, *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen*, 1882. — Id., íd., *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Römern*, 1884. — Id., íd., *Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und der Neuzeit*, 1892. — Sobre los diversos significados en que ha sido usado el término 'naturaleza', véase el apéndice de la obra de A. O. Lovejov y G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (1935) titulado "Some Meanings of 'Nature'".

NATURALEZAS SIMPLES. En el artículo sobre Descartes hemos hecho referencia a la concepción de las naturalezas simples propuesta por este filósofo. Tal concepción —o cuando menos la expresión de la misma mediante la fórmula *naturae simplices*— se halla casi exclusivamente limitada a las *Regulae ad*

directionem ingenii (Reglas VI y XII). En el artículo citado hemos reproducido algunos pasajes pertinentes de la Regla VI, pero hemos empleado tanto la interpretación ontológica (o real) como la interpretación epistemológica (cognoscitiva) de las naturalezas simples. Ahora bien, es usual considerar que mientras en la Regla VI predomina la primera interpretación, especialmente en la definición cartesiana que dice: "Llamo 'absoluto' a todo lo que contiene en sí la naturaleza pura y simple de que se trata, y así todo lo que es considerado como independiente, causa, simple, universal, uno, igual, semejante, derecho u otras cosas de este género", en la Regla XII predomina la segunda interpretación, en particular cuando nos fijamos en la frase: "Decimos que las cosas que *con relación a nuestro sentimiento* [subrayado por nosotros] son llamadas simples, son o puramente espirituales, o puramente materiales, o mixtas." Todo esto ha suscitado muchas discusiones entre los comentaristas de Descartes. Para unos, las naturalezas simples son realidades últimas, que deben ser capturadas por nuestro entendimiento si queremos entender la estructura de lo que hay. Para otros, son entidades mentales por medio de las cuales entendemos la realidad. Para otros, hay una correspondencia completa entra las naturalezas simples ontológicas y las naturalezas simples epistemológicas. Aun entre los que se adhieren a la segunda opinión hay diversidad de pareceres: las naturalezas simples cartesianas pueden ser o conceptos o proposiciones o símbolos o —como decía Hamelin— "átomos de evidencia". El asunto se complica cuando prestamos atención a las diferentes clasificaciones que presenta Descartes. Es cierto que, por un lado, las naturalezas simples son ciertos "términos absolutos" y que, por el otro, son "naturalezas" (materiales, o espirituales, o mixtas), con lo cual parece claro que la misma expresión designa en un caso algo ontológico y en el otro algo epistemológico. Pero como en las *Meditaciones* y en los *Principios* habla Descartes de Dios, el pensamiento y la extensión como últimos constitutivos ontológicos de lo real, parece difícil afirmar que el tipo de las naturalezas simples enumeradas en la Regla XII deba ser el único posible. Por si fuese poco, se plantea la cuestión de la relación entre las naturalezas simples —cuando menos en el sentido epistemológico— y las nociones comunes o las verdades eternas. En vista de esto parece tener que concluirse que Descartes no estaba perfectamente en claro respecto a la índole de sus naturalezas simples, o bien que hubo en su pensamiento una evolución al respecto. Lo único cierto es que Descartes piensa siempre en la posibilidad de descomponer la realidad en ciertos elementos comprendidos mediante la intuición o "simple inspección de la mente" y en la posibilidad también de reconstruir estos elementos sintéticamente, con lo cual es plausible afirmar que hay en su pensamiento la idea de una cierta correlación entre elementos simples en la realidad y elementos simples en las mentes sin lo cual el mundo de Descartes carecería de esa "transparencia" que el filósofo quería dondequiera imponer.

J. M. Le Blond, "Les natures simples chez Descartes", *Archives de Philosophie*, XIII (1937), 244-60. — Id., id., "De naturis simplicibus apud Cartesium", en *Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis* (1937), págs. 535-42. — J. Hartland-Swann, "Descartes' 'Simple Natures'", *Philosophy*, XXII (1947), 139-52. — L. J. Beck, *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, 1952, págs. 66-74. — A. Boyce-Gibson, *Studies in the Cartesian Philosophy*, 1902, y *The Philosophy of Descartes*, págs. 154-63. — También el libro de Hamelin mencionado en la bibliografía de DESCARTES.

NATURALISMO. Puede definirse 'naturalismo' como la actitud filosófica, o la doctrina filosófica, o ambas a un tiempo, que estiman la Naturaleza, y las cosas en ella, como las únicas realidades existentes. Aunque esta definición es todavía demasiado amplia, puede notarse en ella una serie de restricciones; en efecto, excluye llamar "naturalismo" a la doctrina según la cual el órgano propio del conocimiento es la razón natural, y también a la doctrina que defiende el primado del Derecho natural, o jusnaturalismo (VÉASE).

La definición en cuestión es todavía, sin embargo, demasiado amplia, porque no queda claro en ella lo que se entiende por 'Naturaleza'. Se ha dicho a veces que el aristotelismo es naturalista, que son naturalistas los estoicos, los atomistas, etc. Hay algo de verdad en ello, pero sólo en cuanto aceptemos en cada caso una cierta idea de "Naturaleza". Pero como ello llevaría a largas dilucidaciones, y de ellas resultaría posiblemente que la idea de Naturaleza en Aristóteles es muy distinta de la idea de Naturaleza en los estoicos y más aun en los atomistas, es más razonable restringir el término 'naturalismo' a ciertas tendencias filosóficas modernas, y en particular a ciertas tendencias filosóficas manifestadas durante los siglos XVIII, XIX y XX. Puede decirse entonces que el materialismo es naturalista — aun cuando la inversa no es siempre cierta, es decir, se puede ser naturalista sin ser materialista. Puede decirse también que el mecanicismo es naturalista — aun cuando la inversa no sea tampoco cierta, es decir, se puede ser naturalista sin ser mecanicista. Con esto vemos ya que, aunque restringido a ciertas tendencias filosóficas, el naturalismo ofrece variantes. A ellas nos referiremos luego con más detalle. Por lo pronto, volvamos a la cuestión de si es posible definir 'naturalismo' en forma que sea a la vez suficientemente precisa y no demasiado estrecha.

Se ha indicado a veces que el naturalismo aparece como una negación de lo que podríamos llamar "sobrenaturalismo", entendiendo por este último no la afirmación de que todo lo que hay es sobrenatural, sino simplemente la afirmación de que hay, o puede haber, además de lo natural —de lo que a veces se ha llamado "este mundo", en contraposición con "el otro mundo"—, algo sobrenatural. Si aceptamos esta versión del naturalismo, concluiremos que aunque esta tendencia niegue lo sobrenatural, no es forzoso que niegue ciertas realidades, tales como "el espíritu", "la razón", "las ideas", etc. En efecto, estas "realidades no son, o no necesitan ser, propiamente hablando "sobrenaturales". Desde este punto de vista el naturalismo sería decididamente "anti-teológico", pero no, por ejemplo, "anti-espiritualista" o "anti-platónico". Ahora bien, estimamos que tanto Dilthey como Dewey tuvieron razón al intentar poner restricciones al significado de 'naturalismo'. Para Dilthey el naturalismo es una concepción del

mundo (v.) —muy ligada al materialismo, por no decir identificada a menudo con ella— en la cual no cabe ningún reino "ideal". Por eso Dilthey contrapone el naturalismo a las concepciones que llama "idealismo objetivo" e "idealismo de la libertad". Para Dewey, es impropio considerar que el esplritualismo metafísico, el idealismo y otras doctrinas afines son, o pueden ser, naturalistas. Estas doctrinas pueden ser, si se quiere, "anti-sobrenaturalistas", pero no son por ello todavía, según Dewey, naturalistas. Son más bien, dice Dewey, "una herencia histórica del sobrenaturalismo puro y simple" o "una versión filosófica diluida del sobrenaturalismo histórico". Según esto, "lo espiritual", "lo ideal", etc., no son réductibles a lo "natural". Y si se considera que son réductibles a lo "natural", entonces es mejor decir que son realidades "naturales" de tipo "no material". Afirmar que hay un reino "platónico" de ideas, valores, etc., es para Dewey equivalente a afirmar que hay una realidad no natural; se trata, en suma, indica dicho autor, de un "sobrenaturalismo racionalista".

Es interesante observar que Dewey fundamenta el naturalismo, y la contraposición entre naturalismo y las diversas formas de sobrenaturalismo, en una idea del hombre. Dewey sostiene que todas las formas de pretendido anaturalismo y antinaturalismo espiritualistas o racionalistas se basan en la idea de que el hombre es un ser depravado que necesita alguna especie de salvación. Lo que hacen, pues, tales pseudo-naturalismos es afirmar que la "salvación" en cuestión se halla en la contemplación de un mundo inteligible, en la incorporación a la razón universal, etc. En tal caso, es decir, si se admite la premisa indicada, es más razonable adherirse a un franco sobrenaturalismo, el cual tiene por lo menos la ventaja de que explica la "salvación" por la "redención" y centra el reino de lo no natural en lo personal divino.

Es también interesante advertir que Dewey contrapone el naturalismo al positivismo científico (o, mejor dicho, "cientificista"), el cual no sería, según dicho autor, más que una de las variedades del pseudo-naturalismo racionalista.

Nos hemos detenido en las opiniones de Dewey, porque se trata no sólo de uno de los representantes más destacados del naturalismo en sentido estricto, sino también por haberse ocupado con frecuencia de la cuestión de la índole del naturalismo como doctrina filosófica. Hemos indicado antes que las restricciones impuestas por Dewey (y antes, desde un punto de vista muy distinto, por Dilthey) al naturalismo son necesarias con el fin de no diluir excesivamente el significado de 'naturalismo'. Ahora bien, ello no quiere decir que el naturalismo sea necesariamente una posición filosófica dogmática; en verdad, tiene más de "actitud" que de "doctrina". Tampoco quiere decir que no haya variantes en el naturalismo, aun restringido en la forma antedicha. Dos de estas variantes son dignas de mención.

Por un lado, hay un naturalismo que podemos llamar "reduccionista"; éste consiste en sostener que todo lo que hay es "natural", es decir, que todas las entidades existentes son "entidades naturales" o, si se quiere, pertenecientes al complejo (y al orden) de la Naturaleza. Pero, además, y sobre todo, consiste en sostener que todo lo que no parezca entidad natural deberá "reducirse" a una entidad natural o explicarse mediante una entidad natural. Las entidades naturales de que ahora hablamos no deben ser confundidas con los objetos de que se ocupan las ciencias naturales. Pueden ser, y son con frecuencia, entidades de que se ocupan las ciencias "humanísticas" y las ciencias sociales, y también entidades que son objeto de la experiencia cotidiana.

Por otro lado, hay un naturalismo que sin negar que cuanto exista es "Naturaleza", y tratando a toda costa de mantener la continuidad de lo real como una "continuidad natural", se resiste a practicar un reduccionismo como el indicado. Este naturalismo antirreduccionista se ha manifestado en diversas ocasiones dentro del naturalismo, pero se ha presentado como "programa filosófico" sólo hacia mediados del presente siglo bajo los auspicios de un grupo de pensadores norteamericanos que han colaborado en el volumen titulado *Naturalism and the Human Spirit* (1944, ed. Y. H. Krikorian).

Este último naturalismo —que puede llamarse, y ha sido llamado a veces "neo-naturalismo"— procede en gran parte de Dewey y acepta implícitamente gran parte de las restricciones impuestas por Dewey al naturalismo. Sin embargo, podría acusar a Dewey de desembocar, sin quererlo, en una posición dentro de la cual la actitud naturalista se hallaría incómoda. En efecto, aunque en su "práctica filosófica" Dewey no fue "reduccionista", parecía postular un "reduccionismo" en su "programa filosófico": la "reducción" constante de todo lo no-natural (o aparentemente no-natural) a lo natural. Pero esta reducción es practicable solamente por medio de la razón — que es, como trató de mostrar Meyerson, "naturalmente reduccionista". Con ello el naturalismo se convertiría en un neo-racionalismo y, por tanto, en un pseudo-naturalismo. Para evitar estas consecuencias, los neo-naturalistas aludidos han tratado de ampliar el marco del naturalismo. En algunos casos, la "ampliación" de referencia ha sido muy prudente. Pero en otros ha sido bastante radical. Así, por ejemplo, William R. Dennes, uno de los colaboradores del antedicho volumen, afirma que mientras las viejas interpretaciones naturalistas pensaban en términos de materia, movimiento y energía, o inclusive en términos de substancia y atributo (por tanto, en términos racionalistas y "estáticos), las nuevas concepciones piensan en términos de "acontecimientos", cualidades y relaciones, o de proceso y carácter, esencia y flujo *(op. cit.*, pág. 270). Por tanto, el naturalista contemporáneo cree "(1) que las tres categorías básicas que emplea [proceso, cualidad, relaciones] designan aspectos de seres existentes que son efectivamente dados en la experiencia"; que "(2) ningún ejemplo de muchos de estos aspectos existe aparte de ejemplos de otros aspectos, aun cuando los aspectos puedan distinguirse por una 'distinción de razón' "; y que (3) pueden darse ejemplos de los aspectos significados por sus términos categoriales a cualquiera que desee una definición de estos términos" (pág. 283). Sterling P. Lamprecht dice que "la existencia de Dios en el sentido de una persona es una posibilidad abierta" (pág. 31) y John Hermán Randall, Jr., manifiesta inclusive que el naturalismo "debe asimilar los valores auténticos de las filosofías personalistas y teístas dentro de su propio pensa-

miento y actitud científicos, aceptando lo que es efectivamente válido en la Vida espiritual' de las grandes visiones religiosas" (pág. 376). Con lo cual este neo-naturalismo, al radicalizar su positivismo, llega a considerar como positivos muchos elementos que el naturalismo, ahora ya tradicional, estimaba inexistentes en virtud o de su irreductibilidad a "naturaleza" o a causa de su supuesta no positividad. La única reducción admitida por el nuevo naturalismo es, pues, la reducción de lo sobrenatural a lo natural.

Es justo hacer constar que no todos los colaboradores del volumen en cuestión van tan lejos como los citados en su rechazo del "naturalismo tradicional". Así, por ejemplo, Ernest Nagel —considerado como uno de los "neo-naturalistas"— ha puesto de relieve en trabajos publicados posteriormente a la aparición del volumen de referencia que si bien una de las tesis principales del naturalismo es la de que hay en el Universo (como una de sus características) una "manifiesta pluralidad y variedad de cosas, de sus cualidades y de sus funciones", y que tal pluralidad y variedad no son meras "apariencias", otra de las tesis es la del "primado existencial y causal de la materia organizada en el orden ejecutivo de la Naturaleza", de modo que parece postularse aquí un "reduccionismo". A diferencia del reduccionismo "tradicional", sin embargo, Nagel indica que no hay que fiarse exclusivamente de los supuestos poderes de la razón, ya que aunque "el orden y conexión de las cosas son todos accesibles a la investigación racional, estos órdenes y conexiones no son todos derivables mediante métodos deductivos de ninguna serie de premisas que la razón deductiva pueda certificar".

Otras tendencias del naturalismo contemporáneo se han basado en las ciencias naturales, que han tomado como modelo para su interpretación filosófica. Ya en el naturalismo del siglo XIX se manifestaban diversas variedades de acuerdo con la orientación hacia el tipo de conocimiento físico-matemático o el tipo de conocimiento biológico-social. Sin embargo, el método utilizado —el de la reducción— no quedaba sensiblemente modificado. En cambio, en las más recientes tendencias naturalistas (y sobre todo en la que hemos mencionado antes) el método es determinante y, por lo tanto, no se considera del mismo modo un naturalismo con método racionalista u otro con método preponderantemente funcional. Estas nuevas formas de naturalismo han sido apoyadas, por lo demás, por los resultados del evolucionismo (VÉASE) emergentista, cuya más sobresaliente característica es precisamente el intento de no salir del marco de la Naturaleza, pero a la vez de admitir inclusive las irreductibilidades ontológicas no estáticas o dadas de una vez para siempre. La aproximación del naturalismo al evolucionismo emergentista ha sido, así, completada con su tendencia al empleo de métodos funcionales que le han permitido, a su entender, encontrar una posición intermediaria entre el extremo realismo de las esencias y de los valores y el puro terminismo de muchos de los positivistas lógicos. En todo caso, realismo y terminismo tienen en el nuevo naturalismo las características de ser simplemente métodos. Ahora bien, si las nuevas corrientes naturalistas rechazan, como hemos visto, el reduccionismo, una distinción entre naturalismo y no-naturalismo no es ya tan radical como Dewey supone. En todos habría un intento de superación del racionalismo tradicional, considerado, según indica J. B. Pratt, como investigación del mundo de esencias a diferencia de la investigación del mundo de las existencias (*Naturalism*, 1939, pág. 17). Todo el "neonaturalismo" podría ser considerado, para emplear el vocabulario de Gilson, como una de las reacciones contemporáneas de "la existencia contra la esencia", en particular la "esencia" tal como fue defendida por todos los que intentaron reducir la realidad a razón.

J. Ward, *Naturalism and Agnosticism*, 1899. — W. R. Sorley, *The Ethics of Naturalism*, 1904. — André Cresson, *Les bases de la philosophie naturaliste*, 1906. — W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung*, 1911 (*Gesammelte Schriften*, VIII, 1931). — Roy Wood Sellars, *Evolutionary Naturalism*. 1922. — James Bissett Pratt, *op. cit.* — P. Romanell, *Verso un naturalismo critico; riflessioni sulla recente filosofia americana*, 1953 (en trad. esp.: *El neo-naturalismo norteamericano*, 1956). — Id., id., *Toward a Critical Naturalism*, 1957. — Marvin Farber, *Naturalism and Subjectivism*, 1959 [American Lecture Series. Bannerstone Division of American Lectures in Philosophy, ed. M. Farber]. — G. P. Conger, *Synoptic Naturalism*, 1960 [del mismo autor: *A World of Epitomizations*, 1931]. — W. R. Dennes, *Some Dilemmas of Naturalism*, 1960 [F. J. Woodbridge Lectures, 6]. — E. M. Adams, *Ethical Naturalism and the Modern World-View*, 1960 [varias formas de naturalismo en ética: clásico, emotivo, lógico]. — Giovanni di Crescenzo, *Naturalismo e ipotesi metafisica*, 1962. — Además, el volumen colectivo editado por Y. H. Krikorian mencionado en el texto del artículo. — Los trabajos de Ernest Nagel a que nos hemos referido *supra* son: "Naturalism Reconsidered", en *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, XXVIII (1954-1955) y "Are Naturalists Materialists?", *The Journal of Philosophy*, XLII (1945), ambos reimpresos en el libro del mismo autor: *Logic Without Metaphysics, and Other Studies in the Philosophy of Science*, 1956, págs. 3-18 y 19-38 respectivamente.

NAUFRAGIO. El término 'naufragio' ha sido empleado por Ortega y Gasset numerosas veces para describir uno de los modos de ser de la vida humana — lo que podríamos llamar "categorías vitales". Entre los muchos textos al efecto elegimos el siguiente, que procede de su trabajo "Pidiendo un Goethe desde dentro" (1932), reimp. en *Obras completa»*, IV, 395-420: "La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura — un movimiento natatorio... La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación."

La idea de la vida como naufragio, y en particular la idea de que la cultura es algo que el hombre hace para sostenerse a flote, aparece ya en Ortega en 1914 (*O.C.*, I, 354-6). Luego ha sido reiterada, y precisada, er» diversas ocasiones; así, además del texto citado, tenemos: *O.C.*, IV, 321 (1930); V, 472 (1932); V, 24 (1933); IV, 254 (1950). Hay otros pasajes, pero consideramos éstos suficientes.

La idea orteguiana del "naufragio" ofrece cuando menos dos aspectos estrechamente relacionados entre sí: (1)

Una noción que podríamos llamar "vital" de la cultura, es decir, la noción de que la cultura no se basta a sí misma, sino que se justifica solamente en cuanto sostiene vitalmente al hombre. Por eso la cultura puede ser "nerviosa" o "adiposa", "auténtica" o "inauténtica". (2) Una noción de la vida humana como un estar originariamente perdido o, mejor dicho, como el problema de sí misma. La vida humana busca un saber que es primariamente el "saber a qué atenerse", y con este saber se entreteje la cultura o, si se quiere, este saber es radicalmente hablando la cultura misma.

Karl Jaspers ha usado el término *Scheitern (Philosophie,* III, págs. 219 y sigs.), que en la versión española (*Filosofía,* tomo II, págs. 603 y sigs.) ha sido traducido por 'fracaso', pero que podría traducirse por 'naufragio'. En efecto, el *Scheitern* de que habla Jaspers es un "término último"; no es, pues, creemos, propiamente un "fracaso", sino más bien una "frustración" y un "naufragio". Jaspers indica que el mundo "naufraga" como realidad empírica en la "orientación en el mundo"; que el "ser-sí-mismo-en-sí" de la existencia naufraga en la "aclaración existencial"; que el pensamiento naufraga en la trascendencia. Que hay aquí un naufragio (y una frustración) más bien que un fracaso propiamente dicho, se advierte en otras expresiones usadas por Jaspers para describir los modos de ser de las diversas "realidades"; entre estas expresiones destaca la de "no poder sostenerse por sí mismo", y ello obviamente es algo que corresponde al modo de ser que es el naufragar.

NÁUSEA. En su novela *La náusea* (*La nausee* [1938]) Jean-Paul Sartre introdujo una descripción de "la náusea" de la que se ha hecho uso frecuente para caracterizar el existencialismo en general y la filosofía existencialista de Sartre en particular. El principal personaje de dicha novela, Roquentin, escribe que ha tenido "una iluminación" y que ésta consiste en descubrir lo que quiere decir 'existir'. Antes había pensado (o supuesto) que la existencia era algo vacío que se añadía a las cosas desde fuera. Ahora comprende que lu existencia no es ninguna categoría abstracta, sino "la masa" de la cual están hechas las cosas. Las cosas mismas se desvanecen para desvelar la existencia. Las cosas y sus relaciones parecían algo arbitrario y sobrante; todo, incluyendo el propio Roquentin, le parecía a éste sobrante. Lo cual era "absurdo". Pero en este absurdo se encontraba "la clave de la Existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida". Era absurdo, porque no se explicaba. El mundo de las explicaciones era distinto del de la existencia. Un círculo se explica, pero no existe. Esa raíz que yo veo, en cambio, existe en la medida en que no puede explicarse. "Lo esencial —escribe Roquentin— es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad... Ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es un falso semblante, una apariencia que se puede disipar; es lo absoluto y, por tanto, la perfecta gratuidad. Todo es gratuito; este jardín, esta ciudad y yo mismo. Cuando uno acaba por darse cuenta de ello, el corazón queda oprimido y todo empieza a flotar...: he aquí la náusea."

Como Sartre trata sólo brevemente de la náusea en *El ser y la nada (L'Être et le Néant* [1943]), y como, además, en esta última obra se refiere a la náusea específicamente como "náusea corporal" (o del "En-sí" en cuanto cuerpo), se ha dicho a veces que se trata de una simple manifestación literaria del pensamiento existencialista sartriano. Hay en ello algo de cierto por lo menos en un punto: en que no se puede reducir dicho pensamiento al "sentimiento fundamental de la náusea" (y de lo absurdo), por razones análogas por las que no se puede reducir el pensamiento de Heidegger (inclusive sólo el del "primer Heidegger") al "sentimiento fundamental de la angustia" revelador de la nada, o al "sentimiento fundamental del aburrimiento profundo" revelador del ser. Sin embargo, "la náusea" desempeña un papel fundamental por ser uno de los modos como el "En-sí" reacciona ante el descubrimiento de la "esencial contingencia" del mundo y de sí mismo.

NAUSIFANES DE TEO (*fl. ca.* 300 antes de J.C) ha sido considerado durante un tiempo como un filósofo de tendencia atomista que fue maestro de Epicuro, pero ello se estima hoy harto improbable; lo que parece cierto es que Nausifanes de Teo fue uno de los primeros discípulos de Pirrón (VÉASE) y que transmitió a Epicuro noticias de las doctrinas pirrónicas, que interesaban grandemente al filósofo atomista. Nausifanes defendió como ideal ético la llamada *acataplexia o* imperturbabilidad, muy semejante a la *ataraxia* (VÉASE) pirrónica.

Noticias sobre N. en Diog. L. 64, 69, 102. — Véase S. Sudhaus, "Nausiphanes", *Rheinisches Museum,* XLVIII (1893), 321-41. — Id., íd., "Exkurse zu Philodem", *Philologus,* LIV (1895), 80-92, especialmente 88-92.

NECESIDAD. Examinamos en este artículo el concepto de necesidad principalmente desde el punto de vista ontológico y metafísico. Referencias más precisas a la necesidad en sentido lógico se encuentran en Modalidad (VÉASE). Algunas de las cuestiones planteadas por la necesidad en sentido real se encuentran en Determinismo (v.).

Tanto algunos presocráticos (por ejemplo, Anaxágoras, Demócrito) como Platón emplearon el concepto de necesidad. Pero sólo Aristóteles dio sobre él precisiones suficientes. Un pasaje particularmente iluminativo al respecto se encuentra en *Met.,* Λ VII 1072 b sigs. Según el Estagirita, el concepto de lo necesario tiene los siguientes sentidos: (1) la necesidad resulta de la coacción; (2) la necesidad es la condición del Bien; (3) es necesario lo que no puede ser de otro modo y lo que, por consiguiente, existe solamente de un modo. El sentido (3) es el más pertinente para nuestro propósito y el que ha ejercido más larga influencia. Mediante el mismo podemos distinguir entre la necesidad, ανάγκη, y el destino (v.), εἱμαρμένη, así como entre lo que sucede por necesidad, κατ'ἀνάγκην, y lo que tiene lugar por accidente, κατὰ συμβεβηκός. Ahora bien, aun reducida al sentido (3), la noción de necesidad puede entenderse de dos maneras: (a) como necesidad ideal y (b) como necesidad real. (a) expresa encadenamiento de ideas; (b), de causas y efectos.

Es frecuente en muchos filósofos pasar de la necesidad ideal a la real y viceversa. En el primer caso se supone que hay una razón que rige el universo. En el segundo, que el riguroso encadenamiento causal puede expresarse en términos de necesidad ideal. Para evitar estas confusiones, los escolásticos propusieron

confrontar la noción de necesidad con otras nociones modales (entendidas en sentido ontológico) y distinguir entre varios tipos de necesidad. En lo que toca al primer punto afirmaron que la necesidad incluye la posibilidad (v.), es contradictoria con la contingencia (v.), y es contraria a la imposibilidad. En lo que se refiere al segundo punto, propusieron varias distinciones en el concepto de lo necesario — definido como lo que es y no puede no ser, *quod est et non potest non esse.* En primer lugar, hay la necesidad lógica, la física y la metafísica. En segundo lugar, hay la necesidad absoluta (lo necesario *simpliciter,* ἀναγκαῖον ἁπλῶς) y la necesidad relativa, condicionada O hipotética (ἀναγκαῖον ἐξ ὑποθέσεως). En tercer lugar, hay la necesidad coactiva y la necesidad teleológica. Finalmente, hay la necesidad determinada por el principio mismo de que lo necesario deriva: de la forma, de la materia, etc. Con lo cual se establece una gradación entre formas de necesidad que van de lo absoluto a lo más condicionado, y aun que permiten inclusive comprender la necesidad condicionada como una atenuación de la absoluta. En verdad, sólo de Dios se suele decir que no puede ser que no sea, mas ese *non potest non esse* se refiere a algo más que a su constitución formal. Pues los principios y las verdades eternas son también —cuando menos para las direcciones "intelectualistas"— necesarios; aun cuando sean para las direcciones más voluntaristas dependientes de la "arbitrariedad" divina (véase DIOS).

Por lo general, la época moderna entiende la necesidad en un sentido preponderantemente ideal-racionalista, de tal modo que, más bien que distinguir entre la necesidad absoluta y la condicionada, distingue entre la ideal y la real, y atribuye a la primera un carácter absoluto (primero para la mente, y luego para la cosa misma). En Descartes, esto se hace posible por haber situado previamente a Dios fuera de la esfera de la necesidad propiamente dicha: Dios no hace lo que hace por concordar consigo mismo, sino porque su hacer libérrimo crea el ámbito de cualquier posible concordancia. Así, la necesidad es, en último término, la trama ideal dentro de la cual son dados, una vez puestos, los principios y las consecuencias. En Spinoza, lo necesario es forzosamente, porque es contradictorio su no ser. De ahí su definición de 'necesario': *necessarium est id quod nulla rationae causa datur, quae impendit, quominus existat (Eth.,* I, prop. XI), definición tautológica sólo si no se tiene en cuenta que la definición del campo ideal se superpone exactamente en dicho autor con lo que ocurre en el campo real. En su intento de fundir las concepciones modernas con las distinciones antiguas, Leibniz distingue más bien entre los conceptos de necesidad metafísica o absoluta; lógica, matemática o geométrica; física o hipotética, y moral o teleológica. La primera necesidad lo es por sí; la segunda lo es porque lo contrario implica contradicción; la tercera, porque hay riguroso encadenamiento causal condicionado por un supuesto dado; la última, porque el acto necesario se deriva de la previa posición de fines. No hace falta decir que la escuela de Wolff intentó reducir también aquí las diversas acepciones al concepto racional, y la definición de lo necesario, tanto absoluto como condicionado, a aquello cuyo contrario implica contradicción (Wolff, *Ontologia,* § 279). Por otro lado, las tendencias llamadas empiristas descubrieron en la necesidad algo muy distinto tanto de un concepto abstracto como de un principio ontológico; como toda idea, la necesidad tiene que surgir de una impresión, de una representación, y de ahí que para Hume la necesidad sea resuelta últimamente en una costumbre. Kant intenta mediar entre estos opuestos con su teoría de la necesidad como categoría de la modalidad, procedente de los juicios apodícticos; la necesidad se opone entonces a la contingencia y es "aquello en que la conformidad con lo real está determinada según las condiciones generales de la experiencia". Después de Kant, en cambio, y sobre todo en el curso del idealismo alemán, el problema de la necesidad ha sido tratado más bien al hilo del problema de la libertad: lo que en el artículo correspondiente se ha dicho sobre ésta puede examinarse para comprender aquélla.

Entre los filósofos contemporáneos que se han ocupado del problema de la necesidad (en sentido ontológico) destaca Nicolai Hartmann. Distingue este filósofo (Cfr. *Möglichkeit und Wirklichkeit,* 1938, págs. 42 y sigs.) entre los siguientes tipos de necesidad: (A) La necesidad lógica, que tiene la forma del "si-entonces", aun cuando el "si" sea incondicionado. (B) La necesidad esencial, que se refiere a todo el dominio del *ser* ideal, donde la estructura lógica formal representa un mero "corte". Esta necesidad esencial se opone a lo accidental, pues aunque arraiga en el ser ideal no se limita a él, sino que se extiende por el orbe de lo real. Pero también vale para esta necesidad la independencia del último fundamento. (C) La necesidad cognoscitiva, que depende de la lógica, aun cuando no consiste en una "necesidad de la intelección", sino en la "intelección de la necesidad". Por eso tal necesidad es tratada como una categoría modal especial. (D) La necesidad real, a veces identificada con la causal, aun cuando ésta sea sólo una manifestación de aquélla. En efecto, hay entre las cosas otras conexiones reales además de las físicas (las orgánicas, las estructurales, etc.). Sin embargo, el propio Hartmann reconoce que desde el punto de vista ontológico son fundamentales únicamente —por ser "modos de ser" primarios— la necesidad real y la esencial.

O. Liebmann, "Drei Arten der Notwendigkeit", en el tomo *Gedanken und Thatsachen,* I, 1883, págs. 1-45. — Jacques Chevalier, *La notion* A* *nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs,* 1915. — Guy Jalbert, O. F. I., *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs,* 1961. — C. J. Ducasse, *Causation and the Types of Neccessity,* 1924. — G. Stammler, *Notwendigkeit in Natur- und Kulturwissenschaft,* 1926. — Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935. — Jean Laporte, *L'idée de nécessité,* 1941. — Albert Hofstadter, "Six Neccesities", *The Journal of Philosophie,* LIV (1957), págs. 597-613 [conceptos de necesidad lógica, lingüística, óntica, física del imperativo hipotético y del imperativo categórico]. — Para la noción de necesidad en lógica véase la bibliografía de MODALIDAD.

NECESITARISMO. Se ha dado a veces este nombre —más usado en inglés (*Necessitarianism*) que en español o en otras lenguas— para desig-

mar las doctrinas según las cuales todo ïo que acontece, acontece necesariamente no habiendo margen para el azar. Los partidarios del necesitarismo pueden ser llamados "necesitaristas", o también "necesitarios" — este último vocablo, en contraste con "libertarios" cuando 'libertarios' se usa no para referirse a los anarquistas, sino a los partidarios de cualquier sistema en el cual no sólo se admite la libertad (o el libre albedrío), sino que se otorga a la libertad (o, según los casos, al libre albedrío) un puesto central en el correspondiente sistema.

El necesitarismo puede adoptar diversas formas. Una de ellas es el fatalismo (VÉASE), cuando la necesidad es identificada con el *fatum*, hado o destino. Otra de ellas es el determinismo (v.), cuando la necesidad es identificada con la determinación, y muy especialmente con la determinación de índole causal. En rigor, el vocablo 'necesitarismo' puede emplearse con ventaja para referirse a cualesquiera sistemas en los que se da una importancia capital, y hasta exclusiva, a la noción de necesidad para la explicación de todos los fenómenos, naturales o no naturales, pudiendo luego especificarse en qué sentido se entiende 'necesidad' y usarse entonces otros nombres como variantes del necesitarismo.

NEGACIÓN. En el artículo Negativo (VÉASE) nos hemos referido al uso de este término en las expresiones 'proposición negativa' y 'juicio negativo', tan corrientes en la lógica tradicional. Aquí trataremos en general del concepto de negación. Aunque tal análisis será primariamente lógico, mencionaremos también, como complemento a lo dicho en el artículo Nada (v.), algunas de las cuestiones metafísicas (o, según algunos autores, "pre-lógicas") suscitadas por dicho concepto.

Negación es, ante todo, el nombre que recibe la conectiva singular 'no'. Esta conectiva es simbolizada por ' ~ ', de modo que

$$\sim p$$

se lee:

no p

y puede tener como ejemplo:

Sócrates no es japonés,

forma idiomática de las expresiones:

No (Sócrates es japonés)

No es el caso que Sócrates sea japonés.

Algunos autores proponen como signo ' — ', también antepuesto a la fórmula o fórmulas que son negadas así, por ejemplo: '$— p$'. Otros utilizan ' — ' sobrepuesto a las letras sentenciales que son negadas; así, por ejemplo: '$\overline{p \vee q}$' (no p o no q) o a toda la fórmula; así, por ejemplo: '$p \vee q$' (no ρ o q). Algunas (pocas) veces se ha empleado un acento, ' ' ', después de la letra; así, por ejemplo: 'p ''. En la notación de Łukasiewicz, ' — ' es representado por la letra 'N' antepuesta a las fórmulas; así, ' $\sim p$ ' se escribe 'Np'. Observemos que en la notación de Hilbert-Ackermann ' — ' es usado como signo de equivalencia.

' — ' sobrepuesto a las letras o símbolos que representan clases, es usado como signo del complemento (o negación) de tales clases. El mismo signo sobrepuesto a las letras o símbolos que representan relaciones, es usado como signo del complemento (o negación) de tales relaciones. Véase COMPLEMENTO.

En la lógica sentencial la doble negación se escribe yuxtaponiendo a un signo ' — ' otro signo ' — '. Así, la ley de doble negación, que es una de las leyes de la lógica sentencial se formula: '$p =$ En la lógica de clases y relaciones se sobreponen dos rayas horizontales encima del símbolo o símbolos; por ejemplo: $\bar{A}$, $\bar{I}$, etc.

Como hemos visto en el artículo sobre las Tablas de verdad, la tabla de verdad en la lógica bivalente para ' — p ' da efe si el valor de verdad 'p' ha sido indicado por ve, y ve si el valor de verdad de 'p' ha sido indicado por efe. Para la tabla de verdad de ' — p' en una lógica trivalente, véase POLIVALENTE.

El lector habrá observado ya que hay una diferencia entre el modo como se ha introducido aquí la negación lógica y el modo como se ha descrito en el artículo Negativo. En efecto, en el presente artículo la negación se expresa mediante un signo antepuesto a una fórmula y que puede traducirse por la expresión 'No es el caso que' antepuesta a cualquier enunciado de cualquier parte de la lógica: sentencial, cuantificacional, etc. En el artículo aludido, en cambio, la negación se refiere a la cópula. Este es, dicho sea de paso, uno de los motivos que nos han impelido a escribir dos artículos distintos sobre un tema por lo demás similar.

Entre los signos usados en la lógica hay dos que reciben los nombres de *negación conjunta* y *negación alternativa*. El primero de tales signos es ' ↓ '; el segundo ' | '. Remitimos a lo dicho sobre ellos en el artículo Conectiva; allí hemos indicado su modo de leerlos, ejemplos de los mismos y diversos modos de definir mediante ellos otras conectivas.

Volvamos ahora a la conectiva ' ~ '. Ésta figura, ya sea como signo primitivo, ya como signo definido, en la mayor parte de los cálculos lógicos. Pero hay ciertos cálculos de los que '~' ha sido excluido. El ejemplo más eminente de ellos lo tenemos en la lógica intuicionista (véase INTUICIONISMO). Según ella, una entidad matemática existe sólo cuando puede ser (intelectualmente) construida. Las proposiciones sobre entidades matemáticas no existentes carecen, pues, de sentido. Por eso dicen los intuicionistas que la negación no es una actividad matemática, sino pre-matemática. Ello no significa que el intuicionista desarrolle su actividad matemática en una forma azarosa, abierta siempre inesperadamente a la posibilidad de construir entidades matemáticas antes excluidas (o simplemente no tratadas); cuando se deriva una contradicción de la suposición de que una proposición matemática es verdadera, hay que eliminar tal proposición. La exclusión intuicionista de la negación está, pues, ligada a un cierto modo de interpretar la noción de existencia *de las entidades matemáticas*.

Notemos, sin embargo, que la actitud de los intuicionistas frente al problema de la negación, aunque basada siempre en las ideas fundamentales antes expuestas (y debidas principalmente a Brouwer), es diversamente matizada. En algunos casos la actitud adoptada parece ser todavía más "radical" que la antes indicada; en otros, en cambio, menos "radical". Ejemplo de lo primero es la matemática intuicionista sin negación elaborada por G. F. C. Griss. Según este autor, la construcción a la cual se refiere Brouwer debe ser efectiva. No debemos suponer, pues, ninguna de-

terminada entidad matemática para luego excluirla si su construcción conduce a contradicción. La matemática *intuicionista* sin negación, de Griss, admite una entidad matemática sólo si ha sido construida; únicamente cuando hay un ejemplo de un concepto matemático puede admitirse tal concepto. Como consecuencia de ello, en el sistema de Griss sólo tienen sentido las proposiciones verdaderas. Ejemplo de lo segundo es el concepto de "expectación" elaborado por Heyting, un concepto íntimamente ligado con el de confirmación, pues adquiere sentido en vista de la confirmación o no confirmación de una proposición matemática propuesta.

Las nociones hasta aquí analizadas son de Índole lógica y matemática. No deben ser consideradas en ningún caso como fundadas en una teoría general filosófica o metafísica de la negación. Junto a ellas se han presentado con frecuencia doctrinas que pretenden tener un alcance completamente general. Nos hemos referido a varias de ellas en el artículo sobre el concepto de Nada (VÉASE); hemos visto allí que hay inclusive algunos pensadores (Heidegger) que denuncian la "lógica" como impotente para decir algo acerca de la nada, pues la nada sería anterior al "no" y a la negación. Completemos ahora aquella exposición con la referencia a ciertas doctrinas que aspiran a formular una teoría general de la negación.

Una de estas doctrinas es la elaborada por varias escuelas de la Antigüedad, principalmente por los eleatas y los megáricos. Según la misma, todo lo que es, es actual y, por lo tanto, toda proposición que no se refiere a lo que es o que se refiere a lo que no es (como las proposiciones negativas) carece de sentido. Nos hemos extendido sobre este punto en los artículos Acto (v.) y Posibilidad (v.). Señalemos aquí que, así como en la matemática aludida de Griss sólo las proposiciones matemáticas verdaderas tienen sentido, en la doctrina referida sólo tienen sentido en general todas las proposiciones verdaderas.

Otra doctrina es la presentada por Husserl. Este filósofo ha señalado que no hay que buscar el origen de la negación en el primario juzgar predicativo (el cual constituye, a su entender, el tema central de la "gnoseología de la lógica"), sino que aparece ya en su forma primaria en la "esfera pre-predicativa de la experiencia receptiva", con lo cual la negación puede ser definida como "una modificación de la conciencia" — siempre que no entendamos 'conciencia' en un sentido meramente psicológico.

En una teoría de sentido más metafísico, Jean Guitton ha indicado que la negación puede ser examinada bajo la forma de la privación. Se trata, a su entender, de una operación que sólo aparentemente tiene un carácter lógico o un carácter psicológico. En rigor, cuando suponemos un acto de negación por parte de un ente, le atribuimos la condición humana y espiritual, por no decir que tal condición puede ser determinada muchas veces justamente mediante el acto de la negación, es decir, de la suposición de la privación ontológica de una realidad que es sustituida imaginativamente por otras realidades consideradas como "habiendo sido posibles". Por eso llega a decir Guitton que "lo propio del espíritu es ese poder que posee de suponer la inexistencia o la presencia de otra realidad distinta de la que está presente", lo cual supone la percepción inteligible del "modelo ontológico" que hace resaltar en las presencias las ausencias, y en las existencias ontológicas las carencias de la misma índole.

F. Heinemann ha elaborado una doctrina general de la negación a base de una crítica de diversas posiciones contemporáneas sobre el problema. Los resultados principales de tal doctrina son los siguientes: (1) Los términos por medio de los cuales se expresa la negación —'no' como respuesta negativa a una pregunta, 'no' como expresión negativa; 'lo negativo' y 'la nada'— son símbolos incompletos (en el sentido de Russell). (2) 'No' (en las dos formas antes mencionadas) es un signo operacional, esto es, un signo que expresa substracción; se halla, pues, en el nivel pre-lógico, concentrándose en la lógica en el acto de la eliminación. (3) Lo negativo —no-A; no ser; no existencia; nada— son ficciones inevitables. (4) La negación no es una categoría y no es anterior a la categoría de relación, porque ella misma es una relación. (5) La negación es, sin embargo, una relación significativa y no una relación entitativa. (6) La negación es una relación constructiva primitiva, implicada en toda determinación. (7) La negación es indispensable para una mente finita. (8) La función de la negación es la separación. (9) La separación es negación lógica y pre-lógica. (10) La negación carece de significación si se refiere solamente a "alteridad" o a diferencia, pero es plenamente significativa con auxilio de las leyes de contradicción y del tercio excluso (o su generalización).

Según Eric Toms, hay cuatro concepciones fundamentales de la negación: (1) Proposición negada o posibilidad negada; (2) Oposición; (3) Diferencia; (4) No existencia, o no ser [lo que hemos llamado más bien "Nada" (VÉASE)]. Dicho autor indica que ninguna de estas concepciones puede dar cuenta adecuadamente de la naturaleza de la negación. Sólo la última concepción parece capaz de hacerlo, pero ello es una ilusión, pues tan pronto como entendemos la negación como "no existencia" o "no ser" surgen las "paradojas de la negación", y especialmente la paradoja que consiste en explicar, o intentar explicar, la negación por "algo" que "no es".

Finalmente, A. J. Ayer ha llevado a cabo un análisis de la negación que, aunque basada principalmente en los usos de las expresiones negativas (o supuestamente negativas) en el lenguaje ordinario y en las formulaciones de la lógica, tiene asimismo un alcance general. Ayer procura definir o delimitar la clase de los enunciados negativos. Esta delimitación ha sido intentada por varios pensadores o escuelas, pero sin haber llegado a resultados satisfactorios. En efecto, ya comienza por resultar difícil la distinción entre enunciados negativos y enunciados positivos, por cuanto un enunciado como 'Pancracio es el hombre más rico de Badajoz' puede considerarse como equivalente al enunciado 'No hay nadie en Badajoz que sea tan rico como Pancracio'. Ni el punto de vista sintáctico, ni el psicológico ni el semántico resuelven, según Ayer, la cuestión de un modo completo. Pero, además, ninguno de estos puntos de vista puede responder todavía a la cuestión acerca de lo que es un enunciado negativo. Las diversas doctrinas forjadas

para responder a esta última cuestión tampoco pueden ser admitidas. Algunos, en efecto, han argüido que cuando se formula una expresión negativa no se predica nada de nada, ni se adscribe ninguna relación a nada, ni se caracteriza de ninguna manera ninguna realidad. Pero, como advierte Ayer, decir de algo que no es algo determinado, no es simplemente suprimir toda información sobre este algo: "decir que una descripción no proporciona gran información no es decir que no es en manera alguna una descripción". Ayer concluye, en vista de todo ello, que la diferencia entre enunciados afirmativos y enunciados negativos depende del modo como se acentúen cada uno de tales enunciados. Así, "un enunciado es negativo si indica que un objeto carece de una cierta propiedad más bien que indicar la propiedad complementaria; un enunciado es negativo si indica que cierta propiedad no es ejemplificada, más bien que indicar que la propiedad complementaria es ejemplificada umversalmente". En última instancia, pues, la base de la distinción radica en lo que el mencionado autor llama los *grados de especificidad*. De este modo, la distinción entre enunciados afirmativos y negativos en términos de grados de especificidad permite decir algo acerca de la clase de los enunciados negativos y, de consiguiente, acerca del problema de la negación. Y aunque esta solución ofrece asimismo varias dificultades, no son, según Ayer, tan considerables como las planteadas por la mayor parte de las teorías hasta ahora formuladas.

Sobre el uso de la negación en lógica, véanse los tratados mencionados en las bibliografías de LÓGICA y LOGÍSTICA. Para la negación en la matemática intuicionista, véase la bibliografía de INTUICIONISMO. Para la teoría de Griss especialmente: G. F. C. Griss, "Negatieloze intuitionistische wiskunde", *Verslagen Ned. Ak. v. Wetens,* LIII (1944), 261-8. — Id., íd., "Negationless Intuitionistic Mathematics", *Proceedings Kon. Ned. Ak. v. Wetens,* IL (1946), 1127-33, LIII (1950), 456-63, LIV (1951), 452-71. — Id., íd., "Logic of Negationless Intuitionistic Mathematic", *ibid.*, LIV (1951). — P. C. Gilmore, "The Effect of Griss' Criticism of the intuitionistic Logic on Deductive Theories formalized within the Intuitionistic Logic", *ibid.*, LVI (1953), Ser A, 162-3. — A. Heyting, "G. F. C. Griss and His Negationless Intuitionistic Mathematics", *Synthèse,* IX, 2, Nº 2, págs. 91-6. — Aplicación de las teorías de Griss: N. Dequoy, *Axiomatique intuitionniste sans négation de Ia géometrie projective,* 1955. — Veli Valpola, *Ein System der Negationslosen Logik mit ausschliesslich realisierbaren Prädikaten,* 1955 [Acta Philosophica Fennica, 9]. — Para la tesis de Heidegger, obra mencionada en el artículo NADA (ver también el resto de este artículo y su bibliografía). — Para Husserl, *Erfahrung und Urteil,* 1939, ed. L. Landgrebe 5 21 a (la teoría referida sobre el juicio predicativo en *Fórmale und transzentale Logik,* 1929, § 1, del mismo autor). — Las tesis de J. Guitton, en *L'Existence temporelle,* 1949, especialmente págs. 23 y sigs. (trad. esp.: *La existencia temporal,* 1955). — Para Eric Toms, *Being, Negation, and Logic,* 1962. Parte I, cap. iv. — Para A. J. Ayer, "Negation", *The Journal of Philosophy,* XLIX (1952), 797-815, reimp. en la obra del mismo autor, *Philosophical Essays,* 1954, págs. 36-65. — Otros trabajos sobre el problema de la negación: J. J. Borelius, *Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation,* 181. — Nicolaus Petrescu, *Die Denkfunktion der Verneinung: eine kritische Untersuchung,* 1914. — O. Becker, "Mathematische Existenz", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* VIII (1927), págs. 496 y sigs. [también en edición separada]. — Hans Pichler, "Vom Wesen der Verneinung und das Unwesen des Nichtseins", *Blätter für deutsche Philosophie,* VIII (1934). — Gestrud Kahl-Fuhrtmann, *Das Problem des Nicht; kritisch-historische und systematische Untersuchungen,* 1934. — Karl Dürr, "Die Bedeutung der Negation. Grundzüge der empirischen Logik", *Erkenntnis V* (1935), 205-27. — B. K. Mallik, *The Real and the Negative,* 1940. — Adhar Chandra Das, *Negative* Fací, *Negation, and Truth,* 1943. — Ed. Morot-Sir, *La pensée négative,* 1947. — A. N. Prior, "Negative Quantifiers", *The Australasian Journal of Philosophy* XXXI (1953), 107-23. — G. H. von Wright, *On the Logic of Negation,* 1959 (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Physico-Mathematicae, XII, 4).

NEGACIÓN ALTERNATIVA. Véase CONECTIVA, NEGACIÓN.

NEGACIÓN CONJUNTA. Véase CONECTIVA, NEGACIÓN.

NEGATIVO. Según hemos visto en el artículo sobre la noción de proposición, las proposiciones negativas son una de las clases en que se subdividen las proposiciones simples (categóricas, predicativas o atributivas) por razón de la forma o modo de unión del predicado y el sujeto por medio del enunciado del juicio. El esquema tradicional más usado para representar las proposiciones negativas es 'S no es P', cuyo ejemplo puede ser 'La rosa no es roja'. Con frecuencia las proposiciones negativas son definidas como una de las clases en las que se subdividen las proposiciones por razón de la cualidad (VÉASE), pero hay que advertir que casi siempre las expresiones 'razón de la forma' y 'razón de la cualidad' tienen el mismo significado. Lo dicho de la proposión negativa puede afirmarse también del juicio negativo.

Se ha discutido varias veces si la negación de una proposición es o no posterior a la afirmación de la misma proposición. Algunos autores se inclinan por sostener que se puede hablar de proposición negativa sólo en tanto que se trata de la negación de una proposición afirmativa; lo negativo sería en este caso posterior (lógica, no psicológicamente) a lo afirmativo. Otros autores mantienen que la afirmación tiene lugar sobre un fondo de negación; nos hemos referido a este punto en el artículo Nada. Otros, finalmente, señalan que hay coordinación entre proposiciones negativas y proposiciones afirmativas. Este último punto de vista es el más difundido.

Ciertos filósofos (por ejemplo, Kant) suponen que por razón de la cualidad las proposiciones (o los juicios) pueden ser no solamente afirmativos y negativos, sino también "infinitos", "indefinidos" o "limitativos". En tales proposiciones el sujeto es excluido de la clase de los predicados a los cuales la proposición se refiere. Esquema de dichas proposiciones es: 'S es no-P', que Kant y otros (véase CUALIDAD) suponen ser una proposición de forma distinta a 'S no es P'. Otros filósofos, en cambio (entre ellos Aristóteles) rechazan que haya proposiciones "indefinidas"; a su modo de ver, en el esquema 'S es no-P' hay una afirmación y no una negación.

Para el concepto general de negación y los problemas que plantea tanto en lógica como en metafísica,

véase NEGACIÓN. El término 'negativo' es usado asimismo en la expresión 'teología negativa' a la cual nos hemos referido en TEOLOGÍA.

NELSON (LEONARD) (1882-1927) nació en Berlín, se "habilitó" en Göttinga y fue, a partir de 1919, "profesor extraordinario" en la Universidad de Göttinga. Nelson fue el promotor de la llamada "escuela neofriesiana", que aspiraba a continuar y desarrollar la labor filosófica iniciada por Fries (VÉASE) y la "escuela friesiana", especialmente a través del órgano de la escuela: los *Abhandlungen der Fries'schen Schule.* La primera serie de estos *Abhandlungen* se publicó de 1847 a 1849, bajo la dirección de E. F. Apelt, M. J. Schleiden y otros filósofos, discípulos de Fries (reimp. en 1 vol., 1962). La nueva serie fue dirigida por Nelson y apareció de 1904 a 1918. Colaboradores de esta serie fueron, además de Nelson, varios filósofos y psicólogos a los cuales nos hemos referido al final del artículo FRIES; a ellos pueden agregarse filósofos y matemáticos como J. Bernays, A. Fraenkel, Julius Kraft, etc. Julius Kraft (nac. 1898: *Die Methode der Rechtstheorie in der Schule von Kant und Fries,* 1924. — *Die "Wiedergeburt" des Naturrechts,* 1932. — *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie,* 1934, 2ª ed., 1959. — *Die Unmöglichkeit der Geistewissenschaft,* 1934, 2ª ed., 1959 [véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL]. — *Erkenntnis und Glauben,* 1937) continuó la orientación de Nelson y fundó en 1937 una continuación de la nueva serie de los *Abhandlungen:* la revista *Ratio.*

Lo más característico del pensamiento de Nelson es su examen del problema del conocimiento y del punto de partida y método de la filosofía. Según Nelson, es difícil, si no imposible, saber cuáles son dichos puntos de partida y método a causa de los "círculos viciosos" que se producen. Supongamos, en efecto, que la filosofía sea una busca racional de principios básicos —o supuestos principios básicos— destinados a explicar la naturaleza de la realidad. Estos principios no podrán obtenerse por medio de una inferencia deductiva (ya que entonces no serían básicos) ni tampoco por medio de una inferencia inductiva (ya que esta inferencia presupone justamente los "principios básicos" buscados), ni por medio de la intuición (pues tales principios no pueden presentarse como verdades evidentes por sí mismas). En vista de estas dificultades, Nelson postuló el método de un "regreso reflexivo" sobre los supuestos lógicos de los juicios corrientes. Tras esto, hay que examinar su verdad. A tal fin Nelson se sirvió del método de Fries, en el cual se postula un conocimiento inmediato (pero no intuitivo). Puede recurrirse, además, a la psicología para la "deducción" de los principios metafísicos, y entonces tenemos lo que Nelson llamó "deducción psicológica", distinta de la lógica, aunque no incompatible con ella.

Para Nelson, el conocimiento no es propiamente hablando un problema: es un hecho; por eso la psicología puede, y debe, dar cuenta de él. El conocimiento al cual se refiere Nelson no es, por lo demás, solamente el conocimiento de la realidad; es también, y a veces sobre todo, el conocimiento de principios de naturaleza ética, política, jurídica, etc. En la ética, por ejemplo, sucede lo mismo que en el conocimiento de la realidad natural. Tratar de averiguar cuáles son los principios éticos supremos conduce a círculos viciosos que solamente se rompen, o resuelven, en la medida en que se obtiene un conocimiento "inmediato", y de carácter "psicológico", de tales principios. El contenido de la ética son las acciones humanas, y la ética debe examinar si tales acciones se conforman o no al deber. Ahora bien, este deber no es una forma universal vacía, sino una "forma particular"; la unión del realismo con el idealismo, que en la "teoría del conocimiento" estaba ya insinuada, queda confirmada en la ética y más todavía en la filosofía política y del Derecho. Nelson mezcla aquí, siguiendo las inspiraciones de Fries, los problemas de la fundamentación apriórica con el examen de los complexos psicológicos, pero se trata de una mezcla que en vez de conducir a la afirmación del carácter sintético de ciertos juicios aprióricos, consigue destacar cada vez más la diferencia entre lo analítico y lo sintético. De este modo se inclina por la fundamentación axiomática, cuando menos de la parte formal de la filosofía del Derecho. En lo que toca a la parte material, Nelson establece una serie de postulados destinados a fundamentar todas las leyes prácticas y a constituir la sociedad según bases jurídicas científicas y no meramente arbitrarias.

Obras principales: "Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie", *Abhandlungen der Fries'schen Schule,* N. F., I (1904) ("El método crítico y la relación entre la psicología y la filosofía"). — "Ueber die nichteuklidische Geometrie und den Ursprung der geometrischen Gewissheit", *ibid.*, *I* (1904) ("Sobre la geometría no euclidiana y el origen de la certidumbre geométrica"). — "Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich?", *ibid.*, I (1904) ("¿Es posible la ciencia natural sin metafísica?"). — "Über das sogenannte Erkenntnisproblem", *ibid.*, I (1904) ("Sobre el llamado problema del conocimiento"). — "Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie", *ibid.*, III (1905) ("La imposibilidad de la teoría del conocimiento"). — "Die Theorie des Interesses", *ibid.*, IV (1905) ("La teoría del interés"). — "Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries. Eine Revision ihrer Prinzipien", *ibid.*, IV (1905) "La ética crítica en K., S. y F. Revisión de sus principios"). — *Kant und die nichteuklidische Geometrie,* 1906 *(Kant y la geometría no-euclidiana).* — *Ethische Methodenlehre,* 1915 *(Metodología ética).* — *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik.* I. *Kritik der praktischen Vernunft,* 1917 *(Lecciones sobre los fundamentos de la ética,* I. *Crítica de la razón práctica).* — *Die Rechtswissenschaft ohne Rech. Kritische Betrachtungen über die Grundlagen des Staats- und Völkerrechts, insbesondere über die Lehre von der Souveränität,* 1917 *(La ciencia del Derecho sin Derecho. Consideciones críticas sobre los fundamentos del Derecho público y del Estado, especialmente sobre la doctrina de la soberanía).* — *Die neue Reformation. I. Die Reformation der Gesinnung. Die Erziehung zum Selbstvertrauen;* II. *Die Reformation der Philosophie durch die Kritik der Vernunft,* 1918 *(La nueva reforma.* I. *La reforma de la actitud. La educación hacia la autoconfianza.* II. *La reforma de la filosofía mediante la crítica de la razón).* — *Vom Beruf der Philosophie unserer Zeit für die Erneuerung des öffentlichen Lebens,* 1918 *(De la misión de la filosofía de nuestro tiempo para la renovación de la vida pública).* — *öffentliches Leben,* 1918 *(Vida pública).* — *Demokratie und Führerschaft,* 1920 *(Democracia y caudillismo).* — *System der philosophischen Rechtslehre,* 1920 *(Sistema*

de la doctrina jurídica filosófica). — Ethischer Realismus, 1921 *(Realismo ético). — Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik,* 3 vols., 1924 *(Lecciones sobre los fundamentos de la ética). — Die bessere Sicherheit. Ketzereien eines revolutionären Revisionisten,* 1927 *(La mejor seguridad. Herejías de un revolucionario revisionista).*

Hay ed. de obras: *Sämtliche Werke,* incluyendo escritos postumos, varios de ellos ed. por Julius Kraft. — Véase también el volumen *Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik,* 1959, con prefacios y Botas por W. Ackermann, P. Bernays, D. Hilbert [reimp. de varios trabajos de L. N., incluyendo las "Bemerkungen über die nicht-Euklidische Geometrie" (véase *supra*)].

Véase A. Kronfeld, "Zum Gedächtnis L. Nelsons", *Abhandlungen der Fries'schen Schule,* N. F. 5. — B. von Selchow, *L. N., ein Bild seines Lebens,* 1938, ed. W. Eichler y M. Hart. — O. W. von Tegelen, *L. Nelsons Rechts- und Staatslehre,* 1958 [Schriften zur Rechtsl. und Politik, 13]. — Véase en el artículo sobre Fries la bibliografía sobre la escuela neofriesiana.

NEMESIO (*fl.* 400), obispo de Emesa (Fenicia), uno de los Padres griegos y uno de los filósofos de la llamada escuela de Alejandría (VÉASE) del neoplatonismo (v.), aprovechó muchos conceptos de esta tendencia para la elaboración de un pensamiento neoplatónico-cristiano en el cual, sin embargo, se rechazaban todos aquellos rasgos (por ejemplo, el emanatismo), incompatibles con las creencias. Nemesio se ocupó sobre todo de antropología filosófica en sentido cristiano en su obra *Sobre la naturaleza del hombre,* Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, una obra que tiene, al parecer, antecedentes en la tradición del estoicismo medio, así como de los conceptos de destino y providencia. Estos últimos fueron tratados por Nemesio en un sentido parecido al de Hierocles de Alejandría —cuyo tratado sobre el mismo asunto parece haber utilizado—, con insistencia sobre el predominio del segundo sobre el primero, pues la providencia corresponde al carácter personal de Dios mientras que el destino es entidad impersonal. Nemesio discute en su obra las opiniones de muchos filósofos antiguos sobre el hombre y su puesto en el universo, y se adhiere a algunas de ellas (por ejemplo, a la teoría platónica de la preexistencia de las almas, y a las doctrinas aristotélicas sobre las facultades del alma), rechazando otras por estimarlas incompatibles con los dogmas cristianos. Nemesio presenta al hombre como un ser que media entre el mundo sensible y el mundo inteligible, participando de ambos en la forma de una especie de "planta celeste".

La obra de Nemesio ejerció bastante influencia en la Edad Media, siendo traducida al latín dos veces, y otras dos durante el Renacimiento. Entre los autores en quienes ejerció influencia se cuenta San Juan Damasceno.

Ediciones: *De natura hominis,* ed. C. F. Marthae, Halae, 1802; ed. C. Holzinger, Lipsiae, Pragae, 1887, y C. J. Burkhard, Vind., 1891, 1892, 1896, 1901, 1902. — También Migne, *Patrologia Graeca,* XL, 504-817. — Véase M. Evangelides, *N. und seine Quellen,* 1882 (Dis.). — B. Domanski, *Die Lehre des Nemesios über das Wesen der Seele,* 1887 (Dis.). — Id., íd., *Die Psychologie des N. von E.,* 1900 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters, III]. — D. Bender, *Untersuchungen zu N. von Emesa,* 1898 (Dis.). W. Jaeger, *N. von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinem Anfänge bei Poseldonios,* 1914. — H. A. Koch, *Quellenuntersuchungen zu N. von Emesa,* 1921. — F. Lammert, "Hellenistische Medizin bei Ptolemais und Nemesios. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Anthropologie", *Philologus,* XCIV (1940), 125-141. — E. Skard, "Nemesios-Studien", *Symbolae Osloenses,* XV/XVI (1936), 23-43; XVII

NEMOHONCE. (VÉASE); HIPOLITUS OLEJNIZAK.

NEOCONFUCIONISMO. Véase CONFUCIONISMO, FILOSOFÍA CHINA.

NEOCRITICISMO. Ha sido frecuente llamar a la filosofía de Kant, "filosofía crítica" y también "criticismo" (v.). Estos dos últimos nombres se han usado asimismo para designar el kantismo (v.) y también la "actitud crítica" propia de ciertas tendencias en la época moderna. El término 'neocriticismo' ha sido usado a veces como equivalente a "neokantismo". A veces se ha restringido el uso de 'neokantismo' para designar el neokantismo alemán, desde el movimiento llamado "vuelta a Kant" (Otto Liebmann y otros) hasta el neokantismo de las escuelas de Badén y Marburgo. En este último caso se ha usado a menudo 'neocriticismo' para designar todo el movimiento neokantiano, tanto el alemán como el italiano, el francés, el inglés, etc. Algunos han llamado "neocriticismo" al neokantismo fuera de Alemania. Otros han llamado "neocriticismo" específicamente al kantismo o neokantismo francés e italiano. Los kantianos y neokantianos franceses e italianos se han calificado a sí mismos muchas veces de "neocriticistas". También se ha equiparado "neocriticismo" a la llamada "crítica filosófica" en el sentido de Renouvier y otros autores franceses de la época.

Como puede verse, 'neocriticismo' es un vocablo que ha sido usado, y sigue siendo usado, para designar diversas tendencias filosóficas más o menos afectas a la renovación del kantismo o por lo menos interesadas en tratar problemas suscitados por vez primera por las "Críticas" kantianas, y especialmente por la *Crítica de la razón pura.* En vista de esta diversidad de significados, conviene indicar en cada caso a qué tipo de criticismo, kantismo o neokantismo se refiere el vocablo 'neocriticismo", o bien emplear simplemente 'neocriticismo' en un sentido muy general para designar todo el movimiento neokantiano desde mediados del siglo XIX hasta la fecha, y especialmente desde 1870 hasta comienzos de la primera guerra mundial.

NEOESCOLÂSTICA. El movimiento llamado "neoescolástica", o "neoescolasticismo", es decir, la renovación de la escolástica (VÉASE) dentro del pensamiento moderno, y especialmente durante los siglos XIX y XX, puede ser considerado como un movimiento más amplio que el llamado "neotomismo", si bien este último dio origen a la neoescolástica y ha constituido hasta el presente la parte más central e importante de ella. En el artículo NEOTOMISMO tratamos de la renovación de la escolástica en la forma del tomismo; en el presente artículo trataremos sobre todo de los problemas suscitados por la neoescolástica, de las actitudes adoptadas frente a ella, de las posiciones de los neoescolásticos en general frente a la "filosofía moderna" y de diversas tendencias neoescolásticas.

Durante mucho tiempo hubo gran

divergencia de opiniones respecto al valor de una renovación escolástica, así como respecto a la posición de la neoescolástica frente al pensamiento moderno — y también respecto al puesto que la tradición escolástica ha tenido *en* el pensamiento moderno. Muchos autores modernos o, en todo caso, no escolásticos han negado todo valor a la tradición escolástica y han considerado todo intento de resurrección o revalorización de la misma como una "detención" en la marca del "progreso" filosófico. Muchos autores neoescolásticos, por otro lado, han afirmado que la filosofía moderna ha sido un "error" y hasta una especie de "degeneración" en el desarrollo armónico de una *philosophia perennis*. Pero estas posiciones extremas fueron luego abandonadas en favor de una mayor inteligencia mutua. En efecto, mientras muchos neoescolásticos han encontrado en la filosofía moderna y contemporánea elementos coincidentes que no se pueden fácilmente desdeñar, muchos filósofos no escolásticos, a su vez, han redescubierto tras su propia meditación elementos de la escolástica. El interés histórico-filosófico ha trabajado también en favor de la moderación. Más todavía: diversas investigaciones han acentuado el importante papel desempeñado por la escolástica clásica en el origen y desenvolvimiento de la filosofía moderna, tendiéndose de este modo un puente entre dos períodos que en los siglos XVIII y XIX se solían considerar como completamente separados. La filosofía escolástica clásica no ha sido ya desde entonces un "extraño interludio". Y, por lo tanto, la neoescolástica no ha podido ser considerada tampoco como una mera reviviscencia de lo definitivamente pasado. El estudio de la influencia de la escolástica sobre Locke (Küppers, Jaspers), sobre Spinoza (Freudenthal), sobre Descartes (Gilson, Koyré, Hertling), sobre Gassendi (Pendzig), sobre Leibniz (Rintelen) y otros autores ha contribuido notablemente a esta mutua comprensión. A su vez, los filósofos neoescolásticos han tenido que enfrentarse con el "problema" de la filosofía moderna y estudiar a fondo el contenido y significación de esta filosofía. En el artículo acerca de la Escolástica hemos intentado definir brevemente las tres posiciones típicas asumidas al respecto. Digamos sólo por el instante que de ellas parece haber quedado descartada la actitud extrema de un rechazo global de la filosofía moderna y que, por consiguiente, aun los más puros defensores del movimiento escolástico y neoescolástico no se han creído dispensados, sino todo lo contrario, de un estudio atento de las manifestaciones de tal filosofía.

Ateniéndonos ahora al problema de la estructura interna del movimiento neoescolástico, señalemos lo que constituye, a nuestro entender, los principales caracteres comunes de la tendencia.

(1) Ante todo, el intento de revalorizar para un presente el contenido de la tradición filosófica y teológica, después de un parcial olvido de sus riquezas. Esta revalorización era también ambicionada por otros. En efecto, filosofías cada vez más influyentes atacaban por doquiera el escepticismo empirista, tanto mediante el recurso al "sentido común" como por la acentuación del valor de la vida interior y del esplritualismo. Pero estas corrientes o pertenecían decisivamente a las "doctrinas modernas" o bien se "desviaban" pronto hacia un racionalismo o hacia un sensualismo. El cruce sobre el abismo abierto entre la fe y la razón sólo parecía poder lograrse, pues, mediante la justificación de ambas por medio de un cuerpo de doctrina orgánica y, por lo tanto, mediante un pensar que evitara por igual los escollos del racionalismo y del tradicionalismo, del ontologismo y del fideísmo. La atención a la escolástica clásica pareció entonces inevitable. Ahora bien, dos tendencias pugnaban por imponerse. Por un lado, se predicaba una renovación que tendiese a apaciguar las diferencias internas y a presentarse ante el movimiento moderno y ante las doctrinas consideradas como heterodoxas o posiblemente heterodoxas como algo esencialmente armónico y compacto. Las razones de tal "armonismo" eran obvias. A la altura desde la cual se contempla la tradición, podía aparecer, en efecto, como mezquina la insistencia en la división de las escuelas clásicas. Tomismo, escotismo, occamismo, suarismo —para limitarnos a cuatro de las grandes "vías"— no desaparecían completamente, pero podían absorberse en una unidad de carácter ecléctico, que se preocupase tan sólo de no caer en extremos que pudiesen disolver la tradición misma — así, y principalmente, de no recaer en el nominalismo o el realismo extremos, lo que, dicho sea de paso, condujo una vez más al realismo moderado y a la preponderante influencia del tomismo. Por otro lado, era el tomismo, bajo la forma del neotomismo (VÉASE), lo que con mayor ahinco e insistencia se predicaba por parte ya de quienes más se empeñaban en la renovación neoescolástica. Cierto que inclusive algunos neotomistas, como M. de Wulf, pusieron de relieve la necesidad de no escindir demasiado pronto el movimiento neoescolástico. "Pues el neotomismo —dice de Wulf—, como también la expresión neoescotismo, o cualquier otro vocablo que recuerde a un gran filósofo medieval, ofrece el defecto de asimilar demasiado estrechamente la filosofía nueva con el modo de pensar *de un determinado personaje.*" Pero aun dentro de quienes, a causa de su mayor atención por las complejas ramificaciones de la filosofía medieval, rechazaban una definición demasiado angosta de la neoescolástica, la tendencia a la vía tomista era notable. Así ocurre con la obra de reconstrucción de una serie de tratadistas que son ya clásicos dentro del movimiento y que, aunque no todos estrictamente tomistas (y aun como muchos jesuitas, predicando y restableciendo el suarismo), no son tampoco ni mucho menos ajenos al paralelo desarrollo del neotomismo dentro de la neoescolástica. Para no mencionar sino algunos (a que nos hemos referido también en parte en el artículo sobre el NEOTOMISMO), nos limitaremos a señalar los nombres de L. Taparelli d'Azeglio (1793-1862 [v.]), M. Liberatore (1810-1892 [v.], Gaetano Sanseverino (1811-1865 [v.]), Salvatore Tongiorgi (1820-1865), Domenico Palmieri (1829-1909), Alberto Lepidi (1838-1922), T. M. Zigliara (1833-1893), etc., en Italia; Rosset (t 1892), Grandclaude († 1900), Albert Farges (1848-1926), en Francia; Franz Jakob Clemens (1815-1862), Mathias Schneid (1840-1893), Paul Haffner (1829-1899), F. von de Morgott (1829-1900), Albert Stöckl (1823-1895), Joseph Kleutgen (1811-1883 [v.], A. Lehmann (1847-1910), Tilmann Pesch (1836-1899) Georg Freiherr von Hertling (1843-1919), Konstantin Gutberlet (1837-1928),

Heinrich Denifle (1844-1905), Joseph Gredt (1863-1940 [v.]), Martin Grabmann (1875-1949 [v.]), Johann Georg Hagemann (1837-1903), R. Stölzle (1856-1921), en Alemania; el Cardenal Mercier (v.) y la Escuela de Lovaina (VÉASE) en Bélgica; Jaime Balmes (v.) —considerado como precursor—, Ceferino González (1831-1894 [v.]), Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), Xarrié (t 1866), J. T. González de Arintero (t 1928), Casajoana (t 1889), Juan José Urráburu (1844-1904), A. Cornelias y Cluet (1832-1884), en España; Thomas M. Harper (1821-1893), John Rickaby (1847-1927), en Inglaterra, etc., etc., etc.

(2) La mencionada obra de reconstrucción desembocó, ya desde el último tercio del siglo XIX, en un amplio movimiento. En la época que tratamos la reconstrucción estuvo determinada de un modo decisivo por la Encíclica *Aeterna Patris* (1879) del Papa León XIII —en la redacción de la cual colaboró Kleutgen—, importante tanto para la neoescolástica como para el neotomismo. En efecto, esta Encíclica propugna no sólo el restablecimiento de la filosofía tradicional frente a los errores modernos, sino también la atención preponderante hacia el tomismo. Pero el predominio del tomismo no excluye la posibilidad de otras "vías". Así, la neoescolástica se diversifica tanto en tendencias como en diversos intereses filosóficos. Y, sin embargo, procura dondequiera mantener una fundamental unidad.

(3) Esta unidad es precisamente otra de las características del movimiento. Por lo pronto, aparece sólo en una forma negativa como oposición a los "errores modernos". Pero sus caracteres positivos son inmediatamente destacados. Por ejemplo, la posición realista, que ha hecho "coincidir" la posición escolástica con el realismo subyacente en la mayor parte de las corrientes contemporáneas, pero que la neoescolástica ha conservado sin necesidad de "rehacer el camino". Lo mismo podría decirse de gran parte de los problemas fundamentales de la filosofía, y especialmente del problema del ser; el "despertar" ontológico y el primado de la ontología sobre la gnoseología, en que desde varios lugares se ha insistido en los últimos tiempos, bastan para mostrarlo. Pues no se puede negar que la filosofía moderna ha sido, en cierto modo, un constante tanteo de rutas que han tenido luego que ser abandonadas. No es extraño, por consiguiente, que quienes se mantuvieron alejados de ellas estimen tal alejamiento como una notable ventaja. Por otro lado, la neoescolástica ha conservado, con los problemas tradicionales de la filosofía y aun con su formulación tradicional, la conciencia de una cierta dimensión de profundidad de que muchas veces han carecido las filosofías moderna y contemporánea. Si a esto se añade el disfrutar de la ventaja de un vocabulario muy afinado y de una gran ordenación mental, no habrá de sorprender la seguridad con que la neoescolástica ha terciado en las comentes contemporáneas de la filosofía. Sus dificultades quedan compensadas con sus seguridades, hasta el punto de que son estas últimas las que con gran frecuencia le han sido reprochadas.

Procederemos acto seguido a señalar cuáles son los caracteres centrales del movimiento neoescolástico en lo que toca al contenido mismo de la doctrina. Desde luego, se opone en casi todos sus puntos al idealismo moderno; frente a él sostiene el ya citado realismo gnoseológico —que ha hecho aproximar muchas veces la gnoseología neoescolástica al neorealismo, al realismo crítico de ascendencia kantiana y a las primeras fases de la fenomenología—, así como al objetivismo de los valores. Frente al positivismo sostiene la necesidad y la posibilidad de la metafísica; contra el relativismo y el subjetivismo extremos, la objetividad del conocimiento del ser y del valer; contra el individualismo atomista, el personalismo; contra toda filosofía del devenir, la filosofía del ser. Las varias tendencias se mueven, pues, dentro de este ámbito. Precisemos algunas de ellas. Según E. Przywara ("Die Problematik der Neuscholastik", *Kantstudien*, XXXIII, [1928]), la neoescolástica actual se escinde en tres direcciones predominantes: (a) El tomismo y el neotomismo puros, defendidos sobre todo por los dominicos. (b) Las investigaciones sobre la filosofía medieval, que implican en parte considerable, según hemos visto, el estudio de las influencias de la misma sobre el pensamiento moderno. (c) Una neoescolástica que puede llamarse creadora y que si en algunos consiste en la elaboración independiente de los temas centrales escolásticos, en otros va encaminada a la erección de una "metafísica cristiana". Algunas corrientes no propiamente neoescolásticas, como la filosofía de la acción de Blondel, mantienen la más estrecha relación con este último punto de vista. Lo mismo puede decirse del agustinismo y de varias de las formas asumidas por el personalismo. A su vez, Bocheński (*Europäische Philosophie der Gegenwart*, 1947, pág. 238) señala que las escuelas más importantes de la filosofía católica actual son, por un lado el agustinismo, de tendencia intuicionista, actualista y hasta con frecuencia pragmatista, tal como ha sido defendido por Peter Wust o Johannes Hessen (aunque debe advertirse, en lo que toca a este último autor, que personalmente pretende una armonía entre agustinismo y tomismo), y por el otro la neoescolástica, de tendencia intelectualista. Esta última se subdivide, según Bochenski, en las siguientes tendencias: (I) Escotismo, defendido sobre todo por la escuela franciscana. (II) Suarismo, defendido, entre otros, por Pedro Descoqs, L. Futscher, etc. (3) Tomismo o neotomismo, subdividido en: (a) un grupo que intenta unir el tomismo con direcciones modernas no escolásticas (J. Maréchal, Pierre Rousselot, J. Geyser); (b) un grupo molinista, cuyas preocupaciones son preferentemente teológicas, y (c) el tomismo en sentido riguroso o neotomismo, que sería, tal vez exceptuando Alemania, el grupo más numeroso. Otras clasificaciones de tendencias son posibles. Pero todas ellas están determinadas por dos factores capitales: uno, la adhesión o aproximación a una de las vías tradicionales (tomismo, escotismo, etc.); otra, la actitud adoptada respecto a la filosofía moderna y contemporánea y en particular respecto a ciertas partes de tal filosofía.

Además de los textos citados en el artículo y de la bibliografía del artículo NEOTOMISMO, véase: Denifle, Grabmann, Geyer, Gilson, M. de Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, 1904. — Joseph Louis Perrier, *The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century*, 1909." — Juan Zaragüeta

Bengoechea, *Una introducción moderna a la filosofía escolástica* (1946). — Edward Lowyck, *Substantiële Verandering en Hylemorphisme. Een Kritische Studie over de Neo-scolastik*, 1948. — Para la influencia de la escolástica sobre la filosofía moderna, véanse los títulos citados en la bibliografía del artículo ESCOLÁSTICA. — Entre las revistas que siguen y reseñan el movimiento neoescolástico, y especialmente neotomista, señalamos: la *Revue Thomiste* (París, desde 1893), los *Archives de Philosophie* (publicados en Valsprès-Le Puy, Haute-Loire, desde 1923), la *Revue néo-scolastique de Philosophie* (1894-1945; desde 1946 se titula *Revue philosophique de Louvain*), el *Divus Thomas* (de Friburgo, Suiza, 1886 y siguientes). *Divus Thomas* (Piacenza) *Criterion* (de Barcelona), el *Angelicum* (de Roma), la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (de París), el *Tijdschrift voor philosophie*, de Lovaina, el *Antonianum* (de Roma), *Scholastik* (Eupen, Bélgica), *Wissenschaft und Weisheit* (de Friburgo i. B.), *Ciencia Tomista* (de Salamanca), *Razón y Fe* (de Madrid), *Estudis Franciscans* (de Barcelona), *The Thomist* (Washington), *The Modem Schoolman (S.* Louis), *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (Milán), los cuadernos *Philosophie: Études et Recherches* (publicados por el Collège Dominicain de Ottawa), *Pensamiento: Revista Trimestral de Investigaciones e información filosófica* (de Madrid), *Sapientia: Revista tomista de filosofía* (La Plata-Buenos Aires), en parte el *Giornale di Metafisica* (de Turin, desde 1946) y *Philosophia* (de Mendoza). No todas, por lo demás, son estrictamente neoescolásticas y menos aun estrictamente neotomistas: los *Archives de Philosophie* o *Pensamiento* se inclinan, por ejemplo, mucho al suarismo; la información más amplia se encontrará en las colecciones de la *Revue* de Lovaina y de la *Rivista di filosofia neoscolastica.*

NEOESTOICISMO y **NEOESTOICOS.** Véase ESTOICOS.

NEOFRIESIANISMO. Véase FRIES (JAKOB FRIEDRIECH), NELSON (LEONARD).

NEOHEGELIANISMO. Véase HEGELIANISMO.

NEOKANTISMO. El neokantismo —que surgió en Alemania aproximadamente a partir de 1860— debe ser distinguido del kantismo en sentido estricto, no sólo por la fecha de su desarrollo, sino también por su contenido e intención. Por 'kantismo' se entiende, en general, la influencia directa o indirecta de Kant sobre el pensamiento moderno y contemporáneo; por 'neokantismo', un intento de superar tanto el positivismo y el materialismo como el constructivismo de la filosofía romántica mediante una consideración crítica de las ciencias y una fundamentación gnoseológica del saber. En los orígenes del neokantismo alemán se hallan, en primer lugar, la impulsión dada al estudio de Kant por la exposición de la doctrina kantiana en la *Historia de la filosofía moderna,* de Kuno Fischer (desde 1860), por la *Historia del materialismo,* de F. A. Lange (1866) y por el libro de Otto Liebmann, *Kant y los epigonos* (1860), alegato en favor de Kant contra los románticos postkantianos y cuyos capítulos terminaban todos con la frase: "Y, además, creo que hay que volver a Kant." Este movimiento llamado de la "vuelta a Kant" fue apoyado en parte por algunos científicos, como Hermann Helmholtz (1821-1894) y J. K. F. Zöllner (1834-1882), cuya epistemología coincidía en algunos puntos con la gnoseología kantiana. El movimiento tomó inmediatamente gran auge en Alemania, donde por una parte el retorno a Kant fue interpretado desde un punto de vista filológico, como un mero comentario y crítica a las obras del filósofo; por otra, desde el punto de vista de una vuelta a la posición estricta de Kant, y, finalmente, en su dirección predominante, como una verdadera renovación del kantismo, como una profundización de Kant por medio de su recta comprensión. Representantes de esta última tendencia, que es a la que se puede llamar con más propiedad neokantiana, han sido las escuelas de Badén y Marburgo (VÉANSE), cuyas considerables diferencias mutuas no anulan el hecho de haber entendido ambas la filosofía, sobre todo, como teoría del conocimiento, y de haber objetivado, por así decirlo, hasta un límite extremo el idealismo trascendental. Aparte estas escuelas y sus representantes (Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, etc.), el neokantismo influyó en diversas corrientes positivistas, que a su vez penetraron de un modo muy profundo en la dirección neokantiana. Esta penetración fue completada con la efectuada por la especulación contra la cual se dirigió primitivamente el neokantismo; la especulación de los postkantianos, que dio por resultado la formación sucesiva de una tendencia neofichtiana y, sobre todo, de una tendencia neohegeliana, particularmente importante en la escuela de Badén. El neokantismo influyó asimismo en la teología protestante (escuela de Ritschl) y aun en la católica. En filosofía del Derecho, la figura capital del neokantismo es Rudolf Stammler (1856-1938). Una dirección particular fue la representada por Franz Staudinger y Karl Vorländer (1860-1928), que intentaron aproximar el kantismo y el marxismo. En Francia, la renovación de Kant se desarrolló de un modo independiente y a bastante distancia del contenido del neokantismo alemán. Lo que haya de kantismo en Lachelier, así como en Renouvier y en sus discípulos, muestra de manera suficiente que 'neokantismo' puede decirse de varios modos. Una particular importancia y amplitud alcanzó la renovación kantiana en Italia y en Inglaterra. En lo que toca al primero de los citados países, los precedentes de Alfonso Testa (1764-1860: *Della critica délia ragione pura,* 3 vols., 1841-1849; *Del male dello scetticismo trascendentale e del suo rimedio,* 1840) fueron seguidos por diversos autores; nos limitaremos aquí a señalar los nombres de Cario Cantoni (1840-1906: Corso *elementare di filosofia,* 1896; *E. Kant. I. La filosofia teórica. II. La filosofia pratica. III. La filosofia religiosa, la critica del giudizio e le dottrine minori,* 1879-1884); Filippo Masci (1844-1923: *Una polemica su Kant, l'Estetica trascendentale e le Antinomie,* 1872; *Le forme dell'intuizione,* 1881; *Coscienza, volontà, liberta. Studi di psicologia morale,* 1884; *Sul senso del tempo,* 1890; *Sul concetto del movimento,* 1892; *Pensiero e conoscenza,* 1922, etc.); Giacomo Barzellotti (1844-1917: *La nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporánea in Germania,* 1880; *L'opéra storica délia filosofia,* 1917). Testa se distinguió sobre todo por su gran exposición y crítica del kantismo, el cual intentó valorizar frente a las corrientes filosóficas predominantes en la Italia de la época y,

por lo tanto, no sólo frente al ontologismo, sino también frente al sensualismo. Cantoni opuso el kantismo al positivismo y al mecanicismo, incapaces, a su entender, de explicar no sólo ciertas realidades, sino hasta las bases de su propio pensamiento. Masci se inclinó en parte a un subjetivismo dinamicista, que subrayaba la cualidad y que resolvía el problema de la relación entre el pensamiento y la experiencia, haciendo de esta última algo no enteramente independiente del pensamiento, pero a la vez no reducible al pensamiento. Su punto de vista se inclinó cada vez más hacia la interpretación idealista crítica del kantismo. En lo que toca a Inglaterra, la renovación kantiana, defendida por Edward Caird (1835-1908: *The Critical Philosophy of I. Kant,* 2 vols., 1889) entre otros, se convirtió en seguida en un idealismo y en un neohegelianismo. En términos generales, el movimiento neokantiano puede ser considerado ante todo como una reacción vigorosa contra el positivismo y el romanticismo, reacción que no ha dejado nunca de estar influida a su vez por las corrientes combatidas. El neokantismo acentúa la importancia de la teoría del conocimiento en la filosofía; tanto en su dirección idealista (escuela de Marburgo) como en sus manifestaciones realistas (Riehl, Külpe, Volkelt, Messer, etc.). Lo mismo en quienes rechazan la metafísica como en los que defienden una metafísica inductiva o hacen de la "cosa en sí" la puerta natural de escape para todo afán trascendente, la teoría del conocimiento constituye la disciplina fundamental, el campo propio de la filosofía y lo único que puede evitar la disolución de ésta en un materialismo dogmático o en una especulación completamente alejada de las ciencias positivas. Por una de sus partes esenciales el neokantismo se enlaza con el naturalismo; su encuentro con el positivismo y especialmente con cierta clase de positivismo crítico es, por lo tanto, una consecuencia natural de su ontofobia. Por otra, sin embargo, el neokantismo se ha ido aproximando a varias otras direcciones de la filosofía, como es el caso en quienes han llegado desde el campo neokantiano a la fenomenología, a la filosofía del espíritu o a la teoría de los valores. De este modo, el neokantismo y sus principales direcciones, las escuelas de Badén y de Marburgo, han ido perdiendo el predominio que tuvieron especialmente en Alemania hasta 1914 aproximadamente; la irrupción de la fenomenología, los trabajos para la constitución de una ontología y los intentos metafísicos más recientes, así como, en general, cuanto forma parte de la crisis filosófica abierta desde comienzos de siglo, han arrinconado al neokantismo, pero, al mismo tiempo, han conservado de él los elementos más sólidos y definitivos.

Véase la bibliografía de los artículos KANTISMO, BADÉN (ESCUELA DE), MARBURGO (ESCUELA DE), así como, y sobre todo, la colección de los *Kantstudien,* revista fundada por Hans Vaihinger en 1896 (primera serie: 1896-1936; segunda serie: 1942-1944; tercera serie: 1954 y sigs.), y en los Ergänzungshefte de los *Kantstudien,* iniciados en 1906 (Vols. I-XLIV, 1906-1936; Vols. XLV y sigs., 1953 y siguientes). Además: Raffaelo Mariano, *Il ritorno a Kant e i neokantiani,* 1887. — Johannes Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus,* 1919, 2* ed., 1924. — A. Liebert, *Die Krise des Idealismus,* 1936. — Varios autores, *Eine Sammlung von Beiträgen aus der Weh des Neukantianismus,* ed. F. Myrho, 1926. — E. Keller, *Das Problem des Irrationalem im wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart,* 1931. — Kurt Sternberg, *Neukantische Aufgaben,* 1931. — A. Willmson, *Zur Kritik des logischen Transzendentalismus,* 1935. — T. Yura, *Geisteswissenschaft und Willensgesetz. Kritische Untersuchung der Methodenlehre der Geisteswissenschaften in der Badischen, Marburger und Dilthey-Schule,* 1938. (Dis.). — Mariano Campo, *Schizzo storico délia esegesi e critica kantiana. Dal "ritorno a Kant" alla fine dell'Ottocento,* 1959 [sobre O. Liebmann, F. A. Lange, H. von Helmholtz, H, Cohen, A. Riehl, H. Vaihinger, W. Windelband, A. Adickes *et al.*].

NEOEPICUREÍSMO y NEOEPICÜREOS. Véase EPICÚREOS.

NEOPELAGIANISMO. Véase PELAGIANISMO.

NEOPITAGORISMO. En el artículo sobre el pitagorismo (VÉASE) nos hemos referido a lo que se ha llamado a veces la escuela pitagórica clásica y a las investigaciones científicas llevadas a cabo por miembros de la misma. El pitagorismo fue renovado a partir del siglo I antes de J. C. y ejerció considerable influencia durante los tres siglos subsiguientes. Esta renovación recibe el nombre de *neopitagorismo.* Ahora bien, aunque los neopitagóricos —o filósofos influidos por ellos— siguieran considerando a Pitágoras como el fundador de la escuela y proclamaran en varias ocasiones que lo que pretendían era hacer revivir las doctrinas pitagóricas originales, lo cierto es que se trata de un movimiento en muchos respectos diferente del pitagorismo clásico. En rigor, es una mezela de doctrinas pitagóricas, platónicas, aristotélicas, estoicas y, en alguna proporción, de origen próximo-oriental, posiblemente judaico-alejandrinas. Por ese motivo algunos historiadores de la filosofía consideran el neopitagorismo como una de las formas del eclecticismo y del sincretismo antiguos.

En vista de estas variadas fuentes de las tendencias neopitagóricas, es difícil reducirlas a un sistema único. Ya entre los antiguos (por ejemplo, en Sexto Empírico) se encuentra la observación de que hay muchas formas de neopitagorismo. Sin embargo, hay algunas tesis que son comunes a todos los pensadores neopitagóricos. Las principales son: la idea de que la realidad suprema es una unidad (de la cual la unidad numérica es una manifestación); de que esta unidad engendra por medio de un movimiento que luego será concebido como una emanación (v.) las realidades restantes; de que la unidad es absolutamente pura y trascendente. A ello se agregan varios rasgos de índole moral, como la tendencia a la purificación ascética, y de índole práctico-religiosa, como la creencia en la posibilidad de la teurgia (v.), y la concepción de la existencia de una jerarquía de espíritus. Se ha subrayado algunas veces que las concepciones neopitagóricas se hallan en estrecha relación con las ideas manifestadas en los Oráculos caldeos (v.) y en el *Corpus Hermeticum* (v.).

Entre los más destacados neopitagóricos figuran Nicómaco de Gerasa y Numenio de Apamea. Como este último es estimado a veces como un precursor del neoplatonismo, se establece con frecuencia una relación entre el neopitagorismo y el neoplatonismo o, cuando menos, entre el neopitagorismo y el llamado platonismo medio. No es apenas necesario

apuntar que las especulaciones místico-numéricas eran frecuentes entre los neopitagóricos y que en este respecto influyó sobre ellos la interpretación de la doctrina platónica de las ideas como ideas-números. También se cuenta entre los neopitagóricos a Apolonio de Tiana y a Nigidio Figulo.

Th. Gärtner, *Neopythagoreorum de beata vita et virtute doctrina eiusque fontes*, 1877 (Dis.). — H. Jülg, *Studien zur neupythagorischen Philosophie*, 1891 (publicado en 1892 con el título *Neupythagorische Studien*). — Erich Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923. — F. Bömer, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagorismus und C. Mamenus in Sprache und Philosophie*, 1936.

NEOPLATONISMO es, por una parte, la renovación del platonismo en diversas épocas de la historia de la filosofía, y, por otra, una corriente particular, que, originada en la última fase pitagorizante de la filosofía platónica, atraviesa como una constante la historia del pensamiento de Occidente, y llega, a través de múltiples vicisitudes y transformaciones, hasta la época actual. En este último sentido el neoplatonismo se halla ya preformado en la antigua Academia platónica, cuando Espeusipo y Jenócrates funden la idea platónica del Bien con la idea pitagórica de lo Uno, o bien subordinan la primera a la segunda. Esta subordinación, característica del neoplatonismo, consiste en la atribución a lo Uno de la suprema perfección y realidad, y en la derivación de todo lo existente a partir de esta unidad orginaria. El neoplatonismo se enlaza de esta suerte con el neopitagorismo y agrega a la especulación pitagórica sobre el número los conceptos de hipóstasis y emanación. El tránsito entre Platón y Plotino es cumplido por una serie de pensadores más o menos relacionados con las tradiciones orientales y en donde aparecen corrientes judaico-alejandrinas que culminan en Filón. A partir de Plotino, y sin que deba ser olvidado su maestro Ammonio Saccas, el neoplatonismo es representado por los discípulos de Plotino, Amelio y Porfirio y por diversas corrientes. A veces se considera que sólo Plotino fue propiamente un neoplatónico y que los otros autores mencionados que lo precedieron o lo siguieron mezclaron el neoplatonismo (un neoplatonismo supuestamente "puro") con otras tendencias. En tal caso se llega a identificar el neoplatonismo con el plotinismo. A nuestro entender, esta identificación es injustificada. Por un lado, no hay un "neoplatonismo puro"; el propio Plotino fue tanto un platónico como un aristotélico y en ocasiones hasta un estoico. Por otro lado, las diferencias entre Plotino o los autores más plotinianos, y otros filósofos a quienes se califica asimismo de neoplatónicos, no logran borrar ciertos caracteres comunes a todos ellos. Hubo, así, neoplatónicos que se inclinaron más hacia lo místico que hacia lo intelectual y otros que tomaron el camino inverso, neoplatónicos que acogieron con simpatía todo lo "oriental" y otros que lo consideraron con cierta sospecha. Entre estos últimos figura, por cierto, el propio Plotino al insistir repetidamente en que su meditación nada tiene que ver con las invasiones orientalizantes. Tal oposición se advierte particularmente en el tratado contra los gnósticos. Si éstos hablan de "destierros", de "huellas", de "arrepentimientos", Plotino pregunta, con actitud rigurosamente filosófica y pulcramente intelectual, si por arrepentimiento designan las afecciones del alma que se arrepiente; si por huellas designan lo que está en el alma cuando contempla las imágenes de los seres o bien los seres mismos. "Son —escribe— palabras vacías de sentido que emplean para forjarse una doctrina propia. Son invenciones de gentes que no se vinculan a la antigua cultura helénica. Los griegos tenían ideas claras..." (*Enn.*, II, ix, 6).

Suelen considerarse neoplatónicas las escuelas siguientes: la escuela de Siria (VÉASE), representada por Jámblico; la escuela de Atenas (v.), en la que figuran Proclo, Plutarco, Damascio y Simplicio; la llamada escuela de Pérgamo (v.), derivada de Jámblico, pero fundada por su discípulo Edesio y proseguida por Eusebio, Máximo y Juliano el Apóstata; la escuela de Alejandría (v.), que cuenta entre sus adhérentes a Hipatía, Sinesio, Ammonio y Olimpiodoro; finalmente, los neoplatónicos latinos, muchos de ellos íntimamente relacionados con el estoicismo: Calcidio, Macrobio y Boecio. El neoplatonismo, que en cuanto religión se hallaba en la más violenta oposición al cristianismo, pareció desaparecer temporalmente con la victoria cristiana, pero la posterior evolución del cristianismo condujo a las diversas síntesis helénico-cristianas que "culminaron" en San Agustín, por el cual penetró principalmente el neoplatonismo en la mística de la Edad Media y se desenvolvió no sólo en el sistema de Escoto Erigena, sino en gran parte de los filósofos medievales hasta el siglo XIII, en que consiguió imponerse la corriente aristotélica. El hecho del neoplatonismo como constante en la historia de la filosofía queda confirmado tanto en esta penetración a través de la Edad Media, como en su irrupción, en el mismo umbral del Renacimiento y de la modernidad, en diversas direcciones: por un lado, la Academia platónica florentina, vinculada a la tradición bizantina transmitida sobre todo por Psellos; por otro, en la filosofía natural de Bruno; finalmente, en el innatismo que, procedente directamente de las tendencias platónico-agustinianas, dio origen a la escuela de Cambridge. Prescindiendo de las direcciones que confiesan formalmente su dependencia del neoplatonismo en la filosofía moderna, tal corriente se inserta del modo más profundo en el idealismo romántico y en particular en la filosofía de Schelling, cuyo Absoluto indiferenciado es en muchos respectos similar a la concepción del ἓν en que neoplatónicos y neopitagóricos veían la expresión más propia del fundamento de toda diversidad.

C. Meiners, *Betrachtungen über die neuplatonische Philosophie*, 1782. — I. H. Fichte, *De philosophiae novae Platon. Origine*, 1818. — J. Mater, *Essai historique sur l'école d'Alexandrie*, 1820. — K. Vogt, *Neuplatonismus und Christentum*, 1836. — Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vols., 1843-1845. — E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vols. (I, 1846; II, III, 1851). — Robert Hamerling, Ein Wort *über den Neuplatonismus mit Uebersetzungsproben aus Plotin*, 1858. — H. Kellner, *Hellenismus und Christentum oder die geistige Reaktion des antiken Heidentums gegen das Christentum*, 1866. — Franz Hipler, *Neuplatontsche Studien*, 1868. — F. Michelis, *Ueber die Bedeutung des Neupla-*

tonismus für die Entwicklung der christlichen Spekulation, 1885. — M. J. Monrad, "Ueber den sachlichen Zusammenhang der neuplatonischen Philosophie mit vorhergehenden Denkrichtungen, besonders mit dem Skeptizismus", *Philosophische Monatshefte,* XXIV (1888). — Th. Whittaker, *The Neo-Platonists, a Study in the History of Hellenism,* 1901, 2ª ed., 1928, reimp., 1961. — K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus,* 1910. — Charles Elsee, *Neoplatonism in Relation to Christianity,* 1908. — W. Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios,* 1914. — F. Heinemann, "Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus", *Hermes,* LXI (1926), 1-27. — E. R. Dodds, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *Classical Quarterly,* XXII (1928), 129-42. — W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus,* 1930 (*Problemata, Heft,* 1). — R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism,* 1937. — S. Caramella, *Plotino e U neoplatonismo,* 1940. — P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study,* 1952. — Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism,* 1953. — Para el neoplatonismo latino: F. Borner, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie,* 1936. — Para el neoplatonismo renacentista: Nesca A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance,* 1935. — Para el neoplatonismo en relación con San Agustín: Charles Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin,* 1920. — Régis Jolivet, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien,* 1932 (trad. esp.: Son *Agustín y el neoplatonismo cristiano,* 1941). — Bruno Switalski, *Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine, 1,* 1946.

NEOPOSITIVISMO. Con el fin de distinguir entre el positivismo del siglo XIX —en particular el positivismo de Comte— y el positivismo que ha florecido durante el presente siglo, se ha usado a menudo para designar este último el término 'neopositivismo'. El neopositivismo se ha caracterizado por una fuerte tendencia al empirismo y, dentro de éste, al sensacionismo del tipo de Hume y de Mach, unido a un interés considerable por la llamada "nueva lógica" (lógica matemática, lógica simbólica). No describiremos aquí otras características del neopositivismo por haberlo hecho en los artículos EMPIRISMO [5] y POSITIVISMO. Nos limitaremos a indicar que se han considerado como neopositivistas a los positivistas lógicos y empiristas lógicos en general, así como a los miembros del Círculo de Viena, del Círculo de Varsovia y muchos de los filósofos ligados al Grupo de Helsinki y a la Escuela de Uppsala. Entre los filósofos que se suele mencionar en relación con el neopositivismo figuran Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Philipp Frank, Viktor Kraft, Otto Neurath, Hans Hahn, en parte A. J. Ayer y otros. Hemos dedicado artículos especiales a las mencionadas corrientes, grupos y escuelas, así como a la mayor parte de los filósofos neopositivistas. En lo que toca a cuestiones debatidas por los autores neopositivistas en general, mencionaremos los problemas de la significación (v.), de la verificación (v.) y de la naturaleza de lo intersubjetivo (v.). Entre las tendencias que se han abierto paso dentro del neopositivismo nos limitamos a mencionar el convencionalismo (v.), el fisicalismo (v.), el operacionalismo (v.) y el reísmo (v.), pero hay que tener en cuenta que algunas de estas tendencias se han manifestado asimismo en autores no estrictamente neopositivistas. Es también importante dentro del neopositivismo en general el llamado "emotivismo" (VÉASE).

Véanse las bibliografías de los artículos a los que nos hemos referido en el texto.

NEO-RACIONALISMO. Este término no es de uso muy corriente en la literatura filosófica, pero puede emplearse para designar ciertas tendencias o movimientos de los cuales destacaremos aquí algunos.

Puede calificarse de "neo-racionalismo" —con el fin de distinguirlo del "racionalismo moderno", que ofrece ya la figura de un "racionalismo clásico"— la dirección filosófica ejemplificada en pensadores como André Lalande, Léon Brunschvicg y, en general, todos los autores a los que se ha referido Sartre como "asimilacionistas", es decir, "englutidores de lo real" en la unidad de la razón y de sus categorías. En este sentido, los "neo-racionalistas" aparecen como filósofos que han defendido una "filosofía cerrada" (de ascendencia kantiana principalmente), a diferencia de los filósofos de orientación o inspiración fenomenológica, que han defendido una "filosofía abierta" — es decir, "abierta a lo real tal como se da y en el modo como se da".

También puede calificarse de "neo-racionalista" la actitud de algunos pensadores que se han opuesto a las corrientes irracionalistas, intuicionistas, etc. contemporáneas. Sucede esto con algunos autores marxistas —y, generalmente, marxistas no completamente "ortodoxos" (cuando menos en el sentido soviético de 'ortodoxo')— como Georg Lukács y algunos otros (acaso Gramsci [v.] y Banfi [1.]).

También pueden considerarse como "neo-racionalistas" los pensadores de tendencia analítica, en tanto que se oponen a las tendencias meramente "especulativas". Bertrand Russell, en todo caso, se ha visto a sí mismo como un "neo-racionalista", como un restaurador de la "orientación racional" y aun "racionalista" moderna tal como, por ejemplo, se ha manifestado en los siglos XVII y XVIII. A veces se ha calificado también al positivismo lógico o empirismo lógico de "neo-racionalista". Curiosamente, en su crítica de este positivismo y de la filosofía analítica en general, Brand Blanshard tiene conciencia de que defiende de "la razón" y de que es algo así como un "neo-racionalista".

Explícitamente se han considerado a sí mismo como "neo-racionalistas" una serie de pensadores italianos de tendencia empirista, positivista y analítica; el que más ha insistido en el aspecto "neo-racionalista" ha sido Ludovico Geymonat (nac. 1908) en sus obras *Studi per un nuovo razionalismo* (1945), *Saggi di filosofia neorazionalistica* (1953); para Geymonat, próximo al Círculo de Viena (VÉASE), el neo-racionalismo es un neopositivismo y un anti-neoidealismo. En un sentido parecido han trabajado autores como Paolo Filiasi-Carcano (nac. 1912: *Antimetafisica e sperimentalismo,* 1941; *Problematica della filosofia odierna,* 1953); Giulio Preti (nac. 1911: *La crisi dell'uso dogmático della ragione,* 1953); Ugo Scarpelli; Silvio Ceccato; F. Rossi-Landi, y algunos otros — bien que no todos ellos aceptarían el calificado de "neorracionalista".

Pueden asimismo calificarse de "neorracionalistas" los filósofos que han seguido las inspiraciones de Leonard Nelson (VÉASE) y de la "escuela

neofriesiana" (así, por ejemplo, Julius Kraft) y los filósofos de la llamada "Escuela de Zürich" (VÉASE).

NEO-REALISMO. Como hemos visto en el artículo Realismo, pueden llamarse neo-realistas casi todas las tendencias del realismo contemporáneo y no sólo las que adoptan explícitamente el nombre de neo-realistas. Esto sería, por lo demás, conveniente con el fin de distinguir desde el punto de vista histórico el realismo citado de todos los que lo han precedido y, por lo tanto, no sólo del realismo como una posición adoptada en el problema de los universales, sino también como una actitud gnoseológica que tiene o no, según los casos, implicaciones metafísicas. Así, la filosofía de pensadores tales como Külpe, Messer, Volkelt, Dilthey, Scheler, Rehmke, Nicolai Hartmann, en parte Husserl, etc., podría ser llamada neo-realista. Sin embargo, se suele reservar este nombre para algunas de las tendencias de la filosofía actual inglesa y norteamericana, inclusive de aquella que ha precedido o seguido al movimiento neo-realista propiamente dicho. Esto puede tener una razón suficiente en el hecho de que mientras en los filósofos citados de la Europa continental el realismo no es muchas veces una posición realmente central en su pensamiento, en los pensadores ingleses y norteamericanos parece que constituya el verdadero punto de partida. Esto es cierto en Inglaterra ya con los que se consideran precursores del realismo o neo-realismo de G. E. Moore y sus discípulos: Hogdson (v.), Adamson (v.) y Thomas Case (1884-1925). Mas la reacción antiidealista, el regreso al empirismo y al naturalismo y la orientación predominante hacia el realismo se manifiestan sobre todo a partir de Moore (VÉASE) y en parte de B. Russell, desde quienes el realismo influye y penetra en casi todas las direcciones posteriores, incluyendo el analitismo de la Escuela de Cambridge (VÉASE). Lo mismo ocurre con los evolucionistas y neo-evolucionistas y en particular con Alexander y Lloyd Morgan, cuyas filosofías se consideran muchas veces como manifestaciones del neo-realismo. Autores como John Laird (1887-1946), C. D. Broad (v.), C. E. M. Joad (1891-1953), T. P. Nunn (18TO-1944), H. H. Price (v.) y otros están asimismo incluidos en esta tendencia, que ha desarrollado, entre otros, los problemas relativos a la percepción. En el artículo consagrado a ésta hemos analizado algunos de los citados problemas. Limitémonos ahora a señalar que la cuestión de la relación entre el sujeto y la realidad ha desencadenado dentro del realismo inglés múltiples discusiones. Unos suponen, en efecto, que debe suprimirse el sujeto y el objeto en tanto que subsistentes; a ello se inclinaba Russell en la fase "neutralista" de su pensamiento. Otros separan los dos, como lo hace el realismo dualista de Alexander, convirtiendo, por lo tanto, las impresiones en elementos objetivos elegidos por el sujeto mediante una especie de perspectivismo de la percepción, cercano al de Bergson. Otros interponen los *sensa* y hacen de ellos, como Moore y el realismo llamado fenomenalista, los objetos mismos. Otros (como Broad) hacen de los *sensa* realidades *de* los objetos, que surgen en el curso de una "emergencia". Otros, finalmente, llegan a atribuir espontaneidad no sólo selectiva, mas también formadora al sujeto; aunque éste sea definido como un "acontecimiento percipiente" es natural que esta posición haya desencadenado posiciones neoidealistas (Turner, Ewing, etc.). Aunque vinculado en parte considerable al realismo inglés, especialmente al de Moore, otros, en cambio, son los temas capitales y, sobre todo, los principales supuestos del neorealismo norteamericano. Según señala William P. Montague, al historiarlo, el momento en que apareció esta tendencia no hacía prever su florecimiento; el realismo de Peirce no había llamado grandemente la atención, y no habían tampoco influido los elementos realistas de algunos pensadores como Paul Carus (1852-1919). Por otro lado, se habían desvanecido las doctrinas de la escuela escocesa defendidas por McCosh (1811-1894) Dominaba, pues, el idealismo en todas sus formas: grupo de los hegelianos de Saint Louis (William T. Harris, 1835-1909, y el *Journal of Speculative Philosophy*), idealismo pluralista de Howison y de Thomas Davidson (1840-1900), enseñanzas de James Edwin Creighton (1861-1924), A. T. Ormond (1847-1915), G. S. Fullerton (1859-1925), M. W. Calkins (véase PERSONALISMO), G. T. Ladd (1842-1921), N. M. Butler (1862-1947), G. H. Palmer (1842-1933), Ch. C. Everett (1829-1900), Hocking, y, sobre todo, Bowne y Royce. Aunque en algunos de ellos haya implicaciones realistas y, en rigor, algunos puedan ser considerados como realistas sin saberlo, la tendencia realista no era jamás sostenida. Surgió, por lo pronto, la "revuelta de los pragmatistas" (James y Dewey principalmente), y en 1910 seis profesores de filosofía formaron un grupo para defender una filosofía realista: R. B. Perry (v.) y E. B. Holt (nac. 1873), de Harvard; W. T. Marvin (1872-1944) y E. G. Spaulding (nac. 1873), de Princeton; W. P. Pitkin (1878-1949), y W. P. Montague (v.), de Columbia. Aun cuando había entre ellos considerables diferencias en otras esferas, todos concordaban, según afirma Montague, en los siguientes puntos: (1) Los filósofos tendrían que seguir el ejemplo de los científicos y trabajar en cooperación; (2) los filósofos tendrían que seguir el ejemplo de los científicos aislando sus problemas y atacándolos uno tras otro; (3) por lo menos algunos de los *particulares* de que tenemos conciencia existen cuando no tenemos conciencia de ellos — realismo particularista o existencial; (4) por lo menos algunas de las *esencias o universales* de que tenemos conciencia subsisten cuando no tenemos conciencia de ellos — realismo subsistencial; (5) por lo menos algunos de los particulares y universales reales son aprehendidos más bien directa que indirectamente por medio de copias o imágenes mentales — realismo presentativo de Reid a diferencia del realismo representativo o dualismo epistemológico de Descartes y Locke. Pronto, sin embargo, se marcaron las diferencias entre los neorealistas, inclusive en algunos puntos de epistemología y, según Montague, se centraron principalmente en dos cuestiones: respecto a la naturaleza "behaviorista" de la conciencia y respecto al estado "relativista", pero existencial, de los objetos de ilusión y error. De ahí el tránsito inmediato de algunos realistas a posiciones sostenidas por otras escuelas: el intento de solucionar el problema tradicional del dualismo de lo físico y de lo psíquico condujo a la afirma-

ción de la "neutralidad" de las entidades estudiadas por la ciencia; las "entidades neutrales" fueron así modos de explicación de lo real, hablándose precisamente de las realidades como de complejos de tales entidades. Llegóse, pues, a una situación en que el 'neo-realismo' califica sólo muy imperfectamente las verdaderas actitudes adoptadas por los neo-realistas, situación muy parecida a la que se produjo posteriormente con los realistas críticos. Éstos formaron un grupo que incluía a George Santayana (v.), C. A, Strong (1862-1940), Durant Drake (nac. 1878), A. O. Lovejoy (v.), J. B. Pratt (1875-1914), A. K. Rogers (nac. 1868) y R. W. Sellars (v.). En 1920 se propusieron completar, en su obra colectiva, *Essays in Critical Realism*, las tendencias neorealistas, que hallaban insuficientes e ingenuas. Todos estos pensadores coincidían sólo, sin embargo, en el supuesto gnoseológico, difiriendo grandemente entre sí por sus orientaciones restantes, principalmente metafísicas (naturalismo o realismo físico de Sellars; dualismo y realismo personal de Pratt; temporalismo e historicismo de Lovejoy, etc.). Por eso el realismo crítico quedó, lo mismo que el anterior neorrealismo, disuelto en muy variadas tendencias para las cuales son casi siempre otras instancias y no las del realismo gnoseológico el motor central del pensamiento.

El volumen colectivo de los seis neo-realistas norteamericanos se titula: *New Realism. Studies in Philosophy*, 1912. — Además de las obras de los autores citados en el texto y de algunos de los libros señalados en la bibliografía del artículo REALISMO, véase: René Kramer, *Le néo-réalisme américain*, 1920. — Id., id., *La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais*, 1928. — Raymond P. Hawes, *The Logic of Contemporary Realism*, 1923. — P. S. Zulen, *Del neohegelianismo al neorealismo*, 1924. — Mary Verda, *New Realism in the Light of Scholasticism* 1926. — D. L. Evans, *New Realism and OU Reality*, 1928. — Arthur O. Lovejoy, *The Revolt against Dualism; an Inquiry Concerning the Existence of Ideas*, 1930. — Roy Wood Sellars, *The Philosophy of Physical Realism*, 1932. — Binayendranath Ray, *Consciousness in Neo-realism*, 1935. — J. B. Pratt, *Personal Realism*, 1937. — G. Dawes Hicks, *Critical Realism. Studies in the Philosophy of Mind and Nature*, 1938. — Charles M. Perry, *Towards a Dimensional Realism*, 1939. — L. Boman, *Criticism and Construction in the Philosophy of the American New Realism*, 1955. — H. W. Schneider, A *History of American Philosophy*, 2* ed., 1963, Cap. IX. — El artículo de Montague, "The Story of American Realism", fue publicado primero en *Philosophy*, XII (1937), 140-61, y recogido en el libro *The Ways of Things*, 1940 (trad. esp.: Los *caminos de las cosas*, 1948). — Bibliografía: Victor E. Harlow, A *Bibiography and Genetic Study of American Realism*, 1931.

NEOTOMISMO. Se ha identificado a veces el neotomismo con la neoescolástica (v.) a causa de la importancia central que el primero tiene dentro de la segunda. Nosotros consideramos el neotomismo como una parte, bien que la parte más importante, de la neoescolástica (o neoescolasticismo). Su importancia se manifiesta no solamente en el hecho de que la mayor parte de los filósofos neoescolásticos han sido, y siguen siendo, neotomistas, sino también en el hecho de que el neotomismo se halla en el origen del movimiento neoescolástico.

Se ha debatido durante un tiempo cuáles fueron los orígenes del neotomismo — y, por lo indicado antes, de la neoescolástica. Algunos consideraron que el precursor del neotomismo fue Balmes (v.); otros, que fueron los pensadores italianos agrupados en torno a la *Civiltà Cattolica* (véase *infra)* y mencionan a tal efecto nombres como los de Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore y otros. Es muy posible que haya habido incipientes movimientos neotomistas en varios países europeos a finales del siglo XVIII y a principios del siglo XIX, movimientos en muchos casos ligados a la lucha contra el idealismo, el sensualismo y otras diversas corrientes. Pero parece bastante probable que el primer movimiento neotomista apareciera en Italia. Ahora bien, ha habido al respecto dos opiniones. Según una, defendida por Monseñor Amato Masnovo, el neotomismo, cuando menos el "neotomismo italiano", surgió por vez primera con las enseñanzas del canónigo Vincenzo Buzzetti (VÉASE), el cual influyó sobre varios autores — por ejemplo, Baltasar Masdeu (1741-1820), pero sobre todo Angelo Testa (1788-1873). Según la otra, defendida por Giovanni Felice Rossi, el neotomismo surgió en el "Collegio Alberoni", de Piacenza, donde estudiaron Bubbetti y Testa, pudiendo hablarse a este respecto de "los alberonianos". Según Rossi, uno de los maestros de Buzzetti en el "Collegio Alberoni" fue Bartolomeo Bianchi, el cual profesó en el "Collegio" de 1793 a 1810, impartiendo enseñanzas escolástico-tomistas iniciadas en el "Collegio" hacia 1751 por Francesco Grassi. En el "Prefacio" a la obra de G. F. Rossi (Cfr. bibliografía) sobre la filosofía en el "Collegio Alberoni", Cornelio Fabro concluye diciendo que "el neotomismo tuvo su comienzo en el 'Collegio Alberoni' en la segunda mitad del siglo XVIII. Buzzetti no fue un tomista autodidacto". Ello no quiere decir que desde este momento el neotomismo se desarrollara de un modo continuo, extendiéndose desde Italia a otros países. En la propia Italia tenemos lo que podrían llamarse "renacimientos neotomistas". Uno de ellos es el que tiene su origen en Gaetano Sanseverino (VÉASE) y sobre todo en el grupo de filósofos que publicaron la revista quincenal *La Civiltà Cattolica*, que se inició en Ñapóles en 1850, por los esfuerzos de Cario Maria Curci, S. J. (1809-1891), pasó el mismo año a Roma y se publicó de 1871 a 1897 en Florencia. Entre los autores que contribuyeron a este "renacimiento neotomista" —una especie de "neo-neotomismo"— figuran Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore, Gaetano Sanseverino y algunos otros. El otro, y más definitivo "renacimiento" fue el oficialmente inaugurado por la Encíclica *Aeterna Patris* (1879), del Papa León XIII, y va asociado, entre otros nombres, al de Joseph Kleutgen (VÉASE). En dicha Encíclica se llama la atención sobre la importancia de la obra del *Divus* (Santo Tomás) para el pensamiento católico. Aunque no se excluían, pues, otras "vías", la del tomismo adquiría una significación central. Esta importancia aumentó cuando se crearon en diversos lugares centros de difusión y de irradiación de la doctrina, además de los ya existentes. La Escuela de Lovaina (VÉASE), con el *Institut Supérieur de Philosophie*, fundado por el Cardenal Mercier, ha sido, desde luego, uno de los mayores. Pero han sido asimismo centros sobremanera destacados los del Instituto Católico de París, de la Universidad Ca-

tólica de Milán y de la llamada Escuela de Milán (VÉASE), de la Universidad de Friburgo (Suiza), del *Angelicum* romano, etc., etc. La mayor parte de las Universidades católicas extendidas por Europa y América pueden ser consideradas también como centros de difusión del neotomismo, siempre que no se olvide la profesión de otras "vías" en algunos casos y, desde luego, el movimiento de difusión del suarismo por parte de muchos jesuitas. Lo mismo, y a mayor abundamiento, podría decirse de las "Sociedades tomistas", cuyas discusiones y *symposia* de los últimos decenios han sido particularmente importantes para la cuestión de la relación entre la neoescolástica y, en general, el pensamiento filosófico católico, y la filosofía contemporánea, especialmente las direcciones más resonantes, tales como la fenomenología, el neopositivismo y el existencialismo. Cierto que aun dentro del propio neotomismo ha habido considerables discusiones acerca de lo que constituye la parte central del pensamiento del *Divus*. La cuestión de las "tesis tomistas" ha sido por ello uno de sus problemas esenciales. Esta cuestión fue zanjada en considerable medida desde el instante en que se reconoció un núcleo fundamental en la doctrina de Santo Tomás. La redacción por algunos profesores de 24 tesis que fueron sometidas a la Sagrada Congregación de Estudios, y la respuesta por ésta, por orden del Papa Pío X (27 de julio de 1914), de que dichas tesis contienen la doctrina del Santo en sus líneas esenciales, siendo por consiguiente *tutae normae directivae* es, por lo tanto, un acontecimiento particularmente significativo para el desarrollo del neotomismo. Los debates internos entre tomistas "ortodoxos" y tomistas "conciliadores" no han solido traspasar los límites indicados. Por eso el tomismo (o neotomismo) ofrece diversos matices, pero es un movimiento "unitario".

Algunos neotomistas se han distinguido grandemente en el cultivo de la historia de la filosofía medieval; tal sucede con autores como Maurire de Wulf (v.), P. Mandonnet (1858-1936), Martin Grabmann (v.), Etienne Gilson (v.), C. Baeumker (v.), P. Vignaux, etc. Algunos de ellos, como Gilson, han llegado, en gran parte a través de estudios históricos, a posiciones sistemáticas que no son ya propiamente tomistas, pero el caso ha sido poco frecuente. Muchos otros tomistas, sin descuidar los aspectos históricos, se han interesado más por desarrollar sistemáticamente las posiciones tomistas, o bien otras posiciones que han estimado perfectamente conciliables con el tomismo, sobre todo cuando se entiende éste último en un sentido suficientemente amplio. Una lista de autores neotomistas, especialmente si hubiese de comprender diversos matices, sería larga. Bastará citar, como ejemplos, nombres como los de D. Mercier (v.), J. Maritain (v.), A. D. Sertillanges (v.), Régis Jolivet (nac. 1891), Ambroise Gardeil (v.), Aimé Forest (nac. 1898), Léon Noël (1878-1955), Charles Sentroul (1876-1933), Josef Pieper (nac. 1904), R. Garrigou-Lagrange (v.), M. G. Roland-Gosselin (v.), Joseph de Tonquédec (v.), Georges van Riet (nac. 1916), L. de Raeymaeker (nac. 1895), Désiré Nys (1859-1917), Sándor Horváth (1884-1956), Göttlieb Söhngen (nac. 1892), Gallus Manser (1866-1950), Augustin Mansión (nac. 1882), Joseph Mausbach (1861-1931), Joseph Gredt (v.), Thomas Greenwood (nac. 1901), Leslie J. Walker (nac. 1877), Peter Coffey (nac. 1876), Albert Farges (1848-1926), Adolf Dyroff (1866-1943), Viktor Cathrein (1845-1931), Konstantin Gutberiet (1837-1928), J. G. Hagemann (1837-1903), Agostino Gemelli (v.), Santiago Ramírez (nac. 1891), Octavio Nicolás Derisi, M. C. D'Arcy, etc. Hemos citado nombres un poco al azar, sin pretender ser ni medianamente completos ni seguir ningún orden determinado (cronológico o por "escuelas", tales como las de Lovaina, Milán, etc.). El propósito principal que nos ha movido a ello ha sido simplemente poner de relieve qué tipo de pensadores son estimados como neotomistas en sentido más o menos amplio. Hay ciertos autores que son considerados a veces como neotomistas, o como tomistas, pero que no es siempre fácil filiar de este modo; tal es el caso, para dar algunos ejemplos, de Francesco Olgiati (v.), Juan Zaragüeta (v.), y hasta de Joseph Maréchal (v.), Pierre Rousselot (v.), Otto Willman (1839-1920), Joseph Geyser (v.).

En lo que toca al contenido doctrinal del neotomismo, hay ciertas "tesis" que son comunes a todos los autores neotomistas, cualesquiera que sean los "matices". Tal ocurre en lo que toca a la teoría del ser, una teoría que no es, como a veces se supone, una defensa del ser estático", sino más bien la acentuación de la actualidad del ser que se manifiesta era la existencia. La analogía del ser en lógica y ontología, la distinción entre devenir y actividad, la doctrina de la substancia, el hilemorfismo, la concepción inmaterial del espíritu, el realismo gnoseológico, la tesis de la posibilidad de una abstracción trascendental, la concepción de Dios como acto puro y fuente de la verdad, la doctrina de la premoción física, la ética objetiva de los fines, el personalismo, pueden ser considerados como algunos de estos rasgos. Se puede decir, pues, como escribe Georges Van Riet, que la problemática fundamental del tomismo nuevo está definida por lo menos en sus líneas esenciales después de cien años de esfuerzo en la comprensión, profundización y comparación con otras filosofías, del pensamiento de Santo Tomás. Y se puede decir, por lo tanto, como dicho autor señala, que han quedado cumplidas las condiciones que hacia 1850 se habían impuesto a los pensadores cristianos que emprendieron la restauración de la filosofía tomista: "aprender a conocer a Santo Tomás mismo, situarlo en su medio, comprender sus preocupaciones; desglosar de sus obras los elementos esenciales para una síntesis filosófica; y satisfacer las nuevas exigencias del pensamiento moderno" (*L'Épistémologie thomiste*, 1946, Avant-Propos. pág. V).

Sobre historia del neotomismo: A. Viel, "Mouvement thomiste au XIXe siècle, aperçu d'après ses historiens", *Revue Thomiste*, XVII (1909), 733-46; XVIII (1910), 95-108. — G. Saitta, *Le origine del neotomismo nel secólo XIX*, 1912. — Amato Masnovo, *Il neotomismo in Italia*, 1923 [del mismo autor, artículos complementarios en *Rivista di filosofia neoscolastica]*. — Paolo Dezza, *Alle origine del neotomismo*, 1940. — P. Naddeo, *Le origini del neotomismo e la scuola napoletana di G. Sanseverino*, 1940. — M. Batllori, "M. Masdeu y el neoescolasticismo italiano", *Analecta Sacra Tarraconensia* (1942), 171-202;(1943), 241-94. — L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans*

son *rapport avec elle (1830-1880),* 1955. — Giovanni Felice Rossi, C. M., *La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo,* 1959.

Sobre el movimiento neotomista: M. de Wulf, "Le mouvement thomiste", *Revue néoscolastique de philosophie,* VIII (1901). — M. Arnáiz, O. S. A., "La neoescolástica al comenzar el siglo xx", *La Ciudad de Dios,* LVII (1902), 53-64, 197-209. — C. Besse, *Deux centres du mouvement thomiste: Rome et Louvain,* 1902. — G. Garcia, O. P., *Tomismo y neo-tomismo,* 1903, nueva ed., 1906. — F. Picavet, *La restauration thomiste au XIXe siècle,* 1905, 2ª ed., 1907. — íd., íd., "Le mouvement néo-thomiste", *Revue philosophique,* XXXIII (1908), 281-309; XXXV (1909), 394-442. — J. L. Perrier, *The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century,* 1909. — L. Noël, "Le mouvement néo-scolastique", *Revue néo-scolastique de philosophie,* XVI (1909), 119-28, 282-90; XVII (1910), 93-103. — G. Gentile, "La filosofia scolastica in Italia", *Bolletino délia biblioteca filosófica,* III (1911), 497-519. — Roger Aubcrt, "Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII", en *Aspetti délia cultura cattolica nell' Età di Leone* XIII, 1961, págs. 133-227 [Atti del Convegno tenuto a Bologna Dec. 1960].

Para *algunas* obras sistemáticas sobre el *conjunto* de la doctrina tomista o alguna parte muy principal, véanse: Gallus Maria Manser, Das *Wesen des Thomismus,* 1917, 3ª ed., 1948 (trad. esp.: *La esencia del tomismo,* 1947). — É. Gilson, *Le thomisme,* 1920. — A. D. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste,* 1928 (trad. esp.: *Las grandes tesis de la filosofía tomista,* 1949). — E. Hugon, *Les vingt-quatre thèses thomistes,* 1926. — J. Webert, *Essai de métaphysique thomiste,* 1928. — J. De Tonquédec, *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance,* 1929. — L. De Raeymaeker, *Introductio generalis ad philosophiam thomisticam,* 1931. — Régis Jolivet, *Le thomisme et la critique de la connaissance,* 1933. — G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitäsystem,* 1939. — G. Giacon, *Le grandi tesi del tomismo,* 1945. — R. Garrigou-Lagrange, *La synthèse thomiste,* 1945 (trad. esp.: *La síntesis tomista,* 1947). — G. Van Riet, *L'Epistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine,* 1946. — A estos títulos hay que agregar, desde luego, los manuales de autores neotomistas (así, por ejemplo, Zigliara, Urráburu, Mercier, Maritain, Jolivet, Gredt, Collin, etc. en el cuerpo del artículo y a algunos de los cuales se han dedicado, por lo demás, artículos especiales). Las obras en las que se estudia la influencia de la escolástica sobre el pensamiento moderno han sido citadas en la bibliografía del artículo ESCOLÁSTICA: en lo que toca especialmente al tomismo, véase el libro de Octavio Nicolás Derisi, *Filosofía moderna y filosofía tomista,* 1941. Véase asimismo la bibliografía del artículo NEOESCOLÁSTICA, en la que se han indicado las principales revistas neoescolásticas y, entre ellas, las neotomistas. Para bibliografía tomista (comprendiendo también, y sobre todo, obras sobre Santo Tomás y su influencia): P. Mandonnet y J. Destrez, *Bibliographie thomiste,* 1921, continuada en el *Bulletin Thomiste,* 1924 y siguientes; y *Divus Thomas,* 1925 y siguientes. — Véase también J. Bourke, *Thomistic Bibliography (1920-1940),* 1943 (suplemento al vol. XXI de *The Modem Schoolman*) y P. Wyser, *Thomas von Aquin,* 1950, y *Der Thomismus,* 1951 [en Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I. M. Bocheński, 13/14 y 15/16 respectivamente]. — Crítica de Louis Rougier en *La Scolastique et le Thomisme,* 1925, y réplica de Pedro Descoqs, S.]., en *Thomisme et Scolastique. A propos de M. Rougier,* 1927 [Archives de Philosophie, V, I]. — Crítica neoescotista del neotomismo por Jean Compagnion, *La philosophie scolastique au XXe siècle,* 1916.

NEOVITALISMO. Véase DRIESCH (H.), VIDA, VITALISMO.

NEURATH (OTTO) (1882-1945) nació en Viena y estudió economía y sociología en Viena, Heidelberg y Berlín. Miembro desde los comienzos del Círculo de Viena (VÉASE), Neurath fue uno de los más tenaces defensores y propagadores de los ideales del Círculo y, en general, del positivismo lógico. Activo colaborador en la revista *Erkenntnis,* Neurath se distinguió filosóficamente por sus estudios sobre el problema planteado por los llamados "enunciados protocolarios". A diferencia de quienes estimaban que estos enunciados eran subjetivos, Neurath desarrolló la tesis, análoga a la de Carnap, que eran ellos mismos intersubjetivos. Neurath se adhirió, pues, al fisicalismo (v.). En el problema de la verdad, Neurath defendió la llamada "doctrina de la verdad como coherencia". Ahora bien, el interés principal de Neurath fue el de aplicar los ideales del positivismo lógico a los problemas sociales. Influido por las tesis económicas marxistas —pero rechazando la epistemología marxista y cuanto hubiese en el marxismo de "metafísico"—, Neurath trató la sociología como un "behaviorismo social" y como una rama de la "ciencia unificada" fundada en el fisicalismo. Según Neurath, la sociología debe desprenderse de toda "metafísica" y también de toda implicación de carácter "ético". El punto de vista fisicalista implica, para Neurath, el rechazo de toda relación de los enunciados a "experiencias" o al "mundo", pues el lenguaje fisicalista no puede admitir "duplicaciones sin significación".

Neurath fue el más activo organizador del llamado "Movimiento para la ciencia unificada", y el principal promotor de los Congresos pro Unidad de la Ciencia (1929-1939) y de la International Encyclopaedia of Unified Science.

Obras: *Ludwig H. Wolframs Leben,* 1906 *(La vida de L. H. W.). — Antike Wirtschaftsgeschichte,* 1909, 3» ed., 1923 *(Historia de la economía antigua). — Wesen und Weg der Sozialisierung,* 1919 *(Naturaleza y camino de la socialización). — Vollsozialisierung,* 1920 *(Socialización total). — Antispengler,* 1920. — *Lebensgestaltung und Klassenkampf,* 1928 *(Estructuración de la vida y lucha de clases). — Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie,* 1931 [Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, 5, ed. Ph. Frank y M. Schlick] *(Sociología empírica. El contenido científico de la historia y de la economía nacional). — Einheitswisscnschaft und Psychologie,* 1933 *(Ciencia unificada y psicología). — Was bedeutet rationale Wirtschaftsbetrachtung,* 1935 (Lo *que significa el examen racional económico). — International Picture Language (Isotype),* 1935. — *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique,* 1935. — *Unified Science as Encyclopedic Intégration,* 1938 [International Encyclopcdia of Unified Science, I, 1]. — *Man in the Making,* 1939. — *Foundations of the Social Science,* 1944 [International Encyclopedia of Unified Science, II, 1]. — Neurath publicó numerosos artículos en varias revistas: *Archiv für systematische Philosophie* (1909, 1910); *Erkenntnis* (1930-1931; 1931-1932; 1932-1933; 1934; 1935; 1937-1938); *Scientia* (1931); *The Monist* (1931); *Theoria* (1936); *Philosophy of Seien-*

ce (1937); *Proceedings of the Aristotelian Society* (1940-1941). De ellos destacamos: "Soziologie im Physikalismus" (*Erkenntnis*, I, 1931-1932); "Protokolsätze" (*ibid.*, III, 1932-1933); "Radikaler Physikalismus und Wirkliche Welt" (*ibid.*, IV, 1934).

NEUTRAL, NEUTRALISMO, NEUTRALIZACIÓN. En ciertas filosofías se admite que hay una sola especie de realidad y aun una sola realidad: son las filosofías monistas (véase MONISMO). En otras filosofías se admiten dos realidades fundamentales —que suelen ser (cuando menos "intramundanamente") lo físico y lo psíquico—: son las filosofías dualistas (véase DUALISMO). En otras filosofías, finalmente, se admite que hay una multiplicidad de especies de realidad: son las filosofías pluralistas (véase PLURALISMO). Ahora bien, hay algunas filosofías que pueden ser monistas pero que no pueden ser en principio dualistas: son las que podemos llamar "filosofías neutralistas". Característico de las mismas es la afirmación de que lo físico y lo psíquico (o cualquier otra realidad) son a lo sumo dos aspectos o caras de una misma realidad, la cual es neutral con respecto a lo físico y a lo psíquico (o a cualquier otra realidad). La cuestión de si alguna de estas filosofías puede ser a la vez neutralista y pluralista depende del significado que se dé a 'pluralismo'. Si por este último se entiende la doctrina según la cual no hay más que una especie de realidad, si bien hay, o puede haber, muchas substancias, entonces el neutralismo puede ser pluralista. No puede serlo, en cambio, si 'pluralidad' equivale a 'diferentes especies de substancias'. La cuestión de hasta qué punto alguna de las filosofías neutralistas es a la vez monista, depende asimismo del significado de 'monismo'. Si por este último se entiende una doctrina que reduce toda realidad (o supuesta realidad) a una realidad única, y afirma que ésta es materia o espíritu o cualquier otro ser, entonces el neutralismo no puede ser monista. Puede serlo, en cambio, si se niega a pronunciarse sobre el carácter físico, psíquiso o cualquier otro de la realidad estimada como básica.

Ejemplos de filosofías neutralistas son la de Spinoza, y más especialmente el grupo de doctrinas que proliferaron en los últimos años del siglo XIX y primeros años del siglo XX: doctrinas como las de Ernst Mach (v.), Richard Avenarius (v.), Wilhelm *Schuppe* (v.), Richard Schubert-Soldern (v.) y otros — entre los cuales cabe incluir una etapa temprana en el pensamiento de Bertrand Russell. Las doctrinas neutralistas suelen ser al mismo tiempo perspectivistas, cuando menos en un sentido: en el de que lo físico y lo psíquico son presentados como "perspectivas" de una sola realidad, la cual no es ella misma ni física ni psíquica. Estas doctrinas son a menudo "sensacionistas" en cuanto que, como en Ernst Mach sobre todo, consideran la sensación como el elemento fundamental neutral respecto a lo físico y a lo psíquico, pero no es necesario que el neutralismo sea siempre e invariablemente un sensacionismo.

El concepto de neutralidad, y el "neutralismo" resultante, puede usarse también en otro sentido: en el de la "ausencia de supuestos" (la *Voraussetzunglosigkeit* a que se han referido muchos filósofos alemanes). En este caso la neutralidad se refiere no a la constitución de la realidad, sino a las doctrinas o ideas sobre la misma. En este sentido Husserl ha hablado de neutralidad en cuanto neutralización (*Neutralisierung*), o sea en cuanto "modificación de neutralidad" (*Neutralitätsmodifikation*). Consiste ésta en el acto de "desconectar" toda tesis relativa al mundo natural y colocarla entre paréntesis (VÉASE), haciéndola de esta manera "neutral" con respecto a cualquier supuesto y hasta con respecto a cualquier afirmación (*Ideen*, § 31). La "modificación de neutralidad" es, según Husserl, aquel tipo de modalidad que descarta toda "modalidad doxal" a la cual se refiere, pero en forma completamente distinta de la mera negación, la cual es positiva y no "neutralizante". La modificación en cuestión no suprime nada ni "hace nada": es sólo, dice Husserl, la contraparte consciente de toda ejecución o acto, es decir, su "neutralización" (*ibid.*, § 109).

Se ha discutido a este respecto (y en otros respectos) hasta qué punto es posible una completa neutralización frente a toda "posición" o "negación". Es común estimar que tal neutralización es impracticable, pero hay que tener en cuenta a qué se refiere la "actitud neutral" implicada en la neutralización de referencia. Si dicha actitud es una actitud ante ideas, nociones, "posiciones™, etc., no parece inconveniente admitir la posibilidad de una neutralización. Si, en cambio, se refiere a "situaciones básicas", la neutralización parece difícil, si no imposible.

En nuestra opinión, la neutralidad con respecto a todo supuesto de carácter ontológico no es sólo posible, sino que es indispensable para que se ponga en marcha el pensamiento filosófico. En efecto, éste no sería filosófico si no comenzara desde las "raíces", es decir, si no descartara todo supuesto (ontológico) que se presenta ante él con pretensión de verdad. Pero la "neutralidad ontológica" en cuestión es sólo la condición indispensable para que haya un verdadero punto de partida ontológico, el cual de este modo no será simplemente dado, sino "asumido" en la forma de "ser radicalmente pensado". En otros términos, el pensamiento filosófico es neutral sólo en cuanto que, al empezar a funcionar, deja de serlo. Ello distingue el pensamiento filosófico del científico, en el cual es en principio imposible la neutralidad en el sentido aquí indicado.

NEWMAN (JOHN HENRY) (1801-1890) nació en Londres. De 1817 a 1820 estudió en Oxford; en 1822 fue nombrado "Fellow" en Oriel College y vicario de la Iglesia (anglicana) de San Clemente. Adherido al "tractarianismo" (véase OXFORD) y tras defender, con E. B. Pusey, en los *Tracts for the Times*, opiniones cercanas a las de la Iglesia romana, manifestó en el *Tract* 90 la completa conformidad con ella. En 1845 fue bautizado; en 1847, ordenado sacerdote católico; en 1879, nombrado Cardenal por León XIII.

Principal representante del llamado "movimiento de Oxford", y apologista del catolicismo, la obra de Newman no pertenece enteramente a la filosofía, aunque tiene en ésta algunos de sus más profundos fundamentos. Así ocurre, ante todo, con su doctrina del asentimiento (VÉASE). Newman establece, por lo pronto, una diferencia entre dos modos de acción mental que parecen confundirse, pero que son, cuando los consideramos desde el punto de vista de su tendencia última, completamente distintos y aun opuestos. Estos modos

de acción mental son formas de aprehensión y pueden ser llamados también asentimientos a proposiciones, en tanto que actos de asentir *a* algo que es propuesto a la mente. Ahora bien, el asentimiento puede ser entendido como nocional y como real. En el artículo sobre dicho vocablo hemos señalado las definiciones dadas por Newman a cada una de éstas formas de asentimiento y los distintos modos bajo los cuales puede ser entendido el asentimiento nocional. Digamos ahora solamente que mientras el mundo de la aprehensión conceptual y del correspondiente asentimiento se acerca, en su extremo último, al mundo de la indiferencia y de la razón lógica, el mundo de la aprehensión real tiende a abarcar algo más que lo cognoscitivo o, si se quiere, comprende lo intelectual solamente como uno de sus momentos o elementos. Voluntad y emoción participan, por así decirlo, en el asentimiento real, de modo que la respuesta a lo dado puede ser ya completa. De ahí la tendencia a la unicidad del asentimiento real frente a las gradaciones del asentimiento nocional. Y de ahí también que el asentimiento verdadero y total excluya por principio la duda, pues ha eliminado de aquel anterior mundo de la indiferencia todas las posibilidades por las cuales la afirmación de algo puede ser efectivamente indiferente para el que la establece. El asentimiento real no puede entonces ser objeto de una simple operación de naturaleza lógica. Ahora bien, el asentimiento real no supone una subjetivación arbitraria de la situación a la cual asiente, sino el hecho de que únicamente para un espíritu limitado al aspecto intelectual o contraído a lo meramente nocional, existe la posibilidad del error o de la duda. El asentimiento real es, así, la potenciación hasta lo máximo de la objetividad en virtud de haber hecho radicar en ésta todos los elementos y no sólo los intelectuales y cognoscitivos. Newman se aproxima con ello a los intentos realizados desde diversos ángulos para ampliar la objetividad de la verdad, y en particular de la verdad religiosa, pues el mentado asentimiento se produce a su entender de un modo perfecto con las verdades de fe del catolicismo. El combate contra la mera objetividad intelectual no equivale, sin embargo, como ocurrió con el modernismo (VÉASE), a una subjetivación de lo dado, ni a una reducción de los procesos de inferencia y deducción al material empírico, ni a un "sentimentalismo religioso", ni, finalmente, a un activismo pragmatista: la primaria reducción de lo objetivo a lo subjetivo no es más que el primer paso para alcanzar un nuevo concepto de la objetividad como algo que incluye como elemento suyo, y no ciertamente el menos importante, el sujeto que capta lo real, y, por lo tanto, un esfuerzo para crear el ámbito o la situación desde la cual puede darse cualquier demostración mediante una inferencia nocional. Objetividad y subjetividad serían, así, filosóficamente, dos aspectos de una misma realidad completa, sólo falsificada cuando se atendiera separada y exclusivamente a uno de ellos.

Obras filosóficas principales: An *Essay on the Development of Christian Doctrine,* 1845. — *The Idea of a University,* 1852. — *An Essay in Aid of a Grammar of Assent,* 1870. — Hay que mencionar aquí también la *Apologia pro vita sua,* 1864. Edición de obras: *Collected Works,* 36 vols., 1868-1881; nueva edición, desde 1947. Edición de *Essays and Sketches,* 3 vols., 1948. — Ed. de *Sermons and Discourses* por Ch. F. Harold, 2 vols., 1949. — *Letters of J. H. Newman,* 1957 [con parte de material hasta entonces inédito]. — Texto hasta ahora inédito de N. sobre prueba de la existencia de Dios en Cap. IV de Adrián J. Boekraad y Henry Tristam, *The argument from conscience to the Existence of God according to J. H. N.,* 1961. — *Letters and Diaries of J. H. N.,* 11 vols. (ed. C. S. Dessdin). — En trad. esp., *El sentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe,* 1960. — *Antología. Selección de sus principales obras en prosa,* 1946. — Véase A. M. Rae, *Die religiöse Gewissheit bei J. H. Newman,* 1809 (Dis.). — Lucie Félix Faure, *Newman, sa vie et ses oeuvres,* 1901. — Thureau-Dangin, *Newman, catolique, d'après des documents nouveaux,* 1912. — W. Ward, *The Life of J. H. Cardinal Newman,* 2 vols. 1912. — Floris Delattre, *La pensée de J. H. Newman,* 1914. — Th. Haeckner, *Kardinal Newmans Glaubens-philosophie,* 1920. — Erich Przywara, *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman,* 1923. — Id. íd., *Newman Synthesis,* 1931. — Jean Guitton, *La philosophie de Newman: essai sur l'idée de développement,* 1933. — Antonio Alvarez de Linera, *El problema de la certeza en Newman,* 1943. — Charles Frederick Harrold, *John Henry Newman. An Exposition and Critical Study of His Mind, Thought and Art,* 1945. — J. Moody, *J. H. Newman,* 1946. — Maurice Nédoncelle, *La philosophie religieuse de J. H. Newman,* 1946. — J. A. Lutz, *Kardinal J. H. Newman,* 1948. — Robert Sencour, *The Life of Newman,* 1948. — Heinrich Fries y Werner Becker, *Newman-Studien. Erste Folge,* 1948. — L. Bouyer, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité,* 1952. — H. Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans,* 1953. — A. J. Boekraad, *The Personal Conquest of Truth according to J. H. Newman,* 1955. — J. H. Walgrave, *N. Le développement du dogme,* 1957. — Varios autores, *Newman-Studien,* 3 vols., 1957. — A. T. Boekraad, *The Personal Conquest of Truth according to Cardinal Newman,* 1959.

NEWTON (ISAAC) (Sir Isaac Newton desde 1705) (1642-1727) nació en Woolsthorpe, cerca de Grantham (Lincolnshire). Cursó sus estudios (1661-1665) en Trinity Collège, de Cambridge, y en 1667 fue nombrado "Fellow" en el mismo College. De 1669 a 1701 profesó matemáticas en Trinity. En 1695 Lord Halifax le encargó la dirección del "Mint" ("Casa de la Moneda") y en 1703 fue nombrado presidente de la "Royal Socieyt".

Los escritos de Newton son abundantes; además de varios informes compuestos como director del "Mint", Newton escribió sobre asuntos teológicos (sobre las profecías de Daniel y el Apocalipsis de San Juan) y hasta se ha dicho que se interesaba, en el fondo, más por la teología que por la matemática y la física. Sin embargo, fue en estos últimos campos donde escribió sus obras más importantes e influyentes (véase bibliografía). No nos ocuparemos aquí del contenido propiamente científico de los trabajos de Newton, que damos por conocido y sobre el que el lector puede informarse en lugares más pertinentes. Nos limitaremos a recordar sus contribuciones en el campo de la matemática (especialmente su "método de 'fluxiones'" [véase INFINITO]) y en la física (desarrollo y sistematización de la mecánica, con las leyes del movimiento [v.] y el 'sistema del mundo' con la teoría de la gravitación universal; desarrollo de las leyes de refracción y reflexión de la luz y teoría corpuscu-

lar de la luz). La mecánica de Newton, en particular, llamada hoy "mecánica clásica", constituyó la primera gran exposición y sistematización de la física moderna y, en calidad de tal, ejerció una influencia considerable sobre la ciencia y la filosofía. Casi todos los grandes filósofos desde Newton tuvieron en cuenta la mecánica newtoniana, casi siempre para celebrarla y aceptarla (Locke, Voltaire, etc.), algunas veces para someter ciertos conceptos básicos a crítica (Berkeley, Leibniz); otras veces para partir de ella como *la ciencia o,* mejor dicho, "el *factum* de la ciencia", que se trataba de justificar y fundamentar gnoseológicamente (Kant).

Desde el punto de vista filosófico interesan en Newton varios aspectos que mencionaremos rápidamente. En primer lugar, el "método" usado en la exposición de "los principios mecánicos de la filosofía" (de la "filosofía natural" o "física"), consistente en "investigar, a partir de los fenómenos del movimiento, las fuerzas de la Naturaleza, y pasar a demostrar los demás fenómenos a base de estas fuerzas". Ejemplo eminente del método es la exposición del "sistema del mundo", en el tercer libro de los *Principia,* pues "mediante las proposiciones matemáticamente demostradas en los libros anteriores, derivamos de los fenómenos celestes las fuerzas de gravedad mediante las cuales los cuerpos tienden hacia el Sol y los demás planetas. Y luego, a partir de estas fuerzas, y mediante otras proposiciones que son también matemáticas, deducimos los movimientos de los planetas, de los cometas, la Luna y el mar", con la aspiración a deducir "el resto de los fenómenos de la Naturaleza por el mismo tipo de razonamiento a partir de principios mecánicos". En otros artículos de la presente obra (véanse, por ejemplo, ESPACIO, HIPÓTESIS, INERCIA, MOVIMIENTO, TIEMPO) hemos tratado con más detalle de algunos de los conceptos fundamentales usados por Newton. Estos conceptos son para Newton conceptos de lo que llama "filosofía experimental", la cual se rige por varias "reglas de razonamiento en filosofía", de las cuales destacamos la regla según la cual el "argumento por inducción" "no debe ser evadido por hipótesis". Por eso Newton proclamó: "No fraguo hipótesis." Las proposiciones en "filosofía experimental" deben ser "inferidas de los fenómenos y generalizadas mediante inducción."

El método de la "filosofía natural" consiste, pues, como Newton indica en la *Óptica,* en "hacer experimentos y observaciones y en derivar conclusiones generales de las mismas mediante inducción, y en no admitir objeciones contra las conclusiones excepto las que proceden de experimentos o de ciertas otras verdades". Una vez llevadas a cabo estas operaciones, que constituyen el análisis, hay que proceder a la síntesis, la cual consiste en "asumir las causas descubiertas y los principios establecidos, y explicar mediante ellos los fenómenos que proceden de ellos, y demostrar las explicaciones". Se ha discutido mucho a este respecto si Newton fue o no fiel a las propias reglas del método, ya que no sólo la noción de "corpúsculo" —con sus "cualidades primarias": dureza, impenetrabilidad, movilidad, etc., y con la suposición de que poseen una *vis inertiae*—, sino también la teoría de la gravitación universal —con el supuesto de la *actio al distans*— parecen ser "hipótesis" no derivables de ningún experimento y de ninguna proposición obtenida inductivamente. Debe advertirse, al respecto, sin embargo, que al hablar de las "hipótesis" Newton se refería a cierto género de hipótesis, especialmente a las que consisten en suponer "cualidades ocultas" en los cuerpos. De este punto hemos tratado en el artículo HIPÓTESIS.

Filosóficamente es importante asimismo la concepción newtoniana del espacio, tiempo y movimiento "absolutos" — ya sea que tales concepciones sean "reales" o meramente "operacionales". No pocas de las ideas filosóficas presupuestas por Newton o derivables de sus "Principios" y "Reglas" fueron objeto de debate entre "newtonianos" y "leibnizianos", y especialmente entre Samuel Clarke (v.) y el propio Leibniz. Aunque Newton indicó que "discurrir acerca de Dios a base de las apariencias de las cosas [los "fenómenos"]" no compete a la "filosofía natural", puso de relieve que el sistema del universo no podía proceder sino "del consejo y dominio de un Ser inteligente y poderoso". En qué relación se hallan ciertos "atributos" de Dios con ciertos "conceptos absolutos" como Espacio y Tiempo, es justamente uno de los temas del debate Leibniz-Clarke.

Obras principales: *Philosophiae naturalis principia mathematica* [citado a menudo: *Principia],* 1687, 2ª ed., ed. R. Cotes, 1703, 3ª ed., ed. Pemberton, 1726. — *Opticks, or a Treatise on the Reflection and Colours of Light* [citado a menudo: *Opticks],* 1704, 2ª ed., amp., 1717, 3ª ed., amp., 1721. — En 1665 Newton compuso su *Analysis per aequationes numero terminorum infinitas;* hacia 1668 compuso el *Tractatus de quadratura curvarum* y en 1671 compuso el *Methodus fluxionum et serierum infinitarum, cum eiusdem applicatione ad curvarum geometriam,* pero estos escritos matemáticos fueron publicados bastante después de su composición: el citado *Tractatus* fue publicado como apéndice a la *Opticks* [Cfr. *supra*]; en 1712 se publicó el *Analysis,* y sólo en 1736 el *Methodus fluxionum.* En 1774 se publicaron una serie de *Opuscula.* — Entre los escritos teológicos de Newton destacan sus *Observations on the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John,* publicadas en 1733.

Edición de obras: *Opera quae exstant omnia,* 5 vols., 1779-1785, ed. S. Hornsley, reimp., 1963 y sigs. — Véase también: *Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents,* 1958, ed. I. B. Cohen, con la colaboración de R. E. Schofield [no incluye ni *Principia* ni *Opticks*]. — Importantes para el conocimiento de N. son las siguientes ediciones de textos, en su mayor parte procedentes de la importante colección, aún no enteramente publicada, de manuscritos de N., o relativos a N., que se halla en la Universidad de Cambridge (la "Portsmouth Collection"): *Uncollected Scientific Papers of I. N.,* 1962, ed. A. R. Hall y M. B. Hall. — *The Correspondence of I. N.,* 3 vols.: I (1661-1675), 1959; II (1676-1687), 1960; III (1688-1694), 1961, ed. H. W. Turnbull [cartas de Newton y a Newton, a Collins. Oldenburg, Huygens, etc.]. — Selección de escritos teológicos: *Sir I. N.: Theological Manuscripts,* 1950, ed. H. McLachlan.

Vida: David Brewster, *N.,* 1831. — íd., íd., *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir I. N.,* 2 vols., 1855, 2» ed., 1860. — A. de Morgan, *Essays on the Life and Work of N.,* 1914, ed. F. E. B. Jourdain. — L. T. More, *I. N. A Biography,* 1934. — F. Dessauer, *Weltfahrt "der Erkenntnis. Leben und Werk I. Newtons,* 1945. — Cortes Pla, *I. N.,* 1945. — E. N. da C. Andrade, *Sir I N.,* 1954.

De los escritos sobre la obra de N.,

destacamos: K. Snell, *N. und die mechanische Naturwissenschaft*, 1843. — A. Struve, *Newtons naturphilosophische Ansichten*, 1869. — C. Neumann, *Über die Prinzipien der galileischnewtonsche Theorie*, 1870. — I. Rosenberger, *N. und seine physikalische Prinzipien*, 1893. — P. Volkmann, *Über Newtons Philosophia Naturalis*, 1898. — L. Bloch, *La philosophie de N.*, 1908. — H. G. Steinmann, *Über den Einfluss Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit*, 1913. — A. J. Snow, *Matter and Gravity in Newion's Physical Philosophy*, 1926. — Hélène Metzger, *Attraction universelle et religion naturelle*, 1938. — Stephen Toulmin, "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion", *The Philosophical Review*, LXVIII (1959), 1-29, 203-27.

Todas las obras sobre los orígenes de la ciencia moderna y sobre la historia de la teoría del conocimiento moderna se ocupan de Newton; destacamos: E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, 1925, ed. rev., 1932 v la obra Das *Erkenntnisproblem*, de E. Cassirer (Cfr. bibliografía de CASSIRER [ERNST]). — También: E. W. Strong, *Procédures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematical Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 1936. — Entre las obras sobre la relación entre Newton y otros, mencionamos: J. Durdik, *Leibniz und N.*, 1869. — K. Dieterich, *Kant und N.*, 1877. — H. McLachlan, *The Religious Opinions of Milton, Locke, and Newton*, 1941. — E. T. Whittaker, *Aristotle, Newton, Einstein*, 1942. — Para los desarrollos anteriores a Newton (además de Burtt, Cassirer cit. *supra)*: Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, 1950. — Para la influencia de Newton (además de H. G. Steinmann, Cassirer *et al.*, cit. *supra*): Pierre Brunet, *L'introduction des théories de N. en France au XVIIIe siècle (avant 1738)*, 1931.

NEXO. En la doctrina de las relaciones (véase RELACIÓN), sobre todo si se entiende a la vez lógica y ontológicamente, se pueden plantear problemas relativos al tipo de relación que liga dos o más entidades entre sí. Puede hablarse entonces de muchas clases de relación, tales como la unión, la fusión, la mezcla, la cohesión, etc., etc. Uno de los vocablos que pueden usarse para designar cualesquiera tipos de relación es el vocablo 'nexo'. En principio se puede considerar el nexo desde dos puntos de vista: como nexo "lógico" y como nexo "real". Ejemplo del primero es el nexo que puede establecerse entre dos o más proposiciones, especialmente dentro de una cadena deductiva. Ejemplo del segundo es el que se llama a veces "nexo causal" o, simplemente, causalidad.

Aristóteles se planteó el problema de la naturalexa del "nexo", συμπλοκή y en particular se planteó el problema de si el nexo es real (pertenece a las cosas) o "lógico" (pertenece al discurso). Dicho filósofo concluyó que pertenece al discurso (*Met.*, E, 4, 1027 b 30). Esto significa, o puede significar, que las relaciones entre entidades no pertenecen a las entidades sino al modo de considerarlas o ligarlas. Se puede decir entonces que las relaciones son "externas". En cambio, cuando se afirma que el nexo pertenece a las cosas, se mantiene la llamada "doctrina de las relaciones como relaciones internas". Otros filósofos se preguntaron por la naturaleza del nexo entre diversas entidades: entre las cosas naturales entre sí; entre el alma y las cosas (por lo menos en tanto que conocidas); entre Dios y las criaturas; entre las diversas Personas de la Trinidad; entre las ideas y las realidades, etc., etc. Diversas doctrinas formuladas acerca del modo como las entidades están relacionadas con su principio o sus principios, como están relacionadas entre sí, etc., pueden ser mejor comprendidas cuando analizamos la naturaleza del nexo considerado — por ejemplo, cuando tratamos de averiguar si el nexo es el que se establece entre un modelo y lo imitado, o entre una causa y un efecto, etc. En casi todos los sistemas filosóficos es importante el modo de concebir el nexo (o, según los casos, los diversos tipos de nexo), pero en algunos sistemas la cuestión de la índole del nexo, o nexos, es fundamental. Tal ocurre, por ejemplo, en Spinoza, en cuya filosofía la idea de nexo como orden, *ordo, y* conexión, *connexio*, de las ideas y de las cosas (*Eth.*, II, prop. vii), desempeña un papel capital. Tal ocurre asimismo en Hegel, a causa de la importancia básica del nexo como "nexo dialéctico". En algunas doctrinas filosóficas la idea de nexo en cuanto conexión estructural parece ser más básica que la de las cosas, entidades, términos, etc. conexionados. Tal sucede en la mayor parte de las filosofías llamadas "funcionalistas", a diferencia de las filosofías de carácter primariamente "substancialista". En algunas de estas filosofías "funcionalistas" las realidades son descritas como "conexiones estructurales". Uno de los autores que más insistió en la idea del nexo como conexión estructural fue Dilthey. Este autor describe a menudo "nexos" (psíquicos, históricos, etc.) en las mencionadas conexiones estructurales *(Zusammenhänge)* y habla a veces de tipos fundamentales de nexos estructurales — como, por ejemplo, el nexo estructural como tal y la conexión temporal *(Psychologie*, VIII).

El examen de la idea de nexo está en relación estrecha con el análisis de los todos y sus partes (véase TODO) y con las diferencias a veces establecidas entre un todo como estructura y un todo como suma. Muchos de los autores que han insistido en la importancia del nexo han mantenido que los todos son estructuras y no, para usar expresiones de Hegel, *Und-Verbingunden* o *blosse Kopulation*.

Observemos que Whitehead ha utilizado el vocablo 'nexo' *(nexus)* como término técnico, cuya significación es, según el autor, distinta de la tradicional, de forma que 'nexo' está en el pensamiento de Whitehead en una situación análoga a la que están expresiones como 'entidad actual [efectiva, real]', 'prehensión' (VÍASE) y 'principio ontológico'. *Grosso modo*, el nexo es en Whitehead el modo peculiar como los "acontecimientos" están agrupados. El nexo no es siempre, ni frecuentemente, un "nexo universal"; es más a menudo un nexo particular de un determinado grupo de acontecimientos con otro determinado grupo de acontecimientos. Según Whitehead, una entidad percipiente puede percibir, mediante "sensibilidad perceptual", nexos particulares. Últimamente, el mundo efectivo de una "entidad actual" puede ser concebido como un nexo "cuya objetivación constituye la unidad completa de un dato objetivo para la sensibilidad física de tal entidad actual", de suerte que "esta entidad actual es el percipiente originario de aquel nexo". Así, "cada mundo actual [efectivo, real] es un nexo *(nexus)* que en este sentido es independiente de su percipiente originario". Todo nexo, además, es "un nexo componente, primero realizado en al-

guna fase ulterior de concrescencia (*concrescente*) de una entidad actual" (*Process and Reality*, Parte III, Cap. I, sección ix).

NICÉFORO CHUMNO (1261-1321), uno de los más destacados e influyentes filósofos bizantinos, es considerado como un antiplatónico y antineoplatónico por su constante oposición a todo realismo. Según este filósofo, las ideas (o formas) no existen sino con los cuerpos. Ello le llevó en ocasiones a una posición claramente nominalista, la cual tenía como fundamento un supuesto teológico: el de que Dios está por encima de toda realidad y, por tanto, no está en ningún modo ligado a ideas eternas (opinión similar a la de muchos nominalistas de la escuela occamista). Sin embargo, en otras ocasiones se inclinó hacia un conceptualismo de tipo aristotélico. El nominalismo (o conceptualismo) de Nicéforo Chumno no le impedía, sin embargo, seguir algunas de las opiniones platónicas, especialmente en lo que toca a la naturaleza del alma, su simplicidad, inmortalidad, etc. En alguna medida, Nicéforo Chumno se manifestó ecléctico respecto a Platón y a Aristóteles, los dos autores que tuvo constantemente en cuenta en sus tratados.

Nicéforo Chumno escribió tratados *Sobre la materia, Sobre las ideas y Sobre el alma sensible y vegetativa.* Escribió también una serie de cartas de índole filosófica y teológica. — Véase F. Boissonade, *Anécdota Graeca*, I, 293-312; II, 137-87; III, 356-408; V, 183-50, y *Anécdota Nova*, 1-201. Para escritos teológicos, Migne, *P. G.*, CXL, 1397-1526. — Véase también B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, 1949, págs. 247-49.

NICOL (EDUARDO) nac. (1907) en Barcelona, ha sido secretario general de la Fundació Bernât Metge y es actualmente profesor titular de carrera en la Universidad Nacional de México. Nicol ha trabajado sobre todo acerca del tema de la expresión. Varias fases son perceptibles en su pensamiento al respecto. La primera está representada por un análisis fenomenológico del hombre en sus situaciones vitales (véase SITUACIÓN), del cual resulta una teoría del hombre como ser determinado por la temporalidad y la espacialidad, y de la vida como acción (expresión). La segunda se manifiesta mediante un estudio de la historicidad del *ser* del hombre; de este estudio se desprenden, entre otros resultados, la erección de una ley de herencia histórica por la cual se hace osible la salvación de la verdad en la ley reguladora de producción de las verdades. La tercera consiste en una investigación de la salvación de la verdad antes de la ciencia, lo cual implica una teoría del conocimiento como re-conocimiento, y la afirmación de que el objeto se constituye como tal no en la relación dual *sujeto-objeto*, sino en la apófansis verbal por la cual dos sujetos identifican el ente como realidad común. La cuarta se revela en una afirmación de la evidencia inmediata y apodíctica del otro (el prójimo) como ser de la expresión. Con ello se superan, según Nicol, las posiciones opuestas del realismo y del idealismo; además, ello permite fundamentar una ontología de lo humano. La expresión resulta ser así el carácter ontológico primario (y constitutivo) del hombre a partir del cual derivan fenómenológicamente los otros caracteres, de tal suerte que la propia ciencia puede ser considerada como una expresión.

Obras: *Psicología de las situaciones vitales*, 2» ed., 1963. — *La idea del hombre*, 1946. — *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, 1950. — *La vocación humana*, 1953. — *Metafísica de la expresión*, 1957. —*El problema de la filosofía hispánica*, 1961.

NICOLÁS DE AUTRECOURT, Ultricuria o Autricuria († *ca.* 1350), estudió artes y teología en París, desempeñando el cargo de maestro de artes hasta que le fue prohibida la enseñanza en virtud de la condenación, en 1347, de un considerable número de sus tesis. Siguiendo los precedentes de Occam y en clara oposición al aristotelismo, Nicolás de Autrecourt admite solamente como verdaderas las proposiciones resultantes de la experiencia inmediata y las que pueden remontarse al principio de contradicción. Ahora bien, tal afirmación supone la limitación del conocimiento al hecho de que una cosa sea, pero no de que haya otra cosa derivada de ella. La inmediata consecuencia de tal supuesto es una crítica de la causalidad y la substancia que ha hecho de Nicolás de Autrecourt un predecesor de Hume. Pero mientras Hume niega no sólo que la relación *causa-efecto* sea analítica sino que pueda ser dada en la experiencia inmediata, Nicolás de Autrecourt rechaza sólo el carácter analítico de esta relación. En cambio, puede afirmarse la procedencia de un efecto y su vinculación a la causa por la inmediata experiencia, única que proporciona el saber al lado del criterio supremo de la contradicción. Lo mismo ocurre, según Nicolás de Autrecourt, con la idea de la substancia y la relación *substancia-accidente*. En uno y otro caso puede concluirse de una cosa a otra, pero esta relación no es necesaria; la relación causal y la substancial pueden afirmarse sólo, pues, con seguridad dentro de los límites de la experiencia, y su ampliación es meramente algo probable. De ahí la reducción de las evidencias a lo existente experimentado y aun la negación de la substancia en su sentido tradicional, pues lo substancial se halla meramente en lo que es experimentado. La crítica de Nicolás de Autrecourt pasa asimismo al terreno de la teología construida a base de la filosofía aristotélica, pero ante la improbabilidad de las afirmaciones concernientes a lo inexperimentable o que no pueden deducirse del principio supremo de contradicción se remite a la revelación admitida por la mayor probabilidad adscrita a la fe.

Las cartas de Nicolás d'Autrecourt a Bernardo de Arezzo han sido publicadas con otros textos; las tesis condenadas en 1347 fueron impresas en varias ediciones de las sentencias de Pedro Lombardo. La más reciente y completa edición de escritos, con comentario y exposición de su filosofía, en J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, 1908 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 2]. — Véase, además: Paul Vignaux, art. Nicolas d'Autrecourt, en *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant - Mangenot - Amann, t. XI, cols. 562-587. — J. Reginald O'Donnell, "Nicholas of Autrecourt" (*Mediaeval Studies*, t. I, 1939; contiene edición del tratado *Satis exigit ordo executionis*). — E. A. Moody, "Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt", 1947 [*Franciscan Studies*, 7], págs. 113-46. — J. R. Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in Fourteenth Century Thought*, 1948. — M. del Pra, *Nicola di Autrecourt*, 1951.

NICOLAS DE CUSA (1401-1464) Nicolaus Cusanus, Nicolaus Chrypffs o Krebs (llamado a veces "el Cusano"), nació en Cues (Cusa). Después de estudiar en Heidelberg y Padua, se trasladó a Roma, y de allí a Colonia para seguir estudios eclesiásticos. En 1426 se ordenó sacerdote. Secretario durante un tiempo del legado del Papa en Alemania, Orsini, y amigo de muchos humanistas, así como de Gutenberg, contribuyó a la impresión de manuscritos, especialmente de manuscritos griegos. En 1432 Nicolás de Cusa participó en el Concilio de Basilea, representando primero el llamado "partido conciliar", y luego el llamado "partido papal". Como representante de la Santa Sede intervino en diversas negociaciones esclesiásticas, incluyendo la que contribuyó a la incorporación por un tiempo de la Iglesia oriental a Roma. En 1448 Nicolás de Cusa fue nombrado Cardenal. En 1450 fue nombrado obispo de Brixen y durante los años 1451 y 1452 fue legado del Papa en Alemania.

Familiarizado con la tradición neoplatónica, agustiniana y mística de la Edad Media, sin por ello descartar totalmente la tradición aristotélico-tomista, y con la influencia de ciertos autores nominalistas, Nicolás de Cusa parece ser, visto superficialmente, un filósofo y teólogo "ecléctico". Esta apariencia tiene algo de verdad en cuanto que Nicolás de Cusa aspira a completar armónicamente el pensamiento de otros autores. Sin embargo, hay en su pensamiento, y sobre todo en el modo de expresar su pensamiento, mucho que en su época era "nuevo ' y que ha sido calificado de "moderno" o de "pre-moderno". Desde el punto de vista filosófico —o filosófico-teológico— interesan en Nicolás de Cusa especialmente el modo como afrontó dos cuestiones, para él, por lo demás, íntimamente relacionadas entre sí: la cuestión del conocimiento o, más adecuadamente, del acceso a la realidad; y la cuestión de la naturaleza de Dios y de la relación entre Dios y el mundo, o Dios y las criaturas.

En lo que toca a la "cuestión del conocimiento", Nicolás de Cusa distinguió cuatro grados del conocer: los sentidos, que proporcionan imágenes confusas e incoherentes; la razón, que las diversifica y ordena; el intelecto o razón especulativa, que las unifica; y la contemplación intuitiva, que, al llevar el alma a la presencia de Dios, alcanza el conocimiento de la unidad de los contrarios. En cierto modo, el conocimiento de Dios es un conocimiento por *via negativa*, pues es el que se obtiene cuando se descartan todos los demás conocimientos. Pero en cierto modo es un conocimiento positivo, por cuanto es saber lo que constituye Dios en su realidad infinita.

Para Nicolás de Cusa, la mencionada "unidad de los contrarios", o la "unidad suprema", es el propio Dios. Es *coincidentia oppositorum*, porque es, por decirlo así, "el lugar" en el cual tiene asiento la verdad suprema como superación de toda contradicción. Dios es para Nicolás de Cusa la posibilidad de todas las cosas y, a la vez, su realidad; es el *possest*, esto es, el poder ser que ha llegado a ser de un modo real y absoluto. Pero esta suma potencia y sumo ser no le convierte sólo en un *máximo*, en una elevación a la potencia infinita de la finitud del mundo; por hallarse en todo es también un *mínimo*. De la misma manera que en las figuras geométricas que tienden a un límite, este límite es la unidad de él mismo y de la figura, así Dios es el punto en donde coincide toda oposición de figuras, el verdadero y auténtico infinito actual. Nicolás de Cusa se vale de ejemplos extraídos de los problemas matemáticos de límite para ilustrar sus concepciones acerca de la divinidad y del mundo: el arco de una cuerda coincide con ésta cuando el arco es máximo; la curva coincide con la recta cuando la circunferencia crece hasta el infinito. El mundo es manifestación de Dios y en él posee el principio de su unidad y orden; es, por así decirlo, "el máximo concreto y compuesto". Mas para aspirar al saber de la unidad suprema es necesario que el hombre se sumerja en un espíritu de ausencia de determinaciones positivas, de renuncia a toda afirmación. Tal estado de espíritu, en el cual el alma se desprende del conocimiento de los contrarios y se aproxima al conocimiento por la razón especulativa o intuición intelectual, es la verdadera *docta ignorantia* (véase DOCTA IGNORANCIA), la "sabiduría" y no la "ciencia", la ignorancia que se hace consciente de la impotencia de todo saber racional. Ello es posible, según Nicolás de Cusa, tanto más cuanto que el hombre es, en realidad, una imagen de lo divino, un microcosmo en el cual se refleja, disminuido, pero omnipresente, el macrocosmo de la totalidad.

Obras: *De concordantia catholica* (1433). — *De reparatione Calendarii* (1436). — *De docta ignorantia* (1440). *De coniecturis* (1440). — *De quaerendo Deum* (1445). — *De filiatione Dei* (1445). — *De dato patris luminum* (1446). — *De Genest* (1447). — *Apologia doctae ignorantiae* (1449). — *Idiota* (1450, con *De sapientia dialogi duo, De mente, De staticis experimentis*). — *De novissimis diebus* (1453). — *De visione Dei* (1453). — *De pace seu concordantia fidei* (1454). — *Complementum theologicum, figuratum in complementis mathematicis* (1454). — *De beryllo* (1458). — *De possest* (1460). — *De cribatione Alchorani* (1461). — *De non aliud* (1462). — *De venatione sapientiae* (1463). — *De ápice theoriae, De ludo globi* (1464). — *Compendium* (1464).

Ediciones de obras: Estrasburgo (1488) [reimp. de la misma en prep. por Paul Wilpert, en Miscellania Medievalia, 5]; Paris (1514); Basilea (1565). — Edición crítica al cuidado de la "Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse" y bajo el cuidado de E. Hoffmann, R. Klibansky, J. Koch *et al.*: *Nicolaus de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad Codicum Fidem édita.* — El plan de publicación de las obras (muchas ya aparecidas) es: *I. De docta ignorantia; H. Apologia; II. Apologia doctae ignorantiae; III. De coniecturis; IV. De filiatione Dei, De Genesi; V. Idiota de sapientia, De mente, de staticis experimentis; VI. De visione Die; VIL De pace fidei; VIII. Cribatio Álchorani; IX. De ludo globi; X, Compendium, De possest; XL De beryllo, De dato patris luminum, De quaerendo Deum; XII. De venatione sapientiae, De ápice theoriae; XIII* y *XIV. De concordantia catholica.* En la publicación el plan ha sido algo cambiado; por ejemplo, el t. XIII (aparecido en 1944) incluye *Directio speculantis seu de non aliud;* el t. XIV el Libro I de *De concordantia catholica* (aparecido en 1939). — En trad. esp.: *La docta ignorancia,* 1957 (trad., prólogo y notas de Manuel Fuentes Benet).

Eduard Zellinger, *Cusanus-Konkordanz. Unter Zugrundlegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke,* 1960 [basada en ediciones críticas, ed. de París de 1514 y varios manuscritos]. — Una

Cusanus-Gesellschaft publica desde 1961 *Mitteilungen und Forschungsbeiträge*, en forma de anuario. Hay, en la Universidad de Maguncia, un *Institut für Cusanus-Forschung*, fundado por Rudolf Haubst en 1960.

Véase F. A. Scharpff, *Der Kardinal N. von Cues*, 1843. — Id., íd., *Der Kardinal und Bishof N. von Cues als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des 15. Jahrh.*, 1871. — R. Falckenberg, *Grundzüge der Philosophie des N. Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, 1880. — J. Uebinger, *Philosophie des N. Cusanus*, 1881. — Id., íd., *Die Gotteslehre des N. C.*, 1888 (con edición del texto hasta entonces inédito: *De non aliud*). (Otros escritos de Uebinger sobre las obras de Cusa en el *Zeitschrift für Philosophie, Philisophisches Jahrbuch e Historisches Jahrbuch*, 1893-1894). — G. Grüning, *Wesen und Aufgabe des Erkennens nach N. Cusa*, 1902. — Max Jacobi, Das *Weltgebäude des Kardinals N. von Cues*, 1904. — Ch. Schmidt, *Kardinal N. Cusanus*, 1907. — K. P. Hasse, *Nikolaus von Kues*, 1913. — Edmund Vansteenberghe, *Le Cardinal M. de Cues: L'action. La pensée*, 1920, reimp., 1963 [con bibliografía; el mismo autor publicó, en 1910, el texto hasta entonces inédito: *"De ignota literatura"* de Juan Wenck de Herrenberg contra Nicolás de Cusa]. — Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927 (trad. esp.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, 1951). — J. Ritter, *Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus*, 1927. — Paolo Rotta, *Il Cardinale Nicolò di Cusa, la vita ed il pensiero*, 1928. — E. Hoffmann, "Cusanus-Studien. I. Das Universum des N. von Cues" (*Sitzungsberiche der Heidelb. Akademie der Wissenschaften, Phil-Hist. Klasse*, 1929/1930. — P. Mennicken, *N. von Cues*, 1932. — H. Bett, *N. of Cusa*, 1932. — H. Rogner, *Die Bewegung des Erkennens und das Sein in der Philosophie des Nikolaus von Kues*, 1937. — H. Kunkel, *Schickal und Liebe des Nikolas von Cusa*, 1949. — R. Schultz, *Die Staatsphilosophie des N. con Kues*, 1948. — G. Saitta, *N. Cusano e l'umanesimo italiano*, 1957. — Karl Volkmann-Schluck, *N. C. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, 1957. — C. Hummel, *N. C. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie*, 1961.

NICOLÁS DE DAMASCO (nac. *ca.* 64 antes de J. C.) fue uno de los más destacados peripatéticos de la época. Como Andrónico de Rodas y Aristón de Alejandría, se dedicó intensamente a la recopilación y a la investigación: resultado de ello es una descripción de las plantas, todavía conservada. Nicolás de Damasco escribió también numerosos comentarios filosóficos, que abarcaban prácticamente todos los campos del saber —desde la metafísica y teología hasta la meteorología—, pero de muchos de ellos solamente se han conservado fragmentos y de algunos únicamente los títulos. En una obra titulada *Sobre Aristóteles*, Περὶ τῆς Ἀριστοτέλους, Nicolás de Damasco parece haber escrito una introducción sistemática al estudio del Estagirita. Nicolás fué consejero de Herodes el Grande.

Textos: Th. Roeper, *Nic. Dam. de Aristotelis philosophia librorum reliquiae (Lectiones Abulpharagianae)*, 1844. — Hay fragmentos de una traducción siria de la obra sobre Aristóteles en un manuscrito cantabrigiense. — E. H. F. Meyer, *Nic. Damas. de plantis libri duo*, 1841. — K. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum*, III, 348 y sigs. — Véase C. Trieber, *Quaestionae Laconicae, pars I: De N. Dam. Laconicis*, 1866.

NICOLÁS DE ORESME (t 1362) nació en un lugar (según algunos, Allemagne) del obispado de Bayeux, en una zona ocupada hoy por el departamento de Calvados, en Normandía (Francia). Estudió teología en París y fue gran maestro del Colegio de Navarra, de la Universidad de París, en 1356. En 1377 fue nombrado obispo de Lisieux.

Nicolás de Oresme es considerado como un precursor del tipo del *uomo universale* renacentista a causa de la amplitud de sus intereses intelectuales. En efecto, se ocupó de filosofía, física, matemáticas, astronomía, astrología y economía (su tratado sobre las monedas es uno de los primeros, si no el primero, sobre la cuestión en la última Edad Media y comienzos de la época moderna). Es considerado asimismo como uno de los precursores de la física (y especialmente de la cinemática) moderna. Habitualmente se incluye a Nicolás de Oresme entre los físicos de la llamada "Escuela de París" (VÉASE), pero debe tenerse en cuenta que en muchos respectos Nicolás de Oresme trató de cuestiones físicas en formas que se acercan a las de los mertonianos (v.) y, en todo caso, insistió más que otros en la descripción matemática de procesos físicos. Su influencia al respecto fue considerable; según hemos indicado en el artículo sobre los mertonianos, muchos autores influidos por éstos fueron asimismo influidos por Nicolás de Oresme, por lo menos en cuanto usaron su famoso "método gráfico".

Este método consiste esencialmente en el uso de figuras bidimensionales con el fin de representar variaciones en cualidades y en movimientos de los cuerpos. Para la representación de movimientos, Nicolás de Oresme usó una línea para representar el tiempo y otra para representar las llamadas "velocidades instantáneas". Para la representación de cantidades de una cualidad, usó una línea para representar extensión de la cualidad en un sujeto y otra línea para representar las diversas cualidades intensivas. Nicolás de Oresme dio también una prueba muy influyente del teorema de la velocidad media y desarrolló la noción de la "cantidad de velocidad", haciendo progresar grandemente el análisis y descripción matemática del movimiento uniformemente acelerado de los cuerpos.

Los más importantes escritos físicos y matemáticos de Nicolás de Oresme son: *Tractatus de configurationibus formarum. — De uniformitate et difformitate intentionum. — Questiones super geometriam Euclides. — De velocitate motus alterationis. — De proportionibus velocitatum in motibus. — Algorismus proportionum. — De proportionibus proportionum.* Algunos de estos tratados fueron publicados a finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI (generalmente con otros textos); otros han permanecido inéditos hasta el presente; de otros se han publicado fragmentos (P. Duhem, M. Clagett, L. Thorndike, A. Maier, etc.). Las más abundantes y exactas referencias a las ideas físicas y matemáticas de Nicolás de Oresme se encuentran en los escritos de los historiadores mencionados en el paréntesis anterior a que hemos hecho referencia en detalle en las bibliografías de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE). — De los escritos astronómicos destacan: *Cuestiones super de celo. — Libre du ciel et du monde.* De este último hay ed. por A. D. Menut y A. J. Denony, *en Mediaeval Studies*, III y IV (1941-1943); Cfr. de dichos autores: "Nicolas Oresme: Le Libre du Ciel et du Monde", *Franciscan Studies*, VII (1947), 113-46. — Su tratado sobre la moneda se titula *Traicté de la première invention des monnaies* (y, en

latín: *De mutationes monetarum*, o también *De moneta*; véase al efecto Émile Bridey, *N. O. Étude d'histoire des doctrines et des faits économiques. La théorie de la monnaie au XIVe siècle*, 1906, y Ch. Johnson, *The* De Moneta *of N. de O.*, 1957. — De sus escritos astrológicos es importante sobre todo el *Livre des divinations;* ed., trad. y notas en G. W. Coopland, *N. O. and the Astrologers; A Study of His* Livre de Divinacions, 1952 [incluye porciones del *De falsis Prophetis*, de Pedro de Ailly, y texto del latino *Tractatus contra Judicarios Astrónomos*, de Nicolas de Oresme]. — Se deben asimismo a Nicolás de Oresme paráfrasis francesas de la *Politica u de la Oeconomica* de Aristóteles (*Aristotelis Politica et Oeconomica cum glossematibus gallice versa* [1486], así como comentarios a la *Ethica Nicomachea* (ed. por A. D. Menut, 1940).

Sobre N. de O. véanse obras de P. Duhem, M. Clagett, L. Thorndike, A. Maier antes referidas; además: Ernst Bochert, *Die Lehre von der Bewegung bei N. O.*, 1934 (Dis.). — Sobre el "método gráfico", obras de M. Clagett [que ha ed. fragmentos] y H. Wieleitner, "Über den Funktionsbegriff und die graphische Darstellung bei Oresme", *Bibliotheca Mathematica*, 3 Folge, XIV (1914), 193-248.

NICOLE (PIERRE) (1625-1695) nació en Chartres, de donde salió en 1642 hacia París para estudiar en el Collège d'Harcourt, siendo recibido de maestro de Artes en 1644. Su frecuentación de la casa de Port-Royal de París y sus conversaciones con Arnauld (v.) lo llevaron al jansenismo (v.). Nicole profesó en Port-Royal de París (1646-1650) mientras obtenía el grado de bachiller en 1649 pero renunciaba a seguir la carrera eclesiástica que había iniciado. En 1650 pasó a Port-Royal-des-Champs, donde compuso con Arnauld la Lógica de Port-Royal (véase PORT-ROYAL [LÓGICA DE]), y colaboró en la redacción de multitud de tratados, cartas y apologías jansenistas y antimolinistas, incluyendo, según se dice, las *Provinciales* de Pascal, de las cuales bosquejó algunas, retocó otras y tradujo todas al latín con un comentario que llevaba el pseudónimo de Guillermo Wendrock, doctor en teología en Salzburgo. Hacia 1664-1665 compuso unas *Cartas sobre la herejía imaginaria (Lettres sur l'hérésie imaginaire)*. Después de la llamada "paz clementina", es decir, cuando el Papa Clemente IX accedió a que se firmara el célebre formulario haciendo reservas "de hecho" —la famosa distinción entre la "cuestión de derecho" y la "cuestión de hecho" en el curso de la polémica jansenista se debía justamente a Nicole—, Nicole se retiró de las querellas jansenistas y se consagró en gran parte a la composición de varias obras de carácter ético, educativo y teológico. En las últimas combatió las tendencias quietistas (véase QUIETISMO) y protestantes, y desarrolló un sistema de la gracia en oposición a muchas ideas de su antiguo amigo y colaborador, Arnauld. Nicole subrayó en sus últimas obras "la debilidad del espíritu humano" contra los que pensaban haber descubierto de una vez por siempre los principios de las ciencias. Ello ha hecho pensar a algunos que Nicole se dejó llevar por el pirronismo, pero debe tenerse en cuenta que los ataques de Nicole contra las pretensiones de los filósofos a alcanzar verdades absolutas no lo conducían a negar la posibilidad de demostrar verdades tales como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma siempre que la demostración no fuese puramente especulativa y se atuviese a la consideración racional del orden del mundo. Característico del pensamiento de Nicole en muchos de sus escritos no polémicos es la actitud del moralista, con la aplicación del "espíritu de finura" a los problemas del "conocimiento del hombre" y de la relación entre los hombres en la sociedad.

Además de la *Logique de Port-Royal*, de los escritos en los cuales colaboró y de las mencionadas *Lettres sur l'hérésie imaginaire*, se deben a Nicole: *Essais de morale*, una vasta colección de volúmenes diversos, cuyo primer tomo apareció en 1671 bajo el pseudónimo de Mombrigny. En la forma en que fueron impresos en 1744, los *Essais de morale* de Nicole comprenden: *Divers opuscules de morale* (6 vols.); *Lettres sur différents sujets* (3 vols.); *Réflexions morales sur les Epîtres et Évangiles* (5 vols.); *Vie de Nicole*, tirée de ses écrits, por el Abate Goujet (1 vol.); *Instructions théologiques et morales sur les sacrements* (2 vols.); *Instructions théologiques et morales sur le Symbole* (2 vols.); *Instructions théologiques et morales sur le Décalogue* (2 vols.); *Instructions théologiques et morales sur l'Oraison dominicale* (1 vol.); *Traité de la prière* (2 vols.); *L'esprit de Nicole, ou Instructions tirées de ses ouvrages*, por el Abate Cerveau (1 vol.). — Nicole escribió también un *Essai sur le moyen de conserver la paix avec les hommes;* un *Traité de la grâce générale*, en 2 vols.; una *Réfutation des principales erreurs des quiétistes*, y *De l'éducation d'un prince* (para el primogénito de Victorio Amadeo II de Saboya).

Edición de obras por C. Jourdain (Paris, 1844). — Véase Reinhold Schenk, *Die Verstandes- und Urteilsbildung in ihrer Bedeutung für die Erziehung bei N.*, 1908. — E. Thouverez, P. *N.*, 1926. — Le Breton Grand-Maison, *P. N. ou la civilité chrétienne*, 1946. — Véase también bibliografía de JANSENISMO y PORT-ROYAL (LÓGICA DE).

NICOLETTO DA UDINE (PAOLO). Véase PABLO DE VENECIA.

NICÓMACO DE GERASA (Arabia) (*fl.* 140) desarrolló las tendencias neopitagóricas en el sentido de una mística numérica en su *Introducción a la aritmética*, Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή. Según Nicómaco, los números han pre-existido al mundo y han constituido el modelo según el cual éste ha sido forjado. El neopitagorismo se combinaba, pues, en Nicómaco con el platonismo (del *Timeo*), con típicas concepciones neoplatónicas según las cuales los números constituyen la realidad de las ideas, y con concepciones filónicas según las cuales las ideas (o números) están en la mente de Dios como principios. Por lo demás, los números eran interpretados como representando tales principios (así, el Uno o, mejor, lo Uno es la divinidad o la razón; el dos o, mejor, la diada, la materia) en forma que recuerda las especulaciones, a base de oposiciones, de los miembros de la Academia antigua.

Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticae libri II, ed. R. Hoche, Lipsiae, 1866. Hay comentarios y escolios a la obra por Jámblico (ed. H. Pistelli, Lipsiae, 1894), y por Juan Filopón (ed. R. Hoche, Wesel, 1864-1865 y 1867). — La *Introducción* de Nicómaco fue traducida al latín por Apuleyo y Boecio y, como indica A. J. Festugière *(La Révélation d'Hermès Trimégiste*, I, 1944, pág. 2), sirvió en esta forma como manual de estudio todavía durante los siglos XII y XIII.

NICÓSTRATO (*fl.* 160 a 170) fue más fiel a la ortodoxia platónica y menos inclinado al eclecticismo que la mayor parte de los autores platonizantes de su época. Su importancia en la historia de la filosofía se debe al minucioso comentario que hizo de

las *Categorías* de Aristóteles, comentario que fue ampliamente usado por varios filósofos neoplatónicos (Plotino, Porfirio) y que ha valido durante muchos siglos como expresión de la actitud "ortodoxa" frente a esta parte de la doctrina aristotélica. Nicóstrato pretendía hallar numerosas aporías en la doctrina aristotélica; casi todas ellas se derivaban, a su entender, de la tendencia de Aristóteles a considerar lo sensible y lo inteligible como especies de un mismo género en vez de mantenerlos separados.

Fragmentos del comentario de Nicóstrato han sido conservados en los comentarios de Simplicio. Véase K. Praechter, "Nikostrat, der Platoniker", *Hermes*, LVII (1922), 481-517.

NIETZSCHE (FRIEDRICH) (1844-1900), nació en Röcken y estudió en la Universidad de Bonn con O. Jahn y F. Ritschl, pasando en 1865 a Leipzig, donde cursó filología y comenzó a entusiasmarse con Schopenhauer y la música. Allí trabó amistad con Erwin Rohde y luego con Richard Wagner. Nombrado el año 1870 profesor ordinario de filología clásica en Basilea, donde se relacionó con J. J. Bachofen y Jakob Burckhardt, abandonó el cargo en 1878 por grave enfermedad, después de haber roto con Wagner. Hasta 1889, aproximadamente, y justamente durante el período de su mayor actividad literaria, pasó una gran parte de los veranos en Sils-María, en la Engadina, y el resto del tiempo en la Riviera y en diversas ciudades de Italia y de Alemania, casi siempre solitario, y sufriendo múltiples recaídas, rodeado a veces de sus escasos amigos y discípulos. Finalmente, la profunda depresión nerviosa que sufría desde hacía años le produjo un súbito oscurecimiento mental y, por último, le sobrevino una parálisis, teniendo que ser trasladado a la clínica psiquiátrica de la Universidad de Jena y pasando el resto de su vida en Naumburg y Weimar con su madre y su hermana.

La doctrina filosófica de Nietzsche, cuyo carácter poético y personal ha sido muy insistentemente subrayado, es también, en cierto modo, como la de Kierkegaard, una filosofía existencial, pero de un "existencialismo" de muy distinto sentido y contenido. Suelen distinguirse en su evolución filosófica tres períodos más o menos definidos: el primero, que va desde sus estudios en Leipzig hasta 1878, se caracteriza por sus primeros trabajos de interpretación y crítica de la cultura y por su devoción schopenhaueriana y wagneriana; es la época de *El origen de la tragedia en el espíritu de la música* (1872), de *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1874), de las *Consideraciones intempestivas* (1873-1876). El segundo período, donde rinde homenaje a la cultura y al espíritu libres, en un sentido semejante al de la Ilustración francesa, es representado por *Humano, demasiado humano* (1876-1880), *Aurora* (1881) y *La Gaya Scienza* (1882). E1 tercero y último, el llamado período de Zaratustra o de la "voluntad de poder", comprende: *Así habló Zaratustra* (1883), *Más allá del bien y del mal* (1889), *Genealogía de la moral (1887)*, *El caso Wagner* (1888), *El ocaso de los ídolos* (1889), los diversos planes para la *Inversión de todos los valores*, con *El Anticristo*, *El Inmoralista*, la *Crítica de la filosofía*, y, finalmente, su obra capital, *La Voluntad de poder*, *Ensayo de una trasmutación de todos los valores*, ejecutado en parte fragmentariamente, ampliación y realización de los planes anteriores, con las tesis sobre *El nihilismo europeo*, la *Crítica de todos los valores*, los *Principios de una nueva tabla de valores* y los aforismos definitivos sobre *El eterno retorno*. Sin embargo, a través de estos períodos, en apariencia tan distintos, late en Nietzsche una perfecta unidad y, para decirlo con Pfänder, un sistema. Este sistema resulta más comprensible desde su última fase, donde quedan englobados los momentos anteriores, desde la época schopenhaueriana y la distinción entre el espíritu apolíneo y el espíritu dionisiaco, hasta los intentos para establecer una nueva tabla de valores. La distinción entre lo apolíneo y lo dionisíaco en la cultura griega y, a través de ella, en toda la cultura occidental, es resuelta por Nietzsche mediante una acentuación del elemento último, entendido como una afirmación de la vida, como una voluntad de vivir. Esta voluntad, que ofrece, en su concepción, caracteres ahistóricos, que significa una negación de, toda la cultura alemana de su época y, sobre todo, de la identificación hegeliana de lo real con lo racional, tiene como natural consecuencia una aguda crítica del filisteísmo cultural, que Nietzsche ve representado ante todo en David F. Strauss y que extiende a la cultura burguesa y satisfecha, a la vida que no se resigna a "vivir en peligro". Genialidad estética y espíritu trágico, música y desmesura son las categorías con las cuales construye Nietzsche el primer andamio de su sistema, en el cual no puede quedar excluida, sino integrada, la aparente fase contradictoria del amor al iluminismo volteriano, porque éste no es entendido como un optimismo filisteo sobre el progreso, sino, siguiendo las tendencias de los moralistas franceses del setecientos, como una verdadera y profunda comprensión del alma humana, de su valor tanto como de su incurable estupidez. El supuesto iluminismo de Nietzsche es, consiguientemente, sólo una preparación para su posterior e incisiva crítica de la cultura europea, para la elaboración de su propia filosofía, en donde el radical pragmatismo vitalista y aun biológico no logra desvirtuar su descubrimiento del elemento en que reposa necesariamente la cultura: la creación del valor.

Este descubrimiento de los valores, realizado al hilo de una constante polémica contra la moral, por la cual entiende Nietzsche casi siempre lo que llama "moralina", es el resultado de un análisis apasionado y hondo de los valores de la cultura europea, valores que ve encarnados en el cristianismo, el socialismo y el igualitarismo democrático. Nietzsche sustenta que semejantes ideales no son sino formas de una moral que debe ser superada mediante un punto de vista situado más allá del bien y del mal, manifestaciones de una vitalidad descendente, de un ascetismo al cual opone como valor supremo la vitalidad ascendente, la voluntad de vivir y, en última instancia, la voluntad de poder. La lucha contra los valores vigentes hasta la fecha implica, ciertamente, la demostración de su secreta llaga, la evidencia tanto de la falsedad radical del pretendido objetivismo del hombre de ciencia como del espíritu decadente del cristiano, en el cual ve Nietzsche una manifestación del resentimiento moral.

Frente a estos valores, Nietzsche acentúa lo que llama, con término no siempre unívoco, la vida. Ésta es la norma y el valor supremos, al cual deben someterse los restantes, pues la voluntad de vivir es el mayor desmentido posible a la objetividad, al igualitarismo, a la piedad y compasión cristianas. Pero la voluntad de vivir, que es voluntad de poder y de dominio, exige, junto con la crítica de dichos falsos valores, la erección de un nuevo ideal del Superhombre, que es "el sentido de la Tierra", pues "el hombre es algo que debe ser superado". El Superhombre es aquel en quien la voluntad de dominio se revela en toda su fuerza; es el que está situado verdaderamente más allá de la moral, el que tiene el valor de afirmar frente a la moral la *virtù* en el sentido del Renacimiento italiano. El Superhombre es el que vive en constante peligro, el que, por haberse desprendido de los productos de una cultura decadente, hace de su vida un esfuerzo y una lucha. Si el Superhombre tiene alguna moral, es la moral del señor, opuesta a la moral del esclavo y del rebaño y, por lo tanto, opuesta a la moral de la compasión, de la piedad, de la dulzura femenina y cristiana. La idea del Superhombre, con su moral del dominador y del fuerte, es ya la primera inversión de los valores, pues éstos adquieren una jerarquía contraria cuando son contemplados desde su punto de vista. Objetividad, bondad, humildad, satisfacción, piedad, amor al prójimo son valores inferiores; están en un rango distinto del que supone el esclavo, pues la vida y su afirmación, el poder y su afirmación son infinitamente superiores a ellos y exigen la creación de una nueva tabla estimativa, de la tabla en donde la objetividad es sustituida por la personalidad creadora, la bondad por la *virtú*, la humildad por el orgullo, la satisfacción por el riesgo, la piedad por la crueldad y el amor al prójimo por el amor a lo lejano. Estos son los valores de la vida ascendente, los valores que la cultura europea ha rechazado, desembocando por ello en su estado actual, en el nihilismo que se anuncia y para cuya música "todos los oídos están aguzados". El profetismo de Nietzsche es pura y simplemente una consecuencia de su crítica de los valores de la cultura presente, pues la cultura que ha abrazado una falsa tabla de valores debe desembocar necesariamente en el hundimiento y en la decadencia, debe quedar sepultada por la marea que avanza impetuosa y de la cual sólo se salvarán los que sientan como propia la necesidad de superación del hombre. La filosofía de Nietzsche está enteramente expresada en los principios de su nueva valoración, que comprende la subordinación del conocimiento a la necesidad vital e inclusive biológica, la formación de una lógica para la vida, el establecimiento de un criterio de verdad según la elevación del sentimiento de dominio, la negación de lo universal y necesario, la lucha contra todo lo metafísico y absoluto. Crítica e inversión de los valores que exige a la vez una destrucción de la filosofía y de su historia; en lugar de los valores morales aparecen los valores naturales; en lugar de la sociología, la doctrina de las formas de dominio (o de poder); en lugar de la teoría del conocimiento, una jerarquía de los afectos estructurada de acuerdo con el principio de la voluntad de poder; en lugar de la metafísica y de la religión, la doctrina del eterno retorno. Esta última doctrina, que desempeña acaso el papel culminante en la filosofía de Nietzsche, que hace de ésta una mítica y una filosofía de la salvación, es llamada por Nietzsche "una profecía"; su demostración científica no oculta su esencial motivo, ese motivo que Unamuno ha visto en la sed de inmortalidad y que el propio Nietzsche ha considerado desde un punto de vista moral, dando a cada uno de los momentos de la existencia un valor infinito por la forzosidad de su repetición eterna. El medio para sobrellevar esta doctrina es justamente la transmutación de todos los valores; sólo por ella cobra el eterno retorno una significación adecuada y sólo por ella puede ser entendido el mundo, ya en un sentido plenamente metafísico, como la manifestación de la voluntad de dominio, como la voluntad de dominio misma, como "algo que debo repetirse eternamente, como un devenir que no conoce satisfacción, aburrimiento ni fatiga".

La filosofía de Nietzsche ha sido interpretada muy diversamente. El modo aforístico de escribir de Nietzsche ha contribuido a la multiplicidad de interpretaciones, no sólo por la naturaleza a la vez ambigua y "sugestiva" de los aforismos, sino también porque el modo de interpretarlos depende grandemente de la manera como han sido ordenados. En nuestra exposición nos hemos atenido a lo que nos parecía que resaltaba más en el pensamiento de Nietzsche en sus diversas "etapas", pero un estudio más detallado de Nietzsche debe tener en cuenta los cambios que puede introducir una distinta ordenación de aforismos y, sobre todo, una distinta ordenación de los fragmentos publicados en las ediciones más conocidas con el nombre de "La voluntad de dominio" o "La voluntad de poder" (*Der Wille zur Macht*). Hay que hacer constar a este respecto que la intervención de la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, en los escritos del filósofo, ha introducido no pocas confusiones y malas interpretaciones de su pensamiento. Con el fin de despejar las primeras y rectificar las segundas Karl Schlechta ha presentado su edición de "Obras" en 3 vols. a la que nos referimos en la bibliografía; importante en esta edición es la distinta ordenación de los fragmentos de Nietzsche, especialmente los conocidos con el citado nombre de "La voluntad de dominio" o "La voluntad de poder".

Títulos originales y fechas de las primeras ediciones: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872. — *Unzeitgemässe Betrachtungen*, en 4 partes, I, 1873; II, 1874; III, 1874; IV, 1876 (abarcan: *David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller; Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben; Schopenhauer als Erzieher; Richard Wagner in Bayreuth*), 2ª edición, 2 vols., 1893. — *Menschliches, Allzumenschliches Ein Buch für freie Geister*, 1878. — *Der Wanderer und sein Schatten*, complemento a la obra anterior, 1880 (edición total de la obra y sus apéndices y prefacio: 2 vols., 1886). — *Morgenröte. Gedanken über moralische Vorurteile*, 1881. — *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, 2ª edición, ampliada, 1887. — *Also sprach Zarathustra*, partes I a III; I, 1883; II, 1883; III, 1884; Parte 4, 1891. — *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft*, 1886. — *Zur Genealogie der Moral*, 1887. — *Der Fall Wagner*, 1888 (edición de 1900 con el escrito: *Nietzsche contra Wagner*). — *Die*

Götzendämmerung, 1889. — *Gedichte und Sprüche,* ed. Elisabeth Förster-Nietzsche, 1898. — *Ecce Homo,* ed. R. Richter, 1908. Otras obras —tales como los fragmentos sobre *La voluntad de poder (Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte)*— aparecieron sólo en las ediciones de obras completas. — La correspondencia fue editada en varios volúmenes: *Gesammelte Briefe,* ed. E. Förster-Nietzsche y P. Gast, I, 1900; II, 1 y 2, 1902; III, 1, 2, 1904-1905; IV, 1908, 1909. — Nueva edición de correspondencia por R. Oehler, 1911. También está incluida en las grandes ediciones ulteriormente mencionadas. Éstas se han basado en parte en los papeles y obras postumas proporcionados por el *Nietzsche-Archiv,* de Weimar, a cargo de la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche [sobre el *Archiv* véase: P. Kühn, *Der Nietzsche-Archiv,* 1904. — E. Förster-Nietzsche, *Der Nietzsche Archiv, seine Freunde und seine Feinde,* 1907. — A. Oehler, *Nietzsches Werke und der Nietzsche Archiv,* 1910]. — La primera edición de obras de Nietzsche, por Peter Gast, quedó incompleta (5 vols., 1892-1893). Después de ella apareció la *Grossoktavausgabe,* 20 vols., 1899-1912; la *Kleinoktavausgabe,* 16 volúmenes, 1899 y siguientes; la *Taschenausgabe,* 11 vols., 1906 y siguientes; la *"Neue Ausgabe",* 19 vols., 1905-1913; la *Musarion-Ausgabe,* 21 vols. y 2 vols. de índices, 1920-1929; la *Dünndruckausgabe, 6* vols., y 2 complementarios, 1930 y siguientes; la *Historisch-kritische Gesamtausgabe,* 1933 y sigs. — La edición de escritos de N. por Karl Schlecta a que nos referimos en el texto del artículo es: *Werke,* 3 vols., 1956. Importantes en esta edición son las siguientes secciones del volumen III: "Autobiographisches aus den Jahren 1856-1869" (págs. 7-154); "Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre" (págs. 415-925); "Briefe" (págs. 927-1352) y los apéndices (apéndice filológico, págs. 1383-1432; y apéndice general sobre la edición, págs. 1433-1452). En la "Zeit- und Lebenstafel" (págs. 1359-1382), Schlechta pone de relieve las "falsificaciones de cartas" perpetradas por Elisabeth Förster-Nietzsche. — Véase también ed. crítica de textos a base de los manuscritos de varias obras de la última época (IV. *contra Wagner; Der Antichrist; Ecce homo, Dionysos-Dithyramben*), por E. F. Podach: *N. Werke des Zusammenbruchs. Authentische Texte,* 1962.

Trad. al esp. de obras de N. por E. Ovejero y Maury, 1932 y sigs. (reimpresa). Trad. de *Epistolario* por L. López-Ballesteros, 2ª ed., 1932; nueva trad. de "Correspondencia" por Felipe González Vicen.

Para bibliografía: Herbert W. Reichert y Karl Schlechta, *International N. Bibliography,* 1960 [North Carolina Studies in Comparative Literature, 29].

Mencionamos aquí los libros biográficos o, según Schlechta, "pseudobiográficos" escritos por Elisabeth Förster-Nietzsche: Das *Leben F. Nietzsches,* 3 vols., 1805-1904 (I, 1805; II, 1897; III, 1904). — *Der junge N.,* 1912. — *Der einsame N.,* 1913. De la amiga de N., Lou Andreas-Salomé, se menciona: F. *N. in seinen Werken,* 1894. — Biografía por D. Halevy, *La vie de F. N.,* 1909 (trad. esp.: *La vida de N.,* 1943).

De la abundante bibliografía nietzscheana, destacamos: Hugo Kaatz, *Die Weltanschauung F. Nietzsches,* 1892. — W. Weigand, F. *N. Ein psychologischer Versuch,* 1893. — Alois Riehl, F. *N., der Künstler und der Denker,* 1897. — E. Zoccoli, F. *N. La filosofia religiosa. La morale. L'estetica,* 1898. — Henri Lichtenberger, *La philosophie de N.,* 1898 (trad. esp.: *La filosofía de N.,* 1899). — Theobald Ziegler, F. *N.,* 1900. — E. Horneffer, *Vorträge über N. Versuch einer Wiedergabe seiner Gedanken,* 1900. — Paul Deussen, *Erinnerungen an F. N.,* 1901. — Rudolf Eisler, *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik,* 1902. — Hans Vaihinger, *N. als Philosoph,* 1902. — Francesco Orestano, *Le idee fondamentali di F. N. nel loro progressivo svolgimento. Esposizione e critica,* 1903. — O. Ewald, *Nietzsches Lehren in ihren Grundbegriffen, die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Sinn des Uebermenschen,* 1903. (Sobre el concepto del eterno retorno véase también la bibliografía de este artículo.) — R. Richter, F. *N., sein Leben und sein Werk,* 1903. — Arthur Drews, *Nietzsches Philosophie,* 1904. — J. de Gaultier, *N. et la réforme philosophique,* 1904. — Rudolf Willy, *N. Eine Gesamtschilderung,* 1904. — Karl Jöel, *N. und die Romantik,* 1905. — Georg Simmel, *Schopenhauer und N.,* 1906 (trad. esp., 1915). — G. Dwelshauvers, *La philosophie de N.,* 1909. — E. Seillière, *N. et Rohde* s/f. (1910). — S. Friedländer, F. N. *Eine intellektuelle Biographie,* 1911. — P. Eimer More, *N.,* 1912. — R. M. Meyer, *Nietzsches Leben und Werk,* 1913. — G. Brandes, F. *N.,* 1914. — E. Bertram, *N. Versuch einer Mythologie,* 1918. — Charles Andler,' *Les précurseurs de N.,* 1920. — Id., íd., *La jeunesse de N.,* 1920. — Id., íd., *Le pessimisme esthétique de N.,* 1921. — Id., íd., *N. et le transformisme intellectualiste,* 1922. — Id., id., *La maturité de N.,* 1928. — Id., íd., *La dernière philosophie de N.,* 1930. — H. Römer, *N.,* 2 vols., 1921. — Ch. Schremps, F. *N.,* 1922. — R. Reininger, F. *Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. Der Ertrag seiner Philosophie für die Ethik,* 1922. — K. Hildebrandt, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato,* 1922. — Id., íd., *N. als Richter unserer Zeit,* 1923. — Id., íd., *Wagner und N. Ihr Kampf gegen das 19. Jahrhundert,* 1924. — Id., íd., *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk,* 1926. — Id., íd., "Ueber Deutung und Einordnung von Nietzsches 'System'" *Kantstudien,* XLI (1936). — A. Pfänder, *N.* (Colección Los *Grandes Pensadores,* t. II, trad. esp.: 1925). — Ludwig Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches,* 1926. — A. H. J. Knight, *Some Aspects of the Life and Work of N., and particularly of His Connection with Greek Literature and Thought,* 1933. — E. Emmerich, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsche,* 1935 (Dis.). — Karl faspers, N. *Einführung in das Verständnis seines Philosophierens,* 1936 (trad. esp.: *N.,* 1963). — Id., íd., 2V. *und das Christentum,* 1946 (trad. esp.: IV. *y el cristianismo,* 1955). — W. Schlegel, *Nietzsches Geschichtsauffassung,* 1937. — U. Steiff, F. *Nietzsches Philosophie des Triebes,* 1940. — C. Brinton, *N.,* 1941 (trad. esp., 1947). — F. Copleston, *N., Philosopher of Culture,* 1942. — P. Quintin Pérez, S. J., *N.,* 1943. — Otto Flake, *N. Rückblick auf eine Philosophie,* 1946. — Ezequiel Martínez Estrada, *N.,* 1947. — H. A. Reyburn (en colaboración con H. E. Hinderks y J. G. Taylor), *N., the Story of a Human Philosopher,* 1948. — G. Thibon, IV. *et le déclin de l'esprit,* 1947 (trad. esp.: *N. o el declinar del espíritu,* 1951). — Fr. G. Jünger, *N.,* 1949. — W. A. Kaufmann, IV. *Philosopher, Psychologist, Antichrist,* 1950. — A. Mittasch, F. *N. als Naturphilosoph,* 1952. — R. Blunck, F. *N. Kindheid und Jugend,* 1953. — Karl Schlechta, *Nietzsches grosser Mittag,* 1954. _ Id., id., *Der Fall N.,* 1958 [véanse también de K. Schlechta las notas a su edición cit. *supra].* — Hans M. Wolff, F. *N. Der Weg zum Nichts,* 1956 [Sammlung Dalp, 83]. — Angeles Kremer-Marietti, *Thèmes et structures dans l'oeuvre de N.,* 1957. — Martin Heidegger, *N.,* 2 vols., 1960. — Jean Wahl, *La pensée philosophique de N. des années 1885-1888,* 1960 [Cursos de la Sorbona; mimeog.]. — Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie,*

1960. — Giles Deleuze, *N. et la philosophie*, 1962. — E. Heftrich, *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*, 1962. — K. Schlechta *et al.*, *N. Von der verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, 1962. — Para N. en los países hispánicos: Udo Rukser, *N. in der Hispania*, 1962.

NIFO (AGOSTINO) (1463-*ca.* 1546) nació en Sessa (y llamado por ello "Suessanus"), y profesó en diversas ciudades (Nápoles, Padua, Pisa, Bolonia y Roma entre otras). Discípulo de Nicoletto Vernia (VÉASE), siguió por un tiempo las opiniones filosóficas de éste, siendo considerado como uno de los averroístas de la llamada "Escuela de Padua" (v.). Especialmente importantes fueron en este sentido sus investigaciones acerca de los métodos de conocimiento de la Naturaleza. Nifo defendió y elaboró la doctrina de Averroes sobre la necesidad del uso de los dos métodos —del efecto al descubrimiento de la causa; de la causa al efecto— tratando de probar que este uso no envuelve ningún círculo vicioso. En su escrito contra Pomponazzi, Nifo se opuso a la idea de que el alma no es individualizable ni puede actuar sin el cuerpo. Nifo se inclinó a las opiniones de Sigerio de Brabante en lo que toca al problema de la naturaleza del intelecto.

Obras principales: *De intellectu et daemonibus*, 1942. — *De infinitate primi motoris*, 1504. — *Tractatus de immortalitate animae comtra Pomponatium*, 1518 (Pomponazzi respondió a Nifo en su *Defensorium contra Nyphum*). — *De pulchro et amóte*, 1531. — *Opuscula moralia*, 2 vols., 1643. — Además: comentarios a Aristóteles (14 vols., 1654), en particular comentarios a la *Physica*, ya publicados antes; por ejemplo, en *Expositio. . .de physico auditu*, 1522).

De Nifo tratan la mayor parte de las obras sobre AVERROÍSMO y PADUA (ESCUELA DE).

NIGIDIO FIGULO (PUBLIUS NIGIDIUS FIGULUS) († 45 antes de J. C.), pretor en 58 fue, según Cicerón, amigo suyo, uno de los neopitagóricos de la época — de hecho el primero de los neopitagóricos. En su obra *Sobre los dioses (De dis)* manifestó tendencias místicas, astrológicas y mágicas, a la vez que una tendencia a la erudición que era más propia de la época que de las doctrinas sustentadas.

Véase P. *Nigidii Figuli operum reliquiae*, ed. A. Swoboda, Pragae, 1889 [comprende fragmentos eruditos e históricos, los únicos que han sido conservados]. — M. Herzt, *De P. N. F. studiis atque operibus*, 1845. — J. Klein, *Quaestiones Nigidianae*, 1861 (Dis.). — A. Swoboda, *Quaestiones Nigidianae*, 1890 (Dis.). — A. Gianola, *P. N. F. astrólogo et mago*, 1905. — Abbé L. Legrand, *Publius Nigidius Figulus, philosophe néopythagoricien orphique*, 1931.

NIHIL EST IN INTELLECTU QUOD PRIUS NON FUERIT IN SENSU = "Nada hay en el entendimiento (o intelecto) que no estuviese antes en los sentidos". Esta frase expresa un principio introducido por muchos autores escolásticos, especialmente los de tendencia aristotélica. Aristóteles había considerado que en los sentidos —en la sensación: αἴσθησις— se hallan los gérmenes del conocimiento. Algunos autores acentúan el carácter radicalmente empirista de esta opinión y manifiestan que en Aristóteles el entendimiento se reduce de un modo o de otro a las impresiones sensibles. Otros autores, en cambio, estiman que aunque Aristóteles "empezaba" con los sentidos (o las percepciones sensibles) no derivaba simplemente el conocimiento de los sentidos, sino que lo explicaba como resultado de las operaciones del entendimiento sobre los contenidos sensibles. El entendimiento abstrae de tales contenidos las formas; sin el entendimiento no habría, pues, formas y, por tanto, universales, pero éstos no han sido impuestos o sobrepuestos a la realidad sensible, sino extraídos (y abstraídos) de tal realidad. Los escolásticos a los cuales nos referimos siguen por lo común esta segunda interpretación de Aristóteles. Tal sucede con Santo Tomás, el cual arguye contra los que estiman que el entendimiento y los sentidos son lo mismo: *contra ponentes intellectum et sensum esse idem* (*C. Gent.* II, 66), manifestando que si no fueran distintos no habría diferencia entre los animales y el hombre. Por lo demás, el sentido solamente conoce las cosas singulares (*sensus non est cognitivus nisi singularium*) y ningún sentido se conoce a sí mismo *(nullus sensus seipsum cognoscit)*. (Cfr. también S. *Theol.*, I, q. LXXXIV, 2 ad 3). Es cierto que, como había dicho Aristóteles *(De an.*, III, 4, 430 a 1), el entendimiento (intelecto) es como una tabla (v.) rasa sobre la cual no hay nada escrito, como lo muestra el hecho de que al principio estamos sólo en potencia frente al entendimiento y sólo luego podamos efectivamente entender — por lo cual se puede decir que el entendimiento es "una potencia pasiva". En efecto, el entendimiento ocupa un ínfimo lugar en el orden de los entendimientos y es el que está más lejos de la perfección del intelecto divino (S. *theo.*, *1*, q. LXXIX, 2 ad 3). Pero ello no significa que las cosas existan en el alma "materialmente"; una vez más: nada hay en el entendimiento que no estuviera antes en los sentidos, pero el entendimiento mismo no está en los sentidos, pues es distinto de éstos. Esta opinión es muy parecida a la muy conocida de Leibniz cuando, al referirse a quienes mantienen (como Locke) que "el alma es una tabla rasa, horra de caracteres y sin ninguna idea", dice que esta tabla rasa es una ficción. "Se me objetará ese axioma aceptado por los filósofos, de que *nada hay en el alma que no proceda de los sentidos.* Pero hay que exceptuar de ello la propia alma y sus afecciones. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, excipe: *nisi ipse intellectus" (Nouveaux Essais*, II, i, § 2), es decir: "Nada hay en el entendimiento que no estuviera en los sentidos, salvo el propio entendimiento."

En cambio, los autores más decididamente empiristas entienden el principio en cuestión como equivalente a la afirmación de que los sentidos son las únicas causas de las ideas. En algunos casos ello se debe a suponerse que el órgano del conocimiento no está, como decía Lucrecio, alojado en ninguna otra parte que en el propio "cuerpo vital" *(De rerum natura*, III, 98-100). En otros casos se debe a que se rechazan las ideas innatas, o el innatismo (v.), cual ocurre con Locke, si bien puede discutirse si este último autor es tan radicalmente empirista como los filósofos declaradamente "sensacionistas" o, como se les llama también, "sensualistas". Entre los últimos figuran pensadores del tipo de Condillac, el cual sostiene que "no poseemos ideas que no procedan del sentido" *(Essai sur l'origine des connaissances humaines.* I, i, § 8) — aunque agrega que sólo habla "del estado en que nos hallamos después del pecado". "Todos nuestros cono-

cimientos y todas nuestras facultades —escribe también Condillac— proceden de los sentidos o, para hablar más exactamente, de las sensaciones" (*Traité des sensations*. Introducción titulada "Extrait raisonné du *Traité des sensations*"). En esta última afirmación se destaca claramente el "sensualismo" de Condillac, pues sostiene que proceden de los sentidos los conocimientos *y todas nuestras facultades.*

Al tratar de colocarse en una posición que superara a la vez el empirismo sensualista y el racionalismo innatista, Kant admitió al comienzo de la *Crítica de la razón pura* el principio de que aquí hablamos —o lo que él significa o dice—, pero del modo como dicho autor ataca el problema del conocimiento se desprende que el principio *Nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu* es aceptable en lo que toca al origen del conocimiento (o explicación genética del conocimiento), pero no en lo que toca a la validez del conocimiento (o explicación de la "constitución" del conocimiento). Parece, pues, haber una cierta semejanza entre la posición adoptada al respecto por Kant y la antes reseñada de Leibniz. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre el modo como Leibniz entendía "el alma" (o "el entendimiento") y el modo como Kant entiende el proceso de constitución del objeto como objeto de conocimiento. En efecto, el entendimiento no es para Kant tanto una facultad como una función, o conjunto de funciones.

NIHILISMO. Como tendencia a la negación absoluta, a la aniquilación, el nihilismo puede ofrecer un aspecto teórico y un aspecto práctico aparentemente independientes, pero de hecho íntimamente vinculados. Se califica habitualmente de nihilistas a todas las doctrinas que niegan la posibilidad del conocimiento de un modo radical; el nihilismo sería la dogmatización del escepticismo, el hecho, subrayado por Pascal, de que "pocos hablen dudando del pirronismo"; pero este nihilismo se halla fundado en una previa negación de la posibilidad de existencia de algo permanente dentro de la multiplicidad y del cambio. En este sentido (pero sólo en este sentido) se habla del nihilismo de Gorgias (v.) o del nihilismo de Pirrón (v.).

El nihilismo se ha expresado a veces en forma de una "concepción del mundo". Ésta puede ser la concepción del mundo del que adopta un pesimismo radical, o bien la del que adopta un punto de vista totalmente "aniquilacionista". En este último sentido se ha expresado el nihilismo por boca de Mefistófeles, en el *Fausto,* de Goethe, al decir:

Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Rech; denn alles, was
entsteht
Ist wert, das es zugrunde geht;
Drum besser war's, dass nichts
entstünde.

(Soy el espíritu que siempre niega.
Y ello con razón, pues todo lo que
nace
no vale más que para perecer.
Por eso sería mejor que nada surgiera).

El último verso puede relacionarse con manifestaciones tales como los dos célebres versos que Calderón pone en boca de Segismundo, en *La vida es sueño:*

Pues el delito mayor
del hombre es haber nacido

y con similares manifestaciones de poetas, que se remontan (en Occidente) hasta Teognis, pero debe advertirse que en Calderón por lo menos no se trata de nihilismo, sino de sentimiento radical de "criaturidad".

En su aspecto "práctico" o "aplicado", el nihilismo se refiere casi siempre a la moral y es, como Nietzsche dice, "la desvalorización de los valores superiores", la colocación de los distintos valores en lugares que no corresponden a su jerarquía y rango. Según Nietzsche, el nihilismo moral es la consecuencia de la interpretación de la existencia dada por la Europa cristiana y moderna. El nihilismo se presenta de esta forma como una negación de la vida, como el término final del pesimismo, del historicismo, del afán de comprenderlo todo, de la tendencia a sobreestimar los juicios morales de valor.

Una importancia particular dentro de la historia del nihilismo moderno posee el nihilismo ruso, el cual tiene en parte raíces psicológicas, raíces sociales y raíces religiosas. Una expresión radical del nihilismo se halla en Bakunin (v.), quien afirmaba que sólo la destrucción es creadora. Pero la fórmula más radical de este nihilismo se encuentra acaso en Dimitrí Ivanovith Pisarév (nac. en Znamenskoé: 1840-1868), el cual escribió que "todo lo que pueda romperse, hay que romperlo; lo que aguante el golpe, será bueno; lo que estalle, será bueno sólo para la basura. En todo caso, hay que dar golpes a derecha y a izquierda: de ello no puede resultar nada malo".

E. Benz, *Westlicher und östlicher Nihilismus in christlicher Sicht,* s/f. (ap. 1919). — Armand Coquart, *Dimitrí Pisarev (1840-1868) et l'idéologie du nihilisme russe,* 1946. — Manuel de Diéguez, *De l'absurde. Essai sur le nihilisme,* 1948. — M. Cioran, *Précis de décomposition,* 1948. — íd., íd., *La tentation d'exister,* 1956. — Sigmund Fries, *Nihilismus. Die Gefahr unserer Zeit,* 1949. — Helmut Thielicke, *Der Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung,* 1950. — Ernst Mayer, *Kritik des Nihilismus,* 1958, ed. Robert Oboussier. — René Cannoc, *Netchaiev. Du nihilisme au terrorisme,* 1961.

NIRVANA. En el artículo Budismo (VÉASE) nos hemos referido a la noción central budista del *Nirvana.* Damos aquí algunas precisiones complementarias sobre la misma.

Hay que observar, ante todo, que el *Nirvana* no representa para el budismo, como tantas veces se afirma, la nada, sino el verdadero ser, el cual aparece solamente cuando se ha logrado apartar y destruir el engaño de la individualidad. El significado más aproximado de *Nirvāna* es "extinción" (como cuando se habla de la extinción de una llama). En efecto, lo que parece real, según los budistas, no es real, sino meramente "hinchado". Al reducirse y últimamente suprimirse esta hinchazón aparece *desde fuera* algo vacío. *Desde dentro,* en cambio, no aparece algo vacío. Tampoco puede decirse que aparece algo lleno. En rigor, los conceptos que responden a las expresiones 'estar vacío' y 'estar lleno' son conceptos valederos únicamente cuando se está sumergido en el engaño de la existencia individual. Suprimida la individualidad por medio de la contemplación desaparecen todas las dificultades y todas las contradicciones lógicas. Las definiciones que los budistas dan del *Nirvāna* pretenden ser, pues, solamente aproximaciones. Desde este punto de vista se comprende que el *Nirvana* pueda ser definido tanto negativamente ("el vacío

que aparece al suprimirse lo hinchado") como positivamente ("el sólo-Espíritu", "la sola-Conciencia", etc.).

NO REFLEXIVIDAD. Véase RELACIÓN.

NO SIMETRÍA. Véase RELACIÓN.

NO TRANSITIVIDAD. Véase RELACIÓN.

NO-YO. En las filosofías idealistas, y en particular en las filosofías idealistas extremas o radicales, el "objeto" o el "mundo" son descritos o, más exactamente, "puestos" como lo "contra-puesto" al Yo, entendiendo éste, por lo pronto, como Yo trascendental. Por consiguiente, lo primario es el Yo (v.) y sólo a partir de éste puede "deducirse" el no-Yo.

Tal sucede sobre todo en el pensamiento de Fichte. Este filósofo comienza con una proposición absoluta: la proposición "A = A". Ésta parece ser una proposición "vacía". Pero deja de serlo cuando consideramos que el "A" de que se habla al decir "A = A" no es primariamente cualquier objeto (pues entonces no habría razón para decir que es idéntico a sí mismo), sino el Yo, cuya realidad consiste justamente en su identidad consigo mismo, es decir, en el hecho de ponerse a sí mismo. Así, la proposición de referencia adquiere sentido y, podríamos añadir, "plenitud en cuanto es vista como la proposición "Yo = Yo". La diferencia entre "A = A" y "Yo = Yo" consiste en que mientras en la primera proposición no se "pone" nada (o, si se "pone", se "pone" arbitrariamente, asumiendo que existe el "A" de que se habla), en la segunda proposición, es decir, en "Yo = Yo", el Yo se pone a sí mismo. La validez de la proposición "Yo = Yo" no es una validez puramente formal. Tampoco es una validez condicionada. Es una validez real y al mismo tiempo incondicionada y absoluta, por cuanto el Yo se pone a sí mismo, y se identifica consigo mismo, necesariamente — su realidad consiste justamente en tal autoposición. El Yo "ponente" y el Yo "puesto" son, en suma, la misma realidad. No hay ninguna mediación, como la habría en una relación *sujeto-objeto;* el "Yo que se pone a sí mismo en la identidad 'Yo = Yo' " es identidad de sujeto y objeto de modo inmediato.

Pero de la proposición "Yo = Yo" no se deriva ningún movimiento; el acto por el cual el Yo se pone a sí mismo y se constituye a sí mismo parece ser el principio y el fin de toda realidad. Para evitar esta "inmovilidad" (metafísica) —que sería, por lo demás, contraria a la realidad esencialmente "ponente" del Yo— debe pasarse a otra proposición, que en su forma general y "abstracta" tiene la forma "No-A es no A", y que, "traducida" al lenguaje trascendental, o al lenguaje del Yo trascendental, da lugar a la inclusión del no-Yo en el Yo. Si se quiere, en la conciencia "autoposicional" del Yo hay un no-Yo, el cual no se deriva del "objeto" o del "mundo", sino del Yo mismo. Al poner el no-Yo como constitutivo del Yo, el Yo se limita a sí mismo. Pero esta limitación es resultado de una auto-determinación y, por tanto, es un acto de libertad. De no admitirse este acto, arguye Fichte, habría que abrazar una posición no idealista, en la cual el Yo aparecería simplemente como resultado de un "mundo". Cuando el mundo, en cambio, surge como una autolimitación del Yo, el mundo no es determinante, sino determinado.

Si consideramos que el Yo es el sujeto de conciencia —la *auto*conciencia— y llamamos "Mí mismo" al objeto de conciencia —la auto*conciencia*— aparecerá más claro el proceso de posición del no-Yo por el Yo en Fichte. En efecto, entonces podrá comprenderse que la realidad absoluta es el Yo que pone a la vez el mí mismo y el no-mí mismo. Cada uno de estos últimos determina el otro, y en el curso de esta determinación mutua se engendra la limitación que hace posible el "objeto". El "mundo" aparece entonces como el "objeto" en tanto que "contra-puesto". En el sistema de Fichte el Yo se pone a sí mismo como determinado por el no-Yo y es esta autodeterminación de sí mismo la que engendra justamente la libertad. Debe observarse a este respecto que esta libertad es en último término una libertad "práctica" ("moral") y no "teórica", y que para Fichte sólo en la "práctica" pueden resolverse las antinomias que se plantean en la pura teoría de la posición del no-Yo por el Yo.

NOCIÓN. Cicerón *(Tópica,* VII, 31) introdujo el vocablo *notio* (="noción) para traducir los términos griegos ἔννοια y πρόληψις. Ambos significan "pensamiento", "idea", "imagen en el espíritu", "designio", pero mientras ἔννοια fue empleado por muchos autores griegos en el significado de "idea" (en general), πρόληψις fue empleado por estoicos y epicúreos en el significado de una "idea" o "imagen" anticipadas que se forma el espíritu de un objeto. Por este motivo se ha traducido πρόληψις por "anticipación" (VÉASE). En el sentido de "pensamiento", "idea", "concepto" y otros vocablos análogos, el término 'noción' ha sido, y sigue siendo empleado de un modo muy general; se llama "noción" a la idea o concepto que se tiene de algo, y más específicamente a una idea o concepto suficientemente básico. La noción se distingue de la idea propiamente dicha por cuanto mientras esta última puede ser (según ciertos filósofos) el principio de una realidad, la primera solamente puede ser el principio del conocimiento de una realidad. Cuando las nociones consideradas son suficientemente básicas, equivalen a los principios, llamándose "nociones comunes" (VÉASE) a los principios que se supone son, o deben ser, admitidos por todo sujeto racional. La noción se distingue asimismo de la concepción por cuanto mientras esta última puede ser la producción de una realidad, la primera es simplemente la recepción y el reconocimiento de la idea de una realidad. Muchos autores, en todo caso, han usado el término 'noción' como equivalente a la representación mental de un objeto. Esta representación mental puede ser el acto mismo de la representación o lo representado en el acto — una diferencia aproximadamente igual a la que hay entre el concepto objetivo y el concepto formal en el vocabulario de muchos escolásticos.

En la actualidad el vocablo 'noción' es usado en español sin un significado muy preciso, como equivalente a "representación (mental)", "concepto", "idea", etc. También es usado como equivalente a "noticia". De emplearse como vocablo "técnico", convendría precisar en cada caso su significado preciso.

NOCIONES COMUNES. Crisipo y otros estoicos usaron con frecuencia la expresión κοιναὶ ἔννοιαι, traducida al latín con los vocablos *notiones communes.* Con ella daban a entender una serie de ideas o nociones básicas que la mente reconoce como

adecuadas y fundamentales para cualquier ulterior desarrollo del conocimiento. Muchos escolásticos adoptaron la tesis de las *notiones communes*, si bien transformándola en diversos sentidos y sin adherirse a los supuestos ontológicos generales propugnados por los viejos estoicos. Entre las manifestaciones modernas de la doctrina de las nociones comunes puede mencionarse la escuela escocesa (VÉASE) y, en general, las filosofías basadas en el sentido común (VÉASE). Todas ellas estimaron que es menester admitir en principio una serie de nociones comunes si se quieren evitar los escollos del escepticismo.

Las nociones comunes no deben confundirse con las ideas innatas. Admitir nociones comunes no equivale *todavía* a adherirse al innatismo (VÉASE) en la teoría del conocimiento. Puede suponerse que tales nociones han sido adquiridas, pero siempre que se agregue que su adquisición, en el curso del desarrollo individual o a lo largo del desenvolvimiento cultural o histórico, no equivale a su relativización. Innatas o adquiridas, las nociones comunes siguen siendo nociones básicas, de las que no cabe dudar, porque sin ellas el conocimiento no sería posible. Tampoco debe confundirse una noción común con un "hecho primitivo", del tipo del *Cogito* o del *fait primitif* buscado por Maine de Biran y otros autores. Finalmente, no deben confundirse las nociones comunes con las "evidencias" de tipo lógico o matemático que durante mucho tiempo fueron calificadas do axiomas (véase AXIOMA). Las nociones comunes son siempre plurales; además, constituyen una base para el conocimiento de la *realidad*. La mayor parte de los autores que se adhieren a la doctrina de las nociones comunes consideran, además, que éstas son (para emplear el vocabulario kantiano) constitutivas y no regulativas: no son, al entender de ellos, meras reglas para el conocer, sino ideas que denotan realidades sobre las cuales esté edificado todo conocimiento.

NOEIN. Véase NOESIS, NOÉTICO Y NOÉTICA.

NOEMA, NOEMÁTICO. El vocablo griego νόημα, *noema*, significa "pensamiento" en tanto que objeto del pensar; en plural νοήματα [*noemata], noemas* puede traducirse por "pensamientos". El noema es en este sentido el término, más específicamente, el objeto intencional, de la noesis como intelección o pensar; los noemas son simplemente las ideas, las nociones, el contenido de lo pensado — o, en el vocabulario posterior, el objeto formal. Es frecuente interpretar los noemas como significaciones; en este caso puede llamarse también "significativo" a lo noemático como lo que corresponde al noema o a los noemas, es decir, como la característica de todo noema.

El vocablo 'noema' ha sido usado por Husserl ante todo como un "sentido" o una "significación" a la cual apunta el acto "tético" o "posicional" de la noesis. Según Husserl, al contenido noético (véase NOESIS, NOÉTICO γ NOÉTICA) corresponde punto por punto un contenido noemático, es decir, hay una correlación entre noesis y noema. El noema no es propiamente el objeto —en el sentido corriente de esta palabra— porque el noema sigue siendo "inmanente" a la corriente intencional. El noema es como el "blanco" de la intencionalidad noética. El noema posee también una cierta "materia", el llamado "núcleo noemático", pero no se trata de la "capa hilética" (véase HILÉTICO), sino de una especie de "contenido ideal" *(Ideen,* § 133).

Según Joaquín Xirau *(La filosofía de Husserl* [1941], pág. 142), es interesante notar la diferencia que hay en Husserl al respecto entre las ideas propuestas en las *Investigaciones lógicas y* las desarrolladas en las *Ideas.* Mientras en la primera obra Husserl "distingue todavía, a la manera 'realista', entre la conciencia y el objeto independiente de ella", en las *Ideas* el objeto "se incorpora al noema, y éste no es sino el objeto mismo en tanto que es dado a la conciencia en una forma determinada". Por eso el noema aparece en la última obra como un núcleo o materia de cualidades predicativas; es, por así decirlo, una "significación significada".

NOESIS, NOÉTICO y NOÉTICA. El verbo griego νοέω (infinitivo, νοεῖν) significa "ver discerniendo" —a diferencia del mero "ver"—, y, de ahí, "pensar". Entre los filósofos griegos fue común usar νοεῖν para designar un "ver inteligible" o "ver pensante", que es al mismo tiempo un "intuir". Algo es objeto de νοεῖν cuando se lo aprehende directa e infaliblemente tal cual es. Para Parménides, esta aprehensión directa e infalible de lo que es como es y en cuanto es se identifica con *el ser,* según se expresa en la famosa tesis: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, que se traduce a menudo: "es lo mismo el pensar y el ser". Para que algo sea objeto de νοεῖν es, pues, preciso que sea inteligible. El sustantivo correspondiente a νοεῖν es νοῦς, *nous,* término al cual hemos dedicado un artículo.

El acto por medio del cual se lleva a cabo la operación del νοεῖν es la νοησις, noesis, y el término de la noesis es el νόημα, noema (VÉASE). La noesis es una "intelección" o "intuición" —especialmente "intuición inteligible", que se distingue de la διάνοια, dianoia (v.) o "discurso". Lo que pertenece a la noesis, o posee noesis, es algo noético, νοητός o νοητικός. Desde Parménides, y especialmente desde Platón, ha sido muy corriente, inclusive entre filósofos que no la han aceptado, hablar de una diferencia entre "las cosas noéticas" o "los objetos noéticos", νοητά, y "las cosas sensibles" o "los objetos sensibles", αἰσθητά — que es la distinción entre lo inteligible y lo sensible, o entre el κόσμος νοητός, *mundus intelligibilis, y* el κόσμος αισθητός, *mundus sensibilis* (véase INTELIGIBLE). La noesis como un pensar tiene por objeto lo noético (tiene, podríamos decir, lo noético como noema); como puro pensar puede decirse que tiene por objeto el pensar mismo: es la idea de la νοησις νοήσεως, del "pensar del pensar", característica del acto puro o primer motor aristotélico.

Los conceptos de noesis y noético —así como de noema y noemático (véase NOEMA, NOEMÁTICO)— desempeñan un papel importante en la fenomenología (v.) de Husserl (v.). Nos hemos referido a la idea husserliana de lo noético en el artículo HILÉTICO, al hablar de la diferencia entre hilético y noético, especialmente como diferencia entre una capa material o hilética y una capa noética en el "flujo de lo vivido". Recordemos, o agreguemos, aquí para Husserl (Cfr., sobre todo, *Ideen,* §§ 87-102), la noesis es aquella fase en la corriente del ser intencional (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que forma o conforma los materiales en

experiencias intencionales, dando, por así decirlo, "sentido" *(Sinn)* al flujo de lo vivido. La noesis es una síntesis conformadora. La noesis se constituye en la conciencia interna del tiempo, pero no es un puro acto unitario, pues admite, como indica Husserl, modificaciones, las cuales son de naturaleza "atencional". Las noesis pueden ser, además, de diversos tipos, habiendo tantas clases de noesis como clases de "síntesis noéticas" o de "posiciones". La fase noética en la experiencia corresponde a lo intencional en la experiencia, pero a la vez a lo "subjetivo" — siempre que por 'subjetivo' no se entienda simplemente lo "psicológicamente subjetivo", ya que estamos en el terreno de la descripción fenomenológica, previa a lo psicológico. Para llegar a lo "objetivo", es menester atender al correlato de la noesis. Este correlato es el noema, al que nos referimos en el correspondiente artículo, donde hablamos de nuevo sobre la correlación noesis-noema en Husserl.

El término "noética" puede emplearse para designar todo lo que se refiere al pensar, especialmente al pensar "objetivo" y también "inteligible". Husserl ha hablado de "noética" (*Noëtik*) para designar "la fenomenología de la razón" *(op. cit.,* § 145) como conciencia racional; esta "noética" presupone la fenomenología general, ya que, como escribe dicho autor, "es un hecho fenomenológico que... toda conciencia tética ["posicional"] está sometida a ciertas normas". También se ha usado el término 'noética' para designar la ciencia de las leyes del pensar (leyes lógicas sobre todo); tal ocurre en Hamilton (*Noetic*). Georg Hagemann ha usado el término noética' para designar la ciencia del pensar en general, a la cual se halla subordinada la propia lógica (*Logik und Noetik*, 1873). Se habla a veces de "la noética de Aristóteles" para significar su doctrina de la inteligencia (del intelecto, del entendimiento) [véase ENTENDIMIENTO; INTELECTO].

NOHL (HERMANN) (1879-1960) nació en Berlín, donde fue discípulo de Wilhelm Dilthey. En 1908 se "habilitó" en la Universidad de Jena, donde fue "profesor extraordinario" de 1919 a 1920. Desde 1920 fue profesor titular en la Universidad de Göttinga.

Nohl fue uno de los más fieles discípulos de Dilthey. Inspirado por éste se consagró principalmente a trabajos de estética y examinó el problema de los estilos, y de diversos estilos artísticos, a la luz de la "teoría de las concepciones del mundo". Según Nohl, un estilo artístico no es nunca una pura expresión formal, ni tampoco una manifestación del carácter psicológico puro y simple del artista; en el estilo se reflejan motivos muy diversos —formales, psicológicos, históricos, etc.— unificados por una "actitud" radical frente al mundo y a la vida. Nohl se interesó también por cuestiones pedagógicas y caracterológicas.

Obras: *Sokrates und die Ethic*, 1904. — *Die Weltanschauungen der Malerei*, 1908 *(Las concepciones del mundo de la pintura)*. — *Pädagogische und politische, Aufsätze*, 1919, 2ª ed., 1930 *(Artículos pedagógicos y políticos)*. — *Stil und Weltanschauung*, 1920 *(Estilo y concepción del mundo)*. — *Einführung in die Philosophie*, 1935, 4ª ed., 1948 *(Introducción a la filosofía)*.— *Die ästhetische Wirklichkeit; eine Einführung*, 1935, 2ª ed., 1954, 3ª ed., 1961 *(La realidad estética. Una introducción)*. — *Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde*, 1938, 2ª ed., 1940 (trad. esp.: *Antropología pedagógica*, 1954 [Breviarios, 21]). — *Die sittlichen Grunderfahrungen. Eine Einführung in die Ethik*, 1939 (trad. esp.: *Introducción a la ética*, 1953). — F. *Schiller. Eine Vorlesung*, 1954.

Nohl escribió también varios trabajos para la *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (1923, 1924, 1928). — Se le debe la edición de los escritos juveniles de Hegel: *Hegels theologische Jugendschriften* (1907) y la del volumen de Dilthey: Von *deutscher Dichtung und Musik* (1933).

NOLUNTAD. El no querer (*nolle*) puede ser considerado como acto (negativo) de la voluntad, como acto de una voluntad negativa, o como acto de lo que puede llamarse "noluntad" *(noluntas)*. Santo Tomás decía que *nolle fieri* es lo mismo que *velle non fieri*, y definía el *nolle o noluntas* como una huida del mal, de suerte que mientras la voluntad (*voluntas*) concierne al bien, la noluntad *(noluntas)* concierne al mal (S. *theol.*, I-II^{e}, q. VIII, a 1, ad 1). Ello no quiere decir que la noluntad tenga propiamente por objeto el mal; quiere decir que *no* tiene por objeto el bien.

Algunos filósofos han discutido si la noluntad es positiva o negativa. Wolff estimaba que lo que llamaba *nolitio* es una acción positiva; en su *Philosophia practica universalis* mantenía que la *nolitio* no es una pura pérdida (*amissio*) de la volición, pues en tal caso sería simplemente negación de voluntad. Un sentido todavía más "positivo" de la noluntad lo tenemos en autores como Schopenhauer, Renouvier y Unamuno. De acuerdo con una de sus tesis fundamentales, Schopenhauer estima que cuando la Voluntad ha llegado al estadio en el cual se conoce a sí misma completamente, se transforma en renuncia voluntaria; al negarse a sí misma como Voluntad, se cambia entonces en Noluntad. Para Renouvier, la noluntad es el poder de no querer, y como este poder es característico del hombre, la noluntad es realmente una voluntad. Unamuno ha descrito la noluntad como un voluntarioso no querer; la noluntad no es entonces el reverso de la voluntad, y menos todavía lo opuesto a la voluntad, sino un acto de voluntad.

NOMBRE. *I. Evoca antigua y medieval.* La cuestión de la naturaleza del nombre, ὄνομα fue abundantemente discutida por los sofistas. Se trataba de saber ante todo si el nombre es una pura convención (individual o social) o si las cosas tienen sus nombres justos, es decir, si el nombre es *justo por naturaleza.* La cuestión del nombre era, pues, la minalista de Hermógenes. Pero la La primera de las citadas opiniones fue con mucho la predominante entre los sofistas, y contra ella se dirigió Platón al comienzo del *Cratilo*, al combatir la tesis completamente nominaksta de Hermógenes. Pero la opinión —defendida por Cratilo— de que los nombres son justos por naturaleza no es, según Platón, más aceptable que la anterior. Así, la tesis platónica en dicho diálogo parece ecléctica: los nombres son a la vez arbitrarios y constantes. Ahora bien, este eclecticismo está siempre subordinado al supuesto de que, puesto que las cosas tienen su naturaleza fija —su esencia—, la misión del nombre y de las oraciones que contienen los nombres es expresar la verdad esencial de las cosas. Así, el problema del nombre es para Platón un problema a la vez ontológico y epistemológico; en modo alguno es solamente

un problema retórico o filológico. El nombre es, como escribió el filósofo griego, un órgano *{Crat.,* 338 A) — se entiende, un órgano para pensar el ser de la realidad.

Aristóteles llamaba *nombre* a un sonido vocal que posee una significación convencional, sin referirse al tiempo —como el verbo (v.)— y sin que ninguna de sus partes tenga significación cuando se toma separadamente — a diferencia del discurso (v.) *(De int.,* I, 1 a 19 ss.). Esta última condición debe interpretarse del siguiente modo: una palabra compuesta de dos partes tiene una significación propia que no posee ninguna de las dos partes aun cuando, tomadas éstas separadamente, signifiquen algo. Un ejemplo dado por el Estagirita hará comprender mejor su definición: ἐπακτροκέλης, que significa *bajel pirata,* contiene el vocablo κέλης , que quiere decir *bajel* (rápido). Sin embargo, el vocablo κέλης no significa nada por sí mismo *(sí pensamos en el compuesto),* sino que significa algo sólo en el compuesto.

La concepción aristotélica del nombre ofrece aspectos a la vez lógicos y gramaticales, siendo difícil un deslinde completo entre ellos. Lo mismo ocurre con las concepciones medievales. La definición del vocablo *nomen* se daba en la lógica dentro de la doctrina de los términos. Pero esta doctrina, que incluía el estudio de las diferentes clases de voces, era *paralela* a la gramática. Los filósofos se referían en esta cuestión tanto al citado texto de Aristóteles como a la *Gramática (Ars Grammatica)* de Donato (*fl.*333), el maestro de San Jerónimo. Ahora bien, como el nombre podría ser considerado de tres maneras: (1) como una voz significativa, (2) como una "idea", (3) como un *flatus vocis,* la cuestión de la naturaleza del nombre implicaba la de los universales (v.). Muchos de los problemas que se presentaron al respecto fueron solucionados, de acuerdo con las normas escolásticas, mediante distinciones precisas. En el curso de las mismas se advirtió que el paralelismo entre gramática y lógica no podía ser llevado demasiado lejos. En efecto, el nombre podía dividirse en varias clases. Algunas de ellas —como las de los nombres substantivos y adjetivos— parecen pertenecer a la gramática, y otras —como las de los nombres abstractos y concretos— a la lógica, si bien la lógica podía en principio asumir todas estas distinciones y reducirlas a sus propios términos. La multiplicidad de tipos de nombres puede verse claramente en la clasificación establecida por L. Schütz en su *Thomas-Lexikon (* 1895, s. v. "Nomen"). Se indican allí 55 acepciones de *nomen* cuando se considera esta voz en un sentido análogo al de Aristóteles en *De interpretatione, y* prescindiendo de algunas otras significaciones, como las que tiene dicho vocablo al referirse a la *concepción del intelecto* acerca de una cosa significada por el nombre. Sin embargo, todas las definiciones parten de supuestos parecidos, y la dificultad principal consiste en que no siempre se distingue entre el nombre y otros vocablos, tales como el término (v.), la locución y la dicción.

Dentro de la escolástica fueron los gramáticos especulativos (v. GRAMÁTICA ESPECULATIVA) y los terministas quienes más interés mostraron por el problema del nombre. Los primeros se preocuparon sobre todo por los diversos modos de significar el nombre, distinguiendo entre un modo esencial generalísimo de significar y modos de significar subalternos que iban de una mayor a menor generalidad. Según Tomás de Erfurt en su *Gramática especulativa* (trad. esp. Luis Farré, 1947), "el modo esencial generalísimo de significar del nombre es un modo de significar en cuanto *ente* y una *aprehensión determinada.* Se distingue al respecto entre un modo del ente —permanente— y un modo de existir — o modo de fluidez y sucesión (Caps. VIII y IX). En cuanto a los modos esenciales subalternos generales del nombre, las distinciones son de naturaleza a la vez lógica y gramatical: *nombres propios* y *nombres comunes* que son especiales con relación al modo generalísimo y generales respecto a los otros modos. Las clasificaciones que siguen contienen otros modos generales de significar e incluyen análisis de diversos tipos de adjetivos, pronombres, *cognomina* (Caps. X a XIII), modos accidentales del nombre en común (XIV), especie accidental (XV), género actual (XVI), número accidental (XVII), figura accidental o gramatical (XVIII) y caso (XIX). La mezcla de los elementos gramaticales y lógicos está aquí muy acentuada. Sin embargo, esta confusión, perturbadora para la lógica, puede resultar iluminadora para dilucidar muchas cuestiones de la semántica (v.). En cuanto a los terministas, desarrollaron ampliamente la teoría de los nombres, pero como muchas veces usaron el vocablo 'término', expondremos esta doctrina en el artículo sobre este concepto. En efecto, la conocida división de Occam *(Lógica,* I, xi) de los nombres en nombres de *primera imposición* [v.] (que se aplican a cosas) y de *segunda imposición* (que se aplican a palabras, aunque no forzosamente a nombres de nombres, pues por 'palabras' se entienden pronombres, conjunciones, etc.) es paralela a la doctrina de los términos. Lo mismo ocurre con la división de los nombres en nombres de *primera* y de *segunda intención* (v.) y de las frecuentes divisiones de los nombres en *abstractos, concretos, universales, particulares,* etc., etc.

II. Época moderna. Durante la época moderna el vocablo "nombre" fue usado en sentidos menos técnicos y precisos que en la filosofía aristotélica o durante la escolástica. Los que más se ocuparon del problema de los "modos de significar" el nombre fueron los autores nominalistas o empiristas, y éstos no hicieron, en muchos casos, sino reelaborar concepciones medievales (terministas) o darles un sentido psicológico-epistemológico. Es el caso en cuatro autores al respecto significativos: Hobbes, Locke, John Stuart Mill y Taine. El primero definió el nombre en su *Computation or Logic,* Parte I, Cap. *ii (Works,* ed. W. Molesworth, 1839, págs. 13-28), diciendo que es "una palabra tomada arbitrariamente, que sirve como marca que puede suscitar en nuestra mente un pensamiento parecido a algunas otras cosas que habíamos tenido antes, y que, al ser pronunciado por otros, puede convertirse para ellos en signo de qué pensamiento tenía en sus mientes el espectador". Esta larga definición es la clara expresión de una actitud terminista con respecto al nombre. Los nombres pueden ser, según Hobbes, *positivos* y *negativos*; *contradictorios; comunes; de primera* y de *segunda*

intención; universales, particulares, individuales e indefinidos; unívocos y equívocos; absolutos y *relativos; simples y compuestos.* En todos los casos los nombres son marcas arbitrarias con las cuales nos hacemos entender de los otros —o entendemos a los otros— en virtud de ciertas convenciones que no necesitan ser establecidas conscientemente, sino que pueden estar fundadas en la naturaleza de nuestra psique. Hobbes habla asimismo, siguiendo a Occam, de la posibilidad de tomar los nombres en primera y segunda intención: los primeros se refieren a cosas; los segundos, a ciertos nombres (como 'general', 'particular', 'silogismo', etc.). Por lo tanto, los nombres son, como había dicho ya Francis Bacon, puntos de referencia en medio del constante fluir de los "pensamientos" (las *cogitationes*). La importancia de la tesis hobbesiana sobre el nombre es, sin embargo, mayor de lo que resalta de los anteriores pasajes. En *Leviathan* (I. c. 4) Hobbes, después de clasificar a los nombres —que pueden, según él. estar expresados mediante una o más palabras— en *propios y comunes, y* de indicar que los únicos universales que hay en el mundo son los nombres comunes, concede a éstos mayor y menor extensión (por ejemplo, 'cuerpo' tiene mayor extensión que 'hombre'), de modo que llega a concebir "la agrupación de consecuencias de las cosas imaginadas en la mente" como "agrupación de las consecuencias de sus designaciones". Con esto usa los nombres en un sentido puramente denotativo-extensional, análogo al que ha sido propuesto por varios lógicos contemporáneos. Así, por ejemplo, las expresiones 'un hombre es una criatura viva' y 'si es un hombre, es una criatura viva' son de tal índole, que si 'criatura viva' significa todo lo que significa 'hombre', la afirmación o consecuencia es cierta; de lo contrario, es falsa. Ello es posible, porque Hobbes usa implícitamente un concepto semántico del predicado 'es verdadero' (v. VERDAD): verdad y falsedad, dice, "son atributos del lenguaje, no de las cosas" *(loc. cit.).*

Para Locke no es cierto que cada cosa pueda tener un nombre; a la vez, cuando pueden designarse varias cosas mediante un nombre, éste se justifica pragmáticamente, por la comodidad de su uso. Los nombres pueden ser *propios* (nombres de ciudades, de ríos, etc.) y *comunes* (formados por abstracción nominal) *(Essay,* III, iii). En general, los nombres son comprendidos en función de las ideas que designan. Así, puede haber nombres de ideas simples, de ideas completas, de modos mixtos y de substancias (aunque estos últimos son dudosos).

Actitudes parecidas a las de Hobbes y Locke adoptaron los filósofos de las escuelas sensualistas, así como muchos ideólogos y pensadores pertenecientes a la llamada "filosofía del sentido común". Sin embargo, todos ellos acentuaron considerablemente el aspecto psicológico del problema. Los nombres eran para muchos de tales pensadores nombres de ideas y no de cosas o de otros nombres. Una vuelta a la concepción epistemológica del nombre —sin olvidar las implicaciones lógicas y psicológicas— la ofreció John Stuart Mill. Su doctrina de los nombres está expuesta en su *System of Logic:* la Parte I trata enteramente de los nombres, pero también la Parte IV contiene algunas indicaciones al respecto. Al entender de J. Stuart Mill, nombrar constituye una función (psicológica o psicológico-epistemológica) con alcance lógico (P. IV, c. iii, 5 1). Esta función se refiere a las cosas mismas y no a las ideas de las cosas. Así, Mill rechazó la concepción de los sensualistas por considerarla "metafísica" y adoptó la tesis según la cual un nombre dado es el nombre de una cosa y no de nuestra idea de ella ('el sol' es el nombre del sol y no de nuestra idea del sol). Ahora bien, la clasificación de los "nombres de las cosas" sigue las leyes propias de los nombres, no las leyes de las cosas. De acuerdo con la tradición escolástica, Mill dividía los nombres en *sincategoremáticos* (como 'a', 'con', etc.) y *categoremáticos* (como 'hombre', 'mesa', etc.). Los adjetivos plantean un problema. Por un lado, parecen no poseer subsistencia por sí mismos. Por otro lado, son nombres de ciertas expresiones, cuando menos si se hacen explícitos (así, 'el blanco es agradable'). Junto a la mencionada división Mill introdujo otra: los nombres son *generales* e *individuales* (o singulares), *abstractos* y *concretos, connotativos* (que denotan un sujeto e implican un atributo) y no *connotativos* (que significan sólo un sujeto o un atributo, por lo que pueden también llamarse *absolutos).* Según Mill, todos los nombres concretos son connotativos (P. I, cap. ii, § 1 sigs.). Finalmente, Mill dividió los nombres en *positivos* y *negativos, relativos y no relativos* (o que expresan o no relaciones). La doctrina de los nombres en Mill equivale, pues, a una doctrina general de los términos y de los diversos modos de significar éstos.

En cuanto a Taine, concibió los nombres como una especie de signos *(De l'Intelligence,* P. I, I, ii). Los nombres designan cosas particulares o complejos de cosas particulares. En ambos casos sustituyen a imágenes (*ibid.,* iii). Para Taine, pues (como para los *sensualistas*), el aspecto psicológico en la concepción del nombre priva sobre el lógico, a diferencia de lo que ocurría en Hobbes —quien poseía una aguda comprensión para el problema del *status* lógico del nombre—, en Locke (quien pareció fundamentar su concepción en una peculiar mezcla de lo lógico y lo psicológico) y en J. S. Mill (quien atendió principalmente a lo epistemológico).

III. Época contemporánea. El problema del nombre ha sido tratado principalmente por tres direcciones: la neoescolástica, la fenomenología y la lógica matemática (principalmente en las investigaciones semánticas).

La neoescolástica ha desarrollado y refinado la doctrina tradicional. La fenomenología —en la fase husserliana de las *Investigaciones lógicas*— ha tratado la cuestión desde varios puntos de vista. Señalamos dos. El primer punto de vista es el fundado en la distinción entre notificación *(Kundgabe)* y nominación *(Nennung).* Husserl indica *(op cit.,* Investigación primera, § 25, trad. García Morente-Gaos) que las expresiones pueden ser o sobre objetos nombrados o sobre vivencias psíquicas. En el primer caso son expresiones del objeto que nombran y a la vez notifican. En el segundo, son expresiones donde el contenido nombrado (*gennantes*) y el notificado lo mismo. El segundo punto de vista —complementario del anterior— es el que presenta el nombre como algo no enunciativo, pero que puede funcionar como un enunciado *(op. cit., Inv.* 5», § 34).

La lógica matemática ha tratado el asunto con frecuencia. A Frege se debe ya la famosa distinción entre el sentido (Sinn) y lo denominado o *nominatum* (*Bedeutung*), con la indicación de que puede haber más de una denominación para el mismo sentido. Nos hemos referido a este punto en varios artículos (véase principalmente CONNOTACIÓN, DENOTACIÓN). En la literatura lógica contemporánea es usual introducir la doctrina del nombre en relación con la distinción entre el uso y la mención. Nos hemos referido a este punto no sólo en mención (v.), sino también en metalenguaje (v.). Esta doctrina tiene un precedente en la teoría escolástica de las *suppositiones* (V. SUPOSICIÓN), con la diferencia de que en la doctrina medieval la jerarquía de lenguajes no era infinita.

Entre los lógicos y semánticos que han estudiado el problema del nombre merece especial mención Rudolf Carnap. En *Meaning and Necessity* (Cap. III), dicho autor ha analizado el método de la "relación de nombre". Se trata, a su entender, de un método alternativo de análisis semántico más usual que el método de la extensión y la intensión. Tal método consiste en considerar expresiones como nombres de entidades (concretas o abstractas) según tres principios: (1) cada nombre tiene exactamente un *nominatum;* (2) Cualquier enunciado (o, mejor, sentencia) habla acerca de los nombres que aparecen en él; (3) Si un nombre que aparece en una sentencia verdadera es sustituido por otro nombre con el mismo *nominatum,* la sentencia sigue siendo verdadera. Carnap analiza los problemas que ofrece la duplicación innecesaria de los nombres manifestada en algunos sistemas donde se usan nombres distintos para propiedades y para las correspondientes clases. Según dicho autor, un nombre para la propiedad Humano y un nombre distinto para la clase Humano no sólo tienen la misma extensión, sino también la misma intensión. Un nombre para una clase debe, pues, ser introducido mediante una regla que se refiera exactamente a una propiedad. Según Carnap, la distinción de Frege antes apuntada entre el sentido y lo denominado o *nominatum* es una forma particular del citado método de la "relación de nombre".

NOMINALISMO. En la llamada "disputa de los universales" (véase UNIVERSALES) durante la Edad Media, el nominalismo, posición nominalista o "vía nominal" consistió *grosso modo* en afirmar lo siguiente: las especies y los géneros y, en general, los universales no son realidades anteriores a las cosas, según sostenía el realismo (v.) o "platonismo", ni realidades en las cosas, según mantuvieron los llamados oportunamente "conceptualismo" (v.) y "realismo moderado", o "aristotelismo", sino que son solamente nombres (*nomina*) o términos, vocablos (*voces*) por medio de los cuales se designan colecciones de individuos. Según el nominalismo, por tanto, solamente existen entidades individuales; los universales no son entidades existentes, sino únicamente términos en el lenguaje.

Esta descripción de la posición nominalista no tiene en cuenta los diversos matices de la "vía nominal" durante la Edad Media ni tampoco las razones por las cuales algunos filósofos adoptaron dicha "vía". En general, suele hablarse de dos períodos de florecimiento del nominalismo en la Edad Media: uno, en el siglo XI, en el que se distinguió Roscelino de Compiègne, y otro, en el siglo XIV, en el que se distinguió Occam. En ambos casos, la posición nominalista tenía raíces filosóficas. En los dos casos, además, pero especialmente en el último, se adoptaba esta posición porque se suponía que admitir universales (ideas) en la mente de Dios era limitar de algún modo la omnipotencia divina, y admitir universales (ideas, formas) en las cosas era suponer que las cosas tienen, o pueden tener, ideas o modelos propios, con lo cual también se limita la omnipotencia divina. Pero dentro de estas analogías hay diferencias. Dilthey ha indicado que la diferencia principal entre las dos corrientes nominalistas medievales consiste en que en Occam el nominalismo está vivificado por el voluntarismo, cosa que, según dicho autor, no sucede en Roscelino. Algunos autores, por lo demás (como Paul Vignaux), manifiestan que el primer claro tipo de nominalismo medieval no se halla en Roscelino, sino en Abelardo 1.), pero ya hemos visto en el artículo correspondiente que la posición de Abelardo respecto a la cuestión de los universales es compleja, de suerte que no es fácil adscribir dicho autor determinadamente a una posición nominalista *stricto sensu.*

Desde el punto de vista filosófico, el nominalismo medieval tiene antecedentes en posiciones adoptadas por filósofos antiguos. Así, algunos autores escépticos pueden ser considerados como nominalistas. Además, en el modo como Porfirio planteó para la Edad Media la cuestión de los universales (v.), se ve claramente que una de las posiciones posibles era la luego llamada "nominalista" o por lo menos "conceptualista": es la posición que Porfirio describe al decir que los géneros y las especies pueden ser presentados como "simples concepciones del espíritu". Sin embargo, sólo en la Edad Media y luego en las épocas moderna y contemporánea el nominalismo ha ocupado un lugar central en la serie de actitudes posibles acerca de la naturaleza de los universales.

A los nominalistas se opusieron sobre todo los realistas, como San Anselmo, que calificaba a los primeros de "dialécticos de nuestra época". En efecto, los realistas no podían admitir que un universal fuera solamente una *vox, y* que ésta pudiera ser definida, según hizo Boecio, como *sonus et percussio aëris sensibilis,* como un "sonido y percusión sensible del aire". No podían admitir, en suma, que un universal fuera solamente un *flatus vocis,* un "soplo" (de la voz), un "sonido proferido". En rigor, si un universal fuera únicamente lo indicado, sería una realidad física. En tal caso, los nombres serían un "algo", una "cosa", *res, y* como tal habría que decir algo de ella. Lo que pudiera decirse de los sonidos como *res* sería dicho por medio de un "universal", el cual estaría por lo menos "en los sonidos" en cuanto "instituciones de la naturaleza". Con ello el nominalismo carecería de base. Estas objeciones (o, más exactamente, este tipo de objeciones) de autores realistas o, por lo menos, no nominalistas, obligaron a los partidarios de la vía nominal a precisar el significado de su posición. No podemos extendernos aquí sobre las sutiles distinciones presentadas al efecto, y menos todavía sobre las razones —con frecuencia, extrafilosóficas— que llevaron a unos u a otros a adoptar tal o cual versión de la posición nominalista. Indicaremos simplemente lo si-

guiente: con el fin de mantenerse en sus posiciones, el nominalista tiene que poner en claro lo que entiende por *nomen, vox,* etc. Si insiste en que un *nomen* es una realidad física, entonces tiene que adoptar una posición que se dio oportunamente con el nombre de "terminismo" (v.) y que se ha manifestado contemporáneamente bajo el nombre de "inscripcionismo" (v.). Pero entonces se plantea la cuestión de cómo reconocer bajo diversos términos o "inscripciones" el mismo nombre. Algunos autores han hablado al efecto de "similaridad" o "semejanza", pero otros han indicado que un nombre o voz puede expresarse (oralmente o por escrito) en diferentes tiempos y espacios y seguir siendo, sin embargo, el mismo nombre o voz a causa de la permanencia de su significación. Para un nominalista esta significación no puede derivarse de las cosas, como si ellas mismas llevaran su significación; deberá originarse, pues, por medio de una "convención". Pero, en todo caso, no es lo mismo ser un nominalista de tipo terminista o inscripcionista que ser un nominalista del tipo que podríamos llamar "conceptualista" (admitiendo que lo que caracteriza por lo pronto a un concepto es su significación). En todos los casos los nominalistas afirman que los nombres no se hallan *extra animam* (ya sea en las cosas mismas, ya en un universo independiente de nombres y significaciones), sino ín *anima.* Pero el matiz de nominalismo adoptado depende del modo como se entienda este estar *in anima.* Esto explica que, como ya indicaba Victor Cousin en su introducción a su edición de escritos de Abelardo (1936, pág. clxxxii), el nominalismo —por lo menos el medieval— haya oscilado de continuo entre un conceptualismo (que, a su vez, se aproxima al realismo moderado) y un terminismo o nominalismo *stricto sensu.* Al final de la Edad Media el nominalismo que se impuso fue el expresado por Occam (véase GUILLERMO DE OCCAM), llamado por ello el *princeps nominalium, y* por la *schola nominalium,* llamada asimismo "terminismo". Este nominalismo consiste *grosso modo* en sostener que los signos tienen como función el *supponere pro,* es decir, el "estar en el lugar de" las cosas designadas, de modo que los signos no son propiamente *de* las cosas, sino que se limitan a *significarlas.* Pero pueden admitirse otras versiones del nominalismo de la Edad Media y, sobre todo, puede acentuarse más o menos, en el nominalismo, el convencionalismo, el terminismo, etc.

Es frecuente leer que la filosofía moderna ha sido fundamentalmente nominalista. Así, por ejemplo, Jacques Maritain ha escrito que una gran cantidad de tendencias —neokantianos, neopositivistas, idealistas, pragmatistas, neospinozistas, neomísticos, etc., etc.— son nominalistas y "desconocen a fondo el valor de lo abstracto, de esa inmaterialidad más dura que las cosas, aunque impalpable e inimaginable, que el espíritu busca en el corazón de las cosas", de modo que abrazan el nominalismo porque "teniendo el gusto de lo real, carecen del sentido del ser" *(Degrés du savoir,* 5 2). Maritain se funda para ello en la idea de que la mayor parte de los filósofos modernos se adhieren a una cierta teoría de la abstracción (véase ABSTRACCIÓN Y ABSTRACTO). Aunque hay algo de verdad en esta tesis de Maritain, estimamos que es excesivamente general. En efecto, si nos atenemos a una concepción un poco estricta del nominalismo, no podremos decir que la filosofía moderna (o moderna y contemporánea) haya sido fundamentalmente nominalista. Es harto dudoso, por ejemplo, que hayan sido nominalistas autores como Spinoza o Hegel. Desde luego, no lo ha sido Husserl. El propio Locke no fue nominalista, sino más bien conceptualista y hasta realista moderado. Nominalistas han sido, en cambio, autores como Hobbes, Berkeley y Condillac, aun cuando cada uno de ellos lo haya sido en diversa proporción y por motivos distintos. Así, Hobbes y Condillac fueron prácticamente "inscripcionistas", en tanto que Berkeley negaba que pudiera hablarse con sentido de ideas abstractas, pero admitía las "ideas generales". Por otro lado, Hobbes y Condillac basaban su nominalismo en una cierta idea de la ciencia y del lenguaje científico, en tanto que Berkeley fundaba su nominalismo en supuestos teológicos similares a los de Occam. Según hemos indicado en el artículo UNIVERSALES, puede hablarse de un nominalismo moderado, de uno exagerado y de uno absoluto. Todas estas especies de nominalismo afirman que no existen entidades abstractas (ideas, universales), y que sólo existen entidades concretas (individuos). Las diferencias aparecen cuando se trata de indicar qué función tienen las supuestas entidades abstractas.

Varias tendencias filosóficas contemporáneas han sido explícitamente nominalistas. Tal ha sucedido, por ejemplo, con diversas formas de neopositivismo (v.) y también con varias especies de intuicionismo e "irracionalismo". Nos limitaremos aquí a algunos ejemplos.

Ernst von Aster (1880-1948) ha defendido el nominalismo (Cfr. obra en bibliografía) en oposición a la teoría de los universales de Husserl. Este autor mantenía que las teorías sobre los objetos universales han estado dominadas por tres falsas concepciones: primero, por la hipóstasis metafísica de lo universal (realismo en sentido tradicional); segundo, por la hipóstasis psicológica de lo universal (realismo psicologista); tercero, por el equívoco del nominalismo, "que en sus diferentes formas cree poder interpretar lo universal por lo que respecta al objeto y al acto mental, convirtiéndolo en particular". Áster rechaza estas críticas de Husserl y mantiene que la universalidad concreta de las esencias de que Husserl habla es sólo una ficción. Nelson Goodman (v.) y W. van Quine (v.) han defendido lo que han llamado un "nominalismo constructivo". Estos autores manifiestan "no creer en entidades abstractas", pero reconocen que esta declaración de principios es demasiado vaga y es menester precisarla. Nelson Goodman sobre todo ha precisado y elaborado la mencionada doctrina como doctrina según la cual "el mundo es un mundo de individuos". "El nominalismo, tal como lo concibo —ha escrito—... no equivale a la exclusión de entidades abstractas, espíritus, insinuaciones de inmortalidad o nada de este tipo; requiere únicamente que cuanto es admitido como una entidad, sea concebido como un individuo. Un determinado filósofo, nominalista o no, puede imponer requisitos muy estrictos sobre lo que va a admitir como entidad. Mas por razonables que sean, y por más íntimamente ligados que se hallen al nominalismo tradicional, los citados requisitos son, a mi entender, enteramente independientes

del nominalismo. Tal como lo describo, el nominalismo exige sólo que todas las entidades admitidas, sean lo que fueren, sean tratadas como individuos" (véase art. de N. Goodman en *op. cit. infra*, pág. 17). Ello significa negarse a concebir nada como una clase, y también negar que dos entidades distintas estén hechas de las mismas entidades. "En el mundo del nominalismo, si comenzamos con cualesquiera dos entidades distintas y seccionamos cada una de ellas tanto como queramos (tomando partes, partes de partes, etc.) llegamos siempre a alguna entidad que se halla contenida en una, pero no en otra de nuestras dos entidades originales. En el mundo del platónico, por el contrario, hay por lo menos dos distintas entidades que podemos seccionar del modo indicado (tomando miembros, miembros de miembros, etc.) de modo que lleguemos exactamente a las mismas entidades" *(op. cit.*, pág. 19). El "principio del nominalismo" puede ser por ello: "ninguna distinción de entidades sin distinción de contenido"; es decir, "para un sistema nominalista no hay dos cosas distintas que tengan los mismos átomos; cosas distintas pueden ser engendradas sólo a base de diferentes átomos; todas las no identidades entre cosas, son réductibles a no identidades entre sus átomos" [entendiendo por 'átomo' algo así como "elemento constitutivo"] *(op. cit.*, pág. 21). El nominalismo sigue por ello estrictamente la regla *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, a diferencia del platonismo (realismo), que multiplica, o tiende a multiplicar, las entidades prodigiosamente, y, en rigor, *ad infinitum*.

Una explícita concepción nominalista del mundo ha sido defendida vigorosamente por Karl Pribram en el libro mencionado en la bibliografía de este artículo. Pribram afirma, en efecto, que hay cuatro grandes concepciones del mundo o, mejor dicho, cuatro grandes "formas de pensamiento". Éstas son: la concepción universalista (del tipo de los escolásticos medievales); la concepción dialéctica (del tipo de los marxistas); la concepción intuitivista (del tipo de los fascistas o, en general, de los irracionalistas) y la concepción nominalista. Según Pribram, sólo esta última corresponde a una sociedad libre, pues no pretende alcanzar ninguna verdad absoluta y, de consiguiente, permite la tolerancia. De este modo, Pribram interpreta la crisis de la cultura occidental no como una "falta de fe", sino como un "exceso de fe". Todo dogmatismo es, así, enemigo del nominalismo, el cual representa la forma de pensar correspondiente al empirismo, al antiabsolutismo y, de un modo general, a la aspiración a la libertad.

Las formas de nominalismo antes descritas son por lo común de carácter "epistemológico"; se refieren a juicios de carácter cognoscitivo más bien que a juicios de carácter valorativo. Sin embargo, estos últimos están asimismo de algún modo implicados en toda concepción nominalista. Puede, de todos modos, hablarse de un nominalismo relativo a valores que Scheler ha llamado "nominalismo ético": es el nominalismo expresado, por ejemplo, en el emotivismo (v.). Contra tal nominalismo —especialmente en la forma que ha adoptado en el relativismo ético— se dirige Scheler *(Der Formalismus in der Ethik*, Parte II, cap. l, § 2), alegando que supone, a su entender erróneamente, que no hay experiencias morales peculiares y que todo juicio de valor es una mera apreciación "subjetiva" incapaz de aprehender nada en la realidad moral.

Sobre el nominalismo medieval: Paul Vignaux, art. "Nominalisme", en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann, t. XI, col. 717-784; del mismo Vignaux, el opúsculo *Nominalisme au XIVe siècle*, 1948 [Conférence Albert Le Grand]. — Giulio Canella, *Il nominalismo e Guglielmo d'Occam*, 1908. — J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, 1910. — A. Kühtmann, *Zur Geschichte des Terminismus*, 1911 [Occam, Condillac, Helmholtz, F. Mauthner]. — Paul Honigsheim, "Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik. Die soziologische Bedeutung des Nominalismus" (en *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsaufgabe für Max Weber*, ed. W. Palyi, vol. II, 1923). — Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists*, 1946. — H. Veatch, *Realism and Nominalism*, 1954. — Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, 1963. — Textos de lógica medieval: L. M. de Rijk, *Lógica Modernorum. A. Contribution to the History of Early Terminist Logic*, I (On *the TwelfthCentury Theories of Fallacy*), 1962 [Wijsgerige teksten en studies, ed. C. J. de Vogel y K. Kuypers, 6]. — Sobre el nominalismo moderno: H. Spitzer, *Nominalismus und Realismus in der neusten deutschen Philosophie mit Berücksichtigung ihres Verhältnis zur modernen Naturwissenschaft*, 1876. — A. von Meinong, tomo I *(Zur Gechichte und Kritik des modernen Nominalismus*, 1877), de los *Hume-Studien*. — K. Grube, *Ueber den Nominalismus in der neueren englischen und französischen Philosophie*, 1890 (Dis.) (y el libro antes citado de A. Kühtmann). — El libro de E. von Aster a que se ha hecho referencia en el texto del artículo es: *Prinzipien der Erkenntnislehre. Versuch einer Neubegründung des Nominalismus*, 1913. — El articulo de Nelson Goodman y W. van Quine es: "Steps towards a Constructive Nominalism", *The Journal of Symbolic Logic*, XII (1947), 105-22. — El de Nelson Goodman es: "A World of Individuais", en I. M. Bocheński, A. Church, N. Goodman, *The Problem of Universals*. A. Symposium, 1956, págs. 15-31. — Véase, además, Uuno Saarnio, *Untersuchungen zur symbolischen Logik. Kritik des Nominalismus und Grundlegung der logistischen Zeichentheorie* (Symbologie), 1935 [Acta Philosophica Fennica]. — R. M. Martin, "A Note on Nominalistic Syntax", *Journal of Symbolic Logic*, XIV (1949), 266-87. — íd., íd.. "A Note on Nominalism and Recursive Functions", *Journal of Symbolic Logic*, XIV (1949), 27-31. — Para la concepción nominalista del mundo: K. Pribram, *Conflicting Patternsof Thought*, 1950.

NOMOLOGÍA, NOMOLÓGICO. Algunas veces se ha usado 'nomología' para designar la ciencia de las leyes —en el sentido jurídico de 'leyes'—; "nomología" equivale en este caso a "ciencia del Derecho" y especialmente a la parte más general de tal ciencia. Ardigò (v.) distinguió entre "nomología" y "nomogonía", entendiendo por la primera la ciencia de las leyes morales, y por la segunda la ciencia del origen o génesis de dichas leyes. Husserl empleó en las *Logische Untersuchungen* el término 'noología' y específicamente la expresión 'noología aritmética' para designar la matemática general o universal. El mismo autor usó en *Formale und transzendentale Logik* las expresiones 'ciencias nomológicas' y 'sistema nomológico' para designar respectivamente las ciencias y el sistema de índole deductiva. Según Husserl, los matemáticos

tratan de definir "formas de multiplicidad"; la ciencia más general de estas formas de multiplicidad es una "nomología" o "ciencia nomológica". Un sentido de 'nomología' y 'nomológico' semejante al de Husserl aparece en la obra de Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science* (2ª ed., pág. 70).

Ninguno de los usos anteriores ha prevalecido. En cambio, sigue usándose (bien que no a menudo) 'nomológico' como equivalente a "todo lo que concierne a una ley" o "todo lo que concierne a leyes". La ley o leyes en cuestión pueden ser naturales o sociales (sociales y jurídicas) o ambas a un tiempo. En escritos epistemológicos, las expresiones 'nomología' y 'nomológico' suelen referirse a leyes en tanto que leyes naturales. Si se incluyen dentro de las leyes las "normas", entonces las ciencias nomológicas son al mismo tiempo ciencias normativas (véase NORMATIVO).

NOMOTÉTICO. En la *Crítica de la razón pura* (A 424 / B 452) Kant escribe que "la antinomia que se revela en la aplicación de las leyes es, para nuestra sabiduría limitada, la mejor piedra de toque de la nomotética; gracias a ella, la razón que, en la especulación abstracta, no percibe fácilmente sus pasos en falso, prestará más atención a los momentos de la determinación de sus principios". La nomotética es entendida aquí, pues, en un sentido casi enteramente calcado sobre el etimológico, como un conjunto de proposiciones que expresan leyes; la nomotética se distingue así de la tética y de la antitética, términos asimismo usados por Kant (véase TESIS).

Windelband contrapone el pensar nomotético —origen de las ciencias nomotéticas— al pensar idiográfico — origen de las ciencias idiográficas. El pensar nomotético es el que busca las leyes; el idiográfico es el que se propone la descripción de los acontecimientos o hechos particulares. El primero es el que se halla en la base de las ciencias naturales; el segundo el que se encuentra en la base de las ciencias del espíritu. La división de las ciencias en científico-naturales y científico-espirituales es, pues, para Windelband, menos fundamental que su propia división en ciencias legales y ciencias descriptivas — que es, a la postre, el paralelo de los saberes nomotéticos y de los saberes idiográficos. Las dos dificultades principales que plantea esta clasificación son: (1) el hecho de que los aspectos nomotético e idiográfico se hallan con frecuencia mezclados en las diversas ciencias; (2) la dificultad de aplicar la lógica a un cierto número de ciencias. Estos dos problemas son resueltos por Windelband mediante la introducción de la noción de *forma y* de la noción de *valor* —que son, a su entender, los "tipos" característicos de la realidad histórica y humana—, y mediante el postulado de una "nueva lógica", capaz de manejar estas normas y valores y no solamente las leyes científico-naturales.

NON CAUSA PRO CAUSA. Véase SOFISMA.

NOOLOG1A, NOOLÓGICO. En la obra de Abraham Calovius (Calov) titulada ***Desumptae Exercitationes*** (1666), publicada junto con la obra de Georg Gutke, *Habitus primorum principiorum seu intelligentiae,* se introduce el vocablo latino de raíz griega *Noologia.* Calovius había usado ya dicho vocablo en escritos publicados anteriormente (*Scripta philosophica,* 1654), pero en la obra mencionada describe con particular detalle cuál es, a su entender, el contenido de la noología. La noología equivale, según Calovius, a la *archeologia,* es decir, a la ciencia de los principios (supremos). Estos principios son primariamente principios del conocimiento de la realidad, es decir, principios *sub ratione formale. . .in habitu intelligentiae (op. cit.,* pág. 286). La noología trata, pues, *de complexis cognoscendi principiis* (pág. 285). En algún sentido la noología es igual a la metafísica, ya que "todos los axiomas verdaderamente metafísicos son axiomas de la noología" *(loc. cit.).* Sin embargo, en otro sentido, la noología se distingue claramente de la metafísica; en efecto, la noología es anterior a la metafísica, porque trata de principios de los cuales la metafísica deduce las conclusiones *(op. cit.,* pág. 286). Así, los principios de que tratan la noología y la metafísica pueden ser los mismos (y son para Calovius, como para otros autores de su época, principios a la vez "lógicos" y "metafísicos"), pero el modo de tratarlos es distinto en cada caso. Por eso la noología en el sentido de Calovius es parecida a la ontosofía en el sentido de Caramuel de Lobkowitz, a la ontosofía y ontología en el sentido de Clauberg y a lo que a veces Calovius llamó también "ontología" (véase ONTOLOGÍA). J. Michaelius usó asimismo el nombre 'nología' como equivalente a *archeologia* (véase *supra)* y como una de las diversas disciplinas metafísicas: la que trata de los "primeros principios" en cuanto principios habidos y formulados por el entendimiento o espíritu *(nous).*

Siguiendo en parte a los autores mencionados, Crusius consideraba la noología como una "ciencia del espíritu" (*Geisteslehre*). Se trataba en parte de una ciencia del espíritu como entendimiento (o sujeto cognoscente) en cuanto posee principios del saber, y en parte de una ciencia de los principios mismos del conocimiento. Era, pues, algo así como una "psicología" unida a una "gnoseología".

Kant empleó el término 'noologista' para significar en un caso "racionalista" (el noologismo de Platón frente al empirismo de Aristóteles). Ampère (v.) llamó "ciencias noológicas" a las que se ocupan del espíritu y de sus producciones; estas ciencias se dividen, según Ampère, en ciencias noológicas en sentido estricto y ciencias sociales. La significación del término experimenta, pues, desde sus comienzos considerables variaciones. Para algunos, lo noológico se refiere a la estricta razón en su sentido más objetivo. Para otros, la noología abarca el estudio de los principios racionales, tanto en su misma constitución como en las posibilidades de su aprehensión, y por eso —como sucede con Hamilton — la noología se convierte en estudio de lo noético. Para otros (como H. Gomperz), la noología se ocupa de los problemas planteados por la relación entre los pensamientos subjetivos y los objetivos. Para otros, finalmente, lo noológico concierne a lo racional en su sentido más subjetivo. Rudolf Eucken, que ha vuelto a utilizar el término como la expresión más característica de la orientación fundamental de su pensamiento, ha intentado superar las mentadas dificultades señalando que la ciencia noológica trata siempre del espíritu concebido como lo creador, a diferencia de la vida anímica y psíquica. Lo noológico es para este

filósofo irreductible a todo análisis psicológico tradicional, y a toda explicación naturalista, que acaso puedan resultar efectivas en la vida psíquica y anímica, pero no en la propiamente espiritual. El método noológico permite, a su entender, una aprehensión directa del espíritu sin el velo que interpone la mecanización naturalista, y por eso tal método se aproxima a la comprensión (VÉASE) de lo espiritual y a una hermenéutica (VÉASE) que luego se aplicará, subdividiéndose, al reino del espíritu subjetivo y al del espíritu objetivo. Por eso dice Eucken que solamente la "vida del espíritu", directa e inmediatamente captada por la existencia humana, puede proporcionar a ésta la estabilidad de que ahora carece. "Una tal participación del hombre en la vida del espíritu —ha escrito Eucken (*Geistige Strömungen der Gegenwart*, A, l, g)— transforma todo su ser. Y como esta participación no es posible si no es más allá de la existencia inmediata, su vida adquiere una más profunda base espiritual." De ahí la posibilidad de la "consideración noológica" que tiene como objeto la base espiritual del hombre, a diferencia de la mera "consideración empírico-psicológica" que trata de los hechos inmediatos de la vida psíquica.

El término 'noología' ha sido empleado asimismo como equivalente a "teoría de la inteligencia", especialmente desde el punto de vista de la llamada "clasificación de la inteligencia" o de "tipos de inteligencia". Tal sucede en François Mentré *(Espèces et varietés d'intelligence. Éléments de Noologie*, 1920).

NORMATIVO. Como ciencias normativas se han definido a veces la lógica, la ética y la estética: la primera sería entonces la disciplina que mostraría, no cómo son en sí mismos los pensamientos de acuerdo con la estructura peculiar de la esfera lógica (VÉASE), sino cómo deben ser, a diferencia de cómo efectivamente ocurren en la conciencia psicológica. La dirección normativista de la lógica se opondría, así, a la dirección psicologista, y equivaldría a un primer intento de superación del relativismo a que conduce esta última. La lógica, se ha dicho, estudia no cómo pensamos, sino cómo debemos pensar. La segunda —la ética— sería la disciplina que mostraría el modo como debemos comportarnos, a diferencia del modo como efectivamente solemos conducirnos; también aquí habría un primer intento de superación del relativismo moral, superación que sólo alcanza su plenitud cuando la ética se funda en la teoría de los valores, más allá de todo normativismo. Algo parecido, y por motivos análogos, ocurriría en la estética. Por eso las direcciones más recientes de las tres disciplinas han procurado no sólo superar las dificultades que opone el relativismo psicologista, sino también las derivadas del normativismo. Esto se advierte sobre todo en la lógica y dentro de ella en la forma como ha intentado superar ambas direcciones la fenomenología de Husserl. Éste indica que la ciencia normativa ha de fundarse en la ciencia teorética. Pues mientras las disciplinas normativas, determinadas esencialmente por la norma fundamental o idea de lo que debe ser en cada caso el "bien", acaban en un relativismo de carácter hedónico, en las disciplinas teoréticas "falta esta referencia central de todas las investigaciones a una valoración fundamental, como fuente de un interés predominante de la normación". Entonces "la unidad de sus investigaciones y la coordinación de sus conocimientos están determinadas exclusivamente por el interés teorético, que se dirige a la investigación de lo que se implica objetivamente (esto es, teoréticamente, por virtud de las leyes inmanentes a los objetos) y debe, por tanto, investigarse en su implicación" (*Investigaciones lógicas*, trad. García Morente-Gaos, I, § 14). Lo cual en modo alguno supone que exista un abismo entre lo teórico y lo normativo; los mismos esfuerzos para relacionar el ser con el valor contribuyen a vincular ambos tipos de ciencia, pues del hecho de que una ciencia sea teórica no se deduce que no puedan derivarse de ella normas o que en el tratamiento de sus objetos no pueda *referirse* a normas.

NORRIS (JOHN) (1657-1711) nació en Collingbourne-Kingston, en el condado de Wiltshire, y fue rector en Bemerton, cerca de Sarum. Norris es considerado como uno de los partidarios de Malebrance (v.) y como uno de los adversarios de Locke, el cual contestó a Norris (y a Malebranche) en el escrito "Observaciones acerca de algunos de los libros de Mr. Norris". Norris tradujo y comentó a Platón, especialmente la teoría del amor platónico, que interpretó en el sentido de la contemplación de Dios. En su obra capital, el *Ensayo hacia la teoría del mundo ideal o inteligible* (véase bibliografía) Norris distinguió entre el estado de cosas natural y el estado de cosas ideal. El primero, proclamó, ha sido investigado por muchos autores, pero del segundo no tenemos, pese a Platón, Filón, Plotino, San Agustín, Tomás de Aquino, Marsilio Ficino, y otros, más que ideas sumamente confusas. Sin embargo, es el estado de cosas fundamental, pues se trata de ese estado en el cual la realidad es no sólo preexistente a todo lo que hay, sino que contiene de un modo eminente todo lo que hay en el mundo natural. El estado de cosas ideal o "mundo ideal" es un mundo eterno, necesario e inmutable *(Essay*, I, i, 8). Norris trata de demostrar que el mundo ideal o inteligible es más cierto y evidente que el mundo natural, pues aquél es el mundo de las verdades eternas desde el cual todas las demás verdades son vistas. Norris examinó con detalle el modo, o modos, como "entendemos", y concluyó que sólo entendemos los objetos materiales y acaso la mayor parte de los espirituales por la mediación de las "Ideas" (*ibid.*, II, vi, 1), y que éstas no son perfecciones o modalidades de nuestras propias almas, sino que están en Dios, de suerte que "lo vemos todo en Dios". Las "ideas divinas" son las ideas "por medio de las cuales entendemos" (*ibid.*, II, xii, 12).

El título completo del *Ensayo* es: **AJÍ** *Essay Towards the Theory of the Ideal or Intelligible World, Design'd for Two Parts, the First Considering it Absolutely in it self, and the Second in Relation to Human Understanding*, 2 partes, 2 vols., 1701, 3* ed., 1722 [la segunda parte lleva el subtítulo: *Being the Relative Part of it. Wherein the Intelligible World is consider'd with relation to Human Understanding, Whereof some Account is here attempsted and proposed]*. — Se deben también a Norris: *An Idea of Happiness*, 1683. — *Reason and Religion*, or *the Ground and Measures of Dévotion Considered from the Nature of God and the Nature of Man*, 1089. — *Cursory Reflection*, 1690. — *Upon the Conduct of Human Life*

with Référence to the Study of Learning and Knowledge, 2 vols., 1690-1691. — *An Account of Reason and Faith in Révélation to the Mysteries of Christianity,* 1697 [contra John Toland]. — *A Philosophical Discourse Concerning the Natural Immortality of the Soul,* 1708.

Véase F. I. McKinnon, *The Philosophy of J. N.,* 1910.

NORTHROP (F. S. C.) nac. (1893) en Janesville, Wisconsin (EE.UU.), profesor en la Universidad de Yale, ha trabajado sobre todo en dos campos: en la epistemología y filosofía de las ciencias, y en la interpretación de las culturas, incluyendo las iberoamericanas y orientales. En lo que toca al primero, Northrop ha destacado la necesidad de no atenerse a un solo método que se imponga arbitrariamente sobre las diversas ciencias; no solamente es necesario examinar cuidadosamente la naturaleza de los diferentes métodos, sino también tener en cuenta la evolución de cada método y la estructura que adopta de acuerdo con el correspondiente estadio de la investigación. Esto no conduce, sin embargo, al relativismo. Todo lo contrario, la comprensión adecuada de la complejidad de los métodos hace posible averiguar sus relaciones mutuas; sobre todo, permite entender cómo las ciencias naturales y las ciencias sociales y las distintas fases de desenvolvimiento de cada una de ellas en las grandes culturas se articulan en una unidad, que es la unidad normativa. El problema de lo normativo se sitúa, así, en el centro de toda investigación metodológica y epistemológica. En lo que toca al segundo campo, Northrop ha examinado la cuestión de los contactos de culturas, haciendo ver que la ceguera ante las culturas no situadas estrictamente dentro de ciertos límites del "Occidente" es la causa de muchas incomprensiones que es necesario urgentemente eliminar.

Obras: *Science and First Principies,* 1931. — *The Meeting of East and West,* 1946 (trad. esp.: *El encuentro de Oriente y Occidente,* 1948). — *The Logic of the Sciences and the Humanities,* 1947. — *Ideological Différences and World Order: Studies in the Philosophy and Science of World's Culture,* 1949. — *The Taming of the Nations,* 1952. — *The Complexity of Legal and Ethical Expérience: Studies in the Method of Normative Subjects,* 1959. — *Philosophical Anthropology and Practical Politics,* 1960. — *Man, Nature, and God,* 1962. — Véase José Gaos, *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo (La filosofía del profesor Northrop),* 1948.

NOTA. El vocablo latino *nota* ha sido usado por muchos autores escolásticos en el significado de *notio* (véase NOCIÓN). Con mucha frecuencia se ha entendido por *nota* lo que también significa todavía en español 'nota', es decir, "marca", "señal", "característica". En este último sentido se puede entender por nota: (1) una característica de un ente, cosa u objeto; (2) una característica de un concepto. Aunque se puede seguir hablando de "las notas de una cosa", ha sido, y sigue siendo, más común referirse a las notas de un concepto, si bien en la medida en que el concepto es concepto de una cosa —y en particular de una clase de cosas—, las notas de un concepto son también de algún modo notas de la cosa —o, más bien, clase de cosas— denotada por el concepto. Se habla entonces de notas comunes, notas esenciales, notas accidentales, notas individualizadoras, etc. Las notas determinan la comprensión (VÉASE) de un concepto, de tal suerte que cuanto mayor es el número de notas admitidas mayor es la comprensión (y menor la extensión [v.]) del concepto. En otras palabras, las notas de un concepto connotan (con-notan) el concepto (véase CONNOTACIÓN).

Para el significado de la fórmula *Nota notae est nota rei ipsius, répugnans notae répugnât rei ipsi* (abreviado a menudo: *Nota notae*), véase DICTUM DE OMNI, DICTUM DE NULLI.

Para el vocablo latino *nota* en la expresión *per se nota,* véase PER SE NOTA.

NOTACIÓN SIMBÓLICA. Resumiremos aquí los signos empleados en buena parte de los artículos lógicos de este Diccionario. Junto al uso por nosotros adoptado, y que, basándose en la notación de *Principia Mathematica,* corresponde al de la mayoría de los textos actuales relativos a la lógica formal simbólica (en español usualmente llamada *logística*), mencionaremos algunos otros usos más o menos extendidos.

Puesto que los signos son mencionados, los colocaremos entre semi comillas de acuerdo con lo establecido en el artículo Mención (VÉASE). Se emplean también, en lógica, cuando es necesario, los paréntesis que encuadran algunas fórmulas en conformidad con lo indicado en el artículo Paréntesis (VÉASE).

En la lógica sentencial o en la lógica proposicional se simbolizan las sentencias o las proposiciones mediante las letras 'p', 'q', 'r', 's', 'p'', 'q'', 'r'', 's'', 'p''', 'q''', 'r''', 's''', etc., llamadas, según los casos *letras sentenciales* o *letras proposicionales.*

Enumeramos las conectivas presentadas en la citada lógica, y asimismo usadas luego como conectivas en otras partes de la lógica.

La conectiva 'no' o *negación* (VÉASE) se simboliza mediante '$\sim$'. Así, '$\sim p$' se lee 'no p'. Otros signos usados para tal conectiva son '$\overline{}$', '$\overline{}$' (sobrepuesto a la letra o letras), ''' (pospuesto a la letra).

La conectiva 'y' o *conjunción* (VÉASE) se simboliza mediante '.'. Así, '$p \,.\, q$' se lee 'p y q'. Otro signo usado (por Hilbert-Ackermann) es '&'. Algunos autores yuxtaponen simplemente las letras sentenciales; así '$p\ q$' se lee, según ellos, 'p y q'.

La conectiva 'o' o *disyunción* (VÉASE) *inclusiva* se simboliza mediante 'V'. Así, '$p \vee q$' se lee 'p o q' o bien 'p o q (o ambos)'. La conectiva 'o...o' o *disyunción exclusiva* se simboliza mediante '$\not\equiv$'. Así, '$p \not\equiv q$' se lee '$o\ p\ o\ q$' o bien 'p o q (pero no ambos)'. Algunos autores han usado como signo de disyunción exclusiva '$+$'.

La conectiva 'si...entonces' o *condicional* (VÉASE) se simboliza mediante '$\supset$'. Así, '$p \supset q$' se lee 'si p, entonces q'. Hilbert-Ackermann usan '$\rightarrow$' como signo de lo que llaman *función implicativa.* '$\supset$' es llamado a veces *signo de implicación material.* Observemos, empero, que hay diferencia entre el condicional y la implicación; nos hemos referido a este punto en los artículos dedicados a estos dos conceptos.

La conectiva 'si y sólo si' o *bicondicional* (v.) se simboliza mediante '$\equiv$'. Así, '$p \equiv q$' se lee 'p si y sólo si q'. Otros autores usan '$\supset\subset$', '$\downarrow\downarrow$' o '$\rightleftarrows$' Hilbert-Ackermann emplean '$\sim$', pero en sentido de equivalencia, y '$=$', pero en sentido de identidad. '$\equiv$' es llamado a veces *signo de equivalencia material.* Observemos, empero, que hay diferencia entre el bicondicional y la equivalen-

cia; nos hemos referido a este punto en los artículos dedicados a estos dos conceptos.

La conectiva 'ni...ni' o *negación conjunta* se simboliza mediante '$\downarrow$'. Así, '$p \downarrow q$' se lee 'ni p ni q'. La conectiva 'no...o no' o *negación alternativa* (o *negación disyuntiva*) se simboliza mediante '$|$'. Así, '$p \mid q$' se lee 'no p o no q'. Más explicaciones sobre este punto en Conectiva (v.).

'V' y 'F' simbolizan respectivamente los valores de verdad 'es verdadero' y 'es falso' en las tablas de verdad. Algunos autores usan 'v' y 't'. Estas letras suelen cambiar según los idiomas empleados: 'T' y 'F' en inglés; 'W' y 'F' en alemán, etc. Quine usa los signos '$\top$' y '$\bot$' respectivamente. En las lógicas polivalentes se usan números en vez de letras (véase POLIVALENTE).

En la lógica modal se usan los signos siguientes:

'$\Diamond$', que se lee 'es posible que'. Así, '$\Diamond p$' se lee 'es posible que p'.

'$\Box$', que se lee 'es necesario que'. Así, '$\Box p$' se lee 'es necesario que p'.

Algunos autores usan '$\triangle$' en vez de '$\Diamond$', y 'Γ' en vez de '$\Box$'. A veces se ha usado '*M*' (abreviatura de *möglich*, 'posible') en vez de $\Diamond$, y 'N' (abreviatura de *nötig*, 'necesario' en vez de '$\Box$'.

'$-\!\!\!\supset$', que se lee 'implica lógicamente' o 'implica estrictamente'. Así, '$p -\!\!\!\supset q$' se lee 'p implica lógicamente q' o 'p implica estrictamente q'. El signo '$-\!\!\!\supset$' recibe desde Lewis el nombre de *signo de implicación lógica* o *estricta*.

'$\equiv$', que se lee 'equivale lógicamente a' o 'equivale estrictamente a'. Así, '$p \equiv q$' se lee 'p equivale lógicamente a q' o 'p equivale estrictamente a q'. Análogamente, el signo '$\equiv$' recibe el nombre de *signo de equivalencia lógica* o *estricta*.

En la lógica cuantificacional —presentada a veces, bajo aspecto formalizado, con el nombre de *cálculo funcional*— se simbolizan los sujetos (o argumentos) mediante las letras '*w*', '*x*', '*y*', '*z*', '*w'*', '*x'*', '*y'*', '*z'*', '*w''*', '*x''*', '*y''*', '*z''*', etc., llamadas *letras argumentos*. Estas letras se llaman en algunos casos *variables* (con diversos calificativos [véase también el artículo VARIABLE]). Los verbos (o predicados) se simbolizan mediante '*F*', '*G*', '*H*', '*F'*', '*G'*', '*H'*', '*F''*', '*G''*', '*H''*', etc. llamadas *letras predicados*. A veces se han empleado como tales las letras griegas 'Φ', 'Ψ', 'χ'. Las letras predicados se anteponen a las letras argumentos; así, '*Fx*', '*Gyz*', etc. Las letras argumentos en las fórmulas cuantificacionales pueden incluirse entre paréntesis, tal como en '*F(x)*', '*G(yz)*', etc., pero nosotros no hemos adoptado esta convención. En la lógica cuantificacional superior pueden incluirse entre paréntesis las letras predicados. En esta misma lógica se usan signos sobrescritos, al modo de exponentes, para mostrar el orden del tipo al cual pertenece una letra dada. Ejemplos de este uso son 'F^1x^o', '$F^{n+1}(G^n)$', etc.

Los cuantificadores son: (1) el llamado *cuantificador universal*, simbolizado por '( )', donde el espacio en blanco es llenado por una letra argumento en la lógica cuantificacional elemental o por una letra argumento o una letra predicado en la lógica cuantificacional superior. Así, por ejemplo, '*(x)*', '*(F)*'. (2) El llamado *cuantificador particular* o *cuantificador existencial*, simbolizado por '$(\exists$)', donde el espacio en blanco es llenado por una letra argumento en la lógica cuantificacional elemental, o por una letra argumento o una letra predicado en la lógica cuantificacional superior. Así, por ejemplo, '$(\exists x)$', '$(\exists F)$'. '*(x)*' se lee 'para todo *x*'; '$(\exists x)$' se lee 'Para algunos *x*'. Algunos autores usan '*E*' en vez de '$\exists$'. Más aclaraciones sobre estas notaciones en el artículo CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR.

En la lógica de la identidad se usan los signos especiales '$=$' y '$\neq$'. '$=$' se lee 'es idéntico a', 'es igual a', 'es lo mismo que', etc. '$\neq$' se lee 'es diferente de'.

En la lógica de las descripciones (véase DESCRIPCIÓN) se usa '$(\imath\, x)$' el cual se lee 'el *x*, tal que' o 'el *x* que'. 'V' se refiere a una descripción vacua; '$\sim$V', a una descripción no vacua.

En la lógica de las clases se usan como símbolos de clases las letras '*A*', '*B*', '*C*', etc. Algunos autores han propuesto las letras minúsculas '*a*', '*b*', '*c*', etc.; otros, las primeras letras minúsculas del alfabeto griego 'α' 'β', 'γ', etc.; otros, las letras '*x*', '*y*', '*z*'. En los abstractos de clase interviene el signo '$\hat{}$', acento circunflejo, llamado en este caso *capucha*. La letra sobre la cual se coloca '$\hat{}$' es llamada *letra encapuchada*. Así, '$\hat{x}$' es una letra encapuchada. Mayor información sobre este punto en el artículo Clase (VÉASE).

El signo mediante el cual se expresa pertenencia de un miembro a una clase es 'ε' (signo propuesto por Peano como abreviatura del griego ἐστί o 'es'). Así, '$x \in A$' se lee 'x es miembro de A' o también 'x pertenece a A', o bien 'x es A' (siempre que 'es' sea interpretado en función de tal modo de pertenencia). El signo 'ε' es llamado con frecuencia *signo de pertenencia* o *signo de calidad de miembro*.

Los signos usados en el álgebra de clases son:

'$\subset$' o signo de *inclusión*. '$\subset$' se lee 'está incluído en' o 'es', 'son'. Así, $A \subset B$ se lee 'la clase A está incluida en la clase B' o 'A es B' ('Los A son B').

'$=$' o signo de *identidad*. '$=$' se *lee* 'es idéntico a'. *Así*, $A = B$ se lee 'la clase A es idéntica a la clase B'. El signo de negación de identidad es '$\neq$', que se lee 'es distinto de'.

'$\cup$' o signo de *suma*. '$\cup$' se lee 'la suma de'. Así, $A \cup B$ se lee 'la suma de las clases A y B'. Como hemos advertido en Suma (VÉASE), se trata de una suma lógica y no aritmética. Algunos autores han usado '$+$' en vez de '$\cup$'.

'$\cap$' o signo de *producto*. '$\cap$' se lee 'el producto de'. $A \cap B$ se lee 'el producto de las clases A y B'. Como hemos advertido en Producto (VÉASE), se trata de un producto lógico y no aritmético. 'Producto' se llama a veces también *multiplicación*. Algunos autores han usado '$\times$' en vez de '$\cap$'.

'$-$' (sobrepuesto a la letra que designa una clase o a la fórmula entera) o signo de *complemento*. '$-$' se lee 'la clase de todas las entidades que no son miembros de'. Así, $\bar{A}$ se lee 'la clase de todas las entidades que no son miembros de la clase A'.

El signo de la clase universal es '$>$'. El signo de la clase nula es '$\wedge$'. Más información sobre este punto en el artículo Clase.

En la lógica de las relaciones se usan como símbolos de relaciones las letras '*Q*', '*R*', '*S*', etc. En cuanto a los signos usados en el álgebra de relaciones, son:

'$\subset$' o signo de *inclusión*. Así, *R*

$\cup$ S se lee 'la relación *R* está incluída en la *relación S*'.

'$=$' o signo de identidad. Así, $R = S$ se lee 'la relación *R* es idéntica a la relación *S*';

'$\cup$' o signo de *suma*. Así, $R \cup S$ se lee 'la suma de las relaciones *R* y *S*';

'$\cap$' o signo de *producto*. Así, $R \cap S$ se lee 'el producto de las relaciones *R* y *S*';

'$-$' (sobrepuesto a la letra que designa relación o a la fórmula entera) o signo de *complemento*. Así, $\bar{R}$ se lee 'el complemento de la relación *R*'.

El signo de la *relación universal* es '$\dot{\vee}$'; el de la *relación nula*, '$\dot{\wedge}$'.

El signo de *converso* (VÉASE) de una relación es '$\smile$' (sobrepuesto a la letra que designa relación) o el mismo signo extendido, '$\overbrace{\quad}$' (cuando se aplica a una fórmula). El signo de *producto relativo* es '$|$'. El signo de *imagen de una clase con respecto* a una relación es '$''$'. Más información sobre este punto en los artículos sobre las nociones de Converso, Producto relativo e Imagen (*ad finem*).

En la teoría de las funciones se usan los signos '$'$', que se lee 'el valor de $'$ para el argumento', y 'λ', que se lee 'la función cuyo valor para el argumento'. Más información sobre el particular en el artículo Función.

Observemos que en cada una de las diversas partes de la lógica mencionadas no se usan solamente los signos presentados especialmente, sino también otros. Así, por ejemplo, las conectivas sentenciales son usadas en todas las partes de la lógica; en la lógica de la identidad se usan, además de los signos específicos de ella, conectivas sentenciales y cuantificadores, etc., etc.

Otros signos usados en textos lógicos son los siguientes:

'$=$ def.' que se lee' 'se define' o 'es definido por' (véase DEFINICIÓN).

'$\vdash$' es usado por algunos autores, desde Frege, como signo de *aserción*.

'$\dashv$' es usado por Łukasiewicz, siguiendo una sugerencia de Ivo Thomas, como signo de *rechazo;*

'ξ' ha sido usado a veces para expresar 'cualquier proposición de cualquier clase';

'$\bar{\xi}$' ha sido usado a veces para expresar 'todas las proposiciones'.

En la lógica combinatoria y en la lógica lambda se han usado varios otros símbolos. Por ejemplo, la aplicación del *símbolo variable* 'φ' a α es expresado: '$\{\varphi\}(\alpha)$'. La aplicación de la expresión '$\{\varphi\}(\alpha)$' a β es expresada mediante '$\{\{\varphi\}(\alpha)\}(\beta)$'. El término inicial entre '$\{\{$' es el operador o functor, y el que está entre '$(\ )$' es el argumento, determinado por el operador .

Como signos metalógicos muchos autores usan '$\ulcorner$' y '$\urcorner$'. Otros usan estos signos para indicar que se deja sin especificar (cuando menos provisionalmente) el *status* lógico de los símbolos correspondientes.

Las letras 'A', 'E', 'I', 'O' son usadas tradicionalmente para representar los cuatro tipos fundamentales de proposiciones mencionadas en el artículo Proposición (v.). Los términos (véase TÉRMINO) del silogismo (v.) suelen ser representados por las letras 'S', 'P', 'M' (algunos autores prefieren '*F*', '*G*', '*H*'). Es frecuente usar letras minúsculas 'a', 'e', 'i', 'o', que representan los tipos aludidos de proposiciones, cuando se insertan en esquemas en los cuales intervienen dos de las letras mencionadas 'S', 'P', 'M'. Muchos lógicos escolásticos usan las letras 'A', 'E', 'I', 'U' para representar las proposiciones modales (véase MODALIDAD).

Łukasiewicz ha propuesto una notación en la cual resultan innecesarios los paréntesis. El principio de la misma consiste en escribir los correspondientes signos antes de los argumentos. Los signos empleados por dicho autor como conectivas sentenciales son:

'*N*' como signo de negación. Así, '$\sim p$' se escribe '*N p*'.

'*K*' como signo de conjunción. Así, '$p \cdot q$' se escribe '*K pq*'.

'*A*' como signo de disyunción inclusiva. Así, '$p \cdot q$' se escribe '*A pq*'.

'*C*' como signo de condicional. Así '$p \supset q$' se escribe '*C pq*'.

'*E*' como signo de bicondicional. Así, '$p \equiv q$' se escribe '*E pq*'.

Los cuantificadores usados por Łukasiewicz son: 'π' ('para todo'), 'Σ' ('para algún'). En la lógica de las clases dicho autor usa '*A*' ('pertenece a todos'), '*E*' ('no pertenece a ningún'), '*I*' ('pertenece a algunos'), '*O*' ('no pertenece a algunos'). Los símbolos de clases '*a*', '*b*', etc. son también pospuestos a los operadores.

Un ejemplo, dado por el propio Łukasiewicz, permite entender el funcionamiento de su simbolismo. La expresión que en la notación por nosotros adoptada se escribe:

$$(p \supset q) \supset ((q \supset r) \supset (p \supset r))$$

es escrita por el lógico polaco:

$$CCpqCCqrCpr.$$

Para varias representaciones gráficas usadas en la lógica, en el pasado y en la actualidad, véanse los artículos DIAGRAMA y VENN (DIAGRAMAS DE).

NOTIFICACIÓN. Véase SIGNO.

NOTITIA. Este término ha sido empleado, sobre todo por autores escolásticos, en los sentidos de "idea", "noción", "conocimiento" y "ciencia" *(scientia)*. Estos dos últimos sentidos han sido los predominantes, pero *notitia* ha sido empleado, además, en un sentido más específico, como "modo de conocimiento" en tanto que ligado al "objeto conocido".

Varios han sido los modos como se ha entendido la *notitia*. Santo Tomás decía que hay cuatro modos principales: según la naturaleza cognoscitiva; según la potencia cognoscitiva; según el hábito cognoscitivo y según el acto cognoscitivo o acto mismo de conocimiento *(Quod.* 7, 1, 4 c). Además, puede hablarse de varios tipos de *notitia:* real o efectiva; de aprobación o simple; de visión; completa; arquitectónica (que es lo mismo que *principativa* o *notitia* de principios; experimental; sensible; mental; natural, etc. (S. *theol,* I, q. XXXIV, 1 ad 2). Occam distinguía entre *notitia* compleja (sobre enunciados o demostraciones) y *notitia* no compleja (incomplexa) o sobre términos o cosas significadas por ellos. Importante es en Occam, y autores influidos por Occam, la noción de *notitia* intuitiva, o conocimiento de que una cosa existe cuando existe o de que no existe cuando no existe *(Quaestiones in. . .IV Sententiarum,* II, q. 15 E). Esta *notitia* se distingue de la *notitia* abstractiva, la cual no permite conocer de modo evidente si una cosa (contingente) existe o no existe.

La principal discusión acerca del concepto de *notitia* entre los escolásticos versó acerca de si hay o no *notitia* directa posible de cosas existentes. Cuando se sostiene que la hay, se concluye que se puede tener conocimiento directo de lo individual. Cuando se afirma que no la hay, el cono-

cimiento de lo individual no es conocimiento directo, sino indirecto (por abstracción, interposición de *species*, etcétera).

Siendo la *notitia* un conocimiento, puede predicarse de la *notitia* todo lo que puede predicarse del conocimiento o, mejor dicho, de las diversas formas de conocimiento. Así, además de los tipos de *notitia* antes indicados, puede hablarse de *notitia* clara, distinta, perfecta, imperfecta, especulativa, práctica, etc., etc.

NOTUM. Véase PER SE NOTA.

NOÚMENO. El término 'nóumeno' (más propiamente, aunque escasamente usado en español, 'noumenon') significa "lo que es pensado"; en el plural 'nóumenos' (más propiamente, 'noumena'), "las cosas que son pensadas". Como 'ser pensado' es entendido aquí en el sentido de "lo que es pensado por medio de la razón" (o por medio de una intuición intelectual), se suele equiparar 'nóumeno' a 'lo inteligible'. El mundo de los noúmenos es, así, el *mundus intelligibilis*, contrapuesto, desde Platón, al *mundus sensibilis* o mundo de los fenómenos. Dentro de la llamada (vagamente) "tradición racionalista" (y, por lo común, también realista), se admite que el mundo nouménico o noumenal constituye la realidad última o realidad metafísica, y que no sólo esta realidad es cognoscible, sino que es la única plenamente cognoscible — sólo tal realidad es objeto de saber en vez de ser meramente objeto de opinión (v.). Puede suceder que este saber no se alcance nunca, pero si hay conocimiento verdadero tiene que ser, según dicha tradición, conocimiento del mundo nouménico e inteligible.

'Nóumeno' es un vocablo técnico en la filosofía de Kant. Con frecuencia es difícil distinguir en Kant entre el concepto de noúmeno y el de cosa en sí (v.). 'Nóumenos' y "cosas en sí' son expresiones que designan lo que se halla fuera del marco de la experiencia posible tal como ha sido trazado en la "Estética trascendental" y en la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la razón pura.* Sin embargo, Kant introdujo asimismo la noción de noúmeno como distinta de la cosa en sí. En *K. r. V.*, A 249 escribió que "las apariencias (véase APARIENCIA) en tanto que son pensadas como objetos según la unidad de las categorías se llaman *fenómenos* [*phaenomena*], mientras que si postulo cosas que sean meros objetos del entendimiento y que, sin embargo, pueden ser dadas como tales a una intuición, bien que no a una intuición sensible —por tanto, dadas *coram intuitu intellectualis*—, tales cosas podrían ser llamadas noúmenos [*noumena*] (*intelligibilia*)". La distinción en cuestión puede entenderse de varios modos: (1) Suponiendo que 'nóumeno' es el nombre mediante el cual se designa la cosa en si o, si se quiere, el concepto de la cosa en sí (de modo parecido a como 'fenómeno' puede ser el nombre mediante el cual se designa la apariencia o, si se quiere, el concepto de apariencia). (2) Suponiendo que mientras la cosa en sí es una pura X —una incógnita (lo que Kant llama a veces, harto imprecisamente, dado el uso técnico de 'trascendental' [VÉASE], "objeto trascendental")—, el noúmeno es el otro aspecto, por supuesto incognoscible, del fenómeno. (3) Suponiendo que mientras el concepto de cosa en sí no puede tener ningún empleo, el de noúmeno tiene por lo menos un empleo regulativo. (3) es menos plausible que (1) o (2) si se admite, como Kant hace a veces, un doble concepto de noúmeno: el positivo, tal como es admitido por los "racionalistas" y filósofos "especulativos" y el negativo. "Si por 'nóumeno' —escribe Kant— queremos decir una cosa en tanto que *no es un objeto de nuestra intuición sensible, y* abstraída de nuestra manera de intuirlo, se trata de un noúmeno en el sentido *negativo* de la palabra. Pero si entendemos por 'nóumeno' un *objeto* de una *intuición no sensible*, presuponemos con ello una manera especial de intuición, esto es, la intuición intelectual, que no poseemos, y de la que no podemos entender ni siquiera su posibilidad. Esto sería el 'nóumeno' en el sentido *positivo* de la palabra" (*K. r. V.*, B 307). En este caso, el significado de 'nóumeno positivo y de 'cosa en sí' serían equivalentes. "Si, por consiguiente, intentamos aplicar las categorías a objetos no considerados como apariencias, tendremos que postular una intuición distinta de la sensible, y el objeto será entonces un noúmeno en *sentido positivo.* Pero como esta forma de intuición, la intuición intelectual, no es parte de nuestra facultad de conocimiento, se sigue que el empleo de las categorías no puede ampliarse más que a los objetos de la experiencia. Es, por cierto, indudable que hay entidades inteligibles que corresponden a las sensibles. Puede haber asimismo entidades inteligibles con las que nada tenga que ver nuestra facultad de intuición sensible. Pero como nuestros conceptos del entendimiento son meras formas de pensamiento para nuestra intuición sensible, no puede en modo alguno aplicarse a ellos. Por lo tanto, lo que llamamos 'nóumeno' debe entenderse como tal sólo en *sentido negativo"* (*ibid.*, B 308/309). Pero en este caso el significado de 'nóumeno positivo' y de 'cosa en sí' son equivalentes, mientras que no lo son el de 'nóumeno negativo' y 'cosa en sí'.

Las mismas razones que llevaron a algunos filósofos postkantianos a echar por la borda la noción de cosa en sí, los indujeron a prescindir del concepto de noúmeno. Para la interpretación de Kant es fundamental precisar el papel que desempeña este último concepto en su sistema. Si se tiende a su eliminación, o se considera que el noúmeno en cuanto concepto-límite es una pura "declaración de principios" sin ningún efecto ulterior en la constitución crítica del saber, la teoría del conocimiento de Kant adquiere un fuerte tinte fenomenista. En cambio, si se pone de relieve la importancia del concepto de noúmeno, la teoría del conocimiento de Kant se inclina fuertemente hacia el idealismo — bien que a un idealismo trascendental y no a un idealismo absoluto o dogmático. En todo caso, la distinción entre fenómeno y noúmeno es importante en la filosofía kantiana. Un ejemplo al respecto lo hallamos en la presentación y discusión de las antinomias (véase ANTINOMIA) en la "Dialéctica trascendental", especialmente en la presentación y discusión de las antinomias tercera y cuarta. En estas antinomias, las antítesis se refieren al mundo fenoménico; las tesis, al mundo nouménico.

Véase la bibliografía de los artículos COSA EN sí y FENÓMENO. Además, Franz Staudinger, *Noumena. Die "transzendentalen" Grundgedanken und "die Widerlegung des Idealismus"*, 1884. — G. Dawes Hicks, *Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in ihrem Verhältnis zueinander bei Kant. Ein Beitrag zur Auslegung und Kritik der Transzendentalphilosophie*, 1897 (Dis.).

NOUS. Por la frecuencia con que

se usa en textos filosóficos el término griego νους y su transcripción *Nous*, daremos aquí algunas precisiones que completen las que figuran en el artículo Espíritu (VÉASE). *Nous* es empleado en griego en varios sentidos: (1) como facultad del pensar, inteligencia, espíritu, memoria y a veces (como en la *Odisea*, VI, 320), sabiduría; (2) como el pensamiento objetivo, la inteligencia objetiva; (3) como una entidad (penetrada de inteligencia) que rige todos los procesos del universo. El sentido (1) es frecuente en Aristóteles, quien concibe el *nous* como la parte superior del alma, ψυχή. Siendo, empero, esta parte común a todos los seres inteligentes, se objetiva hasta convertirse en el entendimiento (v.) agente y con ello adquiere la significación (2). En esta conexión se ha traducido con frecuencia νοῦς por *intellectus*, y se ha definido como un hábito (v.) del alma y a veces como la propia alma en tanto que unidad de todas sus actividades. En algunas ocasiones (como en San Agustín), el *nous* representa la vida interna del espíritu, y en este sentido equivale a la *mens*. El sentido (3) es el propio de Anaxágoras (V. ANAXÁGORAS y ESPÍRITU). La combinación del sentido (3) con el (2) se halla con frecuencia en los neoplatónicos. Así lo vemos en Plotino, para quien el νοῦς es la segunda hipóstasis (v.), emanada de lo Uno y emanadora del Alma del Mundo. El nous plotiniano es, pues, el acto primero del Bien, y es a lo Uno como el círculo es al centro del círculo. El nous es concebido entonpes con frecuencia como la visión (inteligible) del principio, de lo Uno, constantemente vuelta hacia él. No es, sin embargo, pura forma: el nous tiene materia y forma, aunque su materia es también de carácter inteligible. Para algunos neopitagóricos el νοῦς es la unidad de las ideas (y de los números); así, según Numenio de Apamea el νοῦς es la "divinidad segunda" que unifica la diversidad numérica e ideal.

Sobre el Nous en varios pensadores, R. Schottlaender, "Nus als Terminus", *Hermes*, LXIV (1929), 228-42. — K. von Fritz, *"NOYΣ*, NOEIN and Their Derivatives in Presocratic Philosophy (excluding Anaxágoras). I. From the Beginnings to Parmenides", *Classical Philology*, XI (1945), 223-42. — Id., íd., *"Ibid.*, II. The Post-Parmenidean Period", *ibid.*, XLI (1946), 12-34. — J. H. M. Loenen, *De nous in het System van Plato's philosophie*, 1951 (Dis.) [resúmenes en inglés, págs. 269-76 y en francés 277-84]. — W. Biehl, *Ueber den Begriff νοῦς bei Aristoteles*, 1864. — A. Bullinger, *Aristoteles' Nus-Lehre*, 1882. — W. Andres, *Die Lehre des Aristoteles vom νοῦς*, 1906. — O. Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, 1913. — Para el Nous como entendimiento (activo y pasivo), véase la bibliografía de ENTENDIMIENTO; para el Nous como espíritu, véase la bibliografía de ESPÍRITU. — En un sentido ligado a la "filosofía del espíritu" francesa, véase la doctrina del nous de G. Madinier en su libro *Conscience et Amour. Essai sur le "Nous"*, 1938, 3ª ed., 1962. — Una doctrina más poética que filosófica acerca del concepto de Nous en E. Oribe, *Teoría del Nous*, 1943.

NOVEDAD. El concepto de novedad es filosóficamente interesante en cuanto que es uno de los conceptos básicos implicados en la cuestión siguiente: "¿Hay nunca algo que no hubiese de algún modo preexistido?" Esta cuestión se descompone a su vez en diversas otras cuestiones, tales como: "¿Hay nunca alguna propiedad o cualidad que no hubiese preexistido?"; "Dadas dos entidades, ¿puede surgir de su combinación algo distinto, especialmente alguna cualidad o propiedad distinta de lo que se halla en las entidades mismas?"; "¿Es posible concebir la existencia de algo que no existía antes, de una cualidad que no existía antes", etc., etc. Si se contesta a estas preguntas, o a alguna de ellas, afirmativamente, se supone que hay "novedad", es decir, algo "nuevo", o que puede concebirse la existencia de una "novedad" o de algo "nuevo".

Dentro de una doctrina como la de la creación de algo a partir de la nada (véase CREACIÓN), no sólo se admite que hay novedad, sino también que la novedad es absoluta. Si, en efecto, adviene algo de la nada, este "algo", sea lo que fuere, tendrá que ser radicalmente nuevo. Si se supone, en cambio, que de la nada no adviene nada (véase EX NIHILO NIHIL FIT) podrá no admitirse novedad relativa. En efecto, decir que de la nada no adviene nada no significa todavía decir que si hay algo nuevo tiene que advenir de la nada. La novedad de que aquí tratamos principalmente es, pues, la novedad que procede de algo preexistente. Cierto que si hay algo que ahora existe y que antes no existía, se puede decir que este "algo" no estaba en ninguna parte y, por consiguiente, estaba *in nihilo*, y, por tanto, viene también *ex nihilo*. Pero el sentido de "nada" —o, mejor, de advenir de la nada— en el caso de la creación es mucho más radical que en el caso de lo que podemos llamar simplemente "producción", "formación", etc. Por consiguiente, seguiremos hablando aquí de novedad relativa en cuanto novedad que procede de algo preexistente y que constituye justamente el fundamento, la causa, la razón, etc. de tal novedad.

En ciertos casos puede admitirse que la novedad de que se trata es la novedad de "cosas", "substancias", "entidades", etc. En otros casos, en cambio, se trata, o se trata principalmente, de la novedad de cualidades, propiedades, etc. La mayor parte de los filósofos han admitido, explícitamente o no, que hay novedad; lo único que se trata de hacer es explicar cómo ha surgido o puede surgir. Ahora bien, desde el momento en que se intenta dar una explicación de la novedad, se pasa con frecuencia a la negación de la novedad. En efecto, si "lo nuevo" es completamente nuevo, aun cuando sea completamente nuevo en sentido relativo y no algo surgido de la nada, no parece que pueda explicarse en qué consiste su supuesta novedad sin referirse a algo que no es nuevo, y, por tanto, sin reducirlo a algo preexistente. En otras palabras, la explicación lleva a la reducción (v.), la cual puede ser real o conceptual, o ambas a un tiempo. Si se da un rodeo a la cuestión y se dice que no se trata de explicar lo nuevo, sino solamente de describirlo, el problema seguirá en pie; en efecto, si la descripción de algo nuevo es inteligible, tendrá que llevarse a cabo a partir de la descripción de algo que no es nuevo. Etc., etc. Y si se dice que lo nuevo preexistía, pero en estado sólo latente, de modo que la novedad es la manifestación, o presencia, de algo potencial, habrá que explicar de qué modo hay en lo potencial algo que no hay (todavía) en él. Parece, así, que la novedad no es explicable, ni describible, ni concebible y que hay que declarar que es "irracional".

Y, sin embargo, se admite que hay *de hecho* cosas nuevas y sobre todo propiedades nuevas; que, por ejemplo, hay "todos" (véase TODO) que exhiben propiedades que no son derivables de la suma de las propiedades exhibidas por sus partes; que hay cambios de cantidad que producen cambios de cualidad; que hay una distinción entre cambios de grado y cambios de naturaleza, etc., etc. La cuestión está en ver si puede relacionarse la citada admisión *de hecho* con un *principio* o *principios*. El asunto es suficientemente complejo para que aquí nos sea permitido simplemente enunciar el problema. Diremos, sin embargo, que el problema es de tal índole que está presente en todos los sistemas filosóficos, los cuales pueden examinarse desde el punto de vista de su actitud respecto al concepto de novedad y de las nociones que han elaborado con el fin de dar cuenta de la "novedad".

Ello no quiere decir que en todas las filosofías encontremos explícitamente el concepto de novedad y menos todavía que haya en ellas el término 'novedad' — o términos sinónimos. En rigor, este término ha sido introducido, como término técnico en la filosofía, solamente por autores como los que han elaborado la doctrina de la llamada "evolución emergente" (véase EMERGENTE), así como por autores como Bergson y Whitehead. Este último autor ha introducido el término 'novedad' (*novelty*) para designar una de las categorías incluidas en su "esquema categorial". Whitehead llama "creatividad" al principio de la novedad. "Una ocasión actual [real, efectiva] es una entidad nueva distinta de cualquier entidad en los 'muchos' que unifica." La noción de novedad aquí, y en otros autores, no sería posible sin la noción de potencialidad y, en último término, si hubiese que mencionar un autor en el cual se planteó con toda agudeza la cuestión de la existencia de algo nuevo junto con la necesidad de explicar por qué y cómo surge y en qué consiste, habría que mencionar a Aristóteles, algunas de cuyas nociones filosóficas fundamentales (Potencia, Acto, etc.) parecen haber sido formadas para afrontar el problema planteado por el concepto de novedad.

NUMENIO DE APAMEA (Siria) (siglo II) es considerado por unos como un neopitagórico, por otros como un platónico y por otros, finalmente, como un neoplatónico y hasta (según la opinión de K. S. Guthrie) como el padre del neoplatonismo. Todas estas opiniones tienen su fundamento. En efecto, Numenio mezcló las especulaciones pitagóricas con las del último Platón (a quien consideró como un Moisés que hablaba en lengua ática), con las de Filón, y con ideas teológicas de origen oriental, especialmente las procedentes de los misterios egipcios de Serapis y las que habían dado origen a varias tendencias gnósticas, al parecer valentinianas. De las obras de Numenio —que versaban sobre el bien, sobre las enseñanzas de los misterios por Platón, sobre la incorruptibilidad del alma, sobre el espacio y sobre los números— nos quedan solamente algunos fragmentos, la mayor parte de ellos procedentes del diálogo sobre el bien. El problema capital de Numenio era el de la naturaleza de la divinidad primera y su relación con las otras realidades. Como la divinidad primera era, a su entender, unidad absoluta y completa trascendencia, y el resto era multiplicidad (no poseyendo existencia real, aunque sí un movimiento propio), se hacía necesario introducir realidades intermediarias. La más fundamental de ellas eran las ideas platónicas (y los números pitagóricos, identificados con tales ideas), que representaban los modelos de las cosas. Ahora bien, estas ideas no eran solamente modelos o arquetipos, sino que tenían, según Numenio, una unidad propia: la de la divinidad segunda. Esta divinidad era la creadora del mundo según las formas contenidas en su seno, el verdadero demiurgo. Por eso la divinidad segunda era el principio del devenir, a diferencia de la divinidad primera, definida como el principio del ser. Resultado de su creación era la tercera divinidad, la divinidad legisladora, que contenía el Alma del Mundo y la Providencia. En el seno de esta divinidad Numenio introdujo, además, una serie de dioses inferiores, algunos de ellos identificados con figuras de la antigua mitología griega, otros con divinidades orientales y otros con demonios análogos a los descritos por los platónicos eclécticos, especialmente por Plutarco. Esta serie ontológica terminaba en la materia primordial, último eslabón de la cadena del ser. Pero entre esta materia y las divinidades inferiores había todavía el alma humana, el cuerpo animado y dirigido por el alma, y la naturaleza inorgánica. La doctrina del alma y de su salvación mediante el ejercicio ascético y la identificación extática con la fuente primera del ser constituían, junto con la teología, las partes más desarrolladas del sistema de Numenio.

Según cuenta Porfirio (*Vit. Plot.*, 3), Amelio, el amigo y discípulo de Plotino, puso por escrito las opiniones de Numenio, de las cuales hizo un resumen. Este es uno de los hechos que hacen considerar a algunos a Numenio como el verdadero originador del neoplatonismo, opinión que ya algunos habían manifestado en la Antigüedad y contra la cual se manifestó Amelio al escribir su tratado acerca de la diferencia entre las doctrinas de Plotino y las de Numenio.

Ediciones de fragmentos: F. Thedinga, *De Numenio philosopho Platónico*, 1875 (Cfr. también, del mismo autor, textos complementarios en *Hermes*, 1917, 1919 y 1922). — K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea, the Father of Neo-Platonism*, 1917 (con biografía y comentario). — E. A. Leemans, *Studie over den wisgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, 1937 [Mém. Ac. Belgique, 37]. — Sobre Numenio: C. E. Ruelle, "Le philosophe Numenius et son prétendu traité de la matière", *Revue de philosophie*, XX (1896), 30 y sigs. — B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, 1900 (se refiere también a Numenio).—H. Ch. Puech, "Numenius d'Apamée et les théologies orientales au IIe siècle", *Mélanges Bidez*, 1934, págs. 745-78. — G. Martano, *Numenio di Apamea*, 1941.

NÚMERO. Muchos pensadores griegos se ocuparon de dos problemas en relación con el concepto de número: el problema de la estructura de los números; el problema de la relación entre los números y la realidad. En algunos casos estos dos problemas se fundieron en uno solo. Es el caso de los pitagóricos. La conocida proposición de Filolao, según la cual todas las cosas poseen un número, ha sido entendida de diversas maneras. Una de ellas consiste en reconocer que al principio los pitagóricos concebían los números como elementos directamente representati-

vos de la realidad o, mejor dicho, de las formas (geométricas) de la realidad. Así, había, a su entender, números sólidos (como los números cúbicos), números tetraédricos, etc. La base de esta concepción era la idea de que el número era análogo a una especie de unidad material cuya organización en el espacio daba lugar a una figura según la cantidad de puntos usados y la disposición dada a los mismos. Relacionada con la idea anterior se halla la concepción de que los cuerpos elementales están representados numéricamente. De todo ello podía llegarse fácilmente a otra idea, que constituye otra de las interpretaciones del pitagorismo: los números son la esencia de las cosas; una vez desnudadas éstas de todas sus cualidades accidentales podemos descubrir mediante la razón sus esenciales propiedades numéricas. A su vez, estas propiedades pueden combinarse; junto a la tabla pitagórica de las oposiciones (véase PITÁGORAS, PITAGÓRICOS) y en correspondencia con ella, la reflexión sobre los números naturales produce resultados que los pitagóricos consideraban punto menos que maravillosos. Así ocurre, por ejemplo, con la suma de los cuatro primeros números naturales, que da por resultado el número sagrado 10; o con 1, que no es propiamente un número, pero que engendra la pluralidad numérica. Consecuentemente desarrolladas estas ideas dieron origen a la aritmetología metafísica en que se complacieron muchos neopitagóricos (por ejemplo, Nicómaco de Gerasa) y algunos neoplatónicos. Estas dos tendencias se basaron no solamente en las especulaciones de los pitagóricos, sino también en las de Platón, en la medida en que éste fue influido por las doctrinas de Pitágoras. En efecto, no solamente Platón usó de los conceptos de unidad y de pluralidad en algunas partes de su doctrina de las ideas, sino que, además, parece haber llegado a una teoría de las ideas como ideas-números, por lo menos si nos atenemos a ciertos pasajes de Aristóteles (que algunos autores, empero, consideran referidos a los miembros de la Academia platónica). Estas ideas-números no son ya, sin embargo, los números en tanto que ideas, sino, como ha indicado W. D. Ross, el resultado de asignar números a las ideas, produciéndose así el concepto de idea monádica, idea diádica, etc.

Junto a las teorías pitagóricas, platónicas, neopitagóricas y neoplatónicas acerca de los números y de su relación con la realidad, la más influyente concepción del número en la edad antigua fue la de Aristóteles. Este autor está de acuerdo en no concebir la unidad como un número, "pues la unidad de medida no es una pluralidad de medidas, sino que la unidad de medida y lo uno son igualmente principios" (*Met.*, N 1, 1088 a 4-7). El número es definido como la multitud medida, y como la multitud (o multiplicidad) de las medidas: πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων. Esta concepción influyó grandemente entre los escolásticos. Fue retomada especialmente por Santo Tomás, el cual concibió el número como *multitudo mensurata per unum* (*S. theol.*, I, y. 7, 4 c). Este número es, empero, el *numerus numeratus*, el cual se distingue del *numerus numerans*, que es considerado abstractamente y que concierne a la enumeración. Los escolásticos, por lo demás, trataban siempre de distinguir diversos conceptos de número. Así, por ejemplo, Duns Escoto distinguía entre el número esencial, obtenido por división de la primera unidad divina, el número natural o formal, y el número accidental; este último es el propiamente matemático. En lo que toca al número como objeto de la matemática, las ideas de los escolásticos no diferían, por lo demás, grandemente, de la clásica definición de número que encontramos en Euclides (*Elem.*, VII) y que puede parangonarse con la aristotélica: el numero es τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος.

Durante el Renacimiento imperó en muchas mentes la simbología numérica de carácter platónico-pitagórico. Esta simbología no fue, empero, totalmente infecunda; cuando menos, dio alas a la idea de que la realidad puede ser representada matemáticamente y, por consiguiente, insufló los ideales de panmatematización de lo real en que han sido pródigos el pensamiento y la ciencia modernos. Ahora bien, los filósofos modernos propiamente dichos se interesaron más por la epistemología que por la ontología del número. Se discutieron así sobre todo las cuestiones acerca de la *formación del concepto* de número. Dos opiniones extremas se contrapusieron: la de quienes estimaban que el concepto de número se obtenía empíricamente, por abstracción de las cosas particulares, y la de quienes consideraban que el concepto de número era enteramente apriórico. Ahora bien, las reflexiones epistemológicas implicaban con frecuencia supuestos ontológicos. Así, los empiristas suponían muchas veces que el número carece de toda realidad extramental; los racionalistas aprioristas, que tiene alguna forma de realidad — aunque sea la realidad "ideal". Es difícil, sin embargo, encontrar representantes puros de cualquiera de las dos tendencias; aun el más extremado de los empiristas, como John Stuart Mill, roza a veces posiciones conceptualistas. Lo mismo, y a mayor abundamiento, sucede en autores como Locke, el cual estima que el número es una representación simple y que, aunque pertenece a las cualidades primarias, está tejido con las nociones proporcionadas por la representación. Un claro intento de mediación se halla en Kant y en los neokantianos. Según Kant, el número es el esquema (v.) puro de la cantidad (v.), es decir, "la unidad de la síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general, al introducir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición" (*K. r. V.*, A 142/B 182). El concepto de número queda colocado de este modo en el plano trascendental (v.), y en algunos autores influidos por Kant (Renouvier, Hamelin) llega a convertirse en una categoría (v.).

Los problemas epistemológicos no han sido abandonados en época más reciente, pero el antiguo problema de la "forma de realidad" del número se ha colocado de nuevo en primer plano. Dos grandes contribuciones pueden mencionarse al respecto. Una de ellas es la fenomenología de Husserl y su teoría de la objetividad ideal (v.). Otra —más influyente entre los matemáticos— es la investigación lógica realizada en la línea Frege-Peano-Russell y autores más recientes. Describiremos esta última con más detalle antes de proceder a mencionar los diferentes tipos de números admitidos por los matemáticos y las principales posiciones que todavía parecen posibles en lo

que toca a la concepción del número.

El intento de fundamentación lógica del concepto de número se halla ya en Dedekind cuando escribe que "si examinamos exactamente lo que hacemos cuando contamos un grupo o colección de cosas, nos vemos conducidos a considerar el poder del espíritu para relacionar una cosa con otra, para hacer que una cosa corresponda a otra, que una copie a la otra, como una capacidad en general sin la cual el pensamiento es imposible. Sobre esta base única, pero completamente inevitable, debe erigirse toda la ciencia del número". La operación de correlación surge asimismo en la teoría cantoriana de los conjuntos (V. CONJUNTO, INFINITO). Pero se halla sólo claramente en Frege (1884) y (descubierta con independencia de éste) en Russell (1901). Usaremos aquí de preferencia las formulaciones de este autor. Según Russell, el número resulta en principio del modo de agrupar ciertas clases. Así, por ejemplo, todas las clases compuestas de cuatro miembros son agrupadas bajo el número 4. Pero como no puede presuponerse que se cuenten las clases sin saber del número, es mejor establecer si dos clases, A y B, tienen el mismo número de miembros. Se establece esto mediante la correlación uno a uno de cada miembro de una clase con cada miembro de otra clase similar. Dos clases finitas tienen el mismo número de miembros si son similares, es decir, si hay entre los miembros de cada clase una relación biunívoca. Por ejemplo, O es el número de las clases que no tienen ningún miembro (clase nula); 1 es el número de las clases que tienen un solo miembro; 2, de las clases que tienen 2 miembros, y así sucesivamente. En general, el número de una clase es la clase de todas las clases similares a la misma. O, si se quiere, el número es "algo que es el número de alguna clase". Esta definición parece circular pero no lo es; en efecto, puede definirse 'número de una clase' sin usar de la noción de número en general. No se parte, pues, del número para "aplicarlo" a una colección, sino de la correlación uno a uno en dos colecciones similares para extraer el correspondiente número. De este modo los números y las operaciones con los mismos pueden ser expresados simbólicamente. Suelen usarse a tal efecto las notaciones proporcionadas por la lógica de las clases, por la lógica cuantificacional y por la lógica de la identidad. Así 0 puede definirse '$\hat{A} \sim (\exists x)\ (x \in A)$'; 1 puede definirse: '$\hat{A}\ ((\exists x)\ (x \in A)\ .\ \sim (\exists y)\ (\exists z)\ (y \neq z\ .\ y \in A\ .\ z \in A))$', y así sucesivamente. Pueden introducirse abreviaturas de estas complicadas notaciones, pero siempre resultará que los números serán definidos en términos de clases. Así, se consigue a la vez una fundamentación y una aclaración lógica de la idea de número. Por otro lado, la lógica proporciona los elementos necesarios para la construcción de los *sistemas* numéricos (lo que hoy se considera más importante en la teoría del número). Importante es al respecto la contribución de Peano, cuyo sistema contiene cinco postulados, a saber: (1) 0 es un número; (2) El sucesor de cualquier número dado es un número; (3) No hay dos números que tengan el mismo sucesor; (4) 0 no es el sucesor de ningún número; (5) Cualquier propiedad que pertenezca a 0, y también al sucesor de cualquier número que posee tal propiedad, pertenece a todos los números [o principio de inducción matemática]; y tres ideas primitivas, es decir: (1ª) 0; (2ª) número y (3ª) sucesor, las cuales son independientes de los postulados. El sistema de Peano se refiere a los números naturales. Se han propuesto asimismo postulados para otros sistemas numéricos. No podemos detenernos aquí en una cuestión de naturaleza harto técnica. Digamos sólo que es común a todos estos esfuerzos el intento de edificar por medio de elementos lógicos la teoría numérica y que ello constituye uno de los más importantes empeños de la lógica matemática contemporánea.

Los sistemas numéricos que se introducen en la matemática y que son fundamentados lógicamente por medio de una serie dada de postulados son los siguientes:

(I) El sistema de los números naturales, llamado también a veces de los enteros positivos: 0, 1, 2, 3, 4...*n*.

(II) El sistema de los números enteros, que incluye los positivos y los negativos: *–n*...–4, –3, –2, –1, 0, 1, 2, 3, 4...*n*.

(III) El sistema de los números racionales, que comprende los enteros negativos y positivos y las fracciones.

(IV) El sistema de los números reales, que comprende los anteriores y, además, los números irracionales, tales como $(2)^{1/2}$, π.

La serie (III) es *llamada compacta;* la serie (IV), *continua.*

(V) El sistema de los números complejos, en el cual se introducen nuevos símbolos indefinidos. Una clase importante de números complejos son los números imaginarios, de los que suele darse como ejemplo $\sqrt{-1}$.

Las posiciones todavía discutidas respecto al problema del número son sensiblemente las mismas que hay ea la filosofía de la matemática (VÉASE). En efecto, es posible defender una posición formalista, una logicista y una intuicionista. La adopción de una de las posiciones es importante no solamente por las diferentes interpretaciones que tenemos en cada caso acerca del concepto de número, sino también por las modificaciones que introducen en la presentación de los diferentes sistemas numéricos. Estas posiciones pueden ser llamadas (latamente) ontológicas. A ellas se agregan las posiciones predominantemente epistemológicas; entre estas últimas destacaremos la radicalmente empirista, la apriorista y la conceptualista. Es común que los dos tipos de posiciones se combinen. Es también frecuente que se adopten posiciones intermedias o bien que se elijan algunas de ellas a modo de necesaria convención.

Exposiciones del concepto de número y teorías acerca del número: E. Husserl, *Ueber den Begriff der Zahl,* 1877. — G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff del Zahl,* 1884. — Id., íd., *Grundgesetze der Arithmetik begriffschriftlich* ***abgeleitet,*** 2 vols., 1893-1903. — R. Dedekind, Was sind *und was sollen die Zahlen?,* 1888. — Giuseppe Peano, "Sul concetto di numero", *Rivista di Matemática,* I (1899). — Peano y otros autores, *Formulaire des Mathématiques,* 1894-1908, especialmente vol. I. — B. Russell, *The Principies of Mathematics, I,* 1903, 2ª ed., 1938 (trad. esp.: *Los principios de las matemáticas,* 1951). — Id., íd., *Introduction to Mathematical Philosophy,* 1919, Caps. I y II. — Whitehead-Russell, *Principia Mathematica,* t. I, 1910, 2ª ed., 1925. — E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* 1910. — H.

Rickert, "Das Eine, die Einheir und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs", Logos, II (1911-1912), págs. 26-78. — F. Waismann, *Einführung in das mathematische Denken. Die Begriffsbildung der modernen Mathematik,* 1936. — R. Poirier, *Le nombre,* 1938. — R. Wavre, *L'imagination du réel. L'invention et la découverte dans la science des nombres,* 1948. — R. Dubish, *The Nature of Number,* 1952. — Kurt Reidemeister, *Raum und Zahl,* 1957. — B. Goussinsky, *Continuity and Number,* 1959. — P. Greco, J. B. Grize, S. Papert, J. Piaget, *Problèmes de la construction du nombre,* 1960. — Georges Bénézé, *Le nombre dans les sciences expérimentales,* 1961. — Véase asimismo algunas de las obras lógicas citadas en la bibliografía del artículo LOGÍSTICA. — Para el concepto de número y el infinito: A. Raymond, *Logique et Mathématiques. Essai historique et critique sur le nombre infini,* 1908. — H. Bergmann, Dos *Unendliche und die Zahl,* 1913. — Obras históricas: F. C. Endres, *Die Zahl, in Mystik und Glauben der Kulturvölker,* 1935. — F. Vera, *Evolución del concepto de número,* 1929. — K. Joël, *Zur Geschichte der Zahlprinzipien in der griechischen Philosophie,* 1890. — H. Zitscher, *Philosophische Untersuchunger über die Zahl,* 1910 (Dis.). — F. A. Weber, *Die genetische Entwicklung der Zahl- und Raumbegriffe in der griechischen Philosophie bis Aristoteles und der Begriff der Unendlichkeit,* 1895.—G. Mühle, *Ein Beitrag zur Lehre von den pythagorischen Zahlen,* 1913 (véanse, además, las obras sobre el concepto pitagórico de número citadas en la bibliografía del artículo PITÁGORAS, agregando: Vermehren, *Die pythagorischen Zahlen,* 1863, y Milhaud, "Le concept du nombre chez les Pythagoriciens et les Éléates", *Revue de Métaphysique et de Morale,* I (1893), 140-56. — L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique,* 1908. — E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* 1923. — J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles,* 1924, 2» ed., 1933, 3» ed., rev., 1959. — K. Staehle, *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandreia,* 1931. — R. Achsel, *Ueber den Zahlbegriff bei Leibniz,* 1905. — G. Stammler, *Der Zeitbegriff seit Gauss,* 1926. — G. Martin, *Klassische Ontologie der Zahl,* 1956 *[Kantstudien.* Ergänzungshefte 70].

NUMINOSO. Véase OTTO (RUDOLF), SANTO.

NÚÑEZ VELA (PEDRO). Véase RAMÉE (PIERRE DE LA).

NYÄYA es el nombre de uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos *(āstika)* de la filosofía india (v.). Su fundación se atribuye a Gautama (Gotama o Akṣapāda), siendo el texto básico de la escuela el *Nyâyasûtra,* de Gautama, pero ha sido elaborado y modificado en el curso de los siglos por muchos autores: Vātsyāyana, Uddyotakara, Vàcaspati, Udayana, Jayanta, Gangesa, Navadvīpa, etc., etc. Hay tres formas fundamentales de la doctrina: la antigua *(Brācinā-nyāya),* la moderna *(Navya-nyāya)* —esta última a partir de Gangesa— y la sincrética (que es una combinación del sistema *Nyāya* con el *Vaiśesika,* en muchos respectos similares, de modo que es frecuente, ya desde el siglo XVII, presentarlos conjuntamente bajo el nombre de *Nyāya-Vaiśeṣika).* Nosotros excluiremos esta última forma de presentación y nos atenderemos al sistema *Nyaya* aislado, con particular atención a las formas "clásicas" del mismo.

Es habitual leer en tratados sobre la filosofía india que el sistema *Nyāya* es exclusivamente de índole lógica o metodológica. Ello se debe a dos motivos: a que el término *Nyaya* puede traducirse por 'lógica' o 'método', y a que en la forma moderna *(Navya-nyäya)* la lógica formal ha llegado a tener tal predominio sobre las demás partes, que ha podido justificarse la identificación de *Nyaya* con 'escuela de lógica'. Como hemos visto en el artículo Lógica, además, la escuela *Navya-nyäya* ha percibido *tan* claramente las exigencias de la formalización lógica que ha podido elaborar algunos problemas en forma traducible al moderno lenguaje simbólico. Sin embargo, tomada en conjunto, la doctrina *Nyaya* no es sólo lógica y metodológica: incluye una elaborada teoría del conocer, una teoría sobre el universo físico y una teoría sobre la divinidad, todo ello basado en un propósito último: el de la liberación (véase MOKSA). Lo único que ocurre es que el punto de vista adoptado sobre este conjunto es predominantemente lógico-metodológico; se trata de elaborar desde este ángulo (y usando, por lo demás, un concepto más amplio de 'lógica' y 'método' del que suele emplearse en las filosofías occidentales, especialmente las modernas) lo que puede saberse acerca de la realidad para decidir lo que cabe hacer frente a ella.

Nos limitaremos a destacar algunos elementos fundamentales de la doctrina. Aunque aplicada al conjunto de la realidad, establece un cierto número de temas *(padārtha)* que circunscriben "aquello de que se trata". Hay dieciséis *padartha:* (1) modos de conocimiento (a veces se habla de "pruebas" o "evidencias"); (2) objetos de conocimiento (o lo que se prueba); (3) duda; (4) finalidad de la operación; (5) hecho seguro; (6) doctrina cierta; (7) proposiciones que forman la inferencia; (8) argumento hipotético; (9) obtención de la verdad; (10) discusión en vista de la obtención de la verdad; (11) discusión puramente verbal; (12) crítica meramente negativa; (13) sofismas en la inferencia; (14) ambigüedad; (15) objeción innecesaria y (16) admisión de que el adversario ha probado lo contrario de lo que uno había defendido. Debe observarse que no se trata solamente de problemas a debatir, sino también de modos mediante los cuales está articulada la realidad. Se ha dicho por ello que la doctrina *Nyaya* puede ser calificada —en términos de la filosofía occidental— de "realismo lógico". En la doctrina *Nyaya* clásica por lo menos, la lógica no es sólo un lenguaje elegido para hablar acerca de la realidad, sino la realidad misma en tanto que es objeto de análisis lógico (y metodológico). En todo caso, lo que se prueba se da por supuesto como verdadero en vez de preguntarse por las condiciones de toda verdad en cuanto verdad.

La *padartha* (1) es objeto de muy detenido examen. Varios tipos de conocer son examinados: percepción, inferencia, comparación y testimonio. Cada uno de estos tipos de conocer es clasificado a su vez en múltiples formas, analizándose su validez o falta de validez. Particular atención se presta a la inferencia, a sus fundamentos y a sus falacias; se elabora al respecto una compleja doctrina lógica, que incluye un estudio de la estructura de diversos razonamientos y de los motivos que hacen aceptable un razonamiento en virtud de su mera forma.

La *padartha* (2) distribuye los objetos del conocimiento y señala las articulaciones reales del universo. Su

contenido es una cosmología, pero entendiendo ésta en un sentido muy amplio, pues incluye —y examina con más atención que ningún otro objeto— un estudio del yo y de sus actividades. El yo es concebido de un modo substancial, pero su substancia no es del mismo tipo que el de las realidades meramente físicas, tales como la tierra, el agua, el aire, el fuego, el espacio, el tiempo, etc., que son asimismo substancias, pero con cualidades perceptibles por los sentidos. La distribución de los objetos del conocimiento implica algo muy semejante a una doctrina de las categorías y una ontología: problemas como los de la naturaleza de los atributos, de los universales, de la individualidad, de las relaciones reales, etc., son temas de preocupación por parte de los pensadores de la doctrina *Nyāya*, si bien ea las partes más "clásicas" de la doctrina aparecen con frecuencia sólo insinuados; de hecho, el estudio de las categorías generales de lo real fue emprendido con detalle sólo por la doctrina *Vaiśeṣika*, y luego por el sistema ecléctico *Nyāya-Vaiśeṣika*. En cuanto a la doctrina de la divinidad, está enlazada en el sistema *Nyāya* con la doctrina del yo; por lo demás, el sistema se ocupa menos de la descripción de la naturaleza de la divinidad que del estudio de los diferentes argumentos para probar su existencia.

Véase bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. — Manikana, A *Navya-Nyāya Manual*, 1960. Ed. (con trad. inglesa) por E. R. Sreekrishna Sarma. — Sobre la teoría del conocimiento del sistema *Nyāya*: *S. C.* Chatterjee, *The Nyāya Theory of Knowledge*, 1950. — Sobre la lógica *Navya-nyāya*: D. H. H. Ingalls, *Materials for the Study of Navya-nyāya Logic*, 1951 [Harvard Oriental Series, 40].

O

O. La letra mayúscula 'O' (segunda vocal del término *'nego'*) es usada en la literatura lógica para representar simbólicamente la proposición universal negativa, *negatio particularis*, uno de cuyos ejemplos es la proposición:

Algunos hombres no son mortales.

En textos escolásticos se halla con frecuencia el ejemplo (dado por Boecio):

Aliquis homo non est tustús,

y en multitud de textos lógicos la letra 'O' sustituye al esquema 'Algunos S no son P', sobre todo cuando se introduce el llamado cuadro de Oposición (VÉASE).

En los textos escolásticos se dice de O que *negat particulariter*, niega particularmente. La letra 'O' se usa asimismo con frecuencia en la doctrina de las proposiciones modales en vez de 'U'.

Lukasiewicz usa a veces *'O'* para representar el cuantificador particular negativo. *'O'* se antepone a las variables *'a'*, *'b'*, *'c'*, etc., de modo que *'Oab'* se lee 'algún α no es *V* o *'b* no pertenece a algún *a'*.

"OBJEKTIV". Meinong ha llamado *Objektiv*, que traduciremos aquí por el nombre "el objetivo", para distinguirlo del adjetivo 'objetivo' (véase OBJETO Y OBJETIVO), a lo significado por las proposiciones que expresan o bien los juicios (*Urteile*) o bien las "asunciones" *(Annahmen)*, las cuales son para Meinong juicios (afirmativos o negativos) no acompañados de convicción acerca de su verdad o falsedad. Según Meinong, el objetivo es el término de un juicio o de una asunción; el juicio o la asunción "apuntan" al objetivo, el cual a su vez "apunta" al objeto del conocimiento (*Objekt*, *objectum*). Por consiguiente, un objetivo es un intermediario entre un juicio (o una asunción) y un objeto propiamente dicho.

Los objetivos tienen para Meinong diversas características de las cuales destacaremos las siguientes: (1) Mientras el objeto es o no es, el objetivo es lo que Meinong llama *Seinsobjektiv (si* se trata de un sujeto) o *Soseinsobjektiv* (si se trata de una cualidad o predicado de un sujeto). Lo principal, pues, en el objetivo es su "objetividad", no su ser (o no ser) objeto. (2) Se ha dicho a veces que el objetivo de Meinong es análogo a una significación, pero, en rigor, el objetivo no tiene significación; sólo la proposición la tiene. El objetivo es más bien "lo significado" (*significatum*). (3) Del objetivo no se puede decir que existe o no existe; solamente se puede decir que subsiste o no subsiste. Por eso se ha comparado el objetivo con un ser ideal (véase IDEAL; SUBSISTENCIA). Tanto los entes que existen como los que subsisten son para Meinong "hechos", no el sentido de una "realidad" (*Tatsache*), sino en el sentido de un "se trata de", "es el caso que" (*Sachverhalt*) (véase HECHO). Sin embargo, hay ciertos objetivos que son "menos que *Sachverhälte*": se trata de los objetivos que describen meras posibilidades.

Hay otras características de los objetivos en el sentido de Meinong, pero estimamos que las indicadas son suficientes. En algunos respectos el objetivo de Meinong se parece al *complexe significabile* (VÉASE) de Gregorio de Rimini y otros autores medievales, pero hay entre ellos diferencias notables, que Hubert Élie (*op. cit.* en COMPLEXE SIGNIFICABILE) ha puesto de relieve. En algunos respectos también los objetivos de Meinong se parecen a las "unidades ideales de significación" y a los "objetos intencionales" de Husserl, pero no deben olvidarse ciertas diferencias entre ellos, especialmente el hecho de que Husserl otorga una importancia a la "significación objetiva" que no se halla en Meinong.

La teoría de los objetivos de Meinong ejerció influencia sobre las tendencias filosóficas que aspiraban a salvar "el reino de las significaciones" o "el reino de las objetividades (fuesen o no propiamente "significaciones") de ciertos tipos de crítica: empirismo radical, nominalismo, etc., sin por ello hipostasiar tales "reinos" en entidades existentes. La teoría suscitó el interés de Bertrand Russell, el cual manifestó que el objetivo de Meinong es algo así como lo que el propio Russell, siguiendo en ello a G. E. Moore, llamaba "proposición". Sin embargo, Russell se opuso a la doctrina de Meinong especialmente en su teoría de las descripciones. Nos hemos referido con más detalle a este punto en SUBSISTENCIA *(ad finem)* y, sobre todo, en DESCRIPCIÓN.

OBJETO y OBJETIVO. 'Objeto' deriva de *objectum*, que es un participio pasado del verbo *objicio* (infinitivo, *objicere*), el cual significa "echar hacia adelante", "ofrecerse", "exponerse a algo", "presentarse a los ojos". En sentido figurado *objicio* significa "proponer", "causar", "inspirar" (un pensamiento o un sentimiento), "oponer" (algo en defensa propia), "interponer" (como cuando Lucrecio escribe *objicere orbem radiis* [interponer su disco entre los rayos del sol] (Cfr. L. Quicherat y A. Daveluy, *Dictionnaire Latin-Français*, rev. por Émile Châtelain, s. v. "Objicio"). Se puede decir que 'objecto' (*ob-jectum*) significa, en general, "lo contra-puesto" (análogamente al vocablo alemán *Gegenstand*, que se traduce comunmente por 'objeto').

Los sentidos originarios de *objicio* y, por derivación, de *objectum* son útiles para entender algunas de las significaciones que se han dado al término 'objeto' —y a los correspondientes términos en varios lenguajes— y a los términos 'objetivo', Objetivamente', etc. — y a los correspondientes términos en varias lenguas. En la historia de la filosofía occidental, estas significaciones pueden dividirse en

dos grupos: el que puede llamarse "tradicional", especialmente entre los escolásticos; y el que puede llamarse "moderno", particularmente desde Kant y Baumgarten.

Los escolásticos han entendido por 'objeto' *(objectum)* varias cosas; en efecto, no se da exactamente el mismo sentido a 'objecto' cuando se trata del objeto en metafísica, en teoría del conocimiento, en ética. Sin embargo, hay un sentido común de 'objeto' en cualquier caso, que es el de "término". Así, en metafísica, el objeto es un término, o fin, o causa final; en teoría del conocimiento, el objeto es el término del acto del conocimiento, y especialmente la forma, ya sea como "especie sensible", ya como "especie inteligible"; en ética, el objeto es la finalidad, el propósito, lo que se elige, lo justo. Aquí nos referiremos principalmente a 'objeto' en los sentidos metafísico y gnoseológico, con particular atención a este último sentido. Santo Tomás decía que "objeto" es aquello sobre lo cual cae algún poder o condición (S. *theol.*, I, q. 1 a 7). La referencia intencional (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que ello supone no necesita ser únicamente cognoscitiva; puede ser también volitiva y emotiva. Pero, según apuntamos, nos ocuparemos primariamente del aspecto cognoscitivo. El objeto en el sentido definido antes es llamado a veces "objeto connatural". Pero el término 'objeto' se cualifica de diversas otras maneras. Por ejemplo, se habla de objeto directo o inmediato (cuando el "poder" a que se refería Santo Tomás alcanza el objeto directamente); de objeto indirecto o mediato (cuando el "poder" en cuestión alcanza un objeto por medio de otro objeto); de objeto formal y de objeto material. Estos dos últimos tipos de objeto son aquí especialmente interesantes por el abundante uso que se ha hecho de los conceptos correspondientes. El objeto formal y el objeto material son habitualmente considerados como "objetos del conocimiento" (*objecta scientiae*). El objeto formal (*formaliter acceptum*) es el alcanzado directamente y esencialmente (o naturalmente) por el "poder" o "acto". Por medio del objeto formal se alcanza el objeto material (*materialiter acceptum*), el cual es simplemente el término al cual apunta el "poder" o "acto" de conocimiento a través del objeto formal. El objeto material es como un objeto indeterminado; su determinación se opera por medio del objeto formal. En cuanto al objeto formal, puede ser objeto formal *quod*, es decir, el objeto que se alcanza ante todo, por sí y directamente, y objeto formal *quo*, es decir, el objeto formal en cuanto es cognoscible. La diferencia entre objeto formal y objeto material se funda en la diferencia entre lo conocido en cuanto conocido y el objeto del conocimiento. Debe advertirse que en ocasiones el objeto material es llamado también "sujeto", en cuanto se expresa lógicamente en un término del cual se predica algo.

El ser algo objeto material no significa necesariamente que sea ("físicamente") real. Puede ser cualquier objeto de conocimiento. Lo que corresponde al objeto se ha llamado a menudo "objetivo" (*objectivum*). Según Eucken (apoyándose en textos aducidos por Prantl), Juan Duns Escoto contrapuso *objectivum* a *subjectivum*, entendiendo *objectivum* como el "objeto en tanto que pensado" (*objectum ut cogitatum*). En cuanto a *subjectivum* se ha entendido por ello lo que corresponde al objeto de la sensación. En este sentido se dice que el estar "objetivamente" equivale a "estar en la mente". Por otro lado, algunos autores (por ejemplo, Occam) hablan de un *esse subjectivum* como un "ser substancial", es decir, como un ser *extra animam*, pero en este caso se trata del ser "subjetivo" en cuanto "sujeto de predicación".

El término 'objetivo' es usado también por los escolásticos como una de las determinaciones posibles del concepto. Se distingue entre concepto objetivo y concepto formal; el concepto objetivo es el objeto en cuanto pensado; el objeto formal es el acto de pensar o concepción. Existir objetivamente (*objective*) equivale entonces a estar en el pensamiento o en la representación.

Puede verse que, aunque muy preciso, el vocabulario de la escolástica en este respecto no es simple. De este vocabulario —que persiste en muchos autores modernos, especialmente en autores del siglo XVII, los cuales se valen a menudo de la idea del "ser objetivo" como "ser representado"— se deriva, sin embargo, una noción principal: la de que "objeto" y "objectivo" no se determinan como "lo real" (cognoscible o no) frente al "sujeto" y a lo "subjetivo".

Desde Baumgarten y Kant, en cambio, se ha usado con frecuencia Objetivo' para designar "lo que no reside [meramente] en el sujeto", en contraposición a 'subjetivo', entendido como "lo que está en el sujeto". El objeto es entonces equiparado a "realidad" —"realidad objetiva", la cual, una vez más, puede ser declarada cognoscible o incognoscible— en contraposición con el sujeto, el cual visto por así decirlo "desde fuera" es un objeto, pero visto "desde dentro" es lo que conoce, quiere, siente, etc. el objeto. Algunos autores se han opuesto a esta nueva significación, que tiene un sentido predominantemente epistemológico. Schopenhauer y Renouvier, por ejemplo, propusieron volver al uso escolástico y de los autores del siglo XVII. Los neoescolásticos, por otro lado, han indicado que si se quiere entender 'objeto' y 'objetivo' como algo real hay que dar en cada caso las correspondientes precisiones y llamar a lo objetivo como real lo objetivo real *(objectivum reale)* o extramental *(objectivum extramentale)*. Desde este punto de vista puede entenderse la distinción escolástica entre el objeto material *(objectum materiale)* en tanto que lo que es conocido o sabido, y el objeto formal *(objectum formale)* en tanto que lo que se aprehende primariamente en el objeto material.

En varias de las filosofías actuales se entiende 'objeto' en un sentido que, aunque no coincide estrictamente con el tradicional, tiene en cuenta algunas de sus características. Esto ocurre en todas las filosofías en las cuales desempeña un papel fundamental la noción de intencionalidad. Ejemplos son Meinong, Stumpf y Husserl. Así, el hecho de que se hable, por ejemplo, de la "objetividad" de la realidad, del "objetivismo" de los valores, etcétera, etcétera, tiene, sin duda, una resonancia en el sentido del objeto como lo que "existe objetivamente" (sea cual fuere, por lo demás, la forma de existencia), pero solamente parece poder entenderse con pleno rigor cuando el objeto y lo objetivo poseen una significación sensiblemente parecida a la más tradicional. Así, para Meinong y Husserl objeto es todo lo que puede ser sujeto de un juicio; el ob-

jeto queda así transformado por lo pronto en el soporte lógico expresado gramaticalmente en el vocablo 'sujeto', en todo lo que es susceptible de recibir una determinación y, en último término, en todo lo que es o vale de alguna forma. 'Objeto' equivale, por consiguiente, a 'contenido intencional'; lo objetivo no es, pues, una vez más, algo que tenga forzosamente una existencia real, sino que el objeto puede ser real o ideal, puede ser o valer. Todo contenido intencional —o, en el vocabulario tradicional, todo contenido de un acto representativo— es en este caso un objeto. Con ello el objeto actual parece aproximarse, por un lado al concepto aristotélico de τ!) ὑποκείμενον, en tanto que materia del razonamiento, y por el otro al objeto en el sentido escolástico, por el cual lo pensado o contenido en el acto intencional se distingue tanto del acto mismo como del término al cual apunta.

Sentada la definición de 'objeto' como sujeto de un juicio, la teoría del objeto se propone investigar formalmente las distintas clases de objetos existentes y adscribir a ellas las correspondientes determinaciones generales. La teoría del objeto se convierte así en una parte de la ontología, a la cual corresponde la investigación del ser en cuanto tal. La ontología está situada, por consiguiente, en un plano superior a la teoría de los objetos; en calidad de ontología general responde a la pregunta por las determinaciones del ser y forma parte, por tanto, de la metafísica como investigación de lo en sí; como ontología regional averigua las determinaciones generales que corresponden a cada uno de los tipos del ser. De esta suerte resulta vinculada la ontología regional a la teoría de los objetos. Pues aunque tal vinculación es a veces puesta en duda, es probable que la teoría de los objetos en cuanto teoría de todos los contenidos objetivos efectivos y posibles coincida en gran parte con las notas que caracterizan las ontologías regionales del ser real y del ser ideal.

Según las investigaciones realizadas hasta el presente en la teoría del objeto, los objetos son ilimitados. Sin embargo, tal infinitud no impide su agrupación de acuerdo con sus notas más generales, es decir, según sus determinaciones. A tenor de ello, la totalidad de los objetos, que corresponde a la totalidad de la realidad, puede ser escindida en los siguientes grupos: (1) Objetos reales u objetos que poseen realidad en sentido estricto. En ellos se hallan incluidos y convenientemente determinados a su vez por sus correspondientes notas generales, los objetos físicos y los objetos psíquicos. Las notas de los primeros son la espacialidad y la temporalidad. Las de los segundos, la temporalidad y la inespacialidad. Puede agregarse como nota común la de causalidad entendida como una interacción. (2) Objetos ideales. Sus notas son la inespacialidad, la intemporalidad y la ausencia de interacción. A este grupo pertenecen los objetos matemáticos y las relaciones ideales. (3) Objetos cuyo "ser" consiste en el valer. A este grupo pertenecen los valores que pueden ser considerados también como objetos en virtud de la definición general. (4) Objetos metafísicos, cuya función consiste probablemente en una unificación de los demás grupos, pues el objeto metafísico en cuanto ser en sí y por sí o absoluto contiene necesariamente como elementos inmanentes todos los objetos tratados por las ontologías regionales.

Esta clasificación, que ha sido popularizada por la *Introducción a la filosofía,* de Aloys Müller, no es, naturalmente, la única posible, aunque sea, sin duda, bastante adecuada para una *introducción* a la teoría de los objetos basada en consideraciones intuitivas. Junto a ella se han propuesto clasificaciones de índole más formal y detallada. Así, Román Ingarden *(Vom formalen Aufbau des individuellen Gegenständes,* 1935, §§ 1-2 [Studia philosophica, I] señala que pueden considerarse las siguientes esferas de objetividad: (I) Objetos llamados ideales, existentes fuera del tiempo y comprendiendo: (a) objetos individuales, como cada uno de los triángulos congruentes en sentido geométrico; (b) ideas especiales y generales, como el triángulo o la figura geométrica en general, la idea del hombre, etc.; (c) cualidades ideales o esencias, como lo rojo, la coloración, etc.; (d) conceptos ideales, como el concepto de hombre. (II) Objetos individuales en sentido originario, es decir, objetos determinados por el tiempo y a la vez ontológicamente autónomos, esto es, inmanentes. (III) Objetividades determinadas por la temporalidad y pertenecientes a un orden superior, que, siendo todavía individuos, presuponen como fundamento de su ser y de su subsistir objetos individuales en sentido originario y representan una construcción de los mismos, es decir, objetividades del tipo de una sociedad o familia determinadas, un Estado o comunidad determinados, etc. (IV) Objetos puramente intencionales, referidos a actos de conciencia; por lo tanto, objetividades ontológicamente heterónomas, tales como obras literarias, sistemas jurídicos, etc. En su más reciente obra *Spór o istnienie świata,* 2 vols., 1947-1948 *(La controversia sobre la existencia del mundo),* Ingarden habla de los siguientes tipos de seres (u "objetos"): individuos o seres individuales autónomos; ideas; seres intencionales; cualidades. Bertrand Russell *(Principies of Mathematics,* 1903, I, págs. 43-4) señala, por su lado, que todo objeto de un pensamiento es esencialmente un término y que este término puede ser o bien una cosa o bien un concepto. Whitehead presenta (An *Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge,* 1920, II, viii) una clasificación de los objetos según la cual hay: (a) Objetos de los sentidos, o sea, la más simple permanencia que trazamos como idéntica a sí misma en acontecimientos externos, tales como el color, la sombra, etc. (b) Objetos perceptuales u objetos ordinarios de la experiencia común, llamados asimismo posibilidades permanentes de sensación, y (c) Objetos científicos, los cuales surgen de la determinación de los caracteres de los acontecimientos activos condicionantes que son factores esenciales en el reconocimiento de objetos de los sentidos (así, los electrones). Finalmente, Martin Honecker (Dos *Denken,* 1925, 8 sigs.) presenta una clasificación de los objetos basada en las teorías de Meinong. Según la misma, hay por un lado los objetos (por ejemplo, la mesa) y por el otro los hechos objetivos (por ejemplo, la redondez de la mesa). La diferencia entre unos y otros consiste en que mientras los primeros "están en" los segundos, los segundos "pertenecen a" los primeros. A su vez, los objetos se dividen en objetos concretos (por

ejemplo, un árbol), objetos fenoménicos (por ejemplo, los fenómenos de conciencia) y objetos generales (por ejemplo, los números, los géneros). Y los hechos objetivos se dividen en hechos objetivos predicados de un objeto y hechos objetivos predicados de dos o más objetos. Estos últimos son las relaciones (entendidas por Honecker desde un punto de vista ontológico. Según Hedwig Conrad-Martius *(Das Sein,* 1957), hay los siguientes tipos de objetos: (1) Objetos conceptuales o "meros objetos" sin "ser" y sin esencia propios y con sólo un "ser trascendental"; (2) Ideas u objetos trascendentales, con esencia propia, pero sin ser propio; (3) Objetos ideales, con cierto ser análogo al del ser real; (4) Entidades reales, con su propio ser y esencia; (5) Esencias o puros *qualia.* Las entidades reales (o "realidad") pueden a su vez clasificarse en: (4a) la forma "hypokeimenal" (de ὑποκείμενον — "sujeto") del ser o substancia hilética ("materia") y (4b) forma arjonal (de ἀρχή — principio) del ser o substancia pneumática ("espíritu").

Las clasificaciones de objetos propuestas por las "teorías de los objetos" hasta aquí reseñadas no son, por cierto, las únicas existentes. De alguna manera casi todos los filósofos han poseído, implícitamente o no, una "teoría del objeto". Así, por ejemplo, la "división" del mundo en un "mundo sensible" y en un "mundo inteligible" equivale en gran parte a una clasificación de "objetos". Lo mismo ocurre con la distinción entre "substancia pensante" y "substancia extensa", "ser infinito" y "ser finito", etc., etc. Las teorías del objeto pueden formularse atendiendo primariamente a la realidad, o supuesta realidad, de los objetos de que se trate —en el sentido más amplio posible de 'realidad'— o bien al lenguaje por medio del cual se habla acerca de cualesquiera objetos posibles, o bien combinando lo que puede llamarse el punto de vista "ontológico" con el punto de vista "lógico" (o, en ocasiones, "gramatical"). Lo último se advierte cuando se habla de "objetos" de acuerdo con ciertas "partes fundamentales" de la oración, y se divide aquello de que se puede hablar en individuos, clases, cualidades y relaciones.

Entre las varias concepciones presentadas acerca de la naturaleza del objeto *como tal,* destacamos las siguientes: la concepción *existencial* del objeto según la cual todo lo que existe es un objeto y a la inversa, todo lo que es objeto existe; la concepción *fenomenalista,* según la cual el objeto es sólo aquello que es de algún modo "representado"; la concepción *"reísta",* según la cual objeto es sólo aquello que designa la cosa o *res,* es decir, una masa que implica una espacialidad; y la concepción del *objeto como clase,* según la cual el objeto es, en último término, una clase o conjunto de características o "elementos" (R. Ingarden, *op. cit.,* § 2). A su vez, cada una de estas concepciones es susceptible de interpretaciones diversas. Así, por ejemplo, la concepción fenomenalista puede considerar el objeto en tanto que algo *actualiter* mentado, consciente o representado. Lo único que, al parecer, permite mantener una idea unívoca del objeto es considerarlo siempre en su definición más general, lo cual evitaría tanto un reísmo que, a la vez, supondría un realismo ontológico, como la reducción del objeto a sus representaciones.

En cualquiera de estas clasificaciones y doctrinas, los objetos son, en todo caso, invariablemente, contenidos intencionales, y por eso algunos, como Ogden y Richards, los han llamado también "referentes", "entidades" a las cuales se refieren los símbolos. En efecto, la teoría del objeto propiamente dicha no va nunca más allá de las definiciones generales de la noción de objeto y de las clasificaciones de objetos. Pero aunque es usual considerar que la teoría del objeto puede ser edificada y tratada en principio sin necesidad de la metafísica, ello no equivale a suponer que la metafísica no pueda aportar a la teoría del objeto y a la ontología regional valiosas aclaraciones. Distinta, en cambio, parece ser la investigación de los objetos cuando los suponemos tema de una teoría del conocimiento. En verdad, ya los escolásticos habían realizado las distinciones antes mencionadas, considerando el objeto no sólo como un tema de la lógica y de la ontología, sino como un tema criteriológico. Así, la distinción antes citada entre el objeto material y el objeto formal es considerada también gnoseológicamente. El objeto material es entonces aquello que es conocido. El objeto formal (que puede ser considerado como objeto formal *quod* y objeto formal *quo*) es aquello que es alcanzado primariamente y por sí mediante el saber en el objeto material, o sea la razón por la cual la cosa es alcanzada por el intelecto. De todos modos, el aspecto gnoseológico y epistemológico del objeto solamente alcanza un pleno sentido y completa madurez en Kant, en quien no por azar se halla el centro de la mencionada alteración en la significación del término 'objeto'. En efecto, para la teoría del conocimiento el objeto es primordialmente "objeto de conocimiento"; lo que importa no son las relaciones *signo-objeto, objeto intencional-referente,* etc., etc., sino la relación *objeto-sujeto.*

Como en la literatura filosófica sigue usándose el término 'objeto' en todos los sentidos apuntados —el de la ontología, el de la teoría de los objetos, el de la teoría del conocimiento, etc.—, conviene que cada vez que tal vocablo sea empleado en forma técnica se precise su significación. Las confusiones más habituales son las que tienen lugar entre el uso de 'objeto' en la teoría del conocimiento y el uso del mismo término en la teoría de los objetos (o en la ontología). Dos medios de evitarlas sin tener que recurrir en cada caso a enojosas precisiones de significación son emplear respectivamente los términos Objeto de conocimiento' y Objeto', o bien usar 'objeto' siempre como Objeto de conocimiento' y elegir algún otro nombre —'referente', etc.— para 'objeto' en el sentido de la teoría de los objetos o de la ontología.

Análisis y teoría del objeto: Alexius Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wertheorie,* **1894.** — Id. íd., *Ueber Gegenstände höherer Ordnung auf deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung,* **1896.** — **Id. íd.,** *Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften,* **1907 (véase el tomo II** —*Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie,* 1913— **de la edición de los** *Gesammelte Abhandlungen,* **de** Meinong). — **E. Husserl,** *Logische Untersuchungen,* **2 vols., 1900, 2» ed., 1913** (trad. **esp.:** *Investigaciones lógicas,* **4** vols., 1929). — **Hans** Pichler, *Die Erkennbarkeit der Gegenstände,* **1909.** — **P. F. Linke,** *Grundfragen der Wahr-*

nehmungslehre. Untersuchungen über die Bedeutung der Gegenstandstheorie und Phänomenologie für die experimentelle Psychologie, 1918. — N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* 1921. — "Der Gegenstand der Erkenntnis. Studien zur Phänomenologie des Gegenstandes", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* VII (1925). — Aloys Müller, *Einleitung in die Philosophie,* 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosdfía,* 1937). — Gottlieb Söhngen, *Sein und Gegenstand,* 1930. — Egon Brunswik, *Wahrnehmung und Gegenstandswelt. Grundlegung einer Psychologie vom Gegenstand her,* 1934. — E. Schjøth, *Gegenstands- und Verhältnislehre,* 1936. — Roman Ingarden, *op. cit.* — J. Mariani, *Les limites des notions d'objet et d'objectivité,* 1937. — Caspar Nink, S. J., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution,* 1957. — Sobre el problema de la objetividad (además de la últimamente citada obra de Mariani): Heinrich Lanz, Das *Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik,* 1912 *(Kantstudien.* Ergänzungshefte, 26). — W. Steger, *Das Problem der Objektivität in der Wissenschaft,* 1936. — Stefan Strasser, *Objectiviteit en objectivisme,* 1947 [monog.]. — José Manzana Martínez de Marañón, *Objektivität und Wahrheit (Versuch einer transzendentalen Begründung der objektiven Wahreitssetzung),* 1961 [Victoriensia Publ. del Seminario de Vitoria, 13]. — Biagio De Giovanni, *L'oggettività nella scienza e nella filosofia,* 1961 [Filosofia délia scienza, 15]. — Sobre el concepto de objeto en Kant: H. Hinderks, *Ueber die Gegenstandsbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft,* 1948 (el autor distingue entre cinco significados del término Objeto' dentro de la *Crítica de la razón pura:* [1] Cosa en sí. [2] Objeto trascendental [3] Apariencia. [4] Objeto conocido. [5] Noúmeno en su función negativa).

OBJETIVISMO. Véase CONOCIMIENTO, FILOSOFÍA SOVIÉTICA, MATEMÁTICA, OBJETO y OBJETIVO.

OBJETO-LENGUAJE (LENGUAJE-OBJETO). Véase METALENGUAJE.

OBJETOS ETERNOS. Véase CATEGORÍA, WHITEHEAD (A. N.).

OBLIGACIÓN. El término Obligación' es usado con frecuencia, en ética, como sinónimo de 'deber' (VÉASE). En otros casos se usa 'obligación' como uno de los rasgos fundamentales —si no el rasgo fundamental— del deber. En efecto, se supone que el deber "obliga", es decir, que "traba" — lo que indica precisamente el sentido etimológico de 'obligación' en su raíz latina *obligatio* (*ob-ligatio*). Se estima, en suma, que los deberes son "obligatorios", esto es, que atan o traban a la persona en el sentido de que ésta está "forzada" (obligada) a cumplirlos.

La noción ética de obligación puede, en principio, aplicarse a una sola persona, ya que nada impide decir que una sola persona, en cuanto entidad moral, tiene que cumplir el deber, es decir, está obligada a cumplirlo. Pero se suele aplicar a una comunidad de personas, y hasta se indica a veces que la noción de obligación es básicamente interpersonal. En cualquiera de los dos casos, se distingue entre la necesidad de la obligación y otros tipos de necesidad — tal como, por ejemplo, la llamada "necesidad natural". En efecto, suponiendo que haya esta última no puede decirse que sea propiamente obligatoria, porque la necesidad natural no puede dejar de cumplirse. En cambio, la obligación moral puede dejar de cumplirse sin por ello dejar de ser forzosa. La obligación moral es, pues, necesaria en otro sentido que otro tipo de forzosidades.

Se plantean con respecto a la obligación moral problemas muy semejantes a los que se plantean con respecto al deber, y especialmente dos problemas: el del fundamento de la obligación, y el del conocimiento (y consiguiente aceptación) de la obligación. Respecto al fundamento de la obligación, se han propuesto el mismo tipo de doctrinas que respecto al fundamento del deber, es decir, doctrinas según las cuales la obligación tiene un fundamento puramente subjetivo, o bien un fundamento "social", o un fundamento "teológico", o un fundamento "axiológico", etc. En cuanto al conocimiento (y aceptación) de la obligación, se han propuesto varias teorías, tales como: se conoce (y acepta) que algo es obligatorio porque se trata de un acto que se viene ejecutando "normalmente"; se conoce (y acepta) que algo es obligatorio, porque responde a la llamada "ley moral" o a ciertos "principios prácticos" intuitivamente evidentes, etc. Es conveniente distinguir, en todo caso, entre el llamado "sentido" (o "sentimiento") de la obligación y un juicio de valor respecto a si algo es o no obligatorio. En efecto, aunque puede haber dicho "sentido" a causa de un juicio de valor, puede también en principio haber un juicio de valor sin estar acompañado del correspondiente "sentido" o "sentimiento" de la obligación.

En lógica, el término *obligatio* fue usado por varios autores medievales (por ejemplo, Guillermo de Occam, Gualterio Burleigh, Alberto de Sajonia, Guillermo Shyreswood) en tratados titulados *De obligatione, De arte obligatoria, De arte exercitativa.* En estos tratados se establecían reglas para la disputa, comenzando con la llamada *positio* —que consistía en "sentar" una proposición— y siguiendo con *obligationes* tales como la llamada *petitio* — que consistía en "pedir" al interlocutor admitir la proposición, etc. Aunpue las reglas de *obligatio* parecen haber nacido de la disputa y de la elaboración de ciertos pasajes de la An. *pr.* de Aristóteles, no pueden considerarse como simples reglas para "disputar". Por lo menos, los autores de tratados *de obligatione* insistieron cada vez más en el aspecto "formal" de las *obligationes,* es decir, en el carácter lógico-formal de los diversos "pasos" a seguir en una disputa. Así, la citada *positio* requería condiciones lógicas tales como que no hubiese en ella ninguna contradicción. Por eso Ph. Boehner ha indicado que hay en los tratados *de obligatione* elementos parecidos a los de la axiomática moderna.

OBRA LITERARIA. En Expresión (VÉASE) nos hemos referido a la relación entre el pensamiento filosófico y los géneros literarios en los cuales ha solido manifestarse. En el presente artículo estudiaremos brevemente el problema de la estructura de la obra literaria desde el punto de vista filosófico. Hay que observar que aunque en principio no introducimos ninguna restricción en el significado de la expresión 'obra literaria', las consideraciones que siguen se refieren sobre todo a un aspecto particularmente revelador de dicha obra: a la poesía (véase también POESÍA, POÉTICO).

La obra literaria puede examinarse desde diversos puntos de vista. Aquí destacaremos dos: el antropológico-filosófico y el lingüístico. El primer punto de vista se atiene a la función

que la obra literaria desempeña dentro de la existencia humana, como uno de los modos de "reaccionar" de esta existencia frente a la realidad que la circunda. Como hemos tratado este punto en Arte (v.), consideramos impropio repetir aquí nuestro análisis; sin embargo, el lector debe tenerlo en cuenta y considerarlo tan significativo e importante como el otro punto de vista que aquí nos ocupará: el lingüístico.

Desde este último ángulo son importantes los trabajos que se han efectuado en los últimos veinte años por varios autores, entre los que mencionamos a R. Ingarden, C. K. Ogden, I. M. Richards, P. Servien, J. Piaget, E. Cannabrava. Casi todos ellos se orientan hacia una distinción de los lenguajes en dos tipos: el lenguaje llamado *cognoscitivo,* propio de la obra científica, y el lenguaje llamado *emotivo,* propio de la obra literaria y, en general, artística. El lenguaje cognoscitivo es llamado también a veces *indicativo, enunciativo, referencial* y hasta *simbólico.* El lenguaje emotivo es llamado a veces también *evocativo* y, por excelencia, *Úrico.* Mientras el primero tiene una función informativa, el segundo tiene una función expresiva. El lenguaje cognoscitivo se compone de enunciados que solamente dicen algo acerca del sujeto que lo emplea; es decir, que se limitan a expresar sus emociones y sus sentimientos. De ello se derivan varias consecuencias, de las cuales mencionamos cuatro. Primero, en el lenguaje cognoscitivo la forma puede ser separada del contenido, mientras que en el lenguaje emotivo forma y contenido son lo mismo. Segundo, mientras el lenguaje cognoscitivo o científico es reversible, el lenguaje emotivo o poético es irreversible. Tercero, el lenguaje cognoscitivo enuncia de algo si existe o no o si es o no de un cierto modo y, por lo tanto, sus enunciados son verdaderos o falsos, mientras que el lenguaje emotivo es indiferente a la verdad o a la falsedad. Cuarto, el lenguaje cognoscitivo es un lenguaje abierto, susceptible de rectificación, de acuerdo con las observaciones, mientras que el lenguaje emotivo es un lenguaje cerrado: una vez constituida, la obra de arte es inmodificable y forma un universo aparte.

Varias críticas se han lanzado contra esta división de los lenguajes. Principalmente dos. Primera, la de que no es cierto que el lenguaje artístico en general, y poético en particular, sea meramente emotivo y evocativo. Segundo (y es una consecuencia de la anterior), la de que no es cierto que el lenguaje artístico sea indiferente a la verdad o a la falsedad. Según estos críticos, el lenguaje artístico, literario, poético, lírico, etc., dice algo acerca de lo real, aun cuando, como ha precisado Urban, lo que dice es distinto de lo enunciado por el lenguaje científico. De acuerdo con esta crítica, se mantiene la diferencia entre los dos lenguajes, pero se rechaza llamar al uno *enunciativo y* al otro *emotivo;* lo único que se puede decir es que hay diferencias entre el lenguaje *científico* y el *poético,* pero diferencias situadas dentro de una línea de continuidad. Muchos argumentos apoyan esta crítica. Por ejemplo, el hecho de que haya entre los enunciados científicos algunos que no dependen directamente de las observaciones de la realidad exterior y se atienen a ciertas exigencias de la construcción conceptual. O bien el hecho de que entre las expresiones literarias haya algunas que sin dejar de pertenecer a una obra literaria se refieren a realidades exteriores. Poco a poco se ha llegado a un cierto acuerdo entre dos posiciones que al principio parecían irreductibles. Este acuerdo se basa en la aceptación de varios hechos. Ante todo, el de que puede ser que la diferencia entre la obra científica y la literaria sea sólo una diferencia de *tendencia.* Luego, el de que las innegables diferencias de estructura entre los dos lenguajes (por ejemplo, el carácter respectivamente reversible e irreversible de cada uno de ellos) no impide que ambos coincidan en un terreno común: el hecho de ser los dos efectivamente *lenguajes y,* por lo tanto, de estar los dos sometidos a las mismas leyes de todo universo lingüístico y especialmente de participar los dos de las dimensiones sintáctica, semántica y pragmática, que aunque en principio de carácter metalingüístico (véase METALENGUAJE), puede ser aplicable a todo lenguaje.

Teniendo en cuenta lo apuntado se ha planteado otro problema, cuyo tratamiento ha permitido un mayor conocimiento de la estructura de la obra literaria desde el punto de vista del lenguaje. Es el siguiente: Paralelamente a la distinción antes mencionada algunos autores (entre ellos, Pius Servien) han llegado a la conclusión de que, puesto que el lenguaje poético es acabado en sí mismo, su estudio consiste esencialmente en el análisis de sus estructuras sintácticas. Éstas están constituidas por elementos tales como los "modelos" de lenguaje, las "curvas rítmicas", etc. En otras palabras, el lenguaje poético debería ser estudiado, según ello, como si sus expresiones carecieran de significación y, por lo tanto, de dimensión semántica. Ahora bien, se ha advertido pronto que la dimensión semántica no solamente no puede ser eliminada de la poesía, sino que constituye su característica más destacada. Esto quiere decir que una expresión poética en vez de no decir nada dice, por el contrario, muchas cosas. Tal condición se debe en parte principal al hecho de que el lenguaje poético es primordialmente implícito en tanto que el lenguaje científico es, o tiende a ser, explícito. Pero, además, se debe al hecho de que las expresiones del lenguaje poético no se desarrollan, por así decirlo, sobre una sola línea semántica, sino que están entrecruzadas por diversas líneas semánticas. En suma, la expresión poética no tiene, como la científica, una, ni como la puramente exclamativa, ninguna significación, sino que posee una multitud de significaciones. Cuando el poeta, por ejemplo, habla de los objetos de la Naturaleza como si fueran personificados, no se limita a expresar una concepción antropormórfica de la Naturaleza, ni tampoco una pura reacción personal, sino que la ve como una realidad que no puede expresarse de una sola manera, precisamente porque está llena de virtualidades que el científico forzosamente, y legítimamente, desconoce. Por eso puede decirse que el lenguaje poético es más rico que el científico, si bien esta riqueza está conseguida a base del sacrificio de una virtud que el científico aprecia por encima de muchas otras: la precisión —unisignificativa— de la expresión.

I. A. Richards, *Science and Poetry,* 1926. — C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning,* 1927 (trad. esp.: *El significado del significado,* 1954). — R. Ingarden,

Das literarische Kunstwerk, eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft, 1931, 2ª ed., 1960. — W. M. Urban, *Language and Reality,* 1939 (trad. esp.: *Lenguaje u realidad,* 1952). — E. Ermatinger, F. Schultz, H. Gumbel, H. Cysard, J. Petersen, F. Medicus, P. Petsch, W. Muschg, C. G. Jung, J. Sarnetzki, *Philosophie der Literaturwissenschaft,* 1939 (trad. esp.: *Filosofía de la ciencia literaria,* 1946). — S. K. Langer, *Philosophy in a New Key,* 1942 (trad. esp.: *Nueva clave de la filosofía,* 1958). — Th. C. Pollock, *The Nature of Literature: Its Relation, Language, and Human Expérience,* 1942. — P. Servien, *Science et Poésie,* 1947. — R. Caillois, *Babel, Orgueil, confusion et ruine de la littérature,* 1948. — E. Cannabrava, *Elementos de metodologia filosófica,* 1956, Caps. IV, V, VI. — M. C. Johnson, *Art and Scientific Thought. Historical Studies towards a Modern Revision of Their Antagonism,* 1949. — J. L. Ross, *Philosophy in Literature,* 1949. — J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique,* vol. I, 1950. — Max Bense, *Literaturmetaphysik (Der Schriftsteller in der technischen Welt),* 1951. — J. Ferrater Mora, "Reflexiones sobre la poesía", en *Cuestiones disputadas,* 1955, págs. 93-102. — M. Rieser, *Analyse des poetischen Denkens,* 1954. — V. Fatone, *Filosofía y poesía,* 1955. — E. Vivas, *Création and Discovery. Essays in Criticism and Aesthetics,* 1955. — Raymond Polin, "Literature and Phylosophy", *Studies* [Buffalo], vol. XXIII, 2, 1956. — Annibale Pastore, *Introduzione alla metafisica della poesia (Saggi critici),* 1957. — Isabel C. Hungerland, Poeitc *Discourse,* 1958 [University of California Publications in Philosophy, 33]. — Félix Martínez Bonati, *La estructura de la obra literaria,* 1960. — Jean-Paul Weber, *Genèse de l'oeuvre poétique,* 1960 [relación entre biografía y obra poética]. — R. Tschumi, *Philosophy and Literary Criticism,* 1961. — Id., íd., *A Philosophy of Literature,* 1961. — Scott Buchanan, *Poetry and Mathematics,* 1962. — W. Nowottny, *The Language Poets Use,* 1961.

OCASIONALISMO. En dos sentidos puede entenderse el ocasionalismo. En un sentido estricto, como el conjunto de teorías que varios cartesianos o filósofos influidos en algún respecto por el cartesianismo propusieron para solucionar el problema de la relación entre las substancias pensante y extensa. En un sentido amplio, como la serie de tesis que diversas escuelas y filósofos antiguos, medievales y modernos presentaron para solucionar el problema (relacionado con el anterior) del conflicto entre el determinismo (VÉASE), la providencia o la predestinación (v.), y el libre albedrío (v.) o afirmación de la libertad (v.).

En sentido estricto el ocasionalismo surgió como consecuencia del dualismo cartesiano. Una vez admitido éste, varias soluciones eran posibles. Enumeraremos cuatro. (1) Considerar que debe de haber alguna substancia que sea a la vez pensante y extensa. Es la idea que tuvo Descartes al modificar o hasta contradecir su tesis de que la substancia pensante se define por no ser extensa y la substancia extensa se define por no ser pensante, mediante la hipótesis de que el alma tiene su sede en la glándula pineal. (2) Considerar que la substancia pensante y la substancia extensa no son más que dos atributos de la única substancia real: Dios. Es la solución de Spinoza. (3) Admitir que las substancias pensante y extensa han sido previamente ajustadas de tal modo por Dios, que pueden compararse a dos relojes que marchan sincrónicamente, no por ninguna substancia interpuesta, ni por azar, ni por ser dos aspectos de un mismo reloj, sino por una armonía (v.) pre-establecida. Es la solución de Leibniz y la de L. de Forge. (4) Considerar que cada vez que se produce un movimiento en el alma Dios interviene para producir un correspondiente movimiento en el cuerpo y viceversa. Es la solución ocasionalista.

Como se ve, el ocasionalismo sustituye el concepto de causa por el concepto de ocasión. Toda causa es por ello causa ocasional. Ahora bien, el ocasionalismo no podía detenerse en la negación de la interacción causal entre el cuerpo y el alma, sino que tenía que admitir la imposibilidad de tal interacción entre substancias extensas y substancias pensantes. Por este motivo, el problema planteado por Descartes suscitó también cuestiones análogas a las que llevaron a Hume a su crítica del concepto de causa. Sin embargo, a diferencia de Hume (y de los llamados precursores de Hume al respecto: Algazel y Nicolás de Autrecourt [V. CAUSA]), los ocasionalistas centraron principalmente su problema sobre la relación *alma-cuerpo.* Es el caso de los ocasionalistas más destacados del siglo XVII: Geulincx, Malebranche, G. de Courdemoy, Johannes Clauberg y Louis de la Forge. No todos estos autores llegaron, sin duda, a formular la teoría ocasionalista del mismo modo o con la misma amplitud. Según Ludwig Stein, hay dos fases en la formación del ocasionalismo moderno. Por un lado, una fase (representada por Louis de la Forge), que se atiene al planteamiento del problema por Descartes y que puede considerarse como una simple consecuencia o corolario del cartesianismo. La tesis de de la Forge es menos radical que la de otros ocasionalistas y, en ciertos respectos, se parece a la de Leibniz. En efecto, de la Forge consideraba que Dios ha intervenido de una vez para siempre con el fin de disponer adecuadamente las relaciones entre las dos substancias. Por otro lado, una fase (representada por Courdemoy y los demás ocasionalistas mencionados) que va más allá de de la Forge y sostiene que hay una intervención *continua* de Dios. Común a todos los ocasionalistas, empero, son ciertos supuestos. Mencionamos, entre ellos, la idea de que el individuo no es un actor en la escena del mundo, sino un espectador; la idea de que las acciones mías no son causadas por mí, sino por Dios; y la idea de que, por consiguiente, yo no ejecuto el movimiento o los movimientos de mi cuerpo como resultado de los movimientos del alma, sino que Dios los ejecuta y hace que se ejecuten. Es evidente que esto planteaba a los ocasionalistas un problema grave: el de que con ello parecía desvanecerse la libertad en el hombre.

Este último problema está en relación estrecha con las cuestiones que se suscitaron en otros movimientos que han sido considerados por el citado L. Stein como antecedentes del ocasionalismo moderno y que nosotros hemos llamado el ocasionalismo en sentido amplio. Estos antecedentes surgieron separadamente; ni se influyeron mutuamente ni es perceptible una influencia *directa* de cualquiera de ellos sobre el ocasionalismo en sentido estricto. Pero hay en todos algo común: es el hecho de aparecer como una solución dada al conflicto entre la providencia, la determinación o el hado, y el libre albedrío.

Los antecedentes en cuestión pueden reducirse a cuatro: los Padres de la Iglesia; los estoicos; la escuela filosófica árabe de los as'aríes, y Ricardo de San Victor. Hemos tratado del primero en los artículos sobre el Libre albedrío (v.) y sobre la Predestinación (v.). En estos artículos nos hemos referido asimismo a las discusiones teológicas habidas sobre el mencionado punto en el curso del siglo XVH, discusiones que no constituyen precedentes del ocasionalismo moderno, pero que son coetáneas al mismo y posiblemente (como se ve con claridad en los textos al respecto de Malebranche y Leibniz) se hallan relacionadas entre sí de manera indirecta. Nos referiremos, pues, solamente a las posiciones de los estoicos, de los as'aríes y de Ricardo de San Victor.

Los ocasionalistas en sentido estricto habían solucionado el problema de la libertad indicando que ésta consiste en el consentimiento que el ser humano otorga (o que puede rechazar) a la intervención divina. Malebranche había sido al respecto muy explícito (Cfr. *Recherche,* I, iii, 3; *Réflexions sur la prémotion physique,* II, 390 *et alia).* También Geulincx había sostenido una teoría semejante (Cfr. *Ethica,* I, ii, § 4 *et alia).* Esto llevó a ambos a considerar los afectos concomitantes del ánimo como el fundamento de la ética. Pues bien, a resultados muy semejantes llegaron los que hemos llamado ocasionalistas en sentido amplio. Ya hemos señalado que para los estoicos (v.), la libertad es la conciencia de la necesidad. Ello significa que el "tono" del alma es lo que permite a un hombre decirse a sí mismo si es libre o no. Análogas ideas defendió el Asari (880-941), seguido por la mayor parte de los miembros de su escuela. Lo que los ocasionalistas modernos llamaban consentimiento (*consentement, consent, consensus)* era llamado por los as'aríes con un término, *Casb* — cuyo significado es sensiblemente idéntico al del *consentement* de Malebranche, al del *consensus* de Geulincx— y al de la συγκατάθεσις de los estoicos. Con ello daban a entender que (de acuerdo con los musulmanes ortodoxos) los acontecimientos del universo están determinados por Alá, pero que el hombre tiene capacidad de "apropiarse" tal determinación con alegría o con pesadumbre, con resignación o sin ella. En cuanto a Ricardo de San Victor, utilizó asimismo para un propósito semejante el vocablo *consensus.* San Bernardo de Clairvaux había ya distinguido (Cfr. *de* gratta *et lib. arb.* 3 y 4, *apud.* L. Stein, *op. cit.* en bibliografía, I, 228) entre tres aspectos de la libertad: la libertad plena (poseída por Cristo), la libertad atenuada (o aceptación de la gracia divina) y la libertad nula (o libertad frente al pecado). Esta tesis fue elaborada por Ricardo de San Victor en varias obras *(de praep. animae ad contemplationem, de arca mystica, de contemplatione, de statu inter. hom.).* Pero desarrolló especialmente el aspecto de la libertad no como el hacer el bien o el mal, sino como el no consentir al bien o al mal. Ahora bien, este consentir o no consentir se halla muy cercano, por un lado, al concepto de "tono", de tonalidad o afecto propuesto por los estoicos, y por el otro lado a la noción de consentimiento defendida por los ocasionalistas modernos. De hecho, hay todavía más analogías entre los ocasionalistas modernos y Ricardo de San Victor que entre cualquiera de ellos y las anteriores escuelas, por cuanto en el filósofo y místico medieval tenemos asimismo el desarrollo de una teoría de la cooperación o no cooperación en relación con la operación divina, teoría que desempeñó un papel fundamental entre los ocasionalistas modernos. Podríamos decir que tanto el místico medieval como los citados ocasionalistas conciben a Dios como siendo esencialmente operación, y definen al hombre como aquel ser que se limita a cooperar o a no cooperar en tal operación.

Apuntemos, para terminar, que el propio concepto de causa ocasional, tan fundamental para los ocasionalistas estrictos, tuvo un largo desarrollo histórico. Como indica Cicerón, *(de fato,* 18, 41), Crisipo había distinguido ya entre causas principales y perfectas *(causae principales et perfectae),* y causas cooperantes *(causae adjuvantes).* Esta distinción fue mantenida por varios filósofos árabes (Avicena) y judíos (Yehudá ha-Leví), siendo aceptada por algunos filósofos escolásticos (por ejemplo, Santo Tomás). A base de ello se formó el concepto de causa ocasional o aquella especie de causa que, aun siendo de carácter imperfecto, no es siempre indirecta o por accidente. Esta causa era definida, pues, como la que suprime el obstáculo con el fin de producir un cierto efecto o —especialmente en sentido moral— como aquello que se produce involuntariamente, sea por acción o por omisión. Parece evidente que algunos de los rasgos del concepto de causa ocasional fueron recogidos por los ocasionalistas modernos, aunque éstos le dieron el sentido peculiar que se desprende de su uso de la causa ocasional como operación directa y continua de Dios.

Véanse las bibliografías en los artículos sobre los filósofos ocasionalistas modernos indicados en el texto. Además: A. Kayserling, *Die Idee der Kausalität in den Lehren der Occasionalisten,* 1896 (Dis.). — Ludwig Stein, "Zur Genesis des Occasionalismus", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* I (1888), 53-61, y "Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus", *ibid.,* II (1889), 192-245. — Albert G. A. Balz, *Cartesian Studies,* 1951. — Majio Fakhry, *Islamic Occasionalism, and Its Critique by Averroès and Aquinas,* 1958.

OCASIONES DE EXPERIENCIA. WHITEHEAD (A. N.).

OCCAM, OCKHAM. Véase GUILLERMO DE OCCAM.

OCCAMISMO. Al final del artículo sobre Guillermo de Occam hemos indicado que el pensamiento de este filósofo ha sido objeto de muy variadas interpretaciones: unos (los más) lo consideran como un nominalista y un decidido partidario de la *da moderna;* otros lo estiman como un filósofo que, sin dejar de seguir la *via antiqua,* quiso depurarla con el fin de restaurarla. Es comprensible que el significado del término 'occamismo' varíe según la interpretación dada a la doctrina del *Venerabilis Inceptor.* Ahora bien, este significado cambia solamente en tanto que consideremos 'occamismo' en un sentido estricto, como designación solamente de las doctrinas de Guillermo de Occam y a lo sumo de sus más fieles partidarios. Cuando lo consideramos en sentido amplio —el más habitual entre los historiadores de la filosofía— y entendemos por Occamismo' un amplio movimiento que consistió en llevar a sus últimas consecuencias algunos de los supuestos

de tal doctrina, el significado del término no está ya enteramente sometido a la interpretación dada a las ideas del filósofo. Aquí adoptamos esta última vía: entenderemos por 'occamismo' el llamado *movimiento occamista* en tanto que coincidente con el movimiento nominalista. Esto es tanto más plausible cuanto que las discusiones en torno a la doctrina de Occam se centraron bien pronto en torno a las consecuencias implicadas por su nominalismo, las cuales afectaron tanto las concepciones teológicas como las ideas sobre la lógica y sobre la comprensión de la realidad natural.

Lo que algunos escritores han llamado la escuela nominalista u occamista comprende muy diversos autores. Éstos pertenecieron a distintas Órdenes religiosas, incluyendo franciscanos y dominicos, por lo que se hace una vez más patente que no hay siempre una identificación entre los primeros y el escotismo, y los segundos y el tomismo. Varios adoptaron el occamismo por razones teológicas, alegando que el realismo (por ejemplo, el realismo escotista), había dado lugar a diversas herejías. La idea occamista de que la teología no es, propiamente hablando, una ciencia, puede parecer una crítica de la teología; en rigor, era para muchos un modo de salvar la integridad de la fe, amenazada por la "excesiva penetración" en ella de la filosofía. Así, el "escepticismo" occamista fue considerado por muchos como la mejor posibilidad de guardar inmune el recinto de la fe contra cualquier posible disolución por la dialéctica. Pero esta separación entre teología y filosofía podía desembocar —y efectivamente desembocó— no sólo en un aumento de la espiritualidad, sino también en una creciente independencia del pensamiento lógico, filosófico y científico con respecto al teológico. En el último caso el occamismo ha podido ser considerado como uno de los principales impulsos para la formación de la moderna ciencia de la Naturaleza. Hay que advertir que en muchos autores el citado aumento de espiritualidad y la independencia de la ciencia no están separados, sino estrechamente ligados. Pero es patente que mientras en algunos (como Adán Wodham [t 1349), Roberto Holkot (v.) y Gregorio de Rimini [v.]) se subrayan las cuestiones teológicas en el espíritu indicado, en otros (como Juan de Mirecourt, Nicolás de Autrecourt, Nicolás de Oresme, Juan Buridan, Marsilio de Inghen y Alberto de Sajonia) encontramos una creciente preocupación por los problemas lógicos, epistemológicos y científico-naturales. Las Escuelas de París (v.) y de Oxford (véase MERTONIANOS) pueden ser consideradas como los principales centros de este movimiento de los "modernos". Ahora bien, ello no significa que el movimiento occamista (en el amplio sentido descrito) consistiera en un progresivo abandono completo de las cuestiones teológicas y de espiritualidad en favor de los problemas científicos y del desarrollo de la lógica terminista. Autores como Pedro de Ailly, Juan Gerson y Gabriel Biel son testimonios de que la preocupación por los problemas teológicos siguió viva dentro del citado movimiento. Ello no es sorprendente: esta preocupación no fue abandonada, sino inclusive intensificada en los siglos XVI y XVII, cuando muchos pensadores desarrollaron los problemas teológicos (naturaleza de Dios, gracia, predestinación, etc.) simultáneamente con las cuestiones de la moderna ciencia natural.

Además de las obras que figuran en las bibliografías de los autores citados en el artículo, y en particular la bibliografía de GUILLERMO DE OCCAM, véase: Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu,* 3 vols., 1906-1913 (I, 1906; II, 1909; III, 1913). — Id., íd., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* 10 vols., 1913-1959 (I, 1913; II, 1914; III, 1915; IV, 1916; V, 1917; VI, 1954; VII, 1956; VIII, 1958; IX, 1959; X, 1959). — G. Riater, *Studien zur Spätscholastik,* 2 vols., 1921-1922 (I. *Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland;* II. *Via antiqua et via moderna auf den deutschen Universitäten des XV Jahrhunderts*). — C. Michalski, "Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle", *Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres.* Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie, Les Années 1919, 1920 (Cracovia, 1922), 59-88 [y otros escritos de Michalski mencionados en las bibliografías de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE)]. Anneliese Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert,* 1949 [y otros escritos de Anneliese Maier mencionados en las bibliografías de los dos artículos últimamente referidos]. — C. H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science,* 1924. — Paul Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle,* 1948 [Conférence Albert le Grand]. — A. M. Hamelin, O. F. M., *L'école franciscaine de des débuts jusqu'à l'occanisme,* 1961. — Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge,* especialmente tomo IV (1962).

OFITAS. Véase GNOSTICISMO.

OINOMAO de Gadara (Siglo II) combatió desde el punto de vista cínico (en particular del antiguo cinismo) las opiniones cosmológicas y teológicas de los estoicos. Adversario del fatalismo y de la consulta al destino por medio de los oráculos, Oinomao consideró las prácticas religiosas oficiales como engaños conscientemente introducidos por algunos hombres. Es comprensible que las reflexiones polémicas de Oinomao fueran acerbamente rechazadas por todos los que pretendieron conservar el paganismo (por ejemplo, Juliano el Apóstata), en tanto que fueron aprovechadas por los antipaganos. Fragmentos de Oinomao han sido conservados en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio (Libro V).

F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum,* II, 361 y sigs. — Véase Th. Saarmann, *De Oinomao Gadareno,* 1887 (Dis.). — (tesis [con ed. de los restos de los libros de Oinomao llamados Γοήτων γωρά]).

OKEN (LORENZ) (Lorenz Ockenfuss) (1779-1851) nació en Bohlsbach (Baden), estudió medicina en Göttinga y fue "profesor extraordinario" (1807-1812) y profesor titular (desde 1812) de medicina en Jena. En 1815 tuvo que renunciar a su puesto por los artículos de carácter político publicados en la revista científica *Iris,* por él fundada en 1817 y que siguió publicándose hasta 1848. En 1827 fue nombrado profesor en la Universidad de Munich y en 1832 profesor en la de Zürich.

Oken se distinguió por sus doctrinas en la filosofía de la Naturaleza, en las que siguió las inspiraciones de Schelling, el cual, a su vez, aprovechó algunas de las teorías de Oken. Por lo demás, Schelling y Oken chocaron, por oponerse el primero al panteísmo de Oken y el segundo al misticismo

de Schelling. Según Oken, el universo es un Todo orgánico resultado de la transformación de Dios; es una "objetivación" o "fijación" de Dios cuya primera manifestación es la luz, la cual se transforma en éter y éste en materia. El éter es el elemento universal que penetra todas las cosas, las cuales son concebidas como pensamientos u objetivaciones divinas. Importante en la filosofía natural de Oken es la concepción de los organismos como resultados de una evolución surgida de una masa indiferenciada que se "objetiva" y "fija" en diversas formas. La masa indiferenciada es animada por un principio dinámico que Oken llama "galvanismo" y que tiene como causa y supuesto la luz. En el curso de la evolución surgen los organismos en estado cada vez más complejo, hasta formarse el organismo humano y, con él, el entendimiento humano, el cual es a la vez entendimiento del Todo, y Dios encarnado. Oken usa para explicar la diferencia entre los cuerpos inorgánicos y orgánicos relaciones numéricas; los números fraccionarios corresponden a los primeros y los números enteros a los segundos. Los números son, además, expresiones de la esencia de lo eterno; por tanto, "lo real es número".

Obras principales: *Übersicht des Grundriss des Systems der Naturphilosophie,* 1803 (*Sumario del bosquejo del sistema de filosofía de la Naturaleza*). — *Die Zeugung,* 1805 *(La procreación).* — *Biologie,* 1806. — *Über die Bedeutung der Schädelknochen,* 1807 (*Sobre la significación de los huesos del cráneo).* — *Über das Universum als Fortsetzung des Sinnensystems,* 1808 *(Sobre el universo como continuación del sistema de los sentidos).* — *Erste Ideen zur Theorie des Lichtes, der Finsternis, der Farben und der Wärme,* 1808 *(Primeras ideas para la teoría de la luz, de las tinieblas, de los colores y de los calores).* — *Lehrbuch der Naturphilosophie,* 3 vols., 1809-1811, 2· ed., 1831, 3· ed., 1843 *(Manual de filosofía de la naturaleza).* — *Lehrbuch der Naturgeschichte,* 3 vols., 1813-1826 *(Manual de historia natural).* — *Allgemeine Naturgeschichte,* 13 vols., 1833-1841 *(Historia general de la Naturaleza).*

Véase A. Ecker, *L. O.,* 1880. — J. Schuster, *L. O., der Mann und sein Werk,* 1922. — J. Strohl, *L. O. und Georg Büchner,* 1936. — R. Zaunick y M. Pfannenstiehl, *L. O. und die Freiburger Universität,* 1938. — Id., íd., *L. O. und Goethe,* 1941.

OLGIATI (FRANCESCO) (1886-1962) nació en Busto Arsizio (Várese, Italia). Olgiati colaboró con el Padre A. Gemelli (v.) en la *Rivista di filosofia neoscolastica* y se encargó de la dirección de la revista a la muerte de Gemelli (1959). Desde 1921, época de la fundación de la Universidad Católica del Sagrado Corazón, de Milán, por Gemelli, Olgiati se encargó de las cátedras de metafísica e historia de la filosofía, y luego, en la misma Universidad, de la cátedra de historia de la filosofía moderna.

Contra la "gnoseología pura" de Zamboni (v.), Olgiati declaró que toda teoría del conocimiento es ininteligible excepto dentro del marco de una metafísica y, por lo tanto, que lo que determina la cuestión gnoseológica es la posición ontológica. Y ello hasta tal punto, que la propia historia de la filosofía aparece como articulada de acuerdo con la correspondiente metafísica del ser sustentada en los distintos períodos. Así, a la concepción antigua y medieval del ser sucede la concepción del ser como fenómeno o como actividad del espíritu —de donde la correspondiente epistemología—, y a ella la corriente idealista que concibe el ser como algo engendrado por el sujeto trascendental, por la conciencia absoluta. De este modo, lo que se ha llamado el primado de la gnoseología no es sino lo que plantea al conocer la previa concepción —entonces usualmente fenoménica— del ser. De ahí, además, la posibilidad de hablar, como lo había hecho L. Nelson, del *"llamado* problema del conocimiento", problema que se desvanece en la medida en que se adopta una posición que, como la neotomista, no tiene la menor necesidad de resolver antes el falso abismo establecido entre el ser y la conciencia. La gnoseología pura de Zamboni queda con esto, según Olgiati, viciada por un defecto radical, por un inadmisible realismo fenomenista incompatible con los supuestos mismos del primado de lo ontológico.

El primer artículo de O. fue el publicado en la *Rivista di filosofia neoscolastica* (1912) con el título "Note sul problema della conoscenza". Un escrito que resume la posición gnoseológica de O. es: "Il problema della conoscenza: la filosofía moderna ed il realismo scolastico", en *Acta Secundi Congressus thomistici internationalis* (1937), págs. 47-63. — Entre los escritos polémicos contra Zamboni destacamos: "Il tomismo e le sue relazioni con le altre correnti della filosofia cristiana", *Rivista di filosofia neoscolastica* (1932).

Libros: *La filosofia di E. Bergson,* 1914, 2» ed., 1922. — *L'esistenza di Dio,* 1917. — *Carlo Marx,* 1918, 6" ed., 1953. — *Religione e vita,* 1919, 4ª ed., 1922. — *L'anima di S. Tommaso. Saggio filosófico intorno alla concezione tomistica,* 1923. — *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento. Saggio filosófico,* 1924. — *Primi lineamenti di pedagogia cristiana,* 1924, 2» ed., 1929. — *L'idealismo di G. Berkeley ed il suo significato storico,* 1926. — *U significato storico di Leibniz,* 1929. — *La riduzione del concetto filosofico di diritto al concetto di giustizia,* 1932. — *Neoscolastica, idealismo e spiritualismo,* 1933 [en colaboración con A. Carlini]. — *Cartesio,* 1934. — *Il realismo,* 1936 [en col. con F. Orestano]. — *La filosofia di Descartes,* 1937. — *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto,* 1943, 2» ed., 1950. — *Il concetto di giuridizità in S. T. d'Áquino,* 1943, 5ª ed., 1955. — *Indagini e discussioni intorno al concetto di giuridicità,* 1944. — *Il panlogismo hegeliano,* 1946. — *Laberthonnière,* 1948. — *I fondamenti della filosofia classica,* 1950, 2ª ed., 1953. — *B. Croce e lo storicismo,* 1953.

A estos libros pueden agregarse varias obras de crítica social: *Il divvenire sociale. Il pensiero cristiano e il problema industriale,* 1921. — *La storta della Aziona Cattolica* m *Italia* (1865-1904), 2" ed., 1922.

Sobre O. véase: F. Vito, U. A. Padovani, L. Mancini *et al., Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di F. O.,* 1962 [bibliografía de O. por E. Preto en págs. 585-97].

OLIMPIODORO (siglo VI), llamado "el joven" (para distinguirlo de Olimpiodoro, "el viejo", filósofo peripatético de la primera mitad del siglo V), filósofo neoplatónico de la escuela de Alejandría (VÉASE), discípulo de Ammonio Hermeiu, se distinguió sobre todo por sus comentarios a los escritos de Platón y de Aristóteles. Del primero comentó el *Fedón,* el *Georgias* y el *Primer Alcibíades.* (Se le atribuyeron también comentarios al *Filebo,* pero actualmente se reconocen como de Damascio [v.].) Del segundo, las *Categorías* y la obra sobre los meteoros. La importancia de Olimpiodoro reside sobre todo en

el hecho de que mediante sus comentarios podemos conocer no solamente el material filosófico y teológico griego de que se servían principalmente los miembros de la Escuela de Alejandría, sino también el método (mezcla de erudición y de interpretación a la vez literal y conceptual de los textos) que predominaba entre los mismos. Los comentarios de Olimpiodoro influyeron sobre los que sus discípulos, Elias y David, escribieron acerca de la *Isagoge* de Porfirio, hablándose al respecto de una "escuela de Olimpiodoro".

Ediciones de los comentarios a Platón: *In Plat. Alcibiadem priorem comm.*, por F. Creuzer (1821); *Sch. in Plat. Philebum*, en la ed. de *Philebus*, por Stallbaum (1928); *Schol. in Pl. Phaedonem*, por W. Norvin (1913) [Teubner]; *Schol. in Pl. Gorgiam*, por A. Jahn (1848). — *Ol. philosophi in Platonis Gorgiam comm.*, ed. W. Norvin, 1936. Para los comentarios a Aristóteles, vols. XII, 2 y XIII, 1 de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* citados en la bibliografía de Aristotelismo. — Véase R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristotc: l'école d'Olimpiodore*, 1941.

OLIVI (PEDRO JUAN). Véase PEDRO JUAN OLIVI.

OLLÉ-LAPRUNE (LÉON) (1839-1898) nació en Paris. Estudió en la "École Normale Supérieure", de Paris, donde enseñaba a la sazón el filósofo espiritualista Elme-Marie Caro (1826-1887). Desde 1875 profesó en la misma "École Normale".

Ollé-Laprune desarrolló en su filosofía moral una dirección paralela, y a veces coincidente, con la corriente del positivismo espiritualista, pero esta orientación tenía una finalidad única y precisa: hallar el criterio de certidumbre moral a igual distancia del intelectualismo tradicional y de un impreciso sentimentalismo. Ollé-Laprune encontró este criterio en una afirmación que, proseguida y desarrollada por Blondel, constituye uno de los fundamentos del "método de inmanencia" y —aunque sólo en parte— uno de los caracteres del modernismo atenuado: la que arraiga la certidumbre moral y el conocimiento mismo en el hombre entero, única manera de evitar la parcialidad intelectualista. Sólo por medio de una radical subjetivación o, mejor dicho, interiorización de la verdad, podrá ser ésta, pues, según Ollé-Laprune, objetivada. La influencia del P. Gratry, así como la de la "visión en Dios" de Malebranche, se hallan indudablemente en la base de esta doctrina del hombre íntegro y de la certidumbre moral. La doctrina de Ollé-Laprune es, pues, en parte considerable una teoría de la evidencia integral, y por eso es posible, a su entender, alcanzar no solamente las verdades objetivas, sino la propia vida divina. Ésta no es, empero, algo conseguido, sino dado, y por este motivo la gracia es necesaria en esta doctrina de la fe y de la experiencia. La distinción entre un conocimiento pre-adánico y otro post-adánico es, en el mismo sentido que lo era en Malebranche, lo que puede fundar una comprensión del conocimiento como visión en el estado actual del hombre. Lo sobrenatural no es, así, un elemento de la conciencia, sino el ámbito dentro del cual ésta se mueve y vive.

Obras: *La philosophie de Malebranche*, 2 vols., 1870. — *De la certitude morale*, 1880, 8» ed., 1919 (tesis). — *De Aristoteleae ethicae fundamento*, 1880 (tesis latina). — *La philosophie et le temps présent*, 1890, 5ª ed., 1905. — *Les sources de 'Ia paix intellectuelle*, 1892. — *Le prix de la vie*, 1894. — *De ce qu'on va chercher à Rome*, 1895. — *De la virilité intelectuelle*, 1896. — *La Raison et le Rationalisme*, 1906 (postuma, ed. Delbos). — *Le Hasard, sa loi et ses conséquences dans les sciences et la philosophie*, 1906 (íd. íd.).

Véase Maurice Blondel, *Léon Ollé-Laprune*, 1899. — C. Calzi, *Un filosofo cristiano all fine del secólo XIX*, 1901. — G. Fonsegrive, *L. Ollé-Laprune, l'homme et le penseur*, 1912. — J. Zeiller, *L. Ollé-Laprune*, 1932. — R. Crippa, *Vita e pensiero di Ollé-Laprunc*, 1947. — Id., íd., *Ollé-Laprune*, 1948.

ON. Véase ENTE, METAFÍSICO, ÓNTICO, ONTOLOGÍA, SER.

ONESICRITO (*fl.* 330 antes de J. C.), uno de los discípulos de Diógenes el cínico, nació, según Diogenes Laercio (VI, 84), en Egina (aunque algunos afirman que nació en Astipalaea). Acompañó, como piloto jefe de Nearco, a Alejandro Magno en la expedición de éste a la India y escribió sobre el conquistador macedonio y su educación una narración fuertemente laudatoria, y, al parecer, históricamente poco fidedigna. Como Diogenes el cínico, se inclinó a una valoración excesiva de la sabiduría oriental y especialmente de los gimnosofistas hindúes, a quienes interpretó como cínicos — una tesis que fue muy debatida por los escritores y filósofos posteriores.

ÓNTICO. Desde Heidegger se viene distinguiendo entre "óntico" *(ontisch)* y "ontológico" *(ontologisch)*. 'Óntico' puede traducirse: "que se refiere a los entes" (véase ENTE). Ontológico' puede traducirse: "que se refiere al ser" — cuando menos en el sentido que da Heidegger (v.) a 'ser' (v.). Según Heidegger (Cfr. *Sein und Zeit*, sobre todo §§ 3, 4, 10, 77), "la descripción del ente intramundano *(des innerweltlichen Seienden)* es óntica; la interpretación del *ser* de este ente *(des* SEINS *diesen Seienden)* es ontológica". Heidegger afirma que "la pregunta ontológica es más primordial que la pregunta óntica de las ciencias positivas" bien que "sigue siendo ingenua y opaca cuando en sus exploraciones del ser del ente deja sin dilucidar el sentido del ser (*Sinn von Sein*)". Heidegger mantiene que la descripción (la investigación, la exploración, etc.) "queda pegada al ente" y es, por tanto, óntica; sólo nos encontramos en la esfera ontológica cuando nos preguntamos por el ser. Ello no quiere decir que podamos pasar de lo óntico a lo ontológico, como si este último fuese únicamente una generalización del primero. Siendo lo ontológico, según Heidegger, siempre previo a lo óntico, las propias investigaciones ónticas estarán dirigidas, sépase o no, por supuestos o, si se quiere, "orientaciones" ontológicas. La razón de ello radica en que lo ontológico se da, por decirlo así, en el ente que pregunta; como hemos visto oportunamente (véase DASEIN; EXISTENCIA; HEIDEGGER), el ente que pregunta, el *Dasein*, es "algo" o, mejor dicho, "alguien" a quien en el ser *le va* su *ser*.

Heidegger pone de manifiesto que el *Dasein* (v.) ocupa un rango previo al de todos los demás entes. Por un lado, posee una prioridad óntica, ya que el *Dasein* está determinado en su ser *(Sein)* por la existencia *(Existenz)*. Por otro lado, posee prioridad ontológica, ya que es él mismo, por razón de la determinabilidad de su existencia, "ontológico". El *Dasein* tiene, además, una tercera prioridad "como condición óntico-ontológica de la po-

sibilidad de todas las ontologías". El modo como lo óntico y lo ontológico se ligan en el *Dasein* puede comprenderse por esta proposición de Heidegger: "La caracterización óntica del *Dasein* consiste en que *es* ontológico."

La cuestión de la naturaleza de lo óntico a diferencia de lo ontológico —y presumiblemente frente a lo ontológico— ha sido tratada por Heidegger en obras posteriores primero dentro del "tema de la verdad" y luego sobre todo dentro del tema de la llamada "diferencia (v.) ontológica", o "diferencia entre el ser y el ente". Así, Heidegger habla de "verdad óntica" como la apertura del ente en el nivel de lo pre-predicativo (anterior al juicio) y de "verdad ontológica" como el cumplimiento del ser que hace posible la indicada apertura (véase VERDAD). Con el cumplimiento en cuestión tenemos "la verdad del ser del ente". Pero mientras en su escrito sobre la esencia del fundamento y en su escrito sobre la esencia de la verdad *(Vom Wesen des Grundes; Vom Wesen der Wahrheit)* habla Heidegger de la diferencia ontológica como dada dentro del marco del *Dasein* (v.), en obras posteriores, especialmente en Was *heisst Denken y* en *Identität und Differenz,* trata de la diferencia en cuestión dentro del marco del ser que se abre al *Dasein.* Así, la diferencia ontológica no es un contraste, sino una duplicidad, *Zwiefalt, o* mejor dicho, la diferencia surge con motivo del desarrollo, *Entfaltung,* de la duplicidad. En el seno de esta última, antes del "desarrollo", se halla la diferencia, por así decirlo, "indiferenciada". "La diferencia entre el ente y el ser —escribe Heidegger— es el circuito *(Bezirk)* dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental puede ser lo que es en la totalidad de su naturaleza *(Wesen)" (Identität und Differenz,* pág. 47). De este modo, el ser no se contrapone ya al ente, ni el ente al ser, ni tampoco el ente surge del ser, sino que ente y ser surgen de la "diferencia". "Lo diferente *(das Différente)* —escribe Heidegger— se muestra como el Ser del ente en general y como el Ser del ente en lo más alto" (véase ONTO-TEO-LOGÍA).

En una obra sobre la estructura óntica *(Die ontische Struktur,* 1961), Domingo Carvallo ha estudiado los modos de pensar y los "lenguajes" de la "experiencia común" y de las ciencias, especialmente de las ciencias de la Naturaleza, dentro de una esfera común: la esfera de "lo óntico". La investigación de la estructura de esta esfera puede, según dicho autor, resolver el muy discutido problema de cómo el mundo es entendido de modo distinto por la ciencia y por la experiencia común y, sin embargo, se trata del mismo mundo.

J. D. García Bacca ("La analogía del ser y sus relaciones con la metafísica", *Episteme.* Anuario de Filosofía [Caracas], 1959-1960, págs. 1-64, y especialmente págs. 46-64) ha distinguido entre "preontología" (donde los conceptos tienden a ser unívocos, y no hay límites en la formación de conceptos equívocos); "ontología" (donde hay conceptos análogos con analogía de atribución por denominación extrínseca [v. ANALOGÍA]; "óntica" (donde los conceptos, y las proposiciones, funcionan como *médium quo,* actuando en una intuición de la cosa misma); "ontología fundamental" (donde hay conceptos de analogía de atribución con denominación entitativa intrínseca para conceptos y objetos fundamentales, y de analogía de proporcionalidad metafórica para conceptos y objetos que trascienden tal fundamento); "metafísica" (donde los conceptos son los análogos con analogía de atribución con convergencia real total). Así, la óntica aparece como una "disciplina" que ocupa un lugar perfectamente delimitado dentro de la serie de investigaciones preontológicas, ontológicas, metafísicas, etc. Dicho autor señala que los conceptos propios de la óntica son distintos según se trate de una cualquiera de las siguientes tres especies de óntica: una óntica cerrada trascendentemente; una óntica centrada entitativamente, y una óntica simple.

Oskar Fechner *(Das System der ontischen Kategorien. Grundlegung der allgemeinen Ontologie oder der Metaphysik,* 1962) ha desarrollado un sistema de "categorías ónticas" como fundamento de una ontología. Tales categorías son de tres clases: estáticas, dinámicas y estático-dinámicas. Las categorías estáticas son el fundamento de los conceptos ontológicos fundamentales. Las categorías dinámicas son las que corresponden a las tradicionales cosmología, teología y psicología racionales. Las categorías estático-dinámicas son el fundamento de lo que Oskar Fechner llama "ontología de las inherencias" (*Inhärenzien*) (por ejemplo, las correspondientes al espacio y al tiempo).

Además de los escritos citados en el texto, véase: Albert Dondeyne, "La différence ontologique chez M. Heidegger", *Revue philosophique de Louvain,* LVI (1958), 35-62, 251-93.

ONTOFENOMENOLOGÍA. Este término ha sido empleado por el filósofo alemán Amadeo, Conde de Silva-Tarouca (nac. 1898 en Pruhonitz) en su obra *Philosophie im Mittelpunkt. Entwurf einer Ontophänomenologie,* 1957). Según este autor, la fenomenología debe transformarse en ontofenomenología. Ésta consiste en destacar la polaridad existente entre el "yo" (como conciencia) y la realidad (véase, del mismo autor: *Philosophie der Polarität,* 1955). Sólo de este modo pueden superarse, a su entender, las dificultades planteadas por la fenomenología, la cual, arguye, se queda dentro de la conciencia intencional sin alcanzar a pasar de la inmanencia a la trascendencia. También así pueden superarse las dificultades planteadas por toda ontología en tanto que ésta se detiene únicamente en el objeto.

La ontofenomenología en el sentido de Silva-Tarouca debe distinguirse de la "ontología fenomenológica" en el sentido en que ha usado esta expresión J.-P. Sartre (en el subtítulo de *L'Être et le Néans* [1943]). En efecto, en Sartre no hay necesidad de "superar" las dificultades apuntadas por Silva-Tarouca, las cuales aparecen únicamente cuando se consideran tanto la fenomenología como la ontología "desde fuera", sin tener en cuenta que para muchos fenomenólogos toda fenomenología es de algún modo ontológica, y toda ontología se funda en la fenomenología.

ONTOLOGÍA. Desde el momento en que Aristóteles habló de una "filosofía primera" (véase PHILOSOPHIA PRIMA) e incluyó en ella tanto el estudio del ente en cuanto ente como el estudio de un ente principal al cual se subordinan los demás entes, se abrió la posibilidad de distinguir entre lo que luego se llamó "ontología" y lo que con mayor frecuencia se entendió por "metafísica" (VÉASE). Durante el siglo XVI, además, autores como Suárez y Fonseca manifestaron con frecuencia una idea por así decirlo "muy ontológica" de la filosofía

primera, o cuando menos de ciertos aspectos de tal filosofía primera. Sin embargo, sólo a comienzos del siglo XVII surgió el término 'ontología'. Nos referiremos acto seguido a la historia de este término.

El primero que lo usó, en la forma griega ὄντολογία, fue Rudolf Goclenius en su *Lexicón philosophicam, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur* (1613), pág. 16, pero limitándose a indicar: "ὄντολογία, *philosophia de ente*". Veintitrés años después, el término ὄντολογία (que se usó luego con más frecuencia en la transcripción latina *ontologia*) fue empleado por Abraham Calovius (Calov) en su *Metaphysica divina, a principiis primis eruta, in abstractione Entis repraesentata, ad S. S. Theologicam applicata monstrans, Terminorum et conclusionum transcendentium usum genuinum abusum a hereticum, constans* (1636) [reimp. en los *Scripta philosophica* (1654), del mismo autor]. Según Calovius, la *scientia de ente* es llamada *Metaphysica* con respecto al "orden de las cosas", *a rerum ordine*, y es llamada (más propiamente) οντολογία con respecto al tema u objeto mismo, *ab objecto proprio*. En su obra titulada *Rationalis et realis philosophia* (1642), Juan Caramuel de Lobkowitz introdujo el término equivalente ὄντοσοφα (que usó también, en la transcripción latina *ontosophia*, como equivalente a *ontologia*). El objeto de la metafísica, escribió Caramuel, es en *ens*, y se llama ὄντοσοφία porque es ὀ'ντος σοφία, es decir, *entis scientia*. Caramuel parece haber tenido una más clara idea de la naturaleza y requisitos de la "ontología-ontosofía" de la que tuvo Calovius, según hemos mostrado en el art. cit. en la bibliografía.

Se ha dicho con frecuencia —el propio autor de la presente obra lo dijo en ediciones anteriores de la misma— que el primer autor que usó términos como *ontologia* y *ontosophia* fue Johannes Clauberg en sus *Elementa philosophiae sive ontosophia, scientia prima, de iis quae Deo creaturisque seu modo communiter attribuntur* (1647). Hemos visto que ello no es cierto. El propio Clauberg reconoce la precedencia de Calovius y Caramuel de Lobkowitz al respecto (*op. cit.*, pág. 278 [la precedencia de Goclenius tiene escasa significación filosófica; menos aun la tiene la a veces mencionada de Jacobus Thomasius en su *Schediasma historicum*, de 1655]). Pero es cierto en todo caso que Clauberg destacó la importancia de la *Ontología* — u *Ontosophia*. La obra referida se divide en cuatro partes que tratan: (1) de los prolegómenos que dan razón de la "ciencia primera"; (2) de la didáctica o método de tal ciencia; (III) del uso de la misma en las demás facultades y en todas las ciencias y (IV) de la diacrítica o diferencia entre ella y las otras disciplinas. Según Clauberg, la *ontosophia* (u *ontologia*) es una *scientia prima* que se refiere (por analogía y no unívocamente) tanto a Dios como a los entes creados. Se trata de una *prima philosophia*, superponible a la πρῶτη φιλοσοφία de Aristóteles, es decir, de una *scientia quae speculantur Ens, prout Ens*. En 1656 Clauberg publicó una obra titulada *Metaphysica de Ente, quae rectitus Ontosophia*, en la que define la *ontosophia* como *quaedam scientia, quae contemplatur ens quatenus ens est*. Se trata de la misma ciencia que es llamada "comunmente" *Metaphysica*, pero que sería "más apropiado" llamar *Ontologia* o *scientia Catholica, eine allgemeine Wissenschaft, & Philosophia universalis*. El *ens* de que trata la *ontologia* puede ser considerado como pensado (*intelligibile*), como algo (*aliquid*) y como la cosa (*substantia*). No podemos detenernos aquí en varias interesantes reflexiones de Clauberg de las que parece deducirse que la *ontologia* es como una "noología" (véase NOOLOGÍA, NOOLÓGICO), cuando menos en cuanto que la *ontologia* trata de *Alles was nur gedacht und gesagt werden kann* (como escribe Clauberg, en alemán, dentro de la obra latina — costumbre, por lo demás, cada vez más frecuente en obras filosóficas académicas alemanas del siglo XVIII). En 1694 Clauberg publicó una edición anotada de los antes indicados *Elementa philosophiae sive ontosophia*, con el título *Ontosophia, quae vulgo Metaphysica vocatur* (conteniendo como apéndice un escrito titulado *Lógica contracta*). En dicha obra indica Clauberg que el nombre *ontosophia*, "aunque no fue del gusto de las gentes doctas en las letras griegas, hizo su camino en el público", y luego reiteró las ideas expresadas en los *Elementa* y los nombres usados en la *Metaphysica de Ente*.

Las "gentes doctas en las letras griegas" eran posiblemente humanistas y filólogos; "el público" no puede ser otro que el "público filosófico". Y, en efecto, este "público" respondió con simpatía al nuevo vocabulario. En 1653 J. Micraelius publicó un *Lexicón philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, del que se publicó una segunda edición en 1662. Aunque no introdujo ningún artículo sobre "Ontología" u "Ontosofía", habló de δντολογ.'α en el artículo "Philosophia". La οντολογία fue definida por Micraelius como una *peculiaris disciplina philosophica, quae tractât de ente*, si bien añadió: *quod tamen ab aliis statuitur objectum ipsius metaphysica*, lo que pareció un "retroceso" con respecto a Clauberg, y aun con respecto a Caramuel, ya que superponía *ontologia* a *metaphysica*. En 1692, Etienne (Stephanus) Chauvin publico un *Lexicon philosophicum* (que lleva bajo cubierta el siguiente título: *Lexicón rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus*, lo que explica que se lo haya citado a veces con el nombre *Lexicón philosophicum y* a veces con el nombre de *Lexicón rationale)*. En esta obra, y en una segunda edición, aumentada, publicada en 1713, Chauvin introdujo un artículo sobre "Ontosophia", la cual definió del modo siguiente: *Ontosophia... σοφία οντος sapientia seu scientia entis. Alias Ontologia, doctrina de ente*. Pero la mayor información sobre la "ontosofía" se halla no en el artículo "Ontosophia", sino en el artículo "Metaphysica" de la misma obra. En él escribe Chauvin que la *metaphysica* como *catholica scientia seu universalis quaedam Philosophia*, es llamada por algunos *Ontosophia* u *Ontologia*, y estima que este uso es más apropiado por ser realmente *scientia entis, quatenus est cns*. La *ontosophia es* σοφία ὀ'ντος o sea *sapientia seu scientia entis*. La *ontologia* es λόγος ὀ'ντος, *sermo seu doctrina de ente*. Según Chauvin, la *ontosophia* parece ser propiamente la doctrina o ciencia del ente, y la *ontología* parece ser un sistema que incluye el método a usar en la doctrina del ente.

Leibniz usó *Ontologia* en su "Introductio ad Encyclopaediam arcanam" (*apud* L. Couturat, ed., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, 1903, pág. 512), definiéndola como *scientia de aliquo et nihilo, ente et*

non ente, re et modo rei, substantiel et accidente. M. Grabmann *(Mittelalterliches Geistesleben, I,* 1926, pág. 547) indica que Jean Baptiste Du Hamel usó el término *ontologia* en su obra *Philosophia vêtus et nova, ad usum scholae accommodatae, in regia Burgundia olim pertractata* (editio 3 multo emendatior), 2 vols., 1684, a veces llamada *Philosophia Burgundica.* Esto es cierto, pero también lo es que Du Hamel no parece dar gran importancia al nombre y a lo que él pueda significar. Menos interés muestra Du Hamel al respecto en la primera y segunda ediciones de dicha *Philosophia Burgundica,* tituladas respectivamente *De consensu veteris et novae philosophiae libri duo* (1663) y *De consensu veteris et novae philosophiae libri quatuor, seu Promotae per experimenta philosophiae pars prima* (1675). Por otro lado, Antonio Genovesi [Genovese] usó *ontosophia* en su obra *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata. Pars prior. Ontosophia* (1743), y Francis Hutcheson usó el término *ontologia* en su *Synopsis Ontologiam et Pneumatologiam complectens* (1742, 2ª ed., 1744, 3ª ed., 1749, 4ª ed., 1756, 5ª ed., 1762, 6ª ed., 1774). *Ontologia* fue introducida como término técnico en filosofía por Jean Le Clerc, en el segundo tratado titulado "Ontologia sive de ente in genere" de sus *Opera philosophica in quatuor volumina digesta* (5ª ed., 1722) (Julián Marías opina que sólo Jean Le Clerc, o Ionannis Clericus [1657-1737], puede ser considerado como un verdadero precursor de Wolff, pero la "prehistoria" del término 'ontología' que hemos bosquejado antes parece desmentir esta suposición).

En todo caso, fue Wolff quien sintetizó y popularizó la "ontología" en su *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertracta, qua omnes cognitionis humanae principia continentur* (1730). Wolff define la *ontologia seu philosophia prima* como una *scientia entis in genere, quatenus ens ens* (*Ontologia,* § 1). La *ontologia* emplea un "método demostrativo" (es decir, racional y deductivo) (*ibid.,* § 2), y se propone investigar los predicados más generales de todos los *entes* como tales *(ibid,* § 8). Siguiendo las huellas de Wolff —el cual, según Pichler, siguió fundamentalmente a Clauberg (en sus *Elementa) y* a Leibniz (en su "De primae philosophiae emendatione", publicado en las *Acta eruditorum,* 1694), a tenor del propio Wolff (*Ontologia,* § 7)—, Baumgarten habló de la *ontologia* en su *Metaphysica* (1740), llamándola también *ontosophia, metaphysica, metaphysica universalis, architectonica, philosophia prima,* como "la ciencia de los predicados más abstractos y generales de cualquier cosa" *(Metaphysica,* § 4) en cuanto pertenecen a los primeros principios cognoscitivos del espíritu humano (*ibid.,* § 5).

Esta prehistoria del término Ontología' permite comprender, entre otras cosas, la posición de Kant con respecto a Wolff y hasta el hecho de que la "prueba anselmiana" fuera llamada por Kant con el nombre con que hoy generalmente se la conoce: "prueba ontológica" (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]). Pero, en rigor, Kant se dirigió menos contra la "ontología" que contra la pretensión de erigir semejante "ciencia primera" sin una previa exploración de los fundamentos de la posibilidad del conocimiento, es decir, sin una previa "crítica de la razón".

En todo caso, es notorio que los autores que usaron 'ontología' u 'ontosofía' tendieron a destacar el carácter "primario" de esta ciencia frente a cualquier estudio "especial". Por eso si la ontología pudo seguir siendo identificada con la metafísica, lo fue con una "metafísica general" y no con la "metafísica especial". La ontología fue —cuando menos en la llamada "escuela de Leibniz-Wolff"— la primera ciencia racional por excelencia; por eso la *ontologia* como *ontologia rationalis* podía preceder a la *cosmologia rationalis,* a la *psychologia rationalis* y a la *theologia rationalis.* Por medio del nombre 'ontología' se designaba el estudio de todas las cuestiones que afectan al llamado *sermo de ente,* es decir, al conocimiento de los "géneros supremos de las cosas". La superposición de la ontología con la metafísica *general* representaría ya, por lo tanto, un primer paso hacia aquel mencionado proceso de divergencia de las significaciones en los vocablos 'metafísica' y 'ontología'. En efecto, todo lo que se refiriese al "más allá" del ser visible y directamente experimentable, quedaría como objeto de la "metafísica especial", que sería, efectivamente, una *trans-physica.* La "metafísica general u ontología" se ocuparía, en cambio, sólo de "formalidades", bien que de un formalismo distinto del exclusivamente lógico. Tal acepción es patente sobre todo en aquellas direcciones de la neoescolástica del siglo XIX que de algún modo tuvieron —cuando menos terminológicamente— contactos con el wolffismo. En todo caso, la citada expresión ha adquirido ya carta de naturaleza dentro de la neoescolástica. Por eso su nombre ha sido aplicado retroactivamente a todas las investigaciones sobre las determinaciones más generales que convienen a todos los entes, los trascendentales. Esta referencia a los trascendentales explica, por lo demás, el sentido en que fue tomada la ontología por Kant, quien pudo llegar a concebirla como el estudio de los conceptos *a priori* que residen en el entendimiento y tienen su uso en la experiencia.

Ahora bien, la misma imprecisión que rige en la cuestión de los trascendentales hace que la ontología sea entendida de maneras diferentes. Por un lado, es concebida como ciencia del ser en sí, del ser último o irreductible, de un *primo ens* en que todos los demás consisten, es decir, del cual dependen todos los entes. En este caso, la ontología es verdaderamente metafísica, esto es, ciencia de la realidad o de la existencia en el sentido más propio del vocablo. Por otro lado, la ontología parece tener como misión la determinación de aquello en lo cual los entes consisten y aun de aquello en que consiste el ser en sí. Entonces es una ciencia de las esencias y no de las existencias; es, como se ha precisado últimamente, teoría de los objetos. Algunos autores señalan que esta división entre la ontología en tanto que metafísica y la ontología en tanto que ontología pura (o teoría formal de los objetos) es extremadamente útil en la filosofía, y que el único inconveniente que presenta es de carácter terminológico; en efecto, arguyen tales críticos, conviene usar el vocablo 'ontología' sólo para designar la ontología como ciencia de puras formalidades y abandonarlo por entero cuando se trata de la metafísica. La invención del término 'ontología' ha expresado ya por sí misma la necesidad de tal distinción. Otros autores, en cambio, esti-

man que la división es deplorable, pues rompe la unidad de la investigación del ser *(esse)*, tema de la metafísica y de la ontología o, si se quiere, de la metafísica-ontología.

Como disciplina especial de la filosofía la ontología ha sido cultivada durante los siglos XVIII y XIX no sólo por autores que han seguido la tradición escolástica y la escuela de Wolff (o ambas), sino por otros autores y tendencias. Así ocurre con Herbart (donde la ontología es la ciencia que investiga el ser de los "reales" [VÉASE]), con Rosmini, que hace de las ciencias ontológicas las ciencias que estudian el ser como es a diferencia de las ciencias deontológicas que estudian el ser como debe ser, etc.

Nos referiremos a continuación a diversos modos de entender la ontología en el siglo XX (prescindiendo de las definiciones escolásticas a que hemos ya aludido).

Para Husserl, que considera nuestra disciplina como una ciencia de esencias, la ontología puede ser formal o material. La ontología formal trata de las esencias formales, o sea de aquellas esencias que convienen a todas las demás esencias. La ontología material trata de las esencias materiales y, por consiguiente, constituye un conjunto de ontologías a las cuales se da el nombre de ontologías regionales. Ahora bien, la subordinación de lo material a lo formal hace, según Husserl, que la ontología formal implique al mismo tiempo las formas de todas las ontologías posibles. La ontología formal sería el fundamento de todas las ciencias; la material sería el fundamento de las ciencias de hechos, pero como todo hecho participa de una esencia, toda ontología material estaría a su vez fundada en la ontología formal.

Para Heidegger, hay una ontología fundamental que es precisamente la metafísica de la Existencia. La misión de la ontología sería en este caso el descubrimiento de "la constitución del ser de la Existencia". El nombre de fundamental procede de que por ella se averigua aquello que constituye el fundamento de la Existencia, esto es, su finitud. Pero el descubrimiento de la finitud de la Existencia como tema de la ontología fundamental no es para Heidegger más que el primer paso de la metafísica de la Existencia y no toda la metafísica de la Existencia. La ontología es, en realidad, única y exclusivamente, aquella indagación que se ocupa del ser en cuanto ser, pero no como una mera entidad formal, ni como una existencia, sino como aquello que hace posibles las existencias. La identificación de la ontología con la metafísica general ha de encontrar en esta averiguación del ser como trascendente la superación de las limitaciones a que conduce la reducción de la ontología a una teoría de los objetos o a un sistema de categorías.

Para Nicolai Hartmann, en cambio, la justificación de la ontología consiste no en la pretensión de resolver todos los problemas, sino en el reconocimiento de lo que es metafísicamente insoluble. Por eso propone distinguir entre la antigua ontología sintética y constructiva, propia de los escolásticos y racionalistas, que pretende ser una lógica del ente y un paso continuo de la esencia a la existencia, y la ontología analítica y crítica, que se ocupa de situar en su lugar lo racional y lo irracional, lo inteligible y lo trasinteligible, más allá de todo racionalismo, irracionalismo, realismo o idealismo. El ente de que esta ontología trata, dice Hartmann, tiene un carácter mucho más general que el ser limitado de las teorías metafísicas aprioristas, pues abarca cuanto es y averigua en todos los casos las determinaciones que corresponden a todas las esferas de lo real.

El uso del término 'ontología' no se limita, como a veces se supone, a ciertos grupos de filosofías (racionalismo moderno, neoescolasticismo, fenomenología, filosofía de la existencia, etc.). Se ha empleado también por filósofos de otras tendencias. Mencionaremos a continuación tres casos. El primero, el de J. Feibleman; el segundo, el de Leśniewski; el tercero, el de Quine. En relación con el último uso reseñaremos brevemente la discusión entre Quine y Carnap acerca de la legitimidad o ilegitimidad de plantearse cuestiones ontológicas, pues esta polémica arroja luz sobre el *status* de la ontología.

Feibleman presenta una "ontología finita" destinada a mediar entre la actitud metafísica y la actitud positivista; se trata, como dice el mencionado autor, de un "positivismo ontológico". La ontología se convierte así en una serie de postulados que, aunque primariamente de carácter formal, son capaces de constituir una red conceptual que aprehenda la realidad. La ontología es entendida así como una "construcción" dentro de la cual adquieren sentido ciertos fundamentales conceptos metafísicos, tales como los de realidad, esencia, existencia, etc. Es una disciplina fundamental previa a toda investigación filosófica y científica.

Stanislaw Lesniewski ha llamado *ontología* a la teoría y cálculo de clases y relaciones. La ontología se distingue, según Lesniewski, de la prototética (o cálculo proposicional) y de la mereología (o álgebra de clases, con exclusión de la clase nula). El desarrollo de la ontología da lugar a una "axiomática ontológica". Según Kotarbiński y Leon Chwistek, la ontología de Lesniewski, no obstante su carácter lógico-formal, tiene estrechas relaciones con varias partes de la filosofía aristotélica.

Quine ha propuesto dividir la semántica en dos partes. Una es la teoría de la *referencia* (que trata de los problemas relativos a la designación, a la denotación, a la extensión, a la coextensividad, a los valores de las variables, a la verdad). La otra es la teoría de la *significación* (que se ocupa de los problemas relativos a la sinonimia, a la analiticidad, sinteticidad, implicación e intensión). Dentro de este esquema la ontología pertenece a la teoría de la referencia (mientras que lo que dicho autor llama *ideología* pertenece a la teoría de la significación). Desde luego, 'ontología' significa aquí Ontología *de* una teoría' y no coincide con el sentido "clásico" del vocablo. Desde este ángulo hay que entender frases tales como: "una cierta teoría interpretada implica una ontología". Quine ha expuesto estos puntos de vista en varios artículos (véase bibliografía). Reconoce en ellos que cada forma de "discurso" implica una determinada ontología y que "una teoría tiene que reconocer aquellas entidades —aunque sólo ellas— a las cuales las variables de cuantificación de la teoría deben ser capaces de referirse, con el fin de que las afirmaciones hechas en la teoría sean verdaderas". El uso renovado del término Ontología' aparece asimismo en otros au-

tores contemporáneos. Mencionamos entre ellos a Ernest Nagel (véase la bibliografía) y a Gustav Bergmann (v. la bibliografía). Este último autor señala que el 'Hay (existe)' cuantificado no tiene mucho que ver con la "existencia" de que habla la ontología tradicional, y propone un "patrón ontológico" —a su entender más preciso que el de Quine— constituido por un lenguaje ideal (una ficción) susceptible de aclarar muchos problemas filosóficos. En cambio, R. Carnap ataca el problema de las cuestiones "llamadas falsamente ontológicas" mediante una distinción entre "'cuestiones' internas" y "'cuestiones' externas". Las primeras son las que se suscitan dentro de un "marco" cualquiera ("marcos" de entidades tales como "el mundo de las cosas", "el sistema de los números", "las proposiciones", etc.). Preguntar: "Este *x*, ¿*es* real o imaginario?", "¿Hay un número primo mayor que 100?", etc., son cuestiones internas. En cambio, las "'cuestiones' externas" se refieren al marco mismo: "¿Existe el mundo real?" (o mejor: "¿Existe la 'cosa mundo' misma?"), "¿Qué clase de ser tienen los números — entidades subsistentes, seres ideales, trazos sobre el papel con los cuales se calcula?" Estas cuestiones deberían contestarse aparentemente mediante una investigación que "trascendiese" los "objetos internos". Mas no es este el caso, según Carnap. Las "'cuestiones' externas" se refieren a asuntos desprovistos de contenido cognoscitivo y no son propiamente teóricas; son una *decisión* que el filósofo loma sobre el uso de un "lenguaje", de modo que su formación *como pregunta teórica* es ambigua y "desencaminadora". Las "'cuestiones' externas" (pseudo-ontológicas) no son propiamente "cuestiones" que necesiten justificación teórica porque "no implican ninguna aserción acerca de una realidad". La "cuestión" se reduce a la introducción o no introducción, aceptación o denegación de determinadas "formas lingüísticas" que, siguiendo el vocabulario anterior, llamaremos "marcos". Sólo as!, piensa Carnap, se podrán admitir variables de tipos abstractos sin necesidad de adherirse al "platonismo" o a ninguna otra doctrina "ontológica". Carnap se opone, así, a la acusación de "realismo" hecha por Quine y otros autores, y niega que sea legítimo aplicar el término 'ontología' a la elección de una forma lingüística. El problema del *status* de las "entidades abstractas" como cuestión semántica se halla, según Carnap, sometido a las mismas restricciones apuntadas para el problema del "marco"; sólo las "aserciones internas" pueden ser justificadas ya sea empíricamente, ya sea lógicamente (pues Carnap sigue manteniendo una clara distinción entre las dos justificaciones, a diferencia de Quine, que no admite los límites tajantes entre verdad lógica y verdad fáctica). Todo el error consistiría, pues, en tratar las "'cuestiones' externas" (que no son propiamente "cuestiones") como "'cuestiones' internas", en vez de referirlas a decisiones últimamente justificables por su resultado. El "principio de tolerancia" (en las formas lingüísticas) ha sido invocado una vez más por Carnap sin más restricciones que la cautela y el espíritu crítico en las operaciones asertivas.

Para la historia del término Ontología' véase José Ferrater Mora, "On the Early History of 'Ontology'", *Philosophy and Phenomenological Research*, XXIV (1963-1964), 36-47 [de este escrito proceden muchos de los datos contenidos en el presente artículo].

Para la ontología en sentido neoescolástico véanse los manuales en los cuales se presentan las distintas disciplinas de acuerdo con dicha tendencia: Cardenal Mercier, Collin, Gredt, Ponce de León y otros. — Véase también bibliografía del artículo SER. — Para la ontología en sentido crítico: N. Hartmann, "Wie ist Kritische Ontologie überhaupt möglich?", *Festschrift für Paul Natorp*, 1923, reimp. en *Kleinere Schriften*, III, págs. 268-313. — N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935. — Id., id., *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938. — Id., íd., *Der Aufbau der realen Welt*, 1940. — Id., íd., *Philosophie der Natur*, 1950. — *Teleologisches Denken*, 1951. — Estas obras de N. H. han sido trad. al esp. en 5 vols. bajo el título general de *Ontología:* I. *Fundamentos*, 1954; II. *Posibilidad y efectividad*, 1956; III. *La fábrica del mundo real*, 1959; *Filosofía de la Naturaleza*, 1, 1960; *Filosofía de la Naturaleza*, 2 [incluye "Pensamiento teleológico"], 1963. — También de N. Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*, 1942 (trad. esp.: *La nueva ontología*, 1954). — Sobre N. Hartmann: O. Samuel, A *Foundation of Ontology*, 1954. — K. Kanthack, N. *H. und das Ende der Ontologie*, 1962, P. Häberlin, *Naturphilosophische Betrachtungen: eine allgemeine Ontolokie. L Einheit und Vielheit*, 1939. — R. Zocher, *Die philosophische Grundlehre: eine Studie zur Kritik der Ontologie*, 1939. — A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt*, 1950. — J. Feibleman, *Ontology*, 1951. — Caspar Nink, S. J., *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*, 1952. — Id., íd., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution*, 1957 [desarrollo de la obra anterior]. — Paul Weiss, *Modes of Being*, 1957. — Herbert W. Schneider, *Ways of Being. Elements of Analytic Ontology*, 1962. — Véanse también obras de Husserl.

Ontología crítico-especulativa: L. Lavelle, *Introduction à l'ontologie*, 1947. — P. Weiss, *op. cit. supra.*

Para ontología en sentido más propiamente fenomenológico, además de algunas de las obras citadas antes (especialmente las de N. Hartmann): E. Husserl, *Ideen*, I, 1913 [referencia más completa a esta obra y a su nueva edición en *Husserliana*, en artículo sobre Husserl] (trad. esp.: *Ideas*, 1949, 2» ed., 1962). — Hedwig Conrad-Martius, "Realontologie, I", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI (1923), 159-333. — G. Jacoby, *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, 2 vols: I (4 fascículos), 1928-1932; II, 1955. — Salcia Passweg, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger*, 1939. — J. P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943 (trad. esp.: E! *Ser y la Nada*, 1950). — G. Devero Johnson, *Bases fundamentales de la ontología fenornenológica*, 1946. — Pietro Prini, *Verso una nuova ontologia*, 1957. — A. Dicmer, *Einführung in die Ontologie*, 1959. — Karl Haag, *Kritik der neueren Ontologie*, 1960 [critica del suarismo, del neotomismo y de Heidegger]. — Oskar Fechner, *Das System der ontischen Kategorien. Grundlegung der allgemeinen Ontologie oder Metaphysik*, 1962. — Exposición de tendencias de la ontología: G. Lehmann, *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten*, 1933. — H. Krings, *Fragen und Aufgaben der Ontologie*, 1954. — J. Wahl, *Vers la fin de l'ontologie*, 1956 [sobre Heidegger]. — Ideas generales sobre ontología: A. Müller, *Einleitung in die Philosophie*, 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1937). — Sobre ontología aristotélica: M. Werner, *The Meaning of Aristotle's Ontology*, 1954. — Ontología medieval: M.

Müller, "Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie", *Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte,* VII (1940). — É. Gilson, *L'Être et l'Essence,* 1948 (trad. esp.: *El ser y la esencia,* 1951). — Las ideas de Leśniewski referidas en el texto, en "lieber die Grundlagen der Ontologie", *Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie,* Classe III, 1930, págs. 111-32. — Las ideas *Review of Metaphysics,* II (1948), 21-38, recogido en *From a Logical Point of View,* 1952, págs. 1-19, y en "Ontology and Ideology", *Philosophical Studies,* II (1951), 11-15 [Cfr. "Notes on the Theory of Référence", From, etc., 130-8]. Las ideas de Nagel, en "Nature and Convention", *Journal of Philosophy,* XXVI (1929), 169-82; "Logic Without Ontology", en *Naturalism and the Human Spirit,* 1944, ed. Y. H. Krikorian; "In Defense of Logic Without Metaphysics", *The Philosophical Review,* LVIII (1949), 26-34 [los dos últimos, reimp. en el volumen de Nagel: Logic *Without Metaphysics,* 1956, págs. 55-102]. — Las ideas de G. Bergmann, en "A Note on Ontology", *Philosophical Studies,* I (1950), 89-92, reimp. en *The Metaphysic of Logical Positivism,* 1954, págs. 238-42. El estudio de Carnap se titula "Empiricism, Semantics, and Ontology" y ha sido publicado en *Revue Internationale de Philosophie,* N° 11 (1950), págs. 20-40. Junto con "On What There Is", de Quine, ha sido incluido en la ontología de L. Linsky, *Semantics and the Philosophy of Language,* 1952.

ONTOLÓGICA (PRUEBA). La prueba de San Anselmo (VÉASE) para la existencia de Dios ha sido llamada desde Kant prueba ontológica — y también argumento ontológico. Aunque con razón se considera esta expresión por lo menos como "desencaminadora" y se propone muchas veces restablecer el nombre de prueba anselmiana, el hecho de que se haya seguido empleando en la mayor parte de los textos filosóficos el nombre que le dio Kant hace conveniente limitarse a este uso. Como una de las demostraciones tradicionales de la existencia de Dios tendría que ser examinada en el artículo correspondiente (véase Dios. *III. Pruebas de su existencia*). Por su capital importancia, sin embargo, la tratamos aquí separadamente.

Tal como fue formulada especialmente en los cuatro primeros capítulos del *Proslogion,* la prueba se desarrolla como sigue: San Anselmo —para quien, como es sabido, la fe requiere el entendimiento, en virtud de que Dios da el entendimiento a la fe— señala en el Cap. I que, según los *Salmos* (XIII, 1), el necio dijo en su corazón: no hay Dios. Este Dios es algo mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero cuando el necio oye esta expresión entiende lo que oye y lo que entiende "está en su entendimiento" aun cuando no entienda que ese algo mayor que lo cual nada puede pensarse exista. Pues una cosa es la presencia de algo en el entendimiento, y otra cosa es entenderlo. Ahora bien, el necio debe admitir que lo que oye, y entiende, está en el entendimiento. Pero, además, ha de estar en la realidad. En efecto, si sólo estuviese en el entendimiento aquello de que no puede pensarse nada mayor, no sería lo mayor que puede pensarse, pues le faltaría para ello ser real. "Si aquello mayor que lo cual no puede pensarse nada —dice San Anselmo— está en el entendimiento únicamente, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado será algo mayor que lo cual es posible pensar algo." Por lo tanto debe existir, tanto en el entendimiento como en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, y este algo es precisamente Dios.

Las diferentes formas asumidas por la prueba son la repetición desde diversos ángulos de la misma serie de argumentos. "Si puede pensarse la inexistencia de algo mayor que lo cual no puede pensarse nada, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado no es algo mayor que lo cual nada puede ser pensado; y eso resulta contradictorio. Así, pues, es tan cierto que existe algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, que es imposible pensar que no exista." Así dice el Cap. III del *Proslogion.* Y el Cap. IV refuerza la argumentación: "Si, o mejor dicho, puesto que verdaderamente pensó (ya que dijo en su corazón) y a la par no dijo en su corazón (ya que no pudo pensar), resulta que no hay un solo modo de decir en el corazón o de pensar. En efecto, no se piensa una cosa del mismo modo cuando se piensa la palabra que significa, que cuando se entiende la misma esencia de la cosa. Pues del primer modo es posible pensar que Dios no existe, pero del segundo modo no lo es, ni mucho menos. Por lo tanto, nadie que entienda lo que es Dios puede pensar que Dios no es, a no ser que él diga esas palabras en su corazón sin ningún significado o con algún significado extraño. Porque Dios es aquello mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna. El que bien entiende esto, también entiende que Dios existe, de modo que la posibilidad de su inexistencia no cabe en el pensamiento. Luego, el que entiende que Dios existe de ese modo no puede pensar que Dios no existe" (trad. Labrousse).

Aparte los argumentos a favor de la prueba anselmiana y contra ella a que nos referimos luego sumariamente, la prueba en cuestión ha sido objeto de muchas discusiones respecto a lo que propiamente dice, o significa, y también respecto a si es una sola prueba, o son varias pruebas, enlazadas o no entre sí. Las discusiones en cuestión han llegado hasta nuestra época. Para dar sólo un ejemplo de discusión reciente, mencionamos la opinión de Norman Malcolm (Cfr. bibliografía). Según este autor, hay en el *Proslogion* de San Anselmo dos distintos argumentos ontológicos: (1) Algo es "mayor" (*maius*) si existe que si no existe; (2) Algo es mayor si existe necesariamente que si no existe necesariamente. El argumento (1), dice Malcolm, se funda en la idea de que la existencia es una perfección; el argumento (2), en la idea de que la imposibilidad lógica de no existencia es una perfección. La "primera prueba" ha sido la que ha ocupado más a los filósofos que se han propuesto dilucidar la validez del argumento anselmiano. Muchos filósofos han entendido el argumento como la afirmación de que lo mayor que puede pensarse ha de ser real, pues de lo contrario, faltándole la realidad, no sería lo mayor que puede pensarse, sino simplemente la idea de lo mayor pensable. Lo mayor que puede ser pensado es también, por lo tanto, lo perfecto. Si se trata de un paso de la esencia a la existencia no es, pues, el paso de toda esencia a toda existencia, sino tan sólo el hecho de que, cuando se trata de un ser perfecto e infinito, la existencia está implicada por su esencia. Con esto se refuta ya por el mismo San Anselmo la objeción de

Gaunilo (v.) en su *Liber pro insipiente*. El hecho de que una idea como la de isla perfecta no necesite estar en la realidad no es motivo suficiente, dice San Anselmo, para que deje de estar en ella la perfección infinita misma. Pues entre los dos tipos de perfección hay una diferencia fundamental: lo primero es lo perfecto en su género y es la cualidad de una cosa; lo segundo es lo perfecto en sí, y es la cosa misma. Nada de extraño, pues, que a partir de San Anselmo la posición tomada frente a la prueba sea decisiva para la intelección del sentido de una filosofía. Lo cual no quiere decir que las filosofías que la admiten o las que la rechazan queden por ello unidas de raíz. Basta comprobar los nombres de sus representantes respectivos. Duns Scoto, Descartes, Leibniz, Malebranche, Hegel admiten, con variantes y distintas fundamentaciones, la prueba anselmiana. Con otras variantes y fundamentos, Santo Tomás, Gassendi, Locke, Hume y Kant la rechazan. Indiquemos sumariamente en qué se funda en cada caso la aceptación o el rechazo.

Santo Tomás critica la prueba *(S. theol.*, I, q. II, a 1; también *Cont. gent.*, I, 2). Puesta en forma silogística, luego umversalmente admitida, por el tomismo, se concede la mayor (que por Dios se entiende el ser mayor que puede pensarse), pero se distingue la menor (que dejaría de ser lo mayor y más perfecto que se puede pensar si no existiera actualmente). En efecto, se concede que dejaría de ser lo sumo, pero el hecho de que si no tuviese existencia extramental dejaría de ser lo sumo es admitido sólo en el orden real, no en el orden ideal. Como hemos visto (Dios, *II. Pruebas de su existencia*), la proposición 'Dios existe' es evidente en sí misma *(per se nota quoad se)*, pero no respecto a nosotros (*quoad nos*); por lo tanto, puede demostrarse que Dios existe, pero no por una prueba *a priori*, ni *a simultaneo*, sino únicamente *a posteriori*. De ahí las célebres *quinque viae* que propone Santo Tomás (VÉASE); se parte en cada caso de un efecto, de un grado de perfección, etc., para llegar a la causa primera, al ser perfecto, etc. En las *Quaestiones super Sententiarum (Opus Oxoniense*, I, dist 2, q. 2) Duns Escoto intenta, en cambio, una defensa de la prueba anselmiana, o de diversas formas de esta prueba, siempre que se proceda a modificarla (*colorari*) en algunos respectos. Según Duns Escoto, la prueba en cuestión puede ser modificada o retocada *(coloratur)* del siguiente modo: Lo que existe, es más cognoscible que lo que no existe, es decir, puede ser conocido más perfectamente. Lo que no existe en sí mismo, o en algo más noble a lo cual agrega algo, no puede ser intuido. Pero lo intuible (*visibile*) es más perfectamente cognoscible que lo no intuible; por tanto, el ser más perfecto que pueda conocerse existe. Duns Escoto pone de relieve que para aceptar la prueba anselmiana hay que partir de que Dios es un ser cognoscible sin contradicción; sólo por ser "el ser mayor que puede pensarse" respecto a su esencia, será el "ser mayor" respecto a su existencia. Si el "ser mayor que puede pensarse" estuviese sólo en el entendimiento que lo piensa, podría a la vez existir (ya que lo pensable es posible) y no existir (ya que no le conviene existir por medio de una causa ajena). Para Guillermo de Occam (*Quodlibeta*, I, q. 1) el nombre 'Dios' puede describirse por lo menos de dos modos. Uno es: "Dios es algo más noble y perfecto que cualquier otra cosa distinta de El." El otro es: "Dios es aquello más noble y perfecto que lo cual no hay nada." Si nos atenemos a la primera descripción, no puede probarse conclusivamente, dice Occam, que solamente hay un Dios. No es, en efecto, sabido con evidencia que Dios, entendido en este sentido, existe. La proposición "Dios existe" no es conocida por sí misma, ya que muchos dudan de ella. No puede ser probada partiendo de proposiciones conocidas por sí mismas, pues en todo argumento de este tipo habrá algo dudoso asumido por fe. Tampoco es conocido por experiencia. Si nos atenemos a la segunda descripción, no podemos probar con evidencia la unidad (unicidad) de Dios, y tampoco podemos probar con evidencia la proposición "La unidad (unicidad) de Dios no puede ser probada conclusivamente". En suma, ateniéndonos a la segunda descripción no podemos probar que Dios existe. Que hay Dios, y que Dios es como proponemos que es, es algo que derivamos solamente de la fe *(hoc fide tantum tenemus)*.

La prueba anselmiana fue defendida por Descartes en varios pasajes de sus obras, y especialmente en las *Meditaciones* (III, V) y "Respuestas a las Objeciones" (I, II, IV y V). Hay diferencias entre la prueba anselmiana y la prueba cartesiana en las que no podemos detenernos aquí; sólo pondremos de relieve que Descartes insiste en la idea de infinitud, e indica que mientras es cierto que poseemos la idea de infinito, e inclusive que esta idea es más clara que la de lo finito, tal idea no puede haber surgido de un ser finito, sino que tiene que haber sido depositada en él por un ser infinito, es decir, Dios. Como dijo luego Malebranche, lo finito solamente puede verse a través de lo infinito y "desde" lo infinito. No se trata, pues, tanto de una prueba que va a la existencia partiendo de la esencia (de una cierta y única esencia), sino de la intelección de todo ser desde el nivel de la infinita esencia existente.

Leibniz defiende la prueba introduciendo su conocida corrección: no basta pasar de la idea de ser infinito y perfecto a la realidad, sino que hay que demostrar previamente su posibilidad. Pero como la posibilidad es demostrada, la realidad resulta patente. No hay que mencionar apenas que las direcciones empiristas rechazan enérgicamente la prueba, y que este rechazo se deduce fácilmente de los supuestos del pensamiento de Gassendi, y especialmente del de Locke y de Hume. La separación establecida por este último entre las proposiciones analíticas y las que se refieren a hechos sería suficiente para dar una base a la crítica de la prueba, pero, además, se advierte que un razonamiento *a priori* no puede producir cualquier entidad, ya que no hay ninguna experiencia limitante. En el fondo, por lo tanto, el supuesto último de la aceptación o rechazo de la prueba consiste en la ontología que cada uno de los pensadores tiene por base de su pensar. Una ontología realista está a favor de la prueba; una ontología nominalista, contra ella. Ahora bien, esta indicación no expresa tampoco las bases *especificas* desde las cuales la prueba es tratada. Ello acontece sobre todo en el caso de Santo Tomás y de Kant. El rechazo por Santo Tomás de la prueba anselmiana no es

debido, por supuesto, a un nominalismo, ni tampoco a una idea del *ser* distinta de la tradicional: se trata más bien de una distinción —manifiesta en la menor— entre el ser tal como es concebido por nosotros (lo que se concede) y tal como es realmente (lo que se niega), pues en tal caso la evidencia sólo podría ser una verdad, *nota per se*. El rechazo de ella por parte de Kant, en cambio, es debido a que se pone de relieve con plena madurez una idea del ser en cuyo ámbito no puede inscribirse la prueba ontológica.

Kant escribió que "ser" *(Sein)* no es un predicado real, o sea un concepto de una cosa, sino la posición *(Setzung)* de la cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas. "En el uso lógico —escribe Kant *(K. r. V.*, A 218 / B 266)—, no es más que la cópula de un juicio. La proposición *Dios es todopoderoso* contiene dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y todopoderoso. El término *es* no es por sí mismo todavía un predicado, sino únicamente lo que *pone en relación* el predicado con el sujeto. Ahora bien, si yo tomo el sujeto (Dios) con todos sus predicados (en los que está asimismo incluida la omnipotencia), y digo que *Dios es* o que *Él es un Dios*, no añado ningún predicado nuevo (es decir, ningún concepto-predicado) al concepto de Dios; no hago sino poner el sujeto en sí mismo con todos sus predicados y al mismo tiempo, claro está, el *objeto* que corresponde a mi *concepto*. Ambos deben contener exactamente la misma cosa y, por lo tanto, no puede añadirse al concepto que expresa simplemente la posibilidad nada más por el hecho de que yo concibo (mediante la expresión *es)* el objeto como dado absolutamente." En otros términos, lo real no contiene más notas que lo posible (pensado); cien táleros reales no contienen más (en mi pensar) que cien táleros posibles. Para que haya realidad debe haber un acto de "posición" de ella sin que baste suponer que el objeto está contenido analíticamente en el concepto. Ahora bien, el hecho de que el ser no sea un predicado real trastorna de raíz la posibilidad misma de dar una significación a las proposiciones del argumento ontológico. Según Kant, que en esto estaría plenamente dentro de la línea de Hume, no puede haber separación entre la cosa y la existencia de la cosa; ambas son, decía Hume, una misma realidad, de tal modo que la proposición 'Algo existe' no es la agregación de un predicado, sino la expresión de la creencia ("la posición") en la cosa (Cfr. *Treatise on Human Nature*, I, ii, 6). Con lo cual se niega lo que había constituido el supuesto propio no sólo de la prueba anselmiana, sino también de las formas que le dieron Leibniz y Descartes. El pertenecer la existencia a las perfecciones, el demostrar la posibilidad misma de la idea de perfección absoluta no son en este caso suficientes, pues lo que aquí queda trastornada es la función misma del juicio. En su análisis de la prueba ontológica, Brentano *(Vom Dasein Gottes*, ed. A. Kastil, 1929, págs. 20 sigs.) estima que las consideraciones de Hume son muy profundas, si bien niega que "A" y "existencia de A" sean el mismo pensamiento. "Más bien ocurre —dice Brentano— que en el segundo caso 'A' es unida con la representación de una creencia justificada", puesto que "existencia de A" sería un concepto más complejo de lo que Hume supone. Lo necesario en sí, señala Brentano, puede existir, aunque no se diga en qué consiste. Menos sujeta a objeción es la crítica de Kant, en la cual no se identifica la existencia de una cosa con la cosa ni se supone que la creencia es una clase especial de representación ni se afirma la falta de relación del juicio existencial ni, finalmente, se supone contradictoria la idea de una existencia absolutamente necesaria. En cambio, Brentano no admite el carácter puramente sintético del juicio existencial. Para Kant, el juicio existencial es un juicio categórico en el cual la relación entre sujeto y predicado no es una relación entre dos conceptos, sino entre un concepto que ocupa el lugar del sujeto, y el objeto. Para Brentano, el error de Kant es estimar, como ya Santo Tomás lo hizo (con supuestos distintos), que el juicio es una *comparatio rei et intellectus*, *comparatio* que tendría aquí el mismo sentido del relacionar o *Beziehen* kantiano. La falla de la prueba ontológica sería, pues, la que se deriva de un "paralogismo por equivocación" *(op. cit.*, pág. 39). En efecto, dice Brentano, en todos los nombres hay equivocaciones por triple sustitución (1) cuando la palabra reemplaza la cosa, (2) al concepto, o (3) a la palabra misma. Lo que ocurre con el argumento ontológico es, pues, una confusión: la de una definición nominal con una definición real, y la de un juicio negativo con un juicio afirmativo. En otros términos, en el argumento se supone que Dios es un ser infinitamente perfecto cuando esto presupone lo que se trataba de demostrar, es decir, la existencia de Dios. Con lo cual cabe afirmar que lo que reside en la naturaleza de una cosa no puede decirse *a priori* categóricamente, sino sólo hipotéticamente. La opinión kantiana de que "la absoluta necesidad del juicio no es una necesidad absoluta de las cosas" debe ser, pues, transformada, en la idea de que, en lo que toca al ser perfecto, su verdad es necesaria, aunque no para nosotros apriórica. Así llega Brentano a una delimitación precisa de las posibilidades de la prueba que lo conduce a rechazarla en su formulación tradicional sin por ello caer en una ontología de sesgo netamente nominalista. La conclusión de sus argumentaciones ha sido dada por el mismo filósofo en una serie de proposiciones que definen el concepto de posibilidad dentro del marco de un amplio empirismo. Así, si Dios es verdadero, es necesariamente verdadero; si es falso, es necesariamente falso; si es posible, es necesariamente posible; si no es posible es necesariamente imposible. En otras palabras, si 'Dios es' no es necesariamente falso, es (necesariamente) verdadero que sea.

El análisis de Brentano permite comprender algunos de los más graves problemas lógicos y ontológicos ocultos en la prueba anselmiana, pero ésta ha seguido siendo examinada desde ángulos muy diversos en la filosofía contemporánea. Los que, siguiendo a Hegel, han considerado que "lo finito es algo no verdadero", han rehabilitado la prueba, posiblemente porque el fondo último de ella consiste en la afirmación del infinito actual como realidad positiva y no, como señalaba ya Hegel, la contraposición de la representación y existencia de lo finito con lo infinito. Cuando se ha negado por parte de los idealistas el refuerzo hegeliano

de la prueba, ha sido —como en el caso de Bradley— porque se ha tendido a hacer una distinción entre la perfección teórica —cuya demostración se ha admitido— y la perfección práctica — cuya prueba se ha negado (Cfr. *Appearance and Reality*, págs. 149-50). Algunos han intentado una demostración de lo necesario por lo valioso; así, Lotze señala que, desde este punto de vista, "lo *contingente* connota lo que realmente existe, pero no tiene ninguna significación en virtud de la cual necesite existir"; lo necesario, en cambio, "connota no algo que debe ser algo, sino algo tan incondicionalmente valioso que solamente en virtud de él merece una incondicional existencia". Con lo cual "sólo en este sentido puede decirse que el Principio del Universo es necesario" (*Mikrokosmos*, IX, cap. iv, § 2).

En cuanto a las tendencias empiristas han rechazado por lo general la prueba o han considerado que ella remite, a lo sumo, a un hecho suficiente, pero no a una razón suficiente que sea, además, existente. Pues la razón suficiente sería únicamente de carácter analítico y tautológico, pero no podría jamás tener un fundamento existencial. Así, algunas de las últimas tendencias, a la vez empiristas y analíticas, han rechazado la prueba —y, en general, toda argumentación acerca de un principio trascendente— no sólo por la alegada imposibilidad de su comprobación o verificación empírica, o por las fallas descubiertas en la trama misma de Ja argumentación racional, sino porque las proposiciones contenidas en ella han sido consideradas como carentes de significación, es decir, como pseudo-proposiciones que no se refieren ni a lo lógico-tautológico ni a lo empíricamente comprobable. En cambio, en la medida en que la cuestión del ser siga siendo considerada como capital en la meditación filosófica, un análisis de la prueba —cualquiera que sea el resultado a que conduzca— replanteará siempre de raíz los problemas fundamentales de la filosofía. Desde este punto de vista puede decirse que no resultan tan incompatibles como pudiera parecer a primera vista la *forma* misma de plantear la cuestión por parte de la tradición anselmiana y por parte de las argumentaciones que señalan la necesidad de ir de la cosa al principio. En efecto, el ahonde en los supuestos últimos de la prueba parece obligar a "partir" de la nada, y a decirse que si algo existe, debe existir algo que exista necesariamente. Si hay algo, debe de haber, pues, un principio. Ahora bien, este principio tiene necesariamente que existir, porque justamente existir es para él existir necesariamente. Si, por lo tanto, hay algo, debe de haber un principio necesario. Con lo cual tanto si se parte de la cosa para ir al principio como si se parte de la nada para plantearse el problema de la justificación de la cosa, el problema del principio necesario parece ineludible. Y esta ineludibilidad del principio necesario —correlato de la continua reducción, por lo menos posible, a la nada de todo lo contingente— es lo que hace de la prueba ontológica un tema obligado de toda meditación acerca del ser.

Una interesante defensa del argumento ontológico en época reciente es la que ha presentado Charles Hartshorne (Cfr. bibliografía). Este autor se basa en la idea, que califica de "neo-clásica", según la cual "la perfección no es un estado, un *actus punís*, sino un devenir". La perfección es, en suma, perfectibilidad. Así, cuanto más perfecto es un ser, menos actual es, de modo que "el infinito absoluto de la potencialidad divina" es "la coincidencia (o coextensividad) con la posibilidad como tal". Hartshorne recurre a las leyes de la lógica modal, según la cual decir '*p* es posible' equivale a decir 'necesariamente *p* es posible', y decir 'es posible que *p* es necesario' equivale a decir 'necesariamente *p* es necesario', y estima que es válida la prueba ontológica (que se convierte entonces en "prueba modal") de la existencia de Dios.

Traducción del *Proslogion*, por Roger P. Labrousse, en el volumen *La razón y la je* (Buenos Aires, 1945), con el *Liber pro insipiente*, de Gaunilo, la respuesta de San Anselmo y textos relativos al argumento ontológico, de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Otra trad. al esp. por M. Fuentes Benot, 1957. — Véase también la bibliografía del artículo Dios, en el apartado de las obras relativas a las pruebas de su existencia, y en particular la obra de A. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung der Arguments im Proslogion des heiligen Anselms*, 1909 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, 1-2]. — Sobre la prueba anselmiana y su historia' véase: G. Runze, *Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselms bis auf die Gegenwart*, 1881. — P. Ragey, *L'argument de Saint Anselme*, 1894. — O. Paschen, *Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik*, 1903. — M. Esser, *Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte*, 1905. — O. Jasniewicz, *Der Gottesbegriff und die Erkennbarkeit Gottes von Anselm von Canterbury zu René Descartes*, 1906. — Karl Barth, *Fidens Quaerens Intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, 1931, 2ª ed., 1958. — Herbert Lamm, *The Relation of Concept and Demostration in the Ontological Argument*, 1940 (Dis.). — Julián Marías, San *Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, 1944. — J. L. Springer, *Argumentum ontologicum. Existentiëele interpretatie van het speculatieve Godsbewijs in het Proslogion van S. Anselmus*, 1947 (Dis.). — Olle Herrlin, *The Ontological Proof in Thomistic and Kantian Interpretation*, 1950. — Miguel Cruz Hernández, "Introducción al estudio del argumento ontológico", *Revista de filosofía* [Madrid], XI (1952), 3-86. — F. Borrelli, *L'argomento ontológico nei grandi pensatori*, 1953. — Martial Guéroult, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, 1955. — Simon Moser, *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und ansatz der Ontologie*, 1959 [especialmente Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, neoescolástica, N. Hartmann, M. Heidegger]. — Herbert Hochberg, "St. Anselm's Ontological Argument and Russell's Theory of Descriptions", *The New Scholasticism*, XXXIII (1959), 319-30 [la "teoría de las descripciones", de Russell, refleja, según el autor, las objeciones de Santo Tomás y de Kant]. — Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", *The Philosophical Review*, LXIX (1960), 41-62 [comentarios a este trabajo de Norman Malcolm por R. E. Allen, R. Abelson, T. Penelhum, A. Plantinga, P. Henle y G. B. Matthews en *The Philosophical Review*, LXX (1961), 56-111]. — D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, 1960. — Heinrich Scholz, "Der Anselmische Gottesbeweis" [escrito en 1950-1951], en el volumen del autor *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philoso-*

phie als strenger Wissenschaft, 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel y J. Ritter, págs. 62-74. — Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection, and Other Essays in Neoclassical Metaphysics,* 1962. — Id., id., *Anselm's Proof for God: A Reexamination,* 1962. — Joachim Kopper, *Reflexion und Raisonnement im ontologischen Gottesbeweis,* 1962.

ONTOLÓGICO. Ver ÓNTICO, ONTOLÓGICA (PRUEBA).

ONTOLOGISMO. En un sentido muy general se entiende por "ontologismo", sobre todo en la teoría del conocimiento, la tendencia a considerar de un modo exclusivo y parcial el objeto del conocimiento como el *primo* del cual deriva la legitimidad del conocer mismo. La ontología se convierte entonces en base de la gnoseología y aun de la epistemología. Sin embargo, el ontologismo no coincide exactamente con el realismo filosófico y epistemológico, aun cuando históricamente ha surgido de una oposición terminante a las corrientes idealistas. En efecto, muchas de las tendencias realistas, sobre todo entre las contemporáneas, no son, en el sentido antes apuntado, ontologistas, y mas bien rechazan toda trama ontológica de lo real en virtud de supuestos empíricos y en ocasiones inclusive explícitamente nominalistas. Tal diferencia puede advertirse en el origen mismo de la corriente ontologista, tal como fue explícita y conscientemente admitida por los ontologistas italianos. Gioberti comenzó por contraponer el ontologismo al psicologismo, especialmente de tipo cartesiano, afirmando que este último parte de un dato psíquico interior y deduce lo inteligible de lo sensible, es decir, en último término, la ontología de la psicología. Aun Rosmini, que desde un punto de vista más general puede ser calificado de ontologista, es para Gioberti un pensador demasiado inclinado a la fundamentación "psicológica". Así, aunque la filosofía de Rosmini es, en muchos aspectos, tan ontologista como la de Gioberti, se inclina en lo que toca al conocimiento de Dios por la aceptación de un proceso mediato. En cambio, Gioberti propone un cambio radical respecto a cualquier punto de partida psicológico: el primado, dice, pertenece a lo inteligible, de tal modo que si en el dominio del conocimiento la comprensión del ente es inmediata y directa, en el dominio del ser se puede llegar a sostener inclusive, como hace precisamente dicho autor, que *l'ente crea l'essistente.* Así, en la idea de los ontologistas, el Ser soberano, lo mismo que las ideas eternas y universales de lo creado, constituyen el objeto directo e inmediato de la inteligencia. Por eso se ha calificado también de ontologista al realismo anselmiano de la llamada prueba ontológica (VÉASE), si bien para muchos hay que establecer una clara distinción entre ambos tipos de pensamiento, de suerte que no basta una posición innatista o una adhesión a la posibilidad de la argumentación anselmiana para llamar ontologista a una doctrina. Desde luego, los ontologistas, y no solamente Gioberti y Rosmini, sino toda una serie de pensadores católicos, mantiene que su teoría no identifica a Dios con las ideas universales y eternas, y menos aun hace de Él la "Idea de las ideas", sino que se limita a sostener la inmediata percepción intelectual del Ser soberano en virtud de ser éste el objeto directo y formal de la inteligencia, y aun en virtud de no poder alcanzar la inteligencia ningún otro objeto si no es mediante tal percepción primaria. De ahí que el ontologismo reclame como sus antecesores a una serie de filósofos que, como Platón, San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura y Malebranche, pueden en cierta medida haber sido defensores de semejante tesis. Algunos han opinado que también el Padre Gratry es ontologista, pero es evidente que no sólo rechazó formalmente el ontologismo, sino que, además, y sobre todo, su doctrina de Dios no podría ser admitida por un realismo ontológico como el de Rosmini. En cambio, los adversarios del ontologismo sostienen que no es legítimo tal apoyo en la tradición filosófica; únicamente Malebranche y algunos partidarios suyos —como, por ejemplo, Arthur Collier y John Norris— pueden ser considerados como un antecedente claro del ontologismo contemporáneo al mantener que "vemos todas las cosas en Dios" y, de consiguiente, que éste es la única causa eficiente de todo, incluyendo —lo que es decisivo para este punto— la visión que la mente tiene de las cosas. De hecho, al afirmar Malebranche que Dios contiene el mundo inteligible y los espíritus finitos, tiene que sostener a la vez que éstos están en directa comunicación con aquéllos; por consiguiente, el ontologismo parece encontrarse en la base o dentro de los supuestos de su doctrina. Este es también, por lo demás, el caso del ontologismo italiano y de sus seguidores. Pensar es para ellos aprehender lo inteligible, de tal modo que no puede haber derivación de lo psicológico o gnoseológico a lo ontológico, sino, en todo caso, el proceso inverso.

El ontologismo fue rechazado por la jerarquía católica como heterodoxo. En 1852 se prohibieron algunas obras de Gioberti, y el Decreto de 1861 confirmó la condenación de siete proposiciones, entre las cuales son sobre todo importantes, desde el punto de vista filosófico, las que enseñan el conocimiento inmediato de Dios, la no distinción real de los universales considerados objetivamente respecto a Dios, y la creación producida cuando Dios, por el mismo acto especial por el cual se conoce y se ve como distinto de la creación determinada, produce la criatura. Los ontologistas, que tuvieron adeptos sobre todo en Italia, Francia y Bélgica, alegaron que la condenación sólo afecta al panteísmo, pero no a la doctrina filosófica ontologista, aun cuando las relaciones entre ambos son en muchos casos estrechas, y únicamente una sutil distinción puede cortar ciertas derivaciones panteístas del ontologismo cuando éste es sostenido en un sentido suficientemente radical.

Para la historia general del ontologismo y de la tradición ontologista: A. Fonck, art. "Ontologisme", en el *Dictionnaire de théologie catholique,* de Vacant-Mangenot-Amann, t. XI, cols. 1000-1061. — Para el ontologismo medieval: E. Bettoni, *Il problema délia conoscibilità di Dio nella scuola franciscana,* 1950. — Para el ontologismo de Malebranche: Wilhelm Paul, *Der Ontologismus des M.,* 1907. — Para el ontologismo italiano: C. Prisco, *Gioberti e l'ontologismo,* 1867. — K. Werner, *Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts,* 5 vols., 1884-1886, especialmente vols. II *(Der Ontologtsmus ah Philosophie des nationalen Gedankens)* y III *(Die kritische Zersetzung und spekulative Umbildung des Ontologismus).* — P. Dezza, *L'ontologismo di A. Rosmini e la crítica di S. Sordi,* 1941. — Panteleo Carabellese, *Da Cartesio a Rosmi-*

ni. *Fondazione storica dell'ontologismo critico*, 1946. — S. Scimè, *Il trionfo dell'ontologismo in Sicilia. Giuseppe Romano (1810-1878)*, 1949 [trata asimismo de Gioberti].

Obras de exposición y polémica: F.-A. F. Hugonin, *Ontologie ou étude des lois de la pensée*, 2 vols., 1857. — J. Fabre, *Défense de l'ontologisme*, 1862. — Id., id., *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*, 1864. — Jean Sans-Fiel [pseudónimo], *De l'orthodoxie de l'ontologisme modéré et traditionnel*, 1869. — A. Lepidi, *Examen philosophico-theologicum de ontologismo*, 1864.—J. Kleutgen, *Die Verurteilung des Ontologismus*, 1867. — T. M. Zigliara, *Délia luce intellettuale e dell'ontologismo*, 1874.

Obra de análisis de los supuestos del ontologismo: G. Bonafede: *Le ragioni dell'ontologismo*, 1942.

ONTOSOFÍA. Véase ONTOLOGÍA.

ONTO-TEO-LOGÍA. Heidegger ha hablado de la constitución o estructura onto-teo-lógica de la metafísica *(Identität und Differenz* [1957], parte titulada "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik"). Cada uno de los elementos componentes de dicha expresión es conocido: el "onto", que se refiere al ente (o al ser); el "teo", que se refiere a Dios (o a los dioses); el "logos" que se refiere al saber, o al saber en cuanto "hablar". Además, son conocidos los nombres de las "disciplinas" incluidas en la expresión: ontología (v.) y teología (v.). Sin embargo, al hilo de un análisis de la idea hegeliana, del ser —y especialmente de la equiparación por Hegel de "Ser" con "la Idea absoluta"— Heidegger manifiesta que es menester experimentar en su propio fondo lo que los términos 'ontología', 'teología' (y 'onto-teo-logía') dicen. La estructura "onto-teo-lógica" de la metafísica tiene que revelar por qué en la filosofía han ingresado Dios y el Ser y, además, se han presentado como "objetos" del "logos", como sistema articulado de saberes. Ello solamente puede averiguarse, según Heidegger, por medio de una especie de reviviscencia de la historia del pensamiento occidental en cuanto explicitación de la "duplicidad" en que consiste la "diferencia ontológica" (véase DIFERENCIA; ÓNTICO). Refiriéndose a un texto de Leibniz [Gerhardt, VII, 298 y sigs.], Heidegger indica que "la metafísica corresponde al Ser como λόγος y es, por tanto, en su rasgo capital y en todo caso Lógica, pero una Lógica que piensa el Ser del ente; de consiguiente, la Lógica determina por lo diferente de la diferencia (*vom Differenten der Differenz):* onto-teológica (*op. cit.*, pág. 68). La penetración en la constitución onto-teo-lógica de la metafísica señala un modo posible de contestar a la pregunta: "¿Cómo ingresó Dios en la filosofía?" a base de "la esencia de la metafísica" *(op. cit.*, pág. 70).

OÑA (PEDRO DE) († 1626) nac. en Burgos, ingresó en la Religión de la Merced de la que fue nombrado Provincial de Castilla. Profesó filosofía en un Colegio mercedario de Alcalá y en Compostela. Seguidor en lo fundamental de la tradición tomista, caracteriza la obra de Pedro de Oña su deseo de incorporar a la misma otros elementos, tales ciertas tendencias del humanismo renacentista, así como la amplitud de sus fuentes, entre las cuales incluye los comentaristas griegos del Estagirita. Pedro de Oña se ocupó especialmente de lógica y de física (en sentido aristotélico).

Obras filosóficas principales: *Almae Florentissimae Complutensium Academiae, Commentaria una cum quaestionibus super universam Aristotelis Logicam Magnam dicata*, 1588. — *Super octo libros Aristotelis de Physica abscultatione. Commentaria una cum quaestionibus*, 1593.

OPERACIÓN. Véase OPERACIONALISMO, PROCESIÓN.

OPERACIONALISMO. Aunque la interpretación operacional u operativa de los conceptos no ha sido infrecuente en diversos períodos de la historia de la filosofía —especialmente en aquellos inclinados hacia alguna forma de terminismo—, el operacionismo u operativismo *stricto sensu* surgió formalmente sólo como consecuencia de la reflexión acerca de los nuevos modos del pensamiento físico y en particular acerca del análisis einsteiniano de términos tales como 'simultaneidad', 'medida', etc. Sobre todo ha recibido el nombre de operacionalismo la teoría de P. W. Bridgman, según la cual un concepto físico o, mejor dicho, la significación del concepto está determinada por una serie de operaciones. Si tomamos como ejemplo, dice Bridgman, el concepto de longitud de un objeto, veremos que será posible dar un significado al mismo cuando podamos anunciar cuál es la longitud de tal o cual objeto determinado. Para determinarla, tendremos que llevar a cabo ciertas operaciones. "El concepto de longitud —escribe el citado autor— se halla, pues, fijado cuando quedan fijadas las operaciones por medio de las cuales la longitud es medida. Esto es, el concepto de longitud equivale, y equivale solamente, a la serie de operaciones mediante las cuales es determinada la longitud. En general, entendemos por cualquier concepto nada más que un conjunto de operaciones; *el concepto es sinónimo con la correspondiente serie de operaciones" (The Logic of Modern Physics*, 1927, pág. 5). Así, si el concepto es de carácter físico, como una longitud, las operaciones serán las medidas de la longitud; si se trata de un concepto mental, como el de la continuidad matemática, las operaciones serán de naturaleza mental, es decir, las realizadas cuando determinamos si un agregado dado de magnitudes es continuo. Con la adopción de estas ideas quedan desterrados todos los conceptos "absolutos" —como "espacio absoluto" y "tiempo absoluto"—, y, en general, todos los conceptos que, por no poder ser definidos mediante operaciones, son considerados como carentes de significación. Lo que entendemos por "significación" de un concepto es, en substancia, la descripción de una serie de operaciones posibles. "Si una cuestión específica tiene significación —escribe Bridgman— será posible encontrar operaciones mediante las cuales se dé una respuesta a ella" *(op. cit.*, pág. 28).

El método operacionalista de Bridgman ha sido criticado por Gustav Bergmann y C. G. Hempel (Cfr. arts. cit. en bibliografía) por estimar excesivamente vagas las definiciones del método, y de las operaciones del método, propuestas por Bridgman. Dichos autores han puesto de manifiesto que el concepto de "operación" debe precisarse más de lo que ha hecho Bridgman, y que cuando se han llevado a cabo varias precisiones se descubre que el resultado no es ya una "definición operacional", sino un concepto de verificación (v.) análogo al propuesto por varios neopositivistas. Pero entonces el concepto de "opera-

ción" choca con las mismas dificultades con que ha chocado el concepto (positivista) de "verificación". En efecto, el método operacionalista no es capaz de resolver el problema de los llamados "conceptos disposicionales" (véase DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL) — conceptos tales como "irrompible", "vulnerable", etc. El principal defecto del método operacional, aun introducidas las debidas precisiones, es que define 'significación' como "correspondencia de un enunciado con una operación o serie de operaciones' sin tener en cuenta que la significación es aplicable a sistemas teóricos más bien que a proposiciones simples dentro de tales sistemas.

Poco antes de publicarse las mencionadas críticas el propio Bridgman había escrito un artículo ("The Nature of Physical Concepts", *The British Journal for the Philosophy of Science*, I [1952], en el cual reconoció que su primitiva equiparación de 'significación' con 'serie de operaciones' resultaba poco convincente, ya que la significación de un concepto ofrece, o puede ofrecer, otros aspectos además de los estrictamente "operacionales" (art. cit., pág. 257). A. Cornelius Benjamin (op. *cit.* en bibliografía), que ha seguido a Bridgman más que ningún otro autor, ha indicado que algunas de las dificultades que los críticos han hallado en el operacionalismo se deben a que el propio Bridgman, ya en su primera obra sobre la cuestión, había desarrollado diversos conceptos de "operación" no siempre compatibles entre sí. Parece que podría aclararse el problema distinguiendo entre varios tipos de operaciones: Operaciones manuales (llevadas a cabo con las manos); operaciones instrumentales (lectura de instrumentos físicos o usados en la física); operaciones mentales (analogía y otras); o bien: operaciones simbólicas y operaciones no simbólicas. Sin embargo, todas las clasificaciones hasta ahora propuestas fallan por algún lado. Benjamin propone en lugar de las mencionadas (y algunas otras que se propusieron) la siguiente clasificación de tipos de operaciones: (1) "Operaciones físicas que producen acontecimientos físicos", no teniendo éstos significación cognoscitiva directa; (2) "Operaciones físicas que producen acontecimientos capaces de referirse de nuevo a los acontecimientos que comporta su producción" (con lo cual tales acontecimientos son "signos" de los acontecimientos causales que comporta su producción); (3) "Operaciones que pueden comportar aspectos físicos, pero que son predominantemente de carácter no físico y que encarnan en símbolos lingüísticos" (o sea operaciones que pueden referirse a los acontecimientos que comporta su producción, pero que han sido "liberados" de su base física y se han convertido en "partes de más amplios esquemas simbólicos procedentes de relaciones internas y reglas de uso"). Ejemplos respectivamente de (1), (2) y (3) son: un reloj; el cambio de agujas en un reloj; la hora marcada por las agujas del reloj (*op.* referida, págs. 98 y sigs.).

No obstante las dificultades ofrecidas por el operacionalismo, varios autores contemporáneos han adoptado los conceptos fundamentales de esta tendencia. Entre estos autores podemos mencionar, además de A. Cornelius Benjamin, a Victor Lenzen, Henry Margenau, Philipp Frank e inclusive los dos cuyas críticas hemos reseñado sumariamente: G. Bergmann y Hempel. Ocurre sólo que estos autores han tenido sumo cuidado en definir términos como 'operación', 'concepto', 'significación', etc., y se han dado cuenta de que, como indica Philipp Frank, la llamada "definición operacional" puede ser más o menos directa, de modo que a veces sólo una combinación de conceptos podrá corresponder a una operación simple determinada (*op. cit.* en bibliografía, pág. 5). Casi todos los autores más o menos afectos al operacionalismo han rechazado un uso indiscriminado de operación y del llamado "pensamiento operacional" o "pensamiento operativo". Una cosa es definir cuidadosamente el concepto de operación dentro de cierto contexto bien delimitado, y otra mantener una vaga "filosofía operacionalista" según la cual todo pensar es operacional u operativo. El operacionalismo puede mantenerse, o seguir manteniéndose, en el orden de los conceptos psicológicos, sociales, etc. (por ejemplo, hay elementos de operacionalismo en el behaviorismo), pero se requiere en cada caso una definición precisa de Operación'.

Una síntesis de posiciones operacionalistas ha sido ofrecida por Anatol Rapoport (*op. cit.* en bibliografía). Este autor ha intentado desarrollar lo que considera como un concepto más amplio del operacionalismo, agregando, por lo pronto, a las ideas de Bridgman varias correcciones técnicas, y suplementando dichas ideas con tesis pragmatistas de Dewey, Korzybsky y otros autores. Esto lleva a Rapoport a introducir en su operacionalismo nociones éticas y hasta algunas tesis de carácter "metafísico" — lo último como admisión de la posibilidad de que ciertas cuestiones suscitadas por el operacionalismo impliquen supuestos (o tendencias) metafísicos.

Los escritos pertinentes de P. W. Bridgman han sido mencionados en el texto del artículo. Los dos artículos de Bergmann y Hempel son: Gustav Bergmann, "Sense and Nonsense in Operationism", *The Scientific Monthly*, LXXIX (1954), 210-4, reimp. en *The Validation of Scientific Theories*, 1956, ed. P. G. Frank, págs. 41-52; Carl G. Hempel, "A Logical Appraisal of Operationism", *ibid.*, LXXIX (1954), 215-20, reimp. en *The Validation*, etc., págs. 52-67. Ambos artículos son comunicaciones presentadas en el "Symposium" titulado "The Présent State of Operationalism" (Boston, 1953). — La obra de A. Cornelius Benjamin es: *Operationism*, 1955 [Bannerstone Division of American Lectures in Philosophy, ed. Marvin Farber]. — La obra de Philip Frank es: *Between Physics and Philosophy*, 1941. — La obra de Anatol Rapoport es: *Operational Philosophy*, 1953.

Véase también: Louis Weber *et al.*, *Pensée symbolique et pensée opératrice*, en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1935 [sesión del 21-XII-1935]. — C. C. Pratt, *The Logic of Modern Psychology*, 1939. — Herbert Feigl, B. F. Skinner *et al.*, "Symposium on Operationism", *The Psychological Review*, LII (1954), 251-77.

OPERADOR. Véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR.

OPINIÓN. En la *República* (V, 477 A-480 A), Platón señala que lo que es absolutamente es también cognoscible absolutamente, y que lo que no existe absolutamente no es en ningún respecto conocido. Pero habiendo cosas que a la vez son y no son, es decir, cosas cuyo ser es el estar situadas entre el ser puro y el puro no ser, hay que postular para la comprensión de ellas la existencia de algo intermedio entre la ignorancia, ἀγνοία, y la ciencia, ἐπιστήμη. Lo que corresponde a ese saber intermedio de las

cosas también intermedias es la opinión, δόξα. Se trata, según Platón, de una facultad propia, distinta de la ciencia, de una facultad que nos hace capaces de "juzgar sobre la apariencia" (477 E). Como conocimiento de las apariencias, la opinión es el modo natural de acceso al mundo del devenir y, por lo tanto, no puede ser simplemente desechada. Sin embargo, lo que caracteriza al filósofo es el no ser "amigo de la opinión", es decir, el estar continuamente abocado al conocimiento de la inmutable esencia. La concepción platónica de la opinión permanecía, pues, estrechamente vinculada a la admisión de la existencia y primado del mundo inteligible; no era simplemente una creencia, sino, como hemos visto, una facultad especial e irreductible, algo intermedio para un ser también intermedio. Sin embargo, el carácter probable de la opinión frente a la segura certidumbre de la visión intelectual de lo inteligible ha hecho posible lentamente el tránsito al concepto actual de opinión como algo distinto a la vez del saber y de la duda; en la opinión no hay propiamente un saber, ni tampoco una ignorancia, sino un modo particular de aserción. Esta aserción está tanto más cercana al saber cuanto más probables son las razones en las cuales se apoya; una posibilidad absoluta de estas razones haría coincidir, desde luego, la opinión con el verdadero conocimiento. En todo caso, en la opinión hay siempre, como señalan los escolásticos, un asentimiento, *assensus*, pero un asentimiento donde existe siempre *formido partis oppositae*, temor de lo sustentado por la aserción contraria. Por eso los escolásticos señalan que la razón formal de la opinión, es decir, aquello que la distingue de la certidumbre (VÉASE) es justamente el ser *assensus informus seu cum formidine contradictorii.*

Esta concepción de la opinión se refiere siempre a un sujeto o individuo que la sustenta. Distinto es el caso, en cambio, cuando se trata de la llamada opinión pública, investigada sobre todo por la sociología. La opinión es entonces un fenómeno social que no se halla situado en el mismo plano del saber o de la certidumbre, sino que expresa más bien una forma especial de comportamiento. La "opinión pública" es por esto más un modo de actuar que de pronunciarse sobre la realidad, aun cuando se trate de un actuar que implica su manifestación en ciertos pronunciamientos. Sin embargo, el pronunciamiento de esta opinión no se refiere, como el enunciado, a un objeto, sino que se refiere a la realidad misma que se pronuncia. Mientras la opinión individual es un acto intencional, la opinión pública es un estado y ella misma se convierte, dentro de una investigación sociológica o histórico-filosófica, en objeto de cualquier posible opinión en el sentido primeramente mentado.

Sobre el concepto de opinión en Platón y Aristóteles: **O. Ihm,** *Ueber den Begriff der Platonischen* δόξα *und deren Verhältnis zum Wissen der Ideen,* **1877. — L. M. Régis,** *L'opinion selon Aristote,* **1935. — Jürgen Sprute,** *Der Begriffder in der Platonischen Philosophie,* **1962 [Hypomnemata, 2]. — Sobre creencia y opinión: John Laird,** *Knowledge, Belief, and Opinion,* **1931. — Sobre la opinión pública: G. Ellinger,** *Das Verhältnis der öffentlichen Meinung zur Wahrheit und Lüge im 10. 11. 12. Jahr.,* **1884. — Gabriel Tarde,** *L'Opinion et la foule,* **1901. — Wilhelm Bauer,** *Die öffentliche Meinung und ihre geschichtliche Grundlagen,* **1914. — Id., id.,** *Die öffentliche Meinung in der Weltgeschichte,* **1930. — Ferdinand Tönnies,** *Kritik der öffentlichen Meinung,* **1922. — William Albig,** *Public Opinion,* **1939. — Sobre ciencia y opinión: Bernardino Varisco,** *Scienza e opinioni,* **1901. — Sobre el poder y la opinión: A. Sauvy,** *Le pouvoir et l'opinion,* **1949. — Id., id.,** *L'opinion publique,* **1956.**

OPOSICIÓN. Estudiamos la noción de oposición (I) en la lógica y (II) en la metafísica.

I. La oposición en la lógica. Es menester distinguir entre la oposición en los términos y la oposición en las proposiciones. La *oposición en los términos* ha sido analizada por Aristóteles en *Cat.,* X 11 b. 15 - 13 b 35, así como en *Top.,* II, 109 b 18-25 - 113 b 1-15 y en varios pasajes de la *Met.* El texto principal es el primero; en él son considerados los opuestos, ἀντιθέσεις, como uno de los postpredicamentos (VÉASE). Según el Estagirita, las acepciones habituales de la oposición son:

(1) Oposición de *términos relativos,* o de *lo relativo,* πρὸς τί (como del doble a la mitad);

(2) Oposición de *términos contrarios, o de lo contrario* ἐναντία (como del mal al bien);

(3) Oposición de *la privación a la posesión,* κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν (como de la ceguera a la vista);

(4) Oposición de *la afirmación a la negación,* o de *lo contradictorio,* κατ' ἀντίφασιν (como de 'está sentado* a 'no está sentado' o de 'justo' a 'no justo').

Siguiendo a Aristóteles, los escolásticos han estudiado la oposición *(oppositio)* en los términos o, como se dice también, en las ideas en tanto que ideas no asociables. La oposición expresa la repugnancia de una idea respecto a otra idea o de una cosa respecto a otra cosa. Hay asimismo cuatro especies de oposición:

(1a) Oposición *contradictoria* (entre una idea o una cosa y su negación). *Hombre y No hombre* son ideas contradictorias;

(2ª) Oposición *privativa* (entre la forma o propiedad y su ausencia en el sujeto). *Visión y ceguera* en el hombre son ideas opuestas privativas;

(3ª) Oposición *contraria* (entre las ideas o las cosas bajo el mismo género, pero sin poder unirse simultáneamente bajo un mismo sujeto). *Virtud y vicio* son ideas opuestas contrarias;

(4a) Oposición *relativa* (entre dos o más entes articulados de acuerdo con un mismo orden). *Padre* e *hijo* son ideas opuestas.

La *oposición en las proposiciones* es estudiada en las proposiciones categóricas y en las proposiciones modales. Consideremos ante todo las primeras.

La *oposición en las proposiciones categóricas* es analizada por Aristóteles en *De int.,* IV 17 a 37 - 18 a 13 y en *An Pr.,* II 63 b 21 - 64 b 27. Exponemos a continuación el resultado del análisis aristotélico tal como ha sido elaborado por los escolásticos.

Señalemos ante todo que algunos escolásticos consideran que la oposición en las proposiciones es derivable de la oposición en los términos o ideas. Esta tesis se apoya en la ambigüedad con que es estudiada la oposición en *Cat., Top y Met.* — a diferencia de la claridad con que aparece en *De int.* No dilucidaremos este problema, pero señalaremos que aunque se puede mostrar dicha derivación en los textos del Estagirita

es conveniente en lógica mantener la diferencia entre la oposición en los términos y la oposición en las proposiciones.

La oposición en las proposiciones categóricas es definida como la afirmación y negación de la identidad del predicado y el sujeto, llamada asimismo afirmación y negación del mismo predicado con respecto al mismo sujeto: *affirmatio et negatio ejusdem de eodem*. Ejemplo de oposición de proposiciones es la que hay entre la proposición 'Juan es prudente" y 'No es verdad que Juan sea prudente'. Debe tenerse presente que las proposiciones opuestas no son lo mismo que las proposiciones dispares. En estas últimas no hay oposición lógica, la cual se expresa mediante el uso de las partículas 'es' ['es el caso que'] y 'no es' ['no es el caso que'].

Los lógicos establecen varias clases de oposición lógica entre proposiciones. Teniendo presente los tipos de proposiciones designadas con las letras 'A', 'E', T, 'O' (véase PROPOSICIÓN), tenemos tres clases de oposición.

(1b) Oposición *contradictoria*. Es la oposición entre A y O y entre E e I. Las proposiciones se oponen no sólo en cualidad (v.), sino también en cantidad (v.).

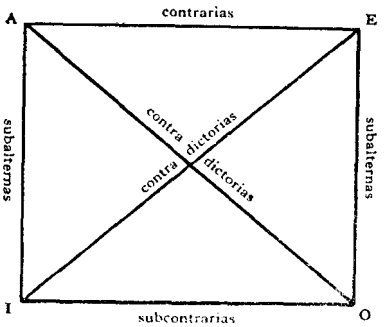
(2b) Oposición *contraria*. Es la oposición entre A y E. Las proposiciones se oponen en cualidad, pero no en cantidad, siendo ambas universales.

(3b) Oposición *subcontraria*. Es la oposición entre I y O. Las proposiciones se oponen en cualidad, pero no en cantidad, siendo ambas particulares.

No debe confundirse la negación de una proposición con la negación de uno de sus términos. Así, por ejemplo, siendo O contradictorio con A, O equivale a la negación de A, no a la negación de un término de A.

La oposición de las proposiciones A, E, I, O se esquematiza en el cuadro de la segunda columna, llamado *cuadro de oposición*.

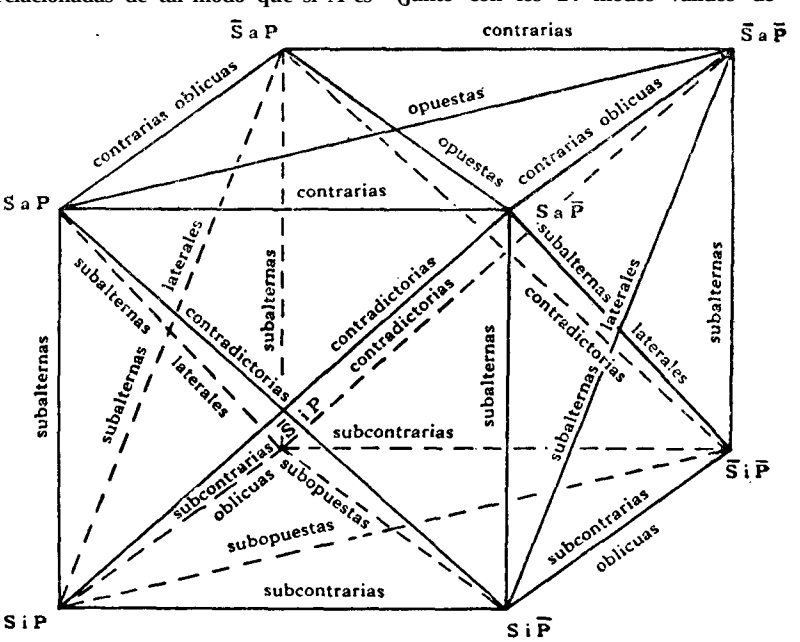
Se observará que hay una relación de "oposición" —la *subalterna*— entre A e I y entre E y O que no había sido mencionada. Es porque no es, propiamente hablando, una "oposición" lógica, sino verbal. Hay en ella relación entre una proposición más universal y una proposición menos universal. Las proposiciones subalternas son proposiciones (afirmativas o negativas) que difieren *sólo* en la cantidad. Cuando a veces se dice que hay cuatro clases de oposición, se entiende 'oposición' (lógica) en sentido impropio.



Del cuadro en cuestión se deriva que A y O y E e I (relación contradictoria) están opuestas de tal forma que las dos no pueden ser a la vez verdaderas y las dos no pueden ser a la vez falsas; que A y E (oposición contraria) están opuestas de tal modo que las dos no pueden ser a la vez verdaderas, pero las dos pueden ser a la vez falsas; que I y O (oposición subcontraria) están opuestas de tal modo que las dos pueden ser a la vez verdaderas, pero las dos no pueden ser a la vez falsas; y que A e I y E y O (relación subalterna) están relacionadas de tal modo que si A es verdadera, I es verdadera, si E es verdadera, O es verdadera, pero si I es verdadera A no es necesariamente verdadera, y si O es verdadera E no es necesariamente verdadera. Información complementaria sobre estos puntos en Contradictorio, Contrario, Subalterno y Subcontrario (VÉANSE).

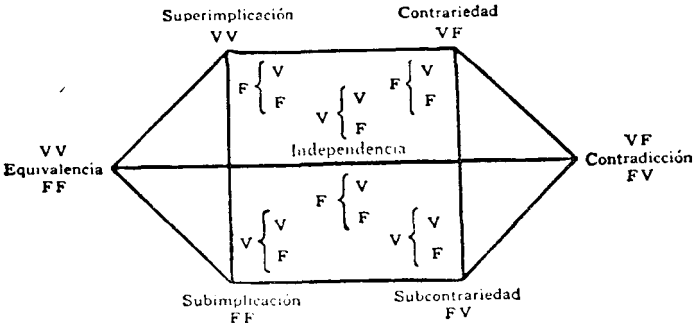
La validez de la relación subalterna depende de la adopción de la interpretación existencial de A y de E que hemos analizado en el artículo Proposición (v.). La relación mencionada no es válida dentro de la interpretación no existencial de A y de E. Advertimos, con todo, que estas opiniones no son admitidas por todos los autores; así, algunos de los pensadores del llamado grupo de Oxford (v.), especialmente Strawson y Hart, sostienen que el cuadro aristotélico sigue siendo válido sin necesidad de introducir ninguna cláusula existencial en A y en E que haga de estas proposiciones proposiciones existenciales. Arguyen dichos autores que las sentencias A, E, I, O son usadas por los lógicos de tendencia aristotélica dentro de un contexto que presupone la no vacuidad de los sujetos de los enunciados. Nos referimos con más detalle a esta cuestión en el citado artículo Proposición.

El cuadro de oposición (a veces se llama también *cuadro de oposiciones y cuadro lógico)* ha sido formalizado (junto con los 24 modos válidos de



silogismo categórico) por Ivo Thomas en el artículo "The Logical Square and Modes of Categorical Syllogism" *(Contemplations presented to the Dominican Tertiaries of Glasgow 1924-1929* [1949]). Resumen del mismo, en *The Journal of Symbolic Logic,* XVI (1951), 74-5.

Entre diversas otras figuras usadas en relación con nuestro problema mencionamos aquí dos: la de H. Reichenbach y la de John J. Doyle. En su artículo "The Syllogism Revised" (*Philosophy of Science,* XIX [1952]), Reichenbach ha presentado un *cubo*



de oposición (ver página anterior).

Las letras 'S' y 'P' representan clases; las letras 'a' e 'i', expresiones de clases; el signo '—' colocado encima de una letra se lee 'no'. Los esquemas que figuran en las ocho esquinas de los cubos son las relaciones que pueden construirse para dos clases, S y P.

En su artículo "The Hexagon of Relationships" *(The Modern Schoolman,* XXIX [1952], 93-4), J. J. Doyle ha presentado un *hexágono* que marca las relaciones entre las propias relaciones. Se simbolizan la contrariedad, la contradicción, la Subcontrariedad, la superimplicación, la Subimplicación, y también la equivalencia y la independencia. (Ver hexágono en esta página.)

'V' y 'F' se leen respectivamente "Verdadero', 'Falso'. Las definiciones deben leerse como se indica a continuación.

Equivalencia. Si la primera proposición es verdadera, la segunda es verdadera; si la primera es falsa, la segunda es falsa. Así, 'Todos los hombres son mortales' es equivalente a 'Ningún hombre es inmortal'.

Superimplicación. Si la primera proposición es verdadera, la segunda es verdadera; si la primera es falsa, la segunda puede ser verdadera o falsa. Así, 'Todos los hombres son mortales' es un superimplicado de 'Algunos mortales son hombres'.

Contrariedad. Si la primera proposición es verdadera, la segunda es falsa; si la primera es falsa, la segunda puede ser verdadera o falsa. Así, 'Todos los hombres son mortales' es contrario a 'Ningún hombre es mortal'.

Contradicción. Si la primera proposición es verdadera, la segunda es falsa; si la primera es falsa, la segunda es verdadera. Así, 'Todos los hombres son mortales' es contradictorio con 'Algunos hombres son inmortales'.

Subcontrariedad. Si la primera proposición es verdadera, la segunda puede ser verdadera o falsa; si la primera es falsa, la segunda es verdadera. Así, 'Algunos hombres son mortales' es subcontraria de 'Algunos hombres son inmortales'.

Subimplicación. Si la primera proposición es verdadera, la segunda puede ser verdadera o falsa; si la primera es falsa, la segunda es falsa. Así, 'Algunos hombres son mortales' es un subimplicado de 'Todos los hombres son mortales'.

Independencia. Si la primera proposición es verdadera, la segunda puede ser verdadera o falsa; si la primera es falsa, la segunda puede ser verdadera o falsa. Así, 'Todos los hombres son mortales' es independiente de 'Todos los mortales son hombres'.

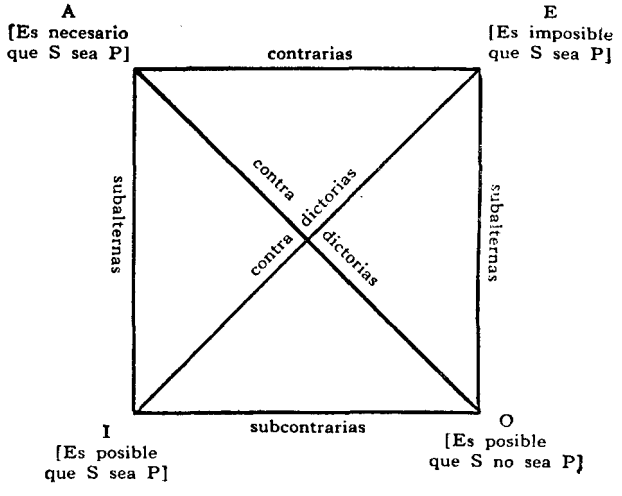
En la lógica cuantificacional moderna las relaciones de oposición entre proposiciones categóricas son presentadas bajo forma de leyes. Las relaciones de oposición a que nos hemos referido al presentar el llamado cuadro de oposición son llamadas *leyes de oposición aristotélica.* Son expresadas por medio de los cuatro siguientes Incondicionales:

$$(x)\ (Fx \supset Gx) = \sim (Sx)\ (Fx\ .\ \sim Gx),$$
$$(x)\ (Fx \supset \sim Gx) = \sim (\exists x)(Fx\ .\ Gx),$$
$$(\exists x)(Fx\ .\ Gx) = \sim (x)\ (Fx \supset \sim Gx),$$
$$(\exists x)(Fx\ .\ \sim Gx) \equiv \sim (x)\ (Fx \supset Gx).$$

Las llamadas *leyes de oposición simple* son expresadas por medio de los siguientes cuatro bicondicionales:

$$\sim (x)\ Fx = (\exists x) \sim Fx,$$
$$\sim (Sx)\ Fx = (x) \sim Fx,$$
$$(x)\ Fx = \sim (\exists x) \sim Fx,$$
$$(\exists x)\ Fx = \sim (x) \sim Fx.$$

Para la lectura de estas fórmulas véase los artículos CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR;



NOTACIÓN SIMBÓLICA y PROPOSICIÓN.

Trataremos ahora la *oposición en las proposiciones modales* (véase MODALIDAD). Fue estudiada por Aristóteles *(De int.,* 22 a 34 - 23 a 25) y elaborada por los escolásticos y ló-

gicos de otras tendencias. El cuadro de oposición que presentan los tratados de lógica aristotélico-escolástica es el que se ve en la página anterior.

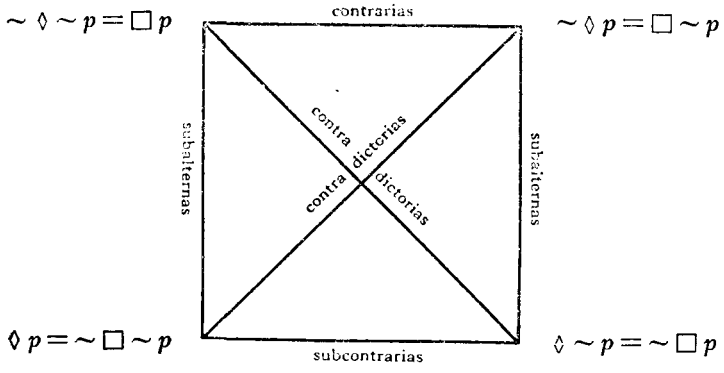
Como indica Maritain *(Petite logique* [1923], II, 2, C) este cuadro se basa en abstraer la cantidad del *dictum y* en considerar sólo la cantidad del *modus,* la cualidad del *modus y* la cualidad del *dictum.* Además, hay que suponer que 'contingente' es equiparable a 'posible' y que los siguientes cuatro pares de proposiciones a la izquierda pueden ser expresados por las cuatro proposiciones a la derecha:

Es imposible que no sea
No es posible que no sea } por *Es necesario que sea*

Es necesario que no sea
No es posible que sea } por *Es imposible que sea*

No es imposible que sea
No es necesario que no sea } por *Es posible que sea*

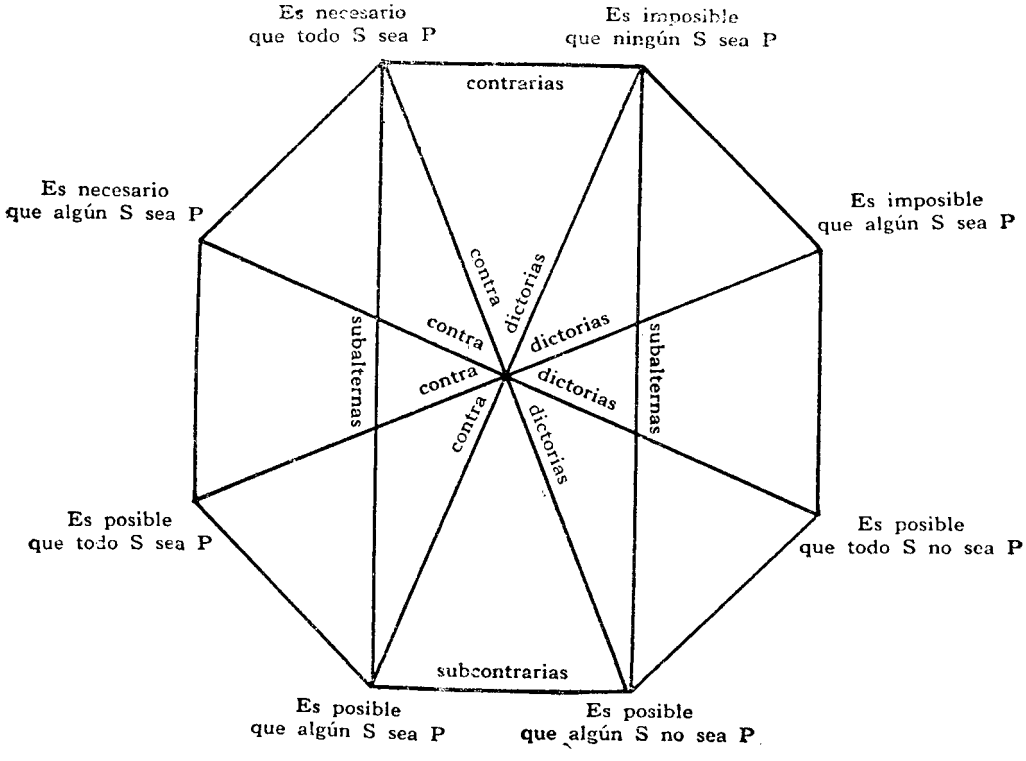
No es imposible que no sea
No es necesario que sea } por *Es posible que no sea*



Si se tiene en cuenta también la cantidad del *dictum,* ver el cuadro de oposición al pie de la página.

El cuadro de oposición en las proposiciones modales, presentado por Łukasiewciz (1953) [a la der.], es análogo al primero de los contenidos en este artículo, pero evita las ambigüedades en él inherentes usando el simbolismo moderno. Empleamos los signos modales de C. I. Lewis a que nos hemos referido en Modalidad (VÉASE) y en Notación (v.) simbólica.

II. La oposición en la metafísica. Varias formas de dualismo (v.) y de pluralismo (v.) metafísicos emplean la noción de oposición. Entienden por ella el modo de relación entre realidades contrarias. Tales realidades son concebidas por lo común como interdependientes. En algunas ocasiones la interdependencia de las realidades contrarias es estimada por el metafísico como la explicación del movimiento de los entes. En otras ocasiones no se introduce tal supuesto. Ejemplos del primer caso son: la oposición entre la atracción y la repulsión (entendidas en sentido metafísico); la oposición entre el ser y la nada. Ejemplos del segundo son: la



oposición entre la extensión y el pensamiento; la oposición entre lo finito y lo infinito.

La noción de oposición metafísica ha sido usada por muchos pensadores. Los más ilustres antecedentes son Heráclito y el Platón de los últimos diálogos. De un modo explícito fue presentada por Nicolás de Cusa, para el cual una de las cuestiones filosóficas centrales consiste en descubrir una *coincidentia oppositorum*. El filósofo moderno que más frecuente uso ha hecho del concepto de oposición metafísica, Hegel, ha seguido una vía análoga a la de Nicolás de Cusa. Para Hegel, la oposición *(Gegensatz)* es "la determinación propia de la esencia" *(Logik,* II Abs. I, i B 2; Glöckner, 4:505). Esto significa que "la diferencia cuyos aspectos *indiferentes* constituyen simplemente *momentos* de una unidad negativa, es la *oposición*" (*ibid.*, Glöckner, 4:525). En suma, la oposición metafísica supone el encuentro de los contrarios y, según Hegel, la superación de la lógica de la identidad.

No es necesario, sin embargo, admitir el carácter dialéctico de la oposición metafísica. Renouvier ha usado, por ejemplo, el concepto de oposición en un sentido menos especulativo. A su entender, las oposiciones no se "encuentran" nunca. Por el contrario, el filósofo no tiene más remedio que *decidirse* por una de las realidades opuestas, es decir, por uno de los términos del dilema (v.).

Las posiciones adoptadas en el problema de la oposición son muy varias. Las esquematizamos del siguiente modo: (1) Posición de quienes consideran que el problema de las oposiciones metafísicas carece de significación; (2) Posición de quienes admiten la oposición en el sentido de Hegel; (3) Posición de quienes admiten la oposición en el sentido de Renouvier; (4) Posición de quienes consideran toda realidad "opuesta" a la realidad metafísica principal como "contradictoria" o simplemente como "aparente".

Véase también CONTRADICCIÓN, POLARIDAD.

OPZOOMER (CORNELIS WILLARD) (1821-1892), nacido en Rotterdam, fue (1846-1890) profesor de filosofía en Utrecht. Partidario en su primera época del idealismo alemán y en particular del panenteísmo de Krause, recibió luego la influencia del positivismo, que le hizo rechazar toda metafísica, por lo menos en cuanto pretensión de rigurosa ciencia. Opzoomer puede ser considerado ,como un empirista naturalista, pues reduce toda ciencia del espíritu a una ciencia natural, pero tal reducción no afecta, a su entender, al territorio de la acción moral y a la esfera religiosa, que se encuentran más allá de toda ciencia y, por lo tanto, poseen su propio fundamento. Opzoomer llegó, finalmente, a reconocer inclusive a dichos órdenes la posibilidad de proporcionar un conocimiento unitario sobre el mundo y la vida, conocimiento en el cual deben insertarse los saberes científicos particulares vivificados por una concepción ética inclinada al optimismo.

Obras principales: *De naturall obligatione,* 1846 (dis.). — *De leer van god bij Schelling, Hegel, Krause,* 1846 *(La doctrina de Dios* [la teología] *en S., H., K.).* — *De weg der wetenschap. Een Handboek der Lógica,* 1851 *(El camino del saber. Manual de lógica).* Este libro fue refundido en el volumen *Het wezen der kennis. Een Leerboek der Lógica,* 1863 *(La esencia del conocimiento. Manual de lógica).* — *De philosophica natura,* 1852. — *Wetenschap en wijsbegeerte,* 1857 (*Ciencia y filosofía*). — *De waarheid en hare kenbronnen,* 1859 *(La verdad y sus fuentes).* — *De godsdienst,* 1867 *(La religión).* — *Losse Maden,* 3 vols., 1886-1887 (*Hojas sueltas*).

ORACIÓN. Véase DISCURSO, PROPOSICIÓN, SENTENCIA.

ORACULA CHALDAICA. Véase ORÁCULOS CALDEOS.

ORÁCULOS CALDEOS. Dentro de las religiones de misterio que se extendieron por el mundo helenístico-romano especialmente a partir del siglo I antes de J. C., podemos incluir los misterios filosóficos, especialmente importantes para el historiador de la filosofía, por cuanto se relacionaron pronto con diversas tendencias: neopitagorismos, platonismo ecléctico, sincretismo, etc., y luego gnosticismo. Pueden ser definidos como misterios que no se limitan a la prescripción de una serie de ritos, sino que implican una doctrina sobre el universo y en particular sobre el puesto del alma dentro del mismo. Común a todos estos misterios filosóficos era la idea de que el alma había vivido anteriormente en un lugar celeste y que de allí descendió (o cayó) a la tierra después de atravesar una serie de círculos. Mezclada con la materia, su destino consiste en regresar a su lugar originario, a cuyo fin debe purificarse de toda mancha. Los símbolos y los ritos constituyen la explicación de este destino y a la vez el camino para la liberación de la morada terrestre. Ahora bien, los llamados *Oracula Chaldaica (Oráculos caldeos)* tuvieron en estas concepciones una influencia predominante. Procedentes del siglo II después de J. C. forman un poema en el cual se mezclan —con motivos órficos, platónicos, pitagóricos, gnósticos y aun estoicos— todos los temas antes señalados: descripción del universo como formado por círculos concéntricos, del alma como ser descendente y ascendente, de la materia como prisión y mancha, de los astros como divinidades a las cuales se incorpora el alma que, después de las purificaciones, regresa a su "patria originaria". Muchas de las concepciones que se desarrollaron en los sistemas gnósticos —nostalgias, arrepentimientos, caída, regreso, etc.— y que fueron combatidas por Plotino se hallan expresadas en los *Oráculos.* Éstos presentaban a Pitágoras como el ejemplo máximo del sabio —de hecho, del sabio-dios— por lo cual puede relacionarse la doctrina expresada en los *Oráculos* —surgida probablemente antes de la fecha que se atribuye a los mismos— con la expansión de la llamada religión de misterios neopitagórica, que tuvo una basílica en Roma en la época del emperador Claudio.

Edición de los Oráculos por W. Kroll, *de Oraculis Chaldaicis* 1894 [Breslauer Philologische Abhandlungen, VII, 1]. — Véase W. Theiler, *Die chaldäische Orakel und die Hymnen des Synesios,* 1942. — A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* especialmente vol. III, 1945.

ORATORIA. Véase RETÓRICA.

ORDEN. Como disposición o arreglo, el orden es, según Aristóteles, una de las formas o clases de la medida (*Cat.*, 8, 8b 27; también *Met.*, Δ, 19, 1026b 1). Ésta debe entenderse, sin embargo, en sentido "ontológico" y no sólo como arreglo especial de cosas entre sí o de las partes entre sí de una cosa. Por eso Aristóteles vincula el orden en tanto que

disposición, διάθεσις, con el hábito (VÉASE), ἕξις, y supone que la diferencia fundamental entre ambos reside en la menor permanencia del primero. Desde este punto de vista puede entonces decirse *también* que el orden es una determinada relación recíproca de las partes: *relatio partium ad invicem.* Esta es la opinión que se atribuye a San Agustín y a Santo Tomás, aun cuando estos dos autores no conciban siempre exactamente del mismo modo la noción de "orden". Resumiremos brevemente ambas concepciones.

Para San Agustín, el orden *(ordo)* es uno de los atributos que hace que lo creado por Dios sea bueno. Dios ha creado las cosas según forma, medida y orden (*species, modus, ordo*). El orden es una perfección. Desde el punto de vista metafísico, el orden es (o aparece como) la subordinación de lo inferior a lo superior, de lo creado al Creador. Si no hubiera tal subordinación —si, por ejemplo, lo inferior "se rebelara" contra lo superior—, no habría orden, sino "desorden". San Agustín usa el término 'orden' en varios contextos importantes; por ejemplo, para definir la virtud, la cual es un *ordo amoris* u "orden del amor" *(De civ. Dei,* L, xv, 22); en verdad, "el orden es amor", *ordo est amoris (De doct. christ.,* I, 27).

Hemos reproducido la definición que da Santo Tomás de 'orden' — "cierta relación recíproca de las partes". Teológica y metafísicamente, esta definición presupone la jerarquía ontológica a que se refiere San Agustín (Cfr. *supra*). Pero la noción de orden en Santo Tomás es compleja. Como señala Brian Coffey (art. cit. en bibliografía), la fórmula en cuestión, que Eisler menciona en su *Wörterbuch der Philosophie,* como la definición tomista de orden dada en In *XI Met.,* lect 12 (ed. Cathala, Nº 2377), es de algún modo una definición de 'orden'. Pero es también, y más particularmente todavía, una definición de *situs.* La frase completa de Santo Tomás al respecto es: *Positio vero non addit supra ubi, nisi ordinem partium determinatum, quae nihil est quarrt determinata relatio partium ad invicem.* Rectamente entendido, el orden incluye algún modo del "antes" y del "después": *includit in se aliqucm modus prions et posterioris* (S. *theol.,* II-II^{ae}, q. XXVI a 1). De ahí que Brian Coffey proponga como definición del término *ordo* en el lenguaje de Santo Tomás una fórmula compuesta de los varios elementos que éste distingue; el orden sería entonces "la disposición de una pluralidad de cosas u objetos de acuerdo con la anterioridad y la posterioridad en virtud de un principio". En todo caso, lo fundamental para nosotros es entender que la relación de las partes respecto a un espacio —que es para los modernos la primera imagen que suscita la palabra "orden"— está en la concepción "clásica" vinculada y aun subordinada a la relación respecto a la clase a la cual pertenecen las partes y, en último término, respecto a la idea.

En todo caso, parece haber una diferencia notoria entre la concepción "medieval" del orden (ya sea agustiniana, ya tomista, ya ambas) y muchas de las concepciones "modernas". Según Paul Ludwig Landsberg, el concepto medieval del orden "no se refiere, en modo alguno, en su esencia, a una pluralidad de cosas reales y a sus relaciones en las formas variadas de la separación, como ocurre con el concepto moderno. Una sola cosa aislada puede como tal estar bien Ordenada', ser justa, siempre que tenga con su idea, preexistente en Dios, la relación de adecuación *(Die Welt des Mittelalters und Wir,* 1922 [en trad. esp.: *La Edad Media y nosotros,* 1925, pág. 142]. El concepto moderno del orden "se refiere a una relación de realidades entre sí; el medieval, a la relación completamente distinta de la cosa real con su idea" *(loc. cit.).* En la época moderna, por consiguiente, el orden sufre un proceso de desontologización y de cuantificación que lo convierte en una "disposición" geométrica y numérica y, desde luego, a partir del predominio del análisis, reducible siempre a la última. Cierto es que en algunos casos el orden dentro del pensamiento moderno es entendido nuevamente en un sentido muy aproximado al griego y al medieval: la conocida afirmación de Spinoza respecto a que el *ordo et connexio idearum* son los mismos que el *ordo et connexio rerum* (*Eth.,* II, prop. vii) se halla dentro de un concepto "ontológico" del orden. Lo mismo, y a mayor abundamiento, puede decirse de Leibniz. Que el mundo esté "ordenado" significa para este autor primariamente que está, por así decirlo, ontológicamente jerarquizado (véase JERARQUÍA). Hay orden, porque hay un principio de ordenación según el cual "cada cosa está en su lugar". Dicho sea de paso, en esta concepción ontológica del orden se funda en gran parte el optimismo (v.) de Leibniz. Ello no quiere decir que Leibniz tenga en cuenta solamente el orden "ontológico"; quiere decir más bien que este orden es el fundamento de todas las demás especies de orden — el físico, el matemático, etc. Es interesante advertir que en este como en muchos otros respectos Leibniz trata de unir el pensamiento tradicional con el moderno; el orden es una jerarquía, pero también una serie — o, si se quiere, es una jerarquía porque es una serie, y toda serie es de algún modo "jerárquica". También es interesante ver que Leibniz anticipa aquí ciertas tendencias posteriores, tendencias que podríamos llamar "topológicas" y que consisten *grosso modo* en concebir toda serie como un "cierto orden". También es "ontológica" la idea de orden en Wolff. Este autor define 'orden' como *similitudo obvia in modo, quo res juxta se invicem collocantur, vel se invicem consequuntur* (*Ontologia,* § 472) y trata la noción de orden en relación con las de verdad y perfección.

Lo que podría llamarse "desontologización" de la idea de orden en la edad moderna no equivale, pues, a decir que en toda la edad moderna la idea de orden es independiente de la de jerarquía "ontológica". Por un lado, hay las "excepciones" antes reseñadas. Por el otro lado, muchos pensadores modernos siguen teniendo en cuenta la idea de orden como orden del ser, *ordo essendi.* Pero de acuerdo con cierta tendencia a subrayar las cuestiones del conocimiento frente a las cuestiones sobre la realidad (véase FILOSOFÍA MODERNA), parece como si "orden" fuera primariamente para muchos autores modernos un orden del conocer, *ordo cognoscendi.* Además, se tiene menos en cuenta —como cuestión central— el orden sobrenatural para insistir en el orden natural. El orden, en suma, parece residir "en las cosas mismas" en cuanto son "conocidas". De ahí el paso de la idea de orden a la de regularidad (y de uniformidad) de la Naturaleza.

Se ha hablado también a veces de

un "orden del amor" y de un "orden del corazón". Estos conceptos, inspirados principalmente en San Agustín, han sido elaborados por Pascal y en la época contemporánea por Max Scheler. Se trata en este caso de un "orden" fundado en valoraciones y en actos de preferencia y repugnancia que se supone tienen un fundamento "objetivo", pero no forzosamente racional. Se ha hablado asimismo de un "orden vital". Este último concepto se debe a Bergson. Supone este filósofo que por lo común el orden es concebido como un orden matemático, y que este orden es estimado como el positivo. Así, la mente concibe la posibilidad de un desorden al cual se sobrepondría el orden geométrico. En opinión de Bergson, la teoría del conocimiento se centra justamente en el supuesto de la posibilidad de una ausencia de orden y, consiguientemente, en el problema de la posibilidad de la sumisión de una realidad al "orden". Ahora bien, el desorden es, en última instancia, el calificativo que recibe un orden no esperado. En rigor, hay dos especies de órdenes, que hacen surgir la idea de desorden cuando la mente va al encuentro de una de ellas y topa con la otra. La idea de desorden es así una simple idea práctica: el resultado de una decepción del espíritu, pero no la expresión de una ausencia de algo positivo. Los dos órdenes son, según Bergson, el vital y el inerte, el "querido" y el "automático", el hallado por el espíritu cuando progresa en la forma de la tensión y el encontrado por él cuando, invirtiendo la dirección anterior, se inclina a la extensión. Y el sentido común advierto su separación y también su unión cuando habla igualmente del orden de los fenómenos astronómicos y del orden de una sinfonía, que no es determinación absoluta, sino, por el contrario, absoluta imprevisibilidad. Análogamente a lo que ocurre con la nada, no hay un desorden de derecho y un posible orden que habría que explicar y que constituye un problema; la contingencia de uno de los órdenes es sólo contingencia con respecto a su contrario, pero jamás contingencia absoluta. La ausencia de orden es entonces, cuando la concibe el pensamiento y no expresa una situación de la vida práctica, un mero verbalismo sin contenido; el desorden es negación de un orden y, *por consiguiente,* implica admisión del orden contrapuesto. El problema fundamental de la teoría del conocimiento —cómo organiza el entendimiento la incoherente diversidad de lo dado— y sobre todo el problema kantiano son considerados por Bergson a causa de ello como pseudo-problemas.

De naturaleza más formal son otras teorías del orden. Daremos dos ejemplos de ellas. Uno es la teoría del orden propuesta por W. Donald Oliver. Según este autor, el orden puede definirse como "una disposición de un conjunto de entidades producido por la correlación —de acuerdo con una regla— de una disposición de estas entidades con otra disposición independiente de la primera". El orden serial de los números enteros positivos cumple las citadas condiciones. Hay que observar, con todo, que el concepto de orden no coincide con el de sucesión, pues el orden (matemático) debe explicarse tanto por la posición serial como por la índole de las entidades ordenadas. Oliver pretende aplicar la mencionada definición general de orden a todas las especies de conjuntos ordenados, tanto en el mundo ideal como en el real. El otro ejemplo es la teoría del orden propuesta por Frank Schmidt. Este autor se basa en Hans Driesch, en J. Royce, y en algunos resultados de la lógica matemática (principalmente, en la lógica de las relaciones desarrollada en *Principia Mathematica*). En parte se trata de la traducción a un lenguaje ontológico del lenguaje lógico. Schmidt define el orden como *Beziehungsgefüge*— tramas relaciónales". Las cuatro tramas fundamentales son, a su entender, las siguientes: exclusión (*Ausschluss*), comunidad (*Gemeinschaft*), contigüidad *(Berührung)* e inclusión (*Einschluss*).

En lo que toca a la noción de orden como noción primariamente, o exclusivamente, formal, daremos al respecto algunas precisiones.

'Orden' es definido como la disposición (o disposiciones) de un conjunto de entidades. Ejemplos de ordenación de conjuntos de entidades son: el orden de los números naturales, el orden de los puntos en una línea. De un modo más formal el orden es definido como la relación (o relaciones) entre miembros de una clase según la cual (o las cuales) unos miembros preceden a otros y otros miembros siguen a otros. Los miembros son llamados con frecuencia *elementos*: se dice, pues, que hay orden entre elementos de un conjunto. Varias clases de órdenes son posibles. Un conjunto se llama *parcialmente ordenado* si su relación de ordenación es reflexiva, transitiva y antisimétrica. Un conjunto se llama *simplemente ordenado* si la relación de ordenación es reflexiva, transitiva, antisimétrica y conexa [los conjuntos simplemente ordenados son llamados *cadenas*]. Un conjunto es llamado *casi-ordenado* si la relación de ordenación es reflexiva y transitiva. Un conjunto se llama *bien ordenado* cuando satisface una condición de cadena llamada *cadena descendente.* Como se advierte, las nociones usadas en la teoría lógica y matemática del orden son nociones pertenecientes a la doctrina de las relaciones (véase RELACIÓN). B. Russell había ya señalado que los órdenes seriales se definen por medio de relaciones, pero había restringido excesivamente la definición de orden al referirse únicamente a las relaciones transitivas, conexas y asimétricas.

El concepto bergsoniano del orden se halla expuesto en *L'Évolution créatrice,* 1907, Cap. III ("Le désordre et les deux ordres"). — Para la teoría de W. Donald Oliver: *Theory of Order,* 1951. — Para la teoría de Franz Schmidt: *Ordnungslehre,* 1956. — La teoría del orden o "lógica" de Hans Driesch (en la cual se funda en parte la de F. Schmidt) se halla expuesta en las dos siguientes obras de Driesch: *Ordnungslehre. Ein System des nicht-metaphysischen Teiles der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Werden* (1912) y *Die Logik als Aufgabe. Eine Studie über die Beziehung zwischen Phänomenologie und Logik, zugleich eine Einleitung in die Ordnungslehre* (1913). — Sobre el "orden del corazón" y el "orden del amor" véase Max Scheler, *Ordo amoris (Werke aus dem Nachlass,* t. I. Zur *Ethik und Erkenntnislehre,* 1933; trad. esp. de la parte citada en *Muerte y supervivencia. Ordo amoris,* 1934). — Sobre diversas nociones de orden: Helmut Kuhn y F. Wiedmann, eds., *Das Problem der Ordnung,* 1982 [Verhandlungen des Sechsten Deutschen Kongresses für Philosophie, München, 1960]. — Sobre el orden natural del pensar: Ludwig Fischer, *Die natürliche Ordnung unseres Denkens,* 1927.

— Sobre la idea del orden en la historia occidental: Hermann Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abenländischen Idee,* 1941 (y también los libros de Arthur O. Lovejov, *The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea,* 1930, y Martin Foss, *The Idea of Perfection in the Western World,* 1946). — Sobre el concepto lógico-matemático de orden: Bertrand Russell, "On the Notion of Order", *Mind,* X (1901), 30-51. — E. V. Huntington, *The Continuum and Other Types of Serial Order,* 1917. — C. Kuratowski, "Sur la notion de l'ordre dans la théorie des ensembles", *Fundamenta mathemativa,* II (1921). — Sobre el concepto de orden en la filosofía tomista: A. Blanche, O. P., "La Notion d'analogie dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Phil. et Théol.,* X (1921), 169-93. — Id., íd., "Les mots signifiant la Relation dans la langue de Saint Thomas d'Aquin", *ibid.,* XXV (1925), 363-88. E. A. Pace, "The Concept of Order in the Philosophy of Saint Thomas", *New Scholasticism,* II (1928), 51-72. — A. de Silva-Tarouca, "L'idée d'ordre dans la philosophie de Saint Thomas", *Revue néoescolastique de Philosophie,* XL (1937), 341-84. — Brian Coffey, "The Notion of Order according to St. Thomas Aquinas", *The Modern Schoolman,* XXVII (1949), 1-18. — J. M. Ramírez, O. P., *De ordine. Placita quaedam thomistica,* 1963 [Biblioteca de teólogos españoles, XXI, C4]. Sobre el orden de la naturaleza: Joseph M. Marling, *The Order of Nature,* 1934 (tesis). — Sobre el orden de la finalidad: R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité,* 1932 (trad. esp.: *El realismo del principio de finalidad,* 1949). — Sobre el orden social: Henry Slesser, *Order and Disorder,* 1945. — Orden en sentido "existencial": Jean Wahl, A. de Waelhens, V. Lossky, J. Hersch *et. al., Ordre, Desordre, Lumière,* 1952.

ORESME (NICOLÁS DE). Véase NICOLÁS DE ORESME.

ORESTANO (FRANCESCO) (1873-1945) nacido en Alia y profesor (1907-1924) en la Universidad de Palermo, se propuso, en primer lugar y de un modo análogo a N. Hartmann, apartarse de toda construcción sintética para atender a lo que llama el sistema de los problemas, a diferencia del sistema de las soluciones a que tiende la filosofía tradicional, aun en sus manifestaciones más circunspectas y críticas. La investigación de los problemas le condujo inmediatamente al reconocimiento de las experiencias de las relaciones como hecho fundamental, pues en ellas se dan, según Orestano, los esquemas de todo pensamiento y aun de toda acción, del conocimiento vulgar, del saber científico y del obrar moral. Ahora bien, las mismas relaciones apuntan necesariamente a las trascendencias, que de este modo son experimentadas y no simplemente supuestas. La indagación consecuente de las relaciones, tanto de las que se refieren al sujeto como al objeto, permite la elaboración de un sistema de categorías o coordenadas que no debe considerarse nunca definitivo, pues las categorías son acrecentables y rectificables en virtud de la experiencia humana e histórica. Sólo la reunión de todas las categorías posibles, el perspectivismo de las categorías, podría proporcionar un sistema completo de filosofía, sistema que es de hecho imposible por la limitación de la experiencia, pero que puede continuamente perfeccionarse. Orestano atiende en particular al aspecto práctico de la experiencia, que si por un lado le conduce a una filosofía de la acción no le hace depender, por otro, de un unilateral pragmatismo, no sólo por la afirmación de lo trascendente, sino por la necesidad de atenerse a todas y no sólo a algunas de las experiencias de las relaciones. Mas el primado de la acción en la vida humana se revela en la función desempeñada por los valores, que si bien son primitivamente creados no se limitan a la realidad humana, sino que trascienden de ella hacia lo absoluto.

Obras principales: *Le idee fondamentali di F. Nietzsche nel loro progressivo svolgimento. Esposizione e critica,* 1903. — *Comenio,* 1906. — *I valori umani,* 2 vols., 1907 (trad. esp.: Los *valores humanos,* 1947). — A. *Rosmini,* 1908. — *Prolegomeni alla scienza del bene e del male,* 2 vols., 1911-1915. — Corso *di filosofia del diritto,* 1924. — *Nuovi principî,* 1925. — *Vertía dimostrate. Saggi* di *filosofia critica,* 1934. — *II realismo,* 1936 [en colaboración con F. Olgiati]. — *Il nuovo realismo,* 1939. — Ed. de *Opere complete* (inacabada), 18 vols., 1939-1945; nueva ed.: *Opera omnia,* dir. por C. Ottaviano, ed. C. Dolió y A. di Stefano desde 1960. — Véase Carmelo Ottaviano, *Il pensiero di Francesco Orestano,* 1933. — Luca M. da Carré, *Filosofia e scienza in F. Orestano,* 1941. — R. Castelbuono, *Esperienza, realtà, valori nel superrealismo di F. Orestano,* 1955 [monog.].

ORFISMO. Se llama *orfismo* la doctrina propagada por los adeptos de los misterios órficos y los ritos ligados a tal doctrina. Estos ritos se basan en una mitología: la de Dionisos, hijo de Zeus y de Perséfone, que fue devorado por los Titanes, salvo el corazón, que fue dado a Zeus por Atenea. Destruidos los Titanes por los rayos de Zeus, emergieron de sus cenizas los hombres, cuya existencia aloja dentro de sí el mal de los Titanes y el bien de Dionisos. Dionisos nació de nuevo del corazón tragado por Zeus; esta resurrección es fundamental en la doctrina órfica y en sus ritos; por un lado, llevó a la creencia en la transmigración; por el otro, a la abstinencia de carne. Se atribuye al poeta Orfeo (siglo VI antes de J. C.) el haber fijado los puntos esenciales de tal mitología y doctrina en los llamados *himnos órficos.* Desde el punto de vista filosófico, interesan sobre todo los testimonios que hay sobre el orfismo en Pitágoras, en Empédocles *(Las Purificaciones)* y en Platón. El orfismo aparece aquí como una de las religiones de misterios a que nos hemos referido en el artículo Misterio (VÉASE) y que oscila entre lo mágico-religioso y lo filosófico. La cuestión es, sin embargo, muy complicada. Hasta hace relativamente poco tiempo se creía que el orfismo filosófico era una depuración del orfismo mitológico. Se suponía, además, que había existido una secta órfica de la cual tomó Pitágoras parte de sus enseñanzas. Dodds ha mostrado, empero, que el contacto con las culturas chamanísticas puede perfectamente explicar las ideas órficas de la "excursión psíquica" del alma, la afirmación de la posibilidad de la presencia de ésta en varios lugares a la vez, la idea del σῶμα σῆμα (o el cuerpo como sepulcro del alma) y otras doctrinas análogas. Según esta interpretación, la doctrina de la separación entre lo corporal y lo anímico no procede de la tradición griega, la cual concebía (inclusive después del orfismo) que el cuerpo y el alma son realidades equivalentes (Cfr. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* 1951, págs. 147 y sigs. [trad. esp.: Los *griegos y lo irracional,* 1960]).

Ed. críticas: *Orphicorum Fragmenta,* 1948, ed. Otto Kern. — *Orphei Hymni iteratis curis G. Quandt* (Berlin, 1955).

Véase L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique,* 1955.

ORGANICISMO. El término 'organicismo' ha sido usado con varios propósitos: 1. Para designar una cierta dirección en la biología y, más frecuentemente, en la filosofía de la biología o la filosofía de lo orgánico. 2. Para designar una concepción del mundo, a menudo estrechamente relacionada con el modo como se entiende el organicismo en la filosofía biológica. 3. Para designar una concepción acerca de la sociedad, o bien de la sociedad y el Estado. Estos tres sentidos de 'organicismo' no son siempre independientes entre sí; el sentido 1 lleva a veces al sentido 2, y éste abarca con frecuencia los sentidos 1 y 3. Sin embargo, los trataremos separadamente para mayor claridad.

Como dirección en la biología, el organicismo es la doctrina según la cual el comportamiento de los seres biológicos no puede explicarse, o no puede explicarse sólo, mecanísticamente. El organicismo rechaza, pues, el mecanicismo (VÉASE), pero no por ello se adhiere al vitalismo, especialmente si este último es de carácter radical. En rigor, dentro de la teoría biológica el organicismo es una posición intermedia entre el vitalismo extremo y el puro mecanicismo. El organicismo ha recibido también los nombres de "biologismo" y de "biología organística". Como sus tesis suelen presentarse dentro de la corriente "vitalista" —y a menudo como un matiz de tal corriente—, nos hemos referido más extensamente al organicismo biológico en VITALISMO. Indiquemos aquí sólo que el organicismo —como, por lo demás, cualesquiera doctrinas de este tipo— puede ser principalmente "organicismo real" o principalmente "organicismo conceptual", es decir, referirse respectivamente a la realidad o más bien al método por medio del cual puede comprenderse tal realidad. En algunos casos, el "organicismo real" y el "organicismo conceptual" van aparejados.

Como concepción del mundo el organicismo se expresa de varios modos. Por un lado, afirma que la realidad es de tipo orgánico —lo que casi siempre quiere decir que tiene la estructura de un organismo y no de una máquina como afirma uno de los matices del mecanicismo (v.)—, es decir que tiene todas o algunas de las características del organismo a que nos hemos referido en el artículo ORGANISMO. A su vez, esta afirmación puede entenderse o en forma literal (así, en la comparación por algunos filósofos antiguos del mundo con un "gran animal"), en forma cuasi-literal (así, en las doctrinas organicistas de algunos pensadores del Renacimiento, como Bruno, o de algunos "filósofos de la Naturaleza", como Schelling), o en forma "biologística" o "cuasi-biologística" (así, en los teorías de la evolución emergente, en Bergson, en la llamada "filosofía del organicismo", de Whitehead, etc.). En todos estos casos, el organicismo es una tesis, o conjunto de tesis, sobre la realidad. Pero el organicismo puede entenderse también como una "forma de pensar", esto es, como un tipo de pensamiento basado en lo que S. C. Pepper ha llamado "una metáfora radical". Según dicho autor, el organicismo como forma de pensar se caracteriza por la afirmación de que la realidad se halla constituida por "fragmentos de experiencia", los cuales aparecen con "nexos", que dan lugar a "contradicciones". Estas últimas se resuelven o superan en la idea de un "todo orgánico" que se supone se hallaba implícito en los "fragmentos" antedichos y que trascienden las contradicciones por medio de una totalidad coherente, de modo que se preservan, sin pérdida, los "fragmentos" originarios.

En cuanto al organicismo como concepción acerca de la sociedad, se manifiesta a veces como resultado de una interpretación "biológica" de la realidad social, según la cual la sociedad humana se estructura y comporta de un modo parecido a un organismo biológico. A veces se entiende lo que podemos llamar "organicismo social" como un método con el fin de entender la sociedad como un "todo" en vez de descomponerla en sus "partes". Hay muy diversas teorías sociales organicistas. Nos limitamos a mencionar, como ejemplos, H. Spencer (VÉASE), A. Espinas *(Des sociétés animales,* 1877), O. Spann (VÉASE) y, más específicamente, René Worms (1869-1926: *Organisme et société,* 1895) y Albert Schäffle (1831-1903: *Bau und Leben des sozialen Körpers,* 4 vols., 1875-1877 [trad. esp.: *Estructura y vida del cuerpo social,* s/a.]. Hay diferencias considerables entre estas teorías. Así, por ejemplo, mientras (por motivos naturalistas) Spencer tiende a identificar la sociedad con un organismo, René Worms estima que no hay ninguna identidad entre los procesos biológicos y los sociales, pero hay una homogeneidad entre ellos que hace posible afirmar el carácter "superorgánico" de la sociedad y todo lo social.

Puesto que todas las formas de organicismo se fundan en una idea acerca de lo que es "lo orgánico", es conveniente decir unas palabras acerca de este último concepto. Lo hacemos en el artículo ORGÁNICO, que puede considerarse como un complemento del presente.

Obras sobre concepciones organicistas, principalmente en el sentido (1) —pero incluyendo algunas que podrían incluirse bajo el sentido (2)—, se hallan en la bibliografía del artículo ORGÁNICO. Aquí indicaremos sólo algunas obras sobre la llamada "concepción orgánica del mundo" y sobre la concepción organicista de la sociedad.

Para lo primero: L. Bardonnet, *L'Univers-Organisme (Néo-Monisme),* 2 vols., 1912, 2» ed., 6 vols., 1923-1927. — M. Krewer, *Grundlagen einer organischen Weltanschauung,* 1920. — W. E. Ritter y E. W. Bailey, *The Organismal Conception. Its Place in Science and Its Bearing in Philosophy,* 1928. — O. Feyerabend, *Das organologische Weltbild. Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Theorie des Organischen,* 1939, nueva ed., 1956. — S. C. Pepper, *World Hypothèses,* 1942, Cap. XI.

Para lo segundo, además de las obras citadas en el texto: Erza T. Towne, *Die Auffassung der Gesellschaft als Organismus, ihre Entwicklung und ihre Modifikationen,* 1903.

ORGÁNICO, ORGANISMO. Como el vocablo ὄργανον, "órgano" (véase ORGANON) significó primariamente "instrumento", el término "orgánico" se refiere al carácter de un órgano, y sobre todo al hecho de que un órgano (o instrumento) se compone de partes desiguales bien que combinadas, montadas o armadas de forma que pueda ejecutar la función o funciones para las cuales ha sido designado. Rudolf Eucken recuerda que esta significación de 'orgánico', que se halla en Aristóteles (por ejemplo, en *Pol.,* 1259 b 23), persiste hasta por lo menos

mediados del siglo XVIII. Así, por ejemplo, Suárez ha definido un *corpus organicum* como sigue: *Dicitur corpus organicum quod ex partibus dissimilaribus componitur* y Baumeister (discípulo de Wolff) lo definió del modo siguiente: *Corpus dicitur organicum quod vi compositionibus suae ad peculiarem quandam actionem aptum est.* A estas definiciones de 'orgánico' o, mejor, de 'cuerpo orgánico' mencionadas por Eucken podrían agregarse otras similares; por ejemplo, Santo Tomás habló de *corpus organicum* como el cuerpo "equipado con instrumentos". En estos sentidos no hay incompatibilidad entre "orgánico" y "mecánico". Todavía hoy se habla de 'organización' en muchos sentidos, incluyendo el de las máquinas, las cuales pueden estar efectivamente "organizadas".

Sin embargo, desde mediados del siglo XVIII se ha tendido a usar Orgánico' como adjetivo que cualifica ciertos cuerpos: los cuerpos "biológicos" u "organismos". Ha sido por ello cada vez más común contraponer lo orgánico a lo mecánico, y, por consiguiente, las concepciones llamadas "organicistas" (véase ORGANICISMO) a las llamadas "mecanicistas" (v. MECANICISMO). La idea que subyace en dicha contraposición es la de que el "organismo" no es reducible a una "máquina", aun cuando desde el momento en que se ha querido establecer en qué consisten las diferencias entre lo orgánico y lo mecánico no ha sido siempre fácil destacar propiedades que correspondan exclusivamente a uno de ellos. Así, por ejemplo, se ha dicho que lo orgánico se caracteriza por la funcionalidad — la cual puede ser también característica de lo mecánico, en cuanto que una "máquina" incluye asimismo cierta serie de "funciones". Por eso en muchos casos en que se han mencionado propiedades que se suponen características de lo orgánico se ha tenido que especificar en qué consisten tales propiedades. Así ha ocurrido con la anteriormente mencionada "funcionalidad" y también, aunque menos, con propiedades o características tales como la "totalidad" (el ser un todo distinto de la suma de partes, en virtud de una cierta "constitución holológica"), el carácter "finalista" o "teleológico", etc. A estas propiedades o características se han agregado a veces otras, como la "espontaneidad", la "adaptabilidad" y, en general, propiedades designadas por la anteposición de la expresión 'auto', la cual tiende a indicar que el organismo se caracteriza por "moverse a sí mismo". Así, por ejemplo, Max Scheler ha citado como caracteres propios de lo orgánico las propiedades siguientes: "automovimiento, autoformación, autodiferenciación, autolimitación".

Si considerarnos no los términos usados, sino los conceptos, podemos decir que la contraposición de lo orgánico con lo mecánico es muy antigua, y que también son muy antiguas las tendencias a subrayar el primero frente al segundo, como lo muestran las doctrinas a las cuales nos hemos referido en ORGANICISMO. Todas las teorías que han puesto de relieve o la indicada contraposición o el citado predominio han procurado destacar hasta el máximo las propiedades peculiares o supuestamente peculiares, de lo orgánico. Pero no todos los autores han entendido "lo orgánico" y "los organismos" del mismo modo. Todos los que hablan de lo orgánico como algo distinto de lo mecánico, o inclusive previo a lo mecánico, están de acuerdo en que no hay organismo si éste no es un "todo" que posee en sí mismo algún "principio". Pero el modo de interpretar este "principio" es muy diverso, desde quienes consideran que es un principio distinto de cualquiera de las partes del organismo hasta quienes manifiestan que es el modo de enlace de las partes mismas. En rigor, parece haber tantas definiciones del predicado 'es orgánico' y del sustantivo 'organismo' como hay filosofías que defienden la existencia de la "peculiaridad de lo orgánico" (y hasta como hay filósofos que niegan que lo orgánico tenga ninguna peculiaridad, ya que estos filósofos ponen de relieve, para refutarla, una cierta idea de "organismo" y de "lo orgánico"). Aun prescindiendo del modo como lo orgánico ha sido entendido antes de los últimos cien años —y, por consiguiente, prescindiendo de concepciones del organismo tan importantes como las de Aristóteles, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Lotze, etc., o las de los antiorganicistas y mecanicistas, por lo menos desde Descartes—, hay una imponente variedad de definiciones de 'organismo' y 'orgánico' y una no menos imponente variedad de doctrinas organicistas, organológicas, etc. Las diferencias de opinión al respecto son a veces tan fundamentales que no parece que se trate siempre de la misma realidad. Así, mientras muchos autores indican que una propiedad fundamental de todo organismo es el ser "teleológico" o "finalista", Bergson señala que concebir una realidad mecanísticamente y concebirla teleológicamente son dos manifestaciones de una misma actitud: la que ve en lo real algo "dado" —ya sea por una causa, ya sea por un fin—; en ninguno de los dos casos, alega Bergson, se puede hablar de organismo propiamente dicho. Pero, además, mientras ciertos autores entienden lo orgánico como primaria, o exclusivamente, biológico, otros lo entienden como primaria, o exclusivamente, psíquico.

La variedad de opiniones en la época actual acerca de la naturaleza de lo orgánico y acerca de sus propiedades reproduce en parte la variedad de opiniones manifestadas al respecto por varios filósofos modernos. Mencionaremos sólo dos ejemplos. La discusión sobre si hay o no algo "automático" en lo orgánico, tiene precedentes en la distinción leibniziana entre "autómatas naturales" y "autómatas artificiales". La discusión sobre si hay o no finalidad en los organismos y qué tipo de finalidad hay, tiene precedentes en la distinción kantiana entre la finalidad propia de una máquina y la finalidad propia de un organismo (biológico). Pero no hay duda de que en los últimos decenios se han multiplicado las mencionadas opiniones. Ahora bien, éstas pueden agruparse en varias tendencias, a algunas de las cuales nos hemos referido en otros artículos, por lo que nos limitaremos aquí a reseñarlas brevemente.

Por lo pronto, pueden agruparse dichas opiniones en dos grandes tendencias: mecanicismo y antimecanicismo. El mecanicismo (v.) se esfuerza por reducir lo orgánico a lo mecánico, ya sea de un modo definitivo, ya sea en un estadio dado del conocimiento de los organismos. A la vez, el mecanicismo puede proceder a tal reducción basándose en las ideas del llamado "mecanicismo clásico" o bien tratando de ampliar y enriquecer la doctrina mecanicista. El antimecanicismo se niega a reducir lo or-

gánico a lo mecánico, pero dentro de esta común tendencia negativa se manifiesta positivamente en varias corrientes. Las principales son: el vitalismo extremo (que explica, o trata de explicar, lo no inorgánico a base de lo orgánico y, en general, lo inerte a base de lo vivo); el vitalismo estricto, usualmente llamado simplemente "vitalismo" (v.) y en algunas de sus manifestaciones "neovitalismo", que busca un principio de lo orgánico (un "principio dominante", una "entelequia", etc.) característico de lo vivo y sólo de él; el organicismo biológico, también llamado "biologismo", que afirma la irreductibilidad de lo orgánico a lo no orgánico, pero que tiende a fundar esta irreductibilidad no en algún principio especial o específico de lo orgánico, sino en el modo como lo orgánico está estructurado. Representantes del vitalismo extremo son los filósofos que han defendido el organicismo (v.) como concepción del mundo, y también (cuando menos en parte) autores vitalistas biológicos como Bergson. Representantes del vitalismo estricto o neovitalismo son biólogos y filósofos de la biología como Hans Driesch, Jacob von Uexküll y Johannes Reinke. Representantes del organicismo biológico o biologismo son biólogos como Osear Hertwig, E. S. Russell, J. S. Haldane y Ludwig von Bertalanffy. Hemos tratado con más detalle de estas varias orientaciones en el artículo VITALISMO.

Puede distinguirse (en principio) entre las opiniones expresadas al respecto dentro del cuadro de la llamada "filosofía biológica" o "filosofía de la biología", y las manifestadas dentro del cuadro de las llamadas "fenomenología de lo orgánico", "filosofía de lo orgánico" y también "ontología de lo orgánico". Aunque en estas últimas tienen gran importancia los datos proporcionados por la biología y las interpretaciones de tales datos por biólogos de varias tendencias, se apoyan asimismo, y a veces predominantemente, en consideraciones metafísicas u ontológicas de carácter más general.

Un ejemplo al respecto lo hallamos en las investigaciones de Nicolai Hartmann, el cual ha tratado en detalle de lo que ha llamado "categorías órganológicas" dentro de su "filosofía de la Naturaleza" como "teoría de las categorías especiales". Nicolai Hartmann da una lista de 19 categorías organológicas distribuidas en cuatro grupos. El primer grupo, que se refiere a la "trama orgánica", abarca categorías como las de "individuo", "proceso formativo", "autorregulación", etc. El segundo grupo, que se refiere a la "vida supraindividual", abarca categorías como las de "muerte y generación", "variabilidad", "vida de la especie", etc. El tercer grupo, que se refiere a la "Filogenia", abarca categorías como las de la "adaptabilidad", "selección", "mutación", etc. El cuarto grupo, que se refiere a la "determinación orgánica", abarca categorías como las de "equilibrio orgánico", "vitalidad", "nexo vital", etc. Aunque Nicolai Hartmann tiende a mantener el carácter específico de lo orgánico como tal, no lo considera como determinado por un principio exclusivamente propio, pues lo orgánico se funda en lo inorgánico, del cual es una realidad "emergente" (v.). Además, Nicolai Hartmann estima que la determinación de las categorías organológicas no está destinada a poner de relieve características concretas de lo orgánico, sino únicamente lo que podría llamarse su "puesto ontológico". Por lo demás, algunas de las categorías organológicas (tal, la de "individuo") son también categorías no organológicas.

Otro ejemplo lo encontramos en la lista de "caracteres de la realidad orgánica" presentada por el autor del presente *Diccionario* en su obra *El ser y la muerte* (especialmente, § 15). Nos confinaremos aquí a mencionar los nombres de tales "caracteres": el ser "indeciso" u "oscilante"; el "ser para sí" (en la forma de la utilidad); la espontaneidad; la especificidad; la individualidad. Estos caracteres se manifiestan como resultado de un cierto "enfoque" (ontológico) a que se somete la realidad orgánica y no como consecuencia de la afirmación de que hay principios orgánicos distintos de cualesquiera otros.

En la anterior dilucidación de los conceptos de lo orgánico y de organismo, hemos dejado de lado cierto número de filosofías que se han llamado a sí mismas explícitamente "filosofías del organismo". Mencionaremos a continuación dos de tales filosofías. Por un lado, Lossky (VÉASE) ha dividido las concepciones del mundo en dos tipos: la inorgánica (que concibe un todo complejo como constituido por partes distinguibles y capaces de ser explicadas por sí mismas), y la orgánica (para la cual el todo existe de modo "primario", y los elementos existen solamente en cuanto pertenecen al todo). Lossky se declara adepto de la concesión orgánica, la cual es una "filosofía del organismo" y manifiesta que esta concepción puede explicar no sólo un todo complejo, sino inclusive la más sencilla interacción entre dos cosas. Por otro lado, Whitehead ha desarrollado una filosofía del organismo según la cual "la naturaleza de un organismo consiste en ser algo que funciona y se extiende por el espacio". Puede hablarse de organismo en sentido microscópico, en cuanto está relacionado con la constitución formal de una "ocasión actual [real, efectiva]" y es un proceso de realización de una unidad individual de experiencia; y de organismo en sentido macroscópico en cuanto está relacionado con un hecho básico que inmediatamente limita la aparición o formación de una "ocasión actual". La filosofía del organismo de Whitehead está destinada a superar lo que ha llamado "la bifurcación de la Naturaleza", característica de la época moderna. La "filosofía del organismo" integra los métodos matemático-formal y genético-funcional.

Para la concepción del mundo como un "organismo", véase la bibliografía de ORGANICISMO. — Para las tendencias vitalistas y neovitalistas, véase la bibliografía del artículo VITALISMO, así como las bibliografías de varios de los autores usualmente adscritos a esta tendencia (Bergson, Driesch, etc.). Además: H. Friedmann, *Die Konvergenz der Organismen*, 1904. — H. Plessner, *Die Stufen des Organischen un der Mensch*, 1928. — B. von Brandenstein, *Metaphysik des organischen Lebens*, 1930. — Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, 1934 (trad. con revisiones: *The Organism. A Holistic Approach to Biology*, 1945). — R. S. Lillie, *General Biology and Phylosophy of Organism*, 1945. — F. Nardi, *Grenzgebiete des Lebendigen*, 1948. — Theodor Ballauff, *Das Problem des Lebendigen. Eine Übersicht über den Stand der Forschung*, 1949. — R. Henning, *Organismus und Naturwissenschaft. Versuch einer Neuabgrenzung des Organismusbegriffes*, 1955. — Johannes Haas, *Das Lebensproblem heute. Beitrag der Zellforschung*

zur Philosophie des Organischen, 1958. — Edmund Sinnot, *The Problem of Organic Form*, 1963. — Para las concepciones mecanicistas de lo orgánico, véase la bibliografía de MECANICISMO.

Las ideas de N. Hartmann en su obra *Philosophie der Natur*, 1950, §§ 45-64 (trad. esp.: *Ontología*, vols. IV y V [véase bibliografías de HARTMANN (NICOLAI) y ONTOLOGÍA]. — Véase también Franz Grégoire, "Note sur la philosophie de l'organisme", *Revue philosophique de Louvain*, XL VI (1948), 275-334. — Ernst Schrödinger, *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, 1947 (trad. esp.: *¿Qué es la vida?*, 1947). — Para Whitehead, véase *An Enquiry Concerning the Principies of Natural Knowledge*, 2ª ed., 1925, Cap. I, 1-4 y *Process and Reality*, 1929, *passim*. Sobre Whitehead: D. M. Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism*, 1932, y Félix Cesselin, *La philosophie organique de W.*, 1950. — Para Lossky, *The World as an Organic Whole*, 1928, especialmente págs. 5 y sigs. — Sobre la idea de organismo en Leibniz: Hans Ludwig Koch, *Materie und Organismus bei L.*, 1908 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 30].

ORGANON. Se ha convenido en llamar *Organon* (ὄργανον, instrumento) al conjunto de los tratados lógicos de Aristóteles. En el orden consagrado desde la ordenación de Andrónico de Rodas son: *Categorías*, Κατηγορίαι, *Categoriae* (abreviado: *Cat.*); *Sobre la Interpretación*, Περὶ ἑρμενείας, *De Interpretatione* (abrev.: *De Int.* y a veces *Periher.*); los *Primeros Analíticos*, Ἀναλυτικὰ πρότερα, *Analytica Priora* (abrev.: *An. Pr.*); los *Segundos Analíticos*, Ἀναλυτικὰ ὕστερα, *Analytica Posteriora* (abrev.: *An. Post.*); los *Tópicos*, Οἱ τόποι, Τὰ τοπικά, *Topica, Libri Topicorum* (abrev.: *Top.*); y las *Refutaciones de los sofistas*, Περὶ σοφιστικῶν ἐλεγχων, *De sophisticis elenchis* (abrev.: *Soph. El.*), consideradas hoy como el libro IX de *Top.* Cada uno de estos escritos presenta problemas particulares; a algunos de ellos nos hemos referido en Analíticos, Hermenéutica y Tópicos (VÉANSE). Ahora nos interesa el *nombre* dado al conjunto. Tal nombre no procede de Aristóteles, quien ha usado el vocablo ὄργανον en varios lugares de sus tratados lógicos (por ej.: *Top.*, 108 b 30; 163 b 10), pero sin que pueda derivarse de él el significado posterior. Éste procede de los comentaristas: Alejandro de Afrodisia (*schol.* 141 b 25) y Juan Filopón (*schol.* 35 b 46, 36 a 12). Pero uno y otro aplicaban el vocablo sólo a la doctrina analítica o demostrativa expuesta en los *An. Pr. y An. Post.* (V. ANALÍTICOS). Tal limitación del nombre es reafirmada por C. Weinholtz en su *Diss. de finibus atque pretio logicae Aristotelicae* (Rostock, 1825; *apud* Th. Waitz, *Aristotelis Organon Graecae*, 2 vols., 1844-1846, reimp., 1963; vol. II, 249). O. Mielach, *Dissertatio inaug. de nomine Organi Arist.*, Aug. Vind., 1838 (*apud* K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 vols., 1855-1885, reimp. en 3 vols., 1955; vol. I, 89; y Waitz, *op. cit.*, II, 293-4) indicó también que en un manuscrito de Munich aparece un comentario anónimo al libro I de los *Segundos Analíticos* donde se da a esta obra, a consecuencia de su contenido, el nombre de *Organon*. Mielach sugiere que probablemente este nombre se extendió luego al resto de los escritos lógicos, opinión que fue mantenida por Prantl, pero que Waitz estimó muy improbable. Quizás se aclare el sentido que para los comentaristas tuvo el vocablo *Organon* (aplicado a una parte o al todo de los escritos lógicos del Estagirita) si tenemos en cuenta el pasaje en *Pol.*, 1253 b 28, donde Aristóteles escribió que en todo arte (en el sentido de τέχνη) se necesitan instrumentos y que éstos son de muchas clases. Por lo demás, el ser instrumento no parece constituir una propiedad fija de una cosa; depende de su función (*b* puede ser un instrumento para *c*, pero puede ser a la vez algo producido por el instrumento *a*). La instrumentalidad de la lógica sería, así, relativa. En todo caso, parece cierto que los comentaristas fueron los primeros en *acentuar* el carácter "instrumental" de la lógica aristotélica, en contraposición con la conocida opinión de los estoicos (v.), que hicieron de la lógica una *parte y* no "sólo" un órgano de la filosofía. Ahora bien, aun así la cuestión no queda enteramente aclarada. Como señala el pasaje de un comentario (*Shol. Cod. Par. and An. pr.*, Brand 140 b 22), no se ve si se trata de una lógica de la filosofía o de un órgano de la filosofía. Hemos dilucidado el punto en el análisis de la concepción aristotélica sobre la relación entre la lógica y la realidad contenido en LÓGICA. Del mismo resulta que la lógica es para Aristóteles un instrumento del pensar cuando éste se refiere a los principios según los cuales se *articula* la realidad. Por eso el vocablo ὄργανον designa probablemente, en la intención de los comentaristas, el instrumento mediante el cual el filósofo piensa sobre lo real y, por lo tanto, también el órgano natural de toda filosofía. Ello no rebaja un punto el carácter formal de la lógica aristotélica, pues tal instrumento no decide sobre lo real, sino que sirve de guía para orientarse en él. El ὄργανον no es, en efecto, un conjunto de reglas "arbitrarias" que se admiten por convención, sino una serie de normas sin las cuales el pensamiento carecería de consistencia interna tanto para referirse a sí mismo como a lo real.

El vocablo griego *Organon* o el latino *Organum* se ha utilizado también varias veces para designar un conjunto de principios metodológicos. Ello ha ocurrido sobre todo en la época moderna. Mencionamos algunos ejemplos.

Francis Bacon llamó *Novum Organum scientiarum* (1620; antes presentado en *Cogitata et visa*, 1612) o "Reglas verdaderas para la interpretación de la Naturaleza" a dos libros de aforismos "sobre la interpretación de la Naturaleza y el reino del hombre" que constituían la segunda de las cinco partes en que se dividía —tal como quedó finalmente planeada— la *Instauratio Magna*. El *Novum Organum* comprende un prefacio, que es una autobiografía intelectual, y los aforismos abarcan, entre otras materias, la crítica de Bacon contra la especulación y los procedimientos deductivos tradicionales, la crítica de los cuatro ídolos (v.), la defensa de la experimentación auxiliada por la razón, y las reglas para la inducción y la investigación de las Formas (o propiedades físicas) mediante las llamadas tablas de esencia y presencia, y de desviación o ausencia en proximidad (con el famoso ejemplo de la investigación de la "Forma del Calor").

Richard Burthogge (1638-1700) llamó *Organum vetus et novum* (1678) a una obra en la cual investigaba lo que llamaba *entia cogitationis*

u "objetos del pensar" como objetos "primarios" o fundamentos del conocimiento de los "objetos" propiamente dichos.

Johann Heinrich Lambert llamó *Neues Organon* (título completo en LAMBERT) a su cuádruple investigación metodológico-ontológica (Dianoiología, Aletiología, Semiótica, Fenomenología). Según Lambert, dichas disciplinas "forman juntas lo que Aristóteles y, siguiendo a éste, Bacon, llamaron *Organon" (N. O.*, Vol. I, 1764, Vorrede). Se trata de indicar los medios para "la busca de la verdad", en tal forma que sea aceptada por todos los hombres. Tal *Organon* debe aplicarse "a todas las partes del conocimiento humano y, por lo tanto, a toda ciencia", facilitando el descubrimiento rápido de lo verdadero y la inmediata percepción de lo falso.

William Whewell (VÉASE) llamó *Novum organum renovatum* a la parte II (1858) de la 3ª ed. (1858-1860) de su *Filosofía de las ciencias inductivas* (1840; 3ª ed., aumentada, 1858). Se trataba de revalorar el *Novum Organum* de Bacon (que, al entender de Whewell, tuvo que apoyarse casi siempre en meras conjeturas) a base de los conocimientos adquiridos en el intermedio. El *Novum Organum renovatum* comprende una serie de aforismos, en parte derivados de la "Historia de las ideas científicas", y una explicación en detalle de ellos. En el curso de la misma, Whewell trató de fundamentar todos los conceptos en que se apoyan las ciencias, especialmente las nociones de coligación (v.) de hechos (Libro II, cap. iv), y los diversos métodos: observación (III, ii), inducción (II, v, vi; III v a x), etc. Atención particular se prestaba a la clasificación de las ciencias (II, ix) y al lenguaje de la ciencia (IV), pues la formación de los términos científicos constituía para Whewell una parte esencial del trabajo científico.

Eugenio d'Ors ha llamado *Novissimum Organum* al tercer ciclo en la lógica destinado a desempeñar en la época futura el mismo papel que desempeñaron en su tiempo el *Organon* aristotélico y el *Novum Organum baconiano* (Cfr. *Le résidu dans la mesure de la science par l'action*, 1908). Tal método está emparentado, señala José Luis L. Aranguren (La *filosofía de Eugenio d'Ors*, 1945, pág. 31), con los métodos de Sócrates y Hegel. El *Novissimum Organum* es, pues, equivalente a la Dialéctica (o doctrina de la armonía), parte primera de la Doctrina de la Inteligencia, a su vez primera parte de las tres en que divide su obra dicho autor.

La pretensión de fundar un *Organon* en la época moderna no se restringe, sin embargo, a los autores citados. La mayor parte de los filósofos modernos, aun sin utilizar el término en cuestión, han aspirado a lo mismo que aquéllos. Así, el *Discurso del método* y las *Reglas*, de Descartes; la *Investigación de la verdad*, de Malebranche; la *Reglas para la reforma del entendimiento*, de Spinoza; muchos escritos de Leibniz (sobre el método de universalidad, los principios del cálculo lógico, sobre el verdadero método en filosofía y teología, etc.); los *Principios*, de Berkeley; el *Ensayo*, de Locke; la *Investigación*, de Hume; la *Crítica de la razón pura*, de Kant, etc., etc., pueden ser considerados como "Nuevos Órganos". En general, puede decirse que ningún gran filósofo moderno ha dejado de proponer un *Organon*, considerado como el acceso metódico a la recta investigación de la verdad.

ORIGEN. Véase ELEMENTO, FUNDAMENTO, PRINCIPIO.

ORÍGENES (185/86-254), nacido probablemente en Alejandría y maestro en la escuela de catequistas de esta ciudad, fue discípulo de San Clemente y acaso también de Ammonio Saccas, el maestro de Plotino. La obra y enseñanzas de Orígenes son, por una parte, una continuación de las de San Clemente de Alejandría; mas, por otra, amplían considerablemente el marco de los propósitos de su maestro, quien se limitó, en el fondo, a una incorporación al cristianismo de la tradición filosófica griega, pero sin llegar, como Orígenes, a la edificación de un completo sistema filosófico-teológico. Por esta mayor amplitud de propósitos y la realización consecuente de los mismos, la obra de Orígenes ha influido considerablemente sobre la fijación de los dogmas efectuada por los Capadocios previa eliminación de los elementos ajenos a la ortodoxia. Para Orígenes, es necesario explicar y aclarar lo que los apóstoles han dejado sentado sin que faltara nada pero sin que nada sobrara; la doctrina de la Trinidad, del mismo y único Dios en tres personas, constituye así el primer motivo de reflexión, pues la razón, auxiliada por la tradición filosófica, especialmente la platónica y la estoica, puede llegar a una comprensión, pero, bien entendido, a una comprensión parcial de la luz divina. Lo que es posible saber es, por lo pronto, que el Dios Padre es el Dios verdaderamente absoluto; si el Hijo y el Espíritu Santo están en él y son, con el mismo carácter, Dios, hay, por así decirlo, cierta subordinación del Espíritu al Hijo y de éste al Padre. La subordinación se manifiesta principalmente en la relación con el mundo sensible; Hijo y Espíritu son mediadores entre él y Dios, pues el Hijo es justamente el modelo de los modelos, la idea de las ideas, el supremo Logos. Tal subordinación no significa un origen temporal distinto, como no significa que el mundo creado sea, en un sentido propio, divino, por no haber tenido, al entender de Orígenes, un comienzo en un momento del tiempo. La doctrina de Orígenes que, por lo demás, coincide con la de su maestro y con la identificación ya clásica del mal con la privación y el no ser, culmina en su teoría del alma como preexistente y hundida en lo sensible por la culpa, y en la teoría paralela de la *apocatástasis* o vuelta de todo a Dios. Según ello, los espíritus que, por la libertad que Dios les ha concedido de realizar el bien, han contravenido esta disposición divina, son castigados a permanecer inmersos en la materia. Mas por la redención del Logos se produce una paulatina purificación mediante la cual todo vuelve al seno de Dios, pues el mal y la privación quedan completamente destruidos, relegados a la absoluta nada. El castigo verdadero es así la vuelta al no ser, pues todo cuanto es, por el mero hecho de ser, tiene que volver, purificado, a la unidad y bondad originarias del Creador. Una y otra vez insiste Orígenes, en efecto, en las consecuencias que, a su entender, se derivan de la célebre sentencia de San Pablo, según la cual Dios lo es todo en todo. Esto significa, dice, que Dios es también todas las cosas en cada persona individual *(De principiis*, III, vi, 3), y ello de tal modo que cuando llegue el final del proceso dramático y cósmico, es decir,

cuando Dios interponga su gracia para la salvación definitiva de todo, no habrá ya contraste entre el bien y el mal. Así se cumple la apocatástasis, la recapitulación, el hecho de que "el fin sea siempre como el principio (*ibid.*, *I*, vi, 2).

Entre los discípulos y seguidores de Orígenes se destacaron Dionisio Alejandrino el Grande (t 264/265) y Gregorio el Taumaturgo (213-270/275), quienes, como su maestro, reconocieron en el cristianismo la culminación y madurez de la filosofía griega, pero no como una simple fase suya, sino como la expresión del hecho de que el pensamiento griego contiene anticipaciones intelectuales de lo que luego fue el cristianismo. Por el mismo camino siguieron también Panfilo de Cesárea (*fl.* 250), autor de una *Apología* de Orígenes, y en parte Eusebio de Cesárea. Hay que advertir que seguir a Orígenes no significaba siempre adherirse a todas sus doctrinas fundamentales teológicas, y menos aun a la que luego fue considerada como errónea: la teoría de la recapitulación de todo en Dios. Los Capadocios, por ejemplo (San Basilio el Grande, San Gregorio de Nisa y San Gregorio Nacianceno), rectificaron las doctrinas de Orígenes sin dejar de considerarlo como un importante teólogo. Por otro lado, hubo quienes se opusieron a Orígenes muy violentamente. Entre éstos destacaron Metodio de Olimpo y Teófilo de Alejandría.

Las obras *filosóficas* capitales de Orígenes son sus libros *Acerca de los principios y Contra Celso*, apología del cristianismo frente a la crítica de este filósofo. Además de ellas, hay que mencionar: *Comentario sobre San Juan, La Resurrección, Stromata, Comentarios sobre los Salmos I-XXV, Comentarios sobre el Génesis y sobre Las Lamentaciones, Exhortación al Martirio.* — Ediciones de obras: J. Merlin, París, 1512-1519; Huetius, Rouen, 1668; París, 1679; Charles V. Delarue *(Origenis Opera Omnia*, París, 1733-1759); Oberthür, Würzburgo, 1780-1794: C. U. E. Lommatzsch, Berlín 1831-1847; Migne, PG. t. XI-XVII. Las dos ediciones últimamente mencionadas están basadas en la edición de Delarue. Edición crítica en la serie *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten: Origenes Werke*, Leipzig (y luego Berlín): I, II, 1899 <P. Kloetschau); III, 1901 (E. Klostermann); IV, 1903 (E. Preuchen); V, 1905 (P. Kloetschau; este tomo contiene el Περὶ ἀρχῶν, *De principiis*); VI, 1920 (Baehrens); VII, 1921 (Baehrens); VIII, 1925 (Baehrens); IX, 1930 (Max Rauer); X, 1, 1935 (E. Benz, E. Klostermann); X, 2, 1937 (E. Benz, E. Klostermann); XI, 1933 (E. Klostermann); XII, 1955 (E. Klostermann, L. Früchtel).

Véase E. Frcppel, *Origenes*, 2 vols., 1868. — E. R. Redepenning, *Origenes, Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, 1841. — M. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, 1884. — W. Fairweather, *Origen and Greek Patristic Philosophy*, 1901. — F. de la Forge, *Origène, controverses auxquelles sa théologie a donné lieu*, 1905. — F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, 1907 [selección y comentario]. — Eugène de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée. I. Sa biographie et ses écrits. II. L'ambiance philosophique. III. La doctrine*, 1923-29. — Walter Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, 1931. — Hugo Koch, *Pronota und Paideusis. Studien über Orígenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, 1932. — René Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, 1932. — íd., íd., *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au début du IIIe siècle*, 1936. — H. de Lubac, S. J., *Histoire et Esprit. L'intelligence et l'Écriture d'après Origène*, 1950. — H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 1956. — Sobre la crítica de los textos, véase: P. Kloetschau, *Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe des Origenes*, 1899; *Beiträge zur Textkritik von Origenes Johanneskommentar*, 1905, y G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du "De principiis" d'Origène*, 1923.

ORÍGENES, llamado el neoplatónico, para distinguirlo de Orígenes (VÉASE) el cristiano, fue, según relata Porfirio *(Vit. Plot.*, 3), uno de los compañeros de Plotino que, junto con éste y Herenio, decidieron guardar secretas las doctrinas de Ammonio Saccas, en Alejandría, aunque de ellos solamente Plotino —agrega Porfirio— mantuvo el acuerdo. Orígenes escribió un tratado *Sobre los demonios* (Περὶ δαιμόνων), y otro titulado *Que solamente el rey es poeta ("Οτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς)*, este último de forma parecida al desarrollo de un tema estoico y teniendo como problema fundamental el de la identidad entre el plasmador del mundo y el supremo Dios. Parece haberse ocupado asimismo —si es justo el testimonio de Proclo— de comentarios al *Timeo*, pero sin haberlos publicado.

Karl-Otto Weber, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*, 1962 [Zetamata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 27].

OROSIO (PABLO) [Orosius] nació según algunos en Tarragona y según otros en Braga, al Norte de Portugal, Amigo de San Agustín, escribió, a instancias de éste, una historia universal contra los paganos: *Historiarum adversus paganos libri septum.* En ella desarrolla una concepción providencialista de la historia similar a la presentada por San Agustín en la *Civitas Dei.* La obra de Orosio es considerada como la primera manifestación de dicha concepción por lo menos dentro del pensamiento cristiano, y algunos autores suponen que influyó sobre el providencialismo histórico agustiniano. Todo en la historia marcha, según Orosio, hacia el acontecimiento central y capital de la venida de Cristo, y se desarrolla como la realización de un plan divino.

Edición de la obra de O. en Migne, P. *L.* XXXI, cols. 663-1174, y en el *Corpus Christianorum*, vol. V, ed. C. Zangemeister, 1882. — Véase F. Elias de Tejada, "Los dos primeros filósofos hispanos de la historia: Orosio y Draconcio", *Anuarios de Historia del Derecho español* (1953), 191-201. — J. V. de Carvalho, "Dependerá san Agostinho de P. Orosio?", *Revista portuguesa de filosofia (* 1955), 142-53. — Diamantino Martin, "P. O.", *ibid.*, págs. 375-85.

ORS (EUGENIO D') [EUGENIO ORS ROVIRA] (1882-1954) nació en en Barcelona. Dio numerosos cursos y conferencias en Universidades españolas y extranjeras y fue nombrado, en 1952, profesor de Ciencia de la cultura en la Universidad de Madrid, en cátedra creada especialmente para él. La primera contribución filosófica importante de d'Ors consistió en un intento de superación del pragmatismo que le condujo pronto a la afirmación de un intelectualismo de nuevo cuño en el cual veía la característica principal de todo el movimiento que con frecuencia llamó el *novecentismo.* Tal nuevo intelectualismo se opone tanto al predominio de la mera intuición como al de la razón abstracta. El órgano de capta-

ción de la realidad resulta ser así la inteligencia (*seny*), igualmente equidistante de las concepciones formalistas y de las concepciones empírico-sensibles (alejado, en los términos del autor, tanto de la "logística" como de la "fenomenología"). Primer resultado de estas investigaciones fue una "filosofía del hombre que trabaja y que juega" en la que desempeña un papel fundamental la teoría del yo como libertad opuesta a una resistencia que lo constituye, teoría ligada a la afirmación *religio est libertas*. A través de estos trabajos y de numerosos artículos y libros se constituyó un sistema más amplio que al principio comprendía la dialéctica, la física o tratado de la Naturaleza y la poética o tratado de la creación, pero que luego se articuló en las tres partes siguientes: dialéctica, poética y patética. La dialéctica es el órgano general o novísimo *Organon* (VÉASE) de la doctrina. La dialéctica se basa en el diálogo y en la ironía, y contiene una teoría de los principios destinada a efectuar una "reforma kepleriana de la filosofía". Estos principios son el de función exigida y el de participación. El primero sustituye al principio de razón suficiente y consiste en suprimir, en el vínculo entre dos acontecimientos, las exigencias de procedencia causal y de equivalencia cuantitativa. El segundo sustituye al principio de contradicción y consiste en afirmar que todo ser participa de la realidad de otro. La aplicación de estos principios hace comprender, según el autor, el carácter peculiar del pensamiento figurativo — cuyo modelo es el dibujo, equidistante de la cifra y de la pintura, de un modo análogo a como la reforma kepleriana consiste en proponer la elipse como figura equidistante entre el círculo perfecto y puramente racional y el movimiento irregular y completamente irracional. De este modo se consigue, como dice el autor, la colonización de Pan por medio del Logos, colonización que se ejecuta en diversos terrenos: en la física, por las leyes; en la historia, por el primado de las constantes o "eones" sobre los períodos; en la vida humana, por el predominio de los ritmos, entendidos como estados y no como cronologías. Este modo de operación de la inteligencia (figurativa), opuesta a la razón y a la irracionalidad, se advierte asimismo en la poética y en la patética. La poética es en buena parte un desarrollo de la filosofía del hombre que trabaja y que juega; la patética comprende principalmente la cosmología. Destacados desarrollos de la poética son la angelología (teoría de la sobreconciencia o personalidad) y la ciencia de la cultura, con la investigación de las constantes y de los estilos.

La mayor parte de las obras de E. d'Ors están insertas en las series del *Glosan*, del *Nuevo Glosario* y del *Novísimo Glosario*. Ediciones de obras: *Glosari* I (1906-1910), 1950; *II* [en prep.]; *Nuevo Glosario, I (1920-1926)*, 1947; II *(1927-1933)*, 1947; *III (1934-1943)*, 1949; *Novísimo Glosario (1944-1945)*, 1946. — Selección de textos filosóficos procedentes casi todos del *Glosan* y en parte de los primeros escritos filosóficos (tales como *La formule biologique de la logique, Le résidu dans la mesure de la science par l'action, Religio ets libertas)* en el tomo *La filosofía del hombre que trabaja y que juega* (1914) ed. por R. Rucabado y J. Farrán y Mayoral, con introducción de M. García Morente y estudios de los editores y de Miguel de Unamuno, Diego Ruiz y otros. — Títulos de obras sueltas (muchas de ellas formando parte de los Glosarios): *De la amistad y del diálogo*, 1914. — *Flos Sophorum. Ejemplario de la vida de los grandes sabios*, 1914. — *Aprendizaje y heroísmo*, 1915. — *Grandeza y servidumbre de la inteligencia*, 1919. — *Las obras y los días*, 1920. — *El Valle de Josafat*, 1921. — *El Nuevo Glosario*, 1921. — *El viento en Castilla*, 1921. — *Sobre la doctrina de la inteligencia: I: Introducción a la filosofía*, 1921. — *Hambre y sed de verdad*, 1922. — *Europa*, 1922. — *Poussin y el Greco*, 1922. — *U-turn-it*, 1923. — *Los diálogos de la pasión meditabunda*, 1923. — *El molino de viento*, 1925. — *Cinco minutos de silencio*, 1925. — *Religio est libertas*, 1925 (reedición de su estudio anterior, con una carta abierta de F. Clasear). — Las *ideas y las formas. Estudios sobre morfología de la cultura*, 1928. — *Cuando ya esté tranquilo*, 1930. — *El pecado en el mundo físico*, 1940. — *Introducción a la vida angélica. Cartas a una Soledad*, 1940. — *La tradición*, 1941. — *Gnómica*, 1942 (aforismos sacados de varias obras). — *La civilización en la historia*, 1943. — *Epos de los destinos (El vivir de Goya. Los reyes católicos. Eugenio y su demonio)*, 1944. — *Estilos del pensar*, 1944. — *El secreto de la filosofía*, 1947. — *La civilización en la historia*, 1953. — *La ciencia de la cultura*, 1963. — Hay que agregar a estos libros sus numerosos estudios de filosofía del arte, reeditados en serie completa, desde 1943 *(Tres horas en el Museo del Prado, Tres lecciones en el Museo del Prado, Introducción a la Crítica de Arte, Mis salones, Lo barroco, Cézanne, Picasso, Teoría de los estilos y espejo de la arquitectura*, etc.). — Además de los estudios contenidos en el volumen antes citado, *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, véase E. Vogel, "Xenius, der Sokrates des modernen Spaniens", *Allgemeine Rundschau* (1917). — J. M. Capdevila, "La ideología de E. d'Ors", *Revista de las Indias* Nº 37 (1942), 155-80, y, sobre todo, el libro de José Luis L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, 1946.

ORTEGA Y GASSET (JOSÉ) (1883-1955), nac. en Madrid, ha sido profesor de metafísica a partir de 1911 en la Universidad Central. Aunque jubilado sólo en 1952 sus enseñanzas activas en la Universidad cesaron en 1936. Discípulo de Hermann Cohen en Marburgo y educado, por tanto, en la tradición del neokantismo sus ideas filosóficas no responden, sin embargo, al sentido de la tradición marburgiana. Cierto que en una primera etapa en el desarrollo de su pensamiento, aproximadamente desde 1902 hasta 1910, defendió una tendencia objetivista que llegaba hasta a afirmar el primado de las cosas (y de las ideas) sobre las personas. Pero ya a partir de 1910 y especialmente desde 1914 su pensamiento se orientó en la forma ulteriormente desarrollada. Dentro de la continuidad manifestada en tal desarrollo se destacan, sin embargo, dos períodos: el primero, que abarca hasta 1923 aproximadamente, puede llamarse perspectivista; el segundo, desde 1923 hasta la fecha, racio-vitalista.

Característica del período 1910-1923 es el perspectivismo (VÉASE), llevado hasta tales consecuencias que Ortega indica que la substancia última del mundo es una perspectiva. El perspectivismo no es, empero, solamente una doctrina accidental; se convierte en la piedra angular de la teoría del conocimiento. En esta última se opone Ortega por igual al idealismo y al realismo. Contra el idealismo, afirma que el sujeto no es el eje en torno al cual gira la realidad; contra el realismo, que no es

un simple trozo de la realidad. El sujeto es una pantalla que selecciona las impresiones o lo dado. No es un ser abstracto, sino una realidad concreta que vive aquí y ahora. Es, por lo tanto, una vida (v.). Tal vida no es sólo biológica; la defensa de lo vital, en la que Ortega insiste ahincadamente, no equivale a la defensa de lo primitivo. Si bien la cultura (v.) es producida por la vida y para la vida —y, por consiguiente, la vida es anterior a la cultura—, ello no significa que los valores culturales sean secreciones de actividades vitales y menos aun meramente biológicas. Significa que los valores culturales son funciones vitales, aunque funciones vitales que obedecen a leyes objetivas, y que, por consiguiente, hay una continuidad completa entre lo vital y lo transvital o cultural. Como consecuencia de esto puede afirmarse que la razón (v.) no está fuera de la vida ni tampoco es la vida, sino una función de la vida.

El desarrollo de los temas a que le había conducido el perspectivismo lleva, pues, a Ortega a las posiciones que hemos calificado con el nombre de racio-vitalismo. Algunas de estas posiciones aparecen claramente en una de las primeras tesis filosóficas de Ortega: la tesis formulada en 1914 según la cual "Yo soy: yo y mi circunstancia". Esta tesis había conducido a Ortega a una elaboración del concepto como cultivo de la espontaneidad en que la vida consiste, es decir, a una doctrina del concepto como auténtico "órgano" de conocimiento. En el desarrollo posterior la tesis en cuestión adquiere un papel todavía más fundamental: permite entender la noción de razón vital sobre la cual va a girar su filosofía. Contra la abstracción del racionalismo y contra las interpretaciones pragmatistas, biologistas y exclusivamente intuitivistas del vitalismo (v.), Ortega mantiene que si quiere llamársele vitalista, habrá que entender por tal adjetivo la posición del que afirma que el conocimiento, aunque siendo racional, está arraigado en la vida. Por lo tanto, la doctrina de la razón vital (o razón viviente), el raciovitalismo, desconfía solamente de ciertas interpretaciones dadas a la razón. En particular desconfía de la reducción de la razón a razón física y abstracta y mantiene que toda razón es razón vital. 'Razón' es, pues, un término que designa todos los actos que "dan razón de" y especialmente que dan razón de los hechos vitales. Por eso la filosofía no es un pensamiento *acerca de* la vida, sino un partir del hecho de que toda razón es viviente. En suma: 'razón vital' puede traducirse por Vida *como* razón'. De ahí que el hombre no sea para Ortega un ente dotado de razón, sino una realidad que tiene que usar de la razón para vivir. Vivir es tratar con el mundo y dar cuenta de él, no de un modo intelectual abstracto, sino de un modo concreto y pleno. De ello se deriva el saber (v.) como un saber a qué atenerse: el hombre ha tenido que inventar la razón, porque sin ella se sentiría perdido en el universo. Ahora bien, la razón vital no es solamente un método, sino también una realidad: es una guía en el sistema de la realidad y la propia realidad que se guía a sí misma dentro del universo.

El hecho fundamental de que la vida tenga que saber a qué atenerse explica la diferencia entre las ideas y las creencias (V. CREENCIA); Vivir en la creencia —lo mismo que vivir en la duda— constituye un segmento fundamental —si no el más fundamental— de nuestra existencia. La doctrina orteguiana del hombre lo tiene constantemente en cuenta. Pero esta doctrina necesita una fundamentación todavía más radical. Ésta está dada en la tesis de que la vida es *la* realidad radical, dentro de la cual se hallan las demás realidades. La vida no es, según Ortega, una cosa, pero tampoco un espíritu. En rigor, no "es", propiamente hablando, nada: es un hacerse a sí misma continuamente, un "autofabricarse". La vida de cada cual es la existencia particular y concreta que reside entre circunstancias haciéndose a sí misma y, sobre todo, orientándose hacia su propia mismidad, autenticidad o destino. El hombre puede, ciertamente, alejarse de su propia autenticidad, pero entonces será menos "real". A diferencia de las cosas, la vida humana admite grados de realidad según su mayor o menor acercamiento a su propio destino. Por eso la vida puede ser caracterizada por medio de la siguiente serie de notas: la vida es problema, quehacer, preocupación consigo misma, programa vital y, en último término, "naufragio" — un naufragio del que el hombre aspira a salvarse agarrándose a una tabla de salvación: la cultura. Por eso la vida es también drama y por eso no puede ser una realidad biológica, sino biográfica. El método para acercarse a ella no es el análisis, sino la narración. Sólo así puede entender el hombre que la propia vida es su fin y que, por consiguiente, no hay que buscar ninguna trascendencia: lo trascendente para cada uno es la propia existencia humana, la cual se descubre, así, como una realidad desilusionada.

El descubrimiento de la vida como "la realidad radical" —no, pues, como "realidad única", sino como realidad en la cual "radican" todas las demás— supone, entre otras cosas, una superación tanto del idealismo como de la fenomenología. Nos hemos referido a este punto en el artículo PONER, POSICIÓN. Aquí nos limitaremos a destacar que, en relación estrecha con la idea de la vida como realidad radical, y fundadas en ella, se encuentran en Ortega una serie de ideas filosóficas que afectan a las cuestiones fundamentales de la metafísica. Una de estas ideas es la de que lo que los filósofos han llamado "ser" es algo inventado por el hombre (para responder a una cierta situación vital, especialmente a la situación en la cual se produjo un vacío dejado por la falta de creencia en los dioses). Por lo tanto, Ortega no considera el ser como la realidad, sino lo contrario: la realidad es anterior al ser. Éste es una interpretación —una entre otras— de "lo que hay". Ahora bien, "lo que hay" no es algo que el hombre "pone", sino aquello que se le impone por sí. Descubrirlo, esto es, sacarlo a luz, equivale a sacar a luz toda una serie de supuestos de que se han valido hasta ahora los filósofos — supuestos tales como "lo que hay es lo racionalmente comprensible", "lo que hay es lo experimentable", etc., etc. En esta busca de lo que subyace en las diversas interpretaciones que se han dado de "lo que hay", Ortega descubre que lo que hay es más bien algo incompleto — en otros términos, lo que hay es más bien un "intento de ser" que un ser completo. Con ello Ortega procede a "desmontar" la filosofía misma, la cual no aparece como algo perteneciente a la natura-

leza humana, sino como una reacción ante una cierta situación histórica. Superficialmente se trata de un "historicismo" o, si se quiere, de un "realismo historicista", pero hay que tener en cuenta que para Ortega la historia misma está hecha de una serie de "invenciones" que produce el hombre con el fin de mantenerse a flote.

La exposición anterior se refiere principalmente a las ideas metafísicas y gnoseológicas de Ortega, pero conviene completarla con referencias a sus doctrinas que se hallan en otros artículos de la presente obra (por ejemplo: CREENCIA, CULTURA, HISTORICISMO, IDEOMA, NAUFRAGIO, PENSAR, PERSPECTIVISMO, RACIOVITALISMO, RAZÓN VITAL, VIDA, VITALISMO, SABER). Diremos ahora algunas palabras sobre varios de los resultados de los análisis sociológicos de Ortega, destacando sus aspectos teóricos.

El más importante de ellos está constituido por la doctrina de la sociedad. Según Ortega, no hay ninguna "sociedad como tal". En su descripción de los rasgos fundamentales de la vida humana había declarado Ortega que el hombre no tiene, propiamente hablando, una naturaleza, sino una historia. Lo mismo cabe decir de la sociedad. El ser de ésta no puede, pues, captarla la razón pura (racionalista o naturalista), sino la citada razón vital. De ésta se desprende que la sociedad o mundo social es un elemento en el cual el hombre-vive, que ejerce presión sobre él por medio de usos (v. Uso), costumbres, normas, etc.; que esta presión puede ser social pura y simplemente, o bien estatal (la presión estatal es sólo "el superlativo de lo social"); que la presión en cuestión tiene una doble característica: nos ayuda a vivir, pues el hombre no puede hacerlo todo solo, y nos oprime hasta el punto de que necesitamos salir de ella para no asfixiarnos por completo. La última doble condición permite explicar ciertos fenómenos concretos de la vida histórica de las sociedades, especialmente el hecho de que lo social puede a veces aparecer como la piel flexible que se pliega a todas las articulaciones del organismo (y a ello podemos llamar libertad) y a veces ser como un aparato ortopédico que nos oprime, pero del cual no podemos prescindir (y a ello podemos llamar adaptación). Las dificultades que plantea esta tesis, y sobre todo el conflicto entre ella y la doctrina de que la sociedad es siempre, frente al individuo, algo inauténtico, pueden solucionarse, según aparece probable, mediante una serie de distinciones. La más destacada de ellas es la teoría orteguiana de que junto a las relaciones sociales hay las relaciones interindividuales (como el amor, la amistad, etc.). De este modo puede entenderse la relación *persona-sociedad* como una relación no unívoca, sino regida por una compleja red de relaciones e interdependencias en la que ciertas formas de agrupación podrían tomar el camino intermedio entre la vida personal y la francamente "social".

El pensamiento de Ortega ha influido considerablemente no sólo en España y países de lengua española, sino también en otros países, especialmente en Alemania. Entre los filósofos españoles que más o menos directamente han sido influidos por Ortega o han sido incitados por sus enseñanzas y sus escritos mencionamos a Manuel García Morente, Xavier Zubiri, Joaquín Xirau, José Gaos, Julián Marías, María Zambrano, Luis Recaséns Siches, Pedro Laín Entralgo, José Luis L. Aranguren (VÉANSE). También han recibido su influencia, entre otros: Manuel Granell *(Cartas filosóficas a una mujer,* 1946. — *Estética de Azorín,* 1949. — *Lógica,* 1949. — *El hombre, un falsificador,* 1956. — *El humanismo como responsabilidad,* 1959. — *Ortega y su filosofía,* 1960 [colección de artículos, 1950-1957]), el cual ha aplicado tesis de Ortega a varias descripciones de la vida humana y ha elaborado una nueva teoría de la naturaleza y significación del humanismo; Luis Abad Carretero (nac. 1895 en Almería, y actualmente profesor en la Universidad Nacional de México: *Una filosofía del instante,* 1954. — *Niñez y filosofía,* 1957. — *Instante, querer y realidad,* 1958. — *Vida y sentido,* 1960. — *Presencia del animal en el hombre,* 1962. — *Aparición de la viscencia,* 1963. — *Sentido vivo de la historia,* en preparación) a cuyo pensamiento nos hemos referido en los artículos INSTANTE y VISCIENCIA; Paulino Garagorri *(Ortega: una reforma de la filosofía,* 1958. — *La paradoja del filósofo,* 1959).

Obras: *Meditaciones del Quijote,* 1914. — *Vieja y nueva política,* 1914. — *Personas, obras, cosas,* 1916. — *El Espectador,* I, 1916. — *El Espectador,* II, 1917. — *El Espectador,* III, 1921. — *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos,* 1921. — *El tema de nuestro tiempo. El ocaso de las revoluciones. El sentido histórico de la teoría de Einstein,* 1923. — *Las Atlántidas,* 1924. — *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela,* 1925. — *El Espectador,* IV, 1925. — *El Espectador, V,* 1927. — *El Espectador,* VI, 1927. — *Espíritu de la letra,* 1927. — *Tríptico. I. Mirabeau o el político,* 1927. — *Notas,* 1928. — *El Espectador,* VII, 1929. — *Kant (1724-1924). Reflexiones de centenario,* 1929. — *Misión de la Universidad,* 1930. — *La rebelión de las masas,* 1930. — *Rectificación de la República,* 1931. — *La redención de las provincias y la decencia nacional,* 1931. — *Goethe desde dentro,* 1933. — *El Espectador,* VIII, 1934. — *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica,* 1939. — *El libro de las misiones,* 1940 [incluye *Misión de la Universidad*]. — *Ideas y creencias,* 1940. — *Estudios sobre el amor,* 1940 [incluye algunos ensayos publicados en obras anteriores]. — *Mocedades,* 1941 [incluye algunos ensayos publicados en *Personas, obras, cosas*]. — *Historia como sistema y Del Imperio Romano,* 1941. — *Teoría de Andalucía y otros ensayos,* 1942. — *Esquema de las crisis,* 1942. — Dos *prólogos. A un tratado de montería. A una historia de la filosofía,* 1945. — *Papeles sobre Velázquez y Goya,* 1950. — *Velázquez,* 1955. — Obras postumas: Ei *hombre y la gente,* 1957. — *Qué es filosofía,* 1958 [de un curso dado en 1929]. — *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva,* 1958. — *Idea del teatro,* 1958. — *Meditación del pueblo joven,* 1958. — *Prólogo para alemanes,* 1958. — *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee,* 1960. — *Origen y epílogo de la filosofía,* 1960. — *Vives-Goethe,* 1961. — *Pasado y porvenir para el hombre actual,* 1962.

Edición de *Obras completas,* 9 vols. (I, II, 1946; III, IV, V, VI, 1947; VII, 1961; VIII, IX, 1962).

De las *Meditaciones del Quijote* hay ed. con comentario por Julián Marías, 1957. — Según Julián Marías *(Ortega y la idea de la razón vital,* 1948, pág. 32, nota) la idea fundamental metafísica de Ortega se encuentra ya formulada en el artículo "Adán en el paraíso" (1910), pudiendo "tomarse como etapas sucesivas de su descubrimiento"; *Meditaciones del*

Quijote (1914); "Verdad y perspectiva" (1916): publicado en *El Espectador, I, El tema de nuestro tiempo* (1923), "Ni vitalismo ni racionalismo" (1924): nota publicada en la *Revista de Occidente; Kant* (1924-1929): la fecha de 1929 se refiere a la nota "Filosofía pura", apéndice al folleto sobre Kant; *En tomo a Galileo* [1933]: publicado luego en *Esquema de las crisis;* "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" (1933: artículos aparecidos en la *Revista de Occidente*); *Historia como sistema* (el libro en castellano se publicó en 1941; pero el estudio es de 1936: se publicó en inglés en el tomo dedicado a Ernst Cassirer [VÉASE]; *Ideas y creencias* (1940), "Apuntes sobre el pensamiento" [1941] y los dos citados *Prólogos* de 1942.

Véase: A. Sánchez Reulet, "El pensamiento de Ortega y Gasset" (*Cursos y Conferencias*. Parte I, vol. IX, Nº 3, 1937. Parte II vol. XI, Nº 6, 1937. Parte III, vol. XII, Nros. 7 y 8, 1937. Parte IV, vol. XII, Nros. 9 y 10, 1937 y 1938). — Humberto Díaz Casanueva, *Das Bild des Menschen bei Ortega y Gasset und seine Beziehung zur Erziehungswissenschaft,* 1938. — Joaquín Iriarte, S. J., *Ortega y Gasset, su persona, su pensamiento y su obra,* 1942. — Id., íd., *La ruta de Ortega. Crítica de su filosofía,* 1949. — José Sánchez Villaseñor, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset. Ensayo de crítica filosófica,* 1943. — J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas,* t. II, 1947. — Miguel Ramis Alonso, *En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset* [prólogo de J. Marías. Epílogo de M. Oromí], 1948. — Julián Marías, *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri,* 1948 (y el libro antes mencionado sobre *Ortega y la idea de la razón vital,* 1948). — Manuel Granell, *Lógica,* 1949 (Parte IV, dedicada a la lógica de la razón vital). — También de Julián Marías, *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual,* 1950 (análisis y crítica de los libros de Iriarte, Sánchez Villaseñor y Roig Gironella contra el pensamiento de Ortega, con apéndice de crítica del libro de J. Saiz Barbera, *Ortega y Gasset ante la crítica,* 1950), y, sobre todo, su obra en 3 vols.: *Ortega,* de la cual ha aparecido hasta ahora el vol. I: *Ortega. Circunstancia y vocación,* 1960. — Domingo Marrero, *El Centauro,* 1951. — Fray M. Oromí, *Ortega y la filosofía. Seis glosas,* 1953. — J. M. Hernández Rubio, *Sociología y política en Ortega y Gasset,* 1956. — J. Gaos, J. Marías, D. Marrero *et al.*, arts. sobre O. y G. en *La Torre,* IV, Nos. 15-16 (1956). — José Gaos, *Sobre O. y G.,* 1956. — José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy,* 1957, 2ª ed., 1963 (trad. esp. de la 1ª ed. por el autor: *O. y G. Etapas de una filosofía,* 1958; otra trad.: *O. y G.,* 1958). — Ch. Cáscales, *L'humanisme d'Ortega y Gasset,* 1957. — E. Frutos, M. Mindán, C. Paris, J. Zaragüeta *et al.*, arts. sobre O. y G. en *Revista de Filosofía* XVI (1957), Nos. 60-1. — J.-H. Walgrave, *De wijsbegeerte van O. y G.,* 1958. — Santiago Ramírez, O. P., *La filosofía de O. y G.,* 1958. — J. D. García Bacca, M. Granell, L. Luzuriaga, E. Mays Vallenilla, A. Rosenblatt, *Homenaje a O. y G.,* 1958. — Paulino Garagorri, *Ortega. Una reforma de la filosofía,* 1958. — J. L. Aranguren, *La ética de Ortega,* 1958. — Brigitta Galen (Gräfin von), *Die Kultur- und Gesellschaftsethik]. Ortega y Gassets,* 1959. — Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega,* 1959. — J. P. Borel, Raison *et vie chez O. y G.,* 1959. — Francisco Romero, *O. y G. y el problema de la jefatura espiritual,* 1960 [colección de artículos]. — Alfonso Cobián y Macchiavello, *La ontología de O. y G.,* 1960. — Manuel Granell, O. *y su filosofía,* 1960 [colección de artículos: 1950-1957]. — Femando Vela, O. *y los existencialismos,* 1961. — Arturo García Astrada, *El pensamiento de O. y G.,* 1961 [con "Léxico orteguiano" por Susana Gordillo de García Astrada, págs. 229-36]. — Ubaldo Casanova Sánchez, *O., dos filosofías,* 1961. — Ugo Lo Bosco, *Filosofia e diritto in O. y G.,* 1961. — Franco Díaz de Cerio Ruiz, S. I., *J. O. y G. y la conquista de la conciencia histórica; Mocedad: 1902-1915,* 1961. — F. X. Pina Prata, *Dialéctica da razão vital. Intuição originária de J. O. y G.,* 1962. — Arturo Gaete, *El sistema maduro de O.,* 1962. — Hernán Larraín Acuña, *La génesis del pensamiento de O. La metafísica de O. y G.,* 1962. — Alain Guy, *O. y G., Critique d'Aristote. L'ambigiiite du mode de pensée péripatéticien jugé par le ratiovitalisme,* 1963.

OSLO (GRUPO DE). Véase UPPSALA (ESCUELA DE).

OSTENSIVO. En *An. pr.,* I, 23, 40 b y 25 y sigs. Aristóteles se refiere a dos modos de probar silogismos: la prueba indirecta y la prueba directa. La prueba indirecta es la prueba apagógica (v.) o por reducción al absurdo (v.), que Aristóteles considera como parte de la prueba a base de hipótesis. En una prueba indirecta se establece que una premisa es válida mostrando que de aceptarse la negación de la misma se obtendría una contradicción. La prueba directa, en cambio, no practica la reducción apagógica, sino la llamada "reducción ostensiva". Aristóteles habla al efecto de los silogismos ostensivos (o de demostración directa), los cuales se reducen a las tres figuras. La prueba consiste en asumir un silogismo en el cual se quiere concluir P de S. En tal silogismo el término medio debe estar unido a cada uno de los extremos. El término medio tiene tres posiciones correspondientes a las tres figuras.

Aristóteles usa el término δεικτικῶς (= ostensivo) y dice que trata περὶ τῶν δεικτικῶν (= de "los [silogismos] ostensivos"). Después de Aristóteles ha sido común hablar de demostraciones ostensivas a diferencia de las demostraciones apagógicas.

El término 'ostensivo' ha sido usado asimismo para calificar cierto tipo de definiciones, llamadas "definiciones ostensivas". Éstas consisten en *mostrar* directamente aquello de que se trata en la definición. Muchos autores niegan que pueda hablarse legítimamente de definiciones ostensivas, indicando que mostrar no es definir.

OSTWALD (WILHELM) (1853-1932) nació en Riga. Estudió ciencias naturales, y especialmente química, en Dorpat. En 1881 fue nombrado profesor ayudante en la Escuela Superior politécnica de Riga, cargo que ejerció hasta 1887, cuando fue nombrado profesor de química en la Universidad de Leipzig. En 1906 se jubiló con el fin de poder consagrar más tiempo a sus trabajos científicos y filosóficos. De 1910 a 1915 fue presidente de la *Deutsche Monistbund (Liga Monista alemana* [véase *Monismo]*), dirigiendo desde 1912 *Das monistische Jahrhundert,* órgano de la "Liga". En 1901 fundó los *Annalen der Naturphilosophie,* que se publicaron hasta 1921.

Ostwald se calificó a sí mismo de "monista" en el sentido del "monismo naturalista" de Ernst Haeckel. Pero su posición filosófica difiere en muchos respectos de la de Haeckel. En efecto, mientras Haeckel considera que la realidad es "la sustancia material", Ostwald estima que ella es la energía. Ahora bien, lo mismo que la substancia en Haeckel, la energía en Ostwald no es, como ha advertido

Meyerson, un simple fenómeno, al modo positivista, sino una *vera causa.* La energía es, en otros términos, una especie de constante ontológica que se modifica y transforma en múltiples apariencias. Las distintas realidades —la mecánica, la psíquica, la térmica, eléctrica, química y magnética— son para Ostwald distintas formas de energía, la cual permanece siempre constante en el sistema del universo. La energía es, en suma, no sólo un ser, sino un valor, y aun es su consideración como valor el que revierte decisivamente sobre la concepción de su realidad. Ostwald advirtió, sin embargo, muy pronto que algunas graves dificultades se oponían a este energetismo. La existencia de objetos sobre los cuales no gravita ninguna energía parece introducir una cierta discontinuidad. Pero ello es, a su entender, sólo una apariencia. Sin duda, hay un grupo de ciencias, las "ciencias de orden" (lógica, matemática, geometría, foronomia y cinemática) en las que es difícil aplicar la noción de energía. Pero tal como ocurre con la clasificación comtiana de las ciencias, los saberes más simples pueden ser aplicados a los más complejos y no a la inversa. Hay, pues, un sistema de saberes científicos en forma de pirámide que muestra la posibilidad de aplicación de los principios energéticos a las ciencias más complejas. Sobre las ciencias del orden se hallan las ciencias propiamente energéticas (mecánica, física, química), y sobre ellas están las ciencias biológicas (fisiología, psicología, "culturología" y "geniología" o sociología). A ellas se aplica la energética y en ellas, además, se realiza el imperativo del energetismo, el cual reconoce que la energía llamada "libre", aquella de que se puede disponer para las sucesivas transformaciones, disminuye continuamente, por lo cual resulta indispensable no dilapidar la energía sino aprovecharla. Todo lo que contribuya en la acción humana a este aprovechamiento es valioso; de ahí que, según Ostwald, el progreso de la Humanidad consista esencialmente en la acumulación de toda la energía posible con vistas a la máxima potencia y "libertad" del universo, es decir, al máximo valor y a la máxima felicidad.

Obras: *Lehrbuch der allgemeinen Chemie,* 1885 *(Manual de química general). — Grundriss der allgemeinen Chemie,* 1889 *(Bosquejo de química general). — Die wissenschaftlichen Grundlagen der analytischen Chemie,* 1894 (Los *fundamentos científicos de la química analítica). — Die Energie und ihre Wandlungen,* 1888 (trad. esp.: *La energía,* 1911). — *Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus,* 1895 *(La superación del materialismo científico). — Vorlesungen über Naturphilosophie,* 1901 *(Lecciones de filosofía de la Naturaleza). — Die Energie,* 1908. — *Grundriss der Naturphilosophie,* 1908 *(Bosquejo de filosofía de la Naturaleza). — Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft,* 1908 *(Fundamentos energéticos de la ciencia cultural). — Grosse Männer,* 1909 *(Grandes hombres). — Die Forderung des Tages,* 1909 *(La exigencia del día). — Der energetische Imperativ,* 1912 *(El imperativo energético). — Die Philosophie der Werte,* 1913 *(La filosofía de los valores).—Moderne Naturphilosophie. I. Ordnungswissenschaften,* 1914 *(Filosofía moderna de la Naturaleza. I. Las ciencias de orden). — Lebenslinien,* 3 vols., 1926-1927. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* IV (1923). — Véase A. Dochmann, W. *Ostwalds Energetik,* 1908 (Dis.). — A. Rolla, *La filosofia energética,* 1908. — W. Burkamp, *Die Entwicklung des Substanzbegriffs bei Ostwald,* 1913. — V. Delbos, *Une théorie allemande de la culture. W. Ostwald et sa philosophie,* 1916. — Véase también el *Festchrift aus Anlass seines* 60. *Geburtstages,* editado por la Liga Monista de Austria, 1913.

OTÓN DE FREISING *(ca.* 1111-1158), monje de la Orden cisterciense y obispo de Freising, fue tío del emperador Federico Barbarroja, de cuyas "gestas" fue historiador. Inspirado filosóficamente en las doctrinas de Gilberto de la Porree y gran conocedor de autores antiguos y cristianos, dio en su *Chronicon* (véase bibliografía) una amplia imagen providencialista de la historia según el modelo de Pablo Orosio y, sobre todo, de San Agustín, cuya "doctrina de las dos ciudades" (véase CIUDAD DE DIOS) desarrolló a base de nuevos hechos históricos. Filosóficamente, Otón tiene importancia especialmente por ser, como indica Martin Grabmann, el primer escritor del siglo XII que dio amplia cuenta de las doctrinas lógicas de Aristóteles e introdujo en Alemania la llamada *lógica nova.* Otón trató a Aristóteles sobre todo como lógico, a diferencia de su presentación de Platón, al cual considera como un precursor del cristianismo, si bien no acepta, por razones cronológicas, la difundida tesis de que recibió influencias del profeta Jeremías.

El título de la Crónica de Otón es: *Chronicon sive historia de duabus civitatibus.* Ed. por R. Wilmans en los *Monumenta Germaniae Histórica (Scriptores, vol.* XX, 1912). — Ed. de *Gesta Friderici imperatoris,* por G. Waitz, 1884, y B, Simson, 1912.

Véase J. Hashagen, *O. von F. als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker,* 1900. — J. Schmidlin, *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von F.,* 1906 (Schmidlin es también autor de los artículos: "Die Philosophie O. v. F.", en *Philosophisches Jahrbuch* [1905] y "Bischof O. von F. als Theologe", en *Katholik* [1905]. — A. Hoffmeister, "Studien über O. von F.", *Neues Archiv* (1911-1912), 99-161, 633-768. — C. Mierow, *The Two Cities by O., Bishop of F.,* 1928. — K. Haid,' *O. von F.,* 1934. — *O. von F. 1158-1958* [separata de *Analecta Sa*- en *Ordinis Cisterciensis,* XIV (1958)].

OTRO (EL). En varios artículos (por ejemplo, ALTERACIÓN, CATEGORÍA, SER) hemos tratado de la noción del "Ser-otro", con algunas referencias a lo que puede llamarse "el ser del Otro". Con más detalle nos hemos referido a este ser del Otro —o, simplemente, "al Otro"— en el artículo INTERSUBJETIVO. En el presente artículo completaremos la información allí proporcionada y, además, nos referiremos principalmente al "concepto del Otro" en un sentido más general.

El "problema del Otro" —como "problema del prójimo", de "la existencia del prójimo", de "la realidad de los demás", del "encuentro con el Otro", etc., etc.— es un problema antiguo en tanto que desde muy pronto preocupó a los filósofos —para limitarnos a ellos— la cuestión de cómo se reconoce al Otro —o al prójimo— como Otro; qué tipo de relación se establece, o se debe establecer, con él; en qué medida el Otro es, en rigor, "los otros", etc., etc. Semejante preocupación se reveló de muy diversas maneras: como la cuestión de la naturaleza de la amistad, en la cual el amigo es "el otro sí mismo" y no simplemente "cualquier otro"; como la cuestión de si es posible admitir que cada uno sea libre en cuanto "se basta

a sí mismo" o posee autarquía (VÉASE) sin por ello eliminar a "los otros", etc. André-Jean Voelke (Cfr. bibliografía) ha examinado las múltiples doctrinas de "la relación con el prójimo" en buena parte de la filosofía griega. Se puede decir que en toda la historia de la filosofía, desde los griegos hasta el presente, ha habido, explícita o implícitamente, una preocupación por "el problema del Otro". Pedro Laín Entralgo (Cfr. bibliografía, t. I) ha examinado esta historia, con particular atención a la etapa moderna, en la cual ha encontrado varias formas básicas de plantearse el problema del otro. Laín Entralgo cita (y examina) las siguientes seis formas: "el problema del otro en el seno de la razón solitaria: Descartes"; "el otro como objeto de un yo instintivo o sentimental: la psicología inglesa"; "el otro como término de la actividad moral del yo: Kant, Fichte y Münsterberg"; "el otro en la dialéctica del espíritu subjetivo y en la dialéctica de la naturaleza: de Hegel a Marx"; "el otro como invención del yo: Dilthey, Lipps y Unamuno"; "el otro en la reflexión fenomenológica". Esta simple enumeración sugiere la riqueza y complejidad que ha adquirido el problema del otro entre los filósofos. El modo como Laín Entralgo ha enumerado las varias formas básicas del "tratamiento del Otro" indica, además, que en el problema del otro se hallan entretejidas toda suerte de cuestiones filosóficas: metafísicas, gnoseológicas, éticas, etc. No podemos detenernos aquí en cada una de dichas formas básicas, o de cualesquiera otras. Nos limitaremos a poner de relieve algunas doctrinas más recientes acerca del problema —que también Laín Entralgo ha examinado minuciosamente como prolegómeno a su propio tratamiento de la cuestión. Indicaremos sólo que, tomado en toda su generalidad el problema del otro es más amplio que el del "prójimo"; que no pueden desgajarse de tal problema los varios aspectos metafísicos, gnoseológicos, éticos, etc., pero que en el curso de la época moderna ha habido tendencia a subrayar un aspecto más bien que otro. Así, por ejemplo, el problema del otro en Descartes aparece sobre todo como el problema del reconocimiento del otro a partir del *cogito*; en Kant aparece como el problema del otro como ser moral, etc.

OTR

En la filosofía contemporánea el problema del otro no ha excluido diversos aspectos, pero ha subrayado sobre todo dos de ellos: la constitución del otro en la trama de lo intersubjetivo (v.), y la realidad del otro en el llamado "encuentro". Reseñaremos aquí brevemente algunas ideas acerca del "Otro" en estos aspectos.

Max Scheler se ocupó sobre todo del problema de si el sujeto presupone otros sujetos en un mundo social común y de si se puede demostrar la existencia de otros sujetos, es decir, de si se puede decir que la conciencia de los demás es accesible a la propia. Scheler se refiere al respecto a varias teorías, entre ellas la de la "proyección" o endopatía (VÉASE) y concluye que el reconocimiento de los demás no es primariamente intelectual, sino emocional. Por tanto, el otro no es "dado" ni por inferencia ni por simpatía.

Siguiendo en parte a Scheler, pero modificándolo en algunos puntos capitales, Alfred Schuetz ha hablado de una "tesis general de la existencia del otro *(alter ego)*", la cual consiste en afirmar que la experiencia de la "corriente de conciencia del otro" es vivida simultáneamente con la propia corriente de conciencia. Podemos, as!, vivir, arguye Schuetz, "aprehender el pensamiento del otro en su presencia vivida y no *modo pretérito*", ya que el hablar del otro y nuestro escucharlo son experimentados como algo vivido "a la vez".

Heidegger se ocupa del problema del otro en su doctrina del *Mitsein* y del *Mitdasein.* En esta doctrina se presupone que el *Dasein* (v.) es a la vez *Mitdasein,* es decir, que el *Mitdasein* caracteriza de algún modo el *Dasein* en tanto que el *Dasein* es "en sí mismo esencialmente *Mitsein".* Ello significa, entre otras cosas, que no se puede plantear la cuestión del otro partiendo del "sí mismo", para *luego* pasar al "otro"; el análisis del "sí mismo" incluye el análisis del "otro" en un sentido parecido a como el análisis del sí mismo incluye su estar-en-el-mundo (véase EXTERIOR, MUNDO).

Para Sartre, el "ser-para-otro", está incluido en el *Pour Soi.* Esta tesis parece similar a la de Heidegger, y en algunos respectos fundamentales lo es. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Sartre ha examinado con detalle los modos diversos de darse el otro;

OTR

en efecto, el otro no se da solamente como "incluido", sino que se da también como "objetivado" y "objetivante". La relación entre el sí mismo y el otro (que incluye la relación entre el otro como sí mismo y el sí mismo como otro) es una relación esencialmente "conflictiva" (según ha puesto de relieve Lain Entralgo). Por eso en vez del "ser con", Sartre subraya el "ser para" — en el cual se dan toda suerte de "conflictos", pues "para" no significa aquí "entregado a" o "a favor de", sino "ser uno para (el otro)" y "ser (el otro) para uno" en muy diversos modos. Entre estos modos se hallan el convertirse en objeto, el enajenarse, el apropiarse, el colaborar, etc., etc.

Ortega y Gasset ha tratado con frecuencia del problema del otro por lo menos en dos sentidos. Por un lado, el otro se da en la sociedad. La relación entre el sí mismo y el otro en este caso es una relación entre lo auténtico y lo inauténtico, ya que "lo social" es en gran medida una falsificación de "lo individual" o, mejor dicho, de lo personal. Por otro lado, el otro se da en la "convivencia", la cual no es propiamente social, sino interpersonal. En la convivencia no hay, o no hay necesariamente, falsificación de la personalidad, pues ésta se constituye justamente en convivencia con los otros. Así, el otro puede ser "la gente" o puede ser "el prójimo" y estos dos modos de "ser otro", aunque en la realidad están ligados, pueden separarse pues son dos formas distintas de "ser con" — o, mejor, de "estar con".

Gabriel Marcel ha expresado la idea de que no es legítimo afirmar la prioridad del acto por medio del cual el yo se constituye como un sí mismo sobre el acto por medio del cual se afirma la realidad de los otros. "Una fuerza poderosa y secreta me asegura que si los otros no existieran, no existiría yo tampoco." Marcel consideró al otro primariamente en forma "dialogante", un poco a la manera de Martin Buber — aunque el propio Marcel indica que su idea acerca del otro como prójimo se parece a la manifestada por W. E. Hocking.

El problema del Otro ha sido tratado por otros autores de múltiples modos; los ejemplos anteriores son simplemente ilustrativos y para ser un poco completos habría que mencio-

nar junto a ellas las investigaciones de Jaspers, Buber, Merleau-Ponty, Remy C. Kwant, Alphonse de Waelhens, etc. Nos confinaremos ahora a señalar que el tratamiento del problema del otro está estrechamente relacionado con la cuestión de la comunicación (v.) en cuanto "comunicación existencial" y con la cuestión del llamado "encuentro". Con el fin de aclarar el problema del otro se han propuesto, además de los términos ya introducidos (el "ser con", el "estar con", la "convivencia", el "ser para otro", etc.), varios otros, como "alteridad", "alteración", etc. J. L. L. Aranguren, por ejemplo, propone el término 'alteridad' para significar "mi relación con el otro", y el término 'aliedad' para significar "la relación entre varios o muchos otros". La alteridad es personal e interpersonal; la aliedad tiene carácter impersonal, objetivado. Sin embargo, no puede decirse, en lo que toca a la relación ética, que la alteridad se refiera a lo individual y la aliedad a lo social; puede haber, según Aranguren, una ética individual y una ética social de la alteridad. El plano de la aliedad, en cambio, "no es puramente ético, sino político". Y como lo político se apoya —o debe apoyarse— en lo moral, conceptos como los de "libertad", que a veces se estiman como puramente políticos, deben fundarse en una actitud ética: la que puede desarrollar una "ética social de la alteridad". Importancia fundamental han tenido en el tratamiento del problema del Otro términos como 'diálogo', 'comprensión', 'encuentro' y otros similares. El vocablo 'encuentro', sobre todo, aparece como muy fundamental y en él se ha basado en gran parte Laín Entralgo en su detallada "teoría del Otro". Laín Entralgo ha examinado lo que ha llamado "los supuestos del encuentro" en varios aspectos; el metafísico, el psicofisiológico, el histórico-social, considerando todos ellos como básicos para la comprensión del problema del otro. El examen de los "supuestos del encuentro" constituye la base para una "descripción del encuentro" y para un análisis de las "formas del encuentro". Entre las formas del encuentro sobresalen "el encuentro en la existencia solitaria", las "formas deficientes" del encuentro" (como, por ejemplo, el encuentro visual o "encuentro meramente visual"), las "formas especiales del encuentro" (amor, comunicación, relación interpersonal, etc.) y lo que Laín Entralgo llama "forma suprema del encuentro" o "el encuentro del hombre con Dios".

Indicamos a continuación, por orden simplemente cronológico, algunas de las obras que tratan del "problema del otro" en la época contemporánea, especialmente obras de los autores a que hemos hecho referencia en el texto. A ellos deben agregarse varios de los escritos que figuran en otros artículos, tales como COMUNICACIÓN, CUERPO, ENDOPATÍA, INTERSUBJETIVO. Algunas obras importantes al respecto (como, por ejemplo, obras de Jaspers y Berdiaev) no figuran aquí por estar mencionadas en dichos artículos, y especialmente en COMUNICACIÓN.

Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, 1913, 2ª ed. con el título: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923 (trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, 1943). — Martin Buber, *Ich und Du*, 1922 (trad. esp.: *Yo y tú*, 1956). — M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, especialmente §§ 26-27 (trad. esp.: *El Ser y el Tiempo*, 1951, nueva ed., 1962). — Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, reimp., 1962. — Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, 1935, especialmente págs. 156 y sigs. — Id., id., *Présence et immortalité*, 1959, especialmente págs. 22 y sigs. [La obra de William E. Hocking a que se refiere Marcel es: *The Meaning of God in Human Expérience*, 1912]. — Alfred Schuetz, "Scheler's Theory of Intersubjectivity, and the General Thesis of the Alter Ego", *Philosophy and Phenomenological Research*, II (1941-1942), 323-47. — Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943 (trad. esp.: *El Ser y la Nada*, 1950). — M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945 (trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, 1957). — Maxime Chastaing, *L'Existence d'Autrui*, 1951. — G. Berger, V. Jankélévitch *et al.*, *La présence d'autrui*, 1957. — José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, 1957, especialmente Caps. IV y V. — J. L. L. Aranguren, "Ética de la alteridad", *Cal y Canto* (1959). — P.-H. Maucorps y R. Basoul, *Empathies et connaissance d'autrui*, 1960. — Alphonse de Waelhens, "Autrui", en el libro de este autor: *La philosophie et les expériences naturelles*, 1961, págs. 122-67. — André-Jean Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*, 1961. — Remy C. Kwant, *Encounter*, 1961 [Duquesne Studies. Philosophical Séries, 11]. — Pedro Laín Estralgo, *Teoría y realidad del Otro*, 2 vols., 1961 (*I. El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo; II. Otredad y projimidad*). — Norman Malcolm, "Knowledge of Other Minds", en el libro de este autor: *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*, 1962. — Eliane Amado Lévy-Valensi, *Le dialogue psychanalytique. Les rapports intersubjectifs. La vocation du sujet*, 1963.

OTTAVIANO (CARMELO) nació (1906) en Módica y estudió en la Universidad Católica del Sagrado Corazón, de Milán. Desde 1939 es profesor en las Universidades de Cagliari, Ñapóles, y Catania. En 1933 fundó la revista *Sophia*, de la que ha sido hasta el presente director.

Ottaviano ha desarrollado una metafísica cristiana fundada en una previa crítica de todas las formas de idealismo y de inmanentismo, tendencias que, según Ottaviano, se contradicen a sí mismas. La crítica de Ottaviano se ha dirigido especialmente contra la forma de idealismo adoptada por el llamado "actualismo italiano". De dicha crítica ha surgido una posición realista cristiana — manifestada tanto en la metafísica como en la teoría del conocimiento. Ahora bien, el realismo que defiende Ottaviano es distinto en muchos puntos del realismo "tradicional". En efecto, el realismo contiene, especialmente en las distinciones establecidas dentro del ser mismo, ciertas presuposiciones que podrían desembocar —como históricamente parece haber acontecido en parte— en varias especies de inmanentismo moderado. Ahora bien, el realismo extremo a que conducen las citadas tesis no puede ser confundido tampoco, según Ottaviano, con un ontologismo. Esto ocurriría si el ser de que se trata en el análisis metafísico fuese un ser "total". La "metafísica del ser parcial" debe, así, ser entendida en todo el rigor del término. Según Ottaviano, lo característico del ser parcial es el de necesitar de otros seres para ser lo que es. De ahí una reforma de la propia lógica. En efecto, el autor distingue entre juicios analíticos y juicios sinhéricos (*sineterici*). Estos últimos son aquellos en los cuales un ser idéntico no es definido por sí mismo y exclusivamente por él, sino que requiere, justamente para ser, su unión o coligación con otro ser diverso. De ahí el carácter analítico y a la vez distinto del predicado res-

pecto al sujeto. Y de ahí también la posibilidad de hablar con plena significación de la "cantidad de ser". Las variaciones de la "cantidad" podrían explicar de este modo no sólo los cambios, sino también las formas mismas del conocimiento. Mas esta "cantidad" no es una magnitud intensiva, sino una propiedad ontológica, la cual permite, según Ottaviano, explicar las diferencias y los cambios sin introducir, por medio de distinciones internas, la inmanencia en el ser. De este modo puede inaugurarse, según Ottaviano, una "cuarta etapa" filosófica basada en una nueva filosofía cristiana y sucesora de las etapas griega, medieval y moderna.

Las obras principales son *Crítica dell'idealismo*, 1936, 2ª ed., 1948, 3« ed., 1956. — *Metafisica del'essere parziale*, 1942, 2ª ed., 1947, 3ª ed., 2 vols., 1954-1955. — *Il problema morale come fondamento del problema politico*, 1952 (del curso 1951-1952). — *Manuale di Storia della Filosofia*. I (*Il pensiero antico e medioevale*), 1958. — *Progetto di un disegno di legge per salvare la democrazia dalla dittatura*, 1961. — Además, Ottaviano es autor de múltiples artículos y ensayos, así como de obras sobre pensadores medievales, modernos y contemporáneos (tales: *Petro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero*, 1929. — *Guglielmo di Auxerre, la vita, le opere, il pensiero*, 1929. — *L'ars compendiosa di R. Lull, avec une étude sur la bibliographie et le fond Ambrosien de Lull*, en *Études de philosophie médiévale*, XII, 1930; "Riccardo di S. Vittore, la vita, le opere, il pensiero", en *Memorie della Reale Accademia naz. dei Lincei*, IV, 1933; *L'unità del pensiero cartesiano e il cartesianismo in Italia*, 1943; *Valutazione critica del pensiero di B. Croce*, 1952).

Véase Pasquale Mazzarella, *Tra Finito e Infinito. Saggio sul pensiero di C. O.*, 1961.

OTTO (RUDOLF) (1869-1937), nació en Peine (Hannover), y fue "profesor extraordinario" en Göttinga (1897-1907), profesor titular de teología en Breslau (1915-1917) y en Marburgo (1917-1929).

Rudolfo Otto siguió, en su filosofía de la religión, las orientaciones de Kant, y especialmente de Fries, de tal modo que ha sido considerado como uno de los principales adeptos de la llamada escuela neo-friesiana. El análisis filosófico-religioso depende, así, para Otto, de la atención a muchos elementos que hasta el presente habían sido desatendidos y que comprenden no sólo las formas de la conciencia individual, sino también los diversos aspectos de la "conciencia histórica" dentro de la posibilidad de un acceso racional al problema de lo divino. Éste ha sido tratado por Otto sobre todo en sus conocidas investigaciones acerca de lo santo (VÉASE) y de lo numinoso, así como en sus estudios sobre la mística. Lo "racional y lo irracional en la idea de Dios" han sido examinados, pues, por este autor, mediante un análisis a la vez histórico, sistemático y psicológico del concepto de lo numinoso, el cual no puede ser definido, pero sí descrito. Tal descripción —que muestra la función de las experiencias del temor, de la fascinación y de la aniquilación— no se detiene, empero, como podrían darlo a entender las nociones usadas, en el terreno psicológico; la experiencia religiosa es a k vez, para Otto, una experiencia del ser, y, de consiguiente, una experiencia metafísica que el sentimiento mismo como tal es impotente para expresar.

Obras: *Die Anschauung von hl. Geiste bei Luther*, 1898 *(La concepción del Espíritu Santo en Lutero).* — *Leben und Wirken Jesu*, 1902, 4» ed., 1905 *(Vida y acción de Jesús).* — *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, 1904 *(Concepción naturalista y concepción religiosa del mundo).* — *Goethe und Darwin*, 1909. — *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung an die Theologie*, 1909 *(La filosofía de la religión de Kant-Fries y su aplicación a la teología).* — *Darwinismus und Religion*, 1910. — *Das Heilige*, 1917 (trad. esp.: *Lo Santo*, 1925). — *Aufsätze das Numinöse betreffend*, 1923 *(Estudios relativos a lo numinoso).* — *Westöstliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 1926 *(Mística oriental-occidental. Su comparación y distinción para una interpretación de su esencia).* — *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*, 1930 *(La religión de la gracia hindú y el cristianismo).* — *Sünde und Urschuld*, 1932 *(Culpa y pecado original).* — *Freiheit und Notwendigkeit*, 1940 *(Libertad y necesidad).* — Véase E. Gaede, *Die Lehre von dem Heiligen und der Divination bei R. Otto*, 1932. — Paul Seifert, *Die Religionsphilosophie bei R. Otto. Eine Untersuchung über ihre Entwicklung*, 1936 (Dis.). — Robert F. Davidson, *R. Otto's Interpretation of Religion*, 1947.

OUSÍA. En varios artículos —especialmente en ESENCIA y SUSTANCIA—, nos hemos referido al término griego οὐσία, que transcribimos por *ousía*. En el presente artículo tendremos que reiterar algunas de las observaciones hechas en los artículos referidos, pero nos ocuparemos principalmente del término mismo *ousía* y de los diversos modos como tal término fue usado por varios filósofos griegos, particularmente por Platón y Aristóteles.

El vocablo οὐσία es una sustantivación del participio presente femenino, οὖσα, del verbo εἰμί (infinitivo, εἶναι), es decir, "ser". Originariamente, οὐσία —que desde ahora usaremos en su transcripción, *ousía*— significó algo que es propiedad de una persona. Como tal propiedad, la *ousía* es una riqueza; un hombre rico es un hombre de *ousía*, es decir, una persona que tiene algo "de suyo". H. H. Berger (op. *cit. infra)* indica que se pudo pasar del participio femenino de "ser" al significado de "propiedad" considerando que se trata de "las cosas que son para mí", esto es, cuando el *ser* implicado en *ousía* es entendido como un "ser para y por mí mismo", es decir, como un ser "propio".

El citado autor ha examinado en detalle los diversos modos como el término *ousía* es usado por Platón. He aquí algunos casos. En *Gorgias* (472 B) *ousía* se refiere a los "seres, ὄντα, de los cuales se dice: "El que dice el 3v y los ὄντα dice la verdad." En *Protágoras* (349 B), la *ousía* aparece como peculiar a lo que es expresado en ella, a las cosas en cuanto "asuntos", πράγματα (véase PRAGMÁTICO). La *ousía* es aquí algo del "ser", que, independiente de mí, *es* por y en sí mismo. En *Fedón* (101 C) la *ousía* denota el "qué" (la quiddidad [v.]) peculiar a cada una de las ideas. En *Rep.* (VI, 486 A), *ousía* se refiere a "todo lo que es", y en *Rep.* (IX, 585 B-D), *ousía* se refiere a la cualidad de un ser en cuanto cualidad esencial (como la blancura para las cosas blancas). También en *Rep.*, VI (509 C) se encuentra un uso —probablemente el más célebre en Platón de *ousía*—; es el que tiene al decirse que el bien "está más allá de la *ousía*" (ὀπέκεινα τῆς οὐσίας), lo que se traduce a menudo por "el bien está más allá del ser". Esta famosa proposición platónica ha sido interpretada de muchos modos; uno de ellos consiste en en-

tenderla como si dijera que el bien no tiene ningún contenido especial, sino que es el puro ser, el cual está en efecto "más allá de todo (cualquier) ser". En *Soph.* (246 A), la ousía se refiere al puro "qué" del ser en cuanto ser.

Se puede preguntar ahora si en medio de tantas y tan diversas significaciones de ousía —pues las indicadas antes, aunque importantes, no son las únicas— hay algún sentido de ousía que sea, si no común a todos los significados, sí cuando menos predominante, y en todo caso, más "filosófico" que cualesquiera otros. Puede darse una respuesta afirmativa a esta pregunta: es el sentido de ousía como "ser idéntico a sí mismo". Tal opina cuando menos H. H Berger, y con él parece concurrir Rainer Märten (Cfr. *op cit.* en bibliografía) al poner de relieve que la ousía, en cuanto ousía "por sí misma", equivale al ser propio de cada cosa, ουσία αὐτὴ καθ' ἑαυτήν de modo que sea realmente οὐσία ἑκάστου.

Por lo anterior hemos visto que el término ousía no sólo tiene varios sentidos en Platón, sino que tiene también algunos sentidos plenamente filosóficos, y uno de ellos predominante. Sin embargo, sólo Aristóteles dio al término ousía una importancia filosófica central, de tal suerte que el concepto de ousía recibió de Aristóteles su consagración definitiva. Ahora bien, no es en modo alguno fácil determinar la significación, o significaciones, de ousía en dicho filósofo. En los artículos referidos hemos indicado que ousía en Aristóteles se ha traducido a veces por "esencia" y a veces por "sustancia". Esta doble traducción no es siempre errónea. Por una parte, es cierto que a veces Aristóteles emplea ousía cuando habla de esencia y el mismo vocablo cuando habla de sustancia. Por otro lado, puede entenderse la sustancia como esencia. En ambos casos el término ousía es adecuado: en el primer caso, porque se dice 'esencia' o se dice 'sustancia' según lo que Aristóteles quiera significar en cada caso; en el segundo, porque si la sustancia se entiende como esencia, entonces es obvio que la *ousía* no es ni más ni menos que la ousía. Pero hay que confesar que aunque la doble traducción en cuestión sea adecuada, induce a confusión. Posiblemente para evitar la confusión, Aristóteles, aunque llamó por igual *ousía* a la sustancia y a la esencia (y, en general, a todos los predicamentos), los distinguió llamando a la primera *ousía primera* y a la segunda (y a los predicamentos en general) *ousías segundas.* Entre las razones que abonan el uso del mismo término para ambas entidades mencionaremos dos: una, que es muy posible que haya sólo una diferencia "gradual" en Aristóteles entre el ente singular y sus determinaciones; la otra, que en los dos casos se trata efectivamente de entidades (término con el cual, por lo demás, podría traducirse también *ousías*). Sólo ocurre que en un caso la entidad en cuestión es aquella que no es afirmada ni de un sujeto ni está en un sujeto, y en otro caso, la entidad está contenida en un sujeto y, en ciertos casos, determina a tal sujeto en lo que esencialmente es.

Parece que la confusión aumenta cuando advertimos que *ousía* ha sido usado a veces como sinónimo de ὑλή materia (VÉASE) y también como sinónimo de "comunidad", κοινωνία. Pero la confusión, sin desaparecer por completo, se atenúa cuando advertimos que, según indica Ernst Tugendhat (Cfr. *op. cit.* en bibliografía), la "materia" puede concebirse como uno de los "lados" de la "sustancia", o como una de las posibles determinaciones de la sustancia; o cuando tenemos en cuenta que puede llamarse *ousía* (según hacían los estoicos) a la materia como "mundo visible", o cuando tenemos en cuenta que la *ousía* puede referirse al elemento común en clases de seres materiales (así, entre los nominalistas, *ousía* es el nombre común predicado de los individuos que forman una clase). En todos estos casos se da un sentido determinado a *ousía.*

La cuestión del significado de *ousía* se complicó, al parecer, cuando algunos teólogos cristianos usaron *ousía* como sinónimo de 'hipóstasis' (VÉASE), o bien como sinónimo de 'naturaleza en cuanto 'esencia' (y de ahí los debates teológicos sobre el uso de los términos ὁμουσία y ὁμοιουσία, formados a base de ousía). Más compleja resulta la cuestión si advertimos que algunos autores, por ejemplo San Atanasio, identificaban ousía y "comunidad", y distinguían de ambas la hipóstasis por las razones que hemos señalado en el artículo sobre este último vocablo. Según Hatch *(op. cit.* en bibliografía) lo que ocurrió fue lo siguiente: al separarse el sentido de *ousía* del de 'hipóstasis', hubiera podido traducirse ousía por 'esencia' (*essentia*), que es su equivalente lingüístico, pero tardó tiempo en adoptarse *essentia.* Por eso *ousía* fue traducida por *substantia* mientras que *hypostasis* fue traducida por *persona* (VÉASE).

Simplificando las cosas considerablemente, podemos decir esto: el término ousía, sustantivación del participio presente femenino del verbo 'ser', significa originariamente "propiedad", "riqueza", "lo que uno tiene". Si lo tiene, lo tendrá por sí mismo, ya que de lo contrario le sería siempre de algún modo "exterior". Por eso la ousía como riqueza es equivalente al "ser propio". Este "ser propio" no necesita confinarse al de una "persona" (o lo que luego se llamó tal); puede serlo de cualquier cosa. El ser propio de una cosa hace que tal cosa sea "la que es siendo"; por eso la cosa tiene verdaderamente "entidad". Esta entidad puede serlo de la cosa individual y concreta, o bien de la cosa en cuanto que está determinada por ciertas propiedades. En el primer caso la *ousía* es una sustancia. Cuando esta determinación de la sustancia, que hace que la sustancia posea entidad, es esencial, la ousía se convierte en esencia. Sólo cuando hay en la comunidad una propiedad que no es común a todos los miembros de ella surge el concepto de *persona.*

Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity,* 1896. — Etienne Gilson, *L'Être et l'Essence,* 1948 (trad. esp.: *El ser y la esencia,* 1951). — Ernst Tugendhat, *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe,* 1958. — H. H. Berger, *Ousia in de dialogen van Plato. Een terminologisch onderzoek,* 1961 [Dissertationes inaugurales. Bataviae, 6] [resumen en inglés, págs. 317-21 y en alemán, págs. 322-26]. — Rainer Märten, ΟΥΣΙΑ *im Denken Platons,* 1962 [Monographien zur philosophischen Forschung, 29]. — St. Rehrl, *Der Begriff Usia bei Aristoteles,* 1963.

OVIEDO (FRANCISCO DE) (1602-1651) nac. en Madrid, ingresó en la Compañía de Jesús, y fue profesor en Alcalá y Madrid. Francisco de Oviedo, que perteneció —junto con Rodrigo de Arriaga— a la quinta generación de la serie de grandes

teólogos y filósofos escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII, ejerció sobre todo influencia por sus dos extensas exposiciones: una filosófica —el *Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus,* en 2 vols., de 1640—, y otra teológica — el *Tractatus theologici, scholastici et morales respondentes IIae IIae divi Thomae,* de 1646. Se le debe, además, un tratado teológico: *Tractatus de virtutibus, fide, spe et charitate,* de 1651.

OXFORD. En varios sentidos se ha hablado de una "escuela de Oxford" o, en términos más generales, de un "movimiento de Oxford". Precisemos algunos de los principales.

1. La llegada de los franciscanos o *fratres minores* a Oxford en el tercer decenio del siglo XIII impulsó un movimiento filosófico que tuvo un cierto carácter unitario, no sólo en el contenido de las enseñanzas, sino también, y muy particularmente, en su estilo. El uso abundante de nuevos materiales filosóficos, tales como tratados árabes, traducciones recientes de Aristóteles y obras neo-platónicas poco o nada usadas en los siglos anteriores, fue, aunque no la única, una de las principales características de tal enseñanza. Y ello hasta tal punto que, según algunos autores, como D. E. Sharp (Cf. *Franciscan Philosophy at Oxford in the XIII Century,* 1930, pág. 3), la introducción de Aristóteles en Occidente y de sus comentaristas árabes y judios se debe principalmente, contra la opinión de Mandonnet y otros, no a San Alberto el Grande y a la "obra exclusiva de los predicadores", sino a los franciscanos de Oxford. A ellos pertenecen sobre todo, además, desde luego, de Roger Bacon y Duns Escoto, Tomás de York, Juan Pecham y Ricardo de Middleton o de Mediavilla. La influencia ejercida sobre ellos, especialmente sobre Adán Marsh y Roger Bacon, por Roberto Grosseteste —quien influyó asimismo sobre la Orden dominicana e indirectamente sobre San Alberto el Grande y Santo Tomás—, hace que Roberto Grosseteste pueda ser incluido dentro de un general "movimiento de Oxford" en dicho siglo.

2. Puede hablarse asimismo de un "movimiento de Oxford" en relación con los filósofos de Merton College al cual nos hemos referido con más detalle en el artículo MERTONIANOS.

3. De Oxford partió asimismo un importante movimiento filosófico, ya en pleno siglo XIX: el que dio origen al neo-idealismo y especialmente al neohegelianismo inglés que, una vez trasladado a Glasgow, llegó inclusive a desplazar al triunfante hamiltonianismo. El idealismo de Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), el poeta, el antipositivismo de John Grote (1813-1866), explícito sobre todo en su *Exploratio philosophica* (1900) y las tendencias especulativas de James F. Ferner (1808-1864) en su *Institutes of Metaphysic* (1854) no fueron, al parecer, ajenas al citado movimiento, que se nutrió asimismo del humanismo clásico y de lo que J. H. Muirhead ha llamado "la tradición platónica en la filosofía anglo-sajona". Filósofos como James Hutchison Stirling, Thomas Hill Green, William Wallace, John Caird, Edward Caird, etc. (véase KANTISMO, HEGELIANISMO) contribuyeron a la extensión de este movimiento, que va aproximadamente desde la aparición del libro de Stirling sobre Hegel (1865) hasta finales del siglo y desaparece gradualmente con la invasión del neo-realismo, pragmatismo y neo-naturalismo.

4. Se llama también "movimiento de Oxford" la renovación católica impulsada por el Cardinal Newman (VÉASE). Los *Tracts for the Times,* y especialmente el famoso *Tract 90* —que señaló la conversión de Newman y Pusey—, representaron la marcha ascendente del movimiento. A él pertenecieron otros pensadores, tales como William George Ward (1812-1882) que en sus obras *The Idéal of a Christian Church* (1844), *On Nature and Grâce* y *Essays on the Philosophy of Theism* (1884 [postuma]) defendió las tesis centrales del catolicismo oxoniense.

5. Podría, en principio, hablarse de un "grupo de Oxford" o de una "filosofía de Oxford" cada vez que hubiera un cierto número de filósofos que profesaran en dicha Universidad y estuviesen ligados por propósitos comunes o, cuando menos, por intereses comunes, y adoptaran, además, un "lenguaje filosófico" relativamente identificable. Tal sucede —o sucedió— con filósofos como J. Cook Wilson, H. H. Price, H. A. Prichard, H. W. B. Joseph y otros a quienes Passmore ha presentado como "filosofía de Oxford". Es más común, sin embargo, referirse hoy a la "filosofía de Oxford", a la "filosofía oxoniana", al "grupo de Oxford", etc., para designar los trabajos de cierto número de pensadores de los cuales puede mencionarse a Gilbert Ryle, J. L. Austin, P. F. Strawson, R. M. Hare, H. L. A. Hart, G. J. Warnock, J. O. Urmson. Estos filósofos niegan que formen un "grupo" y menos todavía una "escuela". Pero puede reconocerse que hay —o, en vista del carácter cada vez menos "compacto" y hasta "agresivo" del "grupo", que ha habido— un cierto "aire de familia" que permite reconocer e identificar a los "oxonianos". Filosóficamente el modo de pensar oxoniano tiene varias raíces: ante todo, el "último Wittgenstein" —lo cual no quiere decir que los oxonianos sean simplemente "neo-Wuttgensteinianos" al modo, por ejemplo, de G. E. M. Anscombe, John Wisdom, etc.—; luego, G. E. Moore y de algún modo la "filosofía de Oxford" inmediatamente anterior, cuando menos en lo que respecta a algunos "modos de pensar" (H. H. Price, H. A. Prichard); el espíritu legado por el positivismo lógico y sin las tesis de este positivismo. Se ha mencionado a veces como "influencia lejana" la de Bertrand Russell, pues aunque éste fuese "cantabrigiense", es difícil imaginar la "filosofía de Oxford" sin ciertos problemas suscitados por Russell, el cual, por lo demás, se ha opuesto a los oxonianos en particular por el desinterés que éstos muestran por las cuestiones científicas. Debe agregarse a las citadas "raíces" lo que podría llamarse "espíritu de Oxford", el cual no consiste en una serie de posiciones filosóficas, sino en un modo de pensar —y hablar— caracterizado por una singular mezcla de "academicismo" y "conversacionalismo". Por lo demás, la mayor parte de los oxonianos han recibido una educación "clásica" y "humanista", y, en este sentido, más "literaria" que "científica".

Los oxonianos practican el "análisis (v.) filosófico", pero la forma de análisis llamada "lingüística" a causa de su atención exclusiva al "lenguaje corriente" — de ahí que hayan sido llamados "lingüistas", a diferencia de otros analistas que son primariamente "formalistas", y que su filosofía haya sido calificada a veces de "filosofía lingüística" y a veces de "filosofía del

lenguaje corriente". En todo caso, los oxonianos representan la punta de lanza de una de las dos grandes alas del "Análisis" actual. Los oxonianos siguen en este respecto al "último Wittgenstein", particularmente en cuanto se interesan por el uso (VÉASE) y siguen la "recomendación" wittgensteiniana: "No hay que inquirir por el significado; hay que inquirir por el uso". Contra los que han considerado que el lenguaje está al servicio del pensamiento, y en particular del pensamiento lógico, y han tratado de formalizar el lenguaje corriente, los oxonianos llaman la atención sobre la necesidad de examinar lo que podrían llamarse "reglas de juego" del lenguaje corriente especialmente con el fin de evitar "hacer trabajar el lenguaje en faenas impropias". El análisis de los usos en el lenguaje corriente no equivale, sin embargo, a analizar los usos de todos los términos de tal lenguaje; los oxonienses se interesan en particular por ciertos términos-clave, tales como 'conozco', 'creo', 'si... entonces', 'causa', etc., es decir, términos que producen "perplejidades filosóficas". Los términos mismos, por otro lado, designan conceptos, de modo que este análisis lingüístico es, en el fondo, un análisis conceptual.

No todos los oxonienses analizan las expresiones del lenguaje corriente del mismo modo ni clasifican del mismo modo los distintos "usos". Hay, por ejemplo, diferencias notorias entre el análisis tal como es practicado por Ryle y el análisis tal como es practicado por J. L. Austin. No todos examinan usos efectivos de expresiones; algunos se proponen examinar usos "posibles". Por lo demás, algunos oxonianos tienden a replantearse cuestiones filosóficas tradicionales — y muy en particular cuestiones filosóficas de tipo "aristotélico": la sustancia, el individuo, etc. Se ha dicho por ello que la fase "puramente lingüística" de los oxonianos llegó a su fin hacia 1959, con la publicación de obras como la de P. F. Strawson (*Individuals*) y Stuart Hamshire (*Thought and Action*). Según A. Quinton (art. cit. en bibliografía, pág. 13), estas obras muestran que "más allá de la mera descripción de un aparato conceptual, real o construido, hay un mundo en el cual tal aparato tiene que ser empleado y en el que deben buscarse y encontrarse las razones o la justificación para que el aparato en cuestión adopte la forma que adopta".

Además del libro de D. E. Sharp citado en el artículo, véase, sobre la escuela de Oxford en el sentido (1). A. G. Little y F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians A. D. 1282-1302*, 1934. — Sofía Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri franciscani del secólo XIII*, 1936. — A. C. Crombie, *Oxford Contribution to the Origins of Modem Science*, 1954 [monog.]. — A. M. Hamelin, O. F. M., *L'école franciscaine de ses débuts jusqu'à l'occamisme*, 1961. — J. A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools. The Relation of the "Summa de ente" to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century*, 1961. — Véase asimismo bibliografía de TOMÁS BRADWARDINE.

Sobre el movimiento de Oxford en sentido (2), véase la bibliografía de MERTONIANOS. Algunos de los escritos mencionados en el párrafo anterior dan también información sobre el sentido (2).

Sobre el movimiento de Oxford en sentido (3) véanse bibliografías de HEGELIANISMO y KANTISMO.

Sobre el movimiento de Oxford en sentido (4) véase bibliografía de Newman (J. H.). Buena selección y buena introducción de escritos "Tractarianos" (1833-1841) en Owen Chadwick, *The Mind of the Oxford Movement*, 1960 [introducción, págs. 11-64; selecciones de textos de Keble, Newman y Pusey, págs. 65-233].

Sobre el movimiento de Oxford en sentido (5) señalamos, por orden simplemente cronológico, algunos escritos: algunos son expositivos (Weitz, Urmson); otros son escritos procedentes de "miembros" del "grupo" o filósofos afines (el volumen sobre "la revolución de la filosofía"; la colección de ensayos de análisis conceptual"); otros, críticos *sui generis* (Russell); otros, francamente críticos (Gellner, Blanshard): M. Weitz, "Oxford Philosophy", *The Philosophical Review*, LXII (1953), 187-233. — F. Rossi-Landi, "La filosofia analitica di Oxford", Ri'ü. *crit. Stor. della filosofia* (1955), 69-84. — J. Urmson, *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*, 1956. — A. J. Ayer, W. C. Kneale, G. A. Paul, D. F. Pears, P. F. Strawson, G. J. Warnock, R. A. Wollheim, *The Revolution in Philosophy*, 1956 [con prefario de G. Ryle] (trad. esp.: *La revolución en filosofía*, 1958). — Bertrand Russell' "Philosophical Analysis", *The Hibbert Journal*, LIV (1956), 319-29. — A. Flew, J. Hospers, D. F. Pears, J. J. C. Smart, P. F. Strawson, S. Toulmin, G. J. Warnock, *et al.*, *Essays in Conceptual Analysis*, 1956, ed. A. Flew. — Ernest Gelíner, *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, 1959 (trad. esp.: *Palabras y cosa«*, 1963). — Charles de Koninck, *The Hollow Universe*, 1960. — Brand Blanshard, *Reason and Analysis*, 1962 [Paul Carus Lectures, série 12]. — H. D. Lewis, ed., *Clarity is not Enough, Essays in Criticism of Linguistic Philosophy*, 1963.

P

P. 1. En la lógica tradicional la letra mayúscula 'P' es usada para representar el predicado en el esquema del juicio o de la proposición que sirve de conclusión en un silogismo. Así, por ejemplo: 'P' en 'Todos los S son P'; 'Algunos S son F. La misma letra sirve para representar el sujeto en el esquema de los juicios o proposiciones que sirven de premisa mayor o menor en un silogismo. Así, por ejemplo, 'P' representa el sujeto en la premisa mayor de los esquemas que corresponden a la segunda y a la tercera figuras (véase FIGURA).

2. En la lógica sentencial la letra minúscula *'p* es usada para simbolizar *sentencias*. *'p* representa un enunciado declarativo y es llamada *letra sentencial*. Otras letras usadas a este efecto son *'q'*, *'r'*, V y todas estas letras seguidas de acento: *'p''*, *'q''* *y*, *v*, *y'*; *y'*, *y'*, *y'*, etc.

PABLO (SAN), el Apóstol cristiano, judío educado en el helenismo, sustituyó, ciertamente, la Ley mosaica por la fe; pero el ambiente saturado de doctrinas helenísticas en que se desenvolvió su acción y su teología fue menos determinante de lo que parece para quien ve en todas partes la influencia griega. Todo ello, ley judía y sabiduría griega, misterio oriental y poder romano, queda disuelto en la superior unidad de una doctrina de salvación que es tal vez "escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero potencia de Dios y sabiduría de Dios para los que son llamados, tanto judíos como griegos" (I *Cor.*, I, 23). La locura de Dios es más sabia que los hombres; la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres. La predicación de San Pablo, que había parecido al principio, para los curiosos griegos de Atenas reunidos en el Areópago, una nueva doctrina y una nueva escuela, acabó pareciéndoles, al llegar a la resurrección de los muertos *(Hechos*, XVII, 23-32), una locura, la locura de predicar un dios desconocido que "ha fijado un día en que se juzgará al mundo según la justicia". Esta destrucción de la sabiduría de los sabios, la predicación de la cruz, puede ser, en efecto, locura para la sabiduría griega en tanto que no vaya destinada a la salvación, sino únicamente a la curiosidad, pero la predicación paulina chocaba, justamente en la época en que era hecha, con un afán de salvación de que estaban penetradas, más allá de su curiosidad, las escuelas filosóficas —los estoicos y los cínicos principalmente— y que resonó durante varios siglos en las construcciones intelectuales del neoplatonismo. Afán de salvación que, sin embargo, alcanza en la teología de San Pablo una mayor universalidad, al hacer de todos los hombres hijos de Dios por la fe en Jesucristo. La religión anunciada por San Pablo sobrepasaba así el marco de la inquietud y de la esperanza de la filosofía griega del último período, limitada a los hombres cultos y a quienes pudieran tener la suficiente fortaleza para atenerse, como Epicteto decía, a "las cosas que están en nosotros". Para San Pablo no es, en rigor, necesaria la fortaleza humana, que es debilidad, pues toda fortaleza viene de la gracia de Dios; lo que debe hacer el hombre es simplemente tener la fe y tenerla con la caridad, pues "cuando tenga el don de profecía, la ciencia de todos los misterios y todo el conocimiento, cuando tenga inclusive toda la fe necesaria para trasladar las montañas, nada tendré si no tengo caridad" (I *Cor.*, XIII, 2). La caridad es lo que no perece nunca, a diferencia de las demás cosas, de las profecías, las lenguas y el conocimiento, a diferencia de "este mundo", cuya figura pasa, y de la cual solamente se salvará, por la gracia y el poder de Dios, lo que resucitará incorruptible, la vida eterna victoriosa sobre la muerte, "el cuerpo espiritual" (I *Cor.*, XV, 45). La salvación es así, ante todo, el resultado de una fe en Jesucristo y en su resurrección, de una esperanza de que habrá, más allá de este mundo, un reino de lo imperecedero, y de una caridad que es inclusive "superior" a la esperanza y a la fe.

La interpretación de la teología de San Pablo ofrece para *el filosofo y* para el historiador de *la filosofía* varios problemas. Nos limitamos a apuntar los siguientes: (1) La influencia de la tradición helénica y en confrontación con la tradición hebraica; (2) El papel que desempeña en su doctrina la cristología; (3) El uso de la diatriba de tipo cínico-estoico y su influencia cuando menos sobre la forma de la doctrina; (4) La relación entre el pensamiento de San Pablo y algunas de las manifestaciones del sincretismo coetáneo; (5) La relación entre lo teórico y lo práctico. Algunos de estos problemas no pueden ser resueltos sin la contribución de la teología y de la historia, pero el examen filosófico puede asimismo proyectar luz sobre las cuestiones suscitadas. Desde el ángulo filosófico (1) es posiblemente el problema más importante, y es el que hemos tratado principalmente en el presente artículo.

Véase C. Ciernen, *Paulus, sein Leben und Wirken*, *2* vols., 1904. — A. T. Robertson, *Epochs in the Life of St. Paul*, 1909. — J. R. Cohu, *St. Paul in the Light of Modem Research*, 1911. — A. E. Garvie, *Studies of St. Paul and His Gospel*, 1911. — Toussaint, *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*, 1921. — José Maria Bover, S. J., *Teología de San Pablo*. 1946. — Véase sobre todo la documentada obra de Ferdinand Prat, S. T., *La théologie de Saint Paul*, 2 vols., reed., presentada por J. Daniélou, Parte I, 1961 (trad. esp.: *La teología de San Pablo*, 2 vols., 1947; del mismo autor hay una biografía [1922] traducida al español: San *Pablo*, 1940). —

Sobre la vida de San Pablo véase también: Teixeira de Pascoäes, *San Pablo* (trad. esp., 1934). — Fray Justo Pérez de Urbel, San *Pablo,* 1944.

PABLO DE VENECIA [Paolo Veneto; Paolo Nicoletti; Paolo Nicoletto da Udine] *(ca.* 1372-1429) nació en Udine y estudió en Oxford, París y Padua. Miembro de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, ejerció los cargos de vicario provincial y vicario general de la Orden. De 1408 a 1415 profesó en la Facultad de Artes de Padua. Acusado de mantener opiniones sospechosas en la cuestión de la relación entre là filosofía y teología, fue confinado por un tiempo en Ravena; luego, viajó por distintas ciudades hasta recalar de nuevo en Padua, donde falleció.

Suele considerarse a Pablo de Venecia como uno de los más ardientes defensores de la "vía nominal"; en todo caso, defendió la lógica occamista y terminista contra los partidarios de la *via antiqua.* Influido por los mertonianos (VÉASE), trató varias cuestiones físicas en el sentido de Swineshead y Heytesbury, pero sin aportar él mismo ninguna novedad en las cuestiones tratadas. Pablo de Venecia desarrolló asimismo ideas procedentes de la interpretación averroísta de Aristóteles, y se ocupó sobre todo de la cuestión del método del conocimiento de las cosas naturales. En este respecto presentó y defendió la necesidad de un método que incluyera tanto el descubrimiento o "invención" como las consecuencias o "notificación", en un sentido parecido al de Hugo de Siena y de varios comentaristas averroístas. En el problema de la naturaleza y función del intelecto posible en relación con el intelecto activo, Pablo de Venecia se opuso a las opiniones de Santo Tomás y de Egidio Romano y se atuvo principalmente a las tesis de Sigerio de Brabante.

Pablo de Venecia compuso en 1408 una *Summa naturalium o Summa totius philosophiae naturalis* (impresa en Venecia en 1503). En 1409 escribió una *Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis necnon super comento Averois cum dubiis eiusdem* (impresa en Venecia en 1476). Por la misma época escribió *In libros de anima explanatio cum textu incluso singulis locis...* (impresa en Venecia en 1504). La obra más difundida de Pablo de Venecia fue su *Tractatus summularum logicae* o *Summulae logicae.*

Véase G. Rossi, *Alcune ricerche su P. V.,* 1904. — T. F. Momigliano, *P. V. e le correnti del pensiero religioso e filosófico del suo tempo,* 1907. — Bruno Nardi, *Saggi sull-aristotelismo padovano dal secólo XIV al XVI,* 1958, págs. 75-93. — Véase también bibliografía de PADUA (ESCUELA DE).

PACI (ENZO) nac. (1911) en Monterado (Ancona, Italia), es profesor, desde 1951, en la Universidad de Pavía. Paci se ha ocupado sobre todo del problema de la existencia en relación con la cuestión del ser y de los valores. Siguiendo tendencias existenciales, y hasta existencialistas, Paci ha considerado la existencia como realidad fundamentalmente menesterosa que no puede realizarse completamente ni en el reino del ser, ni en el del pensar, ni en el de los valores, pero que a la vez hace posibles estos reinos; la existencia es contingencia y libertad frente al pensar, al ser y al valer, pero también realización de todos ellos. Esto se debe al carácter básicamente temporal e histórico de la existencia, la cual temporaliza e historiza los valores sin hacerlos por ello relativos. Hay, así, una especie de dialéctica entre lo temporal y lo no temporal que solamente la existencia puede llevar a cabo. Ahora bien, el tiempo al que se refiere Paci es fuente de posibilidad, pero también de necesidad. Esta última se funda en el carácter irreversible del tiempo, que va cercenando todas las posibilidades a la vez que las va realizando. La "necesidad" del tiempo no es la de una sustancia, sino la de una relación, o complejo de relaciones. La filosofía de la existencia de Paci culmina de este modo en una filosofía del tiempo y, en último término, en una filosofía de la "relación". Ésta no es lógica, sino ontológica, pues en la relación o sistema de relaciones se halla el fundamento de todo proceso y, por tanto, de toda realidad.

Obras principales: *Il significatodel Parmenide nella filosofia di Platone,* 1938. — *Principî di una filosofia dell'essere,* 1939. — *Pensiero, Esistenza, Valore,* 1940. — *Esistenza e imagine,* 1947. — *Ingens Sylva. Saggio su G. B. Vico,* 1949. — *Study di filosofia antica e moderna,* 1950. — *Il nulla e il problema dell'uomo,* 1950. — *Esistenzialismo e storicismo,* 1950. — *Tempo e relazione,* 1954. — *Ancora sull-esistenzialismo,* 1956. — *La filosofia contemporánea,* 1957, 3» ed., 1961, con un apéndice de G. Semerari (trad. esp.: *La filosofía contemporánea,* 1961). — *Diario fenomenológico,* 1961 [del 14-III-1956 al 22-VI-1961]. — Paci fundó en 1951 la revista bimestral *Aut-Aut,* en la que publicó una exposición de su filosofía: "Fondamenti di una sintesi filosófica", 1951, págs. 318-37, 409-25, 515-38.

PACTO. Véase CONTRATO SOCIAL.

PADUA (ESCUELA DE). Se da el nombre de "Escuela de Padua" a un movimiento filosófico y científico centrado en la Universidad de Padua y que se desarrolló durante los siglos XIV, XV y XVI. Entre otros pensadores e investigadores, este movimiento cuenta con A. Achillini, Blasio de Parma, Cayetano de Tiene, Hugo de Siena, Juan Marliani, A. Nifo, Pedro de Abano, Pablo de Venecia, N. Vernia y otros. El movimiento "culminó" en autores como J, Zabarella y C. Cremonini.

Hemos dedicado artículos a todos estos pensadores —y a algunos otros de la "Escuela" o de algún modo afines a ella— y en tales artículos puede verse el tipo de problemas tratados por los "paduanos" y los métodos usados. Aquí nos limitaremos a indicar que la Escuela de Padua se caracterizó en general por desinteresarse de los problemas teológicos, por lo menos en el sentido y en la manera en que tales problemas eran tratados coetáneamente por los teólogos de la Sorbona, en París, y por interesarse grandemente en cuestiones del conocimiento de la Naturaleza, método científico y ciertas disciplinas, como, y especialmente, la medicina. Los pensadores de la Escuela de Padua estaban muy cerca de las concepciones defendidas por el llamado "averroísmo latino", y han sido considerados con frecuencia como "averroístas" o, mejor dicho, como "aristotélicos averroístas". En efecto, paduanos y aristotélicos averroístas son a menudo expresiones sinónimas. Además del averroísmo latino, ejerció gran influencia sobre muchos de los pensadores e investigadores de la Escuela de Padua la investigación física tal como había sido realizada por los mertonianos (v.) y también por algunos de los investigadores de la llamada "Escuela de París", especialmente por Nicolás de Oresme. Desde el punto de vista filosófico, los pensadores de la Escuela de Padua representan un nuevo modo de ver el aristotelismo

— un aristotelismo "naturalista", a diferencia del aristotelismo "teológico". Con ello dichos pensadores hicieron de Aristóteles un precursor de la ciencia moderna de la Naturaleza en ver de convertirlo en obstáculo para el desarrollo de tal ciencia. A diferencia de muchos humanistas se halla en los paduanos una insistencia en el carácter impersonal y universal del sujeto cognoscente ("el alma"), así como una cierta tendencia a considerar la Naturaleza panteísticamente.

Se ha discutido a veces si Pomponazzi (v.) debe considerarse o no como uno de los "paduanos"; en todo caso, algunas de sus tesis se hallan muy cerca del aristotelismo paduano. Por lo demás, la "Escuela de Padua" ha sido a veces llamada "Escuela de Padua y de Bolonia", a causa de la estrecha relación intelectual entre estas dos ciudades. Algunas veces, sin embargo, se considera la "Escuela de Bolonia" como "opuesta" a la "Escuela de Padua", por ser la primera —en la que se destacó Pomponazzi— aristotélica alejandrinista (véase ALEJANDRINISMO) más bien que averroísta.

Entre los escritos sobre la Escuela de Padua propiamente dicha destacamos: Francesco Florentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana nell secólo XVI,* 1868. — Bruno Nardi, John Herman Randall, Jr. *et al, Averroismo e aristotelismo "alessandrino" padovano,* 1954. — Bruno Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo padovano dal secólo XIV al XVI,* 1958. — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* 1960 [Studies del Istituto Filosófico Columbiano-Padovano, χ 1]. — John Hermán Randall, Jr., P. Q. Kristeller *et al.*, "Aristotelismo padovano e filosofia aristotélica", en *Actas* del XII Congreso Internacional de Filosofía, vol. I, 1960.

PALÁGYI (MENYHÉRT [MELCHOR]) (1859-1924) nació en Paks (Hungría), profesó durante breve tiempo en Kolozsvár y se trasladó a Alemania, falleciendo en Darmstadt.

Palágyi ejerció en su tiempo, sobre todo por el carácter anticipador de algunas de sus doctrinas, una influencia que suele ser hoy poco conocida. Ella se desarrolló sobre todo en el campo de la lógica y de la teoría del conocimiento, así como en el de la crítica nocional de las ciencias. Su antipsicologismo, menos pronunciado que el de Bolzano y el de la fenomenología, pero coincidente en muchos puntos esenciales con el de estas tendencias, no le obligó a defender un dualismo o pluralismo de capas ontológicas; por el contrario, Palágyi manifestó desde el principio una fuerte tendencia monista, a su vez afín a varias conclusiones del inmanentismo de la época, pero en lo fundamental erigido sobre distintos supuestos. Una teoría descriptiva de la conciencia y de los "actos" de la conciencia estaba no solamente en la base de su epistemología, sino también en la base de una "nueva teoría del espacio y del tiempo", de una "metageometría" muy próxima a los desarrollos posteriores de la teoría de la relatividad —sobre todo de la interpretación crítico-filosófica de la misma—, especialmente en lo que concierne a un sistema cuatridimensional de coordenadas. Esto representó el fundamento de una filosofía de la Naturaleza destinada a dilucidar las relaciones entre las distintas ciencias, especialmente entre biología, psicología y física o mecánica. Palágyi distinguía al respecto entre procesos vitales no mecánicos y procesos psíquicos, cuyo carácter fundamental, la discontinuidad, revertía a la vez sobre el ámbito entero de la conciencia y permitía explicar una noción que, como la de fuerza, parecía no poder enmarcarse dentro de ningún cuadro de ideas mecanicistas.

Obras: *Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Entwurf einer Metageometrie,* 1901 [trad. alemana y ampliación del trabajo titulado "Tér és idő új elmélete", publicado en *Athenaeum,* 1901, págs. 533-49] *(Nueva teoría del espacio y del tiempo. Bosquejo de una metageometría).* — *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik,* 1902 *(La lucha entre los psicologistas y los formalistas en la lógica moderna).* — *Kant und Bolzano,* 1902. — *Die Logik auf dem Scheidewege,* 1903 *(La lógica en la encrucijada).* — *Az ismerettan alapvetése,* 1904; en trad. alemana: *Grundlegung der Erkenntnislehre,* 1904 *(Fundamentos de teoría del conocimiento).* — *Theorie der Phantasie,* 1908. — *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme der Lebens und des Bewusstseins,* 1908, 2ª ed., 1924 *(Lecciones filosófico-naturales sobre los problemas fundamentales de la vida y de la conciencia).* — *Die Relativitätstheorie in der modernen Physik,* 1904 *(La teoría de la relatividad en la física moderna).* *Wahrnehmungslehre,* 1925 *(Teoría de la percepción;* obra póstuma). — — Edición de obras selectas: *Ausgewählte Werke,* con introducción de Ludwig Klages (que recibió algunas influencias de Palágyi): 3 vols., 1924-1925. — Véase A. Wurmb, *Darstellung und Kritik der logischen Grundbegriffen der Naturphilosophie Melchior Palágyis,* 1931. — L. W. Schneider, *Der erste Periode im philosophischen Schaffen M. Palágyis,* 1942.

PALINGENESIA, renovación, regeneración o renacimiento, se llama a toda reaparición periódica de los mismos hechos, de las mismas vidas o de las mismas almas. La palingenesia era admitida, entre otros, por los pitagóricos y por los estoicos. En los primeros la creencia en la palingenesia de las almas constituye la base para la afirmación de la palingenesia de los mundos. En los segundos, en cambio, la creencia en una palingenesia o eterno retorno (VÉASE) de los mundos permite afirmar la existencia de una palingenesia de las almas.

En su obra *La Palingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* (1769), Charles Bonnet defendía la persistencia de la substancia pensante a través de la regeneración de los cuerpos, regeneración que se hacía posible gracias a sus gérmenes indestructibles. La palingenesia permitía a Bonnet acordar su creencia en la inmortalidad con el materialismo a que le conducían sus análisis psicofisiológicos. Mas esta palingenesia no tenía sólo un carácter de explicación del universo o de justificación de una creencia religiosa; en rigor, constituía el tránsito a una doctrina social que culminaba en la idea de un progreso continuo y en la esperanza de la evitación de una decadencia. De hecho, la palingenesia puede entenderse asimismo en el sentido de una creencia en la persistencia de la humanidad a través de los ciclos históricos, tal como fue establecida por Vico y, bien que con distintos supuestos, la formuló Pierre Simon Ballanche (1776-1874: *La Palingénésie sociale,* 1827). La sociedad es en tal caso el elemento que persiste a través de los na-

cimientos y de las decadencias históricas, las cuales conservan siempre los gérmenes que resucitarán y se desarrollarán en las posteriores formaciones sociales.

La noción de palingenesia (de la Humanidad) fue propuesta asimismo por Vincenzo Gioberti (VÉASE), Según este autor, la paligenesia, es decir, el "Renacimiento final", nunca completamente alcanzado, de la Humanidad, tiene que llevarse a cabo por medio de la potenciación de todas las facultades humanas y por medio de la gradual transformación de lo sensible en realidad inteligible.

PAMPSIQUISMO. El pampsiquismo afirma que el fondo de la realidad es de naturaleza psíquica y que, por lo tanto, las cosas no son sino manifestaciones de este psiquismo fundamental. El pampsiquismo es común a múltiples doctrinas, pero cabe distinguir en su mismo seno orientaciones muy diferentes de acuerdo con lo que es concebido en cada caso como psique. Así, el pampsiquismo de los primeros jonios es de índole muy distinta del hilozoísmo científico moderno representado por Haeckel, así como el llamado pampsiquismo de Leibniz debe ser distinguido del de Goethe o Lotze. Las diferencias se basan sobre todo en la misma idea de la realidad psíquica, desde la simple animación o vivificación hasta la identificación de todas las cosas y fenómenos con entidades dotadas de mayor o menor conciencia y hasta la concepción que sostiene el primado del espíritu activo.

Puede hablarse, en todo caso, de una corriente pampsiquista que atraviesa como una constante la historia de la filosofía. Dentro de ella están los presocráticos, por lo menos en la medida en que sustentaron el llamado hilozoísmo o concepción de la materia como realidad animada; los que con más extremo radicalismo han defendido la idea de un alma del mundo y, sobre todo, han concebido el mundo como un animal viviente o vivificado, el llamado ζῷον ἔμψυχον; los que han sustentado el carácter animado y divino de los astros. Todas estas últimas corrientes, activas especialmente en la época del helenismo, parecieron resurgir durante el Renacimiento, cuando la concepción organológica del mundo predominó sobre

otras (sobre la "jerárquica", la "mecánica", la "lógica", etc.).

Entre los autores en quienes pueden rastrearse doctrinas pampsiquistas o que defienden un completo pampsiquismo puede citarse a Paracelso, Cardano, Campanella, Telesio y Bruno. Especialmente se menciona como autores pampsiquistas a los van Helmont —J. B. van Helmont y F. H. van Helmont— (VÉANSE), a Robert Fludd (1574-1637) y a Francesco Patrizzi (1529-1597), el cual, además, tituló "Panpsychia" una parte de su *Nova de universis philosophia* (1593). En general, pueden ser considerados como pampsiquistas los autores "vitalistas", que defienden una doctrina como la del *arqueus* o una doctrina como la de las "ideas operadoras". La primera de estas doctrinas fue defendida, entre otros, por Paracelso (VÉASE); la segunda, por Marcus Marci von Kronland (1595-1667), especialmente en sus obras *Idearum operatricium, seu hypotyposis et delectio illius occultae virtutus, quae semina foecundat* y *Philosophia vetus restituta*. Para este último autor, las ideas operadoras (u opératrices) son *ideae seminales*.

También pueden ser considerados como pampsiquistas los autores que han elaborado la doctrina de las llamadas "naturalezas plásticas" (véase PLÁSTICO). Tal es el caso de Henry More y de Ralph Cudworth. Es a veces difícil saber si "lo psíquico" en tales doctrinas pampsiquistas es propiamente "psíquico" (o "anímico") o bien "espiritual", es decir, si se funda en ideas orgánico-vitales o en ideas "espirituales", o ambas a un tiempo.

Puede asimismo hablarse de tendencias pampsiquistas en Leibniz, en parte en Schelling y con mayor proporción en Fechner, para quien la animación del todo es una de las caras —la cara "diurna"— que ofrece la consideración total de la Naturaleza. Más difícil es considerar como pampsiquistas en el sentido clásico a doctrinas vitalistas como la de Hans Driesch, pues aunque el principio de animación sea aquí de naturaleza vital y "orgánica", excluye la ingenua plasticidad de lo natural tal como la defendió Haeckel, que no por azar ha sido frecuentemente comparado con los presocráticos si no en el método seguido sí cuando menos en su conclusión.

Véase A. Rau, *Der moderne Pampsychismus*, 1904. — Rudolf Eisler, "Die Theorie des Pampsychismus" *Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre*, I. — A. Jeandidier, *Le pampsychisme vital*, 1954. — Philip Merlan, *Menopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neo-Platonic Tradition*, 1963.

PANCALISMO. El filósofo norteamericano J. Mark Baldwin (v.) calificó así a su propia doctrina, según la cual la aparente irreductibilidad entre lo mecánico y lo vital, psíquico o espiritual, entre lo genético y lo agenético, es decir, entre las categorías de la evolución y las de la cantidad se soluciona mediante las categorías estéticas. En la contemplación estética y en la información estética de la realidad entera se halla, según Baldwin, la superación de las mencionadas antinomias y, por lo tanto, la eliminación de la tensión existente entre la experiencia y la abstracción. La verdad suprema es, según ello, la belleza suprema, la completa sumisión de lo real a la categoría de lo bello. Sólo de este modo se evitan las dos desviaciones fundamentales en la comprensión de lo real: aquella que reduce lo mecánico a lo vital —punto de vista genético— y aquella que reduce lo vital a lo mecánico — punto de vista agenético. Pues aun cuando el punto de vista genético ofrece cierta superioridad sobre el opuesto, el hecho es que tampoco es legítimo reducir éste al primero. El pancalismo es, según Mark Baldwin, un "afectivismo constructivo" y muestra "el camino por el cual puede ser informado el sentimiento, no como algo que permanece ciego, sino como algo que ve todas las cosas *sub specie pulchritudinis*". Por eso "en la contemplación y completo goce de un objeto en tanto que hermoso, lo que aprehendemos incluye todos los aspectos bajo los cuales el objeto puede ser estimado realmente existente y de un valor real" (*Genetic Theory of Reality*, 1915, pág. 318). También la filosofía de Ravaisson y más particularmente aun la de Lachelier podrían ser llamadas en cierto modo pancalistas en tanto que afirman que la unidad teleológica de cada ser es su propia realidad y en tanto que terminan por sustentar que esta reali-

dad no es ya simplemente la verdad, sino la belleza.

Véase, sobre todo, de J. Mark Baldwin, *Thought and Things or Genetic Logic* (I. *Functional Logic or Genetic Theory of Knowledge*, 1906; II. *Experimental Logic, or Genetic Theory of Thought*, 1908; III. *Interest and Art*, 1911) y *Genetic Theory of Reality, being the Outcome of Genetic Logic, as Issuing in the Aesthetic Theory of Reality called Pancalism*, 1915. — Otras obras de J. Mark Baldwin en la bibliografía sobre este filósofo. — Sobre el pancalismo véase André Lalande, "Le Pancalisme", *Revue philosophique*, LXXV (1915), 481-512.

PANECIO (*ca.* 185-110/109 antes de J. C.), nacido en Rodas, fue uno de los más significados representantes del llamado estoicismo medio (véase ESTOICOS). Durante su estancia en Roma, antes de ser escolarca en Atenas (a partir de 129), Panecio se relacionó con prominentes figuras de la aristocracia y la intelectualidad romanas (Lelio, Scaevola, Rutilio Rufo, Estilón —maestro de Varrón— y Escipión), entre las cuales difundió no solamente las doctrinas estoicas, sino gran parte de la tradición intelectual griega. Las huellas de la influencia de Panecio pueden perseguirse en diversos escritos romanos. Así, por ejemplo, la distinción por Scaevola de la teología en poética, filosófica y política (distinción que San Agustín examinó en su *Ciudad de Dios)* procede de Panecio. También las ideas expuestas por Cicerón en los dos primeros libros del tratado *Sobre los deberes* tienen su origen en ideas del filósofo estoico. Aunque el núcleo de estas ideas deriva del estoicismo antiguo, Panecio introdujo en él muchas modificaciones. En lo que toca a la cosmología, rechazó la doctrina del fuego que todo lo devora y reconstruye. En lo concerniente a las doctrinas políticas, se basó en gran parte en doctrinas platónicas y aristotélicas; lo mismo ocurrió en su psicología y en la división de las facultades del alma. Desde el punto de vista ético, insistió considerablemente menos que los antiguos estoicos en el ideal de la apatía y considerablemente más que ellos en el papel fundamental que desempeñan los bienes externos —recta y moderadamente usados— para la obtención de la felicidad y de la paz del espíritu. Característica muy acusada de la actitud de Panecio fue el humanismo universalista. Este humanismo estaba basado en la tesis de que el hombre debe vivir conforme a su propia naturaleza, pero que la naturaleza individual no es incompatible, sino siempre coincidente, con la naturaleza universal. Pues la naturaleza que alienta en el fondo del ser humano no es el conjunto de los instintos animales; es la posibilidad que el hombre tiene de transformar estos instintos en actividades superiores, a la vez racionales y universales. El humanismo universalista de Panecio no era, por otro lado, dogmático; por el contrario, contra toda opinión fija predicaba el filósofo la necesidad de introducir una duda moderada. La razón teórica debe por ello, según Panecio, subordinarse con frecuencia a la razón práctica, la única que es capaz de tener en cuenta la diversidad y el carácter cambiante de los hechos.

Véase la edición de Fowler: *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta collegit praefationibus illustravit Haroldus N. Fowler*, 1885, así como, de R. Philippson, "Panaetiana" *Rheinischens Museum*, LXXVII (1929), 337-60. — Nueva ed. de fragmentos por M. van Straaten, *Panetii Rhodii Fragmenta*, 1952; nueva ed., 1962 [Philosophia antiqua, 5]. — Sobre Panecio véase (además de las obras sobre el estoicismo en general, y sobre el estoicismo medio, señalados en la bibliografía del artículo ESTOICOS), U. von Wilamowitz-Moellendorff, "Panaitios" (en *Vorträge und Aufsätze*, II, 4ª ed., 1926). — R. Philippson, "Das Sittlichschöne bei Panaitos", *Philologus*, LXXXV (1930), 357-413. — B. N. Tatakis, *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme, sa vie et son oeuvre*, 1931. — Lotte Labowski, *Die Ethik des Panaitios. Untersuchungen zur Geschichte des Décorum bei Cicero und Horaz*, 1934. — G. Ibscher, *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panatios*, 1934. — Modestus van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, 1946.

PANENTEÍSMO. Véase KRAUSE (KARL CHRISTIAN FRIEDRICH).

PANLOGISMO es la doctrina según la cual la realidad está enteramente penetrada por el logos, es decir, es completamente inteligible. El panlogismo no debe confundirse con el racionalismo, que se limita a establecer el primado de la razón, en tanto que el primero identifica, como Hegel ha declarado explícitamente, lo racional con lo real y lo real con lo racional, haciendo de ambos un mismo y único ser. Sin embargo, ni el término 'panlogismo' aclara lo fundamental del pensamiento de Hegel ni tampoco puede aplicársele unilateralmente. Por un lado, la identificación de lo real con lo racional no es simplemente la identificación de la realidad con la razón abstracta; por el contrario, lo típico del hegelianismo es su continuo esfuerzo para introducir lo concreto en lo racional y para convertir las aparentes desviaciones de la pasión en "ardides de la razón". De lo contrario, no se comprendería por qué Hegel niega que su sistema pueda ser gratuitamente confundido con la identificación lógico-ontológica de la escuela de Wolff. Por otro lado, Hegel trasciende con frecuencia el simple punto de vista panlogista, el cual no sería, según sostiene Croce, más que una manifestación de lo muerto que hay en su filosofía, en contraposición con lo vivo, con lo que se trata de restaurar por poseer un contenido de verdad eterna.

F. Olgiati, *Il panlogismo hegeliano. Appunti delle lezioni di storia della filosofia*, 1946.

PANSOMATISMO. Véase KOTARBINSKI (T.), REÍSMO.

PANTEÍSMO. Según S. E. Boehmer *(De pantheismi nominis origine et usu et notione* [1851], *apud* R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie* [1879, reimp., 1960], págs. 94, 173), el término 'panteísta' (*Pantheist*) fue usado, por vez primera, por John Toland en su obra *Socinianism Truly Stated* (1705), y el término 'panteísmo' (*Pantheism*) por el adversario de Toland, J. Fay, en su *Defensio religionis* (1709). Toland usó el vocablo *Pantheisticon* en su obra del mismo título, publicada (bajo pseudónimo) en 1720. Tanto Toland como Fay entendían por 'panteísta' el que cree que Dios y el mundo son la misma cosa, de modo que Dios no tiene ningún ser fundamentalmente distinto del del mundo, y por 'panteísmo' la correspondiente creencia, doctrina o filosofía. Aunque el nombre es moderno, la creencia o doctrina no lo son tanto; la identificación de Dios con el mundo ha sido afirmada, o dada por supuesta, en

varias doctrinas del pasado, tanto orientales (especialmente en la India) como "occidentales" (en Grecia, Roma, la Edad Media). Ello no significa que el panteísmo pre-moderno sea igual que el moderno; en rigor, ciertas doctrinas no modernas, orientales y "occidentales", no son rectamente entendidas cuando se las califica de "panteístas" por la sencilla razón de que su "panteísmo" no identifica a Dios con el mundo, sino que parte de una unidad previa que no es posible desgajar en los dos aspectos "Dios" y "mundo". Por ejemplo, es dudoso que sean propiamente panteístas las doctrinas de los presocráticos, o el neoplatonismo — o si siguen siendo calificadas de "panteístas" hay que entenderse entonces sobre el peculiar significado de este término. Sería, pues, mejor, cuando se trata del "panteísmo" pre-moderno, o no usar el vocablo o usarlo sólo con cualificaciones. En general, es más adecuado confinar el panteísmo al "panteísmo moderno".

Tomado de un modo general, como una ideología filosófica, y especialmente como una "concepción del mundo" por medio de la cual pueden filiarse ciertas tendencias filosóficas, puede llamarse "panteísmo" a la doctrina que, enfrentándose con los dos términos, "Dios" y "mundo" —no, por tanto, previamente a ellos— procede a identificarlos. El panteísmo es en este sentido una forma de monismo, o por lo menos de ciertos tipos de monismo (v.). Ahora bien, el panteísmo ofrece diversas variantes. Por un lado, puede concebirse a Dios como la única realidad verdadera, a la cual se reduce el mundo, el cual es concebido entonces como manifestación, desarrollo, emanación, proceso, etc. de Dios — como una "teofanía". Este panteísmo es llamado "panteísmo acosmista" o simplemente "acosmismo". Por otro lado, puede concebirse al mundo como la única realidad verdadera, a la cual se reduce Dios, el cual suele ser concebido entonces como la unidad del mundo, como el principio (generalmente, "orgánico") de la Naturaleza, como el fin de la Naturaleza, como la autoconciencia del mundo, etc. Este panteísmo es llamado "panteísmo ateo" o "panteísmo ateísta". Max Scheler ha calificado el primer panteísmo de "panteísmo noble" y el segundo de "panteísmo vulgar", y ha manifestado que hay en el curso de la historia una cierta tendencia a pasar del primero al segundo (Vom *ewigen im Menschen*, 2ª ed., 1933, pág. 290). En ambos casos el panteísmo tiende a la afirmación de que no hay ninguna realidad trascendente y de que todo cuanto hay es inmanente; además, tiende a sostener que el principio del mundo no es una persona, sino algo de naturaleza impersonal — con lo cual se da una estrecha relación entre panteísmo en sus varias formas e impersonalismo (VÉASE). Puede también hablarse de variantes del panteísmo de acuerdo con ciertas formas "históricas". Si suponemos que puede aplicarse también el nombre 'panteísmo' a doctrinas que tienen otras características más fundamentales, podremos entonces hablar del panteísmo de los estoicos, del panteísmo neoplatónico, del panteísmo averroísta, de diversas formas de panteísmo más o menos "emanatista" (Escoto Erigena, Eckhart, Nicolás de Cusa, etc., aunque debe advertirse que las "acusaciones" de panteísmo que han sido formuladas contra algunas de las citadas doctrinas, especialmente las de los autores últimamente mencionados, son muy debatibles o, en todo caso, han sido objeto de muchas discusiones).

Ha sido usual en la época moderna considerar la filosofía de Spinoza como el más eminente y radical ejemplo de doctrina panteísta, a causa del sentido del famoso *Deus sive Natura* ("Dios o Naturaleza") spinoziano. Sea o no panteísta (y, al parecer, "acosmista") la doctrina de Spinoza, lo cierto es que en torno a la misma se armaron innumerables debates. Por lo pronto, fue muy corriente en los siglos XVII y XVIII, inclusive por parte de autores que sentían por Spinoza gran admiración, "huir" de él —y "acusarlo"— a causa de los "peligros" en que podía hacer incurrir su panteísmo, o supuesto panteísmo. Tal fue el caso, entre otros, de Leibniz y Bayle. A fines del siglo XVIII volvió a la escena el "caso Spinoza" y, con ello, "el problema del panteísmo" en la famosa "disputa del panteísmo" *(Pantheismusstreit)*. Los momentos principales de la disputa fueron los siguientes. En sus *Briefe an Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza* [1785] (*Cartas* a M. M. *sobre la doctrina de Spinoza*), Jacobi acusó a Lessing de panteísmo. Mendelssohn —que había ya antes puesto de relieve la posibilidad de conciliar el panteísmo con una actitud religiosa y moral— contestó con su *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings* [1876 (postumo, ed. Engel)] *(M. M. a los amigos de Lessing)*, defendiendo a Lessing contra las acusaciones de Jacobi. Jacobi contestó a su vez con su F. *H. Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lesings* [1786] (*F. H. J. contra las acusaciones de M. en su escrito a los amigos de L.*). Estos y otros escritos se publicaron luego en un volumen (Cfr. bibliografía) que puso "la disputa del panteísmo" ante los ojos del "público". El interés por "la cuestión del panteísmo" siguió viva luego por las polémicas en torno a Fichte y a Hegel, a quienes se ha acusado asimismo, con razones más o menos válidas, de panteísmo.

Obras sobre el panteísmo, y especialmente sobre historia del panteísmo: G. Weissenborn, *Vorlesungen über Pantheismus und Theismus*, 1850. — A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moi/en âge et au XIV siècle*, 1875. — C. E. Plumptre, *General Sketch of the History of Pantheism*, 2 vols., 1878. — W. Deissenberg, *Theismus und Pantheismus*, 1880. — Schuler, *Der Pantheismus*, 1884. — W. Dilthey, "Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, N. F., XIII (1900), 307-60, 445-82, reimp. en *Gesammelte Schriften*, II). — J. Picton, *The Religion of the Universe*, 1904. — P. Siwek, *Spinoza et le panthéisme relifieux*, 1937.

El volumen con los escritos de la "disputa del panteísmo", se titula *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, reed. por H. Scholz, 1916. — Véase al respecto H. Hölters, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas*, 1938 (Dis.).

PANTELISMO o panthelismo se llama a la teoría según la cual todo es voluntad (θέλος). El pantelismo se diferencia del voluntarismo en un sentido análogo a como el panlogismo se distingue del racionalismo. Sólo la doctrina de Schopenhauer puede calificarse propiamente de pantelista. Sin embargo, el pantelismo de Schopenhauer no equivale, como el mismo

filósofo se complace en señalar, a un panteísmo de la Voluntad. Primeramente, mientras el Dios de los panteístas es una entidad desconocida, la Voluntad es lo que mejor conocemos y lo que nos es dado inmediatamente. En segundo lugar, el Dios panteísta se autodespliega por pura magnificencia, mientras la Voluntad "llega en su objetivación a conocerse a sí misma, lo cual le permite negarse y realizar la conservación y la salvación". En tercer lugar, Schopenhauer sostiene que parte de la experiencia y de la conciencia de sí para llegar a la Voluntad, eligiendo un procedimiento ascendente o analítico en vez del procedimiento descendente o sintético de los panteístas. En cuarto lugar, el mundo tal como lo concibe Schopenhauer no excluye la posibilidad de otra existencia, "quedando mucho margen para lo que se designa negativamente con el nombre de negación de la voluntad de vivir"; no se considera, pues, el mundo como el mejor de todos los posibles, lo que equivaldría a negarse a buscar otra cosa. Finalmente, mientras para los panteístas el mundo real o como representación es manifestación de un Dios que reside en él, en Schopenhauer el mundo como representación nace *per accidens* (Cfr. *Welt.*, Sup. VI, L). — Puede llamarse también pantelismo (pero no panthelismo) a la doctrina según la cual todo es finalidad (τέλος).

PAOLO VÉNETO. Véase PABLO DE VENECIA.

PARA SÍ. Véase HEGEL, SARTRE, SER.

PARACELSO (AUREOLUS THEOPHRASTUS o PHILIPPUS THEOPHRASTUS BOMBAST VON HOHENHEIM) (1493-1541) nac. en Maria-Einsiedeln (Suiza), estudió en Alemania, Italia y Francia, se estableció como médico y cirujano en Estrasburgo, ejerció la medicina desde 1526 a 1528 en Basilea, y a partir de 1529 viajó sin cesar (Alsacia, Nuremberg, St. Gallen, Ausgburgo, Viena, Salzburgo, donde murió) difundiendo sus ideas reformadoras científicas (especialmente médicas), filosóficas y teológicas. Paracelso es considerado como uno de los representantes típicos de la mezcla de naturalismo panteísta y mística especulativa vigente durante un cierto período del Renacimiento. La ciencia fundamental es, según Paracelso, la medicina, en la cual se unen de un modo completo el conocimiento de la Naturaleza y el arte de manipularla. En la medicina se ve claramente que sin el experimento y la práctica no puede saberse de la realidad, pero que sin la especulación y la teoría basadas en el experimento y la práctica el conocimiento se convierte en una serie de reglas estériles. Si la medicina es el fundamento de todos los saberes, lo es, pues, porque el verdadero médico es al mismo tiempo el verdadero filósofo, el verdadero astrónomo y el verdadero teólogo. El supuesto básico que condujo a Paracelso a semejante idea de la medicina como fundamento del saber es el de la íntima relación entre el macrocosmo (VÉASE) y el microcosmo. El hombre une, en efecto, tres aspectos de la realidad que sin él aparecerían como separadas: la realidad terrestre, la realidad astral y la realidad divina. Pero como el hombre es, por así decirlo, el modelo de toda realidad, los citados aspectos existen en todas las cosas. Ahora bien, los tres aspectos en cuestión no están meramente yuxtapuestos (por lo menos en el hombre): existen fundados en la realidad del espíritu o la mente, la cual es como el "alma interior", la "centella" o "chispa" del alma. Esta "alma interior" es un principio que "dirige" la evolución del organismo; conocer este principio significa al mismo tiempo saber dominarlo y evitar que los elementos contrarios, los espíritus elementales, se infiltren en él y lo destruyan o desvíen. Por otro lado, como Dios es el fundamento de todo ser, lo divino puede encontrarse asimismo dentro del principio del alma, de modo que, en último término, Dios se refleja en esa "chispa directora". A base de esta última concepción Paracelso desarrolló sus teorías teológicas y cosmogónicas. Dios es, a su entender, equivalente a un fondo divino o a una materia primordial de la cual ha surgido por su "voluntad" el fondo de lo real, es decir, el macrocosmo y el número infinito de los microcosmos. Del fondo de lo real (*yle, yliaster*) surgen las diversas formas de la materia (que son a la vez, para Paracelso, formas de "espíritus"). Pues la Naturaleza es para nuestro autor una realidad enteramente vivificada, un gran organismo que posee sus "semillas" de las cuales nacen los seres vivientes. El término último, y más perfecto, de esta continua generación, es el hombre: él puede ser llamado el microcosmo por excelencia, pues aunque todas las cosas sean reflejos y signos de la gran realidad, el hombre lo es de un modo eminente. Característico del pensamiento de Paracelso es la mezcla no solamente del experimento y de la especulación, sino también de ambos y de la revelación; según el filósofo, estos modos de conocimiento (y de dominio) no son contrarios, sino que son en última instancia perfectamente coincidentes.

Las doctrinas de Paracelso, especialmente en sus aspectos biológico y alquímico, influyeron sobre muchos autores. Mencionamos al respecto a Robert Fludd (1574-1637: *Historia macro et microcosmi metaphysica, physica et technica*, 1617; *Clavis philosophiae et alchymiae*, 1633), Leonard Thurneysser (1530-1595), S. Wirdig (1613-1687), P. Severinus (1542-1602) y, sobre todo, J. Baptista van Helmont y F. Mercurius van Helmont (VÉANSE).

Obras principales: *Paragranum*, 1530 (impreso en 1565). — *Volumen Paramirum*, 1530 (impreso en 1575). — *Opus Paramirum*, 1532 (impreso en 1562). — *Philosophia Magna*, 1532-1533 (impreso en 1591). — *Philosophia Saga seu Astronomia Magna*, 1537-1538 (impreso, 1571). — *Labyrinthus medicorum errantium*, 1537 (impreso en 1553 y 1564).

Ediciones de obras: (Basilea, 10 vols., 1589-1591); von K. Sudhoff y W. Matthiessen (Munich, 14 vols., 1922-1924 [ed. crítica]; J. Strebel (8 vols., 1944-1949 [ed. reducida]. *Theologische und religionsphilosophische Schriften*, 1955-1957, ed. Kurt Goldammer. Ediciones críticas de *Paragranum* por F. Strunz (1903) de *Opus Paramirum* por F. Strunz (1904); de *Volumen Paramirum* por J. D. Achelis (1928). — Véase también la edición de Arthur Edward Waite: *The Hermetic and Alchemical Writings of Aureolus Philippin Theophrastus Bombast, of Hohenheim*, 2 vols., 1894 (*I. Hermetic Chemistry*; II. *Hermetic Medicine and Hermetic Philosophy*). — En 1583 apareció el *Dictionarium Theophrasti* **Paracelsi,** de Gerhard Dorn. — *Nova Acta Paracelsica*, publicada por la Sociedad Suiza Paracélsica, 1944 y sigs.

Véase M. B. Lessing, *Paracelsus, sein Leben und Denken*, 1839. —

Emil Schmeisser, *Die Medizin des Paracelsus im Zusammenhang mit seiner Philosophie dargestellt,* 1869 (Dis. inaug.). — H. Mook, *Paracelsus,* 1876. — R. Stanelli, *Die Zukunftphilosophie des Paracelsus ah Grundlage einer Reformation für Medizin und Naturwissenschaften,* 1884. — E. Schubert y K. Sudhoff, *Paracelsus-Forschungen,* 2 vols., 1887-1889. — F. Hartmann, *The Life of Paracelsus and Substance of His Teachings,* 1887. — Id., íd., *Th. Paracelsus als Mystiker. Ein Versuch die in den Schriften von Th. Paracelsus verborgene Mystik durch das Licht der in den Veden der Inder enthaltenen Weisheitslehren anschaulich zu machen,* 1894. — Id., íd., *Grundriss der Lehren des Paracelsus,* 1898. — K. Sudhoff, *Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsus Schriften,* I, 1894; II, l, 1898 (con el título *Paracelsus Handschriften gesammelt und besprochen).* — R. Netzhammer, *Th. Paracelsus, das Wissenswerteste über dessen Leben, Lehre und Schriften,* 1901. — Franz Strunz, *Th. Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit,* 1903. — R. Reber, *Quelques appréciations de ces derniers temps sur Paracelse,* 1911. — E. Penkert, *Paracelsus,* 1928. — Bodo Sartorius, Freiherr von Waltershausen, *Paracelsus, am Eingang der deutschen Bildungsgeschichte,* 1936. — K. Sudhoff, *Paracelsus,* 1936. — F. Spunda, *Das Weltbild des P.,* 1941. — C. G. Jung, *Paracelsica (Zwei Vorlesungen über Theophrastus),* 1942. — R. Allendy, *Paracelso: il medico maladetto,* 1942. — A. Miotto, *Paracelso,* 1951. — K. Goldammer, *Paracelsus. Natur und Offenbarung,* 1953. — H. Delgado, *Paracelso,* 1954. — A. Vogt, *Th. Paracelsus als Arzt und Philosoph,* 1956. — Alfred Vogt, *Theophrastus Paracelsus als Artz und Philosoph,* 1957. — W. Pagel, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance,* 1958. — Walter Pagel, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis,* 1962 [Kosmosophie, 1]. — M. Karl-Heinz Weimann, *Paracelsus-Handschriften (1900-1960), Mit einem Versuch neu entdeckter Paracelsus-Handscrifton (1900-1960),* 1963 [Kosmosophie, 2]. — Véase asimismo el capítulo dedicado a Paracelso en el tomo I de la *Historia de las teorías biológicas* de T. Rádl (trad. esp., 1931).

PARADIGMA. Véase IDEA, PLATÓN, TIPO.

PARADOJA. Etimológicamente, 'paradoja', παράδοξα, significa "contrario a la opinion (δόξα)", esto es, "contrario a la opinión recibida y común". Cicerón *(De fin.,* IV, 74) escribe: *Haec* παράδοξα *illi, admirabilia dicamus,* "Lo que ellos [los griegos] llaman παράδοξα, lo llamamos nosotros 'cosas que maravillan'". En efecto, la paradoja maravilla, porque propone algo que parece asombroso que pueda ser tal como se dice que es.

A veces se usa 'paradoja' como equivalente a 'antinomia'. A veces, y más propiamente, se estima que las llamadas "antinomias" son una clase especial de paradojas: las paradojas que engendran contradicciones no obstante haberse usado para defender las formas de razonamiento aceptadas como válidas. Por haber reservado el término 'antinomia' para referirnos a las "antinomias kantianas" (véase ANTINOMIA), emplearemos aquí únicamente el vocablo 'paradoja' para todas las formas de paradoja. Pueden clasificarse las paradojas de diversas maneras. En el presente artículo nos referiremos a tres nociones de paradoja: la noción "lógica" (y "semántica"), la noción "existencial" y la noción "psicológica". Trataremos principalmente de la primera de estas nociones. Se trata del tipo de paradojas de las que hallamos ejemplos ya en la antigüedad (Cfr. Crisipo, *apud* Diogenes Laercio, V, 49, VII, 196; Epicteto, *Discursos,* II, xvii, 34; Sexto el Empírico, *Hyp. Pyrr.,* II, 244; Aulo Gelio, *Noctes Att.* XVIII, ii, 10) y en la Edad Media (véase INSOLUBILIA). Estas paradojas pueden a su vez clasificarse en varias categorías. Por ejemplo, Quine habla de "paradojas verídicas" —en las cuales lo que se propone establecer es verdadero— y de "paradojas falsídicas" (el nuevo vocablo propuesto deriva del latín *falsidicus,* como "verídico" deriva del latín *veridicus* — en las cuales lo que se propone establecer es falso. Hay que distinguir, indica Quine, entre "paradojas falsídicas" y "falacias" (o "sofismas" [véase SOFISMA]), pues las falacias pueden conducir tanto a conclusiones verdaderas como a conclusiones falsas. Además de las "paradojas verídicas" y las "paradojas falsídicas" hay las "antinomias" a que hemos aludido antes, las cuales pueden también distribuirse en varios grupos.

En este artículo dividiremos la primera noción —la "noción lógica (y semántica)"— de paradoja que pensamos tratar en tres tipos: las paradojas lógicas, las paradojas semánticas y las paradojas de la confirmación.

Paradojas lógicas. Las más conocidas son las siguientes. (a) Paradoja de Burali-Forti (ya advertida por Georg Cantor). Es la llamada *paradoja del mayor número ordinal.* Según la misma, si todo conjunto bien ordenado tiene un número ordinal, y todos los números ordinales pueden ser dispuestos en serie lineal de acuerdo con la magnitud, y si, además, todo conjunto bien ordenado de ordinales tiene un número ordinal que es mayor en una unidad que el mayor ordinal del conjunto, resultará que si imaginamos el conjunto de todos los números ordinales dispuestos en orden de magnitud y llamamos *N* al mayor ordinal del conjunto, el número ordinal del conjunto será N + 1, es decir, una unidad mayor que el ordinal del conjunto. (b) Paradoja de Cantor, llamada *paradoja del mayor número cardinal.* Como ocurre con la paradoja del número ordinal, hay un número cardinal que es y no es a la vez el mayor de los números cardinales. (c) Paradoja russelliana de las clases. Según ella, la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas pertenece a sí misma si y sólo si no pertenece a sí misma. (d) Paradoja russelliana de las propiedades. Según ella, la propiedad de ser impredicable (o propiedad que no se aplica a sí misma) es predicable (o se aplica a sí misma) si y sólo si no es predicable. (e) Paradoja russelliana de las relaciones. Según ella, la relación de todas las relaciones relaciona a todas las relaciones si y sólo si la relación de todas las relaciones no relaciona a todas las relaciones.

Paradojas semánticas. Mencionaremos algunas de las más conocidas: (a) Paradoja llamada *El Mentiroso, Epiménides* o *El Cretense.* Según la misma, se admite que Epiménides (el cual es cretense) afirma que todos los cretenses mienten. Como consecuencia de ello, Epiménides (o el mentiroso) miente si y si solamente dice la verdad, y dice la verdad si y sólo si miente. Esta paradoja suele simplificarse mediante la afirmación de que alguien dice: 'Miento'. (b) Paradoja de P. E. B. Jourdain. Según ella se presenta una tarjeta en uno

de cuyos lados hay el enunciado: 'Al dorso de esta tarjeta hay un enunciado verdadero'. Al dar la vuelta a la tarjeta se encuentra el enunciado: 'Al dorso de esta tarjeta hay un enunciado falso'. Si llamamos respectivamente (I) y (II) a dichos enunciados, se verá que si (I) es verdadero, (II) debe ser verdadero y, por ende, (I) debe ser falso, y que si (I) es falso, (II) debe ser falso y, por ende, (I) debe ser verdadero. (c) Paradoja de Grelling. Según ella pueden clasificarse todas las expresiones en dos clases: una clase de expresiones que se refieren a sí mismas, tales como 'polisilábico', que es polisilábico; otra clase de expresiones que no se refieren a sí mismas, tales como 'escrito en color verde', que no está escrito en color verde. Las primeras expresiones se llaman *autológicas*; las segundas, *heterológicas*. Si preguntamos ahora si 'heterológico' es heterológico o autológico, nos encontraremos con que en el caso de que 'heterológico' sea heterológico se referirá a sí mismo y será autológico, y en el caso de que 'heterológico' sea autológico no se referirá a sí mismo y será heterológico.

En la Antigüedad y Edad Media las paradojas más frecuentes fueron las de tipo (2), aun cuando, como indica Bochenski, Aristóteles tuvo ya cierto conocimiento de la paradoja lógica de las clases e intentó solucionarla negando la clase de todas las clases y afirmando que lo que podría considerarse como tal ("el ser", "lo uno") no es una clase, por estar —como subrayaron muchos escolásticos— más allá de todo género y especie. La solución más común a las paradojas de tipo (2) fue la de indicar que se trata de círculos viciosos. Occam señalaba ya que ninguna proposición puede afirmar nada de sí misma, pues de lo contrario el círculo vicioso es automáticamente engendrado. En la época contemporánea se comenzó por no distinguir claramente entre paradojas lógicas y paradojas semánticas. Las soluciones dadas en un principio a las paradojas resultaron, pues, insuficientes. Así, Poincaré seguía afirmando que en todas las paradojas hay círculos viciosos, ya que pretendemos operar con clases infinitas. "Las definiciones que deben ser consideradas como no predicativas —escribe dicho autor— son las que contienen un círculo vicioso." Al comentar esta tesis de Poincaré, Russell indicó que hay paradojas que no introducen la idea del infinito, por lo cual es necesario para evitar las paradojas "recurrir a una refundición completa de los principios lógicos, más o menos análoga a la teoría de las *no clases*". No trazaremos la historia de las soluciones *A* las paradojas; nos limitaremos a indicar que la ya citada división de las paradojas en lógicas y semánticas, división propuesta por Ramsey, contribuyó grandemente a la aclaración del problema. En efecto, las soluciones propuestas pueden dividirse en dos tipos según la clase de paradojas de que se trate.

La más famosa solución a las paradojas de la clase (1) es la dada por Russell con el nombre de *teoría de los tipos*. Esta solución ha experimentado diversas modificaciones, debidas principalmente a Chwistek y a Ramsey. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo TIPO *(II. Concepto lógico)*. Según la teoría simple de los tipos hoy usada, se modifican las reglas de formación del cálculo cuantificacional superior y se declara que no se puede posponer ninguna variable individual o variable predicado de un tipo dado a una variable predicado del mismo tipo; esta última variable debe ser de un tipo inmediatamente superior a las primeras. Las fórmulas en las cuales aparecen las paradojas son, por lo tanto, eliminadas como mal formadas, es decir, como no ajustadas a la regla de formación propuesta en la citada teoría de los tipos.

Otra solución a las paradojas (1) es la proporcionada por las diversas *teorías axiomáticas de los conjuntos*, debidas a Ernst Zermelo, J. von Neumann y otros autores. Algunos lógicos, como Quine y J. B. Rosser, han presentado soluciones dentro de sistemas en los cuales se aprovechan las bases proporcionadas por Russell, Zermelo y von Neumann. En substancia, las teorías axiomáticas consideran como bien formadas las expresiones en las cuales las variables unidas por 'ε' pertenecen al mismo tipo, pero señalan que 'ε' debe leerse entonces 'es idéntico a', transformándose los individuos en clases que tienen un solo miembro. Agreguemos que algunos lógicos, como Th. Skolem y F. B. Fitch, solucionan la paradoja lógica de las clases mediante el rechazo del principio del tercio excluso para expresiones como '$A \varepsilon A$' y '$-(A \varepsilon A)$', ninguna de las cuales es admitida como verdadera.

Las paradojas semánticas han recibido muy diversas soluciones. Especialmente favorecida ha sido la paradoja *El Mentiroso;* según indica Bochenski, ya Pablo de Venecia (t 1429) dio una lista de 14 soluciones, a las cuales sobrepuso una decimoquinta solución propia basada en la diferencia entre dos géneros de significaciones: las significaciones sin cualificativo o expresiones que significan lo que significan y nada más, y las significaciones precisas y adecuadas o expresiones que significan asimismo que son ellas mismas verdaderas. Aquí nos limitaremos a señalar que la solución hoy día más umversalmente aceptada es la basada en la *teoría de los lenguajes y metalenguajes* a la cual hemos hecho más detallada referencia en los artículos Mención y Metalenguaje. En substancia, consiste en distinguir entre un lenguaje, el metalenguaje de este lenguaje, el metalenguaje de este metalenguaje y así sucesivamente. Las paradojas quedan eliminadas cuando (si nos referimos a paradojas sobre la verdad tales como la que dice: 'Miento') consideramos que 'es verdadero' o 'es falso' no pertenecen al mismo lenguaje en el cual está escrito 'Miento', sino al metalenguaje de este lenguaje. Por este motivo las paradojas semánticas reciben asimismo el nombre de *paradojas metalógicas*.

No todos los autores están de acuerdo con la anterior clasificación de las paradojas ni tampoco con las soluciones dadas a las mismas. El propio Chwistek, aunque admitió la división de las paradojas en lógicas y semánticas, señaló que hay alguna, como la de *El Mentiroso*, que puede ser considerada como de índole dialéctica: "no se trata" —escribe— de una antinomia formal, aun cuando envuelve la falacia del círculo vicioso". Erik Stenius ha procurado solucionar las paradojas (tanto lógicas como semánticas) sin recurrir ni a la teoría de los tipos ni a la teoría de la jerarquía de lenguajes; a su entender, las paradojas surgen por el uso de definiciones circulares contradictorias. A. Koyré ha negado el

carácter paradójico de las paradojas y ha pretendido solucionarlas por medio de la distinción, de raíz husserliana, entre el sin sentido y el contrasentido. Finalmente, varios de los filósofos del grupo de Oxford (VÉASE) —especialmente P. F. Strawson y G. Ryle— han manifestado que las paradojas semánticas no son paradojas propiamente dichas, sino expresiones que no riman con nada *(pointless)*. En efecto, declaran, enunciar 'Miento' es como decir 'Yo también' cuando alguien no ha dicho previamente nada. Decir 'Miento' no es, en efecto decir algo y luego decir 'Miento', sino comenzar por decir 'Miento' sin ninguna previa mentira que haga significativa la confesión del propio mentir. El examen de los diferentes usos (véase Uso) de expresiones como 'Miento' permite ver, pues, al entender de tales filósofos, que las paradojas surgen por haberse unificado artificialmente diferentes expresiones.

En Futuro, Futuros (VÉASE) nos hemos referido a una "paradoja" que se discute todavía sobre si merece el nombre "paradoja" o en qué grupo de paradojas cabe colocarla. Dicha "paradoja" adopta, entre otras formas, la que puede llamarse "El hombre condenado a ser fusilado". La describiremos brevemente. Un juez condena un Lunes a un acusado a ser fusilado cualquier día de la semana que termina el siguiente Sábado siempre que el reo no pueda saber con un día de antelación si va a ser efectivamente fusilado; caso de saberlo, le será condonada la pena capital. El abogado razona con el reo y lo convence de que la sentencia no puede ejecutarse. En efecto, no puede ser fusilado el Sábado siguiente, porque al llegar el Viernes el reo sabría que iba a ser fusilado el Sábado, único día de la semana que queda. El Sábado queda, pues, excluido. No puede ser fusilado el Viernes, porque al llegar el Jueves, el reo sabría que iba a ser fusilado el Viernes, único día que, excluido el Sábado, le queda a la semana. El Viernes queda, pues, excluido. No puede ser fusilado el Jueves, etc., etc. Y, sin embargo, el *hecho* es que si se propone que la pena sea cumplida el reo va a ser fusilado cualquier día de la semana —por ejemplo, el Miércoles—, sin que el reo pueda saberlo con un día de antelación.

Paradojas de la confirmación. Nos hemos extendido sobre este tipo de paradojas en el artículo CONFIRMACIÓN, al cual remitimos a este efecto.

Respecto a la segunda noción de paradoja, la que hemos llamado "paradoja existencial", es distinta de la primera noción no sólo en el contenido, sino también en la intención. En la paradoja existencial no hay contradicción, sino más bien lo que podemos llamar "choque", y si engendra, o refleja, lo absurdo, lo hace en un sentido de 'absurdo" (VÉASE) distinto del lógico, o del semántico. La paradoja existencial —de la cual encontramos ejemplos en autores como San Agustín, Pascal, Kierkegaard y Unamuno— se propone restablecer "la verdad" (en tanto que verdad "profunda") frente a las "meras verdades" de la opinión común y hasta del conocimiento filosófico y científico. En este sentido ha defendido la paradoja Kierkegaard. La paradoja se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que el hombre elige o se decide por Dios mediante un acto de rebelión contra Dios. La paradoja no es entonces forzosamente anti-racional, sino que puede ser pre-racional o trans-racional. La propia paradoja es concebida entonces paradójicamente; dentro de este espíritu proclamaba Unamuno que la paradoja es una proposición tan evidente cuando menos como el silogismo, pero menos aburrida.

En cuanto a lo que hemos llamado "paradoja psicológica", se trata del sentido de cualquier proposición declarada "paradójica" con respecto ol sentido común. A este efecto observaremos que no hay un contraste permanente entre sentido común y paradoja por la simple razón de que las llamadas "verdades de sentido común" cambian, o pueden cambiar, en el curso de la historia. Así, ciertas opiniones que durante un tiempo fueron consideradas como paradójicas y, por tanto, en conflicto con el sentido común, pueden luego incorporarse al acervo de éste. En general, puede decirse que toda proposición filosófica o científica que no haya pasado el acervo común ofrece un perfil paradójico. Éste resulta patente en los orígenes de la filosofía: el filósofo era al principio un hombre en soledad, porque pretendía revelar tras las cosas una realidad que sólo se "veía" con los ojos de la mente. En este sentido ha dicho Hegel que la filosofía es el mundo al revés; es, por tanto, paradójica de un modo constante y no sólo, como la ciencia, en ciertos momentos de su historia.

Exposiciones de las paradojas lógicas y semánticas y de sus soluciones se encuentran en la mayor parte de los tratados de lógica y logística mencionadas en las bibliografías de los correspondientes artículos. Véase especialmente al respecto: J. J0rgensen, *A Treatise of Formal Logic*, 1931, tomo II, págs. 162 y siguientes. — C. I. Lewis y C. H. Langford, *Symbolic Logic*, 1932, Cap. XIII. — H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, 1947, § 40. — José Ferrater Mora y Hugues Leblanc, *Lógico matemática*, 1955, S$ 33-37, 2« ed., 1962, §§ 36-40. — Entre los varios escritos especiales sobre las paradojas citamos: H. Poincaré, "Les mathématiques et la logique", *Revue de Méthaphysique et de Morale*, XIV (1906), 294-317. — B. Russell, "Les paradoxes de la logique", *ibid.*, XIV (1906), 627-50. — K. Grelling y L. Nelson, "Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti", *Abhandlungen der Fries'schen Schule*, Neue Folge, II, Heft 3 (1908). — P. E. B. Jourdain, *Tales with Philosophical Morals*, 1913 (The Open Court, vol. 27). — Th. de Laguna, "On Certain Logical Paradoxes", *The Philosophical Review*, XXV (1916), 16-27. — F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics, and other Logical Essays*, 1931. — R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, 1934, § 60 (trad. inglesa, modificada y aumentada: *The Logical Syntax of Language*, 1937). — K. Grelling, "Der Einfluss der Antinomien auf die Entwicklung der Logik im 20. Jahrhundert", *Travaux du IXe Cong. Int. de Philosophie* t. VI (1937), págs. 8-17. — E. P. Northrop, *Riddles in Mathematics: A Book of Paradoxes*, 1944. — L. Chwistek, *Granice Nauki*, 1935 (trad. inglesa: *The Limits of Science*, 1948, págs. 40-41). — Anton Dumitriu, *Paradoxele logice*, 1944 (reseña en *The Journal of Symbolic Logic*, XV, 240). — Erik Stenius, "Das Problem der logischen Antinomien", *Societas Scientiarum Fennica*. Comm. Phys. Math. XIV (1949). — Th. Skolem, "De logiske paradokser og botemidlene mot dem", *Norsk matematisk tidsskrift*, XXXII (1950), 2-11. — O. V. Quine, "Paradox", *Scientific American*, vol. 206, Nº 4 (Abril de 1962), 84-96. — Para la paradoja *El Mentiroso*, véase especialmente: A. Rüstow, *Der Lügner. Theorie, Geschichte und Auflösung*,

1910 (Dis.). — A. Koyré, *Epiménide, le menteur (Ensemble et catégorie),* 1947 (en inglés: "The Liar", *Philosophy and Phenomenological Research,* VI [1946], 344-62). — I. M. Bochenski, "Une solution scolastique du "Menteur" (3 págs., mimeog. fechadas 7-VII-1954). — Francesca Rivetti Barbo, *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporáneo da Peirce a Tarski. Studi. Testi. Bibliografia,* 1961 [Publicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Série III. Scienze filosofiche, 5]. — Las críticas de P. F. Strawson, en *Introduction to Logical Theory,* 1952; las de G. Ryle, en "Heterologicality". *Analysis* II (1950-1951, 61-69). — Sobre la historia del concepto de paradoja: Schiller, *Zur Begriffsgeschichte des Paradoxon,* 1953. Sobre la paradoja en sentido existencial: Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel et K. Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe,* 1947. — Jan Sullivan, *Paradoxe et scandale,* 1962.

PARALELISMO. El término 'paralelismo' suele usarse en filosofía para designar el llamado "paralelismo psicofísico". Esta última expresión es posterior a la existencia de doctrinas en las cuales se mantiene, o presupone, semejante paralelismo, pero puede aplicarse a dichas doctrinas. De un modo general, se llama "paralelismo psicofísico" a la teoría según la cual los procesos psíquicos son "paralelos" a los procesos físicos, es decir, hay correspondencia entre ambas clases de procesos sin que haya entre ellos relación de causalidad propiamente dicha, es decir, sin que los procesos físicos puedan considerarse como causa de los procesos psíquicos y viceversa.

La doctrina (cuando menos la doctrina moderna) del paralelismo psicofísico tiene su origen en Descartes y en la tesis según la cual ninguna de las propiedades de la substancia pensante es una propiedad de la substancia extensa, y viceversa. Ello equivale a sostener un dualismo de las dos substancias, lo cual plantea el problema de explicar cómo, y por qué, hay, o puede haber, una correlación entre las dos substancias, es decir, en qué medida puede haber lo que hemos llamado "paralelismo psicofísico". Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo Ocasionalismo (VÉASE), cuya tendencia, en sus diversas manifestaciones, puede interpretarse como un modo de resolver el problema del paralelismo psicofísico. En la mayor parte de los casos se supone que hay, en efecto, paralelismo, por lo menos en el sentido de admitirse que, en la realidad, hay una correlación (no causal) entre los cuerpos y los espíritus, pero se explica este paralelismo de maneras distintas. En general, el ocasionalismo en sus varias direcciones tiende a explicar el paralelismo remitiendo a una sola y única causa primaria: Dios; lo que se llaman, en los entes finitos, "causas", son más bien "ocasiones". También puede interpretarse como un modo de afrontar la cuestión del paralelismo el sistema de Spinoza, para quien cuerpo y espíritu son respectivamente modos de la extensión y el pensamiento, es decir, modos finitos de los atributos (o, más exactamente, de dos de los atributos) de la única e infinita Substancia.

Como Descartes, pero por motivos distintos, Leibniz afirmó que hay separación entre los cuerpos y las almas, entre el reino de la Naturaleza y el del Espíritu, entre el ámbito de las causas eficientes y el de las causas finales, pero al mismo tiempo se opuso al ocasionalismo (especialmente a Malebranche) y al spinozismo. Debía, pues, de fundamentar de manera distinta el hecho de un paralelismo psicofísico. En parte esta fundamentación consistió en desarrollar la doctrina de la armonía (VÉASE) preestablecida. En esta doctrina se elimina toda relación causal entre cuerpos y almas y se admite únicamente una causalidad interna en el continuo monádico. En la medida en que se interpreta el sistema de Leibniz como un pampsiquismo —y hay algunas razones, aunque no todas ellas igualmente convincentes, en favor de esta interpretación—, parece que no haya necesidad de plantearse la cuestión del paralelismo psicofísico en Leibniz. Pero el hecho es que para Leibniz no todas las substancias tienen alma, sino únicamente los cuerpos vivientes y conscientes. Por tanto, el problema de cómo explicar el paralelismo psicofísico en Leibniz sigue en pie, y la doctrina de la armonía preestablecida no es un agregado gratuito al sistema.

En casi todos los ejemplos anteriores la cuestión del paralelismo ha sido planteada en términos metafísicos. Puede también plantearse la cuestión en términos primariamente psicológicos y gnoseológicos. Tal sucede con varias doctrinas del siglo XIX, especialmente en aquellas en las que lo físico y lo psíquico son considerados como dos caras de la misma realidad (Fechner) o en las que "lo dado" no es propiamente ni físico ni psíquico (Mach).

Bergson estima que el paralelismo psicofísico es la única hipótesis precisa proporcionada por la metafísica de los últimos tres siglos para solucionar el problema de la relación entre las substancias pensante y extensa, pero que este paralelismo falla por su ilegítima identificación de tales substancias y sus muchas veces inadvertida reducción del dualismo a un monismo gratuito. Pues, en efecto, en las tres formas en que se presenta —afirmación de que el alma expresa ciertos estados del cuerpo; afirmación de que el cuerpo expresa ciertos estados del alma; afirmación de que cuerpo y alma son traducciones en distintos idiomas de un original que no es ni el uno ni el otro— se supone que lo cerebral equivale a lo mental. Hipótesis que no se debe, afirma dicho autor, al resultado de las experiencias fisiológicas, sino a los principios generales de una metafísica erigida para realizar las esperanzas de la física moderna, es decir, para reducir todos los problemas a problemas de mecánica. La mecanización del universo es el fundamento del paralelismo psicofísico, pero esta mecanización es, según antes se indica, resultado de una concepción monista, la cual no es a su vez sino expresión del afán identificador de la razón humana.

Críticas más recientes del paralelismo psicofísico se basan en las distintas concepciones del cuerpo (VÉASE) características o de las filosofías "existenciales" (Sartre, Marcel, Merleau-Ponty) o de las filosofías basadas en el examen del uso (v.) de los vocablos del lenguaje ordinario. *Una* de tales críticas consiste en situarse en el nivel fenomenológico y en observar como hecho de experiencia que hay ciertas relaciones entre "yo" y "mi cuerpo" inexplicables por el paralelismo: por ejemplo, que "yo" puedo "acceder" a los requerimientos de "mi cuerpo" o bien "resistirme" a ellos. Gabriel Marcel ha puesto de relieve estas experiencias en el Cap. V de la Parte I de *Le Mystère de*

PÊtre, pero la tesis había sido puesta ya antes en claro por Ortega y Gasset al destacar hasta qué punto "tengo que cargar con mi cuerpo". El "tengo que cargar con" es la expresión del *"yo"*.

Rudolf Eisler, *Der psychophysische Parallelismus*, 1894. — M. Wentscher, *Ueber physische und psychische Kausalität und die Prinzipien des psychophysischen Parallelismus*, 1896. — Edward G. Spaulding, *Beiträge zur Kritik des psychophysischen Parallelismus vom Standpunkte der Energetik*, 1900 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 16]. — F. Masci, *Il materialismo psicofisico e la dottrina del parallelismo in psicologia*, 1901. — Johannes Rehmke, "Wechselwirkung und Parallelismus", *Gedenkschrift für R. Haym*, 1902. — R. Reininger, *Das psychophysische Problem*, 1916. — L. M. Ravagnani, *La unidad psicofísica*, 1953.

PARALOGISMO se llama con frecuencia al sofisma (VÉASE); lo que hemos dicho de éste puede valer también, pues, para aquél. A veces, sin embargo, se distingue entre sofisma y paralogismo. Algunas de las distinciones propuestas son: (1) El sofisma es una refutación falsa con conciencia de su falsedad y para confundir al contrario, tanto al que sabe como al que no sabe; el paralogismo es una refutación falsa sin conciencia de su falsedad. (2) El sofisma es una refutación basada en una prueba inadecuada (Cfr. *De Soph. EL, 8*, 169 b 30 sigs.). (3) El sofisma es un argumento aparente; el paralogismo es un silogismo falso en la forma.

Nosotros hemos descrito los casos principales de sofisma y paralogismo en el artículo sobre el sofisma. Usaremos aquí el término 'paralogismo' en el sentido especial que le ha dado Kant en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*. Kant distingue, en efecto, entre los *paralogismos formales*, o falsas conclusiones en virtud de la forma, y los *paralogismos trascendentales*, que tienen su base en la naturaleza humana y producen una "ilusión que no se puede evitar, pero que se puede despejar". Los paralogismos trascendentales son la primera clase de las "conclusiones racionales dialécticas" fundadas en ideas (en el sentido kantiano) trascendentales. Entre los paralogismos trascendentales o de la razón pura se destacan los paralogismos engendrados por los argumentos de la *psychologia rationalis*, la cual concluye que un ser pensante solamente puede concebirse como sujeto, es decir, *como substancia*. Hay cuatro paralogismos de la razón pura:

(1) El paralogismo de la *substancialidad*, que dice: (a) La representación de lo que es sujeto absoluto de nuestros juicios y que no puede ser usada para determinar otra cosa, es una substancia; (b) Yo, como sujeto pensante, soy el sujeto absoluto de todos mis juicios posibles, y esta representación de mí mismo no puede ser empleada como predicado de otra cosa; (c) Yo, como ser pensante (o alma), soy substancia.

(2) El paralogismo de la *simplicidad*, que dice: (a) La acción de aquello que no puede ser considerado como una concurrencia de varias cosas actuando a la vez, es una acción simple; (b) El alma o yo pensante es tal clase de ser; (c) El alma o yo pensante es simple.

(3) El paralogismo de la *personalidad*, que dice: (a) Aquello que es consciente de la identidad numérica de sí mismo en distintos momentos, es una persona; (b) El alma es consciente de la identidad numérica de sí misma en diversos momentos; (c) El alma es una persona.

(4) El paralogismo de la idealidad, que dice: (a) La existencia de lo que solamente puede inferirse como causa de percepciones dadas tiene existencia meramente dudosa; (b) Todas las apariencias externas son tales, que su existencia no es inmediatamente percibida y únicamente pueden ser inferidas como causa de percepciones dadas; (c) Por tanto, la existencia de todos los objetos de los sentidos exteriores es dudosa (*K. r. V.*, A 348-81).

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant indica que el entero modo de proceder de la psicología racional se halla dominado por un paralogismo. Éste puede hacerse explícito mediante el silogismo siguiente: (a) Lo que no puede pensarse de otro modo que como sujeto, no existe de otro modo que como sujeto y es, por tanto, substancia; (b) Un ser pensante, considerado meramente como tal, no puede ser pensado de otro modo que como sujeto; (c) Por tanto, existe solamente como sujeto, es decir, como substancia (*K. r. V.*, B 410-12).

La refutación kantiana de todos estos paralogismos se apoya en las ideas desarrolladas en la "Analítica trascendental" (VÉASE). Las categorías o conceptos del entendimiento introducidos en la "Analítica" no poseen significación objetiva —no son "aplicables"— salvo en cuanto tienen como materia las "intuiciones". Las proposiciones de que tratan los paralogismos en cuestión no son, sin embargo, aplicables a intuiciones, pues trascienden la posibilidad de toda experiencia. Según Kant, no puede confundirse la unidad del "Yo pienso" (que acompaña a todas las representaciones) con la unidad trascendental del yo como substancia simple y como personalidad. Derívase de ello que la demostración racional de la inmortalidad, substancialidad e inmaterialidad del alma se funda en paralogismos. La existencia del alma y sus predicados solamente pueden ser para Kant postulados de la razón práctica.

Las objeciones formuladas por Kant contra las demostraciones —o pretendidas demostraciones— de la *psychologia rationalis* son rechazadas por quienes admiten un tipo de intuición capaz de aprehender directamente la realidad, unidad o personalidad del yo. Así ocurre con los idealistas postkantianos (intuición intelectual) y, en la época contemporánea, con autores como Bergson (intuición directa de la intuición). Debe advertirse, sin embargo, que los autores citados no tratan de probar la existencia del "alma" en sentido tradicional, sino más bien intuir una realidad psíquica, o psíquico-espiritual, directamente experimentable.

Louis Rougier ha empleado el término 'paralogismo' en un sentido más similar al de los antiguos que al de Kant. Según Rougier, el racionalismo (por el cual entiende la "ontología tradicional" desde Platón y Aristóteles hasta Descartes y Leibniz) ha sido víctima de múltiples paralogismos, tales como el de la transformación de una verdad relativa en verdad absoluta, el del caso de la esencia a la existencia, el del paso de la definición a su objeto, el de la confusión entre la verdad formal y la verdad material de las proposiciones (o entre la forma y la materia en el razonamiento), el del paso de lo formalmente necesario a lo absolutamente necesario, y otros análogos (*Les paralogismes du ratio-*

nalisme. Essai sur la théorie de la connaissance [1920]).

PARAONTOLOGÍA. Véase BECKER (OSKAR).

PARAPSICOLOGÍA. Véase METAPSÍQUICA.

PARÉNTESIS. Consideremos las fórmulas:

$$p \supset (q \vee r) \quad (1),$$
$$(p \vee q) \supset r \quad (2).$$

(1) puede leerse:

Si se publican muchos libros, entonces las tarifas de los impresores aumentan o la cultura se populariza (3).

(2) puede lerse:

Si se publican muchos libros o las tarifas de los impresores aumentan, entonces la cultura se populariza (4).

El significado de (3) es distinto del de (4). La diferencia puede advertirse en las fórmulas (1) y (2) mediante la distinta colocación de los paréntesis. Éstos son usados en la lógica formal simbólica con el fin de agrupar las fórmulas de ciertos modos y permitir una determinada lectura de ellas. Los paréntesis son, pues, una parte de la llamada *puntuación lógica.*

Se adopta la convención de no usar paréntesis en torno a una sola letra sentencial o en torno a una expresión lógica completa. Por este motivo (1) y (2) no han sido escritos respectivamente:

$$((p) \supset (q \vee r)),$$
$$((p \vee q) \supset (r)),$$

como hubiera sucedido de no haberse adoptado la mencionada convención.

En la notación simbólica (VÉASE) propuesta por Lukasiewicz, se suprimen los paréntesis. Así, la fórmula:

$$((p \supset q) \,.\, (q \supset r)) \supset (p \supset r),$$

con la cual se expresa una de las leyes de transitividad (o leyes de los silogismos hipotéticos) en la lógica sentencial, se escribe en la notación citada:

$$CCpqCCqrCpr,$$

donde *'C'* es equivalente a '$\supset$'.

Sobre el sentido de 'paréntesis como 'paréntesis fenomenológico', véase EPOJÉ, FENOMENOLOGÍA, HUSSERL (EDMUND).

PARETO (VILFREDO) (1848-1923) nació en París. A los 10 años de edad se trasladó a Italia, y cursó la carrera de ingeniero en Turin. Mientras ejercía la carrera, en los ferrocarriles, se interesó por cuestiones económicas y sociológicas a las que consagró el resto de su vida. De 1892 a 1908 fue profesor en la Universidad de Lausana, retirándose este último año a Celiny, cerca de Ginebra, donde escribió sus más importantes obras.

Las investigaciones de Pareto son consideradas como investigaciones sociológicas, pero ello debe entenderse en un amplio sentido, que incluye la sociología del saber, la psicología social, la economía e inclusive la filosofía de la historia. Importante es sobre todo su teoría de las *derivaciones.* Según Pareto, los hombres ocultan sus verdaderas intenciones, a veces no enteramente conocidas por ellos mismos y con frecuencia "reprimidas" por diversos medios, entre los cuales destacan las ideologías encubridoras (véase IDEOLOGÍA), la afirmación de la autoridad y el apoyo en las tradiciones. Mucho de lo que se considera como saber es, por consiguiente, una derivación de intenciones ocultas. La misión del filósofo y del sociólogo es penetrar a través de estas capas encubridoras y descubrir el auténtico motivo o motivos de los actos humanos. Es una tarea difícil, puesto que estos motivos pueden ser, y son casi siempre, de carácter irracional e ilógico y están envueltos, además, por distintas interpretaciones. Pero es una tarea cuya dificultad queda compensada por la fecundidad de sus resultados, pues la disolución de todas las derivaciones permite ver los *residuos* últimos de las actuaciones humanas. Estos residuos últimos son un conjunto de instintos, algunos de los cuales son de carácter natural (como los instintos sexuales) y otros de carácter social o, mejor dicho, natural-social (como la solidificación creciente de las agrupaciones humanas y la expresión simbólica). Ahora bien, la explicación de los residuos últimos no es suficiente para comprender las causas de los acontecimientos en los individuos y en las agrupaciones humanas; es necesario agregar los factores externos, tales como el clima, la raza y otros. Conocidos los residuos y los factores, las actuaciones humanas y, con ello, las ideologías, se hacen transparentes. Pero el sistema de fuerzas —y de equilibrios— sociales así construido sirve no solamente para entender al hombre, mas también para dominarlo. En este punto interviene la filosofía política de Pareto, que influyó sobre la ideología del fascismo especialmente por las tesis de la desigualdad social, de la circulación de las *élites,* del orden como base de la persistencia del Estado y de la estructura corporativa de éste.

Obras: *Cours d'économie politique,* 2 vols., 189G-1897. — *Le péril socialiste,* 1900. — *Les systèmes socialistes,* 2 vols., 1902-1903. — *Manuale d'economia politica,* 1906 (trad. esp.: *Manual de economía política,* 1946). — *Le mythe vertuiste et la littérature immorale,* 1911. — *Trattato di sociologia genérale,* 2 vols., 1916, 2ª ed., 3 vols., 1923. — *Fatti e teorie,* 1920. — *Compendio di sociologia genérale,* 1920. — *La transformazione délia democracia,* 1921. — *Corrispondenza,* ed. G. Pensini, 1948. — Bibliografía por Rocca y Spinedi, 1924. — Véase G. H. Bousquet, *Précis de sociologie d'après P.,* 1925. — Id., id., V. *P. Sa vie et son oeuvre,* 1928. — S. G. Scalfati, *Studi paretiani,* 1932. — A. Cappa, V. P., 1934. — L. I. Henderson, *Pareto's General Sociology,* 1935. — Franz Borkenau, *P.,* 1936 (trad. esp., 1941). — T. Parsons, *The Structure of Social Action,* 1937. — N. Quilici, *V. P.,* 1939. — Talcott Parsons, *The Structure of Social Action,* 1937. — N. Quilici, V. *P.,* 1939. — P. M. Arcari, *P.,* 1948. — W. Hirsch, V. *P.,* 1948. — Varios autores, V. P., *l'economista e il sociologo,* 1948 [en el centenario del nacimiento]. — G. La Ferla, *P., filosofo volteriano,* 1954. — G. H. Bousquet, P. *(1848-1923).* — *Le savant et l'homme,* 1960.

PARÍS (ESCUELA DE). Suele darse el nombre de "Escuela de Paris" (y también "los parisienses") a un grupo de pensadores que profesaron en París en el siglo XIV. Este grupo es conocido a veces con el nombre de "Escuela de Buridan" por haber sido Juan Buridan (VÉASE) su principal, o su más conocido, representante. Los "parisienses" más destacados son, además de Juan Buridan, Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia o de Helmstadt y Marsilio de Inghen. Según Pierre Duhem *(Le système du monde,* tomo IV [1916], pág. 125), el grupo en cuestión es impropiamente calificado de "nominalista", pues aun cuando recibió considerables influencias nominalistas, especialmente de Guillermo de Occam, y hay no poco de nominalismo en sus posiciones, no pueden olvidarse en él los ingredien-

tes tomistas y escotistas. Por tal motivo, Duhem propone calificarlo de "ecléctico". Importantes contribuciones de los filósofos de París fueron sus trabajos en física, y en particular el desarrollo de la doctrina del ímpetu (VÉASE). Según Duhem, la "Escuela de París" constituye el principal, si no el único antecedente, al final de la Edad Media, de la física moderna y especialmente de la formulación del principio de inercia (VÉASE). Otros historiadores (Anneliese Maier, C. Michalski, M. Clagett, etc. —véase bibliografía—) han puesto de relieve que, además de los "parisienses", y a veces anteriormente a ellos, hay que mencionar al respecto a los "Mertonianos" (VÉASE) — de los que se habla también como de una "Escuela de Oxford" (VÉASE). En algunos casos, en efecto, los mertonianos anticiparon a los parisienses y en otros desarrollaron sus doctrinas en forma más similar a las luego elaboradas por los físicos modernos de lo que hicieron los parisienses, pero no hay duda de que estos últimos constituyen un "grupo" sobremanera importante en la historia de la ciencia, y especialmente de la física.

La influencia ejercida por los filósofos de la Escuela de París fue en muchos respectos paralela a la ejercida por los Mertonianos; en otros casos, las dos escuelas influyeron a un tiempo sobre varios pensadores. Nos hemos referido a estas influencias al final del artículo Mertonianos. En cuanto a la influencia más directa de los parisienses, puede mencionarse a autores como Dominico de Clavasio (*Practica geometrie*; *De cáelo)*, Enrique de Hesse; Lawrence de Escocia, Jorge de Bruselas, Tomás Bricot, Pedro Tartareto, Juan Dorp (de Leyden), etc. Importante en la influencia de los maestros de París fue el "método gráfico" de Nicolás de Oresme, que fue aplicado por autores influidos por parisienses y por mertonianos, o ambos a un tiempo.

Se ha dado también a veces el nombre de "Escuela de París" a un grupo de tendencias contemporáneas, principalmente existencialistas, que florecieron durante unos años, después de la Segunda guerra mundial, en dicha capital. J.-P. Sartre fue considerado como el adalid de la escuela, que ha tenido, además de influencias filosóficas, resonancias literarias. Entre otros "miembros" se cita al respecto a Simone de Beauvoir, F. Jeansson, M. Merleau-Ponty (si bien este último ha roto con Sartre, especialmente con las últimas orientaciones políticas de éste).

Para la "Escuela de París" en el primer sentido véanse sobre todo las obras de Pierre Duhem: *Les origines de la statique,* 2 vols., 1905-1906. — íd., íd., *Études sur Leonard de Vinci; ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu,* 3 vols., 1906-1913 (I, 1906; II, 1909; III, 1913). — íd., íd., *Le système du monde. Histoire dos doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* 10 vols., especialmente vols. IV, 1916 y V, 1917. — Véanse también las obras de C. Michalski, Anneliese Maier y Marshall Clagett mencionadas en la bibliografía de MERTONIANOS.

PARMËNIDES (nac. *ca.* 540/539 antes de J. C. en Elea), fue, según Diogenes Laercio, discípulo de Jenófanes de Colofón, y, según Teofrasto, discípulo de Anaxímenes. Parece, además, probable su relación con algunos pitagóricos, entre ellos Aminias y Dioquetas. Estas vinculaciones intelectuales pueden explicar algunos rasgos de la doctrina de Parménides, en particular dos de ellos: el monismo y el formalismo. Pero además de llevar a plena madurez ciertas especulaciones anteriores, Parménides representa un punto de partida para una nueva manera de filosofar — una nueva manera que ha sido, en muchos respectos, "ejemplar", pues ha "representado" una de las pocas posiciones metafísicas radicales que se han dado en la historia del pensamiento filosófico de Occidente.

Es común presentar la doctrina de Parménides en oposición a la de Heráclito. Éste había mantenido que "todo fluye" es decir, todo está en movimiento. Parménides sostiene, en cambio, que "todo [lo que es] es", es decir, todo está en reposo. Ahora bien, aunque la contraposición entre Heráclito y Parménides resulta iluminadora, no es suficiente. El pensamiento de Parménides ofrece considerables dificultades para su interpretación. A algunas de ellas nos referiremos al final del presente artículo. Por el momento, reseñaremos las afirmaciones capitales contenidas en la doctrina.

Esta doctrina es expuesta en un poema dividido en tres partes. La primera parte es un proemio en el cual se describe el viaje del filósofo hasta llegar en presencia de la Diosa de la Verdad. La Diosa le muestra el camino de la Verdad — objeto de la segunda parte del poema. La tercera parte contiene el llamado Camino de las Opiniones o de las Apariencias. De estas tres partes la segunda es la que ha sido más estudiada y la que, de acuerdo con muchos intérpretes, constituye el núcleo del pensamiento de Parménides. Este núcleo consiste en una proposición irrebatible: "El Ser es, y es imposible que no sea", junto a la cual se afirma: "El No-Ser no es y no puede ni siquiera hablarse de él". Unidas a estas dos proposiciones hay una tercera: "Es lo mismo el Ser que el Pensar [esto es, la visión de lo que es]". De estas proposiciones se derivan una serie de consecuencias. Las más importantes son: (1) Hay solamente un Ser; (2) El Ser es eterno; (3) El Ser es inmóvil; (4) El Ser no tiene principio ni fin. El procedimiento de que Parménides se vale para demostrar la verdad de estas proposiciones es el de la reducción al absurdo de todas las proposiciones contradictorias con ellas. Tomemos algunos ejemplos. (1) es verdadero, porque si existiera otro ser, debería haber algo que lo separara del Ser. La entidad que separase el Ser primero del segundo debería, empero, ser o (a) otra realidad o (b) un no ser (vacío). Si fuera (a) debería haber otra realidad que lo separara del Ser y así hasta el infinito. Si fuera (b) sería un no ser y, por consiguiente, no existiría. (2) es verdadero, porque si el Ser no hubiera existido siempre, debería haber un momento en el cual no existiera, es decir, no fuera. Pero el no-ser es imposible, siendo contradictorio con el Ser. Análogo argumento es válido para el futuro, de modo que el Ser no solamente ha sido siempre, sino que también será siempre. (3) es verdadero, porque si el Ser se moviera debería haber algo en lo cual se mueve. Pero como solamente hay un Ser, el movimiento es imposible. (4) es verdadero, porque si el Ser tuviera principio —o fin— debería haber otro ser que lo limitara. Pero solamente hay un Ser y, por lo tanto, no puede ser limitado por ningún otro ser. En cuanto a la unidad mencionada del Ser con el Pensar, se demuestra

principalmente señalando que puesto que ningún No-Ser puede ser pensado, todo pensamiento de una entidad es a la vez pensamiento del ser de esta entidad.

El Camino de la Verdad es el que siguen los inmortales — y los filósofos que reciben la revelación a la vez racional y mística de los inmortales. El Camino de las Opiniones o de la Apariencia es el que deben seguir los seres mortales, los cuales viven en el mundo de la ilusión. Dentro de este mundo de la ilusión y de la apariencia se encuentran los fenómenos de la Naturaleza y, por consiguiente, las explicaciones cosmológicas. Por eso tales explicaciones son presentadas por Parménides no como expresiones de la Verdad, sino como resultado de "las opiniones de los hombres". No se trata, así, propiamente de verdades. Pero no se trata tampoco de falsedades completas. De hecho, el Camino de la Apariencia parece constituir una especie de ruta intermediaria entre el Camino del Ser y el del No-Ser.

Muchas son las interpretaciones que se han dado del pensamiento de Parménides. La mayor parte de ellas se centran en torno a tres problemas: (I) la relación entre la doctrina de la Verdad y la doctrina de la Apariencia; (II) la interpretación del término 'Ser'; (III) la interpretación del sentido de la proposición 'El Ser es'. En lo que toca a (I) las teorías más importantes han sido las siguientes: (a) la doctrina de la Verdad es la única verdadera, y expresa la opinión de Parménides, mientras que la doctrina de la Apariencia es falsa, y expresa la opinión de los filósofos contra quienes se dirige Parménides, o la opinión del hombre común; (b) la doctrina de la Verdad es la verdadera, pero la doctrina de la Apariencia puede ser admitida como una filosofía subsidiaria; (c) la doctrina de la Verdad es la única verdadera, y es la que poseen los dioses, mientras que la doctrina de la Apariencia es la que poseen los hombres y de la que deben desprenderse. En lo que se refiere a (II), las opiniones principales han sido: (a1) El Ser es una realidad material, una esfera (VÉASE), de modo que la filosofía de Parménides es una cosmología; (b1) El Ser es una realidad inmaterial, un principio metafísico (u ontológico) del cual puede decirse que es *como* una esfera; (c1) 'Ser' es el término que designa la razón y la posibilidad de reducir a ella toda realidad y toda diversidad. En cuanto a (III), ha habido dos opiniones principales: (a2) 'El Ser es' significa 'El Ser es el Ser' y, por lo tanto, la proposición de Parménides es la expresión del principio lógico de identidad y constituye una tautología; (b2) 'El Ser es' significa 'El Ser existe' y, por consiguiente, εστι es un predicado del Ser y no una simple repetición en una fórmula de identidad. Nuestra opinión entre todas estas interpretaciones favorece a (c), (b1), (c1) y (b2). Consideramos asimismo muy probable la interpretación (a2), pero siempre que se admita que Parménides pretendía aplicar la tautología a la realidad.

Edición de fragmentos del poema de Parménides en H. Diels, *Das Lehrgedichte des Parménides*, 1897, y en Diels-Kranz, 28 (18). Ediciones anteriores de fragmentos habían sido hechas por A. Peyron, *Empedoclis et Parménides fragmenta*, 1810; H. Stein, *Die Fragmente des Parménides* περι φύσεως (*Symbola philologorum Bonnensium in honorem Frid. Ritschelii coll.*, 1864-1867). V. también T. Davidson "Fragments of Parménides", *The Journal of Speculative Philophy*, IV (1870), 1-16. — Traducción española y comentario por D. García Bacca en su versión de Los *Presocráticos*, 1941, y en *El poema de Parménides*, 1943. Comentarios por W. J. Verdenius en *Parménides, Some Comments on His Poem*, 1942. — Jean Beaufret, *Le poème de Parmenide*, 1955 (texto griego, trad. francesa y comentatio). — Véase H. Kösters, *Das parmenidische Sein im Verhältnis zur platonischen Ideenlehre*, 1901. — E. de Marchi, *L'ontologia e la fenomenologia di Parmenide Eleate*, 1905. — V. Sanders, *Der Idealismus des Parménides*, 1910. — Karl Reinhardt, *Parménides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916, 2ª ed., 1959. — Mario Untersteiner, *I poeti filosofi della Grecia. Parmenide*, 1925 [Estudio crítico: págs. 5-195; Testimonios en trad. ital.: págs. 197-233]. — H. Fraenkel, "Parmenides-Studien", en *Nachritchen von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philos.-Hist. Klasse* (1930), 153 y sigs. — G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, 1932. — E. Brodero, "Parmenide", *Sophia*, II (1934). — W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947 [Gifford Lectures, 1936] (trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, 1952). — J. H. M. M. Loenen, *Parménides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, 1959. — A. Speiser, *Ein Parmenides-Kommentar. Studien zur platonischen Dialektik*, 2ª ed., 1959. — Fernando Montero Moliner, *Parménides*, 1960 [especialmente sobre la "doctrina de la opinión"]. — Véase asimismo la bibliografía de PRESOCRÁTICOS. — Sobre el diálogo *Parménides* de Platón, véase: H. Höffding, *Bemerkungen über den platonischen Dialog Parménides*, 1921. — Donald Sage MacKay, *Mind in the Parménides: A Study in the History of Logic*, 1924. — Jean Wahl, *Étude sur le "Parmenide" de Platon*, 1926 (hay trad. esp.). — E. R, Dodds, "The Parménides of Plato an the Origin of the Neoplatonic 'One'", *Classical Quarterly*, XXII (1928), 129-42. — Max Wundt, *Platons Parménides*, 1935. — Azary Weber, Essai sur *la deuxième hypothèse du Parmenide*, 1937. — E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, 1938. — F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, 1939. — G. Huber, *Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des "Parmenides"*, 1951. — E. A. Wyller, *Platons Parménides in seinem Zusammenhang mit Symposium und Politeia*, 1961 [interpretación heideggeriana]. — Véase también el texto de V. Brochard citado en la bibliografía del artículo PARTICIPACIÓN.

PARÓNIMO. Véase SINÓNIMO.

PARRA (PORFIRIO). Véase BARREDA (GABINO).

PARTE. Véase TODO.

PARTICIPACIÓN. La noción de participación, expresada con diversos vocablos μέτεξις, μετάληψις, μιξις, κρᾶσις, παρουσία—, es central en la filosofía platónica y, en general, en todo el pensamiento antiguo. De un modo general puede resumirse así: la relación entre las ideas y las cosas sensibles, y aun la relación de las ideas entre sí, se efectúa mediante participación; la cosa *es* en la medida en que participa de su idea o forma, de su modelo o paradigma. En lo que toca a las cosas sensibles, esta relación supone la adscripción a las mismas de una realidad inferior de una especie de disminución del ser, análogamente a como las sombras poseen una realidad inferior y subordinada respecto a los cuerpos que las producen. Platón no ignora, ciertamente, las dificultades que tal noción implica y con anterioridad a Aristóteles formula ya, en el curso de varios

ejercicios dialécticos, algunas de las más esenciales. Así, en el *Parménides* (131, A-E), cuando, después de señalar que no puede dudarse de la existencia de ciertas formas, y de que las cosas "por el hecho de participar de ellas, reciben sus eponimias, de suerte que la participación en la semejanza las hace semejantes; en la magnitud, grandes; en la belleza y en la justicia, justas y bellas", pregunta si la cosa participa de la totalidad de la idea o sólo de una parte de ella. Puesto que debe aceptarse que la idea permanece una en cada uno de los múltiplos, no hay otra solución, afirma el joven Sócrates, que suponerla análoga a la luz que, sin estar separada, ilumina cada cosa. Pero Parménides manifiesta que puede ser también como el velo tendido sobre una multiplicidad, y entonces cada cosa participar de una parte de la idea. Habiendo de admitirse que la unidad de la idea se reparte sin dejar de ser unidad, ya que de lo contrario se llega a resultados absurdos (como se hace patente sobre todo en los casos de las ideas de magnitud e igualdad), parece tener que concluirse de todo ello que una definición de la participación no es en modo alguno fácil, y nos deja flotando, tan pronto como la intentamos, en un "océano de argumentos". Tal dificultad es insistentemente subrayada por Aristóteles, quien, después de acumular sus clásicas objeciones acerca de la teoría de las ideas, reprocha a Platón y a Pitágoras —cuya noción de imitación, dice, es análoga, ya que "sólo el nombre ha cambiado" *(Met.* A, 6, 987b, 12)— el haber "dejado la cuestión en suspenso". Sin embargo, Platón pretendía también resolver el problema y no dejarlo en su estadio de simple aclaración analítica. Más aun: que todo su pensamiento está encaminado a encontrar una solución definitiva. Tal ocurre en el *Sofista* (especialmente 253 D), cuando busca la solución del problema de la participación de lo sensible en lo inteligible sin una división material de éste, por la simple comprobación de la diferencia existente entre la forma común a una multiplicidad de ideas subsistentes, la multiplicidad de ideas distintas participantes en una forma única subsistente, y la diversidad de ideas irreductibles. Toda analogía con lo espacial queda de este modo eliminada, pues sólo habida cuenta de la peculiaridad de las ideas en cuanto entidades que pueden repartirse sin perder su unidad puede entenderse la difícil cuestión de la participación.

Puede decirse, pues, que la interpretación de la noción de participación en Platón gira en torno a la cuestión de si se trata para el filósofo de una participación real o de una participación ideal. En el primer caso las ideas son entidades que se reparten (inclusive física y espacialmente) en las cosas; en el segundo, son modelos de las cosas. Nos hemos inclinado a esta segunda interpretación, pero sin olvidar que la cuestión es presentada frecuentemente por el propio Platón en forma dialéctica, de modo que una decisión tajante resulta aventurada. Pero la segunda interpretación tiene una considerable ventaja: la de que ofrece la posibilidad de concebir también la participación como la relación entre números y cosas al modo pitagórico. El modo como Aristóteles criticó a Platón sobre este punto parece apoyar la interpretación aquí escogida.

En otro sentido, Lévy-Bruhl distingue entre el principio de participación, propio del hombre primitivo, y el principio de contradicción, que rige el pensar del hombre civilizado. Para el primitivo no hay, según Lévy-Bruhl, exclusión de lo contradictorio y aun de lo simultáneamente contradictorio, pues una cosa puede ser y no ser para él al mismo tiempo. Lévy-Bruhl formula este principio diciendo que en las representaciones colectivas de la mentalidad primitiva "los objetos, los seres, los fenómenos pueden ser, de modo para nosotros incomprensible, a la vez ellos mismos y algo distinto de ellos. De un modo no menos incomprensible emiten y reciben fuerzas, virtudes, cualidades, acciones místicas, que se hacen sentir fuera de ellos, sin dejar de permanecer donde se encuentran. En otros términos, para esta mentalidad la oposición entre lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro, no impone la necesidad de afirmar uno de los términos si se niega el otro y recíprocamente" (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Cap. II, 2). El pensar según la participación sería, así, como Lévy-Bruhl pretende, pre-lógico, y no antilógico o alógico, no pudiendo definirse mediante estos dos últimos términos, como algo opuesto a ellos, porque lo "lógico" no entraría, por principio, dentro de su marco. La idea de participación aplicada al primitivo (VÉASE) plantea un problema que afecta a la idea misma del hombre y representa, por lo tanto, una de las cuestiones capitales de la antropología filosófica.

Sobre la teoría griega de la participación, especialmente la teoría platónica: Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, ed. V. Delbos ("La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste", págs. 113-50; trad. esp. en *Estudios sobre Sócrates y Platon*, 1940). _ M. D. Philippe, "La participation dans la philosophie d'Aristote", 1949, *Revue thomiste*, XLIX, 254-77. — A. Rey, *Logique mathématique et participation à la fin du Ve siècle hellénique*, 1935. — W. J. Verdenius, "Partizipation und Kontemplation in altgriechischen und in modernen Deuchen", *Ratio*, III (1960), 8-21. — Sobre la doctrina de participación en Santo Tomás: Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 1939, reed., 1950. Continuación y ampliación de esta obra en: *Participation et causalité selon* S. *Th. D'A.*, 1961. — L. B. Geiger, O. P., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 1942 [Bibliothèque thomiste, 33]. — Kurt Krenn, *Vermittlung und Differenz. Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas von Aquin*, 1962 [Analecta Gregoriana, 121]. — Sobre el principio de participación en el sentido de Lévy-Bruhl, véase J. Przluski, *La Participation*, 1940. — Metafísica de la participación en L. Lavelle, *De l'intimité spirituelle*, 1955 [especialmente los trabajos incluidos en el volumen titulados "Principes généraux de toute philosophie de la participation" y "Métaphysique de la participation", publicados respectivamente en 1937 y 1950].

PARTICULAR. Véase GENERAL, Juicio, PROPOSICIÓN, UNIVERSAL.

PASCAL (BLAISE) (1623-1662) nac. en Clermont (hoy Clermont-Ferrand (Auvernia), se trasladó en 1631 a París. Muy pronto mostró grandes disposiciones para las matemáticas; a los 11 años de edad encontró por sí solo la proposición 32 (y su prueba) del libro I de los *Elementos* de Euclides. A los 16 años escribió un ensayo sobre las secciones cónicas (Essai *sur les coniques*). A los 19 años

bosquejó una "máquina aritmética". En 1646, a los 23 años, tuvo lugar lo que se ha llamado su "primera conversión". Entró en relación con Port-Royal (v. JANSENISMO) y efectuó durante los años siguientes una serie de trabajos científicos, especialmente de física, entre los que destacaron sus experiencias sobre el vacío (*Expériences nouvelles touchant le vide*, 1647, *Récit de la grande expérience*, 1648; fragmento de un *Traité du vide; De l'équilibre des liqueurs*; *De la pesanteur de l'air*, 1653). En 1652 su hermana, Jacqueline, ingresó en Port-Royal. Hacia la misma época tuvo lugar una intensificación de la "vida mundana" de Pascal, consagrada no solamente al mundo social, sino también a la actividad científica; es el período del "divertissement" y del cultivo del "espíritu de finura" (*esprit de finesse*), contrapuesto y a la vez complementando al "espíritu de geometría" *(esprit de géométrie)*. Importante fue su correspondencia con Fermât, especialmente sobre la *"règle des partis"*, que constituía una de las bases del cálculo de probabilidades, al cual contribuyó Pascal asimismo con sus trabajos sobre la ruleta (1658). En la noche del 23 de noviembre de 1654 tuvo lugar la llamada "segunda conversión" de Pascal; precedida por las meditaciones reveladas en varios escritos *(Sur la conversion du pêcheur; Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies)* se halla expresada en el famoso *Mémorial.* En 1655 se retiró a Port-Royal; por el *Entretien avec M. de Saci* (conversación entre Pascal y Lemaistre de Saci, conservada por el secretario de éste) conocemos algunas de las ideas fundamentales elaboradas a la sazón por el filósofo y luego desarrolladas en los *Pensamientos.* Entre tales ideas destacamos la importante, doble y contrapuesta influencia confesada por Pascal: la de Epicteto —conocedor de la grandeza del hombre, pero ignorante de su miseria— y la de Montaigne — sabedor de la miseria humana, pero escasamente atento a su grandeza. Según Pascal, sólo el Evangelio puede unir a estos opuestos, trascendiéndolos. No hay que suponer, empero, que Pascal abandonó completamente sus trabajos científicos. En 1654 escribió su *Traité du triangle arithmétique*; luego estudió las propiedades de la cicloide, estudio en el cual se halla el germen del cálculo infinitesimal. Entre 1656 y 1657 escribió las 18 cartas que se conocen con el nombre de *Provinciales (Lettres de Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux Révérends Pères Jésuites sur la morale et la politique de ces Pères)*; en ellas se opuso a lo que consideraba ser la moral casuística de los jesuitas, especialmente tal como se había manifestado en la teoría molinista de la gracia (VÉASE). Central significación parece tener también el año 1657 en la vida de Pascal: su creciente alejamiento del jansenismo de Arnauld y Nicole, demasiado penetrado de elementos cartesianos, para acercarse a un jansenismo más extremo marca al respecto un cambio decisivo. Pero ello no quiere decir que Pascal encontrara en tal jansenismo radical una tranquilidad definitiva: la renuncia a firmar el formulario de 1661 en el que se condenaban las proposiciones aparecidas en el *Augustinus*, de Jansenio, pero a la vez la sumisión a la Iglesia contra los extremistas de Port-Royal (por ejemplo, Martin de Barcos), la afirmación de la vanidad del mundo y al mismo tiempo la prosecución de los trabajos científicos, introducen, en efecto, en la vida y el pensamiento de Pascal un desgarramiento y una paradoja de las cuales vivió hasta el fin de sus ideas y que dejan su profunda huella en su obra filosóficamente más influyente: los *Pensamientos sobre la religión (Pensées sur la religion*, conocidos simplemente con el nombre de *Pensées)*, que debían constituir el cimiento de una apología de la religión cristiana *(La Vérité de la religion chrétienne)*. El carácter fragmentario de los *Pensamientos* no debe hacer pensar, empero, que se trata de una obra fundamentalmente trunca; tal como han sido transmitidos, poseen unidad y estructura propias, siendo dudoso que hubiesen podido ser "mejorados" y muy probable que resultaran alterados caso de haber sido transformados en tratado apologético sistemático.

El problema del contenido de los *Pensamientos* se halla ligado, en todo caso, al de su forma y de su estructuración. Varios son los planes que se han presentado: unos han querido "reconstruir" los *Pensamientos* de acuerdo con la proyectada apología; otros han dividido los pensamientos en temas. En todos los casos resaltan en el pensamiento filosófico de Pascal ciertos elementos que podemos considerar centrales: su concepción del hombre, su idea de la apuesta, su análisis de los dos espíritus (el de finura y el de geometría) y su examen del problema de la prueba y la creencia. Nos referiremos brevemente a ellos, salvo a la idea de la apuesta, a la cual hemos dedicado un artículo especial.

Según Pascal, el hombre es un ser medio y mediano, situado entre dos infinitos. Cuando aspira a lo superior, cae en lo inferior; cuando se sumerge en lo inferior, una luz lo eleva hacia lo superior. Entre el ángel y la bestia, anda por el mundo al parecer en continuo equilibrio. Más aun: el equilibrio en todo —entre el saber demasiado y el saber demasiado poco, entre el movimiento excesivo y el reposo completo— parece encajar en la condición humana tan exactamente que tendemos a recomendar al hombre atenerse siempre a su fundamental ser equilibrado. Ahora bien, el equilibrio en cuestión es inestable. La posición media del hombre está, en rigor, compuesta de la lucha entre extremos, pues el hombre es a la vez un ser grandioso y miserable; la naturaleza humana es "depositaria de lo verdadero y cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desperdicio del universo". Nada de extraño que en el fondo del equilibrio aceche sin cesar la paradoja. Por eso el hombre no puede simplemente encontrar refugio o en la contemplación del mundo inteligible o en la "diversión" mundana. Uno y otro descentran al ser humano y lo sumergen o en el orgullo o en el olvido. Sin embargo, comprender esta paradoja humana no debe conducir al hombre ni a la desesperación ni al fanatismo: debe guiarlo hasta la creencia verdadera, hasta la visión de ese "Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob" que es el único capaz de aunar los contrarios entre los cuales el hombre se halla a la vez despedazado y atenazado. Por eso no debe seguirse por entero el espíritu de geometría ni entregarse exclusivamente al espíritu de finura; aun cuando nada puede hacerse prescindiendo de cualquiera de ellos. De este modo

Pascal no se contenta con darnos razones o con remitirnos a intuiciones sensibles. Entre la razón y la sensibilidad se inserta un modo de conocimiento a un tiempo peculiar y universal: el del "corazón". No es una facultad por medio de la cual se aprehendan "verdades eternas". Pero no es tampoco una actividad solamente individual y subjetiva: la "lógica del corazón" es el resultado de una integración de la universalidad racionalista dentro de la fe personal, lo que da a lo que es aquello sin lo cual se disuelve y, en último término, se aniquila: sentido y valor.

Desde este punto de vista, la apuesta no aparece ya como una argumentación, sino como una "introducción" — la introducción a la fe. Pero como la fe hace posible también la comprensión del argumento racional, puede decirse que Pascal integra el creer para comprender y el comprender para creer en un acto único. Así, se encuentra a Dios por haberlo buscado, pero se busca asimismo por haberlo ya encontrado. A la luz de esta integración que conserva vivos los elementos opuestos hay que entender la justificación pascaliana del cristianismo, y sus "pruebas". "De hecho, el cristianismo no resulta con ello aclarado: sigue siendo un misterio, pero misterio sin el cual no se comprendería lo demás y menos que nada el mundo y la historia. Si "es el corazón que siente a Dios y no la razón", lo siente porque la razón constituye uno de sus "momentos". Pero lo siente, sobre todo, porque se apoya en un "Dios vivo" y no en una verdad eterna o en un organizador del universo. Por eso hay que buscar a Dios en Jesucristo, el único que salva del ateísmo, y del deísmo y sobre todo el único que permite lo que es más importante y decisivo que el conocimiento y hasta que la virtud: la salvación.

Ediciones de obras de P.: *Oeuvres complètes,* 14 vols., 1904-1914, ed. L. Brunschvicg, P. Boutroux, F. Gazier [Les Grands Écrivains de la France]; *Oeuvres complètes,* 3 vols., 1923-1931, ed. F. Strowski; *L'oeuvre de P.,* 1936, ed. J. Chevalier [La Pléiade]. La edición de Port-Royal de las *Pensées* (1669) fue reproducida por F. Gazier (1906). Entre otras ediciones de la misma obra mencionamos: 5 vols., 1779, ed. Bossut; 1803, ed. Lefèvre; 1858, ed. Lahure; 1877-1879, ed. Molinier; 3 vols., 1904, ed. L. Brunschvicg (el cual publicó asimismo una edición facsímil en 1905); 1962, ed. L. Lafuma [con reproducción fotográfica del manuscrito]; 2 vols., 1960, ed. Z. Tourneur y D. Anzieu. Entre las ediciones de *Les Provinciales* se destaca la crítica en 2 vols., 1962, por J. Steinmann. Ed. do textos inéditos de P. [incluyendo 15 nuevas *Pensées*], 1962, ed. J. Mesnard. Ed. del *Discours sur les passions de l'amour* (largo tiempo atribuido a P.) por Louis Lafuma, 1950. Lafuma atribuye el *Discours* a Charles-Paul d'Escoubleau, marqués de Alluye y de Sourdis. G. Brunet (*Un prétendu traité de P., le Discours sur les passions de l'amour,* 1959) niega asimismo que el *Discours* sea de P., contra la opinion de Sainte-Beuve, E. Faguet, L. Brunschvicg y otros.

Bibliografía: A. Maire, *Essai bibliographique des "Pensées" de P.,* 1924 [Archives de philosophie, I, iv]. — Id., íd., *Bibliographie générale des oeuvres de P.,* 5 vols., 1925-1927.

Hay numerosas traducciones de escritos de P. al esp., sobre todo de los *Pensamientos* y de las *Cartas provinciales.* Para edición de escritos menores citamos la ed. *Opúsculos,* 1957, a cargo del P. Félix García, O. S. A. Cfr. bibliografía de P. en español citada *infra.*

Sobre Pascal véase Hermann Reuchlin, *Pascals Leben und der Geist seiner Schriften,* 1840. — A. Vinet, *Études sur Pascal,* 1848. — J. Tissot, *Pascal, réflexions sur ses Pensées,* 1869. — J. G. Dreydorff, *Pascal, sein Leben und seine Kämpfe,* 1870. — J. Bertrand, B. P., 1891. — K. Warmuth, *Das religiöse-ethische Ideal Pascals,* 1901. — É. Boutroux, *Pascal,* 1903 (varias ediciones). — E. Janssens, *La philosophie et apologétique de P.,* 1906. — Fortunat Strowski, *Pascal et son temps,* 3 vols., 1907-1909. — H. R. Jordan, *P. A. Study in Religious Psychology,* 1909. — F. Gazier, *Les derniers jours de P.,* 1911. — H. Petitot, P., sa *vie religieuse et son apologie du christianisme,* 1911. — A. Maire, *L'oeuvre scientifique de B. P.,* 1912 [prólogo de P. Duhem]. — J. Chevalier, P., 1922, reimp., 1957 (trad. esp.: *P.,* s/f.). — L. Brunschvicg, *Le génie de P.,* 1924. — Id., íd., *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne,* 1944. — E. Jovy, *Études pascaliennes,* 9 vols., 1927-1936. — P. L. Landsberg, *Die Berufung Pascals,* 1932. — R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuch über P.,* 1934 (trad. esp.: *Pascal o el drama de la conciencia cristiana,* 1955). — S. Yassa, *Die existentiale Grundlage der Philosophie Pascals,* 1934. — G. Desgrippes, *Études sur P. De l'automatisme à la foi,* 1935. — M. Bishop, *P. The Life of Genius,* 1936 (trad. esp.: *Pascal. La vida del genio,* 1946). — D. M. Eastwood, *The Revival of Pascal. A Stud of His Relations to Modem French Thought,* 1936. — E. Buchholz, *P.,* 1939. — E. Benzécri, *L'esprit humain selon P.,* 1939. — E. Baudin, *Études historiques et critiques sur la philosophie de P. (I. Sa philosophie critique. P. et Descartes,* 1946; *II. Sa philosophie morale. P., les Libertins et les Jansénistes:* vol. i, 1946; vol. ii, 1947; *III. Sa critique de la casuistique et du probabilisme moral,* 1947). — P. Humbert, *L'oeuvre scientifique de B. P.,* 1947. — V. Giraud, P. I. *Essai de biographie psychologique,* 1949. *II. Les Pensées,* 1949. — L. Lafuma, *Recherches pascaliennes,* 1949. — J. Laporte, *Le coeur et la raison selon P.,* 1950. — L. Bouyer, *The Pascal Mystery,* 1950. — J. Mesnard, *P. L'homme et l'oeuvre,* 1951. — J. Guitton, *P. et Leibniz,* 1951. — J. Steinmann, *Pascal,* 1954. — Th. Spoerri, *Der verborgene P.,* 1955. — L. Cognet, P. Mesnard, L. Lafuma, L. Goldmann, M. Orcibal, H. Lefèbvre, J. Russier, A. Koyré, H. Gouhier, M. de Gandillac, Th. Spoerri, B. *P., L'homme et l'oeuvre,* 1955. — L. Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine,* 1955. — José Perdomo García, *La teoría del conocimiento en P.,* 1956 (tesis). — R. E. Lacombe, *L'apologétique de P.,* 1958. — E. Mortimer, *B. P. The Life and Work of a Realist,* 1959. — J. Guitton, *Génie de P.,* 1962. — E. Wasmuth, *Der unbekannte P. Versuch einer Darstellung seines Lebens und seiner Lehre,* 1962. — J. Mesnard, R. Pintard, H. Gouhier *et al., P., présent. Le livre du tricentenaire,* 1962. — P. Mesnard, I. Cobry *et al.,* artículos sobre Pascal en *Augustinus,* VII, Nos. 27-28 (1962) [con "Repertorio bibliográfico pascaliano en español", pur Félix Ruiz, págs. 421-25]. — Número especial de *Giornale di Metafisica* (XVII, N° 6, 1962).

PASIÓN. Una de las categorías aristotélicas (véase CATEGORÍA) es la llamada "pasión", πάσχειν , la cual se contrapone a la categoría llamada "acción", . La pasión es una "afección" (véase AFECCIÓN Y AFECTAR), esto es, el estado en que algo está afectado por una acción — como cuando algo está "cortado" por la acción de "cortar". En la pasión queda, pues, modificado o "afectado" aquello de que so trata (*Cat.,* 4, 2 a 3; Cfr. también *De gen. et corr.,* I, 7). En el

sentido más general posible, la noción de pasión equivale a la noción de afección del ente; por eso los modos fundamentales de afección del ente han sido llamados *passiones entis.* En un sentido menos general, pero todavía suficientemente general, la pasión es la afección de algún ente o, si se quiere, el estado de un ente en cuanto afectado por una acción; es, como se ha dicho a veces, la afección o accidente reales de un ente. En un sentido más específico —y cuyo significado ha terminado por predominar— la pasión es una afección o modificación — o, más exactamente, el hecho de la afección o modificación del alma o, en general, de un sujeto psíquico. Este último sentido es el que tendremos en cuenta en el artículo presente, pero debe tenerse en cuenta que se trata de un sentido que tiene como trasfondo la significación más general de pasión como una forma de estar afectado un ente. La pasión, *passio,* es como efecto del estar afectado o recibir, *pati,* un acto de un ser paciente en virtud del cual se le llama justamente "paciente". Dentro de este significado general la pasión puede entenderse de varios modos. Uno de ellos es una alteración o perturbación del ánimo, y es así como la definía Cicerón (*Tusc. Disp.,* IV, 6) al traducir el término πάθος Se trata de una *perturbatio,* de una *commotio,* la cual es según Zenón de Citium (a quien se refería Cicerón al efecto) *auersa a recta ratione,* siendo una *contra naturam animi commotio.*

La pasión como afección, conmoción, perturbación, etc., del ánimo ha sido objeto de examen por parte de autores antiguos, medievales y modernos, los cuales han procedido a definir el sentido de 'pasión' y también a clasificar las "pasiones". La definición de 'pasión' en el sentido apuntado ha dependido en gran manera de factores no estrictamente psicológicos; en gran número de casos ha sido influida por consideraciones "morales".

Aristóteles indicaba ya que el "ser pasivo" no es un modo simple de ser, pues a veces significa una corrupción por un contrario, y a veces la preservación de algo que está en potencia por lo que está en acto *(De an.,* II, 5, 417 a 14 y sigs.). En todos estos casos la pasión no significa necesariamente una "perturbación"; en suma, "alteración" y "perturbación" no son necesariamente sinónimos. Pero los estoicos estudiaron las pasiones especialmente como perturbaciones y, de consiguiente, como algo que debe ser eliminado por medio de la razón, la cual actúa con el fin de librar el ánimo de las pasiones, es decir, con el fin de darle al ánimo la libertad. El decir que las pasiones están contra la naturaleza se debe, en el caso de los estoicos, a su idea de que seguir la naturaleza es igual a seguir la razón. Muchos escolásticos, especialmente los de tendencia tomista, estudiaron las pasiones como apetitos sensitivos o, mejor dicho, como movimientos suscitados por el apetito sensitivo. Se trata de ciertas energías básicas que en principio pueden hallarse tanto en los animales como en los hombres, pero que en los hombres tienen un carácter especial, por cuanto son actos y tienen, o pueden tener, un valor moral. Ejemplos eminentes de pasiones son el amor y el odio, la esperanza y el temor (Cfr., por ejemplo, Santo Tomás, *S. theol.,* I, q. LXXIX, LXXXI, XCVII; I-II^{a}, q. XV, XXII *et al*). Estas son las llamadas "pasiones principales" y determinan de algún modo las "pasiones secundarias". El considerar las pasiones como movimientos suscitados por el apetito sensitivo o, según algunos, como actos de la potencia apetitiva, no significa que las pasiones se hallen exclusivamente dentro del "plano apetitivo". La facultad cogitativa juzga acerca de un objeto, indicando si es (a su entender) bueno o malo, y la pasión opera sobre este juicio. Además, la pasión está encaminada por la voluntad. Estas son por lo menos las opiniones (o algunas de las opiniones) de autores tomistas. Otros autores dan menos importancia a la intervención de las facultades cogitativa y volitiva, pero no pueden suprimirlas totalmente, ya que entonces no se podría juzgar las pasiones moralmente y decir de ellas que son buenas o malas.

En la época moderna ha sido frecuente tratar las pasiones como afecciones del alma, a diferencia de las acciones del alma. En la pasión el alma experimenta algo y resulta por ello alterada. La "doctrina de las pasiones" abarca gran parte de la teoría del alma humana. Tal sucede en Descartes, el cual, en su tratado *Les passions de l'âme* (1649), considera lo que llama las seis pasiones fundamentales o primitivas: la admiración (v.), el amor (v.), el odio, el deseo o apetito (v.), la alegría (v.) y la tristeza. Las pasiones difieren, según Descartes, de todo otro "pensamiento" en cuanto son "percepciones" o "sentimientos" o "emociones" del alma causadas por algún movimiento de los espíritus (animales) (Leí *passions,* art. 27). Según Spinoza, hay tres pasiones fundamentales: el deseo, la alegría y la tristeza. Las pasiones hacen que los hombres difieran entre sí, a diferencia de la razón, que hace que los hombres concuerden entre sí (*Eth.,* IV, prop. xxxiv y xxxv). Todos los afectos del alma, incluyendo el amor y el odio, nacen de la combinación de las tres pasiones fundamentales. Véanse también EMOCIÓN y SENTIMIENTO.

En la actualidad se entiende más bien por 'pasión' todo afecto intenso y permanente, toda invasión de la vida psíquica por un afecto que domina tanto la razón como la voluntad. La pasión paraliza en este caso la voluntad determinada por sus principios o bien la desvía. El sentido peyorativo de 'pasión' ha perdido, no obstante, su vigencia cuando se ha advertido que las pasiones constituyen el fundamento de muchos desarrollos, sin ellos inexplicables, de la vida psíquica y cuando se ha intentado menos criticar las pasiones que descubrir las leyes de la vida emocional.

Según Hegel, la pasión se subordina necesariamente a la razón, la cual usa de las pasiones para la realización de los fines esenciales del espíritu. "Si llamamos pasión —dice— al interés en el cual la individualidad entera se entrega con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener, y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, concentrando en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que *nada grande* se ha realizado en el mundo sin pasión" *(Fil. de la Historia,* trad. esp., I, 1928, pág. 59). La pasión es "el lado subjetivo y, por lo tanto, formal, de la energía de la voluntad y de la actividad".

Théodule Ribot, *Essai sur les passions,* 1907. — Salvador Cuesta, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín. Estudio* >

sobre *dos concepciones del Universo a través de un problema antropológico*, 1947. — E. P. Papanoutsos, *La catharsis des passions d'après Aristote*, 1953. — E. Mouchet, *Tratado de las pasiones*, 1953. — J.-A. Rony, *Les passions*, 1901. — Véase también la bibliografía de los artículos AFECTAR y EMOCIÓN.

PASIVO (INTELECTO). Véase INTELECTO.

PASTORE (ANNIBALE) (1868-1956) nac. en Orbassano (Turín), profesor desde 1921 a 1939 en la Universidad de Turin y director del Laboratorio de lógica experimental fundado por él en la misma Universidad, se ha distinguido casi siempre por su trabajo lógico, orientado en lo que ha llamado la "lógica de la potenciación" *(lógica del potenziamento: LP)*. Esta lógica no coincide con la logística de Peano; no sólo porque el uso de los símbolos es en ella simplemente una medida práctico-lingüística y no el resultado de ciertas exigencias teóricas, sino también, y muy especialmente, porque los principios de que parte son distintos de los de la "logística". La *LP* ha sido elaborada, por lo demás, no sólo por Annibale Pastore, sino asimismo por su colaborador Pietro Mosso, a quien se debe la generalización lógica de los postulados de Pastore. Entre otras características, la *LP* tiene la de usar en lógica los símbolos de potencia (a^2) y de coeficiente *(2a)*. Estos símbolos, cree Pastore, no se agotan en su uso operatorio, sino que responden a estructuras últimas de toda relación entre el pensar lógico y la realidad. En rigor, y como Pastore ha señalado, la misma ley de tautología tiene una naturaleza extralógica; si, por un lado, el intento de demostración reintroduce en ella lo demostrado, por otro lado no se puede tampoco eludir el problema por medio de una consideración puramente postulativa de la ley tautológica. Las bases filosóficas de semejante lógica se hallan en la tesis del "pensamiento puro", concebido, según dice Pastore (Cfr. autoexposición citada en la bibliografía: Sciacca, pág. 338), como "el pensamiento en la producción lógica de sí mismo", como pensamiento que "se comprende lógicamente a sí mismo, como íntima esencia, unidad y proceso sistemático de lo cognoscible". Su pureza consiste en "ser y en saberse pensamiento del pensamiento inclusive cuando se piensa como pensamiento de la realidad". De ahí el carácter autológico de tal pensamiento, lo cual no equivale, al entender del autor, a un panlogismo meramente inmanentista y basado en una concepción abstracta del pensamiento lógico. El pensamiento puro implica, al entender de Pastore, la posibilidad de una refutación del solipsismo, así como la posibilidad de una afirmación de la libertad como forma especial de la causación. Esto es factible, porque en último término la *LP* se presenta como "teoría de los sistemas primitivos", siendo su objeto "la investigación del proceso de construcción de las formas más elementales del pensar y de sus relaciones" (artículo citado, pág. 341). La lógica, vista *sub specie relationis*, se puede considerar o como lógica general presistemática o como un sistema lógico particular. Según Pastore, la vinculación de la deducción del discurso *(D)* con la intuición lógica del universo *(U)* constituye el eje central de toda indagación lógico-gnoseológica. La relación fundamental *D-U* y sus leyes correspondientes contienen, como elementos suyos, la demostrabilidad y la intuicionabilidad. De ahí la existencia de formas de identidad (contrariamente a la tesis de la identidad absoluta), de variaciones relativas; en suma, de la "potenciación". Los mismos principios de la física (del conocimiento del mundo físico) son comprensibles a base de la invariancia lógica de diversas relaciones. Con lo cual la lógica no es una operación exclusivamente analítica ni una pseudo-dialéctica, sino una forma de lo real que tiene una base "experimental".

Escritos principales: *La vita delle forme letterarie*, 1892. — *Sopra la teoria della scienza*, 1903. — *Logica formale dedotta dalla considerazione di modelli meccanici*, 1907. — *Macchine logiche*, 1906 [conferencia]. — *Del nuovo spirito della scienza e della filosofia*, 1907. — *Sull'origine delle idee in ordine al problema dell'universale*, 1909. — *Sillogismo e proporzione*, 1910. — *Il pensiero puro*, 1913. — *Il problema della causalità con particolare riguardo alla teoria del método sperimentale*, 2 volúmenes, 1921. — "Nuovi orizzonti della filosofia teorética in relazione alla teoria della relatività", Logos (1922). — *Il solipsismo*, 1924. — "Su l'invariante lógico nelle equazioni fondamentali della teoria della relatività" (*Misc. della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Torino*, 1936). — *La lógica del potenziamento coi principi di Pietro Mosso*, 1936 (contiene los escritos de Pastore sobre la citada lógica anteriores a 1936 y sistemáticamente organizados, así como, al fin del tomo, los *Principi di logica del potenziamento*, de su colaborador y amigo Pietro Mosso, y que habían sido ya publicados por Pastore en 1922). — *La lógica sperimentale. Nuovi saggi di lógica del potenziamento*, 1939 (comprende los escritos sobre la citada lógica publicados de 1936 a 1939; entre otros hay el *Calcólo psicofisico a tre variabili*, así como un *Apéndice* de Pietro Mosso. Otros ensayos sobre la "lógica de la potenciación" serán recogidos en un volumen titulado *Logicalia*). — "Sullo sviluppo delle operazioni dipendenti solo del numero degli enti" (*Atti Scienze di Torino*, 1939-1940). — *Scritti di varia filosofia*, 1940. — "Sul compito critico della filosofia secondo la logica del potenziamento con vestigi d'intuizione lógica in Aristotele", *Archivio di filosofia* (1940). — "L'equivoco teorético della ragione nei fondatori della filosofia dell'esistenza" *(Memoria della Accademia di Scienza dell'Instituto di Bologna*, 1939). — *L'adversione alla lógica*, 1942. — *La filosofia di Lenin*, 1946. — *La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo*, 1948. — *Logicalia. Saggi di lógica e di filosofia della scienza*, 1957 [incluye "Il mio pensiero filosófico" citado *infra*]. — Id., íd., *Introduzione alla metafisica della poesia*. Saggi *critici*, 1957. — Id., íd., *Dionisio. Saggi critici sul teatro trágico*, 1957. — Se han indicado sobre todo los trabajos relativos a la "lógica de la potenciación", así como aquellos que puedan contribuir al conocimiento de la obra original de Pastore. Éste es autor también de gran número de trabajos de interpretación histórico-sistemática sobre filósofos y sobre místicos (por ejemplo, sobre San Juan de la Cruz). — Véase su autoexposición titulada "Il mio pensiero filosófico" en el libro de M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei*, 1944, págs. 333-49. — Sobre Pastore, véase: F. Selvaggi, *Dalla filosofia alla tecnica. La lógica del potenziamento*, 1947, así como el capítulo dedicado a *LP* en el libro de R. Miccelli, *La filosofia italiana attuale*, 1937, págs. 301-3 (trad. esp.: *La filosofía italiana actual*, 1941).

PATOCKA (J.). Véase MASSARYK (THOMAS G.).

PATRÍSTICA. Dentro de la teolo-

gía católica los Padres de la Iglesia son aquellos Santos Padres que, según los teólogos, poseen las cuatro características siguientes: ortodoxia, santidad de vida, aprobación por la Iglesia y antigüedad. Ninguna de estas características puede ser suprimida sin riesgo de extender desmesuradamente la noción de Santo Padre y el correspondiente concepto de la Patrística. Los teólogos arguyen al efecto que si falta, por ejemplo, la santidad de vida se pierde el aspecto de la salvación, tanto o más importante que el de la especulación, o que si falta la antigüedad se pierde la garantía derivada de la primitividad cristiana. A base de dichas características se ha establecido una distinción entre Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos. Se reconoce que hay en los últimos elementos muy valiosos, no solamente de índole informativa, sino también teológica y eclesiástica, pero se insiste en que debe evitarse la confusión entre unos y otros. La noción de Santo Padre fue fijada ya en el siglo IV y especialmente en el v. Como señala E. Amann (art. "Pères de l'Église", en *Dict. de Théol. Catholique*, XII, 1, col. 1192-1215), los teólogos se han regido a este efecto principalmente por las normas derivadas del *Communitorium* de San Vicente de Lerín — que acentúa el acuerdo común, universal y católicamente reconocido como ortodoxo— y del Decreto del Papa Gelasio *De libris recipiendis et non recipiendis* al cual hemos hecho referencia en el artículo sobre la Escolástica (VÉASE). De acuerdo con tales normas son considerados como Padres, San Cipriano, San Gregorio Nacianceno, San Basilio, San Atanasio, San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Alejandría, San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo y otros. Por lo general se considera que la Patrística termina en Occidente con San Gregorio y San Isidoro de Sevilla (siglo VII) y en Oriente con San Juan Damasceno (siglo VIII).

Distinta asimismo de la noción de Santo Padre es, según los teólogos católicos, la noción de Santo Doctor. Entre los Santos Doctores figuran la mayor parte de los Doctores medievales: San Beda el Venerable, San Anselmo, San Pedro Damián, San Buenaventura, San Alberto el Grande, Santo Tomás de Aquino y otros. La época de los Santos Doctores es la de la escolástica; la de los Santos Padres, la patrística. En la historia de la teología cristiana desde sus orígenes hasta fines de la Edad Media suelen establecerse los siguientes períodos: el apologético (V. APOLOGISTAS), el patrístico y el escolástico.

La anterior delimitación de la patrística es aceptada por muchos historiadores de la filosofía. Otros incluyen dentro del período patrístico a autores eclesiásticos tales como Tertuliano y Orígenes, pero ello no significa forzosamente olvidar la distinción entre autor eclesiástico y Santo Padre. La distinción sigue siendo vigente en la teología aun cuando desde el punto de vista filosófico autores eclesiásticos y Santos Padres figuren cronológicamente dentro de la Patrística, la cual designa entonces un cierto período de actividad especulativa centrada en los temas teológicos.

En la bibliografía de los artículos CRISTIANISMO, ESCOLÁSTICA, FILOSOFÍA MEDIEVAL hemos indicado los repertorios más importantes para el estudio de la filosofía cristiana, entre ellos los que corresponden a la Patrística. Los repertorios bibliográficos (con excepción del que se mencionará al final) han sido asimismo indicados en el artículo CRISTIANISMO. Por lo demás, las ediciones principales de los autores patrísticos han sido mencionadas en los correspondientes artículos [Cfr. APOLOGISTAS, AGUSTÍN (SAN), JUSTINO (SAN), ORÍGENES, etc.]. Señalamos aquí solamente que la mayor parte de los textos de los autores del período se encuentran en la colección dirigida por Jacques Paul Migne (citada a menudo: "Migne"): *Patrologiae cursus completus, series graeca* (abreviado: *P. G.*), 161 vols., 1857 y sigs.; *Patrologiae cursus completus, series latina* (abreviado: *P. L.*), 291 vols., 1844 y sigs. Muchos de los vols. de P. G. y *P. L.* han sido reimpresos. Aunque en muchos puntos defectuoso, el *cursus* de Migne es todavía una fuente indispensable para el estudio de la Patrística, sobre todo si se tiene en cuenta, para *P. L.*, la obra de P. Glorieux, Pour *revaloriser Migne. Tables rectificatives*, 1952. Sin embargo, hay que recurrir en muchos casos a textos de edición más cuidada. A tal efecto mencionamos las siguientes colecciones: *Corpus Christianorum* [de los Padres Apostólicos a San Juan de Damasco y de Tertuliano a Beda el Venerable], para cuyo uso puede recurrirse a la *Clavis Patrum Latinorum, seu Propylaeum ad Corpus Christianorum*, 2* ed., rev., 1961, ed. E. Dekkers y A. Gaar; Corpus *Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* [de la Acad. Scient. Austriacae]; *Sources chrétiennes*, dirigidas por H. de Lubac y J. Daniélou; *Spicilegium sacrum Lovaniense*; *Opúscula Patrum*; *Studi e testi*; *Texte und Untersuchungen*; *Die griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten* [de la Acad. Scient. Berolini]. — Para los Padres Apostólicos: *Patrum apostolicorum Opera*, ed. O. von Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn; *Opera Patrum apostolicorum*, 2 vols., 1901, ed. F. X. Fubk. — Para la Patrología siria y oriental: *Patrologia syriaca*, 1894 y sigs., ed. R. Graffin y F. Nau. — *Patrologia orientalis*, 1907 y sigs., ed. R. Graffin y F. Nau. — *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 1903 y sigs., ed. J. B. Chabot, B. Carra de Vaux *et al.* [cuatro series: 1, siria; 2, copta; 3, árabe; 4, etiópica]. — Entre las colecciones de escritos patrísticos (de la patrística griega y latina principalmente) en traducción (y, con frecuencia, con textos) mencionamos: *Biblioteca de Autores Cristianos*; *Ancient Christian Writers*; *Fathers of the Church*, y las citadas *Sources chrétiennes*.

Para bibliografía: O. Perler, *Patristische Philosophie*, 1950 [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I. M. Bochenski, 18]. — *Bibliographia Patristica*, desde 1959, ed. K. Aland, L. Bieler *et al.* — Estado de los estudios patrísticos: *Studia Patristica*, 2 vols., 1957, ed. K. Aland y F. L. Cross [trabajos presentados en el Segundo Congreso Internacional de Estudios Patrísticos: Oxford, 1955]. — Instrumentos de trabajo: *Instrumenta patristica*, a cargo de la Abadía de San Pedro de Steenbrugge, desde 1959. — G. W. H. Lampe, ed., A *Patristic Greek Lexicón*, desde 1902.

Repertorios para el estudio de la Patrística, especialmente en forma de exposición histórica: F. Cayré, *Précis de Patrologie et d'histoire de la théologie*, 3 vols., 1947. — Johannes Quasten, *Patrology*, 2 vols., 1950-1953 (trad. preparada por I. Oñatibia, P. Urséolo Farré y E. M. Llopart: *Patrología*, 2 vols., 1961-1962). — Berthold Altaner, *Patrología* (trad. esp., 5* ed., 1962).

Muchas de las obras citadas en las bibliografías de CRISTIANISMO, FILOSOFÍA MEDIEVAL y FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) estudian la patrística. Además, véase A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie der patristichen Zeit*, 1859. — J. Huber, *Die Philosophie der Kirchenväter*, 1859. — H. von

Campenhausen, *Die griechischen Kirchenväter*, 1955. — H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers. I. Faith, Trinity, Incarnation*, 1956. — L. M. de Cádiz, *Historia de la literatura patrística*, 1954. — I. Ortiz de Urbina, S. J., *Patrología syriaca*, 1958. — Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, problème de la création et de l'anthropologie, des origines à Saint Augustin*, 1961.

Para la relación entre Patrística y escolástica: Johannes Hessen, *Patristische und scholatische Philosophie*, 1922. — J. de Ghellinck, S. J., *Patristique ci Moyen Âge*, 5 vols.: 1. *Les Recherches sur les origines du symbole des Apôtres*, 1946, 2ª ed., 1949; II. *Introduction et compléments à l'étude de la Patristique*, 1947; III. *Compléments à l'étude de la Patristique*, 1948. Vols. IV *(Latin chrétien et langue latine des chrétiens. Latin médiéval)* y V *(Quelques chapitres d'histoire littéraire et d histoire doctrinale)* en prep.

PAULER (AKÓS VON) (1876-1933) nació en Budapest y fue profesor en las Universidades de Kolozsvár y Budapest. Pauler se distinguió por sus estudios lógicos y epistemológicos, realizados bajo la influencia de la línea Bolzano-Husserl y de una reelaboración del aristotelismo. Von Pauler defiende una concepción claramente objetivista de la lógica, igualmente opuesta al formalismo y al empirismo, pero la lógica no es sino el primer estadio en un sistema total filosófico que comprende asimismo, en sucesión ascendente, la ética, la estética, la metafísica y lo que llama la ideología o teoría general de la cosa como tal. Esta última disciplina es, en rigor, una especie de ontología formal o, mejor dicho, una serie de ontologías regionales articuladas dentro de una ontología general. Para la constitución de esta ontología es necesario, en su opinión, tener en cuenta lo que establece la lógica como principios. Los principios de identidad, de coordinación y de subordinación representan de este modo no sólo la trama formal en que se dan las proposiciones, sino también el contexto ontológico dentro del cual se dan por lo menos las relaciones entre las realidades. Esto hace posible fundamentar un objetivismo en la epistemología y un pluralismo dinámico en la metafísica, la cual no será ya de este modo pura "especulación", sino objetivación de una previa descripción fenomenológica (ideológica) y de un análisis lógico, a la vez formal y material.

Obras principales (en alemán): *Das Problem des Dinges an sich in der neueren Philosophie*, 1902 *(El problema de la cosa en sí en la filosofía moderna)*. — *Az ismeretelméleti kategóriák problémája*, 1904 *(El problema de las categorías gnoseológicas)*. — *Az etikai megismerés*, 1907 *(El conocimiento ético)*. — *A logikai alapelvek elméletéhez*, 1911 *(Teoría de los principios lógicos)*. — *Bevezetés a filozófiába*, 1920 *(Principios de filosofía)*. — *Logika*, 1925. — *Aristóteles*, I, 1933. — Varias de las obras de Pauler han sido traducidas al alemán: *Grundlagen der Philosophie*, 1925; *Logik*, 1929.

Véase C. Carbonara, A. *v. P. e la lógica délia filosofia*, 1931. — *Gedenkschrift für Akós von Pauler*, ed., por la Ungarische Philosophische Gesellschaft, 1936.

PAULSEN (FRIEDRICH) (1846-1908) nac. en Langenhorn (Silesia), fue "profesor extraordinario" (1877-1893) y profesor titular (desde 1893) en la Universidad de Berlín. Paulsen ejerció gran influencia como maestro — era, como escribe Santayana, "modelo de crítica juiciosa y condescendiente" (*En la mitad del camino*, trad. esp., 1946, pág. 13). Tal influencia fue, al parecer, superior a la ejercida por el contenido de sus doctrinas filosóficas. Paulsen recibió sobre todo incitaciones de Wundt y, en particular, de Fechner, cuyo pampsiquismo desarrolló en un sistema monista idealista. Paulsen concibió la filosofía, y en especial la metafísica, como una generalización inductiva plausible de los datos proporcionados por las ciencias particulares, inclinándose en la teoría del conocimiento a una consideración predominantemente psicológica de la conciencia trascendental. Dentro de tal generalización, Paulsen pensaba poder resolver el problema del paralelismo psicofísico. En verdad, no existía para dicho filósofo ningún paralelismo, sino una correspondencia o relación de "interior a exterior" entre lo físico y lo psíquico. Ambos son caras de una misma realidad, pero de tal suerte que lo físico puede aparecer como manifestación o, mejor dicho, como signo y símbolo de lo anímico. El fondo de lo real puede ser, por consiguiente —tomado analógicamente—, la voluntad, es decir, la fuerza, interpretada casi siempre como un impulso inconsciente que se realiza en la mecanización. Entre los discípulos de Paulsen, influidos también por Wundt y por el voluntarismo, figuran Erich Adickes y Julius Möbius, a los cuales nos hemos referido en el artículo sobre Wundt.

Obras principales: *Symbolae ad systemata philosophiae moralis historicae et criticae*, 1871 (Dis.). — *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, 1885, 3ª ed., aum., 2 vols., 1919-1921, ed. Rudolf Lehmann *(Historia de la instrucción académica en las escuelas y Universidades alemanas desde el fin de la Edad Media hasta el presente)*. — *System der Ethik, mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*, 1889, 2ª ed., 2 vols., 1894, 12ª ed., 1921 *(Sistema de ética, con un bosquejo de la doctrina del Estado y de la sociedad)*. — *Einleitung in die Philosophie*, 1892, 42ª ed., 1929 *(Introducción a la filosofía)*. — *I. Kant. Sein Leben und seine Lehre*, 1898, 7ª ed., 1924 *(I. K. Su vida y su obra)*. — *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus*, 1900 (S., H., M. *Tres ensayos sobre la historia natural del pesimismo)*. — *Phylosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus, 5 Abhandlungen*, 1901 *(Filosofía militante. Contra el clericalismo y el naturalismo. Cinco ensayos)*. — *Universitäten und Universitätstudium*, 1902 *(Universidades y estudio universitario)*. — *Zur Ethik und Politik. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, 1905 *(Para la ética y la política. Artículos y conferencias)*. — *Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlicen Entwicklung*, 1906 *(La educación alemana en su desarrollo histórico)*. — *Ethik*, 1907 [Kultur der Gegenwart, I, 6]. — *Die Zukunftaufgaben der Philosophie*, 1907 [íd.] *(Las tareas futuras de la filosofía)*. — *Moderne Erziehung und geschichtliche Sittlichkeit. Einige pädagogische und moralische Betrachtungen für das Jahrhundert des Kindes*, 1908 *(Educación moderna y moralidad histórica. Algunas consideraciones morales y pedagógicas para el siglo del niño)*. — *Richtlinien der jüngsten Bewegung im höheren Schulwesen Deutschlands. Gesammelte Aufsätze*, 1909 *(Líneas directrices del reciente movimiento en la instrucción superior de Alemania. Artículos reunidos)*. — *Aus meinem Leben*, 1900 *(De mi vida)*. — *Pädagogik*, 1909. — *Gesammelte pädagogische*

Abhandlungen, ed. E. Spranger, 1912 *(Ensayos pedagógicos reunidos)*. — Correspondencia: F. Tönnies y F. P., *Briefwechsel* 1876-1908, 1961, ed. O. Klose *et al.*

Véase F. Tosco, *La filosofia di F. Paulsen*, 1897. — O. Nordwälder, F. *Paulsen und seine religiöse Anschauungen*, 1906. — C. Sternberg, F. *Paulsen. Nachruf und kritische Würdigung*, 1909. — P. Fritsch, F. *Paulsens philosophischer Standpunkt, insbesondere sein Verhältnis zu Fechner und Schopenhauer*, 1910. — R. Schwellenbach, *Das Gottesproblem in der Philosophie F. Paulsens und sein Zusammenhang mit dem Gottesbegriff Spinozas*, 1911 (Dis.). — P. Ruiz Amado, *La última palabra de la pedagogía alemana. Ideas pedagógicas de F. Paulsen*, 1913. — Bonifaz Schulte-Hubbert, *Die Philosophie F. Paulsens*, 1914. — G. Laule, *Die Pädagogik F. Paulsens im Zusammenhang mit seiner Philosophie und ihr Einfluss auf das deutsche Schulwesen*, 1914 (Dis.). — Johannes Speck, F. *P., sein Leben und sein Werk*, 1926. — Wolfgang Binde, *Die Psychologie F. Paulsens*, 1929 (Dis.). — Beatrix Geyer, P. *und Pannwitz*, 1943 (Dis.).

PAVLOV (IVAN PÉTROVITCH) (1849-1936) nació en Ryazan y estudió en la Academia Militar Médica de San Petersburgo (hoy, Leningrado). De 1895 a 1914 fue profesor en dicha Academia; desde 1880 fue director de la sección de fisiología en el Instituto de Medicina Experimental en San Petersburgo, y desde 1917 director del Instituto. En 1904 recibió el Premio Nobel de Medicina por sus investigaciones sobre glándulas gástricas.

Pavlov se ha distinguido por diversos trabajos en la fisiología del corazón, sistema nervioso, secreción de glándulas gástricas, etc., pero sus más conocidas e influyentes investigaciones —y aquellas de que más a menudo se han ocupado algunos filósofos y psicólogos— lo han sido en el campo de los llamados desde él "reflejos condicionados" (o "reflejos condicionales"). Hemos tocado brevemente esta cuestión en el artículo REFLEJO. Nos limitaremos aquí a poner de relieve dos puntos respecto a dichas investigaciones y respecto a las ideas de Pavlov en general. En lo que toca a los reflejos condicionados, cabe advertir que se trata propiamente de respuestas condicionadas aprendidas por el hábito de asociación; por tanto, Pavlov se vale de ciertas ideas centrales a que nos hemos referido en el artículo ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO. Sin embargo, la asociación de estímulos que produce las respuestas condicionadas, se da dentro de ciertas estructuras de percepción, de modo que la noción de estructura parece tener asimismo cierta importancia en las investigaciones de referencia. En cuanto a las ideas de Pavlov, cabe advertir que el propio autor no llegaba a conclusiones de carácter "reduccionista", es decir, no reducía la conducta humana a conducta observable en investigaciones con animales. Se ha dicho que ello se debía a que consideraba que hay en el hombre procesos psíquicos irreductibles en principio a los procesos nerviosos observables en la conducta de los animales, pero puede asimismo señalarse que la resistencia de Pavlov a practicar un "reduccionismo" en este sentido procedía de su actitud empírica, según la cual no es legítimo deducir unos procesos de otros (tras haber reducidos unos a otros) sin proporcionar o las pruebas empíricas suficientes o especificar en detalle qué condiciones deberían cumplirse para llevar a cabo semejante reducción.

Trad. esp.: I. P. Pawlow, *Obras escogidas*, 1959.

PEANO (GIUSEPPE) (1858-1932) nació en Cuneo. Después de estudiar matemáticas en la Universidad de Turin, fue, desde 1890, profesor en la misma Universidad, y luego también en la Academia Militar de Turin.

Peano se destacó por varias contribuciones a la matemática y a la lógica matemática. En esta última es conocido sobre todo por su fundamentación lógica de la teoría del número (VÉASE), por su elaboración de la notación (v.) simbólica y por su introducción de la diferencia entre pertenencia a una clase (v.) e inclusión de una clase en otra. Peano realizó también una importante labor en la propagación de los nuevos métodos de la lógica matemática.

Obras principales de interés lógico: *Arithmetices principia, nova methodo expósita*, 1889. — *I principi di geometria lógicamente esposti*, 1889. — "Sul concetto di numero", *Rivista di Matemática, 1* (1891), 256-76. — *Notations de logique mathématique. Introduction au Formulaire de Mathématiques*, 1894. — *Formulaire de Mathématiques*, I, 1895; II, 1, 1897; II, 2, 1898; II, 3, 1898; III, 1901; IV, 1903-1908; V, 1905-1908 (en colaboración con R. Bettazzi, C. Burali-Forti, F. Castellano, G. Fano, F. Giudice, G. Vailati, G. Vivanti; el último vol. está escrito en el *latino sine flexione* propuesto por Peano como lengua universal). — *Opere scelte*. Vol. I *(Analisi matemática - Calcolo numérico)*, 1957. — *Opere scelte*. II *(Lógica matemática ed algebra della grammatica)*, 1958, ed. U. Cassina. — En trad. esp.: "Principios de lógica matemática", *El progreso matemático* (Zaragoza), II (1892), 20-4, 49-53 (trad. de: "Principi di logica matemática", *Rivista di matemática*, I [1891], 1-10).

PEARSON (KARL) (1857-1936) nació en Londres, en cuya Universidad fue profesor de eugenesia, y luego de mecánica racional. Pearson siguió, según su propia confesión, algunas de las ideas de Clifford (v.), pero elaboró con mucho más detalle que dicho autor la teoría del conocimiento de los conceptos usados en la mecánica. Según Pearson, se han usado estos conceptos sin aclararse suficientemente su significado; especialmente las nociones de materia, masa, fuerza y otras similares deben ser despojadas, a su entender, de connotaciones que oscurecen su significación e impiden su aplicación adecuada en la ciencia. Pearson llegó en este punto a conclusiones muy semejantes a las de Mach (v.), el cual dedicó a Pearson su obra sobre la mecánica y su desarrollo. También, como Mach y otros positivistas, Pearson interpretó las leyes científicas como descripciones sumarias del orden de las percepciones y no como supuestas "verdaderas explicaciones" de los fenómenos. Lo que se llama en ciencia "explicar" es para Pearson describir en un cierto lenguaje. Algunas de las ideas de Pearson se aproximan a lo que luego fue el neopositivismo (v.); en todo caso, Pearson consideró que ninguna proposición que no entre dentro del cuadro de la ciencia puede poseer significación. La metafísica es una poesía tanto más peligrosa cuanto que pretende usar un lenguaje racional. El conocimiento real existe sólo en cuanto está encuadrado en "la gramática de la ciencia".

En varios escritos de carácter ético y político, Pearson defendió una moral racionalista y una organización socialista, todo ello en oposición a las ideas vigentes en la Inglaterra victoriana.

Obra principal: *The Grammar a) Science,* 1892.—Además: *The Ethics of Freethought,* 1888. — *The Chances of Death,* 1897.

PECHAM (JUAN). Véase JUAN PECHAM.

PEDAGOGÍA. Véase EDUCACIÓN.

PEDRO ABELARDO. Véase ABELARDO (PEDRO).

PEDRO AURIOL o d'Auriole, Petrus Aureoli o Aureolus († 1322), franciscano, llamado el *doctor facundia,* maestro de teología en París y arzobispo de Aix-en-Provence, se opuso no sólo a Santo Tomás, sino también al propio maestro de su Orden, Duns Escoto, defendiendo una doctrina que puede ser considerada como precursora de la de Guillermo de Occam, tanto en su parte constructiva como, y sobre todo, en su parte crítica. Los universales son, como en Durando de Saint Pourçain, designaciones indeterminadas de los individuos, de modo que lo universal es simplemente *conceptus* en tanto que forma *fabricata* por el intelecto. La supresión de las formas y de las especies es una de las consecuencias de esta doctrina que, como la de Occam, tiende a la eliminación de las "multiplicaciones innecesarias". Pero, además, es característico de Pedro Auriol, y sobremanera importante para la comprensión de su doctrina, la tesis de que no puede haber forma aparte de la materia, ya que la esencia de la forma es precisamente la de informar la materia. Las *formae separatae* de Santo Tomás quedan, así, eliminadas. Con lo cual las verdades dogmáticas resultan inaccesibles a una penetración mental, se convierten en meros *credibilia* y obligan a una separación de los órdenes del saber y la fe que Santo Tomás y Duns Escoto se habían esforzado por evitar. A través de una interpretación más radical del aristotelismo se llegaría de este modo a una refundamentación del agustinismo. Sólo la experiencia puede proporcionar un saber; toda intervención de formas especiales que permitan un acceso a lo inteligible es, para Pedro Auriol, como lo será para Guillermo de Occam, un ejemplo de aquella "multiplicación innecesaria de entes". De ahí que las facultades del alma sean el alma misma. Ahora bien, el pensamiento de Pedro Auriol es, como se ha reconocido, más crítico que especulativo; el conceptualismo que se le reconoce en la doctrina de los universales es propiamente un intento de eliminar las especies inteligibles y no la interposición de un tercer término (inútil) entre sujeto y objeto.

La obra principal son los *Commentaria in quatuor libros sententiarum.* En 1596 apareció una edición de los comentarios al primer libro y de los *Quodlibeta* bajo el título: *Commentariorum in primum Sententiarum pars prima.* En 1605 apareció una edición de los comentarios a los libros segundo, tercero y cuarto, junto con los *Quodlibeta sexdecim.* Pedro Auriol es autor también de un *Tractatus de paupertate et usu paupere,* de *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae* y de un *Compendium sacrae Scripturae.* Véase sobre las citadas ediciones de los comentarios el escrito de R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole),* 1913 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XI, 6]. — Ed. crítica de *Scriptum Super Primum Sententiarum,* por E. M. Buyteaert, O. F. M., I (Prog. Dist. i) 1953; II (Dist. ii - viii), 1956. — Además: Paul Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam et Grégoire de Rimini,* 1934. — Id., íd., "Note sur la relation du conceptualisme de Pierre d'Auriole à sa théologie trinitaire" *(Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Sciences religieuses,* 1935). — R. Schmücker, *Propositio per se nota. Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach P. A.* 1941 [Franziskanische Forschungen, 8].

PEDRO CANTOR fue hacia 1169 canónigo y maestro de teología en Notre Dame, de París, después de haber estudiado teología en Reims, al parecer bajo el magisterio de Alberico de Reis, discípulo de Anselmo de Laon. Según indica Martin Grabmann, Pedro Cantor se distinguió de otros teólogos de su tiempo —por ejemplo, de Pedro de Poitiers, que también fue maestro de teología en Notre Dame, algunos años antes que Pedro Cantor— en que mientras estos teólogos trataron de desarrollar la llamada "tendencia dialéctica" en la teología en el sentido de Pedro Abelardo y de Pedro Lombardo, Pedro Cantor desarrolló la tendencia "práctica" y "positiva" de la teología en el sentido de Anselmo de Laon y de Guillermo de Champeaux. El interés principal de Pedro Cantor fue la dogmática, la teología moral y la teología sacramental. De esta última se ocupó en su obra capital, la *Summa de sacramentis et animae consiliis,* de la cual se conservan varios manuscritos. Pedro Cantor utiliza en la *Summa* el procedimiento escolástico; no se trata de una serie de sermones, sino de una colección sistemáticamente organizada de tratados distribuidos en grupos de capítulos. Pedro Cantor compuso, además, una obra titulada *Verbum abbreviatum,* de exégesis bíblica ordenada en forma escolástica, y unas *Distinciones,* llamadas Summa *Abel* por su *incipit* (palabras iniciales). Esta última obra es un diccionario de teología y filosofía en orden alfabético en el cual se definen 1250 términos o se indican las divisiones correspondientes; así, por ejemplo, Pedro Cantor distingue en "Sciencia sive notitia" entre *scientia interior y exterior.* La *scientia interior* se subdivide *en scientia interior inspiratione y scientia interior ratione.* La *scientia exterior* es una *scientia per creaturas.* Según la información proporcionada por Martin Grabmann, en la letra "A" de la Summa Abel hay términos como: *Abel, Abiciuntur, Abissus, Abitant in unum, Ablactatio, Abundantia, Adherendo, Adiutorium, Adventus Christi, Adversa, Advocatus, Affectiones naturales, Affectus hominis,* etc. El último término de la Summa es *Xristus.*

Edición de la Summa *de sacramentis* por J.-A. Dugau (Lovaina, desde 1954). — Véase F. S. Gutjahr, *Petrus Cantor Parisiensis. Sein Leben und seine Schriften,* 1899. — P. Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik,* 1908, págs. 100 y sigs. — F. Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive,* 1908, págs. 15 y sigs. — Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* t. II, 1911, reimp., 1957, págs. 478 y sigs.

PEDRO DAMIÁN (SAN) (1007-1072) nac. en Ravena, Cardenal arzobispo de Ostia desde 1057, representa con todo radicalismo la actitud antidialéctica que quiere restituir la teología a lo que considera como sus bases propias, es decir, como un saber apoyado en la Escritura y absolutamente alejado de toda base mundana. En verdad, lo que importa para San Pedro Damián no

es el saber, sino la salvación. Por eso el saber, por lo menos tal como se manifiesta a través de la dialéctica, de la filosofía y de la ciencia profana, es obra del diablo. La gran tentación de éste es la incitación del hombre al conocimiento, al saber del bien y del mal. Pues la maldad de este saber no deriva tanto de la constitución del propio saber como del motor que lo pone en movimiento: el afán de ser semejante a Dios, el orgullo. Las invectivas de San Pedro Damián contra la filosofía y contra todo conocimiento que no sea el único necesario para salvarse, el de las Escrituras, deriva, pues, de una cierta idea del hombre y de la relación entre éste y su Creador: la base de la doctrina de San Pedro Damián es, así, no sólo una teología, sino también una antropología. Esto se manifiesta ya muy claramente en su concepto de Dios como omnipotencia absoluta. Contra los que pretenden limitar la omnipotencia divina, San Pedro Damián afirma taxativamente que Dios no sólo no está limitado por un universo inteligible según los principios del cual ha sido creado este mundo, sino que su ilimitación, infinitud y omnipotencia pueden hacer inclusive que lo que ha sido no sea. Dios está, pues, más allá, y a la vez más acá, de todas las posibilidades, y ello de tal suerte que plantear con respecto a Dios problemas relativos a la *potentia* significa, para San Pedro Damián, ignorar que estas cuestiones son acaso válidas para la limitación del hombre, pero que pierden todo sentido cuando se aplican a la omnipotencia divina. Con lo cual parece abrirse el camino para una doctrina de la doble verdad que algunos siglos después se desarrollará precisamente vinculada a una afirmación de la absoluta trascendencia divina. Pero San Pedro Damián no solamente rechaza las posibles consecuencias de esta actitud, sino que la conclusión última de su invectiva antidialéctica es que el planteamiento de tales problemas carece por sí mismo de sentido; lo que debe hacer el hombre es buscar la vía de la salvación, y esta vía no conduce al saber ni a ninguna sutil dialéctica, sino a la mortificación y a la humildad.

Las obras principales de San Pedro Damián son, además de los *Himnos*, el *De sancta simplicitate*, el *De ordine rerum* y la obra que posee mayor interés filosófico: el tratado *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis*, redactado en 1067. Edición de obras por el C. Cayetano, Roma, 1606-1617, 3 tomos; otras ediciones: París, 1646, 1663, 1743. Edición en la *Patrologia latina* de Migne, t. CXLIV-CXLV. Los himnos han sido publicados por Dreves en *Analecta hymnica*, 48, Leipzig, 1905. Edición del tratado *De divina omnipotentia* con otros opúsculos por Paolo Brezzi y B. Nardi, Florencia, 1943 [Edizione Nazionale dei Classici del pensiero italiano, 5]. — Véase A. Capecelatro, *Stori di S. Pier Damiano e del suo tempo*, 1862. — J. A. Endres, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, 1910 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters, VIII, 3]. — Reginald Biron, *Saint Pierre Damien*, 1908. — F. Sekel, *Geistige Grundlagen P. D.*, 1933 (Dis.). — V. Poletti, *Il vero attegiamento antidialettico dt S. Pier Damiani*, 1953. — F. Dressler, *Petrus Damiani, Leben und Werk*, 1954. — J. Gonsette, S. J., *P. Damien et la culture profane*, 1956 [Essais philosophiques, 7]. — J. J. Ryan, *Saint Peter Damiani and His Canonical Sources*, 1956. — G. Miccoli, *Due note sulla tradizione manoscritta di P. D. Antilogus contra Iudaeos epistola. Il códice di San Pietro D. 206 e il Vat. lat. 3797*, 1960. — J. Leclercq, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'église*, 1960. — *Studi su Pier Damiano in onore del cardinale Amieto Giovanni Cicognani*, 1961 [estudio bibliográfico en págs. 249-407].

PEDRO DE ABANO [PIETRO D'ABANO] (1257-1315) nació en Abano (Padua) y estudió en Padua; hacia 1300 se trasladó a París, donde parece haber enseñado; en 1307 regresó a Padua, enseñando medicina y filosofía. Pedro de Abano fue filósofo, médico y también astrólogo; algunos autores lo han considerado como un averroísta, opinión que otros niegan. Puede considerársele como uno de los pensadores de la "Escuela de Padua"; ciertos historiadores lo describen inclusive como el primero en el tiempo de los "paduanos". Por el título de una de sus obras (véase bibliografía) ha sido llamado el *Conciliator*. La "conciliación" se refiere sobre todo a la de los "filósofos" y los médicos, entre estos últimos principalmente Galeno (v.), de quien se consideró discípulo.

Entre las principales contribuciones filosóficas de Pedro de Abano se encuentran sus ideas sobre el método en las ciencias ("ciencias experimentales" o "ciencias de la Naturaleza"). Pedro de Abano insistió en la necesidad de desarrollar el tipo de ciencia demostrativa que busca las causas — la demostración *propter quam* a que se refería Aristóteles como una de las dos clases de la demostración *quia*, o *doctrina compositiva*, de que hablaba Galeno. Según Pedro de Abano, las fuerzas o virtudes ocultas que se hallan en ciertas cosas son simplemente efectos de fenómenos naturales; así, buscar tales "virtudes" no es especular sobre las cosas, sino averiguar cuáles son los fenómenos que las han causado. Pedro de Abano consideró que hay una sola forma sustancial del compuesto humano: es el alma intelectiva, de la cual son partes el intelecto posible y el intelecto activo.

Hacia 1304, de Abano fue acusado de herejía, de necromancía y de magia, por los dominicos de París; después de su muerte varias de sus proposiciones fueron condenadas.

Obras principales: *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum*, escrito hacia 1310 (publicado en Venecia, 1476). — *Expositio problematum Aristotelis* (pub. en Padua, 1482). — *Liber compilationis physonomiae* (pub. en Venecia, 1482), llamado a menudo *Physiognomia*. — Entre otras obras (algunas todavía inéditas; otras, publicadas junto a escritos de otros autores; y varias, reproducidas fragmentariamente en algunas publicaciones), citamos: *Lucidator astronomiae*. — *Dioscorides*. — *De materia medica*. — *Tractatus Hippocratis medicorum optimi*. — *De aspectibus plantarum versus lunam*.

Véase Sante Ferrari, *I tempo, la vita, le dottrine di Piedro d'Abano*, 1900 [del mismo autor, notas suplementarias a la citada obra en *Per la biografia e per gli scritti di P. d'A.*, 1918 [*Memoria... dalla R. Acc. dei Lincei*, Anno CCCXV, serie V, vol. XV]). — Bruno Nardi, "La teoria dell'anima e la generazione delle forme secondo P. d'A.", *Rivista di filosofia neoscolastica* (1912), 723-37. — Id., íd., *Intorno alle dottrine filosofiche di P. d'A.*, 1921 [extraído de la *Nuova Rivista Storica*, y reimp. en la obra del autor: *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secólo XIV al XVI*, 1958, págs. 1-74]. Las opiniones de Bruno Nardi sobre P. d'A. se oponen en muchos puntos a las del citado Sante Fe-

rrari. — L. Thorndike, A *History of Magic and Expérimental Science,* II, págs. 874-947. — Véase también la bibliografía de PADUA (ESCUELA DE).

PEDRO DE AILLY, Petrus de Alliaco (1350-1420) nac. en Ailly, fue desde 1389 Canciller de la Universidad de París —cargo en el cual lo sucedió, en 1395, Juan Gerson—: en 1395 fue nombrado Obispo de Puy en Velay, en 1396 Obispo de Cambray y en 1411 Cardenal. Tuvo señalada participación en el Concilio de Constanza (1414-1418); poco después de regresar del Concilio falleció como legado papal en Aviñón. Pedro de Ailly se ocupó no solamente de teología y filosofía, sino también de ciencias naturales (astronomía, meteorología, geografía) y de cuestiones políticas y eclesiásticas. El número de sus obras es considerable. La base filosófica de las mismas es el occamismo, del cual es considerado como uno de los principales representantes en el continente. Este occamismo se manifiesta en Pedro de Ailly no solamente en el giro nominalista dado a la lógica, teoría del conocimiento, psicología y metafísica, sino también en la tesis de la superioridad del orden de la voluntad divina sobre el orden de nuestra comprensión racional en todas las esferas; la atribución de bondad a algo, por ejemplo, depende de que Dios lo quiera tal. Siguiendo a Occam, Pedro de Ailly defiende, además, la tesis de que pueden existir (si Dios las mantiene) percepciones sensibles sin la presencia de los objetos externos; sólo la influencia divina y la repetición de los fenómenos naturales hace posible que haya convicción interna de la existencia de los objetos percibidos.

Entre los escritos de Pedro de Ailly mencionamos: *Quaestiones super primum, tertium et quartum Sententiarum* (pub. en 1478, 1490, 1500). — *Destructiones modorum significandi. Conceptus et insolubilia secundum viam nominalium.* — *Tractatus exponibilium* (pub. 1494). — *Tractatus super libros meteororum et de impressionibus aëris* (pub. 1504). — *Tractatus de legibus et sectis contra superstitiosos astrónomos* (en Juan Gerson, *Opera,* I). — *Vigintiloquium de concordia astronomicae veritatis cum theologia* (pub. 1494). — *Imago mundi* (pub. 1483). — *Tractatus et sermones* (pub. 1634; incluye *De anima,* publicado también en 1505). — Véase P. Tschackert, *Peter von Ailly (Petrus de Alliaco). Zur Geschichte des grossen abendländischen Schisma und der Reformkonzilien von Pisa und Konstanz,* 1877. — L. Salembier, *Petrus de Alliaco,* 1886. — Id., íd., *Bibliographie des oeuvres du cardinal Pierre d'Ailly,* 1909. — Id., íd., *Le cardinal Pierre üAily,* 1932. — E. Buron, *Ymago mundi,* 3 vols., 1930. — Bernhard Meiler, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly. Anhang: Aillys Traktat De materia Concilii generalis,* 1954 [Freiburger theologische Studien, 67].

PEDRO DE CANDÍA *(ca.* 1340-1410) nació en Creta. Miembro de la Orden franciscana, estudió en Oxford y en París. Fue luego obispo en Piacenza y Vicenza, arzobispo en Milán, cardenal (1405) y Papa (1409), con el nombre de Alejandro V. Pedro de Candía escribió *Comentarios* a los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo precedidos de una introducción o *Principia* para cada libro. En estos *Principia* el autor trata de sopesar el significado y valor de cada una de las tendencias filosóficas y teológicas que se afrontaban en su tiempo, y en particular el occamismo y el escotismo. Sin ser necesariamente un ecléctico y ensayar combinar doctrinas diversas, Pedro de Candía se caracterizó por el deseo de entender lo mejor posible las posiciones últimas de occamistas y escotistas. En ocasiones estimó que tales diferencias eran diferencias de método o de "enfoque" y que, por consiguiente, no hay motivo para seguir insistiendo en oposiciones irreconciliables. Sin embargo, a veces puso de relieve que se trataba de modos de pensar en cada uno de los cuales había su propia verdad, la cual dependía en gran parte del punto de partida. Se ha observado que en varios momentos Pedro de Candía puso singularmente de relieve las dificultades implicadas en la idea escotista de la univocidad del ser y se manifestó más inclinado a aceptar algunas de las tesis occamistas en teología.

F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V,* 1925 [Franziskanische Studien. Beiheft 9].

PEDRO DE MARICOURT (Petrus Peregrinus de Maharncuria [Mehericourt, Picardía]) vivió hacia la mitad del siglo XII y es conocido sobre todo por los elogios que le prodigó Rogelio Bacon en su *Opus tertium.* Rogelio Bacon consideraba a Pedro de Maricourt como un maestro del "arte experimental" y como un maestro que tenía mucho que enseñar a quienes aspiran a corregir errores en las proposiciones sobre el comportamiento de los cuerpos naturales. Pedro de Maricourt proclamó la necesidad de completar el método matemático con el experimental, es decir, de completar el "cálculo mental" con el "manual". Se considera por ello a Pedro de Maricourt como uno de los precursores de la moderna ciencia de la Naturaleza o, por lo menos, de una de las tendencias que han impulsado esta ciencia.

Se deben a Pedro de Maricourt una *Epistola de magnete* (en la que trata de resolver el problema del movimiento perpetuo por medio de la explicación a base del magnetismo) y una *Nova compositio Astrolabii particularis.* La *Epistola de magnete* fue publicada por vez primera en Eugsburg (1558). Ed. crítica por G. Hellmann en Rara *Magnética 1269-1599,* 1898 [Neudrucke von Schriften über Metereologie und Erdmagnetismus, 10]. — Véase S. P. Thompson, *Petrus Peregrinus de M.,* 1907 [Proceedings of the British Academy, 1905-1906]. — E. Schlund, "P. P. von M., sein Leben und seine Schriften", *Archivum Franciscanum Historicum,* IV (1911), 436-55, 633-43; V (1912), 22-40. — F. Picavet, *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des théologies et des philosophies médiévales,* 1913.

PEDRO HISPANO, Petrus Hispanus (t 1277), nac. en Lisboa, estudió en París, profesó en Siena, fue nombrado (1273) Obispo cardenal de Tusculum, y elevado a la sede papal en 1276 con el nombre de Juan XXI. Influyente como médico y como comentarista de varios tratados naturales de Aristóteles (el *De animalibus,* el *De morte et vita,* el *De causis longitudinis et brevitatis vitae* y el *De anima*), lo fue todavía más como lógico. El compendio que redactó hacia 1246, titulado *Summulae logicales,* fue editado 166 veces, siendo usado como texto de estudio y como base de comentario por filósofos de todas las tendencias. Durante mucho tiempo se creyó que las *Summulae* eran una traducción de una obra de Miguel Psellos. Hoy se admite, en cambio, que constituyen una obra íntegramente redactada por Pedro Hispano, basada principalmen-

te en Aristóteles *(De int., Cat.,* la parte de los *An. Pr.* sobre el silogismo categórico, *Top. y De Soph. El.)* y en Porfirio *(Isagoge)* y mostrando una fuerte tendencia a la forma llamada dialéctica (VÉASE). Las *Summulae* se componen (según la ordenación de Grabmann y Bocheński) de once tratados que se refieren a: (1) las proposiciones o enunciados, (2) los predicables, (3) los predicamentos o categorías, (4) los silogismos categóricos, (5) los lugares dialécticos, (6) las suposiciones (o supuestos), (7) las falacias, (8) los relativos, (9) las ampliaciones, (10) las restricciones y (11) las distribuciones. Importante es la parte (6), con su división de las suposiciones en discretas y comunes, subdividiéndose las comunes en naturales y accidentales, y las accidentales en simples y personales. Importante es asimismo la parte (1) con la atención prestada a la lógica proposicional. El tratado llamado *De exponibilius,* que a veces se incluye en las *Summulae,* no pertenece a ellas; lo mismo ocurre con los llamados *Parva logicalia.*

Junto a las obras citadas se debe a Pedro Hispano un tratado *De anima* (distinto del comentario aristotélico antes mencionado). En dicho tratado el autor combina elementos avicenianos con la doctrina agustiniana de la iluminación interior.

Las *Summulae* fueron comentadas con frecuencia; entre los comentaristas españoles citamos: Pedro Ciruelo *(In Summulas Petri Hispani,* 1537) y Tomás de Mercado (*Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani,* 1571). Véase también ALONSO DE LA VERACRUZ.

Las ediciones más recientes de las *Summulae* son la de Joseph Patrick Mullally, *The Summulae Logicales of Peter of Spain (Publications in Mediaeval* Studies, Notre Dame, Indiana, 1945), y la de I. M. Bochenski, O. P. (del Códice manuscrito Reg. Lat. 1205), Turin, 1947. — Edición de *Obras filosóficas* de Pedro Hispano, al cuidado de M. Alonso, S. J., Madrid. Tomo I *(Scientia libri de anima),* 1941, 2ª ed., 1961; tomo II (Comentario al *De anima,* de Aristóteles), 1944, tomo III *(Expositio libri de anima, De morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vitae, Liber naturalis de rébus principalibus),* 1952. — *Exposição sobre os livros de Beato Dionisio Areopagita (Expositio librorum Beati Dyonisii).* Texto, prólogo, int., notas por el P. Manuel Alonso, S.J., 1957 [Instituto de Alta Cultura. Universidad de Lisboa]. — Se anuncia ed. *Opera omnia logicalia,* por L. M. de Rijk, en Wijsgerige Teksten en Studies. — Véase K. Prantl, *Geschichte der Logik in Abendlande,* III, 1866, cap. XVII. — Id., íd., *M. Psellus und P. Hispanus,* 1867. — M. Grabmann, "Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Biblioteken" en *Sitzungsberich. der Bay. Ak. der Wissenschaften, Phill-Hist. Klass,* 1928. — Id., íd., "Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Päpsten Johannes XXI" (*ibid.,* 1936). — Id., íd., "Johannis XXI Liber de Anima", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge,* 1938), 167-208. — Tomás y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española, I,* 1939, págs. 101-44. — Varios autores (P. Tavares, Abranches, D. Martins, M. Martins, M. H. Rocha Pereira, L. de Pina), *Revista portuguesa de filosofía,* VIII (1952), 233-48. — João Ferreira, O. F. M., *Presença do augustinismo avicenizante na teoria dos intelectos de Pedro Hispano,* 1959 (monografía).

PEDRO JUAN OLIVI, Petras Joannis Olivi, Pedro Olieu (*ca.* 1248-1298), nac. en Sérignan (Francia), ingresó en la Orden de los Franciscanos y defendió la pobreza evangélica en una serie de resonantes polémicas que acarrearon la condenación, en 1282 y 1283, de varias de sus proposiciones. Desde el punto de vista teológico y filosófico, Pedro Juan Olivi se halla dentro de la tradición agustiniana en cuyo marco discutió las más importantes posiciones de la filosofía escolástica cristiana y árabe, con la cual estaba muy familiarizado. Partidario de la concepción hilemórfica del alma humana y de la doctrina de la pluralidad de las formas, el filósofo mantuvo que el alma intelectual, unida al cuerpo mediante las almas vegetativa y sensitiva y formando una unidad substancial con él, no es, sin embargo, por ella misma, la forma del cuerpo, proposición que fue condenada en el Concilio de Viena de 1311. En defensa de la doctrina de la pluralidad de las formas, Pedro Juan Olivi consideraba que la riqueza de las formas es equivalente a la perfección del ser y que todas las formas están unidas por una materia común que posee unidad conceptual. Es característico de nuestro filósofo que en muchos puntos importantes, aun aceptando la doctrina agustiniana tradicional, reconoce la existencia de objeciones insolubles contra ella; así ocurre con la teoría de la iluminación del alma. Según B. Jansen, Pedro Juan Olivi fue uno de los primeros, si no el primero, en desarrollar la importante teoría del ímpetu y, por consiguiente, uno de los filósofos que siguieron vías distintas de las aristotélicas para la explicación del movimiento de los cuerpos.

Petri Joannis Olivi Provencalis Quodlibeta editados en Venecia, 1509. Edición de *Cuestiones* sobre las *Sentencias: Petrus Joannis Olivi, O. F. M., Quaestiones in IIm librum Sententiarum,* 3 vols., por B. Jansen, I, 1922; II, 1924; III, 1926. Ediciones de otros textos: D. Laberge, "P. Joannis Olivi tria scripta ejus apologética", *Archivum Franciscanum Historicum,* XXVIII (1935), 115-55. — F. Delorme, "Fr. Petri Joannis Olivi tractatus De perlegendis philosophorum libris", *Antonianum,* XVI (1941), 31-44. — Véase B. Jansen, "Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele", *Franziskanische Studien,* V (1918) 153-75, 233-58. — Id., íd., *Die Erkenntnistheorie Olivis,* 1921. — Id., íd., "Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung", *Franziskanische Studien,* IX (1922), 49-69. — Id., íd., "Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Wiener Konzil", *Franziskanische Studien,* XXI (1934), 297-314. — J. Jarraux, "Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine", *Études franciscaines,* XLV (1933), 129-53, 277-98, 513-29. — L. Seidel, *Natur und Person. Metaphysische Probleme bei Petrus Olivi,* 1938. — B. Echeverría, *El problema del alma humana en la Edad Media. Pedro de Olivi y la definición del Concilio de Viena,* 1941. — F. Simoncioli, O. F. M. *Il problema della liberta umana in G. O. e Pietro de Trabibus,* 1956 [Università Cattolica del S. Cuore. Saggi e ricerche, 8]. — Efrem Bettoni, *Le dottrine filosofiche di P. di G. O.,* 1959. — Carter Partee, O. F. M., "Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study", *Franciscan Studies,* XX (1960), 215-60. — Ernst Stadter, "Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi, O. F. M. (1298). Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik und Religionsphilosophie des Mittelalters", *Franziskanische Studien* XLII (1960), 225-96.

PEDRO LOMBARDO, Petrus Lombardus *(ca.* 1100-1160), llamado *magister sententiarum,* nació en Lumello (Lombardía), estudió en Bolonia y en Reims, y luego en París con Hugo de San Victor y probablemente también con Abelardo. Un año antes de su muerte fue nombrado Obispo de París. Sus *Libri quattuor sententiarum* (llamados también Summa *sententiarum*) ejercieron una enorme influencia y fueron tomados como base de comentarios por los más grandes filósofos escolásticos. La originalidad filosófica y teológica de Pedro Lombardo es escasa; no solamente copia con frecuencia la *Summa sententiarum* atribuida a Hugo de San Victor y utiliza ampliamente los textos patrísticos recopilados en el llamado *Decretum Gratiani* (textos reunidos por Graciano), sino que utiliza muchas de las clasificaciones encontradas en el *De fide orthodoxa* de San Juan Damasceno según la versión latina de Burgundia de Pisa. Sin embargo, la amplitud y la sistematización de los libros de Pedro Lombardo resultan mayores que las ofrecidas en cualesquiera recopilaciones anteriores, por lo que es comprensible que sirviera de base para los comentarios ulteriores. Pedro Lombardo incluye en su Summa textos y opiniones de San Agustín (la principal autoridad de la obra), San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo, San Gregorio el Grande, Casiodoro, San Isidoro, San Beda, Boecio, San Juan Damasceno entre otros. La obra está dividida en cuatro libros. Los tres primeros tratan de las cosas *(res)* que no son símbolos de otras cosas; el cuarto trata de los signos *(signa)* que simbolizan otras cosas (esto es, los siete sacramentos). El libro primero trata de Dios; el segundo, de las criaturas; el tercero, de las virtudes y de la salvación. Algunos autores subrayan la estima que Pedro Lombardo manifiesta en algunos puntos por la razón y lo consideran como uno de los partidarios de la "dialéctica". Otros señalan que dicha razón debe entenderse como un don de Dios que permite entender las ideas o universales residentes en el seno de Dios y que Pedro Lombardo interpreta en sentido realista. Otros, finalmente, manifiestan que no hay en Pedro Lombardo preocupaciones filosóficas, sino exclusivamente compilatorias, y que la subordinación de las artes liberales a la teología muestra que el autor pretendía únicamente usar de todos los medios posibles para la comprensión de los textos patrísticos.

De los libros de Pedro Lombardo se hicieron varios compendios. Mencionamos entre ellos la *Abbreviatio magistri Bandini* (del maestro Bandino o Bandinus), y la *Abbreviatio in Sententias Magistri Petri Lombardi,* de Simon de Tournai. Para otros sentenciarios, véase SUMAS.

Los *Libri quatuor sententiarum* fueron editados frecuentemente (Venecia, 1477, 1480; Nuremberg, 1481, 1484; Basilea, 1486, 1487, 1488, 1489, 1492, 1498, 1502, 1507, 1516; París, 1510, 1518, 1557, 1574, 1892; Lyon, 1540, 1553, 1570; Colonia, 1566). Los franciscanos han editado las sentencias con la edición de los comentarios a las sentencias de San Buenaventura: *Opera omnia,* tomos I-IV, Quaracchi, 1882-1889. En la *Patrologia latina* de Migne figuran las obras de Pedro Lombardo en los tomos CXCI y CXCII. Véase el repertorio de los comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo en el *Repertorium commentatorium in sententias Petri Lombardi* (t. I: texto; t. II, índices), 1947, de Fredericus Stegmüller. — Véase el *Cartularium Universitatis Parisiensis,* I, 1889, de H. Denifle. — Sobre Pedro Lombardo: F. Protois, *Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits et son influence,* 1881. — J. Kögel, *Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters,* 1897 (Dis.). — M. da Carbonara, *Dante e Pier Lombardo,* 1899. — J. N. Espenberger, *Die Philosophie des P. Lombardus und ihre Stellung im 12 Jahrhundert,* 1901 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 5]. — J. de Ghellinck, "Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques. Ses sources et ses copistes" *(Revue d'histoire ecclésiastique,* 1909 y 1910; otros artículos del mismo autor sobre Petrus Lombardus en el *Bull. de littérature ecclésiastique,* en la *Dublin Review* y en *Byzantinische Zeitschrift*); véase también su libro, basado en sus estudios anteriores y recopilación de ellos, titulado: *Le mouvement théologique du XIIe siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard. Ses rapports avec les initiatives des canonist es. Études, recherches et documents,* 2ª ed., aumentada, 1948. — E. F. Rogers, *Peter Lombard and the Sacramental System,* 1917. — Varios autores, *P. L.,* 1953 [con bibliografía lombardiana por J. de Ghellinck, págs. 24 y sigs.]. — L. Cassani, C. Castiglioni, P. Glorieux, Jean Leclercq, F. Pelster *et al., MiscellaneaLombardiana,* 1957. — Johannes Schneider, *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus,* 1961 [Münchener theol. Studien, 22]. — P. Delhaye, *P. L., sa vie, ses oeuvres, sa morale,* 1961 [Conférence Albert le Grand].

PEDRO RAMO. Véase RAMÉE (PIERRE DE LA).

PEIRCE (CHARLES SANDERS) (1839-1914) nac. en Cambridge, Mass., profesó en la Universidad de Harvard (1864-1865; 1869-1870) y en la Johns Hopkins University (1879-1884) y desarrolló escasa actividad literaria, la que, por lo demás, fue casi íntegramente publicada en revistas, principalmente en *The Monist* y en *Popular Science Monthly.* Sin embargo, su influencia e importancia han sido mucho mayores de lo que podría hacer suponer la actividad docente, y en los últimos tiempos su figura se ha destacado de manera eminente, no sólo como uno de los fundadores del pragmatismo norteamericano y como pensador que influyó, a través de ello, sobre las figuras más significativas de la filosofía en los EE. UU., sino como pensador que ha atacado de raíz los problemas centrales lógicos y filosóficos. El afán inquisitivo y poco sistemático que, de modo análogo a Dilthey o a G. E. Moore, mostró Ch. S. Peirce era, por lo demás, propicio para ahondar particularmente en ciertos temas. Las influencias por él sufridas fueron claramente confesadas: estudio amplio de la lógica en todas las direcciones, de Kant, de Duns Escoto, estimación por la filosofía clásica alemana como mina de incitaciones filosóficas, y preferencia por los métodos y argumentos de la filosofía inglesa, aceptación de la idea de la evolución, pero no bajo la forma spenceriana. Peirce concibió, en rigor, la filosofía como una disciplina análoga a las demás de la ciencia. Pero a diferencia de la ciencia, la filosofía tiene un objeto universal. Por eso la filosofía es más difícil que ninguna ciencia, pues tiene que prestar atención a la vez a lo observable y a lo especulativo. La filosofía tiene que utilizar por igual el método del análisis y el de la síntesis. Por eso la filosofía de Peirce es, como el propio pensador

ha indicado repetidamente, una "filosofía de laboratorio" y no una "filosofía de seminario". En efecto, esta filosofía "usa los métodos más racionales que puede descubrir para encontrar lo poco que puede encontrarse del universo del espíritu y de la materia a partir de las observaciones que cada cual puede hacer en cualquier momento de su vida en vigilia (*Collected Paper,* 1:126). La filosofía tiene que comenzar con lo que se da. Pero tiene que entender lo dado —o el ser— por medio de normas —o el deber ser— y efectuar a base de ello conclusiones de carácter especulativo. La filosofía tiene tres divisiones: la fenomenología (VÉASE), la ciencia normativa y la metafísica (*ibid.,* 1:186). La fenomenología es la doctrina de las categorías (V. CATEGORÍA) y tiene supuestos ontológicos. La ciencia normativa, apoyada en la fenomenología y en la matemática, se subdivide a la vez en estética, ética y lógica. La metafísica se divide en metafísica general u ontología, metafísica psíquica o religiosa y metafísica física. Pero a la vez la filosofía no es más que una subdivisión en una más amplia clasificación de las ciencias (V. CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]); es una parte de las ciencias del descubrimiento, que son a la vez una subdivisión de la ciencia teórica.

Las precedentes indicaciones proporcionan sólo un esquema de algunas de las *intenciones* de Peirce en materia filosófica. Sus *concretas* realizaciones filosóficas, aunque fragmentarias (salvo en lógica), son demasiado extensas para que puedan describirse esquemáticamente. Mencionamos entre las más importantes las siguientes.

En el campo de la lógica, Peirce combatió el psicologismo, así como todas las ingerencias que desvirtúan el carácter formal de la lógica. Aunque el punto de partida de la lógica es, según Peirce, "el hecho", y aunque la estructura de la lógica es idéntica, a su entender, a la de la ontología, la lógica como ciencia tiene carácter matemático. Entre las principales contribuciones lógicas de Peirce figuran la invención de varios simbolismos y la lógica de las relaciones, de la que puede ser considerado como uno de los fundadores. En el campo de la semiótica se debe a Peirce una compleja teoría de los signos (V. SIGNO) y varias clasificaciones de los mismos. A ello se agrega una teoría del simbolismo que con frecuencia va más allá de la semiótica formal y sirve como base de una antropología filosófica. Semiótica y lógica, por lo demás, están estrechamente relacionadas, por cuanto la lógica es definida también como la teoría de los signos, de la cual la semiótica —llamada por Peirce *gramática especulativa*— es una parte. En el campo de la ontología, Peirce elaboró su fenomenología como doctrina de las categorías, especialmente de las categorías faneroscópicas y metafísicas a que nos hemos referido en Categoría (v.). La relación entre lógica y ontología es asimismo muy estrecha. En la cosmología formuló una teoría del "tychismo" a que nos referirnos en AZAR (v.).

El pensamiento de Peirce ha dado origen en los últimos años a múltiples interpretaciones. Unas se refieren a aspectos particulares de su filosofía. Por ejemplo, se ha discutido mucho si la filosofía de Peirce es (como el propio filósofo indicó en repetidas ocasiones, especialmente al referirse a la influencia recibida de Juan Duns Escoto) de carácter realista o bien si puede dársele un sesgo nominalista. También se ha discutido si lo más característico y valioso de Peirce es su trabajo lógico o bien su investigación ontológica. Otras interpretaciones se refieren al conjunto de su filosofía. Entre ellas destacan dos. Según una (defendida en parte por los editores de Peirce [P. Weiss y Ch. Hartshorne] y especialmente por J. Feibleman), el pensamiento de Peirce es de naturaleza sistemática. Aunque Peirce haya *practicado* toda su vida la filosofía como análisis en forma parecida al método de producción científica, y aunque la manera como presentó sus ideas no sea sistemática, sus ideas mismas, según esta interpretación, son sistemáticas, cuando menos si nos atenemos a sus "principios conductores". Según otra interpretación (defendida especialmente por Thomas Goudge), el pensamiento de Peirce no es sistemático: sus contradicciones e inconsistencias deben ser aceptadas tal cual se presenten sin pretender reducirlas a un sistema. De acuerdo con Goudge, tales inconsistencias se deben a la existencia de dos distintas fuentes en el pensamiento de Peirce: el naturalismo y el trascendentalismo. Cada una de ellas da origen a una serie distinta de premisas y, por tanto, a una serie distinta de resultados.

Edición de obras de P.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* 9 vols.: Vols. I-VI, ed. Charles Hartshorne y Paul Weiss: I *(Principies of Philosophy),* 1931; II *(Elements of Logic),* 1932; III *(Exact* Logic), 1933; IV *(The Simplest Mathematics),* 1933; V (*Pragmatism and Pragmaticism*), 1934; VI *(Scientific Metaphysics*), 1935. Vols. VII-VIII, ed. Arthur W. Burks: VII *(Science and Philosophy*), 1958; VIII (*Reviews. Correspondence and Bibliography*), 1958. Reimp. de vols. I-VI en 3 vols., 1960.

Ed. de correspondencia de P. a Lady V. Welby (véase SIGNÍFICA), 1953, ed. I. C. Lieb.

Bibliografía de P. por A. W. Burks en vol. VIII, de *Selected Papers* cit. *supra,* págs. 249-330. Esta bibliografía es completada por Max H. Fisch: A *Bibliography of Writings about C. S. P.,* 1961 [mimeog.]. — Richard S. Robin prepara un catálogo descriptivo de manuscritos de P. que se hallan en Harvard y otros lugares.

Entre las selecciones de escritos de P, mencionamos: M. R. Cohén, ed., *Chance, Love, and Logic,* 1923. — J. Buchler, ed., *Philosophy of P.,* 1940. — Ph. P. Wiener, ed., *Values in a Universe of Chance,* 1950,

Véase J. Feibleman, An *Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System,* 1946, nueva ed., 1960. — Th. Goudge, *The Thought of* C. S. *P.,* 1950. — J. von Kempski, *C. S. P. und der Pragmatismus,* 1952. — M. Thompson, *The Pragmatic Philosophy of C. S. P.,* 1953. — Ph. P. Wiener y F. H. Young, eds., *Studies in the Philosophy of C. S. P.,* 1953. — A. A. Mullin, *Philosophical Comments* on *the Philosophies of C.* S. *P. and L. Wittgenstein,* 1961. — Murray G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy,* 1961. — Nynfa Bosco, *La filosofía pragmática di C. S. P.,* 1962 [Studi e Ricerche di Storia délia Filosofia, 27]. — Hjalmar Wennerberg, *The Pragmatism of C. S. P.: An Analytical Study,* 1962 [Library ot Theoria, 9]. — John F. Boler, C. S. *P. and Scholastic Realism: A Stury of the Relation of P. to John Duns Scotus,* 1963.

PELACANI. Véase BLASIO DE PARMA.

PELAGIANISMO. Unas palabras sobre esta tendencia religiosa son necesarias para entender mejor algunos de los problemas teológico-filo-

sóficos presentados al tratar las cuestiones del libre albedrío (VÉASE) y de la predestinación (v.), así como para perfilar concepciones tales como la de premoción (v.) física y ciencia media (v.).

El pelagianismo fue una secta cristiana herética. Consistía en un grupo de doctrinas antiagustinianas propugnadas por el monje britano Pelagio *(ca.* 360-*ca.*425), que estudió en Roma y predicó en África y Palestina. Pelagio consideraba las tesis de San Agustín acerca de la predestinación como excesivamente pesimistas y demasiado cercanas al maniqueísmo (v.). Para contrarrestarlas propuso una serie de tesis que iban al extremo opuesto. Ante todo, consideró que el pecado de Adán afectó solamente a éste y no se transmitió a la humanidad; Adán era únicamente, al entender de Pelagio, un *ejemplo* del pecado. Ello llevaba a Pelagio a admitir que el hombre nace sin pecado original (y a rechazar, por consiguiente, la necesidad del bautismo); el pecado es algo que se comete, no algo que se trasmite y hereda. Así, la concupiscencia y la muerte no aparecen en su pensamiento como un resultado del pecado original, sino como algo perteneciente a la naturaleza del hombre. Ello no significaba, empero, para Pelagio que el hombre fuera "naturalmente vil"; quería decir tan sólo que es un ser que está predestinado a morir y que comete, pero no hereda, los pecados — tesis que han hecho suponer en Pelagio la influencia del naturalismo estoico. Pues Pelagio se inclinaba más bien a una concepción "optimista-natural" de la naturaleza humana, la cual no necesita, a su entender, una gracia sobrenatural para salvarse; la gracia (v.) natural, infusa en la creación entera, y que reside en el hombre como uno de sus atributos, le es suficiente. Resultado de ello son una serie de afirmaciones que afectan a la relación entre el cristiano y la Iglesia: por ejemplo, que la intervención de esta última no es indispensable para la salvación, y que para salvarse son suficientes la Ley y los Evangelios.

El pelagianismo fue combatido por San Jerónimo y San Agustín y condenado en el Concilio de Éfeso (431). Una derivación del pelagianismo —el llamado *semipelagianismo*— se difundió durante los siglos v y VI (especialmente entre "grupos de ascetas" en Provenza) hasta ser condenado en el Concilio de Orange (529). Ahora bien, aunque el pelagianismo desapareció como secta herética, sus tesis siguieron siendo objeto de discusión. Mencionamos dos períodos en los que hubo discusiones teológicas que reavivaron las tesis pelagianas (y, en muchos casos, semi-pelagianas), así como los argumentos contra ellas. Uno de estos períodos fue el siglo XIV; el otro, el siglo XVII. Durante el siglo XIV aparecieron tendencias favorables al pelagianismo, contra las cuales lucharon, entre otros, Tomás Bradwardine y Gregorio de Rimini. Durante el siglo XIV, y ya dentro del siglo XVI, aparecieron asimismo (o fueron consideradas tales por sus enemigos) tendencias favorables al pelagianismo. En todo caso, los que para oponerse a Lutero subrayaban demasiado al albedrío libre (VÉASE) fueron calificados de "pelagianos", "semi-pelagianos" o "neo-pelagianos": tal ocurrió con los molinistas, a quienes acusaron de pelagianos tanto los dominicos como los jansenistas. En muchos casos, 'pelagianismo' fue menos la descripción de una tendencia que el nombre de una acusación.

Pelagio escribió varias *Epistolae (De vera paenitentia; De contemnenda hereditate; De castitate; ad Claudiam; ad Marcellam,* etc.), algunos tratados *(De vera circumcisione; De divitiis; De divina lege; De virginitate; De possibilitate non peccandi,* etc.). Algunas obras de Pelagio (*Tractatus de natura; De Trinitate; De libero arbitrio)* se han perdido, pero se conservan fragmentos en varios autores (San Agustín, San Jerónimo, Beda el Venerable, etc.). Edición en Migne, P. L., XVII, XX, XXX, XL. La *Epistola ad Marcellam,* en Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XXIX, 429-36. Otros textos en el Corpus I, 15-45, 219-33; XXIX, 436-59; LVI, 329-56, y en Caspari, *Briefe Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des Kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters,* 1880, 67-73, 122-87 *et al.*

Desde muy pronto comenzaron a escribirse historias del pelagianismo y de las controversias en torno al pelagianismo; por ejemplo G. J. Vossius, *Historiae de controversiis quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt libri VII,* 1618. — De la literatura publicada en el siglo XIX, destacamos: G. F. Wiggers, *Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus,* 2 vols., 1821-1823. — F. Klasen, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus,* 1882. — De la literatura en el siglo XX: Hans von Schubert, *Der sogenannte Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus,* 1903. — Georges de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme. Études d'histoire littéraire et religieuse,* 1943. — John Ferguson, *Pelagius. A Historical and Theological Study,* 1956 [con bibliografía, págs. 188-92]. — T. Bohlin, *Die Théologie des Pelagius und ihre Genesis,* 1957 [Acta Universitaria Upsaliensis]. — Véase también Gordon Leff, *Bradwardine and the Pelagians,* 1957.

PENSAMIENTO es, a diferencia del pensar, una entidad intemporal e inespacial, invariable y, desde luego, no psíquica. Estos predicados negativos van encaminados a una distinción rigurosa entre lo que pertenece al campo de la psicología y lo que es para varios autores objeto de la lógica. El pensamiento es aprehendido o capturado por el acto psíquico del pensar, pero no puede confundirse con el acto mismo ni con el contenido intencional al cual apunta. El hecho del pensar, que supone el sujeto, el acto psíquico, la expresión, el pensamiento y el contenido u objeto intencional no equivale, sin embargo, a una identificación de todos estos términos separables en el análisis fenomenológico y pertenecientes ontológicamente a diversos tipos de objetos. Todo pensar apunta a un pensamiento y todo pensamiento apunta a un contenido intencional, pero si bien el pensar es un hecho psíquico que transcurre en un tiempo y que implica un conjunto de representaciones, imágenes, intuiciones y expresiones, el pensamiento entendido como lo que el pensar aprehende es un objeto ideal y, consiguientemente, se halla sometido a las determinaciones que corresponden a tal tipo de objetos. El pensamiento se convierte, según algunos, en el objeto de la lógica, en tanto que investigación de su estructura, de sus relaciones y de sus formas con independencia de los actos psíquicos y de los contenidos intencionales correspondientes. Los pensamientos tienen, como objeto de la lógica, una realidad formal; con ello se distingue su realidad de la poseída cuando constitu-

yen el objeto de una ciencia y, por lo tanto, cuando son considerados como la forma que envuelve a un contenido que se refiere a una situación objetiva. El modo como se manifiesta esta distinta relación no equivale a una negación del contenido del pensamiento, sino que significa únicamente que el pensamiento en cuanto tal es abstraído y vaciado de su contenido para poder constituirse en tema de la lógica; su realidad formal es, pues, una consecuencia de la previa abstracción a que ha sido sometido, sin la cual el pensamiento posee una efectiva existencia en su vinculación al acto pensante. La idealidad del pensamiento no es, con todo, una manera de ser que adopta solamente cuando se le abstrae del pensar y se le amputa el contenido intencional a que se refiere, sino que es propiamente su forma de ser en cuanto es pensamiento y es tratado como tal. Cuando apunta a un objeto intencional, el pensamiento puede referirse a todos los objetos y no sólo a los objetos reales. El pensamiento puede definirse, según ello, como la forma de todo objeto posible, y a la vez el objeto puede definirse como la materia de todo posible pensamiento. A la infinitud de los objetos corresponde una infinitud de los pensamientos y aun una infinitud de los pensamientos sobre cada objeto, lo cual no equivale a una variación infinita de las expresiones o actos psíquicos que aprehenden al pensamiento mismo, pues éste es como tal invariable.

Esta acepción del pensamiento, puesta de relieve por la fenomenología, no coincide, naturalmente, con la concepción tradicional, que o bien hace del pensamiento el acto del pensar o lo hipostasia hasta convertirlo en un objeto metafísico. La primera acepción es común a muchas direcciones de la filosofía moderna, donde el pensamiento equivale al conjunto de los actos psíquicos y no sólo de los estrictamente intelectuales, sino también de los afectivos y volitivos en cuanto son conscientes. La segunda corresponde a las doctrinas que hacen del pensamiento una entidad cuya extratemporalidad e inespacialidad no son meras determinaciones ontológicas, sino formas de realidad metafísica, ya sea como paradigma de las cosas, ya como un Absoluto que se desenvuelve en un proceso dialéctico y que en él despliega toda su realidad.

Por otro lado, la realidad "pensamiento" puede concebirse, como lo ha hecho Ortega y Gasset, de un modo más amplio y a la vez más radical. Ortega concuerda con la depuración antipsicologista del pensamiento que ha tenido lugar en los últimos lustros, pero advierte que sin las funciones psicológicas la operación del pensamiento sería imposible. Ahora bien, el pensamiento es, como *hacer* del hombre, algo último; psicología y lógica son, por decirlo así, ocultaciones del pensamiento — la primera es un instrumento; la segunda, una forma del pensar que no logra ser coextensiva a la realidad total del pensamiento. A ellas se une, como la más equívoca ocultación, la frecuente identificación del pensamiento con el conocimiento. Esta identificación tiene su razón de ser en el hecho de que el conocimiento es pleno pensamiento, pero se trata de una razón de ser que encubre la raíz última del pensamiento. Pues mientras el conocimiento es un saber que puede ser o no ser necesario, que ha brotado de una situación histórica como respuesta a ella, el pensamiento es algo que el hombre hace para alcanzar la especie última de saber: el saber a qué atenerse. "Pensamiento es cuanto nacemos —*sea ello lo que sea*— para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto." Pero las figuras del pensamiento pueden ser muy distintas. No hay "una sola que el hombre posea de una vez para siempre, que le sea 'natural' y que, por lo tanto, con más o menos perfección haya de continuo ejercitado. Lo único que el hombre tiene siempre es la *necesidad* de pensar, porque más o menos está siempre en alguna duda" ("Apuntes sobre el Pensamiento", *Logos*, Buenos Aires, I, 1, pág. 24). El pensar procura, pues, alcanzar un saber, pero no un mero saber intelectual, sino un "saber a qué atenerse". El conocimiento es, según ello, una de las formas del pensamiento, un pensar que consiste en hacer funcionar las facultades mentales que la realidad humana encuentra formando parte de su circunstancia; no es una averiguación de si hay un ser, sino "una operación o hacer del hombre a que éste no *puede* dedicarse si antes no está en la firme y prerracional creencia de que hay un *ser" (op. cit.,* pág. 26).

James Hutchíson Stirling, *What is Thought?*, 1900. — J. Mark Baldwin, *Thought and Things or* Geneitc *Logic, 3* vols., 1906-1911 (I. *Functional Logic or Genetic Theory of Knowledge,* 1906; II. *Expérimental Logic or Genetic Theory of Thought,* 1908; III. *Interest and Art,* 1911). — A. Pastore, *Il pensiero puro,* 1913. — F. Masci, *Pensiero e conoscenza,* 1922. — Albert Spaier, *La Pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectual,* 1927. — Id. íd., *La Pensée et la Quantité. Essai sur la signification et la réalité des grandeurs,* 1927. — M. Blondel, *La pensée,* 2 vols., 1933-1934 (I. *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée;* II. *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*). — Joseph König, *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie,* 1937. — Brand Blanshard, *The Nature of Thought,* 2 vols., 1940. — Julien Benda, *Du style d'Idées. Réflexions sur la pensée. Sa nature, sa réalisation, sa valeur, sa morale,* 1948. — N. R. Wolfard, *Thinking about Thinking,* 1955. — P. Chauchard, *Le langage de la pensée,* 1956. Véase también la bibliografía del artículo PENSAR; para la relación entre pensar y pensamiento en el sentido indicado en el artículo Cfr. los manuales de lógica de A. Pfänder y Romero-Pucciarelli citados en la bibliografía del artículo LÓGICA.

PENSAR. En el artículo Pensamiento (VÉASE) hemos tratado del pensar en cuanto realidad objetivada, con excepción de la última parte del artículo (la que se refiere a la concepción de Ortega y Gasset), que hubiera podido desarrollarse asimismo en el artículo presente, pero que fue analizada en el anterior a causa de haber usado Ortega el vocablo 'pensamiento'. Discutiremos aquí, en cambio, el problema del pensar como actividad o proceso. Comenzaremos con una definición general, pasaremos al examen del pensar como cuestión propiamente psicológica, nos referiremos a los problemas que plantea una definición de 'pensar', señalaremos la concepción peculiar de Heidegger y concluiremos con una referencia al problema de las formas del pensar.

Una definición general del pensar es: el pensar es un acto psíquico que tiene lugar en el tiempo, que es for-

mulado por un sujeto (pensante) y que aprehende un pensamiento, el cual se refiere a su vez a una situación objetiva. En este sentido podemos decir, con Martin Honecker (*Das Denken*, 1925, pág. 5 (trad. esp.: *El pensar*, 1929]), que "el pensar es una actividad interna dirigida hacia los objetos y tendiente a su aprehensión".

Esta definición es muy general y necesita algunas precisiones. En primer lugar, y puesto que los objetos a los cuales se dirige el pensar son de varia índole, podemos hablar de diferentes formas del pensar de acuerdo con las varias clases de objetos descritas por la teoría de los objetos (V. OBJETO Y OBJETIVO). En segundo término, puesto que la definición en cuestión es puramente descriptiva, requiere ser completada por otras investigaciones. Éstas son de carácter psicológico. La psicología se ocupa en particular de dos problemas relativos al pensar. Primero, el de su origen; luego, el de su estructura.

El problema de los orígenes psicológicos del pensar está estrechamente relacionado con la cuestión de la relación o falta de relación del mismo con otras actividades psíquicas. Mencionaremos a este respecto dos opiniones. Según una, el pensar va siempre acompañado de otras representaciones psíquicas, en particular de imágenes. Es la opinión tradicional y la que siguen todavía muchas escuelas psicológicas. Según la otra, el pensar carece de contenido sensorial: es un "pensar sin imágenes", tal como el que ha sido propuesto y estudiado por la Escuela de Würzburgo (v.). Una opinión intermedia sostiene que el pensar va acompañado de representaciones concomitantes (fenómenos volitivos, emotivos, imágenes, etc.), pero que el pensar mismo no puede reducirse a ninguna de ellas. Puede decirse de un modo general que las distintas doctrinas sobre el pensar se han formado al hilo de las grandes escuelas psicológicas modernas. Al respecto mencionaremos cuatro teorías: la asociacionista; la behaviorista; la de la Escuela de Würzburgo, y la estructuralista. Cada una de ellas mantiene una idea sobre el pensar que a veces acentúa la cuestión de su génesis y a veces la de su estructura. Los asociacionistas mantienen la tesis de que el pensar consiste en la combinación de pensamientos (o de "cosas pensadas") de acuerdo con las leyes de la asociación (v.). Los behavioristas (V. BEHAVIORISMO) insisten en la reducción del pensar a las reacciones orgánico-psíquicas, especialmente por medio de los reflejos condicionados. Los miembros de la Escuela de Würzburgo entienden el pensar según la noción de los *Bewusstseinslage* a que nos hemos referido en el artículo sobre dicha escuela. Los estructuralistas o gestaltistas (V. ESTRUCTURA) sostienen que el pensar surge como un proceso perceptivo suscitado por un estímulo y que se relaciona, formando un conjunto, con procesos anteriores acarreados por la memoria. Todas estas escuelas han estudiado, además, la relación entre el pensar y lo pensado, y entre el pensar y la expresión del pensar mediante el lenguaje (v.). No podemos detenernos aquí en estos puntos; destacaremos sólo que el último es el que ha suscitado más enconadas controversias y mayor número de teorías, casi todas ellas relacionadas con la cuestión del llamado *lenguaje interno*.

En los últimos tiempos ha habido por parte de ciertos filósofos (especialmente por parte de G. Ryle y de los pensadores del llamado grupo de Oxford [v.]) una decidida tendencia a subrayar la imposibilidad de reducir el pensar a una definición precisa. El pensar, ha indicado G. Ryle (*The Concept of Mind*, 1949, págs. 143-4), es una actividad que se manifiesta de muchas formas; 'pensar' es un término que tiene muchos usos. Las formas del pensar son, pues, muy diversas, no solamente cuando son examinadas desde el punto de vista psicológico, sino también, y especialmente, cuando se someten a examen crítico los usos de 'pensar'. Por otro lado, se ha reconocido (por ejemplo, D. J. McCracken, en *Thinking and Valuing*, 1950) que el pensar no puede fácilmente aislarse de otras actividades psíquicas, en particular de la del valorar. Así, según dicho autor, el pensamiento no es casi nunca —al revés de lo que creen algunos— un proceso que tiene lugar *in vacuo:* la afirmación de la *Werfreiheit* del pensar representa una manifestación de una determinada valoración del pensar.

En un sentido muy particular ha tomado Heidegger el término 'pensar' (Cfr. "Was heisst Denken?", en *Vorträge und Aufsätze*, 1954 [trad. esp.: "¿Qué significa pensar?", en Sur Nos. 215-216, 1952] y, sobre todo, el libro titulado Was *heisst Denken?*, 1954 [trad. esp.: *¿Qué significa pensar?*, 1958]. Según dicho filósofo, no hemos todavía empezado a aprender a pensar, y nuestra tarea consiste justamente en situarnos —o volvernos a situar— en la atmósfera del pensamiento. Creemos otra cosa, porque nos imaginamos que pensamos cuando filosofamos, o cuando hacemos ciencia. Pero filosofar no es aún pensar, sino situarnos en la vía del pensamiento, y hacer ciencia no es pensar. Las ventajas de la ciencia, dice Heidegger, residen justamente en que es horra de pensamiento. Pero de la ciencia al pensamiento no hay un puente; hay un salto. Por eso el pensar no es susceptible de demostración y puede ser solamente mostrado o, mejor dicho, des-cubierto. Con ello Heidegger sigue la misma vía desbrozada en sus *Holzwege*; el pensar es un camino que nos conduce a lo pensable, es decir, al ser, en cuyo ámbito, y sólo en cuyo ámbito, hay pensamiento.

En cuanto al problema de las formas del pensar, nos limitaremos a destacar algunas de las más corrientemente mencionadas sin adscribirlas a ninguna escuela psicológica o filosófica determinada. Se habla de pensar estático y de pensar dinámico, de pensar reproductivo y de pensar creador, de pensar emotivo (o efectivo) y de pensar volitivo, de pensar analítico y de pensar sintético. Hay que advertir que en la mayor parte de los casos la clasificación adoptada depende de si se toma o no el pensar como un proceso concomitante con el de otras actividades psíquicas.

La expresión 'formas de pensar' puede entenderse también de otro modo, menos psicológico que epistemológico-descriptivo o, como preferimos decir, perifilosófico. Estudiamos este aspecto, con varios ejemplos, en el artículo PERIFILOSOFÍA (v.).

N. Ach, *Die Willenstätigkeit und das Denken*, 1905. — August Messer, "Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken", *Archiv für die gesamte Psychologie*, VIII (1906), 1-244; X (1907), 409-28. — K. Bühler, *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge*, 1907. — Benno Erdmann,

Umrisse zur Psychologie des Denkens, 1908. — Joseph Geyser, *Psychologie der Denkvorgänge,* 1909. — John Dewey, *How We Think,* 1910 (trad. esp.: *Cómo pensamos.* 1928). — W. Betz, *Psychologie des Denkens,* 1918. — R. Hönigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen,* 1921 (del mismo autor: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie,* 1913). — Henri Delacroix, *Le langage et la pensée,* 1924. — G. Störring, Das *urteilende und schliessende Denken in kausaler Behandlung,* 1926. — Georges Dwelshauvers, *L'étude de la pensée, méthodes et résultats,* 1934. — Max Wertheimer, *Productive Thinking,* 1946. — H. H. Price, *Thinking and Experience,* 1953. — J. S. Bruner, J. J. Goodnow y G. A. Austin, A *Study of Thinking. An Analysis in the Utilizing of Information for Thinking and Problem Solving,* 1956. — Paul Foulquié, S. J., *La pensée et l'action,* 1962. — De Heidegger, también: Aus *der Erfahrung des Denkens,* 1954. — Muchas de las obras citadas en la bibliografía del artículo PENSAMIENTO se refieren también, naturalmente, al problema del pensar como proceso psicológico; referencias al problema se encuentran también en casi todas las obras citadas en la bibliografía del artículo PSICOLOGÍA.

PER SE. Esta expresión latina traduce la expresión griega καθ'αὐτό; ambas pueden verterse al español mediante la expresión 'por sí' y también por sí mismo'. Aristóteles (*Met.*, Δ 18, 1022 a 24-35) indica que καθ'αὐτό [*per se*] puede entenderse de varios modos: como el *qué* de cada ser, su "quiddidad" (Calias entendido καθ' αὐτό es Calias y el *qué* de Calias); como lo que se halla en la esencia (Calias es animal καθ'αὐτό); como el modo de ser de un atributo recibido directamente por el sujeto o por una de sus partes (la superficie es blanca καθ'αὐτό ; el alma es un ser viviente καθ'αὐτό); como lo que no tiene otra causa que sí mismo (el hombre es hombre por sí, aun cuando tiene varias causas formales, como el ser animal y el ser bípedo); como todo atributo que pertenece a un solo sujeto en tanto que este solo sujeto (lo separado es, así, καθ'αὐτό).

El ser καθ'αὐτό, *per se,* se contrapone con frecuencia al ser κατὰ συμβεβηκός , *per accidens;* en efecto, mientras el accidente inhiere en un sujeto, que es substancia, la substancia no inhiere en ningún otro sujeto (a menos que se use, equivocadamente, 'inherir' en el sentido de 'depender de', en cuyo caso una substancia podría "inherir" en otra). Por eso la substancia (VÉASE) es considerada a veces como algo que es *per se.* Ahora bien, mientras en el pensamiento griego no parece haber dificultad en concebir el carácter *per se* —o *perseitas,* perseidad— de la substancia, en el pensamiento cristiano ello no parece ser posible. En principio, ninguna substancia creada puede ser *per se y* tampoco en rigor *a se* (VÉASE), ya que es característico de todo lo creado el tener un ser dependiente; por eso lo creado es básicamente *ab alio* ("procedente de otro" en un sentido radical de 'proceder de'). Sin embargo, como el ser *ab alio* (o *in alio)* podría entender solamente como un ser *per accidens,* y el hecho de ser creado no autoriza a identificarlo con el ser meramente accidental, es perfectamente posible usar *per se* para referirse a ciertos entes creados. Lo único que es menester, es precisar su significado o, mejor dicho, su modo de uso.

Advirtamos ante todo que *per se* no es lo mismo que *in se,* αὐτό . *In se* es "el ser mismo", como cuando se dice que la bondad es bondad *in se,* αὐτό bondad "en sí" o "en sí misma". *Per se* se dice (en el vocabulario escolástico) de lo que constituye (formalmente) una substancia; no es la causa de la substancia, sino su razón formal. En algún sentido la substancia es *per se,* tiene *perseitas,* porque tiene una capacidad para existir, lo que quiere decir que se funda en su propia capacidad para existir. Siempre que se admita que últimamente procede de su creador, la substancia, una vez dada, puede ser *per se.* En un sentido eminente, el ser *per se* compete solamente a Dios, el cual es *per se ipsum y per se subsistens.* Pero en otro sentido el ser *per se* puede competir a una substancia creada. Lo que no puede competir a tal substancia en ningún caso es el ser *a se,* o la *aseitas,* aseidad (véase A SE). En efecto, el ser *a se* es el que existe por sí mismo y, por así decirlo, "desde sí mismo": es la verdadera *causa sui* (VÉASE).

El modo como hemos entendido la aplicación de *per se* en el párrafo anterior no agota todos los usos de *per se.* Santo Tomás enumera cuatro usos (*l an.,* 10) y algunos de ellos tienen un alcance más estrecho que el mencionado; sin embargo, en todos los casos si algo es *per se* es *prius* a algo que es *per aliud.*

Varios autores modernos hablaron del *per se* de Dios, entendiendo el *per se* como un ser o un existir por sí mismo. Tal sucede con Descartes. En las "Primeras Objeciones" (a las *Meditaciones metafísicas*), Caterus indicaba que la expresión *per se (pour soi)* se toma en dos sentidos: una, positivamente, por sí mismo como por una causa; otra, negativamente, y es lo mismo que *a se (de soi-même)* y no *ad alio (par autrui).* Descartes contesta ("Primeras respuestas") que la significación negativa de *per se* solamente procede de la imperfección del espíritu humano y no tiene ningún fundamento en las cosas. Pero Dios es *per se,* dice Descartes, no sólo negativamente, sino, "por el contrario, muy positivamente". También Arnauld ("Cuartas Objeciones") se refiere a este punto, y considera la opinión de Descartes "un tanto osada": es contradictorio que algo sea por sí mismo positivamente (como yo soy por mí mismo) y "como por una causa". Es mejor, pues, negar que yo sea por mí mismo positivamente. A lo cual contesta Descartes ("Cuartas respuestas") que si se entiende *per se* sólo negativamente, refiriéndose a un ser que existe y del cual no se puede preguntar por qué existe, no tendríamos medio de demostrar la existencia de Dios por Sus efectos. Un uso de *per se* idéntico al de *a se se* encuentra en Spinoza por razón de su idea de la sola existencia de *la* Substancia; en efecto si no hay sino *Deus sive Natura,* será a la vez *per se y a se,* o si se quiere, su *per se* será lo mismo que su *a se.*

Advirtamos que la expresión hegeliana *für-sichsein* suele traducirse en español por "ser para sí" (o "ser para sí mismo"). Esta traducción tiene su justificación en que la expresión 'por sí' (o 'por sí mismo') podría en principio usarse para traducir la expresión hegeliana *an-sich-sein,* ya que, en el sistema de Hegel, el ser que es en sí es también "por sí" (cuando menos en uno de los sentidos tradicionales del *per se*). Además, en la locución 'para' se advierte mejor el carácter de "regreso hacia sí" que constituye el *für-sichsein,* especialmente en la forma completa y ya definitivamente cerrada del *an und für sich sein* j

— el "en y para sí mismo". Por razones análogas se traduce la expresión de Sartre *Pour-Soi* con la expresión 'Para-sí' y no 'Por sí', ya que también la locución 'para' indica mejor que por' el ser de la conciencia.

Para la expresión *Per se nota,* véase al artículo sobre esta expresión.

PER SE NOTA. En varios artículos (DIOS [III], ONTOLÓGICO [PRUEBA], QUOAD NOS) nos hemos referido a la expresión *per se nota,* usada por muchos escolásticos y también por algunos autores modernos. Resumiremos y precisaremos aquí los usos y significado de esta expresión.

Indiquemos, por lo pronto, que *notum (notus, nota, notum* = "conocido", "a", "sabido", "a") es usado en diversas expresiones, tales como: *notum in se* o *notum naturae* (conocido en sí mismo o en su propia naturaleza), *notum per accidens* (conocido por su accidente o accidentes), *notum per aliud* (conocido por otra cosa), *notum rationi* o *notum secundum rationem* (conocido por la razón o según la razón), *notum secundum sensum* (conocido por los sentidos o según los sentidos), etc. Entre tales expresiones nos interesan ahora las dos siguientes: *notum quoad se y notum quoad nos.* La primera significa "conocido en cuanto a sí mismo", es decir, "cognoscible en sí mismo" en cuanto que "evidente por sí mismo" y sin necesitar prueba. La segunda significa "conocido con respecto a nosotros", es decir, "conocido por un sujeto" en cuanto que "cognoscible por un sujeto" mediante prueba. La distinción en cuestión es paralela a la que se establece entre *propositio per se nota* (abreviado: *per se nota) y propositio quoad nos* (abreviado: *quoad nos*). La proposición *per se nota* (llamada también *propositio immediata*) es una proposición que no tiene ninguna otra anterior a ella. Podría en principio admitirse que tal proposición tiene la naturaleza de un postulado, pero ha sido más común afirmar que es una proposición evidente por sí misma. Esta evidencia puede ser puramente lógica. Tal ocurre cuando se dice que toda proposición en cuanto proposición es *per se nota,* ya que se incluye a sí misma, o cuando se predica lo mismo de lo mismo; en rigor, tales proposiciones no son sólo *notae per se,* sino, como decía Santo Tomás, *notissimae per se.* Pero puede tratarse de una proposición que funciona como un principio indemostrable y a la vez evidente por sí mismo, es decir, como un axioma. En este caso la proposición en cuestión es *per se nota in se o quantum in se.* A la vez, este último tipo de proposición puede ser de dos tipos: o una proposición analítica (véase ANALÍTICO γ SINTÉTICO), en la cual el predicado está incluido en el sujeto, o una proposición cuya verdad no puede negarse. La mayor parte de los problemas planteados con respecto a la índole de las proposiciones *per se notae se* refirieron a este último tipo de proposición, y especialmente al ejemplo "Dios existe". En efecto, para unos esta proposición es *per se nota* y hay que sentir a ella a causa de su plena evidencia. En tal caso la proposición en cuestión es *per se nota (quoad se nota) y* también *quoad nos.* Para otros, en cambio, la proposición referida es *per se nota* solamente *in se,* pero no lo es *quoad nos,* de modo que requiere demostración desde el punto de vista de un sujeto (finito).

PERCEPCIÓN. El término 'percepción' alude primariamente a una aprehensión, sea cual fuere la realidad aprehendida. Percibir es, en efecto, fundamentalmente "recoger". Cuando esta "recolección" afecta a realidades mentales se habla, como hacía Cicerón, de *perceptiones animi,* es decir, de la aprehensión de notas intelectuales, de *notiones.* El vocablo 'percepción' parece implicar, pues, desde el primer momento algo distinto de la sensación, pero también algo distinto de la intuición intelectual, como si estuviera situada en un medio equidistante de ambos actos. Por eso se ha llegado a definir la percepción en un sentido amplio como la "aprehensión directa de una situación objetiva", lo cual supone la supresión de actos intermediarios, pero también la presentación del complexo objetivo como algo por sí mismo estructurado. Locke llegaba ya a una definición parecida cuando señalaba que la percepción es un acto propio del entendimiento, de tal modo que la *perception y* la posesión de "ideas" *(having ideas)* es una y la misma cosa *(Essay,* II, I, § 9). Según el mismo filósofo hay tres clases de percepciones: "(1) La percepción de las ideas en nuestros espíritus. (2) La percepción de las significaciones de los signos. (3). La percepción del parentesco o aversión *(connection or repugnancy),* acuerdo o desacuerdo existente entre nuestras ideas" *(op. cit.,* II, xxi, § 5). El entendimiento (VÉASE) es definido entonces como el poder de percepción. Leibniz distingue entre percepción y apercepción o conciencia, y define la primera como "el estado pasajero que comprende y representa una multiplicidad en la unidad o en la substancia simple". Para Kant, la percepción es la conciencia empírica, es decir, "una conciencia acompañada de sensación". Las anticipaciones de la percepción son uno de los principios del entendimiento que se refieren al hecho de la posesión de una cantidad intensiva o un grado por la sensación y la realidad correspondiente de todos los fenómenos. Ahora bien, es característico de casi todas las doctrinas modernas y contemporáneas acerca de la percepción el hecho de situarla siempre en el mencionado territorio intermedio, entre el puro pensar y el puro sentir, así como entre el sujeto y el objeto. La diferencia establecida en este respecto entre el idealismo y el realismo parece concernir solamente a una mayor o menor aproximación a cada uno de estos términos. Por ejemplo, para Descartes y para Spinoza, la percepción es sobre todo un acto intelectual; esta concepción ha conducido muchas veces a una distinción rigurosa entre percepción y sensación, aun en el caso de que la primera fuera estimada como aprehensión de objetos sensibles. Esta distinción se ha conservado en la mayor parte de las tendencias de la psicología moderna, donde la percepción es una aprehensión de una situación objetiva basada en sensaciones y acompañada de representaciones y frecuentemente de juicios en un acto único que sólo por el análisis puede descomponerse. Pero la percepción es considerada entonces no ya exclusivamente como un acto de la inteligencia, sino como aprehensión psíquica total. Otra cuestión muy debatida acerca de la percepción ha sido su carácter mediato o inmediato: el realismo se ha inclinado por lo general a sostener la inmediatez; el idealismo, en cambio, parece tender a afirmar que hay algo mediato. Según R. G. Collingwood —que resume aquí la posición idealista sobre la naturaleza de la percep-

ción—, "la inmediatez de la percepción no excluye la mediación; no es abstracta inmediatez (sensación), sino que contiene implícitamente un elemento de mediación (pensamiento)" (*Spéculum mentís,* VI, 1).

Por razones que sería largo poner en claro hay una cierta afinidad entre las teorías idealistas y las teorías fenomenistas (o fenomenalistas) de la percepción. En efecto, ambas teorías están, según apuntamos, en favor de la idea de que la percepción no es algo inmediato, a diferencia de la insistencia en la inmediatez que caracteriza las teorías realistas. Así, por ejemplo, los fenomenistas sostienen que cuando alguien ve un objeto, ve la apariencia de un objeto —o, si se quiere, ve el objeto en cuanto apariencia—, pero no ve propiamente el objeto. En cambio, los realistas sostienen que cuando alguien ve un objeto, un objeto le aparece sin que haya, sin embargo, diferencia entre la apariencia y el objeto. Los fenomenistas difieren de los idealistas en que no aceptan, como los últimos, que la "mediación" entre el objeto y la apariencia consista en el "pensamiento", en la "reflexión", etc.

Un problema en el que se han manifestado asimismo divergencias entre varias posiciones filosóficas ha sido el de la llamada "interioridad" o "exterioridad" del acto de la percepción — si bien en algunos casos, como sucede, según veremos luego, en Bergson, la afirmación de la "exterioridad" sea únicamente un punto de partida destinado a colocar el citado problema más allá del realismo y del idealismo, a diferencia de las teorías neorealistas, a que también nos referiremos luego, que sostienen la posibilidad de considerar la percepción como el aspecto que ofrece un "acontecimiento" percibido a un "acontecimiento" llamado precisamente "percipiente". Las teorías "interioristas" de la percepción vinculan, por su lado, el acto de la percepción a la realidad de la "fuerza"; es lo que ocurre con Jules Lachelier al afirmar que "el movimiento desarrollado en la extensión no tiene conciencia de sí mismo, porque está, por así decirlo, todo entero fuera de sí mismo", pero que "el movimiento concentrado en la fuerza es precisamente la percepción, tal como la ha definido Leibniz, es decir, la expresión de la multiplicidad en la unidad" (*Du fondement de l'induction,* 1871, ed. 1924, pág. 94). Ello supone, según dicho autor, dos condiciones: (a) que, en vez de dispersarse en el tiempo y en el espacio, la fuerza y el movimiento se junten en un cierto número de sistemas; (b) que el detalle de esos sistemas se concentre aun más reflejándose en una pequeña cantidad de "focos" donde la conciencia se exalta por una especie de acumulación y de condensación. Por eso el alma es definida aquí como la "unidad dinámica del aparato perceptivo" por la misma razón por la cual la vida es definida como la "unidad dinámica del organismo".

En su análisis de la materia y de la memoria, Bergson no entiende simplemente la percepción como la aprehensión de una realidad por un sujeto psíquico. La noción de percepción puede dar origen a dos diversas concepciones. Mientras para la ciencia, donde hay un sistema de imágenes sin centro, la percepción sólo puede ser explicada mediante el supuesto de una conciencia concebida como epifenómeno o fosforescencia de la materia, para la conciencia la percepción representa una armonía entre la realidad y el espíritu. De ahí las opuestas doctrinas gnoseológicas del realismo y del idealismo, doctrinas que tienen como común fundamento el gratuito supuesto de que la percepción es sólo un conocimiento. Para Bergson, en cambio, la percepción es primariamente acción, pues si bien existe una diferencia entre el cerebro y la medula, tal diferencia es únicamente de grado y nunca de esencia. Ahora bien, la percepción debe producirse en los llamados "centros de acción" de la materia viva; cuanta mayor posibilidad hay de "tener" la reacción inmediata y mayor es la distancia entre la actividad y la pasividad de la sensación, la percepción surge tanto más fácilmente. Pero la percepción no es, según Bergson, mera aprehensión psíquica con vistas a un conocimiento. Hay una "percepción pura" (sin memoria) absolutamente encerrada en un presente, una "percepción impersonal" sobre la cual se acumula la individualidad de la memoria. La representación de una imagen no es concebida entonces como el hecho de destacarse o potenciarse su presencia, sino, a la inversa, como una disminución de ella. La percepción percibe de la "presencia integral" de la cosa lo que le interesa. En la percepción, el ser se hace opaco a las cosas, las refleja como un objeto en parte impenetrable. De ahí que las cosas inanimadas "se perciban" enteramente, porque, por así decirlo, son "transparentes" unas a las otras. Por eso la representación consciente de las cosas se ha hecho posible gracias a que se reflejan contra los centros de acción espontáneos. En otros términos, mientras la conciencia elimina, la percepción lo absorbe todo, pero no conoce. La percepción no es, pues, una "fotografía" de las cosas, pues éstas se hallan ya previamente "fotografiadas". Sólo la memoria introduce en la percepción una subjetividad, la cual es necesaria para que haya conciencia y no sólo percepción pura. Pero la percepción no sólo se distingue de la conciencia por las notas antedichas; se distingue también de la afección, la cual surge en virtud de un esfuerzo por rechazar la excitación. Mientras la percepción mide el poder reflector, la afección mide el poder absorbente. La percepción está fuera del cuerpo; la afección, dentro de él. Por eso los objetos se perciben en sí mismos y no en un sujeto psíquico.

El problema de la percepción ha sido examinado con gran detalle por muchos de los llamados "neo-realistas" ingleses (véase NEO-REALISMO). Estos filósofos no son propiamente realistas, por cuanto no admiten la tesis antes reseñada de la inmediatez en la percepción, pero no son tampoco idealistas por cuanto no hacen intervenir, como término mediato, ni el pensamiento ni la reflexión. Su neorealismo en este respecto se parece en muchos casos a un fenomenismo, por lo menos en la medida en que dan considerable importancia a los llamados *sensa* como elementos entre el objeto y el acto de percepción del objeto. Se han comparado estos *sensa* a las *species,* y en particular a las *species sensibiles,* escolásticas, pero no hay que extremar demasiado la comparación. Característico de los neorealistas ingleses es el tender a considerar los actos de percepción y las percepciones como "acontecimientos" (*events*), de tal suerte que, según antes apuntamos, puede inclusive hablarse de un *percipient event* o "acon-

tecimiento percipiente" en el caso del acto de la percepción. Sin embargo, dentro de una tendencia común hay diferencias en los modos como los neo-realistas ingleses (filósofos como C. D. Broad, T. Percy Nunn, H. A. Prichard, Norman Kemp Smith, John Laird, H. H. Price) explican la percepción. Unos, como T. Percy Nun, se inclinan hacia lo que podríamos llamar "objetivismo realista" en la medida en que atribuyen los citados *sensa* a los objetos mismos. Otros, como H. H. Price (VÉASE), suponen que los *sensa* o, mejor, los *sense-data*, pertenecen al objeto, constituyendo "familias" de *sensé data.* Pero señalan a la vez que no puede decirse gran cosa del "objeto mismo" y que sólo por las dificultades que plantea una teoría "representacionista" de la percepción, es mejor atenerse a un cierto fenomenismo.

Algunos filósofos, como J. E. Turner (nac. 1875: *A Theory of Direct Realism, and the Relation of Realism to Idealism*, 1925), llegan a subrayar lo que puede llamarse "elementos realistas" en la percepción, que desembocan en un claro representacionismo. Reaccionando contra esta tendencia ciertos autores, como A. C. Ewing (nac. 1900: *Idealism,* A *Critical Survey,* 1934), destacan la imposibilidad de percibir sin de algún modo categorizar lo percibido.

Los "neo-realistas" ingleses, especialmente autores como H. H. Price, han considerado sus teorías de la percepción como una "fenomenología de la percepción", distinta tanto de un simple examen de los datos psicológicos y neurofisiológicos de la percepción como de una metafísica de la percepción. Desde muy distintos supuestos la fenomenología (VÉASE) en sentido estricto se ha ocupado asimismo de las cuestiones de la percepción tratando de describir en qué consisten los actos perceptivos. Husserl ha hablado de percepción interna como una "percepción inmanente" y de la percepción externa como una "percepción trascendente". Por la primera se entienden las vivencias intencionales cuya esencia consiste en que sus objetos intencionales pertenecen al mismo flujo vivencial. Por la segunda se entienden las vivencias intencionales en que no tiene lugar esta referencia inmediata. La percepción es sensible cuando aprehende un objeto real, y categorial cuando aprehende un objeto ideal. En la percepción sensible "es aprehendido directamente o está presente *in persona* un objeto que se constituye de modo simple en el acto de la percepción". En la categorial, en cambio, se constituyen nuevas objetividades, que se fundan en las anteriores y se refieren a ellas. Es fácil ver con ello que la fenomenología de la percepción tiene una base psicológica, pero un propósito ontológico. Ahora bien, más que con Husserl sucede esto con Merleau-Ponty. Hemos hecho referencia a su teoría de la percepción en el artículo a él dedicado. Agreguemos aquí el resumen que el propio filósofo dio de su doctrina *(Bulletin de la Société française de philosophie,* Año 1947), por incluir las bases ontológicas de ella. Puede reducirse a tres puntos: (1) La percepción es una modalidad original de la conciencia. El mundo percibido no es un mundo de objetos como el que concibe la ciencia; en lo percibido hay no sólo una materia, sino también una forma. El sujeto percipiente no es un "interpretador" o "descifrador" de un mundo supuestamente "caótico" o "desordenado". Toda percepción se presenta dentro de un cierto horizonte y en el mundo. (2) Tal concepción de la percepción no es sólo psicológica. No puede superponerse al mundo percibido un mundo de ideas. La certidumbre de la idea no se funda en la de la percepción, sino que descansa sobre ella. (3) El mundo percibido es el fondo siempre presupuesto por toda racionalidad, todo valor y toda existencia.

Algunas de las doctrinas de la percepción antes mencionadas usan datos psicológicos; tal ocurre sobre todo con la doctrina de Merleau-Ponty. En la mayor parte de los casos, sin embargo, se trata de doctrinas y análisis filosóficos que pueden o no utilizar datos psicológicos, tratar o no de fundamentar las investigaciones psicológicas sobre la percepción, etc. En general, ninguna de las doctrinas reseñadas excluye como poco iluminativos los datos sobre la percepción que puedan proceder de investigaciones psicológicas. Una exclusión decidida de tales datos se hallan únicamente en autores para quienes el problema de la percepción es, filosóficamente hablando, el problema de cómo se usan y en qué sentido propio se usan expresiones en las que se hallan envueltos términos relativos a percepciones. Tal sucede, por ejemplo, con Gilbert Ryle, el cual manifiesta que es erróneo examinar la percepción filosóficamente suponiendo que percibir es un proceso o estado corporal, o que es un proceso o estado psicológico, o algo a la vez corporal y no corporal. La óptica, la acústica, la neurofisiología, etc. revelan, indica Ryle, importantes conexiones acerca del ver, oír y las cosas de que hablan tales ciencias, pero no es legítimo fundarse en lo que dicen tales ciencias para resolver el dilema —o los dilemas— de la percepción. En completa oposición a estas opiniones de Ryle se hallan las de quienes han examinado las cuestiones relativas a la percepción desde el punto de vista psicológico y neurofisiológico —como ha ocurrido, por ejemplo, en las investigaciones fundadas en el behaviorismo o en el "gestaltismo" (véase ESTRUCTURA). En los últimos lustros, además, se ha trabajado mucho en el problema de las llamadas "bases físicas" —neurofisiológicas— de la percepción (W. Grey Walter, W. Pitts, E. D. Adrian, W. Köhler y otros). Auxiliados por las técnicas electroencefalográficas, los neurofisiólogos han alcanzado resultados ya muy satisfactorios. Importante en particular ha sido el descubrimiento del llamado "ritmo alfa" emitido por la corteza cerebral. Este ritmo se registra cuando un sujeto se halla en estado de reposo, y resulta "perturbado" cuando tienen lugar percepciones (especialmente visuales). El ritmo alfa opera al modo de una emisión continua de ondas sobre la cual se "modulan" otras emisiones. Ha sido comparado por ello con el tono muscular permanente sobre el cual se modulan los diversos movimientos musculares; y hasta se ha hablado de un "tono cortical". Como la emisión continua cortical ofrece analogías con las emisiones continuas de los aparatos emisores de radar y televisión, se piensa que sin necesidad de llegar a "reduccionismos" precipitados entre los dos fenómenos, el estudio de las segundas puede arrojar considerable luz sobre la comprensión de la primera.

Relacionadas en parte con los trabajos anteriores se hallan las investigaciones de la percepción que han hecho uso de los procesos perceptivos

o supuestamente perceptivos que tienen lugar en ciertas máquinas construidas al efecto. La más conocida de estas máquinas es el llamado "Perceptron", el cual consiste en un dispositivo que permite efectuar selecciones de estímulos (por ejemplo, colores), a base de "percepciones" anteriores registradas y almacenadas por la máquina. Las analogías entre las percepciones humanas y las "percepciones" de la máquina han sido reforzadas por medio de conexiones relativamente "arbitrarias", similares a las conexiones que existen en el sistema nervioso, y sobre todo, por medio de conexiones en las cuales se dan "repeticiones" y "redundancias". Es todavía asunto debatido si en este caso nos las habemos con auténticas "percepciones" o si se trata únicamente de una analogía entre dos sistemas, pero no una igualdad de naturaleza entre ellos. Una teoría completamente "fisicalista" de la percepción en el sentido apuntado, es decir, fundada en la idea de que cualesquiera percepciones sensibles —y todas las formas de la llamada "conciencia"— que se hallan en el hombre pueden ser producidas en principio en máquinas o robots, han sido propuestas por James T. Culbertson *(op. cit.* bibliografía).

Se habla a veces también de "percepción extra-sensible" para designar las percepciones o supuestas percepciones que tienen lugar independientemente de los marcos normales psicológicos y neurofisiológicos. A los problemas planteados por tal tipo de percepción nos hemos referido en METAPSÍQUICA. Observemos que a veces se han incluido entre las llamadas "percepciones extra-sensibles" ciertos tipos de percepción especialmente aguda, inducida generalmente por drogas.

Naturaleza, análisis y fenomenología de la percepción: W. Enoch, *Der Begriff der Wahrnehmung*, 1890. — H. Schwarz, Das *Wahrnehmungsproblem vom Standpunkt des Physikers, des Physiologen und des Philosophen. Beitrag zur Erkenntnistheorie und empiristischen Psychologie*, 1892. — H. Bergson, *Matière et Mémoire*, 1896. — W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie des Wahrnehmens*, 1910. — C. D. Broad, *Perception, Physics and Reality*, 1913. — P. F. Linke, *Grundfragen der Wahrnehmungslehre. Untersuchungen über die Bedeutung der Gegenstandstheorie und Phänomenologie für die experimentelle Psychologie*, 1918, 2ª edición, 1929. — Melchior Palágyi, *Wahrnehmungslehre*, 1925. — Erich Jaensch, *Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis*, 2 vols., 1927-1931. — H. H. Price, *Perception*, 1932. — Cornelio Fabro, *La fenomelogia della percezione*, 1941. — Id., íd., *Percezione e pensiero*, 1941. — M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945 (trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, 1957). — H. A. Prichard, *Knowledge and Perception. Essays and Lectures*, 1950. — Yrjoo Reenpää, *Ueber Wahrnehmen, Denken und messendes Versuchen*, 1947. — J. Paliard, *La pensée et la vie; recherche sur la logique de la perception*, 1951. — J. Buchler, *Totvard a General Theory of Judgment*, 1951 (Cap. I). — A. A. Luce, *Sense Without Matter*, 1954. — Gilbert Ryle, *Dilemmas*, 1954, págs. 93-110 (Capítulo VII: "Perception"). — F, H. Allport, *Theories of Perception and the Concept of Structure*, 1955. — A. Michotte, J. Piaget, H. Piéron *et al.*, *La perception*, 1955. — R. M. Chisholm, *Perceiving; a Philosophical Study*, 1957. — D. W. Hamlyn, *The Psychology of Perception. A Philosophical Examination of Gestalt Theory and Derivative Theories of Perception*, 1957. — R. J. Hirst, *The Problems of Perception*, 1959. — Peter Krausser, *Untersuchungen über den grundsätzlichen Anspruch der Wahrnehmung zu sein*, 1960. — Joseph Moreau, *L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception*, 1960. — Leslie Paul, *Persons and Perception*, 1961. — Jean Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, 1961. — G. Mony, *La perception comme mode de réaction et instrument de progrès*, 1961. — R. Francés, *Le développement perceptif*, 1962. — J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, 1962 [reconstrucción por G. J. Warnock a base de notas manuscritas]. — Ernesto Maggioni, *Semántica della percezione*, 1962. — Wilfrid Sellars, *Science, Perception, and Reality*, 1963.

Bases físicas de la percepción: E. D. Adrian, *The Physical Background of perception*, 1947 [The Waynflete Lectures 1946]. — W. S. McCulloch y W. Pitts, "A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervious Activity", *Bulletin of Mathematical Biophysics*, V (1953). — W. Grey Walter, "Features of Electro-Physiology of Mental Mechanisms", *Perspectives in Neuro-Psychiatry*, ed. D. Richter, 1953. — J. C. Eccles, *The Neurophisiological Basis of Mind*, 1953 [Waynflete Lectures, 1952]. — J. R. Smythies, *Analysis of Percepción*, 1956. — Russell Brain, *The Nature of Expérience*, 1959. — D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World*, 1961. — James T. Culbertson, *The Minds of Robots: Sense Data, Memory, Images, and Behavior in Conscious Automata*, 1963. — Idea y percepción: Kazimierz Twardowski, *Idee und Perzeption*, 1892. — Percepción extrasensible: H. Bender, *Psychische Automatismen. Zur Experimentalphychologie des Unbewussten und der aussersinnlichen Wahrnehmung*, 1936. — J. B. Rhine, *Extrasensory Perception*, 1940 (véase también la bibliografía del artículo METAPSÍQUICA). — A. Huxley, *The Doors of Perception*, 1954 (trad. esp.: Las *puertas de la percepción*, 1957). — Percepción en Leibniz y en Kant: A. Sicker, *Die leibnizsche Begriffe der Perzeption und Apperzeption*, 1900. — L. Salomón, *Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption von Leibnitz bis Kant*, 1902. — Para la historia de la idea de percepción: D. W. Hamlyn, Sensation *and Perception; a History of the Philosophy of Perception*, 1961. — Para diversas teorías contemporáneas sobre la percepción: Justus Hartnack, *Analysis of the Problem of Perception in British Empiricism*, 1950 [Locke, Berkeley, Hume, y, sobre todo, More, Russell, Broad, Price]. — John W. Yolton, *Thinking and Perceiving*, 1962 [Piaget, Merleau-Ponty, Piéron, Ryle, H. H. Price, psicólogos de Würzburg, etc.].

PEREGRINO PROTEO (siglo II) es considerado como un filósofo de la escuela cínica, pero su simpatía por las corrientes místicas, su favorable inclinación al cristianismo, su entusiasmo por la sabiduría oriental, y en particular por la de los brahmanes, hacen de él, por un lado, un ecléctico, y por el otro una figura curiosa y hasta cierto punto novelesca (sobre la cual Wieland escribió en 1791 una novela). La muerte de nuestro filósofo fue apoteósica: se arrojó a las llamas durante las fiestas olímpicas del año 165. Correspondiendo a este temperamento hubo en Peregrino Proteo una acentuación de los rasgos extremistas del cinismo: desprecio de las normas y convenciones sociales, hasta límites increíbles (por lo menos según las descripciones de Luciano de Samosata). En este sentido Peregrino representó una reacción contra la tendencia al cinismo moderado de Demonax de Chipre.

E. Zeller, "Alexander (de Abonuteico) und Peregrinos, ein Betrüger und ein Schwärmer", *Deutsches Rundschau,* 1877, reimp. en *Vorträge und Abhandlungen,* II, 1877, págs. 154-88).—J. Bernays, *Lucian und die Kyniker,* 1879. — J. Vahlen, *Luciani de Cynicis iudicium. Lucianus de Peregrinis morte,* 1882. — M. Croiset, "Un ascète païen au siècle des Antonins. P. Protée", *Ac. des sciences et lettres de Montpellier,* sec. lettres, 6 (1880), 455-91. — Francisco Romero, "El enigma de Peregrino Proteo" (1955), en el volumen de F. R. titulado *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos,* 1960, págs. 43-56.

PEREIRA (BENITO), Benito Pereyra, Perera o Pererio (Pererius) (1535-1610), nac. en Ruzafa (Valencia), ingresó en la Compañía de Jesús en 1552 y vivió gran parte de su vida en Roma, en cuyo Colegio Romano fue profesor de Sagrada Escritura. Muy importante parte de la obra de Pereira es de carácter exegético; se destacan sus comentarios al *Génesis* y al libro de Daniel. En filosofía Pereira se distinguió por sus comentarios al Estagirita. Al hilo de los mismos analizó a fondo varios problemas metafísicos, entre ellos el del principio de individuación, que basó en la materia y en la forma al referirse a la unidad *individual* y distinción entre sí de los seres, y principalmente en la forma al referirse a la unidad y distinción de los seres entre sí.

Obras: *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim,* 1562. — *Commentatorium in Danielem prophetam libri sexdecim,* 1587. — *Commentatorium et disputationum in Genesim,* 4 *vols. (I,* 1589; II, 1592; III, 1595; IV, 1598). — *Selectarum disputationum in Sacram Scripturam,* 5 vols. (I, 1601; II, 1603; III, 1606; IV, 1608; V. 1610). — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* t. III, 1951, págs. 373-400.

PERELMAN (CHAÏM) nac. (1912) en Varsovia y se trasladó, muy joven aún, a Bélgica, estudiando en la Universidad de Bruselas y siendo nombrado luego profesor en la misma Universidad. Perelman ha trabajado en el campo de la lógica, especialmente en los problemas suscitados por las paradojas lógicas; en el análisis de conceptos fundamentales morales y políticos, sobre todo en el concepto de justicia, y en la cuestión de la naturaleza de los supuestos del pensamiento filosófico. Nos hemos referido brevemente a algunos de estos puntos en los artículos JUSTICIA y PROTOFILOSOFÍA. Pero la contribución más fundamental e influyente de Perelman ha sido el estudio de la argumentación filosófica y la revalorización de la retórica como "teoría de la argumentación". Hemos tocado este punto en el artículo RETÓRICA, donde hemos expuesto las principales intenciones de Perelman al respecto. Indiquemos aquí sólo, como información complementaria, que con sus estudios sobre la argumentación filosófica Perelman se propone "romper con una concepción de la razón y del razonamiento procedente de Descartes" para poner de relieve el amplio cuadro dentro del cual se insertan los múltiples y variados "medios discursivos". Perelman no rechaza el que ha sido llamado "razonamiento *more geométrico*"; indica solamente que este razonamiento es uno entre otros posibles modelos de argumentación. Los estudios de Perelman sobre la argumentación filosófica están fundados, por lo demás, en una idea "antiabsolutista" de la filosofía. Perelman ha manifestado que se opone a "los absolutismos de toda clase" y que no cree en "revelaciones definitivas e inmutables". En otros términos, se trata aquí también de propugnar una "filosofía abierta" o una "filosofía regresiva" contra toda "filosofía primera" pretendidamente absoluta.

Obras principales: *De l'arbitraire dans la connaissance,* 1933. — *De la justice,* 1945 (en trad. inglesa, con muchos agregados y modificaciones: *The Idea of Justice and the Problem of Argument,* 1963). — *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie,* 1952 [en colaboración con L. Olbrechts-Tyteca]. — *Cours de logique,* 3 fascículos, 2ª ed., 1956. — *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique,* 2 vols., 1958 [en colaboración con L. Olbrechts-Tyteca] (trad. esp. de la "Introducción" en *Retórica y lógica,* 1959 [Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Universidad Nacional de México. Nº 20, Segunda Serie]. — Además, numerosas colaboraciones en revistas (*Mind, Revue Internationale de Philosophie)* y *Actas* de Congresos (Congresos Internacionales de Filosofía, IX, X, XIII; Congreso de Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa, VI, etc.). — Véase N. Bosco, *P. e un rinnovamento della retorica,* 1955.

PERFECCIÓN, PERFECTO. Se dice de algo que es perfecto cuando está "acabado" y "completado", de tal suerte que no le falta nada, pero tampoco le sobra nada para ser lo que es. En este sentido se dice de algo que es perfecto cuando es justa y exactamente lo que es. Esta idea de perfección incluye la idea de "limitación", "acabamiento" y "finalidad propia" y es una de las ideas que resurgen constantemente en el pensamiento griego. Se ha dicho inclusive que "perfecto", "terminado", "clásico" y "helénico" son aspectos diversos de un mismo y único modo de ser según el cual todo lo que no es limitado y, por así decirlo, "cerrado en sí mismo" es imperfecto.

Si lo perfecto es lo que acabamos de decir de él, será también lo mejor en su género, pues no habrá nada que pueda superarlo; todo cambio en lo perfecto introducirá en él alguna imperfección.

Estas dos significaciones de 'perfecto' fueron puestas de relieve por Aristóteles en su análisis de los sentidos de τέλειον (*Met.,* Δ 16, 1021 b 12 - 1022 a 2). A estos dos sentidos Aristóteles agregó otro: el que tiene 'perfecto' cuando se refiere a algo que ha alcanzado su fin, en cuanto fin loable. Aristóteles pone asimismo de relieve que 'perfecto' se usa a veces *metafóricamente* para referirse a algo que es malo, como cuando se dice "un perfecto ladrón". El que Aristóteles considere este último uso como simplemente metafórico indica ya que en su idea de perfección, y en todas las significaciones de la misma, late la noción de algo que es por sí bueno. En efecto, en principio no debería haber inconveniente en admitir que algo malo, o supuestamente malo, es perfecto aunque sea "malo", pues aun en este caso es perfecto en su género, el cual es un género de la "maldad". Pero el excluir lo malo de lo perfecto tiene en Aristóteles, y en el pensamiento griego en general, una razón de ser, y es que se estima que lo "malo" es de algún modo algo defectuoso, y, por tanto, no puede ser perfecto, como no lo es nada que posea algún defecto, o que le falte algo.

Si lo perfecto es algo "limitado", entonces todo lo que sea ilimitado será imperfecto. En virtud de ello se ha

dicho que los griegos consideraban como imperfecto lo infinito, ya que sólo lo que es "finito" puede estar "acabado". Nos hemos referido en parte a este punto en el artículo INFINITO; indiquemos aquí solamente que en la medida en que lo infinito se conciba como "lo inabarcable" parece que habrá que identificar lo infinito con lo imperfecto. Pero lo infinito puede concebirse de otros modos, y en uno de ellos por lo menos puede manifestarse la idea de perfección: es cuando lo infinito es algo absoluto. De todos modos, es cierto que ha habido entre los griegos cierta tendencia a excluir de la perfección la idea de infinitud, excepto cuando se ha comenzado a subrayar que lo infinito no es negativo, sino más bien positivo, esto es, que lo infinito no es negación (de límites), sino afirmación (de ser).

La idea de perfección ha tenido una importancia considerable en toda la historia del pensamiento occidental, especialmente desde el cristianismo, es decir, cuando Dios ha sido concebido como el modelo de la perfección, sino la perfección misma. Un ejemplo de ello lo tenemos en una de las formas de la prueba ontológica (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]) donde ser (o existencia) y perfección son equiparados. La idea de perfección ha sido, además, estrechamente relacionada con los que han sido llamados "principio de orden" (véase ORDEN) y "principio de plenitud". Todo ello no quiere decir que los términos 'perfección' y 'perfecto' hayan sido siempre entendidos del mismo modo. Los escolásticos, por ejemplo, tuvieron buen cuidado en distinguir entre varias formas de perfección. En principio, la perfección es equiparada a la bondad *(bonitas),* en cuanto que se llama "perfección" cualquier bien poseído por algo. Puesto que se trata de un bien, se trata también de una realidad o actualidad, de suerte que lo contrario de *perfectus* es *defectus*; la *imperfectio* es, en suma, una *privatio.* Lo *perfectus* es concebido también como *completus.* Pero no toda *perfectio* es la misma. Dos tipos de perfección son claramente distintos entre sí: la perfección absoluta, según la cual lo que es declarado perfecto lo es de un modo completo, y la perfección relativa, que es perfección sólo con respecto a algo que es absolutamente perfecto o perfecto en sí. Sólo Dios puede ser considerado como perfección absoluta; todo lo demás tiene (si la tiene) una perfección relativa. Además de ello, se distinguió entre diversas formas de perfección de acuerdo con aquello con respecto a lo cual algo se dice que es perfecto. La idea de perfección fue equiparada con la idea de acto, de modo que la perfección absoluta o perfección absolutamente pura es aquella que excluye cualquier potencia, esto es, cualquier imperfección. En todo caso, el orden del universo fue considerado a menudo como un "orden de la perfección", desde la perfección absoluta y completa, que es la de Dios, hasta la Tierra, que ocupa el lugar inferior en el citado orden.

Según lo anterior parece que la idea de perfección ha estado siempre ligada a la idea de ser (y de existencia). Ello es cierto en cuanto que en la mayor parte de los casos la idea de ser se ha unido a la de valor. Podemos, sin embargo, introducir la distinción entre el ser y el valor que ha sido más común en la época moderna, o parte de ella, y clasificar del modo siguiente los significados de perfección.

Por un lado, algo puede ser perfecto en lo que es. Por otro lado, algo puede ser perfecto en lo que vale. Finalmente, algo puede ser perfecto a la vez en lo que es y en lo que vale.

Cada uno de los tres anteriores significados se puede dar en cada uno de los siguientes tipos de perfección: La perfección absoluta *(absolute, per se)* y la perfección relativa (*secundum quid*). Según ello habrá: 1. Lo perfecto absolutamente en lo que es. 2. Lo perfecto absolutamente en lo que vale. 3. Lo perfecto absolutamente en lo que es y en lo que vale. 4. Lo perfecto relativamente en lo que es. 5. Lo perfecto relativamente en lo que vale. 6. Lo perfecto relativamente en lo que es y en lo que vale.

Debe observarse que lo perfecto relativamente en cualquiera de los tres significados indicados (4, 5 y 6) puede a su vez entenderse de dos modos: como lo perfecto en principio o *simpliciter,* y como lo perfecto de lo que hay (o lo mejor de lo que hay), que puede llamarse lo perfecto "sencillamente". Esta distinción nos parece importante con el fin de hacer posible entender la perfección en relación con las posibilidades existentes para realizarla. Como ejemplo, puede valer el siguiente. Aristóteles consideró que la mejor y más alta actividad humana es la contemplación. La contemplación es, pues, algo perfecto, siendo un bien para todos los hombres, independientemente de las circunstancias concretas sociales, históricas, etc. Ahora bien, esta perfección lo es, según hemos indicado, "sencillamente", es decir, dentro del marco del Estado-ciudad tal como lo concebía Aristóteles. "Entre lo que entonces había", la contemplación es lo perfecto. Pero si "hay otras cosas", la perfección puede ser otra entre ellas. Así, es posible que dentro del marco del Estado moderno haya otra posible idea de lo que es mejor, o más perfecto, para los hombres; esta perfección sería a la vez relativa y "sencilla", pero no dejaría de ser perfección.

Muchas obras de historia de la filosofía, especialmente de historia de la filosofía antigua y cristiana, tratan de la idea de perfección. Nos limitaremos aquí a mencionar algunos títulos particularmente interesantes al respecto: Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea,* 1936. — Martin Foss. *The Idea of Perfection in the Western World,* 1946. — Frederick Sontag, *Divine Perfection: Possible Ideas of God,* 1962, especialmente Parte I. — Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection, and Other Essays in Neoclassical Metaphysics,* 1962 [para la idea de perfección según Hartshorne, véase ONTOLÓGICA (PRUEBA)].

PERFECTIHABIA. En la *Monadología* Leibniz dice que se podría dar a todas las substancias simples o mónadas creadas (véase MÓNADA y MONADOLOGÍA) el nombre de "entelequias" (véase ENTELEQUIA). La razón de ello es que poseen una cierta perfección, εχουσι τὸ ἐντελές , o una cierta suficiencia, αὐτάρκεια "que hace de ellas fuentes de sus actividades internas y, por así decirlo, autómatas incorpóreos" (§ 18). La expresión 'una cierta perfección' se entiende a la luz de lo que el autor dice en otro párrafo de la misma obra. Leibniz se refiere a los atributos de Dios —la potencia (o el poder), el conocimiento y la voluntad— y a los de las mónadas creadas —el ser sujeto, la facultad perceptiva y la facultad apetitiva— e indica que hay una correspondencia entre las dos series de atributos. Sin embargo, mientras en Dios los atributos en cuestión son infinitos o perfectos, en las mónadas creadas

son "sólo imitaciones proporcionales a la perfección de las mónadas" (§ 48). Por este motivo las mónadas creadas o entelequias pueden ser llamadas con el nombre que usó Hermolao Bárbaro para traducir el griego ἐντελέχεια, es decir, *perfectihabia*. En efecto, en las entelequias hay algo perfecto (*perfectumhabere*), pero no es una perfección absoluta —es decir, infinita—, sino solamente relativa y ordenada siempre a la perfección "primera". *In perfectihabiis*, en suma, la perfección es un "tener", no un "ser" perfección.

"PERFORMATIVE". Véase AUSTIN (J[OHN] L[ANGSHAW]), EJECUTIVO.

PÉRGAMO (ESCUELA DE). Dentro del Neoplatonismo (VÉASE) recibe el nombre de Escuela de Pérgamo la formada por Edesio de Capadocia, Crisantio, Eunapio de Sardes, Máximo, Juliano el Apóstata y Salustio (llamado Salustio el neoplatónico, a diferencia de Salustio el cínico y, desde luego, de Salustio el historiador). La escuela de Pérgamo se considera como la dirección más teúrgica (véase TEUHGIA) dentro del neoplatonismo y como la que más acentuó los aspectos práctico-religiosos. El iniciador de tal dirección, Edesio de Capadocia (*ca.* t 355), fue discípulo de Jámblico y tras un tiempo de retiro se trasladó a Pérgamo, donde tuvo varios discípulos, entre ellos Eusebio, Crisantio, y Máximo (llamado Máximo el neoplatónico para distinguirlo de Máximo de Tiro, de Máximo el cínico, y de Máximo el Confesor), a quien se debe un comentario a las *Categorías* aristotélicas en el espíritu de Alejandro de Afrodisia. Eusebio y Crisantio impartieron enseñanzas neoplatónicas al emperador Juliano el Apóstata (332-363), que después de haber sido educado en el cristianismo se convirtió al paganismo, justamente bajo la influencia del neoplatonismo de la escuela de Pérgamo, y utilizó abundantemente los argumentos de Jámblico, así como las doctrinas (y la forma literaria de la diatriba) del antiguo cinismo contra el cinismo nuevo. Las doctrinas de Juliano se hallan expuestas en sus discursos y cartas, así como en sus tres libros *Contra los cristianos*, de los cuales quedan algunos fragmentos conservados en la obra polémica del Obispo Cirilo. Salustiano, amigo de Juliano, escribió un tratado *Sobre los dioses y el mundo*, que es una especie de compendio neoplatónico. En cuanto a Eunapio de Sardes (*fl.* 360), autor de biografías de filósofos y de una obra histórica, siguió fielmente el ejemplo de Juliano.

Véase la bibliografía de NEOPLATONISMO. De las obras conservadas de Juliano hay numerosas ediciones (F. K. Hertlein, 1875 y sigs.; W. C. Wright, 1913-23; J. Bidez y Franz Cumont, 1922). Para Salustio, véase el artículo correspondiente. Para Eunapio: *Vitae sophistarum*, ed. I. F. Boissonade, 1822. Fragmentos de la obra histórica en Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, IV, 11 y siguientes.

PERIFILOSOFÍA. Proponemos este nombre para designar el conjunto de estudios que se han llevado a cabo, especialmente durante los últimos decenios, sobre las diferentes *formas*, *tipos* o *especies* de filosofías habidos en el curso de la historia o que se suponen posibles. De este modo podemos unificar trabajos tan diversos como los realizados en torno a las concepciones del mundo, a las formas del pensar, a las fases de la filosofía a los cuales nos hemos referido en diversos otros artículos (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA], MUNDO [CONCEPCIÓN DEL], PENSAR, TIPO). Un precedente de la perifilosofía puede hallarse en el modo de presentar la "historia" del pensamiento filosófico en épocas en las cuales no había aún, por lo menos en el sentido y en la proporción en que ha existido desde el siglo XVIII, y especialmente desde Hegel, conciencia histórica. Hemos tocado sumariamente este punto en los artículos Filosofía (Historia de la) —incluyendo la bibliografía— y Secta. Ahora bien, la clasificación de las filosofías en "sectas filosóficas", tan común hasta el siglo XVIII y que todavía siguió vigente, aunque por motivos distintos, en Cousin, no es sino una forma rudimentaria de la perifilosofía. Por lo tanto, la excluimos de este artículo. Excluiremos también de él la división de las doctrinas en "fases", tal como fue propugnada por Comte y Brentano, o en "tesis", tal como fue desarrollada por Renouvier. La clasificación de filosofías a la cual nos referimos es más bien el resultado o de una inducción histórica (como la efectuada por Teichmüller, Dilthey y Santayana) o de un examen de las formas de pensar resultante de un análisis de la estructura del pensamiento filosófico (como el ejecutado por H. Leisegang, S. P. Pepper y otros). A base de ello procederemos a dar algunos ejemplos de este tip6 de investigación.

Varios de ellos han sido proporcionados en los artículos mencionados. Así ocurre con Santayana y Tatarkiewicz (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]). Así sucede también con Dilthey, Spranger, Wundt, L. Goldmann (V. MUNDO [CONCEPCIÓN DEL]). Así tiene lugar, finalmente, con Teichmüller (v.) y con las varias clasificaciones de carácter psicológico resumidas en la primera parte del artículo Tipo. Aunque las bases en las cuales se apoyan los mencionados autores son en muchos casos distintas, podemos unificarlas sin gran dificultad bajo nuestro concepto. En efecto, para lo que entendemos por 'perifilosofía' no importa que el supuesto del cual se parta sea psicológico o fundado en las formas objetivas del pensamiento. No importa tampoco que el contenido al cual se refiere sea estrictamente filosófico o bien se mezcle la filosofía con la concepción del mundo. Es suficiente que haya en la perifilosofía la conciencia de que las filosofías pueden ser clasificadas en especies o formas y aun de que es posible edificar una doctrina general de la clasificación filosófica que examine desde qué distintas bases son posibles las diversas clasificaciones presentadas. De hecho, la perifilosofía puede tener dos aspectos: (a) Un aspecto formal, o teoría general de las clasificaciones de doctrinas filosóficas, y (b) un aspecto material, o examen de las diversas clasificaciones ya existentes o que se consideren posibles. El primer aspecto está relacionado con lo que hemos llamado *Protofilosofía* (VÉASE), la cual puede servir de auxiliar a la perifilosofía. El segundo está relacionado con todas las clasificaciones que ya hemos estudiado, y a las cuales agregaremos otras cuatro a guisa de información: las de Hans Leisegang, S. P. Pepper, Max Scheler y F. Heinemann. Dicho sea de paso, las dos primeras clasificaciones representan (juntamente con las de Dilthey, Santayana y L. Goldmann) los ejemplos más iluminado-

res que se han dado hasta ahora de la "perifilosofía material".

Hans Leisegang (v.) ha estudiado el problema que aquí nos ocupa bajo el nombre de *las formas del pensar.* En un libro sobre este problema *(Denkformen,* 1928, 2* ed., revisada y aumentada, 1950), Leisegang indica que junto a la actual psicología de las concepciones del mundo (Jaspers) y a la teoría de las concepciones del mundo (Trendelenburg, Dilthey y su escuela), puede haber "una doctrina de los distintos tipos del pensar lógico". En rigor, esta doctrina es para Leisegang más fundamental que las anteriores psicología y teoría, pues éstas son reducibles a aquélla. En efecto, por forma del pensar entiende Leisegang "la totalidad conexa de la legalidad del pensar que resulta del análisis de pensamientos de un individuo consignados por escrito y cuyo complexo puede rastrearse también en otros" *(op. cit.,* pág. 15). Las formas del pensar no equivalen, pues, exactamente a las concepciones del mundo (aunque, según la terminología por nosotros propuesta, pertenecen ambas a la perifilosofía). Importante a este respecto es, según Leisegang, el examen de las distintas "lógicas" que se han dado en el curso de la historia de la filosofía (lógica aristotélica, lógica trascendental de Kant, lógica metafísica o especulativa de Hegel, logística), pues cada forma de pensar puede caracterizarse mediante dos elementos: el fondo metafísico y la lógica. De acuerdo con ello, establece Leisegang las cinco formas siguientes.

(1) La forma de pensar circular *(Gedankenkreis). Se* halla presente en Heráclito, en el Evangelio de San Juan, en San Pablo, en San Agustín, en el Maestro Eckhart, en Böhme, Goethe y otros autores. Ejemplo de ella es la frase de Heráclito: "Del Todo procede el Uno, y del Uno el Todo", en que un concepto, *A, se* une a un concepto, *B, y* éste de nuevo con *A* en la serie *ABBA.* Hay formas más complejas, pero todas siguen un modelo análogo. El fondo metafísico de esta forma de pensar es orgánico-espiritual; el mundo del espíritu sigue el mismo proceso que el de la vida. La lógica de esta forma consiste en el uso de "conceptos vivientes" (no abstractos o genéricos), en su unión *ABBA, ABBCCDD... ZA, y* en pruebas de carácter circular.

(2) La forma de pensar según el círculo de los círculos *(Kreis von Kreisen).* El ejemplo más eminente de ella es la filosofía de Hegel. Cada serie de tríadas dialécticas puede considerarse como encerrada en un círculo. Este círculo, con su tríada dialéctica, se combina con otros dos círculos de otras tantas tríadas dialécticas para formar parte de otro círculo, el cual se combina con otros dos conteniendo otras tantas tríadas dialécticas, etc. Así, en el sistema circular de la *Fenomenología del Espíritu,* objeto, experiencia y sujeto forman un círculo (el de la certidumbre sensible); concepto, percepción y entendimiento forman un segundo círculo (el de la percepción); lo íntimo, la fuerza y la intimidad forman un tercer círculo (el de la fuerza y el entendimiento). Los tres (con sus tríadas) se hallan alojados en otro círculo más amplio (el de la conciencia). El círculo de círculos de la conciencia, con el círculo de círculos de la razón y la conciencia de sí mismo, se hallan insertados en el círculo de círculos de círculos de la esencia absoluta. Más patente es aun el sistema circular en la *Enciclopedia:* cualidad, cantidad, medida, forman el círculo del ser; existencia, apariencia, realidad, forman el círculo de la esencia; sujeto, objeto e idea, forman el círculo del concepto. Los tres círculos (con sus tríadas) forman el círculo de la Lógica, que se combina con el de la Naturaleza (con sus tríadas y subtríadas) y el del Espíritu (con sus tríadas y subtríadas) para formar el círculo de círculos de círculos del Espíritu absoluto. El fondo metafísico de esta forma de pensar es el supuesto sinóptico y holológico según el cual la realidad es un todo cuyas partes solamente pueden ser entendidas en tanto que referidas al todo. La lógica de esta forma consiste en una dialéctica en la cual los conceptos son como células de un organismo, el juicio es una realización del concepto, y el razonamiento consiste en la sucesión dialéctica de los juicios.

(3) La forma de pensar según la pirámide de conceptos *(Begriffspyramide).* Ejemplos de ella son todas las formas de pensar clasificatorias (la de Aristóteles, la de muchos escolásticos, la de Kant) y, en general, las que se basan en la división (VÉASE) fundada a la vez lógica y ontológicamente. La clásica distribución de los entes en entes inorgánicos y orgánicos, de éstos en vegetales y animales, de éstos en irracionales y racionales, etc., o las clasificaciones botánicas y zoológicas, están basadas en dicha forma de pensar. El fondo metafísico de ella es la afirmación de la existencia de un mundo ideal de conceptos y objetos. Su lógica es la lógica de la división, con los conceptos definidos según género próximo y diferencia específica, con los juicios considerados como indicadores del orden ocupado por el sujeto en la clasificación, y con el sistema de prueba basado principalmente en el razonamiento silogístico.

(4) La forma de pensar euclídeo-matemática. Ejemplos entre los filósofos son Descartes y Spinoza. Se trata de la forma de pensar hipotético-deductiva que halló su expresión clásica en los *Elementos* de Euclides. Por estar apoyada en la deducción, Leisegang incluye también en ella ciertas cadenas silogísticas distintas de la deducción silogística aristotélica y orientadas hacia una *construcción* conceptual.

(5) La forma de pensar antinómica. Nicolás de Cusa, la teoría leibniziana del infinito, la doctrina kantiana de las antinomias, la filosofía de Schelling son algunos de los ejemplos de ella.

S. P. Pepper ha efectuado sus investigaciones perifilosóficas al hilo de un examen de las diversas hipótesis cósmicas (*World Hypothèses,* 1942), cada una de las cuales tiene en su base una metáfora (VÉASE) radical *(root metaphor).* Las hipótesis de que habla Pepper son solamente "hipótesis estructurales", es decir, se refieren a la estructura general del cosmos y solamente pueden ser comprobadas por "corroboración estructural". Las metáforas radicales hasta ahora habidas son, según el citado autor, las cuatro siguientes:

(I) La metáfora de la *similaridad,* que da origen al *formismo,* llamado también *realismo* o *idealismo platónico.* Ejemplos son Platón, Aristóteles, los escolásticos y muchos neorealistas. La correspondiente teoría de la verdad es la teoría de la adecuación (VÉASE).

(II) La metáfora de la *máquina*, que da origen al *mecanicismo*, llamado a veces *naturalismo, materialismo y* hasta *realismo*. Ejemplos son el atomismo (Demócrito), la concepción mecánica de la Naturaleza (Galileo, Descartes, Hobbes), el empirismo (Berkeley, Hume). Las especies de mecanicismo dependen de las especies de máquina considerada como modelo (un reloj, una dínamo, etc.). La correspondiente teoría de la verdad se basa en un proceso inferencial y simbólico. Una manifestación clásica del mecanicismo es el *determinismo*.

(III) La metáfora expresada en un *verbo* (hacer, experimentar, *etc.*) representando una sucesión, que da origen al *contextualismo*. Éste es llamado a veces *pragmatismo*. Ejemplos son Peirce, James, Bergson, Dewey, Mead. Esta hipótesis cósmica subraya el cambio y la novedad. La correspondiente teoría de la verdad es la teoría operacional.

(IV) La metáfora del *organismo* o, mejor, de la integración, que da origen al *organicismo*, comunmente llamado *idealismo absoluto* u *objetivo*. Ejemplos son Schelling, Hegel, Bradley, Royce. La correspondiente teoría de la verdad es la teoría de la coherencia.

El formismo y el mecanicismo son hipótesis analíticas. El contextualismo y el organicismo, sintéticas. El formismo y el contextualismo son teorías dispersivas; el mecanicismo y el organicismo, integrativas *(op. cit.*, pág. 142). Como ocurre con todas las formas del pensar, las hipótesis cósmicas se mezclan a veces; es fácil descubrir ejemplos de formaciones eclécticas.

Max Scheler ha presentado una serie de modos de pensar en sus investigaciones sobre la sociología (VÉASE) del saber. Tales modos están, pues, basados en el tipo de sociedad que los elabora o propugna. Si distribuimos la sociedad en dos clases —la clase baja y la clase alta— descubriremos, según Scheler, que ciertas formas son más adecuadas a la primera y otras más propias de la segunda. Así, la clase baja propugna el prospectivismo de los valores en la conciencia del tiempo, el punto de vista de la génesis, el mecanicismo, el realismo gnoseológico, el materialismo, el empirismo, el pragmatismo, el optimismo respecto al futuro y el pesimismo respecto al pasado, el modo de pensar dialéctico y el modo de pensar inspirado por la teoría del medio, en tanto que la clase alta propugna respectivamente el retrospectivismo, el punto de vista del ser, el teleologismo, el idealismo gnoseológico, el espiritualismo, el racionalismo, el intelectualismo, el pesimismo respecto al futuro y el optimismo respecto al pasado, el modo de pensar según la identidad y el modo de pensar innatista. Hay que observar al respecto que tales tesis no son —como ya lo subraya Scheler— teorías filosóficas, sino "modos de pensar y formas de intuir" y, por consiguiente, puede decirse que pertenecen a la perifilosofía.

William Ernest Hocking *(Types of Philosophy*, 1929, 3* ed., 1959) ha hablado de tres tipos básicos de filosofía: (1) Tipos basados en la metafísica (como el naturalismo, del cual se deriva el materialismo); (2) Tipos basados en la epistemología (como el pragmatismo y el intuicionismo); (3) Tipos basados en la metafísica y en la epistemología (como el dualismo, el idealismo, el realismo y el misticismo). En total son ocho "tipos de filosofía". Puede observarse que no está incluido el esplritualismo, pero ello es porque Hocking lo considera como un "tipo pre-filosófico" metafísico.

Richard McKeon ("Philosophy and Method", *The Journal of Philosophy*, XLVIII [1951], págs. 653-82; ed. separada, 1951) se ha referido a tres métodos filosóficos (el dialéctico, el logístico y el de investigación), cada uno de los cuales da origen a un tipo de filosofar peculiar. Hemos expuesto las ideas de McKeon a este respecto en el artículo MÉTODO.

Ernst Tropitsch *(Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, 1958) ha indicado que hay cuatro formas de pensamiento básicas: (1) el pensamiento biomorfo; (2) el pensamiento sociomorgo; (3) el pensamiento tecnomorfo y (4) el pensamiento místico. (2) y (3) son "intencionales", pues operan con la idea de propósito. Según Tropitsch, Aristóteles tiene una visión tecnomorfa de la causalidad; Platón defiende un tecnomorfismo de las ideas y un sociomorfismo en la moral. La visión "tradicional" del mundo es casi siempre "intencional", o basada en la noción de propósito.

F. Heinemann (*Existentialism and the Modern Predicament*, 1953, pág. 85) ha mostrado que, de acuerdo con el carácter polimórfico del pensar, hay muchos modos de pensamiento que, en nuestro vocabulario, podemos convertir en objetos de la perifilosofía. Así, dicho autor manifiesta que hay formas de pensar que dependen del tipo psicológico del pensador, de la época en la cual el pensador vive, del "campo" en el cual se mueve (del predominio de factores impersonales o personales). Ejemplos de formas de pensar dependientes del tipo de pensador son: pensamiento visual e intuitivo (Platón, Leonardo da Vinci, Descartes, Berkeley); pensamiento táctil (atomistas antiguos, materialistas); pensamiento analítico (Descartes, Hume, B. Russell, G. E. Moore); pensamiento dialéctico (Hegel, Marx); pensamiento reflexivo (Kierkegaard, Jaspers, Marcel). Ejemplos de formas de pensar dependientes de la época en la cual el pensador vive son: pensamiento osado (presocráticos, F. Bacon), pensamiento sistemático o enciclopédico (Aristóteles, Santo Tomás, Hegel, Comte). Ejemplos de formas de pensar dependientes del "campo" en el cual el pensador se mueve son: pensamiento impersonal (filosofía científica), pensamiento personal (existencialismo).

John Hermán Randall, Jr. *(The Career of Philosophy*, 1962, y *How Philosophy Uses Its Past*, 1963) ha desarrollado una idea de "tradición filosófica" —o, mejor dicho, de "tradiciones filosóficas"— que puede considerarse asimismo como "perifilosófica". Según Randall, uno de los "modelos históricos" que permiten comprender la historia —y las historias— de la filosofía es lo que llama "una tradición filosófica". Ésta es un conjunto orgánico, compuesto de elementos que continuamente cambian de posición de acuerdo con nuevas exigencias y nuevas experiencias, y relacionado con otros conjuntos orgánicos del mismo tipo, es decir, con otras "tradiciones". Así, "la tradición filosófica" es a la vez una concepción del mundo, una actitud filosófica, un conjunto de métodos, etc. — algo parecido a lo que ciertos historiadores de la filosofía, especialmente de la filosofía medieval, han llamado "un complejo doctrinal" (como "el agustinismo", "el tomismo", etc.). Randall compara una

tradición filosófica a una serie de instrumentos que el filósofo tiene a su disposición para trabajar con ciertos problemas, o a un lenguaje desarrollado para expresar ciertos aspectos del mundo. Cada tradición filosófica tiene ciertas ventajas sobre otras en cuanto que destaca ciertos rasgos del mundo, de la vida y del conocimiento a los que las otras tradiciones no prestan suficiente atención. Como ejemplos de tradiciones filosóficas Randall ha citado las siguientes: al final de la Edad Media y comienzos de la época moderna ha habido tres tradiciones filosóficas bien perfiladas, de las cuales se han valido muchos autores modernos: el agustinismo, el aristotelismo y el occamismo. Junto a estas tradiciones filosóficas se pueden mencionar otras cuatro: el platonismo, el aristotelismo, el escepticismo y el atomismo. Debe observarse que los nombres aquí mencionados "no hacen la cosa". Así, por ejemplo, "el aristotelismo" no es sólo, ni siquiera primariamente, "la filosofía de Aristóteles", sino un complicado organismo intelectual que tiene, además, una historia y que es susceptible de cambio. En todo caso, podemos estimar que las tradiciones filosóficas de que habla Randall son "formas de pensar" que se distinguen, además, de algunas de las citadas en el resto del artículo, por tener una "historia" o, como dice Randall, "una biografía" (*a Career*).

Las investigaciones perifilosóficas plantean varios problemas. Nos limitaremos a mencionar los que consideramos más fundamentales. Primero, el problema de si cada forma de pensar, hipótesis cósmica, concepción del mundo, etc., se halla en principio separada de las restantes, de modo que las combinaciones entre ellas no puedan dar origen a ninguna nueva forma, sino únicamente a una manifestación ecléctica. Segundo, el problema de si hay tantas especies de verdad irreductibles entre sí como formas de pensar. Tercero, el problema de la relación entre las formas de pensar y la historia. Cuarto, el problema de hasta qué punto las citadas formas son comprobables. Quinto, el problema de si, a su vez, las formas de pensar presentadas por cada autor son o no originadas en una forma de pensar más radical que aquéllas. Como advertirá el lector, este último problema entra dentro de lo que hemos llamado el aspecto formal de la perifilosofía.

Terminemos indicando que hay dos vocablos que podrían emplearse en vez del propuesto: 'epifilosofía' y 'metafilosofía'. Los descartamos, porque 'epifilosofía' fue empleado por Schopenhauer *(Die Welt,* etc. Sup. L) para referirse a una reflexión sobre su propio pensamiento, y porque 'metafilosofía' puede ser usado más propiamente para designar toda reflexión sobre la filosofía como tal, esto es, lo que comunmente se conoce con el nombre de filosofía (VÉASE) de la filosofía.

Además de las obras citadas en el texto, véase: H. Stoffer, "Die modernen Ansätze zu einer Logik der Denkformen", I. *Zeitschrift für philosophischen Forschung,* X (1956), 442-66 y 601-21 [propone seis formas del pensar: la simplemente lógica, la dialéctica, la existencial, la mágica, la mística y la hermenéutica]. — E. W. Hall, *Philosophical Systems. A Categorial Analysis,* 1960. — Walter G. Waffenschmidt, *Denkformen und Denktechnik,* 1962.

PERIHERMENEIAS. Véase HERMENÉUTICA, ORGANON.

PERIPATÉTICOS. El nombre 'peripatéticos' se deriva del vocablo περίπατος (= "paseo cubierto"), y designa el lugar en el cual fue instalado el Liceo (VÉASE) por Aristóteles. Erróneamente se interpreta tal nombre en el sentido de que Aristóteles y sus discípulos daban sus lecciones paseando. La base de tal interpretación es el hecho de que 'περίπατος' significa también, por extensión, la conversación que se mantiene durante un paseo. El término 'peripatéticos' designa hoy el conjunto de los discípulos y partidarios de Aristóteles. En este Diccionario hemos distinguido entre los peripatéticos en tanto que seguidores del Estagirita en la Antigüedad y los aristotélicos en sentido amplio, especialmente durante las épocas medieval y moderna (V. ARISTOTELISMO). Hay que tener en cuenta, por lo demás, que no todos los llamados *peripatéticos* son oficialmente miembros de la escuela.

La escuela peripatética fue muy impulsada por el discípulo de Aristóteles, Teofrasto. Sospechosos de macedonismo, los peripatéticos fueron perseguidos, de modo que algunos se trasladaron a otras ciudades. Sin embargo, no hay que suponer, como a veces se hace, que el peripatetismo pasó definitivamente de Atenas a otros lugares, principalmente a Alejandría. Cuando se restauraron, en la época imperial, los estudios filosóficos en Atenas, una de las cuatro grandes cátedras (peripatética, platónica, estoica, epicúrea) fue dedicada al estudio del aristotelismo. En este artículo nos limitaremos a mencionar a algunos de los más significados peripatéticos de la época antigua; a la mayor parte de ellos se han dedicado, por lo demás, artículos especiales.

Entre los más inmediatos seguidores de Aristóteles figuró, además, de Teofrasto, su otro discípulo, Eudemo de Rodas. Les siguieron Aristoxeno de Tarento (que combinó el aristotelismo con la doctrina pitagórica de la armonía), Dicearco de Mesina (de tendencias enciclopédicas), Demetrio de Falera (político activo además de filósofo y erudito). En la misma época, Estratón de Lámpsaco —escolarca después de Teofrasto— se inclinó al naturalismo y al atomismo, con particular atención por la investigación en ciencias naturales. Varios filósofos siguieron tendencias análogas a las de Estratón: el astrónomo Aristarco de Samos (defensor del heliocentrismo), Licón de Laodicea, Aristón de Queos. Es común relacionar estos dos últimos nombres con un descenso de nivel científico en la escuela. Varios peripatéticos se distinguieron por su polémica contra el estoicismo: así, Jerónimo de Rodas (inclinado al epicureísmo) y Critolao de Faselis. Otros, por el contrario, recibieron influencias estoicas; por ejemplo, Diodoro de Tiro. Algunos se distinguieron por sus trabajos en historia de la filosofía: el más destacado es Soción, pero puede mencionarse también al respecto a Hermipo, a Heráclides Lembo y a Antístenes de Rodas. Ahora bien, mientras el aristotelismo se difundía en muchos lugares y penetraba en otras diversas corrientes filosóficas (aun cuando no se conocía de Aristóteles lo que hoy llamamos el *Corpus Aristotelicum,* sino sus obras hoy perdidas y los trabajos de los discípulos realizados según sus orientaciones), el peripatetismo en el sentido más estricto acusaba un retroceso. Solamente en el siglo I antes de J. C., renació el peripatetismo. Sede del renacimien-

to fue Alejandría, en donde hubo gran actividad erudita e investigadora. Esta actividad coincidió con la compilación, ordenación y comentario de las obras didácticas de Aristóteles. El primero que inició esta labor fue Andrónico de Rodas. Le siguieron en este camino significados filósofos y científicos: Boezo de Sidón, Aristón de Alejandría, Nicolás de Damasco, Alejandro de Aigai, Ptolomeo Chenno de Alejandría, Adrasto de Afrodisia, Hermino, Aristocles de Mesina, Ptolomeo (Claudio Ptolomeo), Galeno y el gran comentarista Alejandro de Afrodisia. No todos estos autores, por lo demás, fueron fieles peripatéticos. Algunos (como Claudio Ptolomeo) mezclaron con el aristotelismo otras doctrinas; otros (como Galeno) fueron más bien filósofos empíricos que aristotélicos en sentido estricto. Lo mismo ocurrió con los llamados peripatéticos posteriores: Anatolio (que fue más bien un platónico-pitagórico del siglo III) y Temistio, comentarista de Aristóteles, pero acogiendo numerosos elementos no peripatéticos.

La dificultad de escribir una historia del peripatetismo es muy grande a causa de las frecuentes combinaciones de las doctrinas de Aristóteles con las de otras escuelas. Con el fin de solucionar algunos de los problemas que plantea tal historia hemos decidido precisamente seguir la distinción antes apuntada entre peripatetismo y aristotelismo en sentido amplio. Así, el hecho que desde la época de Alejandro de Afrodisia no volviesen a surgir grandes peripatéticos no significa que el aristotelismo hubiese desaparecido. Muchos platónicos y neoplatónicos recogieron doctrinas fundamentales del Estagirita para incorporarlas a sus sistemas, como se ve en el caso ejemplar de Plotino. Además, una parte considerable de los comentarios griegos a Aristóteles se debe a filósofos que usualmente son considerados como platónicos o neoplatónicos (Simplicio, Porfirio, Olimpiodoro, Juan Filopón, David, Elias, etc., etc.). En muchas ocasiones, además, se perdió la noción de lo que distinguía el aristotelismo del neoplatonismo: ejemplos al respecto son las obras *Liber de causis* (VÉASE) y *Theologia Aristotelis* (v.), de contenido neoplatónico, pero atribuidas al Estagirita.

Edición de textos de "la Escuela de Aristóteles" en: *Die Schule von Aristoteles,* ed. Fritz Wehrli. I *(Dikiarchos),* 1944; II (*Aristoxenos*), 1945; III (*Klearchos*), 1948; IV (*Demetrios von Phaleron*), 1949; V *(Straton von Lampsakos),* 1950; VI (*Lykon und Aristón von Keos*), 1952; VII *(Herakleides Pontikos),* 1953; VIII (*Eudemos von Rhodos*), 1955; IX (*Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler. Aristón der Jüngere, Diodoros von Tyros*). *Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register,* 1959.

Para los comentarios de Aristóteles véase bibliografía de ARISTOTELISMO.

PERRY (RALPH BARTON) (1876-1957) nació en Poultney (Vermont, EE. UU.) y estudió en las Universidades de Princeton y Harvard. En 1902 ingresó en la Facultad de Harvard y de 1913 a 1946, fecha de su jubilación, fue profesor titular de filosofía en la misma Universidad.

Perry se ha distinguido por sus trabajos en ética y en teoría de los valores. Su "creencia fundamental" o "credo práctico" lo indujo a rechazar el idealismo y a acentuar el carácter siempre determinante del objeto del conocimiento. Pero del reconocimiento de este primado no se deduce para Perry que el realismo haya de negar la existencia de actos mentales y de actos emocionales. Por el contrario, Perry llegó en este punto a tal extremo, que acabó por sustentar una teoría relativista del valor. Según ella, el bien y el mal se hallan emocionalmente condicionados. Para comprender el sentido exacto de esta proposición, conviene referirla a su axiología, donde el valor de un objeto consiste en su cualidad, por así decirlo, conmovedora (*moving quality*). De este modo, el valor positivo, o sea el bien, abarca los diversos modos de la atracción —lo deseado, lo amado, lo agradable—, mientras que el valor negativo, es decir, el mal, comprende los varios modos de la repulsión — lo repugnante, lo odioso, lo desagradable. Mas la atracción y la repulsión consisten en la acción misma de atraer o de rechazar; no se hallan, por consiguiente, en el objeto, de suerte que evoquen el sentimiento o la voluntad, sino que son la misma evocación de la voluntad o del sentimiento y nada significan aisladas de una reacción afectiva. Ciertamente, esta relativización decidida del valor no significa que un valor sea tal porque un individuo y sólo él lo reconozca o, mejor dicho, porque sólo él sea conmovido. La conciencia de la atracción o repulsión producidas por un objeto permite conocer si este objeto es bueno o malo, pero tal evidencia no es más auténtica que la conciencia que un sujeto posee de que otro sujeto está siendo conmovido. De este modo, Perry negó que el conocimiento del valor de un objeto fuera inseparable de la respuesta emotiva que lo hace valioso. Con ello llegó a una especie de compensación de la relativización precedente, pues ya no cuentan para la valoración la voluntad y sentimiento del que juzga, sino las voluntades y sentimientos en general. La superación del egoísmo moral se efectúa, por otro lado, en una dirección paralela: la conciencia moral sabe que un bien mayor priva sobre un bien menor, que la parte es inferior al todo, y por eso tal conciencia adquiere en la valoración una superioridad sobre el mero apetito, y puede establecer una auténtica jerarquía de valores. Un juicio verdadero sobre lo mejor posee autoridad y es a la vez verdadero por concordar con la naturaleza de lo que *es* mejor. La ética y la filosofía axiológica de Perry se completaron con una parte aplicada, donde se sostenía la adhesión a un punto de vista simultáneamente democrático y cristiano y donde se defendía un individualismo que no suprimía, sino que incitaba a la consecución de una "felicidad de la humanidad individual y colectivamente". El primado de la felicidad universal de los individuos era para Perry una evidencia absoluta que podía ser omitida, pero que jamás resultaba invalidada.

Obras: *The Approach to Philosophy,* 1905. — *The Moral Economy,* 1908. — *Présent Philosophical Tendendes,* 1912. — *The Présent Conflict of Ideals,* 1918. — *Philosophy of the Recent Past,* 1926. — *General Theory of Valué,* 1926. — *The Thought and Character of William James,* 1935. — *In the Spirit of William James,* 1938. — *Shall not Perish from the Earth,* 1940. — *Puritanism and Democracy,* 1944. — *Characteristically American,* 1949. — *Realms of Value. A Critique of Human Civilization,* 1954. — *The Humanity of Man,* 1956, ed. E. A. Masi. — Autoexposición en *Contemporary American Philosophy. Personal Statements,* ed. G. P. Adams y W. P. Montague, t. II (1930), 133-59.

PERSONA. El término latino *persona* tiene, entre otros significados, el mismo que la voz griega πρόσωπον —de la cual se estima a veces que deriva el primero—, es decir, el significado de "máscara". Se trata de la máscara que cubría el rostro de un actor al desempeñar su papel en el teatro, sobre todo en la tragedia. *Persona* es "el personaje", y por eso los "personajes" de la obra teatral son *dramatis personae.* A veces se hace derivar *per-sona* del verbo *persono* (infinitivo, *personare),* "sonar a través de algo" —de un orificio o concavidad—, "hacer resonar la voz", como la hacía resonar el actor a través de la máscara. El actor "enmascarado" es, así, alguien "personado", *personatus.*

Estos sentidos originados no son todos los que cabe destacar. Por ejemplo, el vocablo *persona* fue usado también en el sentido jurídico justamente como "sujeto legal". Algunos autores señalan que el modo como *persono* fue usado luego en el vocabulario teológico y filosófico procede más del sentido legal que del indicado antes, pero este es asunto que tenemos que dejar aquí entre paréntesis.

En todo caso, los sentidos originarios de referencia relativos a πρόσωπον y a *persona* parecen estar de algún modo relacionados con la significación que se dio luego al concepto de persona. Se ha discutido si los griegos tuvieron o no una idea de la persona en cuanto "personalidad humana". La posición que se adopta al respecto suele ser negativa, pero aunque es cierto que los griegos —especialmente los griegos "clásicos"— no elaboraron la noción de persona en el mismo sentido que los autores cristianos, se puede presumir que algunos tuvieron algo así como una intuición del hecho del hombre como personalidad que trasciende su ser "parte del cosmos" o "miembro del Estado-ciudad". Tal podría ser, por ejemplo, el caso de Sócrates. Además, aunque es cierto que el centro de la meditación de los filósofos "helenísticos" —estoicos, neoplatónicos, epicúreos, etc.— fue el "mundo", o el "ser", en muchos casos tal meditación estaba dirigida, conscientemente o no, por una antropología filosófica en la cual el hombre disfrutaba de algún modo de una "personalidad". Ahora bien, aquí nos interesan las elaboraciones más explícitas de la noción de persona, especialmente cuando van acompañadas del correspondiente vocabulario especial, por lo cual nos referiremos, para empezar, principalmente a las ideas cristianas, aun sabiendo que en muchos casos se fundan en el desarrollo de conceptos de la tradición filosófica griega.

La noción de persona dentro del pensamiento cristiano fue elaborada sobre todo, por lo menos en los comienzos, en términos teológicos, a menudo por analogía con términos o conceptos antropológicos. En esa elaboración colaboraron los teólogos que precisaron los dogmas tal como fueron establecidos en el Concilio de Nicea, de 325. En este caso el lenguaje usado fue el griego, y una de las cuestiones principales debatidas fue la cuestión de la relación entre "naturaleza" y "persona" en Cristo. Contra los que atribuían a Cristo una sola "naturaleza" y también contra los que negaban la "naturaleza" humana de Cristo, se estableció que Cristo tiene una doble naturaleza —la divina y la humana—, pero tiene sólo una persona la cual es única e indivisible. La idea de persona podía, así, religar en Cristo lo humano y lo divino, a la vez que distinguir entre ellos. Ahora bien, el término griego usado para *persona* no fue en muchos casos πρόσωπον sino ὑπόστασις (hipóstasis —una voz que algunos habían usado como sinónima de οὐσία (Ousía [VÉASE])—, pero que se distinguió luego de ουσία. Una de las razones para adoptar esta distinción ha sido indicada en OUSÍA: fue la idea de que la "hipóstasis" tiene una propiedad que no pertenece a la "ousía" entendida como "comunidad". En todo caso el término ὑπόστασις, con su connotación de "substrato", "supuesto", etc., parecía hacer resaltar mejor la condición de lo que se entendía por "persona". Ahora bien, en otros casos el término usado fue el más" tradicional" de πρόσωπον, o máscara", porque de todos modos la idea de "máscara" sugería la de algo "sobrepuesto" a la pura y simple individualidad. En cierto modo, se podría decir que la idea de "sobreponer" es más propia de lo que se quería dar a entender por "persona" que la idea de "sotoponer" implicada en ὑπόστασις. Por ejemplo, San Juan Damasceno usó el término πρόσωπον para definir lo que los latinos llamaron *persona* como algo que o, mejor dicho, "lo que" se expresa a sí mismo por sus propias operaciones, haciendo presente una propiedad que lo distingue de otras de su misma naturaleza (la misma "propiedad" distintiva que San Atanasio atribuía a la hipóstasis).

Uno de los primeros autores —según algunos, el primero— que desarrolló plenamente la noción de persona en el pensamiento cristiano, de tal suerte que podía usarse para referirse (bien que sin confundirlos) a la Trinidad (las "tres personas") y al ser humano, fue San Agustín. Este autor habló del asunto en varias obras, pero especialmente en *De Trinitate.* Se refirió ante todo a las Personas divinas —las cuales no podían ser consideradas como simples substancias (impersonales) en el sentido "clásico" del término 'substancia'. Para ello se basó, no en Platón, Plotino o Porfirio, sino en Aristóteles. La noción aristotélica que San Agustín elaboró a este respecto fue la de relación, πρὸς τι. Pero junto a las *Categorías,* San Agustín tuvo en cuenta la *Ética a Nicómaco,* especialmente los pasajes en los cuales se describen relaciones entre seres humanos (por ejemplo, entre amigos). El asunto, sin embargo, no habría ido muy lejos si San Agustín no hubiera llenado sus conceptos con la substancia de la experiencia, y sobre todo de la experiencia que desde entonces se llama justamente "personal" — no una experiencia como las otras, sino una en la cual en la experiencia *le va* a la persona su propia personalidad. La idea de persona en San Agustín pierde la relativa "exterioridad" que todavía arrastraba para enfocarse decididamente sobre la "intimidad". La idea de relación le sirvió a San Agustín para subrayar el ser relativo a sí mismo de cada Persona divina, por lo cual hay efectivamente tres Personas y no una sola. La idea de "intimidad" —o, si se quiere, la experiencia y la intuición de la intimidad— le sirvió para hacer de esta relación consigo mismo no una relación abstracta, sino una eminentemente "concreta" y "real".

Uno de los autores más influyentes en la historia de la noción de persona es Boecio. En *Cont. Eut.* (3), este autor se refirió al sentido de *persona* como "máscara", pero puso de relieve que este sentido es sólo un punto de partida para entender el significado

último de 'persona' en el lenguaje filosófico y teológico. Y en su *Liber de persona et duabus naturis* (Cap. III) Boecio proporcionó la definición de *persona* que fue tomada como base por casi todos los pensadores medievales: *Persona est naturae rationalis individua substancia* — "la persona es una substancia individual de naturaleza racional". La persona (siendo) el vocablo *persona* aquí una versión de ὑπόστασις) es una substancia que existe por derecho propio, su» *juris*, y es perfectamente "incomunicable". El ser de la persona es un ser *suyo*, de modo que, para hablar en términos actuales, diríamos que la nota distinta de la persona es la propiedad.

En muchos textos escolásticos encontramos elaboraciones de esta noción de la persona, aunque a veces modificando los términos de Boecio. San Anselmo *(Monologion,* $ 78) acepta la definición de Boecio, pero señala que hay un contraste entre "persona" y "substancia". En efecto, dice San Anselmo, "se habla sólo de persona con respecto a una naturaleza racional individual, y de la substancia con respecto a los individuos, la mayor parte de los cuales subsisten en la pluralidad". Santo Tomás trató de la noción de persona en varios lugares de sus obras: los más pertinentes para nuestro efecto son *1 sent.*, 29 l c, *Cont. Gent.*, III, 110 y 112 y, sobre todo S. *theol.*, I, q. XXIX. Santo Tomás recuerda asimismo la definición de Boecio y manifiesta que mientras la individualidad se encuentra, propiamente hablando, en la substancia que se individualiza por sí misma, los accidentes no son individualizados por una substancia — como, por otro lado, decía también Boecio: *aliae substantiae sunt, aliae accidentes, et videmus personas in accidentibus non posse constitui (op. cit.).* Por eso las substancias individuales reciben un nombre especial: el de hipóstasis o substancias primeras. Ahora bien, como los individuos se encuentran de manera todavía más especial en las substancias racionales que poseen el dominio de sus propios actos, y la facultad de actuar por sí mismas, los individuos de naturaleza racional poseen, entre las primeras substancias, un nombre que las distingue de todas: el nombre "persona". Así, pues, se dice de la persona que es substancia individual con el fin de designar lo singular en el género de la substancia, y se agrega que es de naturaleza racional para mostrar que se trata de una substancia individual del orden de las substancias racionales. A diferencia de 'hipóstasis' —que designaba asimismo primeramente la persona, pero que acabó por referirse a la substancia como soporte de accidente—, de la subsistencia de un ser y de la esencia o naturaleza de una cosa expresada en la definición, 'persona' designa el soporte individual racional. Por eso *dentro* de la categoría de los seres racionales la persona es también hipóstasis o subsistencia. Según Occam, la persona es una substancia intelectual completa que no depende de otro supuesto (*suppositum*) *(Summa totius* 7o*gicae*, 66): la persona es "supuesto" no en cuanto se identifica con el "supuesto", sino en cuanto que es un género del que el "supuesto" es la especie. Es, además, un supuesto intelectual cuya naturaleza individual es completa.

Casi todas las ideas relativas a la persona hasta ahora expuestas subrayan en la persona el ser "en sí" o, mejor dicho, el ser "por sí", y, con ello, la independencia de la persona y su "incomunicabilidad" *juris*. Pero hay dentro del cristianismo otras ideas sobre la persona que destacan su "relación" y su "originarse". Tal ocurre con algunos Padres griegos y, en Occidente, con Ricardo de San Victor, el cual, según hemos visto en otros lugares (ESENCIA, EXISTENCIA), distingue entre el *sistere* en que consiste la naturaleza (v.) y el *ex-sistere*, el "venir de" u "originarse de", en que consiste el ser persona. La persona se caracteriza por su modo propio de *sistere* o tener naturaleza. Ello no niega a la persona su "independencia" o, mejor, su subsistencia, pues la relación en cuestión es concebida como una "relación subsistente" — relación primariamente a Dios, de quien la persona recibe su naturaleza, y a los demás hombres, en cuanto personas. A la vez, los autores que destacaron la "independencia" o "subsistencia" de la persona no negaron tampoco por entero su ser "relación" en el sentido de 'relación' antes descrito.

La concepción que podemos llamar "tradicional" de la persona se basa primariamente en conceptos metafísicos (o metafísicos y teológicos). Los autores modernos no han eliminado ni mucho menos los elementos metafísicos en su concepción de la persona — cuando se han interesado en la definición de 'persona'. Así, por ejemplo, Leibniz dice que "la palabra 'persona' conlleva la idea de un ser pensante e inteligente, capaz de razón y de reflexión, que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como la misma cosa, que piensa en distintos tiempos y en diferentes lugares, lo cual hace únicamente por medio del sentimiento que posee de sus propias acciones" (*Nouveaux Essais*, II, xxvii, 9). Sin embargo, muchos autores modernos han empleado, en su tratamiento de la noción de persona, además de elementos metafísicos, otros psicológicos y con frecuencia éticos. Crecientemente se ha tendido a establecer una distinción, subrayada por muchos pensadores contemporáneos, entre la noción de individuo y la de persona. Las razones de esta distinción son varias. El término 'individuo' se aplica a una entidad cuya unidad, aunque compleja, es definible negativamente: algo, o alguien, es individuo cuando no es otro individuo. El término 'persona' se aplica a una entidad cuya unidad es definible positivamente y, además, con "elementos" procedentes de sí misma. El individuo (si se trata del ser humano) es una entidad psico-física; la persona es una entidad fundada desde luego en una realidad psico-física, pero no réductible, o no réductible enteramente, a ella. El individuo está determinado en su ser; la persona es libre y aun Consiste en ser tal.

La contraposición entre lo determinado y lo libre como contraposición entre el individuo y la persona fue elaborada especialmente por filósofos que insistieron en la importancia de "lo ético" en la constitución de la persona. Así ocurrió, por ejemplo, en Kant, el cual definió la persona —o la personalidad— como "la libertad e independencia frente al mecanicismo de la Naturaleza entera, consideradas a la vez como la facultad de un ser sometido a leyes propias, es decir, a leyes puras prácticas establecidas por su propia razón" (*K. p. V.*, 155). La persona —en cuanto "personalidad moral"— es para Kant "la libertad de un ser racional bajo leyes morales". Estas leyes morales se las da el ser racional a sí mismo, lo cual no significa que sean arbitrarias; justamente,

si lo fuesen no emergerían de la persona, sino de lo que liemos llamado "el individuo". La persona es "un fin en sí misma"; no puede ser "sustituida" por otra. El mundo moral es por ello un mundo de personas (una vez más, bajo leyes morales).

En algunos casos, los elementos éticos que Kant subrayó en la noción de persona se hicieron de nuevo "metafísicos" o, si se quiere, se hicieron "ético-metafísicos". Tal sucedió en Fichte, para quien el Yo es persona no, o no sólo, porque es un centro de actividades racionales, sino también, y sobre todo, por ser un "centro metafísico" que se constituye a sí mismo "poniéndose a sí mismo". Es interesante destacar en Fichte, no tanto el carácter "central de la persona" en cuanto actividad moral, como su carácter de ser "foco" o "fuente" de actividades, en su caso "volitivas". En todo caso, el concepto de persona ha ido experimentando ciertos cambios fundamentales, por lo menos en dos respectos. En primer lugar, en lo que toca a su estructura. En segundo término, en lo que se refiere al carácter de sus actividades. Con respecto a la estructura, se ha tendido a abandonar la concepción "substancialista" de la persona para hacer de ella un centro dinámico de actos. En cuanto a sus actividades, se ha tendido a contar entre ellas las volitivas y las emocionales tanto o más que las racionales. Solamente así, piensan muchos autores, es posible evitar realmente los peligros del impersonalismo, el cual surge tan pronto como se identifica demasiado la persona con la substancia y ésta con la cosa, o la persona con la razón y ésta con su universalidad. La definición de Max Scheler es al respecto muy explícita. *"La persona* —escribe dicho autor— *es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa*, que en sí —no, pues, πρὸς ἡμᾶς — antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y en particular a la diferencia de percepción exterior íntima, querer exterior e íntimo sentir, amar, odiar, etc., exteriores e íntimos). El *ser de la persona 'fundamenta' todos los actos esencialmente diversos"* (*Etica*, trad. esp. H. Rodríguez Sanz, II, 1942, pág. 175). La persona no es, pues, según esta concepción, un "ser natural". Pero no es tampoco un miembro de un "espíritu cósmico". Es la unidad de los actos espirituales o de los actos intencionales superiores. Si se puede decir de la persona que es *también* individuo, hay que agregar que es un individuo de carácter espiritual.

La concepción anterior de la persona —difundida sobre todo por las tendencias adscriptas a la filosofía del espíritu y a la llamada ética material de los valores— destaca en la realidad de la persona un motivo que considera fundamental: su trascendencia. Si la persona no se trascendiera, en efecto, continuamente a sí misma, quedaría siempre dentro de los límites de la individualidad psicofísica y, en último término, acabaría nuevamente inmersa en la realidad impersonal de la cosa. Trascenderse a sí misma no significa, empero, forzosamente una operación de carácter incomprensible y misterioso; quiere decir el hecho de que la persona no se rige, como el individuo, por los límites de su propia subjetividad. Así, cuando el individuo psicofísico realiza ciertos actos —tales como el reconocimiento de una verdad objetiva, la obediencia a una ley moral, el sacrificio por amor a otra persona, etc.— puede decirse de él que *es* una persona. La trascendencia de la persona puede referirse a varias instancias —a Dios, a los valores, a un Absoluto—; cualquiera que sea la instancia hacia la cual trasciende, el *modo de trascender personal* es siempre, con todo, el mismo. Ahora bien, esta insistencia en el trascender de la persona no debe llevarse a sus últimas consecuencias, pues entonces resultaría que, en el límite de su trascender, la persona no sería nunca "sí misma". La metafísica antigua había subrayado el *sui juris* y la incomunicabilidad de la persona; la ética y la metafísica contemporáneas han destacado su "apertura" (su "intencionalidad radical") y su comunicabilidad. Una posición plausible es la que consiste en afirmar que la realidad llamada *persona* oscila continuamente entre la absoluta "propiedad" y la absoluta "entrega". Por eso la persona, a nuestro entender, es algo que se está haciendo siempre, evitando por igual el doble escollo de la simple individualidad psicofísica y de la pura espiritualidad.

El término 'persona': A. Trendelenburg, "Zur Geschichte des Wortes Person", *Kantstudien*, XIII (1908). — M. Bergeron, "La structure du concept de personne: histoire de la définition de Boèce", *Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*. Deuxième série [Institut d'Études Médiévales de Montréal].

W. Temple, *The Nature of Personality*, 1911. — Max Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus" (*Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung;* también en edición separada, I, 1913; II, 1916) (trad. esp.: *Ética*, I, 1941; II, 1942). — Ludwig Klages, *Ueber den Begrif der Persönlichkeit*, 1916. — Von Hoerschelmann, *Person und Gemeinschaft*, 1919. — Franz Hlucka, Das *Problem der Persönlichkeit. Grundriss einer ganzheitlichen Weltanschauungslehre*, 1929. — Nicolai Hartmann, *Ethik*, 1926. — Rudolf Allers, Das *Werden der sittlichen Person*, 1933. — R. Müller, *Der seelische Aufbau der Persönlichkeit, Biologische Seelenbetrachtung*, 1934. — Jacques Maritain, *Para una filosofía de la persona humana* (trad. esp., 1937). — Gordon W. Allport, *Personality*, 1937 (con cincuenta definiciones del concepto de personalidad). — E. Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*, 1938. — G. Zamboni, *La persona umana. Soggeto autocosciente nell'esperienza integrale*, 1940. — B. O. Clifton-Riley, *The Philosophy of Personality*, 1940. — Ismael Quiles, S.J., *La persona humana. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales*, 1942, 2ª ed. 1952. — Maurice Nédoncelle, *La Réciprocité des Consciences. Essai sur la nature de la personne*, 1942. — Francisco Romero, *Filosofía de la persona*, 1944. — León Dujovne, *Psicología y filosofía de la persona*, 1946. — Ernst Schneider, *Psychologie der Person. Grundzüge einer allgemeinen Psychologie*, 1947. — Francisco P. Muñiz, *El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista*, 1947. — Ch. Blondel, *La personnalité*, 1948. — Juan Roura-Parella, *Tema y variaciones de la personalidad*, 1950. — O. N. Derisi, *La persona. Su esencia, su vida, su mundo*, 1950. — M. Thiel, *Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit. I Die Kategorie des Seinzusammenhanges und die Einheit des Seins*, 1950. — M. Febrer, *El concepto de persona y la unión hipostática*, s/í. (prob. 1951). — G. Bastide, *Méditations pour une éthique de la personne*, 1953. — Ph. Leersch, *Aufbau der Person*, 6ª ed., amp. y rev., 1954. — A. Muñoz Alonso, *Persona humana y sociedad*, 1955. — A. Caracciolo,

La persona e il tempo, I, 1955. — Aurel David, *Structure de la personne humaine. Limite actuelle entre la personne et la chose*, 1955. — G. Palumbo, *La fondazione critica del problema délia persona*, 1956. — E. S. Brightman, *Person and Reality. An Introduction to Metaphysics*, 1958, ed. P. A. Bertocci, en colaboración con J. E. Newhall y R. S. Brightman. — P. F. Strawson, *Individuals*, 1959. — P. A. Minkus, *Philosophy of the Person*, 1960. — Ivan Gobry, *La personne*, 1961 [Initiation philosophique, 50]. — John MacMurray, *Persons in Relation*, 1961 [*Clifford Lectures* 1954]. — L. Jerphagnon, *Qu'est-ce que la personne humaine?*, 1962. — Manuel Mindán Mañero, *La personalidad humana. Aspectos filosófico, social y religioso*, 1962. — A. J. Ayer, *The Concept of a Person, and Other Essays*, 1963. — Véanse también las bibliografías de PERSONALISMO y OTRO (EL).

Sobre la concepción de la persona en varios autores: Tomás Romera Sanz, *Die ontische Struktur der menschlichen Person nach der Lehre Thomas von Aquin*, 1962 [incluye asimismo una historia del concepto de persona]. — O. Schweizer, *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin*, 1958 [Studia Friburgensia, N. F., 1962]. — E. T. Koehle, *Personality. A Study according to the Philosophies of Value and Spirit of M. Scheler and N. Hartmann*, 1941 (tesis).

PERSONALISMO es toda doctrina que sostiene el valor superior de la persona (VÉASE) frente al individuo, a la cosa, a lo impersonal. El personalismo se opone, pues, tanto al individualismo como al impersonalismo. Aplicado a Dios, el personalismo es la doctrina contraria al panteísmo y al pampsiquismo que son, según Renouvier, las manifestaciones más típicas del impersonalismo. Renouvier concibe, en efecto, el personalismo como aquella concepción del universo que no reduce las cosas a simples manifestaciones de un ser universal y único, sino que considera la persona como verdaderamente existente y autónoma, como un ser consciente y libre que no puede deducirse de ningún principio hipostasiado, substancia o cosa. El personalismo se corresponde entonces con el infinitismo, el condicionalismo y el "relativismo", constituyendo inclusive su fundamento. En rigor, personalismo e impersonalismo son dos corrientes opuestas de tan difícil síntesis que, exceptuando las composiciones de carácter vagamente ecléctico, puede decirse, con el mencionado autor, que forman un dilema metafísico ante el cual es forzoso *decidirse*. El impersonalismo constituye la tendencia inevitable del "realismo" —entendido como la filosofía que pretende derivar los seres de la realización de las ideas abstractas y que concibe al sujeto sin relaciones—, en tanto que el personalismo es la corriente adscrita a toda filosofía que parte de la conciencia y no de un principio del mundo externo — sea éste el que fuere.

La hostilidad mutua entre el personalismo y el impersonalismo se manifiesta en el hecho de que con gran frecuencia cada una de estas doctrinas es definida en función de su oposición a la otra. B. P. Bowne ha escrito que el personalismo debe rechazar *siempre* por principio *todo* impersonalismo, *cualquiera* que sea la forma y el disfraz bajo el cual sea presentado, "tanto en la forma inferior del mecanicismo materialista, como en la forma abstracta de las nociones idealistas" (*Personalism*, 1908, pág. 263). Esta opinión del filósofo personalista norteamericano conviene a todos los sistemas personalistas. Pues éstos suelen definirse como el rechazo de toda filosofía de la cosa, tanto si ésta se entiende como una realidad material como si se concibe bajo el aspecto de una entidad ideal o espiritual. Las discrepancias entre los autores personalistas surgen, pues, cuando tratan de definir sus doctrinas *positivamente*. Unos subrayan, en efecto, el carácter trascendente de la persona; otros llaman la atención sobre su estructura dinámica; otros, finalmente, acentúan los aspectos éticos y prácticos de la noción de personalidad. Entre las doctrinas positivas más completas puede destacarse la de Emmanuel Mounier. Para este filósofo las "estructuras del universo personal" se caracterizan por las siguientes notas: (I) Existencia incorpórea, según la cual la persona, sumergida en la Naturaleza, trasciende la Naturaleza, ascendiendo al personalizarse y descendiendo al despersonalizarse; (II) Comunicación, por la cual se supera todo individualismo atomista; (III) Conversión íntima, en la cual se manifiesta un doble movimiento de recogimiento y de exteriorización, igualmente necesarios e igualmente susceptibles de "desviaciones"; (IV) "Enfrentamiento" o "exposición", por los cuales la persona puede protestar, elegir y conseguir la libertad; (V) Libertad condicionada, no reducible ni a una "cosa" ni a un puro y continuo "surgir"; (VI) Dignidad eminente de la persona; (VII) Compromiso *(engagement)* que posibilita y hace fecunda la acción. Ahora bien, aun admitiendo los anteriores rasgos son muy distintas las variedades del personalismo. Estas variedades resaltan tan pronto como se clasifican las doctrinas personalistas. Consideremos, al efecto, una de las clasificaciones propuestas: la de A. C. Knudson. Según este autor hay (1) un personalismo panteísta, psicofísicamente neutral, el de W. Stern, personalismo que, dice Knudson, equivale simplemente a una teleología universal; (2) un personalismo pluralista o finitista, representado de diferentes maneras por (a) el personalismo ateo de McTaggart, (b) el personalismo relativista de Renouvier, y (c) el personalismo puramente finalista de Howison; (3) un personalismo absolutista, estrictamente opuesto al anterior, personalismo representado bajo la forma del idealismo absoluto y defendido sobre todo por algunos pensadores de la escuela neohegeliana, como Royce. Podría, además, tomarse el personalismo teísta como típicamente opuesto al ateo y al absolutista y considerarlo bajo varios aspectos: según una tendencia idealista (como la defendida por Bowne, Howison, Brightman, el propio Knudson); según una tendencia pampsiquista (como la de J. Ward, Charles Hartshorne, W. T. Stace) y según una dirección dualista (como la de Maritain). Ahora bien, Knudson afirma que el personalismo realmente típico está más allá, o más acá, de las divisiones citadas y "reconoce una verdad permanente en el pluralismo y el absolutismo". De ahí la posibilidad de una definición media del personalismo según la cual sería "esa forma de idealismo que reconoce por igual los aspectos pluralista y monista de la experiencia, y que considera la unidad consciente, la identidad y la libre actividad de la personalidad como la clave para la naturaleza de la realidad y para la solución de Jos

problemas últimos de la filosofía" (*The Philosophy of Personalism*, 1927, pág. 87). Sólo así será el personalismo, como lo era, según James el pragmatismo, "un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar".

Vemos, pues, que hay muchas definiciones y muchas variedades del personalismo. Indiquemos ahora varios de sus representantes.

En Francia, el personalismo se ha manifestado, según indica Lalande, desde los orígenes de la filosofía clásica. Montaigne y Descartes pueden ser considerados como personalistas. También se aplica este nombre a filósofos como Renouvier (que difundió el vocablo 'personalismo' a partir de 1901) y Paul Janet (que, al parecer, usó por vez primera el término, primero oralmente y luego en la obra *Histoire de la philosophie, les problèmes et les écoles*, escrita en colaboración con Gabriel Séailles). En un sentido más estricto, sin embargo, se llaman personalistas solamente a ciertos filósofos contemporáneos: el Bergson de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, R. Le Senne, Gabriel Marcel, Jacques Maritain y Emmanuel Mounier. Algunos filósofos de otras naciones que vivieron largo tiempo en Francia (como Berdiaev) son considerados asimismo como personalistas. El personalismo cristiano es el predominante en Francia; a veces inclusive se ha propuesto el vocablo 'personismo' para distinguir entre esta especie de personalismo y otros no cristianos, pero la proposición no ha tenido buena fortuna. En Alemania son personalistas filósofos de muy diversas tendencias; por ejemplo, W. Stern, R. Müller-Freienfels y Max Scheler. El personalismo de Stem es llamado "personalismo crítico"; según el mismo, debe admitirse la totalidad en cuanto persona, pero no en un sentido pampsiquista, sino como expresión de la tesis de la unidad orgánica del universo, sin sacrificio de las personalidades singulares y, sobre todo, sin exclusión de las cosas, es decir, de las entidades regidas por la causalidad mecánica. El personalismo de Scheler es evidente en la *Ética*, pero desaparece en *El puesto del hombre en el cosmos*. Tanto en Francia como en Alemania han influido sobre el personalismo corrientes muy diversas —la fenomenología, el existencialismo, el kierkegaardismo, la tradición escolástica, etc.—; a veces, además, los autores personalistas se han apoyado en la ¿adición nacional (Maine de Biran en Francia; Franz Brentano en los países de lengua alemana). En Inglaterra y en EE. UU. —especialmente en este último país— el personalismo surgió a comienzos del presente siglo con gran vigor, hasta el punto de que algunos pensadores han considerado el personalismo como un movimiento específicamente norteamericano. Sus representantes son diversos: ante todo, Borden Parker Bowne, Mary Whiton Calkins (1863-1930): *The Persistent Problems of Philosophy; The Good Man and the Good* (1918), que, influida por Royce, tendía a un personalismo dentro del idealismo y absolutismo clásicos; en parte G. H. Howison, aun cuando no pueda considerársele estrictamente dentro de una corriente personalista y sí más bien dentro de un idealismo personal y un absolutismo de la conciencia, y, más recientemente, Edgar Sheffield Brightman; Albert Cornelius Knudson (nac. 1873: *The Philosophy of Personalism*, 1927; *The Doctrine of God*, 1930; *The Validity of Religious Expérience*, 1937), discípulo de Bowne, que ha aplicado el personalismo a los problemas propiamente teológicos; así como R. T. Flewelling (nac. 1875), W. H. Werkmeister, J. W. Buckham (nac. 1864), etc. En cierto sentido pertenecen a la tradición personalista algunos de los representantes del "idealismo", tales como John Elof Boodin (v.) y, en parte, autores como W. E. Hocking (v.) y J. B. Pratt (1875-1944). En cuanto a Inglaterra, se destaca el grupo personalista encabezado por J. B. Coates. Influyente es asimismo el personalismo en Italia (C. Ottaviano, M. F. Sciacca y otros personalistas cristianos) y en Iberoamérica, pero el hecho de que gran número de pensadores se vean conducidos por su meditación a una afirmación de la persona no significa, sin más, allí como en todos los demás países, que pertenezcan al personalismo en sentido estricto. En términos generales, el personalismo puede manifestarse inclusive en aquellos pensadores que lo rechazan formalmente, del mismo modo que en las tendencias personalistas se insinúa muchas veces, por internas exigencias de la razón, un fundamento impersonalista de la misma personalidad.

Véase, además de los libros citados en el texto del artículo y de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo PERSONA: Charles Renouvier, *Le Personnalisme*, 1903. — W. Stern, *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*, I, 1906; II, 1908 (luego con el título: *Person und Sache. System des kritischen Personalismus*, III, 1924). — O. Dietrich, "Individualismus, Universalismus, Personalismus" (*Kantstudien*, Ergänzungshefte 14), 1917. — H. Adolph, *Personalistische Philosophie*, 1931. — Hubert Eugene Langan, *The Philosophy of Personalism and Its educational Applications*, 1936. — Floyd H. Ross, *Personalism and the Problem of Evil* (sobre los personalistas bostonianos: Bowne, Knudson, Brightman). — L. Laberthonnière, *Esquisse d'une philosophie personnaliste (Oeuvres*, ed. Louis Canet, t. IV). — Fr. Hertel, *Pour un ordre personnaliste*, 1942. — Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, 1949 (trad. esp.: *El personalismo*, 1962). — J. B. Coates, *The Crisis of the Human Person*, 1949 (estudia a Berdiaev, Lewis Mumford, Arthur Koestler, J. Bumham, J. Middleton Murry, C. S. Lewis, Martin Buber, H. Laski, Herbert Read, Aldous Huxley, Karl Mannheim, Gerald Heard, William Reich-Jean Lacroix, *Marxisme, existencialisme, personalisme*, 1950 (trad. esp.: *Marxismo, existencialismo, personalismo*, 1962). — P. L. Landsberg, *Problèmes du personnalisme*, 1952. — Maurice Nédoncelle, "Essai de synthèse personaliste", en *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 1957; tal "Essai" fue publicado anteriormente en el tomo XIX de la *Encyclopédie française*. — íd., íd., *Conscience et logos: horizons et méthode d'une philosophie personnaliste*, 1961. — Armando Rigobello, *Introduzione ad una lógica del personalismo*, 1958. — Mohamed A. Lahbabi, *Le personalisme musulman*, 1963 [Initiation philosophique, 65]. — Véase también la revista *Luminar* (Mexico, IV, N» 2, 1940) dedicada al personalismo, así como las colecciones de las revistas *Esprit* (fundada por Mounier) y *The Personalist* (dirigida por Ralph T. Flewelling).

PERSPECTIVISMO. El término perspectivismo' fue forjado por Gustav Teichmüller (Cfr. *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, 1882) para significar la posibilidad de considerar una cosa y, en general, el mundo desde diversos puntos de vista, todos

ellos justificados, de tal modo que cada punto de vista ofrezca una perspectiva única y a la vez indispensable acerca del universo. En este sentido, la monadología de Leibniz puede ser calificada de perspectivismo. Ortega y Gasset que, como veremos luego, ha desarrollado la idea, se ha referido explícitamente a Leibniz al estudiar la cuestión de la relación entre "verdad y perspectiva"; en el tomo I de *El Espectador* (1916) ha citado, al efecto, la siguiente frase del autor de la *Monadología:* "Lo mismo que una misma ciudad contemplada desde distintos lados parece otra ciudad completamente distinta y como si estuviese multiplicada *perspectivamente,* así también la multitud infinita de substancias simples da lugar a otros tantos distintos universos, los cuales no son, sin embargo, más que las *perspectivas* de un solo universo según los diferentes puntos de vista de cada mónada." A su vez, Nietzsche llamaba perspectivismo o fenomenalismo al hecho de que la naturaleza de la conciencia animal implica que el mundo de que adquiere conciencia sea sólo un mundo superficial y generalizado, pues "toda conciencia se halla unida a una corrupción, falseamiento, superficialización y generalización". El conocimiento funciona, pues, de acuerdo con las necesidades vitales del ente cognoscente sin que pueda pretenderse nunca una "objetividad". Hans Vaihinger recogió estas ideas de Nietzsche, especialmente las contenidas en la *Genealogía de la moral* y llegó a interpretar el perspectivismo nietzscheano como un modo de ficcionalismo (Cfr. *Die Philosophie des Als Ob,* 1911, Parte III, págs. 780 y siguientes). Simmel llamaba también perspectivismo a su doctrina en cuanto intentaba superar el relativismo individualista mediante la afirmación de que toda visión individual proporciona solamente una perspectiva, un fragmento del objeto presente; con ello quedaría el conocimiento reducido y limitado, pero no falseado. Ortega y Gasset ha defendido asimismo —como señalamos antes— el perspectivismo, pero no sólo en su aspecto "biológico" o psicobiológico, sino en su sentido histórico; según él, hay una serie de perspectivas que sólo pueden descubrirse en el curso de la historia. La reunión de las perspectivas efectivas y posibles daría la imagen verdadera de cada cosa, y sólo ella sería propiamente la verdad absoluta. "De esta manera —dice Ortega— la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera aparece cada individuo, cada generación, cada época, como un aparato de conocimiento insustituible." Sólo "yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta" — una verdad y una omnisciencia que sólo pertenecerían a Dios, el cual vería las cosas integralmente por la suma de todas las visiones particulares, de tal suerte que, invirtiendo la tesis de Malebranche sobre la visión en Dios, podría inclusive decirse que "Dios ve las cosas a través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad" (*Obras,* edición de 1932, pág. 788).

Numerosas son las doctrinas perspectivistas en el pensamiento contemporáneo. Podemos encontrarlas, por ejemplo, en la fenomenología, especialmente en el concepto de las "presentaciones" *(Abschattungen)* de los fenómenos. Este concepto ha sido recogido por J. P. Sartre *(L'Imaginaire,* 2ª ed., 1940, págs. 19 y sigs.), donde escribe que "la imagen se da en perfiles, en proyecciones" y por M. Merleau-Ponty, quien lo ha elaborado en sus análisis psicológicos, especialmente en su fenomenología de la percepción. Otros muchos ejemplos podrían citarse de uso de la noción de perspectiva en la fenomenología y en filosofías más o menos relacionadas con el movimiento fenomenológico. Pero hay otros modos de concebir la idea de perspectiva, como el propuesto por C. F. Graumann en su obra *Grundlagen einer Phänomenologie der Perspektivität* (1961). Este autor ha estudiado la conducta humana a base de lo que llama "situaciones de perspectiva" (o "perspectividades"). A tal efecto ha usado datos procedentes de la historia del arte y diversas teorías perspectivistas a partir de Leibniz.

Numerosas doctrinas en las cuales se elabora el concepto de perspectiva o se proponen "métodos perspectivistas" se hallan en autores de lengua inglesa. Así sucede, por ejemplo, con Samuel Alexander en su análisis de las perspectivas y "secciones" del Espacio-Tiempo físico *(Space, Time, and Deity,* 1920, t. I, págs. 68 y sigs.). El propio Alexander señala que el uso del término 'perspectiva' le fue sugerido por Bertrand Russell, el cual llama sistema de "perspectivas" (Cfr. *Our Knowledge of the External World,* Lect. III) al "sistema que consiste en todas las vistas del universo percibido y no percibido". Un "mundo privado" es, según Russell, una "perspectiva" recibida. El espacio que consiste en relaciones entre perspectivas puede ser continuo. Un aspecto de una "cosa" es un miembro del sistema de aspectos que *es* la "cosa" en aquel momento. Todos los aspectos de la cosa son reales, pero la cosa misma es una construcción lógica (es algo neutral entre diferentes puntos de vista posibles). Por lo demás, Russell reconoce que su concepción tiene puntos de contacto con la leibniziana. En otro lugar *(The Analysis of Matter,* Parte II, Cap. XX), Russell dice que la perspectiva y sus leyes no son asunto de percepciones individuales y arbitrarias, pues una fotografía del objeto revela asimismo una perspectiva; por eso es necesario adoptar una teoría causal de la percepción. Al confinarnos a las percepciones de varios observadores, podemos formar grupos de "perceptos" relacionados aproximadamente, aunque no exactamente, por leyes que pueden ser llamadas "leyes de perspectiva". Esta concepción puede relacionarse también con otras análogas manifestadas en las direcciones no solipsistas del fenomenalismo, y con la teoría de la percepción defendida por varios neorealistas ingleses (Broad, Nunn, Price), no siendo ajena tampoco a algunas *interpretaciones* filosóficas de la teoría *especial* de la relatividad, donde aparece un perspectivismo "operativo". Whitehead defiende el perspectivismo en varias obras. En *Modes of Thought* (II vi) dice que "cada entidad, de cualquier tipo, implica esencialmente su propia conexión con el universo de las otras cosas. Esta conexión puede ser considerada como siendo lo que el universo es para tal entidad, ya sea en el modo de su actualización o en el de la potencialidad". Así, "cada perspectiva... implica una infinidad

de potencialidades alternativas". En *Science and the Modem World* (1925, Cap. IV, págs. 98-9) Whitehead dice que usa la misma noción de la mónada leibniziana, aunque convirtiendo las mónadas en "acontecimientos unificados en espacio y tiempo". Por eso señala que hay todavía una mayor analogía entre su teoría y la noción spinoziana de los modos, y a causa de esto usa los términos 'modo' y 'modal'. Finalmente, el citado autor desarrolla el concepto de perspectiva en *Process and Reality* al hablar del "modo presentativo" de las entidades actuales definidas (Parte I, Cap. ii), de la percepción en la forma de la inmediatez presentativa de un objeto, por ejemplo una piedra *(op. cit.,* Cap. v y Cap. viii), relacionada con el concepto de "prehensión" *(op. cit.,* Cap. vi) y con el concepto de "concreción" (I., Cap. x) y de "sensibilidad" (Parte III, Cap. i), definiendo a veces la perspectiva como "el dato objetivo bajo el cual la entidad actual es percibida" *(op. cit.,* Cap. iii). George H. Mead *(The Philosophy of the Act,* 1938, ed. Charles W. Morris, Parte I, Cap. xi: "Perspective Theory of Objects", y Parte V, Cap. xxi: "Miscellaneous Fragments. G. 10: Perspectives") interpreta la perspectiva como reacción de un organismo en su mundo circundante. Pero esto implica, a su entender, que no puede concebirse un mundo independiente de cualquier organismo (es decir, un mundo sin perspectivas, en donde no habría "contornos"). Tal punto poseería sólo partículas físicas, mas no "objetos". De este modo el perspectivismo representa una mediación (hecha posible por el progreso de la biología y sus consecuencias filosóficas) entre el "fisicalismo" y el idealismo trascendental. Como dice Mead, "el mundo tiene su realidad en relación con el organismo". En A. P. Ushenko *(Power and Events,* 1946) el perspectivismo aparece (págs. 15 y siguientes) bajo la forma de la "teoría perspectivista de la verdad", a diferencia de las doctrinas de la verdad basadas en la transformación, en la conformación o correspondencia (isomórfica) y en la coherencia, así como a diferencia de la concepción semántica de la verdad y de las varias formas de lo que llama la "teoría prescriptiva". La teoría de las perspectivas así formulada es más radical que la mera idea de la existencia de distintas perspectivas "perceptuales" (págs. 206-7) y no se agota con la comprensión literal de la expresión 'punto de vista'. Un "realismo perspectivo" (o "doctrina de la perspectividad") es defendido por Evander Brandley McGilvary (*Toward a Perspective Realism,* 1956, ed. Albert G. Ramsperber [The Carus Lectures]). Se trata de una doctrina epistemológica y metafísica fundada en la idea de que lo real ("la Naturaleza") es dado siempre en ciertas perspectivas. Sin embargo, estas perspectivas no son individuales; se trata más bien de "la perspectiva del sentido común", "la perspectiva proporcionada por la ciencia "física" y otras perspectivas análogas, las cuales forman una "pluralidad de perspectivas". Según Arthur E. Murphy ("McGilvary's Perspective Realism", *The Journal of Philosophy,* LVI [1959], 149-65), el realismo perspectivo o perspectivista puede ser definido provisionalmente como "una teoría filosófica que considera toda experiencia, incluyendo la experiencia de una teoría filosófica, como el *objetivo real* que aparece en la perspectiva de un organismo capaz de experiencia" (*Toward,* etc., pág. 6, *apud* Murphy, art. cit., págs. 149-50). De las "perspectivas cósmicas" como "modos de ver el mundo" ha hablado Radoslav A. Tsanoff en *World to Know: A Philosophy of Cosmic Perspectives,* 1962).

PERSUASIÓN. Los sofistas griegos daban gran importancia a la persuasión, πείθω (por lo demás, πειθώ era personificada por los griegos como una diosa, a la que correspondía la latina *Suada*). Con el fin de persuadir (πείθω en la voz pasiva, πείθομαι) — "obedecer"), es decir, de convencer al oyente o al interlocutor de que lo que se proponía o decía debía ser aceptado, los sofistas desarrollaron grandemente las reglas de la discusión y de la retórica. Al practicarse el arte de la persuasión en detrimento de la verdadera demostración (que conduce no a la persuasión, o no sólo a la persuasión, sino a la certeza), y al sacrificarse de este modo la verdad de lo dicho a la aceptación de lo dicho, se producía una situación contra la cual reaccionó Platón en sus numerosos ataques a la sofística. Sin embargo, el propio Platón llegó oportunamente al convencimiento de que no se puede descartar el arte de la persuasión como un arte totalmente inútil; lo que hay que hacer es, como indicó en el *Fedro* (261 A), distinguir entre la falsa persuasión y la persuasión verdadera y legítima. Esta última no es un mero bregar verbalmente con el oyente o el interlocutor, sino un intento de conducir su alma por la vía de la verdad — lo que se ha llamado una "psicagogía". En las *Leyes,* Platón desarrolló esta idea de la persuasión legítima (por ejemplo, 659 E; 670 C; 773 D), la cual se convierte de este modo en una especie de "técnica educativa". Pero, además, Platón empleó el concepto de persuasión en uno de los más a menudo citados pasajes del *Timeo;* el pasaje en el cual escribe que "el universo fue engendrado por una combinación de la necesidad y la inteligencia, ἐξ ἀνάγκης καὶ νοῦ συστάσεως. Dominando a la necesidad, la inteligencia la persuadió a que orientara hacia lo mejor la mayor parte de las cosas que nacen. Y de este modo, el universo se formó desde el principio por la sumisión de la necesidad a la persuasión inteligente" *(op. cit.,* 48 A).

Este pasaje ha sido muy discutido. Muchos autores estimaron que es un pasaje puramente "mítico" o "metafórico" (ignorando, por lo demás, la importante función que el mito y la metáfora desempeñan en la filosofía platónica); en todo caso, un pasaje que no debe tomarse demasiado en serio, porque aunque la inteligencia pudiese persuadir, no sería la necesidad a la cual persuadiera. La necesidad es justamente la necesidad, y tiene que seguir sus propias vías, sin hacer caso de "persuasiones". Esta interpretación, o complejo de interpretaciones, descuida lo que varios comentaristas (A. E. Taylor, F. M. Cornford, G. R. Morrow [véase bibliografía], entre otros) han puesto de relieve: que Platón no entiende "la necesidad" como un conjunto de leyes según las cuales las cosas tienen lugar "ordenadamente". Si tal ocurriera, este orden tendría una finalidad, y no sería menester "persuadir" a la necesidad. La "persuasión" interviene justamente porque "la necesidad" representa aquí lo que el propio Platón ha llamado "la causa errá-

tica". Por eso la necesidad por sí misma no puede llegar a un orden; la inteligencia debe intervenir para que todo transcurra "según lo mejor". Puede decirse, pues, que la inteligencia persuade a la necesidad para que sea menos errática y (en el sentido moderno, pero no necesariamente platónico) "más necesaria", es decir, para que se introduzca en ella el orden, el cual es para Platón en gran parte lo que se ha llamado "una causa final". Además, debe tenerse presente que con la idea de la "persuasión" Platón no se limita a introducir un designio; hace que semejante designio pueda operar teniendo en cuenta aquello sobre lo cual opera. La "necesidad" es la "materia" (especialmente, los cuatro elementos) con los cuales se puede formar un orden, un "cosmos". No se puede simplemente "seguir" los "movimientos" con el "designio", de materia. Pero tampoco se puede eliminarlos; hay que combinar tales "movimientos" como el "designio", de modo parecido a como el artista combina su designio con la materia sobre la cual trabaja. La persuasión no es, en efecto, un "mandato"; es el modo como se opera cuando se quiere obtener un fin. La necesidad se "pliega" a la "persuasión" como la materia se pliega al artista, sin dejar de ser materia, pero adquiriendo una forma y un orden. Puede verse entonces que el uso de 'persuasión' en la cosmología platónica no es completamente distinto del uso de 'persuasión' al que nos referíamos al principio; es como si la inteligencia "educara" a los elementos y los "condujera" a buen fin.

Volviendo ahora al plano humano, el problema de la persuasión se ha planteado en todas las ocasiones en las cuales se han suscitado las cuestiones fundamentales de la retórica (VÉASE). Por haber sido descuidadas por los filósofos durante varias décadas, las cuestiones de referencia quedaron ocultadas por los problemas de la demostración y de la prueba, dándose por sentado que probar y persuadir son —o, más exactamente, "tienen que ser"— lo mismo. Al desarrollarse lo que se ha llamado a veces "la nueva retórica", dichas cuestiones han pasado de nuevo al primer plano. Entre otros resultados obtenidos al efecto mencionamos los presentados por Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca (Cfr. *op. cit. infra)* al distinguir entre "persuadir" y "convencer". Según estos autores, los que se preocupan del resultado consideran la convicción como un primer estadio que lleva a la persuasión, mientras que los que se interesan por el carácter racional de la adhesión estiman que convencer es previo a persuadir. Dichos autores proponen una distinción entre "argumentación persuasiva" y "argumentación convincente", considerando que la primera pretende valer sólo para un auditorio particular, en tanto que la segunda aspira a obtener la adhesión de todo ser racional. Como los auditorios son siempre particulares, es comprensible que haya diversos tipos de persuasión y, por tanto, de argumentación persuasiva. El "auditorio universal" puede ser un ideal y, por tanto, el acuerdo de este auditorio es una cuestión de derecho. En lo que toca a los hechos mismos, no hay más remedio que aceptar la existencia de "auditorios particulares".

Los escritos referidos en el texto, aparte los pasajes platónicos, son: A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, 1928, especialmente págs. 303-5. — F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937 [traducción y comentario al *Timeo*, de Platón], especialmente págs. 159-77. — Glenn R. Morrow, "Necessity and Persuasión in Plato's *Timaeus*", *The Philosophical Review*, LIX (1950), 147-63. — Id., íd., "Plato's Conception of Persuasion", *ibid.*, LXII (1953), 234-50. — Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traite de l'argumentation*, I, 1958, especialmente págs. 34-9.

PERTENENCIA. En frases tales como: "Cervantes es el autor del *Quijote*", "Cervantes es español", "Los españoles son europeos", "El Sol es brillante", el verbo 'ser' es usado con distintos sentidos lógicos: identidad, pertenencia, inclusión y predicación respectivamente. Usado para expresar pertenencia, el verbo ser es simbolizado por la letra griega 'ε' (abreviatura propuesta por Giuseppe Peano [v.] para ἐστι = "es"). En el ejemplo "Cervantes es español", simbolizado parcialmente como "Cervantes ε español", se entiende que Cervantes pertenece a una clase: la clase de los españoles. Es obvio que 'es español' podría ser también entendido como un predicado, en cuyo caso no habría lógicamente hablando pertenencia y no se simbolizaría con 'ε'. Por otro lado, "El Sol es brillante", que aquí presentamos como ejemplo de predicación, y en donde 'es brillante' es entendido como un predicado, podría asimismo ser presentado como ejemplo de pertenencia. Esto ocurriría si entendiéramos "El Sol es brillante" como equivalente a "El Sol pertenece a la clase de las cosas brillantes". "Cervantes es el autor del *Quijote*" no puede ser usado, en cambio, como ejemplo de pertenencia lógica, ya que la expresión en cuestión es ejemplo sólo de identidad (VÉASE). En cuanto a "Los españoles son europeos" no puede ser tampoco ejemplo de pertenencia, ya que se trata de inclusión de una clase (la clase de los españoles) en otra clase (la clase de los europeos); para que haya pertenencia es menester que el término a la izquierda de Y sea el nombre de una entidad y no de una clase; el término a la derecha de 'ε' es, en cambio, el nombre de una clase a la cual pertenece la referida entidad.

Además del sentido lógico de 'pertenencia' puede este término tener un sentido antropológico-filosófico. En este último caso puede debatirse, por ejemplo, si los contenidos de una existencia humana dada pertenecen o no auténticamente a esta existencia. El vocablo 'pertenencia' tiene entonces una significación similar a la del vocablo 'propiedad', pero casi siempre menos "fuerte" que la de este último vocablo. En efecto, la "propiedad" es la acción y efecto de apropiarse a sí mismo, más acá de todos los contenidos efectivos y posibles. El término 'pertenencia' puede tener también un sentido social; tal ocurre cuando se habla de si una determinada persona pertenece o no a una determinada sociedad, a una determinada clase, a una determinada casta, etc. y, de un modo más general, de si una determinada persona pertenece o no a la sociedad, lo cual significa aproximadamente preguntar si está o no incorporada a la sociedad, o "ajustada" a la sociedad.

PESIMISMO. El pesimismo puede ser entendido en diversos sentidos. Puede hablarse, en primer término, de un "pesimismo natural", debido a un especial temple de ánimo que hace considerar el mundo y, en particular, la naturaleza humana como imposibilitados de toda reforma substancial. Este pesimismo considera al hombre como un ser esencialmente egoísta, que se rige por sus propios

intereses y que llega a una armonía con la sociedad sólo en la medida en que los intereses individuales coincidan con los sociales. Semejante tipo de pesimismo puede ser simplemente una actitud o bien el fundamento de una doctrina o de una concepción del mundo. En el primer caso, es frecuente que, paradójicamente, produzca un tipo humano "mejorado", por lo menos en el sentido de una mayor tolerancia y comprensión del prójimo. En el segundo caso, el pesimismo natural puede desembocar en una doctrina social autoritaria (como ocurre en el caso de Hobbes) o en una concepción de naturaleza nihilista. Es, pues, sumamente difícil señalar las consecuencias de la actitud pesimista, que engloba dentro de su aparente unidad muy complejos y contradictorios motivos. En verdad, el problema del pesimismo, aunque abundantemente estudiado, es todavía uno de los "problemas vírgenes", no obstante ser una cuestión que afecta de un modo muy fundamental a la comprensión de la existencia humana. En otro sentido puede entenderse el pesimismo como una doctrina filosófica, aun cuando es totalmente imposible considerar el pesimismo filosófico como desgajado totalmente del temple de ánimo pesimista. En tanto que doctrina filosófica, el pesimismo sostiene que el mal existe en el mundo de un modo primario, substancial, predominante, siendo además imposible, por principio, desarraigarlo y suprimirlo, puesto que —y esto es acaso uno de los supuestos últimos de tal concepción— la eliminación del mal representaría a la vez la eliminación de la existencia. El pesimismo se opone, pues, tanto al optimismo (VÉASE) como al simple meliorismo (VÉASE). Aunque este tipo de pesimismo ha sido frecuente en el curso de la historia de la filosofía, suele aplicarse a un movimiento que se desarrolló en el curso del siglo XIX y que encontró frecuentes aclaraciones teóricas y expresiones poéticas. Ya en el siglo XVIII se habían manifestado corrientes pesimistas (la concepción de la historia como la manifestación de la "estupidez humana" por parte de Voltaire y otros). Pero se trataba de un pesimismo dominado por el meliorismo, por la confianza en que la luz racional terminaría por mejorar la condición humana. Concepción, por consiguiente, parecida a la del cristianismo, con la excepción, ciertamente importante y decisiva, de que para este último la naturaleza humana no resulta mejorada por la razón, sino redimida del pecado original por la venida de Cristo. En cambio, el pesimismo del siglo XIX, tanto en su manifestación poética (Leopardi, Byron, etc.) como filosófica (Schopenhauer, Eduard von Hartmann, J. Bahnsen, Paul Deussen, Philippe Mainländer, etc.) considera vano todo esfuerzo, toda luz y toda redención que no sea la redención de la existencia por el proceso de la autodisolución de la misma. En el pesimismo filosófico no se trata simplemente de un "dolor cósmico": se trata de que, como ocurre en Schopenhauer, la voluntad de vivir lleva en sí misma, por principio, la insatisfacción radical de no poder satisfacerse. Esta insatisfacción aumenta con la conciencia, pero, a la vez, la conciencia puede conducir a la aniquilación de la voluntad y, con ello, a la supresión del pesimismo con la supresión de la existencia misma que le había dado origen. Análogamente, Eduard von Hartmann sostiene un pesimismo radical, pero de carácter activista y eudemonista en tanto que exige, para poder ser superado, el desarrollo de la conciencia y de la historia, desarrollo que solamente puede ser llevado a cabo desde el instante en que lo Inconsciente se descubre a sí mismo como necesitado de autorredención. Esto conduce, por lo pronto, a la conciencia absoluta y, por lo tanto, al dolor absoluto, pero también a su autoaniquilación definitiva. Podríamos decir, por lo tanto, que el pesimismo —como actitud total ante el mundo y la vida— se manifiesta de múltiples formas, desde el pesimismo radical metafísico hasta el pesimismo parcial con respecto a una realidad determinada. En este último caso se habla de pesimismo moral, cultural, religioso, científico, social, etc. También puede hablarse, como ha hecho Spengler, de un "pesimismo realista", que consiste en el reconocimiento de la imposibilidad de modificar o mejorar la naturaleza humana, pero que exige justamente, tan pronto como se da esta comprensión, la aceptación de tal inevitabilidad y el poner en juego todos los resortes que permiten al hombre flotar desilusionadamente en medio del dolor universal.

Las múltiples formas de pesimismo bosquejadas se deben no sólo, ni siquiera principalmente, a diversas ideologías pesimistas, sino también a los matices que adquiere la actitud pesimista de acuerdo con épocas y temperamentos humanos. Como ejemplo iluminador de una gran cantidad de matices puede mencionarse lo que ocurre en el llamado "pesimismo francés en la época de la Ilustración", y sobre todo en las concepciones de la historia bosquejadas durante este período y dentro de dicha "tendencia". Henry Vyverberg *(op. cit. infra,* Parte V, §§ 18-24) ha puesto de relieve que podemos encontrar un "pesimismo moderado" en Montesquieu, el cual manifiesta que toda cultura está sometida a los procesos de crecimiento, decadencia y desaparición; un "pesimismo optimista" en Voltaire, consecuencia de la combinación de una actitud pesimista ante la historia con un optimismo racionalista; un "pesimismo desilusionado" —o, mejor dicho, engendrado por la desilusión— en Diderot; un pesimismo social en Vauvenargues, surgido de un análisis implacable de la conducta del hombre en la sociedad; un tipo (distinto del de Voltaire) de "pesimismo optimista" en Holbach, coloreado por una creencia materialista; un pesimismo "indiferentista" en La Mettrie, el cual considera la historia como "una fluencia eterna y sin sentido", etc.

Sobre el pesimismo como actitud radical y como concepción del mundo: G. Borries, *Ueber den Pessimismus als Durchgangspunkt zur universalen Weltanschauung,* 1880. — Johannes Rehmke, *Der Pessimismus und die Sittenlehre,* 1882. — Léon Jouvin, *Le pessimisme,* 1892. — M. Wentscher, *Ueber den Pessimismus und seine Wurzeln,* 1897. — A. Kowalewski, *Studien zur Psychologie des Pessimismus,* 1904. — Georges Palante, *Pessimisme et individualisme,* 1913. — Véase también la bibliografía del artículo NIHILISMO. — Sobre el pesimismo antiguo: Olga Plümacher, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart,* 1884. — M. Marquard, *Die pessimistische Lebensauffasung des Altertums,* 1905 (Dis.) (Cfr. además las obras de Nietzsche, Rohde y Burckhardt sobre el "pesimismo trágico" de los griegos). — Sobre el pesimismo moderno, en particular el pesimismo del siglo XIX:

James Sully, *Pessimism. A History and a Criticism*, 1877. — L. von Golther, *Der moderne Pessimismus*, 1878. — Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, 1958. — E. Caro, *Le Pessimisme au XIXe siècle: Leopardi - Schopenhauer - Hartmann*, 1878. — *Eduard* von Hartmann, *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, 1880. — B. Alexander, *Der Pessimismus des 19. Jahr.*, 1884. — Friedrich Paulsen, *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus*, 1900. — F. Sartorelli, *Il pesimismo di A. Schopenhauer, con particolare referimento alla dottrina del Diritto e dello Stato*, 1951. — H. J. Schoeps, *Vorläufer Spenglers. Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert*, 2ª ed., 1955. — Véase también la bibliografía de los artículos MAL, OPTIMISMO y TEODICEA.

PESTALOZZI (JOHANN HEINRICH) (1746-1827) nació en Zürich y estudió en el "Collegium Carolinum", donde a la sazón imperaban los ideales de la Ilustración y donde ejercían gran influencia las ideas sociales y educativas de Rousseau. Interesado por los problemas de la educación, Pestalozzi adquirió gran experiencia en la educación de su hijo único. En 1767 se trasladó a Brugg, donde fundó una escuela para huérfanos y comenzó a poner en práctica sus ideas pedagógicas. Cerrada la escuela, por dificultades económicas, en 1778, Pestalozzi se dedicó durante un tiempo a estudiar problemas de la educación y a escribir sobre ellos. Desde 1798 se intensificó la actividad educativa de Pestalozzi desde el punto de vista práctico; especialmente importante para el desarrollo de sus ideas pedagógicas fue su experiencia como director del orfanato de Stanz; luego, como director de su Instituto de educación en el castillo de Burgdorf, y, sobre todo, como director del Instituto de Yverdon, junto al lago de Neuchatel, Instituto que atrajo la atención de muchas personalidades de la época. Después de muchas dificultades, tuvo que cerrar el Instituto, trasladándose a Neuhof, donde dio fin a sus últimos escritos.

Hemos dado más detalles de los que son habituales en la presente obra sobre las actividades de Pestalozzi, porque sus teorías educativas están fundadas en su actividad como educador, de suerte que la biografía de Pestalozzi no es independiente de su ideología pedagógica. Lo que interesaba especialmente a Pestalozzi era el conocimiento de los medios necesarios para dirigir el proceso educativo. Influido por Rousseau en muchos puntos, especialmente en el de la necesidad de desarrollar armónicamente las facultades del individuo dentro del mundo natural y humano, subrayó, empero, mucho menos que Rousseau la individualidad y prestó considerable atención a la función social del hombre. Puesto que la formación del hombre tiene lugar en los primeros años de su desarrollo, Pestalozzi consideró que los problemas fundamentales de la educación se plantean dentro de la llamada educación primaria. Si bien Pestalozzi no olvidaba el sentido general y último del proceso educativo armónico de las fuerzas internas humanas, su mayor contribución consistió en proponer los métodos adecuados para llevarlo a cabo. En esta labor Pestalozzi ha influido considerablemente sobre la pedagogía moderna.

Entre las obras más destacadas de Pestalozzi figuran: *Abendstunde eines Einsiedlers*, 1780 *(Horas de la tarde [Oraciones] de un ermitaño)*. — *Lienhard und Gertrud*, Parte I (publicada anónimamente), 1781; el resto pub. en 1783-1787 [novela educativa]. — *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1797 *(Mis investigaciones sobre el proceso de la Naturaleza en la evolución del género humano)*. — *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt*, 1801 *(Cómo Gertrudis enseña a sus hijos)*. — Ediciones de obras completas: 15 vols. (1819-1826); L. W. Seyffarth, 12 vols. (1899-1902); A. Buchenau, E. Spranger, H. Stettbacher [crítica], 24 vols. (1927-1945). Edición de obras reunidas: 10 vols. (1947-1949) (también en 5 vols.). Selección de estas obras: A. Haller (4 vols., 1946). — Correspondencia: *Sämtliche Briefe*, 10 vols., vols. I-IV, 1945-1951 (vols. V-X, en preparación).

Véase P. Natorp, *Pestalozzi, sein Leben, und seine Ideen*, 1909 (trad. esp.: *Pestalozzi*, 1931). — Eduard Spranger, *Pestalozzis Denkformen*, 1947. — Véase también *Pestalozzi-Studien*, ed. Buchenau, Spranger y Stettbacher, 4 vols., 1927-1932. — W. Bachmann, *Die anthropologische Grundlagen zu Pestalozzis Soziallehren*, 1947. — Ernst Otto, P. *Werk und Wollen*, 1948. — H. Barth, *Pestalozzis Philosophie der Politik*, 1954. — F. J. Wehnes, *Pestalozzis Elementarmethode*, 1955. — Para biografía: H. Schönebaum, *Der junge Pestalozzi*, 1746-1782, 1927. — íd., íd., *Pestalozzi*, 3 vols., 1927-1934.

PETICIÓN DE PRINCIPIO. Véase SOFISMA.

PETITIO PRINCIPII. Véase SOFISMA.

PETRONIEVICS (BRATISLAV) nac. (1875) en Sorljaća (Serbia), profesó en Belgrado. Influido a la vez por Leibniz y Spinoza, ha intentado en un sistema llamado del monopluralismo conciliar las tesis de dichos pensadores en una metafísica que tiene por objeto la explicación de la totalidad de lo real mediante un método simultáneamente inductivo y especulativo, a base de la experiencia y de la síntesis racional. Según Petronievics, el mundo evoluciona desde un estado inseguro y desequilibrado hacia un equilibrio donde desaparezca toda la inestabilidad en las relaciones entre los elementos particulares o mónadas, y la substancia universal y única que constituye su fundamento. Pero si la metafísica es suficiente para la explicación de la realidad, no lo es para la dilucidación de su fundamento, es decir, del modo como la realidad surge de su propia posibilidad. Esta indagación es, según Petronievics, el tema de la "hipermetafísica", que llega hasta los elementos últimos y básicos de todo lo real. Su método es una "nueva dialéctica" que supera, al entender del autor, las de Hegel y Hamelin, siendo a la vez más complicada y más "natural" y "lógica" que ellas. De acuerdo con la misma hay un proceso dialéctico inicial (tesis: lo Uno; antítesis: lo múltiple; síntesis: la multiplicidad finita de puntos separadores intensivos), una división del ser en partes (con un acto de negación real cuantitativo, dividido en acto extensivo y acto intensivo, y un acto de negación real cualitativo, dividido en acto primario —percepción, voluntad— y acto secundario —emoción, sensación—), una serie de categorías simples (reales: intensidad continua y cualidad; formales: cantidad discreta y orden; modales: existencia singular y existencia múltiple) y una serie de categorías compuestas (divididas en estos grupos: cualidad unificante y cualidad separadora; cantidad discreta ex-

tensiva y cantidad discreta intensiva; estado de cambio y estado de permanencia; necesidad —interna y externa— y contingencia; imposibilidad y posibilidad).

Obras principales (en alemán): *Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten,* 1897 *(La prueba ontológica para la existencia de lo Absoluto). — Der Satz vom Grunde. Eine logische Untersuchung,* 1898 *(El principio de razón. Una investigación lógica). — Prinzipien der Erkenntnislehre. Prolegomena zur absoluten Metaphysik,* 1900 *(Principios de teoría del conocimiento. Prolegómenos a la metafísica absoluta). — Prinzipien der Metaphysik,* 2 vols., 1904-1912. — *Die typischen Geometrien und das Unendliche,* 1907 *(Las geometrías típicas y el infinito).* — En francés: *L'Évolution universelle,* 1921. — Además de estas obras, varias en serbio: una sobre Schopenhauer, Nietzsche y Spencer (1922); una sobre el espiritismo (1922), una sobre Hegel y E. von Hartmann (1925). — Sumaria autoexposición de su dialéctica en el artículo "Les trois dialectiques", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* Año LXI (1951), 530-42. — Véase R. Anthony, "Résumé des travaux philosophiques et scientifiques de B. Petronievitch", *Revue générale des sciences pures et appliquées,* L (1939), 312 y sigs.

PETRUS RAMUS. Véase RAMÉE (PIERRE DE LA).

PETZÄLL (ÅKE) (1901-1957) nació en Boràs (Suecia) y profesó (1932-1957) en la Universidad de Lund. En 1935 fundó la revista *Theoria,* de la que fue director, y en 1937 contribuyó, con Léon Robin, a la fundación del "Institut International de Philosophie". La obra filosófica de Petzäll es principalmente crítica y analítica y puede caracterizarse tanto con el nombre de "crítica de historia de las ideas" como con el nombre de "historia crítica de las ideas". Petzäll se interesó especialmente por investigar el significado (o significados) de ciertos conceptos capitales en la teoría del conocimiento, en la ética y en las ciencias jurídicas y sociales, con el fin de mostrar en cada caso los supuestos básicos, y a menudo, si no siempre, ignorados o descuidados de dichos conceptos.

Mencionamos los principales escritos de A. P., teniendo en cuenta que algunos fueron escritos en sueco, otros en alemán o en inglés, y otros traducidos a estas lenguas del original sueco: *Begreppet medfödda idéer i 1600-talets filosofi, med särskild hänsyn till John Lockes Kritik,* 1928 [Göteborgs Högskolas Årskrift, XXIX, 3] *(El concepto de las ideas innatas en la filosofía desde el siglo XVII, con especial consideración de la crítica de J. L.). — Logistischer Positivismus. Versuch einer Darstellung und Würdigung der philosophischen Grundanschauungen des sogenannten Wiener Kreises der wissenschaftlichen Weltauffassung,* 1931 [*ibid.,* XXXVII, 3] *(El positivismo lógico. Ensayo de una exposición y valoración de las concepciones filosóficas fundamentales del llamado Círculo de Viena de la concepción científica del mundo).* — *Der Apriorismus Kants und die "philosophia pigrorum",* 1933 [*ibid.,* XXXIX, 3] *(El apriorismo de Kant y la "philosophia pigrorum").* — *Zum Methodenproblem der Erkenntnisforschung,* 1935 [*ibid.,* XLI, 1] *(Para el problema del método de la investigación del conocimiento).* — *Etikens sekularisering... med särskild hänsyn till Augustinus,* 1935 [*ibid.,* XLI, 2] *(La secularización de la ética... con especial consideración de San Agustín).* — *Straussdebaten i Sverige,* 1936 *(Los debates en Suecia en torno a Strauss* [David Friedrich Strauss]). — *Ethics and Epistemology in J. Locke's Essay Concerning Under-Standing,* 1937 [Götteborgs Högskolas Årskrift, XLIII, 2] (En trad. esp.: *J. Locke. Selección de textos y estudio,* 1940). — *Filosofiens uppgift i moral- och samhällsforskingen,* 1941 *(La tarea de la filosofía en las investigaciones morales y sociales).* — *Makt och rätt,* 1942 *(Poder y derecho).* — *Rätt och individid,* 1943 *(Derecho e individuo).*

PETZOLDT (JOSEPH) (1862-1929) nació en Altenburg (Sajonia). En 1904 fue nombrado "Privatdozent" en la Escuela Técnica Superior de Charlottenburg y desde 1922 fue "profesor extraordinario" en la misma Escuela. Petzoldt recibió las influencias de Mach y Avenarius y desarrolló las doctrinas fenomenistas de estos dos pensadores, especialmente la del último, en un sentido relativista y subjetivista que lo acercó al "subjetivismo empírico" de Berkeley, aun cuando no a la metafísica y teología berkeleyanas. Petzoldt sometió a crítica la noción de substancia, en la que vio el motor de toda la metafísica tradicional, y estimó que la eliminación de la idea de substancia equivalía a la de toda metafísica y a la instauración de una filosofía netamente postivista. Para defender y propagar esta última fundó en 1912 una sociedad positivista: la Gesellschaft für positivistische Philosophie.

Obras principales: *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung,* 2 vols., 1894-1904 *(Introducción a la filosofía de la experiencia pura).* — *Das Weltproblem vom Standpunkt des relativistischen Positivismus,* 1906, 4ª ed., 1924 *(El problema del mundo desde el punto de vista del positivismo relativista).* — *Die Stellung der Relativitätstheorie in der geistigen Entwicklung der Menschheit,* 1920 *(La posición de la teoría de la relatividad en la evolución espiritual de la Humanidad).* — *Das allgemeinste Entwicklungsgesetz,* 1923 *(La ley más general de la evolución).* — P. escribió además varios trabajos para los *Annalen der Philosophie,* en cuya dirección colaboró desde 1921.

PFÄNDER (ALEXANDER) (1870-1941) nació en Iserlohn. Después de seguir las orientaciones de Theodor Lipps (v.) y de interesarse principalmente por la psicología, se rebeló contra el psicologismo de la escuela lippsiana y llegó a posiciones similares a las alcanzadas, a comienzos del presente siglo, por Husserl. El encuentro personal de Pfänder con Husserl, en 1904, unió a los dos pensadores en intereses comunes. En cierto modo, Pfänder puede ser considerado como un fenomenólogo husserliano y, en todo caso, participó en el movimiento fenomenológico, colaborando en el *Jahrbuch,* de Husserl, y dirigiéndolo desde 1920 a 1927. Sin embargo, hay diferencias entre Pfänder y Husserl, que han permitido hablar de una "Escuela (fenomenológica) de Munich" (v.), inspirada principalmente por Pfänder y no siempre coincidente con la "escuela" fenomenológica de Husserl. Además, aunque los intereses de Pfänder fueron en muchos respectos los mismos que los de Husserl, y aunque aprovechó no poco de las investigaciones de este último, no lo siguió en su camino hacia el "idealismo" y siguió apegado a un "realismo" y a lo que Husserl llamó un "ontologismo".

Pfänder es muy conocido por su "Lógica", la cual ha sido considerada a veces como la más completa exposición de la "lógica en sentido fenomenológico". Pero aun cuando hay en la "Lógica" de Pfänder ideas —especial-

mente ideas acerca del "objeto de la lógica", de la naturaleza del "concepto", etc.— que caracterizan bastante precisamente el pensamiento filosófico del autor, este pensamiento se desarrolló sobre todo al hilo de una reflexión sobre ciertos "fenómenos" psíquicos, tales como el querer, la motivación, las disposiciones, etc. Algunos de los resultados de dicha reflexión son los siguientes.

En la reflexión sobre los procesos volitivos éstos aparecen para Pfänder como actos que se dan dentro de un "campo", el cual se diversifica según las distintas formas del "aspirar a". En la reflexión sobre la motivación, Pfänder distingue entre impulsos y motivos propiamente dichos. En la reflexión sobre la atención, Pfänder describe diversos modos de "atender a" un objeto. Todas estas reflexiones son aspectos diversos de una "fenomenología de los actos" en la cual se presta particular atención a los modos y formas de los actos como fundamento de una psicología y no como resultado de investigaciones psicológicas empíricas. Importante en la fenomenología de Pfänder fue sobre todo su descripción de las disposiciones *(Gesinnungen)*, las cuales son "sentimientos" en tanto que actos intencionales dirigidos hacia algo. Las disposiciones ofrecen diversas cualidades según los modos de su intencionalidad (y de su referencia al objeto). El modo como las disposiciones están referidas al objeto permite a Pfänder distinguir entre los diversos "sentimientos", pero el estar dirigidos hacia el objeto es sólo uno de los aspectos de las disposiciones; además, éstas constituyen el sujeto y determinan su "carácter". Las disposiciones son lo que otorga su dirección específica a lo que se llama comunmente "sentimientos". Pfänder investigó en este respecto las relaciones entre la disposición y el pensamiento racional, tratando de mostrar que la primera dirige el segundo, pero a la vez el segundo condiciona diversos modos de "disposición".

A base de estas descripciones fenomenológicas y de otras que Pfänder preparaba sobre los actos de percepción, de creencia, de valoración, etc.. Pfänder desarrolló una idea de la fenomenología en la cual desempeñaba un papel importante la distinción entre esencias básicas y esencias empíricas. Se ha comparado esta distinción con la establecida por Kant entre el carácter inteligible y el carácter empírico de la personalidad.

Obras: *Phänomenologie des Wollens*, 1900 (trad. esp.: *Fenomenología de la voluntad*, 1931). — *Einführung in die Psychologie*, 1904 (*Introducción a la psicología*). — "Motive und Motivation", en los *Münchener Philosophische Abhandlungen* (1911). — "Zur Psychologie der Gesinnungen", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913) y III (1916) ("Para la psicología de las disposiciones"). — "Logik", *Jahrbuch*, etc., IV (1921) (trad. esp.: *Lógica*, 1928, reed., 1940). — "Grundprobleme der Charakterologie", en E. Utitz, ed., *Jahrbuch für Charakterologie*, I (1924), 289-335 ("Problemas fundamentales de la caracterología"). — *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, 1933 *(El alma del hombre. Ensayo de psicología de la comprensión)*. — *Philosophie der Lebensziele*, 1948, ed. Wolfgang Trillhaas [postuma] *(Filosofía de los fines de la vida)*. — Edición de obras: *Gesammelte Schriften*, desde 1963. Vol. I contiene *Phänomenologie des Wollens, Eine psychologische Analyse* [de 1899] y *Motive und Motivation* [de 1911]; el Vol. II contiene: *Logik* [de 1921]. — Pfänder dejó manuscritos todavía inéditos que se hallan en la Bayerische Staatsbibliothek, de Munich.

Véase Hans Büttner, "Die phënomenologische Psychologie A. Pfänders", *Archiv für die gesamte Psychologie*, XCIV (1935), 317-46. — Wolfgang Trillhaas, A. P. *In Memoriam*, 1942 [con bibliografía]. — H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, t. I, 1960, págs. 173-92.

PHALÉN (ADOLF KRISTER) (1884-1931) nació en Tuna (Suecia), estudió en la Universidad de Uppsala y fue "Privatdozent" (1912-1916) y profesor titular (desde 1916) en la misma Universidad. Seguidor en parte de Axel Hägerström (v.) y de las tendencias de la llamada "Escuela de Uppsala", Phalén se distinguió por el análisis de conceptos básicos filosóficos, especialmente metafísicos y epistemológicos. Phalén examinó tales conceptos en el curso de la historia de la filosofía, mostrando que las dificultades y contradicciones que se manifiestan a lo largo de la historia son análogas a las que aparecen cuando se desarrollan estos conceptos en la reflexión prefilosófica. Aunque hay mucho en la obra de Phalén que puede considerarse como estrictamente "analítico", y en cierto modo, "dialéctico", es decir, sin pretender llegar a conclusiones filosóficas definidas, se observa un especial interés en muchos casos en mostrar las aporías y contradicciones en que caen las tendencias de carácter idealista o puramente fenomenista, si bien reconoció que los supuestos idealistas son más difíciles de derribar de lo que suele imaginarse. Phalén intentó mostrar sobre todo que toda pretensión de derivar características de la realidad o del conocimiento de la realidad a base de un solo concepto está destinada al fracaso.

Mencionamos los principales escritos de A. P., teniendo en cuenta que algunos fueron escritos en sueco, otros en alemán, y otros traducidos al alemán de un original sueco: "Kritik af Subjektivismen i olika former med särskild hänsyn till transcendentalfilosofien," en *Festskrift tillägnad* E. O. Burman, 1910 ("Crítica del subjetivismo en toda la filosofía anterior, con especial consideración de la filosofía trascendental"). — Oro *det kvantitativa betraktelsesättet i logiken*, 1911 *(Sobre la consideración cuantitativa en la lógica)*. — *Das Erkenntnisproblem in Hegelsphilosophie. Die Erkenntniskritik als Metaphysik*, 1912 *(El problema del conocimiento en la filosofía de H. La crítica del conocimiento como metafísica)*. — *Beitrag zur Klärung des Begriffes der inneren Erfahrung*, 1913 (Dis.) [Uppsala universitets Årskrift, 1] *(Contribución a la dilucidación del concepto de experiencia interna)*. — Zur Bestimmung *des Begriffs des Psychischen*, 1914 [Skrifter utg. af Kungl. humanistiska vetenskaps-samfundet i Uppsala, 16] *(Para la determinación del concepto de lo psíquico)*. — *Über die Relativität der Raum- und Zeitbestimmungen*, 1922 [Skrifter utg. af Kungl. humanistiska vetenskap-samfundet i Uppsala, 21, 4] *(Sobre la relatividad de las determinaciones del espacio y del tiempo)*. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbsdarstellungen*, V (1924). — Homenaje a A. P. en: A. *P. In Memoriam*, 1937, ed. I. Hedenius *et al.* [con bibliografía].

PHANTASMATA. Véase FANTASÍA, PERCEPCIÓN.

PHILOSOPHIA PERENNIS. La expresión *philosophia perennis* procede de la obra de Agostino [Guido] Steuco (1497-1548), llamado a veces —por el lugar de su nacimiento: Gubbio— Eugubinus (Steuchus Eugubinus), titulada *De perenni philosophia*

libri X, publicada en 1540 y dedicada al papa Pablo III. El autor entendía por *philosophia perennis* una filosofía que aspiraba a reconciliar la escolástica medieval con las doctrinas de los filósofos de la "Escuela de Padua" (VÉASE).

El nombre *philosophia perennis* empezó a cobrar celebridad entre los filósofos como resultado de una carta de Leibniz a Nicolas Remond (París), fechada el 26 de agosto de 1714. Leibniz escribía en ella: "La verdad se halla más difundida de lo que se cree, pero se halla a menudo demasiado compuesta, y también a menudo muy envuelta y hasta debilitada, mutilada, corrompida por añadidos que la echan a perder o la hacen menos útil. Si se pusieran de relieve esas huellas de la verdad en los antiguos o (para hablar más generalmente) en los [filósofos] anteriores [a nosotros], se extraería el oro del barro, el diamante de su mina, y la luz de las tinieblas; y esto sería, en efecto, *perennis quaedam Philosophia"* (Gerhardt, y que hace que esta cosa sea lo que III, 624-25) — "algo así como una filosofía perenne'". A continuación reitera Leibniz lo que había dicho en ocasión anterior acerca del oro que está escondido en el estercolero escolástico, *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei, y* señala cuán deseable sería que "se encontrara una persona hábil, versada en esa filosofía hibernesa [= irlandesa] y española". La "filosofía perenne" es una filosofía que trata de integrar el pasado en el presente y que representa una especie de "continuo histórico" — una filosofía, por tanto, en cada una de cuyas etapas laten las etapas posteriores y están patentes las anteriores.

Los neoescolásticos han usado a menudo la expresión *philosophia perennis* para designar la "filosofía de la Escuela" o "filosofía de las Escuelas". A veces la expresión en cuestión ha sido restringida al tomismo; a veces se ha supuesto que la *philosophia perennis* quedó interrumpida —o soterrada— durante la época moderna. En ocasiones se ha tomado la expresión como designando una gran tradición en la que están incluidos (según el P. Gratry pensaba) algunos de los grandes metafísicos del siglo XVII. La variedad de significaciones con que se ha usado la expresión *philosophia perennis* depende de„las posiciones diversas que se han adoptado dentro de la neoescolástica (VÉASE) con respecto al contenido de la tradición y al papel desempeñado dentro de ella por el pensamiento moderno. En su sentido más amplio, la *philosophia perennis* designa una parte substancial de la ontología griega (Platón y Aristóteles especialmente), medieval y moderna. Este amplio sentido fue el adoptado por Leibniz cuando quiso presentar a su propia filosofía como una continuación de la *perennis philosophia.* En un sentido todavía más amplio ha sido usada la expresión por Aldous Huxley al llamar *perennial philosophy* a un conjunto de tendencias (muchas de ellas místicas) que incluyen el pensamiento oriental.

La expresión de referencia en su sentido más propiamente filosófico no es usada exclusivamente por autores de tendencia escolástica. Así, por ejemplo, Wilbur VI. Urban llama *philosophia perennis* a la "Gran Tradición" basada en la teoría de la analogía del ser y, sobre todo, en la tesis de la inseparabilidad última de valor y realidad. El lema fundamental de esta filosofía, opuesta a todo modernismo y a todo nominalismo, sería, pues la fórmula *ens est unum, verum, bonum o unum, verum, bonum convertuntur* a que nos hemos referido en Trascendentales. De la misma opinión son varios pensadores rusos (Berdiaev, Lossky, Frank).

E. Commer, *Die immerwährende Philosophie,* 1899. — J. Barion, *Philosophia perennis als Problem und als Aufgabe,* 1936. — E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Ein Durchblick durch die Philosophia perennis,* 1950. — P. Häberlin, *Philosophia perennis. Eine Zusammenfassung,* 1952. — La obra de Urban está mencionada en Lenguaje (v.). — Trad. esp. del libro de Huxley, *La filosofía perenne,* 1947. — Referencias a la filosofía perenne en sentido neoescolástico, en Maritain y otros autores de la citada tendencia.

PHILOSOPHIA PRIMA (= "filosofía primera") es la expresión que traduce los vocablos aristotélicos πρώτηφ:λοσοφία. Nos hemos referido a ellos, y a la distinción entre "filosofía primera" y "filosofía segunda", en el artículo METAFÍSICA — por haber sido llamados τά μετὰ τά φυσ κά, *Metaphysica, Metaphysicorum libri,* los libros de Aristóteles que contienen la idea y en gran parte la realización de la "filosofía primera".

Añadiremos aquí que la expresión *philosophia prima* ha sido usada por autores escolásticos con el fin de titular la *scientia de ente* — la "ciencia del ente en cuanto ente" o del "ser com ser". Fue usada asimismo por Francis Bacon para designar la ciencia que trata de todos los primeros principios de las ciencias, y por Descartes en el título de una de sus obras capitales, las *Meditationes de prima philosophia (Méditations métaphysiques)* para referirse a la reflexión sobre Dios, el alma, y también los principios de las ciencias, La *prima philosophia* (o *philosophia prima)* es la filosofía realmente primera, porque es como la raíz de todos los demás conocimientos.

Philosophia prima fue expresión muy corriente entre los filósofos "académicos" (la llamada *Schulphilosophie,* de fines del siglo XVII y siglo XVIII) para designar la *philosophia de ente.* Rudolf Goclenius (v.) llamaba *prima philosophia* a la filosofía *per excellentiam.* Otros autores entendieron por *prima philosophia* algo así como "la parte más general" de la filosofía, y también "el fundamento de todas las disciplinas filosóficas". *Prima philosophia* era equivalente en muchos casos a *Metaphysica,* siempre que por esta última se entendiese la *Metaphysica generalis,* y no ninguna clase de *Metaphysica specialis* (como la *cosmologia rationaUs,* la *psychologia rationalis,* la *psychologia rationaUs* y la *theologia rationalis*). La insistencia en el carácter general y fundamental (o, mejor, "principial") de la *philosophia prima,* acabó por hacer de esta expresión un equivalente de la llamada "ontología" (véase ONTOLOGÍA), como aparece claramente en el título de Wolff, *Philosophia prima sive ontologia,* y como se había manifestado en obras o autores algo anteriores — por ejemplo, Clauberg, que consideraba la *ontosophia* [*ontologia*] como una *scientia prima [philosophia prima] y,* además, *suprema, catholica,* etcétera.

La expresión *philosophia prima* o sus equivalentes en lenguas modernas (filosofía primera; *first philosophy; Erste Philosophie,* etc.) cayó en desuso durante gran parte del siglo XIX, excepto entre autores escolásticos (o escolástico-wolffianos). Sin embargo,

cuando, en el siglo xx, se ha hecho notar la necesidad de una "ontología", distinta de la "metafísica", se han introducido de nuevo, en varios idiomas, expresiones equivalentes a *philosophia prima* (así, por ejemplo, *Erste Philosophie* en Husserl [v.] y en otros autores contemporáneos no necesariamente ligados a la tradición escolástica).

Además de la bibliografía de METAFÍSICA (especialmente las obras de la misma en las que se estudia la concepción aristotélica de la metafísica), véase: A. Abarra, *La filosofia prima di Aristotele,* 1937. — E. Oggioni, *La filosofia prima di Aristotele,* 1939. — S. Gómez Nogales, *Horizonte teológico de la metafísica aristotélica,* 1948 (tesis). — A. Mansión, "L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote E 1", en *Mélanges A. Diès,* 1956, págs. 151-68. — G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità délia filosofia antica,* 1902.

PHYSIS. El término φύσις es fundamental en el pensamiento griego, por lo que diremos unas palabras sobre el mismo, como introducción al artículo NATURALEZA.

Suele traducirse φύσις por 'naturaleza'. Así, el título Περὶ φύσεως —título que se atribuye a varias obras, con frecuencia en forma de poema, de filósofos presocráticos (v.)— se suele traducir por *Sobre la naturaleza* o *De la naturaleza (De natura).* En algún sentido esta traducción es aceptable si nos atenemos al sentido etimológico de 'naturaleza', como voz derivada del latín *Natura.* En efecto, φύσις es el nombre que corresponde al verbo φύω (infinitivo φύειν), el cual significa "producir", "hacer crecer", "engendrar", "crecer", "formarse", etc., como en φύειν πτερά, "crece alas" ("le crecen alas") y φύειν ἄνδρας ἀγαθούς (producir hombres buenos [valientes"]); de ahí ὁ φυσάς, "el engendrador", "el generador", "el progenitor", es decir, "el padre". Análogamente, *natura* es el nombre que corresponde al verbo *nascor* (infinitivo, *nasci*), el cual significa "nacer", "formarse", "empezar", "ser producido", como en *ex me natus est,* "ha nacido de mí (es mi hijo)". De ahí que φύσις equivalga (por lo menos en gran parte) a *natura y* sea traducido por 'naturaleza' en tanto que "lo que surge", "lo que nace", "lo que es engendrado (o engendra)" y por ello también cierta cualidad innata, o propiedad, que pertenece a la cosa de que se trata yque hace que esta cosa sea lo que es en virtud de un principio propio suyo.

Por consiguiente, si usamos 'naturaleza' para traducir φύσις habrá que tener en cuenta estos diversos significados y ciertos modos como estos significados han evolucionado. Tratamos este punto en el mencionado artículo NATURALEZA, pero agregamos aquí algunas observaciones a propósito del uso de φύσις en el pensamiento griego.

Por lo pronto, debe tenerse en cuenta que el término φύσις aparece en muy diversos contextos en la literatura (filosófica y no filosófica) griega y que puede ser traducido de diversas maneras o, mejor dicho, tiene que ser traducido de diversas maneras con el fin de que el contexto cobre sentido. V. W. Veazie mostró que de cierto número de ejemplos tomados de la literatura griega, φύσις ha podido ser traducido por palabras como 'poder' (o potencia'), 'poder propio', 'fuerza', 'habilidad innata', 'temperamento', 'función', Vida que otorga poder', 'naturaleza (de una persona), o 'carácter', etc., etc., y que muchos de los ejemplos se refieren a seres humanos, pero otros se refieren a plantas, pájaros, personificaciones, etc., etc. En vista de ello puede concluirse que φύσις ha llegado a significar prácticamente cualquier cosa, pero resulta que entre la multiplicidad de significaciones de φύσις destacan (cuando menos filosóficamente) algunas que adquieren una cierta permanencia. Mencionaremos dos de estas significaciones, que son especialmente pertinentes para la filosofía presocrática. Por un lado φυσις —que escribiremos *physis*— designa algo que tiene en sí mismo la fuerza del movimiento por el cual llega a ser lo que es en el curso de un "crecimiento" o "desarrollo". En este sentido se ha dicho que la *physis* fue para los presocráticos la realidad misma en cuanto algo primario, fundamental y permanente. Por eso se ha propuesto que *physis* equivale para los presocráticos a la realidad básica. la substancia fundamental, de que está hecho todo cuanto hay (diríamos, "toda la *physis",* o "toda la Naturaleza"). Por eso también se ha dicho que la *physis equivale* al ἀρχή, al principio (VÉASE). Por otro lado, la *physis* designa el proceso mismo del "emerger", del "nacer" siempre que tal proceso surja del ser mismo que "emerge" y "nace". La *physis* puede seguir siendo entonces un "principio", pero es "principio de movimientoi" (que en el caso presente es lo mismo que "principio de *ser"*). En tal caso la *physis* es una actividad que incluye el fondo del cual procede la actividad; de ahí que se haya dicho que la *physis* es una "fuente", un "hontanar", etc., es decir, algo así como "fuente del ser" (posiblemente en cuanto que "llegar a ser").

Los dos sentidos no son necesariamente incompatibles. Además, en ambos casos la *physis* puede referirse a "todo cuanto hay" en el sentido de que "todo cuanto hay" emerge de esa fuente de movimiento que podría ser simplemente "el ser" o "la realidad". Heidegger ha rechazado que la *physis* fuera (para los presocráticos) simplemente el emerger de todo cuanto hay, pues, según señala, "los griegos no experimentaron lo que es la φύσις a base de los procesos naturales, sino a la inversa: por medio de una experiencia poético-pensante fundamental se reveló a ellos lo que debían llamar φύσις. Sólo a base de esta revelación pudieron vislumbrar lo que es la Naturaleza en sentido estricto. Φύσις significa, pues, originariamente, tanto el cielo como la Tierra, tanto las piedras como las plantas, tanto los animales como el hombre y la historia humana como obra de los hombres y de los dioses; finalmente y ante todo, los dioses mismos bajo el destino. Φύσις significa el poder que emerge y el permanecer que cae bajo su imperio. En este poder que surge permaneciendo radican tanto el 'devenir' como el 'ser' en el sentido restringido del estar siendo fijo. Φύσις es el or-iginarse (*Ent-stehen*) del cual se yergue lo oculto" *(op. cit. infra,* págs. 11-2). Luego Heidegger ha ligado el significado de la *physis* originaria con el de "presencia" (VÉASE) que "aparece" y que, por consiguiente, está "oculta", hasta en su mismo aparecer, en el sentido heracliteano de que la "Naturaleza ama esconderse". En este sentido es cierto que "Naturaleza" *(Natura)* no traduce la "fuerza" de φύσις, ya que presupone ciertas distinciones que no habían surgido todavía: por ejemplo, la distinción entre φύσις y τέχνη, entre φύσις y πόλις,

etc., etc. — distinciones, por lo demás, muy características de muchas de las concepciones modernas de "Naturaleza". Pero justamente ello equivale, en último término, a reconocer que la *physis* pudo significar la realidad en cuanto, por as! decirlo, emerge de sí misma, y también lo que podríamos llamar "la realidad como fuente" o "como hontanar".

Sería un error de todos modos reducir la idea de *physis a* la concepción o "visión" que de ella tuvieron los presocráticos. Al fin y al cabo, en las referencias al término φύσις en Aristóteles siguen latiendo algunos de los significados que pueden considerarse "más originarios". Pero a ello nos referimos en el artículo NATURALEZA.

La mayor parte de los escritos mencionados a continuación, en orden cronológico, se refieren a la cuestión del significado o significados de φύσις pero algunos de ellos examinan el concepto de "Naturaleza" en los griegos en general y hasta en la época post-aristotélica. E. Hardy, *Der Begriffder Physis in der griechischen Philosophie,* I, 1884. — J. D. Logan, "The Aristotelian Concept of ΦΥΣΙΣ ", *Philosophical Review,* VI <1897), 18-42. W. A. Heidel, "Peri Physeos: A Study of the Conception of Nature among the Presocratics", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences,* XLV (1910). — J. W. Beardslee, *The Use of* φύσις in *Fifth Century Greek Literature,* (1897), 18-42. — W. A. Heidel, "Peri ΦΥΣΙΣ ", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXXIII (1920), 3-22. — Ernst Grumach, "Physis und Agathon in der alten Stoa", *Problemata,* VI (1932). — Julián Marías, *Introducción a la filosofía,* 1944. — C. F. von Weiszäcker, *Die Geschichte der Natur,* 1948 (trad. esp.: *Historia de la Naturaleza,* 1962). — M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* 1953 (trad. esp.: *Introducción a la metafísica,* 1956). — E. Schrödinger, *Nature and the Greeks,* 1954. — H. Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte des Hellenismus,* 1956.

PIAGET (JEAN) nac. (1896) en Neuenburg (Suiza), sucedió a E. Claparède en la dirección del "Instituto J. J. Rousseau", de Ginebra. Piaget se ha distinguido por sus estudios sobre psicología infantil. Sin abandonarlos por entero se ha ido consagrando cada vez más, sin embargo, a estudios de carácter lógico y, sobre todo, epistemológico. Su principal contribución en este último respecto ha sido una amplia teoría de epistemología genética que debe constituir, a su entender, la base para las distintas formas del pensamiento científico. La epistemología genética es a la vez, para Piaget, el fundamento de toda reflexión filosófica. Esta posibilidad le es dada a la epistemología precisamente porque no se propone resolver cuestiones relativas a la naturaleza última de los objetos o de los procesos (en el caso presente, del conocimiento), y porque se propone estudiar la construcción real de los conocimientos. No se trata sólo de un método histórico-crítico, sino de la combinación de este método con el psico-genético. Las soluciones usualmente dadas a las cuestiones generales epistemológicas (realismo, empirismo, apriorismo, pragmatismo o convencionalismo, fenomenología, relativismo) deben comprenderse en función del método genético, sobre todo cuando la epistemología genética se hace "generalizada". A la luz de esta epistemología Piaget ha estudiado el pensamiento matemático como construcción operacional del número y del espacio; el pensamiento físico y los conceptos fundamentales en él usados, tales como el tiempo, la fuerza, la velocidad, el azar, la irreversibilidad y la causalidad; el pensamiento biológico y las distintas teorías biológicas generales; el pensamiento psicológico y, en estrecha relación con el mismo, el pensamiento sociológico. Cada una de estas formas de pensar científicas posee elementos propios. Pero hay a la vez nociones comunes que permiten integrar las diferentes ciencias en un conjunto abierto que tiende a completarse, pero a la vez a enriquecerse. La epistemología genética equivale de este modo a un estudio de las estructuras concretas de las ciencias y de los métodos por ellas usadas para comprender sus integraciones dentro de cada una y de todas ellas en conjunto.

Observemos que Piaget se ha opuesto a que calificaran su "epistemología genética" de "psicologismo"; tal epistemología es un análisis reflexivo que usa datos psicológicos, pero que no se funda en ellos (Cfr. art. de Piaget cit. *infra* [1961]).

Piaget ha escrito numerosas obras (a veces en colaboración con otros autores) sobre psicología infantil; recordamos: *Le langage et la pensée chez l'enfant,* 1923. —*Le jugement et le raisonnement chez l'enfant,* 1925. — *La représentation du monde chez l'enfant,* 1925. — *La causalité psysique chez l'enfant,* 1927. — *Le jugement moral chez l'enfant,* 1932. — *La naissance de l'intelligence chez l'enfant,* 1936. — *La formation du symbole chez l'enfant,* 1945. — *La représentation de l'espace chez l'enfant,* 1948. — *La géométrie spontanée de l'enfant,* 1948. — *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescence; essai sur la construction des structures formelles,* 1955. Colaboradores de Piaget en estas investigaciones han sido, entre otros, B. Inhelder y A. Szemiska. — Varias de las obras mencionadas han sido trad. al español. Otras obras psicológicas de P. son: *La psychologie de l'intelligence,* 1947 (trad. esp.: *La psicología de la inteligencia,* 1957). — *Les mécanismes perceptifs,* 1961. — Obras lógicas: *Traité de logique; essai de logique opératoire,* 1949. — *Essai sur les transformations des opérations logiques. Les 256 opérations ternaires de la logique bivalente des propositions,* 1952.

Fundamental entre las obras de P. es su *Introduction à l'épistémologie génétique,* 3 vols., 1950. En defensa de la misma publicó el artículo: "Défense de l'épistémologie génétique contre quelques objections 'philosophiques'", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* Año LXXXVI (1961), 475-500, reimp. en *Études* (Cfr. *infra*), tomo 16. A la mencionada *Introduction* han sucedido los *Études d'épistémologie génétique,* redactados por Piaget y otros autores, de los que citamos, en orden de aparición de los primeros volúmenes, a W. E. Beth, W. Mays, L. Apostel, B. Mandelbrot, A. Morf, J. S. Brunner, F. Bresson. Los citados *Études,* que comenzaron a publicarse en 1957, incluyen: 1. *Épistémologie génétique et recherce psychologique.* — 2. *Logique et équilibre.* — 3. *Logique, langage et théorie de l'information.* — 4. *Les liaisons anolytiques et synthétiques dans les comportements du sujet.* — 5. *La lecture de l'expérience.* — 6. *Logique et perception.* — 7. *Apprentissage et connaissance.* — 8. *Logique, apprentissage et probabilité.* — 9. *L'apprentissage des structures logiques.* — 10. *La logique des apprentissages.* — 11, *Problèmes de la construction du nombre.* — 12. *Théorie du comportement et opérations.* — 13. *Structures numériques élémentaires.* — 14. *Epistémologie mathématique et psychologie.* — 15. *La filiation des structures.* — 16. *Implication, formalisation et logique naturelle,* 1902.

Peter H. Wolff, *The Developmental Psychologies of J. P. and Psychoanalysis*, 1960.

PICCOLOMINI (FRANCESCO) (1520-1604) nació en Siena, donde estudió. Después de pasar un tiempo en Perugia, se trasladó en 1551 a Padua. En 1564 disputó, con Federico Pendasio († 1603) —filósofo, físico y astrónomo nacido en Mantua, maestro de Cesare Cremonini y adversario de Pomponazzi— la cátedra que hoy llamamos de "filosofía natural" en Padua, cátedra que ejerció desde 1565. Piccolomini defendió la interpretación averroísta de Aristóteles contra las interpretaciones alejandrinistas o semialejandrinistas de Pendasio. Debe advertirse que Piccolomini usó ciertas ideas platónicas en sus interpretaciones aristotélicas. Aunque las concepciones de Piccolomini sobre el método para el estudio de la Naturaleza eran en muchos respectos semejantes a las de Zabarella, polemizó contra este último en torno a la relación entre la ciencia natural y la metafísica. Para Piccolomini, en efecto, al contrario que para Zabarella, la ciencia natural debe orientarse por la idea de la realidad —y, sobre todo, por la idea del orden de perfecciones de la realidad— que la metafísica ha trazado.

Entre los escritos que se deben a F. Piccolomini mencionamos: *Universa philosophia de moribus*, 1583 (contra Zabarella, el cual respondió con una *Apologia* [1584]). — *Comes politicus pro recta ordinis ratione propugnator*, 1596 [respuesta a la citada *Apologia* de Zabarella]. — *Librorum ad scientiam de natura attinentium pars quinta, in qua considerantur pertinentia ad animam*, 1596. — *De rerum definitionibus liber* «nus, 1599. — *Exposiiio in tres libros Aristotelis de anima*, 1602.

Véase P. Ragnisco, *Giacomo Zabarella il filosofo; la polémica tra Francesco Piccolomini e Giacomo Zabarella nella Università di Padiva*, 1886. — G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, t. II, 1950, págs. 408-18. — Bruno Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo padovano dal secólo XIV al XVI*, 1958, págs. 424-42. — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, 1961, págs. 61-62.

PICO DELLA MIRÁNDOLA (GIOVANNI) (1463-1494) nació en el Castillo de la Mirándola, estudió en Bolonia, Ferrara y Padua, pasó en 1484 a Florencia, vivió luego en París y Roma, y se estableció en 1488 en las cercanías de Florencia. Maestro de la Academia florentina (VÉASE) y uno de los distinguidos humanistas italianos del Renacimiento (figura principal en *El Cortesano*, de Castiglione), Pico della Mirándola comenzó a llamar la atención del mundo intelectual por su anuncio de que defendería, en Roma, 900 tesis en una disputa pública. La disputa fue prohibida por la Curia romana, pero la fama de Pico della Mirándola como humanista, filósofo y teólogo se extendió grandemente. Influido por el platonismo, el neoplatonismo, el aristotelismo y varias tendencias místicas y hasta cabalísticas, Pico della Mirándola se propuso mostrar la unidad de la filosofía platónica y la aristotélica, así como la unidad de los fundamentos de la filosofía griega y la teología cristiana. Enemigo de la magia y de la astrología, contra la cual escribió una obra, subrayó la importancia de las fuerzas y de los principios naturales, aun cuando en un sentido menos mecanicista que plástico (v.). Pico concibió al hombre como la suprema realidad de la Naturaleza, como un microcosmo que reproduce los elementos y la armonía entre los elementos —el material, el orgánico y el celeste— del macrocosmo. Lleno de dignidad y nobleza, el hombre debe esforzarse, según Pico, por responder a la alta misión por la que ha sido creado, que es la de comprender la unidad del cosmos y la unidad del principio divino. Esta última unidad ha sido percibida por todas las grandes filosofías y por todas las grandes religiones. Pico roza en ocasiones el misticismo panteísta, especialmente en la medida en que usa para su explicación del origen del mundo el principio neoplatónico de la emanación (v.).

Obras principales: *Disputationes adversus astrologiam divinatricem libri XII.* — *Apologia.* — *Heptaplus, de septiformi sex dierum Geneseos enarratione.* — *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae* [900 Conclusiones precedidas por la célebre *Oratio de hominis dignitate*]. — *De ente et uno.* — *De imaginatione.*

Edición de obras: *Opera*, Venecia, 1496, reimp. 1572, 1601. Ed. crítica por E. Garin, 5 vols., 1942-1956 (I, 1942; II, 1946; III, 1952; IV, V, 1956).

Véase Georg Dreydorff, Das *System des J. P. von M. und Concordia*, 1858. — Vincenzo di Giovanni, P. *della M., filosofo platónico*, 1882. — A. Levy, *Die Philosophie Picos della M.*, 1908. — A.-J. Festugière, O. P., "Studia Mirandulana", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, VII (1932), 143-250. — Giovanni Semprini, *La filosofia di P. della M.*, 1936. — E. Garin, *P. della M., vita e dottrina*, 1937 [con abundante bibliografía]. — Avery Dulles, *Princeps Concordiae: P. della M. and ihe Scholastic Tradition*, 1941. — E. Cassirer, "G. P. della M. Study in the History of Renaissance Ideas", *Journal of the History of Ideas*, III (1942), 123-44. — Giuseppe Barone, *L'umanesimo filosófico di G. P. délia M.*, 1948. — Id., id., G. *P. della M.*, 1948. — Pierre-Marie Cordier, *J. O. de la M. ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien*, 1958 [con texto y trad. de *De hominis dignitate*]. — E. Monnerjahn, G. *P. de la M. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, 1960.

PICHLER (HANS) (1882-1958) nació en Leipzig. De 1921 a 1948 fue profesor en la Universidad de Greifswald. En 1946 colaboró en la fundación del *Zeitschrift für philosophische Forschung*, la primera nueva revista filosófica alemana después de la segunda guerra mundial.

Pichler recibió en parte la influencia de Meinong, pero, sobre todo, la de Windelband. Entre los filósofos clásico Leibniz ha influido sobre Pichler, quien le dedicó varias de sus investigaciones. El tema capital tratado por Pichler es el de la fundamentación de una ontología destinada a precisar no sólo la significación de los objetos (véase OBJETO y OBJETIVO), sino también las relaciones entre varios conceptos clásicos: ser y esencia, esencia y existencia, especie e individuo. Ya en uno de sus primeros trabajos mostró la conexión existente entre la ontología contemporánea y la ontología de Wolff. Pero mientras esta última era simplemente una ciencia general de los posibles, Pichler pretende incluir dentro de la ontología las existencias mismas. Para ello es necesario, a su entender, elaborar, por un lado, una lógica más amplia que la tradicional y por el otro una doctrina completa de las categorías. La primera es una "lógica de la comunidad" destinada a convertirse en la verdadera "lógica universal". La segunda es la ciencia general que comprende todas las determinaciones de lo real, no sólo

las ontológicas y las esenciales, sino también las existenciales. Ahora bien, tan pronto como se analizan a fondo estas relaciones se descubre, según Pichler, una especie de inevitable mutua interdependencia. Si, por una parte, toda comprensión de lo individual requiere una previa dilucidación de sus caracteres esenciales, por otra parte toda intelección de lo esencial y de lo específico exige una "presentación" de individuos. Las especies-esencias y los individuos-existencias no quedan, pues, separados en un dualismo sobre el cual haya que tender ulteriormente un puente, sino que se ofrecen desde el primer momento como efectivamente correlacionados. Lo que haya de "esencialismo" en la ontología de Pichler tiene que ser buscado, por lo tanto, en un intento de ampliación del concepto del ser más bien que en una reducción de la noción de esencia. Así, el ser es lo que manifiesta la realidad total y completa, hasta tal punto que puede volver a cobrar sentido la identificación clásica del *esse* con la esencia (VÉASE). En cambio, la esencia como determinación específica manifiesta solamente la realidad parcial, bien que máximamente inteligible, de los entes, y por eso las existencias no quedan comprimidas en la determinación esencial, sino únicamente en su inclusión dentro de más amplias categorías: las categorías de la totalidad y de la razón como momentos superiores de toda intuición y de toda aprehensión intelectual.

Obras principales: *Ueber die Arten des Seins,* 1906 *(Sobre las especies del ser).* — *Über die Erkennbarkeit der Gegenstände,* 1909 *(Sobre la cognoscibilidad de los objetos).* — *Ueber Ch. Wolffs Ontologie,* 1910 *(Sobre la ontología de Ch. Wolff).* — *Möglichkeit und Widerspruchlosigkeit,* 1912 *(Posibilidad y ausencia de contradicción).* — *Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant,* 1914 *(La evolución del racionalismo de D. a K.).* — *Zur Lehre von Gattung und Individuum,* 1917 *(Para la doctrina de la especie y del individuo).* — *Grundzüge einer Ethik,* 1919 (Rasgos *fundamentales de una ética).* — *Leibniz. Ein harmonisches Gespräch,* 1919. *(L. Una conversación armónica).* — *Zur Philosophie der Geschichte,* 1922 *(Para la filosofía de la historia).* — *Weisheit und Tat,* 1923 *(Sabiduría y acción).* — *Zur Logik der Gemeinschaft,* 1924 *(Para la lógica de la comunidad).* — *Vom Wesen der Erkenntnis,* 1926 *(De la naturaleza del conocimiento).* — *Trilogie der Weltanschauung,* 1927 *(Trilogía de la concepción del mundo).* — *Die Logik der Seele,* 1927 *(La lógica del alma).* — *Leibniz Metaphysik der Gemeinschaft,* 1929 *(La metafísica de la comunidad, de L.).* — *Einführung in die Kategorienlehre,* 1937 [Kantstudien. N. F., 2] *(Introducción a la teoría de las categorías).* — *Das Geistvolle in der Natur,* 1939 *(La espiritualidad en la Naturaleza).* — *Persönlichkeit, Glück, Shicksal,* 1947 *(Personalidad, dicha, destino).* — *Vom Sinn der Weisheit,* 1949 *(Del sentido de la sabiduría).*

PIÉRON (HENRI). Véase RIBOT (THÉODULE).

PIETISMO. Lo mismo que en el caso de los cuáqueros (VÉASE), nos referiremos brevemente al pietismo y a los pietistas a causa de la influencia que sus doctrinas y actitud religiosa parecen haber ejercido sobre algunos filósofos. Entre éstos destaca Kant. Sin llegar al extremo de considerar las obras éticas de Kant como una consecuencia de la llamada "atmósfera pietista" que Kant respiró en el seno de su familia, especialmente por el lado de su madre, y, de consiguiente, sin pretender establecer una ecuación entre "pietismo" y "rigorismo" (v.) moral —sobre todo si se tiene en cuenta que la ética kantiana es de sobra compleja, y que no excluye ciertos aspectos no "rigoristas" en la concepción, por ejemplo, de la felicidad (v.)—, es razonable pensar que ciertos elementos pietistas no son ajenos a la actitud ética de Kant.

El pietismo surgió, a fines del siglo XVII, y se extendió por varios países —especialmente por Alemania, y sobre todo por la Alemania central y septentrional— durante el siglo XVIII, como un movimiento de renovación cristiana hostil a todo dogma y a toda institución eclesiástica, y centrado en la "actitud" y el "sentimiento" religiosos. Lo importante para los pietistas era "vivir como cristianos". Johann Arndt (1555-1621) y Johann Valentin Andreae (1586-1654), luteranos, y Johannes Coccejus (1603-1669), calvinista, anticiparon algunos de los rasgos pietistas, pero se considera a Philipp Jakob Spener (1635-1705), durante un tiempo pastor en la Iglesia luterana de Frankfurt a.M., como el fundador del "movimiento pietista". Spener congregó a sus adeptos en los llamados *Collegia Pietatis* para estudiar en comunidad, y fraternalmente, sin asistencia eclesiástica, la Biblia, y expuso sus ideas al respecto en su libro *Pia Desideria* (1675). Las ideas de Spener fueron propagadas por su discípulo August Hermann Francke, en Halle, el cual hizo de Halle el centro del pietismo. Los luteranos ortodoxos se opusieron al movimiento pietista, no sólo por ser un movimiento antidogmático y antieclesiástico, sino también porque, al destacar Spener que la creencia y el fervor religiosos debían manifestarse en la vida diaria, parecía dar a entender que el hombre se justificaba por las obras, lo que era contrario a la idea luterana de la justificación por la fe.

A. Ritschi, *Geschichte des Pietismus,* 3 vols., 1880-1886. — W. Hübner, *Der Pietismus geschichtlich und dogmatisch beleuchtet,* 1901. — H. Stephan, *Der Pietismus ah Träger des Fortschritts in der Kirche,* 1908. — K. Reinhart, *Mystik und Pietismus,* 1925. — F. Sammer, *A. H. Francke und seine Stiftungen,* 1927. — G. Neceo, *Lo spirito filisteo. Storia del pietismo germánico fino al romanticismo,* 1929. — F. Wessely, *Die Bebeutung des Pietismus für die Romantik und im besondern für Schelling,* 1931. — A. Lange, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus,* 1954.

PILLON (FRANÇOIS). Véase RENOUVIER (CHARLES).

PIQUER [Y ARRUFAT] (ANDRÉS) (1711-1772) nació en Fórnoles (Teruel), estudió medicina en Valencia y fue profesor de medicina en la misma ciudad desde 1742. Fue nombrado también médico de cámara de Fernando VI y luego de Carlos III. Menéndez y Pelayo *(Heterodoxos,* VI, cap. iii) considera a Piquer como un "filósofo crítico" en el espíritu de Vives y un ecléctico. En su principal obra filosófica, *Lógica moderna o arte de hablar la verdad y perfeccionar la razón* (1751, 3ª ed., 1781), Piquer trató de combinar los principios de la lógica aristotélica o, mejor, aristotélico-escolástica, con tendencias procedentes de la filosofía moderna, especialmente de autores que se habían ocupado de "reglas del método" para ejecutar inferencias correctas en las ciencias. Una tendencia ecléctica similar muestra en su *Física moderna, racional y experimental* (1745) y en su *Discurso sobre el sistema del mecanismo* (1768). Piquer se ocupó asi-

mismo de cuestiones morales y religiosas en *Filosofía moral para la juventud española* (1755, 3ª ed., 1787) y en *Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de la religión* (1757, 3ª ed., 1805), esforzándose por conciliar las verdades dogmáticas con principios morales del sentido común. Se deben asimismo a Piquer diversas obras sobre medicina (como la *Medicina vêtus et nova secundus auris retracta et aucta*, 1735, 3» ed., 1758) y una versión de escritos de Hipócrates. Varios de los escritos de Piquer se publicaron en un tomo de *Obras postumas* (1785) a cargo de su hijo, Juan Crisóstomo Piquer.

Véase Manuel Mindán, "La doctrina del conocimiento en A. P.", *Revista de Filosofía* [Madrid]. XI (1956), 543-67.

PIRRÓN, de Elis (M. 360-270 antes de J. C.), uno de los grandes escépticos (VÉASE) antiguos, parece haber recibido influencias megáricas a través de Brisón, hijo y discípulo de Estilpón de Megara. Es probable asimismo que hubieran influido sobre él algunos partidarios de las doctrinas de Heráclito. Es casi segura su relación con algunos democriteanos; según Diogenes Laercio, hizo un viaje a la India con un partidario de Demócrito y se relacionó, además, allá con los gimnosofistas. Todas estas influencias, a las que deben añadirse las sofísticas y las cirenaicas, contribuyeron, al parecer, a la formación de su propia doctrina escéptica. Siguiendo la distinción sofística entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención, Pirrón afirmaba que nuestros juicios sobre la realidad son convencionales. La sensación constituye la base de ellos. Pero siendo las sensaciones cambiantes sólo se puede practicar una abstención o epojé (v.) del juicio. No hay, pues, que decidirse por nada; no hay que adoptar ninguna opinión o creencia. El verdadero sabio debe encerrarse en sí mismo y optar por el silencio, pues sólo de este modo alcanzará la imperturbabilidad, la ataraxia (VÉASE) y, con ésta, la auténtica (y única posible) felicidad. Puede decirse, por consiguiente, que la teoría del conocimiento de Pirrón desemboca en una ética o, si se quiere, en un conjunto de recomendaciones, de naturaleza ética. Pero puede decirse asimismo que la actitud ética constituye la base de la citada teoría del conocimiento. Pues, en efecto, lo que más resalta en las doctrinas atribuidas a Pirrón es la insistencia en la indiferencia de las cosas externas (y de los juicios sobre estas cosas) y la necesidad de atenerse a sí mismo si se quiere conseguir una estabilidad dentro de la constante e imprévisible fluencia de los fenómenos. Como la doctrina de los estoicos (v.), la de Pirrón practicaba la retirada. A diferencia de los estoicos, sin embargo, Pirrón no creía necesario edificar ni una lógica ni una física; la conciencia de la tranquilidad que da la propia reclusión al negarse a dar ningún juicio sobre lo extremo le era suficiente para justificar la doctrina.

El más destacado discípulo de Pirrón fue Timón. Entre otros seguidores de Pirrón mencionamos a Filón de Atenas y a Nausifanes de Teos, el maestro de Epicuro. Sobre otros partidarios de las doctrinas de Pirrón, véase PIRRONISMO.

Las doctrinas de Pirrón son conocidas sobre todo por la exposición de Sexto el Empírico (VÉASE). Véase la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO, en la parte dedicada a las obras sobre los escépticos griegos (incluyendo el tomo I de Richter). Doxografía en Diels, *Dox. graeci*, s. v. Pyrrho, Pyrrhoni philosophi (Cfr. Diogenes Laercio, L, 9, 61). — D. Zimmermann, *Darstellung der pyrrhonischen Philosophie*, 1841. — íd. íd., *Ueber Ursprung und Bedeutung der pyrrhonischen Philosophie*, 1843. — Ch. Waddington, *Pyrrhon et le pyrrhonisme* (1876: reimpreso en el libro del mismo autor, *La philosophie ancienne et la critique historique*, 1904). — Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887, Libro I, capítulo iii (trad. esp.: Los *escépticos griegos*, 1944). — Simon Sepp, *Pyrrhonische Studien* (I. *Die philosophische Richtung des Cornelius Celsus*; II. *Untersuchungen auf dem Gebiete der Skepsis*), 1893. — Giuseppe Caldi, *Lo scetticismo critico délia scuola Pirroniana*, 1896. — Léon Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, 1944.

PIRRONISMO. En un sentido *estricto* se llama *pirronismo* a la doctrina escéptica de Pirrón y de sus seguidores. Cuando estos últimos son confinados a los pensadores de la Antigüedad el pirronismo aparece como una de las formas del escepticismo (VÉASE) antiguo. Casi siempre se incluye entre los seguidores —o por los menos continuadores— de Pirrón a Enesidemo y Sexto el Empírico (que resumió las doctrinas pirrónicas). Es frecuente también identificar el pirronismo con el escepticismo antiguo. Tal identificación tiene varios inconvenientes. Entre ellos, uno capital: el dejar fuera de la historia del escepticismo antiguo a tendencias tan importantes en este sentido como las Academias media y nueva. Es cierto que tales períodos de la Academia no pueden ser considerados como escépticos en un sentido radical; mejor les cuadra el calificativo de semi-escépticos, plausibilistas o probabilistas. Pero tampoco los escépticos propiamente dichos fueron *siempre* radicales. Lo más razonable es, pues, agrupar todas estas corrientes —como hemos hecho en el artículo sobre el escepticismo— bajo el nombre común de *escépticos*, reservando el nombre de *pirronismo* para una parte de ellas: ante todo para Pirrón y sus inmediatos seguidores.

La tendencia a extender el significado del vocablo 'pirronismo' a casi todas las tendencias escépticas da origen a una concepción *lata* de esta tendencia. Tal concepción se extendió sobre todo durante la época moderna. Por este motivo tratamos ahora bajo el concepto en cuestión varias tendencias muy difundidas en el pensamiento occidental durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Richard H. Popkin ha hecho observar que en las historias habituales de la filosofía se trata el pirronismo renacentista y moderno en una forma precipitada, sin tener en cuenta que para los filósofos d& tales épocas la influencia y propagación de lo que ellos mismos llamaban *pirronismo* —y los consiguientes esfuerzos para superarlo— tuvieron considerable importancia. Tres hechos lo muestran. Primero, las ediciones y traducciones de escépticos antiguos (ediciones y traducciones de Sexto en 1562, 1569, 1621, 1718, 1725, 1735). Segundo, la influencia capital de Montaigne —ya sea para admitir algunas de sus tesis, ya sea para refutarlas— en muchos importantes filósofos modernos. Tercero, el hecho de que en las historias y repertorios de finales del siglo XVII y el siglo XVIII (la *Historia critica philosophiae*, de Brucker, el *Dictionnaire*, de Bayle, la *Encyclopédie*, etc.) el tratamiento del pirronismo renacentista y moderno y la exposición de las disputas a que

había dado lugar fuera muy detallado y extenso. Desde este punto de vista podemos considerar el pirronismo —en el sentido amplio antes mencionado— como una de las capitales tendencias modernas. Por un lado, hallamos influencias de la misma en autores como Montaigne, Charron, Gassendi, Pierre Bayle — y antes, por supuesto, en Pico della Mirándola, Francisco Sánchez, Agrippa. Por otro lado, vemos que autores como Pascal, Malebranche, Herbert de Cherbury y otros discutieron muy en serio las tesis "pirrónicas". Finalmente, podemos inclusive estimar que una parte del trabajo filosófico de autores como Descartes y el Padre Mersenne puede ser explicado no solamente como un intento de erigir una nueva filosofía correspondiente al nuevo concepto de la Naturaleza, sino también una nueva filosofía que pudiera oponer un sólido bloque a los ataques pirrónicos. Dentro del siglo XVIII destacó como "pirrónico" Hume, a quien Popkin considera inclusive como el único pirrónico "consistente".

Véase la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO. Además, los siguientes artículos de R. H. Popkin, "The Sceptikal Crisis", *The Review of Metaphysics*, VII (1953), 132-51; VII (1953), 307-22; VII (1954), 498-510; "D. Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", *The Philosophical Quarterly*, I (1951), 385-407. — Id., id., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, 1960.

PISARÉV (DMITRÍ IVANOVITCH). Véase NIHILISMO.

PISTIS SOPHIA. Véase GNOSTICISMO, VALENTINO.

PITÁGORAS (*fl.* 532 antes de J. C.), de Samos, fue, según algunos, discípulo de Ferécides y de Anaximandro. Parece haber visitado Egipto y haber entrado en contacto con las doctrinas de los sacerdotes de aquel país. Se dice que fundó en Crotona, hacia 530, una comunidad de índole religiosa y político-religiosa y que por haber despertado la hostilidad de dos jefes del partido demócrata, se produjo una rebelión en su contra que le obligó a huir de Crotona y a establecerse en Metaponto, donde es probable que falleciera.

Se habrá observado que el anterior párrafo está rodeado de cautelas. No es un azar. Tanto la vida de Pitágoras como las doctrinas pitagóricas, especialmente en los comienzos, están cubiertas de un espeso velo legendario. Algunos autores dudan inclusive que Pitágoras hubiera jamás existido. Aunque esta duda es considerada como exagerada, lo cierto es que todo relato de las doctrinas de Pitágoras y de los pitagóricos, así como de las prácticas religiosas y ascéticas (las "purificaciones") que se les atribuyen tiene que basarse en datos insuficientes o discutibles. Muy discutido es, por ejemplo, el tipo de relación que las enseñanzas pitagóricas mantuvieron con el orfismo (VÉASE). Buen número de historiadores se inclina por la opinión de que Pitágoras renovó y, sobre todo, purificó las ideas y los ritos orgiásticos de los órficos, pero otros consideran tal opinión como demasiado aventurada. En el presente artículo insistiremos especialmente sobre los aspectos filosóficos de la doctrina de Pitágoras, aunque teniendo presente que en el espíritu de éste y de sus discípulos tales aspectos estaban estrechamente ligados a las enseñanzas y prácticas religiosas y ascéticas. Por otro lado, aunque presentamos los aspectos filosóficos en cuestión bajo el nombre de Pitágoras, podemos atribuirlas al pitagorismo de la primera época. Para la historia —principalmente externa— del pitagorismo, véase PITAGORISMO y NEOPITAGORISMO. A algunos de los pitagóricos y neopitagóricos se les han dedicado artículos especiales.

Pitágoras parece haber deducido varias consecuencias de algunas observaciones, en particular de la observación de las relaciones existentes entre la altura de los sonidos y las longitudes de las cuerdas de la lira. Esto daba a suponer la existencia de una armonía (v.). Se trata de un concepto fundamental. Pues aunque primitivamente se aplicaba sólo a la octava o a una escala musical, luego se aplicó a todas las esferas de la realidad. Por ejemplo, al cuerpo humano, de tal suerte que la función de la medicina consiste en ayudar a restablecer esta armonía en todas las ocasiones en que haya sido perturbada. La armonía es, como dice el "Catecismo de las perfecciones", lo más bello que existe. Siendo la música, por lo demás, una manifestación eminente de la armonía, puede ser usada con el fin de purificar el alma: la armonía es, por este motivo, una catarsis. Y como el alma es a su vez la armonía del cuerpo, la música es verdaderamente una medicina. Pero la armonía es aplicada, además, y sobre todo, al cosmos entero. La cosmología de Pitágoras, basada en parte en la de Anaximandro, subraya fuertemente la disposición armónica de los cuerpos celestes: éstos están distanciados de un llamado fuego central según intervalos que corresponden a los de la octava. Por este motivo sus movimientos circulares producen una música: la música de las esferas.

La armonía es musical; es también, y de modo correspondiente, numérica. Según Aristóteles (*Met.*, A 5, 985 b 23 - 986 b 8), los pitagóricos suponían "que los elementos de los números eran la esencia de todas las cosas, y que los cielos eran armonía y número". Las propiedades de los números, especialmente al combinarlos, resultaron tan sorprendentes, que los pitagóricos buscaron por doquiera analogías entre los números y las cosas y llegaron a fundar una especie de mística numérica que tuvo enorme influencia en todo el mundo antiguo. Fórmulas como la siguiente: $1 + 3 + 5 + \ldots + (2n - 1) = n^2$, que muestra que los cuadrados pueden formarse como sumas de los números impares sucesivos, aparecían a los pitagóricos como maravillosas. Pero muchas otras podrían agregarse. Lo más importante, desde el punto de vista de las analogías filosóficas, lo constituyeron las divisiones de los números: pares, impares, perfectos (iguales a la suma de sus divisores), lineales y planos. Los números fueron considerados, además, como principios. Según dice Aristóteles en el mismo pasaje antes citado, había dentro de la escuela pitagórica una facción que afirmaba la existencia de 10 principios u oposiciones fundamentales, cada una de ellas correspondiente a cada uno de los 10 primeros números naturales. Esta correspondencia es mostrada en la tabla siguiente proporcionada por el Estagirita:

1:	Limitado	- Ilimitado,
2:	Impar	- Par,
3:	Uno	- Muchos,
4:	Derecho	- Izquierdo,
5:	Masculino	- Femenino,
6:	En reposo	- En movimiento,

7:	Recto	- Curvo,
8:	Luz	- Oscuridad,
9:	Bueno	- Malo,
10:	Cuadrado	- Oblongo (Rectángulo oblongo).

Se trata de una tabla en la cual puede verse una significación moral: los términos primeros representan, en efecto, algo perfecto; los segundos, algo imperfecto. Ahora bien, el dualismo puede ser superado cuando se considera lo perfecto como algo limitante de toda posible imperfección. De este modo puede comprenderse cómo es posible establecer analogías entre conceptos cuyas significaciones son muy distintas, tales, por ejemplo, entre lo limitado y la luz y lo ilimitado y la oscuridad. En todo caso, la armonía no existe solamente en el mundo físico, sino que se hace presente asimismo —y es una de las más influyentes tendencias de Pitágoras— en la relación entre el orden cósmico y el orden moral.

Diels-Kranz, 14 (4). Ed. reciente: *Testimonianze* e *frammenti*, 1958, ed. Maria Timpanaro Cardini. — Para las "Vidas" de Pitagoras: *Die Pythagoras-Viten* des *Iamblichos* und *Porphyrios*, ed., trad. al alemán y comentario por Walter Burkert, en prensa [Texte und Kommentare. Eine Altertumswissenschaftliche Reihne, ed. O. Gigon, F. Heinimann, O. Luschnat]. — Se atribuía a Pitágoras un *Himno* áureo (ed. K. E. Günther, 1816: Carmen *aureum*) que actualmente se considera apócrifo. — Sobre Pitágoras y los pitagóricos véase: Heinrich Ritter, *Geschichte* der *pythagoreischen* Philosophie, 1826. — Ch. A. Brandis, "Ueber die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker", *Rhein.* Museum, II (1928), 208-41. — A. B. Krische, De *societatis* a *Pythagora* in urbe *Crotoniatarum conditae* scopo *politico commentario*, 1830. — G. Rathgeber, *Grossgriechenland* und Pythagoras, 1866. — A. Rothenbücher, Das System der *Pytagoreer* nach den Angaben des *Aristoteles*, 1867. — Albert Freiherr von Thimus, Die *harmonikale* Symbolik des Altertums (1. Die esoterische Zahlenlehre und *Harmonik der* Pythagoreer in ihren *Beziehungen* zu älteren griechischen und orientalischen Quellen, 1868; 2. *Der* technisch-*harmonikale* und theosophisch-*kosmographische* Inhalt der kabbalistischen Buchstabensymbole des althebräischen Büchleins *Jezirah*, die *pythagorisch-platonische Lehre* vom Werden des Alls und von der Bildung der Weltseele in ihren Beziehungen zur *semitisch-hebräischen wie chamitisch-altägyptischen* Weisheitslehre und zur heiligen U *eberlief erung* der *Urzeit*, 1876). — A. Heinze, *Die* metaphysischen Grundlehren der älteren Pythagoreer, 1871 (Dis.). — A. E. C'haignet, *Pythagore* et la philosophie pythagoricienne, contenant les fragments de *Philolaus* et *d'Archytas*, 2 vols., 1873. — C. Huit, De *priorum Pythagoreorum* doctrina et scriptis *disquisitio*, 1873. — Sobczyk, Das pythagoreische System in seinen Grundfragen entwickelt, 1878 (Dis. inaug.). — L. von Schröder, Pythagoras und die Inder. Eine Untersuchung über Abkunft und Abstammung der pythagoreischen Lehren, 1884. — M. Bobber, *Pitagora*, i *suoi tempi* ed il suo instituto, 1886. — W. Bauer, Der ältere *Pythagoreismus*. Eine kritische Studie, 1897. — C. Hölk, De acusmatis sive *symbolis Pythagoricis*, 1899 (Dis.). — A. Covotti, La *filosofia nella* Magna Grecia e in Sicilia, 1900. — H. A. Naber, Das Theorem des Pythagoras widerhergestellt in seiner ursprünglicher Form und betrachtet als Grundlage der ganzen pythagoreischen *Philosophie*, 1908. — A. Gianola, Pitagora e le *suoi dottrine negli* scrittori *latini* del *primo seculo* a. Cristo, 1911. — Id., íd., La fortuna di Pitagora *presso* i Romani dalle origini fino al tempo di Augusto, 1921. — A. Caporali, La natura *secondo* Pitagora, 1914. — A. Delatte, Études sur la littérature pythagoricienne, 1915. — Id., íd., Essai sur la *politique pythagoricienne*, 1922. — E. Frank, *Plato* und die sogenannten Pythagoreer, 1923. — Isidore Lévy, Recherches sur les sources de la légende de Pythagore, 1926 (tesis). — Rathmann, *Quaestiones Pythagoreae*, Orphicae, 1933. — F. Enriques y G. de Santillana, Le problème de la matière. *Pythagoriciens* et Éleates, 1936. — Léon Brunschvicg, Le rôle *du pythagorisme* dans l'évolution des idées, 1937. — K. von Fritz, *Pythagorean Politics* in Southern *Italy*, 1940. — J. E. Raven, *Pythagoreans* and *Eleatics*. An Account of *the* Interaction *between the two* Opposed *Schools* during *the Fifth* and *Early* Fourth *Centuries* B. C., 1948. — Karl Kerényi, Pythagoras und Orpheus, 1950. — L. Ferrero, Storia del pitagorismo *nel* mondo romano. Dalle origini alla fine délia repubblica, 1955. — Holger Thesleff, An *Introduction* to *the Pythagorean* Writings of *the Hellenistic* Pcriod, 1961 [Acta Academiae Aboensis, Humaniora, XXIV, 3] [sobre varios escritos pseudo-epigráficos, como el *Peri archon*, *Peri* tou ontos, *Peri antikeimon*, *Peri* ton *katholou logon* De anima *mundi*, el Anonymus Diodori]. — Walter Burkert, Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, *Philolaos* und Platon, 1962 [Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 10]. — Ernst Bindel, Pythagoras. Leben und Lehre in Wirklichkeit und Legende, 1962.

PITAGORISMO. La filosofía de Pitágoras es llamada asimismo *filosofía itálica* y su escuela escuela itálica. Muchos son los problemas que plantea el desenvolvimiento de esta escuela. Algunos autores antiguos (como Hipólito en los *Philosophoumena*, 2) han señalado que los pitagóricos se escindieron en dos sectas: la esotérica, llamada de los pitagóricos, y la de otros llamados *pitagoristas* (*Pythagoristae*). No se puede decidir si esta división corresponde a la realidad o si es una consecuencia de la tendencia antigua a subrayar lo esotérico (VÉASE). Los primeros partidarios de Pitágoras son llamados los *viejos* o los antiguos pitagóricos; entre ellos se destacan Filolao, Arquitas y Alcmeón, pero además, pueden mencionarse Kerkops, Petrón, Brontino, Hipaso, Califon, Demoquedes, Parmenisco, Oquelos, Timeo, Hiqueto, Ekfanto, Eurito, Simias, Cebes, Ejecrates, Arion y Lisis. Característico de ellos parece ser el haber a la vez seguido tendencias místico-religiosas y tendencias científico-racionales, a diferencia del predominio de lo místico-religioso en el posterior neopitagorismo (v.). Aristóteles usa varias veces en el Libro A de su Metafísica la expresión 'los llamados pitagóricos', cuyas doctrinas expone y critica. Según Erich Frank, se trata de filósofos pertenecientes a una época bastante posterior a la de la iniciación del pitagorismo, por lo que no sería legítimo identificar sus enseñanzas con las de Pitágoras y la primera generación de los pitagóricos. Sin embargo, como es forzoso valerse en parte de las descripciones de Aristóteles para el pitagorismo primitivo en general, resulta sobremanera difícil establecer una distinción demasiado tajante entre los antiguos pitagóricos y pitagóricos posteriores. Algunos autores opinan que hay inclusive diferencias considerables entre Pitágoras y los pitagóricos (incluyendo los antiguos) en el sentido en que el primero estaría exclusivamente interesado en el aspecto místico-religioso y los segundos preponderantemente volcados hacia la investiga-

ción matemática. A esta concepción se opone otra según la cual la investigación matemática es lo principal, inclusive dentro de la intención de Pitágoras y los antiguos pitagóricos.

El pitagorismo en sentido general no debe restringirse a las doctrinas de los pitagóricos estrictos; incluye asimismo las influencias ejercidas por ellos. Entre estas influencias destaca la recibida por Platón en la fase de su obra en que presenta la llamada teoría de las ideas-números.

Fragmentos en Diels-Kranz: 15 (5) [Kerkops], 16 (6) [Petron], 17 (7) [Brontino], 18 (8) [Hispaso] 19 (9) [Califon y Demoquedes], 20 (10) [Parmenisco], 24 (14) [Alcmeón], 44 (32) [Filolao], 47 (35) [Arquitas], 48 (35a) [Oquelo], 49 (36) [Timeo], 50 (37) [Hiquetas], 51 (38) [Ekfanto], 58 (45) [otros pitagóricos]. En Diels-Kranz figura asimismo la lista de los pitagóricos dada por Jámblico en su *Vida de Pitágoras*; a ello hay que agregar los datos proporcionados por la *Vida* de Porfirio. — Para el desarrollo de la escuela pitagórica véase la bibliografía al final del artículo sobre Pitágoras.

PLACER. La noción de "placer" ofrece varias dificultades. Supongamos, en efecto que, siguiendo a muchos filósofos, contraponemos "placer" a "dolor", inclusive hasta el punto de decir que ambos se excluyen mutuamente. Es posible, desde luego, argüir que ello ocurre necesariamente así, porque un placer que participe del dolor no es un placer, y un dolor que participe del placer no es un dolor. Así, por ejemplo, si se dice que es posible complacerse en el dolor, se podrá siempre contestar que en tal caso no hay, propiamente hablando, dolor, sino sólo y exclusivamente placer, lo mismo, y por las mismas razones, que si se dice que es posible sentir dolor por el placer, se podrá contestar que en tal caso no hay, propiamente hablando, placer, sino sólo, y exclusivamente, dolor. Pero supongamos que no contraponemos "placer" a "dolor", y tratamos de definir 'placer' en alguna otra forma: por ejemplo, el placer consiste en la satisfacción de ciertas necesidades; el placer consiste en un sentimiento de bienestar; el placer consiste en una exaltación del cuerpo, o del alma, o de ambos, etc., etc. No sería difícil mostrar en cada uno de estos, y otros posibles, casos que ninguna definición es plenamente adecuada. Así, se pueden satisfacer ciertas necesidades sin experimentar placer; se puede disfrutar de un sentimiento de bienestar y estimar que es sumamente agradable, pero no es precisamente placer; se puede indicar que toda exaltación del cuerpo, o del alma, o de ambos, lejos de producir placer, producen una cierta inquietud que destruye, o en todo caso aminora, el placer, etc., etc.

Las dificultades inherentes a la definición de 'placer' no deben, sin embargo, sorprender; son las dificultades que ofrecen todos los términos que pueden usarse en muy diversos contextos, o que son susceptibles de muy diversos usos. Con el fin de obviar estas dificultades se ha tratado a veces de especificar de qué tipo de placer se habla. Así, se ha dicho que no es lo mismo el placer sensible que el placer no sensible; que hay que distinguir entre el placer corporal y el espiritual, etc., etc. Pero aunque estas distinciones son valiosas, no resuelven tampoco completamente la cuestión, ya que se puede argüir que el placer sensible, para existir, tiene que ser consciente, y que en la medida en que adscribamos la conciencia al alma, al espíritu, etc., etc., tendremos que reconocer que todo placer llamado "sensible" es, en alguna medida, "no sensible". En cuanto a la posibilidad de considerar el placer desde el ángulo puramente espiritual, "anímico", etc., depende de ciertas ideas acerca de la posibilidad de separar lo psíquico o anímico de lo físico, y es sabido que estas ideas suscitan asimismo muchas dudas.

Parece razonable, pues, abstenerse de definir 'placer', y esto es lo que, en último término, han hecho muchos filósofos, cuando han considerado el placer desde el punto de vista moral; y dando por supuesto que todos sabemos más o menos lo que es el placer, o lo que quiere decir "experimentar placer", "complacerse", etc., se han planteado la cuestión de qué posición ocupa el placer en la vida moral.

En este respecto podemos mencionar dos posiciones extremas: el hedonismo y el ascetismo (VÉANSE). Para el hedonismo, el placer no sólo es moral, sino que es el fin de las actividades morales; el "placer" (sea lo que fuere) es, pues, bueno, y el "dolor" (sea lo que fuere) es, pues, malo. Para el ascetismo, por el contrario, el placer es fundamentalmente malo —especialmente si se trata del llamado "placer sensible"—, y lo moral consiste en abstenerse de placeres y en educar o "entrenar" el alma (y el cuerpo) con el fin de no correr el riesgo de abandonarse a los placeres.

En los artículos sobre los conceptos introducidos (ASCETISMO; HEDONISMO) nos hemos extendido sobre el contenido de estas doctrinas y sobre algunas de las objeciones que se han opuesto a las mismas. Es justo hacer constar que, por un lado, ni el ascetismo ni el hedonismo han sido por lo común tan extremos como sus adversarios suponen, y, por otro lado, la mayor parte de las doctrinas morales se halla en una posición intermedia entre el ascetismo y el hedonismo. Que el ascetismo y el hedonismo no han sido por lo común extremos, se ve claramente en el caso del hedonismo: el placer de que hablan los autores hedonistas no es nunca un placer puro y simple, sino un placer, por decirlo así, "cualificado" y, en gran proporción, "moderado". Que la mayor parte de las doctrinas morales hayan adoptado una posición intermedia entre el ascetismo y el hedonismo, por otro lado, se advierte claramente en el cuidado que todos los autores defensores de tales doctrinas "intermedias" han puesto en dilucidar el papel que desempeña el placer en la vida moral. Los autores que podemos llamar "moderados" no han descartado por entero el placer, pero lo han subordinado a otros fines, el cumplimiento de los cuales, por lo demás, ha sido recomendado, porque de algún modo produce un "placer". Ciertos autores han sido en este punto más rigoristas (véase RIGORISMO) que otros y han estimado que los deberes morales deben cumplirse independientemente de si produce o no placer cumplirlos. Otros autores, menos rigoristas, pero no necesariamente hedonistas, han considerado que el cumplimiento del deber moral por sí mismo produce cuando menos una cierta "satisfacción" que puede llamarse un "placer" — si bien, claro está, no un placer "sensible".

La complejidad del problema del placer procede, según apuntamos, de los muchos posibles usos de términos como 'placer', 'complacerse en algo',

etc. Debemos añadir que procede asimismo de la estrecha relación que el vocablo 'placer' mantiene con otros con los cuales a veces es confundido; por ejemplo, 'alegría' (VÉASE), 'satisfacción', 'bienestar', etc., etc. Una dilucidación relativamente satisfactoria de la noción de placer requiere una dilucidación pareja de los conceptos designados por los términos mencionados y otros estrechamente ligados a los mismos. Requiere asimismo —lo que no ha sido siempre ni mucho menos el caso— una separación (cuando menos provisional) entre la noción de placer y varias nociones de carácter moral que se han adherido a la primera. Podría en principio distinguirse entre un análisis del placer desde varios puntos de vista: físico, psicológico, moral, etc., y sólo cuando se hubiesen establecido las pertinentes distinciones podría intentarse un estudio de lo que es común a todo placer en cuanto placer.

Sobre el concepto de placer en Platón y en Aristóteles: Jussi Tenkku, *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics,* 1956 [Acta Philosophica Fennica, 11]. — Hans-Dieter Voigtliinder, *Die Lust und das Gute bei Platon,* 1960. — Godo Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles,* 1958 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 19].

Análisis de la noción de placer: Gilbert Ryle, W. B. Gaillie, "Pleasure", en *Proceedings of the Aristotelian Society. Supp.* Vol. XXXVIII (1954), 135-46 y 147-64. El escrito de Ryle ha sido reimp. en su obra *Dilemmas* (1954), págs. 54-67.

El placer y las virtudes: François Heidsieck, *Plaisir et tempérance,* 1962 [Initiation philosophique, 55].

PLACITA. Véase DOXÓGRAFOS, FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA).

PLÁSTICO. Entre los platónicos de Cambridge (VÉASE) estuvo muy difundida la idea de la llamada *naturaleza plástica* de la vida. Según Cudworth, el principal defensor de tal idea, como no se puede afirmar que Dios actúa sobre la Naturaleza de un modo inmediato y milagroso (de acuerdo con la suposición de muchos ocasionalistas) ni se puede sostener que la Naturaleza se mueve mecánicamente y por sí misma (de acuerdo con la suposición de muchos mecanicistas, que corren el riesgo de desembocar en el ateísmo), es necesario imaginar que hay una naturaleza plástica *(Plastick Nature)* que es una especie de instrumento subordinado a Dios, el cual lo utiliza con el fin de regir con su providencia la Naturaleza (Cfr. *The True Intellectual System,* etc. Parte I, Cap. iii). Cudworth admite que hay precedentes de la doctrina, entre los cuales se hallan ciertas afirmaciones de Aristóteles sobre las almas de los animales y sobre la forma total del universo, la teoría de las razones seminales propuesta por los estoicos y otros pensadores, y varias concepciones renacentistas, como las de Paracelso y los van Helmont. Tanto es así, que Cudworth no combate a estos autores por sus explicaciones de la naturaleza plástica (y de las naturalezas plásticas), sino solamente por su inclinación hacia una especie de ateísmo cosmoplástico y un hilozoísmo no menos negador de Dios que el mecanicismo. Esta inclinación se debe a que han identificado demasiado la naturaleza plástica con el principio divino y a que han olvidado que la naturaleza plástica es un arte, si bien un arte superior, capaz de ser practicado solamente por Dios. La concepción de Cudworth y de otros platónicos de Cambridge está estrechamente relacionada con su doctrina organológica de la Naturaleza, opuesta a la doctrina mecánica y más cercana a la idea de los seres naturales como manifestaciones de un "sello divino". La doctrina de Cudworth fue aceptada asimismo por Shaftesbury, pero imponiéndole un giro más estético-ético que propiamente teológico: la naturaleza plástica es para dicho pensador un verdadero artista. Entre los filósofos importantes del continente, en cambio, solamente Leibniz consideró con simpatía la doctrina de Cudworth, aun cuando no se adhirió tampoco por entero a ella. En su trabajo "Considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques" y en el "Éclaircissement" al mismo (Gerhardt, VI, 539-55), Leibniz indica que admite efectivamente la existencia de principios de vida difundidos por toda la Naturaleza y de índole inmortal, pero que no tiene necesidad de recurrir a las naturalezas plásticas *inmateriales;* esta doctrina, dice, *non mi bisogna e non mi basta,* pues la preformación proporciona naturalezas plásticas materiales capaces de constituir los principios buscados.

PLATÓN (428/427-347 antes de J. C.) nació en Atenas, de familia aristocrática; su padre, Aristón, era descendiente del rey ático Codro, y su madre, Perictione, era descendiente de Dropides, familiar de Solón. El nombre 'Platón' es, en rigor, un apodo (que significa 'el de anchas espaldas'); su nombre originario era el de Aristocles. Educado por los mejores maestros de la época en Atenas, Platón tuvo dos intereses: la poesía —que abandonó luego— y la política — que le preocupó siempre. A los 18 años de edad se allegó al círculo de Sócrates, quien ejerció una enorme influencia sobre su vida y sus doctrinas y de quien fue el más original discípulo. Por Sócrates tuvo lugar lo que puede llamarse la conversión de Platón a la filosofía. Tras la muerte de Sócrates se estableció un tiempo en Megara, con Euclides, otro discípulo de Sócrates. De regreso a Atenas comenzó sus enseñanzas filosóficas; se afirma —pero no puede asegurarse— que emprendió asimismo un viaje a Egipto. Poco después fue invitado por el tirano Dionisio el Viejo a Siracusa (Sur de Italia), donde se relacionó con los pitagóricos (especialmente con Arquitas). Aunque el sobrino de Dionisio el Viejo, Dion, se entusiasmó con las doctrinas de Platón, el resultado del viaje fue desastroso; parece que por orden de Dionisio el filósofo fue ofrecido (hacia 387) como esclavo en el mercado de Egina (que estaba entonces en guerra con Atenas) y que tuvo que ser rescatado por un cierto Aniceris. De regreso a Atenas, Platón fundó la Academia (VÉASE), pero invitado de nuevo por el sucesor del citado Dionisio, Dionisio el Joven, emprendió un segundo viaje a Siracusa, donde esperaba poner en práctica sus ideas de reforma política. Caído Dion en desgracia, Platón regresó a Atenas pero en 361/360 emprendió un tercer viaje a Sicilia — asimismo por invitación de Dionisio el Joven. Tuvo, sin embargo, que huir, protegido por Arquitas, a consecuencia de estar implicado en las luchas políticas del Estado, regresando de nuevo a Atenas, donde permaneció hasta el final de su vida consagrado a la Academia y a sus escritos.

Es difícil resumir la filosofía de Platón —una de las más influyentes

en la historia de la filosofía (V. PLATONISMO)— no sólo a causa de su complejidad, sino también porque pueden considerarse en ella distintas etapas, marcadas especialmente por la evolución de la teoría de las ideas. Tendremos, pues, que limitarnos a destacar algunos de los rasgos esenciales. Aun teniendo en cuenta la citada evolución, consideraremos que la misma es continua y que, por lo tanto, subyacen en el pensamiento del autor durante todas las fases de su desenvolvimiento preocupaciones y problemas sensiblemente invariables.

En principio la obra filosófica de Platón puede estimarse como una continuación de la socrática, hasta el punto de que los llamados diálogos de juventud o de la primera época (V. bibliografía) son tanto elaboraciones del pensamiento socrático como exposición de las conversaciones mantenidas entre Sócrates y sus amigos, discípulos y adversarios. Muy frecuente en tales diálogos es un "aire inconcluso"; más que expresión de un cierto número de opiniones bien fijadas, los "diálogos socráticos" parecen ser ejercicios de "dialéctica", y hasta de retórica. Sin embargo, se ve cada vez más claramente que, a través de Sócrates, Platón quiere oponerse a una tendencia que considera funesta: el relativismo sofístico. Una y otra vez los sofistas (v.) resultan blanco de sus interrogaciones. Pero oponerse al relativismo quiere decir suponer que hay una posibilidad de conocimiento que no depende de factores circunstanciales. Poco a poco avanza Platón hacia lo que va a constituir su más sonada —y discutida— doctrina filosófica: la teoría de las ideas. Los motivos de la formulación de esta teoría son, empero, más complejos que la mera oposición a la sofística. A las razones epistemológicas se unen —y actúan a veces más poderosamente aun que aquéllas— razones éticas, metafísicas y de filosofía política. Por esta última entendemos sobre todo la actitud de Platón ante las circunstancias sociales de su época. Esta actitud puede rastrearse en diversos lugares de su obra, tal como, por ejemplo, en los libros III y IV de la *República y* en la *Carta* VIL Del primero se desprende que el famoso "Estado ideal" es un Estado en vista de una época de crisis y no un Estado ideal "absoluto". Del segundo se deduce que la cuestión fundamental es la de la concordia social, la cual puede solamente obtenerse cuando hay acuerdo acerca de quien debe regir el Estado y del lugar que corresponde a cada individuo —y a cada estamento social— dentro del mismo, lugar determinado por la justicia (v.), la cual rige las relaciones entre las diversas clases, que son respecto al cuerpo social lo que las facultades son respecto al alma individual humana. Del último resulta claro que el filósofo —o el rey-filósofo, o el jefe del Estado educado en la filosofía— debe tomar las riendas de una sociedad que el estadista sin filosofía ya no sabe manejar. Todos estos motivos concurren a la formación de la teoría de las ideas, a cuya exposición consagraremos la mayor parte del presente artículo. Es una teoría que comienza a manifestarse en diálogos tales como el *Banquete* y el *Fedón, y* que es criticada, o discutida —o, según algunos autores, reafirmada— en los llamados "diálogos últimos". En esos estadios ulteriores de la elaboración de la teoría deben añadirse a la socrática otras influencias, tales como la eleática, la pitagórica y la heracliteana. Pero no hay que pensar que Platón llegó fácilmente a la formulación clara de la mencionada teoría. Antes de que pueda percibirse siquiera su estructura general es necesario ponerse bien en claro sobre lo que se necesita para juzgar rectamente de *cada* realidad.

Ante todo, se necesita que haya una familiaridad con la realidad pertinente. Semejante familiaridad no la puede poseer cualquiera: sólo el "técnico" conoce aquello de que habla. Así, para saber acerca del manejo de las naves hay que consultar al piloto, para conocer cómo hay que batirse con el enemigo hay que recurrir al estratego. Una "tecnificación" del saber y la erección de una especie de "tecnocracia" parecen, pues, el resultado de esta tendencia. Sin embargo, no hay que dejarse despistar por las apariencias; se trata únicamente de ejemplos. Estos ejemplos están encaminados a mostrar dos cosas. Una: que cuanto sucede en las profesiones ocurre también, por lo menos analógicamente, en las cuestiones generales: la opinión "común", la que juzga meramente según apariencias, debe ser descartada. Otra: que la reflexión es necesaria para adquirir conocimiento. Ambas cosas se resumen en una sola: que el saber de lo más importante —qué es lo justo, qué es lo injusto; qué es el bien, qué es el mal— no debe dejarse en manos de cualquiera: sólo el filósofo podrá responder adecuadamente a tan fundamentales preguntas. Pero si el filósofo lo hace es porque ha adquirido previamente una "técnica": la que consiste en dar las definiciones correctas. Estas definiciones (V. DEFINICIÓN) se consiguen, por lo pronto, mediante el empleo sistemático del proceso de la división (v.); la realidad es articulada en tal forma, que se hace posible luego "cortarla" por medio del concepto (v.) y colocar cualquier entidad en el "lugar lógico" que le corresponde, es decir, situarla dentro de un género (v.) próximo con el fin de precisarla luego mediante una diferencia específica. De este modo acaban por verse las realidades desde el punto de vista de las ideas. Y sólo así es posible alcanzar uno de los propósitos capitales de Platón: el dar cuenta de la realidad y, por lo tanto, en última instancia, el "salvar" las apariencias que para el hombre común parecen constituir *toda* la realidad.

El "conocimiento" que propugnan los sofistas es, así, un reflejo del falso saber de la mayoría. Ésta se halla predispuesta a reducir el conocimiento de las cosas al "conocimiento" de las apariencias, sensaciones o sombras de las cosas. De ahí su insistencia en el conocimiento sensible. Mas por medio de este "conocimiento" únicamente podemos saber acerca de las entidades particulares y de los accidentes de estas entidades. Tan pronto, empero, como intentamos saber qué es lo que es —y no sólo, como los presocráticos en general, las cosas que son, o, como los sofistas, las apariencias de estas cosas—, es menester proceder a aplicar un método sistemático, que nos lleve primero a la definición de cada realidad y luego, mediante una incesante dialéctica (v.), al conocimiento de las ideas. La percepción nos dice, por ejemplo, que el alma (v.) es perecedera. Pero la definición del alma, esto es, la aprehensión de su esencia (v.) nos puede demostrar su in-

mortalidad (v.). Lo mismo ocurre con todas las demás realidades, en particular con esas "realidades" que tienen una estructura análoga a la de los números o a la de las relaciones. Así como el matemático no se ocupa de las figuras triangulares, sino del triángulo, el filósofo no debe ocuparse —si no es como punto de partida— de las cosas justas, sino de la justicia, la cual hace justamente que haya cosas justas, en el mismo sentido en que ya no el triángulo, sino la triangularidad, hace que sean posibles las cosas triangulares. Lo que importa, pues, es el "como tal" de las realidades; en otros términos, sus esencias o formas. Éstas surgen primariamente como modelos de los correspondientes objetos y, en gran medida, como estos objetos en tanto que son vistos en sus momentos de máxima perfección.

La definición filosófica de las realidades nos conduce, pues, a una esencia que puede abarcar todos los casos, posibles y efectivos, de la realidad considerada. Hay, por ejemplo, muchas posibilidades de "definir" el amor (v.): el amor es un instinto, una tendencia a la belleza, un movimiento de atracción. Pero sólo una definición es aceptable: la que corresponde a su idea. El amor resulta ser completadas por otras donde las posesión y la no posesión o, como dice Platón, siguiendo su tendencia al uso metafórico (V. Metáfora) y a veces mítico (V. Mito), el hijo de Poros (la Pobreza) y de Penía (la Riqueza). Ahora bien, estas primeras precisiones sobre las ideas deben ser completadas por otras donde las ideas aparecen claramente en cuanto tales. A la elaboración del saber (v.) debe sobreponerse la teoría de este saber o, si se quiere, la de la verdadera ciencia.

Esta ciencia —la del filósofo— se opone a la ignorancia, que es el no saber (a veces, el creer que se sabe no sabiendo). Es la más elevada de todas las sabidurías y por ello tiene a su servicio el más alto de todos los instrumentos del pensar: la dialéctica. Ahora bien, la importancia otorgada por Platón a la verdadera ciencia no debe hacer creer que concibe solamente dos posibilidades: esta ciencia y la pura ignorancia. Así como hay un intermedio entre el ser y el no ser —es decir, un mundo de objetos (los objetos sensibles) que no son enteramente reales, pero que no son tampoco enteramente inexistentes—, hay un modo de saber intermedio entre la ignorancia y el verdadero conocimiento: es la opinión (v.), la cual no es simple sensación, sino una reflexión que alcanza su propósito por lo menos en los asuntos de carácter práctico y en muchos de los cuales se necesita únicamente un conocimiento probable o plausible. En el mismo sentido en que Platón rehuye aniquilar el mundo fenoménico en aras de un universo puramente inteligible, se niega a hacer desaparecer por completo modos de conocimiento que tienen también por objeto una *cierta* realidad. De esta manera reconoce Platón una jerarquía (v.) del saber, lo mismo que reconoce una jerarquía del ser. La "escalera de la belleza" a que se refiere en *El Banquete* es sólo una de las metáforas usadas por nuestro autor para mostrar que existe verdaderamente un ascenso y, por consiguiente, una multiplicidad de peldaños. Pero otras metáforas o pensamientos pueden ser aducidos. Por ejemplo, la concepción de lo bello como algo que otorga a las realidades una especie de halo y, de consiguiente, un reflejo ya aquí visible de lo inteligible. O bien la concepción del alma, la cual es, como señala en el *Fedón*, afín a las ideas y no a las cosas sensibles, pero por ello mismo oscilante entre unas y otras. Mas si Platón insiste dondequiera en la jerarquía, es porque piensa que, en último término, hay una clave que sostiene el edificio entero de la realidad —y de su conocimiento—: son las esencias, las formas, o las ideas. Y por eso la teoría de las ideas, primero de una manera aproximada, luego en una forma dogmática y, finalmente, de un modo crítico, aparece como el eje de toda la especulación del filósofo.

Estas ideas aparecen, por lo pronto, como la verdad de las cosas. Se trata de verdades que el alma posee de una manera innata (V. Innatismo) y que pueden ponerse de manifiesto, según es probado en el *Menón*, tan pronto como en vez de seguir apegados a las cosas sensibles, realizamos el esfuerzo de desprendernos de ellas y de vivir una vida en contemplación (v.). Esta vida contemplativa o teórica puede no ser posible en este mundo si nos atenemos a la famosa imagen de la caverna (*República*, VII), de la cual parece desprenderse que estamos encadenados y obligados a contemplar *solamente* las sombras de las cosas que la luz exterior proyecta sobre la inmensa pared hacia la cual se nos fuerza a dirigir la vista. Pero con frecuencia Platón da a entender que puede llevarse en esta vida una existencia semejante a la de los dioses, y ello significa una existencia en la cual las ideas pueden contemplarse, por así decirlo, cara a cara. En verdad, esta última opinión es la que predomina, especialmente cuando en vez de destacar, por medio de la metáfora y del mito, la luz inteligible de las ideas, Platón se enfrenta con el problema del conocimiento verdadero a través de los conceptos. Se han dado muy diversas interpretaciones de la doctrina platónica de las ideas. Para unos se trata de entidades metafísicas, supremamente existentes y supremamente valiosas, objeto de contemplación intuitiva reservada solamente a los que son capaces de realizar el esfuerzo necesario o a los que poseen desde el comienzo las condiciones necesarias. Para otros se trata de estructuras de conocimiento de la realidad, más semejantes a las hipótesis matemáticas que a las realidades metafísicas. Para otros se trata de modelos de las cosas que resultan visibles únicamente cuando, como dice Bergson, tomamos una vista estable sobre la inestabilidad de la realidad; en este caso se concluye que las ideas son la expresión de las inmovilidades, alcanzadas tan pronto como se detiene el fluir incesante de la realidad en ciertos momentos privilegiados. Todas estas interpretaciones describen algo que hay efectivamente en la teoría platónica. Esto quiere decir que la concepción del filósofo griego es fundamentalmente compleja. Esta complejidad aumenta, por otro lado, si pensamos que junto a la cuestión de la naturaleza de las ideas hay otra cuestión en la cual Platón trabajó incesantemente y que dejó inconclusa: la de la forma de relación que semejantes ideas tienen con las cosas — cuestión que desencadena inmediatamente el problema de la jerarquía entre las propias ideas.

La cuestión de la relación citada es

resuelta, por lo pronto, mediante la noción de participación. Es una noción que choca, según hemos visto ya en el artículo correspondiente, con graves dificultades. No menos difícil resulta cualquier solución dada a la cuestión de la relación que entre sí mantienen las ideas. En el *Sofista* manifiesta Platón que una idea puede participar en otra idea. Mas una vez resuelto este problema todavía queda otro: el de saber de qué cosas hay ideas. En los diálogos primeros y los llamados diálogos intermedios, la cuestión no era demasiado grave. En efecto, las ideas de que se hablaba eran ideas tales como la justicia, la virtud, etc., es decir, ideas que pueden comprenderse relativamente sin esfuerzo tan pronto como consideramos que a menos de postular la existencia de una justicia perfecta, todos los actos llamados justos serán incomprensibles a fuerza de ser relativos. 'Ser justo' es, pues, en este caso, aproximarse lo más posible a la idea perfecta de justicia; 'ser virtuoso', aproximarse lo más posible a la idea perfecta de virtud, etc., etc. Pero no parece plausible que las ideas deban limitarse a semejantes entidades. ¿Por qué no admitir también, como se pregunta en el *Parménides*, que haya no sólo ideas de entidades tales como el hombre, el fuego, etc., sino inclusive de cosas vulgares, tales «orno la suciedad y los pelos? Es obvio que al llegar a este punto Platón vacila considerablemente. Pues si, en efecto, una cosa *es* en tanto que participa de una idea, habrá tantas ideas como hay clases de cosas, siendo entonces cada idea el "modelo" de cualquier cosa de su correspondiente clase. Pero entonces las ideas se multiplican hasta el vértigo. Por si fuera poco, esta extensión de la noción de idea suscita otro problema: hay en cada objeto múltiples partes y características a cada una de las cuales podría corresponder una idea. A la idea del pájaro se añadiría entonces la idea del ala; además, la idea de lo volátil, de la "plumidad" y otras análogas. Esto llevó a Platón a reducir el reino de las ideas y, sobre todo, a insistir en ciertas ideas que parecen constituir el eje del mundo inteligible. Lo cual supone, evidentemente, que no hay solamente ideas, sino también clases de ideas. Las ideas de que se hablará ahora serán, pues, ideas tales como las de unidad, pluralidad y otras análogas. Cinco de estas "ideas más elevadas" alcanzan al final preeminencia. Son los "grandes géneros": el ser, la igualdad, la diferencia, el movimiento y el reposo. A base de ellos puede ya comprenderse la estructura inteligible de la realidad. Mas inclusive esto plantea algunos problemas. Uno de ellos es el que surge cuando se pregunta cómo una forma tal como el ser puede predicarse al mismo tiempo de formas tales como el movimiento y el reposo. La necesidad de resolver este problema conduce a Platón a una nueva reducción: a la de tres grandes géneros, el ser, la igualdad y la diferencia, que pueden predicarse de todas las formas. Mas al llegar a esta cima del mundo inteligible nos encontramos con que se hace más difícil no sólo la comprensión del mundo sensible —que parece ya infinitamente alejado del inteligible—, sino también la del resto del mundo de las ideas. Para resolver este problema Platón aguzó hasta el máximo el instrumento de que se había valido en toda esta investigación, esto es, la dialéctica. Esta ciencia —la que es enseñada al final del largo proceso educativo descrito en la *República*— muestra cómo se unen y separan las ideas, muestra que algunas ideas se mezclan y otras no, y muestra la necesaria jerarquía que debe establecerse en el mundo inteligible con el fin de no tener que admitir una ruptura completa entre los grandes géneros y el resto de las entidades. A esta postrera elaboración de su teoría se debe, por lo demás, el sensible cambio que algunos autores observan en la doctrina de las ideas de Platón entendida como una teoría de los universales (v.). En efecto, la necesidad de la jerarquía y, sobre todo, las dificultades que el propio autor acumula sobre su teoría le hacen abandonar el extremo realismo (v.) que había mantenido al principio para adherirse a un realismo que puede calificarse de moderado. De hecho, algunas de las objeciones que Aristóteles planteó contra la teoría de las ideas —y hasta algunos de los argumentos más conocidos, tal como el del "tercer hombre"— fueron formulados por el propio creador de la teoría. También puede deberse a estas objeciones la reformulación de la teoría de las ideas en una teoría de las ideas-números —como la unidad, la díada— a la que Platón parece haberse entregado en los últimos años de su vida. Sin embargo, como hay todavía mucha discusión sobre este respecto, preferimos limitarnos a hacer una simple mención del mismo.

Hemos destacado en la exposición anterior no solamente las afirmaciones positivas de Platón respecto a las ideas, a la relación entre ellas y las cosas, y a la relación de las ideas entre sí, sino también, y especialmente, las dificultades suscitadas por tales afirmaciones, porque queríamos dejar bien en claro que Platón, sobre todo el Platón de la madurez, es todo lo contrario de un filósofo dogmático. En algunas ocasiones inclusive parece dejarse llevar sin resistencia hacia todas las vías muertas a que conduce el ejercicio implacable de la dialéctica. Esto explica por qué lo que algunos autores consideran como la culminación de la filosofía de Platón —su teología y su cosmología— puede interpretarse como "un conjunto de probabilidades". La teología platónica había sido ya anticipada en la *República*, pero de un modo muy esquemático y, además, ambiguo. En efecto, Platón había insistido en tal diálogo en la idea suprema del Bien, la cual es respecto al mundo inteligible como el Sol respecto al mundo sensible, de tal modo que el Bien ilumina a aquel mundo por entero y es de tal manera elevado que, como dice Platón en una ocasión, se halla "más allá del ser", pudiendo con ello constituir el fundamento del ser y, con él —en virtud de la característica identificación platónica de ser y valor—, la belleza, la inteligencia y la bondad. Es posible considerar que esta idea del Bien es equiparable a Dios. Pero es posible asimismo negarlo. En cambio, las cuestiones teológicas se manifiestan de un modo decisivo en el *Timeo*, el diálogo que ejerció tan constante influencia al final de la Antigüedad y durante toda la Edad Media. Se trata, en rigor, como apuntamos, de una teología y de una cosmología — y cosmogonía. En efecto, Platón presenta en el mismo al cosmos como algo engendrado por una combinación de necesidad e inteligencia. Esta combinación debe entenderse del si-

guiente modo: la inteligencia controla a la necesidad y la persuade a que lleve siempre hacia el mejor resultado posible la mayor parte de las cosas que llegan a ser. Esto no se entendería si concibiéramos a la necesidad como un orden estricto. Mas la necesidad no es un orden en el sentido en que Platón entiende este concepto, porque el orden implica para el filósofo un plan determinado, es decir, una finalidad determinada, en tanto que si la necesidad produce el orden engendra un orden sin finalidad y sin plan. La inteligencia es, pues, la que persuade a la necesidad para la producción ordenada de las cosas. Ahora bien, esta inteligencia es aquella norma sobre la cual se va a basar el demiurgo (v.). No nos extenderemos aquí de nuevo sobre lo que hemos dicho en el artículo sobre el último concepto. Destacaremos sólo que el demiurgo es, ciertamente, un Dios, pero un Dios que trabaja, como ha indicado Victor Brochard, con los ojos fijos en los modelos de las ideas. Su actividad lo lleva a producir el alma del mundo (v.) por la mezcla (ordenada) de lo Mismo y de lo Otro, el tiempo (v.) como medida (ordenada) del universo y como imagen móvil de la eternidad, el alma humana y la realidad física. Puede decirse, pues, que el mundo ha sido hecho por el demiurgo de acuerdo con las ideas mediante una combinación de lo determinado y lo indeterminado a fin de sacar de esta combinación el mejor partido posible. Pero como esta última afirmación implica una teodicea (v.) y no sólo una teología, nos limitaremos a dejarla como una de las posibilidades en la interpretación platónica. En el mismo caso está la interpretación de la exacta función que tiene lo Otro o lo indeterminado en la producción del mundo. Por un lado, parece tratarse de una pura posibilidad; por el otro, de una especie de determinación. Es muy probable que haya en Platón la tendencia a usar simultáneamente los dos conceptos en su teología y en su cosmogonía. Bergson ha dicho que Platón, como todos los filósofos griegos, concibe que la posición de una realidad implica la posición simultánea de todos los grados de realidad intermediarios entre ella y la pura nada. Estimamos más plausible que la nada tenga también que ser puesta, junto con el puro ser, para que haya las realidades intermediarias. Y así la posición de estas realidades, que se trata de explicar, justificar o salvar, puede aparecer como una especie de interminable juego dialéctico entre el puro ser y el puro no ser o quizás, como el propio Platón escribe en el *Timeo*, como la expresión de una relación incesante entre lo que es siempre y jamás deviene (V. DEVENIR) y lo que deviene siempre y jamás es.

Hemos dejado para el final la breve dilucidación de dos problemas que han ocupado mucho a varios expositores y críticos de la filosofía platónica.

Uno es el de si las formas que Platón propugna deben ser entendidas como estando supuestas por nuestro conocimiento en las cosas sensibles, o bien como entidades separadas completamente de las cosas. En ambos casos se reconoce la naturaleza "objetiva" de las ideas. Pero mientras en la primera interpretación —que puede calificarse de inmanente— se tiende un puente entre las ideas y las cosas, en la segunda —que puede calificarse de trascendente— se acentúa su separación. De la solución que se dé a esta cuestión depende la interpretación total del platonismo. Ahora bien, resulta que, como ha puesto de relieve W. D. Ross, encontramos en las obras de Platón vocablos que nos incitan a adherirnos a la primera interpretación y términos que abonan la segunda. Así, la concepción más inmanente de las formas está apoyada en el uso de vocablos tales como 'ἔχειν', 'μετέχειν' 'κοινωνία'; la concepción más trascendente, en el uso de vocablos tales como 'παράδειγμα', 'αὐτὸ καθ'αὐτό' 'μίμησις'. Lo más probable es que el propio Platón vacilara en decidirse resueltamente por una sola de dichas concepciones; las necesidades de la dialéctica y las sucesivas dificultades que oponía a su propia doctrina le llevaban alternativamente de la una a la otra.

El otro problema es el de la autenticidad de los escritos platónicos. Las opiniones al respecto se han dividido según se haya aumentado hasta el máximo o se haya reducido al mínimo el número de diálogos considerados como auténticos. En fecha reciente se ha propuesto sobre los escritos de Platón una teoría revolucionaria: la de que el *Corpus platonicum* (o, mejor, el estado en el cual ha sido tradicionalmente conocido este *Corpus)* es debido a Polemón (VÉASE). Autor de esta tesis es el mismo Josef Zürcher que ya había propuesto una teoría revolucionaria sobre la redacción del *Corpus aristotelicum* (véase ARISTÓTELES).

El problema de la cronología de los escritos platónicos tiene importancia sobre todo para fijar la evolución de su pensamiento, desde su dependencia más fiel de Sócrates hasta la última fase de su filosofía. Las investigaciones al respecto han sido numerosas (véase la bibliografía luego citada). Por lo general —y prescindiendo aquí de complejas cuestiones de detalle— se suele distinguir entre los escritos de la primera época (*Apología de Sócrates, Protágoras, Critón, Laches, Ion, Lisis, Carmides, Eutifrón,* los dos *Hippias*, menor y mayor), los escritos intermedios (*Gorgias, Menón, Eutidemo,* algunos libros de la *República, El Banquete, Fedón, Menexeno*), los escritos de crítica de la doctrina de las ideas y renovación del pensamiento platónico (*Teeteto, Parménides, Cratilo, El Sofista, Filebo, El Político) y* los escritos últimos *(Timeo, Las Leyes, Critias).* Este orden no es siempre aceptado. Algunos distinguen entre los llamados escritos de madurez (como *El Banquete, Fedón,* libros últimos de la *República, Fedro)* y los escritos de la vejez (que comprenderían precisamente la mayor parte de las obras de crítica de la doctrina de las ideas). A los *Diálogos* y a la *Apología* deben agregarse las *Cartas,* que durante mucho tiempo se creyeron apócrifas y que actualmente se consideran auténticas en su mayor parte (especialmente importante es la llamada *Carta VII*). En numerosas ediciones de Platón se presentan sus obras ordenadas en trilogías o tetralogías. Muy influyente ha sido la ordenación en tetralogías debida a Trasilo. Según ella, hay nueve tetralogías en la forma siguiente: I *(Eutifrón, Apología de Sócrates, Critón, Fedón);* II *(Cratilo, Teeteto, Sofista, Político);* III *(Parménides, Filebo, Banquete, Fedro);* IV *(Primer Alcibíades, Segundo Alcibíades, Hiparco, Anterestai);* V *(Teages, Carmides, Laches, Lisis);* VI *(Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón);* VII *(Hippias mayor, Hippias menor, Ion, Menexeno);* VIII *(Cleitofón, República, Timeo, Critias);* IX *(Mino, Leyes, Epinomis, Cartas).* Es usual,

al citar a Platón, mencionar las abreviaturas de los títulos latinos o griegos de las obras; así: *Phai., Phaed., Theait., Soph., Pol., Symp.*, Prof., *Gorg., Rep.* (o *Pol.* —*Politeia*—), *Tim., Crit.*, etc.

Sobre la cuestión de la autenticidad y cronología de los escritos platónicos véase (además de los comentarios de Schleiermacher a su edición) las obras siguientes, casi todas ellas más pertinentes a los aspectos histórico-filológicos que a los propiamente filosóficos del platonismo: Eduard Zeller, *Platonische Studien*, 1839 (Cfr. también la *Historia* de Zeller mencionada en el artículo FILOSOFÍA GRIEGA). — F. Susemihl, *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie, einleitend dargestellt*, Parte I, 1855; Parte 2, 1860. — Id., íd., *Neue platonische Forschungen* 1898. — E. Munk, *Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften*, 1856. — H. Bonitz, *Platonische Studien*, 2 vols., 1858-1860, 3ª ed., 1886, reimp., 1963 [con introducción por F. Dirlmeier]. — F. Ueberweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schiften und über die Hauptmomente aus Platons Leben*, 1861. — E. Alberti, *Die Frage nach Geist und Ordnung der platonischen Schriften, beleuchtet aus Aristoteles*, 1864. — K. Schaarschmidt, *Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht*, 1866. — H. Schmidt, *Beiträge zur Erklärung platonischer Dialoge*, 1874. — F. Schultess, *Platonische Forschungen*, 1875. — Felipe Tocco, *Ricerche platoniche*, 1876. — G. Teichmüller, *Die platonische Frage; eine Streitschrift gegen Zeller*, 1876. — Id., íd., *Ueber die Reihenfolge der platonischen Dialoge*, 1870. — Id., íd., *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr., I*, 1881; II, 1884. — Ch. Waddington, "Mémoire sur l'authenticité des écrits de Platon". 1886 (en *La philosophie ancienne et la critique historique*, 1904). — Karl Joël, *Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Platons*, 1887. — Th. Gomperz, *Platonische Aufsätze. I. Zur Zeitfolge platonischer Schriften*, 1887. — E. Pfleiderer, *Zur Lösung der platonischen Frage*, 1888. — C. Ritter, *Untersuchungen über Platon*, 1888. — Id., íd., *Neue Untersuchungen über Platon*, 1910. — F. Dümmler, *Chronologische Beiträge zu einigen platonischen Dialogen aus den Reden des Isokrates*, 1890. — F. Horn, *Platonstudien*, 1893. — C. Ritter, *Platons Dialoge*, I, 1903; 2, 1909. — M. Hoffmann, "Zur Erklärung platonischer Dialoge", *Zeitschrift für das Gumnasialwesen* (1903), 525-37; (1904), 87-92, 279-88, 478-90, 609-14; (1905), 321-35. — H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung*, 1905. — G. L. Radice, *Studi Platonici*, 1906. — F. Th. Olzscha, *Platons Jugendlehre ah Kriterium für die Chronologie seiner Dialoge*, 1910. — Otto Apelt, *Platonische Aufsätze*, 1912. — II. von Arnim, "Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge", *Sitzber. der Wiener Ak.*, 169 (1912). — J. I. Beare, A *New Clue to the Order of the Platonic Dialogues*, 1913. — Max Pohlenz, *Aus Platons Werdezeit*, 1913. — Hans von Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, 1914 (complemento de la obra anterior del mismo autor). — Paul Friedländer, Judos, *Paideia, Diálogos*, 1928. — íd., íd., *Die platonischen Schriften*, 1930. — A. Diès, *Autour de Platon*, 2 vols., 1927. — P. Brommer, ΕΙΔΟΣ et ΙΔΕΑ. *Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon*, 1940. — R. Simeterre, *Introduction à l'étude de Platon*, 1948. — H. Gauss, *Philosophische Handkommentar zu den Dialogen Platons*, I, l, 1952; II, l, 1956; II, 2, 1958; III, l, 1960. — J. Zürcher, *Das Corpus academicum*, 1954. — Robert Böhme, *Von Sokrates zur Ideenlehre. Beobachtungen zur Chronologie des platonischen Frühwerks*, 1959 [Dissertationes Bernenses, Serie I, fasc. 9]. — Hay que tener en cuenta, sin embargo, que varias de las obras citadas son asimismo importantes para la comprensión de la filosofía platónica, así como el hecho de que la bibliografía que seguirá luego contiene asimismo, en muchos casos, amplias referencias a la cuestión histórico-filosófica (que, por lo demás, está tratada asimismo en los comentarios y notas a las principales ediciones de Platón). Una estricta separación entre la serie de obras mencionadas y la que seguirá luego no es, pues, recomendable. En lo que toca a las ediciones de Platón, señalamos sólo que la primera edición impresa es la que contiene la versión latina de Marsilio Ficino (Florencia, 1483-1484). El texto griego apareció impreso por vez primera en Venecia (Aldus Manutius, 1513). A estas ediciones siguieron las que imprimieron Valderus (Basilea, 1534), y Petrus (Basilea, 1556), la edición de Henricus Stephanus o Henri Estienne (Paris, 1578), en colaboración con Ioannes Serranus. Los números de columnas y las letras A, B, C, D, E en que está subdividida cada columna en esta edición son las que figuran en la mayor parte de las citas actuales de Platón y las que hemos adoptado en este Diccionario. Para limitarnos ahora a las ediciones de los últimos dos siglos, citaremos la de Immanuel Bekker (Berolini, 10 vols., 1816-1823), la de C. F. Hermann (Lipsiae, 6 vols., 1851), la de M. Schanz (Lipsiae, 1875, aunque incompleta, muy importante) la de Barthélémy Saint-Hilaire (París, 1896), la de John Burnet (Oxford, 5 vol., 1900-1906), la de la Collection des Universités de France (As. Guillaume Budé: 13 volúmenes, 1920 y siguientes). Para los comentarios platónicos, véase PLATONISMO. Entre las traducciones destacan las alemanas de Schleiermacher (1804-1810, recientemente reeditada por L. Schneider, 1942), la francesa de Victor Cousin (1822-1840), la italiana de Ferrari (1873-88) y la inglesa de Jowet (1871). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que estas traducciones —tal vez con excepción de la de Scheleiermacher y en parte la de Jowet— han sido superadas filológicamente por versiones más recientes, generalmente hechas por varios autores (como la francesa de la As. Guillaume Budé y la alemana de Otto Apelt, Gustav Schneider, etc.). En español han aparecido ya varios tomos de la traducción completa de García Bacca (texto griego y español), publicada en México. Ed. bilingüe por el Instituto de Estudios Políticos [Madrid]: *La República* [J. M. Pabón y M. Fernández Galiano]; *Gorgias* [J. Calonge], *Cartas* [Margarita Toranzo]; *El Político* [A. González Laso, rev. J. M. Pabón], *Critón* [María Rico], *Fedro* [L. Gil Fernández], *Menón* [A. Ruiz Elvira], *Las Leyes* [J. M. Pabón y M. Fernández Galiano], *El Sofista* [A. Tovar Llórente]. — Para léxicos, véase sobre todo el clásico de G.A.F. Ast, *Lexicón Platonicum sive vocum Platonicarum index*, 3 vols., 1835-1838 (reimpreso en 1908 y 1956). A él puede agregarse el *Index Graecitatis Platonicae; accedunt indices historici e geographici*, 2 vols., 1832, y el *Plato Dictionary*, 1963, ed. Morris Stockhammer. Hay índice onomástico de los diálogos. (*Onomasticum platonicum*) en la ed. de C. F. Hermann. — Véase también J. Zürcher, *Lexicón platonicum*, 1954. — *Lexicón platonicum* en preparación por L. Campbell y J. Burnet. — Bibliografía sobre Platón y el platonismo se encuentra en el tomo I del Ueberweg-Prachter (véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]). Una introducción bibliográfica, en el opúsculo de Olof Gigon, *Platón*, 1950 [Bibliographische Einführungen in das Studium def

Philosophie, ed. I. M. Bocheński, 12]. — Véase también Ernst Moritz Manasse, *Bücher iibcr Platon,* 2 vols., 1960-1961. — Para lista de manuscritos: Robert S. Brumbaugh *et al., Plato Manuscripts. A Catalogue of Microfilms in the Plato Microfilm Project [Yale University Library],* vol. I [en Bélgica, Dinamarca, Inglaterra, Alemania, Italia], 1962; vol. II [en Austria, Checoslovaquia, Francia, Holanda, España, y Mss. después de 1GOO en Bélgica, Dinamarca, Inglaterra, Alemania, Italia. *Addenda* a vol. I], en prensa.

De las numerosas obras sobre Platón nos limitaremos a señalar (además de las antes mencionadas): F. Ast, *Platons Leben und Schriften,* 1816. — George Grote, *Plato and the Other Companions of Sócrates,* 1865. — A. E. Chaignet, *La vie et les écrits de Platon,* 1871. — Alfred Fouillée, *La philosophie de Platon, exposition et critique de la théorie des idées,* 1879 (esta obra ha sido ampliada y reelaborada en sucesivas ediciones; Cfr. los tomos publicados de 1904 a 1912: I: *Théorie des idées et de l'amour,* 1904; II. *Esthétique, morale et religion platoniciennes,* 1906; III. *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme;* IV. *Essais de philosophie platonicienne,* 1912; hay trad. esp. también en 4 vols., *La filosofía de Platón,* 1946). — D. Peipers, *Untersuchungen über das System Platons,* I. *Die Erkenntnistheorie Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theaitet untersucht,* 1874. — Id. íd. *Ontologia Platonica, ad notionum terminorumque historiam symbola,* 1883. — W Lutoslavvski, *The Origin and Growth of Platos Logic,* 1897. — W. Windelband, *Platon,* 1898. — D. G. Ritchie, *Plato,* 1902. — Alois Riehl, *Platon,* 1905. — C. Piat, *Platon,* 1906. — Paul Shorev, *The Unity of Plato's Thought,* 1903. — Id. íd., *What Plato Said. A Résumé of the Entire Body of the Platonic Writings,* 1933. — Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus,* 1903 (trad. esp.: *La teoría de las ideas, de Platón,* 1948). — Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour,* 1908. — Id., íd., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Alistóte. Étude historique et critique,* 1908, reimp., 1962.—Id., íd., *Platon,* 1935 (Robin ha traducido también las obras de Platón en la colección *La Pléiade,* 1950-1952). — Nicolai Hartmann, *Platons Logik des Seins,* 1909. — C. Ritter, *Plato, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre,* I, 1910; II, 1923. (La obra del mismo autor, *Die Kerngedanke der platonischen Philosophie,* 1931, puede servir como resumen de los dos tomos antes mencionados.) — Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* ed. Delbos, 1912 (trad. esp. parcial: *Estudios sobre Sócrates y Platón,* 1940). — Max Wundt, *Platons Leben und Werk,* 1914. — U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon Sein Leben und seine Werke,* 2 vols., 1920; 3ª ed., 1929; 5ª ed., 1959 [con postscriptum por B. Snell]. — Paul Natorp, "Platón" (trad. esp.: colección *Los grandes pensadores,* t. I, 1925). — P. Friedländer, *Platon, 2* vols., 1928-1930; 2* ed., 3 vols. (I, 1954; II, 1957; III, 1960). — A. M. Taylor, *Plato. The Man and his Work,* 1927 (del mismo autor, el importante comentario *A Commentary on Plato's Timaeus,* 1928). — J. Stenzel, *Platón, der Erzieher,* 1928 (del mismo autor, las obras sobre conceptos platónicos mencionadas en los artículos DIALÉCTICA y NÚMERO). — Hans Leisegang, *Die Platon-Deutung der Gegenwart,* 1929. — Luigi Stefanini, *Platone,* 2 vols., 1932-1935, 2ª ed., 2 vols., 1949. Ernesto Grassi, *Il problema della metafisica platónica,* 1932. — H. Gaus, *Plato's Conception of Philosophy,* 1937. — René Schaerer, *La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues,* 1938 (que debe incluirse asimismo en la serie sobre la cuestión de la cronología). — M. F. Sciacca, *La metafisicadi Platone*: I. *Il problema cosmológico,* 1938 (trad. esp.: *P.,* 1959). — Raphaël Demos, *The Philosophy of Plato,* 1939. — Alban Dewes Winspear, *The Genesis of Plato's Thought,* 1940; 2* ed. revisada. — Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic,* 1941, 2ª ed., rev. y amp., 1953. — Friedrich Solmsen, *Plato's Theology,* 1942. — R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon,* 1944. — Hugo Perl, *Platon: sa conception du cosmos,* 2 vols., 1945. — J. Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient,* 1945. — John Wild, *Plato's Theory of Man,* 1946. — A Koyré, *Introduction à la lecture de Platon,* 1942 (trad. esp.: *Introducción a la lectura de Platón,* 1947). — M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit,* 1947. — Kurt Schelling, *Platon. Einführung in seine Philosophie,* 1948. — G. C. Field, *The Philosophy of Plato,* 1949. — Id., íd., *Plato and His Contemporaries,* 1953. — P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon,* 1949. — E. Hoffmann, *Platon,* 1950. — G. Méautis, *Platon vivant,* 1950. — W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas,* 1951. — P. M. Schuhl, *L oeuvre de Platon,* 1954; 3ª ed., 1962 (trad. esp., *La obra de Platón,* 1956). — C. R. Lodge, *The Philosophy of Plato,* 1956. — A. Tovar, *Un libro sobre Platon,* 1956. — Maurice Vanhoutte, *La méthode ontologique de P.,* 1956. — L. Robin, Les *rapports de l'être et de la connaissance d'après P.,* 1957. — R. E. Cushman, *Therapeia: Plato's Conception of Philosophy,* 1958. — P.-M. Schuhl, *Études platoniciennes,* 1960. — Glenn R. Morrow, *Plato's* Creían *City. A Historical Interprétation of the Laws,* 1960. — Morris Stockhammer, *Platons Weltanschauung,* 1962. — W. G. Runciman, *Plato's Later Epistemology,* 1962. — I. M. Crombie, An *Examination of Plato's Doctrines,* 2 vols., 1962-1963. — A estas obras hay que agregar algunas que, aunque no dedicadas enteramente a Platón, se refieren ampliamente a su vida y obra; así, la *Paideia,* de W. Jaeger (tomo II). — Véase también la bibliografía de PLATONISMO.

PLATONISMO. Tomado en sentido muy amplio, el platonismo abarca la historia entera de la filosofía. Desde este punto de vista tiene razón Whitehead cuando declara que la historia de la filosofía es una serie de acotaciones a Platón. Si fundimos, además, el platonismo con el neoplatonismo (VÉASE), descubriremos sus huellas en muchas manifestaciones de la literatura. En el presente artículo restringiremos la significación del término 'platonismo'; nos limitaremos a destacar algunas huellas del platonismo en la filosofía occidental, árabe, judía, bizantina y renacentista, que no han sido examinadas —o lo han sido sólo esquemáticamente— en otras partes de este Diccionario. Así, excluiremos el estudio de lo que podría llamarse la tradición griega (no bizantina). No nos referiremos tampoco al platonismo de Aristóteles, de los estoicos, de la Academia (v.) platónica, de los neoplatónicos *stricto sensu, y* otras manifestaciones platónicas. Eliminaremos asimismo el estudio de la significación del término 'platonismo' en expresiones tales como 'el platonismo de Husserl', 'el platonismo de Frege', etc. No haremos mención, finalmente, de lo que pudiera haber de platonismo en Spinoza, en Leibniz, en Kant, en la última fase de la filosofía de Fichte, en Schopenhauer, en el idealismo objetivo de la Escuela de Marburgo y en otros filósofos y tendencias modernos o contemporá-

neos. En cuanto a las discusiones de los lógicos contemporáneos en torno a las concepciones "platónicas" o "nominalistas" de los llamados a veces *objetos lógicos,* han sido debatidas en el artículo sobre la noción de los universales (v.).

En el sentido aquí propuesto, el estudio del platonismo equivale al examen de lo que Raymond Klibansky ha llamado *la continuidad de la tradición platónica* (especialmente durante la Edad Media. Esta tradición puede subdividirse en las tradiciones siguientes: la latina (patrística y escolástica), la bizantina, la árabe y la judía. A ellas agregaremos algunas de las corrientes que más *claramente* han mostrado la huella platónica en la filosofía renacentista. Por otro lado, nos limitaremos a mencionar una serie de nombres y de corrientes; el presente artículo sólo pretende ser un índice de filósofos y cuestiones, con algunos datos relativos a los textos de Platón transmitidos a lo largo de las tradiciones mencionadas. Hay que tener en cuenta, por lo demás, que en la mayor parte de los casos la tradición platónica es a la *vez* neoplatónica, y que gran parte de lo que se dice bajo el nombre 'platonismo' podría asimismo convenir al nombre 'neoplatonismo'. Sólo para la mayor comodidad de la exposición separamos los dos vocablos, y tratamos en Neoplatonismo (v.) principalmente los neoplatónicos *stricto sensu* sin hacer más que aludir a la tradición platónica aquí bosquejada.

I. *La tradición latina.* Comenzó ésta con varios autores del siglo IV. Mencionamos sobre todo a Macrobio, a Calcidio, a Mario Victorino y a San Agustín. De Macrobio interesa el comentario sobre el *Sueño de Escipión* (v.) contenido en el libro VI de *De re publica,* de Cicerón. El *In Somnium Scipionis* presenta una jerarquía de seres dominada por el Bien; las ideas platónicas y plotinianas están mezcladas en este comentario con especulaciones astrales y en particular con especulaciones sobre la caída de las almas en los cuerpos y su regeneración a través de un proceso de purificaciones ascéticas. De Calcidio interesa el comentario sobre el *Timeo* platónico (de hecho, sobre una parte —17 A - 53 C— del mismo), donde se mezclan las especulaciones neoplatónicas con los principios y las vivencias cristianos. De Mario Victorino interesan sus tratados *Contra Arrio y Sobre la generación del Verbo divino.* En cuanto a San Agustín, hemos tratado con más detalle en el artículo correspondiente la cuestión de las influencias platónicas y neoplatónicas que recibió antes de su conversión al cristianismo. Los textos en cuestión no sólo son importantes para la transmisión a la cultura latina medieval de ideas platónicas, sino también —como ha puesto de relieve Gilson— para la formación del vocabulario: Macrobio y Calcidio, sobre todo —dice Gilson—, son indispensables para comprender el lenguaje de los platónicos de Chartres (v.). Desde entonces, la tradición platónico-neoplatónica no fue nunca abandonada (algunos historiadores, como Picavet, creen inclusive que constituye el más importante elemento griego en el pensamiento de la Edad Media): sus hitos principales son las interpretaciones platonizantes de algunos textos aristotélicos por Boecio y el esfuerzo realizado por el mismo autor para conciliar a Platón con Aristóteles, el neoplatonismo de Juan Escoto Erigena, las influencias transmitidas por la Escuela de Traductores (v). de Toledo, los supuestos platónico-realistas de la filosofía de San Anselmo, la llamada Escuela de Chartres, Roberto Grosseteste, muchos aspectos de la teología mística y de la llamada mística especulativa, Alejandro de Hales y, en general, el llamado platonismo agustiniano (o agustinismo platónico). Desde nuestro punto de vista, sin embargo, nos interesan más especialmente los textos que pueden considerarse como la base del "Platón latino". Estos textos han sido clasificados por Klibansky en varios apartados de los cuales extraemos los siguientes: (1) Traducciones antiguas y medievales latinas de escritos platónicos, tales como el *Timeo* (partes traducidas por Cicerón y Calcidio y pasajes contenidos en Macrobio), el *Menón* y el *Fedón* en la traducción de Enrique Arístipo (Henricus Aristippus), el *Parménides* (la parte incluida en la traducción por Guillermo de Moerbeke del comentario de Proclo al fragmento 126 A - 142 A del *Parménides),* las citas de Platón en antiguos autores latinos y en Padres de la Iglesia y, desde luego, las versiones de obras de Proclo, de tan decisiva importancia para la difusión del platonismo latino; (2) Comentarios antiguos y medievales de los escritos de Platón, tales como el mencionado Calcidio; los comentarios relativos al *Timeo,* de fines del siglo XI, siglo XII y comienzos del XIII (constituidos principalmente por las glosas conservadas en manuscritos); el *Examinatorium in Phaedonem Platonis,* de Juan Dogget, preboste del King's College, de Cambridge; los comentarios sobre el comentario de Macrobio (entre ellos, uno de Guillermo de Conches); (3) Las traducciones medievales latinas de los comentarios griegos sobre Platón, tales como el comentario de Proclo al *Parménides* y al *Timeo* (traducidos en parte por Guillermo de Moerbeke); el fragmento de la traducción de la *Teología platónica* de Proclo y las notas marginales de Nicolás de Cusa a sus manuscritos de Platón y Proclo; (4) Las obras atribuidas a Platón, escritas o traducidas al latín hasta el Renacimiento, tales como los llamados *Conflictus Platonis et Aristotelis de anima,* el *Plato Poeta* (o versos atribuidos a Platón en manuscritos medievales antiguos), *el Plato Alchymista,* el *Plato Magnus.* Como se advierte, se trata de una enumeración de los principales elementos que permiten entender (desde el punto de vista "literal") la transmisión y difusión de la tradición latina platónica y neoplatónica. Una vez en posesión de estos elementos falta aún, sin embargo, averiguar cómo fueron aprovechados y qué sentido tenía en cada caso el "platonismo" de los filósofos.

II. *La tradición árabe.* Es difícil precisar sus jalones, pues el platonismo y el neoplatonismo están con frecuencia mezclados en dicha tradición con el muy influyente aristotelismo. Los mismos tratados *Theologia Aristotelis* (v.) y *Liber de causis* (v.), que tan gran influencia ejercieron en la filosofía árabe y, a través de ella, en la filosofía medieval cristiana, eran, aunque atribuidos a Aristóteles, de contenido neoplatónico. Así, en ocasiones se creía ser aristotélico cuando, de hecho, se defendía el platonismo. Ahora bien, la influencia platónica y neoplatónica no fue recogida por los filósofos directamente de la tradición griega. Siria fue el

lugar principal de irradiación de la cultura helénica no sólo a los árabes, sino a Persia. En 363, San Efrén *(ca.* 308-373) fundó en Edesa (la antigua Arros y la moderna Urfa), en Mesopotamia, una escuela en la cual se impartían enseñanzas griegas, especialmente Aristóteles e Hipócrates. San Efrén luchó contra partidarios de Mani, de Marción y de Bardesanes, todos ellos activos en dicha zona. Los cristianos, tanto ortodoxos como heterodoxos (principalmente nestorianos y monofisitas), daban gran importancia a la lengua y cultura griegas, que les permitían la lectura de los textos neotestamentarios y de los Padres de la Iglesia. Cuando la escuela de Edesa fue cerrada, en 489, los sabios nestorianos emigraron de Siria y se trasladaron a Persia (Nisibis y Gundi-Sapur), donde fueron bien acogidos por el Rey persa y donde difundieron la filosofía aristotélica y la medicina hipocrática. Cuando los árabes se extendieron por el Cercano Oriente (Edesa fue conquistada en 639), los sirios fueron los principales transmisores de la cultura helénica (V. FILOSOFÍA ÁRABE). Los Abasidas protegieron a los sabios sirios, quienes tradujeron (del griego al árabe, o del griego al sirio y de éste al árabe) muchas obras griegas, principalmente aristotélicas, pero también de índole platónica (como los tratados pseudo-aristotélicos antes mencionados). Las traducciones de textos platónicos se intensificaron durante el reinado del Califa Mamūn, en Bagdad (813-833), cuando el sirio Yaḥjā ibn al-Biṭrīq tradujo al árabe el *Timeo* platónico. Poco después, el nestoriano árabe Hunain ibn Isḥaq (junto con miembros de su escuela) tradujo al árabe varias otras obras de Platón *(República, Leyes, Sofista),* el comentario de Olimpiodoro y otra vez el *Timeo* — que ejerció una enorme influencia tanto dentro de la cultura árabe como dentro de la cristiana. Durante el siglo χ Yaḥyā ibn ʿAdī tradujo las *Leyes* del sirio al árabe. Otras obras de Platón y comentarios neoplatónicos fueron traducidos en los siglos subsiguientes, hasta que hubo en árabe un bastante completo *Corpus platonicum,* que incluía comentarios de neoplatónicos (muchos de ellos sobre el *Timeo*), tratados pseudos-neoplatónicos y los mencionados tratados pseudo-aristotélicos de contenido platónico. Plutarco, Porfirio y Proclo fueron, entre los platónicos, los autores más traducidos y comentados. Así se desarrolló el platonismo entre los filósofos árabes —casi siempre junto al aristotelismo— tal como hemos puesto de relieve en Filosofía árabe (v.). Entre los primeros filósofos árabes importantes que cabe mencionar al respecto se hallan Alkindi y Alfarabi.

III. *La tradición judía.* Por un lado, hay que contar en ella la filosofía judeo-alejandrina, especialmente la elaborada por Filón. Por otro lado, el desarrollo del platonismo entre los filósofos judíos "medievales" a consecuencia de la influencia ejercida por los filósofos árabes. Aquí nos interesa este último aspecto, que es el que pertenece propiamente a la "continuidad de la tradición platónica". Mencionamos a tal efecto la obra de los filósofos Isaac Israeli, Abengabirol y Abensadik. Como en la tradición árabe, también en la judía muchas veces los elementos platónicos van envueltos en elaboraciones aristotélicas; el caso más significado es el de Maimónides.

IV. *La tradición bizantina.* Como dice B. Tatakis, la disolución de las escuelas filosóficas atenienses por Justiniano en 529 no significó la desaparición de la influencia filosófica helénica y menos aun la desaparición de la influencia platónica: no se trataba tanto de una oposición al helenismo como de un combate contra el paganismo. Así, el platonismo siguió estando muy vivo dentro de la filosofía bizantina, gran parte de la cual puede describirse como una serie de elaboraciones platonizantes o de intentos de conciliación entre Platón y Aristóteles. Esta tradición fue iniciada por los propios miembros de la Academia platónica disuelta cuando regresaron de Persia, donde los acogió Cosroes I y donde hicieron para él una traducción persa de los diálogos platónicos. Pero el platonismo bizantino no consistió solamente en estudios platónicos de índole literal — en los cuales destacaron los miembros de la Academia, tales como Lido, y Esteban de Alejandría, el cual enseñó filosofía en Constantinopla. La parte más considerable de tal platonismo estuvo constituida por comentarios a escritos neoplatónicos —especialmente de Proclo— y por la enorme influencia ejercida por el Pseudo-Dionisio (V. DIONISIO). Deben mencionarse al respecto los nombres de los tres filósofos de Gaza —Eneas, Zacarías y Procopio—, así como el de Juan Filopón (en los siglos VI y VII). En el siglo IX, Focio y Aretas de Cesárea pueden considerarse como continuadores de la tradición, aun cuando Focio fue más aristotélico que platónico. La teología especulativa del siglo χ se apoyó fuertemente en el platonismo, especialmente el del Pseudo-Dionisio y el de Máximo el Confesor. Mas un verdadero renacimiento platónico tuvo lugar en el siglo XI, con Miguel Psellos, el cual siguió principalmente a Porfirio y a Proclo e impulsó desde todos los puntos de vista los estudios platónicos, contribuyendo a la difusión del platonismo no sólo en Bizancio, sino también en el Occidente latino, en los países árabes, en el Cercano Oriente, en Armenia y en Georgia (V. FILOSOFÍA BIZANTINA). Klibansky señala la conexión que probablemente hubo entre este renacimiento platónico y los trabajos de traducción efectuados en Sicilia durante el siglo XII, pero advirtiendo que este aspecto de la difusión del platonismo no es todavía suficientemente conocido. Los contactos entre Bizancio y el Occidente latino se hicieron, en todo caso, cada vez más numerosos en virtud de muy diversas circunstancias (persecuciones iconoclastas, que llevaron cierto número de hombres cultos al Occidente, embajadas, contactos a consecuencia de las cruzadas, relaciones comerciales, etc.), por lo que hay que presumir más influencia bizantina y, por lo tanto, también platónica sobre la Europa occidental cristiana de lo que parece a primera vista. Uno de los mejores discípulos de Miguel Psellos, Juan Itálico, se refugió en Italia; muchas obras bizantinas o de neoplatónicos (como Proclo) fueron traducidas a la sazón por Roberto Grosseteste y Guillermo de Moerbeke. Finalmente, los platónicos del siglo XV, y en particular Plethon, difundieron el platonismo directamente en Occidente; la Academia florentina es una de las consecuencias de esta difusión.

V. *El platonismo renacentista.* Lo último nos lleva a hacer alusión al amplio movimiento platonizante en el Renacimiento, tan difuso que es difí-

cil concretar siquiera sus principales adalides y escuelas. Nos limitaremos a mencionar, aparte la indicada Academia Florentina, a León Hebreo y, sobre todo, a Nicolás de Cusa. Que muchos de estos platónicos se consideraban a sí mismos como seguidores de una ya muy antigua tradición de platonismo latino resulta evidente, al entender de Klibansky, por una carta escrita por el más eminente platónico de la época, Marsilio Ficino, al dar varias normas a un discípulo que le había pedido instrucciones sobre la filosofía platónica. Naturalmente, el platonismo del tránsito de la Edad Media al Renacimiento no puede olvidar a los poetas —en particular a Petrarca—, pero ello nos llevaría demasiado lejos de nuestro propósito.

Indicamos a continuación los comentarios escritos por filósofos neoplatónicos sobre varios diálogos de Platón, según diversas ediciones, la mayor parte de ellas críticas. El *Corpus platonicum* medieval se basa en gran parte en los citados comentarios.

Proclo: *in Platonis Alcibiadem commentarii*, ed. V. Cousin, 2ª ed., 1864; *in Platonis Parmenidem commentarii*, ed. V. Cousin, 2ª ed., 1864; *in Platonis Rem Publicam commentarii*, ed. G. Kroll, 2 vols., 1899-1901; *in Platonis Timaeum comentarii*, ed. E. Diehl, 3 vols., 1903-1906; in *Platonis Cratylum commentarii*, ed. G. Pasquali, 1908. Además, los *in theologiam Platonis libri sex*, ed. Portus, 1618. — Damascio: *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, ed. C. Ruelle, 2 vols., 1889 (la obra de Damascio está basada en un comentario al *Parménides*). — Olimpiodoro: in *Platonis Alcibiadem commentarii*, ed. F. Creuzer, *en Initia philosophiae ac theologiae ex Platonicis fontibus ducta, vol.* II, 1821; in *Platonis Philebum Scholis*, en la edición del *Filebo*, por G. Stallbaum, 1826; in *Platonis Phaedonem Scholia*, ed. W. Norvin, 1912; in *Platonis Georgiam Scholia*, ed. W. Norvin, 1936. — Calcidio: in *Platonis Timaeum commentarius*, ed. J. Wrobel, 1876. — Hermias de Alejandría: in *Platonis Phaedum Scholia*, ed. P. Couvreur, 1901. — Otros *Scholia:* en *Platonis Opera Omnia*, ed. C. Fr. Hermann, 1856 y sigs. (reed., 1921-1936), Vol. VI, y los editados por F. D. Alien, J. Burnet, C. P. Parker, W. C. Green, publicados por la American Philosophical Association (Haverford, Pa., USA), 1938.

El *Corpus platonicum*, dirigido por Klibansky, contiene un *Plato Latinus* y un *Plato Arabus* —y, como apéndices, un *Plato Syrus* y un *Plato Hebraeus*. Han aparecido hasta ahora los siguientes tomos. Del *Plato Latinus: I Meno interprete Henrico Aristippo*, 1940; *II Phaedo interprete Henrico Aristippo*, 1950; *III Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium im Parmenides pars ultima adhuc inédita interprete Guillelmo de Moerbeke*, 1953 (contiene el final de la obra de Proclo cuyo original griego se perdió y fue encontrado por Klibansky en traducción latina medieval). Del *Plato Arabus: I Galeni Compendium Timaei Platonis, aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*, 1951; *II Alfarabius. De Platonis Philosophia*, 1943; *III Alfarabius Compendium Legum Platonis... latine vertit Fr. Gabrieli*, 1952. Como introducción al *Corpus* se ha publicado el volumen de R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi*, 1939, 2ª., ed., 1951.

Sobre las traducciones de autores griegos al sirio, árabe, armenio y persa, y sus comentarios (incluye asimismo la tradición aristotélica): J. G. Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus et* commentants *syriacis, arabicis, armenicis, persicisque commentario*, 1842. — M. Steinschneider, "Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen", *Centralblatt für Bibliothekwesen*, 6 (1889), Beiheft 5; 10 (1893), Beiheft 12; *VirchowsArchiv*, 124 (1891) 115-36; 268-96; 455-87; *ZDMG* 50. (1897), 161-219; 337-417. — M. Bouyges, "Notes sur des traductions arabes d'auteurs grecs", *APh.* 2 (1924), 350-371. — M. Meyerhoff, "On the Transmisson of Greek and Indian Science to the Arabs", *Isl. Cult.* 11 (1937), 17-29. — Otras informaciones históricas y bibliográficas en las obras de M. Horten, B. Tatakis, M. de Wulf, É. Gilson, M. Grabmann y otros autores mencionadas en FILOSOFÍA ÁRABE, FILOSOFÍA BIZANTINA, FILOSOFÍA MEDIEVAL. Véase también TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE).

Sobre el platonismo en general y sobre la historia general del platonismo: H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, 3 partes, 1862-1875.—W. Pater, *Plato and Platonism*, 1895 (trad. esp.: *Platón y el platonismo*, 1945). — J. Burnet, *Platonism*, 1918. — A. E. Taylor, *Platonism and Its Influence*, 1924 (trad. esp.: *El platonismo y su influencia*, 1950). — K. Gronau, *Platons Ideenlehre im Wandel der Zeiten*, 1930-1931. — H. Willms, *Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, 1935. — J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, 1939.

Sobre el platonismo antiguo: C. Biggs, *The Christian Platonists of Alexandria*, 1913. — C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 1930. — W. Theiler, "Die Vorbereitung des Neuplatonismus", *Problemata*, ed. P. Friedländer, G. Jachmann, U. von Wilamowitz-Moellendorff, Heft l, 1930. — E. Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum*, 1935. — P. Shorey, *Platonism Ancient and Modem*, 1938. — H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, 1944. — íd., íd., *The Riddle of the Early Academy*, 1945. — Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 1953. — W. K. C. Guthrie, O. Gigon, H. I. Marrou *et al.*, *Recherches sur la tradition platonicienne*, 1958 [Entretiens sur l'antiquité classique (Fondation Hardt), 3] [Para el platonismo en la época de Cicerón, en el pensamiento cristiano antiguo, en San Clemente de Alejandría, en la filosofía islámica, etc.]. — J. C. M. Van Winden, *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, 1959 [Philosophia antiqua, 10]. — James K. Feibleman, *Religious Platonism. The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion*, 1960. — E. Hoffmann, *Platonismus und christliche Philosophie*, 1960. — Domenico Pesce, *Idea, numero e anima. Primi contributi a una storia del platonismo nell'antichità*, 1961. — Véase también bibliografías de ACADEMIA PLATÓNICA. NEOPLATONISMO.

Sobre el platonismo medieval y renacentista: Ch. Huit, "Le platonisme à la fin du moyen âge", *Annales de philosophie chrétienne*, LX (1890), LXV-LXVII (1895-1897). — Id., íd., "Le platonisme pendant la Renaissance", *ibid.*, 1895-1898. — G. Tarozzi, *La tradizione platónica nel medioevo*, 1892. — Clemens Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter*, 1916. — E. Hoffmann, *Platonismus und Mittelalter*, 1926. — íd., íd., *op. cit.* en *párrafo supra.* — B. Kieszkowski, *Studi sul platonismo nel Rinascimento*, 1936. — J. Santeler, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Th. von Aquin*, 1939. — J. Koch, *Platonismus im Mittelalter*, 1948 [Kölner Universitätsreden, 4]. — Eugenio Garin, "Per la storia della tradizione platónica medioevale", *Giornale crítico della filosofia italiana*, XXVIII (1949), 125-50. — íd., íd., *Studi sul platonismo medievale*, 1958 [Quaderni di letteratura e d'arte raccolti da Giuseppe de Robertis, 7] [especialmente para el platonismo en el siglo

XII]. — P. O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, 1955 [Martin Classical Lectures, serie 15], nueva ed., rev., con el título: *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*, 1961, especialmente Cap. II. — Id., íd., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 1956. — H. J. Henle, S. J., *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas*, 1956. — F. Massai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, 1956. — Tullio Gregory, *Platonismo médiévale. Studî e ricerche*, 1958 [especialmente para el siglo XI]. — R. Klibansky, *op. cit. supra.* — Véase bibliografía de CHARTRE (ESCUELA DE), ACADEMIA FLORENTINA.

Sobre el platonismo moderno y contemporáneo, P. Shorey, *op. cit. supra.* — J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, 1931. — Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, 1932. — H. Gauss, *La tradition platonicienne dans la pensée anglaise*, 1948. — Para un curioso renacimiento del platonismo como base para oponerse a una "ola criminal": Paul R. Anderson, *Platonism in the Midwest*, 1963. — V. también E. Horneffer, *Der Platonismus und die Gegenwart*, 1920, 3ª.ed., 1927

PLAUSIBLE. Véase PROBABILISMO.

PLEJANOV (GEORGIY VALÉNTINOVITCH) (1857-1918) nac. en Lipetzk (antigua gobernación de Tambof, en la Rusia Central), fue uno de los más destacados representantes del marxismo ruso. Al principio trabajó con Lenín, colaborando en el periódico publicado en Suiza *Iskra (La Chispa)*, pero se separó de él durante el congreso del partido social-demócrata de 1903, adhiriéndose al grupo menchevique, del cual se separó también luego. Plejanov se ha distinguido por sus trabajos de exposición y análisis del marxismo. Su filosofía general no se distingue esencialmente del materialismo dialéctico y el materialismo histórico tales como fueron elaborados por Marx y Engels; a diferencia de este último, sin embargo, Plejanov subrayó considerablemente el papel dependiente de las superestructuras, idea que confirmó a través de sus estudios de historia social. Según Plejanov, el materialismo anterior a Marx (por ejemplo, el materialismo francés del siglo XVIII) es una concepción de la realidad que contiene verdades fundamentales, pero debe ser completada por la dialéctica; el papel que desempeña la evolución social y las relaciones económicas de producción no debe ser descuidado, sino, por el contrario, destacado al máximo. En su teoría del conocimiento, Plejanov defendió el realismo, pero mientras Lenín llevó éste a un extremo, Plejanov adoptó la llamada teoría jeroglífica según la cual las sensaciones no son reproducciones de la realidad, sino que representan simbólicamente esta realidad. Por este motivo la epistemología de Plejanov fue combatida por Lenín y otros marxistas, los cuales acusaron a dicho autor de idealismo.

Obras principales: *K. voprosy o razvitii monistitchéskovo vzgláda na istoriú*, 1895 *(Sobre el problema del desarrollo de la concepción monista de la historia). — Otchérki po istorii materializma*, 1896 *(Ensayos sobre la historia del materialismo). — Osnobniié voprosi marksizma*, 1917 *(Problemas fundamentales del marxismo).* — Obras reunidas: *Sotchinéniá*, ed. por D. Riazanov, 26 vols., 1923-1925. — (Trad. esp., *Obras escondas*, 2 vols., 1963. I. *Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia; La concepción materialista de la historia; Acerca del papel de la personalidad en la historia; Esbozos de historia del materialismo (Holbach, Helvetio, Marx); Cuestiones fundamentales del marxismo; Materialismo militante.* II. *El socialismo y la lucha política; Acerca del "factor económico"; Bernstein y el materialismo; Kant contra Kant o el legado espiritual del Sr. Bernstein; Crítica de nuestros críticos; Cartas sin dirección; El arte y la vida social; Enrique Ibsen; La literatura dramática y la pintura francesa del siglo XVIII desde el punto de vista de la sociología; El hijo del Dr. Stockman; La ideología del pequeño burgués de nuestros tiempos.*

Véase M. I. Sidorov, A. F. Okulov *et al.*, arts. sobre Plejanov en *Voprosí Filosofii*, VI (1956), 11-113. — W. A. Fomina, *Die philosophischen Anschauungen G. W. Plechanowas*, 1957.

PLESSNER (HELMUTH) nac. (1892) en Wiesbaden, profesor en Colonia (1926-1933) y luego en Groninga (Holanda), ha sometido a crítica el método trascendental, pero no para eliminarlo completamente, sino para integrarlo en lo posible con lo más válido del método fenomenológico. Tal integración permite, a su entender, subrayar el carácter a la vez unitario, continuo y gradual de la realidad humana, en la cual la capa sensible-orgánica pasa sin discontinuidad esencial a encajar con la capa espiritual, y lo empírico se inserta gradualmente con lo no empírico. Permite asimismo integrar otros elementos que habían sido artificialmente separados: el sujeto y el objeto, el organismo y el contorno, y, finalmente, el mundo natural y el mundo cultural.

Obras: *Die wissenschaftliche Idee*, 1913 *(La idea científica). — Vom Anfang als Prinzip der Bildung transzendentaler Wahrheit (Begriff der kritischen Reflexion)*, 1917 (Dis.) *(Del comienzo como principio de la formación de la verdad trascendental [Concepto de la reflexión crítica]). — Krisis der transzendentalen Wahrheit*, 1918 *(Crisis de la verdad trascendental). — Die Einheit der Sinne*, 1923 *(La unidad de los sentidos).—Grundlinien zu einer Aesthesiologie des Geistes*, 1923 *(Líneas fundamentales para una estesiología del espíritu). — Grenzen der Gemeinschaft*, 1924 *(Limites de la comunidad). — Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928 (Los *grados de lo orgánico y el hombre). — Macht und menschlicher Natur*, 1931 *(Poder y naturaleza humana). — Die geistigen Voraussetzungen der deutschen Gegenwart*, 1935 (Los *supuestos espirituales del presente alemán). — Lachen und Weinen, eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, 1941, 2ª ed., 1950 (trad. esp., *La risa y el llanto*, 1960). — *Zwischen Philosophie und Gesselschaft. Ausgewählte Abhandlugen und Vorträ*, 1953 *(Entre la filosofía y la sociedad. Artículos y conferencias escogidos)*.

PLETHON (GEORGIOS GEMISTHOS) (1389-1464) nac. en Constantinopla (y, según algunos, en Mistra, cerca de Esparta), se trasladó a Italia, en el séquito imperial de Juan VII Paleólogo, en ocasión del Concilio de Ferrara. Trasladado éste a Florencia, Plethon comenzó, hacia 1438, a dar en dicha ciudad lecciones de filosofía platónica, las cuales constituyeron la base de la Academia florentina (VÉASE) que fundo Cosme de Medicis. Su platonismo (cambió inclusive su nombre Gemisthos por el de Plethon, más cercano al del filósofo) era, en rigor, una mezcla de doctrinas platónicas, neoplatónicas, neopitagóricas e inclusive —no obstante su conocida oposición al Estagirita— aristotélicas. Se trataba, en último término, de un emanatismo neoplatonizante al cual debía subordinarse, por lo menos intelectualmente, el cristianismo. Los esfuerzos para

establecer una distinción entre el platonismo y el aristotelismo se referían, pues, más bien al aspecto "religioso" que al aspecto "filosófico-técnico". Ahora bien, el emanatismo no es para Plethon del todo incompatible con cierto "creacionismo", pero este último se refiere sólo a la materia, en tanto que las almas han surgido por emanación de las ideas que, a su vez, son emanaciones de lo Uno *o* de Dios.

El tratado sobre la diferencia entre las doctrinas de Aristóteles y de Platón, Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται, compuesto en Florencia, fue impreso en griego (1541) y en latín (1574. Este tratado fue completado por el autor al trasladarse de Florencia a Mistra con tres libros Νόμων συγγραφή (Código *de las Leyes),* en los que daba los fundamentos de su renovación religiosa del paganismo. El primero de estos tres libros era un Περὶ εἱμαρμένης *(Sobre el destino)* o compendio de los principios de Zoroastro y Platón; fue publicado en griego (1722) y en latín (1824). Su Περὶ ἀρετῶν *(De las virtudes)* se publicó en trad. latina en 1552. Edición de obras en Migne, P. G. CLX. — Véase W. Gass, *Gennadius und Pletho,* 1844. — Fritz Schultze, G. G. *Plethon,* 1871. — J. W. Taylor, *Piethons Criticism of Plato and Aristotle,* 1921. — F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra,* 1956.

PLOTINO (205-270), nació en Licópolis (Egipto) y, según cuenta su discípulo y biógrafo Porfirio, fue arrastrado a la filosofía por Ammonio Saccas, que profesaba en Alejandría y que tuvo como discípulos, no sólo a Plotino, sino a Herennio y Orígenes (el neoplatónico, no el cristiano). Tras once años de estudios en la escuela de Ammonio se dirigió hacia Siria y Persia con el ejército del emperador Gordiano, pero al retirarse éste se refugió en Antioquía, de donde pasó hacia 245 a Roma. En la capital del Imperio fundó su propia escuela, en la que profesó casi hasta el fin de su vida, escribiendo sólo en fecha muy tardía los cincuenta y cuatro tratados, recopilados por Porfirio en seis *Eneadas* o *novenas,* por contener nueve tratados cada una. Los discípulos inmediatos de Plotino, aparte Porfirio, fueron, entre otros, Amelio de Etruria, el médico alejandrino Eustoquio, que cuidó al maestro en el momento de su solitaria muerte, el poeta Zótico, el médico Zeto, de origen árabe, y algunos senadores, llegando su influencia hasta los propios miembros de la Casa imperial. Tal confluencia de discípulos de los lugares más diversos, aunque todos ellos de las clases más elevadas, era algo característico de la filosofía de este período en el mismo sentido en que lo era el cosmopolitismo aristocrático del estoicismo imperial. Las enseñanzas de Plotino no se desenvolvieron, por otro lado, sin las más violentas controversias; a la entusiasta aceptación por parte de sus discípulos se yuxtaponían las críticas y las quejas procedentes sobre todo de los platónicos de Atenas, que acusaban a Plotino de arbitrario y de plagiario y que le echaban en cara el imitar sin más las doctrinas de Numenio de Apamea, que por algunos (por ejemplo, K. S. Guthrie) es considerado como el verdadero padre del neoplatonismo. Contra semejantes acusaciones se defendieron sus discípulos, en particular Porfirio y no menos Amelio, quien redactó un tratado *Sobre la diferencia entre el sistema de Plotino y el de Numenio.* De tales luchas no estuvo exenta la escuela en la misma Roma, y de ello da fe, entre otros hechos, la discusión entre el citado Amelio y Longino, que tuvo durante un tiempo a Amelio y Porfirio como discípulos en su propia escuela. La filosofía de Plotino no queda, empero, agotada con la indicación de que es el fundador del neoplatonismo (VÉASE). En rigor, más que a Plotino mismo conviene este nombre a cualquier otra de las tendencias que florecieron contemporáneamente, no sólo porque la notoria originalidad de Plotino hace insuficiente tal denominación, sino porque más que una síntesis y renovación del platonismo hay en Plotino una síntesis, una renovación y una recapitulación de la historia entera de la filosofía griega. Esta recapitulación fue llevada a cabo, por lo pronto, en forma triple: con la especulación sobre lo Uno, con la meditación sobre la participación y sobre las naturalezas inteligibles y su relación con las sensibles, y con el examen de la idea de emanación. La unidad es para Plotino expresión de la perfección y de la realidad: "todos los seres —dice—, tanto los primeros como aquellos que reciben tal nombre, son seres sólo en virtud de su unidad". La unidad del ser es su último fundamento, lo que constituye su realidad verdadera y a la vez lo que puede fundar las realidades que a ella se sobreponen. De ahí que todo ser diverso tenga como principio y fundamento, como modelo al cual aspira, una unidad superior, de modo análogo a como el cuerpo tiene su unidad superior en el alma. La unidad es, ante todo, un principio de perfección y de realidad superior, si no la perfección y la realidad misma, pues lo Uno no debe concebirse exclusivamente como una expresión numérica, sino como una esencia supremamente existente, como el divino principio del ser. Ahora bien, si lo Uno es el principio, no es la realidad única, aun cuando sea lo único que pueda llamarse con toda propiedad real y absoluto. Lo Uno no es lo único, porque funda justamente la diversidad, aquello que de él emana como pueden emanar de lo real la sombra y el reflejo, los seres cuya forma de existencia no es la eterna permanencia en lo alto, recogiendo en su ser toda existencia, sino la caída, la distensión de la primitiva, perfecta y originaria tensión de la realidad suma. Pues lo Uno vive, por así decirlo, en absoluta y completa tensión, recogido sobre sí mismo y recogiendo con él a la realidad restante. El doble movimiento de procesión y conversión, de despliegue y recogimiento es la consecuencia de esa posición de toda realidad desde el momento en que se presenta la Unidad suprema y, en el polo opuesto, la nada: la perfección engendra por su propia naturaleza lo semejante, la copia y el reflejo, que subsisten gracias a estar vueltos contemplativamente hacia su modelo originario. Sólo en este sentido puede decirse, pues, que la suprema Unidad contiene potencialmente lo diverso, pues lo Uno no es la unidad de todas las potencias, sino la realidad que las contiene a todas en cuanto potencias. Lo Uno es pues, fundamento de todo ser, realidad absoluta y, a la vez, absoluta perfección. Lo diverso no está relacionado con lo Uno al modo como la forma aristotélica insufla su realidad a la materia, porque lo Uno es substancia en cuanto entidad que nada necesita para existir, excepto ella misma. Lo diverso nace, por consiguiente, a causa de una superabundancia de lo Uno, como la luz se derrama sin propio sacrificio de sí misma. Esta relación de lo Uno con lo di-

verso es, propiamente hablando, una emanación (VÉASE) en la cual lo emanado tiende constantemente a mantenerse igual a su modelo, a identificarse con él, como el mundo sensible tiende a realizar en sí mismo los modelos originarios y perfectos de las ideas. De lo *Uno*, de esa unidad suma, desbordante e indefinible, nace por emanación la segunda hipóstasis, lo Inteligible. Éste no es ya la absoluta indiferenciación que caracteriza lo Uno, la unicidad absoluta anterior a todo ser, sino el Ser mismo o, como dice Plotino, la Inteligencia *(nous)*. La identificación del Ser inteligible con la Inteligencia es la identificación del ser con el pensar, la racionalización completa del ente. Lo Uno contempla lo Inteligible, el cual es, a su vez, producto de esta misma contemplación. Por emanación de lo Inteligible surge la tercera hipóstasis, el Alma del Mundo (v.), división de lo Inteligible y principio de formación del mundo sensible, el cual es, por lo tanto, visión del alma, producto de su contemplación y realización de su potencial variedad. El Alma anima y unifica todo ser; le hace partícipe, en la medida de su facultad, de la libertad que solamente lo Uno posee de un modo absoluto, pues únicamente lo Uno es libertad real y completa autarquía. En un grado inferior de esta serie de emanaciones se encuentra la materia sensible, que a diferencia de la materia (VÉASE) inteligible, puede ser equiparada con lo indeterminado por principio, con el receptáculo vacío, con la sombra y el no ser. La pura materia sensible es, además, el mal (VÉASE), el reverso metafísico de la medalla en cuyo anverso brilla eternamente lo Uno perfecto y absolutamente bueno. Perturbación del sumo Orden, el mal o la materia enteramente sensible son a la vez los principios de la absoluta multiplicidad y dispersión. Ello no significa que todo lo sensible sea por sí mismo absolutamente malo; aunque inspirado por el deseo de unidad y de recogimiento en sí mismo, el universo descrito por Plotino no produce, como el propio filósofo se complace en decir, un sonido único. Es una armonía regida por la unidad y por la aspiración a convertirlo todo en ella, esto es, por el deseo que tiene toda realidad de verse y contemplarse en cada unidad superior y, en último término, en la Unidad suprema. Por eso Plotino llega a "justificar" los males efectivamente existentes en este mundo en tanto que componen la armónica totalidad del universo. Sólo el mal absoluto y pretendidamente autónomo queda fuera de su cuadro, precisamente porque semejante mal es un puro no ser.

La misión del filósofo no es, así, tanto aniquilar lo sensible como vivir en él como si estuviera de continuo orientado hacia lo inteligible. El norte de la vida del sabio es el "más allá" donde reina lo Uno e irradia su realidad sobre el resto del universo. La realidad corporal y de aquí abajo no queda propiamente suprimida, sino transfigurada. Para conseguirlo en toda su plenitud, el sabio tiene que huir de toda dispersión y evitar confundir lo que no es más que semirreal con la plena realidad. Lo mismo que el tiempo debe concebirse como recogido en la eternidad (VÉASE), el cuerpo y lo sensible deben contemplarse como residiendo en lo inteligible, atraídos por él y modificados por él. De este modo lo sensible y lo temporal, que por sí mismos son perturbaciones del bien y del orden, pueden manifestarse como bellos y ordenados. Más todavía: lo sensible podrá ser instrumento por medio del cual se alcance lo inteligible y, con ello, esa felicidad completa que sólo es dada al sabio que sabe cómo retirarse y "dónde" retirarse. La propia razón discursiva no debe ser desdeñada; tiene que ser hábilmente utilizada, pues a través de ella puede llegarse a la intuición intelectual de lo que es (y es uno), a la contemplación pura y al éxtasis.

Emanación de las hipóstasis, procesión (VÉASE) de las mismas y conversión en lo Uno son, por lo tanto, los conceptos capitales de la filosofía plotiniana. Sin ellas es imposible comprender por qué el sabio debe trascender siempre sus propias limitaciones y en vez de recogerse egoístamente en sí mismo orientarse hacia el orden eterno del universo. Ahora bien, la purificación (conseguida casi siempre por el constante ejercicio de la intuición intelectual) es para ello un elemento indispensable. Al purificarse, el alma asciende por la escalera que conduce hacia la unidad suprema: el punto de vista del ser (del ser eterno y uno) acaba por predominar sobre todos los demás, sobre el desorden, la génesis, la dispersión y el tiempo. Todo lo que no sea contemplación resulta, así, una debilitación de ella, una mera sombra. Imitadora de los dioses en la tierra, el alma del sabio (del sabio neoplatónico) consigue por la purificación y la contemplación ser lo que realmente es: el reflejo exacto y fiel de la razón universal.

La primera edición de Plotino fue la traducción latina de Marsilio Fi*cino* (Florencia, 1492; reimpresa en 1540 y 1559). En griego y latín aparecieron las *Eneadas* en Basilea (1580 y 1615). Edición griega con la traducción de Ficino por D. Wyttenbach, G. H. Moser y F. Creuzer (Oxford, 1835), y por Creuzer y Moser (París, 1855). Entre las ediciones más recientes figuran la de Bréhier (7 vols., 1924-1938), considerada hoy como filológicamente poco segura; las de V. Cuento (vol. I. Enn. i-ii,. vol. II, Parte I, *Enn.* i-iv, 1949; vol. III, Parte 2, versión de *Enn.* v-vi y bibliografía por B. Mariën, 1949) y vol. III, Parte I, Enn. v-vi, 1949) y G. Faggin (Enn. I, 1947; II-III, 1948), con texto y aparato crítico muy mejorados. La edición definitiva es la de Paul Henry y H. R. Schwyzer, *Opera, I* [*Porphyrii Vita Plotini*; *Enn.*, I-III], 1951; II [*Enn.*, IV-V], 1959. — Además de la traducción de Bréhier, existen al francés traducciones de M. N. Bouillet (1857-61) y Abbé Alta (1924-26). Traducciones alemanas de H. F. Müller (1878-1880) y de R. Harder (1930-37), esta última estimada como de consulta indispensable. Hay traducción inglesa de Mackenna. En español ha comenzado a publicarse una traducción de D. García Bacca (I, 1948), antecedida por un tomo aparte: *Introducción general a las Eneadas*, 1948. Los comentarios de García Bacca, añadidos a las notas de Bréhier a su edición, a las de Harder y a los comentarios de Cuento y de Giuseppe Faggin (quien, además, ha dedicado un tomo a Plotino, 1945), constituyen, con los trabajos de P. Henry, C. Carbonara y E. R. Dodds (Cfr. infra), la mejor introducción al estado presente de las investigaciones plotinianas. Para bibliografía, véase Bert Marien, *Bibliografia critica degli studi Plotiniani*, 1949.

Obras sobre Plotino: C. H. Kirchner: *Die Philosophie des Plotin*, 1854. — Emil Brenning, *Die Lehre vom Schönen bei Plotin, in Zusammenhange seines Sustems dargestellt. Ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik*, 1864. — Arthur Richter, *Neupla-*

tonische Studien (1. *Ueber Leben und Geistesentwicklung des Plotin;* 2. *Plotins Lehre vom Sein und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie;* 3. *Die Theologie und Physik des Plotin;* 4. *Die Psychologie des Plotin;* 5. *Die Ethik des Plotin*), 1864-67. — H. F. Müller, *Ethices Plotinis lineamenta,* 1867 (Dis.) (otros trabajos del mismo autor, especialmente en *Philosophische Monatshefte*). — H. von Kleist, *Plotinische Studien.* I. *Studien zur 4 Enneade,* 1883 (otros trabajos del mismo autor sobre Plotino en varias revistas). — A. Matinée, *Platon et Plotin,* 1879. — M. Besobrasof, *Ueber Plotins Glückseligkeitslehre,* 1887. — L. Pisynos, *Die Tugendlehre des Plotins mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe des Bösen und der Katharsis,* 1895 (Dis.). — F. Picavet, *Plotin et les mystères d'Eleusis,* 1903. — Karl Horst, *Plotins Aesthetik. Vorstudien zu einer Neuuntersuchung,* I, 1905. — K. Alvermann, *Die Lehre Plotins von der Allgegenwart des Göttlichen,* 1905 (Dis.). — Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung,* 1907. — H. A. Overstreet, *The Dialectics of Plotinus,* 1909. — K. S. Guthrie, *Plotinus, His Life, Times and Philosophy,* 1909. — F. Lettich, *Della sensazione al pensiero nella filosofia di Plotino,* 1911. — C. Dreas, *Die Usia bei Plotin,* 1912 (Dis.). — B. A. G. Füller, *The Problem of Evil in Plotinus,* 1912. — H. F. Müller, "Plotinische Studien", *Hermes,* XLVIII (1913), 408-25; XLIX (1914), 70-89; LI (1916), 97-119. — W. R. Inge. *The Philosophy of Plotinus,* 2 vols., 1918, 3* ed., 2 vols., 1948 [Gifford Lectures 1917-1918]. — Max Wundt, *Plotin,* 1919. — Fritz Heinemann, *Plotin,* 1921 (del mismo autor: "Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Ticht-Theorie bei Plotin", *Philologus,* LXXX (1926], 1-17. — Georg Mehlis, *Plotin,* 1924 (trad. esp., 1931). — É. Bréhier, *La philosophie de Plotin,* 1928, nueva ed., 1961 (trad. esp.: *La filosofía de Plotino,* 1953). — G. Nevel, *Plotins Kategorien der intelligibilen Welt,* 1929 [Heidelberger Abhandlungen zur Phil. und ihrer Geschichte, XVIII]. — E. Bens, *Der Willensbegriffvon Plotin bis Augustin,* 1931. — Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin,* 1933. — Edouard Krakowski, *Plotin et le paganisme religieux,* 1933. — K. Barion, *Plotin und Augustin,* 1935. — Paul Henry, *Études Plotiniennes,* 2 vols.: I, 1938; II, 1941 (en el tomo II hay su investigación sobre "les manuscrits des Ennéades"). — Cleto Carbonara, *La filosofia di Plotino* (I. *Il problema della materia e del mondo sensibile,* 1938; II. *Il mondo dette cose umane e delle ipostasi eterne,* 1939). — C. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung,* 1940. — A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universé in the Philosophy of Plotinus,* 1940. — íd. íd., *The Real Meaning of Plotinus' Intelligible World,* 1949. — P. J. Jensen, *Plotin,* 1948. — J. Katz, *Plotinus' Search for the Good,* 1950. — M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin,* 1952. — P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism,* 1952. — J. Trouillard, *La procession plotinienne,* 1955. — íd., íd., *La purification plotinienne,* 1955. — W. Himmerich, *Die Lehre des Plotins von der Selbstverwirklichung des Menschen,* 1959 [Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, 13]. — E. R. Dodds, W. Theiler, P. Henry *et al., Les sources de Plotin,* 1960 [Entretiens sur l'antiquité classique (Fondation Hardt), 5]. — C. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin,* 1961.

PLOUCQUET (GOTTFRIED) (1716-1790) nació en Stuttgart. Profesor (1750-1782) en la Universidad de Tubinga, fue uno de los discípulos de Wolff y uno de los miembros de la llamada escuela de Leibniz-Wolff. Uno de los problemas que más le ocupó fue el de la composición de las substancias; después de rechazar la teoría monadológica, consideró más plausible un dualismo de tipo cartesiano, pero con el fin de solucionar las cuestiones que éste plantea se aproximó a algunas de las posiciones ya mantenidas por el ocasionalismo, y luego a la doctrina del llamado influjo físico. Sus ideas metafísicas culminaron en una especie de fenomenalismo idealista. Plouquet se distinguió en el trabajo lógico en el sentido de la *characteristica universalis* leibniziana y es considerado hoy como uno de los precursores de la lógica matemática, intentando construir un cálculo lógico basado en la intensión.

Obras: *Primaría monadologiae capita accessionibus quibusdam confirmata et ab obiectionibus fortioribus vindicata,* 1748. — *Principia de substantiis et phaenomenis,* 1752. — *Fundamenta philosophiae speculativae,* 1759, nueva ed., 1778; íd., 1782. — *Institutiones philosophiae theoreticae,* 1772 (edición de 1782 con el título: *Expositiones philosophiae theoreticae*). — *Elementa philosophiae contemplativae,* 1778. — *Commentationes philosophiae selectiores antea seorsim editae, nunc ab ipso auctore recognitae et passim emendatae,* 1781. — Trabajos lógicos en: *Sammlung der Schriften, welche den logischen Kalkül des Herrn Prof. Ploucquet betreffen, mit neuen Zusätzen,* ed. A. F. Böck, 1766 (incluyendo: *Methodus tam demonstrandi directe omnes syllogismorum species, quam vitia formae detengendi ope unius regulae,* 1763 y *Methodus calculandi in logicis, praemissa commentatione de arte characteristica,* 1763). — Véase P. Bornstein, G. *Ploucquets Erkenntnistheorie und Metaphysik,* 1898 (Disc). — K. Aner, G. *Ploucquets Leben und Lehren,* 1909 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 33]. — Rülf, G. *Plouquets Urteilslehre,* 1922 (Dis.). — Para las contribuciones de Ploucquet a la lógica: C. I. Lewis, A *Survey of Symbolic Logic,* 1918, Cap. I.

PLURALIDAD DE FORMAS. Véase AGUSTINISMO, FORMA.

PLURALISMO. Como doctrina según la cual el mundo está compuesto de realidades independientes y mutuamente irreductibles, el pluralismo se opone al monismo. Como tesis sobre la realidad total, el pluralismo es una teoría metafísica; se presenta como *monopluralismo* cuando sostiene la independencia de las realidades, pero no niega que exista, directa o indirectamente, una interacción; como *pluralismo absoluto* cuando, sosteniendo a la par la mutua irreductibilidad y la falta de interacción, no ve en lo real ninguna posibilidad de articulación y deja al azar todo enlace o asociación entre los elementos dispersos; como *pluralismo armónico* cuando, sin dejar de mantener la independencia y la ausencia de interacción, afirma la existencia de un principio cualquiera capaz de articular las realidades en una jerarquía. El pluralismo se ha manifestado en múltiples formas en la historia de la filosofía. En cierto modo, todas las doctrinas que no se han adherido a un monismo completo o a un tajante y terminante dualismo, han tendido a un cierto pluralismo. Ahora bien, *propiamente* pluralistas solamente pueden serlo aquellas filosofías que cumplen con alguna de las condiciones antes citadas. Mary W. Calkins señala *(The Persistent Problems of Philosophy,* I, 3) que el pluralismo es una determinada respuesta a aquella pregunta que surge tan pronto como se ha resuelto la cuestión de

la naturaleza del universo al ser reducido a una realidad fundamentalmente real: la pregunta, por lo tanto, acerca de la unidad o multiplicidad, simplicidad o composición de tal realidad. La respuesta que sostiene la multiplicidad de lo real es, desde luego, un pluralismo. Sin embargo, éste puede ser estimado o bien desde un punto de vista numérico, o bien desde un punto de vista cualitativo. Cierto que el pluralismo como tal no prejuzga el contenido específico o la naturaleza misma de las realidades plurales afirmadas. Pero una cierta diferencia cualitativa parece responder mejor a los postulados pluralistas. Así, la filosofía monadológica de Leibniz es un pluralismo decidido, en tanto que las diversas formas del atomismo filosófico podrían ser simplemente un compromiso entre lo uno y lo múltiple.

En la historia contemporánea de la filosofía el pluralismo se ha desarrollado bajo muy diversos supuestos. Unos son meramente implícitos; otros, en cambio, se manifiestan explícitamente. Entre las primeras tendencias cabe incluir la mayor parte de las filosofías que se han inclinado hacia un fenomenismo no excesivamente impresionista: el pensamiento de Renouvier, especialmente en su última fase, puede ser considerado como una de ellas. En cambio, parece plausible excluir de esta tendencia los sistemas del tipo de Mach y de Otswald, que se inclinan excesivamente a una disolución de la realidad en sensaciones o cualidades y, por lo tanto, a la anulación de cualesquiera entidades distintas que mantengan dentro de cada una cierta permanencia. Entre las tendencias segundas puede contarse el pluralismo de J. H. Boex-Borel *(Le Pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes,* 1900. — *Les sciences et le pluralisme,* 1922), quien, al rechazar el determinismo y el monismo, llega a una concepción de lo real como un compuesto de "elementos" absolutamente irreductibles y heterogéneos, de tal suerte que la ciencia que corresponde a esta realidad deberá asimismo ser pluralista, basada a lo sumo en la analogía y hostil a toda asimilación. El punto de vista de Boex-Borel puede considerarse, por lo tanto, como absolutamente opuesto a la filosofía asimilacionista e involucionista de André Lalande. Pero el pluralismo más resonante en la época contemporánea ha sido indudablemente el de William James. Este pluralismo se basa en la idea de una libertad interna y constituye, por así decirlo, una monadología encaminada a la realización de una síntesis entre la continuidad y la discontinuidad. Por eso, aun admitiendo "el carácter sublime del monismo noético", James le acusa de engendrar insolubles dificultades: no dar cuenta de la existencia de la conciencia finita, originar el problema del mal, contradecir el carácter de la realidad como algo experimentado perceptivamente, inclinarse al fatalismo. El pluralismo supera, en cambio, según William James, estas dificultades y ofrece cierto número de ventajas: su carácter más "científico", su mayor concordancia con las posibilidades expresivas morales y dramáticas de la vida, su apoyo en el más insignificante hecho que muestre alguna pluralidad. La elección entre el pluralismo y el monismo parece, no obstante, tener que resolverse en un dilema, pues el monismo ofrece, por otro lado, la ventaja de su afinidad con cierta fe religiosa y el valor emocional radicado en la concepción del mundo como un hecho unitario: así, decidirse por el pluralismo es para James, sobre todo, la consecuencia de su voluntad de salvar la posibilidad de que haya "novedad en el mundo".

Además del libro de Boex-Borel citado en el texto: P. Laner, *Pluralismus oder Monismus,* 1905. — William James, *A Pluralistic Universe,* 1909. — James Ward, *The Realm of Ends or Pluralism and Theism,* 1911. — Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique,* 1920. — B. P. Blood, *Pluriverse; An Essay in the Philosophy of Pluralism,* 1920. — Boris Jakowenko, *Vom Wesen des Pluralismus,* 1928. — Henry Alonzo Myers, *Systematic Pluralism. A Study in Metaphysics,* 1961. — Sobre el pluralismo en la filosofía india, véase el t. IV (1949) de la *History of Indian Philosophy,* de Surendranath Dasgupta.

PLURALISTAS. En un sentido general se da el nombre de "pluralistas" a todos los que defienden alguna forma de pluralismo (VÉASE). Los pluralistas son siempre antimonistas (v. MONISMO) y con frecuencia antidualistas (v. DUALISMO). Más específicamente se da el nombre de "pluralistas" a una serie de filósofos presocráticos (VÉASE), y en particular a los siguientes: Anaxágoras, Empédocles, Lucipo y Demócrito (VÉANSE). Cada uno de estos filósofos ha mantenido doctrinas que sería improcedente reducir simplemente al pluralismo. Sin embargo, el pluralismo caracteriza también a sus doctrinas por cuanto cada uno de ellos afirma que hay cierto número de elementos o substancias que componen la Naturaleza y que se combinan entre sí de modos diversos: son las homeomerías (VÉASE) de Anaxágoras, los cuatro elementos (o cualidades) de Empédocles, y los átomos de Leucipo y Demócrito.

El pluralismo presocrático puede entenderse como un modo de hacer frente al problema de la explicación de "lo que hay" que plantearon Heráclito y Parménides, y especialmente este último. En efecto, decir que "todo se mueve" equivale a afirmar que el movimiento (o el cambio) es "lo real", pero entonces no parece haber sujeto en el cual inhiera el cambio. Por otro lado, decir que el ser es y nada más, y que el ser es uno, inmutable, eterno, etc., es negar el movimiento o sostener que es simplemente cuestión de "opinión" y no de saber. Pero si se toma el "ser" de Parménides y se admite el "cambio" de Heráclito, parece que lo único que puede hacerse es lo siguiente: dividir tal "ser" en un cierto número de "seres", substancias o elementos y sostener que el cambio es cambio de unos elementos en otros, o movimiento de unos elementos con respecto a otros, o combinaciones y recombinaciones de elementos. El caso más claro es posiblemente el de Demócrito: cada átomo puede ser considerado como un "ser" (o "esfera") parmenídeos, por cuanto es siempre lo que es y no otra cosa, pero los desplazamientos de los átomos sobre el fondo del espacio ("el vacío") hacen posible comprender el movimiento local y las combinaciones con las cuales se forman los diversos cuerpos.

Una vez solucionado el problema de cómo explicar la diversidad a base de "unidades", los pluralistas presocráticos tuvieron que explicar lo que causa la diversidad. Las soluciones al efecto consistieron en indicar una causa primaria del movimiento y del cambio: el Nous (VÉASE) de Anaxágoras;

la Unión y la Separación (Amor y Odio) de Empédocles; la "Necesidad" (y "causalidad"), de Leucipo y Démocrito.

PLUSVALÍA. La noción de plusvalía no es primariamente filosófica, sino económica. Sin embargo, como Marx la usó como una noción central, y como la teoría económica de Marx no es independiente de su pensamiento filosófico, diremos aquí algunas palabras sobre ella.

Marx tomó la noción de valor en cuanto "valor económico" de los economistas a quienes estudió más detenidamente (entre otros, David Ricardo, Adam Smith y Jean Charles de Sismondi, y, según parece, especialmente Ricardo). El valor económico es el valor que tiene, o que se supone que tiene, una mercancía. Hay dos tipos de valores: el valor de uso y el valor de cambio. El valor de uso es el que tiene una mercancía para su poseedor. Como diversos poseedores de una mercancía pueden derivar de ella muy diversas satisfacciones (y hasta un solo poseedor puede derivar muy diversas satisfacciones de una misma mercancía en diferentes momentos o circunstancias), se considera que el valor de uso es "subjetivo". El valor de cambio es el que tiene una mercancía con respecto a otras mercancías — lo que tal mercancía vale como "patrón" para cambiar otras por ella. Marx se interesó especialmente por el valor de cambio, aun cuando reconoció que los dos mencionados tipos de valores no son independientes entre sí, ya que nada tendría valor de cambio si no se considerara algún valor de uso, y al mismo tiempo nada que tenga valor de uso, en una economía razonablemente desarrollada, deja de tener algún valor de cambio. Ahora bien, si consideramos primariamente el valor de cambio, veremos que hay varias clases del mismo. En especial se destacan dos clases de valor de cambio —o, en el lenguaje de Marx, simplemente valor (*Wert*)—: el valor natural (con su "precio natural (llamado también por Marx "real") "precio de mercado"). El valor natural (llamado también por Marx "real") es un "valor normal" o "valor permanente" (o, más exactamente, "más permanente"). Las diferencias (en más o en menos) con respecto al valor natural, real o "normal" son causadas por la llamada "ley de la oferta y de la demanda"; cuando hay equilibrio de oferta y demanda el valor de mercado coincide con el valor "real".

Ahora bien, se trata de saber cuál es la base del valor real de una mercancía. Según Marx (y también otros economistas) es el trabajo —el esfuerzo muscular o mental, o ambos— requeridos para producirla. Este trabajo se determina, o puede en principio determinarse, por el tiempo pasado en la producción de la mercancía. En palabras del propio Marx, el valor de una mercancía es "la forma objetiva del trabajo social gastado en producción", y la cantidad de valor de la mercancía equivale a "la cantidad de trabajo contenido en ella". En suma, el valor de una mercancía es "una cristalización del trabajo social". Se trata, bien entendido, del trabajo en todas las fases del proceso de la producción. Se trata también del trabajo en cuanto que se hace necesario socialmente —en una determinada sociedad, con sus propias condiciones y su propia fase de desarrollo— para producir una mercancía determinada. Y el precio de una mercancía es la cifra que se asigna a ella correspondiente a su valor en el sentido indicado.

A la teoría marxista del valor se añade una teoría de los salarios. Grosso *modo*, consiste en mantener que el salario es el precio que se paga por "la capacidad de trabajo" — que llamaremos ahora "poder de trabajo". Este poder de trabajo se convierte en una mercancía que adquiere un valor de cambio. Lo que tiene tal valor de cambio es el poder de trabajo del trabajador, no el trabajo mismo, si bien este último sirve para medir el valor de dicho poder, y es el que obtiene el empresario al adquirir el poder de trabajo. Hay también un salario normal y un salario determinado por el mercado. Asimismo, el poder de trabajo no es simplemente un poder individual, sino que está determinado por el tiempo de labor requerido en una sociedad determinada en un estado dado de su evolución económica. Ahora bien, teniendo en cuenta las dos teorías —la del valor de una mercancía y la de los salarios— Marx procede a desarrollar su teoría de la plusvalía. El tiempo de trabajo necesario —en una determinada sociedad— fija el valor del poder de trabajo. Cuando el trabajador produce un valor que es superior al que recibe en compensación como salario, se produce un "plus de valor", es decir, tiene lugar la "plusvalía". Marx supone que en la sociedad capitalista tiene que producirse necesariamente una plusvalía, ya que, entre otras razones, el sistema impide que los salarios sean superiores a lo que llama "nivel de subsistencia". No se trata para Marx del resultado de una acción individual, o inclusive de ciertos grupos, que atienden únicamente a sus propios intereses, sino que la plusvalía es una consecuencia de la estructura económica de la sociedad capitalista. La teoría de la plusvalía explica para Marx el proceso de la acumulación del capital, fundado en la explotación del poder de trabajo.

El contenido filosófico —o, más exactamente, antropológico-filosófico— ofrecido por la teoría marxista de la plusvalía surge especialmente al tenerse en cuenta que para Marx el hombre es fundamentalmente *homo oeconomicus*, es decir, que toda la vida social, política e intelectual está determinada por "el modo de producción de los medios materiales de existencia". Por tanto, lo que tiene lugar en la existencia económica tiene lugar en la sociedad y en los hombres que la forman. Puede entonces comprenderse que para Marx la "venta del poder de trabajo", esto es, la conversión de este poder en una mercancía que posee un valor de cambio en el mercado, representa no propiamente, o cuando menos no sólo, una "desventaja económica", sino una verdadera enajenación (VÉASE) del trabajador. En otros términos, el trabajador no posee los frutos de su poder de trabajo y, con ello, no es "libre" — no es "él mismo", sino (cuando menos en parte) un "objeto". Se ve de este modo la estrecha relación entre proceso económico y tipo de sociedad económica y los fenómenos de la enajenación, "cosificación" y la posibilidad según Marx de que en una sociedad sin clases se efectúe una "apropiación" que es a la vez "económica" y existencial".

PLUTARCO (*ca.* 45-125) de Queronea, que unió a su actividad literaria una considerable actividad política, se inclinó decididamente, desde el punto de vista filosófico, al platonismo, al cual consideró en un sentido religioso como la base racio-

nal de las creencias mitológicas de los griegos. Tal coincidencia no la encontró Plutarco ni en los estoicos ni en los epicúreos, contra los cuales se dirigió en varias ocasiones; las doctrinas de unos y otros eran para él falsas interpretaciones de la verdad religiosa y, lo que es peor, una confusión de esta verdad con creencias que, aunque parecen muy próximas, se hallan de ella a una distancia infinita. La conversión de los dioses en fuerzas naturales, en héroes o en mitos era para Plutarcc la consecuencia de una desconfianza que destruye, al tiempo que la vieja religión, la vieja patria y la antigua moral. Sin embargo, el combate contra los estoicos y epicúreos no significa que ellos dejaran de influir en la obra de Plutarco, que es más bien un conjunto ecléctico formado, ciertamente, en su base principal por el platonismo, pero acogiendo asimismo numerosos elementos estoicos, de los diferentes períodos de la Academia y aun del escepticismo y, desde luego, del aristotelismo. Mas todo ello se halla unido en la raíz de una creencia renovada, de un restablecimiento de las tradiciones que es a la vez una purificación, puesto que Plutarco se esforzaba ante todo por excluir de los dioses y especialmente del dios supremo, del Bien que es causa de los bienes, todo lo sensible, todo lo que pudiera convertirse en causa del más insignificante mal.

He aquí las obras más propiamente filosóficas de Plutarco (según la clasificación de Ueberweg-Praechter, I): obras de exégesis platónica (como las Πλατωνικὰ ζητήματα, *Quaestiones platonicae* y el tratado Περ! της ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας, *De animae procreatione in Timaeo*); obras polémicas contra los estoicos y los epicúreos (como el Περ! Στωικῶν ἐναντιομάτων, *De repugnantiis Stoicis*; el Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν προς τοὺς Στωικούς, *De communibus notionibus adversus Stoicos*; el "Οτι οὐδὲ ζῆν εστίν ἡδέως κατ' 'Επίκουρον, *Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum*; el Πρὸς Κολώτην, *Adversus Colotes;* el Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας, *De latenter vivendo*); obras varias (como el escrito Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τω κύκλῳ της σελήνης, *De fade in orbe lunae;* el tratado Περὶ ψυχής, *De anima;* el Εἰ μέρος τὸ παθητικὸν της ἀνθρώπον ψυχῆς η δύναμις, *Quod in animo humano affectibus subjectum parsne sit eius an facultas;* el Πότερον ψυχῆς ἡ σώματος ἐπιθυμια καὶ λύπη, *Utrum animae an corporis sit libido et aegritudo*); los tratados éticos (como el "Οτι διδακτὸν ἡ αρετή, *Virtutem doceri posse*; el Περὶ τῆς ηθικῆς αρετής, *De virtute morali*; el Περὶ αρετής καὶ κακίας, *De virtute et vitio*; el Περὶ εὐθυμίας, *De tranquilitate animi*; el Εἰ αυτάρκης ἡ κακία προς κακοδαιμονίαν, *An vitiositas ad infelicitatem sufficit*; el Πότερον τὰ τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείροντα, *Animine an corporis affectiones sint peiores*; el Πῶς ἄν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ'άρετή *De profectibus in virtute;* el Περὶ τύχης, *De fortuna;* el Περὶ ἀοργησίας, *De cohibendi ira;* el Περὶἀδολεσχίας, *De garrulitate*; el Περὶ πολυπραγμοσύνης, *De curiositate*; el Περὶ φιλοπλουτίας, *De cupiditate divitiarum*; el Περὶ δυσωπίας, *De vitiose pudore*; el Περὶ φθόνου καὶ μίσους, *De invidia et odio;* el Περὶ τοῦ εαυτον έπαινεϊν ἀνεπιφθόνως, *De se ipso citra invidiam laudando;* el Περὶ πολυφιλίας, *De amicorum multitudine*, etc.). A ello se agregan grupos de escritos sobre cuestiones políticas, sobre la vida familiar, sobre temas pedagógicos, los llamados escritos de consolación (como el Περὶ φυγῆς, *De exilio)* y los tratados religiosos (como el Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων, *De sera numinis vindicta;* el Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου, *De genio Sócrates;* el Περὶ 'Ισιδος καὶ 'Οσίριδος, *De Iside et Osiris*; el Περὶ δεισιδαιμονίας, *De superstitione*, etc.). Muchos de los escritos de Plutarco se conservan sólo fragmentariamente.

Léxico: D. A. Wyttenbach, *Lexicón Plutarcheum*, 2 vols., 1830, reimp., 1963.

Véase J. Oakesmith, *The Religion of Plutarch*, 1902. — R. Hirzel, *Plutarch*, 1912. — B. Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque*, 1920. — P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, 1938. — G. Spury, *La démonologie de Plutarque*, 1942. — R. Westman, *Plutarch. gegen Kolotes. Seine Schrift "Adversus Colotem" ah philosophiegeschichtliche Quelle*, 1955 [Acta Philosophica Fennica, 7].

PNEUMA. El vocablo πνεύμα πνέω = "soplar") significó "soplo", "aliento" y, más propiamente, "aire desplazado por la acción de soplar". Por extensión se le dieron otros varios significados: "fuerza vital", "aliento que anima los organismos (o la materia)", "espíritu", "actividad del espíritu", etc., etc., pasándose a menudo de lo corpóreo (pero sutil) a lo impalpable. Lo que podemos llamar "el concepto de pneuma" desempeñó un papel importante desde los orígenes de la filosofía griega. Algunos presocráticos habían supuesto que hay una substancia (el aire) que rodea y penetra el universo entero. Según Anaxímenes (Diels, 13, B 2), el aire rodea el universo del mismo modo que el alma (que es aire) mantiene la cohesión del organismo humano (y del animal). Empédocles consideraba que la substancia que llena el universo, al modo de un alma, es un "pneuma" que, aunque se traduce a menudo por "espíritu", tiene aquí un sentido a la vez psíquico, orgánico y material. Los estoicos —que tomaron prestado el concepto de pneuma, de Anaxímenes— consideraban que el pneuma está compuesto de aire (substancia fría) y fuego (substancia cálida); según los antiguos estoicos, el pneuma llena el cosmos y hace posible la cohesión de la materia por medio de su propiedad fundamental: la tensión (VÉASE). El pneuma es una substancia continua, cuyo movimiento no consiste en desplazamiento, sino en propagación de "estados" dentro de un "continuo". Muchas otras escuelas filosóficas griegas hicieron uso del concepto de pneuma, incluyendo las escuelas médicas hipocrática y la siciliana.

Según G. Verbeke, las distintas doctrinas relativas al pneuma pueden reducirse a cuatro puntos capitales, combinados en diversas proporciones según las varias escuelas. Por un lado, el pneuma puede referirse a algo divino, o a la divinidad. Luego, puede referirse al principio vital de los organismos, y más especialmente del hombre. En tercer lugar, puede denotar la inspiración de los profetas y adivinos. Finalmente, puede designar una fuerza divina otorgada a los hombres en vista de la conducta de la vida o con vistas a la realización de ciertos actos que van más allá de los poderes naturales *(op. cit.* en bibliografía, pág. 512).

La idea de pneuma como algo divino fue, según Verbeke, elaborada sobre todo por los estoicos (Cfr. *supra*). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que en los estoicos, y especialmente en algunos de los viejos estoicos, "algo divino" era equiparado con "algo cósmico", es decir, con un "principio cósmico vital". De todos modos, la idea estoica del pneuma —lo que se llama su "pneumatología"— ejerció influencia sobre algunos autores cris-

tíanos, como Tatiano y Atenágoras, aunque éstos trataron de no confundir el pneuma como principio de vida, realidad inmanente, con el pneuma como principio divino, realidad trascendente. La idea de pneuma como principio vital de los seres vivos fue desarrollada sobre todo por varias escuelas médicas, especialmente la llamada "Escuela de Sicilia". Según la misma, el pneuma es un soplo localizado en el cuerpo vivo y que penetra todo el cuerpo. Por eso el pneuma se parece más a un "impulso" —o "centro de impulsos"— que a un "alma". Algunos estoicos siguieron ideas parecidas, pero sin abandonar la noción del pneuma como principio de cohesión del cosmos; lo que hicieron fue concebir los principios vitales individuales como parcelas del "fuego cósmico divino". Mucho se discutió entre los antiguos la cuestión de "dónde" está el pneuma. Se discutió asimismo la cuestión de si el pneuma es —en un sentido más "moderno" del término— más o menos "espiritual".

De los análisis y distinciones que se establecieron entre los griegos surgieron varias de las concepciones de autores cristianos, los cuales se interesan particularmente por el problema de la relación entre pneuma, cuerpo y alma. San Clemente de Alejandría y Orígenes —lo mismo que Filón de Alejandría— se esforzaron por distinguir entre diversas significaciones del pneuma, desde el pneuma inferior, el cuerpo pneumático y el pneuma corporal hasta el pneuma real y verdaderamente espiritual y, por lo tanto, inmaterial. El pneuma adivinatorio y profético fue tratado por los estoicos y por algunos autores neoplatónicos, los cuales difundieron la doctrina del pneuma mántico, considerado por algunos autores cristianos, como San Justino, como un ser personal. En cuanto al pneuma como fuerza divina, fue sobre todo una concepción defendida en los textos mágicos y en la teoría filónica del don pneumático. Ahora bien, la evolución de la pneumatología antigua tiene lugar, según Verbeke, entre los términos extremos de la materialización y de la espiritualización del pneuma, la cual solamente se realiza plenamente dentro del cristianismo, anticipado a lo sumo por algunas direcciones neoplatónicas y especialmente por las concepciones de Filón de Alejandría. Así, solamente la doctrina bíblica estaría en verdad en la base misma de la espiritualización de la doctrina del pneuma, ya explícita en la distinción paulina entre el ἄνθρωπος σαρκικός y el ἄνθρωπος πνευματικός, y en las frecuentes distinciones entre los hombres "materiales", "psíquicos" y "pneumáticos". El factor decisivo de la mencionada espiritualización y de la concepción trascendente del pneuma se halla, según Verbeke, en la religión judeo-cristiana y sólo accidentalmente en el neoplatonismo o en las direcciones más espiritualistas del estoicismo, y por eso "la religión judeo-cristiana debe ser considerada como el factor principal de la evolución de la pneumatología antigua en el sentido del esplritualismo, por haber aplicado el término 'pneuma' a la divinidad trascendente y al alma inmortal, lo que debía conducir lógicamente a la espiritualización de esta noción", en tanto que "el platonismo ha contribuido por su parte a esta misma evolución en un orden secundario en la medida en que ha ayudado a destacar y a precisar el espiritualismo latente de la pneumatología judeo-cristiana" *(op. cit.,* pág. 543).

Aunque en la época moderna el término 'pneuma' ha sido corrientemente empleado en el vocabulario teológico, especialmente con referencia al Ἅγιον Πνεῦμα, al Espíritu Santo, se ha hablado también de "penuma" como "espíritu" y como "alma", especialmente en cuanto objeto de la "psicología racional". Se han introducido al efecto términos como 'pneumática' y 'pneumatología' (así como 'pneumatismo'). Tratamos más detalladamente de los usos de estos vocablos en el artículo PNEUMÁTICA, PNEUMATOLOGÍA.

Hermann Siebeck, "Die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma) in der Wissenschaft des Alterturms" *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1880). — Id, íd., "Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Geistesbegriffs", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXVII. N. F. XX (1914), 1-16. — Werner Jaeger, "Das Pneuma im Lykeion", *Hermes,* XLVIII (1913), 29-74. — Hans Leisegang, *Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystischintuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen.* I. Parte 1. *Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom* πνεῦμα *und der mystisch-intuitiven Erkenntnis,* 1919. — Id., íd., *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistesbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik,* 1922. — F. Rüsche, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen,* 1930. — Id., íd., *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre,* 1933. — J. C. McKerrow, An *Introduction to Pneumatology,* 1932. — Gérard Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à Saint Augustin. Étude philosophique,* 1945. — A. Laurentin, *Le pneuma dans la doctrine de Philon,* 1952.

PNEUMÁTICA, PNEUMATOLOGÍA. En su *Lexicón philosophicum terminorum philosophis usitatorum* (1653), s.v. "Philosophia", J. Micraelius présenta a la *Philosophia theoretica* dividida en varias ramas. Una de ellas es la *Metaphysica.* Ésta tiene dos ramas: la *Ontologia* y la *Pneumatologia.* La *Pneumatología* se ocupa de "los espíritus" (*pneumata*) y se subdivide en tantas otras ramas como clases de espíritus hay. Según Micraelius, hay tres clases de espíritus: Dios, los ángeles, los hombres; por eso la *Pneumatologia* se subdivide en *Theologia, Angelographia* y *Psychologia.* Vemos aquí que, a diferencia de lo que ocurrió luego (Cfr. *infra*), la pneumatología no es equiparada simplemente a la psicología (o a lo que antes se llamaba así), sino que esta última es sólo una parte de la primera, la cual ocupa un rango muy elevado en la jerarquía de las ciencias. En su *Lexicón rationale* (título bajo cubierta: *Lexicón rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus)* [1962], nueva ed. (1713), Stephanus Chauvinus (Etienne Chauvin) habla de la *Pneumática* —que también se llama *Pneumatologia* o *Pneumatosophia*— y dice de ella que es "la ciencia que investiga la substancia espiritual, o mente, en cuanto tal". Esta disciplina estudia "la esencia, atributos y funciones de la mente" y trata en especial "de la mente divina, angélica y humana", por lo cual se divide asimismo en las tres ramas introducidas por Micraelius. Otros autores dividieron la *Philosophia theoretica* en *Ontosophia seu Metaphysica* (sobre el ente como en-

te), *Somantica seu Physica* (sobre los cuerpos) y *Pneumática* (sobre los espíritus). A veces se consideraba la *Anthropologia* como una "ciencia mixta" (de *Pneumática y Somantica*).

Los ejemplos anteriores pertenecen al siglo XVII (y comienzos del XVIII). Durante el siglo XVIII se habló también de "Pneumatología" y "Pneumática" (y, a veces, de "Pneumatosofía"), pero no siempre se definió del mismo modo o se clasificó de la misma manera indicados arriba. Así, por ejemplo, fue bastante corriente equiparar la *Pneumatologia* a la *Metaphysica.* Así lo vemos en Leibniz, al decir que en las Facultades de Filosofía se enseña la introducción a las ciencias y profesiones: "la historia y las artes de dicción y algunos rudimentos de la teología y de la jurisprudencia natural, independientes de las leyes divinas y humanas, bajo el nombre de Metafísica o Pneumática, de Moral y de Política, y, además, algo de Física a beneficio de los jóvenes médicos" (*Nouveaux Essais,* IV, 21). Así también en Wolff al hablar de ciencias *pneumaticae* como la "psicología" y la "teología" (*Philosophia rationalis,* § 79) y en d'Alembert *(Discours préliminaire* à la *Encyclopédie*). Jacob Bruckner incluyó en su *Historia critica philosophiae,* tomo IV (1744), un capítulo (III) titulado "De metaphysicae et pnevmatologiae mvtationibvs recentioribvs", en el cual hablaba de una *pnevmatologia specialis* cuyo objeto era el estudio de las substancias espirituales inmateriales existentes separadamente *(separatim).* Francis Hutchson escribió una *Synopsis Ontologiam et Pneumatologiam complectens* (1742, 6ª ed., 1774). Muchos autores llegaron a equiparar la pneumatología con la psicología en cuanto *psychologia rationalis.* Kant se opuso a este tipo de pneumatología o pneumática y a lo que llamó "el pneumatismo": "Debe observarse —escribió— que el paralogismo (v.) trascendental ha dado lugar a una apariencia meramente unilateral en su relación con la idea del sujeto en nuestro pensamiento, y que los conceptos de razón no proporcionan la menor apariencia en favor de la afirmación opuesta. La ventaja de ello se encuentra del lado del pneumatismo, aun cuando éste, no obstante toda la apariencia favorable, no pueda negar su pecado original: el de resolverse en humareda cuando se somete a la prueba de fuego de la crítica" *(K. r. V.,* A 406 / B 433). Por otro lado, "lo mismo que la teología no puede convertirse nunca en teosofía, tampoco la *psicología* racional podrá nunca convertirse en *pneumatología* como una ciencia que amplía nuestro conocimiento..." (*K. d. U.,* $ 89). En este último caso, la pneumatología es considerada no como "pneumatismo", sino como una especie de "antropología del sentido interno" *(loc. cit.).*

Entre autores más recientes que han hablado de una pneumatología, destacamos a Class (v.) y a Spann (v.). El primero desarrolló una pneumatología que, al decir de Heimsoeth *(Metaphysik der Neuzeit,* 1928; en trad. esp.: *La metafísica moderna,* 1932, pág. 327), "parte del hecho de la realidad histórico-espiritual; aquí inicia sus investigaciones y la estructura ontológica del espíritu". Por consiguiente, la pneumatología de Class presupone una descripción de los fenómenos espirituales previa a toda construcción sistemática. En cuanto a Spann, considera la pneumatología como una descripción y una teoría metafísica del espíritu.

El término 'pneumatología' y el adjetivo 'pneumático' han caído en desuso en la literatura filosófica, pero, una vez precisada su significación, podrían ser empleados por autores que han elaborado la teoría del espíritu (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL) a base de una distinción entre "espíritu" (especialmente como "espíritu objetivo") y actividad psíquica.

PODER. Véase POTENCIA.

POESÍA, POÉTICA. En el artículo OBRA LITERARIA nos hemos ocupado del problema de la naturaleza del lenguaje artístico y del lenguaje literario en relación con otros tipos de lenguaje, especialmente el llamado "lenguaje científico". Ejemplo eminente de lenguaje artístico y lenguaje literario es el lenguaje poético — al cual nos hemos referido específicamente en dicho artículo. Éste puede considerarse, por tanto, también como un artículo sobre la noción de poesía y, en general, sobre la poética.

Sin embargo, procederemos a complementar el análisis de la poesía y la poética (así como de "lo poético") con algunas indicaciones relativas al significado y uso del vocablo 'poesía' (y, por lo tanto, de algunos de sus derivados) en algunos filósofos y, por lo pronto, en varios pensadores griegos.

El verbo ποιέω (infinitivo, ποιεῖν significó originariamente "hacer", "fabricar", "producir". En este sentido podría usarse el término 'poética' para designar la doctrina relativa a todo hacer — a diferencia, por ejemplo, de 'noética', que puede designar la doctrina relativa a todo pensar, doctrina del pensamiento o de la inteligencia. Encontramos tal uso en Eugenio d'Ors, al hablar de la diferencia entre "poética", "patética" y "dialéctica". Sin embargo, ποιεῖν significó muy pronto, entre otras cosas (Cfr. sobre este punto Emilio Lledó Iñigo, *op. cit.* en bibliografía, págs. 15 y sigs.), "crear" y luego "representar algo o representar a alguien (artísticamente)". Más específicamente, ποιεῖν significó "crear algo con la palabra": lo así creado es el ποίημα, "el poema". El acto o proceso de tal creación es la ποίησις, "la poesía" — que a veces designó el conjunto de una obra poética, a diferencia del "poema", que designaba parte de tal obra *(op. cit.,* pág. 39).

En un sentido aproximado al que tiene hoy 'poesía', pero hundiendo probablemente sus raíces en más rico terreno semántico, trataron de poetizar, de la poesía y de lo poético con singular detalle Platón y Aristóteles. Las ideas de Platón sobre la poesía (y sobre los poetas) son variadas y complejas. Por un lado, Platón quería expulsar a los poetas de la "República" por "mentirosos". Por otro lado, reconocía que la poesía es una locura (VÉASE), pero locura "divina", θεία μοίρα; el poeta es, o puede llegar a ser, un "ser con alas", inspirado por la divinidad. En este último caso la capacidad de poetizar es realmente una "gracia", un "don". Platón habla también de "poesía" como de "una actividad creadora en general" *(op. cit.,* págs. 84 y sigs.). Es difícil religar todos estos conceptos platónicos, pero puede intentarse poniendo de relieve que en todos, o casi todos los casos, la poesía es, o debe ser, para Platón, una imitación (VÉASE), μίμησις siempre que ésta sea entendida como participación en lo "verdaderamente real", en el "mundo de las ideas". La poesía puede ser con ello una especie de sabiduría, pero a diferencia de la estricta sabiduría de la doctrina de las ideas, la poesía es una sabiduría

por así decirlo representativa; según Platón ha dicho con respecto a lo bello, la poesía, como lo bello, es algo que está de algún modo cargado con lo sensible, bien que con lo sensible en cuanto pueda "transparecer", "translucir" o "rehuir" a través de él lo inteligible. Cuando la poesía no es lo que debe ser, es porque "los poetas no han sabido elegir el objeto propio para la imitación". Puede, pues, distinguirse, entre los "buenos poetas", los que saben elegir tal objeto y ejercen una función adecuada dentro de la comunidad o Estado-Ciudad, y los "malos poetas", los "mentirosos", que son aquellos a quienes Platón se propone expulsar de la "Ciudad ideal".

Aristóteles trató de la poesía y de sus diversas formas en la Poética, la cual no es propiamente una filosofía de la poesía, ni tampoco un *ars poética,* sino más bien un "tratado de la poesía". Según Aristóteles, todas las formas poéticas —épica, tragedia, comedia, ditirambo— son "modos de imitación" *(Poet.,* 1, 1447 a 15), pero difieren entre sí en tres respectos: el medio, los objetos y la manera de imitación. Los objetos de imitación son acciones humanas y los agentes de estas acciones deben ser representados o mejor de lo que son en la vida real, o peor de lo que son en la vida real, o tal como son en la vida real. La tragedia (VÉASE) y la comedia pueden ser definidas en este respecto como formas de poesía que representan a los hombres y sus acciones como respectivamente mejores y peores de lo que son. El "poeta" hace lo mismo que todo "imitador", es decir, representar a los hombres y a sus acciones en alguna de las formas indicadas, pero a diferencia de otros "imitadores" (como el pintor o el músico) usa como medio el lenguaje *(op. cit.,* 25, 1460 b 5-10). Así, la poesía puede ser definida, en general, como "imitación" (representación) de las acciones humanas por medio del lenguaje.

Estas y otras ideas aristotélicas sobre la poesía fueron enormemente influyentes en lo que se llama "la historia de la poética". No es este el lugar de bosquejar esta historia, por haber en ella mucho que no es propiamente filosófico. Desde el punto de vista filosófico, sin embargo, es interesante hacer constar que el modo de concebir la poesía ha cambiado grandemente según se haya subrayado, como Aristóteles, "lo representativo" o según se haya subrayado, como ha ocurrido posteriormente, "lo expresivo", "lo simbólico", etc. Grandes diferencias ha habido en lo que se ha llamado "concepción romántica" a diferencia de la "concepción clásica" de la poesía, entre la insistencia en la belleza y la insistencia en la sublimidad, entre la importancia dada a la forma y al "contenido", etc., etc. Ha habido asimismo grandes diferencias en las ideas acerca de la "posición" de la poesía en las demás artes. Una importante cuestión, desde el ángulo filosófico, ha sido la que se ha planteado con respecto a la llamada "sabiduría poética", de la que habló por vez primera ampliamente Vico y que consideró como "la sabiduría primitiva". El problema de la "sabiduría poética" está estrechamente relacionado con la cuestión de "la relación entre filosofía y poesía". Lo que hemos dicho al respecto en Obra literaria (v.) bastará para nuestro propósito en la presente obra. Nos limitaremos a indicar aquí, en forma harto esquemática, que entre las posiciones adoptadas al respecto hay dos radicalmente opuestas: una, según la cual poesía y filosofía no tienen ninguna relación, excepto el ser ambas aspectos de la cultura misma; otra, según la cual la poesía (o, si se quiere, el lenguaje poético) es la forma más elevada y a la vez más fundamental del "hablar". Esta última opinión ha sido defendida, entre otros, por Heidegger, el cual considera la poesía o, si se quiere, el "poetizar", no como el manejo de un lenguaje, sino como el fundamento de todo lenguaje, el cual se da, a su entender, dentro del ámbito del "poetizar".

POINCARÉ (HENRI) (1854-1912) nació en Nancy y cursó sus estudios en la Escuela Politécnica, en la Escuela Superior Nacional de Minas y en la Sorbona. Encargado de curso en Caen, fue luego llamado a París como "maestro de conferencias" y en 1886 fue nombrado profesor de física matemática y cálculo de probabilidades en la Facultad de Ciencias de la Universidad de París. Dio cursos asimismo en la Escuela Politécnica.

Poincaré perteneció a la corriente llamada en Francia "la crítica de la ciencia", cuya doble inspiración criticista y "pragmatista" puede ser comprendida en función del supuesto fundamental de toda su obra: el de que las proposiciones científicas no son reproducciones fieles de una realidad ni tampoco la constituyen trascendentalmente, sino que la "regulan". De aquí a la afirmación de la espontaneidad creadora del espíritu no hay muchas veces sino un paso. La vacilación entre esta afirmación de espontaneidad creadora y la tesis de que las proposiciones científicas son convenciones bien fundadas fue característica de toda la meditación de Poincaré sobre la estructura de las ciencias físicas y matemáticas. Por un lado, Poincaré defendió la hipótesis y rechazó el atenerse a la experiencia bruta. Por otro lado, sostuvo que estas hipótesis no eran tampoco elementos constitutivos de lo real. En todo caso, subrayó continuamente que la misma forma mental del científico es determinante para la estructura de la ciencia; no es lo mismo, en efecto, la ciencia resultante de una mente con propensión analítica que la procedente de una mente con orientación sintética. La serie de convenciones necesarias para la constitución del saber científico puede hacer suponer entonces que la orientación pragmatista predominó en Poincaré sobre todas las otras. Sin embargo, la ciencia no es tampoco una pura arbitrariedad: la convención debe corresponder a algo real. Pero como el paso a la realidad misma implicaría una ontología que Poincaré evitó tanto como el puro empirismo, resulta que el único criterio de la ciencia es, en última instancia, la constitución misma, en cierto modo trascendental, del espíritu universal. Un idealismo de tipo platónico-matematizante —alejado de todo pragmatismo y de todo nominalismo, pero aprovechándose al mismo tiempo de ellos en la investigación particular— podría estar, pues, en la base del pensamiento de Poincaré si éste hubiese llevado a sus últimas consecuencias los supuestos ontológicos de su filosofía de la ciencia. Pero este idealismo no se convirtió jamás en un puro idealismo lógico, pues Poincaré subrayó dondequiera la importancia decisiva que tiene para la constitución del saber científico la intuición como único modo de "llenar" el sistema de símbolos con que se expresa científicamente lo real.

Obras filosóficas principales: *La*

Science et l'Hypothèse, 1902 (trad. esp., *La ciencia y la hipótesis,* 1907). — *La Valeur de la Science,* 1905 (trad. esp., *El valor de la ciencia,* 1906). — *Science et Méthode,* 1909 (trad. esp., *La ciencia y el método,* 1910). — *Dernières pensées,* 1913 [póstuma]. — Hay trad. esp. de todas ellas. — Edición de obras completas: *Oeuvres de Henri Poincaré,* I, 1928; II, 1916; III, 1934; V, 1950. — Véase Dr. Toulouse, *Henri Poincaré,* 1910. — R. Berthelot, Un *Romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste,* 3 vols., 1913 (tomo I: *Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré,* 1911). — V. R. Hemar, *H. Poincaré,* 1914. — Vito Volterra, J. Hadamard, Paul Langevin, P. Boutroux, *Henri Poincaré. L'oeuvre scientifique et l'oeuvre philosophique,* XXI (1913), 585-718 (los trabajos de Hadamard y Langevin fueron ya publicados, junto con otros de L. Brunschvicg y A. Lebeuf, en el número especial de la *Revue de Métaphysique et de morale* [1913], dedicado *A* Poincaré). — Louis Rougier, *La philosophie géométrique de Henri Poincaré,* 1920. — P. Appell, *H. Poincaré,* 1925. — T. Dantzig, *H. Poincaré. Critic of Crisis. Reflections on His Univers of Discourse,* 1954. — A. Bellivier, *H. P. ou la vocation souveraine,* 1956. — Bibliografía en E. Lebon, *H. Poincaré. Biographie, bibliographie analytique des écrits,* 1909.

POIRET (PIERRE) (1646-1719) nació en Metz. En sus *Cogitaciones rationales* (véase bibliografía) Poiret presentó y difundió ideas cartesianas. A este aspecto del pensamiento y obra de Poiret se refirió Leibniz cuando en la *Monadología,* § 46, escribió que las verdades eternas no son arbitrarias y sólo dependientes de la voluntad de Dios, "como Descartes y luego Monsieur Poiret parecen haber creído", así como cuando en una carta a Louis Bourguet (1678-1742), de diciembre de 1714, se oponía a las opiniones de este acerca de las acciones de Dios y de las criaturas inteligentes y decía que tales opiniones eran resultado "de la lectura de Monsieur Poiret". Sin embargo, el cartesianismo de Poiret fue de escasa duración. Influido por Antoinette Bourignon, Poiret se inclinó hacia la mística, y especialmente hacia las doctrinas de Jakob Böhme, a quien resumió, expuso y defendió en su *Idea theologiae christianae* (véase bibliografía). Las opiniones místicas de Poiret fueron expresadas sobre todo en su larga obra sobre "la economía divina", en la cual aspiraba a poner en claro por qué el hombre fue creado, por qué sucumbió al pecado y por qué, y cómo, fue salvado por la Encarnación.

Obras: *Cogitationes rationales de Deo, anima ac malo,* 1677, otra ed., 1685; hay reimp. de esta última, con introducción de Martin Schmidt, 1964. — *Idea theologiae christianae juxta principia Jacobi Bohemi philosophi teutonici brevis et methodica,* 1687. — *L'économie divine, ou système universel et demonstré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes,* 7 partes, 1687, reimp. en 3 vols., 1964. Los títulos de estas partes son: I. *L'oeconomie de la création de l'homme* I; II. *ibid.,* 2; III. *L'oeconomie du péché;* IV. *L'oeconomie du rétablissement de l'homme avant l'incarnation de Jésus-Christ;* V. *L'oeconomie du rétablissement de l'homme après l'incarnation de Jésus-Christ;* VI. *L'oeconomie de la coopération de l'homme avec l'opération de Dieu;* VII. *L'oeconomie de la providence universelle pour le salut de tous les hommes.* — *De eruditione triplici solida superficiaria et falsa libri tres,* 1707, reimp., 1964. — *Vera et cognita omnium prima sive natura idearum,* 1707, reimp., 1964. — *Opéra posthuma,* 1721.

Véase J. W. Fleischer, *P. P. als Philosoph,* 1894. — Walter Jüngst, *Das Problem von Glauben und Wissen bei Malebranche und P.,* 1912 (Dis.). — Max Wieser, *P. P.,* 1932 [Mystiker des Abendlandes, 2].

POLARIDAD. Por analogía con los polos (Norte y Sur) que están opuestos entre sí, pero están relacionados —o, si se quiere, están relacionados en la forma de la oposición, o de la contraposición—, se habla, o puede hablar, de polaridad para referirse a realidades, o a conceptos, o a doctrinas polarmentc relacionadas, es decir, contra-puestas. La idea de polaridad en varios sentidos de esta palabra es muy vieja en filosofía y, en rigor, es más antigua que la filosofía misma, como lo muestra el estar incorporada en muchos lenguajes. Desde el punto de vista de la especulación, ya sea filosófica, ya religiosa, ya filosófico-religiosa, se encuentran muchos ejemplos de polaridad en el pensamiento indio, egipcio, griego, etc. En algunos casos, la idea de polaridad aparece bajo la forma de un dualismo (VÉASE); entonces los "polos" (reales, conceptuales o doctrinales) se presentan separados e incompatibles entre sí, y hasta cada uno de ellos definible por exclusión del contrapuesto, o de las propiedades del contrapuesto. En otros casos, los "polos" (reales, conceptuales o doctrinales) se presentan como opuestos y en conflicto, pero, como diría Unamuno, "abrazándose" en la oposición y en el conflicto.

Sería muy largo dar una reseña, siquiera sumaria, de las distintas nociones de polaridad que se han manifestado en la historia de la filosofía, sobre todo si incluyéramos no sólo la noción de polaridad como noción central o por lo menos muy destacada, sino también las diversas maneras en que se han presentado conceptos como "polos", con frecuencia complementarios. En este último caso, en efecto, habría que reseñar gran parte de los conceptos filosóficos que, como Acto y Potencia, Forma y Materia, Realidad e Idealidad, Existencia y Esencia, etc., etc., aparecen en formas "polares" o "cuasi-polares". Que la noción en cuestión opera con frecuencia en diversos sistemas filosóficos, puede verse fácilmente en los artículos sobre filósofos; que opera con frecuencia en conceptos, o también en doctrinas, puede verse en muchos de los conceptos tratados en la presente obra. Además, es fácil ver que ciertas tendencias filosóficas han consistido en descubrir una armonía entre "polos" o en buscar una "síntesis", una "oposición de los contrarios" —como en Nicolás de Cusa, Hegel y otros muchos—, etc., etc. (véase CONTRADICCIÓN). Nos confinaremos en este artículo a referirnos a algunas doctrinas filosóficas más recientes en las cuales no solamente la polaridad es manejada, sino también tratada como problema especial, con particular insistencia en algunas doctrinas en las cuales se ha hecho específicamente uso no sólo del concepto de polaridad, sino también del término 'polaridad'.

Ello ocurre en Wilmon Henry Sheldon (v.), el cual ha desarrollado una "filosofía de la polaridad" de la que hemos hablado en el artículo referido. Sheldon pone de relieve que la simple observación cotidiana nos pone en presencia de múltiples ejemplos en los cuales hay opuestos que cooperan y soporte mutuo de movimientos alternados — como se advierte ya en el andar del hombre, el cual no es posible sin dos "polos": el pie derecho y el izquierdo. Este y otros ejemplos apuntan a lo que Sheldon llama "principio de polaridad", el cual se

manifiesta, entre otros modos, por medio de la tensión, en la cual no parece haber movimiento simplemente porque dos movimientos opuestos se han neutralizado. Este principio es, sin embargo, insuficiente, y hay que agregarle el "principio del proceso", el cual consiste en el movimiento por el cual se contraponen los "polos" — así, en el ejemplo del andar humano, el pie derecho y el izquierdo son "polos" a los que se agregan los "polos" de la pérdida de equilibrio *y* restablecimiento del equilibrio, y en la contraposición de estos dos pares de "polos" se produce el "proceso", es decir, el movimiento que es el andar. Ejemplos —más filosóficos— de polaridad son para Sheldon los "polos" "cuerpo-alma", "uno-muchos", "estructura-función". "Pero la polaridad no se limita a ellos. Impregna por completo las regiones dentro de cada uno; se halla en la estructura y comportamiento del átomo, de la célula viva, de la planta y del animal, del propio intelecto humano, del lenguaje, etc."

Morris Raphaël Cohen (v.) ha hablado asimismo de un "principio de polaridad" como principio de subordinación recíproca de determinaciones opuestas (acción y reacción; fuerza y resistencia; autosacrificio y auto-realización, etc.). Según hemos visto en el artículo sobre dicho autor, no se trata ni de una dialéctica de los conceptos al modo hegeliano, ni tampoco de un eclecticismo o "armonismo", sino más bien de una especie de complementaridad.

Filosofías explícitamente fundadas en la idea de la polaridad han defendido también autores como J. W. Buckham, Archie J. Bahm, Heinrich Blendinger, Louis William Norris, Amadeo de Silva-Tarouca (véanse algunos de los escritos de estos autores en la bibliografía). No todos ellos entienden la noción de polaridad del mismo modo ni todos se refieren al mismo tipo de polaridades. Así, por ejemplo, algunos destacan el concepto de polaridad como base de un método usualmente de tipo dialéctico (Buckham); otros se interesan por las categorías generales de la polaridad —categorías como las de "oposición", "eomplementaridad" y "tensión" con varias subcategorías—, así como por el examen de distintas formas de "polarismo" — monopolarismo; heteropolarismo; dualismo; "aspectismo" (Bahm); otros se interesan por la polaridad como ley universal (Blendinger) — un concepto de la polaridad o, mejor dicho, de la función que ejerce la polaridad muy semejante al que había defendido Gabriel Tarde (v.); otros destacan la polaridad en los valores (Norris), correspondiendo a una de las características más umversalmente reconocidas del valor (v.); otros se refieren especialmente a la polaridad de la conciencia con la realidad (Amadeo de Silva-Tarouca [véase ONTOFENOMENOLOGÍA]). Hay autores que no han usado, o cuando menos no han usado como concepto central, el de polaridad, pero que han introducido de algún modo la polaridad en el pensamiento. Un ejemplo destacado es el de Unamuno; otro ejemplo puede ser el de Whitehead al proclamar que todos los "opuestos" son "elementos en la naturaleza de las cosas"; otro es el de Erich Przywara (v.), especialmente en su doctrina de la analogía y en su tesis de que hay una máxima desemejanza en la semejanza.

Como se ve, aun confinándose a la filosofía contemporánea son muy diversas las doctrinas que se apoyan en el concepto de polaridad. La diversidad sería todavía mayor si incluyéramos en los tipos de pensamiento fundados en la polaridad nociones como la de eomplementaridad a la que nos hemos referido en otro artículo (véase COMPLEMENTARIDAD [PRINCIPIO DE], o ideas como la de "integración", de que hemos tratado asimismo en otro artículo (véase INTEGRACIONISMO). Un examen adecuado de la noción de polaridad debería tener en cuenta la mayor cantidad posible de modos de usar esta noción. Pero una vez efectuado un inventario suficientemente detallado, habría que distinguir cuidadosamente entre la idea de polaridad como idea central y la misma idea como idea subordinada; entre las doctrinas que acentúan en la polaridad el conflicto y la tensión y las que destacan en ella la eomplementaridad o la armonía; entre "polaridad" y "oposición", "contraste", etc., etc. Sospechamos que uno de los resultados de este examen sería el revelar que el concepto de polaridad sin más resulta demasiado abstracto para caracterizar ningún método o ninguna doctrina, y que dicho concepto adquiere sentido solamente cuando se muestra de manera concreta cómo se supone que opera la polaridad. Véanse también CONTRADICCIÓN y OPOSICIÓN.

Mencionamos por orden cronológico algunos escritos en los que se trata del concepto de polaridad u otros conceptos muy afines al mismo; en la mayor parte de los casos se trata de escritos de autores a que nos hemos referido en el texto del artículo: Gabriel Tarde, *L'opposition universelle; essai d'une théorie des contraires,* 1897. — A. N. Whitehead, *Process and Reality,* 1929, especialmente Parte IV, ii, sección vi. — M. R. Cohen, *Reason and Nature,* 1931, nueva ed. por F. Cohen, 1953. — íd., íd., *An Introduction to Logic and Scientific Method,* 1934 [en colaboración con E. Nagel]. — Erich Przywara, *Analogia entis,* 1932. — C. K. Ogden, *Opposition. A Linguistic and Psychological Analysis,* 1932. — R. Heiss, *Die Logik dès Widerspruchs,* 1932. — W. H. Sheldon, *Process and Polarity,* 1944 [del mismo autor, la obra anterior: *Strife of Systems and Productive Duality,* 1918]. — J. W. Buckham, "Contrapletion: The Valúes of Synthetic Dialectic", *The Personalist,* XXVI (1945), 355-66. — E. A. Burtt, "The Problem of Philosophie Method", *The Philosophical Review,* LV (1946), 524-33. — Heinrich Blendinger, *Polarität als Weltgesetz,* 1947. — Archie J. Bahm, "Existence and Its Polarities", *The Journal of Philosophy,* XLVI (1949), 629-37. — íd., íd., "Polarity: A Descriptive Hypothesis", *Philosophy and Phenomenological Research,* XXI (1960-1961), 347-60. — íd., íd., "Theories of Polarity", *Darshana* [Moradabad, India], II (1962), 1-23. — Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradiction),* 1951. — íd., íd., *L'énergie et la matière vivante, antagonisme constructeur et logique de l'hétérogène,* 1962. — Richard McKeon, "Philosophy and Method", *The Journal of Philosophy,* XLVIII (1951), 653-82. — L. Büchler, *L'armonia dei contrari,* 1955. — Amadeo de Silva-Tarouca, *Philosophie der Polarität,* 1955. — Louis William Norris, *Polarity: A Philosophy of Tensions among Values,* 1956. — Gustav E. Müller, *The Interplay of Opposite». A Dialectical Ontology,* 1956. — George Spies, *The Gospel of Contradiction. A Treatise on the Polarity of Expérience,* 2* ed., 1960. — Paul Roubiczek, *Denken und Gegensätzen,* 1961.

Véanse también bibliografías de los artículos COMPLEMENTARIDAD (PRINCIPIOS DE), CONTRADICCIÓN, INTEGRACIONISMO, en algunos de los cuales

figuran, además, de nuevo varios de los escritos antes mencionados. Algunas de las obras mencionadas en el artículo PERIFILOSOFIA se refieren asimismo al concepto de polaridad, especialmente como método o "forma de pensar".

POLEMÓN nac. en Atenas, escolarca de la Academia platónica desde 314 a *ca.* 276 antes de J. C. se consagró sobre todo a investigaciones éticas, buscando cuáles son los bienes superiores. Éstos fueron encontrados por Polemón en el ejercicio de las virtudes, de tal suerte que pudieran conducir a una vida conforme a la Naturaleza. Por ello hay que aceptar todos los placeres —internos y externos— que proporcionan la felicidad. Pero como los placeres son diversos y diversas son también sus consecuencias, es necesario, según Polemón, proceder a una sabia combinación de ellos de acuerdo con las circunstancias.

Según Josef Zürcher, Polemón es el autor del *Corpus platonicum* tal como hoy es conocido (véase PLATÓN, *ad finem*; Cfr. J. Zürcher, Das *Corpus Academicum*, 1954).

Th. Gomperz, "Die herkulanische Biographie des Polemón", *Philosophische Aufsätze, E. Zeller gewidmet*, 1887.

POLISILOGISMO. Ver SILOGISMO.

POLÍSTRATO. Véase EPICÚREOS.

POLIVALENTE. Tanto la lógica tradicional como la mayor parte de las lógicas contemporáneas son bivalentes; ello quiere decir que se admiten sólo dos valores de verdad: 'es verdadero' (V) y 'es falso' (F). Pero los valores de verdad admitidos en un sistema lógico pueden ser más de dos. Cuando son tres, tenemos una lógica trivalente; cuando son cuatro, una lógica tetravalente, etc. En general, toda lógica en la cual los valores de verdad admitidos son más de dos recibe el nombre de *polivalente* (o *plurivalente*). Si el número de valores de verdad admitido es superior a dos, pero es finito, la lógica es finitamente polivalente; si el número de valores de verdad admitido es infinito, la lógica es infinitamente polivalente.

Las lógicas polivalentes han sido desarrolladas sobre todo durante el siglo xx. Se ha discutido a veces si hay precedentes de ellas en la antigüedad y en la edad media, y especialmente si hay precedentes en tales épocas de una lógica trivalente. Las opiniones de Aristóteles acerca de ciertas proposiciones relativas al futuro y el problema de los llamados "futuros contingentes" (véase FUTURO, FUTUROS) han llevado a algunos autores a estimar que el Estagirita había propuesto una lógica trivalente. Si ciertas proposiciones no son decididamente verdaderas o decididamente falsas (bien que, dadas dos de tales proposiciones, 'p' y 'q', resulta siempre que '$O\rho$ o q' es verdadero), parece que hay que concluir que son indeterminadas, o que poseen un distinto (tercer) valor de verdad entre lo verdadero y lo falso. Estimamos que con ello se llevan demasiado lejos las opiniones de Aristóteles.

Michalski ha sostenido la tesis de que Guillermo de Occam propuso una lógica trivalente cuando comentó *De int.*, 9, 18 a 33 - 19 b - 4, y en el libro III, cap. 30 de su *Summa lógica*. Esta opinión de Michalski ha sido examinada con detalle por Ph. Boehner. Según este último autor, es cierto que Occam (siguiendo a Aristóteles) mantiene que no es verdad que para toda proposición sobre futuros contingentes, si la afirmación de tal proposición es verdadera, la negación de la misma ha de ser falsa, y viceversa. Pero a diferencia de Aristóteles, Occam parece inclinarse a la tesis de que, dada una proposición que no sea ni verdadera ni falsa (una proposición "indeterminada" o, como la llama Boehner, "neutral"), resultan de ella consecuencias que solamente se entienden dentro del marco de una tabla de verdad para la lógica trivalente (Cfr. *infra* para dicha tabla de verdad). Así, si 'p' es N (neutral) y 'q' es N (neutral), el condicional '$p \supset q$' es verdadero. A la vez, si 'p' es N y 'q' es F (falso), el condicional '$p \supset q$' es N. Así, pues, Boehner sostiene que hay en Occam "ciertos elementos" de una lógica trivalente, pero que han sido desarrollados de un modo "primitivo y crudo" y no del modo claro que supone Michalski, para el cual Occam consideró que la teoría de un tercer valor que no fuese ni V (verdadero) ni F (falso) es "irrefutable". W. y M. Kneale estiman, por su lado, que "es un error decir...que la idea de una lógica trivalente fue introducida a la sazón por Occam" (para los escritos de los autores aquí citados, véase bibliografía).

En los años 1909, 1910, 1912 y siguientes el matemático ruso N. N. Vasilév, de la Universidad de Kazan, publicó varios artículos en los cuales propuso y desarrolló una lógica trivalente. La idea fundamental de Vasilév consistía en una transposición de la lógica de las normas seguidas por Lobachevski, que había sido profesor en la misma Universidad, para la fundamentación de su geometría no-euclidiana. Del mismo modo que Lobachevski desarrolló su geometría eliminando un postulado, el de las paralelas, Vasilév desarrolló su lógica trivalente, que llamaba "lógica no aristotélica" a base de la eliminación de la ley del tercio excluso. Pero los principales y más influyentes trabajos contemporáneos en lógicas polivalentes se deben a Jan Łukasiewicz, Emil L. Post y Alfred Tarski. En 1920 Lukasiewicz elaboró una lógica trivalente; en 1921, Emil Post presentó una lógica finitamente polivalente, con un número cualquiera, *n*, de valores de verdad superior a dos. Tarski y Lukasiewicz han elaborado lógicas infinitamente polivalentes. Trabajos complementarios y comentarios sobre todas estas lógicas se deben a varios otros autores, entre ellos H. Reichenbach, Z. Zawirksi, F. Waismann, J. B. Rosser y A. R. Turquette. A veces se equiparan las lógicas polivalentes, en particular la lógica trivalente, con la lógica intuicionista (véase INTUICIONISMO); cabe observar al respecto, sin embargo, que, a diferencia de la primera, la segunda de las citadas lógicas niega para ciertos enunciados cualquiera de los dos valores de verdad de la lógica bivalente, pero no introduce por ello un tercer valor de verdad. Los enunciados en cuestión carecen para la lógica intuicionista de valor de verdad.

Para comprender el mecanismo de las lógicas finitamente polivalentes, nos referiremos, por lo pronto, a la lógica trivalente. Tiene esta lógica tres valores de verdad. Cada uno de ellos puede ser designado mediante un signo: '0', '½', '1'; T, '2', '3', etc. Nosotros adoptaremos los números '1', '2' y '3'. T puede leerse: 'es verdadero'; '2' puede leerse: 'no es verdadero ni falso'; '3' puede leerse: 'es falso'. Dado un enunciado, 'p', no podremos, pues, decir (como ocurre en la lógica bivalente) que si tal enunciado es verdadero, su negación es falsa, y que si tal enunciado es

falso, su negación es verdadera. Las tablas de verdad (VÉASE) que hemos presentado en otra parte no pueden ser utilizadas para la lógica trivalente. Dados los valores de verdad '1', '2' y '3' para *'p'*, los valores de verdad para *'~p'* serán respectivamente '3', '2' y '1'. Formaremos, así, la siguiente tabla:

p	*~p*
1	3
2	2
3	1

En cuanto a las otras cinco conectivas sentenciales (véase CONECTIVA), he aquí la tabla de verdad general:

p	*q*	*p . q*	*p ∨ q*	*p ≠ q*	*p ⊃ q*	*p ≡ q*
1	1	1	1	3	1	1
2	1	2	1	2	1	2
3	1	3	1	1	1	3
1	2	2	1	2	2	2
2	2	2	2	3	1	1
3	2	3	2	2	1	2
1	3	3	1	1	3	3
2	3	3	2	2	2	2
3	3	3	3	3	1	1

Las columnas de referencia a la izquierda, que en la lógica bivalente (véase TABLAS DE VERDAD) tenían 4 líneas (2 × 2) para las conectivas binarias, tienen en la lógica trivalente 9 líneas (3 X 3). En la lógica trivalente tendrían 16 líneas (4 X 4); en la pentavalente, 23 líneas (5 X 5), etc. Adoptando la serie de los números naturales, desde '1' en adelante, para expresar los valores de verdad de lógicas de más de tres valores, tendremos para la lógica tetravalente los números '1', '2', '3', '4'; para la lógica pentavalente, los números '1', '2', '3', '4', '5', etc. En cuanto a la lectura de tales números, podemos adoptar, para la lógica tetravalente, los predicados 'es verdadero', 'es más verdadero que falso', 'es más falso que verdadero', 'es falso', correspondientes respectivamente a '1', '2', '3', '4'; para la lógica pentavalente, los predicados 'es verdadero', 'es más verdadero que falso', 'no es verdadero ni falso', 'es más falso que verdadero', 'es falso'.

Se han llevado a cabo intentos de relacionar las lógicas polivalentes con las lógicas probabilitarias. H. Reichenbach en particular ha insistido mucho en la formación de lógicas con escalas continuas de valores; estas lógicas resultan, a su entender, especialmente fecundas para ciertas partes de la ciencia. Cada valor de verdad es leído entonces como un cierto grado de probabilidad. Condición para la formación de tales lógicas es, según el mencionado autor, el desarrollo de una concepción de tipo extensional o métrico, fundada en la interpretación frecuencial (véase PROBABILIDAD), y el abandono de la concepción intensional y topológica. Contra ello ha sostenido Z. Zawirski que así como en la geometría el tratamiento métrico del espacio supone una topología del espacio, la interpretación métrica de dichas lógicas no hace en modo alguno superfluo un previo tratamiento topológico.

Algunos autores han puesto de relieve que las lógicas polivalentes (cuando menos las finitamente polivalentes) no son capaces de reproducir muchos de los matices de valores de verdad expresables en lenguaje ordinario (como 'casi', 'aproximadamente', 'más o menos', etc.). Otros autores, en cambio, manifiestan que justamente tales lógicas son adecuadas para reproducir los mencionados matices. Es lo que señala F. Waismann al declarar que cuando enunciamos expresiones en las que intervienen locuciones como 'más o menos', 'no enteramente así', etc., realizamos la transición a una lógica con una escala de valores de verdad graduados. En efecto, hay entonces la posibilidad de expresar múltiples "distancias" entre dos proposiciones. Las lógicas polivalentes serían entonces "lógicas alternativas", pues el lenguaje ordinario no contiene ningún sistema fijo de lógica: lo que llamamos *lógico* es siempre, para Waismann, "una idealización de las condiciones con las cuales nos encontramos dentro de un lenguaje dado".

J. Lukasiewicz, "O logice trójwartościowej", *Ruch filozoficzny*, V. (1920), 169-71. — Id., id., "Philosophiche Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls", *Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie*, Classe III, vol. XXIII (1930), 51-77. — J. Lukasiewicz y A. Tarski, "Untersuchungen über den Aussagenkalkül", *ibid.*, Classe III, Vol. XXIII (1930), 1-21. — E. L. Post, "Introduction to a General Theory of Elementary Propositions" *Journal of Mathematics*, LXIII (1921), 163-85. — A. Tarski, "Wahrscheinlichkeitslehre und mehrwertige Logik", *Erkenntnis*, V (1935-1936), 174-75. — H. Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935 (trad. inglesa, revisada y ampliada: *The Theory of Probability*, 1949). — W. M. Malisoff, "Meanings in Multi-valued Logics", *Erkenntnis*, VI (1936), 133-6. — Z. Zawirski, "Ueber das Verhältnis der mehrwertigen Logik zur Wahrscheinlichkeitsrechnung", *Studia philosophica, I* (1935), 407-42 (trad. alemana resumida de "Stosunek logiki wielowartościowej do rachunku prawdopodobieństwa", *Prace Komisji Filozoficznej Poznanskiego Towarzystwa Przyjaciol Nauk*, IV [1934], 155-240). — C. G. Hempel, "A Purely Topological Form of Non-Aristotelian Logic", *The Journal of Symbolic Logic*, II (1937), 97-112. — Anton Dumitriu, *Logica polivalenta*, 1943. — F. Waismann, "Are There Alternative Logics?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XLVI (1945-1946). — T. Ridder, "Sur quelques logiques multivalentes", *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy* (1948). — J. B. Rosser y A. R. Turquette, *Many-Valued Logics*, 1952. — Gr. C. Moisil, *Sur les idéaux des algebres Łukasiewicziennes trivalents*, 1960. — Id., id., *Sur la logique à trois valeurs de Łukasiewicz*, 1962. — A. R. Anderson, P. T. Geach, S. Halldén *et al.*, *Modal and Many-Valued Logics*, 1963 [Acta Philosophica Fennica, 16] [del "Coloquio sobre lógicas modales y polivalentes" celebrado en Helsinki (Helsingfors) del 23 al 26 de agosto de 1962].

Sobre la llamada "anticipación" por N. V. Vasilév de la lógica trivalente, véase George L. Kline, "N. V. Vasiliev and the Development of Many-Valued Logic", a aparecer en el *Bochenski Festschrift*, actualmente en prensa. — Entre los trabajos de autores soviéticos sobre lógicas polivalentes destacan los de A. A. Zinovév, de los que hay trad. al inglés en el volumen *Philosophical Problems of Many-Valued Logic*, ed. rev., trad. al inglés por G. Küng y D. D. Comey, 1963.

Sobre los "antecedentes" de la lógica trivalente en la antigüedad y en la Edad Media, véase la bibliografía del artículo FUTURO, FUTUROS. Además: C. Michalski, "Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle", *Studia Philosophica*, II (1937), 299. — Philotheus Boehner, O. F. M., parte III, titulada "Ockham and the Problem of a Three-Valued Logic") de su comentario a *The Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham, ed. Boehner*, 1945, págs. 58-88 [Franciscan Institute Publications, 2]. — William y Martha Kneale, *The Development of Logic*, 1962, págs. 238 y sigs.

POMPONAZZI (PIETRO) (Petrus Pomponatius) (1462-1524) nac. en Mantua, fue profesor en Padua (1488-1496 y 1499-1509), Ferrara (1496-1499 y 1509-1510) y Bolonia (1511-1525). En disputa con los averroístas (véase AVERROÍSMO) de la Escuela de Padua (véase PADUA [ESCUELA DE]), Pomponazzi defendió la interpretación alejandrista (véase ALEJANDRISMO) del aristotelismo, es decir, el uso de los comentarios de Alejandro de Afrodisia para la comprensión de las doctrinas aristotélicas. El centro de la controversia entre Pomponazzi y los averroístas lo constituyó el problema de la naturaleza del alma (racional) y de su destino después de la muerte del individuo. En oposición tanto al averroísmo como al tomismo, Pomponazzi sostuvo en su tratado *De immortalitate animae* que el alma intelectual, vinculada al alma sensitiva, es tan mortal como esta última, pero que ello no destruye el fundamento moral, que es autónomo, pues el ejercicio de la virtud es un bien suficiente por sí mismo. Pomponazzi se defendió contra las acusaciones de herejía sosteniendo la doctrina de la doble verdad que había puesto ya en circulación el averroísmo en su versión latina y afirmando que, a pesar de todo, el vulgo necesita la creencia en la inmortalidad para mantenerse en la obediencia, al revés del sabio, que hace el bien por el bien mismo. Las influencias estoicas y naturalistas se manifiestan en sus obras *De fato, libero arbitrio et de praedestinatione,* en donde pretende resolver la oposición entre el libre albedrío y el destino, y *De naturalium effectuumadmirandorum causis seu de incantationibus liber,* donde explica el milagro como un hecho puramente natural que puede conocerse y dominarse mediante una profundización, en las fuerzas ocultas de la Naturaleza.

El tratado *De immortalité animae* fue editado por vez primera en 1516 [reimp. por W. H. Hay II, 1938] (otras ediciones: 1524, 1634; 1791, ed. Bardili; 1954, ed. C. Morra). Sobre un manuscrito de P. relativo a la teoría de la inmortalidad, procedente del período de Padua, véase P. O. Kristeller en *Revue Internationale de Philosophie,* 16 (1951), 144-57. — La *Apologia* [contra el Cardenal Gaspar Contarion] fue editada en 1517. El *Defensorium* (contra Niphus) en 1519. El tratado *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri quinque,* en 1520 (ed. R. Lemay, 1960 [Thesaurus Mundi, 7]). El *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus liber,* en 1556. El *De nutritione et augmentatione,* en 1521. Edición de obras en Basilea (1567). — Véase Francesco Florentino, *Pielro Pomponazzi. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana,* 1868. — G. Spicker, *P. Pomponatius,* 1868 (Dis. inaug.). — Ludwig Muggenthaler, *P. Pomponatius,* 1868 (Dis. inaug.). — B. Podestà, *P. Pomponazzi,* 1868. — L. Ferri, *La psicologia di P. Pomponazzi,* 1877. — A. H. Douglas, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi,* ed. Ch. Douglas y R. P. Hardie, 1910, reimp., 1962. — E. Betzendörfer, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei P. Pomponazzis,* 1919 (Dis.). — C. Oliva, "Note sull'insegnamento di P. Pomponazzi", *Giornale crítico della filosofia italiana,* VII (1926), 83-103; 179-90; 254-75. — E. Weil, *Des Petrus Pomponatii Lehre von dem Menschen und von der Welt,* 1928 (Dis.). — G. Bianca, *P. e U problema délia personalità umana,* 1941. — John Hermán Randall, Jr., "The Place of P. in the Paduan Tradition", en Cap. II del tomo del mismo autor, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* 1960.

PONER, POSICIÓN. En sentido primariamente lógico, "poner" equivole a "sentar" — una premisa, una hipótesis; y también, por extensión, una doctrina. Lo que se pone en el acto de poner, τίθημι, es la tesis, θέσις. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo TESIS, que puede consultarse para algunos de los sentidos básicos del concepto de "posición".

En dicho artículo nos referimos asimismo a la noción de tesis en autores como Kant y Hegel, pero reservamos el presente artículo para uno de los sentidos fundamentales del "poner" en dichos autores, así como en varios filósofos contemporáneos. Advertiremos que en este último caso se usa asimismo el vocablo 'tético' como equivalente a 'posicional' (o 'ponente'), de modo que el presente artículo es asimismo un complemento del artículo TESIS.

El concepto del "poner" y de "lo puesto" en Kant está estrechamente relacionado con el concepto del "dar" y de "lo dado" (véase DADO). En rigor, son conceptos complementarios, de tal suerte que, por ejemplo, lo puesto tiene sentido sólo en cuanto que está relacionado —en la forma de la contraposición— con lo dado, y viceversa. De un modo general, Kant entiende el "poner" *(Setzen)* como la actividad por medio de la cual se impone a lo dado *(Gegebene)* un orden — primero el orden de las puras intuiciones *a priori* del espacio y del tiempo, y luego los conceptos *a priori* del entendimiento o categorías. Más específicamente, el poner es la función del entendimiento (v.), o, mejor dicho, el entendimiento consiste, por así decirlo, en una función "ponente". Aunque Kant usa muy poco el citado término, la capa trascendental (v.) no podría entenderse sin el concepto de "posición" (*Setzung*). En efecto, la posición en este sentido equivale sobre todo a la "síntesis" —o a las diversas series de "síntesis"— sin la cual el conocimiento no sería posible. Una vez admitido esto, pueden darse diversas interpretaciones al acto de "poner" y a la "posición" dependiendo del modo como se entienda en cada caso la actividad trascendental.

Kant entiende asimismo la posición *(Setzung)* como la característica de la existencia. Por eso dice que "ser" no es un predicado real, sino "la posición de una cosa" o de ciertas determinaciones de la cosa (K. *r.* V., A 598 / 626). Ello quiere decir que la existencia es algo afirmado o reconocido como existente y no algo "deducido".

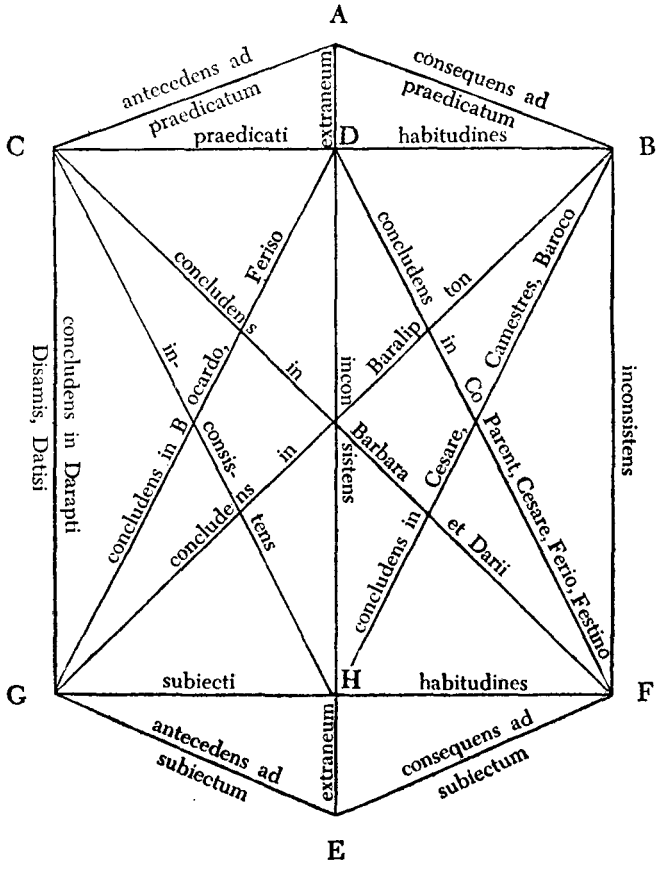
Importancia fundamental tiene el concepto de "poner" en Fichte. En principio, el sentido del "poner" en Fichte es análogo al anteriormente descrito en Kant. En efecto, "poner" quiere decir para Fichte primariamente "reconocer (como existente)". Ahora bien, la tendencia idealista de Fichte le hace considerar con frecuencia que el "poner" es básicamente "ponerse a sí mismo", es decir, "ponerse a sí mismo como existente", y que en ello consiste el Yo. En principio, este ponerse a sí mismo el Yo como existente no es distinto de la afirmación de que el Yo no puede no existir. Por tanto, no se trata, como a veces se supone, de postular un Yo que se pone a sí mismo y al ponerse a sí mismo pone el no-Yo y la limitación de sí mismo (véase No-Yo) como

si todo ello fuese un acto arbitrario. Según Fichte, no hay en este Yo que se pone a sí mismo y que "pone", además, el "mundo", ninguna arbitrariedad, porque es una necesidad. El Yo es necesariamente "auto-ponente" — lo que no impide, por lo demás, que esta "necesidad" sea su "libertad". Pero en el curso de su autoposición y de lo que podríamos llamar la "heteroposición", el Yo fichtiano intensifica, y hasta exacerba, su actividad, de suerte que puede considerarse el "poner" como un "producir" — se entiende, "producir existencia". En todo caso, la dialéctica del poner y del ser puesto desempeña un papel capital en Fichte y, en general, en el idealismo (pues también hay en Hegel las nociones del *Setzen* y del *Gesetzseyn*).

Husserl, en cambio, trata del poner como un acto "tético" (véase TESIS); se trata primariamente de un "poner la existencia" en actos de creencia y otros diversos "actos" (de la conciencia intencional). Este tipo de "posición" (de "poner" o "dejar sentado") es distinto de la afirmación, por cuanto la existencia queda todavía entre paréntesis. En todo caso, la posición de la esencia no implica, según Husserl, la posición de ninguna existencia individual. Puede decirse que, en general, el concepto de posición en Husserl es comprensible únicamente dentro del marco de la conciencia intencional, si bien la significación de 'posición' va cambiando en dicho autor a medida que cambia su propia "posición" frente a la conciencia intencional (véase FENOMENOLOGÍA; HUSSERL [EDMUND]). Los actos ponentes de la conciencia son "actos téticos", por lo cual la "tesis" aparece como una cualidad de la función ponente de la conciencia y no simplemente como una afirmación de algo — o, si se quiere, no *todavía* como una afirmación de algo.

Autores contemporáneos que han seguido, cuando menos en parte, a Husserl, hablan del carácter tético o posicional (el que hemos llamado a veces "ponente") de la conciencia. Así, Sartre admite que, tal como ha dicho Husserl, no hay conciencia que no sea "posición de un objeto trascendente" ("no hay conciencia sin contenido"). Sin embargo, este autor pone de relieve que no todo acto de conciencia se convierte en objeto de un acto "tético". El ser hacia el cual trasciende "la conciencia desdichada", por ejemplo, no es relativo a la conciencia (ponente): "no hay —escribe Sartre— conciencia *de* este ser, por cuanto obsesiona la conciencia no tética (de) sí". Por otro lado, hay "posibles" que se hallan "presentes-ausentes" *no téticamente* a la conciencia presente. Toda esta cuestión es, por cierto, mucho más compleja de lo que puede desprenderse de las anteriores referencias, pero ellas bastan para mostrar la importante función que los conceptos de "poner" y "posición" tienen en varias direcciones del pensamiento contemporáneo. Agreguemos solamente que también Ortega y Gasset ha afrontado este problema al hilo de una crítica tanto del idealismo como de la fenomenología, la cual, al corregir el idealismo, lo llevó a perfección. En lo que toca al idealismo, Ortega ha escrito que queda en pie su exigencia "de oponer al pensamiento, gran constructor de ficciones, incansable *ponente*, la instancia de lo que venga *impuesto a él*, de lo *puesto por sí*. Esto será lo verdaderamente dado. Pero entonces no puede consistir lo dado en nada que el pensamiento encuentre en su camino después de comenzar a buscarlo y *como resultado* de un proceso intelectual *ad hoc* que aspira localmente a eliminar el pensamiento mismo". En cuanto a la fenomenología, Ortega ha indicado que es ingenuo creer que *"suspendiendo* la ejecutividad de una situación primaria, de una 'conciencia ingenua', se ha evitado la posición que ésta hace", pues lo que se hace es *"poner* una realidad nueva y fabricada: la 'conciencia suspendida', cloroformizada". "La fenomenología —escribe también Ortega— consiste en describir ese fenómeno de la conciencia natural desde una conciencia reflexiva que contempla aquélla sin 'tomarla en serio', sin acompañarla en sus *posiciones (Setzungen)*, suspendiendo su ejecutividad (*epokhé*). A lo que opongo dos cosas: 1º, que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo (*vollzie-*

PONS ASINORUM



hender Charakter) de la conciencia, su *ponencialidad*, es extirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto, *de toda conciencia;* 2º, que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama 'reducción fenomenológica', sin que ésta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada; 3º, se deja, en cambio, a la conciencia reflexiva que sea ejecutiva y que ponga con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a ésta *Erlebnis* o vivencia." Hemos citado *in extenso* estos pasajes de Ortega para mostrar que la toma de posición frente al idealismo y a la fenomenología se funda en gran parte en una crítica de lo que podríamos llamar "el modo de poner" o "posición". (Estos pasajes proceden de *Prólogo para alemanes* [1961], pág. 74, y *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* [1958], pág. 333.)

PONS ASINORUM (puente de los asnos) es el nombre que recibe la figura por medio de la cual se representan en forma clara las relaciones necesarias para el descubrimiento del término medio en el silogismo, es decir, para la llamada *inventio medii.* Algunos autores han atribuido dicha figura a Juan Buridán, otros al discípulo de éste, Juan Dorp (autor de un *De arte inveniendi medium*); otros, a Sanderson (en su *Compendium* de 1680). Según Prantl (IV, 206), el primero que presentó el *pons asinorum* en la forma hoy día conocida fue Pedro Tartareto (VÉASE), en su *Comentario a Porfirio* (1581). Tartareto se propuso hacer *plana atque perspicua* la *ars* de descubrir "todo término medio". La figura en cuestión es *(apud* Prantl) la que insertamos en la página anterior.

POPPER (KARL R.) nació (1902) en Viena y fue (1937-1945) profesor en la Universidad de Nueva Zelandia. Desde 1945 profesa en la "London School of Economies". Aunque no fue miembro del Círculo de Viena (VÉASE), los problemas tratados por Popper en sus trabajos lógicos y epistemológicos han sido enfocados de modo similar al que tuvieron en dicho Círculo. Popper se ha opuesto tanto al "psicologismo" como al "inductivismo" (por el cual entiende la metodología baconiana o de tipo baconiano) y se ha esforzado por fundamentar lo que ha llamado "la lógica de la investigación" (o del "descubrimiento científico). La más importante, o conocida, contribución de Popper al respecto es lo que se ha considerado como su versión de la teoría neopositivista de la verificación (VÉASE). Según Popper, lo que importa es hallar un método capaz de distinguir entre proposiciones científicas y proposiciones no científicas. El criterio de significación", tan loado por los neopositivistas, es a este respecto insuficiente y, en todo caso, arbitrario. En vez de este criterio Popper propone lo que se llama "la tesis de la falsificabilidad" (o, en la versión de Sánchez de Zavala cit. infra, "la tesis de la falsabilidad", de 'falsar' *[falsifizieren, to falsify],* a diferencia de 'falsificar'). *Grosso modo* la tesis en cuestión sienta que una proposición es propiamente científica cuando puede ser "falsada" por algún hecho que sería ejemplo de una posibilidad excluida por la proposición. La compatibilidad de una proposición científica con todas las observaciones o hechos posibles no demuestra que tal proposición es verdadera; en rigor, demuestra que no lo es. Una proposición o, en general, una hipótesis que explique todos los hechos a los cuales se refiere, es decir, una proposición "no faisable" debe ser rechazada como no científica. La probabilidad de que una hipótesis sea verdadera es un criterio insuficiente, pues hay hipótesis sumamente probables que no explican nada, o casi nada; mejor dicho, el que expliquen nada, o casi nada, las hace justamente harto probables. Las proposiciones científicas, en suma, son aquellas que son faisables o refutables, es decir, aquellas para las cuales puede concebirse la posibilidad de ser faisables o refutables. Por eso la ciencia consiste no sólo en confirmación de hipótesis, sino en pruebas para ver si las hipótesis son falseables.

Estas ideas de Popper lo han llevado a rechazar el "inductivismo"; la ciencia no consiste en una colección de observaciones de las cuales inferimos leyes o hipótesis, sino en un examen critico de hipótesis destinado a eliminar las que conduzcan a conclusiones falsas. La forma lógica de un sistema científico —escribe Popper— debe ser tal que pueda ser puesta de relieve, mediante pruebas empíricas, en un sentido negativo: *debe ser posible para un sistema científico el ser refutado por la experiencia."* Popper basa su idea en lo que llama "asimetría entre verificabilidad y falsabilidad" — una "asimetría que procede de la forma lógica de los enunciados universales", los cuales "no son nunca derivables de enunciados singulares pero pueden ser contradichos por enunciados singulares".

Popper ha sometido a crítica las teorías sociales de varios autores, particularmente las de Platón, Hegel y Marx, a quienes ha acusado a la vez de "historicismo" (VÉASE) y de "fatalismo". No hay, según Popper, inevitabilidad en la historia. Aunque hay en la crítica mencionada de Popper supuestos diversos no relacionados con las ideas indicadas anteriormente —por ejemplo, el supuesto de que la historia está hecha fundamentalmente por el esfuerzo de individuos y no se halla sometida a ninguna ley que trascienda los individuos— la filosofía social y la filosofía de la historia de Popper se hallan asimismo fundadas en sus nociones epistemológicas. Por ejemplo, la refutación por Popper del marxismo se basa en gran parte en la alegación de que para el marxista todo lo que sucede debe confirmar la hipótesis marxista sin tener en cuenta que la "falsabilidad" debe ser una condición indispensable del enunciado hipotético. También se basa en gran parte en la crítica por Popper de lo que llama "esencialismo" o tendencia a creer que se puede conocer "la verdadera naturaleza" de aquello de que se habla.

Junto a las ideas mencionadas hay que destacar en Popper su elaboración de la noción de probabilidad como probabilidad lógica, y no estadística (véase INDUCCIÓN; PROBABILIDAD) y su esfuerzo para contrarrestar varias objeciones contra su idea de que una hipótesis científica tiene que ser refutable — por ejemplo, la objeción de que ninguna observación puede propiamente hablando refutar un enunciado de probabilidad. En este último respecto debe mencionarse que Popper distingue entre observaciones estadísticas y leyes estadísticas. También ha distinguido entre grados de falsabilidad, lo cual permite evitar varias objeciones formuladas por los que han insistido en la verificabilidad más que en la falsabilidad.

Obras: *Logik der Forschung*, 1935. Trad. inglesa por el autor, con varios "Nuevos Apéndices": *The Logic of ScientificDiscovery*, 1959 (trad. esp.: *La lógica del descubrimiento científico*, 1962, por Víctor Sánchez de Zavala, que propone las expresiones antes mencionadas 'falsar', 'falsable' y 'falsabilidad'). — *The Open Society and Its Enemies*, 1945, nueva ed., 1950 (trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*). — *The Poverty of Historicism*, 1957 [antes publicado en *Económica*, N. S., XI, Nos. 42 y 43 (1944) y XII, Nº 46 (1945)] (trad. esp.: *La miseria del historicismo*, 1961). — *On the Sources of Knowledge and of Ignorance*, 1961 [Henriette Herz Trust British Academy Lecture 1960. Proceedings, 46]. — *Conjectures and Réfutations: The Growth of Scientific Knowledge*, 1962. — Entre los artículos y ensayos de P. citamos: "What is Dialectic?", *Mind*, N. S., XLIX (1940), 403-26. — "New Foundations for Logic", *ibid.*, LVI (1947), 193-235. — "Three Views Concerning Human Knowledge", en *Contemporary British Philosophy*, t. III (1956). — "Philosophy of Science: A Personal Report", en *British Philosophy at Mid-Century*, 1957, ed. C. A. Mace.

Véase Hans Albert, "Der kritische Relationismus K. R. Poppers", *Archiv für Rechts-Sozialphilosophie*, XLVI (1960), 391-415.

PORFIRIO (232/233-*ca.* 304), de Tiro, fue primero, en Atenas, discípulo de Longino, y luego, en Roma —probablemente a partir de 262—, discípulo de Plotino. Biógrafo de éste —cuyas *Eneadas* corrigió y compiló—, Porfirio es autor, además, de numerosos tratados sobre muy diversas materias, entre las cuales figuran la matemática, la lógica, la astrología, la religión, la historia, la retórica y la moral, y de comentarios a Platón y a Aristóteles. Particularmente conocida a influyente fue la llamada *Isagoge* o *Introducción* al tratado aristotélico sobre las categorías. Esta obra, comentada por Ammonio, Elias y David, y traducida al latín por Boecio, tuvo una enorme repercusión en la literatura filosófica de la Edad Media. Su objeto es el estudio de los llamados *predicables* (VÉASE) o cinco voces y ha sido considerada como la base de la disputa medieval sobre los universales (v.). Influyentes también filosóficamente fueron sus *Sentencias acerca de los inteligibles*, redactadas en forma aforística. Aunque Porfirio basó principalmente sus ideas en las de su maestro Plotino, acentuó considerablemente las tendencias eclécticas que se habían abierto ya paso en el neoplatonismo; no es extraño, por lo tanto, encontrar en los textos de Porfirio intentos de unir las doctrinas platónicas, aristotélicas y plotinianas con otras de Posidonio y de Antioco de Ascalón. Característico de Porfirio es, además, la acentuación de las cuestiones éticas y religiosas, hasta el punto de que se ha dicho alguna vez que la filosofía de Porfirio tiene por objeto principal preparar el alma, mediante la purificación ascética, para la contemplación del mundo inteligible y, en último término, de la Unidad suprema. Algunas de las principales diferencias entre las opiniones de Plotino y las de Porfirio pueden entenderse desde el último citado punto de vista. Entre tales diferencias destaca la concepción que Porfirio tiene de la naturaleza del mal. Según Porfirio, el mal no reside en la materia, sino en el alma misma en tanto que ésta no se halla regida por el espíritu inteligible. Pero cuando el alma puede, por la purificación ascética y la contemplación, desprenderse del mal, puede efectuar sin otro obstáculo su ascenso, es decir, cumplir con su destino. Así, mientras Plotino concebía el ascenso como una dominación del mal de la materia, manifestada en el cuerpo, Porfirio lo concibe como un dominio del alma sobre sí misma. La clasificación porfiriana de las virtudes es parecida a la plotiniana, pero es más completa y elaborada. Según Porfirio, hay cuatro tipos de virtudes en sentido ascendente. Las primeras, e inferiores, son las virtudes de la vida civil, o virtudes políticas; las segundas son las virtudes catárticas o purificadoras, cuyo fin es la apatía (con respecto a las pasiones del cuerpo y a las afecciones del alma); las terceras son las virtudes que encaminan el alma hacia el *nous;* las cuartas, y supremas, son las virtudes paradigmáticas, que son virtudes del propio *nous* y no, como las anteriores, solamente del alma. Es de observar que Porfirio no consideraba la teurgia (v.) como una actividad superior, aunque tampoco la descartaba por completo. Desde el punto de vista religioso, Porfirio defendió celosamente lo que consideraba como la religión tradicional helénica —y que, de hecho, era una mezcla de ciertos elementos de tal religión con especulaciones filosóficas— contra sus detractores y, en un tratado especialmente escrito al efecto, contra los cristianos. A este fin daba interpretaciones alegóricas de los mitos religiosos populares. El escrito de Porfirio *Contra los cristianos*, en quince libros, fue objeto de refutaciones por varios escritores eclesiásticos (entre ellos Eusebio de Cesárea). Gracias a estas refutaciones se conservan algunos fragmentos, pues el tratado fue quemado en 435 por orden de Teodosio II.

La *Vida de Plotino* apareció editada por vez primera en la edición de obras de Plotino (Basilea, 1580, y 1615); es usual desde entonces incluirla en todas las ediciones de las *Eneadas* (Cfr. la bibliografía del artículo sobre Plotino con la referencia a las ediciones de Harder, Bréhier, Cuento y Faggin: una edición separada es la de G. Pugliese Carratelli, *Porfirio, Vita di Plotino ed ordine dei suoi libri*, 1946). Ediciones de la *Vida de Pitágoras*: trad. latina de Holstenius, Roma, 1630; ed. de Kiessling, Leipzig, 1815-16; ed. Westermann como apéndice al Diogenes Laercio de Gobet, París, 1950; ed. Walter Burkert [Texte und Kommentare. Eine Altertumswissenschaftliche Reihe, ed. O. Gigon, F. Heinimann, O. Luschnat]. Las sentencias sobre los inteligibles (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά) fueron editadas también por Holstenius en la citada edición de la *Vida de Pitágoras, y* luego por B. Mommert, Leipzig, 1907. Una Epístola sobre los dioses demonios, en Venecia, 1947. La *De quinqué vocis sive in Categoriae Aristotelis introductio* (Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας), en París, 1543 (es usual incluirla en ediciones de Aristóteles, especialmente del Organon; véase, por ejemplo, la edición de I. Bekker). Véanse los comentarios griegos de la *Isagoge* en la edición de *Commentaria in Aristotelem graeca* citados en la bibliografía del artículo ARISTOTELISMO (especialmente IV, 3, XVIII, 1, XVIII, 2: comentarios respectivamente de Ammonio, Elias y David). En cuanto a los comentarios latinos, son importantes, además de los que hizo Boecio a su traducción (Cfr. *Pat. Lat.* de Migne, LXIV, 71-158), los de Sylvester Maurus, en el siglo XVII, incluidos en la edición de sus comentarios a Aristóteles (Roma, 1668; reed. por F. Ehrle, t. I, 1885). El *De abstinentia ab* «su *animalium*

fue editado en 1548 (posterior edición de J. Rhoer, 1767). El *De antro nympharum* fue editado por R. M. van Goens en 1765. La *Epistola ad Marcellam*, por A. Maius, 1816, y 1831. El *De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, por G. Wolff, 1856, reimp., 1962. Las *Quaestionae Homericarum*, por H. Schrader, 2 vols., 1880. La *Introducción* sobre Ptolomeo, por Hieron, 1559. Del escrito Κατὰ Χριστιανῶν se han conservado sólo algunos fragmentos en Macarius Magnes (edición y traducción de los mismos por A. Harnack, 1916). Véase también la edición de *Opuscula*, de A. Nauck, 1886, y del Comentario a la teoría de la armonía de Ptolomeo, por I. Dühring, 1930 (con traducción alemana y comentario por el mismo autor, 1934). — Además de los comentarios de los citados autores de ediciones de Porfirio (especialmente de las más recientes), véase: J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, 1913. — Amos Berry, *Porphyry's Work against the Christians: an Interpretation*, 1933. — Willy Theiler, "Porphyrios und Augustin" (*Schriften der Königsberger Gelehr. Gesell*, 10 Jahr. Geisteswiss. Kl. Heft 1, 1933). — Heinrich Dörrie, *Porphyrios' "Symmikta Zetemata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus, nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, 1959 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 1959]. — Véase también la bibliografía del artículo NEOPLATONISMO. Para los intérpretes de la *Isagoge*, véase A. Busse, *Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porfirios*, 1892.

PORFIRIO (ÁRBOL DE). Véase ÁRBOL DE PORFIRIO.

PORT-ROYAL. Véase JANSENISMO y PORT-ROYAL (LÓGICA DE).

PORT-ROYAL (LÓGICA DE). En el artículo JANSENISMO nos hemos referido a la llamada "Lógica de Port-Royal", *La Logique, ou L'Art de Penser*, a veces atribuida exclusivamente a Antoine Arnauld (v.) y publicada bajo su nombre o en colecciones de sus obras, y a veces atribuida a Pierre Nicole (v.), con revisiones y mejoras introducidas por Arnauld. Según parece, la "Lógica de Port-Royal" fue compuesta por Arnauld y Nicole; de acuerdo con dos notas citadas en el catálogo manuscrito de los libros del Abate Goujet y reproducidas por Barbier (*Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, 1806, t. I, pág. 496; *apud* C. Jourdain, *Oeuvres philosophiques d'Arnauld*, 1843, "Introducción", pág. xi), "los discursos [preliminares] y los agregados son de Nicole; las primeras partes son de Nicole, con la colaboración de Arnauld; la cuarta parte, que trata del método, se debe sólo a Arnauld". El título original completo de la obra es: *La Logique, ou L'Art de Penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement.* Fue compuesta *comme une espèce de disertissement* para la educación de un *jeune seigneur*, Honoré d'Albert, duque de Chevreuse. La primera edición apareció en París en 1662; la segunda edición apareció en 1664, y pronto se publicaron nuevas ediciones, cada una de ellas, hasta la quinta, con correcciones, agregados y mejoras, traduciéndose a otras lenguas (al latín, al inglés, etc.). Es común considerar que la "Lógica de Port-Royal" está basada en principios cartesianos, y algunos autores la presentan como "la lógica [y, podrían agregar, la metodología] derivada de Descartes", pero aunque los autores de la "Lógica" usan principios e ideas de Descartes, y en algunas partes (como las que se refieren al análisis y a la síntesis) son muy cartesianas, hay otros elementos en la obra (por ejemplo, la teoría de las formas del razonamiento es fundamentalmente aristotélica). La "Lógica de Port-Royal" alcanzó pronto gran predicamento entre filósofos de muy diversas escuelas, incluyendo muchos hostiles al jansenismo y hasta al cartesianismo.

En la forma más frecuentemente publicada, la "Lógica de Port-Royal" contiene dos "Discursos" (el segundo, agregado después de la primera edición y conteniendo respuestas a varias objeciones) y cuatro partes. En el "Primer Discurso" los autores tratan del "buen sentido y la justeza del espíritu en el discernimiento entre lo verdadero y lo falso" y advierten que se introducirán en la "Lógica" ciertas "reflexiones nuevas" que no se hallan en las "Lógicas ordinarias". En el preámbulo, incluido en la Primera parte, los autores definen la lógica como "el arte de conducir bien la razón en el conocimiento de las cosas, tanto para instruirse a sí mismo como para instruir a los demás". Este arte, agregan, "consiste en las reflexiones que los hombres han hecho sobre las cuatro principales operaciones de su espíritu: *concebir, juzgar, razonar y ordenar*". Concebir es poseer una visión simple de las cosas que se presentan a nuestro espíritu; la forma por medio de la cual nos representamos las cosas es llamada "idea". Juzgar es unir varias ideas y afirmar de una que es la otra, o negar de una que sea la otra. Razonar es formar un juicio a base de varios otros juicios. Ordenar es disponer diversas ideas, juicios y razonamientos sobre un mismo sujeto de modo que se pueda conocer este sujeto; el ordenar es "el método". De acuerdo con esta cuádruple clasificación de las operaciones del espíritu, la "Lógica" contiene las cuatro siguientes partes: la primera, "sobre las ideas o sobre la primera acción del espíritu, que se llama *concebir*"; la segunda, sobre los juicios; la tercera, sobre el razonamiento; la cuarta y última, sobre el método. En la primera parte se considera la naturaleza y origen de las ideas, diversas clases de ideas (de cosas y de signos; generales, particulares, etc., etc.), la claridad y la distinción en las ideas, la definición y la significación. En la segunda parte se consideran las palabras como elementos de las proposiciones, las proposiciones y sus clases (simples, compuestas, etc.), la definición, la conversión. En la tercera parte se estudian los silogismos, los "lugares" ("tópicos") y los sofismas. En la última parte se estudia la naturaleza del saber, los métodos de demostración, las reglas principales del método de las ciencias (dos reglas para cada una de las definiciones, axiomas, demostraciones y método), la creencia en acontecimientos que dependen de la fe, y el juicio sobre los "accidentes futuros". Aunque los autores de la "Lógica de Port-Royal" estiman que todas las partes de la "Lógica" son fundamentales, parecen dar una importancia especial a la primera y a la cuarta. En efecto, la primera parte estudia los elementos básicos de todo conocimiento (las "ideas") y la cuarta estudia "una de las partes más útiles e importantes de la lógica", es decir, lo que podría llamarse "el esqueleto lógico" de las ciencias.

C. Liebmann, *Die Logik von Port-Royal im Verhältnis zu Descartes*, 1902 (Dis.). — J. Kohler, *Jansenismus und Cartesianismus*, 1905. — Robert

G. Rembsberg, *Wisdom and Science at Port-Royal and the Oratory*, 1940. — Domenico De Gregorio, *La Lógica di Porto-Reale*, s/f. (1956). — Wilbur Samuel Howell, Logic *and Rhetoric in England*, 1500-1700, 1956 [sobre la influencia de la "Lógica de Port-Royal" en Inglaterra]. — Para otros estudios, especialmente estudios de autores franceses, sobre la "Lógica de Port-Royal", véase bibliografía de JANSENISMO.

PORTA (GIAMBATTISTA PORTA). Véase FISIOGNOMÍA.

POSESIÓN. Véase PRIVACIÓN.

POSIBILIDAD. El concepto de posibilidad ha sido examinado con frecuencia en estrecha relación —y contraste— con el concepto de realidad (véase REAL y REALIDAD). Se han manifestado al respecto dos posiciones extremas. Según una de ellas, lo que ante todo "hay" es lo posible, de modo que lo real puede definirse sólo en tanto que entre dentro del marco de una previa posibilidad. Según otra de ellas, solamente puede hablarse con sentido de lo real; la realidad está compuesta de puras actualidades. La primera posición es defendida, implícita o explícitamente, por autores como Wolff. La segunda posición es mantenida por los megáricos y, en diversa medida, por autores como Hobbes y Bergson. La mayor parte de las opiniones al respecto son, sin embargo, un compromiso: según ellas, puede hablarse tanto de lo real como de lo posible. Así sucede con Aristóteles. Cierto que hay en este autor varias dificultades derivadas de los diversos términos por él empleados en relación con nuestro problema y de las distintas interpretaciones que pueden darse a tales términos. Por ejemplo, lo posible, τὸ δυνατόν, puede ser entendido como lo potencial. En tal caso la noción de posibilidad está en íntima relación con la de potencia (v.). Lo posible puede ser también entendido como lo contingente, τὸ ἐνδεχόμενον. En tal caso, la noción de contingencia (v.) está ligada a la de posibilidad. Uno de los modos de dilucidar esta cuestión consiste en examinar el significado de 'es posible que' dentro de la lógica modal. Lo hemos hecho en el artículo sobre la modalidad (v.). En el presente artículo nos referiremos, pues, casi exclusivamente al problema que plantea la noción de posibilidad dentro de la metafísica.

El propio Aristóteles se ha referido al asunto en *Met.*, θ 3, 1046 b 28 sigs., donde se ha opuesto a la tesis megárica, según la cual hay sólo acto. Aunque lo central es aquí la noción de potencia, nos encontramos con que para entenderla debemos referirnos al concepto de posibilidad. En efecto, el Estagirita define lo posible diciendo que "algo es posible si al pasar al acto del cual se dice que este algo tiene la potencia, no resulta de ello ninguna imposibilidad". Aunque se ha observado con frecuencia (Bonitz, Hamelin, Ross, Tricot) que esta definición constituye un círculo vicioso, nos apunta a una de las concepciones de la posibilidad que luego fueron detalladamente analizadas: aquella según la cual 'posible' significa 'lógicamente posible' (en cuyo caso la posibilidad es equivalente a la no repugnancia lógica). Junto a este significado encontramos otro, según el cual 'posible' significa 'realmente posible' (en cuyo caso la posibilidad es equivalente a la potencia — o, mejor dicho, a la potencia subjetiva). Esta distinción fue aceptada y elaborada por la mayor parte de los escolásticos medievales. Aunque lo posible es definido con frecuencia como lo que puede ser y no ser *(quod potest esse et non esse)*, o también como lo que no es y puede ser *(quod non est et esse potest)*, tal "poder" (llamado en ocasiones *aptitudo*, y hasta *aptitudo ad existendum*) se entiende en algunas ocasiones lógica *(possibile logicum)* y en otras ocasiones realmente *(possibile reale)*. Junto a esta distinción hay que mencionar otras. Se distingue, por ejemplo, entre la posibilidad absoluta (o, como dice Santo Tomás, lo *possibile secundum se)* y la posibilidad relativa (o lo *possibile in ordine ad potentiam activam*). La posibilidad absoluta es llamada también *intrinseca*; la posibilidad relativa, *extrinseca*. Estos dos términos son fundamentales en relación con un problema: el de la esencia (v.) y el del modo de estar las esencias en la mente divina. Nos hemos referido a este punto en el artículo citado. Aclaremos aquí que una esencia es llamada *intrínsecamente posible* cuando sus notas internas no son contradictorias, y *extrínsecamente posible* cuando necesita una causa que la lleve a la existencia. Cuando se ha preguntado en qué relación están las esencias posibles con la divinidad, se han dado dos respuestas fundamentales. Según una —mantenida por Santo Tomás y algunos filósofos modernos de tendencia intelectualista—, tales esencias dependen fundamentalmente de la esencia divina y formalmente del entendimiento divino; no puede, pues, decirse que los posibles (en el sentido anterior) dependan de la voluntad divina. Las esencias son aquí entendidas como esencias intrínsecamente posibles. Según la otra —mantenida por Duns Escoto y Descartes—, las esencias posibles dependen de la voluntad divina; su ser le es dado desde fuera y por eso las esencias son aquí entendidas como extrínsecamente posibles. Observemos que el tomismo tiende a rechazar tanto que las esencias posibles sean meramente extrínsecas como que no haya en última instancia posibles. Por eso en el tomismo los posibles no son ni creaciones arbitrarias de la voluntad divina ni algo derivado de la constitución de las cosas reales. Los posibles están *eminentemente* en la esencia divina; *virtualmente* en la potencia divina capaz de llevarlas a la existencia, y *formalmente* en el entendimiento divino (de un modo primario) y en los entendimientos creados (de un modo secundario).

Estas cuestiones se reiteraron en la época moderna, cuando menos durante el siglo XVII. Pero junto a ellas se suscitó de nuevo el antiguo problema de la relación entre lo real y lo posible. Algunos autores siguieron manteniendo tesis que consideraban cercanas a la "platónica": las "entidades posibles" no existen al modo como existen las cosas físicas, pero puede decirse de ellas que son y que su ser consiste en residir en un "cosmos inteligible" del que son extraídas con el fin de actualizarse. Leibniz no se hallaba lejos de esta posición, y aun sostenía que todos los posibles tienen la tendencia a llegar a ser reales. Pero reconocía que no todos los posibles pueden actualizarse del mismo modo, y por eso introdujo la noción de composibilidad (VÉASE). Los posibles, en suma, son esencias que tienden a la existencia (VÉASE). Hobbes, en cambio, niega toda inserción de lo posible en lo real y sostiene que lo no real

no es posible *(De corp.,* 10, 1). Como los megáricos, por lo tanto, y como Bergson, se afirma aquí que sólo transcurre lo compuesto de actualidades. El supuesto fundamental de tal opinión es la identificación de lo posible con lo posible meramente lógico y su olvido de la vinculación que mantiene la posibilidad con alguna forma de potencia. Otros autores, como Spinoza, admiten que las cosas reales son reales en la medida en que han sido posibles. Esta opinión, de la que ha participado buena parte del racionalismo moderno, ha llegado, en su último extremo, a reducir la posibilidad real a la ideal y a hacer de la posibilidad un *possibile logicum.* Como en Wolff, la ciencia de la posibilidad es entonces la ciencia de la realidad. Otros, como Kant, han intentado mediar entre la tesis que ha negado la posibilidad y la que la ha convertido en fundamento de lo real. Lo posible queda situado entonces en el plano trascendental. Por eso la posibilidad es para Kant una de las categorías de la modalidad correspondiente a los juicios problemáticos, y anuncia que lo posible es "lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (en cuanto a la intuición y a los conceptos)". Era natural que, al ser rechazada la cosa en sí, Fichte y Schelling convirtieran la posibilidad en principio de todo ser. Mas esta posibilidad va ligada entonces indisolublemente a la noción de potencia y significa, propiamente, la libertad positiva de lo absoluto. En una misma dirección parece moverse el idealismo inglés, y Bradley ha puesto de relieve muy enérgicamente los supuestos últimos de esta concepción de lo posible. "La posibilidad —escribe— implica la separación entre el pensamiento y la existencia. Mas, por otro lado, como estos dos extremos son esencialmente la misma cosa, cada uno de ellos en tanto que escindido del otro, es internamente defectuoso. De ahí que si lo posible *pudiese* ser completado como tal, habría pasado a lo real. Pero, al alcanzar este fin, habría cesado completamente de ser mero pensamiento y, en consecuencia, no sería ya posibilidad" *(Appearance and Reality,* 1893, pág. 338). Lo posible implica entonces la división parcial entre la idea y la realidad. En sí mismo, lo posible no es real. Pero su esencia trasciende parcialmente las ideas y solamente posee una significación cuando es posible realmente. La negación de la posibilidad incondicionada, es decir, de la existencia en sí de la posibilidad pura, constituye de este modo un intento de recapitulación por parte del idealismo, de las posiciones clásicas. Pero aun este esfuerzo se ha estrellado contra diversos intentos de resurrección de posiciones que parecían abandonadas.

Una de ellas es la de Bergson. Este filósofo quiere mostrar la falacia de la interrogación que parece desencadenar el problema de lo posible al preguntarse cómo puede entenderse que haya un ser y no más bien una nada. Ahora bien, no sólo lo real no puede entenderse, según dicho pensador, como algo fundado en lo posible, sino que lo posible tiene que ser explicado por lo real. Así, en vez de hablarse de un futuro como algo posible, debe hablarse de un futuro que "habrá sido posible", pues "lo posible no es sino lo real a lo cual se añade un acto del espíritu que rechaza su imagen al pasado una vez producida" *(La pensée et le mouvant,* págs. 126-7). Por consiguiente, lo real es lo que se hace posible y no lo posible lo que se convierte en real. El análisis bergsoniano de la idea de posibilidad es de este modo el exacto paralelo de su análisis de la idea de la nada (VÉASE) y, sobre todo, de la afirmación de que "la idea de la nada, cuando no es la de una simple palabra, implica tanta materia como la del todo, agregándole una operación del pensamiento" *(op. cit.,* pág. 124). La última finalidad de tal negación de la fundamentación de la realidad partiendo de la posibilidad, es la eliminación de todo racionalismo en la consideración de lo real, racionalismo que se insinúa siempre que se hace de lo real uno de los muchos resultados en que puede desembocar lo posible. Mas tal noción no excluye la idea de lo posible como la mera indicación de una ausencia de obstáculo para que algo acontezca; precisamente en esta confusión de lo posible como simple no haber obstáculo, con la posibilidad como fundamento de la realidad, radican algunas de las más típicas dificultades en el análisis de lo real.

Algunas de ellas por lo menos intentó solucionar la teoría de la posibilidad de A. von Meinong. La posibilidad es, por lo pronto, al entender de este filósofo, una cualidad modal de los seres que llama "objetivos". La adscripción de la posibilidad a los objetivos y no a los objetos impide no sólo eludir las dificultades que analizó independientemente Bergson, sino también entender unívocamente lo posible. Pues la posibilidad es susceptible de aumento y de disminución; es una "propiedad cuantitativa" que puede alcanzar los límites de la efectividad. La distinción entre la efectividad de lo posible y la realidad propiamente dicha se debe a que lo posible corresponde a los "objetivos", de tal suerte que la existencia de una cosa equivale a la indicación de la efectividad de su existencia. La realidad como tal, en cambio, es propia sólo de los objetos, que se distinguen de los objetivos por ser correlatos de percepciones y no de suposiciones o juicios. De la posibilidad mínima a la posibilidad máxima o efectividad hay una gradación que permite hablar de lo efectivo como de una posibilidad mayor y de lo posible como de una efectividad menor, uniendo de este modo lo que parecía irremediablemente desgajado: la posibilidad y la efectividad o factualidad.

Con ello se elimina, al parecer, uno de los problemas más graves planteados por "los posibles": éstos no existen, pero, en cambio, puede decirse que subsisten. Una opinión análoga han mantenido otros autores, tales como Hans Pichler, Günther Jacoby y N. Hartmann. Este último considera, además, la posibilidad, la realidad y la necesidad como modos de ser, como formas opuestas a las categorías constitutivas, esto es, como modalidades ontológicas. Según Hartmann, que sigue con ello las orientaciones tradicionales, no es lo mismo la posibilidad que la posibilidad real: "aquélla" —escribe— reclama con razón el ancho campo de una multiplicidad de 'posibilidades', pero no puede cumplir con la vieja exigencia de llegar a una realidad; ésta, en cambio, se muestra como una rigurosa referencia a una serie de condiciones reales, y con ello se convierte en expresión de una relación real. Ambas clases de ser posible tienen con ello el carácter tradicional de ser un 'estado

del ente'" *(Möglichkeit und Wirklichkeit,* 1938; pág. 9; trad. esp.: *Posibilidad y efectividad,* 1956 — como vol. II de *Ontología*). Hay tantas formas de posibilidad como formas de realidad.

Según Amato Masnovo (v.), el hombre (una mente finita) no puede conocer los posibles como fundamento de las cosas reales. Hay que empezar con el conocimiento de lo real y llegar a lo posible. Sin embargo, a diferencia de Bergson, Masnovo no cree que lo posible sea ontológicamente (y no sólo gnoseológicamente) derivado de lo actual, pues una mente infinita conoce directamente los posibles como fundamento de las cosas actuales por cuanto dicha mente infinita crea efectivamente tales cosas.

Un modo de entender la noción de posibilidad distinto de los anteriores, pero en todo caso de índole declaradamente metafísica —u "ontológica"— es el que se halla en autores con mayor o menor justicia calificados de "*existencialistas*" o, cuando menos, "existenciales" — en el sentido por lo menos de haberse ocupado de la noción de posibilidad en estrecha relación con el problema de la existencia (VÉASE) humana. Nos referiremos brevemente a dos casos. Por un lado, Heidegger ha entendido el ser posible no como algo que es en potencia y puede actualizarse, o como un reino de posibilidades del cual se elige, o puede elegir, una por encima de las demás, sino como un modo de ser del Dasein (VÉASE) por el cual el *Dasein* se proyecta a sí mismo (véase PROYECTO) en su ser, en cuanto en su ser *le va* su ser. Que "la posibilidad sea más alta que la realidad", como escribe Heidegger, no significa que lo posible sea "más amplio" que lo real, y que este último sea solamente una parte —la parte "actualizada"— del primero; significa que el ser posible es un "poder-ser" (*Sein-können*) en cuanto un "hacerse a sí mismo" en un *ser.* En otros términos, la posibilidad no es para Heidegger primariamente posibilidad lógica o siquiera, en el sentido de "los posibles" de los escolásticos y de Leibniz, ontológica, sino "existenciaria". Por otro lado, Abbagnano recoge la noción de posibilidad de Heidegger (y de Kierkegaard) y se opone a ellas, pero mantiene el carácter "existencial" de la posibilidad. Según Abbagnano —que designa su doctrina como "existencialismo positivo"—, Kierkegaard se había atenido a una noción de posibilidad como posibilidad negativa. En cuanto a Heidegger, había considerado todas las posibilidades como iguales, excepto la posibilidad de la propia muerte. Frente a ello, Abbagnano afirma que la posibilidad es positiva; no consiste en un vacío ni en una elección entre diversos "posibles" (por ejemplo, "valores posibles") ni tampoco en un simple "elegirse a sí mismo". Consiste en una elección de valor de carácter "existencial". En suma, Abbagnano aspira a unir el carácter existencial de la posibilidad con su carácter de elección de algo "valioso".

Los análisis anteriores son de naturaleza principalmente ontológica. La noción de posibilidad ha sido examinada también desde el punto de vista lógico. La diferencia entre los dos puntos de vista se expresa del modo siguiente: la posibilidad ontológica se refiere a un término singular —como se ve en la frase 'Este perro amarillo sobre mi mesa es posible'—, en tanto que la posibilidad lógica se refiere a proposiciones — como se ve en la frase 'Es posible que un perro amarillo sea un buen cazador'. Hemos tratado de la noción de posibilidades desde el ángulo lógico en el artículo Modalidad. Advertiremos, sin embargo, que la forma como es usada la expresión 'Es posible que' en la lógica modal no elimina todos los problemas que plantea la noción de lo posible. Por eso muchos lógicos y semióticos contemporáneos, sin abandonar las bases lógicas, han planteado de nuevo a este respecto problemas ontológicos (en el sentido de 'ontología' a que nos hemos referido al final del artículo sobre este vocablo). Se han distinguido en estos análisis muchos autores, de los cuales mencionamos a Russell, Broad, Carnap, Quine y N. Goodman. Uno de los modos como ha sido atacada la cuestión ha sido mediante la teoría russelliana de las descripciones (véase DESCRIPCIÓN). Otros autores han examinado a fondo el *status* de los términos llamados *disposicionales* — como 'lavable', 'ponderable', etc. Nos hemos referido a esta cuestión en el artículo DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL. Común a todos estos intentos es el no dar ninguna solución de tipo ontológico en el sentido tradicional sin antes haber explorado todos los problemas de naturaleza lógica y semántica. Se reconoce, además, usualmente, que cuando se da una solución ontológica, ésta depende de una previa decisión adoptada en la disputa de los universales (VÉASE).

Además de las obras de los autores referidos en el texto a quienes se han dedicado artículos especiales, véase: J. von Kries, *Ueber den Begriff der objektiven Möglichkeit,* 1888. — J. M. Verweyen, *Philosophie des Möglichen. Grundzüge einer Erkenntniskritik,* 1913. — Scott Buchanan, *Possibility,* 1927. — A. Faust, *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen,* 2 vols., 1931-1932. — Varios autores, *Possibility,* 1934 [University of California Publications in Philosophy, 17]. — L. Machado Bandeira de Mello, *O real e o possivel. Ontologia da possibilidade,* 1954. — Nicola Abbagnano, "Problemi di una filosofia del possibile", Cap. V de *Possibilità e liberta,* 1956 (trad. esp.: *Filosofía de lo posible,* 1957).

Sobre la noción de posibilidad en varios autores, épocas o corrientes: N. Hartmann, "Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff", en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.* Phil.-hist. Klasse, 1937, reimp. en *Kleinere Schriften,* vol. II, 1957, págs. 85-100. — Pierre Maxime Schuhl, *Le dominateur et les possibles,* 1960. — Josef Stallmach, *Dunamis und Energeia,* 1960 [Monographien zur philosophischen Forschung, 21]. — G. Funke, *Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System,* 1938. — Carl Gademann, *Zur Theorie der Möglichkeit bei G. W. Leibniz,* 1930. — Heinrich Beck, *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätsichre im Ausgang von Nicolai Hartmann,* 1961 [Pullacher philosophische Forschungen, 5]. — Wolf gang Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger,* 1960.

POSICIÓN. Véase CATEGORÍA.

POSIDONIO (*c.* 135-50 antes de J. C.), de Apamea (Skia), fue discípulo de Panecio y maestro, en Rodas (donde fundó lo que se ha llamado a veces la Escuela estoica de Rodas), de Cicerón y de Pompeyo. Junto con Panecio fue uno de los grandes representantes del llamado estoicismo medio (véase ESTOICOS). La característica principal del pensamiento y de la obra de Panecio es, según K. Reinhardt, la universalidad. Y ello en dos sentidos: primero, por sentirse ya un "ciudadano del mun-

do"; segundo, por las tendencias sincretistas y enciclopédicas que se manifiestan continuamente en sus opiniones. Las tendencias sincretistas se revelan en su mezcla de las doctrinas estoicas con las platónicas y las aristotélicas, hasta el punto de que en este respecto Posidonio anticipó algunas de las formas del sincretismo neoplatónico. Junto a ello Posidonio aprovechó varios elementos capitales de la doctrina de Heráclito, especialmente en las explicaciones cosmológicas. En efecto, Posidonio concibió la realidad como una oposición armónica de contrarios que se halla en evolución continua de acuerdo con el doble camino ascendente y descendente. Por eso, como Heráclito, Posidonio ejemplificó en el elemento del fuego el carácter a la vez dinámico y constante del proceso cósmico. Esto no significa que Posidonio concibiese que todo lo real es como un fuego inmenso que se dilata y concentra; la realidad se halla más bien organizada, según Posidonio, en una serie de grados que van desde lo material hasta lo divino y que encuentran en el hombre a la vez el elemento intermediario entre los citados extremos grados y el compendio de todos los mundos — el hombre es, pues, para Posidonio un microcosmo, es decir, un reflejo del macrocosmo (v.). Esta tendencia a la integración de lo diverso y a la armonía de los contrarios no se limitó, sin embargo, a la cosmología. En su doctrina de las actividades psicológicas, Posidonio empleó conceptos platónicos y aristotélicos para mostrar que el alma se divide en partes y en facultades. Ello no significa que el alma misma pueda ser realmente escindida; el alma es, para Posidonio, una radical unidad. Lo es tanto que, al contrastarla con el cuerpo, el filósofo tendió a un fuerte dualismo de estilo platónico, dualismo que le llevó —si es que no constituyó su fundamento— a la afirmación de la preexistencia e inmortalidad de las almas separadas. Con esto se confirma, por lo demás, el espíritu religioso —o, si se quiere, cósmico-religioso— de la especulación de Posidonio, espíritu que explica no solamente su insistencia en la Providencia divina que rige el universo, sino también la afirmación de que el hombre, la realidad más cercana a Dios, puede usar, aunque con moderación, de los poderes adivinatorios con el fin de conocer y propiciarse la voluntad divina.

Se deben a Posidonio muchas investigaciones sobre diversas ciencias, tanto naturales como morales. De hecho, no parece haber esfera del saber —astronomía, geografía, matemática, retórica, historia, etc.— en la cual Posidonio no imprimiera su huella. Sin embargo, de sus escritos no nos quedan hoy más que fragmentos. La influencia del filósofo fue considerable. Entre los escritores romanos en quienes es más perceptible figura Cicerón, que discutió extensamente las ideas de Posidonio en *De natura deorum* y en *De divinatione*. Las opiniones religiosas y éticas de Posidonio influyeron inclusive sobre el neoplatonismo y sobre la patrística.

Véase E. Martini, *Quaestiones Posidonianae*, 1895. — F. Schülein, *Studien zu Poseidonios*, 1886. — Id. íd., *Untersuchungen über des Possidonius Schrift* περὶ Ὠκεανοῦ, 1902. M. Arnold, *Quaestiones Posidonianae*, 1903. — G. Altmann, *De Posidonio Rimae Platonis commentatore*, 1906 (Dis.). — W. Gerhäuser, *Der Protreptikos des Poseidonios*, 1912 (Dis.). — G. Rudberg, *Forschungen* zu *Poseidonios*, 1918. — Karl Reinhardt, *Poseidonios*, 1921. — Id., íd., *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, 1926. — Id. íd., *Poseidonios über Ursprung und Entartung*, 1928 *(Orient und Antike*, Heft 6). — J. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, 2 vols.: I, 1921; II, 1928. — W. Theiler, "Die Vorbereitung des Neuplatonismus", *Problemata*, I (1930). — Karl Reinhardt, *Poseidonios von Apameia, der Rhodier genannt*, 1957. — Georg Pfligersdorffer, *Studien zu Poseidonios*, 1959 [Sitz. B. Ber. Oest. Akad. der Wiss. Phil.-Hist. Kl. 232:5]. — P. Schubert, *Die Eschatologie des Poseidonios*, 1927.

POSITIVISMO. En un sentido amplio puede decirse que el término 'positivismo' designa toda doctrina que pretende atenerse a lo positivo y no a lo negativo. De acuerdo con ello podría corresponder el nombre de positivismo a la "filosofía positiva" de Schelling. Ahora bien, en tal caso no sólo el término poseería una excesiva extensión, sino que, además, llegaría a designar un modo de pensar estrictamente opuesto al que, de acuerdo con la tradición histórica, se llama el positivismo. Una primera reducción de su concepto obliga a considerar como adscritas al positivismo sólo aquellas doctrinas que poseen ciertos caracteres comunes y no incompatibles y que, además, han surgido dentro de una determinada situación histórica. Ambas restricciones son necesarias. En efecto, si nos atenemos sólo a los rasgos formales podremos considerar como positivistas doctrinas habidas en cualquier período de la historia de la filosofía que se inclinen, por ejemplo, a considerar como objeto de conocimiento positivo sólo lo dado mediante los datos de los sentidos. Ciertos rasgos del escepticismo antiguo o de la filosofía de la Ilustración serían entonces positivistas. De ahí la necesidad de la segunda restricción: la que obliga a alojar el positivismo en cierto ámbito histórico. Éste es el que se formó en la época de Comte y ha persistido con diversas variantes hasta nuestros días. En su sentido más estricto y de acuerdo con su significado más propiamente histórico, positivismo designa, por lo pronto, la doctrina y la escuela fundadas por Auguste Comte. Esta doctrina comprende no sólo una teoría de la ciencia, sino también, y muy especialmente, una reforma de la sociedad y una religión. Precisamente la acentuación de uno u otro de tales factores fue lo que decidió el ulterior destino de la escuela: para algunos, el positivismo era una doctrina del saber; para otros, era una norma para la sociedad y una regla de vida para el hombre. En general, ambos rasgos del positivismo permanecieron mezclados a lo largo del siglo XIX. Sin embargo, desde el punto de vista estrictamente filosófico ha sido la consideración positivista del saber lo que ha predominado y lo que se ha extendido hasta nuestros días. De ahí que muchas veces se designe como positivismo todo un conjunto de tendencias que surgieron en parte como reacción frente a la filosofía romántica especulativa (idealismo alemán postkantiano, teísmo especulativo, etc.) y que se reafirmaron en cada uno de los instantes en que se quiso revalorizar el saber filosófico sin recurrir a ninguna de las corrientes metafísicas ya tradicionales. Desde este ángulo se han considerado como positivistas muchas doctrinas diversas: no sólo, naturalmente, el

comtismo, sino también buena parte de las corrientes filosóficas características de la segunda mitad del siglo XIX: utilitarismo, sensualismo, materialismo, economismo, naturalismo, biologismo, pragmatismo, etc. En cierto modo, todas estas tendencias participan de un común supuesto positivista. Pero, vistas las cosas desde un horizonte suficientemente amplio, se podría decir que muchas otras corrientes filosóficas son positivistas. El empirismo de Brentano estaría, desde luego, en esta situación. De ahí la necesidad de efectuar cada vez nuevas restricciones en el concepto de positivismo. A este fin conviene introducir varias distinciones. Por un lado, hay que distinguir entre el positivismo formalmente considerado y el positivismo históricamente condicionado. Por otro lado, hay que distinguir entre un ambiente positivista y un contenido positivista de doctrina. Finalmente, hay que distinguir entre el positivismo científico y el positivismo político-social y filosófico-histórico. Es comprensible que la diversa mezcla de estos elementos haga posible calificar de positivistas a ciertas doctrinas que son en otros aspectos poco o nada positivistas. Como ambiente, por ejemplo, el positivismo es una actitud que matiza la mayor parte de las tendencias filosóficas de las últimas décadas del siglo XIX y aun una parte importante de las tendencias del siglo XX. Así, el neokantismo, que se presenta por una parte como un intento de justificación de la filosofía y del contenido específico del saber filosófico contra la disolución positivista, resulta ser por otro lado una tendencia infiltrada de positivismo. Lo mismo, y a mayor abundamiento, puede decirse de ciertas doctrinas, como las de Husserl y Bergson, las cuales parten de un "positivismo total" con el fin de "superarlo". En cuanto a la línea Ratvaisson-Lachelier-Boutroux es definida habitualmente como un "positivismo espiritualista". En cambio, otros autores no admiten más que un "positivismo naturalista". Y algunos, como Louis Weber, propugnan un positivismo absoluto fundado en una crítica del conocimiento que muestre la efectiva intervención de la actividad espiritual en la constitución de las ciencias; se trata, en este caso, de un "positivismo absoluto a través del idealismo".

Por lo anteriormente dicho se verá cuán difícil resulta establecer caracteres comunes del positivismo, inclusive en el caso de que nos limitemos al positivismo contemporáneo. Sin embargo, algunos rasgos se han destacado de modo tan eminente, que, al final, parecen haber absorbido las principales tendencias del positivismo. Si nos atenemos a ellos, podremos decir que el positivismo es una teoría del saber que se niega a admitir otra realidad que no sean los hechos y a investigar otra cosa que no sean las relaciones entre los hechos. En lo que toca por lo menos a la explicación, el positivismo subraya decididamente el cómo, y elude responder al *qué*, al *por qué* y al *para qué*. Se une a ello, naturalmente, una decidida aversión a la metafísica, y ello hasta tal punto, que algunas veces se ha considerado este rasgo como el que mejor caracteriza la tendencia positivista. Pero el positivismo no sólo rechaza el conocimiento metafísico y todo conocimiento *a priori*, sino también cualquier pretensión a una intuición directa de lo inteligible (inclusive en el caso de que lo inteligible no esté metafísicamente fundado v designe simplemente uno de los reinos ontológicos). El positivismo pretende atenerse, pues, a lo dado y no salir jamás de lo dado. De esto se derivarían varias características que García Morente ha señalado: hostilidad a toda construcción y deducción; hostilidad al sistema; reducción de la filosofía a los resultados de la ciencia, y naturalismo. El positivismo sería, en suma, como dice Antonio Caso, "la selección arbitraria de la experiencia, que se traduce en actitudes incompletamente escépticas hacia la metafísica o la religión"; mejor aun: "la negación sistemática de ciertos aspectos de la experiencia". No obstante, estas características responden sólo a ciertos aspectos del positivismo. Por ejemplo, no puede decirse que tales características sean propias del "positivismo total". Y si se pone de relieve que semejante "positivismo total" no merece el nombre de "positivismo", tampoco son propias de diversas corrientes que merecen sin duda el nombre de "positivismo", pero que en manera alguna son hostiles a la "construcción" y a la "deducción": tal es el caso del neopositivismo(VÉASE).

Si tenemos todo esto en cuenta advertiremos, de nuevo, que una concepción unívoca del positivismo no es tal vez posible sin referirla en cada caso a la situación histórica de la cual ha emergido. Si prescindimos ahora de las tendencias que sólo ya de un modo un poco equívoco se llaman también positivistas —el "positivismo espiritualista", el "positivismo total" antinaturalista o antipsicologista— pueden distinguirse aproximadamente tres movimientos positivistas. El primero es lo que podría llamarse el positivismo clásico, que comprendería no sólo el pensamiento de Comte, sino también filosofías como la de John Stuart Mill, aun teniendo en cuenta que esta última se opone con frecuencia al positivismo comtiano. Un segundo movimiento positivista es el que proliferó en los últimos años del siglo XIX, vinculado sobre todo con el empirismo inglés clásico y en particular con Hume: el empiriocriticismo de Avenarius y, sobre todo, el sensacionismo de Mach pertenecen a este estadio. En él pueden incluirse también el positivismo idealista de Vaihinger y algunas corrientes del neocriticismo y neokantismo, en particular las de naturaleza fenomenista. Enlazado de algún modo históricamente con la primera fase, este segundo movimiento representa a su vez el tránsito a otro movimiento positivista que ha recibido varios nombres: positivismo lógico (una expresión, por cierto, ya usada, aunque en distinto sentido, por Vaihinger en *Die Philosophie des Als Ob)*, empirismo lógico, neopositivismo (v.). Lo característico de esta forma de positivismo, que incluye el círculo de Viena (VÉASE), y que está asimismo relacionado con el convencionalismo (VÉASE) y con el operacionalismo (VÉASE), es el intento de unir la sumisión a lo puramente empírico con los recursos de la lógica formal simbólica; la idea de la filosofía como un sistema de actos y no como un conjunto de proposiciones; la tendencia antimetafísica, pero no por considerar las proposiciones metafísicas como falsas, sino por estimarlas carentes de significación y aun contrarias a las reglas de la sintaxis lógica; el desarrollo de la doctrina de la verificación (VÉASE). Según Moritz Schlick, este positivismo consiste esencialmente en los siguientes caracteres: (1) Sumisión al prin-

cipio de que la significación de cualquier enunciado está contenida enteramente en su verificación por medio de lo dado, con lo cual se hace necesaria una depuración lógica que requiere precisamente él instrumental lógico-matemático. (2) Reconocimiento de que el citado principio no implica que sólo lo dado sea real. (3) No negación de la existencia de un mundo exterior, y atención exclusiva a la significación empírica de la afirmación de la existencia. (4) Rechazo de toda doctrina del "como si" (Vaihinger). El objeto de la física no son (contra lo que pensaba Mach) las sensaciones: son las leyes. Y los enunciados sobre los cuerpos pueden ser traducidos por proposiciones —que poseen la misma significación— sobre regularidades observadas en la intervención de las sensaciones. (5) No oposición al realismo, sino conformidad con el realismo empírico. (6) Oposición terminante a la metafísica, tanto idealista como realista. Así, únicamente la aclaración radical de la naturaleza de lo *a priori* lógico-analítico proporciona, según Schlick, la posibilidad de profesar un integral empirismo lógico que pueda ser calificado de auténtico positivismo. En sus primeras formulaciones por lo menos, el positivismo lógico separa, pues, completamente la forma lógica del contenido material de los enunciados, y rechaza la correspondencia ontológica entre proposición verdadera y realidad, así como la reducción de la verdad de la proposición a su simple coherencia formal con otras proposiciones verdaderas (lo cual no sería sino otra manifestación de la actitud racionalista). Sin embargo, el positivismo lógico ha experimentado varias transformaciones, y algunos de sus representantes —los más inclinados al análisis de las cuestiones lógico-matemáticas y lógico-lingüísticas— han defendido justamente una teoría extrema de la coherencia formal de las proposiciones. De ahí múltiples soluciones dentro de dicho positivismo: el fisicalismo (VÉASE) como medio de evitar el llamado solipsismo lingüístico, el ultranominalismo, la reacción contra el ultranominalismo para salvar la inteligibilidad de las leyes científicas, las diversas interpretaciones del principio de la verificación (VÉASE), etc. El positivismo lógico no puede considerarse, pues, como un movimiento *completamente* unitario. Pero hay algo por lo menos que lo distingue de otras formas de positivismo, de los tipos de empirismo, positivismo y pragmatismo anteriores, más ocupados con los aspectos psicológicos: es, como ha señalado Herbert Feigl, "la persecución sistemática del problema de la significación por medio de un análisis lógico del lenguaje". El positivismo lógico —o, mejor, el empirismo lógico— ha surgido, de consiguiente, como sigue diciendo Feigl, de la influencia ejercida por tres significativos desarrollos en la matemática reciente y en la ciencia empírica: los estudios sobre la fundamentación de la matemática (Russell, Hilbert, Brouwer), la revisión de los conceptos básicos de la física (Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg) y la reforma behaviorista de la psicología (Pavlov, Watson) (Cfr. H. Feigl, "Logical Empiricism", en *Twenty Century Philosophy*, 1943, pág. Esto es lo que daría su unidad última al positivismo lógico y lo que haría de él, en cierto modo, un sistema, o, si se quiere, un método unificado. Acaso podría considerarse como otra fase del positivismo contemporáneo al llamado positivismo terapéutico, tal como es propugnado por el círculo de Wittgenstein (VÉASE); aquí habría inclusive una oposición al "sistematismo" del positivismo lógico, y la reducción del pensamiento a una serie de operaciones no sólo aclaratorias, sino también y sobre todo "apaciguadoras" cuya finalidad última sería la práctica de un psicoanálisis (VÉASE) intelectual.

Sobre el positivismo en general, pero especialmente en su sentido "clásico": Max Brütt, *Der Positivismus nach seiner ursprünglichen Fassung dargestellt und beurteilt*, 1889. — A. Fouillée, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, 1896. — Pierre Ducasse, Essai *sur les origines intuitives du positivisme*, 1939. — B. Magnino, *Storia del positivismo*, 1956 [Comte, T. S. Mill, Spencer]. — D. G. Charlton, *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852-1870*, 1959. — João Cruz Costa, A. *Comte e as origens do positivismo*, 1959. — W. M. Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century*, 1963. — Además, sobre el positivismo de Comte, véase bibliografía de COMTE (AUGUSTE) y la serie de obras de E. Littré: *La philosophie positive*, 1845; *Paroles de philosophie positive*, 1858; A. *Comte et la philosophie positive*, 1863; *L'école de philosophie positive*, 1876; *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, 1876. — El vocabulario positivista de E. Bourdet es: *Vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive avec notices biographiques appartenant au Calendrier Positiviste*, 1875. — Sobre la influencia del positivismo en América, véanse los libros de Leopoldo Zea en bibliografía de ZEA (LEOPOLDO) y algunas de las obras en bibliografía de FILOSOFÍA AMERICANA. Además: Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, 1959 [con bibliografía, págs. 269-96]. — R. L. Hawkins, *Positivism in the United States (1853-1861)*, 1938. — Robert Edward Schneider, *Positivism in the United States, The Apostleship of Henry Edgar*, 1948. — Respecto al positivismo lógico, remitimos a la bibliografía de los artículos EMPIRISMO y VIENA (CÍRCULO DE), donde hemos señalado las obras más importantes sobre este movimiento (Cfr. en particular las de Neurath, Weinberg, von Mises, Morris, Feigl y von Wright); destacaremos, o reiteraremos aquí: Eino Kaila, *Der logistische Neupositivismus. Eine kritische Studie*, 1930. — Å. Petzäll, *Logistischer Positivismus. Versuch einer Darstellung und Würdigung der philosophischen Weltanschauungen des sogenannten Wiener Kreises der wissenschaftlichen Weltanschauung*, 1931. — J. R. Weinberg, An *Examination of Logical Positivism*, 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico*, 1959). — J. A. Passmore, "Logical Positivism", *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, XXI (1943), n. 2 y 3. — Varios autores, *Symposium* sobre *Logical Positivism and Ethics* (*Proceedings* de la *Aristotelian Society*, Nueva serie, Suppl. Vol. XXII [1948]). — C. E. M. Joad, A *Critique of Logical Positivism*, 1950. — M. Cornforth, In *Defence of Philosophy against Positivism and Pragmatism*, 1950 (punto de vista materialista dialéctico). — W. H. F. Barnes, *The Philosophical Predicament*, 1950. — J. F. Feibleman, "The Metaphysics of Logical Positivism", *Review of Metaphysics*, V (1951), 55-82. — B. Siman, *Der logische Positivismus und das Existenz der höheren Ideen*, s/a. (1952). — F. Barone, *Il neopositivismo lógico*, 1953. — G. Bergmann, *The Metaphysics of Logical Positivism*, 1954 (especialmente págs. 1-77). — H. Haeberli, *Der Begriffder Wis-*

senschaft im logischen Positivismus, 1955. — F. Copleston. *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism*, 1956. — A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism*, 1959 [con textos de B. Russell, M. Schlick, R. Carnap *et al.*, y extensa bibliografía sobre el positivismo lógico, págs. 381-446]. — Influencia de Brentano sobre el neopositivismo: J. A. L. Taljaard, *F. Bretano as wysgeer, 'n Bydrae tot die kennis van die neopositiwisme*, 1955 (tesis). — Para el llamado positivismo terapéutico de la última fase de Wittgenstein y de los neowittgensteinianos, véase la bibliografía de los artículos PSICOANÁLISIS y WITTGENSTEIN. — Bibliografía sobre el positivismo lógico en el opúsculo de K. Dürr, *Der logische Positivismus*, 1948 [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I. M. Bochenski, 11].

POSITIVISMO LÓGICO. Véase EMPIRISMO, FISICALISMO, NEOPOSITIVISMO, POSITIVISMO, VERIFICACIÓN, VIENA (CÍRCULO DE).

POSITIVISMO TERAPÉUTICO. Véase POSITIVISMO, PSICOANÁLISIS, WITTGENSTEIN (LUDWIG).

POST (EMIL L.) (1897-1954) nació en Augustowom (Polonia) y se trasladó pronto a Estados Unidos, cursando en las Universidades de Princeton y Columbia. Ha enseñado matemáticas en "The City College of New York". Se deben a Post importantes contribuciones en la lógica y en la fundamentación de la matemática. Mencionamos al efecto: su demostración de que el cálculo de proposiciones, en la versión del mismo dada en los *Principia Mathematica*, de Whitehead-Russell, es consistente, completo y decidible; su estudio de las matrices bivalentes (véase TABLAS DE VERDAD); su elaboración de la idea de completitud (véase COMPLETO), formulada con un rigor que permite su aplicación solamente al cálculo proposicional bivalente; su elaboración de una lógica finitamente polivalente (VÉASE); sus estudios de sistemas relacionales (o las "álgebras de Post"); y, en general, sus estudios sobre solubilidad e insolubilidad recursivas.

Escritos principales: "The Generalized Gamma Functions", *Annals of Mathematics*, XX (1919), 202-17. — "Introduction to a General Theory of Elementary Propositions", *American Journal of Mathematics*, XLIII (1921), 163-85. — "Finite Combinatory Processes. Formulation 1", *Journal of Symbolic Logic*, I (1936), 103-5. — *The Two Values Itérative Systems of Mathematical Logic*, 1941 [Princeton Mathematical Series]. — "Formal Réductions of the General Combinatorial Decisión Problem", *Am. Journ. of Math.*, LXV (1943), 197-215. — "Recursively Enumerable Sets of Positive Integers and Their Decisión Problems", *Bulletin of the American Mathematical Society*, L (1944), 284-316. — "A Variant of a Recursively Unsolvable Problem", *ibid.*, LII (1946), 264-8. — "Note on a Conjecture of Skolem", *Journ. Symb. Log.*, XI (1946), 73-4. — "Recursive Unsolvability of a Problem of Thue", *ibid.*, XII (1947), 1-11. — "Degress of Recursive Unsolvability. Preliminary Report", *Bull Am. Math. Soc.*, LIV (1948), 641-2.

POST HOC, PROPTER HOC. Véase SOFISMA.

POSTPREDICAMENTOS. Los capítulos 10 a 15 de las *Categorías* de Aristóteles —capítulos cuya autenticidad ha sido a veces puesta en duda— tratan de lo que posteriormente se han llamado los postpredicamentos. Aristóteles se refiere en ellos a los opuestos, a los contrarios, a lo anterior, a lo simultáneo, al devenir y al "tener". Hemos estudiado en los artículos correspondientes los conceptos relativos a los opuestos y contrarios (véase OPOSICIÓN), al devenir y al tener (VÉANSE). En lo que toca a "lo anterior", Aristóteles señala que una cosa se dice anterior de cuatro maneras: (1) En un sentido primero y fundamental, según el tiempo por el cual una cosa se dice más antigua o vieja que otra; (2) en tanto que corresponde a lo que no admite reciprocidad respecto a la consecución de existencia, como la anterioridad del uno respecto al dos; (3) con relación a un cierto orden, como en las ciencias y en las proposiciones; (4) como la anterioridad por naturaleza de lo mejor y más estimable. Otra manera final admite que: (5) lo anterior puede entenderse como la precedencia por naturaleza de la causa de la existencia de otra cosa. Respecto a lo simultáneo, Aristóteles lo define como lo que se dice de las cosas cuya generación tiene lugar al mismo tiempo (simultaneidad temporal) y como lo que se dice de las cosas en relación mutua respecto a la consecución de existencia sin haber en una de ellas el principio de la causa de la existencia de la otra (como en la relación entre el doble y la mitad). Siguiendo estos principios, los escolásticos llamaban "postpredicamentos" a los términos en los cuales convienen las ideas y las cosas comparadas entre sí. Su enumeración incluye la oposición *(oppositio)*, la prioridad *(prioritas* o *prius)*, la simultaneidad *(simul)*, el movimiento *(motus)* y el tener *(modus habendi* o *habere)*. La oposición es la exclusión mutua de los términos. La prioridad es definida como la precedencia de uno respecto a otro y se entiende como prioridad de duración, de consecuencia, de orden y de dignidad. La simultaneidad es la negación de la precedencia mencionada y se divide, como en el Estagirita, en simultaneidad de duración y de naturaleza. En cuanto al movimiento y al tener, les corresponden las definiciones y divisiones ya explicadas en los artículos sobre estos términos.

POSTULADO. Aristóteles consideraba los postulados como proposiciones no umversalmente admitidas, esto es, no evidentes por sí mismas. Con esto los postulados se distinguen de los axiomas, pero también de ciertas proposiciones que se toman como base de una demostración, pero que no tienen un alcance "universal". En los *Elementos* de Euclides la noción de postulado recibió una formulación que ha sido vigente durante muchos siglos: el postulado es considerado en ellos como una proposición de carácter fundamental para un sistema deductivo que no es (como el axioma) evidente por sí misma y no puede (como el teorema) ser demostrada. Ejemplo de postulado en dicha obra es: "Se postula que de cualquier punto a cualquier punto puede trazarse una línea recta". Otro ejemplo es el famoso "postulado de las paralelas" que durante mucho tiempo intentó, sin éxito, demostrarse y cuya no admisión dio lugar a las diversas geometrías no euclidianas. El significado originario de 'postulado', αἴτημα, es 'petición' o 'requerimiento' (del verbo 'αἰτεῖν', requerir). 'Se postula' se expresa en griego mediante 'ἠτήσθω' lo que significa propiamente 'Que haya sido requerido' (y no simplemente 'Que sea requerido').

Muchas son las discusiones habidas en torno a la noción de postulado. La mayor parte de los autores consideran hoy que no puede mantenerse la diferencia clásica entre axio-

ma y postulado y aun entre postulado y teorema en sentido general. En primer lugar, lo que se califica de axioma puede igualmente llamarse postulado; basta para ello descartar la dudosa expresión 'evidente por sí mismo'. En segundo término, los postulados pueden ser considerados simplemente como teoremas iniciales en una cadena deductiva. Finalmente, los postulados pueden ser equiparados a definiciones implícitas. En todo caso, lo que parece caracterizar la noción de postulado —como ha señalado Ledger Wood— no es su aprioridad, sino la *posición* que ocupa en un sistema deductivo; si se sigue hablando de "aprioridad" habrá que concebirla como algo derivado de la posición ocupada por una fórmula en un sistema formal.

Una de las cuestiones que se han suscitado con respecto a la noción de postulado es la de la llamada *técnica postulacional* o *postulativa* por medio de la cual se erigen "sistemas postulacionales" (o "axiomáticos"). Esta técnica no es siempre idéntica a la teoría de la deducción. Como ha indicado K. Britton, pueden distinguirse dentro de la lógica formal los elementos siguientes: (a) Una lógica fundamental o fundacional, es decir, una teoría de la deducción que trata de la codificación de los principios fundamentales de inferencia deductiva comunes a todo argumento; (b) Una técnica postulacional, y (c) Una serie de intentos para mostrar que los principios de la lógica fundamental engendran los de las matemáticas puras, o que los últimos pueden ser engendrados por medio de procesos iguales o similares a los necesarios para la primera. (b) puede ser a su vez: (1) Invención de cálculos para engendrar lenguajes con el fin de determinar las ramas de la matemática o ciencia; (2) Invención y comparación de cálculos que no tienen ninguna relación particular con ningún lenguaje en su uso empírico o matemático.

Kant ha llamado *postulados del pensamiento empírico en general* a los tres principios siguientes: (I) Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (en cuanto a la intuición y a los conceptos) es *posible*; (II) Lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real:* (III) Aquello cuya conexión con lo real está determinado por las condiciones generales de la experiencia es *necesario* (existe necesariamente). Estos tres postulados se refieren a las categorías de la modalidad (VÉASE), y son simplemente, como dice Kant, "explicaciones de la posibilidad, de la realidad y de la necesidad en su uso empírico", debiendo aplicarse solamente a la experiencia posible y a su unidad sintética. Los postulados de la razón práctica —libertad, inmortalidad, Dios— son, en cambio, los principios cuya admisión hace necesaria el hecho de la conciencia moral y de la ley moral, convirtiéndose de este modo en consecuencias metafísicas de la ética en vez de constituir —como en la filosofía "tradicional"— los fundamentos de la ética.

Véase L. Wood, *The Analysis of Knowledge*, 1940, págs. 208 y sigs. — K. Britton, en *Mind*, L (1941), 169 y sigs. — A, Frenkian, *Le postulat chez Euclide et chez les modernes*, 1940. _ También: L. O. Kattsoff, *Postulational Methods*, 1934 (tesis).

POSTURA. Véase CATEGORÍA.

POTAMÓN, de Alejandría, vivió durante la época del Emperador Augusto (63 a. de J. C. - 14 d. de J. C.); para propósitos de inserción en el Cuadro cronológico al final de esta obra fijaremos como fecha: *fl. ca.* 40 a. de J. C. — Diogenes Laercio *(Proemio,* 21) presenta a Potamón como introductor de una "escuela ecléctica" (véase ECLECTICISMO), por haber efectuado una selección de opiniones de varias escuelas. Según Diogenes Laercio, Potamón escribió unos *Elementos,* en los cuales ofrecía dos criterios de verdad: el "principio dominante" (hegemónico) del alma, τὸ ἡγεμονικόν, que forma el juicio, y el "instrumento" usado, o representación evidente. Potamón admitió, siempre según Diogenes Laercio, cuatro principios: la materia, la acción o causa, la cualidad y el lugar. El fin de todos los actos es la vida perfecta en virtudes, ventajas naturales del cuerpo y medio indispensable para llegar al fin.

El "Diccionario de Suidas" contiene un artículo sobre Potamón, con información muy parecida a la que proporciona Diogenes Laercio. A veces se ha identificado el Potamón a que se refieren Diogenes Laercio y Suidas con un supuesto Potamón, mencionado por Porfirio en *Vita Plot.*, 9, 11. Esta identificación es errónea, no sólo por razones cronológicas, sino también porque el nombre correcto en Porfirio es "Polemón" y no "Potamón".

POTENCIA. Parte del significado del vocablo 'potencia' ha sido ya analizada al discutir la noción de acto (VÉASE). Conviene aquí, sin embargo, recapitular algunas de las ideas presentadas y completarlas con nuevas informaciones.

La primera presentación madura de la noción de potencia, δύναμις, se debe a Aristóteles, el cual discutió el problema en varias obras, pero especialmente en el libro θ de la *Metafísica,* en el mismo lugar, dicho sea de paso, donde examinó el concepto de posibilidad (v.), en muchos aspectos íntimamente relacionado con el de potencia, hasta el punto de que con frecuencia 'posibilidad' y 'potencia' son usados indistintamente para traducir δύναμις. Como es típico del Estagirita, se acumulan los significados y los ejemplos. En un sentido más general, las nociones de potencia y acto se aplican no solamente a los seres en movimiento, sino también a los seres que no están en movimiento. Esto ha inducido a algunos autores a suponer que el concepto de potencia es correlativo al de materia (v.), y el de acto al de forma (v.). Sin embargo, Aristóteles tiende a considerar que potencia y acto son nociones que se aplican principalmente a la comprensión del paso de entidades menos formadas a entidades más formadas, por lo cual se subrayan en tales conceptos elementos "dinámicos" a diferencia del aspecto "estático" asumido por las nociones de materia y forma. Aun así, sin embargo, son varias las significaciones de 'potencia'. Sobre todo, hay dos. Según una, la potencia es el poder que tiene una cosa de producir un cambio en otra cosa. Según otra, la potencia es la potencialidad residente en una cosa de pasar a otro estado. Esta última significación es la que Aristóteles considera como la más importante para su metafísica. Para entenderla claramente, las definiciones no bastan; es necesario recurrir a los ejemplos y contentarse con "percibir la analogía". Algunos de los ejemplos más destacados al respecto han sido mencionados en el artículo sobre la noción de acto.

De ellos se desprende que es perfectamente legítimo usar (contrariamente a lo que pensaban los megáricos) la noción de potencia, pues de lo contrario no podríamos dar cuenta del movimiento en tanto que paso de una cosa de un estado a otro estado (V. DEVENIR). Por ejemplo, la proposición '*x* crece' es ininteligible si no aceptamos que la proposición '*x* posee la potencia de crecer' posee sentido. En general, no podemos decir, según Aristóteles, que '*x* llega a ser *y*' *si* no admitimos previamente que hay en *x* algunas de las condiciones que van a hacer posible *y*. Ello no significa que baste suponer una potencia para poder explicar su actualización; como Aristóteles ha dicho con frecuencia, el acto es lógicamente anterior a la potencia.

Las potencias son de muchas especies: unas residen en los seres animados; otras, en los inanimados; unas son racionales; otras, irracionales. Lo único que tienen en común es ese constituir una capacidad que puede ser actuada. Desde este punto de vista puede decirse que el ser que posee la vista está en potencia para ver, y que la cera está en potencia de recibir una determinada figura. Ahora bien, la distinción entre diversos tipos de potencia constituyó después de Aristóteles uno de los temas más frecuentes de reflexión filosófica.

Los escolásticos distinguían entre dos tipos de potencia. El primero es la potencia lógica, llamada también *potencia objetiva*; es, en rigor, una mera y simple posibilidad, pues puede definirse como la mera no repugnancia de algo frente a la existencia. El segundo tipo de potencia es la potencia propiamente dicha: la *potencia real*, no basada en el mero marco vacío de la posibilidad ideal, sino en la entidad real. Esta potencia es llamada *subjetiva* — en el sentido que tradicionalmente tenía este término, distinto del que ha tenido el vocablo a partir de Kant (véase OBJETO Y OBJETIVO). Respecto a esta potencia, puede decirse que ella caracteriza la posibilidad de que algo posea realidades o perfecciones determinadas. La potencia subjetiva podría ser llamada, pues, también una posibilidad real y ser tratada dentro del problema de la posibilidad si no fuese que ha sido justamente esta reducción de lo potencial a lo posible lo que ha conducido muchas veces a la misma tradición escolástica a acentuar excesivamente el momento estático, sobre todo cuando, como algunos escolásticos sostienen, lo posible lógico puede ser también posible real en Dios. Así, puede anunciarse que, aun cuando la potencia subjetiva sea equiparable a la posibilidad real, lo es en el sentido de que representa un principio y no simplemente una condición. Por otro lado la potencia real puede ser *activa*, cuando se refiere a la operación por la cual el acto se realiza, o *pasiva*, cuando se refiere al complemento del ser por el cual éste es actuado. Mientras la volición, por ejemplo, es una potencia real activa, la disposición de recibir una figura o determinación es una potencia real pasiva. En todos los casos, empero, sigue permaneciendo como carácter común a toda la potencia en cuanto potencia dentro de la dirección central de la escolástica una cierta imperfección. Esta "cierta imperfección" no debe conducir a identificar la noción de potencia con la de "receptáculo vacío", idéntico al no ser. La potencia *es* siempre algo. Pero puede *acentuarse* en la potencia o el momento pasivo o el momento activo y operativo. Lo primero es propio de los filósofos influidos por el aristotelismo. Lo segundo es comente en los pensadores influidos por el neoplatonismo. En efecto, la tradición neoplatónica ha mantenido la concepción de la plenitud operativa de la δύναμις. Por eso las potencias pueden ser inclusive hipostasiadas. Ésta noción de la potencia superactiva se acentúa sobre todo cuando se refiere a un ser subsistente por sí mismo; el ser que vive de sí y por sí es aquel que posee también eminentemente las potencias (y, por tanto, también las actividades) que le permiten ser lo que es. La historia de la oscilación entre las diversas significaciones de la noción de potencia está ligada, por lo tanto, a la historia de la oscilación entre el sentido actual y el sentido operativo del acto (VÉASE). El sentido operativo y activo no ha quedado jamás enteramente suprimido; hasta en los instantes de mayor aproximación de la potencia al marco vacío de la posibilidad lógica, un cierto realismo de la potencia ha impedido la identificación racionalista. Pero lo cierto es que la oscilación ha existido, y que en uno de sus extremos la noción de potencia se ha apartado en el grado máximo de la noción de δύναμις como perfección potente del ser, como el modo de manifestar la perfección y la propia superabundancia. Esta última concepción fue defendida por algunos de los Padres griegos. Desde este punto de vista, Xavier Zubiri señala, las potencias se puede decir que mantenían inclusive una metafísica activista. Como son entonces "manifestaciones de la esencia, porque son la plenitud activa de su ser, y los actos son manifestaciones de la potencia por idéntica razón; los actos no son sino la ratificación de las potencias, expansión o efusión de aquello en que el ser consiste" ("El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina", en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, pág. 492).

Mientras en el pensamiento inclinado a la interpretación del acto como mera actualidad, y de la potencia como simple posibilidad, el cambio resulta explicado por la existencia de lo imperfecto, es decir, de lo que no ha llegado todavía a ser y tiende a su propia perfección, en el pensamiento orientado hacia la interpretación del acto como actividad y de la potencia como manifestación del ser superabundante, el movimiento es factible en virtud de surgir de la propia perfección formal. En el primer caso, el ser se define por el "es"; en el segundo, hay que suponer que el "es" expresa sólo una de las formas posibles, y no ciertamente la más real y completa, del ser.

La discusión sobre lo operativo o no operativo de la potencia fue reasumida a lo largo de toda la filosofía moderna. Por lo pronto, Leibniz insistía continuamente, a través de una interpretación acaso excesivamente unilateral de la noción escolástica, que ésta tendía demasiado a lo pasivo. Más de una vez ha señalado, en efecto, dicho filósofo que las *potentiae* de la escolástica son ficciones. "Las verdaderas potencias —declara— no son nunca simples posibilidades. Hay siempre en ellas tendencia y acción." Más aun: "Podemos decir —señala en los *Nouveaux Essais (II*, XXI, 21— que la potencia *(puissance)* en general es la posibilidad de cambio. Ahora bien, como el cambio o el acto de esta posibilidad es acción en

un sujeto y pasión en el otro, habrá dos potencias: una activa y la otra pasiva. La activa puede ser llamada *facultad, y* acaso la pasiva pueda ser llamada *capacidad* o receptividad. Es cierto que la potencia activa es a veces entendida en un sentido superior cuando, por encima de la simple facultad, hay también una tendencia, *nisus, y* es así que la he utilizado en mis comparaciones dinámicas. Podríamos darle también, cuando tiene este significado, el nombre de fuerza." Debe reconocerse, empero, que ya dentro de la propia escolástica se abrieron paso diversas tendencias encaminadas a transformar la noción de potencia en la fuerza propiamente dicha en virtud de suponer que "ninguna substancia es completamente pasiva". Para no citar más que un solo caso, recuérdese que para Duns Escoto puede ser potencia tanto la forma como la materia: en el primer caso tenemos la potencia objetiva; en el segundo, la potencia subjetiva. Aproximadamente lo mismo sucede con los pensadores ingleses modernos. Éstos examinan la noción clásica de potencia bajo el aspecto de la noción de fuerza (*power*).Cierto que desde Locke hasta Hamilton por lo menos se manifiesta una continua tendencia a reducir tal realidad al campo psicológico o psicognoseológico; no es menos evidente que, en la medida en que el problema es atacado a fondo, vuelven a surgir los problemas metafísicos implicados en el análisis de la δύναμις. Ahora bien, tanto Locke como Hume señalan, por lo pronto, que la fuerza o potencia se dice de dos maneras. Por un lado, es algo capaz de hacer. Por el otro, algo capaz de recibir un cambio. En el primer caso es un poder activo. En el segundo, un poder pasivo (Cfr. *Essay,* II, XXI). Hasta aquí nada muy distinto de la crítica de Leibniz, excepto que este último tiene más presente el aspecto metafísico del problema. Mas ya Hume termina por disolver la noción de potencia al declarar que no poseemos ninguna idea propia de ella. La fuerza es una relación que el espíritu concibe entre una cosa anterior y otra posterior. Pero ni la sensación ni la reflexión nos facilitan la idea de poder en el antecedente para producir el consecuente. No hay, pues, en metafísica, dice Hume, ideas más oscuras que las de poder, fuerza o energía. "En realidad —dice este filósofo— no hay ninguna parte de materia que nos descubra por sus cualidades sensibles alguna fuerza o energía o que nos dé fundamento para imaginar que podría producir algo o ser seguida por algún otro objeto que nosotros mismos pudiéramos denominar efecto" (*Enquiry,*VII, 1). Hume se opone, así, no sólo al racionalismo clásico, mas también a Locke, que, como vimos, suponía derivable del hecho la idea de la fuerza. En cambio, ésta no es para Hume deducible ni de ningún hecho, externo o interno, ni de ningún razonamiento: "la conexión que *sentimos* en el espíritu —sigue diciendo—, esta acostumbrada transición de la imaginación de un objeto a su acompañante usual, es el sentimiento o impresión del cual formamos la idea de fuerza o de conexión necesaria".

La crítica de Hume no podía, desde luego, ser aceptada por quienes suponían que el espíritu debe poseer alguna fuerza. Berkeley ya había sustentado esta opinión. Pero también participaron de ella los filósofos de la escuela escocesa. En ellos apareció asimismo la cuestión de la potencia bajo el aspecto de la noción de facultad (VÉASE). Hamilton expresa claramente la distinción ya mencionada: el poder activo es facultad, el poder pasivo es capacidad, y esta distinción corresponde a la misma establecida antiguamente entre la δύναμις ποιητική, *potentia activa,* es decir, aquello que puede hacer algo, y la δύναμις παθητική, *potentia passiva,* esto es, aquello a lo cual puede hacerse algo o en lo cual puede ocurrir o suceder algo *(Lect. Met.,* X). En algunos casos, se niega a la potencia pasiva el carácter de un poder; es el caso de Reid *(Act. Pow.,* ess. 1, c. 3); en otros, en cambio, se supone que la pasividad no elimina la potencia, por lo menos en tanto que posibilidad de ser actuada, ya sea extrínseca, ya sea inclusive intrínsecamente. En el primer caso, la potencia no es *todavía* poder; en el segundo es *ya* un poder. En la medida, por lo demás, en que el espíritu posea una fuerza, tendrá siempre una potencia, y esta potencia se inclinará *o* hacia el lado de lo posible o hacia el lado de lo operativo. Por consiguiente, el mismo problema clásico reaparece en todas estas dilucidaciones. No ha de sorprender, por otro lado, que en la filosofía del idealismo, sobre todo en la medida en que siguió los antecedentes de Leibniz, se tendiera a subrayar el aspecto metafísico-operativo de la potencia como verdadera fuerza en iodos los entes. Ya Descartes había insistido en que el pensamiento posee potencia activa, y aun puede ser reducido últimamente a ella. La extensión, en cambio, tiene que ser lo absolutamente pasivo. Leibniz extendió la potencialidad a toda realidad como tal. Lo mismo hizo Kant, sobre todo en la última fase de su filosofía, cuando lo dinámico prevaleció definitivamente sobre lo matemático. Fichte siguió, explorándolo hasta el extremo, este último camino. Y la noción schellingiana de la *Potenz* no hizo sino desbrozarlo de algunos obstáculos. A primera vista, parece que la "potencia" de que habla Schelling no tenga nada que ver con la cuestión tradicional. Sin embargo, está en algunos respectos vinculada a la misma. Las *Potenzen,* define Schelling, son relaciones determinadas entre lo Objetivo y lo Subjetivo, entre lo Real y lo Ideal. Por eso, señala en la *Exposición de mi sistema de filosofía,* "cada determinada potencia designa una diferencia cuantitativa determinada de subjetividad y objetividad" (*WW* 1, 4, 134). Ahora bien, como lo existente es siempre sólo la indiferencia, y no existe nada fuera de él, lo Absoluto como identidad se halla sólo bajo la forma de las potencias (*ibid.,* 135). Éstas son absolutamente simultáneas, y su diferenciación en primera potencia (Naturaleza), segunda potencia (luz) y tercera potencia (el organismo), así como la subdivisión de las potencias no desmiente una simultaneidad de la potencia en lo eterno. Cierto que posteriormente Schelling pareció insistir en el "drama" de las potencias. Pero, en todo caso, éstas son las verdaderas fuerzas metafísicas que, en tanto que δυνάμεις constituyen el ser en el conjunto de sus operaciones. El idealismo vuelve, así, de continuo al operativismo de la potencia, y se aleja hasta un límite máximo de su concepción como mera posibilidad. Esa será, por otro lado, la tendencia que reinará en la mayor parte de las direcciones contemporáneas que han utilizado formalmente esta noción. La

potencia podrá ser racional o irracional, asumir uno u otro carácter concreto: en todos los casos quedará como adscrita indisolublemente a la noción de una "fuerza". Es el caso de la filosofía de Whitehead (VÉASE). Es el caso también de una filosofía como la de Andrew Paul Ushenko, quien señala que la potencia *(power)* es el verdadero invariante en la continua fluencia de lo real. El "acontecimiento" es la realización de posibilidades según un principio unificante, que sería justamente la potencia, mas ésta no es, como en la doctrina tradicional, un principio complementario, sino que es una realidad intuitiva y, además, empíricamente demostrable por medio de inducciones realizadas sobre el material ofrecido a la reflexión.

La cuestión de las potencias no queda, sin embargo, integrada en una teoría suficientemente comprensiva sino cuando se ha logrado evitar el escollo que representa la reducción de la potencia a lo real, o bien la dificultad suscitada por su conversión en mera posibilidad. Xavier Zubiri ha desarrollado una semejante teoría comprensiva partiendo del problema de la realidad de lo pasado en la historia humana. Frente a la tesis de que la realidad pasada, en tanto que pasada, no es real, y frente a la tesis de que es real y, por lo tanto, no ha pasado, Zubiri señala que una intelección adecuada del problema exige referirse no sólo a las realidades, sino también a las posibilidades. Entonces el presente no será simplemente "lo que el hombre hace, sino *lo que puede hacer*" ("Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", 1942, en *op. cit.*, pág. 393). Pero, a la vez, esta potencia que es el poder hacer no será sólo lo que el hombre posee en su naturaleza y despliega, sino que será dada asimismo por el modo de ofrecerse las cosas, es decir, por la situación concreta en que se encuentra el hombre. Por eso "el pasado sobrevive bajo forma de estar posibilitando el presente bajo forma de posibilidad" (pág. 406), y por eso la historia en tanto que producción de actos y de las propias posibilidades que condicionan su realidad es un "hacer un poder" (pág. 408). De este modo, la potencia no será ya la simple posibilidad vacía de hacer, ni tampoco la realidad de lo que se hace, sino algo que incluirá a los dos términos sin sacrificar ni el marco de las posibilidades ni tampoco la efectiva realización de lo que se da como "poder hacer".

Además de los textos citados en el artículo, véanse las obras siguientes sobre la noción de potencia en la filosofía antigua y en la escolástica: Joseph Souilhé, *Étude sur le terme* ΔΤΝΑΜΙΣ *dans les dialogues de Platon*, 1919. — Josef Stallmach, *Dynamis und Energeia*, 1959 [Monographien zur philosophischen Forschung, 22]. — H. Carteron, *La notion de force dans le système d'Aristote*, 1923 (tesis). — E. Berti, *Genesi e sviluppo délia dottrina délia potenza e dell'atto in Aristotele*, 1858 [de "Studia Patavina". Quaderni di Storia della Filosofia, 7]. — José González Torres, *El concepto de potencia y sus diversas acepciones en Suárez*, 1957 [monog.]. — Véanse también obras de A. Farges, L. Fuetscher, J. R. San Miguel y A. Smets en la bibliografía de ACTO γ ACTUALIDAD. — Para la noción de potencia en Schelling: J. Cohn, "Potenz und Existenz; eine Studie über Schellings letzte Philosophie", en *Joëls Festschrift*, 1934, págs. 44-69. — V. Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 1933. — Para la teoría de Ushenko: Andrew Paul Ushenko, *Power and Events: an Essay on Dynamics in Philosophy*, 1946. — Sobre potencia y energía: Edward O'Connor, *Potentiality and Energy*, 1939 (tesis).

POTENCIACIÓN (LÓGICA DE LA). Véase LÓGICA y PASTORE (ANNIBALE).

PRÁCTICO. Los griegos llamaban "práctico", πρακτικος, a lo que era adecuado para una transacción o negocio, a lo que era efectivo en la πρᾶξις (véase PRAXIS). Lo práctico se refería a las "cosas prácticas", τὰ πρακτά, y se ocupaba de los "asuntos", πράγματα, en cuanto "asuntos humanos" en general. La práctica se distingue de la teoría (VÉASE), pero ello no quiere decir que no haya posibilidad de un saber práctico. En rigor, puede hablarse, según Aristóteles, de tres clases de saber: el saber teórico, ἐπιστήμη θεωρητική, el saber práctico, ἐπιστήμη πρακτική, y el saber "poético", ἐπιστήμη ποιητική (véase POESÍA, POÉTICO) (*Met.*, E, 1, 1025 b 20-22). El primero tiene por objeto el conocimiento; el segundo tiene por objeto la acción, especialmente la acción moral (que es también, para Aristóteles, "política"); el tercero tiene por objeto la producción. En un sentido, sin embargo, se puede decir que el saber práctico no es una ciencia, sino una "sabiduría práctica" cuyo fin es alcanzar el bien común y la felicidad (o "bienestar") de cada uno de los individuos de la comunidad. En otro sentido se puede decir que hay una diferencia entre sabiduría práctica y sabiduría "política"; la primera —que merece propiamente el nombre de "sabiduría práctica"— concierne al individuo; la segunda —que merece el nombre de "política" o "sabiduría política"— concierne a la comunidad (*Eth. Nic.*, VIII, 1141 b 23 y sigs.).

La diferencia entre lo "práctico" y lo "teórico" en Aristóteles no es tajante. Mucho menos significa tal diferencia que lo práctico excluya a lo teórico y viceversa. En rigor, en el ejercicio teórico hay no poco de "práctico", y aunque el fin de la existencia sea la "vida contemplativa" (o "teórica"), βίος θεωρητικός, ella no parece posible sin la "vida práctica", βίος πρακτικός. En todo caso, así como hay "principios teóricos" hay asimismo "principios prácticos", es decir, hay αρχαί en las πρακτά. Los principios prácticos son formulados por medio de la inducción (Cfr. *Eth. Nic.*, VI, 9, 1142 b, 22-26; VII, 3, 1146 b 35 y también *An. post.*, II, 19, 99, b 15 y sigs.).

El término 'práctico' se ha usado con frecuencia en la "clasificación de las ciencias" (o de "los saberes"). Muy común ha sido dividir los saberes en saberes especulativos (véase ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO) y saberes prácticos, aunque sólo los primeros hayan sido considerados propiamente como "saberes", es decir, "ciencias". Se ha hablado también con frecuencia de la división de la filosofía en dos grandes ramas: filosofía teórica y filosofía práctica. En esta última se ha incluido casi siempre la ética, y a menudo la "política" y la "economía". Se ha hablado a veces de la teología como una "ciencia práctica", dándose a entender por ello que *no* es especulativa y, en cierto modo, no es "ciencia".

El término 'práctico' tiene varios sentidos fundamentales en la filosofía de Kant. Siguiendo la distinción tradicional entre lo especulativo y lo práctico, Kant habla de un uso práctico de la razón a diferencia del uso

especulativo. "Lo práctico" no concierne propiamente al conocimiento, sino que concierne a "lo que es posible mediante la libertad" (*K. r. V.*, A 800 / B 828). Lo práctico —que es sensiblemente idéntico a "lo moral"— permite, según Kant, ir más allá de los límites de la experiencia posible, a la cual nos confina la crítica de la razón (especulativa). "Práctico" se dice, según Kant, de todo lo que conviene al libre albedrío, como libre albedrío de una voluntad determinada independientemente de impulsos sensibles. Como esta voluntad está, en cambio, determinada por la razón, habrá que ver de qué modo se puede decir de una razón que es —a diferencia de la "razón teórica"— "razón práctica". Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo RAZÓN (TIPOS DE).

En un sentido no sólo moral, sino también, por así decirlo, "'moral-metafísico", lo práctico tiene una importancia central en la filosofía de Fichte, para quien la actividad incesante del Yo como acto de ponerse a sí mismo equivale a la "actividad práctica" del Yo. En general, el concepto de lo práctico es fundamental en toda filosofía para la cual la práctica es una parte integrante del pensamiento filosófico e inclusive el fundamento de todo pensar.

E. M. Michelakis, *Aristotle's Theory of Practical Principies*, 1961. — John E. Naus, S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to S. Thomas Aquinas*, 1959 [Analecta Gregoriana, 108]. — Para lo práctico en Kant, véase bibliografía de KANT (IMMANUEL).

PRAGMÁTICA. Hemos visto en el artículo sobre la noción de semiótica que una de las dimensiones de ésta es la llamada *pragmática*. Consiste ésta en el estudio de la relación existente entre los signos y los sujetos que usan los signos. Lo que es un signo para el sujeto que lo usa equivale a la significación (VÉASE) de este signo; la pragmática es definida, pues, primariamente como el estudio de las significaciones. La interpretación dada a estas significaciones es objeto de muchas discusiones; casi todas ellas se centran en torno a la cuestión de los universales (v.).

Charles Morris (v.) definió la pragmática como el estudio de "la relación entre los signos y sus intérpretes" (*Foundations of the Theory of Signs* [1938], pág. 6). Luego reconoció que esta definición es insuficiente. Con el fin de eliminar ciertas ambigüedades inherentes a ella, propuso la siguiente: "Pragmática es aquella parte de la semiótica que trata del origen, usos y efectos producidos por los signos en la conducta dentro de la cual aparecen" (*Signs, Language, and Behavior* [1946], pág. 219). Resulta claro con ello que Morris ha mantenido una concepción behaviorista de la pragmática — lo mismo, por lo demás, que de la entera semiótica. Según Carnap, los ejemplos de investigaciones pragmáticas son: "un análisis fisiológico de los procesos que tienen lugar en los órganos del habla y en los centros nerviosos relacionados con las actividades lingüísticas; un análisis psicológico de las diversas connotaciones de una y la misma palabra para distintos individuos; estudios etnológicos y sociológicos acerca de los hábitos lingüísticos y sus diferencias, en distintas tribus, distintos grupos distribuidos por edades y estratos sociales; estudio de los procedimientos aplicados por los científicos al registrar los resultados de experimentos, etc." (*Introduction to Semantics* [1942], pág. 10). R. M. Martin coincide en lo fundamental con Carnap, pero indica que mientras éste se ocupa sólo del lenguaje natural, y, por tanto, de una pragmática de sistemas lingüísticos formalizados, de modo que "los sistemas lingüísticos construidos con propósitos científicos dados son usados por los científicos como lenguajes naturales y, por tanto, se hallan sometidos a análisis pragmático (*Toward a Systematic Pragmatics* [1959], pág. 3). Además, mientras la pragmática de Carnap es completamente intensional, la de Martin es enteramente extensional. Según Martin, hay distintos niveles de pragmática: (1) el estudio de ciertas relaciones entre la expresión de un lenguaje y quienes lo usan (relaciones como aceptación, aserto, formulación, e inclusive creencia; (2) el estudio que tiene en cuenta las acciones y la conducta de quienes usan los signos como respuesta a estímulos lingüísticos; (3) el estudio que tiene en cuenta también varias características sociales del lenguaje (*op. cit.*, pág. 9).

PRAGMÁTICO. El término πραγματικός fue usado por Polibio para describir su propio modo de escribir la historia; la "historia [historiografía] pragmática" se distingue netamente de la "historia [historiografía] legendaria". En efecto, esta última trata de "leyendas", es decir, de "genealogías", mientras que la primera trata de "hechos", πράγματα, lo cual quiere decir: "las cosas que han hecho los hombres", "los asuntos humanos", "los negocios [y, siendo también 'asuntos', los ocios] humanos". Como el hombre vive en una sociedad en la cual "se hacen cosas", y en la cual hay "asuntos", "negocios", "ocios", etc., Polibio estima que la consideración pragmática de la historia es la única que puede enseñar a los hombres cómo comportarse, esto es, cómo comportarse en cuanto miembros de la comunidad o del Estado. En latín el término *pragmaticus* fue usado asimismo para referirse a "asuntos humanos", y especialmente a "asuntos políticos" — los cuales abarcaban, de hecho, todos los "asuntos" del hombre en cuanto miembro de una comunidad. Puesto que lo "pragmático" se refiere a "asuntos", a "hechos" —diríamos, a "hechos contantes y sonantes"— y no a leyendas, sueños, deseos, imaginaciones, etc., el adjetivo 'pragmático' tuvo también el sentido de 'hábil', 'experimentado'. El hombre pragmático es el que sabe cómo hay que enfocar los asuntos y cómo hay que resolverlos. Por eso se llamaba también *pragmaticus* al hombre de leyes, al "abogado". El hombre de leyes no es un soñador; es un hombre "pragmático" — es decir, "útil".

En la época moderna 'pragmático' fue usado por varios filósofos como característica de una filosofía o de un modo de pensar en los cuales se empleaba un método apto para entender la realidad. Así, Andreas Rüdiger tituló una de sus obras *Philosophia pragmática methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conscripta* (1723; editio altera, 1729). Kant usó varias veces el término 'pragmático'. Por ejemplo, llamó "pragmático" al conocimiento que no era meramente para la escuela (*bloss für die Schule*), sino que era útil para la vida (*für das Leben brauchbar*). También llamó "pragmático" a todo lo que podía producir "bienestar" (*Wohlfahrt*). Empleó asimismo "pragmático" para referirse a la historia (historiografía) en un sentido seme-

jante al de Polibio. Habló de "sanciones pragmáticas", las cuales proceden de leyes dictadas para promover el bienestar de la sociedad (la expresión "sanción pragmática' tiene un sentido jurídico, derivado del *pragmaticum rescriptum o pragmaticum,* reescrito del Emperador; de ahí la "Pragmática", ley emanada de una autoridad como especificación de un decreto general). Más técnicamente, Kant usó 'pragmático' en varios sentidos, todos ellos de algún modo relacionados entre sí. En la *Crítica de la razón pura* indicó que una vez aceptado un fin (una finalidad), las condiciones para alcanzarlo son hipotéticamente necesarias. Tal necesidad puede ser subjetivamente suficiente (cuando no se da ninguna otra condición dentro de la cual puede obtenerse el fin propuesto) o absolutamente suficiente (si sé con certidumbre que nadie puede tener conocimiento de ninguna otra condición que pueda llevar al fin propuesto). En el primer caso hay creencia contingente; en el segundo, creencia necesaria. La creencia contingente —que, de todos modos, constituye el fundamento para el empleo efectivo de medios con el fin de llevar a cabo ciertos actos— es llamada por Kant "creencia pragmática". En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* Kant dice que los imperativos hipotéticos se subdividen en problemáticos y asertóricos (véase IMPERATIVO). Estos últimos son los imperativos de prudencia o "imperativos pragmáticos". En *La paz perpetua* manifiesta que un principio se llama "pragmático", y no propiamente "moral" cuando es un principio destinado a regular el uso de un medio para alcanzar cierto fin. En otra ocasión habló Kant de dos modos de considerar a Dios: "pragmático-moralmente" y "técnico-prácticamente"; aquí 'pragmático' se contrapone a 'práctico' en tanto que modo de considerar a Dios por medio de ritos, ruegos, etc. La *Antropología en sentido pragmático* en Kant es la que no estudia al hombre en general, sino en ciertas condiciones dadas (por sus temperamentos, nacionalidades, etc.). La "estructura pragmática" del hombre es análoga aquí a lo que Julián Marías (v.) ha llamado "estructura empírica de la vida".

En la filosofía actual 'pragmático' suele usarse en dos sentidos predominantes: (1) para caracterizar o calificar una idea dentro de una forma cualquiera de pragmatismo (v.); (2) para caracterizar cualquiera de los predicados —'es plausible', 'es poco plausible', 'se sabe que es verdadero', 'se sabe que es falso', etc.— en la llamada "pragmática" (v.) como rama de la semiótica (v.).

PRAGMATISMO. Se da el nombre de "pragmatismo" a un movimiento filosófico, o grupo de corrientes filosóficas, que se han desarrollado sobre todo en Estados Unidos y en Inglaterra, pero que han repercutido en otros países, o se han manifestado independientemente en otros países con otros nombres. Así, por ejemplo, ciertos movimientos anti-intelectualistas en el siglo xx (Bergson, Blondel, Spengler, etc.) han sido considerados como pragmatistas o cuando menos como parcialmente pragmatistas. Algunas opiniones de Simmel tienen un aire "muy pragmatista". Se han considerado también pragmatistas ciertas tendencias dentro del pensamiento de Nietzsche — por ejemplo, sus ideas sobre "la utilidad y perjuicio de la historia para la vida" y su concepción de la verdad como equivalente a lo que es útil para la especie y la conservación de la especie.

Sin embargo, conviene reservar el nombre 'pragmatismo' para caracterizar, o identificar, las corrientes filosóficas a las que nos hemos referido al principio, y sobre todo ciertas corrientes filosóficas en Estados Unidos e Inglaterra. A lo sumo, puede mencionarse, como pragmatismo explícito, el llamado "pragmatismo italiano", defendido por autores como Mario Calderoni (1879-1914: *Il pragmatismo* [en colaboración con Giovanni Vailati], 1920, ed. G. Papini. — *Scritti,* 2 vols., 1924 [incompletos]), Giovanni Vailati (VÉASE) y, en su primera época el escritor Giovanni Papini (1881-1956), todos ellos colaboradores de la revista *Leonardo* (1903 a 1907), en la que asimismo colaboraron Peirce —a quien principalmente seguían los pragmatistas italianos—, James y Schiller. Pero el pragmatismo italiano (del que se ocupa Ugo Spirito en la obra citada en la bibliografía) no tuvo ni la amplitud ni la influencia del pragmatismo sajón, o "anglo-americano".

Según Edward H. Madden (*op. cit.* en bibliografía), el pragmatismo anglo-americano, o, más específicamente, norteamericano, fue anticipado o preludiado por Chauncey Wright (VÉASE), especialmente al hilo de su crítica de la filosofía de Spencer y a base de una epistemología empirista y de una ética utilitarista. Pero en la época en la cual Wright desarrollaba doctrinas de carácter pragmatista empezaban a manifestarse opiniones semejantes. En rigor, y para no destacar a una sola figura, puede decirse que el pragmatismo norteamericano surgió en el seno del "Metaphysical Club", de Boston (1872-1874), al cual pertenecían, entre otros, Chauncey Wright, F. E. Abbot (1836-1903), Peirce y James. No debe desdeñarse en estos orígenes una cierta influencia de A. Bain (v.), el cual había definido ya la creencia como "aquello sobre lo cual el hombre está preparado a actuar" — definición de la cual el pragmatismo, según Peirce, es un "corolario" (Cfr. Peirce, "The Fixation of Belief", publicado en noviembre de 1877, antes del artículo famoso en el *Popular Science Monthly* al que nos referimos *infra*). A los citados pensadores deben agregarse, además: John Fiske (1842-1891: *Outlines of Cosmic Philosophy,* 1874. — *Through Nature to God,* 1899) y Oliver Wendell Holmes (1809-1894). Los propósitos de todos estos pensadores fueron aclarados y perfilados por Peirce, el cual formuló en su artículo "How to Make Our Ideas Clear" *(Popular Science Monthy,* enero de 1878), como resumen de que "toda la función del pensamiento es producir hábitos de acción" y de que "lo que significa una cosa es simplemente los hábitos que envuelve, la conocida máxima pragmática y considerada como norma para alcanzar 'el tercer grado de claridad de la aprehensión'": "Concebimos el objeto de nuestras concepciones considerando los efectos que pueden ser concebibles como susceptibles de alcance práctico. Así, pues, nuestra concepción de estos efectos equivale al conjunto de nuestra concepción del objeto." Sin embargo, Peirce propuso posteriormente el nombre de *pragmaticismo* para su doctrina con el fin de oponerlo a las deformaciones que, a su entender, siguieron a la misma y en particular para diferenciarlo del pragmatismo de William James, que no es tanto una deformación como una trasposición al campo ético de lo que había sido primitivamente

pensado en un sentido puramente científico-metodológico. Peirce distingue su pragmatismo del pragmatismo defendido por James y por F. C. S. Schiller y, más todavía, del pragmatismo que "comienza a encontrarse en los periódicos literarios", indicando que hay por lo menos cierta ventaja en la concepción original de la doctrina que no se encuentra en las acepciones de los seguidores: la de que se relaciona más fácilmente con una prueba crítica de su verdad. Pues el pragmatismo no es tanto una doctrina que expresa conceptualmente lo que el hombre concreto desea y postula —al modo de F. C. S. Schiller— como la expresión de una teoría que permite otorgar significación a las únicas proposiciones que pueden tener sentido.

En su significación más general, el nombre 'pragmatismo' se refiere a una multiplicidad de direcciones, a veces muy opuestas: Peirce, James, Dewey, F. C. S. Schiller, así como los pensadores europeos antes mencionados, son llamados pragmatistas no obstante entender el pragmatismo de maneras diversas y no obstante haber adoptado en su mayor parte nombres diferentes para su común tendencia: instrumentalismo, experimentalismo, humanismo, etc. Forma asimismo parte de la corriente pragmatista un pensador como George Herbert Mead O. Lovejoy, que ha analizado los diversos significados del pragmatismo, observando que, si bien esta palabra aludía originariamente a una teoría sobre el significado de las proposiciones, su ambigüedad la resolvió pronto en dos tendencias: la primera afirma que "el significado de una proposición consiste en las futuras consecuencias de experiencias que (directa o indirectamente) predice que van a ocurrir, sin que importe que ello sea o no creído"; la segunda sostiene que "el significado de una proposición consiste en las futuras consecuencias de creerla". La primera de estas acepciones dio origen a una forma de pragmatismo que concernía a la naturaleza de la verdad y afirmaba que "la verdad de una proposición es idéntica a la ocurrencia de las series de experiencias que predice y sólo puede decirse que es conocida cuando se completan tales series". De estas acepciones se derivan trece formas de pragmatismo que Lovejov enumera lógicamente del siguiente modo: *"I. Teorías pragmatistas de la significación.* (1) El 'significado' de cualquier juicio consiste enteramente en las futuras consecuencias por él predichas, tanto si es creído como si no lo es. (2) El significado de cualquier juicio consiste en las futuras consecuencias de creerlo. (13) El significado de cualquier idea o juicio consiste siempre en parte en la aprehensión de la relación entre algún objeto y un propósito consciente. íí. *Pragmatismo como teoría epistemológicamente no funcional referente a la 'naturaleza' de la verdad.* (3) La verdad de un juicio 'consiste en' la completa realización de la experiencia (o series de experiencias) a que había anteriormente apuntado el juicio; las proposiciones no *son*, sino que *llegan a* ser verdaderas. *III. Teorías pragmatistas del criterio de la validez de un juicio.* (4) Son verdaderas las proposiciones generales que han visto realizadas en la experiencia pasada las predicciones implicadas, no habiendo otro criterio de la verdad de un juicio. (5) Son verdaderas las proposiciones generales que han mostrado en el pasado ser biológicamente útiles a quienes han vivido por ellas." (7) Toda aprehensión de la verdad es una especie de "satisfacción", pues el verdadero juicio corresponde a alguna necesidad, siendo "toda transición de la duda a la convicción el paso de un estado de cuando menos parcial insatisfacción a un estado de satisfacción relativa y de armonía". (8) "El criterio de verdad de un juicio es su satisfactoriedad como tal, siendo la satisfacción 'pluridimensional'." (9) "El criterio de la verdad de un juicio reside en el grado en que corresponde a las exigencias 'teóricas' de nuestra naturaleza." (10) "El único criterio de verdad de un juicio es su utilidad práctica como postulado, no habiendo más verdad general que la postulada resultante de alguna determinación motivada de la voluntad; no hay, pues, verdades 'necesarias'. (11) Hay algunas verdades necesarias, pero éstas no son muchas ni prácticamente adecuadas, siendo necesario y legítimo más allá de ellas acudir a los postulados. (12) Entre los postulados que es legítimo tomar como equivalentes de la verdad, los que ayudan a las actividades y enriquecen el contenido de la vida moral estética y religiosa ocupan un lugar coordinado con los que presuponen el sentido común y la ciencia física como base de las actividades de la vida física." "IV. *Pragmatismo como teoría ontológica.* (6) Como lo temporal es un carácter fundamental de la realidad, los procesos de la conciencia tienen en este devenir su participación esencial y creadora. El futuro es estrictamente no real y su carácter es parcialmente indeterminado, dependiendo de movimientos de la conciencia cuya naturaleza y dirección solamente pueden ser conocidos en los momentos en que se hacen reales en la experiencia" ("The Thirteen Pragmatisms", *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method* [actualmente: *The Journal of Philosophy*], V [1908], 5-12, 29-39, reimp. en la obra de Lovejoy: *The Thirteen Pragmatisms, and Other Essays,* 1963, págs. 1-29). Como se advierte, esta clasificación comprende otras actitudes que las que usualmente se llaman pragmatistas y pueden servir en parte como un análisis de las posiciones lógicas de varias de las direcciones fundamentales de la filosofía contemporánea. Así entendido, el pragmatismo puede servir para designar tanto las actitudes del pragmatismo total como los pragmatismos parciales, incluyendo el biologismo o reducción del conocimiento y el saber a la utilidad biológica, tal como es representado ante todo por los teóricos de la economía del pensamiento (Mach), por algunos representantes de la filosofía de la inmanencia (Schuppe, Schubert-Soldern) y por el ficcionalismo de Hans Vaihinger. En el pragmatismo estaría comprendido también, pues, el operacionalismo (VÉASE), si bien es dudoso que los representantes de esta dirección admitieran ser considerados pura y simplemente como pragmatistas. Puede incluirse, desde luego, el pragmatismo conceptualista de C. I. Lewis, En todo caso parece indudable que, por lo menos desde el punto de vista de su origen histórico, el pragmatismo está esencialmente vinculado a la distinción kantiana entre lo regulativo y lo constitutivo y consiste por una de sus esenciales dimensiones en una acentuación *sui generis* del primero. Como señala Josiah Royce, el pragmatismo y el humanismo de F. C. S. Schiller

pueden ser estimados como formas del "idealismo empírico" que Kant había representado en algún aspecto. El pragmatismo supone, en efecto, que nuestro conocimiento está limitado a los fenómenos, pero que nuestro saber no es meramente pasivo, sino que la conciencia desempeña un papel activo y fundamentante, ya sea en las "formas" del conocer, ya sea en sus "intereses" (Cfr. *Lectures on Modern Idealism,* 1919).

Además de los autores y obras citados en el texto del artículo véase: M. Hébert, *Le Pragmatisme,* 1908, ed. rev., 1909. — G. Jacoby, *Der Pragmatismus. Neue Bahnen in die Wissenschaftslehre des Auslandes,* 1909. — Addison W. Moore, *Pragmatism and Its Critics,* 1909. — James Bissett Pratt, *What is Pragmatism?,* 1909. — C. Znamierowski, *Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus,* 1912 (Dis.). — R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste,* 3 vols., 1913. — C. Eijman, *De Kenisleer van het anglo-amerikaansch Pragmatisme,* 1913 (tesis). — G. Vailati, *fl pragmatismo,* 1918. — Id., íd., *Il método délia filosofia,* 1957, ed. F. Rossi-Landi. — Ugp Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporánea,* 1921 (trad. esp.: *El pragmatismo en la filosofía contemporánea,* 1945). — E. Leroux, *Le pragmatisme américain et anglais,* 1923. — John Dewey "The Development of American Pragmatism" *(Studies in the History of Ideas.* Columbia University, II [1925]). — Sidney Hook, *The Metaphysics of Pragmatism,* 1927. — Eduard Baumgarten, *Geistige Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens* (vol. II: *Der Pragmatismus: Emerson, James, Dewey),* 1938. — Henry Bamford Parkes, *The Pragmatic Test. Essays in the History of Ideas,* 1941 [sobre Jefferson, Emerson, Nietzsche, Bergson, James, Dewey y T. S. Eliot], 1941. — Philip P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism,* 1949. — E. Dupréel, *La pragmatologie,* 1955. — Edward C. Moore, *American Pragmatism: Peirce, James and Dewey,* 1961. — Edward H. Madden, *Chauncey Wright and the Foundations of Pragmatism,* 1963. — A. O. Lovejoy, *op. cit. supra.* — Bibliografía: E. Leroux, *Bibliographie méthodique du pragmatisme américain, anglais et italien,* 1923. — H. W. Schneider, *A History of American Philosophy,* 1946, 2ª ed., 1962 (trad. esp.: *Historia de la filosofía americana,* 1953). — También hay bibliografía en el libro de Ugo Spirito antes mencionado.

PRAKRITI Y PURUSA. En el artículo sobre el sistema *Sânkhya* nos hemos referido a los significados primarios que tienen en él los términos *prakriti (prakrti)* y *purusa.* Observemos aquí que estos términos han sido asimismo empleados, ya desde las *Upaniṣad,* por pensadores indios que no han aceptado el mencionado sistema (o la más moderna y frecuente combinación del mismo con el Yoga). Muy habitual es concebir *prakriti* como principio del universo material —o cuando menos perceptible—, y *purusa* como principio del universo anímico; muchas veces, en efecto, se califica al alma de *purusa.* Otras veces se concibe *prakriti* como fundamento de lo no viviente, y *purusa* como raíz de lo viviente, psíquico y espiritual (ya que estas tres nociones no son siempre distinguidas entre sí). Otras veces, finalmente, *purusa* designa el alma en tanto que se supone "encerrada" en el cuerpo. En una de las escuelas *Vedânta, prakriti* es comparado con la fuerza engendrada por *māyā* (VÉASE), siendo a la vez el producto del ímpetu creador y lo que oculta este ímpetu. En otra de las escuelas *Vedánta, prakriti* designa la Naturaleza omnicomprensiva en tanto que morada del alma — y de Dios.

PRANTL (KARL) (1820-1888) nac. en Landsberg am Lech, fue "profesor extraordinario" (1847-1859) y profesor titular (desde 1859) en la Universidad de Munich. Siguiendo el impulso dado a la historiografía filosófica por Hegel, Prantl se distinguió por sus estudios de historia de la lógica. Su historia de la lógica en Occidente contiene una gran recopilación de materiales, muchos de los cuales, especialmente los procedentes de la Edad Media, eran enteramente desconocidos. Hoy día se ha criticado la historia de la lógica de Prantl (Bochenski, Lukasiewicz) por considerársela llena de interpretaciones erróneas causadas por prejuicios filosóficos o por incomprensión de algunos puntos fundamentales; sin embargo, el material histórico proporcionado por Prantl sigue siendo capital para la investigación de la historia de la citada disciplina. Prantl trabajó también en el estudio de la evolución del pensamiento lógico de Pierre de la Ramee (Petrus Ramus).

Obras: *Die geschichtlichen Vorstufen der neueren Rechtsphilosophie,* 1848 (Los *estadios preliminares históricos de la filosofía moderna del Derecho). — Die Bedeutung der Logik,* 1849 *(La significación de la lógica). — Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie,* 1852 *(La tarea actual de la filosofía). — Übersicht der griechisch-römischen Philosophie,* 1854 *(Ojeada sobre la filosofía greco-romana). — Geschichte der Logik im Abendlande,* 4 vols., 1855-1870 (f. *Die Entwicklung der Logik im Altertum,* 1855; *II-III-IV. Die Logik im Mittelalter*), reimp., 1955 *(Historia de la lógica en Occidente [I. La evolución de la lógica en la Antigüedad;* II-III-IV. *La lógica en la Edad Media]). — Die Philosophie in den Sprichwörtern,* 1858 *(La filosofía en los proverbios). — M. Psellus und P. Hispanus,* 1867. — *Galilei und Keplerah Logiker,* 1875. — *Verstehen und Beurteilen,* 1877 *(Entender y juzgar).* — "Ueber P. Ramus", *Sitz. ber. der München. Ak. Phil.* (1878), 157-69. — *Ueber die Berechtigung des Optimismus,* 1880 *(Sobre la justificación del optimismo).*

PRAXIOLOGÍA. Puede darse el nombre de "praxiología" a la ciencia que estudia sistemáticamente las condiciones y normas de la acción (v.) o praxis (v.) humanas. Entre muchos autores antiguos la ética como doctrina de la acción desempeña la indicada función. Pero sólo en la época moderna se ha intentado fundar una disciplina especial encargada de estudiar todas las formas de la acción.

El primer autor que usó el término praxiologia' (*praxéologie*) en el sentido apuntado fue (probablemente) el sociólogo francés Alfred Espinas (1844-1922) en su obra *Des sociétés animales* (1877). La "tectología" de Bogdanov (v.) es una especie de praxiología u ontología sistemática de la acción. Pero sobre todo ha propugnado una praxiología el filósofo polaco T. Kotarbiński (v.). Por ella entiende "la ciencia de la acción eficaz", o ciencia que "investiga las condiciones de las cuales depende la máxima eficacia". Kotarbinski llama "proposiciones praxiológicas" a las directivas prácticas simples, por cuanto son "recomendaciones que tienden a aumentar la eficacia de las acciones". Sin embargo, no todas las directivas prácticas son proposiciones praxiológicas; sólo las que están incorporadas a un sistema pueden recibir este nombre. Según Kotarbinski, ciertas nociones de ciencia praxiológica fueron elaboradas

ya por autores como Aristóteles, Pierre de la Ramée y Francis Bacon, entre otros.

El vocablo "praxiología" ha sido empleado también por Raymond Aron *(Paix et guerre entre les nations,* 1962) para designar el estudio de las normas que deben adoptarse con vistas a ciertos fines, y el examen de la relación entre estas normas y los valores a cuyo servicio se ponen.

PRAXIS. Los griegos llamaban πράξις a un quehacer, transacción o negocio, es decir, a la acción de llevar a cabo algo, πράσσω (infinitivo πρασσεῖν). El término πρᾶξις fue usado asimismo para designar la acción moral. En uno de los sentidos de 'práctica' (VÉASE), la praxis designa la actividad práctica, a diferencia de la teórica. La praxis puede ser "exterior", cuando se encamina a la realización de algo que trasciende al agente, e "interior", cuando tiene por finalidad el agente mismo. El término 'praxis' puede designar también el conjunto de las acciones llevadas a cabo por el hombre. En este sentido Plotino habla de praxis, la cual es, a su entender, una disminución o debilitamiento de la contemplación *(Enn.,* III, viii, 5): la praxis se contrapone de este modo a la "teoría".

Para muchos de los sentidos de 'praxis' se usa el vocablo 'práctica' (véase PRÁCTICO). Es usual reservar hoy el nombre de 'praxis' para caracterizar uno de los elementos fundamentales del marxismo (VÉASE), especialmente en algunas de sus direcciones (como, por ejemplo, en Georg Lukács). El marxismo ha sido presentado inclusive como una "filosofía de la praxis" (A. Gramsci [VÉASE]). En efecto, en el marxismo la llamada "praxis humana" constituye el fundamento de toda posible "teorización". Ello no equivale a subordinar lo teórico a lo práctico, en el sentido habitual, o más común, de esta última palabra; en rigor, la praxis es en el marxismo la unión de la teoría con la práctica.

Entre los filósofos actuales que han hecho uso del término 'praxis' como término fundamental figura, además de muchos marxistas, Jean-Paul Sartre. El primer tomo de su *Crítica de la razón dialéctica* contiene una "teoría de los conjuntos prácticos". Sartre toma la praxis en el sentido de Marx y trata de descubrir en la praxis "la racionalidad dialéctica". La praxis no es, pues, para Sartre, un conjunto de actividades (individuales) regidas por la razón dialéctica como una razón "exterior" a la praxis. Tampoco es la manifestación de la razón dialéctica. La praxis contiene, según Sartre, su propia razón, y ésta es justamente razón dialéctica (VÉASE). La praxis manifesta, según Sartre, una serie de avatares, entre los cuales cuenta el perderse a sí misma para convertirse en mera "praxis-proceso". De un modo que recuerda el uso del concepto de "comprensión" *(Verstehen)* por Heidegger, aunque con propósito muy distinto, Sartre llega a declarar que "la comprensión no es otra cosa sino la traslucidad de la praxis a sí misma, sea que produzca, al constituirse, sus propias luces, o sea que se encuentre en la praxis del otro" (*Critique de la raison dialectique, I* [1960], pág. 160). Sartre considera lo que llama "la praxis individual" como una totalización "que transforma prácticamente el ambiente en una totalidad" (*ibid.*, pág. 170). Lo "práctico-inerte" no es un fundamento de la praxis, sino lo contrario, el resultado de la totalización de la propia praxis.

Además de las obras referidas en el texto, véase: Edward L. Burke, *Sortie Early Influences on the Thought of Karl Marx,* 1959 [monog.; sumario de una tesis doctoral titulada: *The Notion of Praxis in the Early Works of Karl Marx* (Lovaina)]. — F. Chatelet, Logos *et praxis. Recherches sur la signification théorique du marxisme,* 1962. — E. Severino, *Studi di filosofia délia prassi,* 1962 [Publicazione dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Serie terza, Science filosofiche, 7]. — Jean-T. Desanti, *Phénoménologie et praxis,* 1963.

PRECISION, PRECISO. En general la noción de precisión se contrapone a la vaguedad (VÉASE). Un símbolo vago, una expresión vaga o una proposición vaga son respectivamente un símbolo, una expresión o una proposición que no están suficiente o adecuadamente "separados" de otros. Un símbolo, una expresión o una proposición precisos son un símbolo, una expresión o una proposición que están suficiente o adecuadamente "separados" de otros. La precisión es por ello similar a la distinción (VÉASE), en cuanto que algo "preciso" es algo "distinto" — se entiende, distinto de otra cosa con la cual podría confundirse. Lo que es preciso *suele* ser claro (VÉASE), pero, según hemos visto en este último artículo, no debe confundirse la noción de distinción —y, por tanto, también de precisión— con la claridad. Lo claro se contrapone a lo oscuro; lo preciso, o distinto, se contrapone a lo confuso.

Los escolásticos han usado, y usan, el término 'precisión' (*praecisio*) para designar una forma de "separación" o "distinción"; 'precisar' significa, en último término, "cortar" y, de consiguiente, "separar". La precisión puede ser física o intencional. La precisión intencional es una separación o distinción no reales. Decimos "no real" y todavía no "mental", porque la precisión intencional puede aún ser de dos tipos: precisión subjetiva y precisión objetiva (en el sentido escolástico de 'subjetivo' y 'objetivo'). La precisión subjetiva es la que tiene lugar cuando se tiene un conocimiento de un objeto en todos sus predicados, aprehendiéndose de un modo sólo confuso *(confuse)* las diferencias. La precisión objetiva es la que tiene lugar cuando se tiene conocimiento de un predicado de un objeto y no se tiene conocimiento (o, si se quiere, se "prescinde") de los demás predicados. Los que rechazan la posibilidad de una precisión objetiva y admiten solamente las precisiones subjetivas son llamados *confundentes.*

La noción de precisión se halla relacionada con la de abstracción (véase ABSTRACCIÓN Y ABSTRACTO), ya que también en la abstracción se "prescinde" de ciertas notas de un objeto o de un concepto. Toda abstracción es, pues, "precisiva" y el modo de precisión depende del tipo considerado de abstracción.

PREDESTINACIÓN. En el artículo sobre el concepto de libre albedrío (VÉASE) nos hemos referido a las discusiones filosófico-teológicas suscitadas por el llamado conflicto entre la omnipotencia divina y la libertad humana. Completaremos la información allí proporcionada centrándola ahora en torno al problema teológico de la predestinación, tan debatido en las obras de muchos teólogos medievales, y filósofos y teólogos modernos, particularmente en el siglo XVII.

La predestinación es definida como la predetermi

que hará en el tiempo. Entre ello cuenta la predeterminación de los que serán salvados y de los que serán condenados. Así, San Agustín define la predestinación en su tratado *De dono perseverantiae* (XXXV) como "la presciencia y predistribución de dones por los cuales se hace completamente cierta la salvación de los que son salvados". Hay que observar que tal predeterminación comporta siempre una presciencia, pero que como hay dos elementos en la predestinación de los seres humanos —la gracia y la gloria—, la predestinación es llamada *completa* o *incompleta* según que afecte a la gracia *y* a la gloria, o solamente a una de ellas. Ahora bien, esta doctrina de la predestinación suscitó muchos comentarios y discusiones. Ella misma se presentaba como una opinión intermedia entre los que acentuaban tanto la predestinación, que llegaban inclusive a negar la libertad humana (Orígenes, predestinarianismo), y los que acentuaban tanto la libertad humana, que llegaban a atenuar o a negar la predestinación (V. PELAGIANISMO). Por lo tanto, fue tomada como base para las discusiones subsiguientes. Muchos teólogos la acogieron casi íntegramente. Se admitía, así, que Dios sabe desde la eternidad quiénes serán condenados, pero que la libertad de éstos persiste, pues si bien Dios sigue ofreciéndoles la gracia para la salvación ellos la rechazan libremente. Se admitía asimismo que ningún individuo está seguro de lo que le está predestinado, pero que ello no debe eliminar en su corazón la esperanza de su salvación. La cuestión, empero, se fue complicando a medida que se presentaban otras opiniones que defendían, reforzaban, atenuaban o negaban la citada doctrina. Estas opiniones se perfilaron sobre todo en los últimos decenios del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Una de ellas era la agustiniana estricta, que hacía proceder de Dios el poder de obrar y no obrar, pero que no se consideraba como radicalmente predestinaria en el sentido en que había defendido Orígenes la predestinación. Otra de ellas era la doctrina de los tomistas. En cierto modo era más radical que la agustiniana, pues no sólo mantenía la existencia de una influencia extrínseca de Dios, sino también la existencia de una influencia intrínseca (V. PREMOCIÓN FÍSICA) — una doctrina relacionada con la sustentada, por razones distintas, por el ocasionalismo (v.). Otra era la de los naturalistas y humanistas, afanosos de restaurar la libertad humana y, por lo tanto, próximos al pelagianismo. El luteranismo, por lo demás, se presentó como un agustinismo radicalizado, con su doctrina antierasmista del siervo albedrío *(De servo arbitrio,* 1525, de Lutero, respuesta a la *Diatribe seu collatio de libero arbitrio,* 1524, de Erasmo). Y el calvinismo llevó dicha posición a sus consecuencias últimas. Aunque el Concilio de Trento estableció la doctrina ortodoxa, condenando a la vez el luteranismo y el naturalismo neo-pelagiano, quedaban todavía puntos que aclarar. Intervinieron entonces los molinistas (Luis de Molina) y luego los congruistas (Suárez). Sus posiciones se mantenían equidistantes de los extremos. Por lo pronto, rechazaban las tesis agustinianas radicales y las tomistas. Cierto que los tomistas habían negado que el albedrío fuese siervo. Pero (como precisó Domingo Báñez) declararon no poder abandonar la idea de la premoción física, pues de lo contrario se caía en el neopelagianismo, fomentado por el racionalismo sociniano. Los molinistas sostuvieron que no era forzoso adherirse a la premoción física para evitar tales peligros. Éstos se soslayaban, a su entender, declarando que la intervención divina no es una determinación física, sino un concurso simultáneo por el cual Dios coopera con el hombre (o causa segunda libre) proporcionándole un movimiento de que el hombre puede usar bien o mal. Los argumentos de tomistas y de agustinianos contra los molinistas fueron rebatidos por éstos mediante la doctrina de la ciencia media (v.), para entender la cual conviene examinar también la noción de futurible (v.). La libertad, escribió Molina en la *Concordia* (quaestio XIV, a 13, disp. ii) "es una facultad que, si se presupone todo lo que requiere la acción, puede todavía obrar o no obrar".

Hay que advertir que no solamente hubo controversias al respecto entre los teólogos, sino que el problema afectó asimismo a la filosofía y a la literatura de la época. En lo que toca a la primera, mencionaremos las resonantes tesis de Pascal contra la posición de los jesuitas molinistas, tal como aparecen en las *Provinciales,* tesis casi coincidentes con las del agustinismo. En lo que respecta a la segunda, mencionaremos como obra destacada la comedia de Tirso de Molina, *El condenado por desconfiado.* Se ha discutido mucho la posición de Tirso. Lo más plausible es admitir que el dramaturgo quería hacer resaltar el valor del libre albedrío sin por ello mantener opiniones neopelagianas. En efecto puede considerarse que los dos protagonistas de la obra, Paulo y Enrico, reciben la gracia suficiente, de tal modo que el libre albedrío deja en libertad a cada uno de *usar* de esta gracia.

PREDICABLES. En *Top.,* I, 4, 101 b 11 sigs. Aristóteles presentó una clasificación de los diversos modos de relación entre el sujeto y el predicado: se trata de los llamados *predicables* (*praedicabilia,* κατηγορούμενα), La base de la clasificación la constituyen las nociones de convertibilidad y no convertibilidad del sujeto con el predicado, y de esencialidad y no esencialidad del predicado con respecto al sujeto. La relación de sujeto con predicado que es convertible y esencial se llama *definición,* ὅρος. La relación de sujeto con predicado que es convertible y no esencial se llama *propiedad,* ἴδιον. La relación de sujeto con predicado que es esencial y no convertible se llama *género,* γένος. o *diferencia,* διαφορά. La relación de sujeto y predicado que es no esencial y no convertible se llama *accidente,* συμβεβηκός .

Porfirio recogió esta doctrina aristotélica en su *Isagoge,* pero presentó cinco predicables: el *género,* la *especie,* εἶδος , la *diferencia,* la *propiedad* o lo *propio y* el *accidente* (son las llamadas *cinco voces, quinqué voces,* πέντε φωναί). Según Porfirio, lo que hay de común en todas estas nociones es el hecho de ser atribuidas a una pluralidad de sujetos (bien que como ya indicó David en su comentario a las *Categorías,* dichas nociones, no sean homologas). Así, dice Porfirio, "el género es afirmado de las especies y de los individuos, lo mismo que la diferencia; la especie es afirmada de los individuos que contiene; lo propio es afirmado de la especie de la cual es lo propio y

de los individuos colocados bajo esta especie; el accidente es afirmado a la vez de las especies y de los individuos. En efecto, el animal es atribuido a los caballos y a los bueyes, que son individuos: la diferencia es atribuida a los caballos y también a los bueyes y a los individuos de estas especies. Pero la especie, por ejemplo el hombre, no es atribuida más que a los hombres particulares. Lo propio, por ejemplo la facultad de reír, es atribuida a la vez al hombre y a los hombres particulares. Lo negro, que es un accidente separable, es atribuido a la vez a la especie de los cuervos y a los cuervos particulares. Y moverse, que es un accidente separable, es atribuido al hombre y al caballo, pero es atribuido primordialmente a los individuos, y también, aunque secundariamente, a las especies que contienen los individuos". Porfirio examina, además, ciertos caracteres comunes al género y a la diferencia, la diferencia entre el género y la diferencia, los caracteres comunes al género y a la especie, la diferencia entre el género y la especie, los caracteres comunes al género y a lo propio, la diferencia entre el género y lo propio, los caracteres comunes al género y al accidente, la diferencia entre el género y el accidente, los caracteres comunes a la diferencia y a la especie, la diferencia entre la especie y la diferencia, los caracteres comunes a la diferencia y a lo propio, la diferencia entre lo propio y la diferencia, los caracteres comunes a la diferencia y al accidente, los caracteres propios de la diferencia y del accidente, los caracteres comunes a la especie y a lo propio, la diferencia entre la especie y lo propio, los caracteres comunes a la especie y al accidente, la diferencia entre la especie y el accidente, los caracteres comunes a lo propio y al accidente inseparable y finalmente, la diferencia entre lo propio y el accidente. Algunos de estos predicables tienen varios sentidos. Así, lo propio puede entenderse o como lo que pertenece accidentalmente a una sola especie, o como lo que pertenece accidentalmente a la especie entera, o como lo que pertenece a una sola especie solamente en un momento, o como el concurso de todas estas condiciones.

La investigación de Porfirio ejerció gran influencia sobre la filosofía medieval y, en general, sobre la escolástica de todas las épocas. Los predicables fueron entendidos por la Escuela no solamente en el sentido lógico, sino también ontológico. Entendidos lógicamente son definidos como los diversos modos de efectuar una predicación y se dividen en *esenciales* (género, especie, diferencia) y *accidentales* (propio, accidente). Es usual, siguiendo a Aristóteles, distinguir entre el predicable como forma de efectuar la predicación en una relación sujeto-predicado, y la categoría (VÉASE) como determinación de un término en sí mismo, o término independiente y "absoluto". Hay que advertir que la doctrina de los predicables fue expuesta por algunos autores árabes medievales, entre los cuales destaca Avicena. Según este autor (Cfr. *Metafísica*, trad. M. Cruz Hernández, 1950, pág. 85) hay cinco predicables o "expresiones universales que coinciden en poder ser predicados de las cosas particulares que son inferiores a ellos": son el género, la especie, la diferencia, lo propio y el accidente común. Los predicables según Avicena pueden, como indica Cruz Hernández *(op. cit.*, pág. 209), ser clasificados en dos grupos: predicables con caracteres constitutivos (como género, especie, diferencia) y predicables con caracteres derivativos (propio y accidente común) — la misma división escolástica, pues, entre predicables esenciales y accidentales. A su vez Avicena indica *(op. cit.*, 86-7) que el predicado accidente común puede ser de cuatro clases: el concomitante, que pertenece a la cosa completa y a otras; el concomitante que pertenece a algunas cosas y a veces a otras; lo que es accidental para toda cosa y a veces para otras, y lo que es accidental para algunos y a veces pertenece a otros. En cuanto a lo propio *(op. cit.*, pág. 87), puede ser de tres clases: lo que es concomitante para todos y siempre; lo que es concomitante para algunos y siempre; lo que no es concomitante, pero no pertenece sino a la cosa sola. Como esta clasificación está basada en la noción de concomitante, conviene dar la definición de Avicena: *"Concomitante* es lo que cualifica necesariamente a la cosa después de la verificación de su esencia, en tanto que ésta sigue a su esencia, no en tanto que ésta es intrínseca a la verdad de su esencia" *(op. cit.*, pág. 84).

Edición de la *Isagoge* en A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 1, 1887, págs. 1-22. Traducción latina de Boecio en *íd.*, págs. 25-51. Los tres comentarios griegos a la *Isagoge* que poseemos son los de Ammonio *(Commentaria*, IV, 3, 1891, ed. A. Busse); de Elias (*ibid.*, XVIII, 1, 1900), ed. A. Busse, y David (*ibid.*, XVIII, 2, 1904, ed. A. Busse). Entre los muchos comentarios latinos figuran los de Boecio (Migne, *PL.* LXIV, 71-158), los de J. Pacius (1605) y los de Sylvester Maurus (1688). Estos comentarios han sido usados en la versión francesa, con notas, por J. Tricot (París, 1947), que liemos tomado por base para nuestro artículo. — Véase la bibliografía del artículo CATEGORÍA.

PREDICADO. En la lógica calificada de clásica o tradicional el predicado (usualmente representado por 'P' en el esquema 'S es P') es definido como el término que la cópula (VÉASE) aplica al sujeto. El predicado constituye, junto con el sujeto, la materia de la proposición. También es definido el predicado como aquello que se enuncia del sujeto. En la lógica de inspiración fenomenológica suele llamarse al predicado *el concepto-predicado* y concebirse como el concepto que mienta la atribución. De este modo se distingue entre el predicado y el atributo (v.). Este último es concebido como el modo de ser del objeto (o del objeto-sujeto). La noción de atributo es, por consiguiente, una noción ontológica mientras que la de predicado es lógica. La confusión de la noción de predicado con la de atributo es corriente en varias tendencias de la lógica metafísica, en particular en las inspiradas por Hegel. Así, por ejemplo, el predicado no es para Bradley un concepto que designa la atribución: es la indicación de una parte de la realidad, es decir, la propiedad de un ser real expresado en el juicio. Según algunos autores, hay asimismo confusión entre el predicado y el atributo en la lógica tradicional. Se arguye, en efecto, que la doctrina de la proposición en esta lógica está derivada de una determinada metafísica: la metafísica de la substancia-atributo. Sin embargo, los esfuerzos realizados por los lógicos de inspiración tradicional para definir el predicado como un término

hacen que la mencionada crítica no sea siempre justa. Lo único que puede alegarse es que en casi toda la citada lógica "clásica" se supone —y a veces se afirma— que la mencionada separación entre lo lógico y lo ontológico no significa que haya entre ambos una completa falta de relación.

En la lógica tradicional es común considerar los diversos tipos de predicación de acuerdo con la extensión y comprensión del predicado. En lo que toca a la extensión el predicado puede ser tomado particularmente (en las proposiciones afirmativas) y universalmente (en las proposiciones negativas). En cuanto a la comprensión, el predicado puede ser tomado totalmente (en las proposiciones afirmativas) y parcialmente (en las proposiciones negativas). Por su lado, basándose en la clasificación dada por Pfänder de los juicios según las clases de contenidos objetivos puestos, Francisco Romero señala que la clasificación debe llamarse *división según el alcance y sentido de la predicación,* pues lo determinante en ella es la intención predicativa. La división en cuestión comprende, según dicho autor, las siguientes clases: (I) La predicación se refiere a algo residente en el objeto. Hay entonces: (a) Juicios determinativos o juicios que enuncian la esencia del objeto-sujeto, respondiendo a la pregunta: "¿Qué es esto?"; (b) Juicios atributivos, que responden a la pregunta: "¿Cómo es esto?"; (c) Juicios de ser, en los cuales el predicado enuncia la categoría objetiva a la que pertenece el objeto-sujeto. (II) La predicación afirma una relación que va más allá del objeto-sujeto. Hay entonces: (p) Juicios de comparación en los que se compara el objeto-sujeto con otros; (q) Juicios de pertenencia en los que se afirma o niega una relación de pertenencia entre el objeto-sujeto y otros; (r) Juicios de dependencia, en los que se afirma que el objeto-sujeto depende en algún modo de otros; (s) Juicios intencionales en los que se enuncia que el objeto-sujeto recibe una intención de otro objeto.

Los modos en que es tomado el predicado de acuerdo con su extensión y comprensión hacen innecesaria, y absurda, según los autores de inspiración tradicional, recurrir a una cuantificación del predicado tal como la que fue propuesta por W. Hamilton. Según este autor, en cambio, la suposición de universalidad en las proposiciones negativas y de particularidad en las afirmativas es insuficiente: los predicados deben cuantificarse expresamente. Se llega de este modo a una clasificación de proposiciones que, de acuerdo con Hamilton, es más completa que la representada en el cuadro clásico (proposiciones de tipos A, E, I, O a las que nos hemos referido en las letras citadas y en el artículo sobre la noción de proposición). Esta clasificación es la siguiente:

1. Proposiciones toto-totales: (a) 'Todo S es todo P'; (b) 'Ningún S no es ningún P'.

2. Proposiciones toto-parciales: (a) 'Todo S es algún P'; (b1) 'Ningún S no es algún P'.

3. Proposiciones parti-totales: (a2) 'Algún S es todo P'; (b2) 'Algún S no es ningún P'.

4. Proposiciones parti-parciales: (a3) 'Algún S es algún P'; (b3) 'Algún S no es algún P'.

La doctrina de la cuantificación del predicado, en forma a veces parecida a la de Hamilton y en forma a veces más semejante a la que luego reseñaremos, fue mantenida, según ha indicado E. W. Beth, por muchos autores ya desde la Antigüedad. Entre ellos pueden mencionarse los siguientes: Ammonio Saccas, Guillermo de Shyreswood, J. Bentham, A. de Morgan y W. Thompson. A ella se opusieron Santo Tomás, Juan Gerson, J. Stuart Mill y A. Trendelenburg. De acuerdo con Annibale Pastore, la teoría de la cuantificación del predicado fue asimismo defendida por G. Caramuel de Lobkowitz.

La lógica actual ha formulado una más precisa doctrina sobre el predicado. Como hemos visto al comienzo del artículo Cuantificación, cuantificacional y cuantificador, el predicado —o verbo— es uno de los tíos elementos en que puede descomponerse un enunciado atómico. El llamado *'es'* de la predicación está implícito en el esquema *'Fx'*, donde 'F' es llamada *letra predicado,* distinguiéndose así de otros modos del *'es'*. Esta distinción no es, empero, rígida en lo que toca a pertenencia de un miembro a una clase (VÉASE), por cuanto todo enunciado de pertenencia puede interpretarse en términos de predicación. Las letras predicados —*'F'*, *'G'*, *'H'*, *'F'*', *'G'*, *'H'*, etc.— no son cuantificadas en la lógica cuantificacional elemental, pero lo son en la lógica cuantificacional superior. Nos remitimos de nuevo para este punto al citado artículo Cuantificación, cuantificacional y cuantificador.

La relación entre lo lógico y lo ontológico en el predicado ha sido tratada en la lógica actual al discutirse el problema de la designación (VÉASE) de las letras predicados. El examen de los *designata* de letras predicados es equivalente, en efecto, al examen de su *status* ontológico y, por lo tanto plantea las cuestiones antiguamente conocidas con el nombre de teoría de los universales (v.). Ahora bien, mientras en las antiguas doctrinas no se precisaba dentro de qué marco se lleva a cabo tal análisis, en la lógica actual resulta claro que debe efectuarse en el marco de la interpretación semántica.

Las referencias de E. W. Beth en "Hundred Years of Symbolic Logic", *Dialectica,* I (1947), 553. — Las de A. Pastore, en "G. Caramuel di Lobkowitz e la teoria della quantificazione del predicato", *Rivista Classici e Neolatini,* 1905. — Véase también: E. Adamson, *The Logical Copula and Quantification of the Predicate,* 1897. H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie,* 1930. — A. Grote, *Ueber die Funktion der Copula. Eine Untersuchung der logischen und sprachlichen Grundlage des Urteils,* 1935. — H. Leblanc, "The Semiotic Function of Predicates", *The Journal of Philosophy,* XLVI (1949), 838-44.

PREGUNTA. El concepto de pregunta (o de interrogación) puede ser tratado desde dos puntos de vista, que llamaremos "lógico" y "existencial".

Desde el punto de vista lógico, las expresiones en las que se manifiestan preguntas, o expresiones interrogativas, son objeto de la llamada "lógica erotética" (de ἐρωτᾶν = "preguntar"). Algunos autores, como M. y A. Prior, han considerado que tal lógica es imposible o que, por lo menos, es sumamente difícil. Otros, en cambio, han tratado de fundamentar y desarrollar semejante lógica, proponiendo *'?'* como nuevo signo y una serie de nuevos axiomas. Entre estos autores mencionamos a Gerold Stahl, el cual considera las preguntas como clases de ciertas expresiones: las que llama "respuestas suficientes". Las "respuestas

suficientes" son por ello elementos que pertenecen a la clase de las preguntas. Stahl se basa en la lógica cuantificacional superior (o "lógica funcional superior" [véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL, CUANTIFICADOR]) y declara que "todas las respuestas suficientes de todas las preguntas deben pertenecer a la clase de las expresiones bien formadas" de dicha lógica. Las expresiones de la lógica de las preguntas son introducidas por medio de un metalenguaje, formalizado en un metasistema. Stahl distingue entre tres tipos de preguntas: las individuales (como *'Hx?'*), las funcionales (como *'F?a'*) y las veritativas (como *'Af?B'* o *'f?A'*). En las preguntas individuales "se pregunta por los individuos que satisfacen una función proposicional dada, por ejemplo *'H'* (si este individuo es *a o b*, etc.)"; expresiones como *'Ha'*, *'Hb'*, *'Hc'* pueden considerarse como "respuestas simples" a estas preguntas. En las preguntas funcionales "se pregunta por las funciones que se satisfacen por un individuo dado, por ejemplo *a"*; expresiones como *Ha, 'H'a'*), *'H"a* pueden considerarse como "respuestas simples" a estas preguntas. En las preguntas veritativas "se pregunta por las funciones veritativas biposicionales que hay entre A y B (o sea *['Af?B']*) o por las funciones veritativas uniposicionales que se aplican a *'A'* (o sea *'[f?A]'*), expresiones como *A V B'*, *A ⊃ B'*, etc., pueden considerarse como "respuestas simples" al primer tipo de preguntas, y expresiones como *'A'* y *'~ A'* pueden considerarse como "respuestas simples" al segundo tipo de preguntas. Stahl menciona como resultados generales de la lógica de las preguntas en general (en donde se usan expresiones metalógicas como *'[P]'*, *'[Q]'*, etc., los siguientes: "1) Una pregunta puede tener respuestas (suficientes) que son teoremas (no necesariamente), pero no puede tener negaciones de teoremas... (2) [La pregunta] incluye como subclase las respuestas perfectas y directas. (3) [La pregunta] tiene, por lo menos, un elemento". Puesto que, según Stahl, la lógica de las preguntas opera con elementos (las preguntas) que son clases, pueden establecerse relaciones de identidad, unión, intersección y también inclusión (en este último caso tenemos "subpreguntas"). Las preguntas pueden ser investigadas con relación a diversos sistemas o con relación a diversas clases de premisas.

También ha trabajado en la lógica de las preguntas o lógica erotética David Harrah. Este autor estima que la lógica en cuestión se inserta en una lógica proposicional. Las preguntas o, mejor dicho, el proceso de pregunta y respuesta, es interpretado por Harrah como un juego (VÉASE) en el sentido de los juegos en los cuales se "aparea" la información dada con la requerida. A diferencia de Stahl, Harrah no usa el signo *'?'* como signo especial de la lógica erotética.

Desde el punto de vista que hemos llamado "existencial", la pregunta o, mejor dicho, el preguntar puede ser considerado como un modo de *ser* de la existencia humana. Este modo de ser se distingue de un modo de actuar en el cual se interroga por algo distinto del propio ser. No toda pregunta es, pues, existencial; sólo lo es aquella en la que la existencia se hace cuestión de sí misma al preguntar. La existencia se convierte con ello en "cuestionable". Que la pregunta por la propia existencia envuelva o no la pregunta por el ser (v.), ello depende del tipo de pensamiento "existencial" desarrollado. Por ejemplo, para Heidegger, el preguntar es fundamentalmente un preguntar por el ser; en alguna medida, todo preguntar (*Fragen)* es un "preguntar previo" o "prepreguntar" (*Vorfragen*). Aquello por lo que se pregunta, además, determina de alguna manera la dirección del preguntar y la respuesta. Por eso sólo se puede preguntar por aquello que "se sabe" — con un "saber" que no es un "conocer" en el sentido de "tener información". En todo caso, "lo preguntado" ilumina la "pregunta". Heidegger ha insistido en la importancia del "preguntar" hasta el punto que ha podido decirse que su pensamiento es fundamentalmente "interrogativo". Es curioso, además, que las expresiones interrogativas abunden en la obra de Heidegger. También se hallan en otros autores para quienes el preguntar no es estrictamente "lógico"; así, por ejemplo, en Unamuno es frecuente la forma interrogativa — la cual alcanza plenitud y conciencia de sí en el poema *Aldebarán.* Pero la pregunta representa en Unamuno más bien la duda que acompaña a toda fe.

El pensar interrogativo de carácter más o menos "existencial" ha sido desarrollado sistemáticamente por Jeanne Delhomme *(op. cit. infra)*. Según esta autora, el tono fundamental de la vida humana es el preguntar, el "ser interrogativo". Ello significa que la vida humana está enteramente abierta a lo que se presenta, a la vez que es una completa ausencia de sí misma. De hecho, la vida no es "nada". Nada, es decir, excepto preguntarse acerca de sí misma. Este preguntar radical puede asumir diversas formas; cada uno de los sentimientos —el temor, el amor, la angustia— es, en el fondo, de naturaleza "interrogativa". La pregunta o interrogación a la que se refiere Jeanne Delhomme no es, pues, simplemente aquella que desencadena una respuesta, sino aquella que remite a otra interrogación. No hay, así, un término último del interrogar, a menos que sea el completo silencio. Ello lleva a Jeanne Delhomme a sostener que "el ser es su propio anonadamiento" y, por tanto, a negar la existencia de un ser pleno, perfecto e infinito que representaría el límite de este incesante "anonadarse a sí mismo". "Sin modelo y sin precedentes, contingente por necesidad, trascendente y precario, insondable y siendo incesantemente otro, original e imprevisible, el ser finito es el absoluto, y todos los demás son sus formas, mitos o expresiones. El pensamiento se detiene en el umbral de ese abismo; su interrogación es siempre acuciadora, pero con la seguridad de que no sería nada sin ella *(op, referida,* pág. 114). Para expresar esta situación se necesita el lenguaje filosófico, el cual no es un "lenguaje-señal", sino un "lenguaje-sentido" donde la verdad, en vez de ser adecuación con la cosa, es "desenvolvimiento de sí mismo" (*ibid.*, pág. 211).

En relación con algunas de las ideas anteriores y siempre dentro del concepto "existencial" del preguntar se puede considerar el pensamiento filosófico no sólo, según a veces se ha hecho, como "pregunta fundamental" ("¿Qué es el ser?", "¿Por qué hay algo y no más bien nada?", etc.), sino como *el preguntar* mismo. Hay razones en favor de este modo de considerar la filosofía, por cuanto desde el momento en que se da respuesta a una pregunta, ambas parecen dejar de ser filosóficas. Sin embargo, aun en dicho

caso no debe considerarse que el preguntar en cuestión es un "preguntar por preguntar", ni tampoco que no se haga otra cosa en tal preguntar, excepto interrogar acerca de problemas insolubles. La idea de la filosofía como "un preguntar" está unida a la idea de abrir un "horizonte" (VÉASE) por medio de la pregunta; por tanto, preguntar es un resultado de la admiración (v.) filosófica, pero también un intento de "regresar" a cuestiones cada vez más fundamentales.

Sobre los diversos tipos de preguntas, véase QUAESTIO.

Sobre la lógica de las preguntas: M. y A. Prior, "Erotetic Logic", *Philosophical Review*, LXIV (1955), 43-54. — Gerold Stahl, "La lógica de las preguntas", en *Anales de la Universidad de Chile*, N[5] 102 (1956), 71-5. — Id., íd., "Preguntas y Respuestas", *Revista de Filosofía* [Santiago de Chile], VIII (1961), 3-9. — Id., íd., "Un développement de la logique des questions", *Revue philosophie de la France et de l'Étranger*, Año LXXXVITI (1963), 293-301. — C. L. Hlamblin, "Questions", *Australasian Journal of Philosophy*, XXXVI (1958), 161-8. — H. S. Leonard, "Interrogatives, Imperatives, Truth, Falsity, and Lies", *Philosophy of Science*, XXVI (1959), 172-86. — David Harrah, "A Logic of Questions and Answers", *ibid.*, XXVIII (1961), 40-6.

El libro referido de Jeanne Delhomme es: *La pensée interrogative*, 1954.

PREHENSIÓN. En el artículo sobre Whitehead (VÉASE) nos hemos referido al término *prehensión* (que puede traducirse por 'prensión' y 'prehensión'; adoptamos el último vocablo para destacar el carácter peculiar del concepto y también por analogía con aprehensión'). Dicho término fue empleado por Whitehead en varias obras, y especialmente en *Science and the Modern World* (Cap. IV), *Process and Reality* (Parte III) y *Nature and Life*. Completaremos aquí la. información sobre dicho concepto proporcionada en el citado artículo.

Las prehensiones son lo que Whitehead llama también "sensibilidades" (*feelings*). No son, sin embargo, o no son exclusivamente, realidades o acontecimientos de carácter "psíquico". Por lo pronto, puede hablarse de "simples sensibilidades físicas"; luego de "sensibilidades orgánicas" o reacciones del organismo a su medio; finalmente, de las "sensibilidades" que se describen comunmente con los nombres de 'percepciones' y hasta de 'juicios'. Por consiguiente, las prehensiones o "sensibilidades" son modos de ser o, mejor, de "actuar" de elementos particulares; "cada proceso de apropiación de un elemento particular —escribe Whitehead— se llama una prehensión". La apropiación en cuestión es la que realiza lo que Whitehead llama "célula" o, más exactamente, el "complejo celular", el cual es una "unidad última de hecho" ulteriormente indescomponible. Whitehead indica que los elementos últimos del universo "apropiados" en la forma antedicha son las "entidades actuales" ya constituidas y los "objetos eternos". Todas las entidades actuales son "prehendidas positivamente", pero sólo parte de los "objetos eternos" lo son.

Las prehensiones "primarias" son las citadas "simples sensibilidades físicas", que son transmisiones de una forma de energía de un acontecimiento (*event*) al otro en el mundo físico. Tales simples sensibilidades físicas pueden ser a su vez simples y complejas. Whitehead habla al respecto de "pulsaciones de emoción primitiva" que caracterizan el mundo físico y que son equivalentes a los procesos de "prehensión". El llamar "primarias" a estas prehensiones no significa que ellas sean "componentes atómicos" de todos los elementos o, si se quiere, acontecimientos del universo. Whitehead señala que las prehensiones no son atómicas, que pueden dividirse en otras prehensiones y combinarse para formar otras prehensiones, y que en todo caso no son independientes entre sí. Pero aunque las "simples sensibilidades físicas" no sean prehensiones primarias en este sentido, son más "simples" que otras prehensiones — por ejemplo, que las prehensiones que constituyen la experiencia, y en particular las fases más elevadas de la experiencia.

Una de las características de la teoría de las prehensiones, de Whitehead, es que es una "teoría orgánica" (u organicista) destinada a acabar con el dualismo del mundo natural y el mundo orgánico, así como con todo dualismo de lo "material" y lo "psíquico". Por eso las prehensiones no son propiamente ni físicas ni psíquicas: son "orgánicas" en cuanto que las realidades pueden ser comparadas a organismos y a complejos de organismos.

PRELÓGICO. Véase LÉVY-BRUHL, PRIMITIVO.

PREMISA. Aristóteles llama premisa, πρόταστς, a la expresión que afirma o niega algo de algo (An. *Prior.*, I, 24, a 16 sigs.). Esta expresión puede ser universal, particular o indefinida. Universal es, dice el Estagirita, la atribución o no atribución a un sujeto tomado universalmente; particular es la atribución o no atribución a un sujeto tomado particularmente o no universalmente; indefinida, la atribución o no atribución hecha sin indicación de universalidad o particularidad. Aristóteles distingue entre tres clases de premisas: la silogística, la demostrativa y la dialéctica. La premisa demostrativa se distingue de la dialéctica en que en la primera se toma una de las dos partes de la contradicción, en tanto que en la segunda se pide al adversario que elija entre las dos partes. Lo cual no significa que haya diferencia en la producción misma del silogismo, pues el silogismo (VÉASE) comienza siempre señalando que algo pertenece o no a otra cosa. De ello resulta una más clara noción de las tres clases de premisas. Una premisa silogística en general será la afirmación o negación de algo respecto a algo. Una premisa demostrativa será aquella cuya verdad sea obtenida por medio de los principios establecidos primitivamente, de los axiomas. La premisa dialéctica será, como explica en los *Tópicos*, aquella en la cual el que interroga pide al adversario que elija una de las dos partes de una contradicción, pero en la cual también desde el momento en que formula un silogismo establece una aserción sobre lo aparente y lo probable. En la estructura del silogismo se llaman premisas a los dos juicios anteriores de los cuales se deduce un tercer juicio. Las premisas son los antecedentes del raciocinio, que dan lugar al consecuente o conclusión. Las premisas son: (1) la mayor, que contiene el término mayor o término que sirve de predicado a la conclusión, y (2) la menor, que contiene el término menor o término que es sujeto de la conclusión.

PREMOCIÓN. El clásico conflicto entre las exigencias de la omnipotencia divina y del libre albedrío

humano recibió, entre otras soluciones, una que ejerció gran influencia: se trata de la doctrina de la *premotío physica* elaborada por el tomismo en estrecha relación con su teoría causal. Según ella, Dios promueve intrínsecamente y "físicamente" las causas segundas para la acción sin que con ello se suprima el libre albedrío de estas causas. En otros términos, las causas segundas dependen de la causalidad de la primera causa en toda su operación. El llamado influjo físico *previo* de Dios se considera entonces necesario, y el vocablo 'premoción' expresa tal condición de este *influxus*. La *premotio physica* no admite, por lo tanto, la teoría del influjo extrínseco y del concurso simultáneo y, por consiguiente, se opone a la solución dada por Luis de Molina, según el cual la causa primera y las segundas son causas parciales coordenadas de acuerdo con la ciencia media (VÉASE). También se opone a la solución ocasionalista, la cual acentúa demasiadamente (como lo expresa especialmente Malebranche en su escrito sobre la premoción física) la acción de la causa primera, inclusive con detrimento (y supresión en principio) de las causas segundas. Las dificultades a que ha dado lugar la teoría de la premoción física, dificultades que afectan especialmente la libertad de las causas segundas, han intentado ser resueltas por medio de una serie de distinciones. Así, Garrigou-Lagrange expresa en su artículo "Prémotion physique" (*Dictionnôtre de théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann, t. XIII) que la *premotio physica* no es una moción que hace inútil o superflua la acción de la causa segunda, que no es una moción que necesita interiormente nuestra voluntad para elegir esto más bien que aquello, que no es simple *concursus simultaneus*, que no es moción indiferente, que no es asistencia puramente extrínseca de Dios. Positivamente, en cambio, se dice que la premoción física es una moción y no una *creatio ex nihilo*, que es física y no moral, que es premoción por prioridad (no de tiempo, sino de naturaleza y causalidad) y que es predeterminación causal (y no formal). El molinismo, a su vez, destaca las contradicciones de la premoción física y subraya continuamente que el conflicto citado no queda destruido con ella, pues la predeterminación, siempre que se tome intrínsecamente, mueve de un modo *determinado e irresistible* la voluntad.

PREPOLOGÍA. Véase BAUMGARTEN (ALEXANDER).

PRESENCIA. El término griego παρουσία (= "presencia"; nótese en dicho término el componente οὐσί [véase OUSÍA]) aparece en varios autores. Así, en Platón, cuando habla de la "presencia" de las ideas a las cosas que participan de ellas; la participación se efectúa porque las ideas están presentes *a* las cosas — a diferencia del estar presentes *en* las cosas, que no sería propiamente presencia, sino existencia o, mejor, co-existencia. Por otro lado, el concepto de presencia, con o sin el uso del término 'presencia', parece ser fundamental en todo el pensamiento griego, por lo menos en la opinión de Heidegger, que ha destacado la idea del estar presente *(Anwesen)*, de las realidades presentes *(Anwesenden) y* de la presencia *(Anwesenheit)*. Heidegger llama a los entes, ὀντά, "los presentes" (Cfr., entre otros textos, *Identität und Differenz*, págs. 62 y sigs.). La idea de presencia y de los entes presentes o de "los presentes" es especialmente básica, según Heidegger, en la filosofía griega, hasta el punto de que en ella puede hablarse del Ser como Presencia. Ernst Tugendhat (TI KATA TINOΣ. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffen*, 1959, *passim*) ha elaborado esta concepción de Heidegger y ha puesto de relieve de qué modo en algunos filósofos griegos —por ejemplo, en Parménides— el Ser está "todo él presente", por ser in-diferenciado y, por así decirlo, trans-parente. Ello plantea un problema y es el del sentido de la presencia de los fenómenos, a diferencia de la presencia, o el ser presencia, del Ser, pero dicho autor señala que mientras la presencia de los fenómenos es espuria, la del Ser es una pura y auténtica presencia. Ello desencadena la cuestión de la posible duplicidad del ser como presencia y la necesidad de interpretar toda presencia como el estar presente del ser.

El vocablo 'presencia' fue usado en sentido teológico por filósofos cristianos sobre todo en relación con el debatido problema de la presencia o no presencia real de Cristo en la Eucaristía. Los filósofos y teólogos escolásticos afrontaron el problema distinguiendo entre varias especies de presencia, entre las cuales se distingue el estar presente *circumscriptive*—o presencia de algo en otra cosa en toda su extensión— y el estar presente *definitive* — o presencia de algo en otra cosa no sólo en toda ella, sino también en cada una de sus partes. Se puede admitir un tipo de presencia y negar el otro. Por otro lado, los que niegan la presencia real tratan de afirmar otros tipos de "presencia" que para muchos autores no son propiamente una "presencia" — por ejemplo, la "presencia simbólica", que es más bien una "relación simbólica".

En tanto que designa un "estar ante", 'presente' (*praes-ens*) tiene por lo menos dos sentidos: el sentido corporal (*praesentia corporalis*) y el sentido temporal *(praesentia temporalis)*. Estos dos sentidos se manifiestan en el uso, en español, de 'presente', que puede referirse a un estar algo ante algo o a un existir algo "en este momento". El vocablo 'presencia', en cambio, suele tener un sentido más bien "corporal", a diferencia de la expresión 'el presente', que tiene un sentido temporal. Pero los problemas que plantea el concepto de presencia son a la vez "corporales" y "temporales", siempre que se entienda 'temporal' en un sentido muy amplio, que incluye el ser "eterno". En rigor, no pocos autores han manifestado, explícita o implícitamente, que la verdadera presencia es eternidad (VÉASE), ya que mientras en lo temporal hay sucesión de presencias, en lo eterno todo es "presente". Por eso se ha hablado inclusive de lo eterno como el "eterno presente", que es el "estar presente siempre".

El concepto de presencia ha sido elaborado como concepto central pot varios filósofos contemporáneos; junto a Heidegger puede mencionarse a este respecto a Gabriel Marcel (por ejemplo, en *Présence et immortalité* [1959]; como "modo de ser del otro") y a Louis Lavelle. Nos hemos ocupado de algunas cuestiones relativas a dicho concepto en el artículo INSTANTE, que puede considerarse como una introducción, o un complemento, del presente artículo. Aquí nos limitaremos a precisar un poco más la noción de "presencia total" tal como ha sido

tratada por Louis Lavelle. A lo dicho en INSTANTE agregaremos que para Lavelle la "unidad del ser" se funda en la perfecta simplicidad de la "presencia real". Todas las "presencias particulares" son para Lavelle formas de la "presencia pura", la cual es el estar presente como tal. No hay objeto posible sin presencia, ni hay conciencia sin un estarle presente el objeto. La presencia es, pues, el ser. Ahora bien, la participación en el ser es posible, según Lavelle, sólo por medio del tiempo. La presencia puede existir como "dispersa", pero puede "volverse a encontrar". El medio de hallar de nuevo la presencia pura es partir del instante, pues "sólo hay que salir del instante para entrar en el presente" *(La présence totale,* 1934, pág. 229 [trad. esp.: *La presencia total,* 1961]).

En un sentido distinto de los anteriores Raymond Ruyer ha introducido la expresión 'informaciones de presencia' (véase "Les informations de présence", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* Año LXXXVII [1962], 197-218) para referirse a un tipo de informaciones que no pueden reducirse a la transmisión de señales; la "presencia" proporciona una información por su mero "estar presente" —como ocurre, por ejemplo, en la obra de arte; parte considerable, si no la parte fundamental, de la "información" que proporciona la obra de arte está constituida por su presencia y la aprehensión de la presencia al que la contempla.

PRESENTE. Véanse ETERNIDAD, INSTANTE, MOMENTO, PRESENCIA, TIEMPO.

PRESOCRÁTICOS. Es usual considerar como primer período de la filosofía griega el de los llamados *presocráticos.* Comprende todos los pensadores y escuelas filosóficas anteriores a Sócrates; por lo tanto, Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Diógenes de Apolonia, Pitágoras y los primeros pitagóricos (VÉANSE) (llamados también los viejos pitagóricos), Heráclito de Éfeso, Jenófanes de Colofón, Parménides de Elea, Zenón de Elea, Meliso de Samos, Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito. Estos pensadores se agrupan, además, en diversas escuelas de las que hemos dado cuenta brevemente en los artículos sobre los jónicos, los milesios, los pitagóricos, los eleatas, los pluralistas, la Escuela de Abdera o atomismo. Una característica común de los presocráticos es su preocupación por el cosmos y por su realidad última —la φύσις —, por lo cual el período presocrático es llamado con frecuencia también *período cosmológico.* Sin embargo, hay que tener presente que, aunque justa, tal característica representa una cierta simplificación, por cuanto el problema del hombre y de su acción moral desempeña asimismo un papel importante en varios de los citados pensadores (Pitágoras y Demócrito, por ejemplo). A veces el período de los presocráticos es llamado también *período pre-ático,* por preceder al florecimiento de la especulación filosófica en el Ática, especialmente en Atenas, durante la época de los sofistas y Sócrates. Un rasgo común de los presocráticos es el hecho de que haya podido aplicárseles varios nombres, y todos ellos —como hemos visto en el artículo FILOSOFÍA— justificados: no sólo, pues, el nombre de filósofos, sino también el de sabios, el de físicos y el de fisiólogos. Otro rasgo común de los presocráticos es el haber suscitado, a través de sus especulaciones cosmológicas y cosmogónicas, muchos de los problemas capitales de la ulterior metafísica.

Entre los problemas que suscitan los presocráticos destacamos aquí dos.

1. Se ha preguntado con frecuencia si los sofistas (v.) deben o no ser incluidos entre los presocráticos. Algunos autores (principalmente con fines pedagógicos) contestan afirmativamente. Otros, en cambio, sostienen que hay grandes diferencias entre los presocráticos y los sofistas. Las razones principales de esta última respuesta son: (a) Los presocráticos se inclinan hacia los problemas cosmológicos; los sofistas, hacia las cuestiones antropológicas. En ello se basa la división, muy común, de la filosofía griega clásica en un período cosmológico (presocráticos), antropológico (sofistas, Sócrates y socráticos) y sistemático (Platón y Aristóteles). (b) Los presocráticos se hallan distribuidos en una ancha zona geográfica; los sofistas se van concentrando en Atenas. Nosotros seguimos la tesis de la separación entre presocráticos y sofistas, pero no ignoramos por ello los estrechos lazos que los unen y aun consideramos que la aparición de los sofistas representa una crisis dentro de la crisis que se manifestó ya con el advenimiento de la filosofía en la vida griega.

2. Se ha planteado el problema de si los presocráticos son o no los *primeros* filósofos y en qué sentido puede entenderse 'primeros'. He aquí varias respuestas.

(A) Los presocráticos son, efectivamente, los primeros filósofos; como tales, son anticipadores, ingenuos e inconscientes, de lo que solamente alcanzó madurez con Platón y Aristóteles.

(B) Los presocráticos fueron los primeros filósofos, pero no en un sentido de anticipación ingenua e inconsciente, sino en un sentido fundamental. En efecto, las posiciones fundamentales de la filosofía occidental (por lo menos en metafísica) fueron ya tomadas por los presocráticos, de modo que la posterior historia de la filosofía consiste substancialmente en repetir y refinar lo que los presocráticos formularon.

(C) Los presocráticos fueron los "primeros filósofos" en el sentido de ser los "filósofos originarios". Según esta opinión, la historia de la filosofía no es un progreso, sino una busca del Ser en la cual no hay perfeccionamiento al modo de la ciencia y de la técnica. Por lo tanto, todo regreso al fundamento del Ser es un regreso hacia los presocráticos. Ya Nietzsche había sostenido (en *La filosofía en la época trágica de los griegos)* que Sócrates destruyó la conexión necesaria entre la filosofía y el mito que seguía viva entre los presocráticos; la "abertura al Ser" de los presocráticos fue, por consiguiente, "cerrada" por Sócrates. Una opinión análoga mantiene Heidegger al indicar que la tarea de la filosofía consiste en "reposibilitar" la citada abertura mediante una destrucción de la historia de la ontología (según proponía en *Sein und Zeit)* y mediante un salto a la autenticidad que haga del hombre "el pastor del Ser" (según ha escrito en *Holzwege).* El regreso a los presocráticos es, pues, según estas tesis, algo muy distinto de la adopción de una filosofía anterior.

(D) No puede darse a los presocráticos el título de "primeros filósofos". Por un lado, no debe olvidarse la contribución del pensamiento "oriental" (Egipto, Asia Menor, Fe-

nicia, Mesopotamia). Por otro lado, hay otras manifestaciones filosóficas además de la de los presocráticos que pueden considerarse como orígenes de la filosofía (China, India).

Aparte los problemas indicados, han abundado las interpretaciones del pensamiento pre-socrático. Según E. Berti *(op. cit. infra)*, hay las siguientes: la interpretación "clásica", bajo la forma científico-naturalista (P. Tannery, J. Burnet, L. Robin, G. S. Kirk y J. E. Raven, S. Samzursky) o la forma místico-religiosa (Nietzsche, Rohde, K. Joël, P.-M. Schuhl, F. M. Cornford, E. R. Dodds); la interpretación "neohumanista" y "neohumanista-metafísica" (B. Snell, W. Jaeger, J. Stenzel, R. Mondolfo); ciertas interpretaciones próximas a la neohumanista-metafísica, pero no reducibles a ella (G. Preti, L. Stefanini, E. Paci). Una interpretación nueva, y distinta de cualesquiera de las anteriores, es, según Berti, la de Heidegger (Cfr. *supra*).

Sobre las fuentes para el estudio de los presocráticos véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA GRIEGA y el comienzo del artículo FILOSOFÍA. La edición crítica hoy clásica de los presocráticos es la de Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (texto griego y traducción alemana), Berlín, 1903; 2ª ed., 1910 (con índice por W. Kranz); 3ª ed., 1912; 4ª ed., 1922; 5ª ed., reelaborada por Kranz (se cita desde entonces como Diels-Kranz), 3 vols., I, 1934, II, 1935, III (índice), 1937; 6ª ed., [*id.*], [reimpresión], I, 1951; II, III, 1952; 7ª ed., [*id.*], 3 vols., 1954; 8ª ed. [*id.*], 1957; 9ª ed., vol. I, 1960; vols. II, III, 1959. — En la bibliografía de los diversos filósofos presocráticos indicamos los capítulos correspondientes da la 5ª ed. (Diels-Kranz) y, entre paréntesis, los de la primera edición (H. Diels). Diels-Kranz contiene también textos de los antiguos sofistas y fragmentos de poesía cosmológica, astrológica y gnómica. Hay una edición reducida por W. Kranz, *Vorsokratische Denker*, 1939. Hay varias otras colecciones de textos de los presocráticos; apuntamos aquí sólo Ritter-Preller (R. P.), C. J. de Vogel, R. Mondolfo, J. Burnet (todos ellos mencionados en Filosofía griega), a los que pueden agregarse: *Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Fragmente und Lehrberichte der Vorsokratiker*, introducción por E. Howald, trad. por M. Gründwald, 1949, y W. Capelle, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte* (trad. e introducción, 1953. — G. S. Kirk y J. E. Raven, *Presocratic Philosophy*, 1957. — Trad. esp. por J. D. Garcia Bacca a base de los textos de Diels-Kranz y Mullach (Didot): *Fragmentos filosóficos de los presocráticos, s/L* [1953]. — Sobre los presocráticos, además de los grandes repertorios de historia de la filosofía antigua (especialmente Zeller, Zeller-Mondolfo, Gomperz, Joël), de los libros sobre el espíritu griego (especialmente Wilamowitz-Moellendorff, R. Mondolfo, W. Jaeger, M. Pohlens, E. Nicol) y de estudios varios sobre los orígenes del pensamiento filosófico (J. Burnet, A. Diès, L. Robin, W. Nestle) —todos ellos mencionados en el citado artículo Filosofía griega—, véase especialmente: E. Hoffmann, "Die Denkform der vorsokratischen Philosophie", *Der philosophische Unterricht. Zeitschrift der Gesellschaft für philosophische Unterricht*, I 3 (1930). — G. Misch, *Der Weg in die Philosophie*, 1926 (trad. inglesa, corregida y aumentada por el autor: *The Dawn of Philosophy*, 1951; no sólo en Grecia, sino también en la India y en la China). — F. Enriques y G. de Santillana, *Les Ioniens et la nature des choses*, 1935. — íd., íd., *Le problème de la matière. Pythagoriciens et Éléates*, 1936. — íd., íd., *Les derniers "Physiologues" de la Grèce*, 1936. — O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, 1945. — K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, 1946. — íd., íd., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, 1948. — W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947 [Giffora Lectures, 1936] (trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, 1952). — E. Stenius, *Tankens gryning. En Studie över den västerländska filosofins ursprungskede*, 1953. — Giovanni di Napoli, *La concezione dell'Essere nella filosofia greca*, 1953. — H. Frankel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 1955. — Enzo Paci, *Storia del pensiero presocratico*, 1957 [Letteratura e civiltà, 7]. — E. Berti, *L'interpretazione neoumanistica délia filosofia presocratica*, s/f. [1959] [de "Studia Patavina", Quaderni di Storia délia Filosofia, 10]. — íd., íd., *Interpretazioni contemporanee délia filosofia presocratica*, 1960. — A. Bonetti, *Il concetto nella filosofia presocratica*, 1960. — O. Vuia, *Remontée aux sources de la pensée occidentale: Heraclite, Parménide, Anaxagore*, 1961. — Jula Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, 1962 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 29]. — Stelio Zeppi, *Studî sulla filosofia presocratica*, 1962. — H. Boeder, *Grund und Gegenwart als Frageziel der Frühgriechischen Philosophie*, 1962.

PRESUPOSICIÓN. Véase PERIFILOSOFÍA, SUPUESTO.

PRETERNATURAL. Véase SOBRENATURAL.

PRICE (H[ENRY] H[ABBERLEY]) nac. (1899) en Neath (Sur de Gales), ha sido "Wykeham Professor" de lógica y "Fellow" de New College, en Oxford, de 1935 a 1959. H. H. Price es considerado a veces como uno de los filósofos ingleses que han apoyado el movimiento llamado "Neo-realismo" (v.), pero aun cuando hay algunas razones que abonan la inclusión de H. H. Price en tal movimiento, ello dice poco sobre la labor filosófica del filósofo. Es preferible poner de relieve que H. H. Price, influido por J. Cook Wilson y en parte por Bertrand Russell, se ha ocupado sobre todo de la llamada (en Inglaterra) *philosophy of mind*, que incluye descripciones por el propio Price llamadas "fenomenológicas" de la conciencia, análisis de carácter epistemológico y estudios de conceptos básicos que podrían calificarse, con las debidas reservas, de "ontológicos".

En su estudio de la percepción, H. H. Price acepta la tesis de que conocemos de manera inmediata los datos sensibles (sense-data) y la tesis de que tales datos pertenecen al objeto. Los datos sensibles no son, sin embargo, efectos de los objetos materiales, por lo que debe rechazarse la llamada "teoría causal de la percepción". Que haya cosas externas, no es una verdad que inferimos (o podamos inferir) pasando de los supuestos efectos (los datos sensibles) a las supuestas causas (las cosas).

Ahora bien, los datos sensibles no están aislados, sino que se hallan relacionados entre sí, agrupándose en "familias". Una familia de datos sensibles es una serie de datos convergentes sobre un objeto que, en la percepción visual, puede llamarse "el patrón sólido" *(the Standard Solid)*, el cual es "patrón" justamente porque hay "desviaciones" del mismo en las percepciones. Ni el "patrón sólido" ni éste unido a sus series convergentes (efectivas y posibles) o "familia" es el objeto físico mismo; si lo fuera, habría que adherirse al fenomenismo, que H. H. Price rechaza entre otras razones

por estimar que hay en los objetos físicos ciertas cualidades (por ejemplo, y sobre todo, capacidad de resistencia y poder de producir efectos causales) que no se encuentran ni en el "patrón" ni en el "patrón con la familia [de datos sensibles]". Sin embargo, no parece poder decirse mucho del objeto físico mismo (el cual es, con la familia de datos sensibles, lo que llamamos comunmente "cosa"), por lo que el fenomenismo es preferible al representacionismo.

En su examen del proceso del pensar —que es en gran parte una "fenomenología del pensar"— H. H. Price defiende, contra lo que llama "la filosofía de los universales" (la teoría según la cual *universalia in rébus* o "conceptualismo"), pero en algún sentido estando más próximo a esta filosofía que a otras sobre los universales (realismo, nominalismo), lo que llama "la filosofía de las semejanzas últimas" o, simplemente, "la filosofía de las semejanzas" (*Resemblances*). *Grosso modo* consiste en sostener que las características (cualidades y relaciones) son reconocibles como tales en virtud de semejanzas, las cuales pueden ofrecer mayor o menor intensidad, o tener diversos grados (a diferencia de la teoría de los universales, que no distingue de intensidades y grados en las semejanzas). H. H. Price procede para probar su doctrina a una descripción de los procesos de reconocimiento y de los procesos por medio de los cuales se aprehenden significaciones. De este modo desarrolla una fenomenología del pensar que es una descripción del modo como efectivamente funcionan los conceptos. H. H. Price se opone a las teorías del pensar según las cuales pensar es aprehender o manejar símbolos (o signos), indicando que el conocimiento (en sentido originario de 'conocimiento', como algo previo a un 'reconocimiento') es "pre-simbólico, preverbal y pre-imaginal". El conocimiento de signos puede ser descrito como "comportamiento que responde a signos [presentados]". En suma, los conceptos que usamos pueden considerarse como "capacidades de reconocimiento de semejanzas".

Obras: *Perception*, 1932. — *Hume's Theory of the External World*, 1940. — *Thinking and Expérience*, 1953. — *Some Aspects of the Conflict between Science and Religión*, 1953. — Autoexposición en *Contemporary British Philosophy*, serie 3 (1956).

PRICE (RICHARD) (1723-1791) nació en Tynton (Glamorganshire, Inglaterra) y fue Pastor en Newington Green (Londres). Su principal contribución filosófica fue en el terreno de la filosofía moral, y especialmente en el terreno del examen de la naturaleza de lo justo y de lo obligatorio. Contra la llamada "ética del sentido (o sentimiento) moral" de Hutcheson (v.) y otros autores de su tiempo, Price defendió el carácter intelectual y, sobre todo, racionalmente inteligible de los conceptos morales básicos. La inteligibilidad básica de tales conceptos hace, según Price, que sean accesibles a la razón. No se trata, sin embargo, de una razón aumentativa, sino intuitiva. Ello no impidió a Price reconocer que los conceptos morales no son principios simples y supremos, análogos a los principios de la razón "especulativa"; en efecto, característico de los conceptos morales y del modo de realizarlos es el conflicto moral. Así, Price reconoció que el deber y el propio interés no siempre coinciden. Price investigó los problemas morales en gran parte a la luz de un examen de los hechos morales; su principal intención consistió en mostrar que hay que aceptar la diversidad de los últimos a la vez que la racionalidad de los conceptos morales. Price se ocupó asimismo de cuestiones económicas y políticas, simpatizando con las Revoluciones americana y francesa.

Escritos principales: *Review of the Principal Questions and Difficulties in Moráis*, 1758. — *Appeal to the Public on the Subject of the National Debt*, 1771. — *Observations on the Nature of Civil Liberty and the Justice and Policy of the War with America*, 1776. — *Letters on Materialism and Philosophical Necessity*, 1778.

Véase C. B. Cone, *Torchbearer of Freedom. The Influence of R. P. on the Eighteenth Century*, 1952. — Lennart Arqvist, *The Moral Philosophy of R. P.*, 1960.

PRICHARD (H[AROLD] A[RTHUR]) (1871-1947) fue profesor de filosofía moral en Oxford. Prichard fue uno de los principales miembros del grupo de pensadores realistas de Oxford a los cuales perteneció también J. Cook Wilson (v.), y uno de los más destacados defensores del llamado "intuicionismo" (v.) en ética, junto a W. D. Ross, H. W. Joseph y, antes, G. E. Moore. Sus ideas sobre teoría del conocimiento no fueron siempre, sin embargo, las mismas. Al principio atacó el idealismo tratando de mostrar que lo conocido no puede depender de su ser conocido por un sujeto; el ser conocido es una relación que desaparece cuando se elimina el objeto conocido. El idealismo subjetivo es, según Prichard, más consecuente que el idealismo objetivo, ya que reduce la existencia a estados mentales, pero no es menester aceptar el idealismo subjetivo ya que no es menester justificar el conocimiento. La "cuestión del conocimiento" es para Prichard "una cuestión ilegítima", pues el conocimiento es "inmediato" y no requiere justificación. Luego, Prichard llegó a la conclusión de que hay una diferencia básica entre percepción y conocimiento; por ejemplo, ver algo es tomar lo que se ve por algo distinto de lo que se ve. Lo que se ve son "apariencias" (colores, etc.). Pero aunque la apariencia es *de* algo, este algo (el "objeto") no es propiamente conocido. Por tanto, no conocemos lo que percibimos, y la percepción no es una forma de conocimiento.

En ética Prichard defendió una teoría análoga a la desarrollada en el problema del conocimiento. Si se entiende por 'filosofía moral' un conocimiento de por qué debemos cumplir con nuestro deber, entonces la filosofía moral "se basa en un malentendido". La cuestión moral, tal como se ha entendido umversalmente, es, proclama Prichard, "una cuestión ilegítima". No hay razones por las cuales lo que se declara obligatorio sea, en efecto, obligatorio. Así, el que algo sea obligatorio es una propiedad o cualidad última que no puede ser conocida, ni demostrada, sino a lo sumo intuida, es decir, vista claramente "cuando lo pensamos". Ninguna de las respuestas que se han dado a la pregunta acerca de por qué debemos cumplir con nuestro deber (porque promueve nuestra felicidad, o porque produce algún bien) es satisfactoria. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que aun la idea de que lo que puede llamarse "cualidad moral" es inmediatamente accesible o intuible fue puesta por Prichard en duda. Prichard se inclinó con ello considerablemente hacia una especie de "subjetivismo moral".

Obras: *Kant's Theory of Knowledge,* 1909. — *Duty and Interest,* 1928 [Lección inaugural en Oxford, 29-X-1928]. — *Moral Obligation. Essays and Lectures,* 1949 [recoge trabajos publicados entre 1912 y 1947, incluyendo el artículo "Does Moral Obligation Rest on a Mistake?", publicado antes en *Mind,* XXI (1912) y que inició las tendencias "intuicionistas" de Prichard]. — *Knowledge and Perception,* 1950 [colección de trabajos muchos de ellos publicados anteriormente en revistas].

Véase H. H. Price, H. H. A., en los *Proceedings of the British Academy* (1947). — E. F. Carritt, "Professor H. A. Prichard: Personal Recollections", *Mind,* LVII (1948), 146-8.

PRIESTLEY (JOSEPH) (1733-1804) nació en Fieldhead (Yorkshire, Inglaterra), y fue ministro "no conformista" en varias localidades (Weedham, Nantwick, Leeds, Birmingham), profesor en la "Academia no conformista" de Warrington y bibliotecario de Sir William Petty, Conde de Shelburn. Muy interesado en las ciencias naturales, especialmente en la química, se deben a Priestley varios descubrimientos, entre ellos la separación del oxígeno y la explicación del papel que desempeña en la combustión. Sin embargo, seguidor de la "teoría del flogisto", Priestley consideró que el oxígeno era "aire deflogisticado", opinión que le rebatió Lavoisier en su encuentro con Priestley en París. Priestley llevó a cabo otros numerosos experimentos con gases y se ocupó asimismo de cuestiones relativas a electricidad.

Desde el punto de vista filosófico, la contribución más importante de Priestley es su elaboración y desarrollo del asociacionismo de Hartley (VÉASE). Según Priestley, los fenómenos psíquicos o "mentales" están fundados en procesos fisiológicos y éstos se hallan además completamente determinados. El monismo materialista de Priestley era considerado por su autor como más acorde con la Biblia que otras doctrinas, especialmente el dualismo cartesiano. En realidad, Priestley estimaba que el monismo materialista y determinista podía constituir un mejor fundamento en la creencia en la divinidad, en la cual veía el fundamento último de la determinación de todos los fenómenos. Priestley polemizó a este respecto con Richard Price (v.), el cual combatió el materialismo y el "necesitarismo".

Obras principales: *Hartley s Theory of the Human Mind on the Principles of the Association of Ideas,* 1775. — *Disquisitions relating to Matter and Spirit,* 1777. — *The Doctrine of Philosophical Necessity,* 1777. — *Free Discussions on the Doctrine of Materialism,* 1778 [contra la obra de Price, *Letters on Materialism and Philosophical Necessity,* 1778, en la que Price se oponía a la *Doctrine of Philosophical Necessity, de Priestley*]. — *Letters to a Philosophical Unbeliever,* 1780. — *Additional Letters,* 1781-1787. — *A Continuation of the Letters,* 1794. — Priestley escribió asimismo varias obras de carácter político e histórico: An *Essay on the First Principies of Government,* 1768. — *Lectures on History and General Policy,* 1788. — De sus escritos científicos mencionamos: *The History and Présent State of Electricity,* 1767. — *Experiments and Observation on Différent Kinds of Air,* 6 vols., 1774-1786. — Sus numerosos escritos teológicos (postumos) fueron publicados en: *Theological and Miscellaneous Works,* 26 vols., 1817-1832, ed. J. Towil Rutt. — Hay que mencionar también: *Memoirs and* Correspondence, 2 vols., 1831-1832.

Véase J. Carry, *The Life of Joseph Priestley.*

PRIMA PHILOSOPHIA. Véase PHILOSOPHIA PRIMA.

PRIMER MOTOR. Según Aristóteles, todas las cosas están en movimiento. Este movimiento es, sin embargo, igual en todas las esferas de la realidad (véase DEVENIR). A medida que nos elevamos en la jerarquía de los entes el movimiento se va acercando cada vez más a la inmovilidad. Así, mientras el movimiento en la esfera sublunar incluye la generación y la corrupción, el movimiento de los cielos de las estrellas fijas es un movimiento local y de carácter circular. Ahora bien, todo lo que está en movimiento es movido por algo. Y como el primer motor que pone en movimiento el resto de la realidad no puede ser movido por nada, pues entonces habría todavía alguna realidad superior a él que lo moviera, hay que suponer que es inmóvil. Hay, pues, según Aristóteles, un motor inmóvil, un primer motor, πρῶτον κινοῦν, *primum mobile,* que es Causa del movimiento del universo. Aristóteles se refiere a esta concepción en varios lugares de sus obras; mencionamos al respecto el Libro VIII de la *Física,* el Libro V de la *Metafísica* y el Libro II del tratado *Sobre el cielo.*

Es tradicional describir este primer motor inmóvil mediante un cierto número de características. Ante todo, es una substancia simple y eterna. Luego, es pura forma (v.) y pura inteligencia. En tercer lugar, mueve como el objeto del deseo, mediante atracción. Finalmente, es un pensar que, a causa de su perfección, no tiene como contenido de su pensamiento más que sí mismo y es, por consiguiente, pensamiento de pensamiento, νόησις νοήσεως.

Una vez establecidas estas características, se suscitan, empero, una serie de problemas.

1. Según algunos, el primer motor es inmanente al mundo; aunque es el más externo de los cielos es, sin embargo, un cielo: el primero de ellos. Según otros, es trascendente al mundo, pues siendo inmaterial no puede ser equiparado a ninguno de los cielos. La primera doctrina ofrece la ventaja de que hace más fácil la comprensión de la impresión de movimiento a los demás cielos, pero tiene el inconveniente de que hace difícil entender cómo una realidad inmaterial puede "estar" en un punto dado. La segunda doctrina está de acuerdo con la índole inmaterial de tal realidad, pero choca con graves dificultades cuando se trata de explicar la transmisión efectiva del movimiento.

2. Según algunos, el primer motor es causa final. Según otros, es causa eficiente. Lo primero tiene el inconveniente de afirmar como realidad actual lo que debería aparecer solamente como momento final en el movimiento de la realidad. Lo segundo tiene el inconveniente de hacer del modo de acción propio del primer motor algo equiparable a las demás causas. Se ha indicado, en vista de ello, que el primer motor es a la vez causa final y causa eficiente. Es causa final en tanto que todo se pone en movimiento por la aspiración hacia ella. Es causa eficiente en tanto que todo se pone en movimiento en virtud de ella. En rigor, el primer motor es el modelo que el cielo supremo y más extenso imita a su manera por medio del movimiento circular. Este cielo es imitado por el cielo inferior a él y así sucesivamente, hasta llegar al tipo de movimiento ínfimo. Se

trata de una causa eficiente que opera de un modo análogo al de un General cuando pone en movimiento a un ejército dando órdenes a los oficiales inferiores y así sucesivamente, pero hay que tener en cuenta que en el caso del primer motor el concepto de mando debe ser sustituido por el de atracción.

4. Se ha discutido si el primer motor tiene solamente conocimiento de sí mismo o si lo tiene también del universo. Algunos comentaristas se han inclinado en favor de lo primero. Otros (especialmente los aristotélicos cristianos) se han adherido a lo segundo sobre todo al declarar que el primer motor tiene conocimiento del mundo *mediante* el conocimiento que posee de sí mismo. Esta cuestión está relacionada con otra: la de saber en qué medida puede decirse del primer motor que es una Providencia. Las sentencias a este respecto han sido respectivamente negativas o afirmativas de acuerdo con las dos concepciones antes mencionadas.

5. Algunos autores sostienen que el primer motor es una entidad impersonal. Otros, que puede ser interpretado en un sentido teísta. Importante al respecto ha sido la discusión entre Zeller —que se declaró en favor de la primera opinión— y Brentano — que abogó por la última. Ésta ha sido defendida por la mayor parte de los autores cristianos aristotélicos, si bien reconociendo en muchos casos que los propios textos del Estagirita no son siempre explícitos al respecto.

6. Lo usual es hablar del primer motor, suponiendo que hay solo *uno*. Sin embargo, en varios pasajes (*Phys.*, VIII 258 b 11; 259 a 6-28; *Met.*, Λ 8, 1074 a 31-38) Aristóteles se refiere a una pluralidad de primeros motores. Esta última opinión se debe a que Aristóteles llegó a estimar que cada uno de los cielos necesita un motor inmóvil, habiendo tantos motores inmóviles como cielos (o, mejor dicho, como tipos de movimiento). Eudoxo había propuesto 26 esferas; Calipo, 33; el Estagirita habla de 47 o 55. Se ha argüido que la teoría de la pluralidad de los primeros motores es física y astronómica y no metafísica. Jaeger ha puesto de relieve que especialmente el capítulo 8 del Libro Λ de la *Metafísica* es un cuerpo extraño en la obra, agregado posteriormente, siendo de estilo distinto del resto (con excepción de un pasaje dentro de él en el cual se menciona de nuevo la existencia de un motor inmóvil). Como subraya el citado autor, en el libro VIH de la *Física* se había llegado ya a la misma opinión, pero sin declararla de un modo tajante.

La mayor parte de las obras sobre Aristóteles mencionadas en la bibliografía del artículo sobre este filósofo se refieren a la teoría del primer motor. — Además, véase: E. Rolfes, *Die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Weh*, 1892. — A. Boehm, *Die Gottesidee bei Aristoteles*, 1915 (Dis.). — R. Mugnier. *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, 1930 (tesis). — Marcel De Corte, "La causalité du premier moteur dans la philosophie aristotélicienne", *Revue d'histoire de la philosophie*, V (1931), 105-46. — Dario Composta, S. D. B., "Oggeto e aspetti délia prova dell'esistenza del motor immobile nel libro XII délia *Metafisica*", *Salesianum*, XIX (1957), 618-34. — Para la polémica entre Zeller y Brentano: K. Eiser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, 1893. — La tesis de Jaeger en *Aristoteles*, 1923 (trad. esp., 1946, Cap. XIV).

PRIMERIDAD. Véase CATEGORÍA, PEIRCE (C. S.).

PRIMITIVISMO. Véase PRIMITIVO.

PRIMITIVO. En la sociología contemporánea se ha tendido a efectuar una distinción entre los pueblos primitivos y los pueblos civilizados, pero la diferencia no consiste, como antes se suponía, en una diferencia de *grado* en el progreso supuestamente unitario y continuo, sino en la forma peculiar y relativamente cerrada de cada uno de estos orbes culturales. Mientras antes se consideraban como pueblos primitivos aquellos cuya cultura presentaba aparentemente los caracteres de la mayor simplicidad, hoy se admite que la cultura primitiva puede ser tanto o más complicada que la civilizada. Lo primitivo constituye, pues, dentro de la sociología, una categoría especial a la cual convienen formas culturales propias designándose así una concepción del mundo "irreductible" a otras.

La discusión en torno al hombre primitivo no ha quedado, sin embargo, confinada a los límites del conocimiento histórico o sociológico, sino que ha trascendido bien pronto hasta la esfera de la antropología filosófica. Ya Olivier-Leroy se había opuesto al pre-logismo de Lévy-Bruhl. Pero su refutación no alcanzaba todavía al campo filosófico-antropológico. Este es, en cambio, el terreno en que se mueve la refutación de Bergson. Lévy-Bruhl supone que la mentalidad primitiva se rige por un "pensamiento" pre-lógico que solamente puede entenderse en virtud de un principio de participación (VÉASE). Según esto, el primitivo no separa las cosas mentalmente, lógicamente; imagina que una cosa puede *ser otra* (que el tótem, por ejemplo, puede *ser* la tribu), o supone que una cosa puede actuar fuera de otra sin dejar de permanecer en ella (como la magia practicada sobre una figura con el fin de abatir a un enemigo). Bergson pone en duda las razones aducidas por Lévy-Bruhl, declarando lo siguiente: (1) El pensar pre-lógico y las prácticas "mágicas" pertinentes subsisten en la vida civilizada. (2) Si fuera cierto que hay una diferencia de esencia entre el primitivo y el civilizado, habría que admitir la problemática herencia de los caracteres adquiridos y aun la herencia de los caracteres espirituales adquiridos. Pero lo único que puede admitirse es la transmisión de costumbres por medio de órganos adecuados — ejemplos, instituciones, etcétera. Con ello se niega la existencia de un "alma primitiva" (Lévy-Bruhl) o de un "alma colectiva" (Durkheim), pues lo colectivo existe sólo en tanto que representación depositada en una institución o, como se dice técnicamente, en el espíritu objetivo. (3) Según Lévy-Bruhl, todo se presenta para el primitivo envuelto en una tupida red de participaciones y exclusiones místicas, dentro de un universo de "fuerzas ocultas". Mas: (a) estas influencias se refieren siempre a la realidad humana o a lo animado, de tal modo que cuando se piensa en lo inanimado se piensa en él en tanto que relacionado con lo animado; por otro lado, (b) la referencia antropomórfica no niega la causalidad mecánica: supone simplemente que tal causalidad está dirigida. En otros términos, la diferencia entre la causa principal o significación humana del hecho y la causa inmediata no anula jamás la presencia de ésta. A lo sumo, señala en el

pensamiento primitivo el predominio en la causa de una *intención*. Mas esta intención subsiste también en el alma civilizada. De esta suerte se puede declarar: (4) que hay identidad entre el primitivo y el civilizado en su pensar —y, por consiguiente, que hay una sola forma del pensamiento—, porque lo pre-lógico no es más que la atribución de intención a todo lo que concierne al hombre y el esfuerzo del hombre para conjurar esta intención. De esta suerte la propia expresión 'pre-lógico' puede llegar a resultar confusa e innecesaria. Ahora bien, según ha indicado Lévy-Bruhl, es excesivo esperar de una descripción del pensamiento primitivo como pensamiento pre-lógico lo que no está implicado en él. La expresión 'pre-lógico' —como, por lo demás, las expresiones 'mentalidad' y 'primitivo'— están lejos de ser ideales y hay que admitir que han sido mal escogidas al dar lugar a tantas malas interpretaciones. Mas la mala interpretación se desvanece tan pronto como negamos que 'pre-lógico' signifique 'extraño a los principios lógicos'. "*Prelógico* —dijo ya Lévy-Bruhl en su Herbert Spencer Lecture, de 1931 (las objeciones de Bergson fueron publicadas en 1932)— no quiere decir ni *alógico*, ni *antilógico*. Aplicado a la mentalidad primitiva, *prelógico* significa simplemente que tal mentalidad no se restringe, como la nuestra, a evitar la contradicción. No tiene siempre presentes las mismas exigencias lógicas. Lo que es para nosotros imposible o absurdo, es admitido a veces por la mentalidad primitiva sin percibir en ello la menor dificultad." Similarmente, Claude Lévi-Strauss ha manifestado que el "pensar salvaje" (o "primitivo") es de índole racional; es una "ciencia de lo concreto", fundada en una "lógica de las cualidades sensibles". Dicho pensar usa los métodos de clasificación y la explicación. Sin embargo, tiene un carácter "completo" y "cerrado" que no le permite evolucionar, cuando menos en el sentido del pensamiento de las "sociedades civilizadas". El "pensamiento salvaje" está determinado por la "necesidad" de mantener la estructura y el orden sociales existentes.

El carácter estático (o relativamente estático) del "pensamiento primitivo" ha sido afirmado también por Toynbee, el cual indica que tal carácter se debe al hecho de que la mentalidad primitiva ha limitado su repertorio de actos a un núcleo reducido que, además, tiende continuamente a cerrarse y sobre el cual, por lo tanto, pueden proliferar toda suerte de "complicaciones". De este modo, la diferencia entre el primitivo y el civilizado consistiría, no en una diferencia de mentalidad, sino de actividad, y del sentido dado a ella. La unidad esencial del hombre no quedaría escindida más que cuando se llamase la atención exclusivamente sobre el momento estático o sobre el momento dinámico, pero no cuando se estimasen los dos absolutamente indispensables para la constitución de la humanidad.

Tal fundamento filosófico del problema concerniente al hombre primitivo se revela también en el pensamiento de Heidegger, aun cuando el sentido mismo de sus proposiciones al respecto sea muy diferente. En efecto, en su analítica existenciaria, este autor señala que la cotidianeidad de la existencia no debe ser confundida con la primitividad. La primera es más bien un modo de ser de la Existencia, aun cuando ésta se encuentre en una cultura altamente desarrollada y diferenciada. Y, por otro lado, "la existencia primitiva tiene posibilidades de un no ser cotidiano y una específica cotidianeidad" *(Sein und Zeit,* § 11). De ahí la imposibilidad de deducir la cotidianeidad ontológica de una primitividad de la existencia humana tal como la que proporcionan las investigaciones sobre los pueblos primitivos, si bien no hay que desconocer que en algunas ocasiones estas investigaciones proporcionan alguna ayuda desde un punto de vista metódico-descriptivo.

En un sentido más propiamente histórico —perteneciente, en rigor, a la "historia de las ideas"— ha sido investigado el problema de lo primitivo y del primitivismo por Arthur O. Lovejoy y por George Boas. Este primitivismo se refiere al hecho de que algunos grupos culturales, sobre todo en épocas de crisis, consideran las formas primitivas de la existencia como mejores. La historia y la civilización son estimadas entonces no como un progreso, sino más bien como una degeneración. Las edades de oro clásicas, en el sentido de Hesíodo y de Píndaro, pueden considerarse como formas de primitivismo, especialmente de lo que Lovejoy llama primitivismo cronológico. Lo mismo podría decirse de algunas de las concepciones de Vico. El primitivismo cultural —en el cual se acentúa el mal esencial de toda civilización— se encontraría, en cambio, en Rousseau, para quien la idea de lo primitivo es de índole más bien ejemplar que propiamente histórica. En todo caso, el primitivismo parece referirse siempre a la posibilidad de una existencia humana todavía no pervertida y, por consiguiente, menos a un comienzo que a un fundamento, menos a una realidad histórica que existencial. Desde este ángulo la investigación del concepto de lo primitivo y del primitivismo podría enlazarse de nuevo con las cuestiones de índole filosófico-antropológica mencionadas al comienzo de este artículo.

Sobre psicología y concepción del mundo del hombre y de los pueblos primitivos, véase: Edward B. Tylor, *Primitive Culture,* 2 vols., 1874. — Leo Frobenius, "Die Völkerpsychologie der Naturvölker", *Beiträge zur Völks- und Völkerpsychologie,* VI (1898). — Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie,* 1900-1917 (trad. esp. del resumen de esta obra: *Elementos de psicología de los pueblos*). — Franz Boas, *The Mind of Primitive Man,* 1911. — Robert H. Lowie, *Primitive Society,* 1920. — R. Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschen,* 1923. — Fritz Graebner, Das *Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölken,* 1924 (trad. esp.: *El mundo del hombre primitivo,* 1926). — Las ideas de Levy-Bruhl están expuestas en los libros mencionados en la bibliografía de este filósofo; las opiniones contrarias de Bergson en *Les deux sources de la morale et de la religion,* 1932 (trad. esp.: Las dos *fuentes de la moral y de la religión,* 1946); las de Olivier-Leroy en *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme,* 1926. — Las ideas de Claude Lévi-Strauss, en *La pensée sauvage,* 1962. — Las de Toynbee, en varias partes de su A *Study of History* (véase bibliografía de TOYNBEE [A. J.]). — El libro de Lovejoy y George Boas con desarrollo de la idea del primitivismo en la Antigüedad es *Primitivism and Related Ideas in Antiquity,* 1935. — Sobre este último aspecto véase, además: G. Boas, *Essays*

on *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, 1948. — Louis Whitney, *Primitivism and the Idea of Progress in the English Popular Literature of the Eighteenth Century*, 1934. — Edith Amélie Runge, *Primitivism and Related Ideas in Sturm und Drang Literature*, 1946. — Un ensayo de "derivar" una filosofía de un tipo de "pensamiento primitivo, es el de Placide Tempels, O. F. M. en su obra *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, 1961 [sobre la "filosofía" de los Baluba, del Congo].

PRINCIPIO. En la presente obra hemos dedicado artículos, o nos hemos referido, a cierto número de expresiones en las cuales se halla el vocablo 'principio'; así, por ejemplo: Principio de la menor acción; principio de contradicción; principio de identidad; principio de individuación; principio de razón suficiente, etc., etc. En este artículo no hablaremos de ningún principio en particular, sino únicamente del significado, o significados, de 'principio'.

Se traduce con frecuencia el término griego αρχή por "principio". A la vez se dice que en el supuesto de que algunos presocráticos —especialmente Anaximandro— hubiesen usado dicho término para describir el carácter del elemento al cual se reducen todos los demás, tal elemento sería, en cuanto realidad fundamental, "el principio de todas las cosas". En este caso αρχή o "principio" sería "aquello de lo cual derivan todas las demás cosas". "Principio" sería, pues, básicamente, "principio de realidad".

Pero en vez de mostrar una realidad y decir de ella que es el principio de todas las cosas, se puede proponer una razón por la cual todas las cosas son lo que son. Entonces el principio no es el nombre de ninguna realidad, sino que describe el carácter de una cierta proposición: la proposición que "da razón de".

Con ello tenemos dos modos de entender el "principio" y esos dos modos han recibido posteriormente un nombre. El principio como realidad es *principium essendi* o principio del ser. El principio como razón es *principium cognoscendi* o principio del conocer. En no pocos casos un pensamiento filosófico determinado puede caracterizarse por la importancia que dé a un principio sobre el otro; por establecer una separación entre los dos principios; o bien por considerar que los dos principios se funden en uno solo. En el primer caso se pueden proponer todavía dos doctrinas: si se da el primado al *principium essendi* sobre el *principium cognoscendi* tenemos un pensamiento filosófico fundamentalmente "realista", según el cual el principio del conocimiento sigue fielmente el principio de la realidad; si se da el primado al *principium cognoscendi* sobre el *principium essendi*, tenemos un pensamiento filosófico que calificaremos (entre comillas) de "idealista", según el cual los principios del conocimiento de la realidad determinan la realidad en cuanto conocida, o cognoscible. En el segundo caso, cuando se mantienen los dos principios separados, tenemos una doctrina según la cual aunque el "lenguaje" (el "decir", el "pensar", etc.) pueda dar de algún modo razón de la realidad, el "lenguaje" no pertenece en modo alguno a la realidad. En el último caso, cuando se funden los dos principios, tenemos una doctrina según la cual hay identidad entre la realidad y la razón de la realidad.

Las expresiones antes introducidas —*principium essendi* y *principium cognoscendi*— proceden de los escolásticos, pero éstos hablaron de otras diversas clases de principios. Aristóteles había ya dado varias significaciones de 'principio' (αρχή): punto de partida del movimiento de una cosa; el mejor punto de partida; el elemento primero e inmanente de la generación; la causa primitiva y no inmanente de la generación; premisa, etc. (*Met.*, Δ l, 1012 b 32 - 1013 a 20). Los escolásticos hablaron de "principio ejemplar", "principio consubstancial", "principio formal", etc., etc. Al mismo tiempo, Aristóteles y los escolásticos trataron de ver si había algo característico de todo principio como principio. Según Aristóteles, "el carácter común de todos los principios es el ser la fuente de donde derivan el ser, o la generación, o el conocimiento" (*ibid.*, 1013 a 16-18). Para muchos escolásticos, 'principio es aquello de donde algo procede', pudiendo tal "algo" pertenecer a la realidad, al movimiento, al conocimiento. Ahora bien, aunque un principio es un "punto de partida", no parece que todo "punto de partida" puede ser un principio. Por este motivo se ha tendido a reservar el nombre de "principio" a un "punto de partida" que no sea reducible a otros puntos de partida, cuando menos a otros puntos de partida de la misma especie o pertenecientes al mismo orden. Así, si una ciencia determinada tiene uno o varios principios, éstos serán tales sólo en cuanto no haya otros a los cuales puedan reducirse. En cambio, puede admitirse que los principios de una determinada ciencia, aunque "puntos de partida" de tal ciencia, son a su vez dependientes de ciertos principios superiores y, en último término, de los llamados "primeros principios", *prima principia*, es decir, "axiomas" o *dignitates*. Si nos limitamos ahora a los *principia cognoscendi*, podremos dividirlos en dos clases: los "principios comunes a todas las clases de saber" y los "principios propios" de cada clase de saber.

Varios problemas se plantean con respecto a la naturaleza de los citados principios y con respecto a la relación entre los principios primeros y los principios propios. En lo que toca a la naturaleza de los principios, y suponiendo que éstos siguen siendo *principia cognoscendi*, se puede preguntar si se trata de "principios lógicos" o de "principios ontológicos" (entendiendo estos últimos no como realidades, sino como principios relativos a realidades). Algunos autores manifiestan que sólo los principios lógicos (principios como el de identidad, no contradicción y acaso, si se admite, el del tercio excluso) merecen llamarse verdaderamente "principios", pero en este caso no parecen ser principios de conocimiento, sino principios del lenguaje o, si se quiere, de uno de los lenguajes —el más general de ellos, el lenguaje lógico— mediante los cuales se expresa el conocimiento. Otros autores indican que los principios lógicos son, en el fondo, principios ontológicos, ya que los principios lógicos no regirían de no estar de alguna manera fundados en la realidad. En cuanto a la relación entre principios primeros y los "principios propios" de una ciencia, puede tratarse de una relación primariamente lógica o bien de una relación asimismo fundada en la naturaleza de las realidades consideradas. Además, mientras algunos autores estiman que los principios de cada ciencia son irreductibles a los principios de cualquier otra ciencia —ya que, según dicen, una ciencia se determina por sus prin-

cipios—, no habiendo más relación entre conjuntos de principios que el estar todos sometidos a los "principios lógicos", otros autores indican que pueden ser irreductibles de hecho, pero que no necesitan serlo en principio. Justamente, la diferencia entre la tradición aristotélica y el cartesianismo en este respecto consistió en que mientras la primera defendía la doctrina de la pluralidad de los principios, Descartes trató de encontrar primeras causas, es deck, "principios" que llenasen las siguientes dos condiciones: el ser tan claros y evidentes que el espíritu humano no pudiese dudar de su verdad, y el ser principios de los cuales pudiese depender el conocimiento *de* las demás cosas, y de los cuales pueda deducirse tal conocimiento (*Princ. Phil.* "Carta del autor al traductor del libro, la cual puede servir de prefacio"). Tales principios serían las verdaderas "proposiciones máximas" (véase MÁXIMA).

PRISCIANO de Cesárea (Mauritania) [Priscianus Caesariensis] (*fl.*500) fue maestro de gramática en Constantinopla, probablemente en la Corte Imperial. Aunque gramático y no propiamente filósofo, la obra de Prisciano es también importante filosóficamente por la influencia que ejerció sobre muchos filósofos, por haber sido comentada por filósofos (como Remigio de Auxerre y Roberto Kilwardby), y, sobre todo, por haber constituido, junto con el Ars *grammatica*, de Donato (Aelius Donatus [*fl.* 333]), maestro de San Jerónimo, la base de muchos de los tratados escritos por los *modisti* y, por lo tanto, la base de gran parte de los trabajos de la llamada "gramática especulativa" (VÉASE).

Prisciano escribió varios tratados y manuales (como el *De figuris numerorum*, el *De metrisfabularum Terentii y* los *Praeecercitamina*), pero su obra principal y más influyente fueron los 18 libros de las *Institutiones Grammaticae* (o *Institutio de arte grammatica).* Los primeros 16 libros de las *Institutiones,* llamados *Prisciani maior*, tratan de las partes de la oración; los dos últimos libros —más extensos que cualesquiera de los primeros 16, ya que ocupan ellos solos casi un tercio de la obra total—, llamados *Priscianus minor*, tratan de la sintaxis. Entre los comentarios a Prisciano destaca la influyente *Summa super Priscianum* (llamada también *Commentum super Priscianum*), de Pedro de Elias [Petrus Heliae] (*fl.* 1150).

Ediciones de obras: *Opera* (Roma, *ca.* 1475); Venecia, 1496-1497; Leipzig, 2 vols., 1819-1820; Leipzig, 7 vols., ed. H. Keili, 1855-1880 [las *Institutiones,* en vols. II y III].

PRIVACIÓN. Según Aristóteles, la oposición comprende la contradicción, la contrariedad, la relación y la privación (στέρησις). Esta última se entiende en varios sentidos: (1) "Cuando un ser no tiene uno de los atributos que debe poseer naturalmente; por ejemplo, se dice de una planta que no tiene ojos." (2) "Cuando debiendo encontrarse naturalmente una cualidad en un ser o en su género, no la posee; así, es muy distinto el hecho de que se hallen desprovistos de vista el hombre ciego y el topo; para éste la privación es contraria al género animal; para el hombre es contraria a su propia naturaleza normal." (3) "Cuando un ser que debe poseer naturalmente una cualidad no la tiene; así, la ceguera es una privación, pero no se dice de un ser que es siempre ciego, sino sólo que lo es cuando, habiendo alcanzado la edad en que debería poseer la vista, no la tiene." (4) "Se llama ciego a un hombre si no posee la vista en las circunstancias en que debería tenerla." La privación se opone, pues, a la posesión, pero sólo es privación auténtica en el último caso, esto es, cuando no existe la cualidad de que se trata concurriendo todas las circunstancias necesarias para que exista. Precisa distinguir la privación de la mera ausencia; ésta es no existencia de una cualidad con independencia de su posibilidad o imposibilidad, de su adecuación o inadecuación, de su contradicción o conformidad. Sólo cuando hay posibilidad, adecuación y conformidad con las circunstancias dadas puede una no existencia o no posesión ser definida.

Para otros aspectos del problema de la privación, véase lo dicho en los artículos NADA y NEGACIÓN. En el artículo sobre la noción de OPOSICIÓN, nos hemos referido a la oposición aristotélica de la privación a la posesión y a la llamada *oposición privativa* de los escolásticos.

PROBABILIDAD. En la Antigüedad se llamaba con frecuencia *probable,* ἔνδοξον, εὔλογον, a lo que, según (todas o la mayor parte de) las apariencias, puede ser declarado verdadero o cierto. La probabilidad tiene varios grados según su mayor o menor acercamiento a la certidumbre. Esta doctrina de lo probable es de índole gnoseológica y es la que ha ejercido mayor influencia hasta época relativamente reciente; dentro de su marco se origina el probabilismo (VÉASE), defendido por los escépticos moderados. Junto a la misma puede formularse una doctrina ontológica, que consiste en considerar la probabilidad como un concepto aplicable a las cosas mismas. En el primer caso se dice que un juicio es probable; en el segundo se dice que un acontecimiento es probable. La concepción gnoseológica es llamada también *subjetiva;* la concepción ontológica, *objetiva.* Aunque la primera ha predominado hasta tal punto que una de las definiciones más habituales de 'probabilidad' en la literatura filosófica de todos los tiempos ha sido 'grado de certidumbre', la segunda no ha sido totalmente olvidada. A veces inclusive se ha mantenido la primera, porque se daba por supuesta, consciente o inconscientemente, la segunda. Se ha argüido, sin embargo, que la noción de probabilidad no puede ser enteramente subjetiva (o interna) ni enteramente objetiva (o externa). En efecto, si fuese sólo lo primero, la probabilidad consistiría en una falla del conocimiento. Si fuese, en cambio, sólo lo segundo, el juicio sobre lo probable no podría ser un juicio cierto. Por tal motivo se ha propuesto en algunas ocasiones una concepción de la noción de probabilidad que oscilara entre el concepto interno y el concepto externo: la probabilidad sería en tal caso un grado mayor o menor de certidumbre sobre un acontecimiento o un grupo de acontecimientos afectado por un índice de probabilidad.

El examen del concepto de probabilidad ha entrado en un más seguro camino en las investigaciones llevadas a cabo por matemáticos y filósofos durante los últimos doscientos cincuenta años. Aunque ya en el siglo XVI comenzó a estudiarse la cuestión de la probabilidad en relación con la teoría del juego, solamente en el siglo XVII (Fermat, Pascal y sus

trabajos sobre la ruleta) y a comienzos del siglo XVIII, con la publicación del tratado de Jacob Bernoulli titulado *Ars Conjectandi* (1713) se atacó en forma rigurosa la cuestión aquí planteada. Tanto la citada obra como los escritos posteriores de Pierre-Simon Laplace (1749-1827: *Théorie analytique des probabilités*, 1812. — *Essai philosophique sur les probabilités*, 1814) tenían una característica común: la de considerar la doctrina de la probabilidad como el arte de juzgar sobre la mayor o menor admisibilidad de ciertas hipótesis a base de los datos poseídos. La noción de probabilidad estuvo por ello estrechamente relacionada con la de inducción (v.); podemos hablar, por consiguiente, al respecto de una *probabilidad inductiva*. Junto a ella se ha trabajado, especialmente durante los últimos ciento cincuenta años, sobre otro concepto de probabilidad: la llamada *probabilidad estadística*, recientemente elaborada por R. von Mises y H. Reichenbach. Uno de los conceptos fundamentales usados por esta última probabilidad es el de frecuencia. Por otro lado, ha habido diversos intentos de combinar los dos tipos de probabilidad. Con ello han surgido diversas clasificaciones de teorías probabilitarias.

Una de las clasificaciones es la proporcionada por Thomas Greenwood, para el cual hay las siguientes teorías sobre la probabilidad:

(1) Teorías según las cuales la probabilidad se define como una medida o grado relativo de creencia en hechos o enunciados. Se trata de una consideración análoga a la que hemos llamado subjetiva o interna, pero que, cuando es tratada matemáticamente, puede dar origen a las investigaciones antes referidas bajo el nombre de probabilidad inductiva.

(2) Teorías según las cuales la probabilidad es definida como la relativa frecuencia de los acontecimientos. Se trata de una consideración análoga a la que hemos llamado objetiva o externa.

(3) Teorías según las cuales la probabilidad es definida como la frecuencia en valor de verdad de tipos de argumentos. Se trata de la probabilidad cuando es referida a las proposiciones.

(4) Teorías según las cuales la probabilidad se define como el enlace entre una noción primitiva y su evidencia. Un ejemplo de estas teorías es la de J. M. Keynes, quien defendió una nueva versión de la probabilidad inductiva.

(5) Teorías según las cuales la noción de probabilidad es una noción operacional. No son incompatibles con varias de las anteriormente mencionadas.

(6) Teorías según las cuales la probabilidad es definida como un límite de frecuencias, de tal modo que la probabilidad de un acontecimiento es igual a su frecuencia total.

(7) Teorías según las cuales la probabilidad es definida como una magnitud física determinada por axiomas.

Una clasificación más simple —y, a nuestro entender, más rigurosa que la anterior— es la proporcionada por Maurice Fréchet, el cual señala que hay tres campos posibles de investigación de la probabilidad que dan origen a otras tantas teorías:

(1a) Problemas relativos a juegos. Han proporcionado el material esencial para la escuela a veces llamada *a priori*, según la cual las condiciones aprióricas —basadas en la naturaleza de la prueba y no mediante inducción y logro de los resultados— conducen a igual posibilidad de algunos acontecimientos. Una vez clasificados y distribuidos los resultados posibles en casos mutuamente exclusivos e igualmente posibles, tenemos que la probabilidad de un acontecimiento fortuito, E, es definido como una razón entre el número de casos favorables a E y el número de casos igualmente posibles.

(2a) Problemas demográficos, económicos y de seguros. Constituyen la inspiración de la escuela estadística. La fórmula general que rige el cálculo enuncia que la frecuencia de E en n pruebas es la razón $\frac{r}{n}$ entre el número *r* de casos "favorables" a E y el número total de pruebas. Esta escuela estadística se subdivide en dos:

(Ea) Escuela que concibe la probabilidad como un límite de frecuencia. Se trata de una interpretación análoga a la [6] de la clasificación anterior. Ha sido elaborada y corregida por von Mises por medio de su tesis de la "secuencia colectiva" de los resultados supuestos en las pruebas, secuencia que tiene lugar o cuando la frecuencia total del acontecimiento, E, en la secuencia E existe, siendo llamado su valor, *p*, la probabilidad de E en el colectivo, o cuando la misma propiedad se mantiene con el mismo límite *p* si la secuencia es sustituida por cualquier secuencia extraída de ella.

(Eb) Escuela que concibe la probabilidad como magnitud física medida por frecuencias. Se trata de una interpretación análoga a la [7] de la clasificación anterior. Según Fréchet es una "definición axiomática modernizada" de la probabilidad.

(3a) Estudios de naturaleza lógica. Conciben la probabilidad como grado de creencia adscrito a una serie de fenómenos, de tal suerte que la probabilidad de un acontecimiento E es medida por el grado de creencia en su ocurrencia.

Una clasificación más restringida —pues se refiere solamente a los trabajos sobre la probabilidad realizados por positivistas lógicos o pensadores afines a ellos— es la de J. R. Weinberg. Según este autor, hay tres doctrinas probabilitarias:

(1b) La concepción de la probabilidad como límite de frecuencias, propuesta por von Mises y revisada por Wald.

(2b) La concepción de la probabilidad según la cual las expresiones 'es verdadero' y 'es falso' designan casos límites de una serie continua de valores de probabilidad, propuesta por Reichenbach.

(3b) La teoría según la cual el estudio de la probabilidad constituye una rama de la lógica (Wittgenstein, Carnap, Waismann).

Observemos, por nuestro lado, que esta última teoría representa, en rigor, un rasgo común a muchas de las modernas doctrinas probabilitarias, las cuales han alcanzado singular claridad sobre el problema por haber llegado al convencimiento de que es indispensable para cualquier doctrina sobre la probabilidad un análisis lógico de esta noción. La pertenencia del problema de la probabilidad a la lógica, que fue defendida ya por Venn, fue puesta de relieve con particular insistencia por Peirce, al escribir en su artículo "The Doctrine of Chances" (*Popular Science Monthly*, marzo de 1878) lo siguiente: "Hay dos certidumbres concebibles

respecto a cualquier hipótesis: la certidumbre de su verdad y la de su falsedad. Los números 1 y 0 son apropiados, en este cálculo, para designar estos extremos de conocimientos, mientras que las fracciones que poseen valores intermediarios entre ellos indican, si se nos permite una expresión vaga, los grados en los cuales la evidencia se inclina hacia uno u otro. El problema general de las probabilidades consiste en determinar a partir de un estado de hechos dado, la probabilidad numérica de un hecho posible. Esto equivale a investigar hasta qué punto los hechos dados pueden ser considerados como una prueba para demostrar el hecho posible. Y así el problema de las probabilidades es simplemente el problema general de la lógica."

Las anteriores clasificaciones tenían como principal objeto mostrar la variedad de opiniones que se han mantenido sobre la cuestión de la probabilidad durante los últimos decenios. Poco a poco, sin embargo, se ha aclarado el panorama cuando se ha visto que, en último término, las dos tendencias principales han sido las mencionadas al principio: la concepción de la probabilidad como un concepto inductivo y su concepción como un concepto estadístico. Observemos que estas dos concepciones no se excluyen, pues ambas pueden y deben ser empleadas en la ciencia. La diferencia principal entre ellas es que mientras la probabilidad estadística se refiere a fenómenos objetivos, la probabilidad inductiva se refiere a las proposiciones sobre tales fenómenos. La primera es usada en la ciencia; la segunda, en la metodología de la ciencia. La primera predice frecuencias; la segunda analiza las certidumbres posibles en relación con las hipótesis establecidas.

El contraste mencionado ha sido establecido con toda claridad por R. Carnap, quien ha llevado a cabo, en el libro mencionado en la bibliografía (primera parte de una obra titulada *Probability and Induction),* el análisis más completo efectuado hasta la fecha de los problemas relativos a la probabilidad inductiva. Según Carnap, hay que eliminar de su investigación el concepto de probabilidad como frecuencia relativa para atenerse al concepto de probabilidad como grado de confirmación (o concepto semántico). El estudio de la probabilidad inductiva coincide, por lo tanto, con el estudio del concepto de grado de confirmación. Así, todo razonamiento inductivo (en el amplio sentido de razonamiento no deductivo o no demostrativo) es un "razonamiento en términos de probabilidad". Pero como todos los principios y teoremas de la lógica inductiva son analíticos, "la validez del razonamiento inductivo no depende de presuposiciones sintéticas, tales como el debatido principio de la uniformidad del mundo". El sistema de Carnap de la lógica inductiva adopta la forma de un sistema interpretado y pertenece, por lo tanto, a la semántica. Entre las novedades importantes introducidas por Carnap figura un método de distribución estadística de probabilidades en grupos que permite asignar probabilidades a acontecimientos futuros a base de la frecuencia con que tales acontecimientos han tenido lugar en el pasado. El principio de indiferencia (VÉASE), que no puede ser usado en la probabilidad estadística, y según el cual si la evidencia obtenida no contiene nada que favorezca un acontecimiento posible más bien que otro entonces los acontecimientos poseen probabilidades iguales relativas a esta evidencia, desempeña un papel fundamental, porque no solamente es aplicado indiferentemente a los casos posibles, sino que es aplicable a los grupos de distribución estadística. Otra importante contribución de Carnap consiste en su proposición de que para cada significado de 'probable' hay tres conceptos: el concepto clasificatorio (el usual en la división lógica en sentido clásico); el concepto cuantitativo (concepto numérico o métrico), y el concepto comparativo (concepto topológico o concepto de orden, sin empleo de valores métricos). Estos tres conceptos son de fundamental importancia en *todos* los usos, tanto los pre-científicos como los científicos, de la noción de probabilidad. Otra novedad, finalmente, lo constituye el análisis y rechazo del psicologismo, no sólo en lógica deductiva (lo que es ya generalmente aceptado desde Frege y Husserl), *sino también en lógica inductiva,* donde ha parecido dominar siempre el subjetivismo. Carnap reconoce que el sentido subjetivo psicológico en que puede ser usado el vocablo 'probabilidad' como concepto del grado de creencia efectiva —a diferencia de la creencia racional—, es importante para la teoría del comportamiento humano en todos los órdenes y para las ciencias correspondientes, pero afirma que *no* puede servir de base para la lógica inductiva o el cálculo de probabilidades en tanto que éste constituye un *instruniento* general de la ciencia.

Para más información sobre los dos conceptos (frecuencial e inductivo) de probabilidad, véase INDUCCIÓN. Véase también CONFIRMACIÓN.

Sobre el término 'probable' en la filosofía medieval: M. D. Chenu y Th. Deman, "Notes de lexicographie philosophique médiévale. *Sufficiens. Probabilis", Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* XXII (1933), 251-90. — Historia: Eduardo H. del Busto, Los *fundamentos de* ftj' *probabilidad de Laplace a nuestros días,* 1955. — Obras con análisis filosóficos, y especialmente análisis lógicos, de la noción de probabilidad: Anathon Aall, "On Sansynliget og dens bettydning logisk betraktet", *Tidskrift for Mathematik og Naturvidenskab* (1897) ("Sobre la probabilidad y sus condiciones desde el punto de vista lógico"). — K. Marbe, *NaturphilosophischeUntersuchungen zur Wahrscheinlichkeitsrechnung,* 1899. — S. Lourié, *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung; eine logische Untersuchung des disjunktiven Urteils,* 1910. — O. Sterzinger, *Logik und Naturphilosophie der Warscheinlichkeistlehre; ein umfassender Lösungsversuch,* 1911. — A. von Meinong, *Ueber Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit,* 1915. — T. M. Keynes, A *Treatise on Probability,* 1921, nueva ed., 1962 [con "Introducción" por N. R. Hamson]. — O. Czuber, *Di» philosophischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung,* 1923. — Rudolf von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit,* 1928 (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad,* 1948). — H. Reichenbach, R. von Mises, Paul Hertz, Friedrich Waismann, Herbert Feigl, "Wahrscheinlichkeit und Kausalität", *Erkenntnis,* I (1930-1931), 158-285. —Zygmunt Zawirski, "Ueber das Verhältnis der mehrwertigen Logik zur Wahrscheinlichkeitsrechnung", *Studia philosophica,* I (1935), 407-42. — Hans Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre,* 1935 (trad. inglesa con adiciones y correcciones: *Theory of Probability,* 1949). —Íd., íd., *Expérience and Prédiction,* 1938. — Eino Kaila,

Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitslogik. Ueber das System der Wahrscheinlichkeitsbegriffe (Annales Universitatis Fennicae Aboensis, ser. B. vol. IV, Nº 1 [1926]). — M. Fréchet, "The Diverse Definitions of Probability", *Erkenntnis - The Journal of United Science,* VIII (1939-1940), 7-23. — E. Nagel, *Principies of the Theory of Probability,* 1939. — Harold Jeffreys, *Theory of Probability,* 1939. — Olaf Helmer y Paul Oppenheim, "A Syntactical Definition of Probability and of Degree of Confirmation", *The Journal of Symbolic Logic,* X (1945), 25-60. — Varios autores, "Symposium on Probability", *Philosophy and Phenomenological Research,* V (1945), 441-532; VI (1946), 11-86, 590-622. Véase también el número de la revista *Dialectica* [9/10, 1949] dedicado al tema "el conocimiento probable"). — Sobre la probabilidad e inducción: R. M. Cohén y E. Nagel, An *Introduction to Logic and Scientific Method,* 1934, Cap. XIV. — N. Goodman, "A Query on Confirmation", *The Journal of Philosophy,* XLIII (1946), 383-6. — Id., íd., *Fact, Fiction, and Forecast,* 1955. — W. C. Kneale, *Probability and Induction,* 1949. — Pius Servien, *Hasard et probabilité,* 1949. — Lancelot Hogben, *Chance and Choice. An Introduction to Probability,* 1949. — Rudolf Carnap, *Logical Foundations of Probability,* 1950, 2ª ed., rev., 1962. — I. J. Good, *Probability and the Weighting of Evidence,* 1950. — G. H. von Wright, A *Treatise on Induction and Probability,* 1951. — Varios autores (R. von Mises, M. Fréchet, G. Hirsch y otros), *Théorie des Probabilités. Exposés sur ses fondements et ses applications,* 1953. — Sobre probabilidad y ley: Ernest Mally, *Warscheinlichkeit und Gesetz,* 1938. — Sobre las probabilidades y la vida: E. Borel, *Les probabilités et la vie,* 1943. — Sobre probabilidad y cuantos: P. Servien, *Probabilité et quanta,* 1948. — Sobre juicio probable: J. G. Gendre, *Introduction à l'étude du jugement probable,* 1947. — Obras sobre el cálculo de probabilidades: L. Bachelier, *Calcul des probabilités,* I, 1912. — E. Borel, *Traité du calcul des probabilités,* 1924. — Id., íd., *Éléments de la théorie des probabilités,* 1950. — R. von Mises, *Wahrscheinlichkeitsrechnung,* 1931, 2ª ed., 1951. — A. N. Kolmogoroff, *Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung,* 1933. — Maurice Fréchet, *Recherches théoriques modernes sur le calcul des probabilités,* I, 1937. — G. Castelnuovo, *La probabilité dans les différentes branches de la science,* 1937. — J. H. Baptist, *Analyse des probabilités,* I, 1947. — J. Cohen y M. Hansel, *Risk and Gambling; the Study of Subjective Probability,* 1956. — S. Spencer Brovvn, *Probability and Scientific Inference,* 1957. — P. Nolfi, *Idee und Wahrscheinlichkeit,* 1957. — J. P. Day, *Inductive Probability,* 1961. — H. Kyburg, Jr., *Probability and the Logic of Rational Belief,* 1961. — H. Leblanc, *Statistical and Inductive Probabilities,* 1962. — Véase, además, la bibliografía de los artículos AZAR, CONFIRMACIÓN, CONTINGENCIA, ESTADÍSTICA, INDUCCIÓN y MODALIDAD.

PROBABILÍSIMO se llama usualmente a la doctrina según la cual es posible solamente conocer las cosas de un modo aproximado, excluyendo por principio toda pretensión a un saber absolutamente cierto y seguro. En la esfera práctica, el probabilismo es la norma que manda actuar de acuerdo con lo más probable o verosímil, lo que equivale a regirse por "lo conveniente", "lo adecuado (a las circunstancias)", "lo plausible". Estas dos formas de probabilismo no permanecen por fuerza separadas; por el contrario, es habitual la adhesión a un doble probabilismo práctico y teórico y, sobre todo, como aconteció en la Antigüedad, la adhesión a un probabilismo teórico en virtud precisamente de ciertas experiencias que recomendaban un probabilismo moral o práctico. Así, en la historia de la filosofía, se consideran en general como probabilistas las doctrinas de las Academias media y nueva (Arcesilao, Carnéades, Clitómaco), es decir, aquellas doctrinas que se oponen tanto al dogmatismo como al escepticismo radical y que acentúan la teoría de la verosimilitud en el dominio físico y moral. Según estas doctrinas ninguna proposición puede ser admitida como absolutamente cierta. Por otro lado, no existiendo el criterio de lo absolutamente cierto, no puede existir tampoco el criterio de lo absolutamente falso. En efecto, una proposición absolutamente falsa es la negación de una proposición absolutamente cierta. Además, decir de una proposición que es absolutamente falsa equivale a decir que es absolutamente cierto que es absolutamente falsa. Por consiguiente, todo criterio de verdad (o falsedad) es simplemente "creíble", πιθανόν. El fundamento de esta "mera probabilidad" de cualquier proposición no es, sin embargo, para la mayor parte de los probabilistas antiguos, un razonamiento lógico, sino más bien la idea de que toda representación de una cosa la representa sólo parcialmente.

En oposición a toda forma de dogmatismo surgieron durante el Renacimiento varias teorías probabilistas (Montaigne, Sánchez, etc.). En algunas ocasiones, estas teorías fueron modificaciones del escepticismo pirrónico.

En otro sentido se habla de probabilismo para referirse a ciertas doctrinas morales desarrolladas durante el siglo XVII, especialmente por algunos autores jesuitas, los cuales siguieron las sugestiones del dominico Bartolomé Medina (nac. en Medina del Río-seco [Valladolid]: 1528-1580). En su *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris d. Thomae Aquinatis* (1577) y en su comentario a la *Tertiam Partem* (1578), Medina indicó que cuando hay en cuestiones morales una opinión fundamentalmente probable, puede admitirse esta opinión inclusive en el caso de que la opinión opuesta sea más probable. El probabilismo moral del siglo XVII adoptó diversas formas. Si llamamos simplemente "probabilismo" a la doctrina formulada por Bartolomé Medina, podremos llamar "probiliorismo" (de *probabilior* — "más probable") a la doctrina según la cual entre varias opiniones en cuestiones morales hay que aceptar y seguir "la más probable", y "casuismo" a la doctrina según la cual en muchos de los problemas de naturaleza moral se presentan no "principios", sino "casos", a los cuales hay que adaptar los "principios".

En la época actual el probabilismo ha sido tratado sobre todo desde el punto de vista de las teorías de la ciencia. Desde este ángulo, no puede calificarse al probabilismo epistemológico ni de escepticismo moderado ni tampoco de simple convencionalismo. Es, por ejemplo, lo que sucede con la epistemología de Meyerson, que desemboca a veces en un "plausibilismo". Es lo que ocurre también con el "probabilismo" de Gastón Bachelard. Este autor afirma, en efecto, que el conocimiento filosófico, y aun el científico, de lo real es siempre aproximado. El "conocimiento aproximado" dilucidado en el *Essai sur la connaissance approchée* (1927)

puede, sin embargo, coincidir hasta lo máximo con una idea absoluta de lo real tal como la postulan, con diferentes supuestos, el idealismo y el realismo naturalista cuando en vez de limitarse a forjar para cada realidad una determinada idea producen un "grupo" de ideas; el perspectivismo (VÉASE) podría ser, de consiguiente, la definición más propia de este "aproximacionismo" que encuentra en la citada forma de conocer no un defecto, sino la manifestación de su vitalidad.

Véase A. Schmitt, *Zur Geschichte des Probabilismus*, 1904. — Además, el t. III de la obra de E. Baudin citada en la bibliografía del artículo PASCAL.

PROBLEMA. En *Top.*, I, 4, 101 b 29, Aristóteles escribe: "La diferencia entre el problema y la proposición depende del modo como se plantea la cuestión Si se dice, por ejemplo: ¿No es verdad que *animal pedestre y bípedo* es la definición del hombre?', tenemos una proposición. Si se dice, en cambio: '¿Es o no la definición del hombre, *animal pedestre* y *bípedo*?', tenemos un problema."

Estas palabras de Aristóteles muestran que mientras una proposición (o una definición propuesta) son algo "dado" —son una "tesis"—, que se trata de aceptar o rechazar, probar o refutar, etc., un problema no es propiamente una proposición (o una definición), por lo menos en el sentido usual de estos términos — aunque puede llamarse "proposición" en cuanto que es algo que se "propone". En el problema se admiten dos tesis distintas y opuestas y, de consiguiente, no puede, en rigor, aceptarse o rechazarse, probarse o refutarse lo que se presenta como un problema. Sólo puede aceptarse o rechazarse el problema mismo — por ejemplo, declarando que carece de significación, o que es insoluble, o que es absurdo, o que es insignificante, etc., etc. Siguiendo a Aristóteles, podemos distinguir entre el problema y lo que propone el problema.

Esta distinción no es mantenida siempre en el uso del término 'problema'. Es frecuente, en efecto, entender un problema como una "cuestión" — modo de entender 'problema' que procede seguramente de la idea de *quaestio* medieval. Por lo general, un problema es una cuestión que se trata de aclarar o resolver — o en algunos casos resolver aclarando. El problema puede compararse a un nudo (en el cual están estrechamente ligadas dos o más tesis posibles); lo que se trata de hacer con él es "resolverlo" o "disolverlo"; en todo caso, "deshacerlo" o "desatarlo".

El problema suele tener (explícita o implícitamente) la forma de una pregunta (v.), pero no toda pregunta es necesariamente un problema; en rigor, hay muchas preguntas que no son problemas.

Varios son los modos de considerar los problemas. Puede hablarse, por ejemplo, de "problemas subjetivos" —cuando lo que se trata de hacer es resolverlos "para nosotros"— y "problemas objetivos" — cuando aquello de que se trata es un problema en sí mismo. Esta distinción es análoga, si no idéntica, a la que se establece cuando se usan respectivamente las expresiones *quoad nos y per se.* También puede hablarse de problemas teóricos y prácticos; dentro de los teóricos, filosóficos, científicos, etc., etc. Estas clasificaciones no son inútiles; la última de ellas puede ser importante, porque es muy probable que cada modo de saber tenga sus propios problemas — lo que se llama "una problemática".

Se ha reconocido con frecuencia que el planteamiento de los problemas es una de las mayores tareas de la filosofía, hasta el punto de haberse dicho para la filosofía (y también para la matemática, y acaso para algunas ciencias) que lo más importante es plantearse los problemas adecuadamente. Bergson ha dicho *(op. cit.* en bibliografía) que "en filosofía un problema bien planteado es un problema resuelto". En todo caso, como indica Emile Bréhier (art. cit. en bib.), "la actividad de los mayores pensadores, de Kant por ejemplo, ha consistido sobre todo en cambiar la posición [el planteamiento] de los problemas". Bréhier habla de una "metaproblemática", que sería similar a la *Problematik* de que han hablado algunos autores alemanes, pero que, en vez de limitarse, como la última, a coleccionar problemas, tiene que consistir en trazar el marco dentro del cual los problemas adquieren sentido y ofrecen perspectivas de solución. Según ello, los problemas filosóficos deben plantearse solamente cuando hay un conjunto de nociones, ideas, intuiciones, etc. que les otorguen sentido.

De la diferencia que establece Gabriel Marcel (y de la que habló asimismo Unamuno) entre "problema" y "misterio", nos hemos ocupado en el artículo MISTERIO.

Véanse asimismo los artículos PROBLEMÁTICO Y PROBLEMATICISMO.

H. Bergson, "De la position des problèmes", en *La pensée et le mouvant*, 1934, — Hermann Wein, *Untersuchungen über das Problembewusstsein*, 1937 [en el sentido de Nicolai Hartmann]. — Emile Bréhier, "La notion de problème en philosophie", *Théorie*, XIV (1948), 1-7, reimp. en *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 10-16. — Michael Landmann, *Problematik, Nichtwissen und Wissensverlangen im philosophischen Bewusstsein*, 1949. — Varios, autores, *Nature des Problèmes et Philosophie*, 3 vols., 1949 [reseña de los "Debates de verano" celebrados en Lund, en 1937: un volumen sobre los problemas en filosofía general; otro, sobre los problemas en la lógica y las ciencias de la Naturaleza; un tercero, sobre los problemas en las ciencias del espíritu]. — Augusto Cecchini, *Problematicità e problemi*, 1957 [Filosofia della scienza, 8].

PROBLEMATICISMO. La tendencia de la filosofía italiana llamada *problematicismo* corresponde, por un lado, a una situación específica del pensamiento filosófico de Italia, y por el otro lado a un cierto estadio de la filosofía contemporánea europea. Frente al idealismo actualista y al neoescolasticismo, se habían manifestado en Italia corrientes crítico-racionalistas del tipo de las de. Antonio Banfi; estas corrientes, mezcladas con ciertas tendencias actualistas, fueron desarrolladas especialmente por Ugo Spirito en una. filosofía calificada de "problematicista", es decir, en un pensamiento, filosófico para el cual la única "salvación" y "justificación" de la actividad filosófica consistía en renunciar a medirla con el patrón de los demás saberes, y en particular con el patrón de las ciencias. En efecto, mientras éstas, según el problematicismo, tienden a resolver problemas, la filosofía tiene como misión principal, y acaso única, la problematización de todo lo que se le presenta, de la realidad tanto como de las proposiciones sobre ella. En otros términos, lo único que puede hacer la filosofía es ver los

(problemas como problemas, es decir, examinar la significación de todos los problemas y de todo lo problemático. Y como lo más problemático es la filosofía misma, ella se convierte en su principal problema. Una concepción tal de la filosofía, opina el problematicismo, hace imposible por principio su disolución en las demás ciencias. De hecho, sólo parecen poder disolverse aquellos saberes que agotan su misión en la resolución de cuestiones, esto es, que poseen un contenido propio. El problematicismo enlaza, así, con el historicismo, y especialmente con los diversos intentos realizados para resolver la cuestión planteada por el escepticismo historicista. Pero a la vez que con éste, el problematicismo se vincula, conscientemente o too, con los diversos intentos realizados para reducir la filosofía a una actividad "aclaradora". Pues la filosofía es, según el problematicismo, una especie de "conciencia suprema de toda crisis en cuanto crisis", una actividad ella misma crítica, perpetuamente "abierta" frente a cualquier acfción o a cualquier pensamiento. En otras palabras, la problematización equivale a la vivificación y por eso la filosofía problematizante resulta no sólo justificada, sino enteramente "inevitable". Ahora bien, es obvio que el problematicismo tiene por lo menos dos caras. Por un lado, puede ser «na actividad aclaradora y analítica. Por otro lado, puede ser una actitud ante la realidad. En el primer caso, él problematicismo coincide con el análisis (VÉASE) y hasta con ciertos postulados del empirismo lógico. En el segundo caso, se aproxima al existencialismo. La reducción de toda filosofía y aun de toda vida (Cfr. Ugo Spirito, *La vita come ricerca*, 1937; *La vita come arle,* 1941) a "investigación" permite las dos interpretaciones, aunque es más plausible que el mayor acento personal del problematicismo haya empujado constantemente a la segunda, con lo cual la filosofía ha sido para el problematicismo *menos* un "análisis de significaciones" que una "crisis permanente", menos «na "actividad" en el sentido de Wittgenstein que un "compromiso" en el sentido de Jaspers o de Sartre.

Observemos que también Mario M. Rossi ha elaborado una concepción de la filosofía como "problematicismo" en su libro *Per una concezione attivistica della filosofia* (1927) (véase también HISTORICISMO).

También de Ugo Spirito, véase: II *problematicismo,* 1948. Además, los libros de Gustavo Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo,* 1947 y *Dal problematicismo alla metafisica,* 1953.

PROBLEMÁTICO. En Sistema (VÉASE) hemos estudiado la actitud problemática en filosofía a diferencia de la actitud sistemática. Referencias a la distinción entre problema y misterio en el sentido de Marcel, en Misterio (v.). La radical tendencia problemática en filosofía ha sido analizada en Problematicismo (v). Aquí nos referimos sólo al término 'problemático' como adjetivo del juicio.

Los juicios problemáticos son, según Kant, los que expresan una de las modalidades: la de la contingencia. Así, los juicios problemáticos se refieren a la posibilidad de los *actos* del juzgar. Se ha criticado a Kant a causa de tal interpretación y se ha argüido que en las modalidades aristotélicas se habla de la relación (posible o necesaria) expresada en los juicios. Así ocurre efectivamente. Ahora bien, es plausible suponer que el sentido que da Kant al juicio problemático (y a todos los juicios de su tabla) es un sentido epistemológico y no lógico ni tampoco "subjetivo". Por lo tanto, el término 'problemático' *no* designa en Kant lo mismo que las modalidades aristotélicas; por eso puede mantenerse el uso de tal término precisamente en sentido kantiano a diferencia de los otros antes aludidos. La aplicación de 'problemático' al juicio ha sido admitida por muchos tratadistas lógicos de los siglos XIX y XX. En la lógica simbólica no hay referencias a los juicios problemáticos en el sentido tradicional, ni tampoco a proposiciones problemáticas. Lo que se examina en ella de la cuestión se trata en la lógica modal (véase MODALIDAD.).

PROCESIÓN. La relación entre lo Uno y las realidades de él emanadas, así como, en general, entre las realidades de orden superior y las de orden inferior, es, según Plotino, como una irradiación, περίλαμψις. Lo superior irradia, en efecto, sobre lo inferior sin perder nada de su propia substancia, al modo de la luz que se derrama sin perderse o del centro del círculo que apunta, sin moverse, a todos los puntos de la periferia. Como dice en las *Eneadas* (V, i, 7), todos los seres producen necesariamente a su alrededor, por su propia esencia, una realidad que tiende hacia lo exterior y depende de su poder actual. Se trata, pues, de una proyección en forma de una "imagen". Esta forma especial de comunicación y proyección es la procesión, πρόοδος según la cual se realiza la emanación de las hipóstasis. Esta procesión es, en cierto modo, una "desviación" (*En.*, I, viii, 7), o, si se quiere, un "debilitamiento por transmisión". Sin embargo, no debe interpretarse siempre como una "caída" en el sentido del gnosticismo (VÉASE), sino a lo sumo como un descenso, es decir, como una disminución de la tensión en que la hipóstasis superior consiste. "El término *procesión* —escribe Bréhier— indica el modo como las formas de la realidad dependen unas de otras; la idea que evoca es comparable, por su generalidad e importancia histórica, a la idea actual de evolución. Los hombres del final de la Antigüedad y de la Edad Media piensan las cosas bajo la categoría de procesión, como los de los siglos XIX y XX las piensan bajo la categoría de evolución" *(La philosophie de Plotin,* 1922, IV, pág. 35). Así, lo inverso de la procesión es la conversión o reversión, ἐπιστροφή, y es justamente la contraposición y el juego de la procesión y de la conversión o reversión lo qus puede explicar todo el movimiento y generación del universo. Como escribió Proclo, toda reversión se realiza mediante semejanza de los términos revertidos con lo que constituye el final del proceso de reversión (*Institutio theologica,* prop. 32), y toda procesión se realiza mediante semejanza de lo secundario con lo primario *(op. cit.,* prop. 29). Ahora bien, aunque desarrollada especialmente en el neoplatonismo, la noción de procesión no es exclusiva de él ni queda tampoco confinada a los sistemas emanatistas. A este respecto puede admitirse que la noción de procesión fue durante mucho tiempo tan general como Bréhier lo ha indicado. Por ejemplo, la teología cristiana, especialmente la teología católica de inspiración helénica, elaboró con particular detalle y ahonde, el concepto de procesión. En verdad, la noción de procesión —no reducida

entonces a un solo concepto ni relegada a sistemas como el de Escoto Erigena y, en general, a sistemas de sesgo panteísta— es una de las que permiten tener un acceso intelectual al misterio de la Trinidad. En todo caso, la procesión es *una* de las maneras posibles de producción, juntamente con la transformación, la emanación (VÉASE) y la creación (VÉASE). Ya se ve, pues, con esto, que emanación y procesión no se hallan forzosamente en el mismo plano. Pero tal procesión no tiene tampoco una significación unívoca. Si nos referimos por el momento sólo a las cosas creadas, veremos que la procesión puede entenderse de dos modos o, mejor dicho, veremos que puede entenderse de dos maneras diferentes el *modo* de procedencia de una cosa de otra. En primer lugar, la producción puede ser una operación (llamada *processio operationis*), del tipo de la volición respecto al sujeto que quiere. En segundo lugar, la procesión puede ser el término (llamado *processio operati*), del tipo de una obra "exterior" cualquiera realizada. Pues bien, mediante una consideración analógica podremos ver de qué manera sería posible entender la procesión dentro de Dios si partimos del concepto de la *processio operati.* Ésta puede ser, en efecto, de dos tipos: la procesión *ad extra,* llamada también transitiva, que tiene lugar cuando el término o la obra pasan, por así decirlo, afuera del que lo produce; y la procesión *ad intra,* llamada también inmanente, que tiene lugar cuando el término permanece en su principio. En este último caso tenemos un concepto de la procesión —la *processio operati ad intra*— que se aproxima a la definición tradicional de comunicación completa sin división de substancia de una naturaleza inmutable a varias personas. En efecto, la procesión en cuestión es la que tiene lugar en la relación del Espíritu Santo y del Hijo con el Padre; la que, por analogía, tiene lugar con la relación entre el Verbo mental y la inteligencia (y tal vez por esto, el Logos [VÉASE] pueda ser interpretado en un sentido muy parecido al de la Palabra con que los hebreos designaban la comunicación). Desde el punto de vista filosófico, habrá que limitarse aquí a subrayar la necesidad de no confundir procesión y emanación, y de distinguir no sólo entre diversas formas de procesión, sino inclusive de distinguir cuidadosamente entre la operación y el principio operante. Precisamente esta última distinción permite hasta cierto punto determinar que en Dios la procesión no puede ser de operación. Por otro lado, dentro de la operación no puede confundirse el acto operante con la potencia por la cual se realiza. En el caso de la distinción entre Dios y sus facultades (distinción por supuesto no equivalente a la que hay simplemente entre el sujeto y sus potencias) las facultades por las cuales se producen las operaciones serían, en la teología, el modo de relacionar procesualmente —en una procesión de término *ad intra*— las Tres Personas sin negar en el Padre el Principio y admitiendo, por consiguiente, su singular "no procedencia".

PROCESO. Se ha equiparado a veces 'proceso' *(processus)* a 'procesión' *(processio);* lo que hemos dicho sobre el último concepto podría, pues, aplicarse al primero. Al mismo tiempo, mucho de lo que se ha dicho sobre 'proceso' podría aplicarse a 'procesión'. Así, por ejemplo, se ha entendido a veces 'procesión' (proemio) como "derivación de algo 'principiado' de su 'principio'", y esta derivación (*eductio*) puede entenderse tanto en sentido metafísico o teológico como lógico. En ocasiones el concepto de "proceso" ha sido equiparado al concepto de "razonamiento"; tal ocurre cuando se ha hablado de un *processus ad impossibile* (o prueba indirecta; prueba por lo absurdo), o de un *"processus compositivus* (analítico) o *resolutivus* (sintético) (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO).

En la época contemporánea el concepto de "proceso" ha sido empleado más bien como concepto contrapuesto al de "substancia". Se ha hablado al respecto de un "procesualismo" (o "procesalismo"), equivalente a un "funcionalismo" (véase FUNCIÓN, *ad finem*). El "procesualismo" se ha manifestado principalmente en dos esferas: en la concepción del mundo a base de una teoría general de la evolución, y en la concepción del espíritu o, mejor dicho, de la "psique", como sucede en varias de las tendencias que han subrayado "el flujo de las vivencias", "la corriente de conciencia", etc. En ocasiones, el "procesualismo" ha aparecido como una doctrina metafísica, u ontológica, que aspira a abarcar todas las formas de "proceso". Ejemplo de este tipo de doctrina es la filosofía de W. H. Sheldon a la que nos hemos referido en el artículo sobre este autor y también en el artículo POLARIDAD. Según Sheldon, el proceso es el "opuesto polar" de la propia polaridad, y es lo que hace posible para la polaridad por decirlo así "ponerse en marcha". El proceso es "el gran remedio de la Naturaleza, la poción terapéutica que suplementa las imperfecciones que empañan el orden polar... La misión del principio del proceso es eliminar el choque y el conflicto entre los opuestos polares... El proceso interviene para ayudar a la polaridad, y con ello se ayuda a sí mismo" *(Process and Polarity,* 1944, págs. 11 y 118).

Con frecuencia el procesualismo ha supuesto, o implicado, una doctrina de los valores, aunque no fuera sino porque el proceso ha sido considerado "superior" a la substancia, que era una mera parte del devenir y, por consiguiente, algo menos valioso que éste. De ahí la necesidad de una rigurosa discriminación en los sentidos del término 'proceso'. Por una parte, el proceso necesita diferenciarse de la evolución, que es el paso de un estado a otro según una ley de desarrollo o desenvolvimiento; por otra, ha de distinguirse del progreso, que puede considerarse como un proceso o una evolución en los cuales van incorporados valores. Esta distinción entre proceso y progreso ha sido puesta de relieve particularmente por Manuel García Morente *(Ensayos sobre el progreso,* 1934), y corresponde en gran medida, dentro de la filosofía contemporánea, a la distinción entre las corrientes evolucionistas afectas al naturalismo y las nuevas corrientes de la evolución (VÉASE), para las cuales, en último término, el modelo ejemplar de la realidad que evoluciona es el "espíritu" o la "conciencia". Sin embargo, dentro de cada una de estas corrientes no se ha efectuado siempre explícitamente la distinción mencionada, justamente porque cada una de ellas implicaba, bien que desde un punto de vista opuesto, el desenvolvimiento evolutivo o el avance hacia el valor. Así, mientras el evolucionismo naturalista suponía que el proceso implicaba

progreso, el neoevolucionismo supone generalmente que todo desenvolvimiento de una realidad de tipo "espiritual" tiene que efectuarse mediante un proceso. Las llamadas "filosofías procesualistas" siguen esta misma vía. Algunas de ellas, de tendencia idealista, reducen el proceso al desenvolvimiento de un absoluto o a la serie de posiciones de un puro acto. Otras, como las diversas formas de realismo y de pragmatismo, admiten que toda la realidad se da bajo el aspecto de un proceso, pero esto no implica forzosamente que este proceso tenga que seguir una sola y única dirección; proceso puede significar entonces el modo mismo como está constituida cualquier realidad, sea ésta material, espiritual o de naturaleza monadológica. Con lo cual se vuelven a identificar de alguna manera proceso y progreso, pues se desvanece toda distinción propia entre lo físico y lo espiritual, entre el mundo de la Naturaleza y el de la cultura. Lo que hay de común en todas las direcciones mencionadas es, de consiguiente, lo mismo que se halla en Bergson: el renovado intento de sustituir la metafísica de la substancia por la metafísica de la fluencia. Así lo reconoce explícitamente Whitehead, que representa una filosofía de carácter decididamente procesualista. Este filósofo señala que hay dos tipos de fluencia, ya descubiertos en el siglo XVII: aquel que alude a la constitución real interna de algo particular existente (concreción), y aquel que alude al paso de algo particular existente a otro algo particular existente (transición). Estos dos significados aparecen unificados en la teoría de las "entidades actuales", las cuales sustituyen a las "cosas" hipostasiadas o substancializadas de la "antigua" metafísica, y designan simplemente la radical individualidad y novedad de cada cosa en su concreción "absoluta". De ahí dos especies de proceso: el proceso macroscópico o transición de una "actualidad alcanzada" a la "actualidad en el alcanzarse", y el proceso microscópico, o conversión de las condiciones que son meramente reales en una actualidad determinada. El primer tipo es el proceso que va de lo actual a lo meramente real; el segundo, el que va de lo real a lo actual. Lo primero es, pues, de naturaleza eficiente; lo segundo, de índole teleológica *(Process and Reality, an Essay in Cosmology,* 1929, Cap. X, sección 5; trad. esp.: *Proceso y realidad,* 1956). La filosofía del proceso es, por lo tanto, una "filosofía del organismo", pero este organismo debe entenderse en un sentido dinámico y no estático, de tal suerte que entonces "cada entidad actual resulta por sí misma descriptible sólo como un proceso orgánico, describiendo en el microcosmo lo que es el universo en el macrocosmo" *(loc. cit.).*

Observemos que William A. Christian (An *Interpretation of Whitehead's Metaphysics* [1959], págs. 28 y sigs.) distingue cuatro sentidos del término 'proceso' *(process)* en Whitehead: (1) El mundo temporal o el mundo de las cosas finitas que transcurren *(Process and Reality,* pág. 33; *Science and the Modern World,* 102; *Modes of Thought,* 131); (b) La actividad o "vida" *(Science and the Modern World,* 247; *Modes of Thought, passim*); (c) El crecimiento o cambio interno; (d) El cambio de estado en relación con otras cosas. Según Christian, los sentidos (1) y (2) son "presistemáticos" y, en cierto sentido, "verbales" e incidentales; en cambio, los sentidos (3 y (4) son "sistemáticos". En el sentido (3) el proceso es "la actividad que tiene lugar *dentro* de una entidad actual [real, efectiva]; en el sentido (4) es "la transición entre una ocasión actual [real, efectiva] y lo que sigue a ella" (Christian, *op. cit.,* pág. 29).

Los escritos sobre la noción de proceso han sido mencionados en el texto del artículo. Sobre la noción de progreso: Georges Sorel, *Les illusions du progrès,* 1908. — Jules Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle,* 1910. — Antonio Dellepiane, *Le progrès et sa formule,* 1912. — L. Weber, *Le rythme du progrès,* 1913. — J. B. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into Its Origin and Growth,* 1920. — W. R. Inge, *The Idea of Progress,* 1920 [Romanes Lecture]. — F. Tönnies, *Fortschritt und soziale Entwicklung,* 1926. — P. Mouy, *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier,* 1927. — Charles Lalo, *L'idée du progrès dans les sciences et dans les arts,* 1930. — Georges Friedmann, *La crise du progrès. Esquisse d'histoire des idées (1895-1935),* 1936. — Varios autores, *La notion de progrès devant la science actuelle* (VI Semaine Internationale de Synthèse, Paris, 1938). — Alois Dempf, *Die Krisis des Fortschrittsglaubens,* 1947. — Charles Frankel, *The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment,* 1948. — Ernest Lee Tuveson, *Millenium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress,* 1949. — N. Berdiaev, E. Mounier, E. d'Ors *et al., Progrès technique, progrès morale,* 1948. — J. Baillie, *The Belief in Progress,* 1950. — Morris Ginsberg, *The Idea of Progress,* 1953. — Carl August Emge, Das *Problem des Fortschritts. Was müssten Gedanken über Fortschritt, Weltkritik und Weltverbesserung voraussetzen, damit sie richtig sein können?,* 1958. — Raffaello Franchini, *Il progresso. Storia de un Idea,* 1960. — Michelangelo Ghio, *L'idea di progresso nell'illuminismo francese e tedesco, e Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia,* 1962.

PROCLO (410-485) de Constantinopla fue, en Alejandría, discípulo de Olimpiodoro, y, en Atenas, de Siriano. Siguiendo en parte a sus predecesores de la llamada escuela ateniense del neoplatonismo —Plutarco de Atenas, Siriano y Domnino—, pero, en realidad, abarcando en su especulación todas las influencias aristotélicas, platónicas y neoplatónicas, especialmente tal como fueron unificadas por Plotino y Jámblico, caracteriza a su doctrina propia una precisión lógica y una sutileza que le ha hecho ser considerado como el mayor escolástico del neoplatonismo. Su punto de partida parece ser el propósito de solucionar la oposición entre la trascendencia de la unidad suprema y las hipóstasis subordinadas. Tal oposición es resuelta por Proclo mediante el establecimiento de tres momentos en el proceso de la producción emanante de los seres: por un lado, hay la identidad, lo que subsiste por sí mismo y no participa; por otra, la diversidad, lo que es distinto de aquello en lo cual participa, pero a la vez participante, es decir, reducible a él; finalmente, la vuelta a lo idéntico. La jerarquía de los seres, desde la unidad suprema, que se halla por encima de todo ser y es completamente impredicable, hasta lo inferior, tiene lugar mediante una relación de mayor a menor generalidad, en donde la unidad como tal es el término superior por comprender en su identidad toda diversidad. Pero, al mismo

tiempo, lo que participa de la idea adquiere cierta superioridad en tanto que contiene en sí mismo todos los términos de las especies superiores. La serie de las emanaciones se efectúa, a partir de lo Uno, no por las tres unidades de Jámblico, sino por una multiplicidad de unidades, de hénadas (v. HÉNADA), que son también dioses. Lo Uno, el Ser, la Vida, la Inteligencia y el Alma constituyen así series, cada una de las cuales abarca la serie entera de seres que van desde la suprema Unidad al Alma, pues si lo Uno contiene potencialmente las series inferiores y abarca dentro de él todas las hénadas, el Alma comprende asimismo todos los caracteres de los géneros superiores. Pero tal participación en los caracteres de lo superior tiene lugar no sólo en cada una de las citadas series, sino en las emanaciones de ellas, que llegan, en última instancia, hasta la singularidad. La estructura del universo así concebida es, por otro lado, inmutable; como en todo el neoplatonismo, no hay en esta complicada jerarquía de seres ni temporalidad ni, desde luego, creación.

Los escritos filosóficos de Proclo pueden ser agrupados del modo siguiente (según la clasificación de E. R. Dodds en su edición de la *Institutio theologica*): 1. Comentarios, conservados, sobre la *República, Parménides* [el final del original griego se perdió; se conserva trad. latina descubierta por R. Klibansky y publicada en *Plato Latinus*, III], *Timeo y Alcibíades I;* comentario —sólo parcialmente conservado— sobre el *Cratilo*, probablemente sacado de anotaciones de un alumno. Se han perdido comentarios sobre el *Fedón*, sobre los *Oráculos Caldeos*, y posiblemente otros. 2. La *Teología platónica*, en gran parte exegética; se han perdido, en este grupo, la *Teología órfica*, y la *Armonía de Orfeo, Pitágoras y Platón* que, por lo demás, parecen ser recopilaciones hechas por Proclo. 3. Varias obras perdidas sobre el simbolismo religioso, sobre la teurgia, contra los cristianos, sobre el mito de Cibeles. 4. Varios ensayos *(Sobre el lugar, Sobre las tres mónadas)*, tres de los cuales —el *De decem dubitationibus circa providentiam*, el *De providentia et fato* y el *De malorum subsistentia*— que son conocidos sobre todo por la versión latina medieval de Guillermo de Moerbeke. 5. Los dos manuales: *Elementos de Teología* (Στοιχείωσις Θεολογική) y *Elementos de Física*, este último conocido antiguamente con el nombre de Περὶ κινήσεως. Las primeras ediciones de Proclo son del siglo XVI *(Sobre el movimiento* o *Física*, 1531) y XVII *(Sobre la teología platónica y Elementos de teología*, 1618). Victor Couson editó: *Procli opera inédita*, 6 vols., 1820-1825, 2" ed., en un volumen, 1864, reimp., 1962 (incluyendo *De dubitationibus circa providentiam, De providentia et jato, De malorum subsistentia, Commentarius in Platonis primum Alcibiadem, Commentarius in Platonis Parmenidem*). Entre las ediciones de obras separadas mencionamos la de la *Institutio physica*, por A. Ritzenfeld; los *Comentarios al Cratilo*, por G. Pasquali, 1908; el *Comentario al Parménides*, junto con un comentario anónimo sobre las siete últimas hipóstasis, trad. de A. E. Chaignet, 3 vols., 1901-1903, reimp., 1961; Comentario al *Primer Alcibíades*, por L. G. Westerink, 1954; los tratados sobre el sacrificio y la magia, G. Kroll, 1901; los tres tratados antes mencionados en la trad. latina de Guillermo de Moerbeke *(Procli Diadochi Tría Opuscula: De Providentia, libértate, malo)*, y con texto griego de la colección de escritos de Isaac Sebastocratos (1884), ed. H. Boese, 1864, nueva ed. crítica, 1960 [Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 1]; y, sobre todo, la importante edición de E. R. Dodds antes mencionada, de la Στοιχείωσις Θεολογική (Oxford, 1933) que había sido editada por A. Portus (1618) y por F. Creuzer (3 vols., 1820-1822) junto con otras obras. — Véase A. Berger, *Proclus, exposition de sa doctrine*, 1840. — H. Kirchner, *De Procli neoplatonici metaphysica*, 1846. — M. Altenburg, *Die Methode der Hypothese bei Platon, Aristoteles und Proklos*, 1905 (Dis.). — Nicolai Hartmann, *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den zwei ersten Büchern des Euklidkommentars dargestellt*, 1909. — Rinaldi Nazzari, *La dialettica di Proclo e il sopravvento délia filosofia cristiana*, 1921. — H. F. Müller, *Dionysos, Proklos, Plotin*, 2» ed., 1926. — Laurence Jay Rosan, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, 1949. — G. Martano, *L'uomo e Dio in Proclo*, 1952. — E. Elorduy, "El problema del mal en Proclo y el Pseudo Areopagita", *Pensamiento*, IX (1953), 481-99.

PROCOPIO de Gaza (Palestina) (465-529), hermano de Zacarías (v.) de Mitilene, y como éste de la llamada "Escuela de Gaza" (véase GAZA [ESCUELA DE]), escribió comentarios al Viejo Testamento (al *Génesis, Éxodo, Números, Deuteronomio, Josué, Libro de los Reyes, Proverbios*, etc.) a base del examen y crítica de previos comentarios; se trata, así, de una interpretación o hermenéutica, ἑρμηνεία. Durante un tiempo se atribuyó a Procopio un escrito titulado *Refutación de los Elementos* (los *Elementos de teología*, de Proclo), pero se ha probado que este escrito procede de Nicolás de Meton (siglo XII). Como Zacarías y Eneas (v.) de Gaza, Procopio defiende la doctrina de la creación del mundo por Dios contra la idea de la eternidad del mundo. Según Procopio, la inspiración, el don de profecía, el éxtasis y el pensamiento racional son manifestaciones igualmente valiosas del estado de perfección humana.

Edición de los citados *Comentarios (in Genesin, Exodum, Números*, etc.) en *Migne*, PG. LXXXVII, Edición de *Cartas* en R. Hercher, *Epistolographi graeci*, 1873, págs. 533-98. — Véase J. Dräkese, "Nicholaos von Metone als Beistreiter des Proklos", *Theologische Studien und Kritiken* [Hamburgo], LXVIII (1895), 589-616. — Id., id., "Prokop von Gaza Wiederlegung des Proklos", *Byzantinische Zeitschrift* [Leipzig], VI (1897), 55-91. — J. Stiglmayr, "Die Streitschrift des Prokops von Gaza gegen den Neuplatoniker Proklos", *ibid.*, VIII (1899), 263-301. — G. Westerink, "Proclus, Procopius, Psellus", *Mnemosyne*. Tertia Series, X (1941-1942), 275-80. — Véase también bibliografía de GAZA (ESCUELA DE).

PRÓDICO, de Queos, era de la misma edad que Hippias de Elis y parece haberse dedicado, como la mayor parte de los sofistas, a la enseñanza de la dialéctica, especialmente en su aspecto gramatical. Sus propias concepciones eran pesimistas y escépticas en materia religiosa, hasta el punto de afirmar que los hombres divinizan todo lo que necesitan. El mito de Hércules en la encrucijada, que a veces se atribuye a Antístenes por los muchos rasgos cínicos que contiene, presenta a Hércules vacilando entre la virtud y el vicio; el escrito parece tener un fin estrictamente moral, unido a cierto eudemonismo al considerarse que la elección de la virtud representa la consecución de los bienes deseados. De Pródico parece proceder también el argumento contra el temor a la muerte que fue posteriormente tan utilizado por los epicúreos: la muerte

no debe ser temida, pues quien vive no ha muerto todavía, y quien ha muerto ha dejado de poseer sensaciones.

Fragmentos en Diels-Kranz 84 (77). — Karl Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, t. II, 1901. — Franz Riedl, *Der Sophist Prodikos und die Wanderung seines "Herakles am Scheidewege" durch die römische und deutsche Literatur*, 1908.— Johann Alpers, *Hercules in bivio*, 1912 (Dis.). — H. Mayer, "Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen" (*Rethorische Studien*, ed. E. Drerup, Cuad. I, 1913). — Amoldo Momigliano, "Prodico da Ceo e la dottrina sul linguaggio da Democrito ai Cinici" en *Atti délia Academia délie Scienze di Torino*, LXV (1930). — W. Nestle, "Die Hören des Prodikos" *Hermes* LXXI (1936), 151-70. — G. Cataudella, "Intorno a Prodico di Ceo", en *Studî di antichità classica*, 1940.

PRODUCCIÓN. Véase CREACIÓN, EMANACIÓN y PROCESIÓN.

PRODUCTO. El término 'producto' es usado en lógica principalmente en tres respectos.

En el álgebra de clases se dice que una clase C es el producto de las clases A y B, cuando C es la clase compuesta de todas las entidades que pertenecen a la vez a A y a B. El símbolo del producto lógico de clases es ' Π ', de modo que 'A Π B' se lee 'El producto lógico de las clases A y B'. Ejemplo de producto lógico de clases es la clase de las zapatillas rojas, que es el producto lógico de la clase de las zapatillas y de la clase de las entidades rojas. El producto lógico de relaciones se define del siguiente:

$$A \Pi B = \text{def. } \chi\ (\chi \varepsilon A\ .\ \chi \varepsilon B).$$

En el álgebra de relaciones se dice que una relación Ç es el producto de dos relaciones, R y S, cuando Q es la relación de todas las entidades χ a todas las entidades y tal, que R relaciona χ con y y S relaciona χ con y. El símbolo del producto lógico de relaciones es también ' ∩'. Ejemplo de producto de relaciones es la relación *ciudadano honorario de*, que es el producto de las relaciones *ciudadano* de *y honorado por*. El producto lógico de relaciones se define del modo siguiente:

$$R \Pi S = \text{def. } \chi\ y\ (\chi\ R\ y\ .\ \chi\ S\ y).$$

El producto anterior es llamado a veces *producto absoluto*. El adjetivo 'absoluto' se emplea con el fin de distinguir tal producto del llamado *producto relativo*. Se llama, en efecto, *producto relativo* de una relación S a la relación de todos los χ con todos los y tales, que $(\exists z)(x\ R\ z\ .\ z\ R\ y)$. El símbolo del producto relativo es '|'. El producto relativo de dos relaciones se define del modo siguiente:

$$R \mid S = \text{def. } \chi\ y\ (3\ z)\ (x\ R\ \chi\ .\ z\ R\ y).$$

El producto '|' no es siempre conmutativo, es decir:

$$(H\ I\ S) = (S\ I\ R)$$

no es siempre válido. Pero el producto '|' es asociativo, es decir:

$$((R \mid S) \mid \rho) = (R\ I\ (S\ I\ Q))$$

es válido.

PROGRESO. Véase PROCESO.

PRÓJIMO. Véase COMUNICACIÓN, CUERPO, INTERSUBJETIVO, OTRO (EL).

PROPIEDAD, PROPIO. En el artículo Predicables (VÉASE) hemos visto que la propiedad (o lo propio) es uno de los modos de relación entre el sujeto y el predicado: aquel en el cual la relación es convertible y no esencial. Aristóteles dilucida la noción de propiedad o lo propio, ἴδιον, en *Top.*, I 5, 102 a 18-30, donde escribe que "lo propio es lo que sin expresar la esencia de la cosa pertenece a esta cosa sola y puede reciprocarse con ella". Así, es una propiedad del hombre ser capaz de aprender la gramática. La reciprocidad o convertibilidad de sujeto y predicado en el anterior ejemplo puede mostrarse, siguiendo al Estagirita, del siguiente modo: "Si A es un hombre, es capaz de aprender la gramática; si es capaz de aprender la gramática, es un hombre". La pertenencia a esta cosa sola se muestra mediante el ejemplo del dormir, pues aunque es evidente que el hombre duerme, que algo duerma no significa necesariamente que sea un hombre. El carácter no esencial de la relación se muestra, finalmente, en el hecho de que, a diferencia del género o de la especie, la propiedad no expresa la esencia de la cosa considerada.

En la misma obra (V 1, 128 b 15 sigs.) Aristóteles analiza con más detalle la propiedad y sus diferentes formas. Se trata, en suma, de conocer cuáles son los "lugares comunes" de la propiedad con el fin de determinar si un predicado dado es o no un propio. Así, la propiedad puede ser o por sí y siempre, o relativamente a otra cosa y por un tiempo. Por ejemplo, es propiedad *en si* del hombre el ser un animal naturalmente suave; es propiedad *relativa* la del alma con respecto al cuerpo, pues una es capaz de mandar y el otro de obedecer; es propiedad *perpetua* o de siempre la que posee Dios al decirse de él que es un ser viviente inmortal, y es una propiedad *temporal* o por un tiempo la que tiene un hombre de pasearse por las calles.

Porfirio recogió la doctrina de Aristóteles y la elaboró dentro de su teoría de las cinco voces o predicables. Según Porfirio, hay cuatro sentidos de lo propio. En primer lugar es lo que pertenece accidentalmente a una sola especie, aun sin pertenecer a toda la especie (ejercer la medicina para el hombre). En segundo término, es lo que pertenece accidentalmente a la especie entera, sin pertenecer a ella sola (ser bípedo para el hombre). En tercer lugar es lo que pertenece a una sola especie, a toda ella y sólo en un momento determinado (volverse blancos los cabellos al llegar a la vejez). En cuarto término, es la concurrencia de todas estas condiciones: pertenecer a una sola especie, a toda ella, y siempre (como el reír en el hombre). Según Porfirio, hay en la noción de propiedad algo que es común a las demás voces: el ser un término atribuido a una pluralidad de objetos. Hay también caracteres comunes entre el género y lo propio: el ser lógicamente posteriores a las especies, el ser atribuido el género por sinonimia a las especies propias, así como lo propio lo es a aquello de que es propio. Hay diferencias entre el género y lo propio, como el hecho de que el género sea anterior y lo propio posterior. Hay caracteres comunes entre la diferencia y lo propio: el que los seres que participan de ellos lo hacen del mismo modo; el que diferencia y propiedad están siempre presentes en el sujeto entero. Hay una diferencia fundamental entre lo propio y la diferencia, y es que mientras el primero solamente se aplica a una sola especie —aquella de la cual es propiedad—, la segunda se aplica con frecuencia a una pluralidad de especies. Hay caracteres comunes en-

tre la especie y lo propio, como el de poder atribuirse recíprocamente uno al otro. Hay diferencias entre la especie y lo propio, como, por ejemplo, el que la primera puede ser género de otros términos, mientras que es imposible que lo propio sea propiedad de otros términos. Hay caracteres comunes a lo propio y al accidente (inseparable); por ejemplo, el que sin ellos los sujetos en los cuales se consideran no pueden subsistir. Hay diferencia entre lo propio y el accidente, pues el primero está presente solamente en una sola especie, en tanto que el accidente (inseparable) no está presente solamente en una sola especie.

Los escolásticos adoptaron por lo común la doctrina de Porfirio y trataron la noción de propiedad tanto lógica como ontológicamente. Lo propio (*proprium* o *proprietas)* es definido como lo que tiene la capacidad de estar en *(inesse)* varios sujetos y puede predicarse de ellos de un modo necesario. Si la expresión 'lo que' designa un término, la teoría de lo propio forma parte de la lógica; si designa un ente, forma parte de la ontología.

Para las diferencias y similaridades entre la noción de propiedad y la de clase, véase CLASE. Véase asimismo el artículo PREDICADO.

PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS. Los escolásticos consideran que los términos pueden funcionar de diversos modos dentro de la proposición; estas diversas funciones son las propiedades de los términos. Las principales propiedades que tienen los términos son las siguientes: la suposición *(suppositio),* la copulación *(copulatio),* la apelación *(appelatio),* la ampliación *(ampliatio),* la restricción *(restrictio),* la transferencia *(alienatio),* la disminución *(diminutio)* y lo relativo *(relativus).*

Hemos dedicado un artículo especial a la más importante de estas propiedades: la suposición (VÉASE). Diremos ahora unas palabras sobre las propiedades restantes.

La copulación es el modo como se entienden los predicados o verbos en una proposición. Es corriente tratar la copulación en la doctrina de las suposiciones, por cuanto ésta se refiere asimismo a la función significativa de los predicados.

La apelación es una clase de las suposiciones; se refiere a veces a la suposición de términos que denotan individuos efectiva y actualmente existentes, y a veces a la suposición de términos que imponen (o reimponen) una cierta determinación a otro término de la proposición. Ejemplo del primer caso es el término 'Anthony Eden'; ejemplo del segundo es el término 'hábil' en la proposición 'Graham Greene es un hábil escritor'.

La ampliación es una propiedad por la cual se amplía la extensión de un término o, mejor dicho, el número de individuos significados por un término. Ejemplo es la ampliación del número de individuos significados por 'plantas' en la proposición. 'Todas las plantas tienen la función clorofílica' cuando 'Todas las plantas' se refiere a plantas efectivas o posibles, frente a la misma proposición cuando 'Todas las plantas' se refiere solamente a plantas efectivas y actualmente existentes.

La restricción es la propiedad inversa a la anterior. Un término es usado con propiedad restrictiva cuando limita el número de individuos; así 'alto' al restringir el alcance de 'edificios' en la expresión 'Edificios altos'.

La transferencia es una propiedad por la cual se transfiere un término desde su uso propio a un uso impropio. Ejemplo es 'Goethe' en 'Goethe está pintado al óleo'.

La disminución es una propiedad por la cual un término funciona como poseyendo menor extensión que el mismo término sin la propiedad. Ejemplo: 'Todo hombre' en 'Todo hombre es malicioso'.

Lo relativo es una propiedad de ciertos términos que se refieren a otros. Es el caso de términos como 'este', 'su', 'mi', etc.

PROPOSICIÓN. Estudiamos en este artículo (I) las diferencias entre *proposición* y *juicio;* (II) la estructura y división de las proposiciones en la lógica tradicional; (III) la estructura de las proposiciones en la fenomenología (incluyendo los precedentes de Bolzano, Meinong y otros autores); (IV) la estructura y división de las proposiciones en la logística; (V) la clasificación epistemológica de las proposiciones; (VI) el problema de la interpretación existencial (y no existencial) de varias proposiciones, y (VII) la cuestión de la distinción entre la lógica de los términos y la de las proposiciones.

I. *Proposición y juicio.* La lógica llamada *clásica* o *tradicional* (por la que entendemos, muy *grosso modo,* la de inspiración aristotélico-escolástica) distingue entre la proposición y el juicio (VÉASE). Mientras el juicio es el acto del espíritu por medio del cual se afirma o niega algo de algo, la proposición es el producto lógico de dicho acto, esto es, lo pensado en dicho acto. A veces se usa, en vez del término 'proposición', el vocablo 'enunciado' (v.). A veces se emplean indistintamente los dos. En algunos manuales escolásticos, la doctrina de la proposición se presenta así: *De enuntiatione seu propositione.* Con frecuencia 'enunciado' designa la proposición *en tanto que forma parte del silogismo.* A veces (como en Santo Tomás: 1 *anal,* 5 b) 'proposición' se toma en sentido más estrecho que 'enunciado': este último constituye el aspecto objetivo (en sentido clásico de 'objetivo') de la proposición. Sin embargo, el propio Santo Tomás equipara a veces 'proposición' con 'enunciado' (S. *theol., I,* q. III, 4 a 2). En ocasiones se usa 'enunciado' en un sentido neutral, indicándose que el juicio es su aspecto subjetivo (en el sentido moderno de 'subjetivo') y la proposición su aspecto objetivo (en el sentido moderno de 'objetivo'). Nosotros empleamos con frecuencia el término 'enunciado' con esta significación. En cuanto a la proposición, la distinguiremos siempre del juicio (v.), así como de la inscripción (v.) y de la sentencia (v.).

La distinción entre proposición y juicio, y entre proposición y enunciado, no aparece siempre claramente destacada entre los filósofos. El propio Aristóteles se refiere a veces a enunciados en el sentido de proposiciones, προτάσεις, en *Top.* y en An. *Pr.* En cambio, en An. *Post.* hay consideraciones de índole psicológico-epistemológica en donde los enunciados son considerados como juicios, δοξαί, formulados por un sujeto. En *De int.* la definición dada de la proposición, a que nos hemos referido en Apofántica (v.), y la división de las proposiciones, puede interpretarse en uno y en otro sentido, aunque lo más cercano a la mente del autor es probablemente la interpretación "ob-

jetivista". Ello muestra que (como han indicado Maier y Ross) si ha habido confusión de la proposición (objeto lógico) con el juicio (objeto psicológico), no puede imputarse siempre a Aristóteles. No creemos que pueda imputarse tampoco a los comentaristas de Aristóteles y a los escolásticos, quienes recogieron y desarrollaron la interpretación objetivista (en sentido moderno de Objetivo') de la proposición, dando pie a la distinción entre proposición y juicio tal como hoy día se admite. En cambio, en la época moderna ha habido varios ejemplos de confusión entre los dos términos. Uno es el de la *Lógica de Port-Royal* (VÉASE). Otro, el de Kant. Otro, el de los idealistas. Otro, el de algunos autores nominalistas (como Hobbes). Sin embargo, no siempre cabe interprétai tal confusión como un desconocimiento *completo* de la naturaleza de uno y otro conceptos. En el caso de la *Lógica de Port-Royal* hay que observar que si bien se *definía* en ella la proposición como un acto de juzgar, se *usaba* casi siempre como el contenido significativo de tal acto. En el caso de Kant, las objeciones que se le han dirigido al respecto pierden parte de su valor cuando se tiene presente que el filósofo no empleaba dichos términos como lógico, sino como epistemólogo. En el caso de los idealistas (como Bradley), deben tenerse presente sus intenciones; los argumentos por ellos forjados contra la distinción antedicha, y la afirmación del "primado del juicio", se deben a que la base de su doctrina es metafísica y no lógica. En el caso de los nominalistas, la falta de distinción obedece a que se consideraban proposición y juicio como igualmente contrapuestos a sentencia. Así, puede acusarse de falta de distinción sólo a los lógicos psicologistas del siglo XIX, en quienes no se dan —cuando menos en apariencia— argumentos extra-lógicos para apoyarla. Contra ellos se dirigieron ya en el mismo siglo varias críticas. Entre ellas mencionamos las formuladas por Bolzano, por la escuela de Meinong, por la fenomenología, por la neoescolástica y por la logística. Todas ellas, al criticar el psicologismo en la lógica, han subrayado que el acto por el cual se afirma o niega algo de algo no es equivalente a la afirmación o a la negación mismas. La logística, además, no admite las ideas tradicionales acerca de la estructura de las proposiciones y evita el uso del término 'juicio'. Este término se conserva, pues, *con sentido lógico*, sólo en los tratados de las escuelas neoescolástica y fenomenológica, y en lo que queda de la lógica en parte psicologista, en parte normativista y en parte epistemologista del siglo XIX.

II. *La estructura y división de las proposiciones en la lógica clásica.* La proposición se define, siguiendo a Aristóteles, como un discurso (v.) enunciativo perfecto que expresa un juicio y significa lo verdadero o lo falso. La proposición es enunciativa, en tanto que el juicio es judicativo. La primera expresa la verdad o la falsedad *per modum repraesentationis*; el segundo las expresa *per modum assensus*. Un ejemplo simple de proposición es:

Maximiliano es bueno,

cuyo esquema en la lógica clásica es:

S es P.

Se trata de una proposición categórica atributiva donde se atribuye un predicado (P) al sujeto (S) por medio de la cópula (v.) verbal 'es'. La proposición en sentido clásico tiene, pues, sujeto, verbo (cópula) y atributo. Cuando el verbo no es expresado mediante 'es', se reduce a 'es'. Así,

Juan fuma,

se reduce a:

Juan es fumador.

La proposición en el sentido de la lógica clásica *tiende* a seguir el modelo anterior atributivo, pero lo que se llama *división de las proposiciones* muestra una gran variedad de éstas. Dentro de los autores escolásticos se observan dos tipos generales de clasificación. Uno de estos tipos parte de la división en proposiciones simples y proposiciones compuestas. Las simples se dividen por razón de la materia, de la forma, de la cantidad y de la cualidad. Las compuestas se dividen en evidentemente compuestas y ocultamente compuestas. El otro tipo incluye la división de las proposiciones en simples y compuestas dentro de las proposiciones por razón de la forma. Nosotros seguiremos el primer tipo. La clasificación aquí presentada se basa en los rasgos más comunmente aceptados por los tratadistas escolásticos.

Proposiciones simples.

Son las proposiciones donde un concepto (P) se une a un concepto (S) por obra de la cópula verbal. Se llaman también *categóricas, predicativas* o *atributivas.* Hay cuatro razones de división de estas proposiciones.

1. *Por razón de su materia* ('materia' — 'los términos en su relación mutua, con anterioridad a la enunciación efectiva formulada en el juicio') se conocen las razones diversas por las cuales P conviene a S. Siendo la materia triple (necesaria, contingente, remota), las proposiciones en cuestión se subdividen en:

(a) *Necesarias,* en las que se enuncia algo que no puede ser de otro modo ('S es P' en la proposición 'La planta es un ser viviente');

(b) *Contingentes,* en las que se enuncia algo que puede ser de otro modo ('S es P' en la proposición 'La planta es verde');

(c) *Imposibles,* en las que se enuncia algo que no puede ser de ningún modo ('S es P' en la proposición 'La planta es racional').

Como se advierte, el esquema 'S es P' no basta por sí solo para determinar de qué clase de proposiciones se trata. Hay que agregar, si se conserva el esquema, los términos determinantes: 'S es necesariamente P', 'S es contingentemente [o posiblemente] P', 'S no puede ser P'. Cuando se usan ejemplos, se supone que los términos indican la naturaleza de la proposición, pero es obvio que ello puede dar origen a ambigüedades. Algunos autores dan ejemplos en los cuales no interviene la partícula 'es'. Para (a): '2 + 3 — 5'; para (b): 'El agua hierve a los 100° centígrados'; para (c): '2 + 3 — 4'. Desde otros ángulos, las proposiciones (a) y (b) pueden ser llamadas respectivamente *analíticas* y *sintéticas*, aun cuando no en todos los ejemplos que pueden darse se cumple tal condición. Como (a), (b) y (c) atienden a los modos son expresiones de la modalidad (v.).

2. *Por razón de la forma* ('forma' = 'unión del predicado y el sujeto por medio del enunciado del juicio'), o bien de la cópula que manifiesta la composición o la división, puede conocerse el nexo entre P y S.

Las proposiciones resultantes de esta consideración pueden ser:

(a1) *Afirmativas* ('S es P');

(a2) *Negativas* ('S no es P').

Puede hablarse también de proposiciones:

(c1) *Indefinidas,* en las cuales se afirma: 'S es no P'. Estas proposiciones son, empero, reducibles a las afirmativas (como 'El hombre no es falible' se reduce a 'El hombre es infalible').

La razón de la división por la forma es una razón de la *cualidad esencial,* distinta de la *cualidad accidental.*

Algunos autores incluyen como subdivisión de [2] las proposiciones categóricas (simples) y las proposiciones hipotéticas (compuestas). Otros consideran que la modalidad puede considerarse como un aspecto de la forma. La estructura y división de las proposiciones modales ha sido tratada en Modalidad (v.), donde nos referimos a la división de las proposiciones en proposiciones in *esse o* absolutas y proposiciones modales.

3. *Por razón de la cualidad,* las proposiciones se dividen en:

(a2) *Verdaderas* ('S es P' en 'Los cuerpos son extensos');

(b2) *Falsas ('S* es P' en 'El hombre es un número primo').

Afirman muchos lógicos que los términos de la proposición permiten ver si es verdadera o falsa, pero destacamos asimismo las ambigüedades a que puede dar origen el uso de un mismo esquema para representar las dos proposiciones. La división por razón de la cualidad se refiere, de hecho, a los predicados metalógicos agregados a la proposición. Deberían, pues, usarse los esquemas: 'S es P' es verdadero' y "S es F es falso' respectivamente.

4. *Por razón de la cantidad* o *extensión,* las proposiciones se dividen en:

(a3) *Universales* ('Todos los S son P');

(b3) *Particulares* ('Algunos S son P');

(c3) *Singulares* ('Este S es P').

Algunos autores agregan a estas proposiciones las:

(d3) *Indefinidas* o *Indeterminadas* ('S es P' en 'El hombre es risible').

Las proposiciones por razón de la cantidad se combinan con las proposiciones por razón de la forma. *Hay autores que llaman cualidad a la forma de la proposición.* Esta terminología, hoy muy difundida, hace que se hable casi siempre de las proposiciones obtenidas por la combinación de la cantidad y de la cualidad. Estas proposiciones son de cuatro tipos:

(1) *Proposiciones universales afirmativas,* representadas por medio de la letra 'A'. Ejemplo: 'Todos los hombres son mortales'.

(2) *Proposiciones universales negativas,* representadas por medio de la letra 'E'. Ejemplo: 'Ningún hombre es mortal'.

(3) *Proposiciones particulares afirmativas,* representadas por medio de la letra 'I'. Ejemplo: 'Algunos hombres son mortales'.

(4) *Proposiciones particulares negativas,* representadas por medio de la letra 'O'. Ejemplo: 'Algunos hombres no son mortales'.

Como esquemas de dichas proposiciones se usan también respectivamente: 'SaP', 'SeP', 'SiP' y 'SoP'. En la sección IV del presente artículo indicamos la traducción simbólica empleada actualmente para los ejemplos de las proposiciones de tipos A, E, I, O. Mayores aclaraciones sobre este punto en el artículo Cuantificación, Cuantificacional y cuantificador (v.). Para las relaciones entre las proposiciones en cuestión véase el artículo OPOSICIÓN.

Proposiciones compuestas.

Son las que resultan de combinar proposiciones simples con otras proposiciones simples o con otros términos. Algunos autores consideran estas proposiciones bajo el nombre de *proposiciones por materia remota,* a diferencia de las *proposiciones por materia próxima.* Otros autores incluyen entre las proposiciones compuestas las modales. Nosotros seguimos la clasificación de las proposiciones compuestas más umversalmente aceptada entre los escolásticos. Se basa en dos grandes tipos.

1_1. *Proposiciones manifiestamente* (o evidentemente) *compuestas* (llamadas también *formalmente hipotéticas*). Son las proposiciones cuya estructura manifiesta la presencia de dos proposiciones. Se subdividen en:

(a_1) *Copulativas* o *conjuntivas,* en las cuales interviene la conectiva 'y': 'P es S y Q';

(b_1) *Disyuntivas,* en las cuales interviene la conectiva V: 'P es S o Q', 'P es o S o Q';

(c_1) *Condicionales,* en las cuales interviene la conectiva 'si... entonces': 'Si P es S, entonces P es Q'.

Algunos autores agregan a ellas las:

(d_1) *Causales: 'S* es P, porque es Q';

(e_1) *Relativas:* 'Tal S, tal P'.

2_1. *Proposiciones ocultamente compuestas,* llamadas también *virtualmente hipotéticas.* Son las proposiciones cuya estructura es aparentemente simple, pero en realidad compuesta. Se subdividen en:

(a_2) *Exclusivas,* en las cuales interviene 'sólo': 'Sólo S es P';

(b_2) *Exceptivas,* en las cuales interviene 'excepto': 'Todo S, excepto So, es P';

(c_1) *Reduplicativas,* en las cuales interviene 'en tanto que': 'S, en tanto que S, es P';

(d_1) *Comparativas,* en las cuales interviene 'más que' o 'menos que': 'S es más cognoscible que P', 'S es menos cognoscible que P';

(e_1) *Exponibles,* en las cuales interviene 'ninguno que no': 'S es P; ningún S que no sea S, es P'.

Hay autores que agregan a la clasificación anterior una división de *proposiciones por razón del origen.* Las proposiciones son entonces *analíticas* o *sintéticas.* Otros indican que esta división no es lógica, sino epistemológica. Desde el punto de vista lógico, tales proposiciones son equiparadas por muchos lógicos de tendencia clásica a las descritas en 1 (a) y 1 (b).

Como muchas de las adoptadas en la lógica tradicional, las clasificaciones anteriores se basan primariamente en la estructura del lenguaje ordinario.

III. *La proposición en la fenomenología* (y precedentes de ella). No obstante las diferencias que pueden establecerse entre las doctrinas acerca de la proposición formuladas por la fenomenología y sus precedentes (especialmente Bolzano y Meinong), hay algo común en ellas: es el hecho de que se subraye el aspecto *objetivo* de la proposición. Es el sentido que tiene la noción de proposición en sí *(Satz an sich)* en la *Wissenschaftslehre,* de Bolzano. Este autor define la proposición en sí como aquella noción *(Rede)* en la cual se expresa o se afirma algo como siendo verda-

dero o falso: 'Dios es omnipotente', 'Un cuadrado es redondo', etc. No importa, pues, que la proposición sea verdadera o falsa para que sea proposición; basta que algo sea representado *(vorstellt)* en ella. Así, 'Un cuadrado es redondo' es una proposición, pero 'Un cuadrado redondo' no lo es *(op.* cit., § 19, ed. Höfler, 1914, Band I, Teil I, Erstes Hapstück). Se ve en seguida que la noción de *proposición en* sí no equivale *por lo pronto* a un realismo de las proposiciones. Bolzano mantiene su idea dentro de la esfera estrictamente lógica, siempre que se entienda ésta en un sentido suficientemente amplio. Ahora bien, la noción de *proposición en sí* no era una novedad completa. El propio Bolzano indicaba *(op. cit.*, § 21) que varios autores habían empleado el término 'proposición' en un sentido parecido al suyo. Algunos, como Aristóteles (en las nociones de πρότασις, ἀπόφανσις, λόγος ἀποφαντικός), de un modo impreciso; otros, como Leibniz (en el análisis de las conexiones *inter verba et res y* en la idea de proposición como *cogitatio possibilis*), de un modo claro; otros como Herbart (Cfr. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* [1813], $ 52), como consecuencia de las polémicas contra las "confusiones" del idealismo coetáneo. De hecho, empero, estos precursores fueron más numerosos de lo que Bolzano pensaba. La "purificación" del concepto de proposición se había alcanzado en otras ocasiones además de las supuestas por dicho autor, y a veces, como ocurrió entre los estoicos y varios lógicos medievales, en forma muy precisa y madura.

En dirección *análoga* a la de Bolzano se realizaron algunas de las investigaciones de Meinong sobre la proposición. Meinong recibió las influencias de Bolzano especialmente a través del examen de la doctrina bolzaniana realizado por Twardowski en su obra *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894). Fue decisiva al respecto la distinción establecida entre la idea de un objeto y el objeto (con el corolario de que *puede* tenerse una idea a la que *no* corresponda ningún objeto). Si un objeto no existente puede convertirse en un objeto de pensamiento, la noción de proposición que expresa tal "idea" podrá ser definida de un modo riguroso: 'proposición' significará 'lo que se dice o puede decirse acerca de cualquier ser que "sea" (que "sea" existente o subsistente)' (Cfr. "Ueber Gegenstandstheorie", en las *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, 1904). Sería largo exponer los análisis de Meinong sobre este problema; muchos de ellos se hallan complicados con cuestiones psicológicas y epistemológicas. Lo que hemos dicho en otros lugares (v. MEINONG, "OBJEKTIV") es suficiente para nuestro propósito. Observemos que la doctrina de Meinong fue aceptada por Russell en una de las primeras fases de su pensamiento (hacia 1903). Una doctrina análoga fue mantenida por Höfler, por Marty (en "Ueber subjektlose Sätze", 1884) y por Stumpf, aunque debe tenerse en cuenta que el término *Sachverhalt* usado por este último autor no coincide con el vocablo *Objektiv* en el sentido de Meinong.

Siguiendo la doctrina husserliana de la posibilidad de expresiones verbales diversas de las "intenciones significativas", Pfänder ha desarrollado en su *Lógica* la doctrina fenómenológica de la proposición. Según Pfänder, "la proposición verbal *enunciativa* consta de palabras que, a su vez, se componen de letras. Es un producto del lenguaje, constituido por estos elementos" *(op. cit.*, trad. J. Pérez Bances, 1938, pág. 41). El juicio, en cambio, no consta de palabras, y sus elementos —los conceptos— no se componen de letras. Así, una misma proposición puede expresar juicios muy diferentes, y un mismo juicio pueda expresarse mediante distintas proposiciones. La relación entre la proposición y el juicio es de tal índole, que mientras la proposición expresa el juicio, éste no expresa la proposición. Por lo tanto, la proposición es "lo exterior", mientras el juicio es "lo interior". Sólo el juicio puede ser verdadero o falso.

IV. *La proposición en la logística.* La logística (v.) (el nombre que, siguiendo la tradición en nuestra lengua, usamos para designar la lógica simbólica) no admite que la proposición haya de componerse de sujeto, verbo y atributo, y menos aun que el verbo tenga que ser siempre la cópula 'es' o reducirse a la cópula 'es'. Durante mucho tiempo se combatió tal estructura alegándose que era una consecuencia de la "inadmisible metafísica de la substancia-accidente". Hoy día se ha abandonado este tipo de crítica. Se indica simplemente que el esquema 'S es P' representa sólo la traducción lingüística de *una* de las muchas formas posibles de proposición. La logística afirma que en la proposición no hay tres, sino dos elementos: el *argumento* (sujeto) y el *predicado* (verbo). El modelo de la proposición es un esquema cuantificacional atómico que se compone de *letras predicados* —*'F', 'G', 'H'*— y *letras argumentos* — *'w', 'x', 'y',* V En tal esquema se afirma un predicado de un argumento. Así

$$F(x)$$

es un esquema cuantificacional atómico. Puede leerse 'Pedro corre' si V reemplaza a 'Pedro' y 'F' reemplaza a 'corre', o bien 'Pedro es bueno' si V reemplaza a 'Pedro' y V reemplaza a 'es bueno'. Las letras argumentos pueden ser una o más de una. Así,

$$F\ (x,\ y)$$

es un esquema cuatificacional que puede leerse 'Pedro ama a María' si *'x'* reemplaza a 'Pedro', *'F'* reemplaza a 'ama' e *'y'* reemplaza a 'María', Este ejemplo puede también representarse, empero, mediante el esquema cuantificacional *'F(x)'* si *'F'* reemplaza a 'ama a María'. Nos hemos extendido sobre estos esquemas en el artículo Cuantificación (v.).

En el cálculo proposicional las proposiciones se simbolizan mediante las letras minúsculas cursivas *'p', 'q', 'r', 's', 'p'', 'q''*, V ', V ', etc., llamadas *letras proposicionales.* Advertimos, sin embargo, que en la lógica contemporánea lo usual es tomar los enunciados en el nivel lingüístico. Por este motivo tales letras funcionan como letras sentenciales y el cálculo establecido es un cálculo sentencial. Las proposiciones son entonces lo que se expresa por medio de la serie de símbolos que se llaman *sentencias* (V. SENTENCIA).

Durante mucho tiempo no ha habido dentro de la logística gran acuerdo en lo que respecta a la *interpretación* del término 'proposición'. Mencionamos a continuación algunas de las definiciones dadas.

Para Russell, la proposición es "la clase de todas las sentencias que poseen la misma significación que una

sentencia dada". Según Wittgenstein, la proposición es la descripción de un hecho o "la presentación de la existencia de hechos atómicos". También se ha definido la proposición como una sentencia declarativa. Según Carnap, la proposición es una clase de expresiones. Éstas pueden ser proposicionales (no lingüísticas) o no proposicionales (lingüísticas). Las expresiones proposicionales no lingüísticas (o proposiciones como tales) no están, pues, ni en el nivel del lenguaje ni en el de los fenómenos mentales; son algo objetivo que puede ser o no ser ejemplificado en la Naturaleza. Las proposiciones son, como las propiedades, de naturaleza conceptual (usando 'conceptual' en sentido objetivo).

Las definiciones anteriores son solamente algunas de las muchas que han sido forjadas en las últimas décadas. El cuadro al pie de esta página da una idea de los sentidos en que se emplea 'proposición' y otros términos relacionados con ella en la mayor parte de los textos contemporáneos.

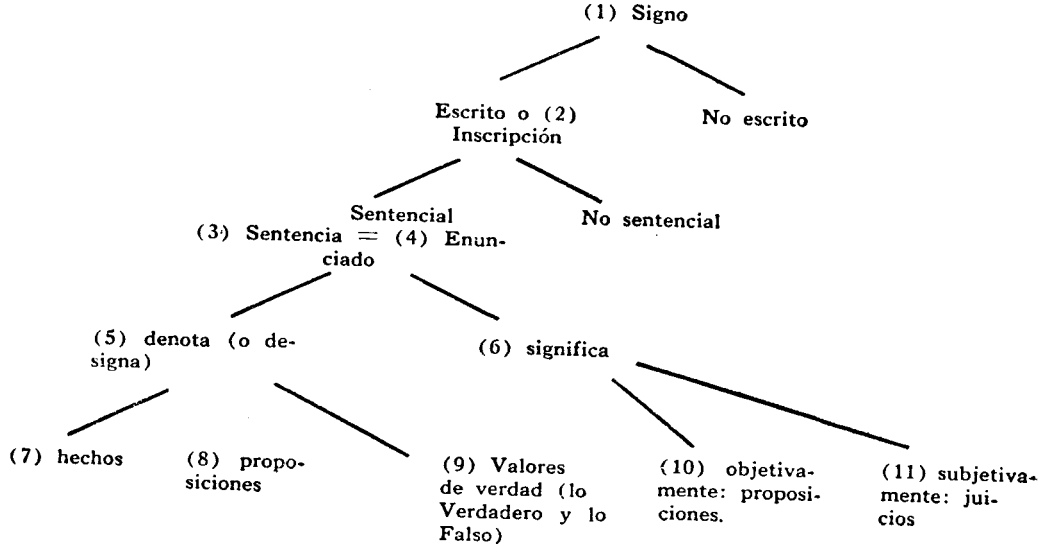
A veces (10) se emplea como equivalente —o como interpretación— de (3) o de (4). (11) es poco usado en la lógica formal moderna, pero no excluido en principio. (9) expresa la concepción de Frege y Church. La distinción entre (5) y (6) es análoga a la establecida por Frege entre *Sinn* y *Bedeutung* (V. DENOTACIÓN). Algunos autores excluyen enteramente (5) alegando que las sentencias solamente significan. Otros admiten (5) y (6), pero de (5) eligen entre (7), (8) o (9). (8) es usado en sentido bastante ambiguo, pero no se identifica siempre exactamente con (3). Para (1), (2) y (3) debe tenerse en cuenta lo que se dice en los correspondientes artículos (V. SIGNO, INSCRIPCIÓN, SENTENCIA). Algunos autores (Russell) consideran que (10) tiene una propiedad llamada *forma lógica.* Otros autores (Donald Kalish) estiman que la forma lógica es una propiedad de (3).

En los tratados actuales no se dedica capítulo especial a la división de las proposiciones, pero se admiten diversos tipos de ellas (que corresponden a los tipos admitidos de sentencias). Citarnos las más habituales.

Las proposiciones pueden ser *atómicas* o *moleculares.* Las proposiciones atómicas no incluyen conectivas (V. CONECTIVAS); las proposiciones moleculares las incluyen. Ejemplo de proposición atómica es: 'Zacarías medita'. Ejemplo de proposición molecular es: 'Si Zacarías medita, Elena tiembla'. La distinción de las proposiciones en atómicas y moleculares se *aproxima* a la división clásica de las proposiciones en simples y compuestas. Las proposiciones pueden ser también *cuantificadas* y no *cuantificadas.* Las cuantificadas pueden ser *particulares* y *generales.* Nos hemos extendido sobre este punto en el artículo CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR (v.).

V. *La clasificación epistemológica de las proposiciones.* Algunos de los tipos de proposiciones a que nos hemos referido en (II) son de índole epistemológica más bien que lógica. El primado de lo epistemológico sobre lo lógico surge, por lo demás, en todos los casos en los que el fundamento de la división es el origen α la validez de las proposiciones. Conviene, sin embargo, distinguir entre la razón lógica y la razón epistemológica. En esta sección nos referiremos a la última.

La división epistemológica más común es la siguiente: proposiciones *a priori* (v.) y proposiciones *a posteriori.* Cada una de estas proposiciones puede subdividirse en otros varios tipos. Una clasificación muy completa es la establecida por C. D. Broad en el artículo "Critical and Spéculative Philosophy" (*Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Muirhead, Serie I, 1924, págs. 85-86). Resumimos aquí sus caracteres principales. Según Broad, hay tres tipos fundamentales de proposiciones: (1) Proposiciones *a priori,* subdivididas a su vez en *inferidas* y en *no inferidas* —y estas últimas en *premisas* y *principios*—; 2) Proposiciones *empíricas,* subdivididas en *inferidas* —las cuales pueden ser *puramente inductivas* y *parcialmente deductivas*— y en *no inferidas* —las cuales pueden ser *inspectivas* y *perceptuales*—; (3) Proposiciones *postuladas.* He aquí definiciones de varios tipos de proposiciones. Una premisa *a priori* expresa una conexión entre dos universales, conexión que se considera necesaria por medio de una reflexión sobre



ciertos casos y que no necesita deducirse de nada más (como, por ejemplo, la proposición 'El color no puede existir sin extensión'). Un principio *a priori* es un principio según el cual pasamos de afirmar una proposición a afirmar otras, como ocurre en el principio del silogismo. Una proposición inferida *a priori* es una proposición que puede ser deducida de premisas *a priori* por medio de principios *a priori* (como la proposición V no es un número racional'). Una proposición inspectiva empírica es una proposición que afirma de algo particular existente conocido por el sujeto alguna propiedad que el sujeto puede comprobar mediante inspección (como en la proposición 'mi dolor de cabeza es intermitente'). Una proposición perceptual es la proposición basada en existentes particulares sobre los cuales pueden formularse juicios inspectivos, pero que abarcan aserciones que van más allá de tales existentes y de sus propiedades (como en la proposición 'un hombre me habla'). Una proposición empírica inferida es una proposición que se deriva de un cierto número de proposiciones perceptuales, ya sea directamente (por medio de una pura generalización inductiva), ya sea indirectamente (por medio de la deducción de una o más generalizaciones inductivas de la primera clase, tal como en la proposición 'la molécula de bencina tiene seis grupos de CH dispuestos en los ángulos de un hexágono regular').

Según S. Körner *(Conceptual Thinking* [1955], págs. 18 y sigs.), las proposiciones pueden clasificarse en tres tipos: reglas (o normas), proposiciones lógicas, y proposiciones relativas a hechos. No es esta la única clasificación posible, indica dicho autor, pero es la que mejor permite llevar a cabo el análisis del pensamiento conceptual propuesto.

VI. *El problema de la interpretación existencial y no existencial de varías proposiciones.* En el artículo Oposición (v.) hemos indicado que la relación subalterna entre las proposiciones ha dado origen a varias sentencias. Nos extenderemos a continuación sobre este punto, pero antes procederemos a expresar en el lenguaje simbólico de la lógica actual los esquemas de las proposiciones de tipos A, E, I, O.

El esquema de las proposiciones de tipo A es: $(x)\ (Fx \supset Gx)$ (1)

El esquema de las proposiciones de tipo E es: $(x)\ (Fx \supset \sim Gx)$ (2)

El esquema de las proposiciones de tipo I es: $(\exists x)\ (Fx\ .\ Gx)$ (3)

El esquema de las proposiciones de tipo O es: $(\exists x)\ (Fx\ .\ \sim Gx)$ (4)

(1) y (2) pueden ser interpretados de dos modos: existencial y no existencialmente. La interpretación existencial es la propia de la lógica clásica; la no existencial, la propia de la logística. Según la interpretación existencial los ejemplos de (1) y de (2) no son verdaderos si no hay χ que satisfagan 'F'. Esta interpretación ofrece un inconveniente: el de que es válida para ejemplos tales como:

Todos los suecos son hombres,

pero no válida en ejemplos como:

Todos los estudiantes cumplidores serán recompensados,

el cual debe ser considerado, empero, como verdadero sin necesidad de que haya estudiantes cumplidores. Por este motivo, la logística propone la interpretación no existencial de A y de E, y restablece la validez del cuadro aristotélico de oposición agregando a (1) la cláusula existencial '$(\exists x)\ Fx$'.

La doctrina de la logística al respecto ha sido criticada por varios filósofos. Mencionamos aquí dos críticas: una procedente de autores escolásticos, y otra procedente de algunos pensadores del llamado grupo de Oxford (v.).

Para autores neoescolásticos (como J. Maritain), la diferencia presentada entre la interpretación existencial y la interpretación no existencial de A y de E no es correcta. Ante todo —arguye Maritain— el asunto no pertenece a la *Lógica Minor*, sino a la *Lógica Major* (o lógica material). Según esta última, hay que distinguir en cuanto a la forma dos tipos de proposiciones: las proposiciones en *suppositio materialis*, donde el P es esencial al S, y las proposiciones en *suppositio accidentalis*, donde el P es accidental al S. Las primeras expresan una verdad eterna y no necesitan la existencia del S para ser verdaderas (el S no tiene necesariamente un alcance existencial). Las segundas expresan una verdad contingente y requieren la existencia del S para ser verdaderas. Ahora bien, cada uno de tales casos puede ser realizado tanto para A como para I. Así, hay proposiciones de tipo A en las cuales el P es accidental al S (y tiene, por lo tanto, alcance existencial) y también proposiciones de tipo A cuyo predicado es esencial al S (y *pueden* ser también entendidas como poseyendo alcance existencial). A la vez, hay proposiciones de tipo I cuyo P es esencial al S (y no tienen alcance existencial), y proposiciones de tipo I cuyo P es accidental al S (y *pueden* no tener alcance existencial).

Para algunos de los filósofos del grupo de Oxford, el cuadro aristotélico de oposición es válido sin que haya necesidad de introducir la cláusula existencial antes mencionada. Especialmente Strawson y Hart arguyen al respecto que un enunciado tal como:

Todos los funcionarios son poco amables

presupone, pero no afirma, que haya funcionarios. De hecho, sostienen dichos pensadores, ninguno de los enunciados de tipos A, E, I y O es correctamente expresado mediante la introducción de cuantificadores. Se trata, en el vocabulario de Strawson, de enunciados que "refieren" y que "caracterizan". Por lo tanto, no es necesario ni siquiera elegir entre una interpretación existencial y otra no existencial. Las discusiones de los lógicos clásicos y de los lógicos modernos son posibles sólo porque no prestan atención al uso (v.) de los enunciados.

VI. *Lógica de los términos y lógica de las proposiciones.* Desde los primeros trabajos históricos de Lukasiewicz (1923; Cfr. especialmente el más conocido artículo "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis*, V. [1935], 111-131), se ha observado que hay en la lógica antigua dos tendencias: una (la aristotélica) *orientada* hacia los términos, y otra (la megárico-estoica), *orientada* hacia las proposiciones. Estas últimas fueron llamadas por los estoicos a veces, ἀξιοματα y fueron consideradas como formas completas de los λεκτά (o "cosas dichas" en tanto que "significadas", es decir, en tanto que "expresando la compr

Dürr, Bochenski, Bohner, Clark y

otros autores han destacado que lo mismo ocurre en la lógica medieval. Se creyó primero que la lógica de los términos se había impuesto completamente sobre la lógica de las proposiciones, pero se ha reconocido luego que el asunto es más complejo y que existen en rigor muchas mezclas de las dos tendencias. El propio Łukasiewicz ha mostrado, por ejemplo, que Aristóteles usó (cuando menos intuitivamente) ciertas leyes de la lógica proposicional en las pruebas de silogismos imperfectos dadas en An. *pr.*, II, 4, 57 b 3). Desde el punto de vista histórico, sin embargo, la diferencia entre las dos lógicas es muy iluminativa y puede mantenerse. Diremos, así, que hay una *dirección hacia* una lógica de los términos en autores como Aristóteles y Santo Tomás y una *dirección hacia* una lógica de las proposiciones en los megárico-estoicos, con *tendencias* a mezclar las dos lógicas en autores como Boecio y Pedro Hispano. La diferencia entre la lógica de los términos y la de las proposiciones se manifiesta con frecuencia en el vocabulario empleado. Aristóteles empleó para designar la proposición el término πρόταστς; los estoicos usaron el vocablo λῆμμα y también la citada voz ἀξιώματα.

PROPOSICIONES MODALES. Véase MODALIDAD.

PROPOSICIONES PRIMITIVAS. Véase SIGNOS PRIMITIVOS.

PROSILOGISMO. Véase SILOGISMO.

PROTÁGORAS *(ca.* 480-410 antes de J. C.) de Abdera, amigo de Péneles y de Eurípides, fue acusado de impiedad por su obra *Acerca de los dioses*, la cual comenzaba, según transcribe Diógenes Laercio, con las siguientes palabras: "De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohiben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida humana." Obligado a salir de Atenas, pereció en su huida a Sicilia. Sus enseñanzas oratorias y dialécticas se desenvolvieron en diversas ciudades griegas dentro del espíritu de los sofistas; influido, según dice Platón, por Heráclito, Protágoras se manifestaba de completo acuerdo con la doctrina que sostiene la perpetua fluencia de las cosas, pero de ella no derivaba sino la imposibilidad de conseguir una verdad universal y absoluta para todos los hombres. Tal relativismo subjetivista se manifiesta ante todo en lo que se considera como el principio fundamental de Protágoras, expresado en su obra *Acerca de la verdad:* "El hombre es la medida de todas las cosas (πάντων χρημάτων), de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son." El ser la medida de todas las cosas, es decir, de todos los bienes, no significa que haya tampoco un criterio de verdad para cada hombre; en cada hombre varía, en efecto, la medida según sus propias circunstancias, según el tiempo y el espacio en que se halla colocado. De ahí que el bien y el verdadero comportamiento del sabio consista, según Protágoras, en adecuarse siempre a la circunstancia presente, en juzgarlo todo según la medida proporcionada por la ocasión y el momento. Pero, a la vez, tal relativismo no significa para él la negación de toda verdad, sino más bien de toda falsedad; lo que es afirmado en el momento tomando como medida el hombre que lo juzga, es siempre verdadero. Así la crítica relativista y a la vez absolutista de Protágoras se dirigía, desde un punto de vista sensualista, contra todos los que pretendían verdades invariables y universales, especialmente contra los geómetras. Véase HOMO MENSURA.

Diels-Kranz, 88 (74). — Ed. de textos con int. y notas, un estudio sobre "La vita, le opere, il pensiero e la fortuna" (págs. 217-412) y bibliografía (págs. 415-30), por Antonio Capizzi, *Le testimonianze e i frammenti*, 1955 [Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, 4]. — H. Geist, *De Protagorae sophistae vita*, 1827. — Sobre Protágoras: L. F. Herbst, "Protágoras Leben und Sophistik aus den Quellen zusammengestellt" en *Philologische-historische Studien*, ed. Petersen, I, 1832. — J. Frei, *Quaestiones Protagorae*, 1845. — O. Weber, *Quaestiones Protagorae*, 1950. — A. J. Vitringa, *De Protagorae vita et philosophia*, 1852. — Emil Wolff, *Num Plato, quae Protagoras de sensuum et sentiendi ratione tradit, recte exposuerit*, 1871. — Friedrich Lange, *Ueber den Sensualismus des Sophisten Protagoras und die dagegen von Plato im I. Teile des Theätet gemachten Einwürfe*, 1873 (Dis.). — W. Halbfass, "Die Berichte des Platons und Aristoteles über Protágoras, mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnistheorie kritisch untersucht", *Jahrbuch für klasische Philologie*, XIII Supplbd. (1882). — A. Harpf, *Die Ethik des Protágoras und deren zweifache Moralbegründung kritisch untersucht*, 1884. — O. Gratzy, *Ueber den Sensualismus des Philosophen Protágoras und dessen Darstellung bei Plato*, 1883. — F. Sattig, "Der protagoreische Sensualismus" un seine Um- und Fortbildung durch sokratische Begriffsphilosophie", *Zeitschrift für Philosophie* (1885), 275-320, (1886), 1-44, 230-59. — Th. Gomperz, "Die Apologie der Heilkunst, eine griechische Sophistenrede des 5, vorchristlichen Jahrhunderts bearbeitet übersetz und eingeleitet" (*Sitzungsber. der Ak. der Wiss.* Vol. 120), 1890, 2ª ed., 1910. — J. J. Jagodinsky, *El sofista Protágoras* (en ruso), 1900. — Illmann, *Die Philosophie des Protágoras nach der platonischen Darstellung*, 1908. — Rudolf Engel, *Die "Wahrheit" des Protagoras*, 1910. — E. Brodero, *Protagora*, I, 1914. — H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, 1921. — Pierre Salzi, *La genèse de la sensation dans ses rapports avec la théorie de la connaissance chez Protágoras, Platon et Aristote*, 1934. — D. Loinen, *Protagoras and the Greek Community*, 1941. — G. M. Sciacca, *Gli dei in Protagora*, 1958. — S. Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, 1961 [Pensatori antichi e moderni, 58].

PROTESTANTISMO. Véanse CALVINO (JUAN), CRISTIANISMO (especialmente *ad finem*), CUÁQUEROS, LUTERO (MARTÍN), PIETISMO, ZWINGLIO (ULRICO). Véanse asimismo artículos sobre diversos conceptos de alcance filosófico-teológico: ALBEDRÍO (LIBRE), GRACIA, PREDESTINACIÓN, etc.

PROTOFILOSOFÍA. El término 'protofilosofía' denota el estudio de todos aquellos supuestos de los cuales el filósofo parte, explícita o implícitamente, para su reflexión filosófica. Ahora bien, los citados supuestos pueden entenderse de varios modos. Pueden ser una concepción del mundo, en cuyo caso la teoría de las concepciones del mundo sería llamada protofilosofía. Pueden ser también una ideología, y entonces la investigación de la ideología y de las bases histórico-sociales de las formas de pensamiento coincidiría con la dilucidación protofilosófica. Pueden ser asimismo un conjunto de enunciados de carácter lógico, o bien el resultado de unas ciertas convenciones lingüísticas, en cuyo caso la protofilosofía será la sintaxis lógica del lenguaje. En verdad, sin embargo, lo

que se llama protofilosofía aspira a no reducirse a ninguna de las citadas bases, por constituir justamente el intento de reunirías en un conjunto peculiar, en todo aquello que el filósofo "da por entendido" o "da por sabido". En varios escritos, y especialmente en su estudio "The Rôle of Protophilosophies in Intellectual History" *(The Journal of Philosophy,* XLV [1948], 673-84), George Boas ha insistido precisamente sobre la necesidad de un amplio desarrollo de la protofilosofía no reducido a ningún particular supuesto filosófico. Por eso Boas señala que una protofilosofía no consiste sólo en premisas de las cuales puedan extraerse deducciones mediante procesos lógicos, sino también en los siguientes elementos: 1) Una serie de metáforas básicas (del tipo del *élan vital* bergsoniano, o de la Voluntad schopenhaueriana); 2) un conjunto de reglas sintácticas de acuerdo con las cuales se realiza el pensamiento de un hombre, reglas no reducibles simplemente a la sintaxis lógica del lenguaje, sino comprendiendo supuestos del tipo de la máxima atribuida a Occam acerca de la necesidad de no multiplicar los entes más de lo necesario; 3) un factor o una serie de factores pragmáticos; 4) el uso preponderante de ciertos instrumentos (incluyendo los órganos biológicos y psíquicos), y 5) las exigencias de la sistematización.

Como es natural, el problema del supuesto de una filosofía dilucidado en la llamada protofilosofía puede, a su vez, revertir sobre sí mismo, no sólo porque puede preguntarse por los supuestos protofilosóficos de la protofilosofía, sino también, y muy especialmente, porque la cuestión de la protofilosofía parece haber surgido justamente en un cierto momento de la historia de la filosofía que debe ser explicado protofilosóficamente. En otros términos, la cuestión protofilosófica parece implicar, al mismo tiempo, una cierta idea de la filosofía, idea según la cual una filosofía sería un "producto histórico". Para evitar el historicismo, la protofilosofía parece tener que mantenerse dentro de la sintaxis lógica del lenguaje. Pero como, a la vez, la sintaxis lógica del lenguaje depende en gran parte de factores de carácter histórico, resulta que la protofilosofía —y cuanto más la protofilosofía de la protofilosofía— se ve obligada a pasar de continuo de un campo a otro y a buscar una composición ecléctica de diversos elementos como la que hemos puesto anteriormente de relieve.

Dentro del concepto de la protofilosofía, aunque sea *a posteriori,* podrían alojarse los diferentes ensayos realizados en el curso de la historia con el fin de encontrar una disciplina fundamental previa —si no cronológica, cuando menos lógicamente— a cualquier otra disciplina filosófica. Cierto que esto nos apartaría bastante del concepto de una protofilosofía como examen de supuestos. Pero en la medida en que consideráramos la protofilosofía como una fundamentación filosófica *dentro* del cuerpo de la filosofía misma, no habría inconveniente en ampliar su significación hasta este punto. Desde este ángulo, pertenecerían también a la protofilosofía los esfuerzos para definir la metafísica, la ontología, la teoría del conocimiento, la lógica, la ideología o la psicología como disciplinas filosóficas fundamentales. De un modo muy *explícito* ha acontecido esto en los últimos cien años, cuando se han intentado considerar como disciplinas fundamentales la ideología o la ontología, y, en tiempos más recientes, cuando se ha otorgado el carácter de fundamentales (en el sentido apuntado) a disciplinas tales como la fenomenología (Husserl), las ciencias "gignomenológicas" (Ziehen), la "doctrina fundamental" (Rehmke), etcétera. Uno de los más recientes intentos de esta índole es el de Rudolf Zocher (nac. 1887: *Die philosophische Grundlehre,* 1939 [Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 6]), al estimar como fundamental la gnoseología trascendental.

La noción de protofilosofía puede entenderse también en otros sentidos. Uno de ellos es el de la filosofía primera o metafísica (VÉASE) en la forma propuesta por Aristóteles. Otro es el de la filosofía "regresiva", tal como ha sido formulado por Ch. Perelman (Cfr. "Philosophies premières et philosophie régressive", *Dialéctica,* III [1949], 175-91; reimpreso en el volumen de Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et Philosophie,* 1952, págs. 85-109). Según Perelman, la mayor parte de las filosofías habidas hasta ahora han sido, conscientemente o no, filosofías primeras, es decir, metafísicas que se han propuesto determinar los primeros principios o condiciones del ser, del conocimiento y del valor. Carácter común a tales filosofías es el hecho de que todas se han atenido a un "criterio último" o "instancia legítima". Paradójicamente podría decirse, pues, que las "filosofías primeras" *no* son realmente protofilosofías. En cambio, una "filosofía regresiva" o una "filosofía abierta" podría ser protofilosófica, pues si se opone a la metafísica no es para contraponer una "filosofía primera" a otra "filosofía primera", sino para hallar una metafísica que se oponga a toda "filosofía primera". La "filosofía regresiva" es, en rigor, "anterior" a todo filosofar, constituyendo el "principio" de éste, aunque en un sentido distinto del que tiene el vocablo 'principio' en la filosofía primera tradicional.

PROTOCOLARIOS (ENUNCIADOS). Dentro del Círculo de Viena (VÉASE), del empirismo lógico y, sobre todo, del fisicalismo (VÉASE) se llaman enunciados protocolarios *(Protokolsätze, protocol Statements)* y también, según la expresión de K. R. Popper y A. J. Ayer, proposiciones o sentencias básicas, a los que formulan los resultados de observaciones, es decir, a los que se obtienen en el "protocolo" del laboratorio y, en general, de todo "observatorio" científico. Un enunciado protocolario es el que indica simplemente la "presencia observada" de un fenómeno en determinadas condiciones, especialmente las que se refieren al punto del espacio y al momento del tiempo en que aparece. Tal enunciado debe ser o no susceptible de verificación empírica, de confirmación o de un cierto grado de confirmabilidad. Ahora bien, teniendo que ser todos los enunciados con significación —que no pertenezcan al orden lógico-tautológico— verificables en principio empíricamente, se plantea el problema de cómo sea posible que tal verificación sea algo más que la mera confirmación por un solo observador de un fenómeno que a él aparece. Como hemos señalado ya (véase INTERSUBJETIVO, FISICALISMO), la objetividad de las proposiciones científicas hace necesario que los enunciados protocolarios sean traducibles a un lenguaje intersubjetivo, pues de lo contrario un enunciado protocolario solamente

podría ser confirmado por otro enunciado protocolario, y aun por otro enunciado formulado por el mismo observador. La solución dada al solipsismo por medio del fisicalismo y de la sintaxis lógica del lenguaje permite, al entender de algunos empiristas lógicos, solventar la mencionada dificultad, si bien, como reconoce Carnap, las sentencias básicas en ningún momento pueden incluir dentro de su traducibilidad a un lenguaje intersubjetivo ninguna cuestión relativa a la realidad misma y ni siquiera ninguna cuestión relativa a la estructura de los *sensa* en el sentido del neo-realismo (VÉASE). Por eso los enunciados protocolarios son puntos de partida para la confirmabilidad y la traducibilidad intersubjetiva, pero no vías de acceso a una supuesta "realidad en sí", desenmascarada como pseudo-problema y como esencialmente no equipolente con una sentencia descriptiva.

Otto Neurath, "Protokolsätze", *Erkenntnis*, III (1932-1933), 204-14. — R. Carnap, "Ueber Protokolsätze", *ibid.*, 215-28. — R. B. Braithwaite, E. Tranekjaer, Rasmussen, Kurt Grelling, "Énoncés protocolaires" en *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, V (1935). — Carl G. Hempel, "On the Logical Positivists'Theory of Truth", *Analysis*, 2 (1934-1935), 49-59. — Bent Schulzer, *Observation and Protocol Statement*, 1938. — Bertrand Russell, An *Inquiry into Meaning and Truth*, 1940 (trad. esp.: *Investigación sobre el significado y la verdad*, 1945).

PROTOLOGÍA. El matemático, físico y filósofo italiano Ermenegildo Pini (nacido en Milán: 1739-1825) usó el término 'protología' (*protologia*) en su obra *Protologia analysim scientiae sistens ratione prima exhibitam* (3 vols., 1803). Con este nombre designaba Pini una doctrina o "ciencia" fundamental que tenía que servir de fundamento a todas las ciencias; la "protología" era "la proto-razón" o "la razón fundamental" de toda intelección. Esta razón reside en la Unidad suprema y se halla por encima de la realidad humana; la Unidad suprema, o Dios, no es propiamente objeto de la inteligencia humana, sino que es más bien la causa de esta inteligencia. Propiamente no se comprende "la razón fundamental", sino que ésta se comprende a sí misma y proyecta su luz sobre toda inteligencia. Gioberti (VÉASE) adoptó el término 'protología' para designar "la ciencia del Ente inteligible intuida por medio del pensamiento inmanente". (*Protologia*, 2 vols., 1857-1858, ed. G. Massari; véase también *Nuova protologia*, 1912, ed. G. Gentile). La protología es dividida por Gioberti en tres partes o ramas: teología primera, lógica primera y cosmología primera.

El término en cuestión ha sido usado asimismo por Pierre Thévenaz *(protologie)* en su trabajo "La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl", en *Problèmes actuels de la phénoménologie* (1951), ed. H. L. van Breda, págs. 11-30, para designar la fenomenología como "ciencia fundamental".

PROTON PSEUDOS. La expresión griega πρῶτον ψεῦδός es traducida a veces por "primer error" o "primera falsedad", pero es común usar simplemente la transcripción *protón pseudos*. Para Aristóteles (An. *pr.*, II, 18, 66 a 17-24) el *protón pseudos* es una premisa mayor falsa en un silogismo o en un prosilogismo, que da como consecuencia una conclusión falsa. "Estando constituido un silogismo de dos o [un prosilogismo] más premisas, si la conclusión falsa se deriva de dos premisas, una de ellas, o inclusive ambas, son necesariamente falsas, ya que, según hemos dicho *[op. cit.*, II, 2, 53 b, 11-25], no se puede formar un falso silogismo a base de premisas verdaderas".

De un modo más general se puede definir el *protón pseudos* como cualquier proposición inicial falsa en un sistema deductivo y, de un modo más general todavía, como cualquier proposición o tesis básica falsa. Un *protón pseudos* vicia, pues, radicalmente, toda argumentación.

PROTOTÉTICA. S. Lesniewski (VÉASE) ha dado el nombre de "prototética" a una lógica de proposiciones, conectivas de proposiciones, "functores" capaces de engendrar conectivas, etc. La prototética de Lesniewski es una de las tres partes en que se divide su sistema de lógica. Es la parte fundamental, en la cual se apoya la ontología (v.) y la mereología (v.). La prototética incluye una teoría de la deducción. Leśniewski ha fundado la prototética en un axioma que usa la coimplicación como única constante no definida del sistema. Del axioma fundamental de la prototética de Lesniewski se deriva la lógica de tautologías y contradicciones con las constantes de la negación, condicional, conjunción y disyunción.

PROUDHON (JOSEPH) 1809-1865), nacido en Besançon, quiso, como Fourier y Saint-Simon, hacer del pensamiento filosófico una norma para todos los actos humanos, dirigidos principalmente a una reorganización de la sociedad según principios de justicia. Igualmente alejado del individualismo atomista y del socialismo estatal, Proudhon concibió la justicia como una armonía universal, un principio general no sólo de los actos y pensamientos humanos, sino inclusive de las propias relaciones físicas. En nombre de la justicia es inadmisible todo dominio de un grupo humano sobre otro y por eso deben sustituirse las formas actuales de la relación económica y moral, que tienden a la destrucción del equilibrio esencial de la sociedad humana, por nuevas formas apoyadas en el mutualismo, entendido como una cooperación libre de las asociaciones y, por consiguiente, con la completa supresión del poder coercitivo del Estado. De esta manera queda abolida no solamente la coacción estatal, sino el absolutismo del individuo, que conduce necesariamente a la arbitrariedad y a la injusticia.

Obras: *Qu'est ce que la Propriété?*, 1840. — *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou principes d'organisation politique*, 1843. — *Système des Contradictions économiques ou philosophie de la misère*, 1846 (véase la respuesta de Marx en la bibliografía sobre este último). — *La Révolution sociale*, 1852. — *Philosophie du Progrès*, 1853. — *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, 3 vols., 1852 (2ª edición, aumentada, 1860). Hay que mencionar asimismo las colaboraciones en las revistas fundadas por él: *Le Représentant du Peuple* (desde 1847), *Le Peuple* (desde 1848), La *Voix du Peuple* (desde 1848). Edición de correspondencia en 14 vols., 1875. — *Carnets*. Texto integral, con notas y aparato crítico por Pierre Haubtmann. Vol. I (1843-1845), 1961; Vol. II (1847-1848), 1961. — Edición de obras completas, 26 vols., 1867-1870. — Edición de *Oeuvres complètes*, con notas de Bougie y J.-L. Puech, e introducción extensa de Guy-Grand, 1922 y sigts. — La edición más reciente es la de Th. Ruyssen, Jules L.-

Puech y otros: 1946 y sigs. Hay trad. esp. de las obras capitales en varias ediciones. — Véase E. de Mirecourt, *Proudhon,* 1856. — Sainte-Beuve, *Proudhon, sa vie et sa correspondance,* 1872. — Putlitz, *Proudhon, sein Leben und seine positive Ideen,* 1881. — K. Diehl, *Proudhon, seine Lehre und sein Leben,* 3 vols., 1888-1896. — A. Desjardins, *Proudhon, sa vie, ses oeuvres et sa doctrine,* 2 vols., 1896. — Von Stockhausen, *Die Wertlehre Proudhons in neuer Darstellung,* 1898. — A. Mülberger, *Proudhon, Leben und Werke,* 1899. — E. Droz, *Proudhon,* 1909. — A. Berthod, *Proudhon et la propriété, un socialisme pour les paysans,* 1910. — Célestin Bougie, *La sociologie de Proudhon,* 1911. — A. G. Boulon, *Les idées solidaristes de Proudhon,* 1912. — Varios autores, *Proudhon et notre temps* (Paris, 1920). — Chen-Kui-Si, *La dialectique dans l'oeuvre de Proudhon,* 1936. — Armand Cuvillier, *Proudhon* (trad. esp., 1939). — L. Maury, *La pensée vivante de Proudhon,* 2 vols., 1942. — H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme,* 1945. — A. Marc, *Proudhon,* 1947. — Peter Heintz, *Problemática de la autoridad en Proudhon,* 1963. — Biografías, D. Halévy, *La vie de Proudhon,* 1948. — G. Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon,* 1956.

PROTOTÉTICA. Véase LEŚNIEWSKI (S.), ONTOLOGÍA, TESIS.

PROTOTIPO. Véase PLATÓN, TIPO.

PROVIDENCIA. Véase DESTINO, DETERMINISMO, FATALISMO, OCASIONALISMO, PREDESTINACIÓN.

PROYECCIÓN SENTIMENTAL. Véase ENDOPATÍA, SIMPATÍA.

PROYECTO. La noción de proyecto ha adquirido importancia en varias filosofías contemporáneas. Tal sucede en Heidegger al introducir en *Sein und Zeit* el vocablo *Entwurf* (especialmente en la forma sincopada *Ent-wurf*). El proyecto no es aquí simplemente un plan, por la sencilla razón de que no se trata de planear, disponer o proyectar lo que se va a hacer. Se trata más bien de proyectarse a sí mismo, o, si se quiere, de "planearse a sí mismo". Por eso se puede hablar, para referirse al *Dasein* (VÉASE) de un "ser como proyecto". En otros términos, más que de vivir proyectando se trata de vivir como proyecto. El proyecto es, pues, una anticipación de sí mismo. El *Dasein* no es *una realidad proyectante;* es más bien *el* proyectarse. Por eso el *Dasein* proyecta en la medida que existe — lo que viene a ser lo mismo que decir que existe en la medida que proyecta. La proyección de sí mismo, esto es, el proyecto no es, sin embargo, para Heidegger, un vago anticiparse a sí mismo. El proyecto aparece dentro de lo que Heidegger llama la "comprensión" (VÉASE) (*Verstehen*), la cual es el original ser dado como una posibilidad o, mejor dicho, como un "poder ser" *(Seinkönnen).* El proyecto en este sentido es inclusive anterior a la posibilidad — cuando menos en tanto que "posibilidad vacía". En efecto, sólo porque hay proyecto hay posibilidades. En suma, el *Dasein* no elige en su proyecto entre lo que es dado, sino que se elige a sí mismo en su proyectarse.

La idea del proyecto en sentido no sólo existencial, sino también, y primariamente, "ontológico", se halla asimismo en Ortega y Gasset, especialmente en sus abundantes referencias a la vida como "programa vital" y como "el problema de sí misma". Hay en este respecto diferencias entre Heidegger y Ortega y Gasset en las que no podemos entrar aquí; digamos sólo que mientras Heidegger entiende el proyecto dentro del marco ya indicado de la "comprensión", Ortega lo entiende como manifestación de la "auto-decisión". Para Ortega, en efecto, la vida tiene que decidir a todo instante lo que va a ser y en este sentido hay grandes analogías entre las opiniones de Heidegger y Ortega. Pero, a diferencia de Heidegger, Ortega entiende este quehacer en que consiste la vida como algo más concreto: el proyecto como quehacer es "lo que hay que hacer" y éste está de algún modo condicionado por una situación concreta. No basta decir que en el proyecto uno se anticipa a sí mismo; hay que agregar *qué* sí mismo concretamente tiene que proyectarse. Además, Ortega indica repetidamente que "entre las *cosas* que se pueden hacer *con algo,* hay *una* que es *la que hay que hacer".* Así, el proyecto no es, por así decirlo, "hacer cualquier cosa mientras uno se haga a sí mismo", porque uno no se hace a sí mismo haciendo cualquier cosa, sino justamente la que hay que hacer.

Mucho más similar a la idea heideggeriana de *Entwurf* es la idea sartriana de *projet* (o *pro-jet*). Para Jean-Paul Sartre, hay un "proyecto inicial" que está constantemente abierto a toda modificación, de modo que se trata, en rigor, de un proyecto que es siempre, por decirlo así, "pre-proyecto". El proyecto no está nunca constituido, porque si tal ocurriera dejaría de ser proyecto; el proyecto es tal sólo porque es conciencia de libertad absoluta.

Los vocablos 'proyectar' y 'proyección' han sido empleados asimismo en sentido lógico y epistemológico, especialmente al analizarse los llamados "términos disposicionales". Nos hemos referido a estos sentidos en los artículos DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL, e INDUCCIÓN.

Para la proyección de sí mismo en otro o en otra cosa, véase ENDOPATÍA, INTROYECCIÓN.

PRUEBA. En el artículo sobre la demostración (VÉASE) nos hemos referido de un modo general a las varias definiciones y doctrinas sustentadas acerca de dicho concepto. Hemos excluido, empero, los problemas que presenta la demostración lógica y matemática de acuerdo con los trabajos realizados al respecto durante los últimos decenios. Procederemos ahora a referirnos a ellos al analizar el significado del término 'prueba'.

Los trabajos en cuestión tienen de común el rehuir todo psicologismo en el problema de la prueba. Ya Husserl, en su intento de purificar la lógica de toda implicación realista o psicológica, había señalado que solamente puede hablarse de demostración (o prueba) cuando hay deducción intelectiva o posiblemente intelectiva. La demostración se distingue así, a su entender, de la mostración en la cual se señala o apunta simplemente, mientras que la demostración va siempre acompañada de intelección (*Einsicht*) o "evidencia apodíctica". No obstante, hay todavía en la tesis de Husserl ambigüedades (por ejemplo, las derivadas del uso del vocablo 'intelección') que es necesario evitar en una teoría rigurosa de la prueba. Nos referiremos a esta última teoría en dos sentidos: el lógico y el metalógico.

En lógica se llama prueba al proceso mediante el cual se establece que la conclusión se sigue de las premisas. Algunos autores incluyen en el significado de 'prueba' la *derivación* puramente formal que se llama *deducción;* otros restringen el significa-

do a la demostración de la corrección de la conclusión. Con el fin de efectuar una prueba en cualquiera de los sentidos apuntados es necesario utilizar ciertas reglas de inferencia. En ningún caso la prueba se basa en una "intuición" de la verdad de una proposición. Es usual en la lógica proceder a la derivación de unas fórmulas a partir de otras mediante el uso de reglas de inferencia y/o tautologías. El proceso de la prueba es formalizado en el cálculo lógico (véase CÁLCULO).

En metalógica, la prueba es una noción introducida con el fin de definir el concepto de teorema. Una definición efectiva de la locución 'x es una prueba en C' (donde 'C' designa un cálculo abstracto) es: 'x es una secuencia de fórmulas bien formadas cada una de las cuales es un axioma de C o se sigue de uno o más miembros previos de dicha secuencia mediante aplicación de una regla de inferencia de C'. Con ello resulta que un teorema puede definirse como la última fórmula bien formada de una prueba en un cálculo dado. Un problema capital en un cálculo es el de si una fórmula dada puede ser o no probada como un teorema. El problema de la prueba está, pues, intimamente relacionado con los conceptos capitales de la sintaxis de un cálculo — los conceptos según los cuales se dice que un cálculo es o no consistente (v.), completo (v.) y decidible (v.). En la teoría de la prueba *(Beweistheorie)* de Hilbert, que equivale propiamente a la metamatemática, son estudiados todos los conceptos anteriores, pero el fundamental es el de la prueba de consistencia de los sistemas logísticos.

Ch. Perelman, P. Bernays, A. Tarski *et al.*, artículos sobre el problema de la prueba ("Theorie de la preuve") en *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 27-28, Fasc. 1 y 2. — Stig Kanger, *Probability in Logic*, 1957 [Univ. Acta. Stockholm Studies in Philosophy, 1]. — Badi Kasm, *L'idée de preuve en métaphysique*, 1959, especialmente Caps. IV-VII. — Véanse asimismo bibliografías de RAZONAMIENTO y RETÓRICA.

PRZYWARA (ERICH) nac. (1889) en Kattowitz, profesor de teología en la Universidad de Munich, ha elaborado sobre todo la filosofía de la religión, tanto en el sentido de un análisis del elemento religioso dentro del pensar filosófico como en el de un análisis de lo filosófico en la dogmática. En este respecto, la filosofía y la teología no constituyen, según Przywara, dos campos enteramente separados, sino, por el contrario, estrechamente unidos y aun continuos. Ahora bien, la religión ofrece, a su vez, el problema de la doble constitución, objetiva y subjetiva, de sus verdades. Aunque estas verdades no sean verdades separadas, la investigación de ellas tiene que efectuarse metódicamente como algo distinto. Así, la filosofía de la religión no puede eludir el material histórico que, al mismo tiempo, está basado en una consideración teórica y estrechamente vinculada con la constitución de la conciencia pero en modo alguno dependiente de la conciencia y, por lo tanto, relativa a los momentos históricos del desenvolvimiento de ella. La investigación de Przywara sobre el problema de la analogía del ser contribuye, por lo demás, a afianzar las mentadas concepciones. La analogía del ser equivale a la afirmación de los grados de la realidad, pero no sólo en el sentido de que el ser se diga de muchos modos, sino también en el sentido de que algunos de estos modos salen fuera del campo de lo meramente fáctico, para ascender hacia el reino de lo significativo. Este último es precisamente aquel en que se verifica el punto de unión del conocimiento de lo simplemente real con el del acceso a lo supra-real, es decir, a lo divino.

Obras principales: *Religionsbegründung: Max Scheler-J. H. Newman*, 1923 *(Fundamentación de la religión: M. Sch.-J. H. N.).* — *Gottgeheimnis der Welt*, 1923 *(Secreto divino del mundo).* — *Das Geheimnis Kierkegaards*, 1929 *(El secreto de K.).* — *Rinden der Gegenwart*, 2 vols., 1929 *(Luchas del presente).* — *Kant heute*, 1930 *(Kant en la actualidad).* — *Newman Synthesis*, 1931. — *Analogia entis*, 1932. — *Christliche Existenz*, 1934 *(Existencia cristiana).* — *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, 1934 (trad. esp.: S. *Agustín. Trayectoria de su genio. Contextura de su espíritu*, 1949). — *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, I, 1938; II, 1939; III, 1940 (*Dios siempre es más grande. Teología de los Ejercicios de* San *Ignacio de Loyola).* — *Crucis mysterium*, 1939. — *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, 1952 *(H. El hombre ayer y mañana).* — *Summula. Was ist Gott?*, 1953 (S. *¿Qué es Dios?*). — *Christentum gemäss Johannes*, 1954 *(El cristianismo según* S. *Juan).* — *Alter und Neuer Bund, Theologie der Stunde*, 1956. — *Mensch. Typologische Anthropologie*, 2 vols., 1959-1962. — Véase G. Copers, *De analogieleer van E. Przywara*, 1952.

PSELLOS (MIGUEL) (1018-1078) nació según algunos en Nicomedia, y según otros en Constantinopla. Psello enseñó en la Academia de Constantinopla, siendo el pensador "más universal" en lo que hemos llamado la tercera época de la filosofía bizantina (VÉASE). Entusiasta de la cultura helénica, tanto en su aspecto filosófico como literario y científico, Psellos se esforzó por mostrar que esta cultura fue dondequiera la preparación para el cristianismo. Maestro durante largos años en la Universidad de Constantinopla, Psellos divulgó y sistematizó, verbalmente y por escrito, todas las ciencias de su tiempo: filosofía, teología, retórica, gramática, matemáticas. Su helenismo y su constante oposición al "asiatismo" (a las supersticiones, a la taumaturgia, a la demonología, a cuanto consideraba como una manifestación de "caldeísmo") suscitaron en su tiempo gran oposición, pero a la vez crearon en torno suyo un amplio e intenso movimiento cultural, de índole humanista, que en cierto modo preparó el Renacimiento italiano. En lo que toca a la filosofía, Psellos fue, ante todo, un platónico o, mejor dicho, un neoplatónico; en este movimiento veía, en efecto, el resumen y la culminación de todo el pensamiento helénico clásico. Pero el platonismo de Psellos era ante todo un eclecticismo: ideas aristotélicas y estoicas se fundían en un vasto intento de síntesis que procuraba destacar la variedad y riqueza de los elementos componentes más bien que reducirlos a unidad esquemática. Su interés por la retórica no contribuía menos a esas inclinaciones eclécticas, que incluían, por supuesto, los Padres griegos y los temas capitales de la teología. En rigor, el eclecticismo de Psellos puede explicar ciertas sorprendentes "contradicciones" en su obra: crítico acerbo de Proclo, era a la vez gran admirador y seguidor del filósofo; adversario de la teurgia, no se oponía al misterio revelado por ciertas interpretaciones alegóricas; ra-

cionalista casi implacable, veía en la razón el trampolín para una expansión de la inteligencia de índole más mística que racional; consagrado a la acción social y política, predicaba la contemplación; admirador de la impasibilidad, aspiraba intensamente a la agitación y al movimiento. Esta variedad puede explicarse, sin embargo, por su intención de constituir una filosofía teológica —una filosofía primera— que al tiempo que destacaba la sistematización jerárquica de tipo pseudo-dionisiano, introducía en ella el dinamismo, en particular el dinamismo del alma, ansiosa a la vez de diversidad y de unificación por medio del esfuerzo intelectual.

Entre los escritos filosóficamente importantes de Miguel Psellos figuran: *De las propiedades de las piedras preciosas* (ed. X. A. Σιδερίδου, 1928). — *De la operación de los demonios* (hay trad. francesa en *Revue des Études grecques*, XXXIII [1920], 56-95). — *Nociones comunes.* — *Soluciones breves de problemas físicos.* — *Epístola sobre la Crisopea* (ed. con otros textos por J. Bidez, 1928). — Edición de obras en Migne, P. G. CXXII, 477-1106. Ediciones de otros textos: *Michaelis Pselli scripta minora magnam partem ad hunc inédita*, 1936, por F. Furtz y E. Drexl. — K. N. Sathas, Μεσαιωνική βιβλιοθήκη, IV (1874) y V (1875). — Correspondencia, por A. Papadopulos-Kerameus, 1908. — Véase: Introducción de L. Allatius a la ed. citada de Mime (490-536). — C. Prantl, *Michael Psellos und Petrus Hispanus, eine Rechtfertigung*, 1867 (y *Gesch. der Logik*, II, 2). — J. Drăseke, "Zu Michael Psellos", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXII (1899), 303-330. — Ch. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle. Michel Psellos*, 1920 [con bibliografía en págs. 24-42]. — E. Rambaud, *Lexique choisi de Psellos*, 1920. — Id., íd., *Étude de la langue et du style de Psellos*, 1920. — Id., íd., *Introduction dans la Chronographie de Psellos*, 1926. — K. Svoboda, *La démonologie de M. Psellos*, 1927. — D. K. Karathanasis, *Sprichwörter des Altertums in den rhetorischen Schriften des M. P.*, 1936 (Dis.). — Linos Benakis, "Ein unedierter Kommentar zur *Physik* des Aristoteles von Michael Psellos", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLIII (1961), 215-38. — Id., íd., "Studien zu den Aristoteleskommentaren des Michael Psellos. II. Aristotelische Begriffe Physis, Materie, Form nach Michael Psellos", *ibid.*, XLIV (1962), 33-66.

PSEUDO-DIONISIO. Véase DIONISIO.

PSEUDO-GROSSETESTE es el nombre que suele darse a una *Summa philosophiae* procedente del siglo XIII y que durante algún tiempo se había creído escrita por Roberto Grosseteste. Se trata de una serie de estudios en los que se exponen los temas capitales de la filosofía de la época, con amplia referencia al pasado filosófico y teológico y con un amplio espíritu de síntesis en el cual entran Platón, Aristóteles, los Padres de la Iglesia, doctores y escritores eclesiásticos, los filósofos árabes y algunos de los autores más recientes, tales como Alejandro de Hales, Alberto el Grande, Juan de Salisbury y otros. El primero de los estudios de dicha serie contiene una especie de historia del anterior pensamiento filosófico y teológico; el segundo trata de la verdad; el tercero, de la ciencia; el cuarto, de la materia y la forma; el quinto, de la esencia y la existencia; el sexto, séptimo, octavo, noveno, décimo y undécimo, de las ideas, inteligencias, el alma y diferentes tipos de substancias; el duodécimo y décimo tercero, de las almas sensitiva y vegetativa y el resto hasta el décimo noveno, de diversos temas de cosmología y filosofía natural. El espíritu de la *Summa* es, en gran medida, ecléctico, pero en todos los casos las verdades filosóficas se consideran basadas en las verdades reveladas y en las ideas de los teósofos (autores inspirados) y teólogos (que han comentado a los teósofos y que se hallan distribuidos en una jerarquía, comenzando por autores como San Agustín, San Jerónimo, San Atanasio, el Pseudo-Dionisio, siguiendo por autores como San Juan Damasceno, San Anselmo, San Bernardo, Ricardo de Sun Victor y terminando por otros como Pedro Lombardo, Gilberto de la Porree, Guillermo de Auxerre y diversos sentenciarios y sumistas). Entre las tesis más propiamente filosóficas de la *Summa* se encuentra la doctrina de la composición universal hilemórfica de todas las entidades creadas, la distinción racional entre la existencia y la esencia o aquello por lo cual hay existencia, la afirmación de la existencia de las ideas en el pensamiento divino como modelos creadores de las cosas naturales, y la afirmación de una materia primera inéligible.

Edición de la Summa *philosophiae* por L. Baur en su edición de las obras de Roberto Grosseteste, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, 1912 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IX]. Baur ha mostrado que la *Summa* no procede de dicho autor. — Véase C. K. McKeon, *A Study of the Summa Philosophiae of the Pseudo-Grosseteste*, 1948.

PSEUDO-LONGINO. Durante mucho tiempo se atribuyó a Longino (VÉASE) un tratado titulado περὶ ὕψους, *Sobre lo sublime*, a cuyo contenido nos hemos referido en el artículo SUBLIME. Se ha demostrado, sin embargo, que dicho tratado no procede del citado Longino, razón por la cual es frecuentemente llamado "el Pseudo-Longino", a semejanza del Pseudo-Grosseteste, del Pseudo-Macario y del Pseudo-Plutarco (VÉANSE). A veces se da también al tratado en cuestión el nombre de "el anónimo *Sobre lo sublime*". Su autor parece haber sido un maestro de retórica de origen griego que parece haber tenido como propósito principal el tomar una posición en la disputa entre dos escuelas de retórica: la de los discípulos de Apolodoro de Pérgamo, que consideraban la retórica como una ciencia, y la de los discípulos de Teodoro de Gadara, que consideraban la retórica como un arte y, como tal, una actividad en muchos respectos creadora. El autor de *Sobre lo sublime* parece haber intentado defender en su tratado las opiniones de la escuela de Teodoro de Gadara.

Ediciones del Pseudo-Longino *(De sublimitate)*: A. O. Prickard, 1906; O. Jahn, rev. por Jahn-Vahlen, 4ª ed., 1910; W. Rhys Roberts, 1899, 2ª ed., 1935; T. G. Tucker, 1935; R. von Scheliha, 1938; H. Labègue, 1939. — Véase también la bibliografía de SUBLIME; además H. Mutschmann, *Tendenz, Aufbau und Quellen der Schrift vom Erhabenen*, 1913.

PSEUDO-MACARIO. Durante un tiempo se atribuyeron al llamado Macario el Egipcio († 395) una serie de "Homilías espirituales", Ὁμιλίαι πνευματικαί, que fueron redactadas varios decenios después de su muerte. El interés que tienen estas *Homilías* consiste en que, aunque escritas por un cristiano, se defienden en ellas tesis materialistas o, mejor dicho, corporalistas indudablemente procedentes de la física estoica. Para el autor

de las *Homilías* el alma es corporal, bien que la materia de que está hecha sea una materia mucho más fina y sutil que la de otros cuerpos. También son, a su entender, corporales los ángeles. Únicamente Dios es puro espíritu — un espíritu del cual, por lo demás, el alma es considerada como su imagen. Aunque al parecer contradictoria con la tesis de la corporalidad, la teoría de la imagen es fundamental en el autor de las *Homilías*, pues la pérdida y la recuperación de la imagen (o semejanza divina) constituye el fondo de su mística y de su moral.

Según algunos comentaristas, las *Homilías* del Pseudo-Macario tienen origen mesaliano; otros, en cambio (como W. Jaeger), lo niegan.

Las *Homilias* fueron publicadas primero por Johannes Picus (1559); luego, por H. J. Floss (reproducción en Migne, *P. G.* XXXIV, 449-822). 7 Homilías más descubiertas por G. L. Marriot fueron publicadas en 1918: *Macan anécdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius* [Harvard Theological Studies, 5].

Véase: J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, 1908. — J. Stigmayr, varios artículos, de los que destacamos: "Makarius der Grosse im Lichte der kirchlichen Tradition", *Theologie und Glaube*, III (1911), 274-88, y "Pseudo-Makarius und die Aftermystik der Messalianer", *Zeitschrift für katholische Theologie*, XLIX (1925), 244-60. — G. L. Marriot, "The Homélies of Macarius", *Journal of Theological Studies*, XXII (1921), 259-62. — W. Strothman, *Die arabische Makariustradition*, 1934 (Dis.). — A. Kemmer, *Charisma Maximum*, 1938. — W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, 1954, especialmente págs. 208-30.

PSEUDO-PLUTARCO. Varias obras antiguamente atribuidas a Plutarco (VÉASE) son hoy consideradas apócrifas. La expresión "Pseudo-Plutarco" designa el conjunto de tales obras. Más específicamente se llama "Pseudo-Plutarco" al *Epitome* doxográfico (véase DOXÓGRAFOS) cuyo título completo es περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων, y que suele citarse con el nombre de *Placita philosophorum* del Pseudo-Plutarco. Esta colección de "preceptos" u "opiniones" está basada en la compilación de Aecio (VÉASE) o *Aetii Placita.*

Véase el *Plutarchi Epitome* en Hermann Diels, *Doxographi graeci*, 1879; editio iterata, 1929.

PSICOANÁLISIS es la dirección psiquiátrica y psicoterapéutica fundada por Sigmund Freud (VÉASE). El psicoanálisis surgió ante todo como un método para la determinación de las causas de las neurosis y para la adopción de los medios apropiados para la curación de las mismas. El supuesto fundamental del psicoanálisis consiste en la afirmación de un inconsciente al cual son desalojados los complejos psíquicos "desagradables" o "irresistibles" en virtud de una "censura" que la conciencia ejerce. Cuando la censura no consigue una eliminación prácticamente completa mediante un arrinconamiento de los complejos a las profundidades del inconsciente, estos complejos resurgen desde la zona subconsciente y determinan muchos actos de la vida consciente que un análisis superficial deja incomprendidos. Los errores, las equivocaciones, las torpezas, toda una serie innumerable de actos de la vida cotidiana cobran un sentido como símbolos de complejos que, convenientemente disfrazados, invaden la conciencia. La vida psíquica consciente está formada en una gran parte, según el psicoanálisis, por la trama de los complejos desalojados y nuevamente surgidos. El método para la determinación de las causas de las perturbaciones psíquicas consiste en averiguar, a través de la interrogación y de la interpretación de los gestos, signos y símbolos, con inclusión de los sueños, la verdadera cualidad de los complejos, aquello que el propio enfermo desconoce porque es rechazado continuamente por su conciencia. El medio para la curación radica en la presentación a la conciencia del enfermo de la causa verdadera de los trastornos, más allá de toda censura: la catarsis. Los complejos son desalojados definitivamente sólo cuando la conciencia puede resistir su visión sin intervención de la censura, es decir, sin que sean nuevamente desalojados hacia la subconsciencia y lo inconsciente. Sin embargo, el estadio metódico del psicoanálisis se desarrolló hasta alcanzar una fase, por así decirlo, metafísica, en la que no se trataba ya de un método y un medio terapéuticos, sino de una interpretación general de la vida psíquica y, con ello, de una concepción general del hombre y de toda actividad humana. Esta interpretación total fue posible mediante la suposición del factor sexual como factor predominante de toda la vida. La fusión de lo inconsciente con lo sexual condujo a Freud a una interpretación no sólo de las perturbaciones, sino también de las sublimaciones, esto es, de lo que, en opinión del psicoanálisis, constituye la vida espiritual del hombre. Los complejos desalojados, complejos cuya índole sexual es continuamente subrayada en la doctrina psicoanalítica, pueden dar lugar, ante todo, a las perturbaciones; luego, a los actos espirituales elevados, concebidos como sublimaciones, como represiones y negaciones de lo inferior; finalmente, a su eliminación por la contemplación de los mismos en la conciencia. El psicoanálisis ha pasado de este modo a una interpretación general de los productos culturales, a una teoría completa del hombre, de la historia y de la cultura. Y, finalmente, la pretensión totalista de la interpretación psicoanalítica ha convertido el psicoanálisis, a veces más allá de las intenciones de su autor, en una verdadera concepción del mundo y en una técnica universal de dominio de) hombre y de la Naturaleza.

Observemos, empero, que la hipótesis de que el factor sexual ("libido") es el factor predominante fue progresivamente abandonada por Freud, el cual hizo intervenir otros factores —tales como el "impulso a la destrucción"— situados "más allá del principio del placer". Además, el hecho de que el psicoanálisis freudiano se convirtiera en una concepción general no significa que dejaran de distinguirse en él varios aspectos, entre los cuales sobresalen tres: (a) el psicoanálisis como terapéutica psicológica; (b) como método de investigación psicológica, y (c) como conjunto de hipótesis psicológicas.

La escuela de Freud ha dado lugar a otras dos corrientes que se han desviado progresivamente de su maestro, no sin reconocer, aun combatiéndola, su procedencia del tronco común: la escuela del vienes Alfred Adler y la llamada escuela de Zürich de Carl Gustav Jung. Nos hemos referido a estas dos escuelas en los artículos dedicados a dichos psicólogos.

Uno de los aspectos más destaca-

dos del psicoanálisis en los últimos años es el llamado *psicoanálisis de grupo* o *psicoterapia colectiva.* El más destacado iniciador y propulsor de ella es J. L. Moreno, el cual ha propuesto, entre otros proyectos revolucionarios en *psicología* y *psiquiatría*, la sociometría (o medida de relaciones y encadenamientos de grupos humanos) y el psicodrama (o sociodrama). Este último consiste fundamentalmente en hacer que los grupos humanos que se reúnen en un recinto teatral den rienda suelta a su espontaneidad (la cual es, según Moreno, "el ámbito de sí mismo") no solamente por medio de una verbalización individual —como ocurre en la terapéutica psicoanalítica al uso—, sino también —y sobre todo— por medio de la actuación *(acting out).* Es quizá injusto incluir la referencia a estas investigaciones psicoterapéuticas y socioterapéuticas de Moreno en un artículo sobre el psicoanálisis dado que el mencionado autor se ha manifestado violentamente contra esta tendencia ya desde su ruptura con Freud, cuando era alumno suyo en Viena. Sin embargo, es un hecho que no obstante el rechazo por Moreno de los esquemas freudianos, la psicoterapia colectiva puede entenderse mejor cuando la colocamos en el marco del movimiento iniciado por los psicoanalistas. Por eso hacemos referencia aquí a dichas ideas. Advertiremos, además, que la idea del "teatro colectivo" está ligada, en la mente de Moreno, a varias ideas "metafísicas"; la principal de ellas parece ser la concepción de que los grupos humanos desempeñan en la vida un papel de índole teatral. En último término, el teatro terapéutico no es sino la reproducción —y aun exacerbación— consciente y planeada del "teatro del mundo".

Además de los tipos de psicoanálisis mencionados arriba se ha hablado también de un "psicoanálisis existencial", desarrollado, entre otros, por Ludwig Binswanger (v.), Viktor von Gebsattel, Erwin W. Strauss, Eugène Minkowski, Rollo May. Binswanger lo ha definido del siguiente modo: "Entendemos por 'psicoanálisis existencial' una forma antropológica de investigación científica, esto es, una forma encaminada a aprehender la esencia del ser humano. Su nombre y fundamentación filosófica se derivan del análisis existenciario de Heidegger. Aunque no se haya reconocido debidamente, Heidegger tiene el mérito de haber descubierto una de las estructuras fundamentales de la existencia y de haberla descrito en sus partes esenciales, esto es, la estructura del estar-en-el-mundo" *(op. cit.* en bibliografía, pág. 191). En el artículo sobre Binswanger nos hemos extendido algo más sobre las ideas de este autor acerca del psicoanálisis existencial. Agregaremos aquí que mientras algunos de los psicoanalistas existenciales destacan los fundamentos ontológicos de su disciplina, otros están más atentos a los temas de una "antropología fenomenológica". Ambos grupos insisten, sin embargo, en que se trata de una ciencia empírica y de una terapéutica, no de una especulación filosófica. Los psicoanalistas existenciales arguyen contra los psicoanalistas "ortodoxos" que aun cuando éstos pretenden no basarse en previos fundamentos filosóficos, lo cierto es que la mayor parte de sus análisis se apoyan en una concepción naturalista del ser humano y usan esquemas procedentes de las ciencias naturales (por ejemplo, el esquema de la explicación causal).

Nos referiremos ahora brevemente a otras dos formas de "psicoanálisis" (o llamado tal): el "psicoanálisis existencial", de Jean-Paul Sartre (distinto del anteriormente reseñado, aunque, en el fondo, más cercano a él que el psicoanálisis hoy día llamado "clásico") y el "psicoanálisis intelectual" del "último Wittgenstein" (o que algunos han atribuido al "último Wittgenstein") o, en todo caso, de algunos "neo-wittgensteinianos".

Según Sartre, el psicoanálisis existencial tiene por misión "descifrar" (es decir, "saber interrogar") los comportamientos, tendencias e inclinaciones de los seres humanos. Ello se lleva a cabo según el "método" del "psicoanálisis existencial". "El *principio* de este psicoanálisis —escribe Sartre— es que el hombre es una totalidad y no una colección; que, por tanto, se expresa entero en la más insignificante y superficial de sus conductas." "La finalidad del psicoanálisis es *descifrar* los comportamientos empíricos del hombre." Sartre indica que el punto de partida de su análisis existencial es la experiencia, y que su punto de apoyo es "la comprensión preontológica y fundamental que posee el hombre de la persona humana". En cuanto al método, es un método comparativo. Mientras el psicoanálisis empírico (o "clásico") trata de determinar "el complejo", el psicoanálisis existencial trata de determinar "la elección (*choix*) original". Hay ciertas analogías entre los dos "psicoanálisis". Pero hay discrepancias fundamentales entre ellos. La principal puede anunciarse como sigue: el psicoanálisis clásico "ha decidido acerca de su [elemento] irreductible en vez de dejarlo que se manifieste por sí mismo en una intuición evidente. La *libido* o la voluntad de poder constituyen, en efecto, un residuo psicobiológico que no es por sí mismo claro, y que no nos parece que *deba ser* el fin irreductible de la investigación". El psicoanálisis existencial puede, así, definirse como "un método destinado a poner de relieve, en forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar a sí misma lo que es".

Lo que hemos llamado el "psicoanálisis intelectual" de Wittgenstein, o cuando menos de algunos wittgensteinianos, puede ser considerado como una consecuencia marginal, o una interpretación marginal, del pensamiento del "último Wittgenstein" —interpretación que Wittgenstein, por lo demás, rechazó—, pero tiene un cierto interés por haber dado lugar a una serie de comentarios en torno a lo que se ha llamado también "positivismo terapéutico". El punto de partida de tal "psicoanálisis" es el examen del lenguaje ordinario. De este examen resulta, entre otras cosas, que toda cuestión de tipo "general" emerge únicamente como resultado de una falsa analogía debida a algún "complejo" subjetivo enmascarado bajo la forma de un "problema". Pero entonces la misión de la "filosofía" —o, mejor dicho, la misión del "filósofo"— no será *resolver* problemas generales, sino, por el contrario, *disolverlos.* La actividad filosófica no se dirigirá, por lo tanto, a un grupo, sino a cada persona; será una psicoterapia en el curso de la cual se intentará "descargar" al "paciente" de sus "preocupaciones" manifestadas bajo la forma de los problemas generales. Como dice Max Black, "así concebida, la actividad filosófica

aparece más bajo el aspecto de un tratamiento psicoanalítico que bajo la forma de una investigación científica". El análisis demostrará, pues, al supuesto "paciente" que su preocupación carecía de sentido y que le es necesario "liberarse" de tales problemas para poder seguir ejerciendo su actividad en la vida. Así, no se tratará ya para Wittgenstein —como aún ocurría en la primera fase de su pensamiento— de distribuir las cuestiones filosóficas en problemas empíricos o problemas verbales; se tratará más bien de una fragmentación, pulverización y disolución de las cuestiones por medio de un análisis que será, de rigor, un psicoanálisis, una psicoterapia, una "curación intelectual".

Las obras de Freud *(Psicopatología de la vida cotidiana; El chiste y sus relaciones con el inconsciente; Introducción al psicoanálisis; La interpretación de los sueños; Tótem y Tabú; Psicología de las masas y análisis del yo; La histeria; Inhibición, síntoma y angustia; Psicología de la vida erótica; El porvenir de las religiones; Historiales clínicos,* etc.) han sido traducidas al español por L. López Ballesteros y publicadas en 18 vols. 1922-1934, reimp., 22 vols., 1948-1956. La más reciente y completa edición es la realizada en Londres: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet,* 1940 y siguientes, a cargo de Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower (I. *Studien über Hysterie. Frühe Schriften zur Neurosenlehre.* — II/III. *Die Traumdeutung. Ueber den Traum.* — IV. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens.* — V. *Arbeiten aus den Jahren 1904-1905.* — VI. *Der Witz.* — VII. *Arbeiten aus den Jahren 1906-1909.* — VIII. *Arbeiten aus den Jahren 1909-1913.* — IX. *Totem und Tabu.*—X. *Arbeiten aus den Jahren 1913-1917.* — X. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse.* XII. *Arbeiten aus den Jahren 1917-1920.* — XIII. *Jenseits des Lustprinzips.-Massenspsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es.* — XIV. *Arbeiten aus den Jahren 1925-1932.* — XV. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse.* — XVI. *Arbeiten aus den Jahren 1925-1932.* — XVII. *Schriften aus dem Nachlass.* — XVIII. *Index der Bände I-XVII*).— Las obras de Adler y Jung han sido indicadas en los correspondientes artículos. — Mucha información sobre el psicoanálisis se hallará en las revistas: *Imago. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften, Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse;* el *International Journal of Psychoanalysis;* la *Revista de Psicoanálisis* (editada por la Asociación Psicoanalítica Argentina, desde 1946), y *La Psychanalyse, Recherche et enseignement freudiens* (de la Société Française de Psychanalyse, desde 1956). — Sobre el psicoanálisis en general y la doctrina de Freud en particular véase: Oskar Pfister, *Die psychoanalytische Methode,* 1921. (Del mismo autor: *El psicoanálisis y la educación,* t. e. 1932). — C. Häberlin, *Fundamentos de psicoanálisis* (trad. esp., 1926). — P. Federn y H. Meng, Das *psychoanalytische Volksbuch,* 2ª edición, 1928 (trad. esp.: EZ *psicoanálisis y la vida moderna,* 1933). — Vários autores, *Krisis der Psychoanalyse,* ed. H. Prinzhorn y K. Mittenzwey, I, 1928. — J. de la Vaissière, S. J., *La théorie psychoanalytique de Freud (Archives de Philosophie,* vol. III, cuad. i), 1930 (con abundante bibliografía hasta 1930). — Ernst Schneider, EZ *psicoanálisis y la pedagogía* (trad. esp., 1932). — Maria Dorer, *Historische Grundlagen der Psychoanalyse,* 1932. — Emilio Mira López, *El psicoanálisis,* 2ª edición, 1936. — Juan José López Ibor, *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis,* 1936. — A. Szalai, *Philosophische Grundprobleme der psychoanalytischen Psychologie. Eine dialektische Studie,* 1936. — Jacques Maritain, *Freudismo y psicoanálisis* (trad. esp. en el volumen *Metafísica de Bergson. Freudismo y psicoanálisis,* 1939). — Charles Baudouin, *La psychanalyse,* 1939 (trad. esp.: EZ *psicoanálisis,* 1947). — Karen Hornev, *New Ways in Psycho-Analysis,* 1939. — Roland Baldiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne,* 2 vols., reimp., 1948 (trad. esp.: *El método psicoanalítico u la doctrina freudiana,* 1948). — Hubert Benoit, *Métaphysique et Psychoanalyse. Essais sur le problème de la réalisation de l'homme,* 1949. — R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse,* 1950.—W. Hollitscher, *Psicoanálisis y sociología* (trad. esp., 1951).—R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne,* 2 vols., 1949. — J. J. López Ibor, *La agonía del psicoanálisis,* 1951. — C. L. Musatti, *Trattato di psicoanalisi,* 2 vols., 1950. — M. Victoria. *¿Qué es el psicoanálisis?,* 1953. — Ruth L. Monroe, *Schools of Psychoanalytic Thought,* 1955 (principalmente sobre el freudismo, pero también sobre las escuelas de A. Adler, Erich Fromm, Otto Rank, C. G. Jung, H. S. Sullivan y otros). — J. Nuttin, *Psychonalyse et conception spiritualiste de l'homme,* 1955, 3ª ed., 1962 (trad. esp.: *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre,* 1956). — E. Glover, *Technique of Psychoanalysis,* 1955. — B. F. Skinner, "Critique of Psychoanalytic Concepts and Théories" y A. Ellis, 'An Operational Reformulation of Some of the Basic Principles of Psychoanalysis", en *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis.* 1956, ed. H. Feigl y M. Scriven [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 1]. — S. Nacht, ed., *Psychanalyse d'aujourd'hui,* 2 vols., 1956. — Sidney Hook, ed., *Psychoanalysis, Scientific Method, and Philosophy,* 1959. — D. Rapaport, *Die Struktur der psychoanalytischen Theorie,* 1961. — M. Scriven, "The Frontiers of Psychology, Psychoanalysis, and Parapsychology", en *Frontiers of Science and Philosophy,* 1963, ed. R. G. Colodny [University of Pittsburgh Program in the Philosophy of Science, 1]. — Algunas de las obras de J. L. Moreno son: *Das Testament des Vaters,* 1920. — *The Wordsof the Father,* 1941. — *Group Therapy. A Symposium,* 1946. — *The Théâtre of Spontaneity.* 194T. —*The Psychodrama of God,* 1947.— *Foundations of Sociometry,* 1953. En trad. esp.: *Sociometría y psicodrama,* 1954. — Sobre el "psicoanálisis de grupo": B. B. Wassell, *Group Psychoanalysis,* 1959.

Sobre psicoanálisis existencial en el sentido de Binswanger y otros autores: Rollo May, Ernest Angel, H. F. Ellenberger, eds., *Existence. A New Dimension in Psychiatry and Psychology,* 1958 [la cita de Binswanger en el texto procede de este volumen]. — Hendrik M. Ruitenberg, ed.. *Psychoanalisis and Existencial Philosophy,* nueva ed., 1962. — M. Boss. *Psicoanálisis u analítica existencial* (trad. esp., 1958).

Para el psicoanálisis existencial principalmente en el sentido de Sartre: Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant,* 1943 (trad. esp.: *El ser y la nada,* 1950) [las citas del texto proceden de esta obra, págs. 567-8 y 659-61. — Alfred Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista,* 1950, 2ª ed.. 1962.

Para el "psicoanálisis intelectual", véase WITTGENSTEIN (Ludwig).

PSICOFISTCA. Véase Fechner (G. Th), PSICOLOGÍA, Weber-Fechner (LEY DE).

PSICOLOGÍA. El término 'psicología' fué usado por vez primera como título de una obra por R. Goclenius en su Ψυκολογία *hoc est de hominis perfectione, animo, et in primis ortu hujus, commentationes et dispu-*

tationes, quorundam Theologorum Philosophorum nostrae aetatis, quos proxime sequens praefationem pagina ostendit (Marpuirgi [Marburgo], 1590). Literalmente designa la ciencia del alma (ψυχή), el estudio del alma como forma y principio del cuerpo. La psicología es entonces, en cuanto psicología racional, una parte de la metafísica especial, junto con la cosmología y la teología racionales. Sin embargo, esta significación clásica de la psicología ha ido retrocediendo poco a poco como consecuencia de la exigencia de un estudio empírico del alma, y, en última instancia, de los hechos y fenómenos psíquicos en cuanto tales, prescindiendo de toda referencia metafísica. La psicología se ha aproximado así, por una parte, a la ciencia natural, y por la otra a la ciencia del espíritu, entendidas ambas como estudio de objetos reales, a diferencia de los objetos ideales y de los metafísicos. Esta progresiva separación entre la psicología y la metafísica no ha impedido, sin embargo, que en muchas de las teorías psicológicas, con inclusión de las orientadas en la ciencia natural, se hayan insertado a veces supuestos metafísicos, concordando con la frecuente *referencia* de lo empírico a lo metafísico en todas las ciencias. Mas esta referencia no impide que la psicología haya podido constituirse en una verdadera ciencia autónoma e independiente, en el mismo sentido en que la física se ha separado de la metafísica. La independencia de la psicología manifiéstase, por otro lado, no sólo con respecto a la metafísica, sino también a la propia filosofía.

La depuración de lo metafísico en la investigación psicológica se ha efectuado sobre todo a lo largo del siglo XIX. Por otra parte, la autonomía de la psicología no ha tenido lugar sin una previa vinculación de esta ciencia con la física, la biología y la fisiología. Manifestaciones de este paso de lo metafísico a lo físico antes de llegar a una comprensión de la índole peculiar de sus objetos han sido, con diversas variantes, la psicofísica y la psicofisiología, todavía hoy vigentes en múltiples tendencias. En la primera se ha intentado una cuantificación de los fenómenos psíquicos; en la segunda se ha pretendido derivar estos fenómenos de los hechos fisiológicos. Esta derivación es, por otro lado, distinta del reconocimiento de una relación y, por así decirlo, de una solución de continuidad entre lo fisiológico y lo psíquico. Negar esta solución de continuidad equivale a convertir lo psíquico, como forma y principio de lo físico, en una entidad metafísica, y, por lo tanto, a reducir la psicología a la antigua psicología racional. Pero hacer de lo psíquico una simple manifestación de lo fisiológico, una forma de lo fisiológico, equivale a negar la independencia de la psicología. Entre estas dos amenazas de absorción se ha movido hasta el presente la psicología.

El reconocimiento de la independencia de la psicología como ciencia exige, por lo pronto, una determinación precisa y rigurosa de la peculiaridad de sus objetos frente a los que son tratados por otras disciplinas. El objeto de la psicología es lo psíquico, el estudio de los hechos, procesos y fenómenos psíquicos en sus formas y en sus mutuas relaciones. Ahora bien, lo psíquico es metódicamente (y *en parte* ontológicamente) irreductible a otros objetos. No puede confundirse, como se ha apuntado, con lo metafísico. No hay tampoco una identificación ontológica entre los objetos psíquicos y los valores o los seres ideales. Los objetos psíquicos son objetos reales y, por consiguiente, participan en este carácter de una de las notas constitutivas de los objetos físicos. Pero mientras estos últimos añaden a las notas del ser, de la realidad y de la temporalidad, la espacialidad o corporeidad, los objetos psíquicos, aunque apoyados en realidades físicas (biológicas), son incorpóreos y no localizables. Lo psíquico es, pues, una realidad temporal e incorpórea y, a fuer de tal, distinta de las demás realidades que hasta el presente ha descubierto la investigación ontológica.

Pero lo psíquico, como objeto de la psicología, no queda todavía bien definido con la atribución al mismo de las notas generales apuntadas. Los objetos psíquicos son realidades temporales e incorpóreas, pero estas realidades son interpretadas de distinto modo según las diversas tendencias. Semejante interpretación se refiere a la *forma* de lo psíquico y a los supuestos de esta forma, pero no a su realidad. Así, la psicología asociacionista, que es típica de una de las grandes orientaciones de la psicología moderna, interpreta lo psíquico desde el punto de vista atomista y hace del método psicológico un método predominantemente explicativo. En cambio, la psicología más o menos estructuralista atiende a los hechos psíquicos en cuanto totalidades y no en cuanto elementos susceptibles de descomposición y recomposición, por lo cual tiende al método descriptivo y comprensivo. La primera propende a aproximar la psicología a la ciencia natural, y por eso en sus representantes extremos adopta la forma del psicofisiologismo; la segunda, la relaciona con la ciencia cultural y desemboca en una teoría del espíritu. Pero cada una de estas direcciones está atravesada a su vez por notas comunes y, por lo tanto, no susceptibles de facilitar una caracterización definitiva del atomismo psicológico o del estructuralismo. El método, en primer lugar; la mayor o menor inclinación a la experimentación, en segundo término; la preferencia por los hechos conscientes o subconscientes, finalmente, combinados con la interpretación de las formas de la realidad psíquica, convierten a la psicología actual en un mosaico de tendencias que es casi imposible separar entre sí de un modo radical.

Sin embargo, la división antes apuntada en una dirección atomista y en una dirección estructuralista permite una comprensión relativa de lo que caracteriza principalmente a la psicología contemporánea en sus más típicas manifestaciones. En realidad, casi todas las tendencias coinciden actualmente en la necesidad de constituir la psicología en ciencia independiente y autónoma y, por lo tanto, en la necesidad de atenerse a los hechos psíquicos, a diferencia de los procesos fisiológicos y de los objetos metafísicos. De ahí que, en general, la experimentación que representó anteriormente una dirección de la psicología opuesta a la absorción de lo psíquico en lo metafísico, sea defendida hoy por todas las escuelas psicológicas. Lo que varía en ellas no es tanto la exigencia del experimento como el método y la forma de efectuarlo. Para unos, la experimentación consiste en la investigación de las reacciones o compor-

tamientos (psicología objetiva, reflexología, conductismo); para otros, se basa principalmente en la extrospección; otros, finalmente, acentúan la introspección o consideran que ésta debe constituir el fundamento de toda investigación objetiva. La extrospección y la investigación de los comportamientos tienden más bien al naturalismo y representan, hasta cierto punto, una continuación del positivismo psicológico; la introspección, en cambio, se aproxima a la psicología científico-espiritual. Mas la división por los métodos atraviesa, como se ha indicado, tanto las tendencias atomistas como las estructuralistas y no puede constituir un punto de partida para una clasificación de las doctrinas psicológicas. Según E. Pucciarelli (La *psicología de Dilthey*. Pub. Univ. La Plata, XXI. Núm. 10, 1937) las tendencias más importantes pueden agruparse, atendiendo a la orientación y al método, en cinco grupos: (1) Psicología objetiva. (2) Psicología experimental (Wundt y su escuela; Külpe y la escuela de Würzburgo; Ribot y la escuela de París; psicología de la forma). (3) Psicoanálisis (Freud, Jung, Adler). (4) Psicología introspectiva (Bergson, James, Brentano). (5) Psicología científico-espiritual (Dilthey, Spranger). Las tres primeras propenden al naturalismo; la cuarta representa la tendencia a la autonomía de la psicología; la última tiende a subordinar la psicología al conjunto de las ciencias del espíritu. Mas la dificultad de establecer una clasificación precisa deriva no sólo de la existencia de otros caracteres comunes a estas tendencias, sino también del hecho de que cada una de ellas participe más o menos de las orientaciones de las restantes. Así, la psicología de la forma se aproxima, por un lado, a la psicología asociacionista, de la cual partió en gran medida y a la cual intentó superar (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO; ESTRUCTURA), y por otro lado tiene puntos de contacto con la psicología científico-espiritual; la psicología objetiva se identifica con frecuencia con el conductismo o behaviorismo (VÉASE), pero a veces se vincula con otras corrientes, intentando establecer una síntesis, etc. De todos modos, de las numerosas tendencias psicológicas del presente se van destacando cada vez más tres corrientes bien definidas. En primer lugar, la citada psicología científico-espiritual, elaborada sobre todo por los filósofos que consideran como central para la psicología la noción de espíritu (VÉASE); en segundo término, la psicología de tipo analítico-filosófico, cultivada por pensadores que someten los resultados psicológicos a examen con el fin de edificar una teoría amplia de la vida psíquica, individual y colectiva; finalmente, la psicología que puede llamarse en sentido lato "científica" o "científico-positiva", desarrollada por psicólogos y fisiólogos profesionales, muy ligada a las investigaciones biofisiológicas y en particular a los estudios del sistema nervioso. Esta última tendencia va alcanzando el predominio sobre las otras. Característico de ella es que rechaza toda teoría psicológica "total" (incluyendo el behaviorismo), pues considera que las "explicaciones psicológicas" hasta ahora usadas son de tipo "molar" y chocan en la mayor parte de los casos con la investigación empírica. Por eso esta última es cada día más de tipo "molecular", es decir, orientada en el estudio detallado de los fenómenos biológicos, fisiológicos, genéticos, neurofisiológicos y en particular bioquímicos.

Junto con las direcciones mencionadas, la psicología es susceptible de una división debida menos a las preferencias metódicas o de caracterización de la forma de la realidad psíquica que a la acotación de los objetos y a la atención preferente por un grupo de ellos. Así, hay una psicología infantil, juvenil y del adulto, una psicología normal y otra patológica, una psicología evolutiva, una psicología diferencial, una psicología animal y otra humana, una psicología de los fenómenos conscientes y otra de los hechos subsconscientes o inconscientes, una psicología general y otra aplicada, una psicometría, una psicología comparada, una psicología individual y otra colectiva. Atendiendo a la importancia concedida a un grupo determinado de fenómenos psíquicos, hay la psicología del pensar (VÉASE), de los sentimientos (v.), de la voluntad (v.) y, como consecuencia de la unilateral acentuación de ellos, una psicología intelectualista, otra emocionalista y otra voluntarista. Y, finalmente, la psicología, como aplicación a otras esferas de la cultura, puede ser adscrita a diversos fenómenos; entonces se habla de una psicología de la religión, de la raza, de los pueblos, forense, del trabajo, de la técnica, pedagógica, social, criminal, etc.

Exposiciones de doctrinas psicológicas y manuales de psicología pertenecientes a distintas tendencias: Wilhelm Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1873. — íd., íd., *Grundriss der Psychologie*, 1896 (trad. esp.: *Compendio de psicología*, s/a.). — Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, 1874 (trad. esp. parcial: *Psicología*, 1935). — Harald Höffding, *Psikologi i Omrids paa Grundlag of Erfaring*, 1882 (trad. esp.: *Bosquejo de una psicología basada en la experiencia*, 1904, 2ª edición, 1926). — William James, *The Principies of Psychology*, 1890 (trad. esp.: *Principios de psicología*, 2 vols., 1909). — íd., íd., *A Textbook of Psychology. Briefer Course*, 1892 (trad. esp.: *Compendio de psicología*). — Theodor Ziehen, *Physiologische Psychologie*, 1891. — íd., íd., *Die Grundlagen der Psychologie*, 1915 (trad. esp.: *Compendio de psicología fisiológica*, 2ª ed., 1920). — H. Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie. I. Die Prinzipien der Psychologie*, 1900. — W. Stern, *Die differentielle Psychologie*, 1911, 3ª ed., 1921. — D. Roustan, *Leçons de philosophie. I. Psychologie*, 1912 (trad. esp.: *Psicología*, 9ª ed., 1950). — Karl Bühler, *Handbuch der Psychologie*, 1922. — L. Binswanger, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, 1922. — Joseph Geyser, *Abriss der allgemeinen Psychologie*, 1922 (trad. esp.: *Diseño de psicología general*, 1927). — K. Koffka, *Psychologie*, 1925 (del mismo autor, en trad. esp.: *Bases de la evolución psíquica*, 1926). — C. K. Ogden, *The Meaning of Psychology*, 1926 (trad. esp.: *El A B C de la psicología*, 1947). — Aloys Müller, *Psychologie*, 1927 (trad. esp.: *Psicología*, 1933; *reed.*, 1937). — G. Dwelshauvers, *Traité de psychologie*, 1928, nueva ed., 1934 (trad. esp.: *Tratado de psicología*, 1930). — A. Pfänder, *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, 1933. — Kurt Lewin, *Principies of Topological Psychology*, 1936. — D. Roustan, *Psicología* (trad. esp., 4ª ed., 1938). — Maximilian Beck, *Psychologie, Wesen und Wirklichkeit der Seele*, 1938 (trad. esp.: *Psicología. Esencia y realidad del alma*, 1947). — Roberto Agramonte, *Psicología*, 3 vols., 1939; varias ediciones. — L. J. Guerrero,

Psicología, 1939, 18» ed., 1963. — Teodoro de Soria Hernández, *Psicología*, 4ª ed., 1940. — Paul Guillaume, *Introduction à la Psychologie*, 1942. — Maurice Pradines, *Traité de Psychologie générale*, 1943 (trad. esp.: *Tratado de psicología general*, Z vols., 1962). — Agostino Gemelli y G. Zunini, *Introduzione alla Psicologia*, 1947. — Oswaldo Robles, *Introducción a la psicología científica*, 1948. — J. Larstsinin, *¿Qué es la psicología?*, 1953. — Marcos Victoria, *Introducción a la psicología*, 1955. — Miguel Cruz Hernández, *Lecciones de psicología*, 1960. — José Luis Pinillos, *Introducción a la psicología contemporánea*, 1962. — Jean Piaget, Paul Freisse, eds., *Traité de psychologie expérimentale*, 1963 y sigs. — Manuales de psicología: Varios autores, *Handbuch der vergleichenden Psychologie*, ed. Koffka, 3 vols., 1922. — Varios autores, *Nouveau Traité de Psychologie*, ed. G. Dumas, 10 vols., Ï923-1924; nueva ed., I (1930), II (1932), III (1933), etc. (trad. esp. *Nuevo tratado de psicología*, dir. por A. Calcagno). — La *Psychologia rationalis* en sentido tradicional está expuesta en los manuales de filosofía escolástica o tomista; una adaptación a la psicología contemporánea en el tomo I *(Psicología)* del *Curso de Filosofía* del Cardenal Mercier (trad. esp., 1942). — Para psicología experimental véase especialmente: J. Froebes, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, 2 vols., 1915-1920, 3· ed., 1923-1929 (trad. esp.: *Tratado de psicología experimental*, 2 vols., 1941, 2· ed., 1933-1934, 4ª ed., 1950. — Agostino Gemelli, *Nuovi metodi e orizzonti délia psicologia sperimentale*, 1926. — Walter Blumenfeld, *Introducción a la psicología experimental*, 1946. — Manuel Barbado, O. P., *Estudios de psicología experimental*, 2 vols., 1946-1948. — Sobre las corrientes contemporáneas: J. V. Viquiera, *La psicología contemporánea*, 1930. — W. Dörfing, *Die Hauptrichtungen in der neueren Psychologie*, 1932. — H. Henning, *Die Psychologie der Gegenwart*, 2ª edición, 1932. — R. Müller-Freienfels, *Die Hauptrichtungen der gegenwärtigen Psychologie*, 1933. — A. Messer, *Introducción a la psicología y direcciones psicológicas del presente* (trad. esp., 1934, del libro *Psychologie*, 1914). — Emilio Mira y López, *Problemas psicológicos actuales*, 1940. — Sobre crisis de la psicología: Karl Bühler, *Die Krise der Psychologie*, 2* edición, 1929. — Hans Driesch, *Grundprobleme der Psychologie. Ihre Krisis in der Gegenwart*, 1926. — E. R. Jaensch, *Die Lage und Aufgabe der Psychologie*, 1933. — Sobre psicología de las situaciones vitales: E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 1942. — Sobre psicología y lógica, y sobre lógica de la psicología: J. R. Kantor, *Psychology and Logic*, I, 1945. — C. C. Pratt. *The Logic of Modern Psychology*, 1939. — Sobre psicología filosófica y problemas filosóficos de la psicología: H. Reith, An *Introduction to Philosophical Psuchology*, 1956. — J. H. Woodger, *Physics, Psychology, and Medicine*, 1956. — Jesús Muñoz, S. J., *Psychoíogia philosophica*, 1961 [Cursus philosophicus Comillensis]. — Charles F. Wallraff, *Philosophical Theory and Psycholosical Fact: An Attempt at Synthesis*, 1961. — James E. Royce, *Man and His Nature: a Philosophical Psychology*, 1961. — Henryk Misiak, *The Philosophical Roots of Scientific Psychology*, 1961. — E. H. Madden, *Philosophical Problems of Psychology*, 1962. — Historia de la psicología: H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, 1880-1884, reimp., 1961-1963. — George Sidney Brett, *History of Psychology*, 3 vols., 1912-1921 (trad. esp.: *Historia de la psicología*, 1963). — Otto Klemm, *Geschichte der Psychologie*, 1911 (trad. esp.: *Historia de la psicología*, 1929). — E. G. Boring, A *History of Expérimental Psychology*, 1929, 2ª ed., 1950. — Sobre psicología medieval: K. Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, 1876. — Diccionario: Howard C. Warren, *Diccionario de psicología* (traducido al esp. y revisado por E. Imaz, A. Alatorre, L. Alaminos, 1948). — Varios autores, *Vocabulaire de la psychologie*, ed. H. Piéron, 1953, 2» ed., 1957.

PSICOLOGISMO es la tendencia a considerar la psicología como el fundamento y centro de toda investigación filosófica. El psicologismo es, sobre todo, la tendencia a reducir a la psicología la lógica o la teoría del conocimiento. En ambos casos se considera como el objeto propio de estas dos últimas disciplinas lo que no es más que uno de los términos de la relación *sujeto-objeto*, en vez de atenerse, en la lógica, a un cierto lenguaje, y, en la teoría del conocimiento, a la relación misma entendida como relación *sujeto cognoscente-objeto del conocimiento*. También se llama psicologismo la tendencia a considerar la psicología como el centro o, por lo menos, como la propedéutica de todo saber cuando se estima que éste es siempre saber existente en un sujeto psicofísico y, por lo tanto, determinado por él. El psicologismo se convierte muchas veces en fisiologismo y éste en biologismo y aun en materialismo. La lucha contra el psicologismo en la lógica y, a través de ella, en la teoría del conocimiento ha sido uno de los primeros propósitos de la fenomenología que se ha presentado, por lo pronto, como una reivindicación del carácter peculiar de los objetos lógicos. El psicologismo ha sido combatido, en efecto, por Husserl en cuanto relativismo, sin que importara para el caso que procurara evitar tales reproches haciéndose psicología trascendental. Pues "toda teoría —dice Husserl— que considera las leyes lógicas puras como leyes empirico-psicológicas a la manera de los empiristas, o que (a la manera de los aprioristas) las reduce de un modo más o menos místico a ciertas 'formas primordiales' o 'funciones' del entendimiento (humano), a la 'conciencia en general' (como 'razón genérica' humana), a la 'constitución psicofísica' del hombre, al *intellectus ipse*, que como facultad innata (en el género humano) precede al pensamiento real y a toda experiencia, etc., es *eo ipso* relativista; y más lo es en la forma del relativismo específico" (*Inv. log.*, trad. Morente-Gaos, I, § 38). Pero aunque calificaba de relativistas y en última instancia de escépticas a aquellas teorías que, inspiradas en Kant, ponían aparte algunos principios lógicos como principios de los juicios analíticos, Husserl combatía sobre todo lo que llamaba la forma extrema del psicologismo relativista, tal como se manifestara en los lógicos empiristas ingleses (Mill, Bain) y alemanes (Wundt, Sigwart, Erdman, Lipps).

W. Schuppe, "Psychologismus und Normcharakter der Logik", *Archiv für systematische Philosophie*, VII (1901), 1-22. — Melchior Palágyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*, 1902. — K. Heim, *Psychologismus oder Antipsychologismus?*, 1902. — D. Michaltschew, *Philosophische Studien. Beitrag zur Kritik des modernen Psychologismus*, 1909 (prólogo de Johannes Rehmke). — Martin Heidegger, *Die Lehre rom Urteil im Psychologismus*, 1914 (Dis.). — Willy Moog, *Logik, Psychologie, Psychologismus*, 1920. — Hans Pfeil, *Der Psychologismus im englischen Empirismus*, 1934. — José Gaos, *Introducción a la fenomenología, seguida de la*

crítica del psicologismo en Husserl, 1960 *[La crítica del psicologismo en Husserl* es la tesis doctoral de J. G. (1930)].

PSÍQUICO. En varios artículos (por ejemplo, ALMA, CUERPO, ESPÍRITU, MATERIA, PARALELISMO, PERCEPCIÓN) nos hemos referido al muy debatido problema de la relación entre lo psíquico y lo físico, lo mental y lo material, el alma y el cuerpo, etc. Se trata de un problema sumamente complejo por varias razones: (1) Porque no siempre se da la misma significación a los varios términos empleados: 'lo psíquico', 'el alma', etc. (2) Porque no siempre se da la misma significación a la expresión 'está relacionado con'. (3) Porque el modo de plantearse el problema, y no digamos las soluciones ofrecidas, están determinados en buena parte por una muy complicada trama de creencias, opiniones, formas culturales, etc., etc.

En el presente artículo nos limitaremos a dar algunas precisiones sobre "la cuestión de lo psíquico", especialmente tal como ha sido planteada desde un siglo a esta parte, aun cuando ocasionalmente nos referiremos a concepciones anteriores.

La cuestión de la naturaleza de lo psíquico no coincide siempre con la cuestión de la naturaleza del alma; en el artículo ALMA hemos visto ya, en efecto, que la voz 'alma' tiene, o, si se quiere, ha tenido, muchas acepciones. En algunos casos puede afirmarse que el alma y la psique son lo mismo; en otros casos, en cambio, se concibe el alma como algo que trasciende a sus operaciones psíquicas, aun cuando se reconozca que éstas no son independientes del alma. Tampoco coincide la cuestión de la naturaleza del alma con la cuestión de la naturaleza del entendimiento, la inteligencia, etc., que, según hemos visto en los artículos correspondientes, han sido objeto de muy diversas definiciones. En la época moderna ha sido común identificar "psique" y "mente" (VÉASE), de tal suerte que muchas veces el adjetivo 'psíquico' es equiparado al adjetivo 'mental'; sin embargo, en español esta equiparación es menos común que en otras lenguas, como en inglés, donde los términos *Mind* y *mental* tienen significaciones no siempre equivalentes a las que tienen en español los vocablos 'mente' y 'mental'.

Aquí entenderemos 'psíquico' como un adjetivo que cualifica ciertos actos como "pensar", "querer", "amar", "odiar", "intentar", etc., actos que ejecutan ciertos seres que se suponen dotados para ello, ya sea por poseer ciertas "facultades", o por estar organizados de cierto modo. Aunque esta caracterización de lo psíquico es, por decirlo así, "mínima", se plantean de inmediato diversos problemas, que enumeraremos sumariamente, y para cada uno de los cuales señalaremos algunas de las opiniones principales mantenidas. Debe advertirse que la enumeración anunciada no prejuzga que haya un orden de problemas determinados, de suerte que los enumerados primero sean más básicos o fundamentales que los que vienen luego. Tampoco prejuzga en qué medida cada problema es independiente de los demás.

Uno de tales problemas es el de la naturaleza de lo psíquico. Generalmente, se plantea este problema en relación con el de la naturaleza de lo físico, cuando menos en tanto que la dilucidación del primero puede contribuir a comprender mejor el segundo, y viceversa. Muchas son las opiniones acerca de este problema. Otros estiman que lo psíquico posee propiedades tales como la temporalidad, pero como también lo físico es temporal, se aclara que lo psíquico, en cambio, no es espacial. Según ello, lo psíquico se caracterizaría por su temporalidad y su inespacialidad. Otros consideran que el rasgo capital de lo psíquico —o de los "fenómenos psíquicos"— es la intencionalidad (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD). Otros destacan la "interioridad" de lo psíquico, a diferencia de la "exterioridad" de lo físico. Otros ponen de relieve que el rasgo capital de lo psíquico es el ser consciente (véase CONCIENCIA). Otros indican que lo psíquico se caracteriza por ser esencialmente un modo de comportarse, modo que puede ser percibido por un observador.

Otro problema es el de qué relación hay entre lo psíquico y lo físico. Unos indican que lo físico se reduce a lo psíquico, y entienden este último como algo "espiritual". Otros señalan que lo psíquico se reduce a lo físico, manifestando que a cada fenómeno psíquico corresponde un determinado fenómeno físico o que a cada fenómeno psíquico corresponde un determinado complexo de fenómenos físicos. Otros estiman que no es menester hablar de "reducción" de lo psíquico a lo físico, porque lo que sucede es que no hay, propiamente hablando, fenómenos psíquicos o fenómenos físicos, sino un solo tipo de fenómenos que aparecen como físicos o psíquicos según el punto de vista desde el cual se consideren, el lenguaje en el cual se describan, etc. Otros proponen alguna realidad "intermedia" entre lo psíquico y lo físico —una realidad "somatopsíquica" o "psicosomática", que sería algo así como el conjunto ordenado de ciertos procesos físicos — o, más exactamente, neurofisiológicos.

Un tercer problema es el de si lo psíquico, sea lo que fuere, es coextensivo a lo orgánico, o bien si se confina a los seres humanos. Las respuestas a este problema dependen en gran medida del modo como se haya previamente definido la naturaleza de lo psíquico.

Los modos de afrontar estos tres problemas son diversos, pero pueden confinarse a tres principales. Por un lado, puede usarse lo que llamaremos "reflexión" — la cual puede ser, según los casos, "especulativa" o bien "crítica". Consiste tal "reflexión" en un análisis filosófico de lo psíquico y sus problemas, usualmente auxiliado por los resultados de la investigación científica, o por las experiencias propias, o ambas, pero sin que sea un simple sumario de tal investigación o de tales experiencias. Por otro lado, puede usarse la información que proporciona, o puede proporcionar, a tal efecto la psicología, aunque hay que advertir que, en virtud de las diversas concepciones psicológicas que se han manifestado (asociacionismo, behaviorismo, psicología de la estructura, psicoanálisis, etc., etc.), la "información psicológica" está muy lejos de ser decisiva y, por otro lado, lo que "la psicología diga al respecto está condicionado en parte por una estructura teórica que en sí misma puede ser objeto de reflexión del tipo llamado "crítico". Finalmente, puede tratarse la cuestión de lo psíquico desde un punto de vista "lingüístico", es decir, examinarse sobre todo si las descripciones de hechos psíquicos son o no lógicamente distintas de las descripciones de fenómenos físicos.

Véanse las bibliografías de ALMA;

CONCIENCIA; CUERPO; INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD, en las cuales figuran varias obras que pueden consultarse para los problemas antes enumerados. Indicaremos aquí simplemente varios escritos recientes sobre "lo psíquico" o "lo mental": Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, 1949. — Franz Grégoire, *La nature du psychique*, 1957 (trad. esp.: *La naturaleza de lo psíquico*, 1961). — Peter Geach, *Mental Acts. Their Content and Their Objects*, 1957 [Studies in Philosophical Psychology, ed. R. F. Holland]. — P. F. Strawson, "Persons"; H. Feigl, "The 'Mental' and the 'Physical'"; y W. Sellars y R. M. Chisholm, "Intentionality and the Mental", todos en el volumen *Concepts, Théories, and the Mind-Body Problem*, 1958, ed. H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 2]. — William Feindel, ed., *Memory, Learning, and Language. The Physical Basis of Mind*, 1961. — Charles F. Wallraff, *Philosophical Theory and Psychological* Fací: An *Attempt at Synthesis*, 1961. — J. H. Greidanus, *Fundamental Physical Theory and the Concept of Consciousness*, 1961. — Friedrich Seifert, *Seele und Bewusstsein. Betrachtungen zum Problem der psychischen Realität*, 1962. — W. Ross Ashby, G. Bergmann, H. B. Veatch, H. Feigl *et al.*, *Theories of the Mind*, 1962, ed. Jordan M. Scher.

PTOLOMEO (CLAUDIO PTOLOMEO) (CLAUDIUS PTOLEMAEUS) (*fl.* 127 a 150) es conocido sobre todo como astrónomo, y especialmente por haber dado su nombre al sistema predominante hasta Copémico. Desde el punto de vista filosófico, es considerado como un peripatético, pero estuvo tan influido en la mayor parte de sus obras por tendencias platónicas, estoicas y neopitagóricas que, en realidad, puede ser calificado de filósofo ecléctico. La única excepción en este sincretismo es su obra astronómica y matemática, Μαθηματική σύνταξις (el famoso *Almagesto*), basada en Hiparco. En cambio, en sus escritos filosóficos Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ, Αρμονικά y Τετράβιβλος, la tendencia sincretista es patente. En la primera de las tres últimas obras Ptolomeo trató el famoso problema de "la parte superior del alma", el ἡγεμονικόν, que fue tan debatido por los filósofos del estoicismo medio, con soluciones muy parecidas a las dadas por éstos; la influencia de Posidonio parece considerable tanto en este escrito como en el último citado.

Ed. del Τετράβιβλος por J. Camerarius, 1535 (la ed. latina por Melanchton, Basilea, 1553). Ed. de *Harmonica* (en latín por A. Gogavinus, Venetiae, y de Αρμονικά (en griego), por J. Wallis, Oxon., 1682, 1699. Ed. de Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ por F. Hanow, 1870. — *Claudii Ptolomaei Opera qua exstant omnia* (Teubner): I, 1 y 2 (1898-1907); II, 1907; III, 1 (1940); III, 2 (1952). — Véase F. Boll, "Studien über C. Pt., ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astrologie", *Jahrbuch für klass. Phil.* Suppl, XXI (1894), 51-224. — L. Schönberger, *Studien zur l Buch der Harmonik des C. P.*, 1914. — Artículos de F. Lammert *(Wien. Studien*, XXXIX [1917], XLI [1919], XLII [1920]; *Berl. Wochenscrift*, 1919; *Hermes*, LXXII [1937]).

PUESTO. Véase DADO; PONER, POSICIÓN.

PUFENDORF (SAMUEL FREIHERR VON) (1632-1694) nac. en Dorf-Chemnitz (Sajonia), fue profesor desde 1661 en Heidelberg y desde 1672 a 1677 en Lund (Suecia). En este último año fue nombrado historiador oficial en Estocolmo y a partir de 1688 ejerció el cargo de historiador de la corte en Berlín. Pufendorf se distinguió por sus estudios de filosofía del Derecho, los cuales llevó a cabo bajo la doble influencia de Grocio y de Hobbes. En el espíritu de este último concibió el Estado como nacido de la necesidad de evitar el caos a que conduciría la entrega de los individuos a sus propios impulsos, pero, a diferencia de Hobbes, no estimó que los individuos abandonados a sí mismos diesen origen a una guerra feroz de todos contra todos, sino a un estado insoportable de completa inseguridad. Como otros autores modernos, Pufendorf explicó el origen del Estado mediante un pacto, pero, lo mismo que en los otros casos, se trata de una explicación racional y no de una descripción genética. Característico de Pufendorf era su equiparación del Derecho natural con la voluntad divina; ello permitía, en su opinión, entender las normas universales del Derecho racionalmente, sin necesidad de recurrir a la revelación. En las disputas religiosas Pufendorf se manifestó firme partidario de la tolerancia (VÉASE).

Obras: *Elementorum iurisprudentia universalis libri duo*, 1660 [ed. crítica y traducción inglesa por W. A. Oldfather, 2 vols., Oxford, 1931]. — *De statu imperii Germanici ad Laelium fratrem Dominum* ***Trezolani*** *liber unus*, 1667 [publicado bajo el pseudónimo: Severinus de Monzambano]. — *De turc naturae et gentium libri octo*, 1672 [resumida en *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo*, 1673 (ed. crítica y trad. inglesa por F. G. Moore, 2 vols., 1927)]. — *Eris Scandica*, 1686.

Véase F. Lezius, *Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs*, 1900. — Hans Welzel, *Die Naturrechtlehre S. Pufendorfs. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, 1930, nueva ed., 1958.

PULCHRUM. Véase BELLO, TRASCENDENTALES.

PURO. Rudolf Eucken *(Geistige Strömungen der Gegenwart*, B, 1. a> ha hecho observar que lo que se ha llamado *a priori* (VÉASE) corresponde a lo que se llamó oportunamente "puro", concepto que "tiene también una larga historia". Eucken da varios ejemplos de tal uso de 'puro': νοῦς καθαρός (inteligencia pura o nous puro) en Anaxágoras, en el sentido de "inteligencia sin mezcla", es decir, lo que luego se llamará "puramente espiritual" o "puramente inteligible", sin nada de sensible; "conocimiento puro" o conocimiento sin ningún elemento sensible, en los neoplatónicos; la *intellectio pura* de Descartes, o intelección que no se refiere a ninguna imagen corpórea; el *reiner Verstand*, la *reine Vernunft y* la *ratio pura* de Wolff, de Gottsched y otros autores; y, desde luego, la *reine Vernunft*, de Kant.

Estimamos que Eucken tiene razón en parte; en efecto, en la idea de una inteligencia pura o sin mezcla, de un conocimiento puro y de una razón o entendimiento puros se halla incluida (cuando menos en parte) la noción de lo *a priori*. Sin embargo, consideramos que no se puede equiparar simplemente "puro" y *a priori*. Por un lado, como hemos visto en el artículo sobre este último concepto, hay en el mismo varias notas que no se hallan, o no se hallan siempre, en las diversas ideas de "puro" antes introducidas. Por otro lado, hay otros usos de 'puro' además de los mencionados por Eucken en los que la noción predominante es la de ausencia de mezcla y no prioridad en el orden del conocimiento. Tal ocurre cuando 'puro' se usa

para calificar principios de la realidad, modos de ser, etc.: así, *actus purus, potentia pura, forma pura, materia pura, esse purum, privatio pura, quidditas pura,* etc., etc. En todos estos casos el adjetivo 'puro' indica que aquello de que se dice que es puro se halla libre de algo que puede alterar (o adulterar) su naturaleza. Tal ocurre asimismo en otros casos como en "verdad pura", "afirmación pura", "negación pura", "pasión pura", etc., etc. 'Puro' se ha usado también en el sentido de 'simple'. Asimismo se ha usado en sentido "ético" para indicar en la mayor parte de los casos un valor positivo, pues aunque haya valores negativos que pueden calificarse de "puros" (puede haber un "puro mal" no menos que un "bien puro"), es usual estimar que lo que tiene un valor negativo lo tiene porque de algún modo está "mezclado" o "adulterado". Como sustantivo —"pureza"—, lo puro indica un estado o de "inocencia" o de "ausencia de pecado" — en este último caso, ya sea porque no haya habido pecado, o porque haya sido "perdonado" o "remitido". El último sentido de 'puro' y de 'pureza' está relacionado con frecuencia con los llamados "procesos de purificación del alma", de los que tenemos ejemplos, dentro de la filosofía, en el "orfismo" y en el "platonismo".

El vocablo 'puro' desempeña un papel importante en el pensamiento de Kant, el cual ha usado a menudo 'puro' *(rein)* en varias expresiones centrales: razón pura, *reine Vernunft;* razón pura práctica, *reine praktische Vernunft;* intuición pura, *reine Anschauung* [del espacio y del tiempo]; conceptos puros del entendimiento, *reine Verstandesbegriffe* [categorías], etc. En muchos casos 'puro' equivale para Kant a *a priori,* como cuando dice que el conocimiento *a priori* se llama *puro* cuando no hay en él ninguna mezcla de empírico; el conocimiento puro es aquel en el cual no hay ninguna mezcla de experiencia o sensación. Con ello tenemos un sentido de 'puro' que, en efecto, se equipara a *a priori,* de modo que lo que hemos dicho antes acerca de la posibilidad de diferencias de significación entre 'puro' y *a priori* parece carecer de fundamento. Sin embargo, debe tenerse presente que en el caso de Kant lo puro es puro, porque es α *priori* (con toda la carga gnoseológica que tiene aquí *a priori) y* no al revés.

También han usado el término 'puro' otros filósofos modernos después de Kant; así, por ejemplo, Yo puro *(reine Ich),* en los idealistas postkantianos; experiencia pura *(reine Erfahrung)* en Avenarius; el espíritu como acto puro *(spirito come atto puro)* en Gentile, etc. En todos estos, y otros, casos hay algo de común en el sentido de 'puro', pero ello no quiere decir que el significado sea siempre exactamente el mismo en todos. Así, por ejemplo, en Avenarius la experiencia pura es la experiencia en cuanto experiencia "neutral" (v.), previa a toda división entre lo físico y lo psíquico.

A veces se usa 'puro' en contraposición con 'aplicado' (como "ciencia pura" y "ciencia aplicada"; "matemática pura" y "matemática aplicada"), pero este uso pertenece al lenguaje corriente y no al filosófico *stricto sensu.*

PŪRVA-MĪMĀMSĀ. Véase FILOSOFÍA INDIA, MIMAMSA.

PURUSA. Véase PRAKRITI, SANKHYA.

Q

QADARIES. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

QUAESTIO. En el artículo PREGUNTA nos hemos referido a las interpretaciones lógica y existencial de la pregunta o interrogación, dejando para el presente artículo la descripción de los varios tipos de preguntas de que se ha hablado usualmente en la literatura filosófica.

Desde Aristóteles se ha hablado de cuatro tipos de pregunta. Se puede, en efecto, preguntar: 1. Si algo es *(an sit)*, y especialmente si algo existe; 2. Qué es *(quid sit)* lo que es, o existe; 3. Cómo es *(qualis* sit) lo que es, o existe; 4. Por qué es *(cur* sif) lo que es. La pregunta 1 se refiere a la existencia del objeto considerado. La pregunta 2 se refiere a la esencia (VÉASE) o quiddidad (VÉASE) del objeto. La pregunta 3 se refiere a las propiedades que tiene el objeto. La pregunta 4 se refiere a la causa o causas que han producido el objeto. Cada una de estas preguntas puede, a su vez, descomponerse en otras. Así, la pregunta 1, aunque por lo común se refiere a la existencia (VÉASE), puede referirse asimismo al ser y, de modo más propio, a la realidad (véase REAL Y REALIDAD). La pregunta 2 puede descomponerse en tantas preguntas como tipos de esencia, quiddidad, naturaleza, etc. se consideren. La pregunta 3 puede referirse a las propiedades de un objeto en los varios sentidos de 'propiedad'; puede referirse a ciertas determinaciones del objeto, al modo como el objeto se comporta, etc. La pregunta 4 puede, y suele, referirse a la causa eficiente, pero también puede referirse a otras especies de causa (VÉASE).

El interés predominante por una de las anteriores preguntas revela en gran parte el tipo de pensamiento filosófico propuesto. Lo revela también el que se considere una o varias de dichas preguntas como improcedentes, inútiles, imposibles de responder, etc. En diversos tipos de pensamiento filosófico se rechaza el preguntar si algo es o existe y qué esencia, naturaleza, quiddidad, etc. tiene, y se pone de relieve el preguntar cómo algo es y por qué es. Además, en ciertos tipos de pensamiento se supone que preguntar por qué algo es, es ir más allá de los "fenómenos" y, por tanto, todo preguntar debe consistir en un preguntar cómo el objeto es, es decir, cómo se comporta.

A los tipos de pregunta arriba indicados, y a las diversas subpreguntas aludidas, pueden agregarse algunos otros. Así, por ejemplo, puede preguntarse por las relaciones que un objeto mantiene con otros. Aunque esta pregunta podría incluirse en el tipo de pregunta 3, el problema de las relaciones es suficientemente importante para dar lugar a otro tipo de pregunta. Puede también preguntarse por la clase a que pertenece un objeto. Esta pregunta podría incluirse en el tipo de pregunta 2, pero siempre que identificáramos —lo que no es siempre el caso— 'clase' con 'esencia' o 'quiddidad'. Puede preguntarse asimismo por el sentido que tiene un objeto, después de establecer que el objeto tratado se determina por su sentido más bien que por su ser.

La significación de *quaestio* en la escolástica medieval ha sido tratada en el artículo DISPUTACIÓN. En el mismo artículo nos hemos referido a los dos tipos de "cuestiones": las *Quaestiones disputatae* y las *Quaestiones quodlibetales (de quolibet,* es decir, *de quolibet ad voluntatem cujus-libet).*

QUAKERS (QUÁKEROS). Véase CUÁQUEROS.

QUATERNIO TERMINORUM. Véase SOFISMA.

QUEHACER. Véase ORTEGA Y GASSET (JOSÉ), PROYECTO, VIDA, VOCACIÓN.

QUEVEDO [Y VILLEGAS] (FRANCISCO DE) (1580-1645) nació en Madrid. Nos interesa aquí únicamente lo que se pueda decir de Quevedo desde el punto de vista filosófico — aunque toda seria consideración de Quevedo desde este punto de vista debería tener en cuenta su obra literaria en la cual se manifiesta su "forma de pensar" y hasta sus "formas de pensar". En el pasado se consideró a veces a Quevedo como inclinado al estoicismo a causa de su versificación del *Manual* de Epicto, y a veces como inclinado al epicureismo a causa de la "Apología de Epicuro" incluida en dicha versificación. Luego se lo consideró como un "moralista" — del tipo de Gracián, La Rochefoucauld, Vauvenargues, etc. Aunque hay algunas razones para defender dichos modos de estudiar a Quevedo filosóficamente, hoy se tiende a interpretar a Quevedo como un autor a quien interesa sobre todo la vida humana y especialmente la vida humana en conflicto consigo misma. Este conflicto se expresa en parte en la constante tensión que hay en Quevedo entre lo burlesco y lo grave, lo sarcástico y lo angustioso, lo picaresco y lo meditabundo. Pero este conflicto no es, según ha indicado Laín Entralgo, una "disociación"; es más bien el resultado de una concepción de la vida humana como algo vano e inconsistente y como una constante anticipación de su propio fin. De ahí la importancia que tiene en Quevedo la idea de la muerte. Por eso es posible descubrir en Quevedo —especialmente en algunos de sus poemas— temas de carácter "existencial", tal como, por ejemplo, y de modo eminente, el tema del cuidado (VÉASE). El cuidado es una consecuencia de la constante conciencia del "pasar" y esta conciencia hace que el hombre se sienta a sí mismo como polvo, ceniza, humo y nada. Ahora bien, hay en Quevedo una constante aspiración a superar esta "nada" de la existencia por medio de cuando menos dos posibilidades: una, la posibilidad de la "vida eterna" que aguarda al hombre después de con-

vertirse en polvo; otra, la posibilidad de que dentro del mismo polvo y ceniza haya una "llama" y un "sentido" — o bien ambas posibilidades a un tiempo, pues puede suceder que la primera sea la concreta expresión, en términos de creencia religiosa, de la segunda, o que la segunda sea la vivencia concreta de la creencia religiosa. En todo caso, pueden encontrarse en Quevedo muchos elementos de antropología filosófica; estos elementos no se articulan en un "sistema", ni se expresan en el lenguaje filosófico académico, pero no son por ello menos hondamente pensados.

A esta "antropología filosófica" de Quevedo puede añadirse su concepción de la vida política y de la sociedad humana, en particular sus ideas sobre la "política de Dios" como ideal de justicia.

Todas las obras de Quevedo son pertinentes para un estudio de sus ideas filosóficas en el sentido antes apuntado, pero pueden destacarse algunos de sus sonetos (especialmente los poemas llamados a veces "Poemas metafísicos"); *La cuna y la sepultura; La Providencia de Dios; Marco Bruto; Política de Dios y Gobierno de Cristo.* — Ediciones de obras en la Biblioteca de Autores Españoles, XXIII, XLVIII y LXIX; en los Bibliófilos Andaluces, 3 vols., 1897-1907, ed. Fernández Guerra y Menéndez y Pelayo; ed. Luis Astrana Marín, 2 vols., 1932.

Las obras sobre Quevedo son numerosas. Para una biografía puede consultarse: Luis Astrana Marín, *La vida turbulenta de Quevedo,* 1945. — Sobre aspectos filosóficos en Quevedo, pueden recomendarse: el libro de René Bouvier, *Quevedo, "homme du diable, homme de Dieu",* 1929; trad. esp.: *Q., hombre del diablo, hombre de Dios,* artículos de A. Wagner de Reyna (en *Realidad,* VI, 17-18 [1949], 154-76), Pedro Laín Entralgo (en su obra *Vestigios* [1948], págs. 17-46), C. Láscaris Comneno (en *Revista de Filosofía* [Madrid] [1950] y en *Crisis* [1955]).

QUIDDIDAD. Varios filósofos árabes usaron el vocablo *Māhiyya* para traducir la expresión aristotélica τὸ τί ἦν εἶναι a la cual nos hemos referido en el artículo ESENCIA, pues dicha expresión aristotélica significa literalmente "lo que era antes de haber sido" o "el que era un ser", y esta significación es la misma que la significación de 'esencia', o por lo menos de uno de los modos de entender esencia'. Los árabes introdujeron otros términos para lo que nosotros llamamos 'esencia' o algunos modos de ser esencia; así, por ejemplo, *Huwiyya* (que se ha traducido por "ipseidad", *ipseitas*), *Anniyya* (que corresponde más o menos a lo que se ha llamado haecceidad, *haecceitas*), *Sūra* (que corresponde a *forma*), etc. De todos los términos usados al respecto los que nos interesan más aquí son el ya citado *Māhiyya y Haqīqa.* Ambos han sido tomados como equivalentes a lo que los escolásticos latinos llamaron *quidditas,* pero especialmente el primero, *Māhiyya.* Según indica A.-M. Goichon en un comentario a su traducción del *Kitāb al-Išārāt wa-l Tanbīhāt (Livre des Directives et Remarques,* 1951, pág. 307), de Avicena, este autor árabe —que fue posiblemente el que más influyó sobre los escolásticos en punto a la cuestión que nos ocupa— empleó *Huwiyya* (usamos la transcripción española de los términos árabes que propone la escuela arábiga española y que sigue Miguel Cruz Hernández; Cfr. su antología de Avicena titulada *Sobre metafísica* [1950], pág. 205) correspondiente a la expresión aristotélica (τὸ) ὄν en cuanto esta expresión designa la substancia individual, la substancia-sujeto. Esta substancia, cuando es designada mediante un término abstracto, en cuanto se toma por oposición a la substancia segunda o substancia-atributo, es designada por Avicena por el término *Māhiyya.* "A propósito de *Māhiyya* —escribe Goichon—, de quien nadie da estimología más satisfactoria de la que hace venir esta palabra de *mā y* de *huwa,* notemos que Jurjānī, *Ta ' rifāt,* art, "Māhiyya", se niega, como Sprenger, a admitir que procede de *mā* después de la sustitución del 'hamza' por una h" (Cfr. de Goichon también *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina,* suplemento al *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā [Avicenne],* Nº 679).

En todo caso, *Māhiyya* parece corresponder casi punto por punto a τὸ τί ἦν εἶναι, expresión que ha sido traducida por *quod quid erat esse.* Esta expresión responde a la pregunta *quid est,* a diferencia de cualquier expresión que corresponda a la pregunta *an sit,* es decir, a la pregunta acerca de la existencia. Como dice Avicena en *Dānesh - nāmé* [en persa] (Cfr. trad. francesa por Mohammad Achena y Henri Masse, *Le Livre de Science,* tomo I [1955], pág. 116), "una cosa es la existencia *(anniyya)* y otra cosa es la esencia [quiddidad] *(māhiyya)*" — recuérdese que, en el pensamiento de Avicena, la existencia se distingue de la esencia porque la existencia es accidental, de modo que se "agrega", por decirlo así, a la esencia. Según indicamos antes, los escolásticos usaron, en vez de *Māhiyya, quidditas,* como forma sincopada de *quod quid crat esse.* S. Breton *(Essence et existence,* 1962) escribe que el término *quidditas* ofrece grandes ventajas y especialmente la siguiente: "que la esencia, cuando se la mira desde un punto de vista fenomenológico, es ante todo una cuestión". De ahí que algunos escolásticos hayan hecho con frecuencia de la cuestión una respuesta al sustantivar el interrogativo *quid est?,* transformándolo en *quidditas.*

Ahora bien, *quidditas* —o, como transcribimos, quiddidad— puede emplearse para referirse a la esencia de un modo general, o para referirse a un modo de entender la esencia. Este último uso es el más común, ya que hay otros términos empleados al referirse a la esencia — términos como 'forma', 'ipseidad' (para algunos modos de ser esencia) y, desde luego, el propio vocablo 'esencia', *essentia.* Entre los diversos modos de entender la esencia como *quidditas* se halla la propuesta por Alberto el Grande y Santo Tomás, es decir, la esencia como forma que, unida a la materia, determina a ésta en lo que es. La *quidditas* no es, pues, o no es necesariamente, el universal como tal, sino que puede ser el universal en cuanto determina a la cosa en lo que es, *quid est.* Santo Tomás ha escrito *(De ente et essentia,* cap. 1) que "lo que sitúa a una realidad dentro de su género o especie correspondiente es lo expresado en la definición que indica lo que es la cosa *(quid est res)*, por lo cual los filósofos han cambiado el término *esencia* por el de *quiddidad*", y esto es lo que señala Aristóteles con la expresión τὸ τί ἦν εἶναι , *quod quid erat esse,* esto es "aquello por lo cual algo tiene un ser, *hoc per quod aliquid habet esse quid"* — si se quiere, aquello por lo cual una cosa está constituida en su propio género o especie; en suma, lo que la cosa es en su *qué*

o *quid*. Pues aunque haya otros nombres —como *forma* y *natura*— para significar la esencia, ésta se dice según aquello por lo cual y en lo cual la cosa tiene ser. Por cierto que una vez admitido el término *quidditas* y lo que él significa especialmente, puede hablarse de varias formas de *quidditas*. Santo Tomás ha introducido al efecto expresiones como *quidditas absoluta (separata, pura)*, *quidditas recepta sive materialis*; *quidditas composita*; *quidditas simplex*; *quidditas generis*; *quidditas speciei*; *quidditas individui*; *quidditas subsistens*, etc. Duns Escoto, por su lado, utilizó generalmente para traducir la tantas veces mencionada expresión aristotélica la fórmula *entitas positiva* (véase HACCEIDAD), considerando, en cambio, que la *entitas quidditativa* está más cercana al predicado (*Prantl*, III, 219) y que la *entitas individui* se aplica a lo "material" y al sujeto del juicio como primera substancia. Y Occam (*Sent.*, IV, q. 11 e) distingue entre la esencia propiamente dicha, en tanto que compuesto *praecise* de materia y forma, y la forma misma, que podría ser una *quidditas* (Cfr. C. Arpe, *Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, 1938).

Hemos reseñado con algún detalle —aunque no con todos los detalles que podrían haberse introducido— el significado y usos de *quidditas* para poner de relieve que el asunto es algo complejo tan pronto como se quiere precisar de qué se habla en la literatura escolástica cuando se usa *quidditas* — y de qué hablaba Avicena cuando usaba *Māiyya*. Parece, en efecto, que se habla de "cosas" diversas: de la esencia en general, de la especie o del género, de la forma substancial, etc. A riesgo de simplificar un tanto la cuestión, diremos que la expresión *quidditas* puede ser entendida primariamente como el *qué* de la cosa, y que el modo de interpretar la *quidditas* depende en gran parte del modo como se entienda semejante *qué*. Si se entiende como la realidad primaria de la cosa, entonces la *quidditas* precede a la propia existencia. Si se entiende como la determinación específica o genérica de la cosa, entonces puede todavía interpretarse de dos modos: o como lo que es universal en la cosa; o como lo que especifica la cosa en términos de universalidad. En cada uno de estos casos, la *quidditas* aparece como más o menos inherente a la cosa misma, desde la idea de que la cosa está constituida por la *quidditas* hasta la idea de que está simplemente determinada umversalmente por la *quidditas*. La idea más extendida entre los escolásticos es la ya indicada de la *quidditas* como la determinación específica o genérica de la cosa en su ser lo que (*quid*) es.

Para la diferencia entre "esencia constitutiva" y "esencia quidditativa" en el sentido de Zubiri, véase el artículo ESENCIA, *ad finem*.

QUIETISMO. El quietismo es una doctrina teológica y a la vez una posición metafísica en cuanto sea ésta entendida —aunque de manera unilateral— como disciplina de salvación más que como camino de conocimiento (véase SABER). En el desarrollo que le fue dado por Miguel de Molinos (nac. en Muniesa, Teruel: 1627-1696), el quietismo alcanzó su máxima exaltación y precisión, pero sus antecedentes son, desde luego, múltiples: "la genealogía de Molinos —escribe Menéndez y Pelayo— se remonta mucho más y no para hasta Sakya-Muni y los budistas indios, y desde ellos desciende, pasando por la escuela de Alejandría y por los gnósticos, hasta los Begardos y los Fraticellos y los místicos alemanes del siglo XIV". Pero el molinosismo se acerca más a la teología negativa que a la metafísica propiamente dicha, aun cuando en algunas de sus direcciones ésta acabe, tras los esfuerzos cognoscitivos, en un afán de aniquilación, ya sea para salvarse de la sed inextinguible de la vida, ya sea para rematar con la entrega absoluta del alma el arduo camino de la acción y del conocimiento. No es lícito, pues, aproximar excesivamente el quietismo a doctrinas que, como el neoplatonismo, por ejemplo, no solamente no suprimen el aspecto cognoscitivo de la metafísica y de la teología, sino que inclusive subrayan la necesidad de atenerse a este mundo, bien que purificado y espiritualizado. El quietismo pone siempre el acento en la contemplación, a la cual se otorga superioridad sobre todos los actos morales y religiosos y a la que se concede la única posibilidad de una visión extática del ser divino. En este sentido, el quietismo teológico de Miguel de Molinos, que tiene antecedentes más próximos en las obras y las predicaciones de Juan Falconi y de Gregorio López, difiere del quietismo entendido en un sentido más general como doctrina que sostiene la impotencia del hombre, sea ante la absoluta omnipotencia de Dios, sea ante la inexorabilidad de la razón universal o del destino, de modo que haga inútil todo esfuerzo o actividad de orden personal para escapar a tales poderes superiores. El molinosismo —que fue finalmente condenado por la Inquisición, la cual obligó a Miguel de Molinos a abjurar de sus doctrinas y prácticas, tras una rápida difusión de sus excesos— procura no apartarse jamás de la ortodoxia y aun pretende completarla en aquellos puntos en que parece insuficiente. Los análisis de la contemplación contenidos en la *Guía espiritual* tienen todos este propósito: distinción entre contemplación imperfecta, activa y adquirida, y contemplación infusa y pasiva; distinción entre un silencio de palabras, un silencio de deseos y un silencio de pensamientos, superior este último a todos por ser el único que conduce a interior recogimiento; afirmación de que la perfección del alma no consiste en hablar ni en pensar mucho en Dios, sino en amarle mucho — todo contribuye a poner el alma en el camino de esta supresión de sí misma para entregarse absolutamente a Dios y permitir que Dios haga de ella lo que su infinito amor le dicte. En la difusión del quietismo en Francia, sobre todo por obra de Mme. Guyon, se subrayaban asimismo estos factores de la renuncia, del absoluto silencio, de aniquilación de las potencias y de ese amor desinteresado a Dios que excluye todo temor y toda recompensa. Sólo entonces llega el alma a gozar de la felicidad suma, pues, como dice Molinos, "aniquilada ya el alma y con perfecta desnudez renovada, experimenta en la parte superior una profunda paz y una sabrosa quietud que la conduce a una perpetua unión de amor, que en todo jubila. Ya esta alma ha llegado a tal felicidad que no quiere ni desea otra cosa que lo que su amado quiere; con esta voluntad se conforma en todos los sucesos, así de consuelo como de pena; y juntamente se goza de hacer en todo el divino beneplácito" (*Guía*, III, xxi).

H. Heppe, *Geschichte der quietis-*

tischen Mystik in der katholischen Kirche, 1875. — Id. id., *Geschichte der quietistischen Mystik* in *der reformierten Kirchen*, 1879. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. M. Artigas, tomo V, págs. 248-80. — M. Masson, *Fénélon et Mme. Guyon*, 1907. — J. Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme?*, 1910. — Paul Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, 1921. — Y. de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme*, 1947.

QUINE (WILLARD VAN ORMAN) nac. (1908) en Akron, Ohio (EE. UU.), profesor en la Universidad de Harvard (Cambridge, Mass., EE. UU.), ha llevado a cabo diversos trabajos en lógica matemática; entre ellos mencionamos sus "Nuevos fundamentos de lógica matemática" (presentados en 1936 y publicados por vez primera en 1937), con la formulación de un lenguaje al cual pueda traducirse toda la lógica en el sentido de los *Principia Mathematica* y, por ende, toda la matemática; y su presentación sistemática de la lógica matemática, en la que descuella una teoría axiomática de los conjuntos que se halla en una posición intermedia entre el sistema de J. von Neumann y el de Russell. Quine ha realizado también diversas contribuciones a lo que llama la teoría de la referencia y a lo que califica de teoría de la significación. Estas dos teorías se hallan habitualmente (y ambiguamente) incluidas bajo el nombre 'semántica', pero Quine declara que conviene no confundirlas, pues de lo contrario se hace imprecisa la fundamental distinción, ya establecida por Frege, entre la significación de una expresión y aquello a lo cual la expresión se refiere, es decir, lo que nombra. Desde el punto de vista filosófico destacan en la obra de Quine sus investigaciones ontológicas (en el sentido por él dado al vocablo 'ontología' [VÉASE]). Según Quine, es necesario distinguir entre la cuestión "¿Qué hay?" y la cuestión "¿Qué *dice* una cierta teoría o forma de discurso que hay?" Contestar a la segunda cuestión es equivalente a examinar las clases o tipos de entidades que nos comprometemos a reconocer en un lenguaje dado. A este respecto Quine llega a la conclusión expresada en la fórmula semántica "Ser es ser el valor de una variable", pero no en cuanto fórmula que expresa qué ontología es verdadera, sino en cuanto fórmula por medio de la cual se prueba la conformidad de una doctrina dada con un modelo ontológico previo. No se trata, en la intención del autor, de examinar cuestiones ontológicas, sino los supuestos ontológicos de lenguajes ("discursos") dados: "lo que hay no depende en general del uso que se hace del lenguaje, pero lo que se dice que hay sí depende de tal uso". Así, por medio de la cuantificación nos comprometemos a veces a admitir sólo entidades concretas, y a veces entidades abstractas. El resultado de lo primero es un nominalismo; la consecuencia de lo segundo, un platonismo. Quine —que rechaza todo "universo superpoblado"— se inclina por el nominalismo, habiendo intentado (con N. Goodman) ver hasta dónde puede construirse un lenguaje que reduzca todo enunciado sobre entidades abstractas a un enunciado sobre entidades concretas.

Una importante y muy discutida teoría de Quine es la que ha formulado en oposición a la vez al reduccionismo y a la división rígida de los enunciados en analíticos o sintéticos. En contra de las citadas tesis Quine propone una concepción epistemológica que A. Hofstadter ha calificado de holismo (totalismo) pragmático y que consiste en concebir el conjunto del lenguaje del conocimiento como un todo estructural que responde *como todo* a la experiencia. Ésta afecta directamente a las partes externas del todo e indirectamente a las partes internas (compuestas de "mitos" y "ficciones"). Lo que se elige con intención pragmática es, pues, no solamente el lenguaje *a priori*, sino también lo *a posteriori*, que se hallan en una relación continua. De este modo Quine propugna un empirismo antidogmático que permita comprender la estructura efectiva de las teorías científicas (o de todo lenguaje sobre la realidad) en cuanto herramientas que permiten predecir la experiencia futura a la luz de la pasada y que experimentan modificaciones "internas" de carácter estructural de acuerdo con dicha pretensión.

Obras: A *System of Logistic*, 1934. — *Mathematical Logic*, 1940, ed. rev., 1951, reimp., 1962. — *Elementary* Logic, 1941. — O *sentido da Nova Lógica*, 1942 (trad. esp.: *El sentido de la nueva lógica*, 1958). — *Methods of Logic*, 1950, ed. rev., 1959. — *From a Logical Point of View*, 1953. — *Word and Object*, 1960. — *Set Theory and Its Logic*, 1963.

Además de estas obras hay que mencionar una serie de artículos. Muchos de ellos son de carácter lógico; otros, sin dejar de tener un contenido lógico, ofrecen mayor interés filosófico general. Algunos de estos artículos han sido incluidos, con algunas modificaciones, en el volumen *From a Logical Point of View*. Especialmente importantes son, entre ellos, los que en la lista a continuación llevan un asterisco al principio; de los dos últimos marcados con asterisco hemos hecho uso para buena parte de la exposición. De los artículos en cuestión mencionamos los siguientes:

"Truth by Convention", en O. H. Lee, ed., *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*, 1936. — "On the Axiom of Reducibility", *Mind*, N. S., LX (1936), 498-500. — * "New Foundations for Mathematical Logic", *American Mathematical Monthly*, XLIV (1937), 70-80. — "Whitehead and the Rise of Modem Logic", en *The Philosophy of A. N. Whitehead*, 1941, ed. P. A. Schilpp, págs. 125-63. — "Notes on Existence and Necessity", *Journal of Philosophy*, XL (1943), 113-27. — "On Universals", *journal of Symbolic Logic*, XII (1947), 74-84. — "Steps Towards a Constructive Nominalism" [en colaboración con Nelson Goodman], *ibid.*, 105-22. — "The Problem of Interpreting Modal Logic", *ibid.*, 43-8. — * "On What There Is", *Review of Metaphysics*, II (1948), 21-38. — * "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, LX (1951), 20-41. — "Ontology and Ideology", *Philosophical Studies*, II (1951), 11-5. — "On Mental Entities", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, LXXX (1953), 198-203. — "Three Grades of Modal Involvement", *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy* (1953), vol. XIV, págs. 65-81. — "On ω -inconsistency and a so-called Axiom of Infinity", *Journal of Symbolic Logic*, XVIII (1953), 119-24. — "On Frege's May Out", *Mind*, N. S., LXIV (1955), 145-59. — "Quantifiers and Propositional Attitudes", *Journal of Philosophy*, LIII (1956), 177-87. — "Unification of Universes in Set-Theory", *Journal of Symbolic Logic*, XXI (1956), 267-79. — "Speaking of Objects", *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, XXXI (1958), 5-22. — "Meaning and Translation", en R. A. Brower, ed., *On Translation*, 1959, págs. 148-72. — "A Basis for Number Theory in Finite Classes", *Bulle-*

«n *of the American Mathematical Society,* LVII (1961), 391 y sigs. — También: "Carnap and Lógica] Truth", para el volumen *The Philosophy of R. Carnap,* ed. P. A. Schilpp, en prensa (en italiano, en *Rivista di Filosofia,* XLVIII [1957], 3-29).

Véase A. Hofstadter, "The Myth of the Whole: A Considération of Quine's View of Knowledge", *Journal of Philosophy,* LI (1954), 397-417.

QUINQUÉ VIAE. Véase DIOS, TOMÁS DE AQUINO (SANTO).

QUINQUÉ VOCES. Véase PREDICABLES.

QUINTILIANO (MARCUS FABIUS QUINTILIANUS) *(ca.* 35-*ca.* 95) nació en Calahorra (la antigua Calagurris) y fue, en Roma, discípulo del orador Gnaeus Domitius Afer. En 59 se trasladó a su país de origen, hasta 68, cuando el emperador Galba lo llevó a Roma de nuevo. En Roma abrió una escuela de retórica, en la que tuvo varios ilustres discípulos, entre ellos Plinio el Joven y posiblemente Tácito. Quintiliano fue nombrado por el emperador Vespasiano el primer maestro oficial de retórica, con estipendio procedente de los fondos del Estado.

Según indicamos en Retórica (VÉASE), Quintiliano representó en su célebre *Institutio Oratoria* la tendencia "técnica" en la retórica. Su *Institutio* se divide en 12 libros, y aunque dos de ellos —el primero y el último— tratan respectivamente de la educación del joven y de las condiciones morales del orador, el grueso de la obra está consagrado a establecer minuciosamente las reglas de la retórica, y en el libro X Quintiliano da una lista de escritores con crítica de sus obras desde el punto de vista "retórico". La *Institutio* no fue conocida durante la Edad Media, pero, redescubierta en el siglo xv por Giovanni Francesco Poggio Bracciolini, ejerció gran influencia durante el siglo XVI, y representó una de las dos grandes direcciones en la retórica — la otra fue la de Cicerón. Para Quintiliano, la retórica es fundamentalmente el arte de hablar y escribir en cuanto arte de organizar términos que expresan los pensamientos, no en cuanto arte lógico de organizar los pensamientos mismos. Desde el punto de vista filosófico la obra de Quintiliano es importante entre otras razones porque a él se debe la introducción de varios vocablos fundamentales en la filosofía y la discusión del carácter adecuado e inadecuado de no pocos términos filosóficos. Ejemplo de la influencia terminológica de Quintiliano en la filosofía lo hallamos en la introducción —o uso— de términos como *substantia* (véase SUBSTANCIA) y *essentia* (véase ESENCIA).

Ediciones críticas de la *Institutio Oratoria: C.* Halm, 2 vols., 1868-1869 [con aparato crítico]; L. Radermacher, 2 vols., 1907-1935 [Teunner]; F. H. Colson, 1924 [con comentario]; V. d'Agostino, 1933 [con comentario]. — Entre ediciones de libros separados mencionamos las del Libro X por W. Peterson, 1891, y la del Libro XII, por R. G. Austin, 1948.

Véase I. Loth, *Der pädagogische Gedanke der* Instituto Oratoria *Quintilians,* 1898. — B. Appel, *Das Bildungs- und Erziehungsideal Quintilians nach der* Instituto Oratoria, 1914. — D. Basso, *Quintiliano, maestro.* — G. Assfahl, *Vergleich und Metaphor bei Quintilian,* 1932. — J. Cousin, *Études sur Quintilien,* 2 vols., 1936 *(I. Recherche des sources de l'*Instituto Oratoria; *H. Vocabulaire grec).* — Véase también bibliografía de RETÓRICA.

QUOAD NOS. Hemos usado en varias partes de esta obra (véase DIOS, ONTOLÓGICA [PRUEBA]) la expresión *quoad nos* que se encuentra con frecuencia en la literatura escolástica. *Quoad nos* significa literalmente "para nosotros", y es una versión de la expresión griega πρὸς ἡμας. Se distingue entre una proposición evidente por sí misma *(per se nota* [véase PER SE NOTA]) y una proposición evidente (evidente solamente) para nosotros *(quoad nos).* Así, según Santo Tomás, la proposición 'Dios existe' es evidente *per se,* pero no lo es *quoad nos.* Algunas veces se interpreta el *quoad nos* en un sentido predominantemente (si no exclusivamente) epistemológico, como si *quoad nos* equivaliera exactamente a *secundum intellectum* (véase A PARTE REI). Esta interpretación es frecuente en autores idealistas y, en general, en autores modernos. Kant ha usado la expresión *für uns, Menschen* ('para nosotros, los hombres') en un sentido que a veces se aproxima al del *quoad nos* y a veces al del *secundum intellectum.*

QUODLIBET (Quaestiones de quodlibet, questiones quodlibetales). Véase DISPUTACIÓN.

R

R. En la lógica de las relaciones (véase RELACIÓN), la letra mayúscula '*R*' sirve como notación abreviada para los abstractos dobles. Así, en el esquema relacional '*x* R *y*, la letra '*R*' se lee 'tiene la relación R con' y el esquema completo se lee '*x* tiene la relación R con *y*'. Otras letras usadas para el mismo propósito son '*Q*', '*S*'. Se dice entonces 'la relación *Q*', 'la relación R', 'la relación S'.

Para el uso de la letra minúscula '*r*' en la lógica sentencial, véase P.

RÁBANO MAURO, Rabanus o Hrabanus Mauras (784-856), nac. en Maguncia, discípulo de Alcuino, el promotor del llamado Renacimiento carolingio, en Tours, fue abad en la abadía benedictina de Fulda en 802 y obispo de Maguncia desde 847. Rábano Mauro es importante sobre todo como transmisor de la cultura latina y como enciclopedista y educador—fue llamado *praeceptor Germaniae.* La influencia de Rábano Mauro fue considerable durante toda la Edad Media. Dos obras especialmente fueron muy difundidas y comentadas: *De clericorum institutione*, plan de estudios para sacerdotes germánicos siguiendo el modelo del *Trivium* y el *Quadrivium*, y el *De universo,* originalmente titulado *De rerum naturis et verborum proprietatibus et de mystica rerum significatione*, enciclopedia en la cual son descritas las cosas de acuerdo con la significación (etimológica) de sus nombres y con las interpretaciones simbólicas que pueden darse de los mismos. Mediante esta última obra Rábano Mauro contribuyó a la formación del vocabulario filosófico y teológico latino. Se deben asimismo a Rábano Mauro un tratado gramatical y otro tratado sobre el alma. Se le atribuyen algunas glosas sobre la *Isagoge* de Porfirio y sobre el *De interpretatione* de Aristóteles.

Ediciones de obras: Colonia, 1627; *PL.* CVII-CXII. — Véase O. Türnau, *Hrabanus Maurus, der praeceptor Germaniae,* 1900. — E. Bertram, *Hrabanus Maurus,* 1939. — W. Middel, *Hrabanus Maurus, der erste deutsche Naturwissenschaftler,* 1943 (Dis.).

RACIONALES. Véase LIBREPENSADORES.

RACIONALISMO. El vocablo 'racionalismo' puede entenderse de tres modos. (1) Como designación de la teoría según la cual la razón (VÉASE), equiparada con el pensar o la facultad pensante es superior a la emoción y a la voluntad; tenemos entonces un *racionalismo psicológico.* (2) Como nombre de la doctrina para la cual el único órgano adecuado o completo de conocimiento es la razón, de modo que todo conocimiento (verdadero) tiene origen racional; se habla en tal caso de *racionalismo gnoseológico* o *epistemológico.* (3) Como expresión de la teoría que afirma la realidad es, en último término, de carácter racional; nos las habernos así con el *racionalismo metafísico.* El racionalismo psicológico suele oponerse al emocionalismo y al voluntarismo y a veces se identifica con el intelectualismo. El racionalismo gnoseológico se opone o contrapone al empirismo o, en ocasiones, al intuicionismo. El racionalismo metafísico se opone en ocasiones al realismo (entendido como "realismo empírico") y a veces —con más frecuencia— al irracionalismo (VÉASE).

Las tres significaciones mencionadas de 'racionalismo' se han combinado con frecuencia; algunos autores han admitido el racionalismo psicológico y gnoseológico, por haber previamente sostenido un racionalismo metafísico; otros han partido del racionalismo gnoseológico y han concluido de él el racionalismo metafísico y el psicológico; otros han tomado el racionalismo psicológico como punto de partida para derivar de él el racionalismo gnoseológico y el metafísico. Sin embargo, es posible admitir uno de los citados tipos de racionalismo sin por ello adherirse a cualquiera de los restantes. Además, es posible sostener una forma de racionalismo sin oponerse a algunas de las tendencias que *grosso modo* hemos considerado hostiles a la tendencia (o tendencias) racionalistas. Ejemplo de esta última posibilidad la tenemos en el empirismo moderno. En una gran medida, en efecto, los empiristas modernos —especialmente los grandes empiristas ingleses: Locke, Hume y otros—, aunque suelen combatir el llamado "racionalismo continental" —de Descartes, Leibniz, etc.—, no por esto dejan de ser racionalistas, cuando menos desde el punto de vista del método usado en sus respectivas filosofías. Por tal motivo se ha preferido definir el racionalismo no como el mero y simple uso de la razón, sino como el abuso de ella. En particular, y en especial durante la época moderna, se na tendido a considerar el racionalismo como una tendencia común a todas las grandes corrientes filosóficas; lo que ha sucedido es que algunas de éstas han acogido ciertos rasgos del racionalismo metafísico, en tanto que otras se han limitado al racionalismo gnoseológico.

Muy influyente ha sido el racionalismo —especialmente el metafísico— en la filosofía clásica griega. En algunos casos (como en Parménides) ha alcanzado caracteres extremos, pues la afirmación de la supuesta racionalidad completa de lo real ha exigido la negación de cuanto no sea completamente transparente al pensamiento racional — y aun al pensamiento racional basado en el principio ontológico de identidad (VÉASE). El movimiento ha sido denunciado por ello como no existente; para Parménides, en efecto, sólo es predicable ("decible", "enunciable") el ser inmóvil, indivisible y único, que satisface todas las condiciones de la plena racionalidad. En otros casos (como en Platón) se ha "atenuado" esta exi-

gencia de completa racionalidad (metafísica y gnoseológica), dándose cabida en el sistema del conocimiento a los "fenómenos" y considerándose las "opiniones" como legítimos saberes. Pero puesto que, aunque legítimas, las "opiniones" son insuficientes desde el punto de vista de un saber completo, el racionalismo parmenidiano ha vuelto a surgir como un postulado difícil de evitar. Si la realidad verdadera es lo inteligible, y lo inteligible es racional, la verdad, el ser y la racionalidad serán lo mismo, o cuando menos serán tres aspectos de una misma manera de ser. Contra estas tendencias racionalistas, extremas o atenuadas, se erigieron en la Antigüedad numerosas doctrinas de carácter empirista. En algunas de éstas (como en Aristóteles y muchos peripatéticos), el componente racionalista es todavía muy fuerte, tendiéndose a un equilibrio entre racionalismo y empirismo; en otras (como en los empiristas *stricto sensu y* en los escépticos, epicúreos de la escuela de Filodemo de Gadara, etc.) el racionalismo desaparece casi por completo. Hay que observar que en numerosas tendencias racionalistas antiguas, el racionalismo no se opone al intuicionismo (en la teoría del conocimiento), por cuanto se supone que la razón perfecta es equivalente a la perfecta y completa intuición (VÉASE). En varias corrientes, el racionalismo se integra con tendencias místicas, las cuales son consideradas como la culminación del proceso del conocimiento racional.

Las corrientes citadas subsistieron durante la Edad Media, aun cuando resultaron notablemente modificadas por la distinta posición de los problemas. La contraposición entre la razón y la fe y los frecuentes intentos para encontrar un equilibrio entre ambas alteraron substancialmente las características del racionalismo medieval. Ser racionalista no significó forzosamente durante la Edad Media admitir que toda la realidad —y en particular la realidad suma o Dios— fuera racional en tanto que completamente transparente a la razón humana. Se podía, pues, ser racionalista en cosmología y no en teología. Se podía considerar el racionalismo como la actitud de confianza en la razón humana con la ayuda de Dios. Se podía admitir el racionalismo como tendencia susceptible —o no susceptible— de integrarse dentro del sistema de las verdades de la fe, etc., etc. Al mismo tiempo, se podía considerar el racionalismo como una posición en la teoría del conocimiento, en cuyo caso se contraponía al empirismo. Frecuente fue sobre todo contraponer el racionalismo platónico con el empirismo aristotélico, y aun aceptar este último como punto de partida para desembocar en el primero — en una versión modificada del mismo.

El impulso dado al conocimiento racional por Descartes y el cartesianismo, y la gran influencia ejercida por esta tendencia durante la época moderna, ha conducido a algunos historiadores a identificar la filosofía moderna con el racionalismo y a suponer que tal filosofía constituye el mayor intento jamás realizado con el fin de racionalizar completamente la realidad. Algunos intérpretes (como Francisco Romero) señalan que semejante racionalización corre pareja con una ingente inmanentización de lo real y con el firme propósito de reducir la realidad a la idealidad. No puede negarse que hay mucho de ello en los esfuerzos de autores como Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz y Wolff — y hasta en un filósofo como Hegel. Sin embargo, hay en las citadas filosofías otros muchos elementos junto al racionalismo. Además, no obstante la confianza en la razón antes aludida que opera asimismo en los autores usualmente calificados de empiristas, hay que tener en cuenta el gran trabajo realizado por éstos con el fin de examinar la función de los elementos no estrictamente racionales en el conocimiento — y, por extensión, en la realidad conocida. Finalmente, la teoría de la razón elaborada por muchos autores modernos —declaradamente racionalistas o no— es generalmente más compleja que la desarrollada por las filosofías antiguas y medievales, de modo que puede concluirse que si ha imperado el racionalismo ha sido porque previamente se han extendido las posibilidades de la razón. Por otro lado, debe distinguirse cuidadosamente entre varias formas de racionalismo en la época moderna. Por un lado, entre los ya mencionados racionalismo metafísico y gnoseológico — el último de los cuales va siendo el predominante. Por otro lado, entre el racionalismo del siglo XVII y del siglo XVIII. A este último respecto conviene citar la justa observación de E. Cassirer: "Aunque coincidamos sistemática y objetivamente con determinadas grandes metas de la filosofía 'ilustrada', la palabra 'razón' ha perdido para nosotros su simplicidad y su significación unívoca. Apenas si podemos emplearla sin que visualicemos vivamente su *historia y* constantemente nos estemos dando cuenta de cuán fuerte ha sido el *cambio de significado* que ha experimentado en el curso de esta historia" *(Filosofía de la Ilustración,* trad. esp., 1943, pág. 20). Por eso podemos entender que mientras en el siglo XVII el racionalismo era la expresión de un supuesto metafísico y a la vez religioso, por el cual se hace de Dios la suprema garantía de las verdades racionales y, por consiguiente, el apoyo último de un universo concebido como inteligible, el siglo XVIII entiende la razón como un instrumento mediante el cual el hombre podrá disolver la oscuridad que lo rodea; la razón del siglo XVIII es a la vez una actitud epistemológica que integra la experiencia y una norma para la acción moral y social. A esta distinción entre dos tipos de racionalismo moderno puede agregarse la forma que asumió el racionalismo en Hegel y varias tendencias evolucionistas del siglo XIX; en todas ellas se intenta ampliar el racionalismo hasta incluir la posibilidad de explicación de la evolución y hasta de la historia.

Durante los siglos XIX y XX se han producido muchos equívocos en torno a la significación de 'racionalismo' por no precisarse suficientemente el sentido del término. Ciertos autores que se han declarado fervientemente empiristas y positivistas han elogiado asimismo el racionalismo, pero ello ha sido porque han entendido éste como una tendencia opuesta al irracionalismo, al "intuicionismo" o a la "mera fe". Otros autores han combatido el racionalismo en nombre de lo irracional, de lo histórico, de lo "concreto", pero sin por ello abandonar mucho de lo que ha constituido la tradición racionalista. Muy común entre los autores más conocedores de la historia de la filosofía ha sido el combatir el racionalismo "clásico" (especialmente en su forma moderna) y el intentar integrar la razón con elementos que usualmente se consideran contrapuestos a

ella (la vida, la historia, lo concreto, etc., etc.). Ello ha dado origen a diversos modos de entender 'razón' a que nos hemos referido en el artículo RAZÓN (TIPOS DE). Los motivos por los cuales se ha rechazado, o puesto entre paréntesis, el racionalismo "clásico" sin por ello rechazar por entero el "racionalismo" han sido varios. Algunos (como Husserl) han indicado que el racionalismo clásico moderno es naturalista y "objetivista"; olvida el "espíritu en sí y por sí", fundamento inclusive de toda comprensión de la naturaleza, pues el mundo es obra del espíritu o realización espiritual (*geistiger Leistung*). Otros han señalado que el racionalismo clásico moderno es demasiado "estático" o "estatista" y no tiene en cuenta los factores "funcionales", "dinámicos", etc. Se han propuesto con ello diversas formas nuevas de racionalismo a algunas de las cuales hemos hecho alusión en el artículo NEO-RACIONALISMO. En todo caso, hay acuerdo bastante general en no admitir el racionalismo "simplificado" de la tradición racionalista (la suposición, por ejemplo, de que toda la realidad puede reducirse a ciertas "naturalezas simples" y de que éstas son enteramente accesibles al análisis racional clásico). Es importante hacer constar que en esta oposición al racionalismo clásico coinciden la mayor parte de las tendencias contemporáneas; por lo tanto, no sólo el irracionalismo, existencialismo y otras tendencias declaradamente opuestas al racionalismo moderno, sino también el empirismo, positivismo, analitismo, etc., que se consideran a sí mismas, en última instancia, como fieles a la tradición racionalista. Puede decirse, por lo tanto, que en la época actual surge un nuevo concepto (o diversos nuevos conceptos) del racionalismo, lo que vuelve a probar que, tanto sistemática como históricamente, es poco apropiado definir el vocablo 'racionalismo' de un modo unívoco.

Léon Ollé-Laprune, *La raison et le rationalisme*, 1906. — Francis Mangé, *Le rationalisme comme hypothèse méthodologique*, 1909. — Federico Enriques, *Scienza e Razionalismo*, 1912. — E. G. Spaulding, *The New Rationalism. The Development of a Constructive Realism upon the Basis of Modem Logic and Science, and through the Criticism of Opposed Philosophical Systems*, 1918. — Louis Rougier, *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance*, 1920. — José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 1921. — Ángel Vassallo, "Una introducción al tema de la esencia de la razón y del racionalismo", *Cursos y Conferencias* [Buenos Aires], Año IX, Nº 16 (1940). — Ludovico Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, 1945 [en el sentido del neopositivismo]. — Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, 1949. — Julien Benda, *La crise au rationalisme*, 1949. — Véase también la bibliografía del artículo RAZÓN. — Para investigaciones históricas sobre el racionalismo, véase: George Boas, *Rationalism in Greek Philosophy*, 1961. — K. Girgensohn, *Der Rationalismus des Abendlandes*, 1926. — W. Dilthey, *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus* (en *Gesammelte Schriften*, II [1923]). — W. E. H. Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 2 vols., 1865, 4ª ed., 1869, ed. rev., 1884. — G. Barzellotti, *Il razionalismo nella storia della filosofia moderna sino al Leibniz*, 1886. — Hans Pichler, "Zur Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant", *Kantstudien*, XVIII (1913), 383-418. — Para el racionalismo de la Ilustración, véase la bibliografía de este artículo.

RACIOVITALISMO. Ortega y Gasset (VÉASE) ha usado a veces el término 'raciovitalismo' para caracterizar su pensamiento, en particular en cuanto se funda en la idea de la razón vital. Ortega rechaza tanto el vitalismo (v.) como el racionalismo (v.) cuando cada uno de ellos pretende absorber al otro, pero acepta a ambos cuando se puede integrarlos. Esta integración no es la consecuencia de una actitud meramente ecléctica, sino el resultado de una concepción de la vida como "realidad radical" y, por tanto, de todo "lo demás" como "realidad radicada" — se entiende, radicada en la vida, "dentro" de la cual se da. Puesto que la vida consiste, por una de sus esenciales dimensiones, en saber o, mejor dicho, consiste primariamente en "saber a qué atenerse", la vida misma exige la razón. Así, el término 'raciovitalismo' expresa esta exigencia racional de la vida. La "razón" de referencia, por lo demás, no es una serie inmutable de principios que la vida se limita a aceptar y a intentar comprender. La razón tiene una historia, por lo que el raciovitalismo es, al mismo tiempo, lo que podría llamarse un "racio-historicismo", siempre que por 'historicismo' (v.) se entienda la descripción de un modo de ser y no de una simple sucesión.

Ortega no ha usado el término 'raciovitalismo' con frecuencia (un ejemplo se halla en *Obras completas*, VI, pág. 196 [texto procedente de 1934]), ya sea por desconfiar de los "ismos", ya porque parecía un término excesivamente abstracto. Lo que puede decirse a propósito del mismo puede también decirse en gran parte al tratar de la vida, de la razón, de la razón vital, etc. Pero en la medida en que las expresiones que designan cuerpos de doctrina pueden ayudar a identificar tales cuerpos de doctrina, estimamos que puede mantenerse la aquí introducida como iluminativa del pensamiento de Ortega.

RADHAKRISHNAN (SARVEPALLI) nació (1888) en Tirutani (en el Estado de Madras, India), y estudió en el "Madras Christian College", en una atmósfera religiosa cristiana, lo que ha influido sobre el desarrollo de su pensamiento filosófico y ha hecho de él, como se ha dicho a veces, un lazo de unión filosófico entre Oriente y Occidente. Ha sido profesor de filosofía y Presidente del citado College (1911-1916), profesor de filosofía en Myosore (1918-1921), en la Universidad de Calcuta (1921-1931 y 1937-1941), Vicecanciller en la Universidad de Andhra, en Waltair (1931-1936) y en la Universidad hindú de Benares (1939-1948). En la actualidad es Presidente de la India. Crítico de lo que considera la falta de espiritualidad en la civilización racionalista, positivista y tecnologista moderna y contemporánea, Radhakrishnan ha señalado que los problemas con los cuales se enfrenta el hombre son últimamente de naturaleza espiritual y deben ser resueltos por métodos que revolucionen su vida espiritual. Esta solución no debe, a su entender, ser solamente individual; el hombre está ligado a su comunidad y a la comunidad humana entera. De ahí la predicación de una "religión del espíritu" que ligue lo que se ha disociado: teoría y práctica, Naturaleza y mundo inteligible, idealidad y realidad. Influido, según propia confesión, por el pensamiento de Platón y de Sankara, Radhakrishnan defiende una filosofía idealista, creyente en el po-

der de la actividad espiritual para elevar al hombre por encima de su condición ordinaria. Esta filosofía se basa en la creencia religiosa y en la afirmación de un mundo de valores eternos accesible al hombre ya en esta vida por medio del abandono de todo egoísmo y por la purificación del espíritu. Como muchos otros pensadores indios, Radhakrishnan cree que la verdad absoluta puede sólo ser experimentada, pero no demostrada. La intuición se halla, pues, en la raíz de la filosofía. Mas la intuición no es una aprehensión arbitraria excepto cuando el sujeto intuye algo desde el nivel de la existencia ordinaria, cubierta por el velo de los propios intereses. Así, sólo la intuición es un pensamiento verdaderamente creador, tal como se manifiesta en la religión, en la filosofía y en el arte. El objeto de esta intuición es la realidad absoluta última, la cual trasciende el individuo y puede ser calificada de Dios en tanto que espíritu eterno que se realiza en lo temporal. Esta reconciliación de lo temporal y de lo eterno es fuertemente subrayada por Radhakrishnan. Ello no significa que Dios sea sólo el coronamiento del proceso cósmico: Dios trasciende todo lo finito y hasta sus manifestaciones infinitas. Por eso no hay ningún conflicto entre inmanencia y trascendencia; ambas se hallan suspendidas del Absoluto último.

Obras principales: *The Philosophy of Rabindranath Tagore,* 1918. — *The Reign of Religion in Contemporary Philosophy,* 1920. — *Indian Philosophy,* 2 vols., 1923, 2ª ed., 1932. — *The Philosophy of the Upanishads,* 1924. — *The Vedanta according to Sankara and Ramanuja,* 1924. — *The Hindu View of Life,* 1927. — *The Religion We Need,* 1928. — *Kalki, or the Future of Civilization,* 1929, nueva ed., 1948. — *The Spirit in Man,* 1931. — An *Idealist View of Life,* 1932. — *The Heart of Hindustan,* 1932. — *East and West in Religion,* 1933. — *Freedom and Culture,* 1936. — *The World's Unborn Soul,* 1936. — *Eastern Religions in Western Thought,* 1939. — *Mahatma Gandhi,* 1939. — *India and China,* 1944. — *Education, Politics, and War,* 1944. — *Religion and Society,* 1947 (trad. esp.: *Religión y Sociedad,* 1955). — *The Bhagavadgita,* 1948. — *The Dhammapada,* 1950. — — *Contemporary Indian Philosophy,* 1950. — *East and West; Some Reflections,* 1956 [Beatty Memorial Lectures]. — Varios autores, *The Philosophy of S. Radhakrishnan,* 1952, ed. P. A. Schilpp. — Volumen de la revista india *Sharsana* en homenaje a S. R., con motivo de su 75º aniversario: 75 *Essays in Honour of Dr. S. R.,* 1964.

RADICAL, RADICALISMO, RAÍZ. El vocablo 'raíz' fue empleado por algunos filósofos griegos (ῥιζωμα) como equivalente a "principio", "fundamento", "causa", "razón", etc. cuando tales "principio", "fundamento", etc. son verdaderamente "últimos", lo que quiere decir a la vez "primeros", es decir cuando las cosas, actos, efectos, etc. que se trata de explicar están como "radicados" en el "principio", "fundamento", etc. Los escolásticos usaron 'raíz' *(radix)* en el sentido anterior y hablaron de la "raíz" de muchas cosas: *radix gratiae, radix habitus, radix peccati,* etc., pero tendieron a usar "raíz" en dos sentidos primordiales: como "fundamento real" —*esse radicale*— y como "fundamento conceptual" — que puede ser *radix relationis,* o fundamento de una relación (de una cosa en otra). En el primer sentido el "ser radical" es aquel en el cual está algo como en su "raíz". Lo que no es "ser radical" es por ello "ser radicado", ya que radica o está enraizado en el ser radical. En el segundo sentido no hay ser radical, sino que hay fundamento o "razón de ser". El término 'raíz' puede ser empleado asimismo como vocablo mediante el cual se expresa el concepto de fundamento en todos los sentidos posibles del "ser fundamental" o "ser principal"; tal acontece en Schopenhauer al hablar de "la raíz *(Wurzel)* del principio de razón [o fundamento: *Grund]* suficiente". Según Schopenhauer, en tal "raíz" radican las diversas formas del ser razón suficiente: devenir, conocer, ser, obrar.

'Radical' puede emplearse, y ha sido empleado, para designar o un modo de ser, o un modo de entender, o ambas cosas a un tiempo, verdaderamente "último" — y, una vez más, "primero". Tal sucede cuando se busca en filosofía un "principio radical" (del cual es ejemplo eminente el *Cogito, ergo sum*). El principio radical no es necesariamente único; tampoco es necesariamente el "primero" en el sentido de ser cronológicamente anterior a los otros, o lógicamente previo a otros, o metafísicamente fundante de otros. Lo característico del "ser radical" es sólo que, sea lo que fuere, es algo en que, según apuntamos antes, está "radicado" lo demás — sean realidades, sean conceptos, o ambos a un tiempo. Este sentido de 'radical' ha sido elaborado sobre todo por Ortega y Gasset, el cual estima que "el filósofo es el especialista en raíces" y que la filosofía es sencillamente "radicalismo". La filosofía consiste en buscar, por así decirlo, "raíces más radicales que cualesquiera raíces dadas (o supuestas)"; la historia de la filosofía es la historia de los diversos niveles que ha ido alcanzando el "radicalismo filosófico".

Este último sentido de 'radicalismo' es distinto del que tiene esta palabra cuando se ha empleado para designar una cierta tendencia filosófica que es "radical" primariamente en el sentido ético y político: el utilitarismo, el cual ha sido llamado con frecuencia "radicalismo filosófico" (véase UTILITARISMO).

RAEYMAEKER (LOUIS DE) nació (1895) en Rhode-Saint-Pierre (Bélgica), estudió en la Universidad de Lovaina y profesó (1927-1934) en el Seminario de Malines. Desde 1934 profesa en el "Institut Supérieur de Philosophie" de la citada Universidad. Se debe a Raeymaeker una completa reformulación del neotomismo en el espíritu de Lovaina, es decir, en el espíritu de la unión de *nova et vetera* y del *noms vetera augere* — el integrar lo nuevo con lo viejo. Enfrentándose con la necesidad de precisar la posición del neotomismo respecto a varias tendencias contemporáneas, y especialmente respecto al existencialismo, De Raeymaeker ha destacado el carácter rico y concreto de la idea del ser sin por ello disolverlo en una pura existencia contingente. El ser es concreto, pero al mismo tiempo universal y trascendental. El fundamento de esta idea del ser se halla, según Raeymaeker, en la idea de la participación (VÉASE) como participación ontológica. Todos los entes finitos están ordenados participativamente en el ser, de suerte que además de estar radicados en el ser tienen su modo de ser propio. El estar radicados en el ser no hace, pues, de tales entes simples "modos de ser", pues al tiempo que están radicados en el ser, el ser trasciende todos los entes (finitos) como su fundamento y su causa primera.

Obras principales: *De philosophie van Scheler,* 1934. — *Introductio generalis ad Philosophiam et ad Thomismum,* 2ª ed., 1934 [en flamenco: *Inleiding tot de wijsbegeerte en tot het thomisme,* 1934]. — *Metaphysica generalis,* 2 vols., ed. altéra, 1935. — *Introduction à la philosophie,* 1938, 3ª ed., 1947 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía,* 1956). — *La philosophie de l'Être; essai de synthèse métaphysique,* 2ª ed., 1947 [en flamenco: *De metaphysiek van het zijn,* 1944, 2ª ed., 1947] (trad. esp.: *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica,* 1956). — *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain,* 1952 [en esp. el artículo "La actitud del Cardenal Mercier en materia de investigación filosófica", *Sapientia,* VI (1951), 250-61].

RAIMUNDO DE TOLEDO [Don Raimundo; Ramón de Sauvetat], arzobispo de Toledo de 1126 a 1152, fue el principal impulsor de la llamada "Escuela de traductores de Toledo" a que nos hemos referido en el artículo TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE). Es difícil precisar si el propio Raimundo de Toledo efectuó algunas traducciones o si fue sólo el organizador de la "Escuela" o "grupo"; pero en todo caso del "grupo" o, mejor dicho, de los "grupos de traductores" de Toledo partió el primer impulso para el mejor conocimiento en Occidente de obras de Aristóteles, Alkindi, Avicena, Avicebrón, Algazel —a las cuales nos hemos referido con más detalle en el citado artículo— y del *Liber de causis* (VÉASE), para limitarnos a obras de especial interés filosófico.

Véase Ángel González Palencia, *El Arzobispo Don Raimundo de Toledo (1126-1152),* 1942. — José M. Millas Vallicrosa, *Las traducciones orientales de la Biblioteca Central de Toledo,* 1943.

RAMÉE (PIERRE DE LA) [Petrus Ramus] (1515-1572) nació en Cuts, en las cercanías de Soissons (Vermandois). Sus opiniones violentamente anti-aristotélicas, manifestadas en su disertación de 1536, titulada *Quaecumque ab Aristotele dicta essent commentitia esse* —"cuanto ha dicho Aristóteles es mentira"—, le impidieron durante un tiempo consagrarse a la enseñanza, pero luego fue nombrado profesor en el "Collège Royale" y desde su cátedra arremetió contra los escolásticos aristotélicos de la Sorbona. Convertido al partido de los hugonotes, pereció asesinado durante la "Noche de San Bartolomé".

Tanto en sus *Animadversiones* como en sus *Institutiones,* Pierre de la Ramee se opuso a Aristóteles o, mejor, a los aristotélicos —y específicamente a los que seguían la lógica aristotélica—, denunciándolos como hueros y falsos. Las reglas aristotélicas, proclamó Pierre de la Ramée, son inútiles e inútilmente complicadas. En vez de ellas hay que seguir lo que llamaba "la dialéctica natural", es decir, el razonamiento que practican los hombres cuando usan su sentido común en vez de fiarse de reglas cuyo sentido no comprenden y que, en último término, no tienen sentido. La lógica de los aristotélicos es para Pierre de la Ramee la sepulturera de las artes y de las ciencias, pues aspira a dirigirlas; la verdadera lógica, o lógica natural, sigue a las artes y las ciencias y se desarrolla naturalmente según las verdades descubiertas y el modo de obtenerlas. La dialéctica natural es útil y práctica; es la empleada por los pensadores, oradores y poetas que no conocen, ni tienen por qué conocer, el cúmulo de las reglas silogísticas. La dialéctica se divide en dos partes: una trata de la *inventio* y tiene por misión descubrir argumentos; la otra (que ha sido llamada *Secunda Petri,* "la Segunda de Pedro") trata del *iudicium* o *dispositio* y tiene por misión ordenar lo que se ha descubierto y los argumentos propios para emitir los juicios. A su vez, la *dispositio* se divide en dos partes: el *axioma, o* relación de un argumento con otro que permite juzgar sobre si aquello de que se trata existe o no, y es o no como se dice que es, y la *dianoia,* o procedimiento deductivo. El silogismo es sólo una parte de la *dianoia.*

Aunque Pierre de la Ramee se basaba grandemente en la retórica para su dialéctica, prestaba asimismo gran atención a la matemática, y especialmente a la geometría, cuyas definiciones y demostraciones consideraba como modélicas.

Al final de su vida, Pierre de la Ramee salió en defensa de Aristóteles, pero se trataba para él del "verdadero Aristóteles", el cual tenía poco que ver con muchas partes del *Organon,* que negaba hubiesen sido compuestas por Aristóteles.

Los ataques de Pierre de la Ramee promovieron grandes debates. Muchos se opusieron a sus violencias, pero otros lo siguieron con entusiasmo, formándose una corriente ramista a la cual perteneció, entre otros, Pedro Núñez Vela (1522-1602; De *constitutione artis dialecticae libellus. Institutionum physicarum quatuor libri priores. Oratio de causis obscuritatis Aristotelis,* 1554), amigo del filósofo francés. La filosofía de Pierre de la Ramee ejerció, además, influencia considerable en la formación de la filosofía de la Nueva Inglaterra, especialmente en virtud de su adaptación a las necesidades de la "teología del pacto" (*Covenant Theology*) dentro de las iglesias congregacionalistas. Los discípulos de Pierre de la Ramee elaboraron una síntesis lógico-dialéctica que permitiera sustituir el aristotelismo y que se introdujo sobre todo en el platonismo de la Escuela de Cambridge (VÉASE).

Además de la disertación mencionada en el texto se deben a Pierre de la Ramee: *Animadversiones in dialecticam Aristotelis,* 1543. — *Dialecticae Institutiones,* 1543, de la cual se hicieron numerosas ediciones y que se tradujo al francés *(Dialectique)* en 1555. — *Scholarum physicarum libri octo,* 1565. — *Scholarum metaphysicarum libri quatordecim,* 1566. — *Scholae dialecticae,* 1569. — *Defensio pro Aristotele adversus Jacobum Schecium,* 1571. — *Grammaire de Pierre de la Ramée, lecteur du Roi en l'Université de Paris,* 1572.

Véase Ch. Waddington, *De P. Rami vitascriptis, philosophia,* 1844. — íd., íd., *Ramus (Pierre de la Ramée). Sa vie, ses écrits et ses opinions,* 1855, reimp., 1962. — Charles Desmaze, *Petrus Ramus, professeur au Collège de France, sa vie, ses écrits, sa mort,* 1864. — B. Chagnard, *Ramus et ses opinions religieuses,* 1869. — P. Lobstein, P. *Ramus als Theologe,* 1878. — Frank P. Graves, *P. Ramus and the Education Reformation of the Sixteenth Century,* 1912. — Walter J. Ong, S. J., *Ramus, Method, an the Decay of Dialogue. From the Art of Discours to the Art of Reason,* 1958. — íd., íd., Ramus *and Talon Inventory,* 1958 [inventario de las obras publicadas de Petrus Ramus (1515-1572) y de Orner Talon (*ca.* 1510-1562), con otros materiales relacionados con el tema].

RAMÓN LLULL. Véase LLULL (RAMÓN).

RAMOS (SAMUEL) (1897-1959) nació en Morelia (México), estudió medicina durante tres años y luego se consagró a los estudios filosóficos. Discípulo de Antonio Caso (v.), fue

profesor de estética e historia de la filosofía en la Universidad Nacional de México, y miembro de El Colegio Nacional (de México).

Ramos se interesó por los problemas que se plantean al hombre en general, y al mexicano en particular, dentro de la cultura crecientemente mecanizada de nuestra época. Utilizando sugestiones de su maestro Caso, y de autores como Ortega y Gasset y Max Scheler, Ramos desarrolló una antropología filosófica destinada a proporcionar las bases para la afirmación de la libertad, la personalidad y la vida espiritual del hombre frente a los resultados de su propia civilización, que, "contradiciendo su destino original, en vez de favorecer la vida, se convierte en un instrumento de muerte". Ramos trata de reconocer los valores objetivos, pero sin desmedro de los de la vitalidad, y viceversa; ambos deben integrarse, a su entender, dentro de una tabla de valores que dé a cada tipo de valores el lugar que le corresponde en vez de sobreponer un tipo de valores a los demás. La culminación de todos los valores se halla, según Ramos, en la personalidad, que es "una categoría ontológica de la existencia humana", pero que no debe entenderse como algo dado, sino como una realidad siempre en movimiento, moviéndose, en un proceso infinito hacia su propia realización. La personalidad es para Ramos un deber, por cuanto el hombre "tiene la responsabilidad de ser fiel a sí mismo".

Obras: *Hipótesis,* 1928. — *El perfil del hombre y la cultura en México,* 1934, 2" ed., 1938. — *Más allá de la moral de Kant,* 1938. — *Hacia un nuevo humanismo,* 1940, 2* ed., 1963 [con "Estudio introductorio" de Rafael Moreno]. — *Veinte años de educación en México,* 1941. — *Historia de la filosofía en México,* 1943. — *Filosofía de la vida artística,* 1950. — *El problema del a priori y la experiencia,* 1955 [monog.]. — *Estudio de estética,* 1963.

Juan Hernández Luna, *S. R. (Su filosofar sobre lo mexicano),* 1956 [Ediciones Filosofía y Letras. México, 13].

RAMSEY (F[RANK] (P[UMP. TON]) (1903-1930) nació en Cambridge (Inglaterra). En el curso de su corta vida escribió varios artículos, sólo recogidos en volumen postumamente, que fueron objeto de gran atención especialmente entre lógicos. Suele presentarse a Ramsey como un seguidor de Wittgenstein (del Wittgestein del *Tractatus)* que intentó refundamentar los *Principia Mathematica,* de Whitehead-Russell, a la luz del *Tractatus* y en defensa de una posición logicista contra las posiciones axiomática e intuicionista de Hílbert y Brouwer respectivamente. Ello es cierto, pero insuficiente, pues Ramsey no siguió siempre por entero a Wittgenstein. Por ejemplo, consideró las proposiciones matemáticas, y no sólo las lógicas, como tautologías, de suerte que pudiera derivarse la matemática de una lógica depurada de los axiomas de reducibilidad e infinitud. Además, el pensamiento de Ramsey evolucionó en varios sentidos. Por un lado, reconoció luego la imposibilidad, o cuando menos extrema dificultad, de fundar toda la matemática pura en la lógica. Por otro lado, se ocupó de cuestiones de lógica inductiva y de epistemología. En lógica inductiva siguió en gran parte a Peirce, rechazando que pudiese fundarse la inducción de modo puramente formal, pero a la vez admitiendo las inferencias inductivas como pragmáticamente justificadas. En epistemología —por lo demás estrechamente relacionada con la lógica— Ramsey mantuvo que las llamadas "proposiciones generales" no son, propiamente hablando, proposiciones, de modo que no pueden establecerse en ellas distinciones entre 'verdadero' y 'falso' (como sucede con las "verdaderas proposiciones", las cuales son funciones de verdad [véase FUNCIÓN DE VERDAD]), pero pueden establecerse distinciones tales como 'razonable' y 'no razonable'. Aunque Ramsey siguió en su pensamiento filosófico la tendencia a "aclarar" (y también "clasificar", "definir", etc.), reconoció que las "aclaraciones" deben tener un límite o, cuando menos, que no todo se resuelve mediante una aclaración de significaciones.

Entre los artículos escritos por Ramsey figuran: "The Foundations of Mathematics" (1925); "Truth and Probability" (1926); "Facts and Propositions" (1927); "General Propositions and Causality" (1929). Edición de los escritos de R. en el volumen titulado *The Foundations of Mathematics, and Other Logical Essays,* 1931, ed. R. B. Braithwaite, reimp., 1960.

RANDALL, Jr. (JOHN HERMÁN) nac. (1899) en Grand Rapids (Michigan), ha sido "instructor" (1920-1925), profesor ayudante (1925-1931), "profesor asociado" (1931-1935) y profesor titular ("F. J. Woodbridge Professor") (desde 1935) en la Universidad de Columbia (Nueva York). Discípulo de John Dewey y de Frederick J. Woodbridge, suele filiarse a Ramsey en la escuela del naturalismo (VÉASE) o, mejor, neo-naturalismo norteamericano. Ahora bien, aun cuando Randall es, en efecto, naturalista, lo es en un sentido muy amplio, del que puede tenerse alguna noticia por los pasajes citados de él en el artículo NATURALISMO. Además, el naturalismo de Randall es de algún modo, por así decirlo, "historicista", por lo menos en cuanto que considera la historia de la filosofía como ingrediente fundamental del pensamiento filosófico contra los que piensan que se puede filosofar *ab ovo,* ya sean puros metafísicos o estrictos "analistas". Las contribuciones más importantes do Randall radican, además, en sus trabajos históricos, principalmente de historia de la filosofía, pero en cuanto relacionada con otros aspectos de la cultura humana. Randall ha trabajado particularmente en la interpretación de Aristóteles, en el estudio de la llamada "Escuela de Padua" y, en general, en la filosofía moderna, desde sus orígenes a fines de la Edad Media. Estas contribuciones de Randall incluyen estudios del modo como se presentan los "modelos históricos". Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo PERIFILOSOFÍA al hablar de lo que llama Randall "las tradiciones filosóficas". Randall ha hablado, al referirse a la historia de la filosofía moderna, de una "carrera" (*career*) de la filosofía más bien que de una "historia". Aunque "la filosofía" en general no tenga "una carrera", la tiene la "filosofía moderna" a causa de su integración "en una sola cultura".

Obras: *The Problem of Group Responsability to Society; an Interpretation of the History of American Labor,* 1922 (tesis). — *The Making of the Modern Mind,* 1926 (trad. esp.: *La formación del pensamiento moderno,* 1952). — *Our Changing Civilization; How Science and the Machine are Reconstructing Modern Life,* 1930. — *The Role of Knowledge in Western Religion,* 1958 [Mead-Swing Lectures. 1955-1956]. — *Nature and Historical Expérience. Essays in Naturalism and in the Theory of History,* 1958. —

Aristotle, 1960. — *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* 1961 [Saggi e Testi, 1]. — *The Career of Philosophy. From the Middle Ages to the Enlightenment,* 1961 [continuación, en prep.]. — *How Philosophy Uses Its Past,* 1963 [The Matchette Lectures, 1961].

Randall es autor, además, de numerosos artículos. Entre los que mejor representan su pensamiento citamos su contribución al volumen *Naturalism and the Human Spirit,* 1944, ed. Y. H. Krikorian (véase NATURALISMO) y "The Art of Language and the Linguistic Situation: A Naturalistic Analysis", *Journal of Philosophy,* LX (1963), 29-56. Este último es un suplemento al Cap. IX ("An Empirical and Naturalistic Theory of Signs, Signification, Universals, and Symbols") de *Nature and Historical Expérience,* cit. *supra.*

RATO [RATUM]. Véase ENS.

RAUH (FRÉDÉRIC) (1861-1909) nac. en St. Martin-le-Vinoux (Isère), profesor en la Universidad de Toulouse y desde 1903 en la Sorbona, se adhirió en su primera época al positivismo espiritualista de Ravaisson, Lachelier y Boutroux, y lo defendió en su primera obra, la tesis doctoral acerca del fundamento metafísico de la moral (1890). Se inclinó luego a un positivismo antiespiritualista y antimetafísico, pero no tampoco de carácter mecanicista o simplemente materialista. En rigor, lo que Rauh se propuso hacer, conscientemente o no, fue fundamentar toda posible moral en el campo de una pura experiencia. De ahí la clara oposición al rigorismo y al formalismo de tipo kantiano y la tendencia a sostener que los llamados "principios morales" no son normas de carácter absoluto ni mucho menos reglas deducibles a partir de un principio formal único. Esta negación de los "principios" no significaba, sin embargo, para Rauh una relativización de la moral. Lo moral se da, de hecho, en la experiencia y, desde luego, en la experiencia histórica de las distintas situaciones en que efectivamente se encuentra el hombre. Pero esta experiencia es a su modo una experiencia de las "esencias morales", pues lo que se experimenta no es necesariamente un elemento empírico irreductible, sino también y muy especialmente un elemento ideal. La experiencia moral es, por consiguiente, la aprehensión inmediata de las evidencias morales, que de tal modo no son ni principios racionales vacíos ni determinaciones subjetivas meramente empíricas. Los distintos valores morales que se ofrecen a lo largo de la historia son para Rauh valores objetivamente válidos; lo que Rauh niega en ellos no es su objetividad, sino únicamente su universalidad. La aprehensión de estos valores morales simultáneamente locales y objetivos es resuelta por Rauh, en relación con la filosofía inglesa del sentimiento moral, por medio de un acto emocional concreto. La filosofía moral de Rauh llega así a un "sistema abierto" de valores morales, sistema que implica, a su entender, un llamamiento a la acción para el descubrimiento y realización del orbe moral.

Obras: *Essai sur le fondement métaphysique de la morale,* 1890 (tesis). — *De la méthode dans la psychologie des sentiments,* 1899. — *L'expérience morale,* 1903. — *Études de morale,* 1911. — Véase Léon Brunschvicg, "L'expérience morale selon Rauh", *Revue Philosophique,* CV (1928), 5-32. — R. Junod, F. *Rauh: Essai de biographie intellectuelle,* 1932, — A. Berthod, C. Bougie, L. Brunschvicg, L. Halbwachs, R. Le Senne, *25e anniversaire de la mort de F. Rauh* [sesión del 24-II-1934 de la Société Française de Philosophie, *Bulletin* de la Société, marzo de 1934].

RAVAISSON (FÉLIX) [FÉLIX RAVAISSON-MOLLIEN] (1813-1900) nació en Namur (a la sazón una ciudad francesa, en el departamento de Sambre-et-Meuse). Estudió en la Sorbona, con el profesor Poret, partidario de los filósofos escoceses del sentido común. En un concurso abierto por la Academia de Ciencias Morales y Políticas para premiar el mejor trabajo sobre la *Metafísica* de Aristóteles, Ravaisson obtuvo el primer premio, y su memoria al efecto constituyó la base para su *Ensayo* (véase bibliografía). Se ha dicho que Ravaisson siguió en Munich las lecciones de Schelling, pero este es asunto sobre el cual hay desacuerdo; algunos ponen de relieve que Ravaisson poseía notas minuciosas de lecciones de Schelling; otros señalan que, de todos modos, Ravaisson conocía poco el alemán y que sólo pasó varias semanas en Munich, donde conoció a Schelling y se interesó por el pensamiento de éste. Un año después de la publicación del primer tomo del citado *Ensayo* (en 1838) se doctoró en filosofía. Poco después fue encargado de curso en la Facultad de Rennes, pero no ocupó nunca el puesto. En 1839 se le nombró Inspector de bibliotecas y en 1859 fue nombrado Inspector general de la enseñanza universitaria.

La obra filosófica de Ravaisson constituye un esfuerzo por superar el dualismo de la Naturaleza y el Espíritu. En este sentido su pensamiento se orientó en Aristóteles, en Schelling y en Maine de Biran, pero no se puede decir que resulta simplemente de una confrontación de estos pensadores con su propio problema. Históricamente, Ravaisson se halla situado en la corriente que va del idealismo alemán, por un lado, y de Maine de Biran por otro, hasta autores como Lachelier, Boutroux y, en cierto modo, Bergson. Es la corriente que ha sido llamada "positivismo espiritualista", porque parte de la conciencia no para deducir de ella la Naturaleza, sino para integrarse con la Naturaleza como modo de ser del espíritu. Por eso el punto de partida del pensamiento de Ravaisson no era el problema gnoseológico ni tampoco, a la manera del "ontologismo", el propio ser: era la reflexión sobre la misma conciencia y sus modos activos. La reducción del ser a las combinaciones mecánicas de las sensaciones no es menos ilegítima, según Ravaisson, que la arbitraria reducción de toda realidad a la idea o que la persistencia del dualismo entre espíritu y materia. Ravaisson busca también, como Maine de Biran, "hechos primitivos", y los encuentra en la reflexión sobre la conciencia inmediata y en la consideración del pensar (no puramente intelectual) como algo real, activo. El punto de partida es, pues, psicológico, pero de una psicología cuya atención a lo descriptivo no le impide pasar luego a la región metafísica. La interpretación activista del acto (VÉASE) aristotélico es uno de los elementos con los cuales Ravaisson edificó su filosofía. El otro elemento es el análisis del fenómeno del hábito (VÉASE). En éste se da una intuición donde se unifican los dos aparentes opuestos, lo mecánico y lo activo. Mas esta unificación no es en modo alguno una arbitraria reducción mutua, ni tampoco un anodino eclecticismo. La mostración de que el hábito aparece en el momento en que se constituye lo viviente significa a la

vez la demostración de que en el hábito se da el ámbito dentro del cual lo activo y lo pasivo se equilibran. Una actividad absoluta se anularía a sí misma; una absoluta pasividad no llegaría a la existencia. La mediación se impone, por lo tanto, pero no queda aquí detenida. En efecto, el hábito se interpone, por así decirlo, en todos los grados del sor, y obra a modo de una revelación y manifestación de la Naturaleza entera. Diremos, pues, que el hábito no tiene un sentido unívoco, sino analógico. Desde la necesidad ciega hasta la libertad el hábito establece una serie de vínculos que permiten evitar la disociación de los elementos del ser en realidades absolutamente discontinuas, que evitan el pluralismo caótico tanto como el dualismo irreductible. Sin el hábito no habría unidad, y sin ésta no habría ser. Por eso el hábito tiene una historia que es, en el fondo, la historia del acercamiento entre los elementos dispersos hasta que se forma la unidad suprema, que es la unidad del espíritu. De ahí la final interpretación de la Naturaleza y del ser como actividades libres en pleno desarrollo, como creaciones de la voluntad y del deseo y, en último término, como productos del amor universal, el cual no es una mera abstracción, sino la expresión de la actividad productora de la armonía y, por lo tanto, de la inteligibilidad que se manifiesta en la trama más escondida de todos los procesos de la Naturaleza.

Escritos filosóficos principales: Essai *sur la métaphysique d'Aristote*, 2 vols., 1836-1846, reimp., 1963. — Fragmentos del vol. III *(Hellénisme, Judaïsme, Christianisme)* han sido publicados por Ch. Devivaise, 1953. — *De l'habitude*, 1838, reimp. en *Revue de Métaphysique et de Morale*, II (1894), 1-35. Edición de la misma obra por Jean Baruzi: *De l'habitude*, 1933, 2* ed., 1957, con introducción por Baruzi (trad. esp.: *El hábito*, 1947, reimp., 1960). — "Philosophie contemporaine: Fragments de philosophie de Hamilton", *Revue des Deux Mondes*, XXIV (1940), 396-427. — "La philosophie d'Aristote chez les Arabes", en *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1844. — "De la morale des Stoïciens", en *Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (16, agosto, 1850). — "Mémoire sur le Stoïcisme", en *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, XXI, 1 (1958). — *La philosophie en France au XIXe siècle. Rapport pour l'exposition universelle*, 1867. — Rapport *sur le prix Victor Cousin, le Scepticisme dans l'antiquité*, 1884 [incluye reimp. del *Rapport* mencionado *supra* de 1867]. — "Métaphysique et Morale", *Revue de Métaphysique et de Morale*, I (1893), 6-25. — "Testament philosophique", *ibid.*, IX (1901), 1-31. Edición de *Testament philosophique et fragments*, 1933, ed. Ch. Devivaise, con la "noticia" de Henri Bergson sobre Ravaisson leída en 1904 en la Academia de Ciencias morales y políticas. Los "Fragments" incluyen: "Ébauche d'une philosophie" y "Fragment d'une étude sur les Mystères". — Ravaisson escribió también varios ensayos sobre temas artísticos, tales como sobre la "Vénus de Milo", "los monumentos funerarios de los griegos", "Leonardo de Vinci y la enseñanza del dibujo", etc.

Véase Henri Bergson, "Notice sur la vie et les oeuvres de F. Ravaisson-Mollien" en *Séances et Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, I (1904), reimp. en la obra de Bergson: *La pensée et le mouvant*, 1934, y en la edición del *Testament philosophique* cit. *supra*. — Joseph Dopp, F. H. *La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, 1933 [con bibliografía]. — Caterina Valerio, F. R. *e l'idealismo romántico in Francia*, 1936. — Jean Cazeneuve, *La philosophie médicale de* R. *(R. et les médecins animistes et vitalistes)*, 1958.

RAZÓN. Destacaremos ante todo varios significados del término **'razón'**.

(1) Se llama *razón* a cierta facultad atribuida al hombre y por medio de la cual se le ha distinguido de los demás miembros de la serie animal. Esta facultad es definida usualmente como la capacidad de alcanzar conocimiento de lo universal, o de lo universal y necesario, de ascender hasta el reino de las "ideas" — ya sea como esencias, ya como valores, o ambos. En la definición: "El hombre es un animal racional" (ζῷον λόγον ἐχών, un "animal poseedor de razón o logos"), el ser racional es estimado como la diferencia específica.

(2) Se llama asimismo *razón* a una norma o proporción (*ratio*), la cual puede entenderse de dos modos. (a) Como proporción matemática, cuantitativa o topológica. (b) Como delimitación, como patrón o modelo por medio del cual se precisa el ser de las cosas y el orden al cual pertenecen. A veces (a) se reduce a (b), en cuyo caso se habla de "medida ontológica", la cual incluye en sí y da razón de la misma proporción matemática. A veces (b) se reduce a (a), en cuyo caso se presupone la posibilidad de una cuantificación —o, mejor dicho, matematización— de lo real. En este último sentido escribe Hobbes que "la razón no es sino *cómputo* (es decir, suma y abstracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización y significación* de nuestros pensamientos".

(3) Se entiende la razón como equivalente al fundamento; la razón explica entonces por qué algo es como es y no de otro modo (véase RAZÓN SUFICIENTE).

(4) 'Razón' se define a veces como un "decir". Con frecuencia se supone que este "decir" *(logos)* se funda en un modo de ser (racional).

Dos de los significados de **'razón'** resultan predominantes y son considerados por muchos autores como los más fundamentales: (A) La razón es una *facultad;* (B) La razón es un *principio de explicación* de las realidades. Ambos sentidos han sido muy usados en la literatura filosófica; además, ambos han sido (consciente o inconscientemente) confundidos. Cada uno de ellos se descompone, por lo demás, en un cierto número de significaciones subordinadas. Así, la razón como facultad puede ser entendida como capacidad activa o como capacidad pasiva, como actividad intuitiva o como capacidad discursiva; la razón como principio de explicación de las realidades puede ser una razón de ser, una razón de acontecer, o hasta una razón de obrar.

Las anteriores clasificaciones de los significados de **'razón'** no pretenden excluir otras muchas posibles. Se ha hablado, por ejemplo (Cfr. Santo Tomás, *S. theol.*, I, y. LXXIX, a 9) de la distinción entre "razón superior" y "razón inferior". La primera alcanza a las verdades superiores que son a la vez normas de sus acciones; la segunda se aplica a las cosas temporales. Pero ambas "se refieren a nuestra inteligencia, de tal modo que una de ellas es un medio para alcanzar la otra". Y se ha hablado de muchos otros modos de concebir la razón o, mejor dicho, de muchos otros tipos de

razón. A algunos de estos tipos nos referimos en el artículo RAZÓN (Tipos DE), que puede considerarse como un complemento del presente artículo. Agreguemos aquí dos concepciones de la razón que son particularmente importantes, porque explícitamente o no en cada una de las concepciones de la razón a que nos referiremos acto seguido se ha supuesto uno de estos tipos, o en ocasiones los dos a un tiempo: se trata de las concepciones de la razón resumidas con los nombres de "razón constituyente" y "razón constituida" — y también a veces con los nombres de "razón raciocinante" y "razón raciocinada". *Grosso modo*, la razón constituyente (y razón raciocinante) es la razón en tanto que se está haciendo y formando, la actividad racional — que puede ser, pero que no es siempre necesariamente, subjetiva, ya que la razón puede constituirse objetivamente. La razón constituida (y razón raciocinada) es la razón ya dada y, por así decirlo, "desplegada", el reino de la razón o de las verdades racionales.

Esta dilucidación sistemática del significado de 'razón' puede servir de marco para entender el análisis que presentamos a continuación y que se basa en un bosquejo de la historia de nuestro concepto.

Una de las primeras dificultades que ofrece el concepto es el hecho de que para expresarlo se han usado, a partir de la filosofía griega, numerosos términos. He aquí algunos: 'noción', 'concepto', 'idea', 'pensamiento', 'palabra', 'visión (inteligible)', 'sentido', 'significación'. Destacaremos, por lo pronto, tres vocablos griegos: φρόνησις, νοῦς y λόγος. Cada uno de ellos expresa un matiz distinto en la concepción de la razón y en el uso que se hace de ella. Si preferimos φρόνησις tendremos que orientarnos hacia una concepción de la razón que subraya sobre todo la acción misma del pensar, pero del pensar razonable, según una sabiduría y, sobre todo, según un designio o propósito: el de entender las cosas para quedar debidamente "situado" frente a ellas. Si nos inclinamos por el νοῦς parece que atenderemos principalmente a la razón como facultad pensante y sagaz de la cual se elimina todo lo que sea absurdo e irrazonable. El que posee νοῦς es, en efecto, el ser inteligente, que obra según designio —como el νοῦς de Anaxágoras—, pero esto es posible porque antes ha habido el acto de νοεῖν, es decir k visión mental por medio de la cual alcanzamos la comprensión de una realidad en tanto que tiene una significación o un sentido. Si entendemos la razón como el λόγος, y éste como un sustantivo del λέγειν, entonces la significación primaria será, como ocurre en Hornero, la de recoger o reunir, de donde elegir y contar algo como perteneciente a una clase de objetos y de donde también enunciar algo o nombrar algo. El λέγειν es entonces sobre todo el decir y, desde luego, el decir inteligible dentro del cual se aloja el concepto en tanto que voz significativa. Común a todas estas nociones es la suposición de que la realidad tiene un fondo inteligible y de que es posible comprender semejante fondo o, cuando menos, orientarse en el mismo. Por este motivo se nota a través de la variedad de sentidos de la razón y de la multiplicidad de los términos empleados para designarla en la filosofía griega el intento de ligar la razón como facultad a la razón como substancia (u orden) de la realidad.

Tanto esta suposición como los distintos significados del concepto de razón son conservados en la filosofía medieval. Sin embargo, es usual examinar el concepto de razón en ésta como una noción que, según los casos, se compara, contrasta u opone a la de k creencia o la fe. Por eso el problema de la razón en la filosofía medieval es en gran medida el problema de la filosofía en tanto que posibilidad de comprensión del contenido de la fe — o, como se dice a veces, en tanto que prolegómeno de la fe. Puesto que tal fe se da a través de la revelación, la cual es conservada en un depósito de tradiciones, es frecuente que al examen de las relaciones entre razón y fe se yuxtaponga el de las relaciones entre la razón y la revelación, así como entre la razón y la autoridad. Cuando la fe o la autoridad aparecen como "naturalmente" ligadas a la razón, no se plantean graves cuestiones acerca de su relación mutua. Pero cuando por algún motivo la separación se acentúa, los intentos de explicación de su relación mutua y en particular de su mutua integración proliferan. Primado de la fe sobre la razón, primado de la razón sobre la fe, equilibrio entre ambas, separación de ambas son algunas de las soluciones propuestas. Debe advertirse que durante la época "clásica" medieval los citados problemas no surgen demasiado notoriamente en la superficie. La separación entre fe y razón (aun con vistas a su acuerdo ulterior) no se manifiesta ni siquiera cuando los textos parecen tenerla en cuenta. Puede aducirse a este efecto el pasaje de Escoto Erigena, según el cual la *auctoritas* no aprobada por la *ratio* es *infirma*, pero según el cual también *vera ratio, quum virtutibus, suis rata et immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roboran indiget (De dio. nat., I,* 69). En efecto, a pesar de que habla aquí de la relación entre fe o autoridad y razón, ello no se suscita como un problema de fondo, pues el citado filósofo sigue aún las normas del *Nisi credideritis, non inteüigetis*, del *Credo ut intelligam y* del *Fides quaerens intellectum* que desde San Agustín dieron un sentido preciso a la *ratio* y a la función de ella dentro de la *auctoritas* y la *fides* (véase CREENCIA). En cambio, la abundancia de intentos de armonización entre ambos elementos prueba que ha habido una cierta "ruptura", la cual llegó a culminación cuando se propuso la llamada "doctrina de la doble verdad": la de la *ventas secundum rationem y* la *veritas secundum fidem*. Para combatirla se hacen entonces necesarias una serie de doctrinas, desde la que proclama la subordinación completa de la razón a la fe y a la autoridad hasta la que da un cierto predominio a la razón en tanto que afirma que nada de lo que ésta descubre puede ser falso, pasando por las tesis sobre la necesaria armonía entre razón y fe, armonía que no necesita situar a ambas en un mismo plano, pues puede reconocerse, por ejemplo, que la razón es lo primero en el orden del conocimiento sin ser lo primero en el orden de la realidad.

Cuando en un cierto momento se manifestó en algunos autores una ruptura bastante completa entre la fe y la razón, en virtud de considerarse que la primera no debía ser "contaminada" por el elemento racional, se produjo un hecho tan comprensible como paradójico; desligada de lo que estaba íntimamente vinculada a ella, la razón terminó por cobrar una com-

pleta autonomía. De esta última ha partido en gran parte la idea de razón en el curso del pensamiento moderno. Sin abandonarse el reino de los *credibilia*, la función desempeñada por tal reino en el pensamiento filosófico ha quedado considerablemente restringida. Y cuando la idea de la razón ha experimentado un proceso de "desteologización" casi completa, la razón no ha sido ya comparada, contrastada, u opuesta a la fe, a la autoridad, sino a otros elementos; el principal de éstos ha sido en el curso de la época moderna la experiencia (VÉASE). Las discusiones entre los partidarios del racionalismo (VÉASE) y los que se han adherido al empirismo (VÉASE) han puesto de relieve los cambios experimentados por el concepto de razón en la filosofía moderna. Lo que importa en ésta es, por un lado, el sentido gnoseológico (las posibilidades o las dificultades de la razón para aprehender lo que es verdaderamente real) y por el otro el sentido metafísico (la posibilidad o imposibilidad de decir que la realidad es en último término de carácter racional). Lo que se ha llamado "el primado de la razón" en la época moderna es, en rigor, el primado del examen y discusión de tales problemas.

Desde el punto de vista gnoseológico la razón ha sido contrastada, pues, con la experiencia, pero hay que tener presente que, como hemos advertido en otro lugar (véase RACIONALISMO), esta experiencia no designa en la mayor parte de las ocasiones un mero y simple contacto afectivo con lo exterior (concebido como irracional), sino *otro modo* de utilizar la razón. Es, pues, verdad en gran medida que la razón en el sentido apuntado ha sido uno de los grandes ejes en tomo a los cuales ha girado la filosofía moderna. Ello no significa que toda la filosofía moderna haya estado dominada por las exigencias del pensamiento racional; si bien es cierto que algunos de los grandes filósofos del siglo XVII ensayaron una racionalización completa de lo real y que varias de las escuelas del siglo XVIII intentaron reducir las estructuras de la realidad a las de la idealidad (más susceptibles de ser penetradas racionalmente), hay que tener en cuenta que, por un lado, esta racionalización no fue completa, y que, por otro lado, aun en el interior de la misma se dieron muy diversos significados del concepto de razón. Entre estos significados destacan los siguientes: la razón como intuición (VÉASE) de ciertos elementos últimos supuestamente constitutivos de lo real (las "naturalezas simples"); la razón como análisis (VÉASE) y la razón como síntesis especulativa. Estos tres significados se combinaron con frecuencia, pero muchos autores tuvieron buen cuidado en distinguir entre la razón analítica y la razón "meramente especulativa": la primera era considerada como la propia de la parte teórica de la filosofía natural (la física matemática principalmente); la segunda era estimada como una (errónea) prosecución de las tendencias de las filosofías "clásicas" (antiguas y medievales), especialmente en tanto que pretendían obtener un conocimiento de la Naturaleza sin el freno proporcionado por la combinación del experimento y del análisis. Sin embargo, el desvío común a casi todos los grandes filósofos modernos por la razón especulativa no impidió que ésta volviera poco a poco por sus fueros y que reapareciera —en la escuela de Wolff, por *ejemplo*— lo que se consideraba como "el dogmatismo de la razón".

Kant se enfrentó con esta situación y procuró remediarla al intentar hallar una posición filosófica que eludiera por igual el dogmatismo (a veces identificado por él con el racionalismo) y el escepticismo (con frecuencia equiparado al empirismo). La conversión de la metafísica en "crítica de la razón" y en exploración de sus posibilidades y límites o, mejor dicho, la anteposición de una crítica de la razón a la metafísica fueron la consecuencia de la actitud kantiana. Muchos son los significados que tiene en los escritos de Kant el vocablo 'razón' *(Vernunft);* no sólo puede hablarse de la "razón pura", de la "razón práctica" y de sus variantes, sino que también puede hablarse de razón en tanto que distinta del entendimiento (VÉASE). Nos limitaremos a precisar aquí algunos de los más importantes usos kantianos de 'razón'. La razón es "toda facultad de conocer superior", en cuyo caso lo racional se distingue de lo empírico. La razón es, por otro lado, "la facultad que proporciona los principios del conocimiento *a priori*"; la razón pura es "la que contiene los principios para conocer algo absolutamente *a priori*". La razón se distingue del entendimiento; éste es la "facultad de las reglas", es decir, la actividad mediante la cual se ordenan los datos de la sensibilidad por las categorías, en tanto que aquélla es la "facultad de los principios", la actividad que unifica los conocimientos del entendimiento en las ideas (véase IDEA). La razón es teórica o especulativa cuando se refiere a los principios *a priori* del conocimiento, y es práctica cuando se refiere a los principios *a priori* de la acción. La diferencia entre la razón y la razón pura consiste en que la primera es, como facultad superior del conocimiento, distinta de la mera experiencia, mientras que la segunda es, al mismo tiempo, distinta del entendimiento, pues se ocupa de investigar la condición de todo lo condicionado. La "crítica de la razón pura" es, así, el examen (para el cual se usa la "razón" en amplio sentido) de los límites del conocimiento puramente racional, único medio de evitar caer en el dogmatismo especulativo.

La razón fue asimismo uno de los grandes ejes de la filosofía postkantiana, en particular de la filosofía del idealismo alemán. En la medida en que ingresaron en esta última elementos "románticos" (véase ROMANTICISMO) se produjo una reacción contra la "razón moderna". Pero al mismo tiempo se intentó desarrollar un tipo de razón que pudiera dar cuenta de lo que hasta entonces había sido considerado o como irracional o como únicamente susceptible de descripción empírica (la evolución, la individualidad, la historia, etc.). Ejemplo eminente al respecto lo encontramos en Hegel. La razón es en la filosofía hegeliana algo que se hace y deviene, y puede ser identificada con la Idea. La fenomenología de la razón se manifiesta, pues, paralelamente a la fenomenología del Espíritu. El tránsito de la vuelta a sí misma de la conciencia a la razón permite definir primeramente a ésta como "la certidumbre de la conciencia de ser toda la realidad", pero esta concepción es sólo un primer estadio en el desenvolvimiento dialéctico (véase DIALÉCTICA) que va de la razón que observa, a la actualización de la conciencia de sí misma por su

propia actividad y que desemboca en la "individualidad que se sabe real en sí y por sí misma". En un posterior estadio la razón es "la razón que examina las leyes" (sus propias leyes), la completa absorción de lo real en lo racional y la consiguiente identificación de razón y realidad.

Ya sea por retomar en parte la vía iniciada por Kant, ya sea por las exigencias del desarrollo de la filosofía y de las ciencias, el pensamiento filosófico del siglo XIX (sobre todo a partir de mediados del siglo) y el del siglo XX se ha ocupado con frecuencia del problema de la razón, tanto en sentido gnoseológico como metafísico. Ello se ha manifestado de muchas maneras. Por un lado, tenemos los trabajos de autores como Lalande, Brunschvicg, Meyerson y otros, los cuales han intentado describir "el proceso de la razón" no sólo desde el punto de vista histórico, sino también sistemático. Se ha advertido, en efecto, que las sucesivas aplicaciones de las exigencias de la razón a la realidad coinciden con ciertas tendencias internas de la razón humana, la cual aspira a reducir la multiplicidad a la unidad, la diversidad a k identidad, el tiempo al espacio, la opacidad a la transparencia. Cuando se han llevado dichas exigencias a sus consecuencias últimas, la razón se ha convertido en pura razón especulativa; más aun, la razón ha tenido que "negar" la realidad por ser incapaz de "encajarla" en el marco puramente racional. Por otro lado, hay los trabajos de Husserl y de algunos de sus discípulos acerca del problema y del concepto de la razón, trabajos que han conducido tanto a una nueva delimitación de sus posibilidades como al reconocimiento de una ampliación de sus virtualidades y potencias. Finalmente, hay los esfuerzos que pueden agruparse bajo el nombre de "razón histórica" y que, iniciados de modo maduro por Dilthey, constituyen un nuevo ataque al problema de las "relaciones" entre la razón y la realidad. Dentro de estos esfuerzos se halla la filosofía de la razón vital o razón viviente de Ortega y Gasset, de la cual se desprende que no basta desdeñar la razón (como hacen los irracionalismos de toda laya) ni tampoco mantenerse dentro de los cauces de la razón tradicional: lo que debe hacerse es reconocer —como señala Julián Marías— que "sólo cuando la vida misma funciona como razón conseguimos entender algo humano". De este modo la razón (vital) es la vida misma en tanto que es capaz de dar cuenta de sí misma y de sus propias situaciones. La razón no es heterogénea a la vida (ni tampoco idénca a ella): es un órgano de la vida que puede convertirse en el "órgano de toda comprensión". Las repetidas lamentaciones acerca del "fracaso de la razón" pueden entonces ser justificables sólo en tanto que "fracaso" de *un determinado* concepto de razón.

Los anteriores análisis son de índole predominantemente filosófica. Un punto de vista más declaradamente histórico-antropológico y sociológico adoptan ciertos otros trabajos contemporáneos sobre el concepto de razón. Destaca entre ellos la teoría propuesta por Karl Mannheim. Éste distingue entre dos tipos de racionalidad, que dan origen a la vez a dos distintas concepciones de lo irracional. Por un lado, hay una "racionalidad substancial", que son los actos mentales en la medida en que se esfuerzan por abarcar objetividades y situaciones reales. Todo lo que no sean estos actos aparecerá como sustancialmente irracional, y dentro de éste estarán incluidos los estímulos, los deseos y los sentimientos, inclusive en tanto que funcionen con una meta conscientemente perseguida. Por otro lado, hay una "racionalidad funcional", que es la que surge cuando se dice que determinada institución está racionalizada. 'Racional' no designa en este caso acto mental de conocimiento, sino actividad o conjunto de actividades organizadas con vistas a un fin dado de antemano. Es comprensible, a tenor de lo dicho, que puede haber una sociedad racionalizada funcionalmente con sus miembros sustancialmente no racionalizados, y a la inversa, es decir, no es forzosa, sino al contrario sociológicamente probable la no co-existencia de k racionalidad substancial con k funcional. Por eso la moralidad, según Mannheim, aparece bajo las dos formas: funcionalmente, la moral es el conjunto de normas cuya eficacia garantiza el funcionamiento de la sociedad; substancialmente, la moral es el conjunto de contenidos concretos que, como las leyes de fe y las normas, pueden inclusive ser irracionales desde el punto de vista de su cualidad.

Además de los autores y textos citados en el artículo, y de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo RACIONALISMO, véase: C. Milhaud, *Le rationnel*, 1898. — George Santayana, *The Life of Reason or the Phases of Human Progress*, 5 vols., 1905-1906 (I. *Reason in Common Sense;* II. *Reason in Society;* III. *Reason in Religion;* IV. *Reason in Art;* V. *Reason in Science*) (trad. esp.: *La vida de la razón o fases del progreso humano*, 1958). — P. Dubois, *Vernunft und Gefühl*, 1914. — A. Banfi, *Principî di una teoria della ragione*, 1926. — Frank Lorimer, *The Growth of Reason. A Study of the Rôle of Verbal Activity in the Growth and Structure of the Human Mind*, 1929. — A. N. Whitehead, *The Function of Reason*, 1929. — León Dujovne, *La filosofía y las teorías científicas. La razón y lo racional*, 1930. — Jean de la Harpe, *L'idée de raison dans les sciences et la philosophie contemporaine*, 1930. — Morris R. Cohen, *Reason and Nature*, 1931 (trad. esp.: *Razón y Naturaleza*, 1956). — M. Duportal, *De la raison*, 1932. — Th. Whittaker, *Reason. A Philosophical Essay with Historical Illustrations*, 1934. — Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, 1935 (trad. esp.: *Razón y existencia*, 1960). — Id., íd., *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, 1950 (trad. esp.: *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, 1953). — Varios autores, *Reason*, 1941 [University of California Publications in Philosophy, 21]. — A. C. Ewing, *Reason and Intuition*, 1941. — C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, 1942. — A. E. Murphy, *The Uses of Reason*, 1943. — D. Roustan, *La raison et la vie*, 1946. — Guido de Ruggiero, *Il ritorno alla ragione*, 1946 (trad. esp.: *El retorno a la razón*, 1949). — Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, 1947. — Morris Ginsberg, *Reason and Unreason in Society. Essays in Sociological and Social Philosophy*, 1947. — W. H. Walsh, *Reason and Expérience*, 1947. — André Lalande, *La raison et les normes*, 1948. — G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954 (trad. esp.: *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo de Schelling hasta Hitler*, 1959). — G. G. Granger, *La raison*, 1955 (trad. esp.: *La razón*, 1959). — P. Thévenaz, *L'homme et sa raison*, 2 vols., 1956 (I. *Raison et conscience de soi;* II. *Raison et histoire*). — E. W. Beth, *La crise de la raison et la logique*, 1957 [Collection

de logique mathématique, ser. A., Nº 12]. — Louis Rougier, "L'évolution du concept de raison dans la pensée occidentale", *Dialéctica*, XI (1957), 306-23.—Suzanne Bachelard, *La conscience de racionalité*, 1958. — Jacob Loewenverg, *Reason and the Nature of the Things*, 1960 [Paul Carus Lectures]. — E. Barbotin, D. Dubarle *et al.*, *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, 1960. — A. O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding and Time*, 1961. — G. Boas, *The Limits of Reason*, 1961. — Pedro Garcia Asensio, S. I., *La razón como horizonte. Estudio psicológico sobre las dos vertientes intelectual y sensible del conocer humano*, 1962 [Libros "Pensamiento", B.2]. — Sobre autoridad y razón en la Edad Media: A. }. MacDonald, *Authority and Reason in the Middle Ages*, 1933. — Sobre fe y razón, véase la bibliografía del artículo FE. — Sobre la razón en la Ilustración, véase la bibliografía de este artículo.

Para la razón como razón dialéctica, razón histórica, razón vital, etc., a que nos referimos en el artículo RAZÓN (Tipos DE), véanse bibliografías de DIALÉCTICA, HISTORICISMO, VIDA.

Para la razón en relación con el intelecto véase bibliografía de INTELECTO.

RAZÓN CONCRETA, DIALÉCTICA, ESPECULATIVA, HISTÓRICA, PEREZOSA, PRÁCTICA, PURA, RECTA, TEÓRICA, VITAL. Véase ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO; PURO; RAZÓN (TIPOS DE).

RAZÓN CONSTITUYENTE, CONSTITUIDA; RACIOCINANTE, RACIOCINADA. Véase RAZÓN.

RAZÓN INSUFICIENTE. En el artículo INDIFERENCIA (9) nos hemos referido a un principio llamado "principio de indiferencia" o "principio de razón insuficiente". Completaremos lo dicho allí con algunas observaciones.

En primer lugar, el principio de razón insuficiente es un principio inverso al de razón suficiente (v.); indica, pues, que no hay razón suficiente para inclinarse en favor de una opción más bien que otra u otras. En otras palabras, supuesto que se ignoran los diferentes modos en que puede tener lugar un acontecimiento, y no habiendo razón suficiente para preferir uno a otro, el acontecimiento en cuestión puede tener lugar tanto en un modo como en otro.

El principio de razón insuficiente suele tener un carácter preciso: el ser un principio de la llamada "doctrina de la probabilidad como grado de certidumbre" o también "doctrina subjetiva de la probabilidad" (v.). El principio en cuestión no ejerce una función definida en una doctrina no subjetiva de la probabilidad, pero puede admitirse en esta última en forma negativa, a saber, como el principio según el cual no puede decirse que dos acontecimientos tienen el mismo grado de probabilidad si no hay razón suficiente para admitir uno más bien que el otro.

En el citado artículo INDIFERENCIA hemos hecho referencia a los resultados paradójicos a que puede dar lugar el principio de razón insuficiente cuando se aplica indiscriminadamente.

Puede relacionarse el principio aquí referido con el problema, o paradoja, del Asno de Buridan (VÉASE).

RAZÓN SUFICIENTE. El principio de razón suficiente (o razón determinante) enuncia que nada es (o acontece) sin que haya una razón para que sea (o acontezca) o sin que haya una razón que explique que sea (o acontezca). Es un principio que ha sido formulado varias veces en la historia de la filosofía. Según Lovejoy, lo encontramos en Abelardo (por ejemplo, *Introductio ad Theologiam*, III) y en todos los autores para los cuales las acciones de Dios no son resultado de decisiones arbitrarias, sino consecuencia de su bondad, la cual a su vez está fundada en razón. Lo encontramos asimismo en Giordano Bruno (por ejemplo, *De l'infinito universo e mondi*, I) cuando concibe la expansión de la divinidad como la expansión al infinito de una perfección. Sin embargo, es tradicional (y justificado) atribuir a Leibniz la formulación *madura* de tal principio. Dicho filósofo lo ha presentado repetidas veces en sus obras, considerando siempre el principio de razón suficiente como un principio fundamental. He aquí varios textos en los cuales Leibniz formula el principio — llamado a veces *principium reddendae rationis* (Cfr. Gerhardt, V, 309). En la *Monadología* (§ 32) señala que el principio de razón suficiente es —junto con el de contradicción— uno de los dos grandes principios en que se fundan nuestros razonamientos. En virtud del mismo "consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna enunciación verdadera sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo". Esta ¡formulación (probablemente de 1714) había sido precedida por otras. En la *Theoria motus abstracti* (secs. 23-24), de 1671, escribe que "Nada acontece sin razón". Consecuencias de este principio son: que debemos evitar en la medida de lo posible cambios inestables; que entre contrarios debe elegirse el término medio; que podemos agregar lo que nos plazca a otro término con tal que esto no cause perjuicio a ningún otro término"; nada de extraño, pues, que "este nobilísimo principio de razón suficiente" sea "el ápice de la racionalidad en el movimiento". En un texto de 1686 (Gerhardt, II, 181), escribe Leibniz, después de haber admitido que "no todo lo posible existe", que "una vez admitido esto, se sigue que algunos posibles llegan a la existencia más bien que otros no por absoluta necesidad, sino por alguna otra razón (como el bien, el orden, la perfección)". En una carta a Des Bosses, de 1711, indica que "si no hubiera la mejor serie posible, Dios no habría creado nada, pues no puede obrar sin una razón o preferir lo menos perfecto a lo más perfecto". En otro texto (sin fecha) escribe que "otro principio, apenas menos general en su aplicación que el principio de contradicción, se aplica a la naturaleza de la libertad. Se trata del principio de que nada acontece sin la posibilidad de que una mente omnisciente pueda dar alguna razón del por qué acontece más bien que no acontece. Además, me parece que este principio tiene para las cosas contingentes el mismo uso que para las cosas necesarias". Podrían aducirse otras formulaciones; las anteriores bastan para comprobar cuando menos hasta qué punto el principio en cuestión es esencial en el pensamiento de Leibniz.

El «so del principio en el mencionado filósofo no ofrece muchas dificultades. He aquí tres argumentos fundados en el principio. (1) Hay algo más bien que nada, porque hay una razón suficiente: la superioridad del ser sobre el no ser. (2) No hay vacío en la Naturaleza, porque entonces habría que explicar por qué ciertas partes están ocupadas y otras no, y la razón de ello no puede encontrarse en el vacío mismo. (3) La

materia no puede reducirse a la extensión, porque no habría razón que explicara por qué una parte de la materia está en el lugar χ más bien que en el lugar *y*. Pero si el uso no ofrece gran dificultad, la interpretación general del principio sí la ofrece. Se ha observado varias veces que Leibniz no ha sido nunca muy preciso en la formulación del principio. Lovejoy pone de relieve que a veces el principio de razón suficiente parece ser equivalente al postulado científico de la uniformidad causal en la Naturaleza, y a veces está expresado en términos que parecen referirse a la causa final más bien que a la causa eficiente (*The Great Chain of Being*, 1936, Cap. V). B. Russell indica que bajo la expresión 'principio de razón suficiente' laten, en rigor, dos principios. Uno es de carácter general y se aplica a todos los mundos posibles. El otro es especial y se aplica solamente al mundo actual (en el sentido de "actualizado"). Ambos principios se refieren a existentes, posibles o actuales, pero mientras el primero es una forma de la ley de causalidad (final), el segundo consiste en la afirmación de que toda producción causal actual está determinada por el deseo del bien. Por eso el primer principio es metafísicamente necesario (y puede ser considerado como un principio de los contingentes posibles), mientras que el último es contingente (y puede ser considerado como un principio de los contingentes actuales) (A *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, nueva ed., 1937, Cap. III). Observemos, sin embargo, que no obstante las ambigüedades apuntadas, hay algo que parece claro en la intención de Leibniz: consiste en que el filósofo enuncia su principio en una forma general (sin la cual no podrían entenderse los diversos *usos* que de él hace), pero restringiéndolo en el sentido de evitar las consecuencias del monismo ontológico de Spinoza. Pues este autor admite asimismo el principio, pero como lo aplica a la no existencia igual que a la existencia, no hay entonces modo de explicar y justificar los entes contingentes: ser es siempre para Spinoza ser *absolutamente* necesario.

El principio leibniziano de razón suficiente ocupó un lugar prominente en Wolff, el cual lo definió como sigue: *Per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit* (*Ontologia*, § 56) — aquello por lo cual entendemos por qué algo es. No obstante las diversas referencias que hace Wolff al principio en cuestión con el fin de aclararlo (*ibid.*, §§ 116-8, 129-30, 157, 189, 298, 300), se ha puesto con frecuencia de relieve que hay en Wolff una confusión que reapareció en muchos autores wolffianos: la confusión del orden lógico con el ontológico, especialmente cuando se trató de derivar el principio de razón suficiente del principio de no contradicción. A esta confusión, o supuesta confusión, puede agregarse otra: la que se manifiesta al concebirse el principio de razón suficiente como un principio "psicológico" (o "psico-gnoseológico") en cuanto se entiende por él la imposibilidad de pensar un juicio sin razón suficiente. Lo normal fue, sin embargo, destacar el carácter ontológico del principio de razón suficiente. Tal ocurrió con la mayor parte de los autores que, después de Wolff, dieron una importancia básica al principio. Entre dichos autores destacan muchos neoescolásticos del siglo XIX, todos los cuales, según indica J. E. Gurr (Cfr. *op. cit.* bibliografía, pág. 160) adoptaron el contexto del "primado de la esencia" dentro del cual "el principio de razón suficiente adquiere máxima significación y utilidad". Es interesante examinar a este respecto el "lugar" que ocupa el principio en los diversos manuales, especialmente los manuales neoescolásticos. Según señala Gurr (*op. ref.*, pág. 171), en algunos de ellos el principio es presentado en la ontología junto con el principio de no contradicción, mientras en otros (sobre todo a finales del siglo XIX) aparece en el capítulo que trata de las causas.

En *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), Schopenhauer distingue entre el principio de la razón suficiente del devenir, el del conocer, el del ser y el del obrar. Con ello se advierte de nuevo la multivocidad del principio y en particular la más fundamental escisión del mismo según se refiera al ser real o al ideal. En el primer caso, la razón suficiente tiene un carácter marcadamente ontológico; en el segundo interviene, además, el aspecto lógico, aun cuando éste afecta solamente a la parte más superficial y externa del principio que puede considerarse totalmente como ontológico y, en lo que toca a la esfera del conocer, como gnoseológico. Según Pfänder, el sentido genuinamente lógico del principio de razón suficiente descansa en "la conexión interna que la verdad de un juicio tiene, por un lado, con el juicio; por otro, con la razón suficiente" y es, por lo tanto, un principio aplicable solamente al juicio y a la condición de su verdad, lo cual equivale, en el fondo, a la posibilidad de su ser verdadero.

Heidegger ha indicado que el "principio" roza las cuestiones centrales de la metafísica. En su aspecto metafísico, el problema de la razón suficiente es consecuencia del más amplio problema del fundamento (VÉASE) o *Grund*. Heidegger lo ha referido a la libertad de fundamentar (*grunden*). El mismo autor ha observado que el principio de razón suficiente tiene una forma negativa (en el *nihil est sine ratione*) y una afirmativa (en el *omne ens habet rationem*) y ha señalado que la forma negativa es más reveladora que la afirmativa. El principio de razón suficiente o "principio de razón" (*Satz vom Grund*) trata del fondo (*Grund*), el cual se halla siempre "debajo de" —aquello de que se trata—; por tanto, el principio en cuestión es un principio que no queda adherido a las cosas, de las que se afirma algo, sino al fundamento de las cosas, del cual justamente no se afirma nada. De ahí este predominio de lo negativo en el principio y el estar rodeado de oscuridades. El principio de razón suficiente, manifiesta Heidegger, ha sido interpretado torcidamente porque se ha confundido "razón" con "fondo" o "fundamento". El principio de razón, al declarar que nada hay sin razón, declara a la vez que el principio mismo no carece de razón. Pero la razón del principio no se halla en el principio. Si la razón del "principio de razón" es la *ratio*, lo es, señala Heidegger, en el sentido originario del *logos*, como lo que "hace ver", es decir, como lo que abre el ámbito del ser para que se "presente". Lo que Heidegger llama "el pequeño principio de razón" (*der kleine Satz vom Grund*) —que parece ser el principio tal como ha sido entendido por la mayor parte de los filósofos— se convierte en "principio grande", en

grosse *Grundsatz,* cuando lo vemos "hablando" como "palabra del Ser" *(ah Wort vom Sein) y* llamando a este "Ser" justamente "Razón".

Si tenemos en cuenta la interpretación de Heidegger nos encontraremos, pues, ahora con las siguientes posibles maneras de entender el principio de razón suficiente: la ontológica, la lógica, la psicológica (o psico-gnoseológica) y la "metafísica". Con el fin de evitar confusiones podría indicarse en cada caso en qué sentido se entiende el principio en cuestión. Sin embargo, las precisiones pertinentes no serían siempre suficientes, pues hay indudables relaciones entre los mencionados modos de interpretar el principio; éste es, si se quiere, ontológico, pero es al mismo tiempo lógico, o formulable lógicamente; a la vez, es un principio que se impone a todo pensar, y, finalmente, todo pensamiento como pensamiento tiene su origen en el principio de razón.

Christian August Crusius, *De usu et limitibus principii determinantis, vulgo sufficientis,* 1743 (trad. alemana, 1744). — Franz Erhardt, *Der Satz vom Grunde als Prinzip des Schliessens,* 1891. — B. Petronievic, *Der Satz vom Grunde. Eine logische Untersuchung,* 1898. — Wilbur Urban, "The History of the Principie of Sufficient Reason: Its Metaphysical and Logical Foundations", *Princeton Contributions to Philosophy,* I, 3 (1900), 1-87. — J. Bergmann; "Über den Satz von zureichenden Grunde", *Zeitschrift für immanente Philosophie,* II (1900). — Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes,* 1929 (trad. esp.: "La esencia del fundamento", *Substancia, 4* [1940]; otra trad, 1944). — Id., íd., *Der Satz vom Grund,* 1957 [13 lecciones en la Universidad de Friburgo (1955-1956) y una conferencia en Bremen y Viena (1956)] (trad. esp.: *Principio de razón,* 1958). — Joseph Geyser, *Der Prinzip vom zureichenden Grunde,* 1930. — J. De Vries, S. J., "Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien", *Scholastik,* VI (1937), 196-221. — A. Lovejoy, *op. cit. supra.* — Rudolf Laun, *Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnistheorie,* 1942, 2« ed., 1956. — A. de Coninck, "Le principe de raison d'être est-il synthétique?", *Revue philosophique de Louvain,* XLVII (1949), 71-108. — John Edwin Gurr, S. J., "Genesis and Functions of Principies in Philosophy", *Proceedings of the American Catholic Association,* XXIX (1955), 121-33. — Id., íd., *The Principie of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems, 1750-1900,* 1959.

RAZÓN (TIPOS DE). En el artículo **RAZÓN** hemos tratado de varios modos de entender el concepto de razón, pero sólo ocasionalmente nos hemos referido a los que pueden llamarse "tipos de razón" — y también "formas de razón", "modos de razón". Si consideramos los tipos de razón teniendo en cuenta los modos como puede adjetivarse el sustantivo 'razón', la lista puede ser muy larga; podremos hablar —como ya hicieron muchos filósofos del pasado— de "razón universal", "razón particular", "razón natural", "razón adecuada", "razón concreta", "razón humana", "razón divina", etc., etc. No todos los adjetivos agregados a 'razón' se refieren al mismo concepto de "razón". En algunos casos se entiende 'razón' como una facultad, otras como un concepto; en algunos casos se equipara 'razón' a 'intelecto', en otros casos se equipara a 'fundamento', 'prueba', etc., etc. Aun si clasificáramos los diversos modos de entender 'razón' y procediéramos acto seguido a indicar los diversos tipos de razón posibles para cada modo de entenderla, habría que extenderse desmesuradamente sobre el asunto. Sin embargo, hay ciertos "tipos de razón" que estimamos fundamentales y a los cuales nos referiremos brevemente en orden alfabético: son la razón dialéctica, la razón especulativa, la razón histórica, la razón perezosa, la razón práctica, la razón pura, la razón recta, la razón teórica y la razón vital. Podemos, además, abreviar nuestra exposición por cuanto hemos tratado de la razón especulativa en el artículo ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO, y de la razón pura en el artículo PURO, y por cuanto también pueden considerarse la razón especulativa y la razón teórica como sensiblemente idénticas. Nos queda, pues, tratar en el proyectado orden alfabético de la razón dialéctica, la razón histórica, la razón perezosa, la razón práctica, la razón recta y la razón vital (con una breve referencia a la llamada "razón concreta"). Advertiremos que en cada uno de estos tipos de razón se entretejen otras formas; así, por ejemplo, lo que hemos llamado en RAZÓN la "razón constituyente" y la "razón constituida" (o "razón raciocinante" y "razón raciocinada").

La expresión 'razón dialéctica' es usada especialmente en el presente, pero remite a modos de entender la dialéctica (VÉASE) en el pasado, y principalmente a los conceptos de "razón dialéctica" en Hegel y en Marx. El más conocido, o resonante, uso de 'razón dialéctica' se halla en Jean-Paul Sartre, el cual ha procedido a desarrollar una "crítica de la razón dialéctica" (*Critique de la raison dialectique. I. Théorie des ensembles pratiques,* 1960) que tiene por misión examinar "el límite, la validez y la extensión de la razón dialéctica". No se trata, sin embargo, de una crítica de la razón dialéctica por una razón "supradialéctica" o por otro modo de razón, pues "si se dice que esta razón dialéctica no puede ser *criticada* (en el sentido en que ha empleado Kant el término) sino por la propia razón dialéctica, responderemos que esto es verdad, pero que justamente hay que dejar a la razón dialéctica que se funde y se desarrolle como libre crítica de sí misma al mismo tiempo que como movimiento de la historia y del conocimiento" *(op. cit.,* pág. 120). Según Sartre, la razón dialéctica "no es ni razón constituyente ni razón constituida; es la razón constituyéndose en el mundo y por él disolviendo en ella todas las razones constituidas para constituir otras nuevas que a su vez supera y disuelve" (*ibid.,* pág. 119). La razón dialéctica no procede, según Sartre, de la Naturaleza, ni es una proyección de la razón dialéctica descubierta en la praxis (VÉASE) a la Naturaleza para luego retrotraerse a la praxis como una "razón universal"; la razón dialéctica "es un todo y debe fundarse a sí misma, es decir, dialécticamente" *(op. cit.,* pág. 130).

Refiriéndose especialmente a la razón dialéctica en el sentido de Hegel y Marx, y más específicamente en el sentido de Sartre, Raymond Ruyer ("Le mythe de la raison dialectique", *Revue de Métaphysique et de Morale,* Año 66 [1961], 1-34) la ha sometido a crítica considerando que se funda en una idea "unilateralista" y "horizontalista" de los hechos. Si bien los defensores de la razón dialéctica, arguye Ruyer, aciertan en no admitir la separación completa entre sujeto y objeto, olvidan que la "razón clásica" (debidamente reformada y ampliada) explica mejor que la razón dialéctica las normas a las cuales se ajustan los

hechos dentro de ciertos modelos o "matrices". La razón (no dialéctica) no es para Ruyer una "facultad absoluta"; es la posibilidad de dar cuenta de los hechos mediante un "sobrevuelo" *(survol) y* mediante la formación de "campos matriciales". La razón clásica (en cuanto "razón científica") puede, según Ruyer, comprender la novedad y el devenir históricos, mejor de lo que puede hacerlo la "razón dialéctica".

Esta crítica de R. Ruyer afecta el conjunto de la razón dialéctica; no hay motivo, concluye dicho autor, para tratar de introducir semejante razón dialéctica cuando la razón "clásica" —llamada a veces con frecuencia "razón analítica"— basta, siempre que se la entienda con suficiente amplitud. Otras críticas de la razón dialéctica son menos radicales. Así, por ejemplo, Claude Lévi-Strauss *(La pensée sauvage,* 1962, págs. 324 y sigs.) pone de relieve que la razón dialéctica en el sentido de Sartre es el resultado del ejercicio de una razón analítica, en cuanto que Sartre procede a distinguir, a clasificar, etc. No hay, en todo caso, arguye Lévi-Strauss, motivo para oponer la razón dialéctica a la razón analítica, pues "la oposición entre ambas razones es relativa y no absoluta". Según este autor, la razón dialéctica no es sino la razón analítica en cuanto se corrige a sí misma; si se quiere, la razón dialéctica es "la razón analítica en marcha".

Parece, pues, posible presentar la razón dialéctica sin por ello arrumbar por completo la "razón analítica". Además, no es menester ni mucho menos confinar la razón dialéctica a la forma que adopta en Sartre. Por lo pronto, dentro inclusive del propio marxismo puede haber formas de razón dialéctica más "empíricas" que la sartriana (por ejemplo, en Henri Lefèbvre). Y fuera del marxismo hay tipos de razón dialéctica tal como el propuesto por Ortega y Gasset al hablar de un pensar "sintético o dialéctico", el cual consiste en "una serie dialéctica de pensamientos", cada uno de los cuales "complica e impone pensar el siguiente", de suerte que "el nexo entre ellos es... más fuerte que en el pensar analítico" (*Origen y epílogo de la filosofía* [1960], pág. 16). Podemos mencionar asimismo el tipo de razón dialéctica propuesto por el autor de este *Diccionario* bajo la forma de un "empirismo dialéctico" (véase *El ser y la muerte* [1962], págs. 20-1) o la forma de razón dialéctica desarrollada por los filósofos de la llamada "Escuela de Zurich" (véase ZÜRICH [ESCUELA DE]).

La razón dialéctica —lo mismo que la razón histórica a la que nos referiremos a continuación— es llamada a veces "razón concreta" para diferenciarla de la "razón abstracta". Podría incluirse la "razón concreta" dentro de los tipos de razón dilucidados, pero como tal razón concreta se explicita en la razón dialéctica, o en la razón histórica, o en ambas a un tiempo, no le consagramos más atención que la del presente párrafo. Indiquemos únicamente que aunque la expresión 'razón concreta' fue utilizada ya por algunos escolásticos, el sentido en que suele usarse hoy esta expresión es más bien el procedente de Hegel, para el cual, por lo demás, el simple vocablo 'razón' *(Vernunft)* expresaba su carácter "concreto", a diferencia del carácter "abstracto" del entendimiento (VÉASE) (*Verstand*).

El concepto de razón histórica está ligado íntimamente a la noción de conciencia histórica y a los esfuerzos con el fin de conceptualizar tal conciencia. La idea de la razón como razón histórica está difusa —en varios sentidos de 'difusa'— en Dilthey (v.), el cual dirigió su reflexión hacia una "crítica de la razón histórica" en cuanto razón que, como la dialéctica (VÉASE), se funda a sí misma, ya que la razón histórica es su propio desarrollo en el curso de su pasado y en la constitución de su presente y de las posibilidades para su futuro. Dilthey se ocupó sobre todo del método de la razón histórica como método de las ciencias del espíritu y, por tanto, en un sentido más gnoseológico que metafísico. Varios de los autores más o menos adecuadamente filiados como "historicistas" (véase HISTORICISMO) se han ocupado de la razón histórica como "superación histórica del relativismo histórico". En un sentido más propiamente metafísico, Ortega y Gasset —que durante años tuvo el proyecto de escribir una *Aurora de la razón histórica*— trabajó en los fundamentos de una "crítica de la razón histórica", íntimamente ligada al concepto de "razón vital" de que hablaremos luego. Las referencias a la razón histórica son demasiado numerosas en la obra de Ortega para citarlas aquí. Nos limitaremos a poner de relieve que la razón histórica de Ortega no es simplemente una especificación de la razón vital, puesto que la razón vital misma es histórica.

En su libro *Kritik der historischen Vernunft* (1957), Alois Dempf considera la razón histórica como una de las cuatro formas fundamentales de la razón, junto a la razón teórica, la razón práctica y la razón poética. La razón teórica se ocupa del orden del universo; la razón práctica, de la ley eterna (moral); la razón poética, de la imagen del mundo; la razón histórica, de la ley temporal. La razón histórica se va desplegando en el curso de la evolución temporal, de modo que hay una serie de *Weltälter* o "edades mundiales" de la *historische Vernunft (op. cit.,* págs. 65 y sigs.). La razón histórica se va manifestando en "la filosofía ingenua del tiempo", en la concepción simbólica de la vida humana, etc. En su plenitud, la razón histórica comprende, según Dempf, una concepción de Dios, una del hombre y una del mundo.

Reconocemos que el concepto de "razón perezosa" es mucho menos fundamental que cualquiera de los precedentes y de los que seguirán; en efecto, no hay, propiamente hablando, un "tipo de razón" que sea la "razón perezosa" ni tampoco es esta última suficientemente amplia para caracterizar muchos usos de la razón. Introducimos aquí —y en el anunciado orden alfabético— este concepto en parte porque no encontramos lugar más adecuado y tampoco estimamos que merezca tratarse separadamente, y en parte porque, a pesar de todo, lo que se llama "razón perezosa" puede ser el nombre de un modo de emplear la razón del que encontramos numerosos ejemplos en la historia de la filosofía.

Este modo de emplear la razón como lo que se llamaba en la Antigüedad αργός λόγος, y luego, en la versión latina, *ignava ratio,* consiste en suspender toda investigación por estimar que ésta es inútil y no puede descubrir nada que no se conozca ya. La razón perezosa en la Antigüedad aparecía como un "decir" o un razonamiento, λόγος, que con frecuencia se denunciaba como un sofisma. Éste tiene varias formas, algunas procedentes de la sofística clásica y otras de los

megáricos. En una de estas formas se proclama que no vale la pena buscar nada porque o no se sabe lo que se busca, y entonces no puede hablarse de buscarlo, o se sabe lo que se busca, y entonces es inútil buscarlo. En otra forma se proclama que, puesto que todos los acontecimientos están determinados, no vale la pena ni buscar nada ni siquiera hacer nada, pues búsquese lo que se busque, o hágase lo que se haga, acontecerá lo que tiene que acontecer. En un sentido distinto, pero algo afín a los anteriores, Kant habló de una "razón perezosa" *(Faule Vernunft)* que consiste en asumir un principio según el cual la investigación está ya terminada, de modo que la razón, en vez de seguir investigando, se queda tranquila y en reposo *(Ruhe).* Ello sucede, según Kant, cuando se usan las ideas trascendentales como ideas constitutivas (véase CONSTITUCIÓN, CONSTITUTIVO) en vez de limitarse a usarlas como ideas regulativas. Con ello se propone una filosofía que puede llamarse "la filosofía de los indolentes", *philosophia pigrorum.* De un modo más general, puede hablarse de "razón perezosa" para referirse a formas de pensar tales como las siguientes: la que consiste en resolver, o pretender resolver, los problemas por medio de un principio que los da por resueltos; la que consiste en resolver, o pretender resolver, ciertos problemas declarándolos "problemas falsos", "problemas aparentes" o "pseudo-problemas"; la que consiste en adoptar principios o tesis demasiado *ad hoc;* la que consiste en adoptar principios demasiado generales, que lo explican todo justamente porque no explican nada; la que consiste en "huir de la realidad", la cual es demasiado "resistente" — pues, como ha escrito Proust en *Sodome et Gomorrhe* (*À la Recherche. . .*, ed. P. Clarac y A. Ferré, t. III, pág. 650), "toute action de l'esprit est aisée si elle n'est pas soumise au réel".

La expresión 'razón práctica' debe entenderse ante todo en contraste con las expresiones 'razón teórica' y 'razón especulativa'. Según apuntamos antes, lo que podría decirse aquí acerca de la razón práctica y la razón especulativa consta en varios otros artículos, de los que destacamos ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO. Apuntemos, o recordemos, por el momento sólo lo siguiente con relación a dicho contraste. Aristóteles indicó que el intelecto (v.) práctico, νοῦς πρακτικός difiere del intelecto teórico, νοῦς θεωρητικός , por el carácter de su fin. Lo que estimula el intelecto práctico es el objeto del apetito (v.) (*De an.*, III, 10, 433 a 15 y sigs.). Los escolásticos, entre ellos Santo Tomás, tradujeron νους πρακτικός por *intellectus practicus* y también por *ratio practica (S. theol.*, I, q. LXXIX, a 11; II-II^{e}, q. CLXXIX, a. 2 *et al.*). La *ratio practica* es llamada también *ratio operativa* (como la *ratio speculativa* es llamada también *ratio scientifica*). Según Santo Tomás, la *ratio speculativa* y la *ratio practica* difieren en que la primera se limita a aprehender las cosas, mientras que la segunda no sólo aprehende, sino que también causa — *ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa (S. theol.* II-II^{ae}, q. LXXXIII).

Según Lewis White Beck (A *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* [1960], pág. 37), los wolffianos no usaron los citados términos escolásticos en sus obras en latín, pero distinguieron entre *cognitio movens* y *cognitio iners*, reconociendo los elementos cognoscitivos y conativos (impulsivos) en la volición en expresiones como *appetitus rationalis* (Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 669, 690). La expresión 'razón práctica' fue usada, en inglés (*practical reason*), por Richard Burthogge (nac. Plymouth: 1638-1700) en su obra *Organum vêtus et novum* (1678), y por Thomas Reid en An *Essay on the Active Powers of the Mind* (1788), Libro III, parte iii, sección 2. Anne Martin Schrecker (A *Study of Francis Hutcheson's Two Ethical Théories in Relation to Some Moral Philosophies of the Enlightenment* [tesis; mimeog., 1961]) indica que Francis Hutcheson distinguió entre *spéculative reason y practical reason* en sus *Letters Concerning the True Foundation of Virtue and Moral Goodness... between Mr. Gilbert Burnet and Mr. Francis Hutcheson* (1772). Ahora bien, el más importante e influyente uso de la expresión 'razón práctica' después de Aristóteles y los escolásticos es la de Kant, con la expresión *praktische Vernunft,* introducida, según Beck *(loc. cit. supra)* hacia 1765 (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr von 1765-1766* [Akademie Ausgabe, II, 312]). Siguiendo una información proporcionada por Paul Schrecker, Beck indica que, según Mellin *(Kunstsprache der Kantischen Philosophie* [1798], pág. 283), "la expresión *praktische Vernunft* no era usual antes de Kant; se hablaba sólo de *Verstand y* de *Wille*". Sin embargo, ello debe entenderse solamente en cuanto a los predecesores académicos inmediatos de Kant y no con respecto a la tradición filosófica, pues ya hemos visto que en ella se usaron expresiones correspondientes a los conceptos de intelecto práctico y razón práctica en contraposición con los conceptos de intelecto especulativo y razón especulativa. Además, el propio Kant usa las expresiones *theoretische Vernunft y spekulative Vernunft* en contraste con la expresión *praktische Vernunft.*

Según Kant, las dos razones, la teórica y la práctica, no son dos tipos distintos de razón, sino la misma razón, la cual difiere en su aplicación *(Grundlage der Metaphysik der Sitten.* Prefacio). La razón en su uso práctico se ocupa de las razones de determinar la voluntad. El concepto de libertad no puede ser presentado empíricamente, pero si se puede probar que pertenece efectivamente a la voluntad humana y, por tanto, a la voluntad de todos los seres racionales, se probará, según Kant, "no sólo que la razón pura puede ser práctica, sino que sólo ella, y no la razón limitada empíricamente es indudablemente práctica". Y por eso Kant procede a examinar críticamente no la razón pura práctica *(reine praktische Vernunft),* sino la razón práctica *(praktische Vernunft)* en general (*K. p. V.* Introducción). Pero como el conocimiento de la razón pura sigue constituyendo el fundamento del empleo práctico de la razón, debe bosquejarse la clasificación de una crítica de la razón práctica de acuerdo con la especulativa" (*loc. cit.*). Por eso Kant sigue en la *Crítica de la razón práctica* el orden de la *Crítica de la razón pura* (teórica) y divide tal *Crítica* en unos "Elementos" y en una "Metodología". Los "Elementos" contienen una "Analítica" (como regla de verdad) y una "Dialéctica" (como exposición y resolución de la ilusión que aparece en juicios formulados por la razón práctica). A diferencia, sin embargo, de la *Crítica de la razón pura,* en donde se empezaba con los con-

ceptos del entendimiento para seguir con los principios del entendimiento, en la *Crítica de la razón práctica* Kant comienza con los "principios de la razón pura práctica" —principios prácticos o "proposiciones que contienen una determinación general de la voluntad cuando hay varias reglas prácticas que caen bajo tal determinación", y que son subjetivos (o máximas) u objetivos (o leyes prácticas)— y sigue luego con los conceptos —o categorías de la libertad— para pasar finalmente, en la medida en que sea posible, a los sentidos. En la *Crítica de la razón práctica* los principios son primero, y los sentidos (o sensibilidad) últimos, porque en dicha *Crítica* se comienza con la "ley de causalidad basada en la libertad", esto es, con un "principio práctico puro" que determina los objetos a los cuales es aplicado.

La expresión "razón recta" fue empleada por Aristóteles en el sentido de "la regla justa", ορθός λόγος , la cual es la que está de acuerdo con la razón o sabiduría prácticas *(Eth. Nic.*, Vi, 12, 1144 b 23). La expresión ὀρθος λόγος fue traducida al latín por *recta ratio y* empleada por muchos autores medievales. Su sentido general es más amplio que el simplemente "práctico", pues la *recta ratio* se opone a la *ratio corrupta, perversa, errans, falsa,* etc., y ambas *rationes* (o *regulae*) pueden aparecer tanto en materias de conocimiento de la realidad como en materias de juicio sobre lo que hay que hacer con el fin de cumplir con determinados fines morales (o "políticos"). Por eso Santo Tomás introdujo la expresión *recta ratio* en varios contextos: con el fin de caracterizar el saber: *scientia est recta ratio speculabilium seu scibilium*; el "hacer": *ars est recta ratio factibilium*; el actuar: *prudentia vero est recta ratio agibilium* (S. *theol.*, I-II^{a}, q. LVI, 3 c y q. LVII, 4c). La *recta ratio* es, en suma, la que permite ejercer toda clase de virtudes, sean intelectuales, sean "artísticas", sean propiamente "morales". Occam identificaba la *recta ratio* con la *prudentia in actu vel in habitu*, confirmando de este modo el carácter amplio de tal "razón recta". El concepto de "razón recta" estuvo muy extendido en la época moderna, especialmente en el siglo XVIII, donde dicha razón fue identificada a menudo con la "razón natural", el "sano juicio", el "sentido común", etc. Algunos autores, sin embargo (como, por ejemplo, Andreas Rüdiger [v.]) distinguieron entre "razón natural" y "luz natural", por un lado, y "razón recta" por el otro — distinción que se halla más de acuerdo con la "tradición", ya que en esta última la razón recta aparece no como algo que poseen los hombres naturalmente, sino como algo adquirido por medio de un hábito (de un hábito que a su vez engendra "los buenos hábitos" o los "hábitos rectos" o "justos"). (Véase Heinrich Schepers, *A. Rüdigerts Methodologie und ihre Voraussetzungen*, 1959, sección titulada "Recta ratio", págs. 31-42.)

Del concepto de razón vital empleado por Ortega y Gasset como uno de los conceptos capitales —si no el concepto capital— de su filosofía nos hemos ocupado en otros artículos (por ejemplo, en ORTEGA Y GASSET [JOSÉ], RACIOVITALISMO, RAZÓN *[ad finem]*, VIDA, etc.). Indicaremos aquí solamente que la razón vital de Ortega no es propiamente un modo de razón entre otros, sino que es la vida *como razón.* Ello puede entenderse en dos sentidos. Por un lado, la razón vital es una realidad, pues es el ser mismo de la vida en cuanto que necesita saber a qué atenerse. Por otro lado, la razón vital es un método que le permite a la vida orientarse. La expresión 'razón vital' designa el hecho de que la razón, lejos de ser un "reino inteligible" en el cual la vida participa, o puede participar, o bien algo simplemente agregado a la vida, es uno de los constitutivos de la vida, la cual no puede entenderse sin razón.

RAZÓN VITAL. Véase ORTEGA Y GASSET (JOSÉ), RAZÓN, RAZÓN (Tipos DE), VIDA.

RAZONAMIENTO. El término 'razonamiento' se usa principalmente en dos sentidos: psicológico y lógico.

Desde el punto de vista psicológico el razonamiento es estudiado en la teoría del pensar (VÉASE). Por consiguiente, se plantean al respecto los problemas a que en dicho artículo hemos aludido: si los procesos intelectuales van o no acompañados de imágenes, si se trata de una actividad "interna" o simplemente "comportamental", etc., etc.

Desde el punto de vista lógico, el razonamiento es un proceso formal; de hecho, el vocablo 'razonamiento' se aplica a *toda* clase de procesos formales y, por lo tanto, puede designar tanto las operaciones deductivas como las inductivas. Por este motivo, hay la tendencia a emplear el citado término en un significado, por así decirlo, "neutral", que no prejuzga la forma posterior de proceso lógico utilizado. Debe advertirse que se califica igualmente de razonamiento tanto un proceso formal correcto como uno incorrecto. Así, por ejemplo, es usual emplear el término 'razonamiento' para referirse al paralogismo y al sofisma (v.).

Véase también ARGUMENTACIÓN, RETÓRICA.

Véase bibliografía de PRUEBA. Además: Rupert Crawshay-Williams, *Methods and Criteria of Reasoning*, 1957. — John Passmore, *Philosophical Reasoning*, 1962.

RAZONES SEMINALES. Suele traducirse por 'razones seminales' la expresión latina *rationes seminales*, a su vez una traducción de la expresión griega λόγοι σπερματικοί , empleada por los estoicos (otras expresiones: σπερματι οί γόνοι, ὁρροι). Según los estoicos, el pneuma (v.) contiene las semillas o gérmenes, σπέρματα , de las cosas, de suerte que todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá estuvo contenido o estará contenido en las razones seminales; lo que ha sucedido, sucede o sucederá es, pues, como un despliegue, manifestación, desarrollo, desenvolvimiento o "florecimiento" de tales "semillas". Las razones seminales son al mismo tiempo razones causales *(rationes causales)*, como también se las ha denominado, pues son causas o razones de ser (y de acontecer) de cuanto es (y acontece). El universo y cuanto pasa en él se halla, pues, determinado causalmente por sus razones de ser y de acontecer. Los estoicos manifestaron que las cosas poseen un "orden seminal" u "orden de los gérmenes", σπερμάτων εχειν τάξιν.

La concepción estoica de las razones seminales o razones causales ha sido calificada de determinista y fatalista. Ello es adecuado siempre que semejante determinismo o fatalismo sea entendido como de tipo "orgánico" u "organicista", es decir, siempre que se piense en una determinación parecida a la del organismo que se desarrolla a partir de una semilla que contiene en potencia el organismo entero más bien que en una determinación de tipo mecánico o mecanicista (véaseMECANICISMO).

Plotino recogió la idea estoica de las razones seminales y manifestó estar de acuerdo con que todo sucede en el universo según la razón siempre que ello quiera decir que "el alma gobierna el universo según la razón". En el alma residen las razones seminales y estas razones "obligan a los seres a ser los mejores posibles al moldearlos, pero sus defectos se hallan en potencia en las razones y en acto en los seres engendrados". La diferencia entre Plotino y los estoicos con relación al concepto que nos ocupa es que mientras los últimos suponen que las cosas son exactamente lo que eran en potencia en las razones seminales, el primero afirma que las cosas "derivan a la vez de la materia y de las razones (seminales)", de modo que las cosas son distintas de lo que eran en las "razones". La materia "agita los elementos derivados de las razones seminales" como si quisiera adulterar la obra que éstas producen, pero al fin la materia queda dominada por el alma de modo que "de todas las cosas resulta un orden único".

Parte del pensamiento filosófico y teológico cristiano aceptó la doctrina de las razones seminales, aunque modificándola pertinentemente. El más eminente representante cristiano de esta doctrina, San Agustín, considera que las razones seminales son las razones según las cuales ciertas criaturas fueron, por así decirlo, pre-formadas por Dios en el acto de la creación. Las cosas fueron, pues, creadas por Dios de suerte que sus efectos estaban ya implicados en sus "razones". Se ha intentado a veces justificar teológicamente el transformismo o evolucionismo a base de la doctrina agustiniana de las razones seminales. Sin embargo, Gilson ha escrito a este respecto: "Desde este punto de vista, la doctrina agustiniana de las razones seminales desempeña un papel completamente distinto del que a veces se ha querido atribuirle. Lejos de ser invocadas para explicar la aparición de algo nuevo, como lo sería una evolución creadora, sirven para probar que lo que parece ser nuevo no lo es en realidad y que, no obstante las apariencias, sigue siendo verdadero decir que Dios *creavit omnia simul*. Por eso en vez de conducir a la hipótesis de un transformismo cualquiera, las razones seminales son constantemente invocadas por San Agustín para explicar la fijeza de las especies. Los elementos de los cuales están hechas las razones seminales poseen su naturaleza y su eficacia propia; por eso un grano de trigo engendra trigo y no habas, o un hombre engendra un hombre y no un animal de otra especie. Las razones seminales son un principio de estabilidad más bien que de novedad" (Cfr. *infra*).

En relación con la doctrina de las razones seminales se hallan varias teorías renacentistas y modernas, algunas de las cuales han hecho referencia específica a la anterior doctrina. Mencionamos como ejemplos la teoría de las naturalezas plásticas, que hemos expuesto en el artículo PLÁSTICO, y varias teorías vitalistas y pampsiquistas a que hemos aludido en el artículo PAMPSIQUISMO (una de ellas, propuesta por Marcus Marci von Kronfeld, usa la expresión *ideae seminales* para caracterizar sus *ideas operatrices*).

Referencias a los λόγοι σπερματικοί. de los estoicos se encuentran en Aecio, *Plac.* [que incluye fragmentos de Plutarco, *Epit. y* Estobeo, *Flor.*]. Indicamos a continuación páginas, columnas y líneas de Hermann Diels, *Doxographi Graeci* (1879), en donde se hallan tales referencias: 306 a 3, b 3; 390 a 9; 422 a 17; 435 a 2; 531 a 5; 615, 4.7. — Para Plotino, véase *Enn.*, II, iii, 16 y 17; también *Enn.*, i, 7. — Para San Agustín, *De gen. ad litt.*, V y VI.

Véase Hans Meyer, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*, 1914. — A. Darmet, *Les notions de raisons séminales et de puissance obédientielle chez St. Augustin et St. Thomas d'Aquin*, 1935. — J. M. Ibero, "Las razones seminales en San Agustín y los genes de la biología", en *Miscelánea Comillas*, I (1935), págs. 527-57. — É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2ª ed., 1949, págs. 269-74.

READ (CARVETH) (1848-1931), nac. en Falmouth (Gran Bretaña), ocupó (1903-1911) la cátedra Grote de filosofía en el University College, de Londres. Carveth Read elaboró un pensamiento que, aunque influido grandemente por el empirismo de John Stuart Mill, especialmente en el aspecto lógico-metodológico y gnoseológico, se orientó crecientemente hacia una metafísica afín al idealismo. Precisamente por haber encerrado el pensamiento metodológico en los límites de un empirismo que llega a ser extremado en la lógica (hasta el punto de sustentar en ella un punto de vista "materialista", es decir, enteramente orientado en el "hecho material"), Read creyó poder liberar el pensamiento filosófico de su continua referencia a las condiciones empírico-fenoménicas. Su identificación de conciencia y realidad, tan parecida a las concepciones monistas y neutralistas, condujo a Read a suponer que no puede haber realidad sin sujeto percipiente. De ahí que sujeto y objeto sean, en el fondo, lo mismo. Pero la mentada identificación o, mejor dicho, convergencia de los dos aspectos en una misma realidad quiere decir, para Read, que tiene que haber una realidad a cuyo ser le corresponde no simplemente la fenomenalidad, sino un carácter absoluto. Esta realidad es el ser como tal, al cual acompaña la conciencia, menos como un epifenómeno que como la substancia misma de ella. Una metafísica de la Naturaleza es, así, pues, no solamente posible, sino inevitable. En ella aparece lo real-fenoménico como manifestación del ser absoluto, y ésta a su vez como el modo concreto bajo el cual se da la conciencia. Lo fenoménico es el objeto de la ciencia, de la experiencia cotidiana y de la reflexión epistemológica. Lo consciente real es el objeto de la autorreflexión, que desencadena la metafísica. Lo absoluto-real es el objeto de la metafísica propiamente dicha. Toda realidad se compone, así, de estos elementos, pero a la vez cada uno de ellos sólo es comprensible cuando lo Absoluto es colocado en su base. Pues si la conciencia puede ser entendida, a la vez, fenoménica y absolutamente, su verdadera realidad solamente puede ser dada en lo Absoluto. Por eso la filosofía de Read termina en un pampsiquismo que permite, a su entender, tender un puente sobre todos los dualismos que el análisis de la realidad forjara entre lo fenomenal y lo absoluto, lo corporal y lo espiritual, lo consciente y lo material.

Obras: *On the Theory of Logic, An Essay*, 1878. — *Logic, Deductive and Inductice*, 1898, 2ª edición aumentada, 1901. — *The Metaphysics of Nature*, 1905. — *Natural and Social Moráis*, 1909. — *The Origin of Man and of His Superstitions*, 1920; 2ª edic., 2 vols., 1925. — Véase también *Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Muirhead, serie I, 1924.

REAL-IDEALISMO. Véase IDEAL-REALISMO.

REAL Y REALIDAD. El predicado 'es real' (y el sustantivo 'realidad') se definen a veces de modo negativo y a veces de modo positivo. En el primer caso se afirma que el ser real (frecuente designación común de 'es real' y 'realidad') sólo puede entenderse como un ser contrapuesto al ser aparente, o al ser potencial, o al ser posible. Lo que se diga acerca de las nociones de apariencia, potencia y posibilidad (VÉANSE) permite entender en tal caso la naturaleza del ser real. En el segundo caso se afirma que 'es real' equivale a 'es' o a 'es actual' o a 'existe' (y 'realidad' equivale a 'ser', a 'actualidad', a 'existencia'). En tal caso hay que saber lo que se entiende por las nociones de ser, de existencia, de acto (VÉANSE) con el fin de establecer lo que se da a significar por 'es real' o por 'realidad'.

Ambas maneras de definir lo que se entiende por el ser real tienen sus ventajas y sus inconvenientes. La manera "negativa" permite poner de relieve que no de todo lo que hablamos podemos decir que es real — pues en tal caso referirse a algo y a su realidad serían exactamente la misma cosa y el concepto de realidad resultaría completamente inútil. Pero a la vez impide dar una noción insuficientemente positiva de la realidad. La manera "positiva" proporciona esta noción. Pero a la vez obliga a referir el concepto de realidad a otros conceptos — y en este caso también el concepto de realidad resulta inútil. En vista de esto pueden proponerse dos métodos: uno consiste en usar simultáneamente las definiciones negativas y positivas; el otro consiste en intentar una serie de características —distintas del ser, la existencia o la actualidad— que permitan establecer en cada caso si aquello de que se habla es real.

Ambos métodos han sido usados por la mayor parte de los filósofos. Casi todos ellos, además, han considerado que el problema de la realidad (o, mejor dicho, la cuestión acerca de lo que es propiamente la realidad) es un problema de índole metafísica (o, según los casos, ontológica). Como tal ha obligado a ligar el examen del problema de la realidad con el de los problemas de la esencia (v.) y de la existencia (v.). Algunos han supuesto que sólo la esencia es real; otros han proclamado que la realidad corresponde únicamente a la existencia. Otros, finalmente, han señalado que solamente una Esencia que implicara su propia existencia es verdaderamente real y que todos los demás entes son formas menos plenas (o más imperfectas) de realidad. Esta última concepción —sobre la que nos hemos extendido en el artículo sobre el argumento ontológico (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA])— equipara la idea de realidad con la de perfección — o, más exactamente, con la de perfección infinita. En todos estos casos la idea acerca de lo que es real ha dependido de previos supuestos metafísicos (u ontológicos) y ha tendido, además, a equiparar la realidad (o "realidad verdadera") con lo que trasciende necesariamente a la experiencia.

Ciertos filósofos, en cambio, han hecho constar que sólo en relación con la experiencia podemos adquirir una idea justa acerca de lo que es la realidad. Lo real es dado, como sugiere Kant, en el marco de la experiencia posible y por eso "lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*". En cuanto noción la realidad puede convertirse en una de las categorías o conceptos puros del entendimiento: "El postulado para el conocimiento de la *realidad* de las cosas —escribe a este respecto Kant— exige una *percepción*; por consiguiente, una sensación acompañada de conciencia del objeto mismo cuya existencia ha de conocerse, pero es preciso también que este objeto concuerde con alguna percepción real según las analogías de la experiencia, las que manifiestan todo enlace real en la experiencia posible."

Como la noción de experiencia no es siempre suficientemente clara y, además, resulta a veces difícil distinguir entre la realidad en tanto que dada y la realidad en cuanto "puesta" (o categoría de la realidad), se han propuesto otras concepciones del ser real. Una de las más plausibles (o fecundas) es la que hace de lo real algo que se presenta o puede presentarse a una conciencia. Otra muy difundida es la que equipara realidad a "objeto" (en el sentido amplio de este término, como aquello de que puede enunciarse algo). Todas estas concepciones eluden la dificultad que ofrecen las nociones referidas en el párrafo anterior, pero les es común a éstas el no poder distinguir entre las especies o formas de lo real. Con el fin de salvar este último obstáculo pueden adoptarse varias actitudes, de las que mencionaremos las siguientes.

Una consiste en declarar que el ser real es lo que es común —sea lo que fuere— a todas las especies de realidad que pueden describirse y en proceder a clasificar estas especies. Tenemos entonces la realidad articulada en realidad subjetiva, objetiva, experimentable, ideal, etc., etc. Ello equivale substancialmente a erigir una teoría de los objetos y en encontrar por inducción lo que es común a éstos en tanto que objetos.

Otra se basa en la idea de que el concepto de realidad no es unívoco y de que hay, además, una serie de entidades que van de lo menos real a lo más real. Usualmente hay que agregar a esta concepción una metafísica que comience por adscribir realidad máxima a ciertas entidades. Éstas pueden ser lo material, lo personal, lo temporal, lo trascendente, lo espiritual, etc., etc.

Otra se funda en una fenomenología de la realidad — una fenomenología ontológica u ontología fenomenológica. Es lo que ha intentado hacer Nicolai Hartmann en el libro mencionado en la bibliografía. Según este autor, la realidad es una de las maneras primarias del ser. Así, es necesario ante todo distinguir esta forma de todas las que se adhieren equívocamente a ella. Hartmann distingue de este modo varios conceptos de lo real, que somete a crítica: (1) Lo real como opuesto a lo aparente. Esta significación no puede ser admitida, pues lo aparente es también real, ya que de otra forma "no sería una apariencia real" (*op. cit.*, pág. 54). (2) La realidad como actualidad *(Wirklichkeit)* puede equipararse a la realidad como existencia (*Realität*). Tal equiparación es doblemente errónea, pues lo real *(Reale)* posee en sí también los otros modos —posibilidad real, imposibilidad real, etc.—; además, podemos concebir una "realidad esencial o ideal" no menos que una "realidad lógica o cognoscitiva". La menciona-

da equiparación es un ejemplo de confusión de la esfera del ser con el modo del ser. (3) La realidad como actualidad puede equipararse con la efectividad (*Tatsächlichkeit*). Ahora bien, esta última es sólo "actualidad real" y excluye por principio las demás esferas. (4) La realidad como actualidad puede equipararse con la existencia. Se trata de una confusión difícil de desentrañar, pues, como dice Hartmann, "el ser real es lo más esencial en la existencia". Ahora bien, esto representa una confusión del modo del ser con el momento del ser. Los modos del ser son del tipo de lo real y de lo ideal. Los momentos del ser son del tipo de la esencia y de la existencia. Y la esencia reclama asimismo el ser real. (5) Lo real puede equipararse con lo activo o efectivo. Mas esto representaría convertir un modo del ser en una determinación suya. (6). Lo real puede ser definido como algo que designa la mayor o menor plenitud del ser (el organismo como algo más "real" que lo inorgánico, etc.). Tal concepto de realidad se aproxima al sustentado por los escolásticos, ya que hace depender la realidad de un ser de la suma de sus predicados positivos. Se confundiría en tal caso la *Wirklichkeit* con la *realitas*. En otros términos, habría confusión del modo con la determinabilidad. Pero mientras la determinabilidad varía, el modo permanece, según Hartmann, a través de todas sus posibles determinaciones. En el modo como tal no hay gradaciones. (7) Puede equipararse y confundirse la realidad con la *actualitas* en tanto que acto de ser. Mas esto significa sólo la realización de un eidos o *essentia*. No afecta a lo modal y presupone un esquema teológico (el que va de la δύναμις a la ἐνέργεια) que no solamente no es aplicable a todo lo real, sino que excluye lo imperfecto. (8) Puede confundirse realidad con "posibilidad de percepción de algo" y aun con "el hecho de que algo se dé a los sentidos" (como ocurre con el segundo postulado del pensamiento empírico en Kant). En este caso se hace de la realidad no una manera de ser, sino de conocer. Por este motivo una ontología crítico-descriptiva debe establecer claras distinciones entre los distintos conceptos de lo real: realidad lógica, realidad cognoscitiva, realidad esencial, etc., evitando aplicar a una forma de realidad categorías que correspondan exclusivamente a otra. La realidad como existencia puede ser, desde este punto de vista, uno de los momentos del ser; la realidad como algo distinto (u opuesto) a la idealidad, una de las formas del ser; la realidad como actualidad, uno de los modos del ser.

Otra actitud consiste en poner de relieve ciertas notas que posee lo real como real — notas, por tanto, que constituyen todo lo que es en cuanto es real. Aunque esta actitud tiene algunas analogías con la anteriormente reseñada, difiere de ella en que se apoya en una descripción metafísica de lo real, o, si se quiere, en una descripción de la real como objeto de una "filosofía primera". Mencionaremos dos ejemplos. Xavier Zubiri indica que las dimensiones de la cosa como cosa real son "la riqueza", "la solidez" y el "estar siendo". Se trata de "tres dimensiones estructurales" por las cuales se miden diferencias de realidad, esto es, el grado de realidad. Estas dimensiones se implican mutuamente, de modo que deben ser tomadas "a una", como "unidad estructural de la realidad *simpliciter* de algo: su constitución física individual". Laín Entralgo indica como caracteres o notas de la realidad el ser "ineludible", "resistente", "asombrosa", "inteligible" y "poseíble".

Todos los análisis anteriores del concepto de realidad tienen un rasgo común: el de admitir que la expresión 'es real' es una expresión significativa. Los empiristas lógicos y aun algunos neo-realistas niegan este supuesto. A su entender, no puede enunciarse con sentido si ciertas entidades (como la materia, el yo, etc.) son o no reales. Por lo tanto, el problema del concepto de realidad es para ellos un pseudo-problema; 'realidad' es un término que *no* debe ser hipostasiado en una entidad. En muchos casos los autores citados entienden 'es real' como equivalente a 'existe' y 'existe' como equivalente a 'está cuantificado' (lógicamente hablando). Esta concepción tiene, sin embargo, dos inconvenientes. El primero es que dentro de ella resulta imposible dilucidar si hay o no distintas formas de realidad. El segundo es que en ella no son admisibles expresiones tales como 'el hombre está volcado a la realidad', 'el hombre está implantado en la realidad', etc., que según algunos pensadores (por ejemplo, Zubiri) permiten entender la estructura de la vida humana y, con ella, la estructura del conocimiento (objetivo). Es difícil, pues, que el problema de la realidad pueda ser descartado de la filosofía. Algunos creen, por el contrario, que este problema es el problema filosófico por excelencia. Ahora bien, se trata de un problema que no puede dilucidarse aisladamente. Esto explica que en todas las ocasiones en que ha sido planteado se haya recurrido a otros conceptos para perfilarlo. Nos hemos referido ya a algunos de ellos: posibilidad, actualidad, existencia, esencia, efectividad, ser. Se trata de conceptos ontológicos (por lo menos en un sentido amplio de este adjetivo); no es extraño por ello que la ontología haya sido definida a veces como la ciencia de la realidad *qua* realidad.

Uno de los problemas más importantes que se plantean acerca de la realidad (sea ésta lo que fuere) es el de los modos de expresión de la misma. Este problema suele ser conocido con el nombre de "Realidad y lenguaje". Se trata de saber cómo es posible hablar acerca de lo real y cuáles son los marcos lingüísticos más apropiados para este propósito. Una dilucidación del problema del lenguaje (VÉASE) es necesaria antes de poder darse una respuesta a la cuestión de referencia. Ligado a este problema se halla el conocido con el nombre de "Lógica y realidad" sobre el cual nos hemos extendido en el artículo correspondiente.

Otro problema importante es el del conocimiento (posibilidades y límites en la aprehensión de lo real). Hemos tratado este punto y hemos presentado las diversas subcuestiones implicadas y las varias respuestas propuestas hasta ahora en el artículo sobre la noción de conocimiento (VÉASE).

Indicamos a continuación (simplemente en orden cronológico) una serie de obras en las que se trata de la cuestión de la realidad, su naturaleza, formas de lo real, etc., etc., aunque debe tenerse en cuenta que tal cuestión es tratada, directa o indirectamente, en muchas obras filosóficas:

Otto Liebmann, *Zur Analyse der Wirklichkeit*, 1876. — Ernest Beifort Bax, *The Problem of Reality*, 1892.

— íd. íd., *The Roots of Reality,* 1907, — íd. íd., *The Real, the Rational and the Alogical,* 1920. — E. Meyerson, *Identité et Réalité,* 1908 (trad. esp.: *Identidad y Realidad,* 1929). — M. Frischeisen-Köhler, *Das Realitätsproblem,* 1912. — Aloys Müller, *Wahrheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem,* 1913. — E. Frank, *Das Realitätsproblem in der Erfahrunglehre Kant (Kantstudien.* Ergänzgungshefte, 45), 1919. — E. Grisebach, *Wahrheit und Wirklichkeit,* 1919. — Margarete Merleker, *Humes Begriff der Realität,* 1920 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 52]. — Hedwig Conrad-Martius, *Realontologie,* 1923. — Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit,* 1923. — G. Martius y J. W. Wittmann, *Die Formen der Wirklichkeit,* 1924. — G. Jacobi, *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit,* I (4 fascículos), 1928-1932; II, 1955. — C. L. Musatti, *Analisi del concetto di realtà empirica,* 1926. — Heinrich Meier, *Philosophie der Wirklichkeit,* 3 partes, 1926-1935. — Andries H. D. Mac Leod, *Sur diverses questions se présentant dans l'étude du concept de réalité,* 1927. — E. Jaensch, *Vorfragen der Wirklichkeitsphilosophie,* 1931. — Robert Reininger, *Metaphysik der Wirklichkeit,* 2 vols., 1932, 2» ed., 2 vols., 1947-1948. — A. Stern, *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert,* 1932. — íd., íd., *Theorie und Wirklichkeit ah metaphysisches Problem,* 1932. — Enno Kaila, *Über das System der Wirklichkeitsbegriffe. Ein Beitrag zum logischen Empirismus,* 1936 [Acta Philosophica Fennica, 2]. — íd., íd., *Über den physikalischen Realitätsbegriff. Zweiter Beitrag zum logischen Empirismus,* 1941 [íd., 4]. — P. T. Raju, *Thought and Reality,* 1937. — N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit,* 1938 (trad. esp.: *Posibilidad y efectividad,* 1956. La trad. aparece como Vol. II en N. Hartmann, *Ontología,* 5 vols.). — W. Burkamp, *Wirklichkeit und Sinn,* 2 vols., 1938. — O. Janssen, *Dasein und Wirklichkeit,* 1938. — Paul Weiss, *Reality,* 1938. — Paul Simon, *Sein und Wirklichkeit. Grundfragen einer Metaphysik,* 1938. — Delfim Santos, *Conhecimento e realidade,* 1940. — Folke Leander, "Analyse des Begriffs der Realität", *Theoria* [Lund], IX (1943). — William Gerber, *The Domain of Reality,* 1946 (tesis). — Gerhart Saenger, Das *Realitätsproblem. Erlebnis und Erkennbarkeit der Realität,* 1948. — Hermán Meyer, *Kennis en Realiteit,* 1949. — P. Sondereguer, *Realidad inteligible y realidad pura,* 1949. — Augusto Salazar Bondy, *Irrealidad e idealidad,* 1958. — Walter Schulze-Solde, *Die Problematik des Physikalisch-Realen. Physik an der Grenze der Metaphysik,* 1962. — Para las características de la realidad según X. Zubiri, véase *Sobre la esencia,* 1962, págs. 139 y sigs.; y, según P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza,* 2ª ed., 1958, págs. 504-507. — Véase también la bibliografía de los artículos APARIENCIA, EXISTENCIA, OBJETO, ONTOLOGÍA, SER, VERDAD.

REALE (MIGUEL) nac. (1911), profesor en la Facultad de Derecho en São Paulo y director de la *Revista Brasileira de Filosofia,* órgano del "Instituto Brasileiro de Filosofía", se ha distinguido por sus trabajos en la filosofía del Derecho y en la filosofía del Estado, así como por sus estudios de historia de las ideas, especialmente en su relación con la historia de la cultura e historia general. Las doctrinas de Reale sobre el Derecho y el Estado se hallan fundadas, por lo demás, en un previo examen de las condiciones socio-históricas. Sin ser historicista, Reale estima que toda teoría del Derecho y del Estado desligada de las circunstancias históricas es puramente formal. Pero sin ser formalista, Reale considera que la ciencia del Derecho y del Estado posee una autonomía. Reale se ha esforzado justamente por unir el carácter normativo de la filosofía del Derecho y del Estado con su carácter socio-histórico, destacando las diversas dimensiones de los conceptos jurídicos, y poniendo especial empeño en estudiar las dimensiones éticas y axiológicas. De ahí las relaciones establecidas entre "norma", "valor" y "hecho", relaciones no de subordinación, sino de implicación mutua, en lo que se ha llamado una doctrina de la "tridimensionalidad dinámica".

Obras principales: *O Estado Moderno,* 1934-1935. — *Formação da Política Burguesa,* 1934. — *O Capitalismo internacional,* 1935. — *Atualidades de um mundo antigo,* 1936. — Os *fundamentos do Direito,* 1940 [tesis de concurso a cátedra]. — *Teoria do Direito e do Estado,* 1940, 2ª ed., 1960. — *A doctrina de Kant no Brasil,* 1949. — *Filosofia do Direito,* 2 vols., 1953, 2ª ed., 1957. — *Direito e Teoria do Estado,* 1953. — *Horizontes do Direito e de História,* 1956. — *Política e Direito em Roma,* 1956. — *Direito e Moral,* 1956. — *La crisis del normativismo jurídico y la exigencia de una normatividad concreta,* 1957. — *Momentos decisivos do pensamento nacional,* 1958. — *Nos quadrantes do Direito positivo,* 1960. — "Fundamentos da concepção tridimensional do direito", *Revista Brasileira de Filosofia,* 40 (1960), 455 y sigs.

Véase T. Cavalcanti Filho, L. Washington Vita *et al.,* arts. sobre M. R. en *Revista Brasileira de Filosofia,* Nº 42 (1961), 220-71, con bibliografía, págs. 243-7. — A. de Asis Garrote, "La filosofía general del Derecho de M. R.", *Revista de Estudios Americanos,* 32 (1954), 383-403.

REALES llama Herbart a las entidades simples, indestructibles, intemporales e inextensas que constituyen la realidad verdadera, lo que está absolutamente exento de contradicciones y, por consiguiente, lo que es objeto de la metafísica en cuanto ciencia de lo real. Como absolutamente simples e inmutables, los reales no cambian ni se transforman en sí mismos; su ser es propiamente su autoconservarse. Lo que diferencia a los reales herbartianos de las mónadas de Leibniz es que mientras éstas poseen percepción y apetición, los primeros se hallan desprovistos de toda tendencia e impulso. Los reales son cualitativamente distintos; son interpenetrables, pero indestructibles, pues su interpenetración sólo tiene lugar cuando la homogeneidad de sus cualidades no implica la presencia de contradicciones. Por no ser contradictorios, los reales se hallan desprovistos de alteración y de sucesión; ésta se reduce a una relación de las cualidades heterogéneas simples y a los actos de autoconservación que tienen lugar como consecuencia de los intentos, siempre fracasados, de perturbación mutua. Pero la sucesión en el tiempo, lo mismo que la continuidad en el espacio como hechos fenoménicos requieren un tránsito de las "realidades" a las "apariencias". Este tránsito es el "espacio inteligible" en donde la yuxtaposición de los reales es el fundamento de la noción de la continuidad.

Theodor Lipps, *Zur Herbartschen Ontologie,* 1874 (Dis.). — R. Martin, *Die letzten Elemente der Materie in den Naturwissenschaften und in Herbarts Metaphysik,* 1875. — Ludwig Strümpell, *Geschichte der Philosophie, Psychologie und Religionsphilosophie in Deutschland seit Leibniz, 4* fascs., 1896, especialmente fasc. 2 (parte titulada "T. F. Herbart's Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen der

realen Welt dargestellt nach ihrer historische und systematische Begründung"). — A. Rimsky-Korsakow, *Herbarts Ontologie,* 1903.

REALISMO. Tres significaciones de 'realismo' se destacan desde el punto de vista filosófico.

1. 'Realismo' es el nombre de la actitud que se atiene a los hechos "tal corno son" sin pretender sobreponerles interpretaciones que los falsean o sin aspirar a violentarlos por medio de los propios deseos. En el primer caso el realismo equivale a una cierta forma de positivismo (VÉASE), ya que los hechos de que se habla aquí son concebidos como "hechos positivos" — a diferencia de las imaginaciones, de las teorías, etc. En el segundo caso tenemos una actitud práctica, una norma (o conjunto de normas) para la acción. El llamado "realismo político" pertenece a este realismo práctico. Algunos creen que sin este realismo no puede conocerse (y, por ende, dominarse) nada de la realidad, y que conocer (y dominar) esta última equivale a obedecerla estrictamente. Otros arguyen que las ideas y los ideales son tan operantes por lo menos como los propios "hechos", y que un "realismo completo" debería ser lo mismo que un "positivismo total", es decir, una posición que no pretendiera ignorar nada de lo que es en vez de limitar lo que es a ciertos aspectos de la realidad.

2. 'Realismo' designa una de las posiciones adoptadas en la cuestión de los universales (VÉASE): la que sostiene que los universales existen *realiter* o que *universalia sunt realia.* Nos hemos referido a esta concepción en el artículo citado, donde, además, hemos definido tres formas de realismo: dos extremas y una moderada o atenuada. Completaremos aquí tal información con algunos datos históricos relativos a la posición realista.

El primer autor que adoptó una teoría realista de los universales fue Platón; el realismo ha sido por ello llamado a veces con frecuencia *realismo platónico.* Sin embargo, la doctrina platónica es muy compleja y no puede simplemente identificarse con una posición realista simple y menos todavía con el realismo absoluto o exagerado. Se atribuye a Aristóteles una posición realista moderada que coincide en gran parte con el conceptualismo (VÉASE), pero aquí también debe tenerse en cuenta que se trata de una simplificación y en buena medida de una cierta interpretación (la llamada "aristotélico-tomista") de la posición aristotélica. El realismo agustiniano tiene mucho de platónico, hasta el punto de que ha sido calificado con frecuencia de "realismo platónico-agustiniano"; su característica principal consiste en que "sitúa", por así decirlo, los universales (o ideas) en la mente divina en vez de considerarlos como existiendo en un mundo supraceleste o inteligible. Realista en sentido muy próximo al agustiniano fue en la Edad Media San Anselmo y realista extremo suele considerarse a Guillermo de Champeaux. Sin embargo, este último mantuvo una teoría que puede calificarse asimismo de "realismo empírico". Según el mismo, los universales no existen por sí fuera de los individuos ni fuera de la mente divina, sino que existen en los mismos individuos fuera de toda consideración mental de ellos. Como la posición realista se oponía a la nominalista (y a la conceptualista), uno de los mejores modos de entender aquélla es examinar estas dos últimas, especialmente el nominalismo (VÉASE). Análisis extensos en este sentido se encuentran en varios autores medievales, especialmente en Abelardo. Al criticar la posición de Guillermo de Champeaux, Abelardo manifestó que los entes universales pueden entenderse de dos maneras. Una de ellas es la que los concibe *essentialiter* o en su esencia; la otra, la que los concibe *indifferenter* o por no-diferencia. En el primer caso, la diferencia se une al género para formar la especie, al modo como una forma se une a una materia. Las formas son en este caso accidentes que se unen a la materia genérica, dispuesta a recibirlos. En el segundo caso lo universal no lo es en su esencia, sino en su indiferencia (VÉASE). Como la universalidad consiste entonces en la mera no distinción de las cosas singulares, resulta que las especies pueden ser definidas como la indiferencia de los individuos. A la vez (como advierte Paul Vignaux) la última concepción puede entenderse de dos modos. O se considera la especie en extensión, y entonces todos los individuos convienen juntamente, o se considera en comprensión y entonces se concibe cada individuo en tanto que conviene con los demás. Si lo primero, todos los individuos juntos no son la especie. Si lo segundo, ningún individuo es la especie. Estas discusiones de Abelardo prepararon el camino al realismo moderado, que pretendía encontrar una posición intermedia entre el realismo extremo y el extremo nominalismo. El realismo moderado admite que, por lo menos en su aspecto lógico, el universal está sólo en la mente o, para enunciarlo más rigurosamente, que no puede existir realmente fuera de la mente. Pero, en verdad, este existir en la mente del universal tiene lugar cuando éste es visto bajo el aspecto de la *conceptio mentis*; en tanto que *res concepta,* en cambio, el universal existe realmente fuera de la mente y aun en los individuos mismos, como sostenía ya Aristóteles. Puede decirse, pues, que el universal tiene por lo menos *fundamentum in re,* sin lo cual no sería universal, ni habría ciencia posible, sino mera posición de algo o simple imaginación. La cuestión del carácter "preciso" (o "separado") del universal está, sin duda, en el fondo de la cuestión. Por eso ha escrito Santo Tomás que *ipsa... natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus,* pero *que hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, est in intellectu* (*Sum. Theol.,I,* q. LXXXV, a. 2, *ad* 2). Así, el realismo moderado consideraría, como hoy se dice, funcionalmente los universales, pero con una funcionalidad distinta de aquella que en las concepciones actuales se halla demasiado cercana a la operatividad de los conceptos para que éstos puedan estimarse verdaderamente como "fundados en la cosa".

3. 'Realismo' designa una posición adoptada, según los casos, en la teoría del conocimiento o en la metafísica. En ambos casos, este realismo no se opone al nominalismo, sino al idealismo (VÉASE). La contraposición entre realismo e idealismo en este sentido es propia de la época moderna, en el curso de la cual se han manifestado muy poderosas corrientes de tipo idealista —y, por lo tanto, anti-realista— (como ocurre en una parte en Descartes, de un modo bastante acentuado en Kant y de un

modo decidido en los autores del llamado "idealismo alemán"). El realismo gnoseológico se confunde a veces con el realismo metafísico, pero tal confusión no es necesaria; en efecto, se puede ser idealista gnoseológico y no serlo metafísico, o viceversa. El realismo gnoseológico afirma que el conocimiento es posible sin necesidad de suponer (como hacen los idealistas) que la conciencia impone a la realidad —en orden a su conocimiento— ciertos conceptos o categorías *a priori;* lo que importa en el conocimiento es lo dado (VÉASE) y en manera alguna lo puesto (por la conciencia o el sujeto). El realismo metafísico afirma que las cosas existen fuera e independientemente de la conciencia o del sujeto. Como se ve, el realismo gnoseológico se ocupa únicamente del modo de conocer; el metafísico, del modo de ser de lo real.

El realismo gnoseológico puede a su vez ser concebido de dos maneras: o como realismo "ingenuo" o "natural" o como realismo científico, empírico o crítico. El realismo ingenuo supone que el conocimiento es una reproducción exacta (una "copia fotográfica") de la realidad. El realismo científico, empírico o crítico advierte que no puede simplemente equipararse lo percibido como lo verdaderamente conocido, y que es menester someter lo dado a examen y ver (para luego tenerlo en cuenta cuando se formulan juicios definitivos) lo que hay en el conocer que no es mera reproducción. Es fácil advertir que el realismo científico, empírico o crítico puede recibir el nombre de "realismo moderado" (en sentido distinto del que tenía esta expresión en [2]) y aproximarse entonces a lo que podría calificarse de "idealismo moderado".

Después de haber sido combatido (o desdeñado) durante buena parte de la época moderna, el realismo, tanto gnoseológico como metafísico, ha vuelto a cobrar importancia en el pensamiento contemporáneo. La mayor parte de los filósofos de esta época se adhieren, en efecto, explícita o implícitamente al realismo. Ello ocurre inclusive con los autores neokantianos (véase NEOKANTISMO), que transforman su "idealismo crítico" en posiciones muy próximas a lo que hemos llamado "realismo crítico". Ciertos filósofos se califican a sí mismos explícitamente de realistas críticos, como ocurre, entre otros, con A. Riehl, A. Messer, Johannes Volkelt, O. Külpe y N. Hartmann. Algunos mantienen un "realismo volitivo" basado en la concepción de la realidad como resistencia (VÉASE); así, Dilthey, M. Frischeisen-Köhler, M. Scheler y muchos otros. Las escuelas neoescolásticas y neotomistas han revalorizado asimismo el realismo, proclamando que no han tenido que pasar, como los autores modernos, por el "error idealista". Pero ello no significa que el realismo de todos estos pensadores sea el mismo. Inclusive dentro de los neoescolásticos y neotomistas se han dado muy diversas formas de realismo. Así, mientras algunos han mantenido la doctrina del realismo-copia, otros han sostenido el llamado "realismo inmediato". Entre los primeros se han destacado M. D. Roland-Gosselin y J. de Tonquédec (VÉANSE). Entre los segundos hallamos a Léon Noël (nac. 1878: *La conscience du libre arbitre,* 1899; *Notes d'epistémologie thomiste,* 1925, nueva ed. con el título: *Le réalisme inmédiat,* 1938). Al realismo inmediato se acerca también Pedro Descoqs (1877-1946: *Essai critique sur l'hylémorphisme,* 1924. — *Éléments d'ontologie,* 1925. — *Cours de théodicée,* 2 vols., 1932-1935), el cual defiende una intuición intelectual concreta y rechaza tanto el intelectualismo extremo como el extremo inmanentismo.

Junto a estas comentes realistas de diversos matices hay ciertas escuelas que han considerado el realismo como la posición central. Estas escuelas han abundado en Inglaterra y en EE. UU. y a las principales de ellas nos hemos referido en el artículo Neo-realismo (VÉASE). Agreguemos aquí que en época reciente ha surgido en EE. UU. otro movimiento llamado *filosofía realista* que se ha difundido bajo la inspiración de John Wild (nac. 1902), el cual pretende seguir en su libro *Introduction to Realistic Philosophy* (1948) la tradición de Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás (entre otros). A base de las ideas del mencionado autor se fundó la (ya conocida) "Association for Realistic Philosophy", que ha defendido las tesis siguientes:

En metafísica: (a) El ser no puede reducirse ni a un ser material ni a un ser inmaterial; (b) La experiencia muestra que ambos modos de ser existen en el cosmos; (c) Este cosmos consiste en entidades substanciales y reales existentes en sí mismas y ordenadas entre sí mediante relaciones reales y extramentales.

En epistemología: Estas entidades y relaciones reales, junto con las producciones humanas, pueden ser conocidas por el espíritu humano tal como son en sí, y pueden ser experimentadas estéticamente.

En filosofía práctica: Tal conocimiento, especialmente el que se refiere a la naturaleza humana, puede proporcionarnos principios inmutables y fidedignos para conducir nuestra acción individual y social.

En la historia de la filosofía: Hay verdades importantes en la tradición clásica de la filosofía platónica y aristotélica.

Una amplia exposición de las mencionadas tesis se halla no solamente en el libro de Wild, sino también en el volumen titulado *The Return to Reason* (1953), redactado por H. M. Chapman, J. Wild, O. Martin, J. De Boer, M. H. Thompson, Jr., F. H. Parker, H. A. Veatch, E. Vivas, W. A. Banner, J. Ladd, R. Jordan, H. S. Broudy, J. A. Martin y Ch. Malik. Especial mención merece la elaboración de una lógica en sentido realista por Henry A. Veatch (*Intentional Logic,* 1952, y *op. cit.,* págs. 177-98), el cual ha criticado desde el punto de vista general de Wild la actual lógica matemática, alegando que ésta no tiene en cuenta las formas intencionales.

Ciertos autores han transformado el realismo en un reísmo (VÉASE), del que encontramos un ejemplo en el pensamiento de T. Kotarbiński (VÉASE). Este reísmo es una de las consecuencias de cierto positivismo radical que, según X. Zubiri, puede calificarse de "reísmo sin idea" y que no es sino una reacción extremada contra la posición del "ideísmo sin realidad". Otros autores han partido de bases realistas para desembocar en una nueva forma de idealismo: el "idealismo fenómenológico" de Husserl es el caso más eminente. Ahora bien, junto al desarrollo del realismo en sus diversas formas ha habido (inclusive en autores realistas en principio) una fuer-

te tendencia a llevar a cabo lo que se ha llamado "la superación del realismo y del idealismo" — entendiendo entonces estos términos tanto en el sentido gnoseológico como metafísico. En parte, la fenomenología se ha movido en este sentido (no obstante el citado "idealismo fenomenológico") como lo muestran muchos escritos del propio Husserl y las tendencias del "realismo fenomenológico" elaboradas por A. Pfänder. Pero también encontramos esos esfuerzos para situarse "más acá" de dichas posiciones en las direcciones "neutralistas" vigentes a comienzos del siglo (véase NEUTRALISMO). Estas corrientes tienden a considerar sujeto y objeto como dos aspectos de una misma realidad en principio "neutral". Finalmente, la idea de la Existencia (VÉASE) como Ser-en-el mundo, la concepción de la vida (VÉASE) o del hombre en tanto que abierto a la realidad y otras análogas muestran que la controversia realismo-idealismo no se resuelve siempre por medio de la afirmación de una de estas dos teorías con exclusión completa de la otra o por medio de una posición simplemente ecléctica, sino también por la indicación de que tal controversia está fundada en el desconocimiento de que el realismo y el idealismo pueden ser "posiciones teóricas" sobrepuestas a una descripción pura o a una profundización previa de las ideas de conciencia, sujeto, existencia, vida humana, etc., etc. De este modo se proponen nuevas concepciones sobre el problema del mundo externo (véase EXTERNO) y se intenta "ir más allá" del realismo y del idealismo (véase IDEALISMO).

Además de las obras y autores mencionados en el texto, véanse las siguientes exposiciones y críticas de doctrinas realistas, pertenecientes a distintas direcciones del realismo contemporáneo (neotomista: Gilson; realismo anglo-americano: Pratt; realismo volitivo: Picard; realismo crítico-neokantiano: Messer; realismo crítico-fenomenológico: N. Hartmann, etc.). Una bibliografía más completa del neo-realismo americano e inglés se encontrará, sin embargo, en el artículo NEO-REALISMO. — Thomas Case, *Realism in Morals*, 1877. — Id. íd., *Physical Realism; Being an Analytical Philosophy from the Physical Objects of Science to the Physical Data of Sense*, 1888. — G. Dwelshauwers, *Réalisme naïf et réalisme critique*, 1896. — Wilhelm Wundt, *Ueber naiven und kritischen Realismus*, 1896. — Maydorn, *Wesen und Bedeutung des modernen Realismus*, 1899. — G. E. Moore, "The Réfutation of Idealism" (*Mind*, N. S. XII, (1903), 433-53; reimp. en *Philosophical Studies*, 1922. — John Dewey, *Brief Studies in Realism*, 1911. — E. G. Spaulding, *The New Rationalism. The Development of a Constructive Realism upon the Basis of Modern Logic and Science, and through the Criticism of Opposed Philosophical Systems*, 1918. — John Laird, *A Study in Realism*, 1924. — A. Messer, *Der kritische Realismus*, 1923 (trad. esp.: *El realismo crítico*, 1927). — Nicolai Hartmann, "Diesseits von Idealismus und Realismus", *Kantstudien*, XXIX (1924), reimp. en *Kleinere Schriften*, II (1957), 278-322. — Norman Kemp Smith, *Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge*, 1924 (punto de vista realista a despecho del título). — J. E. Turner, *A Theory of Direct Realism, and the Relation of Realism to Idealism*, 1925. — Syed J. Hasam, *Realism. An Attempt to trace Its Origin and Development in Its Chief Représentatives*, 1928. — Roy Wood Sellars, *The Philosophy of Physical Realism*, 1932. — A. Seth (Pringle-Pattison), *The Balfour Lectures on Realism*, ed. G. F. Barbour, 1933. — É. Gilson, *Le réalisme méthodique*, s/f. (1936) (trad. esp.: *El realismo metódico*, 1952). — Id., íd., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1939. — Francesco Olgiati y Francesco Orestano, *Il realismo*, 1936 [debate]. — Armando Carlini. *Il mito del realismo*, 1936. — J. B. Pratt, *Personal Realism*, 1937. — M. Losacco. *Preludio al nuovo realismo crítico*, 1938. — L. Noël, *on. cit.* en el texto del artículo. — C. Dawes Hicks, *Critical Realism. Studies in the Philosophy of Mind and Nature*, 1938. — V. La Via, *Dall'idealismo al realismo*, 1941. — Novatus Picard, *De contributione W. Dilthey ad realismun volitivum*, 1946. — J. Feibleman, *The Revival of Realism. Critical Studies in Contemporary Philosophy*, 1946. — John Wild, *op. cit.* en el texto del artículo. — Wilfrid Sellars, "Realism and the New Way of Words", *Philosophy and Phenomenological Research*, VIII (1947-1948), 601-34 (reimp. en la Antología de H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, 1949). — Wilbur M. Urban, *Beyond Realism and Idealism*, 1949. — P. Schneider, *Kennen und Erkennen. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie*, 1940. — E. B. McGilvary, *Toward a Perspective Realism*, 1956, ed. A. G. Ramsperger. — Francis H. Parker y Henry B. Veatch, *Logic as a Human Instrument*, 1959. — Véase también la bibliografía del artículo IDEALISMO (especialmente para los intentos de "superar" el idealismo y el realismo). — Para el realismo medieval, véase: J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, 1907. — H. Dehove, *Qui praecipui fuerint temperati realismi antecessores*, 1908 (tesis). — Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists*, 1946. — Sobre la disputa general realismo-nominalismo: H. Veatch, *Realism and Nominalism*, 1954.

RECASÉNS SICHES (LUIS) nac. en 1903, fue profesor de filosofía del Derecho en la Universidad Central de Madrid y ha profesado luego en la Universidad Nacional de México. Discípulo de Ortega y Gasset, Recaséns Siches ha desarrollado muchos de los temas de la filosofía del Derecho y de la sociología a la luz de la filosofía de la razón vital. Según Recaséns Siches, es fundamental para el pensamiento contemporáneo integrar los resultados básicos del análisis de la existencia humana con las tesis capitales de la teoría de los valores. De este modo se evitan las abstracciones a las que puede conducir el racionalismo al tiempo que se rehuye el relativismo en que puede desembocar el historicismo. La filosofía del Derecho se funda para Recaséns Siches en la existencia humana en su condicionalidad histórica, pero se orienta hacia un sistema de valores de validez universal.

Obras: *La filosofía del Derecho de F. Suárez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica*, 1927, 2ª ed., 1947. — *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, 1929. — *El poder constituyente: su teoría aplicada al momento español*, 1931. — *La teoría política de F. de Vitoria, con un estudio sobre el desarrollo de la idea de contrato social*, 1931. — *La teoría de la filosofía del Derecho en perspectiva histórica y visión de futuro*, 1934. — *Estudios de filosofía del Derecho*, 1936. — *Vida humana, sociedad y Derecho. Fundamentación de la filosofía del Derecho*, 1940, 2ª ed., 1945, 3ª ed., 1952. — *La filosofía del Derecho en el siglo XX*, 1941. — *Notas de la cátedra de sociología del profesor L. R. S.*, 1943. — *L. von Wiese*, 1943. — *Estudio de filosofía del Derecho* [trad. y comentario de la 4ª ed. de G. del Vecchio], 1946. — *Lecciones de sociología*, 1948. — *Tratado general de sociología*, 1956, 2ª ed.,

1958. — *La nueva filosofía de la interpretación del Derecho,* 1947 [Conferencias 1956]. — *Tratado general de filosofía del Derecho,* 1959.

RECIPROCIDAD, RECÍPROCO. En el artículo CONVERSIÓN nos hemos referido a la llamada "conversión por contraposición". La proposición obtenida de una proposición dada mediante dicha conversión es llamada "proposición conversa", pero también a veces "proposición recíproca". En general, se puede llamar "reciprocidad" a varios tipos de conversión; por ejemplo, si un término es convertible a otro término (y viceversa), cualquiera de los términos es recíproco del otro.

La noción de reciprocidad equivale a la noción de correspondencia mutua — que puede ser correspondencia mutua de términos, conceptos, proposiciones, cosas, personas, etc. Tal correspondencia mutua equivale a una comunidad, término mediante el cual se designa asimismo la reciprocidad, especialmente cuando se trata de reciprocidad de acción.

Ejemplo de un principio (o ley) en donde se hace uso de la noción de reciprocidad como reciprocidad de acción es la tercera de las leyes newtonianas del movimiento (VÉASE): la ley según la cual a toda acción se opone, o contrapone, siempre una reacción. Kant consideró la reciprocidad de acción *(Wechselwirkung)* o comunidad *(Gemeinschaft)* como una de las categorías (véase CATEGORÍA) de la relación (v.). Esta categoría corresponde al juicio disyuntivo. Las otras categorías de relación son: la de inherencia y subsistencia o substancia y accidente (correspondiente al juicio categórico) y la de causalidad y dependencia o causa y efecto (correspondiente al juicio hipotético). Según la observación kantiana de que la tercera categoría de cada una de las cuatro clases de categorías procede de la combinación de la segunda con la primera, se puede decir que la categoría de reciprocidad de acción o comunidad es "la causalidad de las substancias determinándose recíprocamente una a la otra" *(K. r. V.,* B 111). Kant reconoce que la correspondencia de la categoría de reciprocidad con el juicio disyuntivo no es tan clara y evidente como las otras correspondencias similares de categorías con tipos de juicio, pero intenta de todos modos mostrar que hay un acuerdo al respecto *(op. cit.,* B 112-13). El esquema (VÉASE) de la reciprocidad de acción o comunidad es, según Kant, la coexistencia, según una regla universal, de las determinaciones de una substancia con las de la otra *(op. cit.,* A 144 / B 183). En relación con la categoría de reciprocidad de acción o comunidad se halla la tercera analogía (v.) de la experiencia, o "principio de coexistencia según la ley de reciprocidad o comunidad": "Todas las substancias, en cuanto puede percibirse su coexistencia en el espacio, se hallan en completa reciprocidad" *(op. cit.,* B 256). [En A 211: "Todas las substancias, en cuanto coexisten, se hallan en completa reciprocidad, es decir, en interacción mutua."]

Hegel examina la noción de acción recíproca en su doctrina de la esencia (VÉASE), inmediatamente después de su examen de la noción de causalidad. A diferencia de Kant, Hegel concibe la reciprocidad como comunidad de las substancias encaminadas a un cierto fin o resultado. "La reciprocidad —escribe Hegel en su *Logik*— se presenta como una causalidad recíproca de substancias presupuestas y autocondicionantes. Cada una de ellas se halla relacionada con la otra en cuanto es a la vez una substancia activa y una substancia pasiva." La reciprocidad aparece aquí como la identidad en la substancia de lo activo y lo pasivo, lo que da una concepción de la reciprocidad distinta de la kantiana o, cuando menos, una concepción de la reciprocidad que aspira a trascender las limitaciones de la kantiana.

El concepto de reciprocidad, tanto en forma de la reciprocidad de ser como en forma de la reciprocidad de acción, se halla implícito en muchas de las doctrinas que hacen uso del concepto de polaridad (VÉASE).

REDUCCIÓN. 1. En lógica se llama reducción a diversas operaciones. En primer lugar, a la reducción, ἀπαγωγή, de las figuras del silogismo a la primera figura, única que Aristóteles consideraba como bien fundada. En segundo término, a la abducción (VÉASE). Finalmente, al método de prueba indirecta llamado a veces razonamiento apagógico y con más frecuencia reducción a lo absurdo y reducción a lo imposible, ἀπαγωγὴ εἰς τὸ ἀδυνάτον. En este último caso se trata de un método indirecto de demostración que prueba la verdad de una proposición por la imposibilidad de aceptar las consecuencias que se derivan de su contradictoria. Los escolásticos definían la *reductio per absurdum* como un procedimiento en el cual se sume en el antecedente la contradictoria de la conclusión negada con una de las premisas ya admitidas e infiriendo de un modo perfecto la conclusión incompatible con una de las premisas aceptadas. Lo que se hace entonces con tal ἀπαγωγή es suponer como admitidas las premisas y como negada la conclusión del silogismo que se trata de demostrar. Algunos suponen que la reducción al absurdo es absolutamente cierta y concluyente; otros, en cambio, la consideran menos cierta que una prueba directa. Al referirse a este punto, Peirce ha considerado la reducción —con el nombre de abducción— como uno de los tipos de la inferencia. Sin embargo, Peirce manifiesta que no se puede confundir, bajo la especie común de la apagoge *o* reducción al absurdo, dos formas distintas: la abducción tal como es definida por Aristóteles, y la reducción a lo imposible o método de demostración indirecta que afirma la validez de una conclusión por la asunción de su contradictoriedad. "Tomemos, por ejemplo —escribe Peirce—, la séptima proposición del primer libro de Euclides, la que afirma que sobre el mismo lado de la base AB no pueden existir dos triángulos ABC y ABD definidos por los puntos *AC - AD y BC - BD.* Euclides lo prueba mostrando que si hubiese dichos dos triángulos se seguiría de ello que los ángulos *BDC y BCD* tendrían que ser iguales, así como desiguales. Pero justamente el proceso de razonamiento muestra que si hay dos triángulos ABC y ABD sobre el mismo lado de AB, y si AC = AD, entonces BC no es igual a BD, lo cual muestra que no hay dos triángulos en los cuales AC — AD y BC = *BD,* pues las cosas desiguales no son iguales" *(Collected Papers,* 2.612). En otro lugar, Peirce define el razonamiento o forma apagógica diciendo que "si *C* es verdadero cuando P lo es, entonces P es falso cuando lo es C. De ahí que sea siempre posible sustituir por cualquier premisa la negación de la con-

clusión, con tal que la negación de aquella premisa sea al mismo tiempo sustituida por la conclusión. Y de ahí, correspondiendo a todo argumento silogístico de la forma general: S es *M, M* es *P; S* es *P,* la existencia de otros dos: Es falso que S es *P,* M es *P.* Es falso que S es M, S es *M,* es falso que S es P. Es falso que M es *P" (op. cit.,* 2.475). Con lo cual, la inferencia está relacionada indudablemente con la prueba apagógica, y ello de un modo muy parecido a como la tercera figura lo está con la segunda *(op. cit.,* 2.516). Sin embargo, sigue diciendo Peirce, hay un modo en el cual el silogismo ordinario puede ser invertido, y donde la conclusión y cualquiera de las premisas pueden ser intercambiadas adscribiendo signo negativo a cada una de ellas: es la forma en que "las figuras indirectas o apagógicas del silogismo son derivadas de la primera, y en la cual el *modus tollens* es derivado del *modus ponens*" (2.718).

La reducción es, según J. Łukasiewicz y I. M. Bochenski, un método que se contrapone al de la deducción. En la deducción se derivan unas proposiciones de otras por medio de reglas de inferencia. Ejemplo es:

Pedro fuma
Pedro tose
Pedro fuma y Pedro tose.

En la reducción se deriva el antecedente de un condicional de la afirmación del consecuente. Ejemplo es:

Si Pedro fuma, Pedro tose
Pedro tose
Pedro fuma.

Según Bochenski, la reducción puede entenderse en cuatro sentidos, agrupados en dos fundamentales: (a) La reducción puede ser progresiva (y consiste entonces en la verificación), o regresiva (y consiste entonces en la aclaración). (b) La reducción puede ser inductiva (y consiste entonces en una generalización), o no inductiva (y no consiste entonces en una generalización).

2. En psicología se llama reducción de las imágenes al hecho de que una imagen u otro fenómeno parezca real.

3. La reducción tiene un significado central en la fenomenología. La reducción es aquí el proceso por el cual se ponen entre paréntesis todos los datos, convicciones, etc., a que se refieren los actos para volver sobre los actos mismos. La reducción puede ser idéntica o trascendental. En la reducción eidética se ponen entre paréntesis todos los fenómenos o procesos particulares con el fin de alcanzarse la esencia (VÉASE). En la reducción trascendental (llamada también propiamente "fenomenológica") se ponen entre paréntesis las esencias mismas para alcanzar el residuo fenomenológico de la conciencia trascendental. Nos hemos referido a la reducción en el sentido de la fenomenología con más detalle en los artículos FENOMENOLOGÍA y HUSSERL (EDMUND). Añadiremos aquí que, según Husserl, el método de la reducción fenomenológica permite descubrir "un nuevo reino de la experiencia" — y hasta "crear" una nueva experiencia desconocida a los hombres antes de la fenomenología (Cfr. *Erste Philosophie, 1923/1924. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion,* 1959, ed. Rudolf Boehm [Husserliana, VIII, pág. 163]).

4. La reducción es también un método particularmente bien acogido en todas las llamadas "ciencias neutrales" o en todas aquellas filosofías que de algún modo han intentado colocarse "sin supuestos" frente a "lo dado". Por ejemplo, Avenarius habla de la necesidad de reducir la introyección, de suspenderla o ponerla entre paréntesis con el fin de restituir el concepto natural del mundo y las coordinaciones principales empiriocríticas. Por su lado, Theodor Ziehen, aunque negando formalmente las influencias de Avenarius y de su escuela, considera las "partes integrantes de la reducción" *(Reduktionbestandteile)* como elementos situados más allá —o más acá— de la oposición entre lo material y lo psíquico. Las partes integrantes de la reducción son, pues, a la vez, partes integrantes de lo dado regido por las leyes gignomenológicas.

5. En un sentido más general, aunque en varios puntos emparentado con las últimas acepciones mencionadas, la reducción es el acto o el hecho de transformar algo en un objeto considerado como anterior o más fundamental. La reducción puede referirse, por supuesto, tanto a un objeto real como a un objeto ideal. En el primer caso es una forma de la recurrencia o aun la recurrencia misma por la cual un estado más desarrollado se convierte en un estado menos desarrollado. Por eso la reducción es llamada entonces también, según los casos, regresión o involución. En el segundo caso, la reducción equivale al paso de lo fundamentado a su fundamento. Dentro de este último concepto pueden incluirse las múltiples teorías reduccionistas que han proliferado a lo largo de la historia de la filosofía. La tesis según la cual una realidad determinada "no es sino" otra realidad que se supone "más real" o "más fundamental" es la expresión común de todas las actitudes reduccionistas. Éstas tienen, sin duda, una justificación en el postulado de la necesidad de simplificación de las leyes, pero al mismo tiempo topan con dificultades derivadas no sólo de la irreductibilidad ontológica que resulta de una pura descripción de las capas de lo real, sino de las mismas exigencias teóricas en las ciencias. En efecto, aun cuando algunas veces puede ser considerada la reducción como "teóricamente posible" —por ejemplo, la reducción de la psicología a fisiología, de ésta a química y de ésta a física—, resulta que tal posibilidad se abre sólo por el hecho de que la consideración se ha situado automáticamente en otro nivel distinto, precisamente en aquel nivel que tiende a descartar ciertos contenidos de las respectivas ciencias. La reducción, frecuente en la filosofía, de lo real a lo ideal chocó, pues, con obstáculos parecidos a los encontrados en la reducción inversa, sobre todo vigente dentro del naturalismo. Ahora bien, ni el racionalismo clásico ni el naturalismo moderno y contemporáneo pueden ser considerados como reduccionistas en principio. Dentro de ellos puede darse tanto un reduccionismo como una teoría de la irreductibilidad — ontológica o simplemente descriptiva. Así el reduccionismo materialista es combatido no solamente por las ontologías antireduccionistas (del tipo de la de Boutroux o de la de Nicolai Hartmann), sino inclusive por las nuevas corrientes naturalistas, las cuales, como ha precisado J. H. Randall, Jr., no consideran incompatible la admisión de los "procedimientos científicos" como los únicos justificados, y la admisión de la riqueza, variedad y multiplicidad irreductibles de lo

real. Como señala E. Cannabrava refiriéndose a uno de los tipos de reducción más insistentemente defendidos por el viejo naturalismo —el de los procesos psicológicos a procesos fisiológicos—, "nada impide que el pensamiento, por ejemplo, se desenvuelva de acuerdo con sus propias leyes, que definen las relaciones entre las diferentes fases del acto de pensar"; lo contrario es caer en una pura especulación metafísica bajo apariencia de demostración rigurosa; es "incurrir en el grosero error lógico de confundir las condiciones necesarias con las condiciones suficientes de un proceso cualquiera".

Cuando se use el término 'reducción' hay, pues, que entenderse previamente, no sólo acerca del significado lógico, psicológico o fenómenológico, sino también acerca de si por él se entiende la afirmación de que unos entes pueden reducirse a otros o simplemente la tesis de que los enunciados correspondientes a una esfera de lo real pueden *traducirse* a enunciados pertenecientes a otra esfera. En otros términos, importa sobremanera saber si se afirma un reduccionismo ontológico o un reduccionismo lingüístico. Pero inclusive entendiendo la reducción sólo en tanto que traducción de unos enunciados a otros dentro de la teoría de la ciencia, es preciso distinguir entre varios tipos de ella. No es lo mismo, en efecto, una reducción completa o una reducción incompleta, una reducción formal o una reducción cognoscitiva. De ahí las distinciones de Nagel entre la reducción selectiva, característica, constitutiva, completa, formal y epistémica, cada una de las cuales representa un tipo distinto de posible traducibilidad de enunciados y, por lo tanto, un tipo diferente de "relaciones de explicación". Por lo demás, Nagel ha señalado que el problema de la reducción en las ciencias debe ser considerado siempre "en términos de las conexiones lógicas entre ciertos enunciados empíricamente confirmados" de dos o más ciencias dadas, por lo cual no se trata de la posibilidad o imposibilidad de deducir las propiedades de un sujeto, de las propiedades de otro, ni tampoco de negar la existencia de ciertos fenómenos declarándolos ilusorios (por ejemplo, la temperatura, por el hecho de "reducirse" a elementos moleculares). Así se eliminan varios pseudo-problemas que habían sido planteados por el antiguo reduccionismo, el cual no tenía en cuenta ni la diferencia entre "reducción lógica" y "reducción ontológica", ni tampoco el hecho de que todo problema de reducción en las ciencias es un problema concreto, que se refiere a un estado determinado de la ciencia considerada. Por este motivo, Nagel ha insistido recientemente en que "la cuestión de si una ciencia dada es reducible a otra debe hacerse más explícita por la introducción de una fecha definida". Si tomamos como ejemplo la llamada reducción de la electrodinámica a la mecánica en la física moderna, nos encontraremos —dice Nagel— con que la termodinámica puede reducirse a una mecánica posterior a 1866, pero no es réductible a una mecánica tal como esta ciencia era concebida hacia 1700. Y, del mismo modo, una cierta parte de la química es réductible a una teoría física posterior a 1925, pero no a la teoría física vigente hacia mediados del pasado siglo.

Véase —además de los textos citados en el artículo—: Ernest Nagel, "The Logic of Réduction in the Sciences", *Erkenntnis*, V (1935), 46-52. — Id., íd., "The Meaning of Réduction in the Natural Sciences" (en el volumen *Science and Civilization*, ed. Robert C. Stauffer, 1949). — J. F. Thomson, R. B. Braithwaite *et al.*, *Symposium: Reducibility*, Aristotelian Society Supp. Vol. XXVI (1952). — I. M. Bochenski, *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, 1954, Cap. V (trad. esp.: Los *métodos actuales del pensamiento*, 1957). — J. G. Kemeny y P. Oppenheim, "On Réduction", *Philosophical Studies*, VII (1956), 6-19.

REDUCIBILIDAD (AXIOMA DE). Véase TIPO.

REDUPLICACIÓN, REDUPLICATIVAMENTE, REDUPLICATIVO. En *An. pr.*, I, 38, 49 a 26 - 49 b 2, Aristóteles escribe: "No es igual la posición de los términos [lo que se llamó luego *expositio terminorum]* cuando se deduce algo silogísticamente de un modo simple [sin la luego llamada *iteratio]* y cuando se deduce algo con una determinación [modificación] ya sea esencial, ya sea condicional, o de cualquier otro modo, es decir, cuando, por ejemplo, se prueba que el bien es simplemente objeto de ciencia, y cuando se prueba que es un objeto de ciencia que es bueno. Si se ha demostrado que es simplemente objeto de ciencia, debe ponerse *ser* como término medio, pero si se agrega *que es bueno*, el término medio debe ser *tal ser determinado*. Tomemos por ejemplo A como significando *ciencia que es tal cosa determinada*, B como significando *tal cosa determinada*, y C como significando *bien*. Puede afirmarse A de B, ya que se ha establecido [se ha "puesto" en la mencionada "posición de los términos"] que de lo que es tal cosa determinada había ciencia que es tal cosa determinada. Pero puede afirmarse también B de C, porque C representa tal cosa determinada. Por lo tanto, se puede afirmar A de C. . .pues se estableció que *tal cosa determinada* significaba la realidad propia de la cosa. En cambio, si se establece *ser* como medio, y se une *ser*, en sentido simple, al extremo... no tendremos un silogismo [que concluya A de C]... Se ve, pues, que en los silogismos determinados por una reduplicación, los términos deben establecerse del modo antedicho."

Este pasaje de Aristóteles constituye el fundamento de la doctrina lógica de la reduplicación (ἐπαναδίπλωσις, *reduplicatio*). Según hemos indicado en Proposición (v.), hay un tipo de proposiciones compuestas que se llaman "proposiciones ocultamente compuestas" (o también "virtualmente hipotéticas") y dentro de este tipo de proposiciones hay una clase de proposiciones llamadas "proposiciones reduplicativas", en las cuales intervienen expresiones como 'en tanto que' (o 'como', 'en calidad de tal', etc.). A veces se emplea esta reduplicación en un sentido muy general, como cuando se dice: "El ser en cuanto ser es el objeto de la filosofía primera", y en tal caso se afirma que 'ser' es empleado reduplicativamente, *reduplicative*. Más exactamente, las proposiciones reduplicativas son aquellas en las cuales las expresiones citadas ('en tanto que', 'como', etc.) tienen una de las dos funciones siguientes: 1. Una función reduplicativa *stricto sensu*, por medio de la cual la expresión de referencia, al "reduplicar" el sujeto indica por qué motivo el sujeto posee el predicado (o el predicado conviene al sujeto), como cuando dice: "Los cuerpos en cuanto cuerpos son visibles" (ejemplo procedente de Santo Tomás [*S. theol.*, III, q. XVI, 10 ob. 2]: cor-

pus secundum quod corporale est visibile). 2. Una función especificativa por medio de la cual la expresión de referencia, al "reduplicar" el sujeto indica las condiciones que hacen que el sujeto posea precisamente el predicado (o el predicado esté precisamente contenido en el sujeto), como cuando se dice: "El hombre, en cuanto ser racional, es capaz de filosofar."

En la actualidad, y excepto en los textos escolásticos o en autores que siguen la doctrina escolástica de la clasificación de proposiciones o simplemente tienen en cuenta los dos sentidos de la reduplicación, el decirse algo *reduplicative* tiene el sentido más general antes indicado, es decir, el sentido de "en cuanto que es precisamente tal", como cuando se dice "El hombre en cuanto hombre" o "El hombre *qua* hombre", esto es, el hombre sólo y precisamente en cuanto que es hombre y no otra cosa, el hombre en su "ser hombre" y nada más.

REFERENCIA, REFERIR. Véanse DESCRIPCIÓN (ad finem), ONTOLOGÍA, SEMÁNTICA.

REFERENTE. Véase SÍMBOLO Y SIMBOLISMO.

REFLEJO. Se llaman usualmente movimientos o actos reflejos a los que tienen lugar de un modo a la vez espontáneo e inconsciente como reacción frente a una sensación o, mejor dicho, a un estímulo. En los movimientos reflejos no hay, pues, al parecer, intervención de la conciencia y de la voluntad. Cierto es que esta última condición no es aceptada por todos los autores; algunos afirman la necesidad de la intervención de la conciencia en todas las operaciones psíquicas, de cualquier índole que sean. Pero, evidentemente, aun entonces se trataría de una especie de "conciencia inconsciente" o, si se quiere, de una conciencia cuya función esencial sería la regulación de toda la vida psíquica sin necesidad de que tuviese percatación clara de todos los contenidos de esta vida. Por eso la tendencia general de los psicólogos se dirige hacia la concepción inconsciente y aun automática de los movimientos reflejos. En todo caso, la discusión parece girar siempre en torno a dos ideas contrapuestas respecto al origen de los movimientos reflejos: en efecto, mientras unos suponen que son residuos automatizados de actos conscientes, otros, en cambio, se inclinan por una concepción originariamente mecánico-automática de los reflejos.

Los reflejos suelen dividirse en elementales y complejos. Los primeros son los reflejos más simples, entre los cuales se cuentan las contracciones musculares automáticas. Los segundos pertenecen a la esfera de los instintos y tienen una mayor relación con la vida psíquica propiamente dicha. Así, pues, gran parte de las mencionadas discusiones en torno a la naturaleza y origen de los movimientos reflejos se debe a la atención exclusiva a un solo tipo de reflejos. Ahora bien, una importancia especial ha adquirido en la psicología, y aun en la antropología, la elaboración de la noción de reflejo condicionado. Los reflejos condicionados, llamados también, de un modo general, respuestas condicionadas, son aquellos en los cuales tienen lugar, mediante el hábito, una asociación de una excitación con otra distinta, en virtud de lo cual esta otra excitación produce el mismo resultado que la primera. En otros términos, el reflejo condicionado es el que se produce cuando el "sujeto" (en el ejemplo clásico de Pavlov, el perro) da la misma respuesta (secreción salivar) a un estímulo original (presentación de comida) que a un estímulo que ha sido asociado con él en varias ocasiones (sonido de una campanilla). La investigación de los reflejos ha dado lugar a la dirección psicológica que ve en ellos el estrato primario y fundamental de toda actividad psíquica y que adopta, por lo tanto, una noción de la conciencia (si es que este término puede seguir teniendo entonces un significado) próxima o coincidente con el behaviorismo, el cual, por lo demás, se desarrolló en gran parte apoyándose en los resultados de la reflexología. Esta disciplina, fundada por Ivan Pavlov (1849-1936) y W. Bechterev (1857-1927), pretende, por lo demás, no sólo una investigación de los aspectos fisiológico y psicofisiológico de los reflejos y, en general, de las relaciones *estímulo-reacción*, sino la aplicación de la noción de reflejo y de sus formas a la comprensión de la vida social. Los movimientos reflejos han seguido siendo estudiados sobre todo en relación con el problema de las localizaciones cerebrales y con las emisiones eléctricas producidas por la zona encefálica, de forma que las cuestiones relativas al comportamiento, al aprendizaje y otras siguen implicadas en el estudio de estos movimientos.

W. Bechterev, *Obiéctivnaá psijologiá*, 1907-12 (trad. esp.: *La psicología objetiva*, 1953). — Id., íd., *Obtché osnovirefleksologi*, 1926 (hay trad. alemana: *Allgemeine Grundlagen der Reflexologie des Menschen*, 3ª edición, 1926). — I. P. Pavlov, *El reflejo condicionado* (trad. esp., 1958) [Suplementos del Seminario de problemas científicos y filosóficos. Nº 8. Segunda serie Univ. de México]. — Id., íd., *Obras escogidas* (trad. esp., 1959). — Véase también N. Kostyleff, *La rêfléxologie et les essais d'une psychologie structurale*, 1947. — P. Cassa, *Du réflexe au psychique. Présentation du système nerveux*, 1948. — J. Konorski, *Conditioned Réflexes and Neuron Organisation*, 1948. — E. Rabaud, *L'instinct et le comportement animal*, 2 vols., 1949 (I. *Réflexes et tropisme*. II. *Étude analytique et vue d'ensemble*). — G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, 1955.

REFLEXIÓN. La definición usual de la reflexión —entendida entonces casi siempre en un sentido puramente psicológico— es la de abandono de la atención de los actos sobre los contenidos intencionales para volverse sobre los actos mismos. La reflexión sería, según eso, una especie de inversión de la dirección natural o habitual de los actos, con lo cual se crearían las condiciones necesarias para la reversión completa de la conciencia y el logro de la conciencia de sí mismo. Ya en esta concepción están implícitos, sin embargo, multitud de problemas que desbordan el marco de la psicología. Esta penetración de diversas cuestiones dentro del ámbito del problema de la reflexión fue reconocida, por supuesto, desde hace mucho tiempo. Los escolásticos distinguían, por ejemplo, entre la reflexión psicológica y la reflexión ontológica (aun sin darles estos mismos nombres). La primera se refiere a los actos del sujeto, en cuyo caso reflexión puede ser equivalente a conciencia. La segunda se refiere a los objetos mismos, de modo que mientras el producto de la primera reflexión es una idea refleja, el producto de la segunda es una idea directa. Ahora bien, es evidente que,

aunque calificada de psicológica, la reflexión del sujeto sobre los actos incluye una idea de la conciencia y del problema del conocimiento que no puede limitarse en todos los casos a la psicología. En verdad, es el problema del conocimiento el que permite un análisis más completo de todas las cuestiones relacionadas con los actos reflexivos. Esto ha ocurrido sobre todo en la idea de reflexión (*reflection*) sustentada por Locke y Hume. El primero de estos filósofos define, efectivamente, la reflexión como sentido interno, como algo contrapuesto esencialmente a la sensación; la reflexión significa por ello "aquella noticia que el espíritu adquiere de sus propias operaciones, y del modo de efectuarlas, en virtud de lo cual llega a poseer ideas de estas operaciones en el entendimiento" (*Essay*, II, i, 4) — operaciones que hay que entender, por lo demás, en un sentido amplio, no sólo como acciones de la mente sobre sus ideas, sino también como alguna clase de pasiones surgidas de ellas. Por medio de la reflexión se adquieren, pues, según Locke, las ideas o representaciones generales. A su vez, Hume clasifica las impresiones en dos clases: sensaciones y reflexiones. Las sensaciones surgen, según él, originariamente del alma por causas desconocidas. En cuanto a las reflexiones, "derivan en gran manera de nuestras ideas, y esto del siguiente modo: una impresión golpea primeramente los sentidos y nos hace percibir calor o frío, sed o hambre, placer o dolor de una clase u otra. De esta impresión surge una copia tomada por el espíritu que permanece después de cesar la impresión. A esto llamamos idea. Cuando vuelve al alma, esta idea de placer o dolor produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden ser llamadas propiamente impresiones de reflexión, porque se han derivado de ella. Estas otras son copiadas por la memoria y la imaginación y se convierten en ideas, que acaso dan origen a su vez a otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son sólo antecedentes de sus correspondientes ideas, pero consecuentes de las impresiones de sensación, y derivadas de ellas" (*Treatise*, I, 2). Aun cuando ningún conocimiento era posible, según Locke y, sobre todo, Hume, sin referencia a la impresión originaria, ninguno de estos filósofos intentó desarrollar una teoría radicalmente "reduccionista" de la reflexión, y sus análisis de ésta fueron más bien de tipo fenomenológico. En cambio, autores como Condillac y algunos ideólogos conciben la reflexión como esencialmente reductible a la sensación, o mejor dicho, al acto de atención a la sensación, surgido a su vez de sensaciones. Concepción aparentemente igual a la sustentada en la llamada escuela de Leibniz-Wolff si no fuese que aquí la atención no es derivada, sino primaria. Las dificultades psicológicas y, sobre todo, gnoseológicas planteadas por el problema de la reflexión fueron recogidas por Kant. Este filósofo llama reflexión (*Ueberlegung*) a "la conciencia de la relación entre las representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento"; de ahí el tránsito a k reflexión trascendental, por la cual se determina el origen sensible o intelectual de la comparación de las representaciones dadas. Esta determinación produce los llamados conceptos de reflexión (*Reflexionsbegriffe*, nombre que habían recibido antes las categorías) —identidad y diversidad; acuerdo y desacuerdo; interno y externo; determinable o materia y determinación o forma— destinados a la comparación de conceptos. La confusión del uso empírico del entendimiento con su uso trascendental da lugar a la anfibolía (VÉASE) de los conceptos de reflexión.

Puede advertirse por lo dicho que aparte de que el concepto de reflexión incluye casi siempre multitud de cuestiones pertenecientes a varias esferas, su significado suele variar grandemente de acuerdo con el predominio dado por cada filósofo a una esfera determinada. En rigor, la significación del concepto adopta, según los casos, un giro preponderantemente metafísico, lógico, psicológico o gnoseológico-trascendental. Así, por ejemplo, k concepción de la reflexión adoptada por el idealismo postkantiano, y en particular por Fichte, es de índole casi exclusivamente metafísica: la reflexión es entonces la posición del Yo por sí mismo. Algo parecido sucede con Hegel. Este autor trata de la reflexión en la doctrina de la esencia (VÉASE). La reflexión surge cuando una apariencia queda como enajenada de su propia inmediatez. En vez de la pura inmediatez de la cosa se dan en la reflexión relaciones no "inmediatas". La reflexión presenta, pues, algo distinto de lo que transparece directamente de la cosa, y como este "algo distinto", en cuanto relaciona y fundamenta la cosa, es la esencia, la doctrina de la reflexión es, como antes apuntamos, parte de la doctrina de la esencia. Reflexión equivale en Hegel en gran parte a "relación" o a "sistema de relaciones". Las categorías de la reflexión son por ello categorías relaciónales. La reflexión puede ser "reflexión ponente", "reflexión externa" y "reflexión determinante". La reflexión ponente es la meramente relacional y, por ello, relativa, pero se trata de una relación "fundante". La reflexión externa es la que constituye el punto de partida para la determinación de la cosa como esencia. La reflexión determinante es la síntesis de las reflexiones ponente y externa y es la base para cualesquiera ulteriores determinaciones de la cosa — las llamadas por Hegel "determinaciones reflexivas", tales como la identidad, la diferencia, la oposición, etc.

Los ontologistas (o llamados "ontologistas"), como Rosmini, adoptaron un concepto metafísico-ontológico de la reflexión bajo una terminología aparentemente psicológica. Los inmanentistas tendieron a un uso psicológico de la reflexión aun cuando su función fuera propiamente gnoseológica. De hecho, la reflexión era en ellos una operación aclaratoria. La fenomenología ha hecho asimismo un uso amplio del concepto de reflexión, y especialmente Husserl ha intentado concebirlo por así decirlo "neutralmente" como el conjunto de actos que hacen evidentes las vivencias. La reflexión husserliana no es, pues, meramente una percepción psicológica interna, sino una operación que incluye la aprehensión inmanente de las esencias. Sin embargo, una filosofía basada en el concepto mismo de reflexión y de todas sus implicaciones se ha dado solamente en un filósofo: en Shadworth Hollway Hodgson. Éste establece como principio de una "filosofía de la reflexión" el "modo de autoconciencia", y como método "un análisis repetido de los fenómenos tal como están *en*

la conciencia, como partes o estados de ella, y no en su carácter como objetos fuera de la conciencia". Según Hodgson, la conciencia puede ser considerada bajo tres aspectos: conciencia primaria, reflexiva y directa. Ahora bien, sólo el "modo reflexivo" constituye el objeto central de la reflexión filosófica (Cfr. *Philosophy of Reflection,* I, ii, § 1). Pues el modo reflexivo no sólo es el único capaz de mantener la mencionada distinción entre los modos citados y entre los aspectos objetivo y subjetivo (o existencia y conciencia), sino que también es el único capaz, según Hodgson, de distinguir entre los dos aspectos de su propio objeto *(op. cit.,* II, iv, § 2). Así, la filosofía de la reflexión es el método entero de la filosofía y no solamente un método peculiar de aprehensión de una cierta realidad.

Un sistema filosófico fundado en la noción de reflexión es el propuesto por Hans Wagner (op. *cit.* en bibliografía). La reflexión es, según dicho autor, el acto original y originario a partir del cual se comprenden las diversas formas reflexivas. Las principales formas son "la reflexión noética", "la reflexión noemático-constitutiva", "la reflexión noemático-aviológica" (o relativa a la validez). Estas formas reflexivas permiten, según Wagner, comprender las estructuras fundamentales de la realidad. El sistema "reflexivo" de Wagner es esencialmente "constructivista" en el sentido en que las estructuras de la realidad son construidas como "estructuras de la reflexión".

Véase, además de los textos citados en el artículo: Marvin Farber, "Modes of Reflection", *Philosophy and Phenomenological Research,* VIII (1947-1948), 588-600 (trad. esp.: "Sobre la reflexión natural y la reflexión pura", *Filosofíay Letras* [México], Nº 30 (1948). — W. Hoeres, *Sein und Reflexion,* 1956 [Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, N. F., 11]. — Hans Wagner, *Philosophie und Reflexion,* 1961. — Sobre la reflexión en Hegel-Schulz, "H. y la metafísica", *Eco* [Bogotá], Nº 26 (junio 1962), 109-37.

REFLEXIVIDAD. Véase REFLEXIÓN, RELACIÓN.

REFLEXOLOGÍA. Véase REFLEXIÓN.

REFUTACIÓN APARENTE (O SOFÍSTICA). Véase SOFISMA.

RÉGIS (PIERRE-SYLVAIN) (1632-1707) nació en Salvetat de Blanquefort, cerca de Agen (a la sazón en el condado de Agenois; actualmente en el Departamento de Lot-et-Garonne). Estudió primero en Cahors con los jesuitas y luego en la Sorbona, en París, donde siguió las lecciones de Jacques Rohault (1620-1675: *Entretiens de philosophie,* 1671. — *Traite de Physique,* 1671. — *Oeuvres posthumes,* 1682, ed. Clerselier), un fiel cartesiano, que lo convirtió al cartesianismo. Pierre-Sylvain Régis —que no debe confundirse con otro cartesiano: Henricus Regius, o Henrik van Roy (1598-1679: *Fundamenta physicae,* 1646. — *Philosophia naturalis,* 1661), que abandonó luego el cartesianismo)— fue uno de los más celebrados, entusiastas y eficaces propagadores de la filosofía cartesiana, aun cuando en algunos puntos (Cfr. *infra*) se separó de ella. Importantes en la propagación por Régis del cartesianismo fueron las lecciones que dio en Toulouse y luego —después de ser secretario del marqués de Vardes en Aigues-Mortes— en Montpellier y en París. Debido a la persecución a que estaba sometido entonces el cartesianismo en París, Régie fue obligado a suspender sus lecciones por orden del Arzobispo de París, retirándose entonces de la enseñanza y consagrándose a la redacción de sus obras principales, especialmente de su *Cours... de philosophie* (Cfr. *infra*).

En este "Curso" Régis dividió el "sistema de la filosofía" en cuatro partes: la lógica, la metafísica, la física y la moral. En la física siguió a Descartes casi punto por punto. En la lógica, utilizó algunos elementos de la Lógica de Port-Royal (véase PORT-ROYAL [LÓGICA DE]). En la moral defendió la tesis del "amor propio ilustrado" como fundamento de las leyes morales. En la metafísica manifestó tendencias empiristas en la interpretación de los principios cartesianos, sobre todo en los principios que no le parecían suficientemente evidentes por sí mismos. Régis siguió sosteniendo el innatismo (VÉASE), pero hizo de las "ideas innatas" simples productos del alma humana y no *veritates aeternae.* Tales "ideas innatas" se hallan, según Régis, en el alma en tanto que está unida al cuerpo, pues Régis mantenía que se puede conocer el cuerpo tan directa y evidentemente como, según Descartes, se conoce el alma. Régis se opuso con frecuencia a Malebranche, aun cuando en su explicación de la comunicación del alma con el cuerpo proclamó que solamente Dios es verdadera causa eficiente.

Obras: *Cours entier de philosophie,* ou *Système général selon les principes de Descartes,* 4 vols., 1690 (compuesto ya diez años antes de su publicación). — *Réponse au livre qui a pour titre* Censura philosophiae cartesianae, 1691 [contra la obra, *Censura philosophiae cartesianae,* 16S9, del obispo de Avranches, Pierre-Daniel Huet (1630-1721)]. — *Réponse aux Réflexions critiques de M. Duhamel sur le système cartésien de la philosophie de M.* Régis, 1692 [contra las ideas de Jean-Baptiste Duhamel (1624-1706), autor de: *De corporum affectionibus,* 1670; *De mente humana,* 1672; *De corpore animato,* 1673, y de la obra *Philosophia vêtus et nova,* o la llamada *Philosophia Burgundica,* a que nos hemos referido en el artículo ONTOLOGÍA]. — *Usage de la raison et de la foi, ou Accord de la raison et de la foi,* 1704.

Las "Cartas" de Descartes a Régis han sido publicadas en la edición de Descartes de Adam y Tannery, tomos III, IV y VIII; texto latino, trad. francesa, introducción y notas de dichas "Cartas" por Geneviève Rodis-Lewis en Descartes, *Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain,* 1959.

REGLA. En general se llama "regla" a toda proposición que prescribe algo con vistas a obtener un cierto resultado. Más específica, y adecuadamente, se llama "regla" a un precepto a que se ha de ajustar lo que se haga con el fin de que las operaciones ejecutadas sean "rectas", es decir, conduzcan derechamente al fin apetecido. Las operaciones aludidas pueden ser intelectuales o no intelectuales, pertenecer a un arte o a una ciencia o ser de carácter moral. En este sentido hay similaridad de significado entre 'regla', 'norma', 'máxima', 'precepto', 'ley', etc. Sin embargo, en el modo como los citados términos son normalmente usados se advierten ya ciertas diferencias de significación. Así, por ejemplo, se habla de "reglas de inferencia", pero no de "normas de inferencia" o "máximas de inferencia"; se dice que hay que seguir "las máximas de la gente prudente", pero no se dice que hay que seguir "las leyes de la gente prudente", etc.

Podrían citarse otros casos en los que el uso indica con relativa claridad cuál es el significado prominente, o los significados prominentes, de 'regla'.

En la literatura filosófica el término 'regla' se usa, o se ha usado, principalmente en los sentidos siguientes.

Por un lado, se usa 'regla' en la expresión ya citada 'regla de inferencia' dentro de la lógica para indicar las operaciones que deben ejecutarse para llevar a cabo inferencias correctas. Así, por ejemplo, se habla de la "regla de separación", que es la regla según la cual dado 'si *p*, entonces *q*', y dado '*p*', se infiere '*q*'.

Por otro lado, se usa 'regla' en un sentido más general para referirse a preceptos a seguir en un método. En este sentido se habla de las "reglas cartesianas" (las "cuatro reglas" del *Discurso del método)* y de las *Regulae philosophandi* de Newton y otros autores.

Finalmente, se habla, como hizo Kant, de reglas "prácticas", las cuales expresan lo que, dado un principio general, hay que hacer para actuar rectamente. Estas reglas no son universales en el sentido de que no indican lo que hay que hacer en todos los casos y sin excepción. Las "reglas prácticas" requieren buen juicio para su aplicación. En efecto, no son derivables lógicamente de los principios, estando contenidas únicamente en la determinación general de la voluntad. Por eso dos o más reglas pueden ser iguales con respecto a distintos principios, o pueden ser distintas con relación a un mismo principio.

Debe advertirse que el uso que hace Kant del término 'regla' no es siempre unívoco, ni siquiera cuando se restringe el alcance de las reglas a la esfera práctica. Tampoco es unívoco cuando se refiere a las reglas en la esfera teórica (cuando, por ejemplo, habla del entendimiento como "la facultad de las reglas" o cuando habla de principios de razón que deben servir como "reglas", es decir, tener carácter "regulativo" [véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO]).

REGULATIVO. Véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO, KANT (I.).

REHMKE (JOHANNES) (1848-1930), nac. en Elmshorn (Schleswig-Holstein), estudió en Kiel y en Zürich. De 1875 a 1883 fue profesor de religión y filosofía en la escuela cantonal de St. Gallen; de 1885 a 1887 fue "profesor extraordinario" y de 1887 hasta 1922, fecha de su jubilación, profesor titular en Greifswald.

La filosofía de Rehmke, calificada por el propio autor de "filosofía como ciencia fundamental", se halla en cierto modo en el punto de tránsito entre las direcciones inmanentistas que alcanzaron plena vigencia en los postreros años del siglo XIX y comienzos del siglo XX, y las tendencias objetivistas y fenomenológicas que poco después sucedieron a aquéllas. En efecto, la "ciencia fundamental" tiene por misión investigar de un modo originario, sin supuestos y sin prejuicios, lo "dado en general", y ello, por lo pronto, en su máxima universalidad y generalidad, y aun podría decirse en su máxima "neutralidad". Pues el análisis de lo dado mediante tal ciencia fundamental es precisamente la única posibilidad que, según Rehmke, existe para poder colocarse más allá de las oposiciones y conflictos que caracterizan tanto la teoría del conocimiento como la metafísica. Lo dado en cuanto tal no es, en efecto, ningún producto de una previa elaboración conceptual; es lo que se ofrece y "aparece" tan pronto como nos situamos frente a él en una actitud absolutamente carente de supuestos. Esto es posible porque lo que llamamos "lo dado" es sencillamente algo muy parecido a lo que Meinong llama "el objeto". Se trata, así, de un "monismo de la realidad", pero de un monismo del cual se ha descartado previamente toda interpretación gnoseológica y, con mayor razón todavía, metafísica; de un monismo que elimina asimismo de la conciencia toda significación trascendental y aun toda significación psicológica. Pues la conciencia designa simplemente la cualidad de ser consciente el objeto, es decir, la cualidad de que algo, lo dado, le esté presente. Y, a la vez, lo dado es lo que es contenido o, mejor dicho, término de referencia de la conciencia. Una vacilación entre el inmanentismo de Schuppe y la teoría de los objetos de Meinong parece, pues, nuevamente, imponerse. Ahora bien, lo característico de la concepción de lo dado por parte de Rehmke es la progresiva acentuación de su carácter por así decirlo "objetivo". En rigor, lo único que hay es "lo dado". Y "lo dado", además, tiene una tal consistencia propia que si quisiéramos interpretarlo en términos metafísicos, podríamos decir que es el "ser en sí mismo". De ahí que poco a poco queden también disueltas en lo dado las disciplinas filosóficas que al principio tenían por misión determinar sus caracteres. En su primer momento, la lógica y la teoría del conocimiento debían estudiar lo dado como pensado y como relativo a un sujeto por el cual es captado o aprehendido. En un segundo momento, hay sólo una disciplina, la ciencia de la conciencia, que se ocupa de lo dado en general. Y en un tercer y último momento lo dado es, como antes señalábamos, lo único que "realmente hay". Así, Rehmke no parece poder evitar los problemas gnoseológicos y metafísicos que en los comienzos había eliminado tan radicalmente. La determinación de lo dado implica algo dado. Y lo dado implicado no puede proceder, según Rehmke, sino de lo dado en general. Así, una metafísica radicalmente objetivista o, mejor dicho, objetivista-inmanentista, parece obligada. Lo dado es entonces como la materia primordial de la cual se extraen sus propias categorías. Éstas abarcan, ante todo, lo particular y lo general. Cada categoría da lugar a una ciencia o a un grupo de ciencias, desde las históricas, claramente individualizantes, hasta las matemático-naturales, enteramente generalizantes. Mas esta clasificación de lo dado y de sus modos de conocimiento no suprime, antes confirma, la radicalidad de una ciencia fundamental de lo dado. Tanto más cuanto que, según su autor, sólo ella permite reconstruir desde un nivel suficientemente originario y radical las diversas posibilidades de objetos metafísicos. Una metafísica del alma y aun una monadología no resultan entonces extrañas a la ciencia fundamental e inclusive parecen ser su consecuencia. Sobre todo la doctrina de la conciencia de Rehmke es la que lleva a culminación todas sus posibilidades. En efecto, la conciencia aparece primeramente como algo esencialmente opuesto a la cosa, pero al mismo tiempo como algo compuesto de momentos substanciales, de "instantes cosificados", que convierten la conciencia y, a través de ella, toda realidad en una estructura de carácter monadológico. En

todo caso, el objetivismo riguroso y la doctrina del primado de la conciencia como mónada no se le aparecen ya como incompatibles. Así lo ha considerado asimismo el principal discípulo de Rehmke, Johannes Erich Heyde (nac. 1892), que ha trabajado sobre todo en el sentido de una teoría absoluta del valor *(Wert, eine philosophische Grundlegung,* 1926. — *Wege zur Klarheit,* 1960). Así lo había anticipado ya el filósofo búlgaro Dimitri Michalcev (nac. 1880: *Istorijata nauka Uje?,* 1905 [*¿La historia y la ciencia?*]. — *Forma i otnošenie,* 1914 *[Forma y relación]*. — Cfr. sobre todo: *Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus,* 1909 [con prólogo de Rehmke]. Michalcev se orientó en el sentido de una "ciencia fundamental", aun antes de la aparición de la obra fundamental de Rehmke (1910).

Obras principales: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnistheorie,* 1880 *(El mundo como percepción y concepto. Una teoría del conocimiento).* — *Der Pessimismus und die Sittenlehre,* 1882 *(El pesimismo y la doctrina de las costumbres).* — *Unsere Gewissheit von der Aussenwelt. Ein Wort an die Gebildeten unserer Zeit,* 1894 *(Nuestra certidumbre del mundo externo. Una misiva a los hombres cultos de nuestro tiempo).* — *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie,* 1894, 3ª ed., 1926 *(Manual de psicología general).* — *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 1896, 3ª ed., 1927, nueva ed., 1959, ed. F. Schneider *(Bosquejo de historia de la filosofía).* — *Aussenwelt und Innenwelt, Leib und Seele,* 1898 *(Mundo externo y mundo interno. Cuerpo y alma).* — *Die Seele des Menschen,* 1902, 5, ed., 1918 *(El alma del hombre).* — *Philosophie als Grundwissenschaft,* 1910, 2ª ed., 1929 *(Filosofía como ciencia fundamental).* — *Das Bewusstsein,* 1910 *(La conciencia).* — *Die Willensfreiheit,* 1911 *(La libertad de la voluntad).* — *Anmerkungen zur Grundwissenschaft,* 1913 *(Notas acerca de la ciencia fundamental).* — *Logik oder Philosophie als Wissenslehre,* 1918, 2ª ed., 1923 *(Lógica o filosofía como teoría del saber).* — *Die philosophische Erbsünde und Was bin ich?,* 1924 *(El pecado original filosófico, y ¿Qué soy yo?).* — *Grundlegung der Ethik als Wissenschaft,* 1925 *(Fundamentación de la ética como ciencia).* — *Der Mensch,* 1928 *(El hombre).* — Autocxposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, l,* 1921. Edición de ensayos reunidos: *Gesammelte philosophische Aufsätze,* ed. Kurt Gassen, 1928. Véase la colección de la revista *Grundwissenschaft,* fundada en 1918, como órgano de la "Johannes-Rehmke-Gesellschaft. Vereinigung für grundwissenschaftliche Philosophie", dedicada al examen de los problemas filosóficos desde el punto de vista de la "ciencia fundamental". — Véase asimismo: S. Hochfeld, */. Rehmke,* 1923. — J. E. Heyde, *Grundwissenschaftliche Philosophie,* 1924. — Id., íd., */. Rehmke und seine Zeit,* 1935. — G. Troberg, *Kritik der Grundwissenschaft J. Rehmkes,* 1941 (Dis.). — E. Palmo, *Inledning til filosofi som grundvidenskab efter J. Rehmke,* 1954.

REICHENBACH (HANS) (1891-1953), nac. en Hamburgo, profesor en Berlín, Estambul y, desde 1938, en la Universidad de California (Los Ángeles), representó las opiniones del llamado "Grupo de Berlín", estrechamente relacionado con la tesis del Círculo de Viena (VÉASE) y ulteriormente con los desarrollos experimentados por el empirismo lógico, el empirismo científico y el movimiento para la ciencia unificada. Sin embargo, la actitud de Reichenbach fue en muchos puntos menos "radical" que la de otros adhérentes a las mencionadas tendencias. En lo que toca especialmente a la teoría de la verificación (VÉASE), Reichenbach no solamente distinguió entre diversos tipos de verificabilidad, sino que incluyó en ellos un tipo de verificación que no necesita ser ni estrictamente lógica ni completamente empírica, ni menos aun reducirse a un concepto puramente operacional, sino que puede inclusive referirse a algo no empírico o, mejor dicho, supraempírico (Cfr. *Expérience and Prédiction,* 1938, $ 8). La verificabilidad es, en otros términos, una regla metódica de carácter "abierto". La teoría de la probabilidad —central en el pensamiento de Reichenbach— no es, por lo demás, ajena a esta mayor apertura y multiplicidad de posibilidades. En efecto, al hilo de su filosofía de la causalidad, del tiempo y del espacio, Reichenbach identificó *el* significado de una proposición con el *grado* de su confirmación, esto es, con el índice de su probabilidad. De ahí la necesidad de un estudio a fondo de los procedimientos de inducción e inferencia, a base de grupos de teoremas del cálculo de probabilidades. 'Probable' no significa, pues, simplemente 'algo que puede ocurrir'; es más bien un término sintáctico denotativo dentro de la clase de términos lógicos en virtud de que expresa relaciones numéricas. El desarrollo de una lógica probabilitaria, que incluya dentro de su marco toda polivalencia (VÉASE) lógica, ha sido por ello uno de los principales empeños de este filósofo, que ha calificado a su filosofía de "empirismo probabilístico". Ahora bien, la traducibilidad de los enunciados a un lenguaje probabilitario no significa ni mucho menos la reducción de todo lenguaje a una estructura sintáctica susceptible de formalización completa. Por el contrario, Reichenbach insistió en la imposibilidad de evitar un pensar material en el metalenguaje (VÉASE) — cualquiera que éste sea y aunque tenga una estructura completamente tautológica. En efecto, la misma definición formal de la tautología (VÉASE) no excluye una proposición según la cual lo enunciado como condición formal de la tautología sea, a su vez, un enunciado empírico. De ahí que cualquier enunciado acerca de la lógica tenga qué ser efectuado dentro de la teoría del conocimiento empírico. Pero como los enunciados empíricos no son nunca seguros, solamente pueden mantenerse, en opinión de Reichenbach, como *posits,* es decir, como "posiciones", no trascendentales, sino, una vez más, probables y susceptibles de confirmaciones ulteriores. La negación de la cognoscibilidad de toda verdad absoluta no significa, ciertamente, empero, la negación de la existencia de verdades absolutas; significa simplemente que todo enunciado, sea el que fuere, tiene que darse dentro del marco de la teoría de la probabilidad. Las proposiciones de la filosofía "tradicional" no quedan entonces enteramente excluidas, sino afectadas de un valor o índice cuya naturaleza estadística les otorga por lo menos una probabilidad de verdad.

Obras: *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori,* 1920 *(Teoría de la relatividad y Conocimiento a priori).* — *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre,* 1924 *(Axiomática de la teoría relativista del espacio-tiempo).* — *Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huyghens (Kantstudien.* Ergänzungshefte, XXIX) *(La doctrina del movimiento en N., L. y H.).* — *Von Kopernikus bis*

Einstein; der Wandel unseres Weltbildes, 1927 *(De Copérnico a Einstein. La transformación de nuestra imagen del mundo). — Die Philosophie der Raum-Zeit-Lehre,* 1928 *(La filosofía de la doctrina del espacio-tiempo). — Atom und Kosmos, Das physikalische Weltbild der Gegenwart,* 1930 (trad. esp.: *Átomo y Cosmos,* 1931). — *Ziele und Wege der Naturphilosophie,* 1931 *(Fines y vías de la filosofía de la Naturaleza). — Wahrscheinlichkeitslehre,* 1935 *(Teoría de la probabilidad;* trad. inglesa, con adiciones y correcciones: *Theory of Probability,* 1949). — *Expérience and Prédiction,* 1938. — *Philosophie Foundations of Quantum Mechantes,* 1944. — *Elements of Symbolic Logic,* 1947. — *The Eise of Scientific Philosophy,* 1951 (trad. esp.: *La filosofía científica,* 1953). — *Nomological Statements and Admissible Opérations,* 1953. — *Les fondements logiques de la mécanique des quanta,* 1953 [Annales de l'Institut H. Poincaré, VII, 2]. — *The Direction of Time,* 1956 [póstuma] (trad. esp.: *El sentido del tiempo,* 1959).

REID (THOMAS) (1710-1796) nació en Stracham (Kincardineshire, Escocia) y estudió teología en Aberdeen, ordenándose de ministro de la Iglesia presbiteriana. De 1752 a 1753 fue profesor de filosofía moral en Aberdeen, y de 1764 a 1780 fue profesor de la misma disciplina en Glasgow. En Aberdeen fundó la "Sociedad filosófica", que constituyó el punto de partida de la llamada "Escuela escocesa" (VÉASE) del sentido común (v.).

Reid se opuso, por lo pronto, a la doctrina de las ideas tal como había sido desarrollada por autores como Berkeley y Hume. Tanto si se entiende 'idea' en el sentido de Berkeley como en el de Hume, argüyó Reid, el mundo real termina por disolverse; en la teoría de Hume, además, el propio "yo" desaparece, siendo sustituido por un "haz de ideas" (o "impresiones"). Hay que rechazar, pues, las ideas; por lo menos, hay que rechazar la noción de que el fundamento del conocimiento son las "ideas simples". Tal fundamento es el juicio, y las ideas son obtenidas por análisis del juicio, y no a la inversa. El juicio de que habla Reid incluye la aprehensión, así como la creencia; es, en rigor, el acto de la percepción unido a la creencia en la existencia de lo percibido. En otros términos, "el mobiliario" del espíritu no son, como creyeron los empiristas, las ideas simples, las impresiones básicas, etc., sino los juicios. Estos juicios originarios y naturales constituyen el sentido común y los principios fundamentales del conocimiento son principios del sentido común. Este sentido común es el que tienen todos los hombres, pero es, además, la base del conocimiento. Dentro del sentido común se dan los juicios naturales y los principos del conocimiento. Lo que es evidente por sí mismo al sentido común constituye la base que permite ejecutar inferencias. Estas inferencias no están dadas junto con los principios del sentido común, pero pueden obtenerse mediante los juicios, tales como juicios de comparación y otros.

Los principios del sentido común incluyen, por un lado, verdades necesarias (como los principios lógicos, los axiomas matemáticos y los principios básicos morales y metafísicos) y, por otro lado, verdades contingentes (como los principios de la regularidad en la Naturaleza y de la existencia de las cosas tales como se perciben distintamente por los sentidos). Los principios morales son principios cuyo contrario no puede considerarse moral; así, por ejemplo, el principio de que debe conservarse la propia vida es un principio moral del sentido común, pues el principio contrario no es moral. Los principios metafísicos son los principios de la substancia o sujeto, de la relación causal y del designio.

Debe advertirse que la noción de sentido común en Reid —y en otros filósofos "escoceses"— no debe confundirse con la idea "vulgar" de sentido común; los principios del sentido común son, ciertamente, principios para todos los hombres, y son intuitivamente evidentes, pero no siempre se perciben por todos igualmente. El sentido común es poseído potencialmente por todos los hombres, pero no siempre se manifiesta en su madurez.

Obras: *Inquiry into the Human Mind on the Principies of Common Sense,* 1764. — *On the Intellectual Powers of Man,* 1785. — *On the Active Powers of Man,* 1788 (las dos últimas son conocidas también bajo el título común de *Essays on the Powers of the Human Mind*). — *Philosophical Orations of Thomas Reid,* 1937, ed. W. R. Humphries. — Edición de obras por Dugald Stewart, 1804, y por Hamilton, 2 vols., 1846, 6» ed. [con notas de H. L. Mansel], 1863. Trad. francesa de Th. Jouffroy, 6 vols., 1828-1836, con notas y comentarios. — Véase la bibliografía del artículo ESCOCESA (ESCUELA) y la bibliografía de Jessop allí mencionada; además: J. F. Ferrier, "Reid and the Philosophy of Common Sensé" (en las *Lectures* de Ferrier, ed. por Grant y Lushington, 1866, t. II). — James F. Latimer, *Inmediate Perception as held by Reid and Hamilton considered as a Réfutation on the Scepticism of Hume,* 1880. — L. Dauriac, *Le réalisme de Reid,* 1889. — Matthias Kappes, *Der Common Sense als Prinzip der Gewissheit in der Philosophie des Schotten Th. Reid,* 1890. — A. Campbell Fraser, *Th. Reid,* 1898. — K. Peters, *Th. Reid als Kritiker von D. Hume,* 1909 (Dis.). — Olin McKendree Jones, *Empiricism and Intuitionism in Reid's Common-Sense Philosophy,* 1927. — Michèle Federico Sciacca, *La filosofia di Tomaso Reid. Con un'apendice sui rapporti con Galluppi e Rosmini,* 1935.

REIFICACIÓN. Se encuentra a veces en la literatura filosófica el vocablo 'reificación' (de *res* = "cosa"). Puede definirse en general como la acción o efecto de convertir algo en cosa, o de concebir algo por analogía con la naturaleza y estructura de las "cosas". En ocasiones se emplea también en el mismo sentido el término 'cosificación'.

'Reificación' se ha usado, o puede usarse, en varios sentidos y con distintos alcances. Todo intento de ver las realidades del mundo como si fuesen cosas, y especialmente como si fuesen primariamente objetos físicos, es una "reificación" de tales realidades. A esta reificación tienden los autores que se adhieren al fisicalismo (VÉASE), en oposición a los que sostienen el fenomenismo (VÉASE). El intento de ver las realidades como cosas en vez de verlas primariamente como "procesos" (véase PROCESO) puede considerarse asimismo como una reificación (o cosificación) de la realidad. Se ha hablado asimismo de reificación, o cosificación, con referencia a la tendencia a ver los seres humanos como "cosas"; se supone entonces que se procede a una deshumanización y reificación de lo humano. Marx usó el término *Verdinglichung* (que puede traducirse por 'reificación' o por 'cosificación') para referirse al proceso por medio del cual se objetivan los productos del trabajo, convirtiéndose en "cosas sociales". Si se amplía esta idea introduciendo en ella la de enajenación (VÉASE) se puede estimar que al reificarse los productos del tra-

bajo, se reifica o cosifica asimismo el hombre que los ha producido, convirtiéndose el mismo en "mercancía" y "cosa social".

REIMARUS (HERMANN SAMUEL) (1684-1768) nació en Hamburgo y fue "Privat-Dozent" en Wittenberg desde 1723 y profesor de hebreo y lenguas orientales en el Gimnasio de Hamburgo desde 1728. Reimarus es considerado como un wolffiano y como un filósofo de la Ilustración, bien que se opuso decididamente a las corrientes materialistas de la época ilustrada con el fin de defender el deísmo. El deísmo de Reimarus es un deísmo racionalista. Según Reimarus, el universo y el orden del Universo vienen de Dios, pero como Dios hizo un mundo causalmente ordenado, hay que rechazar los milagros y, en general, todo lo sobrenatural. Reimarus defendió la doctrina de la armonía preestablecida y consideró que los animales constituyen el fin de la creación. Los instintos animales muestran, según Reimarus, el finalismo del orden del universo. De este modo Reimarus unió el causalismo y el finalismo en una doctrina deísta y racionalista.

Obras: *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1754, 6ª ed., 1791, ed. J. A. Reimarus *(Ensayos sobre las más gratas verdades de la religión natural)*. — *Vernunftlehre*, 1956, 5ª ed., 1790 *(Doctrina de la razón)*. — *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihren Kunsttrieb*, 1760, 4» ed., 2 vols., 1798, ed. J. A. Reimarus *(Consideraciones generales sobre los instintos de los animales, especialmente sobre su instinto artístico)*. — *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (Apología o defensa de los adoradores racionales de Dios)*. Esta obra no fue publicada por el propio Reimarus; parte de la misma fue publicada por Lessing (v.) en sus "Wolffenbüttler Fragmente eines Ungenannten", en *Beiträge zur Geschichte und Literatur*, 1774-1778; otra parte fue publicada por C. A. E. Schmidt (pseudónimo) bajo el título "Übrige noch ungedruckte Werke des Wollfenbüttelschen Fragmentisten", en 1787; una tercera parte fue publicada por W. Klose en *Niedners Zeitschrift für historische Theologie* (1850-1852). Las tres partes fueron recogidas por D. F. Strauss en su *H. S. R. und sein Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 1862, 2ª ed., 1877.

Además del citado escrito de D. F. Strauss, véase: K. C. Scherer, Das *Tier in der Philosophie des H. S. R.*, 1898. — W. Büttner, H. S. R. *als Metaphysiker*, 1909 (Dis.). — H. Köstlin, *Das religiöse Erleben bei R.*, 1919 (Dis.). — A. C. Lundsteen, *H. S. R. und die Anfänge der Leben-Jesu Forschung*, 1939. — Max Loeser, *Die Kritik des H. S. R. am Alten Testament*, 1941 (Dis.).

REINACH (ADOLF) (1883-1917) estudió en Munich con Theodor Lipps, pero disconforme con el "psicologismo" de su maestro se acercó a Husserl, de quien fue uno de los más cercanos discípulos y colaboradores en la Universidad de Gottinga. Reinach fue uno de los inspiradores, si no la figura más central, del llamado "Círculo de Gottinga" y algunos de los discípulos de Husserl —como Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius— asimilaron gran parte de la fenomenología por medio de Reinach. El propio Husserl parece haber desarrollado ciertas partes de la fenomenología, después de las *Investigaciones lógicas*, por incitación de Reinach.

Reinach insistió en el carácter metódico de la fenomenología y en la capacidad del método fenomenológico para descubrir los "tipos ideales" independientemente de los "hechos reales", pero como "cuadros ideales" de tales hechos. También puso de relieve la fecundidad de las "relaciones esenciales" no sólo en realidades propiamente ideales (como las matemáticas), sino en todas las realidades. Según Reinach, la fenomenología permite descubrir lo que llamó "el α *priori* fenomenológico" como *a priori* de todo aquello de que se puede decir "Es el caso que", es decir, de todas las "objetividades" (*Sachverhälte*). Este *a priori* no es subjetivo; es objeto de una intuición esencial directa y no de una ex-tracción o abs-tracción de los hechos mismos, ya que los hechos exhiben su estructura esencial y sus relaciones esenciales de modo directo y adecuado a la intuición.

Aunque Reinach no limitó en principio la aplicación del método fenomenológico a ninguna esfera, se ocupó principalmente de cuestiones de filosofía del Derecho, tratando de encontrar normas jurídicas esenciales y relaciones jurídicas esenciales dentro del marco de una "filosofía del Derecho *a priori*". Debe tenerse en cuenta que la universalidad y necesidad de las normas jurídicas en cuestión no era para Reinach equivalente a su generalidad; la propia "teoría general del Derecho" tiene, a su entender, su fundamento en la citada "filosofía del Derecho *a priori*" y, además, tienen su fundamento en ella todos los "hechos jurídicos".

La tesis doctoral de Reinach se titula: *Über den Ursachenbegriff im geltenden Strafrecht*, 1905 *(Sobre el concepto de causa en el Derecho penal válido)*. — Los escritos de R. fueron recogidos en: *Gesammelte Schriften*, 1921, con introducción por Hedwig Conrad-Martius. Entre los escritos incluidos en los *Schriften* figuran: "Zur Theorie des negativen Urteils" (1911); "Die Überlegung: ihre ethische und rechtliche Bedeutung" (1912); "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts" (1913); "Über Phénoménologie" (1914 [conferencia]).

Véase Edmund Husserl, "A. R.", *Kantstudien*, XXIII (1919), 147-9. — Luis Recaséns Siches, *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, 1929, págs. 213-36. — J. M. Desterreicher, *Walls are Crumbling*, 1952, págs. 99-134. — J. M. Österreicher, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, 1955 [Reinach escribió también varios trabajos —incompletos— sobre filosofía de la religión]. — Herbert Spiegelberger, *The Phenomenological Movement*, tomo I, 1960, págs. 195-205.

REINHOLD (KARL LEONHARD) (1758-1823) nació en Viena. Miembro de la Compañía de Jesús, ingresó en el Colegio de los Barnabitas al ser disuelta la Compañía, profesando durante unos años filosofía y desarrollando gran actividad literaria con colaboraciones en el *Wiener Realzeitung*, de Viena. Abandonados los hábitos religiosos, pasó a Leipzig y a Weinar, donde colaboró en el *Deutsches Merkur* y contrajo matrimonio con una hija de Wieland. De 1787 a 1793 fue profesor de filosofía en Jena y desde 1793 profesor en Kiel.

Según Klemmt (*op. cit. infra*) pueden distinguirse tres períodos en la evolución filosófica de Reinhold: (1) desde el año 1784 hasta el desarrollo de su teoría de la facultad representativa —período dominado por las influencias recibidas de las ideas de la Ilustración y la reacción a las mismas—; (2) desde los comienzos de la "filosofía elemental" hasta la "crítica de la razón"; (3) desde los comienzos

de la discusión con Kant, y luego con Fichte, hasta el momento de elaborar los fundamentos para una "filosofía de la unidad" postkantiana. En el primer período, Reinhold se esforzó por unificar los tres planos de la sensibilidad, el entendimiento y la razón por medio del reconocimiento de lo que consideraba "un hecho primario", es decir, la "facultad representativa" o "representación". Tal facultad fue considerada por Reinhold como distinta de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón, pero a la vez como el fundamento de cualesquiera y de todas ellas, ya que en la representación se encuentra lo que representa —el sujeto— y lo representado —el objeto—, así como la tendencia de la voluntad a lo sensible y su obediencia al imperativo moral. Estas reflexiones de Reinhold culminaron en su "filosofía elemental" y en lo que llamó "el principio de la conciencia", es decir, el principio según el cual "la representación de lo que representa y lo representado se hacen en la conciencia distintos y a la vez relativos al ser consciente". Con todo ello, y a pesar de ciertas divergencias fundamentales, Reinhold siguió el modo de pensar del criticismo kantiano, pero continuando su tendencia, ya iniciada en dicho "primer período", a la unidad, acentuó cada vez más la necesidad de encontrar un punto de partida único del cual pudieran deducirse otras proposiciones fundamentales de la filosofía. Esta exigencia de un punto de partida a la vez unificante y fundamentante era compartida por otros autores coetáneos, tales como Fichte y Jacobi. Pero aunque se hallan en Reinhold ideas parecidas a las de dichos autores, y en particular similares a algunas de Jacobi, rechazó de Fichte el activismo absoluto de la conciencia y de Jacobi el "primado de la fe" (o "creencia"). La filosofía de la unidad de Reinhold siguió basándose en la idea de representación y no en una intuición intelectual.

Obras principales: "Briefe über die kantische Philosophie", en *Deutsches Merkur,* 1786-1787, luego publicadas en libro, 2 vols., 1790-1792 ("Cartas sobre la filosofía kantiana"). — *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen,* 1789, reimp., 1962 *(Ensayo de una nueva teoría de la facultad de representación humana).* — *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie,* 2 vols., 1790-1794 *(Contribuciones al conocimiento de los malos entendidos habidos hasta ahora en la filosofía).* — *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens,* 1791 *(Sobre el fundamento del saber filosófico).* — *Auswahl vermischter Schriften,* 1796 *(Selección de escritos varios).* — *Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie,* 1801 *(Contribuciones a una más fácil inteligencia del estado de la filosofía).* — *Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften,* 1812 *(Fundamentación de una sinonimia para la terminología general en las ciencias filosóficas).* — *Menschliches Erkenntnisvermögen aus dem Gesichtspunkt des durch die Wortsprache vermittelten Zusammenhangs zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen,* 1816 *(La facultad humana de conocimiento desde el punto de vista de la conexión entre la sensibilidad y el pensamiento proporcionada por la estructura verbal).* — *Die alte Frage, was ist Wahrheit?,* 1820 *(El antiguo problema: ¿Qué es la verdad?).* — Véase *Reinholds Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kants, Fichtes, Jacobis und anderer philosophischen Zeitgenossen an ihn,* 1825, ed. E. Reinhold,. — Véase R. Reicke, *De explicatione, qua Reinhold gravissimum in Kanti crítica rat. pura locum epistolis suis illustraverit,* 1856 (Dis.). — Magnus Selling, *Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie: I. K. L. Reinholds Elementarphilosophie in ihrem philosophie geschichtlichen Zusammenhang,* 1938. — Alfred Klemmt, K. *L. Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie uber den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus,* 1958. — Id., íd., "Die philosophische Entwicklung K. L. Reinholde nach 1800", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* XV (1961), 78-101.

REININGER (ROBERT) (1869-1955) nació en Linz y fue "profesor extraordinario" (1903-1913) y profesor titular (1913-1922) en la Universidad de Viena. Reininger intentó solucionar, partiendo del positivismo inmanentista, el problema de la dualidad entre lo físico y lo psíquico, mediante la afirmación de que ambos no son sino aspectos de una misma realidad que, si por un lado se ofrece como una vivencia personal, por el otro se presenta como una representación objetiva. Esta solución condujo posteriormente a Reininger a intentar la elaboración de una "metafísica crítica" de la realidad, en la cual la primacía de lo psíquico no equivalía a un subjetivismo, sino a la necesidad de referir todo lo real a un absoluto independiente. La unión de esta metafísica con las demás esferas de la filosofía y en especial con la teoría de los valores era efectuada por Reininger mediante una conciliación de la subjetividad con todo juicio axiológico, en cuanto referencia del mismo a un "yo", con la necesaria objetividad del conjunto de todas las personalidades individuales manifestada en la unanimidad de sus valoraciones.

Obras principales: *Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung,* 1900 *(La doctrina kantiana del sentido interno y su teoría de la experiencia).* — "Das Kausalproblem bei Kant", *Kantstudien,* VI (1901) ("El problema causal en K."). — *Philosophie des Erkennens. Ein Beitrag zur Geschichte und Fortbildung des Erkenntnisproblems,* 1911 *(Filosofía del conocer. Contribución a la historia y desarrollo del problema del conocimiento).* — *Das psychophysische Problem,* 1916 *(El problema psicofísico).* — F. *Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. Der Ertrag seiner Philosophie für die Ethik,* 1922, 2ª ed., 1925 *(La lucha de Nietzsche en torno al sentido de la vida. Importancia y significación de su filosofía para la ética).* — *Metaphysik der Wirklichkeit,* 2 vols., 1932/3* ed., 1947-1948 *(Metafísica de la realidad).* — *Wertphilosophie und Ethik: Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung,* 1939 *(Filosofía de los valores y ética. La cuestión del sentido de la vida como fundamento de un orden axiológico).* — *Nachgelassene philosophische Aphorismen aus den Jahren 1948-1954,* 1962. Ed. Erich Heintel *(Aforismos filosóficos postumos de los años 1948-1954).* — — Véase P. Knothe, *Kants Lehre vom inneren Sinn und ihre Auffassungbei R.,* 1905. — M. Haubfleisch, *Wege zur Lösung des Leib-Seele-Problems,* 1929.

REINO. El vocablo 'reino' ha sido empleado con frecuencia en la expresión 'reino de Dios', que se halla en la versión griega del Antiguo Testamento (βασιλεία — "reino", "reinado") y en expresiones similares tales como 'reino de los cielos'. El Reino de Dios puede entenderse en dos sentidos: como el reinado de Dios sobre todas las criaturas y como su propio reino o "Ciudad": la "Ciudad de Dios" (VÉA-

se), o bien como ambos a un tiempo. En el siglo XVII, en parte por la tradición bíblica y teológica y en parte también por la idea de la Monarquía como modo ordenado y jerárquico de gobierno, el término 'reino' fue usado a veces para referirse al "reino de los espíritus" o "divina ciudad de los espíritus", de la cual es Dios el monarca; tal sucede, por ejemplo, en Leibniz (Cfr., entre otros pasajes, *Monadologie*, § 87). Este reino es al mismo tiempo un "reino moral" (*ibid.*, § 86).

El vocablo 'reino' ha sido usado asimismo en la literatura filosófica en otros sentidos. Por un lado, en la expresión 'reino de los fines', de que habló Kant (*Reich der Zwecke*). En la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* Kant escribe que "el concepto por el cual todo ser racional debe considerarse como un legislador universal por medio de todas las máximas de su voluntad de suerte que pueda juzgarse a sí mismo y sus actos, conduce a un concepto muy fecundo...es decir, al concepto de un *reino de los fines*". "Entiendo por reino de los fines —escribe Kant en la misma obra— la trabazón sistemática de diversos seres racionales por medio de leyes comunes [comunitarias]." En el reino de los fines los seres racionales (las personas) alcanzan dignidad (*Würde*), por su participación en la legislación universal" (*allgemeine Gezetzgebund*). Se trata de un "reino ideal" y de un *mundus intelligibilis*, no de un "mundo sensible". Kant ha hablado asimismo del reino de la virtud (*Reich der Tugend*), el cual es una comunidad que se rige según leyes virtuosas (*Tugendgesetzen*).

Por otro lado, el término 'reino' se ha usado, y sigue usando, para designar una "esfera" determinada de la realidad; tal sucede con las expresiones 'el reino del ser' (o 'los reinos del ser'), 'el reino ideal'. El vocablo 'reino' tiene una significación aproximada a la de 'mundo' cuando ésta se emplea para referirse a cierto orden de cosas, acciones, pensamientos, etc. También tiene una significación aproximada a la de 'plano' en expresiones como plano de la realidad'. Se ha hablado a veces de dos "reinos de la realidad" que están en conflicto para solucionar el cual es menester otro "reino" —un "tercer reino"— o bien de diversos "reinos de la realidad" agrupados en un solo reino, que sería "el reino del ser". Se ha hablado asimismo del "reino del valor" o 'reino de los valores", a veces en contraposición con "el reino del ser".

REISMO es la doctrina según la cual solamente existen cosas, *res*, y según la cual, por consiguiente, solamente pueden formularse enunciados acerca de cosas. Tanto el nombre de 'reísmo' como la doctrina reísta han sido propuestos por el filósofo polaco Tadeusz Kotarbiński, uno de los discípulos de Twardowski, y han sido aceptados, con varias modificaciones, por los esposos Ossovski (psicólogo el uno; estético, el otro), considerados como los más fieles discípulos de Kotarbinski, y por K. Ajdukiewicz. Kotarbinski ha declarado que el reísmo es la única opinión capa? de prescindir radicalmente de las entidades inútiles introducidas por otras doctrinas filosóficas, y especialmente por las varías formas de idealismo y platonismo; en efecto, el reísmo no admite más que una sola categoría de realidad —la de substancia o la del individuo— y aplica a esta realidad predicados que a su vez no son sino expresiones de la llamada denotación múltiple. Por ejemplo, '*x* es amarillo' es, según el reísmo, un enunciado en el cual '*x*' denota una sustancia o individuo (un perro, un cuadro, una célula, etc.), y 'amarillo* denota un predicado aplicable a varias sustancias o individuos amarillos. Lo cual no significa que 'amarillo' denote la clase de los objetos amarillos, pues justamente el reísmo, en su lucha contra todas las entidades abstractas, niega que el enunciado '*x* es un miembro de la clase de objetos amarillos' tenga sentido. '*x* es amarillo' es un enunciado perfectamente bien construido y admisible; lo mismo ocurre con el enunciado '*x es* bueno'. En cambio, enunciados como 'El valor es deseable' o 'La contemplación es superior a la acción' no son considerados como admisibles, pues el 'es' no tiene en ellos la misma función que en los enunciados anteriores.

El reísmo de Kotarbinski puede ser entendido desde dos ángulos: semánticamente, como el intento de reducir todas las expresiones del lenguaje a expresiones relativas a cosas; ontológicamente, como la afirmación de que solamente existen cosas. Kotarbiński mismo ha prestado considerable atención a los dos puntos de vista, pero el aspecto semántico ha sido desarrollado por él con menos detalle que el aspecto ontológico.

Hay que advertir, sin embargo, que el reísmo de Kotarbinski no es equivalente al fisicalismo (v.), por cuanto el citado autor afirma que cada una de las ciencias debe expresarse en su propio lenguaje sin más condición que la de atenerse a los supuestos reístas antes mencionados. De hecho, el citado reísmo es un intento no sólo de dar un fundamento filosófico nominalista y substancialista a las ciencias naturales, sino también, y muy especialmente, de dárselo a las ciencias humanísticas. Hay que advertir también que el reísmo no prejuzga en principio de qué tipo son las substancias admitidas. Así, por ejemplo, el reísmo de Kotarbinski es un reísmo casi equivalente al pansomatismo, por cuanto las substancias admitidas son solamente cuerpos, pero el citado autor declara que es perfectamente comprensible un reísmo espiritualista (como el admitido por Leibniz) o dualista (como el propuesto por Descartes). Y hasta puede afirmarse que si Aristóteles o Santo Tomás hubiesen reducido sus categorías a la sola categoría de substancia, habrían podido ser calificados de autores reístas.

Las dificultades principales que ofrece el reísmo son: (1) Las mismas dificultades que ofrece el nominalismo; (2) Las que presenta toda teoría que no tiene en cuenta el desarrollo temporal de las realidades; (3) Las que suscita el *status* ontológico de los objetos matemáticos. Kotarbinski considera que la dificultad (1) no es fundamental, que la dificultad (2) puede resolverse mediante un refinamiento de la semántica del reísmo, pero que la dificultad (3) es considerable y solamente el futuro podrá permitir ver si es posible vencerla con las solas armas intelectuales del reísmo.

RELACIÓN. La relación es una de las categorías de Aristóteles, el cual define lo relativo (πρὸς τί) como la referencia de una cosa a otra (del doble al tercio, del exceso al defecto, de lo medido a la medida, del conocimiento a la conciencia, de lo sensible a la sensación). Hay, así, relaciones numéricas determinadas e in-

determinadas, pero también relaciones no numéricas, relaciones "según la potencia" (relación de lo activo a lo pasivo) y también "según la privación de la potencia" (lo imposible, lo invisible, etc.). Los escolásticos desarrollaron la concepción aristotélica en una doctrina que, manteniendo la acepción fundamental que tiene la relación en dicho filósofo, pretende abarcar todos los modos de relaciones. La relación es examinada ante todo en la lógica como un predicamento y, en calidad de tal, es definida como el orden de una cosa respecto a otra. La relación predicamental es, por lo tanto, un accidente real enteramente referido a otra cosa, y requiere la existencia de un sujeto real y de un término real distinto realmente del sujeto para que el "ser" de la relación pueda advenir a modo de inserción entre los términos. En la ontología se examina la relación por medio de definiciones sensiblemente parecidas a las de la lógica, pero con un sentido mucho menos formal. Cuando la relación se afirma de la sola mente se trata, pues, de una relación lógica; cuando se dice de lo real se trata de una relación ontológica. Las divisiones establecidas para la relación aluden unas veces a la pertenencia a uno de los dos órdenes y otras veces al modo de considerar los *tipos* de relación dentro de cada orden. Así, los escolásticos distinguen no sólo entre la relación real y la lógica, sino, dentro de la primera, entre relación creada y relación increada. La relación es considerada asimismo o como relación trascendental o como relación predicamental. La relación trascendental es aquella que no constituye la cosa, sino que sigue a la esencia de la cosa en la cual está incluida. La relación predicamental es la referencia del sujeto a algo o, mejor dicho, el orden puro entre los términos. En todo caso, los escolásticos consideran la relación como algo distinto de una convención arbitraria o de un fenómeno real de índole meramente psicológica. Ejemplo característico es el de Santo Tomás cuando estima que la relación se halla en los entes de razón y en los accidentes, no siendo percibida por los sentidos (como los accidentes) ni tampoco por la pura inteligencia (como los entes de razón). Según el Aquinate, hay varios sinónimos de la relación; tres de ellos son especialmente importantes: el respecto (*respectus*), el hábito (*habitus*) y la proporción (*proportio*) (Cfr. obra de A. Krempel citada en la bibliografía, págs. 127 y 146).

En cambio, aun cuando la relación siga siendo para Kant una categoría, lo es en el distinto sentido que tiene este concepto en la crítica kantiana. Las categorías de la relación, deducidas de los juicios así llamados (categóricos, hipotéticos, disyuntivos), son respectivamente la substancia y el accidente, la causalidad y la dependencia, y la comunidad o reciprocidad de acción entre el agente y el paciente. Ya en estas definiciones o concepciones de la relación puede advertirse la implicación de los elementos lógicos, gnoseológicos y ontológicos que es frecuente en toda investigación acerca de las relaciones. La relación es estudiada por Kant principalmente en su aspecto gnoseológico pero no exclusivamente en este aspecto. Por un lado, Kant se apoya en la idea de relación tal como había sido elaborada por la lógica tradicional. Por otro lado, no faltan en la "Analítica trascendental" implicaciones ontológicas. Éstas han sido tratadas especialmente en varias direcciones del pensamiento contemporáneo. Por ejemplo, para Eduard von Hartmann, si la relación es, propiamente hablando, una categoría del pensamiento, se trata, en último término de una categoría verdaderamente fundamental, de una *Urkategorie*. La relación no es, en otros términos, una categoría como las demás, sino "la categoría, κατ εξοχήν, lo general y universal para todas las demás categorías, de tal modo que estas últimas son únicamente formas especiales de esta categoría fundamental" (*Kategorienlehre*, II, pág. 22). William James, por su lado, señala que "las relaciones que conectan las experiencias deben ser a su vez relaciones experimentadas", de modo que "cualquier clase de relación experimentada debe ser considerada algo tan 'real' como cualquier otro elemento del sistema" (*Essays in Radical Empiricism*, Cap. II). Así, mientras el empirismo tradicional deja las cosas "sueltas", introduciendo como elementos de unión operaciones como el hábito, la costumbre, la creencia, etc., y el racionalismo une las cosas mediante "ficciones metafísicas" (substancia, yo, categorías en sentido trascendental, etc.), el empirismo radical las une en la unidad misma de la cosa y de la relación, por lo cual "conjunciones y separaciones son fenómenos coordinados". Sin embargo, esta "ontologización" de la relación o, mejor dicho, esta suposición de que la relación es de algún modo real, no coincide exactamente con la consideración ontológica de la relación en varias otras direcciones del pensamiento contemporáneo, donde sin tener que reducirse la relación a una categoría trascendental, o a una forma lógica o a un acto subjetivo, se ha estudiado la relación ontológicamente, sobre todo dentro de la ontología del objeto ideal. Uno de los ejemplos al respecto es el de Martin Honecker, el cual, siguiendo precedentes de Meinong, considera las relaciones como hechos objetivos adscritos a dos o más objetos. Estas relaciones se clasifican, a su entender, del siguiente modo: (1) Relaciones fundamentales, que se subdividen en (a) relaciones de cualidad (como: *A y B son iguales, análogos, distintos*, etc.) y de unión (como: *A y B están unidos de algún modo)* y (b) relaciones no transformables en el mismo sentido, tales como: A *está a la derecha de B*, o bien las relaciones *causa-efecto, principio-consecuencia, medio-fin*, etc. (2) Relaciones mixtas, tales como la relación *mayor-menor*.

El examen de la relación como objeto ideal no agota todos los problemas que plantea la cuestión de las relaciones en la ontología, pues la relación se da en todas las esferas de los objetos o, cuando menos, tanto en la esfera de los objetos ideales como en la de los objetos reales. Esta presencia de la relación en ambos órdenes ofrece ya una primera grave dificultad que conduce con frecuencia a la confusión de las instancias reales con las ideales (reducción de lo real a lo ideal en el racionalismo; reducción de lo ideal a lo real psíquico en el empirismo psicologista, etc.). Si se dice que la relación es un tema de la ontología del objeto ideal, ello no significa que haya de excluirse la referencia de las relaciones a la realidad, pero no equivale tampoco a una confusión de las relaciones tal como el racionalismo y el

empirismo la practican en sentido inverso. Una investigación ontológico-formal de las relaciones deberá, pues, en primer lugar, señalar en cada caso el puesto y función de las relaciones; en segundo lugar, determinar las relaciones que pueden presentarse en los diferentes órdenes de objetos, y, finalmente, estudiar por separado las variedades y la función de las relaciones particulares. La universalidad de algunos tipos de relaciones, que ha conducido en muchas ocasiones a una hipóstasis de las mismas (la identidad, la indiferencia, tomadas como absolutos, etc.) y que en otros casos ha determinado un modo típico de conocimiento, hace que el tema de las relaciones, que aparentemente constituye un modesto apartado de la problemática filosófica, pueda conducir a una investigación a fondo de la índole de los objetos y de sus determinaciones generales, evitando la tan frecuente confusión entre el orden lógico, el metafísico y el ontológico-formal.

La importancia de la categoría de relación —como relación real— se pone de relieve al advertirse que muchos problemas filosóficos pueden enfocarse primariamente desde el punto de vista de las formas de relación. En su investigación del "encuentro" y de las "formas del encuentro" a que nos hemos referido en otro artículo (véase OTRO [EL)], Laín Entralgo indica que la relación llamada "encuentro humano" puede ordenarse dentro de varios tipos de relación o de "conexión sintáctica": el *"modo mineral"* de relación (ejemplificado en la colisión de cuerpos, fenómenos de atracción y repulsión, etc.) que puede llamarse *"relación de campo* o *energética" y* "cuya forma eminente es el *choque";* el *"modo vegetal"* de relación (ejemplificable en la captación por la planta de la porción del contorno que convenga a sus fines vitales), que puede llamarse *"relación aceptiva"*, cuya forma típica es "la *incorporación* o *asimilación";* el *"modo animal"* de relación (ejemplificable en la busca de alimento, hembra, etc.), que puede llamarse *"relación apetitiva y cuesitiva";* el modo propiamente humano de relación, que da lugar a la *"relación petitiva"* o *"encuentro personal"*.

Una metafísica basada en la noción de relación es la de Enzo Paci (VÉASE), el cual entiende la relación como "proceso" y, por tanto, como modo de unión dinámica.

Uno de los problemas más debatidos con respecto a las relaciones ha sido el de si éstas son, como se ha dicho, "relaciones externas" o "relaciones internas". Cuando se conciben las relaciones como "relaciones externas", se supone que las cosas relacionadas o relacionables poseen una realidad independiente de sus relaciones. Las relaciones no afectan, pues, fundamentalmente a las cosas relacionadas o relacionables. Cuando se conciben las relaciones como "relaciones internas", en cambio, se supone que las cosas relacionadas o relacionables no son independientes de sus relaciones. Por tanto, las relaciones son "internas" a las cosas mismas. Así, por ejemplo, en la teoría de las relaciones externas las cosas —sean las que fueren— son ontológicamente previas a las relaciones, las cuales se "sobreponen" a las cosas ordenándolas de ciertos modos. En la teoría de las relaciones internas, en cambio, ninguna cosa es previa a sus relaciones, pues las relaciones constituyen justamente la cosa. Ejemplos extremos de teoría de las relaciones externas e internas respectivamente son el atomismo lógico y el idealismo absoluto. La tesis según la cual la realidad está constituida (ontológicamente hablando) en forma "atómica" es, en efecto, completamente opuesta a la tesis según la cual "la verdad es el todo". Los defensores de la teoría de las relaciones internas arguyen que ninguna realidad es concebible a menos que sea determinada como "esta realidad". Pero el ser "esta realidad" equivale a estar relacionada con "esta otra realidad", y así sucesivamente, hasta llegar a un "Todo" no relacionado con nada excepto consigo mismo y en el cual todo lo que hay está "internamente relacionado". Los defensores de la teoría de las relaciones externas arguyen que ninguna relación es concebible a menos que sea relación de una cosa con la otra, ambas previas justamente a la relación.

Los anteriores párrafos se han referido al problema de la relación en un sentido general, con particular atención a los aspectos ontológicos y metafísicos. Estudiaremos ahora la noción de relación en la lógica. Comentaremos primero brevemente el concepto de relación en la lógica no simbólica, y pasaremos luego a dar algunas nociones fundamentales sobre las relaciones en la lógica simbólica.

En la lógica no simbólica la relación se refiere al carácter condicionado o incondicionado de los enunciados (juicios o proposiciones). Cuando el enunciado es incondicionado tenemos las proposiciones categóricas; cuando es condicionado tenemos las proposiciones hipotéticas y disyuntivas. En la clasificación tradicional de la proposición (VÉASE), las proposiciones categóricas son una clase de las proposiciones simples; las hipotéticas y disyuntivas son clases de las proposiciones manifiestamente compuestas. Ejemplo de proposición categórica es 'Zacarías es viejo'; ejemplo de proposición hipotética es 'Si Antonio lee, aprenderá mucho'; ejemplo de proposición disyuntiva es: 'Susana pasa las vacaciones en Grecia o en Turquía'.

En la lógica simbólica las relaciones son concebidas de muy distinta manera. Se expresan por medio de esquemas cuantificacionales (V. CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR) que poseen más de una letra argumento: *'Fxy', 'Fxyz', 'Gwxyz'*, etc. Estos esquemas reciben el nombre de esquemas cuantificacionales poliádicos. He aquí varios ejemplos. Para el esquema *'Fxy'* tenemos el ejemplo:

Júpiter es mayor que Mercurio.

Para *'Fxyz'*:

Berlín está entre París y Varsovia.

Para *'Fwxyz'*:

$$w\ ;\ x\ :\ :\ y\ :\ z.$$

Las relaciones diádicas son las más simples y cuentan entre las más frecuentes en las expresiones del lenguaje ordinario. Nos referiremos ahora a ellas.

Ante todo, conviene notar que así como puede asociarse un esquema cuantificacional monádico con un esquema de clase (v.), puede asociarse un esquema cuantificacional diádico con un esquema llamado *esquema relational.* Se usa a tal fin un abstracto con dos variables o abstracto doble. La expresión:

$$\hat{x}\,\hat{y}\ (\ldots x \ldots y \ldots),$$

es un abstracto doble, que se lee: la relación de todo *x* a todo *y* tal,

que $x \ldots y \ldots$. Por ejemplo, la expresión:

$$\hat{x}\,\hat{y}\ (x \text{ es simultáneo con } y)$$

denota la relación de simultaneidad. Los abstractos dobles son abreviados mediante las letras 'Q', 'R', 'S', etc. Así,

$$x\ R\ y$$

se lee:

x tiene la relación R con *y*,

uno de cuyos ejemplos puede ser:

Pedro es hermano de Juan.

Así como hay un álgebra de clases, hay un álgebra de relaciones, llamada, por analogía con la anterior, *álgebra booleana de relaciones*. Entre las operaciones fundamentales de esta álgebra figuran la inclusión, la identidad, la suma (lógica), el producto (lógico) y la noción de complemento. Nos hemos referido a ellas en los correspondientes artículos. Agreguemos aquí dos nociones esenciales en tal álgebra: la de la llamada *relación universal* y la de la llamada *relación nula*.

La relación universal es la relación que todo tiene con todo. El símbolo de la misma es $\dot{\vee}$.

$$\dot{\vee} = \text{def. } \hat{x}\,\hat{y}\ (x = x \,.\, y = y).$$

La relación nula es la relación que nada tiene con nada. El símbolo de la misma es $\dot{\wedge}$ y su definición es:

$$\dot{\wedge} = \text{def. } x\ y\ (x \neq x \,.\, y \neq y).$$

La analogía del álgebra de relaciones con el álgebra de clases se muestra también en las leyes de tales álgebras, las cuales son paralelas. He aquí *algunos* ejemplos de leyes del álgebra de relaciones que corresponden a las del álgebra de clases:

$R = R$,
$(R \cap \breve{R}) = \dot{\wedge}$,
$(R \cup \breve{R}) = \dot{\vee}$;
$(R \cup R) = R$
$(R \cap R) = R$
$(R \cup S) = (S \cup R)$
$(R \cap S) = (S \cap R)$
$(R \cup \dot{\wedge}) = R$,
$(R \cup \dot{\vee}) = \dot{\vee}$

Se usan también en la lógica de las relaciones las nociones de Converso, Producto (relativo) e Imagen (VÉANSE).

Entre las propiedades poseídas por las relaciones se destacan:

Reflexividad. Una relación R se llama *reflexiva* cuando una entidad χ tiene la relación R consigo misma. Ejemplo, la relación *idéntico a*.

Irreflexividad. Una relación R se llama *irreflexiva* cuando una entidad χ no tiene la relación R consigo misma. Ejemplo, la relación *padre de*.

No reflexividad. Una relación R se llama *no reflexiva* cuando no es ni reflexiva ni irreflexiva. Ejemplo, la relación *amigo de*.

Simetría. Una relación R es llamada *simétrica* cuando si una entidad χ tiene la relación R con *y*, entonces *y* tiene la relación R con *x*. Ejemplo, la relación *primo de*.

Asimetría. Una relación R es llamada *asimétrica* cuando si una entidad χ tiene la relación R con *y*, entonces no es el caso que *y* tenga la relación R con *x*. Ejemplo, la relación *menor que*.

No simetría. Una relación R es llamada *no simétrica* cuando no es ni simétrica ni asimétrica. Ejemplo, la relación *incluido en*.

Transitividad. Una relación R es llamada *transitiva* cuando si una entidad *x* tiene la relación R con *y*, *y* la entidad *y* tiene la relación R con *z*, entonces *x* tiene la relación R con *z*. Ejemplo, la relación *antepasado de*.

Intransitividad. Una relación R es llamada *intransitiva* cuando si una entidad *x* tiene la relación R con *y*, *y* la entidad *y* tiene la relación R con z, entonces no es el caso que la entidad *x* tenga la relación R con Z. Ejemplo, la relación *doble de*,

No transitividad. Una relación R es llamada no *transitiva* cuando no es ni transitiva ni intransitiva. Ejemplo, la relación *distinto de*.

Una misma relación puede tener varias propiedades a la vez. Así, la relación *es igual que* es reflexiva, simétrica y transitiva; la relación *mayor que* es irreflexiva, asimétrica y transitiva; la relación *madre de* es irreflexiva, asimétrica e intransitiva.

Observemos que no hay que confundir las relaciones con los nombres de las relaciones. Por este motivo las relaciones se designan sin acotar sus expresiones entre comillas — lo que las convertiría en nombres. Por razones de comodidad de lectura pueden escribirse entre comillas retóricas, encabezando cada relación con letra mayúscula o (como hemos hecho nosotros) escribiéndolas en letra cursiva.

Se habla asimismo de tres clases de relaciones: de *uno a muchos*, de *muchos a uno* y de *uno a uno*. Si llamamos a *x* en el esquema '*x R y*' *relacionante* y a *y* en el mismo esquema *relacionado*, definiremos las tres clases citadas del modo siguiente:

Relaciones de *uno a muchos* son aquellas en las cuales todos y cada uno de los relacionados de una relación R tienen exactamente un relacionado. Ejemplo, la relación de *padre a hijo*.

Relaciones de *muchos a uno* son aquellas en las cuales todos y cada uno de los relacionantes de una relación R tienen exactamente un recionado. Ejemplo, la relación de *hijo a padre*.

Relaciones de *uno a uno* son aquellas en las cuales todos y cada uno de los relacionantes de una relación R tienen exactamente un relacionado, y todos y cada uno de los relacionados de la misma relación R tienen exactamente un relacionante. Ejemplo, la relación de *nación a capital*.

Para mayor información sobre las relaciones de *uno a muchos* y de *uno a uno*, véase FUNCIÓN.

Además de los textos citados en el artículo, véase: A. von Meinong, *Hume-Studien* (tomo II: *Zur Relationstheorie*, 1882). — A. Brunswig, *Das Vergleichen und die Relationserkenntnis*, 1910. — A. Horvath, *Die Metaphysik der Relationen*, 1914 (Dis.). — Harald Höffding, *Relation som Kategon*, 1921 (trad. alemana: *Der Relationsbegriff*, 1922). — V. Strasser, *Psychologie der Zusammenhänge und Beziehungen*, 1921. — G. Katona, *Psychologie der Relationserfassung und des Vergleichens*, 1924. — Wilhelm Burkamp, *Begriff und Beziehung. Studien zur Grundlegung der Logik*, 1927. — Philipp Schwarz, "Zur Ontologie der Vergleichungsverhälte" *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X (1929). — J. E. Salomaa, *The Category of Relation*, 1929. — Varios autores, *Studies in the Problem of Relations*, 1930 [University of California Publications in Philosophy, 13]. — E. Schojoth, *Gegenstands und Verhältnislehre*, 1936. — Francisco Romero, "Contribución al estudio de las relaciones de comparación", *Humanidades*, XXVI (1938). — A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, 1952. — *L'"esse in" et l'"esse ad" dans la métaphysique de la relation*, 1951. — S. Scimè, *Metafisicae relazione*, 1955. — Pedro Laín Entralgo, *Teoría y rea-*

lidad del otro, vol. II, 1961, págs. 22 y sigs. — Para la lógica de las relaciones, José Ferrater Mora y Hugues Leblanc, *Lógica matemática,* 1955, §§ 26-31, 2» ed., 1962, §§ 29-34. — Exposiciones de filosofías relacionistas en: E. Cassirer, *Substanzbegriffund Funktionsbegriff,* 1910. — Enzo Paci, *Tempo e reíazione,* 1954. — Id., íd., *Dall'csistenzialismo al relazionismo,* 1957. — Ludovico Perinetti, *Dialettica della reíazione,* 1959.

RELATIVIDAD (TEORÍA DE LA). Nos proponemos en este artículo presentar algunas de las discusiones filosóficas sobre la teoría de la relatividad, de Einstein. Las precederemos con una presentación sumaria de los puntos más destacados que ofrece dicha teoría.

En la física de Galileo y Newton se afirmaba la relatividad de los movimientos; el movimiento de un sistema dado, A, era medido en relación con el de otro sistema dado, B, en movimiento uniforme respecto a A. Ello es posible, según la mecánica clásica, porque hay dos sistemas de referencia absolutos dentro de los cuales se efectúan las mediciones: el espacio (siempre "similar e inmóvil") y el tiempo ("fluyendo uniformemente sin relación con nada externo", para usar las fórmulas de Newton). Análoga concepción se mantuvo cuando se intentó considerar el éter, en tanto que substancia elástica en completo reposo, como sistema de referencia para medir los movimientos de los astros. La confirmación de la hipótesis del éter habría reafirmado el edificio de la mecánica clásica. Pero los experimentos llevados a cabo en 1881 por A. A. Michelson y E. W. Morley para medir la velocidad de la tierra en el éter dieron un resultado sorprendente; según ellos, la tierra debería de haber estado en reposo. Para solucionar esta dificultad H. A. Lorentz propuso su célebre fórmula (la "transformación de Lorentz") de la cual se desprende que un objeto se acorta al moverse en el éter en la dirección del movimiento. Ello representó ya una primera importante revolución en los conceptos clásicos del espacio y del tiempo. Esta revolución fue llevada a culminación por Einstein. En 1905 formuló su teoría especial de la relatividad. Según la misma, todos los movimientos son relativos al sistema de referencia en el cual se halla el observador que los mide. Por lo tanto, espacio y tiempo no son ya entidades absolutas, sino que están sometidas al principio relativista. Este principio rige asimismo para la simultaneidad de los acontecimientos. La noción clásica de simultaneidad supone, en efecto, un tiempo absoluto; la noción relativista supone que lo que aparece como simultáneo a un observador puede no aparecer como simultáneo a otro observador. Señalemos que, al revés de lo que se ha señalado a veces en exposiciones demasiado populares del principio relativista, éste no sostiene la relatividad de las leyes de la Naturaleza, sino lo contrario: las leyes de la Naturaleza son las mismas para todos los sistemas en movimiento. Entre los resultados importantes de la teoría especial de la relatividad destacamos los siguientes: (1) la velocidad de la luz es constante y es la máxima velocidad en el universo; (2) la masa aumenta con la velocidad; (3) la energía es igual a la masa multiplicada por el cuadrado de la velocidad de la luz; (4) el tiempo disminuye con la velocidad; (5) el tiempo es representable en un sistema de cuatro coordenadas: una para el tiempo y tres para el espacio. Einstein formuló asimismo el principio de la equivalencia de masa y energía, tan fundamental para la física atómica. En la teoría generalizada de la relatividad, presentada en 1916, el principio relativista fue aplicado por Einstein también a sistemas en movimiento no uniformemente acelerado. Consecuencias de esta generalización son: (1ª) la equivalencia de gravitación e inercia; (2") la afirmación de la existencia de campos gravitatorios, con eliminación de la oscura noción de acción a distancia; (3ª) la afirmación de la curvatura del espacio, curvatura definida por la masa de materia. Con esta última proposición se llevaba a cabo una fisicalización de la geometría, paralela a una geometrización de la física. En 1950, finalmente, la teoría unificada del campo presentada por Einstein extendió los citados principios al mundo atómico y a los fenómenos electromagnéticos.

La mayor parte de la discusiones filosóficas habidas hasta la fecha se han referido a la teoría especial de la relatividad. Sin embargo, dada la amplitud de los conceptos usados muchas de estas interpretaciones pueden asimismo aplicarse, y han sido luego aplicadas, a la teoría generalizada. Veamos algunas de las más conocidas.

Un grupo de doctrinas concluye que la teoría de la relatividad acentúa el carácter "subjetivo" de los conceptos físicos. Este carácter subjetivo no equivale, empero, al mero relativismo psicofisiológico de los observadores; se trata del sistema conceptual (o categorial) empleado por un observador con el fin de dar cuenta de la realidad física. Los autores neokantianos (por ejemplo, Cassirer) se han adherido a esta última tesis. A su entender, no hay diferencia fundamental epistemológica entre el kantismo y la física relativista. Todo lo contrario, ésta confirma brillantemente el primero.

Otro grupo de doctrinas mantiene que no hay nada subjetivo (ni siquiera subjetivo-trascendental) en los conceptos relativistas. Olvidarlo es no tener en cuenta que (como mantiene Russell) el observador a que se refiere la teoría relativista no es forzosamente un sujeto cognoscente; puede ser cualquier instrumento de medida. Esta concepción "objetivista" presenta muchas variantes. Una de ellas es la de Meyerson. Según este autor, espacio y tiempo einsteinianos pertenecen al universo concebido con independencia de todo sujeto. Lo subjetivo es, al entender de Meyerson, el espacio euclidiano; el espacio relativista es, en cambio, la cosa en sí.

Otro grupo de doctrinas interpreta la teoría de la relatividad en un sentido más filosófico general (y aun metafísico) que epistemológico. Algunos autores (por ejemplo, S. Alexander) sostienen que es una confirmación de la concepción de la continuidad Espacio-Tiempo. Otros autores (por ejemplo, Whitehead) mantienen que la teoría de la relatividad se halla dentro del marco de una filosofía de la Naturaleza de índole dinamicista. Otros (como Bergson) indican que las famosas paradojas de la teoría se desvanecen tan pronto como tenemos buen cuidado de distinguir entre el tiempo cósmico y el tiempo de la conciencia. Es común, pues, a estas concepciones el intentar acomodar los resultados de la teo-

ría relativista dentro de un marco filosófico.

Finalmente, otro grupo de doctrinas mantiene que la teoría de la relatividad (especial y generalizada) presenta un notable progreso en la concepción de los conceptos físicos como conceptos operacionales (Bridgman y otros). Según esta idea, Einstein comprendió que el sentido de las proposiciones físicas no era otro que el de las mediciones afectuadas por un observador. No tiene, pues, sentido preguntar por la correspondencia de tales proposiciones con la realidad en el sentido tradicional de tal correspondencia.

Puede preguntarse si es justo sobreponer a la teoría de la relatividad —que es una teoría física— interpretaciones filosóficas y en particular epistemológicas. Nuestra respuesta es afirmativa. Más aun: hay, a nuestro entender, en la teoría relativista consideraciones de índole epistemológica —y, en un sentido muy amplio de la expresión, ontológica— que están no sólo sobrepuestas, sino entretejidas con ella. Ello no es sorprendente. La teoría de la relatividad es, para emplear el vocabulario de Braithwaite, una teoría de teorías; por consiguiente, aunque debe estar siempre apoyada por los hechos, posee una estructura conceptual propia que es posible someter a análisis filosófico y que, en parte, viene determinada por razones de índole epistemológica.

Para las obras de Einstein, el artículo sobre este autor. Mencionamos algunas de las obras sobre la teoría de la relatividad que han retenido particularmente la atención de los filósofos y físicos con propensión filosófica. A. Müller, *Das Problem des absoluten Raumes*, 1911, 2* ed. con el título: *Die philosophische Probleme der Einsteinschen Relativitätstheorie*, 1922. — J. Petzoldt, "Die Relativitätstheorie im erkenntnistheoretischen Zusammenhang des relativistischen Positivismus", *Vierteljahrschrift der deutschen physikalischen Gemeinschaft*, XIV (1912). — Lorentz-Einstein-Minkowski, *Das Relativitätsprinzip. Eine Sammlung von Abhandlungen*, Cuaderno 8 de *Fortschritte der mathematischen Wissenschaften* (1913), con observaciones de A. Sommerfeld v prólogo de O. Blumenthal. — M. Palágyie, *Die Relativitätstheorie in der modernen Physik*, 1914 [del mismo autor: *Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Entwurf einer Metageometrie*, 1901]. — E. Sellien, *Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Relativitätstheorie*, 1919 (*Kantstudien*, Ergänzungshefte, 48). — A. N. Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principies of Natural Knowledge*, 1919. — Id., íd., *The Concept of Nature*, 1920 [también, del mismo autor, artículos de 1919, 1920, 1922 y 1923 mencionados en su bibliografía]. — H. W. Carr, *The General Principie of Relativity in Its Philosophical and Historical Aspects*, 1920. — H. Reichenbach, *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre*, 1920. — E. Cassirer, *Zur Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Retrachtungen*, 1921. — H. Dingler, *Physik und Hypothesen. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst eine kritische Analyse der Fundamente der Relativitätstheorie*, 1921. — Id., íd., *Relativitätstheorie und Ökonomieprinzip*, 1932. — A. S. Eddington, *Space, Time, and Gravitation*, 1921. — Id., íd., *The Mathematical Theory of Relativity*, 1924. — M. Born, *Die Relativitätstheorie Einsteins*, 1922. — H. Bergson, *Durée et simultanéité*, 1922. — A. Phalén, *Ueber die Relativität der Raum- und Zeitbestimmungen*, 1922. — H. Weyl, *Raum, Zeit, Materie*, 5» ed., 1923. — A. Wenzl, *Das Verhältnis der Einsteinschen Relativitätstheorie zur Philosophie der Gegenwart*, 1923. — H. Driesch, *Relativitätstheorie und Philosophie*, 1924 (trad. esp.: *La teoría de la relatividad y la filosofía*, 1927). — A. C. Elsbach, *Kant und Einstein. Untersuchungen übet das Verhältnis der modernen Erkenntnistheorie zur Relativitätstheorie*, 1924. — B. Russell, *The ABC of Relativity*, 1925, ed. rev., 1958 (trad. esp.: *El ABC de la Relatividad*, 1943). — É. Meyerson, *La déduction relativiste*, 1925. — F. Sandgathe, *Die absolute Zeit in der Relativitätstheorie. Ein raum-zeitlicher Umbau der Relativitätstheorie*, 1928. — G. Bachelard, *La valeur inductive de la relativité*, 1929. — E. Schrödinger, *Spezielle Relativitätstheorie und Quantenmechanik*, 1931 [sobretiro de la Berliner Akademie der Wissenschaften]. — P. Langevin, *La relativité, conclusion générale*, 1932 (Actualités scientifiques et industrielles, 45). — A. P. Ushenko, *The Philosophy of Relativity*, 1935. — Varios autores, *Théories nouvelles de relativité*, 1949 [Problèmes de philosophie des ciences. Premier Symposium (Bruselas, 1947)]. — A. Sommerfeld, L. de Broglie, H. Reichenbach *et al.*, *A. Einstein: Philosopher-Scientist*, 1949, ed. P. A. Schilpp. — H. Törnebohm, *A Lógica] Analysis of the Theory of Relativity*, 1952. — Enrique Loedel, *Física relativista*, 1955. — Varios autores, *Fünfzig Jahre Relativitätstheorie. Cinquantenaire de la Théorie de la Relativité. Jubilee of Relativity Theory*, 1956, ed. A. Mercier y M. Kervaire [reunión en Berna, 11 a 16 de junio de 1955]. — J. D. García Bacca, *Filosofía y teoría de la relatividad*, 1956 (monog.) — P. W. Bridgman, *A Sophisticate's Primer of Relativity*, 1962 [prefacio de A. Grünbaum]. — Véase también la bibliografía de EINSTEIN (ALBERT); ESPACIO; TIEMPO.

RELATIVISMO se dice, en primer lugar, de la tendencia gnoseológica que rechaza toda verdad absoluta y declara que la verdad o, mejor dicho, la validez del juicio depende de las condiciones o circunstancias en que es enunciado. En segundo lugar, se dice de la tendencia ética que hace el bien y el mal dependientes asimismo de circunstancias. Estas circunstancias que condicionan la validez en el primer caso y los valores morales en el segundo pueden ser internas o externas. Cuando se acentúa el carácter determinante de las primeras se habla de subjetivismo; cuando se subrayan las segundas, se habla de relativismo en sentido estricto. Según Husserl, el concepto primario del relativismo gnoseológico queda definido por la fórmula de Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas", tomando como medida de toda verdad el hombre como individuo (véase HOMO MENSURA). Este relativismo es distinto de aquel otro relativismo según el cual la contingente especie *de* seres que juzgan en cada caso representa el punto de referencia para la validez del juicio, es decir, de aquel que afirma que la medida de todas las cosas es el hombre como tal. Así se distingue entre un relativismo individual y un relativismo específico, al cual convendría llamar antropologismo. El relativismo puede quedar determinado, por otro lado, por la elección de otros puntos de referencia: la raza, las condiciones históricas, etc. El relativismo, que pretende ser por su lado un punto de referencia absoluto, conduce, cuando es afirmado consecuentemente, al escepticismo radical y de éste al nihilismo. Todo relativismo brota de una actitud escéptica en el problema del conocimiento y de una actitud cínica en el problema moral. Véase ESCEPTICISMO.

El relativismo es considerado generalmente como una *actitud*; en algunas ocasiones, empero, puede presentarse como una filosofía o, mejor dicho, como el punto de partida necesario para cualquier ulterior desarrollo filosófico. Ejemplo de esta última posición es el de Hermann Wein cuando, después de haber analizado diversos aspectos del relativismo (el relativismo en la verdad, el relativismo en las ciencias, el relativismo en la valoración y el relativismo como reduccionismo: a lo biológico, a lo histórico, etc.) señala que hay diversas formas de transición (relativismo ecléctico, sincrético, absolutista) y que tales formas permiten ver que no es indispensable adherirse ni a un relativismo ni a un absolutismo completos. Un término medio entre estos dos últimos aparece cuando, tras haber aceptado el relativismo, se advierte que éste actúa como un correctivo, pero no para pasar de nuevo a un absolutismo, sino para erigir una filosofía positiva en la cual la relatividad y su reconocimiento sean plenamente admitidos. Tal filosofía se basa en el principio "Ni relativismo ni absolutismo" — principio que no es una mera elección entre dos extremos, sino una "absorción" de ellos en una unidad superior.

José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 1921. — A. Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Ueberwindung*, 1933. — Herbert Spiegelberg, *Antirelativismus. Kritik des Relativismus und Skeptizismus der Werte und des Sollens*, 1935. — E. May, *Am Abgrund des Relativismus*, 1941. — Johannes Thyssen, *Der philosophische Relativismus*, 1941. — E. Wentscher, *Relative oder absolute Wahrheit*, 1941. — H. Ferguson, *A Critical Investigation into Relativism*, 1948. — Hermann Wein, *Das Problem des Relativismus*, 1950.

RELATIVO. Véase ADSOLUTO.

RELATIVO (RELATIVUS). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS y RELACIÓN.

RELATIVUS. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

RELIGIÓN. Dos interpretaciones etimológicas suelen darse de 'religión'. Según una, 'religión' procede de *religio*, voz relacionada con *religatio*, que es sustantivación de *religare* (= "religar", "vincular", "atar"). Según otra —apoyada en un pasaje de Cicerón, *De off.*, II, 3—, el término decisivo es *religiosus*, que es lo mismo que *religens* y que significa lo contrario de *negligens*. En la primera interpretación lo propio de la religión es la subordinación, y vinculación, a la divinidad; ser religioso es estar religado a Dios. En la segunda interpretación, ser religioso equivale a ser escrupuloso, esto es, escrupuloso en el cumplimiento de los deberes que se imponen al ciudadano en el culto a los dioses del Estado-Ciudad. En la primera interpretación se acentúa la dependencia del hombre con respecto a la divinidad, aun cuando el concepto de religación puede entenderse de varios modos: como vinculación del hombre a Dios o como unión de varios individuos para el cumplimiento de ritos religiosos. En la segunda interpretación se acentúa el motivo ético-jurídico. Según J. L. L. Aranguren, puede llamarse al primer sentido propiamente hablando *religión y* al segundo *justicia* (en la amplía acepción que tenía el vocablo *iustitia* entre los romanos). Cuando la religión se interpreta exclusivamente como justicia se cae en el peligro de abandonar lo específicamente religioso para prestar atención solamente a lo moral; un ejemplo es el pelagianismo. Cuando la moral se sacrifica enteramente a la fe, se cae en el peligro de destruir la universalidad del orden moral y de separar por completo la moral de la fe; ejemplo es el luteranismo. Las polémicas al respecto no han quedado limitadas, empero, a las habidas entre diversas confesiones religiosas; filósofos y literatos han intervenido frecuentemente en este punto. Entre los ejemplos filosóficos de diversas actitudes contrapuestas podemos mencionar los siguientes. Por un lado, tenemos una defensa de lo ético que llega a absorber lo religioso en Renan, el cual niega el carácter sobrenatural de la fe cristiana, pero quiere conservar su carácter parenético. Por otro lado, tenemos una absorción de lo ético en lo religioso y en la fe en Kierkegaard o en Chestov, quienes se apoyan en una cierta interpretación del famoso pasaje del *Génesis* (22: 19) en el cual Abraham se ve atenazado por el conflicto entre la razón natural (y social) que le empuja a no matar a su hijo Isaac, y el mandato divino, que le ordena sacrificarlo. Una formulación penetrante de esta última posición se encuentra no en un filósofo profesional, sino en un novelista, Dostoievski, cuando hace decir al Príncipe Mischkin, en *El idiota:* "La esencia del sentimiento religioso no está afectada por ninguna suerte de razonamiento o de ateísmo, y no tiene nada que ver con crímenes o fechorías. Hay aquí algo más y habrá siempre algo más — algo que los ateos escamotearán siempre, pues siempre estarán hablando de algo distinto."

Si prestamos atención a la concepción de la religión como religación, encontraremos que esta última puede a su vez manifestarse de varios modos. Por un lado, puede entenderse la religación o vinculación como algo que tiene su órgano propio en un sentimiento de dependencia, de "terror" y de fascinación. Por otro lado, puede entenderse como una intuición de ciertos valores supremos, los valores de la santidad, a los cuales el hombre se siente vinculado. Finalmente, puede entender como un reconocimiento racional de la fundamental relación de la persona con la divinidad. Estas tres formas de vinculación no son siempre incompatibles entre sí, si bien el predominio de una de ellas supone la atenuación de las demás, de tal suerte que quien manifiesta por el sentimiento su vinculación o dependencia, rechaza hasta donde es posible la expresión racional de su sentimiento o la reducción de la vida religiosa a la intuición de los valores de santidad. Mas, por otro lado, la religión se distingue por el objeto al cual el hombre se siente vinculado o, mejor dicho, por la "situación" de este objeto. Así, puede haber una religión inmanente y una religión trascendente. En realidad, estas dos formas condicionan a su vez de modo considerable la *expresión* del hecho de la vinculación en el hombre, de manera que este hecho es sentido, intuido o pensado generalmente de acuerdo con la atribución de inmanencia o trascendencia, según que el objeto o, si se quiere, el sujeto que religa y vincula a la existencia humana, sea intuido como algo que está en el mundo o como algo que se halla fuera de él. En el primer caso, hay una intuición de la divinidad, de lo que fundamenta toda existencia religiosa,

mediante la visión interna y, en última instancia, mediante la contemplación de aquello que de Dios se manifiesta en la Naturaleza. En el segundo caso hay una revelación que se efectúa por medio de la gracia, sin la cual se concibe como imposible toda relación del hombre con Dios. Esta última forma alcanza su culminación en el cristianismo, donde, en vez de hallarse cada uno de los hombres a solas con la divinidad, alcanza a ésta a través de una comunidad, a través de una iglesia, esto es, mediante la organización que transmite la revelación o las revelaciones de Dios al hombre. La primera, en cambio, es típica de las religiones llamadas filosóficas, que desembocan generalmente en el panteísmo y que son intentos de sustituir las viejas creencias por una metafísica accesible a todos, vulgarizada y simplificada. Este es, por ejemplo, el caso del estoicismo, del neoplatonismo, de muchas manifestaciones del naturalismo materialista, donde, frente a las religiones que pueden denominarse religiones de la vida, aparece la religión de la razón.

Entre las diversas maneras como la religión se ha relacionado con la filosofía destacan tres. En primer lugar, la filosofía y la religión se acercan mutuamente, pudiendo hasta llegar a sustituirse la segunda por la primera. En segundo término, la filosofía se sitúa frente a la religión críticamente — o, según los casos, analíticamente. Finalmente, la filosofía procede a describir el hecho religioso como tal, independientemente de sus contenidos específicos. En el primer caso se produce la fusión de filosofía y religión en el sentido apuntado en el párrafo anterior. En el segundo caso, la filosofía suele intentar aclarar filosóficamente el contenido de una determinada religión positiva. En el último caso, se pide auxilio a todos los saberes que pueden contribuir a aclarar los fenómenos religiosos (psicología de la religión, ciencias de la religión en sentido estricto, estudio comparado de las religiones, sociología de la religión, etc.). Sólo en los casos segundo y tercero —y de un modo específico en este último caso— puede hablarse propiamente de "filosofía de la religión".

El problema de la religión desde el punto de vista de la filosofía es tan difícil justamente porque en el curso de la historia no ha habido siempre una rigurosa discriminación entre ambas, sino que se ha pretendido con frecuencia, o bien fundamentar por la razón filosófica una religión positiva o, como en la llamada religión natural, una supuesta religión existente en todos los hombres, o bien aproximar la religión y la filosofía de modo que se absorbieran mutuamente. Las posibles actitudes ante Dios han determinado también en gran parte las actitudes frente a la religión. No es sorprendente que haya habido con frecuencia una cierta tensión entre el vivir filosófico (en sentido tradicional) y el vivir religioso. Ambos pretenden no ser un mero producto de la historia, sino algo que contiene la historia. El vivir filosófico y el vivir religioso aspiran a trascender de la historia dentro de la cual se manifiestan y a descubrir verdades (absolutas) independientes de toda condición temporal y de toda circunstancia. La tensión puede disminuir cuando la religión está, como fenómeno histórico, firmemente establecida en las creencias, cuando el vivir religioso satisface y cubre toda la existencia humana. Pero cuando la religión vacila o cuando una forma religiosa agoniza, la tensión aumenta y llega a hacerse, finalmente, insostenible. Nacen entonces, en primer lugar, toda suerte de subterfugios para evitar la lucha de la religión con la filosofía — la distinción entre las verdades de razón y las verdades de fe, la expulsión de la filosofía como incapaz de decir nada sobre el misterio religioso, el apartamiento de lo racional, la teología negativa. Mas, en segundo lugar, la filosofía misma busca, de una o de otra manera, sustituir a la religión, hacerse cargo de ella. Es lo que aconteció, como vimos, al final del mundo antiguo y lo que se ha repetido en la edad moderna (spinozismo, religión natural, panteísmo, materialismo). Por la ausencia del fenómeno perturbador de k religión filosófica ha podido surgir, en cambio, en nuestra época una auténtica filosofía de la religión, la cual resultaba imposible cuando el vivir religioso absorbía el filosófico o éste se fundía con el primero. Por eso ha sido posible que en la edad moderna aparecieran, durante el romanticismo, intentos de fundir la religión con la filosofía, sin que semejante unión representara la creación de una verdadera religión filosófica. "El hecho de que en Occidente —escribe Scheler— hayan ganado casi siempre el juego los poderes de la religión de revelación y de la ciencia exacta y la técnica en su secular *lucha común contra el espíritu metafísico espontáneo*, es lo que constituye quizá la característica más importante de la modalidad occidental del saber."

Concluiremos indicando algunos de los problemas fundamentales que la religión plantea a la filosofía. Son los siguientes: (1) La relación (o, según algunos, la falta de relación) entre la religión y la moral; (2) El papel que desempeña la religión en la vida humana cuando consideramos a ésta como un tema filosófico; (3) La estructura de la experiencia religiosa y del hecho religioso; (4) La dilucidación de los valores específicamente religiosos y su relación con otros valores (v. VALOR); (5) Las distintas formas de aprehensión de los objetos y valores religiosos. Para la aclaración de cada una de estas cuestiones se requiere el auxilio de diversas disciplinas, tanto filosóficas —epistemología, teoría de los valores, etc.— como no filosóficas — historia, psicología, sociología, etc. Puede decirse, sin embargo, que para la dilucidación de (1) y de (2) es especialmente fundamental la metafísica; para la dilucidación de (3), la fenomenología; para la de (4), la teoría de los valores; para la de (5), la epistemología.

Fenomenología de la religión: Max Scheler, *Vom ewigen im Menschen*, 1921 (trad. esp. [parcial]: *De lo eterno en el hombre*, 1940). — Otto Gründler, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, 1922 (trad. esp.: *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica*, 1926). — G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, 2ª ed., 1956 (trad. esp.: *Fenomenología de la religión*, 1963). — **Experiencia religiosa:** William James, *The Varietics of Religious Expérience*, 1902. — Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1917 (trad. esp.: *Lo santo*, 1925). — M. T. L. Penido, *La conscience religieuse*, 1936. — A. C. Knudson, *The Validity of Religious Expérience*, 1937. — **Conocimiento religioso:** Léon Brunschvicg, *La raison et la religion*, 1939. — D. C. Macin-

tosh, *The Problem of Religious Knowledge*, 1940. — J. H. Leuba, *A Psychological Study of Religion*, 1912. — Wilhelm Keilbach, *Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Rücksichtigung der neuen Religionspsychologie*, 1936. — Georges Berguer, *traité de psychologie de la religion*, 1946. — Henri Duméry, *Critique et Religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, 1957 [extensa bibliografía, págs. 285-352]. — Sociología de la religión: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., 1930. — Joachim Wach, *Einführung in die Religionssoziologie*, 1931 (trad. esp.: *Sociología de la religión*, 1946). — Roger Bastide, *Eléments de sociologie religieuse*, 1935. — Glenn M. Vernon, *Sociology of Religion*, 1962. — Filosofía de la religión: Otto Pfleiderer, *Philosophy and Development of Religion*, 2 vols., 1894 [Gifford Lectures 1894-1895]. — A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et d'après l'histoire*, 1897 (trad. esp.: *Ensayo de una filosofía de la religión según la psicología y la historia*, 1912). — Harald Höffding, *Religionsfilosofi*, 1901 (trad. esp.: *Filosofía de la religión*, 1909). — Rudolf Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 1901 (trad. esp.: *El contenido de verdad en la religión*, 1925 [del mismo autor: *Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1907]. — Rudolf Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, 1909. — R. G. Collingwood, *Religion and Philosophy*, 1916. — Georg Mehlis, *Einführung in ein System der Religionsphilosophie*, 1917. — F. Brunstaed, *Die Idee Religion*, 1922. — Reinrich Scholz, *Religionsphilosophie*, 1921, *2"* ed., 1922. — K. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, 1921. — J. Wach, *Religionsphilosophie*, 1924. — Paul Tillich, *Religionsphilosophie*, 1926. — Andrew Seth (Pringle-Pattison), *Philosophy of Religion*, 1930. — Leo Hamburger, *Die Religion in ihrer dogmatischen und ihrer reinen Form*, 1930. — U. A. Padovani, *Saggio di una filosofia délia religione*, 1934. — A. Masnovo, *La filosofía verso la religione*, 1936. — K. Kesseler, *Religionsphilosophie*, 1937. — Alois Dempf, *Religionsphilosophie*, 1937. — Edgar Sheffield Brightman, *A Philosophy of Religion*, 1940. — Maurice Pradines, *L'esprit de la Religion*, 1941. — Filemón Castellano, *Filosofía de la religión*, 1947. — Othmar Spann, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 1947. — Paul Ortegat, S. J., *Philosophie de la religion. Synthèse critique des systèmes contemporaines en fonction d'un réalisme personnaliste communautaire*, 2 vols., 1948. — Johannes Hessen, *Religionsphilosophie*, 2 vols., 1940 *(I. Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie. II. System der Religionsphilosophie)*. — I. Quiles, S. J., *Filosofía de la religión*, 1949. — J. Todolí, *Filosofía de la religión*, 1955. — Henri Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du scheine de transcendence*, 1957. — Id., id., *Philosophie de la religion*, 2 vols., 1957 (*I. Catégorie de sujet. Catégorie de grâce. II. Catégorie de foi*). — Walter Kaufman, *Critique of Religion and Philosophy*, 1958. — Geddes MacGregor, *Introduction to Religious Philosophy*, 1959. — John Hick, *Philosophy of Religion*, 1963. — Lógica y lenguaje religiosos: Frederick Ferré, *Language, Logic, and God*, 1961. — B. F. Kimpel, *Language and Religion: A Semantic Préface to a Philosophy of Religion*, 1957. — Ian T. Ramsey, *Religious Language*, 1957. — John Wilson, *Philosophy and Religion: The Logic of Religious Belief*, 1961. — Moral y religión: H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946). — Geddes MacGregor, *Les frontières de la morale et de la religion*, 1952. — B. Häring, *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, 1952. — José Luis L. Aranguren, *El protestantismo y la moral*, 1954. — Historia de la filosofía de la religión e historia del concepto de religión: Jean Baruzi, *Problèmes d'histoire des religions*, 1935. — E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912. — O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, 1911. — O. Pfleiderer *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis zur Gegenwart*, 1893. — Johannes Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, 1924. — Erich Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 1927. — Emil Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, 1927. — Hans Leisegang, *Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1930. — M. Maresca, *Il problema délia religione nella filosofia contemporánea*, 1932.

RELIGIONARIOS. Véase LIBREPENSADORES.

REMIGIO DE AUXERRE (*ca.* 841-908) fue discípulo de Enrique de Auxerre (VÉASE), a quien sucedió en la enseñanza en Auxerre (Borgoña) antes de trasladarse primero a Reims y luego a París. Remigio de Auxerre escribió comentarios a varios gramáticos (sobre todo, Donato y Prisciano), a los poetas Persio y Juvenal, al *De consolatione y* a varios tratados teológicos (*Opuscula sacra)* de Boecio, y a Marciano Capella. Sus comentarios sobre el último se hallan fuertemente influidos por el *De divisione naturae*, de Juan Escoto Erigena. Remigio de Auxerre escribió también *glossae marginales* a un tratado titulado *Dialectica*, atribuido (erróneamente) a San Agustín. La citada influencia de Juan Escoto Erigena se manifestó en la posición tomada por Remigio de Auxerre en la disputa sobre los universales. Esta posición fue determinada y radicalmente realista. Remigio de Auxerre afirmó, en efecto, que inclusive los accidentes de los individuos existen previamente como universales.

Edición del comentario a Donato (al *Ars minor*) por A. Fox, A. *Remigii Antissiodorensis in artem Donati minorem commentum, ad fidem cod. mss.*, 1902. — K. Schulte, Das *Verhältnis von Notkers Nuptiae philologiae et Mercurii zum Commentar des Remigius Antissiodorensis*, 1911. — Véase también artículo de P. Courcelle en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XIV (1939), 56-65.

REMINISCENCIA (ἀνάμνησις) llamaba Platón al recuerdo que tiene el hombre en este mundo de la vida anterior en que contemplaba de un modo inmediato y directo las ideas. La reminiscencia explica, según Platón, la aprehensión actual de las ideas a través de las sombras de los sentidos y constituye la única fuente de conocimiento verdadero. La reminiscencia no es, empero, sólo el fundamento del saber verdadero, sino una de las pruebas principales de la inmortalidad del alma. Pues "si este principio es exacto —escribe Platón en el *Fedón*— es indispensable que hayamos aprendido en otro tiempo las cosas de que nos acordamos en éste, lo cual sería imposible si nuestra alma no hubiera existido antes de asumir forma humana". Observemos, con todo, que Platón desarrolló el concepto de reminiscencia no sólo en el *Fedón* (principalmente 72 E - 77 A), sino también en otros diálogos; por ejemplo, en el *Menón* (80 D - 86 D), en el *Fedro* (249 C sigs.) y en las *Leyes* (V, 732 A). Se trata,

en rigor, de una noción central dentro del platonismo. A este respecto se ha preguntado —como acontece con otras nociones platónicas— si es en el pensamiento de Platón un concepto metódico o bien una metáfora que expresa un mito. La respuesta a esta cuestión depende, como es usual, de la correspondiente interpretación general de la filosofía platónica. Para autores que ven en Platón sobre todo un teórico del conocimiento, la reminiscencia es únicamente un modo de defender la tesis del innatismo (VÉASE). Para autores que ven en Platón sobre todo un metafísico la reminiscencia es un mito, que puede tal vez ser rastreado, como dice Ernst Müller, en anteriores tradiciones místico-religiosas. En uno y otro caso, sin embargo, hay algo de común que cualquier interpretación debe reconocer: que la reminiscencia es en Platón un principio activo del alma, aquello que hace que el alma despierte del "sueño" en el cual se halla sumida cuando vive entregada a las cosas y a la acción y se olvida de la contemplación y del ser verdadero.

Ernst Müller, "Die Anamnesis. Ein Beitrag zum Platonismus", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXV, N. F. XVIII (1912), 196-225. — A. K. Coomaraswamy, *Recollection, Indian and Platonic*, 1944. — Bernhard Waldenfels, *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*, 1960 [Monographien zur philosophischen Forschung, 26].

Véanse también notas de R. S. Bluck a su ed. del *Menón: Plato's Meno*, 1961.

RENACIMIENTO. Se suele llamar "Renacimiento" a un período de la historia de "Occidente" caracterizado por varias notas: resurrección de la Antigüedad clásica; crisis de creencias e ideas; desarrollo de la individualidad —o, en términos de Jakob Burckhardt, "descubrimiento del hombre como hombre"—; concepción del Estado como obra de arte; descubrimiento de nuevos hechos y nuevas ideas; ampliación del horizonte geográfico e histórico; fermentación de nuevas concepciones sobre el hombre y el mundo; confianza en la posibilidad del conocimiento de la Naturaleza y dominio de la Naturaleza; tendencias escépticas; exaltación mística; actitud crítica, etc., etc. Puede verse fácilmente que estas y otras notas que podrían agregarse son tan diversas y en parte tan contradictorias entre sí que no permiten caracterizar el período en cuestión con razonable vigor. Por este motivo, algunos autores destacan ciertas notas —por ejemplo, el *ritorno all'antico* más bien que la crisis de creencias e ideas, o viceversa— y se valen de ellas para caracterizar el Renacimiento. Otros autores señalan que todas las notas indicadas, y otras además, caracterizan el Renacimiento, justamente porque este período se distingue de otros por su carácter multiforme y conflictivo. Ha habido, en suma, muchos debates acerca de las características propias del Renacimiento y acerca también de sus límites temporales, aun admitiendo que tales límites no pueden ser determinados nunca con precisión, y cambian según los países. Así, ciertos autores consideran que el Renacimiento abarca desde fines del siglo XIV hasta comienzos del siglo XVII. Otros lo restringen al siglo XV. Otros lo confinan al siglo que va de mediados del siglo XV a mediados del siglo XVI. Algunos autores dudan de que haya ninguna unidad histórica ni cultural que pueda llamarse "Renacimiento" y proponen suprimir este término. Ciertos historiadores destacan la continuidad entre la Edad Media y el "Renacimiento", pero siguen usando el vocablo "Renacimiento" como una designación cómoda, sobre todo si se entiende por "Renacimiento" el "Renacimiento de las letras" y se acentúa el carácter "transicional" del período de referencia. Hiram Haydn indica que lo que se llama "Renacimiento" abarca, en rigor, tres grandes movimientos: el Renacimiento clásico, el Contra-renacimiento, y la Reforma científica. El primer movimiento es el humanismo (VÉASE), al cual se agregan los esfuerzos con el fin de encontrar una *pax fidei*. El segundo movimiento está constituido por las tendencias que subrayaron la importancia de la experiencia, tanto la experiencia "interior" y la experiencia religiosa (y mística) como la experiencia científica. El tercer movimiento está constituido por todas las tendencias que pueden reunirse bajo el nombre de "reforma del entendimiento".

La complejidad del significado de 'Renacimiento' —si sigue usándose este término, aunque sólo sea como vocablo cómodo— se refleja en las tendencias filosóficas. Parece imposible destacar ninguna característica de la llamada "filosofía renacentista" en vista de que en ella se hallan alojadas muy diversas tendencias, tales como tendencias neoepicúreas (Valla), neoestoicas (Guillermo du Vair, Justus Lipsius), neoplatónicas (Academia florentina), neoaristotélicas (Escuela de Padua, averroísmo; alejandrinismo), místicas (Weigel, Böhme), humanista "realista" (Maquiavelo), humanista "liberal" (Erasmo, Reuchlin), platónicas de diversas direcciones (Nicolás de Cusa, Telesio, Bruno, Campanella), escépticas (Montaigne, Charron, Sánchez), naturalistas y científicas (Vinci, Copérnico, Kepler, Galileo), antidialécticas (Vives), etc., etc. Ciertos nombres de filósofos parecen más "renacentistas" que otros (así, Marsilio Ficino, Pico della Mirándola), pero por qué son "renacentistas" es justamente la gran cuestión.

En vista de ello se ha intentado a veces establecer diferencias entre el pensamiento filosófico medieval y el renacentista inclusive dentro de las mismas tendencias filosóficas. Así, por ejemplo, Kristeller señala que hay diferencias entre el aristotelismo medieval (siglos XIII y XIV) y el Renacentista. En este período el aristotelismo se manifiesta de dos modos: en la "fijación" de Aristóteles en la enseñanza universitaria, y en el aristotelismo "empirista" (o "aristotelismo médico") de la Escuela de Padua. Se ha intentado también efectuar un inventario de corrientes y tendencias renacentistas. Para el citado Kristeller, estas corrientes son: el aristotelismo - el humanismo (especialmente como "Renacimiento de las letras clásicas" y no, excepto ocasionalmente, como tendencia filosófica hacia "lo humano") - el platonismo - la filosofía de la Naturaleza. Para el también citado Haydn, las tendencias filosóficas renacentistas se articulan de acuerdo con los tres grandes movimientos referidos. Según Julián Marías, se hallan en el Renacimiento dos niveles. En el primero hay: 1. El escolasticismo en dos formas: (a) La forma tradicional, que persistía en la enseñanza oficial (donde luego fue sustituida por el cartesianismo), y que había evolucionado en el escotismo y occamismo, y (b) La forma moderna de la filosofía española de la Contrarreforma. 2. La mística en sus diversas ramas: (a) procedente de la tradición mística medieval, con raíces filosóficas neo-

platónicas, especialmente del *Corpus Dyonisiacum*; (b) procedente de una nueva teología viva (Eckhart, Suso, Tauler, *Theologia deutsch;* luego, Weigel, Böhme y la mística protestante; mística católica española). 3. Filosofías renacentistas y humanistas de sesgo "literario": Academia florentina, etc. En el segundo nivel hay: 1. Especulación natural de tendencias panteísta. 2. Filosofía natural (física). 3. Filosofía renacentista premoderna (que arranca de Occam o de Eckhart, y que habitualmente se hace arrancar de Cusa, Bruno, etc.). 4. Exigencias metodológicas "empíricas" (Francis Bacon).

En suma: el Renacimiento como período histórico y como fase en la historia de la filosofía está lejos de quedar bien perfilado; lo único común en los autores que han tratado de caracterizar dicho período y fase es el reconocer su variedad, su carácter "transicional" y también su menor importancia filosófica en comparación con las fases llamadas "medieval" y "moderna".

El concepto de Renacimiento anteriormente dilucidado es un concepto histórico. Se ha intentado también elaborar el concepto de Renacimiento de otros modos. Mencionaremos dos de ellos.

Emile Bréhier ha considerado que "Renacimiento" es una forma básica y recurrente en la evolución filosófica occidental. Las ideas filosóficas, dice Bréhier, renacen de vez en cuando en ciertos espíritus, pero no siempre para simplemente reiterarlas o desarrollarlas, sino para tomarlas como punto de partida para un nuevo impulso original. Este último punto es capital. "Cuando hablo de renacimiento —escribe Bréhier— no pretendo negar la originalidad de una filosofía. Un renacimiento en el sentido pleno es la reasunción [*reprise*], no la continuación de un pensamiento. El renacimiento está muy lejos de ser la tradición, la cual se jacta de ser continua. En el sentido amplio de la palabra, un renacimiento puede inclusive no ligarse formal y explícitamente a una fase histórica de la corriente de pensamiento que reasume. Por ejemplo, el platonismo de Marsilio Ficino, que es de inspiración tradicional, no tiene nada de común con lo que, a pesar de todo, puede llamarse 'el platonismo de Descartes', el cual reasume una corriente de ideas que el nivel de las matemáticas en la época de Platón no había permitido a éste llevar a su término. Tal como lo entendemos, el renacimiento no tiene nada que ver con una influencia; es la reasunción de una intuición, no de una tradición." Como en Eugenio d'Ors, pero por razones distintas, el renacimiento es en Bréhier una especie de "constante (VÉASE) del espíritu humano" (por lo menos en Occidente); la historia de la filosofía, considerada, por decirlo así, internamente, está compuesta de discontinuidades y de renacimientos. Si tal historia es un todo orgánico, lo es en un sentido distinto del de Hegel, pues está abierta siempre a desarrollos imprevisibles — de los que los renacimientos constituyen uno de los más notables ejemplos.

Max Scheler ha investigado "el fenómeno del renacimiento" en relación con el arrepentimiento. Éste es un "proceso anímico" que se manifiesta psicológicamente, pero que no se reduce a "fenómeno psicológico". El arrepentimiento no es, pues, como creía Nietzsche (y han creído muchos autores modernos), un autoengaño interno. Desde el ángulo moral —o, mejor dicho, "anímico-moral"—, el arrepentimiento es "una forma de *autocuración* del alma por medio de la cual el alma puede recobrar sus perdidas fuerzas". Y desde el punto de vista religioso, el arrepentimiento es "el acto natural que Dios otorga al alma con el fin de llevarla hacia Sí". Por medio del arrepentimiento el alma "renace", se autorregenera, se hace otra sin dejar de ser la misma. Como nosotros hemos indicado en otro lugar: "En el arrepentimiento —a diferencia del mero remordimiento— se renace, no porque nada de lo que fue no hubiese existido, sino porque comienza a existir de otro modo. Y existir de otro modo es para un hecho humano una alteración de la estructura esencial del hecho." Según Scheler, el fenómeno llamado "renacimiento" es propio del contenido puramente espiritual de la cultura (el expresado en obras artísticas y filosóficas sobre todo). Para los valores técnicos, renacer es retroceder; tales valores tienen que manifestarse en forma de progreso. En los valores espirituales, en cambio, no hay progreso histórico; las obras en las cuales encarnan estos valores pueden no estar presentes durante ciertos períodos y revivir durante otros períodos. No son, pues, manifestaciones del "espíritu de la época" (VÉASE); trascienden las épocas y pueden por ello justamente ser "renacientes".

Los escritos sobre el Renacimiento son muy numerosos aun si nos confinamos a los que tratan el concepto de Renacimiento como fase histórica, y a la filosofía y filosofías del Renacimiento. Todas las historias generales de la filosofía se ocupan de "la filosofía del Renacimiento"; de ella tratan también muchas de las obras mencionadas en HUMANISMO y otros artículos del presente Diccionario. A continuación daremos una selección de escritos, atendiendo principalmente al interés que puedan ofrecer para discutir las cuestiones planteadas en este artículo.

Jakob Burkhardt. *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860, nueva ed., 1890 (trad. esp.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, 1942). — Wilhelm Dilthey, "Affassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, IV (1891), 604-51; V (1892), 337-400, reimp. en *Gesammelte Schriften*, II (1921) (trad. esp. [con otros escritos del autor]: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, en la serie de *Obras*, de W. D., trad. por E. Imaz). — K. Burdach, *Von Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, 1893. — Id., íd., *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 1918. — B. Wernle, *Renaissance und Reformation*, 1912. — R. Hönigswald, *Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus*, 1918. — Id., íd., *Die Renaissance in der Philosophie. Ein Vortrag*, 1929. — L. S. Olschki, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichenLitcratur*, 3 vols., 1919-1922. — Giovanni Gentile, *Studî sul Rinascimento*, 1923. — F. Olgiati, *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento*, 1924. — August Reikel, *Die Philosophie der Renaissance*, 1925. — Erminio Troilo, *Studî sull'Umanesimo e sul Rinascimento*, 1925. — Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927, reimp., 1962 (trad. esp.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, 1951). — G. Hefele, "Zum Begriff der Renaissance", *Historisches Jahrbuch*, XLIX, 3 (1929). — A. von Martin, *Soziologie der Renaissance. Zur Physiognomik und Rhutmik bürgerlicher Kultur*, 1932 (trad. esp.: *Sociología del Renacimiento*, 1946). — E. Waiser, *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance*, 1932. — Etienne Gilson, "Humanisme

médiéval et Renaissance", en *Les idées et les lettres,* 1932. — P. O. Kristeller y J. Hermán Randall, Jr. "The Study of the Philosophy of the Renaissance", *Journal of the History of Ideas,* II (1941), 449-96. — Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e net Rinascimento,* 3 vols., 1949-1951. — Rodolfo Mondolfo, *Ensayos sobre el Renacimiento italiano,* 1950. — Id., íd., *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento,* 1955 [incluye su obra: *Tres filósofos del Renacimiento: Bruno, Galileo y Campanella,* 1947]. — Hiram Haydn, *The Counter-Renaissance,* 1950. — P. O. Kristeller, L. Firpo *et al.,* arts. en *Revue Internationale de Philosophie,* N° 16 (1951) [con bibliografía de 1930 a 1950 por T. Rummens en págs. 200-28]. — P. O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought,* 1955 [Martin Classical Lectures, série 15], nueva ed. rev. con el título: *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains,* 1961. — Id., íd., *Studies in Renaissance Thought and Letters,* 1956 [se debe a P. O. Kristeller el *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renassance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides,* nueva ed. rev., I, 1960] — José Ortega y Gasset, En torno *a Galileo,* 1956 [ya incluido en *O. C.,* V, 449-96 y procedentes de lecciones dadas en 1933]. — E. Garin, *La cultura filosófica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti,* 1961. — Eugenio Battisti, *L'antirinascimento,* 1962.

Para el concepto de "renacimiento" en el sentido tratado en los dos últimos párrafos del artículo: Emile Bréhier, "Comment je comprends l'histoire de la philosophie", *Les Études philosophiques,* I (1947), 105-13, reimp. en *Études de philosophie antique,* 1955, págs. 1-16, especialmente 6-7. — Max Scheler, "Reue und Wiedergeburt", en *Vom ewigen im Menschen,* 1920, reimp. en *Gesammelte Werke,* vol. 5, ed. Maria Scheler, 1954, págs. 27-59, especialmente pág. 33. — Id., íd., "Vorbilder und Führer", en *Schriften aus dem Nachlass,* I, 1933, reimp. en *Ges. Schr.,* vol. 10, 1957, especialmente págs. 294-95. — José Ferrater Mora, *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista,* 1962, pág. 186.

RENAN (ERNEST) (1823-1893) nació en Tréguier (Bretaña), estudió en el Seminario de Saint-Nicolas de Chardonnet, en el de Issy, en el de Saint-Sulpice y en la Escuela de Lenguas Orientales, de París. Destinado primero al sacerdocio, lo abandonó por haber perdido la fe en el curso de sus exégesis de las Sagradas Escrituras. Consagrado entonces a los estudios universitarios, llegó a ser profesor de lenguas semíticas en el Collège de France de 1861 a 1863, y de 1870 hasta su muerte. Su pensamiento filosófico siguió casi siempre la vía marcada por su temperamento y por sus primeras experiencias, de los que ha dado testimonio en sus *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883). Cuenta en este libro cómo ya desde muy pronto perdió "toda su confianza en esa metafísica abstracta que tiene la pretensión de ser una ciencia aparte de las otras ciencias y de resolver por sí misma los altos problemas de la humanidad", por lo cual llegó a la conclusión de que "la ciencia positiva" era "la única fuente de verdad". Aunque este "espíritu positivo" (muy distinto del positivismo de Comte, que Renán consideraba superficial) se aplicó luego a los estudios históricos, tiene sus raíces en los estudios de ciencia natural, a los que Renán pareció inclinarse en algunos momentos y los que consideró fundamentales al declarar que "la química por un lado, la astronomía por el otro, y sobre todo la fisiología general, nos permiten poseer verdaderamente el secreto del ser, del mundo, de Dios, como quiera llamársele". Ahora bien, la ciencia histórica es una ciencia que se hace y deshace continuamente. Por eso la inclinación de Renán hacia lo positivo, que lo alejaba del esplritualismo, lo acercaba al idealismo. En efecto, "romántico en protesta contra el romanticismo", atraído por la "filosofía del devenir", Renán unió a una convicción positivista en el método e inclusive en los fundamentos cierto idealismo utópico que se manifestó, en primer lugar, en su fe en la ciencia como sustituto de la religión, y, en segundo término, en la idea de un progreso de la Humanidad por medio de la asimilación del contenido moral de la religión y particularmente de la religión cristiana, sin necesidad de admitir su estructura dogmática. La crítica de los orígenes del cristianismo, crítica que tendía en su aspecto meramente científico a considerar dicha religión como un elemento de la historia, sometido a las mismas leyes y condiciones de todo proceso histórico, condujo, sin embargo, a Renán a una plena afirmación de su valor espiritual, con independencia de su verdad o falsedad. Pero, por otro lado, el positivismo en el método histórico no significaba para Renán un dogma; justamente la aplicación consecuente de un método positivista demuestra, a su entender, que la historia no es el producto de una serie de determinaciones constantes, sino más bien el producto de la libre actuación de los individuos superiores en un medio dado y la consiguiente modificación de éste. Esta influencia es, por lo demás, indispensable si se pretende que el progreso de la humanidad sea incesante; los individuos superiores deben inclusive, cuando es necesario, dominar por la fuerza a las masas, imponerles las formas espirituales cuyo contenido es dado por el progreso de la ciencia y por las verdades morales de la religión.

Principales obras filosóficas: *L'Avenir de la Science,* 1848 (publicado en 1890). — *Averroès et l'Averroïsme,* 1852. — *Essais de morale et dé critique,* 1859. — *Questions contemporaines,* 1868. — *Dialogues et fragments philosophiques,* 1876. — *Drames philosophiques,* 1878-1886. — "Examen de conscience philosophique", *Revue des Deux Mondes,* LIX (1889), 721-37. — Obras de historia y de crítica religiosa: *Études d'histoire religieuse,* 1957. — *Les Origines du> Christianisme* (I. *Vie de Jésus,* 1863; II. *Les Apôtres,* 1866; III. *Saint Paul,* 1869; IV. *L'Antéchrist,* 1873; V. *Les Évangiles,* 1877; VI, *L'Église chrétienne,* 1879; VII. *Mac Aurèle et la fin du monde antique,* 1881). — *Histoire du peuple d'Israël,* 5 vols., 1888-1894. — Edición de obras: *Oeuvres complètes,* 10 vols., ed. Henriette Psichari, en curso de publicación (7. *Oeuvres politiques; H. Oeuvres littéraires;* III. *Oeuvres philosophiques; IV & V. Les origines du Christianisme;* VI. *Histoire du peuple d'Israël; VII. Histoire et religion; VIII. Oeuvres savantes; IX. Correspondance de jeunesse; X. Correspondance. Études religieuses).* — Hay trad. esp. de muchas de las obras en diversas ediciones. — Véase L. Brunschvicg, "La philosophie d'E. Renan", *Revue de Métaphysique et de Morale,* I (1893), 86-97. — G. Séailles, *Renan. Essai de biographie psychologique,* 1894. — Stephan Pawlicki, *Leben und Schriften E. Renans,* 1895. — Mary T. Darmsteter, *La vie d'E. Renan,* 1898. — E. Platzhoff, E. *Renan, seine Entwicklung und Weltanschauung,* 1900. — W. Barry, *E. Renan,* 1905. — G. Sorel, *Le système historique de Renan,* 1906. — G. Strauss, *La politique*

de Renan, 1909. — H. Parigot, *Renan, l'égoïsme intellectuel,* 1910. — P. Michaelis, *Philosophie und Dichtung bei Renan,* 1913. — Mariette Soman, *E. Renan, sa formation philosophique d'après des documents inédits (1843-1849),* 1914. — E. Psichari, *Renan.* — F. L. Mott, *E. Renan,* 1921. — f. Pommier, *Renan d'après des documents inédits,* 1923. — Id., id., *La pensée religieuse de Renan,* 1925. — P. Lasserre, *La jeunesse d'Ernest Renan,* 2 vols., 1925. — Marcel Henri Jaspar, *Ernest Renan et sa république,* 1934. — H. Psichari, *Renan d'après lui-même,* 1937. — M. Weiler, *La pensée de Renan,* 1945. André Cresson, *E. Renan, Sa vie,* son *oeuvre, sa philosophie,* 1949. — R. Dussaud, *L'oeuvre scientifique de Renan,* 1951. — J. Chaix-Ruy, *Renan,* 1954. — Richard M. Chadbourne, *E. R. as an Essayist,* 1957.

RENOUVIER (CHARLES) (1815-1903), nacido en Montpellier, fue considerado como el principal representante del neocriticismo en Francia. Sin embargo, su kantismo equivalía más bien a la reacción contra la filosofía romántica que a la lucha contra el positivismo, del cual aceptó en toda su integridad la tesis del conocimiento por relaciones tal como fue elaborada por Comte. El relacionismo de Renouvier, que implica una decidida oposición a toda intuición de un Absoluto o de un Incondicionado, consiste en la afirmación de que no hay conocimiento posible y, por lo tanto, no hay concepción posible de una existencia real más que por medio de las relaciones. Así, pues, los problemas de la metafísica se hallan fuera de toda posible investigación por medio de relaciones, por cuanto se refieren a entes absolutos y, a tenor de ello, no pueden ser objeto de demostración. Renouvier llegó por este camino a la formulación de una serie de tesis que, situadas dentro del relacionismo del conocimiento, permitían al propio tiempo superar toda pretensión de solución racional. Estas ideas, que penetran toda su obra, representan simultáneamente la opción que debe darse necesariamente a los dilemas metafísicos capitales que se manifiestan bajo la forma de una oposición entre lo incondicionado y lo condicionado, entre lo infinito y lo finito, entre el impersonalismo y el personalismo, entre el determinismo y la libertad. Lo incondicionado, lo infinito, el impersonalismo y el determinismo son los principios adoptados por todas las doctrinas realistas, por las cuales hay que entender la afirmación de la realidad de las ideas abstractas, tal como se expresa en todas las metafísicas de lo Absoluto, desde las ideas platónicas hasta lo Incognoscible de Spencer. En cambio, la doctrina relativista admite sólo lo condicionado, lo finito, el personalismo y la libertad. Toda la lucha de Renouvier contra el infinitismo y el determinismo y especialmente contra el impersonalismo abstracto era una manifestación de su relativismo fundamental, de su decidida opción por lo que se opone a lo Absoluto, a lo que es incapaz de ser miembro de una relación. El fundamento lógico de la opción mencionada se encuentra en el principio de contradicción opuesto a la identidad de las oposiciones que el hegelianismo admitió a la vez en la lógica y en la metafísica. Por el principio de contradicción y por la forzosidad del conocimiento mediante relaciones entre las existencias reales, la filosofía de Renouvier ha sido calificada de fenomenismo racionalista; la expresión, que corresponde bastante aproximadamente a su posición filosófica teórica, resulta, sin embargo, incompleta si se atiende a la totalidad de su pensamiento, centrado, sobre todo en los últimos años de su vida, en la reflexión sobre el problema moral.

Este problema fue resuelto por Renouvier en estrecha relación con su filosofía teórica, pero la trascendió por cuanto el personalismo se convirtió en fundamento de toda reflexión teórica tanto como en postulado indispensable para la realización de lo moral. El personalismo, que implica la libertad y la individualidad, no es ya sólo una mera consecuencia de la elección entre lo absoluto y lo relativo, entre lo impersonal abstracto y lo personal concreto; es también la condición indispensable para que la moral deje de ser una mera hipóstasis y se convierta en un orden humano, en un ideal que puede ser alcanzado, por lo menos aproximadamente, pues en su realización a través de la historia interviene la personalidad como libertad. La personalidad es la base de la historia y de lo moral; sólo porque es una personalidad y, por lo tanto, una entidad libre, puede el hombre, al hacer su propia historia, realizar un efectivo progreso y no el mero desenvolvimiento de una serie de momentos predeterminados. La fatalidad de la historia, así como el utopismo progresista son eliminados radicalmente de una concepción que ve en la libertad personal la condición del progreso efectivo y concreto tanto como de la moralidad. Por eso une Renouvier a su lucha contra el determinismo el intento de la demostración de la posibilidad de una historia distinta de la que ha sido, de una ucronía (VÉASE), que muestre, por la irrupción de factores azarosos, la posible desviación del curso seguido hasta ahora por la Humanidad.

El pensamiento y el método de Renouvier ejercieron una considerable influencia dentro de la filosofía francesa de la última década del siglo XIX y primeros años del actual. Sin embargo, muchos de los que son usualmente considerados como sus discípulos han tenido simplemente en él un punto de partida para su propia meditación filosófica. Otros, influidos por Renouvier, no lo han sido menos por Hamelin, Lachelier o Boutroux. El más fiel discípulo fue Louis Prat, que propagó y defendió el pensamiento del maestro, examinando desde el punto de vista neocriticista la noción de substancia *(De la notion de substance. Recherches historiques et critiques,* 1905) y defendiendo en una obra última el pensamiento religioso y social de Renouvier *(La religion de l'harmonie,* 1922). Colaborador muy cercano de Renouvier fue François Pillon (nac. Fontaines: 1830-1914: *La psychologie de Hume,* 1878. — *La critique de Tinfini,* 1890. — *L'évolution historique de l'idéalisme,* 1892. — *La philosophie de Secretan,* 1898), que escribió frecuentemente en *L'Année philosophique,* revista por él fundada en 1867, suspendida en 1870, reaparecida en 1878 bajo el título de *Critique philosophique, y* en 1891 bajo el título original. Respecto a otros pensadores influidos por Renouvier, hay que mencional a Octave Hamelin (v.) y a Gaston Milhaud (v.). Victor Brochard (nac. Quesnoy: 1848-1907) se distinguió como historiador de la filosofía, y sus estudios sobre la filosofía antigua y moderna, y en particular sobre los escépticos griegos, unen la comprensión histórica con la crítica filosófica.

Su principal contribución, la teoría del error (VÉASE), se apoyaba en parte en Renouvier, y en parte en el voluntarismo ya clásico del no menos clásico racionalismo francés moderno: voluntad y razón se presentaban entonces como las instancias engendradoras de la libertad. François Évellin (nac. en Nantes: 1835-1910) trató particularmente los problemas relativos al infinito y a las antinomias (véase ANTINOMIA, INFINITO). Aunque puede calificarse a este filósofo de "finitista", hay que hacerlo en un sentido no enteramente igual al que corresponde a Renouvier, sobre todo si se tiene en cuenta que para Évellin no se presentaban a la razón la tesis y la antítesis, sino únicamente la primera. La segunda no puede ni siquiera ser rechazada, porque no puede ser racionalmente presentada. En verdad, las tesis son, según Évellin, verdaderas, porque pertenecen a lo real, en tanto que las antítesis corresponden a lo sensible. Temas afines a los de Renouvier fueron desarrollados por Jean Jacques Gourd (v.). Podrían citarse otros autores más o menos influidos por Renouvier, pero siempre que se tuviese en cuenta que pertenecen muchas veces menos al círculo específico de ideas suscitadas por el filósofo que al correspondiente a la época. Es el caso de Lionel Dauriac (1847-1923), profesor en Montpellier y en la Sorbona. Influido por Boutroux, Dauriac se inclinó luego a las tesis de Hamelin, sobre todo en su teoría de las categorías. En sus obras principales *(Croyance et Réalité,* 1889; *Contingence et Rationalisme,* 192S, obra postuma) Dauriac se esforzó por fundamentar un racionalismo que no eliminase, antes bien apoyara la contingencia y la libertad. Su doctrina de las categorías se inclinó, pues, a un empirismo más acentuado que el de Renouvier, atribuyendo a la conciencia el origen de toda determinación categorial, excepto el principio de identidad. Es el caso también de Emile Boirac (nac. en Guelma [Argelia]: 1851-1917), que fue a la vez discípulo de Fouillée (v.). Boirac sometió a una aguda crítica la idea de fenómeno *(L'Idée de Phénomène,* 1898), pero no para adherirse simplemente a la ontología tradicional del ser, sino para mostrar que sólo a partir de un "fenomenismo" sería posible apoyar suficientemente aquella ontología. Aunque está relacionado con los temas de Renouvier, es más bien un discípulo de Lachelier que de Renouvier el filósofo Louis Liard (nac. en Falaise [Calvados]: 1846-1917), conocido sobre todo por sus estudios lógicos. En sus obras *Les définitions géométriques et les définitions empiriques* (1873) y *La Science positive et la Métaphysique* (1879), Liard estableció una distinción de principio entre ciencia y metafísica, especialmente la llamada metafísica de las causas finales. Liard desembocaba de este modo en una posición finalista muy semejante a la de Lachelier.

Obras: *Manuel de Philosophie moderne,* 1842 (es la reelaboración de su anterior *Mémoire sur le Cartésianisme*). — *Manuel de Philosophie ancienne,* 2 vols., 1844. — *Essais de critique générale* (I. *Analyse générale de la connaissance,* 1851; II. *L'Homme,* 1858; III. *Les Principes de la Nature,* 1864; *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire,* 1864). Reelaboración de los *Ensayos* (I, 3 vols., 1875; IL, 3 vols., 1875; III, 2 vols., 1892; IV, 1896). — *La Science de la morale,* 2 vols., 1869. — *Uchronie. L'Utopie dans l'histoire,* 1876 (trad. esp.: *Ucronía,* 1944). — *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* 2 vols., I, 1885; II, 1886 (trad. esp.: *Bosquejo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas,* 1948). — *La Philosophie analytique de l'Histoire,* 4 vols., 1895-1898. — *La nouvelle monadologie,* 1899 (en colaboración con L. Prat). — *Victor Hugo, le philosophe,* 1900. — *Histoire et solution des problèmes métaphysiques,* 1901 (trad. esp.: *Historia y solución de los problemas metafísicos,* 1951). — *Le Personalisme* (con una *Étude sur la Perception externe et la Force*), 1901. — *Les dilemmes de la métaphysique pure,* 1903 (trad. esp.: *Los dilemas de la metafísica pura,* 1945). — *Derniers entretiens,* recogidos por L. Prat, 1905 (trad. esp.: *Los últimos coloquios,* 1940). — *Critique de la doctrine de Kant,* 1906 (postuma, ed. L. Prat). — Además, numerosas colaboraciones en *L'Année philosophique* y en *La Critiquephilosophique,* fundada por el filósofo (1872-1889). Edición de correspondencia con Ch. Secretan, 1910. — Véase E. Bernard, *La critique de Renouvier et l'évolution,* 1890. — M. Ascher, "Renouvier und der französische Neukritizismus" *Berner Studien,* XXII (1900). — H. Miéville, *La philosophie de M. Renouvier et le problème de la connaissance religieuse,* 1902. — Varios autores, *Bulletin* de la *Société Française de Philosophie,* 1904. — E. Janssens, *Le Néo-criticisme de Ch. Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude,* 1904. — G. Séailles, *La philosophie de Ch. Renouvier. Introdution à l'étude du néo-criticisme,* 1905. — F. Feigel, *Renouviers Philosophie der praktischen Vernunft,* 1905. — Ph. Bridel, *Ch. Renouvier et sa philosophie,* 1905. — A. Arnal, *La philosophie religieuse de Ch. Renouvier,* 1907. — A. Darlings, *De l'idée de Dieu dans le néo-criticisme,* 1910 (tesis). — P. Archambault, *Renouvier,* 1910. — Octave Hamclin, *Le système de Renouvier,* 1927. — P. Mouy, *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier,* 1927. — L. Foucher, *La Jeunesse de Renouvier et sa première philosophie (1815-1854),* 1927. — Gaston Milhaud, *La philosophie de Ch. Renouvier,* 1927. — W. Platz, *Ch. Renouvier als Kritiker der französischen Kultur,* 1934. — L. Prat, *Ch. Renouvier, philosophe,* 1937. — I. Cornwell, *Les principes de droit dans la philosophie de Ch. Renouvier,* 1938. — R. Verneaux, *Renouvier, disciple et critique de Kant,* 1945. — Id. íd., *L'idéalisme de Renouvier,* 1945. — Gallo Galli, *Prime linee d'un idealismo critico e due studi su Renouvier,* 1945. — M. Méry, *La critique du christianisme chez Renouvier,* t. I *(1815-1889),* 1952; t. II *(1890-1903),* 1952. — Valdemar Hansen, *Ch. R. Hans Liv og hans Tanker,* 1962 *(Ch. R. Su vida y su pensamiento).*

RENSI (GIUSEPPE) (1871-1941) nació en Villafranca (Verona) y fue profesor en Ferrara, Florencia, Messina y Genova. En 1927 fue suspendido del empleo por su oposición al régimen fascista.

Se suele hablar de varios períodos en la evolución filosófica de Rensi. En el primer período, hasta 1914 aproximadamente, Rensi desarrolló una filosofía de tipo idealista, con algunas tendencias místicas. En el segundo período, el más importante y fecundo y que duró hasta pocos años antes de su muerte, Rensi defendió una filosofía escéptica, fundada en una serie de experiencias tales como la de la ausencia de una razón valida para todos los hombres. Rensi buscó en este período lo que llamó *la verità effetuale délia cosa.* Contra todo racionalismo y todo panlogismo, así como contra el hegelianismo al cual se había inclinado durante su primer período, Rensi

puso de relieve que no hay ninguna verdad universal, que la historia transcurre entre conflictos insolubles y que, en rigor, no hay historia, sino historias. El esceptivismo y el relativismo fue destacado por Rensi en todas las esferas: en los principios del pensar, en la historia, en los valores, en las creencias religiosas. Junto a este escepticismo y relativismo Rensi defendió una especie de realismo político o, mejor dicho, trató de buscar tras las ideologías las "realidades auténticas". Al mismo tiempo, y ya que se había opuesto a todo principio racional de carácter universal, se inclinó hacia el irracionalismo. En polémica contra Croce y Gentile, Rensi combatió acerbamente el idealismo y se acercó a posiciones positivistas, fenomenistas y materialistas.

La última época del pensamiento de Rensi no constituye una completa ruptura con la fase anterior, sino que de alguna manera consiste en llevar a sus últimas consecuencias ciertas posiciones adoptadas durante la misma. El irracionalismo llevó a Rensi a buscar una realidad "más profunda", de carácter religioso, una especie de fundamento divino de la realidad y en particular de la personalidad humana.

Las obras de R. son muy numerosas; citamos: *Gli anciens régimes e la democrazia diretta,* 2ª ed., 1902 (3ª ed.: *La democracia diretta,* 1926). — *Le antinomie dello spirito,* 1910. — Sin *et Non. Metafisicae poesia,* 1911. — *Il genio etico e altri saggi,* 1912. — *Il fondamento filosófico del Diritto,* 1912. — *Formalismo e amoralismo giuridico,* 1914. — *La traszendenza. Studio sul problema morale,* 1914. — *Lineamenti di filosofia scettica,* 1919, 2ª ed., 1921. — *L'orma di Protagora,* 1920. — *La filosofia dell'autorità,* 1920. — *La scepsi estética,* 1920. — *Polemiche antidogmatiche,* 1920. — *Introduzione alla scepsi etica,* 1921. — *Principi di politica impopolare,* 1921. — *Teoría e pratica della reazione politica,* 1922. — *L'irrazionale, il lavoro, l'amore,* 1923. — *Interiora rerum,* 1924, 2ª ed. con el título: *La filosofia dell'assurdo. Le ragioni dell'irrazionalismo,* 1933. — *Realismo,* 1925. — *Apologia dell'ateismo,* 1925. — *Autorita e liberta,* 1926. — *Apologia dello scetticismo,* 1928. — *Lo scetticismo,* 1928, 2ª ed. con el título: *La mia filosofia,* 1939. — *Spinoza,* 1929, 2ª ed., 1940. — *Schegge,* 1930. — *Cicute,* 1931. — *Impronte,* 1931. — *Le aporie della religione,* 1932. — *Passato, presente e futuro,* 1932. — *Motivi spirituali platonici,* 1933. — *Sguardi,* 1934. — *Il materialismo critico,* 1934. — *Raffigurazioni. Schizzi d'uomini e di dottrine,* 1934. — *Platone e Cicerone,* 1934. — *Frammenti d'una filosofia del dolore e dell'errore, del male e della morte,* 1937. — *Paradossi di estetica e dialoghi dei morti,* 1937. — *Ardigò e Gorgia,* 1938. — *Poemetti in prosa e in verso,* 1939. — *Testamento filosófico,* 1939. — *La morale come pazzia,* 1942. — *Lettere spirituali,* 1943. — *Governi d'ieri e di domani,* 1945. — *Trasea contro la tirania,* 1948. — Safe *della vita,* 1951.

Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* VI (1927). — Véase E. Buonaiuti, G. *R., lo scettico credente,* 1945. — C. Mignone, *R., Leopardi e Pascal,* 1954. — Piero Ñoñis, *La scepsi etica di G. R.,* 1957 [con bibliografía]. — Gianfranco Morra, *Scetticismo e misticismo nel pensiero di G. R.,* 1958.

REPETICIÓN. En varias obras, pero especialmente en una titulada *La Repetición,* publicada en 1843 —la misma fecha en la cual apareció *Temor y Temblor*—, Kierkegaard presentó y desarrolló el concepto o, mejor dicho, la categoría de repetición *(Gjentagelsen)* como una *categoría religiosa.* En calidad de tal, no puede ir más allá: "La primera forma de lo interesante —escribe Kierkegaard en una parte de la citada obra— es el cambio, la segunda es la voluntad de repetición, pero como algo que se basta a sí mismo, sin intervención del dolor." "La repetición —escribe en otro lugar— no es simplemente objeto de contemplación, sino que es el quehacer de la libertad, la libertad misma." Con ello la categoría de la repetición trasciende de su significación en el mundo natural; no es la ley según la cual se repiten los fenómenos, sino algo muy distinto de la ley o, si se quiere, es la ley de la libertad misma. Pues mientras la repetición en lo natural —y aun la reminiscencia platónica en lo espiritual— se vuelcan hacia el pasado, la repetición kierkegaardiana se encamina hacia el futuro. La repetición es engendrada, así, por el absurdo, y por eso es un elemento esencial al cristianismo.

Heidegger ha reiterado la idea kierkegaardiana de la repetición *(Wiederholung)* dándole un sentido distinto. La repetición es la imitación o, mejor, la réplica que hace el *Dasein* (VÉASE) a su propio pasado — especialmente, si no exclusivamente, a su pasado auténtico (v.). Al enfrentarse con su porvenir finito, el *Dasein* rebota, por así decirlo, contra su pasado como "siendo sido" (*gewesend*). En su resolución ("estado de resuelto" en la versión por José Gaos de Sein *und Zeit*), el *Dasein* retrocede hacia sí mismo y se hace tradición de sí mismo. Cuando ello ocurre en forma expresa se produce la "repetición", "La repetición —escribe Heidegger— es la tradición expresa, es decir, el regreso a posibilidades del *Dasein* como sido *(des dagewesenen Daseins)*" (*Sein und Zeit,* § 74).

José Gaos traduce *Wiederholung* por 'reiteración'. Este término es adecuado en cuanto que en él transparece la idea de "volver a andar el camino" (*iter*). Conservamos, sin embargo, el vocablo 'repetición' por ser el más corrientemente usado y por revelar la referencia a Kierkegaard.

Puede considerarse asimismo como manifestación de la idea de repetición la insistencia de Unamuno en "revivir lo ya vivido". Para Unamuno, la "beatitud" consiste en des-nacerse para dirigirse hacia un "eterno ayer". Unamuno pide que el pasado —los "días de ayer en sucesión de olvido"— vuelva íntegramente a él, recuperando así todo "bien perdido".

Las tres ideas de repetición reseñadas se aplican a la existencia humana — si bien el *Dasein* no es estrictamente equivalente a esta existencia—. En cambio, la idea de "eterno retorno" (VÉASE) se refiere al universo entero. Para referirse a tal eterno retorno es mejor, pues, evitar usar el término 'repetición' en su significación "existencial" (o "existenciaria").

REPOSO. Véase CATEGORÍA.

REPRESENTACIÓN. El término 'representación' es usado como vocablo general que puede referirse a diversos tipos de aprehensión de un objeto (intencional). Así, se habla de representación para referirse a la fantasía (VÉASE) (intelectual o sensible) en el sentido de Aristóteles; a la impresión (directa o indirecta), en el sentido de los estoicos; a la presentación (sensible o intelectual, interna o externa) de un objeto intencional, o *repraesentatio,* en el sentido de los escolásticos; a la reproducción en la conciencia de percepciones anteriores combinadas de varios modos, o *phantasma,* en el sentido asimismo de los escolásticos; a la imaginación en el

sentido de Descartes; a la aprehensión sensible, distinta de la conceptual, en el sentido de Spinoza; a la percepción (v.) en el sentido de Leibniz; a la idea (v.) en el sentido de Locke, Hume y algunos ideólogos; a la aprehensión general, que puede ser intuitiva, conceptual o ideal, de Kant; a la forma del mundo de los objetos como manifestación de la Voluntad, en el sentido de Schopenhauer, etc. etc. Esta multiplicidad de aplicaciones del vocablo 'representación' lo hace de uso incómodo tanto en filosofía como en psicología. Es, pues, necesario, cuando se hable de representación especificar en qué sentido se emplea el concepto.

Es posible sistematizar los diversos sentidos del término 'representación' de modo que los usos históricos puedan ser entendidos en relación con el empleo sistemático. Sin pretender aquí agotar los sentidos en cuestión, consideramos fundamentales los siguientes:

(1) La representación es la aprehensión de un objeto efectivamente presente. Es usual identificar entonces la representación con la percepción (v.).

(2) La representación es la reproducción en la conciencia de percepciones pasadas; se trata entonces de las llamadas "representaciones de la memoria" o recuerdos.

(3) La representación es la anticipación de acontecimientos futuros, a base de la libre combinación de percepciones pasadas. Es usual identificar entonces la representación con la imaginación.

(4) La representación es la composición en la conciencia de varias percepciones no actuales. En este caso se habla asimismo de imaginación, y a veces de alucinación.

Los cuatro sentidos anteriores no se refieren a lo que se ha llamado la cualidad de la representación. Pueden considerarse ahora los dos siguientes tipos.

(1a) Representaciones basadas en el predominio de un sentido, en cuyo caso se habla de representaciones ópticas, acústicas, etc.

(2a) Representaciones basadas en la forma, en cuyo caso se habla de representaciones eidéticas, no eidéticas, conceptuales, afectivas, volitivas, etcétera.

Observemos que en ninguno de los usos anteriores se precisa si el término 'representación' se refiere al acto del representar o al contenido de este acto. Los escolásticos proponían tal distinción al hablar respectivamente de representaciones formales y de representaciones objetivas. En el vocabulario usual puede establecerse la diferencia mediante el uso respectivo del verbo 'representar' aun cuando este último aparece definido en el vocabulario ordinario como 'la acción y el efecto del representar'.

Algunos autores (como Hamelin) dan el nombre de *representación* a los actos por medio de los cuales lo concreto y diverso es pensado bajo una forma categorial. La representación equivale entonces a la categoría, mas a una categoría que tiene principalmente un fundamento psicológico y no exclusivamente trascendental.

Kazimierz Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, 1894. — L. Pfeifer, *Ueber Vorstellungstypen*, 1907. — G. E. Müller, *Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufs*, 3 vols., 1911-1924. — K. Koffka, *Zur Analyse der Vorstellung*, 1912. — Baerwald, *Zur Psychologie des Vorstellungstypus*, 1916. — C. Stumpf, *Empfindung und Vorstellung*, 1918. — Paul Hoffmann, *Empfindung und Vorstellung, Ein Beitrag zur Klärung der psychologischer Grundbegriffe*, 1919. *(Kantstudien.* Ergänzungshefte, 47). — André Cresson, *La représentation*, 1936. — Sobre la representación como categoría: Octave Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907. — Historia del concepto de representación en la filosofía moderna: Carl Knüfer, *Grundzüge der Geschichte des Begriffs "Vorstellung" von Wolffbis Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Terminologie*, 1911 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 37]. — P. Köhler, *Der Begriffder Repräsentation bei Leibniz*, 1913. — H. Naegelsbach, *Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer*, 1927 [Beiträge zur Philosophie, 12].

RES. Véase COSA, TRASCENDENTALES.

RESIDUOS (MÉTODO DE). Véase CANON, MILL (J. S.).

RESISTENCIA. En el artículo EXTERIOR nos hemos referido a la tesis gnoseológica según la cual el sentimiento de cierta resistencia ofrecida por el mundo constituye la mejor, si no la única, prueba de su existencia. Esta tesis se ha propuesto en diversas épocas y de distintos modos. La historia de la misma ha sido investigada por uno de los autores que la han adoptado y profundizado: Wilhelm Dilthey, el cual dedicó al tema su trabajo "Beitrag zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seine Recht", publicado en las *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1890 [trad. esp. por E. Imaz: "Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior", en el volumen de escritos de Dilthey titulado *Psicología y teoría del conocimiento*, 1945, págs. 153-201]). Pero aunque se deben a Dilthey muchas informaciones acerca del concepto de resistencia como concepto gnoseológico, y en parte metafísico, hay aspectos de la historia de la idea de resistencia que Dilthey no trató en su mencionado trabajo. En el presente artículo incorporaremos los resultados de Dilthey a un esquema histórico que consideramos más completo.

La idea de resistencia en un sentido "físico" fue elaborada por muchos filósofos por lo menos desde los estoicos. A esta idea nos hemos referido en el artículo ANTITIPIA, que fue el vocablo usado a este respecto por los estoicos, y el mismo que usó Leibniz. Ciertos aspectos del concepto de antitipia se hallan asimismo en la noción de resistencia tal como aquí la reseñaremos, pero a efectos de mayor claridad distinguiremos entre el concepto de resistencia en sentido físico y el mismo concepto en sentido gnoseológico, psicológico y metafísico. Por este motivo, aunque pueda hablarse de "resistencia" en autores como Leibniz y Locke, así como en autores como Wolff —el cual daba una *Resistentia definitio* como sigue: *Impedimentum actionis dicitur Resistentia* (*Ontologia*, § 723)—, preferimos tratar primariamente de los autores que introdujeron la noción de resistencia no sólo en relación con los cuerpos físicos, sino también, y especialmente, en relación con posibles modos de redacción ante los cuerpos físicos.

Tal sucedió, por lo pronto, con Destutt de Tracy en sus *Éléments d'Idéologie (Première Partie: Idéologie proprement dite*, 3" ed., 1817,

Cap. VIII, pág. 154), en donde escribe que '... cuando un ser organizado para querer y actuar siente en sí una voluntad y una acción, y al mismo tiempo una resistencia a esta acción querida y sentida, se halla asegurado de su existencia y de la existencia de algo que no es él" (Cfr. también *op. cit.*, Caps. IX, XI, XII, XIII y "Mémoire sur la faculté de penser", en *Mémoires de l'Institut National. Sciences morales et politiques*, t. I, Año VI, 1ª parte, 2» parte, I-V). A esta idea de Destutt de Tracy se refirió Cabanis al escribir: "El ciudadano Tracy, mi colega en el Senado y mi compañero en el Instituto Nacional, prueba, con gran sagacidad, que toda idea de los cuerpos exteriores supone impresiones de resistencia, y que tales impresiones de resistencia solamente se hacen distintas por medio de la sensación [*sentiment*] de movimiento. Prueba, además, que esta misma sensación de movimiento está relacionada con la de voluntad que lo ejecuta o que se esfuerza por ejecutarlo; que solamente existe a través de ella; que, por consiguiente, la impresión o la conciencia del *yo* experimentado [*senti*], del *yo* reconocido como algo distinto de las demás existencias, únicamente puede adquirirse mediante la conciencia de un esfuerzo querido; que, en una palabra, el *yo* reside exclusivamente en la voluntad" *(Rapports du physique et du moral de l'homme,* en *Mémoires de l'Institut National* [1802], 2ª ed., 1805, X $ ix, en *Oeuvres de Cabanis,* ed. C. Lehec y J. Cazeneuve, 1ª parte, XLIV, 1 [1956], pág. 546).

Una idea parecida, aunque fundada en un más detallado análisis psicológico se encuentra en la noción de la "sensación del esfuerzo" o "sentimiento *[sentiment]* del esfuerzo", desarrollada por Maine de Biran como fundamento de su análisis de la conciencia de voluntad y, en último término, de la libertad. Se ha mostrado (Cfr. Marguerite Thibaud, *L'Effort chez Maine de Biran et Bergson* [1939], que la noción de referencia ocupa un puesto central en el pensamiento de Maine de Biran. Se trata de un "hecho primitivo" del sentido íntimo. "Para proceder regularmente [en este análisis] —escribe Maine de Biran—, retomo el principio de Descartes; *pienso, existo, y* descendiendo en mí mismo, intento caracterizar más expresámente cuál es ese pensamiento primitivo, substancial, que se supone que constituye toda mi existencia individual, y lo hallo identificado en su fuente con la sensación [sentimiento] de una acción o de un esfuerzo querido. Este esfuerzo será para mí el hecho primitivo, o el modo fundamental que busco y del que tengo que analizar caracteres o signos" *(Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la Nature,* en *Oeuvres de M. de B.,* ed. P. Tisserand, VIII, pág. 177). Maine de Biran se refiere al respecto a Schelling, a Fichte, a Destutt de Tracy y a Cabanis, pero, además, puede relacionarse su idea de esfuerzo con los modos como ciertos filósofos (Locke, Hume, los filósofos escoceses del sentido común y otros) analizaron los orígenes de ideas tales como las de substancia, fuerza, etc.

En un sentido parecido analizó las nociones de esfuerzo y actividad Friedrich Bouterwerk (VÉASE). Según este filósofo, tales nociones son conocidas únicamente por medio de la separación entre el sujeto que lleva a cabo el esfuerzo y los objetos que se resisten a él. Ahora bien, mientras Bouterwerk y los autores antes mencionados emplean primariamente, si no exclusivamente, un lenguaje psicológico en su análisis de la idea y el sentimiento del esfuerzo, otros filósofos, tal como Fichte, tratan de la idea de resistencia en un sentido a la vez metafísico y moral. En todo caso, hay en Fichte una "demostración moral" de la existencia del mundo exterior y también, y sobre todo, la idea de que el mundo exterior aparece como la resistencia opuesta a la infinita aspiración del Yo. La noción de resistencia se halla asimismo en Schopenhauer. Johannes Müller (v.) —en su doctrina de la "energía específica de los sentidos"— y H. Helmholtz —en sus análisis de la percepción— hicieron asimismo uso de la idea de resistencia, pero, a diferencia de la tendencia moral y metafísica de Fichte y Schelling, se fundaron en consideraciones científico-naturales.

Dilthey recogió algunos de estos precedentes y les dio un fundamento a la vez psicológico-descriptivo y gnoseológico. Para Dilthey hay que partir de los hechos de conciencia hasta alcanzar la realidad exterior si se pretende fundar una verdad de validez universal. El supremo punto de vista en la filosofía es, pues, el punto de vista fenoménico. Pero no debe permitirse, a su entender, una degeneración y disolución intelectualista-asociacionista en el fenomenismo. Por eso Dilthey explica "la creencia en el mundo exterior no por una conexión mental, sino partiendo de una conexión de vida que se da en el impulso, en la voluntad y en el sentimiento y que luego es mediada por procesos equivalentes a los mentales" (*op. cit.*, trad. Imaz, pág. 160). La distinción entre un yo y un objeto, entre un interior y un exterior, surge de la propia vida y de sus impulsos, sentimientos y voliciones. Siendo el hombre ante todo un sistema de impulsos, llega pronto a una experiencia de la resistencia, de la cual surge una diferenciación, al principio imperfecta e insuficiente, entre la vida propia y lo otro. Se trata últimamente de una impulsión volitiva. Pero tanto la impulsión volitiva como la experiencia de la resistencia están revestidas, al entender de Dilthey, de determinaciones cualitativas y espaciales que hacen del mundo exterior no un mero bloque indiferenciado, sino un sistema de diversas cualidades.

En un sentido análogo desarrolló la tesis de la resistencia A. Riehl en su obra *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft,* 1876-1887). También podemos encontrar, cuando menos implícitamente, una doctrina del yo como resistencia en la gnoseología de Ramón Turró. Pero sólo en época más reciente la citada doctrina se ha difundido hasta hacerse común a muchos filósofos. Citaremos entre ellos a Max Scheler, a M. Frischeisen-Köhler, a Ch. S. Peirce, a Ortega y Gasset y a E. d'Ors. Para Scheler, la existencia de los objetos no debe confundirse (como hace el idealismo) con la objetividad de lo existente: "se da sólo inmediatamente como objeto resistente a la relación de impulso y voluntad, no a un 'saber' de ningún género" (Cfr. *El saber y la cultura,* trad. J. Gómez de la Serna y Favre, pág. 101; análogas tesis en *El puesto del hombre en el cosmos* y en la *Sociología del saber*). Para Frischeisen-Köhler (Cfr. sobre todo *Das Realitätsproblem,* 1912), la aprehensión de la realidad como resistencia precede a toda aprehensión intelectual.

Peirce (*Collected Papers*, 1.431) indica que toda duda acerca de la realidad del mundo externo se desvanece desde el instante en que el escéptico tiene que afrontar alguna situación real que le exige intervenir en el mundo. Como en tantas otras ocasiones, la acción desencadenada por la resistencia soluciona un conflicto intelectual que la pura razón se ve impotente para decidir: "la resistencia muestra al hombre que algo independiente de él está ahí". Para Ortega y Gasset, "nada aparece ante nosotros como realidad sino en la medida en que es indócil" (O. C. VI [1933], 178). Para Eugenio d'Ors (Cfr. *Religio est libertas*), tanto en el trabajo como en el juego —igualmente importantes para el hombre— se halla lo mismo: "la lucha de una potencia interna contra una resistencia externa".

Hemos visto en el citado artículo sobre el concepto de lo exterior que hay en Heidegger una inversión completa de la clásica cuestión de la "prueba" del mundo externo. Para mostrarlo, dicho filósofo se refiere a la tesis diltheyana de la resistencia y a la elaboración de la misma por Scheler. A diferencia de estos pensadores, sin embargo, Heidegger interpreta la resistencia no como un fenómeno psicológico, gnoseológico o fenomenológico-vital, sino como algo que tiene una condición previa: el hecho de que la Existencia está "abierta al mundo". Así, "la experiencia de la resistencia" *(Widerstandserfahrung) y* el impulso y la voluntad revelados en ella son, como dice en *Ser y Tiempo* (§ 43 [b]), modificaciones del Cuidado (v.), pues sólo un ser como la Existencia puede chocar con lo resistente como algo intramundano. Este es el motivo por el cual la conciencia de la realidad es "un modo de ser del Ser-en-el-mundo" *(loc. cit.)*. Observemos que podemos encontrar en Sartre y en Merlau-Ponty análisis de la idea de realidad como resistencia que recuerdan, por un lado, las concepciones descritas en el párrafo anterior y que se aproximan, por el otro, a las opiniones de Heidegger. También R. Le Senne se refiere —en sentido psicológico y ontológico— a la realidad como resistencia.

RESOLUCIÓN. Véase ANÁLISIS y GALILEI (GALILEO).

RESPONSABILIDAD. Se dice de una persona que es responsable cuando está obligada a *responder* de sus propios actos (véase OBLIGACIÓN). Aunque algunos autores (como Simmel) mantienen que la libertad es definida por la responsabilidad, la gran mayoría de los filósofos está de acuerdo en que el fundamento de la responsabilidad es la libertad de la voluntad. En efecto, dentro de un mundo cuyos fenómenos estuvieran todos enteramente determinados la responsabilidad se desvanecería. Ahora bien, una vez admitida la libertad que fundamenta la responsabilidad se plantean todavía respecto a ésta varias cuestiones importantes.

Ante todo, se trata de saber si la responsabilidad afecta solamente a algunos actos de la persona o bien si afecta a todos los actos. Los que destacan el papel desempeñado por los impulsos naturales suelen adherirse a la primera opinión; los que consideran la persona como siendo esencialmente una entidad espiritual se inclinan por la segunda, y hasta indican que la persona no solamente es responsable por todos sus actos, sino también por todos los efectos queridos por tales actos. Hay que advertir, sin embargo, que los partidarios de la responsabilidad total no ignoran la flaqueza del ser humano e insisten en que para ser responsables los actos deben ser espontáneos y no automáticos. Así, por ejemplo, los "primeros movimientos" deben ser descontados, según los moralistas católicos, si son meramente automáticos.

En segundo lugar, se plantea el problema de los grados de responsabilidad en lo que se refiere a la intención. Así, se ha preguntado si se es responsable por el mal causado solamente cuando se ha querido el mal o si se es también responsable por tal mal aunque no se haya intentado producirla. Las soluciones al respecto varían de acuerdo con la opinión sustentada acerca de la intención (VÉASE) moral. Señalemos que aun cuando no haya intención puede admitirse la posibilidad de prever el efecto causado por las acciones. Por tal motivo muchos autores se inclinan a manifestar que hay responsabilidad inclusive cuando, previéndose el mal, no se manifiesta decidida oposición a él.

Finalmente, se plantea el problema de la entidad o entidades ante las cuales se es responsable. Hay acuerdo general en que esta entidad o entidades deben ser de carácter personal. Pero mientras algunos autores subrayan exclusivamente la responsabilidad para con Dios, o para consiga mismo, o para con la sociedad, otros indican que no puede excluirse ninguna de las tres instancias.

Además de bosquejarse las diversas posiciones fundamentales posibles respecto a nuestro problema, puede trazarse una historia de la noción de responsabilidad que, como la que fue bosquejada por Lévy-Bruhl, destaque no solamente las variaciones experimentadas en el concepto en cuestión, sino también la maduración y creciente complejidad del sentimiento de responsabilidad. Según dicho autor, la presencia de tal sentimiento supone una civilización bastante avanzada en la cual existen la ley y la sanción. La responsabilidad queda entonces bien precisada aun cuando no puede decirse que sea muy pura, ya que está ligada a la idea del castigo. Con más pureza se destaca la noción del ser responsable cuando aparece el sentimiento de culpabilidad. Este sentimiento es primero de carácter colectivo y puede explicarse por los avatares sufridos por la sociedad. Poco a poco, sin embargo, se desliga de la sociedad —cuando menos de lo que Bergson llamó "sociedad cerrada"— para fundarse en instancias superiores, tales como la humanidad en general, el mundo como entidad divina o la razón universal. Estas instancias superiores están, no obstante su aparente alejamiento, más cerca de la persona humana que las sociedades particulares. Por este motivo es fácil el tránsito de unas a la otra. En tal caso el sentimiento de responsabilidad es un sentimiento personal, que compromete a cada persona y le hace comprender que no puede simplemente abandonarse a sus conveniencias individuales. Las divergencias aparecen entonces en la relación que se establezca entre la persona y otras instancias ya mencionadas —por ejemplo, Dios, la sociedad—, aunque debe advertirse que algunos autores cortan semejante relación al proclamar que no hay otra instancia más que sí mismo. Según algunos filósofos, ade-

más (por ejemplo, J. P. Sartre), la responsabilidad de la persona (o del "para sí") es de tal modo total que resulta abrumadora: el "para sí" lleva el mundo entero sobre sus hombros, y no es solamente responsable, sino que (lo mismo que ocurre con la libertad) está condenado a serlo.

Wilhelm Weischedel *(op. cit. en* bibliografía) ha llevado a cabo una investigación de las formas de la responsabilidad (del *fenómeno* de la responsabilidad), de la cual ha extraído un *concepto* (general) de "responsabilidad". Tales formas son: la responsabilidad social, la religiosa y la auto-responsabilidad, o responsabilidad de la persona con respecto a sí misma — que parece ser la más importante. Cada una de estas tres formas tiene dos grados, y cada uno de ellos puede examinarse desde dos puntos de vista": el "formal" y el "concreto". El concepto general de responsabilidad se determina, según Weischedel, por la suposición de una "duplicidad" de la existencia con respecto a un futuro. En virtud de esta dimensión temporal —o, más exactamente, temporal-existencial—, la profunda responsabilidad personal hinca sus raíces en "la libertad radical del hombre", la cual es el fundamento último de la responsabilidad.

L. Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité,* 1884 (tesis). — W. Schuppe, *Das Problem der Verantwortlichkeit,* 1913. — P. Fauconnet, *La responsabilité. Étude de sociologie,* 1920. — W. Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch,* 1933, 2* *ed.,* 1958. — J. P. Sartre, *L'Être et le Néant,* 1943 (trad. esp.: *El ser y la nada,* 1950), Parte IV, Cap. I, 3. — W. Fales, *Wisdom and Responsibilitu. An Essay on the Motivation of Thought and Action,* 1946. — L. Husson, *Les transformations de la responsabilité. Étude sur la pensée juridique,* 1947. — J. Amstutz, *Was ist Verantwortung? Das Problem der sittlichen Verantwortung, mit besonderer Berücksichtigung seiner Lösung im Werk Jeremias Gotthelfs,* 1947. — A. Schüler, *Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person,* 1952. — M. Ginsberg, *The Nature of Responsibility,* 1954. — Juan Beneyto, *El sentido de la responsabilidad,* 1955 [monog.]. — R. McKeon, N. Abbagnano *et. al.,* artículos sobre el problema de la responsabilidad en *Revue Internationale de Philosophie,* N' 39 (1937), 3-133. — Arthur W. H. Adkins, *Merit and Responsability. A Study in Greek Values,* 1960. — Giuseppe Semerari, *Responsabilità e communità umana. Ricerche etiche,* 1960. — M. Stockhammer, *Kantszurechnungsidee und Freiheitsantinomie,* 1961.

RESTRICCIÓN (RESTRICTIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

RESTRICTIO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

RETÓRICA. La historia del concepto de retórica en Occidente comenzó con los sofistas (VÉASE). Según Heinrich Gomperz, había una estrecha relación entre retórica y sofística, hasta el punto de que, como lo manifiesta en su libro *Sophistik und Rhetorik* (1921, Cap. II), una buena parte de la llamada "producción filosófica" de los sofistas —por ejemplo, el escrito de Gorgias sobre el no ser, pero también las opiniones de Trasímaco de Calcedonia, Antífono de Atenas, Hipias de Elis, Pródico de Quos, Protágoras de Abdera y otros— no tenían un "contenido objetivo", sino una mera "intención declamatoria". La tesis de Gomperz no ha pasado sin objeciones por parte de otros helenistas y filósofos, pero todos están de acuerdo por lo menos en que la línea de separación entre filosofía y retórica en los sofistas no era siempre clara, de modo que con frecuencia pasaban de la una a la otra, muchas veces sin darse cuenta del cambio. Según Gomperz, la inclinación retórica de los sofistas se manifestaba sobre todo en su constante atención por la formación oratoria del hombre con vistas a su intervención en los asuntos de la Ciudad *(op. cit.,* Cap. VIII), formación encaminada al ideal del "bien decir" (o "buen decir"), εὖ λέγειν, y conseguida por medio de un intenso estudio de los "lugares comunes" o tópicos en el sentido antiguo de este vocablo.

Es posible que una parte de esta tendencia pasara a Sócrates y a algunos de los llamados socráticos (v.). No puede, sin embargo, darse respuesta *definitiva* a esta cuestión en vista de la disparidad de opiniones que reina todavía en la interpretación de Sócrates y del socratismo. Quienes acercan hasta lo máximo Sócrates a Platón niegan que haya en el primero elementos sofísticos y, por lo tanto, sofístico-retóricos. Quienes, en cambio, presentan a Sócrates como muy cercano a los sofistas acentúan la existencia en su pensamiento del elemento retórico. En todo caso, parece plausible afirmar que había en Sócrates, y luego en Platón, por lo menos un *interés* por la retórica y sus problemas. En efecto, la cuestión del papel desempeñado por el hombre libre en la Ciudad, la necesidad de que se preparara para desarrollar argumentos en defensa de sus propias tesis y motivos similares abonan la suposición de que la cuestión del "bien decir", en el sentido antes apuntado, no era ajena a las preocupaciones de los dos filósofos.

Ahora bien, la diferencia principal a este respecto entre los sofistas, por un lado, y Sócrates y Platón, por el otro, consistió en que los dos filósofos realizaron considerables esfuerzos por subordinar la retórica a la filosofía. Esto es particularmente cierto en el autor de la *República.* Pues aunque la retórica tenía según él cierta función como *una* de las técnicas necesarias en el complejo arte de regir la Ciudad, la filosofía constituía algo más que una de las técnicas: era un saber riguroso, que aspiraba a la verdad absoluta, la cual *en principio* (como se desprende, entre otros escritos, de la *Carta VII)* no era susceptible de manipulación retórica y ni siquiera de comunicación a la mayoría. Por eso Platón criticó, principalmente en el *Gorgias* y en el *Fedro,* la retórica de los sofistas, a quienes acusó de convertir el bien decir en un mero arte, τέχνη, para la persuasión, con independencia del contenido de lo enunciado.

Las opiniones de Platón al respecto fueron seguidas por Aristóteles (véase edición crítica de la Ῥητορική por W. D. Ross, *Aristotelis Ars Rhetorica,* 1959). Pero sólo en parte. Por un lado, en efecto, el Estagirita combatió la concepción de la retórica como un arte meramente empírico y rutinario. El ejercicio retórico debe apoyarse, a su entender, en el conocimiento de la verdad, aunque no puede ser considerado como una pura transmisión de ella. Pues mientras en la transmisión pura y simple de la verdad no se presta atención *principal* a la persona a la cual se comunica, en la persuasión de lo verdadero por medio de la retórica, la personalidad del oyente es fundamental. Por otro lado, y sin por ello defender la sofística, Aristóteles acentuó el ca-

rácter "técnico" de la retórica como arte de la refutación y de la confirmación. La consecuencia de las dos concepciones fue una teoría del justo medio, tan cara siempre al Estagirita. Hay que edificar, en efecto, escribía, un arte que pueda ser igualmente útil al moralista y al orador, los cuales tienen su función propia dentro de la Ciudad. La retórica posee por ello una clara dimensión "política" (es decir, social o ciudadana): el arte retórico debe ser útil para el ciudadano.

Por haber intentado unir los diversos aspectos hasta entonces separados de la retórica, Aristóteles fue, así, el primero en dar una presentación sistemática de este arte y en organizar en un conjunto los detalles ya tratados por otros autores (por ejemplo, por Corax, el primero que parece haber escrito sobre la retórica). La retórica es definida por el Estagirita como la contraparte, ἀντίστροφος, de la dialéctica. Ni una ni otra son ciencias especiales, sino que se refieren a asuntos conocidos de todos los hombres. Todos usan, pues, naturalmente de la retórica, aunque pocos la utilicen como un arte. Retórica y dialéctica están, así, estrechamente relacionadas con el saber; ambas se fundan en verdades — aunque en verdades de opinión comunes. Pero mientras la segunda expone, la primera persuade o refuta. Por eso la retórica se basa en gran parte en el entimema, que es el "cuerpo de la persuasión" o "cuerpo de la creencia", σώμα της πίστεως. La retórica puede ser, pues, definida como "la posibilidad de descubrir teóricamente lo que puede producir en cada caso la persuasión" (*Rhet.*, *1* 2, 1355 b). Aristóteles dio otras definiciones del arte retórico. Pero todas se basaban en el mencionado primado de lo persuasivo. La misma orientación siguieron sus investigaciones sobre los temas tratados por la retórica, sobre la relación entre el orador y el público, sobre el tipo de razonamientos usados, sobre las premisas (probables) en los que se basan éstos y, finalmente, sobre las divisiones del arte retórico. Siguiendo a otros autores (especialmente al mencionado Corax), el Estagirita dividió el discurso retórico en *exordio, construcción, refutación y epílogo* (con la *narración* añadida a veces tras el exordio). No estudiaremos aquí con detalle cada una de dichas partes, porque nuestro problema es sólo el de la relación de la retórica con otras partes de la filosofía.

Después de Aristóteles hubo numerosas elaboraciones del arte retórico en la edad antigua. De ellas mencionaremos solamente las de los estoicos, las de los filósofos empíricos, la de Cicerón y la de Quintiliano.

Según los estoicos, la retórica es —junto con la dialéctica— una de las dos partes en que se divide la lógica (Cfr. Diog. Laercio, VII, 73; X, 13, 30). Mientras la retórica es, en efecto, la ciencia del bien hablar, la dialéctica es la ciencia del bien razonar. La dialéctica, en suma, se ocupa de lo verdadero y lo falso; la retórica, de la invención de argumentos, su expresión en palabras, la ordenación de éstas en el discurso y la comunicación del discurso al oyente.

Según los filósofos empíricos (de varias escuelas, entre ellas la epicúrea de Filodemo de Gadara), la retórica se basa en argumentos probables entresacados de los signos. La retórica emplea así el método de la conjetura. Más aun: la retórica es considerada por muchos empíricos como una de las ciencias conjeturales, contrapuestas a las ciencias exactas. La *Retórica de Filodemo* (Περὶ Ρητορικῆς, ed. Sudhaus, 2 vols., 1892-1896) es muy explícita en este sentido. La retórica se convierte así para dichos filósofos en un conjunto de reglas, sacadas de la experiencia, encaminadas a un decir afectado por varios grados de probabilidad. Ahora bien, mientras por un lado la retórica es admitida como una legítima ciencia empírica, por otro lado es rechazada por varios autores (por ejemplo, el citado Filodemo) como una actividad impropia del filósofo. Esto último ocurre especialmente cuando se acentúa demasiado el aspecto emotivo del decir, lo cual, al entender de estos últimos pensadores, oscurece la exactitud y la simplicidad de la expresión.

En cuanto a Cicerón, define la retórica como una *ratio dicendi* que exige amplios y sólidos conocimientos de todas las artes y ciencias, y especialmente de la filosofía. Por lo tanto, la retórica no es para Cicerón una aplicación mecánica de una serie de reglas de elocuencia. La concepción de la retórica como virtuosismo verbal es combatida, en efecto, por Cicerón en todos sus escritos relativos al asunto: en el *Orator*, en el *Brutus*, en el *De inventione*, en las *Partitiones Oratoriae y* especialmente en el *De Oratore*. En esta última obra, por ejemplo, afirma Cicerón que, sin el mucho saber, la retórica se convierte en un vacuo y risible verbalismo: *uerborum uolubilitas* manís *atque inrídenda est (De Oratore,* I, 17). Por lo tanto, no se puede llegar a ser un buen orador a menos que se esté al corriente de todos los magnos problemas y de todas las ciencias y artes (*ibid.*, I, 20). En suma, la retórica es para Cicerón no sólo el arte de hablar, sino también, y sobre todo, el arte de pensar (con justeza); no es una ciencia especial, una técnica, sino un arte general guiado por la sabiduría. Ahora bien, esta concepción de la retórica —llamada la concepción filosófica— ejerció escasa influencia. Los partidarios de la retórica como arte especial, como conjunto de reglas mecánicamente combinables y aplicables, ganaron mucho mayor ascendiente. Así, se elaboraron cada vez con mayor detalle los aspectos especiales de la retórica, tales como la mencionada división de la oración o discurso, que también habían sido tratados por Cicerón, pero dentro de un conjunto más amplio. Cuestiones técnicas como la diferencia entre narración y confirmación (que exponen los hechos), y exordio y peroración (que mueven los ánimos), así como la naturaleza de la llamada *cuestión indeterminada* o *infinita* (que es una *consulta* o *caso general) y* de la llamada *cuestión determinada* o *finita* (que es la *causa particular)* alcanzaron el primado sobre los problemas "generales" y "filosóficos". Lo muestra el caso de Quintiliano (v.) (Marcus Fabius Quintilianus). Aunque en su *Institutio Oratoria* este autor hizo grandes elogios de Cicerón y se adhirió, además, a la tesis ciceroniana (y catoniana) según la cual el orador es el hombre bueno que posee habilidad para hablar bien, influyó sobre todo durante el resto de la Edad Antigua y buena parte de la Edad Media por su elaboración técnica de las reglas retóricas, y fue considerado, por lo tanto, como

el representante de la concepción "técnica".

Durante la Edad Media la retórica fue, con la gramática y la dialéctica, una de las partes en las que se dividió por algún tiempo, a partir del siglo IX, el *Trivium* (v.) de las artes liberales. Era, pues, una de las artes del discurso. Pero su contenido *no* era exclusivamente literario. Como arte de la persuasión la retórica abarcaba todas las ciencias en la medida en que eran consideradas como materia de opinión y aun en la medida en que se consideraba necesario apelar a todos los recursos —literarios y lógicos— para exponerlas y defenderlas. El puesto ocupado por la retórica en el sistema de las artes liberales cambió, sin embargo, ya a partir del siglo XII, en algunas de las divisiones de las artes propuestas por varios filósofos y educadores. Así, por ejemplo, en el *Didascalion* de Hugo de San Victor, la retórica aparecía —junto a la dialéctica— como una de las dos ramas de la llamada *lógica dissertiva* (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). Se ha creído durante mucho tiempo que, no obstante el importante lugar ocupado por la retórica en el conjunto de las artes liberales de la Edad Media, el interés por la retórica fue escaso. Esta opinión —que procede en gran parte de los tratadistas del Renacimiento (Vives, Valla, Ramus)— es cierta si consideramos la retórica casi exclusivamente desde el punto de vista literario. Pero es más dudosa si la estimamos como un arte que abarca no sólo las cuestiones del bien decir, sino asimismo ciertos problemas tradicionalmente adscriíos a la lógica. Desde este último ángulo, la preocupación por la retórica en la Edad Media fue considerable, siguiendo en buena parte las líneas marcadas no solamente por Cicerón y Quintiliano, sino también por los autores que se hallan en los límites entre el mundo antiguo y el medieval — Casiodoro, Boecio y Marciano Capella principalmente. Según R. McKeon, hay tres líneas de desarrollo intelectual en la Edad Media fuertemente influidas en sus estadios iniciales por la retórica: la tradición de los retóricos; la tradición de los filósofos y teólogos que hallaron en San Agustín un platonismo reconstruido a base de las filosofías académicas y neoplatónicas y formulado mediante distinciones retóricas ciceronianas; y la tradición de la lógica llamada aristotélica (que se basaba efectivamente en el Estagirita para la doctrina de los términos y las proposiciones, pero que se apoyaba en Cicerón para las definiciones y los principios). Estas líneas se fundieron posteriormente cuando los problemas lógicos propiamente dichos predominaron sobre las cuestiones retóricas en sentido tradicional.

Durante el Renacimiento y primeros siglos modernos el aspecto literario de la retórica fue considerablemente subrayado. Pero salvo escasas excepciones no se prescindió nunca de las referencias a la filosofía. Esto ocurrió en los numerosos tratados *de arte dicendi* en los cuales se seguían comunmente los precedentes de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, y se criticaban a la vez muchas de las reglas y algunas de las definiciones propuestas por estos autores. Un ejemplo de ello es el del *de arte dicendi*, de Juan Luis Vives, el cual defendió enérgicamente la tesis de la subordinación de la retórica a la filosofía. Otros ejemplos de una retórica filosófica se encuentran en las obras de Laurentius Valla o Lorenzo della Valle, sobre todo en sus *Dialecticae disputationes contra Aristotélicos* (1499) y especialmente en los libros de Marius Nizolius o Mario Nizoli (1488-1566 o 1498-1576), entre los que destacan el célebre *Thesaurus Ciceronianus* (1535) y el *Antibarbarus philosophicus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos* (1553). Valla se opuso al aristotelismo, doctrina que declaró lingüísticamente bárbara y apta para engendrar toda clase de sofismas, y proclamó la necesidad de una nueva retórica para forjar un lenguaje apropiado a la descripción de la realidad. Nizolius señaló que la retórica, es decir, la retórica filosófica es el principio de todos los saberes, pues es la que analiza la significación de los términos, y sin el conocimiento de las significaciones exactas no es posible ninguna investigación de la naturaleza de las cosas; tal retórica es, pues, equivalente a una semántica filosófica, y permite, al entender de Nizolius, sustituir la oscura noción de "abstracción" por la más clara y más "natural" de "comprehensión" en tanto que recolección mental de los individuos de una clase. Una enérgica reforma del arte de decir fue también proclamada por Petrus Ramus. Ahora bien, durante la misma época fue frecuente el debate entre la concepción de la retórica como conjunto de reglas y la retórica como arte del hombre libre a que nos hemos referido antes. La oposición Quintiliano-Cicerón fue por ello renovada. Y como bien pronto el estudio retórico pasó de los filósofos a los humanistas y literatos, la tendencia —o supuesta tendencia— de Quintiliano alcanzó con frecuencia el triunfo. Poco a poco se fue produciendo un retroceso de la retórica del campo de la filosofía. Sin embargo, tal retroceso no fue nunca una completa retirada. Por un lado, hemos visto en los ejemplos anteriores hasta qué punto la retórica pudo ser considerada como una semántica general y una lógica superior. Por el otro, la inclusión de la retórica como una de las partes de la filosofía y, sobre todo, la idea de que hay una cierta relación entre ambas so ha conservado hasta hace relativamente poco tiempo en muchos programas de enseñanza, verbigracia en la locución "Classe de Rhétorique et Philosophie" usada por los educadores franceses. Además de ello, algunos filósofos se ocuparon de retórica, si bien no siempre bajo este nombre. Particularmente importantes son a este respecto los trabajos de los pensadores franceses del siglo XVIII que, como hemos dicho en otra parte (véase SEMIÓTICA), analizaron muy a fondo los problemas planteados por el decir e inauguraron nuevas formas del *ars dicendi* y *ars disserendi*. Es el caso de Condillac, quien en su *Art de Penser* y en su *Art d'Écrire* trató muchos de los temas tradicionalmente estudiados por la retórica —por ejemplo, la elocuencia—, si bien señaló las diferencias entre las concepciones de los antiguos y las de los modernos sobre este punto (*Art d'Écrire*, Cap. IV). Entre quienes volvieron a usar el nombre 'retórica' como objeto inmediato de la investigación filosófica figura el filósofo y teólogo escocés George Campbell (1719-1796). En su *Philosophy of Rhetoric* (1776, nueva ed., 1850) examinó dicho autor bajo el nombre 'retórica' una gran cantidad de temas:

el chiste, el humor, la risa y el ridículo; el problema de la elocuencia en su relación con la lógica y la gramática; las fuentes de la evidencia en diversas ciencias y en el sentido común; el razonamiento moral; el silogismo; el orador y su público; la elocución, la crítica verbal y sus cánones; la pureza gramatical, el estilo y sus problemas (oscuridad, claridad, ambigüedad, ininteligibilidad, profundidad, equivocidad, tautología, pleonasmo, etc., etc.), y. finalmente, el uso de las partículas conectivas en la oración. El fundamento último del estudio retórico era el problema de la elocuencia o del bien decir en tanto que adaptado a uno cualquiera de los siguientes fines: iluminar el entendimiento, complacer la imaginación, suscitar las pasiones o influir sobre la voluntad. La obra de Campbell fue, sin embargo, una de las últimas en las que explícitamente se relacionaron filosofía y retórica durante la época moderna. En el curso del siglo XIX, en efecto, y salvo lo que aparece en los programas de enseñanza, a pocos filósofos se les ocurrió incluir la retórica —considerada cada vez más como una parte del estudio literario— dentro de su ciencia. Llegó, al final, un momento en que retórica y filosofía fueron estimadas como disciplinas completamente distintas. Ahora bien, en los últimos decenios se ha manifestado en algunos pensadores un renovado interés por la retórica. Por un lado, algunos historiadores de la filosofía (como el citado Gomperz y F. Solmsen —este último en su obra sobre la evolución de la lógica y la retórica en Aristóteles—) han incluido a la retórica en sus estudios del pensamiento antiguo. Por otro lado, varios filósofos han planteado de nuevo el problema de la finalidad y contenido de la retórica. Entre ellos figuran I. A. Richards, Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca. I. A. Richards manifiesta en su libro *The Philosophy of Rhetoric* (1936) —en el cual discute los propósitos del discurso, lo que llama la "interanimación de los vocablos" y, sobre todo, la metáfora (VÉASE)— que conviene hacer revivir el antiguo tema de la retórica, pero que ésta no debe ser ya entendida en el sentido tradicional, sino como un "estudio de la mala interpretación [mala inteligencia] y sus remedios". Así, por ejemplo, hay que estudiar malas inteligencias tales como las que se producen en lo que el autor llama "la superstición del significado propio" (de un vocablo o de una expresión). A tal fin es menester llevar a cabo lo que los retóricos anteriores habían a veces incluido en sus propósitos, pero no habían ejecutado nunca: analizar el lenguaje y sus funciones. La retórica es, pues, verdaderamente, un estudio filosófico. En cuanto a Chaïm Perelman (v.) y L. Olbrechts-Tyteca, han expresado sus puntos de vista sobre la retórica en sus obras *Rhétorique et philosophie* [1952], especialmente Caps. I, III y VI, y *Traite de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 2 vols. [1958], especialmente "Introducción", de la que hay trad. esp.: *Retórica y Lógica* [1959], en Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Universidad Nacional de México. N^{9} 20, Segunda serie. De acuerdo con estos autores, el objeto de la retórica es "el estudio de los medios de argumentación que no dependen de la lógica formal y que permiten obtener o aumentar la adhesión de otra persona a la tesis que se proponen para su asentimiento". No es, pues, justo, según ellos, usar el término 'retórica' en el sentido despectivo que tiene en el lenguaje ordinario. Más bien hay que volver al uso de Aristóteles y de muchos autores antiguos. Esto parece tanto más plausible cuanto que ciertas disciplinas (como la ética, la política y buena parte de la "filosofía general") contienen solamente opiniones plausibles que deben ser "demostradas" mediante argumentos también meramente plausibles. Tales argumentos son los que tienen sus premisas "abiertas" y constantemente sometidas a revisión. Con esto se enlaza el mencionado concepto de retórica con la idea de Perelman sobre la diferencia entre filosofías primeras y filosofías regresivas a que nos hemos referido al final del artículo Protofilosofía (v.), diferencia que constituye uno de los temas de la filosofía neodialéctica del grupo de Zürich, partidario, según hemos indicado, de la adopción de principios continuamente "révisables".

Para léxicos en la antigua retórica: J. C. T. Ernesti, *Lexicon technologiae Graecorum rhetoricae*, reimp., 1962. — Id., íd., *Lexicón technologiae Latinorum rhetoricae*, reimp., 1962.

Sobre historia de la retórica, además de las obras citadas en el texto del artículo, véase: R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht dargestellt*, reimp., 1962. — Alfonso Reyes, *La antigua retórica*, 1942, reimp. en *Obras completas*, XIII (1961). — George Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, 1963. — Armando Plebe, *Breve storia della retorica antica*, 1961. — M. Buccellato, *La retorica sofistica negli scritti di Platone*, 1953. — S. Robert, F. S. C., "Rhetoric and Dialectic: According to the First Latin Commentary on the Rhetoric of Aristotle", *The New Scholasticism*, XXXI (1957), 484-98. — L. Virginia Holland, *Counterpoint. Kenneth Burke and Aristotle's Theories of Rhetoric*, 1959. — Antonio Russo, *La filosofia della retorica in Aristotele*, 1962. — Karl Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, 1957 [Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philoll-hist. Klasse. XLIX, 3]. — Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicerón. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, 1961. — Richard McKeon, "Rhetoric in the Middle Ages", *Spéculum*, XVII (1942), 1-32. — C. S. Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic*, 1928. — Th. M. Charland, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge*, 1936 [Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, 7]. — D. L. Clark, *Rhetoric*, 1953. — Wilbur S. Howell, *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, 1956 [incluye estudio de los "ramistas ingleses" y de la lógica y retórica de Descartes y Port-Royal].

Para los estudios actuales, además de las obras mencionadas de I. A. Richards y Chaïm Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, véase: Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument*, 1958. — Henry W. Johnstone, Jr., *Philosophy and Argument*, 1959. — Maurice Natanson y Henry W. Johnstone, Jr., eds., *Rethoric and Philosophical Argumentation*, 1964.

REUCHLIN (JOHANNES) (1455-1522) nació en Pforzheim (Baden), estudió en la Universidad de Basilea y fue durante un tiempo profesor de Jurisprudencia en Tubinga. En el curso de dos viajes que hizo a Florencia (1482, 1490) entró en contacto con algunos de los platónicos de la Academia Florentina (v.) —Marsilio Ficino, Pico della Mirandola— y se interesó sobre todo por la tradición cabalística

(véase CABALA). Conocedor del griego y luego del hebreo, que comenzó a estudiar en 1492, y del que publicó una de las primeras gramáticas, Reuchlin desarrolló un pensamiento cabalístico, fundado en la creencia en el poder de la palabra. A su entender, los misterios divinos se expresan mediante la palabra revelada y, en general, las palabras, y sus combinaciones —así como las combinaciones silábicas— fueron consideradas por Reuchlin como reveladoras de la esencia de las cosas. Al arte cabalístico unió Reuchlin una numerología de carácter pitagórico. El pensamiento de Reuchlin tiene un fuerte carácter "sincretista" (véase SINCRETISMO); aunque la domina el cabalismo se hallan en él también elementos pitagóricos, platónicos, órficos, zoroástricos — todos los cuales considera como precedentes de la teología cristiana.

Consultado por el Emperador acerca de la propuesta del judío converso Johann Pfefferkorn de quemar todos los libros hebreos por ser contrarios a la fe cristiana, Reuchlin respondió defendiendo a los libros hebreos que no contuvieran ataques al cristianismo. Al escrito *Handspiegel*, de Pfefferkorn, respondió Reuchlin con su *Augenspiegel* (1511), y luego con varios escritos que suscitaron grandes polémicas. Los teólogos de Colonia, que se oponían a Reuchlin, fueron objeto de un ataque, la *Defensio Reuchlini contra calumniatores suos Colonienses* (1513). Muchos humanistas alemanes —como Crotus Rubianus y Ulrich von Hütten— salieron en defensa de Reuchlin y publicaron la célebre *Epistola obscurorum virorum*. A la muerte de Reuchlin Erasmo publicó el diálogo titulado *Apotgeosis Capniosis* [del nombre 'Capnio', que tenía Reuchlin].

Obras principales: *De verbo mirifico libri tres*, 1494. — *De arte cabbalistica libri tres*, 1517 (ambos reimp. en 1 vols., 1963). — Edición de correspondencia: *Briefwechsel*, por L. Geiger, 1870, reimp., 1963.

Véase L. Geiger, *J. R., Sein Leben und seine Werke*, 1871. — K. Schiffmann, *J. R. in Linz*, 2° ed., 1929.

REVELACIÓN es, en sentido general, manifestación o descubrimiento de algo oculto. En teología se llama *revelación* a la manifestación por Dios al hombre de una verdad o de un grupo de verdades. Cuando esta revelación se refiere al contenido de la religión, las religiones que la admiten se llaman *religiones reveladas*. La revelación puede ser natural o sobrenatural. La primera concierne a la manifestación de la existencia de Dios por medio de la creación. La segunda se refiere a una comunicación especial de Dios al hombre por medio de la palabra o por medio de ciertos signos. El contenido de lo revelado en la revelación sobrenatural puede ser un conjunto de verdades (o de mandamientos) que son conocidos del hombre, pero que quedan entonces reafirmados por su procedencia divina, o un conjunto de misterios inaccesibles a la razón humana pero aceptables en virtud de constituir la palabra divina.

Varios problemas se plantean con respecto a la revelación. Unos son de naturaleza preponderantemente religiosa y teológica; otros, de índole predominantemente filosófica.

Entre los problemas religiosos y teológicos mencionamos los siguientes: (1) Cómo es posible la revelación; (2) Cuáles son las garantías para que una revelación sea considerada como auténtica; (3) Cuál es la diferencia entre una revelación dada en un momento de la historia y una revelación de tipo continuo.

Entre los problemas filosóficos destaca uno: el de la relación entre la revelación y la razón. Tres posiciones fundamentales pueden adoptarse al respecto: (I) La revelación es opuesta a la razón, pues lo que se revela es inaccesible a ella; (II) La revelación coincide con la razón; (III) La revelación es superior a la razón. En el primer caso se pueden dar dos opiniones: (Ia) La oposición no muestra la falsedad de la revelación, sino la debilidad de la razón; (Ib) La revelación no puede ser verdadera por oponerse a la razón. En el segundo caso se supone que la racionalidad de Dios, de la realidad y del hombre son substancialmente las mismas y las únicas posibles. En el tercer caso se rechaza que verdad revelada y verdad racional sean iguales u opuestas y se declara que se hallan en relación de subordinación de la segunda a la primera. La verdad revelada no contradice entonces la verdad racional, pero la trasciende infinitamente.

Revelación en sentido religioso: R. Seeberg, *Offenbarung und Inspiration*, 1908. — Friedrich Gogarten, *Von Glauben und Offenbarung*, 1923. — K. Bornhausen, *Die Offenbarung*, 1928. — R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, 1931.

Sobre filosofía y revelación y filosofía de la revelación: H. Bavinck, *Philosophie der Offenbarung*, 1909. — M. Cordovani, *Rivelazione e filosofia*, 1923. — E. Brunner, *Philosophie und Offenbarung*, 1925. — D. Draghicesco, *Vérité et Révélation*, 2 vols., 1934. — H. Roberts, S. J., *Wijsbegeerte en Openbaring*, 1948. — A. Marc, S. T., *Raison philosophique et religion révélée*, 1955. — Otto Samuel, *Die religiösen und nichtreligiösen Offenbarungsbegriffe. Eine meontologische Untersuchung der holistischen Offenbarung*, 1958. — K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962. — Albert C. de Veer, " 'Reuelare - reuelatio'. Elements d'une étude sur l'emploi du mot et sur sa signification chez Saint Augustin", *Recherches augustiniennes*, II (1962), 331-57.

Análisis de 'ser revelado': Julian Hartt, *Being Known and Being Revealed*, 1957.

Obras principalmente históricas: Richard Kroner, *Spéculation and Revelation in pré-Christian Philosophy*, 1956. — Id., íd., *Spéculation and Révélation in the Age of Christian Philosophy*, 1959. — *Spéculation and Revelation in Modern Philosophy*, 1961. — H. D. McDonald, *Theories of Révélation. A Historical Study 1860-1960*, 1963.

REVERSIBILIDAD, REVERSIBLE. Véase IRREVERSIBILIDAD, IRREVERSIBLE.

REY HEREDIA (JOSE MARÍA) (1818-1861) nació en Córdoba y fue (desde 1844) profesor de Lógica en el Instituto de Ciudad Real, y (desde 1843) profesor de Psicología y Lógica en el Instituto de Madrid. Rey y Heredia es considerado como el más importante kantiano español del siglo XIX. Sin embargo, Rey y Heredia difería de Kant en varios puntos. Por lo pronto, aunque consideraba que las matemáticas no procedían de la experiencia, las desligaba todavía más de la experiencia que el propio Kant. Las entidades matemáticas son, según Rey y Heredia, el producto de la actividad del espíritu, especialmente del orden temporal "subjetivo" y de varios conceptos del entendimiento. Por otro lado, Rey y Heredia estimaba que las intuiciones puras del espacio y del tiempo y los conceptos fundamentales

tales como la fuerza, el infinito, etc., son conceptos metafísicos, que no deben ser rechazados y cuya anterioridad a la experiencia debe reconocerse.

La obra principal de Rey y Heredia es: *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias,* 1865 [póstuma]. — Durante su vida Rey y Heredia publicó varios textos para la enseñanza de la filosofía en los Institutos: *Curso de Psicología y Lógica,* 1849, 10» ed., 1872 [en colaboración con Felipe Monlau]. — *Elementos de Ética o Tratado de Filosofía Moral,* 1853, reimp., 1922.

RIBOT (THÉODULE) (1839-1916) nac. en Guingamp (Bretaña), profesor en la Sorbona desde 1885 y en el Collège de France desde 1888, ha trabajado sobre todo en el terreno de la psicología positiva y experimental, que ha querido liberar de toda metafísica y aun de toda filosofía. Desde este punto de vista el nombre de Th. Ribot podría excluirse de la historia de la filosofía. Sin embargo, la influencia ejercida por su obra sobre la filosofía misma y el alcance amplio de sus teorías psicológicas le otorgaron un papel preponderante en la filosofía francesa de su época. Ribot rechazó toda psicología de carácter introspectivo, del tipo de la de Maine de Biran o de la del positivismo espiritualista, y subrayó la necesidad de atenerse a la experiencia en el mismo sentido en que ésta había sido concebida en Francia por Taine y en Inglaterra por Spencer, John Stuart Mill y Bain. Pero el rechazo de la metafísica se refería tanto al esplritualismo como al materialismo: la psicología debe permanecer, según Ribot, neutral frente a toda interpretación extraempírica y atenerse a los fenómenos y a sus leyes. De ahí la tendencia a un cierto fenomenismo que se manifiesta cada vez que Ribot pretende delimitar la realidad del hecho psicológico, único modo de constituir una ciencia "objetiva", y de ahí también la inclinación hacia el tratamiento de los fenómenos mórbidos, que facilitan la comprensión de todo proceso psíquico. Ribot consagró también una parte importante de su obra al examen de los fenómenos afectivos, que estimaba preponderantes sobre los puramente intelectivos, excesivamente subrayados, a su entender, por los psicólogos y filósofos anteriores.

La influencia de Ribot fue muy amplia. Sin que puedan considerarse como estrictamente adheridos a su "escuela", han partido de sus puntos de vista metodológicos autores como Alfred Binet (nac. Niza: 1857-1911), que fundó *L'Année psychologique* (1895) y trabajó en los problemas de psicología experimental y en la dilucidación de los problemas psicológico-filosóficos en sentido próximo al de Ribot *(La psychologie du raisonnement,* 1886. — *Le magnétisme animal,* 1886. — *Introduction à la psychologie expérimentale,* 1894. — *Les altérations de la personnalité,* 1894.— *L'âme et le corps,* 1905); Frederic Paulhan (nac. Nimes: 1856-1931), que intentó ampliar el cuadro del asociacionismo mediante una crítica de los aspectos abstractos de éste *(L'activité mentale et les éléments de l'esprit,* 1889) y que se consagró principalmente a estudios caracterológicos *(Les Caractères,* 1894. — *Les mensonges du caractère,* 1905), inclinándose a un cierto ficcionalismo *(Le mensonge du monde,* 1921); Jules Payot (nac. Chamonix: 1859-1940), que se distinguió por sus estudios sobre la voluntad *(L'éducation de la volonté,* 1893. — *Le travail intellectuel et la volonté. Suite à l'éducation de la volonté,* 1909) y sobre la creencia (*De la croyance,* 1896); Henri Piéron (nac. 1881 en Paris), que defendió la estrecha vinculación del cerebro con el pensamiento contra toda forma de "esplritualismo" *(Le cerveau et la pensée,* 1923) y la vinculación de la memoria al proceso orgánico (*L'évolution de la mémoire,* 1920) y ha publicado otros numerosos estudios psicológicos y psicofisiológicos *(Le problème physiologique du sommeil,* 1912. — *Phychologie expérimentale,* 1927. — *Les sensibilités cutanées,* 2 vols., 1928. — *La sensation, guide de vie,* 1945. — *La psychologie différentielle,* 1949), algunos de ellos en el *Traité de Psychologie,* de Dumas (Cfr. *infra)* (así: *L'attention; y L'habitude et la mémoire,* en el tomo IV; *Psychologie zoologique,* en el tomo VIII). Mucho más independientes de Ribot, pero adoptando en el fondo los mismos supuestos de que emergía la psicología de éste son autores como Pierre Janet (nac. París: 1859-1947), que se inclinó, de todos modos, al reconocimiento de la importancia de la autorreflexión interna y que reconoció el carácter sintético de las operaciones de la conciencia, tendiendo con ello a un contingentismo y a un pluralismo *(L'automatisme psychologique,* 1899; *Neuroses et idées fixes,* 2 vols., 1898; *Les médications psychologiques,* 3 vols., 1919; *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments,* 2 vols., 1926; *L'évolution de la mémoire et la haine,* 1930; *Les débuts de l'intelligence,* 1935); Georges Dumas (1862-1946), autor de varias obras psicológicas (La *tristesse et la joie,* 1900 [tesis]. — *Le sourire et l'expression des émotions,* 1906. — *Le surnaturel et les dieux dans les maladies mentales,* 1946. — *La vie affective,* 1948) y cuyo *Traité de Psychologie* (2 vols., 1924) y, sobre todo, la dirección del monumental *Traité de Psychologie (* 10 vols., 1930 y sigs.; hay trad. esp.: *Nuevo tratado de psicología)* coronaba la obra iniciada por Ribot y por los trabajos del Laboratorio de Psicología Experimental fundado (1889) en la Sorbona.

Obras: *Quid David Hartley de consociatione idearum senserit,* 1872 (tesis). — *L'hérédité psychologique,* 1873. — *La Psychologie anglaise contemporaine,* 1879. — *La Psychologie allemande contemporaine,* 1879. — *Les maladies de la mémoire,* 1881. — *Les maladies de la volonté,* 1883. — *Les maladies de la personnalité,* 1885. — *Psychologie de l'attention,* 1885. — *La psychologie des sentiments,* 1896. — *L'Évolution des idées générales,* 1897. — Essai *sur l'imagination créatrice,* 1900. — *La logique des sentiments,* 1905. — *Essai sur les passions,* 1907. — *Problèmes de psychologie affective,* 1909. — La *vie inconsciente et les mouvements,* 1914. — Véase S. Krauss, *Théodule Ribots Psychologie,* 1905. — G. Dumas, *Théodule Ribot,* 1925. — Varios autores, *Centenaire de Théodule Ribot. Jubilé de la psychologie scientifique française,* 1939.

RICARDO DE MIDDLETON o Ricardus de Mediavilla (t entre 1300 y 1309), llamado el *doctor solidus,* uno de los maestros franciscanos de Oxford (VÉASE), maestro asimismo en París y preceptor, en Ñapóles, de los hijos de Carlos II, mostró, como todos los otros maestros oxonienses, una decidida inclinación hacia la experiencia —entendida, por supuesto, en el más amplio sentido, que incluye, como muy principal, la experiencia interior— no reñida en modo alguno con la especulación. Las influencias ejercidas sobre él por San Agustín y San Buenaventura no

parecen, sin embargo, ser tan importantes como las que se manifestaron, por ejemplo, en Juan Pecham. Por el contrario, Ricardo de Middleton admite, sobre todo en el problema del conocimiento mediante el intelecto agente y en la demostración de la existencia de Dios, posiciones muy próximas a las sustentadas por los dominicos y en particular por Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, algunos autores señalan que no hay en Ricardo de Middleton una "tendencia tomista", sino más bien lo contrario, de modo que en toda su especulación se atuvo estrictamente a las directivas marcadas por las condenaciones de Tempier (1277) y de Roberto Kildwardby. Esto se mostraría especialmente en su negativa a admitir la materia como principio de individuación y en su rechazo de la concepción de lo universal como algo que existe actualmente en los individuos. La distinción real entre la esencia y la existencia era asimismo negada por Ricardo de Middleton; tal distinción era para él una *distinctio rationis*. Lo mismo que Juan Pecham y que Duns Escoto, Ricardo de Middleton consideraba como *posible* la creación inmediata por Dios de una materia sin forma. Ahora bien, estas negaciones, y los intereses científicos que lo aproximaron a las tesis antinecesitarias y voluntaristas que se abrieron camino en todo el siglo XIV tanto en Oxford como en París no impidieron que Ricardo de Middleton intentara, a su vez, una síntesis doctrinal en la cual los elementos aristotélicos aparecieron como atenuados dentro de una filosofía de tendencia conciliadora. En la teoría del conocer y en la teología, Ricardo de Middleton parece aproximarse, pues, al tomismo; en la teoría del mundo y de los compuestos parece aproximarse más a la tradición de San Buenaventura, tal como fue elaborada por la mayor parte de los maestros de Oxford.

Entre las principales obras filosóficas y teológicas de Ricardo de Middleton figuran las *Quaestiones disputatae, Quodlibeta Tria,* un *Commentum super IV Sententiarum,* y un escrito *De Gradu Formarum.* El comentario apareció editado en Venecia (1489, 1509), junto con los tres *Quodlibeta* (los cuales, por lo demás, fueron editados separadamente: Venecia, 1507, 1509; París, 1510, 1519, 1529). Reimp. de la ed. de 1591, en 4 vols., del Comentario de las Sentencias, 1963. — Una de las cuestiones disputadas ha sido incluida en la colección de obras de San Buenaventura impresa en la edición de Quaracci, 1883. Edición de textos inéditos: *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes,* por R. Zavaloni, O. F. M., 1951, en la série *Philosophes médiévaux,* II. — Para los escritos de Ricardo de Middleton véase A. G. Little, *The Gray Friars in Oxford,* 1892. — Véase Edg. Hocedez, S. J., *Richard de Middleton, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine,* 1925 [Spicilegium sacrum Lovaniense, 7]. — D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century,* 1930, págs. 211-76. — Palmez Rucker, *Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard von Mediavilla. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Doctor Solidus,* 1934 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXXI, 1]. — J. Reuss, *Die theologische Tugend der Liebe nach R. von M.,* 1935. — R. Zavaloni, *op. cit. supra.*

RICARDO DE SAN VICTOR, o de SANCT VICTOR († 1173), discípulo y seguidor de Hugo, siguió también la tendencia mística no incompatible con la integración dentro de ella de las llamadas ciencias profanas y en particular de la meditación teológica. El agustinismo anselmiano resuena con particular vigor en la obra de Ricardo de San Victor, quien, al igual que Hugo, considera la *contemplatio,* y especialmente el último grado del *raptus mentis* o *alienatio mentis,* como el término final de una escala ascendente cuyos peldaños inferiores pueden ser la *cogitatio* y la *meditatio.* La preparación del alma para su itinerario hacia Dios no es, pues, incompatible con la elaboración teológica, inclusive dentro del cauce de la dialéctica. Más aun: el ascenso se verifica también por medio de una especie de analogía de lo real con lo sensible, el cual efectivamente muestra algo, aunque sólo sea su carencia ontológica. Las pruebas de la existencia de Dios y de los misterios utilizan todos estos accesos, que fueron elaborados en un sentido muy parecido por Santo Tomás de Aquino, y ello hasta el punto que, por lo menos en este aspecto, el pensamiento teológico de Ricardo parece estar situado en un camino intermedio entre el anselmiano y el tomista, como está situado, por lo demás, en una vía intermedia entre San Anselmo y Duns Escoto.

Los principales escritos teológicos de Ricardo de Saint Victor son los seis libros *De Trinitate* y el tratado *De verbo incarnato.* Los más importantes escritos místicos son: *De praeparatione animi ad contemplationem seu Liber dictus Benjamin minor.* — *De gratia contemplationis seu Benjamin maior.* — *De statu interioris hominis.* — *De exterminatione mali et promotione boni.* — *De quatuor gradis violentae charitatis.* — Edición de obras en Venecia (1506). Otras ediciones: Venecia (1592), París (1518, 1540), Lyon (1534), Colonia (1621), Rouen (1650). La edición de Rouen ha sido reimpresa por Migne, *Patrologia latina,* t. CLXXVII. Edición de *Sermons et Opuscules spirituels inédits,* I, 1951, texto latino, introducción y notas por J. Chatillon y W. J. Tulloch. — Ed. de *De quatuor gradis,* etc.: *Les quatre degrés de la violente charité,* con introducción y notas por G. Dumeige, 1954. — Ed. de *Liber exceptionum,* por J. Chatillon, con introducción y notas, 1958 [Textes philosophiques du moyen âge, 5]. — *De Trinitate,* ed. crítica, introducción y notas por Jean Ribaillier, 1958 [Textes philosophiques du moyen âge, 6]. — *De Trinitate,* texto, traducción y notas por G. Salet, S. J., 1959 [Sources chrétiennes, 63]. — Véase Wilhelm Kaulich, *Die Lehren des Hugo und Richard von S. Victor,* 1864. — G. Buonamici, *Riccardo di S. Vittore: saggio di studi sulla philosophia mistica del secolo XII,* 1898. — J. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards von St. Victor,* 1907. — E. Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de Saint Victor,* 1925. — Carmelo Ottaviano, "Riccardo di S. Vittore. La vita, le opere, il pensiero" en *Memorie della Reale Accademia naz. dei Lincei,* IV (1933). — Marcel Lenglart, *La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de Richard de Saint Victor,* 1935. — G. Dumeige, fl. *de Saint Victor et l'idée chrétienne de l'amour,* 1952. — R. Roques, *Structure théologique de la Gnose à R. de S. V.,* 1962.

RICARDO SWINESHEAD. Véase SWINESHEAD (RICARDO).

RICKERT (HEINRICH) (1863-1936), nacido en Danzing, profesó en la Universidad de Friburgo desde 1894 y en la de Heidelberg desde 1916 como sucesor de Windelband. Adalid con este último de la llamada escuela de Baden y afi-

liado, por lo tanto, al movimiento de renovación kantiana igualmente opuesto al positivismo y a la metafísica, su filosofía representa una profundización y sistematización de las tendencias bosquejadas por Windelband. Preocupado por una fundamentación lógica y metodológica de la historia y, a través de ella, de la ciencia cultural en general, establece, como Windelband, una distinción entre las ciencias de la Naturaleza y las ciencias de la cultura. Pero lo que para Windelband se cifra simplemente en su carácter nomotético o en su carácter ideográfico, para Rickert consiste en una oposición formal entre las ciencias generalizantes y las ciencias individualizadoras. Las primeras, que comprenden toda la ciencia natural, se ocupan de sus objetos abstrayendo de los casos particulares las leyes generales; las segundas se aplican a lo particular, con lo cual no se indica que haya de eliminarse de ellas la causalidad, pues existen, según Rickert, relaciones causales particulares en las que la identidad de la causa y el efecto es sustituida por una peculiar desigualdad. La diferencia entre el método naturalista y el método cultural es, pues, por lo pronto, una diferencia formal. Pero a ella se agrega cierta oposición material entre Naturaleza y cultura, oposición que puede resumirse mediante la indicación de que en esta última hay siempre una referencia a los valores. Los valores que, siguiendo los precedentes de Lotze, son aquello de lo cual no puede predicarse el ser, sino el valer, constituyen el fundamento de la ciencia cultural y la única salida para evitar el relativismo historicista. La ciencia no reproduce la realidad, necesariamente heterogénea, continua e irreductible, pero la transforma y simplifica. Esta transformación, cuya referencia al sujeto trascendental es evidente, tiene lugar tanto en la ciencia natural como en la cultural, pero mientras en la primera se trata, por así decirlo, de cubrir la realidad con conceptos universales, en la segunda se efectúa una conceptuación individualizadora y avaloradora, que da significación e importancia a lo que se pone bajo la dependencia del reino de los valores. Estos valores se insertan también, por otro lado, en el reino de la ciencia natural, conforme a la concepción de la verdad como un "deber ser verdadero". Los valores, que de este modo forman el campo propio de la reflexión filosófica, superan lo relativo, temporal e histórico para constituir un reino supra-histórico, absoluto y trascendente. La validez absoluta del valor otorga a la ciencia cultural su objetividad y la hace merecedora de figurar en el mismo plano de dignidad científica que la ciencia de la Naturaleza. Los valores se realizan en la historia, pero de un modo imperfecto y contingente. Justamente el problema de la relación entre la realidad y el valor o, dicho de otro modo, entre lo relativo y lo absoluto constituye para Rickert el problema de una posible metafísica que es, a la vez, una concepción del mundo y de la vida. La reflexión de Rickert sobre el problema de la avaloración o referencia a los valores representa para él, al mismo tiempo, una crítica del pragmatismo y de la filosofía de la vida: el pragmatismo se niega a reconocer el carácter absoluto de los valores; la filosofía de la vida llega a lo sumo a conceder a la vida el valor supremo. Contra esta tesis acentúa Rickert la superioridad de la cultura objetiva, la necesaria sumisión de los valores vitales inferiores a los valores espirituales superiores. En este primado de los valores superiores y en la investigación de la relación existente entre la realidad y el valor se encuentra la puerta de acceso al sistema total de la filosofía. Como trascendentes a la realidad material y mental, los valores son absolutos, pero la subordinación de la realidad al valor hace necesaria una indagación del sentido de esa última, sentido que solamente puede descubrirse mediante un análisis de la avaloración, esto es, de la referencia en que se halla cada suceso particular con respecto a aquel reino trascendente. El sistema de la filosofía queda constituido de este modo no sólo por una lógica y metodología de las ciencias, sino también por una comprensión de los valores y por una interpretación del sentido de la realidad. Las tendencias neofichtianas y neohegelianas que se manifiestan al lado de las propiamente neokantianas en la filosofía de Rickert quedan evidenciadas en esta inserción de la reflexión filosófica en el dominio del sentido, pues al concebir el mundo en su totalidad se hace algo más que proceder a su explicación. Las dificultades que implica el sistema de Rickert y que se refieren casi todas a la falta de una firme tabla de valores filosóficamente fundada son obviadas por él mediante la idea del "sistema abierto" que niega la posibilidad de llegar a la formación de un sistema total de las categorías. Este sistema debe ser, en todos los casos, conceptual; contra toda filosofía de la vida y de la existencia, contra el intuitivismo fenomenológico subraya Rickert en todas partes la superioridad del concepto único que, a su entender, puede abarcar la realidad.

Obras principales: *Zur Lehre von der Definition,* 1888 (trad. esp.: *Teoría de la definición,* 1960 [México. Centro de Estudios Filosóficos, Cuad. 9]). — *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz,* 1892, 6ª ed., 1928 *(El objeto del conocimiento. Contribución al problema de la trascendencia filosófica).* — *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften,* 1896-1902, 5ª ed., 1929 *(Los límites de la conceptuación naturalista. Introducción lógica a las ciencias históricas).* — *Kurturwissenschaft und Naturwissenschaft,* 1899 (trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural,* 1922, varias edic.). — *Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* 1907 [publicado antes en *Festschrift Kuno Fischer,* 1904], 3ª ed., 1924 (trad. esp.: *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia,* 1961)]. — "Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs", *Logos,* II (1911-1912), 26-78; ed. separada, 1924 ("El Uno, la Unidad y lo Uno. Observaciones sobre la lógica del concepto de número"). — "Vom System der Werte", *Logos,* IV (1913), 295-327 ("Del sistema de los valores"). — *Die Philosophie des Lebens,* 1920, 2» ed., 1922 *(La filosofía de la vida).* — *System der Philosophie. I. Grundlegung,* 1922 *(Sistema de filosofía. I. Fundamentos).* — *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch,* 1924 *(Kant como filósofo de la cultura moderna. Un ensayo histórico-filosófico).* — *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie,* 1930 *(La lógica del predicado y el problema de la ontología).* — *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie,* 1931 *(La tradición de Heidelberg en la filosofía alemana).* —

Grundprobleme der Philosophie, Méthodologie, Ontologie, Anthropologie, 1934 *(Problemas fundamentales de filosofía, metodología, ontología, antropología) — Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie,* 1939 *(Inmediatez e interpretación del sentido. Ensayos para la estructuración del sistema de la filosofía.* Recopilación postuma de trabajos publicados en *Logos* de 1925 a 1929). — Autoexposición en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern,* t. II (1934). — Véase Fanny Lowtsky, *Studien zur Erkenntnistheorie. Rickerts Lehre über die logische Struktur der Naturwissenschaften und der Geschichte,* 1910 (Dis.). — O. Schiunke, H. *Rickerts Lehre vom Bewusstsein. Eine Kritik,* 1912. — E. Spranger, "Rickerts System", Logos, XII (1923). — W. Schirren, *Rickerts Stellung zum Problem der Realität,* 1923. — A. Dirksen, *Individualität als Kategorie. Ein logisch-erkenntnistheoretischer Versuch in Form einer Kritik der ausführlichem dargestellten Individualitätslehre Rickerts,* 1926. — A. Faust, *H. Rickert und seine Stellung inerhalb der Philosophie der Gegenwart,* 1927. — Federico Federici, *La filosofia dei valori di H. Rickert,* 1933. — G. Ramming, *Karl Jaspers und H. Rickert. Existentialismus und Wertphilosophie,* 1948. — Pedro Laín Entralgo, "El problema de la historiografía en Rickert y en Dilthey" (1942), en el volumen del autor titulado *Vestigios* (1948), págs. 201-33. — A. Miller-Rostowska, Das *Individuelle als Gegenstand der Erkenntnis. Eine Studie zur Geschichtsmethodologie H. Rickerts,* 1955.

RICOEUR (PAUL) nac. (1913) en Valence (Drôme), ha profesado en varios Liceos (entre ellos, Colmar, Nancy y Rennes) y en la Universidad de Estrasburgo. Actualmente es profesor en la Sorbona. Aunque no puede situarse a Ricoeur estrictamente dentro del movimiento fenomenológico, parte considerable de su obra puede comprenderse con relación al método y temas de la fenomenología, tanto de Husserl como, y sobre todo, de Scheler, y también de Pfänder. Puede asimismo comprenderse en relación con muchas ideas de Heidegger, Jaspers, Sartre y Merleau-Ponty. En muchos casos los pensamientos desarrollados por Ricoeur surgen de un diálogo crítico con los filósofos mencionados. Fundamental ha sido en Ricoeur, además, su encuentro con el pensamiento de Gabriel Marcel y su relación íntima con el grupo personalista de *Esprit* dirigido por Emmanuel Mounier.

Característico del pensamiento de Ricoeur es una actitud esencialmente "afirmativa" frente al "negativismo" de algunos filósofos existenciales o existencialistas. Tal actitud se refiere primariamente a la afirmación y, por así decirlo, reconciliación del hombre entero con su mundo, con el fin de superar el estadio en el cual la unidad ha sido rota — el estadio del "mundo roto" en palabras de Marcel. La reconstitución de dicha unidad se efectúa a base del reconocimiento de la trascendencia, que es reconocimiento del "misterio". Ello, sin embargo, no significa entregarse a una filosofía irracionalista y oscura; el misterio no es para Ricoeur incompatible con la claridad, sino es el que hace posible la claridad como claridad profunda. El empleo del método fenomenológico es a tal fin indispensable, pues sólo mediante el mismo puede llegarse a la comprensión de los fenómenos estudiados. Estos fenómenos son para Ricoeur fenómenos humanos — en cuanto lo humano está ligado al mundo y suspendido en lo trascendente. De ellos se ha ocupado Ricoeur hasta ahora especialmente de la voluntad y del problema del mal.

En lo que toca a la voluntad, Ricoeur ha tratado de los varios grados de acción voluntaria (decisión, acción, consentimiento), indicando en qué respectos cada uno de estos grados de acción voluntaria es describible y en qué respectos trasciende toda descripción. Fundamental en el examen de Ricoeur es la relación entre la conciencia y el cuerpo, lo que le ha llevado a una fenomenología del cuerpo y a un análisis de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo. El estudio de la acción voluntaria supone asimismo un estudio de lo involuntario, que no es siempre lo necesario, pero que plantea la cuestión de la conciliación entre la voluntad y la naturaleza. La libertad es considerada como una conciliación de lo voluntario y de lo involuntario.

En lo que respecta al mal, Ricoeur ha retomado la cuestión de la voluntad, pero esta vez en relación con "la falta", la cual ha alterado las condiciones o estructuras de lo voluntario y de lo involuntario. Ello equivale a un análisis del hombre como "ser falible" — falibilidad que no consiste solamente en la orientación hacia el mal, sino también en la caída en el error. El estudio de las estructuras de la falibilidad lleva a un examen más a fondo de la realidad humana con sus diversos poderes "teóricos" (entendimiento, imaginación, etc.) y "prácticos" (decisión, elección, etc.), los cuales están íntimamente relacionados entre sí. Base del mencionado estudio es una descripción de las diversas dimensiones de "la falta" (mancha, pecado, culpabilidad), que lleva a Ricoeur, entre otras cosas, a distinguir "culpa" y "pecado", pero que lo lleva asimismo a tratar de arraigar estas dimensiones en el hecho fundamental del "servo albedrío". La explicación de este hecho es usualmente mítica, y Ricoeur procede, según ello, a examinar los diversos mitos, y en particular los cuatro mitos fundamentales (el de la creación, el del Dios malvado, el de la caída y el del alma desterrada) que han aparecido dentro del ámbito del pensamiento cristiano o paracristiano. Estos mitos están estrechamente relacionados entre sí, y cada uno de ellos lleva al otro sin que ninguno pueda eliminarse dentro de su estructura "circular".

Escritos principales: "L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques", *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest, 4* (Enero-Marzo, 1940), 1-28. — K. Jaspers et la philosophie de l'existence, 1947 [en colaboración con M. Dufrenne; págs. 173-393 son de P. R.]. — *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe,* 1948. — "Le renouvellement de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence", en *Le problème de la philosophie chrétienne,* 1949, págs. 43-67. — "Husserl et le sens de l'histoire", *Revue de Métaphysique et de Morale,* LIV (1949), 280-316. — *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire,* 1950. — "Analyses et problèmes dans *Idées II* de Husserl", *Revue de Métaphysique et de Morale,* LVI (1951), 357-94 y LVII (1952), 1-16. — "Étude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl", *Revue Philosophique de Louvain,* LII (1954), 75-109. — *Histoire et Vérité,* 1955 [Colección de artículos, entre ellos: "Objectivité et subjectivité en histoire" (1953), "L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai" (1954), "Le christianisme et le sens de l'histoire" (1951), "Vérité et mensonge"

(1951), "Travail et Parole" (1953), "Vraie e fausse angoisse" (1953)]. — "Négativité et affirmation originaire", en *Aspects de la dialectique*, 1956, págs. 101-24 [Recherches de philosophie, 2]. — *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, 1957 [Les Cours de Sorbonne; mimeog.]. — *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité.* I. *L'homme faillible*, 1960; H. *La symbolique du mal*, 1960. — "Histoire de la philosophie et historicité", ponencia de P. R. seguida de discusión en *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour de A. Toynbee sous la direction de R. Aron*, 1961 [Congrès et Colloques. III. Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 10-19 julio, 1958]. — "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique", ponencia de P. R. seguida de discusión en *Archivio di Filosofia* [Il problema délia Demitizzacione. Atti del Convegno. Roma, 16-21 enero, 1961], 1961. — "Herméneutique et réflexion", *ibid.*, 11-16 enero, 1962, 1962. — Bibliografía de P. R. por Dirk F. Vansina, "Bibliographie de P. R. 'jusqu'au 30 juin 1962)", *Revue philosophique de Louvain*, LXVII (1962), 394-413.

Véase Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. II, 1960, págs. 563-79 [Phaenomenologica, 6]. — Alphonse de Waelhens, "Pensée mythique et philosophie du mal", *Revue philosophique de Louvain*, LXII (1961), 315-47. — Véase asimismo discusión sobre la *Philosophie de la volonté, I* (1950) en "L'unité du volontaire et de l'involontaire", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XLV (1951).

RIEHL (ALOIS) (1844-1924), nacido en Bozen (Tirol), fue "profesor extraordinario" de filosofía (1873-1878) y profesor titular (1878-1882) en Graz, y también profesor en Friburgo i.B. (1882-1896), Kiel (1896-1898), Halle (1898-1905) y Berlín (desde 1905). Su pensamiento osciló entre el kantismo y el positivismo, elementos inseparables para Riehl de la crítica filosófica de las ciencias. El kantismo enseña que el conocimiento es una síntesis; el positivismo, que no hay otro saber posible que el saber de las relaciones fenoménicas. La filosofía se reduce, por lo tanto, a teoría del conocimiento, y debe eliminar, como infundada, la metafísica. La teoría del conocimiento es "la ciencia fundamental". Ahora bien, el tipo de conocimiento del cual debe partir la teoría del conocimiento es el conocimiento empírico — siempre que se entienda por 'empírico' el tipo de saber que incluye las percepciones sensibles y las operaciones por medio de las cuales tales percepciones se ordenan, comparan, etc. Las percepciones no son "inmanentes" al sujeto percipiente, porque una percepción se justifica como tal porque hay, o puede haber, un objeto percibido. Este objeto no es una "cosa en sí"; es una realidad cognoscible. No es tampoco el resultado de una actividad sintética del sujeto. Riehl rechaza todas las interpretaciones idealistas del kantismo para defender una interpretación muy próxima a lo que ha sido llamado "realismo (VÉASE) crítico".

El tipo ejemplar de conocimiento es, según Riehl, el conocimiento proporcionado por las ciencias. Éstas emplean un método común, de modo que no puede aceptarse ninguna división de las ciencias en ciencias de la Naturaleza y ciencias del espíritu. Sin embargo, ello no significa que para Riehl toda la realidad se reduzca al mundo de objetos conocidos por las ciencias naturales. Aunque el método para el conocimiento de lo espiritual sea, en el fondo, el mismo que el que se usa para el conocimiento de lo natural, lo espiritual posee ciertas características propias. Una de ellas es que en el mundo del espíritu se llevan a cabo valoraciones. Éstas constituyen el fundamento de todas las manifestaciones culturales — las cuales se hallan fundadas, por lo demás, en el mundo natural. Además, cuando se considera la Naturaleza en conjunto, puede aplicarse a ella asimismo la idea de valor.

A partir de una crítica de las ciencias Riehl desarrolló, pues, una filosofía que, negando todo supuesto metafísico, estaba vinculada a lo que se llama "concepción del mundo". La "concepción del mundo" defendida por Riehl era un "monismo filosófico", por medio del cual este autor aspiraba a superar todo dualismo, especialmente el dualismo entre lo físico y lo psíquico.

Obras: *Realistische Grundzüge*, 1870 (*Rasgos fundamentales realistas*). —*Moral und Dogma*, 1871. — *Über Begriff und Form der Philosophie*, 1872 *(Sobre el concepto y forma de la filosofía).* — *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. I. Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus*, 1876. II, 1. *Die sinnlichen und logischen Grunlagen der Erkenntnis*, 1879. II, 2. *Zur Wissenschaftslehre und Metaphysik*, 1887, 2» y 3ª ed., 1924-1926 *(El criticismo filosófico y su significación para la ciencia positiva. I. Historia y método del criticismo filosófico.* II, 1. *Los fundamentos sensibles y lógicos del conocimiento.* II, 2. *Para la doctrina de la ciencia y la metafísica).* — *Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie*, 1883 *(Sobre filosofía científica y no científica).* — *Lessing*, 1882. — *G. Bruno*, 1900. — *Beiträge zur Logik*, 1892 *(Contribuciones a la lógica).* — *F. Nietzsche*, 1897, 8ª ed., 1923. — *R. Haym*, 1902. — *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1903 *(Para la introducción a la filosofía del presente).* — *I. Kant*, 1904. — *H. von Helmholtz und Kant*, 1904. — *Plato*, 1905. — *Logik und Erkenntnistheorie*, en *Kultur der Gegenwart*, I, 6 *(Lógica y teoría del conocimiento).* — Véase G. Lehmann, *Die grundwissenschaftliche Kritik des Phänomenalismus erörtert am kritischen Realismus Riehls*, 1913 (Dis.). — L. Ramlow, *A Riehl und Spencer*, 1933 (Dis.).

RIGORISMO. El rigorismo se entendió primariamente como designación de una cierta especie de moral: la moral rigorista se oponía a la moral laxa. En un sentido muy parecido usó el concepto Kant al referirse a los *rigoristas (Rigoristen)* y al oponerlos a los *latitudinarios (Latitudinarien).* En su obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) —*La religión dentro de los límites de la mera razón*— Kant señala, en efecto, que aunque la experiencia muestra que la proposición disyuntiva "El hombre es por naturaleza o moralmente bueno o moralmente malo" no corresponde a la realidad y que ésta se halla al parecer entre los extremos, conviene de todos modos evitar admitir en ética nada moralmente intermedio, ya sea en las acciones o bien en el carácter humano. Conviene ser, pues, rigorista y no latitudinario, sea latitudinario de la neutralidad (indiferentista) o de la combinación (sincretista). Ello sucede porque la libertad de la voluntad posee una naturaleza única, ya que un incentivo puede determinar la voluntad a la acción "sólo en tanto que el individuo la ha incorporado a su máxima" (véase MÁXIMA). La disposición respecto a la ley moral no puede ser jamás indiferente; nunca puede decirse moral-

mente de algo que es "ni bueno ni malo". Tampoco puede decirse de un sujeto que es moralmente bueno en algunos respectos y malo en otros.

Debe advertirse que si el rigorismo se opone al eudemonismo (VÉASE), no es menos opuesto —en la mente de Kant— al ascetismo y al espíritu simplemente monástico. Kant contesta a la objeción formulada por Schiller en su obra sobre la gracia y la dignidad contra las concepciones rigoristas indicando que el rigorismo se refiere a la estricta sumisión a la ley moral y en modo alguno a la mortificación o, mejor dicho, automortificación. La majestad de la ley moral no incluye, ciertamente, la gracia, pero tampoco el temor; inspira el respeto y despierta el sentido de la sublimidad.

RIG-VEDA. Véase VEDA.

RINTELEN (FRITZ-JOACHIM VON) nació (1898) en Stettin. De 1934 a 1936 fue profesor de filosofía en Bonn; de 1936 a 1941, cuando tuvo que abandonar la cátedra por oposición al régimen nacionalsocialista, fue profesor en Munich. En 1946 fue nombrado profesor en Maguncia. Von Rintelen se ha ocupado principalmente del problema de los valores, al comienzo al hilo de un análisis del pensamiento de Troeltsch y luego en estrecha relación con toda la teoría axiológica contemporánea. Von Rintelen propone una doctrina de los valores en la cual el dolor es identificado con el concepto del Bien y en la que el valor concreto es considerado como "un contenido significativo cualitativo que se ha hecho concreto" y que constituye el objetivo de una "aspiración consciente o inconsciente". El concepto de valor posee, según von Rintelen, "una dimensión vertical de profundidad". La esfera del valor puede ser impersonal (Naturaleza) o personal (espíritu, actos psíquicos). En la primera esfera predomina el ser sobre el valor; en la segunda ocurre lo inverso. La historia es considerada por von Rintelen como el proceso de la realización de valores hasta llegar al valor supremo. A la luz de su axiología y filosofía de la historia von Rintelen ha sometido a crítica la filosofía actual, la cual es considerada por él como una filosofía de la finitud. Ello es propio no solamente de las tendencias existencialistas, sino también de las cientificistas. Ahora bien, la concepción de la finitud debe, según von Rintelen, ser superada por una filosofía del espíritu, de la persona y de la trascendencia que esté basada en "la plenitud del libre espíritu viviente" y que supere definitivamente todas las artificiosas limitaciones del pensamiento actual.

Obras: *Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart,* 1924 *(La actual filosofía pesimista de la religión* [sobre E. von Hartmann]). — *Der Versuch einer Ueberwindung des Historismus bei E. Troeltsch,* 1929 *(El ensayo de una superación del historicismo por E. T.).* — *Das philosophische Wertproblem: I. Der Wertgendanke in der europäischen Geistesentwicklung, 1. Altertum und Mittelalter,* 1932 *(El problema filosófico del valor: I. La idea de valor en la evolución espiritual europea. 1. Antigüedad y Edad Media).* — *Albert der Deutsche und Wir,* 1935 *(Alberto el alemán y nosotros).* — *Dämonie des Willens,* 1947 *(El carácter demónico de la voluntad).* — *Von Dionysos zu Apollon. Der Aufsteig im Geiste,* 1948 *(De Dionisos a Apolo. La ascensión en el espíritu).* — *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart,* 1951, 2* ed., 1961 *(Filosofíade la finitud como espejo del presente).* En la intención del autor, estas tres últimas obras forman una trilogía. — *Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis,* 1955 (Ei *rango del espíritu. La comprensión del mundo por G.).* — *Der europäische Mensch,* 1958 [Tres conferencias]. — *Humanidad y espíritu occidental,* 1962 [conferencias en la Universidad de León. México, julio de 1962, más dos estudios]. — Véase R. Wisser, "Klassische Geistphilosophie und die existenzphilosophische Bewegung. Eine Auseinandersetzung im Denken F.-J. von Rintelens", *Giornale di Metafisica,* X (1955), 886-902. — Id., íd., "Weltwirklichkeit und Sinnverständnis. Gedanken zur Philosophie von F. J. von R.", *Sinn und Sein. Ein Philosophisches Symposion,* 1960, ed. R. Wisser, págs. 611-708.

RITSCHL (ALBRECHT) (1822-1889) nació en Berlín y estudió en Bonn y en Halle. Después de entrar en relación personal con Ferdinand Christian Baur (VÉASE), se inclinó en favor de las ideas teológicas de la llamada "Escuela de Tübinga" y constituyeron, junto con su enseñanza, la base para la llamada "Escuela de Göttinga". Base del pensamiento de Ritschl es la separación kantiana entre el saber y la fe. Esta separación permite, según Ritschl, dar entera "libertad" a la ciencia para proceder de acuerdo con sus propios métodos, pero también a la fe para desarrollarse fuera de todo posible ataque por la ciencia. En efecto, la fe no completa lo que la ciencia o la propia metafísica esbozan. Tampoco se halla fundada en ellas. Es el producto de una experiencia básica, de un sentimiento de impotencia y dependencia del hombre respecto a Dios.

Pero la fe se halla dentro de un conflicto peculiar suyo, distinto de todos los demás conflictos. Puede expresarse en la cuestión de cómo es posible, siendo cristiano, llevar una vida moral, libre y autónoma y a la vez reconocer la dependencia de Dios y de su gracia, liberal y misteriosamente otorgada al hombre. En el centro de la respuesta de Ritschl se halla la doctrina de la justificación y salvación del hombre por Dios. Esta doctrina constituye el fundamento de la vida cristiana y del entero desarrollo del cristianismo. Pero una vez reconocida esta doctrina se plantea entonces otro conflicto: el que hay entre la vivencia cristiana de la justificación del hombre por Dios y los dogmas producidos con el fin de expresar y explicar tal justificación. Este conflicto es resucito por Ritschl destacando el carácter oprimente y hasta cierto punto falsificador de la dogmática. Los dogmas son lo muerto frente a lo vivo de la creencia y vivencia religiosas. Ello sin embargo no equivale a hacer de tal creencia y vivencia un hecho puramente individual y subjetivo. Ritschl pone de relieve que el advenimiento del reino de Dios es un hecho que afecta a todos los hombres y, por tanto, es un hecho de algún modo "social".

Entre los discípulos de Ritschl destacaron Johann Wilhelm Hermann (nac. en Melkow: 1846-1922: *Die Metaphysik in der Theologie,* 1876. — *Die Religion in ihrem Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit,* 1879. — *Verkehr der Christen mit Gott,* 1886. — *Ethik,* 1901), Julius Wilhelm Kaftan (nac. Loit: 1848-1926: *Das Wesen der christlichen Religion,* 1881. — *Dogmatik,* 1897. — *Philosophie des Protestantismus,* 1917) y, sobre todo, Adolf von Harnack (VÉASE) y E. Troeltsch (v.).

Obras: Das *Evangelium Marcions,* 1846 *(El Evangelio de M.). — Die christliche Lehre von der Rechtfertigund und Versöhmung,* 3 vols. 1870-1874, 4ª ed., 1900-1905 *(La doctrina cristiana de la justificación y expiación). — Schleiermachers Reden über die Religion,* 1874 (Los *discursos sobre la religión, de Schleiermacher). — Die christliche Vollkommenheit,* 1874, nueva ed. por Fabricius, 1924 *(La perfección cristiana). — Geschichte des Pietismus,* 3 vols., 1880-1886 *(Historia del pietismo). — Theologie und Metaphysik,* 1881. — Edición de ensayos reunidos: *Gesammelte Ausfsätze,* 1893-1896. — Véase Fricke, *Metaphysik und Dogmatik in ihrem gegenseitigen Verhältnis unter besonderer Berücksichtigung der Ritschlen Theologie,* 1882. — L. Stählin, *Kant, Lotze, A. R. Eine kritische Studie,* 1888. — R. Esslinger, *Die Erkenntnistheorie Ritschis,* 1891 (Dis.). — O. Ritschl, A. *Ritschis Leben,* 1892. — E. Pfennigsdorf, *Vergeich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und Albrecht Ritschl,* 1896. — G. Ecke, *Die theologische Schule Ä. Ritschis,* I, 1897; II, 1904. — J. Steinbeck, *Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie erörtert an Ritschi und Sa. batier,* 1898. — J. Wendland, A. *Ritschi und seine Schüler im Verhältnis zur Theologie, zur Philosophie, zur Frömmigkeit unserer Zeit,* 1899. — A. T. Swing, *The Theology of A. Ritschi,* 1901. — C. Fabricius, *Die Entwickhing in A. Ritschis Theologie von 1874 bis 1889 nach den verschiedenen Auflagen seiner Hauptwerke dargestellt und beurteilt,* 1909. — W. Weber, *Die Frage der Rechtfertigung in der Theologie A. Ritschls,* 1940 (Dis.). — Gösta Hök, *Die elliptische Theologie A. Ritschis,* 1942.

ROBERTO DE MELUN (t *ca.* 1167) estudió en París con Hugo de San Victor y quizá con Abelardo, a quien sucedió en la Escuela de Artes de Santa Genoveva. Se trasladó luego a Melun, donde enseñó la dialéctica y la teología. No más de un decenio antes de su muerte se dirigió a Inglaterra, donde fue arcediano (en Oxford) y obispo (de Hereford). La obra principal de Roberto de Melun son dos libros de *Sentencias* que constituyen una muy amplia *Summa* de teología y convierten al autor en uno de los principales sentenciarios o sumistas (véase SUMAS) de la época. Las influencias más visibles en la citada obra de Roberto de Melun son las de Abelardo y de Hugo de San Victor. Estas influencias se reflejan especialmente en la forma de la obra —que fue con frecuencia resumida y citada—, es decir, en la organización de las cuestiones y en las relaciones establecidas entre los problemas teológicos y las discusiones y soluciones filosóficas. Se deben, además, a Roberto de Melun las siguientes obras teológicas: *Quaestiones de divina pagina* y *Quaestiones de Epistolis Pauli.*

Edición de obras por R. M. Martin: *I. Quaestiones de divina pagina,* 1932; *II. Quaestiones de Epistolis Pauli,* 1938; *III. Sententiae,* 1947. — Edición y comentario de la Cristología en Fr. Anders, *Die Christologie des R. von Melun,* 1926. — Véase M. Grabmann, *Geschichte der scholastichen Methode,* II, 323-358. — R. M. Martin, "L'immortalité de l'âme d'après R. de Melun", *Revue Néoscolastique,* XXXVI (1934), 128-45. _ p. W. Nash, S. J. "The Meaning of 'Est' in the Sentences (1152-1160) of R. of Melun", *Mediaeval Studies,* XIV (1952), 129-42.

ROBERTO GROSSETESTE o Lincolnensis (ca. 1175-1253), nacido en Stradbroke, Suffolk, estudió en Lincoln y Oxford, fue maestro en Oxford, estudió probablemente teología en París, y fue de nuevo (1214) maestro en Oxford y *Magister scholarum* o Canciller de la Universidad (cargo que fue el primero, o uno de los primeros, en ocupar). En 1229 fue nombrado archidiácono de Leicester y en 1235 elegido Obispo de la sede de Lincoln. Grosseteste enseñó filosofía a los franciscanos y es considerado por ello como uno de los "fundadores" de la "Escuela de Oxford" (VÉASE) del siglo XIII. Su ontología está basada principalmente en la tesis de la composición de potencia y acto en todos los seres, excepto en el ser absoluto —de quien únicamente el ser puede predicarse como algo actual absolutamente—, pero considera a la vez la potencia como algo que puede ser activo y pasivo. Ahora bien, la originalidad del pensamiento de Grosseteste se manifiesta sobre todo en su conocida teoría de la luz (VÉASE). Las influencias platónicas y neoplatónicas se mezclaron en su pensamiento con el conocimiento de los comentaristas árabes y aun de una extensa parte de la obra de Aristóteles, pero es dudoso pensar que fue tal combinación de elementos lo que engendró directamente su concepción metafísica de lo luminoso. Según ella, la realidad creada después de la creación de la materia sin forma fue la luz, que puede ser considerada como fuente de todas las cosas y de sus formas. En efecto, pensaba Grosseteste, la luz, siendo la forma más sutil posible dentro del orden de lo creado, siendo casi algo incorpóreo, se engendra perpetuamente a sí misma y se propaga o difunde instantáneamente en forma esférica. Un punto de luz es, pues, suficiente para engendrar una esfera luminosa. En otros términos, como el propio Grosseteste afirma repetidamente, la luz es un principio unificante y a la vez un principio de actividad. La actividad se produce por medio de la formación del ámbito espacial que sólo la luz es capaz de engendrar. La luz es, en último término, un centro dinámico que engendra una esfera luminosa y que extiende su materia en todas direcciones. El último límite de la extensión es el firmamento o "cuerpo primero perfecto en la extremidad de la esfera". De este modo la luz se convierte en la "primera forma corpórea". Ahora bien, este modo de producción del universo requiere ser entendido por medio de la geometría; la *philosophia naturalis* será a la vez una *philosophia mathematica.* Pues siendo, en verdad, un "campo" que llena y sostiene todo lo real, las propiedades de la luz y del espacio podrán ser medidas por líneas y figuras. Ahora bien, esta luz no es sólo algo que tiene propiedades geométricas; en el orden del conocimiento la luz es considerada como una claridad espiritual que permite el acceso a lo inteligible. Y en el orden de lo divino se puede decir inclusive, como en I *Juan,* I, 1, que "Dios es luz"; luz que ilumina al entendimiento y que constituye la fuente de la verdad.

Además de los numerosos tratados luego citados, según la clasificación de L. Baur, Grosseteste escribió comentarios sobre los *Analíticos posteriores,* sobre las *Refutaciones de los sofistas,* sobre el Pseudo-Dionisio (cuya *Teología mística* y *De los nombres divinos* tradujo) y sobre San Juan Damasceno. Durante mucho tiempo se le han atribuido comentarios a la *Física* de Aristóteles, pero actualmente se consideran inauténticos, estimándose, en cambio, como auténticos otros comentarios inéditos sobre tales libros. La *Summa philosophiae,* que antes era también atri-

buida a Robert Grosseteste ha sido considerada apócrifa por L. Baur (véase PSEUDO GROSSETESTE). — La edición de los tratados de Grosseteste hecha en Venecia en 1514 ha recibido grandes correcciones en la edición crítica de L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischoft von Lincoln,* 1912 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IX), quien ha demostrado cumplidamente la inautenticidad de varios de los escritos mencionados. Baur divide las obras en los apartados siguientes: I, Introducción a la filosofía *(De artibus liberalibus, De generatione sonorum);* II, Filosofía natural: astronomía *(De sphaera, De generatione stellarum, De cometis);* meteorología *(De impressionibus aëris),* cosmogonía *(De luce seu de inchoatione formarum),* óptica *(De Uñéis, angulis et figuris, De natura locorum, De iride, De colore),* física *(De calore solis. De differentiislocalibus, De impressionibus elementorum, De motu corporali, De motu supercoelestium, De finitate motus et temporis).* III, Metafísica *(De unica forma omnium, De intelligentiis, De statu causarum, De potentia et actu, De veritate, De veritate propositionis, De scientia Dci, De ordine ejanandi causatorum a Deo).* IV, Psicología *(De liberi arbitrio, De anima).* — Trad. inglesa del tratado *De luce,* por Clare C. Rield, *On Light* (en *Mediaeval Philosophical Texts in Translation, N"* 1. Milwaukee, Wis., 1942; la trad. ha sido hecha a base de la edición de Baur). — Véase también la bibliografía de S. Harrison Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1175-1253,* 1940. — Véase: Reinhold Pauli, *Bischof Grosseteste und Adam von Marsh,* 1864. — Gotthard Victor Lechler, R. *Grosseteste, Bischof von Lincoln,* 1867. — G. G. Perry, *The Life and Times of R. Grosseteste,* 1871. — J. Feiten, R. *Grosseteste, Bischof von Lincoln,* 1887. — Fr. S. Stevenson, R. *Grosseteste, Bishop of Lincoln. A Contribution to the Religious, Political and Intellectual History of the Thirteenth Century,* 1899, reimp., 1962. — L. Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste,* 1917 [Beiträge, XVIII]. — F. M. Powicke, R. *G. and the Nichomachean Ethics, a Study in His Share in the first complète Latin translation of the "Ethics",* 1930. — A. G. Little y F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians A. D. 1282-1302,* 1934. — A. C. Crombie, R. G. *and the Origins of Expérimental Science; 1100-1700,* 1953. — D. A. Callus. D. Smalley, A. C. Crombie, R. W. Hunt, T. H. Strawley, W. A. Pantin, *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop,* 1956, ed. D. A. Callus y M. Powicke.

ROBERTO HOLKOT. Véase HOLKOT (ROBERTO).

ROBERTO KILWARDBY (t 1279), de la Orden de los Predicadores, fue maestro de teología desde 1248 a 1261 en Oxford, arzobispo de Canterbury desde 1272 y Cardenal desde 1278. Es conocido sobre todo como uno de los maestros dominicos de la llamada "primera generación" que defendieron la tradición agustiniana contra las posiciones tomistas que ya comenzaban a introducirse en Oxford. Poco después de la condenación del averroísmo en París por Esteban Tempier (7, marzo, 1277), Roberto Kilwardby condenó en Oxford (18, marzo, 1277) treinta proposiciones tomistas: catorce sobre la gramática y la lógica, y dieciséis relativas a la "filosofía natural". Entre las proposiciones condenadas del primer grupo se halla la que afirma que toda proposición verdadera relativa al futuro es necesaria. Entre las proposiciones condenadas del segundo grupo destacan la que afirma que hay en la materia potencia activa, y la que sostiene que hay una forma simple vegetativa, sensitiva e intelectiva. Es de advertir que no se trata de una condenación de tales proposiciones como heréticas, sino solamente como peligrosas y, de consiguiente, impropias para la enseñanza. La posición filosófica de Roberto Kilwardby en las famosas disputas de la época es especialmente visible en la carta que dirigió a Pedro de Conflans (Petrus de Conflans), en la cual se toman varias de las proposiciones prohibidas y se examina su inconsistencia filosófica y su inaceptabilidad teológica. En esta carta se advierte que el agustinismo puede concillarse con el aristotelismo siempre que se subraye en éste la tesis de que hay algo de forma en la materia y, por lo tanto, una potencia activa. Además de las opiniones citadas Roberto Kilwardby desarrolló tesis filosóficas en varios tratados; especialmente importante es el dedicado a la clasificación de los saberes en la línea de Aristóteles, Domingo Gundisalvo y Hugo de San Victor. A ellas nos referimos en el artículo Ciencias (Clasificación de las) (VÉASE).

Los tratados referidos son: *De orí« scientiarum* (véase D. E. Sharp, "The *'De ortu scientiarum'* of Robert Kilwardby", *The New Scholasticism,* VIII [1934], 1-30). — *De spiritu imaginativo* (véase M.-D. Chenu, "Le *'De spiritu imaginativo'* de R. K.", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* XV [1926], 507-17). — *De conscientia* (véase Id., íd., "Le *'De conscientia'* de R. K.", *Ibid.,* XVI [1927], 318-26). — *De tempore* (véase íd., íd., "Le traité *De tempore* de R. K.", *Aus der Geisteswelt des Mittelalters,* Homenaje a M. Grabmann, 1935, págs. 855-61). — *De imagine et vestigio Trinitatis* (véase F. Stegmüller, "Der Traktat des R. K., O. P. *'De imagine et vestigio Trinitatis'",* *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* X [1935-1936], 324-407). — Roberto Kilwardby escribió asimismo comentarios sobre Porfirio, sobre varias obras de Aristóteles (incluyendo el *Organon)* y sobre las *Sentencias.* — Entre los numerosos escritos sobre la condenación de 1277 destacamos: F. Ehrle, "Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts", *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* V (1889), 614-32. — A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie,* 1922 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters, XX, 5, págs. 36-9). — M.-D. Chenu, "Les réponses de saint Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil 1271", *Mélanges Mandonnet,* t. I. 1930, págs. 191-222. — D. E. Sharp, "The 1277 Condemnation of Kilwardby", *The New Scholasticism,* VIII (1934), 306-18. — Véase, además: E. M. F. Sommer-Seckendorff, *Studies in the Life of Robert Kilwardby,* O. P., 1937. — I. Thomas, "Kilwardby on Conversion", *Dominican Studies,* VI (1953), 56-76. — Id., íd., "Maxims in Kilwardby", *ibid.,* VII (1954), 129-46.

ROBLES (OSWALDO) nac. (1904) en Monterrey (México), profesor en la Universidad Nacional de México, es el más destacado representante de la tendencia neotomista en el citado país. Robles mezcla, sin embargo, las tendencias tomistas con las agustinianas, señalando que lo que hay de aceptable en las corrientes existencialistas puede encontrarse, más sólidamente fundado, en la filosofía agustiniano-tomista. En nombre de ella Robles se opone a otras corrientes vigentes, si bien a veces

con espíritu ecléctico al reconocer lo que algunas de ellas (como la fenomenología o la epistemología de N. Hartmann) pueden tener de valioso.

Obras: *El alma u el cuerpo,* 1935. — *La teoría de la idea en Malebranche y en la tradición filosófica,* 1937. — *Esquema de antropología filosófica. Ensayo acerca de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo,* 1942. — *Propedéutica filosófica,* 1943. — *Introducción a la filosofía científica,* 1948, 4» ed., 1961. — *Filósofos mexicanos del siglo XVI,* 1950. — *Freud a distancia,* 1955. — *Símbolo y deseo,* 1956. — *El problema de la angustia en la psicopatología de K. Jaspers,* 1958 (tesis). — O. Robles ha traducido y comentado obras de Fray Alonso de la Veracruz.

RODAS (ESCUELA DE). Véase ESTOICOS.

ROGELIO BACON. Véase BACON (ROGELIO).

ROLAND-GOSSELIN (M. D.) (1883-1934), uno de los miembros del *Studium* del Saulchoir (v.) ha defendido el llamado "realismo de la inteligencia" que ha constituido, dentro del neotomismo (VÉASE) contemporáneo, una de las posiciones características del realismo (VÉASE). Este realismo de la inteligencia se opone, por lo pronto, del modo más terminante a las posiciones del realismo inmediato y a la teoría del sentimiento de presencia, así como, y sobre todo, a las tesis influidas por el blondelismo. El realismo de la inteligencia es para Roland-Gosselin la verdadera posición tomista, para la cual el conocimiento intuitivo exigiría una interpenetración de sujeto y objeto. El inmaterialismo del acto del conocimiento es justamente lo que permite la aprehensión de la esencia y la perfección del conocer. Una especie de "primado de la esencia sobre la actualidad de la existencia", cuando menos en el sentido gnoseológico, se hace, así, indispensable. El conocimiento es, en otros términos, esencialmente intencional y no "intuitivo" o "inmediato"; sólo el orden intencional permite, al entender de Roland-Gosselin, proyectar una luz sobre el objeto y aun admitir, como subsumida en dicho orden, la intuición subjetiva del acto. De lo contrario, opina dicho autor, el realismo tiene que ser abandonado por el idealismo, y no se ve de qué modo la negación de la inteligibilidad del ser previa a su existencia puede seguir manteniendo unidos los conceptos de realismo y de inteligencia que Santo Tomás se había empeñado en sostener y equilibrar.

Obras: *L'habitude,* 1920. — *La morale de Saint Augustin,* 1925. — *Aristote,* 1928. — *L'amour, a-t-il tous les droits? Peut-il être un péché?,* 1929. — *Essai d'une étude critique de la connaissance. I, Introduction et première partie,* 1932 [Bibliothèque thomiste, XVII]. — Entre los artículos de M.-D. Roland-Gosselin destacan: "La révolution cartésienne", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* IV (1910), 678-93. — "L'évolution de l'intellectualisme grec de Thaïes à Aristote", *id.,* VII (1913), 5-25. — "L'intuition bergsonienne et l'intelligence", *id.,* VII (1913), 389-411. — "L'intellectualisme de Leibniz", *id.,* VIII (1914), 127-217. — "La perception extérieure d'après M. Bergson", *id.,* VIII (1914), 397-422. — "Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?", *Philosophia perennis (Festgabe J. Geyser),* 1930, tomo II, págs. 709-30.

Crítica en: É. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance,* 1947, cap. IV.

ROLANDO DE CREMONA, de la Orden de los Predicadores, ocupó de 1229 a 1231 una cátedra de teología en París a instancias del arzobispo, Guillermo de Auvernia. Se dirigió luego a Toulouse, donde escribió su más celebrada obra: una Summa [*Summa theologica*], llamada también *Liber quaestionum.* Luego se trasladó a Bolonia, en donde residió hasta su muerte.

Rolando de Cremona es considerado como uno de los primeros "aristotélicos" de París, es decir, de los que Fernand Van Steenberghen ha llamado "aristotélicos eclécticos". Además de la citada *Summa* se deben a Rolando de Cremona tratados *De incarnatione y De virtute,* y un *Comentario al Libro de Job.*

Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O. P. liber tertius, 1962, editio princeps al cuidado de A. Cortesi [Monumenta Bergomensia, 7]. En prep. los libros I y II (a cargo de Eduarda Preto), en 2 vols., así como un volumen sobre la vida y escritos de Rolando, tablas, fuentes, etc. Véase E. Filthaut, R. *von C. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden,* 1936. — F. Van Steenberghen, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien,* 1946 (trad. inglesa con algunos cambios importantes introducidos por el autor: *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism,* 1955).

ROMAGNOSI (GIOVANNI DOMENICO) (1761-1835) nació en Salsomaggiore. Estudió en el "Collegio Alberoni" de Piacenza y en Parma. Luego se trasladó a Trento, consagrándose a actividades políticas en favor de las ideas jacobinas. De 1802 a 1807 fue profesor de Derecho moral en Parma; de 1807 a 1809 profesó en Pavía y de 1809 a 1812 en Milán. De 1812 hasta su muerte pasó por muy diversas vicisitudes a causa de sus ideas de reforma jurídica y política.

La labor principal de Romagnosi es la que llevó a cabo en la jurisprudencia, pero aquí nos interesan principalmente sus ideas filosóficas generales. Éstas son las ideas de un grupo de pensadores coetáneos, entre los que figuran Melchiorre Gioia (nac. Piacenza: 1767-1829: *Lógica della statistica,* 1803. — *Elementi di filosofia,* 1813. — *Ideologia,* 1822. — *Filosofia della statistica,* 1822); Francesco Soave (nac. Lugano: 1743-1806: *Analisi dell'umano intelleto,* 1775. — *Istituzioni di lógica, metafisica ed etica,* 1791); Cesare Baldinotti (nac. Florencia: 1747-1821: *De recta humanae mentis institutione,* 1787. — *Testaminum metaphysicorum libri tres,* 1817), maestro de Rosmini; Pasquale Borelli (1782-1859) y otros. No todos ellos abrazaron las mismas ideas, pero todos siguieron tendencias empiristas y sensualistas derivadas en parte de Locke y sobre todo de Condillac — el cual ejerció una influencia directa sobre los pensadores italianos por su estancia (1758-1767) en los ducados del Norte de Italia, cuando fue preceptor de Don Fernando en la Corte de Parma. También influyeron en varios de estos pensadores (por ejemplo, en Soave) los ideólogos y especialmente Destutt de Tracy. Romagnosi siguió tendencias sensualistas condillacianas, pero trató de evitar el radicalismo de Condillac. En efecto, para Romagnosi la "ideología" (o estudio de las ideas humanas) muestra que aunque las sensaciones sean base de conocimiento, no son suficientes para explicar todo el conocimiento. En efecto, las sensaciones no se organizan por sí mismas para formar las facultades superiores; es menester el concurso de la inteligencia. Sin embargo, la inteligencia sola es asimismo insuficiente,

pues no hay inteligencia si no hay sensación. Las ideas se forman, pues, en virtud de una cooperación de la sensación y de la razón, así como en virtud del concurso de los elementos internos y de los que proceden de los objetos mismos.

Los intentos de mediación antes apuntados se completan con el ensayo de tender un puente entre la multiplicidad de las impresiones del mundo externo y la unidad procedente del yo. El yo unifica, pero si no hubiese en lo diverso cierta potencia de unificación permanecería diverso. A la vez, la unificación del yo es unificación de multiplicidad, de modo que debe de haber en el yo una potencia de diversificación sin la cual sería incapaz de abarcar la diversidad.

A la "filosofía de las ideas" de Romagnosi se agrega lo que llamó "filosofía civil", un estudio del "hombre real" como "hombre en sociedad".

Obras principales: *Genesi del diritto pénale,* 1791. — *Introduzione allo studio del diritto publico universale,* 1805. — *Saggio filosofico-politico sull'istruzione pubblica,* 1807. — *Principii della scienza del diritto naturale,* 1820. — *Che cosa è la mente sana,* 1827. — *Della suprema economia dell'umano sapere,* 1829. — *La morale degli antichi,* 1831. — *Della natura e dei fattori dell'incivilimento,* 1832. Edición de *Opere,* Florencia, 1822-1835, y Milán, 1836-1841. Escritos inéditos, Milán, 1873. — Véase Bartolomei, *Del significatoe del valore delle dottrine di Romagnosi,* 1901. — G. Ferrari, *La mente di G. D. Romagnosi,* 1913. — A. Norsa, *Il pensiero filosofico di Romagnosi,* 1930. — Lorenzo Caboara, *La filosofia politica di Romagnosi,* 1936. — M. Barillari, *Il diritto pubblico del Romagnosi,* 1936. — E. di Cario, *Biblioteca Romagnosiana,* 1936. — G. A. Belloni, *Saggi sul Romagnosi,* 1940. — A. Draetta, *Della civile filosofia di G. D. Romagnosi,* 1950.

ROMANES (GEORGE JOHN) (1848-1894), nac. en Kingston (Canadá), es considerado, igual que Clifford, uno de los principales representantes del evolucionismo naturalista, pero al contrario de quienes convertían el evolucionismo darwiniano en un sustituto de la creencia religiosa, Romanes estima que el teísmo, que al principio rechazaba, constituye un problema que no puede resolverse por los medios de una ciencia natural que hipostasia sus leyes en principios metafísicos. De ahí la adopción, para solucionar un problema de carácter religioso de un punto de vista cabalmente metafísico; el agnosticismo es, así, sólo un punto de partida y en modo alguno la culminación del proceso del pensamiento. Ahora bien, dicho punto de vista metafísico es aparentemente igual al adoptado por Clifford. Como este último, Romanes supone que lo real forma un tejido mental, un *mind-stuff* que, visto desde un aspecto, da lugar a la naturaleza material, y desde otro a la realidad psíquica. Pero mientras Clifford subordina esta última a la primera, Romanes sigue la vía inversa. El mundo es también un *eject y,* como tal, un absoluto que en principio debería ser impersonal. Sin embargo, la tendencia de Romanes a la justificación metafísica de la actitud teísta que en los comienzos sometió a una crítica agnóstica, lo condujo pronto a una personalización de lo Absoluto. Sólo así podrá colmarse, a su entender, no sólo el vacío producido entre la concepción materialista-evolucionista y la creencia tradicional, sino también el dualismo de lo material y de lo psíquico, pues la personalización o, mejor dicho, la superpersonalización de lo absoluto "ejectivo" engloba en su seno todas las formas subordinadas de realidad.

Obras: A *Candid Examination of Theism,* 1878 (publicado con el pseudónimo "Physicus"). — *Mind and Motion, and Monism,* 1895 (con su principal ensayo, "The World as an Eject", publicado por vez primera en 1886). — *Thoughts on Religion,* 1896 (obra postuma, que debía publicarse con el pseudónimo "Metaphysicus"). — *Essays,* 1897 (postuma). A ellas hay que agregar sus obras biológicas y de historia de la evolución: *Mental Evolution,* 1878. — *The Scientific Evidences of Organic Evolution,* 1882. — *Darwin's Work in Zoology and Psychology,* 1882. — *Animal Intelligence,* 1883. — *Mental Evolution in Animals,* 1884. — *Mental Evolution in Man,* 1889. — *Darwin and after Darwin,* 3 vols., 1892-1897. — *Shellfish Starfish and Sea Urchins,* 1893-1894. — *An Examination of Weismannianism,* 1894.

ROMANTICISMO. Consideramos aquí solamente algunos de los rasgos generales del movimiento romántico, especialmente los que tienen o pueden tener alcance filosófico.

Se ha discutido mucho si 'romanticismo' es un término que designa solamente una cierta época de la vida y de la cultura occidentales, o bien si puede ser considerado como expresión de una constante histórica (VÉASE). Los historiadores se inclinan a la primera concepción; algunos filósofos de la historia y de la cultura, a la segunda. Según esta última, el romanticismo ha estado presente en varias épocas y constituye una de las dimensiones del alma fáustica y dionisíaca en oposición al alma apolínea. Así, en la cultura griega *predominaría* la constante clásica; en la germánica, la romántica. Observemos que en numerosas ocasiones las concepciones anteriores llegan a fundirse. En efecto, los historiadores no prescinden de ciertos rasgos generales; los filósofos de la cultura y de la historia inducen la mayoría de tales rasgos del romanticismo en tanto que designación de un cierto período de la historia de Occidente.

Restringiremos aquí el significado de 'romanticismo' al movimiento de ideas, sentimientos, creencias y productos culturales que se extendió aproximadamente desde 1800 a 1850 por diversos países europeos (Francia, Alemania, Inglaterra, Italia, España, etc.) y americanos y que fue precedido por concepciones muy variadas del siglo XVIII (Rousseau, la poesía pastoril, las morales del sentimiento, etc., etc.). Pero señalaremos al propio tiempo ciertos rasgos generales de tal movimiento que, si se quiere, pueden ser usados en la doctrina de las constantes históricas. Advertimos que en la mayor parte de los casos tales rasgos son *tendencias* más bien que conceptos fijos o exclusivos. Además, insistiremos en las características del pensamiento (particularmente filosófico) más que en las de otras esferas de la cultura.

Característica del pensamiento romántico es el rechazo de la noción de medida y la acentuación de lo inconmensurable y a veces de lo infinito (que, contrariamente al movimiento barroco, no es ordenado y limitado, sino exaltado). Con ello se une la aspiración a la identificación de contrarios y a la fusión de todos los aspectos de la realidad y de la cultura en un principio único omnicomprensivo. De este modo llega a afirmarse la igualdad de la filoso-

fía con la ciencia, la religión y el arte. Hay también un desvío manifiesto por el modo de conocer (o cuando menos por el predominio del modo de conocer) propio de las ciencias naturales cuando éstas adoptan el método mecánico-matemático, y una preferencia indudable por las ciencias del espíritu o por la concepción de la Naturaleza de acuerdo con tales ciencias. Así, lo mecánico es sustituido por lo orgánico, lo atomizado y parcial por lo estructural y total, el análisis por la síntesis. No es sorprendente que a tenor de ello surja un interés decidido por la historia y en particular por ciertos períodos históricos que, como la Edad Media, se les aparecían a los románticos como semejantes al propio. Predomina en tal interés la acentuación por lo velado, por lo misterioso, por lo sugestivo y, en general, por el "fondo" contra la "superficie". Pero, además, se abre paso cada vez más la orientación hacia lo dinámico contra lo estático. Esta última orientación puede dar lugar a dos actitudes: o a la tradicionalista, opuesta al espíritu de la Ilustración y amiga de las manifestaciones específicas de cada comunidad, o a la progresista, que adopta ciertos postulados de la Ilustración, pero los transforma insuflándoles el patetismo y la carga emocional de que éstos carecían a los ojos de los románticos. Es fácil descubrir en ambas direcciones el elemento de lo religioso, si bien en un caso se trata de la religión tradicional (y hasta pre-tradicional) y en el otro de la "religión del futuro". En lo que se refiere al método, el romanticismo sostiene con frecuencia el primado de la intuición y del sentimiento frente a la razón y al análisis; lo irracional le atrae indudablemente más que lo racional, lo imprevisible más que lo previsible, lo multiforme (que se sigue manteniendo en el seno de todo principio omnicomprensivo) más que lo uniforme, lo trágico más que lo cómico (inclusive la ironía [v.] es una ironía trágica), lo oculto más que lo presente, lo implícito más que lo explícito, lo sublime (v.) más que lo bello, lo aristocrático (y lo popular) más que lo burgués, el espíritu colectivo más que el individual, lo anónimo (o lo genial) más que lo nombrable, lo interno más que lo externo y lo dramático más que lo apacible. Hemos dicho antes que se trataba de *tendencias;* especificamos ahora que nos las habernos con *atracciones.* Con ello queremos precaver contra las fáciles objeciones de que por un lado encontramos en las obras románticas muchos elementos que según la anterior enumeración deberían estar excluidos de ellas, y de que por otro lado el romanticismo tiene, según los autores, las generaciones y los países, caracteres propios irreductibles a esquemas demasiado generales.

Véase sobre el romanticismo, y especialmente sobre el romanticismo filosófico alemán: H. Hettner, *Die romantische Schule in ihrem inneren Zusammenhang mit Goethe und Schiller,* 1850. — R. Haym, *Die romantische Schule,* 1870, 5ª ed., 1928. — Ricarda Huch, *Blütezeit der Romantik,* 1902, 16ª ed., 1931. — O. Ewald, *Romantik und Gegenwart,* I. *Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart,* 1904. — M. Joachimi, *Die Weltanschauung der deutschen Romantik,* 1905. — E. Kircher, *Philosophie der Romantik,* 1906. — W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin,* 1906 (trad. esp.: *Vida y Poesía,* 1945). — R. M. Waerner, *Romanticism and the Romantic School in Germany,* 1910. — R. Benz, *Die deutsche Romantik,* 1937. — R. Ruprecht, *Der Aufbruch der romantischen Bewegung,* 1948.

ROMERO (FRANCISCO) (1891-1962) nació en Sevilla (España) y se trasladó muy pronto a la Argentina. Hasta 1946 fue profesor en las Universidades de Buenos Aires y La Plata; presentada en dicho año su dimisión por inconformidad con el gobierno de Perón, fue repuesto en sus cátedras al caer éste en 1955. Perteneciendo al círculo de Korn, e interesado en la difusión de la filosofía en Hispanoamérica, formó un grupo de discípulos con el fin de impulsar la producción filosófica hispanoamericana y hacer de ella algo a la vez original y firmemente vinculado con la tradición europea. Romero recibió incitaciones para su filosofía de diversos lados; junto a Korn hay que mencionar a Ortega y Gasset y a un grupo de pensadores alemanes contemporáneos, entre los que destacan \V. Dilthey, Max Scheler y N. Hartmann. Un rasgo constante de su pensamiento es la idea de la filosofía como problema (VÉASE); contra el dogmatismo y la precipitación de muchos filósofos, Romero proclama con frecuencia que la filosofía es una larga tarea. En ella ha colaborado Romero en varios campos: la antropología filosófica, la teoría de la cultura, la metafísica y la interpretación del pensamiento actual. Nos referiremos principalmente a los tres primeros.

Romero ha descrito con detalle la intencionalidad (V. INTENCIÓN E INTENCIONALIDAD) como característica primaria del hombre. Esta intencionalidad se basa en un psiquismo originario, pero mientras el animal se confina a él, el hombre monta sobre el mismo un haz de intenciones proyectadas hacia el objeto. Esto permite establecer una relación entre sujeto y objeto. Aunque esta tesis tiene un aire intelectualista, hay que tener en cuenta que no se olvidan en ella lo emotivo y lo volitivo, los cuales están asimismo penetrados de intencionalidad, aun cuando se fundan siempre en la constitución cognoscitiva de un mundo de objetividades. Esta constitución alcanza madurez en el acto del conocimiento objetivo, basado en el juicio objetivante (v.). En el curso del mismo se producen signos objetivos, con lo cual la teoría del hombre implica asimismo una teoría de la comunidad humana en tanto que comunidad objetivante. Romero ha elaborado, por lo demás, su teoría de la comunidad humana y de la cultura al hilo de una filosofía del espíritu (v.) en el cual descubre el estadio superior del crecimiento de la intencionalidad. Contra las concepciones que hacen de la cultura (v.) un obstáculo para el desarrollo individual, Romero subraya la importancia que tienen las fijaciones culturales para el propio individuo. Puede decirse que el espíritu es lo propio del hombre, y el nivel supremo de la realidad, junto a la realidad inorgánica, orgánica y el psiquismo intencional. Aunque el hombre participa de los cuatro niveles ontológicos, el nivel espiritual lo destaca por encima de los demás entes y hace que el hombre sea "más hombre". El espíritu posee las notas de objetividad absoluta (y, por ende, unidad), universalidad (y, por ende, libertad como evasión del particularismo animal), historicidad (que no debe concebirse como nota única), interés desinteresado y absoluta trascendencia (v.). Esta última nota es

particularmente interesante, porque su elaboración lleva hasta la metafísica. En efecto, el absoluto trascender es, según Romero, la característica principal del espíritu, pero a la vez el trascender espiritual debe ser entendido en el marco de una metafísica para la cual la trascendencia constituye el *elemento positivo* de la realidad. Cada nivel de realidad se caracteriza por el menor o mayor ímpetu trascendente, desde la mínima trascendencia de lo inorgánico hasta la trascendencia máxima de lo espiritual. A base de esto puede inclusive llegarse a una conclusión que es a la vez base de ulteriores meditaciones: ser es trascender. Según Romero, la trascendencia no ha sido hasta ahora objeto de adecuado examen, debido al carácter esencialmente inteligible de lo inmanente, única esfera a la cual parece poder aplicarse sin límites la razón (v.).

Obras: *Lógica,* 1938, 17ª ed., 1961 [en colaboración con E. Pucciarelli]. — A. *Korn,* 1940 (en colaboración con A. Vasallo y L. Aznar). — *Filosofía contemporánea. Primera serie,* 1914. — *Sobre la historia de la filosofía,* 1943. — *Filosofía de la persona,* 1944. — *Papeles para una filosofía,* 1945. — *Filosofía de ayer y de hoy,* 1947. — *Filósofos y problemas,* 1947. — *Ideas y figuras,* 1949. *El hombre y la cultura,* 1950. — *Sobre la filosofía en Iberoamérica,* 1952. — *Teoría del hombre,* 1952, 2ª ed., 1958. — *Estudios de historia de las ideas,* 1953. — *¿Qué es la filosofía?,* 1953. — *Ubicación del hombre,* 1955. — *Relaciones de la filosofía. La filosofía y el filósofo. Las alianzas de la filosofía,* 1959. — *Historia de la filosofía moderna,* 1959 [Breviarios, 150]. — *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual,* 1960. — Romero dejó inéditos, entre otros papeles, una *Interpretación de la filosofía actual,* que se está preparando para publicación (ver un capítulo del manuscrito titulado "La estructura de la historia de la filosofía", en *La Torre,* Año X, Nº 38 [1962], 11-38). — Véase Hugo Rodríguez Alcalá, Misión *y pensamiento de F. R.,* 1959. — Antonio Rodríguez Huesear, "La idea de la realidad en la 'Teoría del hombre', de F. R.", *La Torre,* Año VI, Nº 24 (1958), 81-130. — Marjorie S. Harris, F. *R. on Problems of Philosophy,* 1960.

ROSCELINO *(ca.* 1050 - *ca.* 1120) de Compiègne —Roscelinus de Compendis, de Compendio o Compendiensis— enseñó, en calidad de canónigo, en Compiègne y Loches, donde fue maestro de Abelardo, así como en Besançon y en Tours. Como principal representante del nominalismo (VÉASE) en la disputa de los universales, Roscelino sostenía que toda distinción entre géneros y especies, substancias y accidentes es una simple distinción verbal; todo objeto es, en cuanto objeto, según Roscelino, indivisible, pues la única realidad es la individualidad. Esta doctrina, que algunos consideran efectivamente fundada por Roscelino y de la que, según otros, hay antecedentes en varios pensadores y maestros de que se tienen escasas noticias —como cierto Juan, abad de Athelney, en el siglo IX; Roberto de Paros, Arnulfo de Laon y otros que enseñaban la dialéctica "a la manera de los modernos"— se halla ya implícita, empero, en la misma cuestión netamente formulada por Porfirio. Más aun: el nominalismo surge desde el instante en que, descubiertos por los griegos los "universales", se plantea naturalmente la cuestión de su "realidad". Sea como fuere, el nombre de Roscelino va adscrito a la dirección nominalista medieval como su primer capital representante, sobre todo porque su defensa de la misma parecía suponer su aplicación a esferas extrafilosóficas, como al misterio de la Trinidad, concebida como tres seres distintos. Tal consecuencia o posible consecuencia fue combatida sobre todo por San Anselmo de Canterbury, y Roscelino se vio obligado a abjurar de los resultados teológicos de sus principios dialécticos en el concilio de Soissons (1092).

Fuentes para el conocimiento de la doctrina de Roscelino, en la edición de Cousin de las obras de Abelardo, especialmente el tratado *De generibus et speciebus.* Véase también el libro de Reiners sobre el nominalismo en la escolástica temprana citado en la bibliografía del artículo NOMINALISMO. — Lo más completo sobre Roscelino sigue siendo el libro de F. Picavet, *Roscelin, philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire; sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales,* 1896, 2ª ed., 1911.

ROSENKRANZ (JOHANN KARL FRIEDRICH) (1805-1879), nació en Magdeburgo y fue "profesor extraordinario" en Halle (1831-1833) y profesor titular en Königsberg (desde 1833) como sucesor en la cátedra de Herbart. Rosenkranz se consideró a sí mismo como un fiel hegeliano (véase HEGELIANISMO) y polemizó contra los que se oponían a Hegel o bien se desviaban a su entender de las verdaderas doctrinas hegelianas. Sin embargo, aunque Rosenkranz partió de Hegel y conservó gran parte de la "metafísica del Espíritu" hegeliano, se apartó, de hecho, de su maestro por el modo como entendió la relación entre lo temporal y lo intemporal y especialmente por su elaboración de la "lógica" como "ciencias de las ideas lógicas". En lo que toca al primer punto, Rosenkranz intentó superar el dualismo entre lo temporal y lo intemporal, pero sin utilizar a tal efecto el método dialéctico hegeliano, antes bien intentando mostrar lo que hay de temporal en lo intemporal y de intemporal en lo temporal. En cuanto al segundo punto, Rosenkranz dividió la "ciencia de las ideas lógicas" en metafísica, lógica e ideología (o doctrina de las ideas). La primera abarca la ontología, la etiología (o doctrina de las causas) y la teleología. La segunda se ocupa del problema de la relación entre el ser y el pensar. La última trata del método. Rosenkranz se ocupó asimismo de cuestiones teológicas y estéticas, intentando revalorizar aspectos del pensamiento de Hegel que habían sido mal interpretados o desarrollar ciertas ideas hegelianas poco tratadas por su maestro.

Entre las muchas obras de R. destacamos: *Ästhetische und poetische Mittheilungen,* 1827 *(Comunicaciones estéticas y poéticas).* — *Über Calderons Tragödie vom wunderthätigen Magus, ein Beitrag zum Verständnis der Faust'schen Fabel,* 1829 *(Sobre la tragedia de Calderón, acerca del mágico prodigioso; contribución a una comprensión de la fábula fáustica).* — *Der Zweifel am Glauben. Kritik der Schriften de tribus impostoribus,* 1830 *(La duda en la fe. Crítica de los escritos de tribus impostoribus* [de los tres impostores]). — *Die Naturreligion,* 1831. — *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften,* 1831, 2ª ed., 1845 *(Enciclopedia de ciencias teológicas).* — *Studien,* 1839-1848. Estos *Estudios* se dividen en 5 partes: Parte I *(Reden und Abhandlungen. Zur Philosophie und Literatur),* 1839; Parte II *(Id., id.,),* 1844; Parte III *(Die Modificationen der Logik abgeleitet aus dem Begriff des Denken),*

1846; Parte IV (*Cedichte*), 1847; Parte V *(Reden und Abhandlungen. Zur Philosophie und Literatur)*, 1848. Las Partes II y V son "Neue Folge" de la Parte I. Filosóficamente, la Parte más importantes es la III (Lös *modificaciones de la lógica, deducidas del concepto del pensamiento*). — *Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre*, 1836 *(Crítica de la doctrina de la creencia, de S.)*. — *Geschichte der Kantischen Philosophie*, 1840 [Vol. XII de la ed. de obras de K. por Rosenkranz y Schubert]. — *System der Wissenschaft, ein philosophisches Enchiridion*, 1850 (*Sistema de la ciencia; un epítome filosófico*).— *Meine Reform der Hegel'schen Philosophie, Sendschreiben an }. U. Wirty*, 1852 (Mi *reforma de la filosofía hegeliana. Misiva a J. U. W.*).— *Die Ästhetik des Hässlischen*, 1853, reimp., 1963 *(Estética de lo feo)*. — *Apologie Hegels gegen R. Haym*, 1858. — *Wissenschaft der logischen Idee*, 2 vols., 1858-1859 *(Ciencia de las ideas lógicas)*. — *Epilegomena zur Wissenschaft der logischen Idee gegen Michelet und Lassalle*, 1862. — *Hegel's Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen A. Vera*, 1868 *(La filosofía de la Naturaleza de Hegel, v su elaboración por el filósofo italiano, A. V.)*. — *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, 1870, reimp., 1963.—*Neue Studien*, 1875-1878. Estos *Nuevos Estudios* constan de 4 partes: Parte I *(Studien zur Culturgeschichte)*, 1875; II *(Studien zur Literaturgeschichte)*, 1877; III (*Studien zur Literatur- und Culturgeschichte)*, 1877; IV *(Zur Geschichte der neueren Philosophie, besonders del Hegel'schen)*, 1878. — Correspondencia: *Briefwechsel zwischen K. R. und Varnhagen von Ense*, 1926, ed. Arthur Warda.

Véase Richard Quäbicker, K. *R., eine Studie zur Geschichte der Hegel'schen Philosophie*, 1879. — Richard Joñas, K. *R.*, 1906. — Erwin Metzke, *K. R. und Hegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des sogenannten Hegelianismus im 19. Jahrh.*, 1929. — Lotte Esau, K. *R., als Politiker. Studien über den Zusammenhang der geistigen und politischen Bewegung in Ostpreussen*, 1935.

ROSENZWEIG (FRANZ) (1886-1929) nació en Cassel. Estudió medicina en Göttinga, Munich y Friburgo, filosofía en Berlín y Friburgo, y jurisprudencia en Leipzig. Aunque durante un tiempo vaciló en si debía convertirse al cristianismo, decidió, en 1913, permanecer dentro de la religión judía. En 1923 le fue conferido el título de "rabino". Durante los últimos años de su vida tradujo a Yehuda ha-Leví y, en colaboración con Martin Buber, la Biblia.

Rosenzweig elaboró un pensamiento filosófico —y teológico— que tiene lo que podría llamarse "sabor existencial", razón por la cual ha sido comparado con el de Jaspers, con el de Heidegger —con ciertas diferencias muy fundamentales con respecto a este filósofo— y con el de Buber. Se trata de lo que el propio Rosenzweig ha llamado "el nuevo modo de pensar" *(das neue Denken)*, al cual se acercaron ya varios pensadores después de Hegel (y, en parte, como consecuencia de Hegel), tales como Feuerbach y Kierkegaard, y que fue propuesto por el maestro y amigo de Rosenzweig, Hermann Cohen, en sus últimos escritos de carácter filosófico-religioso, muy distintos de sus obras neokantianas. El "nuevo modo de pensar" es, como escribe Rosenzweig, el que "se lleva a cabo desde el punto de vista personal del pensador", el cual "debe proceder osadamente desde su propia situación subjetiva" con el fin de "llegar a ser objetivo". Ser objetivo quiere decir abarcar el "entero horizonte", pero ello no puede ponerse en práctica desde una posición distinta de aquella en la cual se encuentra el pensador y, por supuesto, no puede ponerse en práctica desde ninguna posición. Así, Rosenzweig no parte de una falsa generalidad, sino de una realidad concreta, la realidad propia del hombre en su propia situación, la cual no está sólo en el tiempo, sino que *es* tiempo. Ahora bien, a diferencia de los filósofos que encuentran en la finitud del hombre, en la realidad de la muerte, en la contingencia humana, todo lo que hay, Rosenzweig, orientado en su creencia judía, encuentra que la finitud y temporalidad del hombre es comprensible solamente cuando se tiene en cuenta que el hombre no consiste en estar en el mundo, sino en una relación entre el ser humano, el mundo y Dios. El hombre no se limita a reconocer verdades temporales, porque la verdad temporal misma depende de lo Eterno, esto es, de Dios. Pero lo Eterno no es un reino inteligible: es la fuente de un comienzo —la creación— de un acontecimiento cardinal —la revelación— y de un final — la redención. Esta última etapa es la decisiva, y es decisiva no, o no sólo, para el hombre individual, sino para cada hombre en su relación con el prójimo: la redención es redención de "mí mismo" y del "otro yo" que es el "tú". En este respecto el judío se halla, según Rosenzweig, en una posición peculiar: es aquel que no ha nacido pagano y se ha hecho cristiano, sino que ha nacido judío para seguir siéndolo. Ser judío es a la vez una bendición y una condenación: Dios se revela al hombre en su "pueblo elegido", pero la revelación sitúa a este "pueblo elegido" fuera de la historia "normal". De ahí que la vida del judío sea la exacerbación de las paradojas en que consiste el ser humano. El judío es "el que es esencialmente errante", pero justamente por su errar puede orientarse hacia "la estrella de la redención", que brilla únicamente para el errabundo y no para que el que está "fijado" — sea en la Naturaleza, sea en la historia. "La sagrada enseñanza de la Ley —pues el nombre *Torah* designa a la vez la enseñanza y la Ley— eleva al pueblo por encima de la temporalidad e historicidad de la vida, y lo desposee del poder sobre el tiempo" *(Der Stern der Erlösung*, III, 51). Es por ello que cuanto más arraigado está en el tiempo, tanto más inmerso está en la Eternidad.

Obras principales: *Hegel und der Staat*, 2 vols., 1920, reimp., 1962 *(Hegel y el Estado)*. — *Der Stern der Erlösung*, 1921, 2ª ed., 1930 *(La estrella de la redención)*. — Jehuda Halevi, 1927 [traducción de 92 poemas y comentario]. — *Briefe*, 1935, ed. Edith Rosenzweig con la colaboración de Ernst Simon (*Cartas*). — *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936 [en colaboración con Martin Buber] *(La Biblia y su traducción alemana* [contiene los ensayos sobre la Biblia y su traducción realizada por F. R. y Martin Buber; esta traducción, que consta de 15 vols., comenzó a publicarse en 1925]). — *Kleinere Schriften*, 1937 (*Escritos menores)* [reúne muchos trabajos de F. R. a partir de su escrito "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. 'Schellingianum'", publicado en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.* Philos.-hist. KL, 1917. Otra colección de escritos menores de F. R. fue publicada en 1926 con el título *Zweistromland*].

Véase Gershom Scholem, F. R. *vesifro kokhav ha-geulah*, 1930 [en hebreo]. — F. *R., eine Gedenkschrift*, 1930 [artículos en recuerdo de R., con

bibliografía]. — F. R., *ein Buch des Gedenkens,* 1930 [ídem.]. — Else Freund, *Die Existenzphilosophie Fr. Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes "Der Stern der Erlösung",* 1933 (Dis.), reimp., 1959. — Karl Löwith, "M. Heidegger and F. Rosenzweig, or Temporality and Eternity", *Philosophy and Phenomenological Research,* III (1942-1943), 53-77. El original alemán, hasta entonces inédito, ha sido incluido, con el título "M. H. und F. R., ein Nachtrag zu 'Sein und Zeit'", en el volumen de ensayos filosóficos de Löwith: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz,* 1960. — Nahum N. Glatzer, F. R., *zain leben un zaine idees,* 1945 [en yidish]. — Id., íd., F. R. *His Life and Thought,* 1953. — Nathan Rothenstreich, *Hamahshavah ha-yehudit ba-et hahadashah,* 1951, págs. 164-251 [en hebreo].

ROSMINI-SERBATI (ANTONIO) (1797-1855), nac. en Rovereto (Trentino), sacerdote católico ordenado en 1831, presentó su obra, movida por la voluntad de constituir una nacionalidad italiana y, sobre todo, por el deseo de fundamentar filosóficamente la teología católica, como una restauración de la *philosophia perennis*; en verdad, Rosmini quiso realizar en su época el mismo trabajo de asimilación y síntesis que realizó Santo Tomás en la suya. De ahí el constante enfronte de su pensamiento con las corrientes filosóficas modernas, y en particular con el empirismo, la ideología y el idealismo en sus varias formas. Se trataba, en suma, de dar al plano teórico el cimiento de que el catolicismo, según Rosmini, carecía a la sazón. Esto suponía no sólo una asimilación, sino una verdadera "restauración". Tal propósito se revela ya en sus primeras obras, pero se despliega sobre todo en su escrito capital, el *Nuovo Saggio.* En rigor, se trata de un sistema completo de filosofía, que comprende una teosofía o teoría del ente (término que luego Rosmini sustituyó por el de "ser"), la cual abarca la ontología o doctrina universal del ser, la teología como doctrina del ser absoluto, y la cosmología como doctrina del ser finito y relativo. En verdad, la teoría del ser es lo que constituye el principio de toda su especulación. En este sentido, pero sólo en este sentido, la filosofía de Rosmini es un ontologismo. Pues el ontologismo de Rosmini no es, como el de Gioberti —a quien sin reservas puede llamarse "ontologista"— una derivación del existente a partir del ente. Rosmini atiende mucho más que Gioberti a la realidad dentro de cuyo ámbito se da el ser, y por eso su sistema es considerado muchas veces como un psicologismo ideológico más bien que como un ontologismo *sensu stricto.* Ahora bien, el pensamiento del ser *in universale* es, en todo caso, el verdadero *hecho primitivo.* De ahí que Rosmini señale *(Nuovo Saggio,* ed. Castelli, § 399) que "el hecho obvio y simplicísimo del cual parto es el hecho de que el hombre piensa el ser de un modo universal" y que cualquiera que sea la explicación que pueda darse del hecho, éste es indudable. La idea del ser está, así, en todo pensamiento del hombre, no necesitando de ninguna otra idea para ser intuida y no procediendo de ninguna otra fuente y menos todavía de ninguna fuente sensible. El innatismo de la idea del ser es dondequiera afirmado por Rosmini, pero este innatismo no significa que tal idea emerja del yo, de un modo completamente inmanente, o bien sea creada en nosotros por Dios en el acto de la percepción. La idea del ser es innata en el sentido de que "nacemos con la presencia y con la visión del ser posible" (*ibid.,* 5 468), aun cuando ella no se actualice siempre e inmediatamente en nuestra conciencia. De esta idea del ser se deriva precisamente la forma de todo conocimiento y las formas generales —como la verdad, la substancia, la causalidad— mediante las cuales se conoce. Mas estas formas no son, propiamente hablando, categorías del entendimiento, sino verdaderas flexiones del ente. Rosmini rechaza todo idealismo en el sentido estricto de la palabra, así como todo psicologismo que permanezca en la región de lo inmanente. Lo inteligible no es sólo aquello con lo cual algo se conoce, sino aquello que *hay.* De ahí "las aplicaciones posibles de la idea del ser" (*ibid.,* $ 1137 y siguientes) y la teoría del Yo como una substancia que se piensa a sí misma, es decir, corno algo que revela su substancialidad en un sentimiento fundamental por el cual se siente permanente y consistente. El mundo de las esencias no es por ello una mera hipóstasis de lo sensible ni tampoco algo que se encuentre en una región absolutamente trascendente al hombre. Rosmini piensa, en efecto, que las esencias son el verdadero "mundo" del hombre y que, por consiguiente, el pensamiento humano se aplica, naturalmente, por un "hábito" —análogo al de los escolásticos— a ese mundo esencial e inteligible. Pues el mundo inteligible en el cual se despliega la idea del ser es un mundo "objetivo" (*ibid.,* § 1226 y siguientes). Por eso se impone una especie de dialéctica de lo inteligible, y por eso también, al aplicarse a la teología, esta filosofía (que para un psicologismo radical aparece como un ontologismo, pero que para éste aparece como algo fundado por lo menos en la existencia de la conciencia) sostiene la posibilidad de un conocimiento *a priori* puro de un infinito, es decir, de Dios. El conocimiento negativo de Dios no es eliminado, pero, evidentemente, conduce con frecuencia a la idea de un ser incomprensible. Rosmini no confunde la idea positiva de un ser infinito con la indeterminación del ser en tanto que *ens commune,* pero es indudable que la ontología general muerde por igual sobre la una y la otra. Así, puede decirse que la contemplación del ser inicial demuestra que éste no puede poseer una subsistencia absoluta, porque la comprensión misma de este ser necesita su dependencia o participación en un ser absoluto subsistente. Así, "el ser *necesario* subsistente o metafísico se identifica con el ser necesario lógico al cual se agrega su término natural, y de ahí que no existan propiamente por sí mismas dos necesidades —una lógica, y otra metafísica—, sino una sola, que está a la vez en la mente y en sí misma" (*ibid.,* § 1461). Pero lo inteligible no es sólo fundamento de toda ciencia, sino que es también, para Rosmini, norma de la vida moral. Por eso Rosmini termina por sostener la "conversión" de los trascendentales, pues sólo en ella y en su esencial inteligibilidad podrá hallarse el camino para esa restauración y asimilación que, después de haber pasado por la filosofía moderna, desea encontrar, enriquecida con nuevas experiencias, el camino de la filosofía perenne y tradicional.

Obras: *Saggio sulla felicita,* 1822. — *Dell'educazione cristiana,* 1823. — *Opusculi filosofici,* 1827-28. — *Nuo-*

vo saggio sull'origine delle idee, 1830. — *Il rinnovamento di Terenzio Mamiani esposto ed esaminato,* 1836. — *Principii di scienza, morale e storia comparata dei sistemi morali,* 1831-1837. — *L'antropologia in servizio délia morale,* 1883. — *Filosofia del diritto,* 1839-1841. — *Opuscoli morali,* 1841. — *Tratatto délia coscienza morale,* 1844. — *Introduzione alla filosofia,* 1850. — *Lógica,* 1854. Postumamente se publicaron: *Del supremo principio délia metodologia e delle sue applicazioni all'educazione,* 1857. — *La filosofia di Aristotele,* 1858. — *Teosofia,* 1859. — *Corrispondenza,* 1857. — "Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del propio sistema", *La Sapienza,* Nos. 5-6 (1881) en vol.: 3ª ed., 1949; ed. G. Bonafede (trad. esp.: *Breve esquema de los sistemas de filosofía moderna y de mi propio sistema,* 1959). — *Saggio storico-critico sulle catégorie e la dialettica,* 2 vols., 1883. — *Antropologia sopranaturale,* 3 vols., 1884. — *Psicologia,* 1887. — *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini,* 1901. — *Scritti sul matrimonio,* 1902. — *Epistolario completo,* 1905. — Edición de *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati,* por Enrico Castelli, 1934 y sigs. — Véase: A. Testa, *il nuovo saggio sull'origine delle idee del Rosmini,* 1837. — Vicenzo Gioberti, *Degli errori filosofici di A. Rosmini,* 3 vols., 1841-1844. — V. Lilla, *Kant e Rosmini,* 1869. — A. Paoli, *Esposizione ragionata délia filosofia di A. Rosmini,* 2 vols., 1879. — Fr. Paoli, *Memorie délia vita di A. Rosmini-Serbati,* I, 1880; II, 1884 (con bibliografía). — T. Davidson, *Rosmini's philosophical System,* 1882. — G. M. Cornoldi, *Il rosminianismo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo,* 1883. — K. Werner, A. *Rosmini, seine Stelling in der Geschichte der neueren Philosophie der Italiener,* 1884. — Id., íd., *Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts,* 5 vols., 1884-1886, especialmente vol. I *(R. und seine Schule).* — L. Zani, *Il filosofo A. Rosmini e i suoi contradditori,* 1885. — R. Benzoni, *Dottrine dell'essere nel sistema rosminiano,* 1888. — T. Pertusati, *Di A. Rosmini-Serbati,* 1891. — F. de Sarlo, *La lógica di A. Rosmini ei problemi della logica moderna,* 1892. — Id., íd., *Le basi della biologia e della psicologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai resultati della scienza moderna,* 1893. — G. Gentile, Rosmini *e Gioberti,* 1898. — C. Guastella, *Dottrina di Rosmini sull'essenza della materia,* 1901. — G. Morando, *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla* S. R. Ü. *Inquisizione,* 1905. — Adolf Dyroff, *Rosmini,* 1906. — F. Orestano, *Rosmini,* 1908. — F. Palhoriès, *Rosmini,* 1908. — Pantaleo Carabellese, *La teoría délia percezione intelletiva di A. Rosmini,* 1907. — C. Gavazzi, *Il pensiero letterario di A. Rosmini,* 1909. — C. Cavaglione, *Il vero Rosmini. Saggio di interpretazione,* 1912. — Gallo Galli, *Kant e Rosmini,* 1914. — G. Capone-Braga, *Saggio su Rosmini, U mondo delle idee,* 1914. — F. Pérez Bueno, *Rosmini. Doctrinas ético-jurídicas,* 1919. — Francesca Carassale, *A. Rosmini,* 1936. — G. Ceriani, *U ideologia rosminiana nei rapporti con la gnoseologia agostiniano-tomista,* 1938. — M. F. Sciacca, *La filosofia morale di A. Rosmini.* 1938, 2" ed., 1955 (trad. esp.: *El pensamiento filosófico de A. R.,* 1954). — Dante Morando, *Rosmini,* 1945. — A. Luciani, *L'origine dell'anima* «mana *secondo A. Rosmini,* 1950. — G. Rovea, *Filosofiae religione in A. Rosmini,* 1952. — J. J. Ruiz Cuevas, *La filosofía como salvación en Rosmini,* 1952. — G. Bonafede, *La percezione intellettiva in Rosmini,* 1955. — Varios autores (A. Muñoz Alonso, M. Albendea, G. Bonafede, S. Benvenuti, A. García Martínez), número especial de *Crisis,* Año II, Nº 6 (1955), sobre Rosmini. — Cario Giacon, *L'oggetività ¡n A. R.,* 1960. — Pietro Prini, fl. *postumo. La conclusione délia filosofia dell'essere,* 2ª ed., 1961. — Desde 1906 apareció la *Rivista Rosminiana,* con numerosos artículos sobre Rosmini. — Bibliografía por Dante Morando, en el tomo I de la *Edizione Nazionale délie Opere complete* (1936).

ROSS (WILLIAM DAVID), nac. (1877) en Thurso, Caithness (Escocia), profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Oxford (1923-1928), es conocido sobre todo por sus ediciones, traducciones y extensos comentarios de obras de Aristóteles, entre ellas la *Física,* la *Metafísica,* la *Ética a Nicómaco y* los *Analíticos.* Los comentarios de Ross han contribuido grandemente a un mejor y más exacto conocimiento de la obra del Estagirita. Como historia de la filosofía Ross se ha distinguido asimismo en el estudio de la doctrina platónica de las ideas; nos hemos referido a uno de sus análisis al respecto en el artículo PARTICIPACIÓN. En cuanto filósofo sistemático, Ross ha trabajado especialmente en el examen de problemas éticos, con particular atención al significado de términos tales como 'justo' (right), 'bueno', etc. Ross ha sometido a crítica varias definiciones de estos términos, señalando que cada una de ellas es aceptable en algunos respectos, pero inaceptable en otros. Oponiéndose a la concepción de lo bueno como algo objetivo, lo mismo que como una relación, Ross ha concluido que la palabra 'bueno' expresa un valor intrínseco. Ross se ha opuesto al intuitivismo en la ética y ha declarado que los principios morales fundamentales parecen ser —como los axiomas de la matemática— sintéticos *a priori.*

Obras: aparte los comentarios a obras de Aristóteles, se deben a Ross las obras siguientes: *Aristotle,* 1923, 5" ed., 1949 (trad. esp.: *Aristóteles,* 1957). — *The Right and the Good,* [Gifford Lectures, 1935-1936], 1930. — *Foundation of Ethics,* 1939. — *Plato's Theory of Ideas,* 1951. — *Kant's Ethical Theory, a Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* 1954. — *The Development of Aristotle's Thougt,* 1958 [Dawes Lecture].

ROTHACKER (ERICH) nac. (1888) en Pforzheim, "profesor extraordinario" desde 1924 en Heidelberg y profesor titular desde 1928 en Bonn, ha trabajado sobre todo en los problemas de la filosofía del espíritu y de la personalidad siguiendo en gran parte las orientaciones de Dilthey. Pertenece, pues, según él mismo confiesa, a la tendencia filosófica basada en la "escuela histórica alemana" y destaca, en efecto, en todas sus investigaciones no solamente las cuestiones históricas, sino también el hecho de que toda elaboración filosófica está hecha desde un cierto nivel histórico. Fundamental para sus análisis es el partir del hombre (en comunidad) como un ser eminentemente concreto que vive estrechamente vinculado con una tradición y una cultura y que no puede ser reducido ni a un sujeto epistemológico ni a una entidad biológica. Importante es en particular la vida creadora del hombre a base de la cual debe entenderse toda teoría y no a la inversa. El estudio de esta vida creadora permite, según Rothacker, entender la función que desempeñan las concepciones del mundo y los cambios de estas concepciones. Pero permite entender, además, que la vida del hombre es un conjunto de "acciones" arraigadas en "situaciones" determinadas y concretas. Frente a todo abstraccionismo, Ro-

thacker (que recibió también la influencia de Nietzsche) proclama que debe prestarse máxima atención al sistema de los impulsos humanos, los cuales se manifiestan no solamente en sus actos individuales, sino también en las grandes culturas, que son en el fondo grandes estilos de vida. Estos estilos poseen —como los actos humanos— significación, hasta tal punto que el "principio de la significación" debe sustituir, según el mencionado autor, a los antiguos principios de la conciencia o de la objetividad. En último término, la realidad —lo mismo que la personalidad— está constituida a base de una trama de significaciones, que alcanzan su máxima potencia en el hombre, pero que pueden percibirse asimismo en el resto de los entes, especialmente en los seres biológicos cuando éstos son estudiados no aisladamente, sino junto con su peculiar ambiente.

Obras principales: *U eber die Möglichkeit und den Ertrag einer genetischen Geschichtschreibung im Sinne K. Lamprechts,* 1912 (Dis.) *(Sobre la posibilidad y alcance de una historiografía genética en el sentido de K. Lamprecht).* — *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* 1920 *(Introducción a las ciencias del espíritu).* — *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften,* 1926, 3ª ed., 1948. — *Geschichtsphilosophie,* 1933 (trad. esp.: *Filosofía de la historia,* 1951). — *Die Schichten der Persönlichkeit,* 1938, 4ª ed., 1947 *(Las capas de la personalidad).* — *Probleme der Kulturanthropologie,* 1942, 2ª ed., 1948 (trad. esp.: *Problemas de antropología cultural,* 1957). — *Mensch und Geschichte,* 1944, 2ª ed., 1950 *(Hombre e historia).* — *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit,* 1949 *(La irrupción de Scheler en la realidad).* — *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus,* 1954 [Abh. der Geistes- und Sozialwiss. Kl. der Ak. der Wiss. und der Lit. in Mainz]. — *Intuition und Begriff. Ein Gespräch,* 1962 [en colaboración con J. Thyssen]. — *Heitere Erinnerungen,* 1963. — Autoexposición en W. Ziegenfuss y G. Jung, *Philosophen-Lexikon,* tomo II, 1950, págs. 375-82. — Rothacker dirige el *Archiv für Begriffsgeschichte* (desde 1955).

Homenaje a E. R.: *Konkrete Vernunft,* ed. G. Funke, 1958.

ROUGES (ALBERTO) (1880-1945) nac. en Tucumán (Argentina), y uno de los fundadores de la Universidad de esta ciudad, fue nombrado rector de ella poco antes de su muerte. La producción filosófica de Rouges es escasa; aunque ahora empiezan a recogerse sus escritos y cursos (véase bibliografía), sigue siendo lo más importante su libro sobre las jerarquías del ser y la eternidad. En este libro se encuentra una arquitectura metafísica completa. La base de ella está constituida por un análisis de las diferencias entre el mundo físico y la realidad espiritual. El primero es de naturaleza instantánea, de modo que hay que reducirlo a un ser sin devenir (mecanicismo) o a un devenir sin ser (fenomenismo). El segundo posee duración, y no solamente la del pasado que se conserva, sino también la del porvenir que se anticipa. El mundo espiritual se orienta hacia la eternidad (VÉASE), que es un presente espiritual infinitamente rico. Esta orientación es distinta según los varios niveles del ser espiritual. De hecho, Rouges concluye que los grados de eternidad se manifiestan en todos los seres, desde la mínima del ser físico hasta la máxima del ser espiritual, sobre todo del que se halla más cercano a la "empresa divina" constituida por "todas las jerarquías del ser".

La obra capital de Rouges en la que hemos basado nuestra exposición es: Las *jerarquías del ser y la eternidad,* 1943. — Véase, además, "Curso del seminario de metafísica", presentado por María Teresa Segura, en *Humanitas* [Tucumán], Nº 8, págs. 205-30. — Edición de obras: *Obras completas:* tomo I: *Las jerarquías del ser y la eternidad,* 1962 [Cuadernos de "Humanitas" (Tucumán), 10]. — Véase Diego F. Pro, A. *R.,* 1957.

ROUGIER (LOUIS) nac. (1889) en Lyon, ha profesado en la Universidad de Besançon (1924-1939), en el St. John College, de Annapolis (1941), en la New School for Social Research, de Nueva York (1941-1943) y en el Institut Franco-Canadien de Montréal (1945). Desde 1955 profesa en la Universidad de Caen. En sus trabajos de teoría del conocimiento y del lenguaje, Rougier ha partido, según propia confesión, de la necesidad de adaptar la epistemología a la revolución científica contemporánea (axiomática hilbertiana, teoría de la relatividad y de los cuantos, progresos en la investigación lógica), la cual ha quebrado, a su entender, los marcos del racionalismo clásico, tanto aristotélico-tomista como moderno. Contra la afirmación de la existencia de verdades *a priori,* incondicionalmente necesarias, obtenidas por intuición intelectual o evidencia trascendente, Rougier sostiene que tales supuestas evidencias aprióricas son sólo o verdades hipotéticamente necesarias o tautologías vacías o convenciones sugeridas por la experiencia. Siguiendo, además, las orientaciones del Círculo de Viena (VÉASE), de quien ha sido uno de los principales propagadores en Francia, y de las direcciones neopositivistas y analíticas Rougier mantiene la distinción epistemológica entre verdad formal y verdad empírica de las proposiciones, base de un estudio de la formación de las teorías deductivas, de la formación de las teorías científicas que contienen proposiciones cuya verdad es empírica y cuya misión es la coordinación de los datos de la experiencia, y (con el fin de denunciarlas) de las "teorías" que contienen pseudoproposiciones. El rechazo del apriorismo epistemológico y ontológico y la tesis de que los pensamientos son símbolos de cosas significadas y no copias de supuestos modelos invariables no lleva, sin embargo, a Rougier a una renovación de la concepción estática de la razón, sino a una concepción evolutiva y funcional para la cual la razón es "la función superior que, al coordinar todas nuestras informaciones y nuestras reacciones, nos permite adaptarnos de modo cada vez más armonioso y eficaz al medio físico y social que nos circunda" *(Traite,* cap. XXV, 5 V). En sus estudios sobre historia de las religiones, Rougier ha querido mostrar las bases cosmológicas de ciertas concepciones religiosas. En sus obras de carácter político, social y económico, se ha inclinado hacia un neoliberalismo, liberalismo social o doctrina de la planificación basada en la competencia.

Obras: *La matérialisation de l'énergie; essai sur la théorie de la relativité et la théorie des quanta,* 1919 (nueva edición, con el título: *La matière et l'énergie, selon la théorie de la relativité et la théorie des quanta,* 1921). — *Les paralogismes du rationalisme; essai sur la théorie de la connaissance,* 1920 (tesis). — *La philosophie géométrique de H. Poincaré,* 1920 (tesis). — *En marge de Curie,*

de Carnot et d'Einstein; étude de philosophie scientifique, 1920. — *La structure des théories déductives; théorie nouvelle de la déduction,* 1921. — *La Scolastique et le Thomisme,* 1925. — *Cebe ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif,* 1926. — *La mystique démocratique; ses origines, ses illusions,* 1929. — *Les origines astronomiques de la croyance pythagoricienne en l'immortalité des âmes,* 1932. — *La mystique soviétique,* 1934. — *Les mystiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales,* 1935. — *Les mystiques économiques; comment l'on passe des démocraties libérales aux États totalitaires,* 1938. — *La France à la recherche d'une Constitution,* 1952. — *Traité de la connaissance,* 1955. — *La métaphysique et le langage,* 1960. — Véase R. Pardo, *El carácter evolutivo de la razón en la epistemología de L. Rougier y en la epistemología del empirismo filosófico,* 1955 (monografía).

ROUSSEAU (JEAN JACQUES) (1712-1778) nació en Ginebra. Su vida y su carácter han sido expuestos por él mismo en sus *Confesiones* (publicadas postumamente: 2 vols., 1782, 2ª parte, 2 vols., 1789; 1ª ed. completa, 1789) y en las *Divagaciones de un paseante solitario* (publicadas postumamente, 1782) como los de un hombre en toda la verdad de la naturaleza". El pensamiento de Rousseau no es, en efecto, el producto de una especulación racional, sino el resultado de su propia vida frente a todas las resistencias, la expresión de un pensar al que conviene como en muy pocos otros filósofos el nombre de existencial. Relacionado primeramente con los enciclopedistas, se separó muy pronto de ellos y sostuvo una penosa y amarga lucha con Voltaire. Muy pronto se manifestó su rebeldía en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) que obtuvo el primer premio en el concurso abierto por la Academia de Dijon sobre el tema de la influencia de la renovación de las artes y las ciencias en el desarrollo y elevación de las costumbres. En este trabajo se trasluce ya su oposición al optimismo de los enciclopedistas, confiados en el poder esclarecedor de la cultura; en su opinión, las artes y ciencias, en cambio, no solamente no han depurado las costumbres, sino que las han corrompido. Esta misma tesis es sostenida en su *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1758), que presenta al hombre de la cultura como el producto de las sucesivas impurezas que se han adherido al hombre natural. Sólo en este último se revela del modo más claro la bondad originaria del sentimiento y la relación directa con la Naturaleza. No se trata, en realidad, de una existencia perfecta anterior a la constitución de la sociedad y del nacimiento de la civilización. Rousseau no predica la vuelta al hombre natural como la regresión a un supuesto estado primitivo, pero este estado constituye, por así decirlo, el punto de referencia hacia el cual se vuelve toda consideración de tipo social y moral. De ahí la teoría jurídica del *Contrato social (Du contrat social ou principes du droit politique,* 1762) completada con la pedagógica del *Emilio (Emile ou sur l'éducation,* 1762) en donde se señala el método para llegar a la pureza del hombre natural con la supresión de toda la maldad acumulada por la cultura artificiosa y por la desigualdad humana. El medio para alcanzar este *desiderátum* es el desarrollo de las fuerzas naturalmente buenas del hombre, expresadas en sus sentimientos puros, con vistas a la formación de un nuevo estado social. Las pasiones y egoísmos nacidos al calor de dicha sociedad innatural quedan obviadas por la hipótesis del contrato social, en donde el individuo como tal se desvincula voluntariamente de las formas de relación interindividuales para someterse por consentimiento libre a la obediencia a las leyes determinadas por una voluntad general. Dichas leyes, que coinciden, además, con la forma natural de la existencia humana, no representan ya la coacción impuesta por las pasiones y por el egoísmo, sino la forma de la igualdad expresada simultáneamente en la ley común y en el sentimiento. Este contrato no es, por consiguiente, el producto de una reflexión intelectual que incita a la constitución de la sociedad para evitar la destrucción del individuo; es la manifestación de la soberanía de la voluntad general en un Estado democrático puro, respetuoso de los derechos naturales de cada persona, cuya renuncia a la libertad no es más que la renuncia a la libertad de obrar con el egoísmo propio del estado de falsa civilización. La constitución concreta de un Estado semejante se aproxima, según Rousseau, a la democracia ginebrina de su tiempo, con un número limitado de magistrados que legislan y proponen las leyes al pueblo entero. Las teorías del contrato social influyeron considerablemente sobre la Revolución Francesa, que adoptó el lema "Igualdad, Libertad, Fraternidad" y que intentó en diversas ocasiones, particularmente en la constitución de 1793, copiar las líneas esenciales de la doctrina jurídica del *Contrato.*

Culminación del pensamiento de Rousseau son su confesión religiosa y concepción del mundo expuestas sobre todo en la "Profesión de fe del vicario saboyano". Lo que el corazón admite como evidente cuando es sinceramente consultado es para Rousseau el fundamento de toda posición teórica y de toda actitud práctica. El hombre se siente como un ser limitado y humillado, anonadado ante la inmensidad de la Naturaleza y vinculado, por medio de un sentimiento de confianza, a un Dios infinitamente potente y sabio. Esta relación con la divinidad es una relación inmediata, hostil a los "intermediarios", a las autoridades y a las tradiciones que suelen aparecer en las religiones positivas. Toda impureza de la razón trastornada por el egoísmo de la cultura debe eliminarse con el fin de alcanzar ese estadio de completa sinceridad, donde lo íntimo se identifica con lo universal.

Comprender adecuadamente el pensamiento de Rousseau exige entender suficientemente su personalidad. Pero entender esta última supone no dejarse desorientar por los aspectos "contradictorios" que la constituyen; ambos son igualmente necesarios para poder dibujar un cuadro completo del espíritu rousseauniano. Así, se encontrará por igual en Rousseau un impulso hacia la purificación y otro hacia la prosecución hasta el final de todas las experiencias, un llamado constante al corazón y el frecuente freno de la razón, la manifestación de la alegría y el desbordamiento vital y la expresión del dolor, del pesimismo y de la amargura. En la primera de las *Divagaciones (Rêveries) de un paseante solitario* Rousseau se presenta como un "pobre mortal infortunado" que se halla "tran-

quilo en el fondo del abismo". Parece que la amargura predomina. Pero esta es sólo una cara de su experiencia vital y de su pensamiento; tan pronto como aparece otra "alma amante", Rousseau se vuelca hacia ella y descubre que la verdad del propio yo puede encontrarse únicamente en la comunidad.

El *Discours sur les sciences et les arts* respondía al problema planteado por la Academia de Dijon: Si *le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mocurs.* El título original del otro discurso es: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* A estas obras, a las *Confesiones,* al *Contrato Social,* al *Emilio y* a las *Rêveries du promeneur solitaire* en el texto del artículo hay que agregar *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761). Ediciones de obras: Paris (1764, 1782). La edición de Musset-Pathey apareció en 22 vols., en 1818-1820. La edición de A. de Latour, en 1868. Ed. de obras en la colección La Pléiade, desde 1959 (I, 1959, ed. B. Gagnebin, R. Osmont, M. Raymond; II, 1961, ed. B. Guyon, J. Scherer, C. Guyot). — Edición de *Correspondance,* por Théophile Dûfour, 20 vols. (1924-1934). Desde 1905 se publican en Ginebra los *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau.* Hay trad. esp. de las obras más importantes. — Bibliografía: J. Sénelier, *Bibliographie générale des oeuvres de J. J. Rousseau,* 1950. — Véase L. Moreau, /. /. *Rousseau et le siècle philosophique,* 1870. — John Morley, *Rousseau,* 2 vols., 1873. — R. Mahrenholtz, /. /. *Rousseaus Leben, Geistesentwicklung und Hauptwerke,* 1889. — H. Höffding, *Rousseau und seine Philosophie,* 1897 (trad. esp., 1931). — J. Benrubi, *Rousseaus ethisches Ideal,* 1904 (Dis.). — E. Rod, *L'affaireJ. J. Rousseau,* 1906. — F. Macdonald, /. /. *Rousseau,* 2 vols., 1906. — J. Lemaître, /. /. *Rousseau,* 1907. — G. Chinni, *Le fonti dell'Émile di Rousseau,* 1908. — C. de Girardin, *Iconographie de J. J. Rousseau. Portraits, scènes, habitations, souvenirs,* 1909. (Para introducción biográfico-histórica e iconografía en español, véase el volumen de R. P. Labrousse, *Rousseau,* 1945). — J. Morel, *Recherches sur les sources du Discours de J. J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* 1910. — E. Faguet, *Vie de Rousseau,* 1911. — G. Capponi, *Der allgemeine Wille im Gesellschaftsvertrage von J. J. Rousseau. Ein Versuch,* 1912. — Id., id., /. /. *Rousseau e la rivoluzione francese,* 1912. — Varios autores (Delbos, Parodi, Mornet, Dwelshauvers, Bougie, etc.). Lecciones profesadas en *l'École des Hautes Études sociales* sobre Rousseau, 1912. — B. Bouvier, *Rousseau,* 1912. — P. Sakmann, *J. J. Rousseau,* 1913, 2ª ed., 1923. — Ernst Cassirer, "Das Problem J. J. R.", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XLI (1932), 177-213, 479-513 (trad. inglesa, con una extensa introducción por Peter Hay: *The Cuestión of J.-J. R.,* 1954). — Rodolfo Mondolfo, *Introduzione a Rousseau,* 1934, 2ª ed., aumentada, con el título: *Rousseau e la coscienza moderna,* 1954 (trad. esp.: *Rousseau y la conciencia moderna,* 1954). — R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau,* 1928. — A. Schinz, *La pensée de J. J. Rousseau,* 1929. — Id., id., *État présent des travaux sur J. J. Rousseau,* 1941. — Robert Derathé, *Le rationalisme de J. J. Rousseau,* 1948. — B. Groethuysen, /. /. *Rousseau,* 1949. — P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau,* 1952. — G. di Napoli, *Il pensicro di G. G. Rousseau,* 1953. — F. C. Green, *J.-J. Rousseau: a Critical Study of His Life and Writings,* 1955. — Lourival Gomes Machado, *Homem e sociedade na teoria política de J.-J. R.,* 1956. — Jean Starobinski, /.-/. *R.: la transparence et l'obstacle,* 1957. — Id., id., "J.-J. R. et le péril de la réflexion", en el volumen del autor: *L'Oeil vivant,* 1961, págs. 91-190. — Giuseppe Agostino Roggerone, *Le idee di G. G. R.,* 1961. — F. Jost, *J.-J. R. Étude sur sa personnalité et sa pensée,* 2 vols., 1961. — Jean Guéhenno, /.-/. *R. Histoire d'une conscience,* nueva ed., 2 vols., 1962. — M. de la Cueva, F. Larroyo, J. Gaos *et al, J.-J. R. (Presencia de R.),* 1962. — J. H. Broome, *R.: A Study of His Thought,* 1963.

ROUSSELOT (PIERRE) (1878-1915) nació en Nantes. Miembro de la Compañía de Jesús, profesó teología dogmática en el "Institut Catholique" de París (desde 1909). Rousselot ha representado dentro del realismo neotomista contemporáneo una posición análoga a la de Joseph Maréchal e influida por el blondelismo. En efecto, Rousselot afirma la imposibilidad del conocimiento de lo real, por lo menos de lo real espiritual, por medio de un orden puramente intencional e intelectual. El realismo de la copia olvida, en efecto, según Rousselot, la peculiaridad de lo espiritual, esa singularidad completa que, en vez de resolverse en sensaciones, expresa la pura realidad de la forma o de la idea. De ahí que el conocimiento y el amor sean, en el fondo, la misma cosa. Este inmanentismo del conocer no suprime, empero, según Rousselot, antes confirma y establece, la objetividad. La negación de la posibilidad de una intelección por amor de lo espiritual representa, a su entender, el olvido de la espiritualidad misma del hombre y la excesiva acentuación de lo que hay también en el hombre de espiritual. De ahí la fundamentación última de la aprehensión de lo real espiritual mediante un "sentido de lo divino" sin el cual resultaría inteligible el propio amor del alma a sí misma.

Obras: *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* 1908, reed., 1933 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 6]. — *L'intellectualisme de Saint Thomas,* 1908; reed., 1924, 1936. — Además, colaboraciones en la *Revue de Philosophie, Revue néo-scolastique de Philosophie.* — Véase M. de Wulf, *La justification de la foi chez Saint Thomas et Pierre Rousselot,* 1946.

ROYCE (JOSIAH) (1855-1916) nac. en Grass Valley (California), estudió en la Johns Hopkins University y perfeccionó sus estudios en Göttinga, donde a la sazón profesaba Lotze. Desde 1882 profesó en la Universidad de Harvard, siendo uno de los "cuatro grandes" de Harvard, junto con William James, Ch. S. Peirce y Santayana.

Aunque el pensamiento de Royce tiene diversas facetas, la más importante y conocida es la idealista; Royce fue, en efecto, el principal representante del idealismo norteamericano y desempeñó en Estados Unidos un papel análogo al que tuvo Bradley en Inglaterra. Sin embargo, la analogía no llega tan lejos como a veces se supone. Las influencias recibidas por Royce, sobre todo después de sus estudios en Alemania, giraron particularmente en torno a Kant, Schopenhauer, los idealistas románticos y Lotze. Mas a estas influencias se sobrepuso el intento de justificar la actividad moral y religiosa del individuo, sin la cual para Royce ningún pensamiento puede ser válido. De ahí su orientación religiosa o, mejor dicho, ético-religiosa. El materialismo, con su acompañamiento del dogmatismo fatalista, debe ser superado si se quie-

re situar al hombre en el centro de su libre vida personal. Pero junto con el materialismo deben eliminarse aquellas corrientes que, a fuerza de exagerar la condición absoluta de lo Absoluto, recaen en inconvenientes análogos, si no teóricos, sí prácticos. La diferencia entre el idealismo de Royce y el de Bradley es, pues, evidente. La filosofía de Bradley desembocaba en una serie de conflictos entre los cuales parece ser el principal la discusión metafísica en tomo a la posibilidad de un universo monadológico; el pensamiento de Royce contenía, en cambio, dentro de sí todas las posibilidades que, debidamente proseguidas, podrían dar lugar, por ejemplo, a un idealismo pragmatista de la acción humana. El absolutismo personalista de Royce se halla, así, en el punto equidistante del absolutismo y del personalismo, del "eternismo" y del "pragmatismo". El problema de la verdad es resuelto por Royce mediante la reducción de lo externo a lo interno. Es, sin duda, el interno significado del juicio —en que transparece la transición del intelectualismo al voluntarismo— el que prima, al final, sobre la referencia a lo externo. Pero esto significa que, en último término, una separación ontológica entre significado interno y referencia externa es impensable. La separación es resuelta en la unidad de una conciencia o, si se quiere, en la unidad de la idea. La cual es algo más que signo mental, pero también algo más que objeto: es lo que condiciona la existencia del objeto, del sujeto que lo piensa y su relación mutua. La idea es a la vez realidad y verdad. Y la posibilidad de un acercamiento del sujeto al objeto reside precisamente en esa previa reducción de ambos elementos a la realidad de un individuo que incluye dentro de sí el fundamento de toda posible ulterior escisión entre lo que la cosa es y el hecho de ser, entre la esencia y la existencia. De ahí que el idealismo de Royce, aun siendo de carácter "absoluto", tienda cada vez más a asumir, como él mismo lo reconoce, un sesgo "personalista". Persona y voluntad son los elementos de que la realidad ha de "componerse" si se quiere que estas realidades no queden absorbidas en una pura noción del ser. En esto se funda la crítica realizada por Royce de las nociones del ser tales como las que defienden el realismo, el misticismo y el racionalismo crítico. El ser puede ser lo presente inmediatamente (realismo), lo contenido en el interior del ser aparentemente dado en realidad (misticismo) y lo verdadero (racionalismo crítico). Esta última posición tiene alguna mayor justificación que las otras, y por tal motivo deberá ser incorporada a la verdad "total" del idealismo. Pero la disyuntiva está siempre presente: o se desemboca en el escepticismo cognoscitivo o se busca una superior posición que, sin eliminar la verdad, no elimine tampoco lo real en ella. Así, el idealismo aparece como la posición inevitable, pues sólo permite una unión de la experiencia, de la actualidad y de la idealidad, una conjunción de lo intelectual con lo volitivo. La experiencia absoluta que el idealismo propugna parece conducir a un monismo absoluto de la conciencia, pero ello ocurre sólo en la medida en que el monismo está condicionado por las exigencias unificantes de la razón. Cuando ésta abandona sus pretensiones, el monismo puede dar lugar inclusive a un pluralismo, que no suprime el carácter totalista de la experiencia, pero que permite eludir su impersonalidad. El primado del voluntarismo sobre el intelectualismo, de la acción consciente de sí sobre la pura aprehensión racional de un objeto supuestamente independiente, forman, por consiguiente, los elementos esenciales de una filosofía que aspira de continuo a justificar la existencia moral y religiosa del hombre mediante un concepto del ser que, orientado hacia la experiencia absoluta, permita deducir los caracteres concretos de esta experiencia. A ello debían contribuir asimismo los estudios lógicos a que, particularmente por la influencia de Peirce, se consagró Royce en sus últimos tiempos. Lo mismo cabría decir de su "filosofía de la lealtad" a que nos hemos referido en otro artículo (véase FIDELIDAD), filosofía que confirma la decidida busca de un fundamento concreto que permita apoyar la acción moral también concreta. Una vez más: la "posibilidad" del ser, y aun el ontologismo subyacente en el pensamiento de Royce, no son, como pudiera serlo la idea puramente racional, algo vacío, sino algo previamente colmado con una experiencia orientada de continuo hacia la plenitud de un absoluto que es moralidad y personalidad.

Obras: *The Religious Aspect of Philosophy*, 1885. — *The Spirit of Modern Philosophy*, 1892 (trad. esp., *El espíritu de la filosofía moderna*, 1947). — *The Conception of God*, 1897 (con Howison, J, E. Conté y S. E. Mezes). — *Studies of Good and Evil*, 1898. — *The World and the Individual*, 2 vols., 1900, reed., 2 vols., 1959. — *The Conception of Immortality*, 1900, — *The Philosophy of Loyalty*, 1908 (trad. esp.: *Filosofía de la fidelidad*, 1949). — *Sources of Religious Insight*, 1912. — *The Problem of Christianity*, 1913. — *Lectures on Modern Idealism*, 1919 (trad. esp.: *El idealismo moderno*, 1945). _ *Fugitive Essays*, 1920 (ed. J. Loewenberg). — *Logical Essays*, 1951, ed. D. S. Robinson. — *J. R's Seminar, 1913-1914 as recorded in the Notebooks of Harry T. Costello*, 1962, ed. Grover Smith. — Véase Howison R. C. Cabot, Dewey, M. W. Calkins, George P. Adams, W. H. Sheldon, E. G. Spaulding, Morris R. Cohen, W. E. Hocking, *Papers in Honor of J. Royce on His Sixtieth Birthday*, cd. J. E. Creighton (con bibliografía por Benjamin Rand, págs. 287-94), 1916. — J. Aronson, *La philosophie morale de J. Royce*, 1927. — F. Olgiati, *Un pensatore americano: J. Royce*, 1917. — Boris Jakovenko, *L'idealismo costruttivo ed assoluto di Josiah Royce*, 1937. — Gabriel Marcel, *La philosophie de J. Royce*, 1945. — John Edwin Smith, *Royce's* Social *Infinite. The Community of Interpretation*, 1950. — J. H. Cotton, *Royce on the Human Self*, 1954. — W. E. Hocking, J. Loewenberg, H. T. Costello, R. Hocking, J. L. Blau, H. B. White, D. S. Robinson, J. H. Cotton, Ch. Hartshorne, H. M. Kallen, "In Memoriam J. Royce", número especial de *The Journal of Philosophy*, LIII (1956), 57-139. — K. T. Humbach, *Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft nach J. R.*, 1962.

ROYER-COLLARD (PIERRE-PAUL) (1763-1843) nac. en Sompuis (Champagne) se distinguió por su actividad política en varias posiciones: representante en el Consejo de la Comuna de París, miembro del grupo moderado de la Convención, diputado en el Consejo de los Quinientos. Sin abandonar los ideales de libertad de la Revolución, su tendencia al orden y a la legitimidad lo convirtió en consejero del partido monárquico; diputado en la Cámara

desde 1815 a 1839 con escasas interrupciones, fue uno de los adalides del partido de los doctrinarios, junto con François Guizot (1787-1874). Su actividad filosófica se desarrolló sobre todo desde 1811 a 1814 en los cursos dados en la Facultad de Letras de la Sorbona. Opuesto a la filosofía sensualista de Condillac y de los ideólogos, Royer-Collard fue atraído por la refutación que Thomas Reid había hecho de los sensualistas ingleses. Para Royer-Collard tanto Condillac como los ideólogos disolvían la psicología en una mera psicognosia. Con ello pretendía restablecer la gran corriente de la filosofía clásica francesa, de Descartes a Pascal, la cual había distinguido entre la sensación y la percepción consciente. Solamente de este modo era posible, según Royer-Collard, encontrar principios sólidos, tales como los de la sustancialidad del yo y los de la causalidad en el mundo externo, principios que no constituyen ya hipótesis racionales indemostradas, sino el reconocimiento de hechos primarios. Uno de los discípulos de Royer-Collard en sus cursos fue Victor Cousin, por lo que es común considerar al primero como "restaurador del espiritualismo". Característico de Royer-Collard es la atención prestada a los aspectos morales y sociales de la especulación filosófica y la oposición al intelectualismo disolvente en nombre de ciertas creencias no ciegas. "La vida intelectual —dijo en una de sus lecciones— es una sucesión ininterrumpida, no solamente de ideas, sino también de creencias explícitas o implícitas. Las creencias del espíritu constituyen la fuerza del alma y los móviles de la voluntad. Las leyes fundamentales de la creencia constituyen la inteligencia."

Los fragmentos filosóficos de Royer-Collard (procedentes de sus lecciones y publicados primeramente en la traducción por Jouffroy de las obras de Reid, vols. III, IV) han sido editados por A. Schimberg, *Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, 1913. — E. Spuller, *Royer-Collard*, 1895. — Véase A. De Barante, *Royer-Collard*, 1862. — Antonescu, *Royer-Collard als Philosoph*, 1904. — Obra biográfica: R. Langeron, *Royer-Collard, conseiller secret de Louis XVIII*, 1950.

RÜDIGER (ANDREAS) (1673-1731) nació en Rochlitz y estudió filosofía y teología en Halle (con Christian Thomasius) y Derecho y Medicina en Leipzig; luego, ejerció la profesión médica y enseñó asimismo en las dos Universidades citadas.

Influido por su maestro Thomasius, y en oposición a varias tesis capitales de Wolff —y, en general, de la llamada "escuela de Leibniz-Wolff"—, Rüdiger trató de fundar la reflexión filosófica, según apunta Schepers *(op. cit. infra,* págs. 31 y sigs.), en la *recta ratio* (véase RAZÓN [Tipos DE]), en la "sana razón humana" *(gesunde Vernunft, gesunder Menschenverstand)*, es decir, en una especie de "buen sentido" o "sentido común" que hace ver de inmediato que el método propio de la filosofía no puede ser el mismo que el de la matemática o el de la lógica. En efecto, el método puramente deductivo no puede servir de modelo para adquirir las verdades que solamente la experiencia de los sentidos puede proporcionar. Ningún concepto puro podrá jamás por sí solo garantizar la existencia de lo que el concepto designa, o pretende designar. La verdad no es nunca una correspondencia entre el concepto y una supuesta esencia de la cosa, sino que es simplemente una adecuación entre el concepto y las impresiones sensibles descritas mediante el concepto. En lo que toca al conocimiento de lo real, no hay nunca *veritates aeternae* y mucho menos *veritates aeternae* de las cuales puedan deducirse proposiciones válidas para la experiencia. Con todo ello parece Rüdiger establecer una separación completa entre matemática y lógica, por una parte, y filosofía, por la otra, y, además, fundar la filosofía en la experiencia. Sin embargo, cuando Rüdiger trata de mostrar en qué consisten las proposiciones matemáticas, llega a la conclusión de que estas proposiciones son aprehendidas por una especie de intuición, fundada últimamente en el proceso del contar y de la numeración. Por tanto, solamente la lógica —por la cual entiende Rüdiger la doctrina sigolística— es puramente formal y, por ello mismo, "vacía" desde el punto de vista del conocimiento.

Obras principales: *Disputatiophilosophica de uso et abusu terminorum technicorum in philosophia*, 1700. — *Disputatio philosophica de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione*, 1704. — *Philosophia syntetica tribus libris de sapientia, justitia et prudencia...*, 1707; nueva ed. con el título: *Institutiones eruditionis seu philosophia synthetica tribus libris de sapientia, justitia et prudentia...*, 1711; nueva ed., *ibid.*, 1717. — *De sensu veri et falsi libri IV, in quibus sapientia ratiocinativa a praejudiciis Aristotelicis et Cartesianis purgatur, multisque noms et ad veram eruditionem neccssariis meditationibus mactatur*, 1709; editio altera, 1722. — *Physica Divina, recta via, eademque inter superstitionem et atheismum média ad utramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem ducens*, 1716. — *Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele als dem höchsten Guthe dieses zeitlichen Lebens*, 1721, 2ª ed., 1726. — *Philosophia pragmática methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conscripta*, 1723; editio altera, 1729. — *Christian WolffensMeinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt und Andreas Rüdigers Gegen-Meinung*, 1727. — *Commentationes de diaeta eruditorum ad conservandam et prorogandam vitam...*, 1728, nueva ed., 1737.

Véase W. Carls, A. *Rüdigers Moralphilosophie*, 1894 [Erdmanns Abhandlungen zur Philosophie, 2]. — K. H. E. de Jong, R. uno *ein Anfang! Kant und ein Ende!*, 1931. — Wilhelm Rudolf Jaitner, *Tomasius, R., Hoffmann und Crusius*, 1939. — Heinrich Schepers, A. *Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Schulphilosophie im 18 Jahrhundert*, 1959 *[Kantstudien.* Ergänzungshefte 78].

RUGE (ARNOLD) (1802-1880) nació en Bergen (Sajonia) y estudió filología y filosofía en las Universidades de Jena, Halle y Heidelberg. Ruge se destacó en la fundación y dirección de publicaciones periódicas en las cuales colaboraron principalmente los hegelianos, y sobre todo los hegelianos de izquierda: los *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, fundados en 1838, en colaboración con Theodor Echtermeyer y en donde escribieron, entre otros, D. F. Strauss, L. Feuerbach, Bruno Bauer, E. Zeller, Heine. En 1841 Ruge tuvo que trasladarse a Dresde por presión del gobierno prusiano y allí continuó su publicación con el nombre de *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, en los que empezó a colaborar Marx. Por nueva presión del gobierno prusiano fue suspendida la publicación. El mismo año se trasladó Ruge a París, donde fundó, como continuación de los anteriores *Jahrbücher*, los

Deutschfranzösische Jahrbücher, en cuya dirección colaboró Marx. Sin embargo, Ruge rompió pronto con Marx y se trasladó primero a Zurich y luego a Frankfurt, donde se consagró a actividades políticas. En 1848 fundó en Berlín *Die Reform*, que fue suspendida el mismo año. Emigrado a Inglaterra, donde falleció, siguió dedicándose a actividades políticas en favor del movimiento democrático y liberal europeo, pero poco después de advenir Bismarck al poder se adhirió a la política bismarckiana.

La importancia filosófica de Ruge reside en parte en el hecho de haber sido en varias ocasiones punto de reunión de grupos hegelianos, de suerte que el nombre de Arnold Ruge está vinculado al del desarrollo del hegelianismo — especialmente del llamado "hegelianismo de izquierda". En parte también reside en sus contribuciones filosóficas dentro de los supuestos hegelianos, que no abandonó nunca a través de sus cambios de posición política. Las más destacadas contribuciones filosóficas de Ruge lo fueron en la estética y en la filosofía social. Ruge insistió en la necesidad de entender la dialéctica hegeliana como dialéctica que se constituye en el curso de la historia y que hace posible la constante aproximación y al final la fusión de lo racional y lo real. Así, la historia no es para Ruge el resultado de una dialéctica, sino a la inversa: la dialéctica surge del movimiento mismo de la historia. La dialéctica es, así, el desarrollo de la historia como progresiva racionalidad.

Obras principales: *Die platonische Ästhetik*, 1832 *(La estética platónica)*. — *Neue Vorschule der Ästhetik*, 1837 *(Prolegómenos a la estética)*. — *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, 1843 [con otros autores] *(Anécdotas para la reciente filosofía y publicística alemanas)*. — *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen*, 2 vols., 1846 (Dos *años en París. Estudios y recuerdos)*. — Aus *früherer Zeit*, 4 vols., 1862-1867 *(Del tiempo pasado)*. — *An die deutsche Nation*, 1866 (A *la nación alemana)*. — *Reden über die Religion, ihr Enstehen und Verhegen, an die Gebildeten unter ihren Verehrern*, 1868 (*Discursos sobre la religión, su origen y decadencia, a los ilustrados entre sus adoradores)*. — *Staat oder Papst*, 1876 *(Estado o Papado)*. — A estas obras deben agregarse sus colaboraciones en las revistas fundadas por R. y también: *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, 2 vols., 1886, ed. Paul Nerrlich, y *Unser System*, 1903, ed. Clair J. Grèce, 1903. — Edición de obras: *Gesammelte Schriften*, 10 vols., 1846-1848 [incompletos].

Véase W. Bolin, A. ñ. *und dessen Kritiken*, 1891. — Hans Rosenberg, "A. R. und die hallischen Jahrbücher", *Archiv für Kulturgeschichte*, XX (1929-1930), 281-308. — Walter Neher, *A. R. als Politiker und politische Schriftsteller*, 1933 [Heidelbeger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, 64].

RUGGIERO (GUIDO DE) (1888-1948) nació en Ñapóles, y ha sido profesor en la Universidad de Roma, en la cátedra ocupada por Pantaleo Carabellese, y Rector en la misma Universidad. Por sus actividades políticas en favor del "Partido de Acción", fue encarcelado durante un tiempo, en 1943, pero en 1944 fue nombrado Ministro de Instrucción Pública, y fue luego representante de Italia en la UNESCO.

Guido de Ruggiero es conocido sobre todo por su extensa *Storia della filosofia*, la más completa historia general de la filosofía publicada en italiano. Aunque sin desmedro de la objetividad del historiador, se manifiestan en esta obra las tendencias idealistas, y especialmente actualistas, que caracterizaron el pensamiento filosófico de Guido de Ruggiero, el cual siguió en gran parte a Croce, pero en sentido actualista (véase ACTUALISMO). Importante es en Guido de Ruggiero su exposición y crítica de muchos aspectos del pensamiento filosófico y científico del siglo actual; oponiéndose a las corrientes irracionalistas y existencialistas, Guido de Ruggiero proclama la necesidad de desarrollar, debidamente refundamentada, la tradición racionalista e idealista "clásica". Debe observarse que en diversos escritos Guido de Ruggiero, aunque todavía actualista, rechazó el inmanentismo radical y el historicismo con el fin de poner de relieve el carácter "trascendente" de los productos culturales.

Obras principales: *Filosofiacontemporánea*, 1912, 2ª ed., 1920 (trad. esp.: *La filosofía contemporánea*, 1946). — *Storia della filosofia*, 14 vols., 1920-1934 (varias ediciones posteriores de tomos sueltos). — *Il pensiero politico méridionale nei secoli XVIII e XIX*, 1922. — *Storia del liberalismo europeo*, 1925. — *Sommario di storia della filosofia italiana*, 1925. — *Filosofi del novecento*, 1934 (trad. esp.: *Filosofías del siglo XX*, 1947). — *Il ritorno alla ragione*, 1946 (trad. esp.: *El retorno a la razón*, 1949).

RUNZE (GEORG) (1852-1922) nació en Wotersdorf (Pomerania) y fue "profesor extraordinario" de teología en la Universidad de Berlín. Runze se ocupó sobre todo de problemas de teología y de filosofía de la religión a base de un modo de pensar que llamó "filosofía glotológica" (literalmente: "filosofía fundada en la lengua"). Según Runze, la lengua determina el tipo de problemas que pueden investigarse, el modo como pueden formularse tales problemas y la proporción en que pueden entenderse y resolverse. Sólo dentro del pensamiento "glotológico" se realiza, según Runze, lo que llamó "voluntad de verdad" (*Wille zur Wahrheit*). La "filosofía glotológica", regida por una "lógica glotológica", llega hasta el umbral del sentimiento religioso, pero no puede, al entender de Ruze, traspasarlo.

Obras principales: *Schleiermachers Glaubenslehre*, 1877 *(La doctrina de la fe, de S.)*. — *Der ontologische Gottesbeweis*, 1882 *(La prueba ontológica)*. — "Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftlichen Erkennen", en *Verhandlung der philosophischen Gesellschaft* (1886) ("La significación del lenguaje para el conocimiento científico"). — *Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft*, 3 vols., I, 1889; H, 1894; III, 1897 *(Estudios para la ciencia comparada de las religiones)*. — *Praktische Ethik*, 1891. — F. *Nietzsche als Theologe und als Antichrist*, 1896. — *Katechismus und Religionsphilosophie*, 1901. — *Katechismus der Metaphysik*, 1905. — *Essays zur Religionspsychologie*, 1914. — *Religionspsychologie*, 1920. — *Psychologie der Religion*, 1922. — *Bruno Bauer*, 1931. — *Bruno Bauer redivivus*, 1934.

RUSSELL (BERTRAND) nac. (1872) en Trelleck, estudió en Trinity College (Cambridge), teniendo como maestro de filosofía a Henry Sidgwick, James Ward y G. F. Stout. Sus primeros intereses fueron los matemáticos, pero pronto los combinó con otros filosóficos, históricos y sociales. Russell ha dado conferencias y ha profesado en multitud de instituciones y Universidades. En 1952 recibió el Premio Nobel de Literatura.

La evolución filosófica de Russell es bastante compleja. Sin embargo,

esta complejidad no hace totalmente imposible, como algunos críticos suponen, bosquejar algunas líneas principales de la filosofía del autor. Por una parte, por debajo de los cambios de posiciones hay una actitud constante que se refleja en ciertas preferencias y métodos — y, desde luego, en cierto lenguaje. Por otro lado, los cambios no son debidos en la mayor parte de los casos a giros bruscos, sino a la necesidad de salir de vías muertas o excesivamente congestionadas. El único cambio radical experimentado en la evolución filosófica de Russell es el que le hizo pasar del idealismo —kantismo y especialmente hegelianismo bajo la forma que le había dado Bradley y que le habían inculcado sus maestros cantabrigienfies— a una posición realista (epistemológica) y a la vez analítica. Tal cambio no fue provocado, pero sí acelerado por G. E. Moore que fue, con Russell, el adalid del movimiento anti-idealista en Inglaterra. Gran influencia ejerció sobre Russell, según propia confesión, el contacto con Peano y sus discípulos en el Congreso Internacional de filosofía, de París, del año 1900. Empezó entonces a trabajar en colaboración con Whitehead en la fundamentación lógica de la matemática. Algunos de los descubrimientos en este sentido habían sido ya realizados por Gottlob Frege, pero Russell sólo posteriormente entró en trato intelectual y personal con este lógico y matemático. Es interesante notar el hecho, destacado por Russell, de que el trabajo con que contribuyó con Whitehead a la redacción de los *Principia Mathematica*, se le presentó al principio como "un paréntesis en la refutación de Kant". Varias dificultades se interpusieron en esta labor; la más destacada fue la demostración por Cantor de que no hay el mayor cardinal. Esto engendró la contradicción acerca de las clases que no son miembros de sí mismas a que nos hemos referido en Paradoja (VÉASE). Esta contradicción ejerció gran influencia sobre el desarrollo de los pensamientos lógicos de Russell. En los principios este autor se había adherido al realismo platónico de las entidades matemáticas, pues aunque se opuso al idealismo no por ello encontró satisfacción en las tesis empiristas de J. S. Mill, según las cuales las entidades matemáticas son el resultado de generalizaciones empíricas. Este realismo le había sido confirmado tanto por su propio modo de pensar como por la influencia de Meinong. Pero las dificultades con que éste había chocado en la explicación de expresiones que son verdaderas, pero en las cuales interviene una entidad que no existe (como 'La montaña de oro no existe') le obligaron a forjar, en 1905, su influyente teoría de las descripciones (V. DESCRIPCIÓN). Y como los símbolos de clases podían ser tratados como descripciones, llegó a la conclusión de que las clases podían ser definidas como símbolos incompletos. A su entender, esto permitiría abrir el camino a una solución de la contradicción cantoriana. Importante es al respecto la teoría russelliana de los tipos lógicos (V. TIPO). Esta teoría no puede resolver las paradojas semánticas, pero el propio Russell insinuó posteriormente una solución de estas últimas basada en la teoría de los niveles de lenguajes (V. METALENGUAJE). Todos estos trabajos convencieron cada vez más a Russell de la necesidad de emplear el principio de Occam de no multiplicar los entes más de lo necesario. Tal principio no ha sido abandonado nunca por Russell, quien lo ha formulado con frecuencia mediante la máxima: "Siempre que sea posible, hay que sustituir las inferencias a entidades desconocidas por las construcciones a base de entidades conocidas." Una manifestación de la aplicación de esta máxima es la teoría russelliana de la existencia (v.). En general, puede decirse que la máxima ha sido aplicada en todos los casos en los cuales Russell ha puesto de relieve que ciertas proposiciones son ejemplos de "mala gramática". Ahora bien, la máxima en cuestión no es un principio metafísico, sino una regla metodológica. Por este motivo su aplicación es universal, y abarca desde las cuestiones tradicionales filosóficas, como el problema de los universales, hasta los más recientes problemas de la epistemología.

Estos últimos problemas han ocupado crecientemente la atención de Russell. Al principio parecía considerar que el análisis lógico poseía fuerza suficiente para despejar la mayor parte de las incógnitas en la teoría del conocimiento. Su tesis de que la lógica se halla en la base de toda filosofía (que aplicó históricamente al caso de Leibniz) estaba dentro de esta dirección. Contribuía a ella la tendencia logicista en la fundamentación de la matemática. Desde este ángulo pueden entenderse ciertas posiciones de Russell, tales como el llamado atomismo lógico (v.). He aquí cómo lo define el filósofo: "La filosofía por la cual abogo es considerada generalmente como una especie de realismo, y ha sido acusada de inconsistencia a causa de los elementos que hay en ella y que parecen contrarios a tal doctrina. Por mi parte, no considero la disputa entre realistas y sus opositores como fundamental; podría alterar mi punto de vista en ella sin cambiar mi opinión sobre ninguna de las doctrinas que más deseo subrayar. Considero que la lógica es lo fundamental en la filosofía, y que las escuelas deberían caracterizarse por su lógica más bien que por su metafísica. Mi propia lógica es atómica, y este es el aspecto que deseo subrayar. Por lo tanto, prefiero describir mi filosofía como un 'atomismo lógico' más bien que como un 'realismo', con o sin adjetivo" ("Logical Atomism", en *Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Muirhead, I, 1935, pág. 359). Ahora bien, junto a la tendencia "logicista" se ha abierto paso en Russell una fuerte tendencia empirista. Ésta se ha manifestado en el análisis de las cuestiones epistemológicas. Varias posiciones se han sucedido al respecto. Una está determinada por la distinción entre el conocimiento directo (de ciertos fenómenos dados) y el conocimiento descriptivo (de estructuras lógicamente construidas o de características de una entidad dada) (V. DESCRIPCIÓN; Cfr. *Problems of Philosophy*, Cap. V). La otra es el llamado "monismo neutral", que Russell admitió por algún tiempo y que abandonó luego. Según la misma, lo físico y lo psíquico pueden ser considerados como dos caras de la misma realidad. Esto obligaba, entre otras cosas, al abandono de la noción de "conciencia". Pero las cuestiones suscitadas por los modos de verificación de las proposiciones sobre la realidad externa hicieron tal posición difícilmente sostenible. Russell buscó por ello primero una acla-

ración y luego una solución satisfactoria a problemas tales como la "verificación", el "significado", etc. Del monismo neutral pareció pasar a un "subjetivismo". Mas, como el propio autor ha indicado, tal "subjetivismo" no es sino la consecuencia de la necesidad de *comenzar* por examinar los procesos cognoscitivos del sujeto y en modo alguno la adopción de una posición idealista o solipsista. Por el contrario, es sobremanera importante, al entender de Russell, ver cómo la experiencia subjetiva y las proposiciones de un sujeto cognoscente pueden encajar con la realidad en tanto que descrita. Los positivistas lógicos dieron a este problema la solución conocida con el nombre de "teoría de la verificación" (v.). Russell ha manifestado más de una vez que, cuando menos en la actitud mental, se siente próximo a esta tendencia. Pero no se adhiere a ella. Por el contrario, ha combatido la doctrina lógico-positivista de la verificación y ha admitido ciertos postulados del conocimiento empírico que pueden ser considerados como un intento de mediación entre algunas posiciones tradicionales y las tendencias neopositivistas. Tales postulados no se basan, según Russell, en la experiencia, pero son confirmados por la experiencia. No se trata de principios metafísicos, sino solamente de "creencias justificadas". Ahora bien, estas investigaciones epistemológicas no han llevado a Russell a abandonar por completo lo más legítimo de sus anteriores posiciones logicistas. En la polémica contra los miembros del grupo de Oxford (v.), Russell ha manifestado, en efecto, que el análisis del lenguaje ordinario no puede considerarse como una panacea que resuelva todos los problemas; el análisis lógico y el uso de los lenguajes formalizados es en muchas ocasiones indispensable para la filosofía.

Russell ha dedicado asimismo mucha atención a las cuestiones históricas y sociales. Su posición al respecto ha seguido los postulados del liberalismo y del individualismo manifestados con frecuencia en la tradición de la filosofía política inglesa. En cierto modo pueden considerarse como una continuación del "radicalismo filosófico" decimonónico. Pero a diferencia de este radicalismo Russell no desconoce ni ciertas exigencias de la sociedad de masas actual ni las debilidades de la fe progresista. Por este motivo ha intentado en varias ocasiones encontrar solución a los conflictos entre el individualismo y el socialismo, entre el progresismo y el pesimismo y, sobre todo, entre la exigencia de la libertad y la del orden. Se trata de una especie de "iluminismo para la época presente", opuesto al optimismo utópico y al pesimismo tradicionalista. Aunque las concretas opiniones sociales, políticas e históricas de Russell han variado con frecuencia, las anteriores tendencias han permanecido invariables. Lo mismo puede decirse de ciertas constantes que, como el naturalismo, el empirismo moderado y el sentido común irónico, han dominado casi toda su filosofía. Interesante al respecto es su tesis acerca de la relación entre las condiciones sociales e históricas y las manifestaciones culturales. Según Russell, no hay una relación unívoca de determinación de unas por las otras. Por un lado, las manifestaciones culturales son a la vez efecto de una situación histórica y factor para otra situación histórica. Por otro lado, la influencia de la estructura histórico-social cambia según el carácter más o menos técnico del producto cultural correspondiente: las manifestaciones culturales más técnicas (como la lógica o la matemática) están menos sujetas a los cambios históricos y a las condiciones histórico-sociales que las menos técnicas (teorías sociales, metafísicas, religiosas, etc.).

Obras principales: An *Essay on the Foundations of Geometry*, 1897. — A *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900, nueva ed., 1937. — *The Principles of Mathematics*, I, 1903, 2ª edición, 1938. — *Principia Mathematica* (en colaboración con A. N. Whitehead), I, 1910; II, 1912; III, 1913, 2ª edición, 1925-1927, reimp. parcial (hasta "56), 1962. — *Philosophical Essays*, 1910. — *The problems of Philosophy*, 1912. — *Our Knowledge of the External World*, 1914, 2» ed., 1929. — *Principies of Social Reconstruction*, 1916. — *Road to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*, 1918. — *Mysticism and Logic and other Essays*, 1918. — *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919. — *The Analysis of Mind*, 1921. — *What I Believe*, 1925. — *The ABC of Relativity*, 1925, ed. red, 1958. — *The Analysis of Matter*, 1927. — *An Outline of Philosophy*, 1927. — *Sceptical Essays*, 1928. — *The Scientific Outlook*, 1931. — *Education and the Social Order*, 1932. — *Freedom and Organisation (1814-1914)*, 1934. — *Power: a New Social Analysis*, 1938. — *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940. — *A History of Western Philosophy*, 1947. — *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, 1948. — *Authority and the Individual*, 1949 [The Reith Lectures 1948-1949]. — *Unpopulär Essays*, 1950. — *The Impact of Science on Society*, 1951 [Conferencias en la Franklin J. Matchette Foundation]. — *New Hopes for a Changing World*, 1952. — *Human Society in Ethics and Politics*, 1955. — *Portraits from Memory, and Other Essays*, 1956. — *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, ed. R. Ch. Marsh [incluye, entre otros trabajos: "The Logic of Relations" (1901); "On Denoting" (1905); "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types" (1908); "On the Nature of Acquaintance" (1914); "The Philosophy of Logical Atomism" (1918); "Logical Positivism" (1950)]. — *Why I am not a Christian*, 1957 [varios artículos y conferencias, así como el libro *What I Believe* (1925) y el trabajo "A Free Man's Worship" (1903)]. — *The Will to Doubt*, 1958 [Ensayos]. — *Common Sense and Nuclear Warfare*, 1959. — *My Philosophical Development*, 1959. — *B. R. Speaks His Mind*, 1960 [diálogos televisados entre B. R. y Woodrow Wyatt]. — *Fact and Fiction*, 1962 [artículos y ensayos]. — Se deben también a R. dos libros de relatos: *Satan in the Suburbs*, 1953 y *Nightmares of Eminent Persons*, 1954. — La mayor parte de obras de R. han sido traducidas al español; citamos: *Los problemas de la filosofía; Nuestro conocimiento del mundo externo. Introducción a la filosofía matemática; Principios de reconstrucción social; Los caminos de la libertad; Análisis de la materia; Ensayos de un escéptico; Panorama científico; Libertad y Organización; El poder en los hombres y en los pueblos; Investigación sobre el significado y la verdad; Los principios de la matemática; Autoridad e individuo; Historia de la filosofía occidental; Misticismo y lógica; Análisis del espíritu; Ensayos impopulares; Elogio de la ociosidad y otros ensayos; El impacto de la ciencia en la sociedad; Nuevas esperanzas para un mundo en transformación; Ética y política en la sociedad humana; Religion y ciencia; El conocimiento humano. Su alcance y sus limitaciones; La evolución de mi pensamiento filosófico; Por qué no soy cristiano; ¿Tiene el hombre un futu-*

то?; La guerra nuclear ante el sentido común; Lógica y conocimiento; Retratos de memoria y otros ensayos. — Hay, además, un volumen de *Obras escogidas,* 1956.

Véase R. Thalheimer, A *Critical Examination of the epistemological and psychological Doctrines of B. Russell,* 1929 (Dis.). — Morris Weizt, *The Method of Analysis in the Philosophy of B. Russell,* 1943 (tesis).—H. Reichenbach, Morris Weitz, K. Gödel, James Feibleman, G. E. Moore, Max Black, Ph. P. Wiener, A. Einstein, J. Laird, E. Nagel, W. T. Stace, A. P. Ushenko, R.M. Chisholm, H. Ch. Brown, J. E. Boodin,). Buchler, E. S. Brightman, E. C. Lindeman V. J. McGill, B. H. Bode, S. Hook, *The Philosophy of Bertrand Russell,* ed. A. Schilpp, 1944, con respuesta de Russell a las objeciones y bibliografía de Lester I. Denonn. — A. Wedberg, *B. Russell's Empiricism,* 1937. — André Darbon, *La philosophie des Mathématiques, Étude sur la Logistique de Russell,* publicado por Madeleine Largarce-Darbon, 1949. — H. W. Leggett, *B. Russell. A Pictorial Biography,* 1950. — A. Dorward, *B. Russell,* 1951 (folleto). — Ch. A. Fritz, Jr., B. *Russell's Construction of the External World,* 1952. — Erik Götlind, B. *Russell's Theories of Causation,* 1952 (Dis.). — A. Vasa, G. Preti *et al,* arts. sobre B. R. en *Rivista critica di storia délia filosofia,* VIII (1953), 108-335. — E. Riverso, *Il pensiero di B. R. Esposizione storico-critica,* 1958 [con amplia bibliografía]. — James K. Feibleman, *Inside the Gréât Mirror. A Critical Examination of the Philosophies of Russell, Wittgenstein, and Their Followers,* 1958. — A. Wood, *B. R., The Passionate Sceptic. A. Biography,* 1958. — A. Quinton, C. Lejewski *et al.,* arts. sobre B. R. en *Philosophy,* XXV (1960), 1-50. — L. F. Guerra Martinieri, *El logicismo en B. R.: Esbozo de sus consecuencias filosóficas,* 1961. — M. Bunge, O. Dodera Lüscher *et al., La filosofía en el siglo XX,* 1962 [Homenaje a B. R., con selección de textos]. — J, Aomi, *B. R.,* 1962. — Herbert Gottschalk, *B. R.,* 1962 [Köpfe des XX Jahr., 26]. — L. W. Aiken, B. *Russell's Philosophy of Morals,* 1963.

RUYER (RAYMOND) nació (1902) en Plainfaing (Vosges, Francia). Desde 1945 es profesor en la Facultad de Letras de la Universidad de Nancy. Ruyer ha trabajado sobre todo en los problemas filosóficos planteados por la realidad orgánica. Después de haber defendido un "mecanicismo integral" basado en una concepción estructural de la realidad al cual nos hemos referido en el artículo Estructura (VÉASE), Ruyer ha llegado a la concepción, en muchos respectos opuesta a la anterior, según la cual el reduccionismo físico-químico propagado por algunos filósofos y hombres de ciencia es impotente para explicar las estructuras fundamentales de la realidad orgánica y para enfrentarse con problemas tales como el de la formación de tal realidad, el de la evolución, el del modo de enlace entre la conciencia y el cuerpo, etc. En cambio, puede alcanzarse una concepción más clara, justa y profunda de tales estructuras y resolver más adecuadamente tales problemas cuando son situados en lo que Ruyer llama "una dimensión perpendicular al espacio-tiempo". Se admiten de este modo temas ideales que modelan las formas orgánicas. En cuanto a la conciencia, puede ser concebida como la zona de interacción. Ruyer ha desembocado con ello en una concepción "neo-finalista" que evita, a su entender, los escollos contra los que habían chocado el vitalismo y el teleologismo clásicos. Nos hemos referido con más detalle a este neo-finalismo en el artículo Fin (VÉASE). Entre otras reflexiones filosóficas desarrolladas por Ruyer mencionamos la llevada a cabo sobre la noción de trabajo; nos referimos a ella en el artículo sobre este concepto. Más información sobre algunas ideas de Ruyer, en el artículo RAZÓN (TIPOS DE).

Obras principales: *Esquisse d'une philosophie de la structure,* 1930. — *L'humanité de l'avenir d'après Cournot,* 1930. — *La conscience et le corps,* 1937 (trad. esp.: *La conciencia y el cuerpo,* 1961). — *Eléments de psychobiologie,* 1946. — *Le monde des valeurs,* 1946. — *L'utopie et les utopies,* 1950. — *Néo-finalisme,* 1952. *La philosophie de la valeur,* 1952. — *La cybernétique et l'origine de l'information,* 1954. — *La genèse des formes vivantes,* 1960.

RUYSBROEK (JUAN). Véase JUAN RUYSBROEK.

RYLE (GILBERT) nació (1900) en Brighton (East Sussex, Inglaterra) y es "Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy" en la Universidad de Oxford. Ryle es una de las figuras más prominentes en el llamado "grupo de Oxford" (véase OXFORD). Sin que pueda considerársele como un seguidor de Wittgenstein, Ryle coincide con este último en varios puntos importantes, especialmente en la importancia dada al examen del uso (VÉASE) de ciertas expresiones del lenguaje corriente. Éste examen del lenguaje no es lógico — o, mejor dicho, no es lógico-formal. No es tampoco ni sociológico ni lexicográfico; es "conceptual" en el sentido de que se propone "rectificar la geografía lógica" de conceptos. El lenguaje corriente no plantea problemas en la vida cotidiana; los plantea, sin embargo, cuando este lenguaje es empleado para propósitos teóricos. Entonces se engendran doctrinas absurdas y malos entendidos que es menester desenterrar por medio de un examen paciente de usos del lenguaje. La tarea del filósofo se parece por este motivo a la del cartógrafo. Como este último, el filósofo debe examinar mapas, pero "mapas conceptuales". La filosofía puede compararse a una "cartografía conceptual" fundada en el uso de los términos del lenguaje corriente.

El trabajo más influyente de Ryle es el que ha llevado a cabo sobre la geografía conceptual de las operaciones psíquicas. Ryle ha tratado de desenmascarar el "mito oficial" de tipo cartesiano que afirma la existencia de un "fantasma en la máquina", es decir, de un espíritu inmaterial "alojado" en el cuerpo. Pero lo mental no es, según Ryle, un objeto especial distinto de los demás; los actos mentales —o, en general, psíquicos— son simplemente los modos de disponerse a actuar en vista de tales o cuales circunstancias. Creer lo contrario es, según Ryle, cometer la falacia que llama "error categorial" (*category-mistake*), es decir, la adscripción de un determinado concepto a la categoría que no le corresponde. Se ha criticado a Ryle por mantener un "behaviorismo" o, más exactamente, un "behaviorismo conceptual", pero Ryle ha negado que sea un behaviorista: su obra sobre las operaciones mentales, dice, no es una obra de psicología y, por tanto, no se adhiere a ninguna teoría psicológica determinada; es solamente la erección de una "geografía mental" o de una "cartografía conceptual aplicable a los actos mentales". Ryle ha insistido en una distinción que consi-

dera fundamental: la distinción entre el "saber como" *(knowing how)* y el "saber que" *(knowing that)*. Esta distinción es aplicable a todos los conceptos y no sólo a los psicológicos. Una de las consecuencias de dicha distinción es el considerar las reglas de inferencia en el razonamiento como reglas de ejecución *(performance)*. Ryle sostiene que lo que importa ante todo es el "saber como", es decir, la ejecución adecuada, lo cual implica una serie de "reglas de ejecución" que no son de carácter imperativo, pero que es menester seguir si se quiere aclarar el mapa conceptual.

RYL

El examen del uso de los conceptos del lenguaje corriente le ha permitido a Ryle despejar una serie de problemas que aparecen bajo la forma de "dilemas". Uno de los problemas más persistentes es el surgido de lo que podrían llamarse "conflictos de jurisdicción" entre diversas ciencias, o entre una ciencia y el sentido común. Ryle ha intentado mostrar que tales conflictos se atenúan y, a la postre, desaparecen cuando se ponen en claro que no había, en rigor, tal conflicto y que se trata de una cuestión de "modos de ver" o "modos de pensar" inconciliables entre sí solamente cuando

RYL

cada uno de ellos estima que todos los demás deben "reducirse" a él.

Obras: *Philosophical Arguments*, 1945 [folleto conteniendo su "lección inaugural" en la Universidad de Oxford]. — *The Concept of Mind*, 1949. — *Dilemmas*, 1954 [The Tarner Lectures 1953]. Este libro incluye los siguientes trabajos: "Dilemmas"; "It Was to Be"; "Achilles and the Tortoise"; "Pleasure"; "The World of Science and the Everyday World"; "Technical and Untechnical Concepts"; "Perception"; "Formal and Informal Logic".

R. J. Howard, "Ryle's Idea of Philosophy", *The New Scholasticism*, XXXVII (1963), 141-63.

S

S. En la lógica tradicional la letra mayúscula 'S' es usada para representar el sujeto en el esquema de un juicio o de una proposición que sirve de conclusión en un silogismo. Así, por ejemplo: 'S' en 'Todos los S son P', 'Algunos S son P'. La misma letra sirve para representar el predicado en el esquema de los juicios o proposiciones que sirven de premisa mayor o menor en un silogismo. Así, por ejemplo, 'S' representa el predicado en la premisa menor de los esquemas que corresponden a la tercera y a la cuarta figuras (véase FIGURA).

Para el uso de *'S'* en la lógica de las relaciones, véase R. Para el uso de la letra minúscula V en la lógica sentencial, véase P.

SAADIA (SAADIA BEN JOSEF AL FAYYUM) (892-943) nac. en Dijaz (Fayyum, Egipto), fue uno de los más fieles defensores del judaismo tradicional en su época. Los ataques de los caraitas contra el judaismo rabínico en nombre de un "retorno a las Escrituras" encontraron en Saadia un adversario encarnizado. Ahora bien, Saadia no se opuso solamente a los caraitas, sino también, y crecientemente, a los escépticos y a los críticos racionalistas de las Escrituras. Poco a poco las necesidades polémicas le llevaron a acoger buen número de ideas griegas y de la filosofía árabe que al principio había combatido o descuidado, de tal modo que su pensamiento es presentado con frecuencia como un intento de síntesis de helenismo, arabismo filosófico y judaismo rabínico. Hay que tener en cuenta, no obstante, que tal uso de las ideas griegas no era indiscriminado. Por el contrario, Saadia consideraba necesario "purificarlas" con el fin de ver cuáles podían encajar dentro de las creencias hebreas. Así, rechazó las tesis neoplatónicas que se oponían a una demostración racional del mundo junto con el tiempo. Tal demostración de la creación a partir de la nada, junto con la de la existencia y unidad de Dios, son para Saadia las preocupaciones fundamentales de su filosofía religiosa. Puede, pues, considerarse el pensamiento de Saadia como una reafirmación por medio de argumentos racionales de las verdades tradicionales y el intento de buscar un equilibrio que queda roto cuando se insiste demasiado o solamente en la razón o exclusivamente en las Escrituras sin tener en cuenta lo que sobre éstas ha dicho y aclarado la tradición.

Saadia compiló un Diccionario hebreo *(Agron)* considerado como el primero en su género. Efectuó asimismo una traducción de la Biblia al árabe. Su obra capital filosófica es el *Libro de las creencias y las opiniones,* escrito en árabe con el título *Kitāb al'Amanat wab-l'tikādāt* y traducido al hebreo con el nombre *Sefer ha-Emunoth Vedeoth* por Yehudá ibn Tibon (1186). Esta obra ha sido editada varias veces en la versión hebrea (Constantinopla, 1562; Berlín, 1789; Leipzig, 1859; Varsovia, 1864; Cracovia, 1880). Landauer publicó en 1880 una edición del texto árabe a base de dos manuscritos. Traducción inglesa (a base del árabe y del hebreo) por Samuel Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions,* 1948. — Edición de obras (no terminada): *Oeuvres completes,* 1893-1899. — Véase J. Fürst, *Glaubenslehre und Philosophie des Saadia,* 1845. — S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* 1859, reed., 1927, nueva ed., 1955. — J. Guttmann, *Die Religionsphilosophie des Saadia, dargestellt und erläutert,* 1882. — W. Engelkemper, *Die Saadja Gaons religionsphilosophische Lehre über die heilige Schrift übersetz und erklärt,* 1903 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IV, 4]. — M. Ventura, *La philosophie de Saadia Gaon,* 1934. — Leon Thorn, *Das Problem der Eschatologie und der transzendenten Vergeltungbei Saadia ben Josef aus Fayum. Ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters,* 1935 (Dis.). —I. Efros, "Saadia's Theory of Knowledge", *Jewish Quarterly Review,* XXXIII (1942-1943), 133-70.

SABER. El vocablo 'saber' (usado a veces como verbo y a veces como sustantivo: "el saber") se equipara con frecuencia al término 'conocimiento' (VÉASE). Sin embargo, es muy común en la literatura filosófica de varias lenguas (por ejemplo, español, francés, alemán) emplear 'saber' en un sentido más amplio que 'conocimiento'. De acuerdo con ello, mientras el conocimiento se refiere a situaciones objetivas y da lugar, una vez debidamente comprobado y sistematizado, a la ciencia (VÉASE), el saber puede referirse a toda suerte de situaciones, tanto objetivas como subjetivas, tanto teóricas como prácticas. En este amplio sentido se usan locuciones tales como 'saber a qué atenerse' —que, según Ortega y Gasset, constituye la raíz de todo saber—, 'saber cómo comportarse', etc., etc.

Entendido en un sentido muy amplio, el saber es un "contacto con la realidad" con el fin de discriminarla; el término 'saber' está relacionado con 'sabor', y este último indica que se trata de "probar" las cosas y ver a lo que "saben". Pero este sentido de 'saber' no es suficientemente preciso. Además de un "contacto con la realidad" el saber requiere ciertos elementos: tendencia a una objetivación y universalización de lo sabido, tendencia a hacer consciente lo que se sabe, admiración (VÉASE) ante lo real, actitud de interrogación, etc. Esta última actitud —la interrogación— puede desempeñar en una fenomenología completa del saber un papel más importante del que se sospecha. En su libro *La pensée interrogative* (1954), Jeanne Delhomme ha puesto de relieve que el pensamiento interrogativo surge como consecuencia de la superación de dos actitudes insuficientes y opuestas entre sí: la "atención a la vida" (en el sentido bergsoniano) y el mero "sueño". La

"atención a la vida" subraya la pura presencia; el sueño, la simple ausencia. La interrogación, en cambio, incluye ambos opuestos y a la vez los integra. Dentro de su ámbito se da —o se puede dar— el saber.

Ahora bien, con el fin de evitar ciertos equívocos, se tiende a reservar el nombre 'saber' para una serie de operaciones más definidas que las anteriormente mencionadas; el saber es entonces más bien una aprehensión de la realidad por medio de la cual ésta queda fijada en un espíritu, expresada, transmitida a otros sujetos, sistematizada e incorporada a una tradición (por principio criticable y révisable). Hay por esto un desarrollo histórico del saber, desarrollo que se manifiesta de un modo ejemplar en la evolución de la filosofía (y de la ciencia). Tal desenvolvimiento parece efectuarse según unos ciertos modelos: se propone primero una idea del saber (verdadero), se descubre que es insuficiente, se sustituye por otra más amplia de la cual la anterior sea un caso posible, y así sucesivamente. Así, tal como X. Zubiri lo ha caracterizado (Cfr. "Filosofía y metafísica", *Cruz y Raya*, Nº 29, 1935; véase también el volumen *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, cap. titulado: "¿Qué es saber?"), el saber aparece primero, según se advierte en Parménides, como un discernir. La realidad se ofrece como algo que parece ser algo y es otra cosa; el saber-discernir distingue entonces entre el parecer y el ser, en virtud de esa experiencia o sentido del ser que es la inteligencia, νοῦς. Este saber proporciona un juicio sobre el ser verdadero y lo enuncia, mediante el λόγος, como la idea de la cosa sabida. En segundo lugar, el saber es, como en Platón se advierte, un definir; por lo tanto, no sólo consiste en distinguir entre lo que es y lo que parece ser, sino que es averiguación de aquello en que consiste lo que es: la esencia. En tercer lugar, el saber es, como ya indicó Aristóteles, un conocer por qué la cosa examinada es como es: saber es, en tal caso, conocimiento no sólo de la idea, sino de la causa formal, es decir, conocimiento de la "esencia no sólo como contenido de la definición, mas como lo que esencialmente constituye la cosa" *(op. cit.*, pág. 29). Saber es, en suma, saber de la substancia de la cosa; es entender y demostrar. Tal entendimiento o sapiencia del saber se efectúa en varias etapas: se demuestra la necesidad de la cosa en el raciocinio y en la argumentación (silogismo, lógica del raciocinio); se va más allá del mero discurrir sobre los momentos principales de la cosa para aplicarse a los principios (lógica de los principios); se descubre que el principio es la simplicidad, lo que no ofrece doblez ni apariencia y lo que, al mismo tiempo, permite reconstruir la cosa y efectuar una completa demostración de su ser verdadero (Descartes, Leibniz); se tiende a entender no sólo la idea o principio de lo real en sí mismo, sino a entenderlos como principios efectivos de la realidad —por lo tanto, mediante una especulación que presenta cada cosa como algo en que en principio está todo—, de tal suerte que el mero ser queda desbordado por un llegar a ser y el saber es descubrir cómo algo ha llegado a ser lo que es, cómo dialécticamente se ha constituido (idealismo alemán). Mas el saber puede también ser y aspira sobre todo a ser un atenerse a la realidad misma, una huida de aquella abstracción que diseca continuamente el saber efectivo y plenario, una marcha hacia lo concreto. El saber se desvía de su preocupación por la idea verdadera de la cosa y se aplica a la verdad de lo real; no importa tanto la verdad como la realidad misma. De ahí el desarrollo del saber como un sentir y la consiguiente historia del saber entendido como una afección o como una impresión. Entonces la mente se hace menos aprehensión de la idea que órgano del sentido y del tanteo de la realidad; si antes era instrumento para el saber de la idea verdadera, ahora es instrumento para el saber de la verdadera realidad.

Se han propuesto diversas clasificaciones del saber. Así, por ejemplo, Max Scheler ha hablado de tres clases de saber que ha llamado "saber técnico", "saber culto" y "saber de salvación". El saber técnico tiene, según Scheler, sus raíces en la necesidad, la cual puede ser (y suele ser) material, en cuyo caso tenemos la técnica (VÉASE) en sentido estricto, pero puede ser también "espiritual", en cuyo caso el saber técnico es un "entrenamiento espiritual", "entrenamiento psíquico" (ascesis, ascética). El saber culto tiene sus raíces en la admiración (VÉASE) y en la curiosidad — entendiendo esta última como "curiosidad noble", curiosidad de "esencias" y no de "insignificancias". El saber culto puede tener su origen real en la necesidad, y ser un instrumento para el dominio de la Naturaleza o de los hombres, pero en su esencia es desinteresado. Los ejemplos más destacados del saber culto son, según Scheler, la ciencia y la filosofía. En cuanto al saber de salvación, Scheler indica que se trata de un saber cuyo fin es la divinidad. Ejemplos de semejante saber son las tendencias místicas y gran parte del contenido de las creencias religiosas. Se trata de un saber que no se refiere a este mundo, sino al "otra mundo"; por tanto, de un saber extramundano y no intramundano — razón por la cual muchos autores no estarían dispuestos a considerarlo, propiamente hablando, como un "saber".

Entre otras clasificaciones que se han propuesto del saber mencionamos la que lo divide en un saber "vulgar", o "común", un saber científico y un saber filosófico. El saber "vulgar" o "común" se funda en la "experiencia de la vida" (véase EXPERIENCIA). En muchas de sus manifestaciones este saber adopta un realismo ingenuo según el cual las cosas son tal como aparecen. En todo caso, este saber posee un mínimo de elementos universales y de leyes. Se ha dicho a veces que este saber carece de método y organización o, en todo caso, que se trata de un método y de una organización no sistemáticos. El saber "vulgar" y "común" puede, y suele, estar mezclado con pre-juicios de todas clases, pero es frecuente que los saberes más rigurosos estén fundados parcialmente en dicho saber.

Junto al saber común, o a veces sobrepuesto a él, se halla el saber científico, al cual nos hemos referido con más detalle en el artículo CIENCIA. Se ha dicho que el saber científico es una experiencia elaborada por el método, pero estimamos que ello no agota la naturaleza de este saber. Característico del mismo es el uso de métodos, de hipótesis, reglas, etc. El saber científico se interesa por leyes, hipótesis, causas, estructuras, relaciones, etc.

La dificultad de caracterizar el saber filosófico resulta patente por lo

que hemos dicho en el artículo FILOSOFÍA, y en los artículos sobre las diversas disciplinas filosóficas (véase "Cuadro sinóptico" al final de esta obra). Algunos lo consideran como "superior" al científico; otros, como completamente distinto del científico. Unos ponen de relieve que el saber filosófico carece de supuestos y es, por tanto, "absoluto"; otros, que consiste justamente en poseer supuestos y hasta en "proporcionar" supuestos a los demás saberes. En algunos casos el saber filosófico ofrece características muy similares a las del saber científico; en otros casos, se parece a lo que hemos llamado saber "vulgar" o "común".

Para determinar lo que es el saber estimamos que es mejor tomar el vocablo 'saber' en amplio sentido, incluyendo en él, por consiguiente, no sólo el conocer propiamente dicho, sino también el "orientarse", el "comportarse", etc. Esto ofrece la ventaja de que permite una completa fenomenología del saber, pero tiene el inconveniente de que los límites del concepto de saber se hacen sobremanera imprecisos. Con el fin de evitar este inconveniente algunos autores proponen limitar la significación de 'saber' a la de 'conocimiento' en sentido estricto. En tal caso, habría solamente saber científico y filosófico (y, según varios autores, solamente científico). Las clasificaciones del saber deberían entonces seguir otras normas; en vez de hablarse de saber técnico, culto, etc., habría que hablar de las diferentes especies de conocimiento (en muchos casos idénticos a métodos de conocimiento): saber mediato, saber inmediato, saber intuitivo, racional, descriptivo, explicativo, etc., etc. No vemos inconveniente en restringir el significado de 'saber' en el último sentido apuntado, pero tampoco consideramos impropio conservar el amplio sentido presentado al comienzo. Lo que importa es que siempre que se use el vocablo 'saber' para dar sobre él precisiones un poco rigurosas, se indique si se toma en sentido amplio o restringido.

Junto al análisis del significado (o significados) de 'saber' y a la clasificación de los saberes, el saber puede ser considerado también desde el punto de vista de su génesis y en particular de su génesis en las comunidades humanas. La elaboración de este punto de vista ha dado origen a la sociología del saber (tal como la encontramos en Max Scheler, Max Weber, K. Mannheim y otros autores). Esta sociología del saber (o del conocimiento) está íntimamente relacionada con uno de los sentidos del concepto de ideología (VÉASE).

Sobre el saber y sus formas: J. J. Baumann, *Der Wissensbegriff*, 1908 [Syntesis. Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe, 1]. — Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 1932 (trad. esp.: *Distinguir para unir o Los grados del saber*, 2 vols., 1947). — Id., íd., *Science et sagesse*, 1935 (trad. esp.: *Ciencia y sabiduría*, 1944). — José Babini, "El saber y sus siete vertientes", *Cuadernos Americanos*, VIH, 4 (1949), 89-118. — Id., íd., *El saber*, 1957. — Leopoldo Eulogio Palacios, *Filosofía del saber*, 1962. — Sobre la noción de saber en Grecia: René Schaerer, Ἐπιστήμη et τέχνη *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, 1930. — Véase también la bibliografía de SABIDURÍA.

Sobre la sociología del saber, véase bibliografía de IDEOLOGÍA; además, o sobre todo, Jacques J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, 1949 [sobre K. Mannheim y Pitirim A. Sorokin]. — V. Gordon Childe, *Society and Knowledge*, 1950 (trad. esp.: *Sociedad y conocimiento*, 1958). — Hans-Joachim Lieber, *Wissen und Gesellschaft. Die Problème der Wissenssoziologie*, 1952 [sobre el marxismo, Scheler y Mannheim]. — Werner Stark, *The Sociology of Knowledge. An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, 1958 [en la línea de Scheler]. — Irving Louis Horowitz, *Philosophy, Science, and the Sociology of Knowledge*, 1960.

Véase también bibliografía de CONOCIMIENTO. Referencias a la cuestión de la naturaleza y formas del saber se hallan asimismo en varias de las obras mencionadas en las bibliografías de TÉCNICA y TRABAJO.

SABATIER (AUGUSTE) (1839-1901) nació en Vallon (Ardèche, Francia). Después de estudiar en Montauban, Lausana, Tubinga y Heidelberg, ocupó (1867) la cátedra de teología de la Iglesia reformada en la Universidad de Estrasburgo. En 1783, después de la ocupación del Sarre por Alemania, se trasladó a París, donde fundó la "École Libre des Sciences religieuses" y fue nombrado, en 1877, profesor de teología protestante en la Sorbona.

Sabatier desarrolló la filosofía de la religión y la teología protestante en el sentido de un esfuerzo para vo'/er a interiorizar el fenómeno de la f . En la conciencia inmediata se da, según Sabatier, no solamente la realidad del yo y del mundo al cual el yo está referido, sino también la realidad de Dios. Podemos hablar entonces de un inmanentismo y aun de un modernismo protestante en tanto que la voz de Dios y su revelación son "reducidas" a la conciencia. Pero esta reducción no es para Sabatier, como no lo era para Schleiermacher, que influyó decisivamente sobre este tipo de filosofía religiosa, una supresión de lo trascendente, sino un modo de combatir el intelectualismo que, a su entender, termina por reducir la realidad divina a un simple concepto o, a lo sumo, a una entidad impersonal. La relación y la dependencia de lo finito respecto a lo infinito es el elemento que atraviesa toda la vida religiosa, y por eso los conceptos que sobre él se forjan son en cierto modo un conjunto de símbolos. Lo que Sabatier llama el "simbolismo crítico" es precisamente el eslabón que podrá unir a los dispersos elementos del sentimiento y de la intelección religiosa. Sabatier sigue, pues, un pensamiento que tiene, no obstante sus diferencias internas, un cierto carácter unitario; dentro de su marco trabajaron Alexandre Vinet (nac. en Louchy [Lausana]: 1797-1847), profesor en Basilea y Lausana, adalid de la apología protestante antiintelectualista (Discours *sur quelques sujets religieux*, 1831-53. — Essais *de Philosophie et de Morale religieuse*, 1837); Gaston Frommel (nac. en Altkirch [Alsacia]: 1862-1906), profesor en Ginebra, también defensor de una apología antiintelectualista y centrada en un orden del corazón *(Le danger de l'Évolutionnisme religieux*, 1898: *La psychologie du pardon*, 1905); Félix Pécaut (nac. Salies-de-Béarn: 1827-1898), que propugnó un cristianismo abierto y una humanización religiosa *(Le Christ et la Conscience*, 1859. — *Le Christianisme libéral et le Miracle*, 3ª ed., 1869), así como, y sobre todo, Edmond Schérer (nac. en Paris: 1815-1889), profesor en Ginebra, que pretendía sustituir la especulación teológica por un análisis reflexivo interno, el único que podía coincidir, a su entender, con la revelación cristiana

(Esquisse d'une théorie de l'Église chrétienne, 1845. — *La Critique et la Foi,* 1850).

Obras: *La vie intime des dogmes,* 1890. — Essai *d'une théorie critique de la connaisance religieuse,* 1893. — *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la Psychologie et d'après l'Histoire,* 1897 (trad. esp.: *Filosofía de la Religión,* pub. Jorro, s/a.). — *Religion et Culture moderne,* 1897. — *Les Religions d'Autorité et la Religion de l'Esprit,* 1903 (trad. esp.: Los *religiones de autoridad y la religión del espíritu,* 1952). — *La doctrine de l'expiation et son évolution historique,* 1903.

Véase J. Steinbock, *Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie erörtert an Ritschl und Sabatier,* 1898. — E. Ménégoz, *Aperçu de la théologie d'Auguste Sabatier,* 1902. — E. Petavel-Oliff, *La logique de l'expiation et le point de vue de Sabatier,* 1903. — J. Viénot, A. *Sabatier,* I, 1927.

SABIDURÍA. El término griego σοφία, que se traduce usualmente por 'sabiduría', significó en los comienzos 'habilidad para practicar una operación determinada'. Así, Homero usó σοφία en la *Ilíada* (XV, 412) para designar la habilidad del carpintero que construye un bajel. Más tarde se extendió el uso del vocablo σοφία para designar un *arte* cualquiera. Sin embargo, ya en Teognis σοφία fue empleado para designar la inteligencia o prudencia práctica, en un sentido parecido al que le dio Herodoto (III, 4). Desde la época de este historiador, la significación de σοφία osciló —especialmente en el lenguaje de los filósofos— entre un sentido predominantemente teórico y un sentido predominantemente práctico. El primero es obvio en Platón y en Aristóteles. Platón concebía la sabiduría como la virtud superior, paralela a la clase superior dentro de la Ciudad ideal y a la parte más elevada del alma en la división tripartita de ésta. Sin embargo, dicho filósofo admitió asimismo otros significados de la sabiduría; por ejemplo, la sabiduría como el arte en el sentido de la habilidad para practicar una operación. La diferencia entre ambos significados consiste en que mientras en el primer caso se trata de una sabiduría superior, en el último caso es una sabiduría inferior. De hecho, en el primer caso tenemos *la* sabiduría, mientras que en el último tenemos sólo una sabiduría entre muchas. Por lo demás, en alguna ocasión (como en el *Fedón,* 96 A) Platón habló de la sabiduría como de una investigación de las cosas naturales. El predominio del significado teórico de la sabiduría alcanzó su máxima expresión en Aristóteles, cuando éste consideró la sabiduría como la ciencia de los primeros principios, περὶ αρχάς ἐπιστήμη (*Met., I,* 1059 a 18) y la identificó con la filosofía primera (metafísica). La sabiduría es —dice el Estagirita en *Eth. Nic.,* VI 7, 1141 a 19— la unión de la razón intuitiva con el conocimiento riguroso de lo superior o de las primeras causas y principios. Por eso el nombre σοφία se refiere a lo teórico o contemplativo, a diferencia del vocablo 'φρόνησις' (usualmente traducido por 'prudencia'), que se refiere a lo práctico o activo.

Esta orientación hacia lo teórico o contemplativo se redujo considerablemente en el período helenístico. Entre las escuelas filosóficas post-aristotélicas dominó la concepción de la sabiduría como la actitud de moderación y prudencia en todas las cosas; a la nota de universalidad se añadieron los caracteres de experiencia y madurez. Relacionado con esta concepción se encuentra el ideal antiguo del sabio, que no es solamente el hombre que sabe, sino el hombre de experiencia. El sabio es el que posee todas las condiciones necesarias para pronunciar juicios reflexivos y maduros, sustraídos tanto a la pasión como a la precipitación. Por eso el sabio es llamado también el hombre prudente, el juicioso por excelencia. Así, la sabiduría del sabio, cuando menos en la época a la cual nos referimos, no es una sabiduría meramente intelectual, pero abarca asimismo el saber intelectual como una de sus notas esenciales. El ideal de la sabiduría en esa época se halla, en suma, basado en la fusión de lo teórico con lo práctico o, mejor dicho, en el supuesto de que el saber y la virtud son una y la misma cosa. El intelectualismo penetra así el ideal del sabio antiguo, pero este intelectualismo se halla a su vez penetrado de moralidad, pues si el conocimiento del bien conduce al bien mismo, éste no puede ser realizado sin su conocimiento. De ahí que el sabio, en el sentido apuntado, sea el único hombre capaz de vencer por el conocimiento del bien las celadas que el mal opone a la existencia. En rigor, el ideal antiguo del sabio oscila de continuo entre un saber de la bondad que se identifica pura y simplemente con la bondad misma, y una práctica de la bondad que se identifica con su conocimiento. El sabio es el único que disfruta de auténtica libertad aun cuando se admita que lodo está determinado, pues la libertad no es la posibilidad de moverse libremente entre contingencias diversas, sino la serena aceptación de la fatalidad que el mundo revela. Por eso el sabio se va retirando cada vez más dentro de sí mismo y va reduciendo el bien, de un bien en sí a un bien "para nosotros". La culminación del ideal del sabio es, por ello, en la Antigüedad, el tipo del sabio estoico, que afronta el infinito rigor del universo con la serena aceptación de su destino, con la devolución a la Naturaleza, en el instante de la muerte, de todo lo que legítimamente pertenecía a ella.

Ahora bien, aunque la concepción estoica de la sabiduría tiene su fuente en la necesidad práctica de dominarse a sí mismo, no se reduce a un mero principio individual. De hecho, la sabiduría individual es para los estoicos un fragmento de la Sabiduría cósmica. Por eso la concepción teórica de la sabiduría resurge pronto aun dentro de quienes parecían más interesados en destacar sus rasgos prácticos. Al identificar la Sabiduría cósmica con el "comportamiento del universo", esta Sabiduría se convierte en razón del cosmos y, por consiguiente, en logos (VÉASE). En última instancia, la separación entre lo teórico y lo práctico de la sabiduría resulta para los estoicos tan inaceptable como la separación entre el individuo y el cosmos.

El paso del concepto "técnico" de 'sabiduría' al concepto teórico, del concepto teórico al práctico, y del práctico al práctico-teórico es, pues, característico de la evolución de dicha noción desde los primeros poetas griegos hasta las escuelas filosóficas post-aristotélicas. Parecían agotadas todas las posibilidades, pero surgió luego un nuevo concepto de la sabiduría: el religioso. De hecho, algunos rasgos de este nuevo concepto se encontraban ya, por un lado, en Platón

y, por otro, en los estoicos. Pero solamente con Filón de Alejandría, con las religiones de misterios, con el gnosticismo y —bien que en un sentido bastante distinto— con Plotino y el neoplatonismo, adquirió el concepto en cuestión suficiente importancia como para desplazar y absorber a los otros. Diremos unas palabras sobre esta concepción religiosa.

El concepto filónico de la sabiduría está apoyado en la presentación de esta noción en el Antiguo Testamento. Según indica Marguerite Techert, la noción de sabiduría en los varios libros del Antiguo Testamento en los cuales aparece *(Job, Proverbios, Eclesiastés, Sapiencia, Eclesiástico)* tiene tres significaciones: primero, la significación de la disciplina, obediencia y observancia de las leyes divinas (en este sentido la sabiduría se opone a la locura); segundo, la realización práctica del mencionado conocimiento de las leyes divinas y, por consiguiente, la vida prudente vivida en temor de Dios *(Proverbios,* LXX, 8); tercero, un instrumento que ha desempeñado un papel capital en la creación del mundo por Dios *(Proverbios,* III, 19, 20). Esta última significación es particularmente interesante para nosotros. Podemos, en efecto, enlazarla con ulteriores especulaciones, sobre todo si prestamos atención al papel que ha desempeñado la sabiduría como entidad de nombre femenino, tanto en el hebreo חכמות como en el griego σοφία, en la producción del cosmos. Aun cuando se interpreten los pasajes correspondientes del Antiguo Testamento en un sentido muy distinto del gnóstico-especulativo, y se traduzca la σοφία del *Eclesiastés* (24) como el Espíritu de Dios, es innegable que tales pasajes ejercieron *influencia* en tal sentido. Lo vemos, en efecto, en Filón. La Sabiduría es para este pensador una noción que se opone a la del Logos, en un sentido parecido a como la creación se opone al creador, la madre al padre, la mujer al hombre, la materia al espíritu, etc. Se trata, pues, por lo pronto, de una noción "negativa". Pero su puesto en la jerarquía de las nociones negativas es tan elevado, que muy pronto lo que es presentado bajo un aspecto receptivo y pasivo tiende a adquirir rasgos creadores y activos. Las interpretaciones que Filón da de la Sabiduría como Hija eternamente virgen de Dios, el acercamiento de la noción de Sabiduría a la de Luz (v.) y a la de un Conocimiento perfecto, confirman la anterior tendencia. Mas ésta se acentúa hasta lo máximo (perdiendo con ello los rasgos racionalistas que todavía poseía en Filón) cuando la Sabiduría es enteramente personificada por los gnósticos. La Sabiduría se convierte dentro del gnosticismo —en particular dentro de los sistemas gnósticos que más se parecen a una novela metafísica— en una entidad femenina —a veces la Primera Mujer— que aspira a la luz y que es castigada por los "arcontes" vengadores a ser sumergida en la materia informe. Después de una serie de vicisitudes que constituyen el drama metafísico del universo, la Sabiduría logra desprenderse de la materia y de las tinieblas, y acercarse al Primer principio, con lo cual se restablece la armonía.

Al criticar el gnosticismo en las *Eneadas* (II, xi), Plotino rechazó tales fantasías. La noción de σοφία fue frecuentemente identificada por dicho filósofo no con una hipóstasis, sino con un principio, a la vez teórico y práctico, que designa el conocimiento supremo que el sabio posee de lo Uno y de sus hipóstasis, así como el movimiento ascendente del alma individual hacia su fuente originaria. Lo que más se parece dentro del pensamiento de Plotino a la Sabiduría gnóstica es el Alma (v.) del Mundo. Aun así, las analogías no deben ser exageradas. Y, en todo caso, el término σοφία tiene en Plotino un sentido religioso solamente cuando interpretamos el impulso religioso en una forma parecida a como puede ser interpretado en Platón. Podemos decir, así, que el concepto religioso de la sabiduría pasó al concepto teosófico para luego, entre los neoplatónicos y filósofos cristianos, regresar a un concepto religioso más sobrio, en el cual la sabiduría no aparece como una hipóstasis, sino como una luz superior.

Esta última concepción fue muy frecuente en la edad media. El vocablo σοφία fue traducido a veces por *intelligentia,* a veces por *prudentia,* pero más a menudo por *sapientia.* Este último término adquirió muchas veces una importancia fundamental en las filosofías y teologías medievales. La mayor parte de ellas aceptaron la concepción agustiniana de la *sapientia* como un conocimiento superior, hecho posible por la gracia divina y al cual están subordinados todos los demás conocimientos. Ahora bien, algunos filósofos se preocuparon por establecer distinciones entre diversos grados de *sapientia.* El que con más detalle trató este problema fue Santo Tomás. Hallamos en el pensamiento de este filósofo varios principios de división. Desde el punto de vista del conocimiento, Santo Tomás habla de diversos modos de sabiduría: la aparente y la adecuada, la particular y la universal, la divina y la humana, etc. Desde el punto de vista de las concepciones de la sabiduría, nos ofrece, como lo ha indicado L. Schütz, varias definiciones: la *sapientia* es un *habitus* que se opone a la *stultitia*; o un acto que equivale a la *prudentia* (φρόνησις); o una forma de la *scientia* (la que trata, en el sentido de Aristóteles, de las primeras causas); o una persona (la Segunda Persona de la Trinidad o *divina sapientia* encarnada). Desde el punto de vista de la jerarquía, hallamos otras tres concepciones: la sabiduría superior dada por la gracia divina, la sabiduría teológica, y la sabiduría metafísica. Esta última división ha sido reavivada y reelaborada en la época contemporánea por J. Maritain, quien ha hablado, además, de la necesidad de una "armonía entre las sabidurías" y especialmente de la necesidad de una armonía entre la sabiduría y las ciencias particulares que tienda un puente sobre el abismo cavado por los modernos al proclamar primero la separación entre la sabiduría y las ciencias y luego la victoria de éstas sobre aquélla. Cuando se logre tal propósito, "se verá —escribe Maritain— que un mismo impulso que se transforma gradualmente, pero que siempre permanece, el impulso del espíritu en busca del ser, atraviesa esas zonas heterogéneas de conocimiento, desde la más humilde investigación de laboratorio hasta las especulaciones del metafísico y del teólogo, y aun hasta la experiencia supra-racional y la sabiduría de gracia de los místicos". Ello permite, por lo demás, al entender de dicho autor, vencer las falsas concepciones de la sabiduría propuestas por algunos autores que po-

dríamos llamar neo-gnósticos, entre los cuales se han destacado varios filósofos rusos de tendencia teosófica, tales como Soloviev.

Keyserling fundó el año 1920 en Darmstadt una Escuela de la Sabiduría *(Weisheitsschule)* destinada, en parte, a conseguir una fusión armónica de la ciencia de Occidente y del saber de Oriente, por medio de la noción, a su entender más amplia, del sentido revelado por la experiencia y susceptible de conducir al desarrollo integral de cada personalidad.

Además de las obras indicadas en la bibliografía del artículo SABER, véase: Eisenmann, *Über Begriffund Bedeutung der σοφία bis auf Sokrates*, 1859. — M. Techert, "La notion de la sagesse dans les trois premiers siècles de notre ère", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXXIX Bd. N.F. XXXII Bd. (1930), 1-27. — Jacques Maritain, *Science et sagesse*, 1935 (hay trad. esp.: *Ciencia y sabiduría*, 1944). — Francis K. Ballaire, *The Relations between Wisdom and Science: Illustrations of the History of a Distinction*, 1937. — Max Wundt, *Die Sachlichkeit der Wissenschaft. Wissenschaft und Weisheit. Zwei Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1940. — G. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 1954 (trad. esp.: *Decadencia de la sabiduría*, 1955.) — L. Lavelle, *De l'intimité spirituelle*, 1955 (especialmente el artículo: "La Sagesse comme science de la vie spirituelle", originariamente publicado en 1950). — Eugene F. Rice, Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*, 1958 [especialmente en Edad Media, humanismo y en Pierre Charron]. — James D. Collins, *The Lure of Wisdom*, 1962 (The Aquinas Lectures 1962) [sabiduría en varias tendencias].

SABIO. Véase SABIDURÍA.

SABUNDE (RAMÓN), conocido también, entre otros, con los nombres de Sebonde, Sebond, Sebunde, Sibiude (este último, al parecer, el más propio), nació en Barcelona, fue profesor desde 1434 hasta 1436 en la Universidad de Toulouse y falleció en esta ciudad en el último año citado. Sabunde ejerció gran influencia durante los siglos XV y XVI por su obra *Theologia naturalis seu liber creaturarum*, terminada poco antes de su muerte. La principal idea filosófica contenida en la obra es la doctrina de que es posible por medio de la contemplación de la Naturaleza llegar a la adquisición y comprensión de las verdades fundamentales incluidas en las Sagradas Escrituras. Se trata, pues, de un intento de conciliar la razón (natural) con la fe, sosteniendo que lo que afirma esta última es conforme con la naturaleza del hombre y con la estructura de la creación. Montaigne tradujo la obra de Sabunde y dedicó a éste la conocida "Apologie de Raimond Sebond" que figura en sus *Essais* (Libro II, cap, xii). El Concilio de Trento condenó el prólogo de la *Theologia naturalis*, por su excesivo naturalismo en detrimento de la revelación.

Entre las muchas ediciones de la obra de Sabunde mencionamos las de 1484, 1487, 1488, 1496, 1501. Una ed. de 1852 ha sido reimp. en 1963, ed. J. Sighart. Versiones en España: Toledo, 1500, 1504; Valladolid, 1549. La versión de Montaigne es de 1569; hay una versión francesa, anterior, de 1519. Edición por F. J. Seidel, 1852. — Véase D. Matzke, *Die natürliche Théologie des Raymundus von Sabunde*, 1846. — G. Compayré, *De R. Sabundo ac de theologiae naturalis libri*, 1872. — F. Cicchiti-Suriani, *Sopra R. Sabonda, teologo, filosofo e medico del secólo XV*, 1889. — J. Schenderlein, *Die philosophische Anschauungen R. von Sabunde*, 1898. — M. Menéndez y Pelayo "La patria de Raimundo Sabunde", en *La Ciencia española*, Parte II, vi.

SACCAS. Véase AMMONIO SACCAS.

SAINT LOUIS (SOCIEDAD FILOSÓFICA DE). Véase FILOSOFÍA AMERICANA, HEGELIANISMO.

SAINT-SIMON (CLAUDE HENRI DE ROUVROY, CONDE DE) (1760-1825) nac. en Paris, fue uno de los pensadores políticos franceses que, incitados por el progreso de la industria y de la ciencia, se esforzaron no solamente en comprender el desarrollo de la sociedad y de la historia, sino también, y muy especialmente, en elaborar programas para una reorganización social. Muchas de las ideas de Saint-Simon influyeron considerablemente sobre Comte; los saint-simonianos más fieles, tales como Barthélémy Prosper Enfantin (1796-1864: *La Science de l'Homme*, 1858) y Saint-Amand Bazard (1791-1832) propugnaron un movimiento revolucionario anunciado en su Doctrine de Saint-Simon: *Exposition, première année* (1829), aunque más tarde (1832) se separaron, produciéndose una desintegración del movimiento saint-simoniano. Éste, sin embargo, siguió influyendo (en parte como doctrina económico-social, en parte como doctrina filosófico-religiosa) sobre ulteriores desarrollos del socialismo europeo, especialmente francés.

Saint-Simon considera que hay dos tipos de épocas en la historia: las épocas críticas (que son necesarias para eliminar las "fosilizaciones" sociales) y las épocas orgánicas. El hombre no es una entidad pasiva dentro del acontecer histórico, sino que trata siempre de descubrir (y lo logra con frecuencia) modos de alterar el medio social dentro del cual vive. Estas alteraciones se imponen como indispensables para el desarrollo de la sociedad cuando ésta funciona según normas que no le corresponden. No puede decirse, pues, en absoluto que hay normas sociales convenientes para toda agrupación humana; lo que puede ser adecuado para una época puede no serlo (y suele no serlo) para otra. Así sucede con la moderna sociedad industrial, que necesita cambiar la estructura del *ancien régime* todavía subsistente en ella si quiere realmente desenvolverse. Según Saint-Simon, la estructura que corresponde a la nueva sociedad es la de una pirámide de clases en cuya cima se hallen los directores de industria y de producción, los ingenieros y artistas, los científicos. Bajo su dirección trabajan los que tienen que llevar a cabo los proyectos de los inventores y directores. De este modo se podrán llevar a un máximo desarrollo todas las capacidades productoras de los hombres — lo que constituye acaso la única norma ideal posible para todas las sociedades. Es un engaño, pues, según dicho autor, suponer que las clases deben estar niveladas o que deben mantener la estructura de épocas anteriores, durante las cuales se defendía la jerarquía, pero se mantenía —cuando menos en lo que toca a la moral y a las creencias religiosas— una cierta igualdad. Saint-Simon proclama que semejante igualdad es imposible: la moral y los sistemas de ideas tienen que ser distintas para cada una de las dos clases fundamentales de la nueva sociedad industrial moderna. Así, por ejemplo, mientras los inventores y directores se rigen por la idea universal de la "gravitación" (en la ciencia y en la sociedad), las clases

inferiores siguen manteniendo la creencia en un Dios que es una transcripción "popular" de la "gravitación universal". Ahora bien, la atención creciente que prestó Saint-Simon al aspecto religioso de sus ideas le condujo poco a poco a una concepción que seguía siendo antiigualitaria y antidemocrática, pero que colocaba a los seres humanos bajo los mismos principios. Se trata del llamado "nuevo cristianismo", destinado a sustituir al "cristianismo degenerado" y a propugnar un imperativo de caridad que fuese al mismo tiempo un imperativo de justicia social. El núcleo de tal "nuevo cristianismo" era la idea de fraternidad, la cual conducía a la concepción de una sociedad mundial "libre", esto es, una sociedad universal dedicada continuamente a la producción y en la cual la "Iglesia" pudiese ser sustituida por el "taller".

Obras principales: *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle,* 2 vols., 1807-1808. — *Esquisse d'une nouvelle Encyclopédie,* 1810. — *Mémoire sur la science de l'homme,* 1813. — *Travail sur la gravitation universelle,* 1813. — *De la réorganisation de la société européenne,* 1814 [en colaboración con A. Thierry]. — *L'industrie ou discussions politiques, morales et philosophiques, dans l'intérêt de tout les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants,* 1817. — *L'Organisateur, publié en livraison* (de noviembre de 1819 a febrero de 1820). — *Du Système industriel,* 1821. — *Catéchisme des industrielles,* 1823. — *Le nouveau christianisme,* 1825. — *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles,* 1825. — Edición de *Oeuvres choisies,* por Ch. Lemonier, 1859-1861. — Las obras de Saint-Simon han sido editadas con las de Enfantin: *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* 47 vols., 1865-1878. Bibliografía por Fournel: *Bibliographie saint-simonienne,* 1833, y Charléty (Cfr. *infra*). — Véase también: *Doctrine de Saint-Simon. Exposition,* por C. Bouglé y E. Halévy (1924). — Sobre Saint-Simon: S. Hubbard, *Saint-Simon, sa vie et sa doctrine,* 1857. — A. T. Booth, *Saint-Simon and Saint-Simonism,* 1871. — Paul Janet, *Saint-Simon et le Saint-Simonisme,* 1879. — A. Wahrschauer, *Saint-Simon und die Saint-Simonisten,* 1892. — G. Weill, *Un précurseur du socialisme. Saint-Simon et son oeuvre,* 1894 2» ed., 1934. — Id. id., *L'école saint-simonienne, son histoire, son influence jusqu' à nos jours,* 1896. — S. Charléty, *Essai sur l'histoire du Saint-Simonisme,* 1896, 2» ed., 1930. — F. Muckle, *Henri de Saint-Simon, seine Persönlichkeit und sein Werk,* 1908. — E. Halévy, *La doctrine économique de Saint-Simon,* 1908. — H. Teyssandoer, *La critique de l'organisation économique actuelle chez les Saint-Simoniens,* 1911. — W. Spühler, *Der Saint-Simonismus,* 1926. — Maxime Leroy, *La vie véritable du comte Henri de Saint-Simon,* 1927. — VV. Leandertz, *Die industrielle Geselleschaft als Ziel und Grundlage der Sozialreform. Eine systematische Darstellung der Ideen Saint Simons und seine Schüler,* 1938 (Dis.). — M. Dondo, *The French Faust, Henri de Saint-Simon,* 1955. — F. E. Manuel, *The New World of H. Saint-Simon,* 1956. — Georg G. Iggers, *The Cult of Authority. The Political Philosophy of the Saint-Simonians. A Chapter in the Intellectual History of Totalitarianism,* 1958. — E. Vidal, *Saint-Simon e la scienza politica. In appendice: Il sistema di politica positiva di Augusto Comte,* 1959. — G. Davy, H. Gouhier, G. Gurvitch, *et al.*, arts. sobre S.-S. en *Revue Internationale de Philosophie,* Année XIV, Nos. 53-54 (1960), 287-444).

SALAMANCA (ESCUELA DE). En dos sentidos puede hablarse de una Escuela de Salamanca. (1) Como designación de una parte importante de la actividad filosófica y teológica debida a escolásticos españoles del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. El nombre 'Escuela' no tiene en tal caso un sentido estricto, sino muy amplio: se refiere a un conjunto de enseñanzas y de escritos que tienen un propósito común —la revificación de la tradición escolástica en diversas vías, y principalmente en la tomista— y un centro común de difusión — Salamanca, sobre todo la Universidad, pero también el Colegio jesuita. Desde este amplio punto de vista pertenecen a la Escuela de Salamanca filósofos y teólogos de diversas Órdenes religiosas, si bien con predominio de la Orden de los Predicadores; as!, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, dominicos; Francisco Zumel, mercedario; Francisco de Toledo, jesuita. Tomás de Mercado, dominico, y Gregorio de Valencia, jesuita, estudiaron asimismo en Salamanca. Francisco Suárez estudió en la Universidad de Salamanca y fue profesor en el Colegio jesuita de la misma ciudad. (2) Como designación de la obra colectiva *Collegium Salmanticense,* curso teológico basado en las enseñanzas dadas por carmelitas de Salamanca desde 1631 hasta 1712 e inspirado en la *Summa theologica,* de Santo Tomás de Aquino (Publicación del curso: *Cursus theologicus theologicam Angelici Doctoris Divi Thomae complectens,* 20 vols., Parisiis, 1870-1883). A veces el sentido (2) se incluye dentro de (1) cuando se amplía el marco cronológico de éste.

Sobre el sentido (1) Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* 1941, tomo III. — Alain Guy, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIe siècle,* 1943 (tesis). — Id., id., *La pensée de Fray Luto de León. Contribution à l'étude de la philosophie espagnole au XVIe siècle,* 1943 (tesis) (trad. esp.: El *pensamiento de Fray Luis de León,* 1960 [Int. de Pedro Sainz Rodríguez]. Id., id., *Fray Luis de León,* 1963 [Colección Hombres Inquietos, 6]. — Sobre el sentido (2): O. Merl, *Theologia Salmanticensis. Untersuchung tiber Entstehung, Lehrrichtung una Quellen des theologischen Kurses des spanischen Karmeliten,* 1947. — Cándido Pozo, S. J., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca 1526-1644,* 1960 [Bibliotheca Theologica Hispana. Serie 1, tomo 1].

SALTO. En el artículo sobre Kierkegaard hemos hecho referencia a la noción de salto *(Springet).* Se trata de la metáfora por medio de la cual Kierkegaard caracteriza el movimiento de la existencia, movimiento esencialmente distinto del devenir lógico-metafísico propugnado por Hegel. En efecto, en el sistema de este último el movimiento se efectúa por una transición que, aunque no gradual, no llega jamás a una ruptura: la mediación interviene con el fin de reconciliar los opuestos. En el pensamiento de Kierkegaard, la ruptura es esencial. Esta ruptura tiene lugar en los diversos "estadios de la vida" y en las modificaciones que ésta experimenta, pero hay un punto en el cual se hace eminente: es el salto a lo religioso — especialmente el salto de lo ético a lo religioso. Según Kierkegaard, en efecto, no hay posibilidad de considerar el estadio religioso como el último en una serie

continua. La plausibilidad de lo continuo, la demostración racional de la fe son todo lo contrario del acto de libertad por medio del cual logramos la *paradoja absoluta* — la paradoja del cristianismo. Hay que observar que la noción —o categoría— del salto es algo que corresponde a la existencia individual y no tiene jamás lugar dentro de lo universal.

SALUSTIO, llamado el cínico (siglo v), para distinguirlo de Salustio el neoplatónico, nació en Siria, pasó primero a Alejandría y luego a Atenas, donde mantuvo relación con filósofos partidarios de Proclo. En rigor, la filosofía de Salustio es una mezcla de cinismo y neoplatonismo, aunque una y otra doctrina fueron elaboradas por Salustio en un sentido casi exclusivamente práctico, dentro del cual se incluía no solamente la ética, sino también la mántica. Salustio puede ser, pues, calificado de cínico neoplatónico y místico-filósofo.

Artículo sobre Salustio (Sallustios 39 b) por K. Praechter en Pauly-Wissowa.

SALUSTIO, llamado el neoplatónico (nac. 370) para distinguirlo de Salustio el cínico, es conocido por su tratado *Sobre los dioses y el mundo,* Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, *de dits et mundo.* Se trata de un compendio de doctrinas neoplatónicas, especialmente de las correspondientes a la llamada escuela de Pérgamo y posiblemente destinadas a servir de base filosófica para las reformas de su amigo Juliano el Apóstata en favor de la restauración del paganismo.

Hay varias ediciones del tratado *De dits et mundo.* Mencionamos, entre las más antiguas, las de 1638 (Leo Allatius, Romae), 1639 (Leyden), 1670 (Cambridge), 1688 (Amsterdam). Otras ediciones: C. Orellius, 1821; F. W. A. Mullach (en Fragmenta *philosophorum Graecorum,* III, 28-50); D. Nock, 1926; A. J. Festugière, en Trois *dévots païens,* III, 1944.

SALVACIÓN. Véase SABER.

SALVAR LAS APARIENCIAS. La expresión griega σώζειν τὰ φαινόμενα se traduce usualmente en español por 'salvar las apariencias'. Podría también traducirse por 'guardar las apariencias' pero habría que evitar dar entonces a la expresión un sentido moral o social. Puede usarse asimismo la expresión 'salvar los fenómenos', especialmente si se tiene en cuenta el significado filosófico de 'fenómeno' (VÉASE).

Originariamente la expresión en cuestión fue usada por Simplicio en su comentario al *De cáelo aristotélico* (*In Aristotelis de Cáelo comment.*, ed. J. L. Heiberg [1894], pág. 488 [*Commentaria in Aristotelem Graeca,* VII]. Simplicio afirmaba que Platón había propuesto a sus discípulos que pensaran de forma que pudieran "salvar las apariencias". Esta (real o supuesta) recomendación platónica ha sido interpretada de dos modos. Por un lado, de un modo específico, como explicación de las apariencias celestes, o fenómenos celestes, o movimientos de los cuerpos celestes —y en particular de los planetas— al modo como fue propuesta por el astrónomo Eudoxo de Cnido. En este caso, "salvar las apariencias" consiste en producir un modelo matemático que explique por qué los cuerpos celestes se hallan en los puntos en los cuales se observan. Por otro lado, de un modo más general, como explicación de cualesquiera apariencias o fenómenos, por medio de una hipótesis o serie de hipótesis de las cuales pueden deducirse las apariencias o fenómenos tal como son observados. Estos dos sentidos se hallan estrechamente relacionados; en rigor, el primero puede ser considerado como un caso especial del segundo.

Lo que se llamó en la Edad Media *saleare phaenomena y salvare apparientias* fue interpretado, en general, en el primero de los sentidos indicados. El sistema ptolemaico, por ejemplo, constituía un modelo ejemplar de "salvación de las apariencias". En la época moderna, y dada la importancia que adquirió la hipótesis (VÉASE) formulada en términos matemáticos, se pudo considerar que la misión de la ciencia natural era justamente "salvar las apariencias". Algunos filósofos, como los neokantianos de la Escuela de Marburgo (VÉASE), hicieron del "salvar las apariencias" el principio fundamental de la ciencia natural, especialmente de la física matemática. Además (como sucedió especialmente con Natorp) interpretaron la filosofía platónica como un esfuerzo por "salvar las apariencias". Ahora bien, esta "salvación de las apariencias" por medio de hipótesis, modelos matemáticos, etc., puede a su vez interpretarse de dos modos. Por un lado, puede considerarse que le es indiferente a la hipótesis, al modelo, etc., ser "verdadero" o "falso"; las apariencias se "salvan", pues, por medio de "convenciones" que son aceptadas justamente en la medida en que "salvan las apariencias". Por otro lado, puede considerarse que el que una hipótesis salve efectivamente las apariencias constituye una prueba de la verdad de la hipótesis. En el primer caso, se tiende a una interpretación positivista, convencionalista, etc., de la "salvación de ias apariencias"; en el segundo caso se identifica "salvar las apariencias" con una explicación de las *verae causae* de tales apariencias o fenómenos.

Véase Jürgen Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips,* 1962.

SAMA-VEDA. Véase VEDA.

SAMSARA. Ya en las *Upaniṣad,* y luego en varias escuelas de la filosofía india (VÉASE) se presenta la noción llamada *samsara.* Este término designa la fluencia interminable del vivir, que suscita los deseos y las pasiones, y que impide al hombre hacerse eterno y contemplar sin los velos de la apariencia el *Brahman* absoluto. *Samsara* quiere decir, pues, una inquietud constante, una desazón permanente engendradas por el apego a las cosas y de las cuales puede curarnos la filosofía cuando concebimos a ésta como un camino para alcanzar la *moksa* (VÉASE) o liberación. Los modos de superar la *samsara* son varios; entre ellos se destaca la purificación, el desasimiento de los bienes y el autodominio. En el budismo, *samsara* designa la acción —propia de la vida que sigue apegada al mundo—, de la que hay asimismo que liberarse junto con otras pasiones o modos de existencia, tales como la ignorancia, la conciencia, la sensación, el deseo, la reencarnación constante, etc., etc.

SANCIÓN. Se llama "sanción" a. la confirmación de una ley o de una norma; a la aprobación de un acto, de una costumbre, etc.; a la pena o recompensa que suceden a la infracción o al cumplimiento de una ley, de una norma, etc. Las sanciones pueden ser de varios tipos: sanciones legales, sanciones de la opinión; sanciones naturales; sanciones humanas; sanciones.

divinas. Finalmente, las sanciones pueden adoptar varias formas: retributivas —castigo o recompensa por un acto independientemente de si tal castigo o recompensa restablece una situación alterada por el acto—, y restitutivas — castigo o recompensa por un acto con el fin de restablecer la situación alterada por el acto.

En filosofía se usa 'sanción' sobre todo en sentido ético. Dentro de este sentido se ha distinguido a veces entre una sanción interna y una sanción externa. La sanción interna es la que tiene lugar sin necesidad de ser proclamada desde fuera por una autoridad. Semejante sanción interna tiene un parecido con la sanción divina en cuanto que es, como a veces se ha dicho, "un juicio interior del corazón", pero es concebida como una sanción autónoma y no heterónoma. Este tipo de sanción puede afectar no solamente los actos, sino también las intenciones. La sanción externa es la que resulta de un juicio. Esta sanción se refiere a los actos y no a las intenciones.

La discusión sobre el problema de la sanción ha tenido lugar sobre todo en torno al papel desempeñado por ella en la acción moral del hombre: mientras unos afirman que la sanción —sea natural o moral, interna o divina— es necesaria como explicación o, de manera más general, como restablecimiento de un orden alterado, otros afirman que la sanción tiene que ser sólo anuncio para evitar ulteriores ataques contra el orden moral establecido. La sanción se halla de este modo en la base de toda religión y de toda moral, pero también, bajo diversas formas, en la base de todo orden social. Guyau critica, sin embargo, la idea de sanción, y en su propósito de fundar una moral sin obligación ni sanción, esto es, una moral que a su entender no esté contaminada por una ilegítima transposición del orden moral al orden sensible, señala que el carácter sagrado de una ley implica precisamente la necesidad de que no se presente armada con posibilidades de castigo. Así, dice Guyau, "toda justicia propiamente *penal* es injusta; más aun, toda justicia *distributiva* posee un carácter exclusivamente social y no puede justificarse más que desde el punto de vista de la sociedad; de manera general, lo que llamamos *justicia* es una noción enteramente humana y relativa; sólo la *caridad o* Ja *piedad* (sin la significación pesimista que le atribuye Schopenhauer) es una idea verdaderamente universal, que nada puede limitar ni restringir" *(Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* III, 1).

SÁNCHEZ [SANCHES] (FRANCISCO) (1551-1623) nació en Braga (Portugal), profesó medicina en Montpellier y ejerció de médico en Toulouse (donde también profesó entre 1579 y 1581). Su orientación filosófica es característica del período en que, cerrada la crisis del Renacimiento, se inaugura la época moderna: adversario del aristotelismo y de toda autoridad en la ciencia, Sánchez propugna un examen directo de las cosas, pero un examen que no admita tampoco todo lo que es dado a los sentidos, sino que procure someter los datos de la experiencia al análisis y crítica del juicio. La experiencia y el juicio son para Sánchez las únicas posibilidades de conocimiento y, en realidad, de un conocimiento imperfecto, pues alcanzan únicamente los accidentes, pero no las pretendidas esencias. Mas aun en este caso no deben ser rechazados, pues constituyen el único acceso a la única realidad cognoscible, es decir, al mundo externo, cuya limitación hace factible precisamente su conocimiento. A pesar de comenzar la reflexión con la duda, Sánchez no convierte su crítica del conocimiento en un intento de alcanzar, como Descartes, tras el proceso dubitativo, una verdad inconmovible; la filosofía de Sánchez se detiene en el probabilismo, que supera el escepticismo radical, pero que no llega a un criterio de verdad ni siquiera para el mundo de los sentidos. La unión de la experiencia con el juicio o la crítica son así un recurso momentáneo, mas no un camino absolutamente seguro. La obra de Sánchez no es acaso una anticipación de la cartesiana, donde el método es hallado, pero sí una preparación de la misma; la exigencia del método se precisa, en efecto, de un modo terminante tras toda reducción del conocimiento a una mera probabilidad. Lo que hemos dicho de Sánchez ha sido confirmado por uno de los mejores conocedores del filósofo: Joaquin de Carvalho. Según éste, en efecto, no puede considerarse a Francisco Sánchez simplemente como un escéptico, pues la oposición a las tesis escolásticas y en particular la hostilidad a la doctrina escolástica de las *quidditates* debían servir para la instauración de una nueva filosofía de tendencia nominalista y empirista.

La obra principal (o más conocida) de Francisco Sánchez es el tratado titulado *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*), publicado en Lyon, 1581. Segunda ed. con el título: *De multum nobili et prima universali scientia. Quod nihil scitur,* publicada en Francfort, 1681; 3» ed., Toulouse, 1636; 4ª ed., Rotterdam, 1649; 5ª ed., Stettin, 1665. Para una 6ª ed. hubo que esperar hasta el siglo XIX. Otros escritos filosóficos de Sánchez: *De longitudine et brevitate vitae. — In libros Aristotelis Physiognomicon Commentarius. — De divinatione pet somnum.* Edición de obras en 1936. Edición crítica de las obras mencionadas (más el *Carmen de cometa* y *Ad Clauim Epistola*), por J. de Carvalho en el tomo *Opera philosophica* (Coimbra, 1955), que contiene una extensa "Introducción" del autor. — Trad. esp. del *Quod nihil scitur* con prólogo de M. Menéndez y Pelayo: *Que nada se sabe* (Madrid, 1920), reimp. (Buenos Aires, 1944).

Véase Ludwig Gerkrath, *Granz Sanchez. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfange der neueren Zeit,* 1860. — Cesare Giarretano, *Il pensiero di Francesco Sánchez,* 1903. — E. Senchet, *Essai sur la méthode de Francisco Sanchez, professeur de philosophie et de médecine, à l'Université de Toulouse,* 1904. — Joaquín Iriarte, *Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel. Ein kritischer und philosophischen Vergleich zwischen dem Kartesischen Discours de la méthode und dem Sanchezischen Quod nihil scitur,* 1935 (Dis.). — A. de Rocha Brito, *Francisco Sánchez,* 1940. — João Cruz Costa, *Ensaio sobre la vida e a obra do filósofo Francisco Sanchez,* 1942. — Artur Moreira de Sá, *Francisco Sanches, filosofo e matemático,* 2 vols., 1947. — Varios autores, *Revista Portuguesa de Filosofía,* tomo VII, N° 2, 1951, dedicado al filósofo. — Joseph Moreau, "Donte et savoir chez F.S.", *Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft,* Erste Reihe, I Band (1960), 24-50.

SANKARA. Véase VEDÂNTA.

SANKHYA es el nombre que recibe uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos *(âstika)* de la filosofía india (VÉASE). Su fundación se atribuye a Kapila, los textos básí-

con son el *Sānkhya-kārikā*, de Īśvarakṛṣna, y los llamados *Tattva-samāsa y Sānkhya-pravacana-sūtra*, de Kapila, pero el sistema ha sido elaborado y modificado en el curso de los siglos por muchos autores: Āsuri, Pañcaśikha, Guaḍapāda, Vácaspati, Vijñānabhiksu, etc. A partir de una cierta época el sistema *Sānkhya* fue combinado ecléctica mente con el sistema Yoga (v.), siendo muy común presentarlos conjuntamente bajo el nombre *Sānkhya-Yoga*. Nosotros nos atendremos aquí únicamente al sistema *Sankhya*.

El término *sānkhya* ha sido traducido a veces por 'número' o 'enumeración' —por referirse a la enumeración de los diversos grados de la realidad— y a veces por 'razonamiento'; 'conocimiento perfecto'. El punto de vista del sistema se halla cercano a lo que en la filosofía occidental se designaría como metafísica cosmológica — una metafísica dualista y coronada por el propósito de la liberación (véase *Mokṣa*) característico de casi toda la filosofía india. La base del sistema es la distinción entre dos elementos designados con los nombres de *prakriti* (VÉASE) (o *prakrti*) *y purusa*. Suele traducirse el primero por 'materia' y el segundo por 'alma' o por 'espíritu', pero se trata de versiones sólo aproximadas. *Prakriti* designa un fundamento o causa última de toda la realidad, con excepción del Yo. El *prakriti* es, pues, una especie de absoluto autosubsistente, independiente — y del cual dependen las citadas realidades. El *prakriti* contiene, además, estas realidades como en potencia, de modo que su producción es como un desenvolvimiento. El *prakriti* es eterno e inconsciente y, por supuesto, incausado. No es, sin embargo, totalmente indiferenciado. Tres elementos (*guṇas*) lo constituyen. Todos ellos son *prakriti*, el cual puede concebirse entonces como la unidad (en perpetuo conflicto interno) y el equilibrio de ellos. Las imágenes que permiten comprender esos tres elementos son: la luz como principio de la expansión (hacia arriba), el dolor como principio de la actividad, y la pesadez como principio de la estabilidad y la contención. Los elementos en cuestión se hallan en continuo cambio. En cuanto a *purusa*, designa el Yo, independiente de *prakriti*, no causado por él y automanifiesto. *Purusa* es también una realidad eterna, pero consciente; a diferencia de *prakríti*, por lo demás, *purusa* es esencialmente pluralidad. Ahora bien, la independencia mutua de *purusa y prakriti* no significa, según el sistema *Sankhya*, que no haya relación entre ellos. De hecho, *prakriti* no podría engendrar los objetos del mundo sin *purusa;* la realidad es engendrada por el contacto del primero con la segunda. Al establecerse este contacto con *purusa* —que desempeña el papel de elemento activador, pero él mismo inactivo, a modo de un primer motor (VÉASE) aristotélico—, los tres elementos de *prakríti* modifican su equilibrio. Comienza entonces la producción de las cosas a través de una evolución que se manifiesta en múltiples grados de ser o manifestaciones. No hay acuerdo entre los partidarios del sistema respecto al número y orden seguido por estas manifestaciones; muy común, empero, es la opinión que las establece en número de veinticinco — incluyendo, como primera de ellas, *prakríti*.

El sistema *Sánkhya* ha sido calificado con frecuencia de sistema evolucionista y hasta evolucionista-materialista, pero es más que probable que esos epítetos —que tienen su puesto dentro del pensamiento occidental moderno— carezcan de sentido al referirse a una escuela de la filosofía india. También se ha calificado el sistema *Sankhya* de sistema ateo. Observemos, empero, que los propios comentaristas indios admiten dos posibilidades: la afirmación de ateísmo o, mejor, antiteísmo *(Niriśvara-sānkhya) y* la afirmación de teísmo *(Seśvara-sānkhya)*. De todos modos, en este último caso la divinidad es concebida más como un testigo del universo que como un principio de producción del mismo.

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: R. Garbe, *Die Sâmkhya Philosophie*, 2ª ed., 1917. — A. B. Keith, *Samkhya System*, 1926.

SANSEVERINO (GAETANO) (1811-1865) nació en Ñapóles. Ordenado sacerdote en 1834, fue nombrado en 1851 profesor de filosofía moral en la Universidad de Ñapóles. Por sus enseñanzas y por medio de la revista *Scienza e fede* (fundada en 1840) y la "Accademia di filosofia tomista" (fundada en 1846), Sanseverino prosiguió la renovación del neotomismo a que nos hemos referido en el artículo NEOTOMISMO, siendo considerado uno de los "príncipes" de la *rinascita* tomista italiana. Esta *rinascita* consistía no simplemente en una repetición del pensamiento de Santo Tomás, sino en un esfuerzo de reformular el pensamiento tomista en vista de los desarrollos de la filosofía moderna y a base de un examen crítico de estos desarrollos. Sanseverino tuvo en Ñapóles varios discípulos y colaboradores, que formaron la llamada "escuela napolitana neotomista".

Sanseverino publicó varios artículos en la revista *Scienza e fede*, tales como "Del razionalismo teológico dei piú celebri filosofi tedeschi e francesi da Kant insino ai nostri giorni" (1843-1848) e "I principali sistemi della filosofia del criterio discussi colle dottrine dei ss. Padri e dei Dottori del medio evo" (1845-1847). Este último artículo —o, mejor, serie de artículos— fue reimp. en libro, 1853, 2» ed., 1858. — Además, Sanseverino es autor de: *Institutiones logicae et metaphysicae: Logicae pars I et II*, 1854. — *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, 7 vols. [de los 15 proyectados], vols. I-V, 1862; Vol. VI, 1886 y VIII, 1878 [póstumos]. — *Elementa philosophiae christianae*, 3 vols., I y II, 1864-1865; III, parte 1, 1868 y III, parte 2, 1870 [póstumos]. Véase bibliografía de NEOTOMISMO —obras sobre los orígenes del neotomismo en Italia— y especialmente P. Naddeo, *Le origini del Neo-tomismo e la scuola napoletana di G. S.*, 1940.

SANTAYANA (GEORGE) (1863-1952) nació en Madrid. Hijo de funcionario español destacado en las Filipinas, se trasladó a Boston a los 9 años de edad para reunirse con su madre. Estudió en la Universidad de Harvard y en Berlín (con Friedrich Paulsen [VÉASE]), pasando también algún tiempo en la Universidad de Cambridge. De regreso a Boston, profesó filosofía en Harvard en la gran época de William James y Royce (y ocasionalmente de Peirce), pero se retiró de la enseñanza en 1912, y después de pasar unos años en varios países, se trasladó a Roma, donde vivió hasta su muerte. Santayana visitó periódicamente España, habitando casi siempre en Avila.

Los diversos medios en que vivió y conoció Santayana, que el autor describe en la *Breve historia de mis opiniones y* de los que se encuentran también algunas vigorosas pinceladas

en *El último puritano,* se traslucen en su pensamiento filosófico, pero no como influencias, sino, según el propio Santayana subrayó, como ambientes. La primera expresión de tal diversidad es la contraposición de su origen hispánico y de su educación sajona, oposición que Santayana ha querido llevar a cierto equilibrio al señalar su intención de decir en inglés el mayor número posible de cosas no inglesas. El carácter no sistemático que asumió en sus comienzos la filosofía de Santayana experimentó luego una cierta transformación, pero más en el sentido de la ordenación intelectual que en el del sistema propiamente dicho. Tal ordenación es, en efecto, resultado de una síntesis de opiniones y no derivación conceptual de una única idea o experiencia metafísica. Santayana criticó con frecuencia el afán de unidad y de identificación que triunfa en casi toda la historia de la filosofía y contrapuso a él la mayor riqueza de lo diverso; su filosofía podría ser, en cierto modo, un pluralismo. Lo que domina, en rigor, todo su pensamiento es una actitud a la vez moral y estética que le permite contemplar el universo con el único afán de hallar en él la verdad desnuda y con el convencimiento de que esta verdad es suficientemente rica y bella para colmar toda nostalgia humana. La no adscripción de Santayana a un dogma filosófico o religioso no significa, empero, que esté dispuesto a arrojarse en brazos de la ciencia como única interpretación válida del universo. Por el contrario, la ciencia es, como la filosofía y la religión, un repertorio de símbolos que nos hacen accesible la realidad sin penetrarla. Cierto es que parece haber un primado de la ciencia y cierto sesgo materialista y determinista en su pensamiento, mas esta indudable preferencia no significa negación de otras realidades, sino comprobación de la mayor firmeza que, a su entender, parece poseer frente a otros el edificio científico. Santayana rechaza enérgicamente toda pretensión filosófica a una verdad absoluta o a una primera proposición apodíctica; su apartamiento del idealismo moderno coincide así con casi todas las corrientes realistas contemporáneas, particularmente con las de la filosofía anglonorteamericana. Pero Santayana no es un mero realista. Lo que se halla en la base de su pensamiento es una simple y a la vez decidida afirmación pre-lógica de lo real, una postura afirmativa ante el mundo que desea libertarse de todo ídolo, que ansia desnudarse, mas no para lograr una base conceptual absolutamente firme sobre la cual edificar un sistema. Sólo a partir de esta particular actitud afirmativa se puede hablar de una articulación de verdades parciales en un conjunto orgánico. El propio Santayana, que ha resumido con frecuencia sus opiniones, ha procedido a sintetizarlas en todas las disciplinas tradicionales de la filosofía (véase JERARQUÍA). Ha seguido sosteniendo un "materialismo" que no es dogmático, pero que es el único que puede justificar la acción y la ciencia, materialismo que no excluye ni el espíritu ni el mundo ideal, sino que, al contrario, los hace, por así decirlo, consistentes. El "reino de la esencia" no se sobrepone al "reino de la materia" como un grado ontológico se instala sobre otro; las esencias —que comprenden tanto las formas intelectuales como las sensibles— constituyen un lenguaje que enuncia algo acerca de lo que es y que se reduce, en el fondo, a una experiencia de lo real. Las esencias —heterogéneas a la realidad—, propiamente no conocen, sino que ordenan. La unilateral acentuación de la esencia frente a la existencia hace brotar el idealismo, pero el desconocimiento de la esencia hace del universo una serie de existencias desarticuladas. La ciencia, que parece defender un materialismo enemigo de la esencia, es, por el contrario, la más clara demostración de que la esencia, manifestada en el hecho de la previsión, es uno de los elementos fundamentales del reino del ser. Los estudios que Santayana ha dedicado a los reinos del espíritu y de la verdad han confirmado estas concepciones: el espíritu es el mundo de la libertad de expresión, que posibilita la vida libre; la verdad es primariamente verdad absoluta, pero lo absoluto de la verdad es inasequible, pues lo único que la vida permite descubrir es una parcial perspectiva. La filosofía última de Santayana, cuyo método de acceso a la realidad es esa "fe animal" tan parecida a la razón práctica, no desmiente así sus primitivas meditaciones y confirma una actitud invariable cuyo fondo es a la vez estoico y platónico. Su pensamiento está penetrado de punta a punta por una confiada resignación que le hace mirar a la verdad cara a cara, sin ilusión, pero sin flaqueza. Pues, como él dice, dando al término un significado de distancia intelectual, de desinterés contemplativo, "debemos seguir esta batalla, pero con desapego".

Obras principales: *The Sense of Beauty, Being the Outlines of Aesthetic Theory,* 1896 (trad. esp.: *El sentido de la belleza,* 1945). — *Interpretations of Poetry and Religion,* 1900. — *The Life of Reason, or the Phases of Human Progress* (I. *Reason in Common Sense;* II. *Reason in Society;* III. *Reason in Religión;* IV. *Reason in Art;* V. *Reason in Science*), 5 vols., 1905-1906 (trad. esp.: *La vida de la razón o fases del progreso humano,* 1958). — *Three Philosophical Poets,* 1910 (trad. esp.: *Tres poetas filósofos,* 1943), — *Winds of Doctrine,* 1913. — *Egotism* in *Germán Philosophy,* 1915 (trad. esp.: *El egotismo en la filosofía alemana,* 1942). — *Character and Opinión in the United States,* 1920. — *Soliloquies in England,* 1922. — *Scepticism and Animal Faith,* 1923 (trad. esp.: *Escepticismo y fe animal,* 1952). — *Dialogues in Limbo,* 1925, 2ª ed., 1948 (trad. esp. de una parte, junto con otros escritos de Santayana, entre ellos el prólogo a "Los reinos del ser": *Diálogos en el limbo,* 1941). — *Platonism and the Spiritual Life,* 1927. — *The Realm of Essence,* 1927. — *The Realm of Matter,* 1930. — *The Realm of Truth,* 1927. — *The Realm of Spirit,* 1940 (publicados luego los cuatro en un solo tomo: *The Realms of Reing,* 1942 (trad. esp.: Lo* reino» del ser,* 1959). — *Some Turns of Thought in Modern Philosophy. Five Essays,* 1943. — *The Idea of Christ in the Gospels: or God in Man,* 1946 (trad. esp.: *La idea de Cristo en los Evangelios,* 1947). — *Dominations and Powers, Reflections on Liberty, Society, and Government,* 1951 (trad. esp.: *Dominaciones y poderes,* 1955). — *The Poet's Testament,* 1953 (poemas). El primer libro de Santayana fue también un libro de poemas: *Sonnets and Other Verses,* 1894. — Autobiografía: I. *Persons and Places; the Background of my Life,* 1942 (trad. esp.: *Personas y lugares,* 1946); II. *The Middle Span,* 1946 (trad. esp.: *Mí anfitrión, el mundo,* 1955). — *The Idler and His Works, and Other Essays,* 1957; ed. Daniel Cory [selección de algunos art. publicados entre 1892 y 1955 en revistas y de tres iné-

ditos]. — Indicaciones biográficas se hallan también en su novela: *The Last Puntan. A Memoir in the Form of a Novel,* 1935 (trad. esp.: *El último puritano,* 1940). Véase también Daniel Cory, *Santayana, The Lather Years: A Portrait with Letters,* 1963.

Véase Van Peter Ames, *Proust and Santayana, The Aesthetic Way of Life,* 1937. — George Washburne Howgate, G. *Santayana,* 1938 (Dis.). — M. K. Munitz, *the Moral Philosophy of Santayana,* 1939. — Varios autores (B. Brownell, Sullivan, Hartshorne, Price, Russell, etc.), *The Philosophy of G. Santayana,* 1940, ed. Arthur Schilpp (con bibliografía), 2ª ed., 1953, ed. I. Edman. — Raimundo Lida, *Belleza, arte y poesía en la estética de Santayana,* 1943. — J. Duron, *La pensée de G. Santayana,* 1950. — Luis Farré, *Vida y pensamiento de J. Santayana,* 1954. — N. Bosco, *Il realismo critico di G. Santayana,* 1955. — W. E. Arnett, *Santayana and the Sense of Beauty,* 1955. — R. Butler, O. P., *The Mind of Santayana,* 1955. — Número especial dedicado a Santayana de *The Journal of Philosophy,* LXI (1964), 5-69.

SANTIAGO DE VITERBO. Véase JACOBO DE VITERBO.

SANTO. Lo santo puede ser considerado desde dos puntos de vista que con frecuencia son relacionados e inclusive fundidos: desde el punto de vista estrictamente religioso y desde el punto de vista moral. En el primer caso, lo santo es el supremo de los valores religiosos, el valor que sólo corresponde a la divinidad y que ofrece, en el curso de su demostración, una serie de notas aparentemente contradictorias. En el segundo, lo santo es equiparado a lo moralmente bueno o, mejor dicho, a lo moralmente perfecto. Según Kant, la santidad es el ideal que resulta cumplido cuando la voluntad, una vez que se ha desprendido de la coacción de la Naturaleza, se halla absolutamente libre y completamente de acuerdo con la ley moral. En la santidad no hay posibilidad alguna de contravenir la ley moral por la misma naturaleza de esa voluntad y no en virtud del esfuerzo realizado con el fin de ser moralmente bueno.

Sin embargo, Kant reconoce ya que la santidad de Dios no es lo mismo que la santidad de la ley moral. Pero hay más: la santidad de esta ley, no obstante sus inevitables implicaciones con la santidad del valor de lo santo, es algo fundamentalmente distinto de éste. Pues lo santo puede ser, como Rudolf Otto propone, lo numinoso, es decir, una categoría peculiar exclusivamente religiosa y, por lo tanto, distinta de cualquier otra, con inclusión de las que se presentan en la esfera ética y de las que resultan mediante elevación a una potencia infinita de los valores positivos superiores. Lo numinoso no puede definirse, ni siquiera mostrarse directamente, sino únicamente suscitarse y sugerirse. En el proceso de su descripción se advierten en él muy diversos elementos que permiten una dilucidación aproximada, aunque nunca exhaustiva. Así, la categoría de lo numinoso tal como aparece en todas las religiones "como su fondo y medula" ofrece los caracteres de lo misterioso y lo tremendo, lo perverso y lo majestuoso, lo venerable y lo fascinante, lo solemne, lo enorme, lo sublime y lo absoluto. Lo numinoso contiene para la comprensión estricta racional contradicciones evidentes, puestas sobre todo de relieve en la simultaneidad de lo horrible y lo admirable, pero indudablemente existentes en esta categoría que sólo conviene, desde luego, a la divinidad (Cfr. *Das Heilige,* 1917, especialmente Caps. II y III). En el lenguaje de Scheler, lo santo es el supremo de los valores espirituales, porque "todos los demás valores son dados a su vez como símbolos suyos", pero esta santidad corresponde entonces no sólo a la suprema de Dios, sino a toda persona en cuanto persona. El concepto de lo santo puede escindirse, por consiguiente, no sólo en un aspecto ético y otro religioso, sino que, además, este último asume caracteres distintos cuando se refiere a la santidad de Dios o a la del hombre o de un portador de valores espirituales. A esta última especie de santidad, más que a la de lo numinoso propiamente dicho, se ha referido William James cuando ha indicado que la santidad es el "nombre colectivo de los frutos maduros de la religión" y que el "carácter santo es el carácter por el cual las emociones espirituales constituyen el centro habitual de la energía personal". Así, la santidad universal, propia de todas las religiones, ofrece, según James, los rasgos siguientes: (1) Sentimiento de hallarse en una vida más amplia que la de los egoístas intereses mundanos, y convicción no sólo intelectual, mas en cierto modo sensible, de la existencia de un poder ideal; (2) sentido de la continuidad propicia del poder ideal con nuestra vida y sumisión a él; (3) inmenso júbilo y libertad; (4) elevación del centro emotivo hacia el amor y las afecciones armoniosas (*The Varieties of Religious Experience,* Lect. XI, XII, XIII).

Además de la citada obra de R. Otto, véanse sus *Aufsätze das Numinöse bettreffend,* 1923. — Véase también A. J. Festugière, *La Sainteté* (en *Mytes et Religions,* colección dirigida por P. L. Couchoud, vol. 9). — J. Hessen, *Die Werte des Heiligen,* 1938. — H. Ringgren, *The Prophetical Conception of Holiness,* 1948. — B. Háring, *Das Heilige und das* Guíe. *Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug,* 1952. — P. B. Blanchard, *Sainteté d'aujourd'hui,* 1954 (sobre varios autores a propósito de la santidad). — O. R. Jones, *The Concept of Holiness,* 1961.

SANZ DEL RÍO (JULIÁN) (1814-1869), nacido en Torrearévalo (Soria), comenzó a interesarse, ya en su juventud, por la filosofía alemana, especialmente por el sistema de Krause a través de los libros del discípulo de éste, Heinrich Ahrens. En 1841 propuso la creación en la Universidad de Madrid de una cátedra de filosofía del Derecho: aunque esta cátedra no fue creada, lo fueron, dos años después, otras de filosofía, entre ellas, una de historia de la filosofía encargada a nuestro autor con la obligación de estudiar previamente en Alemania. Sanz del Río se dirigió a este país, después de haber trabado conocimiento en París con Víctor Cousin (cuya filosofía le pareció superficial y excesivamente "política") y en Bruselas con el ya citado Ahrens. En Alemania (Heidelberg) se propuso estudiar a fondo el sistema de Krause; con el fin de prepararse para ello se relacionó, en Bruselas, con dos discípulos del filósofo alemán, H. K. Freiherr von Leonhardi y Röder. De regreso a España, en 1844, se retiró para meditar a Illescas. En 1854 ocupó la cátedra de historia de la filosofía en Madrid; en 1867 fue destituido por negarse a firmar un juramento de fidelidad que consideraba ilegal, siendo repuesto en 1868, después de la revolución de este año.

La influencia personal de Sanz del Río fue considerable no solamente entre los estudiantes, sino también en-

tre personas maduras que veían en sus cursos, en el entusiasmo con que propagaba sus ideas y en los altos ideales éticos e intelectuales que difundía, una oportunidad para la renovación tanto filosófica como moral y política de España. Una parte considerable de la evolución universitaria en España hasta comienzos del siglo actual es, en efecto, explicable por la obra de Sanz del Río. En lo que se refiere al contenido de sus enseñanzas y de sus escritos, puede decirse que la base casi íntegra lo constituía el sistema de Krause, pero con un constante esfuerzo para adaptarlo a las necesidades de las mentes españolas de la época. Aun cuando Sanz del Río no descuidaba los aspectos teóricos del sistema y, por el contrario, consideraba que sin ellos no era posible llevar a cabo la renovación intelectual proyectada, es obvio que, como hemos visto en el artículo KRAUSISMO, la influencia ejercida por Sanz del Río se debió a que tal sistema fue, por así decirlo, "vivido" y a que, por consiguiente, acabó por predominar su aspecto "práctico". Especialmente importante fue el sentido educativo del krausismo, enderezado a la formación de la personalidad moral y a la unión de las agrupaciones humanas con vistas a la realización de los fines morales supremos, a la tendencia hacia la unidad suprema representada por la divinidad. La idea krausista de la Humanidad como unión de la Naturaleza y del Espíritu es especialmente subrayada por Sanz del Río como la fuente que hace posible la visión de la Humanidad racional unida en la raíz común del Bien. El órgano principal de esta visión es la filosofía que, al afirmar la personalidad del hombre y al hacerle consciente de su propia actividad, le permite pasar a través de todas las circunstancias externas hacia la racionalidad pura, que es simultáneamente libertad y ley.

El pensamiento de Sanz del Río fue proseguido y divulgado por numerosos discípulos, que trabajaron dentro de su espíritu sin sumisión estricta a los principios filosóficos. El más significado de ellos ha sido Francisco Giner de los Ríos (VÉASE), quien prolongó la influencia krausista y la transformó en una filosofía de la personalidad.

Obras: *Lecciones sobre el sistema de filosofía analítica de K. Ch. F. Krause,* 1849. — *Discurso inaugural del curso de 1857-1858.* — *La cuestión de la filosofía novísima,* 1860 (tesis de doctorado). — *Lecciones sobre el sistema de la filosofía. Metafísica. Primera parte: Analítica,* 1860 (fragmento publicado en el vol. IX de la "Biblioteca Económica Filosófica" con el título de "El idealismo absoluto"). — Id., íd., *Segunda parte: Sintética* (hasta ahora inédita; publicación próxima del texto, con notas, por Julián Marías). — *El Ideal de la Humanidad,* 2ª ed., 1904 (refundición completa de la obra del mismo título de Krause). — *Análisis del pensamiento racional* (editado por J. Caso con notas tomadas del curso 1862-1863 y del curso de 1867). — Antología y comentarios por Gervasio Manrique, Sanz *del Río,* 1935. — Véanse las obras de P. Jobit y J. López Morillas mencionadas en Krausismo (el vol. II de Jobit con cartas inéditas de Sanz del Río).

SARTRE (JEAN-PAUL) nació (1905) en París. Estudió en la "École Nórmale Supérieure", recibiendo en 1929 la "agrégation" de filosofía. De 1931 a 1933 fue profesor en el Liceo de Le Havre. Después de estudiar en Berlín la fenomenología y Heidegger, enseñó filosofía (1934-1939) en los Liceos de Le Havre, Laon y Neuilly-sur-Seine. De 1940 a 1941 estuvo prisionero de los alemanes; al ser liberado, volvió a profesar en el Liceo de Neuilly y luego en el "Liceo Condorcet" de París, hasta 1945, cuando fundó *Les Temps Modernes y* se consagró por entero a la actividad literaria.

Sartre es o, mejor, fue (véase *ad finem*) el principal representante del llamado existencialismo (VÉASE) francés, o por lo menos de una de las más influyentes direcciones del mismo. A su formación y desarrollo ha contribuido Sartre no solamente por medio de obras de carácter filosófico, sino también por medio de ensayos, novelas, narraciones y obras teatrales. Algunos de sus puntos de partida se hallan en la fenomenología de Husserl; otros, en Heidegger; otros, en la reacción contra la tradición racionalista y "asimilacionista" francesa (de Descartes a Brunschvicg, Lalande y Meyerson); otras, en diversos autores, corrientes y experiencias. La yuxtaposición de estos elementos no es suficiente, empero, para formar la unidad del pensamiento de Sartre. Tal unidad procede de un núcleo de intuiciones originarias auxiliadas por un peculiar estilo a la vez analítico y dialéctico. Aunque nos referiremos principalmente en este artículo a la ontología fenomenológica desarrollada por el autor en su obra sobre el ser y la nada, hay que tener en cuenta que ésta se halla completada por otros trabajos y, además, preformada en varios escritos primeros. Sucede esto especialmente en las obras sobre la fenomenología de la imagen (v.) y de lo imaginario. La eliminación de la concepción "cosista" de las imágenes es posible, en efecto, según Sartre, porque se admite el carácter intencional (V. INTENCIÓN) de la conciencia (v.), la cual se proyecta no solamente sobre lo presente, sino también sobre lo ausente. De este modo la conciencia no es concebida como un reflejo o un efecto de una causa identificada con una cosa: es "algo" que resulta patente tan pronto como subrayamos su esencial libertad, que no es ni un desvío ocasional de la relación causal ni tampoco el resultado de una afirmación metafísica arbitraria.

Sartre rechaza, por lo pronto, los numerosos dualismos modernos, entre los cuales destacan el de la potencia y el acto, y el de la esencia y la apariencia. Frente a ellos hay que reconocer, según nuestro autor, que cuanto es, es en acto, y que la apariencia no esconde, sino que revela la esencia; más aun, *es* la esencia. Pero que la apariencia tenga su ser propio significa que tiene un ser; hay, pues, el ser del fenómeno no menos que el fenómeno del ser. El examen de este último nos lleva a una concepción fundamental que, como se ha advertido a veces, resuelve los dualismos tradicionales en un nuevo dualismo que el autor se esfuerza, no siempre con éxito, por evitar. Se trata de la distinción entre el ser en sí o el En-sí (*En-soi*) y el ser para sí o el Para-sí (*Pour-soi*). La distinción es de índole ontológica, pero de una ontología fenomenológica. El En-sí carece de toda relación; es una masa indiferenciada, una entidad opaca y compacta en la cual no puede haber fisuras. El En-sí es, en suma, "lo que es". Pero el En-sí no es todo el ser. Hay otro ser, el Para-sí, del cual no puede decirse, empero, propiamente que es lo que es. El Para-sí

es enteramente relación y surge como resultado de la aniquilación (o anonadamiento) de lo real producido por la conciencia. Por eso el Para-sí es lo que no es; surge como libertad y evasión de la conciencia con respecto a lo que es. El Para-sí es, pues, nada (v.). Pero decir "es nada" es decir a la vez poco y demasiado. No puede decirse, en efecto, que la nada es, ni siquiera que la nada anonada, sino que la nada "es anonadada". Esta nada nos muestra, por lo demás, "algo": la presencia de un "ser" por medio del cual la nada se aboca a las cosas. Es el ser de la conciencia humana. Su "nadidad" permite comprender su esencial libertad, el hecho de que no pueda decirse que el hombre es libre, sino que su ser es "ser libre". Adviértase, con todo, que con esto no se resucita el antiguo dualismo entre el espíritu y las cosas. La conciencia no es una entidad "espiritual", sino una intencionalidad que no es nada "en sí" misma, pero que tiene que habérselas con el mundo (v.) en el cual está y que se expresa en un cuerpo, esto es, en una facticidad. El "ser en el mundo" no es un estar de una cosa en otras, sino un carácter constitutivo de la existencia humana.

Varias consecuencias se derivan de ello. Una es capital: es la esencial mala fe de la conciencia. La constitución del Para-sí no permite, en efecto, decir que lo que este Para-sí hace equivale a su ser: tal identificación es obra de la mala fe. Pero tampoco permite decir que lo que es equivale a su trascendencia (v.), pues ello equivaldría a negar completamente su facticidad: tal identificación es, pues, también obra de la mala fe. Ahora bien, esta mala fe aparece desde el instante en que la conciencia se expresa y en que se revela el carácter dialéctico de la intencionalidad. Convengamos, así, en que el Para-sí es lo que no es. Pero precisemos que esta negación no equivale a la negación de las estructuras del Para-sí. Estas estructuras son varias: la presencia del Para-sí ante sí mismo, que no es coincidencia consigo mismo, sino "equilibrio entre la identidad como cohesión absoluta y la unidad como síntesis de una multiplicidad" (lo cual hace de tal presencia algo enteramente distinto de la plenitud del ser); la facticidad en tanto que estar en el mundo en cierta situación; el ser y no ser a la vez sus propias posibilidades. Algunas de las estructuras son negativas; otras, en cambio, positivas. Estas últimas se revelan sobre todo por medio de una fenomenología de las tres dimensiones temporales (pasado, presente, futuro) y de los éxtasis (v.) de la temporalidad, ya analizados por Heidegger, pero retomados por Sartre con el fin de mostrar que el tiempo de la conciencia en tanto que realidad humana que se temporaliza como totalidad es "la propia nada que se desliza en una totalidad como fermento destotalizador", y con el fin de manifestar todas las consecuencias de concebir la realidad humana como una temporalización de la temporalidad originaria. Pero la fenomenología de la temporalidad es insuficiente. Es menester comprenderla dentro del marco de un análisis de la trascendencia del Para-sí. Uno de los elementos de esta última es el conocimiento. Para entenderlo y saber cómo el Para-sí puede abocarse cognoscitivamente al mundo hay que tener presente que si el Para-sí de la conciencia es una *falta* de ser, no es una falta de *ser*. De lo contrario resultaría ininteligible cómo el Para-sí es capaz de deslizarse en el En-sí y otorgarle lo que éste en cuanto puro hecho no tiene: significación. En ello consiste esencialmente el conocimiento, el cual no es reflejo de la realidad (como sostiene el realista) ni construcción de la realidad (como mantiene el idealista extremo), ni menos aun identificación del sujeto y del objeto por medio de una realidad a través de la cual se ven las cosas: Dios. Dios o cualquier Absoluto de su tipo es para Sartre una entidad contradictoria: es la contradicción que revela la afirmación conjunta del En-sí y el Para-sí o la construcción de una imposible síntesis de ambos. Tal síntesis no es para Sartre sino el Para-sí que se ha petrificado en el En-sí.

El motivo de la trascendencia apunta a uno de los aspectos del pensamiento de Sartre más acabadamente desarrollados por él: la fenomenología del Otro y del ser para otro o Para-otro (*pour autrui*). El aislamiento del Para-sí podría dar origen a un solipsismo. Mas éste no es sino la transposición al Para-sí de las categorías que corresponden al En-sí. Cuando sometemos la existencia del otro a un análisis ontológico-fenomenológico descubrimos que el solipsismo opera, en efecto, sólo con "cosas". Eludida esta dificultad podemos concebir la inclusión del otro en mí y, en general, la intcrrelación entre sujetos como intcrrelación entre diversos proyectos. Dentro de las consecuencias del examen de esta interrelación se hallan las "objetivaciones" que se producen en el curso de varias formas de relación: la mirada, el amor, el odio, la indiferencia, la comunicación lingüística. Se trata de relaciones que permiten comprender por qué y cómo un sujeto se convierte en objeto para los proyectos del otro. Fundamental es a este respecto el papel desempeñado por el cuerpo (v.) como un objeto o medio a que nos hemos referido en el correspondiente artículo. Ahora bien, la objetivación de un sujeto por otro sujeto no convierte al primero en objeto para sí, sino sólo para el otro. En supuestos análogos se basa la fenomenología sartriana del "nosotros". Ahora bien, todos estos análisis tienen por finalidad hacer comprender la estructura esencial y fundamental del Para-sí y en particular el hecho de su necesaria libertad (v.). Pues, en efecto, toda "realidad" se organiza en torno al proyecto del ser en el mundo de un Para-sí, proyecto que marca la dirección o sentido de los "hechos" que acontecen en él. Aquí se halla, según Sartre, la solución de las dificultades que habían obsesionado al pensamiento tradicional y que habían obligado a algunos autores a concluir que hay un abismo entre el ser y el hacer. Tal abismo se desvanece cuando el ser y el hacer se dan en un Para-sí. La tarea de lo que Sartre llama el psicoanálisis (v.) existencial consiste justamente en hacer ver que sólo un análisis y dialéctica concretos de los proyectos puede descifrar los comportamientos empíricos del hombre, concebido como totalidad y, por lo tanto, como una realidad en la cual cada uno de sus actos (no sólo la muerte o ciertas situaciones límites) es cifra de su ser. En el curso de este psicoanálisis existencial se hace patente la estructura de la elección propia del ser humano y el hecho de que cada realidad humana sea "a la vez proyecto directo de metamorfosear su

propio Para-sí en un En-sí-Para-sí, y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí bajo las especies de una cualidad fundamental". Observemos, empero, que este proyecto termina inevitablemente en el fracaso. El hombre es una pasión, pero una pasión inútil. Pues al hombre le sucede lo mismo que a Dios, mas por razones inversas. Como Sartre declara en varias de sus obras teatrales (por ejemplo, *Les mouches*, *Le diable et le bon Dieu*), el hombre y Dios están igualmente solos y su angustia es parecida; cada uno no tiene más que su propia vida, de modo que el hombre llega a matar a Dios para que no le separe de los hombres. El hombre es, en suma, su propio fundamento, pero no en el sentido en que Dios lo sería si existiese de acuerdo con las filosofías y las religiones tradicionales. La pasión del hombre, dice Sartre, es inversa a la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que nazca Dios.

La ontología de Sartre no puede, según su autor, dar lugar a prescripciones morales. Pero puede dejar entrever lo que será una ética que considere el hecho de la realidad humana en situación. Esta ética ha sido anticipada por Sartre en obras literarias y presentada en parte en su análisis de la vida y la obra de Jean Genét. Sartre se ha ocupado al respecto principalmente del problema del mal, polemizando contra las teorías tradicionales que hacen del bien el ser y del mal el no ser o que los separa en sentido maniqueísta haciendo del mal el ser del no ser y el no ser del ser. El mal no puede ser, según nuestro autor, simplemente lo que hace el otro (como cree el "hombre honrado"). Pues aunque en su principio el mal es un mal-objeto y representa la parte negativa de nuestra libertad, ello expresa únicamente la peculiar dialéctica del mal y del hombre malo, el cual no puede ser, pero tampoco puede no ser. La dialéctica del mal es, así, análoga a la dialéctica de ese "no ser" consciente que es la conciencia. Lo más explícito de Sartre sobre este punto es su tesis de que una moral verdadera es "una totalidad concreta que realiza la síntesis del bien y del mal": el bien sin mal, dice Sartre, es el ser parmenídeo, esto es, la muerte; el mal sin bien, es el no ser puro. Se trata de una síntesis objetiva "a la cual corresponde como síntesis subjetiva la recuperación de la libertad negativa y de su integración en la libertad absoluta o libertad propiamente dicha". Sartre advierte que con ello no pretende ir, en un sentido nietzscheano, "más allá del bien y del mal". Lo que debe hacerse es no separar abstractamente los dos conceptos aun cuando se reconozca la imposibilidad de la mencionada síntesis en una situación histórica concreta. La moral es a la vez inevitable e imposible. Es inevitable, porque una inmoralidad sistemática no hace sino enmascarar una afirmación última del bien. Es imposible, porque solamente dentro del clima de la imposibilidad puede darse cualquier norma moral.

Lo mismo que se habla de un "primer Heidegger" y de un "último Heidegger" o de un "primer Wittgenstein" y de un "último Wittgenstein", puede hablarse de un "primer Sartre" y de un "último Sartre" — a menos que en este caso el "último Sartre" sea, en rigor, el "penúltimo Sartre". Este "último Sartre" es el "Sartre marxista" de la *Critique de la raison dialectique* y de algunos escritos que precedieron a la publicación de la *Critique*, la cual todavía no está terminada. Según Sartre, hay que distinguir entre "filosofía" e "ideología" (VÉASE). Ahora bien, mientras el existencialismo es una ideología, el marxismo es una filosofía. Más todavía: es "la totalización del Saber contemporáneo", porque refleja la *praxis* que la ha engendrado. El marxismo es para Sartre la filosofía no superable de nuestro tiempo; es "el clima de nuestras ideas, el medio en el cual éstas se nutren, el verdadero movimiento de lo que Hegel llamaba espíritu objetivo". "Tras la muerte del pensamiento burgués", el marxismo es por sí solo "la cultura, pues es lo único que permite comprender los hombres, las obras y los acontecimientos". No se trata del "marxismo oficial", aun cuando no se trata tampoco de una "superación del marxismo", ya que, según Sartre, no es necesario superar al marxismo; éste se supera a sí mismo. No se trata tampoco de un "revisionismo", pues no es menester "revisar" una filosofía que se adapta ella misma al movimiento de la sociedad. En todo caso, no se trata de un materialismo dialéctico a secas. Sartre pone de relieve que el materialismo dialéctico no puede, o cuando menos, no ha podido dar cuenta de la ciencia, que sigue permaneciendo en el estadio positivista. Pero no se da cuenta de la ciencia tratando de forzarla o de colocar en su base supuestos que no explican nada del modo como concretamente se produce el pensamiento científico. Se podría concluir que se trata de un materialismo histórico, distinto del materialismo dialéctico, pero Sartre indica que no se puede tampoco establecer una separación entre dos campos del saber; el marxismo, si es algo, es intento de "totalización". Esta "totalización" es la que ensaya Sartre, incorporando a ella la antropología filosófica existencialista. Por este motivo se ha dicho que el marxismo de Sartre es o un marxismo existencialista o un existencialismo marxista, pero debe tenerse en cuenta que, a su modo de ver, no se pueden colocar estas dos "filosofías" lado por lado por la razón de que una de ellas, el existencialismo, por valiosa que sea, no es, según apuntamos, una filosofía, sino una "ideología".

En otros artículos de la presente obra nos hemos referido a algunos puntos del "último pensamiento" de Sartre; por ejemplo, en RAZÓN (TIPOS DE) hemos tocado la cuestión de la concepción sartriana de la dialéctica crítica contra la dialéctica dogmática. Recordaremos aquí sólo que para Sartre la razón dialéctica es primaria, porque ella misma se funda dialécticamente — aunque por el momento no se encuentre sino "la experiencia apodíctica en el mundo concreto de la Historia" y no, o no todavía, la experiencia (o los resultados) de las ciencias naturales positivas. Recordaremos asimismo que la dialéctica en cuestión es "actividad totalizadora". A base de ella pueden establecerse las diversas categorías de que trata Sartre a través de un análisis de la necesidad material: la praxis individual, que es ya dialéctica; las relaciones humanas; el grupo; la historia, etc. No es este el lugar de dar cuenta de los análisis más concretos de Sartre, que son de naturaleza sociológica, bien que expresados en un lenguaje filosófico — y en la mayor parte de los casos en su anterior "lenguaje existencialista". Diremos únicamente que,

desde el punto de vista filosófico, lo que interesa en el "último Sartre" es el modo como da cuenta de la necesidad marxista por medio de la libertad existencialista — y el modo también como da cuenta de las relaciones materiales de producción por medio de una nueva versión del "proyecto" existencial. Todo ello no significa que se trate aquí de un existencialismo teñido de marxismo, ya que el existencialismo está simplemente "enclavado" en el marxismo. Significa sólo que si el "Saber" es marxista, el "lenguaje del Saber" puede muy bien ser existencialista. Por lo demás, al decir que el marxismo es la filosofía no superable de nuestro tiempo, Sartre no hace de ella una "filosofía eterna"; en rigor, el marxismo tendrá que ser superado cuando "exista *para todos* un margen de libertad *real* más allá de la producción de la vida". En su lugar se instalará "una filosofía de la libertad" — para concebir la cual no poseemos ninguna experiencia concreta.

Obras y ensayos filosóficos: "La transcendence de l'Ego", *Recherches philosophiques*, VI (1936-1937), 85-123. — *L'imagination*, 1936. — *Esquisse d'une théorie des émotions*, 1939 (trad. esp.: *Esbozo de una teoría de las emociones*, 1959). — *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, 1940 (trad. esp.: *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, 1948). — *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943 (trad. esp.: *El Ser y la Nada*, 1950). — *L'Existentialisme est un humanisme*, 1946 (trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, 1947). — *Baudelaire*, 1947 (trad. esp., 1950). — *Situations*, I, 1947; II, 1947; III, 1949; IV, 1964 (trad. esp.: I. *El hombre y las cosas*, 1960; II. *¿Qué es la literatura?*, 1958; III. *La ciudad del silencio*, 1960). — *Saint Genét, comedien et martyr*, 1952. — *Ouragan sur le sucre*, 1960 (trad. esp.: *Huracán sobre el azúcar*, 1960). — *Critique de la raison dialectique (precede de Questions de méthode). I. Théorie des ensembles pratiques*, 1960 ["Questions de méthode. I. Existentialisme et marxisme" había aparecido ya en *Les Temps Modernes*, 12e année, Nos. 139 y 140 (1957), 338-417, 658-98. En la misma revista han aparecido también varios ensayos de Sartre, algunos como el citado anteriormente, incorporados en libros sistemáticos; otros que permanecen sin recoger; así, "Le fantôme de Staline", Leí *Temps Modernes*, 12e année, Nos. 129-130-131 (1957), 577-696 (trad. esp.: *El fantasma de Stalin*, 1958)]. — *Les mots*, 1963 [autobiografía; su infancia]. — Mencionamos también la colaboración de Sartre en el volumen *Marxisme et existencialisme. Controverse sur la dialectique*, 1962, págs. 1-26 y 81-83 [otros colaboradores del volumen: Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J. Orcel] (trad. esp.: *Marxismo y existencialismo*, 1963).

Teatro: *Les Mouches* (1943); *Huis dos* (1944); *Morts sans sépulture* (1946); *La putain respectueuse* (1946); *Les mains sales* (1948); *Le diable et le bon Dieu* (1951); *Nekrassov* (1955); *Les séquestrés d'Altona* (1960). De todos ellos hay trad. esp.

Narraciones y novelas: *La Nausee* (1938); *Le mur* (1939); *Les Chemins de la liberté*. I. *L'âge de raison* (1945); II. *Le cursis* (1945); III. *La mort dans l'âme* (1949). De todas hay trad. esp. De *Les Chemins de la liberté* IV aparecieron fragmentos en *Les Temps Modernes* (Noviembre-Diciembre 1949).

Sobre Sartre, además de bibliografía en EXISTENCIALISMO, véase: R. Campbell, *J.-P. S. ou une littérature philosophique*, 1945 (trad. esp.: *J.-P. S. o una literatura filosófica*, 1949). — R. Troisfontaines, *Exposé et critique de l'Être et le Néant*, 1945 (trad. esp.: *El existencialismo de J.-P. S.*, 1950). — A. J. Ayer, "Novelist-Philosophers: J.-P. S.", *Horizon*, XII (1945), 12-26, 101-10. — Gonzague Truc, *De J.-P. S. à Louis Lavelle*, 1946. — F. Jeanson, *Le problème moral et la pénsée de S.*, 1947 [con prólogo de S.]. — Id., íd., *Sartre paf lui-même*, 1955. — A. de Wahlens, "J.-P. S. L'Être et le Néant", *Erasmus*, I (1947), 521-47. — Id., íd., "L'existentialisme de S., est-il un humanisme?", *Revue philosophique de Louvain*, XLIV (1946), 291-300. — Id., íd., "Heidegger et S.", *Deucalion*, 1 (1946), 13-37. — Mac Beigbeder, *L'homme S. Essai de dévoilement préexistential ou la clé du sartrisme*, 1947. — R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. S.*, 1948 (trad. esp.: *Las doctrinas existencialistas desde K. a J.-P. S.*, 1950). — G. Varet, *L'ontologie de S.*, 1948. — V. Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de J. P. S.*, 1948. — Id., íd., *La existencia humana y sus filósofos*, 1953. — M. Stefanini, *La liberta esistenziale in J. P. S.*, 1949. — E. Frutos, *El humanismo y la moral de J. P. S. (Crítica)*, 1949. — I. Quiles, S. J., *J. P. S. El existencialismo del absurdo*, 1949. — Id., íd., *S. y su existencialismo*, 1952. — B. Pruche, *L'homme de S.*, 1949. — H. Paissac, *Le Dieu de S.*, 1950. — P. J. R. Dempsey, O. F. M., *The Psychology of S.*, 1950. — M. Natanson, *A Critique of J. P. Sartre's Ontology*, 1951. — A. Stern, *La filosofía de S. y el psicoanálisis existencialista*, 1951, 2» ed., 1962. — H. H. Holz, */. P. S. Darstellung und Kritik seiner Philosophie*, 1951. — F. Gentiloni Silverj, */. P. S. contro la speranza*, 1952. — R. *M. Albérés, J. P. S.*, 1953 (trad. esp., 1954). — R. Carette, S. *et la philosophie du possible*, 1953. — W. Desan, *The Tragic Finale*, 1954, ed. rev., 1960. — I. Murdoch, *Sartre, Romantic Rationalist*, 1953 (trad. esp.: *S.*, 1957). — R. J. Champigny, *Stages on Sartre's Way, 1938-1952*, 1959. — Filiberto Faucitano, *L'Essere e il Nulla di J.-P. S.*, 1959. — Norman N. Greene, *J.-P. S.; the Existentialist Ethic*, 1960. — Philip Tody, *J.-P. S.: A Literary and Political Study*, 1961. — F. Jameson: *S.: The Origins of a Style*, 1961. — Jacques Salvan, *To Be and Not To be: An Analysis of J.-P. Sartre's Ontology*, 1962. — J. Guicharnaud, C.-E. Magny, H. Peyre *et al, S.. A Collection of Critical Essays*, 1962, ed. Edith Kern. — Roberto Figurelli, *J.-P. S. Do ateismo ao anti-teismo*, s/f. (1962) [monog.]. — Klaus Hartmann, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik: eine Untersuchung zu "L'Être et le Néant"*, 1963.

SAULCHOIR (ESCUELA DEL). Véase LE SAULCHOIR.

SAUTRANTIKA. Véase BUDISMO, FILOSOFÍA INDIA.

SAVONAROLA (GIROLAMO) (1452-1498) nació en Ferrara e ingresó, en 1474, en la Orden de los Predicadores. No nos interesa aquí la agitada vida de Savonarola como predicador y reformador religioso que lo llevó a ser condenado a muerte, y ejecutado, por herejía y enseñanzas sediciosas. Destacaremos aquí únicamente que las enseñanzas, predicaciones y escritos de Savonarola estuvieron influidos primero por lo que era ya en su tiempo la tradición filosófica dominicana, es decir, el pensamiento aristotélico-albertino y aristotélico-tomista, y luego por elementos platónicos procedentes de la Academia Florentina (VÉASE) y especialmente de Marsilio Ficino, así como por ciertas ideas procedentes de la tradición agustiniano-bonaventuriana, en particular por la idea de "los grados de la vida espiriritual". Todo ello parece hacer de la filosofía de Savonarola un pensamiento fundamentalmente ecléctico, pero

debe tenerse en cuenta que los elementos filosóficos en Savonarola están subordinados a temas proféticos y escatológicos. Lo que interesaba a Savonarola era la reforma —reforma de la fe y de las costumbres (tanto individuales como sociales y "políticas")—; la filosofía y, en general, el saber estaba destinado, a su entender, a educar al individuo y a la sociedad para lo que concebía una vida más perfecta y más cercana a Dios.

Entre los escritos de S. mencionamos: *De contemptu mundi.* — *Opus perutile de divisione, ordine, utilitate omnium scientiarum.* — *De simplicitate vitae christianae.* — *Compendium totius philosophiae.* — *Compendium logices.* — *Trattato circa il reggimento e il governo della città di Firenze.* — *Triumphus Crucis.* — Ediciones de obras: 6 vols., 1633-1640. — *Opere inedite,* 1835. — Sermones y otros escritos: *Prediche e scritti di G. S.*, 1930, ed. M. Ferrara. — Ed. crítica del *Triumphus Crucis,* 1961, ed. M. Ferrara. — Notas autógrafas de G. S. a la Biblia: la *Bibblia Savonaroliana,* 1961, ed. M. Ferrara.

Véase P. Villari, *La storia di G. S. e dci suoi tempi,* 2 vols., 1859-1861, 4ª ed., 1930. — M. Glossner, S. *als Apologet und Philosoph, philosophiegeschichtliche Studie,* 1898. — R. Ridolfi, *Studi Savonaroliani,* 1935. — Id., íd., *Vita di G. S.*, 2 vols., 1952. — J. O'Connor, */. S.*, 1946. — M. Ferrara, S., 2 vols., 1952 [con bibliografía]. — Georges Mounin, S., 1960. — Pierre van Paassen, *A Crown oJ Fire. The Life and Times of G. S.*, 1960.

SCHEFFLER (JOHANN). Véase SILESIO (ANGELO).

SCHELER (MAX) (1874-1928) nació en Munich. Estudió en la Universidad de Jena, con R. Eucken y Otto Liebmann, "habilitándose" en 1901. Interesado en la fenomenología husserliana, se trasladó a Munich, formando parte del "Círculo" muniquense (véase MUNICH [CÍRCULO DE]). De Munich pasó a Göttinga y, después de la guerra, en 1919, a Colonia, donde fue profesor titular hasta su traslado, el año de su muerte, a Frankfurt a.M.

El pensamiento de Scheler ha pasado por diversas fases, incluyendo la "fase católica" y personalista, y la tendencia, hacia el final de su vida, a un cierto "panteísmo", pero en todas sus fases adoptó —y transformó— el método fenomenológico, siendo considerado como uno de los más eminentes discípulos de Husserl y a la vez como siguiendo por rutas muy distintas de las propiamente husserlianas. Abierto a muchas corrientes y alerta a los trabajos científicos (principalmente biológicos) y de todas las ciencias "sociales", Scheler trató muchos temas, pero se destacó principalmente en sus trabajos de teoría de los valores, sociología del saber, filosofía de la religión y de la cultura y antropología filosófica. Su interpretación y aplicación de la fenomenología no fue siempre aceptada por Husserl, el cual vio en el pensamiento de Scheler una desviación de la fenomenología pura. El pensamiento de Scheler, de carácter polémico en gran parte, no se limita, en efecto, a una descripción de las esencias puras tal como son dadas a la intuición esencial, sino que, insatisfecho con las exigencias de cautela excesiva, se aplica decididamente a la solución de los problemas que surgen a cada paso en el análisis fenomenológico. Prescindiendo momentáneamente del afán sistemático de su última época en que, esforzándose por dar unidad formal a la ciertamente aparente dispersión de su pensamiento tendió a la constitución definitiva de una metafísica que apoyara sus intuiciones y descubrimientos, las contribuciones más importantes de Scheler se cifran en su teoría de los valores, en la filosofía de los sentimientos basada en una fenomenología general de los afectos, en la teoría del espíritu incluida de lleno en la antropología filosófica, en la sociología del saber como parte integrante de una sociología de la cultura y, finalmente, en la filosofía religiosa, enlazada con una metafísica en donde es solucionado el problema de lo real por medio de un realismo volitivo ya entrevisto y formulado por Dilthey. Las influencias recibidas por Scheler, que no se limitan, desde luego, a Eucken y a la fenomenología, pueden comprenderse en función de un pensamiento que pretende seguir una línea jalonada por las figuras de San Agustín, Pascal y Nietzsche y al cual no es ajena la filosofía de la vida, tal como ha sido representada y defendida especialmente por Henri Bergson. Scheler encuentra la confirmación de dicha línea del pensamiento filosófico en los resultados obtenidos en el curso de sus descripciones fenomenológicas, muchas de ellas dirigidas al examen de la intencionalidad emocional. Su teoría de los valores es un ejemplo característico de esta fecundidad de la fenomenología, que Scheler consideró había quedado injustificadamente limitada a la descripción de la intencionalidad intelectual y, como hizo Husserl en su última época, a la exploración de la conciencia. Scheler ha distinguido su fenomenología de la de Husserl, manifestando que mientras esta última se funda en contenidos sensoriales, la suya propia se halla situada más allá de tales contenidos, los cuales se propone "fundar". La fenomenología de Scheler describe hechos puros (véase HECHO), hechos fenomenológicos y las relaciones esenciales que se hallan en la base de todas las ciencias.

De acuerdo con Scheler, existen contenidos intencionales que, aunque no susceptibles de referencia a un acto significativo (véase FENOMENOLOGÍA), no son por ello menos evidentes, es decir, no dejan de ser objeto de una intuición esencial. Lo captado en estas intuiciones esenciales desvinculadas de una significación son, en rigor, esencias, pero esencias de tal índole que no puede predicarse de ellas ni la inteligibilidad racional ni el carácter lógico. Estas esencias, llamadas por Scheler *valores,* se ofrecen, por consiguiente, a la descripción fenomenológica con el mismo título de legitimidad que las esencias husserlianas y son, a su vez, como ellas, intemporales y absolutamente válidas. La filosofía de los valores, que había sido objeto de profundos atisbos en todos los filósofos preocupados por la vida emocional y que fue motivo de especial atención en el pensamiento de Brentano, de Lotze y de la escuela de Badén, recibe de este modo en Scheler una confirmación decisiva e ingresa en el terreno filosófico como uno de los problemas de mayor alcance. Sin embargo, aunque el descubrimiento del valor por Scheler y su arraigo en la intencionalidad emocional coincide con dichas anticipaciones, no permanece simplemente dentro de ellas. Por la exploración consecuente del reino de los valores se llega a una esfera que no solamente no puede confundirse con la del ser, sino que se destaca de la totalidad de los objetos por una peculiaridad irreductible. Sólo por esta peculiar condición que los

valores tienen en cuanto esencias captadas directamente en la intuición esencial de los contenidos no adscritos a significaciones puede el mundo del valor estar sometido a leyes que no son inferiores ni superiores a las leyes lógicas, sino sencillamente distintas. Los valores son en la teoría de Scheler esencias puras y, en calidad de tales, intemporales. Pero Scheler no se limita a dejar sentada esta intemporalidad y validez absoluta, sino que pretende relacionarla con la efectiva existencia del mundo en que los valores se descubren y realizan, del mundo del hombre y de la historia. La teoría scheleriana de los valores, desarrollada en gran parte al hilo de una crítica del formalismo apriorista de Kant, no desemboca, sin embargo, en una ética material de los bienes, en un empirismo semejante al de la filosofía inglesa del sentimiento moral. Scheler designa su punto de vista axiológico y ético como un "apriorismo moral material". Ello significa, en primer lugar, que los valores son, en cuanto esencias puras, elementos, *a priori* y también elementos materiales. La vinculación de lo *a priori* con lo material, ya realizada por Husserl en la esfera de la intencionalidad intelectual, es afirmada por Scheler en el terreno de la intuición emocional como un resultado directo de la descripción fenomenológica de los actos intencionales que tienen lugar en el tejido de las vivencias afectivas puras. Los resultados de esta síntesis de lo material con lo *a priori* en el campo emocional conducen a Scheler a un sistema de valores articulados jerárquicamente y en cuyo seno lo moral consiste justamente en la realización de un valor positivo sin sacrificio de los valores superiores, que culminan en los valores religiosos. En esta vinculación de lo moral con la realización del valor positivo radica precisamente la superación del relativismo de toda ética material y, al mismo tiempo, la confirmación de la esencial aprioridad de los valores. Los trabajos de Scheler concernientes a la fenomenología de los afectos como parte de una teoría general de las leyes de la vida emocional son, por otro lado, una confirmación de las intuiciones apuntadas; los análisis realizados en nombre del método fenomenológico, análisis en los cuales la fenomenología es abandonada en muchas ocasiones por un método hermenéutico que rompe los moldes de la pura descripción, son, al lado de la axiología, una de las más importantes contribuciones de Scheler a un territorio en donde toda investigación se había subordinado casi siempre, excepto en los representantes de la "lógica del corazón", a las exigencias de la racionalidad.

Al lado de estas contribuciones y en relación con ellas, Scheler ha elaborado las bases de una antropología (VÉASE) filosófica que, en sus propias palabras, ha de servir de "puente entre las ciencias positivas y la metafísica" y cuyo resultado más importante ha sido hasta el momento la teoría scheleriana del espíritu (v.) concebido como personalidad. En oposición a toda concepción estática de la persona (v.) y en lucha contra la restricción de lo espiritual a la esfera psicofísica, Scheler concibe la persona como una entidad dinámica, como la unidad de sus actos y, en consecuencia, como algo que se halla fuera de toda reducción a lo material y aun a lo psíquico. Lo material y lo psíquico, en que se resuelve habitualmente el mundo humano, no es para Scheler suficiente si se pretende edificar una antropología filosófica que muestre con precisión el puesto del hombre en el cosmos y constituye, en cuanto teoría de los impulsos humanos y en cuanto teoría del espíritu humano, el fundamento de la sociología real y cultural. Las descripciones de Scheler concernientes a la personalidad, resumidas en una doctrina personalista que no equivale ni mucho menos a la identificación de la persona con una supuesta entidad universal trascendente, se resuelven en una reafirmación del "individualismo", pero de un individualismo de tal suerte que articula las diferentes individualidades personales en una jerarquía. El personalismo de Scheler está, pues, dirigido tanto contra el impersonalismo abstracto como contra el individualismo empírico que niega el carácter específico de la espiritualidad personal. La persona es el espíritu como unidad esencial, como centro de los actos superiores efectivos y posibles. La desvinculación entre el espíritu y el ser psicofísico no significa la separación absoluta de dos entidades irreductibles, sino únicamente la colocación de ambas en una jerarquía, el hecho de que, arraigando ciertamente el espíritu en lo psíquico, éste no pueda aspirar a ser el territorio en que se desenvuelven los actos de la espiritualidad. Y es justamente en esta descripción e interpretación de la persona y del espíritu donde se halla la respuesta de Scheler al problema de la realización concreta de los valores y especialmente de los valores supremos, realización confiada a la actividad de la persona espiritual.

Valor y espíritu, unidad y centro dinámico, autonomía y jerarquía forman los hilos con los que teje Scheler una filosofía que, según se ha apuntado, se encamina directamente a una metafísica. Esta metafísica, sólo en parte bosquejada por Scheler, se relaciona íntimamente con los estudios sociológicos y con su filosofía de la religión. La sociología, que Scheler divide en cultural y real, y que "analiza todo el inmenso contenido, subjetivo y objetivo, de la vida humana desde el punto de vista de su determinación *efectiva*", lleva necesariamente en su seno no sólo una filosofía de la historia, sino también una metahistoria que se aplica preferentemente al estudio de la zona en donde se relacionan los factores reales con las determinaciones ideales. La ampliación del concepto de sociología va dirigida de modo inmediato a una demostración efectiva de la superación del relativismo historicista tanto como del apriorismo formalista. La superación del relativismo encuentra su demostración más patente en una investigación sociológica que, basada en la antropología filosófica, se propone ante todo estudiar en cada uno de los tipos humanos su participación a la vez parcial y absoluta en el orbe de la cultura. Y esta demostración es al propio tiempo el camino que prepara el acceso a una metafísica en donde encuentra su lugar y asiento la investigación de lo absoluto mismo. Este absoluto, que en el período católico de Scheler era simplemente identificado con la personalidad divina, encuentra en su última fase un campo de aplicación distinto, que parece aproximarse a la solución dada al problema por el idealismo romántico, y aun por cierta especie de idealismo panteísta. Solu-

ción que en modo alguno ha de confundirse con una mera identificación y que no abandona, ciertamente, ninguna de las intuiciones anteriores. Pero la metafísica de Scheler, en la que cabe incluir su teoría de lo real concebido como una resistencia (v.), y que, por lo tanto, se halla situada dentro del marco de un realismo metafísico volitivo, es sólo parcialmente un resultado natural de dichas intuiciones y parece ofrecer en parte considerable todos los caracteres de una forzada asimilación.

Scheler no formó propiamente una "escuela" ni siquiera, en el sentido riguroso del término, discípulos, aun cuando su filosofía ha ejercido una vasta influencia en el pensamiento contemporáneo. Entre los filósofos más directamente influidos por Scheler puede mencionarse a Paul Ludwig Landsberg (VÉASE).

Obras: *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, 1899 (Dis.) *(Contribuciones a la determinación de las relaciones entre los principios lógicos y éticos).* — *Die transzendentale una die psychologische Methode*, 1900 *(El método trascendental y el método psicológico).* — *Ueber Ressentiment und moralisches Werturteil*, 1912 (trad. esp.: *El resentimiento en la moral*, 1927). — *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 1913-1916 *(Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forchung*; también edición separada) (trad. esp.: *Ética*, 2 vols., 1941-1942), 4ª ed. alemana revisada, 1954 (es la que figura en t. II de las *Ges. Werke).* — *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, 1913; 2ª ed. con el título: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923 (trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, 1943). — *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, 1915 *(El genio de la guerra y la guerra alemana).* — *Gesammelten Abhandlungen und Aufsätze (Ensayos y artículos)*, 2 vols., 1915; 2ª ed. con el título *Vom Umsturz der Werte (De la inversión de los valores)*, 2 vols., 1919. — *Krieg und Aufbau*, 1916 *(Guerra y reconstrucción).* — *Die Ursachen des Deutschenhasses*, 1917 *(Las causas del odio a los alemanes).* — *Vom Ewigen im Menschen*, I, 1921 (trad. esp. de una parte de la obra, sobre fenomenología de la religión: *De lo eterno en el hombre*, 1940; trad. esp. de otras partes [más trabajos precedentes de otras obras]: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, 1958). — *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*: I. *Moralia*, 1923; II. *Nation und Weltanschauung*, 1923; III. 1. *Confessionen*, 1924; III. 2. *Arbeits- und Bevölkerungsprobleme*, 1924 *(Escritos para la sociología y teoría de la concepción del mundo;* I. *Moralia.* II. *Nación y concepción del mundo.* III. 1. *Confesiones.* III. 2. *Problemas acerca de la población y del trabajo).* — *Probleme einer Soziologie des Wissens* (en el tomo *Versuche zu einer Soziologie des* Wissens, ed. por Scheler, 1924); 2* ed. alterada con el título: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926 (trad. esp.: *Sociología del saber*, 1935). — *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928 (trad. esp.: *El puesto del hombre en el cosmos*, 1929). — *Mensch und Geschichte*, 1929 (trad. esp.: *La idea del hombre y la historia*, 1942). — *Philosophische Weltanschauung*, 1929 (*Concepción filosófica del mundo;* trad. esp. de parte de esta obra en el tomo: *El saber y la cultura*, 1934). — Edición de obras postumas: *Schriften aus dem Nachlass*, t. I, 1933 (trad. esp. de parte del tomo en: *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, 1934; trad. esp. de otras partes: *El santo, el genio, el héroe*, 1961. — Edición de obras reunidas: *Gesammelte Werke*, 13 vols., ed. Maria Scheler, 1954 y siguientes. — Bibliografía: Wilfrid Hartmann, *Max Scheler-Bibliographie*, 1963.

Véase H. Kerler, *M. Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung*, 1917. — M. Wittmann, *Max Scheler als Ethiker*, 1923. — E. Przywara, *Religionsbegründung. M. Scheler - J. H. Newman*, 1923. — Joseph Geyser, *Max Schelers Phanomenologie der Religion nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt*, 1924. — P. H. Lennerz, *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, 1924. — K. Weinberg, *The Phenomenological Method in Its Application in Max Scheler*, 1924. — D. Daniels, *Die Gemeinschaft bei Max Scheler und Thomas von Aquin*, 1925 (Dis.). — F. Kreppel, *Die Religionsphilosophie Max Schelers*, 1926 (Dis.). — H. Hugelmann, *Schelers Persönlichkeitsidee*, 1927 (Dis.). — J. Heber, *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*, 1931. — Alexander Altmann, *Die Grundlagen der Wertethik. Wesen-Wert-Person, Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Anlage*, 1931. — G. Kränzlin, *Max Schelers phänomenologische Systematik*, 1934. — A. Bachus, *Einzelmensch, Familie und Staat in der Philosophie Schelers*, 1936 (Dis.). — Karl Alphéus, *Kant und Scheler. Phänomenologische Untersuchungen zur Ethik zwecks Entscheidung des Streites zwischen der fórmale η Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers*, 1936 (Dis.). — S. Wilhelm, *Das Bild des Menschen in der Philosophie Max Schelers*, 1937 (Dis.). — G. N. Shuster, V. J. McGill, A. Schutz *et al.*, arts. sobre M. S. en *Philosophy and Phenomenological Research*, II (1941-1942), 267-358. — Ph. Müller, *De la psychologie à l'antropologie à travers l'oeuvre de Max Scheler*, 1946. — Hans Nystedt, *M. Schelers, Religionfilosofi*, 1947. — J. Nota, *Max Scheler. Een worstelen om het wezen van de mens*, 1947. — Johannes Hessen, *Max Scheler, Eine Kritische Einführung in seine Philosophie*, 1948. — E. Rothacker, M. *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit*, 1949. — John M. Oesterreicher, "Max Scheler and the Faith", *The Thomist*, XIII (1950), 135-203. — G. Pedroli, *M. Scheler: dalla fenomenologia alla sociologia*, 1952. — E. Blessing, Das *Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie* M. Schelers, 1954. — Bernhard Lorscheid, M. *Schelers Phänomenologie des Psychischen*, 1957 [Abhandlungen zur Philosophie Psychologie und Pádagogik, 11J. — íd., íd., *Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Schelerschen Wesensschau des leiblichen in Gegenüberstelling zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie*, 1962. — Alfred Schutz, "Max Scheler's Epistemology and Ethics", I, *The Review of Metaphysics*, XI (1957-1958), 304-14, 486-501. — Maurice Dupuy, *La philosophie de M. S. Son évolution et son unité*, 2 vols., 1959 (I: *La critique de l'homme moderne et la philosophie théorique*; II: *De l'éthique à la dernière philosophie*). — íd., íd., *La philosophie de la religión chez M.* S., 1959. — Karol Wojtyla, *Ocena mozliwości zbudowania etyki chrześcijanskiej przy zalozeniach Maksa Schelera?* [con resumen en francés] (*¿Puede construirse la ética cristiana a partir de los principios de Max Scheler?*).

SCHELL (HERMANN) (1850-1906) nació en Friburgo. En 1873 se ordenó sacerdote católico. De 1884 a 1888 fue "profesor extraordinario" y desde 1888 profesor titular de teología católica en Würzburgo. Schell fue uno de los principales representantes del llamado *Reformkatholizismus*, es-

trechamente relacionado con el modernismo (VÉASE) y combatido por la jerarquía católica, que consideró sus doctrinas no simplemente como una aspiración a conciliar el catolicismo con los resultados de la ciencia y de la filosofía modernas, sino como dogmáticamente heterodoxas. Schell sostenía que el catolicismo debe ser "principio de progreso", es decir, que debe procurar que el contenido de la fe no se oponga a las conquistas del espíritu moderno. Esta asimilación exige, por otro lado, según Schell, que dicho espíritu comprenda a su vez el hecho de que el catolicismo lleva en su tradición la más firme orientación para la solución de los problemas metafísicos. Schell defendía, al mismo tiempo, una conciliación del mecanicismo y de la teleología, considerando a ésta en el sentido de una construcción estructural de los elementos y no como la posibilidad de una intervención providencial dentro del proceso de los fenómenos naturales.

Obras: *Die Einheit des Seelenlebens* flus *den Prinzipien der Aristotelischen Philosophie entnommen*, 1890 *(La unidad de la vida anímica* según ios *principios de la filosofía aristotélica). — Katholische Dogmatik*, I, 1889; II, 1890 *(Dogmática católica). — Die göttliche Wahrheit des Christentums.* I. *Gott und Geist*, 1895 *(La verdad divina del cristianismo. Dios y Espíritu). — Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, 1897 *(El catolicismo como principio de progreso). — Die neue Zeit und der alte Glaube*, 1898 *(El nuevo tiempo u la antigua fe). — Der Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterkenntnis*, 1904 *(La creencia en Dios y el conocimiento científico-natural del mundo). — Kleinere Schriften (Escritos breves)*, editados en 1908. — Véase R. Stölzle, H. *Schell*, 1908. — T· Koch, *Die Erkenntnislehre H. Schells*, 1915 (Dis.). — A. Kálmán, *Die Ontologie bei H. Schell*, 1933 (Dis.). — P. Wacker, *Glaube und Wissen bei H. S. Christliches und modernes Denken in Begegnung*, 1961.

SCHELLING (FRIEDRICH WILHELM JOSEPH) (1775-1854), nació en Leonberg (Würtemberg), y, después de estudiar teología en Tubinga con Hegel y Hölderlin y de haber ejercido como preceptor, profesó desde 1798 en la Universidad de Jena, donde se relacionó con el llamado "círculo romántico", siendo considerado como el filósofo del movimiento. En 1803 se trasladó a Würzburgo y en 1806 a Munich. Tras un largo período de inhibición docente, volvió a profesar en Erlangen (1820) y luego en Munich (1827), donde permaneció hasta 1841, año en que fue llamado a Berlín por Federico Guillermo IV para combatir las consecuencias radicales del sistema de Hegel, sin que consiguiera alterar el curso que siguió durante la primera mitad del siglo XIX el hegelianismo.

La filosofía de Schelling representa, dentro de los grandes sistemas del idealismo alemán, el aspecto estético, al lado del volitivo y del racional que desenvolvieron, respectivamente, Fichte y Hegel, llevando a sus últimas consecuencias el constructivismo romántico. Aunque su filosofía se halla ya preformada en lo esencial en la primera época, suelen distinguirse varias fases en su pensamiento. La mayor parte de los expositores de la filosofía de Schelling convienen en distinguir cinco fases. Entusiasmado primeramente con el sistema de Fichte, con quien acabó por romper toda relación personal, se propuso completarlo por cuanto, a su entender, resultaba insuficiente la consideración de la Naturaleza como mera resistencia opuesta a la actividad infinita del Yo absoluto. La Naturaleza es para Schelling, siguiendo ciertos descubrimientos químicos y biológicos de su tiempo, un organismo vivo más bien que una serie de relaciones mecánicas. Las *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) y el tratado *Sobre el alma del mundo* (1798) suponen haber en la Naturaleza un principio vital que Schelling encuentra primero en el oxígeno y luego en la oposición de los elementos contrarios, tal como se manifiesta en los diversos fenómenos eléctricos y magnéticos; esta oposición hace posible un equilibrio en los cuerpos a la vez que les atribuye un principio de animación constante. Los principios establecidos en los dos escritos mencionados se convirtieron, sin embargo, bien pronto en la preparación de un sistema de filosofía natural menos afecto a un contenido concreto; la segunda filosofía de la Naturaleza de Schelling es, por influencia de la doctrina de la ciencia de Fichte, una filosofía formal. El *Primer bosquejo de un sistema de filosofía de la Naturaleza* (1799) aplica ya consecuentemente a ésta los caracteres generales que Fichte había descubierto en el Yo. La Naturaleza es, como el Yo, una aspiración infinita, una tendencia a la infinita dispersión contenida por una tendencia opuesta a la limitación. La Naturaleza entera queda explicada mediante un sistema dialéctico de oposiciones donde cada síntesis provoca una nueva contradicción. No se trata, por consiguiente, de un elemento pasivo y originariamente limitado, sino justamente del fundamento animado de una serie infinita de oposiciones. Sin embargo, el problema que plantea la misma actividad infinita del Yo condujo a Schelling inmediatamente a considerar la filosofía de la Naturaleza como una parte del idealismo trascendental, que debía comprender toda la filosofía. De ahí el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) destinado a exponer, en su parte teórica, el sucesivo autodespliegue de la conciencia absoluta en su relación con la dialéctica de la filosofía natural, y, en su parte práctica, el desarrollo de la conciencia en el curso de la historia, la cual es concebida ya, de un modo semejante a Hegel, como una revelación de lo Absoluto. Schelling introduce en su sistema del idealismo trascendental la filosofía del arte, que representa, hasta cierto punto, una unificación del sujeto y del objeto, del Espíritu y de la Naturaleza, que habían quedado como escindidos en la filosofía natural y en la filosofía del Espíritu, pues su correlación mutua no permitía explicar todavía el fundamento de su unión. La introducción de la filosofía del arte y la necesidad de unificar en una concepción más amplia y armónica las diferentes partes del sistema culminó, finalmente, en la fase más conocida del pensamiento de Schelling, en el sistema de la identidad, presentado en lo esencial en la *Exposición de mi sistema* (1801) y en el diálogo Bruno *o sobre el principio natural y divino de las cosas* (1802). Las contradicciones y oposiciones que quedaban como un residuo en el sistema del idealismo trascendental fueron resueltas con la noción de lo Absoluto, comprendido por medio de la intuición intelectual. Lo Absoluto es la completa indiferencia de sujeto y objeto, de Naturaleza y Espíritu; es la identidad de unos con-

trarios que, en el fondo, no ofrecen en su presencia real otra oposición que la de participar de modo diverso en lo Absoluto mismo. Lo Absoluto es lo absolutamente unitario e idéntico, lo que condiciona toda diferencia y lo que, al desarrollarse en una serie de potencias, permite llegar al punió donde, como en la Naturaleza, el objeto predomina sobre el sujeto o donde, como en el Espíritu, dicho predominio se efectúa en sentido inverso. Pero lo Absoluto no pierde, al manifestarse, nada de sí mismo; lo que caracteriza a cada una de las series o potencias de lo Absoluto es su directa participación en éste, su continua suspensión en el seno de su infinitud. No hay, por lo tanto, producción del sujeto por el objeto ni a la inversa; no hay paso de un estado a otro con independencia de lo Absoluto: todo lo condicionado tiene su fundamento inmediato y directo en lo incondicionado, en un Absoluto único, indiferente, idéntico. Por eso ni la Naturaleza ni el Espíritu tienen una manera de ser completamente peculiar a cada uno. Naturaleza y Espíritu son a la vez sujeto y objeto; en la primera se manifiesta siempre un principio vital que la hace salir de su pasividad; en el segundo se revela un principio natural que le impide ser un puro ser para sí mismo. La filosofía, como intuición intelectual de lo Absoluto, debe ofrecer el método de acceso a la Naturaleza y al Espíritu en su esencial identidad, porque conocer lo Absoluto es conocer la Naturaleza y el Espíritu, intuir la sucesión de sus respectivas potencias. Cada una de las potencias del Espíritu corresponde a cada una de las potencias de la Naturaleza. Pero la forma más perfecta de la intuición intelectual es la forma de la creación artística que permite el paso a lo infinito mediante su expresión en lo finito. El carácter romántico de la filosofía del arte de Schelling se muestra no sólo en su estimación por la obra genial del artista como una creación inconsciente y, a la vez, profundamente reflexiva, sino, sobre todo, porque en el arte llega a quedar anulada toda aparente oposición y se revela de la manera más pura y más completa la identidad de los contrarios en el seno de lo Absoluto. Así ocurre, por ejemplo, en el organismo viviente, cuyo aspecto objetivo queda englobado en el aspecto subjetivo de su vitalidad; así ocurre también y muy especialmente en la creación artística, que hace de lo pasivo y de lo muerto lo que vive eternamente. Por eso el arte no es nada contrario a la Naturaleza ni nada igual a ella; en el arte se intuye lo Absoluto a sí mismo, porque el arte, como el universo creado por Dios, tiene asimismo algo de divino.

La fase final del pensamiento de Schelling, que él mismo ha caracterizado como "positiva", no es una negación del sistema de la identidad, sino un esfuerzo por insertarlo en una doctrina más amplia que pueda comprender también la religión. El panteísmo a que le había conducido la identificación del universo con lo Absoluto da paso a una concepción en la cual el mundo finito es considerado como algo separado de lo Absoluto, como algo que se ha desprendido de él en una caída en el pecado hecha posible por su libertad. Su *Filosofía y Religión* (1804) y su *Investigación sobre la esencia de la libertad humana* (1809) constituyen la expresión de este pensamiento fundamental, que se vincula íntimamente con la mística alemana y con las especulaciones del neoplatonismo. Al libertarse de lo Absoluto, lo finito cae en el pecado, pero desde aquel momento comienza su aspiración a reincorporarse a lo Absoluto, reincorporación que se efectúa a través del gran ciclo de la evolución natural y del proceso histórico. Sumergido lo inteligible en lo sensible, la filosofía tiene por misión narrar la gran epopeya de su paulatina elevación a la divinidad. De este modo se convierte la filosofía en explicación de una teofanía, y el universo en un autodesarrollo o revelación de Dios. *Las edades del mundo* (1811) tienen que explicar justamente este autodespliegue, explicación que solamente se hace posible por medio de una filosofía de la mitología, que considera la mitología pagana, el cristianismo y una nueva mitología como los momentos necesarios en el retorno del universo a Dios a través de la historia. Dios mismo es concebido como la evolución de una oposición en la que al absoluto vacío de la nada se contrapone la plenitud del ser y en donde la síntesis se opera por la unión del ser y de la nada en la realidad divina. La especulación de Schelling, cada vez más próxima a la teosofía, procede en esta fase por tríadas que permiten explicar la evolución de Dios por sus potencias y, al mismo tiempo, la evolución del mundo por las potencias que, procedentes de las divinas, dan lugar sucesivamente a la Naturaleza, al Espíritu y al Alma universal. De este modo culmina el pensamiento de Schelling en una metafísica que no parece tener otra finalidad que la de sustituir la religión positiva y la filosofía de la razón por una religión espiritual.

El pensamiento de Schelling influyó considerablemente no sólo en los círculos románticos, sino en diversos sectores de la investigación natural. Como más o menos dependientes de Schelling se consideran Henrik Steffens (VÉASE), Lorenz Oken (v.) y Gotthilf Heinrich Schubert (1780-1860: *Ahndungen einer allgemeine Geschichte des Lebens*, 3 vols., 1806-1821. — *Handbuch der Naturgeschichte*, 1813. — *Altes und neues aus dem Gebiete der* infieren *Seelenkunde*, 1816, 2ª ed., 5 vols., 1817-1844. — *Allgemeine Naturgeschichte*, 1826, nueva ed. con el título: *Geschichte der Natur*, 3 vols., 1835-1837. — *Die Geschichte der Seele*, 2 vols., 1830, 5ª ed., 1878, resumido en *Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde*, 1838, 2ª ed., 1842), que desarrolló una "simbólica del alma". También se halla relacionado con Schelling el filósofo Franz Xaver Baader (VÉASE).

Entre los países donde la filosofía de Schelling ejerció considerable influencia, además de Alemania, se destaca Rusia. La llamada generación de 1820 (D. Velanski, discípulo del propio Schelling y de L. Oken; A. I. Galitch, partidario de Solger en la estética, y otros) fue grandemente influida por el pensador alemán, en quien los citados filósofos rusos veían a un "liberador" capaz de volver a ligar el mundo de la Naturaleza con el de la historia. Se ha discutido, sin embargo (A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au debut du XIX siècle*, 1929, cap. III), la propiedad del término 'schellingismo' para caracterizar a dichos autores en vista del hecho de que, con la excepción de Velanski, todos ellos adoptaron con frecuencia posiciones

bastante distintas de las tomadas por Schelling o por Oken. De todos modos, cualquiera que sea la decisión tomada al respecto, no puede negarse que Schelling ejerció influencia considerable, cuando menos en los comienzos, inclusive en quienes terminaron por negar sus principales tesis. Al fin y al cabo, algo análogo ocurrió en Rusia con el hegelianismo: fue más un punto de partida que una "escuela", pero su influencia fue innegable.

Títulos originales y fechas de primeras ediciones de sus principales obras: *Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum,* 1792 (Disertación de magister). — "Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt" (publicado en los *Memorabilien* de Paulus, Fragmento V, 1793). — *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore,* 1795 (Dis.). — *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt,* 1795. — *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen,* 1795. — "Philosophische Briefen über Dogmatismus und Kritizismus" (en el *Philosophisches Journal,* de F. J. Niethammer, 1796). — *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur* (íd., íd., 1796 y 1797; reimpreso en los *Philosophische Schriften,* de 1809, con el título: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*). — *Ideen zu einer Philosophie der Natur,* I, 1797. — *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus,* 1798 (en la edición de 1806 fue agregado al anterior, el escrito *Ueber die Verhältnisse des Idealen und Realen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts*). — *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie,* 1797. — *Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder Ueber den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft,* 1799. — *System des transzendentalen Idealismus,* 1800. — "Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik" (en el *Zeitschrift für spekulative Physik,* ed. por Schelling, t. I, 1800). — "Darstellung meines Systems" (íd. íd., t. II, 1801). — *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge,* 1802. — "Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie" (*Zeitschrift, etc.,* t. II, 1801). — "Fernere. Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie" (*Neue Zeitschift für spekulative Philosophie,* tomo único, 1802). — "Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" (aparecido anónimamente en el *Kritisches Journal der Philosophie,* 1802-1803, ed. por Schelling y Hegel). — *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums,* 1803. — *Philosophie und Religion,* 1804. — *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre, eine Erläuterungschrift der ersteren,* 1806. — *Ueber das Verhaltnis der bildenden Künste zu der Natur,* 1807, recogido en los mencionados *Philosophische Schriften,* 1809. — "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" (en los *Philosophische Schriften,* 1809). — *Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlichen täuschenden Lüge redenden Atheismus,* 1812. — *Ueber die Gottheiten von Samothrake,* 1815. — *Vorrede zu Hubert Beckers Uebersetzung einer Schrift Victor Cousins,* 1884 (este prólogo a una trad. alemana de V. Cousin es muy significativo, como lo reconoció Meyerson, para la filosofía de Schelling y, en general, del idealismo alemán). — *Erste Vorlesungin Berlin,* 1841. — Las obras postumas, incluyendo el escrito sobre el origen del lenguaje, la Introducción a la filosofía de la mitología y la filosofía de la revelación —importante para el conocimiento de la última fase de la "filosofía positiva". expuesta en las lecciones de Berlín—, han sido publicadas en la edición de obras completas a cargo de su hijo, K. F. A. Schelling (sobre todo en la Parte II): *Sämtliche Werke,* Parte I, 10 vols., 1856-1861; Parte II, 4 vols., 1856-1858. Nueva ed. según la "Originalausgabe" reordenada por Manfred Schröter, 13 vols. (6 vols. principales y 7 secundarios), 1956-1962. Edición de las lecciones de Munich: *Schellings Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neuen Philosophie und Darstellung des Empirismus,* 1902, reed. H. Fuhrmans, 4 vols., 1962. — *Briefe und Dokumente,* ed. H. Fuhrmans, 3 vols., 1962 y sigs. — Edición de obras seleccionadas: *Werke. Auswahl,* 3 vols., 1907, por Otto Weiss, con introducción de Arthur Drews. Correspondencia: *Aus Schellings Leben in Briefen, I (1775-1803),* 1869; II *(1803-1820),* 1870; III *(1821-1854),* 1870, ed. G. L. Plitt. — Edición de correspondencia por L. Trost y F. Leist, 1891. — Bibliografía por J. Jost (1927), continuada por G. Schneeberger (1954). — Algunas trads. esps.: *Filosofía del arte* (1949); *La esencia de la libertad humana* (1950). — *La relación de las artes figurativas con la Naturaleza* (1955); *Bruno* (1957).

Véase K. Rosenkranz, *Schelling,* 1843. — L. Noack, *Schelling und die Philosophie der Romantik,* 1859. — Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* (vol. *Schellings Leben, Werke und Lehre,* 1872-77, 4» ed., 1923). — Schaper, *Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung,* 2 vols., I, 1893; II, 1894. — E. von Hartmann, *Schellings philosophischer System,* 1897. — Victor Delbos, *De posteriore Schellingii philosophia quatenus Hegelianae doctrinae adversatur,* 1902 (tesis latina). — O. Braun, *Schellingsgeistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810,* 1906. — W. Metzger, *Die Epochen der schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802,* 1910. — Schertel, *Schellings Metaphysik der Persönlichkeit,* 1911. — E. Bréhier, *Schelling,* 1912. — Paul Tillich, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophische Entwicklung,* 1912 [Beiträge zur Förderung christlicher Theologie]. — H. Knittenmeyer, *Schelling und die romantische Schule,* 1929. — G. Dekker, *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung,* 1930. — Vladimir Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling,* 1933. — Kurt Schilling, *Natur und Wahrheit. Untersuchung über Entstehung und Entwicklung des Schellingschen Systems bis* 1800, 1934. — Horst Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus,* 1940. — íd., íd., *Schellings "Philosophie der Weltalter". Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821, zum Problem des Schellingschen Theimus,* 1954. — S. dal Boca, *La filosofia di Schelling,* 1940. — A. Massolo, *Il primo Schelling,* 1943. — H. Zeltner, *Schelling,* 1954. — Guido Schneeberger, F. W. *J. von S. Eine Bibliographie,* 1954. — W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* 1955. — K. Jaspers, *Schelling. Grösse und Verhängnis,* 1955. — W. Heinrich, *Schellings Lehre von den letzten Dingen,* 1955. — E. Benz, *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens,* 1955 [Sammlung Albae Vigiliae, 15]. — W. Wielands, *Schellings Lehre von der Zeit,* 1956. — Giuseppe Semenari, *inter-*

pretazione di Schelling, I, 1958. — Antón Mirko Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit Erstausgebe dcr Nachschriften zweier Schellingsvorlesungen von G. M. Mitterman und Soren Kierkegaard*, 1962.

SCHILLER (FERDINAND CANNING SCOTT) (1864-1937) nació en Altona (Alemania) y se trasladó joven a Inglaterra, estudiando en la Universidad de Oxford. Fue profesor visitante (1893-1897) en la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York), "Fellow" (1897-1926) en el Corpus Christi College de Oxford, y profesor (1929-1937) en la Universidad de Southern California (Los Angeles). Schiller inició su meditación filosófica con una concepción del mundo que anunciaba ya en parte su posterior "humanismo". Schiller suponía que el universo está compuesto de existencias individuales, de carácter monadológico, pero no llegaba a esta conclusión por un examen racional de la realidad, sino por un examen de la existencia humana y el establecimiento de una analogía entre ella y el resto de las existencias. El universo era concebido como el proceso evolutivo de una realidad que comenzó siendo de carácter caótico, sin armonía y sin tiempo, que pasó luego » una fase temporal donde las mónadas evolucionaron hacia la constitución de un cosmos post-temporal en el que se consiguió una armonía monadológica que, en vez de sacrificar las características de las existencias individuales, llevó a la plenitud a cada una de éstas. La formación del mundo y de la materia resultaba explicada por la intervención de un Dios que vencía la resistencia a la armonía y que se expresaba por un acto de voluntad limitado por el obstáculo. Schiller se oponía así en todos sus puntos al absolutismo y al idealismo clásicos; el mundo no era objeto de examen, sino resistencia destinada a ser vencida y plasmada, de tal suerte que la noción de deseo y de postulado sustituía por todas partes a las supuestas categorías del conocimiento. El tránsito de esta concepción del mundo al pragmatismo humanista está dado, sobre todo, por la resuelta acentuación de esta naturaleza hecha a la medida del hombre. Éste no puede dedicarse a conocer lo que está más allá de su realidad, porque esto es una pura potencialidad que traspasa todos los límites del conocimiento. De ahí el pragmatismo y el "humanismo", por el cual entiende Schiller una teoría pragmática de la verdad que se aplica a todas las esferas de la existencia y que hace de la verdad una función del hombre, de las necesidades y de los deseos humanos, pues el hombre trata, según Schiller, con un mundo inmediatamente referido a él y que sólo por él tiene sentido. De acuerdo con ello, Schiller sostiene la multiplicidad de las verdades, conforme a la individualidad del hombre, y sustituye el absolutismo de una verdad ideal absoluta por el principio de Protágoras. El absolutismo desconoce el carácter de la vida humana tanto como el carácter del mundo mismo, que sólo posee articulación y forma con relación al hombre. El humanismo de Schiller aparece, pues, como una radicalización del pragmatismo, pero a la vez como un intento de salvar la diversidad y la discontinuidad de los fenómenos mediante la descripción fiel de la realidad. De ahí la conversión del instrumento que parecía más apto para responder a las exigencias del idealismo —la lógica— en un instrumento pragmático, cercano a la vida y, en cierto modo, identificado con ella. Siguiendo precedentes de la lógica "práctica", "viva", de Alfred Sidgwick (1850-1943: *Fallacies: a View of Logic from the Practical Side*, 1883. — *The Process of Argument*, 1893. — *The Use of Words in Reasoning*, 1901. — *The Application of Logic*, 1910. — *Elementary Logic*, 1914), Schiller señala que, en vez de limitarse a reseguir las articulaciones metafísicas de lo real, la lógica es algo "usado" por el hombre, y lo más formal de ella no escapa a ese su destino ligado al "uso". Como los "axiomas" fueron convertidos por Schiller en "postulados", el instrumental lógico es convertido en expresión de lo valioso, por el que debe entenderse lo que es valioso "para" el hombre. Es cierto que el pragmatismo humanista de Schiller no significa, lo mismo que el de James, una mera relativización de la verdad. En primer lugar, si lo verdadero es útil, no todo lo útil es verdadero. En segundo término, la utilidad está vinculada a su verificabilidad empírica y, por lo tanto, no es una mera posición individual arbitraria. Finalmente, lo que la reducción de la verdad a la utilidad afirma es que no hay una intemporalidad de la primera, sino la sumisión de la verdad a lo verdadero. Así, el pragmatismo humanista de Schiller conduce a una teoría de lo real como pura "actualidad", la cual contiene dentro de ella, como momentos suyos, todas las posibilidades teóricas y, por lo tanto, considera las proposiciones verdaderas en el sentido tradicional, especialmente del idealismo, como instantes de su más completa y radical realidad-verdad. Las teorías de Schiller, quien mentuvo una estrecha relación amistosa y filosófica con William James (aun cuando el origen de sus doctrinas y en gran parte el contenido de ellas fuese diferente), fueron defendidas sobre todo por Howard V. Knox (nacido en 1868) que en sus obras *The Will to be Free* (1928) y *The Evolution of Truth and other Essays* (1930) radicalizó las concepciones pragmatistas hasta sostener que la libertad es posible por el hecho de la voluntad y del ejercicio de ella.

Obras: *The Riddles of the Sphinx, bu a Troglodyte*, 1891. — *Humanism: Philosophical 'Essays*, 1903. — *Studies in Humanism*, 1907. — *Plato or Protagoras?*, 1908. — *Formal Logic*, 1912. — *Problems of Belief*, 1924. — *Tantalus or the Future of Man*, 1924 (trad. esp.: *Tántalo o el futuro del hombre*, 1929). — *Eugenics and Politics*, 1926. — *Pragmatism* (art. en *Encyclopedia Britannica*, 14ª ed., 1929). — *Logic for Use, An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge*, 1929. — *Social Decay and Eugenical Reform*, 1932. — *Must Philosophers disagree? and other Essays in Popular Philosophy*, 1934. _ *Our Human Truths*, 1939 (postuma; ed. por Louise S. Schiller). — El primer trabajo pragmático-humanista de F. C. S. Schiller es: "Axioms as Postulates", publicado en el volumen *Personal Idealism*, ed. H. Sturt, 1902. — Autoexposición de su filosofía en *ContemporaryBritish Philosophy*, ed. J. H. Muirhead; t. I, 1924: "Why Humanism?" — Véase M. Johnston, *Truth according to Prof. Schiller*, 1934 (tesis). — Stephen S. White, A *Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and J. Dewey*, 1940 (tesis). — R. Abel, *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, 1955.

SCHILLER (FRIEDRICH) (1759-1805) nació en Marbach (Württenburg). Su biografía y su obra pertenecen fundamentalmente a la historia de la literatura, pero diremos algunas

palabras acerca de sus ideas, porque Schiller se distinguió no sólo como poeta, sino también como pensador. Influido por Shaftesbury, por Leibniz y, sobre todo, por Kant, mantuvo en sus reflexiones morales y estéticas la doctrina que, sin negar la validez universal y absoluta del imperativo moral, procura integrar en él el contenido sensible dado en las tendencias naturales. Situado el hombre entre la necesidad de la Naturaleza y la libertad de la voluntad, su misión es, según Schiller, someter a la Naturaleza sin sacrificarla, hacer de la moralidad en el hombre una segunda naturaleza arraigada en su sensibilidad. Schiller ve en el estado estético el estado más valioso, pero lo estético no consiste simplemente en una posición intermedia entre la necesidad y la libertad, en una atenuación del rigorismo de la ley moral por la libertad inherente a las formas de la belleza; lo estético es la condición de la moralidad, la forma que adopta la conciliación de lo sensible y de lo moral. Disolver lo moral en lo sensible significaría destruir el fundamento de la moralidad; querer someter incondicionalmente lo sensible a lo moral equivaldría a negar la realidad concreta de la tendencia sensible; acentuar la oposición entre ambos representaría dejar sin solución el problema. Así, pues, es necesario considerar el estado estético como un fundamento común, como la posibilidad de una conciliación que no excluye los contrarios y que hace del hombre un ser perfecto, que convierte a lo sensible y a lo limitado en infinito y eterno. Por eso el ideal del hombre es el juego (VÉASE), en donde lo sensible queda informado por la legalidad dimanante de la conciencia; en la actividad estética llega a culminación la armonía del hombre y de la humanidad.

Obras de interés filosófico: *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen,* 1785 (Dis.) *(Ensayo sobre la relación entre la naturaleza animal y la espiritual del hombre).* — *Die Schaubühne als moralische Anstalt,* 1785 *(El teatro como institución moral).* — *Philosophische Briefe,* 1786 *(Cartas filosóficas).* — *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?,* 1789 *[Discurso de ingreso a la Academia,* Jena] *(¿Qué significa la historia universal y para qué la estudia el hombre?).* — *Über Anmut und Würde,* 1793 *(De la gracia y la dignidad).* — *Über das Erhabene,* 1793 *(De lo sublime).* — *Kallias oder über die Schönheit,* 1793 *(Calias o de la belleza).* — *Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten,* 1793 *(De la utilidad moral de las costumbres estéticas).* — *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen,* 1795 *(Cartas [al Duque de Holstein Augustemburgo] sobre la educación estética del hombre).* — *Über naïve und sentimentale Dichtung,* 1795-1796 *(De la poesía ingenua y de la poesía sentimental).*

Ediciones de obras completas: Chr. G. Körner (12 vols., 1812-1815); K. Goedeke [ed. histórico-crítica] (15 vols., 1867-1876); L. Bellermann (2ª ed., 15 vols., 1922), reed. B. von Wiese (12 vols., 1936-1937); E. von den Hellen (16 vols., 1904-1905); O. Güntter y G. Witkowski [ed. histórico-critica] (20 vols., 1909-1911); C. Höfer (22 vols., 1910-1926). — *Correspondencia con Goethe:* H. Gräf y A. Leitzmann (3 vols., 1912); H. Amelung (3 vols., 1913, nueva ed., 1934). — *Correspondencia con W. von Humboldt:* 1830, 3ª ed., 1900. — *Gespräche (Conversaciones),* ed. F. von Biedermann, 2ª ed., 1927. — Bibliografía: H. Marcuse, *S.-Bib.,* 1925.

Estudios biográficos: J. Minor, S., *sein Leben und seine Werke,* 2 vols., 1890. — M. Hecker y J. Petersen, *Schillers Persönlichkeit. Urteile der Zeitgenossen und Dokumente,* 3 vols., 1904-1909. — Richard Müller, *Studien zum heutigen Schillerbild,* 1962.

De los numerosos trabajos sobre Schiller y su pensamiento, destacamos: Kuno Fischer, *S. als Philosoph,* 1858. — F. Überweg, S. *als Historiker und Philosoph,* 1884, ed. M. Brasch. — G. Geil, *Schillers Ethik und ihr Verhältnis zu der Kantischen,* 1888. — íd., íd., *System von Schillers Ethik,* 1890. — F. A. Lange, *Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten,* 1897, ed. D. A. Élissen. — F. Volkmann, *Schillers Philosophie,* 1899. — Bruno Bauch, S. *und seine Kunst in ihrer erzieherischen Bedeutung für unsere Zeit,* 1905. — Victor Basch, *La poétique de S. Essai d'esthétique littéraire,* 1911. — E. C. Wilm, *The Philosophy of S. in Its Historical Relation,* 1912. — Rudolf Lehmann, *Die deutschen Klassiker: Herder - Schiller - Goethe,* 1921 (trad. esp. de la parte relativa a S.: *S. y el concepto de la educación estética,* 1929). — A. Littmann, *Schillers Geschichtsphilosophie,* 1926. — H. Cysarz, S., 1934. — H. Glöckner, *S. als Philosoph,* 1941. — M. Gerhard, S., 1950. — L. Gilde, *Schillers Geschichtsphilosophie,* 2 vols., 1959-1960. — E. Estiú, "S. y la experiencia filosófica del arte", en *Del arte a la historia en la filosofía moderna,* 1962, págs. 187-205. — A. Raabe, *Idealistischer Realismus. Eine genetische Analyse der Gedankenwelt F. Schillers,* 1962.

SCHLEGEL (FRIEDRICH) (1772-1829), nacido en Hannover, fue uno de los más destacados representantes de la escuela romántica, cuyas aspiraciones e ideales definió en los aspectos estético, moral y filosófico. Adversario del llamado filisteísmo de la Ilustración, concibió la actitud romántica como la expresión arbitraria y absolutamente libre de la personalidad genial en oposición al espíritu de objetividad que, según él, domina en la actitud clásica. El hombre genial no debe someterse, según Schlegel, a otras normas que las derivadas de su propia fantasía creadora, la cual se expresa en la ironía, que disuelve las formas estéticas en el dinamismo de la creación personal. Toda moral y toda concepción del mundo quedan reducidas al imperio de una visión individual, liberada de toda norma extraña, de toda coacción ajena a su irreprimible y originaria libertad. Schlegel se convirtió hacia 1804 al catolicismo, inclinándose dentro de él a una mística que encuentra su mejor expresión en su concepción de la historia como revelación de Dios en la Iglesia, y en su doctrina de la comprensión de la esencia de la divinidad por medio de la intuición estética de la verdad, revelada.

Obras filosóficas principales: *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1803-1806* (editadas en 1836). — *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte,* 1829. — *Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes,* 1830. — Ediciones de obras completas: 10 vols., 1822-1825; 15 vols., 1845-1846, ed. Feuchtersleben; ed. crítica por Ernst Behler, con la colaboración de J.-J. Anstett y H. Eichner. — Edición de primeros escritos en prosa por J. Minor, 2 vols., 1882. — Edición de "fragmentos e ideas" por F. Deibel, 1905. — Edición de nuevos escritos filosóficos publicados por vez primera por Josef Körner, 1935. — Edición crítica de obras: *Kritische F. S. Ausgabe,* ed. E. Behler, con la colaboración de H. Eichner y J. J. Anstett, 1958 y sigs. — Véase la bibliografía del artículo ROMANTICISMO; además: Paul Lerch, *Schlegels philosophische Anschauungen,* 1905.

(Dis.). — F. Lederbogen, *F. Schlegels Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Génesis der historischen Weltanschauung*, 1908. — Karl Enders, *F. Schlegel*, 1913. — O. Mann, *Der junge Friedrich Schlegel*, 1932. — Rosa Feifel, *Die Lebensphilosophie F. Schlegels und ihr verborgener Sinn*, 1939. — H. Kalthoff, *Glauben und Wissen bei Friedrich Schlegel*, 1939. — J. Tautz, *Schlegels philosophische Anthropologie*, 1941 (Dis.). — B. Allemann, *Ironie und Dichtung*, 1956. — H. Nüsse, *Die Sprachtheorie F. Schlegels*, 1962. — Klause Briegleb, *Aesthetische Sittlichkeit Versuch über Friedrich Schlegels Systementwurf z. Begründung d. Dichtungskritik*, 1962 [Hermea, N. F. Bd 12].

SCHLEIERMACHER (FRÍEDRICH ERNST DANIEL) (1768-1834), nacido en Breslau y educado en una comunidad de la secta protestante moravia de los "herrnhutíanos", estudió teología en Halle. Predicador en Berlín desde 1796 hasta 1802, se relacionó con el círculo romántico; posteriormente fue profesor de teología y filosofía en Halle y desde 1809 predicador en la iglesia de la Trinidad de Berlín. Aunque dedicado primordialmente a esta última actividad, la relacionó continuamente con su desenvolvimiento filosófico, que fue determinado en gran parte por la influencia de Platón, Spinoza, Jacobi, Kant y de las principales corrientes de su tiempo. El acceso al conocimiento es para Schleiermacher la dialéctica (VÉASE), que es entendida, en un sentido aproximado al platónico, como una conducción del pensamiento hasta su identificación con el verdadero ser. Pero esta conducción no sigue un camino único; junto al saber en sí mismo, que es objeto de la dialéctica trascendental, hay el saber en su formación, tratado por la dialéctica formal. Esta división caracteriza no solamente al método, sino también al objeto. Como acceso al conocimiento, la dialéctica puede ser considerada como la introducción a un sistema total de la ciencia en donde queden unificados el procedimiento especulativo y deductivo con el método empírico e inductivo. En este sistema total de la ciencia es de fundamental importancia el estudio del factor ideal, constituido por la ética. Schleiermacher rechaza la formalidad del rigorismo kantiano y le opone una ética que, al unir la ley natural con la moral, permite armonizar la universalidad necesaria de la ley con el carácter individual. Este carácter individual es, a su modo, universal, pues su aparente arbitrariedad queda disuelta en el imperativo que ordena a cada individuo desarrollarse plenamente a sí mismo, esforzarse en la realización de su propio ser. Schleiermacher divide la ética o, mejor dicho, la doctrina de las costumbres, en teoría de los deberes, de la virtud y de los bienes. La doctrina de las costumbres comprende en su seno todas las formas de las relaciones sociales y morales, y equivale, por consiguiente, a una fundamentación amplia de los factores ideales que concurren en la formación y desenvolvimiento del individuo y de los distintos tipos de sociedad.

El punto culminante y más influyente de la doctrina de Schleiermacher lo constituye su filosofía de la religión. En oposición al voluntarismo, que reduce la religión a la moral, y al racionalismo, que la convierte en metafísica o en religión de la razón, acentúa Schleiermacher la importancia del sentimiento y de la vivencia íntima de la religiosidad. Lo religioso constituye una esfera propia e independiente; la filosofía de la religión es primordialmente filosofía de lo religioso, entendiendo por tal el sentimiento particular e íntimo, absolutamente irreductible, de la vinculación a un ser infinito y superior. No es, por lo tanto, una actividad como la que tiene lugar en las esferas de la voluntad e inclusive de la razón, sino más bien una pasividad, una participación del ser entero del hombre en la fundamental vivencia de lo religioso, que se convierte de este modo en estrato básico de la personalidad humana en cuanto tal. La religión es propiamente el sentimiento de dependencia de lo limitado a lo ilimitado, de lo finito a lo infinito. Aquello de que el hombre depende es aquello a que está religado por su propia raíz: es lo que se halla absolutamente ausente de contradicciones, la identidad de los contrarios, la divinidad. Lo religioso es esta vinculación a Dios que nos hace sentimos partícipes de lo infinito y nos permite de esta forma, por tal participación o religación, desarrollar nuestra individualidad. Por eso la religión no debe tener nada de dogmático; el dogma no es para Schleiermacher más que la periferia de la vivencia fundamental de dependencia, la pura exterioridad a que conduce la pretensión de alcanzar el conocimiento de la esencia y propiedades de Dios. Pero Dios se hace accesible solamente por la vía de la mística inefable, que es la manifestación superior del sentimiento religioso. Sin embargo, la imposibilidad del conocimiento racional de Dios no impide sentirlo como algo esencialmente ligado al mundo, como el fundamento de las contradicciones en que se debate el mundo, como síntesis no sólo de la pluralidad, sino también de la unidad. El hecho de la vivencia religiosa hace inútil todo dogma, pero también todo milagro. El milagro no es más que un signo de esta vivencia; no es un acontecimiento objetivo, pues, en realidad, lo milagroso es la misma inexorabilidad del acontecer natural. Schleiermacher, que en su primera época llegó hasta el máximo alejamiento del dogma, procuró finalmente relacionar la tesis del sentimiento individual de dependencia con el cristianismo histórico; sin embargo, siguió refiriendo la dogmática de un modo directo a cada una de las vivencias religiosas sin admitir que pudiera independizarse de éstas.

Obras principales: *Ueber Offenbarung und Mythologie*, 1799 [ed. crítica, R. Otto, 5ª ed., 1926; O. Braun, 1920; H. Leisegang, 1924] (*Sobre revelación y mitología*). — *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799 (*Sobre la religión. Discurso a los hombres ilustrados que la desprecian*). Las ediciones 2ª (1806) y 3» (1821) contienen numerosas rectificaciones y agregados. — *Monologen*, 1800 [ed. crítica. F. Schiele, 1914; A. Messer, 1923] (trad. esp.: *Monólogos*, 1955). — *Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde*, 1800 (apareció anónimamente). — *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, 1803 [ed. crítica, H. Mulert, 1908] (*Fundamentos de una crítica de todas las morales erigidas hasta el presente*); ed. crítica por Hermann Mulert, 1908. — *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn*, 1808 [ed. crítica, E. Spranger, 1910; y O. Braun, 1911] (trad. esp.: "Pensamientos ocasionales sobre Universidades en sentido alemán", en el volumen de ensayos titulado *La idea de la Universidad* (Buenos Aires, 1959), págs. 117-208. — *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf*

einleitender Vorlesungen, 1811, 2ª ed., ampliada, 1830, reúno. 1960 [ed. crítica, H. Scholz, 1910] *(Breve exposición del estudio de la teología);* ed. crítica por Heinrich Scholz, 1910. — *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt,* 2 vols., I, 1821; II, 1822, 2» ed. refundida, I, 1830; II, 1831 [ed. crítica, Carl Stange, I, 1910] *(La fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica);* ed. crítica por Carl Stange, 1, 1910. — Los *Sermones (Predigten)* aparecieron en varias series (I, 1801; II, 1803; III, 1814-1821, IV, 1820). Sermones dominicales, 1826, 1833. — Muchas de las obras de Schleiermacher, procedentes de manuscritos o de sus lecciones, aparecieron sólo postumamente, en la edición de sus obras completas o en los escritos inéditos publicados, entre otros, por Dilthey; así sucede con *La Vida de Jesús,* con la *Dialéctica,* con los escritos de exégesis y hermenéutica del Nuevo Testamento, con el escrito sobre las costumbres cristianas, la teología práctica, la estética, la doctrina del Estado, de la educación, etc., etc. — Algunas de estas obras han sido editadas también separadamente (como la *Dialektik,* ed. J. Halpers, 1903, y la *Hermeneutik,* ed. H. Kimmerle, 1959). Edición de obras completas reimpresa varias veces: Joñas y Schweizer (30 vols., 1836-1864); está dividida en tres partes (I. Escritos teológicos; II. Sermones; III. Escritos filosóficos y varios). En 1910-1913 apareció una edición de obras seleccionadas a cargo de Otto Braun y J. Bauer, 4 vols. De las ediciones de correspondencia destaca la realizada por L. Jonas y, tras la muerte de éste, por W. Dilthey: *Aus Schleiermachers Leben in Briefen,* I, 1858; II, 1858; III, 1861; IV, 1863.

Véase J. Schaller, *Vorlesungen* — Véase J. Schaller, *Vorlesungen über Schleiermacher,* 1844. — G. Weissenborn, *Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik,* 1847-1849. — R. Baxmann, *Schleiermacher, sein Leben und Wirken,* 1868. — P. Leo, *Schleiermachers philosophische Grundanschauungen nach dem metaphysischen Teil seiner Dialektik,* 1868 (Dis.). — Th. Hossbach, *Schleiermacher, sein Leben und Wirken,* 1868. — Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers,* I (1867-1870). — F. Krumbholz, *Schleiermachers Weltanschauung in den Monologen und die literarisch-philosophischen Voraussetzungen dazu,* 1904 (Dis.). — R. Schütz, *Die Prinzipien der Philosophie Schleiermachers,* 1905 (Dis.). — E. Craumaussel, *La philosophie religieuse de Schleiermacher,* 1909. — E. Tröltsch, A. Titius, P. Natorp, P. Hensel, S. Eck y M. Rade, *Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens,* 1910. — Wilhelm Loew, Das *Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik,* 1914 *[Kantstudien.* Erganz., 31]. — J. Wendland, *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers,* 1915. — H. Mulert, *Schleiermacher,* 1918. — Gustav Carstensen, *Individualitatstanken hos Schleiermacher,* 1924. — H. Meiner, *Schleiermachers Lehrjahre,* 1934. — Johannes Neumann, *Schleiermacher. Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie,* 1936. — Richard B. Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher. The Development of His Theory of Scientific and Religious Knowledge,* 1941. — F. Flückiger, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher,* 1947. — K. M. Beckmann, *Der Begriffder Härasie bei S.,* 1959. — P. H. Jørgensen, *Die Ethik Schleiermachers,* 1959. — Paul Seifert, *Die Theologie des jungen S.,* 1960.

SCHLICK (MORITZ) (1882-1936), nac. en Berlín, profesor en Rostock (1917-1921), Kiel (1921-1922) y Viena (desde 1922), perteneció al llamado "círculo de Viena" (VÉASE), del que puede considerarse como su fundador. Schlick concibió la filosofía como una reflexión sobre la ciencia, como una dilucidación de los fundamentos y estructura del saber científico. Éste es el único "contenido" de la "ciencia filosófica", la cual debe aspirar a una objetividad semejante a la de la ciencia natural. A tenor de ello, la filosofía debe rechazar todo pretendido saber de lo trascendente y toda generalización que no se halle dentro del marco prescrito por la propia ciencia. La única diferencia que, según Schlick, puede existir dentro de la consideración filosófica radica en la esfera interna o externa, por la cual la filosofía se presenta en el primer caso como psicología y en el segundo como examen de las proposiciones científicas. Siguiendo las tendencias del positivismo (VÉASE) lógico, Schlick se opuso a toda escisión entre ciencias naturales y ciencias del espíritu; ambas no son, según él, más que distintas maneras de considerar desde un único punto de vista una única realidad natural y, en el fondo, material. Estos supuestos condicionan asimismo la "auténtica tarea" del filósofo; una teoría del conocimiento preocupada sobre todo por la dilucidación de las significaciones, la eliminación de las oscuridades tradicionales del lenguaje filosófico y las que se derivan del empleo equívoco de los términos y de las expresiones. Las investigaciones logísticas contribuyen a esta fundamental aclaración que, sin embargo, no debe limitarse al terreno de la ciencia natural, sino que debe penetrar la entera esfera del conocimiento. La ética de Schlick pretendía asimismo una especie de "dilucidación de las significaciones" que permitiera alcanzar un sentido de la existencia humana y aun de toda existencia en el marco de una teoría empírica de los valores basada en una indagación a fondo de los significados del juicio de valor y en un postulado eudemonista que reza: "Aumenta tu felicidad."

Uno de los conceptos más debatidos puestos en circulación por Schlick fue el de verificación (VÉASE), que el citado filósofo defendió en el llamado sentido "fuerte". La estricta separación entre proposiciones analíticas y sintéticas y la concepción de las primeras como tautologías (en la acepción wittgensteiniana) fueron asimismo ideas frecuentemente difundidas por nuestro filósofo.

Obras: *Lebensweisheit,* 1908 *(Sabiduría de la vida).* — *Eaum und Zeit in der gegenwartigen Physik,* 1917 (trad. esp.: *Espacio y tiempo en la física actual,* 1931). — *Allgemeine Erkenntnislehre,* 1918, 2ª ed., 1925 *(Teoría general del conocimiento).* — "Erleben, Erkennen, Metaphysik", *Kantstudien,* XXXI (1926), 146-58 ("Vivencia, conocimiento, metafísica"), — "Die Wende der Philosophie", *Erkenntnis,* I (1930-1931), 1-11 ("El cambio de dirección de la filosofía"). *Fragen der Ethik,* 1930 *(Problemas de ética).* — "Die Kausalität in der gegenwartigen Physik", *Die Naturwissenschaften,* X (1931) ("La causalidad en la física actual"). — "Positivismus und Realismus", *Erkenntnis,* III (1932-1933), 1-31. ("Positivismo y realismo"). — Ueber das Fundament der Erkenntnis", *Erkenntnis,* IV (1934), 79-99 ("Sobre el fundamento del conocimiento"). — "Philosophie und Naturwissenchaft", *Erkenntnis,* IV (1934), 79-99 ("Filosofía y ciencia natural"). — Los citados artículos han sido recogidos en el volumen *Gesammelte Aufsätze* (1926-1936), 1938, ed. por F. Waismann. — También postumamente se ha publicado *Gcsetz, Kausalität und Wahr-*

scheinlichkeit, 1938 *(Ley, causalidad y probabilidad),* y el *Grundriss der Naturphilosophie,* 1948, ed. Walter Hollitscher y Josef Rauscher (trad. inglesa del manuscrito, no terminado al morir el autor: *Philosophy of Nature,* 1949). — Leónidas H. B. Hegenberg, "A Realidade para M. S.", *Revista Brasileira de filosofía,* Nº 49 (1963), 71-88. — Véase también bibliografía de VIENA (CÍRCULO DE).

SCHMITT (CARL) nac. (1888) en Plettenburg, ha sido profesor en Greifswald (1921-1922), Bonn (1922-1928), Escuela Superior de Comercio de Berlín (1928-1933), Colonia (1933-1934) y la Universidad de Berlín (desde 1934). Influido por las doctrinas organicistas del Derecho y del Estado, Schmitt desarrolló una teoría jurídica y sociológica que fue considerada como una de las bases ideológicas del nacionalsocialismo alemán. Importantes son en las doctrinas de Carl Schmitt la distinción entre "amigo" y "enemigo" y el concepto de "decisión". Según Schmitt, toda la vida política está determinada por la distinción mencionada ;"amigo" y "enemigo" no son simplemente dos grupos, sino dos "categorías", independientes de cualesquiera otras, pero a la vez fundamento de todas las otras. En vista de ellas se constituyen los Estados, cuya soberanía es absoluta e independiente de cualesquiera otros grupos. Fundamento del Estado es la "decisión" en cuanto determinación soberana del tipo de unidad política que se adopta. El Estado no se funda en el Derecho, sino al contrario: el Derecho procede del Estado. Contra el liberalismo y el normativismo Schmitt propugna, pues, un "decisionismo político", basado en la voluntad de una comunidad para formar un Estado. La comunidad (o "pueblo") y el Estado no son para Schmitt dos agrupaciones distintas, siquiera formalmente, sino que son la misma agrupación articulada jerárquicamente en diversos órdenes concretos, los cuales forman una pirámide en cuya cúspide se halla el "caudillo" representando la voluntad general y cumpliendo en el curso de la historia la "decisión fundamental".

Obras principales: *Über Schuld und Schuldarten; eme terminologische Untersuchung,* 1910 (Dis.) *(Sobre culpa y formas de la culpa; investigación terminológica). — Gesetz und Urteil,* 1912 *(Ley y juicio). — Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen,* 1914 *(El valor del Estado y la significación del individuo). — Politische Romantik,* 1919, 2» ed., 1925. — *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf,* 1921, 2* ed., 1928 *(La dictadura. De los comienzos de la idea moderna de soberanía hasta la lucha de clases proletaria). — Politische Theologie,* 1922, 2» ed., 1934. — *Römischer Katholizismus und politischer Form,* 1923, 2ª ed., 1925. — *Der Begriff des Politischen,* 1927, 2ª ed., 1932, 3ª ed., 1933 *(El concepto de lo político). — Volkentscheid und Volksbegehren,* 1927 *(Decisión popular [nacional] y demanda popular [nacional]. — Verfassungslehre,* 1928 *(Teoría constitucional). — Legalität und Legitimität,* 1932. — *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit,* 1933 *(Estado, Movimiento, Pueblo. La triple articulación de la unidad política). — Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens,* 1934 *(Sobre los tres órdenes del pensamiento científico-jurídico). — Der Leviathan in der Staatslehre des Th. Hobbes,* 1938. *Positionen uns Begriffe un Kampf mit Weimar, Genf, Versátiles, 1923 bis 1939,* 1940 (Posiciones y *conceptos en la lucha contra Weimar, Ginebra, Versalles).* Además, numerosas colaboraciones, especialmente en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [donde apareció originariamente *Der Begriff des Politischen].* — Véase E. Forsthoff, *Der totale Staat,* 1933. — Hans Krupa, C. *Schmitts Theorie des "Politischen",* 1937 [Studien und Bibliographie zur Gegenwartsphilosophie, ed. Werner Schingnitz, 22].

SCHOLZ (HEINRICH) (1884-1956) nació en Berlín y estudió en Berlín y Erlangen. Fue profesor de teología y de filosofía de la religión en Breslau (1917-1919), de filosofía en Kiel (1919-1928) y Münster (1928-1943) y de lógica y matemática y teoría de los fundamentos (desde 1943) también en Münster.

Scholz se distinguió primero por sus estudios en filosofía de la religión, en parte dentro de la dirección de Rudolf Otto (VÉASE) de descripción de vivencias religiosas y análisis del significado de estas vivencias. Luego se interesó cada vez más por la lógica, cuyo estudio consideró central para la filosofía. Scholz impulsó grandemente el estudio de la lógica matemática, fundando un centro de estudios de esta lógica en Münster que se ha convertido en uno de los principales centros de investigación lógica. Scholz se opuso a las tendencias metafísicas vitalistas e irracionalistas pero sin por ello estimar que debía eliminarse la metafísica, como proponían los neopositivistas. Contra irracionalistas y positivistas a la vez propugnó la necesidad de fundar una metafísica como "ciencia rigurosa". Esta metafísica se basa en la lógica, pero en tanto que la lógica misma tiene en cuenta las cuestiones fundamentales de orden ontológico. Esta metafísica como ciencia rigurosa es, según Scholz, una continuación del pensamiento de los grandes filósofos, como Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Bolzano, que han entretejido lógica y metafísica en una trama rigurosamente científica. La filosofía como metafísica rigurosa es una *mathesis universalis* que investiga los mundos posibles. A ella se sobrepone una filosofía real o del mundo real, una filosofía del mundo real físico y una filosofía del espíritu humano.

Obras principales: *Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Ein Beitrag zum Verständnis der Schleiermacherschen Theologie,* 1909 (Dis.), 2ª ed., 1911 *(Cristianismo y ciencia en la dogmática de S. Contribución a una comprensión de la teología schleiermachiana). — Glaube una Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei, mit einem Excurs: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik,* 1911 [escrito de "habilitación" en Berlín] *(Fe y falta de fe en la historia universal. Comentario al De c. D., de S. A. . . . contribución a la historia de la teología y de la mística).* — Das *Wesen des deutschen Geistes,* 1917 (La esencia del espíritu alemán). — *Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem,* 1920, 2ª ed., 1922 *(La idea de inmortalidad como problema filosófico). — Religionsphilosophie,* 1921, 2» ed., 1922, reimp., 1963. — *Die Religión des Als-Ob. Eme Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus,* 1921 [antes en AnnaZen *der Philosophie,* I (1919), 27-112 y III (1921-1923), 1-72] (Lo *filosofía de la religión del "Como si". Examen de K. y del positivismo idealista). — Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums,* 1929 (Eros y *Charitas. El amor platónico y el amor en el sentido del cristianismo). — Geschichte der Logik,* 1931 [Geschichte der Philosophie in Längsch-

nitten], reimp. con el titulo *Abriss der Geschichte der Logik*, 1959. — *Die sogenannten Definitionen durch Abstraktion. Eine Theorie der Definitionen durch Bildung von Gleichheitsverwandtshaften*, 1935 [Forschungen zur Logistik und zur Grundlegung der exakten Wissenschaften, 3] [en colaboración con Hermann Schweitzer] (*Las llamadas "definiciones por abstracción". Teoría de las definiciones mediante formación de afinidades*). — *Ein neuer Vollständigkeitsbeweis für das reduzierte Fregesche Axiomensystem des Aussagenkalküls*, 1937 [Forschungen, etc., N. F. 1] [en colaboración con Hans Hermes] (*Nueva prueba de completitud para el sistema axiomático de Frege del cálculo proposicional*). — *Was ist Philosophie? Der erste und der letzte Schritt auf dem Wege zu ihrer Selbstbestimmung*, 1940 [Frege-Studien, 1] (*¿Qué es filosofía? Primero y último paso en el camino hacia su propia determinación*). — *Fragmente eines Platonikers*, 1941. — *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, 1941 (*La metafísica como ciencia rigurosa*). — *Vorlesungen über die Grundzüge der mathematischen Logik*, I, 1949; II, 1949, 2» ed., 1950 [con la ayuda de G. Hasenjaeger *et al.*]. — *Mathematische Logik*, I, 1, 2ª ed., Heft 1, 1952 [en col. con Hans Hermes]. — *Grundzüge der mathematischen Logik*, 1961 [en col. con G. Hasenjaeger]. — *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel, J. Ritter [con bibliografía de H. S., págs. 453-62].

SCHOPENHAUER (ARTHUR) (1788-1860) nació en Danzig. Dedicado primero al comercio a instancias de su padre, lo abandonó a la muerte de éste y cursó filosofía en las Universidades de Gottinga y Berlín. Docente privado en esta última ciudad en 1820, pero sin conseguir el éxito esperado, viajó durante largo tiempo por Alemania e Italia, retirándose en 1831 a Francfort del Main, donde permaneció hasta su muerte. El carácter personal de la filosofía de Schopenhauer, y sobre todo su oposición al hegelianismo entonces triunfante, hizo que sólo hacia mediados de siglo obtuviera resonancia, en especial en sus aspectos ético y estético. Schopenhauer rechaza el método y el contenido de la filosofía romántica, pero se opone no menos decididamente al racionalismo entendido en el sentido de la Ilustración. La razón como análisis intelectual no es mis que una derivación de la intuición primaria, genial, absoluta. Apoyándose explícitamente en Kant y en Platón, así como en la especulación metafísico-religiosa del budismo, declara que el mundo tal como es dado es solamente representación. Pero esta tesis no es todavía una explicación del mundo; significa que los objetos del conocimiento no tienen una realidad subsistente por sí misma, que son meramente el resultado de las condiciones generales de su posibilidad: el espacio, el tiempo y la causalidad, y, en postrera instancia, esta última, único residuo de la tabla kantiana de las categorías. La causalidad en cuanto tal se manifiesta como fundamento o razón suficiente (VÉASE) en la relación que encadena las impresiones sensibles y que, por lo tanto, se refiere al acontecer en el reino inorgánico y orgánico de la Naturaleza; en la relación lógica con que son encadenados los juicios del entendimiento; en las intuiciones puras de la continuidad (espacio) y de la sucesión (tiempo); en las motivaciones de los actos voluntarios del sujeto. Estos cuatro aspectos de la causalidad son las cuatro raíces del principio de razón suficiente, la categoría general que sintetiza todas las formas de la intuición y que fundamenta toda diferencia, pues ésta no es más que una apariencia, una manifestación de la realidad única, de la verdadera cosa en sí, del fundamento del mundo: la Voluntad (v.).

La representación es, por consiguiente, el mundo tal como es dado, en su inconsistencia, en su engañosa y aparente multiplicidad. Preguntarse por la realidad verdadera y única es preguntarse por lo que se encuentra tras la apariencia, por lo que sólo depende de sí mismo, por lo Absoluto. La primera respuesta a esta pregunta es el resultado de una intuición de sí mismo, de una experiencia interna en la cual el sujeto interrogante se conoce como voluntad. El paso del mundo como representación al mundo como Voluntad se halla constituido por la intuición de la propia voluntad del sujeto, primer estadio en el camino que conduce a la generalización de la Voluntad única como el ser verdadero. El cuerpo del sujeto se revela como expresión de la Voluntad, como su manifestación o, mejor dicho, como su objetivación, pues la Voluntad se ofrece como esencia en sus distintos órganos. Esta Voluntad es, en principio, irracional; la interferencia de la voluntad con el entendimiento en las motivaciones no es razón suficiente para ignorar la fundamental irracionalidad y ceguera del impulso volitivo, que es inexplicable porque posee sólo en sí el fundamento de su explicación. Y, por otro lado, la revelación de la Voluntad en el sujeto es simplemente un caso de la manifestación de la Voluntad en el mundo; la Voluntad como principio independiente, irreductible, como ser que posee en él su principio de razón suficiente, es a la vez la esencia de todas las cosas, lo que hace que todas las cosas sean únicamente sus objetivaciones. Schopenhauer intenta mostrar en todas partes la presencia de la Voluntad: en las formas inferiores de la Naturaleza inorgánica, donde la individualidad no se ha formado todavía y donde impera el mecanicismo de la ley causal; en las formas de la Naturaleza orgánica, que responden a los estímulos de un modo inconsciente; en las formas superiores de la conciencia, donde la causa mecánica y el estímulo son sustituidos por el motivo, y donde el mundo es dado simultáneamente "como voluntad y como representación". La Voluntad es única y absoluta; la representación, en cambio, es la imagen del mundo como una pluralidad que tiene su causa en el espacio y en el tiempo, que son, según Schopenhauer, los verdaderos principios de individualización (v.).

La mencionada pluralidad de las apariencias se atenúa, sin embargo, al agruparse las cosas en géneros y al constituir una jerarquía que va desde lo inorgánico hasta la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo. Los géneros que comprenden estas agrupaciones son identificados por Schopenhauer con las ideas de Platón. Son, por lo tanto, tipos eternos en medio del continuo devenir de las cosas; son, por decirlo así, seres intermediarios entre la absoluta unidad de la Voluntad y la aparente pluralidad del mundo. En las ideas se manifiesta lo que es unitario en el conjunto de los grupos de fenómenos de la Naturaleza: son las fuerzas no sometidas ni al tiempo ni al espacio; lo que resulta cuando la Voluntad se objetiva en los distintos grados del ser. La

contemplación de las ideas es lo que permite al hombre como sujeto poseedor de voluntad desligarse poco a poco de la irracionalidad de ésta, del dolor que la Voluntad produce al consistir en un afán perpetuo jamás satisfecho. La Voluntad es el origen de todo dolor y de todo mal; querer es primordialmente querer vivir, pero la vida no es nunca algo completo y definitivo. Lo que a veces apacigua momentáneamente este perpetuo afán de vida es simplemente la falta de conciencia, el desconocimiento del carácter esencialmente insatisfactorio e irracional del impulso volitivo. Pero la conciencia, que descubre de modo tan claro el dolor de vivir, es a su vez el camino que conduce a su supresión. Esta supresión se efectúa por una serie de fases que van desde la contemplación de las ideas hasta la negación consciente de la voluntad de vivir. La contemplación desinteresada de las ideas es un acto de la intuición genial artística. El hombre vulgar permanece siempre ante el mundo como un ser inconsciente, que busca sin conseguirla la satisfacción de sus apetencias vitales; el artista, en cambio, llega por medio del arte a la contemplación de las primeras objetivaciones de la Voluntad y, con ello, a su dominio. El arte revela las ideas eternas a través de varios grados, que pasan sucesivamente por la arquitectura, la escultura, la pintura, la poesía lírica, la poesía trágica, la música. Esta última es ya casi una revelación de la Voluntad misma, pues se halla más allá de toda representación espacial; es la expresión del sentimiento tal como es en sí mismo sin la vinculación a los motivos que lo han producido, la pura abstracción del dolor y de la alegría y, por consiguiente, la liberación del mal de la Voluntad por su serena visión y su dominio.

Pero el arte es, con todo, un lenitivo momentáneo. Superior a él es lo que constituye el objeto de la ética del pesimismo, el último y superior estadio en el camino de la liberación del dolor: el conocimiento de sí mismo como conocimiento de la identidad esencial de todo lo que es. La voluntad en el hombre es, ante todo, un constante afán de vivir, un perpetuo deseo de satisfacer los apetitos vitales. Este afán convierte a la voluntad individual en egoísmo. Por este egoísmo se hace necesaria la protección de cada cual frente a toda posible injusticia. Nacen entonces el Derecho y el Estado, no como manifestaciones de la justicia, sino como un instrumento contra las consecuencias del egoísmo humano, pues si el terror de la pena impide la injusticia, su móvil no es la defensa de lo justo. En la vida egoísta subsiste la apariencia de la pluralidad, pero el egoísmo es superado en el conocimiento de la realidad verdadera, de la unidad de todos los seres. Por ser, en el fondo, idéntico cada uno a todos los demás, puede cada cual sentir en sí mismo, con la misma intensidad, el dolor ajeno, puede padecer *con* el prójimo en el acto de la compasión (v.). Dolor ajeno y dolor propio son apariencias de un dolor único. La compasión es ya casi la supresión del dolor del mundo por la voluntad de vivir. Esta negación es, en realidad, el conocimiento perfecto de la servidumbre de la voluntad. Sólo porque la Voluntad ha llegado a adquirir conciencia completa de sí misma, puede renunciar a sí misma, cifrar toda su aspiración en la resignación, en el ascetismo, en el autoaniquilamiento, en la inmersión pura en la nada. Schopenhauer refiere esta negación de la voluntad de vivir a la noción budista del nirvana, en donde cada ser vuelve finalmente a la identificación con el todo y, por lo tanto, a la supresión de su individualidad. Sólo en este estado de supresión de la individualidad pueden el sabio y el asceta alcanzar la tranquilidad completa y definitiva. Desde su fondo oscuro e irracional, la Voluntad llega a la nada por el camino de su propia renuncia.

La filosofía de Schopenhauer, con su estimación de la intuición artística y de la música, así como por su moral del pesimismo, influyó sobre todo en la poesía y en el arte. Partidarios entusiastas de Schopenhauer fueron en sus primeros tiempos Richard Wagner y Friedrich Nietzsche, quien lo estimó como el verdadero educador de su generación. Entre los pensadores más directamente influidos por Schopenhauer se hallan Julius Frauenstädt (1813-1879: *Cartas sobre la filosofía de Schopenhauer, Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, 1854; *Nuevas cartas sobre la filosofía de Schopenhauer, Neue Briefe über dei Schopenhauersche Philosophie*, 1876); Julius Bahensen, Philippe Mainländer (VÉANSE), que transformaron el pensamiento de Schopenhauer en diferentes sentidos, radicalizando o mitigando la tendencia a la autoaniquilación del individuo. La filosofía de E. von Hartmann tiene asimismo muchos puntos comunes con la de Schopenhauer. Partidario de éste fue también el historiador de la filosofía y especialmente del pensamiento hindú, Paul Deussen (VÉASE).

Obras: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813 (trad. esp.: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, 1911). — *Ueber das Sehen und die Farben*, 1816 *(Sobre el ver y los colores)*. — *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819; 2ª ed. aumentada con un segundo volumen, 1844 (trad. esp.: *El mundo como voluntad y representación*, 3 vols., 1902, reimp., 1960; 1 vol., 1928, reed., 1942). — *Ueber den Willen in der Natur*, 1836 (trad. esp.: *Sobre la voluntad en la Naturaleza*). — *Die beiden Gundprobleme der Ethik* (comprende: *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens*, "premiada por la Real Sociedad Noruega de Ciencias", y *Ueber das Fundament der Moral*, "no premiada por la Real Sociedad Danesa de Ciencias"), 1841 (trads esps.: *Sobre la libertad humana*, 1934, y *El fundamento de la moral*, 1896). — *Parerga und Paralipomena*, 2 vols., 1851 (escritos varios, reeditados con frecuencia con otros fragmentos o separadamente; hay trad. esp.: *Parerga y Paralipomena*, 2 vols., 2ª ed., 1926, y también muchas trads. de partes separadas, tales como *Los dolores del mundo, Sobre la muerte, Sobre el leer y el escribir*, etc., etc.).

Escritos postumos: *Schopenhauer nachschriftlicherNachlass*, ed. E. Grisebach, 4 vols., 1890-1893, 2ª ed., 1895-1896. — Ediciones de obras: *Sämtliche Werke*, ed. J. Frauenstädt (6 vols., 1873-1874), reed. por A. Hübscher (7 vols., 1948-1950); ed. E. Grisebach (6 vols., 1891); ed. P. Deussen [ed. histórico-crítica] (16 vols., 1911-1942); ed. M. Frischeisen-Köhler (8 vols., 1913), reed. Weichert (1921); ed. Otto Weiss (1919 y sigs.); ed. W. Freiherr von Löhneysen (5 vols., 1960 y sigs.). — *Correspondencia:* J. K. Becker (1883); L. Schemann (1893); E. Grisebach (1895, 1898); Grubcr (1913); Cfr. también *Schopenhauers Brieftasche* (2 vols., 1922-1923).

Léxicos e índices: J. Frauenstädt, *S.-Lexicon*, 1871. — W. C. Hertslet, *S.-Register*, 1891. — Gustav Friedrich Wagner, *S.-Register. Enzyklopädisches Register zu Schopenhauers Wer-*

ken, 1909, nueva ed. a cargo de A. Hübscher, 1962. — Materiales diversos sobre S. en la colección de S.-Jahrbuch, ed. A. Hübscher.

Biografías: R. Haym, A. S., 1864. — W. Gwinner, S. *aus persönlichem Umgang dargestellt*, 1862, 2* ed., con el título: *Schopenhauers Leben*, 1878. — Id., id., *S. und seine Freunde*, 1863. — E. Grisebach, S. *Geschichte seines Lebens*, 1897. — Id., id., S. *Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens*, 1905. — A. Hübscher, S. *Biographie eines Weltbildes*, 1952.

Estudios: R. Seydel, *Schopenhauer System dargestellt und beurteilt*, 1857. — Th. Ribot, *La philosophie de S.*, 1874. — H. Zimmern, A. S., *His Life and His Philosophy*, 1876. — Carl Peters, A. S. *als Philosoph und Schriftsteller*, 1880. — R. Köber, *Die Philosophie Schopenhauers*, 1888. — W. Wallace, S., 1891. — Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* (vol. IX: *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, 1893, 3» ed., Rurge, 1908). — H. Herrig, *Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer*, ed. Grisebach, 1894. — Rudolf Lehmann, S. *Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik*, 1894 (del mismo autor hay trad. esp. de la breve exposición de la doctrina de Schopenhauer aparecida en la colección *Grosse Denker*: colección Los *Grandes Pensadores*, t. II, 1925). — William Caldwell, *Schopenhauer's System in Its Philosophical Significance*,' 1896. — R. Böttger, Das *Grundproblem der Schopenhauerischen Philosophie*, 1897. — P. J. Möbius, *Ueber S.*, 1899. — Johannes Volkelt, A. S. *Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, 1900. — Giuseppe Melli, *La filosofia di* S., 1905. — Otto Siebert, A. S., 1906. — G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 1906 (trad. esp., 1914 y 1935). H. Freisberg, *Schopenhauer Grundansichten*, 1907. — Varios, S., *seine Personlichkeit in seinen Werken*, 2 vols., Introducción de S. Friedländer, 1907. — A. Kowalewski, S. *und seine Weltanschauung*, 1908. — A. Covotti, *La vita e il pensiero di S.*, 1909. — Th. Ruyssen, S., 1911. — E. Seilliére, S., 1912. — O. F. Damm, S., 1912. — A. Fauconnet, *L'esthétique de S.*, 1913. — Heinrich Hasse, *Schopenhauer Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen*, 1913. — A. Foucher de Careil, *Hegel y Schopenhauer* (trad. esp.). — Ph. Méditche, *La théorie de l'intelligence chez S.*, 1923. — Adalbert Hamel, A. S. *y la literatura española*, 1925.—Paul Salzsieder, *Die Auffassungenund Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie*, 1928. — U. A. Padovani, A. *S., l'ambiente, la vita, le opere*, 1934. — Frederick Copleston, S. J., *S., Philosopher of Pessimism*, 1946. — M. Méry, *Essai sur la causalité phénoménale selon S.*, 1948. — G. Faggin, S. *Il mistico senza Dio*, 1951. — K. Brinkmann, *Die Rechts- und Staatslehre Schopenhauer*, 1958. — Hans M. Wolff, A. S. *Hundert Jahre später*, 1960. — Mario Ciudad, *S., oculto: la extrañeza existencial*, 1961. — Patrick Garduner, *S.*, 1963.

SCHRÖDER (ERNST) (1841-1902), nac. en Pforzheim, profesor de matemáticas en el Instituto técnico de Karlsruhe desde 1876 hasta su muerte, se distinguió en la elaboración de la lógica matemática en la forma del álgebra de la lógica desarrollada por otros lógicos y matemáticos del pasado siglo (Boole, de Morgan). Especialmente importantes son las contribuciones de Schröder al álgebra de relaciones (V. RELACIÓN). Schróder presentó, además, en forma sistemática y más completa muchos de los trabajos de sus predecesores en lógica.

Obras principales: *Die Operationskreis des Logikkalküls*, 1877. — *Vorlesungen über die Algebra der Logik (exakte Logik)*, I, 1890; II, parte 1, 1891; III, 1, 1895; II, 2 (ed. E. Müller), 1905. — *Abriss der Algebra der Logik*, ed. E. Müller, Parte 1, 1909; Parte 2, 1910. — Véase G. Behrens, *Die Prinzipien der mathematischen Logik bei Schróder, Russell und König*, 1918 (Dis.).

SCHUBERT-SOLDERN (RICHARD VON) (1852-1935) nació en Praga. Fue "Privatdozent" y "profesor extraordinario" en Leipzig, y luego profesor en el "Gimnasio" de Görz. Schubert-Soldern defendió la llamada "filosofía de la inmanencia" (v.) en el sentido de Schuppe y con elementos derivados del empiriocriticismo de Avenarius. En verdad, el punto de vista de Schubert-Soldern es más radical aun que el de Schuppe. En efecto, no solamente convierte todo objeto en contenido inmanente de la conciencia, sino que hace inclusive de esta conciencia el conjunto de sus contenidos. Por este motivo afirma, por un lado, el radical solipsismo, y por el otro la imposibilidad de hablar con sentido de la conciencia. La conciencia individual se convierte, así, en una parte o fragmento del complejo de los llamados "contenidos inmanentes". El pensamiento de Schubert-Soldern ha sido llamado por él mismo "solipsismo gnoseológico". Este solipsismo se distingue a su entender completamente del solipsismo metafísico, pues no admite ninguno de los supuestos implícitos en éste. En particular no admite que la representación dada a la conciencia pueda ser signo de una realidad extramental.

Obras: *Ueber Transzendenz des Objekts und des Subjekts*, 1882 *(Sobre la trascendencia del objeto y del sujeto). — Grundlagen einer Erkenntnistheorie*, 1884. *(Fundamentos de una teoría del conocimiento). — Reproduktion, Gefühl und Wille*, 1887 *(Reproducción, sentimiento y voluntad). — Grundlagen zu einer Ethik*, 1887 *(Fundamentos para una ética). — Ueber den Begriffder allgemeinen Bildung*, 1896 *(Sobre el concepto de la cultura general). — Das menschliche Glück und die soziale Frage*, 1896 *(La felicidad humana y la cuestión social). — Die menschliche Erziehung*, 1905 *(La educación humana)*. — Además, diversos trabajos psicológicos y epistemológicos en la *Vierteljahrschriftfür wissenschaftliche Philosophie*, en la *Zeitschriftfür immanente Philosophie* y en el *Archiv für Sozialwissenschaft*. — Véase A. Weinstein, *Die Lehre von der Realität nach Schubert-Soldern*, 1909.

SCHULZE (GOTTLOB ERNST), llamado Aenesidemus-Schulze (1761-1833) nació en Heldrungen (Turingia). De 1783 a 1788 fue "Privat-Dozent" en Wittemberg; de 1783 a 1788 profesor en Helmstedt y de 1788 a 1810 profesor en Göttinga. Schulze se dio a conocer ante todo por la obra *Aenesidemus* (véase título completo en bibliografía), de la cual procede el que se le citara como Aenesidemus-Schulze. Esta obra es una crítica de los supuestos de la teoría del conocimiento de Kant y de Reinhold, crítica fundada en un análisis interno del pensamiento de dichos autores y en particular en un análisis de la idea de representación. Según Schulze, el criticismo no ha podido responder adecuadamente a Hume, porque no ha sido capaz de pasar, como ha pretendido, de lo fenoménico a lo real, o supuestamente real. En lo fenoménico no hay conceptos universales y necesarios; si los hay en lo *a priori*, ello no significa gran cosa, pues la gran cuestión es cómo se puede pasar de lo *a priori* a la realidad. Por otro lado, tanto Kant como Reinhold cometen la falacia de hacer depender las repre-

sentaciones de las afecciones producidas por cosas en sí cuando estas cosas no están justificadas de ninguna manera dentro de la representación. Lo *a priori*, en suma, permanece ajeno a la experiencia, y la experiencia misma no contiene nada *a priori*. La tesis de Reinhold de que la representación es la unión de la experiencia y de lo que trasciende a la experiencia es rechazada por Schulze alegando que en tal caso no hay razón para no adherirse al dogmatismo prekantiano. Y si la representación no lleva a cabo semejante unión, entonces la crítica de Hume sigue siendo válida.

En escritos posteriores al *Aenesidemus*, y especialmente en su "crítica de la filosofía teórica", Schulze amplió su crítica del kantismo a toda filosofía que pretenda ir más allá de la aceptación de los datos sensibles como tales y proponiendo un escepticismo frente a toda aspiración a conseguir un saber "fundamental" inmune a toda crítica.

Obras: *Grundriss der philosophischen Wissenschaften*, 2 vols., **1788-1790** *(Fundamento de las ciencias filosóficas).* — *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst eine Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, **1792** [aparecida primero anónimamente], reed. por A. Liebert, **1911** *(Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía elemental dictada en Jena por el Sr. Profesor Reinhold, junto con una defensa del escepticismo frente a las pretensiones de la crítica de la razón).* — *Kritik der theoretischen philosophie*, 2 vols., **1801** *(Crítica de la filosofía teórica).* — *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, **1814** *(Enciclopedia de ciencias filosóficas).* — *Psychische Anthropologie*, **1816** *(Antropología psíquica).* — *Über die menschliche Erkenntnis*, **1832** *(Sobre el conocimiento humano).*

Véase Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*, **1865**. — A. Wreschner, E. *Platner und Kants Erkenntnistheorie, mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidemus*, **1891**. — H. J. Delacroix, *Quae Schulze in suo Aenesidemo contra Kantium arguerit*, **1899** (tesis doctoral latina). — A. E. Fischer, *Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer*, **1901**. — H. Wiegershausen, *Änesidem-Schulze, der Gegner Kants und seine Bedeutung im Neukantianismus*, **1910** [*Kantstudien*, Ergänzungsbände 17].

SCHUPPE (WILHELM) (1836-1913) nació en Grieg (Silesia). De 1873 a 1910 fue profesor en la Universidad de Greifswald. Schuppe fue uno de los principales representantes, si no el más eminente representante de la llamada "filosofía de la inmanencia" (v.), desarrollando sobre todo sus aspectos "idealistas" y "sensacionistas" más bien que sus implicaciones "científico-neutralistas". En efecto, de acuerdo con el principio de la inmanencia, todo lo experimentablo es inmanente, esto es, contenido de la conciencia. Pasar de la inmanencia a la trascendencia representaría saltar del territorio de la experiencia positiva al de la metafísica en tanto que afirmación sobre lo trascendente. Pero si el objeto es la representación o, por lo menos, si del objeto no puede enunciarse nada más que lo que aparece en su representación inmanente, la inmanencia caracterizará el mismo ser. Por eso la distinción entre el inmanentismo metafísico y el inmanentismo gnoseológico, sobre la que Schuppe insiste, no equivale siempre a una eliminación del problema metafísico, sobre todo cuando la conciencia se presenta como continente universal de lo dado. La identificación del "objeto" con su "representación" parece conducir, por lo tanto, a un solipsismo (VÉASE) de índole individual, según el cual todo ser se reduce al inmanentismo de la propia conciencia. Sin embargo, la necesidad de evitar tal solipsismo, que haría imposible toda ciencia, obligó a Schuppe a admitir una conciencia general o conciencia "en general" de la cual son especies las conciencias individuales. Esta conciencia general no es, empero, nada substancial: es un punto unitario absoluto que se hace concreto en la medida en que se realiza en las conciencias empíricas individuales. Por eso la conciencia en general "contiene" el espacio y el tiempo y permite establecer lo que haya de "objetivo" en las proposiciones sobre los contenidos. Las características de las "cosas", lo mismo que el significado de las fórmulas lógicas, son, por ello, derivables de la conciencia genérica, y por este motivo la teoría del conocimiento es la disciplina fundamental. La lógica es una parte de la teoría del conocimiento o, mejor dicho, representa una de las caras de ella. La filosofía de la inmanencia, relacionada por diversos lados con el sensualismo y neutralismo de Mach, y con el empiriocriticismo de Avenarius, fue consecuentemente desarrollada por Schubert-Soldern, así como por Max Kaufmann († 1896: *Immanente Philosophie*, I, 1893. — *Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre*, 1890); el cual acentuó la concepción de la realidad como contenido de la conciencia y concibió el sujeto como forma unitaria de todos los objetos en general.

Obras: *Das menschliche Denken*, **1870** *(El pensar humano).* — *Erkenntnistheoretische Logik*, **1878** *(Lógica gnoseológica).* — *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*, **1881** *(Rasgos fundamentales de la ética y de la filosofía del Derecho).* — *Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umriss*, **1882** *(El motivo metafísico y la historia de la filosofía en bosquejos).* — *Der Begriff des subjektiven Rechts*, **1887** *(El concepto del Derecho subjetivo).* — *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, **1894**, 2» ed., **1910** *(Bosquejo de teoría del conocimiento y lógica).* — *Die inmanente Philosophie*, **1897**. — *Der Solipsismus*, **1898**. *(El sistema de las ciencias y el del ser).* — "Zum Phychologismus und Normcharakter der Logik", *Archiv für systematische Philosophie*, VII (1901), 1-22 ("Psicologismo y carácter normativo de la lógica"). — *Was ist Bildung?*, **1900** *(¿Qué es la educación?).* — *Der Zusammenhang von Leib und Seele*, **1902** *(La conexión entre el cuerpo y el alma).* — *Das Problem der Verantwortlichkeit*, **1913** *(El problema de la responsabilidad).* — Escritos postumos publicados por W. Fuchs: *Allgemeine Rechtslehre. Mit Einschluss und vom Wissen. Unter Verwendung des handschriftlichen Nachlasses*, **1936**. — La *Zeitschrift für immanente Philosophie*, órgano de la tendencia representada por Schuppe, fue editada de 1895 a 1897 por M. R. Kauffmann, con la colaboración de Schuppe y Schubert-Soldern, y en 1897 por Schuppe. — Véase R. Hermann, *Schuppes Lehre vom Denken kritisch beleuchtet*, **1894** (Dis.). — L. Kljubowski, *Das Bewusstsein und das Sein bei W. Schuppe*, **1912** (Dis.). — A. Pelazza, G. *Schuppe e la filosofia dell'immanenza*, **1914**. — E. de Negri, *La crisis del positivismo nella filosofia dell'immanenza*, **1929**. — R. Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik*, **1932**. — W. Fuchs, W. S. *als Rechtstheoretiker und Rechtsphilosoph*, **1932** [con bibliog., págs. 9-19]. — Renato Treves, *Il problema dell'esperienza giuridica e la fi-*

losofia dell'immanenza di G. S., 1938. — Id., id., "El problema de la experiencia en la filosofía de W. S.", *Philosophia* [Mendoza], XXIII (1959), 52-63. — E. Schneider y A. E. Biedermann, *W. Schuppe und Johannes Rehmke*, 1939 (Dis.).

SCHWARZ (HERMANN) (1864-1951) nac. en Düren (Renania), profesor desde 1894 en Halle, en 1909 en Marburgo y desde 1910 en Greifswald, defendió, cuando menos en su primera época, una forma de realismo crítico basado en un análisis psicológico de los actos trascendentes, y especialmente en un análisis de los fenómenos volitivos. La psicología de la voluntad parece ser, pues, el fundamento o, cuando menos, uno de los fundamentos de la teoría del conocimiento y aun de la metafísica de Schwarz. Ésta psicología presenta a la voluntad como un sistema de actos de preferencia o repugnancia, distintos de la coacción necesaria, pero también del deseo, como un sistema normativo próximo en algunos puntos a la ética material de los valores. Esta psicología, además, manifiesta el carácter estructural y, en cierto modo, totalista de los hechos anímicos, pero de un totalismo no constituido por la ordenación de elementos, sino por funciones dinámicas. Ahora bien, este análisis representa solamente el primer estadio para una concepción filosófica desarrollada bajo el nombre de la "filosofía de lo no dado". El principio de esta concepción es la posibilidad de planteamiento de cuestiones relativas a entidades de las cuales puede enunciarse, por lo pronto, según Schwarz, que no son —o, mejor dicho, que no son dadas—; la existencia de Dios, su "evolución" y el "acceso" a su realidad por parte de los hombres constituyen una parte fundamental de estas cuestiones. Todas ellas pueden ser resueltas, al entender del autor, por medio de una forma de dialéctica de la paradoja que permite situarse, por lo pronto, más allá de las oposiciones tradicionales, en el seno de un reino de almas y de valores en el cual precisamente lo que en principio es "no dado" puede convertirse en algo esencialmente dado y existente. La hipóstasis de la "comunidad axiológica" parece ser la consecuencia de esta actitud en el curso de la cual la comunidad humana o, mejor dicho, ciertas comunidades humanas resultan ser el "órgano" de aprehensión y hasta cierto punto, de "creación" de lo primitivamente no dado. Schwarz vio en el nacionalsocialismo la expresión política de esta filosofía, pero una expresión política que, a su entender, debía nacerse "trascendente" con el fin de evitar las posibles desviaciones naturalistas engendradas por el racismo radical.

Obras: *Ein Beitrag zur Theorie der Ordnungstypen*, 1888 *(Contribución a Ja teoría de los tipos de orden).* — Das *Wahrnehmungsproblem vom Standpunkt des Physikers, des Physiologen und des Philosophen. Beitrag zur Erkenntnistheorie und empirischen Psychologie*, 1892 *(El problema de la percepción desde el punto de vista del físico, del fisiólogo y del filósofo. Contribución a la teoría del conocimiento y ala psicología empírica).* — *Was will der kritische Realismus? Antwort an Herrn Prof. Martius in Bonn*, 1894 *(¿Qué quiere el realismo crítico? Respuesta al prof. Martius, de Bonn).* — *Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanistische Methode*, 1895 *(La transformación de las hipótesis sobre la percepción, por el método mecanicista).* — *Psychologie des Willens. Zur Grundlegung der Ethik*, 1900 *(Psicología de la voluntad. Para la fundamentación de la ética).* — *Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage*, 1901 *(La vida moral. Una ética de base psicológica).* — *Glück* und *Sittlichkeit*, 1902 *(Felicidad y moralidad).* — *Der moderne Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip*, 1904, 2» ed.: *Die Grundfragen der Weltanschauung*, 1912 *(El materialismo moderno como concepción del mundo y* ***principio*** *histórico;* 2* ed.: *Las cuestiones fundamentales de la concepción del mundo).* — *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie.* I. *Von Heraklit bis Böhme*, 1931 *(La idea de Dios en la historia de la filosofía.* I. *De H. α B.).* — *Fichte und Wir*, 1917 *(Fichte y nosotros).* — Das *Ungegebene. Eine Religions- und Wertphilosophie*, 1921 *(Lo no dado. Una filosofía de la religión y de los calores).* — *Ethik*, 1925. — *Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus*, 1928 *(Dios. Más allá del teísmo y del panteísmo).* — *Gemeinschaft und Idee*, 1930 *(Comunidad e idea).* — Desde 1933, diversos escritos de carácter filosófico-político, entre ellos: *Nationalsozialistische Weltanschauung*, 1933. — *Zur philosophische Grundlegung des Nationalsozialismus*, 1936. — *Deutsche Glaube am Scheidewege. Ewiges Sein oder werdende Gottheit?*, 1936. — *Grundzüge einer Geschichte der altdeutschen Philosophie*, 1937. — *Ewigkeit. Ein deutsches Bekenntnis*, 1941. — Obras reunidas: *Ges. Werke*, I, 1940. Autoexposición en: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, v. I. — Véase P. Junker, *Liebe und Gott. Ein Ausschnitt aus der Philosophie des Ungegebenen*, 1923. — O. Kühler, *Wert, Person, Gott. Zur Ethik M. Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen*, 1932.

SCHWEITZER (ALBERT) nac. (1875) en Kayserberg, Alsacia. Conocido sobre todo por sus grandes obras sobre Bach, sobre la historia del cristianismo, y sobre todo por su larga actuación como médico en el hospital para leprosos de Lambarene (África Ecuatorial), ha trabajado desde el punto de vista filosófico sobre todo en los problemas de la filosofía de la cultura, que considera central para nuestra época. Pero la filosofía de la cultura no es sólo para Schweitzer una reflexión acerca del mundo cultural y de los valores, sino que es el instrumento teórico indispensable para alcanzar una finalidad de carácter ético: Ja afirmación de la vida y del mundo. En rigor, es la vida y el concepto de la vida lo que constituye el eje de la reflexión sobre la cultura, lo único que puede dar sentido a un mundo hecho de valores culturales. Schweitzer acentúa por ello en todo momento la dependencia en que se halla una cultura dada de sus supuestos vitales o, mejor dicho, de la autoafirmación por parte del sujeto portador de cultura de tales supuestos. Por eso la cultura no es un mundo unitario, la externa manifestación de un Espíritu universal destinado irrevocablemente a producir cultura; es un imperativo existencial y ético que se mantiene solamente en tanto que persista la voluntad de continuarlo y fomentarlo. El fomento de la vida es, de tal modo, el supuesto último de la filosofía cultural de Schweitzer, que puede ser considerada como una forma de vitalismo cultural y aun de historicismo, bien que más bajo un aspecto biológico que propiamente espiritual.

La obra principal de Schweitzer sobre filosofía de la cultura es: *Kulturphilosophie*, I. *Aufbau und Wiederaufbau der Kultur*, 1923 (trad. esp.: *Filosofía de la civilización. 1: Decaimiento y restauración de la civiliza-*

ción. II: Civilización y Ética, 1962). — A ella puede agregarse: *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik,* 1935 (trad. esp.: *El pensamiento de la India,* 1952; 2ª ed., 1958). Ha escrito asimismo una obra sobre la filosofía de la religión de Kant: *Die Religionsphilosophie Kants con der Kritik der reinen Vernunftbis blossen Vernunft,* 1899. Entre las obras histórico-religiosas destacan: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1ª ed. con el título: *Von Reimarus zu Wrede,* 1906). — *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart,* 1911. — *Das Christentum und die Weltreligionen,* 1924 (trad. esp., *El cristianismo y las religiones universales,* 1950). — La obra capital sobre Bach es: *J. S. Bach, le musicien-poète,* 1905. — Para sus memorias, véase: *Zwischen Wasser und Urwald,* 1921. — *Aus meiner Kindheit und Jugendzeit,* 1924. — *Mitteilungen aus Lambarene,* Cuad. I, hasta 1924; II, 1924-1925; III, 1925-1927. En trad. esp.: *Mi vida y mi pensamiento,* 1961). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* VII, 1929. — Véase Martin Werner, Dos *Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer,* 1924. — Oskar Kraus, A. *Schweitzer, Sein Werk und seine Weltanschauung,* 1926. — Hans Wegmann, A. *Schweitzer als Führer,* 1928. — George Seaver, A. *Schweitzer, the Man and His Mind,* 1947. — Emil Lind, A. S. *aus seinem Leben und Werk,* 1948. — M. Woytt-Secretan, A. S., *der Urwald-Doktor von Lambarene,* 1948. — A. Siegfried, D. Halévy *et al., A. Schweitzer. Études et Témoignages,* 1950, ed. R. Amadou. — J. Feschotte, A. *Schweitzer,* 1952. — H. A. Babel, *La pensée d'A. Schweitzer,* 1955. — Gabriel Langfeld, A. S. A *Study of His Philosophy of Lije,* 1960. — W. Picht, A. S. *Wesen und Bedeutung,* 1961. — H. W. Bähr, A. S. *Sein Denken und Sein Weg,* 1962.

SCIACCA (MICHELE FEDERICO) nació (1908) en Giarre (Catania) y estudió en Ñapóles con A. Aliotta. De 1938 a 1947 fue profesor en la Universidad de Pavía y a partir de 1948 ha sido profesor en la Universidad de Genova. En 1946 fundó la revista *Giornale di Metafisica.* Sciacca ha pasado de un período actualista e idealista a un esplritualismo cristiano o, como el propio autor lo ha llamado, a una *filosofia dell'integralità* o idealismo realista de raíz agustiniano-rosminiana. La inclinación hacia el penfirmada por sus estudios de historia sarmentó teísta-espiritualista fue con-de la filosofía, entre los cuales son especialmente significativos los de historia de la filosofía italiana moderna y contemporánea. El propio Sciacca ha señalado (Cfr. art. citado en la bibliografía, págs. 371-4) cuáles son los puntos firmes de su pensamiento que se hallan en armonía con el teísmo cristiano-católico. Primero, que toda investigación y toda forma de actividad espiritual es una profesión de vida moral. Segundo, que la moral es síntesis de teoría y práctica. Tercero, que hay junto a la teoría y la práctica de la voluntad, una teoría o práctica de la razón; la razón no debe ser un puro formalismo ni un inmediato sensualismo. Cuarto, que la moral auténtica no debe atender sólo a la práctica de la voluntad y convertirse en moral material. Quinto, que hay que rechazar el egoísmo de la razón y de la voluntad aun más que el de los sentidos. Sexto, que hay que tener en cuenta la integridad de la persona humana. Séptimo, que precisa reconocer el principio de la creación, del que se deriva la facultad de conocerse como criatura y de reconocer al Creador. Octavo, que la filosofía no es conquista de la actividad creadora del Yo trascendental, sino conquista del sentido de la creación a través de la conciencia del ser creado. Noveno, que la virtud metafísica de la moralidad es la humildad. Décimo, que la vida moral es ser para el Ser. Undécimo, que semejante metafísica de los principios del espíritu y de la moralidad puede dar origen a una apologética. De estos puntos destacamos el séptimo por referirse a uno de los conceptos fundamentales de Sciacca, el expresado con el nombre de "sentido de la criatura" *(senso creaturale)* — concepto usado asimismo por Maurice Blondel, pero que Sciacca pone todavía más de relieve que el citado autor. Según Sciacca, el *senso creaturale* es el que hace que la criatura conciba su propia existencia como un "don de existir", lo que, al entender de este autor, afecta radicalmente no sólo la concepción ontológica de la existencia humana, sino también la moralidad. Además, el *senso creaturale* apunta a la existencia del Ser realísimo, es decir, envuelve tal existencia.

Obras: *Studi sulla filosofia antica,* 1934. — *Studi sulla filosofia medioevale e moderna,* 1935. — *La filosofía di Tommaso Reid, con un'appendice sui rapporti con Galluppi e Rosmini,* 1935. — *Linee d'uno spiritualismo critico,* 1936 [incluido en *Dall'attualismo allo spiritualismo critico,* 1961]. *La filosofia morale di Antonio Rosmini,* 1938. — *La metafisica di Platone, I: Il problema cosmológico,* 1938. — *La dialettica delle idee nel "Parmenide" e nel "Sofista",* 1938. — *Teoria e pratica della volontà,* 1938. — *Manuale di Storia della Filosofia,* 1938 (trad. esp.: *Historia de la filosofía,* 1950, 3ª ed., 1958). — *Il Secólo XX,* 2 vols., 1941, 2» ed., 1947. — *Problemi di filosofia,* 1941, 2ª ed., 1943. — *La filosofia italiana,* 1941. — *Il problema educativo nella storia della pedagogia,* 1941, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *El problema de la educación,* 1957, 2ª ed., 1961). — *Il problema di Dio e della religione nella filosofia contemporánea,* 1944, 3ª ed., 1954 (trad. esp.: *Dios y la religión en la filosofía actual,* 1952). — *Pascal,* 1944, 3ª ed., 1962 (trad. esp., 1955). — *Il mio itinerario a Cristo,* 1945 (trad. esp. rev.: *Mi itinerario a Cristo,* 1957). 2» ed., aumentada de la obra anterior, con el título: *La Clessidra,* 1959 (trad. esp.: *La clepsidra,* 1961). — *La filosofia oggi,* 1945, 3ª ed., rev., 1958 (trad. esp.: *La filosofía hoy,* 1947, 3ª ed., 2 vols., 1961). — *Lettere dalla Campagna,* 1945. — *La filosofia italiana nell'età del Risorgimento,* 1948. — *La Chiesa e la civiltà moderna,* 1948 (trad. esp.: *La Iglesia y la civilización moderna,* 1949). — S. Agostino, I. *La vita e l'opera. L'itinerario della mente,* 1949 (trad. esp.: *San Agustín,* 1955). — *Il pensiero moderno,* 1949. — *Filosofia e metafisica,* 1950, 2» ed., 2 vols., 1962 (trad. esp.: *La existencia de Dios,* 1955). — *L'interiorité oggettiva,* en *Opere complete* (trad. esp.: *La interioridad objetiva,* 1955). — *In spirito e verità,* 1952, 2ª ed., 1960 (trad. esp.: En *espíritu y verdad,* 1955). — *L'ora di Cristo,* 1954 (trad. esp.: *La hora de Cristo,* 1954, 2ª ed., 1961). — *L'uomo, questo "squilibrato". Saggio sulla condizione umana,* 1956, 2* ed., 1960 (trad. esp.: *El hombre, este desequilibrado,* 1958). — *Atto ed essere,* 1956, 3ª ed., 1960 (trad. esp.: *Acto y ser,* 1961). — Come si *vince a Waterloo,* 1957, 3ª ed., 1961 (trad. esp.: *La palabra y el silencio,* 1961). — *Interpretazioni rosminiane,* 1958. — *Morte ed immortalità,* 1958, 2ª ed., 1961 (trad. esp.: *Muerte e inmortalidad,* 1962). — *Dall-attualismo allo spiritualismo crítico (1931-1938),* 1961 [recoge algunos escritos anteriores].

Algunas de las obras mencionadas, especialmente las últimas, aparecieron por vez primera en la ed. de *Opere*

complete (Cfr. *infra*). Además de las trad. esps. indicadas, han aparecido otras obras de Sciacca en español; algunas, traducciones de partes de los originales italianos, y otras preparadas para la publicación en español; citamos: *Fenomenología del hombre contemporáneo,* 1957. — *Perspectivas de nuestro tiempo,* 1958. — *Herejías y verdades de nuestro tiempo,* 1958. — *Qué es la inmortalidad,* 1959. — *Qué es el idealismo,* 1959. — *Qué es el humanismo,* 1960. — *Qué es el espiritualismo contemporáneo,* 1962.

Autoexposiciones: "Il mio spiritualismo cristiano", en *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, ed. M. F. Sciacca, págs. 363-74. — "La mia prospettiva filosófica", en el volumen *La mia prospettiva filosófica,* 1950 (trad. esp.: *La filosofía y el concepto de la filosofía,* 2° ed., 1959).

Edición de obras completas: *Opere complete,* 27 vols., 1958 y siguientes.

Véase A. Guzzo, R. Crippa y F. Arata, M. F. S., 1951. — Michele Schiavone, *L'idealismo di M. F. S. come sviluppo del rosminianismo,* 1957. — M. T. Antonelli, M. Schiavone *et al, Studi in onorc di M. F. S.,* 1959. — Francisca Yoles, A. Caturelli *et al., El pensamiento de M. F. S. (1908-1958),* 1959. — Alberto Caturelli, *Metafísica de la integralidad. La filosofía de M. F. S.,* 1959 [con bib.]. — Agostino Cantoni, *M. F. S. Trascendenza teistica e filosofia cristiana,* 1960. — Cesare Valenti, *La fondazione assiologica; fondamento e crisi dell'idealismo (La restaurazione dell'idealismo nel pcnsiero di M. F. S.),* 1960. — Francesco Petrini, *Filosofia dell'integralità,* 1961. — Manuel Gonzalo Casas, S., 1962. — Francisca Yoles, *El a priori en la filosofía de M. F. S.,* 1962. — Ivo Hoellhuber, M. F. S., *ein Wegweiser abendländischen Geistes,* 1962 [Monographien zur philosophischen Forschung, 28].

SECRETAN (CHARLES) (1815-1895) nació en Lausana. Estudió en Lausana y en Munich (con Schelling y von Bader). De 1838 a 1841 fue "profesor extraordinario" y de 1841 a 1850 profesor titular en la Universidad de Lausana. Después de una larga estancia en Neuenburg (1850-1866), regresó a Lausana, donde profesó de nuevo, hasta su muerte.

Oponiéndose a todas las doctrinas panteístas y deterministas acentúa Secretan la absoluta libertad de Dios, la cual implica, a su entender, que ninguna de sus acciones es susceptible de ser justificada y explicada por otra razón que la razón cristiana. Dios no es un ser necesario; es algo que consiste en ser lo que quiere: es el que puede decir "Yo soy lo que quiero ser". El hombre, como ser libre creado por Dios, tiene por misión reunirse de nuevo con la personalidad divina, redimir el pecado de su desvinculación y rebelión contra la divinidad. Secretan llama a esta especulación sobre el carácter absolutamente contingente de todos los actos divinos y sobre la relación que supone entre Dios y el hombre "una filosofía de la libertad". Pero la afirmación de la libertad, que de tal suerte pasa de Dios al hombre, representa al propio tiempo la fundamentación de la vida moral, a la cual debe dirigirse toda intuición y toda especulación metafísica. La vida moral "es" libertad; es la libertad que se realiza a sí misma y que encuentra en esta realización la base del ser y del conocer.

Obras: *De la philosophie de Leibniz,* 1840. — *La philosophie de la liberté,* 2 vols., 1849, 3» ed., 1879. — *Recherches de la méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands interêts,* 1857. — *La raison et le christianisme,* 1863. — *Discours laïques,* 1877. — *Le principe de la morale,* 1883, 2* ed., 1893. — *La civilisation et la croyance,* 1877, 2* ed., 1893. — *Études sociales,* 1889. — *Les droits de l'humanité,* 1890. — *Mon Utopie,* 1892. — *Essais de philosophie et de littérature,* 1896.

Véase F. Pillon, *La philosopie de Ch. Secretan,* 1898. — L. Secretan, *Ch. Secretan, sa vie et son oeuvre,* 1912. — F. Abauzit, *L'énigme du monde et sa solution selon Charles Secretan,* 1921. — E. Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secretan,* 1930. — André Burnier, *La pensée de Charles Secretan et le problème du fondement métaphysique des jugements de valeur,* 1934 (tesis). — W. Béguin, *Le fondement de la morale chez Ch. Secretan,* 1942 (tesis).

SECTA. En el artículo Filosofía (Historia de la) (VÉASE) hemos hecho referencia al hecho de que desde la Antigüedad y hasta bien entrado el siglo XVIII fue común exponer la historia de la filosofía por medio de la presentación de las opiniones de los filósofos agrupados en las llamadas *sectas.* El término 'secta' tiene, pues, aquí un preciso sentido histórico-filosófico y no debe confundirse con su significado en el lenguaje ordinario.

Las agrupaciones en sectas presentadas desde la Antigüedad son muchas. Una clasificación muy corriente, que se halla en Diógenes Laercio (I. 16), es la que agrupa los filósofos en dogmáticos y escépticos. Otra clasificación, adoptada por Soción y Diógenes Laercio es la de las series de los jónicos (VÉASE) e itálicos (v.). Otra, presentada por Hipoboto (*apud* D. Laercio), es la de los megáricos, erétricos, cirenaicos, epicúreos, anicéricos, teodorianos, zenonianos o estoicos, académicos antiguos y peripatéticos. Otra es la que atiende a las escuelas griegas principales: académicos, peripatéticos, cínicos, estoicos, epicúreos, escépticos, cirenaicos, neoplatónicos, eclécticos. Entre los filósofos del final del mundo antiguo era también corriente hablar de la secta de los cristianos, de la de los gnósticos, maniqueos, etc. En la Edad Media y en el Renacimiento fue corriente hablar de las sectas de los platónicos, aristotélicos, estoicos, epicúreos y escépticos. En la Edad Moderna se conservaron muchas de dichas designaciones; así, por ejemplo, en la *Historia* de Jacob Brucker [véase FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA)] aparecen secciones redactadas con los títulos de: *De secta megarica, De secta cynica, De secta heraclitea, De secta ecléctica, De secta peripatética, De secta stoica, De secta Pythagorica resuscitata,* etc. (pero también *De schola socratica*). Ya entrada la Edad Moderna estas clasificaciones en sectas se fueron organizando en la forma hoy día admitida en las historias de la filosofía cuando menos para la filosofía antigua. Un intento de interpretar las sectas como formas fundamentales del espíritu se dio en el siglo XIX, cuando Cousin habló del sensualismo, idealismo, escepticismo y misticismo, sectas conjugadas y superadas por el eclecticismo.

El término 'secta' en el sentido antes apuntado ha caído hoy en desuso y se suele utilizar más bien al vocablo 'Escuela'. Así lo hemos hecho en muchos casos en los que se ha tratado de dar cuenta de una agrupación filosófica. (Véase en el cuadro sinóptico final la sección sobre escuelas y tendencias.) También hemos usado 'Círculo' en Varsovia (Círculo de), Viena (Círculo de). En otras ocasiones no hemos utilizado ni el vocablo 'secta' ni el vocablo 'escuela', sino

que hemos indicado simplemente el nombre común por el cual son conocidos ciertos grupos de filósofos: por ejemplo: Cínicos, Cirenaicos, Estoicos, Jónicos, Milesios, Escépticos, Socráticos, Sofistas. En otros casos, finalmente, ciertos nombres designan no sólo una escuela o una secta, sino toda una tendencia filosófica, usualmente con una larga historia. Es el caso de Agustinismo, Avicenismo, Aristotelismo, Bergsonismo, Cartesianismo, Existencialismo, Fenomenología, Hegelianismo, Kantismo, Marxismo, Neokantismo, Neoplatonismo, Neorrealismo, Neotomismo, Ocasionalismo, Peripatéticos, Platonismo, Positivismo, Pragmatismo, Problematicismo, Tomismo, etc. (VÉANSE).

SECUNDUM QUID. La expresión latina *secundum quid* (contracción de *secundum aliquid*) se usa para indicar que aquello de que se trata tiene que ser entendido en cierto respecto, con relación a algo *(aliquid)* que no es lo mismo considerado. *Secundum quid* se contrapone a *simpliciter* y a *absolute*, expresiones usadas para indicar que aquello de que se habla tiene que entenderse no relativamente a otra cosa, sino sólo con respecto a sí mismo, de una forma desligada (*ab-soluta*) de otras cosas. Algo es *secundum quid cuando* es en razón de otra cosa, cuando está "bajo condición", *sub conditione*.

La relación a otra cosa a que se refiere el *secundum quid* no es la relación con el sujeto cognoscente, por lo cual *secundum quid* debe distinguirse de *quoad nos* (VÉASE). Ejemplo de uso de *secundum quid*, en contraste con el uso de *simpliciter* o de *absolute*, es: "la perfección *secundum quid*". Esta perfección es perfección con respecto a algo, por ejemplo, con respecto al poder, pero no necesariamente con respecto a todo, pues en tal caso la perfección no es *secundum quid*, sino *simpliciter* o *absolute*.

Cuando en un razonamiento un término es usado *secundum quid* y luego se usa el mismo término *absolute*, o viceversa, se comete un sofisma, llamado sofisma del *secundum quid* o, más exactamente, sofisma del *secundum quid y* del simpliciter.

SÉFER YESIRÁ. Véase FILOSOFÍA JUDÍA.

SEGUNDIDAD. Véase CATEGORÍA, PEIRCE, (C. S.), TIQUISMO.

SELLARS (ROY WOOD) nac. (1880) en Egmondsville (Ontario), fue profesor desde 1905 hasta 1950, fecha de su jubilación, en la Universidad de Michigan. La filosofía de Sellars es calificada de naturalista y evolucionista y con frecuencia asimismo de materialista. Este materialismo es, sin embargo, un materialismo de índole fuertemente pragmática, que tiene su fundamento en el análisis del conocimiento de la realidad y de las operaciones que efectuamos con ella más bien que en un conjunto de previas suposiciones ontológicas. En la teoría del conocimiento Sellars fue uno de los impulsores del realismo crítico norteamericano, basado en una crítica del neorealismo (VÉASE), pero a la vez fundado en algunas de las posiciones de éste. A diferencia de otros realistas críticos, Sellars adoptó una posición que ha sido calificada de realismo físico y que constituye el correlato epistemológico de su naturalismo.

Obras: *Critical Realism*, 1915. — *The Next Step in Democracy*, 1916. — *The Essentials of Logic*, 1917. — *The Essentials of Philosophy*, 1917. — *The Next Step in Religión*, 1918. — *Evolutionary Naturalism*, 1922. — *The Principies and Problems of Philosophy*, 1926. — *Religion Coming of Age*, 1928. — *The Philosophy of Physical Realism*, 1932. — Importantes para el conocimiento de las posiciones filosóficas de Sellars son también los trabajos: "Knowledge and Its Categories", en *Essays in Critical Realism*, 1920, págs. 187-219; "Realism, Naturalism, and Humanism", en *Contemporary American Philosophy*, ed. G. P. Adams y W. P. Montague, Vol. II, 1930, págs. 261-85; y "Social Philosophy and the American Scene" y "Materialism and Human Knowing" en *Philosophy for the Future*, ed. R. W. Sellars, V. J. McGill y M. Farber, 1949, págs. 61-75 y 75-106. — Véase R. R. Baker, "The Naturalism of R. W. Sellars", *The New Scholasticism*, XXIV (1950), 3-31 y 153-73. — A. J. Bahm, W. Sellars, R. M. Chisholm, J. Kuiper, W. Frankena, Marten ten Hoor, arts. y comentarios sobre R. W. S. en *Philosophy and Phenomenological Research*, XV (1954-1955), 1-97 [con bibliografía por C. E. Myers, págs. 98-103]. Precisiones del filósofo sobre estos comentarios en "My Philosophical Position: A Rejoinder", *ibid.*, 72-97.

SEMÁNTICA. El vocablo 'semántica' fue forjado por Michel J. A. Bréal para designar la ciencia que se ocupa de las significaciones de las palabras. La semántica es, según dicho autor, una parte de la lingüística o gramática general. A veces se ha usado, en vez de 'semántica' el término 'semasiología', pero el primero ha alcanzado el predominio entre los lingüistas. De un modo más preciso la semántica lingüística es definida como la ciencia que estudia las diversas relaciones de las palabras con los objetos designados por ellas, esto es, que se ocupa de averiguar de qué modo y según cuáles leyes las palabras se aplican a los objetos. Por eso, como escribe Américo Castro (Cfr. "La significación de las palabras", en *Lengua, Enseñanza y Literatura*, 1924, pág. 88), "la semántica debe definirse en realidad como la ciencia del *cambio de significación* [subrayado por nosotros] de las palabras".

La semántica lingüística es una ciencia empírica; la inducción es el método por ella usado para la formulación de sus leyes. Distinto, en cambio, es el objeto y los métodos de la semántica tal como ha sido elaborada por filósofos y lógicos. Hemos visto en el artículo sobre la semiótica (VÉASE) que la semántica ha sido definida por Charles W. Morris como una parte de la ciencia general de los signos: la que estudia las relaciones entre los signos y los objetos a los cuales pueden aplicarse los signos. Según Carnap, "si hacemos abstracción del que usa el lenguaje y analizamos solamente las expresiones y sus *designata* nos hallamos en el campo de la semántica". Por eso la semántica "contiene la teoría de lo que es usualmente llamado el significado de las expresiones, y de ahí los estudios que conducen a la construcción de un diccionario que traduce el objeto lenguaje en el metalenguaje" (V. METALENGUAJE). Lo mismo opina Tarski —que, con Carnap, es uno de los más significados semánticos del presente—: la semántica es una disciplina que trata de ciertas relaciones entre las expresiones de un lenguaje y los objetos a los cuales se refieren tales expresiones. Como la semiótica es un metalenguaje, se dice a veces que la semántica es una de las dimensiones de la semiótica; el estudio semántico es menos abstracto y formal que el sintáctico, pero más abstracto y formal que el pragmático. Las nociones estudiadas por la se-

mántica son nociones tales como las de verdad (v.), designación (v.), cumplimiento (de condiciones), definición (v.), nominación, denotación (v.), significación (v.), sinominia, aplicabilidad, etc. Por ejemplo, el enunciado: ' 'Si la masa de la Luna es menor que la masa de la Tierra, entonces los cuerpos sobre la Luna pesan menos que los cuerpos sobre la Tierra' es un enunciado verdadero' es una proposición cuyo estudio pertenece a la semántica. No todos los autores están de acuerdo, sin embargo, en considerar la semántica como un estudio unitario que se ocupa de las nociones mencionadas. Por ejemplo, Quine propone separar la semántica en dos provincias: la teoría de la significación y la teoría de la referencia. Según Quine, se podría llamar a la primera *semántica* si no fuese porque este mismo nombre es dado por Tarski y otros autores a lo que pertenece a la teoría de la referencia. Es, pues, mejor usar el nombre de teoría de la significación. Esta teoría examina, entre otros, los conceptos siguientes: significación, sinonimia (o identidad de significación), significado (o posesión de significación) y analiticidad (o verdad por virtud de la significación). En cuanto a la teoría de referencia, examina, siempre según el mismo autor, conceptos tales como los de nominación, verdad y denotación. Desde este punto de vista las paradojas semánticas (V. PARADOJA) pueden considerarse como paradojas de la teoría de la referencia.

El carácter menos abstracto y formal de la semántica con respecto a la sintaxis es admitido por casi todos los autores que se han ocupado de aquella disciplina. Sin embargo, podemos notar que algunos filósofos, como Leon Chwistek, usan el vocablo 'semántica' en un sentido que se parece mucho al de la sintaxis lógica y, por consiguiente, destacan más que otros los aspectos formales del estudio semántico. Por otro lado, hay autores que han empleado el término 'semántica' (o, mejor dicho, 'semántica general') en un sentido que no coincide ni con el de los lingüistas ni con el de los citados lógicos. El más destacado de tales autores es Alfred Korzybski (1879-1950), el cual ha definido la semántica general como una ciencia empírica que se ocupa del análisis de las reacciones vivas experimentadas por el sistema nervioso humano en la producción de un pensamiento que implica ciertas orientaciones o valoraciones y que, a su entender, no necesitan ser formalizadas. Korzybski ha predicado la necesidad de forjar un "sistema no-aristotélico", basado en un sistema "extensional e infinitamente valente" a diferencia de los sistemas aristotélicos, intensionales y bivalentes. El movimiento iniciado por Korzybski se concretó en la fundación del Instituto de Semántica General (1938, en Chicago, desde 1946 en Lakeville, Connecticut) y fue popularizado por diversos autores que, a imitación de Korzybski, quisieron convertir la semántica en una concepción general del mundo y en la base de una reforma de la sociedad y del hombre. No es sorprendente que los semánticos lógicos subrayaran la total ausencia de relación entre tal semántica general y su propia semántica. Así, Tarski ha declarado que "es acaso conveniente decir que la semántica tal como es concebida en este artículo [se trata de 'The Semantic Conception of Truth'; [véase bibliografía] es una disciplina modesta y sobria, que no tiene pretensiones de convertirse en una panacea universal para todos los males, imaginarios y reales, de la humanidad. No se hallará en la semántica ningún remedio para la caída de los dientes o las ilusiones de grandeza o los conflictos de clase. Y tampoco es la semántica un artificio destinado a demostrar que todo el mundo, excepto el que habla y sus amigos, dicen tonterías".

Volvamos ahora a la semántica de los filósofos y lógicos, es decir, a la elaborada, entre otros, por Tarski y Carnap, basándose en previas indagaciones de Leśniewski y Kotarbiński y en las aclaraciones de Morris. Es usual especificar diversos aspectos desde los cuales pueden llevarse a cabo los estudios semánticos. Carnap, por ejemplo, indica que la semántica puede ser descriptiva (o, como dice también Morris, aplicada) y pura. La semántica descriptiva trata, según Carnap, de "la descripción y análisis de las características semánticas, ya sea de algún lenguaje históricamente dado, como por ejemplo, el francés, o de todos los lenguajes históricamente dados en general", por lo cual puede hablarse respectivamente de semántica descriptiva especial y semántica descriptiva general. Esta semántica descriptiva coincide en gran parte con la semántica de los lingüistas; es una ciencia empírica cuyos objetos son hechos. La semántica pura, por su lado, trata de la construcción de un sistema de reglas semánticas, ya sea en relación con un lenguaje histórico dado o bien libremente inventadas. Por eso "las reglas de un sistema semántico, S, no son sino una definición de ciertos conceptos semánticos con respecto a S, como, por ejemplo, 'designación en S' o 'verdad en S' ", y por eso también "la semántica pura consiste en definiciones de esta clase y en sus consecuencias y, de consiguiente, es, en contradicción con la semántica descriptiva, enteramente analítica y sin contenido fáctico" (Cfr. *Studies in Semantics*, I, § 5). En general, se considera que la semántica se ocupa de sistemas de signos interpretados, a diferencia de la sintaxis, que estudia sistemas de signos no interpretados. Ahora bien, se ha discutido cuáles son las relaciones entre la semántica y la sintaxis. El propio Carnap ha aproximado considerablemente las dos ciencias al convertir la semántica en un estudio capaz de verificar interpretaciones de cálculos o en un instrumento lógico para la sistematización del conocimiento. Aunque esta sistematización había sido también efectuada por Aristóteles, lo fue solamente con respecto a la actividad lógica del sentido común y no con respecto a la actividad lógica inherente a los diferentes lenguajes científicos. Es posible inclusive un análisis combinado de sistemas semánticos y sintácticos. Carnap termina por definir un sistema semántico como "un sistema de reglas, formuladas en un metalenguaje y referidas a un objeto-lenguaje de tal clase, que las reglas determinan una *condición de verdad* para cada sentencia del objeto-lenguaje, es decir, una condición suficiente y necesaria para su verdad" (*op. cit.*, I, $ 7). Tales reglas son las de formación, las de designación y las de verdad. Las reglas de formación de un sistema, S_0, definen el término 'sentencia de S'; las reglas de designación definen la

'designación en S'; las de verdad, definen 'verdad en S' — el factor más fundamental del sistema.

Michel J. A. Bréal, *Essai de Sémantique, science des significations*, 1897. — Aifred Tarski, "Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik" *(Actes du Congrès International de Philosophie scientifique*, fasc. III [1936], 1-8). — íd., íd., "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 341-76, reimp. en antología de H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, págs. 52-84 (trad. esp.: "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en *Antología semántica*, ed. Bunge, cit. *infra*, págs. 111-57). — M. Kokoszyńks, "Syntax, Semantik und Wissenschaftslogik" *(Actes*, etc. fasc. III [1936], 9-14). — Charles W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos*, 1958). — íd., íd., *Signs, Language and Behavior*, 1946. — Stuart Chase, *The Tyranny of Words*, 1938. — Aifred Korzybski, *Science and Sanity. An Introduction to non-Aristotelian Systems and General Semantics*, 1941. — Irving J. Lee, *Language Habits in Human Affairs, An Introduction to General Semantics*, 1941. — Rudolf Carnap, *Studies in Semantics. I. Introduction to Semantics*, 1942; *II. Formalization of Logic*, 1943; *III. Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, 1947. — C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1944. — Francis P. Chisholm, *Introductory Lectures on General Semantics*, 1944. — Léon Chwistek, *La méthode genérale des sciences positives. L'esprit de la sémantique*, 1947. — G. Calogero, *Estética, semántica, istorica*, 1947, — Joseph G. Brín, *Introduction to Functional Semantics*, 1948. — A. W, Read, "An Account of the Word 'Semantics' ", *Word*, IV (1948), 78-97. — H. Woodworth, *The Nature and Technique of Understanding*, 1949. — A. Rapoport, *Science and the Goals of Man. A Study in Semantic Orientation*, 1950. — Stephen Ullmann, *The Principies of Semantics*, 1951, 2» ed., 1957. — íd., íd., *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning*, 1962. — P. Filiasi Carcano, E. W. Beth, A. Pap, G. Bergman, M. Lins, C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, F. H. Heinemann, E. Paci, R. Sabarini, E. Minkowski, J. Wyrsch, F. Barone, artículos en número especial de *Archivio di filosofia*, 3 (1955), sobre cuestiones semánticas. Pierre Guiraud, *La sémantique*, 1955 (trad. esp.: *La semántica*, 1960) [Breviarios, 153]. — Joseph G. Kemeny, "Semantics as a Branch of Logic", *Encyclopaedia Britannica*, ed. de 1956, Vol. 20, págs. 313-313D; ed. de 1957, íd. — R. Feys, "Quelques remarques sur la sémantique' *Revue philosophique de Louvain*, LIV (1956), 605-25. — Arthur Pap, *Semantics and Necessary Truth*, 1957. — Wolfgang Stegmüller, Das *Wahrheitsproblem in die Idee der Semantik; eine Einfürung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap*, 1957. — Hans Regnéll, *Semantik. Filosofiska och språkvetenskapliga grundfrågor inom betydelsaläran*, 1958 *(Semántica. Problemas básicos filosóficos y lingüísticos dentro del estudio de la significación)*. — W. van O. Quine, *Word and Object. Studies in comunication*, 1960. — Paul Ziff, *Semantic Analysis*, 1960. — Albert Upton, *Design for Thinking*, 1961. — Richard M. Martin, *Intensión and Decision*, 1963. — Los trabajos anteriores han sido enumerados por orden cronológico y comprenden tantos estudios lógicos corno lingüísticos y psicosociales. Antología de artículos sobre cuestiones semánticas en el sentido de la lógica y la filosofía del lenguaje: L. Linsky, *Semantics and the Philosophy of Language*, 1953. — Antología en español de trabajos de B. Russel, R. Carnap, W. v. Quine, M. Black, A. Kaplan, C. Hempel, A. Tarski, E. Nagel, N. Goodman, R. M. Martin, N. L. Wilson, M. Bunge, *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge.

SEMASIOLOGÍA. Véase ALETIOLOGÍA, SEMÁNTICA, SEMIÓTICA.

SEMEJANZA (LEY DE). Véase ASOCIACIÓN γ ASOCIACIONISMO.

SEMEJANZA. SIMILARIDAD. Estos dos términos pertenecen a un grupo de vocablos por medio de los cuales se expresan relaciones — vocablos tales como 'igualdad', 'identidad', 'diferencia', 'homogeneidad', etc. *Grosso modo* puede decirse que dos o más entidades son semejantes entre sí, o similares, cuando no son idénticas, ni son iguales, ni son distintas, pero poseen a la vez algo igual y algo distinto. Aunque dos entidades semejantes pueden ser homogéneas, se suele considerar que lo homogéneo (VÉASE) no es siempre equiparable a lo semejante. En efecto, dos entidades pueden ser semejantes sin pertenecer a la misma especie.

La relación de semejanza varía mucho según las entidades que se consideren. No es lo mismo decir, por ejemplo, que dos figuras geométricas son semejantes, o que el hombre es semejante a Dios en el sentido de haber sido creado por Dios, según el *Génesis*, a su "imagen y semejanza". Por otro lado, aun cuando se sepa qué concepto de semejanza se usa en un caso determinado, es necesario todavía saber en qué las entidades consideradas son semejantes. Sin pretender agotar las especies de semejanza, anotaremos algunos tipos de semejanza que puedan ayudar a comprender mejor esta noción.

Por un lado, podemos hablar de semejanza cuando, dada una entidad, A, la entidad semejante, B, es una especificación de A. En tal caso B es semejante a A por poseer ciertas propiedades subordinadas de A.

Por otro lado, puede hablarse de semejanza en el sentido de la imagen, es decir, cuando una entidad, A, es considerada el original del cual B sea una copia identificable por referencia a A.

También puede hablarse de semejanza cuando hay una correspondencia entre dos entidades, A y B, tal que a ciertos elementos estructurales de A corresponden ciertos elementos estructurales de B aun cuando A y B sean de distinta especie o sean entidades en todo lo demás distintas. Por ejemplo, se puede hablar de semejanza al referirse a la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, la conciencia y la realidad, el alma y el mundo, etc.

Finalmente, la semejanza puede ser equiparable a una especie de simpatía (VÉASE) que una entidad tiene con respecto a otra. A esta noción de semejante se refirieron los antiguos, especialmente los estoicos al proclamar que τὸ ὁμογενὲς πος το ὁμογενές' lo semejante aspira a lo semejante, o que *simile similibus curantur*, las cosas semejantes se curan por medio de otras semejantes, etc.

SEMIOGRAFÍA. Véase SEMIÓTICA.

SEMIOSIS. Véase SEMIÓTICA.

SEMIÓTICA. En la Antigüedad el vocablo 'semiótica' fue usado con frecuencia para designar la parte de la medicina que se ocupaba de interpretar los signos de las enfermedades y que abarcaba la diagnosis y la prognosis. Así, por ejemplo, encontramos en Galeno la expresión σημειωτική, τέχνη. En algunas ocasiones se usaba el término 'semiosis'; así, en Filodemo de Gadara, el cual empleaba σημείωσις en el sentido de "inferen-

cia de un signo". En general, la teoría de los signos o semiótica tuvo un gran desarrollo en la época antigua: en los sofistas, en Platón, en Aristóteles, en los estoicos, en los epicúreos y en los escépticos encontramos muchos análisis semióticos y hasta una clara percepción —especialmente visible en los estoicos y escépticos— de la importancia de la semiótica dentro de la filosofía. También en la Edad Media encontramos un considerable desarrollo de los estudios semióticos entre los lógicos, gramáticos especulativos y cultivadores de la llamada *scientia sermocinalis*. La semiótica ha sido asmismo cultivada en la época moderna por autores como Leibniz y Locke. Este último consideraba la σημειωτική como equivalente a la lógica en tanto que teoría de los signos verbales; es posible que (como propone L. J. Russell) Locke tomara el término de John Wallis (en la edición por este autor de la *Harmónica* de Ptolomeo, Oxford, 1682, donde indica que el vocablo σημειωτικ fue usado por algunos griegos en el sentido de notación musical). Johann Heinrich Lambert llamó *Semiotik* a un sistema primario (metafísico) de signos que proporcione el fundamento a todo ulterior sistema lingüístico, incluyendo los sistemas de los lenguajes naturales; la semiótica constituye una parte del *Neues Organon*. En la época más reciente las investigaciones semióticas han sido muy abundantes: Peirce, Ogden y Richards (estos últimos basándose en la doctrina de los signos de Bentham), Charles W. Morris y muchos lógicos contemporáneos han desarrollado no solamente los estudios semióticos, sino que también han considerado el término 'semiótica' como central en muchas investigaciones lógicas y filosóficas. Nos referiremos en el resto del artículo principalmente al uso del vocablo 'semiótica' en varios autores contemporáneos y a las definiciones hoy día más corrientes de 'semiótica'.

'Semiótica' designa, según Morris, la ciencia general de los signos (V. SIGNO). Términos básicos usados en semiótica son, según el mismo autor, los siguientes: 'intérprete' (u organismo para el cual algo es un signo); 'interpretante' (o disposición de un intérprete para responder al estímulo provocado por un signo mediante ciertas secuencias pertenecientes a un complexo behaviorista); *denotatum* [de un signo] (o lo que permite llevar a cabo las mencionadas secuencias); 'denotación' (o hecho de que un signo denote un *denotatum*); *significatum* [de un signo] (o condiciones tales que lo que las cumple es un *denotatum*); 'significación' (o hecho de que un signo signifique un *significatum*). Morris considera que hay dos tipos de semiótica: la *mentalista* [psicológica] (según la cual el intérprete del signo es el espíritu y el interpretante es un concepto) y la *conductista* (según la cual el intérprete es un organismo y el interpretante es una secuencia conductista [behaviorista]). El tipo de semiótica propugnado por el mencionado autor es el segundo.

Hay acuerdo casi general en subdivídir la semiótica en tres partes: la sintaxis (v.), la semántica (v.) y la pragmática (v.). La sintaxis se ocupa de los signos con independencia de lo que designan y significan; se trata, por lo tanto, de un estudio de las relaciones de los signos entre sí. La semántica se ocupa de los signos en su relación con los objetos designados. La pragmática se ocupa de los signos en su relación con los sujetos quelos usan. En la literatura lógica es corriente considerar la semiótica como un metalenguaje (v.). Las tres partes o ramas de la semiótica se explican por el hecho de que los metalenguajes tienen tres dimensiones: la sintáctica, la semántica y la pragmática. Advertiremos, sin embargo, que esta división no es aceptada por todos los lógicos. Algunos arguyen que la línea de separación entre la semántica y la pragmática no está bien definida. Otros (entre ellos, Haskell B. Curry) indican que ninguna de las disciplinas antes propuestas se encarga de examinar las propiedades descriptivas de los símbolos como tales. Un ejemplo de tales propiedades son los signos diacríticos que se usan en ciertos lenguajes naturales. A tal fin, Curry propone una disciplina llamada *semiografía* (término empleado también en medicina). Según ello, la semiótica tendría como ramas la semiografía, la sintaxis, la semántica y la pragmática.

Se distingue con frecuencia entre la semiótica lógica y la semiótica no lógica; un ejemplo de esta última puede ser la estética. Morris propone una división de la semiótica en pura (o semiótica que elabora un lenguaje para hablar acerca de los signos) y descriptiva (o semiótica que estudia signos ya existentes), pero tal división no es aceptada por todos los lógicos o semióticos. El mismo autor distingue entre la semiótica como ciencia de los signos, y la semiosis como el proceso en el cual algo opera como un signo, proceso que la semiótica se propone dilucidar. Se trata, empero, de una distinción que solamente tiene sentido dentro de una concepción behaviorista del estudio semiótico y que no necesita ser adoptada por los semióticos lógicos. Se ha planteado el problema de si, además de los problemas propios de las distintas ramas de la semiótica, hay problemas específicos de la propia semiótica, las llamadas *cuestiones semióticas*. Morris se inclina por la afirmativa, y algunos autores (como Warner Arms Wick) llegan a la conclusión de que el estudio de tales cuestiones semióticas generales puede (y aun debe) conducir al tratamiento de problemas que se hallan fuera del alcance del análisis lógico. Sin embargo, la mayor parte de autores rechaza que haya cuestiones semióticas generales (o adopta, como Curry, la opinión de que hay otra rama de la semiótica además de las ya tradicionales); según ello, el vocablo 'semiótica' no es sino el vocablo común para designar la investigación de las cuestiones analizadas en la sintaxis, la semántica y la pragmática.

Véase Ch. W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos*, 1958). — Id., id., *Signs, Language, and Behavior*, 1946. — W. A. Wick, *Metaphysics and the New Logic*, 1942. — La referencia a Filodemo en E. y A. De Lacy, *Philodemus: On Methods of Inference*, 1941 [Philological Monographs of the American Philological Association, 10]. — Véase asimismo L. J. Russell, "On the Term Σημειωτική in Locke", *Mind*, N. S. XLVIII (1939) 405-6. — Norman Kretzmann, *Semiotic and Language Analysis in the Philosophies of the Enlightenment*, 1953 [tesis, manuscrito: contiene como introducción una historia de las investigaciones semióticas desde los griegos]. — Otras obras sobre concepto y definiciones de semiótica en la bibliografía de los artículos SEMÁNTICA, SINTAXIS, SIGNO,

SÍMBOLO y SIMBOLISMO. — Referencias a las dimensiones semióticas de los metalenguajes, en todos los manuales de lógica simbólica.

SEMIPELAGIANISMO. Véase PELAGIANISMO.

SÉNECA (LUCIO ANNEO) [LUCIUS ANNAEUS SÉNECA] *(ca.* 4-65) nació en Córdoba y vivió en Roma, en la corte de Calígula y de Claudio y luego en la de Nerón, de quien fue preceptor y por orden del cual se suicidó. Figura capital del llamado "estoicismo nuevo" o "estoicismo de la época imperial romana", Séneca siguió por lo común las enseñanzas de los viejos estoicos, manifestándose, como éstos, "determinista" y "corporalista". Sin embargo, hay en Séneca no sólo un "tono" propio, que distingue su estoicismo del de otros pensadores de la misma escuela, sino también numerosos pensamientos propios por medio de los cuales cualifica su estoicismo. Por lo pronto, Séneca ensalzó el conocimiento de las "cuestiones naturales" y escribió sobre ellas, pero por un lado las "cuestiones naturales" aparecen como distintas de las "cuestiones morales" y por el otro lado aparecen como "separadas" de ellas. En todo caso, el "tono" propio de Séneca es de carácter moral, con acentos religiosos que se aproximan al teísmo y que han sido en parte la causa de la idea de un Séneca a la vez estoico y cristiano — idea que quiso justificarse mediante una supuesta correspondencia entre Séneca y San Pablo. La filosofía es, pues, para Séneca fundamentalmente "asunto práctico", es decir, asunto encaminado primordialmente al "bien vivir", lo que quiere decir no el alcanzar goces o placeres, sino la verdadera felicidad, la cual es paz y tranquilidad del ánimo. Esta paz y tranquilidad tienen que ser "permanentes" para que tengan algún valor. Pero a tal efecto es menester que el hombre se contente con lo que "tiene a mano", *ad manum*, sin buscar lo externo. Cierto que Séneca no rechaza siempre "las cosas externas", pero ello es sólo en tanto que estas cosas pueden contribuir a dicho "bien vivir". Cuando tal no ocurre, es mejor prescindir de ellas y atenerse a !o que uno tiene "en sí mismo". Las "cosas externas" en este caso son no solamente los bienes materiales, sino también los conocimientos que no contribuyan a la paz del ánimo. Conocer es fundamentalmente conocer y realizar el bien; el único sentido de la filosofía radica en su función docente, en ser, o poder ser, una enseñanza para la vida humana, y a través de ello un remedio y un consuelo.

Cuando tales remedio y consuelo no se hallan en la filosofía estoica, Séneca parece dispuesto a buscarlos en otras filosofías: en los epicúreos, en los cínicos, en los platónicos, en los escépticos. Por este motivo el pensamiento de Séneca ofrece con frecuencia un carácter "ecléctico". Si el saber es saber resignarse, todo saber que contribuya a la resignación y, en último término, a la tranquilidad, es aceptable. Pero no sólo los estoicos, sino también filósofos de otras escuelas, habían enseñado que el verdadero sabio debe dominarse a sí mismo, separarse del vulgo o vivir en el vulgo como si no estuviera en él, es decir, sin sentirse atraído por sus pasiones, sus necesidades y sus curiosidades. Ello no quiere decir que el verdadero sabio, al retirarse, tenga que menospreciar a los demás; en rigor, tiene que socorrerlos en la medida de lo posible. Esto se hace principalmente mediante la clemencia — que no es todavía compasión o simpatía. Se ha discutido al respecto hasta qué punto hubo en Séneca una benevolencia y hasta una caridad de tipo cristiano. A nuestro entender, no la hubo sino mínimamente y no por "dureza de corazón", sino por las exigencias de la actitud estoica, caracterizada en su caso por el desapego.

Para los fragmentos, véase la edición de F. Haase, 1853 (reimpresa en 1902). — Véase también Bertil Axelson, *Neue Senecastudien. Textkritische Beiträge zu Sénecas Epistulae Morales*, 1939 [Lunds Universitets Årskrift, N. F. Adv. 1, Bd. 36, Nr. 1]. — Para el problema de la cronología y autenticidad de los escritos: A. Gercke, *Seneca-Studien*, 1896 [Jahrbücher für klassische Philologie. Supp. 22]. — K. Münscher, *Sénecas Werke Untersuchungen zur Abfassungszeit und Echtheit*, 1923 *(Philologus*, Supplbd. XVI, I). — Vocabulario filosófico por A. Pittet, *Lexique de la terminologie philosophique de Sénéque*, fasc. 1, 1935. — Trad. al esp. de *Obras completas* de Séneca por Lorenzo Ribert, 1943, 2ª ed., 1957. — Antología de textos en castellano con introducción: María Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, 1943. — Sobre Séneca véase: E. Caro, *Quid de beata vita senserit Séneca* 1852 (tesis). — F. L. Böhm, *Annäus Séneca und sein Wert auch für unsere Zeit*, 1856. — E. Goguel, *Sénéque*, 1868. — E. Probst, *L. A. Séneca aus seinen Schriften*, 1879. — J. Pit, *La mort et la de future dans Sénéque* (1884) tesis. — G. Müller, *De L. A. Séneca quaestionibus naturalibus*, 1888. — K. Praechter, *Die griechisch-römische Popularphilosophie und die Erziehung*, 1884. — P. Hochart, *Études sur la vie de Sénéque*, 1885. — W. Ribbeck, *L. A. Séneca, der Philosoph und sein Verhaltnis zu Epikur, Plato und dem Christentum*, 1887. — F. Becker, *Die sittlichen Grundanschauungen Sénecas. Ein Beilrag zur Würdigung der stoischen Ethik*, 1893. — S. Rubin, *Die Ethik Sénecas in ihrem Verhaltnis zur alteren und mittleren Stoa*, 1901 (Dis.). — E. Badstübner, *Beiträge zur Erklärung und Kritik der philosophischen Schriften Sénecas*, 1901. — F. von Hagen, *Zur Metaphysik des Philosophen L. A. Seneca*, 1905 (Dis.). — Ch. Burnier. *La morale de Sénéque et le néostöicisme*, 1909 (Dis.). — E. Howald, *Die Weltanschauung Sénecas*, 1915 (Neue Jahrbücher für klass. Altertum, 35). — E. Bickel, *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta*, 1915. — E. Albertino, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénéque*, 1923. — E. Gentile, I *fondamenti metafisici della morale di Séneca*, 1932. — U. Knoche, *Der Philosoph Séneca*, 1933. — E. Holler, *Séneca und die Seelenteilungslehre und die Affektenpsychologie der mittleren Stoa* 1934. — L. Astrana Marín, *Vida general y trágica de Séneca*, 1947. — J. F. Yela, *Séneca*, 1947. — P. Grimal, *Sénéque, sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, 1948. — André de Bovis, *La sagesse de Sénéque*, 1948. — J. Artigas, *Séneca: la filosofía como formación del hombre*, 1952. — Juan Carlos García-Borrón Moral, *Séneca (/ los estoicos. Una contribución al estudio del senequismo*, 1956 [bibliografía, págs. 277-82]. — íd., íd., "Más de Séneca y de senequismo. Aclaraciones al hilo de una polémica", *Revista de Filosofía* [Madrid], XX (1961), 217-29.

Además de las tragedias y de la *Apokolokyntosis* sobre el emperador Claudio, se deben a Séneca los escritos de ciencias naturales —*Naturalium quaestionum libri septem*—, y los escritos morales —*Dialogorum libri duodecim*— que comprenden: *Ad Lucilium de Providentia.* — *Ad Serenum de constantia sapientis.* — *Ad Novatum de ira.* — *Ad Marciam de consolatione.* — Ad *Gallionem de*

vita beata. — Ad Serenum de otio. — Ad Serenum de tranquillitate animi. — Ad Paulinum de brevitate vitae. — Ad Polybium de consolatione. — Ad Helviam matrem de consolatione, así como los escritos Ad *Aebutium Liberalem de beneficiis, Ad Neronem Caesarem de clementia,* y las 124 *Epistolae morales a* Lucilio. — Las ediciones de Séneca son muy numerosas; la más usada hoy —en lo que toca a los textos filosóficos— es la de la Bibliotheca Teubneriana, en 4 vols., 1905 y sigs. También son muy numerosas las ediciones de textos separados y las traducciones.

SENSACIÓN. El término griego ἀίσθησις, que se traduce usualmente por varios significados, entre ellos los siguientes: percepción de ciertas cualidades dadas a los sentidos, o formadas por los sentidos, como cuando se habla de la sensación de los colores, de los sonidos, etc.; las cualidades mismas llamadas "sensibles"; el hecho de sentir, especialmente el sentir globalmente, como ocurre con el sentido que por tal razón se llama "sentido común"; el conjunto de operaciones elementales, o supuestamente elementales, que permiten aprehender los "sensibles", etc. En todos estos casos la sensación se distingue del pensamiento, lo cual no significa que se oponga a él; en rigor, puede inclusive concebirse el pensamiento como una especie de "prolongación" de las sensaciones, o cuando menos como una cierta "transformación" de las sensaciones.

La multiplicidad de significados de 'sensación' —o, más exactamente, del término griego ἀίσθησις— no se debe siempre a la ambigüedad de dicho término. En muchos casos se debe a que ἀίσθησις tenía un significado más amplio que 'sensación'. Ello sucede inclusive en autores que, por razones diversas, consideraron la sensación como un modo inferior de conocimiento, y hasta negaron que fuera propiamente "conocimiento". Así, por ejemplo, Platón afirmaba, frente a los sofistas, que la sensación —la "percepción sensible"— no proporciona verdadero conocimiento ni siquiera de las cosas sensibles. En efecto, la sensación puede aprehender un color, pero no puede decir si el color aprehendido es similar o no a la percepción sensible de otro color. Pero si la sensación no es conocimiento en Platón tiene un alcance mayor del que solemos dar nosotros a la sensación, pues abarca lo que llamamos "percepción" y, en general, toda aprehensión que no sea de naturaleza intelectual. Esta amplitud del significado de 'sensación' es todavía más patente en Aristóteles. Según Ortega y Gasset "defraudamos un poco el sentido aristotélico de este primer contacto de la mente con la cosa al traducir ἀίσθησις por sensación. La actual terminología psicológica se nos interpone. La noción aristotélica de 'sensación' es mucho más amplia que la actual, y tenemos que sinonimizarla con toda una serie de términos hoy en uso. Sensación es la *sensación* de color o de sonido; pero es también la *percepción* de una cosa singular y lo es también la *representación* de movimiento y reposo, figura y magnitud, número y unidad. Sensación es asimismo la función mental en virtud de la cual decimos ante un encerado: 'Esto ahí es un triángulo" *(op. cit. infra,* págs. 167-8). Ortega y Gasset mantiene, además, que la noción de sensación en Aristóteles es no sólo amplia, sino básica como fuente de conocimiento, y señala que el Estagirita entiende inclusive la inteligencia como una especie de "sensación", por cuanto tal "suprema facultad de la mente" procede a "tomar contacto" o "tocar", θιγγάνειν, lo inteligible *(op. cit.,* pág. 173). Es lo que Ortega y Gasset llama "el sensualismo en el modo de pensar aristotélico."

Admítase o no tal sensualismo en un sentido radical, es cierto que Aristóteles y casi todos los autores llamados "empiristas" —y *a fortiori* los que se adhieren a un sensualismo (VÉASE)— parten de la sensación por lo menos en tanto que mantienen el *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (VÉASE). Esto no significa que tales autores sin excepción conciban la inteligencia como "mera prolongación" de la sensación, inclusive entendiendo esta última en un sentido muy amplio. En este respecto se encuentran en el curso de la historia de la filosofía muy diversas posiciones.

En diversos artículos (por ejemplo, ESPECIE, PERCEPCIÓN; SENSIBLE, "SENSIBLES"; SENTIDO [ad finem]; SENTIDO COMÚN; SENTIDOS [DATOS DE LOS]) nos hemos referido al problema de la naturaleza y formas de la sensación. Recordaremos o completaremos aquí las informaciones allí proporcionadas.

Aun si estimamos que hay un significado bastante común de 'sensación' en los autores griegos —tanto en los que fundan el conocimiento, o parte importante de él, en la sensación, como en los que niegan que las sensaciones engendren conocimiento—, hay de todos modos diferencias en los modos como se precisa el concepto de ἀίσθησις. Así, por ejemplo, Diógenes Laercio (VII, 51-53) indica que los estoicos hablaban de 'sensación', ἀίσθησις, en tres sentidos: como una corriente que va de la parte principal del alma (el ἡγεμονικόν) a los sentidos, αισθήσεις; como la aprehensión, κατάληψις por medio de los sentidos o aprehensión sensible; como los órganos de los sentidos. Además, llaman sensación a la actividad de estos órganos. Pero lo fundamental en la noción estoica de sensación es la aprehensión mediante "incidencia" sensible (contacto con las cosas sensibles), en el curso de cuya actividad se aprehenden semejanzas, diferencias, etc. En gran medida la noción estoica y la aristotética van de consuno. Por otro lado, los neoplatónicos, y especialmente Plotino, entendían por 'sensación' percepción de cosas externas al alma *(Enn.,* V, iii, 2); las sensaciones producen ilusiones, pero permiten, con la ayuda de la inteligencia, el juicio (*Enn.,* IV, ix, 3). Las sensaciones, dice Plotino, no son "la guía" de que hablan, y que ensalzan, los estoicos, pues son, en último término, "oscuros pensamientos" (*Enn.,* VI, vii, 7). Sin embargo, hay una forma de la sensación que procede del sujeto sintiente y de lo sentido (*Enn.,* VI, i, 9), de modo que no todo es "indeterminado" y "caótico" en la sensación.

Entre las cuestiones que se han suscitado respecto a la sensación figuran las dos siguientes: la relación entre la sensación —y, en general, las llamadas "potencias sensibles" o "sensitivas"— y otras operaciones o facultades; y el objeto propio de la sensación.

Estas dos cuestiones fueron examinadas ya por autores antiguos y han sido objeto de debates hasta el presente. Nos hemos referidos ya antes a algunas de las posiciones adoptadas respecto a la primera cuestión. Agreguemos que durante la Edad Media hubo por lo menos dos grandes doctrinas sobre tal cuestión. Una de es-

tas doctrinas puede llamarse "platónico-agustiniana" y consiste, *grosso modo*, en considerar la sensación —según había hecho ya Plotino— como uno de los modos como el alma usa el cuerpo. Ello no quiere decir que las sensaciones tengan exclusivamente su origen en el alma; las sensaciones son aprehensiones de cosas sensibles. Pero tales aprehensiones no serían posibles si fueran independientes del alma. Así, las sensaciones surgen porque las cosas externas ("sensibles") actúan sobre los órganos de los sentidos. Pero las sensaciones no son simplemente "sensibles"; en todo caso, son "sensibles" en tanto que aprehendidas y, por tanto, "conocidas". Por estos motivos, en la tradición platónico-agustiniana (en muchos respectos, mucho más "agustiniana" que "platónica") la sensación, aunque de origen corporal, o hecha posible por medio de órganos corporales, es también "anímica": la sensación es, en último término, sensación del alma. La otra doctrina puede llamarse "aristotélico-tomista" y consiste, grosso *modo*, en incluir en la sensación o "potencias sensibles" todo conocimiento proporcionado tanto por los sentidos externos (como los de los órganos de los sentidos, pero también los que experimentan placer, dolor, bienestar, malestar, etc.) como por los sentidos internos (como la imaginación, la memoria y el sentido común). La sensación no es aquí uno de los modos como el alma usa el cuerpo, pero es el punto de partida para el ejercicio de las llamadas "potencias intelectuales", las cuales proceden a las operaciones de la abstracción. Se habla, ciertamente, de "alma sensitiva", pero se trata entonces del alma como una de las "potencias".

En cuanto a la cuestión del objeto propio de la sensación, hemos tratado este problema principalmente en el artículo SENTIDOS (DATOS DE LOS). Agregaremos aquí que este problema fue claramente planteado por Demócrito al indicar que "las sensaciones son por convención". Esto quiere decir, a su entender, que en los objetos mismos no hay cualidades sensibles —sólo hay las llamadas "cualidades primarias"—, de modo que son los sentidos los que forman las sensaciones. Otros autores, en cambio, estimaron que los sentidos aprehenden directamente las cualidades sensibles, y otros, por fin, trataron de encontrar una forma de las cualidades sensibles — por ejemplo, las llamadas "especies sensibles", de que hemos tratado asimismo en el artículo ESPECIE.

Gran parte de los problemas relativos a la sensación tal como fueron tratados por los filósofos modernos arrancan de las cuestiones de que hemos hecho estado. Así, por ejemplo, los modos como varios autores definieron la sensación corresponden a una noción de sensación como una especie de "atenuación" de las potencias intelectuales. Tal ocurre con las concepciones de Descartes —la sensación es "un modo confuso de pensar"— y de Leibniz — la sensación es "una representación confusa". En general, fue típico de los "racionalistas" otorgar un lugar subordinado a la sensación en la estructura del conocimiento. Los empiristas, en cambio, destacaron la importancia de lo sensible. Hemos tratado este punto en los artículos dedicados a autores como Hobbes, Locke, Berkeley y Hume, y en particular en el artículo consagrado a estos dos últimos filósofos. Ello no quiere decir que todos ellos trataran la sensación — y lo sensible— del mismo modo; basta advertir la diferencia considerable que hay al respecto entre el idealismo sensualista de Berkeley y el fenomenismo de Hume. Pero se advierte en las corrientes empiristas una definida tendencia hacia lo que se ha llamado "sensacionismo" y también "sensualismo". Kant acogió una parte de esta tendencia al señalar que, en un sentido, lo real, es lo que corresponde a las condiciones de la sensación. Pero esta correspondencia se halla situada en el primer plano del conocimiento, cuando todavía no ha intervenido la capa trascendental. Para autores como Condillac (VÉASE) y direcciones afines, la sensación cobra un significado central. Condillac trató de derivar todas las formas del conocimiento a partir de la sensación. Lo mismo ha ocurrido en varias formas del sensacionismo y fenomenismo contemporáneos, como lo muestra el ejemplo de Ernst Mach (VÉASE). Ahora bien, el sensacionismo o sensualismo de este último es de carácter "neutralista" (véase NEUTRALISMO). En efecto, la sensación es aquí un elemento neutral que, si bien permite "construir" la realidad, no es él mismo una determinada especie —física o psíquica— de realidad.

J.-P. Sartre ha criticado todas las teorías de la sensación elaboradas hasta la fecha. Estas teorías pueden clasificarse grosso *modo* en dos grupos: las que suponen que las sensaciones responden a la naturaleza objetiva de los estímulos productores de sensación, y las que declaran que las sensaciones son relativas a los órganos sensibles. Aparentemente, cada una de estas teorías afirma algo bien definido; sin embargo, a poco que se examinen se advierte que la una conduce a la otra. En efecto, se parte, según Sartre, de un realismo de lo percibido del exterior; se pasa luego a interiorizar las sensaciones, y se termina por hacer de éstas el fundamento del conocimiento del mundo externo. O bien se parte de sensaciones para verificar la realidad externa del aparato fisiológico base de la sensación, aparato que se declara fundar la subjetividad de las sensaciones. La sensación se convierte entonces —lo que Sartre critica especialmente— en una entidad híbrida entre lo subjetivo y lo objetivo (*op. cit. infra*, pág. 377).

Ha sido corriente distinguir entre sensación y percepción (VÉASE), considerándose esta última como un complejo de sensaciones o bien como la coincidencia de la sensación. Sin embargo, esta distinción ofrece muchas dificultades, pues la sensación puede ser concebida asimismo como una percepción de cualidades sensibles. Se ha discutido en la época moderna con frecuencia la cuestión de la correlación o falta de correlación entre estímulo y sensación. Una de las doctrinas más conocidas al efecto es la que hemos tratado en el artículo ENERGÍA ESPECÍFICA DE LOS SENTIDOS. Según algunos autores, como Johannes Müller, no hay correlación estricta entre estímulo y sensación, porque varios estímulos distintos pueden producir la misma sensación, y un mismo estímulo puede producir sensaciones distintas. Según Helmholtz, que se apoyaba en la teoría de la energía específica de los sentidos, las sensaciones pueden ser consideradas como signos de realidades externas. Entre la sensación (sensación-signo) y el estímulo (estímulo-realidad) existe, según Helmholtz, el mismo tipo de correlación que hay entre las letras y los sonidos que representan.

Se ha discutido a veces el problema

de la naturaleza y formas de las llamadas "sensaciones corporales". Unos han indicado que derivan de estímulos externos, correspondiendo su cualidad a la de tales estímulos. Otros señalan que se trata de impresiones de acontecimientos físicos que tienen lugar en el cuerpo. En cuanto a las formas o tipos de tales sensaciones, mencionaremos la teoría de D. M. Armstrong (*op. cit. infra*) según la cual puede hablarse de dos clases de sensaciones corporales: sensaciones del tipo de la sensación de calor, de presión, de movimiento, etc., y sensaciones del tipo de los dolores, escozores, sensaciones eróticas, etc. La primera clase de sensaciones, que Armstrong llama "transitivas", se caracterizan por la posibilidad de distinción entre la causa de la sensación y la sensación. Así, puede distinguirse entre el calor y la sensación de calor. La segunda clase de sensaciones, que el citado autor llama "intransitivas", se caracterizan por la imposibilidad de tal distinción. Así, no puede distinguirse entre un dolor y la sensación del dolor: el dolor *es* la sensación del dolor. Puede advertirse que, conscientemente o no, Armstrong trata aquí de resolver la cuestión del grado (relativo) de intencionalidad de las sensaciones a que se habían referido autores como Brentano, Stumpf y Scheler. Hemos tratado más detalladamente este punto en el artículo SENTIMIENTO, al hablar de lo que Scheler llamó "sentimientos sensibles".

Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 1886 (2* edición, con el título: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, 1900 (trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, 1925). — Gédéon Gory, *L'immanence de la raison dans la connaissance sensible*, 1896. — A. Messer, *Empfindund und Denken*, 1908. — H. Hoffmann, *Untersuchungen tiber den Empfindungsbegriff*, 1912. — Paul Hoffman, *Empfindung und Vorstellung. Ein Beitrag zur Klärung psychologischer Grundbegriffe*, 1919 [*Kantstudien*, Ergänzungshefte 47]. — Carl Stumpf, *Empfindung und Vorstellung*, 1918 [Abhandlungen Berliner Ak. der Wiss.]. — íd., íd., *Gefühl und Gefühlsempfindung*, 1928. — Maurice Pradines, *Philosophie de la sensation*, 2 vols., 1928-1934. — Pierre Salzi, *La sensation. Étude de sa genése et de son rôle dans la connaissance*, 1934. — íd., íd., *La genése de la sensation dans ses rapports avec la théorie de la connaissance chez Protagoras, Platón et Aristote*, 1934. — Charles Hartshorne, *The Philosophy and Psychology of Sensation*, 1934. — I. Hedenius, *Sensationism and Theology in Berkeley's Philosophy*, 1936. — Jean Nogué, *La signification du sensible*, 1937. — íd., íd., *Esquisse d'un système des qualités sensibles*, 1943. — Edgard-Maurice Wolff, *La sensation et l'image*, 1943 (tesis). — Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943 (trad. esp.: *El Ser y la nada*, 1950). — Henri Piéron, *La sensation, guide de vie*, 2» ed., 1955. — José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, 1958. — D. W. Hamlyn, *Sensation and Perception*, 1961. — D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World*, 1961. — íd., íd., *Bodily Sensations*, 1962. — J. L. Austin, *Sense and Sensibilita*, 1962 [según reconstrucción de G. J. Warnock]. (Véase SENTIDOS [DATOS DE LOS]). — Peter Alexander, *Sensationalism and Scientific Explanation*, 1963. — Véase también bibliografía de PERCEPCIÓN.

SENSACIONISMO. Véase MACH, SENSACIÓN, SENSUALISMO.

SENSIBILIA COMMUNA. Véase SENSIBLE, "SENSIBLES".

SENSIBILIDAD se dice de la capacidad de recibir sensaciones, de la facultad de distinguirlas y de todos los actos sensibles mentales, en los cuales no solamente se incluyen las sensaciones, mas también los estados afectivos, activos o pasivos. La sensibilidad se opone a veces al entendimiento, pero mientras para unos semejante oposición existe sólo en virtud de la menor conciencia y claridad de las operaciones sensitivas, para otros se trata de dos planos diferentes y autónomos o relativamente autónomos. Para Kant, la sensibilidad es "capacidad (receptividad) de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan. Los objetos nos son dados mediante la sensibilidad, y ella únicamente es la que nos ofrece las intuiciones, pero sólo el entendimiento los concibe y forma los conceptos. No obstante, todo pensamiento debe referirse, en último término, directa o indirectamente, mediante ciertos signos, a las intuiciones y, por consiguiente, a la sensibilidad, pues ningún objeto puede sernos dado de otra manera". (*K. r. V.*, A 19, B 33). En el plano de la sensibilidad se efectúa la unificación de las sensaciones mediante las formas puras de la intuición (espacio y tiempo), llamadas por Kant "formas más puras de la sensibilidad".

En sentido distinto del anterior ha empleado Alfred N. Whitehead el término 'sensibilidad' (*feeling*). Para él, la sensibilidad no es un simple fenómeno psíquico; es, en el sentido más amplio, la forma de relación entre las "entidades actuales" que constituyen el fondo del ser. Por lo tanto, la sensibilidad es como las representaciones leibnizianas, pero con la diferencia que va de la mónada cerrada a la abierta. Así puede decirse que toda realidad posee e inclusive es esencialmente sensibilidad. El sentir y el ser sentido o, como en ciertos pasajes de Bergson sobre la percepción pura, el percibir y ser percibido, constituyen de este modo la actividad de un ser que abarca lo físico y lo psíquico y que fundamenta una esencial interdependencia "sensible", no sólo de lo primero con lo segundo, sino aun de lo físico con lo físico. Sin embargo, tal concepción no debe confundirse con la de un sujeto o ser que sienta o posea sensibilidad; la sensibilidad no es para Whitehead el haber de un ser, sino lo que en cierto modo constituye el acto cuya finalidad es el sujeto o ser sensible.

SENSIBLE, "SENSIBLES". En el artículo INTELIGIBLE nos hemos referido a la contraposición entre lo sensible y lo inteligible. Esta contraposición ha sido descrita de muy distintas maneras por los filósofos. Ejemplos son: el mundo de las cosas y el de las ideas, objeto respectivamente de la opinión (v.) y del saber (Platón); el objeto de la percepción sensible u objeto de los sentidos y el objeto de la aprehensión inteligible u objeto de la inteligencia (Aristóteles); el mundo "físico" y el mundo "meta-físico"; el *mundus sensibilis* y el *mundus intelligibilis* en general; el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, etc. Estas diversas especies de contraposición entre lo sensible y lo inteligible pueden agruparse en dos principales: la concepción metafísica (u ontológica) según la cual lo sensible y lo inteligible son dos "mundos" o dos "modos de ser", y la concepción gnoseológica, según la cual se trata de dos formas de conocimiento. En muchos autores la contraposición de re-

ferencia es tanto metafísica como gnoseológica, pero se ha manifestado con frecuencia la tendencia a subrayar el aspecto metafísico y a subordinar a él el aspecto gnoseológico. Sin embargo, algunos filósofos (como Kant, *K. r. V.*, A 256 / B 312, nota) han indicado que no hay que hablar de dos "mundos", sino sólo de dos formas de conocimiento. Aunque Aristóteles *(De anima,* II, 6 418 a 10 sigs.) no hace ninguna observación semejante, entiende asimismo lo sensible, a diferencia de lo intelectual, o inteligible, como un modo de percibir — si bien este modo de percibir tiene sus propios objetos, que son los llamados "sensibles".

La doctrina aristotélica de "los sensibles" es importante no sólo por la influencia que ha ejercido sobre muchos filósofos, sino también por las diferencias introducidas en "los sensibles" y la correspondiente terminología. Según Aristóteles *(op. cit.,* II, 6, 418 a 7 y *sigs.*), los "sensibles" (u "objetos de los sentidos o del sentir") pueden dividirse en tres clases: dos directamente perceptibles y uno perceptible incidentalmente. Los sensibles directamente perceptibles pueden ser o perceptibles por un solo sentido o perceptibles por cualquiera y todos los sentidos. Los sensibles perceptibles por un solo sentido son sensibles tales como los que pueden llamarse "sensibles visuales" (perceptibles por la vista). Los sensibles perceptibles por cualquiera y todos los sentidos son sensibles tales como los que son llamados "sensibles comunes" (como el tamaño, que puede percibirse a la vez por la vista y el tacto). Los sensibles indirectamente perceptibles o sensibles incidentales son "sensibles" tales como una substancia individual (así, dice Aristóteles, el objeto blanco que vemos es hijo de Diares; el ser hijo de Diares es "incidental" —o "accidental"— al color blanco directamente perceptible). Sólo los objetos del sentir que son directos y no incidentales, afirma Aristóteles, pueden considerarse como *los* sensibles en sentido estricto.

La terminología usada por Aristóteles fue adoptada y traducida por Santo Tomás y otros escolásticos. El objeto sensible, o "el sensible" directo o por sí mismo, αἰσθητόν καθ'αὐτό , es el *sensibtle per se;* el objeto sensible o "el sensible" incidental o por accidente, αἰσθητόν κατὰ συμβεβηκός , es el *sensibile per accidens.* El sensible directo, que es sensible propio, ἴδιον αἰσθητόν , es el *sensibtle proprium*; el sensible directo que es sensible común, κοινὸν αἰσθητόν , es el *sensibile commune.* Aristóteles había considerado como *sensibilia communa* el movimiento y el reposo, el número y la unidad, la forma y el tamaño; son los mismos descritos por Santo Tomás con los nombres de *motus, quies, números, figura y magnitudo.* Los "sensibles comunes" son percibidos por el llamado "sentido común" (VÉASE).

Aunque en principio puede establecerse una distinción entre el sentir como operación de cualquiera de los sentidos, o de dos o más sentidos o de todos ellos en conjunto; los sentidos mediante los cuales tiene lugar el sentir; aquello que se aprehende en el objeto sensible, o la especie (VÉASE) sensible; y el objeto mismo capaz de suscitar las sensaciones, las distinciones en cuestión no son, o no son necesariamente, distinciones entre diversos "objetos", o siquiera entre una serie de "operaciones" y una serie de "objetos". Como los escolásticos pusieron de relieve, "lo sensible en acto" es "el sentido (o el sentir) en acto", es decir, el efectivo sentir lo sensible es igual a lo sensible en cuanto es sentido.

Se habla asimismo de "sensible" para referirse a las "cualidades sensibles". Éstas se han concebido con frecuencia como "cualidades secundarias", asimismo llamadas "cualidades secundarias de la sensación". Nos hemos referido a ellas en el artículo CUALIDAD.

Algunas cuestiones relativas a los "sensibles" han sido tratadas en el artículo SENSACIÓN. Para el llamado "apetito sensible", véase APETITO.

En la filosofía moderna se ha discutido con frecuencia la cuestión de la naturaleza y papel desempeñado por los llamados "datos de los sentidos". Esta cuestión ha sido tratada con particular detalle por empiristas ingleses, especialmente por autores de tendencia fenomenista (véase FENOMENISMO). Los "datos de los sentidos" (*Sense-data*) son para algunos autores los "datos primarios" de todo conocimiento. Hemos tocado este punto en el artículo PERCEPCIÓN.

SENSIBLES COMUNES. Véase SENSIBLE, "SENSIBLES".

SENSORIO (SENSORIO COMÚN). Véase SENTIDO COMÚN.

SENSUALISMO se llama a la doctrina según la cual todos los fenómenos psíquicos superiores tienen su origen último en los sentidos. El sensualismo es, desde el punto de vista gnoseológico, una forma del empirismo. Pero mientras éste no se limita siempre a la percepción sensible o percepción externa, el sensualismo hace de ella la única fuente de conocimiento. Es precisamente el caso de la relación entre las corrientes sensualistas propiamente dichas y la filosofía de Locke. La idea del sujeto como una tabla (VÉASE) rasa, como un *white paper* sobre el cual se "imprimen" las sensaciones, no elimina totalmente una cierta espontaneidad de la conciencia, la cual está dada ora por la "forma" misma de la tabla, ora por el acto de la *reflection,* que es difícil reducir enteramente a la sensación. Tampoco pueden considerarse *stricto sensu* como sensualistas las filosofías que rechazan un conocimiento de tipo exclusivamente ontologista. La proposición tradicional *Nihil est in intellectu quod non prior fuerit in sensu,* en el sentido que le da Santo Tomás en *De verit.*, II, 3, bastaría para demostrarlo. Así, el sensualismo propiamente dicho es representado en la época antigua sólo por filósofos como Epicuro, al señalar que todos los conocimientos proceden de la sensación (aun cuando los átomos no son experimentados sensiblemente, sino aprehendidos racionalmente).

Casi siempre que el sensualismo es explícitamente defendido, la percepción externa es identificada con las sensaciones, y por ello el sensualismo es llamado también "sensacionismo", aun cuando no fuere sino para distinguir entre el primado concedido al conocimiento por los sentidos, y la afección o inclinación hacia los placeres sensibles — que, como es obvio, representa la definición más común del término 'sensualismo'. Podemos decir, en suma, que desde el punto de vista gnoseológico son en parte sensualistas ciertos representantes del empirismo —como es el caso, dentro de la filosofía moderna, de Hobbes—, y aun que todo empirismo, llevado a sus últimas consecuencias, termina en un sensualismo. Sin embargo, para no extender desmesu-

radamente la significación de este vocablo conviene restringirlo en la filosofía moderna y contemporánea a sistemas del tipo de los de Condillac, Feuerbach, Czolbe, en parte Avenarius, y especialmente algunos discípulos de Avenarius, como Rudolf Willy. Condillac (VÉASE) hace derivar de la sensación todas las operaciones llamadas superiores: la atención, la comparación, el juicio no son, a su entender, más que consecuencias últimas de la sensación o, mejor dicho, del modo como sea ésta enfocada. Por eso puede Condillac presentar el ejemplo de una estatua en la que se "construyen" todas las operaciones psíquicas sin otra ayuda que la sensación. Feuerbach es, con frecuencia, sensualista, bien que tal opinión no proceda tanto de un análisis psicológico de la sensación como de previas bases materialistas. En cuanto a Czolbe, su sensualismo es asimismo, al comienzo cuando menos, el resultado de un punto de partida materialista, pero, de hecho, constituye una radicalización de la pretcnsión de filosofar sin ningún supuesto metafísico, lo cual lo conduce no sólo a un "nuevo sensualismo", sino también a una especie de "espiritualización" de lo corpóreo análoga a la de muchas de las tendencias neutralistas en que ha abundado la filosofía contemporánea. El sensualismo de Willy se aproxima al de Czolbe y, sin duda, al de Avenarius, en tanto que desemboca en un "monismo primario" para el cual la sensación es la trama con la cual está constituido lo real cuando lo describimos "sin prejuicios". Y, finalmente, es indudable que también el pensamiento de Mach es sensualista o sensacionista en el mismo sentido que el monismo neutral. Pero estas últimas formas de sensualismo son distintas de las formas que adoptó el análisis de Condillac. Éste parte de la sensación y resuelve toda relación posible en sensaciones. Aquél parte de la relación y acaba por descubrir que la relación se da en la sensación. Diversas corrientes se han opuesto a los dos tipos de sensualismo. Contra Condillac se dirigieron Maine de Biran, el eclecticismo y luego el relacionismo fenomenista. Contra el monismo neutral y el sensacionismo de los últimos filósofos se opuso el criticismo en todas sus formas, que subrayó la irreductibilidad (por lo menos gnoseológica) de la relación *sujeto-objeto* y aun de la trama de relaciones que "constituye" todo pensar categorial.

SENTENCIA. El vocablo 'sentencia' ha sido usado y sigue siendo usado en filosofía para designar (1) una opinión o parecer sobre algún problema (se habla así, en el lenguaje de los escolásticos, de "la sentencia de Santo Tomás al respecto es...", "la verdadera sentencia sobre este punto es...", etc.); (2) una opinión de un Padre de la Iglesia o escritor eclesiástico sobre algún punto de dogmática, teología, moral, etc. Los sentidos (1) y (2) están, por lo demás, estrechamente relacionados y puede decirse que el primero procede del segundo. Hemos usado (1) varias veces en este libro en contextos propios del caso, y nos referimos más particularmente a (2) en Sumas (VÉASE).

En otro sentido puede usarse 'sentencia' (3) como un término del vocabulario de la lógica. Designamos con este término una serie de signos que expresan una proposición. La sentencia es, pues, una expresión, y la proposición es el sentido u objeto de la sentencia. Ejemplos de sentencias son:

> Hegel es un filósofo alemán,
> Los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias,
> $\sqrt{4} = 2$.

Las sentencia son simbolizadas en la lógica mediante las llamadas *letras sentenciales:* '*p*', '*q*', '*r*', '*s*', '*p'*', '*q'*', '*r'*', '*s'*', '*p''*', '*q''*', '*r''*', '*s''*', etc. La combinación de las letras sentenciales con las conectivas (v.) da lugar a los llamados *esquemas sentenciales,* tales como '$\sim p$', '$p \cdot q$', '$p \supset q$', etc. La lógica sentencial es la que se ocupa de las sentencias y de sus leyes. La formalización de la lógica sentencial da lugar al cálculo sentencial.

Los vocablos 'sentencia', 'sentencial' y 'sentencialmente' (este último usado en expresiones tales como 'sentencialmente válido') ofrecen en español un inconveniente: el ser anglicismos derivados de *sentence, sentential* y *sententially.* Sin embargo, adoptamos dichos vocablos en el vocabulario de la lógica, porque nos parecen más adecuados que otros que se han propuesto al respecto. Entre ellos mencionamos 'frase', 'oración' y 'lexis'. 'Frase' y 'oración' tienen una connotación demasiado gramatical; además, 'frase' es poco apropiado para la formación de los correspondientes adjetivo y adverbio. 'Lexis' resulta demasiado forzado; además, puede confundirse con algunos fragmentos de la terminología semiótica de los estoicos.

SENTENCIARIOS. Véase SUMAS.

SENTENTIAE DIVINITATIS. Véase GILBERTO DE LA PORRÉE.

SENTIDO. El término 'sentido' tiene varias significaciones. Como señala Francisco Romero, "hablar del sentido (significado) de una palabra, del sentido (orientación de la dirección) de una fuerza, del sentido de un acto voluntario o de una vida, es, en rigor, hablar de cosas muy dispares". Pero, como el mismo autor reconoce, hay a la vez una secreta afinidad entre los diversos significados de 'sentido'. Tanto es así, que cualquier dilucidación sobre el sentido se ve obligada a poner de manifiesto casi al mismo tiempo la unidad y la variedad de sus significados. Lo primero es propio sobre todo de una metafísica del sentido; lo último, de una fenomenología. De hecho, ambas se entrecruzan continuamente en casi todas las investigaciones filosóficas realizadas sobre este vocablo y la realidad que se supone designar. Pero, además, la investigación sobre el sentido se ve precisada a enlazar con las indagaciones sobre el significado de la realidad (VÉASE) y del ser con los cuales frecuentemente es confundido el primero. Ahora bien, sólo en época relativamente reciente sé ha investigado el problema del sentido como una cuestión separada; lo usual era antes confundir el ser y el sentido y considerar que la mención de uno implicaba necesariamente la referencia al otro. Así, para la metafísica que podríamos llamar "tradicional", lo que se consideraba como "el ser" era a la vez lo que poseía sentido, de tal suerte que el ser y el sentido de éste equivalían aproximadamente a la misma cosa.

La investigación fenomenológica sobre el sentido ha permitido, en cambio, no sólo poner entre párente-

sis la mentada identificación, sino inclusive considerar como relativamente separados los distintos significados del término 'sentido'. Por lo pronto, se ha estimado que el sentido no puede sin más confundirse con la significación de un término o de una proposición. En el artículo Significación hemos estudiado justamente este aspecto del problema. Si se quiere, el sentido puede ser estudiado *también* desde el punto de vista de la significación, pero siempre que ésta incluya no sólo la relación, sino asimismo la coordinación del signo con el objeto. Es lo que piensa Walter Blumenfeld en su fenomenología del sentido. Para Blumenfeld, se da el sentido bajo varios aspectos: como sentido semántico, como sentido final o télico, como sentido estructural o éidico, como sentido fundamentante o lógico y como sentido de motivación. Cada uno de estos sentidos tiene a su vez un "sin sentido". Y ello de tal modo que cuando se hable del sentido será necesario, según Blumenfeld, saber a cuál de los mencionados conceptos se refiere, y cuál es la relación que se establece entre uno y otro o entre cada uno y todos los demás. Cada uno de los diferentes conceptos posee, por otro lado, ciertas características; el conjunto de ellas es enumerado por Blumenfeld del modo siguiente: relación, simetría, transitividad, especialidad, temporalidad, traducibilidad, convencionalidad, no exclusividad, relación personal y propiedades. Así, por ejemplo, la relación se manifiesta, en los distintos conceptos mencionados del sentido, de la siguiente forma: para el sentido semántico, la relación se da entre signo y objeto; para el sentido télico, entre acontecimiento y acontecimientos; para el sentido éidico, entre la parte y el todo; para el sentido lógico, entre el enunciado y la fundamentación; para el sentido de motivación, entre el comportamiento y la situación. Hay características que no se hallan en ninguno de los sentidos, como la simetría; hay otras que se hallan en unos y no en otros, como la traducibilidad, que se encuentra en el sentido semántico y no en los otros. Algunas, como la espacialidad, no se hallan en los sentidos semántico, télico, lógico y de motivación, pero son posibles en el sentido éidico. La no exclusividad es posible en todos los sentidos, menos en el éidico, que es constitutivo. En cuanto a las propiedades, son las siguientes: para el sentido semántico, determinabilidad, profundidad, plenitud; para el sentido télico, adecuabilidad, alcance; para el sentido éidico, interioridad, claridad; para el sentido lógico, inteligibilidad o evidencia, inmediatez; para el sentido de la motivación, inmediatez y claridad. También la falta de sentido o el contrasentido se manifiestan de modo distinto en cada uno de los sentidos. Lo característico de esta investigación es, pues, la determinación de las distintas significaciones en que puede darse el sentido, incluyendo la misma significación como una de sus formas. Otras investigaciones, en cambio, se refieren más bien al momento de la unificación del sentido, ya sea desde un punto de vista metafísico o bien desde un punto de vista psicológico o científico-espiritual. Algunos consideran, por ejemplo, el sentido como una peculiar "dirección" que, a su vez, constituye una de las dimensiones esenciales del mundo del espíritu en sus dos formas: subjetivo y objetivo. El primero poseería por sí mismo, como totalidad y estructura, un sentido, pero, además, haría referencia a sus objetivaciones, determinadas por los valores y tendría, en última instancia, un sentido en virtud de estos valores. Spranger se halla próximo a este punto de vista. Husserl llama, en cambio, sentido en tanto que sentido expresado por la expresión a la unidad que cubre tanto la significación como el cumplimiento significativo de ella. Emil Lask insiste en el aspecto total-axiológico del sentido, el cual correspondería únicamente a elementos estructurales. Para Cassirer, el sentido pertenece en sus primeros comienzos míticos a la esfera de la existencia; el sentido sería entonces algo substancial, un ser o una fuerza, y en vez de limitarse a apuntar a un contenido sería el mismo contenido. Para Paul Hofmann (1880-1949), el sentido se comprende sobre todo en función de lo histórico. Para Wilhelm Burkamp (1879-1939), la realidad en tanto que forma estructural está penetrada de sentido. Según Robert Schinzinger, hay una serie de sentidos subjetivos y una serie de sentidos objetivos del sentido. Como la esencia y la realidad se caracterizan, a su entender, por medio de su específica relación significativa, hay tres conceptos del ser: el ser como referencia al sentido de un ente en general; el ser vacío como negación de la nada y del sentido, y el ser absoluto o verdadero ser como totalidad del ente significativo (el ser del ser). Esto no elimina la posibilidad de una investigación separada del sentido. En primer lugar, dice Schinzinger, la tendencia a aislar el sentido puro conduce a nuevas determinaciones del ser metafísicas y ontológicas. En segundo lugar, la significación y el sentido son *eo ipso* independientes. Finalmente, la significación "ser" es con ello también referida a un ser, pero no encuentra su cumplimiento en la nada del ser "separado", sino en el ser del ente plenamente significante. Como se ve, los conceptos distintos del término 'sentido' abundan en la filosofía contemporánea y obligan a establecer una fenomenología, si no igual a la de Blumenfeld, por lo menos con un propósito análogo. La complejidad del problema es, pues, considerable aun eliminando por principio las cuestiones de carácter lógico.

Cuando el punto de vista metafísico predomina sobre el fenomenológico, se atiende no sólo a la unificación de los diversos significados del sentido, sino a insistir en la cuestión de la relación entre sentido y ser. Para algunos, ser y sentido son lo mismo; para otros, el sentido es más amplio que el ser; para otros, el ser es más amplio que el sentido. Esta cuestión ha sido atacada sobre todo por Heidegger al plantear el problema del sentido del ser. Nos remitimos para ello al artículo dedicado a este filósofo. Digamos ahora sólo que Nicolai Hartmann ha rechazado tal interpretación. En efecto, dice Hartmann, 'sentido' es un término multívoco. Sentido del ser puede aludir a la significación verbal de 'ser'. Puede también aludir a un significado dado por una definición esencial. Finalmente, puede poseer una significación metafísica y denotar la interna determinación de algo. Pero los dos primeros significados son demasiado formales y, el último, según Hartmann, es una respuesta al problema del *ens* metafísico, pero no al problema del Sv ή Sv. Supone además, que el ser tiene sentido. Así, Hartmann llega a

la conclusión de que todo "sentido" es un sentido "para nosotros" o para un sujeto postulado cualquiera, pues "un sentido en sí sería un contrasentido". Ahora bien, en la medida en que consideremos el ser puro y simple como ser en sí y como uno de los polos de la realidad, el otro polo podrá estar constituido por el sentido. Y aun podrá estimarse que solamente el sentido hace posible que un ser sea.

Desde el punto de vista psicofisiológico se entiende por 'sentido' la facultad de experimentar ciertas sensaciones, facultad que se realiza mediante órganos llamados también sentidos (vista, oído, tacto, etc.). Tradicionalmente, se han clasificado los sentidos según los órganos, pero, en realidad, hay múltiples facultades de sentir, no sólo por combinación de los órganos sensibles, sino inclusive por la posibilidad del llamado —desde el mismo ángulo— sentido común o sentido de los sentidos. Todos estos sentidos son llamados, por otro lado, externos, a diferencia del llamado sentido interno o íntimo, que tiene una significación puramente psíquica y que equivale a veces a conciencia, conocimiento o percepción de la interioridad psíquica (aunque a veces también tal sentido se considere como fundado en el antes mencionado sentido de los sentidos). En el artículo Sentido común (VÉASE) nos hemos referido a este último aspecto con más detalle. Añadamos aquí que la cuestión de la raíz del sentir tratada por Xavier Zubiri en alguno de sus primeros escritos ha sido ulteriormente desarrollada por este filósofo en sus análisis de la realidad biológica. Según ellos, el sentir es un modo de la vida animal que caracteriza su peculiar sustantividad. El sentir es, en rigor, común al animal y al hombre, pero con la diferencia de que, además de sentir, el hombre se siente sentir o se siente a sí mismo, mientras que el animal se limita a la organización del sentir. La importancia del sentir se manifiesta en el hecho de que, al entender de Zubiri, el modo característico del hombre, la inteligencia, aparece como algo radicado en el sentir, es decir, como una inteligencia sinticnte, como un sentirse en un mundo (no sólo en un ambiente) constituido primariamente por cosas y al cual el hombre está constitutivamente abierto.

Arthur Liebert, *Das Problem der Geltung,* 1906, 2ª ed., 1920. — E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters,* 1924, Cap. I (trad. esp.: *Psicología de la edad juvenil,* 2ª ed., 1935). — Julius Stenzel, "Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition", *Jahrbuch für Philosophie, I* (1926), 160-201. — H. Gomperz, *Ueber Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären,* 1929. — P. Hofmann, *Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft? Gedanken zur Neubegründung der Philosophie in Hinblick auf Heideggers "Sein und Zeit"*, 1929 [*Kantstudien.* Ergänzungshefte, 64]. — Id., id., *Sinn und Geschichte. Historisch-systematische Einleitung in die Sinnerforschende Philosophie,* 1937. — Günter Ralfs, *Sinn und Sein im Gegenstande der Erkenntnis,* 1931. — Ph. Lersch, *Lebensphilosophie,* 1932. — F. Krüger y F. Sander, "Gestalt und Sinn", *Neue psy cholo gische Studien,* I (1928), 443-664. — F. X. Höcksmann, *Der Weg zum Sinn des Seins,* 1933. — Walter Blumenfeld, *Sinn und Unsinn. Eine Studie,* 1933 (trad. esp.: *Sentido y sin sentido,* 1949). — Paul Feldkeller, Sinn, *Echtheit, Liebe nach Paul Hofmanns Sinn-Analyse und deren Bedeutung für die Weltanschauungskrise der Gegenwart,* 1933. — Robert Schinzinger, *Sinn und Sein. Studie zum Problem der Ontologie,* 1933. — Walter Ehrlich, *Intentionalität und* Sinn. *Prolegomena zur Normenlehre,* 1934. — J. Hennig, *Lebensbegriff und Lebenskategorie. Studien zur Geschichte und Theorie der geisteswissenschaftlichen Begriffbildung mit besonderen Berücksichtigung W. Diltheys,* 1934. — Nicolai Hartmann, "Sinngebung und Sinnerfüllung", *Blätter für deutsche Philosophie,* VIII (1934); este trabajo ha sido recogido en el volumen del autor titulado *Kleinere Schriften,* I, 1955, págs. 245-79. — íd., íd., *Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935. — A. Lewkowitz, "Vom Sinn des Seins. Zur Existenzphilosophie Heideggers" *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (1936), 184-95. — F. Alverdes, *Leben als Sinnverwirklichung,* 1936. — Wilhelm Keller, *Der Sinbegriff als Kategorie der Geisteswissenschaften,* I, 1937. — W. Burkamp, *Wirklichkeit und Sinn,* 2 vols., 1938. — Heinrich Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie,* 1939. — C. A. Alington, *Sense and Non-Sense,* 1949. — E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein,* 1950, ed. L. Gelber y Fr. R. Leuven (Vol. II de *E. Steins Werke*). — R. Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins,* 1953 [Parte 1]. — Johannes Erich Heyde, "Vom Sinn des Wortes Sinn. Prolegomena su einer Philosophie des Sinnes", en el volumen Sinn *und Sein. Ein philosophisches Symposion,* 1960, ed. Richard Wisser, págs. 69-94. — Sobre el problema de los sentidos, de la psicología de los sentidos y de la unidad de los sentidos: F. Brentano, *Untersuchungen zur Sinnespsychologie,* 1907. — H. Plessner, *Die Einheit der Sinne,* 1923. — W. von Buddenbrock, *Die Welt der Sinne,* 1932. — E. Straus, *Vom Sinn der Sinne: Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie,* 1935, 2» ed., 1956.

SENTIDO COMÚN. En el artículo SENSIBLE, "SENSIBLES" nos hemos referido brevemente a la noción de sentido común. No es fácil determinar la significación de tal 'sentido común' ni siquiera en Aristóteles, de quien proceden muchos de los problemas que se han planteado al respecto. Por lo pronto, tenemos dos expresiones: κοινὴ αἴσθησις, que se ha traducido casi siempre por "sentido común" (*sensus communis*), aunque cabría asimismo traducirla por "sensación común"; y κοινὸν αἰσθητήριον, que suele traducirse por "sensorio común" (*sensorium commune*). En el primer caso parece tratarse —y así lo haremos aquí principalmente— como una función o serie de funciones; en el segundo caso se trata de una especie de "órgano" que podría en principio localizarse en el cuerpo del animal poseedor de tal "sensorio". Pero aun refiriéndonos exclusivamente a la κοινὴ αἴσθησις como "sentido común", lo que nos dice Aristóteles al respecto en varios pasajes (por ejemplo, *De anima,* III, 1, 425 a 14 y sigs.) no siempre encaja con lo que nos dice en otros pasajes (por ejemplo, *De somno et vigilia,* II, 455 a 25 y sigs.). He aquí algunas proposiciones sobre el "sentido común": no hay ningún órgano especial sensible que sea un "sentido común" distinto de los sentidos particulares y "especializados" como el oír, el ver, el tocar, etc.; hay un sentir común que ejerce una función de unificación relativamente a los demás sentidos de tal suerte que puede considerarse como una especie de "sensibilidad general" o "sentido de los sentidos"; el sentido común es una sensación común que tiene por misión la aprehensión de los llamados "sensibles comunes" (véase SENSIBLE, "SENSIBLES"); el sentido común es como la concien-

cia de cualesquiera de los diversos "sentires", ya sea de un "sentir" particular, o bien de uno que abarque dos o más sentidos.

Puede adoptarse la idea propuesta por Ross de que la noción aristotélica del que fue llamado posteriormente *sensus communis* resume una vasta "masa de doctrinas", siempre que no se admita que se trata de un sentido especial, que posea una existencia específica y determinada por encima de los demás sentidos, sino como una "naturaleza común" de los sentidos. Aun así, sin embargo, puede interpretarse el sentido común de varios modos. Foxe (*op. cit. infra*) propone los siguientes cuatro como los más fundamentales: 1. Poder de discriminar y comparar los datos de los sentidos especiales. 2. Percepción de los "sensibles comunes". 3. Conciencia de toda aprehensión o experiencia sensible. 4. Facultad de la imaginación reproductiva. El problema es si hay o no algo de "común" en estas diversas interpretaciones del "sentido común". A nuestro entender, hay por lo menos dos elementos comunes en las diversas formas indicadas de sentido común: A. Que se trata de una función y no de un órgano. B. Que esta función opera siempre sobre dos o más sentidos, o bien sobre un sentido y lo que es "incidental" a él (como en los llamados "sensibles incidentales" o "sensibles por accidente").

Varias escuelas (estoicos, muchos escolásticos) adoptaron la doctrina aristotélica del sentido común, o por lo menos algunas formas de la misma. Particularmente importante fue la discusión respecto al sentido común como aprehensión de los "sensibles comunes" y respecto a la naturaleza de tales "sensibles" en relación con los "sensibles propios".

Sería interesante averiguar en qué relación se halla la mencionada doctrina (o doctrinas) del sentido común con la concepción del sentido común en cuanto *sensus communis naturae* de que hablaron asimismo los escolásticos, entre ellos Santo Tomás. Por una parte, parece haber una cierta relación entre ambas doctrinas por cuanto la segunda presupone asimismo alguna especie de "sentir unificante". Por otro lado, la doctrina del *sensus communis naturae* es distinta de la del sentido común en su forma estricta por cuanto se refiere no a aprehensiones de varios sentires por un mismo individuo, sino a aprehensiones de varios individuos, con la idea de un "acuerdo universal" respecto a ciertos "principios" o "verdades" que se suponen aceptables para todos, junto a la idea de una *naturae rationalis inclinatio* que reside en toda naturaleza racional como tal.

Estimamos que hay una cierta relación entre los dos concepciones. En efecto, en ambos casos se trata de una función unitaria y unificante y no de una facultad especial comparable con las demás "facultades". Aunque el sentido común en sentido más estricto tiene como objetos los "sensibles" mientras que el *sensus communis naturae* tiene como objetos ciertos "principios", se puede decir que estos últimos son "sentidos" por lo menos en cuanto "sentidos como evidentes". Finalmente, en muchas de las concepciones del sentido común como *sensus communis naturae*, los "principios" no están separados de los "sensibles", sino que constituyen como una "prolongación" de éstos.

Sin embargo, conviene indicar en todos los casos en qué sentido se entiende 'sentido común'. En el segundo sentido de que ahora nos ocuparemos, el sentido común es el modo propio de "sentir" los principios, esto es, la aprehensión de la evidencia de los principios. Estos principios son los "principios del sentido común", las "nociones comunes" (VÉASE), las "verdades evidentes por sí mismas". Pueden ser de carácter teórico (como el principio según el cual hay un mundo externo; el principio de que hay regularidad o uniformidad en los procesos naturales) o de carácter práctico (como los supremos principios morales).

La noción de sentido común ha desempeñado un papel capital en la *common sense philosophy* de la escuela escocesa (VÉASE). Según Reid (*Intellectual Powers*, VI, 2), "hay un cierto grado de *sentido* que resulta necesario para convertirnos en seres capaces de ley y de gobierno propio". Los "filósofos del sentido común" suelen concebir este sentido como el *locus principiorum*, como una facultad regulativa que nos permite fundar nuestros juicios sin caer ni en el escepticismo ni en el dogmatismo.

Una filosofía contemporánea en la cual se presta gran atención al sentido común es la de G. E. Moore (VÉASE), que ha sido calificada a veces de "realismo del sentido común". Aunque esta caracterización no agota ni mucho menos el pensamiento de Moore, este filósofo se ha orientado frecuentemente en el sentido común. Además, se ha esforzado por determinar los criterios requeridos, con el fin de reconocer que una proposición dada pertenece al sentido común. Según Alan R. White (*op. cit.* en MOORE [G. E.], págs. 11-20), estos criterios son los siguientes: (1) Criterio de la aceptación universal, relativa a las creencias que de un modo común, general, universal o constante se supone que son verdaderas (como la creencia en la existencia de objetos materiales, de unidades de espacio y unidades de tiempo, etc.). Este criterio da razón para suponer que una creencia es verdadera, pero no constituye prueba de su verdad. (2) Criterio de la aceptación obligatoria, relativa a las creencias que no sólo mantenemos todos, sino que no podernos dejar de mantener aun en el caso de abrazar creencias incompatibles con ellas. Este criterio no prueba que la creencia sea verdadera, ni que su contradicción sea falsa. (3) Criterio según el cual varias clases de inconsistencias surgen como consecuencia de la negación de varias creencias del sentido común. Este criterio no prueba que las proposiciones del sentido común sean verdaderas. (4) Criterio según el cual hay una clase especial de inconsistencia que surge al negarse algunas de las creencias del sentido común. Tampoco este criterio prueba que las proposiciones del sentido común sean verdaderas.

Véase la bibliografía del artículo ESCOCESA (ESCUELA). Además: F. Harrison, *The Philosophy of Common Sensc*, 1907. — R. Garrigou-Lagrange, *Le Sens commun, la Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques*, 1900, 4ª ed., 1936 (trad. esp.: *El sentido común*, 1944). — Cyril E. M. Joad, *Essays in Common-Sense Philosophie*, 1919. — Id., íd., *Common-Sense in Ethics*, 1921. — Id., íd., *Common-Sense Theology*, 1922. — G. E. Moore, *Philosophical Studies*, 1922. — Sentino Caramella, *Senso commune; teoria e pratica*, 1933. — Enrico Castelli, *Commentario al senso comune*, 1940. — Id., íd., *L'esperienza comune*, 1943. — Antonio Serras Pereira, *Filosofia do senso commune*, 1946. — Nathan Isaacs, *The Foundations of Common Scnse. A*

Psychological Preface to the Problems of Knowledge, 1949.

El sentido común en varios autores y corrientes: Manuel Ubeda Purkiss, "El sensus communis en la psicología aristotélica", 1956, *Salmenticensis*, 3, págs. 30-67. — E. J. Ryan, *The Role of the "Sensus communis" in the Psychology of St. Thomas Aquinas*, 1951. — Juan A. Ventosa Aguilar, *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. I. Contribución a la historia de la filosofía del sentido común*, 1957 [Oración inaugural del Curso académico 1957-1958 en la Univ. de Barcelona]. — S. A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, 1960. — Historia general de "la filosofía del sentido común": Arthur N. Foxe, *The Common Sense from Heraclitus to Peine. The Sources, Substance, and Possibilities of the Common Sense*, 1962.

SENTIDO ÍNTIMO. La noción de un "sentido íntimo" o de un "sentido interno" de carácter espiritual más básico que los sentidos externos se encuentra en varios autores y aun en enteros "complejos doctrinales". Tal sucede con la tradición agustiniana y con autores como Descartes y Malebranche. Las concepciones al respecto son muy distintas entre sí, pero es común a todas ellas reconocer lo que Descartes llamaba "el tesoro de mi espíritu" como una realidad "interior" y aun "íntima", como un sentido no sensible en cuyo fondo anida la verdad, ya sea por iluminación (v.) divina, ya por iluminación "propia". El "sentido interior" está casi siempre ligado a la experiencia de sí mismo en cuanto ser existente y actuante.

Sin embargo, la expresión "sentido íntimo" se halla solamente en algunos filósofos, entre los cuales destaca Maine de Biran. En este pensador la noción de sentido íntimo *(sens intime)* tiene un carácter filosófico "técnico" y, en todo caso, central. Se trata de un "pensamiento primitivo" (de una "idea primitiva") que puede expresarse mediante el *Cogito* cartesiano —en todo caso, con el *je pense, j'existe*—, pero que no se limita a expresar una proposición indubitable, a salvo de ataques escépticos, pues expresa "el sentimiento de una acción y de un esfuerzo querido". El esfuerzo es "el hecho primitivo" y en tal sentido la noción de sentido íntimo en Maine de Biran se halla estrechamente relacionada con la idea de la resistencia (VÉASE). Maine de Biran reconoce que no sólo Descartes, sino también otros autores, como Schelling y Bouterwerk, han expresado "el hecho primitivo" como un principio último, como un ponerse a sí mismo el yo en cuanto libre. Pero en todos estos casos se trataba más bien de las "voces del sentido íntimo". Los filósofos en cuestión, y otros como Cabais y Destutt de Tracy, han hecho con todas las manifestaciones del sentido íntimo por ellos reconocidas algo distinto de Maine de Biran: las han hecho servir de principio metafísico para deducir las categorías de la realidad, o las han considerado como sensaciones de las que la propia voluntad es una transformación. El sentido íntimo en el sentido de Maine de Biran es un "sentido del esfuerzo" *(sens de l'effort)* "cuya causa o fuerza productora llega a ser *yo* por el simple hecho de la distinción que se establece entre el sujeto de este esfuerzo libre y el término que resiste inmediatamente por su propia inercia" (*Essai sur les fondements de la psychologie*. Sección 2; *Oeuvres de Maine de Biran*, ed. P. Tisserand, VIII, pág. 179). En otros términos, "el hecho primitivo del sentido íntimo no es más que el de un esfuerzo querido inseparable de una resistencia orgánica o de una sensación muscular de la cual el *yo* es la causa" *(ibid.*, pág. 186). Ninguno de los términos de la mencionada relación depende necesariamente, según Maine de Biran, de las impresiones externas; de otra parte, no sería "sentido íntimo", sino manifestación de algún "sentido externo".

Maine de Biran ha dado numerosas versiones de su idea del sentido íntimo. Así, en su memoria *De l'aperception inmédiate*, Maine de Biran habla de una *"apercepción interna inmediata* o *conciencia* de una fuerza, que soy *yo y* que sirve de tipo ejemplar a todas las nociones generales y universales de causas, de fuerzas de las que admitimos la existencia real en la Naturaleza, etc.". Esta apercepción inmediata no es, dice Maine de Biran, ni el pensamiento en el sentido de Descartes, ni la idea en la cual está necesariamente implicado el ser en el sentido de Leibniz. El sentido íntimo proporciona una experiencia: la experiencia de que "toda la actividad real del principio pensante puede ejercerse en sí mismo cuando busca conocer la propia naturaleza, cuando busca a Dios en sí propio" (*Journal*, 12-IV-1815, ed. H. Gouhier, t. I, pág. 61).

SENTIDO MORAL. La noción de *sentido moral* (llamada también a veces *sensibilidad moral)* está muy próxima a la de *conciencia moral* (VÉASE). Lo que hemos dicho de ésta puede aplicarse en la mayoría de los casos a aquélla. Sin embargo, mientras muchos filósofos que han intentado definir la conciencia moral no se han ocupado específicamente del sentido moral, otros han insistido en este último aspecto y aun han definido la conciencia moral a partir de él. Es sobre todo el caso de los filósofos que han desarrollado la tesis de un sentido moral *específico* (Hutcheson, Shaftesbury, Adam Smith). La idea fue desarrollada también por Kant y los filósofos del idealismo alemán. A veces se ha distinguido entre conciencia moral y sentido moral, indicándose que mientras la primera es la conciencia de hacer el bien, el segundo es la conciencia de la existencia del bien.

Las teorías sobre el sentido moral pueden clasificarse en un sentido análogo a las de la conciencia moral. Presentamos aquí algunos de los tipos más corrientes.

El sentido moral puede concebirse:

(1) Como determinado *por él eudemonismo* o moral de los bienes concretos, o como determinado *por el deber* (VÉASE) *moral*, de naturaleza formal y universal.

(2) Como de *origen divino* o como de *origen natural.*

(3) Como *innato* o como *adquirido.*

(4) Como *objetivo* o como *subjetivo.*

(5) Como *personal* o como *impersonal.*

(6) Como *individual* o como *social.*

(7) Como *natural* o como *histórico.*

(8) Como *racional* o como *irracional.*

(9) Como determinado *por el amor* o como determinado *por la voluntad.*

(10) Como de índole *casuista* o como de índole *rigorista.*

(11) Como *auténtico* o como *ficticio.*

Varias de estas posiciones pueden

entenderse por analogía con las que hemos enumerado en el artículo sobre la conciencia moral al describir las diversas teorías sobre los orígenes de tal conciencia. Otros son suficientemente claros por sí mismos. Nos limitamos a llamar la atención sobre las dos posiciones indicadas en (10). El sentido moral casuista es el que se basa en un examen concreto de *casos y* de las *decisiones* que pueden adoptarse de acuerdo con ellos. El sentido moral rigorista es el que mantiene que la conciencia de la existencia del bien y del mal no depende de circunstancias, sino que es siempre la misma, única y universal. La primera posición se combina *generalmente* con las segundas de (1), (2), (3) y (4). La segunda posición se combina *generalmente* con las primeras de (1), (2), (3) y (4).

SENTIDOS (DATOS DE LOS). En varios artículos (por ejemplo: FENOMENISMO; PERCEPCIÓN; SENSIBLE, "SENSIBLES"; SENSACIÓN) hemos tocado brevemente la cuestión de lo que llamaremos aquí "datos de los sentidos" — llamados a veces también "datos sensibles" y, en otras lenguas, *Sensa, Sense-Data, Empfindugnsdata, données de la sensation, species sensibiles,* etc. Para completar las informaciones proporcionadas en los artículos referidos trataremos aquí brevemente del problema básico que ha dado origen a la noción de "datos de los sentidos". Entendemos, pues, aquí por 'datos de los sentidos' no simplemente las sensaciones o las percepciones, sino lo que, según algunos autores, constituye la sensación o la percepción en orden a la aprehensión de la realidad exterior.

Tanto para el sentido común como para toda doctrina epistemológica realista, especialmente para toda doctrina epistemológica realista "ingenua", la percepción (sensible) de un objeto (sensible) es la aprehensión directa de este objeto. Así, la percepción del objeto llamado "árbol" equivale a la percepción del "árbol mismo".

En vista de las dificultades que suscita una doctrina epistemológica realista —por ejemplo, la dificultad que suscita la expresión 'percepción de *la cosa misma*'—, se ha intentado salvarlas suponiendo que lo que se perciben son cualidades sensibles, y estas cualidades sensibles son justamente "los datos de los sentidos".

Hay varios modos de entender tales "datos". Puede suponerse, con Berkeley, que *esse est percipi,* en cuyo caso no solamente se perciben datos de los sentidos, sino que la realidad está constituida, por así decirlo, por tales datos. No hay, pues, según Berkeley, una "cosa" que se halle "más allá" de los datos de los sentidos. Puede suponerse asimismo que siguen existiendo cosas u objetos, pero que éstos son dados a la percepción en la forma que se llama "aparecer", de modo que lo que se percibe de un objeto no es entonces el objeto mismo, sino las apariencias del objeto. El objeto percibido como apariencia es un "dato de los sentidos" o, mejor, un "conjunto de datos de los sentidos".

Esta última manera de interpretar la noción "datos de los sentidos" es la más común, pero aun entonces puede entenderse cuando menos de dos modos. Por un lado, puede suponerse que hay en lo sensible "formas" o "especies" que son percibidas de suerte que lo que se perciben son las llamadas "especies sensibles" de las cosas. Por otro lado, puede suponerse que no hay en lo sensible ninguna "forma" o "especie" particular de lo sensible, sino que en la confrontación del sujeto percipiente con las "cosas perceptibles" surge siempre una "capa" intermedia, un "objeto" distinto del "objeto mismo". Este objeto intermedio es un "dato de los sentidos" o, una vez más, un "conjunto de datos de los sentidos".

La última manera de entender 'datos de los sentidos' es la propia del fenomenismo (VÉASE), por lo cual los datos de los sentidos han sido llamados asimismo "fenómenos". Hay a su vez varios modos de adoptar una concepción fenomenista dependiendo en gran parte del modo como los datos de los sentidos se relacionen con el objeto perceptible y del modo como los datos de los sentidos se relacionen con el sujeto percipiente. La mayor o menor "distancia" de tales datos al objeto o al sujeto da lugar a diversas especies de fenomenismo, algunas más "realistas" que otras.

Para combatir la doctrina de los datos de los sentidos en cualquiera de las formas indicadas, y especialmente en la forma fenomenista, se han adoptado, o se han reafirmado, varias doctrinas epistemológicas (o, en general, gnoseológicas). El realismo es, claro, una de ellas; también lo es el idealismo (cuando menos en la medida en que no es fenomenista). Parece, pues, que el único modo de rechazar la doctrina en cuestión sea adoptar otra doctrina que haga inútiles los datos de los sentidos tal como aquí los presentamos. Sin embargo, J. L. Austin ha propuesto *(Sense and Sensibilia,* 1962 [según reconstrucción de G. J. Warnock], especialmente págs. 2-61) un modo de ver las cosas que no exige adoptar una determinada doctrina gnoseológica. Consiste fundamentalte en hacer reparar que las teorías basadas en la noción de los datos de los sentidos y, en general, todas las doctrinas según las cuales percibimos solamente datos de los sentidos, nuestras ideas, impresiones, percepciones sensibles, "perceptos", etc., están fundadas en un uso de 'percibir' que no tiene en cuenta la riqueza y variedad de los actos de percepción. En efecto, señala Austin, no percibimos sólo una clase de cosas, sino muy distintas clases. No es lo mismo percibir un árbol que un arco iris, o una imagen en la pantalla, etc., etc. En suma, es un error pensar que se perciben solamente objetos materiales —o apariencias de objetos materiales—, ya que el modo como se entienden tales apariencias está fundado ya en la idea de que son apariencias de "cosas materiales", de modo que desde el principio la expresión 'cosa material' funciona como una base para los "datos de los sentidos". Además, y sobre todo, el adverbio 'indirectamente' en la expresión 'percibir indirectamente' (por tanto, mediante "datos de los sentidos") "tiene *diferentes* usos en diferentes casos" *(op. cit.,* pág. 15), lo que condiciona los usos del adverbio 'directamente' en la expresión 'percibir directamente'. Así, por ejemplo, no es lo mismo percibir indirectamente un sonido que percibir indirectamente un submarino. Austin trata asimismo de la cuestión de los datos de los sentidos en relación con el llamado "argumento fundado en la ilusión" (el argumento según el cual "los sentidos engañan"), pero lo que hemos dicho hasta aquí es suficiente para mostrar la dirección que ha seguido un análisis que, como el de Austin, es distinto del usualmente llevado a cabo por todos los que han rechazado "la doctrina de los datos de los sentidos".

SENTIMIENTO. Si se entiende 'sentimiento' como "sentir algo" o "resultado de sentir algo", el término 'sentimiento' podrá tener tantas acepciones como las derivadas del verbo 'sentir'. Por lo pronto, 'sentimiento' puede ser definido como "la acción y el efecto de experimentar sensaciones". Estas sensaciones pueden ser, además, de varias clases: sensaciones de los sentidos corporales, emociones, pasiones, etc. Si reservamos para las sensaciones de los sentidos corporales el nombre de "sensaciones", todavía se podrá entender 'sentimiento' de varios modos: como una afección, como una emoción, como una aflicción, etc. Además, puede entenderse por 'sentimiento' una opinión, un barrunto, una expresión de pena, etc.

Esta variedad de significaciones de 'sentimiento' se hace patente en la literatura filosófica. A veces se llaman "sentimientos" a todas las acciones y efectos del sentir en general. Pero entonces pueden llamarse también "pasiones". Así, Descartes escribe: "Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos sus demás pensamientos, me parece que se puede definirlas generalmente como percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus" (*Les passions de l'âme*, Parte I, art. 27). Se han llamado también "sentimientos" a las afecciones, impulsos, $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$, en cuanto alteraciones del ánimo y, según algunos, perturbaciones del ánimo que deben ser controladas y hasta eliminadas por medio de la razón. Tal sucede a menudo cuando se habla de "sentimientos" en el sentido de muchos autores antiguos. A veces se llama "sentimiento" simplemente a todas las emociones en conjunto, o al origen de todas las emociones. Por consiguiente, mucho de lo que hemos dicho en el artículo EMOCIÓN puede corresponder a lo que se diga acerca del sentimiento. Por ejemplo, se ha discutido hasta qué punto los sentimientos, lo mismo que las emociones, son o no intencionales; en qué relación se hallan el sentimiento con la voluntad y con la razón; en qué medida el sentimiento es o no "inferior" al entendimiento y concebible como una especie de percepción oscura y confusa, etc., etc. En vista de todo ello, parece que lo más razonable sea suprimir el vocablo 'sentimiento' y sustituirlo por otros términos como 'sensación', 'emoción', etc.

Mantenemos, sin embargo, el vocablo 'sentimiento' por haberse usado a menudo, especialmente en la filosofía moderna, en varios sentidos más o menos claramente especificados. Así sucede, por ejemplo, con la llamada "filosofía del sentimiento moral"—que puede llamarse también "filosofía del sentido (*sense*) moral"— de Hutcheson y otros autores. En este caso, 'sentimiento' (o 'sentido') significa una vivencia capaz de aprehender los principios del comportamiento moral, humano, su justificación y sus fuentes. Así sucede también con lo que se ha llamado "primado del sentimiento" en Rousseau y otros autores. Aquí 'sentimiento' es el nombre que abarca toda la vida de las emociones. Así sucede también en la idea del sentimiento como saber primario e inmediato, a diferencia del saber mediato del entendimiento, tal como fue propuesta por Jacobi. Pero sucede especialmente cuando el nombre 'sentimiento' ha sido usado para designar una de las "facultades" básicas humanas, junto al pensamiento y a la voluntad. Esta división tripartita ha sido a menudo la base para una doctrina del sentimiento como capacidad de experimentar ciertas realidades (o ciertos valores) y de juzgar acerca de tales realidades (o tales valores). Durante la época romántica fue frecuente considerar el sentimiento o como idéntico a la intuición de la realidad última, o como la única facultad capaz de expresar la naturaleza y formas de esta realidad.

Desde aproximadamente mediados del siglo pasado se ha discutido con frecuencia si los sentimientos pueden reducirse, como manifestaba Condillac, a las sensaciones, o bien si poseen caracteres propios irreductibles a los de las demás "facultades", "funciones", "modos de sentir", "experiencias", etc. Los autores que han sostenido la posibilidad de reducir el sentimiento a la sensación han intentado radicar los sentimientos en la esfera orgánica. Los autores que han sostenido la independencia (siquiera relativa) de los sentimientos se han fundado por lo común en lo que puede llamarse "fenomenología de los sentimientos". Casi siempre esta fenomenología ha partido de la idea de que los sentimientos son actividades intencionales. Mientras ciertos filósofos, como, por ejemplo, Hamilton, consideraron que solamente los actos de pensar y del apetecer son intencionales, pero que no lo son los sentimientos —consideraron, pues, que se piensa siempre algo y se desea siempre algo (existente o no), mientras que el sentir permanece dentro del sujeto sintiente—, otros filósofos, como Brentano, estimaron que el sentimiento es intencional en el mismo sentido en que puede serlo la representación o el apetito: la expresión de Hamilton "subjetivamente subjetivo", dice Brentano, "se contradice a sí misma, pues donde no se puede hablar de *objeto* tampoco cabe hablar de *sujeto*" (*Psicología*, II, 1). Los autores que han seguido estas ideas de Brentano se han esforzado por caracterizar los sentimientos o, como se ha denominado también, la vida emocional como algo que, siendo completamente distinto de la inteligencia y de la voluntad, se halla constituido por una serie de actos intencionales. Ha sido el reconocimiento de la intencionalidad de la vida emocional lo que ha permitido a Scheler establecer una serie de distinciones que van desde los sentimientos que parecen más vinculados a los estados afectivos hasta aquellos que poseen un carácter terminantemente intencional. Así, puede hablarse de los (1) sentimientos sensibles o, como los llamó Stumpf, sentimientos de la sensación, los cuales se hallan localizados o extendidos en partes determinadas del cuerpo, tal como acontece con el dolor, con los placeres, con el hormigueo. Estos sentimientos sensibles no deben confundirse con la mera sensación o sensibilidad; todos los sentimientos tienen, como señala dicho filósofo, "una referencia vivida al yo (o a la persona) que les *distingue* de otros contenidos y funciones (sentir sensaciones, representar, etc.), referencia en principio diversa de otra que puede acompañar a un representar, querer y pensar". Pues mientras en actos como la representación, el yo o la persona tienen que intervenir activamente para mantenerlos dentro de su esfera, el sentimiento está indisolublemente ligado a un centro personal. De todos modos, tal referencia es mínima y muy indi-

recta en el sentimiento sensible localizado. Este sentimiento se distribuye orgánicamente y parece tener en lo orgánico su unidad de medida, de tal suerte que permanece atado al contenido sensible. De ahí que en la jerarquía que va del estado a la función, el sentimiento sensible se acerque hasta *confundirse* con el primero y excluya totalmente la segunda; los sentimientos sensibles eluden, en efecto, la intencionalidad, que constituye el núcleo de los sentimientos superiores. La referencia al centro personal y aun al centro corporal se efectúa en ellos indirectamente; todo el peso gravita sobre la parte orgánica afectada. Por eso el sentimiento sensible posee, *además*, las notas de la exclusiva actualidad, de la puntiformidad, de la ausencia de duración y de sentido; no hay, en efecto, la posibilidad de una renovación de la vivencia del sentimiento mismo, sino sólo de sus recuerdos, causas, efectos, etc. Tales sentimientos permanecen por ello más inalterables que los demás frente a una atención o frente a la interferencia de otros sentimientos. Más aun, la atención parece destacarlos, a diferencia de los *sentimientos* de especies superiores, que quedan hasta cierto punto desvanecidos. Su dependencia de la voluntad o de la posibilidad de provocación es, por otro lado, mucho mayor: mientras lo sensible puede "provocarse", lo espiritual no puede variar con el simple querer o no querer, hasta el punto de que los sentimientos radicalmente personales están fuera de toda reacción y de toda voluntad. Si bien es cierto que esta sustracción de lo emocional a la voluntad no es probablemente nunca tan completa como el emocionalismo de Scheler supone, la verdad es que hay por lo menos jerarquía en el sentido apuntado. En cambio (2) los sentimientos llamados vitales, tales como el bienestar y el malestar, el sentimiento de salud o de enfermedad, los sentimientos de vida ascendente o descendente, la calma y la tensión, la angustia no espiritual, etc., pertenecen ya al organismo entero y a su centro vital, estando vagamente extendidos por la unidad somática. Su ausencia de precisa localización no significa, empero, que broten directamente de la hondura de la persona; la relación con ésta no es doblemente indirecta, como en los sentimientos sensibles, pero es de todos modos indirecta. El sentimiento vital es distinto del sensible inferior y de los psíquico y espiritual superiores; es un sentimiento corporal orgánico y somático, que no está compuesto de sensibilidades ni tampoco constituye lo psíquico y lo espiritual. Su funcionalidad y su intencionalidad son incomparablemente superiores a las de los sentimientos sensibles — tan escasas en estos últimos, que casi pueden declararse inexistentes. En ellos hay ya continuidad y duración. Les siguen los (3) sentimientos psíquicos o anímicos, que no necesitan ya dirigirse indirectamente al yo o, mejor dicho, ser percibidos por éste como suyos, sino que pertenecen efectivamente a él. Tristeza y alegría, melancolía o alborozo son en este sentido claramente intencionales, propios del yo y reveladores del valor, que podía ya ser en cierto modo aprehendido en los sentimientos vitales, aunque sólo de un modo imperfecto. Su independencia de la provocación y de la voluntad no es absoluta, pero es considerable; los sentimientos psíquicos o anímicos brotan de algo más profundo que de una contingente provocación, pero ello no quiere decir que carezcan de motivos. Por el contrario, la motivación es casi completa y su continuidad no puede ser interrumpida, por lo menos fácilmente, con las alteraciones del estado somático. Finalmente (4) los sentimientos espirituales son puras funciones; todo estado del yo desaparece ante su funcionalidad, que se confunde con el núcleo de la persona misma y brota de su última hondura. Estos sentimientos no están en manera alguna subordinados a los contenidos peculiares de las vivencias. El contenido parece esfumarse ante el carácter absoluto de esa función del sentimiento, que colma la persona entera. Se trata de los sentimientos de sí mismo de orden religioso y metafísico, de los sentimientos de salvación que se refieren al núcleo de la persona espiritual. La beatitud, la desesperación, el remordimiento, la paz y la serenidad del alma, etc., son ejemplos de esta suprema región de la vida emocional en la que el ser personal no queda entregado a nada ajeno, ni siquiera a sí mismo en cuanto egoísmo, sino a su auténtica mismidad espiritual, pues "son precisamente el ser y el valor por sí mismo de la persona misma quienes constituyen el 'fundamento' de la beatitud y la desesperación" *(Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-1916 [del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I] (trad. esp.: *Ética*, 2 vols., 1941-1942).

La descripción pura de los sentimientos parece haber conducido a la afirmación de una especie de subsistencia ontológica de éstos por lo menos en la medida en que esta subsistencia ontológica significa la imposibilidad de reducción del sentimiento a la sensación. Aunque partiendo de un punto de vista distinto y aun sin subrayar la intencionalidad del sentimiento Bergson abunda en opiniones parecidas. Este filósofo sostiene, en efecto, el carácter irreductible del sentimiento a la sensación concomitante, la cual es sólo como la armónica para un timbre del que sólo una auténtica creación por parte del sujeto humano permite dar la nota fundamental. Más todavía: "al lado de la emoción que es efecto de la representación —dice Bergson— y que se superpone a ella, hay otra que precede a la representación, que la contiene virtualmente y que, hasta cierto punto, es causa de ella" *(Les deux sources de la morale et de la religion*, Cap. I). Esto se hace posible en virtud de una previa distinción entre dos tipos de emociones o de "sentimientos": la infraintelectual y la supraintelectual. La primera parece enteramente derivada; la segunda, enteramente anticipadora y creadora. Esto supone, sin embargo, una cierta autonomía del sentimiento respecto al objeto y, por lo tanto, la negación de esa intencionalidad que Max Scheler ha puesto de relieve.

Es muy corriente agregar a un análisis de la naturaleza de los sentimientos una clasificación de los sentimientos. Así ocurre, por ejemplo, con Wundt, el cual ha distinguido entre sentimientos de placer y disgusto, sentimientos de excitación-depresión y sentimientos de tensión-alivio. Un ejemplo más reciente de clasificación de los sentimientos es el proporcionado por Alejandro Roldan, S. J. *(Metafísica del sentimiento. Ensayo de psicología afectiva. Aplicaciones a la*

ontología y axiología, 1956). Por su origen, puede distinguirse entre sentimientos por vía cognoscitiva (el conocimiento como productor del sentimiento) y sentimientos por vía conativa (la tendencia como productora del sentimiento). El sentimiento no se equipara, sin embargo, a su origen; por eso los sentimientos no son ni conocimientos ni tendencias. Según dicho autor, hay tres tipos de sentimientos: periféricos, centrales y superiores.

Parece característico de los sentimientos el recorrer toda una gama que va de lo sensible a lo espiritual. Muchas doctrinas sobre los sentimientos son defectuosas o, mejor, unilaterales, porque acentúan demasiado un extremo en detrimento del otro. También parece característico de los sentimientos el que sea difícil localizarlos y su carácter "polar" (alegría, tristeza; amor, odio; etc.). Una forma particularmente importante de sentimiento es el "sentimiento total" (o "sentimiento tonal"), como ocurre con los temples de ánimo o talantes (véase TEMPLE), si bien puede alegarse que entonces no se trata propiamente de sentimientos, sino de un modo de ser que hace posibles los sentimientos y que explica por qué unos son más frecuentes que otros.

Además de las obras citadas en el texto del artículo (Brentano, Scheler, A. Roldan, etc.), véanse: F. von Feldegg, *Das Gefühl als Fundament der Weltordnung,* 1890. — Id., id., *Beiträge zur Philosophie des Gefühls,* 1900. — Theodule Ribot, *La psychologie des sentiments,* 1896, 14* ed., 1936 (trad. esp.: *La psicología de los sentimientos,* 1924). — Id., id., *La logique des sentiments,* 1904. — E. Bauf, *Die Stellung des Gefühls im Seelenleben,* 1910. — A. Lehmann, *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens,* 1914. — Alexander Pfänder, "Zur Psychologie der Gesinnungen", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* I (1913); III (1916). — G. Störring, *Psychologie des Gefühlslebens,* 1916. — J. Segond, *L'esthétique du sentiment,* 1927. — Félix Krüger, *Das Wesen der Gefühle. Entwurf einer systematischen Theorie,* 1928. — R. Odebrecht, *Gefühl und Gauzheit,* 1929. — A. Wrescher, *Gefühl,* 1938. — A. Miotto, *Psicologia del sentimento,* 1941. — Jean Maisonneuve, *Les sentiments,* 1948. — Th. Haecker, *Metaphysik des Fühlens,* 1950 (trad. esp.: *La metafísica del sentimiento,* 1959). — Jean Lacroix, *Les sentiments et la me morale,* 1953. — Cornelio Fabro, *Sentimenti,* 1956. — S. Strasser, *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens,* 1956. — H. Friedmann, *Das Gemüt. Gedanken zu einer Thymologie,* 1956. — J. Bofill Bofill, "Para una metafísica del sentimiento: Dos modos de conocer", *Convivium* [Barcelona], I (1956), 19-53; "Para una metafísica del sentimiento: Sentimiento. Juicio, existencia", íd., II (1957), 3-35. — Giovanni Giraldi, *La gnoseologia del sentimiento,* 1957. — J. D. García Bacca, "Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos", *Episteme* [Caracas], II (1958), 5-18.

SEPARACIÓN. Aristóteles empleó el concepto de separación al referirse a las ideas platónicas. Según Aristóteles, la idea platónica está separada, κεχωρισμένος, O es separable, χωριστός, de las cosas sensibles, τῶν αἰσθητῶν, de los cuerpos, τῶν σωμάτων, de cada ser individual, τῶν καθ'ἕκαστον. Como hemos señalado en Idea (VÉASE), Aristóteles pone de relieve que en Platón la idea está simplemente "yuxtapuesta" a la cosa. La razón de ello es que las ideas existen aparte de las cosas sensibles, y existir aparte quiere decir estar separadas de tales cosas, es decir, existir en el estado de la "separación".

Desde el punto de vista platónico, la interpretación de Aristóteles, que es al mismo tiempo una acusación, no es totalmente justa, pues si las cosas participan de las ideas, no puede hablarse de una separación, o cuando menos de una separación completa. Pero justamente Aristóteles denuncia la vaguedad de la noción de participación (VÉASE) como había denunciado la vaguedad de la noción pitagórica de imitación (VÉASE). Que la noción de participación sea o no vaga no impide, sin embargo, que sea un esfuerzo realizado por Platón para solucionar el problema que plantea una separación estricta entre ideas y cosas sensibles. Pero junto a este esfuerzo platónico hay que mencionar la concepción por Platón de una estructura dialéctica de la realidad, lo cual podría establecer un puente entre cosas sensibles e ideas.

Al criticar la noción platónica de la separación Aristóteles tiene buen cuidado en no adherirse a la doctrina de algunos platónicos, según los cuales las ideas y las cosas sensibles no están separadas, porque las primeras están *mezcladas* con las segundas. Lo que podría llamarse "la unión de la idea con la cosa" es en Aristóteles más compleja y requiere, entre otras, las nociones de forma y materia (VÉANSE).

Por otro lado, el que Aristóteles haya acusado a Platón de lo que podríamos llamar "separatismo de las ideas" no impide que el propio Aristóteles use la noción de separación. Pero ésta se aplica no a la idea, sino a la substancia (VÉASE). En efecto, la substancia está "separada", porque tiene realidad "por sí misma", sin inherir en otra cosa. Por eso Aristóteles emplea como sinónimos los términos 'substancia' y 'realidad separada', como pone de relieve E. de Strycker (Cfr. art. cit. en bibliografía) refiriéndose a varios textos aristotélicos (como *Met.,* Z 13, 1038 b 23-27; M 10, 1087 a 23-24). Esta realidad separada de la substancia se distingue de la realidad no separada de las modalidades o afecciones. En efecto, para Aristóteles, según indica E. de Strycker, "la inseparabilidad significa la necesidad de ser inherente a otra cosa para poder existir". Por eso puede decir Aristóteles que la física estudia "realidades separadas" (aunque no inmóviles), la matemática estudia realidades inmóviles (aunque no separadas) y la filosofía primera estudia realidades a la vez "inmóviles y separadas" (*Met.,* E 1, 1026 a 13-16).

El problema de la separación aparece asimismo al tratarse de la cuestión de la naturaleza del intelecto, especialmente del intelecto activo. Es la cuestión que trata Aristóteles en *De an.,* III, 5, 430 a 10-25 y que hemos tratado en el artículo INTELECTO.

Varios autores neoplatónicos se ocuparon del problema de la separación en varios sentidos. Por lo pronto, en el sentido de la separación de las ideas respecto a las cosas. La solución característica de los neoplatónicos consistió en admitir una serie de "intermediarios". Luego, en el sentido de si el alma está separada del cuerpo, χωριστὴ τοῦ σώματος. Es la cuestión que trata Plotino (por ejemplo, *Enn.,* I, iv, 14) y Proclo (*Inst. theol.,* prop. 16 y 17). Lo cual es declarar, como hace Proclo, que lo incorporal tiene su existencia separada de todo el cuerpo, χωριστὴν οὐσίαν ἔχει πάντὸς σώματος.

La cuestión de la separación —entendida en otro sentido— desempeña un papel fundamental en diversas concepciones de la abstracción (véase ABSTRACCIÓN Y ABSTRACTO). La abstracción es, en efecto, en alguna medida una separación. Pero se trata de saber en qué medida al abstraer se procede efectivamente a "separar" — si se separa de la cosa, o en la mente. Por otro lado, la abstracción mediante la cual se aprehende el ente como ente ha sido entendida como una separación que no lleva necesariamente a escindir el ente, de las cosas que son. La metafísica como "ciencia del ente" se halla "separada" de las demás "ciencias", pero esta separación por la cual la metafísica se convierte en "única" hace de ella asimismo la "ciencia primera". Los escolásticos, y especialmente los tomistas, se han ocupado con frecuencia de este sentido de 'separación'.

Véase Chung-Hwan Chen, *Das Chorismos-Problem bei Aristóteles*, 1940 (Dis.). — E. de Strycker, S. J., "La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux idees de Platón", en el volumen colectivo *Autor d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, 1955, págs. 119-39. — Para el problema de la separación (*separatio*) especialmente en el sentido indicado al final del artículo, véase: L.-B. Geiger, O. P., *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 1942, 2ª ed., 1953 [Bibliothéque thomiste, 33]. — Id., íd., "Abstraction et séparation", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XLVII (1957).

SER. *I. Nombre y concepto del ser.* El término 'ser' puede tomarse como un verbo o como un sustantivo. En el primer caso puede considerarse como expresión de la cópula (VÉASE) que une un sujeto con un atributo o, en su forma intransitiva, como equivalente a 'haber' o a 'existir'. En el presente artículo nos referiremos principalmente a lo que 'ser' designa en tanto que sustantivo o en tanto que verbo intransitivo. Ello no quiere decir que interpretemos el concepto de ser en un sentido gramatical. Pero significa que antes de cualquier análisis filosófico es necesario precisar el marco gramatical dentro del cual va a ser usado el término 'ser'.

'Ser' es uno de los vocablos de más difícil aclaración no solamente a causa de sus diversas significaciones, sino también a causa de las muchas interpretaciones que se han dado a cada una de las significaciones. En primer lugar, se plantea el problema de cuáles son las expresiones que el término español 'ser' (y los vocablos de las lenguas modernas *être, Being, Sein, essere,* etc.) traduce. La respuesta a esta pregunta se complica por el hecho de que la indicación de la expresión correspondiente depende en la mayor parte de los casos del concepto que se tenga del ser. A veces, en efecto, se entiende el ser como la esencia (v.); a veces, como la existencia (v.); a veces, como el ente (v.); a veces, como la substancia (v.). Sin que neguemos la legitimidad de algunas de estas interpretaciones, destacaremos, no obstante, el obvio hecho de que cada uno de los citados conceptos tiene, como hemos visto en los vocablos correspondientes, definiciones que no coinciden siempre con las que pueden darse de la noción de ser. Por consiguiente, es conveniente en un principio suponer que esta noción es distinta de cualquier otra. Y esto es, en efecto, lo que han pensado todos los filósofos (por lo menos los filósofos "tradicionales") para quienes el problema del ser es no solamente un problema auténtico, sino el problema capital de la filosofía.

La noción del ser fue expresada por los pensadores griegos mediante la sustantivación verbal τὸ ὄν. Al intentar traducirla, los autores latinos clásicos se dieron cuenta de las dificultades en ello implicadas. Así lo vemos, por ejemplo, en Séneca. Según escribe en la *Epistola LVIII*, el latín resulta impotente para traducir τὸ Sv. Pues τὸ ὄν no es simplemente equivalente a *quod est*; ello obligaría, en efecto, a traducir un nombre por un verbo. Con lo cual se advierte ya la diferencia, destacada por Aristóteles, entre el ser y el hecho de que algo sea. Nos referiremos a este punto más adelante. Señalemos ahora solamente que esto introdujo en el vocabulario medieval la diferencia entre el ser, *esse*, y el ente (VÉASE), *ens*; el primero fue considerado, en efecto, como aquello (más precisamente, aquella perfección) que hace que lo segundo sea. Pero como a veces se entendía el *esse* en el sentido de la existencia (v.), y a veces en el sentido de la esencia (v.), el anterior uso no despejaba todas las dificultades. Éstas aumentaron para los filósofos árabes por el hecho de que, como advierte A.-M. Goichon (a quien seguimos en este punto), no hay en árabe término que corresponda exactamente al verbo 'ser'. En el lenguaje ordinario se omite casi siempre la cópula y, además, la idea de ser se sustituye por la mención del estado de la cosa o del lugar en el cual se encuentra. El término clásico *kana* (siempre según A.-M. Goichon), que expresa la idea de existencia, significa más bien *tener lugar* (con idea de movimiento) que ser. Así, *kana* significa más bien el "encontrarse" (en tal o cual lugar, en reposo o en movimiento) que el *ser siempre* a que aluden el ον griego o el *esse* latino. Por eso los filósofos árabes buscaron un modo de decir 'ser' mediante la acentuación del pasivo *ser encontrado*, usado en el sentido reflexivo de *encontrarse existir* (o existiendo); es el vocablo *wujud*. Con ello se traducía el *esse* latino en el sentido de la existencia. Para designar lo que es, *quod est, ens* (en cuyo caso, *ens* traduce τό 8v), los árabes emplearon el participio pasivo *mawjud*, entendido como *lo que existe*.

Pasemos ahora al concepto del ser. Este concepto está por lo menos implícito en el primitivo preguntar griego del cual hablaremos en la segunda sección del presente artículo. Explícitamente se manifiesta en la interrogación τί τὸ ὄν: que se traduce por '¿Qué es el ser?', pero que podría más justamente traducirse en este caso por '¿Quién es el ser?", esto es, '¿Cuál es la cosa que propiamente es?' Con esto pensaron que el ser es un atributo que pertenece a todo lo que es en el mismo sentido. Se ha dicho que con ello se confunden proposiciones del tipo '*x* es *y*', con proposiciones del tipo '*x* es', pero no es justo siempre suponer que había en la mente de los griegos semejante confusión. En efecto, algunos pensaron que el ser de que se hablaba era algo más general que ninguna substancia determinada, tan general, en rigor, que no era posible decir de él otra cosa que 'es'. Es el problema de Parménidcs. Fue dilucidado a fondo por Platón y luego, sobre todo, por Aristóteles cuando estos filósofos advirtieron que el hecho de

que el ser sea general no significa que sea el más elevado de todos los géneros. Aristóteles sobre todo percibió claramente que concebir el ser como la clase de todas las clases conduce a contradicciones (la contradicción sobre las clases a que nos hemos referido en Paradoja [v.] y que ha sido puesta de relieve por la lógica contemporánea). Por lo tanto, hay que adoptar sobre el ser un punto de vista distinto del meramente cosmológico y del meramente lógico, Es el punto de vista metafísico. Con la "filosofía primera" Aristóteles inició la discusión en torno al problema del ser. En modo alguno, sin embargo, la resolvió, ni siquiera le proporcionó un marco definitivo. Entre otras razones, por una repetidamente subrayada. El *ser como ser*, ον ή ον, aristotélico puede ser, en efecto, interpretado de dos maneras. En la primera el ser es el ser más común de todos, válido para todos los entes y poseyendo, por consiguiente, la extensión máxima. En la segunda el ser es el ser superior a todos y principio de todos. Los filósofos después de Aristóteles (comentaristas antiguos y pensadores escolásticos) debatieron esta cuestión innumerables veces: unos indicaron que el problema del ser pertenece a la ontología general; otros, que es objeto de la teología. Una de las doctrinas que con más éxito se impuso es la que fue propuesta por Avicena y luego defendida y precisada por Santo Tomás: la de que la noción del ser es, *por lo pronto*, comunísima, de modo que tal noción de ser (en Santo Tomás, *ens*) es la primera que cae bajo la aprehensión (o el entendimiento). No es, pues, posible confundir el ser —o, en este caso, el ente— con un género superior: el ser es un trascendental (v.), porque está absorbido en todos los seres y al mismo tiempo por encima de todos ellos, transcendiéndolos. Con lo cual se evitan los errores en que caen tanto los que se limitan a afirmar la existencia de lo particular sensible en tanto que existencia única como los que reabsorben toda particularidad en la unidad lógica. Por eso ha podido decir Maritain, explicando esta doctrina, que el ser es "esa inmaterialidad más dura que las cosas". Ahora bien, aun admitido que el ser no se reduce ni a lo particular ni a lo universal meramente lógico, hay varias interpretaciones posibles. La tomista se apoyaba en la concepción aristotélica según la cual "el ser se toma en varias acepciones", pero "en cada acepción toda denominación se hace por relación a un principio único". Esta famosa tesis de que "el ser se dice de muchas maneras" es la tesis de la analogía (v.) del ser; según semejante tesis, se puede decir que *son* tanto las substancias (las cuales existen) como lo que no son substancias, tal los universales (los cuales propiamente hablando no existen). Pero otros escolásticos, sin dejar de ser aristotélicos, defendían la univocidad del ser. Nos hemos referido a estas cuestiones en los artículos Analogía y Unívoco (VÉANSE).

Cualquiera que sea la interpretación dada a una común doctrina sobre el ser, los escolásticos rechazarían, pues, en bloque algunas de las ideas modernas sobre nuestro concepto. Por ejemplo, la idea kantiana según la cual el ser no es un predicado real a que nos hemos referido en nuestro artículo sobre la prueba ontológica (v.). O la idea hegeliana según la cual la falta de determinación del ser lo aproxima y, finalmente, lo identifica con la nada (v.). O —más todavía— la idea común a varios filósofos contemporáneos según la cual el problema tradicional del ser no es sino un pseudo-problema; "el ser" se esfuma al comprobarse que se trata simplemente de un verbo — del cual se dice que se ha abusado. En algunas ocasiones ha parecido inclusive que esta última idea ha predominado en los autores no escolásticos y que la filosofía contemporánea y la filosofía del ser eran incompatibles. Es fácil ver, empero, que no es este el caso. Heidegger ha considerado que el problema del ser es el problema central de la filosofía y ha intentado darle una respuesta distinta de la de la tradición filosófica, la cual, al entender de dicho autor, ha suscitado el problema, pero no ha llegado ni siquiera a plantearlo (no ha proporcionado el "horizonte" para el mismo). Por ello el pensamiento de Heidegger sobre el ser no es expresable en el vocabulario usual en muchos otros filósofos; en el artículo sobre dicho pensador hemos abordado la cuestión con más detalle. Muchos filósofos existencialistas han seguido debatiendo la cuestión. Varios filósofos cristianos (aunque no escolásticos, como, por ejemplo, Marcel, Lavelle, etc.) la han tratado como una cuestión central. Y aun pensadores que por su formación tendieron durante mucho tiempo a considerar el problema del ser como un falso problema han estimado que aparece cuando menos como un problema ontológico (o, si se quiere, semántico, una de las dimensiones que tiene también la cuestión del ser en Aristóteles o en los escolásticos).

II. La pregunta por el ser. La interrogación acerca del ser surgió en Grecia en virtud de ciertas experiencias y a consecuencia de cierta situación. Algunos pensadores preguntaron, ante todo, por el ser de las cosas. Ello se explica por dos razones: la primera, que creían en la posibilidad de que las cosas tuviesen un ser; la segunda, que se suponían capacitados para descubrir tal ser. Esta última razón es fundamental. En efecto, si hubo antes de los primeros filósofos hombres que preguntaron por el ser de las cosas, aconteció que sus preguntas iban dirigidas a alguien superior (a Dios, a los dioses, al Destino) que suponían ser la única entidad que podía contestarlas. En la pregunta filosófica griega, en cambio, la dirección de la interrogación revierte sobre el ente interrogante. Tenemos así ya varias características de nuestra pregunta: creencia en que hay un ser de las cosas; confianza en la posibilidad de encontrarlo; suposición de que para hallarlo no se necesita ningún auxilio exterior.

A estas características se agregan pronto algunas otras no menos importantes. El preguntar griego por el ser supone que el ser se halla escondido. La cara que presenta la realidad es, por lo pronto, falsa: es la cara de la apariencia (v.). Esta apariencia es identificada con frecuencia con el movimiento, el cambio y el devenir (v.). Pero, como ha advertido Bergson, casi todo el pensamiento griego está dominado por un supuesto: el de que el devenir no es solamente menos comprensible que el ser, sino que es también menos real que el ser. Por este motivo, el ser por el cual se pregunta puede definirse como un *ser siempre.* De ahí que uno de los rasgos fundamen-

tales del ser buscado en la citada pregunta sea la permanencia. Cierto que algunos filósofos, como Heráclito, afirman que la realidad es el devenir perpetuo. Pero este devenir no es el cambio superficial de las cosas, sino algo que está también escondido en ellas, que es el principio armónico y mesurado ("según medida") de todo cambio. Podemos, pues, sostener que a las características apuntadas en el párrafo anterior se agregan las dos siguientes: el ser por el cual se pregunta no está presente, sino ausente y es menester descubrirlo; el ser en cuestión es un ser permanente.

Uno de los motivos que impelen al hombre a preguntar por el ser de las cosas es, como se ha dicho alguna vez, el hecho de que se sienta perdido entre ellas. Esta pérdida entre las cosas suscita, entre otros sentimientos, el de la admiración. Pero la admiración no es suficiente; es necesario, además, penetrar en el interior de las cosas con el fin de encontrar en ellas la raíz última que le permita al hombre volver a andar con seguridad entre ellas. Esta "raíz última" es designada con frecuencia como la esencia (o verdad) de las cosas. Para alcanzarla el pensador debe desentenderse de muchos de los rasgos que hacen a las cosas varias y atractivas, y atenerse únicamente a lo que es absolutamente necesario. No es extraño, pues, que haya en esta actitud una cierta proporción de "ascetismo" (de ascetismo intelectual). Pero, además del ascetismo, hay en el filósofo que pregunta por el ser de las cosas —y por el ser en general— otro elemento importante: lo llamaremos provisionalmente la "voluntad". Consiste ésta en no aguardar (según antes pusimos de relieve) a que el ser le sea revelado al hombre, sino a esforzarse por encontrarlo. No debatiremos aquí si tal actitud es posible únicamente porque ha habido una cierta pérdida de Dios o de los dioses; es probable, empero, que desde el momento en que el horizonte de la realidad no está constituido *solamente* por un Dios escondido que se revela por sí mismo, se produzca una situación que facilita el origen del preguntar filosófico. Con lo cual tenemos las características siguientes: la pérdida entre las cosas, la admiración, el ascetismo intelectual, la voluntad (de comprensión) y la posible disolución (por lo menos transitoria) del horizonte de la divinidad en tanto que único horizonte del filósofo.

Ahora bien, desde el instante en que se formula la pregunta por el ser, se desencadena la posibilidad de varias respuestas. Dos de ellas son fundamentales. En primer lugar, el filósofo puede contestarse que, puesto que el ser está encubierto, consiste en la esencia (v.). En segundo término, puede responderse que, puesto que el ser debe existir en un grado eminente, consiste en la existencia (v.). En los dos artículos citados (y en la primera sección del presente artículo) nos hemos referido con más detalle a este punto. Digamos ahora solamente que la mencionada doble posibilidad de responder a la pregunta por el ser ha suscitado algunas de las más pertinaces cuestiones de la filosofía. Se puede hablar inclusive del hecho de que desde el instante en que se formula la interrogación por el ser se produce una especie de "lucha", jamás enteramente decidida, entre la esencia y la existencia (o, más rigurosamente, entre las concepciones en favor del primado de aquélla y las concepciones en favor del primado de ésta). Sin embargo, esta especie de dialéctica de la esencia y la existencia tiene lugar siempre dentro de un horizonte común: es el del *sentido* de la pregunta por el ser. Por este motivo, la investigación del interrogar acerca del ser constituye una dimensión —según algunos autores, la dimensión más importante— de nuestro problema. A diferencia de otros problemas, que se agotan en la interrogación y la respuesta, el del ser parece implicar siempre la cuestión previa del propio preguntar.

III. Los contrastes del ser. La noción de ser puede ser estudiada mediante el *contraste* con otras nociones. Subrayamos 'contraste', porque pretendemos, por decirlo así, *enfrentar* la noción del ser con otras, no simplemente *distinguirla* de otras. Así, no consideramos que las nociones de esencia, existencia o substancia puedan ser propiamente contrastadas con la de ser, puesto que el ser puede decirse como esencia, existencia o substancia. En algunos casos, es difícil indicar si se trata de un contraste o de una diferencia: es el caso de la relación entre el ser y el ente. Por lo tanto, consideraremos como nociones contrastantes sólo las siguientes: la nada (v.), la apariencia (v.), el pensar (V. PENSAMIENTO), el devenir (v.), el valor (v.), el deber ser (v), el tener (v.) y el sentido (v.).

El ser nociones contrastantes no significa en el presente caso que sean siempre opuestas. En ocasiones —como ocurre con la nada— ello parece ser el caso, pero como algunos filósofos derivan una noción de la otra, la relación de oposición estricta aparece poco clara. En otras ocasiones el contraste no excluye la interpretación o hasta —como ocurre con la esencia, la existencia o la substancia— la posibilidad de hablar de una noción en términos de la otra: es lo que sucede con la relación entre ser y apariencia. El concepto de contraste debe ser entendido aquí, pues, en un sentido amplio — y, por desgracia, un tanto vago. No obstante, es sumamente útil para aclarar la idea que muchos filósofos se han hecho del ser. Por consiguiente, procederemos a decir unas pocas palabras sobre cada uno de los contrastes — pocas, puesto que la cuestión ha sido ya debatida con más detalle en los correspondientes artículos citados.

El contraste entre el ser y la nada ha sido interpretado a veces como un contraste entre el ser y el no ser. En tal caso, uno es simplemente la negación del otro. A veces, empero, la nada ha sido entendida como fundamento del ser, por lo cual la oposición de negación no resulta tan patente. La primera de dichas teorías tiene un sentido predominantemente lógico y es equivalente al contraste entre la afirmación y la negación; la segunda teoría es principalmente metafísica y se vale, entre otros conceptos, del de la libertad del fundamento (VÉASE).

El contraste entre el ser y la apariencia excluye en principio cualquier identificación; cada uno de estos elementos lo es por la referencia al otro. Sin embargo, es posible concebir que no hay ser escondido detrás de la apariencia y que ésta es todo el ser, concepción que paradójicamente coincide con la que afirma que el ser está siempre inmediatamente presente por sí mismo y, por lo tanto, que es a la vez aparente, esto es, evidente.

El contraste entre el ser y el pensar es de naturaleza distinta de los anteriores: se trata con frecuencia de la correlación de dos elementos que son distintos en todo, pero que pueden ser isomórficos. Especialmente en las metafísicas racionalistas el mencionado isomorfismo es subrayado como indispensable para el conocimiento. Algunos filósofos, como Parménides, manifiestan que es lo mismo el ser que el pensar, pero este último es entendido entonces como la directa visión de lo que es.

El contraste entre el ser y el devenir tiene lugar cuando este último es concebido a la vez como una envoltura, y hasta una apariencia, del ser. A veces el contraste se desvanece por la declaración de que el devenir es el ser; en tal caso se origina una concepción análoga a la que hemos puesto de relieve al final del párrafo anterior sobre el contraste entre el ser y el aparecer.

El contraste entre el ser y el valor puede ser real —cuando se conciben los valores como entidades que fundamentalmente "no son"—, o puede ser solamente conceptual — cuando ser y valor son estimados como distintos puntos de vista sobre una misma realidad. Lo primero es propio de muchas de las filosofías modernas del valor; lo segundo, de muchas de las filosofías tradicionales basadas en la noción de los trascendentales.

El contraste entre el ser y el deber ser equivale al contraste entre la realidad efectiva y la realidad que debería existir según ciertas normas dadas de antemano. Como estas normas son con frecuencia de carácter moral, se trata de un contraste que implica la separación entre el reino físico y el reino moral. A veces, sin embargo, el deber ser es entendido metafísicamente, y en tal caso el contraste se da dentro del campo metafísico, uno de cuyos aspectos es el físico y el otro puede ser el moral.

El contraste entre el ser y el tener puede ser entendido por lo que hemos dicho en el artículo sobre este último concepto. Lo mismo ocurre con el contraste entre el ser y el sentido. Sin embargo, en lo que toca a este último se plantean varios problemas metafísicos de índole particularmente difícil. Entre tales problemas, mencionamos los siguientes: (a) ¿Tiene el ser sentido o carece de él? (b) ¿Aparece el sentido en alguna dimensión del ser? (c) ¿Puede reducirse, en último término, el ser al sentido? Si se afirma que el ser tiene sentido, o que carece de él, o que puede reducirse a él, el contraste desaparece. En cambio, subsiste cuando se sostiene que el sentido surge en alguna dimensión del ser. Aun así, sin embargo, puede concebirse este surgir como la consecuencia de una previa potencialidad o bien como un emergente. Propiamente hablando, sólo en este último caso puede hablarse con todo rigor de un contraste entre el ser y el sentido.

IV. Las formas del ser. El estudio de las formas del ser es un tema de la ontología en tanto que ontología fenomenológica. Aunque tal estudio ha sido especialmente cultivado en la época contemporánea (N. Hartmann, J.-P. Sartre, etc.), se encuentran muy importantes contribuciones al mismo en todas las grandes filosofías (por ejemplo, Aristóteles, Hegel). Diremos aquí unas palabras sobre las formas de ser más frecuentemente tratadas: el ser en sí, el ser fuera de sí, el ser para sí, y agregaremos algunas consideraciones sobre las relaciones que dos modos capitales de ser —el estático y el dinámico— mantienen con tales formas.

El ser en sí es definido usualmente como el ser que permanece dentro de sí mismo, es decir, como el ser perfectamente inmanente. Se ha dado a veces como ejemplo de tal ser la substancia. Sin embargo, la substancia es el principio de sus propias manifestaciones y, por consiguiente, no puede ser enteramente inmanente a sí misma. Ejemplo del ser en sí es más bien ese ser compacto e informe, hostil a toda separación y a todo movimiento que, según Sartre, carece inclusive de toda significación (o de todo sentido). Semejante ser no puede tener accidentes ni atributos; no puede tampoco ser encerrado en ninguna categoría. Algunos autores consideran que un puro ser en sí es irracional en tanto que completamente opaco e impenetrable. Otros autores, en cambio, mantienen que el rasgo de la completa inmanencia equivale a la posesión por tal ser de una absoluta transparencia y, por consiguiente, de una perfecta racionalidad. No nos pronunciaremos sobre este punto. Diremos tan sólo que, en nuestra opinión, el mencionado concepto del ser es un concepto-límite; no designa ninguna realidad y sí únicamente una tendencia que puede poseer cualquier realidad.

La otra forma de ser mencionada, el ser fuera de sí, parece al principio exactamente opuesta a la descrita antes; en vez de permanecer siempre en sí mismo, el ser fuera de sí se caracteriza por su tendencia a la alteridad. Ahora bien, esta alteridad puede entenderse de dos maneras. Por un lado, es el ser-otro, por consiguiente, la transformación de una realidad en otra distinta de ella. En este caso puede decirse —transponiendo a la ontología el lenguaje psicológico y moral— que al ser fuera de sí el ser es infiel a sí mismo. Por otro lado, empero, la alteridad del ser fuera de sí puede ser debida a que tal ser se constituye solamente en la medida en que —empleando de nuevo el citado vocabulario— amplía el ámbito de su realidad por medio de nuevas formas o, como a veces se dice, de nuevas "experiencias". Así ocurre, ciertamente, en la concepción hegeliana del ser fuera de sí: se trata, en efecto, de una enajenación del ser, pero de una enajenación necesaria.

El ser para sí es descrito en muchas ocasiones como la forma estrictamente opuesta a la del ser en sí. La razón de tal oposición es clara: mientras el ser en sí se constituye mediante la pura inmanencia, el ser para sí requiere la trascendencia — y hasta, según algunos autores, la completa trascendencia. Por lo general, se advierte que el "para sí" no debe interpretarse como un repliegue del ser sobre sí mismo para desentenderse enteramente de lo ajeno; si así fuese, el ser para sí y el ser en sí equivaldrían a lo mismo. El "para sí" expresa más bien —para emplear de nuevo el vocabulario psicológico— la intimidad (v.) y, por consiguiente, la posibilidad de manifestarse continuamente a sí mismo e inclusive la de trascenderse incesantemente a sí mismo. Algunos filósofos piensan que el ser para sí es el resultado de un movimiento determinado por la interna constitución del ser en sí; Hegel está en este caso. Otros consideran que el ser para sí surge como lo completamente indeterminado en el ser en sí y, por consiguiente, no

puede ser estimado como un despliegue de éste. Otros, por fin, equiparan el ser para sí con el sentido, o con la existencia real, a diferencia del ser en sí, equivalente al puro y simple hecho o a la "mera objetividad".

Hemos mencionado antes otras dos formas de ser de que se habla con frecuencia: el ser estático y el ser dinámico. Advertiremos que no es raro que el primero sea comparado, y aun identificado, con el ser en sí. y el segundo sea comparado, o identificado, a veces con el ser fuera de sí y a veces con el ser para sí. Las razones de ello se encuentran en la posibilidad de caracterizar el ser en sí como un ser inmóvil en tanto que perfectamente inmanente, y en la posibilidad de caracterizar el ser para sí como un ser que no puede subsistir si no es trascendiéndose de continuo a sí mismo (lo cual no significa siempre admitiendo que hay realidades trascendentes fuera de él). Sin embargo, a veces se estima que tal equiparación es injustificada. Unos creen, en efecto, que el ser estático o el ser dinámico son formas de ser previas a cualesquiera otras, tanto si se piensa que lo estático es el fundamento del devenir como si se proclama lo inverso. Otros señalan, en cambio, que solamente porque la ontología fenomenológica nos revela las mencionadas formas del ser en sí, el ser fuera de sí y el ser para sí, es posible comprender las otras formas.

Las descripciones anteriores son, como hemos indicado, ontológico-fenomenológicas. En ellas coinciden tanto los que destacan el carácter evolutivo de las formas del ser como los que prescinden en sus descripciones de todo desenvolvimiento; tanto los que subrayan el aspecto histórico-concreto como el aspecto metafísico. Algunos pensadores prefieren un examen de tipo ontológico formal. Entre ellos cuenta N. Hartmann, el cual habla de los modos de ser (posibilidad y realidad, necesidad y casualidad, imposibilidad e irrealidad), de los momentos del ser (existencia y accidente) y las maneras del ser (realidad e idealidad). El inconveniente de este último tipo de examen es que incluye entre las formas del ser problemas que pertenecen a otras esferas, tales como las de la modalidad (ontológica) y de los "modos de decirse" el ser.

Para el problema del ser en relación con el de la realidad, véase REAL Y REALIDAD.

Indicamos a continuación, por orden cronológico de aparición y limitándonos a escritos publicados en el curso del presente siglo, una serie de obras en las cuales se trata de la noción de ser, del conocimiento del ser, de las formas del ser, etc. y problemas afines (ser y devenir; ser y realidad; ser y pensar, etc.). Hemos procurado destacar obras en las cuales el llamado "problema del ser" ocupa un lugar destacado, pero hay otros escritos no mencionados aquí que pueden consultarse en relación con nuestro problema; así, por ejemplo, muchos de los escritos mencionados en las bibliografías de ENTE; ESENCIA; EXISTENCIA; METAFÍSICA; NATURALEZA; OBJETO y OBJETIVO; ONTOLOGÍA; REAL y REALIDAD; SENTIDO; SUBSTANCIA; TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES. Las obras mencionadas en la primera sección son primariamente sistemáticas, pero contienen con frecuencia referencias históricas. En la segunda sección mencionamos algunas de las muchas obras sobre la idea del ser en varios autores y corrientes.

Oswald Weidenbach, *Das Sein und seine methodologische Bedeutung*, 1900. — Hans Pichler, *Über die Arten des Seins*, 1906. — R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 1909. — Joseph Geyser, *Allgemeine Philosophie des* Seins *und der Natur*, 1915. — M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, 1927 (trad. esp.: *El ser y el tiempo*, 1951, 2» ed., 1960). Además, otras obras del mismo autor, como: *Einführung in die Metaphysik*, 1953 (trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, 1956, 2* ed., rev., 1960); *Zur Seinsfrage*, 1956 (trad. esp.: *Sobre la cuestión del ser*, 1958). — G. Söhngen, *Sein und Gegenstand*, 1930. — Joseph de Vries, Sein *und Denken. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie*, 1937 (trad. esp.: *Pensar y ser*, 1945). — Robert Schinzinger, *Sinn und Sein. Studie zum Problem der Ontologie*, 1933. — Paul Simón, *Sein und Wirklichkeit. Graundfragen einer Metaphysik*, 1933. — F. X. Höcksmann, *Der Weg zum Sinn des Seins*, 1933. — Jacques Maritata, *Sept lecons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, 1934 (trad. esp.: *Siete lecciones sobre el ser*, 1945) [todos los manuales de filosofía neoescolástica tratan de la cuestión del ser]. — Maurice Blondel, *L'Être et les Êtres. Essai d'ontologie concrete et intégrale*, 1935. — Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935 [y otras obras de N. H. que han sido traducidas al esp. bajo el título general *Ontología*, vols. I-V (véase la bibliografía de este autor), especialmente vols. I y II]. — Johannes B. Lotz, S. J., *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms:* Ens et bonum convertuntur *im Rahmen der scholastischen Transzendentalienlehre*, I, 1938, 2» ed. con el título: Das *Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, 1957. — Josef König, *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, 1939. — Max Müller, Sein *und Geist. Systematische Untersuchung über Grundproblem unf Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, 1940 [Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 7]. — Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943 (trad. esp.: *El ser y la nada*, 1950). — Gallo Galli, *Dall'idea dell'essere alla forma della coscienza*, 1944. — P. Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione*, 1944. — Louis de Raeymaeker, *Philosophie de l'Être. Essai de synthèse métaphysique*, 2* ed., 1947 (trad. esp.: *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*, 1956). — Louis Lavelle, *De l'Être*, 1947 [2» ed. rev. de la obra de 1927]. — H. Riefstahl, *Sein und Existenz*, 1947. — Osear Philippe, *Le processus de l'être*, 1947. — S. dal Boca, *Il senso dell'essere*, 1947. — É. Gilson, *L'Être et l'essence*, 1948, nueva ed., 1962 (trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951). — Herbert Cysarz, *Das seiende Sein. Geistes- und gesamtwissenschaftliche Grenzfragen*, 1948. — Salvatore Scimé, *Problemi dell'Essere*, 1949. — Ferdinand Alquié, *La nostalgie de l'être*, 1950. — Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein*, 1950, ed. L. Gelber y Fr. R. Leuven. — Béla von Brandenstein, *Der Aufbau des Seins*, 1950. — Gabriel Marcel, *Le mystere de l'être*, 2 vols., 1951 (trad. esp.: *El misterio del ser*, 1955). — D. J. B. Hawkins, *Being and Becoming*, 1954. — Julián Marías, *Idea de la metafísica*, 1954. — Klubertanz, S. J., An *Introduction to the Philosophy of Being*, 1955. — E. Trépanier, "Premieres distinctions sur le mot *être*", *Laval théologique et philosophique*, XI (1955), 25-66. — Caspar Nink, S. J., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution*, 1957. — Stanislas Bretón, *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, 1959 [Problèmes et doctrines, 16]. — Hedwig Conrad-Martius, Das *Sein*, 1957. — Eugen Fink, *Sein, Wahrsheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, 1958 [Phaenomenologica, 1]. — Paul Weiss, *Modes of Being*, 1958. — José Ortega y Gasset, *¿Que es filosofía?*, 1958. — íd., íd., *La idea de prin-*

cipio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, 1958. — Luis Cencillo, *La experiencia profunda del ser. Bases para una ontología de la relevancia*, 1958. — Th. Absil, *Annotationes de esse*, 1958. — G. Mainberger, *Die Seinsstufung als Methode der Meysik*, 1959. — G. Siegmund, *Sein oder Nichtsein*, 1961. — E. A. Lévy-Valensi, *Les niveaux de l'être*, 1961. — Herbert W. Schneider, *Ways of Being, Elements of Analytic Ontology*, 1962. — Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, 1962. — Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, 1962. — Nimio de Anquín, *Ente y ser. Perspectivas para una filosofía del ser nacional*, 1962. — Helmut Kuhn, Das Sein *und das Gute*, 1962. — Otto Janssen, *Gesammelte Abhandlungen zur Frage des Seins*, 1962.

É. Gilson, *op. cit. supra*. — Gerhard Huber, *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, 1955 [con un apéndice sobre la idea del ser en varios autores medievales y modernos]. — G. di Napoli, *La concezione dell'essere nella filosofia greca*, 1955. — Julius M. E. Moravcsik, *Being and Meaning in the "Sophist"*, 1962 [Acta Philosophica Fennica, 14]. — F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862, reimp., 1960. — Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, 1951, 2ª ed., 1963. — M. de Rijk, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, 1952. — Pierre Auberque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 1962. — Emerson Buchanan, *Aristotle's Theory of Being*, 1962. — Johannes B. Lotz, *op. cit. supra*, — Max Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchung über Grundproblem und Aufbau mittelalterlichen Ontologie*, 1940 [Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 7]. — Gerhard Nebel, "Terminologische Untersuchungen zu ΟΥΣΙΑ und ON bei Plotin", *Hermes*, LXV (1930), 422-45. — A. M. Knoll, *De zins in der scholastik*, 1933. — H. J. Brosch, *Det Seinsbegriff bei Boethius mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein*, 1931 [Philosophie und ihre Grenzwissenschaften, IV, 1]. — Johannes Fuchs, *Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales*, 1930 (Dis.). — M. A. Krapiec, *Struktura Bytu: Charakterystyczne Elementy Systemu Arystotelesa i Tomasza ζ Akwinu*, 1963. — André Marc, S. J., *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, 1933 [Archives de Philosophie, X, 1]. — Cornelio Fabro, C. P. S., *La nozione metafisica di partezipazione secondo S. Tommaso*, 1939, 2ª ed., 1950, continuada en *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 1961. — C. L. Shircel, O. F. M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Duns Scotus*, 1942. — H. Mühlen, *Sein und Person nach J. Duns Scotus*, 1954. — Johannes Hegyi, S. J., *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin - Capreolus - Silvester von Ferrara - Cajetan*, 1959 [Pullacher philosophische Forschungen, 4, ed. W. Brugger y J. B. Lotz]. — Maria Ritz, *Le probléme de l'être dans l'ontologie de M. Blondel*, 1958 [Studia Friburgensia, N. S., 21]. — Jean École, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, 1959.

SERMO. Véase Discurso, Universales.

SERRA HUNTER (JAUME) (1878-1943) nació en Manresa y estudió en la Universidad de Barcelona, en la cual fue profesor de Historia de la Filosofía desde 1913 hasta su exilio en Francia y luego en México, donde falleció. Serra Hunter se consideraba a sí mismo como seguidor de la tradición que hemos resumido con el nombre de "Escuela de Barcelona" (véase Barcelona [Escuela de]) y en particular como continuador del pensamiento de Llorens i Barba (*v.*). Según Serra Hunter, la filosofía debe comenzar con una exploración de carácter psicológico —en un sentido muy amplio de este término— para determinar las bases y condiciones del conocimiento. A ello tiene que seguir una exploración inmanente del uso (o usos) de la razón, exploración que el autor llama "dialéctica" y que todavía no alcanza el nivel de la ontología. Sólo después de este doble prolegómeno se puede pasar al "sistema de la filosofía", el cual puede articularse en tres magnos problemas: el problema inicial gnoseológico o crítico, el problema central o metafísico y el problema final o ético. El problema central metafísico se divide, en rigor, en tres problemas: el del ser finito, que da lugar a la cosmología, el del ser indefinido, que da lugar a la ontología, y el del ser infinito, que da lugar a la teodicea. El "sistema de la filosofía" constituye la base de la filosofía como enciclopedia del espíritu, la cual comprende toda una serie de disciplinas tales como la filosofía de la sociedad, del lenguaje, del Derecho, etc. En sus investigaciones filosóficas, Serra Hunter se mantuvo fiel a una concepción idealista y espiritualista muy ligada a la filosofía tradicional del sentido común y muy interesada en armonizar los datos de la ciencia con las creencias religiosas.

Obras principales: *Idealitat, Metafísica, Espiritualisme*, 1923. — *Filosofia i Cultura*, 2 vols., 1930-1932. — *Spinoza*, 1933. — *Sentit i valor de la nova filosofia*, 1934. — *Figures i perspectives de la història del pensament*, 1935. — *El pensament i la vida. Estímuls per a filosofar*, 1945.

SESVARA-SANKHYA. Véase Sankhya.

SEUSE (HEINRICH). Véase Suso (Enrique).

SEVERO (siglo II) defendió el platonismo —con algunos motivos estoicos, procedentes seguramente de Posidonio—, pero al revés de muchos de los platónicos coetáneos se inclinó hacia una concepción monista. El rasgo más destacado de su pensamiento es la tendencia matematizante, que se manifiesta en su concepción del Alma del Mundo (VÉASE) como una magnitud geométrica. Muchos de los problemas posteriormente tratados por los neoplatónicos, especialmente los que hacen referencia a la dialéctica de lo extenso y lo inextenso, se hallan ya en Severo. Ahora bien, el monismo de este pensador significa únicamente que la totalidad es identificada con el género supremo; no quiere decir que haya una sola realidad, pues Severo, correspondiendo a una tendencia muy generalizada en su época, introdujo una jerarquía de realidades a base de lo suprasensible, lo matemático y lo sensible, cada uno de los cuales a su vez es concebido como indivisible y como divisible. Severo trató también el problema de la eternidad o producción del mundo, inclinándose a una opinión intermedia según la cual el mundo como tal es eterno, pero el mundo en tanto que existe ha sido formado.

Más sobre las doctrinas de Severo en Proclo, Simplicio y sobre todo Eusebio (*Praep. Ev.*, XIII). Artículo de K. Praechter sobre Severo (Severus Platoniker) en Pauly-Wissowa.

SEXTO, EL EMPÍRICO (*fl.* 200) nació en Grecia, vivió en Alejandría y Roma y se consideró a sí mismo (*Hyp. pyrr.*, I, 236) como represen-

tante de la tradición "metódica" —más bien que "escéptica"— de la medicina. Sin embargo, el "metodismo" y el escepticismo médicos eran, como Sexto reconoció, muy afines. Es común, pues, considerar a nuestro autor como uno de los principales representantes del escepticismo (VÉASE) antiguo y como uno de los seguidores de las doctrinas de Pirrón y de Enesidemo. En rigor, conocemos las opiniones de los escépticos principalmente por medio de los resúmenes, explicaciones y argumentos en su defensa proporcionados por Sexto en sus obras, las cuales constituyen una de las fuentes capitales para el conocimiento del pensamiento antiguo, pues con el propósito de refutar doctrinas opuestas el citado autor las reproduce o resume con gran frecuencia. Algunos historiadores inclusive consideran a Sexto principalmente como un compilador — un compilador poco sistemático, pues en sus obras se encuentran toda clase de doctrinas y de argumentos, sin que se preste gran atención a su organización lógica o histórica o sin que el autor se preocupe mucho por distinguir entre argumentos válidos y argumentos escasamente convincentes.

Entre los argumentos más conocidos que presenta Sexto se encuentran los llamados Tropos (v.), los argumentos contra el silogismo, contra la noción de causa y contra la idea de la Providencia. Los argumentos contra el silogismo consisten esencialmente en declarar que la conclusión silogística representa un círculo vicioso, pues si consideramos el "silogismo":

Todos los hombres son mortales; (A)
Sócrates es hombre;
Sócrates es mortal, (B)

advertiremos, según Sexto, que (B) está contenido implícitamente en (A), ya que de lo contrario no podríamos afirmar (A). Los argumentos contra la noción de causa afirman que si la causa es una relación no puede existir objetivamente, sino sólo subjetivamente; además, la causa no puede ser posterior ni simultánea ni anterior al efecto (en este último caso se suprimiría la relación). En cuanto a la Providencia, Sexto destacaba las antinomias que, a su entender, ofrecía su idea; antinomias cosmológicas (como la imposibilidad de ser Dios finito o infinito) y antinomias morales (como la contradicción entre la perfección divina y la existencia del mal).

Las obras de Sexto que se conservan son los *Bosquejos pirrónicos,* en tres libros: la obra *Contra los dogmáticos,* en cinco libros (libros 1 y 2 contra los lógicos; 3 y 4, contra los físicos; 5, contra los éticos); y la obra *Contra los profesores (matemáticos),* en seis libros (contra los gramáticos, oradores, geómetras, aritméticos, astrólogos, músicos). Se atribuyen a Sexto, pero no se han conservado, un tratado *Sobre el alma y* unas *Notas sobre la medicina.* — Edición crítica de las obras de Sexto por H. Mutschmann (Vol. I. Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων *libri tres continens,* 1812; II. *Adversus dogmáticos libri quinqué. — Adversus mathematicos libri VII-XI continens,* 1914. — III. *Adv. math. libri I-VI continens e índices ad 1-3,* a cargo de K. Janácek, 1954). — IV: *índices ad Vol. I-III iterum,* ed. K. Janácek, 1962. — Véase la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO, y, sobre todo: Eugen Pappenheim, *De Sexti Empirici librorum numero et ordine,* 1874. — Id., íd., *Erläuterung zu des Sextus Empiricus Pyrronische Grundzügen,* 1888. — Id., íd., *Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus,* 1887. — P. Leander Haas, *Leben des Sextus Empiricus,* 1882. — Id., íd. *Ueber die Schriften des Sextus Empiricus,* 1883. — Victor Brochard, *Les sceptiques grecs,* 1877 (trad. esp.: Los *escépticos griegos,* 1944), IV. — Mary Mills Patrick, *Sextus Empiricus and Greek Scepticism,* 1899. — W. Heinzt, *Studien zu Sextus Empiricus,* 1932 [Schriften der Königberger Gelehr. Gesellschaft. Sondereihe, 2]. — K. Janácek, *Prolegomena to Sextus* Empiricus, s/f. (1948).

S'GRAVESANDE (WILLELM JACOB VAN) [a veces insertado en la letra "G": Gravesande (Willelm Jacob van S')] (1688-1742) nació en s'Hertogenbosch (Holanda). En ocasión de una estancia en Inglaterra (1715-1716) como secretario de Embajada, trabó relación con Newton, e ingresó en la "Royal Society". De regreso a Holanda, fue profesor de matemáticas y luego de matemáticas y filosofía en Leyden. Poco menos que olvidado hoy día, S'Gravesande disfrutó de considerable prestigio hasta comienzos del siglo XIX (como todavía puede verse en la *Histoire de la philosophie moderne,* de J. M. Dégerando, Cap. XXI). Admirador y seguidor de Newton, S'Gravesande expuso los principios de la "filosofía natural" newtoniana. Inspirándose en Newton y en Locke, expuso un "curso" o "sistema" de filosofía que comenzaba con algunas nociones metafísicas fundamentales —tales como las de ser, substancia y relación— para proceder a la cuestión de la naturaleza y clases de ideas. Según S'Gravesande, hay tres clases de ideas: las de las cosas que el alma percibe en sí misma; las adquiridas comparando ideas, y las obtenidas mediante los sentidos — entre las que figuran las ideas de cosas exteriores. S'Gravesande trató con detalle del problema de las ideas que el alma posee sin percibirlas, es decir, de lo que se llaman "ideas innatas". Aunque fiel a Locke en muchos respectos, en lo que toca a esta cuestión S'Gravesande prefirió dejar la cuestión sin resolver, pues si bien no puede demostrarse que tales ideas proceden de otra fuente que los sentidos, tampoco puede mostrarse que proceden siempre de los sentidos. En sus capítulos sobre lógica, S'Gravesande se ocupó de cuestiones relativas a la probabilidad; los razonamientos basados en la probabilidad son para este autor importantes porque permiten acceder a proposiciones que de otra suerte habría que excluir por completo — tales, ciertas proposiciones de carácter teológico.

Obras principales: *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata, sive introductio ad philosophiam newtoniana,* 2 vols., 1720. — *Philosophiae newtonianae institutiones, in usus académicos,* 1923. — *Matheseos universalis elementa,* 1727. — *Introductio ad philosophiam, metaphysicam et logicam continens,* 1736. — Escritos reunidos: *Oeuvres philosophiques et mathématiques,* 2 vols., 1774.

SHAFTESBURY (ANTHONY ASHLEY COOPER, CONDE DE) (1671-1713) nació en Londres. Su padre fue uno de los protectores de Locke, preceptor durante un tiempo del futuro filósofo. Durante varios años Shaftesbury viajó por Europa, especialmente por Francia e Italia. En 1695 fue nombrado miembro del Parlamento como representante del partido *Whig,* pero abandonó pronto la carrera política y se dirigió a Holanda. Al regresar a Inglaterra fue nombrado miembro de la Cámara de los Lores, pero poco después se trasladó a Italia, falleciendo en Ñapóles.

Shaftesbury es considerado como el más destacado representante de la lla-

mada moral del sentimiento. En oposición al pesimismo de las concepciones de Hobbes, Shaftesbury suponía que el sentido moral es innato en el hombre y que no se basa en la intelección, sino en la vivencia interna, anterior y previa a toda coacción exterior. Cada ejemplar de una especie animal tiende naturalmente al bien de la misma especie a que pertenece y con ello a la felicidad propia y de sus semejantes. Cada ser posee un amor a sí mismo en el que debe basarse todo acto, porque este amor propio, al articularse con el sentimiento de la simpatía, determina una armonía necesaria para la vida social. A las inclinaciones naturales del hombre, que pueden ser egoístas, sociales o naturales, y antisociales o antinaturales, se sobrepone una serie de afectos reflexivos con los cuales pueden erigirse juicios de valor sobre cualquier acto. El ideal a que debe aspirar el hombre y, a la vez, el fundamento de todo su obrar es el ideal helénico de "lo bello y lo bueno", de la armonía individual perfecta, que es expresión de la armonía cósmica. Lo moral no depende de lo religioso, si se entiende por ello la coacción jurídica del premio o del castigo, pero todo sentimiento moral se halla vinculado a una vivencia religiosa íntima. Importante es en la ética de Shaftesbury, aparte la noción de la "simpatía", la concepción del "entusiasmo", que no equivale al fanatismo por una idea o un objeto, sino al sentimiento de algo divino, absolutamente íntimo, en la conciencia del hombre moral, del artista y del religioso. Las ideas de Shaftesbury fueron sistematizadas y difundidas sobre todo por Francis Hutcheson (VÉASE). A pesar de que la subordinación de lo religioso a lo moral parece una actitud "rigorista", la ética del sentimiento y de la simpatía puede ser considerada como una ética material opuesta al formalismo. En este sentido ha sido tratada por Scheler, quien sin embargo rechaza los fundamentos dados por Shaftesbury y Hutcheson como insuficientes. La influencia de Shaftesbury se extendió sobre Diderot y sobre el romanticismo alemán.

En 1711 publicó Shaftesbury una recopilación de sus escritos (ensayos, diálogos, cartas) con el título de *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times,* conteniendo: 1. A *Letter Concerning Enthusiasm to Mi/lord Sommers.* — 2. *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour.* — 3. *Soliloquy.* — 4. An *Inquiry Concerning Virtue and Merit.* — 5. *The Moralists.* — 6. *Miscellaneous Reflexions on the Preceeding Treatises and Other Critical Subjects.* — 7. A *Notion of the Historical Draught or Tablature of the Judgment of Hercules.* — Véase G. Spicker, *Die Philosophie des Grafes von Shaftesbury,* 1871. — Georg von Gizycki, *Die Philosophie Shaftesburys,* 1876. — Th. Fowler, *Shaftesbury and Hutcheson,* 1882. — J. J. Martin, *Shaftesburys und Hutchesons Verhältnis zu Hume,* 1905 (Dis.). — F. Meinecke, *Shaftesbury und die Wurzeln des Historismus,* 1934. — A. O. Aldridge, *Shaftesbury and the Deist Manifesto,* 1951. — R. L. Brett, *The Third Earl of S.: A Study in Eighteenth Century Literary Theory,* 1951 (trad. esp.: *La filosofía de S. y la estética literaria del siglo XVIII,* 1959. — L. Zani, *L'etica di Lord Shaftesbury,* 1954. — D. B. Schelegel, *S. and the French Deists,* 1956 [University of North Carolina Studies in Comparative Literature, 15] (especiamente sobre S. en relación con Voltaire, Diderot y Rousseau). — Véase también la vida de Shaftesbury escrita por su hijo, con cartas y otros documentos, en el libro de B. Rand, *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Shaftesbury,* 1900.

SHELDON (W[ILMON H[ENRY]) nació (1875) en Newton Highlands (Massachusetts, EE. UU.) y estudió en la Universidad de Harvard. De 1909 a 1920 fue profesor en Darmouth College y a partir de 1920 fue "Sheldon Clark Profesor" de filosofía en la Universidad de Yale.

Sheldon se interesó sobre todo por el problema que suscitan los varios dualismos que se hallan tanto en el pensamiento humano como en la historia de la filosofía. Estos dualismos son la expresión de conflictos al parecer irreconciliables frente a los cuales sólo parece ser posible o una decisión en favor de uno de los términos de la oposición o una síntesis más o menos ecléctica. Sin embargo, Sheldon estima que los conflictos en cuestión y los sistemas filosóficos a los cuales han dado origen —idealismo y materialismo; intelectualismo y voluntarismo, etc.— son expresiones de una polaridad que debe aceptarse como punto de partida. Sheldon elabora, así, una filosofía de la polaridad (VÉASE) según la cual los opuestos —por los cuales hay que entender tanto las realidades opuestas como las doctrinas que resultan de destacar cada uno de los polos— son asimétricos. Ello hace posible que se atraigan mutuamente y se complementen mutuamente. Pero la relación entre polos opuestos, o polaridades, no da lugar a una neutralización por la cual se termine un proceso. Por el contrario, aunque las polaridades no sean ellas mismas un proceso, "apuntan hacia" el proceso (VÉASE). La síntesis de opuestos no da lugar, pues, a una *via media,* sino a una constante marcha, que es a la vez producción de lo real y mejoramiento de lo real.

Obras principales: *Strife of Systems and Productive Duality,* 1918. — *Process and Polarity,* 1944 [The Woodbridge Memorial Lectures].

SI FALLOR, SUM. Véase AGUSTÍN (SAN), COGITO, ERGO SUM.

SIDGWICK (ALFRED). Véase SCHILLER (F. C. S.).

SIDGWICK (HENRY) (1838-1900) nació en Skipton (Yorkshire), estudió en la Universidad de Cambridge y fue durante unos años lector de filosofía clásica en "Trinity College". En 1883 fue nombrado profesor de filosofía moral en Cambridge. Influido a la vez por Kant y por el utilitarismo, Sidgwick intentó edificar un sistema de moral en el cual resultaran conciliables el hedonismo individual y la necesidad de atenerse a la consecución de la felicidad colectiva. La base para tal conciliación es, según Sidgwick, una intuición que, de modo análogo a la máxima kantiana, pueda ser válida para cada uno y para todos. De ahí que su teoría ética pretendiera ser, en el fondo, la síntesis de las teorías éticas fundamentales. Éstas son, en opinión de Sidgwik, el intuicionismo. tal como está expresado en Kant, el egoísmo o hedonismo individualista, y el utilitarismo o hedonismo universalista. Aunque rechazaba cada una de estas doctrinas aisladamente, Sidgwick pretendía, a la vez, recoger lo que —sobre todo la primera y la última— tienen de justificado. Así, Sidgwick propugnó la mencionada intuición consistente en la comprensión de que el deber individual debe coincidir con el deber de todos los demás individuos en las mismas circunstancias. El "axioma ético" es la adecuación de cada uno con los demás o,

mejor dicho, la sumisión de la felicidad individual a la general, sumisión que, por otro lado, no destruye la consecución de la felicidad propia. El último supuesto de la teoría es, pues, la existencia de un orden moral universal y esencialmente armónico. Así, la ética de Sidgwick se encaminaba a una fundamentación y, al mismo tiempo, a una superación del utilitarismo meramente cuantitativo, tal como fue defendido por Bentham, representando el tránsito a un objetivismo ético de base material. En la gnoseología, Sidgwick admitió a la vez la evidencia de la facultad de conocer y el hecho del conocimiento efectivo, pero rechazó todo criterio absoluto de la verdad en virtud de la radical imposibilidad de alcanzar un principio único libre de falsas representaciones.

Obras: *Methods of Ethics*, 1874, ed., rev. por E. E. Constance Jones, 1962. — *Outline of the History of Ethics*, 1879. — *Principles of Political Economy*, 1883. — *The Scope and Method of Economic Science*, 1885. — *The Elements of Politics*, 1881. — *Practical Ethics*, 1898. — Obras postumas: *Philosophy, Its Scope and Relations*, 1902, ed. J. Ward. — *Lectores on the Ethics of Green, Spencer and Martineau*, 1902, ed. Jones. — *Miscellaneous Essays and Addresses*, 1904. — *The Philosophy of Kant, and other Lectures and Essays*, 1905. — Véase F. H. Bradley, *Mr. Sidgwick's Hedonism*, 1877. — R. Magill, *Der rationale Utilitarismus Sidgwicks*, 1899 (Dis.). — F. H. Hayward, *The Ethical Philosophy of Sidgwick*, 1901. — E. Winter, *Sidwicks Moralphilosophie*, 1905 (Dis.). — Paul Bernays, *Das Moralprinzip bei Sidgwick und bei Kant*, 1910. — William C. Harvard, *H. S. and Later Utilitarian Political Philosophy*, 1959.

SIETE SABIOS. Desde el siglo VI antes de J. S. se atribuían a los llamados "Siete sabios" o "Siete sabios de Grecia" una serie de máximas, sentencias, prescripciones, reflexiones morales, etc., que, según la tradición, habían sido forjadas por los "siete sabios" y ofrecidas al Apolo de Delfos como compendio de sabiduría. Luego se ha considerado que las máximas de los siete sabios eran las máximas más conocidas y que mejor representaban el saber gnómico griego. Entre estas máximas figuran las muy repetidas de "Conócete a ti mismo", Γνῶθι σεαυτὸν, y "De nada, demasiado", Μηδέν ἄγαν. En general, se trata de máximas del tipo que puede llamarse "moral", pero debe tenerse en cuenta que ciertas máximas calificadas de "morales" lo son en un sentido muy amplio, pues en ellas transparece un modo de ver el mundo y no sólo una prescripción para la actuación humana. Tal ocurre, por ejemplo, con el "De nada, demasiado", que se refiere efectivamente a "asuntos humanos", pero también al universo entero; en efecto, el "De nada, demasiado" es una expresión de una regla universal: la regla de la mesura, o la medida.

Hay varias listas de los "siete sabios". La más conocida es la que proporciona Platón en el *Protágoras*: Bías de Priene, Cleóbulo de Lindo, Jilón de Esparta, Mirón, Pitaco de Mitilene, Solón de Atenas y Tales de Mileto (en otras listas es frecuente que Mirón sea sustituido por Periandro de Corinto). El más famoso históricamente es Solón; filosóficamente, el más celebrado es Tales de Milelo (VÉASE), considerado, además, como el "padre de la filosofía" y el "primero de los presocráticos" (VÉASE). Una característica importante de los "siete sabios" es que, además de ser "sabios", son "legisladores" o, mejor dicho, son sabios justamente por ser legisladores. Los "siete sabios" fueron "reformadores de constituciones" y "reguladores de la vida social".

Bruno Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, 1952 [fuentes griegas y latinas, y trad. alemana].

SIFALIES. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

SIGERIO DE BRABANTE *(ca.* 1235-*ca.*1284), maestro de artes en la Universidad de París, adquirió resonancia por sus luchas y polémicas en dicho centro docente y muy en particular por su oposición, en 1270, a Santo Tomás de Aquino, quien había regresado a París por estas fechas. Las doctrinas de Sigerio fueron condenadas en 1270, pero solamente después de una segunda condenación (la de 1277) se puso fin a sus enseñanzas. Como consecuencia de esta última condenación, Sigerio abandonó París y se trasladó a Orvieto, donde falleció asesinado por su propio amanuense.

Sigerio de Brabante es considerado como uno de los principales representantes del llamado averroísmo (VÉASE) latino. Esto significa que consideraba como mentor filosófico a Aristóteles —que era la verdad misma— y como su más adecuado intérprete a Averroes. A ello hay que agregar algunas influencias neoplatónicas, especialmente a través de Proclo, lo cual explica el uso de la noción de emanación cuando menos en la producción de los entes a partir de lo primero creado por Dios y la insistencia en la jerarquía de las inteligencias, identificadas con principios motores de las esferas celestes. De todas las doctrinas de Sigerio destacó, sin embargo, la que es considerada como una idea típicamente averroísta: la de la unidad del entendimiento agente. Todo esto llevaba al autor a considerar el conflicto entre las verdades obtenidas por medio de la revelación y las conseguidas por reflexión filosófica. Ahora bien, varias opiniones se han suscitado al respecto. Según una de ellas, Sigerio estaba en favor de las segundas verdades, pero intentaba ocultarlo. Según otra, aceptaba la divergencia, pero proclamando que siempre había que someterse a las verdades de la revelación. Según otra, pensaba como filósofo y simultáneamente creía como cristiano aun imaginando que tal pensar y tal creencia no estaban de acuerdo. Según otra, finalmente, intentó frecuentemente retractarse de sus primeras opiniones averroístas a consecuencia de los argumentos contra ellas presentados por Santo Tomás. Es difícil decidirse por ninguna de estas opiniones, puesto que en los textos del propio Sigerio no se llega al respecto a ninguna conclusión tajante, y el autor se limita a poner de relieve que por medio de la reflexión filosófica (es decir, del aristotclismo) se llegan a ciertas conclusiones que son contrarias a las verdades de fe. Ahora bien, tales opiniones —como la citada de la unidad del entendimiento, la de la eternidad del mundo, la de la concepción de Dios como causa final y hasta la del eterno retorno— resultaban inaceptables para la escolástica cristiana; Santo Tomás subrayó que no puede haber incompatibilidad de principio entre la fe y la razón, pues de otra suerte se llega a una teoría de la doble verdad — que es en si contradictoria y que solamente puede resolverse mediante la conciliación o el primado de una de las verdades.

Entre las obras que se atribuyen a Sigerio de Brabante figuran: *De necessitate et contingentia causarum*,

De aeternitate mundi, De anima intellectiva, Quaestiones naturales, Quaestiones morales, Quaestiones logicales, Quaestiones in Metaphysicam, Quaestiones in Physicam, Quaestiones in libros tres de anima, Compendium de generatione et corruptione, Impossibilia, De intellectu (del cual hay sólo fragmentos), *Liber de felicitate.* Ediciones de obras: C. Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant, Eine philosophische Streitschrift aus dem 13. Jahrhundert zum ersten Male vollständig herausgegeben und besprochen,* 1898 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II 6]. — P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin.* Vol. II. *Quaestiones logicales, Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente?, Quaestiones naturales, De aeternitate mundi, Impossibilia, Quaestiones de anima intellectiva,* 1908. — M. Grabmann, "Neuaufgefundene 'Quaestiones' Sigers von Brabant zu den Werken des Aristóteles", *Miscellanea Ehrle,* 1924, I, págs. 103-47. — F. Stegmüller, "Neuaufgefundene Quaestiones des Siger von Brabant", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* III (1931), 158-82. — F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. I. Les oeuvres inédites,* 1931 [Les Philosophes Belges, 12]. — Id., íd., *Idem. 1. Siger dans l'histoire de l'aristotélisme,* 1942 [Les Philosophes Belges, 13]. — R. Barsotti, *Sigeri de Brabantia, De aeternitate mundi,* 1933. — W. J. Dwyer, *L'opuscule de Siger de Brabant "De aeternitate mundi",* 1937. — Ph. Delhaye, *Siger de Brabant. Questions sur la Physique d'Aristote,* 1941 [Les Philosophes Belges, 15]. — C. A. Graiff, *Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique,* 1948 [Philosophes médiévaux, 1]. — J. J. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de S. de Brabant,* 1954 (incluye *De necessitate et contingentia creaturum*) [Philosophes médiévaux, 3]. — Albert Zimmerman, *Die Quaestiones des S. von B. zur Physik des Aristóteles,* 1956 (Dis.). — Todas estas ediciones incluyen estudios críticos. Destacamos el tomo I de Mandonnet (1908; es 2ª ed. de ia obra originariamente aparecida en 1899) y el tomo II de la obra de F. van Steenberghen, *Siger de Brabant,* etc. Cfr. *supra.* — Entre otros estudios sobre el filósofo destacan numerosos trabajos de Bruno Nardi (y su libro *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano,* 1945) y el de G. da Palma Campania, O.F.M., *La dottrina sull'unità dell'inteletto in S. de Brabante,* 1955.

SIGERIO DE COURTRAI († 1341), maestro de Artes en la Universidad de París, se distinguió por sus estudios lógicos y semánticos. Especialmente importantes fueron sus investigaciones sobre los modos de significación dentro del marco de la llamada gramática especulativa (VÉASE). La base de los estudios filosófico-gramaticales de Sigerio de Courtrai fueron las reglas gramaticales establecidas por Donato y Prisciano, pero lo que nuestro autor subrayó en ellas fueron las cuestiones semióticas implicadas en tales reglas. También se deben a Sigerio de Courtrai estudios sobre las falacias y los sofismas, estos últimos entendidos casi siempre como paradojas semánticas.

A las *Fallaciae, Sophismata* (llamados también *Impossibilia) y* la *Summa modorum significandi* hay que agregar un comentario a los primeros analíticos: *Ars priorum.* Edición de obras: G. Wallérand, *Les oeuvres de Siger de Courtrai. Étude critique et textes inédits,* 1913 [Les Philosophes Belges, 12]. — Véase A. Niglis, S. *von Courtrai, Beiträge zu seiner Würdigung,* 1913 (Dis.).

SIGNIFICA. La primera persona que usó el término 'Significa' (*Signifies*) fue Lady Viola Welby (Cfr. bibliografía). Una breve definición de la Significa es: "el estudio sistemático de los signos y símbolos de toda clase, incluyendo no sólo las palabras y sus significaciones, sino también voliciones, intenciones y significados axiológicos (valores)". Uno de los propósitos principales de la significa es la clasificación de las significaciones.

Durante la guerra de 1914-1918 se constituyó en Holanda un "círculo significo" impulsado por Garritt Mannoury (VÉASE). Según este autor, la significa es una disciplina que estudia los problemas de la significación, pero en un sentido que traspasa el limitado marco de la teoría de los signos, de la lógica formal y aun de la semiótica. Algunas de las tesis de la significa en el sentido de Mannoury han sido recogidas por varios matemáticos de la tendencia intuicionista; otras están próximas a los conceptos del método dialéctico propugnado por la llamada escuela de Zurich. Mannoury rechaza el logicismo de Couturat y Russell y se adhiere al convencionalismo de Poincaré. Aunque hay un cierto "psicologismo" en la base de la significa, se trata de un psicologismo distinto del combatido por Husserl y Frege. Al entender de Mannoury, la significa estudia principalmente la ciencia ya hecha como fenómeno lingüístico, y la ciencia que se hace como fenómeno psicológico. La unión de ambos procesos es el objeto del llamado *método psico-lingüístico.* De acuerdo con A. Pressmann, el empleo del método en cuestión implica los supuestos siguientes: "(1) No hay teoría del conocimiento anterior al conocimiento; el estudio de los medios prácticos del conocimiento y el propio conocimiento son nuestras únicas fuentes de información. (2) Ninguna manifestación de la actividad científica debe quedar fuera de las preocupaciones de una teoría del conocimiento. (3) Podemos y debemos someter nuestras ideas sobre el conocimiento científico a una crítica constante por los mismos medios que nos permiten juzgar del conocimiento". (Esta tercera proposición está más próxima al "método dialéctico" que al "método psico-lingüístico" propiamente dicho.)

La significa es conocida en varios países del continente europeo, pero se ha propagado y cultivado sobre todo en Holanda (Cfr. bibliografía).

Los principales libros de Lady Viola Welby son: *What is Meaning?,* 1903, y *Signifies and Language,* 1911. La misma autora ha escrito el artículo "Signifies" en la 11* edición (1911), Vol. XXV, págs. 78-81, de la *Encyclopaedia Britannica.* La definición dada al principio procede de la misma *Encyclopaedia,* ed. de 1946, Vol. XX, pág. 645. — Exposición del significado del método significo por Mannoury en "Die signifischen Grundlagen der Mathematik", *Erkenntnis* IV (1934), 288-309, 317-45; hay trad. francesa por L. Roelandt y A. Pressman con el título *Les fondements psycho-linguistiques des mathématiques,* 1947. — Mannoury había anticipado algunas de las ideas significas en su *Methodologisches und Philosophisches zur Elementar-Mathematik* (1909). — El trabajo de Pressmann referido en el texto ha sido publicado en *Dialéctica,* I (1947), 190 y sigs. Sobre el movimiento significo en Holanda: I. E. J. Brouwer, "Synopsis of the Signifie Movement in the Netherlands. Prospects of the Signifie Movement", *Synthèse,* V (1946-1947). — Véase también D. Vuysje, "Ueberblick auf die 'signifis-

che Bewegung'", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, IV (1950), 427-37.

SIGNIFICACIÓN y SIGNIFICAR. Estos dos términos son multívocos. En el lenguaje cotidiano se manifiesta con frecuencia que 'significar' equivale a 'querer decir'. Pero cuando preguntamos lo que 'querer decir' expresa nos encontrarnos con varias respuestas. Según ellas, la significación puede ser:

(1) Expresión de un propósito o intención subjetiva, como cuando se dice: 'Lo que significo es *esto*.'

(2) Sentido de un vocablo o de una frase, como cuando se dice: 'Caballo' significa 'animal solípedo fácilmente domesticable'.

(3) Representación de una cosa, de un acontecimiento o de un signo, como cuando se declara que la luz roja en el cruce de una calle significa que no se puede pasar.

(4) Anuncio de una cosa o de un acontecimiento, como cuando se dice que la aparición de un cometa significa grandes catástrofes.

(5) Connotación de un término.

(6) Realidad "incorpórea" equivalente al pensamiento "objetivo" mentado por el pensar subjetivo.

(7) Núcleo idéntico en la multiplicidad de vivencias individuales.

(8) Concepto o cosa significada.

(9) Entidad o cosa designada.

(10) Relación con algo significado por una expresión.

Estas definiciones de 'significación' son solamente algunas de las que han sido presentadas por filósofos, lógicos, semióticos y filólogos. Figuran, sin embargo, entre las que se hallan con más frecuencia en la literatura filosófica. Importantes al respecto son especialmente las definiciones (2), (5), (6), (7), (8), (9) y (10), por lo que procederemos a dar algunas indicaciones complementarias acerca de ellas.

La definición (2) es muy usada cuando se toma 'significar' en el sentido de 'definir verbalmente'. A veces la significación desde este punto de vista se toma como expresando sinonimia, pero a veces se prescinde de la noción de sinónimo (VÉASE).

La definición (5) puede ponerse en relación con la famosa distinción propuesta por Frege entre sentido (*Sinn*) y denotación (*Bedeutung*.) La terminología alemana es en este caso un tanto perturbadora porque se suele traducir muchas veces *Bedeutung* por 'significación'. En la idea de Frege, sin embargo, resulta claro que lo que llamamos en español 'significación' corresponde más bien a *Sinn*, esto es, a la connotación de un término. Desde este punto de vista puede entenderse la conocida idea de que la misma entidad puede tener más de dos sentidos (significaciones), como ocurre con el planeta Venus, que puede ser expresado mediante dos predicados: 'es la estrella matutina' y 'es la estrella vespertina'. Si consideramos que en este caso la significación es la connotación, diremos que varias significaciones pueden denotar la misma entidad.

La definición (6) fue dada por los estoicos cuando distinguían entre el enunciado, λεκτόν, el cual es una entidad incorpórea, los pensamientos como actividades psíquicas que contienen el enunciado, y los ténninos lingüísticos mediante los cuales se expresa. El enunciado es en tal caso equivalente a la significación.

La definición (7) se entiende desde el punto de vista de la teoría de la significación propuesta por Husserl. Según este autor, la significación es lo que es expresado como núcleo idéntico en multitud de vivencias individuales diferentes. Husserl pone de relieve, sin embargo, que la significación puede ser entendida asimismo como lo que nombra una expresión si se toma la expresión y no la vivencia de la significación como punto de partida.

La definición (8) se parece a la dada en (2), pero se subraya en aquélla el elemento *conceptual* de la significación, hasta el punto de que 'cosa significada' quiere decir 'cosa significada mediante un concepto'.

La definición (9) es la que se da con frecuencia dentro de la semántica (v.) (no lingüística); para aclarar este punto nos referimos al concepto de designación (v.).

La definición (10) puede entenderse cuando señalamos (de acuerdo con los lógicos que la han adoptado) que la significación de la expresión '*x*' es la entidad χ de la cual V es un nombre. Las diferencias entre (10) y (9) son escasas, pero algunos filósofos arguyen que no pueden simplemente identificarse.

Los sentidos de 'significación' antes reseñados abarcan prácticamente todos los que encontramos tanto en la literatura filosófica como en la no filosófica. Restringiéndonos ahora a la literatura filosófica, especialmente la de las últimas décadas, podemos precisar algo más los sentidos de 'significación'. Éstos pueden reducirse ahora a los cuatro siguientes:

(a) Considerando 'X' como un nombre, la significación de 'X' es el objeto denotado por 'X'.

(b) La significación de 'X' es un proceso o serie de procesos psíquicos en un sujeto.

(c) La significación de 'X' no es ni el objeto denotado por 'X' ni el acto de pensar 'X', sino una entidad que se llama justamente "la significación de X".

(d) La significación de 'X' no se halla en parte alguna, porque toda significación de 'X' puede reducirse a un uso (VÉASE) del término 'X'.

En el sentido (a) se dice que 'X' significa algo —por ejemplo, A— cuando 'X' representa a A. Se ha puesto de relieve que aunque este sentido de 'significación' resulta adecuado, o cuando menos aceptable, cuando 'X' es un nombre propio, no es ni adecuado ni aceptable cuando no es un nombre propio. Por otro lado, y sobre todo, puede ocurrir que 'X' no represente ningún objeto y, sin embargo, tenga significación. Por ejemplo, 'X' puede referirse a un objeto que ha existido en el pasado y que ya no existe, o referirse a un objeto (o a un hecho) que puede existir en el futuro, pero que todavía no existe. En ambos casos, 'X' tiene significación aunque no haya el objeto. Por tanto, no es siempre admisible que la significación de 'X' sea el *denotatum* de X.

En el sentido (b) la significación de 'X' puede ser un acto psíquico traducible a un comportamiento, o puede ser un acto de naturaleza espiritual o supuestamente espiritual. Si es lo primero, hay que adoptar una posición behaviorista que no es legítimo poner por delante de la teoría de la significación, sea o no verdadera la posición de referencia. Si es lo segundo, se adopta una posición espiritual que tampoco es legítimo anteponer a la teoría de la significación.

En el sentido (c) se admite un universo de significaciones irreductibles a objetos, a procesos psíquicos,

cognoscitivos, espirituales, etc. Tal sucede en una teoría como la de Meinong y en parte la de Husserl. Estas teorías chocan con las dificultades puestas de relieve en el artículo DESCRIPCIÓN.

En el sentido (d) el problema de la significación queda resuelto, pero sólo a base de declarar que no es un problema. Además, queda resuelto sólo a base de disolver las significaciones en usos dentro de una lengua y en ciertas circunstancias. Si se niega que tal ocurre porque los usos de que se trata son usos de conceptos y no de nombres en una lengua, entonces se vuelve a plantear el problema de la significación que se había pretendido eliminar. Los partidarios del sentido (d), como los filósofos de OXFORD (VÉASE) y muchos neo-Wittgensteinianos, han tratado de afrontar estos inconvenientes elaborando una "lógica" del funcionamiento de las expresiones por medio de la cual se alcancen "significaciones" relativamente unitarias dentro de lo que Wittgenstein llamó un "juego de lenguaje" (véase LENGUAJE [JUEGOS DE]). Sin embargo, hay que determinar en qué se basa semejante "lógica" y para ello hay que afrontar de nuevo el problema de la significación.

Con el fin de resolver estos y otros problemas similares se ha tratado a veces de dar una definición de 'significación' que no se comprometa a adoptar ninguna de las posiciones indicadas. Tal ocurre, por ejemplo, con la definición dada por Christensen: La significación es "la capacidad que tiene una expresión de ser producida correctamente cuando, y donde, y sólo cuando y donde, algo específico de carácter no lingüístico se halla presente, sea un objeto, una propiedad, una relación, una situación, o sea lo que fuere". Así, la significación de 'lluvia' sería su "capacidad de ser producible correctamente en la forma del término 'lluvia" y cuando y sólo cuando llueve". Pero ello también ofrece un inconveniente (subrayado por Max Black): el de lo que sucede, en el caso apuntado, cuando justamente no llueve.

Otro modo de afrontar el problema ha consistido en distinguir entre varios tipos de significación de un término. Así, Bochenski ha distinguido entre dos significados de 'significación'. Un significado, llamado "sintáctico", es el que tenemos cuando un término consiste enteramente de la serie de reglas sintácticas relativas a tal término, según ocurre en un lenguaje formalista no interpretado. Otro significado, llamado "semántico", es el que tenemos cuando una significación no queda agotada con las reglas sintácticas. El sentido semántico de 'significación' puede a su vez considerarse desde dos puntos de vista: si consiste en el método de verificación o comprobación tenemos la significación operacional semántica; si consiste en el correlato semántico aparte del método de verificación tenemos la significación eidética. Puede verse que aunque esta clasificación de sentidos de 'significación' ayuda a comprender algunos puntos que habían dejado oscuros las teorías anteriores, deja mucho de ellos todavía sin resolver.

Varios autores han intentado construir una teoría de las categorías de la significación. Mencionamos, entre ellos, a Husserl, a S. Lesńiewski y a Kazimierz Ajdukiewicz. La teoría de Husserl se basa en la idea de que dentro de la invariabilidad de principio de todo núcleo significativo hay diversas oscilaciones susceptibles de fijación categorial. Las teorías de Lesniewski y Ajdukiewicz son de carácter sintáctico. Este último autor propone dos categorías: una de índole functorial y otra de carácter fundamental. Cada una de ellas se define por exclusión de la otra (Cfr. "Die syntaktische Konnexität, *Studia philosophica*, I [1935], pág. 3).

Es muy común hoy considerar que puesto que (cualquiera que sea la teoría sobre el *status* ontológico de las significaciones) una significación se entiende siempre como significando algo para alguien, la doctrina de las significaciones es una parte de la rama de la semiótica llamada Pragmática (v.).

Véase: Gottlob Frege, "Ueber Sinn und Bedeutung", *Zeitschriftfür Philosophie und philosophische Kritik*, N. F. C. (1892), 25-50. — E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 vols., 1900, 2» ed., 1913 (trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, 4 vols., 1929). — E. Martinak, *Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre*, 1961. — F. C. S. Schiller, B. Russell, H. H. Joachim, "Meaning of Meaning" [Symposium] "*Mind*, N. S. XXIX (1920), 385-414. — C. K. Ogden *e* I. M. Richards, *The Meaning of Meaning*, 1923 (trad. esp.: *El significado del significado*, 1954). — G. Stern, "Meaning and Change of Meaning", *Göteborgs Högskolas Årskrift*, XXXVIII (1928), 1-456. — Julius Stenzel, "Sinn Bedeutung, Begriff, Definition", *Jahrbuch für Philosophie*, I (1926). — P. Matthes, *Sprachform, Wort- und Bedeutungskategorie und Begriff*, 1926. — K. Ajdukiewicz, "Sprache und Sinn", *Erkenntnis*, IV (1934), 100-38. — W. T. Stace, "Metaphysics and Meaning", *Mind*, N. S. XLIV (1935), 417-38. — G. W. Cunningham, "Perspective and Context in the Meaning-Situation", *University of California Publications in Philosophy*, XVI, 2 (1935), 29-52. — M. Schlick, "Meaning and Verification", *The Philosophical Review*, XLV (1936), 339-69. — R. Carnap, "Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, III (1936), 419-71; IV (1937), 1-40 [hay sobretiro]. — Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940 (trad. esp.: *Investigación sobre el significado y la verdad*, 1945). — H. Gomperz, "The Meanings of 'Meaning'", *Philosophy of Science*, VIII (1941), 157-83. — B. E. Jessup, *Relational Valué Meanings*, 1943. — C. I. Lewis, C. J. Ducasse, A. Tarski, W. M. Urban *et al.*, "A Symposium on Meaning and Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 236-84, 317-419; V (1944-1945), 50-107, 320-53. — C. I. Lewis, An *Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946. — G. N. M. Tyrrel, *Grades of Significance. The Dependence of Meaning on Current Thought*, 1947. — Varios autores (M. Black, C. L. Stevenson, I. A. Richards), "A Symposium on Emotive Meaning", *The Philosophical Review*, LVII (1948), 111-57. — Kali Prasad, *The Psychology of Meaning*, 1949. — S. Halldén, *The Logic of Nonsense*, 1949. — E. Daitz, "The Picture Theory of Meaning", *Mind*, N. S. LXII (1953), 154-201, reimp. en *Essays in Conceptual Analysis*, 1956, ed. A. Flew, págs. 53-74. — J. L. Evans, "On Meaning and Verification", *Mind*, N. S. LXII (1953), 1-19. — W. van Orman Quine, *From a Logical Point of View*, 1953. — íd., íd., *Word and Object*, 1960. — S. Reiss, *The Universe of Meaning*, 1954. — I. M. Bochenski, "The Problem of Universals", en *The Problem of Universals. A Symposiom*, 1956 [con Alonzo Church y Nelson Goodman], págs. 35-54. — Ch. E. Osgood, G. J. Suci, P. H. Tannenbaum, *The Measurement of Meaning*, 1957. — A. P. Ushenko, *The Field Theory of Meaning*, 1958. — Ferrucio Rossi-Landi, *Significato, communicazione e parla-*

re *comune*, 1961. — Niels Egmont Christensen, *On the Nature of Meanings: A Philosophical Analysis*, 1961 [la observación de Max Black, en su reseña de este libro]. — L. Jonathan Cohén, *The Diversity of Meaning*, 1962. — Sobre teorías antiguas y medievales de la significación: Rudolf Haller, "Untersuchungen zum Bedeutungs- problem in der antiken und mittelalterlichen Philosophie", *Archiv für Begriffsgeschichte*, VII (1962), 57-119. — Sobre las nociones de *signum* y *verbum*, así como sobre los problemas de la comunicación *(nominare, appelare* y *significare*) en San Agustín, véase K. Kuypers, *Der Zeichen und Wortbegriffm Denken Augustins*, 1934. — Véase la bibliografía de los artículos LENGUAJE, SIGNIFICA y VERIFICACIÓN.

SIGNIFICATUM. Empleamos este término —y su plural: *significata*— para distinguirlo de los vocablos 'significación' y 'significaciones' de que hemos tratado antes (V. SIGNIFICACIÓN Y SIGNIFICAR). En efecto, mientras la significación es, de un modo general, lo que un término significa, *significatum* es el ente significado por un término. La única excepción que hay en la mencionada diferencia aparece cuando se insiste demasiado sobre la "adherencia" de la significación a la cosa significada, como si la primera fuera una propiedad de la segunda.

Los escolásticos habían tratado ya de los *significata* de los términos al estudiar los términos sincategoremáticos (V. SINCATEGOREMÁTICO). En efecto, para dichos pensadores el hecho de tener o no un *significatum* es lo que hace que un término sea considerado como un categorema o como un sincategorema. En la actual semiótica se estudia el concepto de *significatum* sobre todo cuando se trata de asignar *significata* a las constantes de un cálculo. Un método muy habitual para ello consiste en emplear expresiones del lenguaje cotidiano como *significata* de los símbolos mediante los cuales se expresan las constantes; así, por ejemplo 'y' es considerado como el *significatum* de '.'.

SIGNO. El problema del signo ha sido fundamental en la mayor parte de las corrientes filosóficas; en todo caso, su tratamiento implica una multitud de cuestiones que abarcan la lógica, la teoría del conocimiento y aun la metafísica. Para muchos autores antiguos, el signo σημεῖον, es una señal, y especialmente una señal verbal por medio de la cual se representa algo. Tal pensaron los estoicos, quienes desarrollaron ampliamente la teoría de los signos. Los escépticos consideraron asimismo como especialmente importante el problema de los signos. Recogiendo las doctrinas de Enesidemo, Sexto el Empírico advierte, al enfrentarse con las teorías que llama "dogmáticas" acerca de los signos, que los objetos son para ellas pre-evidentes o no-evidentes. A su vez, los no evidentes pueden dividirse en absolutamente no evidentes, ocasionalmente no evidentes y naturalmente no evidentes. Ahora bien, sólo los pre-evidentes o aprehendidos inmediatamente y los absolutamente no evidentes o no aprehendidos en absoluto requieren un signo. En cambio, requieren signos sugestivos (ὑπομνηστικά) los objetos ocasionalmente no evidentes, y signos indicativos (ἐνδεικτικά) los objetos naturalmente no evidentes. El signo sugestivo es aquel que, estando asociado mentalmente con la cosa designada de un modo claro en el momento de su percepción, nos sugiere (aun cuando tal cosa permanezca no evidente) la cosa asociada con él y no percibida en el mismo momento. Tal el humo cuando denota el fuego. El signo indicativo es aquel que no está claramente asociado con la cosa significada, pero que representa un signo o señal de ella por su propia naturaleza. Tales los movimientos corporales en tanto que signos del alma. Por eso el juicio indicativo es un juicio antecedente en un silogismo hipotético (*Hyp.pyrr.*, II, 97-103). Esta última es, por lo demás, la definición más clásica de signo; se trataría de una "proposición antecedente en una premisa mayor hipotética válida que sirve para revelar la consecuente". Aunque Sexto rechaza, por supuesto, esta teoría a base de una crítica escéptica del juicio y a base de mostrar que el signo no puede ser ni sensible ni inteligible y que, por lo tanto, no existe (*Adv. math., II*, 275), sus análisis proporcionaron una importante información para la comprensión de lo que hemos llamado la doctrina clásica. Ésta predominó en la filosofía medieval, donde el signo era definido generalmente como *vox articulata ad significandum instituta*. En la lógica, el signo era lo que se llamaba vulgarmente término (VÉASE), pero el signo podía ser entendido en varios sentidos. Podía ser un signo que representase la cosa designada. Podía ser un signo que condujera al conocimiento por medio de una *similitudo*. Podía ser también un signo que condujera al conocimiento de otra cosa mediante otra conexión distinta. La mayor o menor naturaleza representativa del signo dependía, naturalmente, de la correspondiente concepción de los universales. Así, por ejemplo, Santo Tomás definía el signo, *signum*, del modo ya indicado antes, como algo *institutum ad aliquid significandum*, y también como aquello *per quod aliquis devenit* in *cognitionem alterius* (Cfr. sobre todo *S. theol., III*, q. LX, 4 c). En cambio, Guillermo de Occam consideraba el signo como aquello que siendo aprehendido puede hacer pensar en algo anteriormente conocido (como el efecto, que se dice ser signo de la causa) y, más específicamente, como aquello que puede hacer pensar en algo y puede servirle de sustituto en una proposición, y todo lo que puede estar compuesto, como en la proposición, de signos de esta clase (Cfr. sobre todo, *Summa Logicae, I, c.* 1). Estas dos últimas definiciones del signo son propias de la tendencia llamada "nominalista".

Los llamados "racionalistas" modernos se ocuparon de los signos sobre todo como elementos capaces de constituir una doctrina universal de signos que puedan referirse a todas las ideas que pueda albergar un espíritu humano. Así ocurre con Descartes (Carta a Mersenne, del 20-XI-1629; A. T., I, pág. 80). Para Leibniz, el signo es un elemento de una *scientia universalis* o de una *mathesis universalis* (Gerhardt, *Mathematische Schriften*, VII, 203 y sigs.). En el mismo sentido se pronunciaron Wolff, con su tesis de una *lingua et scriptura universalis* (*Psychologia empirica*, 1732, §§ 302-4), y otros autores. En muchos casos los signos eran considerados como símbolos, y éstos eran estimados como los elementos conceptuales que correspondían a los elementos reales. En cambio, los pensadores ingleses de tendencia empirista y nominalista concibieron el signo de modos parecidos a los indicados antes en Occam. Así, Hobbes define el signo como "el ante-

cedente evidente del consecuente, y a su vez, el consecuente del antecedente cuando se han observado antes consecuencias parecidas" (*Leviathan*, I, 3), de tal modo que el más experimentado es "el que posee más signos". Según Berkeley, el objeto inmediato de las ciencias son signos referidos a las cosas (*Alciphron*, VII, 13 y sigs.), ya que el verdadero fin de la ciencia, del asentimiento y aun de la fe no es mera o principalmente para este filósofo la adquisición de ideas, sino más bien algo de "naturaleza activa operativa que tiende a un bien concebido". Locke da tal importancia a la teoría de los signos que hace de la Σημειωτική, junto a la física y a la práctica, una de las tres ciencias principales. La semiótica es, en rigor, una lógica, pues los signos más usuales son los verbales. El uso instrumental de los signos es claramente defendido por Locke (*Essay*, IV, 21). En la llamada filosofía del sentido común, el signo aparece como algo que no ofrece similitud entre él y lo significado, limitándose a sugerir. Así sucede en Reid, al dividir los signos en artificiales —en los cuales la sugestión es efecto del hábito— y naturales — en los cuales la sugestión se debe a la constitución original de nuestro espíritu (*Inquiry*, V, vii). Los signos se clasifican, según Reid, en tres tipos principales. 1. Los establecidos por naturaleza, pero descubiertos solamente por experiencia, como las causas naturales. 2. Los establecidos por naturaleza, pero descubiertos por un principio natural situado más acá del razonamiento y de la experiencia, como los signos naturales de los seres humanos pensantes. 3. Los que sugieren la cosa significada sin poder tener noción de ella, como la concepción del yo pensante. Es comprensible que la teoría de los signos fuese desarrollada sobre todo cuando "la filosofía del espíritu humano", que intentó unir en una sola disciplina los problemas de la lógica, de la gnoseología y aun de la metafísica, se impuso durante unas décadas. Es el caso de los sensualistas y de los ideólogos, quienes estimaban la doctrina de los signos como el verdadero arte de pensar, y la semiótica como la lógica. Así, uno de los autores que más minuciosamente han tratado el problema, J. M. Dégérando (*Des signes et de l'art de penser considérées dans leurs rapports mutuels*, Año VII [1800], 4 v.), convierte la doctrina de los signos en doctrina de los conceptos, y divide los signos en excitadores y conductores. Cada uno de estos tipos se subdivide en varias clases, y cuando un signe reúne las dos propiedades de la excitación y de la conducción, puede ser considerado bajo cuatro formas: (1) como signo natural; (2) como signo análogo; (3) como signo figurado, y (4) corno signo arbitrario (*op. cit.*, Vol. I, págs. 203 y siguientes). Cierto que todos estos autores tienden a distinguir —como lo hacía ya Berkeley (*New Theory of Vision*, $ 144 y siguientes)— entre los signos constantes y los signos variables, siendo los primeros de la misma especie que la cosa representada y, por lo tanto, se inclinan a un realismo moderado de continuo velado por un declarado nominalismo. De hecho, la concepción del signo ha vacilado casi siempre, dentro del nominalismo moderno, entre el predominio de la *vox y* el predominio del *sermo*. En el nominalismo moderado se trataba, desde luego, de un *sermo*. En el extremo, se ha tratado casi exclusivamente de una *vox*. Así ha ocurrido, por ejemplo, con la teoría instrumentalista de los signos que desarrolla Taine en *De l'Intelligence*.

Los ejemplos anteriores están muy lejos de agotar las opiniones de los filósofos sobre el significado de 'signo'. Rudolf Haller (op. cit. en bibliografía) ha reproducido una copia de opiniones, de las que nos limitamos a mencionar, a guisa de ejemplo, dos menos conocidas que las anteriores, pero también interesantes. Una es la de J. Ch. Gottsched, un discípulo de Wolff, el cual escribe que "cuando se concluye de una cosa a otra, la primera se llama *un signo y* la segunda se llama *lo designado* (*Erste Grande der gesamten Weltweisheit*, 1734), opinión parecida a alguna de las antes descritas, pero que subraya con precisión el tipo de relación entre el signo y aquello de que es signo. J. H. Lambert (VÉASE) escribe que el signo es "toda característica dada fácilmente a los sentidos por medio de la cual se da a conocer la existencia, la posibilidad, la realidad u otra propiedad, de una cosa", de suerte que tal característica nos permita ejecutar luego operaciones del entendimiento tales como la prueba y otras (*Logische und philosophische Abhandlungen*, 1782, ed. Bernoulli, I, Frag. 404 y sigs.). Se trata, según indica Haller (*op.* ref. pág., 128) de un esfuerzo por "reducir la teoría de las cosas a teoría de los signos". El signo es un medio (un *principium cognoscendi*) por medio del cual "un ser pensante concluye a una cosa significada" (*Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, 1771, Vol. II, 678). Por medio del signo "representamos conceptos y cosas" (*Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*. III. Semiotik, §§ 23, 40).

Desde fines del siglo pasado hasta el presente encontramos numerosas teorías sobre la naturaleza y función de los signos. Así, por ejemplo, teorías convencionalistas del tipo de la de Vaihinger, y otras a las que nos referiremos luego. Se ha distinguido a veces entre la función simbólica (entre otras, enunciativa) de los signos, y la función emotiva. Las distintas teorías de que han hablado Ogden y Richards sobre los símbolos y a que nos hemos referido en el artículo SÍMBOLO Y SIMBOLISMO pueden aplicarse a una doctrina de los signos. Los mencionados autores han intentado definir el signo como "un estímulo similar a alguna parte de un estímulo original y suficiente para hacer surgir el engrama impreso por aquel estímulo", entendiendo por 'engrama' "una excitación similar a la causada por el estímulo original" (*The Meaning of Meaning*, 1923, c. III [trad. esp.: *El significado del significado*, 1954]). El tránsito de la interpretación puramente simbólica a la interpretación psicológico-naturalista complica, por lo demás, el panorama contemporáneo. Charles W. Morris ha señalado —en una doctrina muy ampliamente aceptada hoy— que el signo puede ser considerado como algo que sostiene tres tipos de relación: con otros signos, con objetos designados por el signo y con el sujeto que lo usa. El estudio de la primera forma de relación se llama *sintaxis* (v.); el de la segunda forma de relación, *semántica* (v.), el de la tercera, *pragmática* (v.). El estudio general de los signos es la *semióti-*

ca (v.). Dada la importancia de los lenguajes (naturales y artificiales) es comprensible que las investigaciones semióticas (lógicas y no lógicas) hayan adquirido una gran importancia en el pensamiento contemporáneo. Entre las doctrinas propuestas seleccionaremos cuatro, muy distintas entre sí, pero coincidentes en el papel central adscrito a la teoría de los signos.

Una de las doctrinas es la de Cassirer, el cual ha investigado el signo y el símbolo como elementos conducentes a una comprensión de la naturaleza humana, la cual es, según dicho autor, fundamentalmente simbólica, es decir, apta para el manejo de los signos. Otra de las doctrinas es la de Peirce. Este autor ha dividido los signos en muchos tipos (en una ocasión propuso que hay 59.049 tipos de signos, debidos a las combinaciones entre 10 dicotomías y 66 clases; Cfr. *Collected Papers*, 1.291). Entre las clasificaciones de tipos propuestas destaca la que comienza por considerar tres puntos de vista sobre los signos. Por un lado, los signos pueden serlo de sí mismos; por el otro, puede tener relación con el objeto; finalmente, pueden tener relación con el sujeto (o "interpretante"). La ciencia que estudia los primeros es la gramática pura; la que se ocupa de los segundos es la lógica; la que trata de los últimos, la retórica pura (*Coll. Pap.*, 2.288). Cada una de las clases mencionadas de signos se divide en varias subclases. Importante es sobre todo la clasificación de los signos que se relacionan con el objeto en tres tipos: los signos ¡cónicos o iconos (signos que poseerían el carácter que los haría significantes aun cuando su objeto no tuviese existencia); los índices (signos que perderían el carácter que los hace ser tales si su objeto fuera suprimido, pero no perderían tal carácter si no hubiese interpretador); y los símbolos (signos que perderían el carácter que los hace ser tales si no hubiese interpretador) (Cfr. art. "Sign" en J. M. Baldwin, *Dictionary*). Puede advertirse que la clasificación de los signos según lo que hemos llamado "tres puntos de vista" es análoga a la luego difundida por Morris y otros autores. También se ha ocupado mucho de los signos Husserl, especialmente en sus investigaciones acerca de la expresión y de la significación. Hay que distinguir, según el citado autor, entre signo (*Zeichen*) y significación (*Kundgabe*). Estas distinciones son fundamentales. Por ejemplo, Husserl indica que aun cuando 'expresión' y 'signo' se usan a veces como sinónimos, no siempre coinciden. Así, todo signo es signo de algo, pero no todo signo tiene una significación, un sentido expresado por el signo. Más aun: en muchos casos no puede ni siquiera decirse que el signo designa aquello de lo cual es llamado signo. "Y aun en el caso de que este modo de hablar sea justo —prosigue Husserl—, hay que observar que designar no vale siempre tanto como aquel 'significar' que caracteriza las expresiones. En efecto, los signos, en el sentido de *indicaciones* (señales, notas, distintivos, etc.), *no expresan nada*, a no ser que, *además* de la función indicativa, cumplan una función significativa." Cuando observamos las expresiones de la conversación corriente, advertimos que el concepto de señal tiene mayor extensión que el de expresión, pero ello no quiere decir que constituya el género en lo que toca al contenido. *"La significación no es una especie de la cual sea género el signo, en el sentido de señal" (Inv. lóg.*, trad. esp., Morente-Gaos, 1929, II, pág. 31). 'Signo' y 'significación' difieren, por lo cual no puede decirse simplemente que la significación es lo representado por un signo, el cual muchas veces se limita a indicar, pero no a significar. Los signos pueden ser indicativos o señalativos y significativos. Estos últimos son las expresiones, pero la expresión no es tampoco la significación; esta última confiere sentido a la expresión y es cumplida a su vez por la efectuación intuitiva. Las significaciones son los términos a que las expresiones apuntan y, al mismo tiempo, los términos que mentan sus efectuaciones intuitivas sin que estas últimas sean siempre posibles, pues las significaciones suelen ser mucho más extensas que las efectuaciones o cumplimientos. La significación es uno de los elementos del acto intencional concebido globalmente, pero no queda disuelto completamente en el acto más que cuando hay una adecuación absoluta entre la significación y lo significado, el objeto intencional. De ahí que el conocimiento se haga posible sólo en tanto que aparecen significaciones como algo idéntico a través de las multiplicidades de los signos, y de ahí también que a través de su interpretación descriptivo-fenomenológica del fenómeno que relaciona un signo con el objeto a través de la significación, del cumplimiento intuitivo y del objeto intencional, dicho filósofo rechace tanto la idea de que el signo es arbitrario (nominalismo) como la suposición de que el signo surge de la cosa misma como su designación expresiva (realismo extremo). Esta doctrina evitaría, por lo tanto, lo mismo que muchas corrientes contemporáneas se han esforzado por dilucidar: la mala simbolización debida a una "situación significativa ambigua". Sin embargo, el análisis husserliano no es admitido por todos los filósofos actuales. Desde luego, la mayor parte de ellos reconocen que no se perciben directamente las significaciones y, menos aun, lo significado, sino el signo por el cual lo significado adquiere una significación. Pero otros rechazan la posibilidad de que ciertos objetos —como los colores— sean susceptibles de esta significación. Las tendencias "analíticas" no admiten, a su vez, la citada doctrina, por estimarla demasiado adscrita a un "realismo". Es lo que sucede con Carnap. Este autor ha propuesto una distinción entre signos lógicos (por ejemplo, los usados en la notación simbólica) y signos descriptivos (o designaciones de *designata*). Carnap distingue también entre signos-acontecimientos y signos-ideas. La palabra "letra", dice Carnap, es ambigua. Puede usarse en dos sentidos: 1) Hay dos letras V en la quinta palabra de la frase anterior; la segunda letra Y en esta palabra es una terminación plural. 2) La letra Y está dos veces en la palabra 'sentidos'. "La letra Y es en muchos casos usada como una terminación plural." Así, pues, mientras en 1) decimos "muchas letras 's'", en 2) decimos "la letra Y", indicando, así, que sólo hay una. Lo primero es el signo-acontecimiento; lo segundo es el signo-idea. Por su lado, Reichenbach señala la existencia de tres tipos de signos, ya reconocidos por Peirce: los signos-índices, que adquieren su función mediante una conexión causal (el humo como signo del fuego); los signos ¡cónicos, debidos a la similari-

dad del signo con lo significado (como la fotografía en tanto que signo del objeto fotografiado) y los signos convencionales o símbolos, en los cuales la coordinación del signo con el objeto es determinada mediante reglas, las llamadas reglas del lenguaje.

Además de las obras mencionadas en el texto del artículo y de las que constan en la bibliografía del artículo SÍMBOLO y SIMBOLISMO, véase: R. Gaetschenberger, *Grundzüge einer Psychologie des Zeichens*, 1901. — Id., id., *Symbola. Anfangsgründe einer Erkenntnistheorie*, 1920. — Id., id., *Zeichen, die Fundamente des Wissens. Eine Absage an die Philosophie*, 1932. — Ch. W. Morris, *Foundations of the Theory of Siens*, 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos*, 1958 [Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Universidad Nacional de México. Segunda serie, 12]. — Id., id., *Signs, Language, and Behavior*, 1946. — Delanglade, Schmalenbach, Godet y Leuba, *Signe et symbole*, 1946. — El escrito de Rudolf Haller al que nos hemos referido en el artículo es: "Das 'Zeichen' und die 'Zeichenlehre' in der Philosophie der Neuzeit", *Archiv für Begriffsgeschichte*, ed. Erich Rothacker, IV (1959), 113-57. — Véase también la bibliografía de los artículos SEMÁNTICA, SIGNIFICACIÓN Y SIGNIFICAR.

SIGNOS PRIMITIVOS. En la literatura lógica contemporánea se encuentra con frecuencia la expresión 'proposiciones primitivas' y a veces la expresión 'ideas primitivas'. Estas expresiones proceden del uso establecido por Whitehead y Russell en *Principia Mathematica* al presentar el cálculo de proposiciones. Hoy día se tiende al uso de la expresión 'signos primitivos', la cual se entiende por contraste con la expresión 'signos definidos'. En efecto, el establecimiento de un cálculo (VÉASE) cualquiera requiere dar una lista de los signos que van a ser usados en el mismo. Si estos signos no se definen se llaman *primitivos*; si se definen se llaman *definidos*. Hay que advertir que no hay signos que sean constitutivamente signos primitivos y otros que sean constitutivamente signos definidos; cualquier signo puede ser primitivo o definido de acuerdo con el modo como haya sido introducido en el cálculo.

Supongamos, por ejemplo, que para la erección del cálculo sentencial adoptamos como signos primitivos las letras sentenciales 'p', 'q', 'r', 's', 'p'', 'q'', 'r'', 's'', etc, las conectivas '$\sim$' y '$\vee$' y los paréntesis '(' y ')'. Las conectivas '$.$', '$\supset$', '$\equiv$', '$\neq$', '$\barwedge$', y '$|$' serán entonces consideradas como signos definidos, de tal modo que '$(p \ . \ q)$' se definirá mediante '$(\sim (p \vee \sim q))$'; '$(p \supset q)$' se definirá mediante '$(\sim p \vee q)$', etc., es decir introduciendo en el *definiens* solamente signos que se hayan adoptado como primitivos o bien signos que se hayan ya definido con auxilio de los signos primitivos. Por ejemplo, una vez definido '$(p \supset q)$' mediante '$(\sim p \vee q)$', será ya posible definir '$(p \equiv q)$' mediante '$((p \supset q) \ . \ (q \supset p))$'.

El procedimiento usado en el cálculo sentencial es empleado asimismo en otros cálculos; por ejemplo, el cálculo cuantificacional. En este último pueden adoptarse como signos primitivos las mencionadas letras sentenciales, las letras predicados 'F', 'G', 'H', 'F'', 'G'', 'H'', etc., las letras argumentos, 'w', 'x', 'y', 'z', 'w'', 'x'', 'y'', 'z'', etc., las conectivas '$\sim$' y '$\vee$' (aunque estas últimas pueden ser sustituidas por otras, de modo que las citadas sean entonces signos definidos y no primitivos), y los paréntesis '(' y ')'. En tal caso, la conectivas restantes se definen en función de las primitivas adoptadas y se procede a definir el cuantificador particular '$(\exists x) Fx$' (que no estaba entre los signos primitivos) por medio de '$\sim (x) \sim Fx$', todos ellos signos primitivos.

SIGWART (CHRISTOPH) (1830-1904) nació en Tubinga, estudió en la Universidad de la misma ciudad, fue "repetidor" (1855-1858) en el Seminario teológico de Tubinga, profesor (1859-1863) en el Seminario de Bleubeuren, y profesor titular (1865-1903) en la Universidad de Tubinga.

Representante de la concepción normativista de la lógica, Sigwart estimó que, aunque la lógica y la psicología difieren por su objeto y por su propósito, no hay posibilidad de análisis lógico sin un análisis de los actos de juicio correspondientes, interpretados como actos mentales La lógica es, sobre todo —en opinión de Sigwart—, el estudio de las normas y métodos del pensar con vistas a la constitución de un pensamiento verdadero. Por esta vinculación del acto pensante con el pensarmentó, la lógica de Sigwart fue combatida por Husserl, quien reprochó a Sigwart la tendencia psicologista.

Obras: *U. Zwingli und der Charakter seiner Théorie*, 1855 (*U. Z. y el carácter de su teoría*). — *Logik*, 2 vols. (*I. Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss; H. Die Methodenlehre*), 1873, 5» ed., 1924, ed. Heinrich Maier (*Lógica. I. La doctrina del juicio, del concepto y del razonamiento. II. La doctrina del método*). — 1873, 5* ed., 1924, ed. H. Maier. — *Kleine Schriften*, 2 vols., 1881, 2» ed., 1889 (*Pequeños escritos*). — *Vorfragender Ethik*, 1886, 2ª ed., 1907 (*Cuestiones preliminares de la ética*). — *Die Impersonalien*, 1888. — Véase I. Engel, *Sigwarts Lehre vom Wesen des Erkennens*, 1908 (Dis.). — J. Flaig, *Sigwarts Beiträge zu Grundlegung una Aufbau der Ethik*, 1912 (Dis.). — Th. Häring, d. J., *C. Sigwart*, 1931. — K. A. Märtz, *Die Methodik der Geschichtswissenschaft nach Ranke, Sigwart und Wundt*, 1916 (Dis.). — G. Schilling, *Die Berechtigung der teleologischen Betrachtungsweise der Natur nach Paulsen und Sigwart*, 1919 (Dis.). — L. Buchhorn, *Evidenz und Axiome im Aufbau von Sigwarts Ethik*, 1931 (Dis.).

SILESIO (ANGELO) [Ángelus Silesius] (1624-1677) fue el nombre que adoptó Johann Scheffler, nacido en Breslau, de padres protestantes, cuando se convirtió, en 1653, al catolicismo. Angelo Silesio siguió las tendencias místicas de Ruysbroek, Tauler y Böhme y expresó sus intuiciones místicas y sus experiencias religiosas en una serie de obras poéticas. La más conocida y celebrada de ellas es el *Cherubinischer Wandersmann (El peregrino querubínico)*. Hemos escrito "intuiciones místicas" más bien que "tendencias místicas", y "experiencias religiosas" más bien que "creencias religiosas", porque tanto en *El peregrino querubínico* como en otras obras poéticas de Angelo Silesio no deben buscarse tendencias o fórmulas, sino expresiones de un modo de sentir a Dios y la relación entre Dios y el hombre. Traducidas a un lenguaje teológico, las expresiones poéticas de Angelo Silesio son en muchos casos panteístas, en otros casos inmanentistas, etc. Así, en el más famoso dístico del autor:

Ich weiss, dass ohne mich Gott
nicht ein Nu kann leben;

Werd' ich zunicht, er muss vor
Not den Geist aufgeben
(Sé que sin mí ni un solo instante
puede Dios vivir,
Que si perezco yo, también Él
deberá morir),

Dios aparece como tan dependiente del hombre como el hombre es dependiente de Dios. Sin embargo, ello no significa necesariamente que Angelo Silesio conciba a Dios como producto de la imaginación humana; el no poder vivir sin el hombre es la manifestación de un modo de sentir a Dios como indisolublemente ligado a la condición humana.

El Cherubinischer Wandersmann fue publicado en 1675. En la misma fecha se publicó la *Sinnliche Beschreibung der vier letzten* Dirige *(Descripción sensible de las cuatro postrimerías).* En 1657 había aparecido *Heilige Seelenlust, oder geistliche Hirtenlieder der in Jesu verliebten Psyche (Santa alegría del alma, o canciones pastoriles del alma enamorada de Jesús).* En 1677 se publicaron una serie de obras apologéticas con el título de *Ecclesiologia.*

Obras poéticas: *Sämtliche poetische Werke,* 3 vols., 1925, ed. Hans Ludwig Held. Edición de obras poéticas y selección de escritos polémicos, 2 vols., 1924, ed. G. Ellinger.

F. Kern, */. Schefflers Cherubinischer Wandersmann,* 1866. — C. Seltmann, A. S. *und seine Mystik,* 1896. — Paula König, *Die mystische Lehre des Angelus Silesius in religionsphilosophischer und psychologischer Deutung,* 1942 (Dis.). — H. Plard, *La mystique d'A. S.,* 1943.

SILOGISMO. En su obra sobre el desarrollo de la lógica y de la retórica aristotélicas, Friedrich Solmsen ha señalado que la silogística aristotélica no es el resultado de una creación desde la nada: tiene precedentes en la dialéctica platónica y, por otro lado, experimentó un proceso evolutivo dentro del pensamiento del propio Aristóteles — o, como diría Zürcher, del autor o autores del *Corpus aristotelicum.* Análogamente, J. Clark, S. J., ha puesto de relieve que en la silogística aristotélica hay dos elementos ya anteriormente elaborados: la relación *inclusión-exclusión,* de origen platónico; la técnica de la proporción continua, procedente de Eudoxo, lo cual hace comprensible que el vocabulario de la silogística aristotélica aparezca calcado del vocabulario de la teoría de las proporciones (ὅρος, término; σχῆμα, figura; ἄκρον, extremo; μέσον, medio). Ahora bien, la existencia de precedentes no disminuye la importancia de la contribución de Aristóteles al respecto. Como indica W. D. Ross, la teoría de las proporciones, si bien influyó evidentemente en la silogística aristotélica, fue tomada por el Estagirita como un modelo del cual podían derivarse, por analogía, varios conceptos fundamentales. En cuanto a los precedentes platónicos, conviene tener en cuenta que aunque sin ellos la silogística no hubiera sido posible, ellos solos no constituyen ni siquiera un esquema de la inferencia silogística. El método de división (VÉASE) preconizado por Platón no es, a lo sumo, como el propio Aristóteles apunta, más que un "silogismo débil". Y en lo que toca al vocablo συλλογισμός, sólo desde Aristóteles tiene el sentido técnico que conocemos. Antes del Estagirita, el vocablo en cuestión no tenía un significado preciso; en tanto que derivado de συλλέγειν ("συλλογίζεσθαι"), designaba simplemente reunión, de donde cuenta, cálculo y a veces también conjetura.

La doctrina silogística tiene una larga historia. En el *Corpus aristotelicum* encontramos un estudio muy completo de los *silogismos categóricos (asertóricos) y* de los *silogismos modales.* A Teofrasto, Eudemo y varios comentaristas de Aristóteles (especialmente Alejandro de Afrodisia) parece deberse el desarrollo de la doctrina de los llamados *silogismos hipotéticos.* Basándose probablemente en anteriores estudios de autores griegos, esta última doctrina fue presentada con notable detalle y rigor por Boecio. Los escolásticos medievales contribuyeron también grandemente a la elaboración de la doctrina silogística en todas sus partes y a su presentación formalizada. En el curso de la época moderna, en cambio, la teoría silogística experimentó graves quebrantos. Por una parte, ciertos autores (como ocurre con varios "antiescolásticos" renacentistas o modernos: Francis Bacon, *Novum Organum,* I, 11-14; Descartes, *Discours,* I y *Regulae,* II; Locke, *Essay,* IV, xvii, 4-8) criticaron el silogismo o, mejor dicho, el abuso que en ciertos medios escolásticos se había hecho de la silogística; según tales autores, el silogismo carece de valor inventivo y posee a lo sumo valor expositivo. Por otra parte, muchos lógicos modernos tanto de tendencia escolástica como no escolástica redujeron a un mínimo el cuerpo de doctrinas relativas al silogismo elaboradas durante la Antigüedad y la Edad Media. Los nuevos historiadores de la lógica, en particular a partir de Łukasiewicz, han desenterrado muchas de las riquezas de la teoría silogística clásica y la han presentado en la forma propia de la lógica simbólica contemporánea. Ello no significa que la teoría del silogismo haya vuelto a ocupar en la lógica un lugar desmedido; los silogismos son estudiados como una parte de la lógica cuantificacional (por ejemplo: silogismos categóricos, los cuales constituyen varias leyes de dicha lógica), de la lógica sentencial (por ejemplo: silogismos hipotéticos, los cuales constituyen varias leyes de esta lógica) y de la lógica de las clases (pues los silogismos categóricos pueden ser introducidos dentro del álgebra de clases). En el presente artículo expondremos los rasgos generales de la doctrina del silogismo y trataremos luego de los silogismos *categóricos,* los *modales y* los *hipotéticos,* con especial atención a los primeros.

En *An. pr.,* I 24 b 18-23, Aristóteles definió el silogismo del modo siguiente: "Un silogismo es un argumento en el cual, establecidas ciertas cosas, resulta necesariamente de ellas, por ser lo que son, otra cosa distinta de las antes establecidas." Se ha observado con frecuencia que esta definición es tan general, que se puede aplicar no solamente a la inferencia silogística, sino también a muchos otros tipos de inferencia — si no a la inferencia deductiva en general. El Estagirita, sin embargo, procedió a ejemplificar tal definición mediante inferencias de un tipo especial: aquellas en las cuales se establece un proceso de deducción que conduce a establecer una relación de tipo *sujeto-predicado* partiendo de enunciados que manifiestan asimismo la relación *sujeto-predicado.* En este proceso deductivo, además, se supone que la conclusión —que tiene dos *términos*— es inferida de dos premisas— cada una de las cuales tiene asimismo dos términos, uno de los cuales no aparece en la conclusión. Presentaremos luego de un modo más

formal y preciso el tipo de inferencia silogística. Indiquemos por el momento sólo que Aristóteles proporciona, como indica Bochenski, una descripción metalógica del silogismo (categórico), pero que ello no significa reducir éste a una regla metalógica. El silogismo aparece también, y especialmente, como una ley lógica — o como una serie de leyes lógicas, una para cada uno de los modos válidos. Estas leyes lógicas establecen relaciones entre términos universales. Se ha discutido mucho acerca de si tales términos deben ser entendidos en comprensión o en extensión. Esta discusión no es muy iluminadora, puesto que, como señala Maritain, considerar el silogismo desde el punto de vista de la extensión es tan legítimo como considerarlo desde el punto de vista de la comprensión. Por lo demás, encontramos en la obra lógica de Aristóteles textos en los que prepondera una orientación "comprensivista" (o "intensivista") y textos en los que destaca una tendencia "extensivista".

Para entender ahora más formalmente qué es un silogismo, procedamos a dar un ejemplo de silogismo categórico:

Si todos los hombres son mortales y todos los australianos son hombres, entonces todos los australianos son mortales.

Observemos que el anterior es ejemplo de un condicional y que todos los términos introducidos ('hombres', 'mortales', 'australianos') son universales. Con ello queremos poner de relieve que muchos de los ejemplos de silogismos dados en la literatura lógica tradicional no son propiamente silogismos. Por ejemplo:

Todos los hombres son mortales
Todos los australianos son hombres

Todos los australianos son mortales

donde la raya horizontal encima de la conclusión suele leerse 'por lo tanto', no es un ejemplo correcto de silogismo, pues no aparece en él la forma condicional, ni se ve claro tampoco que las dos primeras proposiciones están ligadas por una conjunción. Tampoco es ejemplo correcto de silogismo el razonamiento:

Todos los hombres son mortales
Sócrates es hombre
Sócrates es mortal,

pues, además de carecer de las conectivas antes señaladas contiene un término singular ('Sócrates').

El primero de los citados ejemplos corresponde a la forma:

Si todo M es P
y todo S es M,
entonces todo S es P.

Se trata de una forma silogística correcta, pero moderna. La correspondiente forma silogística usada por Aristóteles es:

Si A es predicado (es verdadero) de todo *B*
y B es predicado (es verdadero) de todo *C*,
entonces A es predicado (es verdadero) de todo *C*,

donde las variables *'A'*, *'B'*, *'C'* corresponden aquí a las letras 'M', 'P', *'S'* de la forma anterior. 'Es predicado de' o 'es verdadero de' son expresados también con frecuencia por 'pertenece a' (o 'inhiere en'). Como indica Łukasiewicz, a quien hemos seguido en este ensayo de restablecer la auténtica forma del silogismo aristotélico, el Estagirita se acercó en su teoría silogística mucho más a las exposiciones modernas que a algunas de las llamadas tradicionales. En efecto, concibió el silogismo como una proposición compuesta y no como una serie de proposiciones; estableció claramente la naturaleza condicional de tal proposición compuesta; usó variables y, finalmente, entendió el término ανάγκη ('debe', 'es menester') como la segunda partícula de la conectiva 'si... entonces' y no como un 'por lo tanto', que es la expresión usada por muchos lógicos o, como vimos, la forma habitual de leer la raya horizontal colocada antes de la conclusión.

Tanto el ejemplo como la forma correctos antes indicados corresponden a un silogismo categórico — la clase de silogismo cuya composición vamos a examinar acto seguido. En la lógica cuantificacional corresponde el ejemplo en cuestión a la ley:

$$((x)\,(Gx \supset Hx)\,.\,(x)\,(Fx \supset Gx)) \supset (x)\,(Fx \supset Hx),$$

para cuya lectura el lector puede recurrir a los artículos BARBARA y CUANTIFICACIÓN, etc. Vemos claramente que un silogismo categórico es un condicional que se compone de tres esquemas cuantificados. El antecedente del condicional se compone de dos esquemas, llamados *premisas.* La primera es la *premisa mayor;* la segunda, la *premisa menor.* El consecuente del condicional es otro esquema: la *conclusión.* Cada esquema tiene dos letras predicados. Usaremos ahora las letras 'S', 'P' y 'M' (a veces se emplean 'F', 'G' 'H'). Estas letras designan los llamados *términos* del silogismo. Los nombres que reciben los términos son los siguientes: *término medio, término menor, término mayor.* El término medio (representado por 'M') está en las dos premisas, pero no en la conclusión. Así, en nuestro ejemplo 'hombres' es el término medio. El término menor es el primero de los términos de la conclusión; el término mayor, el segundo de los términos de la conclusión. Así, en nuestro ejemplo 'australianos' y 'mortales' son respectivamente los términos menor y mayor del silogismo. Los términos menor y mayor son llamados también a veces *término último* o *extremo menor* y *término primero* o *extremo mayor.* Los vocablos 'último' y 'primero' pueden resultar sorprendentes, puesto que en el esquema 'S P' de la conclusión, 'S' no es el último, sino el primero y 'P' no es el primero, sino el último. Pero ello resulta comprensible si pensamos en la forma dada por Aristóteles y antes señalada ('A es predicado de todo C'), donde 'A' (en la terminología moderna 'P') aparece efectivamente como el primer término (el término mayor o extremo mayor) y 'C' (en la terminología moderna 'S') aparece como el último término (el término menor o extremo menor). Hay que tener presente, por otro lado, que, como indica Ross, los vocablos 'mayor' y 'menor' resultan completamente adecuados sólo cuando nos las habernos con modos universales afirmativos de la primera figura; en ellos 'P' designa un término que tiene mayor extensión que el designado por 'S'.

Hay que considerar en el silogismo categórico la *figura* y el *modo.* Nos hemos extendido sobre el particular en los artículos dedicados a cada uno de estos conceptos. Resumiremos aquí lo más esencial acerca de ellos.

La figura es la manera como están dispuestos los términos en las premisas. Como hemos visto en el artículo correspondiente, hay cuatro ma-

ñeras de disponer tales términos y, por lo tanto, cuatro figuras. Cada una de ellas se distingue por la posición del término medio. Aristóteles admitió solamente tres figuras, porque, según escribe Ross, el *fundamentum divisionis* del silogismo adoptado por el Estagirita no se refiere a la posición del término medio, sino a la amplitud de tal término en comparación con los extremos (más amplio que uno y más estrecho que el otro —primera figura—; más amplio que cualquiera de los dos —segunda figura—, y más estrecho que cualquiera de los *dos* —tercera figura—). La reducción de las figuras a tres no impidió a Aristóteles, sin embargo, referirse a ejemplos de silogismos que consideramos pertenecientes a la cuarta figura. Esta figura es llamada también (erróneamente) *figura galénica;* los motivos que llevaron a adoptar este nombre son indicados en el citado artículo sobre la noción de figura.

El modo es la forma en que están dispuestas las premisas por razón de la cantidad y cualidad y, de consiguiente, en función de la manera como pueden sustituirse los esquemas de las premisas y la conclusión por los enunciados A, E, I, O (véase PROPOSICIÓN). Referencias más detalladas sobre este punto se encontrarán en el artículo Modo; además, hemos dedicado artículos especiales a los modos *Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Datisi, Feriso, Disamis, Bocardo, Calemes, Fresison, Dimatis* (quince modos que algunos autores consideran ser los únicos válidos) y a los modos *Darapti, Felapton, Bamalip, Fesapo* (que otros autores —entre ellos nosotros— incluyen entre los modos válidos). En cada uno de los artículos sobre dichos modos hemos indicado los símbolos mediante los cuales se expresan como tantas otras leyes de la lógica cuantificacional elemental. También hemos indicado los correspondientes esquemas cuando las letras 'a', V, 'i', 'o' (que sustituyen en este caso a 'A', 'E', 'I', 'O') son usadas entre las letras 'M P', 'S M', 'P M', 'M S', 'S P'.

Según Aristóteles, hay un cierto número de modos silogísticos cuya validez es evidente y que pueden ser considerados, por consiguiente, como axiomas en el sistema formal silogístico. Son los silogismos llamados *perfectos,* o sea los modos válidos de la primera figura: *Barbara, Celarent, Darii y Ferio.* En una ocasión Aristóteles redujo los modos perfectos o axiomas del sistema a dos: *Barbara* y *Celarent.* Los modos que no son evidentes por sí mismos son modos imperfectos, y deben ser probados a base de los modos perfectos. Los métodos usados por Aristóteles al respecto son tres: el de conversión, el de la *reductio ad impossibile* y el de exposición (ἔκθεσις). Para la aplicación del método de conversión se usan silogismos perfectos, leyes de conversión de las proposiciones A, E, I, O y tres leyes de la lógica proposicional. Ello permite (como indica Łukasiewicz) probar formalmente todos los silogismos imperfectos, excepto *Baroco y Bocardo,* que necesitan para ser probados otras tesis de la lógica proposicional. La insuficiencia del método de conversión para probar los modos *Baroco y Bocardo* lleva a Aristóteles a emplear el segundo de los citados métodos de prueba: al de la *reductio ad impossibile.* Este método se basa en las leyes de oposición y en dos leyes cuyos modelos se encuentran en otras tantas leyes de la lógica proposicional. En cuanto al método de exposición, consiste substancialmente en destacar o "exponer" un individuo sacándolo de un término tomado en extensión para operar con él y aplicar luego el resultado a términos que designan clases. Como todos los modos imperfectos pueden ser probados sea por conversión, sea por *reductio ad impossibile,* la prueba por exposición no es estrictamente hablando necesaria.

Los silogismos categóricos pueden ser asimismo introducidos en el álgebra de clases, considerándose las letras 'S', 'P' y 'M' como símbolos de clases. Son susceptibles de ser representados gráficamente a base del método de Euler, ampliado por John Venn. En el artículo Venn (Diagramas de) usamos tales representaciones gráficas para mostrar cómo puede comprobarse mecánicamente la validez o no validez de un silogismo dado.

Notemos que los escolásticos han dado varias reglas para la formación de silogismos válidos. Estas reglas son ocho:

1. *Terminus esto triplex: major mediusque minorque.* Los términos de todo silogismo deben ser tres: mayor, medio y menor.

2. *Latius hos quam praemissae conclusio non vult.* Ningún término debe poseer mayor extensión en la conclusión que en las premisas.

3. *Nequáquam médium capiat conclusio oportet.* La conclusión no debe contener nunca el término medio.

4. *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.* El término medio debe ser tomado al menos una vez en forma general.

5. *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.* Nada se sigue de dos premisas negativas.

6. *Ambae affirmantesnequeunt generare negantem.* Si las dos premisas son afirmativas, no puede seguirse de ellas una conclusión negativa.

7. *Pejorem semper sequitur conclusio partem.* La conclusión sigue siempre la parte más débil (parte o premisa inferior).

8. *Nihil sequitur geminis ex particularibus unquam.* Nada se sigue de dos premisas particulares.

Las reglas más importantes son la 1, la 3 y la 8. Los escolásticos formularon también el principio *Dictum de omni et nullo,* que ha sido muy debatido por autores modernos. Nos referimos a este (doble) principio en el artículo *Dictum de omni, dictum de nullo* (VÉASE).

Entre las varias nuevas notaciones que han sido propuestas para el silogismo, destacaremos la elaborada por H. Reichenbach. Según su autor, esta notación es más clara que la tradicional y combina algunos rasgos tradicionales con algunos rasgos modernos. Consiste esencialmente en lo siguiente.

De las cuatro vocales 'A', T, 'E', 'O' (escritas 'a', 'i', 'e', 'o' cuando aparecen entre cualesquiera dos términos designados por 'S', 'P', 'M'), pueden eliminarse las dos últimas mediante el uso de clases complementarias indicadas por el signo de negación '—' colocado encima de la letra. Así,

$$SeP = SaP,$$
$$SoP = SiP.$$

Con ello no sólo se simplifica la notación, sino que, al entender de Reichenbach, inclusive se enriquece. Relaciones tales como las expresadas mediante 'SaP' y 'SiP', que la teoría tradicional del silogismo desconocía,

pueden ser notadas con facilidad. En rigor, algunos modos fueron considerados inválidos (a pesar de tener una conclusión válida), porque la conclusión no podía ser escrita en la notación tradicional. Además, la notación tradicional condujo a la errónea regla de que dos premisas negativas no permiten una conclusión. La conclusión es legítima, pero no puede ser expresada mediante la notación tradicional.

Los modos antes aludidos fueron mencionados por Aristóteles *(De int.* 10, 20a), pero no incluidos en los *An. Pr.* Son los modos tratados modernamente por A. de Morgan, Christine Ladd-Franklin, y, recientemente, por H. B. Smith y C. West Churchman.

El uso del signo de negación sobrepuesto a 'a' e 'i' ofrece, según Reichenbach, la ventaja de hacer innecesaria la distinción entre figuras silogísticas. En vez de usar las letras 'a' e 'i' podría emplearse la notación correspondiente a la teoría moderna de las clases, pero es preferible seguir ateniéndose a la primera notación a efectos del cálculo silogístico. Por lo demás, los esquemas en los cuales intervienen 'a' e 'i' pueden definirse en términos de la lógica de las clases, en la forma siguiente:

$$SaP = \text{def. } S \subset P,$$
$$SiP = \text{def. } S \cdot P \neq \Lambda.$$

Para las dos clases tradicionales, S y P, las relaciones que se obtienen mediante la anterior notación son:

SaP	SaP	SaP	SaP
SiP	SiP	SiP	SiP.

Estas relaciones resultan claras en el cubo de oposición introducido en el artículo Oposición (I).

El silogismo modal fue tratado por Aristóteles tomando como base su teoría de los silogismos categóricos. El Estagirita ofreció, pues, análogos modales de los modos de las tres figuras consideradas por él, según vimos, como figuras válidas.

No nos extenderemos aquí sobre las leyes silogísticas modales aristotélicas; remitiremos al cuadro muy completo presentado por Bochenski en su obra sobre la lógica formal antigua (entre páginas 62 y 63). Este autor presenta ocho grupos de leyes silogísticas modales para cada uno de 14 modos considerados válidos. Como ocurre con el sistema de silogística categórica, los 4 modos de la primera figura funcionan en el sistema como axiomas cuando menos para varios grupos. Según hemos indicado antes, Teofrasto y otros autores ampliaron y refinaron el sistema aristotélico de silogística modal (para las modificaciones introducidas por Teofrasto en el sistema aristotélico, véase MODALIDAD). El discípulo de Aristóteles modificó, además, el cuadro de leyes mencionadas, considerando algunas como no válidas.

En lo que toca a los silogismos hipotéticos, presentados por Aristóteles y desarrollados por los comentaristas del Estagirita, Teofrasto, Eudemo, Boecio y otros autores, se trata de proposiciones alternativas y condicionales que son asumidas "por hipótesis". Considerable desarrollo experimentó el estudio de los silogismos analógicos o "totalmente hipotéticos". Según Bocheński, las variables usadas en ellos por los discípulos de Aristóteles deben ser sustituidas por variables predicados y no por variables proposicionales; las variables usadas por Boecio pueden ser sustituidas, en cambio, por variables proposicionales. Boecio formuló varias leyes de los silogismos hipotéticos dentro de un sistema más amplio que el de Teofrasto y Eudemo, pues incluía en él como un grupo especial los silogismos totalmente hipotéticos antes aludidos. Nos referimos también al respecto a las listas de leyes dadas por Bochenski en su obra sobre la lógica formal antigua (especialmente págs. 75-6 y 107-9; véase también de nuevo el artículo MODALIDAD).

Hemos clasificado hasta ahora los silogismos en tres: categóricos, modales e hipotéticos. Advertiremos, para terminar, que la anterior no es la única clasificación posible. El propio Aristóteles se refirió al silogismo desde el punto de vista del valor de las premisas, un punto de vista que podemos calificar de científico-metodológico. Los silogismos pueden dividirse al respecto en *demostrativos* (o *apodícticos*), *dialécticos y sofísticos* (o *erísticos*). Los silogismos demostrativos son necesarios; los dialécticos, probables; los sofísticos, falsos. Algunos escolásticos han ampliado esta clasificación hablando de silogismos *demostrativos* (o necesarios), *probables* (o contingentes), *erróneos* (o imposibles) y *sofísticos* (o falsos e incorrectos, aunque aparentemente verdaderos y correctos). También algunos escolásticos han propuesto una división (no ya simplemente metodológica, sino formal) del silogismo en *categórico* e *hipotético.* Los silogismos categóricos son silogismos puros y simples. Los silogismos hipotéticos son aquellos en las cuales la premisa mayor es una proposición hipotética y la menor afirma o niega parte de la mayor. Los silogismos hipotéticos pueden a su vez subdividirse en *condicionales, disyuntivos y conjuntivos* según que la premisa mayor sea un condicional, una disyunción o una conjunción. Todos estos silogismos son considerados como *completos.* A ellos se agregan los silogismos *incompletos* en los cuales una de las premisas no es explícitamente formulada (ejemplo de ellos es el entimema [VÉASE]), y los silogismos *compuestos* (compuestos de varios silogismos, como el epiquerema [v.] y el sorites [v.]). Esta clasificación escolástica es útil en muchos respectos, pero tiene también varios inconvenientes. Entre ellos mencionamos dos: la simplificación que introduce en la presentación de algunos de estos tipos de silogismos (por ejemplo, el condicional) y la frecuente confusión de la formulación lógica con la metalógica.

Todos los tratados de lógica y logística (VÉANSE) dan una presentación de la teoría del silogismo y de los diversos tipos de silogismos. Entre los numerosos trabajos dedicados especialmente al problema del silogismo mencionamos los siguientes: A. de Morgan, artículos sobre el silogismo citados en la bibliografía de MORGAN (AUGUSTOS DE). — J. Lachelier, *De natura syllogismi,* 1876. — Id., íd., *Étude sur le syllogisme,* 1907 (edición de estos dos escritos y otros del mismo autor en 1924; trad. esp. de los mismos en el tomo *Del fundamento de la inducción*). — M. Fonsegrive, "La théorie du syllogisme catégorique d'après Aristote", *Armales de la Faculté des Lettres de Bordeaux,* III (1881). — H. Maier, *Die Syllogistik des Aristóteles,* 3 vols. 1896-1906. — L. Brunschvicg, *Qua ratione Aristóteles Metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit,* 1897 (tesis). — G. Rodier, *De vi propria syllogismi,* 1897 (tesis), hay trad. francesa: "Les fonctions du syllogisme", *L'Année philosophique,* XIX (1908), 1-61. — J. E. Th. Wildschrey, *Die Grundlagen einer voll-*

ständigen *Syllogistik*, 1907 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 26]. — **A. Pastore**, *Sillogismo e Proporzione*, 1910. — **W. D. Ross**, *Aristotle*, 1923, 5* ed., revisada, 1949 (trad. esp.: *Aristóteles*, 1957). — **F. Solmsen**, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, 1929. — Id., id., "The Discovery or the Syllogism", *The Philosophical Review*, L (1941), 410-21. — **E. de Strycker**, "Le syllogisme chez Platón", *Revue Néoscolastique*, XXXIV (1932), 42-46, 218-39. — **J. Łukasiewicz**, "O sylogistyce Arystotelesa", *Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejetności*, XLIV (1939). — Id., id., *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 1951; 2ª ed., 1957. — **I. M. Bochenski** "Zespół definicji do metalogicznego wyklady sylogistyki tradycyjnej", *Polski przeglad tomistyczny*, I (1939), 104-14. — Id., id., *Ancient Formal Logic*, 1951. — **W. D. Ross**, "The Discovery of the Syllogism", *The Philosophical Review*, XLVIII (1939), 251-72. — **D. Th. Howard**, *Analytical Syllogistics. A Pragmatic Interpretation of the Aristotelian Logic*, 1940; reimp. 1946. — **J. W. Stakelum**, "Why Galenian Figure?", *The New Scholasticism*, XVI (1942), 289-96. — **P. Hoenen**, *La structure du système des syllogismes et des sorites. La logique des notions des "au moins" et "tout au plus"*, 1947. — **I. M. Bochenski**, "On the Categorical Syllogism", *Dominican Studies*, I (1948), 35-57. — **Ivo Thomas**, "An Extensión of Categorical Syllogism", *ibid.*, II (1949), 145-60. — **K. Dürr**, *Leibniz Forschungen im Gebiete der Syllogismus*, 1949 [Leibniz zu seinem 300. Geburtstage 1646-1946, Lieferung; 5]. — **G. Lebzeltern**, *Der Syllogismus, psychologisch betrachtet*, 1949. — **R. van den Driessche**, "Sur le 'De syllogismo hypothetico', de Boèce", *Methodos*, I (1949), 293-307. — **I. Lindworsky, D. J. Slupecki**, "Notes on the Aristotelian Syllogistic", *Ármales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*, sección F, I, 3 (1949). — **H. Veatch**, "In Defence of the Syllogism", *The Modern Schoolman*, XXVII (1950), 184-202. — **J. T. Clark, S. J.**, *Conventional Logic and Modern Logic*, 1952, Cap. I. — **H. Reichenbach**, "The Syllogism Revised", *Philosophy of Science*, XIX (1952), 1-16. — **E. W. Platzeck, O. F. M.**, *Von der Analogie zum Syllogismus*, 1954, y *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía*, 1954, especialmente Cap. IV. — **A. Menne**, *Logik und Existenz, eine logische Analyse der kategorischen Syllogismusfunktoren und das Problem der Nullklasse*, 1954. — **J. Lukasiewicz**, "On a Controversial Problem of Aristotle's Modal Syllogistic", *Dominican Studies*, VII (1954), 114-28. — **D. J. Alian**, "The Practical Syllogism", en *Autour d'Aristote*, serie de trabajos en honor de A. Mansión, 1955, págs. 325-40. — **Albert Menne**, "Implikation und Syllogistik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XI (1957), 357-86. — **A. Finch**, "Validity Rules for Proportionally Quantified Syllogisms", *Philosophy of Science*, XXVI (1957), 1-18. — **Günther Patzig**, *Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der "Ersten Analytiken"*, 1959 [Abhand. der Ak. der Wiss. in Göttingen. Philol.-hist. Kl. Dritte Folge, 42]. — **A. N. Prior**, "Formalized Syllogistic", *Synthèse*, XI (1959), 265-73. — **S. McCall**, *Aristotle's Modal Syllogismus*, 1963. — Sobre el silogismo en Aristóteles y en la lógica india: **St. Schayer**, "Studien zur indischen Logik, I. Der indische und der aristotelische Syllogismus", *Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres* (1933), 98-102, y "Ueber die Methode der Nyaya-Forschung", *Festschrift M. Winternitz*, 1933, págs. 247-57.

SILOGISMO APARENTE (O SOFÍSTICO). Véase SILOGISMO, SOFISMA.

SIMBIOSIS. El término 'simbiosis' se usa sobre todo en biología para designar la convivencia de dos o más organismos de tal suerte que implique para ellos recíprocas ventajas. Algunas veces se admite que la simbiosis puede resultar perniciosa para uno de los organismos afectados; es el caso cuando se habla de parasitismo. Del vocabulario biológico el vocablo 'simbiosis' ha pasado al vocabulario sociológico e histórico, especialmente en las tendencias que han insistido en el carácter "orgánico" de la sociedad. Sin embargo, no es siempre posible determinar si el uso del término en sociología y en historia es mero traslado de un concepto que sigue conservando en el nuevo campo todas las connotaciones fundamentales que tenía en el campo originario (en cuyo caso podría hablarse de biologismo) o bien si al ser empleado dentro de un nuevo contexto se le agregan connotaciones antes no poseídas (en cuyo caso podría hablarse a lo sumo de uso metafórico). Esta imprecisión se manifiesta en los dos casos que seleccionamos aquí a modo de ejemplo: el de Lévy-Bruhl y el de O. Spengler. Lévy-Bruhl ha hablado de una "simbiosis mística" en los pueblos primitivos, consistente en la unión del sujeto con el objeto del culto (un antepasado o un dios), y de un "sentimiento de simbiosis" entre los individuos de un grupo social y los de otro o entre un grupo humano y un grupo vegetal o animal. Spengler ha hablado de una "simbiosis cultural" que tiene a veces lugar entre distintas culturas (un concepto a *veces afín* al de "afiliación" propuesto por Toynbee).

SÍMBOLO y SIMBOLISMO. Algunos autores utilizan la palabra 'símbolo' como sinónima de 'signo' (VÉASE), de suerte que entonces todas las divisiones que corresponden a éste serían también aplicables a aquél. Así, pues, lo mismo que hubo, según dicen Ogden y Richards, un examen gramatical (Aristóteles), metafísico (escolásticos, inclusive nominalistas, Meinong), filológico (M. Müller), psicológico (Locke), lógico (Leibniz, Russell), sociológico (Steinthal, Wundt), terminológico (Baldwin, Husserl) e "independiente" (Marty, Peirce, Mauthner, Taine) del signo, ha habido las correspondientes interpretaciones del símbolo. Sin embargo, lo corriente es utilizar el término 'símbolo' como una clase particular de signo. En tal caso, se suele considerar que los símbolos son signos no naturales, signos conscientes, signos convencionales. Ahora bien, esta concepción no ha sido aceptada por todos los autores. Algunos, por ejemplo, señalan que lo que caracteriza al signo es el hecho de ser "individual", a diferencia del "símbolo", que es de carácter social, colectivo. Una ojeada a las diferentes concepciones acerca del símbolo en el curso de la historia de la filosofía no presta gran auxilio para una determinación relativamente unívoca de la significación del término 'símbolo'. En su acepción más lata, el símbolo ha sido entendido como todo signo que representa algo. Esta representación puede ser directa o indirecta — en cuyo caso corresponden nuevamente al símbolo las características diversas reconocidas para el signo. También suele variar el sentido de 'símbolo' según la realidad por medio de la

cual se representa el objeto simbolizado; un objeto sensible puede representar una idea o viceversa; puede haber correspondencia analógica entre dos ideas o entre dos objetos sensibles, etc., etc. El símbolo puede caracterizarse asimismo por la intención con que un sujeto lo utiliza; en este caso hablaremos de propósito representativo, evocativo, etc. Kant, por ejemplo, habla del símbolo de una idea como representación del objeto según la analogía (*K. d. U.*, 59). Si se quiere buscar alguna nota común a todas estas acepciones, parece que sólo una, ciertamente muy amplia, es aceptable: símbolo significa meramente figura (cualquiera que sea) por medio de la cual se designa una realidad con la conciencia de que hay entre ella y el símbolo utilizado una distancia que solamente puede ser colmada por un acto práctico y nunca estrictamente teórico. En este sentido cabe entender el uso que se ha hecho del símbolo y del simbolismo en diversas doctrinas, tanto en las epistemológicas como en las filosófico-religiosas. Dentro de las primeras, el símbolo es el modo como se ha expresado una realidad a través de notaciones conceptuales, lingüísticas —o significativas— no correspondientes a un universo inteligible y substante. En tal caso, el símbolo es una notación cómoda (pragmatismo, fenomenismo, operacionalismo, criticismo inclinado al predominio de lo regulativo). Dentro de las doctrinas religiosas, el símbolo ha sido tratado sobre todo como algo que expresa una realidad, pero una realidad inaccesible teóricamente: el simbolismo religioso a que se había referido ya Schleiermacher y que ha sido desarrollado particularmente en las direcciones modernistas del protestantismo (Sabatier) y del catolicismo (Édouard Le Roy) pertenece a este orden. Por lo demás, estas direcciones son parte de una más general "teoría romántica" del símbolo y del simbolismo, "teoría" a la cual se adhieren, más o menos conscientemente, tendencias como la filosofía de Klages, el "Círculo de George", el "simbolismo poético", el metaforismo radical, etc. Sobre este doble fundamento puede comprenderse el auge alcanzado en las últimas décadas por el simbolismo. Y ello hasta tal punto, que el "simbolismo" ha podido ser considerado, según dice S. K. Langer, como "la nueva clave" de la filosofía. La concepción de los "datos de los sentidos" como símbolos, las facilidades prestadas por la manipulación simbólica universal —no limitada exclusivamente, por lo tanto, a la lógica y a la matemática— de lo real, han permitido, de acuerdo con la citada autora, que "el edificio entero del conocimiento humano se presente ante nosotros, no como una vasta colección de informes procedentes de los sentidos, sino como una estructura de *hechos que son símbolos* y de *leyes que son sus significaciones*" (*Philosophy in a New Key*, 1942, pág. 21 [trad. esp.: *Nueva clave de la filosofía*, 1958]). Según ello, "en la noción fundamental de simbolización —mística, práctica o matemática, pues ello no introduce ninguna diferencia esencial— radicaría la clase de todos los problemas humanistas" o concernientes al hombre (*loc. cit.*) y, por lo tanto, a las cosas mismas que constituyen el horizonte de lo humano. Así, lo característico del hombre y lo que, además, ha concedido a éste su inmenso poder, es, según ello, no una mayor sensibilidad, ni siquiera una mayor memoria, sino una capacidad notable de simbolización, que comienza con la palabra y que termina en una simbolización general de todos los modos de tratamiento humano de las cosas. Como dice Cassirer, cuya teoría del hombre como *animal symbolicum* constituye la base de las opiniones citadas, el concepto de símbolo permite "abarcar la totalidad de los fenómenos en los cuales se presenta un 'cumplimiento significativo' de lo sensible", en los cuales algo sensible se nos presentaría como especificación y encarnación, como manifestación de lo sentido (*Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols., 1923, reimp., 1962 con 1 vol. de "índices" (trad. esp.: *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., en preparación), tomo III, pág. 109). En el curioso libro de Diego Ruiz titulado *Genealogía de los símbolos* (2 vols., 1905) se decía ya que "la expresión situada en su lugar es un símbolo", de suerte que el simbolismo es una técnica del manejo de las significaciones que comprende como una de sus partes la lógica. Y Ogden y Richards, a quienes se debe la elaboración en detalle de una doctrina del simbolismo, han manifestado que éste es "el estudio de la parte desempeñada en los asuntos humanos por el lenguaje y los símbolos de todas clases, y especialmente de la influencia ejercida sobre el *pensamiento*" (subrayado por nosotros: Cfr. *The Meaning of Meaning*, 1923, Cap. I, pág. 9 [trad. esp.: *El significado del significado*, 1945]).

Ahora bien, el simbolismo contemporáneo no llega a un acuerdo acerca de los diferentes modos bajo los cuales pueden ser tratados los símbolos. Por un lado, cuando el símbolo se aproxima al signo, se establecen distinciones parejas a las formuladas para este último. Por otro lado, se habla de distintos tipos de símbolos, tales como símbolos expresivos (palabras), sugestivos (formas), sustitutivos (usados en la lógica y la matemática) [L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, Cap. VIII, págs. 115 y sigs.]. Algunos consideran los símbolos desde un punto de vista puramente formal, negando los aspectos sugestivo y hasta expresivo a que antes hemos aludido. Otros, en cambio, sostienen que es imposible dar ninguna significación al símbolo si no va cargado con implicaciones psicológicas o, por lo menos, "conductivas". Dewey, por ejemplo, combate el simbolismo formalista al decir que "la característica que determina el simbolismo es precisamente el hecho de que la cosa que una reflexión ulterior califica de símbolo no es un símbolo, sino un vehículo directo, una corporificación concreta, una encarnación vital", de modo que "para hallar su contrapartida no deberíamos recurrir a banderas de señales que proporcionen información o dirección, sino a una bandera nacional en momentos de gran tensión emotiva" (*Experienceand Nature*, Cap. III, 2ª ed., 1929, pág. 82). Varios autores han intentado solucionar este conflicto estableciendo una serie de distinciones entre dos opuestos: el símbolo puramente formal y el símbolo puramente representativo o "corporificador", de naturaleza esencialmente designativa y ostensiva; en otros términos, entre el signo puramente convencional y el signo puramente natural, con los estadios intermediarios existentes entre ambos. Una continua oscilación entre los tipos "extremos" de símbolo parece inevitable, de modo que para evitar confusiones habría que mencionar siempre cuál es la sig-

nificación exacta que se da al símbolo y a la forma de simbolización.

Es posible estimar, como lo han hecho Ogden y Richards, que los símbolos pueden contener partes no simbólicas, y que puede muy bien hablarse de ciencias —como las matemáticas— que han reducido estas partes no simbólicas a su expresión mínima, operando, por lo tanto, con símbolos que son a su vez símbolos de símbolos. El problema de la relación entre el símbolo y el referente se incluye en semejante estructuración de las formas simbólicas. Dichos autores creen poder resolverlo por medio de una serie de "cánones del simbolismo", destinados a eliminar las innumerables pseudocuestiones que hasta el momento habían obstaculizado la marcha de la reflexión gnoseológica. Los cánones del simbolismo son, a su entender, absolutamente indispensables, pues constituyen la base de todas las comunicaciones, sin las cuales no podría establecerse ningún sistema de símbolos y, por lo tanto, ninguna ciencia, ni siquiera la lógica (concebida entonces simplemente como la "ciencia de la sistematización de los símbolos"). He aquí los seis cánones tal como están expuestos en el Cap. V del libro ya mencionado de Ogden y Richards:

1. Canon de singularidad. Un símbolo, y sólo uno, responde a cada referente. Este referente puede ser —y es usualmente— complejo. Los símbolos contienen términos como "el", "el cual", que no tienen referentes específicos. El estudio de tales "elementos estructurales no simbólicos" es tema de la gramática. Ahora bien, hay que observar al respecto, en lo que toca a las matemáticas, que unos (1) creen que sus proposiciones son pseudo-proposiciones, de modo que su método es la sustitución (Wittgenstein); otros (2) señalan que la matemática es la realización de experimentos físicos imaginados representados mediante símbolos (Rignano) y otros (3) imaginan que la matemática no es una máquina pensante, sino una serie de normas para el uso y funcionamiento de esta máquina. Frente a estas opiniones, señalan Ogden y Richards que la matemática es un compuesto de dichos elementos; es un sistema de símbolos que son símbolos de otros símbolos o de operaciones con símbolos. El canon 1 del simbolismo resuelve, pues, al entender de sus autores, un problema que de otra suerte parecería tener que estar sometido a discusiones innumerables y antinómicas.

2. Canon de la definición. Los símbolos que pueden ser sustituidos entre sí simbolizan el mismo referente. Con ello se eliminan todas las confusiones de la sinonimia. Es necesario, pues, ampliar los "símbolos contraídos" para designar al referente.

3. El referente de un "símbolo contraído" es el "referente de este símbolo expandido". Las consecuencias de la infracción de este canon, dicen los autores, "se llaman algunas veces filosofía". Es necesario, por consiguiente, "ampliar" o "expandir" el símbolo en su forma plenaria y completa. Las contracciones y pseudo-expansiones de símbolos terminan por poblar el universo con entidades espurias y ficticias y por confundir los símbolos y la maquinaria simbólica con referentes realmente existentes. De ahí una consecuencia importante: el rechazo de la mera contracción al lenguaje simbólico cuando éste es insuficiente y la oposición a un desenfrenado "logicismo". La creación de símbolos más allá de sus posibilidades referenciales daría origen, pues, a "falsos problemas", como el de los universales, que son "fantasmas debidos al poder refractivo del medio lingüístico". Y ello hasta tal punto que la aplicación consecuente de este canon tiene como consecuencia la supresión del mismo problema de "la significación de la significación" que sólo la efectiva realización simbólica de los referentes puede solucionar.

4. Canon de actualidad o efectividad. Según el mismo, un símbolo se refiere a lo que es efectivamente usado para la referencia, no necesariamente a lo que debería serlo en su "buen uso" o a lo que propone un intérprete.

5. Canon de la compatibilidad. Ningún símbolo complejo puede contener símbolos constituyentes que puedan ocupar el mismo lugar. Esto incluye también los principios lógicos. En efecto, éstos no son para dichos autores leyes que el espíritu obedece, pero a las cuales no necesitan obedecer las cosas, ni leyes a las cuales obedecen las cosas, pero que el espíritu no necesita seguir, ni tampoco, finalmente, leyes que siguen a la vez (o que no siguen a la vez) las cosas y el espíritu, pero que resultan "útiles" o "cómodas". Son cánones menores derivados del Canon mayor de la compatibilidad. Así, la ley de identidad equivale a: "un símbolo es lo que es" o "cada símbolo tiene un referente". La ley de contradicción afirma que "ningún símbolo se refiere a lo que no se refiere" o "ningún referente ocupa más de un lugar en todo el sistema de los referentes". La ley del tercio excluso anuncia que "un símbolo debe tener un referente dado o algún otro" o "todo referente tiene un lugar fijado en el sistema completo de referentes".

6. Canon del sistema o de la estructura. Según el mismo, todos los referentes posibles juntos forman un sistema, de modo que cada referente tiene un solo lugar en aquel sistema.

Una doctrina general y suficientemente amplia de los símbolos no podrá abstenerse, en todo caso, de determinar todas las funciones simbólicas, sin caer en interpretaciones unilaterales de tales funciones. Así, se rechazará la concepción exclusivamente representativa del símbolo, al modo de la doctrina "primitiva", para la cual el símbolo no sólo designa el objeto, sino que *es* el objeto. Se rechazará también la consideración exclusivamente emotiva del símbolo, cuyas raíces románticas hemos subrayado anteriormente. Y se rechazará igualmente la teoría de la función exclusivamente simbólico-enunciativa, que tiende a un formalismo de índole puramente convencional y "sustitutiva". Una "analogía del símbolo" se hará entonces necesaria para poder incluir dentro de su trama todas las significaciones y funciones posibles, teniendo siempre en cuenta que el símbolo es un "vehículo" y que, por consiguiente, no puede confundirse ni con la cosa simbolizada, ni con el acto psicológico que la simboliza, ni tampoco con la "concepción" a que el símbolo se refiere o con la significación que anuncia. Es, por ejemplo, el propósito de Wilbur M. Urban al precisar que la noción de símbolo dentro de una amplia doctrina del simbolismo no debe ser demasiado angosta —como la que se expresa en la interpretación exclusivamente lo-

gística del símbolo— ni tampoco demasiado amplia — como ocurre con la noción tradicional, que aplica el concepto de símbolo a formas no literales de representación. Reducir la función simbólica a una función estrictamente indicativa o señalativa conduce a una confusión de símbolo y signo. Considerarla como exactamente representativa, conduce a su confusión con cualquier acto de intuición. Ahora bien, el rechazo de la noción formal y de la noción intuitiva no significa excluirlas totalmente, sino integrarlas en una unidad oscitante entre las varias significaciones. Por eso Urban propone, siguiendo a H. Flanders Dunbar, una clasificación de los símbolos en: a) extrínsecos o arbitrarios —que incluyen muchos de los símbolos del arte y de la ciencia—; b) intrínsecos o descriptivos —de algún modo internos a la cosa simbolizada, como ocurre principalmente con los símbolos del arte y de la religión—, y c) penetrativos — que no sólo representan, mediante coincidencia parcial, caracteres y relaciones, sino que son o se supone que son un vehículo o medio de penetración *(Language and Reality. The Philosophy of Language and the Principies of Symbolism,* 1939, pág. 415 [trad. esp.: *Lenguaje y realidad,* 1952]). Sobre esta base pueden comprenderse los "principios del simbolismo" que Urban enuncia del siguiente modo: 1) Todo símbolo *qua* símbolo "está en lugar de", representa o apunta algo. 2) Todo símbolo tiene una referencia dual. A diferencia justamente del principio antes mentado de Ogden y Richards, Urban señala que el carácter esencial del símbolo primario, a diferencia del mero signo, es el hecho de que los caracteres originarios del objeto intuible son en un cierto sentido idénticos a la significación que tiene como símbolo, con lo cual el símbolo se refiere al objeto original y al objeto que representa. 3) Todo símbolo contiene a la vez verdad y ficción. 4) Principio de la adecuación dual, según la cual "un símbolo puede ser adecuado desde el punto de vista de la representación del objeto *qua* objeto, o puede ser adecuado desde el punto de vista de la expresión del objeto para nuestro tipo especial de conciencia" (*op. cit.,* pág. 425).

Además de las obras citadas en el texto (especialmente las de Langer, Cassirer, Ogden y Richards, Urban) véase, tanto para los aspectos lógico-sistemáticos como para las cuestiones históricas y genético-psicológicas relativas a los símbolos y al simbolismo: G. Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme,* 1895. — L. Dugas, *Le Psittacisme et la pensée symbolique,* 1896. — G. Marchesini, *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale,* 1901. — M. Schlesinger, "Die Geschichte des Symbolbegriffs in der Philosophie", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXII. N. F. XV (1909), 49-79. — Id., id., *Geschichte des Symbols,* 1912. — Paul Häberlin, *Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kust,* 1916. — R. M. Eaton, *Symbolism and Truth. An Introduction to the Theory of Knowledge,* 1925. — A. N. Whitehead, *Symbolism, Its Meaning and Effects,* 1927. — A. Spaier, *La pensée concrete: essai sur le symbolisme intellectuel,* 1927. — Hans Regnéll, *Symbolization and Fictional Reference. A Study in Epistemology,* 1929. — Kurt Plachte, *Symbol und Idol. Ueber die Bedeutung der symbolischen Form im Sinnvollzug der religiösen Erfahrung,* 1931 [sobre el símbolo en la vida religiosa]. — Gustav Stern, *Meaning and Change of Meaning,* 1931. — R. Gätschenberger, *Zeichen, die Fundamente des Wissens, Eine Absage an die Philosophie,* 1932 [del mismo autor: *Grundzüge einer Psychologie des Zeichens,* 1901, y *Symbola. Anfangsgründe einer Erkenntnistheorie,* 1932]. — Louis Weber y otros autores, *Pensée symbolique et pensée opératrice* [Bulletin de la Société Française de Philosophie, sesión del 21-XII-1935], 1935. — U. Saarnio, *Untersuchungen zur symbolischen Logik. Kritik des Nominalismus und Grundlegung derlogistischen Zeichentheorie (Symbolologie),* 1935 [Acta Philosophica Fennica, 1]. — II. Noack, *Symbol und Existenz der Wissenschaft: Untersuchungen zur Grundlegung einer philosophischen Wissenschaftslehre,* 1936. — E. Bevan, *Symbolism and Belief,* 1938. — L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs,* 1938. — Charles W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs,* 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos,* 1958 [Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Universidad Nacional de México. Segunda serie, 12]). — Id., id., *Signs, Language, and Behavior,* 1946. — Ernst Cassirer, "Zur Logik des Symbolbegriffs" *Theoria,* IV (1938), 145-75. — Jean Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant,* 1945. — Delanglade, Schmalenbach, Godet y Leuba, *Signe et Symbole,* 1946. — S. T. Cargill, *The Philosophy of Analogy and Symbolism,* 1947. — Richard Hertz, *Chance and Symbol,* 1948. — John S. Payne, *Secret and Symbol,* 1949. — Hermann Friedmann, *Wissenschaft und Symbol,* 1949. — Martin Foss, *Symbol and Metaphor in Human Experience,* 1949. — Ph. Wehelwright, *The Burning Fountain; a Study in the Language of Symbolism,* 1954. — O. Koenig, H. Meyer, B. von Julios, M. Thiel, C. Hentze, "Symbol", *Studium generale,* Año VI, Cuadernos 4, 5, 6 (1953). — F. Kaulbach, *Philosophische Grundlegung einer wissenschaftlichenSymbolik,* 1955 [Monographien zur philosophischen Forschung, XIV]. — Th. W. Adorno, S. Bretón, E. Przywara *et al., Filosofía e simbolismo,* 1957 [Archivio di filosofia]. *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung,* ed. Julius Schwabe, desde 1960 [estudios diversos, principalmente sobre símbolo y simbolismo].

Véase también bibliografía de SEMÁNTICA.

SIMETRÍA. Véase RELACIÓN.

SIMMEL (GEORG) (1858-1918) nació en Berlín. De 1884 a 1898 fue "Privat-Dozent" en la Universidad de Berlín y de 1898 a 1914 fue "profesor extraordinario" en la misma Universidad. Sólo en 1914 fue nombrado profesor titular en la Universidad de Estrasburgo.

Se ha planteado el problema de por qué Simmel no alcanzó a ser profesor (titular) hasta cuatro años antes de su muerte no obstante ser un expositor brillante en la cátedra y estar, además, bien relacionado con varias de las más destacadas e influyentes personalidades intelectuales de su época (Max Weber, Edmund Husserl, Heinrich Rickert, Adolf von Harnack y otros). Una de las razones puede haber sido la ascendencia judía de Simmel, el cual, aunque bautizado en la Iglesia evangélica, no fue practicante. Pero como varias otras personalidades judías (bien que siempre bautizadas cristianas) ocuparon a la sazón cátedras en propiedad en Alemania, se ha dado asimismo como razón de la poca fortuna de Simmel en materia de adelantos académicos el que su pensamiento era demasiado vario y poco sistemático, apareciendo a muchos como "apenas académico" y "dilettante". Este aspecto del pensamiento de Simmel ha sido reconocido luego, por lo demás, como importante y valorado

en consecuencia; en vez de achacársele que era poco sistemático y académico se ha reconocido que era harto original y amigo de caminos poco trillados. El "ensayo filosófico" de Simmel ha aparecido luego, en suma, no como un modo de hacer "literatura" con la filosofía, sino como un modo distinto de hacer filosofía.

Las primeras reflexiones filosóficas de Simmel, dominadas por convicciones de carácter relativista y pragmatista, llevaron al filósofo no sólo a una cierta idea de la verdad, sino también, y muy especialmente, a una idea acerca del modo como se correlacionan el sujeto y el mundo. La individualidad del sujeto y su peculiar constitución son, pensó Simmel, norma para la verdad y para la falsedad. Pero la verdad de cada individuo, como la verdad de cada especie, no están sometidas a la arbitrariedad de sus preferencias objetivas; son más bien lo que corresponde a su manera de ser en tanto que individuos que encuentran en *sus* representaciones y precisamente en ellas *la* respuesta adecuada a *sus* necesidades. Cada una de las verdades subjetivas es, por consiguiente, una verdad completa, aunque parcial y limitada. La tesis del perspectivismo, que se encontraba ya, aunque con distinto propósito, en Nietzsche y que ha sido consecuentemente desarrollada por Ortega y Gasset, es interpretada por Simmel como la indispensable superación de un subjetivismo y de un relativismo que solamente pueden mantenerse cuando se sostiene el carácter absoluto de cada una de las representaciones particulares. Lo determinante para el mundo de la Naturaleza, como para el de la historia y de la cultura, es, por consiguiente, el tipo humano que se sitúa frente a ellos. A la luz de esta consideración pueden comprenderse todas las filosofías, concebidas casi siempre por Simmel como intuiciones totales del mundo y de la vida. La historia ofrece en particular una posibilidad inagotable de dilucidación de estos tipos, dilucidación que permite al propio tiempo esclarecer las verdaderas categorías que funcionan en la comprensión del mundo moral y de la cultura. La moral, que no es una ciencia formalista, sino una descripción de los fenómenos que se dan concretamente en la historia, debe convertirse en una ética material cuyo relativismo no significa nuevamente un escepticismo nihilista, sino la necesaria comprensión de los diversos tipos humanos y de su carácter ético. El relativismo de Simmel se convierte cada vez más en un reconocimiento de lo que hay de permanente, de objetivo y, por así decirlo, de categórico en el mundo humano. Su *Sociología,* que es, en realidad, un estudio sobre las "formas de socialización", esto es, la ciencia que averigua por medio de una abstracción artificial las formas de las relaciones sociales en su multiplicidad indefinida, constituye ya un paso más adelante para las ulteriores concepciones de Simmel, más atenidas al reconocimiento de un reino objetivo de valores o, mejor dicho, de un conjunto de exigencias o postulados dirigidos a la personalidad, al ser del hombre. Pero sería erróneo y, por añadidura, injusto convertir el pensamiento de Simmel en una simple evolución que, partida de un primerizo relativismo, desembocara en un absolutismo tardío; precisamente lo característico de su filosofía es el reconocimiento de que, siendo la vida la engendradora de la cultura y de todas las formas del espíritu objetivo, éste representa a la vez el obstáculo y el resultado de su existencia. Simmel tiende a identificar la vida con ese ímpetu que no se satisface jamás consigo mismo, que aspira a ir más allá de sí, a trascenderse; la vida es entonces, como principal entidad metafísica, la verdadera causa creadora, el río que acaba por sobreponerse a todas las acumulaciones que su mismo paso continuo forma en la interminable corriente. Mas este sobreponerse no es simple; por el contrario, representa el máximo esfuerzo de la vida para sobrevivirse, a la vez que la conciencia de la tragedia que implica el hecho de tener que desbordar aquello mismo que inevitablemente ha creado. De ahí la permanente tensión de un pensar que no puede detenerse en ninguno de sus momentos, porque no puede reconocer a éstos ninguna subsistencia, pero al mismo tiempo tiene que pasar por estos momentos, porque sin ellos no se explicaría su fluencia originaria. La metafísica de Simmel, cuyo desarrollo sistemático quedó detenido por el carácter fragmentario de su obra, intentaba, con una supresión definitiva del relativismo, la fundamentación de un absoluto, la erección de una filosofía de la vida creadora como paso necesario para llegar a una concepción total del mundo y a una interpretación del sentido del ser.

Obras: Das *Wesen der Materie nach Kants physischer Monadologie* 1881 (tesis) (Lo *esencia de la materia según la monadología física de Kant).* — *Ueber soziale Differenzierung,* 1890 *(Sobre diferenciación social).* — *Einleitung in die Moralwissenschaft,* 1892, 3ª ed., 2 vols., 1911 *(Introducción a la ciencia moral).* — *Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* 1892, 2ª ed., 1905, 3ª ed., 1907 (trad. esp.: *Problemas de filosofía de la historia,* 1950). — *Philosophie des Geldes,* 1900, 2» ed., 1907 *(Filosofía del dinero).* — *Schopenhauer und Nietzsche,* 1906 (trad. esp. 1915). — *Soziologie. Untersuchungen tiber die Formen der Vergesellschaftung,* 1908 (trad. esp.: Sociología. *Estudios sobre las formas de socialización,* 1927). — *Hauptprobleme der Philosophie,* 1910 (trad. esp.: *Problemas fundamentales de la filosofía,* 1947). — *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays,* 1911 (trad. esp. de parte de estos ensayos en: *Cultura femenina y otros ensayos,* 1934; trad. esp. del total de los ensayos, 1936). — *Goethe,* 1913 (trad. esp.: 1949). — *Rembrandt. Ein Kunstphilosophischer Versuch,* 1916 *(Rembrandt. Un ensayo sobre filosofía del arte).* — *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen,* 1917 *(La guerra y las decisiones espirituales).* — *Kant,* 1918. — *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel,* 1918, 2ª ed., 1922 (trad. esp.: *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica,* 1950). — *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Ausfsätze,* 1922, ed. Gertrud Simmel *(Para la filosofía del arte: artículos filosóficos y de filosofía del arte).* — *Schupalpädagogik,* 1922, ed. Karl Heuter. — *Fragmente und Aufsätze, aus dem Nachlass,* 1923, ed. G. Kantorowitz *(Fragmentos y artículos procedentes de escritos postumos).* — *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religión, Kunst und Gesellschaft,* 1958, ed. M. Susman y M. Landmann [incluye artículos ya publicados en revistas, y varios inéditos. Hay bibliografía de S.]. — Otros escritos, cartas, etc.: Kurt Gassen y Michael Landmann, ed., *Buch des Dankes an G. S.: Briefe, Erinnerungen, Bibliographie,* 1958 [bib. en págs. 309-65]. — Edición de obras: *Gesammelte Werke,* desde 1958.

Véase A. Mamelet, "La philosophie de G. Simmel", *Revue de Métaphysique et de Morale,* XXI (1913), 396-

435. — M. Frischeisen-Köhler, *Simmel*, 1919. — M. Adler, *G. Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, 1919. — Nicholas J. Spykman, *The Social Theory of G. Simmel*, 1925 (con bibliografía). — Gerhard Loóse, *Die Religionssoziologie G. Simmels*, 1933. — Herwig Müller, *Georg Simmel als Deuter und Fortbilder Kants*, 1935 (Disc.). — Margarete Susman, *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, 1959 [monog.] [Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Institute of Jews from Germany, 3]. — Horat Müller, *Lebensphilosophie und Religión bei G. S.*, 19ΘΟ. — Isadora Bauer, *Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei G. S.*, 1962. — Rudolph H. Weingartner, *Experience and Culture. The Philosophy of G. S.*, 19Θ2.

SIMÓN DE FAVERSHAM (*ca.* 1240-1306) enseñó en París y en Oxford, y fue uno de los defensores del tomismo, bien que sin seguir en muchos puntos las doctrinas de Santo Tomás. En su obra acerca del *De anima* aristotélico (Cfr. *infra*), Simón de Faversham se opuso tenazmente a la doctrina averroísta de la unidad del intelecto, pero negó a la vez que la materia pudiera constituir el principio de individuación de las almas. Este principio se halla fundado, según nuestro autor, en una cierta "subsistencia" propia del cuerpo. Inéditos hasta nuestro siglo, los escritos de Simón de Faversham han comenzado a ser accesibles con la publicación de sus obras completas. Simón de Faversham se distinguió también por sus trabajos sobre las categorías y la "interpretación" aristotélicas.

Edición de *Quaestiones in tertium "De anima"*, por D. Sharp, en Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age, IX (1934), 307-68. — Edición de obras: *Opera omnia*. Vol. I: *Opera logica* (1) *Quaestiones super libro Porphyrii*; (2) *Quaestiones super libro praedicamentorum;* (3) *Quaestiones super libro perihermeneias*, ed. Paschalis Mazzarella, 1957 [Publicazioni dell'Istituto universitario di magisterio di Catania. Serie filosófica. Testi critici, 1].

Véase también: C. Ottaviano, "Le 'Quaestiones super libros Praedicamentorum' di Simone di Faversham", en *Memorie della Reale Accademia dei Lincei*, serie 6, vol. 3, fasc. 4. — Martin Grabmann, "Die Aristoteleskommentare des Simón von Faversham, handschriftliche Mitteilungen", en *Sitzungsb. der Bay. Ak. der Wiss.* Phil.-hist. Abt., Nº 3 (1933). — F. M. Powicke, "Master Simón of Faversham", en *Mélanges Ferdinand Lot*, 1925, págs. 649-58.

SIMÓN DE TOURNAI (t *ca.* 1203) maestro de teología en París y uno de los sumistas (V. SUMAS) medievales, fue uno de los primeros filósofos escolásticos que tuvo conocimiento de la *Física* de Aristóteles. A causa de su oposición a la concepción del alma como entelequia se ha supuesto que podía haber tenido asimismo conocimiento del *De anima*, pero este último punto es dudoso, en vista de que la teoría del alma como entelequia había sido discutida por Calcidio en su comentario al *Timeo*. En su discusión de los problemas teológicos Simón de Tournai recibió la influencia de Juan Escoto Erigena y especialmente la del Pseudo-Dionisio. El eje de toda teología y filosofía es, según Simón de Tournai, el "Cree para entender" a diferencia del aristotélico "Entiende para creer".

Obras: *Institutiones in sacram paginam* o *Sententiae*. — *Quaestiones quodlibetales*. — *Summa*. — *Disputationes*. — *Expositio symboli S. Athanasii*. — *De theologiis affirmationis et negationis*. — Véase J. Warichez, *Les Disputationes de Simón de Tournai, texte inédit*, 1932 [Spicilegium sacrum Lovaniense]. — H. Weisweiler, *Maître Simón et son groupe De sacramentis*, 1937 [*ibid.*]. — M. de Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*, 1910, págs. 56 y sigs. — M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II (1911), 535-52.

SIMÓN (YVES R.) (1900-1958) nació en Francia, cursando estudios en la Sorbona y en el "Institut Catholique" de París. De 1930 a 1938 fue encargado de curso en la Facultad de Letras de la Universidad Católica de Lille, de 1938 a 1948 profesó en "Notre Dame University" (Indiana, Estados Unidos), y de 1948 hasta su muerte fue miembro del "Committe on Social Thought" de la Universidad de Chicago. Y. R. Simón se orientó hacia el neotomismo, ocupándose principalmente de los fundamentos metafísicos del conocimiento y de cuestiones morales, así como de los problemas planteados por la relación entre la ciencia natural y la filosofía. A su entender, no hay conflicto entre estas dos últimas cuando se atiende a los diversos grados del conocimiento y a su integración ontológica. Y. R. Simón se ocupó asimismo, especialmente al final de su vida, de cuestiones de filosofía política, tratando de establecer las relaciones entre el pensamiento político tomista y las diversas corrientes contemporáneas, en particular las de carácter democrático.

Obras principales: *Introduction à l'ontologie du connaître*, 1934. — *Critique de la connaissance morale*, 1934. — *Trois leçons sur le travail*, 1938. — *Nature and Functions of Authority*, 1940. — *La grande crise de la République Française*, 1941. — *La marche à la delivrance, 1942*. — *Prévoir et savoir. Études sur l'idée de nécessité dans la pensée scientifique et en philosophie*, 1944. — *Par delà l'expérience du désespoir*, 1946. — *La civilisation américaine*, 1950. — *Philosophy of Democratic Government*, 1951. — *Traite du libre arbitre*, 1951. — *From Disorder to World Order*, 1956. — *A General Theory of Authority*, 1962.

Véase Paule Simón, "The Papers of Yves R. Simón", *The New Scholasticism*, XXXVII (1963), 501-7 [sobre varias obras de Y. R. S. para publicación póstuma].

SIMPATÍA. La idea de la simpatía como lazo de unión de todos los elementos del cosmos y como principio del gran organismo de la Naturaleza ha sido frecuente en muchas escuelas filosóficas. Ejemplos de ello lo tenemos en numerosas tendencias de la filosofía antigua (algunos peripatéticos como Teofrasto, la mayor parte de los estoicos, todos los neoplatónicos) y en varias direcciones de la filosofía renacentista y moderna (Paracelso, los van Helmont, Leibniz, la Escuela de Cambridge, los filósofos románticos alemanes de la Naturaleza). Así, por ejemplo, Epicteto escribe en sus *Diatribas* (I, xiv, 1) que todas las realidades están estrechamente unidas entre sí, que los fenómenos terrestres experimentan la influencia de los fenómenos celestes, que la mirada de Dios lo abarca todo y nadie escapa a ella; Cicerón (*de divinatione*, II 34) habla de la simpatía como una conjunción y consenso de la Naturaleza, o se refiere (*de natura deorum*, II 24) a las concepciones de Posidonio según las cuales el fuego y el calor son el principio que todo lo une y vivifica. Puede decirse que hay un concepto cósmico de la simpatía que precede al concepto puramente humano de simpatía; según Karl Reinhardt (*Kosmos und Sympathie* [1926], págs. 183-4), el concepto humano no existiría sin el

concepto cósmico. Tal concepto cósmico llega por lo menos hasta Schopenhauer, el cual considera la simpatía, en tanto que compasión (VÉASE), como el sentimiento que expresa la unidad vital de cada cual con la realidad entera.

Aunque puede estar fundada en la citada "concepción cósmica", la "concepción humana" de la simpatía se manifiesta de muy distintas maneras que las antes apuntadas. En la "concepción humana" de la simpatía se acentúan, según los casos, el carácter psicológico-individual, psicológico-social o psicológico-moral. Los filósofos ingleses defensores de la doctrina del sentido moral (VÉASE) (Hutcheson, Adam Smith, etc.) pueden considerarse como representantes destacados de esta concepción, la cual basa la actuación moral en un razonamiento de analogía de lo que los demás sienten a base de lo que sentimos nosotros. Algunos autores (como A. Bain) hacen de la simpatía el resultado de una imitación inconsciente de los otros. Ninguno de los autores citados, sin embargo, ha llevado a cabo un análisis detallado del sentimiento de simpatía. Este análisis ha sido ejecutado por Max Scheler en su fenomenología de los actos simpáticos. Según Scheler, es un error reducir el concepto de simpatía a nociones tales como las de atracción vital o contagio afectivo en las cuales no hay intencionalidad. Los actos de simpatía son, por el contrario, a su entender, actos intencionales que ofrecen, hasta llegar al acto superior del amor, una rica gama caracterizada por el grado mayor o menor de intencionalidad. De menor a mayor hay, según Scheler, los actos siguientes: sentimiento en común con la existencia y conciencia de una clara separación entre los sujetos participantes; auténtica participación en un sentimiento único por sujetos distintos; participación afectiva directa como reproducción emotiva de un sentimiento ajeno y como comprensión emocional que no necesita ser ya reproductiva. Esto conduce a Scheler a un rechazo de las teorías metafísicas de la simpatía que afirman la existencia de una identificación vital, pues tales teorías no tienen en cuenta la posibilidad de diferentes clases de simpatía y menos aun la esencial intencionalidad de ésta. De este modo es rechazada no solamente la doctrina de Schopenhauer, sino también la de Bergson, el cual postula la existencia de la simpatía con el fin de explicar ciertos fenómenos que parecen constituir el aspecto vital de la intuición. Frente a toda precipitada identificación y reducción hay que investigar parsimoniosamente las "leyes de fundamentación de la simpatía". De esta investigación resulta que la simpatía es una función afectiva y no un estado, por lo que no puede ser confundida con una participación activa simple y menos aun con una identificación con el prójimo. Ello permite, dicho sea de paso, despejar un error tenaz: el de que solamente se comprende bien lo que se experimenta. Esto sería cierto si la intuición fuera solamente sensible, es decir, si no hubiera la posibilidad de intuiciones puras que nos permiten penetrar en el interior de una realidad sin que se efectúe un "contagio afectivo" con ella. Mas "en el simple contagio afectivo —escribe Scheler— el sentimiento-contagio ajeno no es experimentado como ajeno, sino como propio, y sólo se relaciona con la vivencia ajena desde el punto de vista de su procedencia causal" (*Wesen und Formen der Sympathie*, 1931, pág. 40 [hay trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, 1943]).

Agreguemos que el concepto de simpatía ha sido empleado a veces en la teoría estética para explicar el placer que nos producen las obras de arte; según algunos autores, este placer sería inexplicable si no participáramos afectivamente de lo que contemplamos (u oímos). El principio de simpatía ha sido elaborado en la doctrina de la endopatía (v.); Victor Basch ha usado inclusive las expresiones 'simbolismo simpático' y 'simpatía simbólica' para traducir el vocablo *Einfühlung*.

Además de las obras de autores referidos y de la obra mencionada de Karl Reinhardt, véase: C. Konczevski, *La sympathie comme fonction de progres et de connaissance*, 1951. — L. Baloni, *La simpatia nella morale en el diritto; aspetti del pensiero di Adam Smith*, 1952. — E. Neumann, L. Massignon, E. Benz, H. Corbin, W. F. Otto y otros autores, *Der Mensch und die Sympathie aller Dirige*, tomo especial de *Éranos*, XXIV (1955).

SIMPLE se dice de lo que no tiene y no puede tener partes; lo simple es, pues, indivisible. Algunas veces se habla de lo cuantitativamente simple; otras, de lo esencialmente simple. Lo último es lo más habitual. La carencia de partes e indivisibilidad son, en efecto, más propias de lo que carece de figura y de magnitud. Ejemplo de entidad simple es la mónada (v.); en ella vemos ya dos rasgos fundamentales de lo simple o de la simplicidad: la posibilidad de que posea cualidades, y la posibilidad de que una suma o, como dice Lebniz, un *aggregatum* de entidades simples pueda formar un compuesto.

Algunos filósofos han argüido que es carácter inevitable de lo simple la pobreza de determinaciones. Sin embargo, la mayor parte de los pensadores que han utilizado la idea de simplicidad en su metafísica (Platón, neoplatónicos, escolásticos, etc.) han entendido que lo simple pertenece a una dimensión más elevada del ser que lo compuesto y, por consiguiente, que la simplicidad es ontológicamente más rica que la no simplicidad. Este es, por ejemplo, el sentido que tiene la proposición de que el alma es simple, común a platónicos y a autores cristianos. Lo mismo ocurre con la simplicidad de Dios. Así, Santo Tomás demuestra (S. *theol.*, I, q. 3, 7) que Dios es una realidad simple comprobando: (1) que Dios no es un cuerpo ni un compuesto de materia y forma, sino un acto puro, no poseyendo género ni diferencia ni accidentes; (2) que lo compuesto es posterior a los elementos componentes o elementos simples, y Dios es el ser primero y, por ende, anterior a todos los otros; (3) que todo lo compuesto tiene una causa, en tanto que Dios es incausado; (4) que todo compuesto tiene algo que no es su ser, en tanto que Dios no puede contener nada extraño a su propia naturaleza.

La noción de "lo simple", o de "la simplicidad", ha ocupado a algunos lógicos, epistemólogos y filósofos de la ciencia contemporáneos. Los problemas principales que se han tratado al respecto han sido los siguientes: en qué sentido se dice de algo, especialmente de un enunciado, que "es simple"; qué tipos de simplicidad hay, o puede haber; por qué entre varios sistemas de proposiciones o, en general, de expresiones (sistemas lógicos, siste-

mas matemáticos, sistemas físicos, etc.) se elige el que es, o parece ser, "más simple", y por qué se prefiere, en general, una ley más simple a otra menos simple. Entre las investigaciones contemporáneas sobre el concepto de simplicidad destacaremos aquí la de Mario Bunge (Cfr. "The Complexity of Simplicity", en *The Journal of Philosophy*, LIX [1962], 113-35), cuyas ideas al respecto pueden resumirse como sigue.

El problema de lo simple —de la simplicidad o, mejor, del significado de 'simplicidad'— es complejo. El término 'simplicidad' puede usarse de varios modos o con distintos significados. Por lo pronto, puede hablarse de simplicidad ontológica, como cuando se dice que la realidad es simple; y de simplicidad semiótica, como cuando se dice que la realidad puede describirse (o explicarse, o analizarse) por los medios más simples. A su vez, la simplicidad semiótica puede entenderse de varios modos: como simplicidad sintáctica o economía de formas (simplicidad de términos, de proposiciones de teorías); simplicidad semántica (o economía de supuestos —y también de términos, proposiciones, teorías)—; simplicidad epistemológica (o economía de términos trascendentes, como ocurre con el principio de economía [VÉASE] o en la fórmula *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* [VÉASE]); simplicidad pragmática (o economía de trabajo, como en la simplicidad psicológica, algorítmica, experimental, técnica). Cada una de estas maneras de entender la simplicidad tiene características propias, aun cuando algunas de ellas están relacionadas con otras. Cada manera de simplicidad se valora por motivos propios; así, la simplicidad sintáctica se valora por proporcionar la sistematicidad (entre otros resultados); la simplicidad epistemológica se valora porque permite obtener lo máximo de lo mínimo [posible]), etc. En resumen, dice Bunge, "'simplicidad' es un término multívoco. No todas las clases de simplicidad son deseables o mutuamente compatibles; la teoría de la simplicidad, todavía en una fase harto rudimentaria, amenaza con convertirse en una teoría sumamente compleja... Si deseamos que nuestro tema haga progresos, deberemos admitir la complejidad de la simplicidad" (art. cit., págs. 134-5; véase del mismo autor la obra, más completa, *The Myth of Simplicity*, 1963. — Véase también S. Rudner, M. Bunge, N. Goodman, R. Ackermann, S. Barker, arts. sobre la simplicidad en las teorías científicas, en *Philosophy of Science*, XXVIII [1961], 109-71).

SIMPLICIO (*fl.* 527-565), filósofo neoplatónico de la escuela de Atenas (VÉASE), recibió muchas influencias de su maestro, el alejandrino Ammonio, de tal suerte que puede ser considerado en gran parte como un pensador ecléctico dentro del neoplatonismo y no menos inclinado a la dirección de la escuela de Atenas que a la de Alejandría (v.). Como otros filósofos neoplatónicos (por ejemplo, Siriano), realizó considerables esfuerzos para establecer una conciliación entre Platón y Aristóteles, a cuyo fin sacrificó la interpretación literal de estos autores a una interpretación conceptual-dialéctica y, en algunas ocasiones, hasta simbólica. De las obras escritas por Simplicio quadan sus comentarios a Aristóteles (a las *Categorías*, a la *Física*, al tratado *Sobre el cielo* y al tratado *Sobre el alma*), en las cuales se conservan varios de los fragmentos de los presocráticos que poseemos. Infuuido asimismo por Epicteto, escribió un comentario al *Manual* que revela un intento de conciliación estoico-neoplatónico.

La editio princeps de *Comm. in Epictetos Enchiridion* apareció en Venecia, en 1528. Edición por J. Schweighäuser, Lipsiae, 1800, y Von Enk, 1866. Los comentarios a Aristóteles, en los Vols. VIII-IX de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* mencionados en ARISTOTELISMO.

SINCATEGOREMÁTICO. Entre los opúsculos lógicos escritos por autores medievales de los siglos XIII y XIV figuran los que versan sobre los términos sincategoremáticos o sincategoremas. Éstos son vocablos como 'no', 'y', 'o', 'si...entonces', 'todos', 'algunos', etc., que se agregan a los términos categoremáticos o categoremas —vocablos como 'Pedro', 'romano'— y a oraciones constituidas por éstos — como 'Pedro es romano'. La agregación de términos sincategoremáticos a una oración o la sustitución dentro de una oración de unos términos sincategoremáticos por otros modifica lógicamente la oración. Así, la mencionada oración 'Pedro es romano' resulta modificada lógicamente por la introducción de 'no', lo que da la oración 'Pedro no es romano'; la oración 'Pedro y Pablo' resulta modificada sustituyendo 'y' por 'o', lo que da la oración 'Pedro o Pablo'. En los tratados neoescolásticos hay también una sección sobre los términos sincategoremáticos. Pero mientras modernamente se ha tendido a distinguir entre sincategoremas y categoremas, declarándose que los primeros no tienen sentido propio en tanto que los segundos lo tienen, los lógicos medievales no basan siempre la diferencia mencionada en el grado de significación, sino en el hecho de que hubiera o no para cada uno de los términos un objeto significado o *significatum*. Según ello, los categoremas tienen *significata*, mientras los sincategoremas carecen de ellos. Dicho más exactamente: los categoremas o "predicados" tienen *significata* aun tomados aisladamente, mientras los sincategoremas o "copredicados" solamente tienen *significata* cuando son agregados a los categoremas. A esia diferencia se añade una distinción en la suposición (v.) en que es tomado cada uno de los términos.

La anterior definición parece ofrecer un inconveniente: el olvidar que un término sincategoremático puede convertirse en sujeto de una oración, como ocurre con el vocablo 'todos' cuando funciona como sujeto en la oración ' 'Todos' es un vocablo pentasilábico'. Hay que advertir, sin embargo, que en el ejemplo anterior 'todos' no tiene *significatum*, sino que se significa a sí mismo y es, en el vocabulario de la lógica actual, un término mencionado (V. MENCIÓN) y no un término usado, razón por la cual es colocado entre semi comillas.

La noción de término sincategoremático parece remontarse a los estoicos. Pero solamente fue elaborada con detalle durante la edad media por varios autores, entre ellos Guillermo Shyreswood y Alberto de Sajonia. Considerados desde el punto de vista moderno, los términos en cuestión pueden compararse con ciertas constantes (V. CONSTANTE), tales corno las conectivas (V. CONECTIVA) en la lógica sentencial y los cuantificadores (V. CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR) en la lógica cuantificacional.

Algunos escolásticos han llamado

también *infinito sincategoremático* al infinito (v.) potencial, a diferencia del infinito categoremático o infinito actual. A su vez, el infinito sincategoremático se subdivide en tres tipos según su forma de composición: puede ser infinito aditivo o substractivo (número), sucesivo (tiempo) y divisivo (continuo).

SINCRETISMO. La unión de los cretenses contra un enemigo común dio origen al término συγκρητισμός ("sincretismo"); originariamente, pues, 'sincretismo' designa "coalición de los cretenses". El término 'sincretismo' fue adoptado en la época moderna con el fin de referirse a las doctrinas que consisten en fundir diversas opiniones sin que haya al parecer un criterio de "selección". Por esta razón se contrapone con frecuencia el sincretismo al eclecticismo (VÉASE), el cual es un "seleccionismo". La advertencia de que no debe confundirse el sincretismo con el eclecticismo fue hecha por Jacob Brucker, el cual decía que una cosa es la *philosophia ecléctica* y otra muy distinta la *philosophia syncretistica*, hasta el punto de que comparar una con otra es como "comparar la luz con la oscuridad" —"...*et lucem comparemus cum tenebris*" *(Historia critica philosophiae*, tomo IV [1744], pág. 5).

Se usa el vocablo 'sincretismo' sobre todo para designar el sincretismo filosófico-religioso que se desarrolló durante los primeros siglos de nuestra era. Este sincretismo adoptó varias formas: el sincretismo judaico-alejandrino (Filón), el sincretismo platónico-órfico-caldaico (Siriano), el sincretismo gnóstico-helénico-cristiano, el sincretismo del *Corpus Hermeticum* (VÉASE), etc. Característico de todas estas formas de sincretismo es el intentar fundir elementos religiosos y filosóficos usualmente considerados como heterogéneos.

SINDÉRESIS. El verbo griego τηρέω significa, en Homero, "vigilar atentamente". En la forma συντηρέω significa, en Aristóteles *(De Plantis)* "guardar", "conservar". Se atribuye a San Jerónimo (*Commentarium in Ezechielem*, lib. I, cap. 1 [Migne, P. L., XXV, col. 2]) la introducción de la forma sustantiva συντήρησις, significando la "chispa de la conciencia", *scintilla conscientiae*, cuya misión es corregir los errores de la razón y dominar los apetitos sensibles. Según Joseph W. Yedlicka (art. cit. en bibliografía), la expresión *scintilla conscientiae* fue usada por autores escolásticos antes de aparecer la expresión *synderesis*, la cual fue usada primeramente como sinónimo de 'razón' en las *Quaestiones* (*ca* 1160-1165) de un cierto Udo, en el primer comentario de las Sentencias de Pedro Lombardo. "Entre los Decretistas —escribe Yedlicka—, el término *synderesis* aparece con la obra (1173-1176) de Simón de Bisiniano, el cual definió la ley natural como razón, es decir, la parte superior del alma llamada *synderesis*" (Yedlicka sigue aquí las indicaciones proporcionadas por O. Lottin, art. cit. en bibliografía [1]). El contemporáneo de Simón de Bisiniano, Pedro de Poitiers, da al término *synderesis* el significado de una tendencia natural en el hombre a inclinarlo hacia el bien y a rechazar el mal.

A veces se ha dicho también que 'sindéresis' procede de una corrupción del vocablo συνείδησις, que significa literalmente la con-ciencia de los propios actos, el saber junto con otro (con Dios).

En todo caso, fue corriente en muchos autores entender la sindéresis como conservación en la conciencia de un conocimiento de la ley moral, como conservación en el fondo de sí mismo de esta ley a modo de una centella o chispa *(scintilla)* que indica o susurra a cada cual las desviaciones en que pueda incurrir respecto al cumplimiento de las leyes morales. Según Giuseppe Faggin (Cfr. *op. cit. infra*), la noción de sindéresis en el sentido apuntado se encuentra en muchos autores, que han usado diversas expresiones. Reproduciremos por su valor informativo un pasaje de Faggin al respecto. Al hablar de los diversos nombres con que Eckhart (VÉASE) denomina "el fondo espiritual que torna al alma idéntica a Dios" —*domus dei*, *vünkelin*, gruñí *der sêle*, *synteresis*, etc.— Faggin escribe lo siguiente: "Agustín la llama *acies cordis* (agudeza del corazón). (En *Evang. sec. Joh.*, *sermo* XXXVIII.) Ricardo de San Victor la denomina a veces *mens* (mente), otras veces *animi acies* (agudeza del alma), *pura intelligentia* (inteligencia pura), *simple intelligentia* (simple inteligencia), *sensus intellectualis* (sentido intelectua). *(De praep. animi ad contempl., c.* LXXXVII; *De gratia contempl., I,* III, IX...); Buenaventura, *apex mentís* (ápice de la mente) y *synteresis scintilla* (chispa de la sindéresis) *(Itinerar. mentís in deum*, I). Al parecer, fue San Jerónimo [según ya apuntamos *supra*] el primero en usar el término *synteresis*... Santo Tomás [Cfr. *infra]* lo definió más tarde como *habitus primorum principiorum practicorum*: hábito de los primeros principios prácticos *(De veritate*, q. 17, a 2, *ad* 3; q. 16, a. 2, ad 4) y llamó *scintilla rationis* (chispa de la razón) a la facultad intelectiva humana en cuanto inteligencia inmediata de los primeros principios (II *Sent.* 39, q. 9, a. 1) y también *'subiectum' cognitionis mysticae* (sujeto del conocimiento místico)".

Aunque hay una estrecha relación entre la idea de la "centella" o "chispa" del alma y la de sindéresis —hasta el punto de hablarse, como vimos, de *synteresis scintilla*—, puede distinguirse entre la "centella" en sentido moral y la "centella" en sentido predominantemente místico. El primer sentido es el que aquí nos ocupa. Es el que tiene con frecuencia la sindéresis en autores como San Alberto el Grande y Santo Tomás. Desde este punto de vista puede decirse que la sindéresis sigue inclinándonos o instigándonos al bien, como dice San Alberto el Grande, y sigue desviándonos o apartándonos del mal por medio de una "indicación" que permite comprender, si no qué es el mal, por lo menos que el mal es y es algo determinado. Santo Tomás señala que la sindéresis no es una potencia, sino un hábito, *habitus: Synderesis dicitur lex intellectus nostri inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis quae sunt prima operarum humanum (S. theol.*, I-II°, q. XCIV, 1 *ad* 2). Ya San Agustín, escribe Santo Tomás, había hablado *(De libero arbitrio*, II, 10) de esos "juicios naturales donde hay unas ciertas reglas y como semillas de virtud verdaderas e inmutables". Pero la pertenencia de estas semillas o reglas a la parte superior de nuestra razón *(De Trini.*, XII, 2) no debe hacer suponer en ningún momento que se trata de una potencia. En efecto, la sindéresis no se relaciona (como las potencias racionales) con términos opuestos; sólo se relaciona con el bien. En suma, la sindéresis es un *habitus* natural que procede de los principios prácticos impresos por la naturaleza en nuestra alma con la

misma intensidad que los principios especulativos. Mientras la razón especulativa razona sobre las realidades especulativas, la razón práctica razona y se aplica a lo práctico por el hábito natural de la conciencia moral, de lo que San Juan Damasceno llamaba "la ley de nuestro espíritu" *(De fide orthod.* IV, 23). Esta concepción de la sindéresis y su carácter "intelectual" fue admitida generalmente después de Santo Tomás inclusive por el voluntarismo; así, Duns Escoto consideraba la sindéresis como un *habitus intellectus y* no como un *habitus voluntatis.*

Observemos que (*apud Yedlicka*) *synderèse* (en francés) fue usado por vez primera por Jean de Vignay en una traducción del *Speculum Historíale* de Vicente de Beauvais, y que Bossuet equiparó *sinderèse* a *remords (de conscience).*

H. Appel, *Die Lehre der Scholastiker von der Synderesis,* 1891. — O. Renz, *Die Synderesis nach d. hl. Thomas von Aquin,* 1911 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, X, 1 y 2]. — Adolf Dyroff, "Ueber Name und Begriff des Synderesis" *Philosophisches Jahrbuch,* 1-3 (1912). — [1] Lottin, "Les premiers linéaments du traite de la synderèse au moyen age", *Revue néoscolastique de philosophie,* XXVIII (1926), 425. — [2] Id., íd., "La synderése chez Albert le Grand et Saint Thomas", *ibid.,* XXX (1927), 41. — [3] Id., íd., *Psychologie et morale aux XIIe siécle,* t. II, 1942, págs. 111 y sigs., 344 y sigs. — Friedrich Zucker, *Syneidesis-Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im Griechischen und im griechisch-römischen Altertum,* 1928 (mon.). — Guido Soaje Ramos, "La 'sindéresis' como 'hábito' en la escolástica", I, *Sapientia,* XVII (1962), 37-43 y XVII (1962), 252-63. — Joseph W. Yedlicka, "Synderesis as Remorse of Conscience", *The New Scholasticism,* XXXVII (1963), 204-12, especialmente 204-5. — El libro de G. Faggin es: *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante,* 1946 (trad. esp.: *Meister Eckhart,* 1953, pág. 173, nota).

SINECOLOG1A. En su obra *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre* (1828), recogida en *Sämtliche Werke,* ed. G. Hartenstein, tomos III y IV, Herbart (VÉASE) indica que la "metafísica general" puede presentarse como tarea (*Aufgabe*) y como hecho (*Thatsache*). Como tarea, puede distinguirse entre las tareas (o temas) internas y las externas *(op. cit.,* 55 120-125). Considerando las tareas (o temas) internos, la metafísica general se divide, según Herbart, en cuatro ramas: metodología, ontología, sinecología y eidología. Herbart emplea el vocablo *Synechologie* (de συνεχές — "continuo"); nosotros lo traducimos por 'sinecología' aun cuando estaría más cercano a su original emplear 'synecología'.

Herbart se ocupa con detalle de la sinecología en 55 240-301 de la mencionada obra. La sinecología tiene por objeto lo continuo *(das Stetige)* o la continuidad *(die Continuität),* la cual es definida como "unión *(Vereinigung)* en la separación *(Scheidung)* y separación en la unión" *(AU. Met.,* $ 242). La sinecología es una doctrina de las formas continuas, como el espacio, el número, el tiempo, la materia. Aunque en todo continuo hay un "aquí" y un "allá" *(ein Hier und ein Dort),* la continuidad no se encuentra ni "aquí" ni "allá", porque es una especie de flujo (*Fluss*) o *fluxio.*

Herbart analiza los problemas que plantea la continuidad — problemas tales como el que la continuidad sea contradictoria y, sin embargo, dada a la experiencia; el que haya diversas clases y especies de continuidad o, si se quiere, "densidades" de continuidad, etc. Aunque en principio parece que la continuidad se dé en todos los "objetos" a los cuales nos hemos referido antes —espacio, tiempo, materia, etc.—, lo cierto es que, según Herbart, la continuidad solamente puede ser propia de formas vacías *(leeré Formen) y,* por consiguiente, únicamente de "realidades" tales como el espacio y el tiempo. La continuidad, en suma, no es una propiedad de lo "real", sino de los modos de entender lo real. Tal sucede especialmente con el modo de entender el espacio como "espacio inteligible", de que se ocupa Herbart en la citada obra siguiendo las indicaciones dadas ya en sus *Hauptpuncte der Metaphysik* (1808). El espacio inteligible es una construcción mental, una cosa pensante *(ein Gedankending, mera cogitatio).* A base de las propiedades de tal construcción mental se puede proceder a determinar, en la sinecología, las propiedades de la materia en cuanto continuo —si se quiere, en cuanto "continuo derivado"— y luego del movimiento, la velocidad, el tiempo, etc. De este modo la sinecología se convierte en el fundamento de la filosofía natural.

SINEQUISMO. Transcribimos así el vocablo que, de atenernos más exactamente a su raíz griega, deberíamos transcribir 'synechismo' o 'synejismo' (Lo mismo hemos hecho con 'Sinecología' [v.] y con 'Tiquismo' [v.]. 'Sinequismo' traduce el término *Synechism* usado por Peirce (v.) para designar el principio que "insiste en la idea de continuidad" (συνεχές = "continuo"), así como, y especialmente, en "la necesidad de hipótesis que supongan una continuidad verdadera" *(Collected Papers,* 6.169).

El sinequismo es la doctrina que resulta de una de las tres grandes categorías cosmológicas: la categoría de la continuidad. Esta categoría está relacionada con una de las categorías metafísicas de Peirce: la categoría que se refiere a los modos de existencia (azar, ley, hábito), particularmente a uno de estos modos (la ley). Está asimismo relacionada con una de las tres categorías fenomenológicas o faneroscópicas: la categoría (v.) llamada "Terceridad" o "Lo Tercero" (*Thirdness*). Esta categoría envuelve el concepto de mediación, entendida ésta como el modo de poner en relación algo primero con algo segundo. Semejante mediación no sería posible si no hubiese alguna continuidad entre los elementos relacionados. Pero a la vez esta mediación constituye el fundamento de todo modo de entender la realidad inteligiblemente. La realidad se entiende si suponemos que hay signos que median entre el objeto significado y el sujeto significante. Este tipo de mediación proporcionado por el signo es el esquema general de todas las formas de mediación que hallamos en la Naturaleza — incluyendo las representadas por las leyes naturales. Lo fundamental en tales leyes no es que sean esquemas según los cuales se repiten los fenómenos, sino más bien esquemas de desarrollo, el cual tiene que ser continuo, o concebirse como continuo.

El sinequismo permite de este modo admitir que hay contingencia y azar, pues éstos no son incompatibles con la continuidad postulada por el sinequismo. De ahí la compatibilidad entre sinequismo y tiquismo.

SINESIO de Cirene (*ca.* 370-415) fue discípulo de Hipatía (v.) en Alejandría y miembro destacado de la llamada "Escuela de Alejandría" (véase ALEJANDRÍA [ESCUELA DE]) del neoplatonismo (v.). Convertido al cristianismo, Sinesio fue desde 410 Obispo de Ptolemais.

Característico del pensamiento de Sinesio fue el esfuerzo para asimilar ideas neoplatónicas —y también herméticas, gnósticas y de varias escuelas filosóficas griegas— dentro de la dogmática cristiana. Sinesio destacó hasta el máximo el carácter trascendente de Dios, su pura y absoluta unidad, fundamento de todas las unidades, pero distinto de ellas. La pura unidad de Dios y el estar Dios más allá de todas las oposiciones, no es incompatible, según Sinesio, con la Trinidad divina, pues esta Trinidad es, por decirlo así, "interna a la unidad". La generación intra-divina es una generación del Espíritu por el Padre, y del Hijo por el Padre y el Espíritu. Dada la absoluta trascendencia de la Unidad-Trinidad divina, parece que sea imposible para el hombre tener una concepción de ella. Y, en efecto, según Sinesio, sólo el mito puede dar una idea de la trascendencia del Dios Uno y Trino. También es el mito el que puede dar una idea de lo que se opone absolutamente a Dios, la materia, en la cual se halla como sumergido el mundo y, dentro de él, el alma anhelosa de la patria celeste a la que pertenece y de la que ha sido desterrada. Con el fin de vincular el alma con el reino celeste, Sinesio multiplica, al modo neoplatónico, los reinos de intermediarios, los cuales se articulan y organizan en una jerarquía que es la jerarquía del ser y de la perfección.

Sinesio es también autor de un discurso (al emperador Arcadio) sobre el terna "Acerca de la realeza" — sobre el ideal tradicional ya en su época del "rey-filósofo".

Edición de *Opera*, 1633, ed. D. Petavio, reimp. en Migne, P. G. LXVI, 1021-1058. — *Opera omnia*, I, 1850, ed. J. G. Krabinger. — Ed. de *Hymni y Opuscula*, 1939, 1944, ed. N. Terzaghi. Epistolario: R. Hercher, ed., *Epistolographi Graeci*, 1873.

E. Malignas, *Essai sur la vie et les idees philosophiques et religieuses de Synesios, évêque de Ptolemais*, 1867. — G. Grützmacher, *Synesios von Kyrene*, 1913. — Ingeborg Hermelin, *Zu den Briefen des Bischofs S.*, 1934 (Dis.). — W. Theiler, *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnen des S.*, 1942. — C. Lacombrade, S. *de Cyrène, hellène et chrétien*, 1951.

SINGER (EDGAR ARTHUR Jr.) (1873-1955) nac. en Filadelfia, fue profesor en la Universidad de Harvard y a partir de 1909 en la de Pennsylvania. Influido por la tradición empirista anglo-sajona y por el naturalismo —especialmente el naturalismo evolucionista en auge a comienzos del siglo XX—, Singer consideró, sin embargo, que tales tendencias no eran inconciliables con muchos de los postulados del idealismo. Calificó, así, a su filosofía de empirismo idealista (o de idealismo empírico). Uno de los fundamentos de semejante reconciliación era un cierto pragmatismo, que se manifestó sobre todo en los estudios de Singer sobre la naturaleza orgánica y sobre la vida moral.

Obras: *Modern Thinkers and Present Problems*, 1923. — *Mind as Behavior and Studies in Empirical Idealism*, 1924. — *On the Contented Life*, 1936. — "Mechanism, Vitalism, Naturalism", en *Studies in the History of Science*, 1941. — *In Search of a Way of Life*, 1948. — Edición de textos de S. en el volumen *Experience and Reflection*, 1959: ed. C. West Churchmann. — Trabajos en honor de Singer (aunque no forzosamente sobre su filosofía): *Philosophical Essays in Honor of E. A. Singer, Jr.*, por A. O. Lovejov, H. Jaffe, G. H. Clark, F. P. Clarke, J. Husik, J. H. Randall, Jr., W. D. Wallis, ed. F. P. Clarke y M. C. Nahm, 1942. — Y. H. Krikorian, E. F. Flower, M. C. Nahm, arts. sobre S. en *Journal of Philosophy*, LIV (1957), 569-94.

SINGULAR. El término 'singular' se usa en lógica en varios sentidos. Ciertas proposiciones simples (véase PROPOSICIÓN) lo son por razón de la cantidad o extensión y pueden ser universales, particulares o singulares. El esquema de una proposición singular es: "Este S es P". La proposición singular se refiere a un solo objeto, a diferencia de la proposición particular, que se refiere a algunos sujetos y a la proposición universal que se refiere a todos los sujetos (de una misma clase). Se ha hablado también de juicios singulares y, más exactamente, de juicios genéricos singulares; nos hemos referido a ellos en el artículo UNIVERSAL. A veces se usa 'singular' como equivalente a 'individual'; tal sucede cuando se traduce la expresión aristotélica τὸ καθ' ἕκαστον indiferentemente por "singular" y por "particular", ambos a diferencia de lo universal, τὸ καθόλον. En todo caso, lo singular se opone, o contrapone, a lo plural.

En ontología se usa con frecuencia singular' —y, más exactamente, 'un ente singular', 'un ser singular'— para referirse a un individuo (VÉASE). Todo ente singular es nombrado por lo que se llama "nombre singular", tales como los nombres 'Homero', 'este gato', 'mi abuelo materno', etc. Los nombres singulares pueden ser nombres propios (como 'Cervantes') o nombres descriptivos (descripciones definidas [véase DESCRIPCIÓN]) (como 'el hombre más alto del mundo', 'el autor de *Fortunata y Jacinta*'). Sin embargo, puede distinguirse entre ente singular e individuo. Por un lado, puede considerarse que la singularidad es un grado menos desarrollado de individualidad. Por otro lado puede estimarse que los seres singulares son distintos entre sí *solo numero*, mientras que los individuos son distintos entre sí por otras características además de ser numéricamente diferentes. Finalmente, puede calificarse de singular todo ente, proceso, cualidad, etc. particulares, a diferencia del ser individual, que podría estar limitado a una entidad.

SINÓNIMO. En las *Categorías* (I, 1, 1ª sigs.) Aristóteles introdujo la distinción entre cosas llamadas *homónimas*, ὁμώνυμα, cosas llamadas *sinónimas*, συνώνυμα, y cosas llamadas *parónimas*, παρώνυμα. Dos cosas se llaman *sinónimas* cuando llevan el mismo nombre en el mismo sentido. El término 'sinónimo' designa a la vez comunidad de nombre e identidad de noción. Así, el hombre y el buey son sinónimos, no sólo por ser llamados con el nombre común 'animal', sino también porque la definición de 'animal' en ambos casos es la misma. Dos cosas se llaman *homónimas* cuando sólo el nombre aplicado a ellas es común, pero, en cambio, el concepto o término mental, λόγος, aplicado a ellas es diferente. Así, un hombre real y un hombre pintado son homónimos, porque aunque puede aplicarse a ambos el término 'animal', su naturaleza es diferente. Dos

cosas se llaman *parónimas* cuando, siendo distintas en el caso, πτώσις, reciben su apelación según su nombre. Por ejemplo, de 'gramática' procede 'gramático'; y de 'valentía', 'hombre valiente'. Con ello Aristóteles sistematizó una serie de nociones que habían sido investigadas por los sofistas y por Platón (en el *Protágoras* —donde se pregunta [340 A] por las diferencias entre 'querer', βούλεσθαι, y 'desear' ἐπιθυμεῖν —, el *Cratilo*, el *Parménides* y el *Timeo*), pero que hasta entonces no habían sido suficientemente aclaradas.

El concepto de sinónimo está en el origen del concepto de unívoco; el de homónimo, en el origen del concepto de equívoco; el de parónimo, en el origen del concepto de denominativo. Ahora bien, lo mismo que posteriormente se aplicaron los términos 'unívoco' y 'equívoco', a los vocablos, y no sólo, o primariamente, a las cosas, la voz 'sinónimo' se ha ido entendiendo cada vez más como un término aplicable a otros términos. Se ha dicho así que dos términos son sinónimos cuando tienen la misma significación o, en la definición de Leibniz, que dos términos son sinónimos si uno puede ser sustituido por otro en un enunciado sin alterar la significación del enunciado. De un modo más formal se dice que dos términos, '*m* y V, son sinónimos en una proposición '*p*' si y sólo si la sustitución de '*m* por '*n* o de V por '*m*' en '*p*' da lugar a una proposición '*q*' que es equivalente a la proposición '*p*'. Así, si en la proposición 'Todos los hombres son mortales' sustituimos 'mortal' por su sinónimo 'perecedero' la proposición 'Todos los hombres son perecederos' será equivalente a la proposición 'Todos los hombres son mortales'. Otro modo de definir 'sinónimo' es: "Dos expresiones son sinónimas en un lenguaje L, si y sólo si pueden ser intercambiadas en cada sentencia en L sin alterar el valor de verdad de tal sentencia' (Benson Mates, "Synonymity", *University of California Publications in Philosophy*, 25 [1950], 201). Advirtamos que 'sinónimo' puede aplicarse no solamente a términos —términos predicados o términos singulares— sino también a enunciados.

Por lo general el predicado 'es sinónimo con' es considerado como un predicado semántico. Entre las numerosas teorías que se han propuesto en la semántica contemporánea respecto a nuestro problema elegiremos aquí tres: la de C. I. Lewis, la de R. Carnap y la de N. Goodman.

Tanto Lewis como Carnap se proponen convertir la sinonimia en una relación más estricta (o fuerte) que la equivalencia lógica. Hay, empero, una diferencia al respecto entre los dos autores. En su libro *An Analysis of Knowledge and Valuation* (Cap. X), Lewis manifiesta que dos expresiones no pueden llamarse *sinónimas* por el mero hecho de tener la misma intensión. Advierte, en efecto, que aunque se dice habitualmente que dos expresiones son sinónimas (o, si se trata de proposiciones, equipolentes) cuando tienen la misma intensión y tal intensión no es ni vacía ni universal, resulta que sin introducir calificaciones la anterior definición daría por resultado que *cualesquiera* dos proposiciones analíticas serían equipolentes y *cualesquiera* dos proposiciones contradictorias consigo mismas serían equipolentes. Es necesario, para evitar esta dificultad, introducir el concepto de *equivalencia de significado analítico*. Resulta entonces que dos expresiones son sinónimas o equipolentes si (1) tienen la misma intensión y ésta no es vacía ni universal, y (2) si siendo su intensión vacía o universal son equivalentes en significado analítico. A su vez, la expresión 'equivalente en significado analítico' es definida como sigue: "Dos expresiones son equivalentes en significado analítico si (1) por lo menos una es elemental y tienen la misma intensión, o (2) si siendo las dos complejas pueden analizarse en constituyentes de modo que (a) para cada constituyente distinguido en cualesquiera de ellas haya un constituyente correspondiente en la otra que tenga la misma intensión; (b) ningún constituyente distinguido en cualquiera de las dos tenga intensión nula o universal, y (c) el orden de los constituyentes correspondientes sea el mismo en ambos o pueda ser el mismo sin alteración de la intensión". Así, 'incisión redonda' y 'agujero circular' son equivalentes en significado analítico, mientras 'triángulo equilátero' y 'triángulo equiángulo' no lo son aunque tienen la misma intensión.

Carnap (que en su *Introduction to Semantics*, § 12 indica que el término 'sinónimo' puede ser definido a base del concepto de designación, y que puede aplicarse de un modo más o menos amplio según el alcance de aplicación elegido para la designación) reconoce que el concepto de sinonimia propuesto por Lewis está muy próximo a su propio concepto del isomorfismo intensional. Según Carnap, dos expresiones son intensionalmente isomorfas si tienen la misma estructura intensional (Cfr. *Meaning and Necessity*, § 14). En el lenguaje de Carnap, 'intensionalmente isomorfo' es definido como 'L-equivalente' ('lógicamente equivalente'). Sin embargo, hay una diferencia entre Lewis y Carnap sobre la cual no podemos extendernos aquí. Observemos sólo que el término 'sinónimo' puede entenderse asimismo no en el sentido de 'intensionalmente isomorfo', sino en el sentido de 'teniendo el mismo *nominatum*'. (Para Carnap véase, además, "Meaning and Synonymity in Natural Languages", *Phil. Studies*, IV [1955], 33-47). N. Goodman ha ofrecido una solución al problema de la sinonimia en su muy discutida teoría sobre la similaridad de significación (Cfr. "On Likeness of Meaning", *Analysis*, 10 [1949], 1-7). Según Goodman, las respuestas dadas hasta el presente para explicar por qué dos nombres o predicados en un lenguaje ordinario tienen la misma significación son insatisfactorias. Estas respuestas pueden reducirse a dos: (a) dos predicados tienen la misma significación si se refieren a la misma esencia real o idea platónica; (b) dos términos tienen la misma significación si se refieren a la misma idea o imagen mental, o si corresponden al mismo concepto. Goodman declara que hay que volver a la teoría de que dos predicados tienen la misma significación —es decir, son sinónimos— si se aplican a las mismas cosas, es decir, si tienen la misma extensión. Entre las dificultades que ofrece esta teoría se halla el hecho de que términos como 'centauro' y 'unicornio', al tener la misma extensión (nula), tendrían el mismo significado. Para resolver este punto Goodman propone la noción de extensión secundaria — a la cual nos referimos en el artículo Extensión. Ello le conduce a la conclusión de que no hay dos palabras diferentes

que tengan la misma significación y, por consiguiente, que no hay nunca dos términos en lenguaje natural que sean sinónimos. Goodman ha contestado a varias objeciones (Richard Rudner, B. L. Robbins, C. D. Rollins, Paul Wienpahl, R. A. Price, J. F. Thomson, Arthur Smulyan), precisando su punto de vista en "On Some Differences about Meaning" (*Analysis*, 13 [1953], 90-6). Entre sus observaciones al respecto merece destacarse el desarrollo de una indicación de R. Rudner según la cual no solamente dos términos no tienen nunca la misma significación, sino que ni siquiera la tienen dos términos repetidos en una proposición como 'Una rosa es una rosa'. Ello no significa, empero, que cualesquiera dos vocablos-acontecimientos (para el significado de esta noción véase SIGNO) difieren en significación, sino sólo que "cualesquiera dos vocablos-acontecimientos que no sean réplica uno del otro difieren en significación".

Las anteriores doctrinas son semánticas. A. J. Ayer ha propuesto que 'es sinónimo con' es un predicado pragmático, de modo que se puede decir que 'A' y 'B' son sinónimos si y sólo si cualquier verificación concebible de 'A' incluye la verificación de 'B' y viceversa. Como esta doctrina choca con dificultades que estimamos insuperables, derivadas de la imprecisión de los términos Verificable' y 'concebible', concluimos que el problema de la sinonimia es un problema de igualdad de significación y, por lo tanto, un problema semántico. Según Quine, tal problema pertenece a la teoría de la significación — que, al entender de dicho autor, constituye, junto a la teoría de la referencia, una parte de la semántica. Está, pues, relacionado con otros problemas pertenecientes a la primera de las citadas disciplinas, tales como los problemas de la significabilidad y de la analiticidad. Adoptando la distinción antes aludida entre la sinonimia de los términos singulares, la de los predicados y la de los enunciados, Quine indica que los términos singulares son sinónimos si su identidad es analítica; que los predicados son sinónimos si, al ser aplicados a variables, su bicondicional umversalmente cuantificado es analítico, y que los enunciados son sinónimos si su bicondicional es analítico. La combinación de la sinonimia con los otros conceptos se manifiesta, según Quine, claramente. Así, para la noción de significabilidad y para la de analiticidad, vemos que una expresión es llamada *significativa* si es sinónima consigo misma, y que un enunciado es analítico si es sinónimo con algún ejemplo arbitrariamente escogido, tal como *'(x) (x = x)'* (Cfr. "Semantics and Abstract Objects", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 80 [1951], 92). Ello no quiere decir que sea posible explicar esta combinación de nociones mediante términos fácilmente comprensibles. La teoría de la significación se halla todavía, según Quine, en un estado de nebulosidad conceptual. Lo mismo podemos decir de la teoría de la sinonimia.

SINTAXIS. En el artículo sobre la semiótica (VÉASE) hemos indicado ya que la sintaxis es considerada como una rama de la semiótica: la que se ocupa de los signos con independencia de lo que designan y significan o también, como se define a veces, la que se ocupa de las relaciones de los signos entre sí. Se trata, pues, de una disciplina formal cuya principal misión es la elaboración de la teoría general de la construcción de lenguajes. Estos lenguajes pueden ser de diversa índole: verbales, lógicos, matemáticos, etc. "La sintaxis de un lenguaje, o de cualquier otro cálculo —escribe Carnap— se refiere, en general, a las estructuras de *posibles órdenes seriales* (de cualquier especie definida) *compuestos de cualesquiera elementos.*" Cuando el lenguaje es un lenguaje lógico la sintaxis recibe por lo común el nombre de *sintaxis lógica*. La sintaxis lógica es una parte fundamental de la metalógica, que estudia sistemas de lenguaje despojados de significación; se trata, pues, de una teoría de los cálculos abstractos. La sintaxis lógica estudia nociones tales como la de expresión (v.) o fórmula (de cálculo), teorema (de un cálculo), axioma (v.), regla de inferencia (v.) y prueba (v.). Estudia también conceptos como los de consistencia (V. CONSISTENTE), completitud (V. COMPLETO), decidibilidad (véase DECIDIBLE) e independencia.

Lo mismo que la semántica (v.), la sintaxis puede ser pura o descriptiva. La sintaxis pura es equivalente a la sintaxis lógica; a veces recibe el nombre de *metasintaxis*. Según Carnap, estudia "las disposiciones posibles sin ninguna referencia o al orden de las cosas que constituyen los varios elementos, o a la cuestión acerca de cuál de las disposiciones posibles de estos elementos está efectivamente realizada en alguna parte"; es, por consiguiente, una "geometría de estructuras finitas, discretas y seriales". La sintaxis descriptiva se ocupa, en cambio, de estructuras sintácticas dadas. Durante algún tiempo (especialmente por influencia de Carnap) algunos autores consideraron que la filosofía podía reducirse a una sintaxis lógica del lenguaje. Y como el lenguaje de que se ocupa tal sintaxis era primariamente el lenguaje de la ciencia, llegó a definirse la filosofía como la sintaxis lógica del lenguaje (o lenguajes) de la ciencia. Luego se advirtió que esta definición era demasiado restringida; el citado Carnap declaró, en efecto, que siendo las proposiciones filosóficas de índole suficientemente amplia para abarcar muchas especies de signos y de *designata*, la tarea de la filosofía no podía reducirse a un análisis sintáctico, sino que debía incluir asimismo un estudio semántico y, en general, semiótico (incluyendo, por lo tanto, la rama pragmática).

Al mismo tiempo, la sintaxis puede ser no aritmética y aritmética. La sintaxis no aritmética es la usualmente presentada en los tratados de lógica y la que ha sido objeto de las precedentes consideraciones. La sintaxis aritmética es una lógica basada en la correlación de los signos primitivos del cálculo sentencial con la aritmética natural. La sintaxis aritmética fue establecida por Godel en 1930 y permitió a este autor probar sus metateoremas relativos a la completitud y a la consistencia. Nos referimos a ellos en el artículo Godel (Prueba de) (véase también CONSISTENTE), donde indicamos cómo se efectúa la correlación mencionada y el uso de la misma. En la sintaxis aritmética los predicados sintácticos pueden ser definidos como predicados numéricos, y los metateoremas de la sintaxis son traducidos a metateoremas de la aritmética.

Se ha hablado asimismo de sinta-

xis inscripcional; nos referimos a este punto en el artículo Inscripción (VÉASE).

La significación de 'sintaxis' referida en los párrafos anteriores no coincide enteramente con la que tiene el citado término en Husserl. Hay, sin embargo, algo común en ambas significaciones: la tendencia a la formalidad. Husserl había hablado, en efecto, ya de la idea de una doctrina formal de las proposiciones apofánticas (véase APOFÁNTICA) que podía recibir asimismo el nombre de sintáctica *(Ideen,* § 134). Esta sintáctica está relacionada con la idea de las "posiciones" (*Setzungen*) y en particular con la doctrina de las síntesis doxales y de las modalidades doxales. En efecto, la consideración de las operaciones analítico-sintácticas para todas las significaciones puede dar lugar a una sintaxis apofántica. Y la posibilidad de síntesis doxales permite ver cómo pueden incluirse en ellas las formas gramáticas sintácticas. Ahora bien, tan pronto como examinamos la forma total pura de la unidad apofántica en tanto que abarca, además, las formas puras especiales que le pertenecen o corresponden, nos encontramos con lo que Husserl llama la "unidad de la sintaxis", por la cual las materias que permanecen idénticas a través del proceso de la abstracción son formadas sintácticamente. Estas "materias" no son solamente los universales clásicos, sino que pueden ser determinaciones de carácter individual (como "este papel", o "blanco", etc.). De ahí la posibilidad de un "material sintáctico", y de ahí también la posibilidad de considerar desde un punto de vista sintáctico tanto las "formas" como los mismos "contenidos" idénticos *(Fórmale und transzendentale Logik,* 1929, Beilage I, § 7). La relación entre materia y forma sintáctica es, en todo caso, señala Husserl, una relación de menor a mayor limitación, pues resulta evidente que "frente a la infinidad de materias sintácticas idénticas, es limitado el número de formas sintácticas", tales como sujeto, predicado, objeto, atributo y otras "formas totales" *(op. cit.,* I, § 10). Así, la materia sintáctica puede asumir grados y formas, lo que aleja la consideración de la sintaxis y de las formaciones sintácticas por parte de Husserl de la significación que las mismas poseen en la lógica matemática contemporánea.

Además de las obras de Husserl citadas véase: Ch. Morris, *Foundations of the Theory of Signs,* 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos,* 1958). — Id., id., *Signs, Language, and Behavior,* 1945. — R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache,* 1934 (ampliada en trad. inglesa: *The Logical Syntax of Language,* 1937). — Id., id., *Studies in Semantics,* I, 1942. — L. Wittgenstein, *Tractatus,* 3.325. — Daniel j. Bronstein, "What is Logical Syntax?", *Analysis,* 3 (1935-1936), 49-56. — Alfred Tarski, Olaf Helmer, E. Sperantia, Adophe Lindenbaum, "Syntaxe logique" *(Actes du Congrés International de Philosophie scientifique,* VII [1935]). — Franz Schmidt, *Logik der Syntax,* 1958, 2ª ed., 1959.

SÍNTESIS. El término 'síntesis' tiene su origen en el griego σύνθεσις significa, pues, literalmente, "composición" ("com-posición", *compositio*), es decir, "posición de" (una cosa con otra, un concepto con otro, etc.). Por tanto, 'síntesis' equivale primariamente a unión, o unificación, integración, etc. Como el resultado de una unión, integración, etc. es más complejo que cualquiera de los elementos unidos, integrados, etc., puede decirse que en general la síntesis es la acción o el efecto, o ambos a un tiempo, de pasar de lo más simple a lo más complejo. Ello puede entenderse fundamentalmente de dos modos, a cada uno de los cuales corresponde un concepto básico de 'síntesis': 1. La síntesis como método; 2. La síntesis como lo que llamaremos, por lo pronto, "operación".

1. La síntesis como método es el llamado "método sintético", que se distingue del llamado "método analítico". En el artículo ANÁLISIS hemos tratado con algún detalle de estos dos métodos, así como del análisis a diferencia de la síntesis, de la "regla de la síntesis" a diferencia de la "regla del análisis", etc. Remitimos, pues, a dicho artículo para el primer significado de 'síntesis'. Recordaremos solamente algunos puntos importantes. Ante todo, que en muchos casos se entendió "el paso de lo simple a lo complejo" como "paso de lo universal (o de lo más universal) a lo particular (o a lo menos universal)". Por esta razón se consideró el silogismo (v.) como una síntesis, a diferencia de la inducción (v.), que fue estimada como un análisis. Luego, que especialmente desde comienzos de la época moderna se tendió a considerar el método sintético o "método compositivo" como uno en el cual se procede desde unas cuantas premisas a una serie de conclusiones, o bien de unos cuantos pensamientos u "objetos" simples a una serie de pensamientos u "objetos" compuestos. La síntesis es composición, porque "compone" lo complejo a partir de lo simple.

2. La síntesis como operación consiste primariamente en unir dos o más elementos en un compuesto. Hay aquí también, como en el caso anterior, una composición, pero ésta ofrece un aspecto distinto, y a veces contrario, al antes reseñado. El término 'síntesis' se ha empleado para referirse a la composición o integración de elementos (como sucede en la síntesis química), pero en la literatura filosófica se habla sobre todo de síntesis como unión o integración de sujeto y predicado. El resultado de esta síntesis es una proposición que, como tal, es más compleja que sus elementos componentes, pero, por otro lado, puede decirse que al "sintetizarse" el sujeto y el predicado se obtiene algo más "simple". Este último modo de ver la síntesis es el que prevalece en un autor como Kant, en quien la noción de síntesis desempeña un papel fundamental. Por lo pronto, Kant entiende la síntesis como unificación: "Por *síntesis,* en su sentido más general, entiendo el acto de reunir las diferentes representaciones unas con otras, y de aprehender lo diverso de ellas en un solo acto de conocimiento" (*K. r. V.,* A 77 / B 103). La síntesis es llamada "pura" cuando la diversidad en cuestión no es empírica, sino *a priori.* Sin la síntesis, mantiene Kant, no habría posibilidad de conocimiento, tanto en el plano de la sensibilidad como en el del entendimiento, y aun en el de la razón. En el primero se produce la síntesis de representaciones mediante las formas puras de la intuición del espacio y el tiempo; en el segundo, la síntesis es la unificación de los elementos de la representación por medio de las formas puras del entendimiento o categorías; en el último, puede practicarse la síntesis (cuando menos regulativamente) por la unificación a base de las ideas de la razón. Especialmente importante es la noción kantiana de síntesis en el plano del

entendimiento; toda la "deducción (justificación) trascendental de las categorías" está fundada en la síntesis. Puede inclusive decirse que para Kant conocer es fundamentalmente sintetizar — y especialmente "sintetizar representaciones". El papel de lo *a priori* es, pues, un papel "sintético". Fundamentales en el proceso sintético del conocimiento son las tres síntesis de que habla Kant en *K. r. V.*, A 98 - 110: la "síntesis de la aprehensión en la intuición", aplicada directamente a la intuición, "la cual ofrece una diversidad, pero una diversidad que no puede ser nunca representada como tal y como contenida *en una simple representación* excepto en virtud de semejante síntesis"; la "síntesis de la reproducción en la imaginación", que es uno de los actos trascendentales del espíritu; y la "síntesis del reconocimiento en un concepto", fundamento de la "apercepción (VÉASE) trascendental". En suma, como "síntesis" y "conocimiento" son en Kant prácticamente la misma cosa, puede concebirse el progreso del conocimiento como un progreso en las diversas síntesis posibles. Sólo una condición se impone: que la síntesis efectivamente "sintetice", es decir, que haya elementos sobre los cuales opere realmente la síntesis.

La noción de síntesis fue desarrollada asimismo por los idealistas alemanes, los cuales, además, destacaron hasta el extremo el carácter "creador" y "productor" de la síntesis. Tal sucede, por ejemplo, en Fichte. Los elementos contradictorios que en el análisis descubre en cada proposición son unidos, según Fichte, por una síntesis. Tanto el análisis —que es, en rigor, una "antítesis"— como la síntesis presuponen una "tesis". La síntesis une y, al unir, "produce" lo unido. Pero el carácter "productor" y "creador" de la síntesis depende, en última instancia, del carácter "productor" y "creador" de la tesis — o de las llamadas "proposiciones téticas", en las cuales la autoafirmación (como la autoafirmación del yo) es absoluta (Cfr. *Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre*, § 3). Este aspecto creador de la síntesis ha sido mantenido luego en la mayor parte de las corrientes filosóficas que, de algún modo o de otro, sea desde el punto de vista del idealismo, o bien desde el ángulo del positivismo espiritualista, han procurado ver lo que había de trascendente en los hechos. Esta realidad trascendente puede residir en los hechos mismos o en el espíritu que los concibe. En todos los casos podrá hablarse de un rasgo creador en la síntesis. Así ocurre en la concepción de la síntesis por parte del neokantismo y en particular por parte de Hermann Cohén. Así sucede también en el positivismo espiritualista. Ravaisson había mostrado ya hasta qué punto el hábito unifica lo mecánico y lo activo: es una síntesis donde mecanismo y actividad no aparecen simplemente yuxtapuestos, sino mutuamente engendrables. Lachelier llegó a mostrar que la síntesis no es una simple operación mental que deja la realidad tal como está, sino que es la forma con que la realidad misma, por así decirlo, opera. Y Boutroux demostró que si no hubiese siempre un momento de síntesis creadora en cada grado de lo real respecto al inmediatamente inferior, no se podría ni siquiera hablar de realidad. Algo análogo sucede en la filosofía de Hamelin, el cual se propuso, como lo expresó literalmente, "construir mediante síntesis la representación". Por eso ha podido hablarse en su caso de un "método sintético", que es la piedra angular de su filosofía. Pero este aspecto creador de la síntesis ha sido subrayado asimismo por algunos filósofos que, aun cuando influidos por el idealismo, no pueden adscribirse formalmente a tal tendencia. Así lo vemos, por ejemplo, en Wundt, quien habla de la síntesis creadora o de la síntesis aperceptiva sin la cual no puede existir conocimiento, pero sin la cual tampoco no tiene *sentido* referirse a la realidad. Por eso la misma lógica es, en el fondo, para dicho filósofo, una teoría de las formas del pensar sintético. Lo vemos también en Eduard von Hartmann, el cual no sólo edifica su pensamiento a base de la síntesis filosófico-natural, sino que inclusive hace radicar en el carácter últimamente sintético de lo real, engendrado por lo Inconsciente, la posibilidad de toda síntesis de conocimiento.

A veces se considera la noción de síntesis en Hegel como distinta de cualquiera de las anteriores. En un cierto respecto ello es cierto en virtud del papel que desempeña la síntesis en el método dialéctico hegeliano a que nos hemos referido en los artículos HEGEL y DIALÉCTICA. Pero en cierta medida la noción hegeliana de síntesis es parecida a la que encontramos en Fichte (Cfr. *supra*). Además, en algunos autores anteriormente tratados —como Hamelin— la síntesis es también concebida como conexión de nociones opuestas y no simplemente como integración de elementos diversos. Podemos, pues, incluir la noción hegeliana de síntesis dentro de nuestro segundo concepto, agregando que se trata de una síntesis dialéctica que en vez de integrar la diversidad aspira a integrar o "componer" la diversidad.

Véase la bibliografía de MÉTODO. Además: Jean Lechat, *Analyse et synthèse*, 1962 [Initiation philosophique, 56].

SINTÉTICO. Véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO y SÍNTESIS.

SIRIA (ESCUELA DE). Dentro del neoplatonismo (VÉASE) se llama Escuela de Siria o escuela siria a la representada por Jámblico, Teodoro de Asine, Dexipo y Sopatro de Apamea. En los artículos dedicados a los dos primeros filósofos citados pueden verse con más detalle las doctrinas más significativas de la escuela: tendencia a la formación de sistemas metafísicos en los cuales rige el principio tricotómico, empleo abundante de la dialéctica (v.), insistencia en el carácter absolutamente trascendente de la Unidad suprema, introducción de la aritmetología y de conceptos derivados de la tradición religiosa griega, y empleo del método alegórico en la interpretación de los diálogos platónicos. La escuela de Siria tendió por ello fuertemente a la metafísica especulativa, pero no se puede decir, como algunos autores hacen, que abandonara por entero la inclinación mistagógica. En esta última ejercieron influencia sobre todo los llamados misterios egipcios. Por este motivo hubo en algunos de los miembros de la escuela cierta tendencia a la teurgia (v.), lo que los aproximó a los pensadores neoplatónicos de la escuela de Pérgamo.

Respecto a los dos miembros de la escuela siria a quienes no se han dedicado artículos especiales —los dos discípulos de Jámblico, Dexipo y Sopatro de Apamea—, los datos que

sobre ellos se poseen son escasos. Dexipo escribió, según indica Simplicio, un comentario al tratado aristotélico sobre las categorías, que ha sido editado en uno de los tomos (IV, 2, 1888) de los *Commentaria in Aristotelem Graeca: Dexippi in Aristotelem categorías dubitationes et solutiones*, al cuidado de A. Busse. Sopatro de Apamea se trasladó a Constantinopla a la muerte de Jámblico y parece haber influido sobre el círculo inmediato del Emperador Constantino. Según Suidas, Sopatro escribió un tratado sobre la Providencia, Περὶ προνοίας.

Bibliografía en los artículos JÁMBLICO y NEOPLATONISMO.

SIRIANO (*fl. ca.* 450), de Alejandría, uno de los miembros de la llamada Escuela de Atenas (VÉASE) del neoplatonismo (v.), fue discípulo de Plutarco de Atenas (que debe distinguirse de Plutarco de Queronea) y maestro de Proclo. En sus comentarios a escritos de Platón y de Aristóteles, Siriano presentó al Estagirita como el pórtico necesario para el entendimiento de las doctrinas de Platón. Ahora bien, el platonismo de Siriano es una mezcla de las doctrinas de Platón con elementos órficos y con concepciones derivadas de los Oráculos (v.) caldeos. Se atribuye a Siriano la elaboración de una doctrina —que, al parecer, influyó grandemente sobre Proclo— según la cual en el proceso de la emanación de un grado superior a un grado inferior de realidad se pasa por diversas fases, tales como las de la permanencia, salida y regreso.

Comentario de Siriano a los libros III, XIII y XIV de la *Metaphysica* publicado por H. Usener en la edición de Aristóteles de la Academia de Berlín (V, 1870) y por E. Kroll en *Commentaria*, ed. H. Rabe 2 vols., VI, 1, 1902. — *Syr. in Hermogenem Commentaria*, ed. H. Rabe, 2 vols., 1892. — Véase Th. Bach, *De Syriano philosopho neoplatonico*, I, 1862.

SISTEMA. Una definición del sistema como conjunto de elementos relacionados entre s! y armónicamente conjugados, es acaso suficiente para una idea común, pero no para una dilucidación filosófica. Ante todo, se plantea la cuestión de saber si tales "elementos" son entidades o bien si se trata de conceptos o enunciados. En segundo término, conviene destacar todavía el carácter peculiar de la conjugación. En efecto, y para no referirnos sino a dos casos muy conocidos, no tiene la misma significación el sistema si —tratándose de entidades— es un sistema "orgánico" o un sistema "mecánico". En la significación que los estoicos daban al término, el σύστημα significaba primariamente orden (VÉASE), es decir, orden del mundo según el cual no sólo todo lo real estaba sometido a una ley, sino que, además, el pensamiento seguía, o debía seguir, la ley del orden sistemático. El sistema conceptual era por ello una traducción del sistema real. No podemos entrar aquí a dilucidar las cuestiones que con motivo de la relación entre el pensamiento y la realidad implican siempre una cierta idea de lo que es el sistema; digamos sólo que, sea cual fuere la forma particular asumida por el orden sistemático, se suelen considerar tres formas de relación: 1. El sistema conceptual deriva del real. 2. El sistema real es producto de un orden impuesto por el conceptual. 3. Sistema real y sistema conceptual son paralelos y, por alguna razón, coincidentcs. Es obvio, por lo demás, que a medida que se acentúa la concepción de la espontaneidad del pensar se tiende a examinar el problema del sistema desde el punto de vista del orden de los conceptos. Así aconteció en el idealismo, que por vez primera precisó y aun, con Hegel, exaltó la idea del sistema, y en particular la idea de la filosofía como sistema. En la *Dialéctica trascendental* (v.), Kant retomaba su antigua idea del sistema como un todo del conocimiento ordenado según principios y definía la arquitectónica (VÉASE) como el arte de construir sistemas. Pero como justamente la razón humana es arquitectónica, resulta que puede convertir en sistema lo que era un mero agregado de conocimientos. De ahí la definición precisa: "Por sistema entiendo la unidad de las formas diversas del conocimiento bajo una sola idea" (*K. r. V.*, A 832, B 860), donde la idea es el concepto dado por la razón. Por eso, según Kant, el concepto determina *a priori* no sólo el alcance del contenido, sino las posiciones recíprocas de las partes, de suerte que podemos conseguir una unidad organizada (*articulatio*) y no un mero agregado (*coacervatio*), un orden que crece desde dentro (*par intus susceptionem*) y no mediante sucesivas agregaciones (*per appositionem*). Sin embargo, el sistema de la razón era sólo, en último término, resultado de una tarea infinita. Con mayor radicalismo, en cambio, sostiene Hegel la idea —real y conceptual— del sistema. Puesto que solamente lo total es verdadero, y puesto que lo parcial es no-verdadero o, mejor dicho, momento "falso" de la verdad, esta última será esencialmente sistemática, y la realidad y verdad de cada parte solamente tendrán sentido en virtud de su referencia e inserción en el todo. De ahí que, como dice en el prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, "la verdadera figura dentro de la cual existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de esta verdad". La verdad sería, pues, según esto, solamente la articulación de cada cosa con el todo, y el todo mismo que expresa el sistema de esta articulación. Ya en la llamada filosofía de la realidad, de Jena (Cfr. *Jencnscr Realphilosophie*, 1803-1804, ed. J. Hoffmeister, 1032, pág. 264), Hegel insistía en que la organización (de la filosofía) coma sistema no es sino la expresión de la idea según la cual la filosofía se contiene enteramente a sí misma y crece desde dentro, como un punto que se convierte en círculo. Desde Hegel puede hablarse, pues, con pleno sentido, de "sistema de filosofía", no porque estos sistemas no hubiesen existido ya antes, sino porque solamente *desde* Hegel, y como por efectos retroactivos, resalta y adquiere madurez aquella "sistematicidad" de los sistemas. Una buena parte de la producción filosófica puede aparecer entonces como plenamente sistemática, y los nombres de Plotino, de Escoto Erigena, de Santo Tomás, de Spinoza, de Wolff, de Suárez, confirman una tendencia a la cual parece contraponerse la actitud que Nicolai Hartmann llamó aporética, la que caracteriza el modo de pensar de Aristóteles, de San Agustín, de Occam, de Hume, de Nietzsche. Y con ello hasta tal punto que hasta hace poco se consideraba a un pensamiento tanto más filosófico cuanto más sistemático era, y se pudo ver la historia de la filosofía como una sucesión de sistemas. Sin embargo, frente a un tipo de pensamiento

como, por ejemplo, el de Eduard von Hartmann se destacó ya un pensamiento como el de Nietzsche (y antes el de Kierkegaard), en los cuales no solamente se quebró el sistema sino, lo que más importa para el caso, se llegó a plena conciencia de un nuevo modo no sistemático, esencialmente fragmentario, inclusive aforístico, adoptado por la filosofía. Este modo ha sido considerado por muchos autores como propiamente no filosófico; otros han visto, en cambio, en él el anuncio de un nuevo modo posible de hacer filosofía, la cual dejaría de ser sistemática en la medida precisamente en que dejaría de atenerse a los supuestos racionalistas que, a través de múltiples y dispares formulaciones, han persistido a lo largo de la historia de la filosofía en Occidente. Esta idea ha conducido a una discusión a fondo del problema mismo del sistema. Esta discusión ha seguido dos vías. Por un lado, el análisis del sistema como sistema formal a que nos referiremos luego con más detalle. Por otro lado, el examen de la cuestión de la relación entre pensamiento filosófico y sistema. Varias posiciones han sido adoptadas en este último problema. Una de ella, la de J. Stikers (véase bibliografía), consiste en proclamar la posibilidad de un renacimiento de la filosofía sistemática a base de una depuración y simplificación de la terminología, cuya variedad histórica sería justamente, según dicho autor, la causante de que el aspecto sistemático no hubiese podido triunfar decisivamente. Otra de ellas, la de Nicolai Hartmann, que examina la historia de la filosofía en virtud de dos direcciones principales: la problemática y la sistemática. La primera abarca los esfuerzos encaminados a la dilucidación, aclaración y profundización de los problemas; la segunda, la edificación de grandes construcciones unitarias, que son al mismo tiempo profundización de problemas, pero que pretenden principalmente una solución global, casi siempre a partir de principios considerados "verdaderamente últimos" — que es lo mismo que decir "verdaderamente primeros". Entre las posiciones de Stikers y de N. Hartmann hay la de N. Petruzellis. Según este autor, un sistema no debe reproducir fotográficamente la realidad entera (con su indefinida extensión y multiplicidad); un sistema es solamente "un organismo de conceptos y leyes universales". El sistema es "la *fórmula* filosófica de lo real" (*Sistema e problema* [1954], pág. 26 [subrayado por nosotros]). El sistema es un "símbolo indicativo útil para las posibles operaciones mentales posteriores". Por eso no hay oposición de principio entre problema y sistema. El sistema es la estática del pensar; el problema, la dinámica del pensar.

Es conveniente distinguir entre la actitud y la intención en el desarrollo de la filosofía. Así, mientras la actitud adoptada puede ser problemática, la intención puede ser sistemática y viceversa. Según N. Hartmann, es frecuente que en autores con intención sistemática aparezcan actitudes problemáticas. Además, es corriente que dentro de estructuras sistemáticas aparezcan numerosas indagaciones "problemáticas", esto es, interesadas por el examen y análisis de los problemas filosóficos con independencia de su articulación en un sistema. Hasta puede subrayarse este último aspecto en la obra de los pensadores del pasado y obtenerse de este modo una imagen de la historia de la filosofía muy distinta de la usual. Por ejemplo, Geulincx puede ser estudiado no tanto como un partidario del ocasionalismo (el cual sería sólo la "cascara" sistemática de su pensamiento, la solución "forzada" de sus verdaderos problemas), sino como un autor que ha aportado en su *axioma inconcussae veritatis* —destinado a mostrar la imposibilidad de salvar el hiato abierto por Descartes entre extensión y pensamiento— una notable aclaración de interés permanente sobre un determinado problema. También Francesco Orestano ha propugnado una análoga visión de la historia de la filosofía.

Algunos autores indican que la propensión sistemática no es en sí misma nociva; lo peligroso es, a su entender, adherirse a un sistema cerrado (como el de Hegel) en vez de propugnar un "sistema abierto" que sin perder ninguna de las ventajas de la ordenación sistemática, sea capaz de acoger nuevos problemas y de modificarse continuamente. El tipo de "sistema abierto" aquí referido es el adoptado por la ciencia en sus construcciones teóricas y puede ser considerado como extremadamente fecundo para el conocimiento. En efecto, pueden admitirse ciertas estructuras teóricas suficientemente amplias e intentar alojar en ellas los nuevos hechos que se vayan descubriendo. De este modo, los hechos modifican el "sistema", pero no lo cambian cada vez completamente.

Las consideraciones anteriores se refieren a la noción de *sistema en general.* La noción de sistema puede ser examinada, empero, desde un punto de vista más especial y formal. Daremos dos ejemplos de este examen: uno, proporcionado por un filósofo: Condillac; otro, proporcionado por la lógica y la metamatemática contemporáneas. Como veremos, solamente en este último caso puede hablarse propiamente de *sistema formal.*

Condillac *(Traite des systèmes,* 1749 [Introducción]) definió el sistema como "la disposición de las diferentes partes de un arte o una ciencia en un orden en que todas las partes se sostienen mutuamente y en que las últimas se explican por las primeras". Las partes que dan razón de otras son los principios, los cuales deben reducirse a un mínimo. Condillac indica que hay en las obras de los filósofos tres clases de principios y que cada una de estas clases da origen a una clase de sistema.

1. Principios en tanto que máximas generales o abstractas, supuestamente evidentes (tales como "Es imposible que la misma cosa sea y no sea", "La nada no es causa de nada", etc.);

2. Principios en tanto que suposiciones o hipótesis, ulteriormente comprobables por medio de la experiencia;

3. Principios extraídos de la consulta a la experiencia y del examen de hechos bien comprobados.

Según Condillac, solamente los sistemas basados en [3] son fecundos para las ciencias y para las artes. Los partidarios de la construcción de sistemas basados en [2] olvidan que las suposiciones o hipótesis pueden aumentarse y cambiarse a placer, y los que se adhieren a una idea de los principios en el sentido de [1] no tienen en cuenta que las nociones abstractas pueden ser una base para poner en orden los pensamientos, pero que no sirven para llevar a cabo descubrimientos.

A partir de dicha noción de sistema y de la clasificación corres-

pondiente de los sistemas, Condillac procede a criticar los sistemas abstractos e hipotéticos del pasado, especialmente los construidos por los filósofos racionalistas del siglo XVII (Malebranche, Spinoza y Leibniz sobre todo), alegando que o son vacíos o son vagos. Tales sistemas son, pues, vanos, porque no consiguen —si no es de un modo artificial— ligar unas partes con otras. Sólo la posesión de un número suficiente de observaciones nos permite, según Condillac, comprender el encadenamiento de los fenómenos *(op. cit.*, Parte II, Cap. XIV). Así, aunque todos los sistemas se construyan del mismo modo (op. *cit.*, Parte II, Cap. XVIII) y todos ellos se compongan de una serie de principios y de una serie de consecuencias, los buenos sistemas se distinguen de los malos por construir bien el lenguaje de que están hechos, es decir, por ser fieles a la conocida definición de Condillac: "Una ciencia bien tratada es un lenguaje que está bien hecho." Para entender la noción de *buen sistema* es, pues, necesario comprender la noción de *lenguaje bien hecho.* Referencias a estas nociones se hallarán en los artículos sobre Condillac y lenguaje (VÉANSE).

El segundo ejemplo en este examen de la noción de sistema desde un punto de vista más especial es el único que nos pone sobre la pista de la idea de *sistema formal* en sentido estricto. Se admite hoy que un sistema formal es una serie de proposiciones dispuestas en tal forma, que de algunas de estas proposiciones, llamadas *axiomas,* se derivan otras proposiciones con ayuda de ciertas reglas de inferencia. La especificación de estas reglas es indispensable si se quiere que el sistema sea verdaderamente formal, pues la antigua concepción de que un sistema consiste en una serie de postulados y sus consecuencias lógicas está basada en una idea meramente "intuitiva" de la derivación, idea poco recomendable ya que la "intuición" no nos permite eliminar las paradojas. La investigación de la noción de sistema formal es indispensable para la comprensión de la estructura formal de cualquier cálculo lógico y matemático y, en general, de toda ciencia formalizada.

Lo que no es un sistema formal es asunto en que están de acuerdo hoy la mayor parte de los lógicos. Lo que es un sistema formal resulta, en cambio, objeto de variadas controversias. Algunos autores (así, S. C. Kleene en su *Introduction to Metamathematics,* 1952, Cap. IV) habla simplemente de un sistema formal en el sentido de un cálculo. Lo que hemos dicho a propósito de la erección de un cálculo (V.) puede, pues, ser aplicado al sistema formal. Éste constituye entonces un objeto-lenguaje. Otros autores (así, Carnap en su *Introduction to Semantics,* 1948, § 4, § 37) consideran el sistema formal como el objeto-lenguaje más el metalenguaje en que se habla de él. Según Carnap, la teoría de los sistemas es el estudio de sistemas semánticos y sintácticos. Este estudio abarca la pura semántica y la pura sintaxis y, además, el estudio de las relaciones entre sistemas sintácticos y semánticos (que no pertenece a ninguna de las dos citadas disciplinas). Otros términos empleados para el estudio en cuestión son: sistemática; sistémica (K. R. Symon); gramática [lógica] (Wittgenstein). Otros autores (así, H. B. Curry en su A *Theory of Formal Deducibility,* 1950 [Notre Dame Mathematical Series, 6]); otras indicaciones al respecto en el libro del mismo autor titulado *Outlines of a Formalist System of Metamathematics,* publicado en 1951, pero escrito en 1939 y con sólo algunos agregados de 1942 y 1947) tratan de presentar un cuadro más complejo. Según Curry, un sistema formal es definido mediante una serie de convenciones llamadas su *marco primitivo,* el cual especifica:

I. Una serie de objetos de que trata el sistema: los *términos;*

II. Un conjunto de proposiciones llamadas *proposiciones elementales* relativas a estos términos;

III. Las proposiciones elementales que son consideradas como *teoremas.*

Dentro de [I] figuran *términos primitivos* (V. SIGNOS PRIMITIVOS) y *reglas de formación de los términos;* dentro de [II], reglas para formar estos términos primitivos mediante *predicados específicos;* dentro de [III], axiomas o conjuntos de proposiciones declaradas verdaderas y reglas de derivación que especifican el modo como los teoremas elementales se derivan de los axiomas.

[I] y [II] constituyen la morfología del sistema; [III], la teoría. Otras clasificaciones de los elementos especificados por el marco primitivo son posibles. Así, la que incluye dentro de dicho marco las ideas primitivas y los postulados.

El estudio de un sistema formal por medios distintos de los del sistema puede ser llamado *metateoría.* No puede ser llamado simplemente *metalógica,* porque sólo una parte de ésta (en la sintaxis) se ocupa de los sistemas formales. No puede ser llamado tampoco *metamatemática,* porque ésta se refiere sólo al estudio de los sistemas formales matemáticos.

Siguiendo a Carnap y Church, N. L. Wilson y R. M. Martin distinguen entre un *sistema logístico formalizado* (cálculo) y un *sistema de lenguaje formalizado* (o lenguaje interpretado). El primero está determinado por reglas que se refieren sólo a símbolos y a expresiones; el segundo es un sistema logístico que posee una interpretación determinada de *denotata* dados a sus expresiones. El sistema logístico se determina sólo por reglas sintácticas, por cuyo motivo se llama a veces *sistema sintáctico* (calificándose de *metalenguaje sintáctico* el lenguaje en el cual es formulado). El sistema de lenguaje es llamado a veces *sistema semántico* por estar determinado tanto por reglas sintácticas como por reglas semánticas (calificándose de *metalenguaje semántico* el metalenguaje en el cual es formulado). Todos los sistemas formalizados, ya sean sintácticos o semánticos, ya sean objeto-lenguajes o metalenguajes, se componen de una serie de elementos: (1) la especificación de un vocabulario primitivo; (2) la definición explícita de lo que es una fórmula (y posiblemente un término) del sistema; (3) una lista finita de fórmulas que sirven de axiomas o sentencias primitivas; (4) las reglas de inferencia; (5) una lista de fórmulas llamadas teoremas; (6) una lista de enunciados que permiten introducir abreviaturas, y (7) una lista de enunciados que indican explícitamente las propiedades de la denotación. Aunque la anterior lista de elementos no constituye una definición exacta de sistema formalizado, permite entender las características principales del mismo (Cfr. Wilson y Martin, "What is a

Rule of Language?, *Procecdings of the American Philosophical Association* [1952], 105-125).

Además de las obras citadas en el texto, véase: O. Ritschl, *System und systematische Methode*, 1906. — Hermann von Keyserling, "Zur Psychologie der Systeme, *Logos*, *I* (1910-1911), 405-11. — Nicolai Hartmann, "Systematische Methode", *Logos*, III (1912), 121-63, reimp. en *Kleinere Schriften*, III, 1958, págs. 22-60. — Id., íd., "Systembildung und Idealismus" (en *Philosophische Abhandlungen H. Cohens zum 70sten. Geburstag*, 1912), reimp. en *Kleinere Schriften*, III, 1958, págs. 60-78. — Id., íd., *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, 1936 (trad. esp.: *El pensamiento filosófico y su historia*, 1944). — Emil Kraus, Der *Systemgedanke bei Kant und Fichte*, 1916 *(Kantstudien.* Ergánzungshefte, 37). — J. Stikers, *Die Wiedergeburt der systematischen Philosophie aus der Vereindeutlichung der Terminologie und des Abstraktionsproblems. Prolegomenon zu jedem Realismus und Rationalismus*, 1927. — Paul Weiss, "The Nature of Systems", *The Monist*, XXXIX (1929), 281-319, 440-72. — F. Kröner, *Die Anarchie der philosophischen Systeme*, 1929. — Hugo Dingler, Dos *System. Das philosophische-rationale Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie*, 1930. — Étienne Souriau, *L'Instauration philosophique*, 1939. — J. Pucelle, "Note sur l'idée de système", *Les Études Philosophiques*, N. S. III (1948), 254-67. — Nelson Goodman, "Some Reflections on the Theory of Systems", *Philosophy and Phenomenological Research*, IX (1948-1949), 620-25. — N. Petruzzellis, *op. cit. supra.* — Skolem, Hasenjaeger, Kresel, Robinson, Hao Wang, Henkin, Loss, *Mathematical Interpretation of Formal Systems. A. Symposium*, 1955. — H. Blumenbergerg, H. Joñas *et al.*, "System", cuaderno 2, Año X (1957) de *Studium generale.* — Ludwig von Bertalanffy y Anatol Rapoport, eds., *General Systems*, 1959 [Yearbook of the Society for General Systems Research, IV]. — Everett W. Hall, *Philosophical Systems; a Categorial Analysis*, 1960. — Francesco Barone, *Interpretazione e interpretabilità dei sistemi formali*, 1962 [Discorsi e Prolusioni, 15].

SISTÉMICA. Véase SISTEMA.

SITUACIÓN. De acuerdo con Renato Lazzarini (" 'Status' e 'situazione' ", *Giornale di Metafisica*, III, 3 [1947]), el concepto actual de situación tiene un antecedente en el concepto medieval del *status*. Éste se entiende o como un *status viae* o como un *status termini*. El primero designa "nuestra situación", la de cada cual y a la vez la de todos los hombres, situación caracterizada por la forma del *pasaje*, de la *transición*, del *status* o posición entre dos mundos. El segundo designa la situación final, que no es detención de un movimiento, sino punto donde ha ido a concentrarse todo movimiento, esto es, todo movimiento positivo o de acercamiento a la fuente del ser. El concepto actual de situación, aunque no derivado directamente del anterior, denota, sin embargo, una realidad afín a la connotada por él. Tal concepto ha sido elaborado por diversas tendencias filosóficas, pero especialmente por aquellas que, desde la reacción anti-hegeliana, han intentado considerar lo real como algo distinto de una "objetividad" que no se decide a incluir el sujeto mismo como elemento suyo o como ámbito dentro del cual se da —sin perjuicio de su "verdad"— la realidad objetiva. La noción de situación está, así, íntimamente emparentada con la filosofía de la existencia, tomando esta expresión en su más amplio sentido. Kierkegaard había elaborado ya, en efecto, una filosofía "situacionista" en la cual el hombre aparece, en tanto que existente, como un "ser en situación". Esta situación puede ser auténtica —como ocurre con la actitud "ética" o "decisionista"— o puede ser inauténtica — como es el caso de la actitud estética" o "contemplativa". En todo caso, el concepto de situación parece fundamental para una filosofía que —como lo ha hecho con todo radicalismo la de Ortega y Gasset— considera necesario retrotraerse a la realidad radical de la vida, más acá de toda interpretación —verdadera o falsa— de ella y del mundo en el cual la vida está alojada por una de sus dimensiones fundamentales. Aunque se hable, pues, de situación bajo diferentes respectos —situación moral, religiosa, social, histórica, etc.—, el concepto auténtico de situación parece tener que ser siempre el de una situación total o vital. Así lo ha entendido Karl Jaspers. Éste indica que el concepto de situación es comprensible a partir de la imagen de la posición de las cosas dentro de una ordenación espacial-topográfica, pero que en manera alguna puede identificarse con ella. El pensamiento de la situación de la existencia surge más bien como el de una "realidad para un sujeto interesado en ella en tanto que existencia", y por eso la situación espacial o temporal del sujeto existencial es sólo un modo de la radical situación en que la existencia se halla y aun que la existencia misma *es*. Tal situación puede ser general o típica, e históricamente condicionada. En todo caso, la existencia será siempre un ser en situación, que no puede salir de una sin entrar en la otra. Ahora bien, no todas las situaciones son para Jaspers iguales: hay simples situaciones y situaciones-límites. Estas últimas son las que *constituyen* la existencia misma: el hecho de que ella viva en situación, de que no pueda vivir sin lucha ni dolor, de que deba asumir responsabilidades últimas, de que deba morir, son ejemplos característicos de este tipo de situaciones. Esto da lugar a una "sistemática de las situaciones-límites" para cuya ordenación pueden servir las anteriormente mentadas, pues, desde luego, el primer estadio de toda sistemática está formado por el hecho de que "yo, *como existencia, estoy siempre en una determinada situación" (Philosophie*, II, 109 (trad. esp.: *Filosofía*, II [1959], págs. 65 y siguientes). Fundamental dentro de las situaciones es lo que Jaspers llama "situaciones-límites" (*Grenzsituationen*); en el curso de ellas llegamos a ser, dice Jaspers, "la posible existencia que hay en nosotros". Las situaciones-límites son posibilidades que afectan la existencia en su esencia misma. El "estar-en-el-mundo", de Heidegger, puede considerarse asimismo como ejemplo de un ser como situación. Y la situación como un "estar" radical es justamente lo que caracteriza el *Dasein* (VÉASE) en su *Da*, hasta el punto de que *Da* ha podido ser vertido por 'situación'. La diferencia entre el estar en su sitio de las cosas y el estar en situación del hombre aparece entonces claramente. Como dice Eduardo Nicol, mientras el cambio de lugar no afecta a las cosas en sí mismas, al hombre le afecta fundamentalmente. El carácter único de cada situación para el hombre está religado, sin embargo, por el hecho más fundamental de que el hombre esté "en la situación de un ser

que vive una vida única" (*Psicología de las situaciones vitales*, 1941, pág. 125 [2ª ed., 1963]. Estar en situación —lo característico de la existencia humana— no es, por lo tanto, solamente ocupar un sitio —aunque sea un sitio "histórico"—, sino vivir *desde* una situación, que puede ser a la vez única o mostrenca, dada por el contorno o auténticamente forjada. Gabriel Marcel abunda en opiniones parecidas, sobre todo cuando al distinguir entre existencia y objetividad, considera la primera como el ámbito de toda "posición" que pueda ocupar la segunda. Por eso, como indica Zubiri, "la situación no es algo añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre, y para que aquéllas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades" ("El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", 1942, en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, pág. 404). Una distinción entre situación, circunstancia y horizonte (VÉASE), a veces considerados como equivalentes, se hace, pues, imprescindible. De ahí que, como precisa Julián Marías, el término 'situación' aluda a una realidad más restringida —y, a la vez, más precisa— que la circunstancia, pues "sólo mienta aquellos elementos de la circunstancia cuya variación define cada fase de la historia, que nos *sitúan* en un nivel histórico determinado", por lo cual pertenece a la situación también un ingrediente no circunstancial, que pertenece al ser "yo mismo" y que puede llamarse "la *pretensión* que me constituye y que me hace, primero, estar efectivamente en una situación y después salir de ella para pasar a otra" (*Introducción a la filosofía*, 1947, págs. 33-4).

Luis Cencillo (*La experiencia profunda del ser*, 1948) distingue entre "situación" (que es el "estar" del hombre en la realidad, considerada como conjunto de posibles valoraciones), "supra-situación" (dada en forma transpersonal), "subsituación" (o situación individual específica) y "trans-situación" (o posibilidad del paso de unas situaciones a otras en vista del carácter precario o insatisfactorio de las primeras).

La mayor parte de los conceptos de "situación" hasta aquí presentados proceden de filosofías de tipo "existencial", "vital", etc., o, en todo caso, de filosofías que han destacado los aspectos "ontológicos" del concepto de situación. Este concepto aparece, sin embargo, en otros tipos de pensamiento. Interesante a este respecto es John Dewey. En su *Logic. Theory of Inquiry* (1938) que, como el autor mismo indica, es un desarrollo de ideas ya presentadas en sus *Studies in Logical Theory* (1903), en *How to Think* (1910) y en *Essays in Experimental Logic* (1916), Dewey pone de manifiesto que, negativamente hablando, el término 'situación' no designa un solo objeto o acontecimiento o serie de objetos y acontecimientos, ya que nunca experimentamos o formamos juicios sobre objetos o acontecimientos aislados, sino únicamente dentro de un contexto. Ahora bien, este contexto o "todo contextual" (*contextual whole*) es lo que se llama "situación" (*Logic*, etc., pág. 66). La situación, sigue diciendo Dewey, es un todo en virtud de una cierta cualidad inmediata que lo penetra por entero. La cualidad une todos los elementos constitutivos en un todo, pero, además, da a este todo su carácter "único", formando una situación individual, "indivisible e induplicable" (*op. cit.*, pág. 68). Dewey reconoce que no se puede demostrar la existencia de situaciones como "universos de experiencia", pero puede "invitarse" a percatarse de ellas. A base del concepto de situación puede, además, ponerse en claro la serie de condiciones necesarias para la "investigación" o "pesquisa". En efecto, la "investigación" o "pesquisa" (*inquiry*) puede ser definida como "la transformación dirigida de una situación indeterminada en otra tan determinada en sus distinciones y relaciones constituyentes que convierta los elementos de la situación original en un todo unificado" (*op. cit.*, pág. 105). Puede verse con todo ello que aunque formalmente Dewey no presenta el concepto de situación dentro de una filosofía "existencial" o "vital", tiene en cuenta el carácter por lo menos "vital" de la situación; según Dewey, ningún problema puede plantearse, o siquiera adquirir sentido, si no es en forma "situacional".

Se ha hablado de una "ética de la situación" o de una "ética situacional". Por ella se entiende un tipo de ética que destaca la importancia, y hasta el carácter decisivo, de las situaciones o de las circunstancias en las decisiones morales. Los partidarios de tal tipo de ética rechazan las doctrinas morales demasiado formales (como, y especialmente, la kantiana) alegando que no tienen en cuenta el carácter irreductible, y posiblemente irrepetible, de las situaciones y que no permiten ni siquiera tomar ninguna decisión específica. Ejemplo de la ética de la situación es la basada en la elección y el compromiso tal como ha sido apuntada por Sartre en *L'existentialisme est un humanisme*.

Ciertos autores, que rechazan una ética meramente situacional, admiten, sin embargo, que hay que tener en cuenta las situaciones y las circunstancias en virtud del peso que ejercen en la elección dentro de la esfera moral, y sobre todo a causa de la necesidad que tiene lo moral de apoyarse en lo concreto. Así, por ejemplo, J. L. L. Aranguren, aunque considera que la ética pura de la situación se funda en la errónea concepción de que no hay normas anteriores a la situación, y de que el hombre es pura y nuda existencia, apunta que "de hecho, la moral, y no sólo la moral general, sino también la ética cristiana, tiende a hacerse cada vez más concreta en el sentido de dotar de contenido propio, sin merma, claro es, del esquema general de los preceptos a que todos sin excepción estamos sometidos, a la perfección de cada cual. No hay una perfección abstracta, sino que cada hombre tiene delante, pero no prefijada, sino prudencialmente determinable a través de tanteos y tal vez de equivocaciones, su propia posibilidad de perfección" (*Ética* [1958], Parte II, Cap. ix, págs. 278-9). Según Aranguren, la pura ética situacional debe distinguirse del casuismo (véase PROBABILISMO) —con el cual es a veces erróneamente equiparada—, por cuanto el casuismo "pretende prever todas las situaciones posibles y predeterminar lo que en cada una de ellas ha de hacerse u omitirse" (*op. cit.*, pág. 280), lo cual es, evidentemente, opuesto a una ética que no prevé ni puede en principio prever qué decisión habrá que tomar en vista de la índole imprevisible y única de cada situación.

Se ha hablado asimismo de "situación" en sentido "social" y hasta como un concepto sociológico básico

(E. Tierno Galván, S. Mañero Mañero; Cfr. bibliografía). En este caso la situación es considerada como lo que constituye la realidad del individuo en cuanto ser social. La dimensión social de la situación no ha sido siempre descartada en algunas de las concepciones de "situación" antes presentadas, pero no ha adquirido la importancia central que tiene en una noción específicamente sociológica de la situación.

Además de los escritos mencionados en el texto del artículo véase, acerca de Jaspers: Ludger Jaspers, *Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers*, 1936 (Dis.). — Cesare Luporini, *Situazione e libertà nella esistenza umana*, 1942. — Otros escritos de Renato Lazzarini: "La dottrina degli 'status' nella filosofía medioevale e il concetto di situazione dell' esistenzialismo", en el volumen colectivo *Filosofia e Cristianesimo*, 1955, págs. 232-9, y *Situazione umana e il senso della storia e del tempo*, 1961.

Sobre conocimiento y situación: Carl August Emge, "Über den Unterscheid zwischen 'tugendhaftem', 'fortschrittlichem' und 'situationsgemässen' Denken, ein Trilemma der 'praktischen Vernunft'", en *Verhandlungen der Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, t. II, 5, págs. 445-500. — S. Mañero Mañero, "Situación y conocimiento", *Revista de Filosofía* [Madrid], XVI (1953), 489-524. — Id., íd., "Situaciones-límites y crisis", *Las Ciencias*, XIX, 1 .— Pietro Prini, *Discorso e situazione*, 1961.

Sobre ética de las situaciones: Antonino Poppi, O.F.M., *La "morale di situazione". Esposizione e critica*, 1957. — Angelo Parcgo, *L'clica delle situazioni*, 1958.

Sobre la situación en sentido social: E. Tierno Galván, *Sociología y situación*, 1955. — S. Mañero Mañero, "Del concepto de 'situación' a la definición de 'lo social'", *Crisis*, V (1958), 219-28.

SITUS. Véase UBI.

SMITH (ADAM) (1723-1790) nació en Kirkcaldy (Fifeshire, Escocia), estudió en Glasgow y en el "Balliol College" de Oxford. En 1748 se dirigió a Edimburgo, donde dio conferencias y trabó estrecha amistad con Hume. En 1751 fue nombrado profesor de lógica en la Universidad de Glasgow, y en 1752 profesor también de filosofía moral en la misma Universidad. Dimitió de estos cargos en 1763 para acompañar en calidad de preceptor al joven Duque de Buccleugh en un viaje de año y medio por Francia y Suiza. Conoció entonces a varios significados economistas: François Quesnay (1694-1774), Jacques Necker (1732-1804), Arme Robert Jacques Turgot (1727-1781). De 1766 a 1776 residió en Kirkcaldy, trabajando en su obra sobre "la riqueza de las naciones". En 1778 fue nombrado delegado de Aduanas en Edimburgo, y en 1787 fue nombrado rector de la Universidad de Glasgow.

El pensamiento de Adam Smith, tanto en economía como en filosofía moral, se caracteriza por un constante esfuerzo de unir la doctrina con la "práctica", es decir, con la experiencia. Adam Smith es conocido sobre todo como economista y se le considera como uno de los más destacados representantes de la llamada "economía liberal". Ello es cierto en tanto que Smith aboga por la libertad de comercio, pero más importantes en Smith que sus conclusiones son las bases de su doctrina económica, la cual contribuyó grandemente a la formación de lo que se ha llamado "la economía clásica", muy influyente en prácticamente todos los economistas del siglo XIX, incluyendo Marx (véase MARXISMO). Smith investigó el desarrollo del comercio y de la industria en varias naciones europeas, estudiando la formación del capital, su inversión y su distribución.

Desde el punto de vista filosófico nos interesa aquí más la filosofía moral de Adam Smith, uno de los filósofos del "sentimiento moral" o "sentido moral", y uno de los que más sistemáticamente desarrollaron la llamada "moral de la simpatía" (VÉASE). La simpatía es, según Adam Smith, lo que determina la aprobación de las acciones ajenas, pues "la cuestión más importante en filosofía moral, después de la indagación acerca de la naturaleza de la virtud, es la relativa al principio aprobatorio, al poder o facultad mentales que hacen que ciertos caracteres nos resulten agradables o desagradables, nos obliguen a preferir determinada manera de comportamiento a otra manera distinta, nos conducen a calificar de buena a la una y de mala a la otra y nos llevan a considerar: a la primera como un objeto digno de aprobación, de honra y recompensa; de culpa, censura y castigo, a la segunda" (*Teoría de los sentimientos morales*, trad. esp., 1941, pág. 137). Pero la simpatía, por lo menos en su acepción moral, no es para él un movimiento de reacción instintiva dominada por la utilidad y por el egoísmo, sino el hecho de una comunidad de sentimiento con el prójimo, por medio de la cual se otorga a su acto un juicio totalmente imparcial y desinteresado. En su teoría económica Smith defiende la libertad completa de comercio; sólo la no intervención del Estado en la vida económica puede, según él, aumentar la riqueza de las naciones. Las teorías económico-políticas de Smith constituyen el fundamento del liberalismo económico que tan gran influencia ejerció, principalmente en Inglaterra, en el curso de los siglos XVIII y XIX.

Obras principales: *Theory of Moral Sentiments*, 1759 (trad. esp.: *Teoría de los sentimientos morales*, 1941). — *Inquiry into the Nature and into the Causes of the Wealth of Nations*, 1776 (la trad. esp. más reciente: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 1958). — *Essays on Philosophical Subjects, to which is prefixed an Account of the Life and Writings of the Author*, 1795, ed. Dugald Stewart. — *Posthumous Essays*, 1795, ed. Black y Hutton. — Edición de obras: *Works*, 5 vols., 1811-1812, ed. Dugald Stewart, reimp., 1962. — Véase M. Chevalier, *Étude sur A. S. et sur la fondation de la science économique*, 1874. — W. Paszkowsky, *A. S. als Moralphilosoph*, 1890. — A. Mayer, *Friedrich Karl Fulda. Ein Beitrag zu Geschichte der Smithschen Schule*, 1907 (Dis.). — A. W. Small, *A. S. and Modern Sociology*, 1909. — F. W. Koch, *Ueber den Zusammenhang von Philosophie und Theorie der Wirtschaft bei A. S.*, 1927 (Dis.). — Th. Pütz, *Nationalökonomisches Denken und Weltanschauung bei A. S.*, 1932. — W. A. Scott, *A. S. as Student and Professor*, 1937. — L. Bagolini, *La simpatia nella morale e nel diritto. Aspetti del pensiero di A. S.*, 1952. — Josep Cropsey, *Polity and Economy. An Interpretation of the Principies of A. S.*, 1958.

SOBRENATURAL. Según H. de Lubac (Cfr. obra en la bibliografía, especialmente Parte III, Caps. i y ii), el término *supernaturalis* fue usado como término teológico solamente en las traducciones del Pseudo-Dionisio efectuadas por Hilduino y Juan Duns Escoto, se extendió durante el siglo XIII, en particular a partir de Santo

Tomás, e ingresó en los textos eclesiásticos durante el siglo XVI (Bula de Pío V condenando a Bayo). Ello no significa que los problemas planteados por la noción de lo sobrenatural no hubiesen sido dilucidados antes de tales fechas, ni que no existiese una especie de "pre-historia" tanto del concepto como del vocablo. H. de Lubac ha estudiado cuidadosamente tal pre-historia y ha advertido que en los comienzos de ella se encuentra el uso de los términos ὑπερουράνιος y ὑπερκόσμιος como términos poseedores de un significado predominantemente cosmológico (o, si se quiere, supracosmológico). Tanto los neoplatónicos como los escritores cristianos de los primeros siglos emplearon abundantemente los citados vocablos. Con ellos se designaba un lugar supraceleste — con las correspondientes distintas concepciones de tal lugar según los autores. A dichos vocablos hay que agregar otros: el adjetivo ὑπερφυής y las expresiones ὑπερ φύσιν (a veces vertida por *supra naturam*) y παρὰ φυσιν (a veces vertida por *praeter naturam*). Especialmente ὑπερ φύσιν parece ser la expresión más cercana a lo que será luego el concepto teológico de *sobrenatural.*

Es opinión común entre los teólogos que el vocablo 'sobrenatural' designa un orden de realidad no sólo distinto del orden de la naturaleza —como lo puede ser el reino de la ley—, sino también superior al orden de la naturaleza. No designa, empero, exclusivamente un orden divino, pues hay que tener presente que dentro del orden humano se concibe la coexistencia de las facultades naturales con la gracia sobrenatural. Pero designa algo que tiene una fuente divina o, como escribe Blondel, algo que "procediendo de una condescendencia gratuita de Dios, eleva a la criatura inteligente a un estado que no puede ser ni realizado, ni merecido, ni siquiera concebido expresamente por ninguna otra fuerza *natural,* pues se trata de la comunicación de la íntima vida divina, *secretum Regis,* de una verdad impenetrable a toda visión filosófica, de un bien superior a toda aspiración de la voluntad" (Cfr. A. Lalande, *Vocabulaire,* s.v. "Surnaturel", 8ª ed., 1960, pág. 1075, nota). Las dificultades surgidas a consecuencias de la radicación de lo sobrenatural en lo divino y en lo humano se solucionan mediante una serie de distinciones. Entre ellas destaca la que se propone entre don relativamente sobrenatural y don absolutamente sobrenatural. El primero es considerado como algo que aunque, a diferencia de lo natural, no es derivado necesariamente de una esencia, no va más allá del orden del conjunto de la naturaleza. El segundo es el que está por encima de toda naturaleza creada y supone una participación especial en la propia bondad divina. El don relativamente sobrenatural es llamado también don preternatural.

En el artículo "Surnaturel", del *Dictionnaire de théologie catholique,* de Vacant-Mangenot-Amann [tomo XIV, 2, col. 2849-2859), A. Michel propone la siguiente definición formal de 'sobrenatural': es "lo que con relación a la naturaleza trasciende de sus elementos esenciales, de sus actividades y pasividades naturales, de sus exigencias, de su mérito natural, pero no de su capacidad obediencial y perfectible". Por eso lo sobrenatural puede perfeccionar lo natural. Las divisiones que pueden establecerse en el concepto de sobrenatural son (de acuerdo con Garrigou-Lagrange) las siguientes: I. Lo sobrenatural substancial (increado, absoluto). II. Lo sobrenatural accidental (creado, participado). Dentro de este último se distinguen: (1) Lo sobrenatural *simpliciter* (o absoluto propiamente dicho) y (2) Lo sobrenatural *secundum quid,* es decir, por comparación, preternatural o sobrenatural relativo (como los dones de la justicia original: inmortalidad condicionada del cuerpo, lo maravilloso diabólico, etc.). A su vez, lo sobrenatural *secundum quid* se subdivide en (1a) sobrenatural *quoad substantiam* (influencia de la causa formal, como la gracia, los sacramentos, etc.) y (2a) sobrenatural *quoad modum* (influencia de las causas extrínsecas, que pueden ser: influencia de la causa final, como en los actos naturales producidos por la caridad; influencia de la causa eficiente, como en los milagros y profecías, etc.) (A. Michel, *loc. cit.,* col. 2853).

Muchos racionalistas y prácticamente todos los naturalistas (por ejemplo, John Dewey) rechazan la noción de sobrenatural, la cual, a su entender, no designa ninguna realidad. Otros autores entienden 'sobrenatural' en un sentido muy amplio, más cercano al sentido antiguo de lo supracósmico que al sentido teológico de *supernaturalis.* Entre los últimos figura Santayana, al usar el concepto de sobrenaturalismo como designando una cierta concepción del mundo distinta de la naturalista y de la romántica.

J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel,* 1904. — H. Ligeard, *La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel,* 1908. — A. Landgraf, "Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik", *Scholastik,* IV (1929). — L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive,* 1931. — J. Oman, *The Natural and the Supernatural,* 1931. — A. Verrière, *Le Surnaturel en nous et le peché originel,* 1934. — J. B. S. Haldane y Arnold Lunn, *Science and the Supernatural,* 1935. — Shirley Jackson Case, *The Origins of Christian Supernaturalism,* 1946. — H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques,* 1946. — J. Alfaro, S. J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554),* 1952. — Giovanni de Crescenzo, *Naturalismo e ipotesi metafisica. Il ritorno del sovranaturale,* 1962.

Un antiguo y vasto tratado sobre lo sobrenatural es el de Juan Martínez de Ripalda, S. J. (nac. Pamplona: 1594-1648), *De ente supernaturali,* 3 vols. (I. 1643; II. 1645; III. 1648), nueva ed., 6 vols., 1871-1872.

SOBRE-SER. Si hay algo que sea más allá de cuanto es, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, como decía Platón del Bien (*Rcp.,* VI), este algo no será propiamente un "algo" ni tampoco una substancia o un ser, sino un sobre-ser, sobre-ente, ὑπερούσιος. Tal sucede, según Plotino, con Lo uno (VÉASE), el cual no es ninguno de los seres y es anterior a todos los seres (*Enn.,* III, viii, 9). Lo Uno trasciende todo ser, pues no es ninguno de los seres, ni tampoco los seres en conjunto. Gracias a ello, lo Uno puede ser principio de todos los seres; no podría serlo si fuera algo de lo principiado. La anterioridad radical de lo Uno hace que no haya ninguna unidad anterior a él. Lo Uno no es ni siquiera "plenitud de ser", κόρος; es anterior a esta plenitud y la trasciende, estando por encima de ella.

Análogamente, el Pseudo-Dionisio manifestaba que el nombre del "Ser"

trasciende a todo ser (*De div. nom.*, 816 B), y que la Causa trascendente de todo lo inteligible no tiene ella misma nada de inteligible (*Theol. myst.*, 1045 D). El Supremo Ser, lo Uno perfecto, Dios, es, en suma, "sobresente" y "sobresencial".

La idea del Ser absoluto, de lo Uno, de Dios, etc. como trascendiendo todo ser, es propia no solamente de la mística y de la llamada "teología negativa", sino, en rigor, de toda concepción de Dios como un verdadero absoluto (véase ABSOLUTO). En efecto, sólo a lo que está de algún modo religado a otra cosa, o depende de otra cosa, le corresponde el ser. Debe advertirse que no todas las filosofías en las cuales interviene la noción de absoluto están de acuerdo en que lo Absoluto trasciende todo ser. Sólo las filosofías, o las teologías, para las cuales lo Absoluto es un principio distinto de lo principiado e infinitamente superior a lo principiado, pueden afirmar que hay un "sobre-ser". El idealismo absoluto, que admite asimismo un Absoluto, no puede concebir a éste como un "sobre-ser" justamente porque lo Absoluto, lejos de estar desligado de todo, es la relación de todo con todo.

SOCINIANISMO. El hecho de que durante los siglos XVII y XVIII muchos deístas, librepensadores (VÉASE) y racionalistas —especialmente en Francia e Inglaterra— fueran acusados de socinianismo, nos lleva a decir unas palabras sobre las doctrinas fundamentales de esta tendencia.

Se trata de una tendencia religiosa fundada por dos reformadores italianos: Lelio Sozzini [Laelius Socinus] (1525-1562) y su sobrino Fausto Sozzini [Faustus Socinus] (1539-1604). Esta tendencia se difundió al principio especialmente en Polonia, pero con la expulsión de los socinianos de dicho país (1638) pasó al Occidente. Después de atravesar una serie de etapas y modificaciones, el socinianismo ofreció varias características definidas, las cuales se expresan principalmente en el llamado Catecismo de Racow, publicado en polaco en 1605 y en latín en 1609. Los socinianos admitían la revelación bíblica y aun interpretaban la Biblia literalmente. Pero como consideraban que esta interpretación era materia de juicio privado y no de la autoridad, surgieron muy pronto en ellos rasgos racionalistas que hicieron del socinianismo una peculiar combinación de reformismo luterano y humanismo renacentista y moderno. Desde el punto de vista dogmático, las tesis capitales de los socinianos eran las siguientes: negación del dogma de la Trinidad (por tanto, unitarismo); consiguiente negación de la divinidad de Jesús (considerado como un hombre deificado que sirvió de mediador a Dios), concepción del hombre como ser *naturalmente* bueno. Esta última concepción y la del rechazo de la interpretación de la Biblia por la autoridad eclesiástica influyeron sobre los rasgos optimistas y naturalistas del deísmo (v.) y del librepensamiento inglés del siglo XVII.

Obras de los socinianos en *Bibliotheca Fratrum polonorum quos unitarios vocant*, 5 vols., 1656 y sigs., ed. A. Wiazowaty. — Véase O. Fock, *Det Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes*, 2 vols., 1847. — H. J. McLachlam, *Socinianism in Seventeenth Century England*, 1951. — G. Pioli, *Fausto Socino*, 1952.

SOCIOLOGÍA. En la jerarquía de las ciencias propuesta por Comte (VÉASE; véase también CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]), la sociología —término introducido y propagado por el mencionado filósofo— ocupa la cima (de la "pirámide"), lo cual equivale a decir que es al mismo tiempo la ciencia superior y la menos perfecta, es decir, en la idea de Comte, la que, por ser más concretos sus objetos, ha llegado con más retraso que las otras a alcanzar el grado de la "positividad". La fase positiva de la Humanidad comienza con la conversión de la sociología en ciencia positiva y en esta conversión se halla expresado el grado culminante de la evolución intelectual. Pero la sociología no es, según Comte, más que una física social, lo cual no equivale a una reducción de la sociología a otras ciencias más fundamentales, pues la sociología considera sus objetos de un modo distinto, como totalidades orgánicas y no como elementos arbitrariamente desintegrables. El naturalismo de la sociología de Comte no impide el reconocimiento de la peculiaridad de una ciencia que tiene de común con las otras el carácter de lo positivo, pero que se diferencia de ellas por el método tanto como por constituir el paso a la religión de la Humanidad, fundada en una teoría del orden, en una estática social que investiga los fenómenos de la sociedad en su coexistencia y no, como la dinámica social, en su progreso, desenvolvimiento o sucesión. En el propósito de Comte, la sociología abarca, por consiguiente y en última instancia, el conjunto de las ciencias del espíritu e implica, en tanto que dinámica social o física social dinámica, una filosofía de la historia, que explica la progresiva positivización del saber y con él la Humanidad.

La fundación de la sociología por Comte no supone que no hubiera consideraciones sociológicas en filósofos anteriores, pero representa el reconocimiento de la peculiaridad de un objeto —la sociedad— que exige ser tratado según métodos apropiados. Dichas consideraciones se refieren sobre todo a las teorías del Derecho, del Estado y de la sociedad que se han sucedido principalmente a partir del Renacimiento y que han atendido a los hechos sociales en su origen, causas, formas y desenvolvimiento. Mas, como dice Simmel, "las exigencias que suele formular la ciencia de la sociología no son sino la prolongación y el reflejo teórico del poder práctico que han alcanzado en el siglo XIX las masas frente a los intereses del individuo", y por eso la sociología, en cuanto tal, existe solamente desde la época en que Comte forjó su nombre y sus postulados esenciales. El predominio de la naturaleza social sobre la individual ha hecho posible el afán de comprender esta naturaleza, tanto presente como pasada, desde el punto de vista de dicho predominio y, por lo tanto, ha hecho posible la sociología misma en cuanto ciencia.

La sociología es definida generalmente como la ciencia de la sociedad y de sus múltiples manifestaciones, pero semejante definición no puede agotar por su misma indeterminación y vaguedad el contenido total de esta ciencia. La sociedad es, en efecto, tratada por otras diversas disciplinas y, en general, toda ciencia del hombre tiene que habérselas como uno de sus objetos con el estudio de la naturaleza y de las formas sociales en cuanto maneras de manifestarse el hombre. Si se pretende, pues, otorgar autonomía a la sociología será pre-

ciso delimitar su objeto de un modo preciso y riguroso, de tal forma que, sin desconocer las esenciales conexiones que la unen con las demás ciencias, pueda ser considerada como una disciplina no susceptible de ser fácilmente sustituida por ninguna otra investigación.

La respuesta a la pregunta por la naturaleza de la sociología ha sido hasta el presente el resultado principal de las diversas tendencias sociológicas que han adoptado, desde Comte hasta el presente, numerosas formas al parecer mutuamente irreductibles. Prescindiendo de la multiplicidad de los matices y atendiendo solamente a sus rasgos más generales pueden reducirse a cuatro orientaciones: (1) La sociología naturalista que, al concebir la sociedad como un hecho natural, aspira a tratarla con los medios y los métodos propios de las ciencias de la naturaleza. (2) La sociología científico-espiritual, que atiende sobre todo al hecho de la sociedad como una forma del espíritu objetivo y que la investiga de acuerdo con los métodos de las ciencias del espíritu. (3) La sociología material, que estudia preferentemente la sociedad como contenido, es decir, la sociedad en sus elementos concretos. (4) La sociología formal, que atiende particular o totalmente a las formas de "socialización", que extrae de los contenidos de los hechos sociales las formas de la relación de los individuos entre sí, de los grupos sociales entre sí y de los individuos con respecto al grupo social.

Ahora bien, estas direcciones no se presentan casi nunca con toda su pureza. Por un lado, la sociología naturalista se combina frecuentemente con la consideración formal y la material; por otro, la sociología material o formal puede ser alternativamente científico-espiritual o naturalista. Finalmente, la sociología como ciencia del espíritu estudia tanto el aspecto material como el formal de la sociedad. Por otro lado, existen esfuerzos de síntesis entre estas corrientes opuestas, direcciones que procuran integrar el naturalismo con la consideración científico-espiritual o el estudio concreto con la investigación formal. Así, Scheler establece que el concepto genérico de sociología queda determinado mediante dos notas. En primer lugar, esta ciencia trata sólo de reglas, tipos y, en lo posible, de leyes. En segundo lugar, "analiza todo el inmenso contenido, subjetivo y objetivo, de la vida humana, y lo estudia tanto descriptiva como causalmente, pero exclusivamente desde el punto de vista de su determinación *efectiva*". La sociología puede dividirse, según Scheler, en dos estudios diferentes y a la vez complementarios: la sociología cultural, que estudia los hechos humanos en donde la intención se dirige hacia un fin ideal, y la sociología real, que estudia los hechos dirigidos hacia un fin real. La primera tiene como base una teoría del espíritu humano; la segunda, una teoría de los impulsos humanos. La sociología cultural se subdivide en una sociología del saber, que estudia las relaciones entre el saber y la sociedad y que se aplica a cada uno de los tipos fundamentales del saber (saber de salvación o sociología de la religión; saber culto o sociología de la filosofía y de la metafísica; saber de dominio o tecnológico, o sociología de la ciencia positiva y de la técnica). La sociología real, en cambio, se aplica a las infraestructuras de la vida humana.

Tal esfuerzo de síntesis de los diversos aspectos que puede abarcar la ciencia sociológica y que conduce, en última instancia, al establecimiento de una "suprema ley del orden de sucesión de la actuación de los factores ideales y reales determinantes del contenido de la vida total de los grupos humanos", procura integrar en su seno las orientaciones parciales apuntadas, tanto las que han atendido exclusivamente a los contenidos como las que se han fijado únicamente en lo formal, tanto las que se han propuesto reducir la sociología a una ciencia natural como las que, partiendo de bases científico-espirituales, han llegado finalmente a descuidar la base impulsiva de los hechos sociológicos. La sociología naturalista es defendida, sobre todo, con diversos matices en las derivaciones del positivismo, especialmente por Spencer y Durkheim, así como en parte en la sociología marxista, que basa el estudio sociológico en la constancia del factor real de la lucha de clases. En general, toda afirmación de un factor real (clase, raza, factores geográficos) como determinante de la historia entra dentro de la tendencia naturalista, que puede ser indistintamente mecánica u orgánica y que se vincula generalmente con la sociología real o concreta. Por el contrario, la sociología científico-espiritual se inclina casi siempre a la consideración formal. Esta última es representada con todas sus consecuencias por Simmel, quien, al pretender definir el objeto de la sociología, advierte que no puede ser pura y simplemente la sociedad, que es tratada por otras ciencias, y propone convertirla en un "estudio de las formas de socialización", de tal manera que la diferencia entre la sociología y las demás ciencias histórico-sociales no consista en su objeto, sino en el modo de considerarlo. La sociología sería respecto a la sociedad lo que la geometría respecto a los cuerpos, y determinaría, "como teoría del ser social en la humanidad", lo que es realmente sociedad, "como la geometría determina lo que constituye la espacialidad de las cosas espaciales". La sociología estaría entonces con las restantes ciencias sociales "en la relación en que está la geometría con las ciencias físico-químicas de la materia". En este sentido han investigado la sociología Leopold von Wiese y, en parte, Alfred Vierkandt. Sin embargo, la consideración formalista ha sido progresivamente abandonada por un estudio de la realidad social en cuanto tal realidad, aproximándose, por un lado, a la dirección científico-espiritual, y, por otro, a la integración realizada por Scheler. Dentro de estas nuevas tendencias se perfilan a su vez diversas orientaciones que tienden, como en Othmar Spann, a un "universalismo", es decir, a una acentuación del carácter orgánico de lo social en cuanto manifestación del espíritu, o que se inclinan a un nuevo individualismo que, sin negar lo orgánico, no pretende desconocer tampoco la importancia del factor individual en la formación de los hechos sociales.

Durante las últimas décadas se ha ido produciendo una división de la idea de la sociología sensiblemente parecida a la que ha experimentado la idea de la psicología (VÉASE). Por un lado, en efecto, se ha seguido desarrollando lo que podría llamarse la macrosociología, basada en un cierto sistema previo de ideas sociológicas dentro del cual procuran explicarse los hechos. Por otro lado, se ha des-

arrollado lo que puede llamarse la microsociologia, atenta al estudio de grupos sociales dados y generalmente limitados (la limitación puede referirse al tamaño de una comunidad o a una determinada clase o grupo social o a un período delimitado de un proceso histórico o a ciertos rasgos de comportamiento de una comunidad — comportamiento respecto a otro grupo, respecto al consumo económico, etc., etc.). La macrosociología suele adherirse a una de las grandes teorías antes señaladas (sociología naturalista, científico-espiritual) o a uno de los grandes sistemas conocidos (Max Weber, Gurvitch, Marx, etc., etc.). La microsociologia, en cambio, aspira a prescindir en lo posible de estructuras teóricas excesivamente amplias. Es común que la microsociologia —íntimamente relacionada con otras disciplinas, tales como la antropología cultural, la sociometría, etc.— utilice métodos que han probado su eficacia en otras ramas científicas (por ejemplo, la estadística), pero no puede decirse que son propiedad exclusiva suya, ya que la macrosociología puede asimismo valerse de tales métodos. La diferencia entre las dos tendencias es más bien una diferencia en el proceso de la teorización: sintético en la macrosociología y analítico en la microsociologia. La integración realizada en parte en las direcciones sociológicas mencionadas en los otros párrafos del presente artículo puede producirse también en lo que toca a los dos tipos de investigación sociológica que hemos mencionado en el presente párrafo.

Naturaleza de la sociología: Celestin **Bouglé,** *Qu'est-ce-que la Sociologie?*, **1907** (trad. **esp.:** *¿Qué es la sociología?*, **1945).** — **H.** Oppenheimer, *Die Logik dcr soziologischen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung von Max Weber,* **1925.** — **Alfredo Poviña,** *Carácter de la sociología,* **1930.** — **L. von** Wiese, *Philosophie und* **Soziologie,** 1959 **[Erfahrung** und Denken, 1]. — **Sobre el problema de la naturaleza de la sociología tratan también, naturalmente, la mayor parte de las exposiciones** generales luego mencionadas. — **Método sociológico: E.** Durkheim, *Les règles de la méthode* **sociologiquc,** 1895 (trad. esp.: *Las reglas del método sociológico,* **1912).** — **Félix Kaufmann,** *Methodenlehre dcr Sozialwissenschaften,* 1936 (trad. esp.: *Metodología de Jas ciencias sociales,* **1946).** — William **P. McEwan,** *The Problem of Social-Scientific Knowledge,* **1963.** — **Tratan también del método o métodos en la sociología y en las ciencias sociales algunos de los** escritos **de la sección siguiente. — Tratados y exposiciones generales de sociología pertenecientes a diversas direcciones (los textos de** Comte **y Spencer se hallan en las correspondientes** bibliografías): **Lester F. Ward,** *Dynamic Sociology,* **2** vols., **1883.** — Émile **Durkheim,** *Eléments de sociologie,* **1889.** — **Rene** Worms, *Philosophie des sciences sociales* (I. *Object des sciences sociales.* **II.** *Méthode des sciences sociales.* **III.** *Conclusions des sciences sociales*), **1903-1907, 2ª ed., 1913-1920 (de este autor también:** *La sociologie,* **1893;** trad. esp.: *La sociología, su naturaleza, su contenido, sus agregados,* 1925). — **Georg Simmel,** *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung,* **1908** (trad. esp.: *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización,* 6 vols., **1927).** — **Vilfredo** Pareto, *Trattato di Soziologia genérale,* 1916. — **Id.** íd., *Compendio di Soziologia genérale,* **1920.** — **Max Weber,** *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie* (3 vols.); *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftlehre*; *Gesammelte Aufsatze zur Sozial- und Wirtschaftslehre*; *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik,* 1921-1924.—Franz **Oppenheimer,** *System der Soziologie* **(I,** *Allgemeine Soziologie.* **II.** *Der Staat.* **III.** *Theorie der reinen und politischen Oekonomie.* **IV.** *Abriss einer Sozial- und Wirtschaftschichte Europas*), 7 vols., **1922-1925.** — **Leopold von Wiese,** *Allgemeine Soziologie,* **I, 1924; II, 1929.** — **Id.** íd., *System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und sozialen Gebilden der Menschen,* **1933 (del mismo autor hay trad. esp. del libro** *Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme,* **en el volumen** *Sociología,* **1932).** — **Bouglé y Raffault,** *Eléments de sociologie,* **2ª ed., 1929.** — **Adolfo G. Posada,** *Principios de sociología,* **1929** (**2ª ed., refundida, de los** *Principios* **de 1908).** — **Hans Freyer,** *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft,* **1930** (trad. esp.: *La sociología, ciencia de la realidad,* **1944).** — **íd.** íd., *Einleitung in die Soziologie,* **1931.** — **Otto Neurath,** *Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie,* **1931.** — **Marcel Mauss,** *Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive,* **1934.** — **Morris Ginsberg,** *Sociology,* **1934** (trad. esp.: *Manual de sociología,* **1942).** — Armand Cuvillier, *Introduction à la sociologie,* **1937** (trad. esp.: *Introducción a la sociología,* 1939). — **Id.** íd., *Manuel de Sociologie,* **2** vols., **1950.** — **Georges Gurvitch,** *Essais de sociologie,* **1939** (trad. esp.: **Las** *formas de la sociabilidad,* **1941).** — **R. M.** MacIver, *Foundations of Sociology,* **1939** (trad. esp.: *Sociología,* 1960). — **George A.** Lundberg, *Foundations of Sociology,* **1939.** — **José** Medina Echavarría, *Sociología: teoría y técnica,* **1941.** — **Renato** Treves, *Sociología y filosofía social,* **1941.** — **Gilberto** Freyre, *Sociología,* **2** vols., **1945.** — **Alfredo Poviña,** *Curso de sociología,* **1945.** — **Francisco Avala,** *Tratado de sociología,* **3** vols., 1947 **(I.** *Historia de la sociología.* **II.** *Sistema de la sociología.* **III.** *Nomenclátor bio-bibliográfico de la sociología*), reimp. **en 1** vol. **[sin el "Nomenclátor"], 1959.** — **Id.**, íd., *Introducción a las ciencias sociales,* **1952.** — **Pitirim Sorokin,** *Society, Culture and Personality. Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology,* **1947.** — Eugène **Dupréel,** *Sociologie générale,* **1948.** — **J. Leclerc,** *Introduction a la Sociologie,* **1950.** — **Georges Gurvitch,** *La vocation actuelle de la sociologie. Vers une sociologie différentielle,* **1950, 2» ed., 1957; 3ª ed., I, 1963.** — **T. de** Athayde, *Introducción a la sociología,* **1951.** — **G.** Berthoul, *Traite de sociologie,* **3** vols., **1949-1954.** — **P.-J.** Bouman, *Soziologie. Bcgrippen en problemen,* **1946.** — **E. Tierno** Galván, *Introducción a la sociología,* **1960.** — **Luis** Recaséns **Siches,** *Tratado general de sociología,* **1963.** — **Véase también el** *Handwörterbuch der Soziologie,* **ed. A.** Vierkandt, **1931, el** *Wörterbuch der Soziologie,* **ed.** W. Bersdorf **y F.** Bülow, **1955, A** *Dictionary of Sociology,* **1944, ed. H. P.** Fairchild **(trad. esp.** *Diccionario de sociología,* trad. **y** rev. **por T. Muñoz, T. Medina** Echavarría, **j. Calvo, 1949, 2" ed., 1960), y** *Handbuch dcr Soziologie,* **I, 1955, ed. W.** Hellpach, **H. Maus** *et al.* — **Para la relación entre sociología y filosofía: É. Durkheim,** *Sociologie et philosophie,* **1925** (trad. esp.: *Sociología y filosofía,* **1951).** — **Para la sociología de la historia y de la cultura: P.** Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie.* **I.** *Einleitung und kritische Uebersicht,* **1897, 4» ed., 1922.** — Alfred Wefer, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie,* **1925** (trad. esp.: *Historia de la cultura,* **1941).** Hay **2ª ed. alemana ampliada, 1950.** — **Véase también la bibliografía de** SPENGLER **y** TOYNBEE. — **Crítica de la sociología: S. Landshut,** *Kritik der Soziologie, Freiheit und Gleichheit als Ursprungproblem der Soziologie,* **1929.** — **Sobre la cantidad en sociología: S. C. Dudd.** *Dimensions of Society. A Quantitative Systematics for the Social Sciences,*

1942. — Para la sociología del saber véase la bibliografía de los artículos IDEOLOGÍA y SABER. — Historia de la sociología, y especialmente sociología contemporánea: Varios autores, *La Sociologie au XXe siècle*, 2 vols., 1948, ed. Gurvith y W. E. Moore (I. *Les grands problèmes de la sociologie*. II. *Les études sociologiques dans les différents pays*). — Alfredo Poviña, *Historia y lógica de la sociología*, 1941. — Pitirim A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, 1928. — H. É. Barnes y H. Becker, *Historia del pensamiento social* (trad. esp., 1945, de la obra original aparecida en 1938). — José Medina Echavarría, *Panorama de la sociología contemporánea*, 1940. — Véase también el tomo I del mencionado *Tratado* de F. Ayala. — Sobre la sociedad, y la doctrina y filosofía de la sociedad véase: S. Jankélévitch, *Nature et Société*, 1906. — O. Spann, *Gesellschaftslehre*, 1923 (trad. esp.: *Filosofía de la sociedad*, 1933). — A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, 1923 (trad. esp.: *Filosofía de la sociedad y de la historia*, 1934). — R. Michels, *Soziologie als Gesellschaftswissenschaft*, 1926. — Henri Bergson, Les *deux sources de la morale et de la religión*, 1932 (trad. esp.: Las *dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946). — G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, 1934 (trad. esp.: *Espíritu, persona y sociedad*, 1953). — Werner Ziegenfuss, *Versuch über das Wesen der Gesellschaft*, 1935. — José Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 1939. — íd., íd., *El hombre y la gente*, 1957. — Hans Kelsen, *Society and Nature*, 1943 (trad. esp.: *Sociedad y Naturaleza*, 1945). — K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*. I. *The Age of Plato*, II. *The High Tide of Prophecy. Hegel and Marx*, 1945, 3ª ed., 1957 (trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, 1958). — P. Chauchard, *Sociétés animales, société humaine*, 1956 (trad. esp.: *Sociedades animales, sociedades humanas*, 1960). — Richard Rudner, *Philosophy of Social Science*, 1964. — B. de Jouvenel, M. García Pelayo *et al.*, arts. sobre la noción de sociedad en las tradiciones francesa, anglo-americana, italiana, española, en *Revue Internationale de Philosophie*, XV (1961), 17-41. — También K. R. Popper, *op. cit. supra*. — Concepto de saciedad en distintos autores: Baxa: *Gessellschaftslehre von Pinto bis Nietzsche*, 1927. Paul Vogel, *Hegels Gesellschaftslehre und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx. Engels und Lasalle*, 1925 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte 59-63). — Para sociología marxista, véase MARXISMO.

SÓCRATES (470/469-399 antes de J. C.) nac. en Atenas, fue hijo de un escultor, Sofronisco, y de una comadrona, Faenarete (Cfr. Diógenes Laercio, II, 18 sigs.). Este último hecho fue mencionado por Sócrates, según parece, numerosas veces, relacionándolo con su pretensión de ser el comadrón de las ideas, el especialista en la mayéutica, μαιευτικὴ τέχνη, intelectual. Sirvió en varias guerras y se distinguió en las batallas de Potidea (432), Delio (424) y Anfípolis (422). Amigo de Aritias y de Alcibíades (amistad que fue muy criticada), reunió pronto una buena cantidad de fieles discípulos, entre los cuales se distinguieron Platón, Jenofonte, Antístenes, Arístipo y Euclides de Megara, varios de ellos fundadores de las llamadas escuelas socráticas. Otros discípulos y oyentes han sido mencionados en el artículo Socráticos (VÉASE). Considerado con frecuencia como uno de los sofistas (v.), y especialmente como interesado en sustituir los antiguos dioses oficiales por nuevos dioses, se atrajo pronto numerosos enemigos. Aristófanes lo caricaturizó en varias de sus comedias, en particular en *Las Nubes*, pero el poeta no fue ni mucho menos el más encarnizado de sus adversarios. Más se destacaron al respecto los que dieron estado oficial a los cargos murmurados contra Sócrates de corrupción de la juventud y de impiedad, ἀσεβεια —el grave, y frecuente, cargo que se hacía en la época—: Melito, Anito y Licón. En 399 Sócrates fue condenado a beber la cicuta. Aunque se le propuso huir de la prisión, no aceptó el ofrecimiento y prefirió hacer culminar con una muerte libremente aceptada una vida que había estado constantemente dirigida a dar a entender a los hombres que la filosofía no es una especulación sobre el mundo *añadida* a las otras actividades humanas, sino un modo de *ser* de la vida por el cual es preciso, cuando convenga, sacrificarla. Sócrates no escribió nada y, al revés de otros filósofos (como dice Diógenes Laercio), no se movió de su ciudad natal excepto para sus servicios como soldado. Su actividad constante consistió en charlar en las plazas de Atenas con cuantos quisieran buscarse a sí mismos y encontrar la fuente de la virtud. Su habilidad consistía en persuadir y disuadir (Diog. L., II, 29); su método no era la exposición, sino el diálogo y, sobre todo, la interrogación.

La figura de Sócrates es muy compleja; tanto ella como sus doctrinas han sido objeto de numerosos debates. Las diversas fuentes directas por las cuales conocemos a ambas (principalmente las de la comedia ática, de Platón y de Jenofonte) no permiten formarse una imagen completamente clara del filósofo. Lo que le ha sido añadido (especialmente por Platón) y lo que le ha sido quitado son asuntos aún muy discutidos; la figura de Sócrates sigue siendo, pues, como indica Olof Gigon, un problema para nosotros. Con el fin de no dejar escapar nada esencial de ella procederemos primero a presentar la personalidad y la obra de Sócrates en la forma más tradicional y que mayor influencia ha ejercido sobre las posteriores doctrinas e ideales de vida, y daremos luego una información esquemática sobre lo que se ha llamado *la cuestión socrática*. En esta última sección nos referiremos a *las* figuras de Sócrates. El propósito de la misma no es sólo el de aportar sobre Sócrates mayor información histórica, sino también el de equilibrar por la mención de los aspectos cuestionables el inevitable dogmatismo de la primera presentación.

Sócrates aparece ante todo no como un hombre que ofrece una nueva doctrina cosmológica al modo de los pensadores de Jonia, de Heráclito o de los pluralistas, o que se presta a debatir todas las materias, como los sofistas, sino como un hombre que ataca dondequiera toda doctrina que no tenga por objeto único examinar el bien y el mal. Las controversias con los cosmólogos y con los sofistas no constituyen, empero, un desprecio de la filosofía; representan una oposición a seguir filosofando dentro del engreimiento, la satisfacción y la suficiencia. La sabiduría se resume, ante todo, en una limitación; Sócrates se descubre, por boca del oráculo de Delfos, el más sabio de todos los hombres justamente porque es el único que sabe que no sabe nada. Los cosmólogos y los sofistas habían pretendido poseer muchos saberes; olvidaban, según Sócrates, que el único saber fundamental es el que sigue

el imperativo: "Conócete a ti mismo." Desde ese punto de vista es fácil establecer una clara línea divisoria entre el subjetivismo sofístico y el subjetivismo socrático. Según los sofistas, el sujeto humano es un espejo de la realidad; siendo ésta multiforme, el espejo lo es del mismo modo. Según Sócrates, el sujeto humano es el centro de toda inquisición; como ésta se reduce a una sola ingente cuestión —"conocer el bien"—, el sujeto tiene una sola realidad. Si se sigue hablando de saber, habrá, pues, que entender éste en otro *sentido;* con Sócrates cambia, en efecto, la *dirección* del pensamiento. Se trata de conocer ante todo qué debe conocer el hombre para conseguir la felicidad, la cual es primordialmente felicidad interior, no goce de las cosas externas, las cuales no son en principio eliminadas, sino, por así decirlo, suspendidas. En último término, puede preguntarse por la Naturaleza siempre que se tenga presente que este saber es vano si no va dirigido a iluminar la realidad del hombre. Y como la realidad del hombre es para Sócrates de carácter moral, la cuestión moral, y no la cosmológica o la epistemológica, se sitúa en el centro de la filosofía.

La irritación causada por Sócrates en muchos hombres de su tiempo podía ser debida a que veían en él el destructor de ciertas creencias tradicionales. Pero se debió sobre todo a que Sócrates intervenía en aquella zona donde los hombres más se resisten a la intervención: en su propia vida. Por medio de sus constantes interrogaciones Sócrates hacía surgir dondequiera lo que antes parecía no existir: un problema. De hecho, toda su obra se dirigió al descubrimiento de problemas más bien que a la busca de soluciones. El problema hacía desvanecerse los falsos saberes, las ignorancias encubiertas, las inauténticas satisfacciones. Mas para descubrir problemas se necesita hacer funcionar continuamente el razonamiento. Sócrates aceptó esta necesidad; más aun, la convirtió en una de sus máximas virtudes. Por este motivo, la virtud y la razón no son para Sócrates contradictorias. Todo lo contrario, uno de los rasgos más salientes de su doctrina es la equiparación del saber y de la virtud. La única condición que puede imponerse al primero es que sea auténtico; tan pronto como esta condición quede cumplida se descubrirá que el conocimiento conduce a la vida virtuosa y, viceversa, que ésta no es posible sin conocimiento. Cierto que esta racionalización socrática de la virtud y del bien no deja de ofrecer algunas dificultades. En algunos momentos decisivos de la vida de Sócrates no fue la razón la que lo guio, sino su demonio interior, el cual le indicaba, al modo de una conciencia moral (VÉASE), los límites de sus acciones. Pero en términos generales puede decirse que sin el constante razonar el descubrimiento de lo que es justo, bueno y virtuoso sería imposible. De ahí el papel fundamental que desempeña en Sócrates la definición (v.), de la cual es considerado como el inventor. Es un procedimiento que a veces consigue su objetivo — el de precisar lo que es aquello de que se trata. Pero es también un procedimiento que muestra con frecuencia lo difícil que es llevar a producir definiciones. Por lo tanto, más bien que de definición se trata muchas veces en Sócrates de empleo de la dialéctica (v.). Sin ésta no se podría confundir al adversario, pero sin confundir al adversario no podría hacerse con él lo que Sócrates ante todo se proponía: iluminarlo, extraer de su alma, por medio de preguntas, lo que el alma ya sabía, bien que con un saber oscuro e incierto. De este modo puede verdaderamente enseñarse la virtud; imponer la virtud mediante la ley, mostrarla mediante el ejemplo son cosas recomendables, y aun necesarias, pero no suficientes: la virtud debe aparecer como el resultado de una busca racional infatigable en el curso de la cual el hombre se va adentrando en sí mismo a medida que va desechando toda vana curiosidad.

Hemos indicado al comienzo que la imagen que se ha presentado de Sócrates no es siempre clara. Es el momento ahora de referirnos a las más importantes interpretaciones que se han dado acerca de su persona y su obra.

Ya las tres fuentes más directas que tenemos de Sócrates difieren en muchos respectos. La imagen que ofrece Platón en sus diálogos (especialmente en los primeros, donde parece haber reproducido con mayor fidelidad las conversaciones socráticas) es considerada por muchos como la más justa, pero se ha subrayado que en ciertas ocasiones es excesivamente idealizada. La imagen que ofrece Jenofonte (especialmente en los *Memorabilia*) contiene muchos elementos coincidentes con los de Platón, pero muchos otros distintos. Tal imagen sigue siendo la de un sabio enteramente volcado sobre la identificación de la virtud con el saber. Pero la figura de Sócrates que se desprende de ella es considerablemente menos atractiva que la platónica; hay en ella bastantes rasgos que pueden considerarse hasta vulgares. La imagen de Aristófanes es caricaturesca, pero se ha advertido que debe de haber alguna verdad en ella, pues de lo contrario los asistentes a las representaciones de *Las Nubes* no hubieran siquiera reconocido en ella a Sócrates. Se plantea, pues, un problema relativo al grado de veracidad que cabe atribuir a cada una de estas fuentes.

Las discusiones al respecto entre historiadores y filósofos han girado en la mayor parte de los casos en torno a las imágenes de Platón y Jenofonte. Las opiniones son muy variadas. Algunos autores (como A. Döring y en parte V. Brochard) se han inclinado por el Sócrates jenofóntico. Otros (como A. E. Taylor y J. Burnet) se han manifestado decididos partidarios del Sócrates platónico y han declarado que la imagen aristofánica es la caricatura de algo noble que sólo Platón captó adecuadamente. Con ello se deshace, al entender de dichos autores, la frecuente objeción de que ni Aristófanes ni Platón podían describir una completa falsedad sin correr el riesgo de perder su reputación literaria. Otros (como K. Joël) manifiestan que la imagen jenofóntica es de origen cínico, y que el ideal del sabio socrático pintado por Jenofonte es casi equivalente al ideal del sabio dado por Antístenes. Otros (como Antonio Tovar) señalan que hay verdad tanto en la imagen platónica como en la jenofóntica: Sócrates fue un genio en el cual se dieron las más violentas contradicciones. Otros (como A.-H. Chroust) consideran que el Sócrates literario (platónico y jenofóntico) es una figura legendaria creada en el cur-

so de abundantes discusiones, especialmente de carácter político. Es difícil decidirse por una interpretación determinada. Contribuye, además, a la confusión el hecho de que Sócrates haya podido dar origen a tan diversas formas de pensamiento como el platónico, el cínico y el megárico (por no hablar de las posteriores escuelas que reclamaron a Sócrates como antecesor suyo). Una de las grandes cuestiones debatidas es la mayor o menos proporción de intelectualismo y de racionalismo en la figura y en la doctrina de Sócrates. Esta proporción es escasa en la interpretación jencfóntica (donde Sócrates se acerca al tipo de hombre práctico y prudente) y máxima en la interpretación platónica (donde Sócrates aparece como un "intelectualista"). Observemos que algunos ataques modernos contra Sócrates se han basado en la interpretación segunda. Así, Nietzsche (el cual, por lo demás, sentía por Sócrates una innegable fascinación) consideró al filósofo como el "sepulturero" de una gran metafísica emprendida por los presocráticos, especialmente por Anaximandro y Anaxágoras. Con ello se convirtió Sócrates, según Nietzsche, en el racionalizador y, por consiguiente, en el destructor — el destructor del mito en favor de la razón.

Varios autores han defendido opiniones eclécticas: es el caso de H. Maier. Otros han mantenido tesis sugestivas, pero de muy difícil defensa. Entre ellos mencionamos, a modo de ejemplo, a A. D. Winspear y T. Silverberg. Según estos autores hay un "Sócrates humano y real" que ninguna de las fuentes clásicas reproduce exactamente. Tal "Sócrates auténtico" fue en sus primeros tiempos un partidario de la escuela de Anaxágoras y, por lo tanto, un amigo del "saber experimental". Pobre artesano perteneciente a las clases menos distinguidas de la sociedad ateniense, este Sócrates se fue elevando hasta hacerse amigo de los principales miembros de la oligarquía (se casó con una mujer de la familia patricia de Arístides; sirvió en el regimiento hoplita de Alcibíades, regimiento cuyo ingreso era limitado a las tres órdenes más ricas del Estado). Con ello se modificaron sus opiniones; de un escepticismo completo acerca de la sociedad tradicional pasó a un completo optimismo de que tal sociedad podía ser regenerada mediante la acentuación del valor de sus principales elementos. De ahí las tendencias antidemocráticas, su relación con la dictadura de los Treinta (uno de los cuales fue Critias, familiar de Platón), su defensa del "idealismo". Su condenación podría entonces explicarse como una consecuencia de tales relaciones políticas. Estas tesis, aunque tocan algunos aspectos reales de la cuestión socrática, tienen, empero, el inconveniente subrayado antes de que ofrecen el flanco a varios previsibles ataques; por ejemplo, el que consiste en preguntar qué conexión podría establecerse entonces entre el "Sócrates real y humano" y la influencia intelectual ejercida por el filósofo sobre tipos tan *diversos* de hombres.

Junto a las interpretaciones indicadas hay otras que se refieren a las actividades filosóficas de Sócrates. Según R. C. Lodge, estas actividades fueron tres, y cada una de ellas ha dado lugar a una distinta interpretación: la actividad crítica, según la cual Sócrates se limitó a preguntar y a analizar, sin pretender dar soluciones; la actividad ética, según la cual Sócrates se interesó primordialmente por la virtud; y la actividad epistemológica o metafísica, según la cual Sócrates fue el inventor de la definición y "el apóstol del conocimiento racional *a priori*". En los primeros diálogos de Platón predomina la descripción de las dos primeras actividades; en los últimos, la de la tercera. Pero todas ellas parecen estar presentes en todos los diálogos, revelando con ello en Platón la triple intención de describir el Sócrates histórico, idealizarlo y prolongarlo.

A. E. Chaignet, *La vie de Socrate*, 1868. — Antonio Labriola, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele*, 1871. — Alfred Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 2 vols., 1874. — Georges Sorel, *Le procés de Socrate*, 1889. — Karl Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2 vols., 1893-1901. — C. Piat, *Socrate*, 1900. — P. Landormy, *Socrate*, 1900. — Giuseppe Zuccante, *Intorno alle fonti della dottrina di Socrate*, 1902. — Id. íd., *Intorno al principio informatore e al método della filosofia di Socrate*, 1902. — R. von Pöhlmann, "Sokratische Studien" (*Sitzungsberichte der bayr. Ak. der Wiss.*, 1906). — G. Chantillon, *Socrate*, 1907. — J. Geffcken, *Sokrates und das alte Christentum*, 1908. — F. Lettich, *Cenni sulla filosofia di Socrate*, 1908. — A. Lasson, *Sokrates und die Sophisten*, 1909. — R. Richter, *Sokrates und die Sophisten* (en la colección *Grosse Denker*, ed. E. von Áster, t. I, 1911; trad. esp.: "Sócrates y los sofistas", Colección *Los grandes pensadores*, t. I, 1925). — A. E. Taylor, *Varia Socrática. First series*, 1911. — Victor Brochard, "L'oeuvre de Socrate" (en *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, ed. Delbos; trad. esp. en *Estudios sobre Sócrates y Platón*, 1940). — H. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, 1913. — A. Busse, *Sokrates*, 1914. — Eugéne Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platón*, 1922. — A. E. Taylor, *Sócrates*, 1933 (trad. esp., *El pensamiento de Sócrates*, 1961 [Breviarios, 161]). — Arthur Kenyon Rogers, *The Socratic Problem*, 1933. — Helmut Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, 1934. — A.-J. Festugière, *Socrate*, 1934 (trad. esp., *Sócrates*, 1943). — E. Edelstein, *Xenophontisches und Platonisches Bild des Sokrates*, 1935. — A. D. Winspear y T. Silverberg, *Who was Sócrates?*, 1939. — G. Bastide, *Le moment historique de Socrate*, 1939. — Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, 1942. — Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*, 1945 (trad. esp.: *La muerte de Sócrates*, 1960). — Olof Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, 1947. — Antonio Tovar, *Vida de Sócrates*, 1947, 2ª ed., 1955. — Nik Almber, *Kring Sokrates' Personlighet. En psychologisk Studie*, 1948. — V. de Magalhaes-Vilhena, *Le probléme de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platón*, 1952. — Id., íd., *Socrate et la légende platonicienne*, 1952 [ambos con abundante bibliografía]. — Jean Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, 1953. — G. Librizzi, *La morale di Socrate*, 1954. — R. Mondolfo, *Sócrates*, 1957, 2ª ed., 1959 [serie "Filósofos", Nº 1, ed. Vicente Fatone]. — Anton-Hermann Chroust, *Sócrates: Man and Myth*, 1957. — Micheline Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme*, 1957 (trad. esp.: *S. y la conciencia del hombre*, 1958). — Helmut Kuhn, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, 1959. — B. Waldenfels, *Das sokratische Fragen (Aporia, Elenchos, Anamnesis)*, 1961. —

A. Vloemans, *Sokrates*, 1963 [Helden van de gccst, 23].

Del *Grundriss*, de Zeller (v.) se ha traducido al esp. la parte relativa a Sócrates en el tomo: ***Sócrates η los sofistas*, 1955.** — Artículo de J. Stenzel sobre Sócrates (Sokratcs) en Pauly-Wissowa.

Selección de textos sobre el "problema socrático" por H. Spiegellberg V B. Q. Morgan en el volumen titulado *The Socratic Enigma*, 19Θ2.

SOCRÁTICOS. En un sentido muy amplio son considerados como socráticos los discípulos y muchos de los oyentes de Sócrates. En la lista dada por H. Maier (*Sokrates*, 1913, págs. 499-628), los socráticos en este sentido amplio son: Platón, Antístenes, Esquino, Jenofonte, Euclides, Arístipo, Fedón, Critón, Critóbulo, Simias, Jerefón, Carmides, Eutidemo, Menexeno, Teeteto, Glaucón, Apolodoro, Jerécrates, Aristodemo, Hermógenes, Teages, Ctesipo, Teodoto, Epigeno, Diodoro, Sócrates el joven, Alcibíades, Critias e Isócrates (algunos de estos socráticos, como es notorio, dan títulos a diálogos de Platón). En un sentido más estricto se llaman socráticos a los más fieles y más conocidos discípulos de Sócrates: Platón, Antístenes, Jenofonte, Euclides, Arístipo, Fedón, Critón, Carmides, Eutidemo, Teeteto, Critias — agregándole Alcibíades si consideramos la fascinación ejercida sobre él por el maestro a que Platón se refiere en *El Banquete*. En un sentido todavía más estricto se llaman socráticos a los que, basándose en las enseñanzas de Sócrates, y especialmente en la doctrina de la identificación de la virtud y el conocimiento, fundaron escuelas de filosofía, las llamadas *escuelas socráticas*. En este último sentido es usado generalmente el término 'socráticos' por los historiadores de la filosofía cuando hablan de las siguientes escuelas socráticas: los megáricos (v.) (incluyendo los élico-erétricos) los cínicos (v.) (por lo menos el antiguo cinismo), y los cirenaicos (v.). Esta última acepción tiene el inconveniente de dejar fuera del socratismo a filósofos que no pertenecieron a ninguna de las citadas escuelas: por ejemplo, a Platón o a Jenofonte. Esto se resuelve por lo común considerando a Platón como socrático en la primera fase de su pensamiento y como "un pensador independiente" en las fases posteriores, y a Jenofonte como uno de los llamados "socráticos en general" (Ueberweg). Algunos autores (O. Dittrich) agregan a las escuelas socráticas citadas la llamada *escuela popular-filosófica*, que está representada por Jenofonte, Critón, Critóbulo, Jerefón, Jerécrates, Euditemo, Teages y otros.

El problema de la extensión que quepa dar al vocablo 'socratismo' (aun referido exclusivamente al mundo griego clásico y principios del helenístico, y prescindiendo de expresiones tales como 'el socratismo de Kierkegaard', 'el socratismo cristiano de Gabriel Marcel') es sumamente complejo no sólo porque no tenemos todavía una imagen precisa del llamado Sócrates histórico, sino también porque no es fácil encontrar —excepto en la citada base de la identificación de la virtud con el conocimiento— muchos elementos comunes en las opiniones de los "socráticos". Por este motivo es más plausible considerar el socratismo como una "actitud" que implica tomar a Sócrates como modelo de sabio más bien que como autor de ciertas doctrinas filosóficas.

SOFISMA o falacia se llama a una refutación aparente, φαινομενὸς ἔλεγχος refutación sofística, σοφιστικὸς ἔλεγχος y también a un silogismo aparente, φαινομενος συλλογισμός O silogismo SOfístico, σοφιστικος συλλογισμός, mediante los cuales se quiere defender algo falso y confundir al contrario. A veces se distingue entre sofisma y paralogismo; en el artículo sobre esta última noción nos hemos referido a varias distinciones propuestas. Lo usual, sin embargo, es usar los términos 'sofisma', 'paralogismo' y 'falacia' en el mismo sentido. Siguiendo esta última tendencia incluimos en el presente artículo todos los géneros de "argumentos aparentes".

Aristóteles fue el primero en presentar una lista de sofismas en su escrito *Sobre las refutaciones sofísticas* (Περὶ σοφιστικῶν ελέγχων, *De SOphisticis elenchis*), el cual es considerado como un apéndice de los *Tópicos*. El Estagirita indica que hay dos clases de argumentos: unos verdaderos, y otros que no lo son aunque lo parecen. Estos últimos son los sofismas o refutaciones sofísticas. A su vez éstas se dividen en dos clases: las refutaciones sofísticas que dependen del lenguaje usado, οἱ παρὰ τὴν λέξιν, o *fallaciae in dictione*, y las refutaciones sofísticas que no dependen del lenguaje usado, οἱ ἐξω τῆ: λέξεως, o *fallaciae extra dictionem* (*De Soph. EL*, 4, 165 b 23). Las primeras pueden llamarse también *lingüísticas;* las segundas, *extralingüísticas.*

Los sofismas lingüísticos tienen las causas siguientes: la homonomía o equivocación, ὁμωνυμία, la anfibolía, ἀμφιβολία, la falsa conjunción, σύνθεσις, la falsa disyunción o separación, διαίρεσις, la falsa acentuación, προσῳδία y la falsa forma de expresión, σχήμα λέξεως. Las definiremos brevemente. La *homonomía* o *equivocación* equivale a la ambigüedad de un término. Por ejemplo: "Los males son bienes, pues las cosas que deben ser son bienes, y los males deben ser", donde hay ambigüedad en el uso de 'deber ser'. De la *anfibolía* hemos tratado ya en otro lugar. La *falsa conjunción* (llamada también *composición*) es la reunión errónea de términos, la cual depende a veces de los signos de puntuación. Ejemplo: "Un hombre puede andar cuando está sentado" en vez de "Un hombre puede andar, cuando está sentado". La *falsa disyunción* (llamada también *división* o *separación*) es la separación errónea de términos. Ejemplo: "Cinco es dos y es tres" en vez de "Cinco es dos y tres". La falsa acentuación es la errónea acentuación de términos. Ejemplo: "Tomo cerveza" en vez de "Tomó cerveza" o viceversa. La *falsa forma de expresión* (o *figura de dicción*) es la expresión de algo distinto por la misma forma. Ejemplo: "cortante" usado como sustantivo por analogía con "amante", que *puede* ser usado como sustantivo.

Los sofismas extralingüísticos tienen las causas siguientes: falsa ecuación del sujeto y el accidente; confusión de lo relativo con lo absoluto; ignorancia del argumento; ignorancia del consecuente; petición de principio; confusión de la causa con lo que no es causa, y reunión de varias cuestiones en una. Los definiremos también brevemente. La *falsa ecuación*, llamada también *sofisma del accidente* es la adscripción del atributo de una cosa a cada uno de los accidentes de esta cosa. Ejemplo: "Si Coriseo es otra cosa que un hombre,

es otra cosa que él mismo, pues es un hombre". La confusión de lo relativo con lo absoluto, llamada usualmente A *dicto secundum quid ad dictum simpliciter* es el empleo de una expresión en sentido absoluto a partir de un sentido relativo. Ejemplo: "Si el no ser es objeto de opinión, el no ser es". La *ignorancia del argumento* o *Ignoratio elenchi* se produce cuando no se define lo que es la prueba o la refutación y se deja escapar algo en su definición. Ejemplo: "La misma cosa es a la vez doble y no doble, porque dos es el doble de uno y no es el doble de tres". La *ignorancia del consecuente* es la conversión falsa del consecuente. Ejemplo: dado que se supone "Si A es, B necesariamente es", se afirma "Si B es, A necesariamente es". Este sofisma surge con frecuencia a consecuencia de inferencias erróneas de la percepción sensible. La *petición de principio* o *petitio principii* tiene varias formas, que han sido estudiadas por Aristóteles en otras partes del *Organon.* Así, en *An. Pr.*, II 16, 64 a 28 sigs. indica que tal sofisma surge cuando se quiere probar lo que no es evidente por sí mismo mediante ello mismo; hay que distinguir, pues, entre la petición de principio y la construcción de silogismos en los cuales la premisa es menos conocida o igualmente conocida que la conclusión y en los cuales se establece el antecedente por medio del consecuente. En *Top.*, VIH 13, 162 b y 31 sigs. Aristóteles considera los cinco casos siguientes de petición de principio: (1) la postulación de lo mismo que se quiere demostrar; (2) la postulación umversalmente de lo que debe demostrarse particularmente; (3) la postulación particularmente de lo que se quiere demostrar umversalmente; (4) la postulación de un problema después de haberlo dividido en partes, y (5) la postulación de una de dos proposiciones que se implican mutuamente. Todas estas formas son muy corrientes y casi todas se basan en la pretcnsión de probar una proposición a base de premisas que deberían ser probadas mediante la misma proposición. La *confusión de la causa con lo que no es causa,* más conocida con los nombres de Non *causa pro causa y Post hoc propter hoc,* consiste en tomar como causa un antecedente. Ejemplo: "El alma y la vida no son la misma cosa. Pues si la generación es contraria a la corrupción, una forma particular de generación será contraria a una forma particular de corrupción. Pero la muerte es una forma particular de corrupción y la muerte es contraria a la vida. Por consiguiente, la vida es una generación. Y como esto es imposible, alma y vida no son la misma cosa." La *reunión de varias cuestiones en una sola* equivale a dar una sola respuesta a lo que exige más de una. Ejemplo: "¿Son todas las cosas buenas o malas?", cuestión sofística, pues hay cosas buenas y cosas malas.

Aristóteles señala que muchos de los sofismas apuntados pueden reducirse a la *ignoratio elenchi (De Soph. El,* 6, 1O8 a 18). Por otro lado, la anterior clasificación no es —ni pretende ser— exhaustiva, pues el propio Aristóteles ha mencionado otros argumentos aparentes en diversas partes de sus obras. Para completar la información sobre este punto, mencionaremos a continuación otros cinco sofismas muy usuales.

El *cambio de noción* o *transposición a otro género,* más conocido bajo la transcripción griega *metabasis eis allo genos,* μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Consiste fundamentalmente en lo que en el lenguaje ordinario se llama "hablar de otra cosa", y se produce cuando, consciente o inconscientemente, se toma un término en un significado distinto por pertenecer a una clase diferente de aquella en que se había entendido primariamente.

El *sofisma del cuarto término o quaternio terminorum,* que consiste en usar el término medio en la premisa mayor de un silogismo con una significación distinta de la que tiene el mismo término en la premisa menor o viceversa. En este silogismo se desobedece, pues, la regla de que debe haber un solo término medio.

El *sorites,* de que ya hemos hablado en el artículo a él dedicado.

El *sofisma de negar el antecedente* de un condicional. Ejemplo: "Si Ivan es ruso, entonces Ivan es inteligente. Ivan no es ruso. Ivan no es inteligente".

El *sofisma de afirmar el consecuente de un condicional.* Ejemplo: "Si Ivan es ruso, entonces Ivan es inteligente. Ivan es inteligente. Ivan es ruso."

Para el sofisma llamado de la "razón perezosa", véase RAZÓN (Tipos DE).

Casi todos los textos de lógica tratan de la noción de sofisma (o falacia) y de diversas clases de sofismas. — Véase los artículos ARGUMIENTO y RAZONAMIENTO; además: W. Ward Fearnside y W. B. Holther, *Fallacy; the Counterfeit of Argument,* 1959. — Para el uso y significación de 'sofísma' en Platón: Rosamond K. Sprague, *Plato's Use of Fallacy: A Study of the* Euthydemus *and Some other Dialogues,* 1962.

SOFISTAS. *I. Concepto y problema.* La sofística puede entenderse de dos modos: como un particular movimiento intelectual que surgió primeramente en Grecia en el siglo v antes de J. C., y como una constante posible en la historia y en la vida humanas. En el primer caso, la sofística tiene características bien precisas: los sofistas eran los sabios, los "maestros del saber" que, en virtud de una crisis del espíritu griego —la primera crisis de la filosofía—, aparecieron y proliferaron en Grecia, convirtiendo, según el clásico esquema de Windelband, el período cosmológico en antropológico. Cierto es que, según el propio Windelband reconoce, "la investigación de la filosofía natural había preparado tal viraje, por cuanto en parte abandonó, después de su evolución inicial y creadora, los temas generales de la cosmología para desembocar en una serie de problemas de carácter especial". Pero la aparición de los sofistas tiene otras causas además de la evolución interna del pensamiento helénico. Ante todo, "causas históricas": se descubre un nuevo mundo en Oriente, se forma una conciencia 'nacional" o "común", irrumpen las masas en la vida pública. Esta irrupción condiciona el predominio de ciertos saberes —estudio del hombre, de la sociedad, de la educación— que de vagas intuiciones se convierten en ciencias precisas. De ahí la necesidad de convencer y especialmente de refutar, necesidad que acaba sobreponiéndose al afán de verdad y al deseo de forjar racionalmente un universo armónico. Antes de la sofística, la filosofía era especulación solitaria e inclusive desdeñosa; el intelectual era el hombre en soledad, que monologaba o a lo sumo dialogaba. Con la sofística aparece el filó-

sofo como hombre en sociedad, que en vez de meditar o de dialogar, discute. No quiere esto decir ni mucho menos que haya de darse a la sofística un carácter exclusivamente peyorativo; la sofística descubre realidades que sin la crisis hubiesen permanecido ocultas. Lo que encuentra el hombre ante sí no es tanto el universo como la realidad humana, pero una realidad inestable y por ello problemática. Esta seriedad de la sofística vale sobre todo para aquellos sofistas que han sido auténticamente "creadores" — Protágoras, Pródico, Hipias, tal vez Gorgias; si no hubiera habido gravedad en su discusión no habría sido posible la continua polémica que Sócrates y Platón sostuvieron contra ellos. La sofística coincidió así por lo menos con los demás caracteres de esta crisis histórica y espiritual: el desvío de lo heroico y la tendencia a lo humano que la evolución de la tragedia nos conserva; la aparición de la comedia y del realismo antiheroico; un conservadurismo opuesto a toda novedad y, a la vez, un desmedido afán de utopía. La ciencia y la filosofía se hicieron entonces lo que nunca habían sido hasta entonces: populares. Mas esta popularidad era muy distinta de la que adquirió la filosofía cuando en otra crisis histórica —la del final del mundo antiguo— se hizo paulatinamente —en los estoicos y en los neoplatónicos sobre todo— una religión. La popularidad de la sofística era, más que la popularidad de la ciencia misma, la del que la poseía: el intelectual se convirtió de este modo en una fuerza social. De ahí se derivaba el uso y el abuso de la retórica, de la elocuencia y de la enseñanza de estas artes por encima de los saberes propiamente dichos. El sofista hacía, además, algo escandaloso para su época: enseñar por remuneración. El hecho de que la sofística sea la expresión de una crisis más bien que el resultado de la evolución interna de un pensamiento se revela cuando se considera que, más que el problema de la esencia del ser, se planteaba el problema de un conocimiento válido de la Naturaleza, de una verdad en la que pudiera confiar el hombre. Y este problema se transformó bien pronto: a la pregunta por un saber universalmente válido se sobrepuso inmediatamente la pregunta por una ley umversalmente válida. El hombre desconfiaba de la eternidad de la ley; advertía que la ley es cosa humana; por lo tanto, precaria y transitoria. La sofística ha nacido, en suma, de una desconfianza moral.

Si luego la sofística ha degenerado, si de ella se ha derivado inclusive la acepción del sofisma como un razonamiento incorrecto, formulado *con conciencia de su falsedad,* es porque se ha olvidado la gravedad de la crisis por la cual surgió y el hecho de que fuera, como ocurre siempre, un decidido intento de superar esta crisis. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, la sofística pertenece a la época mencionada; retóricos como Dion de Prusa y Flavio Filóstrato, del siglo II después de J. C., que se limitaron a mostrar una preocupación retórica y a defender el "aticismo" frente al "orientalismo" no puede decirse, sin muchas reservas, que pertenecen al movimiento sofístico. Con esto ponemos de relieve que los términos 'sofistas' y 'sofística' deben ser empleados primariamente en un sentido "histórico", es decir, debe circunscribirse su significación a momentos determinados en la historia intelectual de Occidente, y en particular a un cierto momento determinado en la historia de la cultura griega.

Secundariamente, sin embargo, los términos en cuestión pueden emplearse —siempre que se advierta previamente al lector acerca de tal uso como designación de una "constante" (VÉASE) en el curso del pensamiento humano. Este es el significado que Spengler ha dado a 'sofística' al proponer una comparación entre los sofistas griegos del siglo V antes de J. C. y los enciclopedistas franceses del siglo XVIII. Por lo demás, no es menester adoptar la específica morfología cultural que propone Spengler con el fin de tratar la sofística como una constante cultural. Basta traer a colación otros ejemplos en la historia (y no sólo la de "Occidente") en los cuales se manifiesta una tendencia marcada a anteponer argumentos a las doctrinas sobre las cuales se argumenta. En este sentido, 'sofística' designa la actitud de quienes buscan ante todo el triunfo dialéctico sobre el interlocutor, o el adversario, sin cuidarse de si, al alcanzar semejante triunfo, han defendido o no una tesis que se supone "verdadera" o "plausible". Uno de tales ejemplos se halla en la historia de la filosofía china, con la escuela llamada a veces "los dialécticos" (Hui Shi y Kung-Sun Lung en particular) o también "la escuela de los Nombres" (*Ming chia*) y "la escuela de las Formas y de los Nombres" (*Hsing Ming Chia*). De esta escuela sabemos principalmente por el contenido del capítulo 33 de Chuang tse (VÉASE). Los miembros de la misma presentaban tesis tales como "Hay plumas en un huevo", "El ojo no ve", "La sombra de un pájaro que vuela, no vuela", etc., etc. Interesantes son especialmente tesis como "Un perro habría podido ser llamado 'un cordero'" (donde se manifiesta un nominalismo lingüístico) y 'Si se saca de un bastón cada día la mitad de él, no desaparecerá en una miríada de años" (que recuerda las paradojas de Zenón). Según se indica en Chuang tse, era característico de "los dialécticos" considerar como la mayor victoria la derrota del contrincante, ganándole la partida por medio de argucias. Naturalmente, Chuang tse (o el autor del citado capítulo 33) se oponía a este modo de pensar, diciendo que es comparable a la incesante actividad del mosquito, pero que no conduce a ninguna parte. "Es como silenciar un eco mediante un grito, o emprender una carrera con la sombra" (véase lista de "paradojas" y "sofismas" de la "Escuela de los Nombres" en Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy,* trad. D. Bodge, t. I, 1952, págs. 192-220).

II. El nombre 'sofista'. Aun en la época considerada como clásica de la sofística, el vocablo 'sofista' (σοφιστής) no fue siempre usado con el significado que hoy le atribuimos: Esto se desprende de los textos que se refieren a los sofistas (Cfr. Platón, *Ap.,* 19-29; *Meno,* 76 A sigs.; *Prot.,* 317 B — 328 B; *Gorgias* 482 E sigs.; *Rep.,* I 336 B sigs.; *Theait,* 151 S — 152 A. 166 D sigs.; *Soph.,* 231 D; *Leg.,* 889 E; Aristóteles, *Met.,* Γ 1007 b 18; *Rhet.,* III 24, 1402 a 23; *Soph.* El., 34, 183 b 36; Diog. Laerc., IX, 50 sigs.; Aristides, *Orat.,* 46; Plutarco, *Tem.,2;* Jenofonte, *Mem.,* I, 1,11; Filóstrato, *Vita Soph.,* V, 19; Sexto Emp., *Pyrr. Hyp.,* I, 216 sigs. y *Adv. Math.,* VII, 65, 69, 389, entre otros). En Aristides se dice explícitamente que Solón, Pi-

tágoras, Sócrates, los erísticos, los dialécticos y hasta el propio Platón fueron llamados *sofistas,* sin contar con que Androción, discípulo de Isócrates, es autor de un escrito titulado *Sócrates, sofista.* Por eso Arístides planteó el problema de cómo habría que llamar a los sofistas si Sócrates es calificado de sofista. Esto se debe —indica— a que 'sofista' fue durante mucho tiempo un "nombre común" o "genérico". Sólo en Platón parece haberse dado, pues, un sentido claramente peyorativo del término, sentido reforzado por Aristóteles al escribir que la sofística es una sabiduría aparente, φαινομενὴ σοφία. Ahora bien, esta significación es más "filosófica" que "general". Desde el punto de vista "general" parece razonable atenerse a la significación que dio Plutarco a 'sofista' al afirmar que fueron llamados *sofistas* los que mezclaron la doctrina de la habilidad política con el arte de la elocuencia, y trasladaron su profesión —o "praxis"— del ejercicio al discurso.

Ahora bien, tanto el punto de vista general como el estrictamente filosófico constituyen dos extremos entre los cuales tiene lugar una efectiva evolución histórica de los significados de 'sofista'. Así lo ha reconocido Mario Untersteiner en la "Nota sulla parola 'Sofista'" publicada como introducción a su edición y traducción de textos sofísticos (Cfr. bibliografía). Seguiremos en este párrafo al mencionado autor, que ha proporcionado al respecto datos muy iluminanativos. Según el mismo, los momentos principales de la evolución en la significación de 'sofistas' dentro de la historia de la cultura griega son los cuatro siguientes. (1) Surge ante todo el concepto de sabio o "sapiente" como una afirmación de la individualidad, especialmente acusada en la época de la colonización. (2) Tiene lugar luego el tránsito del concepto de sabio como hombre de experiencia y recursos al concepto de sabio como personalidad dotada de riqueza espiritual y no sólo de capacidades determinadas para resolver ciertas situaciones. De ello arranca el carácter excepcional del saber propiamente dicho a que se ha referido W. Jaeger en *Paideia* (tomo I). (3) Dentro de este contexto se inserta el término σοφιστής en tanto que hombre que σοφίζεσθαι, es decir, que ejerce la actividad de un σοφιστής. La voz media (usada en forma pasiva por Hesiodo, 649, pues la forma activa —dice Untersteiner— fue usada sólo en la época helenística) se halla en Teognis, 19, significando tanto comunicación como posesión de la sabiduría (según hizo observar oportunamente Bertini en su artículo "Della varia fortuna della parola 'sofista'", en *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino,* IX [1873-1874], págs. 850-66). En todo caso, el término adquiere cada vez más el significado de 'poseedor de un saber universal', y se aplica con particular justeza a Pitágoras y a los pitagóricos. (4) En el *Symp.,* 208 C, de Platón, σοφιστής designa literalmente el sabio, el conocedor de lo universal (Cfr., en cambio, además de los textos antes aducidos, *Rep.,* VI para una significación claramente peyorativa). Constituye un problema a la vez histórico, filosófico y semántico el determinar de qué modo el significado laudatorio de 'sofista' pasó a un significado peyorativo, especialmente en la obra de Platón. Untersteiner advierte que la evolución de 'sofista' hacia un significado claramente peyorativo tiene varias causas y no solamente la que es aducida por lo común en las historias de la filosofía (la reacción socrático-platónica contra el movimiento sofístico). Entre estas causas pueden mencionarse distinciones que en los comienzos tenían un aspecto aparentemente sólo literario — como la distinción, propuesta por Damasio (un contemporáneo de Gorgias), entre el poeta y el sofista en su obra Περί ποιητῶν καὶ σοφιστῶν, equivalente a una distinción entre el poeta y el prosista. Por la misma época Diógenes de Apolonia llamaba σοφισταί a los jónicos, a diferencia de los φιλόσοφοι. A ello se agregó la contraposición entre el sano sentido común y la artificiosidad, entre la busca seria de la verdad y el juego intelectual. Los primeros rasgos fueron considerados propios de los sabios; los segundos, de los sofistas.

Agreguemos que, no obstante el sentido peyorativo del nombre 'sofista' derivado de Platón y Aristóteles, el sentido de dicho nombre como maestro o sabio persistió hasta el final del mundo antiguo, especialmente dentro de las escuelas filosóficas organizadas para la enseñanza. Según F. Henry (*apud* Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter,* 1948, XI, 3), en el siglo IV de nuestra era se daba el título de σοφιστής al jefe de una escuela, dándose el nombre de ῥήτωρ *(orator)* a los que seguían al jefe.

III. Grupos de sofistas y tipos de sofística. La mayor parte de las definiciones de [I] se refieren a los sofistas que hoy son considerados como principales representantes de la tendencia: Protágoras, Pródico, Hipias, Gorgias, Trasímaco, Calicles, Antifón, Polo, Critias, de los cuales suelen destacarse siempre los cuatro primeros. Sin embargo, no siempre los historiadores y filósofos han colocado a los sofistas conocidos en un grupo único. Schleiermacher (*Geschichte der Philosophie,* 1839, ed. Ritter, págs. 71 sigs.) habló de dos tipos de sofistica: la heracliteana y la pitagórica. Ritter *(Geschichte,* Libro IV) incluyó entre los sofistas a Leucipo y a Demócrito; ambos —argüía el historiador— se opusieron —como el resto de los sofistas— al "verdadero espíritu de la filosofía". Hermann *(apud* Zeller, I, 2ª ed., 799) distribuyó la sofística en tres grupos: la eleática, la heraclítea y la abderita. Los historiadores de principios del XIX tendieron, por lo general, a considerar la sofística en un sentido muy amplio. Esta tendencia fue ya rechazada por Zeller *(loc. cit.),* quien consideró a los sofistas como formando un grupo único bien determinado y excluyó de ellos (como hacemos nosotros) al resto de los presocráticos. La orientación de Zeller ha sido continuada por la mayor parte de los historiadores. Pero dentro de esta concepción más restringida de la sofística se han propuesto varias agrupaciones. Así, Ueberweg habla de las diferencias entre "sofistas anteriores" (Protágoras, Gorgias, Hipias, Pródico y los llamados *sofistas creadores) y* los "sofistas posteriores" (que comprenden las figuras menores: Polo, Trasímaco, Calicles, Antifón). Th. Gomperz *(Geschichte,* I, cap. v) no establece propiamente una clasificación, pero trata a Protágoras y a Gorgias separadamente, como "figuras principales", de modo que el resto puede ser considerado como "grupo secundario". M. C. Nahm (*Selections from Early Greek Philosophy,* 1950, 3ª ed.,

págs. 220 y sigs.) divide a los sofistas en "sofistas de la cultura" (Protágoras, Gorgias) y "sofistas de la erística" (Trasímaco, Calicles, Critias). Algunos autores distinguen entre "sofistas educadores" y "sofistas retóricos". Eugène Dupréel (Cfr. libro citado en la bibliografía) ha negado que los cuatro grandes sofistas (Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias) puedan tratarse como un grupo único; al entender de dicho autor, cada uno de ellos posee una doctrina original, irreductible a la de los demás sofistas.

Hermann Roller, *Die griechischen Sophisten zu Sokrates' und Platons Zeit und ihr Einfluss auf Beredsamkeit und Philosophie*, 1832. — W. G. F. Roscher, *De historicae doctrinae apud sophistas majores vestigiis*, 1838. — Valat, "Essai historique sur les sophistes grecs" (*L'Investigateur*, Setiembre, Noviembre, Diciembre de 1859). — Theodor Gomperz, "Die griechischen Sophisten" *Deutsches Jahrbuch*, VII (1863). — H. Sidgwick, "The Sophists", *Journal of Philology*, IV (1872), 288-307; V (1873), 66-80. — W. Bethe, *Versuch einer sittlichen Würdigung der sophistischen Redekunst*, 1873. — E. Schnippel, *Die Hauptepochen in der Entwicklung des Erkenntnisproblems. I. Die Widerlegung der sophistischen Erkenntnistheorie im Platonischen Theätet*, 1874. — Th. Funk-Brentano, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, 1879. — A. Chiapelli, "Per la storia délia sofistica greca" *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III (1890), 1-21. — A. Lasson, *Sokrates und die Sophisten*, 1909. — Heinrich Gomperz, *Sophistik und Rhetorik, das Bildungsideal des ε λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhundertes*, 1912. — G. Saitta, *L'illuminismo délia sofisticagreca*, 1938. — Del *Grundriss* de Zeller (VÉASE) se ha trad. al esp. la parte relativa a los sofistas en el tomo: *Sócrates y los sofistas*, 1955. — Felix Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithèse im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, 1945 [Cuaderno 1 de los "Schwerizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft", bajo la dirección de Bernard Wyss y otros]. — Véase también la bibliografía de los artículos GORGIAS, HIPPIAS, PRÓDICO, PROTÁGORAS. — Para ediciones críticas de textos (aparte Diels-Kranz), véase Eugène Dupréel, *Les sophistes (Protágoras, Gorgias, Prodicus, Hippias)*, 1947. — M. Untersteiner, *I sofisti. Testimonianze e Frammenti*, 2 vols., 1949.

SOLGER (KARL WILHELM FERDINAND) (1780-1819) nac. en Schwedt (Uckermart), profesor desde 1809 en la Universidad de Frankfurt (Oder) y desde 1811 en la Universidad de Berlín (de la cual fue rector durante los años 1814-1815), representó en su estética las concepciones fundamentales del idealismo postkantiano. Ahora bien, frente a la insistencia de algunos autores idealistas en la unidad de todo en el seno del Absoluto, Solger destacó de continuo el incesante juego entre lo limitado y lo ilimitado, entre las formas visibles y el mundo inteligible. Este juego da varios resultados. Por un lado, pone de relieve la insuficiencia e insignificancia de lo visible frente a lo inteligible. Por otro lado, destaca que la contemplación estética, aunque permite una visión de la Idea, es ilusoria. De ahí la necesidad de comprender dos conceptos que desempeñan un papel fundamental en la estética de Solger: el de tragedia y el de ironía. La tragedia se hace patente en el reconocimiento del dualismo de los dos reinos; la ironía (que es ironía trágica) se manifiesta desde el instante en que el hombre reconoce que la comprensión de todo es equivalente a la destrucción de todo. La ironía no es, empero, para Solger, el fundamento de la imaginación: es la base del reconocimiento de la realidad.

Obras: *Sophokles' Tragödien*, 1808. — *De explicatione ellipsium in lingua graeca*, 1811. — *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*, •2 vols., 1815, reed. R. Kurtz, 1907 *(E. Cuatro conversaciones sobre lo helio y el arte)*. — *Philosophische Gespräche*, 1817 *(Conversaciones filosóficas)*.— Obras postumas: *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, ed. L. Tieck y F. von Raumer, 2 vols., 1826. — *Vorlesungen über Aesthetik*, ed. K. W. L. Heyse, 1829 *(Lecciones sobre estética)*. — Correspondencia con Tieck, ed. Matenko, 1932. — Véase J. Heller, *Solgers Philosophie der ironischen Dialektik*, 1928 (Dis.). — W. Linden, *Solger und Hegel*, 1938 (Dis.).

SOLIPSISMO. El idealismo subjetivo gnoseológico, que reduce todos los objetos, como objetos de conocimiento, a contenidos de conciencia, y el idealismo metafísico, que niega la existencia o, mejor dicho, la subsistencia, del mundo externo, conducen al solipsismo. Éste puede definirse como la radicalización del subjetivismo, como la teoría —a la vez gnoseológica y metafísica— según la cual la conciencia a la que se reduce todo lo existente es la conciencia propia, mi "yo solo" (*solus ipse*). Lo usual es distinguir, sin embargo, entre el solipsismo gnoseológico, llamado a veces metodológico, y el solipsismo metafísico. El primero es simplemente un momento —lógico— en un proceso que tiene por finalidad principal asentar en un suelo seguro las verdades que deben ser consideradas como principios. En este sentido se dice de la duda metódica de Descartes y, en general, de todo el idealismo gnoseológico moderno, que está fundado en un solipsismo. Sin embargo, no todo lo que R. B. Perry llama la postulación egocéntrica puede ser considerado como de índole solipsista. En rigor, la significación propia de este término comprende casi exclusivamente el solipsismo metafísico, derivado o no del gnoseológico. Este solipsismo puede darse, además, bajo dos formas: o el *ipse* de que se trata es estrictamente individual; o es interindividual o, mejor dicho, universal. Ahora bien, como la interindividualidad o la universalidad del yo no destacan de modo suficiente ese *solus ipse* en que el solipsismo se basa, una nueva reducción de su significado para llegar a un concepto más propio obligan a encuadrar todo solipsismo dentro del solipsismo metafísico basado en la individualidad del yo. Debe advertirse, con todo, que no se puede en modo alguno considerar como solipsista la radicación de toda realidad en "mi vida" en el sentido de Ortega o en el *je mêmes* en el sentido de Heidegger, que son precisamente intentos de absorber, superándolas, las dos posiciones insuficientes del realismo y del idealismo. Así, el solipsismo *stricto sensu* es aquel que queda encerrado en los límites del *solus ipse* sin *posibilidad* de salida al exterior. Por eso el solipsismo es una doctrina aun más radical que el idealismo berkeleyano, el cual salva la existencia de las conciencias singulares en su singularidad y es, en el fondo, un inmaterialismo. El solipsismo extremo y consecuente se halla, por lo tanto, en quienes, como Schuppe y, sobre todo, como Schubert-Soldern, pretenden atenerse de tal modo a la positividad de lo

dado, que lo dado sólo puede serlo a una conciencia, esto es, a la propia. Por lo demás, Schubert-Soldern defendió explícitamente la posición solipsista, por cuanto ésta era, a su entender, la única forma de evitar la afirmación metafísica de la trascendencia.

En otros dos sentidos se ha hablado en el pensamiento contemporáneo de solipsismo. En primer lugar, se ha considerado solipsista cierto momento de la filosofía de Husserl. Aunque éste intenta precisamente superar esta posición, parece que ella es por lo menos un instante necesario en la reducción a la conciencia trascendental. Como señala Joaquín Xirau, aunque "no es posible ya decir *esse est percipi*, dando a la percepción el sentido de la sensación", resulta que "seguimos encerrados en nosotros mismos", y que "la ciencia absoluta constituida en mí y por mí vale sólo para mí" (*La filosofía de Husserl*, 1941, pág. 199). Ahora bien, Husserl soluciona este primer encierro de la conciencia por medio de su teoría de la intersubjetividad monadológica, según la cual la conciencia aparece como algo esencialmente "abierto", y de consiguiente, como algo esencialmente conectado con los demás yoes y con el mundo en una "comunidad trascendental" (véase INTERSUBJETIVO). En segundo lugar, se ha calificado asimismo de solipsista cierto momento en la evolución del pensamiento de Wittgenstein y de algunos de los partidarios del positivismo lógico. En el caso de Wittgenstein se trata de un "solipsismo lingüístico". La solución de este solipsismo ha sido propuesta por varias doctrinas: una de ellas es el fisicalismo (VÉASE); otra es el empleo del modo formal de hablar, en vez del modo material (véase VERIFICACIÓN), lo que hace que las sentencias puedan ser intersubjetivas *desde el comienzo y* pueda traducirse todo enunciado protocolario a un lenguaje intersubjetivo, pero no trascendental.

El solipsismo es entendido también a veces en un sentido moral, como manifestación del egoísmo — y por ello el solipsismo es calificado a veces de egoísmo metafísico. Kant señala que "todas las inclinaciones (que pueden ser reunidas en un sistema tolerable, y cuyo apaciguamiento recibe el nombre de felicidad propia) constituyen el amor a sí mismo (*Selbstsucht: solipsismus*)". Éste se manifiesta en un amor a sí mismo que adopta la forma de la suficiencia (*philautia*) o bien la forma de la arrogancia (*arrogantia*) (Cfr. *K. p. V.*, 129).

Wilhelm Schuppe, *Der Solipsismus*, 1898. — A. Krzesiński, *Une nouvelle philosophie de l'immanence. Exposé et critique de ses postulats*, 1931 [sobre Schuppe y H. Rickert]. — Annibale Pastore, *Il solipsismo*, 1924. — Enrico Castelli, *Idealismo e solipsismo. Saggi critici*, 1933. — E. Castelli, L. Lavelle, M. Heidegger, *et al*, *Il solipsismo. Alterità e comunicazione*, 1950 [de Archivio di filosofia, ed. E. Castelli]. — Andreas Konrad, *Der erkenntnistheoretische Subjektivismus. Geschichte und Kritik. Vol. I: Über die Grenzen der erkenntnistheoretischen Subjektivierung*, 1962. Sobre el llamado solipsismo lingüístico: J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico*, 1959).

SOLOVIEV (VLADIMIR), en nuestra transcripción: Solov'év (1853-1900) nació en Moscú y estudió filosofía y ciencias en la Universidad de la misma ciudad. Las conferencias que dio en Moscú como "docente privado" alcanzaron gran resonancia, considerándosele como hombre inspirado y profético. Después de un breve viaje a Egipto, Soloviev regresó a Rusia, enseñando en Moscú y en San Petersburgo hasta 1881, cuando experimentó dificultades por su actitud de clemencia hacia los asesinos del Zar Alejandro II. Gran parte de la actividad de Soloviev fue consagrada a los problemas religiosos y eclesiásticos de la Iglesia ortodoxa rusa en relación con otras Iglesias, especialmente con la de Roma.

Muy influido durante su juventud por el positivismo y luego por el idealismo alemán; situado en la encrucijada del gran debate entre el eslavofilismo y el occidentalismo, Soloviev pasó por cuatro períodos en el curso de su evolución vital y filosófica. El primer período, que podría llamarse *crítico*, se caracteriza por un análisis del empirismo y del racionalismo de Occidente, los cuales rechaza en nombre de una tradición que tiene sus raíces en el eslavofilismo, pero no simplemente para aniquilarlos, sino para sumirlos en una unidad superior, de acuerdo con un esquema dialéctico tripartito que, análogo al de Hegel, es aplicado por Soloviev a toda realidad histórica. El segundo período, considerado como *teosófico*, aspira a una realización de la Sofía o Sabiduría que integre en su seno todos los elementos de las tradiciones anteriores y que sustituya la orientación primitiva hacia las fuerzas personificadas y la orientación racionalista atomizadora, por una tendencia mística "unitotalista". El tercer período, el *teocrático*, esencialmente práctico, es el consagrado a la unión de las dos Iglesias, la ortodoxa y la católica —así como del judaísmo— con vistas a una teocracia universal y libre que sea al mismo tiempo la síntesis de los momentos opuestos de la historia de Occidente. Esta teocracia puede ser organizada bajo la égida del pueblo ruso, pero la "tercera Roma" a que daría lugar semejante organización no debe ser considerada, según Soloviev, como un imperialismo paneslavo, sino simplemente como la inyección de nueva sangre a la historia de Occidente que, a su vez, contribuiría a la unión con toda su tradición histórica. El cuarto período, llamado *apocalíptico*, se caracteriza por una acentuación de la aspiración mística a la unitotalidad, por un esfuerzo destinado a mostrar que ha llegado la época en la cual la Sofía va a encarnar en la humanidad divinizada. Desde el punto de vista más propiamente filosófico, el pensamiento de Soloviev se opone, en todo caso, continuamente tanto al empirismo como al racionalismo de Occidente, a los cuales acusa de disolver, en última instancia, toda verdad. La verdad radica, según Soloviev, en la realidad absoluta, la cual condiciona la verdad del objeto tal como se ofrece al pensamiento y, por consiguiente, la verdad del pensamiento mismo. Mas la captación de semejante verdad no debe buscarse en la abstracción, como el racionalismo propugna, ni en la experiencia externa, como propugna el positivismo y el empirismo, sino en la experiencia interna, que revela a la vez lo absoluto y lo concreto del ser verdaderamente existente. Sólo la aprehensión de esta absoluta verdad puede justificar y fundamentar a la vez la especulación ideal y la ciencia de la realidad del mundo externo. La filosofía de Soloviev, que en muchos

puntos se aproximaba al último período de Schelling, tendía, en el fondo, a una conciliación de las verdades particulares no sólo de la ciencia y de la metafísica, sino también del panteísmo y el teísmo especulativo. Así, Soloviev llegó a considerar la realidad total como un organismo que evoluciona también según un esquema dialéctico que va de la unidad sin contenido ni contradicción a la unidad que supera las contradicciones tras un período de diferenciación y de descomposición. Esto esquema puede aplicarse asimismo a la historia y al individuo, pues en la primera aparece la sucesión del paganismo antiguo, sucedido por el cristianismo que se va disolviendo hasta la Revolución Francesa y que se supera por la nueva teocracia libre del futuro, y en el segundo surge como la ingenuidad de la vida, superada por la contradicción y ésta a su vez por la madurez integral del ser humano. Finalmente, la verdad total es la conseguida cuando el conocimiento integral o absoluto, es decir, la teosofía libre, substituye, integrándolos, los conocimientos unilaterales proporcionados por la religión, la filosofía y la ciencia, del mismo modo que la ética es la que puede unir los términos parciales de la lógica y de la metafísica en un Absoluto al cual puede llamarse propiamente la Humanidad divina.

Obras principales: *Filosofskié natchala tséllnovo znaniá*, 1877 (Los *principios filosóficos del conocimiento* integral). — *Krizis zapadnoy filosofii*, 1874 (*La crisis de la filosofía occidental*). — *Kritika otvlétchénnij natchal*, 1877 (*Crítica de los principios abstractos*). — *Isioriá i byduchtschnost' téokratii*, I, 1887 (*Historia y futuro de la teocracia*). — *Russkaá idéá*, 1909 (publicada antes en francés: *L'idée russe*, 1888). — *Opravdanié dobra*, 1897 (*La justificación del bien*). — *Téoretitchéskoi filosofii*, 1S97-1899 (*Filosofía teórica*). — *Povést' ob Antijrísté*, 1900 (*Historias del Anticristo*). — Edición de obras completas: *Sotchinéniá*, 10 vols., 1901-*1903* (en trad. esp., Rusia *y la Iglesia espiritual*, 1953). — Véase A. Tumarkin, *Wladimir Solowjew als Philosoph*, 1905. — L. Apostolow, *W. Solovieff*, 1909. — F. Steppuhn, *W. Solovief*, 1910 (Dis.). — Mgr. Michel d'Herbigny, *Un Newman Russe. W. Solovief*, 1911 (trad. esp.: *V. S. El Newman ruso*, 1945). — J. B. Séverac, *W. Solovief*, 1911 (introducción y antología). — E. Trubetskoy, *Mirosozertsanié, V. Solov'éva*, 2 vols., 1913. — E. Radlow, *Solovief*, 1913. — G. Sacke, *Solowjews Geschichtsphilosophie*, 1929. — W. Szylkarski, *Solowjews Philosophie der All-Einheit*, 1932. — D. Strémooukhoff, *V. Solovieff et son euvre messianique*, 1935. — Peter P. Zouboff, *Godmanhood as the Main Idea of the Philosophy of V. Solovyev*, 1944 (tesis). — P. Muckermann, S. T., W, S., *Zur Begegnung zwischen Russland und abendland*, 1945. — E. Munzer, *Solovyev: Prophet of Russian-Western Unity*, 1956. — Ludolf Müller, *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs*, 1956 [Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie, 1].

SOMBART (WERNER) (1863-1941) nació en Ermsleben (Harz, Sajonia). De 1890 a 1906 fue "profesor extraordinario" en Breslau, de 1906 a 1917 profesor en la Escuela Superior de Comercio de Berlín, y desde 1917 a 1931, profesor en la Universidad de Berlín.

Sombart se destacó por sus trabajos sociológicos e históricos, especialmente por sus estudios sobre la evolución del capitalismo. Aunque partió del marxismo, sometió luego éste a crítica desde el punto de vista de la idea de la función económica como "disposición económica". Esta "disposición" es de índole cultural y espiritual, de modo que los desarrollos económicos son fases en la historia de disposiciones espirituales de carácter social. Para Sombart, la sociedad es la unidad de sus propios productos espirituales, manifestados en el Estado, el Derecho, la economía, las creencias religiosas, etc. El estudio de la sociedad se lleva a cabo mediante un método que Sombart ha llamado "noosociológico", similar al "método científico-espiritual".

Los trabajos sociológicos y "noosociológicos" de Sombart culminaron en una antropología filosófica como ciencia del espíritu. Según Sombart, el hombre es un productor espiritual *sui generis*. El hombre no se agota en lo instintivo y en lo natural; su característica es la acción libre en cuanto ser social. Sombart elaboró una serie de tipologías con el fin de determinar las condiciones generales dentro de las cuales puede procederse al estudio de los hechos históricos y como fundamento histórico-cultural.

Escritos principales: *Römische Campagna*, 1888 (*La campiña romana*). — F. *Engels*, 1895. — *Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert*, 1896, 10ª ed. con el título: *Der proletarische Sozialismus (Marxismus)*, 2 vols., 1924, 9» ed., 1920 (*Socialismo y movimiento social en el siglo XIX - El socialismo proletario [Marxismo]*). — *Technik und Wirtschaft*, 1901 (*Técnica y economía*). — *Der moderne Kapitalismus*, 1902, 7» ed., 1928. — *Wirtschaft und Mode*, 1902. — *Das Lebenswerk von K. Marx*, 1909. — *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, 1911, 15ª ed., 1924 (Los *judíos y la vida económica*). — *Der Bourgeois*, 1913 (trad. esp.: *El burgués*, 1953). — *Luxus und Kapitalismus*, 1913, 2ª ed., 1922 (trad. esp.: *Lujo y capitalismo*, 1926). — *Die Ordnung des Wirtschaftslebens*, 1924, 2ª ed., 1928 (*El orden de la vida económica*). — *Die drei Nationalökonomien*, 1960. — *Die Zukunft des Kapitalismus*, 1932 (*El futuro del capitalismo*). — *Deutscher Sozialismus*, 1934. — *Weltanschauung, Wissenschaft und Wirtschaft*, 1938 (Concepción *del mundo, ciencia y economía*). — *Vom Menschen. Versuch einer geiteswissenschaftlichen Anthropologie*, 1938 (*Del hombre. Ensayo de antropología filosófica*).

Véase Arthur Nitsch, *Sombarts Stellung zum Sozialismus*, 1931. — G. A. Gross, *Die wirtschaftstheoretischen Grundlagen des "Modernen Kapitalismus" von S.*, 1931. — V. Engel. *Max Webers und W. Sombarts Lehre von den Wirtschaftsgesetzen*, 1933. — A. Sapori, *W. S. (1863-1941)*, 1944.

SOMNIUM SCIPIONIS. Véase MACROBIO; SUEÑO DE ESCIPIÓN.

SOÑAR, SUEÑO. Entendiendo ahora el soñar y el sueño como el tener sueños mientras se duerme, consideraremos brevemente varios modos de concebir e interpretar el soñar, especialmente en la medida en que el sueño ha planteado problemas a la filosofía.

Con frecuencia se ha considerado el soñar como una "segunda vida" distinta de la vida en estado de vigilia, pero relacionada con ésta de varios modos: como revelación de lo que no se alcanza fuera del sueño, como preanuncio de acontecimientos futuros, etc. De ahí la "interpretación de los sueños" en cuantos sueños proféticos. Desde este punto de vista puede considerarse, por ejemplo, el famoso Sueño de Escipión (VÉASE) o *Somnium Scipionis*.

A veces se ha tomado el sueño como argumento para la duda (VÉASE). El caso más conocido es el de Desear-

tes, cuando utiliza el sueño para poner de relieve que nada puede aceptarse como absolutamente cierto excepto el *Cogito* (véase COGITO, ERGO SUM). En efecto, lo que podemos pensar que es real, podría ser simplemente soñado. Descartes reconoce que las imágenes que se tienen durante el sueño son menos vividas que las que se tienen durante el estado de vigilia. Ello podría establecer una distinción entre la "realidad" y el "mero sueño", pero Descartes manifiesta que no hay indicios suficientes para establecer una clara separación entre lo "real" y lo "soñado", ya que puedo haber sido engañado durante el sueño no menos que durante la vigilia. En cambio, algunos autores, como Hume, que destacan la diferencia en el carácter vivido entre distintas clases de impresiones, no pueden aceptar que las impresiones "meramente soñadas" no puedan distinguirse de las recibidas en el estado de vigilia.

En ocasiones el sueño ha sido considerado como expresión de la vida misma (es el fumoso tema de la "vida es sueño", de Calderón, que tiene muchas manifestaciones en la literatura, tales como el "estar nuestra vida hecha de la sustancia de los sueños", de Shakespeare, etc.). Ello puede entenderse de varios modos. Por una parte, como afirmación de que lo que consideramos real podría muy bien ser un sueño. Por otra parte, como intuición de que la brevedad de la vida hace de ella una sombra, un sueño, una ficción, en contraste con la realidad plena de la "vida perdurable". Luego, como idea de que los hombres son los sueños de Dios en un sentido parecido a como los personajes de ficción son "sueños de los hombres" (Unamuno).

Uno de los problemas que se han suscitado con respecto al sueño en su relación con el estado de vigilia es el de si es posible que haya en el sueño (o los sueños) una continuidad semejante a la que existe, o parece existir, en la vida real. En tal caso se darían "dos vidas" en la misma persona: la de la vigilia y la del sueño, siendo imposible distinguir cuál es la vida "real".

El sueño ha sido investigado por filósofos, psicólogos, fisiólogos, de muy distintas maneras. Entre las modernas teorías sobre el sueño se ha destacado la psicoanalítica, según la cual, *grosso modo*, el sueño es un modo de descargarse de pensamientos y emociones inconscientes reprimidas durante el estado de vigilia. Por eso puede procederse a una "interpretación de los sueños" como la propugnada y practicada por Freud. Recientemente se ha descubierto que hay la posibilidad de que el sueño sea el esfuerzo ejecutado por el cuerpo para liberarse de un tóxico producido por el sistema nervioso central, pero aun en este caso no se elimina totalmente la teoría psicoanalítica o, en general, psicológica del sueño, pues cualquier teoría do este carácter puede muy bien apoyarse en datos fisiológicos o neurofisiológicos e indicar, por ejemplo, que la iniciación química del proceso del sueño es usada como una de las fases en la manifestación de emociones reprimidas.

Una de las posibles teorías sobre el sueño es la de que en el curso del soñar la conciencia queda libre de lo que Bergson (que ha propuesto una de tales teorías) llamaba "la atención a la vida". Por eso en el estado del sueño las actividades psíquicas no están, por decirlo así, "canalizadas" y pueden manifestarse con una libertad que permite combinaciones inconcebibles durante el estado de vigilia.

Se ha investigado también el sueño por medio de un análisis lingüístico de lo que se quiere decir al usar expresiones tales como 'Yo sueño', 'Sé que sueño', etc. Norman Malcolm, que ha consagrado una obra especial al soñar, ha manifestado que no se puede saber que uno está soñando; solamente se puede saber que uno "ha soñado". Nadie, en suma, puede saber que sueña mientras está soñando, de modo que el recordar que uno ha tenido un sueño no puede reducirse a saber que uno ha tenido un sueño, porque previamente sabía que lo ha tenido. En suma, enunciados como 'Soñé esto o lo otro' son siempre, dice Malcolm, "de naturaleza inferencial" (*Dreaming*, 1959, pág. 65).

Historia: L. Binswanger, *Wandlungen in der Auffassung und der Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart*, 1928. — C. von König-Fachsenfeld, *Wandlungen des Traumproblems von der Romantik bis zur Gegenwart*, 1935. — Pedro Meseguer, S. J., *El secreto de los sueños*, 1956. — Obras diversas: Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, 1900. — W. Stekel, *Die Sprache des Traumes*, 1922. — G. Schmied, *Die seelische Innenwelt des Traumlebens*, 1937. — Albert Béguin, *L'âme romantique et le rêve*, 1939. — A. Teillard, *Traumsymbolik. Ein Traumbuch auf tiegenpsychologischer Grundlage*, 1944. — E. Canciellieri, *Psioanalisi del sogno*, 1948. — *Problèmes du reve*, 1958 (Bull. Soc. Franc. de Phil. 51 [1958]: Exposición de Roger Caillois. Discusión de G. Berger, J. d'Ormesson *et al.*). — Norman Colman, *Op., cit., Supra.*

SOREL (GEORGES) (1847-1922) nació en Cherburgo (Manche, Normandía). Estudió la carrera de ingeniero de puentes y caminos y ejerció la profesión durante algunos años. Estuvo empleado asimismo en la "École des Hautes Études", en París, y consagró gran actividad a las cuestiones sociales y políticas. En 1895 fundó la revista *Devenir social*, que se publicó hasta 1897, y colaboró activamente en revistas de tendencia socialista y democrática.

Influido por Nietzsche, en parte por Marx, y luego por Bergson, Sorel negó sucesivamente todas las posiciones políticas y filosóficas a las que se había adherido, al hilo de una crítica de la cultura que, sin embargo, coincidían en gran medida con todas ellas. Ante todo, se dirigió contra el intelectualismo, al cual acusó de hipócrita y burgués, contra la pretensión de llegar a verdades absolutas. No hay, según él, verdad absoluta, pues toda "verdad" es mero instrumento para realizar la acción propuesta, y ello no sólo en la ciencia, sino también y muy especialmente en la moral y en la historia. Las "verdades" son, en realidad, para Sorel, "mitos", pero mitos con los cuales la realidad es doblegada, forzada y conformada. Al mito del intelectualismo burgués opone el mito del sindicalismo revolucionario del proletariado, el mito de la huelga, de la acción directa y de la violencia. Sólo estos mitos son para él auténticos, pues se hallan desprovistos de hipocresía; además, la realización de los mismos permite, según Sorel, conquistar la libertad humana, ahogada por el moralismo y el intelectualismo burgueses. Hay que advertir, de todos modos, que a pesar del combate de Sorel contra lo que Nietzsche llamaba "moralina", resuenan en la obra del pensador francés no pocos acentos "morales" — especialmente si entendemos por éstos el tipo de reflexión

moral de ciertos escritores franceses (por ejemplo, Vauvenargues). Las reflexiones de Sorel ejercieron gran influencia en ciertos movimientos político-sociales de la época, en particular en el fascismo italiano y en una parte del sindicalismo revolucionario.

Obras: *Le procès de Socrate,* 1889. — *La ruine du monde antique,* 1901 (trad. esp.: *La ruina del mundo antiguo,* s/f.). — *Introduction à l'économie moderne,* 1903. — *Réflexions sur la violence,* 1906 (trad. esp.: *Reflexiones sobre la violencia,* 1915). — *Le système historique de Renan,* 1906. — *La décomposition du marxisme,* 1907. — *Les illusions du progrès,* 1908 (trad. esp.: *Las ilusiones del progreso,* s/f. [aprox., 1909]). — *La révolution dreyfusienne,* 1909. — *Matériaux d'une théorie du prolétariat,* 1919. — Véase M. Ascoli, *G. Sorel,* 1921. — P. Perrin, *Les idées sociales de G. Sorel,* 1925. — Gaëtan Pirou, G. *Sorel (1847-1922),* 1927. — Michael Freund, G. *Sorel. Der revolutionâre Konservatismus,* 1932. — G. Santonastaso, *G. Sorel,* 1932. — Pierre Ángel, *Essais sur G. Sorel. De la notion de classe à la doctrine de la violence),* 1936. — F. Rossignol, *La pensée de G. Sorel,* 1948. — R. Humphrey, G. *Sorel. Prophet without Honor. A Study in Anti-Intellectualism,* 1951. — J. H. Meisel, *The Génesis of G. Sorel. An Account of His Formative Period followed by a Study of His Influence,* 1951. — Irving Louis Horowitz, *Radicalism and the Revolt against Reason: The Social Théories of G. S.,* 1961. — *Georges* Goriely, *Le pluralisme dramatique de G. S.,* 1962.

SORITES es: (1) un razonamiento sofístico en el cual se pregunta si un montón, σωρός, de objetos sigue siendo un montón cuando se ha quitado un objeto; al contestarse afirmativamente se quita otro objeto y se formula la misma pregunta hasta llegar a un solo objeto, que no es evidentemente un montón. El problema se reduce entonces a preguntar con cuántos objetos se forma un montón (o, en los sofismas análogos presentados por los megáricos y escépticos, cuántos pelos constituyen una cola de caballo o cuántos cabellos deben quitarse para decir de alguien que es calvo). En el sorites no se tiene en cuenta que el término 'montón' sólo tiene en el lenguaje ordinario una significación vaga (o convencional) a la cual no va unida ninguna determinación cuantitativa. (2) Asimismo se llama sorites a un polisilogismo abreviado en el cual el atributo de cada proposición componente es el sujeto de la proposición siguiente, siendo idénticos los sujetos de la premisa mayor y de la conclusión. El tipo más corriente de sorites es el expresado en el esquema: A es B; B es C; C es D; luego, A es D. También se define como un polisilogismo abreviado en el cual está sobreentendida la conclusión de cada silogismo, con excepción de la del último. Así, por ejemplo: A es B; C es A; D es *C; E* es *D;* luego, *E* es B.

SORLEY (WILLIAM RITCHIE). Véase HEGELIANISMO.

SOTO (DOMINGO DE) (1494-1560) nac. en Segovia, estudió en las Universidades de Alcalá y París, y profesó durante algún tiempo en la primera de ellas. En 1524 ingresó en la Orden de los Predicadores y en 1532 obtuvo la cátedra de *vísperas* de teología en la Universidad de Salamanca. Desde 1545 hasta 1547 intervino en las deliberaciones del Concilio de Trento. Después de haber sido confesor de Carlos V, regresó a Salamanca en 1550, donde ocupó la cátedra de *prima* de teología. Domingo de Soto escribió numerosas obras: de exégesis bíblica, de teología, de filosofía, y de Derecho. La más influyente de estas obras fue su tratado sobre la justicia y el Derecho, compuesto bajo la inspiración de Santo Tomás de Aquino y alentado por un espíritu análogo al que se encuentra en las conferencias sobre Derecho de Francisco de Vitoria (VÉASE). Entre las obras filosóficas figuran comentarios a las *Summulae* de Pedro Hispano, y a escritos lógicos y físicos del Estagirita. Aunque la orientación general de estos comentarios es tomista, Domingo de Soto se separa, empero, varias veces de la doctrina del Aquinate, en particular respecto a la posición que ocupan ciertos problemas metafísicos. Así ocurre, por ejemplo, con la cuestión de la distinción (VÉASE) real entre la esencia y la existencia, distinción que Soto no estima, como otros tomistas, la base ontológica fundamental del pensamiento del autor de las *Summas.* Entre sus trabajos teológicos destacan las doctrinas de Soto sobre la naturaleza y la gracia; como otros tomistas, Soto afirma la necesidad de que las causas segundas sean movidas por Dios para actuar, pues de lo contrario habría que aceptar la existencia de movimientos surgidos de otras fuentes que la divina, pero ello no quiere decir que Dios sea el autor del mal.

Se destaca hoy la contribución de Domingo de Soto a las cuestiones físicas. En sus comentarios sobre la *Physica* aristotélica Domingo de Soto mostró poseer un conocimiento amplio de la cinemática de los mertonianos (VÉASE), y en particular de los trabajos de Tomás Bradwardine, Guillermo de Heytesbury, y de los trabajos de Pablo de Venecia y de Alberto de Sajonia. Según M. Clagett (véase obra citada en bibliografía), se hallan en las *Quaestiones* de Domingo de Soto "el primer enunciado de la caída libre [de los cuerpos], con aplicación explícita de las implicaciones infinitesimales de las discusiones de los mertonianos". En efecto, Domingo de Soto estableció, siguiendo a los mertonianos, que un movimiento uniformemente acelerado se mide con respecto al espacio atravesado en un tiempo dado por su velocidad media. Ejemplo de ello es un cuerpo que cae durante una hora acelerando uniformemente su velocidad de O a 8. Este cuerpo atraviesa el mismo espacio que otro cuerpo que se mueva uniformemente durante una hora α la velocidad 4. Clagett indica que Domingo de Soto no fue probablemente el primero que aplicó la regla dada por los mertonianos para determinar la distancia en un movimiento uniformemente acelerado, pero "su obra sigue siendo la primera referencia a tal aplicación de que tenemos noticia, y, desde luego, anticipa en más de un siglo el uso por Calileo de la fórmula medieval".

Los resultados obtenidos por Domingo de Soto se hallan en particular en las páginas de las *Quaestiones* dedicadas al examen de "si la velocidad de movimiento con relación al efecto es medida por la cantidad de espacio atravesado" (*Utrum velocitas motus ab effectu attendatur penes quantitatem spatii, quod transitur*).

De las obras de Domingo de Soto destacamos: *Ad Sanctum Concilium Tridentinum De natura et gratia libri tres,* 1549, reimp., 1964. — Comentarios a las *Summulae* (1529), a las *Sentencias* [IV] (1561-1572), a los escritos lógicos (1544), de Aristóteles.

Las *Quaestiones* físicas a que nos referimos en el texto son las *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis* (1555). — *De iustitio et iure, libri decem* (1553). — Véase V. D. Carro, Los *colaboradores de Vitoria: Domingo de Soto y el Derecho de gentes*, 1930. — Id., íd., Domingo *de Soto y su doctrina jurídica. Estudio teológico-jurídico e histórico*, 1944 [Biblioteca de teólogos españoles, XII]. — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, 1941, págs. 91-130. — A. Z. Vergara, *La filosofía de la ley según Domingo de Soto*, 1946. — M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4], especialmente pág. 555 y págs. 658 y sigs. — Jaime Brufau Prats, *El pensamiento político de D. de S. y su concepción del poder*, 1960 [Acta Salmanticensia. Ser. Derecho. t. IV, 3].

SPAIER (ALBERT) (1883-1934) sometió ante todo a una rigurosa crítica el concepto meyersoniano de la razón como operación identificadora. Tal concepto conduce, según Spaier, a una paralela y no menos extrema concepción de la sensibilidad como algo pura y absolutamente irracional, como una pura presencia a la que ni siquiera le corresponde el nombre del ser "dada". En rigor, piensa Spaier, la pura identidad de la razón y la pura pluralidad de la sensación son meros esquemas; mejor todavía, simples límites inalcanzables. Lo que en la realidad ocurre es la aprehensión de algo por medio de las operaciones judicativas, en las cuales se forma un pensamiento al cual cabe calificar de "pensamiento concreto". Se trata, en otros términos, de un pensar no opuesto ni a la razón ni a la intuición, de un pensar para el cual razonar e intuir son operaciones igualmente indispensables. Una unidad de lo racional y de lo sensible no efectuada por medio de una síntesis, sino determinada por el examen de sus condiciones previas es, pues, el rasgo principal de la doctrina de Spaier. En él se basa el examen que Spaier efectúa del pensamiento y de la cantidad, o, mejor dicho, de las relaciones entre cantidad y cualidad a la luz del pensar concreto. A la inversa de la concepción habitual, Spaier no admite la disolución de la cualidad por la cantidad; no supone que cuantificar equivalga a descualificar y a desrealizar. Y ello no porque haya identificado previamente realidad con cantidad, sino a la inversa: porque Spaier no admite que la cantidad, y la medición mediante la cantidad, alcance jamás a suprimir la cualidad. Ahora bien, irreductibilidad de cualidad a cantidad no quiere decir imposibilidad ontológica de medir. De hecho, la medida es también una determinación de lo real, pero una determinación que nos conduce de nuevo a la cualidad en vez de suprimirla, pues la medida señala el grado de magnitud, el valor numérico dentro del cual se da cada forma de cualidad.

Obras principales: *La Pensée concrete. Essai sur le symbolisme intellectual*, 1927. — *La Pensée et la Quantité. Essai sur la signification et la réalité des grandeurs*, 1927.

SPANN (OTHMAR) (1878-1950) nació en Viena, estudió en Viena, Zürich y Tübunga; de 1909 a 1911 fue "Privatdozent", de 1901 a 1911 "profesor extraordinario" y de 1911 *a* 1919 profesor titular en la "Escuela Superior Técnica alemana" de Brünn. De 1919 a 1949 fue profesor titular en la Universidad de Viena.

Othmar Spann defendió una doctrina llamada "universalista" que, aunque arrancaba de consideraciones sociológicas, abarcaba el todo de la filosofía. La influencia del aristotelismo y de la mística alemana, lo mismo que la del idealismo postkantiano contribuyeron, en diversos grados, a perfilar sus rasgos principales. En todo caso, ya desde muy pronto Spann se opuso al mecanicismo, atomismo y matematicismo sociológicos y pareció adherirse a un organicismo como el propugnado sobre todo por Albert Schäffle, cuya *Estructura y vida del cuerpo social* (*Bau und Leben des sozialen Körpers*, 4 vols. (1875-1878) seguía una tendencia declaradamente antiatomista. Ahora bien, el organicismo de Spann, inclusive el sociológico, era mucho más radical que el de Schäffle. En efecto, Spann procuró ante todo construir las categorías propias de todo lo orgánico-social, categorías según él funcionales y no genéticas. Sobre ellas, y sólo sobre ellas, es posible, según el autor, fundar filosóficamente el organicismo sociológico y el universalismo metafísico. Así, una teoría categorial es lo primero que impone la consideración de la realidad desde el punto de vista universalista. Esta teoría es, propiamente, una ontología en la cual aparece el todo no sólo como distinto de sus elementos y no sólo como contrapuesto a ellos, sino como lo único verdaderamente real y ontológicamente subsistente. En verdad, el todo es lo único que hay, y el todo excluye como tal toda causalidad en sentido genético, toda relación en el sentido de combinación y enlace de cosas entre sí, todo ser en sí estático e inmutable. La noción de totalidad que constituye el fundamento de la doctrina universalista no parece, pues, poder traducirse intelectualmente más que con una forma tautológica: la totalidad es, en último término, sólo y exclusivamente la totalidad. Sin embargo una derivación a partir de ella de las categorías del ser —incluyendo los modos aparentes del ser— no es imposible, sino, por el contrario, forzosa. Esto es lo que ha intentado realizar Spann por medio de una especie de dialéctica de la relación entre el todo y sus partes o, mejor dicho, entre el todo y sus miembros. En verdad, el todo mismo no posee realidad —en sentido existencial—, sino "solamente" ser en sentido ontológico; por eso los miembros surgen en el curso de un proceso que realiza el todo, esto es, que el todo produce y que, al mismo tiempo, lleva a este todo de la potencia al acto. Una dialéctica de las especies de articulación del ser está, desde luego, ligada a esta ontología. Con lo cual el todo aparece como la posibilidad ontológica de todo ente como tal ente. Una doctrina de los grados del ser y de la sociedad corona este universalismo, que, por lo demás, es, según Spann, la doctrina propia de las épocas de ascenso vital y de plenitud, tal como se manifiestan en los períodos creadores de la historia: en la época clásica griega, en la Edad Media, en el romanticismo idealista moderno. El universalismo se opone, pues, siempre radicalmente al individualismo atomista, surgido en las épocas de descenso vital, de depresión y envejecimiento, en el curso de las cuales se adopta el empirismo en la ciencia, el utilitarismo en la ética, el ateísmo en la religión, el escepticismo, el determinismo y el racionalismo mecanicista en la concepción del

mundo. El individualismo es, pues, para Spann, una desrealización, mientras el universalismo es la expresión del espíritu creador que se manifiesta en todo lo verdaderamente real y que culmina en esa pura actualidad fundamentante de organismos que llamamos "Dios".

Obras principales: *Zur Logik der sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung,* **1905** *(Para la lógica de la concepción científico-social). — Zur Kritik des Gesellschaftsbegriffesder modernen Soziologie,* **1905** *(Para la crítica del concepto de sociedad de la sociología moderna), — Untersuchungen über den Gesellschaftsbegriff zur Einleitung in die Gesellschaftslehre. 1. Wirtschaft und Gesellschaft,* **1907** *(Investigaciones sobre el concepto de sociedad con vistas a una introducción a la teoría de la sociedad. I. Economía y Sociedad). — Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf dogmengeschichtlichen Grundlage,* **1911** *(Las teorías capitales de la economía política sobre base histórico-dogmática). — Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre,* **1914** *(Breve sistema de teoría de la sociedad). — Fundament der Volkswirtschaftslehre,* **1918** *(Fundamento de economía política). — Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft,* **1921** *(El verdadero Estado. Lecciones sobre la desintegración y la reconstrucción de la sociedad). — Tote und lebendige Wissenschaft. Abhandlungen zur Auseinandersetzung mit Individualismus und Marxismus,* **1921** *(Ciencia muerta y ciencia viva. Ensayos con vistas a una discusión con el individualismo y él marxismo). — Kategorienlehre,* **1924.** *— Der Schöpfungsgang des Geistes. Die Wiederherstellung des Idealismus auf alien Gcbiclen der Philosophie,* **1928** *(La marcha creadora del espíritu. Restablecimiento del idealismo en todas las esferas de la filosofía).— Gesellschaftsphilosophie,* **1928** (trad. esp.: *Filosofía de la sociedad,* **1933**). *— Die Krisis in der Volkswirtschaftslehre,* **1930** *(La crisis en la ciencia de la economía política). — Geschichtsphilosophie,* **1932** *(Filosofía de la historia). — Philosophenspiegel. Die Hauptlehren der Philosophie begrifflichund lehrgeschichtlich dargestellt,* **1933** *(Espejo de los filósofos. Las principales doctrinas de la filosofía expuestas en sus conceptos y doctrinas). — Kämpfende Wissenschaft, Gesammelte Abhandlungen zur Volkswirtschaftslehre, Gesellschaftlehre und Philosophie,* **1934** *(Ciencia en lucha. Ensayos reunidos sobre economía política, teoría de la sociedad y filosofía). — Erkenne Dich selbst! Eine Geistesphilosophie als Lehre vom Menschen und seine Weltstellung,* **1935** *(¡Conócete a ti mismo! Una filosofía del espíritu como doctrina del hombre y de su puesto en el mundo). — Naturphilosophie,* **1937.** *— Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage,* **1947** *(Filosofía de la religión sobre base histórica). — Meister Eckharts mystische Philosophie,* **1949** *(La filosofía mística del Maestro Eckhart). — Gazheitliche Logik (Lógica totalista),* **ed. de obras postumas por** Walter Heinrich, **1958; también en 5 fascículos: I** (*Grundlegung*), **1957; II** *(Die Lehre vom Begriffe*), **1957; III** *(Die Lehre vom Urteil*), **1958; IV** *(Die Lehre vom Schlusse*), **1958; V** *(Verfahrenlehre*), **1958.** — *Gesamtausgabe,* **ed. W. Heinrich, H.** Riehl, **R. Spann, F. A.** Wetsphalen, **1958.**

Véase K. Dunkmann, *Der Kampf um O. Spann,* **1928. — G. Barón** Wrangel, *Das universalistische System von O. Spann,* **1929. — Gottlieb Leibbrand,** *Umbruch durch O. Spann,* **1933, 2ª ed., 1934. —** Karl **Gerber,** *Der Universalismus bei O. Spann in Hinblick auf seine Religionsphilosophie,* **1934 (Dis.). — H.** Räber, **O.** *Spanns Philosophie des Universalismus. Darstellung und Kritik,* **1937,** reimp., **1962. — H. Riehl, Introducción a su selección de trabajos de Spann,** *Das philosophische Gesamtwerk im Auswahl,* **1950. —** R. Amtmann, *Die Geisteslehre O. Spanns,* **1960.**

SPAVENTA (BERTRANDO) (1817-1883) nació en Bomba (Chieti, Italia). **Ordenado sacerdote, vivió durante unos años en Ñapóles, pasó luego a Florencia y a Turín, donde abandonó los hábitos y se consagró al estudio de** la **filosofía y a** la **actividad periodística política. Fue luego profesor de historia de la filosofía en Bolonia y, finalmente, en Ñapóles.**

Spaventa estimó que la filosofía de Hegel **—por la que entendía fundamentalmente la** *Fenomenología del Espíritu*— **era la filosofía italiana** del **siglo XVI que volvía, a través de Alemania, para afincarse de nuevo en Italia. Dicha filosofía era para Spaventa la filosofía que toma su punto de partida en el** espíritu **absoluto, el cual fue concebido, además, por Spaventa, como idéntico a la síntesis kantiana** *a priori.* **El sujeto absoluto es la unidad sintética fundamental. La filosofía no empieza, pues, con algo contradictorio que luego será "sintetizado", sino con la unidad de** la **síntesis. Esta unidad no es, sin embargo, la unidad puramente abstracta, sino una unidad activa e incesantemente productiva. El punto de partida de la filosofía o, mejor dicho, de la metafísica es la unidad de la conciencia concreta como auto-conciencia, la cual incluye el objeto, pues la conciencia en cuestión es a la vez conciencia de sí y de lo otro. El ser no se contrapone al pensar, sino que es en cuanto es pensado. El punto de partida es, pues, el pensar en cuanto piensa el ser, no el ser mismo, que es una simple abstracción. El proceso dialéctico es un proceso de la conciencia concreta pensante, que no se afirma y queda detenida en el pensarse a sí misma y por eso tiene que constituirse** mediante un devenir.

Obras principales: *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secólo XVI,* **1852.** *— La filosofia de Kant e la sua rclazione con la filosofia italiana,* **1856.** *— La filosofia del Gioberti, I,* **1863, 2» ed., 1886. — "Le prime categorie** della **Lógica di Hegel", en** *Atti della Reale Accademia di scienze morali c politiche,* **de Ñapóles** (1864). *— Saggi di critica filosófica, politica e religiosa,* **1867, nueva ed. con el título** *Rinascimento, Riforma e Controriforma,* **1928 [incluye artículos publicados desde aproximadamente** 1854]. *— Principi di filosofia,* **1867, nueva ed. con el título:** *Lógica e metafisica,* **1911, ed. G. Gentile. — "Studi sull'etica di Hegel", en** *Atti,* **etc. (1869),** reimp.: *Principi di etica,* **1904, ed. G. Gentile. —** *Kant e l'empirismo,* **1880.** *— Esperienza c metafisica,* **1888, ed. D.** Jaja. *— Scritti filosofici,* **1900, ed. G. Gentile. —** *Da Socrate ad Hegel,* **1905. —** *La filosofiaitaliana nelle sue relazioni con la filosofia* ***europea,*** **1908, 3» ed., 1926, nueva ed., 1955.**

Véase G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporánea in Italia,* **t. III, 1923. —** C. Curcio, *II pensiero politico di B. S.,* **1924. — Enrico Vigorita,** *B. S.,* **1938. — S. Pellegrini,** *Nazionalità e universalità della filosofia nel pensiero di B. S.,* **1939.**

SPECIES. Véase ESPECIE.

SPENCER (HERBERT) (1820-1903) nació en Derby. Spencer no asistió a escuelas, públicas o privadas, y recibió la educación en su casa paterna. Interesado en la mecánica, trabajó como ingeniero en los ferrocarriles ("London and Birmingham Railway") de 1837 a 1846. Luego se consagró al estudio de la geología y la biología. De 1848 a 1853 trabajó de ayudante del director del *Econo·*

mist, de Londres, comenzando luego su larga serie de trabajos y publicaciones.

Un año antes de abandonar su puesto en el *Economist*, Spencer comenzó a publicar unos *Principios de Psicología*, posteriormente incorporados a su sistema, en los que, con anterioridad a la formulación por Darwin de su doctrina de la selección natural (1859), concibió la idea de una interpretación general de la realidad a base del principio de evolución. Esta idea tomó cuerpo en un programa de 1860, que Spencer realizó casi íntegramente en los siguientes treinta años de su vida con tenacidad extraordinaria. El conjunto de la doctrina fue llamado por su autor *Sistema de filosofía sintética y* comprendió, además de los *Primeros principios* (1862), los *Principios de biología* (1864-1867), los *Principios de psicología* (1876-1896) y los *Principios de ética* (1879-1892). Sus ideas sobre la evolución en la naturaleza inorgánica, así como sobre política, educación y particularmente sobre la clasificación de las ciencias, donde combatió resueltamente a Comte, fueron publicadas en una serie de trabajos menores: *La clasificación de las ciencias* (1864), *El estudio de la sociología* (1873), *La educación intelectual, moral y física* (1861), etc. La filosofía tiene por misión, según Spencer, el conocimiento de la evolución en todos los aspectos de la realidad dada, que de ninguna manera es igual a la realidad absoluta. Lo dado es la sucesión de los fenómenos, la evolución universal como manifestación de un Ser inconcebible, de un absoluto último que Spencer designa alternativamente con los nombres de Incognoscible o Fuerza. En este reconocimiento de un Absoluto, pero a la vez en esta limitación de la ciencia a lo relativo, que es lo único positivo, radica la posibilidad de una conciliación entre la religión y la ciencia. La evolución es la ley universal que rige todos los fenómenos en tanto que manifestaciones de lo Incognoscible. No es sólo una ley de la Naturaleza, sino también una ley del espíritu, pues éste no es más que la parte interna de la misma realidad y justamente aquella parte cuya evolución consiste en adaptarse a lo externo, en ser formado por él. Lo Incognoscible, que se ha comparado con el *noúmeno* de Kant, no es, por consiguiente, una realidad material o una realidad espiritual; es algo de lo cual no puede enunciarse nada más que su inconcebibilidad y el hecho de ser el fondo último de la realidad universal. Limitada a esta tarea, la ciencia, como conocimiento parcial de la evolución, y la filosofía, como conocimiento total y sintético de la misma, deben ser enteramente positivas; lo que la ciencia y la filosofía pretenden es sólo el examen de una realidad no trascendente, pero de una realidad sometida a una ley universal que proporciona los primeros principios del saber científico. Esta ley es la evolución, definida como "la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad indeterminada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente". El supuesto implícito de la evolución es, por consiguiente, la conservación de la materia y la conservación de la energía. Sólo porque la fuerza y la energía se conservan puede el aspecto interno, esto es, el espíritu, entrar dentro de la órbita de la ciencia y ser regido por la evolución. Spencer aplica consecuentemente la ley fundamental a todos los dominios de la realidad, y particularmente a la biología, psicología y sociología, las partes más ampliamente dilucidadas de su sistema. La evolución se muestra sobre todo al considerar la formación del sistema solar, donde la fórmula mencionada aparece realizada clara e inequívocamente. En la biología, la evolución se manifiesta en el proceso de adaptación de lo interno a lo externo, en la progresiva diferenciación de los seres vivos que conduce de la homogeneidad a la heterogeneidad. Con esta concepción se enlaza la integración del darwinismo como doctrina biológica en el sistema spenceriano: la supervivencia del más apto es un ejemplo de la mencionada adaptación, en el curso de la cual aparecen formas vivas cada vez más complejas y perfectas. Esta evolución se realiza, por otro lado, de una manera puramente mecánica; toda noción de finalidad queda descartada por el principio de la conservación de la energía que no solamente implica el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, sino el proceso inverso, el paso de lo heterogéneo a lo homogéneo, la disgregación de la materia con la absorción de la energía. En la evolución no hay ningún punto final; todo equilibrio es sólo el punto de partida de una nueva desintegración y por eso el universo entero se halla sometido a un ritmo constante y eterno, a un perpetuo cambio, a la disolución de todo supuesto finalismo en un simple movimiento de compensación y equilibrio. La psicología, que se divide en objetiva y subjetiva, trata en su primera parte de la adaptación de la conciencia (como aspecto interno) a los procesos fisiológicos (como aspecto externo de la misma realidad), en tanto que en su segunda parte se examina "la ciencia subjetiva del espíritu" que, en oposición a Comte, es considerada como posible, pues lo que la psicología analiza no es una realidad incognoscible, sino una serie de elementos primarios, un conjunto de hechos mentales cuya integración y desintegración, sometidas a la misma ley de evolución que rige para todas las esferas, permite comprender la formación de las llamadas facultades superiores como conjuntos heterogéneos de los elementos primitivos. Y, finalmente, la evolución es la ley fundamental de la sociología y de la ética. También aquí se muestra la progresiva adaptación del hombre al medio con la consiguiente diferenciación de las funciones y capacidades con vistas a una mejor adecuación a las necesidades del ambiente. Por eso la evolución culmina en un individualismo que, defendido vigorosamente por Spencer en sus concepciones políticas, muestra al ser humano en la mayor perfección posible de sus reacciones frente al medio que le rodea hasta llegar a la adecuación justa, definida como la verdadera cualidad moral. Pero la perfección absoluta no es posible, porque representaría el final de la evolución y con ello la aniquilación de la conciencia humana, la cual adquiere su sentido en el perpetuo esfuerzo de adaptación al medio. Por eso la moralidad es siempre, en última instancia, una aspiración y un esfuerzo, el intento de servir a la colectividad humana y la justificación del individuo por esta tendencia al perfeccionamiento de la sociedad.

Obras: *The Proper Sphere of Government,* 1843 (publicado antes en *The Nonconformist,* 1842). — *Social Statics, or the Conditions Essential to Human Happiness, Specified and the First of them Developed,* 1850 (edición refundida, 1892). — A *System of Synthetic Philosophy* (según el programa publicado en 1860): I. *First Principies,* 1862; II y III. *Principies of Biology,* 1864-1867 (edición refundida, 1898); IV y V. *Principies of Psychology,* 1855, 2* edición, 2 vols., 1870-1872; VI, VII y VIII. *Principles of Sociology* (VI, 1876; VII: *Ceremonial Institutions,* 1879, y *Political Institutions,* 1882; VIII: *Ecclesiastical Institutions,* parte I del volumen aparecido en 1885; el volumen completo, en 1896); IX y X. *Principies of Morality,* 1892-1893 (Parte I: *Data of Ethics,* 1879; Parte IV: *Justice,* 1891; Partes II y III, 1892; Parte V, 1893). — *Essays, Scientific, Political and Speculative,* 2 vols., 1858-1863 (comprenden diversos artículos publicados antes en revistas; tales como "The Development Hypothesis" [1852]; "Manners and Fashion" [1854]; "The Génesis of Science" [1854]; "Progress: Its Law and Cause" [1857]. — *Education, Intellectual, Moral, and Physical,* 1861. — *The Classification of the Sciences; to which are added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte,* 1864. — *The Study of Sociology,* 1873. — *The Man Versus the State,* 1884. — *The Factors of Organic Evolution,* 1887. — *The Inadequacy of Natural Selection,* 1893. — A *Rejoinder to Profesor Weismann,* 1893. — *Weismannism Once More,* 1894. — *Various Fragments,* 1897. — *Facts and Comments,* 1902. — *An Autobiography,* 2 vols., 1904. — *Essays on Education and Kindred Subjects,* 1911. — Epítome de la filosofía sintética por F. Howard Collins, An *Epitome of the Synthetic Philosophy,* 1889. — Hay traducción al esp. de los escritos principales de Spencer, entre ellos los *Primeros Principios,* los *Principios de psicología,* la *Clasificación de las ciencias,* los *Principios de sociología,* los *Ensayos sobre educación, El individuo contra el Estado, Ensayos científicos,* etc., etc. (Unamuno tradujo varios textos de Spencer: *El progreso; Ética de las prisiones; La justicia,* etc.). Abreviatura de los *Principios de sociología,* Madrid, 1947. — Véase B. P. Bowne, *The Philosophy of H. Spencer,* 1874. — W. D. Ground, An *Examination of the Structural Principies of Mr. H. Spencer's Philosophy,* 1884. — W. H. Hudson, *The Philosophy of H. Spencer,* 1894. íd., íd., An *Introduction to the Philosophy of H. Spencer,* 1895. — John Watson, *Mill, Comte, and* Spencer. An *Outline of Philosophy,* 1895. — F. H. Collins, *Philosophy of H. Spencer,* 1897. — Otto Gaup, *Spencer,* 1897 (trad. esp., 1930). — J. Royce, *H. Spencer. An Estimate and Review, with a Chapter on Personal Reminiscences by /. Collier,* 1904. — J. Dillari, *Il pensiero filosófico di Spencer,* 1905. — E. Thouverez, *H. Spencer,* 1905. — A. Stadler, *H. Spencer,* 1907. — P. Háberlin, *H. Spencers Grundlagen der Philosophie,* 1908. — K. Schwarze, H. *Spencer,* 1909. — E. Parisot, *H. Spencer,* 1911. — C. Lloyd Morgan, *H. Spencer's Philosophy of Science,* 1913. — Hugh Elliot, *H. Spencer,* 1917. — J. Rumney, *Herbert Spencer's Sociology,* 1934 (trad. esp.: *La sociología de H. Spencer,* 1944). — E. Diaconide, *Étude critique sur la sociologie de H. Spencer,* 1938. — R. C. Ensor, *Some Reflections on H. Spencer's Philosophy,* 1946. — Para la biografía, véase especialmente David Duncan, *The Life and Letters of H. Spencer,* 1912.

SPENGLER (OSWALD) (1880-1936) nació en Blankenburg (Harz), estudió en Munich y Berlín, donde presentó su tesis sobre Heráclito. Después de enseñar matemáticas en el "Gimnasio" de Munich se retiró para consagrarse enteramente a la actividad literaria.

Influido sobre todo, según propia confesión, por Nietzsche y Goethe; seguidor de las corrientes irracionalistas, biologistas, pragmatistas y naturalistas, Spengler concibió la historia o, mejor dicho, las diferentes culturas en ella insertadas, como organismos biológicos, sometidos por propio desgaste interno a una consunción y decadencia. Las bases de lo que Spengler llamó "una filosofía alemana" se encuentran en lo que concibió como la única filosofía posible en esta época decadente: la filosofía que, al separar radicalmente lo que se hace de lo hecho, el devenir de lo devenido, encuentra en la intuición el órgano apropiado para el conocimiento de lo viviente, en oposición a la inteligencia, confinada al análisis de lo rígido y de lo muerto, de las cenizas que deja, después de arder, la llama de la vitalidad. Esta filosofía, que debe aplicarse exclusivamente a una morfología de la historia universal destinada a "abarcar por segunda vez todas las formas y todos los movimientos del universo en su última y más íntima significación", es, en realidad, una interpretación naturalista y relativista de la historia y de la cultura. Según Spengler, el Occidente ha llegado a su período de decadencia, a la fase de la "civilización" como última y caduca etapa de la cultura. Esta decadencia equivale morfológicamente a otras decadencias análogas habidas en el pasado, pues cada fase histórica tiene con otras homologas una correspondencia formal. De ahí la creación de una teoría de las "cuatro edades de la cultura" examinadas por Spengler en Oriente, en la Antigüedad, en el mundo árabe y en Occidente, Estas fases comprenden sucesivamente el mito, el período mítico-místico (primavera); la reforma o rebeldía contra las formas del pasado, los comienzos de una consideración filosófica, la formación de una nueva matemática, el empobrecimiento racionalista-místico de lo religioso (verano); la época de las luces o la confianza en la omnipotencia de la razón (otoño) y, finalmente, las concepciones materialistas, escépticas, pragmatistas, alejandrinistas (invierno). La independencia mutua de cada cultura, independencia que Spengler ha dilucidado con particular detalle en el caso de las llamadas alma apolínea o griega, mágica o árabe y fáustica u occidental, no impide en ningún caso el reconocimiento de su identidad morfológica, del hecho de que, por ser todas en el fondo organismos análogos, hayan de pasar por las mismas fases. Estos "universos-historias" se hallan, pues, sometidos a un destino ineludible; de ahí la posibilidad de predecir el futuro, posibilidad que Spengler aprovecha para anunciar la decadencia de Occidente. Pero su "filosofía alemana", en contradicción parcial con sus propias tesis políticas, ha inducido posteriormente a Spengler a atenuar su predicción y a anunciar para el futuro un *Imperium mundi* regido por Alemania. Este imperio mundial debe ser, a su entender, el producto necesario de un triunfo del "realismo escéptico" sobre el racionalismo optimista y el romanticismo, la victoria final del que, consciente del destino del mundo y de su propio pueblo, se propone, por la visión fría y escéptica del futuro su salvación.

Obras: *Heraklitische Studie über die energetischen Grundgedanken seiner Philosophie*, 1904 (Dis.) (trad. esp.: *Heráclito*, 1947). — *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 vols., 1918-1922 (*I. Gestalt und Wirklichkeit; II. Welthistorische Perspektiven*) (trad. esp.: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, 4 vols., 4ª ed., 1934). — *Preussentum und Sozialismus*, 1920 *(Prusianismo y socialismo).* — *Pessimismus?*, 1921. — *Der Mensch und die Technik*, 1931 (trad. esp.: *El hombre y la técnica*, 1932). — *Politische Schriften*, 1933. — *Jahre der Entscheidung*, I, 1933 (trad. esp.: Años *decisivos*, 1934). — *Reden und Aufsätze*, 1937 *(Discursos y artículos):* comprende el primer trabajo sobre Heráclito y un bosquejo de lo que luego fue *La decadencia de Occidente.* — Véase G. Briefs, *Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit O. Splenger*, 1920. — Heinrich Scholz, *Zum "Untergang des Abendlandes". Eine Auseinandersetzung mit O.* S., 1920, 2ª ed., 1921 [monog.]. — August Messer, *Oswald Splenger*, 1924. — M. Schroeter, *Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker*, 1922 (2ª ed.: *Metaphysik des Untergang. Eine kulturkritische Studie über O. Spengler*, 1949). — A. Fauconnet, *O. Spengler*, 1925. — L. Giusso *Spengler*, 1936. — E. Gauhe, *Spengler und die Romantik*, 1937. — H. S. Hughes, *O. Spengler. A Critical Estimate*, 1952. — Ernst Stutz, *O. S. als politischer Denker*, 1958 (Dis.). — Armando González Rodríguez, *Filosofía política de S.*, 1960.

SPINOZA (BENEDICTUS, BENITO O BARUCH DE) (1632-1677), nació en Amsterdam, de una familia judía, procedente de Espinosa de los Monteros, en tierra castellana de Burgos, trasladada a Portugal y emigrada luego a Holanda a causa de la persecución religiosa. Educado en la comunidad hebrea de Amsterdam, siguió Spinoza las enseñanzas tradicionales del talmudismo y adquirió amplio conocimiento de la Cabala y de la filosofía judía medieval, así como de la escolástica cristiana, de las tendencias platónicas renacentistas y de las nuevas ciencias, con inclusión del cartesianismo. Pero acusado por sus correligionarios de blasfemo fue expulsado de la sinagoga en 1656, residiendo desde entonces en diversos puntos de Holanda en relación con el círculo de los colegiantes y con notables personalidades de la época, entre ellas el estadista Juan de Witt.

El sistema de Spinoza tiene un carácter totalmente peculiar en la línea del pensamiento moderno después de Descartes. Spinoza se propone, ante todo, buscar en la filosofía el bien supremo que temple el ánimo y proporcione una serena y eterna bienaventuranza. Este bien supremo es producto del conocimiento de Dios como unidad del conjunto del universo. No se trata, sin embargo, de una identificación mística con un principio supremo al modo neoplatónico o místico, sino de un conocimiento racional, que debe comenzar por eliminar todo motivo de error, toda representación confusa y vaga. De ahí el punto de partida cartesiano en el método y la primacía del pensar matemático. Spinoza describe cuatro tipos de representaciones: aquellas que son producidas por la mera transmisión verbal; las que nacen por experiencia vaga; las originadas por la relación de un efecto con su causa, y las que proporcionan un conocimiento intuitivo y directo de la naturaleza simple examinada, tales como se realizan en el conocimiento de las verdades matemáticas. Este último tipo de representación es, según Spinoza, el único conocimiento cierto y auténtico. El método debe, por lo tanto, basarse en la definición en tanto que construcción de las notas constitutivas del objeto, de un modo análogo a la definición de las figuras geométricas. Ahora bien, la efectividad de un conocimiento de esta índole es posibilitada por el supuesto de que, dada la correspondencia de los atributos, el orden y conexión de las ideas, entendidas como elementos simples e irreductibles, es igual al orden y conexión de las cosas. Conocer es así contemplar directa e intuitivamente estas ideas simples. Por este motivo debe comenzarse con las definiciones fundamentales que, al señalar las notas constitutivas de los principios supremos, nos permitirán pasar por deducción rigurosa al conocimiento de los principios subordinados. De acuerdo con ello, las nociones de los *Principios do la filosofía cartesiana y* de la *Ética* están *more geometrico demonstratae*, demostradas al modo geométrico. Se parte de definiciones (algunas de las cuales pueden requerir una "Explicación"), se sigue con axiomas, y se procede a proposiciones. Estas proposiciones son demostradas de varias maneras: algunas son patentes en virtud de las definiciones; otras se deducen de axiomas — o bien se demuestran *ad absurdum*, es decir, porque una proposición contradictoria a una dada es contradictoria de uno a varios axiomas; otras derivan de proposiciones ya admitidas como verdaderas y probadas, ya sea de las solas proposiciones ya admitidas o de ellas más uno a varios axiomas. De las proposiciones pueden deducirse corolarios que, en casos determinados, sirven también para la demostración. A algunas de las demostraciones de proposiciones siguen escolios — y se ha dicho a veces que en ellos se encuentra lo más interesante de la doctrina de Spinoza, lo cual puede muy bien ser cierto, pero en todo caso los escolios no serían posibles sino como escolios *de demostraciones.* En suma, la demostración al modo geométrico procede según el sistema deductivo. La filosofía de Spinoza puede haberse engendrado en el ánimo del autor por medio de la experiencia, pero no es una filosofía racionalmente fundada en la experiencia, ni, por lo demás, necesita serlo.

En las definiciones de la Parte I de la *Ética* se introducen algunas nociones tales como "causa de sí mismo", "substancia", "atributo", "modo", etc. En los artículos correspondientes nos hemos referido a las opiniones de Spinoza al respecto. Recordemos que la primera definición se refiere a la Realidad misma, que es la única Realidad: la causa de sí misma, que es aquella cuya esencia envuelve su existencia, es decir, aquello que no puede concebirse si no es existiendo. Esta Realidad es Substancia, y no sólo ella lo es — y sólo la Substancia como Substancia infinita es la Realidad. Spinoza llama a esta Realidad Dios y Naturaleza o, más exactamente, "Dios o Naturaleza", *Dius sive Natura* — la piedra de escándalo del sistema de Spinoza, tantas veces denunciado como panteísta. Se trata de un ser absolutamente infinito, que contiene infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. La Realidad de que habla Spinoza es, así, una realidad eminentemente positiva: es esencia necesariamente existente, es infinita, es eterna, etc. El hecho de que a veces haya

que usar términos de índole negativa (como 'in-finito', lo que *no* es finito) para caracterizar tal Realidad se debe, como Spinoza apuntó ya en el *Tratado*, a la insuficiencia del lenguaje. Pero, se hable o no de ella "negativamente", la Realidad es positiva. Es, además, "plena" y ello por lo menos en dos sentidos: en que "ocupa" todo lo que es, y en que no puede estar limitada — el primer sentido, como sentido positivo, es el fundamento del segundo. Por eso los atributos de la Substancia son infinitos. No es menester decir que tal Realidad es perfecta, porque decir 'Realidad' —Substancia infinita; Dios o Naturaleza— es lo mismo que decir 'Perfección'.

De los atributos de la Realidad solamente conocemos dos: el pensamiento y la extensión. Son los dos vínicos atributos que podemos conocer de un modo perfectamente claro y distinto. Los atributos se expresan, por así decirlo (y al decirlo así falseamos ya el pensamiento de Spinoza) por medio de modos. Los modos pueden ser infinitos o finitos. Los modos infinitos pueden ser inmediatos o mediatos. Los modos infinitos inmediatos son aquellos que caen inmediatamente bajo los atributos de la Substancia. Así, para los dos atributos conocidos, pensamiento y extensión, tenemos dos modos infinitos e inmediatos: el modo "material" y el modo "mental" (o "pensante"). El modo infinito inmediato material puede ser descrito como la extensión en su modo de ser extensión. El modo infinito inmediato mental o pensante puede ser descrito corno el pensamiento en su modo de ser pensamiento. Ahora bien, a cada modo infinito inmediato corresponde un modo infinito mediato; se trata entonces del conjunto de las realidades correspondientes vistas como unidas. Así, el mundo físico es el modo infinito mediato extenso, y el mundo pensante es el modo infinito mediato pensante. Puede verse que en cada caso lo que se va "expresando" o "manifestando" es una unidad menos completa y perfecta que la unidad que la precede lógica y metafísicamente. Así, por ejemplo, la Naturaleza considerada como un sistema de cuerpos es una unidad —el modo infinito mediato de la extensión—, pero es una unidad fundada en otra — la del modo infinito inmediato extenso, o la de lo extenso *qua* extenso.

Cuando de lo infinito pasamos a lo finito tenemos los modos finitos. Puesto que solamente conocemos los atributos de la extensión y del pensamiento, conocemos aquí también solamente modos finitos tales como los cuerpos finitos y las mentes finitas. No hay que pensar, sin embargo, que estos cuerpos y mentes sean ontológicamente independientes; son "modos" y, por tanto, dependen, lógica, causal y metafísicamente de los atributos infinitos de la única Substancia o la Realidad. Se ha planteado al respecto el problema de hasta qué punto el sistema de Spinoza es un emanatismo. Comparado con un sistema según el cual lo finito es creado por lo Infinito, el de Spinoza es más emanatista que otra cosa. Pero no se trata de un emanatismo completo, por cuanto, en rigor, nada "emana" de la Substancia — todo queda, por decirlo así, *en* ella. Por eso no es necesaria ninguna procesión (v.) y ninguna conversión (v.). La *Natura naturans* no se manifiesta en la *Natura naturata* (véase NATURA NATURANS y NATURA NATURATA), porque esta última existe en la primera como una de sus "caras".

A base de lo dicho anteriormente pueden comprenderse algunos de los rasgos más salientes del sistema de Spinoza. Por lo pronto, puede comprenderse que este sistema esté dominado por la idea de la necesidad — una necesidad que es, por lo demás libertad, pues la libertad consiste para Spinoza en ser justamente lo que se es y no otra cosa. Es, pues, un sistema determinista. Luego, puede comprenderse que los entes finitos puedan ser contingentes y a la vez determinados. En efecto, son contingentes, porque de no serlo su esencia envolvería su existencia, y ello sucede únicamente con la Substancia. Pero son determinados, porque ningún ser finito subsiste por sí mismo. Finalmente, y sobre todo, puede entenderse la solución dada por Spinoza al famoso problema de cómo el cuerpo y el alma (o el pensamiento) se hallan relacionados. La solución consiste, últimamente, en no admitir que haya, propiamente hablando, ninguna relación. Descartes, y sobre todo los ocasionalistas, tuvieron que postular una realidad que interviniera "con ocasión" de los movimientos del cuerpo o del alma. Para Spinoza ninguna realidad externa al cuerpo o al alma interviene, pues si tal ocurriera habría que admitir que hay una realidad que trasciende las almas y los cuerpos. Pero si no hay, en rigor, relación entre cuerpos y almas —entre modos finitos de extensión y modos finitos de pensamiento— es sencillamente porque lo que llamamos un pensamiento es la idea de un cuerpo. Así, el hombre es el cuerpo humano y es el alma humana en cuanto que cuerpo y alma son dos modos finitos. Pero ni el cuerpo ni el alma son, desde luego, substancias; por eso no se plantea el problema de cómo una actúa sobre la otra. Y lo que se dice de los cuerpos y almas humanos puede decirse *a fortiori* de cualesquiera de los citados modos: un ente dado es un cuerpo y la idea del cuerpo, siendo la idea del cuerpo el cuerpo como idea. Por eso también no hay problema en la cuestión de cómo las "ideas" se relacionan con las "cosas": el orden de las primeras es el mismo que el de las segundas, y la conexión de las primeras es la misma que la de las segundas.

En suma: el objeto de la idea que constituye el alma humana —o el espíritu humano— es el cuerpo (o modo de la extensión). Por eso el hombre consiste en espíritu y cuerpo en tanto que dos modos (finitos) de los modos infinitos del pensamiento y de la extensión. A su vez, el cuerpo humano se compone de un número muy grande de individuos distintos, los cuales contribuyen a la constante regeneración del cuerpo. El espíritu humano conoce el cuerpo humano por medio de las ideas de las afecciones que afectan este cuerpo, de modo que el espíritu humano no percibe solamente las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones. Pero el espíritu se conoce a sí mismo sólo en tanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo. Ello significa que la "composición" del hombre mediante cuerpo y espíritu no equivale a la "unión" externa de dos modos de la substancia, sino a su articulación "interna", que hace de cuerpo y espíritu dos lados de la misma realidad modal.

La doctrina spinoziana sobre el hombre incluye una teoría del conocimiento según la cual todas las ideas, en tanto que referidas a Dios, son ideas verdaderas. La verdad de las ideas es su adecuación y perfec-

ción; la falsedad de las ideas es su mutilación y su confusión. Si el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas, es porque no hay separación estricta entre una cosa y la idea perfecta y adecuada de ella, esto es, porque la cosa no se concibe sin su idea perfecta y adecuada y la idea perfecta y adecuada es la cosa misma en tanto que conocida perfectamente. Mientras la imaginación concibe las cosas como contingentes, la razón debe concebirlas como necesarias. De ahí la famosa afirmación de que pertenece a la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad *(sub quaedam aeternitatis specie)*. Ello no significa contraponer el entendimiento a la voluntad; por el contrario, entendimiento y voluntad son la misma cosa. Pero considerar al hombre desde el punto de vista de su posesión de ideas adecuadas es insuficiente, el hombre tiene pasiones, que dependen de las ideas inadecuadas (y sólo de ellas), y por eso las pasiones se refieren al espíritu "en tanto que posee algo que envuelve una negación", es decir, en tanto que es una parte de la Naturaleza "que no puede ser percibida clara y distintamente por sí misma y hecha abstracción de las demás".

Así puede formarse una doctrina de las pasiones, que, basada en el principio de que, siendo propio de toda cosa el perseverar en su ser, hay que considerar como afecto principal del hombre el del apetito o deseo (*cupiditas*). De él nacen la alegría *(laetitia)* como idea del aumento de perfección, y la tristeza *(tristitia)* como idea de disminución de la misma. Por combinación de estos afectos surgen los restantes: el amor como "alegría unida a la idea de la causa externa"; el odio como "tristeza unida a la idea de la causa externa"; la esperanza como representación de algo futuro unido a la alegría; el temor como representación de algo futuro unido a la tristeza, etc. El bien es lo que favorece la tendencia a perseverar en su ser; el mal es, por el contrario, lo que se opone a dicha tendencia. Así, no hay otra virtud que la de conformarse con la naturaleza, lo que equivale a conformarse con la razón. El riguroso determinismo del sistema de Spinoza, el encadenamiento causal de todas las cosas en el seno de la substancia infinita, encuentra, empero, su puerta de escape en la idea del aumento de la potencia del entendimiento como ideal propio del sabio y del hombre libre, "que piensa en todo menos en la muerte" y cuya sabiduría "es una meditación de la vida". En la contemplación de la substancia infinita nace el afecto activo en el cual se perfila la autonomía del hombre libre, una autonomía que es, por otro lado, una coincidencia con el curso eterno de las cosas. Por cuanto la razón conoce el determinismo necesario de todo y contempla las causas de las pasiones, puede desligarse de éstas y ser, dentro de su sumisión, independiente. Cuando esto acontece, el alma consigue la serena alegría eterna, el conocimiento de Dios que es amor intelectual a Dios *(amor Dei intellectualis)*, culminación de la metafísica y de la ética spinozistas.

Derivada del ideal expresado en la *Ética*, la filosofía política de Spinoza es una defensa de la tolerancia religiosa e ideológica dentro del Estado, cuya misión es la realización de la justicia y la protección de sus miembros contra las propias pasiones de acuerdo con los dictados racionales. Las opiniones políticas y político-religiosas de Spinoza, así como su defensa de la libre interpretación y crítica de las Escrituras, fueron violentamente combatidas, juntamente con su sistema, al que se calificó frecuentemente de ateo e impío. Aparte las críticas de Bayle, Spinoza fue atacado por Leibniz y por los cartesianos. Sus doctrinas se mantuvieron en parte como secta religiosa en Holanda hasta que con la polémica despertada por la obra de Jacobi, *sobre la doctrina de Spinoza en cartas a Moisés Mendelssohn* (1785), y con el auge del romanticismo alemán, volvió a ser estimada y ensalzada su figura, entre otros por Goethe, Herder, Schelling, Hegel y Schleiermacher. La filosofía de Spinoza vale, en parte, como la expresión de un racionalismo y determinismo absolutos, como la mayor construcción sistemática en la época de los sistemas, pero es también la manifestación de una actitud intelectual y moral que arraiga en fundamentos más profundos que en los del unilateral intelectualismo.

Durante la vida de Spinoza sólo se publicaron dos obras suyas: la exposición de los *Principios de la filosofía cartesiana* (junto con los *Pensamientos metafísicos*) y el *Tratado teológico-político*. La exposición apareció con el siguiente título: *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geométrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensen, acceserunt ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae Metaphysiccs tam parte generali quam speciali circa ens eiusque affeciiones, Deum eiusque attributa et mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur* (1663). El *Tratado* apareció con el título: *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse* (1070). Después de la muerte de Spinoza apareció un volumen de *Opera posthuma* que contenía la *Ética*, el *Tratado político*, el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, varias *Cartas* al autor con respuestas, y un *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (1677): *Ethica, ordine geométrico demonstrata, et in quinqué partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentís; III. de origine et natura affectuum; IV. de servitute humana; V. de potentia intcllectus, seu de libértate humana. — Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat. — Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. — Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. de Spinoza et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. — Compendium grammaticae linguae Hebreae.* — En el siglo XIX se publicó por vez primera el *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate* (anotaciones al *Tratado teológico-político*), descubierto por Böhmer (1852) y J. van Vloten (1862). De las ediciones de obras completas del filósofo, mencionamos: la edición de H. E. G. Paulus (Jena, 2 vols., 1802-1803), la de A. Gfrörer (Stuttgart, 1830); la de C. II. Bruder (Leipzig, 1843-1846: *editio stereotypica* frecuentemente reimpresa); la de Hugo Gingsberg (Heldelberg, 1875-1882), y, sobre todo, las de J. van Vloten y

J. P. N. Land, 2 vols (La Haya, I, 1882; II, 1883), 3 vols., 1895 y 4 vols., 1914; ed. crítica. C. Gebhardt (4 vols., 1925). — Hay trads. al español de la *Ética* (véase especialmente la de Osear Cohan, 1958), del *Tratado teológico-político,* del *Tratado de la reforma del entendimiento* y del *Epistolario.* — Las dos más antiguas biografías de Spinoza son la de J. Colerus (en holandés, 1705) y la obra *La vie et l'esprit de M. Benoít de Spinosa* (1719), cuyo probable autor es el médico Lucas, de La Haya. Los escritos en pro y, sobre todo, en contra de Spinoza fueron muy numerosos a fines del XVII y comienzos del XVIII (Cfr., por ejemplo, el *Dictionnaire* de Bayle y el *De tribus impostoribus* [Herbert de Cherbury, Hobbes y Spinoza] de Ch. Kortholt. Véanse en el texto del artículo algunos datos sobre la polémica suscitada por Jacobi en 1785). — Sobre Spinoza, destacamos de las obras publicadas, en los últimos decenios: M. Joël, *Spinozas Theologischpolitische Tractatus auf seine Quellen geprüft,* 1870. — Íd., íd., *Zur Génesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Traktats "Von Gott, des Menschen und dessen Glückseligkeit",* 1871. — Johannes Volkelt, *Pantheismus und Individualismus im System Spinozas,* 1872. — J. P. N. Land, *Ter gedachtenis van Spinoza,* 1877. — B. Worms, *La morale de Spinoza,* 1891. — C. Schmalz, *Die Grundbegriffe der Ethik Spinozas,* 1892 (Dis.). — L. Brunschvicg, *Spinoza, sa philosophie,* 1894, 3ª ed., con el título: *Spinoza et ses contemporains,* 1923). — R. Wrzecionko, *Der Grundgedanke der Ethik des Spinoza,* 1894. — G. S. Fullerton, Spmoza, 1894. — Elmer E. Powell, *Spinozas Gottesbegriff,* 1899 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 12]. — R. Wahle, *Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und Darstellung der definitiven Philosophie* 1899. — J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden,* etc., 1899. — Íd., íd., *Spinoza, sein Leben und seine Lehre,* I, 1904. — Erich Becher, *Der Begriff des Attributs bei Spinoza in seiner Entwicklung und* semen *Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus,* 1509 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 191. — C. Gebhardt, Spinozas *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung,* I, 1905 (Gebhardt, que ha tenido a su cargo el *Chronicum Spinozanum,* cuyo primer volumen se publicó en 1921, y es uno de los mejores investigadores de Spinoza, es autor de muchos otros escritos sobre el filósofo: uno de ellos, exposición breve de su vida y filosofía, publicado en 1927, ha sido traducido al esp.: 1940). — Fritz Mauthner, *Spinoza,* 1906. — A. Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza,* 1906. — J. A. Picton, *A Handbook to the Ethics,* 1907. — A. Wenzl, *Die Weltanschauung Spinozas. I. Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge,* 1907. — Anna Tumarkin, *Spinoza,* 1908. — A. Léon, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste,* 1909. — H. Alberti, *Die Grundlagen des Systems Spinozas im Lichte der kritischen Philosophie und der modernen Mathematik,* 1910 (Dis.). — Ph. Borrell, *Spinoza,* 1911. — F. Pollock, *Spinoza, His Life and Philosophy,* 1912. — J. Alexander Gunn, *Spinoza,* 1925. — V. Delbos, Spmoza *et le spinozisme,* 1926 [de un curso de 1912-1913]. — L. Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik,* 1928. — H. F. Hallett, *Aeternitas. A Spinozistic Study,* 1930. — Íd., íd., *B. de Spinoza,* 1957. — Íd., íd., *Creation, Emanation, and Salvation. A Spinozistic Study,* 1962. — Paul Siwek, *L'âme et le corps d'aprés Spinoza,* 1930. — Íd., íd., Spinoza *et le panthéisme religieux,* 1933, nueva ed., 1950. — Íd., íd., *La religión sans dogmes dans la philosophie spinoziste,* 1935. — Íd., íd., *Áu coeur du spinozisme,* 1952. — J. Segond, *La vie de Benoít Spinoza,* 1933. — Stanislaus von Dunin-Borkowski, S. J., *Spinoza. I. Der junge De Spinoza,* 1910, 2ª ed., 1933; II, III, IV. *Aus den Tagen Spinozas,* 1933, 1935, 1936. — Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza Unfolding the Latent Processes of His Reasoning,* 2 vols., 1934. — H. H. Joachim, *Spinoza's Tractatus de Intellectus emendatione. A Commentary,* ed. E. Joachim, 1940. — León Dujovne, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia,* 4 vols. (I, 1941; II, 1942; III, 1943; IV, 1945). — André Darbon, *Études spinozistes,* 1946. — Stuart Hampshire, *Spinoza,* 1951. — Ruth Lydia Saw, *The Vindication of Metaphysics; a Study in the Philosophy of Spinoza,* 1951. — C. Semerari, *II problemi dello spinozismo,* 1952. — Piero di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza (I: L'ordinamento delle scienza filosofiche. La Ratio, Il concetto di Ente),* 1960.

SPIR (AFRICAN) [Afrikan Aléksandrovitch] (1837-1890) nació en Elisabetgrado (Ucrania), de profesión oficial de la Marina, residente largos años en Alemania y Suiza, propuso de un modo parecido a Herbart buscar bajo el aspecto de lo contradictorio lo que está exento de contradicciones. Sólo por la adquisición del conocimiento no contradictorio de las cosas y de la acción destinada a suprimir y a aniquilar toda oposición y toda multiplicidad puede el hombre avanzar por el camino que conduce a un verdadero saber del mundo, a una fundamentación no sólo de la ciencia, sino también y muy especialmente de la moral. La tendencia al pensar libre de contradicciones no significa una negación de la efectiva existencia de lo contradictorio, pero sostiene que éste es anormal; el pensamiento debe, pues, operar sobre la realidad por medio de una eliminación de estas anormalidades, de las notas contradictorias que las cosas poseen. De un modo análogo debe la vida moral y religiosa tender a la eliminación de lo aparente e ilusorio, a la renuncia de la individualidad hasta llegar a la identificación con lo verdaderamente real, con lo Uno idéntico a sí mismo, con lo que constituye la raíz del mundo y su único valor.

Obras: *Die Wahrheit,* 1867 *(La verdad).* — *Andeutungen zu einem widerspruchlosen Denken,* 1868 *(Indicaciones para un pensar sin contradicciones).* — *Forschungen nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit,* 1868 *(Investigaciones en torno a la certidumbre en el conocimiento de la realidad).* — *Kurze Darstellung der Grundzüge einer philosophischen Anschauungsweise,* 1869 *(Breve exposición de los fundamentos de un modo de intuición filosófica).* — *Erörterung einer philosophischen Grundansicht,* 1869 *(Discusión de una concepción fundamental filosófica).* — *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie,* 1873 *(Pensamiento y realidad. Ensayo de una renovación de la filosofía crítica).* — *Moralität und Religión,* 1874. — Empine *und Philosophie,* 1876. — *Vier Grundfragen,* 1880 *(Cuatro cuestiones fundamentales).* — *Studien,* 1883. — En francés: *Esquisses de philosophie critique,* 1877. — *Nouvelles esquisses de philosophie critique,* 1899. — Obras reunidas: *Gesammelte Schriften,* 4 vols., 1883-1885; reed., *Gesammelte Werke,* 2 vols., 1908. — Th. Lessing, *African Spirs Erkenntnistheorie,* 1901 (Dis.). — Andreas Zacharoff, Spirs *theoretische Philosophie dargestellt und erläu-*

tert, 1910 (Dis.). — G. Huan, *Essai sur le dualisme de Spir*, 1913. — H. Claparède-Spir, Un *précurseur: A Spir*, 1920. — J. Lapchine, "African Spir, sa vie, sa doctrine", *Bulletin Ass. Russe pour recherches scientifiques*, Praga, VII, págs. 37-116. — Véase también el tomo de correspondencia: *Lcttres inédites au professeur Penjon*, con introducción de É. Bréhier, 1948.

SPIRITO (UGO) nació (1896) en Arezzo (Italia). Fue profesor de economía y política en la Universidad de Pisa (1932-1935), de filosofía en la Universidad de Messina (1935-1936), Genova (1936-1945) y Roma.

Spirito partió del actualismo de Gentile, el cual considera como la culminación de una larga y dramática dialéctica del pensamiento. En efecto, éste se caracteriza por buscar en lo infinito una superación de las limitaciones de lo finito, pero a la vez por encontrar, tras esta busca, una dualidad que necesita ser también superada. Una buena parte de la historia del pensamiento filosófico no es, en último término, según Spirito, más que la solución de este conflicto. Atenerse sólo a lo finito o exclusivamente a lo infinito deja al pensamiento sin término de comparación, pero duplicar el mundo hace a la vez al pensamiento imposible. Por eso es necesario superar la contraposición mediante una concepción dinámica de lo finito y de lo infinito, por medio de la cual ambos aparezcan como realizándose por su contrario. Las antinomias entre la conciencia empírica y la conciencia religiosa sólo pueden ser apaciguadas por medio de una tal dialéctica. Lo mismo sucede con las antinomias entre la inmanencia y la trascendencia, Ahora bien, el actualismo gentiliano, que ha podido, según Spirito, "concebir la relación entre lo finito y lo infinito sin imitarlo y, por tal motivo, sin salir fuera de él y definirlo objetivamente" y que, por consiguiente, ha logrado introducir dentro del devenir la misma definición del devenir, no ha conseguido "dar un contenido no ilusorio al paso de la lógica de lo abstracto a la de lo concreto". Spirito propuso por ello reafirmar la problematicidad completa del mismo pensamiento actualista y, con ello, de toda la experiencia. De ahí la nueva doctrina que hemos expuesto en el artículo problematicismo (VÉASE) y que describe la fase actual de la filosofía de Ugo Spirito y, con ella, una de las situaciones típicas del pensamiento filosófico contemporáneo.

Obras principales: *Il pragmatismo nella filosofia contemporánea*, 1921 (trad. esp.: *El pragmatismo en la filosofía contemporánea*, 1945). — *Storia del diritto pénale italiano*, 1925, 2ª ed., 1932. — *Il nuovo diritto pénale*, 1929. — *L'idealismo italiano e i suoi critici*, 1930. — *La crítica dell'economia liberale*, 1930. — *I fondamenti dell'economia corporativa*, 1932. — *Scienza e filosofia*, 1933, 2ª ed., 1950. — *Capitalismo e corporativismo nacionalsocialista*, 1934. — *Il piano De Man e l'economia mista*, 1935. — *La vita come ricerca*, 1937. — *Dall'economia libérale al corporativismo*, 1939. — *La vita come arte*, 1941, 2» ed., 1943. — *Il problematicismo*, 1948. — *La vita come amore*, 1952. — *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, 1954 (tres ensayos). — *Significato del nostro tempo*, 1955. — *La riforma della scuola*, 1956. — *Inizio di una nuova época*, 1961.

Véase Gustavo Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, 1946. — íd., íd., *Il tramonto della civiltà cristiana nel pensiero di U. S.*, 1953. — R. Giordani, *La vita come amore di U. S.*, 1953.

SPRANGER (EDUARD) (1882-1963) nac. en Gross-Lichterfelde, en las proximidades de Berlín, fue profesor desde 1912 en Leipzig, desde 1919 en Berlín y a partir de 1946 en la Universidad de Tubinga. Discípulo de Dilthey y adscrito a la corriente de la filosofía de la vida y de la psicología científico-espiritual, Spranger completó y sistematizó los trabajos de Dilthey, especialmente en lo que se refiere al estudio de la noción de comprensión y a la determinación de las relaciones existentes entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo, lo que le llevó a una dilucidación del problema de las concepciones del mundo basada en el establecimiento de una tipología. Comprender es para Spranger descubrir el sentido de las formas del espíritu objetivo, formas tanto más reveladoras de la individualidad cuanto que existe entre ésta y aquél una relación que en modo alguno puede compararse a la existente entre el espíritu subjetivo y el mundo físico. Pero la comprensión sólo es objetiva cuando se refiere a valores objetivos, cuando la objetividad del valor fundamenta la objetividad de la comprensión. La psicología científico-espiritual no debe limitarse, por lo tanto, a un análisis de los actos espirituales, sino que debe comprender en una unidad indisoluble los actos y el mundo envuelto en ellos, la inevitable referencia en que los actos se hallan con respecto al mundo al cual apuntan. La comprensión es posible porque lo comprendido tiene un sentido, una dirección hacia una totalidad estructural cuya suprema expresión reside en el sistema de los valores objetivos. El sentido se encuentra simultáneamente en los actos espirituales y en los contenidos espirituales, pero la psicología, convertida en hermenéutica del espíritu, no se limita a una de estas esferas, sino que busca justamente el enlace que las vincula mediante una tipología que, al determinar los tipos ideales posibles, permita comprender mejor los tipos mixtos efectivamente existentes. Esos tipos son las formas de vida, representantes de un sector cultural que no excluye el resto, pero que actúa sobre él en sentido predominante. Las formas de vida estudiadas por Spranger comprenden el hombre teórico, el hombre económico, el hombre estético, el hombre social, el hombre político o del poder (*Machtmensch*) y el hombre religioso. Estos tipos puros representan la tensión llevada hasta el extremo del predominio de un conjunto de actos espirituales y, consiguientemente, del predominio de un valor. La tipología pura debe completarse de este modo con una tipología aplicada, con un estudio de las formas mixtas e intermedias que aparecen en la vida humana y que explican no sólo la estructura interna de cada uno de los tipos, sino también la estructura del espíritu objetivo que representa cada uno de ellos. La tipología científico-espiritual se convierte así en el prolegómeno indispensable para una investigación de las concepciones del mundo que, sin negar la absoluta objetividad de los valores, muestre en los actos de preferencia y en el resultado de ellos las diversas formas culturales que han tenido lugar en el curso de la historia humana.

Obras principales: *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, 1905 (Dis.) (Los *fundamentos de la ciencia histórica*). — *Rousseaus Kulturideale*, 1908 (Los *ideales culturales de R.*). — *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, 1909, 2ª ed., 1928 (*W. e. H. y la idea de la Humanidad*). — *Wil-*

helm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens, 1910 (*W. v. H. y la reforma de la educación*). — *Philosophie und Weltanschauung,* 1910 (*Filosofía y concepción del mundo*). — *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit,* 1914, 8ª ed., 1950 (trad. esp.: *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad,* 1935). — *Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsatze,* 1919 (trad. esp.: *Cultura y educación,* 2 vols., 1948). — *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule,* 1922 (trad. esp.: *Las ciencias del espíritu y la escuela,* 1935). — *Psychologie des Jugendlaters,* 1924 (trad. esp.: *Psicología de la edad juvenil,* 1935, 5ª ed., 1960). — "Die wissenschaftliche Grundlagen der Schulverfassungslehre und Schulpolitik", en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1928) (trad. esp.: Los *fundamentos científicos de la teoría de la constitución y de la política escolares,* 1931). — *Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer fielcuchtung,* 1928 (*El ideal educativo alemán delpresente a la luz de la historia de la filosofía*).— *Volk, Staat und Erziehung. Gesammelte Reden und Aufsatze,* 1932 (*Comunidad nacional, Estado y educación. Colección de discursos y artículos*). — *Die Probleme der Kulturmorphologie,* 1936 (trad. esp. en el volumen: *Ensayos sobre la cultura,* 1947, que comprende también la traducción del estudio titulado *Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls,* 1926). — *Weltfrömmigkeit,* 1914. — *Der Philosoph von Sans Souci,* 1942, 2ª ed., 1962.—*Goethes Weltanschauung,* 1946. — *Pestalozzis Denkformen,* 1947. — *Die Magie der Seele. Religionsphilosophische Vorspiele,* 1947 (*La magia del alma. Preámbulos filosófco-religiosos*). — *Lebenserfahrung* (trad. esp., *La experiencia de la vida,* 1949, que comprende también *Kulturpathologie, Patología de la cultura*). — Theodor Neu, *Bibliographie E. S.,* 1958. — Véase: E. Croner, *E. Spranger, Persönlichkeit und Werk,* 1933. — Emilie Bosshart, *Die systematischen Grundlagen der Pädagogik E. Sprangers,* 1935 [con bibliografía de Spranger por Adolf Weser]. — J. Roura-Parella, *Educación y Ciencia,* 1940. — Íd., íd., S. *y las ciencias del espíritu,* 1944. — F. Patka, O *structuralismo de E. Spranger,* 1953. — *Erziehung zur Menschlichkeit. Die Bildung im ümbruch der Zeit. Festschrift für E. Spranger zura 75. Geburtstag,* 1957, ed. H. W. Báhr, T. Litt, N. Louvaris, H. Wenke.

STAHL (FRIEDRICH JULIUS) (1802-1861), nac. en Munich, profesor desde 1832 en Würzburgo, desde 1835 en Erlangen y desde 1840 en Berlín, concibió el Derecho natural como algo que conduce necesariamente a la revolución y opuso a él el Derecho positivo, tal como se halla representado en las instituciones históricas. Pero estas instituciones son para Stahl las establecidas por el conservadurismo prusiano, estimado como el verdadero representante del poder divino, fundamento del Estado y de su poder universal frente al individuo y las agrupaciones particulares. El Estado se justifica por ser órgano de Dios e instrumento del mantenimiento del orden moral; de un modo semejante a De Bonald, pero desde un punto de vista protestante, Stahl sostiene que todas las teorías opuestas a esta penetración religioso-conservadora en el Estado constituyen un conjunto indivisible, en el que se hallan incluidos como notas más destacadas el liberalismo político, el racionalismo filosófico y el libre examen religioso. El pensamiento jurídico y filosófico de Stahl se edificaba de este modo al hilo de una constante polémica contra la "vaciedad" del racionalismo hegeliano, contra el panteísmo romántico, a los cuales oponía la experiencia, pero una experiencia de carácter, por así decirlo, "tradicional", como la aceptación inevitable de las instituciones que la tradición ha legado.

Obras: *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht (I. Geschichte der Rechtsphilosophie,* 1830; *II. Rechts- und Staatslehre auf die Grundlage christlicher Weltanschauung,* 1937, 4ª ed., 2 vols., 1870-1890, reimp. 1962) (*La filosofía del Derecho en perspectiva histórica. I. Historia de la filosofía del Derecho. II. Doctrina del Derecho y del Estado fundada en la concepción cristiana del mundo*). — *Das monarchische Prinzip,* 1845. — *Der christliche Staat,* 1847 (*El Estado cristiano*). — *Reden,* 1850 (*Discursos*). — *Was ist die Revolution?,* 1852. — *Der Protestantismus als politisches Prinzip,* 1853. — Postumas: *Siebzehn parlamentarische Reden und drei Vorträge,* 1862 (*Dieciséis discursos parlamentarios y tres conferencias*). — *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche,* 1863 (Los *Partidos actuales en el Estado y en la Iglesia*). — Trad. esp. del primer volumen de la *Filosofía del Derecho: Historia de la Filosofía del Derecho,* 1895. — Véase H. Schmidt, *S. über die deutsche Nationalstaatsidee,* 1914. — G. Masur, F. /. *S. Geschichte seines Lebens. Aufstieg und Entfaltung: 1802-1840,* 1930. — P. Drucker, F. J. S.: *Konservative Staatslehre und geschichtliche Entwicklung,* 1933. — O. Volz, *Christentum und Positivismus. Die Grundlage der Rechts- und Staatsauffassung F. J. Stahls,* 1951.

STAMMLER (RUDOLF) (1856-1938), nac. en Alsfeld (Hessen), fue profesor desde 1882 en Marburgo, desde 1884 en Giessen, desde 1885 en Halle y desde 1916 a 1923 en Berlín. Partidario del neokantismo de la Escuela de Marburgo, Stammler desarrolló una filosofía del Derecho de tendencia formalista. A su entender, el Derecho no puede estar vinculado a contenidos empíricos determinados, pues entonces sus normas carecerían de validez universal. Ello no significa que el Derecho sea independiente de la sociedad. Pero su relación con ella es análoga a la relación que mantiene la matemática con la realidad empírica: el Derecho es, para Stammler, la condición lógica de la ciencia social. Esta universalidad y formalidad del Derecho se hace patente especialmente en lo que Stammler llama "el Derecho justo", esto es, aquel Derecho que posee propiedades objetivas no basadas en condiciones históricas dadas o en propósitos que tiene una comunidad con respecto al futuro. Según Stammler, dicha idea del Derecho es la única que puede hacer posible la unidad jurídica de una comunidad y aun la visión de todas las comunidades sociales como un todo sometido a normas objetivamente válidas.

Obras: *Wirtschaftund Recht nach der materialistischer Geschichtsauffassung,* 1896, 5ª ed., 1921 (*La economía y el Derecho según la concepción materialista de la historia*). — *Die Lehre vom richtigen Recht,* 1902, 2ª ed., 1926 (*La teoría del Derecho justo*). — *Theorie der Rechtswissenschaft,* 1911 (*Teoría de la ciencia del Derecho*). — *Die Gerechtigkeit in der Geschichte,* 1915 (*La justicia en la historia*). — *Rechts- und Staatstheorien der Neuzeit,* 1917, 2ª ed., 1925 (*Teorías del Derecho y del Estado en la época moderna*). — *Die materialistische Geschichtsauffassung,*1921 (*La concepción materialista de la historia*). — *Lehrbuch der Rechtsphilosophie,* 1922, 2» ed., 1928 (*Manual de filoso-*

fía del Derecho). — Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge, 2 vols., 1925 *(Conferencias y ensayos sobre filosofía del Derecho).* — Stammler dirigió a partir de 1913 la *Zeitschrift für Rechtsphilosophie.* — Véase J. Binder, *Rechtsbegriff und Rechtsidee. Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Rudolf Stammlers,* 1915. — E. Kränzlein, *Die Naturrechtsphilosophie Stammlers,* 1935 (Dis.). — VV. Gornickel, *Der Rechtsbegriff bei R. S.,* 1943 (Dis.).

STATUS. Véase SITUACIÓN.

STEBBING (L[IZZIE] S[USAN]) (1885-1943) nació en Londres. De 1913 a 1915 profesó en el "King's College" de la Universidad de Londres; desde 1915, en "Bedford College" de la misma Universidad, siendo nombrada profesor titular en 1933. L. S. Stebbing fue durante largo tiempo uno de los animadores del movimiento analítico en Inglaterra (véase ANÁLISIS), aproximándose en algunos puntos al positivismo lógico, el cual dio a conocer en su país. L. S. Stebbing difundió asimismo la nueva lógica (véase LOGÍSTICA), aun cuando en sus exposiciones de la lógica tendiera a incluir no sólo los problemas formales, sino algunas de las cuestiones metodológicas y epistemológicas. L. S. Stebbing se distinguió asimismo por su análisis de los conceptos usados por ciertos físicos de tendencia filosófica (especialmente Eddington), mostrando que en muchos casos tales conceptos adolecen de ambigüedades y que no es legítimo emplearlos sin una previa purificación de sus significados.

Obras: *Pragmatism and French Voluntarism, with special refercncc to the Notion of Truth in the Development of French Philosophy from Maine de Biran to Professor Bergson,* 1914 (Dis. M. A.). — *A Modern Introduction to Logic,* 1931, 2ª ed., rev., 1933. — *Logical Positivism and Analysis,* 1933 [monografía]. — *Logic in Practice,* 1934. — *Philosophy and the Physicists,* 1937. — *Ideáis and Illusions,* 1941. — *A Modern Elementary Logic,* 1943 (trad. esp.: Lógica *elemental moderna,* en prep.).

STEFANINI (LUIGI) (1891-1956) nació en Treviso y fue profesor en la Universidad de Mesina (1936-1940) y en la de Padua (1940-1956). En 1956, año de su fallecimiento, fundó la *Rivista di estética.*

Además de sus escritos históricos (en los que destaca su interpretación de Platón) y de sus estudios críticos de varios aspectos del pensamiento contemporáneo (en particular, Blondel y el existencialismo), Stefanini desarrolló un pensamiento filosófico sistemático orientado en lo que él mismo llamó "idealismo cristiano". Se trata de un esplritualismo y un personalismo fuertemente arraigados en la tradición agustiniana y bonaventuriana. Stefanini destaca el carácter activo y, como él indica, "re-creador", del espíritu humano, el cual se recrea a sí mismo después de haber sido creado y como consecuencia de haber sido creado como espíritu. En la "recreación" el espíritu se conoce a sí mismo como actividad. Ello no quiere decir que el espíritu se baste a s! mismo. El espíritu crea el objeto al recrearse, pero crea el objeto en tanto que reconoce la realidad de un ser trascendente. Pensar esta realidad es pensar lo absoluto y sólo en este pensamiento se hace el espíritu algo a su vez absoluto.

Fundamental es en el pensamiento de Stefanini la noción de imaginación. La imagen expresa algo distinto de sí mismo, de modo que el imaginismo no es producción arbitraria de la realidad; es más bien la apertura del espíritu a las posibilidades reales. La imaginación destaca el carácter *in fieri* de la actividad espiritual, y este carácter es a su vez una expresión de la realidad de la persona. También es fundamental en el pensamiento de Stefanini la idea de relación como proceso que permite afirmar la trascendencia sin por ello sostener que hay un abismo entre la trascendencia absoluta y la actividad personal finita.

Obras principales: *L'azione. Saggio critico sulla filosofia di M. Blondel,* 1915. — *L'idealismo cristiano,* 1931. — *Platone,* 2 vols., 1932-1935, 2» ed., 1948. — *L'immaginismo come problema filosófico,* 1936. — *Inquietudine e tranquillità metafisica,* 1937. — *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo,* 1938, reed. con el título: *Il dramma filosófico della Germania,* 1948. — *Problemi attuali d'arte,* 1939. — *Arte e critica,* 1942. — *L'esistenzialismo di Heidegger,* 1942. — *La Chiesa cattolica,* 1944, 2ª ed., 1951. — *Metafisica della forma,* 1949. — *Metafisica della persona,* 1950. — *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico,* 1952. — *Il problema della storia,* 1953. — *Estética,* 1953. — *Personalismo educativo,* 1954. — *Trattato di estética,* 1955. — Autoexposición: "Spiritualismo cristiano" en *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, ed. M. F. Sciacca, págs. 385-93, y también artículo en *La mia prospettiva filosofica,* 1950.

Véase A. Caracciolo, L. Pareyson *et al., Ommagio a L. S. Studi e testimonianze,* 1956 [de *Rivista di Estetica,* I, Nº 2 (1956)]. — F. Battaglia, E. Paci *et al., Scritti in onorc di L. S.,* 1960 [con bibliografía de y sobre S. por G. Santinello, págs. 181-203].

STEFFENS (HENRIK) (1773-1845) nació en Stavanger (Noruega), estudió teología y ciencias naturales en Copenhague y en Kiel y se dirigió en 1798 a Jena, trabando relación con Goethe, Schelling, A. W. Schlegel. Dos años después fue a Berlín, donde entró en relación con Friedrich Schlegel, Tieck y Schleiermarcher. De 1802 a 1804 dio conferencias en Copenhage; de 1804 a 1811 fue profesor de mineralogía y filosofía natural en Halle; de 1811 a 1813 fue profesor de física en Breslau. En 1817 se dirigió a Munich, donde conoció a von Baader y Jacobi. Finalmente, en 1832 fue nombrado profesor en Berlín.

La amistad de Stcffens con las personalidades antes citadas determinó en gran parte su punto de vista filosófico. Influido sobre todo por Jacobi y por Schelling, Steffens fue uno de los más activos *Naturphilosophen* románticos, desarrollando una filosofía en la cual la Naturaleza aparecía como un gran todo orgánico que se desenvolvía a modo de un Dios que iba produciendo sus creaciones en el orden del tiempo. Estas creaciones son a la vez gradaciones de la Naturaleza y perfeccionamientos de la Naturaleza, cuya actividad culmina en la producción del hombre. El hombre es la unidad suprema que da sentido a la unidad creadora de la Naturaleza entera. En rigor, después de haber mostrado la aparición del hombre como resultado del desenvolvimiento de la Naturaleza, Steffens consideró el hombre y su historia como el modelo de todo desenvolvimiento, pues "la historia es el modelo eterno de la Naturaleza".

La filosofía de la Naturaleza de Steffens fue sometida a crítica por Herbat por considerar que Steffens se había fundado demasiado en analogías y simbolismos. Sin embargo, el propio Steffens estimaba que su filosofía natural, aunque hacía uso de analogías, las fundaba en un conocimiento de los hechos, los cuales cons-

tituían, a su entender, el cimiento de toda especulación.

Obras: "Zu Schellings naturphilosophischen Schriften", *Zeitschrift für spekulative Physik*, I (1800), 1-48, 88-121 ("Acerca de los escritos filosófico-naturalcs de S."). — *Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde*, 1801 *(Contribuciones a una historia natural interna de la Tierra)*. — *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft*, 1806 *(Rasgos fundamentales de la ciencia filosófica de la Naturaleza)*. — *Über die Idee der Universitäten*, 1809, reed., 1910, ed. E. Spranger. — *Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden*, 2 vols., 1817 *(El tiempo presente y cómo ha pasado)*. — *Karikaturen des Heilingsten*, 2 vols., 1819-1822 *(Caricaturas de lo más santo)*. — *Schriftenalt und neu*, 2 vols., 1821 *(Escritos viejos y nuevos)*. — *Anthropologie*, 2 vols., 1823, reed., 1922. — Von *der falschen Theologie und dem wahren Glauben*, 1823, 2» ed., 1831 *(De la falsa teología y de la creencia verdadera)*. — *Polemische Blätter zur Beförderung der spekulativen Physik*, 2 partes, 1829-1835 *(Hojas polémicas para el fomento de la física especulativa)*. — *Christliche Religionsphilosophie*, 2 vols., 1839. — *Nachgelassene Schriften*, 1846 [con prólogo de Schelling] *(Escritos postumos)*. Son también postumos los escritos reunidos por R. Eucken con el título de *Zur Philosophie der Geschichte*, 1894 *(Para la filosofía de la historia)*, y la serie de conferencias y artículos publicados bajo el título *Gesammelte und Aufsätze*, 1890. — Steffens escribió asimismo una larga autobiografía: *Was ich erlebte*, 10 vols., 1840-1844, 2ª ed., 1844-1846, de la cual son una selección el tomo titulado *Lebenserinnerungen*, 1908. — Se le deben asimismo: *Novellen*, 16 vols., 1837-1838.

Véase R. Petersen, *H. St.*, 1881 [en danés]. — W. Rudloff, *Steffens pädagogische Anschauungen*, 1914 (Dis.). — Martin Meissner, *H. St. als Religionsphilosoph*, 1936. — Elisabeth Achterberg, *H. St. und die Idee des Volkes*, 1938. — Viktor Waschnitius, *H. St.*, 1939.

STEIN (EDITH) (1891-1942), nac. en Breslau, fue asistente de Husserl en Friburgo, i.B. y colaboró en el *Jahrbuch* de la escuela fenómenológica. Convertida al catolicismo en 1922, profesó en el Instituto pedagógico de Münster hasta que en 1933 fue destituida a causa de su ascendencia judía, ingresando en la Orden Carmelitana en 1934 bajo el nombre de Hermana Teresia Benedicta a Cruce. En 1938 huyó a Holanda, pero hacia 1942 fue capturada por la policía secreta nazi y enviada al campo alemán de Auschwitz, donde murió en una cámara de gas.

La filosofía de E. Stein es una combinación original de fenomenología y pensamiento escolástico. De la primera tomó principalmente el método y los aspectos realistas, no sólo de Husserl, sino también de A. Pfänder y de Hedwig Conrad-Martius. Del segundo tomó principalmente el tomismo, pero en algunos puntos importantes —tales, la cuestión del principio de individuación y la existencia de una materia espiritual— se adhirió a otras tendencias escolásticas, en particular al escotismo. Otro importante ingrediente del pensamiento filosófico de E. Stein es la mística, sobre todo la de tres autores: el Pseudo-Dionisio, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. La relación con Heidegger no debe tampoco olvidarse, si bien E. Stein rechazó enérgicamente el "finitismo" temporalista de ese filósofo. El interés principal de E. Stein consistió en la edificación de una metafísica completa, nuevo eslabón de la *philosophia perennis*, que sin dejar de ser estrictamente filosófica no descuidara las riquezas proporcionadas por la experiencia inmediata y su análisis fenomenológico. Puede decirse inclusive que su punto de partida era fenomenológico-inmanente, pero que su conclusión era realista-trascendente. En efecto, la dialéctica entre el ser finito y el ser eterno (objeto de su libro sobre el sentido del ser) permitía, según E. Stein, evitar el dogmatismo a que conduciría la adhesión pura y simple a cualquiera de las dos posiciones. La síntesis fenomenológico-escolástica era así, a la vez, una síntesis de razón y experiencia, de temporalidad y eternidad, de finitud e infinitud, de existencia y esencia.

Durante la vida de la autora se publicaron: "Zum Problem der Einfühlung", *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, V (1922), 1-284 ("Sobre el problema de la endopatía"). — *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. I. Psychische Kausalität. II. Individuum und Gemeinschaft*, 1922 *(Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. I. Causalidad psíquica. II. Individuo y comunidad)*. — *Eine Untersuchung über den Staat*, 1925 *(Investigación sobre el Estado)*. — *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Th. von Aquino*, 1929 *(La fenomenología de H. y la filosofía de Sto. T. de A.)*. — *Das Ethos der Frauenberufe*, 1931 *(El "ethos" de la misión de las mujeres)*. — E. Stein tradujo, además, obras del Cardenal Newman y de Santo Tomás de Aquino. — Correspondencia: *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, 1960, ed. H. Conrad-Martius. — Edición de obras *(Werke)*, ed. L. Gelber y Fr. Romaneus Leuven, O.C.D., en curso de publicación. Consta de: Vol. I (*Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*); II (*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufsteigs zum Sinn des Seins* [la obra fundamental filosófica a que nos hemos referido en el texto del artículo]); III (*Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*); IV (*ibid.*, q. 14-29); V (*Die Frau: Ihre Aufgaben nach Natur und Gnade*); VI (*Hagiographische Studien*). Trad. esp.: *Obras completas:* I. *La ciencia de la Cruz. Estudios sobre S. Juan de la Cruz*, 1959.

Véase J. Collins, "E. S. and the Avance of Phenomenology", *Thought*, XVII (1942), 685 y sigs. — Id., id., "The Fate of E. S. (Correspondence)", *ibid.*, XVIII, 384 y sigs. — Teresia Renata de Spiritu Sancto (T. R. Posselt), *E. Stein, Schwester Teresia Benedicta a Cruce, Philosophin und Karmelitin. Ein Lebensbild gewonnen aus Erinnerungen und Briefen*, 1948 (varias ediciones; trad. esp.: *T. R. de Espíritu Santo. E. Stein. Una gran mujer de nuestro siglo*, 1953). — Elisabeth Kawa, *E. Stein, "Die vom Kreuz Gesegnete"*, 1953. — E. de Miribel, E. S., 1954 (trad. esp.: *E. S.*, 1958). — A.-A. Dévaux, P. Lenz-Médoc, E. Przywara, artículos sobre E. Stein en la revista *Les Études Philosophiques*, N. S. Año XI (1956), 423-72. — Martha Paulus, *E. S., S. Teresia Benedicta a Croce. Aus Leben und Werke*, 1960. — Aloisius Bajsic, *Begriff einer christlichen Philosophie bei E. S.*, 1961 [monog.].

STEIN (KARL HEINRICH VON) (1857-1887) nació en Berlín y estudió en la Universidad de Berlín, bajo la influencia de Dühring (VÉASE). Miembro del Círculo wagneriano de Bayreuth, llevó a la defensa del wagnerismo y de lo que consideraba como la filosofía del wagnerismo ideas procedentes de sus estudios de filosofía natural y de teología. Según Stein, la intuición estética permite comprender tanto la obra de arte como el princi-

pio divino de la Naturaleza: arte y Naturaleza son creaciones espirituales, y aunque haya diferencia entre ambas creaciones en virtud del carácter absolutamente creador del acto divino en contraste con el carácter a la vez creador y plasmador de la producción estética, el examen de esta última constituye un camino para aprehender la naturaleza de la creación espiritual radical. El mundo tiene, según Stein, un sentido que solamente la creación estética puede penetrar. En esta creación se manifiestan dos aspectos: el subjetico, o la fuerza creadora, y el objetivo, o la obra creada. Ambos aspectos se encuentran asimismo en las cosas naturales, cuyo último sentido sólo puede comprenderse "estéticamente". Por eso Stein desarrolló una "teoría del conocimiento" en la cual el conocimiento en sentido estricto constituye únicamente un primer paso hacia la aprehensión del "sentido". Esta aprehensión requiere una endopatía (VÉASE), la cual, por otro lado, puede cultivarse y refinarse. Stein concluye haciendo de la estética el órgano de la "concepción del mundo".

Obras principales: *Helden und Welt. Dramatische Bilder,* 1883 [con introducción por Wagner] *(Héroes y mundo. Cuadros dramáticos). — Die Beziehungen der Sprache zum philosophischen Erkennen,* 1883 *(Las relaciones del lenguaje con el conocer filosófico). — Die Entstehung der neueren Ästhetik,* 1886 *(El origen de la estética moderna). Goethe und Schiller. Vorlesungen über Ästhetik der deutschen Klassiker,* 1893 (G. y S. *Lecciones sobre la estética de los clásicos alemanes). — Giordano Bruno,* 1900, ed. F. Poske. — *Zur Kultur der Sede. Gesammelte Aufsätze,* 1906, ed. F. Poske *(Para la cultura del alma. Ensayos).* — Stein es también autor, en colaboración con C. Fr. Glasenapp, de un *Wagner-Lexikon.*

Véase Houston Stewart Chamberlain, F. Poske, *H. von S. und seine Weltanschauung,* 1903, 2» ed., 1905. — W. Martin, *Die Grundzüge def Ästhetik H. von Steins,* 1909 (Dis.). — Günther H. Wahnes, *H. von S. und sein Verhältnis su R. Wagner und F. Nietzsche,* 1927 (Dis.). — Friedrich Meller, *Der Volksgedanke bei H. von S.,* 1940 (Dis.).

STEIN (LORENZ JACOB VON) (1815-1890) nació en Eckernförde (Silesia), estudió en Kiel y en Jena. De 1846 a 1852 fue "profesor extraordinario" en Kiel y de 1855 a 1888 profesor en Viena. Mucho de su tiempo lo consagró a actividades políticas y a colaboraciones en diarios sobre cuestiones políticas, sociales y administrativas.

Lorenz Stein se destacó por su filosofía política y especialmente por su teoría del Estado. Influido por Hegel, e interesado grandemente en las doctrinas socialistas de su tiempo, especialmente las propuestas en Francia, Lorenz Stein es considerado a veces como un precursor de Marx en cuanto que explicó los procesos históricos como procesos económico-sociales y elaboró la noción de clase como clase económica. Sin embargo, hay notorias diferencias entre Lorenz Stein y Marx al respecto, especialmente porque Stein elaboró una idea de la sociedad que, aunque dominada por relaciones económicas, destacaba otras relaciones e interacciones entre los diversos grupos. Fundamental en la filosofía política de Stein es su contraposición entre "sociedad" y "Estado". Stein considera la historia como una perpetua tensión entre la sociedad y el Estado: la primera se caracteriza por el dominio de un grupo sobre otros; el segundo, por el restablecimiento del equilibrio y el fomento de la igualdad jurídica, política y económica. La dialéctica de la sociedad y del Estado terminará, según Stein, cuando se constituya un régimen socialista en el cual el Estado represente la forma de la sociedad sin dominio de una clase sobre otras.

Entre las muchas obras de L. von S. destacamos: *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte,* 1842, 2» ed., 2 vols., 1847 *(Socialismo y comunismo de la Francia actual. Contribución a la historia de la época). — Die sozialistischen und kommunistischen Bewegunten seit der 3. französ. Revolution,* 1848 (Los *movimientos socialistas y comunistas desde la tercera revolución francesa). — Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage,* 3 vols., 1850, 2* ed., 1855; nueva ed., 3 vols., ed. Gottfried Salomón, 1921 *(Historia del movimiento social en Francia de 1789 a nuestros días).* Esta obra se divide en las siguientes partes: I. *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahr 1830 (El concepto de sociedad y la historia social desde la revolución francesa hasta el año 1830);* II. *Die industrielle Gesellschaft, der Sozialismus und Kommunismus Frankreichs von 1830 bis 1848 (La sociedad industrial, el socialismo y el comunismo de Francia de 1830 α 1848).* III. Das *Königtum, die Republik und die Souveränetät der französischen Gesellschaft seit der Februar-Revolution 1848 (La monarquía, la República y la soberanía de la sociedad francesa desde la revolución de Febrero de 1848). — System der Staatswissenschaft,* 2 vols., 1852-1856 *(Sistema de ciencia del Estado).* Esta obra se divide en las siguientes partes: I. *System der Statistik, Populationistik und der Volkswirtschaftslehre.* II. *Die Gesellschaftslehre. — Lehrbuch der Volkswirtschaft,* 1858 y sigs. — *Lehrbuch der Finanzwissenschaft,* 1860 y sigs. — *Verwaltungslehre, 8* vols., 1865-1884 *(Teoría de la administración). — Die Frau auf dem sozialen Gebiete,* 1880.

Véase Ernst Grünfeld, *L. von S. und seine Gessellschaftslehre,* 1910. — Gertrud Scholl, *Die wichtigsten nationalökonomisch-theoretischen Lehren bei L. von S.,* 1926 (Dis.). — Heinrich Künne, *L. von S. und die arbeitende Klasse,* 1928 (Dis.). — Heinz Nitschke, *Die Geschichtsphilosophie L. von Steins,* 1931 (Dis.). — Karl Günzel, *Der Begriff der Freiheit bei Hegel und L. von S.,* 1934 (Dis.). — M. E. Kamp, *Die Theorie der Epochen der öffentlichen Wirtschaft bei L. von S.,* 1950.

STEINER (RUDOLF) (1861-1925) nació en Kraljevic (Croacia). Destacado investigador de Goethe, Steiner es más conocido por su papel dentro del movimiento teosófico. Secretario del grupo alemán de la "Sociedad teosófica", se separó de ésta en 1912 para fundar en Dornac la "Anthroposophischer Bund" ("Liga antroposófica"), llamada desde 1913 "Anthroposophische Gesellschaft" ("Sociedad antroposófica"), convirtiendo de este modo la teosofía (VÉASE) en antroposofía. Influido, entre otros, por Haeckel y Nietzsche, Steiner desarrolló una doctrina del hombre según la cual éste se compone de una serie de principios, de orden crecientemente espiritual: junto al cuerpo físico hay el cuerpo etéreo, el astral, el yo, el yo espiritual, el espíritu vital y el hombre espiritual. El principio etéreo y el principio astral permanecen al morir el hombre y contribuyen al desarrollo del yo, el cual se reencarna. Steiner propuso una serie de normas de iniciación y una serie de prácticas que debían de llevar al adherente a la percepción de las realidades ocultas al hombre ordinario, y especialmente al

conocimiento de la naturaleza espiritual del universo y de los diversos espíritus astrales.

Entre los escritos de S. sobre Goethe destacan *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung,* 1886 *(Líneas fundamentales de una teoría del conocimiento de la concepción goethiana del mundo).* — *Goethes Weltanschauung,* 1897 *(La concepción del mundo de Goethe).* — *Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes Faust,* 2 vols., 1931 *(Aclaraciones científico-espirituales sobre el Fausto de Goethe).* — *Goethe-Studien und goetheanistische Denkmethoden,* 1932. — S. colaboró en la edición de Weimar de las obras de Goethe *(Goethes naturwissenschaftliche Schriften,* 6 vols.).

Entre los escritos teosóficos y antroposóficos de S. destacan: *Teosophie,* 1904. — *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten,* 1909 *(Cómo llega el hombre al conocimiento de los universos superiores).* — *Die Geheimwissenschaft im Umriss,* 1910 *(Bosquejo de la ciencia secreta).* — *Vom Menschenrätsel,* 1916 *(Del enigma humano).* — *Von Seelenrätseln,* 1917 *(De los enigmas anímicos).* — *Licht-Lehre,* 1925 *(Doctrina de la luz).* — *Eurhytmie als sichtbare Sprache,* 1927 [postuma] *(La euritmia como lenguaje visible).* Otros trabajos de S. incluyen: *Die Philosophie der Freiheit,* 1894. — *Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahr.,* 2 vols., 1900-1901, 2ª ed. con el título: *Die Rätsel der Philosophie,* 1914. — *Die Kernpunkte der sozialen Frage,* 1919, y obras sobre Nietzsche (1895), Haeckel (1900) y Santo Tomás (1930).

Steiner-Bibliographie, 1942. — De las numerosas obras sobre S. mencionamos: Otto Fränkl, *Die Anthroposophie Steiners,* 1930.—G. Wachsmuth, *Die Geburt der Geisteswissenschaft. R. Steiners Lebensgang,* 1941. — I. Krause, *R. S.,* 1943. — S. Rihouët-Coroze, *R. S., épopée de l'esprit au XXe siècle,* I, 1950.

STEPHEN (LESLIE) (1832-1904) nació en Londres. Estudió en "King's College", de la Universidad de Londres y en Cambridge, donde fue "tutor". En 1859 se ordenó ministro de la Iglesia anglicana, pero la abandonó en 1875. Desde 1864 se consagró, en Londres, a una intensa actividad literaria, publicando numerosos ensayos en revistas, dirigiendo de 1871 a 1882 el *Cornhill Magazine, y* dirigiendo, a partir de 1882, el *Dictionary of National Biography.* La hija menor de Leslie Stephen fue Virginia Woolf.

Desde su abandono de la Iglesia anglicana, causado en parte por su creciente interés por el utilitarismo de Bentham y los Mill y por el evolucionismo de Darwin, Leslie Stephen desarrolló un pensamiento de carácter naturalista y agnóstico. Stephen rechazó toda teoría según la cual los principios éticos son reconocidos mediante una intuición especial, así como toda doctrina según la cual hay un reino de valores trascendentes. Toda realidad moral es para Stephen una cuestión de hecho. Pero los hechos éticos no eran para Stephen, a pesar del evolucionismo mediante el cual los interpretó, de índole histórica. El carácter evolutivo del hecho ético era más bien de índole biológico-antropológica, y por ello la ética de Stephen no pasó en ningún momento del evolucionismo al historicismo. La misma idea de la realidad social como organismo o, mejor dicho, la concepción de lo humano como un "tejido social" abona el mencionado biologismo; los conceptos de cuerpo social enfermo o sano, vital o deprimido, desquiciado o equilibrado, están, por lo demás, orientados en un sentido análogo. De ahí que la moral de Stephen estuviese basada en el hecho más que en la norma, en el ser más que en el deber ser. La suprema ley ética, que manda "ser algo" y no simplemente "hacer algo", es, en efecto, el reconocimiento de que ningún principio moral es trascendente a la sociedad. Pero la inmanencia de tales principios no es tampoco la de lo dado sino la de lo "devenido"; únicamente en el curso de la evolución se forjan las "normas" éticas, en la misma proporción y medida en que se desarrolla la sociedad.

Obras: *Choice of Representatives,* 1867. — *Essays on Free Thinking and Plain Speaking,* 1873. — *Hours in a Library,* 3 vols., 1874-1876-1879. — *The Science of Ethics,* 1882. — *An Agnostic's Apology,* 1893 [publicado ya en 1876, en la revista *Fortnightly*]. — *Social Rights and Duties,* 2 vols., 1896. — Entre sus obras históricas hay que mencionar: *History of the English Thought in the XVIIIth Century,* 2 vols., 1876. — *The English Utilitarians,* 3 vols., 1900. — En relación con su dirección del *Dictionary of National Biography,* publicó los *Studies of a Biographer,* 2 vols., 1898. — V.: F. W. Maitland, *Life and Letters of L. Stephen,* 1925. — N. G. Annan, *L. Stephen. His Thougth and Character in Relation to His Time,* 1951.

STERN (WILHELM) (1871-1938) nació en Berlín. Fue "profesor extraordinario" en Breslau (1907-1909), en Hamburgo (1909-1919) y profesor titular en Hamburgo. En 1933 emigró a Estados Unidos, siendo nombrado profesor en Vassar College (Poughkeepsie, Nueva York).

Stern dedicó gran parte de sus investigaciones a la psicología, en particular a la llamada psicología diferencial. Su más importante contribución en el terreno filosófico radica en su doctrina del "personalismo crítico" basada en una distinción entre "persona" y "cosa", distinción que considera más fundamental que cualquier otra escisión de la realidad, con inclusión de la división entre lo físico y lo psíquico. Persona y cosa pueden darse tanto en el mundo físico como en el psíquico, pues la persona es una unidad orgánica, una actividad propia, una finalidad, en tanto que la cosa es mero conjunto de elementos susceptibles de aumento o disminución sin destrucción de su ser, pasividad y actividad mecánica. El mundo psíquico posee en mayor medida que el físico los caracteres de la persona, pero en él se halla también insertada la causalidad mecánica y las determinaciones de la cosa, del mismo modo que el mundo físico posee en diversas partes, y sobre todo en su conjunto, un sentido que lo convierte, o puede convertirlo, en persona. Justamente esta totalidad personal en que se cifra, según Stern, el universo, demuestra la necesidad de dicho personalismo crítico, un personalismo, pues, que sin admitir la fantástica personalización de todos los aconteceres, reconozca la subordinación en que todo elemento mecánico y causal se halla con respecto a la unidad orgánica de sentido.

Ahora bien, tal teoría metafísica de la personalidad queda siempre arraigada tanto en la investigación psicológica individual y diferencial como en una teoría del conocimiento muy cercana a la del realismo crítico. Las implicaciones idealistas contenidas en la idea de la persona como unidad última de los actos sobrepasan, según Stern, continuamente el plano trascendental, y aun resulta ser este último plano el que, en último término, puede quedar justificado por la realidad concreta de la per-

sona. De ahí que la metafísica de Stern suponga a su vez una teoría de los valores de carácter objetivista. Si los valores pueden ser también subjetivos, ello ocurre sólo en tanto que se incorporan al lado psíquico-individual de la personalidad, pero no en tanto que resulten epifenoménicamente de ella. El personalismo crítico de Stern se combina, por lo tanto, con un objetivismo axiológico y con un idealismo concreto, unido todo ello de raíz por una metafísica como ciencia de las presuposiciones últimas de todo pensamiento de lo real. Estas presuposiciones abarcan, según Stern, no sólo el campo de lo real tal como es dado a la conciencia inmediata, sino el campo de todo lo "puesto". Pero, a su vez, la realidad "puesta" no es una realidad engendrada por un sujeto, sino que es, en cierto modo, la trama ontológica dentro de la cual se da toda realidad. En todas sus partes rechaza, así, Stern tanto el subjetivismo como el objetivismo de las esencias, inclinándose hacia una forma de real-idealismo que supone la objetividad y, al mismo tiempo, el carácter concreto de todo valor y de todo ser.

Obras: *Die Analogien im volkstümlichen Denken*, 1893 *(Las analogías en el pensar popular)*. — *Über Psychologie der Veränderungsauffassung*, 1898 *(Sobre la psicología de la concepción del cambio)*. — *Ideen zu einer Psychologie der individuellen Differenzen*, 1900, nueva ed. con el título: *Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen*, 1911 *(Ideas para una psicología de las diferencias individuales*; nueva ed.: *La psicología diferencial en sus fundamentos metódicos)*. — "Zur Psychologie der Aussage", *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* (1902) ("Para la psicología del testimonio"). — *Helen Keller*, 1905. — *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*, 3 vols., 1906 (2ª ed., 1923), 1918 (2ª ed., 1923), 1924 (*I. Ableitung und Grundlehre*; II. *Die menschliche Persönlichkeit*; III. *Wertphilosophie*) *(Persona y cosa. Sistema de la concepción filosófica del mundo. I. Derivación y fundamento; II. La personalidad humana;* III. *Filosofía del valor)*. En la 2ª ed., el subtítulo de la obra es: *System des kritischen personalismus (Sistema del personalismo crítico)*. — *Psychologie der frühen Kindheit*, 1914 *(Psicología de la primera infancia)*. — *Die Intelligenz der Kinder und Jugendlichen*, 1920 *(La inteligencia de los niños y de los jóvenes)*. — *Psychologie und Schülerauslese*, 1920 (trad. esp.: *La selección de los alumnos*, 1928). — *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, 1935, *2"* ed., 1950; (trad. esp.: *Psicología general desde un punto de vista personalístico*, 1951). — Además, una serie de trabajos en colaboración con Clara Stern, en la serie "Monographien über die seelische Entwicklung des Kindes". — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, VI, 1927.

Eugen Seiterich, *Die logische Struktur des Typusbegriffs bei W. Stern, E. Spranger und Max Weber*, 1930 (Dis.). — Siegfried Casper, *Die personalistische Weltanschauung W. Sterns*, 1933. — H. Sanborn, H. Werner *et al.*, arts. en el volumen *Character and Personality*, 1939.

STEVENSON (C[HARLES] L[ESLIE]) nació (1908) en Cincinnati (Ohio, EE. UU.), es profesor en la Universidad de Michigan. Stevenson es conocido sobre todo como el principal defensor del llamado "emotivismo" (VÉASE) o teoría emotivista de la significación de los términos éticos. Dentro de la tradición de Hume, y con varias influencias —tales como el positivismo lógico, el "primer" y el "último" Wittgenstein, Dewey y R. B. Perry—, Stevenson ha ido elaborando una teoría ética o, mejor dicho, un estudió reflexivo sobre el vocabulario ético que le ha llevado a una serie de conclusiones. Destacaremos las siguientes: el término 'bueno' como término ético expresa un interés por parte de las personas que lo usan; este término no tiene un uso descriptivo, sino dinámico y, dentro del uso dinámico, un uso emotivo; el uso emotivo no indica tanto que una persona prefiera algo, porque lo encuentre bueno, sino que lo recomienda como bueno; 'bueno' puede, por tanto, ser objeto de lo que el autor llama "definición persuasiva"; 'emotivo' significa, pues, aquí 'que induce a', 'que produce', 'que suscita' más bien que 'que expresa'. De este modo Stevenson procede a un complejo estudio que, según indica, se relaciona con la ética normativa de un modo parecido a como el análisis conceptual y el método científico se relacionan con las ciencias. El estudio reflexivo de los términos éticos no es, pues, lo mismo que lo que se ha llamado "la ética". Stevenson reconoce que las cuestiones normativas son importantes, pero aspira únicamente a afilar los instrumentos empleados por los que se ocupan directamente de tales cuestiones.

Escritos principales: "The Emotive Theory of Ethical Terms", *Mind*, N. S. XLVI (1937), 14-31. — "Ethical Judgments and Avoidability", *íd.*, *XLVII* (1938), 45-57. — "Persuasive Definitions", *íd.*, XLVII (1948), 331-50. — *Ethics and Language*, 1944. — *Facts and Valúes: Studies in Ethical Analysis*, 1963.

STEWART (DUGALD) (1753-1828) nació en Edimburgo y estudió en la Universidad de la misma ciudad. También en ella enseñó matemáticas hasta 1778, cuando tomó a su cargo la cátedra de Adam Ferguson (1723-1816: *Institutes of Moral Philosophy*, 1769. — *Principies of Moral and Political Science*, 1792) durante la ausencia de éste y luego, en 1785, en propiedad.

Considerado como sucesor de Reid (v.) en la jefatura de la llamada "Escuela escocesa" (véase ESCOCESA [ESCUELA]) del "sentido común" (v.), Dugald Stewart siguió en gran parte a su maestro en la idea de que hay ciertos principios del sentido común que son aceptables por todos por ser dados a una común intuición. Tales principios son de tres clases: axiomas matemáticos y físicos; principios relativos a la conciencia, a la percepción y a la memoria, y principios sobre la realidad en general (tales, por ejemplo, el principio de que hay un mundo exterior y de que hay uniformidad en la Naturaleza). Ello no quiere decir que tales principios sean "metafísicos" o "especulativos" y que puedan derivarse de ellos juicios sobre fenómenos particulares. Estos últimos juicios son siempre juicios de experiencia, que poseen un grado mayor o menor de probabilidad. La relación entre los principios del sentido común y los juicios es una relación condicional: los primeros son condición racional de los segundos. Por otro lado, los principios en cuestión, aunque intuitivamente evidentes, no nos dan un acceso a una realidad trascendente a la experiencia — por ejemplo, a algo así como "un objeto en sí" o "la conciencia misma" independientemente de sus operaciones. Los principios del sentido común no son principios de razonamiento ni tampoco principios metafísicos: son "leyes de creencia" (*laws of belief*), y presuposiciones de la experiencia.

La facultad del sentido común está ligada a la facultad moral, la cual da origen a un "sentido moral" que es el fundamento de la comprensión de los deberes morales, pero que no produce automáticamente máximas para comportarse en casos específicos, ya que también aquí la experiencia es lo único que permite saber cómo orientarse moralmente.

Obras: *Elements of the Philosophy of the Human Mind,* 3 vols. (I. 1792; II. 1813; III. 1827). Esta obra ejerció gran influencia, tanto en Inglaterra como en otros países, especialmente en Francia, donde fue traducida por Jouffroy (VÉASE) con el título *Philosophie de l'Esprit.* — *Outlines of Moral Philosophy,* 1793, nueva ed. por J. McCosh, 1863. — *Philosophical Essays,* 1810. — *Philosophy of the Active and Moral Powers of Man,* 1828. — Edición de obras: *Collected Works,* 11 vols., 1854-1858, ed. William Hamilton.

Véase bibliografía del artículo ESCOCESA (ESCUELA) (obras de J. McCosh, H. Laurie, S. A. Grave *et al.*).

STIRLING (JAMES HUTCHINSON) (1820-1909) nació en Glasgow. Después de estudiar medicina viajó por Francia y Alemania y regresó a Escocia, consagrándose a la introducción en Inglaterra del pensamiento de Kant y Hegel, y a la interpretación de ambos, especialmente de Hegel, a la luz del cual examinó la filosofía de Kant, contra la interpretación kantiana de Hamilton.

"El secreto de Hegel" —secreto que, según los adversarios de Stirling y del idealismo, siguió después de ello muy bien guardado— consistía para Stirling sobre todo en haber alcanzado lo universal por la negación de lo particular; en suma, en haber descubierto "el universal concreto". Por otro lado, "el secreto de Stirling" consistía en los motivos teológicos que lo llevaban a defender la filosofía hegeliana, así como lo que él consideraba ser la esencia de la filosofía kantiana. Para Stirling, Kant y Hegel restauraron la fe en Dios, en la inmortalidad del alma, en la libertad y, en general, en los dogmas cristianos. El idealismo de Hegel servía, pues, a Stirling para defender el cristianismo y para atacar el ateísmo, el naturalismo, el tradicionalismo anti-teológico y el evolucionismo naturalista.

Obras: *The Secret of Hegel,* 2 vols., 1865. — *Sir William Hamilton, Being the Philosophy of Perception,* 1865. — As *Regards Protoplasma,* 1870 [contra Huxley]. — *Lectures on the Philosophy of Law,* 1873. — *Textbook to Kant, with Commentary,* 1881. — *Philosophy and Theology,* 1890 [Gifford Lectures]. — *Darwinism, Workmen and Work,* 1894. — *What is Thought?,* 1900.

Véase Amelia H. Stirling, *J. H. S., His Life and Work,* 1912.

STIRNER (MAX) (1806-1856) [pseudónimo de JOHANN KASPAR SCHMIDT] nació en Bayreuth. Estudió filosofía y teología en Berlín, donde fue oyente en los cursos de Hegel y Schleiermacher. Durante unos años dio lecciones particulares en Berlín y luego se consagró, en medio de grandes dificultades económicas, a actividades literarias.

Influido por el hegelianismo (VÉASE) de izquierda en general, y especialmente por Feuerbach y Bruno Bauer, Stirner comenzó afirmando que el centro de toda reflexión, y aun de toda realidad, es el hombre. Sin embargo, no se trata del hombre en general, ni del representante de una Humanidad abstracta, sino del individuo, de 'mí mismo" en cuanto "yo" único. Según hemos puesto de relieve en el artículo UNICIDAD, ÚNICO, Stirner concibe el "mí mismo" como el "Único", *der Einzige,* en un sentido absoluto. El "Único" es único no porque no esté relacionado con nada, sino más bien porque él, y sólo él, es el fundamento de toda relación posible. El "Único" existe absolutamente y es previo a toda exterioridad, tanto de la formada por las creaciones del espíritu objetivo como de la constituida por los "yos" ajenos. Las doctrinas conservadoras absolutistas, el liberalismo burgués que defiende la libertad individual y el socialismo son para Stirner expresiones de una misma tendencia a ahogar lo únicamente valioso: la originaria e irreductible voluntad de autoafirmación del yo. El Único no es ninguna idea abstracta; es una entidad real, no sometida a ninguna categoría, ni siquiera biológica. Someter el Único a una categoría es convertirlo en función de una especie, y el Único, esto es, "mi Único", es absolutamente independiente de toda categoría, de toda sumisión a lo que sea externo a él en su concreta realidad. Por eso hay que desatender todas las pretensiones de coacción; no sólo el Estado, sino cualquier idea, cualquier noción destinada a subsumir el Único en una especie superior, en una sociedad o en una Humanidad. Sociedad y Humanidad son meras formas evolutivas de las religiones, transformaciones de las antiguas idolatrías. Pero justamente en esta absoluta independencia del Único se encuentra la posibilidad de unirse libremente con los Únicos ajenos. Sin la independencia del Único no hay libertad, porque no hay separación; por el Único puede la sociedad conseguir la libertad absoluta, convertir la unión forzada en unión libre, y la universalidad de la idea en universalidad de la unicidad.

Obras: *Der Einzige und sein Eigentum,* 1845, 3» ed., 1901 (trad. esp.: *El Único y su Propiedad,* 1901, 1937). — *Die Geschichte der Reaktion,* 2 vols., 1852 *(Historia de la reacción).* — *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes "Die Winzige und sein Eingentum",* ed. J. H. Mackay, 1898, 2» ed., 1914, reimp. 1964.

Véase J. H. Mackay, *Max Stirner,* 1898. — V. Basch, *L'individualisme anarchiste: Max Stirner,* 1904. — Hermann Schultheiss, *Stirner, Grundlegung zum Verständnis des Werkes "Der Einzige und sein Eigentum",* 1906 (Dis.). — Anselm Ruest, M. *Stirner. Leben, Weltanschauung, Vermächtnis,* 2ª ed., 1906. — A. Messer, *M. Stirner,* s/a. (1907). — Ewald Horn, *Max Stirners ethischer Egoismus,* 1907. — G. Palagero, *Max Stimer et le problème de la vie,* 1909. — Hornst Enger, *Das historische Denken Max Stirners,* 1911 [con bibliografía]. — A. von Winterfeld, *Max Stirner,* 1911 .— Kurt Adolf Mautz, *Die Philosophie Max Stirners ira Gegensatz zum Hegelschen Idealismus,* 1936. — W. Cuypers, *M. Stirner als Philosoph,* 1937. — H. Arvon, *Aux sources de l'cxistentialisme: M. Stirner,* 1954.

STOUT (GEORGE FREDERICK) (1860-1944) nació en South Shields (Durham). Después de estudiar en Cambridge, con Henry Sidwick y James Ward, fue "lector" en Cambridge y en Aberdeen. Desde 1903 fue profesor en St. Andrews. De 1891 a 1920 dirigió *Mind.*

Stout se interesó sobre todo por cuestiones psicológicas o, mejor dicho, por cuestiones de psicología filosófica. Uno de sus conceptos fundamentales es el de "actitud de la conciencia". Esta "actitud de la conciencia" es el modo como la conciencia se refiere al objeto. Aunque se trata, como en

Brentano, de un acto intencional, Stout difiere, sin embargo, de Brentano en que admite una diferencia entre el objeto intencional y el contenido: el objeto intencional es el objeto al cual se refiere la actitud de la conciencia, mientras que el contenido es la representación por medio de la cual se lleva a cabo esta referencia. Ello no significa, sin embargo, que Stout redujera el tener conciencia a "mera representación"; la conciencia, cuando menos en la actitud llamada "pensamiento", se refiere, en última instancia, al objeto mismo, si bien de manera mediata. Stout examinó con detalle los diversos modos de "representación" —en la percepción sensible, en la memoria, etc.— y encontró que en todos ellos se llega al objeto por medio de la representación o "contenido". Las dificultades encontradas en este examen fueron solucionadas por Stout mediante una teoría de los *sensa* (véase SENTIDOS [DATOS DE LOS]), los cuales no son para Stout ni realidades físicas ni realidades psíquicas. Empero, son realidades "materiales" en cnanto forman cuerpo con el objeto "sentido" o "representado".

Con el fin de apoyar su teoría de los *sensa* Stout desarrolló una doctrina de carácter fundamentalmente idealista según la cual cada *sensum* es sólo una parte integrante de un todo. A tal efecto Stout propuso la categoría de lo que llamó "unidad distributiva". Según la misma, no hay propiamente dos "realidades" —la representación y lo representado—, sino una sola realidad "distribuida" en varios "aspectos" o "presentaciones". La idea de la distribución en el sentido apuntado permitía, según Stout, seguir diferenciando entre la representación y lo representado y al mismo tiempo presuponer su unidad.

Junto a esta teoría Stout desarrolló la doctrina según la cual las cualidades de una cosa no son "universales" —en cuyo caso no serían cualidades que posee la cosa particular—, sino realidades particulares. Pero como si fuesen absolutamente particulares no habría posibilidad de predicación, Stout mantiene que hay unidades de cualidades. Estas "unidades" son asimismo "distributivas", de modo que no se hallan "más allá de" o "debajo de" la cosa particular, sino que están "distribuidas" en las cosas particulares. Por otro lado, las unidades distributivas de las cualidades se hallan agrupadas en una unidad, que es la del "Todo".

Obras: *Analytic Psychology*, 2 volúmenes, 1896. — *A Manual of Psychology*, 1898. — *The Groundwork of Psychology*, 1903. — *Studies in Philosophy and Psychology*, 1930. — *Mind and Matter*, 1931. — *Mind and Matter, God and Nature*, 1952, ed. A. K. Stout [basado en Gifford Lectures, 1919 y 1921].

STRAUSS (DAVID FRIEDRICH) (1808-1874) nació en Ludwigsburg (Württemberg). Estudió en la "Escuela monacal" de Blaubeuren y luego en Tübinga, con Ferdinand Christian Baur (VÉASE). En 1831 se dirigió a Berlín para oír las lecciones de Hegel, pero, fallecido éste antes de su llegada, escuchó las lecciones de Schleiermacher. Un año después, en Tübinga, fue "lector" de teología, pero la publicación, en 1935, de la *Vida de Jesús*, en la que se manifestaban las tendencias radicales del hegelianismo de izquierda, lo obligó a dimitir. Se le ofreció una cátedra en Zürich, a donde se trasladó, pero no pudo mantenerse en ella por oposición popular. Residió desde entonces en varios lugares de Alemania, consagrándose a la política y a la actividad literaria.

Strauss aplicó el punto de vista del hegelianismo de izquierda "radical" a la cuestión de los orígenes del cristianismo, el cual concibió como una mitología de invención humana, como el espíritu de la Humanidad, encarnado en la figura de Jesús. La crítica de Strauss no afectaba en sus comienzos al contenido espiritual del cristianismo, que pretendía conservar como la más alta expresión moral de la Humanidad. Pero luego se inclinó al materialismo y a una crítica del contenido mismo de la religión cristiana, que intentó sustituir por un panteísmo naturalista, por una concepción monista del universo como conjunto idéntico a la divinidad. Las obras de Strauss produjeron gran sensación en su época y constituyeron la base de numerosas polémicas en la escuela hegeliana y en diversas direcciones, particularmente en la teología protestante. El optimismo revelado por Strauss en su última época fue violentamente combatido por Nietzsche, quien veía en Strauss al representante típico del filisteísmo cultural.

Obras principales: *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 vols., 1835, 2ª ed., 1836, 3ª ed., 1838, 4ª ed., 1840 [todas con revisiones y ampliaciones]. — *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu*, 1838 *(Polémicas para la defensa de mi obra sobre la vida de Jesús)*. — *Charakteristiken und Kritiken*, 1839. — *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 2 vols., 1840-1841 *(La dogmática cristiana en su desarrollo histórico y en lucha con la ciencia moderna)*. — *Der Romantiker auf dem Throne der Casaren oder Julian der Abtrünnige*, 1847 *(El romántico en el trono de los Césares, o Julián el Apóstata)*. — *Der politische und der theologische Liberalismus*, 1848. — *Kleniere Schriften*, 2 vols., 1862-1866 *(Escritos breves)*. — *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 1863 *[Exposición popular de la Vida de Jesús]*. — *Der Christus des Glaubens und der Christus der Geschichte*, 1865 [contra Schleiermacher] *(El Cristo de la fe u el Cristo de la historia)*. — *Der alte und der neue Glaube, Ein Bekenntnis*, 1872, 4ª ed., 1873, 16ª ed., 1904 [con revisiones] *(La antigua y la nueva fe)*. — Además, obras sobre varios autores: *Schubart*, 2 vols., 1849; *Christian Märklin*, 1850; *Leben und Schriften des Dichters und Philologen Nicodemus Frischlin* (1855); *Ulrich von Hutten*, 2 vols., 1858, 2ª ed. en 1 vols., 1871; *H. S. Reimarus* (1861); *Voltaire. Sechs Vorträge* (1870).

Edición de obras: *Gesammelte Schriften*, 12 vols., 1876-1878, ed. E. Zeller. — *Sämtliche Schriften unter Berücksichtigung des Nachlasses*, 26 vols., ed. W. Sachs, en 5 secciones: 1. *Theologische und philosophische Schriften* (aproximadamente, 12 vols.); 2. *Schriften zur Literatur und Kunst* (ap. 5 vols.); 3. *Politische Schriften* (ap. 2 vols.); 4. *Poetisches* (1 vol.); 5. *Briefe. Bibliographie. Gesamtregister*, etc., desde 1963.

Véase F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. I. D. S. Der Bekenner und der Schriftsteller*, 1873. — A. Hausrath, D. F. S. *und die Theologie seiner Zeit*, 2 vols., 1876-1878. — E. Zeller, D. F. S. *in seinem Leben und seinen Schriften geschildert*, 1894. — K. Harräus, D. F. S., *sein Leben und seine Schriften, unter Heranziehung seiner Briefe*, 1901. — A. Wundt, D. F. *Strauss' philosophischer Entwicklungsgans und Stellung zum Materialismus*, 1902 (Dis.). — Theobald Ziegler, D. F. *S.*, 2 vols., 1908. — A. Kohut, D. F. S. *als Denker und Erzieher*, 1908. — Albert Lévy, *S., sa vie et son oeuvre*, 1910. — Alce Petzäll, *Straussdebaten i Sverige*, 1936 *(Debates sobre S. en Suecia)*.

STRAWSON (P[ETER] F[REDERICK]) nació en 1919, es "Fellow" *en* el "University College", de Oxford. Perteneciente al llamado "grupo de Oxford" (VÉASE) e interesado en los problemas relativos al uso (v.), ha sometido a crítica la teoría russelliana de las descripciones a base de un análisis de la noción del "referirse a" (véase DESCRIPCIÓN, *ad finem*), y la concepción semántica de la verdad (VÉASE) a base de un análisis de los usos de expresiones como 'verdad', 'es verdadero', etc. En su estudio sobre la teoría lógica, Strawson ha mostrado las diferencias fundamentales que hay entre el lenguaje lógico formal y las expresiones de carácter lógico en el lenguaje corriente (o "lógica informal") y ha tratado de ver en qué medida la consideración puramente formal de las expresiones lógicas deja escapar usos que la "lógica informal" exhibe. Strawson ha desarrollado asimismo varios elementos de lo que ha llamado "metafísica descriptiva", a diferencia de la "metafísica revisionaria" (véase METAFÍSICA) — la cual, por lo demás, está al servicio de la "metafísica descriptiva". A este efecto ha estudiado los modos de identificar y distinguir individuos por medio de la localización espacio-temporal. Strawson ha estudiado cuatro tipos fundamentales de "particulares: los cuerpos, los sonidos, las personas y las mónadas, con particular atención a los cuerpos y a las personas, pues "entre los particulares, las personas y los lugares son los soportes *par excellence* de nombres propios. Es una verdad conceptual...que los lugares son definidos por relaciones de cuerpos materiales; y es también una verdad conceptual...que los personas tienen cuerpos materiales" (*Invididuals*, pág. 58).

Escritos principales: "Truth", *Analysis*, 9 (1948-1949), 83-97. — "Truth". Symposium en *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supp. XXIV (1950), 129-56. — "On Referring", *Mind*, N. S. LIX (1950), 320-44. — *Introduction to Logical Theory*, 1952. — "Particular and General", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, LIV (1953-1954), 233-60. — "Singular Terms, Ontology, an Identity", *Mind*. N. S. LXV (1956), 433-54. — *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959.

STUMPF (CARL) (1848-1936) nació en Wiesentheid (Baviera). Estudió en Würzburgo (con Brentano) y en Göttinga (con Lotze). En 1869 ingresó en el Seminario de Würzburgo, pero un año después abandonó la carrera sacerdotal, "habilitándose" en Gottinga. Fue profesor titular en Würzburgo (1873-1879), en Praga (1879-1884), donde colaboró con A. Marty; en Halle (1884-1889), donde tuvo a Husserl entre sus oyentes; en Munich (1889-1894) como sucesor de Karl Prantl, y en Berlín (desde 1894).

Stumpf se consagró principalmente a investigaciones de psicología de la música y a cuestiones de fonética y acústica, pero dedicó también muchas investigaciones a diversos aspectos de la psicología, desde el análisis del lenguaje y de la representación del espacio hasta la psicología animal y de los pueblos. Ahora bien, estas investigaciones parciales estaban fundadas ya desde el principio en un supuesto o, mejor dicho, en una actitud filosófica, a la cual no fueron ajenas las influencias recibidas de Lotze y, sobre todo, de Brentano, y que ejerció a su vez influencia sobre la primera fase de la fenomenología de Husserl. El hecho de que Stumpf haya sometido esta última a una severa crítica, considerándola como una disciplina vacía o, para ser más exactos, como un instrumento que opera sobre el vacío, no anula las relaciones existentes entre las dos actitudes. En efecto. Stumpf estima asimismo indispensable colocar en la base de toda indagación filosófica una fenomenología "con contenido", es decir, una fenomenología de los "fenómenos psíquicos" como tales, como "puros contenidos de la experiencia sensible", como "contenidos significativos". Una psicología del conocimiento que no sea la simple reducción de todo contenido a una base psicológica, sino un análisis de los actos mismos, debe, pues, según Stumpf, formar parte de esta fenomenología. Dentro de ella se dan inevitablemente todos los problemas tradicionales de la filosofía, en particular los problemas de índole lógica y gnoseológica. Pero esta fenomenología y esta psicología del conocer deben atender siempre al objeto en los caracteres concretos que tiene éste; por eso el intento de constitución de un sistema de ciencias naturales no significa en modo alguno que Stumpf deje de permanecer apegado, por así decirlo, al análisis psicológico. Por el contrario, lo mismo que en Meinong, y por razones parecidas, el fundamento de toda posible objetividad consiste en la radicalización y purificación de la subjetividad. A esto obedece la tendencia a la descripción y a la clasificación tanto de los actos como de las ciencias (VÉASE). Stumpf distingue, en efecto, entre los "fenómenos" y las "funciones psíquicas". Los fenómenos son representaciones — que comprenden, entre otras, las sensaciones. Las funciones son actos — que comprenden el sentir y el representar. Ahora bien, el análisis de ellos obliga no solamente a describirlos, sino también y muy especialmente a justificarlos. La teoría del conocimiento es, pues, a la vez, un complemento y un fundamento de la psicología y de la fenomenología. Así lo muestra por lo menos la obra postuma de Stumpf; en ella se confirma la posibilidad de establecer un conocimiento apriórico de lo dado, pero no en el sentido de que pueda ordenarse y menos todavía engendrarse lo dado por medio de un sistema trascendental de categorías, sino únicamente en el sentido de que todo lo dado queda encuadrado forzosamente en una ontología basada a su vez en una axiomática del conocimiento. Esta axiomática comprende por lo pronto dos tipos de axiomas: los universales o formales, y los regionales o materiales. Los primeros son el objeto de una ontología formal; los segundos, el de una ontología regional. La formalidad ontológica no es, sin embargo, meramente vacía. En cuanto a la axiomática regional, comprende aquellos axiomas que pueden refundamentar la ya mentada clasificación de Stumpí; en efecto, junto a los axiomas de estructuras o axiomas eidológicos, Stumpf establece una serie de axiomas de fenómenos o fenomenológicos, y de axiomas funcionales o propiamente psicológicos. Ahora bien, en ningún momento debe considerarse que esta axiomática ontológica prescinde de las evidencias proporcionadas por el análisis fenomenológico de las experiencias. Por el contrario, lo típico de la gnoseología y de la ontología de Stumpf es el oscilar continuamente entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo dado y lo "supuesto".

Una especie de fenomenismo realista y de ontologismo psicologista podría ser, así, lo que mejor caracterizara su doctrina filosófica de lo real.

Obras: Das *Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten*, 1869 (Dis.) *(La relación entre el Dios platónico y la idea del bien).* — *Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, 1873 *(Sobre el origen psicológico de la representación del espacio).* — *Tonpsychologie*, 2 vols., 1883-1890 *(Psicología del tono).* — *Psychologie und Erkenntnislehre*, 1891 [Abhandlungen der bay. Ak. der Wiss.] *(Psicología y teoría del conocimiento).* — *Der Begriff der mathematischen Wahrscheinlichkeit*, 1893 [Sitzungsber. der bay. Ak. der Wiss.] *(El concepto de la probabilidad matemática).* — *Geschichte des Konsonanzbegriffes*, I, 1897 *(Historia del concepto de consonancia).* — *Die pseudoaristotelische Probleme über Musik*, 1897 (Los *problemas pseudoaristotélicos sobre la música).* — *Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft*, 1898 *(Contribuciones a la acústica y a la ciencia de la música).* — "Über den Begriff der Gemütsbewegung", *Zeitschrift für Psychologie*, XXI (1899) ("Sobre el concepto de emoción"). — *Tafeln zur Geschichte der Philosophie*, 1900 *(Tablas para la historia de la filosofía)* (en colaboración con Paul Menzer). — *Leib und Seele: Der Enwicklungsgedanke*, 1901 *(Cuerpo y alma: la idea del desarrollo).* — *Ueber Gefühlsempfingunden*, 1906 *(Sobre las sensaciones sensibles).* — *Erscheinungen und psychische Funktionen*, 1907 *(Fenómenos y funciones psíquicas).* — *Zur Einteilung der Wissenschaften*, 1907 *(Para la clasificación de las ciencias).* — *Die Wiedergeburt der Philosophie*, 1908 *(El renacimiento de la filosofía).* — *Vom ethischen Skeptizismus*, 1909 *(Del escepticismo ético).* — *Philosophische Reden und Vorträge*, 1910 *(Discursos y conferencias filosóficos).* — *Die Anfänge der Musik*, 1911 (Los *comienzos de la música).* — *Empfindung und Vorstellung*, 1918 [Abhandlungen Berliner Ak. der Wiss.] *(Sensación y representación).* — *William James nach seinen Briefen*, 1928 *(W. J. según sus cartas).* — *Gefühl und Gefühlsempfindung*, 1928 *(Sensibilidad y sensación sensible).* — *Erkenntnislehre*, 2 vols., 1939-1940 [postuma] *(Teoría del conocimiento).* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, t. V, 1924.

SUÁREZ (FRANCISCO) (1548-1617), llamado *doctor eximius*, nació en Granada. Estudió en Salamanca, ingresó como novicio en la Compañía de Jesús en Medina del Campo, y luego estudió en el Colegio de la Orden en Salamanca. De 1572 a 1574 enseñó filosofía en los Colegios jesuitas de Salamanca y Segovia; de 1575 a 1597 fue lector de teología en varios Colegios jesuitas (Segovia, Avila, Valladolid, Colegio Romano en Roma, Alcalá, Salamanca) y de 1597 a 1615 ocupó la cátedra de "Prima" en la Universidad de Coimbra.

Suárez es el representante más destacado de la escolástica del siglo XVI. Aunque sus contribuciones teológicas y filosóficas son muy amplias y afectan a casi todos los problemas tratados por los escolásticos de la época, se destaca su sistematización de la metafísica y su filosofía jurídica y política. Luego nos referiremos a la influencia ejercida por la primera en el desarrollo de importantes segmentos de la filosofía moderna. Dentro de su propio campo no fue menos influyente la segunda; en efecto, hay elementos "suaristas" en Grocio como, dentro de la metafísica, los hay en Leibniz. Aquí nos interesa principalmente la metafísica de Suárez, pero diremos unas palabras sobre la tendencia general de su filosofía política y jurídica.

Esta filosofía, fundada en gran parte en Santo Tomás, va más lejos que este último y, desde luego, tiene en cuenta situaciones políticas que no podían entrar dentro del horizonte de su predecesor. Lo mismo que Santo Tomás, Suárez habla de cuestiones jurídicas —de las leyes— como teólogo. Ello se debe a que toda ley deriva últimamente de Dios. Pero la subordinación última de todas las leyes humanas a Dios no quiere decir que las leyes humanas sean las mismas que las divinas; las leyes humanas están encaminadas a la prescripción de los fines propios de la comunidad humana como sociedad de seres racionales que, como tales, pueden actuar de diversos modos: ante todo, justa o injustamente. En rigor, sólo con relación a las comunidades humanas puede hablarse de leyes. Estas leyes son promulgadas por el legislador, y uno de los problemas que se plantean al respecto es justamente el de determinar quién es el legislador. El legislador supremo es, por supuesto, Dios, pero aunque la legislación humana participe de la divina no es idéntica a ésta. Es importante precisamente en la obra jurídica y política de Suárez la atención prestada tanto a lo que podría llamarse la jerarquía de las leyes, como a la autonomía de cada una de las diversas clases de leyes. Así, por ejemplo, Suárez desarrolla el concepto de ley natural, el de la "ley de las naciones", *ius gentium*, y el de la ley civil. Se trata en cada caso de un tipo de ley que da lugar a un Derecho propio. Ninguno de estos Derechos tiene que ser incompatible con el otro, pero ninguno se confunde con el otro. La ley natural, aunque no divina, parece tener en común con ésta su universalidad y su eternidad. La "ley de las naciones" no es ni divina ni natural, sino positiva y humana, pero posee la universalidad que le dan las costumbres. La ley civil es humana y positiva y posee una cierta universalidad, pero está encaminada al bien común de cada comunidad. Suárez desarrolla a este respecto la idea del consentimiento de los miembros de una comunidad, idea similar a la del "contrato social", pero niega que el consentimiento en cuestión sea una mera convención. Suárez desarrolla asimismo la cuestión del origen y legitimidad del poder civil. El monarca detenta el poder no de un modo absoluto y arbitrario, sino por una delegación basada en el consentimiento; la revuelta es justificada cuando el monarca abusa del poder que legalmente detenta y se convierte en un tirano, es decir, usa de su poder para su propio fin y no para el bien común.

La metafísica de Suárez, más importante para nuestro propósito, ofrece, por lo pronto, una característica importante: es el primer ensayo logrado de constituir un cuerpo de doctrina metafísica independiente, en el sentido de no seguir el curso de los "libros metafísicos" de Aristóteles. El modo como Suárez concibe la metafísica puede colegirse del orden de sus *Disputaciones.* Éstas consisten en un análisis del objeto propio de la metafísica (*disp.* 1), del concepto del ente (2), de las propiedades y principios del ente en general (3), de la unidad trascendental en general (4), de la unidad individual y del principio de individuación (5), de la unidad formal y universal (6), de las varias clases de diferencia (7), de la verdad (8), de la falsedad y sus formas (9), del bien (10) y del mal (11). Sigue después el examen de la causalidad metafísica (12), de la causa material

(13 y 14), de la causa formal (15 y 16), de la causa eficiente, con especial consideración de la causa primera (17 a 22), de la causa final (23), de la causa ejemplar (24), de la relación de la causa con el efecto (26) y de la relación entre las causas. Las divisiones del ser constituyen el objeto de las disputaciones siguientes, donde se trata de su división en el ser infinito y el ser finito (28), de la intelección de la existencia de Dios (29) y de la esencia y propiedades del ser divino (30). Al examen del ser infinito sigue el del ser finito, con el análisis del ser finito creado en general (31), de la separación de este ser en substancia y accidente (32), de la doctrina metafísica de la substancia (33 a 36), de los accidentes en general (38), de la articulación categorial del accidente y de sus diversas especies (39), de la cantidad (40 y 41), de la cualidad (42 a 46), de las relaciones (47), de la acción (48) y de la pasión (49), del tiempo y del espacio (50 y 51), del lugar y del hábito (52 y 53) y, finalmente (disp 54) de los entes de razón.

Nos hemos referido a algunas de las ideas de Suárez en varios artículos de esta obra (por ejemplo, INDIVIDUACIÓN [PRINCIPIO DE], METAFÍSICA; SUBSTANCIA). Indicaremos ahora que aunque el pensamiento de Suárez está más próximo al de Santo Tomás que a cualquier otro de los grandes teólogos y filósofos escolásticos, no puede considerárselo simplemente como una reiteración y siquiera un mero desarrollo del tomismo. Por lo pronto, caracteriza a Suárez el examen detallado de varias opiniones sobre cada cuestión fundamental antes de proceder a dar su propia solución. En muchos casos, la solución se halla dentro del espíritu de la escuela tomista, pero en no pocas ocasiones modifica la solución o se acerca a otra escuela. Así, por ejemplo, en la dilucidación del concepto de ente subraya la unidad de tal concepto en forma que se aproxima a Duns Escoto. Ello no obstante, elude la tesis de la completa univocidad del ente para admitir una analogía. Puedo parecer por lo pronto que se trata simplemente de una actitud ecléctica, pero debe observarse que la conclusión a que se llega en cada caso es resultado del esfuerzo por eliminar las dificultades que suscitan las tesis examinadas, de modo que no se trata tanto de una "composición" como de un "análisis". En otros casos, la conclusión a que llega Suárez, aunque comparable a la de Santo Tomás y en ocasiones a la de Escoto, difiere considerablemente de cualquiera de ellas por situar el problema en un plano distinto. Tal sucede con la cuestión del principio de individuación. La opinión de Suárez al respecto difiere fundamentalmente de la tomista y es muy similar a la de otros autores, como Durando de Saint Pourçain, pero deben tenerse en cuenta, en estos como en otros casos, no solamente la opinión mantenida, sino las razones por las cuales es mantenida. Suárez indica que hay dos clases de unidades indivisibles: una, propiamente material, y otra específica, perteneciente a todos los individuos de la misma especie. No puede, pues, hablarse de lo universal unívocamente, sino que hay que referirse a él como algo que está potencialmente en las cosas y en acto en el intelecto. La verdadera realidad de la cosa es el compuesto; la propia realidad de lo espiritual no consiste en su especificidad, sino en su individualidad propia e intransferible. La individuación se halla en el compuesto mismo en virtud de su modo o forma de unión de la materia y de la forma.

Los análisis metafísicos de Suárez tienen alcance teológico; en rigor, Suárez construye su cuerpo de doctrina metafísica como teólogo. Ello puede verse en muchos casos, pero mencionaremos solamente tres a guisa de ejemplos. Punto capital de la dilucidación metafísica es la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios. Suárez rechaza gran parte de las pruebas propuestas, especialmente la prueba física, que pasa del ser que se mueve a su causa, pues ello conduce a su entender sólo a una causa primera material. En vez del paso del movimiento a su causa debe afirmarse el paso de lo creado al Creador, tal como se presupone en la distinción entre el ente infinito increado y el ente finito creado. He aquí un punto en donde la metafísica está enfocada a la teología. Otro punto capital de la dilucidación metafísica es la cuestión de la relación entre esencia y existencia. En este caso Suárez disiente de la opinión tomista de que hay una distinción real en los entes creados. La distinción es una distinción de razón con fundamento en la cosa. Ello no equivale a modificar sustancialmente la idea de que las criaturas son contingentes, pero indica en qué modo lo son; por tanto, establece un criterio acerca de la relación entre la criatura y el Creador. Finalmente, puede considerarse como punto capital metafísico el problema del modo como una existencia posee su ser. Suárez desarrolla a este respecto uua de sus teorías más originales y completas, la teoría modal que liemos reseñado brevemente en el artículo MODO. Bastará indicar aquí, para el asunto que nos ocupa, que mediante dicha teoría modal Suárez dilucida un número considerable de problemas de índole teológica.

Es imposible resumir siquiera a la carrera las principales tesis de Suárez sobre todo teniendo en cuenta que, según apuntamos antes, las tesis en cuestión dicen muy poco sin los argumentos que las acompañan. La abundante argumentación y discusión (*disputatio*) de Suárez no es ajena a su propia tendencia filosófica; es, en verdad, uno de sus más importantes rasgos. Sólo podemos poner de relieve que hay en el pensamiento de Suárez un constante espíritu de "formalización" que ha llevado a algunos a pensar que la metafísica de Suárez es una metafísica "esencialista" más bien que "existencial". Ello es dudoso si nos atenemos al modo como Suárez entiende conceptos tales como los de realidad, existencia, etc.; es más plausible sostener que la tendencia a la "formalización" es consecuencia de un espíritu filosófico a la vez formal y sistemático. El *semper formaliter loquitur* puede atribuirse a Suárez tanto o más que a Santo Tomás, pero se trata de un "hablar formalmente" de lo real.

La labor de Suárez representa el más alto punto de la llamada "escolástica del Barroco". A ella nos hemos referido en los artículos ARISTOTELISMO y ESCOLÁSTICA. En este último artículo nos hemos referido también a la influencia ejercida por esta escolástica en Universidades europeas, y especialmente centroeuropeas. Suárez fue uno de los autores más influyentes, si no el más influyente en este respecto. El ejemplo más eminente es el de Leibniz, pero pueden mencionarse otros, de los que destacamos Franco Burgerdijk, en Leyden, cuyos

Institutionum metaphysicorum libri duo (1640) es un *Compendium* de Suárez; Jacobus Martini (1570-1649), en Wittenberg, cuyas *Theorematum metaphysicorum exercitationes* (1603-1604), *Disputationes metaphysicae* (1611) y *Collegium metaphysicum* (1614) muestran la huella de Suárez; Johann Hermann Alsted (1588-1638), inclinado hacia Suárez en sus *Metaphysica tribus libris tractata* (1613) y en su *Metaphysica brevissima delineatio* (1611); Clemens Timpler, autor de un *Metaphysicae Systema methodicum* (1604); Christoph Scheibler, llamado "el Suárez protestante" por su *Opus metaphysicum* (1617); Jacob Revius, autor de un *Suárez repurgatus* (1649); Andriaan Heereboord (1614-1661), gran admirador y seguidor de Suárez en su *Parallelismus Aristotelicae et Cartesianae philosophiae naturalis* (1643), *Meletemata, philosophica maximam partem metaphysica* (1654), *Philosophia rationalis, moralis et naturalis* (1654) y, sobre todo, Ἑρμηνεια *Lógica* (1657). Importantes son las huellas de Suárez en la formación de la llamada "Escuela de Leibniz-Wolff". Considerable fue la influencia de Suárez sobre escolásticos españoles; mencionamos a guisa de ejemplo Miguel Viñas (1642-1718), cuya *Philosophia scholastica* (3 vols., 1709) es en gran parte una reformulación de Suárez (con elementos de Santo Tomás y Duns Escoto).

La obra capital de Suárez son las *Disputationes Metaphysicae* (abreviadas: *Disp. met.* y también *Met. disp.).* Su título completo es: *Metaphysicarum Disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, pars prima et pars secunda.* Aparecieron en Salamanca en 1597 y se reimprimieron varias veces (aparte las reimpresiones en obras completas): 1600, 1605, 1614, 1690. La ed. de 1861 (Berton, 2 vols., París) ha sido reimp. en 1963. Trad. esp. de la *Meditación I: Introducción a la metafísica* (1943), y de la *Meditación II: Sobre el concepto del ente* (1945). Trad. esp. de las *Disputaciones* enteras: *Disputaciones metafísicas,* 5 vols., 1960-1963, texto latino y trad., ed. y trad. de Sergio Rábacle Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón.

Otra obra filosófica importante de Suárez es el *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in X libros distributus,* cuya primera edición es de 1612. Trad. esp.: *Tratado de las leyes y del Dios legislador,* 11 vols., 1918-1921. De cuestiones de filosofía jurídica y política se ocupa también su *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro ture fidelitatis et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliae Regis,* de 1613.

Además de las citadas obras Suárez compuso *Commentarorium ac Disputationum in tertiam partem divi Thomae. Tumus primus,* su primer escrito, publicado en 1590. Se le deben asimismo un tratado filosófico *De anima,* publicado en 1621; varios tratados teológicos y teológico-filosóficos, de los que mencionamos: *Opus de virtute et statu religionis; Opus de triplici virtute theologica; De Deo uno et trino; De angelis; De voluntario et involuntario; De vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum libero arbitrio; De ultimo fine; De opere sex dierum.* Algunos se publicaron en vida del autor *(De Deo uno et trino,* 1606); otros, postumamente *(De opere sex dierum,* 1621).

Ediciones de obras: Lyon y Maguncia, 23 vols., 1632 y sigs.; Venecia, 23 vols., 1740-1751; París (la "edición Vives"), 26 vols., 1856-1878. Edición de obras en "Biblioteca de Autores Cristianos": 1948 y sigs. (I. *Misterios de la vida de Cristo,* 1948).

Bibliografías: *Bibliografíasuareciana (Reseña de lo principal publicado en libros y revistas acerca de Suárez desde el centenario de su muerte, 1917, hasta 1947),* 1948 [Estudios eclesiásticos, 22]. — Jesús Iturrioz, S. J., "Bibliografía suareciana", en *Pensamiento,* IV (1948). — Francisco de P. Solá, *S. y las ediciones de sus obras,* 1948. — Ramón Ceñal, *Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650,* 1948. — P. Múgica, *Monografía bibliográfica con ocasión del centenario de su nacimiento,* 1948.

Véase Karl Werner, *Franz S. und die Scholastik der letzten Jahrhunderts,* 2 vols., 1861, 2» ed., 1889, reimp. de la 2ª ed., 1963. — R. de Scoraille, P. *Suarés d'aprés ses lettres, ses écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux,* 2 vols., 1911-1913 (trad. esp.: *El P. F.* S., 2 vols., 1917 [I. *El estudiante, el profesor;* II. *El doctor, el religioso*]). — R. de Scoraille y E. M. Rivière, S. *et son oeuvre. A l'occasion du troisième centenaire de sa mort, 1617-1917,* 2 vols., 1918 [vol. I con bibliografía]. — E. Conde y Luque, *Vida y doctrinas de* S., 1909. — Joaquín Carreras y Artau, *Ética Hispana. Apuntes sobre la "Filosofía de las Leyes" del Padre F.* S., 1912. — Id., id., *Doctrinas de S. acerca del Derecho de gentes y su relación con el Derecho natural,* 1921. — Varios autores, F. *Suárez Gedankenblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag,* 1917. — Varios autores, *Scritti vari, pubblicati in occasione del terzo centenario della morte di F. Suárez,* 1918. — V. A. Cordeiro, *O Padre Suárez, Doutor Eximio, Esboco da sua vida e obras,* 1918. — A. Bonilla y San Martín, F. Suárez. *El escolasticismo tomista y el Derecho internacional,* 1918. — E. Cantera, EZ *inmanentismo y la filosofía suarista,* 1919. — L. Mahieu, *Francois Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie,* 1921. — Luis Recaséns Siches, *La filosofía del Derecho en Francisco Suárez,* 1927. — H. Rommen, *Die Staatslehre des F.* S., 1927 (trad. esp.: *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en F.* S., 1952). — Alberto Bonet, *Doctrina de S. sobre la libertad,* 1927. — R. E. Conze, *Det Begriffder Metaphysik bei F. Suárez,* 1929. — Julius Seiler, *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suarez,* 1936. — Paul Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'aprés Suárez,* 1936. — J. H. Fichter, S. J., *Man of Spain: Suárez,* 1940. — Juan Zaragüeta, *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual,* 1941. — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* 3 vols., 1941 (t. III). — Alain Guy, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIe siécle,* 1943. — Manuel Calvillo, F. S., 1945. — C. Giacon, S., 1945. — Enrique Gómez Arboleya, *Francisco Suárez, S. J. Situación espiritual, vida y obra. Metafísica,* 2 vols., 1946. — José Hellin, S. J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez,* 1947. — Roberto Massi, *Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suárez,* 1947. — José María Gallegos Rocafull, *La doctrina política del P. Suárez,* 1948. — José María Alejandro, S. J., *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista,* 1948 [Publicaciones anejas a "Miscelánea Comillas", Serie filosófica, t. I]. — Jesús Iturrioz, S. J., *Estudios sobre la metafísica de F.* S., 1949. — P. Mesnard *et al.,* S. *Modernité traditionclle de sa philosophie,* 1949. — J. I. Alcorta, *La teoría de los modos en* S., 1949. — P. Mateo Lanseros, *La autoridad civil en* S., 1949. — C. Fernández, S. J., *Metafísica del conocimiento en* S., 1954. — José Gustavo Baena, *Fundamentos nretafísicos de la potencia obediencial en* S., 1957. — Salvador Castellote Cubells, *Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrh.,* 1962 [Symposion. Philosophische

Schriftenreihe, 8]. — Reijo Wilenius, *The Social and Political Theory of F. S.*, 1963 [Acta Philosophica Fennica, 15].

Entre los volúmenes y números especiales de revistas dedicados a S. con motivo del tercer centenario de su nacimiento (1948), mencionamos: *Actas del IV Centenario del nacimiento de F. S., 1548-1948, 2* vols., 1949-1950. — *Pensamiento* (IV, 1948), *Razón y Fe* (CXXXVIII, 1948), *Archives de philosophie* (XVIII, 1949), *Revista de Filosofía* (VII, 1948), *Estudios eclesiásticos* (XXII, 1948), *Miscelánea Comillas* (IX, 1948).

Para el estudio de la influencia de S. y, en general, de los jesuitas sobre el pensamiento moderno (aun cuando un estudio global debería incluir los trabajos filosóficos de otras Órdenes, especialmente de los Dominicos), véase el libro de Petersen mencionado en la bibliografía del artículo ARISTOTELISMO. Además, los libros de Werner y de Mahieu citados en la presente bibliografía, los escritos sobre la relación entre varios filósofos modernos (Descartes, Leibniz, Spinoza, Guelincx) y la escolástica —si bien algunos de ellos, como los de Rintelen, no se refieren suficientemente a la escolástica del siglo XVII—, así como los trabajos siguientes: Martin Grabmann, "Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwicklung" (*Mittelalterliches Geistesleben*, 1926, t. I, págs. 525-60). — Karl Eschweiler, "Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Erste Reihe, I, 1928, págs. 251-326. — Id., íd., "Roderigo de Arriaga, S. J., Ein Beitrag zur Geschichte der Barockscholastik" *íd., íd.*, III, 1931, págs. 253-85. — J. Jugnet, "Essai sur les rapports entre la philosophie suarézienne de la matière et la pensée de Leibniz", *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation*, Año III, 1935, págs. 126-36. — E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysick des XVII. Jahrhunderts*, 1935 [Ibero-Amerikanische Studien, VI]. — B. Tiemann, *Das spanische Schriftum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik*, 1936. — B. Jansen, *Die scholastische Philosophie des XVII Jahrhunderts*, 1937. — Id., íd., *Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden des XVII-XVIII Jahrhunderts*, 1938. — Hermann J. Vleerschauver, "Un paralelo protestante a la obra de Suárez", *Revista de Filosofía*, Madrid, VIII, 30 (1949), 365-400. — José Ferrater Mora, "Suárez and Modern Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, XIV (1953), 528-43; en esp.: "Suárez y la filosofía moderna", *Notas y Estudios de filosofía*, II (1951), 269-94; reimp. en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 151-77.

SUBALTERNO. La relación entre las proposiciones A - I y E - O (véase PROPOSICIÓN) es una relación subalterna, y las proposiciones citadas son llamadas *subalternas* en el orden de subordinación que figura en el cuadro de oposición (v.). Según hemos visto, no se trata de oposición lógica, sino de relación entre una proposición más universal y una proposición menos universal.

Según las leyes clásicas de oposición, las relaciones completas entre proposiciones subalternas son éstas:

Si A es verdadero, I es verdadero;

Si A es falso, I puede ser verdadero;

Si I es verdadero, A puede ser falso (o no es necesariamente verdadero);

Si I es falso, A es falso;

Si E es verdadero, O es verdadero;

Si E es falso, O puede ser falso (o no es necesariamente verdadero);

Si O es verdadero, E puede ser falso (o no es necesariamente verdadero);

Si O es falso, E es falso.

Para los lógicos modernos, las inferencias derivadas de la subalternación no rigen cuando se rechaza la interpretación existencial de A y E a menos de introducirse una cláusula existencial. Para los lógicos clásicos, la vigencia de la subalternación es independiente de la citada interpretación. Hemos expuesto las razones que los lógicos clásicos (y algunos pensadores contemporáneos) dan a las objeciones modernas en Proposición (v.). Agreguemos aquí que, según los lógicos citados, podemos abstraer o no existencia de una proposición A tal como 'Todo S es P', sin que ello equivalga a suprimir la relación de subalternación entre 'Todo S es P' y 'Algunos S son P'. La única diferencia resultante de la abstracción o no abstracción de existencia es, de acuerdo con tales lógicos, la siguiente: si abstraemos existencia, la proposición 'Algunos S son P' no implica 'Algunos S existen'; si no abstraemos existencia, la proposición 'Algunos S son P' implica la proposición 'Algunos S existen (y son P)'.

La relación de subalternación se da también dentro de las proposiciones modales, según hemos visto en Oposición. En el mismo artículo nos hemos referido a los dos tipos de proposiciones subalternas (subalternas simples y subalternas oblicuas) resultantes del cubo de oposición presentado por H. Reichenbach.

Los lógicos modernos estudian también la relación de subalternación en los esquemas sentenciales. Si tomamos los esquemas '$\sim p \vee$' y '$\sim p$' y examinamos su dependencia en lo que toca a los valores de verdad V (verdadero), F (falso) e I (indeterminado), obtendremos el cuadro siguiente:

$\sim P \vee q$	$\sim P$
V	I
F	F

donde el esquema de la izquierda es llamado *subalterno y* el esquema de la derecha es llamado *superimplicante.* La relación de dependencia es tal que, siendo la subalterna verdadera, la superimplicante es indeterminada (para que sea verdadera se necesitan condiciones que no quedan especificadas) y siendo la subalterna falsa la superimplicante es falsa. Si tomamos los mismos esquemas y los colocamos en relación inversa, tenemos el cuadro siguiente:

$\sim p$	$\sim p \vee q$
F	I

donde el esquema de la izquierda es llamado *superimplicante* y el esquema de la derecha es llamado *subalterno.* La relación de dependencia es tal que, siendo la superimplicante verdadera, la subalterna es verdadera, y siendo la superimplicante falsa la subalterna es indeterminada (para que sea falsa se necesitan condiciones que no quedan especificadas).

La relación de dependencia entre la subalterna y la superimplicante, tal como figura en el primer cuadro, es llamada *subalternación,* mientras que la relación de dependencia entre la superimplicante y la subalterna, tal como figura en el segundo cuadro, es llamada *superimplicación.*

SUBCONSCIENTE. El concepto de subconsciente (lo subconsciente, el subconsciente) ha sido elaborado sobre todo por el psicoanálisis (VÉASE). Se trata de la "zona" de la psique

intermedia entre la conciencia y el inconsciente donde son rechazados todos los fenómenos "desagradables" y donde permanecen huellas susceptibles de reavivarse. Es común entre los tratadistas del psicoanálisis comparar lo subconsciente con una región sombreada, a diferencia de la región clara de la conciencia y de la región enteramente oscura del inconsciente.

Dos problemas de carácter general se han planteado al proponerse una definición del subconsciente.

El primer problema concierne a la diferencia entre lo subconsciente y el inconsciente. Según algunos autores, esta diferencia es sólo gradual. Lo subconsciente es entonces lo menos inconsciente dentro de lo inconsciente y lo más inconsciente dentro de la conciencia. Lo subconsciente puede ser considerado como inconsciente (o, mejor, semi inconsciente) o como consciente (o mejor, semi consciente) según se acentúe en él una u otra de las mencionadas "zonas" que lo limitan. Según otros autores, la diferencia entre lo subconsciente y el inconsciente es esencial. Lo subconsciente constituye entonces un modo de ser —o un modo de actuar— *sui generis* de la psique, irreductible a la conciencia o a lo inconsciente.

El segundo problema se refiere a la "extensión" de lo subconsciente. Ciertos autores consideran lo subconsciente más "extenso" que la conciencia y menos que el inconsciente. Otros autores estiman que lo subconsciente es la zona más amplia de la psique, donde tienen lugar la mayor parte de los fenómenos psíquicos.

J. Jastrow, *La subconscience*, 1908. — L. Waldstein, *The Subconscious Self*, 1926. — Véase también la bibliografía de los artículos CONCIENCIA e INCONSCIENTE.

SUBCONTRARIO. La relación de oposición entre las proposiciones I - O (véase PROPOSICIÓN), tal como ha sido expuesta en Oposición (v.), se llama *relación de subcontrariedad*, y dichas proposiciones son, por lo tanto, llamadas *subcontrarias*. La relación de contrariedad afirma que dos proposiciones subcontrarías pueden ser al mismo tiempo verdaderas, pero las dos no pueden ser al mismo tiempo falsas. Así,

Si I es falso, O es verdadero;

Si I es verdadero, O puede ser verdadero;

Si O es falso, I es verdadero;

Si O es verdadero, I puede ser verdadero.

En la lógica clásica, la distinción de la materia de la proposición en materia necesaria y materia contingente introduce una restricción en la afirmación de que dos proposiciones subcontrarías pueden ser al mismo tiempo verdaderas. En efecto, se estima que cuando la materia es necesaria, o sea cuando P pertenece a la esencia de S, puede concluirse de la verdad de una subcontraria la falsedad de la otra.

La relación de subcontrariedad se manifiesta asimismo en las proposiciones modales, según hemos visto en Oposición (v.). En el mismo artículo nos hemos referido a los dos tipos de proposiciones subcontrarias (subcontrarias simples y subcontrarias oblicuas) resultantes del cubo de oposición propuesto por H. Reichenbach.

Los lógicos modernos estudian también la relación de subcontrariedad en los esquemas sentenciales. Se trata de una relación de dependencia según la cual dos esquemas sentenciales subcontrarios no pueden ser ambos falsos, pero pueden ser ambos verdaderos. Si tomamos los esquemas '$p \vee q$' y '$\sim p \vee \sim q$' y examinamos sus dependencias en lo que toca a los valores de verdad V (verdadero), F (falso) e I (indeterminado), obtendremos el cuadro siguiente:

$p \vee q$	$\sim p \vee \sim q$
V	I
F	V

donde se muestra que no pueden correlacionarse dos efes, pero que la primera ve puede correlacionarse con otra *ve* si se especifican las condiciones necesarias.

SUBIMPLICACIÓN. Véase OPOSICIÓN, SUBALTERNO.

SUBJETIVISMO se dice, ante todo, de la reducción de cualquier juicio al sujeto que juzga, es decir, de la limitación de la validez (VÉASE) del juicio al sujeto. El alcance de este subjetivismo, que puede llamarse con toda propiedad gnoseológico, difiere según lo que se entiende por 'sujeto'. En algunos casos, sujeto es simplemente la conciencia cognoscente, dando inclusive a este término un significado muy amplio, más allá de toda organización psicofísica. El sujeto (sujeto trascendental, yo puro, etc.) tiende entonces cada vez más a identificarse con el objeto, a convertirse en el conjunto de condiciones del objeto, por lo cual este tipo de subjetivismo puede desembocar, como ha ocurrido en el neokantismo, en un idealismo objetivista. En otros casos, el sujeto es el hombre en general, la especie humana; finalmente, y en su sentido más habitual adoptado sobre todo cuando se da al subjetivismo un sentido peyorativo, el sujeto es el sujeto individual. El subjetivismo es entonces un relativismo del sujeto, esto es, una doctrina que relativiza toda proposición haciéndola depender del sujeto. Sólo en los dos últimos casos puede hablarse de subjetivismo; la concepción del sujeto como sujeto trascendental, como yo puro o conciencia pura (kantismo, neokantismo, fenomenología trascendental) no es subjetivista más que en un sentido muy vago, y por eso conviene no emplear para designarla este término, alusivo a un relativismo que justamente intenta superar toda filosofía trascendental.

Véase también HOMO MENSURA.

SUBJETIVO, SUBJETUAL, etc. En relación con el vocablo 'sujeto' (VÉASE) pueden usarse en filosofía adjetivos como 'subjetivo' y 'subjetual' y nombres como 'subjetividad', 'subjetualidad' y 'subjetidad'.

En lo que toca a 'subjetivo', remitimos por lo pronto a lo dicho en el artículo OBJETO Y OBJETIVO. Recordaremos aquí dos significaciones básicas. Por un lado, 'subjetivo' ha sido usado, especialmente en la literatura escolástica, para designar el ser del sujeto en una proposición. El ser de S en la proposición 'S es P' es, pues, un *esse subjectivum*. Cuando S se ha referido a una substancia, 'subjetivo' ha significado lo mismo que 'substancial'. El "ser subjetivo" ha sido, pues, el ser "real" en contraposición con el ser simplemente representado, o *esse objectivum*. Por otro lado, 'subjetivo' ha sido usado, y es todavía usado, para designar lo que se halla en el sujeto como sujeto cognoscente. En este caso, lo subjetivo es lo representado y no lo real o substancial.

El término 'subjetividad' puede tener análogamente dos sentidos: según

uno de ellos la subjetividad es la característica del ser del cual se afirma algo; según el otro, es la característica del ser que afirma algo. Como en 'subjetivo', pues, la diferencia de significado obedece a que en un caso la relación considerada es la relación *sujeto-predicado* y en el otro caso es la relación *sujeto cognosccnte-objeto de conocimiento.*

Xavier Zubiri ha introducido los términos 'subjetual' y 'subjetualidad'. 'Subjetual' y 'subjetualidad' no se distinguen aquí de 'subjetivo' y 'subjetividad', sino de 'sustantivo' y 'sustantividad' (VÉANSE). Zubiri considera que 'subjetual' es equiparable a 'substancial'. En efecto, una realidad es substancial porque emergen de ella ciertas propiedades que le son inherentes. Por eso la realidad substancia] es sujeto, y su característica es la "subjetualidad".

Heidegger ha hablado de "subjetidad" (*Subjektität*) a diferencia de la "subjetividad" (*Subjektivität*). La subjetidad es para Heidegger "el fundamento de la objetividad de todo *subiectum* (de todo ser presente, *Anwesenden*) (*Zur Seinsfrage* [1956], pág. 17).

SUBLIMACIÓN es, en el psicoanálisis, la transformación de los impulsos sexuales reprimidos en actos espirituales superiores. La sublimación tiene lugar, según los psicoanalistas, cuando la energía psíquica es demasiado intensa para que pueda permanecer continuamente en la zona consciente o para que pueda ser rechazada definitivamente a lo inconsciente. De este modo, lo espiritual se convierte para el psicoanálisis en sublimación de lo instintivo por obra de la previa represión. Sin embargo, Freud no concibe esta transformación como injustificada, sino que le otorga justamente en su sistema un alto valor moral y la considera como el principio que diferencia propiamente al animal, que sigue los impulsos del hombre, que los niega y desvía. Scheler llama a esta doctrina la teoría negativa del hombre, comprendiendo en ella no sólo el psicoanálisis, sino también la doctrina de la salvación budista y la tesis schopenhaueriana de la negación de la voluntad de vivir. Para esa teoría, la vida espiritual nace justamente por la negación o represión de los impulsos, pero sólo por una represión que los desvía hacia lo superior. La sublimación es, por lo tanto, una de las posibles consecuencias de la negación de los impulsos, pero no su consecuencia inevitable, pues la desviación puede efectuarse también en un sentido inverso.

SUBLIME. El tratado titulado *Sobre lo sublime,* atribuido a Longino (véase PSEUDO LONGINO), es uno de los primeros escritos sobre este concepto. El autor define en él la sublimidad como una eminencia y excelencia del lenguaje. Sin embargo, la sublimidad no está fuera de las reglas; aun en lo más apasionado cabe encontrar normas. Así ocurre con la suma excelencia del lenguaje; una vez producida es posible descubrir sus diversas fuentes y con ello establecer las reglas correspondientes. Tales fuentes son cinco: dos de carácter natural y tres de carácter artificial. Las de carácter natural son (1) aprehensión de grandes pensamientos y (2) pasión; las de carácter artificial son (3) figuras de pensamiento o de lenguaje; (4) dicción y (5) composición.

El escrito en cuestión ejerció considerable influencia en todas las épocas. En 1674 fue traducido por Boileau, el cual le agregó varias observaciones, que no se apartan fundamentalmente de la mencionada concepción de la sublimidad. Solamente en el siglo XVIII parece haberse introducido un cambio radical en la interpretación de nuestro concepto. Según Menéndez y Pelayo (*Historia de las ideas estéticas,* ed. E. Sánchez Reyes, IV, pág. 17), el primer autor en quien se manifestó tal cambio fue un tal Silvain, el cual rechazó las ideas del Pseudo-Longino y de Boileau y sostuvo —anticipando algunas concepciones de Kant— que lo sublime no puede ser definido en función de la grandeza o de lo patético, sino en función de algo infinito. Las ideas de Solvain al respecto no parecen haber ejercido gran influencia. No fue el caso con las de Edmund Burke (1729-1797), que fueron repetidamente comentadas. Están contenidas en el libro del autor, *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1756). Según Burke, mientras lo bello produce deleite, lo sublime engendra un terror deleitable al cual se entrega el alma sin poder evitarlo, pues con ello queda completamente saturada sin dejar lugar para ninguna otra emoción. El alma queda, pues, "embargada" por terror de lo sublime. "Los objetos sublimes —escribe Burke— son vastos...; los objetos hermosos son relativamente pequeños. La belleza debe ser leve y delicada; lo grande debe ser sólido, y aun macizo."

Próximas a Burke son las ideas de Kant sobre lo sublime, presentadas en sus *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) *(Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime).* Kant destaca la diferencia entre el carácter finito, acabado y mensurable de lo bello, en contraste con el carácter infinito, inacabado e incomensurable de lo sublime. Lo sublime ofrece dos aspectos: lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Lo sublime matemático es engendrado por la experiencia de lo que "no puede medirse" (las pirámides de Egipto, la iglesia de San Pedro en Roma, la Vía Láctea), es decir, de lo que medimos sólo antropomórficamente con el fin de darnos cuenta de la impotencia de la medida. Lo sublime dinámico es engendrado por la presencia de la fuerza y del poder inconmensurables.

Hay analogías entre las concepciones de Burke y Kant. Éstas resultan obvias cuando atendemos a las siguientes manifestaciones de Kant: "Lo sublime debe ser siempre grande; lo bello, pequeño. Lo sublime debe ser simple; lo bello puede estar decorado y adornado... La soledad profunda es sublime... Una gran altura es sublime, tanto como una gran profundidad... Una larga duración es sublime", etc., etc., todo lo cual es paralelo a lo que proclamó Burke respecto a la diferencia entre lo sublime y lo bello. Sin embargo, la doctrina de lo sublime en Kant es más acabada que la de Burke. Entre las tesis fundamentales kantianas sobre lo sublime podemos mencionar las siguientes: 1. La satisfacción en lo bello surge de la representación de la cualidad; la satisfacción en lo sublime, de la cantidad. 2. La contemplación de lo sublime no es necesariamente incompatible con el encanto y con el juego de la imaginación. 3. Lo sublime proporciona sólo un placer indirecto, y no interviene, como en lo bello, el sentimiento de un propósito. 4. Lo bello es coincidencia de forma y contenido; lo sublime sur-

ge por divergencia entre forma y contenido, quedando abolida la armonía entre la imaginación y el entendimiento que funcionaba todavía en el sentimiento de lo bello. 5. Lo sublime no lo es en sí mismo, sino en el modo como se refleja en el espíritu. Nuestra imaginación no puede comprender lo sublime (Cfr. sobre este punto las importantes secciones 26 y 27 de la *Crítica del juicio* tituladas "Analítica de lo sublime"). 6. Siendo lo sublime grande sin comparación posible, el hombre se eleva por encima del reino de los sentidos en la contemplación de lo sublime. Además, Kant difiere de Burke en que no considera el sentimiento del terror (o temor) como propio de ninguna experiencia estética y, por tanto, como propio de lo sublime. Así como el individuo seducido por los apetitos no puede juzgar sobre lo bello, el individuo subyugado por el temor no puede juzgar sobre lo sublime.

No es fácil reducir a un común denominador tan dispares opiniones. Pero es posible destacar algunos rasgos del sentimiento de lo sublime que pueden ser aceptados por la mayoría de los pensadores. Contemos entre tales rasgos ciertas negaciones: lo sublime se opone a lo vulgar, a lo excesivamente sutil, a lo simplemente agradable e interesante, a lo meramente irónico o a lo amable. A diferencia de estos rasgos destaca lo elevado, lo noble, lo inconmensurable, lo grandioso. No es necesario que produzca terror —aunque sea un "terror deleitable"—, sino solamente "suspensión" del ánimo. Por eso aunque lo sublime puede ser también objeto de juicio, lo es en un grado incomparablemente menor que lo bello: los juicios sobre lo sublime son por lo general de carácter "total". La mayor parte de las obras sobre estética o de historia de la estética se ocupan de la cuestión de lo sublime. Samuel H. Monk, *The Sublime. A Study of Critical Theories in Eighteenth Century England*, 1935, reimp. 1960 [sobre la "tradición longiniana" en Inglaterra: Burke y otros autores]. — Walter J. Hipple, *The Beautiful, the Sublime and the Picturesque*, 1957.

SUBREPCIÓN significa literalmente el acto o el efecto de coger algo por sorpresa, de modo oculto y disimulado. En la lógica se llama subrepción al sofisma consistente en la introducción disimulada de una proposición falsa o de un cambio de sentido. Kant llama subrepciones de las sensaciones a las cualidades que, corno los colores y sonidos, no deben ser confundidas con el espacio y el tiempo a pesar de ser todos ellos dependientes de las condiciones subjetivas de la sensibilidad. La idealidad del espacio y del tiempo, dice Kant, "no debe ser comparada con las subrepciones de las sensaciones, porque aquí se supone que el fenómeno mismo al cual se unen estos atributos tiene una realidad objetiva".

SUBSISTENCIA, SUBSISTENTE, SUBSISTIR. En su *Liber de persona et duabus naturis* (cap. 3), Boecio decía que los géneros y las especies únicamente subsisten (*subsistunt*), en tanto que los individuos no sólo subsisten, sino que también son substantes (*substant*). El subsistir en el sentido apuntado es lo característico de la subsistencia (*subsistentia*); el "ser substante" o "substar" es lo característico de la substancia (*substantia*). El mismo autor, en su comentario a las *Categorías*, indica que la *subsistentia* o ὑπόστασις es equivalente a la forma. Según ello, la subsistencia puede ser considerada como *una* de las características de los sujetos que son "soportes" o "supuestos" (*supposita*) y, por consiguiente, como una de las características de las substancias. Esta característica señala el existir por sí y no en otro — que es a lo que se llama "subsistir". Como las substancias tienen esta característica, puede llamárselas "subsistencias" (*subsistentiae*) siempre que no se crea que con ello se han descrito todos los aspectos del ser substancia. En otros términos, a la substancia conviene el subsistir, pero conviene de modo eminente el "substar" o "ser substante", mientras que a los géneros y especies conviene el subsistir.

Por otro lado, como, según señala Santo Tomás (S. *theol.*, *I*, q. XXIX a 2), el término *substantia* equivale literalmente a *hypostasis* (véase HIPÓSTASIS), pero como *substantia* puede significar a veces *essentia* y a veces *hypostasis*, ha parecido mejor traducir *hypostasis* por *subsistentia*. Según ello, las hipóstasis son *subsistentiae*. Como se ha usado el nombre *persona* para traducir el griego ὑπόστασις (*hypostasis*), *se* ha podido decir que las personas son subsistencias.

Como puede verse, el término 'subsistencia' (y los vocablos 'subsistente', 'subsistir') está lejos de adquirir un sentido perfectamente unívoco. Parte de la dificultad procede de que se ha usado el nombre 'subsistencia' como si designara algo a lo que corresponde el "subsistir" en vez de limitarse a usar el verbo (o el adjetivo 'subsistent'). Se ha intentado evitar esta dificultad estableciéndose una clara distinción entre *substantia* y *subsistentia*. Así, É. Gilson (*History of the Christian Philosophy in the Middle Ages*, 1955, pág. 141) indica que Gilberto de la Porree distinguía entre *substantia* y *subsistentia*. La substancia es una entidad individual existente; la subsistencia es la característica de toda entidad que no necesita accidentes para ser lo que es. Por no necesitar accidentes, las substancias son subsistencias, pero como hay algunas subsistencias que no son soportes de accidentes no puede decirse de ellas que sean substancias.

Las tres doctrinas escolásticas más conocidas acerca de la subsistencia son la tomista, la escotista y la suarista. En el tomismo la substancia es definida en orden al subsistir; la substancia consiste en ser una *quidditas* naturalmente apta para la subsistencia. La subsistencia es considerada, pues, como la independencia respecto a un sujeto de inhesión. Dada una esencia finita realmente distinta de la existencia, la subsistencia es el modo substancial que termina tal esencia finita. Esta "terminación" es necesaria para que la existencia no pueda unirse a cualquier otra esencia substancial para recibir la existencia; la subsistencia limita, pues, la existencia según su propia finitud. A este respecto escribe Maritain: "Esta subsistencia no es por un lado uno de los constituyentes quidditativos de la esencia y por otro no es todavía la existencia. Su misión propia es la de terminar la esencia substancial, de hacer que sea incomunicable, es decir, que no pueda comunicar con otra esencia substancial en la existencia que la actúa; es la de hacer que sea distinta de cualquier otra, no sólo en cuanto a lo que ella es (como substancia individual), sino también dividida de cualquier otra para existir." Por esta razón dicen los tomistas que la subsistencia no es

algo negativo, sino algo positivo — una perfección positiva distinta de la individuación y agregada a la naturaleza substancial singular. No es un ser *en* otro, al modo del accidente, ni tampoco un ser *con otro*, bajo la forma de una dependencia de un principio —o coprincipio— substancial. Lo subsistente puede ser imperfectamente subsistente o perfectamente subsistente según esté o no ordenado por su propia naturaleza a ser con otra cosa. Asi, la substancia incompleta en la razón de la especie, bien que completa en la razón de la substancialidad, es imperfectamente subsistente, como ocurre con el alma humana, la cual, separada del cuerpo, posee un cierto ser por sí, pero está a la vez, por su naturaleza, ordenada a incorporarse o a unirse a una materia. La substancia completa en la razón de la especie es, en cambio, perfectamente subsistente, y entonces se llama "supuesto" o ὑπόστασις. La substancia subsistente es *sui juris*.

En el escotismo, en cambio (o por lo menos entre algunos escotistas) la subsistencia es de índole negativa. La negación en cuestión es doble: por un lado, aptitudinal; por el otro lado, actual. Ello hace que el alma humana no sea un supuesto, por carecer de independencia aptitudinal.

Para Suárez la subsistencia es, como para los tomistas, positiva, ya que denota un modo de existir: el existir como substancia y no inheriendo en una substancia. Pero, a diferencia de los tomistas, Suárez indica que la subsistencia no agrega la existencia, sino un modo de existir. La subsistencia añade un modo (*modus*) a una esencia actual, habiendo diferencia modal entre ¡a subsistencia y la naturaleza de la cual es subsistencia. Mientras Cayetano distinguía realmente la esencia, la existencia y la subsistencia, Suárez señala que "existir" sólo expresa, de suyo, tener entidad fuera de las causas o en la realidad; consiguientemente, de suyo es indiferente al modo de existir apoyándose en otro como sustentante y al modo de existir por sí sin dependencia de ningún sustentante; en cambio, 'subsistir' expresa un determinado modo de existir por sí y sin dependencia de un sustentante; por eso tiene como opuesto el existir-en' o 'estar-en', y expresa un determinado modo de existir en otro" (*Disp. met.*, XXXIV, iv, 23 [trad. S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez, A. Puigcerver Zanón]).

En la época moderna se ha usado el término 'subsistencia' generalmente en el sentido de "existir en una cosa como en un sujeto", que es el sentido que tiene en Occam. Un ejemplo de uso moderno de 'subsistencia' es el de Kant. Kant llama "subsistencia" a la existencia de la substancia, frente a la inherencia, que es la existencia de los accidentes, cuando se atribuye a los accidentes un modo de ser especial como algo real en la substancia. Así, por ejemplo, cuando se concibe el movimiento como accidente de la materia, el modo de ser llamado "movimiento" inhiere a la materia, la cual es la subsistencia. Inherencia y subsistencia (*substantia et accidens*) son una de las categorías de relación (*K. r. V.*, A 186 / B 230). Kant emplea también el término 'subsistencia' para referirse a la "ley de acción y reacción" (*Gesetz der Gegenwirkung*) de la materia; es la *ley subsistentiae* o *lex antagonismi* (*Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, III, 4, obs. 2). Desde Kant se ha usado 'subsistencia' en el sentido general, y no siempre muy preciso, de "existir debajo de los accidentes" o existir en la forma de la substancia. Se ha usado asimismo 'subsistencia' para referirse a la existencia de algo, a diferencia de la "consistencia" (VÉASE). También se ha usado a veces 'subsistencia' como sinónimo de 'persistencia'; algo subsiste sólo porque permanece (en su propio modo de ser, cualquiera que sea ésta) a través de todos los cambios. Sin embargo, algunos autores han llamado "subsistencia" al hecho de la existencia de un universal en tanto que no está separado de los particulares; así, Samuel Alexander indica que si bien el universal posee esa realidad existencial llamada subsistencia, ésta "no debe ser entendida como algo que implique un ser neutral por el cual se distingue del mundo de la existencia espacio-temporal" (*Space, Time, and Deity*, 1920, t. I, pág. 222). En verdad, esta última acepción vaciada de la particular interpretación que le da posteriormente el autor citado, es una de las más habituales en el pensamiento contemporáneo. En efecto, se tiende con frecuencia a llamar subsistencia a un modo peculiar de ciertas realidades —las ideales—, con el fin de distinguirlas de las existencias. De este modo se ha querido solucionar la cuestión que plantea el ser de realidades no existentes y, sin embargo, pertenecientes a un cierto orden de realidad expresado por un cierto "universo del discurso". Para esta dirección, representada sobre todo por Meinong y la teoría de los objetos, la subsistencia es el carácter de lo ideal, correspondiente o no a la existencia y sólo no contradictorio. No obstante, esta distinción ha sido rechazada por B. Russell y otros autores. Russell ha puesto de relieve que la idea de que hay entidades que no existen pero subsisten constituye una ilegítima hipóstasis debida a un insuficiente análisis lógico de ciertos enunciados, tales como "El Rey de Francia es calvo", "El cuadrado redondo no existe", etc. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo DESCRIPCIÓN, *ad finem*.

SUBSTANCIA. El vocablo latino *substantia* (= "substancia") corresponde al verbo *substo* (infinitivo, *substare*) y significa literalmente "la estancia debajo de" en el sentido de "el estar debajo de" y de "lo que está debajo de". Se supone que la substancia está debajo de cualidades o accidentes, sirviéndoles de soporte, de modo que las cualidades o accidentes pueden cambiar en tanto que la substancia permanece — un cambio de cualidades o accidentes no equivale necesariamente a que la substancia pase a ser otra, mientras que un cambio de substancia es un cambio a *otra* substancia.

Por estar debajo de cualidades o accidentes la substancia sub-siste, de modo que, en principio, podría llamarse a la substancia "subsistencia" (*subsistentia*). Sin embargo, aunque puede decirse que las substancias son subsistencias, se ha puesto a menudo de relieve que no todas las subsistencias son substancias. Además, el término 'subsistencia' ha adquirido otras significaciones que no coinciden con la de 'substancia', por lo que dedicamos al primer término un artículo aparte. Tampoco coincide siempre el significado de 'substancia' con el de términos que apuntan a algo "substante" — principio, esencia, materia, substrato (VÉANSE), etc.

Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, I, 514), Rudolf Eucken (*Geschichte der philosophischen Terminologie*, pág. 53) y otros autores

han indicado que Quintiliano fue el primero en usar el vocablo *substantia*, pero Curt Arpe ("Substancia", *Philologus*, XCIV [1941], 65 y sigs.) revela que antes que Quintiliano usó *substantia* Séneca *{Ep., 58, 15; Nat. quaest.*, I, 6, 5 y I, 15, 5). El significado originario de tal término era "ser corporal" o "realidad", a diferencia de "ser imaginario" o "ser imaginado" (*imago, mendacium*), así como "presencia (de algo) en general" (a diferencia de "ausencia (de algo)" o "no existencia"). *Substantia* aparece aquí como traducción del griego ὑπόστασις (véase HIPÓSTASIS), de modo que la contraposición *substantia-mendacium* corresponde a la de ὑπόστασις — ἔμφασις. En Quintiliano (*apud* Curt Arpe) aparece *substantia* como versión de σῶμα, "cuerpo", y de πρᾶγμα, "cosa", "asunto" — esta última a diferencia, por un lado, del *nomen*, ονομα, y, por otro lado, del adjetivo, *adiectivum*. Todas estas significaciones, primariamente gramaticales, adquirieron un giro más filosófico cuando se introdujo *substantia* para referirse a las categorías (véase CATEGORÍA) o predicamentos aristotélicos. El vocablo usado por Aristóteles es ουσία que ha sido interpretado y traducido de diversos modos (véase OUSÍA), cuyo paralelo lingüístico se encuentra en *essentia* (véase ESENCIA), pero que, con Marco Victorino, San Agustín y Boecio fue traducido por *substantia* para designar la "substancia primera" de Aristóteles (Cfr. *infra*). Durante un tiempo se usó *substantia* para traducir no sólo ουσία, sino también ὑπόστασις, pero luego se reservó *substantia* para σὐσία, y *persona* (VÉASE) para ὑπόστασις. Hubiera podido traducirse ουσία por *essentia*, pero como se tardó algún tiempo en adoptarse *essentia* quedó aceptado *substantia*. Hubiera podido usarse asimismo *substantia* para traducir ὑποκειμενον, pero es mejor reservar para este último el vocablo 'sujeto' (*subiectum*).

Aristóteles indica (*Cat.*, 5, 2 a 11 y sigs.) que en su sentido propio la substancia es lo que no es afirmado de un sujeto ni se halla en un sujeto, como el hombre y el caballo individuales. Esta substancia es la llamada "substancia primera", ουσία πρώτη, *substantia prima*, porque para Aristóteles lo primero es el ser individual del cual se predica algo; el ser individual existe (o puede existir) mientras que lo que no es un ser individual es sólo, por lo pronto, lo que puede decirse *de* él. Así del hombre individual puede decirse que es hombre, es decir, aplicarle el nombre 'hombre', con lo cual tal nombre es algo afirmado del hombre individual. El hombre individual es una substancia (primera), pero el nombre 'hombre' no lo es. Del hombre individual puede decirse también que es un animal racional, que es blanco, que posee la ciencia, etc.; el ser un animal racional, el ser blanco, el poseer la ciencia se dicen del hombre individual como predicados (esenciales o accidentales) y, por tanto, no son substancias (primeras). Las substancias (primeras) son el substracto de todo lo demás, por lo cual son substancias por excelencia, κατ' ἐξοχήν. Las substancias primeras no difieren entre sí en el grado de substancialidad, pues tan substancia primera es un hombre, como un buey, un árbol, etc. Las substancias primeras no tienen contrarios (como sucede con las cualidades: blanco - negro), pero admiten cualificaciones contrarias, δεκτικὸν τῶν ἐναντίων (como cuando se dice que tal hombre es blanco o que tal hombre es negro).

El primado de la substancia (primera) en Aristóteles puede comprenderse en razón del significado de ουσία. La substancia primera es ουσία porque posee su propia riqueza o, mejor dicho, porque el subsistir independientemente de cualesquiera cualificaciones que le competan es "suyo". En este sentido, la substancia (primera) posee las características a que se ha referido Wolfgang Cramer *(Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zura Substanzbegriff*, 1958 [Philosophische Abhandlungen, 17]: es algo individual, irreductible, único, que no está en otra cosa; es algo que se determina a sí mismo y se basta (ontológicamente) a sí mismo; es algo que podría existir aunque no existiera otra cosa — lo que Aristóteles indica al poner de relieve que como todo lo que no es substancia primera se afirma de las substancias primeras como sujetos, nada podría existir si no existieran las substancias primeras (*Cat.*, 5, 2 b 5). Por ser su propio "haber", "riqueza" o "propiedad", la substancia primera es, pues, formalmente hablando, "entidad".

Lo que se dice, o puede decir, de la substancia primera es una "substancia segunda", οὐσία δέυτερα, *substantia secunda* — o "substancia secundaria" o, si se quiere, "substancia en sentido secundario y no propio". Por qué Aristóteles sigue usando el término 'substancia' para referirse a entidades que no son, propiamente hablando, substancias, es una cuestión interesante, pero no fácil de resolver. En parte se debe a que Aristóteles no niega que lo que se dice, o puede decir, de las substancias primeras tiene también una cierta entidad, si bien no es una entidad propia e independiente de la de las substancias primeras. Las substancias segundas son impropiamente substancias, pero siguen siendo substancias de algún modo. Además, Aristóteles afirma que entre las substancias segundas la especie es "más substancia que el género"; parece, pues, que una substancia segunda sea "menos substancia segunda" y "más substancia primera" (sin coincidir, sin embargo, con esta última) cuanto más se "acerca" a la substancia primera — como cuando se dice que Pedro es un hombre; el ser hombre hace a Pedro más "preciso" que el ser simplemente animal, de modo que el ser hombre está más "cerca" de Pedro que el ser animal. Sin embargo, las especies mismas que no son géneros no son unas "más substancias" (ni siquiera impropiamente hablando) que otras, de modo que no tenemos grados de substancialidad (primera) en los individuos ni grados de substancialidad (segunda) en las especies, pero tenemos grados de substancialidad en los géneros. Debe advertirse que las substancias segundas no son, como hubiera podido interpretarse por lo que se dice *supra*, todo lo que se pueda decir de un sujeto como substancia primera. En efecto, sólo lo que de algún modo se parece a la substancia primera, es substancia segunda. Ello ocurre con los géneros y las especies, porque, como las substancias primeras, pueden ser "soportes". No ocurre con los accidentes —que son siempre "soportados"— y, en la concepción que nos ocupa, no ocurre tampoco con las relaciones. Lo que las substancias, primeras o segundas, "soportan" es cuestión disputada. Algunos autores han indicado que tanto las substancias primeras como las segundas pueden ser soportes de accidentes, e inclusive de los mismos accidentes. Arguyen a tal efecto que todo lo que se dice del

individuo se dice también de la especie del individuo. Pero, en rigor, sólo lo que se dice del individuo para determinarlo, definirlo, etc., como miembro de una especie puede decirse también de la especie. Así, se dice de Pedro que es animal y de la especie "hombre" que es animal, pues "este hombre" es animal y "todos los hombres" son animales. Pero si se dice de Pedro que es chato, no por ello se dirá que todos los hombres sean chatos. Por consiguiente, el "soportar" o el "ser substrato" se verifica de modo distinto en los individuos y en los géneros y especies. Y, sin embargo, ambos tienen en común "soportar" y por eso ambos son llamados "substancias". En cambio, los accidentes (y las relaciones) quedan excluidos de la substancialidad; no son "substancias terceras" porque no son substancias de ninguna clase.

Tanto las substancias primeras como las segundas tienen en común el no estar en un sujeto. Ello parece obvio en el caso de las substancias primeras, pues si estuvieran en un sujeto podrían afirmarse de un sujeto, lo que no ocurre: el sujeto es el sujeto y, por consiguiente, es el "este", τόδε, que está "separado", es decir, "subsiste por sí mismo". Parece menos evidente en el caso de las substancias segundas, pero debe admitirse asimismo, según Aristóteles, ya que decir de Pedro que es un hombre no quiere decir que *hombre* sea una parte de Pedro, como lo sería el ser blanco, capaz de tocar la guitarra, etc. La diferencia entre substancias primeras y segundas no reside en el "no estar" o "estar" en un sujeto, sino en que las substancias segundas determinan lo que las substancias primeras son. En cuanto a "estar en", podría decirse que las substancias primeras "están en" las substancias segundas, pero hay que tener cuidado en interpretar este 'estar en': no es el estar contenido como un accidente está contenido en un sujeto, sino el estar contenido como los individuos están contenidos en los universales, es decir, de modo distinto del ser "partes de".

La doctrina anteriormente reseñada es la doctrina aristotélica de la substancia como categoría o predicamento. En modo algunos hemos llegado al final de nuestro examen. En *Met.*, Δ 8, 1017 b 10-25, Aristóteles dice que substancias son entidades tales como los elementos (tierra, fuego, agua, aire), los cuerpos y sus compuestos, y las partes de estos cuerpos. En otro sentido se llama "substancia" a la causa inmanente de la existencia de las cosas naturales. En otro sentido todavía (y este es el que nos va a ocupar principalmente pronto) se dice que son substancias las "esencias" expresadas en la definición. De todos estos sentidos se destacan dos: la substancia es el "sujeto último" que no se afirma de ningún otro, y es lo que, siendo un individuo en su esencia, es "separable" (véase SEPARACIÓN), de modo que la forma de cada ser es su substancia. En *Met.*, Z, 1-17, 1028 a 10 - 1041 b 35) Aristóteles examina largamente la noción de substancia como primera categoría del ser y como "primer sujeto", y dice a este respecto que tal sujeto es en un sentido la materia, en otro sentido la forma y en un tercer sentido el compuesto de materia y forma, el "todo concreto", σύνολον (*op. cit.*, 3, 1029 a 3-5). Aristóteles niega que los universales y las ideas sean substancias, pero indica que la substancia es de dos clases: "todo compuesto" y forma. La primera clase de substancias son corruptibles; las segundas, incorruptibles (*op. cit.*, 15, 1039 b 20-25). Como todo concreto, la substancia es una cosa determinada, τόδε ; como forma, la substancia de cada ser es la esencia. En *Met.*, Δ 1, 1069 b 18 y sigs., Aristóteles habla de tres especies de substancias. Por lo pronto, hay la substancia sensible, que es móvil, y la substancia no sensible, que es inmóvil. La substancia sensible, objeto de la "física", puede ser corruptible (como los animales y las plantas) o eterna (como los astros). La substancia no sensible, objeto de la "metafísica", es incorruptible. La substancia no sensible no tiene ningún principio común con las demás clases de substancias (op. *cit.*, 1, 1069 b 40) (véase PRIMER MOTOR).

En vista de todo ello, puede concluirse que Aristóteles usa la noción de substancia o de un modo ambiguo y confuso o de un modo analógico. Pero puede buscarse la razón de esta variedad de sentidos de 'substancia'. Si adoptamos esta última actitud, podemos todavía tomar por lo menos dos puntos de vista. Por un lado, podemos hablar, como ha hecho Ernst Tugendhat (*Ti kata tinos. Eme Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*, 1958, págs. 38 y sigs. y Θ7 y sigs.), de una "duplicidad" (*Zwiefältigkeit*) en la significación de la concepción aristotélica de οὐσία, primero con respecto a las demás categorías y luego dentro de la propia noción de οὐσία. Lo primero, dice Tugendhat, ha sido reconocido por el propio Aristóteles al poner de relieve el carácter "irreductible" de la substancia (como substancia primera), única entidad de la que puede predicarse algo. Lo segundo se debe, prosigue dicho autor, a que Aristóteles ha tomado diferentes puntos de vista sobre la noción de substancia: "aspectos" como "la presencia en cuanto tal", la "materia", ὕλη , el compuesto, σύνολον . Estos diversos aspectos son determinaciones diversas que completan la idea de substancia (esta vez, en toda su generalidad). Por otro lado, podemos adoptar una actitud similar a la anterior, pero sin presuponer ninguna "duplicidad". Esta actitud consiste en tratar de encontrar la unidad de las diversas significaciones de 'substancia' en un modo "común" de concebir todo "ser substancia" y en una integración de todas las cuestiones relativas a la noción de substancia.

El modo común de concebir el ser substancia podemos llamarlo "la positividad". En virtud de su riqueza propia, la substancia está constituida positivamente; determinar una substancia no es limitarla, sino únicamente "encajarla" dentro de un sistema conceptual. El ser substancia de una substancia no le viene, por así decirlo, "de fuera", sino "de dentro"; algo es substancia, porque posee un *haber* propio y puede ser, por tanto, principio o de sus modos de ser o de sus manifestaciones. La integración de las cuestiones relativas a la noción de substancia, por otro lado, se lleva a cabo a base de articular las diversas maneras como se puede preguntar acerca de "algo": se puede preguntar si es y, caso de que sea, si es "por sí mismo" (no en el sentido de ser una realidad absoluta, sino en el sentido de tener "de qué" existir); se puede preguntar en qué consiste su ser; y se puede preguntar qué hace que sea lo que es. En cualquiera de estos casos tenemos una respuesta relativa a algo "substancial", sea concreto, sea abstracto. La substancia es un "algo" que tiene

una realidad esencial residente en sí mismo y no en otra cosa. La substancia es, pues, esencia en el sentido de que le compete ser substante; la definición de la substancia —no su simple mostración— requiere una esencia: la "esencia de la substancia".

Otra cuestión es si todo ser en cuanto que es, es o no substancia. Sobre este punto ha habido muy diversas opiniones, empezando con la aristotélica en *Met., Z* 1, 1028 b 3: el objeto constante de nuestra investigación, la cuestión que siempre se plantea es "¿Qué es el ser?" (τὸ Sv), y ello equivale a preguntar: "¿Qué es la substancia?" Es esa substancia, dice Aristóteles, de la cual unos afirman la unidad, otros la pluralidad, sea limitada, sea infinita. Según ello, las doctrinas conocidas con los nombres de 'monismo', 'dualismo', 'pluralismo', etc., son respuestas a la pregunta poí la realidad de la substancia, o substancias, unida a la pregunta por el número de substancias.

Al tratar de las diversas traducciones que se han propuesto para el concepto aristotélico de substancia, hemos adelantado ya algo acerca del modo como después de Aristóteles se entendió, o expresó, la idea de substancia. Esta idea ha dado mucho juego en la historia de la filosofía hasta el presente; sería excesivo pretender siquiera trazar sus principales desarrollos. Sin embargo, trataremos de examinar diversas nociones de la substancia después de Aristóteles, advirtiendo que lo aquí se dice debe completarse con informaciones proporcionadas en otros artículos, tales como ENTE, ESENCIA, EXISTENCIA, FORMA, HIPÓSTASIS, MATERIA, OUSÍA, PERSONA, QUIDDIDAD, SER, SUBSISTENCIA, VÍNCULO.

Daremos por resueltas las cuestiones de vocabulario, es decir, supondremos que en el vocabulario latino se ha llegado ya a una cierta estabilidad en el uso de términos como *substantia, essentia, persona, natura, hypostasis, subsistentia, suppositum*, etc. Ello no es cierto, porque durante mucho tiempo el vocabulario filosófico latino fue o complejo, o incierto, o ambas cosas a un tiempo; se usó, por ejemplo, *substantia* como correspondiente a *hypostasis*, antes de usarse *subsistentia* como correspondiente a *hypostasis* (se usó también *persona*); se usó *substantia* para referirse a la *ousía*, pero también se usó *essentia*, etc. Pero no tenemos más remedio, por razón de brevedad, que eliminar por el momento las cuestiones terminológicas. Al mismo tiempo, simplificaremos nuestro problema concentrándonos sobre la noción misma de substancia y no tratando, excepto incidentalmente, de nociones en las cuales interviene la noción de substancia o de algo substancial (nociones como las de substancias materiales, corporales, separadas, formas substanciales, Dios como substancia, etc.). Además, destacaremos solamente algunas concepciones medievales de la substancia, y especialmente la tomista. Aun así, no es fácil aclarar el problema.

Así como aquello que "es ser" se llama *essentia*, aquello que "es subsistir" puede llamarse *substantia*. La substancia es, pues, algo "sub-stante". Pero también son de algún modo substantes la subsistencia, el supuesto, la hipóstasis, la persona, etc., de modo que es menester precisar algo más la idea de substancia. Una de estas precisiones puede consistir en ver de que modos se puede decir que algo "subsiste". Por un lado hay un modo de subsistir que es el "subestar" (*substare*) y éste corresponde a los individuos. Por otro lado, hay un modo de subsistir que es el subsistir propiamente dicho (*subsistere*) y éste corresponde a los géneros y especies. Los autores de tendencia realista destacaban el subsistir de los géneros y especies; los de tendencia conceptualista o realista moderada consideraban que el subsistir de las especies y géneros no es un existir aparte, sino últimamente un subsistir de los individuos como sujetos de géneros y especies. Parece, pues, que tenemos aquí de nuevo dos ideas de substancia: la *substantia concreta* y la *substantia abstracta*. Siendo esta última el εἶδος o la esencia, τὸ τί ἦν εἶναι, se puede preguntar en qué medida "subestán". La respuesta depende en gran medida también de la correspondiente doctrina de los universales. Pero no sólo de ella. En efecto, lo que se diga de la substancia depende en gran parte de la substancia de la cual se hable. No es lo mismo la substancia increada que las substancias creadas; no es lo mismo la *substantia prima*, el individuo o el sujeto de las predicaciones, que la *substantia secunda*, la esencia o la *quidditas*; no es lo mismo la substancia corporal que la substancia separada, etc. Parece, pues, que debe concluirse que no hay sólo una, sino muchas nociones de 'substancia', y que es un error pretender hablar de la substancia en general en vez de hablar en cada caso de un tipo de substancia.

Sin embargo, debe de haber una noción común para toda substancia *qua* substancia. Esta noción común no puede extraerse, o no puede extraerse exclusivamente, de la *existentia* y de la *essentia*. En efecto, algunos autores han proclamado que la substancia primera posee *existentia* en tanto que la segunda posee *essentia*. Pero esta tesis depende de la admisión de una distinción real entre la esencia y la existencia. Cuando no se admite tal distinción real no puede efectuarse tal equiparación. Y aun admitida la distinción real, la equiparación de referencia parece aplicable solamente a las substancias naturales. Tampoco puede extraerse una noción común de las varias clases de substancia en orden a su estar más o menos completas. Este orden es admitido por algunos autores, por ejemplo Santo Tomás. Según el mismo, hay substancias completas y substancias incompletas, y cada una de ellas se subdivide por razón sólo de la especie y por razón de la substancialidad. Las substancias completas por razón de la especie son los ángeles; las substancias incompletas por razón de la especie son las almas humanas. Las substancias completas por razón de la substancialidad son las que no sólo no existen en otra cosa, sino que pueden existir sin otra cosa, al revés de lo que ocurre con las substancias incompletas en razón de la substancialidad, pues éstas solamente pueden existir con otra cosa en una "comunidad substancial". Sigue, pues, en pie el problema de la noción de substancia como tal.

Se puede decir que el nombre *substantia* significa sólo aquello que tiene ser por sí (*quod est per se esse*). Pero, como advierte Santo Tomás (Cfr. *Cont. Gen.*, I, *25 y S. theol.*, I, q. III, a 5), decir de la substancia que es un ser por sí (*ens per se*) no es *definir* la substancia. Del mismo modo que "lo que es" o ente *(ens)* no puede ser un género, ya que no se encuentra ninguna diferencia específica que lo divida en especies, lo que tiene ser por sí no puede ser tampoco un género; se lo llama tal únicamente porque no está en otro, de lo que resulta que

entonces el género no indica lo que la cosa es, sino lo que no es. Por tanto, la substancia es definible solamente cuando se indica cuál es su naturaleza o razón de ser (raí/o) y esta razón es el ser una cosa a la cual compete el ser sin estar en un sujeto, y también una esencia a la cual compete el subsistir o el no estar recibida en un sujeto. Se puede, pues, decir que la substancia se constituye como una esencia que posee ciertas características o propiedades, de modo que al hablar de la substancia en modo alguno eliminamos la noción de esencia.

Ello no quiere decir que sea lo mismo la substancia en sentido propio, como la primera de las categorías —la cual puede ser forma, materia o compuesto— que la substancia como esencia, como cuando se dice que la definición significa la substancia de una cosa. Pero en ambos casos le compete *A* la substancia el ser substante en el sentido de consistir en ser substante. San Alberto el Grande escribió que entre todas las cosas que son "por esencia" *(per essentiam)* la primera es la substancia. Este ser "por esencia" se lo otorgan los "esenciales" (*essentialia*) *(Met.*, II, 1, en S. *Alberti Magni Operum omnium, t.* XVI, parte 1, ed. B. Geyer [1960], pág. 237, 10 y sigs.). La substancia tiene, pues, una razón de ser, y esta razón es una "razón esencial". Esta razón no consiste meramente en la razón de ser algo que "subtiende" los accidentes; consiste en la razón de ser o estar por sí no inhiriendo a un sujeto. La substancia es por ello sujeto; ser substancia significa "independencia". La razón formal de la substancia es una perfección positiva: la independencia *en* el ser. Esta independencia no es absoluta para la substancia prédicamental creada; lo es sólo para Dios. Pero merece de todos modos llamarse "independiente", pues no todo lo independiente es absoluto.

Muchos escolásticos usaron *substantia* para referirse a la *essentia.* Algunos, porque pensaron que la substancia últimamente es *essentia*; así, por ejemplo, en los escolásticos de tendencia "avicenista"; otros, porque usaban *substantia* en sentido muy lato; así, por ejemplo, en los tomistas. Estos últimos distinguieron, sin embargo, entre el sentido lato y el sentido estricto o propio de *substantia;* según este sentido estricto, y según lo visto antes, la substancia es aquello a cuya esencia le compete ser por sí *(per esse)* y no ser en otra cosa (*in alio*). Pero la substancia es también soporte o fundamento. Por ello la substancia consiste en subsistir (*subsistere*) en cuanto ser por sí (*esse per se*) y consiste también en "estar debajo de" (*substare*) los accidentes.

Algunas de las dificultades que se suscitaron respecto a la noción de substancia pueden eliminarse procurando ver en qué sentido se toma en cada caso la substancia. En efecto, puede tomarse como substancia predicamental (en la "lógica"), y como substancia real (en la "física" y en la "metafísica"). Pero no debe pensarse que, según la mente de los escolásticos, cada uno de estos modos de hablar de la substancia significa substancias diferentes. En el caso de la relación entre substancia predicamental y substancia metafísica, ello es obvio, porque, en las concepciones de que estamos ahora hablando, el plano predicamental y el plano metafísico son paralelos: el ser sujeto de predicaciones es paralelo al ser sujeto de inhesión, y en ambos casos hay en la idea de substancia el momento positivo de la independencia en el ser (*independentia in essendo*).

Los escolásticos hicieron abundante uso de la noción de substancia. Ha parecido a veces que esta noción perdiera su peso en la época moderna, pero no hay tal. Lo que ha sucedido es que el problema de la substancia se ha planteado por lo común dentro de distintos supuestos. Uno de los más importantes es el que podemos llamar "supuesto gnoseológico"; en efecto, no sólo se ha tratado en la época moderna de dilucidar la naturaleza de la substancia, sino también de averiguar el modo de conocimiento de la substancia. El modo de conocimiento fue tratado asimismo por los escolásticos. Una opinión muy difundida fue la de declarar que la substancia es inaccesible a los sentidos, y que se obtiene solamente mediante abstracción de las cosas sensibles, aun cuando los autores que trataban de la substancia más bien en la línea de la esencia no participaban, o no participaban totalmente, de semejante opinión. En todo caso, el problema gnoseológico fue en la Edad Media menos importante que en la época moderna. Puede decirse que durante la Edad Media la concepción de la substancia fue primariamente "lógico-metafísica" y que en la época moderna ha sido principalmente "metafísico-gnoseológica".

Cierto que dentro de la época moderna hay también concepciones escolásticas de la substancia, y que algunas de ellas han influido en varios filósofos modernos. El caso más destacado es el de Suárez. Este autor manifiesta *(Met. disp.*, XXXII, i, 15) que, una vez dividido el ente creado en substancia y accidente, división a su entender completa y satisfactoria, hay que saber cuándo un modo del ente es substancia. Según Suárez, "es substancial el modo que pertenece a la constitución de la substancia misma". Todo lo que pertenece a la substancia ha de ser pues substancia, aunque sea incompleta. Sólo una vez constituida plenamente la substancia, lo que se le agrega es accidente (*op. cit.*, XXXII, i, 16). Suárez indica también que la substancia (primera) y el supuesto (*suppositum*) son "convertibles"; es lo mismo, pues, substancia primera y supuesto (*op. cit.* XXXIV, i, 9). Lo que se llama "subsistencia", por otro lado, es un modo de existir: el modo de existir como substancia *(op. cit.*, XXXIV, iv, 24). Así, pues, la substancia (creada y primera por lo menos) es ser supuesto en la forma de existir llamada "subsistencia".

En autores como Descartes y Leibniz hay resonancias importantes de la concepción escolástica de la substancia y algunas específicamente de la concepción suarista. Descartes define la substancia destacando el momento de la independencia. Pero lo destaca de un modo, por así decirlo, "negativo": substancia es, dice Descartes, *ca res quae tía existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*, aquello que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir (*Princ. Phil.*, I, 51). He aquí el lado "metafísico"; en cuanto al lado "gnoseológico", lo tenemos en la idea de que "toda cosa en la cual se halla inmediatamente, como en el sujeto, o por la cual existe algo que percibimos, es decir, cualquier propiedad, cualidad o atributo cuya idea real está en nosotros, se llama substancia" (*II[a] Respuesta,* Def. 5). Sólo Dios es verdaderamente substancia; no necesita real y verdaderamente nada más para existir, ya que su esencia implica su existen-

cia. Pero son también substancias (finitas) la substancia extensa y la substancia pensante, las cuales reciben de Dios la causa última de su existencia. Aunque definida en la forma "negativa" apuntada, hay algo de positivo eminentemente en la concepción cartesiana de la substancia: el que, como diría Suárez, todo lo que constituye la substancia es substancial. Como las substancias pensante y extensa son dependientes (de Dios), parecen ser más bien atributos substancializados que substancias. Descartes se aproxima con ello, pero sin alcanzarlo, a Spinoza. Para este autor la substancia es *id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo forman debeat*, aquello que es en sí y se concibe por sí mismo, esto es aquello cuyo concepto no necesita para ser formado del concepto de ninguna otra cosa (*Eth.*, I, def. iii). La substancia es, pues, aquí *la* Substancia: el *Deus sive Natura.* Del dualismo (o trialismo) de Descartes se ha pasado al monismo. No parece ser a veces un monismo completo, pues junto a la *Natura naturans* hay la *Naturata naturata* (véase NATURA NATURANS, NATURA NATURATA). Pero la última depende substancialmente hablando de la primera; si es substancia es, en todo caso, algo así como "substancia emanada".

Tanto Descartes como Spinoza mantienen la independencia de la substancia y rechazan llamar "substancias" a los individuos. Además, parecen tender a una concepción "estática" de la substancia. Leibniz, en cambio, destaca la pluralidad de substancias y su actividad: la substancia es *ens vi agendi praeditum*: "ente dotado de la fuerza (o poder) de obrar". El ser que subsiste en sí mismo, escribe Leibniz en un breve tratado sobre la transubstanciación (probablemente de 1668), es "el que tiene un principio *A: acción* en sí mismo" [subrayado por nosotros]. Como el individuo substancial es un *suppositum*, se puede decir que el *suppositum* tiene en sí mismo su principio de acción — lo que permite entender mejor que *actiones sunt suppositorum*; en rigor, no sólo "son de", sino que "son los". Leibniz admite no poco de las definiciones escolásticas de *substantia*, pero manifiesta que no ponen lo bastante de relieve el carácter eminentemente activo de las substancias individuales. Decir que cuando se atribuyen un cierto número de predicados a un solo sujeto, en tanto que no se atribuye este sujeto a ningún otro, se tiene una substancia individual, es decir poco; se trata, a la postre, de una definición nominal (*Discours de Métaphysique*, 8). Hay que decir también que los predicados tienen que estar incluidos en el sujeto, de modo que la naturaleza de una substancia completa es poseer un concepto tan completo, que podamos atribuirle todos los predicados a los cuales se atribuye el concepto. La substancia tiene que ser, pues, para Leibniz individual, activa y, por decirlo así, "rica". Cada substancia tiene que ser distinta y "distinguible" de cualquier otra substancia y todas las substancias deben hallarse relacionadas por una armonía preestablecida. Las substancias son "formas substanciales" — un concepto que Leibniz aspira a "rehabilitar" (*Nouveau systéme*, etc., 3); son "entelequias primeras" o, mejor "fuerzas primitivas" que contienen una actividad original. Se trata de "puntos metafísicos" (*op. cit.*, 11); las substancias no son "entidades lógicas", sino "entidades reales" — las "entidades más reales" (*Carta a De Volder* del 23 de junio de 1699; Gerhardt, II, 182). No consideramos necesario extendernos más sobre el asunto, porque lo hemos tocado en otros artículos (por ejemplo, LEIBNIZ; MÓNADA y MONADOLOGÍA; VÍNCULO SUBSTANCIAL); baste agregar que Leibniz trató de "restablecer" la noción de substancia haciendo de ella no tanto un ser que subsiste por sí, como un "centro simple de actividad" (Cfr. también NOUVEAUX ESSAIS, II, xxiii).

Uno de los problemas capitales suscitados durante la época moderna fue el de la llamada "comunicación de las substancias" en tanto que cuestión de cómo substancias diversas pueden comunicar entre sí en general, y sobre todo en tanto que cuestión de cómo se comunican las substancias "extensas" o substancias "corporales" con las substancias "espirituales". De este punto hemos tratado en varios artículos; un resumen de posiciones adoptadas se encontrará al principio del artículo OCASIONALISMO.

Los autores llamados "empiristas" manifestaron por lo común desconfianza frente a la noción de substancia y en algunos casos completa hostilidad a ella. Nos hemos referido a la noción que Locke proporcionó de la substancia en los artículos IDEA y LOCKE; recordaremos aquí sólo que para Locke la substancia es una de las ideas complejas, junto a las ideas complejas de modos (simples y compuestos) y de relaciones. Aquí aparece el problema de la substancia tratado gnoseológicamente; en efecto, Locke aspira a mostrar como se origina la idea compleja de substancia individual. Hay que distinguir entre tal idea compleja y lo que puede llamarse "la idea general de substancia". Esta última no es una idea obtenida mediante combinación o "complicación" de ideas simples, sino que es una especie de presuposición: se presupone la idea general de substancia simplemente porque resulta difícil, si no imposible, concebir que haya fenómenos existentes, por decirlo así, "en el aire", sin "residir" en una substancia. Ello no quiere decir que Locke afirme la existencia de substancias desde el punto de vista "metafísico". Desde este punto de vista, la opinión de Locke es negativa. En todo caso, no sabemos qué es ese "substrato" (VÉASE) que llamamos "substancia". "Si alguien se pone a examinarse a sí mismo con respecto a su noción de una substancia pura en general, hallará que no tiene otra idea de ella excepto únicamente una suposición de no sabe qué *soporte* de esas cualidades capaces de producir ideas simples en nosotros, cualidades que son comunmente llamadas accidentes" (*Essay*, II, xxiii, 2). Pero aunque no sabemos qué es ese "no sabemos qué", de algún modo partimos de él y desembocamos en las ideas de "clases particulares de substancias" recogiendo las combinaciones de ideas simples que se nos manifiestan en la experiencia" (*op. cit.*, II, xxiii, 3 y 6). La idea de substancia pura en general es oscura; la de substancia individual es más clara, pero sólo cuando tenemos en cuenta no la pura idea misma, sino los modos de comportamiento de las "substancias".

Locke suponía, pues, que hay algo así como un substrato material, del que no sabemos nada. Berkeley rechazó tal substrato por innecesario. Si ser es "percibir o ser percibido", no hay sino "percepciones" y sujetos percipientes. "Bajo" las percepciones no hay ningún substrato o substancia.

No hay, en rigor, substancias materiales. Pero hay una causa de las percepciones o ideas percibidas, y es la substancia espiritual o "substancia activa incorpórea" (PRINCIPLES, I, 26). 'Substancia' significa, pues, lo mismo que 'alma' y 'espíritu' (*op. cit.*, I, 139). El espíritu es una substancia que soporta o percibe ideas, pero no es él mismo una idea (*op. cit.*, I, 135). En suma, no hay nada de lo que los filósofos llaman "substancia material" (*Three Dialogues*, I), pero hay substancias espirituales, o espíritus como substancias; no hay substratos materiales, pero hay sujetos de las potencias del espíritu que corresponden a las ideas que nos afectan (op. *cit.*, III).

Las doctrinas según las cuales hay substancias pueden llamarse, en general, "substancialistas" (véase SUBSTANCIALISMO), inclusive cuando, como en Locke, hacen de la substancia una idea muy general, o cuando, como en Berkeley, se reducen las substancias a substancias espirituales. Las doctrinas según las cuales la idea de substancia no tiene ningún fundamento pueden llamarse "fenomenistas" (véase FENOMENISMO). Hume fue uno de los más destacados representantes de esta última tendencia. En el artículo sobre este autor hemos tocado este punto; señalemos ahora sólo que Hume rechaza la idea de substancia por no encontrar ninguna impresión (de sensación o de reflexión) que constituya su fundamento. Las substancias, o supuestas tales, no son percibidas por los sentidos, pues las substancias no son visibles, ni huelen, ni producen sonidos. Por otro lado, no son derivadas de las impresiones de reflexión, pues éstas se resuelven en nuestras pasiones y emociones, ninguna de las cuales puedo representar ninguna substancia. "Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de substancia distinta de la de una serie de cualidades particulares... La idea de substancia...no es sino una serie de ideas simples unidas por la imaginación y a las cuales se asigna un nombre particular por medio del cual podemos recordarnos a nosotros, o recordar a otros, tal serie" (*Treatise*, I, 6). En suma, la substancia es una ficción, y el nombre 'substancia' un mero nombre que no denota nada. Se podría añadir —y algunos lo han hecho— que si no denota nada, no significa (o connota nada), pero ya sabemos que no es legítimo fundar completamente la *significación* de nombres mediante los cuales se designan substancias en la denotación (véase SIGNIFICACIÓN γ SIGNIFICAR).

En vista de lo dicho hasta aquí parece que haya solamente dos actitudes posibles respecto a la noción de substancia: aceptarla o rechazarla. Hay, sin embargo, otra actitud: "deducirla" en el sentido de Kant, es decir "justificarla". Es lo que hace Kant en la "deducción trascendental de las categorías". Kant no acepta la idea metafísica de la substancia. Por otro lado, no admite que la idea de substancia se resuelva en una colección de impresiones. Puede, si se quiere, aceptarse una definición como la que da Wolff: la substancia es *subjectum perdurabile & modificabile* (*Ontologia*, § 768). Pero ello dice de la substancia o demasiado o demasiado poco: demasiado, si se supone que hay una "realidad" que es por sí substancia; demasiado poco, porque es una mera definición verbal. Kant "deduce" el concepto o categoría de substancia de los juicios de relación llamados categóricos; a ellos corresponde la categoría de relación llamada "inherencia y subsistencia" (*substantia et accidens*) (*K. r. V.*, A 80 / B 106). El concepto de substancia se "sobrepone" a una multiplicidad, ordenándola en forma que sea posible formular juicios sobre "algos", es decir, sobre entidades que poseen tales o cuales propiedades. La primera analogía (VÉASE) es "el principio de permanencia de la substancia". "Las substancias en la apariencia son los substractos de toda determinación en el tiempo" (*op. cit.*, A 188 / B 231). En cuanto al esquema (VÉASE) de la substancia es "la permanencia de lo real en el tiempo" (op. *cit.*, A 143 / B 183). En suma, Kant admite la noción de substancia en el plano trascendental (VÉASE); el concepto de substancia es uno de los que hacen posible el conocimiento de los objetos naturales. Es, por tanto, equivocado rechazar totalmente este concepto. Pero es asimismo equivocado trasladarlo al plano metafísico, pues entonces surge uno de los "paralogismos (véase PARALOGISMO) de la razón pura", el llamado "paralogismo de la substancialidad", según el cual hay un "sujeto absoluto" de todos mis posibles juicios, que es una substancia.

Hegel trató también la noción de substancia como una categoría, pero con intención distinta de la de Kant. Las categorías de substancia y accidente son para Hegel modos de manifestarse la Esencia (VÉASE) absoluta. Son, pues, manifestaciones de la "necesidad". En este sentido parece haber una analogía entre la concepción hegeliana y la concepción spinoziana de la substancia. Sin embargo, hay por lo menos una diferencia fundamental: en Spinoza la manifestación de la Substancia —si puede hablarse de "manifestación"— es "eterna"; en Hegel, en cambio, es una manifestación real, dialéctica. Tal como la describe en la *Enciclopedia*, la Substancia es para Hegel la Permanencia que se manifiesta en accidentales, los cuales llevan dentro de sí la Substancialidad. Así, hay algo en los accidentes que permanece, porque los accidentes son, en rigor, "la Substancia como accidentes". Pero la Substancia es una parcial manifestación de la Esencia; tiene que ser superada por la causa y el efecto y, al final, por la acción recíproca.

Sería largo contar, siquiera apresuradamente, las vicisitudes de la noción de substancia desde Hegel. Nos limitaremos a indicar que en buena medida las opiniones sobre la noción de referencia han dependido de alguna de las posiciones antes reseñadas. Así, por ejemplo, se ha continuado la tradición escolástica en sus diversas "vías"; se ha rechazado la idea de substancia en diversas formas del fenomenismo, positivismo, sensualismo, etc.; se ha proseguido el intento de Kant de hacer de la substancia una categoría; se ha propuesto sustituir el concepto de substancia por el de función (VÉASE), por el de energía (v.), etc., indicándose que lo que se llaman substancias son complejos de funciones o relaciones funcionales (Cassirer) o bien modos de manifestarse más o menos estables de la energía; se ha buscado la substancia en "acontecimientos que son en algún sentido la última substancia de la Naturaleza" (Whitehead, *The Concept of Nature*, 1920, pág. 19), destacándose la actividad de la substancia hasta tal punto que se ha hecho de las substancias aspectos que ofrecen los "acontecimientos", etc., etc. Algunos autores, sobre todo en el siglo XIX, trataron de justificar la noción de substancia por la experiencia del propio yo, ya sea a

través de un sentido íntimo (VÉASE), ya de otros diversos modos. En tal caso se ha podido o bien confinar la substancialidad al "yo" o bien concebir la substancialidad en las "cosas" por analogía con la substancialidad del yo. Uno de los modos como ha sido tratada con frecuencia la idea de substancia en la época moderna y especialmente en la contemporánea ha sido bajo la forma del problema del individuo (VÉASE). El análisis del lenguaje corriente ha proyectado luz sobre la noción de individuo, y esta luz puede enfocarse asimismo sobre la noción de substancia. Es muy posible que un examen de los diversos modos de usar 'substancia', 'substancial', etc. contribuya a un mejor conocimiento de la idea de substancia. Dicho sea de paso, semejante análisis fue practicado ya por Aristóteles, y a él se debe en buena parte el haberse desentrañado los múltiples significados de 'substancia'. En efecto, hay diversos usos de 'substancia' que pueden corresponder a varias "clases de substancia" o a varios modos de "agrupar substancias", etc. Si hay o no un uso común que subyace en todos los usos y pueda proporcionar un significado común, es cuestión todavía disputable. En todo caso, sea cual fuere la idea que se haya tenido en la época contemporánea sobre la substancia, aun en el caso de haberse aceptado su legitimidad, no ha ocupado el puesto destacado que ocupó en Aristóteles, el cual, ciertamente, trató de poner en claro los diversos modos de decirse 'substancia', pero también concluyó, según vimos, que preguntar por el ser equivale a preguntar por el ser "como substancia". Ello puede ser debido a una concepción fundamentalmente "substancialista" de la realidad procedente de lo que Thorleif Boman *(Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen,* 2» ed., 1954) ha llamado "el pensar estático" de los griegos, en contraposición con el "pensar dinámico" de los hebreos. Se puede decir, en efecto, que los griegos y acaso todos los pueblos indoeuropeos conciben el ser como "presencia", en tanto que los hebreos y acaso todos los pueblos semíticos conciben el "ser" como un "devenir real" (*hayah*). Pero concebir el ser como "presencia" lleva a concebirlo como substancia. Sin embargo, aun así no debe olvidarse que la riqueza de significados de 'substancia', en Aristóteles y después de Aristóteles, hace posible que dentro de la visión estática se introduzca una visión dinámica y aun que, como ocurrió con Leibniz, la última predomine sobre la primera. Al fin y al cabo, ya en el propio Aristóteles, el decir que preguntar por el ser equivale a preguntar por el ser como substancia supone que se entiende 'substancia' de un modo que puede incluir asimismo la idea de un "foco de actividades". La noción aristotélica de substancia es suficientemente amplia para permitirlo.

Concepto de substancia: Louis **Prat,** *De la notion de substance. Recherches historiques et critiques,* **1905** (tesis complementaria). — **G. Bozzetti, Il** *concetto di sostanza e la sua situazione nel reale. Saggio di gnoseologia e metafisica,* **1908.** — **Ernst** Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* **1910.** — J. Loewenberg, **D. W. Prall** *et al., The Problem of Substance,* **1927 [The University of California Publications in Philosophy,** 9]. — Helène Konczewska, *Le problème de la substance,* **1937. — H. de Witt Parker,** *Experience and Substance,* **1941.** — **R. E.** McCall, **S. J.,** *The Reality of Substance,* **1956 (tesis).** — Wolgang **Cramer,** *op. cit. supra.*

Obras históricas. Generales: Régis Jolivet, *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours,* **1929. — En la filosofía griega: Bruno** Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit,* **1910. — En la filosofía moderna:** Johannes **Hessen, Das** *Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit,* **1932. — En** Aristóteles: **B.** Weber, *De* ουσία *apud Aristotelem notione eiusque cognoscendae ratione,* **1887 (Dis.). — H.** Simmler, *Aristoteles Metaphysik auf Grund der Usia-Lehre entwicklungsgeschichtlich dargestellt,* **1904.** — Josef Vogelbacher, *Begriff und Erkenntnis der Substanz bei Aristóteles,* **1932. — D. R. Cousin,** "Aristotle's **Doctrine of Substance",** *Mind,* **N. S., XLII (1933), 319-37;** XLIV (1935), **168-85. — G.** della Volpe, *Il principio di contradizzione e il concetto di sostanza prima in Aristotele,* **1938. — C. Arpe,** *art. cit. supra.* **— Raphael Demos, "The Structure of Substance** according **to Aristotle",** *Philosophy and Phenomenological Research,* V (1944-1945), **255-68. — Diego F. Pró, "La substancia primera en** la **filosofía de Aristóteles",** *Estudios de historia de la filosofía. Homenaje al Prof. R. Mondolfo,* Fasc. **I, 1957, ed. J. A. Vázquez, págs. 235-335. — Ernst Tugendhat,** *op. cit. supra.* **— En Plotino: Casimir Dreas,** *Die Usia bei Plotin,* **1912** (Dis.). — Gerhard Nebel, "Terminologische **Untersuchungen zu ΟΥ'ΣΙΑ und ON bei Plotin",** *Hermes,* **LXV** (1930), **422-45. — En** Avicena **y Santo Tomás:** Wilhelm Kleine, *Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Uebersetzungen,* **1933. — En Santo Tomás:** Stanislaus **Adamczyk,** *De existentia substantiali in doctrina S. Thomas Aquinatis,* **1962** (Dis.). — **De Abelardo a Spinoza:** K. **Heidmann,** *Der Substanzbegriff von Abälard bis Spinoza,* **1890** (Dis.). — **De Descartes a Kant: A.** Leschbrand, *Der Substanzbegriffin der neueren Philosophie von Cartesius bis Kant,* 1898. — En **Locke, Hume y Berkeley:** Edmund **Kónig,** *Ueber den Substanzbegriff bei Locke und Hume,* **1881. — F.** Zitscher, *Der Substanzbegriff.Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosophischen Grundvorstellungen. I Heft. Der Substanzbegriff bei Locke,* **1889. — W. J. Long,** *Ueber Humes Lehre von den Ideen und der Substanz in ihrem Zusammenhang mit derjenigen Lockes und Berkeleys,* **1897 (Dis.). —** Willy **Freytag,** *Die Substanzlehre Lockes,* **1890** [Abhandlungen **zur Philosophie und** ihrer **Geschichte,** 10]. — **— En Leibniz: J. Ohse,** *Untersuchung über den Substanzbegriff bei Leibniz,* **1888. — H. F.** Rall, *Der leibnizsche Substanzbegriff mit besonderer Berücksichtigung auf seine Entstehung und sein Verhältnis zur Körperlehre,* **1899** (Dis.). — **W. Werckmeister,** *Der leibnizsche Substanzbegriff,* **1899. —** J. Jalabert, *La théorie leibnizienne de la substance,* **1947. — En Spinoza: M. Friedrichs,** *Der Substanzbegriff Spinozas neu und gegen den herrschenden Ansichten zugunsten des Philosophen erläutert,* **1896** (Dis.). — **Erich Becher,** *Die Begriffe des Attributs bei Spinoza und seine Beziehung zu den Begriffen der Substanz und des Modus,* **1905 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte,** 19]. — **En** Rosmini: **P.** Giuseppe Bozetti, **Il** *concetto di sostanza e la sua attuazione nel reale. Saggio di gnoseologia e di metafisica,* **1908. — W.** Burkamp, *Die Entwicklung des Substanzbegriffs bei Oswald,* **1913. — Todas las obras importantes sobre los autores** mencionados —especialmente **en** el **caso de autores como Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume,** etc.— **se** refieren **a las correspondientes concepciones de la substancia.**

SUBSTANCIAL (FORMA). Véase FORMA; SUBSTANCIAL, SUBSTANCIALIDAD.

SUBSTANCIAL, SUBSTANCIALI-

DAD. Se llama "substancial" a todo lo que pertenece a la substancia (VÉASE), o a todo lo que constituye la substancia, o a todo lo que se reduce a la categoría de substancia. Suele contraponerse lo substancial a lo accidental (véase ACCIDENTE) y también a lo supersubstancial, que es, según Santo Tomás de Aquino, una característica de la esencia divina, ya que se supone que tal esencia excede a toda substancialidad propiamente dicha.

El adjetivo 'substancial' se usa, especialmente en la literatura escolástica, en cierto número de expresiones. Estas pueden dividirse en dos grupos, según sea el modo de entender la substancia a que se refiere lo substancial. (1) Si 'substancial' es lo que pertenece a la *substantia*, tenemos expresiones tales como 'forma substancial', 'cambio substancial', 'generación substancial', 'unión substancial' o vínculo substancial' y otros semejantes. Hemos tratado de ellas en varios artículos (por ejemplo, ALMA, DEVENIR, FORMA, GENERACIÓN, VÍNCULO). Entre estas expresiones se distingue por el abundante uso que se ha hecho de ella 'forma substancial' (*forma substantialis*). Ésta suele definirse de varios modos, tales como: "el principio que actualiza en una substancia las potencias de la materia y forma con la materia de un cuerpo natural"; "el principio real y efectivo que hace que una substancia natural sea lo que es, es decir, la causa formal". Considerada como causa la forma substancial puede ser, según muchos autores escolásticos, subsistente, informante, forma del todo, y (según algunos) forma de la corporeidad. La forma substancial informante puede a la vez ser inanimada o anímica (vital). Se habla también de forma substancial genérica y de forma substancial específica (véase también FORMA). (2) Si 'substancial' es lo que pertenece a la *essentia*, entonces las expresiones más comunes en las que interviene dicho adjetivo son expresiones como 'bondad substancial', 'diferencia substancial', 'principio substancial', 'perfección substancial'.

Puede llamarse "substancialidad" (a diferencia de accidentalidad y de supersubstancialidad) a lo que hace que una substancia pueda llamarse efectivamente "substancia". Kant ha usado el término 'substancialidad' (*Substanzialität*) en la expresión 'paralogismo de la substancialidad', del que hemos hablado en el artículo PARALOGISMO.

Para la diferencia entre 'substancial' y 'substantivo' y entre 'substancialidad' y 'substantividad', véase SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO.

SUBSTANCIALISMO. Puede llamarse de este modo a toda doctrina según la cual todo lo que es real es de carácter substancial, es decir, es substancia; a toda doctrina según la cual hay entidades que pueden ser consideradas como substancias; a toda doctrina según la cual la noción de substancia es indispensable para entender la realidad, o parte de la realidad. Las doctrinas substancialistas suelen usar conceptos correlacionados con el de substancia, tales como el concepto de accidente, y en muchos casos el de forma, materia, etc., pero no debe suponerse que solamente las doctrinas escolásticas son substancialistas. Buena parte de la filosofía moderna es de carácter substancialista y admite inclusive que hay una correlación entre la relación substancia y accidentes, y la relación sujeto y predicados. Hay, pues, muy diversos tipos de doctrinas substancialistas, como puede verse por las que han sido presentadas en el artículo SUBSTANCIA. Por otro lado, el substancialismo se diversifica según el número de substancias admitidas: una sola substancia (monismo [VÉASE]), dos substancias (dualismo [v.]), tres substancias (trialismo [véase TRES]), un número indefinido o hasta finito de substancias (pluralismo [v.]).

Al substancialismo en general suelen oponerse diversas doctrinas que prescinden de la noción de substancia o que tratan de reducir esta noción a otras consideradas más fundamentales. Tal sucede principalmente con el fenomenismo (VÉASE) y con lo que podría llamarse relacionismo (véase RELACIÓN). En algunos casos estas últimas doctrinas se oponen no al substancialismo en sentido clásico, sino a doctrinas substancialistas diversas, tales como la que puede llamarse "cosismo" y también (en un cierto sentido de este término cuando menos) 'fisicalismo'.

SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO. Se dice de algo que es substantivo cuando tiene una existencia real y propia. Como de una substancia puede decirse también que es algo que tiene existencia real y propia, parece que 'substantivo' y 'substancial' sean términos intercambiables. Lo substancial es substantivo, porque es, en efecto, "substante", es decir, está "debajo de" como un soporte de cualidades, atributos, accidentes, etc.

Sin embargo, puede distinguirse entre 'substantivo' y 'substancial' de varios modos. Mencionaremos algunos.

En general, puede decirse que 'substantivo' es más amplio (y también más vago) que 'substancial', sobre todo si nos atenemos a una definición estricta de 'substancia' (VÉASE). En tal caso, aunque puede decirse de algo substancial que es substante y, por ende, substantivo, no puede decirse que todo lo substantivo es substancial, ya que puede muy bien no poseer las características propias de la substancia *stricto sensu*.

Leibniz indicó una vez que había probado que "la figura es una substancia, o, mejor, que el espacio es una substancia y la figura es algo *substantivo*, porque toda ciencia trata de substancias, y no puede negarse que la geometría sea una ciencia" (de una Carta a Jacob Thomasius de abril de 1669; Gerhardt, I, 20).

William James *(The Principies oj Psychology*, Cap. XVI) introdujo el vocablo *substantive*, que puede traducirse por 'substantivo' en la expresión *substantive state* (='estado substantivo'). Se trata del estado en que se halla un *state of mind*, o fenómeno psíquico, cuando ha durado cierto tiempo. Un ejemplo de tal estado es la memoria.

Xavier Zubiri *(Sobre la esencia*, Parte III, Cap. 8) distingue entre 'sustantivo' (que aquí escribimos, siguiendo las mismas normas que hemos adoptado para 'substancia', 'substancial', etc.) y 'sustancial' (que escribimos' 'substancial'), y entre 'sustancialidad' y 'substancialidad'. Según dicho autor, las notas constitucionales de un individuo forman un sistema en el cual las notas se hallan internamente concatenadas y son interdependientes. Este sistema es, además, "clausurado" formando una unidad: la "unidad de sistema". Ahora bien, "lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustancial". Las substantividades pueden ser complejas (las que nos ofrece la experiencia) o simples (que podemos inferir de la experiencia). Ejemplo de substantividad es

un organismo, el cual es una unidad funcional, pero no necesariamente una substancia. Por otro lado, el organismo está compuesto de substancias que pierden, al entrar en el organismo, su substantividad. Puede, pues, distinguirse, entre "substantividad" y "substancialidad". 'Sustantividad y sustancialidad o subjetualidad son...dos momentos distintos de toda realidad *simpliciter*. Sustancialidad es aquel carácter según el cual brotan o emergen de esa realidad, determinadas notas o propiedades activas o pasivas, que en una u otra forma le son inherentes; precisamente por eso son sujetos. Digo activas o pasivas, porque la índole de la sustancia determina también el tipo de pasividades de que es susceptible. Sustantividad es, en cambio, suficiencia en el orden constitucional. Ambos momentos son tan distintos que cabe perfectamente una sustancia insustantiva: todos los elementos de un compuesto mientras forman parte de él están en este caso" (*op. cit.*, pág. 157).

Agreguemos que en el vocabulario de algunos escolásticos (por ejemplo, Santo Tomás) se encuentran los términos *substantivus, substantiva, substantivum*, pero que justamente en tal vocabulario no hay distinción entre algo "substantivo" y "algo substancial". En efecto, 'substantivo' significa *per modum substantiae*. Además, *substantivus* es usado en oposición a *adiectivus*, como por ejemplo, en *nomen substantivum*. Este uso es el que tiene 'substantivo' ('nombre substantivo') en la gramática tradicional. Leibniz decía que un "substantivo" es aquello que incluye un ser o cosa, es decir, el nombre que incluye el nombre de un ser o cosa (Gerhardt, VII, 221).

SUBSTRATO. Literalmente, 'substrato' significa "lo que está debajo de (*sub*) un estrato" — una capa, una masa, etc. El substrato es, pues, un soporte, algo que consiste en soportar (*sub-portare*) otra cosa. Hay varios "soportes" que pueden considerarse como formas o variedades de "substrato": la substancia (*sub-stantia*), el sujeto (*sub-iectum*), el supuesto (*sub-positum*). A cada uno de ellos puede darse el nombre de 'substrato', de suerte que este nombre puede usarse para designar cualquiera de ellos. 'Substrato' puede ser usado, pues, como nombre común de todo lo que está "debajo de".

La voz latina *substratum* traduce el término griego τὸ ὑποκείμενον, el cual ha sido usado para designar el sujeto (VÉASE) en los varios sentidos de 'sujeto'. Algunos de estos sentidos aparecen en Aristóteles, el cual dilucidó una serie de cuestiones que pueden llamarse "cuestiones acerca del substrato".

Lo que llamamos aquí "substrato" es una cierta realidad acerca de la cual puede decirse algo. La realidad de la cual se dice algo es, en el caso que nos ocupa, una realidad natural, la cual se caracteriza por ser "tal" o ser "cual" y por cambiar de "ser tal" a "ser cual". El cambio en cuestión es paso de una privación de forma a la posesión de ella — por ejemplo, el paso de X, que es frío y, por tanto, no caliente, a X caliente y no frío. Al hablar de semejante paso no hablamos propiamente de los contrarios, sino que decimos que los contrarios lo son de "algo". Este "algo" es precisamente el "substrato". Lógicamente, el substrato es aquello de lo cual se predica algo, y "materialmente" es el X predicado.

Este X fue examinado antes de Aristóteles desde varios puntos de vista, que el Estagirita examina con detalle en *Phys.* Algunos consideraron que el X es uno; otros, que hay más de uno. Algunos pensaron que el X es uno e inmóvil; otros, que es uno y móvil; otros, que es más de uno y cambia en el sentido del cambio local o lo que hemos llamado movimiento (VÉASE).

Aristóteles rechazó que X sea uno e inmóvil, pues entonces no podría explicarse por qué hay, en realidad, cambios. Rechazó asimismo que fuera uno y cambiante, pues si es uno deberá ser continuo y no podrá cambiar; si es continuo, es inmóvil y si no es continuo es más de uno. De todo ello se deriva que el substrato no puede ser una sola materia o substancia; tiene que ser más de una. Puede entonces concluirse que el cambio es lo que tiene lugar cuando un substrato dado pasa de "ser tal" a "ser cual". Sin embargo, el "ser tal" y el "ser cual" por sí mismos no explican tampoco el cambio; si son "tal" o "cual" deberán serlo en algo en lo cual inhieran. Esto es el substrato, de modo que tenemos ahora tres elementos: el substrato, el ser "tal" y el ser "cual" (los cuales son "contrarios").

Todo ello lleva a Aristóteles a concebir, en última instancia, el substrato como substancia. Es substancia porque los contrarios (las cualidades) inhieren en ella y puede ser identificada con ejemplos como "el hombre (músico, no músico)", "el lefio (blanco, no blanco)", etc. Pero ello ofrece también ciertas dificultades. En efecto, la substancia no puede reducirse a ser "materia" solamente. Así, el substrato no es tampoco, estrictamente hablando, substancia, porque es lo indestructible e imperecedero en todo cambio. De ahí podría concluirse que el substrato es una especie de *matriz* de la realidad natural.

Por lo antes indicado, se ve que las "cuestiones acerca del substrato" no son fáciles de resolver. Pueden afrontarse declarando que el substrato es siempre substrato singular, es decir, individuo real. Tal fue el significado que se dio a la voz *substratum* cuando fue introducida por algunos escolásticos. Pero entonces no parece que el concepto de substrato sea de gran utilidad, ya que o bien puede ser sustituido por el concepto de substancia, o bien hay que darle el sentido de algo siempre "indeterminado" o el sentido de "soporte (real) en general". Pueden afrontarse asimismo recurriendo al uso referido al comienzo de este artículo, es decir, al uso de 'substrato' como voz que puede referirse a diversos tipos de "soporte" y especialmente a los siguientes: a la substancia como soporte de accidentes; a la substancia como lugar en que tienen lugar los cambios; a la causa material o potencia subjetiva (en el sentido escolástico de 'subjetiva') pasiva; a la materia prima; a la materia respecto a la forma; al sujeto lógico respecto a sus predicados, etc. Pero entonces tenernos únicamente un término común a varios modos de "soporte", pero que no designa ninguna realidad específica. Lo último es lo que han concluido varios autores modernos, entre los que se destaca Locke, el cual al introducir el término 'substrato' ha puesto de relieve que si entendemos éste como "substancia pura" o soporte de cualidades capaces de producir en nosotros ideas simples (o sea los accidentes) no podemos decir sino que se trata de "algo que no se sabe qué es" (*Essay*, II, xxiii, 2). Con pertinentes modificaciones, opiniones similares han sido expresadas en la época contem-

poránea; así, Morris Lazerowitz escribe ("Substratum", en Max Black, *Philosophical Analysis. A Collection of Essays*, 1950, reimp., 1963, págs. 166-82) que "la idea de substancia como un ser que permanece después que se ha despojado a una cosa de todas sus cualidades —en otros términos, la idea de una "nuda substancia" o de un "puro y simple particular"— acaba por ser una expresión disfrazada de un hecho lingüístico". A *fortiori* tiene que suceder esto con la idea de substrato. Puede alegarse, sin embargo, que 'substancia' tiene un sentido más "fuerte" que 'substrato' y que si bien puede hablarse de "puro substrato" o "nudo substrato" no siempre es posible, o fácil, hablar de "pura substancia" o "nuda substancia".

SUCESIÓN. Véase CATEGORÍA.

SUEÑO DE ESCIPIÓN. Entre los textos de Cicerón destaca como único por su alcance religioso o, mejor dicho, filosófico-religioso, el llamado *Somnium Scipionis (El sueño de Escipión)* que se halla en el libro VI del tratado *De re publica.* Se trata de la narración —puesta en boca de Escipión Emiliano— de un sueño en el cual se le aparece a Escipión su padre, Escipión el Africano. El padre muestra al hijo Cartago desde una altura y predice la victoria del hijo sobre la ciudad dentro de dos años (y la victoria sobre Numancia posteriormente). Escipión el Africano anuncia a su hijo que regresará al Capitolio en triunfo y que encontrará una Ciudad completamente revuelta. Será necesario entonces aportar la luz del alma, de la inteligencia y de la prudencia. Para animarle a ello, el Africano muestra a Escipión Emiliano el destino de las almas que han servido bien a su patria y practicado la piedad y la justicia. Estas almas habitan la Vía Láctea presididas por el *princeps deus* o dios soberano. Es un universo magnífico y admirable dividido en nueve esferas, las cuales producen con sus movimientos una armonía divina. En la esfera celeste —la más externa, la que ciñe todas las demás y en donde están fijadas las estrellas— vive el dios soberano. Bajo esta esfera hay otras siete que se mueven en sentido inverso al del cielo. En el círculo inferior gira la Luna; debajo de ella hay el mundo sublunar, donde no existe nada que no sea mortal y caduco excepto las almas de los hombres. Éstas viven en la última y novena esfera, la Tierra, que no se mueve y es concéntrica a las otras. Ahora bien, para conseguir la piedad y la justicia hay que volver la vista hacia lo superior, hacia las esferas supralunares, donde nada es caduco ni mortal. El alma se halla ligada por su parte superior a esas esferas y solamente podrá regresar efectivamente a ellas, como a su verdadera patria, cuando olvide la caducidad de los bienes y de las falsas glorias terrenales, es decir, cuando se dé cuenta de que el estar encerrada en un cuerpo mortal no significa que ella misma sea mortal. El alma inmortal mueve el cuerpo mortal como Dios mueve un mundo en ciertos respectos destinados a la muerte. Hay que ejercitar, pues, el alma en las más nobles ocupaciones, y las más nobles de todas son las encaminadas a la salvación de la patria. Las almas que cumplan con esta sublime misión serán recompensadas con la ascensión a las esferas celestes, mientras que las que se entreguen a los placeres sensibles permanecerán a ras de tierra y no ascenderán sino después de ser atormentadas durante siglos.

Se ha discutido mucho el origen de estas ideas. Algunos autores (E. Norden) señalan que proceden de Posidonio. Otros (K. Reinhardt, R. Harder y, sobre todo, P. Boyancé) niegan semejante procedencia. No nos interesa aquí relatar con detalle estos debates. Lo importante en nuestro caso es sólo poner de relieve que el mencionado cuadro de Cicerón (acaso con la sola excepción del motivo cívico del servicio a la Ciudad) corresponde a muchas de las ideas que en su época se fueron abriendo paso y que por un lado tienen puntos de contacto con las religiones astrales, por el otro con la tendencia a elaborar las concepciones platónicas de la inmortalidad y simplicidad del alma, y por el otro, finalmente, con una visión del cosmos como una gran armonía, como un templo en el cual habitan como ciudadanos las almas virtuosas. Semejantes ideas ejercieron bastante influencia sobre autores posteriores; entre ellos destacó Macrobio.

P. Boyancé, *Études sur le songe de Scipion (Essais d'histoire et de psychologie religieuses)*, 1936. — A.-].

Festugière, "Les thèmes du Songe de Scipion", *Eranos*, XLIV (1946), 372 y sigs. — Georg Luck, "Studia divina in vita humana. On Cicero's Dream of Scipio and its place in Graeco-Roman Philosophy" (1956), *Harvard Theological Review*, XLIX, 207-18. — Hay que observar que uno de los temas del Sueño es la concepción de la insignificancia de la vida individual en esto mundo comparada con la inmensidad del cosmos. Este tema está también desarrollado en el Libro IV de la *Eneida*, de Virgilio (revelación de Eneas a Anquises), y en algunos escritos estoicos (por ejemplo, en Séneca, *Ad Marciam de consolatione*, XXI, 1).

SUFÍES y SUFISMO. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

SUGESTIÓN es el hecho de la influencia ejercida sobre un sujeto o sobre un grupo de sujetos, de tal manera que éstos resultan enteramente determinados en sus creencias o en sus actos por factores que eliminan su propia espontaneidad. La sugestión debe distinguirse, sin embargo, de la mera influencia, no sólo desde un punto de vista, por así decirlo, cuantitativo, sino también cualitativo; en el hecho de la sugestión hay, en efecto, una docilidad y una irresistibilidad que no siempre se presentan en la influencia. Se distingue entre diversos tipos de sugestión según los factores que intervienen en ella, el sujeto afectado o la procedencia. Así, se habla de sugestión individual o colectiva, externa (heterosugestión) o interna (autosugestión), hipnótica, patológica, en estado de vigilia, etc.

El problema de la sugestión ha sido tratado primordialmente por la psicología y la psiquiatría, pero puede examinarse asimismo en la sociología y aun dentro de aquel "conocimiento del hombre" que pretende ir más allá de la región estrictamente psicológica. Entonces la sugestión ha de ser primordialmente el objeto de una descripción que muestre cómo han tenido lugar los fenómenos de sugestión en la historia, y ya no sólo entre personas o colectividades, sino en la relación entre ellas y las manifestaciones del espíritu objetivo. La "sugestión" ejercida por ciertas ideas, por ciertas actitudes y concepciones constituye, en efecto, uno de los problemas comunes a la "ciencia del hombre" en todas sus variantes, y por eso el estudio de la sugestión no suele limitarse al campo de la psicología,

aun cuando sea aquí donde hasta el presente se han obtenido mayores y más exactos resultados.

\V. v. Bechterew, *Die Suggestion und ihre soziale Bedeutung,* 1899 (trad. alemana). — Paul Häberlin, *Die Suggestion,* 1927. — Charles Badouin, *Suggestion et autosuggestión,* 1938. — Berthold Stokvis, *Psychologie der Suggestie en Autosuggcstie. Een signifisch-psychologische Uiteenzetting voor psychologen en arsten,* 1947.

SUJETO es: (1) Desde el punto de vista lógico, aquello de que se afirma o niega algo. El sujeto se llama entonces concepto-sujeto y se refiere a un objeto que es (2) desde el punto de vista ontológico, el objeto-sujeto. Este objeto-sujeto es llamado también con frecuencia objeto, pues constituye todo lo que puede ser sujeto de un juicio. Las confusiones habituales entre 'sujeto' y 'objeto', los equívocos a que ha dado lugar el empleo de estos términos pueden eliminarse mediante la comprensión de que ontológicamente todo objeto puede ser sujeto de juicio, es decir, mediante la advertencia de que 'sujeto' y 'objeto' pueden designar dos aspectos del "objeto-sujeto". En efecto, este último puede no ser exclusivamente (a diferencia de lo que sucede en la ontología "tradicional") la primera substancia (VÉASE), el ser individual, sino que puede ser cualquiera de las realidades clasificadas por la teoría del objeto (un ser real, un ser ideal, una entidad metafísica, un valor. (3) Desde el punto de vista gnoseológico, el sujeto es el sujeto cognoscente, el que es definido como "sujeto para un objeto" en virtud de la correlación *sujeto-objeto* que se da en todo fenómeno del conocimiento y que, sin negar su mutua autonomía, hace imposible la exclusión de uno de los elementos. (4) Desde el punto de vista psicológico, el sujeto psicofísico, confundido a veces con el gnoseológico cuando el plano trascendental en que se desenvuelve el conocimiento ha sido reducido al plano psicológico y aun biológico. Podría añadirse a estas diversas acepciones de 'sujeto' (5) el sujeto gramatical, distinto del concepto-sujeto, porque es la expresión, pero no el concepto-sujeto mismo, el cual es exclusivamente lógico y no gramatical, gnoseológico u ontológico.

En toda investigación acerca del concepto de sujeto debe diferenciarse así el sentido en que el término es empleado y en particular debe distinguirse entre las acepciones lógica, gnoseológica y ontológica que pertenecen a planos distintos y que son confundidas con gran frecuencia. Acaso el empleo de las expresiones 'concepto-sujeto', 'objeto-sujeto' y 'sujeto cognoscente' podría evitar algunos de los equívocos antedichos a los cuales se agrega la confusión, ya combatida por Kant, entre el sujeto psicológico y el sujeto trascendental.

I. E. Walter, *Subject and Object,* 1915. — L. Perego, *La Nature e il Soggeto. Contributo ad una concezione neorealistica del Soggeto,* 1953.

SULZER (JOHANN GEORG) nació en Winterthur (cantón de Zürich, Suiza). Después de estudiar teología, filosofía, matemática y ciencias naturales en Zürich, fue durante un tiempo preceptor en Mandeburgo. Se trasladó luego a Berlín, trabando conocimiento con Euler y Maupertuis y enseñando matemáticas en un Gymnasio. En 1750 fue elegido miembro de la Academia de Ciencias de Berlín, de la que dirigió su sección de filosofía.

Sulzer es considerado como uno de los "filósofos ilustrados alemanes", y uno de los seguidores de la llamada "Escuela de Leibniz-Wolff". Interesado por la relación entre los fenómenos anímicos y los procesos naturales, consagró parte importante de sus reflexiones filosóficas a estudiar la analogía entre lo moral y lo físico. El estudio de los fenómenos anímicos, y en particular de la apercepción (VÉASE) en sentido leibniziano lo condujo a investigar las diversas operaciones del alma como grados de la apercepción. Sulzer se interesó particularmente por el problema de la naturaleza de los sentimientos, tratando de describir las formas diversas de los llamados "sentimientos agradables" o "gratos". Los sentimientos abarcan para Sulzer no sólo las sensaciones, sino también los llamados "sentimientos morales" y "sentimientos estéticos". Sulzer se distinguió por su teoría de las bellas artes y por su investigación del sentimiento de la belleza como sentimiento de la unidad armónica de diversas impresiones sensibles.

Obras principales: *Versuch einiger moralischer Betrachtungen über die Werke der Natur,* 1741, 2ª ed., 1750, ed. A. F. W. Sack *(Ensayo de algunas consideraciones morales sobre las obras de la Naturaleza).* — *Gedanken Uber den Ursprung der Wissenschaften und schönen Künste,* 1762 *(Ideas sobre el origen de las ciencias y de las bellas artes).* — *Theorie der angenehmen Empfindungen,* 1762 *(Teoría de los sentimientos [sensaciones] agradables).* — *Vorübungen zur Erweckung der Aufmerksamkeit und des Nachdenkes,* 3 vols., 1768, 4" ed., 4 vols., 1816-1825 *(Ejercicios para la estimulación de la atención y de la reflexión).* — *Allgemeine Theorie der schönen Kiinste.* Parte I. *Allgemeine Theorie der schonen Kiinste,* 4 vols., 1792-1794, reimp., 1963 *(Teoría general de las bellas artes).* Parte 2. F. von Blankenburg, *Literarische Zusätze zu J. G. Sulzers allgemeine Theorie der schonen Kiinste,* 3 vols., 1796-1799, reimp., 1963. Parte 3. *Nachträge zu Sulzers allgemeiner Theorie der schonen Künste,* 8 vols., 1792-1806, reimp., 1963. — *Vermischte philosophische Schriften,* 2 vols., 1773-1785 *(Escritos filosóficos varios).* — Autobiografía con observaciones de J. B. Merian y Friedrich Nicolai, 1809.

Véase L. Heym, *Darstellung und Kritik der ästhetischen Ansichten Sulzers,* 1894 (Dis.). — K. Gross, *Sulzers Allgemeine Theorie der schonen Künste,* 1905. — J. Leo, *J. G. S. und die Entstehung seiner allgemeinen Theorie der schonen Künste,* 1907. — Anna Tumarkin, *Der Ästhetiker J. G. S.,* 1933 [Die Schweiz im deutschen Geistesleben, 79-80].

SUMA. El término 'suma' es usado en lógica principalmente en dos respectos.

En el álgebra de clases se dice que una clase *C* es la suma lógica de las clases *A y B,* cuando *C* es la clase compuesta de todas las entidades que pertenecen a A o a *B* o a ambas. El símbolo de la suma de clases es 'U', de modo que 'A U B' se lee: 'La suma lógica de las clases A y B". Ejemplo de suma de clases es la clase de los pudientes, que es la suma de la clase de los hacendados y de las hacendadas. La suma lógica de clases se define del modo siguiente:

$$A \cup B \ . \hat{x}\,(x \in A \vee x \in B).$$

A diferencia de lo que ocurre en la suma aritmética, en la suma de clases no hay coeficientes. Por lo tanto, es válida la ley:

$$(A \cup A) = A.$$

En el álgebra de relaciones se dice

que una relación Q es la suma de dos relaciones, ñ y S, cuando Q es la relación de todas las entidades χ a todas las entidades y, tal que R relaciona χ con y o S relaciona χ con y, o ambas. El símbolo de la suma de relaciones es también 'U'. Ejemplo de suma lógica de relaciones es la relación *tío de,* que es la suma de las relaciones *tío paterno de* y *tío materno de.* La suma lógica de relaciones se define de este modo:

$$R \cup S = \text{def. } x\ y\ R\ y \vee x\ S\ y).$$

SUMAS. El vocablo *Summa* fue usado en el siglo XII para designar una colección de sentencias. Ejemplo de ella es la *Summa sententiarum* atribuida a Hugo de San Victor. No se trataba de una mera yuxtaposición de sentencias. Tal yuxtaposición, anterior a la *Summa,* fue conocida con los nombres de *Sententiae* y de *Florilegia.* Carecía de plan de exposición, en tanto que la *Summa* de sentencias tenía un plan propio y constituía una de las formas de expresión (VÉASE) sistemática de las principales proposiciones teológicas y de los problemas implicados en ellas. Los autores de Sumas de sentencias reciben con frecuencia el nombre de *sentenciarios*; entre ellos destacaron Honorio de Autún, Anselmo de Laon, Alejandro de Hales, Roberto de Melun, Roberto Pullus, Pedro Cantor y, sobre todo, el *magister sententiarum* Pedro Lombardo. Ahora bien, las Sumas en sentido propio fueron inclusive más que colecciones ordenadas y sistematizadas de sentencias y de discusiones sobre ellas. Aunque es difícil establecer una distinción tajante entre Sumas de sentencias y Sumas filosóficas o teológicas y, por consiguiente, entre sentenciarios y sumistas, suele considerarse que estos últimos son los que llevaron a madurez los comentarios sistemáticos sobre los problemas suscitados por las Sumas ordenadas de sentencias. Entre los ejemplos que pueden darse de tales Sumas figura la *Summa philosophiae* atribuida a Roberto Grosseteste. Pero el más ilustre autor de Sumas fue como es sabido, Santo Tomás, tanto en su *Summa contra gentiles* como, y sobre todo, en su *Summa theologica.* Esta última es una exposición sistemática de la teología destinada al uso de los estudiantes, a diferencia de las cuestiones disputadas, que eran preparadas para los maestros. Pero la amplitud de tal *Summa* permite considerarla como algo más que como un texto de estudio: se trata de una exposición completa según un plan sistemático. Según M.-D. Chenu, este plan está dominado por el tema platónico de la emanación y del retorno: "puesto que la teología es ciencia de Dios —escribe el mencionado autor— se estudiarán todas las cosas en su relación con Dios, sea en su producción, sea en su finalidad: *exitus* y *reditus" (Introduction à l'étude de Saint Thomas d' Aquin,* 1950, pág. 261). Así se ve en la distribución de las partes. La primera trata de la emanación, Dios principio; la segunda, del retorno, Dios fin; la tercera, de las condiciones cristianas de tal retorno, es decir de la encarnación. Se ha dicho alguna vez (H. Focillon, E. Panofsky) que hay una relación íntima entre el plan intelectual de las Sumas y los planes de la arquitectura de la época en la cual fueron producidas. Esta relación puede ser admitida siempre que no supongamos que se trate de una relación causal, sino del paralelismo en la manifestación de diversos aspectos culturales de una época. Según Panofsky, este plan está determinado por varias ideas centrales; entre ellas figura la de manifestación o dilucidación.

Las obras de Pedro Lombardo y de Alejandro de Hales han sido señaladas en los correspondientes artículos: Para las *Quaestiones* o *Sententiae* de Anselmo de Laon (edición de la *Glossa interlinearis*: Basilea, 1502, 1508; Amberes, 1634), véanse obras en Migne, *Patrologia latina,* CLXII, y extractos de las sentencias en G. Lefévre, *Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias exceptas nunc primum in lucem edidit,* Mediolani Aulercorum, 1894. — Edición de fragmentos de las sentencias de Roberto de Melun en Du Boulay, *Hist. Univers.* París, II, 1665 (Cfr. también Migne, *P. L.,* CLXXXVI). — Edición de las sentencias de Roberto Pullus en H. Mathoud, 1665, y reimp. en Migne, P. *L.,* CLXXXVI. Edición de parte de las obras de Pedro Cantor en Migne, íd., CCV. — Véase Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* t. II, 1911, y J. Simmler, *Des sommes de théologie,* 1871. — Sobre el arte y las Sumas: H. Focillon, *L'Art d'Occident,* 1947. — E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism,* 1951 (Wimmer Lecture, 1948).

SUMMA. Véase SUMAS.

SUPERESTRUCTURA. El concepto de superestructura es usado hoy en relación con el marxismo (VÉASE). Se considera, en efecto, que, según esta doctrina, hay una estructura (o infraestructura) constituida por las relaciones económicas de producción, y una superestructura constituida por la "ideología" (v.), es decir, por todas las formas políticas, religiosas, filosóficas, artísticas, etc.; en suma, por el conjunto de la llamada "cultura". La superestructura está determinada por la estructura, o infraestructura, de tal suerte que las ideologías cambian siguiendo el cambio de las relaciones de producción y no a la inversa.

La relación entre estructura y superestructura es concebida también, dentro del marxismo, como relación entre la realidad y la conciencia. El "primado de la realidad sobre la conciencia" (la cual es simplemente "refleja") es el primado de la estructura, o infraestructura, sobre la superestructura.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que dentro de la tesis general antes presentada hay muy diversas opiniones acerca de los modos de relación entre estructura y superestructura. Una opinión extrema es la que relaciona cada elemento de una superestructura con la estructura básica. Esta opinión extrema se contrapone a lo que se supone ser la opinión extrema contraria de las concepciones "idealistas" según las cuales la "idea" condiciona la "realidad". En rigor, la opinión extrema en cuestión parece haber sido la de Marx en el momento en que procedió a invertir (o "poner cabeza abajo") la filosofía hegeliana. Pero del mismo modo que en las concepciones "idealistas" no es menester derivar cada aspecto o momento de la realidad de un particular aspecto o momento en la "idea" o en la "conciencia", tampoco en las concepciones marxistas —o, en general, "materialistas"— es necesario afirmar una relación de estructura a superestructura como la que sostiene la mencionada opinión extrema. Se ha llegado, así, a sostener que sólo de un modo general la estructura condiciona la superestructura, pero que hay elementos en la superestructura que poseen "independencia propia" y, por tanto, están sometidos a "evolución propia".

La tesis de la relación entre estructura, o infraestructura, y superestructura es de carácter más general de lo que indica el marxismo. En toda concepción en la cual ciertos elementos aparecen como básicos con respecto a otros elementos que de algún modo están condicionados, en su ser y en su desenvolvimiento, por tales elementos básicos, puede hablarse de superestructura y de relación de ésta con una estructura. Así, por ejemplo, en la filosofía fundada en la idea de evolución emergente (v.) hay una idea de superestructuras relacionadas con una estructura fundamental.

SUPERHOMBRE. Walter A. Kaufmann *(Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist,* 1950, págs. 270 y sigs.) indica que Nietzsche no acuñó el término *Übermensch* (superhombre). "Puede encontrarse *hyperanthropos* [ὑπεράνθρωπος] en los escritos de Luciano, en el siglo II después de J. C. *[en Kataplous,* 16] — y Nietzsche, en su calidad de filólogo clásico, había estudiado a Luciano e hizo frecuentes referencias a él en sus *philologica.* En alemán, la palabra había sido usada por Heinrich Müller (*Geistliche Erquickunsgsstunden,* 1664), por Herder, por Jean Paul — y por Goethe, en un poema (*Zueignung*) y en el *Fausto* (Parte I, verso 490), donde un espíritu manifiesta su desprecio por el atemorizado Fausto que lo ha conjurado y que lo llama *Übermenschen.* Por tanto, es característico que el joven Niezsche aplicara primero el término al Manfredo de Byron . . . y que lo llamara un *Übermenschen* que controla a los espíritus." (El verso o, mejor, los dos versos dentro de los cuales se halla, en Goethe, la expresión *Übermenschen* rezan:

Welch erbärmlich Grauen
Fasst Übermenschen dich! Wo ist
[der Seele Ruf?)

Pero aunque Nietzsche no acuñara la palabra en cuestión, el hecho es que se ha hecho famosa por el sentido, o sentidos, que le dio Nietzsche. Señalaremos primero algunos de los significados que 'superhombre' no tiene en Nietzsche, con el fin de despejar el camino para comprender el significado, o significados, propiamente nietzscheanos.

Ante todo, Nietzsche no entiende por 'superhombre' el "gran hombre" en cuanto personalidad históricamente célebre. Si bien algunos personajes históricos célebres (Napoleón, César, etc.) fueron superhombres a la manera nietzscheana, lo fueron por muchas razones distintas a las que les dieron celebridad. Tampoco entiende por 'superhombre' un hombre biológicamente superior, descendiente evolutivamente del hombre. El superhombre no es tampoco el héroe, el santo y, en general, cualquiera de los tipos "idealistas"; no puede serlo, porque justamente estos tipos representan los valores que el superhombre ha derribado y superado.

Si es relativamente fácil precisar lo que el superhombre no es en Nietzsche, es más difícil circunscribir lo que es. En primer lugar, porque, propiamente hablando, el superhombre no existe — o, mejor, no existe "todavía". El superhombre es anunciado por Zaratustra como "el sentido de la tierra". Ni los grandes ni los pequeños hombres que Zaratustra ha visto son superhombres; ambos son "demasiado humanos". Parece, pues, que el superhombre sea para Nietzsche un "ideal". Y en alguna medida lo es, en cuanto que es "cosa del futuro". Pero se trata de un ideal distinto de todos los ideales, porque consiste en ser "el ser más real de todos". El superhombre es respecto al hombre lo que éste es respecto al mono; el superhombre es el otro cabo de la cuerda sobre la cual anda, como un funámbulo, el hombre. Entre el superhombre y el animal anda, sobre el abismo, el hombre. El superhombre es, pues, algo que, por decirlo así, "tira del hombre". El superhombre es todo lo contrario de la mediocridad, de la conformidad a lo establecido, porque aspira a erigir una nueva tabla de valores. El superhombre es como "la más alta especie humana" o "lo más alto en la especie humana"; al fin y al cabo, el superhombre es "super" pero es asimismo "hombre", está "más allá" del hombre, pero el hombre es su punto de partida. El superhombre es una transfiguración del hombre.

Kaufmann *(op. cit.,* pág. 278) manifiesta que el superhombre nietzscheano es el "hombre dionisíaco" — en el sentido que tiene 'dionisíaco' cuando se refiere al hombre que se ha disciplinado a sí mismo. Ello puede admitirse, pero siempre que se subraye que esta disciplina de sí mismo es una consecuencia de la suprema libertad, de suerte que "libertad" y "disciplina de sí" son entonces lo mismo. En todo caso, la idea nietzscheana de superhombre es la idea de algo "completo", de algo que "culmina", pero no como un final, sino como el gozne del eterno retorno (VÉASE). El superhombre es el "fuerte", el "noble", el "señor"; es también el "legislador", y por ello el superhombre puede ser considerado como el "auténtico filósofo". El superhombre, no la humanidad, escribe Nietzsche en *Der Wille zur Macht* (5V, 1001, en el orden admitido antes de la edición de Karl Schlechte [véase NIETZSCHE]), es la meta del hombre. Puede decirse que el superhombre es el que dice "Yo soy", que es superior al "Yo quiero" *(ibid.,* IV, 940). Por eso el superhombre no se caracteriza por ninguna creencia, ningún acto; se caracteriza únicamente por *ser.*

SUPERIMPLICACIÓN. Véase OPOSICIÓN.

SUPERSUBSTANCIAL. Véase SUBSTANCIAL, SUBSTANCIALIDAD.

SUPOSICIÓN. A veces hemos usado 'suposición' en el mismo sentido en que hemos hablado de supuesto (VÉASE; sentido III). En la mayor parte de los casos, sin embargo, empleamos 'suposición' como versión del término latino *'suppositio'* que muchos escolásticos han propuesto en la parte que hoy llamaríamos *semántica* de sus doctrinas. La suposición es una de las propiedades fundamentales de los términos (v. TÉRMINO). Es aquello a que se supone que puede responder un nombre. Y como un mismo nombre puede responder a varios modos significativos, puede tener diversas suposiciones. Se dice asimismo que es la forma que asume una relación —la relación llamada *supponere pro*— entre la significación de los términos y las entidades que estos términos designan. Consideraciones sobre las diferentes suposiones de los términos pueden encontrarse ya antes del siglo XIII, pero solamente a partir del mismo encontramos escritos especiales sobre la teoría de las suposiciones. Importantes contribuciones al respecto se encuentran especialmente en tres autores: Pedro Hispano, Guillermo de Occam y Gualterio Burleigh. El estudio de las suposiciones en los términos se halla encaminada en estos autores a averiguar las diversas funciones lógicas

de los categoremas y por este motivo la teoría de la suposición está íntimamente relacionada con la teoría de la significación (v.). Según Philotheus Boehner (a quien seguiremos en gran parte sobre este asunto), la suposición se refiere *principalmente* (aunque no exclusivamente) a la cantidad de los términos, y trata con particular atención el alcance de los predicados en relación con los individuos. En este sentido puede decirse que la teoría de las suposiciones forma parte de lo que hoy se considera como la lógica cuantificacional. Sin embargo, ello no describe por entero la doctrina escolástica de las suposiciones, entre otros motivos porque el lenguaje usado por los escolásticos es el lenguaje natural. Por eso ha dicho Ivo Thomas que la teoría medieval de las suposiciones pertenece a *varias* ramas de la lógica actual.

Siguiendo las informaciones proporcionadas por Boehner, procederemos a reseñar brevemente los diversos tipos de suposiciones admitidas por los tres citados filósofos medievales.

Pedro Hispano divide las suposiciones en discretas *(suppositio discreta)* y comunes (*supositio communis*). La suposición discreta es aquella en la cual el sujeto representa solamente un individuo (como en 'Sócrates es un animal'). La suposición común es aquella en la cual los términos a que se refiere son universales. Las suposiciones más importantes son las comunes. Éstas se dividen en naturales *(suppositio naturalis)* y accidentales *(suppositio accidentalis)*. La suposición natural es la que se refiere a la capacidad que tiene un término para la suposición. La suposición accidental es aquella en la cual la suposición de un término es determinada por lo que se agrega a él. La suposición accidental se subdivide a su vez en simple *(suppositio simplex)* y personal *(suppositio personalis)*. La simple es aquella en la cual el término común designa una entidad universal. La personal es aquella en la cual el término designa sus inferiores lógicos. La suposición personal puede ser determinada *(suppositio determinata)* y confusa *(suppositio confusa)*. Esta última es aquella en la cual el término está determinado por el signo de universalidad, lo cual no ocurre en aquélla.

Guillermo de Occam dividió las suposiciones en impropias *(suppositio impropia)* y propias *(suppositio propia)*. La suposición impropia (que puede ser *antonomastica, synecdochica y metaphorica*) es aquella en la cual el término es usado en un sentido impropio; tal suposición debe ser evitada. La suposición propia es aquella en la cual el término es usado propiamente. La suposición propia se subdivide en personal, simple y material *(suppositio materialis)*. Se trata de tres modos de entender un término: como entidad mental (personal), como término hablado (simple) y como término escrito (material). La suposición personal es subdividida por Occam en discreta y común (Cfr. *supra*). La común puede ser determinada y confusa (Cfr. también *supra*) y esta última puede ser sólo confusa o confusa y distributiva al mismo tiempo.

Gualterio Burleigh ofrece una clasificación muy completa. Sin embargo, como la mayor parte de los conceptos de suposición que son importantes han sido ya definidos en los párrafos anteriores, nos limitaremos a dar un esquema de dicha clasificación. Según Burleigh, las suposiciones se dividen en impropias y propias. Las suposiciones propias se subdividen en materiales y formales. Las suposiciones materiales pueden ser reflexivas o transitivas. Las formales pueden ser simples o personales. Las suposiciones simples se subdividen en absolutas, comparadas y relativas. Las suposiciones personales se subdividen en discretas y comunes. Las comunes pueden ser determinadas o confusas. Las confusas, puras o distributivas. Y las distributivas, móviles o inmóviles.

Entre las suposiciones descritas por los escolásticos hay dos que tienen un particular interés, porque constituyen un claro antecedente de la actual distinción entre lenguaje y metalenguaje (v.) y, por consiguiente, ponen de relieve la diferencia entre el uso y la mención (v.) de los términos: son las suposiciones formal y material. La suposición formal es la que se refiere a una entidad, como en el ejemplo *'Socrates currit'*, que se refiere a la entidad cuyo nombre es 'Socrates'. La suposición material es la que se refiere al nombre de la entidad en el ejemplo *"Socrates' est trisyllabus'*, que no se refiere a la entidad cuyo nombre es 'Sócrates', sino al nombre 'Socrates'. Por eso hemos escrito el nombre 'Socrates' en el segundo ejemplo entre comillas, lo cual significa que en el primer ejemplo el signo 'Socrates' es usado y en el segundo es mencionado.

Ph. Boehner, *Medieval Logic*, 1951. — E. Arnold, "Zur Geschichte der Suppositionstheorie", *Symposion*, III (1952), 1-134. — L. N. Robert, "Classifications of Suppositions in Medieval Logic", en *Tulane Studies in Philosophy*, Vol. V, 1956.

SUPUESTO. En tres sentidos por lo menos puede entenderse este vocablo.

/. En el sentido del *suppositum* tal como fue propuesto por Boecio y elaborado a lo largo de la historia del pensamiento escolástico. Según ello, el *suppositum* o supuesto es la substancia perfectamente subsistente, *sui juris e* incomunicable, o, como decía ya Boecio, en su *Liber de duabus naturis*, la substancia individual de naturaleza completa. El supuesto recibe también el nombre de *hypostasis*, que ya en Aristóteles designaba el sujeto individual en su último complemento. De ahí la diferencia entre supuesto, subsistencia, naturaleza y persona. La subsistencia (VÉASE) es, como hemos dicho, un modo substancial que termina una esencia finita realmente distinta de la existencia, y que puede ser de índole positiva, como afirma el tomismo, o de carácter negativo, como sostiene el escotismo. La subsistencia es, en suma, en la tradición central de la escolástica, aquello por lo cual formalmente la substancia singular se hace subsistente e incomunicable. La substancia singular misma subsistente e incomunicable es el supuesto. Por eso el supuesto se dice *esse ut quod* o también, referido a la naturaleza, *natura ut quo*, es decir, aquello por lo cual se es. El supuesto es, así, lo que *tiene* naturaleza. La naturaleza, en cambio, es aquello por lo cual el supuesto se constituye en especie; la naturaleza es aquello que la cosa es, el *qué* de la cosa. En otras palabras, mientras la naturaleza es aquello en lo cual actúa el supuesto, este último es aquello que es y, por tal motivo, actúa. De ahí la sentencia escolástica: *actiones sunt suppositorum*, las acciones son de los supues-

tos. En tanto que *positum sub attributis*, el *suppositum* no puede ser atribuido a nada; es, por el contrario, el sujeto al cual se atribuye existencia y, a fuer de tal, actividad. En la comprensión del supuesto hay que tener, pues, buen cuidado siempre de distinguir entre él y la esencia substancial. Esta última es "sólo" una de las partes constitutivas del supuesto; la existencia de éste requiere, en efecto, una esencia substancial completa y perfectamente individuada. A diferencia del supuesto, la naturaleza es, en cambio, algo que tiene el supuesto y aquello por lo cual el supuesto se constituye en su especie. Y, finalmente, la persona, en tanto que *suppositum ut quod*, es, en el hombre, el supuesto racional; como ya la definía Boecio, es la substancia individual de naturaleza racional y, como señala Santo Tomás *(De un. Verbi inc.*, a, 1), es un *suppositum rationalis naturae*.

II. 'Supuesto' puede traducir asimismo el vocablo *suppositio*, empleado por muchos autores escolásticos. Consideramos, sin embargo, más propio usar 'suposición', por lo que remitimos al artículo sobre este último concepto.

III. En otro muy distinto sentido se emplea 'supuesto' (y a veces también 'suposición' y 'presuposición') en el pensamiento moderno y contemporáneo. Esto aparece sobre todo en las frases "pensamiento sin supuestos" o bien "los supuestos de un pensamiento". El ideal de la ausencia de supuestos de la filosofía y especialmente de la gnoseología expresa exactamente el significado del término. Pero una más rigurosa elaboración de él resulta necesaria. El ideal de la filosofía sin supuestos ha sido expresado por Hegel. Pero también por la fenomenología de Husserl. Ahora bien, como señala Marvin Farber, el término 'supuesto' es muy ambiguo. Literalmente, dice Farber, significa "puesto, como algo que se mantiene o que existe por anticipado". El supuesto puede referirse, empero, o a la existencia o al pensamiento y, en general, puede referirse a cualquier forma de realidad — incluyendo los sistemas formales. De ahí la necesidad de precisar varios tipos de presuposiciones que Farber clasifica del siguiente modo: (1) presuposiciones o supuestos materiales o físicos en su referencia o relación con esferas de cosas abstractas, tales como la uniformidad causal; (2) presuposiciones o supuestos cognoscitivos respecto a la validez del conocimiento; (3) supuestos formales en sistemas especiales con un método postulativo, distinto de (4) los principios de la lógica que, aun pudiendo ser definidos de diferentes maneras, no admiten las alternativas y la perfecta "neutralidad" no asertiva de los postulados en los sistemas deductivo-formales. Una significación más metafísica tiene *'supuesto'* en Ortega y Gasset. Para éste el supuesto de un pensamiento es aquello con que se cuenta y dentro del cual precisamente una proposición adquiere sentido. El supuesto es entendido, pues, en un sentido parejo a la "creencia" (VÉASE); no es propiamente un "pensar en", sino un "estar en" — donde el "estar" debe ser entendido en un sentido aun más radical que el que pertenece usualmente a las "condiciones" históricas y sociales en que se vive. Desde este punto de vista pueden comprenderse los supuestos de una filosofía, supuestos que, según Zubiri, están constituidos por una cierta experiencia, la cual a su vez tiene tres factores: el contenido, la situación y el horizonte (VÉASE), que son "tres dimensiones de la experiencia de distinta movilidad, desde la máxima labilidad del contenido hasta la lenta movilidad del horizonte". No es casual, desde luego, que el pensamiento contemporáneo, desde muy distintas bases, haya insistido en la existencia de supuestos; la distinción establecida por R. G. Collingwood entre 'proposición' y 'presuposición' es un ejemplo de este interés. Según Collingwood, en efecto, lo que se dice en el pensar, es decir, el enunciado, se dice para responder a una pregunta. Esta respuesta, llamada proposición, puede ser verdadera o falsa. Pero toda cuestión implica una presuposición, y ello de tal modo que, como señala S. K. Langer, la forma de la pregunta determina decisivamente el sentido de la respuesta. Ahora bien, según Collingwood, hay presuposiciones relativas y presuposiciones absolutas; estas últimas —que *no* son proposiciones— constituyen precisamente el objeto de la metafísica. De ahí que aun la anti-metafísica tenga un supuesto; por ejemplo, el supuesto de que todo pensar es de índole elemental. Por eso la metafísica es "el intento de descubrir qué presuposiciones absolutas han sido hechas" y de ahí también que las proposiciones metafísicas sean proposiciones históricas. Mientras el científico monta su ciencia sobre supuestos, el metafísico averigua cuáles son las presuposiciones que yacen en el fondo de las proposiciones y responde, por consiguiente, a preguntas de naturaleza últimamente histórica. El supuesto es histórico, porque, como ha señalado Ortega, la idea de una realidad es ya una interpretación de esta realidad, y esta interpretación se da en el curso de la historia. Véase también PERIFILOSOFÍA y PROTOFILOSOFÍA.

Además de los correspondientes *loci classici* y de los otros autores citados en el texto del artículo véase: W. Schuppe, "Zur 'voraussetzungslosen' Erkenntnistheorie", *Philosophische Monatshefte*, XVIII, 1882). — A. von Meinong, *Ueber Annahmen*, 1910. — E. Spranger, "Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften" (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*), 1929. — H. Hirning, *N. Hartmanns Lehre vom objektiven Geist und seine These von der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie* 1937 (Dis.). — Marvin Farber, "The ideal of a presuppositionless Philosophy" (en *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, ed. Farber); 1940. — Roland Hall, "Assuming: One Set of Positing words", *The Philosophical Review*, LXVII (1958) [sobre 'asumir', 'presumir', 'suponer', 'esperar' e 'hipótesis', 'premisa', 'conjetura', etc.].

SUSPENSIÓN DEL JUICIO. Véase EPOJÉ, ESCEPTICISMO, FENOMENOLOGÍA.

SUSO (ENRIQUE) [Heinrich Seuse] (*ca.* 1295-1366) nació en Überlingen, cerca de Constanza. Después de ingresar en la Orden de los Predicadores y estudiar en Constanza continuó sus estudios en Colonia, donde conoció al Maestro Eckhart, cuyas inspiraciones siguió durante toda su vida. Regresó luego al convento de Constanza y después de varios años de predicación por la zona del Rin se trasladó al convento de Ulm. En 1931 fue beatificado por el Papa Gregorio XVI.

La mística de Suso es un desarrollo de la mística de Eckhart, a quien defendió contra la acusación de panteísmo, tratando de poner en claro que el

decir que las criaturas se hallan en Dios y son, por tanto, Dios, no significa que las criaturas sean por sí mismas divinas. Quiere decir únicamente que la idea de las criaturas se halla en el espíritu de Dios, formando parte de la esencia divina. Así, pues, las criaturas son Dios como parte de Su esencia, y se hallan fuera de Dios como creaciones divinas. El problema que ello plantea —que en tal caso, al ser creadas, las criaturas son menos divinas que formando parte, como ideas, de la esencia de Dios— es resuelto por Suso indicando que Dios otorga a las criaturas, al crearlas, una dignidad que no tenían antes de ser creadas. Esta creación se debe a la superabundancia de Dios, pero no es una consecuencia necesaria de la realidad divina, como se afirma en los sistemas emanatistas, pues Dios crea por decisión absoluta suya: la creación no es, pues, ni emanación ni tampoco procesión.

Suso se interesaba más por el modo de llevar el alma a Dios que por la teología *stricto sensu*. Por consiguiente, aunque lo anteriormente dicho sobre Suso sea parte de su doctrina, no es la parte más fundamental de su pensamiento. Éste consiste sobre todo en desarrollar la idea eckhartiana de la unión mística de la "centella" del alma con Dios y en poner de relieve "el nacimiento de Dios" — se entiende, el nacimiento de Dios en la chispa del alma, que es al mismo tiempo un "hundimiento" del alma de Dios, sin por ello confundirse con Dios o identificarse completamente con Él.

Se deben a Suso, entre otros escritos, el *Büchlein der Wahrheit (El librito de la verdad)*, el *Büchlein dct ewigen Wahrheit (El librito de la eterna verdad)*, el *Horologium sapientiae* [un desarrollo del *Büchlein der ewigen Wahrheit*], un *Büchlein der Liebe* [descubierto por Preger en 1896, Cfr. *infra] (Librito del amor)*, varios *Sermones y Cartas*. — Ediciones de obras: Félix Fabri (Aquisgrán, 1482, reimp. en Augsburgo, 1512); Diepenbrock *(H. Susos Leben und Schriften*, Regensburg, 1829); Strange (Colonia, 1861); Denifle (Munich, 1876-1880); K. Biehlmeyer (ed. crítica, Stuttgart, 1907); W. Lehmann (Jena, 1923); Hiller (Ratisbona, 1926). — Cartas: W. Preger, *Die Briefe H. Suso's*, 1867. — Véase W. Preger, "Eine noch unbekannte Schrift Suso's", *Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (1896). — Ed. del *Horologium Sapientiae* por Denifle-Richstaetter, 1929. — Trads. latinas: 1555, 1558, 1615.

Véase R. Seeberg, *Ein Kampf um jenseitiges Leben. H. S.*, 1889. — A. Lang, *H. S.*, 1911. — A. Micklas, *Die Terminologie des Mystikers H. S., besonders die psychologische, logisch-metaphysische und mystische Ausdrücke*, 1914 (Dis.). — Ludwig Heieck, Das *Verhältnis des ästhetischen zum Mystischen, dargestellt an H. S.*, 1936 (Dis.). — Konrad Gröber, *Der Mystiker H. S.*, 1941. — Joseph Bühlmann, *Christuslehre und Christusmystik des H. S.*, 1942. — J. A. Bizet, *Suso et le déclin de la scholastique*, 1946. — íd., íd., *Suso et le Minnesang*, 1947. — Véase también Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, 1946 (trad. esp.: *Meister Eckhart*, 1953, págs. 299-322; bib. sobre Suso en págs. 384-87).

SUSTANCIA. Véase SUBSTANCIA.

SUSTANCIAL, SUSTANCIALIDAD. Véase SUBSTANCIAL, SUBSTANCIALIDAD.

SUSTANCIALISMO. Véase SUBSTANCIALISMO.

SUSTANTIVIDAD, SUSTANTIVO. Véase SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO.

SUSTRATO. Véase SUBSTRATO.

SWEDENBORG (EMANUEL) (1688-1772) nació en Estocolmo, hijo de Jesper Swedberg y de la reina Ulrica Eleonor de Suecia. Durante muchos años se dedicó a la investigación científica y técnica, ocupando varios cargos, entre ellos el de asesor del Real Colegio de Minas, que abandonó en 1747. En el curso de numerosos viajes al continente y a Inglaterra entró en relación con varias personalidades científicas y filosóficas. Sin embargo, hacia 1743 comenzó a dudar de la ciencia y de la técnica y ya en 1747 se consagró por entero a sus especulaciones místico-religiosas, las cuales han ejercido considerable influencia, hasta el punto de que sus partidarios (Thomas Hartley, John Clowes, Robert Hindmarsh y otros) fundaron a base de las enseñanzas de Swedenborg una nueva Iglesia, la llamada Iglesia de la Nueva Jerusalén, que tiene miembros en varios países, principalmente en Inglaterra, Estados Unidos, Suiza, Suecia y Alemania. El propio Swedenborg no tenía intención de fundar una nueva secta religiosa, sino que pretendía abarcar con sus doctrinas a los miembros de todas las iglesias cristianas, pero su anuncio de que con sus enseñanzas advenía la segunda llegada del Señor dio impulso sobre todo al aspecto religioso de las mismas. Swedenborg creía, en efecto, que el propio Dios le revelaba mediante visiones un nuevo sentido de las Escrituras y una nueva visión del mundo de los espíritus. Este mundo estaba, a su entender, en estrecha relación con el mundo terrestre, pues este último reflejaba el mundo espiritual y podía entrar en contacto con él. Según Swedenborg, el hombre consiste fundamentalmente en amor y voluntad, los cuales deben abrirse paso durante la vida en esta tierra, de tal suerte que el destino ultraterreno del hombre depende de lo que haya hecho aquí con su auténtica naturaleza espiritual. Cuando el hombre llega a espiritualizarse en la máxima proporción posible en esta tierra comprende entonces la realidad del otro mundo inteligible, cuyo centro es Dios, el cual no es una trinidad de personas, sino una trinidad de esencia (amor, sabiduría divina y acción divina).

Swedenborg es conocido en la historia de la filosofía principalmente por la actitud hostil tomada respecto a sus doctrinas por Kant. En la obra *Traume eines Geistersehens, erläutet durch Traume der Metaphysik (Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica)*, aparecida anónimamente en 1766, el filósofo alemán combatió las fantasías metafísico-espiritualistas de Swedenborg e hizo observar que el uso de una lógica en la presentación de las pretendidas visiones espirituales no constituye ninguna garantía de que correspondan a la realidad por no estar fundadas en ninguna experiencia. Se ha puesto de relieve, sin embargo, que con fecha posterior Kant no rechazó por entero cuando menos una de las ideas swedenborgianas: la posibilidad de un mundo inteligible en el cual los espíritus estén en contacto y relación mutuos.

Obras: *Opera philosophica et mineralia*, 3 vols., 1734. — *De cultu et amore Dei*, 1744-1745. — *Arcana coelestica*, 8 vols., 1749-1765. — *De Coelo et eius mirabilibus, et de Inferno, ex Auditis ir Visis*, 1758. — El Swedenborg Institut de Basilea publica reediciones de obras de Swedenborg; por ejemplo, en 1953 apareció el primer tomo de la edición

de 1734 de *Opera philosophica et mineralia*. — Para bibliografía: J. Hyde, A. *Bibliography of the Works of E. Swedenborg*, 1906. — Entre las numerosas obras sobre Swedenborg, véase: R. A. Hoffmann, *Kant und* S., 1909. — H. Maltzahn, *E. S., sein Werk, sein Weg, sein Weltbild*, 1939. — E. Bcnz, S. *in Deutschland. F. C. Oetingers und I. Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Swedenborgs*, 1947. — Signe Toksvig, *E. S. Scientist and Mystic*, 1948.

SWINESHEAD (RICARDO) fue "Fellow" en "Merton College", Oxford — su nombre aparece todavía en los registros correspondientes a 1355. Swineshead es uno de los más destacados mertonianos (VÉASE), junto con Tomás Bradwardine, Guillermo Heytesbury y Juan Dumbleton. Por sus contribuciones a la mecánica y, sobre todo, a la cinemática de los mertonianos y especialmente por su *Liber calculationum*, fue llamado *Calculator* (al parecer, por vez primera, por Angelo de Fossambruno). Discípulo de Tomás Bradwardine, Swineshead criticó a fondo la teoría del ímpetu (VÉASE) de Juan Buridán. Swineshead se ocupó de los problemas relativos al movimiento de los cuerpos, estudiando sobre todo los procesos de la aceleración (*intensio*) y "deceleración" (*remissio*) y los dos tipos de aceleración: uniforme y no uniforme (o "diforme"). Examinó asimismo el movimiento de los cuerpos rotatorios, las cuestiones relativas a la densidad de los cuerpos (como relación entre cantidad o volumen y masa) y otras cuestiones a que nos hemos referido en el artículo MERTONIANOS. Las opiniones de Swineshead fueron, como indica Anneliese Meier, "muy influyentes sobre la orientación entera de la filosofía natural de la escolástica última" y constituyen uno de los precedentes de la física moderna. Entre los "cálculos" de Swineshead destacan los concernientes a la relación entre aceleración y velocidad, y entre velocidad y distancia. Siguiendo a otros mertonianos, y especialmente a Heytesbury, Swineshead distinguió entre cantidad de fuerza e intensidad y estableció una división de las intensidades.

Se deben a Swineshead el *Liber calculationum* (Padua, *ca.* 1477; Pavia, 1498; Venecia, 1520); un tratada *De motibus naturalibus (De primo motore)* [aunque a veces se atribuye este tratado a un tal Rogelio Swineshead], del cual se conservan varios manuscritos; posiblemente un tratado *De motu* (del que se conservan sólo dos fragmentos).

Véase P. Duhem, *Études*, III, 413-20, 451-60; Anneliese Maier, *Die Vorläufer*, etc., págs. 4, 49 sigs., 75, 96 sigs., 109, 114, 117, 128, 139, 194; íd., íd., *Zwischen*, etc., págs. 133-49, 264; *Hintergründe*, etc., 263 y sigs., 347, 379; *An der Grenze*, etc., 21, 43, 191, 249, 268 y sigs., 272, 275, 281 y sigs., 284, 299, 337, 355, 360 (véanse títulos completos de todas estas obras en la bibliografía de MERTONIANOS). — Véase también Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle* Ages, 1959 [The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4], págs. 96-7, 201-4, 208-9, 215, 218, 243-6, 252, 256, 263, 266, 274, 287, 297, 290-304, 403, 440-1, 443, 631, 646, 649, 651-2, 654-5, 657, 659, 676-7.

SYNECHISMO. Véase SINEQUISMO.

T

TABLA. Se ha descrito a menudo el espíritu, la mente, etc. como si fuera una "tabla rasa", es decir, como si fuese una pieza, una superficie, una plancha, una tablilla para escribir *(tabula)* completamente plana, lisa, desembarazada *(rasa).* Según esta descripción, el espíritu, la mente, etc. no posee al principio ninguna noción, ninguna idea; nociones e ideas son adquiridas por el espíritu, la mente, etc. a medida que la realidad —la "realidad exterior"— va "escribiendo" o "inscribiendo" sus "impresiones" o "signos" en la tabla. Lo que "la realidad" imprime o inscribe en la tabla son primariamente impresiones sensibles, y a base de ella se forman las nociones o ideas. En la idea del espíritu, la mente, etc. como "tabla rasa" se presupone que el espíritu es, cuando menos al principio, antes de entrar en contacto con la realidad, algo fundamentalmente "recipiente".

La concepción del espíritu como si fuera una tabla rasa ofrece numerosas variantes. 'Tabla rasa' puede significar que al principio no hay "nada" y que lo que va "constituyendo" el espíritu mismo son las impresiones sensibles. Esta es la interpretación propia del sensacionalismo o sensualismo (v.) radicales. 'Tabla rasa' puede significar también que el espíritu no posee al principio ninguna noción, pero que hay, de todos modos, una capacidad receptora de impresiones sin la cual éstas no podrían "inscribirse" en la "tabla". Esta es la interpretación propia de muchas formas de empirismo (v.) moderado. Según esta tendencia, nada hay en el espíritu (el intelecto) que no estuviera antes en los sentidos: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (VÉASE), pero 'nada' quiere decir "ninguna noción" o "ninguna idea". Algunos autores no solamente admiten que el espíritu, la mente, el intelecto, etc. es "receptor", sino que admiten inclusive que es "transformador". Se sigue admitiendo la idea de la "tabla rasa", pero se agrega que ella corresponde al intelecto (v.) en potencia. Éste posee potencialmente las nociones o ideas (lo inteligible), pero solamente el intelecto real o actual las posee efectivamente o cuando menos las elabora — a base de los "datos de los sentidos". Los que se oponen a la idea del intelecto como tabla rasa admiten que el intelecto posee nociones o ideas innatas (véase INNATISMO), pero esta concepción adopta también diversas formas. Para algunos autores las propias impresiones sensibles están "contenidas" originariamente en el alma; para otros, en cambio, lo que está "contenido" en el alma son ciertos principios o nociones básicos, por medio de los cuales se "absorben", comparan, etc. las impresiones sensibles.

En la filosofía antigua se suele contraponer Aristóteles a Platón como ejemplos de contraposición entre una concepción del intelecto como tabla rasa y una concepción "innatista". Debe observarse que, aunque esta contraposición es *grosso modo* adecuada, no hay que simplificarla en exceso. El propio Platón concibe por lo menos la memoria —o, si se quiere, las "inscripciones" de acontecimientos en la memoria— a base de la comparación con una tabla de cera (*Theat.*, 191 D). Por otro lado, Aristóteles no adopta, o no adopta siempre, una actitud radicalmente "sensualista". Es cierto que en *De an.*, III, 4, 430 a, introduce la famosa comparación de la mente con una tablilla para escribir en la cual nada hay efectivamente escrito; la mente es γράμματεῖον. Pero esta descripción de la mente es sólo una parte de la "psicología" de Aristóteles. Los comentaristas de Aristóteles que acentuaron los motivos sensacionistas dieron gran auge a la idea de la mente como tabla rasa; tal sucedió sobre todo con Alejandro de Afrodisia por las razones aducidas en el artículo INTELECTO. En verdad, gran parte de las ideas acerca de la mente como tabla rasa proceden de Alejandro de Afrodisia. Ello se debe en buena proporción a que Alejandro usó por vez primera la expresión que se hizo famosa: πίναξ ἄγραφος, traducida al latín por *tabula rasa* (comentario al *de anima,* I, pág. 84, 25 ed. Bruns). Los estoicos compararon el intelecto con un papiro y usaron la expresión χάρτης (*charta*, hoja hecha de las capas separadas del papiro).

La posición de los escolásticos respecto a la idea de la tabla rasa dependió de su concepción de la relación entre el intelecto y las impresiones sensibles. Aunque no es legítimo generalizar demasiado, puede decirse que durante la Edad Media hubo dos grandes tradiciones: la agustiniana, de carácter "innatista" (en muy diversas formas) y la que luego se concretó en la tomista, de carácter no innatista y, en cierto nivel del conocimiento, empirista moderada. En lo que toca a la expresión misma *tabula rasa,* se ha indicado (Ueberweg-Heinze, *Geschichte*, II) que se halla ya en Egidio Romano (Gil de Roma) como versión del vocablo aristotélico γραμματεῖον. Pero Clemens Baeumker (Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXI, N. F. XIV [1908], 296-8) señala que los términos *tabula rasa* se encuentran en otros escolásticos, además de Egidio Romano. Ejemplos son: Alberto Magno *(de an.*, III), al concebir el intelecto pasivo como una *tabula rasa planata et polita,* dispuesta a recibir los caracteres sin la intervención del movimiento (a diferencia de lo que ocurre en la materia); Santo Tomás (S. *theol.*, I, q. LXXXIX, a 2), al decir que el intelecto humano se halla en potencia respecto a los inteligibles, es decir, que es en principio *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.* Se encuentra la expresión también en autores en quienes, por sus tendencias agustinianas o platónico-agustinianas, no se es-

peraría encontrarla; tal sucede con San Buenaventura, el cual usa una expresión análoga en *II Sent.*, dist. 1, pars 2, ad 2, 3 (ed. Claras Aquas, 1885, 42 b). En rigor, la expresión *tabula rasa* aparece en las primeras versiones latinas de Aristóteles. En un apéndice al mencionado artículo (*ibid.*, págs. 516-17) Baeumker cita otro pasaje de San Buenaventura (*Sent.*, dist. 3, p. 2 a 2, q. 1) y otro de Alberto Magno (*Summa de creaturis*), L. q. XXIV, a 2) para el asunto que nos ocupa.

En la época moderna la idea del intelecto, espíritu, mente, etc. como tabla rasa fue difundida sobre todo por Locke. En el *Essay* (II, i, 2) habla Locke de la mente como si fuera "un papel blanco, horro de letras" — *a white papcr, void of all characters.* En un resumen del *Essay* redactado para la traducción francesa, Locke emplea la misma expresión *tabula rasa* al indicar que ha intentado probar que la mente es "en los comienzos" —*at first*— una *tabula rasa.* En el artículo LOCKE y en el artículo INNATISMO —en el cual hemos resumido las objeciones de Locke a la teoría de las ideas innatas— nos hemos extendido algo más sobre el asunto. Agregaremos aquí que se puede interpretar el ser "raso" de la mente en Locke de varios modos según que tomemos a Locke como un empirista moderado o bien lo tomemos como un sensualista radical. El primer modo de ver la teoría lockiana de la mente como tabla rasa parece corresponder mejor a la realidad, pues Locke no fue sensualista en la forma radical en que lo fueron autores como Condillac. Desde luego, Leibniz, entre otros autores modernos, se opuso a la concepción de la mente como tabla rasa, indicando que esta concepción —que, según Leibniz, es la de Locke y Aristóteles— se opone a la idea de que no todo lo que hay en el alma procede de la experiencia, pues el alma, dice Leibniz —y atribuye a Platón y "hasta a la Escuela"— "contiene originariamente los principios de varias nociones y doctrinas que los objetos externos se limitan a suscitar en ocasiones dadas". Estos principios son comparados por Leibniz con las nociones comunes (v.) y hasta con las *semina aeternitatis* (análogas a las razones seminales [v.]) *(Nouveaux Essais.* Prefacio). En alguna medida, Leibniz fue más "antilockiano" a este respecto que otros "platónicos", pues, lejos de concebir el espíritu como una tabla rasa, lo concebía como una "tabla llena" — llena de todas las percepciones, incluyendo las futuras en virtud del "estar preñada de futuro" que constituye una de las características del alma como mónada.

La expresión 'tabla rasa', o sus análogas, fue usada todavía con relativa frecuencia en la época de Condillac. En general, los autores llamados "empiristas", moderados o no, usaron dicha expresión como la más adecuada para dar cuenta del origen del conocimiento. Kant planteó la cuestión del conocimiento destacando el problema de su validez más bien que el de su origen, por lo que era posible, en términos kantianos, admitir que la mente es genéticamente una tabla rasa, pero que no lo es en otros órdenes distintos del puramente genético-psicológico. Después de Kant, la expresión 'tabla rasa' ha sido menos usada, pero no pot ello ha desaparecido el problema que suscita el concepto designado por la expresión.

TABLA PITAGÓRICA. Véase PITÁGOHAS; PITAGÓRICOS.

TABLAS DE VERDAD. Se llaman *tablas de verdad* en la lógica a las tablas que pueden formarse para determinar mecánicamente la verdad o falsedad de una fórmula sentencial (o de un enunciado sentencial) una vez conocidos los valores de verdad de las fórmulas componentes. Uno de los más frecuentes usos de las tablas de verdad en la lógica consiste en la identificación de tautologías (V. TAUTOLOGÍA).

Las tablas de verdad pueden formarse para cualquier fórmula sentencial. Conviene, empero, para mayor simplicidad comenzar con la formación de tablas de verdad correspondientes a las conectivas '~', '.', 'V', '$\barwedge$', '$\supset$' y '$\equiv$'.

A tal efecto se coloca a la izquierda de la tabla la columna o columnas conteniendo en el orden de aparición las letras de que se compone la fórmula sentencial y debajo de ellas todas sus posibilidades de verdad y de falsedad. A la izquierda de la tabla se coloca la columna con los valores de verdad de la fórmula sentencial. Cuando se tiene una sola letra sentencial, la columna se compone de dos líneas, por haber solamente dos valores posibles; así, para 'p' la columna es:

p
V
F

Cuando se tienen dos letras sentenciales, las dos columnas se componen de cuatro líneas por haber cuatro posibilidades de valores de verdad; así, para 'p', 'q', son:

p	q
V	V
F	V
V	F
F	F

Las letras 'V' y 'F' simbolizan respectivamente 'es verdadero' y 'es falso'.

Construyamos ahora las tablas de verdad correspondientes a las seis mencionadas conectivas. Para '$\sim p$' tenemos:

p	$\sim p$
V	F
F	V

Para '$p \,.\, q$' tenemos:

p	q	$p \,.\, q$
V	V	V
F	V	F
V	F	F
F	F	F

Para '$p \vee q$' tenemos:

p	q	$p \vee q$
V	V	V
F	V	V
V	F	V
F	F	F

p	q	$p \vee q$	$p \supset (p \vee q)$
V	V	V	V
F	V	V	V
V	F	V	V
F	F	F	V

lo cual muestra que '$\sim (q \supset (p \vee q))$' es una contradicción. La tabla de valores de verdad para '$\sim (p \,.\, q)$' es:

p	q	$p \,.\, q$	$\sim (p \,.\, q)$
V	V	V	F
F	V	F	V
V	F	F	V
F	F	F	V

lo cual muestra que '$\sim (p \,.\, q)$' es una fórmula indeterminada.

Como hemos visto en los artículos sobre las nociones de conectiva y negación, hay también las conectivas llamadas *negación conjunta*, simbolizada por '$\barwedge$', y *negación alternativa*, simbolizada por '$|$'. He aquí

las tablas de verdad para las mismas:

Para '$p \barwedge q$' tenemos:

p	q	$p \barwedge q$
V	V	F
F	V	F

Para '$p \barvee q$' tenemos:

p	q	$p \barvee q$
V	V	F
F	V	V
V	F	V
F	F	F

Para '$p \supset q$' tenemos:

p	q	$p \supset q$
V	V	V
F	V	V
V	F	F
F	F	V

Para '$p \equiv q$' tenemos:

p	q	$p \equiv q$
V	V	V
F	V	F
V	F	F
F	F	V

Supongamos ahora que nos proponemos averiguar los valores de verdad de las siguientes fórmulas: '$(p \cdot q) \supset p$', '$\sim (p \supset (p \vee q))$' y '$\sim (p \cdot q)$'. La tabla de valores de verdad para '$(p \cdot q) \supset p$' es:

p	q	$p \cdot q$	$(p \cdot q) \supset p$
V	V	V	V
F	V	F	V
V	F	F	V
F	F	F	V

lo cual muestra que '$(p \cdot q) \supset p$' es una tautología. La tabla de valores de verdad para '$\sim (p \supset (p \vee q))$' es:

	$\sim (p \supset (p \vee q))$	
	F	
	F	
	F	
	F	
V	F	F
F	F	V

Para '$p \mid q$' tenemos:

p	q	$p \mid q$
V	V	F
F	V	V
V	F	V
F	F	V

La construcción de tablas de verdad para fórmulas con más de dos letras sentenciales se hace de acuerdo con el mismo método. Tomemos como ejemplo las tres letras sentenciales 'p', 'q', 'r'. Las columnas de referencia de las mismas son:

p	q	r
V	V	V
F	V	V
V	F	V
F	F	V
V	V	F
F	V	F
V	F	F
F	F	F

Elijamos ahora una fórmula:

'$(p \supset q) \supset ((r \vee p) \supset (r \vee q))$'.

La tabla de valores de verdad para la misma es:

p	q	r	$p \supset q$	$r \vee p$	$r \vee q$	$(r \vee p) \supset (r \vee q)$	$(p \supset q) \supset ((r \vee p) \supset (r \vee q))$
V	V	V	V	V	V	V	V
F	V	V	V	V	V	V	V
V	F	V	F	V	V	V	V
F	F	V	V	V	V	V	V
V	V	F	V	V	V	V	V
F	V	F	V	F	V	V	V
V	F	F	F	V	F	F	V
F	F	F	V	F	F	V	V

lo que nos muestra que

$$(p \supset q) \supset ((r \vee p) \supset (r \vee q)).$$

es una tautología.

Las anteriores tablas comprenden solamente dos valores de verdad y, por consiguiente, pertenecen a la lógica bivalente. Se pueden formar asimismo tablas para las lógicas polivalentes (v. POLIVALENTE). Tomemos como ejemplo la lógica trivalente, con tres valores de verdad designados mediante los números '1', '2' y '3', que pueden leerse respectivamente: 'es verdadero', 'no es verdadero ni falso', 'es falso'. He aquí las columnas de referencia para una y dos letras sentenciales.

Para una letra:

p
1
2
3

La tabla de valores de verdad general para las otras conectivas es:

p	q	$p \cdot q$	$p \vee q$	$p \barvee q$	$p \supset q$	$p \equiv q$
1	1	1	1	3	1	1
2	1	2	1	2	1	2
3	1	3	1	1	1	3
1	2	2	1	2	2	2
2	2	2	2	3	1	1
3	2	3	2	2	1	2
1	3	3	1	1	3	3
2	3	3	2	2	2	2
3	3	3	3	3	1	1

Para dos letras:

p	q
1	1
2	1
3	1
1	2
2	2
3	2
1	3
2	3
3	3

Construyamos ahora dos tablas de verdad: una para '$\sim$' y otra general para los cinco conectivas restantes ya mencionadas. La tabla de verdad para '$\sim$' es:

p	$\sim p$
1	3
2	2
3	1

Las tablas de verdad constituyen en la metalógica el procedimiento de decisión usado para demostrar que las fórmulas del cálculo sentencial de Whitehead-Russell son decidibles (V. DECIDIBLE). Una fórmula de tal cálculo sentencial puede ser probada si y sólo si es una tautología.

Aunque el método de las tablas de verdad ha sido empleado abundantemente, y refinado, en la lógica contemporánea, no faltan indicios de que era parcialmente conocido en la Antigüedad. Sucede esto cuando menos en lo que respecta al condicional '$\supset$'. Hallamos al efecto un texto muy significativo en Sexto el Empírico (*Adv. math.*, II, 112-14) cuando dice que todos los "dialécticos" (pro-

bablemente los estoicos) están de acuerdo en que una proposición hipotética es válida cuando su consecuente se sigue de su antecedente, pero que hay desacuerdo en cuanto al criterio que debe seguirse para la secuencia. Filón de Megara declaró que una proposición hipotética es verdadera siempre que no empiece con lo que es verdadero y termine con lo que es falso, de modo que, según él, la hipotética es verdadera en tres modos (τριχῶς) y falsa en uno. Pues lo que empieza con lo verdadero y termina con lo verdadero es verdadero, como en 'Si es de día, hay luz', que es verdadero. Y lo que empieza con lo falso y termina en lo falso, es también verdadero, como en 'Si la tierra vuela, la tierra tiene alas', que es verdadero. También lo que empieza con lo falso y termina con lo verdadero, es verdadero, como en 'Si la tierra vuela, la tierra existe', que es verdadero. Y es falsa sólo la proposición que empieza con lo verdadero y termina con lo falso, como en 'Si es de día, no hay luz', que es falso. En *Hyp. Pyrr.*, II, 110, Sexto reproduce análogos argumentos, citando al mismo Filón de Megara. Es, pues, claro que en la Antigüedad se conocía ya la llamada implicación material, sin admitir la cual no puede presentarse k tabla dada para ' ⊃ '. Peirce (1885) fue el primero en llamar la atención sobre la importancia de este punta En *Coll. Papers* 3.375 da el ejemplo *'a* —< *V* (donde ' —< ' es el signo usado para el actual ' ⊃ ') para indicar que tal sentencia es verdadera "si *a* es falso o si *b* es verdadero, pero que es falsa si *a* es verdadero mientras *b* es falso". Peirce conocía bien, por otro lado, la antigua disputa entre Diodoro y Filón de Megara y hace referencia a ella en 3.441. Según Peirce, el punto de vista de Diodoro es el natural en quienes hablan "los idiomas europeos"; el punto de vista de Filón es más consistente lógicamente, pero "ofende al sentido común".

Las tablas de verdad fueron dadas —aunque sin adoptar la forma tabular— por Whitehead-Russell en *PM, I* 6, no sólo para el condicional, sino para todas las otras conectivas. Sin embargo, en I, 8 señalaron que la verdad "no puede ser formalmente probada en cada caso particular", dejando así de reconocer una ley general que permite identificar verdades sentenciales y tautologías. Lo último fue reconocido sólo por Łukasiewicz, E. Post y Wittgenstein.

TABULA RASA. Véase TABLA.

TACTO. Aristóteles considera las cualidades del tacto o tangibles, ἁπταί como cualidades del cuerpo en tanto que cuerpo, τοῦ σώματος ἢ σωμα *(de an.*, II, 11, 423 b 27). El sentido del tacto, ἁφή, proporciona, a su entender, un contacto inmediato con los objetos percibidos. De ahí que el tacto pueda ser considerado como un sentido primario, sentido fundamental *(op. cit.*, III, 13, 435 a 14-18), es decir, como uno de los "sensibles" básicos (véase SENSIBLE, "SENSIBLES"; véase también SENTIDO COMÚN). Ahora bien, la concepción aristotélica del tacto permite explicar también *uno* de los orígenes de la distinción luego tan extendida entre las cualidades primarias y las secundarias. Nos hemos extendido más detalladamente sobre este punto en el artículo Cualidad (v.), donde hemos hablado del proceso de diversificación de los sentidos particulares, αἰσθητὰ ἴδια, sobre la trama del "sentido común".

Se admite que las sensaciones táctiles son únicamente sensaciones de superficie y que, por lo tanto, las sensaciones térmicas, cenestésicas, etc. no pueden reducirse a las táctiles. En cambio, las sensaciones de cosquilleo pueden ser táctiles cuando se subraya el aspecto del contacto, pero son consideradas por algunos autores como no tactiles y a veces inclusive de índole análoga a las cenestésicas.

En un sentido distinto habla H. Friedmann (nac. 1873: *Die Weltder Formen*, 1926, 2* ed., 1930) de la forma háptica o táctil del pensar, a diferencia de la forma visual u óptica. Ambas concurren, según dicho autor, en la formación de los conceptos, pero sólo la forma óptica es perfecta por cuanto representa el grado último de un proceso que arranca necesariamente de los conceptos adquiridos hápticamente y permite una aprehensión de la realidad más conforme con su estructura total. Esta diferencia entre la óptica y la háptica ha sido elaborada con más detalle en otro libro del mismo autor (*Wissenschaft und Symbol*, 1949). Según Friedmann, la diferencia en cuestión corresponde a la existente entre espacio euclídeo (métrico) y espacio no euclídeo (topológico). Así, por ejemplo, la física moderna ha sido háptica y no óptica. Ahora bien, seria un error, según Friedmann, considerar que lo háptico y lo óptico se hallan *completamente* separados. Del mismo modo que los conceptos obtenidos ópticamente tienen su raíz en conceptos adquiridos hápticamente, toda proposición háptica puede transformarse en óptica. Friedmann prepugna la elaboración de una conceptuación háptica que supere las "dificultades" de las concepciones métricas —esencialmente visuales (o acústicas)— por medio de una morfología general, una doctrina de orientación estructuralista y totalista. El autor en cuestión llega inclusive a proponer semejante reforma en el terreno de la matemática — donde lo topológico debería, a su entender, fundamentar lo métrico. Es obvio que el pensamiento de Friedmann —definido por el autor como un "idealismo morfológico"— está enteramente en la línea de la defensa de lo sinóptico frente a lo analítico, de lo cualitativo frente a lo cuantitativo, que se ha manifestado en algunas direcciones de la filosofía contemporánea, ya sea como una continuación del pensamiento idealista, ya sea como una interpretación metafísica de ciertos datos de las ciencias particulares, especialmente la biología y la psicología.

David Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, 1925 (trad. esp.: *El múñelo de las sensaciones táctiles*, 1930). — G. Révész, *Die Formenwelt dea Tastsinnes*, 2 vols., 1938 (I. *Grundlegung der Haptik und der Blindenpsychologie.* II. *Formästhetik und Plastik der Blinden*).

TAINE (HYPPOLITE [ADOLPHE]) (1828-1893) nació en Vouziers (Ardennes), estudió en la "École Normale Supérieure", de París. Después de enseñar en los "Liceos" de NeverS y Poitiers, completó sus estudios de doctorado en la Sorbona y fue nombrado en 1864 profesor en la Escuela de Bellas Artes, de París.

Las tendencias positivistas de Taine se muestran sobre todo en su teoría del medio ambiente *(milieu)* que es, a su entender, el factor determinante de todo proceso histórico, el cual está sometido consiguientemente a las mismas leyes y puede ser objeto en principio de las mismas previsiones que los fenómenos de la ciencia natural. La

identificación ontológica y metodológica de la ciencia moral con la ciencia natural no impide, sin embargo, a Taine realizar de hecho una labor de crítica histórica no enteramente compatible con este radical positivismo determinista. Por una parte, el fondo de su concepción histórica se halla dominado por una morfología de la cultura, en la cual el estudio de las condiciones externas se halla al servicio de una imagen histórica donde cada uno de los hechos de una esfera cultural en un período determinado se encuentra en estricta correspondencia formal con los hechos de las demás esferas en la misma época. Por otra parte, la necesidad de descomponer los hechos complejos en elementos simples para su ulterior reconstrucción y comprobación, de acuerdo con las tendencias de la psicología asociacionista, queda integrada en una metafísica en donde so reconoce a estos elementos simples una fuerza y un poder creador. De ahí el "axioma eterno que se pronuncia en la cima de las cosas", el principio, a la vez spinoziano y hegeliano, que, representando la suma abstracción, la fórmula más general de todos los procesos del universo, es a la vez su creador y productor, pues el "axioma eterno" es a su modo un Absoluto, la substancia activa cuyas modificaciones, sometidas a determinación y a ley, se sustentan en su libre e incausada actividad.

Obras filosóficas principales: *De personis Platonicis*, 1853 (tesis latina). — *Les philosophes Français du XIXe siècle*, 1856. — *Le positivisme anglais. Étude sur J. Stuart Mtll*, 1864. — *Philosophie de l'art*, 1865-1869. — *De l'Intelligence*, 2 vols., 1870. — Obras históricas y literarias: *Essai sur les fables de La Fontaine*, 1853 (tesis). — *Essai sur Tite-Live*, 1856. — *Essais de critique et d'histoire*, 1858-1894. — *Histoire de la littérature anglaise*, 1863. — *Nouveaux Essais de critique et d'histoire*, 1865. — *Voyage en Italie*, 1866. — *Notes sur 'Angleterre*, 1872. — *Les origines de la France contemporaine*, 5 vols., 1876-1893 (I. *L'Ancien régime*, 1876; II. *La révolution. L'anarchie*, 1878; III. La *conquête jacobine*, 1881; IV. *Le gouvernement révolutionnaire*, 1884; V, 1. *Le régime moderne*, 1891; V, 2 [póstumo]. íd., íd., 1893). — La mayor parte de las obras de Taine han sido traducidas al esp.: *La Inteligencia* (la principal obra filosófica) apareció en esp. en ,1904. — Véase A. Mollière, *Essai sur la philosophie de l'art de M. Taine*, 1866. — A. de Marguerie, *M. Taine*, 1894. — G. Barzellotti, *Ippolito Taine*, 1895. — V. Giraud, Essai *sur Taine, son oeuvre et son influence*, 1901. — P. Lacombe, *La psychologie des individus et des sociétés chez Taine*, 1906. — Ch. Picard, *Discours sur H. Taine*, 1909. — K. Macard, *Taines Milieutheorie im Zusammenhang mit ihren erkenntnistheoretischen Grundlagen*, 1910 (Dis.). — D. D. Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine, théoricien de la connaissance et de l'art*, 1928. — Victor Giraud, *H. Taine. Études et documents*, 1928. — A. Chevrillon, *Taine, formation de sa pensée*, 1932. — M. Leroy, *Taine*, 1933. — C. A. Schmidt, *H. Taines Théorie des Verstehens im Zusammenhang mit seiner Weltanschauung*, 1936. — G. Castigione, *Taine*, 1946. — A. Cresson, H. Taine. Sa *vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philisophie*, 1951.

TAL, TALIDAD. El adjetivo 'tal' se usa en lógica como un pronombre indeterminado, como sucede en las descripciones (véase DESCRIPCIÓN). 'El tal' designa aquel ente del que se dice que es "tal y cual", como, por ejemplo, en "El autor del *Quijote* estuvo en la cárcel". Aquí 'el autor del *Quijote*' es "El tal" que estuvo en la cárcel. De acuerdo con las normas establecidas en la teoría de las descripciones, el tal del que se habla e9 un tal del que debe haber cuando menos uno y a lo sumo uno, y del cual se pueda decir que es verdad que es "tal y cual".

Lo que caracteriza todo "ser tal" puede llamarse "talidad". Zubiri ha indicado que si "la esencia es aquello que hace que lo real sea 'tal' como es", la esencia será esencia por lo pronto "en el orden de la talidad" (*Sobre la esencia*, 1962, pág. 357). Ahora bien, la talidad no es, según Zubiri, una determinación categorial en el sentido corriente. No puede serlo, porque lo que caracteriza formalmente la esencia de una cosa son sus notas en cuanto "notas-de", y estas "notas-de" son a la vez el "contenido-de". Este "contenido-de" es, dice Zubiri, "la talidad de las notas". Las notas "talifican", lo cual no quiere decir determinar un sujeto por tal nota, sino "conferir tal contenido a un sistema *por ser 'nota-de'*" (ibid., pág. 359). Por ser las notas en cuestión notas de un sistema, la talificación afecta no sólo a las notas, sino al sistema mismo. De ahí que la talidad sea más rica, y más precisa, que la mera determinación. Y de ahí también que inclusive cuando se trata de un ente singular, la talidad sea también singular. "La realidad física de la esencia en el orden de la talidad —escribe Zubiri— es aquello según lo cual la cosa es 'esto' y no lo 'otro', es decir, es la manera de estar 'construida' la cosa real como 'tal'" (*ibid.*, pág. 371). Pero, además, "por su propia talidad, la esencia [v.] tiene una función trascendental" (*ibid.*, pág. 475), ya que hace que la cosa sea "de suyo", esto es, que tenga realidad.

TALANTE. Véase ARANGUREN (J. L. L.), TEMPLE.

TALES (DE MILETO) (*ca.* 640/639-546/545 antes de J. C.) fue, como dice Diógenes Laercio, "el primero que tuvo el nombre de sabio cuando se nombraron así los siete". En realidad, no se sabe si nació en Mileto o fue, como dice Herodoto, de origen fenicio. Legislador de Mileto, matemático y astrónomo, es tradicionalmente el "padre de la filosofía griega", "el fundador, dice Aristóteles, de esta clase de filosofía", esto es, de la filosofía jónica que consideraba como principios de las cosas los que proceden, añade el Estagirita, "de la naturaleza de la materia". Al preguntarse por lo que las cosas son, al indagar el principio del cambio planteó Tales, efectivamente, el problema capital de la filosocía y, con ello, dio comienzo histórico la madurez de la filosofía. Tales responde a esta pregunta señalando el agua como principio de las cosas o, mejor dicho, lo húmedo, del cual las cosas son alteraciones, condensaciones o dilataciones. Pero este principio es no sólo el fundamento de las cosas, aquello en que las cosas consisten, sino el principio de la vitalidad de todo lo viviente; tal respuesta parece ser la consecuencia de la observación de que el semen es líquido y de que el mar lo rodea y lo cerca todo. A ello se unía la consideración de que todas las cosas están animadas y que, por lo tanto, la materia se reduce, en última instancia, al alma, que es imperecedera e inmortal.

Diels-Kranz, 11 (1) y Diog Laer. I, 22-4. — Véase F. Decker, *De Thaleto Milesio*, 1865. — Paul Tannery, "Thaïes de Milet, ce qu'il a emprunté à l'Egypte", *Revue philosophique* IX-X (1880). — A. Dô-

ring, "Thaïes", *Zeitschriftfür Philosophie undphilosophische Kritik,* CXVII (1909), 179-95. — J. Dörfler, "Die kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thaïes", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXV (1912), 305-31. — C. Ritter, "Kleinigkeiten zu Thaïes, Herakkleitos, Gorgias", *Philologus,* LXXIII (1914), 237-43. — C. H. van Os. "Allés is water" *De Gids,* I, 3 (1937). — Antonio Maddalena, *Sulla Cosmologia ionea da Tálete a Eraclito,* 1940. — Stanley H. Rosen, "Thales: the beginning of philosophy", en *Essays in Philosophy by Members of the Philosopohy Department of Pennsylvania State University,* 1962, págs. 23-43. — Véanse también las bibliografías de los artículos FILOSOFÍA GRIEGA y PRESOCRÁTICOS.

TALMUD. Véase FILOSOFÍA JUDÍA.

TAOÍSMO. Nos limitaremos en el presente artículo a poner de relieve las principales ideas taoístas de interés filosófico. Dada la índole de nuestra obra no nos compete debatir el problema de los orígenes y desenvolvimiento del taoísmo como una de las tres grandes religiones chinas —junto con el budismo y el confucionismo—, pero destacaremos que, según las investigaciones de Henri Maspero y otros autores, constituye una simplificación la opinión común vigente hasta hace relativamente poco tiempo según la cual el taoísmo es un conjunto de ideas metafísicas y místicas propuestas por Lao-tse en el siglo VI o V antes de J. C., y rápidamente transformadas en una serie de prácticas religiosas corrompidas gradualmente hasta dar lugar al conjunto de supersticiones que, bajo el nombre de neo-taoísmo, persistieron hasta nuestros días.

Las doctrinas cuya breve exposición nos interesa son las que se hallan contenidas en el libro llamado *Lao-tse,* y también *Tao Te King.* Este libro no fue escrito, como se ha supuesto casi siempre, por Lao-tan, coetáneo de Confucio, sino en una época posterior a la de Confucio, quizá en el siglo III antes de J. C. Estas doctrinas dieron origen a la escuela taoísta, la cual es, sin embargo, como precisa Fung Yu-lan, una escuela basada tanto en las doctrinas de Lao-tse como en las de Chuang-tse (Chuang-tse agrupa, por lo demás, según indica el citado Fung Yu-lan, las doctrinas de todos los pensadores que mantuvieron opiniones similares, tales como Sung K'eng y Yin Wen). Es común llamar a Lao-tse y a Chuang-tse "padres del sistema taoísta" (Léon Wieger). Nosotros nos adherimos a la tesis de Fung Yu-lan, según el cual "la filosofía de Lao-tse es la de Yang-chu en un grado ulterior de desarrollo, y la de Chuang-tse es la de Yang-chu todavía en otro grado ulterior de desarrollo". Las doctrinas de Yang-chu constituyeron un desarrollo —una de las llamadas "cien escuelas"— de las ideas confucionistas de Mencio.

El término 'tao', central en el taoísmo y en otras especulaciones filosóficas y religiosas chinas, significa originariamente 'camino'. De esta significación se pasa con frecuencia a la de 'camino del hombre', es decir, conducta humana. En el *Tao Te King* el tao es, sin embargo, algo más que esto: constituye un principio cuyo nombre es ignorado pero se le llama *Tao.* Se trata, según Wieger, de un principio más material que espiritual, de un principio fatal y no inteligente, inmóvil y no moviente. Sin embargo, hay que advertir que tales características representan en muchos casos una inadmisible aplicación de categorías extraídas del pensamiento occidental al pensamiento oriental. En rigor, el Tao que todo lo abarca no puede ser considerado, según indica Fung Yu-lan, como una "cosa", aunque siendo lo que ha producido el universo pueda ser *también* llamado, en cierto modo, cosa. El Tao parece ser a la vez el ser y el no ser: el no ser se refiere a la esencia, y el ser a la función. De esto Tao deriva su propia virtud, *pei,* la cual actúa de dos modos alternativos, el *yin* y el *yang,* engendrando el cielo, la tierra y, entre ellos, el aire. En el *Tao Te King se* indica que el Tao ha existido antes de los tiempos y que solamente ha podido ser llamado *Tao* una vez surgidos el cielo y la tierra. Por lo tanto, algo puede decirse con toda firmeza del Tao: que no se trata del tao (camino) habitual. Algunos autores han insistido en que, puesto que "el tao imita la Naturaleza", el tao es idéntico a la Naturaleza. Pero es posible que esta "imitación" sea el modo de subrayar el hecho de que el Tao es un orden según el cual se producen no solamente las cosas existentes, sino también la propia nada. Este orden se revela por medio de las propiedades ya citadas: el *yin* o concentración, y el *yang* o expansión.

Ahora bien, la comprensión del Tao determina la conducta del hombre o, mejor dicho, del sabio que ha llegado a proclamar la subsunción de todo individuo y de toda opinión particular al todo. En Chuang-tse se ve esto con particular claridad. Según él, el sabio (taoísta) debe remontarse siempre al principio, para lo cual es necesario antes liberarse de todo lo sensible. El sabio debe contemplar la armonía universal y olvidar, por lo tanto, las diferencias. Puesto que todo es uno, las distinciones son expresiones de la mentira. No hay sino una norma única: no hay verdad ni error: no hay afirmación ni negación. La unidad primordial, todavía indiferenciada, en donde no hay oposición ni variedad de opiniones puede, pues, compararse con el centro del círculo (o de la Esfera [VÉASE]) en el cual se disipa toda contrariedad, inclusive los contrarios mismos. De este modo el sabio se sitúa, por así decirlo, en el interior de la realidad. Una vez en ella, sabrá ver el universo y actuar en él de acuerdo con sus articulaciones naturales. El que no ha alcanzado el estadio de la sabiduría cree que hay que forzar la realidad; el sabio entiende, en cambio, que puesto que la energía vital es limitada, hay que hacer durar la vida en vez de desperdigarla: la colocación en el principio de todo, o si se quiere la orientación hacia el Tao por el "camino" del Tao, es lo que permite llevar a cabo este acto supremo de sabiduría: *durar.*

Trad. esp. del *Taô Te King,* de Lao Tse por Adolfo P. Carpió, a base de la versión italiana de A. Castellani, cotejada con varias otras versiones italianas, francesas, inglesas y alemanas, 1957. — véase R. Wilhelm, *Lao-tse y el taoísmo* (trad. esp., 1926). — G. Tucci, *Apologia del Taoismo,* 1924 (trad. esp.: *Apología del Taoísmo,* 1940). — A. Waley, *The Wayand Its Power. A Study of the Tao-Te Ching and Its Place in Chinese Thought,* 1934. — B. Peroni, *Lao-Tse e il Taoísmo,* 1949. — André Eckardt, "El concepto del Tao en Lao Tse", *Notas y Estudios de filosofía,* vol. II (1951), 131-42. — Fung-Yulan, A *History of Chinese Philosophy,* 2» ed., 1952, t. I, cap. viii. — Holmes Welch, *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Taoist Movement,* 1958.

TAPARELLI D'AZEGLIO (LUIGI) (1793-1862) nació en Turin. En 1814 ingresó en la Compañía de Jesús, cambiando en "Luigi" su nombre "Prospero". De 1824 a 1829 fue Rector en el "Collegio romano" de los jesuitas, y de 1833 a 1840 enseñó Derecho natural en Palermo.

Taparelli d'Azeglio fue uno de los principales renovadores de la neoscolástica y en particular del neotomismo (VÉASE), colaborando con frecuencia en la revista *La Civiltà Cattolica* desde su fundación en 1850. Entre sus principales contribuciones a la renovación tomista figura su obra sobre el Derecho natural en la que, siguiendo principios tomistas, pero sin rechazar otros autores, expuso sistemáticamente los problemas de la constitución de la sociedad humana y los fundamentos de la convivencia no sólo de los individuos en la sociedad, sino también de las diversas sociedades entre sí en una sociedad internacional regida por principios cristianos, que son a la vez, según el autor, principios universales de la razón. En una resonante polémica contra Spaventa (VÉASE), que había acusado a Taparelli d'Azeglio de no seguir el pensamiento político de los grandes maestros jesuitas, como Suárez, Mariana y otros, nuestro autor puso de relieve que seguía la mayor parte de tales principios, y que si tal no parecía era porque muchos *de* ellos habían sido mal interpretados por autores modernos, que equipararon la doctrina de la soberanía nacional de los maestros jesuitas con ideas de tipo rousseauniano.

Obras principales: *Saggio teorético di diritto naturale appogiato sul fatto*, 5 vols., 1840-1843, nueva ed., 1855, 8* ed., 2 vols., 1949. — *Sintesi di diritto naturale*, 1940. — *Corso elementale del natural diritto ad uso delle scuole*, 1843. — *Della nazionalità*, 1847. — Véase también: *Carteggi del p. T. d'A.*, 1932, ed. P. Pirri [contra las ideas de Spaventa en *La politica dei Gesuiti nel secólo XVI e nel XIX*, 1911, ed. G. Gentile (publicadas desde 1854 en la revista *Il Cimento*, de Turín)].

Véase E. di Cario, *Diritto e morale secondo L. T. d'A.*, 1921. — G. Nicosia, *La "nazionalità" e il pensiero politico di L. T. d'A.*, 1939. — R. Jacquin, *Le père T. d'A., sa vie, son action, son oeuvre*, 1943. — A. Perego, *Forma staiale e politica finanziaria nel pensiero di L. T. d'A.*, 1956.

TARDE (GABRIEL) (1843-1904) nac. en Sarlat, profesor desde 1899 en el Collège de France, se dedicó predominantemente a una investigación sociológica centrada en las nociones de invención e imitación como factores que caracterizan respectivamente al individuo y a la sociedad. Pero esta característica es insuficiente: si es cierto, según Tarde, que sólo el individuo es capaz de invención, ésta pierde toda efectividad sin la actividad imitativa, la cual no es, por otro lado, sino la manifestación en el mundo humano de una repetición que constituye el fundamento dinámico de la Naturaleza entera. Pues la repetición se manifiesta en distintos órdenes: como repetición estricta; como herencia, como costumbre, como imitación, como tradición, como moda. La imitación no es, en última instancia, sino una respuesta que el hombre da a las exigencias de su contorno, respuesta que tendría que tener carácter inventivo, que lo tuvo sin duda en los primeros momentos, pero que luego se hace suficiente en su aspecto imitativo. Así, la noción de imitación y su correlativa, la invención, constituyen para Tarde tanto las bases desde las cuales puede construirse una sociología verdaderamente positiva como una explicación total de la Naturaleza.

Obras: *La criminalité comparée*, 1888. — *La philosophie pénale*, 1890. — *Les lois de l'imitation*, 1890 (trad. esp.: *Las leyes de la imitación*, 1907). *Les transformations du Droit*, 1892. — *Études pénales et sociales*, 1892. — *Les foules et les sectes criminelles*, 1893. — *La logique sociale*, 1894. *Sur l'idée de l'organisme social*, 1896. — *La criminalité professionelle*, 1897. — *L'opposition universelle, essai d'une théorie des contraires*, 1897. — *Études de psychologie sociale*, 1898. — *Les lois sociales, esquisse d'une sociologie*, 1898. — *La sociologie*, 1898. — *Sociologie élémentaire* 1898. — *Études de psychologie sociale*, 1898. — *Les transformations du pouvoir*, 1899. — *Essais et mélanges sociologiques*, 1900. — *L'opinion et la foule*, 1901. — *Psychologie économique*, 2 vols., 1902. — *La psychologie et la sociologie*, 1903. — Véase L. Dauriac, "La philosophie de G. Tarde", *L'Année philosophique*, XVI (1905), 149-169. — Juan Zaragüeta, *La sociología de M. G. Tarde*, 1909. — Amédée Matagrin, *La psychologie sociale de G. Tarde*, 1910. — G. Dupont, *Tarde et l'économie politique*, 1911. — M. Roche-Agussol, *Tarde et l'économie psychologique*, 1926,

TAROZZI (GIUSEPPE) (1866-1958) nació en Turin y fue profesor de filosofía moral en la Universidad de Palermo (1902-1906) y en la de Bolonia (1906-1910), y profesor de filosofía teórica en esta última Universidad (1910-1936). Discípulo de Ardigò (VÉASE), sometió el positivismo de su maestro a examen crítico. Por lo pronto, Tarozzi encontró en la misma noción de experiencia, de la que, como Ardigò, partió en sus meditaciones filosóficas, cierto número de conceptos que no están justificados o no están suficientemente aclarados. Tal ocurre, por ejemplo, con el concepto de "hecho". Un "hecho" no es necesariamente un "fenómeno". Pero además, un "hecho", considerado en un amplio sentido, no es sólo "un hecho material". Hay que incluir entre los "hechos", por ejemplo, los actos de voluntad. Y como éstos pueden ser libres, resulta que si el positivismo es determinista, entonces hay que rechazar por lo menos una parte del positivismo. De ello pasó Tarozzi a un examen y defensa del indeterminismo que lo llevó a lo que ha sido llamado a veces "realismo espiritualista". En todo caso, Tarozzi se interesó cada vez más por la estructura del mundo moral como mundo que escapa a la fatalidad y que se constituye justamente como concreta indeterminación. Como dentro de esta concreta indeterminación se hallan asimismo los hechos naturales, en cuanto componentes suyos, Tarozzi acabó por considerar los "hechos" como "momentos de la conciencia" y la propia conciencia como un constitutivo del alma como ser espiritual.

Obras principales (algunas de ellas postumas): *Lezioni di filosofia. Ricerche intorno ai fondamenti della certezza razionale*, 3 vols., 1898. — *La venta infinita dei fatti e la liberta morale*, 1906. — *Apologia del positivismo*, 1928. — R. Ardigò, *Profilo*, 1928. — *L'esistenza e l'anima*, 1930. — *La ricerca filosófica*, 1936. — *La liberta* «mana *e la critica del determinismo*, 1936. — *Sulla razionalità del reale cósmico*, 1939. — *L'infinito e il divino*, 1951. — Véase Elide Guastella, G. *T.*, 1952.

TARSKI (ALFRED) (Alfred Tajtelbaum) nac. (1901) en Varsovia, profesor en la Universidad de Varsovia y actualmente en la de California (Berkeley), ha realizado

numerosos trabajos en lógica y fundamentación de la matemática, incluyendo teoría numérica, teoría de los conjuntos y álgebra. Entre las investigaciones de Tarski más conocidas figuran sus trabajos sobre lógica polivalente y, en particular, sobre conceptos semánticos y sintácticos. Referencias a las mismas se encuentran en los artículos Polivalente, Semántica, Decidible y Metalenguaje (VÉANSE). Especialmente influyente ha sido su teoría semántica de la verdad (v.) a la cual nos hemos referido con más detalle en el artículo sobre este último concepto. Esta teoría y el desarrollo de la doctrina de los niveles de lenguajes y metalenguajes ha sido objeto de discusión no solamente entre lógicos y semióticos, sino también entre filósofos.

Entre los escritos de Tarski destacamos: "Przyczynek do aksjomatyki zbioru dobrze uporządkowanego", *Przeglad filozoficzny*, XXIV (1921), 83-94 ("Contribución a la axiomática de conjuntos bien ordenados"). — "Sur les ensembles finis", *Fundamenta mathematica*, VI (1924), 45-95. — "Communication sur les recherches de la théorie des ensembles", *Comptes rendus de la Société des Lettres et Sciences de Varsovie*, Classe III, vol. XIX (1926), 299-330 [en colaboración con Adolf Lindenbaum]. — "Untersuchungen über den Aussagenkalkül", *ibid.*, XXIII (1930), 1-21 ("Investigaciones sobre el cálculo proposicional") [en colaboración con J. Łukasiewicz]. — "Fundaméntale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften. I", *MonatshefteMath. und Physik*, XXXVII (1930), 361-404 ("Conceptos fundamentales de la metodología de las ciencias deductivas"). — "Les opérations logiques et les ensembles projectifs", *Fund. math.*, XVII (1931), 240-48 [en col. con K. Kuratowski]. — *Projecie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, 1933 [Prace Towarzystwa Naukowego Warzawskiego Wydział III matematyczno-fizycznych, 34] (1933). — Trad. alemana: "Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen", *Studia philosophica*, I (1936), 261-405 ("El concepto de verdad en los lenguajes formalizados"; hay edición separada, fechada 1935, con un *Nachwort*). — Exposición más popular en "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 341-76, reimp. en antología de H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, págs. 52-84 (trad. esp.: "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge, págs. 119-57). — "Grundzüge des Systemenkalküls. Erster Teil", *Fund. math.*, XXV (1935), 503-26. — "Einige methodologische Untersuchungen über die Definierbarkeit der Begriffe", *Erkenntnis*, V (1935-36), 80-100 ("Algunas investigaciones metodológicas sobre la definibilidad de los conceptos"). — "Grundlegung der wissenschftlichen Semantik", *Actes du Congrès Int. de Phil. Scientifique*, 1936, Parte III, págs. 1-8 ("Fundamentación de la semántica científica"). — *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*, 1936. Trad. alemana, 1937; trad. inglesa, revisada: *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, 1941, 2ª ed., con correcciones, 1946; trad. esp. a base de la 2ª ed. inglesa y parte de la ed. alemana de 1937: *Introducción a la lógica u a la metodología de las ciencias deductivas*, 1951. — "On Undecidable Statements in Enlarged Systems of Logic, and the Concept of Truth", *Journal of Symbolic Logic* [citado luego: *JSL*], IV (1939), 105-12. — "On the Calculus of Relations", *JSL*, VI (1941), 73-89. — *Direct Décomposition of Finite Algebraic Systems*, 1947 [en colaboración con B. Jónsson]. — "Some Theorems about the Sentential Calculi of Lewis and Heyting", *JSL*, XIII (1948), 1-18 [en col. con J. C. C. McKinsey]. — "On Essential Undecidability", *JSL*, XIV (1949), 75-76 [resumen]. — *Cardinal Algebras*, 1949 [con apéndice por B. Jónsson y Tarski]. — *A Decisión Method for Elementary Algebra and Geometry*, 2» ed., 1951. — "Two General Theorems on Undefinability and Undecidability", *Bull. of the American Math. Society*, LIX (1953), 365-66. — *Undecidable Théories*, 1953 [en colaboración con A. Mostowsky y R. M. Robinson]. — *Ordinal Algebras*, 1956 [en colaboración con Chen-Chung Chang y B. Jónsson. — "What is Elementary Geometry?", en *The Axiomatic Method with Spécial Référence to Geometry and Physics. [Proceedings of an International Symposium held at the University of California. Berkeley, Dec. 26, 1957-Jan. 4 1958]*, 1959 (trad. esp.: "¿Qué es la geometría elemental?", *Boletín de la Sociedad Matemática Moderna*, ser. 2, vol. 3, Nº 2, 1958 [publicado 1959].

Véase Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik; eme Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap*, 1957.

TARTARETO (PEDRO) [PETRU9 TARTARETUS] fue maestro en la Universidad de París hacia 1480-1490. Tartareto se distinguió por sus comentarios a Aristóteles (al *Or ganon*, 1494; a la *Physica* y a la *Metaphysica*, 1503; a la *Eth. Nic.*, 1513), a Porfirio (*Isagoge*), a Pedro Hispano (a las *Summulae logicales*, 1494) y a Duns Escoto (comentario a los *Quodlibeta*, 1519; *Elucidationes in Comm. Sententiarum Scoti*, 1583). Los comentarios más influyentes fueron los relativos a problemas lógicos. Discípulo de Duns Escoto y adversario, en nombre del realismo escotista, del occamismo, del nominalismo y de doctrinas tales como la del *complexum significabile* propuesta por Gregorio de Rimini, Tartareto elaboró con detalle la lógica modal y la lógica de las consecuencias, la teoría de las suposiciones y la de las propiedades de los términos. Se le deben asimismo contribuciones a la semiótica en el espíritu de su maestro. Entre las más conocidas doctrinas lógicas de Tartareto mencionamos su admisión de la cuarta figura silogística y su presentación del diagrama del *pons asinorum* (VÉASE) para el descubrimiento del término medio, diagrama del que parece ser inventor.

Edición de obras: In *universam philosophiam Opera omnia*, 4 partes. — Véase K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, IV, 204-9.

TAULER (JUAN) (*ca.* 1300-1361) nació en Estrasburgo. Hacia 1315 ingresó en el Convento dominico de Estrasburgo. Luego pasó al *Studium générale* de Colonia, donde estudió posiblemente bajo el maestro Eckhart. De nuevo en Estrasburgo hacia 1326, tuvo que refugiarse en Basilea a causa del conflicto entre Juan XXII y el Emperador, que obligó a muchos sacerdotes a emigrar. Sin embargo, volvió en 1347 a Estrasburgo, donde se consagró a la predicación.

Junto con Enrique Suso (VÉASE), Juan Tauler fue uno de los místicos alemanes que siguieron las tendencias eckhartianas. A ellas unió fuertes elementos platónicos y neoplatónicos (Proclo y Porfirio especialmente). Son importantes asimismo en Tauler elementos procedentes de Alberto el Grande y Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, el norte del pensamiento

de Juan Tauler no es la filosofía, sino la vida mística. Según Tauler, el hombre es, en rigor, tres hombres: un hombre exterior; uno razonable y uno "volitivo" (caracterizado por la *Gemüte*). Estos "tres hombres" se hallan en conflicto, pero este conflicto se apacigua cuando el hombre entra en sí mismo y descubre, en el fondo de su ser "volitivo" la raíz del alma, esto es, la "centella" eckartiana. Esta "centella" es un fondo abismal; es el gruñí *der sele* donde el alma se encuentra, por fin, con Dios. El alma puede entonces entregarse completa y confiadamente a Dios, pero ello no quiere decir ni que se haga divina ni tampoco que esté absolutamente a la merced del albedrío divino. El alma no es divina aun cuando en ella se reproduzca la imagen de la Trinidad. No está absolutamente a merced del albedrío divino, porque no consiste en estar "quieta". Si el "quietismo" (VÉASE) es una de las interpretaciones posibles de la mística de Tauler, hay que tener en cuenta que hay en dicha mística asimismo importantes elementos "volitivos". El "desapego" o "despegarse" el alma de sí misma para entregarse a Dios significa más bien el renunciar a todo lo que no sea su "fondo último", pero en la misma renuncia hay un esfuerzo que no debe ceder un solo instante.

Los *Sermones* de Tauler fueron publicados por vez primera en Leipzig (1498); otras ediciones: Augsburgo (1508); Basilea (1521); Colonia (1543). Ediciones modernas: F. Vetter, 1910 [Deutsche Texte des Mittelalters, 11]; L. Naumann, 1922; Hugheny, Téry, Corin, 3 vols., 1927-1935. — Edición por H. Denifle de *Das Buch von det geistigen Armut*, 1927. Traducciones latinas: Colonia (1548, 1603).

Véase H. Denifle, *Taulers Bekehrung*, 1879 [Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, 36]. — D. Helander, */. T. als Prediger*, 1923 (Dis.). — Kirmsse, *Die Terminologie des Mystikers J. Tauler*, 1930. — Éphrem Dilthaut, O. P., ed., */. Tauler, ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, 1961. — Muchas de las obras sobre historia de la mística (VÉASE) medieval, tratan de Tauler. — Véase también Giuseppe Faggin, *Eckhart e la mistica tedcsca preprotestante*, 1948 (trad. esp.: *Meister Eckhart*, 1953, págs. 276-98).

TAURELLUS (NICOLAUS) (1547-1606) nació en Mömpelgard. Después de estudiar filosofía y medicina en Gottinga y en Basilea, ejerció la profesión médica en Basilea. Fue nombrado luego profesor de medicina en Altdorf, donde falleció.

Taurellus se opuso a toda "autoridad" en filosofía, y en particular a la autoridad aristotélica, en nombre del supuesto de que el hombre posee una fuerza racional innata que le permite una pura filosofía racional basada en el conocimiento directo de las cosas. Ahora bien, esta filosofía racional no es por entero una filosofía racionalista. Taurellus admite que el pecado ha introducido en la razón un elemento de perturbación, una ofuscación que en ciertas cuestiones obliga a admitir los datos revelados. El mundo puede ser comprendido, pero el destino del mundo y, sobre todo, el del alma humana se hallan por entero en manos de Dios, cuyas "intenciones" permanecen ocultas. De ahí la necesidad de completar el conocimiento racional por el amor a Dios, único que, a su entender, permite alcanzar la salvación.

El título completo de *El triunfo de la filosofía* (el triunfo sobre el aristotelismo) es *Philosophiae triumphus, hoc est, metaphysica philosophandi methodus, qua divinitus inditis mentí notitiis humanae rationes eo deducuntur, ut firmissimis inde constructis demonstrationibus aperte rei vertías elucescat et quae diu philosophorum sepulta fuit auctoritate philosophia victrix erumpat; quaestionibus enim vel sexcentis ea, quibus cum revelata nobis veritate philosophia pugnare videbatur, adeo vere conciliantur, ut non fidei solum serviré dicenda sit, sed ejus esse fundamentum* (Basilea, 1573). — Otras obras de Taurellus son: *De mutatione rerum naturalium thèses physicae* (1585). — *De vita et morte libellus in quo primum ex Aristotelis sententia vitae mortisque causae disquiruntur* (1586). — *Synopsis Aristotelis Metaphysices ad normam Christianae religionis explicatae, emendatae et completae* (1596). — *Alpes caesae, hoc ets, Andreae Cesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa et excussa* (1597), *De mundo* (1603), *Uranologia* (1603), *De rerum aeternitate; Metaphysicae universalis partes quatuor, in quibus placita Aristotelis, Valesii, Piccolominei, Caesalpini, societatis Conimbricensis aliorumque discutiumtur, examinantur et refutantur* (1604). — Véase F. X. Schmidt, *N. Taurellus, der erste deutsche Philosoph, aus den Quellen dargestellt*, 1860. — Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie in protestantischen Deutschland*, 1921.

TAUTOLOGÍA. La significación habitual del vocablo 'tautología' es de índole retórica: 'tautología' es el nombre que recibe la repetición de un mismo pensamiento en diversas formas. En la lógica se llama *tautología* a una fórmula sentencialmente válida. Quiere esto decir que son tautologías las fórmulas de la lógica sentencial que cuando son probadas por medio del método de las tablas (VÉASE) de verdad dan siempre como resultados ves (V = 'es verdadero'). Por ejemplo, el llamado en la lógica tradicional *principio de contradicción*, es decir, la fórmula '$-(p \,.\, -p)$' de la lógica sentencial, es una tautología. La tabla de verdad correspondiente a ella es:

p	$\sim (p \,.\, \sim p)$
V	V
F	V

Por eso suelen definirse también las tautologías como fórmulas que son siempre verdaderas cualquiera que sea el valor de verdad de los elementos componentes. Las tautologías se distinguen de las fórmulas indeterminadas, en cuyas tablas de verdad aparecen ves (V) y efes (F), y de las contradicciones, en las cuales aparecen solamente efes (F).

En parte de la literatura lógica basada en los *Principia Mathematica* se daban el nombre de *tautologías* solamente a algunas fórmulas, y a veces únicamente a '$(p \vee p) \supset p$'. Hoy día se considera este uso como poco recomendable. Dada la definición anterior, puede comprenderse, en efecto, que el número de tautologías es infinito. Algunas de las tautologías más importantes son consideradas como leyes de la lógica sentencial. Damos a continuación varias de ellas:

T1a : $p \supset p$,
T1b : $p \equiv p$,
T2 : $\sim (p \,.\, \sim p)$,
T3 : $p \vee \sim p$

son las *leyes de identidad* (T1a, T1b), de *contradicción* (T2) y de *tercio excluso* (T3).

T4 : $p \equiv \sim \sim p$

es la *ley de doble negación*.

T5 : $(p \,.\, q) \equiv (q \,.\, p)$

es *una* de las *leyes de conmutación*.

T6 :
$(p \,.\, (q \vee r)) \equiv ((p \,.\, q) \vee (p \,.\, r))$

es *una* de las *leyes de distribución*.

T7 : $((p \supset q) . (q \supset r)) \supset (p \supset r)$ es una de las *leyes de transitividad* (es decir, una de las fórmulas simbólicas para los *silogismos hipotéticos*).

T8 : $(p \equiv q) \equiv ((p \supset q) . (q \supset p))$, es el llamado *bicondicional*.

T9a : $\sim (p . q) \equiv (\sim p \vee \sim q)$,

T9b : $\sim (p \vee q) \equiv (\sim p . \sim q)$

son las leyes de De Morgan.

T10a : $((p \supset q) . p) \supset q$,

T10b : $((p \supset q) . \sim q) \subset \sim p$

son respectivamente el modus *ponens* y el *modus tollens* (para la diferencia entre tautología y regla de inferencia en este respecto, véase MODUS PONENS, TOLLENS).

Para la formación del cálculo sentencial se eligen un cierto número de tautologías como axiomas. Las otras tautologías son probadas en el cálculo como teoremas.

A veces se llaman también tautologías las fórmulas de la lógica cuantificacional cuando las tablas de verdad correspondientes dan siempre ves cualesquiera que sean los valores de verdad de sus componentes. Sin embargo, como hay fórmulas de tal lógica que son cuantificacionalmente válidas, pero no sentencialmente válidas, es mejor evitar para las fórmulas de la lógica cuantificacional que son consideradas como leyes de dicha lógica el nombre de tautologías; muchos autores las llaman *esquemas válidos* o (cuando se trata de negaciones de esquemas válidos) *esquemas contra-válidos*.

Ha habido cierto número de discusiones entre los lógicos y filósofos contemporáneos acerca de las tautologías. Una de las posiciones más discutidas (y luego con frecuencia rechazada) es la de Wittgenstein. Según este autor, mientras la proposición muestra lo que dice, la tautología —y la contradicción— muestran que no dicen nada. Por eso la tautología no posee "condiciones de verdad" y es "incondicionalmente verdadera", a diferencia de la contradicción, que es "incondicionalmente falsa". Sin embargo, el hecho de que la tautología carezca de sentido (sea *sinnlos*) no quiere decir que sea absurda (*unsinning*). Lo mismo que la contradicción, la tautología pertenece, según Wittgenstein, al simbolismo, en una forma análoga a como el O pertenece al simbolismo de la aritmética. De ahí que ni la tautología ni la contradicción sean descripciones (**Bilder**) de la realidad: la primera, una representación de todas las posibles situaciones; la segunda, de ninguna de las situaciones. La tautología cede a la realidad todo el "espacio lógico" —infinito—, mientras que la contradicción llena todo el espacio lógico y no deja ningún punto a la realidad. Por eso la verdad de la tautología es cierta, en tanto que la de las proposiciones es posible y la de la contradicción imposible. Y por eso "tautología y contradicción son los casos límites de las combinaciones simbólicas, es decir, de su disolución" (Cfr. *Tractatus*, 4.461, 4.4611, 4.462, 4.463, 4.464, 4,465, 4.466; Cfr. también, del mismo autor, *Notebooks 1914-1916*, 1961, ed. G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, pág. 2, nota del 10-III-1914, en donde Wittgenstein indicaba ya que "las tautologías no dicen nada [no expresan nada: *sagen nichts aus*]; no son imágenes *[Bilder]* de lo que viene al caso [*Sachverhalten*]: son ellas mismas completamente neutrales desde el punto de vista lógico").

La posición de Wittgenstein llevaba a considerar toda la lógica como una serie de tautologías. En la medida en que se estimaba que la matemática se fundaba en la lógica, se podía afirmar que la matemática era asimismo una serie de tautologías. Como esta última afirmación chocaba con ciertas dificultades, y en particular con la presencia de los axiomas de reducibilidad y de infinitud, Ramsey (VÉASE) eliminó tales axiomas y concluyó que la matemática, y no sólo la lógica, era tautológica. Sin embargo, después se advirtió que la equiparación de la lógica, y no digamos de la lógica y la matemática, a series de tautologías reducía considerablemente el número de fórmulas de que se podía disponer. Por eso se limitó a admitir como tautologías solamente las fórmulas lógicas identificables mediante las tablas de verdad (VÉASE). Tal identificación es posible con las fórmulas del cálculo sentencial (o proposicional), pero no, según vimos antes, con todas las fórmulas del cálculo cuantificacional, ya que algunas de estas son cuantificacionalmente válidas, pero no sentencialmente válidas y, por ende, no son tautologías.

Por otro lado, se ha suscitado la cuestión de qué se dice cuando se afirma que una fórmula dada es una tautología. Según Reichenbach (anticipado, al parecer, por Fries), aunque una tautología sea vacía, el enunciado de que una cierta fórmula es una tautología no es vacío. Tal enunciado es un enunciado empírico. Siguiendo a Reichenbach (*Eléments of Symbolic Logic*, § 34) veamos lo que ocurre con los enunciados:

$$p \quad v \quad p \qquad (1)$$

El enunciado '(1)' es una tautología (2)

(2) es un enunciado empírico acerca de las propiedades estructurales de los símbolos que intervienen en (1). La referencia a (1) se lleva a cabo, en (2), mediante '(1)' introducido como símbolo que caracteriza el enunciado. Cierto que podemos evitar '(1)' y sustituir (2) por:

> Un enunciado consistente en una letra sentencial, una conectiva en forma de gancho y la misma letra sentencial precedida de una raya horizontal es una tautología (3)

Con ello tendremos una descripción sintáctica de (1). Podremos entonces decir:

El enunciado '(3)' es una tautología (4)

Pero entonces (4) no será ya una tautología, sino un enunciado empírico. Y así sucesivamente. Por otro lado, Reichenbach pone de relieve que (3) no puede usarse para sustituir a (2); ello sería posible únicamente si supiéramos que (1) tiene las propiedades descritas en (3).

Terminaremos con algunas observaciones sobre la posible relación entre tautología y contradicción.

Que, según indicamos antes, la tautología y la contradicción no digan nada, no significa que sean lógicamente lo mismo. Ello se debe a varias razones.

Primero, que aun cuando se admita que ni la tautología ni la contradicción no dicen nada, no es menester aceptar que no dicen nada del mismo modo. La tautología no dice nada, porque no dice nada (digamos, con aparente redundancia, "nada de nada"). La contradicción no dice nada, porque nada puede decirse contradictoriamente (si se dice algo, *p*, y se niega *p*, entonces no se dice *p* ni tampoco no-p: ni *p*, ni *q*, ni *r*, etc. y tampoco no-p, no-*q*, no-r, etc.

Segundo, que la tautología no pro-

porciona ninguna información en el sentido de 'ninguna en absoluto'. En cambio, la contradicción no proporciona ninguna información en el sentido de 'ninguna determinada'. Se puede alegar que si no es "ninguna información determinada", es porque es "cualquier información" y, por tanto, que lejos de no proporcionar (como la tautología) ninguna información, la contradicción proporciona una información infinita. Sin embargo, 'infinita' no significa aquí 'completa', sino absolutamente indeterminada'.

Las anteriores consideraciones pueden aplicarse a la famosa contraposición hegeliana del Ser con la Nada. Si se dice (con Hegel) que el Ser y la Nada son "lo mismo" (*dasselbe*), hay que agregar que son "lo mismo" de distintas maneras — lo que de algún modo Hegel reconoció, pues de lo contrario no se le habría ocurrido hacer intervenir el Devenir como "síntesis" de la Nada y del Ser.

TAYLOR (ALFRED EDWARD) (1869-1945) nació en Oundle (Northamptonshire, Inglaterra), estudió en Oxford y fue "Fellow" de Merton Collège. Luego profesó en Manchester, Montréal (McGill University), St. Andrews y Edimburgo. Taylor se distinguió por sus estudios de filosofía griega, especialmente por su extenso comentario al *Timeo* de Platón, y por sus estudios de ética con orientación metafísica. Sus precursores en este último campo fueron, según propia confesión, T. H. Green, Bosanquet y Bradley entre otros — si bien, en oposición a Bradley, consideró que el problema fundamental en la ética es el problema de la libertad. El examen a fondo de este problema llevó a Taylor a una concepción de la personalidad humana como personalidad libre, pero tal libertad era concebida como la libertad de orientarse hacia el bien. Éste fue considerado por Taylor, influido en este respecto por el neoplatonismo o, mejor, por la tradición neoplatónica-cristiana, como trascendente. Sin embargo, la trascendencia del Bien no impide, a su entender, que la persona humana no pueda participar de él. En esta participación de cada persona en el Bien consiste, por lo menos desde el punto de vista ético, la inmortalidad de la persona, que Taylor defendió contra todo intento de absorber la personalidad en un Absoluto.

Obras: *The Problem of Conduct*, 1901. — *Eléments of Metaphysics*, 1903. — *Varia Socrática*, 1911. — *Platonism and Its Influence*, 1924 (trad. esp.: *Platón y el platonismo*, 1945). — *Plato. The Man and His Work*, 1926. — A *Commentaru on Plato's Timaeus*, 1928. — *The Problem of Evil*, 1929. — *The Faith of a Moralist*, 2 vols., 1930 [Gifford Lectures]. — *Sócrates, 1932* (trad. esp.: *El pensamiento de Sócrates*, 1961 [Breviarios, 161]. — *Philosophical Studies*, 1934. — *Does God Exist?*, 1945. — *Christian Hope of Immortality*, 1947. — Importante es también su artículo "The Freedom of Man", en *Contemporary British Philosophy*, tomo II (1925).

TCHAADAËV (PËTR AKOVLËVITCH) [a veces transcrito CHADAYEV] (1794-1856), nació en Nixji Novgorod, es conocido sobre todo como acervo crítico de la historia y de la civilización rusas. Ahora bien, hay que tener en cuenta al respecto dos cosas. Ante todo, que tal crítica permite al autor subrayar con mayor fuerza que el destino de Rusia se halla en el futuro y no en el pasado o el presente. Luego, que las opiniones críticas en cuestión solamente pueden entenderse a la luz de una completa filosofía de la historia, para la formulación de la cual Tchaadaév recibió, entre otras, las influencias de Joseph de Maistre, de Bonald, Chateaubriand, Schelling y Hegel. Tschaadaév manifiesta una constante hostilidad hacia el individualismo del Renacimiento y de la Reforma y hacia lo que considera el optimismo superficial de la Ilustración. El sentido de la historia no puede ser entendido sin el eje en torno al cual giran todos los acontecimientos: la Iglesia — entendida como Iglesia cristiana y a la vez universal. De ahí la creciente simpatía del autor por el catolicismo y su característica tendencia a mezclar lo institucional con lo místico. Al entender de Tchaadaév, la Iglesia encarna el Reino de Dios; es la única entidad capaz de transfigurar el mundo. Se trata, empero, de una transfiguración de la realidad que en ningún momento olvida su historicidad. El providencialismo histórico no es, en efecto, para el pensador ruso una mera abstracción; es algo que se funda en una realidad muy concreta: la realidad de la comunidad de los hombres, sin la cual ni siquiera la razón existiría. Los individualistas han mantenido la tesis de la autonomía de la moral y de la razón; según Tchaadaév, esto constituye una ilusión debida al olvido de la realidad concreta. La filosofía de la historia de Tchaadaév se convierte de este modo en una metafísica social; la evolución del cosmos se explica a través de la evolución de la comunidad humana (o de las comunidades humanas) y no a la inversa.

Las opiniones de Tchaadaév fueron expresadas en las célebres *Cartas filosóficas*, escritas por el autor en francés. El título general de estas cartas es *Lettres sur la philosophie de l'histoire*. La primera fue publicada (en ruso) en 1836. En 1862 se publicaron cuatro en su original francés, pero una de ellas no es auténtica. En 1935 se descubrieron otras cinco cartas, que se publicaron en los Vols. 22-24 de *Literaturnoé Naslédstvo*, haciendo un total de ocho. Edición de obras: *Sotchinéniá*, por Gerchenson, 1913 y sigs. — Véase M. Winkler, P. *J. Caadaev*, 1927. — Ch. Quénet, *Tschaadaeff et ses lettres philosophiques*, 1931. — D. I. Chizhevski, *Hegel in Russland*, 1934. — A. Koyré, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, 1950, págs. 19-102. — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, I, 1948, págs. 157-79. — H. Falk, S. J., *Das Weltbild Tschaadajews nach semen acht "Philosophischen Briefen". Ein Beitrag sur russischen Geistesgeschichte d. 19 Jahr.*, 1954 [Veröffentlichungen des Osteuropa Institutes. München, 9].

TCHÉRNICHÉVSKIY [a veces transcrito —y pronunciado— CHIERNICHEVSKY] (NICOLAY GAVRILOVITH) (1828-1889) nac. en Saratov, recibió primero la influencia de los pensadores socialistas franceses y luego la de Feuerbach. Esta última sobre todo le condujo a la defensa de un cientificismo radical — interpretado en sentido materialista. Según Tchémichévskiy, deben rechazarse todas las filosofías que no estén de acuerdo con los hechos descubiertos por las ciencias naturales. Con mayor motivo debe ser descartado, a su entender, todo pensamiento que afirme la existencia de una realidad trascendente y, por lo tanto, toda religión o toda especie de filosofía religiosa. Ahora bien, el cientificismo de Tchémichévskiy es, como señala Zéñkovsky, un "biologismo materialista" cuya finalidad principal consiste en establecer las bases para una "nueva

antropología". Se trata de una antropología hostil a todo dualismo, por cuanto su tesis principal es la de que el hombre se reduce a su organismo material, siendo su llamado comportamiento moral y social resultado de las leyes de tal organismo. Pero a la vez se trata de una antropología que pretende una divinización del hombre, preludio —como ocurre en tantos pensadores rusos de la época— de una "nueva era" en la cual el hombre conquistará su definitiva libertad.

Entre los escritos filosóficos de Tchérnichévskiy mencionamos: *Estétitchéskié otnocheniá la devstvitéllnosti (Las relaciones estéticas entre el arte y la realidad).* — *Otchérki Gogolévskovo périoda russkoi literaturi (Bosquejos del período gogoliano de la literatura rusa).* — *Antropologitchévskiy printsip v filosofiii (El principio antropológico en filosofía).* — Es importante al respecto también su *Dnévnik (Diario),* publicado en Moscú en 1931. — Edición de obras: *Sotchinéniá,* 11 vols., San Petersburgo, 1905-1906. — Obras filosóficas en el volumen *Izbrannié filosofskié sotchinéniá (Escritos filosóficos seleccionados),* Moscú, 1938. — Véase G. V. Pléjanov, *N. C. Tchérnichévskiy,* 1894. — M. Stéklov, *Tchérnichévskiy,* 1909. — Tchéchijin-Vétrinskiy, *N. G. Tchérnichévskiy,* 1923. — V. V, Zéñkovskiy, *Istoriá ruskkoy filosofii,* I, 1948, págs. 328-43.

TCHITCHÉRIN (BORIS NIKOLAÉVITCH) (1828-1903) estudió en la Universidad de Moscú, donde comenzó a interesarse por la filosofía de Hegel. Este interés continuó durante toda su vida, haciendo de Tchitchérin uno de los más destacados hegelianos rusos del siglo pasado. Aunque tal hegelianismo pertenece a la rama que se suele llamar "ortodoxa", hay que tener en cuenta que no puede hablarse de completa identidad entre las ideas del filósofo alemán y las del pensador ruso. Se trata, en rigor, de una completa reelaboración del sistema de Hegel a base de la dialéctica de éste, pero adoptando un esquema tetrádico en vez del triádico. Afirmando a la vez el Absoluto y la racionalidad de éste, Tchitchérin no consideraba el Absoluto como el final del proceso dialéctico, sino como su comienzo. El Absoluto es para Tchitchérin una realidad trascendente, análoga a —si no idéntica a— la divinidad. Tampoco se adhirió Tchitchérin a un impersonalismo; por el contrario, la realidad de la persona fue afirmada por él constantemente, hasta el punto de que en la elaboración de la ética sus ideas resultaron más kantianas que hegelianas.

Obras: *Istoriá polititchéskij utcheniy,* 5 vols., 1872-1877, 2ª ed., 1901 *(Historia de las ideas políticas).* — *Nauka i réligiá,* 1879 *(Ciencia y religión).* — *Mistitsizm v nauké,* 1892 *(El misticismo en la ciencia).* — *Poloxitélnaá filosofiá i édinstvo nauki,* 1892 *(La filosofía positiva y la unidad de la ciencia).* — *Natchala logiki i métafiziki,* 1894 *(Principios de lógica y de metafísica).* Estas dos obras fueron traducidas al alemán con el título: *Philosophische Forschungen,* 1899. — *Filosofiá prava,* 1900 *(Filosofía del Derecho).* — *Voprosi filosofii,* 1904 *(Problemas de la filosofía).* — *Vospominaniá,* 3 vols., 1929 *(Memorias).* — Véase D. I. Chizhevski, *Hegel in Russland.* — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii,* II, 1950, págs. 149-62.

TÉCNICA. La distinción entre técnica y arte es escasa cuando lo que hoy llamamos "técnica" está poco desarrollada. Los griegos usaban el término τέχνη (con frecuencia traducido por *ars,* 'arte' y que es la raíz etimológica de 'técnica'), para designar una habilidad mediante la cual se hace algo — generalmente, se transforma una realidad natural en una realidad "artificial". La *téchne* no es, sin embargo, cualquier habilidad, sino una que sigue ciertas reglas. Por eso *téchne* significa también "oficio". En general, *téchne* es toda serie de reglas por medio de las cuales se consigue algo. Por eso hay una *téchne* de la navegación ("arte de la navegación"), una *téchne* de la caza ("arte de la caza"), una *téchne* del gobierno ("el arte de gobernar"), etc.

Por boca de Sócrates, Platón se refiere con mucha frecuencia a la *téchne.* Según Aristóteles, la *téchne* es superior a la experiencia, pero inferior al razonamiento — en el sentido de un "pudo pensar", aun cuando el pensar requiere asimismo reglas. En la Edad Media era frecuente usar el término *ars* en el sentido de la τέχνη griega. Pero poco a poco se destacó la llamada *ars mechanica* como lo que será luego propiamente la "técnica".

Según Kant, el "modo técnico" puede aplicarse no solamente al arte, sino también a la Naturaleza. Kant dice que la belleza de la Naturaleza revela una técnica de ella como sistema realizado de acuerdo con leyes. Kant distingue entre una *technica intentionalis* y una *technica naturalis y* llama "técnica de la Naturaleza" a la causalidad propia de la Naturaleza en relación con la forma de sus productos en tanto que fines *(Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft,* en Werke, ed. E. Cassirer, tomo V, págs. 199-200). Esta técnica de la Naturaleza se contrapone a la mecánica de la Naturaleza, y por eso puede decirse que la facultad del juicio es de carácter "técnico".

La "meditación sobre la técnica" en el sentido actual de 'técnica' es propia de la Edad Moderna, especialmente desde que con la *Encyclopédie* francesa (véase ENCICLOPEDIA) se prestó gran atención a todas las técnicas, y particular atención a las técnicas mecánicas, incorporándose plenamente las técnicas al "saber". Esta incorporación ha sido tan completa que en un cierto momento se ha considerado no tanto que la técnica es un saber, sino más bien que el saber es fundamentalmente técnico. Por otro lado, las técnicas —y no sólo las mecánicas, sino también las "técnicas humanas"— se han desarrollado en tal proporción que se ha planteado el problema de hasta qué punto el hombre es capaz de dominar las mismas técnicas que ha creado. Este problema está íntimamente relacionado con el que podría llamarse "la enajenación (VÉASE) del hombre por la técnica"; no pocas de las doctrinas sociales propugnadas desde comienzos del siglo pasado hasta el actual han tenido como uno de sus objetivos el mostrar de qué modo el hombre puede asimilarse las técnicas, es decir, de qué modo las técnicas pueden llegar a ser "humanas".

En la actualidad abundan las "filosofías de la técnica" — como lo muestra la bibliografía del presente artículo, que es suficientemente extensa no obstante haberse procedido a una selección. Por ejemplo, tenemos la filosofía de la técnica propuesta por Spengler. Según este autor, la técnica es "la táctica de la vida". Spengler propone esta filosofía de la técnica a base de comparar el hombre con un "animal de presa". Pero puede admitirse asimismo la idea de la técnica como "táctica de la vida" sin adoptar la antropología filosófica spengleriana. Así, puede considerarse que la técnica

es un recurso que la vida humana usa para realizar sus finos esenciales, o cuando menos algunos de ellos. En ciertas filosofías de la técnica se ha procedido a una distinción entre varias formas de técnica o varias etapas en la evolución técnica. Así, Ortega y Gasset indica que hay que distinguir en la evolución histórica de la técnica tres estadios: la técnica del azar, propia del hombre primitivo, accesible a todos los miembros de la comunidad y casi confundida con el repertorio de actos naturales; la técnica del artesano, propia de la Antigüedad y de la Edad Media, patrimonio de ciertas comunidades; la técnica del técnico, tal como aparece en la época moderna, y especialmente en la edad contemporánea, con la importancia adquirida por la "máquina" y la diferencia no sólo entre el técnico y el no técnico, sino también entre el técnico, el artesano y el obrero. En este último estadio la técnica misma predomina sobre las técnicas especiales. Pueden también clasificarse las técnicas en una técnica de la producción de bienes, una técnica de las diferentes "artes", una técnica del saber, etc.

En lo que toca a la cuestión antes aludida de la actitud del hombre frente a la técnica, y sobre todo de la actitud del hombre consciente de poseer una cierta cultura o "forma cultural" frente a la técnica, han abundado las "críticas de la técnica y de la tecnificación" sobre todo a base de suponerse que la máquina es en principio algo "ajeno" al hombre. Algunos autores, sin embargo, entre los que destaca Gilbert Simondon, han tratado de mostrar que la idea según la cual la máquina es ajena al hombre procede de un desconocimiento de la máquina y de sus potencialidades más bien que de la estructura de la máquina y del maqumismo. Ciertos autores han distinguido entre la técnica y el trabajo, y han considerado que este último es más fundamental que la primera, de tal suerte que, como escribe Simondon, "el objeto técnico ha sido aprehendido a través del trabajo humano, pensado y juzgado como instrumento, auxilio o producto del trabajo" *(op. cit. en bibliografía,* pág. 241). Frente a ello propugna dicho autor la idea de una aprehensión directa de lo que hay de humano en la propia técnica. El trabajo (VÉASE) podrá ser considerado en tal caso como "un aspecto de la operación técnica". La importancia otorgada a la técnica ha sido reconocida por Pierre Ducassé, el cual ha llegado a escribir que "una educación de la libertad filosófica es posible en el mundo —y por el mundo— de los técnicos" *(op. cit.* en bibliografía, pág. 2), por lo que hay que reaccionar contra un *détachement spéculatif* que no tendría hoy ni fundamento ni sentido (*ibid.*, pág. 136).

Se hallan en Heidegger consideraciones acerca de la técnica y del mundo técnico que son notoriamente hostiles a ambos. Sin embargo, Heidegger manifiesta hostilidad a la técnica sólo en cuanto que ésta "traiciona" por decirlo así su relación con la ἀλήθεια. La técnica es un modo de ἀλήθεια de des-velación. Pero mientras la técnica como saber técnico, ἐπιστήμη τέχνη, era, entre los griegos, la producción de lo verdadero en lo bello, de modo que la técnica era "poiética", en la época moderna la técnica ha sido una "pro-vocación" (*Herausforderr*). La técnica moderna no nace de la ciencia, sino que surge de una "exigencia" a la Naturaleza de entregar al hombre su energía acumulada. El hombre interpela (*stellt*)por la técnica a la Naturaleza, pro-vocándola. A ello llama Heidegger *Gestell* — término que designa un objeto útil, pero que Heidegger entiende como "detención y rebusca" (y que está relacionado con *her-stellen*, *dar-stellen*, etc.). El *Gestell* oculta y enmascara la ἀλήθεια y por eso mientras la antigua ἐπιστήμη τέχνη era un des-velamiento que se postraba humilde y piadosamente ante el des-velamiento, la técnica moderna lo fuerza y, con ello, lo oculta.

E. Kapp, *Philosophie der Technik*, 1877. — J. Goldstein, *La técnica* (trad esp., 1913). — Eberhard Zschimmer, *Philosophie der Technik*, 1914, 3ª ed., 1933. — Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 1931 (trad. esp.: *El hombre y la técnica*, 1932). — J. Pacotte, *La pensée technique*, 1931. — Krannhals, *Der Weltsinn der Technik. Eine Schlüssel zu ihrer Kulturbedeutung*, 1932. — H. Zbinden, *Technik und Geisteskultur*, 1933. — M. Schröter, *Philosophie und Technik*, 1934. — Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, 1934 (trad. esp.: *Técnica y Civilización*, 1944). — José Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, 1939. — A. Ras, *Reflexiones sobre la técnica*, 1945. — Joseph Bernhardt, *Der technisierte Mensch*, 1946. — Aloys Wenzl, *Die Technik als philosophisches Problem*, 1946. — G. Friedmann, *Essai sur la civilisation technicienne* (t. III de *Machine et Humanisme*, 1946 y sigs.). — Donald Brinkmann, *Mensch und Technik*, 1946 (trad. esp.: *El hombre y la técnica*, 1955). — íd., íd., *Philosophie der Technik*, 1948. — H. van Riessen, *Filosofie en Technick*, 1949 (tesis). — F. G. Juenger, *Die Perfektion der Technik*, 1949. — M. Bense, *Technische Existenz. Essays*, 1949. — Luis Walshington, *La técnica como problema filosófico*, 1950. — L. Mumford, *Art and Technics*, 1952. — H. Glockner, *Philosophie und Technik*, 1953 [monog.]. — G. Heberer, W. Fucks, G. Steiner, *et al.*, "Technik", Cuaderno 1, Año IV (1951) de *Studium generale*. — Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik" [conferencia dada en 1953], en *Vorträge und Attfsàtze*, 1954, págs. 11-44]. — E. Boirel, *Science et technique*, 1955. — Friedrich Dessauer, *Streit um die Technik*, 1956 [antes publicado con el título de: *Philosophie der Technik*]. — Gabriel Veraldi, *L'humanisme technique*, 1958. — Gilbert Simondon, *op. cit. supra*. — Pierre Ducassé, *Les technique et le philosophe*, 1958 (trad. esp.: *Las técnicas y el filósofo;* 1962). — Francisco Ayala, *Tecnología y libertad*, 1959. — Carlos Paris, *Mundo técnico y existencia auténtica*, 1959. — Simon Moser, *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie*, 1959 (Cap. VIII: "Zur Metaphysik der Technik"). — Wolfgang Schadewaldt, *Natur, Technik, Kunst. Drei Beiträge zum Selbstverständnis der Technik in unserer Zeit*, 1960. — Theodor Litt, *Technisches Denken und menschliche Bildung*, 2ª ed., 1961. — Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, 1961. — Andrew G. van Melsen, *Science and Technology*, 1961 [Duquesne Studies. Philosophical Séries, 13]. — D. Brinkmann, *Philosophie der Technik*, en preparación.

Véase también bibliografía de TRABAJO.

Las obras sobre historia de la técnica, sean generales, sean sobre varios períodos, son muy numerosas. Nos limitaremos a citar: R. J. Forjes y L. J. Dijksterhuis, A *History of Science and Technology*, 2 vols., 1963.

TECTOLOG1A. En su *Ciencia general de la Organización* y especialmente en su obra titulada *Tectología*, el filósofo ruso Bogdanov (VÉASE) introdujo el término que da título a la

última obra mencionada —'tectología'— para designar una ciencia distinta de la filosofía, pero en algunos respectos complementaria de ella (y en otros respectos más fundamental que ella). La tectología —nombre derivado del griego τεκταινομαι (= "hacer", "construir", "edificar")— tiene por misión, según Bogdanov, construir y organizar el mundo a base de los elementos neutrales y todavía no ordenados que constituyen la experiencia. Así, a diferencia de la filosofía, que se limita a contemplar y describir la realidad, la tectología la moldea y organiza. Esta organización o construcción de la realidad se manifiesta de dos modos. Por un lado, se trata de una construcción de los elementos neutrales con vistas a su organización en el complexo de la Naturaleza, de la historia, etc. Por otro lado, se trata de una organización de la actividad humana en diversas esferas de actividad y en una "práctica" omnicomprensiva. Los citados modos no son, sin embargo, independientes. En rigor, la tectología como ciencia de la organización abarca todas las formas de organización desde la natural hasta la social. La idea fundamental de la tectologia de Bogdanov es la idea de equilibrio dinámico en cuanto equilibrio perpetuamente perturbado y restaurado.

La tectología puede ser considerada como una ciencia de estructuras — ciencia que podría recibir asimismo el nombre de "tectónica" y, cuando se refiere al principio fundamental de la organización estructural, arquitectónica (VÉASE).

TEICHMÜLLER (GUSTAV) (1832-1888) nació en Braunschweig. De 1851 a 1855 estudió filosofía en Tübinga y en Berlín, donde trabó amistad con Dilthey. De 1860 a 1867 fue "Privatdozent" en Göttinga; de 1867 a 1868 "profesor extraordinario" en la misma Universidad; de 1868 a 1871 profesor titular en Basilea y a partir de 1871 en Dorpat (Estonia).

Teichmüller se inclinó al principio a una concepción tangente a la de Lotze y que tiene sus más claros antecedentes en Leibniz, pero sin tomar a estas doctrinas como simples puntos de partida para la elaboración de su doctrina propia. En rigor, Teichmüller hizo algo más que partir de unos supuestos filosóficos, porque justamente pretendió analizar el carácter meramente "parcial" y "perspectivista" (véase PERSPECTIVISMO) de los supuestos metafísicos clásicos — así, sobre todo, los de tres posiciones designadas con los nombres de positivismo-materialismo, spinozismo y platonismo. Los motivos de este punto de partida no son arbitrarios. Como discípulo de Trendelenburg, Teichmüller tenía bien presente que el propósito de su maestro era edificar una concepción orgánica del mundo. Pero suponer que la filosofía, aunque no menos rigurosa que la ciencia, tiene en su base una "concepción del mundo" significa plantearse el problema de las diversas concepciones que se han dado a lo largo de la historia. La averiguación de tales supuestos representaba, pues, primariamente el ahonde en los fundamentos del propio filosofar y, por añadidura, el estudio de la estructura histórica de todos los sistemas y pensamientos filosóficos, estudio que, por lo demás, sólo Dilthey estableció como tema fundamental de la filosofía. Ahora bien, los tres supuestos citados representan para Teichmüller una tendencia común objetivista —hacia la objetividad material o la ideal— que no puede explicar su relación con lo que nos es inmediatamente dado: con nuestro yo o nuestra conciencia. En verdad, tales supuestos son proyecciones al exterior de ciertas exigencias internas de nuestra subjetividad y, por lo tanto, constituyen el fundamento de un mundo aparente al cual se contrapone siempre el mundo real de la conciencia por medio de sus manifestaciones activas, pensantes y volitivas. Así, la objetivación del mundo exterior a base de los conceptos de substancia y de causa es una simple proyección de cuanto de substancial y causal hallamos en nuestro yo, la única realidad que se nos manifiesta efectivamente como substante. Mas para que esto sea posible es necesario que la conciencia y el yo no sean identificados sin más con el conocimiento y con la relación intencional que el conocimiento desencadena: "conciencia" o "yo" significan el conjunto de todo lo que es subjetividad y, por consiguiente, algo que implica dentro de sí lo que no es propiamente conciencia, sino, por ejemplo, y entre otros elementos, subconsciente. De este modo Teichmüller procedió a una reconstrucción de las esferas ontológicas por medio de un análisis de la conciencia que le permite llegar a una articulación del ser en: (1) un ser ideal, que no comprende tanto los "objetos ideales" como las "significaciones"; (2) un ser real, que abarca todo lo que, más allá de constituir el objeto de una intención mental, está presente realmente a la conciencia y, por lo tanto, comprende asimismo los objetos ideales propiamente dichos, junto con los seres matemáticos o las relaciones, y, finalmente, (3) el ser substancial, es decir, la conciencia o, mejor dicho, el "yo". El "yo" representa el punto de unión y de convergencia de todo ser, y es lo que otorga a cualquier ser su entidad, lo cual no equivale a una consideración subjetivista, sino únicamente a una desubstancialización de realidad. La separación entre la conciencia inmediata de algo y el conocimiento de este algo permitió, por lo demás, a Teichmüller sostener su "prueba crítica" de la existencia de Dios, en tanto que hace posible mostrar una conciencia de Dios en la cual deberá estar asimismo incluida la existencia, pues la conciencia es fundamento y fuente de toda realidad.

La filosofía de Teichmüller influyó sobre todo en los países eslavos. Entre otros pensadores influidos por Teichmüller mencionamos al ruso A. A. Kozlov, al polaco Wincenty Lutoslawski (v.) y al lituano Wladimir Szylkarski, el cual intentó formar una "escuela" para el desarrollo del pensamiento de Teichmüller.

Obras: *Aristotelische Forschungen*, 3 vols., 1867, 1869, 1873 (I. *Beiträge zur Poetik des Aristóteles;* II. *Aristóteles' Philosophie der Kunst.* III. *Geschichte des Begriffs der Parousie (Investigaciones aristotélicas.* I. *Contribuciones a la poética de A.* II. *La filosofía del arte, de A.* III. *Historia del concepto de parousia*). — *Studien zur Geschichte der Begriffe*, 1874, reimp., 1962 *(Estudios para la historia de los conceptos*). — *Über die Unsterblichkeit der Seele*, 1874, 2ª ed., 1879 *(Sobre la inmortalidad del alma*). — *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, 3 vols., 1876-1879, reimp., 1963 *(Nuevos estudios para la historia de los conceptos*). — *Darwinismus und Philosophie*, 1877. — *Über das Wesen der Liebem*, 1879 *(Sobre la naturaleza del amor*). — *Literarische Fehden im 4. Jahrh. vor Christus*, 2 vols., 1881-1884 *(Luchas literarias en el siglo IV antes de J. C.*). — *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundle-*

gung der Metaphysik, 1882 *(El mundo real y el mundo aparente. Nueva fundamentación de la metafísica).— Religionsphilosophie,* 1886. — *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik,* 1889, ed. J. Ohse. — *Philosophie des Christentums,* 1931, ed. E. Tennemann. — T. escribió también una obra burlesca sobre Kant, titulada: *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in das Himmel, von I. Kant,* 1877.

Véase Filippo Masci, *Un metafisico antievoluzionista: G. T.,* 1887. — V. Adold Müller, "Die Metaphysik Teichmüllers", *Archiv für systematische Philosophie,* VI (1900), 1-27, 156-75, 341-3. — M. Radovanovic, *Menschengeist und Cottheit. Darstellung von Teichmüllers Religionsphilosophie auf* Gruña *von dessen Metaphysik,* 1903. — E. Tennmann, *Gustav Teichmüllers Philosophie des Christentums,* 1931. — M. Schabad, *Die Wiederentdeckung des Ich in der Metaphysik Teichmüllers,* 1940. Sobre la "prueba critica", véase E. Pfenningsdorf, *Der kritische Gottesbeweis,* 1938.

TEILHARD DE CHARDIN (PIERRE) (1881-1955) nació en Sarcenat (Auvemia). Miembro de la Compañía de Jesús, Teilhard de Chardin se consagró a estudios geológicos y paleontológicos, participando en varias expediciones a Extremo Oriente y en los trabajos que llevaron al descubrimiento del "sinántropo". Además de sus trabajos en paleontología humana, Teilhard de Chardin se distinguió por sus investigaciones en paleontología de los vertebrados del período cenozoico y en geología del período pleistoceno. Desde el punto de vista filosófico interesa sobre todo su esfuerzo de formular una síntesis que incluye la evolución entera del universo y la del hombre y que tiene por eje la redención; por consiguiente, una síntesis que abarca lo natural y lo sobrenatural. Teilhard de Chardin niega que haya pretendido erigir un sistema metafísico e insiste en el carácter científico de su síntesis; se trata, en sus propias palabras, de una "visión" hecha posible por la ciencia. Los puntos capitales de la síntesis o visión de Teilhard de Chardin son los siguientes: El universo se desenvuelve orgánicamente hasta formar, en el curso de la evolución, las condiciones necesarias para que aparezca la vida. Este estadio de la "pre-vida" se desarrolla formando la biosfera, la cual evoluciona hasta llegar a la "noosfera". El proceso de evolución del universo es un proceso de "hominización" y al mismo tiempo un proceso de interiorización; en rigor, el hombre aparece cuando el universo, en el curso de su evolución, se interioriza hasta dar lugar a la reflexión. Con la aparición del hombre, el universo llega a ser un "centro"; exteriormente no parece haber habido grandes cambios, pero es que los cambios tienen lugar entonces "en profundidad". La Tierra llega entonces a encontrar su alma con el hombre, que representa, individual y colectivamente, "el estado más sintetizado posible del universo". El hombre representa, así, "la más matizada de las capas sucesivas de la Vida". El hombre es como una flecha ascendente, pues con el hombre aparece "la noogénesis que asciende irreversiblemente hacia *x,* Oméga, a través del ciclo estrechamente limitado de una geogénesis". Culminación del "fenómeno humano" es el "fenómeno cristiano". El "punto Omega", punto final de la evolución y plenitud de la realización del hombre dentro de la redención cristiana no es, sin embargo, un "punto" que aparece súbitamente como consecuencia de las fases anteriores; en rigor, "Omega existía ya" — lo cual significa que toda la evolución del hombre en su marcha hacia Dios estaba ya en "Dios-Providencia" que se hizo "Dios-Revelación" y "Dios-redención". "El Centro Universal de unificación... debe ser concebido como preexistente y trascendente". Si ello equivale a un panteísmo, será, pues, dice Teilhard de Chardin, "un panteísmo absolutamente legítimo, porque si, en fin de cuentas, los centros de reflexión del Mundo no son ya más que 'uno con Dios', este estado se obtiene no por identificación (como si Dios llega a serlo todo), sino por acción diferenciante y comulgante del amor (Dios todo *en todos*) — lo que es esencialmente ortodoxo y cristiano".

El esquema anterior —basado en la obra de Teilhard de Chardin *Le phénomène humain*— no hace justicia a importantes puntos de detalle en la explicación de la evolución proporcionada por el autor; además, éste ha tratado otros aspectos de su "visión" en diversos escritos. Pero tal esquema basta, desde el punto de vista filosófico, para caracterizar las ideas más importantes en el llamado "evolucionismo cristiano" de Teilhard de Chardin.

Las ideas de Teilhard de Chardin han suscitado muchos debates. Sus obras filosóficas, publicadas sólo postumamente, no recibieron el *imprimatur,* y muchos católicos estiman qua ciertas ideas expresadas en ellas están lejos de ser ortodoxas. Otros católicos, en cambio, las estiman como un rejuvenecimiento de las creencias. Fuera de los medios católicos la obra de Teilhard de Chardin ha sido recibida asimismo por lo menos de dos diferentes maneras: algunos la han celebrado como una importante contribución de un creyente a ciertas convicciones científicas, o filosóficas, o ambas a un tiempo; otros, en cambio, han puesto de relieve que o las ideas de Teilhard de Chardin carecen de originalidad o bien son extremadamente confusas y carecen del rigor que debería poseer todo estudio de carácter filosófico.

Mencionaremos aquí solamente los libros postumos de Teilhard de Chardin en los cuales este autor expuso su "visión". Figuran en una edición de *Oeuvres* como sigue: 1. *Le phénomène humain,* 1955. — 2. *L'apparition de l'homme,* 1956. — 3. *La vision du passé,* 1957. — 4. *Le milieu divin,* 1957. — 5. *L'avenir de l'homme,* 1960. — 6. *L'énergie humaine,* 1962. — 7. *L'activation de l'énergie,* 1963. — 8. *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain.* — Hay trad. esp. de: *El fenómeno humano* (1958); *La aparición del hombre* (1958); *La visión del pasado* (1958); *El medio divino* (1959), etc. — Véase, además: *Réflexions sur le bonheur. Inédits et témoignages,* 1960. — *Hymne de l'Univers,* 1961. — *Genèse d'une pensée. Lettres (1914-1919),* 1961. — *Lettres de voyage 1923-1955,* 1961. — Hay una "Association Pierre Teilhard de Chardin" que publica la revista trimestral *Revue Teilhard de Chardin* (desde los Nos. 1 al 5 titulada: *Teilhard de Chardin*).

Hay ya numerosas obras sobre T. de Ch.; mencionamos: Claude Trèsmontant, *Introduction à la pensée de T. de Ch.,* 1955 (trad. esp.: *Introducción al pensamiento de T. de Ch.,* 1958 [Cuadernos Taurus, 4]. — F. A. Viallet, *L'univers personnel de T. de Ch.,* 2 vols., 1955-1961. — Nicolás Corte, *La vie et l'âme de T. de Ch.,* 1957. — Claude Cuénot, P. *T. de Ch., les grandes étapes de son évolution,* 1958, 2ª ed., 1959. — Paul Chauchard, *L'être humain selon T. de Ch. Phénoménologie scientifique et pensée chrétienne,* 1959. — Paul-Bernard Grenet, *P. T. de Ch. ou le philosophe malgré lui,* 1960. — Id., íd., *T. de*

Ch., un évolutionniste chrétien, 1961. — J.-P. Blanchard, *Méthode et principes de T. de Ch.,* 1961. — Eusebi Colomer, S. I., *P. T. de Ch., un evolucionisme cristià?,* 1961 [Panorama actual de les idées, 10]. — Georges Crespy, *La pensée théologique de T. de Ch.,* 1962. — Henri de Lubac, S. J., *La pensée religieuse du Père T. de Ch.,* 1962. — Ignace Lepp, *Die neue Erde. T. de Ch. und das Christentum in der modernen Welt,* 1962. i— Bernard Charbonneau, T. *de Ch., prophète d'un âge totalitaire,* 1963. — François Moyer, *P. T. de Ch. et les grandes dérives du monde vivant,* 1963 [Carnets T. de Ch., 8]. — Ch. E. Raven, *T. de Ch., Scientist and Seer,* 1963.

Hay también un "Léxico": Claude Cuénot, *Lexique T. de Ch.,* 1963.

Hay la serie titulada "Carnet Teilhard de Chardin", a la cual pertenecen varias de las obras citadas en esta bibliografía.

TEÍSMO. El teísmo se define generalmente como la creencia en un Dios personal creador y rector del universo. En este sentido, el teísmo se distingue del deísmo, el cual, aunque sigue afirmando la existencia de Dios, lo excluye del gobierno del mundo y funda la creencia en la divinidad en una vivencia íntima, en un sentimiento personal interno que constituye, a la vez, la base de la moral y de la religión. El teísmo, en cambio, admite la revelación y la providencia, y se opone firmemente a cualquier intento de reducir la verdad revelada a una verdad conocida por medio de la razón común a todos los hombres. Ahora bien, como las direcciones deístas —contra las cuales el teísmo ha combatido siempre— han terminado con frecuencia por equiparar la ley divina a la ley natural y, como consecuencia de ello, han desembocado en una negación (implícita o explícita) del carácter personal de Dios, los autores de los siglos XIX y XX que se han llamado a sí mismos teístas han considerado que lo más urgente era destacar el mencionado carácter personal. Por este motivo el teísmo se ha enfrentado, sobre todo en los últimos tiempos, con el ateísmo y el panteísmo, porque éstos son siempre despersonalizaciones de Dios: uno, por la reducción de Dios a la Naturaleza, y el otro por la reducción inversa. Las direcciones llamadas teístas coinciden por ello frecuentemente con las direcciones personalistas, porque el carácter de Dios como persona es subrayado en ellas de manera *esencial y constante.*

James Croll, *Philosophy of Theism,* 1857. — Robert Flint, *Theism,* 1877. — Borden P. Bowne, *Studies in Theism,* 1879. — íd., íd., *Philosophy of Theism,* 1887. — Id., íd., *Theism,* 1902. — William George Ward, *Essays on the Philosophy of Theism,* 1884. — A. C. Fraser, *Philosophy of Theism,* 1895-1896. [Gifford Lectures 1894-1895]. — Andrew Seh (Pringle-Pattison), *Two Lectures on Theism,* 1897. — A. J. Balfour, *Theism and Humanism,* 1915 [Gifford Lectures, 1914]. — Clément Charles Julián Webb, *Religion and Theism,* 1934. — Hubert Stanley Box, *The World and God. The Scholastic Approach to Theism,* 1934. — G. Dawes Hicks, *The Philosophical Basis of Theism,* 1937. — John Laird, *Theism and Cosmology,* 1940. — Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism,* 1941. — E. L. Mascall, *He Who Is. A Study in traditional Theism,* 1943. — D. J. B. Hawkins, *The Essentials of Theism,* 1949.

TELEOLOGÍA. El término 'teleología' fue empleado por Wolff *(Philosophia rationalis sive lógica,* III, § 85) con el fin de expresar el modo de explicación basado en causas finales, a diferencia del modo de explicación basado en causas eficientes. Sólo el nombre es moderno; la idea misma es antigua, y todo lo fundamental de ella puede hallarse ya en Anaxágoras, Platón y Aristóteles.

Aunque es habitual emplear —siguiendo a Aristóteles— la expresión 'causa final', es también muy común llamar *causalismo* al modo de explicación por causas eficientes, y *teleologismo* (o *finalismo*) al modo de explicación por causas finales. Cuando la causa eficiente es reducida a la causa mecánica, entonces el causalismo es llamado *mecanicismo* y la oposición tiene lugar entre el mecanicismo y el teleologismo. Tales oposiciones han sido usadas con gran frecuencia en la interpretación de sistemas filosóficos: los sistemas de Anaxágoras, Platón, Aristóteles, escolásticos, etc., considerados como teleologistas, han sido contrapuestos a los sistemas de Demócrito, Descartes, Spinoza, considerados como causalistas y a veces mecanicistas. Además, ciertos otros sistemas (como los de Leibniz y Lotze) han sido interpretados como ensayos de acordar el causalismo y el teleologismo, por cuanto han admitido una teleología interna, es decir, una finalidad residente en el mismo encadenamiento causal de todos los hechos. Podemos admitir semejantes interpretaciones siempre que las consideremos como una manera solamente *aproximada* de entender las correspondientes filosofías. En efecto, los sistemas llamados causalistas tienen otras características que no deben ser olvidadas. Y en cuanto a los sistemas llamados teleologistas, conviene advertir que en manera alguna rechazan la existencia de causas eficientes.

Ahora bien, la oposición entre el causalismo y el teleologismo parece bien marcada en la filosofía de las ciencias y en particular en la filosofía de las ciencias biológicas. Nos hemos referido a este punto en varios artículos, especialmente en Finalidad. Señalemos ahora solamente que mientras algunos filósofos han insistido en la imposibilidad de prescindir del concepto de lo teleológico para explicar ciertos fenómenos de la Naturaleza, otros han intentado reducir lo teleológico a lo causal. Esta reducción ha seguido varios caminos. Algunos han indicado, por ejemplo, que la explicación teleológica no es sino una explicación causal que usa el concepto de intención; otros han manifestado que la llamada conducta teleológica en los seres vivientes es sinónima con la conducta dirigida por lo que se denominan retroacciones negativas (es el caso de los mecanismos teleológicos de que se ocupa la cibernética); otros han apuntado que la noción de teleología es una noción puramente metódica, que en modo alguno denota una relación real; otros, finalmente, han señalado que se usan conceptos teleológicos solamente *mientras* no se descubran las conexiones causales correspondientes. Hay que advertir al respecto que la mayor parte de las posiciones adoptadas por unos y otros tienen el mismo defecto que hemos achacado a las interpretaciones demasiado generalizadas de la contraposición entre teleología y causalismo, es decir, el no considerar con suficiente atención el hecho de que el concepto de causa y en particular el de cadena causal no es ajeno a las consideraciones llamadas teleológicas.

Con el fin de precisar el concepto de teleología son necesarias algunas distinciones. Presentaremos dos grupos: uno se refiere a los distintos campos a los que se aplica la noción de lo teleológico; otro concierne a las distintas formas de pensar teleológicas.

En lo que toca a los distintos campos, hay que observar que la noción de lo teleológico no tiene siempre el mismo sentido cuando se aplica a los procesos de la Naturaleza o a los actos (principalmente a los actos morales) de los hombres. En este último caso el problema de la teleología envuelve el de la libertad; en el primer caso, lo teleológico puede ser concebido como una forma especial de determinación — la determinación desde el fin. En buen número de análisis de la noción de teleología se han confundido los dos conceptos mencionados, por lo que conviene precisar en cada caso a cuál se está refiriendo el filósofo. El entrelazamiento de las dos significaciones es admisible sólo cuando *se* intenta presentar lo teleológico como una síntesis entre lo natural-mecánico y lo éticolibre. El ejemplo más eminente de este ensayo de síntesis es el ofrecido por Kant. En la "crítica del juicio teleológico" que constituye la segunda parte de la *Crítica del juicio,* el citado filósofo somete a análisis la noción de finalidad o propósito con el fin de descubrir el principio del juicio teleológico de la Naturaleza en general en tanto que sistema de propósitos, y sobre todo con el fin de llegar al conocimiento del propósito (*scopus*) final de la Naturaleza. La afirmación de tal propósito final no significa que abandonemos la idea del mecanismo de las causas; significa que podemos tomar un punto de vista "interno" sobre la Naturaleza al cual no nos conduce la simple observación física de sus fenómenos. Por eso puede hablarse de un principio teleológico como principio interno de la ciencia natural. Ahora bien, el problema del juicio teleológico no queda agotado con el anterior examen — que constituye la analítica del juicio teleológico. Hay, además, los problemas planteados por la dialéctica del juicio teleológico. En esta dialéctica aparece la antinomia surgida por la afirmación de que todas las cosas materiales han sido producidas por leyes meramente mecánicas y la afirmación contraria de que no es posible ninguna producción de cosas materiales por leyes meramente mecánicas. La antinomia no puede ser resuelta, según Kant, ni por el idealismo del propósito objetivo (una de cuyas manifestaciones es el fatalismo) ni por el realismo del propósito objetivo (una de cuyas manifestaciones es el teísmo). Podríamos concluir, pues, que un propósito natural es inexplicable. Pero tan pronto como analizamos el entendimiento humano y su comprensión de la realidad advertimos que es posible unir en él el principio del mecanismo universal de la Naturaleza con el principio teleológico en la "técnica" de la Naturaleza siempre que admitamos que el principio unificador es de carácter trascendente y no pretendamos unir los dos principios citados para la explicación de la misma producción de la Naturaleza. El juicio teleológico no pertenece, pues, según Kant, ni a la ciencia natural ni a la teología: la teleología es solamente un tema de la crítica — de la crítica del juicio. Por eso la síntesis antedicha es posible, al entender de Kant, solamente dentro del marco del juicio reflexivo, en el cual pueden formularse proposiciones que implican finalidad y propósito, tales como la de declarar que el hombre no solamente tiene un propósito natural, como todos los seres orgánicos, sino que es el propósito último de la Naturaleza en la tierra. Lo teleológico puede insertarse así en el mundo fenoménico y aun servir de enlace entre el mundo fenoménico y el de la libertad.

Ahora bien, hay todavía en la idea de la teleología, como señaló Bergson, algunas resonancias de las concepciones deterministas. En efecto, según dicho filósofo lo teleológico no es más que la forma de determinación desde el principio que caracterizaría al determinismo. Teleología y determinismo o, en la ciencia natural, teleología y mecanicismo expresarían entonces por igual una realidad en la cual todo está de alguna manera dado. Sin embargo, los diversos intentos que desde Kant y, sobre todo, desde Lotze, se han efectuado para imponer la teleología han eludido al mismo tiempo identificarla con una forma de determinismo. Éste sería cierto si la teleología fuese simplemente el producto de una reflexión sobre la realidad metafísica, pero no lo sería si pudiese hallarse empíricamente en los fenómenos mismos. El idealismo teleológico de Lotze, así como los intentos de Paul Nicolaus Cossmann (nac. 1869), Antón Ölzelt-Newin (nac. 1854), están precisamente encaminados a este sentido.

En cuanto a las formas de pensar teleológicas, adoptaremos las distinciones propuestas por Nicolai Hartmann cuando considera la forma teleológica de pensar como una categoría —si bien una categoría "híbrida"— que, de modo análogo a la de la substancia, tiende a penetrar dondequiera en el pensamiento. No siendo tal categoría unívoca conviene distinguir tres formas principales de ella:

1. La *teleología de los procesos,* tal como se manifiesta en Aristóteles. Tal teleología intenta responder a la pregunta "¿Para qué?" — un "para qué" interno, que se supone pertenecer a la "esencia".

2. La *teleología de las formas* o *tipos* (formas orgánicas o inorgánicas). Tal teleología estima que hay una jerarquía de formas y que unas formas son superiores a las otras.

3. La *teleología del todo,* la cual concibe el mundo como un Absoluto, como una unidad informante, creadora; en suma, como un principio de todo movimiento.

La primera es la forma fundamental, pues se refiere a la estructura causal del mundo; la segunda y la tercera son muchas veces mero producto de la fantasía.

N. Hartmann ha pretendido averiguar, además, qué motivos impulsan a la conciencia a adoptar un pensar teleológico. Son cuatro: (a) La condicionalidad histórica de nuestro pensar (la tradición teleológica); (b) Los supuestos del pensar ingenuo (el interés por el "para qué"); (c) Los supuestos del pensar científico (regularidad de los fenómenos, y especialmente de los organismos, exigencias ocasionales del método); (d) Los supuestos metafísico-populares (orden divino, panteísmo, teodicea) y filosófico-especulativos (idealismo, doctrina de la relación potencia-acto, predominio del valor, de los motivos éticos, etc.).

Todos estos motivos se entrecruzan y a veces se apoyan mutuamente. En la historia de la filosofía (d) aparece como el motivo predominante; nos hemos referido también a este punto al examinar en el artículo Perifilosofía (VÍASE) varias concepciones llamadas organicistas.

Agreguemos que siguiendo las sugestiones del sistema del idealismo empírico bosquejado por E. A. Singer, Jr., Milton C. Nahm (nac. 1903) ha aplicado la distinción entre lo teleológico y lo ateleológico a su doctrina de la experiencia estética. Hay, en efecto, según Nahm, dos grupos básicos de teorías estéticas. El primer grupo es el de las teorías ateleológicas, las cuales se basan en el supuesto de que los objetos o acontecimientos seleccionados son absolutamente bellos, sin referencia al propósito perseguido o al fin por el cual puedan ser definidos. El segundo grupo es el de las teorías teleológicas, las cuales se basan en el supuesto de que los objetos o acontecimientos seleccionados poseen un valor estético en virtud del propósito o propósitos perseguidos y del fin o fines que los definan. Entre las teorías estéticas ateleológicas figuran: la teoría de la forma ateleológica trascendental; la teoría de la forma ateleológica en el arte y en la Naturaleza, y la teoría ateleológica de la forma "concreta" en el arte y en la Naturaleza. No pueden darse ejemplos bien delimitados de los representantes de cada una de estas teorías, pues algunos de los grandes filósofos (como Platón) tienen en sus obras tesis que corresponden a varias de ellas. Sin embargo, puede indicarse que la primera teoría se encuentra en los pasajes más realistas de Platón, Plotino, San Agustín y Santo Tomás; la segunda, en los pasajes más formales de Platón y en la hipótesis no matemática de la forma abstracta de Kant; la tercera, en los pasajes menos formales de Platón y en las hipótesis kantiana y postkantiana de la forma no matemática. Entre las teorías estéticas teleológicas figuran: la teoría basada en las intenciones (e intereses) del artista; la teoría que explica la génesis del arte como una actitud fundamental humana, y la teoría que explica la génesis del arte como un juego. El entrecruzamiento de los ejemplo es el mismo que en el caso de las teorías ateleológicas, pero puede indicarse que la primera teoría se encuentra en algunos pasajes de la *República*, de Platón; la segunda, en Aristóteles; la tercera, en Schiller. Como las teorías estéticas están dominadas por la experiencia estética, la distinción entre lo ateleológico y lo teleológico se aplica también —y muy especialmente— a esta última. Es lo que ocurre con el sentimiento, que Nahm ha analizado, partiendo del citado punto de vista, como imaginación reproductiva (ateleológica) y como imaginación productiva (teleológica).

Sobre mecanicismo y teleología, causalidad y teleología, explicación teleológica, etc.: F. Erhardt, *Mechanismus und Téleologie*, 1890. — Paul Nikolaus Cossmann, *Elemente der empirischen Téleologie*, 1897. — Gustav Wolff, *Mechanismus und Vitalismus*, 1902. — M. Adler, *Kausalitat und Teleologie im Streite um die Wissenschaften*, 1904. — E. Bünning, *Mechanismus, Vitalismus und Teleologie*, 1932. — F. Dessauer, *Die Teleologie in der Natur*, 1949. — N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, 1955 (trad. esp. en *Ontología, V. Teoría especial de las categorías*, 1963) (Cfr. W. Baumann, Das *Problem der Finalität im Organischen bei N. Hartmann*, 1955. — Béla von Brandenstein, *Teleologisches Denke Betrachtungen zu dem gleichnahmigon Buche N. Hartmann*, 1960. — R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, 1953. — H. Ertel, *Kausalitat, Téleologie und Willensfreiheit als Problemkomplex der Naturphilosophie*, 1954. — Hans Voigt, *Das Gesetz der Finalität*, 1961. — Véase también bibliografía de FIN. — Sobre teleología empírica, P. N. Cossmann, *op. cit. supra*. — A. Ölzelt-Newin, *Téleologie als empirische Disziplin*, 1918. — Sobre historia de la teleología: P. Ragnisco, *La teleologia nella filosofia greca e moderna*, 1884. — W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, 1924 (Dis.). — A. M. Issigonis, Ἡ τελεολογικη κατ' Αριστοτελη εκδοχη TOOΨυχιχου, 1951. — Z. Diesendruck, *Die Teleologie bei Maimonides*, 1928 [sobretiro de *Hebrew Union Collège Annual*, V]. — C. Pekelharing, *Kants Téleologie*, 1916. — Para el teleologismo (y ateleologismo) en el arte: M. C. Nahm, *Aesthetic Expérience and Its Presuppositions*, 1946.

TELEOLÓGICA (PRUEBA). Esta prueba es una de las pruebas clásicas de la existencia de Dios (VÉASE) y ha sido aceptada por mayor número de filósofos y teólogos que la prueba ontológica (v.). La prueba teleológica se entiende en dos sentidos: física y metafísicamente. Físicamente consiste en una demostración de la existencia de Dios a base del orden de este mundo, de la armonía del cosmos. Así considerada, la prueba teleológica es equivalente a la prueba físico-teológica a la cual nos hemos referido en el artículo Físico-teología (v.). Metafísicamente la prueba teleológica consiste en una demostración de la existencia de Dios a base del paso del movimiento a la causa del movimiento, y de lo contingente a lo necesario. Hay que advertir que aunque el aspecto metafísico de la prueba teleológica parezca el más propio, de hecho no ocurre así. En efecto, los pasos mencionados en el orden metafísico no implican forzosamente un proceso de índole teleológica. Por este motivo, muchos autores han examinado la prueba teleológica en el sentido de la físico-teología. Un ejemplo destacado es el de Kant. Al criticar en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* la demostración de la existencia de Dios por medio de la finalidad de la Naturaleza, Kant se refiere a los argumentos dados por los partidarios de la físico-teología y quiere mostrar que tales argumentos fracasan por la imposibilidad de pasar del mundo fenoménico al mundo nouménico. El Dios en que desembocarían tales argumentos, señala Kant, sería a lo sumo una especie de demiurgo, no el Dios creador omnipotente a que se refieren los que han usado la prueba. Kant, sin embargo, reconoce que tal prueba tiene mucha fuerza de convicción. No es sorprendente que haya sido usada con tanta frecuencia. Una de las bases de ella es la idea de que el mundo visible es un signo o cifra del mundo invisible y, en último término, del Creador del mundo visible.

Ph. J. Mayer, *Der teleologische Gottesbeweis*, 1901. — A. Kaestener, *Geschichte des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung*, 1907. — Véase también bibliografía del artículo DIOS.

TELESIO (BERNARDINO) (1509-1588) nació en Cosenza. Estudió en Milán, en Roma y (de 1527 a 1535) en Padua, donde completó su carrera de medicina y recibió enseñanzas aristotélicas alejandrinistas. Pasó unos

años en un monasterio benedictino y se trasladó luego a Ñapóles, viviendo en esta ciudad y durante algunos períodos en Cosenza y en Roma. Fundador de la llamada "Academia telesiana" y también "Academia Cosentina", adversario del aristotelismo (alejandrinista o averroísta) e influido por el platonismo, el estoicismo y, sobre todo, por el naturalismo renacentista, Telesio defendió el "empirismo" en la física, pero un empirismo destinado no sólo al conocimiento, sino en particular al dominio de las fuerzas de la Naturaleza. Los principios del cambio y la diferencia son para Telesio el calor y el frío, la expansión y la contracción o, de un modo más general, el movimiento y el reposo. Estos principios explican asimismo las almas de los seres vivientes, las cuales están compuestas, a su entender, de una materia fina y sutil, que es el principio de todo movimiento, el calor que todo lo anima y penetra. De estas almas se distingue el alma humana, que es inmortal, pero su diferencia no llega a desvincularla enteramente del cuerpo, pues el alma tiene asimismo una especie de forma corporal. El naturalismo corporalista de Telesio, característico de su época, invade también su ética, en la cual sostiene como supremo principio el de la conservación de sí mismo, fundamento de toda moral.

La obra principal de Telesio es: *De rerum natura iuxta propria principia.* La primera edición, en 2 libros, es de 1565 y fue reimpresa en 1570. La obra completa, en 9 libros, se publicó por vez primera en 1586. — Otros escritos: *De his, quae in aero fiunt, et de terrae motibus,* 1570. — *De colorum generatione,* 1570. — *De mari,* 1570.

Véase C. Bartholmès, *De Bernardino Telesio,* 1850. — Francesco Fiorentino, *B. Telesio, ossia studi storici sull'idea della natura nel risorgimento italiano,* 2 vols., 1872-1874. — L. Ferri, *La filosofia della natura e le dottrine di B. Telesio,* 1873. — K. Heiland, *Erkenntnistheorie und Ethik des B. Telesio,* 1891 (Dis.). — G. Gentile, B. *Telesio,* 1911 (con bibliografía). — Erminio Troilo, *B. Telesio,* 1911. — Neil Van Deusen, *Telesio the First of the Modems,* 1932. — N. Abbagnano. *Telesio (I. Telcsio. U. Telesio e la filosofia del Rinascimento,* 1941. — G. Soleri, *Telesio,* 1944 [al mismo autor se deben numerosos artículos sobre Telesio en varias revistas: *Rivista di filosofia neoscolastica*; *Rinascimento*, etc.]. — Véase también bibliografía de RENACIMIENTO.

TEMISTIO *(ca.* 317-*ca.* 387) nac. en Panflagonia, estudió y profesó en Constantinopla y en Roma, en donde desarrolló gran actividad como comentarista de Platón y, sobre todo, de Aristóteles. Lo último ha sido causa de que se le haya considerado con frecuencia como un peripatético. Sin embargo, Temistio muestra en sus obras (que incluyen no solamente los comentarios, sino los llamados Discursos) influencias platónicas, y hasta estoicas y cínicas —estas últimas procedentes de Dion Crisóstomo— junto a las aristotélicas. Puede, pues, considerarse a Temistio como un filósofo ecléctico, con tendencia a unir el platonismo con el aristotelismo —frecuentemente con predominio del primero— en la metafísica e inclinación a unir varías teorías platónico-aristotélicas y estoico-cínicas en la ética. Los comentarios de Temistio influyeron mucho en otros comentarios medievales, incluyendo algunos de filósofos bizantinos, como Psellos, por la aclaración que introdujo en muchos pasajes oscuros del Estagirita y por la división y subdivisión de los temas aristotélicos.

Edición de obras completas: *Opera omnia,* incluyendo *Paraphrases in Arist.* y *Orationes,* por V. Trincavellus, Venet., 1534" (hay, además, en esta edición los tratados de Alejandro de Afrodisia sobre el alma y sobre el destino). Edición de los comentarios: *Themistii paraphrases Aristotelis librorum quae supersunt,* por L. Spengel, 1866, y en los *Commentaria* citados en ARISTOTELISMO, V, 1 (1900), V, 2 (1900), V, 3 (1899), V, 4 (1902), V, 5 (1903). Cfr. también V, 6 (1903) y XXIII, 3 (1884). Hay muchas ediciones separadas de las *Orationes:* 1613, 1618, 1684, 1832; ed. crítica, Huber Kesters, 1959. Edición del discurso titulado *Sobre la virtud,* Περὶ ἀρετῆς, por J. Gildemeister y F. Bücheler, *Rheinisches Muséum,* XXVII (1872), 438-62. — Ed. crítica de la trad. latina por Guillermo de Moerbeke del comentario de Temistio sobre el tratado del alma de Aristóteles, por G. Verbeke, 1957. — Véase E. Baret, *De Themistio philosophista et apud imperatores oratore,* 1853. — L. Méridier, *Le philosophe Thémistius devant l'opinion de ses contemporains,* 1906 (tesis). — G. Pohlschmidt, *Quaestiones Themistianae,* 1908 (Dis.). — H. Scholz, *De temporibus librorum Themistii,* 1911 (Dis.). — E. de Strycker, "Themistios' getuigenis over de exoterische en akroamatische werken van Aristóteles", *Philologische Studien, VII* (1935-1936), 100-21. — O. Balleriaux, *Thémistius. Son interprétation de la noétique aristotélicienne* (Dis. manuscrita en la Biblioteca de la Universidad de Lieja, 1941). — Id., íd., *D'Aristote à Thémistius. Contribution à une histoire de la noétique d'après Aristote* (tesis inédita, Lieja, 1943).

TEMPERAMENTO. Véase CARÁCTER, TIPO.

TEMPLE. El temple de ánimo equivale al estado afectivo o emotivo por el cual un individuo se siente de una forma determinada frente a sí mismo y frente al mundo. Aunque el temple de ánimo se altera con frecuencia, pueden existir determinadas disposiciones fisiológicas, psicológicas o espirituales por las cuales tenga lugar una cierta constancia de un temple de ánimo y, con ello, una modificación de la forma individual de la concepción del mundo. Para Heidegger, el temple de ánimo o tonalidad afectiva *(Stimmung)* es aquel estado anterior a lo fisiológico y a lo psicológico, en que la Existencia se encuentra "en determinado estado" en medio de las cosas, de tal manera que el temple imprime en todas las afecciones una cierta "tonalidad". El temple de ánimo es el "modo de ser" de la Existencia en que nos es revelado el ente (por ejemplo, en el aburrimiento profundo) o la nada misma (por ejemplo, en la angustia). Por eso Heidegger habla de la Existencia como temple, indicando que "lo que *ontológicamente* queremos indicar con el nombre de temple, es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano: el temple de ánimo" *(Sein und Zeit,* 1927, S 29). Pero el examen de este temple es anterior a toda psicología de los temples de ánimo, pues antes de toda psicología debe examinarse el temple, según dicho autor, desde el punto de vista existencial y en su propia estructura.

Por lo dicho anteriormente se ve que la noción de temple puede ser interpretada de diversas maneras. Una —la más naturalista— en un sentido fisiológico, como resultante de los cambios de constitución, combinados en la mayor parte de los casos con condiciones externas de carácter físico (clima, posición corporal, etc.). Otra —de carácter más propiamente psicológico— como resultante de dis-

posiciones anímicas de índole "total", susceptibles de dar una cierta tonalidad a cualesquiera actividades psíquicas, desde las sensoriales hasta las intelectuales y volitivas. Otra —de naturaleza existencial— cuyo ejemplo más patente hemos encontrado en la citada concepción de Heidegger. Para evitar confusiones es conveniente indicar siempre en qué sentido se emplea 'temple', y elegir ocasionalmente varias expresiones que puedan precisar su significación. Entre estas expresiones están 'tonalidad afectiva', 'estado de ánimo' y 'talante'. Este último término es muy apropiado para indicar una disposición total — que afecta a todas las esferas citadas y que puede, por lo tanto, entenderse como una noción más completa de lo que hemos llamado *temple*. El vocablo 'talante' ha sido propuesto por José Luis L. Aranguren, el cual ha elaborado una teoría general del talante como prefacio a una investigación sobre el talante religioso, y en particular sobre la diferencia entre el talante religioso católico y el protestante. Según Aranguren (Cfr. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia,* 1952), el talante puede figurar —o desfigurar— las cosas. Cada ejercitación determinada en la vida humana, y aun cada uno de los modos de ejercitación, necesita un adecuado talante. No sólo esto. Hay, según el citado autor, una jerarquía gnoseológica de los estados de ánimo o disposiciones anímicas que revela las diversas posibilidades que tienen los varios talantes de descubrirnos caras de la realidad. El talante no es, empero, un horizonte que encierra herméticamente al sujeto por él poseído. Casi podría decirse lo contrario: por medio del talante es posible una penetración (del sujeto en la realidad y de un sujeto en otros) que sin él se haría, si no imposible, mucho más difícil. No hay que creer, empero, que esta penetración es suficiente: al "talante desnudo", equiparable a un mero estado de ánimo espontáneo y preracional, se sobrepone (como indica Aranguren aprovechando en este punto indicaciones proporcionadas por O. F. Bollnow en su obra Das *Wesen der Stimmungen*, 1941, 2ª ed., 1943 [3ª, 1956]), un "talante informado y ordenado, penetrado de logos". Este talante informado es la *actitud.* Mas junto a la distinción entre talante y actitud hay que introducir la distinción entre ambos y un estado de ánimo profundo y fundamental. "Hay, pues, y por de pronto —escribe Aranguren—, una jerarquía de estados de ánimo que se deja reducir a la *autenticidad* y a la *profundidad;* mi temple anímico fundamental, aquel *desde* el que vivo y *del* que vivo —o me desvivo— es el que, por bajo de los pasajeros humores, importa y decide." Este temple —o "talante fundamental"— es positivamente, según Aranguren, el religioso (o, negativamente, el irreligioso) *(op. cit.,* pág. 22). Esto no significa — según aclaraciones posteriores de dicho autor (Cfr. *El protestantismo y la moral,* 1954, Sección II, i) que el talante sea lo mismo que el estar fundamentalmente en la realidad; se trata más bien del modo de enfrentarse con la realidad. "Este hábito emocional de carácter entitativo o cuasientitativo, este *qualis est unusquisque* que determina o al menos condiciona su modo de enfrentarse con la realidad es lo que llamo *talante."* O bien: "Y probablemente el talante no es fundamentalmente sino la apertura *inteligible* [subrayamos nosotros] a la propia realidad interior, al 'tono vital' y a su temperamento peculiar a la realidad exterior... Lo que biológicamente aparece como tono vital o, si se quiere, temperamento, es, en cuanto anímicamente vivido, talante."

El vocablo 'temple' puede usarse también en el significado de 'armonía', especialmente como "armonía cósmica"; en este caso el temple es la disposición armónica de las partes entre sí. Para un estudio de esta significación, y otras similares, véase Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interprétation of the Word 'Stimmung',* 1963.

Puede usarse también 'temple' para traducir el término alemán *Gesinnung* en el sentido que le ha dado Max Scheler desde su primer libro (*Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1899 [Dis.]) hasta *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916). Por lo común se traduce *Gesinnung* por 'intención', pero en Scheler *Gesinnung* designa no solamente la decisión voluntaria y consciente de ejecutar una acción con sentido moral, sino también la elección (preferencia o repugnancia) de valores y conocimiento de éstos por medio de una intuición emocional. Todos estos componentes constituyen la *Gesinnung* o temple, el cual resulta ser entonces una disposición que se manifiesta por medio de características psicológicas, pero que no se reduce a datos psicológicos o psicofisiológicos. El temple es en este caso el foco personal del que se deriva la conducta moral, foco que puede modificarse en el curso de la vida y que puede alterarse a veces radicalmente por medio de una conversión (v.). El temple en el sentido scheleriano posee algunos rasgos "existenciales", pero no equivale al *Stimmung* heideggeriano. Como indica Maurice Dupuy *(La philosophie de Max Scheler* [1959], vol. I, pág. 22), el temple se va revelando en el curso de la "historia" de la persona. Es algo constante y permanente, pero a la vez algo que se constituye creadoramente.

TENER. Aristóteles estudia el término 'tener' (ἔχειν) en Cat. 15, 15 b 16-32 y en *Met.* A, 23, 1023 a 8-25. En *Cat.* Aristóteles estudia ἔχειν como uno de los ulteriormente llamados "post-predicamentos" (VÉASE). Dice a este respecto que el "tener" se toma en diversas acepciones: (1) Como estado o disposición (véase HÁBITO), en el sentido de tener o poseer una ciencia o una virtud; (2) Como cantidad, en el sentido de decir que se tiene tal o cual magnitud; (3) Como lo que rodea o con-tiene un cuerpo; (4) Como lo que está en una parte del cuerpo (el anillo en la mano); (5) Como una parte misma del cuerpo (así, la mano o el pie); (6) Como lo que está tenido o contenido en un vaso. Tener se dice asimismo en el sentido de la posesión de algo, como cuando un hombre "tiene una mujer". En *Met.* Aristóteles enuncia los distintos sentidos de ἔχειν de acuerdo con la siguiente tabla: (a) Tener es conducir algo de acuerdo con su propia naturaleza; (b) Es aquello en que se encuentra una cosa, al modo como el cuerpo "tiene" una enfermedad; (c) Tener se entiende asimismo como el continente con relación al contenido: el recipiente "tiene" o "contiene" el líquido; el todo "tiene" o "contiene" las partes. El tener es también para Aristóteles el retener

o el sostener, al modo como se impide que algo caiga o se desmorone. Podría decirse que el tener se distingue del ser en tanto que acto en el cual el ser es captado. Esta captura del ser requiere que algo que es, el sujeto, llegue a ser consciente de sí mismo y de su contraposición con los objetos; sólo de este modo podrá este "algo que es" y que es, por lo pronto, objeto, convertirse en sujeto, es decir, un sujeto que "tiene" a todos los demás objetos y que se "tiene" a sí mismo. En tal caso, el tener sería inclusive una forma consciente del ser. Los escolásticos estudiaron igualmente el tener como postpredicamento bajo la expresión del *modus habendi*. Su más precisa definición es la de una razón determinada por medio de la cual una cosa está o inhiere en otra. Este *modus* del tener puede ser por inhesión, por continencia o manera de contener, por posesión, por relación y por yuxtaposición.

La noción del "tener" ha sido asimismo dilucidada en la filosofía contemporánea. Ello ha ocurrido sobre todo explícitamente en los sentidos siguientes. Desde un punto de vista metafísico, Günther Stern ha considerado que el "tener" es aquel único modo de "existir" que permite fundar una metafísica completa, es decir, una metafísica que no quede detenida en el ser del mundo interior ni limitada al puro ser del mundo exterior, sino que permita pasar del primero al segundo, de la Naturaleza al espíritu (Cfr. *Ueber das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*, 1928, Cap. IV). El tener se manifiesta, por ejemplo, en nuestro "tener un cuerpo", grado primario de una posesión que se va extendiendo hasta la realidad de la "Naturaleza", en una especie de desarrollo del concepto de la "analogía del tener" de la cual la analogía del ser sería únicamente una de sus manifestaciones. También desde un punto de vista metafísico distingue Gabriel Marcel entre lo que tengo y lo que soy. Esta distinción, dice Marcel, es muy difícil de expresar en forma conceptual. En principio no puede tenerse sino lo que es exterior a uno. De modo que, también en principio, parece que lo único que se pueda tener son cosas o algo entendido por analogía con las cosas. Sin embargo, la exterioridad de la cosa tenida no es absoluta, pues lo que tengo se agrega a mí. El tener sería en este caso el aspecto transmisible del ser. De esto pasó Marcel a un análisis en el cual el tener aparece bajo dos modos —la posesión y la implicación— y a un concepto ontológico-constitutivo del tener como el "tener para sí, el guardar para sí, el disimular" *(Recherches philosophiques*, III [1933-1934], pág. 63). Por su lado, Jean-Paul Sartre ha elaborado una fenomenología del tener en la cual se examinan las diferentes formas de "mis posesiones" en relación con el ser y el hacer: así, las cuestiones que se relacionan con "mi lugar", "mi cuerpo", "mi pasado", "mi posición", "mi relación fundamental con el otro" (Cfr. *L'Être et le Néant* [1943], págs. 570 y sigs.). Desde el punto de vista gnoseológico, en cambio, Nicolai Hartmann señala la conveniencia de distinguir entre el tener y el aprehender. Aquello que los distingue no es precisamente la trascendencia entendida como una capa distinta de los estados del "yo", pues en este caso lo tenido y lo aprehendido serían inseparables por no ser ninguno de ellos tales estados. Pero si se entiende la trascendencia gnoseológicamente, lo "tenido" no es trascendente, es decir, no es ningún "ser en sí aprehendido". El tener no es para Hartmann una imagen que corresponda a la relación cognoscitiva, pues se tienen representaciones y pensamientos, pero no objetos. En cambio, se "aprehenden" objetos, pero no representaciones de objetos. "La diferencia entre el tener *(Haben)* y el aprehender *(Erfassen)*", concluye Hartmann, "designa plásticamente el límite fronterizo del auténtico acto cognoscitivo con respecto a los actos intencionales de otra especie. La intención cognoscitiva trasciende no sólo la esfera de los estados del yo, sino también la de lo objetivo meramente intencional, esto es, de lo que es sólo para mí y penetra en lo en sí, lo cual no corresponde a toda intención del tipo del tener" (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2ª edición, 1925, pág. 115).

TENSIÓN. La noción de tensión (τόνος) era fundamental en el estoicismo, especialmente en el estoicismo antiguo. De un modo general se concebía la tensión como un principio de unificación de lo disperso, por analogía con el "principio" que mantiene la vida de los seres orgánicos, los cuales pierden al mork su "tensión" particular. A base de esta concepción general, la interpretación del significado de τόνος difería según los autores. Así, por ejemplo, Zenón insistía en el carácter unificante de la tensión, la cual se convertía en la unidad de las distintas partes de que se compone una realidad; Crisipo consideraba la tensión como una forma especial de movimiento (un doble movimiento, del centro a la periferia, por medio del cual se manifestaba la vida, y de la periferia al centro, por medio del cual se equilibraba la tendencia a la dispersión); Cleantes estimaba que la tensión era la fuerza propulsora del fuego. La tensión podía ser particular de una entidad, o general y correspondiente al universo entero. En este último caso la tensión fue equiparada a veces (por ejemplo, por Posidonio) a la simpatía (VÉASE) universal.

Véase R. H. Hack, "La sintesi stoica. I. Tonos", *Ricerche religiose* (1925), págs. 505-13. Textos relativos al concepto de tensión recopilados en von Arnim, *Stoicorum vetera fragmenta*, II, 439-62. — Cleto Carbonara, *L'irrazionale in filosofia*, 1958 (mim.), Cap. IV ("Il concetto di 'tensione'").

TEODICEA. En 1710 Leibniz publicó una obra —parte de la cual parece haber sido escrita catorce años antes— titulada *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* Esta obra se compone de un "Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison", de tres largos capítulos conteniendo una exposición sistemática de las ideas y los argumentos del autor y de varios apéndices: "Abrégé de la controverse réduite à des arguments en forme", "Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberté, de la nécessité et du hasard" y "Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre". Este último libro es el de King titulado *De origine mali* y publicado en Londres en 1702. Junto con la teodicea publicó Leibniz, un resumen latino titulado *Causa Dei asserta per iustitiam eius perfectionibus cunctisque actionibus conciliatum* (Amsterdam, 1710). Las ideas de Leibniz al respecto fueron desarrolladas luego en

la correspondencia que cruzó con Nicolas Remond (1713-1716) y con el Padre jesuita des Bosses.

Con la obra en cuestión Leibniz propuso el nombre *theodicée (teodicea)* para designar toda investigación destinada a explicar la existencia del mal y a justificar la bondad de Dios. Este tipo de investigación es muy antiguo, pues como hemos visto con detalle en el artículo sobre la noción del mal, gran número de filósofos se han esforzado desde la Antigüedad por llevar a cabo lo que Leibniz entendía por 'teodicea'. Pero mientras antes de Leibniz se trató del análisis —e intento de solución— de un problema, desde el citado filósofo la investigación en cuestión tendió a convertirse en una disciplina filosófica. Algunos autores consideraron que esta disciplina constituye una parte de la teología: la llamada *teología natural.* Así sucedió con Wolff, el cual incluyó los temas de la teodicea en su *Theologia naturalis methodo scientia pertracta* (2 vols., 1736-1737), siguiendo en parte lo ya tratado en los *Vernünftliche Gedanken von Cott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch aller Dirigen überhaupt* (1719, 5ª ed., 1732). Otros autores se opusieron a las opiniones de la llamada "escuela de Lebniz-Wolff" sobre el problema, utilizando el vocablo 'teodicea' en sus refutaciones; así ocurre con el escrito de Kant "sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea", "Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicée", publicado en el número de setiembre de 1791 del *Berliner Monatschrift.* En los siglos XIX y XX el nombre 'teodicea' ha sido adoptado como designación de una disciplina especial dentro de la teología (natural) por muchos autores de tendencia neoescolástica.

En la bibliografía indicaremos varias obras sobre los problemas planteados por la teodicea, pero debe tenerse presente que la mayor parte de ellas se refieren también (o exclusivamente) al problema del mal y no sólo a la cuestión del uso de un nombre para designar los intentos de justificación de (la bondad de) Dios.

Sobre el problema de la teodicea: E. L. Fischer, *Das Problem des Uebels und die Theodizee,* 1883. — G. Kathov, *Untersuchungen zur Wert théorie und Theodizee,* 1937. — Sociología y teodicea: G. Richard, *Sociologie et theodicée. Leur conflict et leur accord,* s/f. (1949). — Estas obras se refieren asimismo a problemas históricos, pero indicamos a continuación algunos trabajos que tratan más particularmente del problema de la teodicea en varios períodos, autores y corrientes; estos trabajos deben completarse, por lo demás, con algunos de los mencionados en la bibliografía de MAL (parte de los cuales también reproducimos aquí). Obra histórico-general-sistemática: J. J. Poortman, *De theodicée, het continuïteitsbeginsel en de Grondparadox,* 1951 (monografía). — Obra histórica general: F. Billicsich, Das *Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes,* 1936. T. I (titulado Das *Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes,* 1936, que abarca de Platón a Santo Tomás); T. II (con el título general, va de Eckhart a Hegel, 1952; se anuncia T. III, de Hegel a la época actual). — Teodicea y concepto del mal en autores griegos: J. Simón, *Études sur la theodicée de Platon et d'Aristote,* 1839. — P. R. E. Günther, *Das Problem der Theodizee im Neuplatonismus,* 1906 (Dis.). — En la teología judía medieval: H. Goitein, *Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. Eine Studie über die Behandlungen der Theodizee in derselben bis auf Maimonides,* 1890. — Jehuda Ehrlich, *Das Problem der Theodizee in der jüdischen Philosophie des Mittelalters,* 1936 (Dis.). — En los siglos XVII y XVIII (con particular referencia a Leibniz en la mayor parte de las obras): A. Thônes, *Die philosophischen Lehren in Leibnizens Theodizee,* 1908 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 28]. — J. Kremer, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller,* 1909 (*Kantstudien.* Ergänzungshefte 13). — R. Wegener, Das *Problem der Theodicée in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrh.,* 1909. — K. Wollf, Das *Theodizee-Problem in der Philosophie und Literatur des 18 Jahrh.,* 1909. — íd., íd., *Schillers Theodizee,* 1909. — O. Lempp, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des XVIII Jahrhunderts,* 1910. — Hans Lindau, *Die Theodizee im 18. Jahrh. Entwicklungsstufen des Problems vom theoretischen Dogma zum praktischen Idealismus,* 1911. — G. Stieler, *Leibniz und Malebranche und das Theodizeeproblem,* 1930. — Roger Labrousse, En *torno a la teodicea,* 1945. — G. Grua, *Jurisprudence universelle et theodicée selon Leibniz,* 1953. — íd., íd., *La justice humaine selon Leibniz,* 1956. — Información sobre el asunto se halla también en A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea,* 1936.

TEODORICO DE CHARTRES. Véase THIERRY DE CHARTRES.

TEODORICO DE FREIBERG. Véase DIETRICH DE FREIBERT. Además de la bibliografía allí citada: William A. Wallace, O. P., *The Scientific Methodology of Theodoric de Freiberg. A Case Study of the Relationship between Science and Philosophy,* 1959 [Studia Friburgensia, N. S., 26].

TEODORO DE ASINE (*fl.* 300), neoplatónico de la Escuela de Siria (VÉASE), fue discípulo de Porfirio, pero se inclinó luego al sistema de Jámblico, cuyo método tricotómico desarrolló considerablemente por medio de la dialéctica, con lo cual se aproximó en parte al sistema posteriormente elaborado por Proclo. Éste da cuenta de las opiniones de Teodoro en su comentario al *Timeo* y a la *República,* así como en la *Teología de Platón.* Teodoro de Asine. dividió la Inteligencia en una tríada de subhipóstasis: lo Inteligible, lo Intelectual y lo Demiúrgico, y cada una de estas subhipóstasis en otras tríadas. Los elementos de cada tríada, además, se corresponden, según Teodoro, con los de las tríadas subordinadas. Teodoro desarrolló estas doctrinas por medio de comentarios a Platón —especialmente al *Timeo*—, comentarios que fueron aprovechados por Proclo.

Además de Proclo, reseñaron las doctrinas de Teodoro, Ammonio y Olimpiodoro. Véase la edición de E. Diehl, *in Proclii Diadochi in Platonis Timaeum commentaria,* 3 vols., 1903-1906.

TEODORO EL ATEO (siglo IV después de J. C.), discípulo de Aniceris y uno de los más destacados cirenaicos (VÉASE), escribió un libro titulado *Sobre los dioses* que, según Diógenes Laercio (II, 97), proporcionó mucho material a lo que Epicuro escribió sobre el mismo tema y fue la causa de que se le desterrara de Atenas. En efecto, Teodoro no solamente negaba la existencia de los dioses de la Ciudad, sino también, como indica Cicerón *(de nat. deorum,* I, I, 2), toda noción de la divinidad. Como la mayor parte de los cirenaicos, Teodoro consideró la

alegría (producida por la sabiduría) como el mayor de los bienes, y la tristeza (engendrada por la locura) como el mayor de los males. Dicha alegría, sin embargo, no debía ser considerada, a su entender, como una sensación momentánea, sino como una sensación duradera. Teodoro declaró que el placer y el dolor son indiferentes, que el mundo es la patria del hombre y que, por consiguiente, nadie debe sacrificarse por su Ciudad.

TEOFRASTO (*ca.* 372-288 antes de J. C.), nac. en Ereso (Lesbos), discípulo de Aristóteles, fue escolarca del Liceo (VÉASE) como sucesor del Estagirita desde 322/321 hasta su muerte. Teofrasto fue considerado durante muchos siglos como un simple discípulo de Aristóteles — un discípulo que difirió de su maestro en algunos puntos, principalmente de metafísica, y que prosiguió la tradición investigadora y compiladora del Liceo en un sentido preponderantemente naturalista. Era conocido especialmente por su obra titulada *Caracteres éticos*, que influyó grandemente sobre posteriores clasificaciones de caracteres y tipos psicológicos (v.), y que fue renovada por La Bruyère en *Les caractères de Théophraste y Les caractères ou moeurs de ce siècle* (1688). Esta simple imagen se ha complicado considerablemente, de modo que toda exposición de la obra de Teofrasto en el momento presente debe considerarse como provisional. En efecto, por un lado se ha mostrado que en la esfera de la lógica su contribución fue mucho mayor de lo que solía imaginarse. I. M. Bochenski ha mostrado que Teofrasto debe ser considerado como uno de los grandes lógicos de la época, no sólo por la composición de un "vasto sistema de lógica", basado en las ideas aristotélicas, sino también por varios descubrimientos. Entre ellos se cuenta la introducción de la doble cuantificación, el desarrollo de varios teoremas para la lógica proposicional, el desarrollo de la lógica modal (con cambios importantes respecto a la teoría modal aristotélica), el desarrollo de la doctrina de los silogismos hipotéticos y, en general, toda una serie de análisis en los cuales la lógica toma una dirección formalista y permite considerar a Teofrasto como un eslabón entre la lógica aristotélica y la estoica. Por otro lado, se ha indicado que la contribución de Teofrasto al *Corpus aristotelicum* puede ser mucho mayor de lo que se había sospechado. Sin llegar a adherirse a la tesis extremada de Zürcher, el cual atribuye a Teofrasto la composición directa de una parte sustancial del citado *Corpus*, hay motivos para suponer que el discípulo de Aristóteles fue algo más que un hábil compilador. En vista de esto no puede ni siquiera afirmarse que Teofrasto "naturalizó" e "inmanentizó" a Aristóteles, ya que el "naturalismo" del último Aristóteles puede muy bien deberse directamente a Teofrasto. Pero no puede tampoco declararse que se separó considerablemente de Aristóteles, en vista de la imprecisa línea divisoria existente entre ambos.

En la lista de títulos de obras de Teofrasto dada por Diógenes Laercio aparece la multiplicidad de intereses del filósofo: lógica, moral, política, botánica, geología, física, historia de las opiniones (de los físicos), caracterología, metafísica, psicología. De esta extensa obra solamente nos quedan dos escritos de botánica sobre las causas de las plantas, Περὶ φυτων αἰτιῶν, y descripción de las plantas, varios breves tratados de ciencia natural, los mencionados Ἠθικοὶ χαρακτῆρες, una parte de la metafísica, fragmentos de sus Opiniones de los físicos, Φυσικῶν δόξα fragmentos de meteorología, fragmentos de un tratado sobre la sensación, fragmentos de un tratado sobre los animales y algunos otros. En ciertos casos es difícil distinguir entre lo que corresponde a Teofrasto y lo que fue aportado por Eudemo. Merece particular mención el análisis realizado por Teofrasto sobre el concepto de *Nous* (VÉASE), como parte superior y divina del hombre, y su crítica de varios puntos de la metafísica aristotélica, la cual muestra, según Teofrasto, algunas contradicciones. Una parte de la obra de Teofrasto está dedicada a polemizar contra las concepciones cosmológicas estoicas en defensa de las peripatéticas. Así, Teofrasto defendió la doctrina peripatética de la eternidad del mundo contra la teoría estoica de los ciclos cósmicos o eterno (VÉASE) retorno.

La primera edición de obras de Teofrasto fue la incluida en la edición de Aristóteles de Venecia 1495-1498. Otras ediciones: J. Gottlob Schneider (Leipzig, 1818-1821) y la todavía usada edición de F. Wimmer (*Theophrasti Eresii opera quae supersunt omnia*: Breslau, 1842; Leipzig, 1854; París, 1866, etc.). Hay ediciones separadas de varios escritos; entre las últimas figura la de la metafísica (o sea de la parte de la metafísica conservada que contiene las aporías metafísicas) por W. D. Ross y F. H. Fobes (Oxford, 1929), la *Historia plantarum, de odoribus, de signis*, etc., por A. F. Hort (Londres, 1916), el *De igne*, por A. Gercke (Greifswald, 1896). De las ediciones de los *Caracteres* mencionamos las de Dübner (París, 1840); Sociedad Filológica de Leipzig (Leipzig, 1897); J. M. Fraenkel y P. Groeneboom, Jr. (Groninga, 1901); J. M. Edmonds y G. E. Austen (Londres, 1904); G. Pasquali (1919); O. Immisch (1923); O. Navarre (1924), y sobre todo, la de H. Diels, con índice (Oxford, 1910). Ed. bilingüe de los *Caracteres*, con trad. y notas por M. Fernández Galiano, 1956. Además de las investigaciones filológicas e histórico-filológicas de Diels, Usener, Dümmler, H. von Arnim, O. Regenbogen, F. Firlmeier y otros autores, así como del libro de E. Reitzenstein, *Theophrast bei Epikur und Lukrez* (1924), véase, para el aspecto más propiamente filosófico, G. M. Stratton, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Arisiotle*, 1917, reimp., 1962.—O. Regenbogen, *Theophrastos von Eresos*, 1940, E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, 1954 y (para la lógica) el libro de I. M. Bochenski, *La logique de Théophraste*, 1947 [Collectanea Friburgensia, 32].

TEOLOGÍA. La ciencia absolutamente primera, dice Aristóteles, tiene por objeto los seres a la vez separados e inmóviles, y como si lo divino está presente en alguna parte lo está, según el Estagirita, en estas naturalezas, la teología o filosofía teológica resulta ser la más elevada entre todas las ciencias elevadas, es decir, entre todas las ciencias teóricas. La teología trata, según la definición tradicional, de Dios, de su existencia, naturaleza y atributos, así como de su relación con el mundo: es, en suma, un *sermo de Deo*. Ahora bien, la teología no es entendida, ni siquiera dentro de lo que podríamos llamar la tradición, de una misma y única manera. En otros términos, la expresión *sermo de Deo* posee un significado distinto según las bases de tal *sermo*. Ya muy pronto se distinguió, para usar los conocidos tér-

minos del Pseudo-Dionisio, entre una teología afirmativa, καταφατική, y una teología negativa, ἀποφατική. Mientras la primera es un efectivo decir, la segunda, en cambio, se hace posible por medio de un silenciar. En efecto, la teología negativa subraya siempre el hecho de la inefabilidad en principio de Dios en tanto que "ser" que está más allá de todo ser. En vista de ello, muchos autores ponen de relieve que la teología negativa olvida el sentido analógico en que puede hablarse acerca de Dios y se atiene a un concepto demasiado "remoto" de Él. Por eso algunos han estimado que el nombre propio de la teología negativa es la teología mística, la cual, según Fray Francisco de Osuna, "no tiene conversación en conocimiento de letras, ni tiene necesidad de tal escuela, que puede ser dicha de entendimiento", sino que se busca "en la escuela de la afección por vehemente ejercicio de virtudes", por lo cual "la teología mística, aunque sea suprema y perfectísima noticia, puede, empero, ser habida de cualquier fiel, aunque sea mujercilla". No obstante la presencia del término 'noticia', que supone algún modo de saber, la teología negativa y la teología mística se parecen, como es obvio, menos al saber que a la actividad o mejor dicho, son el resultado de una entrega completa del alma a Dios por medio de la cual se supone que Dios se hace presente al hombre. La teología positiva, en cambio, es siempre un *sermo y* se compone de proposiciones acerca de Dios. Ello no significa que la expresión 'teología positiva' se entienda siempre de la misma manera. Es habitual distinguir entre dos clases de teología como *sermo de Deo*: la teología natural y la teología revelada. La teología revelada es dirigida por la "luz de la fe", que constituye el supremo criterio de cualquier ulterior dilucidación racional. La teología natural, en cambio, más propia del filósofo que del teólogo, tiene como criterio la "luz de la razón". En último término, la teología natural es un saber de Dios a base del conocimiento del mundo; por eso se dice a veces que la teología natural puede conocer "sin fe", en tanto que se considera imposible tal conocimiento sin fe en el caso de la teología revelada.

La cuestión acerca de la naturaleza del saber teológico ha dado lugar en todas las épocas a enconados debates no sólo entre los teólogos y los antiteólogos, sino también dentro del campo mismo de la teología. Estos debates se desarrollaron sobre todo en el curso de la Edad Media cuando, tras la hegemonía de la teología natural de la última época griega, la teología revelada del cristianismo planteó el problema de la "oposición" entre la verdad transmitida y el saber racional-natural sobre Dios. Muchas posiciones fueron adoptadas en la época y se han transmitido hasta nuestros días. Mencionaremos algunas de las más significadas.

Ciertos autores consideran que no puede hablarse simplemente de teología, sin calificaciones, y que ciertos problemas que se suscitan en la teología natural no aparecen en la teología revelada o viceversa. Otros indican que hay una cierta "jerarquía" en el saber teológico, que va desde la teología natural, basada en el conocimiento y dependiendo en gran parte de las condiciones de la existencia humana, hasta la teología mística, que subordina el conocimiento a la "eficacia" y escapa a las citadas condiciones de dependencia. Otros toman el vocablo 'teología' en un sentido general de *sermo* sobre Dios y se proponen examinar sus relaciones (o falta de relaciones) con el conocimiento puramente racional —o que se supone puramente racional— propio de la filosofía. Dentro de este último marco hay varias posibilidades: hacer depender enteramente la filosofía de la teología, subrayar que lo que se diga en teología debe subordinarse a lo que se descubre en filosofía, o bien declarar que teología y filosofía no son incompatibles con tal que esta última siga el recto camino. Lo último es lo propio del tomismo —y de buena parte del pensamiento católico—; en él se sigue la norma de que la fe realmente viva exige la inteligencia y de que la teología es efectivamente una *scientia* — la *scientia fidei.* La fe sin razón carece de plenitud; la razón sin fe y abandonada a sus propias fuerzas se extravía. Teología y filosofía se mantienen, pues, en equilibrio, aunque sea un equilibrio dinámico en el curso del cual la teología plantea problemas que la filosofía se ve obligada a resolver y esta última suscita cuestiones que obligan a la teología a cobrar conciencia de sus propios temas.

Precedida por posiciones anteriores ha aparecido en nuestra época como un nuevo intento de solución la llamada teología dialéctica o teología de la crisis, esbozada por Kierkegaard y elaborada, entre otros, por Barth, Gogarten y Brunner. Esta teología defiende la separación absoluta entre el mundo y Dios, entre lo finito y lo infinito, la religión del "apartamiento", la distancia, infranqueable por el hombre, entre lo temporal y lo eterno. Semejante distancia puede ser franqueada únicamente con el auxilio de Dios y por ello la teología dialéctica no rechaza en el fondo la razón cuando reconoce que ésta procede de Dios mismo, el cual, como realidad superior e infinita, puede también hacer del hombre un ser que tiene la facultad de teologizar, de "decir de la divinidad". De ahí que la hipótesis esencial, el "axioma" de esta teología sea, como dice Karl Bart, la revelación, y de ahí también que la teología no puede "justificarse a sí misma" o limitar su "campo" en un sentido análogo al de otras ciencias. La teología tendría entonces, de acuerdo con Barth, las siguientes características: 1. No podría seleccionar por sí misma la verdad que debe imperar en la Iglesia, sino lo contrario: la verdad sería elegida por ser *ya* válida. 2. No sería una rama y una aplicación de una ciencia histórica, dominada por el positivismo, por el idealismo o por cualquier otra teoría filosófica, aun cuando sus fuentes originales y sus documentos fuesen monumentos de la historia humana. 3. No podría aparecer como una exigencia de verdad o una filosofía de verdad general, ya que la verdad "mundana" es por principio limitada. 4. No sería reconciliación del hombre con Dios ni ninguna de las vías —eclesiásticas o sacramentales— de tal "reconciliación", sino servicio a la Palabra de Dios. Características cuya negatividad subraya todavía más el carácter crítico y dialéctico del saber teológico y el hecho de que este saber sea concebido, en última instancia, como una "práctica" más bien que como una "dogmática".

Introducción a la teología: F. A. M. Horvath, *Syntesis theologiae fundamentalis*, 1947. — Charles Journet,

Introduction à la théologie, 1947. — P.-A. Liegé, A.-M. Dubarle, D. Dubarle, A. M. Henri, A.-D. Sertillanges, M.-D. Cheny, B. Olivier, M. Mellet *et al.* (de la O. PP.), *Initation théologique* (4 vols. I, 3ª ed., 1955; II, 3ª ed., 1955; III, 2ª ed., 1955; IV, 2ª ed., 1956). — A. N. Prior, J. C. C. Smart, J. N. Findlay *et al., New Essays in Philosophical Theology,* 1925, ed. A. Flew y A. MacIntyre, 1955. — Crisis de la teología: C. Kuhlmann, *Die Théologie am Scheidewege,* 1935. — Relación entre teología y filosofía: F. Picavet, *Histoire ¿Les rapports de la théologie et de la philosophie,* 1889. — T. H. Stirling, *Philosophy and Theology,* 1890 [Gifford Lectures]. — É. Gilson, *Le philosophe et la théologie* (trad. esp.: *El filósofo y la teología,* 1962). (Véase también la bibliografía del artículo FE.) — Teología dialéctica: Heinrich Emil Brunner, *The Theology of Crisis,* 1935. — Theodor Siegfried, Dos *Wort und die Existenz* (I. *Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Théologie. IL. Die Théologie der Existenz bei F. Gogarten und Rudolf Bultmann.* III. *Autorität und Freiheit*), 1933. — W. Koepp, *Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Théologie,* 1930 (véase también la bibliografía del artículo BARTH [KARL]). — Teología natural: Ángel González Alvarez, *Teología natural. Tratado metafísico de la primera causa del ser,* 1949. — Método en teología: Georges Berguer, *L'application de la méthode scientifique à la théologie,* 1903 (tesis). — Historia de la teología. General: F. Cayré, *Précis de Patrologie et d'Histoire de la Théologie,* 8 vols. — Martin Grabmann, *Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Vaterzeit,* 1933 (trad. esp.: *Historia de la teología católica desde fines de la era patrística hasta nuestros días,* 1940). — Teología griega: E. Caird, *Evolution of Theology in the Greek Philosophers* [Gifford Lectures, 1900-1901 y 1901-1902], 2 volúmenes, 1904. — Werner Taeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers,* 1947 [Gifford Lectures, 1936] (trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos,* 1952). — Teología musulmana: Max Horten, *Die philosophischen Problème der spekulativen Theologen im Islam,* 1910. — íd., íd., *Die philosophischen Système der spekulativen Theologen im Islam,* 1912. — Louis Gardet y M. M. Anawati, *Introduction à ut théologie musulmane. Essai de théologie comparée,* 1948. — Teología antigua y medieval: Clément C. J. Webb, *Studies in the History of Natural Theology,* 1915. — M.-D. Chenu, O. P., "La théologie comme science au XIIIe siècle" *(Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* II [1927], págs. 31-71; 2ª ed. (en vol.), 1942; 3» ed., rev. y aum., 1957. — íd., íd., *La théologie au XIIe siècle,* 1957. — A. M. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik,* 1948. — F. J. Clemens, *De Scholasticorum sententia "philosophiam esse theologiae ancillam" commentatio,* s/a. — Teología en Santo Tomás: J. Bonnefoy, *La nature de la Théologie selon Saint Thomas d'Aquin,* 1939. — Teología moderna y contemporánea: Fr. H. Frank, *Geschichte und Kritik der neueren Théologie seit Schleiermacher,* 1898. — E. Hocédez, S. J., *Histoire de la théologie au XIX siècle. I. Décadence et réveil de la théologie 1800-1831; II. Épanouissement de la théologie 1831-1870,* 1949. — Para la doctrina de la doble verdad respecto a la relación entre filosofía y teología, véase la bibliografía del artículo AVERROÍSMO. — Una historia de los conflictos entre la ciencia y la teología desde un punto de vista cientificista y antiteológico se halla en Andrew Dickson White, A *History of the Warfare of Science and Theology in Christendom,* 2 vols., 1920. — La más abundante información sobre los problemas históricos y sistemáticos de la teología católica se halla en el *Dictionnaire de Théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la Théologie catholique, leurs preuves et leur histoire,* dirigido por A. Vacant y E. Mangenot, continuado por E. Amann, con gran número de colaboradores [hasta ahora 29 vols., y ya casi enteramente publicado]. (Es importante también por la parte filosófica; se ha hecho referencia a varios artículos en diversas bibliografías de este Diccionario: AGUSTÍN [SAN], NOMINALISMO, SOBRENATURAL, etc.) — Para bibliografía véase: A *General Bibliography of Christian Theology, History and Apologetic* (Londres, 1948).

TEOLOGÍA DE ARISTÓTELES. THEOLOGIA ARISTOTELIS.

TEONOMÍA. Véase AUTONOMÍA.

TEÓN DE ESMIRNA (siglo II, época del emperador Adriano) fue como Eudoro de Alejandría, un platónico ecléctico, que mezcló doctrinas de Platón (especialmente del último Platón y, sobre todo, el del *Timeo*) con otras neopitagóricas (probablemente procedentes de Moderato de Gades). Teón se consagró a la matemática y a la especulación matemático-metafísica, considerando las diversas ciencias que entonces formaban parte del conocimiento matemático —aritmética, geometría, estereométria, astronomía y música— como una de las cinco etapas en un proceso catártico que debía conducir a una especie de unión mística con Dios. Las otras cuatro etapas en sentido ascendente eran: el conocimiento de los principios filosóficos, el estudio de los inteligibles, la comprensión de las últimas bases del saber y, finalmente, la identificación con Dios, equivalente a esa "vida semejante a la de los dioses" de que había hablado Platón y que constituyó uno de los rasgos esenciales de varias formas del neoplatonismo.

Ediciones de textos: *Liber de astronomia,* ed. Th. M. Martin, Parisiis, 1849. — *Theonis Smirnae philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium,* rec. E. Hiller, Lipsiae, 1878 (otra ed., con trad. francesa, por J. Dupuis, Paris, 1892). — Véase P. Tannery, "Sur Théon de Smyrne" *Revue de philologie,* XVIII (1894), 145-52. — Ch. E. Ruelle, "Rapport sur une mission littéraire et philosophique en Espagne", *Archives des missions scientifiques et littéraires,* 3» sene, tomo 2 (1875), 497-627.

TEORÍA. El significado primario del vocablo 'teoría' es contemplación (VÉASE); lo que hemos dicho sobre ésta puede, pues, aplicarse a aquélla. Esto es válido especialmente cuando consideramos la teoría como una actividad humana y, por consiguiente, cuando usamos expresiones tales como 'vida teórica' y 'existencia teórica', contraponiéndolas a expresiones como Vida práctica' o Vida poética' ('productiva'). Podemos así definir la teoría como una visión inteligible o una contemplación racional

Ahora bien, el sentido que se da actualmente al término 'teoría' no equivale exactamente al de 'contemplación' aun en el caso de que comience por admitirse que no hay teoría sin la previa existencia de vida teórica. Hoy día, en efecto, teoría designa una construcción intelectual que aparece como resultado del trabajo filosófico o científico (o ambos). Esta construcción ha sido interpretada de muy diversas maneras, especialmente desde que los filósofos de la ciencia han analizado el problema de la naturaleza de las teorías científicas. A este problema han contribuido multitud de autores, pero sobre

todo epistemólogos, lógicos e historiadores de la ciencia. Especialmente destacadas han sido en este sentido las contribuciones de autores como Pierre Duhem, Émile Meyerson, V. F. Lenzen y Max Born. Pero, en rigor, pocos han sido los lógicos y los epistemólogos que no han tratado el problema. Las opiniones mantenidas han sido muy distintas. Para unos, la teoría es una descripción de la realidad (la cual puede ser o descripción de percepciones o descripción de datos de los sentidos). Para otros, la teoría es una verdadera explicación (v.) de los hechos. Para otros, es un simbolismo útil y cómodo. Unos han insistido en la función meramente manipuladora y operacional de la teoría; otros han declarado que la teoría se refiere a las cosas mismas. Varios autores han manifestado que el análisis de la naturaleza de la teoría plantea problemas epistemológicos, pero que éstos pueden ser soslayados sin daño excesivo para el análisis, el cual debe limitarse a describir la estructura de la teoría. Una reciente definición, la que ha dado R. B. Braithwaite en su obra *Scientific Explanation* (1953, pág. 22), es particularmente interesante al respecto, porque vemos en ella un intento de unificar diversos conceptos que otros autores examinan separadamente: "Una teoría científica es un sistema deductivo en el cual ciertas consecuencias observables se siguen de la conjunción de hechos observados con la serie de las hipótesis fundamentales del sistema." Aunque algunos autores puedan estar en desacuerdo respecto al postulado de la forma deductiva, es obvio que cuando una teoría alcanza su estado de perfección ofrece o tiende a ofrecer tal forma. Por lo demás, en la definición citada se tiene en cuenta que las consecuencias son observables (y, consiguientemente, comprobables o verificables) y además destaca el importante aspecto de las hipótesis del sistema teórico. La teoría no puede reducirse, como algunos pretenden, a la hipótesis (v.), pero es cierto que las hipótesis —en tanto que supuestos fundamentales— no pueden quedar excluidas de la construcción teórica.

Es conveniente destacar el hecho de que la propensión teórica y la formulación teórica no *funcionan* de la misma manera según se trate de una realidad física o de la realidad humana. Mientras en la primera la teoría no modifica en principio la realidad y pretende ajustarse pulcramente a la misma, en la segunda la teoría puede transformar y casi siempre transforma la realidad sometida a teorización. Pues la teoría es en tal caso el resultado de una actividad humana relativa a acciones humanas. Así, una teoría sobre la realidad histórica o social no es algo que permanezca al margen de esta realidad, sino que, por el contrario, constituye un hecho de ella y con frecuencia un hecho de subida importancia. Lo cual no quiere decir que esto sea un total inconveniente o desventaja; si es cierto que la teoría sobre una realidad humana (social) incide sobre esta realidad, es también cierto que la realidad en cuestión es más directamente descrita por la teoría. Pero el problema no termina aquí: su complejidad estriba sobre todo en que, siendo la teoría sobre lo humano un hecho humano, puede producir efectos que serán estimados como beneficiosos o como dañinos. Así, una teoría falsa podría acaso producir, en definitiva, una transformación beneficiosa de la realidad histórica y, a la inversa, una teoría correcta podría resultar paralizadora u obstaculizadora. Suponiendo que una sociedad estuviera abocada, por ejemplo, a una crisis de decadencia, una teoría sobre la inminencia posible de esta crisis podría precipitar a la sociedad a su disolución, en tanto que una teoría sobre su no inminencia ni posibilidad podría, aun con toda su incorrección, acarrear transformaciones beneficiosas. Teorizar sobre lo espiritual, lo social, lo histórico y lo humano plantea, por lo tanto, las más graves cuestiones morales. Ello no significa que el teorizar espiritual haya de someterse a condiciones pragmáticas y de un vago carácter "vital"; significa más bien que todo teorizador sobre las cosas del espíritu debe llevar forzosamente a la teoría, con su mayor inevitable subjetividad, un mayor escrúpulo. En la teoría sobre lo natural —aun cuando ni siquiera entonces pueda eludirse totalmente su relación con la realidad humana—, el teorizador puede atenerse sólo a instancias intelectuales; en la teoría sobre lo espiritual y lo humano el teorizador tiene que poseer *a la vez* pulcritud y conciencia moral.

Otto Liebmann, *Die Klimax der Theorien*, 1884. — Pierre Duhem, *La théorie physique; son objet et sa structure*, 1906. — Herbert Feigl, *Théorie und Erfahrung in der Physik*, 1929. — V. F. Lenzen, *The Nature of Phusical Theory*, 1931. — W. Stern, *Théorie und Wirklichkeit als metaphysisches Problem*, 1931. — G. Bouligand, *Structure des théories: Problèmes infinis*, 1937. — Francisco Romero, "Los limites de la teoría", Sur (1939), 20-6. — Max Born, *Experiment and Theory in Physics*, 1944. — J. H. Woodger, *The Technique of Theory Construction*, 1939. — R. B. Braithwaite, *op. cit. supra*. — H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell, *Concepts, Théories, and the Mind-Body Problem*, 1958 [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 2] [especialmente arts. por C. G. Hempel y M. Scriven]. — Norwood Russell Hanson, *Pattems of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, 1958. — Sobre la teoría en Aristóteles: J. Ritter, *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Théorie bei Aristóteles*, 1953.

TEOSOFÍA es literalmente el saber de Dios, pero, a diferencia de la teología propiamente dicha, la teosofía no es sólo una *speculatio*, sino también y muy especialmente la adopción de una forma de vida humana con vistas al aprovechamiento de las fuerzas secretas e ignoradas de su naturaleza mediante el ejercicio ascético, la meditación, etc. La teosofía pretende con ello alcanzar el saber vedado a la mente; este saber se refiere generalmente a la divinidad en su origen y desenvolvimiento, en su creación del universo y del hombre, así como a la serie de encarnaciones y reencarnaciones de las almas. En un sentido muy general se ha dado el nombre de teosofía a ciertas doctrinas del Renacimiento, especialmente a las filosófico-naturales (Agrippa de Nettesheim, Paracelso), a las sostenidas por varios místicos alemanes (Böhme), a diversas direcciones románticas (saint-martinismo, Baader, último período de Schelling). De un modo especial se llama teosofía a la corriente relacionada con el budismo y defendida particularmente en los Estados Unidos por Hélène P. Blavatsky, Henry Steel Olcott y Annie Besant; esta dirección no limita sus actividades a los aspectos meramente teóricos, sino

que pretende reformas prácticas a base del ideal de una reunión fraternal de la humanidad. Al separarse de la Sociedad teosófica, Rudolf Steiner (VÉASE) convirtió la teosofía en antroposofía, donde las profecías sobre la Naturaleza y la historia van unidas a diversas tesis sociológicas para la reorganización jerárquica de la sociedad.

Observemos que en la literatura filosófica medieval el término 'teósofo' tiene a veces el sentido de 'autor inspirado' (por Dios). Así ocurre en el texto de la *Summa philosophiae*, llamado Pseudo-Grosseteste (VÉASE). Por su lado, Rosmini ha empleado el vocablo 'teosofía' como equivalente a 'teoría general del Ente' (o del Ser), y ha dado el título *Teosofia* a una de sus obras (publicada postumamente en 1859).

Para las obras de Rudolf Steiner, véase su bibliografía. — Véase, además: H. P. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, 1888. — L. J. Frohnmeyer, *Die theosophische Bewegung, ihre Geschichte, Darstellung und Beurteilung*, 1920. — W. Bruhn, *Theosophie und Anthroposophie*, 1921. — A. Tanon, *Theosophie et science*, 1948.

TERCER HOMBRE. En varios pasajes (*Met.*, A, 9, 990 b 17; Z, 13, 1039 a 2; *Soph. El*, 22, 178 b 36) Aristóteles introduce la expresión "el tercer hombre", τρίτος ἄνθρωπος. Se trata del "argumento del tercer hombre" o "argumento que menciona el tercer hombre". En su comentario a la *Metafísica* (*In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduch, 1891, 79, 3 y sigs.), Alejandro de Afrodisia indica que hay varios "argumentos del tercer hombre" o, mejor dicho, varias formas del "argumento del tercer hombre". Dos de ellas proceden de los sofistas y son las siguientes: (1) Si se dice "El hombre anda", esta expresión no describe la idea del hombre, pues las ideas no andan; tampoco describe ningún hombre determinado, ya que entonces se diría, por ejemplo, "Pedro anda". Por consiguiente, hay "un tercer hombre" al cual se refiere la expresión 'El hombre anda'. (2) Si el hombre existe en cuanto participa en la idea del hombre, debe de haber un "tercer hombre" que participa en la idea del hombre que no sea ni la idea del hombre, la cual no participa evidentemente de la idea del hombre, ni ningún hombre determinado, el cual no posee su ser en relación con la idea del hombre. El segundo argumento se atribuye al sofista Poliseno, discípulo de Brison de Heraclia; el primero se atribuye a Fanias de Ereso, discípulo de Aristóteles, en un libro contra Diadoro Crono (VÉASE).

La forma de argumento del tercer hombre a que Aristóteles se refiere está relacionada con las dos mencionadas, pero está más específicamente formulada con respecto a la doctrina platónica de las ideas y apunta a lo que el propio Platón indicó ya en el *Parménides* (132 A) cuando Parménides objeta a Sócrates que si hay comunidad de lo múltiple con la unidad de la idea, debe de haber una tercera idea que relacione lo múltiple con lo uno. Platón no usa la expresión 'terceí hombre', pero es posible que ésta fuera empleada por los miembros de la Academia platónica y que el "argumento del tercer hombre" fuera un argumento muy corriente en la escuela. Por eso dice Aristóteles que el argumento "menciona el tercer hombre" ("habla del tercer hombre") posiblemente en el sentido de que "implica el (argumento del) terceí hombre".

El argumento en cuestión, especialmente tal como se formula en *Soph. El.* (Cfr. *supra*), consiste en lo siguiente: si todo lo que es común a varios individuos es una idea, que es a su vez una substancia separada, lo que es común al hombre particular (sensible) y a la idea del hombre dará lugar a otra (tercera) substancia separada, que será "el tercer hombre". Alejandro de Afrodisia agrega que el argumento no se detiene en el "terceí hombre", pues una vez obtenido el "tercer hombre", cabe preguntarse por lo que es común a él y a los dos primeros, lo cual engendra el "cuarto hombre", y así sucesivamente, de modo que tenemos aquí un *regressus ad infinitum* o, mejor, un *regressus ad indefinitum*.

Aristóteles no se interesa tanto por el *regressus* como por la dificultad intrínseca que aparece al multiplicarse innecesariamente las entidades. Para evitar esta multiplicación basta adoptar la doctrina según la cual no hay ninguna idea que sea una substancia separada: la idea del hombre no es una entidad, sino un universal —la humanidad— que se halla —o *se* manifiesta, o especifica— en las entidades particulares. Puede observarse que la fuerza del argumento depende en gran parte del supuesto de la "separabilidad substancial" que se atribuye a la idea del hombre (hombre ideal u hombre en sí). Esta "separabilidad" no está necesariamente incluida en la doctrina platónica.

TERCERIDAD. Véase CATEGORÍA, PEIRCE (C. S.), SINEQUISMO.

TERCERO EXCLUIDO (PRINCIPIO DEL). El principio del tercero excluido o del tercio excluso enuncia que cuando dos proposiciones están opuestas contradictoriamente no pueden ser ambas falsas. En la formulación tradicional se dice que si S es P es verdadero, S no es P es falso, y viceversa. En la formulación moderna en términos de la lógica sentencial, el principio del tercio excluso constituye la tautología $'p \vee \sim p$. Algunos autores consideran que este principio es una forma especial del de contradicción; otros, en cambio, sostienen su mutua autonomía. Así Pfänder declara que el principio del tercero excluido no sólo es distinto del de contradicción, sino también del de identidad, pues se funda respectivamente sobre los principios formal-ontológicos: "todo objeto es idéntico a sí mismo" y "ningún objeto puede ser, al mismo tiempo, P y no P". El principio de contradicción enuncia en la lógica tradicional que dos juicios opuestos contradictoriamente no pueden ser ambos verdaderos; el del tercio excluso sostiene la verdad de uno y la falsedad del otro, sin indicar, desde luego, a cuál corresponde ser verdadero o falso. No debe confundirse, sin embargo, la contradicción de dos juicios con falsas contradicciones de los términos y alegar la insuficiencia del principio basándose en ellas; la oposición contradictoria se refiere siempre, según dicha lógica, a la forma general S es P y S no es P, con independencia de los posibles matices existentes entre ambos. Al juicio "S es bueno" se contrapone "S no es bueno" (o, más rigurosamente: "No es el caso que S sea bueno"), pero no necesariamente "S es malo". La verdad del principio del tercero excluido, dice Pfänder, "descansa en la esencia de la verdad y de la falsedad, en la esencia de la oposición contradictoria de los juicios y en la esencia del objeto, que se manifiesta en que todo objeto tiene que ser necesariamente P o no P" (*Lógica*, III, Cap. 3).

El principio del tercero excluido ha sido objeto de enconados debates en la lógica y la matemática contemporáneas. Unos estiman imposible prescindir de él; otros, en cambio, arguyen que en ciertas condiciones el principio puede eliminarse (o ponerse entre paréntesis). Los que excluyen el principio suelen presentar uno de los dos siguientes tipos de argumentos: (1) El argumento según el cual ciertas proposiciones son más verdaderas o más falsas, o más verdaderas que falsas, etc. Como tales tipos de proposiciones tienen lugar en las lógicas polivalentes (véase POLIVALENTE), se dice que la construcción de una de tales lógicas equivale a la exclusión del principio del tercio excluso. (2) El argumento según el cual ciertas proposiciones no pueden probarse ni como verdaderas ni como falsas. Siendo estas proposiciones indeterminadas, resulta inadmisible atribuirles ningún valor de verdad o de falsedad y, por consiguiente, resulta inaplicable el principio del tercio excluso. Los que se oponen a (1) manifiestan que toda decisión respecto a una lógica polivalente requiere una lógica bivalente en la cual es válido el *tertium non datur*. Los que se oponen a (2) señalan que las proposiciones indeterminadas carecen de significación y, por consiguiente, si bien no les es aplicable el principio tampoco les es aplicable decir nada acerca de ellas.

Por lo general, se admite que la negación (o exclusión) del principio del tercio excluso tiene lugar propio solamente en la lógica intuicionista (véase INTUICIONISMO) y en particular en la construcción de una lógica sin negación (VÉASE). Debe advertirse, empero, que en la lógica de Brouwer o Heyting, se trata de una restricción o limitación del principio más bien que de una oposición a él.

Se ha hecho observar que en autores del pasado —como en Leibniz— hay el reconocimiento de que el principio del tercero excluido tiene validez o aplicación restringida en ciertos casos. Así, Paul Schrecker indica (Cfr. "Leibniz et le principe du tiers exclu", *Actes du Congrès International de Philosophie scientifique*, tomo VI, 1935) que cuando Leibniz examina las implicaciones lógicas del "laberinto de la composición del continuo" descubre ciertos tipos de relación —como la que existe entre el continuo y su límite— en los cuales no puede señalarse contradicción y, por lo tanto, en los cuales el *tertium non datur* no se aplica como en los casos "ordinarios".

Además de los trabajos citados en el texto del artículo; J. F. Herbart, *De principio lógico exclusi medii*, 1883. — L. E. J. Brouwer, "Ueber die Bedeutung des Satzes vom geschlossenen Dritten in der Mathematik, insbesondere in der Funktionentheorie", *Journal für die reine und angew. Math.* CLIV (1925), 1-7 (trad. de "Ower de rol van het principium tertii exclusi...", *Wis- en natuurkundig tijdschrift*, II [1923], 1-7). — W. Ackermann, "Begründung des 'tertium non datur' mittels der Hilbertschen Théorie der Widerspruchfreiheit", *Mathematische Annalen*, XCIII (1924-5), 1-36. — Paul Hoffman, *Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten*, 1931. — V. J. McGill, "Concerning the Laws of Contradiction and Excluded Middle", *Philosophy of Science*, VI (1939), 196-211. — W. F. Bednarowski, P. T. Geach, arts. en *Proceedings of the Aristotelian Society* (1956), págs. 59-73 y 74-90, respectivamente. — Hermann Vetter, *Die Stellung des dialektischen Materialismus zum Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs*, 1962 [Socialwissenschaf tuche Schriftenreihe, 1]. — Véase también la bibliografía de los artículos MODALIDAD y POLIVALENTE.

TERMINISMO. En los artículos sobre las nociones de Nominalismo y Universales (VÉANSE) nos hemos ya referido a la posición llamada *terminismo*. Resumiremos aquí algunas de las opiniones ya mantenidas al respecto y proporcionaremos varias informaciones complementarias.

El terminismo es definido como aquella posición en la cuestión de los universales según la cual los universales son términos, *termini*. Los términos pueden ser hablados o escritos; en ambos casos se trata de signos. Ello quiere decir que el terminismo no solamente rechaza la existencia de los universales o entidades abtractas en cualquiera de las formas (realistas o conceptualistas), sino que niega asimismo la existencia de conceptos abstractos. Los que llamamos tales son solamente nombres o *voces* por medio de los cuales se designan las entidades concretas, únicas de las cuales puede decirse que existen. El terminismo es considerado, pues, como una forma de nominalismo y a veces ha sido llamado *nominalismo exagerado*. Algunos autores declaran que el terminismo acepta que los universales están en el espíritu; ello parece aproximar la posición terminista a la nominalista moderada y hasta a la conceptualista. Sin embargo, como luego se afirma que la "existencia" de los universales en la mente no significa que sean substantes en ella, se vuelve a cortar toda relación entre nominalismo y conceptualismo. Cuando el terminismo es absoluto puede ser llamado *inscripcionismo* (V. INSCRIPCIÓN).

Desde el punto de vista histórico se hace muy difícil distinguir entre tendencias terministas y tendencias nominalistas. Así, por ejemplo, se llama por igual a Occam terminista y nominalista. Lo mismo ocurre con autores tales como Pedro Auriol y con lógicos como Guillermo de Shyreswood, Pedro Hispano, Gualterio Burleigh y Alberto de Sajonia. Es usual hablar de una lógica terminista que se ha ocupado sobre todo de las distintas propiedades del término (v.). Pero como a veces éste ha sido entendido no como una entidad particular, sino como un *terminus conceptus* o universal, la lógica terminista no equivale siempre a una lógica inscripcionista. Común a muchos autores terministas es la idea de que solamente las proposiciones analíticas son absolutamente ciertas; las proposiciones sintéticas son, en cambio, sólo probables. Como entre estas últimas figuran proposiciones tales como las que afirman la existencia de Dios, parece que se considera la demostración de tal existencia por parte de dichos autores como meramente probable. Ello no equivale, empero, por lo menos entre los filósofos terministas del siglo XIV, a dudar de tal existencia; significa que debe ser aceptada como dato de revelación y no como resultado del trabajo de la razón.

L. M. de Rijk, *A contribution to the History of the Origin of Terministic Logic*, 1962 (Philosophical Texts and Studies, ed. C. J. de Vogel, K. Kuypers, 6). — Véase también NOMINALISMO; UNIVERSALES.

TÉRMINO. El vocablo 'término puede ser usado en filosofía en diversos sentidos. He aquí algunos de los principales.

(1) Aristóteles usó el vocablo ὅρος (que se traduce por 'término'; en la-

tín *'terminus'*) en la presentación de su teoría del silogismo (VÉASE). Ὅρος (en plural, ὅροι) significa literalmente 'límite'. Los términos —de una premisa (VÉASE)— en un silogismo son considerados como sus "límites": el límite del comienzo (sujeto) y el límite del final (predicado). La premisa se descompone, pues, en dos términos. Cada uno de ellos suele ser representado en los esquemas silogísticos por una letra; así las letras 'S', 'P', 'M' (o, en otras notaciones 'F', 'G', 'H') representan términos. Como dos de las citadas letras reaparecen en la conclusión, se dice también que hay en la conclusión dos términos. El término que aparece en las dos premisas y no aparece en la conclusión recibe el nombre de *término medio* (usualmente representado por 'M', o en otras notaciones por 'H'). El término que aparece primero en la conclusión es llamado *término menor* o *término último*. El término que aparece segundo en la conclusión es llamado *término mayor* o *término primero*. Así, si el esquema de la conclusión es 'S P', 'S' representa el término menor o último, y 'P' el término mayor o primero. Como hemos visto en el artículo Silogismo, los vocablos 'último' y 'primero' se prestan a confusión, pues lo que llamamos *término último* aparece primero y viceversa. La confusión se desvanece cuando nos atenemos a la forma dada por Aristóteles —'A es predicado (es verdadero) de todo C'—, donde, efectivamente, el término primero aparece al principio y el último al final y, por consiguiente, el predicado aparece antes que el sujeto. Así, los nombres de tales términos han sido conservados en los esquemas modernos, pero no su posición.

Los términos en el sentido anterior han sido a veces identificados con ideas, nociones o conceptos. J. Łukasiewicz ha precavido enérgicamente en contra de tal identificación.

(2) 'Término' es usado también corrientemente en sustitución de 'vocablo'. En tal caso 'término' significa *palabra escrita* (o *palabras escritas*). Hemos seguido este uso al escribir 'término' al comienzo de este artículo y en numerosas otras partes de este Diccionario.

(3) De un modo más formal se usa 'término' para designar el nombre de una entidad, el nombre del nombre de tal entidad y así sucesivamente. En tal caso 'término' equivale a 'nombre' en el sentido que tiene este vocablo en su uso metalógico.

(4) 'Término' se usa en expresiones tales como 'término singular', 'término abstracto', 'término concreto', 'término general', 'término universal', 'término categoremático', 'término sincategoremático', etc. Los significados de 'término' en tales contextos varían de acuerdo con las teorías lógicas (y a veces ontológicas) subyacentes. Para algunos autores, 'término' equivale a 'idea'; para otros, a 'concepto'; para otros, a 'concepto significado inmediatamente y cosa significada mediatamente'; para otros, a 'vocablo que no se combina con otros' (y, por tanto, a 'categoría', en la interpretación predominantemente semántica de ésta); para otros, a 'inscripción', etc., etc. Podemos decir que una historia un poco detallada de los usos de 'término' equivaldría a buena parte de la historia de la lógica (y de la ontología). Nos limitaremos a indicar que en gran parte de los casos se admite que una clase de términos se distingue de otras por lo que se propone nombrar; en este caso el uso de 'término' se aproxima, hasta confundirse, con el mencionado en (3). Pero, además, hay que tener en cuenta que importa saber, para cada tipo de término, de qué entidad, o entidades (o no entidades), tal término es verdadero. La teoría de los términos pertenece entonces a la semántica (tanto a la semántica propiamente dicha o —en el vocabulario de Quine— teoría de la significación, como a la —llamada por el mismo autor— teoría de la referencia).

(5) 'Término' se usa con mucha frecuencia como equivalente a 'expresión' (en el sentido lógico de este vocablo mencionado en Expresión [v.]). Hay, pues, aquí grandes analogías, y a veces identidad, entre el sentido (5) y el sentido (2). Conviene advertir al respecto que un término no se compone forzosamente de un solo vocablo (o precisamente de un vocablo del lenguaje cotidiano). Así, 'S', 'P', 'Hombre', 'Hombre de gran corazón' pueden ser por igual llamados *términos*.

TÉRMINOS (PROPIEDADES DE LOS). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

TERRE, TERRENA. Véase GUIU DE TERRENA.

TERTULIANO (QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS) (*ca.* 155 - *ca.* 222), nacido en Cartago, fue primeramente jurista en Roma hasta que, convertido hacia el 195 al cristianismo, regresó a su ciudad natal. Apologista del cristianismo, no pretendió, sin embargo, como San Justino, incorporar al dogma cristiano los hallazgos de la tradición intelectual griega; por el contrario, esta tradición era para Tertuliano una verdadera locura, la mayor ignorancia, el origen de todas las herejías. Adversario sobre todo de los platónicos y de los gnósticos señalaba Tertuliano constantemente la contradicción entre la razón y la revelación, contradicción que no es sino la inmensa e infinita superioridad de la última frente a la primera, frente al carácter limitado del conocimiento humano. Toda filosofía se convierte así para Tertuliano en inútil y perniciosa, pues nada tiene que ver con el cristianismo. Filósofo y cristiano, hijo de la tierra e hijo del cielo, discípulo del error y amigo de la verdad se hallan completamente separados y nada tienen que ver entre sí. Los ataques de Tertuliano contra la filosofía o, mejor dicho, contra todo lo que no fuese lo que él entendía por el cristianismo verdadero y puro culminaron en su ensalzamiento de la verdad cristiana como verdad incomprensible y absurda, pues la muerte del hijo de Dios es creíble porque es contradictoria, y su resurrección es cierta porque es imposible (lo que suele resumirse en la célebre fórmula *Credo quia absurdum*). De ahí la constante predicación de la próxima venida de Cristo, de la necesidad de purificación y huida del mundo que convirtió al propio Tertuliano en un adepto del montañismo, en un hereje frente a la ortodoxia. La lucha de Tertuliano contra la Antigüedad, que Scheler consideraba como una manifestación de su resentimiento frente a los valores antiguos, no fue llevada a cabo, sin embargo, sin una influencia de algunos de estos valores y en particular del estoicismo, del cual adoptó su materialismo espiritualista, su concepción de toda realidad como realidad corporal, incluyendo a Dios y al alma, lo que era para él la única so-

lución del problema de la relación entre Dios y el mundo, y entre el alma y el cuerpo en que está encerrada.

Las principales obras de Tertuliano antes de su adhesión al montañismo son: *Ad martyres, De spectaculis, De idolatría, Ad nationes, Apologeticum, De testimonio animae, De patientia, De oratione, De baptismo, De paenitentia, Ad uxorem, De cultu feminarum, De praescriptione haereticorum,* y después de ella: *De corona militis, De* fuga *in persecutione, Contra Gnósticos, Scorpiace, Ad Scapulam, De exhortatione castitatis. De monogamia, De pudicitia, De ieiuniis, De virginibus velandis, De pallio, Adversus Marcionem, Adversus Hermogenem, Adversus Valentinianos, De carne Christi, De resurrectione carnis, De anima, Adversus Praxean.* — Ediciones de obras por Rhenanus (Basilea, 1539); J. Pamelius (Amberes, 1579); Rigaltius (París, 1634, 1666); Semler y Schütz (Hal. 1769-76); E. F. Leopold (en la *Bibliotheca patr. lat.*, IV-VII, de Gersdorf, Leipzig, 1839-1841); F. Oehler (Leipzig, 1851-1854; ed. minor, 1854). En la *Patrologia latina* de Migne figuran en los tomos I y II (1844). Nueva edición crítica en el *Corpus scriptorum ecclesiastorum latinorum*, de Viena, por A. Reifferscheid, G. Wissowa y E. Kroymann (1890-1906). Otra ed. en el *Corpus christianorum. Series Latina*, 1953 y sigs., por E. Dekkers, J. G. Ph. Vorleffs y otros. — Véase A. Hauck, *Tertullians Leben und Schriften*, 1875. — G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, 1893. — J. Turmel, *Tertullien*, 1904. — A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, 1905. — P. de Labriolle, *Tertullien, jurisconsulte*, 1906. — Charles Guignebert, *Tertullien, étude sur ses sentiments à regard de l'empire et de la société civile*, 1907. — J. Lortz, *Tertullianus als Apologet*, 2 vols., 1927-1928. — Th. Brandt, *Tertullians Ethik*, 1929. — C. J. de Vries, *Bijdrag tot de psychologie van Tertullian*, 1929. — C. de Lisie Shortt, *The Influence of Philosophy on the Mina of Tertullian*, s/f. (1933). — H. Karpp, *Schriftund Geist bei Tertuttian*, 1955 [Beitrâge zur Förderung christlicher Théologie, 47]. — Stephan Otto, *"Natura" und "dispositio", Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, 1960 [Münchener theologische Studien, II, 19]. — Giovanna Calloni Cerretti, *Tertulliano. Vita, opere, pensiero*, 1957. — Raniero Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, 1962 [Paradosos. Studio di letteratura e teologia antica, 18]. — Para Tertuliano y el montañismo véase especialmente: P. Monceaux, *Histoire littéraire de l' Afrique chrétienne*, vol. I, 1901. — P. de Labriolle, *La crise montaniste*, 1913.

TESIS. Como sustantivo correspondiente al verbo τίθημι, *poner*, 'tesis' significaba, literalmente, en griego, *acción de poner.* Lo que se ponía podía ser cualquier cosa: una piedra en un edificio, un verso en un poema. La tesis era también para los griegos la acción de instituir o establecer (leyes, impuestos, premios, etc.). En sentido más especial, tesis era acción de "poner" una doctrina, un principio, una proposición. Como ello equivale a afirmar una doctrina, un principio, etc., se comprende la traducción, aun hoy habitual, de θέσις por 'afirmación'. Tal sentido se halla en Platón *(Rep.,* 335 A) — aunque algunos traducen en dicho texto θέσις por 'definición'. Otros autores tomaron el término 'tesis' en un sentido más especial. Así, Aristóteles. Este autor concibe la tesis como un principio inmediato del silogismo que sirve de base para la demostración (An. *post.*, I 2, 72 a). La tesis parece estar, pues, en el mismo plano que el axioma (VÉASE). Sin embargo, a diferencia de éste la tesis no es un principio evidente e indemostrable; es —dice Aristóteles en otro lugar— "un juicio contrario a la opinión corriente dado por un filósofo importante" *(Top.,* I 11, 104 b 19). Ejemplo de tesis es el principio de Heráclito: "Todo fluye". La tesis no es indispensable para aprender algo, pero el axioma sí lo es. Según Aristóteles, toda tesis es un problema, pero no todo problema es una tesis, pues hay problemas acerca de los cuales no poseemos ninguna opinión en ningún sentido *(op. cit.,* I 11, 104 b 30). Las tesis pueden ser de dos clases: definiciones como aclaraciones semánticas de un término, y definiciones como posiciones de la existencia de una realidad. En este último caso las tesis se llaman más propiamente *hipótesis (An. Post.*, I 2, 72 a. Cfr. también en *ibid.*, II 3, 90b y 92b).

Aunque con modificaciones respecto a la significación anterior, predominó luego el sentido técnico del vocablo 'tesis'. Entre los griegos, algunos contrapusieron la θέσις como afirmación a la ἀπόφασις como negación. Entre los latinos, Quintiliano en sus *Institutiones Oratoriae* (III 5) partió de la traducción dada por Cicerón (flísií = *propositum*, tema a debatir) e identificó la tesis con la llamada *cuestión infinita* (tema general), a diferencia de la ἄρσις, que es un caso especial de la tesis y que se llama *cuestión finita* (tema especial) [V. también RETÓRICA]. Quintiliano escribe, en efecto: *"Infinitae [quaestiones] sunt, quae remotis personis et temporibus et locis ceterisque similibus in utromque partem tractantur, quos Graeci* θέσις *dicunt, Cicero* propositum *alii* quaestiones universales civiles, *alii* quaestiones philosopho convenientes, *Atenaeus* partem causae *apellat."* Como se advierte, a diferencia del sentido lógico dado por Aristóteles a 'tesis', el sentido de Quintiliano (como ocurre también en Sexto el Empírico), es retórico. Los dos sentidos influyeron, de hecho, en la literatura posterior, y el sentido adoptado dependió casi siempre del *uso* que se pretendía hacer del vocablo 'tesis': si el uso era demostrativo, el sentido adoptado era el de Aristóteles; si persuasivo, el de Quintiliano.

También en un sentido técnico, pero dentro de otro marco intelectual, es usado el término 'tesis' en la filosofía del idealismo alemán, especialmente en Kant y Hegel. Hemos visto en Antinomia (v.), la función que ejerce la tesis en la dialéctica trascendental kantiana; al final del presente artículo veremos la definición que da Kant de la tética, dentro de la cual aparecen las tesis o afirmaciones. En cuanto a Hegel, la tesis representa la afirmación (y posición) de un concepto (o de una entidad), el cual (o la cual) es negado (o negada) por la antítesis. La negación de la antítesis o negación de la negación de la tesis da lugar a la síntesis. Como hemos visto (V. DIALÉCTICA, HEGEL) este proceso (o procedimiento) es característico de la dialéctica, la cual se aplica a la vez al mundo ideal y al real en virtud de la correlación existente entre ambas esferas o, mejor dicho, en virtud del hecho de que el desenvolvimiento de la realidad es idéntico (en Hegel) al desenvolvimiento de la idea. Suprimida su base idealista, el mismo proceso es afirmado por Marx en su teoría dialéctica de la historia, y por Engels en su teoría dialéctica de la Naturaleza. En todas estas úl-

timas doctrinas, especialmente en la de Hegel, y a diferencia de lo que ocurría en Kant, la tesis es considerada como un error necesario y, por lo tanto, como un momento indispensable en el desenvolvimiento de la verdad completa, la cual reside en la totalidad.

Relacionada con el término 'tesis' se encuentra la expresión 'tética'. Ésta se refiere por lo general a un conjunto de proposiciones afirmadas teóricamente. De ahí que se hable de proposición tética o juicio tético como aquel en que se afirma un sujeto-objeto en tanto que idéntico a sí mismo y con independencia de su referencia a otro. Por lo demás, la expresión 'tética' ha sido usada por varios filósofos en diferentes sentidos. Así, por ejemplo, Ralph Cudworth señala que, según la doctrina del fatalismo teísta y providencialista radical, el bien y el mal morales son meras cosas téticas o positivas *(The True Intellectual System of the Universe*, Prefacio). En la Antitética de la razón pura que figura en la *Dialéctica trascendental,* Kant habla de Tética y de Antitética; la Tética es todo conjunto de doctrinas dogmáticas (*K.r. V.*, A 420 / B 448). En su *Fundamentalphilosophie*, Krug (VÉASE) indicaba que hay tres métodos de filosofar: el método tético (dogmatismo), el método antitético (escepticismo) y el método sintético (criticismo). A cada uno de estos tres métodos corresponden tres sistemas de filosofía: el sistema tético (realismo), el sistema antitético (idealismo) y el sistema sintético (sintetismo). El propio Krug declara abrazar el método sintético y el sistema sintético, es decir, el criticismo y el sintetismo. Charles Renouvier ha usado el término 'tética' para designar una de las formas en que se manifiesta, dentro de la clasificación de las ciencias (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS:]) la llamada "Crítica", es decir, el conjunto de las ciencias "imperfectas" o morales, distintas de las ciencias lógicas y físicas. La "Crítica" se divide, según Renouvier, en "Crítica tética" (que comprende la "Tética del conocimiento en general" o "Análisis de las categorías de las funciones humanas y *de* los elementos de la síntesis cósmica"; la "Tética de las ciencias" o "Tética de las ciencias lógicas y físicas"; y la "Tética de las nociones morales", o Ética, Estética, Economía y Política) y "Crítica histórica" *(Essais de Critique générale. III. Les Principes de la Nature* [1864]). Agreguemos que Leśniewski ha llamado "prototética" al cálculo proposicional (véanse ONTOLOGÍA, PROTOTÉTICA).

En el artículo PONER, POSICIÓN —que puede considerarse como un complemento del presente— hemos tratado del sentido de 'tético' en cuanto "ponente" o "posicional", en varios autores, especialmente en Kant, Fichte, Husserl, Sartre y Ortega y Gasset.

TESTA (ALFONSO) (1784-1860) nació en Borgonovo Valtidone (Piacenza). Estudió en el "Collegio Alberoni" (véase NEOTOMISMO), ordenándose de sacerdote en 1807. Testa siguió primero las inspiraciones del llamado "sensualismo" o "sensacionismo", especialmente el de Condillac y Destutt de Tracy, que opuso al racionalismo de Descartes y Leibniz. En el curso de sus críticas a diversos filosófos, como Rosmini, Maine de Biran y Galluppi, Testa advirtió que si bien no se puede partir de un principio ontológico supremo ni de la experiencia del "yo interior" con el fin de asegurar la validez y universalidad de los principios del conocimiento, tampoco el empirismo sensualista resulta satisfactorio. De este modo llegó a una posición que se reafirmó y desarrolló con su conocimiento de la filosofía kantiana. Desde entonces fue uno de los principales kantianos italianos. Sin embargo, Testa rechazaba parte considerable de las enseñanzas de la "Estética trascendental" por suponer que las formas de la sensibilidad —espacio y tiempo— residían de algún modo en el objeto y eran percibidas por cierta disposición de la conciencia. En general, Testa tendió a destacar los elementos "objetivistas" y "realistas" en el kantismo contra todos los posibles desarrollos idealistas y fenomenistas.

Obras principales: *Introduzione alla filosofia dell'affetto*, 1829. — *Délia filosofia dell'affetto*, 2 vols., 1830-1834. — *Délia filosofia délia mente*, 1836. — *Il Nuovo Saggio dell' origine dette idee dell'abbate Antonio Rosmini esaminato dall'abbate Alfonso Testa*, 1837. — *Del male dello scetticismo transcendentale e del suo rimedio*, 1840. — *Della Critica della ragion pura di Kant esaminata e discussa dall'abbate A. T.*, 3 partes (I, 1843; II, 1846; III, 1849).

Véase L. Credaro, *A. T. e i primordi del kantismo in Italia*, 1913 [reimp. de artículos publicados en *Rendiconti della Reale Acc. dei Lincei.* Cl. Sc. moral. stor. e filos., 1886-1887]. — A. Cervini, *Il pensiero filosófico di A. T.*, 1935.

TETENS (JOHANN NIKOLAUS) (1736-1807) nació en Tetenbüll (Silesia). Después de estudiar en Copenhague y en Rostock, fue profesor en la Academia de Bützower. De 1776 a 1779 fue profesor de filosofía y matemáticas en Kiel. En 1789 ingresó en el servicio administrativo en Copenhague como consejero de finanzas.

En oposición a la psicología racional de los wolffianos, y siguiendo en parte las orientaciones de Lambert (VÉASE), Tetens desarrolló una psicología como "análisis del alma fundado en la experiencia". Tetens expuso y popularizó en los círculos filosóficos la doctrina de la clasificación de las funciones psíquicas en representaciones, voliciones y sentimientos. Ello no quiere decir que Tetens consideraba que estas funciones eran el resultado de "facultades" previas, pero su examen de cada una de estas funciones en sus manifestaciones peculiares contribuyó a mantener la idea de las "facultades".

Importante fue el análisis dado por Tetens de las representaciones y su estudio de la duración de las representaciones producidas por los estímulos. Tetens dividió las impresiones en pasivas (incluyendo las sensaciones y los sentimientos) y activas (incluyendo los pensamientos y las voliciones). Las impresiones activas se caracterizan por una cierta espontaneidad. Como estas impresiones abarcan, a su entender, tanto la representación como el pensamiento, Tetens concluyó que las impresiones activas constituyen la función sintética por medio de la cual se elabora el conocimiento.

Tetens rechazó la reducción de los procesos psíquicos a fenómenos cerebrales, así como la psicología asociacionista.

La psicología de Tetens, y en particular su estudio de las representaciones, influyó en Kant, el cual vio en la obra de Tetens un estímulo para elaborar la doctrina según la cual puede alcanzarse, mediante operaciones sintéticas, un conocimiento universal y consistente a la vez en ordenar los datos de la sensibilidad.

Obras: *Gedanken iiber einige Ursa-*

chen warum in der Metaphysik nur tvenige ausgemachte Wahrheiten sind, 1760 (*Pensamientos sobre algunas razones por las cuales en la metafísica solamente se forman algunas verdades*). — *Abhandlung von den vorzüglichsten Beweisen des Dasein Gottes,* 1761 *(Tratado de las principales demostraciones de la existencia de Dios).* — *Abhandlung tiber den Ursprung der Sprache und der Schrift,* 1772 *(Tratado sobre el origen del lenguaje y de la escritura).* — *Über die allgémeine spekulative Philosophie,* 1775 *(Sobre la filosofía especulativa general).* — *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung,* 1776-1777, reimp., 1963 *(Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y su desarrollo).* — Véase G. Störring, *Die Erkenntnistheorie von Tetens,* 1901. — Max Schinz, *Die Moralphilosophievon Tetens,* 1906. — Wilhelm Uebele, *Johann Nicolaus Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant,* 1911 (*Kantstudien.* Ergänzungshefte, 24). — A. Seidel, *Tetens Einfluss auf die kritische Philosophie Kants,* 1932 (Dis.).

TÉTICA, TÉTICO. Véase PONER, POSICIÓN; TESIS.

TEURGIA es la creencia en la posibilidad de que los dioses o demonios influyan sobre los fenómenos naturales, así como el conjunto de prácticas destinadas a hacer que tal influencia se ejerza en sentido favorable para el hombre que la requiera.

El primero que fue descrito como teurgo, θεουργός, fue un tal Juliano, del tiempo de Marco Aurelio. A su entender, la teurgia se distinguía de la teología, por cuanto mientras ésta habla de Dios aquélla actúa sobre los dioses. Durante un tiempo se atribuyeron a Juliano los *Oráculos caldeos* (VÉASE) comentados por Proclo, pero en la actualidad se considera que se limitó a poner en hexámetros ciertas "revelaciones" trasmitidas por medio de algún visionario. Tal idea es confirmada por las manifestaciones de Psello *(Script. Min.,* I, 241.29). Según indica E. R. Dodds, las prácticas teúrgicas —coincidentes en gran parte con las prácticas mágicas— consistían en dos operaciones: por un lado, la magia que dependía exclusivamente del uso de "símbolos"; por el otro, la que implicaba el uso de un "médium". La primera era llamada τελεστική, y consistía principalmente en la "animación" de estatuas (fabricadas especialmente) para obtener de ellas oráculos. La segunda se basaba en la supuesta "presencia" o "encarnación" temporal de un dios en el hombre. Por eso, según Dodds, la primera está relacionada con el uso de talismanes, y aun puede tener conexión con muchas prácticas alquimistas medievales, mientras que la segunda ofrece conexiones con el espiritismo.

Desde el punto de vista filosófico nos interesa el hecho de que la teurgia fue defendida y divulgada por algunos neoplatónicos. El propio vocablo θεουργός fue difundido por Porfirio (*Epist.Aneb.,* 36). En su *Filosofía de los oráculos,* Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, Porfirio explicaba las prácticas teúrgicas para el uso de los sacerdotes de los misterios paganos. Sin embargo, la adhesión de Porfirio a la teurgia tuvo lugar sólo antes de su encuentro con Plotino, el cual desconfiaba de tales prácticas, como se ve en su tratado *Contra los gnósticos (Enn.,* II, ix), si bien afirmaba a la vez la "simpatía" universal de todos los entes, base intelectual de la teurgia. Según J. Bidez, tomando el vocablo 'filosofía' en un sentido especial y muy característico, "Porfirio desarrolla la teoría de las prácticas religiosas propias para asegurar la salud del alma, y entre tales prácticas coloca en primer plano las supersticiones más atrasadas y los ritos más extraordinarios de los cultos del Oriente". Proclo consideró la teurgia como "un poder más elevado que toda sabiduría humana" (*Theol. Plat.*). En cuanto a Jámblico, redactó un comentario a los *Oráculos caldeos* y un tratado *de mysteriis.* La teurgia alcanzó un cierto predicamento durante la época de Juliano el Apóstata, quien favoreció, entre otros, al teurgo y mago Máximo. Sin embargo, parece que los últimos neoplatónicos rechazaron la teurgia, probablemente a causa de su "degeneración" y por haberse convertido en monopolio de toda clase de "falsarios"; por ejemplo, un discípulo de Jámblico previno contra Máximo al Emperador Juliano.

Los filósofos defensores de la teurgia insistían en la diferencia entre teurgia y magia. Como indica Franz Cumont (*Lux Perpetua,* 1949, pág. 362), pensaban que podían hacer los *mismos* milagros que los magos, pero mediante prácticas piadosas. Tal distinción entre teurgia y magia no era aceptada por los autores cristianos, los cuales consideraban ambas como formas de las mismas prácticas. Así, San Agustín dice en *Civ. Dei,* X, ix, que la única distinción que debe introducirse es una distinción entre los milagros realizados por la simplicidad de la fe en vista de establecer el culto del verdadero Dios, y los falsos milagros realizados por esa "curiosidad criminal" que a veces se llama *magia,* otras veces con un nombre más detestable, *goecia, y* otras con un vocablo más honorable: *teurgia.* No hay, según San Agustín, diferencia entre magia y teurgia, y no puede considerarse que las prácticas de los magos sean ilícitas y las de los teurgos laudables. San Agustín subraya las vacilaciones de Porfirio, quien, dice, a veces promete una purificación del alma por la teurgia y otras veces parece avergonzarse de ello. Lo seguro es que niega que tal arte pueda ser una vía de regreso a Dios; Porfirio flota, pues, caprichosamente, arguye San Agustín, entre los principios de la filosofía y los escollos de una curiosidad sacrilega.

"Cuestiones teúrgicas" fueron tratadas durante el Renacimiento por una serie de autores de los que mencionamos a Marsilio Ficino, Agrippa de Nestesheim, Paracelso, Pomponazzi, Campanella, Telesio (y "telesianos") — los autores estudiados por D. P. Walker *(op. cit.* en bibliografía). La teurgia y la magia en estos y otros autores renacentistas estaban estrechamente relacionadas con las creencias en las influencias astrales. Un ejemplo lo tenemos en Marsilio Ficino, que trata extensamente de las influencias astrales y del modo como estas influencias repercuten "teúrgicamente", en el libro III de su obra *De Triplici Vita* (1489).

Edición de la *Filosofía de los Oráculos,* de Porfirio, por W. Kroll, *Porphyrii de Philosophia ex Oraculis Haurienda* (Berlín, 1856). — Además de las obras citadas en el texto, véase: E. R. Dodds, "Theurgy", *Journal of Román Studies* (1947), reimp., con algunos cambios, en *The Greeks and the Irrational,* 1951, págs. 283-311. — J. Bidez y F. Cumont, *Les Mages hellénisés,* 1938. — S. Eitrem, "La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques", *Symbol. Osloenses,* XXII (1949), 48 sigs. (Eitrem defiende la existencia de incli-

naciones teúrgicas en Plotino, lo que parece poco probable en vista de las manifestaciones del propio filósofo.) — D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, 1958 [Studies of the Warburg Institute, ed. G. Bing, 22].

THEOLOGIA ARISTOTELIS. En *Liber de causis* (VÉASE) nos hemos referido a otro texto neoplatónico atribuido frecuentemente a Aristóteles: la llamada *Theologia Aristotelis*. Se trata de una compilación a base de las tres últimas *Eneadas* (IV-VI) de Plotino y contiene las especulaciones plotinianas sobre la primera causa, la inteligencia y el alma del mundo, sobre el movimiento ascendente y descendente del alma, sobre los conceptos de emanación y perfección, sobre la noción de materia inteligible, de forma universal, etc. Fue redactada en griego por un neoplatónico (según algunos, por Porfirio) y constituye uno de los escritos filosóficos griegos que fueron traducidos al sirio (referencias a este punto en FILOSOFÍA ÁRABE). Luego se tradujo al árabe con el título de *Kitâb Utûlûchiyya* o *Libro de la teología*, ejerciendo notable influencia sobre varios filósofos árabes (Alkindi, Alfarabi, Algazel, Avicena) y sobre algunos pensadores judíos (principalmente Avicebrón). La versión árabe es atribuida al cristiano de Emesa, Naïma, pero mientras en textos antiguos se indica que trasladó la obra del griego al árabe, A. Baumstark (1902) observa que un análisis filológico permite concluir que el traslado al árabe se hizo del sirio, y que el texto sirio se debe a Juan de Apamea o a algún otro monofisita sirio que estudió en Alejandría la filosofía neoplatónica.

En muchos textos de historia de la filosofía (por ejemplo, Geyer en el Ueberweg) se indica que la *Theologia Aristotelis* fue vertida al latín ya a fines del siglo XII. Algunos medievalistas (Grabmann) señalan que el texto de dicha traducción fue conocido por Santo Tomás e influyó en las tendencias panteístas de Amalrico de Bène y David de Dinant. Otros autores (D. Mahnke) señalan que este punto es sobremanera dudoso; que las referencias que hace Santo Tomás a los problemas tratados por la *Theologia* en *De unitate intellectus contra Averroistas* (cap. 1) proceden de una fuente aristotélica auténtica (quizá del Libro XII de la *Metafísica*) y que otras son también las fuentes de Amalrico de Bène y David de Dinant. Según esto, la *Theologia Aristotelis* no habría ejercido ninguna influencia *directa* sobre la escolástica cristiana medieval. Ahora bien, sus doctrinas fueron conocidas por las traducciones latinas que se hicieron de los filósofos árabes antes citados y de Avicebrón, de tal modo que serían entonces las versiones de Gerardo de Cremona (que tradujo, además, el *Liber de causis*), Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense, las que permitirían explicar las huellas de las doctrinas de la *Theologia*, especialmente en aquellas cuestiones dilucidadas más a fondo por los citados filósofos —entre otros por Avicebrón en la *Fons Vitae*—, es decir, la doctrina de la materia inteligible y la de la forma universal.

La *Theologia Aristotelis* fue impresa en Roma, en 1519, con el título *Sapientissimi philosophi Aristotelis stagiritae. Theologia siue mistica Phylosophia Secundum Aegyptios, nouiter Reverta et in Latinum Castigatissime redacta.* Su editor, F. Roseus, halló el manuscrito árabe en Damasco tres años antes y lo hizo traducir al italiano por el médico chipriota judío Moisés Rovas, y al latín por P. N. ex Castellanis. El texto se reeditó en Ferrara el año 1591 por F. Patritius. — Sobre la *Theologia Aristotelis*, véase S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1857-1859, reimp. 1927, págs. 248-58. — Edición crítica del texto árabe por F. Dieterici, Leipzig, 1882, y traducción al alemán por el mismo, Leipzig, 1883 (Dieterici considera poco fidedigna la versión latina, de Roma).

THEOLOGIA DEUTSCH. Este es el título por el que se conoce un escrito místico publicado por vez primera (parcialmente) por Lutero en 1516. El propio Lutero publicó, en 1518, una segunda edición más extensa con el título *Eyn theologia deutsch: [Una] teología alemana.* Lutero creía que este escrito era un resumen de sermones de Juan Tauler (VÉASE). La *Theologia deutsch* se reeditó muchas veces y fue objeto de numerosas traducciones al latín y a varios idiomas modernos. En 1854 Reuss descubrió en la biblioteca del príncipe de Löwenstein, en Bronbach, un manuscrito de la *Theologia deutsch* procedente de 1497 y que llevaba el título original: el de *Büchlein von dem vollkommen Leben: Librito de la vida perfecta.*

La *Theologia deutsch* —como se sigue llamando— es un escrito místico de tendencia eckhartiana y con elementos procedentes de Juan Tauler. El autor del escrito insiste en su ortodoxia frente a la heterodoxia de varios grupos — por ejemplo, el de los llamados "Hermanos del libre espíritu". Su contenido teológico, o místico-teológico, está constituido principalmente por una serie de afirmaciones relativas a la contraposición entre el Creador, que es Perfecto, Uno, y, por ello, fuente de todo ser; y las criaturas, que son imperfectas, múltiples, mudables, fragmentarias. Ninguna criatura es la Perfección Suma, la cual es equiparable a la Nada, ya que de ella nada puede decirse; la Perfección Suma no tiene ni siquiera esencia, pues se halla por encima de toda esencia, y es lo verdaderamente absoluto (véase ABSOLUTO). Con ello parece abrirse un abismo insondable entre el Creador y las criaturas. Sin embargo, por un lado el Creador, como principio y fuente de todo ser, lo es también de lo creado. Por otro lado, lo creado, siendo pura dependencia, queda suspendido del ser de Dios. De ahí que el hombre pueda "recibir" a Dios, no ciertamente por su mérito, sino sólo por la gracia liberalmente otorgada por Dios. Ello no quiere decir que el alma sea una realidad absolutamente pasiva; justamente para "recibir" a Dios el alma tiene que entrar en sí misma y aspirar a conocer a Dios, que es lo mismo que amar a Dios. Para ello el alma tiene que "ejercitarse" y "entrenarse", pues sólo así podrá recorrer los grados que van de la "purificación", pasando por la "iluminación", a la "unión".

Entre las ediciones modernas críticas de la *Theologia deutsch* destaca la de W. Uhl, 1926 [Kleine Texte, 96]. — Véase L. Keller, *Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation*, 1888. — B. M. Mauff, *Der religionsphilosophische Standpunkt der sogenannten deutsch Théologie, dargestellt unter vorh. Berücksichtigung von M. Eckhart*, 1890. — M. Windstosser, *Étude sur la "Théologie germanique" suivie d'une traduction française faite sur les éditions originales de 1516 et 1518*, 1912. — Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, 1946 (trad. esp.: *Meister Eckhart*, 1953, págs. 323-41).

THÉVENAZ (PIERRE) (1913-1955) nació en Neuchâtel (Suiza). Adepto de la fenomenología de Husserl, a cuya exposición e interpretación dedicó varios escritos, Thévenaz se opuso, sin embargo, al idealismo y al trascendentalismo husserlianos. Según Thévenaz, esta orientación de la fenomenología traiciona su espíritu originario, el cual se opone al idealismo moderno y a toda pretensión de encontrar un principio, o un hecho, o una experiencia tan fundamentales que de ellos pueda o deducirse el mundo o proyectarse la conciencia sobre el mundo. La fenomenología es para Thévenaz fundamentalmente la actitud que muestra a la conciencia su "estar abierta al mundo". La propia razón fenomenológica, sostiene Thévenaz, debe evitar toda tendencia a convertirse en un "absoluto". Thévenaz se interesó especialmente por cuestiones de antropología filosófica (o fenomenológica) y de filosofía de la religión, pero su prematura muerte le impidió desarrollar los gérmenes apuntados en varios de sus ensayos.

Los escritos más importantes de Thévenaz han sido recogidos en los 2 vols. de la obra titulada *L'homme et sa raison,* 1958, ed. Paul Ricoeur (I. *Raison et conscience de soi;* II. *Raison et histoire*). — Para su idea de la fenomenología véase su artículo en el libro *Problèmes actuels de la phénoménologie,* 1952, ed. H. L. Van Breda.

THIERRY DE CHARTRES [Teodorico de Chartres] († *ca.* 1152) fue nombrado Canciller de Chartres (véase CHARTRES [ESCUELA DE]) en 1142, sucediendo a Gilberto (v.) de la Porree, cuando este último fue nombrado obispo de Poitiers. Siguiendo las orientaciones de Chartres, Thierry fomentó el conocimiento de la cultura antigua y en particular de la aritmética, la geometría, la astronomía y la música (el *Quadrivium* [véase TRIVIUM Y QUADRIVIUM]), ciencias cuyo conocimiento consideraba indispensable para la mejor penetración en las cuestiones teológicas — sobre todo las cuestiones relativas a la creación del mundo y a la estructura del universo. Siguiendo a Platón (especialmente el *Timeo* platónico en el comentario de Calcidio), así como algunas de las definiciones proporcionadas por Boecio, Thierry insistió en la identificación entre la unidad y el ser *(esse),* así como en el fundamento de toda multiplicidad en la unidad. La relación entre la unidad perfecta, que es Dios, y la multiplicidad está dada por medio de las ideas ejemplares residentes en el seno de la unidad divina. Las criaturas existen, en su multiplicidad, en la medida en que participan de la unidad. Con ello parece haberse establecido una distinción entre Dios y las criaturas, pero a la vez esta distinción está fundada en el ser de estas últimas en la unidad. Por ser Dios "todas las cosas" y por estar todas las cosas en Dios, parece que se sostiene un panteísmo. Pero Thierry trató de evitarlo mediante una dialéctica de lo Uno y de lo múltiple según la cual el estar lo múltiple fundado en lo Uno no significa ni que lo múltiple sea lo Uno, ni lo Uno lo múltiple. Según Thierry, Dios es *forma essendi* con respecto a las criaturas, las cuales son y se conservan por participar en tal "forma", si bien la unidad suprema, que es *apex* del *esse* sea siempre trascendente a la multiplicidad.

Se deben a Thierry de Chartres una obra titulada *De sex dierum operibus,* de la que se conservan fragmentos publicados por B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale,* 6 vols., 1890-1893, vol. I, págs. 52-68, y por W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius de Trinitate,* 1926, págs. 106-12. — También es autor de una enciclopedia de las artes liberales titulada *Heptateuchon,* y posiblemente de un escrito titulado *Librum hunc* (Cfr. Jansen, *op. cit.,* págs. 3 y sigs.).

Véase E. Jauneau, "Un représentant du platonisme au XIIe siècle: Maître Thierry de Chartres", *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loire,* XX (1954), págs. 1-10. — Id., íd., "Simples notes sur la cosmologie de Thierry de Chartres", *Sophia,* XXIII (1955), 172-83. — Véanse también J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres,* 1938, y Tullio Gregory, *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres,* 155 [Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, 3].

THIERRY DE FREIBERG. Véase DIETRICH DE FREIBERG.

THOMASIUS (CHRISTIAN) (1655-1728) nació en Leipzig. Estudió en Frankfurt (Oder) y en Leipzig. En 1681 fue nombrado "Dozent" en Leipzig, pero tuvo que abandonar la ciudad por su oposición a la Iglesia luterana oficial, y se trasladó a Halde, donde, en 1690, empezó a enseñar Derecho, contribuyendo de este modo a la fundación de la Facultad de Derecho de Halle. Thomasius se interesó grandemente por la corriente pietista, por influencia directa de Spener y Francke.

Thomasius se distinguió por sus estudios de filosofía del Derecho, los cuales llevó a cabo dentro del espíritu de la Ilustración alemana, al cual unió una fuerte inclinación religiosa de orientación pietista. Influido en la concepción del Derecho por Pufendorf y en las ideas filosóficas generales por Locke, Thomasius consideró que no podía separarse la acción y la práctica de la teoría filosófica. Ello le empujó a combatir sin tregua contra todo intelectualismo y abstraccionismo, los cuales eran representados, a su entender, por la tradición escolástica. Ahora bien, el intelectualismo no es para Thomasius el cultivo de la razón. Por el contrario, solamente este último puede permitir, a su entender, comprender al hombre y, sobre todo, librarlo de los temores y supersticiones que por doquier lo acechan. Misión del filósofo es para Thomasius proclamar la verdad cuando ésta contradiga las opiniones tradicionales. En su filosofía del Derecho y del Estado, Thomasius defendió el Derecho alemán contra el romano, y consideró que debía acatarse al jefe del Estado, que para él representaba la libertad de la comunidad frente a las ingerencias de la autoridad religiosa. En la filosofía de la religión, Thomasius proclamó la necesidad de distinguir claramente entre revelación y razón. Hijo de Christian Thomasius fue Jakob Thomasius (1622-1684), nac. también en Leipzig, profesor en la misma ciudad, donde tuvo a Leibniz como oyente desde 1661 a 1663. Jakob Thomasius se inclinó en ética hacia el aristotelismo, combatió a Spinoza y desarrolló un sistema metafísico en sus *Erotemata metaphysica* (1705); su mayor influencia consistió, sin embargo, en su interés por la historia de la filosofía, interés que posiblemente influyó sobre Leibniz.

Obras de Ch. Thomasius: *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypothèses Pufendorfii perspicue demonstrantur,* 1688, 7* ed., 1730. — *Introductio ad philosophiam aulicam seu primae lineae libri de prudentia cogitanti atque ratioci-*

nandi, 1688. — *Einleitung zu der Ver. nuftlehre*, 1691 *(Introducción a la doctrina de la razón)*. — *Ausübung der Vernunftlehre*, 1696 *(Práctica de la doctrina de la razón)*. — *Versuch vom Wesen des menschlichen Geistes*, 1699 *(Ensayo sobre la esencia del espíritu humano)*. — *De jure principis circa haereticos ex hypothesi juris clericalis*, 1697. — *Introductio in philosophiam rationalem*, 1701. — *Fundamenta juris naturae et gentium*, 1705. — *Vernünftige und christliche, aber nicht scheinhelige Thomasische Erwägungen über allerhand gemischte philosophische und juristiche Händel*, 3 vols., 1723-1725 (colección de escritos a los que debe añadirse: *Anhang zu den Thomasischen Händeln*. 1726). — *Programmata Thomasiana*, 1724. — Bibliografía: R. Lieberwirth, *Ch. Thomasius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk. Eine Bibliographie*, 1955 [Thomasiana, 2]. — Véase M. Fleischmann, *Ch. T.*, 1929. — Id., íd., *Ch. Thomasius Leben und Lebenswerk*, 1931. — F. Battaglia, *Ch. T. filosofo e giurista*, 1935 [con bibliografía].

THÜMMING (LUDWIG PHILIPP) (1697-1728) nació en Culmbach. Discípulo fiel de Wolff (v.), fue nombrado profesor adjunto en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Halle, pero en 1723 tuvo que abandonar el puesto, juntamente con Wolff, a causa de la polémica de este último con varios teólogos, como Joachim Lange y Daniel Strähler, polémica en la cual Thümming sostuvo enteramente a su maestro. Se trasladó entonces a Cassel, en cuyo "Collegium Carolinum" fue profesor de filosofía y matemáticas. Thümming se distinguió por su presentación de la filosofía wolffiana, especialmente de los principios metafísicos (u ontológicos) de esta filosofía. Se ocupó asimismo de la cuestión de la inmortalidad del alma, usando argumentos extraídos de Wolff con el fin de demostrar no sólo que el alma es inmortal, sino que la inmortalidad del alma incluye la conciencia de su propia identidad y la memoria de su vida anterior.

Obras: *De immortalitate animae ex intima ejus nature demonstrata*, 1721. — *De principio juris naturis wolffiano*, 1724. — *Institutiones philosophiae wolffianae*, 2 vols., 1725-1726. — *Metelemata varii et rarioris argumenti*, 1727. — Referencias amplias a los escritos de Thümming se hallan en C. G. Ludovici, *Ausfürhlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie*, 3 vols., 1736-1737 y *Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffschen Philosophie*, 2 vols., 1737-1738.

TIEMPO. Los griegos tenían dos términos para designar el tiempo: αἰών y χρόνος. Comunmente, αἰών, significaba *época de la vida, tiempo de la vida, duración de la vida*, y de ahí *vida* o *destino* (de una existencia individual). Según J. Benveniste, el significado más originario de αἰών es *fuerza de vida* o *fuente de vitalidad*, pues es derivado del tema *ayu* o del tema *yu*— (de donde *iuvenis*). Ahora bien, aun suponiendo este significado originario de 'αἰών' como *fuerza de vida*, es fácil pasar (según ha advertido A.-J. Festugière [art. cit. en bibliografía]) del concepto de *fuerza de vida* al de *vida, y* de la noción de *vida* a la de *tiempo de la vida*. En todo caso, αἰών designaba en muchos autores griegos el tiempo de duración de una vida individual, quizá por suponerse que este tiempo está ligado a la persistencia de la fuerza vital que hace ser al individuo. Por su lado, χρόνος significaba *duración del tiempo*, y de ahí *tiempo en todo su conjunto y* aun *tiempo infinito*. Por consiguiente, en sus sentidos primarios αἰών y χρόνος designaban respectivamente una época o parte del tiempo, y el tiempo en general. Sin embargo, el vocablo αἰών se usó luego para significar *eternidad*, de tal suerte que llegó un momento en que el significado de aiúv fue más amplio que el de χρόνος. Los motivos de tal cambio han sido explicados por A.-J. Festugière al indicar que ya en el siglo v se produjo (por ejemplo, entre algunos trágicos griegos) una extensión del concepto *período de la vida* al concepto *de un cabo al otro de la vida*. Al ser concebida la vida en un sentido suficientemente amplio, se convirtió en "vida sin fin", y de ahí en "eternidad". Por eso es comprensible que Platón usara para este último concepto el término αἰών al escribir (*Tim.*, 37 D) que el tiempo, χρόνος, es la imagen móvil de la eternidad, aiúv; que Aristóteles hubiera trasladado *(de cáelo*, I 9, 279 a 22-30) el concepto de *edad* al de *edad del cielo entero y*, por consiguiente, al de *eternidad, y* que desde entonces aiúv hubiera tenido el sentido de *tiempo inmortal y divino, sin principio ni fin, totalidad del tiempo y* aun *modelo del tiempo*.

El examen del concepto de tiempo en la Edad Antigua debe, pues, llevarse a cabo teniendo presente la noción de eternidad (VÉASE). Se ha dicho con frecuencia que en la filosofía antigua (y también en la medieval) el concepto de tiempo ha sido relegado o, cuando menos, puesto entre paréntesis en favor del tema del ser. Ello es cierto en gran medida. Ernst von Dobschütz *(op. cit.* en bibliografía) ha puesto de relieve la diferencia entre el modo hebreo y el modo griego de pensar. El primero es fundamentalmente temporal; el segundo, fundamentalmente intemporal. El primero destaca el "pasar"; el segundo, el "estar" (la "presencia"). Pero aun si, con Thorleif Boman *(op. cit.* en bibliografía), consideramos que la diferencia antedicha en manera alguna significa que los griegos carecieran de la noción de tiempo, parece que mientras los hebreos concebían el tiempo primariamente en función del futuro, los griegos lo concibieron primariamente en función de un presente — o bien de un pasado que era o muy remoto o muy cercano y, por tanto, en ambos casos relativamente "quieto". Los hebreos "conocieron" el tiempo y determinaron, o midieron, las grandes unidades de tiempo (las épocas del año) mediante la posición del Sol en el espacio; y las "pequeñas" unidades de tiempo (el día y la noche; las diversas horas del día y de la noche) por la cantidad de "luz" u "oscuridad". Pero, junto a ello, concibieron el tiempo como una serie de "percepciones temporales" en forma de "latidos" (*regha'*), "interiorizando" de este modo el tiempo y convirtiéndolo en lo que se llama "duración" y "temporalidad". Los griegos "conocieron" el tiempo a base de los movimientos de los cuerpos celestes, y tendieron a considerar el carácter cíclico —y, por tanto, "repetible"— de tales movimientos. Junto a ello, concibieron el tiempo como una serie lineal dentro de cada ciclo, y tal serie lineal como un conjunto de "presentes". El contraste entre las concepciones hebrea y griega se manifiesta en los lenguajes y especialmente en las maneras de conjugar. En el hebreo los tiempos del verbo expresan acciones completas o incompletas. En el griego (y en muchos lenguajes indo-europeos) expresan "aspectos". Todo ello parece contradecirse con la idea de que el

verbo hebreo es "intemporal", pero, según Thorleif Boman, esta "intemporalidad" se relaciona con la vivencia interna del tiempo, no con los modos de "presencia" de las cosas. En todo caso —y esto es lo que, por el momento, nos interesa aquí— los griegos tendieron con frecuencia a ver lo temporal o desde el punto de vista de la presencia (en un "ahora"), o desde el punto de vista de una serie repetible en ciclos, o desde el punto de vista de una eternidad, superior a la "mera" temporalidad. Las concepciones filosóficas no permanecieron siempre dentro de este marco en virtud de la *poliedricità* de la mente griega a que se ha referido Rodolfo Mondolfo y de que hemos dado cuenta en el artículo INFINITO. Pero muchas de estas concepciones arraigaron en la visión del tiempo como alguna forma de "presencia". No pocos filósofos estimaron que el tiempo pertenece a la realidad fenoménica. Esta realidad es, por supuesto, una realidad "presente", pero no es *la* presencia. *La* presencia está *siempre* presente, y por eso *es*, en tanto que la realidad fenoménica está siempre a punto de ausentarse, y por eso *deviene*.

Consideremos ahora más específicamente las concepciones de algunos filósofos. Lo que podemos decir de la concepción platónica del tiempo corresponde mejor a lo que hemos dicho ya en ETERNIDAD. Podemos, pues, decir que en Platón se confirma la idea del tiempo que pasa como manifestación o imagen móvil de una Presencia que no pasa. La idea de tiempo puede muy bien desempeñar en la filosofía de Platón un papel más importante del que hasta ahora se ha supuesto; habría que examinar con algún detalle, por ejemplo, el modo como Platón concibe ciertos "pasados remotos" (como posibles modelos de un presente), así como la manera como dicho filósofo entiende la evolución de la sociedad, antes de pronunciarse definitivamente sobre el asunto y concluir que o no hay en Platón una idea suficientemente desarrollada del tiempo o que cuando la hay el filósofo tiende a "reducirla" a algo que es intemporal. Hay que tener en cuenta, entre otras cosas, que la eternidad de que Platón hablaba como el "original" del tiempo es, si se quiere, una idea, pero es una idea de la cual hay una copia muy "inmediata": es el perpetuo movimiento circular de las esferas celestes. Es posible inclusive que Platón considerara este movimiento circular como "la eternidad misma", pero este es asunto que sería largo debatir. De todos modos, comparado con Aristóteles, Platón dice relativamente muy poco acerca del tiempo. En cambio, Aristóteles se esfuerza por analizar el concepto de tiempo sin hacer de él una copia, imagen o sombra de una "realidad verdadera". Para ello se vale del movimiento o, mejor, del concepto de movimiento. Aristóteles observa que se perciben el tiempo y el movimiento juntos. Cierto que podemos estar en la oscuridad y no percibir ningún movimiento por no percibir ningún cuerpo que se mueva. Pero basta un movimiento en la mente para darse cuenta de que pasa el tiempo. Por consiguiente, el tiempo tiene que ser o movimiento o algo relacionado con el movimiento. Como no es movimiento, tiene que ser lo otro, es decir, lo relacionado con el movimiento (*Phys.*, IV, 11, 219a). Ahora bien, en el concepto de tiempo o, si se quiere, de sucesión temporal se hallan incluidos conceptos como los de "ahora" (instante [VÉASE]), "antes" y "después". Estos dos últimos conceptos son fundamentales, pues no habría ningún tiempo sin un "antes" y un "después". De ahí que el tiempo pueda ser definido del siguiente modo: ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, "el tiempo es el número [la medida] del movimiento según el antes y el después [lo anterior y lo posterior]" (*ibid.*, 220 a). El tiempo no es un número, pero es una especie de número, ya que se mide, y sólo puede medirse numéricamente. Tan estrechamente relacionados se hallan los conceptos de tiempo y de movimiento que, en rigor, son interdefinibles: medimos el tiempo por el movimiento, pero también el movimiento por el tiempo (*ibid.*, 220 b).

Esto no termina, como algunos autores suponen, la concepción aristotélica del tiempo. Al fin y al cabo, la idea del "ahora", νῦν, o instante, es también importante en el análisis aristotélico, y esta idea no parece encajar completamente con la definición antes presentada. Además, si el tiempo es número o medida del movimiento, parece suponerse que hay una realidad "numerante" sin la cual no habría tiempo — a menos que supusiéramos que el movimiento se numera o se mide a sí mismo. Finalmente, no debe olvidarse que Aristóteles estima también como "modele" lo que se mueve con el movimiento más perfecto —el movimiento local circular—, y este último es menos "mensurable" que los demás movimientos menos perfectos, justamente porque es "totalmente mensurable": es perfectamente cíclico y está ya "medido" desde siempre.

Pero aunque hay seguramente en las ideas aristotélicas acerca del tiempo más de lo que indica la definición presentada, ésta fue la que ejerció mayor influencia, pues casi todos los filósofos posteriores consideraron que debían decir algo acerca de ella. Algunos filósofos parecieron refinar la definición aristotélica. Tal ocurrió con los viejos estoicos, cuando hicieron intervenir en la medida del movimiento las nociones de intervalo y velocidad. Según Estobeo (*Eclog.*, *I*, 106), Crisipo definió el tiempo como "el intervalo del movimiento respecto al cual se determina siempre la medida de la velocidad mayor o menor". La noción de "intervalo" planteaba problemas considerables, pues se trataba de saber lo que se entendía por 'intervalo': si una medida fija, si una cantidad convencional, si un "puntó de tiempo", un aparentemente instantáneo "ahora", una cantidad de tiempo últimamente indivisible, un "corte" en un continuo, etc., etc. Pero los estoicos no dilucidaron estos problemas, por lo menos con gran detalle. Se limitaron a proponer —especialmente como solución a las paradojas de Zenón de Elea— que el tiempo está formado de algo así como "partículas temporales indivisibles" — una concepción harto curiosa en filósofos que defendían tan encarnizadamente la idea del "continuo".

Se ha hecho observar que las teorías antiguas acerca del tiempo, especialmente las formuladas a partir de Aristóteles —aristotélicos, platónicos y neoplatónicos y estoicos principalmente—, pueden dividirse, lo mismo que las teorías modernas, en dos grandes grupos: las de los "absolutistas" y las de los "relacionistas". Los "absolutistas" conciben que el tiempo es una realidad completa en sí misma. Así pensó Estratón (*apud* Simplicio, Comentario a *Phys.*). Los "relacionistas" estimaron que el tiempo no es una

realidad por sí misma, sino una relación. Aristóteles parece haber defendido esta concepción — si simplificamos su análisis del tiempo y olvidamos que el Estagirita vacila no poco y usa a menudo expresiones como 'una especie de', 'si no es movimiento será *lo otro*' [subrayado por nosotros]. Pero, como suele ocurrir, los defensores de dichas teorías en forma pura son escasos; la mayor parte de los filósofos combinaron una con la otra. Una de estas "combinaciones", y por ventura la más influyente de todas en siglos inmediatamente posteriores, fue la de los neoplatónicos, y específicamente la de Plotino. Aristóteles había ya por lo menos aludido a la posibilidad de determinar el concepto de tiempo mediante la "realidad numerante". Ésta es el "alma" o, si se quiere, la "conciencia": la "conciencia interna del tiempo". Plotino se acogió a esta idea —o insinuación—, por medio de la cual, y para usar de nuevo los términos antes introducidos, se podía elaborar una teoría "absolutista" del tiempo —el tiempo es algo "real" en el alma— y una teoría "relacionista" — el alma mide, numera, relaciona. Según Plotino, el tiempo no puede ser, o no puede ser *sólo*, número o medida de movimiento, porque debe de tener una realidad propia con respecto al movimiento. Ello se debe a que no es una categoría de lo sensible frente a la eternidad de lo inteligible; es lo que podría llamarse —aunque el propio Plotino no utilizó esta expresión— una "categoría íntima". Ello no quiere decir que el tiempo sea "subjetivo", entre otras razones porque no hay en Plotino ninguna idea, cuando menos en el sentido moderno, de lo subjetivo. En rigor, Plotino se adhiere a la tesis platónica de que el tiempo es imagen móvil de la eternidad (*Enn.*, I, v, 7) y es, poí tanto, inferior a la eternidad (*ibid.*, III, vii, 7). Pero es una imagen que tiene su sede en el alma y hasta puede concebirse como "la vida del alma" (*ibid.*, III, vii, 11). El alma "abandona" el tiempo cuando se recoge en lo inteligible, pero mientras tal no sucede el alma vive en el tiempo y hasta como tiempo. El tiempo del alma surge del fondo de ella y, por tanto, de la Inteligencia. El tiempo, dice Plotino, "reposaba en el ser", "guardaba su completa inmovilidad en el ser" (*ibid.*, III, vii, 9); estaba, pues, por así decirlo, "en alguna parte" y no era sólo "medida". El tiempo es "prolongación sucesiva de la vida del alma".

De este modo Plotino y los neoplatónicos eludían varias de las dificultades que había planteado Aristóteles al referirse al tiempo. En *Phys.*, IV, 11, 217 b 33, Aristóteles había escrito unas palabras que recuerdan lo que siglos después escribiría San Agustín (Cfr. *infra*): "Lo que viene puede hacer pensar que el tiempo no existe en absoluto o que existe apenas y de un modo harto oscuro. Parte del mismo es pasado, y ya no existe, y la otra parte es futuro, y no existe todavía; y, sin embargo, el tiempo, sea que consideremos un tiempo infinito o cualquier otro, está hecho de aquéllos. Es difícil concebir que participa de la realidad algo que está hecho de cosas que no existen." Pero si el tiempo es real como parte, o acaso fondo, de la vida del aliña, no hay ya que preocuparse por su "inexistencia". El alma garantiza la realidad del tiempo mediando entre la eternidad y el puro devenir hecho de inasibles "ahoras". Pero, además, el alma hace que el tiempo sea una continuidad real y no una serie incomprensible de "saltos" de un instante al otro.

Lo que podemos llamar "concepción cristiana del tiempo" alcanza su primera madura formulación teológico-filosófica en San Agustín. Se puede pensar que hay en San Agustín dos modos de ver el tiempo, pero son más bien dos problemas relativos al tiempo: el tiempo como "momento de la creación" y el tiempo como "realidad". El tiempo es un "fue" que ya no es. Estos dos problemas están estrechamente relacionados entre sí. Es habitual, al hablar de la concepción agustiniana del tiempo, referirse a su perplejidad ante el tiempo. Pues el tiempo es, como había visto ya Aristóteles (Cfr. *supra*), una gran paradoja. El tiempo es un "ahora", que no es; el "ahora" no se puede detener, pues si tal ocurriera no sería tiempo. El tiempo es un "será" que todavía no es. El tiempo no tiene dimensión; cuando vamos a apresarlo se nos desvanece. Y, sin embargo, yo sé lo que es el tiempo, pero lo sé sólo cuando no tengo que decirlo: "cuando no me lo preguntan, lo sé; cuando me lo preguntan, no lo sé". No vale refugiarse en la idea de que el tiempo es "ahora", lo que ahora mismo pasa, o lo que ahora mismo estoy viviendo. Pues, como vimos, no "hay" justamente tal "ahora". No hay presente; no hay ya pasado; no hay todavía futuro: por tanto, no hay tiempo. Pero estas dificultades acerca del tiempo se desvanecen, o atenúan, cuando en vez de empeñarnos en hacer del tiempo algo "externo", que puede "estar ahí" como están las cosas, lo radicamos en el alma: el alma y no los cuerpos es la verdadera "medida" del tiempo. El pasado es lo que se recuerda; el futuro, lo que se espera; el presente, aquello a que se está atento; pasado, futuro y presente aparecen como memoria, espera y atención. ¿Quién puede negar que las cosas futuras no son todavía? Y, sin embargo, la espera de ellas se halla en nuestro espíritu. ¿Quién puede negar que las cosas pasadas no son ya? Y, sin embargo, la memoria de lo pasado permanece en nuestro espíritu. ¿Quién puede negar que el presente no tiene extensión, por cuanto pasa en un instante? Y, sin embargo, nuestra atención permanece y por ella lo que no es todavía se apresura a llegar para desvanecerse. Así, el futuro no puede ser calificado de largo, sino que un largo tiempo futuro no es sino una larga espera del tiempo futuro. Tampoco hay largo tiempo pasado, pues éste no es ya, sino que un largo tiempo pasado no es sino un largo recuerdo del tiempo que pasó" (*Conf.*, XI, 28).

Decíamos antes que es habitual, al hablar de la "concepción agustiniana del tiempo", insistir en esos célebres pasajes de las *Confesiones*. En ellos se expresa, no sólo, como en Aristóteles, una perplejidad acerca de esa escurridiza "realidad" llamada "tiempo", sino también, y sobre todo, la idea del tiempo como realidad vivida o, mejor dicho, "vivible" — que se vive, se vivió o se vivirá. Pero no debe olvidarse que lo que puede llamarse "la concepción intimista ("psicológica") del tiempo" está ligada en San Agustín a una concepción que podría llamarse teológica, y hasta está fundada en esta última. En efecto, San Agustín se preocupó no sólo de cómo podemos aprehender el tiempo, sino también de qué tipo de realidad es el tiempo como realidad creada. No se puede pensar que el tiempo preexistía a Dios, que es anterior a

todo, por ser causa suprema de todo. Hay que admitir, por tanto, que el tiempo fue creado por Dios. Sin embargo, no puede pensarse que Dios, que es eterno, creó el tiempo y con ello surgió la duración temporal de la eternidad como una especie de prolongación de ella. El tipo de duración llamada "eternidad" y el tipo de duración" llamado "tiempo" son heterogéneos. Cierto que hay ciertas analogías entre la eternidad y el tiempo: ambos son fundamentalmente "presentes. Pero la eternidad es una presencia "simultánea", en tanto que el tiempo no lo es. La eternidad es heterogénea inclusive al tiempo infinito, pues el tiempo infinito no constituye la eternidad, la cual se halla por encima de todo tiempo.

Durante la Edad Media preocupó a los filósofos el problema "teológico' del tiempo en relación con la eternidad. Los filósofos que, como Santo Tomás, siguieron a Aristóteles en concebir el tiempo como estrechamente relacionado con el movimiento, adoptaron fórmulas que se limitaban a transcribir la ya mencionada definición aristotélica: *tempus est* numeras *motus secundum prius et posterius.* Pero ello se refería al tiempo "natural" y no resolvía todavía la cuestión "teológica" del tiempo. Para tratar debidamente esta última cuestión, los filósofos medievales, incluyendo por supuesto a Santo Tomás, examinaron sobre todo el problema de la eternidad. Así, gran parte de lo que puede decirse acerca de las concepciones medievales escolásticas del tiempo se halla bajo el epígrafe "Eternidad". Remitimos, pues, a este artículo, suplementado por los artículos DURACIÓN e INFINITO. Debe advertirse, empero, que ello no agota ni siquiera las ideas más fundamentales de los autores medievales sobre el tiempo. Hay que tener en cuenta que no pocos autores enfocaban asimismo la cuestión del tiempo desde el punto de vista de la *distentio animi* de que había hablado San Agustín y trataron de ver en qué relación se hallaba esta concepción del tiempo como algo "interior" y "anímico" con la concepción del tiempo como algo "exterior". Tenemos así, al parecer, varias cuestiones relativas al tiempo: si es o no medida del movimiento; si la medida se halla "fuera" o "dentro" del alma; si hay un tiempo cósmico distinto del tiempo vivido, etc., etc. Tenemos asimismo varias concepciones del tiempo, tales como la "concepción teológica", la "concepción física" (en el sentido de la *Physica* aristotélica), la "concepción psicológica". Nos limitaremos aquí a destacar un problema tratado por muchos autores medievales: el de la realidad propia del "antes" y del "después". Algunos autores, siguiendo a Avicena, indicaron que el "antes" y el "después" se hallan en la inteligencia, pero este "hallarse en la inteligencia" puede interpretarse de distintos modos, dependiendo en gran parte de lo que se entienda por 'inteligencia'. Ciertos autores trataron de conciliar la concepción "exterior" y la concepción "interior" del tiempo, estimando, según hizo Duns Escoto, que lo "material" del tiempo, es decir, el movimiento, se halla fuera del alma, en lo "exterior", pero que lo "formal" del tiempo, esto es, la medida del movimiento, viene del alma. En relación con el problema del tiempo se discutieron cuestiones como la del instante (VÉASE) y la del *ubi* (VÉASE).

En la época moderna siguieron discutiéndose los problemas teológicos, físicos y psicológicos relativos al tiempo. Nos hemos referido a algunas concepciones modernas (de Descartes, Spinoza, Locke, etc.) en varios artículos (por ejemplo: DURACIÓN, INFINITO, INSTANTE). Aquí nos ocuparemos principalmente de ciertas concepciones modernas del tiempo que giraron en torno al problema de cómo puede entenderse el tiempo en relación con las "cosas", los "fenómenos naturales", etc. La historia de estas concepciones, y de los debates que suscitaron, es larga y compleja, pero puede simplificarse indicando que las ideas fundamentales modernas acerca del tiempo, especialmente durante los siglos XVII y XVIII, y más específicamente entre 1650 y 1750, siguieron *grosso modo* el modelo de las ideas acerca del espacio (VÉASE). Así como podía concebirse el espacio cuando menos de tres modos: como una realidad en sí misma, independiente de las cosas; como una propiedad de las cosas, y especialmente de las substancias; y como una relación o un orden, así también pudo concebirse el tiempo de estos tres modos: como realidad absoluta; como propiedad; como relación.

De estos tres modos el que mereció más escasa atención fue el segundo. En efecto, era difícil concebir el tiempo como una propiedad de las cosas — ya fuera que se entendiera esta propiedad como algo real, residente en las cosas mismas, o bien como una idea: la idea de una distancia entre varias partes de una sucesión. En todo caso, el tiempo como propiedad de las cosas podía llamarse, más propiamente, duración (VÉASE). El modo como una cosa existe temporalmente es la duración de esta cosa. Pero como parecía que se necesitaba una realidad universal que sirviera de medida de la duración (pues da lo contrario habría tantos "tiempos" como "duraciones" o por lo menos "modos de durar"), la atención se enfocó sobre los otros dos modos de concebirse el tiempo: como realidad en sí, independiente de las cosas, y como relación. La primera concepción es la llamada "absoluta" o "absolutista" del tiempo; la segunda concepción es la llamada "relacional" o "relacionista" del tiempo. Estudiaremos brevemente estas dos concepciones, pero advertiremos que el adherirse a una de ellas no equivalía a sostener que el tiempo —como tiempo "físico" o tiempo "cósmico"— tenía en cada caso rasgos distintos. En rigor, tanto los absolutistas como los relacionistas tendían a considerar que el tiempo es continuo, ilimitado, no isotrópico (es decir, tiene una sola dirección y una sola dimensión), homogéneo y fluyendo siempre del mismo modo sin que haya otros — lo cual parece, por demás, evidente, pues 'más aprisa' o 'más despacio' sólo tienen sentido en relación con el tiempo.

Aunque es injusto no tener en cuenta que las concepciones acerca del tiempo propuestas por Newton y Leibniz son más matizadas de lo que parece a primera vista, no tenemos más remedio aquí que simplificar y declarar que estos autores representaron respectivamente la concepción absolutista y la relacionista acerca del tiempo. La concepción absolutista se halla expresada en uno de los escolios de los *Principia* del modo siguiente: "El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente sin relación con nada externo, y se le llama asimismo duración." Además de este "tiempo absoluto" hay el "tiem-

po relativo", el cual es descrito de) siguiente modo, en el mismo escolio, y a continuación de la descripción del "tiempo absoluto": "el tiempo relativo, aparente y común, es una medida sensible y externa... de la duración por medio del movimiento, que es comunmente usada en vez del tiempo verdadero". Se ha hecho notar que Newton habla de un "tiempo absoluto", pero en rigor hace uso de un concepto de tiempo que no es absoluto, sino "operacional" (Toulmin). Pero lo cierto es que Newton tiende a fundar cualquier idea del tiempo en un concepto absoluto del tiempo como el antes presentado. En esta concepción se supone que el tiempo es independiente de las cosas, es decir, mientras las cosas cambian, el tiempo no cambia. Los cambios de las cosas son, pues, cambios en relación con el tiempo uniforme que les sirve de marco "vacío". En otros términos, los cambios se hallan *en* el tiempo en un sentido análogo a como se suponía que los cuerpos se hallan en el espacio. Y como sucedía con el espacio se suponía que el tiempo es indiferente a las cosas que contienen y a los cambios que tienen lugar en las cosas — o, si se quiere, a las cosas cambiantes. El tiempo era concebido como "algo" perfectamente homogéneo; ningún instante del tiempo difiere cualitativamente de cualquier otro instante del tiempo. Es cierto que el tiempo difiere del espacio en algunos respectos importantes y sobre todo en el siguiente: que "fluye" y se mueve unidimensionalmente en una sola dirección. Parece, pues, que haya una diferencia intrínseca entre momentos del tiempo; por ejemplo, un momento dado es un "antes" y otro momento dado puede ser un "después". Pero el "antes" y el "después' son tales con relación al tiempo absoluto. Así, pues, el tiempo absoluto es previo no sólo a las cosas, sino a cualesquiera medidas temporales. El tiempo, además, no ejerce ninguna acción causal sobre las cosas; mejor dicho, el tiempo es concebido del modo antes indicado en gran parte con el fin de explicarse que no ejerce ninguna acción causal sobre las cosas.

El propio Newton pudo muy bien no insistir demasiado en las implicaciones teológicas y metafísicas de esta concepción del tiempo, pero los newtonianos, y en particular Clarke (VÉASE) llevaron esta concepción a sus últimas consecuencias teológicas y metafísicas. Es cierto que, especialmente en su discusión con Leibniz, Clarke pareció interesarse más en la cuestión del espacio que en la del tiempo. El espacio —el "espacio absoluto"— había sido descrito por Newton como *sensorium Dei.* A este respecto Clarke indica que decir, como hizo Newton, que el espacio es el "sensorio de Dios" no quiere decir que sea un "órgano de los sentidos", sino sólo "el lugar de la sensación", ya que el ojo, el oído, etc., no son *sensoria* (a lo que replicó Leibniz que *sensorium* significa "órgano de sensación", y algunos "bárbaros escolásticos", de acuerdo con el testimonio de Goclenius en su *Diccionario,* llamaron *sensitorium: Ex quo illi facerunt sensiterium pro sensorio, id est, órgano sensationis*). Pero todo lo que Clarke dice acerca del espacio puede ponerse en parangón con lo que dice, o supone, acerca del tiempo. En todo caso, tanto el espacio como el tiempo son, dice Clarke, "cantidades reales"; en suma, son "absolutos".

Contra ello Leibniz mantuvo la mencionada concepción relacional o relacionista del tiempo. En su escrito sobre "Los fundamentos metafísicos de la matemática", uno de los últimos escritos de Leibniz, este autor indicó que el tiempo es "el orden de existencia de las cosas que no son simultáneas. Así, el tiempo es el orden universal de los cambios cuando no tenemos en cuenta las clases particulares de cambio". Lo que llamamos "magnitud de tiempo" es la duración. En su tercera comunicación a Clarke, Leibniz insistió en que así como el espacio es un orden de coexistencias, el tiempo es "un orden de sucesiones". "Suponiendo que alguien preguntara por qué Dios no creó todas las cosas un año antes, y la misma persona infiriera de ello que Dios ha hecho algo respecto a lo cual no es posible que hubiese una razón por la cual lo hizo así y no de otro modo, la respuesta a ello es que su inferencia sería correcta si el tiempo fuese algo distinto de las cosas que existen en el tiempo. Pues sería imposible que hubiese alguna razón por la cual ciertas cosas deberían aplicarse a tales o cuales instantes particulares más bien que a otros, en el entendido que su sucesión siguiera la misma. Pero entonces el mismo argumento prueba que los instantes, considerados sin las cosas, no son nada en absoluto, y que consisten sólo en el orden sucesivo de las cosas. Y dado que este orden sea el mismo, uno de los dos estados, esto es, el de la anticipación supuesta, no diferiría ni podría ser distinguido [discernido] del otro que es el estado actual". Desde el punto de vista teológico, Leibniz afirma que su doctrina relacional es la única aceptable, pues hace posible que la inmensidad de Dios sea independiente del espacio y la eternidad de Dios sea independiente del tiempo, lo cual no ocurre con la doctrina del espacio y el tiempo absolutos como sensoria *Dei* — cualquiera que sea el sentido que se dé a *sensorium.*

Es curioso comprobar que tanto la concepción newtoniana —o sedicente newtoniana— como la leibniziana parecen ser "cosa del sentido común". En efecto, es de sentido común suponer que el tiempo, no siendo una propiedad particular de cada cosa particular, tiene que ser una propiedad de todas las cosas en cuanto que duran. Pero esta propiedad no es entonces, en rigor, una propiedad, sino una especie de "marco general vacío" en el cual van existiendo las cosas. Por otro lado, es de sentido común suponer que el tiempo no existe al modo como existen las cosas y, por tanto, no puede ser ninguna cosa. En tal caso deberá ser una relación entre las cosas.

Lo anteriormente dicho no basta todavía para percatarse de las dificultades que ofrece la noción de tiempo no sólo en filosofía, sino también dentro del marco más definido de la mecánica clásica. En esta mecánica la idea de un tiempo relativo parece depender de la idea de un tiempo absoluto. Pero como no hay ningún instrumento que puede medir el tiempo absoluto, parece que haya que concluir que todas las medidas temporales tendrán que ser relativas a un sistema de referencia. Puede entonces pasarse a la concepción de la llamada "relatividad del tiempo" (en el sentido físico). En todo caso, se ha hecho observar que en la mecánica de Newton la definición de 'tiempo absoluto' no sirve como base para ninguna cronometría, y hasta se ha dicho que no posee ninguna significación (física).

Tampoco basta lo antedicho para penetrar en las intrincadas cuestiones suscitadas por la noción del "tiempo como relación". Pues una relación puede entenderse de varios modos, por lo pronto, éstos: relación objetiva o real, que subsiste en sí misma (como los números) y que condiciona idealmente los objetos relacionados; y relación subjetiva. En este último caso puede tratarse o de una relación "humana", siendo la experiencia humana (o, en general, de un sujeto cognoscente) la base de la relación, o bien de una condición a priori de cualesquiera percepciones en todos los casos en los que haya una relación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido o cognoscible.

Pero si lo dicho no basta para comprender un poco a fondo las cuestiones suscitadas por las dos concepciones del tiempo introducidas, es suficiente para entender un poco por qué Kant desarrolló su compleja doctrina acerca del tiempo. La doctrina es compleja, porque se compone de una serie de afirmaciones sobre el tiempo que ni siquiera es siempre fácil reconciliar. Tenemos, por lo menos, la concepción del tiempo en la "Estética trascendental"; la concepción del tiempo en la "Analítica trascendental" y, dentro de ella, la concepción del tiempo en las diversas síntesis y en el esquematismo de las categorías. En la "Estética trascendental" Kant adopta una posición que aspira a justificar la concepción newtoniana del tiempo, pero que en vez de fundar esta concepción en una idea del tiempo como cosa en sí, la funda en una idea del tiempo como condición de fenómenos. Kant niega que el tiempo sea un concepto empírico derivado de la experiencia; tiene que ser, pues, una representación necesaria que subyace en todas nuestras intuiciones. En otros términos, el tiempo es una forma de intuición *a priori*. Con ello Kant parece aproximarse a Leibniz. Pero niega que el tiempo sea una relación o una orden, ya que en tal caso sería un concepto intelectual y no una intuición. Por otro lado, el tiempo no es "subjetivo" en el sentido de ser experiencia vivida de un sujeto humano. Así, pues, el tiempo no es real (si por ser real entendemos "ser una cosa en sí"), pero no es tampoco meramente subjetivo, convencional o arbitrario. Decir que el tiempo es una representación *a priori* es decir que el tiempo es trascendentalmente ideal y empíricamente real (en un sentido peculiar de 'empírico' en que no podemos entrar aquí). En todo caso, esta concepción del tiempo se refiere al orden de las percepciones, pero no todavía al orden de los juicios. Cuando éstos aparecen, el tiempo ejerce otra función, la función sintética. En efecto, ningún juicio sería posible si no estuviese fundado en una síntesis, la cual a su vez está basada en el uso de uno o varios conceptos del entendimiento o categorías. Pero estos conceptos del entendimiento o categorías se aplican a la experiencia solamente por medio de los esquemas (véase ESQUEMA), y el esquema es justamente posible por la "mediación" del tiempo.

Si algo resulta claro de todo ello es que la noción de tiempo ocupa un lugar central en el pensamiento de Kant. Para reconocer este hecho no es menester adherirse a la interpretación que da Heidegger de la primera *Crítica* —o de parte de la primera *Crítica*—kantiana; basta advertir que las operaciones fundamentales del sujeto cognoscente requieren siempre el tiempo, y que el modo como se procede a "temporalizar" lo dado es "constituirlo" objetivamente. Puede, pues, concluirse que en alguna medida la temporalidad es en Kant fundamento de la objetividad. Puede discutirse si algo análogo sucede en el pensamiento de Hegel. Por un lado, parece que hay en Hegel un "primado del tiempo" en la medida en que hay un "primado del devenir". Por otro lado, este tiempo es sólo el Espíritu en cuanto que se despliega, pues el Espíritu en sí mismo es intemporal o, mejor, eterno. Así, la temporalidad es una manifestación de la Idea. Es curioso observar que esta peculiar coexistencia de lo temporal con lo intemporal es propia de varias corrientes filosóficas en el siglo XIX. Se trata principalmente de las corrientes evolucionistas (véase EVOLUCIONISMO), en las cuales se afirma, o presupone, que lo que hay existe en tanto que se desarrolla temporalmente, pero que este desarrollo sigue un plan (no necesariamente un plan "teleológico") que tiene que ser por sí mismo "intemporal".

Es todavía oscuro el origen de lo que se ha dado en llamar "temporalismo", es decir, el primado de la noción de tiempo en diversas tendencias filosóficas contemporáneas — a partir ya de las últimas décadas del siglo XIX. Por un lado, parece haber un fondo de temporalismo en las llamadas "filosofías románticas", especialmente en tanto que éstas insistieron en lo temporal y lo histórico. Por otro lado, parece que parte cuando menos del temporalismo contemporáneo ha surgido de una reacción contra ciertas formas de evolucionismo decimonónico. En todo caso, hay desde las últimas décadas del pasado siglo una serie de filósofos en quienes el tiempo, la temporalidad, lo temporal, etc. se hallan en el centro de su pensamiento en muy diversas formas. Como ejemplos podemos mencionar a Dilthey y a Bergson. Por haber expuesto con algún detalle este aspecto de su pensamiento en los artículos consagrados a estos pensadores, nos abstendremos aquí de detalles. Indicaremos sólo que el "temporalismo" en cuestión resulta muy claro e insistente en quien, como Bergson, se preguntó "qué hacía" el tiempo en un sistema que, como el de Spencer, parecía fundarse en el desarrollo temporal y, sin embargo, no hacía ningún uso del tiempo, o reducía —como, por otro lado, han hecho, según Bergson, todos los filósofos del pasado— el tiempo a espacio. La insistencia de Bergson en la noción de duración como "duración real", como pura cualidad, como objeto de la intuición (si no la intuición misma), etc., le condujo a una metafísica temporalista en la cual se establecía una distinción entre tiempo verdadero y tiempo falsificado y especializado. También resulta claro el temporalismo en Dilthey, si bien en este caso se trata de un temporalismo "histórico", pues el tiempo diltheyano es fundamentalmente el tiempo como historia. Es curioso ver que ciertos filósofos que se destacaron por lo que podría llamarse "el primado de las idealidades" terminaron, si es que no empezaron subrepticiamente, por destacar la importancia del tiempo. En el caso de Husserl aparece una distinción entre el tiempo fenomenológico, descrito como la forma unitaria de las vivencias en un flujo de lo vivido, y el tiempo objetivo o cósmico. Según Husserl, este tiempo se comporta respecto al fenomenológico "de

un modo análogo a como la extensión perteneciente a la esencia inmanente de un contenido sensible concreto se comporta relativamente a la extensión objetiva". De ahí que la propiedad esencial que expresa la temporalidad para las vivencias no designa sólo para Husserl "algo perteneciente en general a cada vivencia particular, sino una forma necesaria de unión de las vivencias con las vivencias". La vivencia real es temporalidad, pero una temporalidad que se confunde con una especie de "duración real" (en sentido a veces parecido al bergsoniano).

El motivo del tiempo aparece en otros autores contemporáneos, de los que podemos citar a Simmel, pero se destaca en el pensador que ha sido presentado a veces como aquel que intentó buscar (sin encontrarlo) el horizonte, del ser en el tiempo, es decir, Heidegger o, más exactamente, "el primer Heidegger". No nos detendremos aquí sobre las concepciones de Heidegger sobre el tiempo, la temporalidad, la relación entre la temporalidad y el cuidado (VÉASE), la temporalidad y la finitud, la temporalidad y la muerte, etc., etc., por haber dedicado a Heidegger un artículo suficientemente extenso en el cual se han presentado sistemáticamente estos temas y por haber sido éstos tratados asimismo en artículos en los cuales se describen las diversas maneras como Heidegger se refirió al "tiempo" (así, por ejemplo, CUIDADO, DASEIN, y otros). Ello no quiere decir que Heidegger sea, como a veces se ha dicho, "el filósofo del tiempo"; ciertamente, no lo es "el último Heidegger". Pero indica por lo menos que una fase importante del pensamiento de Heidegger está estrechamente relacionado con lo que llamamos antes el "temporalismo contemporáneo".

Además de los "autores mayores" a que nos hemos referido antes, podrían citarse numerosos "filósofos menores" contemporáneos que se han ocupado del problema, y de los problemas, del tiempo en el sentido que se ha llamado "temporalista". Relativamente abundantes han sido a este respecto las fenomenologías y las ontologías del tiempo. No pocas veces dichos filósofos, especialmente en Alemania, han puesto en estrecha relación "el tiempo" y "el ser". Así ocurre, por ejemplo, con Antón Neuhäusler, para quien toda cuestión acerca del tiempo debe seguir la vía siguiente: ante todo, una fenomenología del tiempo; luego, un estudio de la relación entre "tiempo inmanente" y "tiempo trascendente" —a la conciencia—; finalmente, un análisis del "ser" del tiempo. La fenomenología del tiempo se ocupa de fenómenos temporales tales como la "sucesión", el "ahora", la "duración", etc. El estudio de la relación entre las dos indicadas especies de tiempo se propone averiguar en qué medida tales especies de tiempo poseen estructuras similares, único modo de que la relación tenga sentido. El análisis del "ser" del tiempo permite salir del concepto de tiempo como sucesión y averiguar la relación que el tiempo mantiene con la eternidad. Neuhäusler acuña a este respecto una fórmula que tiene una resonancia platónica, o neoplatónica: "El tiempo es la inquietud del ser" *(Die Zeit ist die Unruhe des Seins) (op. cit.* bibliografía, pág. 284).

Aunque durante el siglo xx ha abundado lo que hemos llamado "temporalismo", algunos filósofos han sometido el concepto de tiempo a análisis para mostrar que, siendo contradictorio, debe ser eliminado. Tal sucedió con McTaggart, el cual razonó como sigue: Las posiciones en el tiempo forman dos series: la serie *A*, constituida por el pasado, el presente y el futuro, y la serie *B*, constituida por el "antes" y el "después". Las posiciones no cambian en esta segunda serie, ya que un acontecimiento determinado estará siempre en la misma relación de "anterioridad" y "posterioridad" respecto a otro. El cambio —esencial para la temporalidad— tiene lugar sólo en la serie A. Ahora bien, este cambio es, según McTaggart, contradictorio, pues mientras el pasado, el presente y el futuro son determinaciones incompatibles entre sí de un acontecimiento, resulta que este acontecimiento, en la medida en que se halla dentro de una serie temporal y no constituye sus extremos (un absoluto comienzo o un final absoluto), ha de pasar por todas las mencionadas determinaciones hasta el punto de que se identificará con las tres y, en virtud de ello, resultará contradictorio *(The Nature of Existence,* II, § 315 y sigs.).

Muchos de los filósofos "temporalistas" contemporáneos han entendido el tiempo o como "experiencia vivida" o como "duración pura" o como manifestación de una más básica "temporalidad", etc., etc. En todos estos casos el problema del tiempo es comunmente tratado desde un punto de vista metafísico. Pero el punto de vista que podríamos llamar "físico" —o, si se quiere, el modo como la física ha tratado el tiempo— es también importante para el pensamiento filosófico — como, según vimos, lo fue en la época moderna. No podemos a este respecto hacer mucho más que mencionar algunas concepciones y algunos de los problemas que se han suscitado con respecto a ellas. En primer lugar, es importante en la concepción física del tiempo la serie de conceptos que se han originado en la teoría de la relatividad, tanto especial como general. Según vimos oportunamente, hay en Newton también un concepto "relativo" del tiempo, pero este concepto se halla —en la interpretación "clásica" del pensamiento físico newtoniano cuando menos— encajado dentro de un concepto "absoluto": las mediciones temporales son relativas con respecto a un tiempo absoluto que "fluye uniformemente sin relación con nada externo". En la teoría especial de la relatividad, el tiempo se "relativiza" por entero al hacerse función de un sistema de referencia, desde el cual se efectúan todas las observaciones y medidas. Por eso no hay una "simultaneidad absoluta": un acontecimiento puede ser simultáneo con respecto a un observador, pero no con respecto a otro observador. Ello no significa una "relativización" del tiempo ni en el sentido de un "subjetivismo" ni tampoco en el sentido de un trascendentalismo kantiano (no obstante las opiniones de Cassirer al respecto). La "relatividad del tiempo", unida a las demás "relatividades" de la teoría especial hace posible justamente que las leyes del universo sean las mismas para todos los observadores. Lo que dicha teoría hace es descartar un hipotético "observador cósmico" para el cual el tiempo sería "absoluto". Además, el tiempo se relaciona con la velocidad, disminuyendo con ella (en contraste con la masa, que aumenta con la velocidad). En la teoría de la relatividad genera-

lizada, se procède a lo que se ha llamado "fusión del tiempo con el espacio": el tiempo es una cuarta coordenada o, mejor dicho, espacio y tiempo son coordenadas en un universo tetradimensional. Se ha dicho que ello representa una "*espacialización* del tiempo", pero debe tenerse en cuenta que la "fusión del tiempo con el espacio" no ha significado en dicha teoría que el tiempo sea concebido como si fuera espacio; en rigor, el universo tetradimensional es más bien un universo de tres *más* una dimensiones. Por eso se ha dicho que más bien que espacializarse el tiempo lo que se ha hecho con dicha teoría es temporalizarse el espacio. Pero, en todo caso, es cierto que la función del tiempo en la teoría generalizada de la relatividad es distinta de la que tiene en la mecánica clásica. Un suceso físico es lo que Minkowski ha llamado "un punto de Universo", de modo que las coordenadas espacio-temporales forman las "líneas de Universo" — que, a su vez, están determinadas físicamente por las coordenadas espacio-temporales. De ello resulta que el tiempo no es "*indiferente*" a los procesos físicos.

Junto a las concepciones del tiempo elaboradas o suscitadas por la teoría de la relatividad, ha habido en la física contemporánea concepciones diversas del tiempo elaboradas o suscitadas por los problemas que plantea la medición de procesos físicos en "pequeña escala" — por ejemplo, procesos físicos intranucleares. Se ha estudiado, por ejemplo, la posibilidad de que se observen en dichos procesos series temporales distintas de las que aparecen o en la macrofísica, o en lo que podríamos llamar "megafísica" (la astrofísica). En todo caso, en la física intranuclear, o simplemente intraatómica, hay que operar con el tiempo de manera distinta que en la macrofísica. Ello puede suceder en distintas maneras, pero nos limitaremos a mencionar una de ellas: en el estudio de las mediciones temporales. A este respecto se ha suscitado de nuevo la cuestión del carácter continuo o discreto del tiempo. En la física actual —o partes de ella—, se han conseguido mediciones de tiempo cada vez más precisas (a base de la producción de vibraciones: 24.000.000.000 vibraciones por segundo). Ello ha dado pie a algunos autores a formular la hipótesis de que puede haber "irregularidades" en la estructura del tiempo, el cual podría aparecer como continuo y "fluyente" en la escala macrofísica, pero discontinuo, "granular", y además, "irregular" (en períodos de diferentes proporciones) en la escala microfísica. Si tal ocurriera, habría que concebir el tiempo como una realidad similar a la de las "partículas elementales".

Todas estas concepciones e hipótesis físicas acerca del tiempo han dado lugar a numerosos debates filosóficos. Algunos autores han pensado que el "tiempo" es sólo una "notación cómoda" y que el que se pueda tratar de "estructura granular y discontinua del tiempo" o bien de "diversas dimensiones temporales" o de "varias direcciones temporales" es simplemente un *modus dicendi*, pero sin referirse a ninguna "realidad". Esta concepción "convencionalista" ha encontrado, sin embargo, poco favor tanto entre los físicos como entre los filósofos. Más corriente ha sido una concepción "realista" del tiempo, fuera cual fuese la realidad, o el tiempo de realidad, con ello mentada. Ha habido una resurrección de la llamada "teoría causal del tiempo", combinada con frecuencia con una "teoría relacional". Ésta fue defendida ya por Leibniz, y ha sido elaborada por autores como Lachelas, Robb, Carnap, Reichenbach y Henryk Mehlberg, si bien en muy distintas formas. Mehlberg señala que "el orden temporal de la sucesión" no es "el esquema más simple de la relación causal", sino que el orden dinámico, causal, del devenir es "el hecho fundamental del cual el orden temporal de la sucesión, de la simultaneidad y de la duración se deriva como simple consecuencia suya" (art. cit. en bibliografía, I, pág. 121). En su estudio sobre el espacio y el tiempo, Lachelas había ya propuesto una "identidad de la relación temporal y de la relación de causalidad ocasional". Carnap definió asimismo el tiempo en función de la acción causal. Reichenbach desarrolló una axiomática del espacio-tiempo según la cual tiempo y espacio son particularidades de estructura de la acción causal. Además, Reichenbach trató de deducir el orden de la simultaneidad de consideraciones causales y el de la sucesión de consideraciones estadísticas, etc., etc. Todas estas "teorías causales del tiempo" tienen algo en común: el que en ellas se intenta derivar propiedades (topológicas) del espacio, de ciertas propiedades del tiempo. Ciertos autores han desarrollado una concepción del tiempo (y del espacio; mejor, del espacio-tiempo) como "matriz" de toda realidad. Tal ha sucedido con Samuel Alexander, para el cual no sólo tiempo (y espacio) no son "indiferentes" a los procesos reales, sino que son el fundamento de tales procesos, lo que los "engendra" realmente. Ello ha llevado a pensar que el tiempo es algo "substancial", a diferencia de la concepción del tiempo como mera "relación" (Cfr. Zygmunt Zawirski *op. cit.* bibliografía, § 1). Se ha discutido también mucho el significado de una de las relaciones de incertidumbre (VÉASE) de Heisenberg: la que indica que cuanto con mayor precisión puede determinarse su momento de tiempo y viceversa (el producto de tal medición y de tal determinación es mayor que, o igual a, $h/4\pi$, donde '*h*' se lee 'constante de Planck'). Por ejemplo, se ha pensado que la "relación de Heisenberg" en cuestión prueba que no hay "estados instantáneos" — y prueba asimismo que hay que aceptar una concepción "discreta" del tiempo.

No podemos entrar aquí en más detalles sobre las concepciones físicas del tiempo, pero nos interesa notar que todas ellas plantean problemas normalmente debatidos por filósofos, cuando menos por "filósofos de la ciencia". En qué relación pueden hallarse estos problemas con los que han sido tratados por las filosofías contemporáneas antes llamadas "temporalistas", es asunto difícil de determinar. A primera vista, parece que no haya relación ninguna entre estos dos grupos de problemas. En tal caso, o bien en uno de ellos no se trata del tiempo, o bien cada uno de ellos trata del tiempo de modo tan distinto que no es, en rigor, *el tiempo*, sino *los* tiempos el objeto de estas diversas investigaciones. Por otro lado, estimamos que es misión del filósofo examinar por todos los medios a su alcance —análisis de conceptos, escrutinio de resultados científicos, inclusive especulación metafísica— la posibilidad de alcanzar una concepción "unificada" del tiempo —lo cual sig-

nifica aquí simplemente un modo de ver el tiempo capaz de integrar las concepciones físicas, la experiencia del sentido común, los supuestos ontológicos, etc. Tal concepción "unificada" está muy lejos de haberse alcanzado.

Indicamos a continuación, en orden cronológico, una serie de escritos en los que se trata el problema del tiempo desde diversos puntos de vista, con predominio de los puntos de vista filosófico y físico. Algunas de estas obras tratan del concepto, naturaleza y problema del tiempo; otras contienen análisis filosóficos y lógicos del concepto de tiempo. Algunos autores se refieren principalmente a la "conciencia interna del tiempo" (Husserl, Guitton, etc.); otros, a la "ontología del tiempo" (Volkelt, Jacoby, Fink, etc.); otros, al tiempo en sentido estrictamente físico (Robb, Reichenbach, etc.). No incluimos obras de algunos autores (contemporáneos) en las cuales el concepto de tiempo desempeña un papel capital, por habernos referido a algunas de sus doctrinas en el cuerpo del artículo, o por ser sobradamente conocidas y poder consultarse las bibliografías en los artículos pertinentes; tal es el caso de Dilthey, Bergson, Whitehead, Heidegger y algunos otros). La presente bibliografía debe completarse con la de otros artículos, tales como ETERNIDAD, INSTANTE.

G. Lachelas, *Étude sur l'espace et le temps*, 1896. — Melchior Palágyi, *Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Entwurf einer Metageometrie*, 1901. — John Elof Boodin, *Time, a Reality*, 1904. — Désiré Nys, *La notion du temps*, 1904. — Nicolai von Bobnoff, *Zeit und Zeitlosigkeit*, 1911. — Max Frieschеisen-Köhler, "Das Zeitproblem", *Jahrbücher der Philosophie*, I (1913). — A. A. Robb, *A Theory of Time and Space*, 1914, 2ª ed., 1936. — íd., íd., *The Absolute Relations of Time and Space*, 1921. — M. Wartenberg, *La notion du temps*, 1916. — E. Borel, *L'Espace et le Temps*, 1922. — Ernst von Aster, *Raum und Zeit*, 1922. — Johannes Volkelt, *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit*, 1925. — E. Husserl, *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1927 [del *Jahrbuch*, etc., IX] (trad. esp.: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, 1959 [con estudio preliminar sobre la noción de tiempo en Husserl y Heidegger por Yvonne Picard, págs. 7-43]). — Shuzo Kuki, *Propos sur le temps*, 1928. — Hans Reichenbach, *Die Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, 1928. — Id., íd., *The Direction of Time*, 1956 (trad. esp.: *El sentido del tiempo*, 1959). — G. Jacoby, *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, I (4 fascículos), 1928-1932; II, 1955 [especialmente II]. — J. A. Gunn, *The Problem of Time*, 1929. — Varios autores, *The Problem of Time*, 1935 [University of California Publications in Philosophy, 18]. — R. Poirier, R. Ruyer, G. Dumézil, X. Zubiri, E. Lévinas *et al.*, "Méditations sur le temps", *Recherches philosophiques*, V (1935-1936), 1-404. — Henryk Mehlberg, "Essai sur la théorie causale du temps", *Studia philosophica*, I (1935), 119-60; II (1937), 111-231. — L. R. Heath, *The Concept of Time*, 1936. — M. Souriau, *Le temps*, 1937. — J. Sivadjian, *Le temps*, 6 vols., 1938 (I y II. *Le problème métaphysique;* II. *Le problème psychologique;* IV. *Le problème physique;* V. *Le problème physiologique;* VI. *Le problème du subconscient*). — Jean de la Harpe, *Genèse et mesure du temps. Essai d'analyse du temps et d'axiomatisation du temps métrique*, 1941. — Carlo Mazzantini, *Il tempo. Studio filosófico*, 1942. — Carlos Astrada, *Temporalidad*, 1943. — José Gaos, Dos *exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, 1945. — Louis Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, 1945. — Jean Guitton, *L'existence temporelle*, 1949 (trad. esp.: *La existencia temporal*, 1956). — K. Kuypers, H.-J. Post *et al.*, *Aspecten van de tijd*, 1950. — E. Paci, *Tempo e relazione*, 1953. — Hedwig Conrad-Martius, *Die Zeit*, 1954 (trad. esp.: *El tiempo*, 1958). — G. J. B. Bremer, *Wijsgerigeaspecten van het natuurkundig tijdsbegrip*, 1955. — A. Caracciolo, *La persona e il tempo*, 1955. — F. Hund, K. Jung, A. Wenzl *et al*, "Begriff der Zeit", en *Studium genérale*, Cuadernos 8, 9 y 10, Año VIII (1955). — J. M. Estrada, *Filosofía del tiempo*, 1955 [y de la identidad]. — A. N. Prior, *Time and Modality*, 1957 [John Locke Lectures 1955-1956]. — Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, 1957. — Anton Neuhäusler, *Zeit und Sein*, 1957 [Monographien zur philosophischen Forschung, 19]. — Herko Groot, *Het mysterie van de tijd*, 1958. — V. Jankélévith, E. Paci, R. Lazzarini *et al*, *Il tempo*, 1958 [de *Archivio di filosofia*, ed. E. Castelli]. — G. J. Whithrow, *The Natural Philosophy of Time*, 1961. — Richard Schlegel, *Time and the Physical World*, 1961. — G. L. S. Shackle, *Décision, Order, and Time in Human Affairs*, 1961. — H. Feigl y G. Maxwell, eds., *Scientific Explanation, Space, and Time*, 1962 [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 3; especialmente el trabajo de Wilfrid Sellars titulado "Time and the World Order"]. — H. A. Slaate, *Time and Its End: A Comparative Existential Interprétation of Time and Eschatology*, 1962. — J. Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique*, 1962. — Friedrich Kümmel, *Über den Begriff der Zeit*, 1962 [Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie, 6]. — O. Costa de Beauregard, *La notion du temps. Equivalence avec l'espace*, 1963 [Actualités scientifiques et industrielles, 1300]. — Id., íd., *Le secón principe de la science du temps*, 1963. — Adolf Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, 1963.

Varias de las obras antes indicadas tratan también de la cuestión de la medida y desarrollo del tiempo, pero destacamos al respecto el volumen colectivo titulado *Time and Its Mysteries*, en tres series (1. R. A. Millikan, J. C. Meriam, H. Shapley, J. H. Breasted; 2. D. W. Haring, W. F. Fray Swann, J. Dewey, A. H. Compton; 3. H. N. Russell, A. Knopf, J. T. Shotwell, G. P. Luckey).

Al "tiempo histórico" se refieren varias de las obras citadas en la bibliografía de HISTORIA; recordamos que Heidegger se ocupó tempranamente del asunto en "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CLXI (1916), 173 y sigs. También se ocupó de esta cuestión Georg Simmel en "Das Problem der historischen Zeit", *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze*, 1922, ed. Gertrud Simmel, págs. 152-69 y *Brücke und Tür*, 1957, págs. 43-58.

Algunas de las obras anteriores se refieren al llamado "concepto psicológico del tiempo", pero destacamos al respecto: Filippo Masci, *Sai senso del tempo*, 1890. — J.-M. Guyau, *Genèse de l'idée de temps*, 1890 (trad. esp.: *La idea del tiempo*, 1940). — V. Benussi, *Die Psychologie der Zeitauffassung*, 1913. — M. Sturt, *The Psychology of Time*, 1925. — Pierre janet, *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps*, 1928. — E. Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychologiques*, s/f. (1935). — Jean Piaget, *Le développement de la notion du temps chez l'enfant*, 1946. — Ph. Malrieu, *Les origines de la conscience du temps: les attitudes temporelles de l'enfant*, 1953. — J. Pucelle, *Le temps*, 1955, 3ª ed., 1962. — Paul Fraisse, *Psychologie du temps*, 1957.

Para el problema del tiempo en la evolución: H. F. Blum, *Time's Arrow and Evolution*, 1955.

Para la historia de la noción de tiempo, remitimos por lo pronto a la bibliografía de INFINITO (especialmen-

te obras de Joñas Cohn, Heinz Heimsoeth, R. Mondolfo); además: Werner Gent, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit. Historische, kritische und analytische Untersuchungen*, 2 vols., 1926-1930, reimp., 1963. — Zygmunt Zawirski, *L'évolution de la notion de temps*, 1936. — A.-J. Festugière, "Le sens philosophique du mot αἰών", *La Parola del Passato. Rivista di Studi Classici*, XI (1949), 172-89. — Enzo Degani, AIWN. *Da Omero ad Aristotele*, 1961. — Adolfo Levi, *Il concetto del tempo net suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone*, 1920. — N. Abbagnano, *La nozione di tempo in Aristotele*, 1933. — John F. Callahan, Four *Views of Time in Ancient Philosophy*, 1948 [Platón, Aristóteles, Plotino, San Agustín]. — Adolfo Levi, "Il concetto del tempo nelle filosofie dell'età romana", *Rivista critica di storia della filosofia*, III (1952), 173-200. — V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, 1953. — Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, 1933, 3ª ed., 1959. — J. Chaix-Ruy, "Le problème du temps dans les *Confessions* et dans la *Cité de Dieu*", *Giornale di Metafisica* (1954), 464-77. — Erich Lampey, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, 1960. — E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, 1918. — A. Mansión, "La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux: Averroes, Albert le Grand, Thomas d'Aquin", *Revue néoscolastique de philosophie*, XXXVII (1934), 275-307. — H. Shapiro, *Motion, Time, and Place According to William Ockham*, 1957 [Franciscan Institute Publications. Philosophy séries, 13]. — J. F. Yela Utrillo, "Espacio y tiempo en Suárez", *Actas del Congreso de filosofía de Barcelona*, II (1948), págs. 145-81. — M. F. Cleugh, *Time and Its Importance in Modem Thought*, 1938. — Stephen Toulmin, "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion", *The Philosophical Review*, LXVIII (1959), 1-29, 203-27. — A. O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding, and Time*, 1961. — E. van Biema, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, 1908. — Fritz Heinemann, *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1913 [Philosophische Arbeiten, VII, 2]. — Jacques Havet, *Kant et le problème du temps*, 1947. — Werner Gent, "Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei F. W. T. Schelling", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, VIII (1954), 353-77. — Wolfgang Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, 1956. — J. Stambauch, *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, 1959. — Enzo Paci, *Il problema del tempo nella fenomenologia di Husserl. Corso di filosofia teoretica*, 1960. — Gunther Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, 1961 [Monographien zur philosophischen Forschung, 24]. — William W. Hammerschmidt, *Whitehead's Philosophy of Time*, 1947. — Moritz Schlick, *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik*, 1917 (trad. esp.: *Espacio y tiempo en la física actual*, 1931). — Para otras obras sobre el concepto de tiempo en la física actual, véanse sobre todo los escritos de Hans Reichenbach, Richard Schlegel y Wilfrid Sellars y Adolf Grünbaum cit, *supra*. — Francisco Romero, "Temporalismo", en el volumen del autor *Filosofía contemporánea*, 1941 [sobre las tendencias temporalistas de Bergson, Heidegger, etc.]. — Georges Poulet, *Études sur le temps humain*, 1949 [de Montaigne à Proust].

Sobre el contraste entre las concepciones hebrea y griega del tiempo, véanse los siguientes escritos, a que hemos hecho alusión en el texto del artículo: Ernst von Dobschütz, "Zeit und Raum im Denken des Urschristentums", *Pournal of Biblical Literature*, XLI (1922), 212 y sigs. — Thorleif Boman, Das *hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 1954, especialmente Cap. III.

TILLICH (PAUL) nac. (1886) en Stardezzel (Guben, Lausacia inferior). Fue "Privatdozent" en Halle (1916-1919), en Berlín (1919-1924), "profesor extraordinario" en Marburgo (1924-1945), profesor titular en Dresden (1925-1929), en Frankfurt (1929-1933), en el "Union Theological Seminary" de Nueva York (1933-1955); desde 1955 es profesor en la Universidad de Harvard. Influido al principio por lo que se ha llamado "formalismo teológico", próximo al manifestado dentro de la Escuela de Marburgo (v.) Tillich se ocupó de las formas religiosas como formas culturales. Interesado grandemente en los problemas sociales y en las doctrinas socialistas, Tillich trató de establecer relaciones entre los principios teológicos protestantes básicos y la situación social de nuestra época. Sin dejar de interesarse por los "problemas de nuestro tiempo" y, en general, por lo que se ha llamado "la situación", Tillich ha procedido luego a elaborar una teología sistemática en la cual encuentran su lugar todos los grandes temas teológicos de la época; se trata en gran medida de una "teología situacional", pero debe entenderse 'situacional' de dos modos: como algo que se refiere al momento actual histórico y como algo que se refiere a la "situación humana" como tal. Tillich trata de destacar el contenido de la fe religiosa tal como es inmediatamente vivida por el individuo, pero sin por ello reducir la teología a "teología de la experiencia". La teología es "existencial" en el sentido de que toda experiencia religiosa es últimamente existencial, pero es a la vez filosófica y sistemática. "Lo que nos concierne últimamente —escribe Tillich— es lo que determina nuestro ser o no ser. Sólo son teológicos los enunciados que tratan de su objeto en cuanto puede convertirse en asunto de ser o no ser para nosotros." Pero a la vez lo que determina nuestro ser o no ser es lo que nos concierne últimamente. Por tanto, la teología es reflexión sistemática sobre el Absoluto en tanto que nos concierne y sobre lo que nos concierne en tanto que ello es el Absoluto. En general, Tillich busca una "integración teológica" que es a la vez integración de esencia y existencia, de Absoluto infinito y de lo finito, de eternidad y temporalidad.

Obras principales: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophische Entwicklung*, 1912 (*Mística y conciencia de culpa en la evolución teológica de S.*). — Masse und *Geist. Studien zur Philosophie der Masse*, 1920 (Masa *y espíritu. Estudios para una filosofía de las masas*). — *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, 1923 (*El sistema de las ciencias según los objetos y los métodos*). — *Ideen zu einer Theologie der Kultur*, 1923, 2ª ed., 1924 (*Ideas para una teología de la cultura*). — *Kirche und Kultur*, 1924 (*Iglesia y cultura*). — *Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswerdung*, 2 vols. (*K. Situación y devenir espirituales*). — Das *Dämonische*, 1926. — *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, 1929 (*Protestantismo como crítica y estructura*). — *Religiôse Verkwirklichung*, 1929, 2ª ed., 1931 (*Realización religiosa*). — *Religión und Kultur*, 1925. — *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation*, 1931 (Principio *protestante y situación proletaria*). — *Hegel und Goethe*, 1932. — *Die sozialistische Entscheidung*, 1933 (*La decisión socialista*). — *The*

Shaking of the Foundations, 1948. — *Systematic Theology*, 3 vols., 1951-1957. — *Love, Power, and Justice: Ontological Analysis and Ethical Applications*, 1954. — *Biblical Religion and the Search for Ultímate Reality*, 1955. — *The New Being*, 1956 (en alemán: *Das neue Sein*, 1957). — *The Courage To Be*, 1958 (en alemán: *Der Mut zum Sein*, 1958). — *The Eternal Now*, 1963. — *Christianity and the Encounter of World Religions*, 1963 [Nº 14 Bampton Lectures in America]. — Edición de obras: *Gesammelte Werke*, desde 1959, ed. R. Albrecht.

Véase Kurt Herberger, *Historismus und Kairos*, 1935 (Dis.) [Theologische Blàtter, Nos. 6, 7 y 8]. — G. Weigel, "The Theological Significance of P. T.", *Gregorianum*, XXXVII (1956), 34-54. — R. A. Killen, *The Ontological Theology of P. T.*, 1956. — Christoph Rhein, P. *T., Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken*, 1957.

TIMÓN (*ca.* 320-235 antes de J.C.), de Flionte, llamado también Timón el Silógrafo, por su poema en tres cantos titulado Σίλλοι, es decir Los *Miradas de Reojo* (a veces se traduce por *Burlas, Libelos*), se estableció hacia el año 300 en Megara, donde escuchó a Estilpón. Regresó luego a Flionte, pasó a Elis, donde oyó a Pirrón y se convirtió en el más fiel y entusiasta de los discípulos de éste. En Bitinia y Calcedonia se dedicó a la enseñanza de la retórica. Finalmente, pasó a Atenas, donde tuvo varios discípulos (según Hipoboto y Soción *[apud* Diógenes Laercio, IX, 115], son los siguientes: Dioscúrides de Chipre, Nicoloco de Rodas, Eufranor de Seleucia y Prailo de Tróade). El lazo entre el escepticismo pirrónico de Filón y el posterior escepticismo de Enesidemo parece hallarse en una serie de discípulos del discípulo de Timón, Eufranor de Seleucia.

En el poema burlesco citado en otro escrito titulado Ινδαλμοί o *Apariencias* (a veces se traduce por *Imágenes, Falsas semejanzas*), Timón atacó sarcásticamente a los filósofos de otras escuelas (con excepción de Jenófanes y los eleatas) en defensa del pirronismo. Tal actitud resulta más patente en lo que queda del segundo canto de los Σίλλοι, en el cual Timón presentó una batalla entre filósofos, presidida por Eris, la diosa de la disputa. Los dogmáticos (conducidos por Zenón y Cleantes) luchan contra los antidogmáticos (dirigidos por Arcesilao). Los últimos triunfan, pero el triunfo es efímero: el vencedor no es Arcesilao, sino Pirrón.

Fragmentos de Timón (que escribió, además, algunos libros *sobre las sensaciones*, Περὶ αἰσθήσεων, y un diálogo en prosa titulado Πύθων, en H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, 1901, págs. 182 y sigs., y F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum, I*, 84-98 [1860]. También en *De Timone Phliasio ceterisque Sillographis graecis*, 1859, de C. Wachsmuth (suplemento a su memoria) y en el volumen del mismo autor titulado *Corpusculum poeseoi epicae graecae ludibundae, fasc. II continens Sillographos Graecos a Curtió Wachsmuth iterum editos. Praecedit commentatio de Timone Phliasio ceterisque sillographis*, Lipsiae, 1885, y en J. F. Langheinrich, *Dissertationes tres de Timone sillographo, accedunt eius fragmenta*, Lipsiae, 1720-1724. — Véase D. Zimmermann, *Commentatio qua Timonis Phliasii Sillorum reliquiae a Sexto Empirico traditae explanantur*, 1865. — A. Ludwich *De quibusdam Timonis Phiasii fragmentis*, 1903. — G. Voghera, *Timone di Fliunte e la poesia sillografica*, 1904. — L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, 1944, Parte I, cap. ii.

TINDAL (MATTHEW) (*ca.* 1656-1733) nació en Ferrers (Devonshire, Inglaterra). Fue "Fellow" de "All Soûls Collège", Oxford. De religión anglicana, se convirtió al catolicismo en 1685, pero poco después abjuró su conversión. Tindal fue uno de los más destacados deístas ingleses (véase DEÍSMO). Hostil a los dogmas y al espíritu de intolerancia teológica, Tindal expuso y defendió un concepto de Dios en el que pudieran coincidir las diversas creencias cristianas. A tal efecto subrayó el carácter racional y razonable de las leyes divinas, las cuales equiparó a las leyes de la razón. La verdadera religión es, para Tindal, la "religión natural", que es al mismo tiempo la "religión de la razón"; el contenido de esta religión es primariamente ético y de ninguna manera teológico o dogmático.

Tindal no llegó en sus ideas deístas a tan radicales consecuencias como John Toland (VÉASE), pero fue objeto de crítica por los autores antideístas y teístas, entre los cuales se destacaron Joseph Butler (VÉASE) y John Conybeare (*Defenceof Revealed Religión*, 1732).

Obras: *Essay of Obédience to the Suprême Powers*, 1694. — *Essay of the Power of the Magistrate, and the Rights of Mankind in Matters of Religion*, 1697. — *The Liberty of the Press*, 1698. — *The Rights of the Christian Church Asserted against the Romish and All Other Priests who claim an Independent Power over It*, 1706. — *Christianity as Old as Création, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, 1730, reimp., 1962 con introducción por G. Gawlick [esta es la obra principal de Tindal y la que suscitó mayores discusiones entre deístas y anti-deístas].

Véase bibliografía de DEÍSMO y LIBREPENSADOBES.

TIPITAKA. Véase BUDISMO.

TIPO. *I. Concepto general y concepto psicológico.* El vocablo griego τύπος (*typus*, 'tipo') significa "golpe", y de ahí "marca dejada por un golpe", "sello", "figura", "molde", "impresión". Rudolf Eucken (*Geistige Strômungen der Gegenwart*, D, 5) indica que en su acepción actual los términos 'tipo' y 'típico' proceden de la medicina. Eucken remite en este respecto a Dilthey (*Sitzungsberichte der König. Preuss. Ak. der Wissenschaften*, XIII [1896], pág. 18), el cual escribe que "en el [anterior sentido] el primer uso técnico del término ['tipo'] se halla en el médico Coelius, que vivió probablemente en el siglo II de la era cristiana) cuando, al referirse al tipo de la fiebre intermitente, entendía por ella la regla o norma de desarrollo de la enfermedad. En este mismo sentido hablamos nosotros en general de desarrollo típico".

A base de estos significados se ha entendido 'tipo' como modelo que permite producir un número indeterminado de individuos que se reconocen como pertenecientes a la misma clase. Los individuos en cuestión son ejemplos de un tipo y todos ellos tienen "un aire de familia". La noción de tipo se aplica a veces a uno de los ejemplares, o a un número muy reducido de los ejemplares, en tanto que manifiesta, o manifiestan, con mayor claridad y radicalismo que otros, la clase a la cual pertenecen. Se habla entonces de "caso típico". Cuando un ejemplar representa máximamente "el" tipo puede llamársele "arquetipo". A veces se usa 'tipo' para referirse a un conjunto de determinaciones o rasgos que no aparecen en ninguno de los individuos de una

clase dada, pero a los cuales se acerca más o menos cualquier individuo de una clase dada; se habla entonces de *prototipo* o de *tipo ideal.* Con mayor frecuencia el tipo es considerado como un *esquema* —un esquema representativo—, como una forma que proporciona la imagen de acuerdo con la cual es posible discernir y conocer los demás ejemplares de una clase.

En la ciencia natural descriptiva y especialmente en la psicología se utiliza la noción de tipo para clasificar las variedades existentes. El uso consistente y sistemático de esta noción da lugar al llamado *pensar tipológico,* el cual utiliza, además, las nociones de clase, modelo y esencia. Se habla entonces de una tipología biológica y de una tipología psicológica. En psicología se ha usado la noción de tipo especialmente dentro de la tendencia científico-espiritual. Ahora bien, aunque el pensar tipológico se ha extendido sobre todo en la época contemporánea, no carece de antecedentes. El más conocido de ellos es el de Teofrasto. Nos hemos referido a este punto en el articulo Carácter (VÉASE), donde, además, hemos hecho referencia a la clásica doctrina hipocrática de los temperamentos. Agregaremos aquí que Teofrasto tomó como base de su teoría de los caracteres las manifestaciones externas humanas. Así, presentó y describió tipos tales como el halagador, el complaciente, el arrogante, el irónico, el jactancioso, el oficioso, el ofensivo, el estúpido, el desvergonzado, el gárrulo o locuaz, el ávido de noticias, el malhablado, el desconfiado, el avaro, el cobarde, el supersticioso, etc. Hemos visto también en el artículo Carácter que esta presentación tipológica fue reelaborada por La Bruyère, quien la precedió de una doctrina del hombre y de la sociedad (principalmente, la sociedad cortesana) y basó sus tipos especialmente en actitudes sociales. Muchos autores modernos, además de La Bruyère, siguieron los precedentes de Teofrasto. Entre ellos se encuentran Hall en sus *Characterismes of Vertues and Vices* (1608), Tomas Oberbury en sus *Characters or Witty Descriptions of the Properties of Sundry Persons* (1614), Francis Lenton, en sus *Essayes, Of Persons, Trades, and Places, Offered to the City and Country* (1629), Richard Braithwaite, en sus *Whimzies: Or, a New Cast of Characters* (1631). Además de ellos, pueden mencionarse los autores que se propusieron describir *in extenso* ciertos tipos determinados: baste a tal efecto citar los nombres de Castiglione, de Gracián, de Salvador Jacinto Polo de Medina. Ahora bien, todas estas tipologías no constituyen un precedente suficiente de la moderna tipología caracterológica. De hecho, el único autor que tomó tal tipología con suficiente amplitud y, sobre todo, procuró darle una base científica, fue Juan Huarte de San Juan (VÉASE). Teofrasto y sus imitadores, así como los moralistas-psicólogos mencionados, utilizaron, ciertamente, la noción de tipo psicólogo. Huarte de San Juan hizo más que esto; por tal motivo es un precursor de las más modernas investigaciones sobre los tipos de "ingenios".

Entre estas investigaciones mencionaremos varias a guisa de ejemplos. En su obra *Grosse Männer,* Ostwald distinguía entre sabios clásicos y sabios románticos. Los primeros son los analíticos, impersonales y "egoístas"; los segundos son los sintéticos, expansivos e "influyentes". Al primer grupo pertenecen Newton, Gauss, Cuvier; al segundo, Kepler, Geoffroy Saint-Hilaire. Esta clasificación ha sido admitida y completada por Maurice Gex (véase "Caractérologie, Science et Philosophie", en *Dialéctica,* III [1949], 219-35), quien señala que mientras el tipo clásico está dominado (como había señalado ya Bessonet-Favre) por la categoría del "tener", el tipo romántico está dominado por la categoría del ser. Según Gex, la mencionada clasificación puede ser comparada, y en parte asimilada, a la establecida, con propósitos más generales y filosóficos, por otros autores, modernos y contemporáneos, cuando menos en la medida en que sus clasificaciones pueden ser aplicadas a lo que hemos llamado los "tipos intelectuales", es decir, siguiendo la terminología de Huarte, los "ingenios". Entre ellos cabe mencionar a Pascal (con su división entre el espíritu de geometría y el espíritu de finura), a Nietzsche (espíritu apolíneo y espíritu dionisíaco), P. Duhem (espíritus fuertes y estrechos y espíritus amplios y débiles), William James (espíritus delicados o tiernos y espíritus "bárbaros" o fuertes), A. Binet (espíritus objetivos y espíritus subjetivos), F. Paulhan y F. Rignano (espíritus analíticos y espíritus sintéticos), Kretschmer (esquizotímicos y ciclotímicos), Jung (introvertidos y extrovertidos), etc., etc. Los primeros términos pueden reducirse al tipo "clásico"; los segundos, al tipo "romántico". En cambio, R. Le Senne, en su *Traité de Caractérologie,* basa de nuevo los tipos intelectuales en una doctrina (bien que ampliada) de los temperamentos; así nos encontramos con tipos flemáticos (Kant), apasionados (Comte), sentimentales (Maine de Biran), nerviosos (J. P. Sartre), coléricos (Saint-Simon), sanguíneos (Francis Bacon, Léon Brunschvicg)), etc. Estas clasificaciones, y otras análogas, no son ajenas a la cuestión de las formas del pensar (VÉASE) o de las "hipótesis cósmicas" a que hemos aludido en otra parte (V. PERIFILOSOFÍA).

Esta relación entre tipología psicológica y forma general de pensamiento aparece más destacada en otras clasificaciones de tipos (como las de Dilthey, Spranger, Jaensch, Weber, Kretschmer, Jung, etc.). Casi todas ellas se han constituido, ya sea tomando como punto de partida el individuo humano, ya sea determinando a éste según los valores o intentando sintetizar ambas realidades mediante una tipología mixta. Dilthey se refiere ante todo a las formas de la concepción del mundo (naturalismo o materialismo, idealismo objetivo, idealismo de la libertad). Spranger toma como criterio para reducir a tipos la indefinida multiplicidad y variedad de los individuos, las formas ideales referidas a los valores y establece, según ellas, seis tipos humanos: teórico, económico, estético, religioso, social y político. Erich Jaensch construye una tipología basada en la Eidética (véase EIDÉTICO) y, por lo tanto, apoyada ante todo en la distinción entre las dos formas primarias de imágenes eidéticas según su mayor o menor acercamiento a los procesos representativos. Las imágenes menos representativas corresponden al llamado estado telanoide (tipo T); las más representativas corresponden al llamado tipo de Basedow (tipo B). Ahora bien, la generalización de estos tipos produce, según Jaensch, una tipología más amplia basada en la distin-

ción entre el llamado tipo de la integración (artístico, sintético) y el tipo de la desintegración (científico, intelectualista, analítico). Cada uno de estos tipos se divide en subtipos que, en rigor, van teniendo en la elaboración de Jaensch cada vez menos un significado psicológico y cada vez más un significado político-valorativo. Así sucede sobre todo en su idea del "contra-tipo" (Cfr. *Der Gegentypus der deustchen Volksbewegung*, 1934) que representa el estado máximo de desintegración del llamado tipo S en virtud de supuestos que se hallan ya muy alejados de las bases psicológico-descriptivas que todavía constituían el fundamento de sus investigaciones acerca de las formas del ser humano (Cf. *Grundformen menschlischen Seins*, 1929). Por su lado, Weber aplica el concepto de tipo ideal a la sociología y hace de él un término inalcanzable al cual se encamina constantemente todo obrar temporal e histórico. Kretschmer establece consideraciones tipológicas basadas en la teoría del temperamento y en la doctrina de la relación entre la estructura corporal y el carácter: leptosomático, atlético, pícnico, con tendencia de los dos primeros a la esquizotimia y del último a la ciclotimia. Jung hace depender los tipos de la extroversión o introversión en que se manifiesta respectivamente la preponderancia de lo objetivo o del psiquismo subjetivo. Todas estas tipologías constituidas a base de un criterio diferente, tienden, sin embargo, a una finalidad común: la de hacer posible la comprensión de las individualidades humanas y de sus relaciones con el espíritu objetivo y los valores, sin que ello equivalga a suponer que en la realidad existen los tipos puros.

77. *Concepto teológico.* En la literatura patrística se ha usado con frecuencia el concepto de tipo. Se basa en la suposición de que hay datos en el Antiguo Testamento que pueden ser considerados como "prefiguraciones" de acontecimientos posteriores. Los datos son llamados *tipos*; los acontecimientos prefigurados, *antitipos. El* antitipo completa, por lo tanto, el tipo, lo cual supone que hay ciertos acontecimientos históricos que pueden ser completados por otros hechos, en los cuales culminan los acontecimientos prefigurados. Con gran frecuencia las figuras del Antiguo Testamento son considerados por los Padres de la Iglesia como "sombras", σκιαί, o tipos de las del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo Moisés puede ser entendido como "tipo" de Cristo (Cfr., 7 *Cor., X, 6; Gal,* IV, 24). Un ejemplo de este uso lo tenemos en la obra de San Basilio sobre el Espíritu Santo, Περὶ του Ἁγίου πνευμάτος, ΙΔ', 31, 25 e - 28 b, ed. Benoît Pruche, O. P. (también en Migne, *PG.* XXXII, col. 121 b - 128 b). Ahora bien, como dice San Basilio, esta tipología no otorga divinidad a las cosas humanas, pues el tipo manifiesta como *por imitación* lo que se *vislumbra inteligiblemente* de lo que ha de suceder.

777. *Concepto lógico.* Para la solución de las paradojas lógicas descritas en el artículo sobre la noción de paradoja (VÉASE) se han propuesto, entre otras teorías, las llamadas *teorías de los tipos.* Usamos esta última expresión en plural y no, como suele hacerse, en singular, porque hay varias formas de la teoría de los tipos. La primera es la propuesta por B. Russell en 1908 (Cfr. Whitehead-Russell, *Principia Mathematica,* tomo I, 1910). Se trata de una teoría simple de los tipos completada con una teoría ramificada. La segunda es la teoría simple de los tipos propuesta por L. Chwistek (1921) y F. P. Ramsey (1926). La tercera es la teoría simplificada de los tipos resultante de la posibilidad de definición de los predicados poliádicos en términos de predicados monádicos. En esta sección comenzaremos por exponer los principales argumentos dados en defensa de sus respectivas teorías de los tipos por Russell, Chwistek y Ramsey, procederemos luego a dar un resumen de la versión simplificada de la teoría y señalaremos, finalmente, algunos de los argumentos que se han propuesto contra la teoría de los tipos en general.

La solución russelliana de las paradojas lógicas consistió fundamentalmente en demostrar que las expresiones en las cuales se formulan carecen de significación y deben ser eliminadas por medio de nuevas reglas. Así, por ejemplo, la paradoja de las clases desaparece tan pronto como reconocemos que una clase es de tipo más elevado que los miembros de la clase, o que la subclase de una clase es de tipo menos elevado que la clase. En general puede decirse que el principio fundamental de la teoría de los tipos es que *"cualquier expresión que contiene una variable aparente es de tipo más elevado que aquella variable"* (*PM.* I, 41). Hay, pues, según Russell, un número infinito de niveles de tipos lógicos, con un nivel ínfimo de objetos lógicos que son las proposiciones elementales relativas a objetos individuales.

En la forma presentada por Russell la teoría de los tipos ofrecía varios inconvenientes. En primer lugar, no establecía una distinción clara entre las paradojas lógicas y las paradojas semánticas, de lo cual resultaban gran número de confusiones. En segundo término, el uso indiscriminado de la teoría obligaba a amputar importantes secciones de la matemática. Para solucionar esta última dificultad, Russell introdujo un axioma muy discutido: el axioma de reducibilidad. Este axioma, perteneciente a la teoría ramificada, consistía en afirmar que toda función proposicional de uno o más argumentos es formalmente equivalente a una función predicativa del mismo argumento o argumentos. Siendo el axioma arbitrario, Chwistek estimó que una teoría simple de los tipos resultaba suficiente para solucionar las paradojas lógicas. Tal teoría simple de los tipos "depende de la distinción entre individuos, funciones de individuos, funciones de estas funciones, etc.", por lo cual "el concepto de una función puede ser considerado como equivalente al concepto de una clase" (Cfr. Chwistek, *The Limits of Science,* 1948, pág. 152). Por su lado, Ramsey inició que bastaba definir un "ámbito" de funciones predicativas que eludiese las paradojas y permitiera la eliminación del axioma de reducibilidad. No se puede confundir, en efecto, argüía Ramsey, el tipo y el orden: "El tipo de una función es una característica de ella que depende de los argumentos que puede tomar; pero el orden de una proposición o función no es una característica real, sino lo que Peano llamaba una pseudo-función" (Cfr. *The Foundations of Mathematics,* 1931, pág. 47). Para Ramsey, las proposiciones en sí mismas no tienen órdenes: "son sim-

plemente distintas funciones de verdad de proposiciones atómicas — una totalidad definida, que depende sólo de las proposiciones atómicas de que se trate" *(op. cit.,* pág. 48-9). Así, la teoría simple de los tipos resuelve las paradojas lógicas; para las paradojas semánticas es necesario introducir la teoría de los niveles de lenguaje (véase METALENGUAJE).

La versión simplificada de los tipos se apoya en la idea fundamental de Russell, y precisa que las propiedades de los individuos y los individuos a los cuales se adscriben tales propiedades no forman un nivel único en el universo del discurso, sino que están distribuidos en un número infinito de tipos. El tipo ínfimo es el tipo de los individuos; el inmediatamente superior a éste es el tipo de las propiedades de individuos; el tipo superior a este último tipo es el tipo de las propiedades de propiedades de individuos y así hasta el infinito. Una vez supuesto esto se modifica la regla de formación de las fórmulas bien formadas en la lógica cuantificacional superior en el sentido de que solamente se consideran como bien formadas las fórmulas en las cuales las propiedades de una entidad dada sean del tipo superior próximo. Como las fórmulas que daban origen a las paradojas lógicas violaban esta regla, resulta que tales fórmulas no son consideradas como bien formadas. La teoría simplificada de los tipos puede seguir manteniendo una diferencia entre propiedades monádicas y clases, en cuyo caso se trata de una teoría intensional, o puede considerar las propiedades extensionalmente, en cuyo caso se trata de una teoría extensional. La teoría extensional de los tipos propone la jerarquía que comienza con los individuos, pasa a clases de individuos, luego a clase de clases de individuos y así sucesivamente.

Indicamos antes que reseñaríamos brevemente varias objeciones contra la teoría de los tipos. La más habitual —la que alega no haberse establecido una distinción entre paradojas lógicas y paradojas semánticas— es solucionada, como hemos visto, por medio de versiones distintas de la original russelliana. Otra objeción consiste en indicar que se presta a veces demasiada atención a la teoría de los tipos, como si fuese la única que soluciona las paradojas lógicas, cuando es sabido que hay otro procedimiento para solucionarlas: las teorías axiomáticas de los conjuntos. Terminaremos con una objeción que fue muy discutida en su tiempo, y que aunque hoy día debe ser considerada como una curiosidad histórica, da idea del modo como se reaccionaba frente a las teorías de los tipos (en su versión original russelliana) desde el punto de vista filosófico. Se trata de la objeción, o serie de objeciones, presentadas por Paul Weiss en su artículo "The Theory of Types" (*Mind,* N. S. XXXVII [1928], 338-48). Indica el mencionado autor que la teoría de los tipos debe ser limitada en su aplicación, ya que no todos los problemas que se presentaron y para los cuales intentó ser una solución la exigen indiscriminadamente. Esta teoría, dice Weiss, no puede ser una proposición no restringida sobre todas las proposiciones restringidas. Como proposición no restringida debe tomarse a sí misma como argumento. Pero resulta que "sus argumentos son sólo aquellas proposiciones que *no* son argumentos para sí mismas". De ahí que la teoría de los tipos no pueda ser restringida sin ser a la vez, ella misma, restringida. Tampoco puede ser, sigue diciendo Weiss, una proposición restringida sobre todas las proposiciones restringidas. En tal caso, sería una de las proposiciones restringidas y debería tomarse a sí misma como argumento. Y en este caso sería, a su vez, no restringida. Parece, pues, que la misma formulación de la teoría de los tipos topa con dificultades de carácter antinómico, por lo menos cuando se la toma —como lo hace, en el fondo, Weiss— en el sentido de una "regla de verdad", y no en el sentido de una "regla de formación" de lenguajes. Según Weiss, hay tres soluciones posibles para evitar las mencionadas dificultades. La primera consiste en suponer que la teoría de los tipos es restringida y no se aplica a *todas* las proposiciones sino sólo a *algunas* proposiciones, es decir, que no es un argumento para sí misma, sino para alguna otra proposición sobre proposiciones restringidas. La dificultad de esta solución radica en que conduce a un *regressus ad infinitum* que aumenta indefinidamente las teorías de los tipos sobre las teorías de los tipos. La segunda solución consiste en afirmar las limitaciones de enumeraciones finitas (tales como "todas las verdades son sólo parcialmente verdaderas"), con lo cual "toda condición que impone limitaciones universales es limitada en los términos de lo que limita, pero limitada a su vez por alguna otra condición". Con esto, la teoría de los tipos es no restringida respecto a proposiciones restringidas, y restringida respecto a todas las proposiciones, pues se refiere a un principio superior que la limita. La tercera solución consiste en considerar la teoría de los tipos como una proposición intensiva (entendiendo por ella una forma de proposiciones que no son ni restringidas ni no restringidas por ser incapaces de asumir ningún argumento). Los "argumentos" de tal proposición son meramente "conformes" con ella. Esta solución obliga a abandonar el llamado ideal de una lógica completamente extensional y aun a subordinar la lógica extensional a una intensional.

Sobre tipo en sentido psicológico, véase, además de las obras citadas en el texto y de las que constan en la bibliografía del artículo CARÁCTER: Wilhelm Dilthey, Die *Typen der Weltanschauungen,* 1911 [*Gesammelte Schriften,* VII, 1931]. — Eduard Spranger, *Lebensformen. Ein Entwurf,* 1914 (trad. esp.: *Formas de vida,* 1935). — Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen,* 1919. — Ernst Kretschmer, *Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre* «on *den Temperamenten,* 1921, 23 y 24ª ed., 1961 (trad. esp.: *Figura y carácter,* 1926; otra trad.: *Constitución y carácter,* 1947). — C. G. Jung, *Psychologische Typen,* 1921 (trad. esp.: *Tipos psicológicos,* 1935, varias ediciones). — R. Müller-Freienfels, *Persönlichkeit und Weltanschauung. Die psychologischen Grundtypen in Religión, Kunst und Philosophie,* 1923. — Joachim Wach, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss bei Dilthey,* 1926. — Bernhard Pfister, *Die Entwicklung zum Idealtypus,* 1928. — G. Pfahler, *System der Typenlehre,* 1929. — O. Kroh, *Experimentelle Beiträge zur Typenkunde,* I, 1929. — E. R. Jaensch, *Studien zur Phychologie menschlicher Typen,* 1930 (en colaboración). — Bergfeld, *Der Begriff des Typus,* 1933. — Th. Lersch, *Charakterologische Typologie,* 1934. — K. L. Wolf, K. Strunz *et al,* "Typusbegriff", Cuaderno 7 de Año IV (1951) y Cuaderno 4 de Año V (1952)

de *Studium générale.* — Sobre tipo en sentido teológico: L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments,* 1939. — J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique,* 1950 (hasta el siglo I). — H. G. Fritzsche, *Die Strukturtypen der Theologie. Eine kritische Einführung in die Theologie,* 1961. — [Forschungen zur systematischen Théologie und Religionphilosophie]. — Sobre tipo en sentido lógico, véase, además de las obras citadas en el texto, el escrito de C. G. Hempel y P. Oppenheim, *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik,* 1936. — W. V. Quine, "On the Theory of Types", *The Journal of Symbolic Logic,* 3 (1938), 125-39. — A. Church, "A Formulation of the Simple Theory of Types", *ibid.,* 5 (1940), 56-68. — K. Jaako, J. Hintikka, *Two Papers on Symbolic Logic,* 1955 [Acta Philosophica Fennica, 8] IParte sobre la teoría de los tipos]. — Richard M. Martin, *Intension and Décision,* 1963 [sección titulada "Intensions and the Theory of Types"]. — Sobre concepto de tipo en diversos campos e intento de clasificar los "tipos de tipos": A. Seifert, *Die kategoríale Stellung des Typus,* 1953.

TIQUISMO. Transcribimos así el vocablo que, de atenernos más exactamente a su raíz griega, deberíamos transcribir 'tychismo' o 'tyjismo' (lo mismo hemos hecho con otros términos, tales como 'Sinequismo' [v.] y 'Sinecología' [v.]). 'Tiquismo' traduce el término *Tychism,* usado por Peirce (v.) para designar el principio según el cual hay contingencia y azar (VÉASE) (de τύχη = "azar" [a veces, "causa escondida a la razón humana", como en Crisipo; Cfr. von Arnim, II, 967]).

El tiquismo es la doctrina que resulta de una de las tres grandes categorías cosmológicas: la categoría del azar. Esta categoría está relacionada con la categoría metafísica que se refiere a los modos de existencia, particularmente al modo llamado justamente "azar". Está asimismo relacionada con una de las tres categorías fenomenológicas o faneroscópicas: la categoría llamada "Seguridad" o "Lo Segundo" (*Secondness*). Esta categoría corresponde a la existencia, "facticidad" o "actualidad" (en el sentido originario de 'actualidad'). Peirce admite, o postula, un "puro azar", el azar engendra, a su entender, hábitos y regularidades. Ello se debe probablemente a que hay continuidad, por lo menos "continuidad evolutiva". Por eso Peirce estima que el tiquismo no es en modo alguno incompatible con el sinequismo (VÉASE), antes bien se halla estrictamente correlacionado con él.

En un sentido más general el tiquismo es la doctrina o, más ampliamente, la actitud filosófica que prefiere un mundo "espontáneo" y en constante "crecimiento" a un mundo "determinado" y "terminado". Es la actitud que, junto a Peirce, mantuvieron, entre otros autores, Bergson y William James. Este último lo manifestó explícitamente en una carta a Bergson del 13 de junio de 1907 *(The Selected Letters of William James,* ed. Elizabeth Hardwick, 1961, págs. 237-8), en la que figuran estas líneas: "Tengo la impresión de que estamos ambos luchando por lo mismo, usted como jefe, y yo en las filas. La posición que estamos salvando es el "tiquismo" *[Tychism],* y un mundo realmente en crecimiento. Pero mientras yo no he encontrado hasta ahora mejor modo de defender el tiquismo que afirmando la adición espontánea de elementos *discretos* del ser (o su substracción), usando, pues, armas intelectualistas en el juego, usted pone las cosas en su punto de un plumazo mediante la idea de la naturaleza continuamente creadora de la realidad.

TODO. Aristóteles llama un todo, en primer lugar, a aquello en lo cual no falta ninguna de sus partes constitutivas y, en segundo término, a lo que contiene sus partes componentes de manera que formen una unidad. Esta unidad puede ser de dos clases: 1) Las partes componentes son, a su vez, unidades. 2) La unidad es resultante del conjunto de las partes. Finalmente, siguiendo a Platón, distingue Aristóteles entre el todo, ὅλον, y la totalidad o, mejor dicho, la suma, TOÍV. El todo es el conjunto en el cual la posición de las partes no es indiferente; la suma es el conjunto en el cual es indiferente la situación de las partes. Esta distinción es análoga a la que existe entre los términos latinos *totum y compositum.* Los primeros se refieren, por ejemplo, a totalidades orgánicas, a estructuras; los segundos, a simples adiciones de partes, a meros agregados. La distinción y aun la antítesis señalada por Platón en el *Theat.* entre el "todo compuesto de partes", b'Xov áx τῶν μερῶν, y el "todo antes de las partes", ὅλον πρὸ των μερῶν, está indudablemente en la base de las consideraciones anteriores: en un caso se trata, en efecto, de un conjunto hecho o "engendrado", γεγονός, de partes, y en el otro de una unidad sin partes separables, ἀμέριστος. También los viejos estoicos distinguían entre τὸ πᾶν y τὸ ὅλον (véase von Arnim, II, 522-5, donde recoge textos de Aecio, *Plac.,* II, 1, 7; Aquiles, *Isagoge, 5,* pág. 129; Petav, *Uran.*; Sexto, *adv. math.,* IX, 322 y Plutarco, de *comm. not.,* c. 30, pág. 1073 d). La totalidad, πᾶν, se refiere al cosmos, mientras que el todo, ὅλον, se refiere al infinito en tanto que vacío infinito o receptáculo. La distinción no sólo fue mantenida en el neoplatonismo, especialmente entre los sucesores de Plotino, sino que fue elaborada mediante nuevas distinciones. Así, Proclo establece una diferencia entre un todo en tanto que "todo antes de las partes", xpb τῶν μερων, "un todo compuesto de partes", ἐκ των μερῶν, y un todo *en* la parte, ἐν τῳ μέρει (*Institutio Theologica,* prop. 67). El primero es el todo en su causa; el segundo, el todo como existencia; el tercero, el todo como participación.

Las dificultades planteadas por la noción de 'todo' dieron origen muy pronto a diversos ejercicios retóricos o escépticos. Sexto, el Empírico, convenía, en efecto, en que un todo puede existir fuera de sus partes o constituido por ellas *(Hyp. Pyrr.,* III, 98). Pero el problema con ello planteado era considerable. Por un lado, un todo no es más que sus partes, ya que sin ellas el todo desaparece. Por el otro, si las partes mismas forman un todo, éste será un simple nombre al cual no corresponde existencia individual. De esto se deduce que el todo no existe. No hay que decir que esto ocurre no sólo cuando se considera la cuestión del todo y sus partes desde un punto de vista escéptico, sino también, y muy especialmente, cuando este escepticismo está basado en un nominalismo. Pero en este caso es preciso negar, como los escépticos hacían, no solamente el todo, sino la parte misma. Pues si existen partes, o son partes del todo, o una de otra, o cada una por sí misma. Pero no puede haber partes del todo, pues éste no es nada más que sus partes

(y en este caso, además, las partes serán partes de sí mismas, ya que se dice que cada una de las partes es complementaria del todo). No puede haber partes una de otra, pues se dice que la parte está incluida en aquello de que es parte, y es absurdo afirmar que, por ejemplo, la mano está incluida en el pie. Ni, finalmente, puede ser cada parte, parte de sí misma, pues a causa de la inclusión sería a la vez mayor y menor que ella misma (*ibid.*, III, 100-1).

Algunos autores medievales reiteraron los argumentos destinados a probar que las partes no tienen existencia real. Así sucedió con Roscelino. Según la transcripción que da Abelardo (*Dialéctica* V: "Liber divisionum et definitionum") de los argumentos del mencionado autor, decir que una parte de una cosa es tan real como esta cosa equivale a decir que es una parte de sí misma, pues una cosa no es lo que es si no es con todas sus partes. Además, la parte de un todo debería preceder a este todo, pues los componentes deben preceder al compuesto. Mas como la parte de un todo forma parte del todo, la parte debería precederse a sí misma, lo cual es absurdo. La mayor parte de los autores escolásticos, sin embargo, tomaron por base de sus análisis de la noción de totalidad las ideas aristotélicas. Se proponían al respecto varios tipos de totalidad: el todo contiguo, el todo homogéneo, el todo potencial, el todo esencial, el todo integral, etc. De estos tipos se consideraron especialmente importantes los dos últimos mencionados (*totum essentiale* y *totum intégrale*). Uno de los problemas más frecuentemente planteados con respecto al todo era el siguiente: "¿Debe el todo distinguirse de las partes componentes real o racionalmente?" (An *totum realiter vel ratione tantum distinguatur a partibus unitis*). La distinción real fue sostenida, entre otros, por Juan Duns Escoto, Juan Capreolo, Cayetano, el Ferrariense, Juan de Jandún (Averroes, que la había discutido, no había dado una solución definitiva). Según Fonseca, la distinción real tiene últimamente su fundamento en la doctrina de Aristóteles. La distinción racional fue defendida por Durando de Saint-Pourçain, Gregorio de Rimini y otros. A ella se adhirieron asimismo muchos escolásticos de fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII (por ejemplo, Suárez). *Grosso modo* pueden agruparse las opiniones sustentadas al respecto en tres respuestas: (1) Hay una distinción real o absoluta, según la cual el todo es un compuesto cuya naturaleza no puede reducirse a la naturaleza de las partes componentes; (2) Hay una distinción modal, según la cual no hay una tercera entidad distinta, pero el todo es un modo de ser de las partes no incluido en éstas; (3) Hay una distinción racional, según la cual sólo la mente puede fundamentar la diferencia entre el todo y las partes. Es fácil advertir que esta cuestión se relacionó pronto con la planteada por la noción del vínculo (VÉASE).

En su investigación sobre la teoría de los todos y las partes, Husserl llama *todo* a "un conjunto de contenidos que están envueltos *en una fundamentación unitaria y* sin auxilio de otros contenidos. Los contenidos de semejante conjunto se llaman partes. Los términos de *fundamentación unitaria* significan que *todo contenido está, por fundamentación, en conexión directa o indirecta con todo otro contenido"*. Ampliando la noción de "todo" a la misma "suma" pueden establecerse diversos tipos de totalidades: los agregados, los organismos, las totalidades funcionales, las estructuras. No debe suponerse, sin embargo, que los agregados son siempre meras sumas, sino que pueden tener también cualidades de forma, perfiles estructurales. Los todos se componen de partes, pero las partes son distintas de acuerdo con la función que desempeñan en el todo. Las partes pueden ser, a su vez, todos, es decir, pueden darse todos compuestos de totalidades. Pueden ser pedazos, esto es, "partes independientes relativamente a un todo", y momentos o partes abstractas, es decir, partes no-independiente relativamente a un todo. Con la teoría de los todos y las partes se enlaza la teoría de lo concreto y lo abstracto. El primero es definido como "lo independiente relativamente a un todo"; el segundo, como "lo no-independiente", lo que no puede subsistir por sí mismo, lo que está en un todo, pero no puede mantenerse fuera e independientemente de él. Al propio tiempo, dicha teoría constituye el fundamento ontológico-formal de toda investigación acerca de la estructura. En su teoría de las categorías (*Kategorienlehre*, 1924, 2» ed., revisada, 1939), Othmar Spann señala que la categoría de totalidad se basa en dos principios. El primero de ellos sostiene que el todo se manifiesta en sus partes y, por lo tanto, que el todo es, propiamente hablando, una suma. El segundo indica que el todo no está agotado o comprendido en sus partes. El principio primero o principio de la particularización orgánica se subdivide en otras diez categorías; el principio segundo o principio de la dependencia orgánica se subdivide en ocho categorías subordinadas. La última categoría de esta jerarquía es la personalidad, donde la noción del todo se manifiesta con la máxima pureza, pues en ella no hay jamás un desgajamiento de partes ni agregado o suma; por el contrario, cada una de las llamadas partes se comprende exclusivamente en función del todo. La totalidad es en esta categoría suprema el fundamento de toda particularidad.

El modo de concebir un todo y la relación entre el todo y las partes depende en gran manera de si se adoptan ciertos supuestos últimos acerca de la naturaleza de los todos. Entre los supuestos adoptados al respecto destacan los que se conocen con los nombres de "organicismo" y "atomismo". La concepción organicista mantiene el primado del todo sobre la parte y declara que esta última se funda en el todo y solamente puede entenderse a partir del todo. Ejemplos de esta concepción son numerosos: los tenemos en los autores para quienes "todo influye sobre todo" y "todo está relacionado con todo", es decir, los autores cuyas ideas pueden resumirse en estos dos versos del *Fausto* de Goethe:

Wie alies sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirk und lebt!
("¡Cómo *so entreteie* **todo** *en el* **todo**,
y **cada** *uno* **obra** *y actúa en el otro!")*

Tal sucede con muchos autores renacentistas, con filósofos de tendencia panteísta y también —por razones diferentes— con autores de tendencia idealista absoluta. En este último caso el primado del todo sobre las partes se debe a que se estima que cualquier juicio particular es incompleto

y, por ende, parcialmente falso. Decir de un ente particular que se halla en un punto particular es un juicio incompleto, pues, a menos que tal ente particular sea un Absoluto (y en tal caso sería "todo"), estará relacionado (internamente) con otro ente particular, y el lugar en el cual dicho ente se halla estará también relacionado (internamente) con otro lugar. Ningún juicio es, pues, completo a menos que se refiera al Todo, que es lo Absoluto. Pero lo que ocurre en el juicio refleja lo que sucede en la realidad: sólo el Todo es verdadero.

No es menester, sin embargo, sustentar una doctrina enteramente metafísica acerca del primado del todo sobre las partes. Ciertas doctrinas de carácter "totalista" se fundan en un análisis del organismo (así, por ejemplo, en Hans Driesch, con su idea de la causalidad como "causalidad total"; en Kurt Boldstein, y hasta en el holismo [VÉASE] de Jan Christian Smuts). Otras doctrinas de carácter "totalista" se fundan en una "fenomenología de la totalidad", como sucede con Eugen Fink *(op. cit.* bibliografía), el cual indica que ha habido tres modos de "orientarse en el concepto del todo": el lógico (el todo como suma indeterminada o como *logos* de la totalidad, capaz de articularla en sus diversas partes y de entender las relaciones entre éstas); el teológico (el todo como una "trama" de tipo arquitectónico que tiene en Dios su cima); el ontológico (el todo como algo limitado por la nada).

En cuanto a la concepción llamada "atomista", consiste fundamentalmente en suponer que el todo es una suma de partes y que, por tanto, cualquier todo puede ser analizado en las partes componentes.

Tanto la concepción organicista (llamada asimismo "totalista") como la atomista suelen fundarse en ciertos supuestos básicos sin proceder en la mayor parte de los casos a un previo análisis del significado o significados de términos tales como 'todo', 'conjunto', 'parte', 'componente', 'suma', etc. Un análisis de este tipo, de carácter ontológico-formal, es el que llevó a cabo Husserl y resumimos antes. Husserl no llegó a conclusiones que pudiesen clasificarse de manera definida en una concepción organicista o en una atomista, pero confrontando con la necesidad de una conclusión, la de tipo organicista parece en Husserl predominar sobre la de tipo atomista. Mencionaremos aquí otro análisis, de naturaleza lógica, que sin llegar tampoco a conclusiones definidas en ninguno de los sentidos apuntados, manifiesta a la postre más simpatía por una concepción atomista que por una organicista. Este análisis es el que ha llevado a cabo Ernest Nagel en el escrito citado en la bibliografía. Nagel comienza con un análisis de diversos significados de 'todo', en su relación con los significados de 'parte'. Entre estos significados destacamos los siguientes: 'Todo' y 'parte' pueden ser términos usados correlativamente, de suerte que X puede llamarse "todo" en relación con Y, que se llama "parte" o "componente"; 'todo' puede designar una cantidad extensa, compuesta de partes extensas (bien que no necesariamente continuas entre sí). 'Todo' puede designar una propiedad no espacial de una cosa extendida espacialmente. 'Todo' puede designar una clase, serie o agregado de elementos, siendo cualquier parte de dicho todo un elemento o subclase, subserie o subagregado. 'Todo' puede referirse a una trama de relaciones entre objetos o acontecimientos; y 'parte' (de tal todo) puede referirse entonces a diferentes cosas en distintos contextos. 'Todo' puede designar un objeto concreto, y 'parte' una de sus propiedades. 'Todo' puede designar un sistema cuyas partes están relacionadas entre sí en relaciones varias de dependencia dinámica (o funcional). Esta simple enumeración de los significados diversos de 'todo' —y 'parte'— apunta a una primera conclusión: la complejidad del concepto de "todo" y la necesidad de saber en cada caso de qué "todo" se está hablando. Pero un análisis de 'todo' debe completarse con uno de 'suma' y de operaciones tales como 'adición'. Cuando se lleva a cabo este análisis se puede advertir que tampoco el vocablo 'suma' es tan unívoco como parece a primera vista. En efecto, aunque nos confinemos a 'suma' en el sentido en que este término es usado en lógica y matemática, podemos distinguir entre sumas que son series y sumas que no son series, entre series ordenadas y series no ordenadas, entre series ordenadas conmutativas y asociativas, series ordenados conmutativas, pero no asociativas, y series ordenadas no conmutativas, o no uniformemente conmutativas, pero asociativas. El primer resultado de este análisis de 'suma' es que no se puede simplemente correlacionar cualquier sentido dado de 'todo' con otro sentido correspondiente de 'suma', y viceversa. En otros términos, ciertos sentidos de 'todo' parecen poder correlacionarse con ciertos otros sentidos de 'suma', pero no con todos los sentidos. Los autores que se adhieren a la concepción llamada "organicista" cometen el error de reducir siempre 'suma' a 'todo' y éste a 'conjunto cuyas propiedades son distintas de las propiedades de sus partes'. Los autores que se adhieren a la concepción llamada "atomista" cometen el error inverso. Por tanto, dice Nagel: "a la cuestión de si las unidades orgánicas pueden analizarse desde un punto de vista aditivo [como sumas] no puede darse una respuesta general [válida para todos los casos]". En la medida en que "un todo" pueda ser analizado en términos de una "suma" (suponiendo que tengamos una definición precisa o, en todo caso, claramente especificada de 'suma'), será mejor proceder a este análisis aun si llegarnos a la conclusión de que lo que parecía poseer propiedades distintas de cualquiera de las propiedades de las partes, tiene propiedades que son sumas de las de las partes. Pero si este análisis resulta imposible, es razonable concluir que por el momento un "todo" no es analizable en términos que hemos llamado "atomistas". Lo cual no quiere decir que en un momento determinado no sea posible llevar a cabo dicho análisis. La conclusión a este respecto es, pues, la misma a la que llegó dicho autor y a la que nos hemos referido en el artículo REDUCCIÓN — lo que no debe sorprender, pues Nagel examina la cuestión de la naturaleza de los 'todos' dentro del epígrafe "La reducción de las teorías".

La teoría husserliana de los todos y las partes se halla expuesta en el tomo III de la trad. esp. (Morente-Gaos) de *Investigaciones lógicas.* — Los análisis de Ernest Nagel se hallan en su artículo titulado "Wholes, Sums, and Organic Unities", originariamente publicado en *Philosophical Studies,* III, 2 (1952), luego reimpreso en D. Lerner, E. Purcell, E. Nagel *et al, Parts and Wholes,* 1963, ed. D. Lerner [The Hayden Colloquium on Scientific Method and Concept], págs. 135-55, e

incorporado, con algunos cambios, al volumen de E. Nagel, *The Structure of Science. Problems in the Logic oj Scientific Explanation*, 1961, págs. 380-97. — Para la teoría de Eugen Fink, véase su libro *Alies und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, 1959. — Para el concepto de "todo" en sentido psicológico y psicocósmico, véase la bibliografía del artículo ESTRUCTURA, y especialmente: R. Odebrecht. *Gefühl und Ganzheit*, 1929. — Varios autores, *Ganzheit und Form*, ed. F. Krüger, 1932. — Félix Krüger, *Lehre* con *dem Ganzen. Seele, Gemeinschaft und das Göttliche*, 1948. — Para el estudio de la naturaleza de la totalidad y de la realidad como totalidad, véase: Harald Höffding, *Totalitet son Kategori*, 1917. — Hans Driesch, Das *Ganze und die Summe*, 1921. — W. Burkamp, *Die Struktur der Ganzheiten*, 1929. — Franz Hlucka, *Das Problem der Realitât vom Standpunkte der Idee der Ganzheit*, 1935. — Knut Erik Tranöy, *Wholes and Structures; an Attempt at a Philosophical Analysis*, 1959. — F. García Asenjo, *El todo y las partes. Estudios de ontología formal*, 1962.

Sobre el "holismo", véase: Adolf Meyer-Abich, "El holismo como idea, teoría e ideología", *Episteme* [Caracas], I (1957), 345-418.

Sobre la totalidad en varios autores: Hans Schickling, *Sinn* und *Geist des aristotelischen Satzes "Das Ganze ist vor dem Seil"*, 1936. — Albert Johannes Dietrich, *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz*, 1910 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 50]. — Hans Heyse, *Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie. Ideen zu einer regionalen Logik und Kategorienlehre*, 1927.

TOLAND (JOHN) (1670-1722) nació en Redcastle (Irlanda). Poco antes de ingresar en la Universidad de Glasgow para cursar estudios, abandonó el catolicismo para abrazar el anglicanismo. Estudió en la Universidad de Edimburgo y en Holanda, donde entró en relación con círculos arminianos. Hacia 1692 se trasladó a Oxford, donde escribió su obra capital (véase bibliografía), que fue condenada en 1697 por el Parlamento irlandés. A comienzos del siglo XVIII se trasladó a Hannover como secretario de la embajada inglesa. En viajes por Alemania conoció a Leibniz y a Sofía Carlota, reina de Prusia, a quien dedicó las *Letters to Serena*. Finalmente, regresó a Inglaterra, falleciendo en Putney.

Uno de los más destacados deístas de su época, Toland fue llamado por vez primera "librepensador" a causa de su oposición a todo lo sobrenatural en la religión y especialmente en el cristianismo. Frente a los misterios y a lo incomprensible subrayaba Toland los caracteres racionales de la religión natural, que puede ser, a su entender, adoptada por todos y que por su misma universalidad puede constituir la síntesis de todas las religiones en pugna. El racionalismo naturalista de Toland no se detuvo, sin embargo, en los límites de la religión natural y del deísmo; en su última época y con el fin de solucionar el problema del movimiento de la materia, negó que éste fuera debido a una causa externa y lo consideró como una propiedad inherente a la materia misma. Mas siendo la materia móvil por sí misma, ello significaba para Toland que era la realidad última, desembocando así sus especulaciones en un materialismo panteísta que eliminaba todo carácter positivo de la religión y proponía un culto nuevo basado en la fraternidad humana y en la adoración de lo natural.

Obras: *Christianity not Mysterious* 1696 (aparecido anónimamente en la primera edición). — *Letters to Serena*, 1704. Estas dos obras han sido red. (1963), 2 vols., con introducción por G. Gawlick. — *Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity*, 1718. — *Pantheisticon*, 1710 (aparecido también anónimamente). — Véase G. Berthold, *John Toland und der Monismus der Gegenwart*, 1876. — A. Seeber, *J. Toland als politischer Schriftsteller*, 1933 (Dis.). — F. H. Heinemann, "J. Toland and the Age of Reason", *Archiv für Philosophie*, IV, 1 (1950).

TOLEDO (ESCUELA DE TRADUCTORES DE). Véase TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE).

TOLEDO (FRANCISCO DE) (1533-1596) nac. en Córdoba, estudió en Salamanca y en Zaragoza. Hacia 1559 ingresó en la Compañía de Jesús. Más tarde profesó en Roma, y en 1594 fue nombrado Cardenal. Su orientación era aristotélico-escolástica, con tendencia al uso de la mayor cantidad posible de fuentes: comentaristas del Estagirita, filósofos medievales y autores árabes. En algunos puntos —tales, la naturaleza de lo corpóreo—, Francisco de Toledo se acercaba a las sentencias de los tomistas; en otros —como el problema de la creación del mundo desde la eternidad—, nuestro autor se apartaba de la opinión sostenida por la mayor parte de los autores escolásticos y mantenía que no puede concebirse semejante creación; en otros, finalmente —tal, la cuestión del verbo mental—, se acercaba al escotismo. Dentro de la mencionada orientación había, pues, en Francisco de Toledo una fuerte propensión ecléctica, aunque siempre procurando que las diversas opiniones mantenidas encajasen armónicamente en un sistema metafísico-teológico.

Obras principales: *Introductio in dialecticam Aristotelis*, 1560. — *Commentaria una cum quaestionibus im universam Aristotelis logicam*, 1572. *Commentaria una cum quaestionibus in octo libros de Physica auscultatione*, 1573. — *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de anima*, 1575. — *Instructio sacerdotum ac de septem peccatis mortalibus*, publicada postumamente en 1601. — *In Summam Theologiae Sancti Thomae Aquinatis Enarratio, ibid.* en 1869 a 1870. — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*, tomo II, 1951, págs. 311-37.

TOLERANCIA. Se ha llamado con frecuencia *tolerancia* a la actitud adoptada por algunos autores durante las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII con vistas a conseguir una convivencia entre los católicos y los protestantes. Posteriormente ha adquirido el término 'tolerancia' diversos sentidos: por una parte, significa indulgencia respecto a ciertas doctrinas u obras (sentido teológico); por otra, respeto a los enunciados y prácticas políticas siempre que se hallen dentro del orden prescrito y aceptado libremente por la comunidad (sentido político); finalmente, actitud de comprensión frente a las opiniones contrarias en las relaciones interindividuales, sin cuya actitud se hacen imposibles dichas relaciones (sentido social). De acuerdo con su acepción originaria, sin embargo, la tolerancia se refiere al margen de libertad concedido a diversas sectas religiosas con vistas a hacer factible la vida de sus adhérentes en una misma comunidad. La tolerancia es considerada entonces por unos como un principio de disolución;

otros, en cambio, la estiman como el único medio de convivencia y, por lo tanto, de posible eliminación de las violencias provocadas por la actitud intolerante.

Las discusiones sobre la tolerancia abundaron en los siglos antes mencionados. Pero fueron asimismo muy vivas durante el siglo XVIII (Voltaire escribió un tratado sobre la tolerancia) y se reanudaron en el XIX. Durante este último siglo, empero, no se trató tanto de saber si había que ser tolerante o intolerante, hasta qué punto cabía serlo y en qué materias, como de saber si la tolerancia y la intolerancia habían sido o no respectivamente beneficiosa o nocivas para el desarrollo de la civilización europea. Los autores más "progresistas" fueron en este respecto tajantes: la intolerancia, mantuvieron, fue perjudicial; impidió el florecimiento de las artes y de las ciencias y, al limitar las condiciones del ejercicio del pensamiento, ahogó la originalidad y, con ello, la posibilidad de descubrir la verdad. Los autores más "tradicionalistas" no fueron menos tajantes; la intolerancia, argüyeron, no es más que el legítimo ejercicio de defensa de la Verdad contra el error. Fue frecuente que los progresistas fueran protestantes de varias sectas, irreligiosos o indiferentes, y que los tradicionalistas fuesen católicos. Pero en modo alguno fue forzoso: hubo entre los católicos tolerantes e intolerantes, como los hubo entre los no católicos. Además de esto, se manifestaron numerosas opiniones intermedias y gran cantidad de matices. Como muestras de las doctrinas sustentadas al respecto mencionaremos las siguientes: Proudhon defendió la tolerancia completa como paso necesario a una destrucción de todas las opiniones falsas y a una instauración del ideal de justicia universal; Jeremy Bentham defendió también una completa tolerancia en el sentido de una neutralización de ideales que hiciese posible una libertad verdadera; Comte proclamó la necesidad de la tolerancia como momento necesario durante el proceso crítico, pero defendió la intolerancia como afirmación de los ideales de la nueva edad estable; François Guizot sostuvo una posición moderada; Balmes, una posición "extremo-moderada"; Donoso Cortés, una posición "extremista". Las tesis de Bentham (el cual influyó sobre algunos constitucionalistas españoles doceañistas) y de Comte (que ejerció una gran influencia sobre políticos y escritores en el Brasil, México, Chile y otros países iberoamericanos) se deducen fácilmente de las doctrinas generales de dichos autores expuestas en los correspondientes artículos. A continuación nos referiremos con algún mayor detalle a las argumentaciones propuestas por tres autores que resultan iluminativos por la claridad de sus respectivas posiciones: Guizot, Balmes y Donoso Cortés. Aunque en el artículo consagrado a este último nos hemos referido ya al mismo punto, ampliamos aquí la información sobre el problema.

Según Guizot (*Historia de la civilización en Europa*, París, 1828, numerosas ediciones; trad. esp. por F. Vela, 1935), la tolerancia fue uno de los motores de la civilización europea. Al hacer posible la coexistencia de principios diversos, engendró un equilibrio dinámico que impulsó el progreso y evitó el estancamiento, el cual es propio de las sociedades regidas por un principio absoluto, sea secular o sea teocrático. Ahora bien, esta tolerancia no fue, al entender de Guizot, un producto de la reacción contra la Iglesia; el cristianismo mismo la ha llevado en su seno y sin él hubiese sido inconcebible. Si ha habido explosiones de intolerancia, se han debido a la caricatura de sí mismo que todo principio lleva en su seno. La sociedad oscila siempre entre el despotismo y la anarquía, y sólo la tolerancia puede representar el punto central, equidistante, pero a la vez alimentado por los dos extremos que constantemente lo amenazan e impulsan.

Según Balmes *(El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona, 4 vols. [1842-1844], especialmente Cap. XXXIV, numerosas ediciones), la idea de tolerancia anda siempre acompañada de la idea del mal: se toleran malas costumbres porque no hay por el momento remedio adecuado contra ellas. "Cuando la tolerancia es en el orden de las ideas, supone también —escribe Balmes— un mal del entendimiento: el error. Nadie dirá jamás que *tolere la verdad."* Ahora bien, este uso de 'tolerancia' supone que la verdad es conocida. Cuando así no ocurre, la tolerancia puede admitirse como posibilidad de expresión de varias opiniones, todas las cuales pueden ser verdaderas. Así, la solución es simple. Frente al error, no puede haber tolerancia. La tolerancia universal (Cap. XXXV) es imposible, porque supone la inexistencia de la verdad o la equiparación de todas las opiniones a verdades. Pero como hay una verdad, cuando se presentan diversas opiniones hay que reconocer que una de ellas debe ser verdadera y la otra (u otras) falsas. Balmes niega, así, lo que él considera la típica tesis "protestante" o "irreligiosa": la de que todos los errores son inocentes.

En cuanto a Donoso Cortés, plantea el problema bajo la cuestión de saber si la naturaleza humana es falible o infalible, cuestión que se resuelve en saber si la naturaleza del hombre es sana o está enferma. Como el autor ha dado a sus argumentos sobre este problema la mayor concisión posible (excepción casi única dentro del carácter oratorio-apologético de su *Ensayo*), reproduciremos los mismos tal como constan en el libro I, cap. iii del citado libro:

"En el primer caso —escribe Donoso— la infalibilidad, atributo esencial del entendimiento sano, es el primero, y el más grande de todos sus atributos; de cuyo principio se siguen naturalmente las siguientes consecuencias: Si el entendimiento del hombre es infalible, porque es sano, no puede errar porque es infalible; si no puede errar porque es infalible, la verdad está en todos los hombres, ahora se los considere Juntos, «hora se los considere aislados; si la verdad está en todos los hombres aislados o juntos, todas sus afirmaciones y todas sus negaciones han de ser forzosamente idénticas; si todas sus afirmaciones y todas sus negaciones son idénticas, la discusión es inconcebible y absurda.

"En el segundo caso, la falibilidad, enfermedad del entendimiento enfermo, es la primera y la mayor de las dolencias humanas; de cuyo principio se siguen las consecuencias siguientes: Si el entendimiento del hombre es falible porque está enfermo, no puede estar nunca cierto de la verdad, porque es falible; si no puede estar nunca cierto de la verdad por-

que es falible, esa incertidumbre está de una manera esencial en todos los hombres, ahora se los considere juntos, ahora se los considere aislados; si esa incertidumbre está de una manera esencial en todos los hombres, aislados o juntos, todas sus afirmaciones y todas sus negaciones son una contradicción en los términos, porque han de ser forzosamente inciertas; si todas sus afirmaciones y todas sus negaciones son inciertas, la discusión es inconcebible y absurda." Así, concluye Donoso, sólo la doctrina católica de que la ignorancia y el error, como el dolor y la muerte, vienen del pecado; la falibilidad, de la ignorancia; y de la infalibilidad, lo absurdo de todas las discusiones, es capaz de centrar de nuevo al hombre en una creencia que afirme y niegue lo único que respectivamente pueden afirmarse y negarse: la verdad y el error.

En un sentido en todo punto muy distinto del anterior ha sido usado el término 'tolerancia' por Carnap (VÉASE) en el llamado "principio de tolerancia de la sintaxis", o también "principio de convencionalidad". Carnap se refiere al respecto a las exigencias negativas o restricciones introducidas por varios autores (Brouwer, *Wittgenstein*) en ciertas formas lingüísticas y señala que, no obstante los méritos de estas restricciones en la comprobación de diferencias importantes, pueden ser substituidas por una distinción de carácter definidor. De ahí el citado principio de tolerancia, el cual no introduce restricciones, sino que fija términos o, mejor dicho, establece bases para la expresión. En algunos casos, dice Carnap, esto tiene lugar de tal modo que las formas lingüísticas de diferentes especies pueden ser investigadas simultáneamente (como los sistemas de las geometrías euclidiana y no-euclidianas). Así ocurre, con un lenguaje definido y un lenguaje indefinido, un lenguaje con el principio del tercio excluso y un lenguaje sin él, etc. Esto tiene una importancia particular en la tan debatida cuestión de la división de proposiciones con sentido y sin él tal como resultó del examen de la noción de verificación (VÉASE). Si tomamos el sentido fuerte de la verificabilidad tendremos que hacer inevitablemente exclusiones lingüísticas tajantes. Pero, en el rigor de los términos, tales cuestiones se refieren últimamente a la elección del lenguaje y, por lo tanto, pueden usarse expresiones que, de lo contrario, quedarían excluidas. Por eso dice Carnap que en la lógica no hay ninguna moral y que "cada uno puede construir su lógica, es decir, su forma lingüística, como quiera" *(Logische Syntax der Sprache,* § 17). Lo único que se requiere es que cada cual indique sus determinaciones sintácticas en vez de lanzarse a discusiones filosóficas. Estas determinaciones sintácticas (que evitan, al entender de Carnap, los embrollos causados en la filosofía por el modo material de hablar o, mejor dicho, por la transposición a dicho modo de los modos formales) se refieren generalmente a diversos puntos *(op. cit.,* § 78), sin señalar los cuales el enunciado proferido quedará incompleto y resultará multívoco. En otros términos, todo el que use una expresión deberá determinar previamente en cuál de los siguientes modos la emplea, es decir, en cuál de los siguientes contextos sintácticos ha de poseer significación: (1) Para todos los lenguajes; (2) para todos los lenguajes de una clase determinada; (3) para el lenguaje usado en la ciencia (en un sector de la ciencia o de una determinada ciencia); (4) para un lenguaje determinado cuyas determinaciones o reglas sintácticas han sido previamente establecidas; (5) para cuando menos un lenguaje de una clase determinada; (6) para cuando menos un lenguaje en general; (7) para un lenguaje (no previamente indicado) que haya sido establecido como lenguaje de la ciencia (o de uno de sus sectores); (8) para un lenguaje (no previamente indicado) que se proponga establecer, independientemente de la cuestión de si ha de ser utilizado como lenguaje científico.

Sobre el concepto de tolerancia en el primer sentido: F. Puaux, *Les précurseurs français de la tolérance au XVIIIe siècle,* 1881 [sobre los debates en torno a Bayle a fines del siglo XVII]. — F. Lezius, *Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs,* 1900. — A. Matagrin, *Histoire de la tolérance religieuse,* 1905. — A. A. Seaton, *The Theory of Tolérance under the Later Stuarts,* 1911. — A. Wulfius, *Études sur l'histoire de la tolérance et de la liberté religieuse au dix-huitième,* 1911. — Karl Völker, *Toleranz und Intoleranz ira Zeitalter der Reformation,* 1912. — A. Wolff, *Der Toleranzgedanke in der deutschen Literatur zur Zeit Mendelssohns,* 1915. — R. H. Murray, *Erasmus and Luther: Their Attitude to Toleration,* 1920. — Johannes Kühn, *Toleranz und Offenbarung,* 1923. — M. Freud, *Die Idee der Toleranz in England der grosserr Révolution,* 1927. — W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England,* 4 vols., 1932-1940. — A. Chérel, "Histoire de l'idée de tolérance", *Revue de l'Histoire de l'Église de France,* 1941-1942. — J. Leclercq, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme,* 2 vols., 1955. — Albert Hartmann, S. J., *Toleranz und christlicher Glaube,* 1955.

Debates sobre el concepto de tolerancia: C. Krusé, G. Calogero, José Ferrater Mora, Richard P. McKeon *et al., Tolérance: Its Foundations and Limits in Theory and Practice,* 1963 [Vol. 2, edición especial de *Pacific Philosophy Phorum* (Stockton, California), con reseña de los debates en Santa Bárbara (1961) auspiciados por el "Instituto Internacional de Filosofía"].

TOMÁS DE AQUINO (SANTO) (1225-1274), de familia lombarda, nació en el castillo de Roccasecca, en las cercanías de Aquino, al Norte de Ñapóles. Después de cursar primeros estudios en la abadía de Monte Cassino, se matriculó en la Universidad de Ñapóles. En esta ciudad ingresó, en 1243, en la Orden dominicana. En 1245 se trasladó a París, estudiando hasta 1248 bajo el magisterio de Alberto Magno. Con el mismo maestro estudió en Colonia de 1248 a 1252. En 1252 se dirigió de nuevo a París, siendo "lector" de las Escrituras y luego de las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el *Studium generale* dominico de Saint-Jacques, a la sazón incorporado a la Universidad. Después de recibir el título de *magister theologiae* regresó, en 1259, a Italia, profesando en Agnani, Orvieto y Roma. En París de nuevo en 1269, profesó hasta 1272, cuando se dirigió a Ñapóles para organizar los estudios teológicos en el *Studium* dominico de dicha ciudad. Llamado por el Papa Gregorio X para asistir al Concilio de Lyon, falleció, mientras se encontraba en ruta, en el convento de cistercienses de Fossanova.

A fines de 1273 Tomás tuvo una experiencia mística que le hizo suspender su trabajo en la Parte III de

la *Summa theologica*. Fue canonizado el 18 de julio de 1323. Santo Tomás es llamado *doctor angelicus y doctor communis*, así como *Divus (Divus Thomas) y* "el ángel de las Escuelas". Gran parte de la neoescolástica (VÉASE) ha consistido en una renovación del tomismo (véase NEOTOMISMO).

La amplitud y detalle con que Santo Tomás expuso su pensamiento teológico y filosófico —no obstante haber quedado incompleta la *Summa theologica*—, y la multitud de temas y tradiciones que se entrecruzan en dicho pensamiento, hace imposible dar aquí de él un resumen adecuado. Sin embargo, puede compensarse en parte esta insuficiencia del modo como hemos intentado compensarla en el caso de todos los filósofos importantes: remitiendo a otros artículos en los que se proporcionan más detalles sobre aspectos diversos de la doctrina del autor. Todos los artículos en los que se ha dado razón de opiniones escolásticas contienen una o más referencias a las ideas de Santo Tomás de Aquino, pero pueden destacarse al efecto varios artículos tales como: ACTO Y ACTUALIDAD; ANALOGÍA; DIOS; ESENCIA; ETERNIDAD; EXISTENCIA; SER; SUBSTANCIA, etc.

Característico del pensamiento de Santo Tomás es que, aunque Santo Tomás fue primariamente teólogo, hay en su obra gran copia de temas y argumentos filosóficos con respecto a los cuales —como sucede, por lo demás, en muchos autores escolásticos— *semper formaliter loquitur*. En todo caso, hay una diferencia importante entre el modo como Santo Tomás se expresa y el modo como se expresa San Agustín. Desde luego, Santo Tomás sigue en muchos puntos importantes el pensamiento de San Agustín, de modo que aunque pueda hablarse, como se ha hecho a menudo, del "tomismo" como de una *via* (v.) en numerosos respectos distinta del "agustinismo", ello no significa que Santo Tomás no fuera asimismo en gran medida "agustiniano". Pero en todo caso el "modo de pensar" —que incluye el "modo de hablar"— tomista es notoriamente diferente del "modo de pensar" agustiniano. En San Agustín predomina el "orden del corazón"; en Santo Tomás, cuando menos en tanto que filosofa como teólogo, predomina el "orden intelectual".

Se ha dicho a veces que con Santo Tomás culminó el movimiento de aristotelización iniciado entre los comentaristas árabes (especialmente Averroes) y judíos (especialmente Maimónides) y ya considerablemente desarrollado, entre otros, por Alberto Magno, hasta el punto de que se suele equiparar 'tomismo' a 'filosofía aristotélico-tomista". Ahora bien, aunque es cierto que el pensamiento de Santo Tomás consiste en gran parte en una asimilación del pensamiento de Aristóteles —tanto en la forma de comentarios a las obras del Estagirita como en la articulación del pensamiento del Estagirita en opúsculos diversos y hasta en las "Sumas"—, no debe olvidarse que hay también en Santo Tomás una asimilación de otros materiales filosóficos y teológicos — de los Padres de la Iglesia, del Pseudo-Dionisio, de Boecio, de los comentaristas árabes y judíos. Con respecto a los últimos debe hacerse constar que la llamada "aristotelización" tomista debe mucho a los trabajos anteriores de Averroes y de Maimónides — a quienes, por lo demás, se opuso en puntos decisivos. En otros términos, bien que ciertos "materiales", especialmente materiales filosóficos, con los cuales se edifica el pensamiento de Santo Tomás sean más obvios o más voluminosos que otros, dicho pensamiento consiste en buena parte en una asimilación "propia" más bien que en una combinación ecléctica.

Siendo Santo Tomás primariamente teólogo, se plantean cuando menos dos problemas en la exposición de su pensamiento: el problema del orden a seguir en la exposición, y el de la relación entre teología y filosofía.

En lo que toca al primer punto, aunque podría exponerse el pensamiento de Santo Tomás siguiendo un orden filosófico tal como el siguiente: concepción del conocimiento; idea de la realidad; idea de la Naturaleza; concepción del hombre, etc., se es más fiel al espíritu de Santo Tomás cuando se sigue un orden teológico tal como el que se encuentra en la Summa *theologica*: Dios (demostración de su existencia; naturaleza y atributos, etc.); la creación (los ángeles; el mundo; el hombre — y, dentro de este último tema: el alma, la unión del alma con el cuerpo; las potencias humanas, etc.); el gobierno divino (Providencia, destino, etc., etc.). Es cierto que el tratamiento de temas teológicos presupone (cuando menos para el filósofo) el tratamiento de ciertos conceptos filosóficos básicos; además, aunque se siga un "orden teológico" habrá de hacerse, por lo menos aquí, atendiendo principalmente a las cuestiones filosóficas, y dejando de lado algunos temas teológicos fundamentales. Pero en todo caso hay que tener como trasfondo el "plan" de la *Summa* en la forma propuesta por M.-D. Chenu, O. P.: emanación y retorno (*exitus y reditus*) por un lado, y la Encarnación como centro de la "economía" divina, por otro lado. Este "plan" se halla articulado como sigue: la emanación, Dios principio; el retorno, Dios fin; las condiciones cristianas del retorno.

En cuanto al segundo punto, Santo Tomás no funde la filosofía con la teología ni tampoco las mantiene separadas. Su tendencia constante es la de establecer un equilibrio que no resulta de una mera distribución de temas, ya que en muchos casos los temas teológicos y filosóficos son para él los mismos. El equilibrio se funda en gran parte en el modo como son concebidas las "verdades". Hay, según Santo Tomás, verdades estrictamente teológicas que son conocidas sólo por revelación; verdades filosóficas que no han sido reveladas; y verdades a la vez teológicas y filosóficas que han sido reveladas, pero que son también accesibles racionalmente. Las verdades comunes a la teología y a la filosofía no son verdades distintas entre sí en cuanto a su contenido; son declaradas "teológicas" o "filosóficas" en virtud de los distintos modos de hablarse acerca de ellas. Cualquier diferencia entre ellas, en suma, no es "material", sino sólo "formal". Las verdades estrictamente teológicas o, si se quiere, las verdades sólo reveladas, deben ser aceptadas por el filósofo como "artículos de fe", pero, a diferencia de los que subrayan el carácter "paradójico" y hasta "absurdo" de tales verdades, Santo Tomás se inclina a extender al máximo las posibilidades de la razón filosófica. No puede haber, según Santo Tomás, incompatibilidad entre la fe y la razón. La razón puede, y debe, moverse con toda libertad, sin temor a encontrar, siempre que proceda rectamente, nada contrario a la fe; a lo sumo, la razón podrá topar con verdades que le son inaccesibles e impenetrables. Por

eso las verdades estrictamente filosóficas no son ni contrarias a la fe ni tampoco indiferentes a la fe. En cuanto a las verdades a la vez teológicas y filosóficas, siendo asunto de creencia, y también de comprensión racional, pueden ser consideradas como *preambula fidei*, preámbulos o prolegómenos para la fe. Por lo demás, sucede a menudo, según pusimos antes de relieve, que, no obstante su punto de partida teológico, la comprensión del pensamiento de Santo Tomás requiera una previa incursión filosófica.

La cuestión de la relación entre teología y filosofía en Santo Tomás está estrechamente relacionada con la cuestión de la relación entre los órdenes sobrenatural y natural. Se ha dicho a veces que, acaso por la influencia de Aristóteles, Santo Tomás se ha inclinado, conscientemente o no, hacia una posición "naturalista". En la medida en que Santo Tomás trata de comprender racionalmente los fines naturales del hombre y la estructura y movimientos de los cuerpos naturales, ello tiene un viso de verdad. También tiene un viso de verdad la idea según la cual, siendo Santo Tomás "un filósofo de lo concreto", hay en él una "tendencia hacia la existencia" más bien que una "tendencia hacia la esencia" —o, como se ha dicho también, un tanto anacrónicamente y, desde luego, ambiguamente, que hay en Santo Tomás una tendencia "existencialista" más bien que una tendencia "esencialista" tal como la que se encuentra en los escolásticos avicenianos. Pero destacar en demasía la importancia de "lo natural" en el pensamiento de Santo Tomás puede llevar a olvidar que lo natural está para él integrado y subordinado armoniosamente a lo sobrenatural. Lo natural tiene una autonomía, pero no una independencia. Dentro de "este mundo" las cosas son lo que son "naturalmente", pero lo son en tanto que un "momento" en el proceso de la creación y en el movimiento de la creación hacia su creador. Eu cuanto al "primado de la existencia", es aceptable siempre que se tenga en cuenta que para Santo Tomás el existir (*esse*) es el acto por el cual una substancia (finita) es justamente aquello que es, es decir, el acto por el cual una esencia tiene ser.

Todo lo dicho anteriormente permite hacerse una primera idea del pensarmentó de Santo Tomás como un pensamiento de tipo equilibrado, pero ello no significa que no haya en Santo Tomás una serie de muy definidas posiciones filosóficas. A algunas de las más capitales nos referiremos en el resto de este artículo, pero antes destacaremos lo que puede llamarse el punto de vista "concreto" y "objetivo" en la filosofía tomista. Este punto de vista significa que dicha filosofía se halla orientada hacia el "objeto" y no hacia el "sujeto". No parte, en efecto, como en muchos autores que siguieron la *via* agustiniana, de una vivencia de la subjetividad, inclusive teniendo en cuenta que semejante vivencia no es en la *vía* en cuestión un "subjetivismo" de tipo moderno, sino un movimiento radical de trascendencia del "sujeto" —del "alma"— hacia Dios. Tampoco parte la filosofía tomista de un punto de vista "axiomático" —en el sentido tradicional de 'axioma'—, es decir, de una serie de principios últimos de los cuales se pueda proceder a derivar consecuencias en las que se encuentren verdades relativas al mundo natural. Por suponer que el hombre es un ser finito, Santo Tomás estima que no tiene más remedio que comenzar con una reflexión sobre lo que se le da en la experiencia sensible. No se trata de una limitación a los datos de los sentidos, como si en ellos se hallara el principio y el fin de todo conocimiento. Se trataba de la idea de que todo conocimiento comienza con la experiencia sensible y de que sólo asentándose en ella se puede proceder a remontar los "grados de la abstracción" (véase ABSTRACCIÓN Y ABSTRACTO), pues las especies, las ideas, etc., son abstraídas de lo sensible. El sujeto cognoscente colabora activamente en el conocimiento, ya que, como escribe Santo Tomás, *quidquid recipitur recipitur per modum recipientis* — literalmente, "cuando se recibe, se recibe por medio del recipiente". Pero el sujeto comienza con lo que le es dado. No puede, pues, admitirse una visión directa e inmediata de la Verdad, y ni siquiera de las verdades. Una y otras son accesibles sólo lenta y penosamente — y también sistemática y metódicamente. Suponer lo contrario es imaginar que el hombre no es un hombre, sino un ángel, un espíritu puro, es decir, que no está limitado por la experiencia y lo que pueda racionalmente extraer o abstraer de ella. Por estas razones se ha dicho que Santo Tomás es, gnoseológicamente hablando, un "empirista" — como es, en la doctrina de los universales (VÉASE), un "realista moderado". Ahora bien, decir que lo cognoscible lo es en tanto que conocido por un sujeto limitado no equivale a mantener que, más allá de lo cognoscible por experiencia y observación racional, hay un mundo irracional. Santo Tomás pone con frecuencia de relieve el carácter inteligible de la realidad. Este carácter inteligible transparece cuando se considera que la realidad está, por decirlo así, racionalmente articulada por un mundo de formas sin las cuales sería imposible el conocimiento. Las formas no son —en los entes creados— entidades que se basten por sí mismas, ya sea porque impliquen las correspondientes existencias, o porque éstas sean accidentes meramente agregados a ellas. Nos ocuparemos luego brevemente de la opinión de Santo Tomás sobre la debatida cuestión de la relación entre esencia y existencia. Aquí bastará indicar que el modo como Santo Tomás concibe esta relación está estrechamente ligado con sus ideas sobre el fundamento y la posibilidad del conocimiento.

Aunque la mayor parte de lo dicho pertenece al orden filosófico, es conveniente tenerlo en cuenta cuando se procede según el orden teológico. Como indicamos antes, este orden supone que lo primero de que se habla es del ser creador e increado, es decir, de Dios. Pero hablar de Dios al modo de Santo Tomás es a la vez presuponer que debe, y puede, probarse la existencia de Dios no con la idea de Dios directamente presente a la mente, sino como resultado de un *proceso* de prueba. Es muy posible que para Santo Tomás la prueba, o mejor las pruebas, de la existencia de Dios resultaran, a la postre, imposibles sin que Dios auxiliara al hombre, pero ello es muy distinto de aceptar la doctrina de la iluminación (VÉASE) como "iluminación divina" al modo agustiniano. En todo caso, si se admite que el hombre conoce a Dios naturalmente, hay que agregar que lo conoce sólo de un modo confuso, por lo menos en cuanto se halla en este mundo. En varios artículos (DIOS; ONTOLÓGICA [PRUE-

BA]) nos hemos referido a la doctrina tomista al respecto, a diferencia de la doctrina anselmiana, y en contraste con ella. Recordaremos aquí sólo que para Santo Tomás, aunque la existencia de Dios es el contenido de un enunciado *per se notum secundum so,* evidente por sí en cuanto a s! mismo, no es *per se notum quoad nos,* evidente con respecto a nosotros. Por eso justamente hay que probar tal existencia. Y ello debe hacerse partiendo de lo que puede observarse por experiencia y por la reflexión racional sobre esta experiencia. Dios es conocido a nosotros, por lo pronto, por sus efectos; por tanto, su prueba, o pruebas, tienen que proceder *a posteriori.* Sólo de este modo se podrá tener una noción suficiente de Dios, más clara que la imagen de Dios grabada en el alma como expresión del deseo de beatitud innato en todos los hombres. Las pruebas que proporciona Santo Tomás son las famosas "cinco vías", *quinque viae.* La primera está fundada en la observación del movimiento y en el principio de que todo lo que se mueve es movido por algo. Si se rechaza proceder *ad infinitum,* habrá que admitir que hay algo que mueve sin ser movido por nada, un "primer motor", que es Dios. La segunda está fundada en la observación de la relación causal. Si se rechaza proceder *ad infinitum* habrá que admitir que hay una causa que no es efecto, una causa no causada, o primera causa, que es Dios. La tercera está fundada en la observación de las cosas contingentes y en el principio de que lo contingente depende de lo necesario. Debe de haber, pues, una realidad que sea absolutamente necesaria, y es Dios. La cuarta está fundada en la idea de los grados de perfección. Si se dice de algo que es más o menos perfecto, habrá que suponer que hay algo absolutamente perfecto por medio de lo cual se mide lo "más o menos", y esta realidad absolutamente perfecta es Dios. La quinta se basa en la idea de finalidad; si todo tiende hacia un fin, deberá haber un fin absoluto hacia el cual todo tienda, y este fin absoluto es Dios. De estas pruebas la primera parece gozar de una cierta preeminencia, por ser la más "manifiesta", y es por ello que Santo Tomás la llama *via manifestior.*

El Dios cuya existencia ha quedado así demostrada no puede conocerse por entero o, cuando menos, no puede conocerse del modo como se conocen los entes creados. Por eso Santo Tomás admite que el conocimiento de lo que Dios es, puede obtenerse mediante la *via negativa* propuesta y desarrollada por la "teología negativa" tal como se encuentra, entre otros autores, en el Pseudo-Dionisio. Sin embargo, aunque no totalmente cognoscible, Dios no es sólo cognoscible negativamente. Hay un modo positivo, por incompleto que sea, de conocer la naturaleza de Dios, y es mediante la analogía. Ciertos predicados atribuibles a las cosas, tales como los predicados 'es bueno', 'es sabio', son asimismo atribuibles a Dios. Más aun: son atribuibles a Dios de un modo eminente, por cuanto Dios es el "analogado principal". Pero al atribuirse a Dios, los predicados en cuestión no describen la naturaleza de Dios sino "analógicamente". Ello plantea el problema del tipo de analogía que se requiere a tal efecto. Nos hemos extendido sobre este punto en el artículo ANALOGÍA, especialmente al hablar de la analogía de proporcionalidad y la de atribución — correspondientes respectivamente a lo que Santo Tomás estudia bajo los nombres de analogía, o conveniencia, de proporción y de proporcionalidad. Indicaremos aquí únicamente que Santo Tomás destaca, en lo que toca al conocimiento de la naturaleza divina, la analogía en la cual hay un analogado principal. Por tanto, que ciertos entes sean "análogos" a otro se debe al modo como es este "otro". Observemos aquí, además, que la doctrina teológica de la analogía en Santo Tomás está en relación estrecha con la doctrina llamada de la "analogía del ente", si bien no deben siempre confundirse ambas. En efecto, la doctrina de la analogía del ente supone, siguiendo a Aristóteles, que "el ser se dice de varias maneras". Hay, por tanto, un concepto del ser que es "comunísimo" y que se aplica a todos los entes, sea el ente creador e increado o los entes creados, pero en este concepto del ser "comunísimo" no está incluido todavía, como analogado principal, el ser creador, esto es, el ser en sentido eminente, esto es, aquel que dijo de sí mismo: "Soy el que es"; en otros términos "El que Es". Así, puede hablarse de un concepto teológico de analogía distinto del concepto metafísico, pero no necesariamente incompatible con él. En este caso se trata de los dos tipos de verdades a que antes nos referíamos, y debe regir para el mismo caso la armonía entre fe y razón que constituye uno de los ejes capitales de la doctrina de Santo Tomás.

No nos extenderemos aquí sobre la creación propiamente dicha por haber tocado este problema en varios artículos (por ejemplo, CREACIÓN y ETERNIDAD — este último en lo que se refiere a la célebre cuestión de la eternidad del mundo). Santo Tomás pone de relieve que la creación "desde la nada, *ex nihilo,* es concebible, porque no se trata de una producción a base de una combinación de causa material y de causa eficiente, ya que Dios es la única causa —es decir, la única causa eficiente— del mundo. Pone asimismo de relieve que la creación de la nada se debe a la infinita bondad de Dios, que "comunica" mediante creación su perfección. Ello no quiere decir que la creación sea necesaria, y menos que sea necesaria a Dios. Dios es absolutamente libre. Pero es también absolutamente bueno y absolutamente inteligente. Se ha dicho a este respecto que en la teología de Santo Tomás predomina el "intelectualismo", como se ha dicho que en la de Duns Escoto predomina el "voluntarismo". Sin embargo, debe tenerse presente que para Santo Tomás ninguno de los atributos divinos es realmente distinto de la esencia divina y que el "intelectualismo" tomista aparece más como un "modo de pensar" en su autor que como un contenido doctrinal específico. Desde luego, Santo Tomás no aboga por una doctrina de *potentia absoluta* en la medida en que semejante doctrina tiende a cercenar de Dios el atributo de la absoluta inteligencia, pero ello no significa que Santo Tomás niegue la *potentia divina;* lo que sucede es que tiende a considerar esta *potentia* como "ordenada", sin por ello menoscabar la absoluta libertad de Dios.

Los "motivos aristotélicos" en el pensamiento de Santo Tomás aparecen más claramente que en ninguna otra parte en su doctrina de la estructura de los entes creados. Fundamental en esta doctrina es la concepción

de las realidades creadas como substancias. En este sentido, Santo Tomás es "substancialista" y no, desde luego, "fenomenista". Además, su "substancialismo" es abonado, a su entender, por el sentido común o, si se quiere, por la experiencia y la observación de las cosas. En efecto, lo que se ve en la realidad creada son substancias que tienen accidente — los cuales, además, se articulan de acuerdo con las categorías aristotélicas. Muchos cambios en los entes creados son de carácter accidental. Hay, sin embargo, cambios de carácter substancial, cuando una substancia pasa a ser otra a través de un proceso en el que intervienen diversos agentes causales, de acuerdo con las cuatro causas aristotélicas (véase CAUSA). Pero los cambios substanciales requieren un substrato del cambio que no es ninguna substancia particular. Este substracto último del cambio es la llamada "materia prima". Sin "materia prima" no hay ninguna substancia (creada), pero sólo con "materia prima" no hay tampoco ninguna substancia (creada). Es menester una forma substancial que haga de una substancia determinada el tipo de substancia que es. Ello quiere decir que toda substancia se compone de materia y forma. Es lo que se ha llamado la doctrina hilemórfica de la realidad natural o hilomorfismo (VÉASE).

La "materia prima" es pura potencialidad. La forma substancial no es, sin embargo, pura actualidad, sino una "información" de la materia o, como dice Santo Tomás, el primer acto del cuerpo físico. Ello no significa que haya "primero" una "materia" a la cual se imponga "luego" una forma: materia y forma se implican recíprocamente en los entes naturales; lo que existe en la Naturaleza es, pues, lo que Aristóteles llamaba "compuestos". Ahora bien, como la forma es lo universal, esto es, lo que "especifica" una realidad, la forma no puede ser el principio de individuación. De ahí la tesis tomista al respecto: el principio de individuación de los entes naturales es la materia. Sin embargo, como no puede ser la materia como tal, la cual es potencialidad, Santo Tomás considera que el principio de individuación es "la materia determinada por la cantidad", *materia signata quantitate* — la cual, dicho sea de paso, es ya de algún modo "forma" o, cuando menos, está "formada".

Importante en la doctrina tomista es la tesis de que cada substancia compuesta está determinada por una sola forma substancial y, de consiguiente, el rechazo de la doctrina de la llamada "pluralidad de formas". Ello sucede no solamente en los cuerpos naturales desprovistos de racionalidad, sino en el propio hombre: el alma —o, más exactamente, el alma humana, pues en un sentido muy amplio de 'alma' puede hablarse de "alma vegetativa", "alma sensitiva", etc.— es para Santo Tomás la única forma substancial del cuerpo humano que hace que el hombre sea lo que es, y que funda, además, la unidad del hombre como unidad del cuerpo y el alma. Santo Tomás se opuso a la doctrina según la cual los ángeles están compuestos de materia y forma; no puede suceder tal por cuanto los ángeles son puros espíritus y, por ende, inmateriales. Pero la limitación del hilemorfismo a "este mundo" no llevó a Santo Tomás a considerar que todos los espíritus puros fueran puros actos. Sólo Dios es acto puro; los ángeles poseen alguna potencialidad. Ello significa que la composición a base de potencia y acto no coincide completamente con la composición hilemórfica; la primera tiene mayor alcance que la segunda. Puede ahora preguntarse cuál es el alcance de lo que podría llamarse "composición de esencia y existencia". En principio parece que esta "composición" tenga mayor alcance que ninguna otra, por cuanto mientras los ángeles carecen de materia y Dios carece de potencialidad —en el sentido de ser acto puro—, de modo que hay dos "esferas" en las cuales se excluye por principio respectivamente la materia y la potencialidad, no hay ninguna "esfera" en la cual no tenga una función la relación entre esencia y existencia. Pero aunque en un sentido la relación en cuestión tiene un alcance (metafísico) mayor que ninguna otra, en otro sentido sucede que la "composición de esencia y existencia" —en cuanto la primera implica necesariamente la segunda— es válida solamente para Dios. Es la tesis de la distinción real de esencia y existencia en los seres creados, tan característica del tomismo. Se trata, desde luego, de una distinción de orden metafísico y no físico, pues esencia y existencia no son dos elementos o realidades que puedan "juntarse" o "componerse". Dios no se compone de esencia y existencia; sólo ocurre que en Dios no se distinguen. En los seres creados no requiere necesariamente la existencia; la única causa última de toda existencia es Dios. Sin embargo, un ser creado existente no es concebible como una esencia a la cual se "agregue" una existencia, de tal suerte que la esencia podría "existir" sin la esencia y viceversa. La esencia no es una "cosa" que exista. Tampoco la existencia es un "accidente" extrínseco a la esencia. Esencia y existencia son separables en los entes creados como principios metafísicos constitutivos.

De la concepción tomista del hombre hemos hablado en varios artículos agrupados, en el "Cuadro sinóptico" final, bajo el epígrafe "Psicología". Indiquemos aquí sólo que Santo Tomás se opone tanto al dualismo platónico, o llamado "platónico", del cuerpo y el alma, como a toda reducción "espiritualista" del cuerpo al alma y a toda reducción "materialista" del alma al cuerpo. Siendo el alma la forma substancial primera y única del cuerpo humano, cuerpo y alma forman una unidad. Ello no quiere decir que las facultades del alma y las del cuerpo sean idénticas; hay, en efecto, según Santo Tomás, ciertas facultades que son propias únicamente del alma. Por eso el alma puede subsistir sin el cuerpo, pero la plena beatitud se alcanza únicamente cuando, con la resurrección de los cuerpos, éstos se "transfiguran" y se restablece, en un orden superior, la unidad del cuerpo y del alma. Lo que puede llamarse, *grosso modo*, la "psicología" de Santo Tomás posee, pues, un fuerte componente teológico — además de poseer un importante componente "natural". Posee asimismo un fuerte componente moral. En efecto, en su concepción del ser humano Santo Tomás tiene en cuenta "el fin del hombre". Este fin es, como en Aristóteles, la felicidad, pero mientras el Estagirita hacía culminar esta felicidad en la "vida teórica" o "contemplativa" (con los matices de que hemos dado cuenta en el artículo PERFECCIÓN, PERFECTO), Santo Tomás estima que inclusive la vida contemplativa es insuficiente a menos que se entienda como

contemplación y disfrute, *fruitio*, de Dios. Ello no significa descartar otras especies de felicidad y otros modos (o, mejor, grados) de perfección, pero significa subordinarlos a un fin último de carácter "teológico" que no entraba en los designios de Aristóteles. En rigor, esta aspiración del hombre a su propio bien último es en gran parte lo que hace del hombre lo que es, a diferencia de los demás entes creados que se hallan en una escala inferior a la de los espíritus puros. El fin de la actividad moral es para Santo Tomás el bien, pero este bien se halla fundado en Dios, único ser que es absolutamente el Bien. La esencia última de la felicidad como beatitud es la visión de la esencia divina, la cual es la esencia del Bien —o de la Bondad o lo Bueno. Por eso la recta voluntad tiende al Bien, como la recta inteligencia tiende a la Verdad — Bien y Verdad son los trascendentales (véase TRASCENDENCIA, TRASCENDENTALES) objetos directos de la voluntad y la inteligencia. Todos los demás bienes no son fines últimos, pero no son descartados, por cuanto son fines subordinados al fin último y medios para alcanzar este fin.

La tendencia del pensamiento de Santo Tomás al equilibrio se manifiesta asimismo en su doctrina política y social. Parte de esta doctrina puede considerarse como una respuesta a los problemas políticos, jurídicos y sociales de la época de Santo Tomás; así, por ejemplo, la idea de que el Estado es una institución natural encaminada a promover y proteger el bien común —a diferencia de los que consideran que el Estado resulta de la maldad de los hombres, cuyas tendencias anárquicas el Estado viene a corregir o a suprimir, y de los que consideran que el Estado es la suprema institución colectiva humana—, y que la Iglesia es una institución que tiene fines sobrenaturales, de suerte que el Estado no debe subordinarse a la Iglesia como a un "Estado superior" pero sí subordinarse a ella en tanto que el orden natural está subordinado al orden sobrenatural y en tanto también que el orden sobrenatural perfecciona el orden natural. Mas parte considerable de las doctrinas tomistas al respecto son también consecuencia de su pensamiento total teológico y filosófico, en el cual cada orden de realidad ocupa su lugar en una jerarquía cuyo primer principio y último fin es Dios.

Muchas son las interpretaciones que se han dado del pensamiento de Santo Tomás; la bibliografía al respecto es abrumadora. Nos limitaremos aquí a dar cuenta de dos interpretaciones que, por su perfil tajante, son particularmente iluminadoras: la intelectualista y la realista (en sentido amplio). La intelectualista, propuesta por Pierre Rousselot (Cfr. obra citada en bibliografía), mantiene que "la inteligencia es para Santo Tomás el sentido de lo real, pero que no es el sentido de lo real sino porque es el sentido de lo divino". El intelectualismo no es, pues, equivalente al abstraccionismo; por el contrario, según Rousselot, el intelectualismo metafísico de Santo Tomás realza el valor de lo que ciertos anti-intelectualistas contemporáneos consideran como meras abstracciones. Esto se debe a que la inteligencia es una vida y a que la intelección no es un simple epifenómeno en la superficie de la "verdadera vida". Por eso Santo Tomás es fiel a la tesis constitutiva del intelectualismo ontológico y moral, a saber, que *"hay una operación intelectual de eficacia infinita, y es lo que llamamos Dios"*. La tesis realista, en cambio, niega que esta interpretación del pensamiento de Santo Tomás sea justa. Según J. Bofill y Bofill, defensor de esta otra interpretación (Cfr. obra citada en la bibliografía), la tesis de Rousselot se basa en una restricción inadmisible del sentido de los términos 'inteligencia' y 'contemplación' en los textos del Aquinate, con desconocimiento del papel central que desempeña el amor en su filosofía. La escala de los seres queda centrada, según dicho autor, en la perfección que incluye la inteligencia sin disgregación de la Persona. Amor e inteligencia no se contraponen ni se impugnan; ambos brotan de una raíz común, que es el ser "dos momentos o aspectos complementarios *de un único dinamismo* (primero natural, luego consciente) por el cual la Persona ha de alcanzar en Dios su última y simplicísima actualidad y perfección".

A los primeros escritos: *De ente et essentia*, 1242-1243, y comentario a los cuatro libros de sentencias de Pedro Lombardo, 1253-1255, siguieron la *Quaestio disputata de vertíate*, 1256-1259 y el tratado *Contra impugnantem Dei cultum et religionem*, 1256-1257. Desde 1259 hasta 1272 redactó los comentarios a Aristóteles (al *De interpretatione*, a los *Analytica posteriora*, a la *Physica*, a la *Metaphysica*, a la *Ethica*, al *De anima*, a los *Parva naturalia*, al *De coelo et mundo*, al *De generatione et corruptione*, a la *Politica*) así como los comentarios al pseudo-aristotélico *Liber de Causis*, a los tratados de Boecio *(De Trinitate, Liber de hebdomadibus)* y al Pseudo-Dionisio *(De divinis nominibus)*. En la misma época escribió, además del *Compendium theologiae ad Reginaldum* (1260), la *Summa contra gentiles* o *Summa de veritate fidei catholicae contra gentiles*, 1259-1260 y la *Summa theologica*, empezada en 1265 y en la cual trabajó hasta mucho después. A ello deben agregarse las obras polémicas y apologéticas: *De substantiis separatis*, 1260; *De rationibus fidei contra Sarracenos, Graecos et Armenos*, 1261; *Contra errores Graecorum*, 1261-1264; *De unitate intellectus contra Averroistas; De perfectione vitae spiritualis*, 1269-1270; *Contra retrahentes a religioso ingressu*, 1270, así como los escritos menores: *De principiis naturae; De occultis operationibus; De mixtione elementorum; De motu cordis; De iudiciis astrorum; De aeternitate mundi contra murmurantes; De regimine principium*, y, finalmente, las *Quaestiones disputatae* y *Quaestiones quodlibetales*, redactadas en diversos períodos. Las principales ediciones de obras completas de Santo Tomás son: 18 vols., Roma, 1570-1571, por encargo del Papa Pío V; 18 vols., Venecia, 1594-1598, reimpresión de la anterior; 18 vols., Amberes, 1612, ed. C. Morelles; 23 vols., París, 1636-1641, ed. I. Nicolai; 28 vols., Venecia, 1745-1788, ed. B. M. de Rubeis; 25 vols., Parma, 1852-1873 (reimpresa en Nueva York, 1948 y sigs.); 34 vols., París, 1872-1880, ed. E. Fretté y P. Maré. La gran edición comenzada por encargo de León XIII, llamada por ello *Editio Leonina*, está todavía incompleta; el primer volumen apareció en Roma en 1882 (t. XVI, con índices de los vols. IV-XV, 1948). — De esta edición crítica (que comprende asimismo los comentarios del Cardenal Cayetano y del Ferrariense) se imprimen también textos manuales con sólo el texto crítico leonino y sin el aparato crítico y los comentarios, en la llamada *Editio leonina manualis*. Ed. de *Opera omnia*, incluyendo reimpresión de las ediciones leoninas (Turín, 1939 y sigs.). Hay numerosas ediciones de

textos separados, especialmente de las dos Sumas. Ediciones de la *Summa theologica* aparecieron en: 3 volúmenes, Roma, 1570-1571; París, 1663, ed. J. Nicolai; Padua, 1698, 1712; París, 1846, ed. Migne; Roma, 1886; París, 1887-1889; Turin, 1894; París, 1895. Entre las más recientes figura la edición en 5 vols., París, Blot, 1926 y siguientes; la edición de la *Revue des Jeunes*, 1925 y siguientes; la edición hecha por los dominicos y benedictinos de Alemania y Austria, 1933 y siguientes. Además, la edición de la Suma *teológica*, en la Biblioteca de Autores Cristianos (texto latino y castellano), en España, con introducción general por Santiago Ramírez, O. P., traducción de Fr. Raimundo Suárez, O. P. e introducciones particulares, notas y apéndices por Fr. Francisco Muñiz, O. P., 1947 y sigs.). De las ediciones separadas de la *Summa contra gentiles* mencionamos: Venecia, 1476, 1480, 1524; Colonia, 1497, 1499, 1501; París, 1519; Amberes, 1567; Lyon, 1587; la de Petri Ucelli en Roma, 1878 *ex códice autographo*; la de Desclée, Roma 1904. La mayor parte de las ediciones de la Summa *theologica* (entre ellas la *editio leonina)* incluyen los comentarios del Cardenal Cayetano a que luego nos referiremos. Muy numerosas son también las ediciones de opúsculos separados; algunas de ellas, como la edición del *De ente et essentia*, por M.-D. Roland-Gosselin, 1926, contienen muy valiosas notas y comentarios, tanto históricos como sistemáticos (mencionamos asimismo la edición crítica [*Sermo seu tractatus de ente et essentia*] por J. Koch, con variantes de 24 manuscritos, 1963). Lo mismo ocurre con la edición del *Libet de causis* (con el texto del *Liber)* por H. D. Saffrey, O. P., *Sancti Thomae de Aquino Super librum de causis expositio*, 1954; con la ed. de *Tractatus de substantiis separatis*, por Francis J. Lescoe, 1963; con los comentarios a *Peri hermeneias* y *Post. An.*, por Raymund M. Spiazzi, O. P., 1955; con la *Expositio super librum Boëthii de Trinitate*, por Bruno Decker, 1955, y otras. — Los más importantes comentarios a la Summa *theologica* incluyen: Ioannes Capreolus (*Defensiones theologiae dici Thomae)*, Venecia, 1483, reedición de C. Paban y Th. Pegues, 7 vols., Tours, 1900-1908; Tomás de Vío (Cardenal Cayetano) (*Commentaria in Summan theologicam S. Thomae Aquin.)*, Lyon, 1540-1541 —especialmente importante—; B. de Medina (In *primam secundae Summae S. Thomae)*, Salamanca, 1577: el mismo autor comentó las cuestiones 1-60 de la parte tercera; D. Bañez *(Scholastica commentaria in primam partem angelici Doct.)*, Salamanca, 1584-1588; S. Capponi (*Elucidationes formales in Summan theologicam S. Thomae de Aquin.)*, Venecia, 1588; J. Medices *(Summae theologiae S. T. A. formalis explicatio)*, Venecia, 1614-1621; F. Toletus (In *Summam th. S. Th. A. enarratio*), ed. J. París, Roma, 1869-1870; F. Suárez *(Commentaria et disputationes*, etc.), Venecia, 1740-1751; Gabriel Vázquez *(Commentaria et disputationes*, etc.), Lyon, 1598 ss.; Prosper *(Exposition littérale et doctrinale de ta S. théol. de S. Th. d'A.)*, 1894; L. A. Paquet *(Disputationes theologicae seu Commentaria in S. th. S. Th.)*, 1899; L. Janssens, (*S. theol. ad modum Comm. in Aq. Summan*), 1899 y siguientes; Th. Pegues *(Commentaire français littéral de la S. théol. de S. Th. d'A.)*, 1906-1913. Importantes al respecto son también las interpretaciones de los Conimbricenses y de Juan de Santo Tomás, hoy día considerado por algunos como el mejor exegeta de Santo Tomás. Trad. esp. con texto latino de la *editio crítica leonina* por una comisión de PP. Dominicos presidida por F. Barbado Viejo, con Introducción general por Fr. Santiago Ramírez, OP., en publicación. — Para comentarios a la Summa *contra gentiles*, el texto clásico es el del Ferrariense (In *libros S. Thomae de Aquino contra gentes Commentaria*), París, 1552, reeditado, con el texto de la *Summa*, por J. Sestili, Roma, 1898. — Para bibliografía: P. Mandonnet y J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, 1921, 2ª ed., rev., 1960. — Vernon J. Bourke, *Thomistic Bibliography 1920-1940*, 1945. — Véase también a este respecto bibliografía de NEOTOMISMO. — El léxico clásico es el de L. Schütz, *Thomas-lexicon. Sammlung, Nebersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des heiligen Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, 1881, 2* ed., 1895, reimp., 1957. — Un léxico reciente es: R. J. Deferrari, Sister M. Inviolata Barry, A *Complete Index of the* Summa *Theologica of. St. Thomas Aquinas*, 1956. — *Index Verborum* en preparación por el P. R. Baso, S. J. — Biografía: A. Walz, O. P., *Th. von Aquin. Lebensgang und Lebenswerk des Fürsten der Scholastik*, 1953. — Para el problema de los manuscritos, cronología y autenticidad de los escritos: R. J. Carie, *Histoire de la vie et des ouvrages de S. Thomas*, 1846. — Karl Werner, *Der heilige Thomas von Aquin*, 3 vols., 1858 y sigs. (el tomo I trata de la vida y escritos; el tomo II, de la doctrina; el tomo III, de la "historia del tomismo"). — F. M. Cicognani, *Sulla vita e sulle opere di S. Tommaso di Aquino*, 1874.—H. Denifle, "Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigterordens im 13. und 14. Jahrhundert", *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II (1886), 165-248. — U. Chevalier, *Catalogue critique des oeuvres de* S. *Thomas d'Aquin*, 1886. — Berjón y Vázquez, *Estudios críticos acerca de las obras de Santo Tomás de Aquino*, 1889. — Lo más seguro sobre este punto parece estar en: P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de St. Thomas d'Aquin*, 2* ed., 1910 (del mismo autor véase su trabajo en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, IX [1920], 142-52). — A. Michelitsch, *Thomasschriften. Untersuchungen über die Schriften Thomas von Aquino. I. Bibliographisches*, 1913. — Martin Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, 1920, 2ª ed., 1931, 3» ed., 1952, esta última con el título: *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*). — J. Destrez, *Études critiques sur les oeuvres de Saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite, I*, 1933.

Para la estructura de la obra de Santo Tomás (lengua, procedimientos de exposición, etc.): M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 1950, 2ª ed., 1954.

Las obras sobre las doctrinas de Santo Tomás son muy numerosas. Entre las obras generales citamos (además de la de K. Werner mencionada *supra*): Charles Jourdain, La *philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 2 vols., 1858, reimp., 1963. — P. Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas d'Aquin*, 1908, reed., 2 vols., 1924-1936. — A.-D. Sertillanges, Sainí *Thomas d'Aquin*, 2 vols., nueva ed., 1940-1941. — Martin Grabmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 1912 (trad. esp.: Santo *Tomás de Aquino*, 1930). — E. Rolfes, *Die Philosophie von Thomas von Aquin*, 1920. — É. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 1920, 5ª ed., 1944 (trad. esp.: *El tomismo*, 1951). — Id., íd., *Saint Thomas d'Aquin*, 1927 (trad. esp.: *Santo Tomás de Aquino*, 1929). — E. Peillaube, *Initiation à la philosophie de S. Thomas*, 1926. — G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 1931, 2ª ed., 1935, 3» ed., puesta al día por P. Wyser, 1953 (trad. esp.: *La esencia del tomismo*, 1953). — M. C. d'Arcy, *Thomas Aquinas*, 1931. — Jacques Maritain, *Le docteur angélique*, 1929 (trad. esp.: *El doctor angé-*

lico, 1942). — A. Masnovo, *Introduzione alla filosofia di S. Tommaso*, 1946. — L. Jugnet, *La pensée de Saint Thomas d'Aquin*, 1949. — J. Bofill y Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, 1950. — H. D. Gardeil, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 4 vols., 1951 y sigs. — P. Grenet, *Le thomisme*, 1953. — F. C. Copleston, *Aquinas*, 1955 (trad. esp.: *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, 1960). — Junto a estas obras hay que tener en cuenta los capítulos dedicados a Santo Tomás en obras sobre la filosofía medieval o algunos de sus aspectos (Gilson, Grabmann, O. Lottin, etc.).

Entre las obras dedicadas a diversos aspectos capitales en el pensamiento de Santo Tomás, mencionaremos las siguientes. Para la teología, véanse algunas de las obras sobre las pruebas tomistas en la bibliografía del artículo Dios (E. Rolfes *et al.*). — Para metafísica: M. Grabmann, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata*, 1924 [Acta hebdomadae thomisticae]. — A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, 1931. — A. Marc, *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, 1931 [Archives de philosophie, X, 1]. — J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, 1945. — Véanse también algunas de las obras citadas en la bibliografía del artículo PARTICIPACIÓN, especialmente C. Fabro y L. B. Geiger. — Para cosmología: F. Beemelmanns, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin*, 1914 [Beitriige zur Geschichte der Philosophie des Mittelaltcrs, XVII, 1]. — J. M. Marling, *The Ordcr of Nature in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1934. — J. Legrand, *L'homme et l'univers dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 2 vols., 1946. — Para la idea del conocimiento: M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, 1924. — A. Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, 1924. — L. Noël, *Notes d'épistémologie thomiste*, 1925. — B. S. Romeyer, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, 1928 [Archives de philosophie, VI, 2]. — T. de Tonquédec, *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance*, 1929. — Paul Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin*, 1931 [Beitrage zur Geschichte det Philosophie des Mittelalters, XXX, 3]. — J. Péghaire, *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin*, 1936. — K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 1939. — José de Ercilla, S. J., *De la imagen a la idea. Estudio critico del pensamiento tomista*, 1960. — Véase también P. Rousselot, *op. cit. supra*. — Para la concepción del hombre y la relación entre Dios y el hombre: J. Durantel, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 1920. — L. E. O'Mahoney, *The Désire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1929. — A. C. Pegis, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, 1934. — Para las doctrinas políticas y morales: P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, 1908 [Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 6]. — Martin Grabmann, *Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin*, 1925 (trad. esp.: *La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino*, 1942). — O. Lottin, *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs*, 1926. — B. Roland-Gosselin, *La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin*, 1938. — J. Pieper, *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, 1929. — L. Lehu, *La raison, règle de la moralité d'après Saint Thomas d'Aquin*, 1930. — E. Kurz, *Individuum und Gemeinschaft beim heiligen Thomas von Aquin*, 1932. — G. Michel, *La notion thomiste du bien commun*, 1932. — Sobre varios otros aspectos o temas: T. de Régnon, *La métaphysique des causes d'après Saint Thomas et Albert le Grand*, 1906. — M. de Wulf, *Études historiques sut l'esthétique de saint Thomas d'Aquin*, 1396. — M.-D. Chenu, *Saint Thomas et la théologie*, 1959 [Maîtres spirituels, 17] (trad. esp.: Sanio *Tomas de Aquino y la teología*, 1962). — Entre los artículos enciclopédicos sobre la filosofía de Santo Tomás destaca el de R. Garrigou-Lagrange, "Thomisme", en el *Dictionnaire de théologie catholique*, ed. Vacant-Mangenot-Amman, vol. XV, col. 823-1022.

TOMAS BRADWARDINE (*ca.* 1290-1349) nac. en Chichester (Gran Bretaña), fue desde 1325 procurador de la Universidad de Oxford y en 1348 Arzobispo de Canterbury. Se distinguió por sus trabajos científicos, matemáticos, físicos y astronómicos, siendo uno de los autores que colaboraron en la labor científica del siglo XIV y que, como hemos visto en otro lugar (véase FUNCIÓN), anticiparon algunas de las nociones fundamentales de la matemática y física modernas. Especialmente importante fue en este respecto el trabajo de Tomás Bradwardine en la llamada teoría de las proporciones de las velocidades. Nos hemos referido a este punto principalmente en el artículo *Mertonianos*.

En su teología Tomás Bradwardine siguió a San Agustín (si bien Gordon Leff [Cfr. bibliografía] indica que, contrariamente a la opinión de H. Oberman [íd.], Tomás Bradwardine no puede ser considerado propiamente como un "agustiniano") y a San Anselmo, pero recibiendo asimismo influencias de Santo Tomás, Duns Escoto y Roberto Grosseteste. Estas influencias fueron combinadas por el filósofo en una serie de concepciones teológicas en las cuales intentó introducir el espíritu matemático. La más importante de estas concepciones es la de Dios como ser perfecto, ausente de toda imposibilidad y contradicción y tal que no puede ser mejor de lo que es. A esta concepción se une la idea de que no puede admitirse inteligiblemente una serie causal infinita. Estas dos concepciones (o, a su entender, evidencias) constituyeron la base para una doctrina voluntarista de Dios según la cual la voluntad divina es la causa eficiente de toda cosa hecha. Esto equivale, al parecer, a suprimir el libre albedrío humano. Pero Tomás Bradwardine entiende este albedrío solamente como algo resultante de la indeterminación frente a las causas segundas y no como algo que escapa a la (por lo demás inevitable) determinación de la causa primera.

Los tratados científicos más importantes de Tomás Bradwardine son: *Tractatus de proportionibus velocitatum* (publicado en 1495, 1505 y 1515; ed. crítica por H. Lámar Crosby, Jr., *Thomas of Bradwardine: His "Tractatus de proportionibus": Its significance for the Development of Mathematical Physics*, 1955 [University of Wisconsin Publications in Modem Science, 2] [Texto y comentario]. — *De arithmetica speculativa* (íd., 1516). — *De geometria speculativa* (íd., 1615). — *Tractatus de continuo* (véase E. Stamm, "Tractatus de continuo von Thomas Bradwardine", *Isis* [1936], 13-32, y M. Curtze en *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, XIII [1868], Supp. 85-91). — La obra principal teológica es *De causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri*

tres (publicado en 1618, ed. H. Saville). — Véase K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, III, 1883, págs. 234-306. — S. Hahn, *Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit*, 1905 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, V, 2]. — J. F. Laun, "Recherches sur Thomas de Bradwardin, précurseur de Wiclif", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, IX (1929), 217-33. — B. M. Xiberta, "Fragments d'una qüestió inédita de Tomás Bradwardin", *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Homenaje a M. Grabmann, 1935, págs. 1169-80. — A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, 1949, II, 4, págs. 81-110. — Gordon Leff, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of His 'De causa Dei' and Its Opponents*, 1957. — Heiko Augustinus Oberman, *Archbishop Th. B. A. Fourteenth Century Augustinian. A Study of His Theology in Its Historical Context*, 1957. — Véase también bibliografía de MERTONIANOS.

TOMÁS BUCKINGHAM. Véase BUCKINGHAM (TOMÁS).

TOMÁS DE ERFURT (*fl.* 1325) fue uno de los autores medievales que contribuyeron al desarrollo de la gramática especulativa (VÉASE). Es autor del tratado *De modis significandi* o *Grammatica speculativa*, que durante mucho tiempo había sido atribuido a otros autores: Alberto de Sajonia, Duns Escoto (a este último por haberse incluido el escrito en la edición de Wadding de 1619), etc., hasta que en 1922 Martin Grabmann demostró haber sido escrito por nuestro pensador. Utilizando como base los estudios gramaticales de Donato y Prisciano y las investigaciones semánticas sobre la "Interpretación" de Aristóteles, Porfirio y Boecio, Tomás de Erfurt llevó a cabo un análisis de los modos de significar activos y pasivos, de sus orígenes, de la distinción entre modos de significar y modos de entender y de ser. Estos modos son examinados con detalle en cada una de las partes de la oración, con especial consideración del nombre (v.). El tratado incluye asimismo un estudio de los problemas semánticos que plantea el discurso (v.).

En traducción esp.: *Gramática especulativa*, con estudio preliminar por L. Farré, Buenos Aires, 1947. — Véase M. Grabmann, "De Thoma Erfordiensi auctore Grammaticae, quae Ioanni Scoto adscribitur speculativae", *Archivum Franciscanum Historicum*, XV (1922), 273-7. — Id., id., "Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus", *Sitzungsberichte*, Munich, 1943. — S. Buchanan, "An Introduction to the De modis significandi of Thomas of Erfurt", *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*, 1936, págs. 67-89. — El libro de M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916, se refiere a la obra de T. de Erfurt aunque atribuyéndola todavía a Duns Escoto.

TOMÁS DE SUTTON, Thomas de Shutona, de la Orden de los Predicadores, maestro en Oxford aproximadamente desde 1300, fue uno de los más fervientes defensores de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. Las defendió primero contra los agustinianos (especialmente contra Enrique de Gante) y luego contra Duns Escoto y los escotistas. Encontramos, en efecto, en Tomás de Sutton una polémica contra los que niegan la distinción real entre la esencia y la existencia y contra los que afirman la tesis de la pluralidad de las formas. Aunque adversario, entre otros, de Egidio Romano, se ha hecho observar que en el curso de la polémica en favor de las posiciones tomistas Tomás de Sutton recogió también algunos motivos de las teorías de sus oponentes.

Se deben a Tomás de Sutton los escritos *De pluralitate formarum*, *De productione formae substantialis*, dos *Quodlibeta* contra los agustinianos y dos contra los escotistas, varias *Quaestiones disputatae* y el *Liber propugnatorius*. El *De pluralitate* se incluye en muchas ediciones de los *Opuscula* de Santo Tomás. Edición de *Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse*, por F. Pelster, 1929. Edición de *Liber propugnatorius* por M. Schmaus, 1930 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 29].

TOMÁS DE VÍO. Véase CAYETANO (CARDENAL).

TOMÁS DE YORK († *ca.* 1260), uno de los amigos y seguidores de Adán de Marsh y uno de los franciscanos de la llamada escuela de Oxford (VÉASE) del siglo XIII, desarrolló en su *Sapientiale*, llamada a veces *Metaphysica*, una *"summa"* de metafísica en la que el aristotelismo, los comentaristas árabes y judíos aristotélicos y neoplatónicos y la tradición patrística se funden en una exposición sistemática que trata de Dios (Libro I), del origen del ser y del comienzo del mundo (II), del ente como ente (III), de las divisiones o articulaciones del ente (IV), de sus propiedades trascendentales y especialmente de la verdad (V), y del ente especial u objeto de la *Metaphysica specialis* (VI). Tomás de York defiende una universalidad de la materia en todos los entes creados, y estima que la privación tiene algún modo de ser, pero la materia no es concebida del mismo modo en todos los seres: la materia de los entes corruptibles, determinada por la privación, no es la misma que la de los cuerpos celestes, que posee dimensiones, y que la materia universal. Las influencias de Avicebrón son, pues, patentes en esta doctrina de la composición de materia y forma de todos los entes, incluyendo los espirituales. Materia y forma, o potencia y acto coexisten, pues, siempre en todos los entes creados. Ahora bien, puesto que la unión de materia y forma es una composición, y puesto que ninguna de ellas puede por sí misma causar el compuesto, Tomás de York sostiene que es necesaria la intervención de un agente que lo produzca, agente que cuando se trata de la unión de la primera forma y de la primera materia tiene que ser el Creador. La influencia de Avicebrón se muestra, por otro lado, no sólo en la doctrina de la composición hilemórfica, sino también en la de las inteligencias, las cuales tienen una materia, y en la del modo de conocimiento de lo inteligible, que no se reduce a una abstracción de lo sensible, pues el alma posee asimismo conocimientos que están "causados" en cierto modo por el mismo Dios.

Además del *Sapientale*, Tomás de York escribió el *Manus quae contra Omnipotentem*. — Véase M. Grabmann, *Die Metaphysik des Thomas von York*, 1913 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supp., I]. — E. Longpré, "Thomas d'York, O. F. M., la première Somme métaphysique du XIIIe siècle", *Archivum Franciscanum Historicum*, XIX (1926), 875-920. — D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, 1920, págs. 40-114.

TOMISMO. Designamos con este nombre la influencia ejercida por la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

Esta influencia se ha manifestado de muy diversos modos, y con mayor o menor intensidad, desde el siglo XIII hasta la fecha. Durante tres períodos, sin embargo, se ha destacado particumente. Uno, en los siglos XIII y XIV (y comienzos del XV). Otro en la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII. Otro desde mediados del siglo XIX hasta la fecha. Tratamos este último período en el artículo sobre el Neotomismo. El término 'tomismo —que en varias ocasiones es usado como designación del pensamiento del Aquinate y de los desarrollos generales dados al mismo— es tomado, pues, en el presente artículo como abarcando los dos primeros períodos citados. Nos limitaremos aquí, por lo demás, a describir brevemente las discusiones habidas en torno a la filosofía de Santo Tomás en su propia época e inmediatamente después de su muerte, y a mencionar algunos de los representantes de las llamadas escuelas tomistas posteriores.

La filosofía de Santo Tomás suscitó desde el comienzo gran interés y numerosas polémicas. Por un lado, parecía consistir en una aristotelización consecuente, y en este sentido era vista con poca simpatía por los que seguían las vías entonces tradicionales del agustinismo (VÉASE). Por otro lado, se apartaba en puntos muy capitales de Aristóteles, y en este sentido no era acogida con gran entusiasmo por los más fieles seguidores del Estagirita y de los grandes comentaristas del mismo. Hubiera podido suponerse que quedaría comprimida y, al final, aniquilada entre tendencias opuestas. Y, sin embargo, el carácter original y, sobre todo, completo de la "síntesis tomista", centrada en la concepción de Dios como puro acto de ser, la hizo pronto extenderse por amplios círculos. Ello no sucedió sin muy determinadas oposiciones. La primera surgió dentro de la misma Orden de los Predicadores a la cual pertenecía el filósofo. El agustinismo parecía haberse atrincherado definitivamente en ella, de modo que la oposición al tomismo adoptó la forma de una defensa de la tradición agustiniana (o de lo que se consideraba como tal tradición) y como un intento de oponerse a las tesis averroístas que, según varios autores, se habían infiltrado excesivamente en el pensamiento metafísico y teológico del Aquinate. Hechos significativos son al respecto la condenación por el Canciller de la Universidad de París, Esteban Tempier, el 7 de marzo de 1277, de una serie de proposiciones defendidas por teólogos que habían "aristotelizado" demasiadamente la teología. El 18 de marzo del mismo año el arzobispo de Canterbury, Roberto Kilwardby, se opuso a otra serie de proposiciones, considerándolas no como heréticas, pero sí como erróneas. Aunque la famosa condenación parisina de 1277 se dirigía contra el llamado averroísmo (v.) latino, lo que Gilson ha llamado "la reacción teológica" abarcaba asimismo el tomismo. En la oposición a éste se destacó el franciscano Juan Pecham, sucesor de Roberto Kilwardby en el arzobispado de Canterbury. No obstante, por las mismas fechas en que se manifestaba tal oposición, numerosos teólogos y filósofos se sentían ya inclinados hacia las doctrinas del Aquinate. A fines del siglo XIII, fortalecido más bien que debilitado por las numerosas controversias filosóficas que tuvieron lugar entre 1277 y 1300, en particular sobre el problema de la pluralidad de formas en el alma humana y sobre la cuestión de la relación entre la esencia y la existencia en los entes creados, el tomismo había ganado muy fuertes posiciones. Desde este momento empezaron las llamadas escuelas tomistas. Éstas se enfrentaron primero con el escotismo (v.), luego con el occamismo (v.), finalmente con otras muy diversas corrientes. Pero la continuidad de lo que ya desde entonces puede llamarse la tradición tomista no se interrumpió. En varios momentos el tomismo pareció retroceder considerablemente aun dentro de quienes permanecían fieles a los modos escolásticos. Pero en otros —como los que hemos citado al comienzo de este artículo— experimentó una renovación considerable. Nos referiremos a algunos de los más destacados representantes de las escuelas tomistas hasta el siglo XVII.

Es usual entre los historiadores de la filosofía agrupar los representantes del tomismo por naciones. Siguiendo la clasificación presentada en el estudio bibliográfico de P. Wyser, nos referiremos a varios tomistas —casi todos ellos dominicos— de los siglos XIII y XIV en Italia, España, Francia e Inglaterra. Entre los tomistas italianos se destacaron Durandellus (fl. *ca.* 1300), Remigius di Chari de' Girolami, de Florencia († 1319), Gratia Dei de Ascoli († 1341) y Juan Regina de Ñapóles († después de 1350). Entre los tomistas en España se destacaron Ramón Martí *(ca.* 1320-1386), que en su *Pugio fidei* se opuso muy decididamente al lulismo, y Nicolás Eymerich *(ca.* 1320-1399). De los tomistas franceses mencionamos a Bernardo de Trilia *(ca.* 1240-1292), Hugo de Billón (1230/40-1297), Pedro de Auvernia o Pierre du Croc († 1304), Egidio de Lessines, Herveo Natalis o Hervé Nédéllec († 1423), Durando de Aureliaco († 1332), Guillermo Petri de Godino *(ca.* 1260-1336) y Pedro de Palude o de la Palu *(ca.* 1280-1342). De los tomistas ingleses, Ricardo de Knapwell o Clapwell († después de 1288), Roberto de Orford o Erfort (fines del siglo XIII) y, sobre todo, Tomás de Sutton. La obra de estos tomistas fue continuada en el siglo XV por varios autores —también casi todos dominicos— de los mismos países y asimismo de Bélgica y Alemania. Ahora bien, en dicho siglo no solamente hubo un desarrollo de las doctrinas tomistas, patentes en autores tales como Pedro de Bergamo († 1482) y Paulo Soncinas († 1494), de Italia, Herveo de Cauda (*fl.* 1360) de Francia, Domingo de Flandern [Balduin Lottin] (ca. 1425-1479), de Bélgica, y Enrique de Herford († 1370), Juan Krosbein y Gerardo de Monte o van den Berge († 1480), de Alemania, sino que hubo los primeros esfuerzos para un comentario y restauración del pensamiento del Aquinate representados en la obra de Juan Capreolo.

El segundo período al cual nos hemos referido al comienzo de este artículo es el de la llamada segunda escolástica. El florecimiento del tomismo durante esa época fue sobresaliente. En efecto, se consideran tomistas, por un lado, algunos de los más grandes comentaristas del Aquinate, tales como el Cardenal Cayetano y Francisco de Ferrara, y por el otro algunos de los más destacados filósofos escolásticos de la época, tales como los españoles Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Domingo Báñez y otros a quienes se han de-

dicado artículos especiales. Destaca también entre los tomistas de la época Juan de Santo Tomás. Y hay que incluir en esta corriente algunas importantes obras colectivas tales como las colecciones del *Collegium Complutenses philosophicum* (de los carmelitas de Alcalá de Henares), del *Collegium Salmanticenses* (de los carmelitas de Salamanca) y del *Collegium Conimbricensis* (de la Universidad de Coimbra). La importancia adquirida durante el período por los tomistas peninsulares no significa, empero, que el tomismo hubiera quedado confinado a España y Portugal; encontramos tomistas en otros países, tales como Silvestre Mauro (1619-1687), Salvador Roselli (t 1784) en Italia; Pedro Crockart (t 1514) en Bélgica, Antonino Réginald (1605-1676), Antonio Goudin (1640-1695), C. R. Billaurt (1685-1757), en Francia y Agustín Refing (*fl.* 1650) y L. Babenstuber (1660-1726) en Alemania. La mayor parte de dichos tomistas pertenecieron también a la Orden de los Predicadores. Durante el siglo XVIII el tomismo no desapareció por entero; hay todavía notables exposiciones sistemáticas de la doctrina tomista. Pero la vitalidad de la doctrina fue considerablemente menor que en los dos siglos anteriores, en el curso de los cuales los tomistas tomaron parte muy activa en las grandes controversias teológicas y teológico-filosóficas de la época.

Bibliografía en *Der Thomismus*, por Paul Wyser, O. P., 1951 [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, 15-16, ed. I. M. Bocheński]. — K. Werner, *Thomas von Aquino. III. Geschichte des Thomismus*, 1859. — F. Ehrle, "Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod" *Zeitschrift für katholische Theologie*, (1913), 266-318. — Véase M. Grabmann, "Die italienische Thomistenschule des XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts", en *Rivista di filosofia neo-scolastica* (1923), 97-155, reed. en *Mittelalterliches Geistesleben*, III, 1956, págs. 332-90. — Id., íd., "Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens", *Xenia Thomistica*, III (1925), 189-231, ampliado en *Mitt. Geist.*, III, págs. 391-431. — D. A. Callus, *The Condemnation of St. Thomas at Oxford*, reimp., 1955. — Algunas de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo sobre Santo Tomás pueden ser usadas también para el estudio de las corrientes tomistas y, desde luego, para el estudio del complejo doctrinal tomista. Sobre las llamadas "tesis tomistas" véase especialmente: G. Mattiussi, *Le XX1V Tesi della filosofia di S. T. d'Aquino approvate dalla s. Congregazione degli studi*, 1917. — E. Hugon, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, 1927. — M. D. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, 1928 (trad. esp.: *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, 1949). — C. Giacon, *Le grandi test del tomismo*, 1948. — Gustav Siewerth, *Der Thomismus als Identitätsystem*, 2ª ed., rev., 1961. — Véase también la bibliografía de NEOTOMISMO.

TONNIES (FERDINAND) (1855-1936), nac. en Oldensworth (Silesia), docente desde 1881, fue nombrado en 1913 profesor titular en la Universidad de Kiel. Sobresalen en la «obra de Tonnies sus investigaciones sociológicas, que se hallan centradas alrededor de la distinción entre comunidad (VÉASE) y sociedad como distinción entre lo natural y artificial, entre lo intuitivo y lo reflexivo, lo originado y lo contractual, lo orgánico y lo mecánico. La comunidad (*Gemeinschaft*) posee psicológicamente una estructura cuya unidad no es el producto de una mera adición de elementos, sino un conjunto que, al surgir espontáneamente, posee todos los caracteres de una totalidad orgánica, en tanto que la sociedad (*Gesellschaft*) es el resultado del predominio de los elementos mecánicos, artificiales y racionales que sustituyen las unidades originarias de la familia, de la tribu y de la aldea por los conjuntos construidos mediante una reflexión consciente sobre los fines, como la gran ciudad o el Estado. Cada una de estas entidades posee no sólo una estructura psicológica propia, sino también una forma social y económica determinada por su modo de vida y sus relaciones. Sociedad y comunidad son, en realidad, en cuanto formas puras, tipos ideales a los que corresponden en la existencia histórica productos mixtos en los que predominan alternativamente los caracteres de aquéllos.

Tonnies se distinguió, además, por sus estudios sobre Hobbes y por sus análisis de diversos fenómenos sociales (como el de la opinión pública). En todos estos trabajos procuró mantenerse fiel a su idea de la filosofía como "fundamentación de un ideal de vida"; los aspectos prácticos y valorativos fueron acentuados por Tönnies por encima de los especulativos y teóricos.

Obras: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887 (trad. esp.: *Comunidad y sociedad*, 1947). — *Hobbes' Eléments of Law*, 1889. — *Hobbes' Behemoth*, 1889. — *Ethische Kultur und ihre Geleite*, 1892 *(La cultura ética y sus directores)*. — *Hobbes Leben und. Lehre*, 1896 (trad. esp.: *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*, 1932). — *L'Évolution sociale en Allemagne*, 1896. — *Nietzsche-Kultus*, 1897. — *Grundtatsachen des sozialen Lebens*, 1897 *(Hechos fundamentales de la vida social)*. — *Politik und Moral*, 1901. — *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht*, 1906 *(Terminología filosófica en sentido psicológico-sociológico)*. — *Die Entwicklung der sozialen Frage*, 1907 (trad. esp.: *Desarrollo de la cuestión social*, 1927). — *Das Wesen der Soziologie. Neue Zeit- und Streitfragen*, 1907 *(La esencia de la sociología. Nuevas cuestiones actuales y polémicas)*. — *Die Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19. Jahrhundert*, 1908 *(La evolución de la sociología en Alemania en el siglo XIX)*. — *Die Sitte*, 1909 *(La costumbre)*. — *Weltkrieg und Völkerrecht*, 1917 *(Guerra mundial y Derecho de gentes)*. — *Marx Leben und Lehre*, 1921 *(Vida y doctrina de Marx)*. — *Dioskuren*, 1922. — *Kritik der öffentlichen Meinung*, 1922 *(Crítica de la opinión pública)*. — *Soziologische Studien und Kritiken*, 3 vols., 1925-1929 *(Estudios y críticas sociológicos)*. — *Fortschritt und soziale Entwicklung*, 1926 *(Progreso y evolución social)*. — *Einführung in die Soziologie*, 1931 (trad. esp.: *Principios de sociología*, 1942). — *Der Geist der Neuzeit*, 1935 *(El espíritu de la época moderna)*. — *F. T. y F. Paulsen, Briefwechsel 1876-1908*, 1961, ed. O. Klose *et al.* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, III (1922). — Véase Victor Leemanns, *Tönnies et la sociologie contemporaine en Allemagne*, 1923. — Josef Leif, *Les catégories fondamentales de la sociologie de Tonnies*, 1946.

TONO. Véase ESTOICOS, OCASIONALISMO.

TONQUÉDEC (JOSEPH DE) (1868-1962) nació en Morlaix (Finistère) e ingresó en la Compañía de Jesús. Joseph de Tonquédec representa, dentro del neotomismo (VÉASE)

contemporáneo, la posición comunmente llamada intelectualista y resueltamente adversaria de la filosofía de Blondel, así como del pensamiento de Bergson y de E. Le Roy. El inmanentismo es, en efecto, a su entender, una falsa interpretación del acto del conocimiento. Éste no exige ni mucho menos la "acción", pues la "acción" conduce a la subjetividad y al idealismo. La mantención de la objetividad del conocimiento requiere, por lo tanto, una trascendencia del sujeto y de la conciencia, los cuales, encerrados en sí, son incapaces de toda representación. Ahora bien, el conocimiento representativo se halla más acá o, si se quiere, más allá de toda fabricación o imposición de formas, de cualquier índole que éstas se conciban. El aspecto "pasivo" de la aprehensión es, por lo tanto, enérgicamente subrayado por Joseph de Tonquédec. Mas esta pasividad no es nunca subjetividad en el sentido del inmanentismo o de la filosofía trascendental: la validez de la abstracción intuitiva es suficiente para explicar la aprehensión mencionada. Pero esto es posible porque previamente hay una concordancia de la inteligencia con su objeto, y porque la inteligencia es capaz objetiva y extrínsecamente de capturar por lo menos el aspecto formal del ser.

Obras: *La notion de vérité dans la "Philosophie nouvelle"*, 1908 [colección de artículos publicados antes en *Études* (1907) sobre Edouard Le Roy y otros "bergsonianos"]. — *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. M. Blondel*, 1913, 4* ed., 1953. Esta obra ha sido reelaborada en el volumen: *Deux études sur "La Pensée" de M. M. Blondel. La doctrine de la connaissance, la question du surnaturel. Avec un appendice sur le désir naturel de Dieu*, 1936. — *Introduction a l'étude du merveilleux et du miracle*, 2ª ed., 1916. — *L'oeuvre de Paul Claudel*, 1917. — *Comment interpréter l'ordre du monde? À propos du dernier ouvrage de M. Bergson. Une preuve facile de l'existence de Dieu: l'ordre du monde*, 1918. — *C. K. Chesterton: ses idées et son caractère*, 1920. — *Les principes de la philosophie thomiste. I. La critique de la connaissance*, 1929, 3» ed., 1961. *II. La philosophie de la nature.* Part 1. *La Nature en général* (3 fasc., 1956, 1957, 1959). Part. 2. *La nature vivante et connaissante*, 1962. — *Sur la philosophie bergsonienne*, 1936 [reimpresión de estudios, 1912-1933]. — *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, 1937 (trad. esp.: *¿Acción diabólica o enfermedad?*, 1948). — *La théosophie et l'anthroposophie*, 1939 [en colaboración con el P. Léonce de Grandmaison]. — *Une philosophie nouvelle: l'existence d'après K. Jaspers*, 1945. — *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, 1950. — *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, 1955.

TÓPICO. Véase LUGAR, TÓPICOS.

TÓPICOS. Los *Tópicos*, de Aristóteles, citados con frecuencia bajo los nombres de *Tópica y* también *Libri Topicorum* (la abreviatura comunmente aceptada es: *Top.)* fueron llamados por varios comentaristas griegos (Juan Filopón, Alejandro de Afrodisia) οἱ Τόποι y también (Ammonio, el citado Alejandro) ἡ τοπικὴ πραγματεία, pero en su edición y comentario del *Organon* Theodorus Waitz hace observar que el propio Aristóteles solía llamarlos τὰ Τοπικά. Hamelin ha indicado que en la Antigüedad se distinguía entre los Tópicos y otra obra llamada Μεθοδικά o Μεθοδικόν, y que, de hecho, Aristóteles (*Rhet.*, I, 2, 1356 b 19) empleó ese título en una llamada a otro texto. Ahora bien, el otro texto se halla precisamente en los *Tópicos, y* como éstos son —dice Hamelin— un conjunto doctrinal sobre lo probable, y las primeras líneas del mismo indican que se trata de μέθοδον εὑρεῖν, de descubrir un método para hacer silogismos sobre todos los ἔνδοξα (proposiciones conformes a la opinión común), resulta que los Μεθοδικά y los *Tópicos* son una y la misma obra.

Se ha discutido mucho sobre el papel que los ocho libros de los *Tópicos* (los *Soph. El.* se consideran hoy como el libro IX) desempeñan dentro del *Organon* (v.) aristotélico. Su contenido es la dialéctica (v.) como ciencia del razonamiento sobre lo probable; su tema principal es el llamado silogismo dialéctico o silogismo que concluye partiendo de premisas probables. Así, los *Tópicos* pueden tener varias funciones: ser un complemento de la doctrina lógica expuesta en los *Analíticos* —donde se trata del conocimiento sobre lo cierto—; ser una aplicación a temas retóricos de la teoría del razonamiento correcto; ser una parte del *Organon* "superada" por los *Analíticos* (v.), etc. La decisión sobre estos puntos depende del resultado de una investigación doble: el estudio de la idea de la lógica en Aristóteles, y la fecha —o fechas— de composición de los *Tópicos.* En lo que toca al primer punto, no parece dudoso que los *Tópicos* sean una parte del *Organon* si se piensa que Aristóteles —a diferencia de los estoicos— no consideraba la lógica como una parte, sino como una propedéutica, de la filosofía. En lo que se refiere al segundo punto, hay mayores dificultades. Heinrich Maier ha mantenido que los *Tópicos* parecen redactados antes que los dos *Analíticos y* que los libros II a VII de aquéllos son probablemente los más antiguos, pues la ciencia demostrativa es completamente ignorada en ellos, y los términos están empleados sin ningún rigor técnico. J. Tricot se adhiere a esta opinión, y señala el caso de los vocablos συλλογισμός y συλλογίζεσθαι, que son usados por Aristóteles en los *Tópicos* para significar *razonamiento en general,* a diferencia del razonamiento deductivo estricto que propone en los *Analíticos.* Los libros I y VIII serían, en cambio, más recientes, por haber en ellos un intento de situar la doctrina del razonamiento dentro del conjunto del Organon. Tales opiniones no son compartidas por Friedrich Solmsen, el cual, siguiendo a su maestro Werner Jaeger, ha investigado la evolución del pensamiento lógico y retórico del Estagirita. En efecto, según Solmsen, los *Tópicos* no ignoran el sentido riguroso del silogismo que se expone en los *Analíticos;* se limitan a hacer uso de él sólo en la medida en que sea necesario para los conocimientos probables. Ahora bien, esta opinión, que debería conducir a Solmsen a una revaluación de los *Tópicos* como elementos integrantes del Organon, le lleva (por motivos derivados de las fechas supuestas de redacción) a separarlos excesivamente del resto de la obra lógica, no obstante reconocer, junto con Maier, que los *Tópicos* contienen agregados posteriores a la redacción de los *Analíticos y* que, por lo tanto, Aristóteles debía de concederles una considerable importancia. Contra tal separación dentro del sistema de *Organon* aristotélico entre *Tópicos y Analíticos se* ha manifestado E. Weil al señalar que las dos

partes se implican mutuamente y resultan igualmente necesarias dentro de la economía del sistema aristotélico. Las pruebas ofrecidas al respecto por E. Weil son, sin embargo, exclusivamente lógico-filosóficas y no histórico-filológicas, y pertenecen, por lo tanto, a la llamada "evidencia interna", que los filólogos e historiadores consideran insuficiente.

La edición y comentario citados de Waitz es el *Aristotelis Organon Graece*, Pars Posterior, Lipsiae, 1846 (ver especialmente pág. 435). — Para Hamelin, véase *Le système d'Aristote*, 1931, pág. 30. — Para H. Maier, *Die Syllogistik des Aristóteles*, 3 vols., 1896-1900, vol. II. — La opinión de J. Tricot está expuesta en la Introducción a su traducción francesa del Organon: V. *Les Topiques*, 2* ed., 1950. — Para Friedrich Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, 1929. — La tesis de Weil, en su artículo "La place de la logique dans la pensée aristotélicienne", *Revue de Métaphysique et de Morale*, LVI (1951), 283-315. — Los *Tópicos* figuran en las págs. 100-64 de la edición de Bekker (V. ARISTÓTELES). Las mejores ediciones críticas son las de I. Strache y M. Wallies (Teubner, 1923) y la de W. D. Ross (Scrip. Class, Bib. Oxford, 1958). — Los más importantes comentarios griegos y latinos a la obra (además de los citados de Waitz) son: Alejandro de Afrodisia, *In Aristotelis Topicorum libros octo Commentaria*, ed. M. Wallies, Berolini, 1891; J. Pacius, Αριστοτέλους Οργανον, *Aristotelis Organum, Morgiis*, 1584. — Id., id., *In Phorphyrii Isagogen et Aristotelis Organum Commentarium*, Aureliae Allobrogum, 1605. — Sylvester Maurus, *Aristotelis Opera...*, tomus I, Romae, 1668. — Son clásicos los comentarios de A. Trendelenburg en sus *Elementa logices Aristoteleae*, 1892. Muy detallados son los comentarios de W. D. Ross en su ed. de *Tópica et Sophistici Elenchi* cit. supra.

TORBELLINO. La idea del movimiento en torbellino o remolino atrajo ya a los presocráticos y se ha manifestado repetidamente en el curso de la historia de la filosofía de la Naturaleza. En gran parte esta idea surgió de la observación de los vórtices producidos en el aire (revelados, por ejemplo, en los remolinos de polvo) y en el agua (cuando es aspirada, o succionada por un agujero central), y posiblemente de los resultados obtenidos en varias técnicas de centrifugación. Se observó lo que sucede cuando un cuerpo es arrastrado por un remolino de agua. Cuando el cuerpo es menos denso que el agua, se desplaza hacia el centro del remolino; cuando es más denso que el agua, puede adquirir la velocidad del remolino y desplazarse hacia la parte exterior por la fuerza centrífuga, o no adquirir la velocidad del remolino y desplazarse hacia el centro o permanecer en movimiento rotatorio. El uso de la idea del movimiento en torbellino por varios filósofos presocráticos tenía en cuenta las mentadas posibilidades. A base de ellas podemos entender lo que dice Anaximandro (Diels-Kranz, D 12 A 9; *apud* Simplicio, *Phys.*, 24, 13) al referirse al movimiento rotatorio de la materia primordial, la cual gira en un torbellino, δίνη [δίνος], análogo al movimiento circular del aire o del agua. También podemos entender lo que dice Anaxágoras al proponer la idea de que el cosmos se mueve o, mejor, es movido en un movimiento cíclico o rotatorio en el curso del cual surgen las diversas cosas que constituyen el universo en diversos grados de densidad. Pero junto a las mencionadas observaciones de fenómenos naturales, preocupó asimismo a varios filósofos griegos la cuestión de la posibilidad del movimiento de un *plénum*, o de una masa continua. En principio, parece que no puede haber ningún movimiento en tal *plénum*, y esta es una de las razones por las cuales los eleatas negaban la realidad del movimiento. Es por otro lado una de las razones por las cuales Demócrito y los atomistas negaban que hubiese un *plénum* y postulaban la "existencia" del vacío. Ahora bien, la causa del movimiento de las partículas en el vacío era, según Demócrito, un movimiento en torbellino. "Siendo el torbellino la causa de todo lo engendrado, esta causa [y, por ende, el torbellino] es lo que se llama 'necesidad'" (Diog. L., IX, 45). Según ello, parece que para admitir el vórtice hay que aceptar la teoría atomística de la materia, y que de lo contrario hay que adherirse al eleatismo.

Sin embargo, no sucedió siempre así. Aristóteles se refirió en varios pasajes (por ejemplo, en *De Cáelo*, 295 A) a lo que podría llamarse "explicación por el torbellino". Pero aunque rechazó las cosmogonías de sus precursores y, desde luego, el atomismo, no por ello descartó la noción de torbellino, remolino o vórtice como explicación física. En el libro VII de la *Physica* Aristóteles admite la posibilidad de torbellinos en los fluidos no obstante ser éstos "continuos". Para ello adopta una teoría que parecía haber sido ya admitida por Empédocles y por Platón: la teoría de la *antiperistasis* (que Platón [*Tim.*, 79 C] llama *periosis*) y que consiste, *grosso modo*, en sostener que en un *plénum* puede haber movimiento circular, ya que cada cuerpo, o, mejor dicho, "parte" del *plenum* se desplaza hacia un lugar ocupado por otro cuerpo o "parte" sin dejar ningún intersticio o "vacío". La *antiperistasis* explica, pues, el movimiento rotatorio, aunque no pueda explicar el movimiento de un proyectil (*Phys.*, 266 b). Pero, además, la teoría en cuestión explica los fenómenos de compresión y rarefacción; la "materia" puede dilatarse y concentrarse en diversos grados de intensidad de su densidad sin necesidad de admitir "intersticios".

Desde Aristóteles en adelante abundaron discusiones como las mencionadas, pero éstas adquirieron nuevo vigor en la época moderna en el debate entre "atomistas" y "antiatomistas" (o "continuistas"). Los atomistas insistieron en que sin "vacío" no es explicable ningún movimiento, incluyendo el movimiento en torbellino. Lo que parece ser un *plénum*, como un fluido, no lo es en realidad; el "todo" es, o parece ser, un fluido pleno, pero las partes del fluido no son "fluidas". En cambio, los "continuistas", entre los cuales destacó Descartes, no solamente insistieron en la idea de la materia como un *plénum* y, por consiguiente, como realidad continua, sino que hicieron abundante uso de la idea de torbellino. Según Descartes, no puede haber ningún vacío, "en el sentido en que toman esta palabra los filósofos" (*Princ. Phil.*, II, 16). El universo es un sistema de torbellinos (*tourbillons, vórtices*). Además, el movimiento en torbellino explica los movimientos de los cuerpos celestes. "En cada movimiento tiene que haber un círculo, o anillo, de cuerpos que se mueven juntos" (*op. cit.*, II, 33). "Después de lo que se ha demostrado antes, es decir, que todos los lugares están llenos de cuerpos y que cada parte de la materia se halla de tal modo proporcionada

a la magnitud del lugar que ocupa, que no es posible que llene un lugar mayor ni que se concentre en uno menor, ni que otro cuerpo se instale en el lugar de tal parte mientras ella se encuentre allí, habrá que concluir que es necesario que haya habido siempre todo un círculo de materia o anillo de cuerpos que se mueven juntos al mismo tiempo, de modo que cuando un cuerpo abandona su lugar a cualquier otro que lo alcanza, entre en el de otro, y este otro en el de otro, y así sucesivamente hasta el último, que ocupa en el mismo instante el lugar abandonado por el primero" *(loc. cit.)*. Se puede ver con ello que hay similaridad entre estas nociones cartesianas y algunas de las ideas antiguas antes reseñadas. Debe advertirse, sin embargo, que al hablar del "continuismo" de Descartes y de su defensa del *plénum,* ello no significa que Descartes no admita "partes" de materia y "cuerpos"; lo que hace es explicar los movimientos de tales "partes" en forma que no sea necesario postular ningún "vacío".

No podemos entrar aquí en detalles sobre las discusiones al respecto en la época de Descartes y después de este filósofo. Indicaremos solamente que en cada caso en que se ha puesto en duda que las partículas componentes de los cuerpos, en cualquier estado de densidad, están separadas entre sí por un completo "vacío" y se ha puesto de relieve la interacción entre partículas y el "medio" físico que las rodea, se ha formulado una doctrina de alguna manera similar a la llamada "teoría fluida de la materia" propugnada por Descartes. Tal ha ocurrido, por ejemplo, con la llamada "teoría picnótica [= "densa"] de la materia" de Johann Gustav Vogt (nac. 1843: *Enstehen und Vergehen der Welt auf Grund eines einheitliches Substanzbegriffes,* 1889, 2» ed., 1901 y, sobre todo, *Der absolute Monismus, eine mechanistische Weltanschauung auf Grund des pyknotischen Substanzbegriffes,* 1912). También ha ocurrido —y con más sólido fundamento físico— en una teoría como la de los "átomos en torbellino" propuesta por William Thomson (Lord Kelvin) en su trabajo "On Vortex Atoms" *(Proceedings of the Royal Society of Edinburgh,* 1867).

En la actualidad se tiende a no insistir demasiado en la contraposición entre "molecular" o "atómico" y "continuo" o *plénum,* porque estos conceptos aparecen demasiado simplificados. Además, se estima por algunos autores que no es imposible correlacionar "atómico" y "continuo" como aspectos diversos (y, como diría Bohr, "complementarios") de la misma realidad. Pero tan pronto como se aspira a una interpretación de las ecuaciones físicas, se plantean de nuevo problemas para cuya mejor comprensión no es ocioso un estudio de la historia de las teorías y discusiones en torno a la noción de torbellino.

TOSCA (TOMAS VICENTE) (1651-1723) nac. en Valencia, representó en la España de su época las tendencias antidogmáticas y eclécticas que se manifestaron como reacción a lo que se consideraba degeneración "logomáquica" de la escolástica. Lo mismo que Isaac Cardoso, Tosca indica que no hay que seguir en filosofía ningún sistema determinado, sino combinarlos todos para encontrar lo que es verdadero de cada uno siempre que no contradiga ni la fe católica ni la experiencia. Esta última es subrayada por Tosca como la fuente principal de conocimiento físico. Tosca sigue en la física principalmente el atomismo de Maignan y se opone a la doctrina aristotélica hilemórfica. Ello no significa que se rechace la metafísica. Ésta sigue siendo la reina de las ciencias, pero hay que tener buen cuidado de que las disputas metafísicas no oscurezcan la experiencia física. Según Tosca, la verdadera filosofía surge de la libertad de filosofar y del ideal de la verosimilitud contra el dogmatismo de muchos de los sistemas tradicionales.

Obra filosófica principal: *Compendium philosophicum praecipuas philosophias, partes complectens, nempe, rationalem, naturalem et transnaturalem; sive Logicam, Physicam, et Metaphysicam,* Valentia Hadetanorum, 1721, 2» ed., 1754, 7 vols.

TOULMIN (S[TEPHEN] E[DELSTON]) nac. (1922), estudió en Cambridge y es profesor en la Universidad de Leeds. Próximo al "último Wittgenstein" y a los filósofos del grupo de Oxford (VÉASE), Toulmin ha estudiado la estructura de las teorías científicas, especialmente de las teorías físicas, comparándolas con mapas que permiten al físico orientarse en la realidad de que trata. Toulmin reconoce que ello es una analogía, pero una que permite evitar los errores en los que han caído los que han tratado la física según el modelo de la historia natural. En todo caso, "los problemas de método con los que se enfrentan el físico y el cartógrafo son lógicamente similares en respectos importantes" *(The Philosophy of Science,* pág. 105). Según Toulmin, hay una diferencia fundamental entre "leyes físicas" y "generalizaciones empíricas", distinción que aparece al considerarse qué "función" (*job*) desempeñan unas y otras dentro del cuerpo del conocimiento físico. Toulmin se ha ocupado asimismo de problemas éticos y en particular del problema del "acuerdo" y "desacuerdo" en cuestiones éticas. Según Toulmin, ni la deducción ni la inducción son los argumentos propios de la ética; ésta usa su propio modo de argumentación que le permite pasar de los hechos a las normas. La cuestión de la argumentación y de sus usos ha ocupado asimismo a Toulmin, el cual ha investigado las "funciones" que desempeñan diversos tipos de argumentos, especialmente los usados en el lenguaje corriente.

Obras: An *Examination of the Place of Reason in Ethics,* 1950 (trad. esp.: *El puesto de la razón en la ética,* 1964. — *The Philosophy of Science. An Introduction,* 1953. — *Metaphysical Beliefs,* 1957 [en colaboración con Ronald W. Hepburn y Alasdair MacIntyre, ed. Alasdair MacIntyre]. — *The Uses of Argument,* 1958. — *Foresight and Understanding: An Inquiry Into the Aims of Science,* 1961 [de las Mahlon Powell Lectures]. — *The Fabric of the Heavens,* 1961 [en colaboración con June Goodfield].

TOYNBEE (ARNOLD J.) nac. (1899) en Londres y estudió en el Balliol Collège, de Oxford. Durante un tiempo profesó en Oxford, y luego en la "London School of Economies". A partir de 1952 asumió la dirección del "Royal Institute of International Affair".

El trabajo más conocido de Toynbee es su "estudio de la historia", destinado a mostrar cuáles son los "campos inteligibles" de la comprensión histórica. Estos campos no son las naciones en el sentido moderno, pero tampoco el supuesto curso unitario y continuo de una progresiva "historia universal", sino las "sociedades", gé-

nero que comprende dos especies: las sociedades primitivas y las civilizadas o "civilizaciones", de las que han existido hasta ahora 23 a partir del momento en que en algunos puntos del globo se reabrió el proceso que había quedado estabilizado en los pueblos primitivos. Estas civilizaciones tienen, aparentemente, rasgos semejantes a las culturas de Spengler (VÉASE), y en efecto, en la filosofía histórica de Toynbee el curso universal *parece* quedar escindido en diversos grupos culturales, sometidos a un análogo proceso de nacimiento, crecimiento, decadencia y muerte. Sin embargo, tanto la descripción misma del proceso como los supuestos filosóficos de Toynbee son distintos de los de Spengler. En primer lugar, y ante todo, no hay un biologismo fundamental que obligue a proclamar el primado del "destino" (VÉASE). En segundo lugar, no interviene una fisiognómica y una simbólica como únicos órganos capaces de aprehender la realidad histórica. Finalmente, sólo en una mínima proporción resulta válida la doctrina del carácter rígido y mecanizado de los conceptos. En efecto, Toynbee se inclina más bien a distinguir entre impulso y detención, entre lo abierto y lo cerrado en el sentido bergsoniano. El mecanismo del estímulo y la respuesta *(challenge and response)* facilita, así, una de las claves de la comprensión histórica. A base de ella puede estudiarse la desintegración de las sociedades, que resulta ejemplar en el caso de la sociedad helénico-romana, con la formación de un Estado Universal y de una Religión Universal, dominadora de los "proletariados" interno y externo. Esta desintegración no reduce siempre a polvo una sociedad; por el contrario, puede dar lugar a sociedades afiliadas y emparentadas, típicamente distintas de las sociedades aisladas. Ahora bien, el hecho de las religiones universales es de tal modo decisivo, que ellas pueden permitir, al entender de Toynbee, cerrar la brecha abierta entre las civilizaciones. Y ello hasta tal punto, que las grandes religiones —máximas aperturas del alma humana— trascienden de las limitaciones de las sociedades y pueden inclusive convertirse en la clave para comprender la historia como "una empresa con propósito", como un vehículo que puede marchar cíclicamente, por el movimiento de sus ruedas, pero siempre de alguna manera hacia "adelante", de acuerdo con algún "plan divino". Esta es la "significación de la historia para el alma", significación que al principio Toynbee consideró como encarnada muy especialmente en el cristianismo, pero que luego ha considerado encarnada asimismo, y con los mismos títulos, en otras grandes religiones: judaismo, islamismo, budismo, hinduismo. El mundo como "provincia del reino de Dios" hace, pues, posible comprender que los diversos tipos de sociedades puedan ser otros tantos movimientos del alma humana hacia la realización de la sociedad divina. Por el impulso fundamental de toda historia podrían, así, colmarse de nuevo las grietas que dibujan las articulaciones de las diferentes sociedades, y plantearse de nuevo el problema de una no unívoca, continua y sucesiva, pero no menos inteligible, "historia universal".

En el tomo último (XII) de su *Study* Toynbee "reconsidera" su visión de la historia por medio de una serie de *Retractationes.* Entre las más importantes filosóficamente mencionamos: el reconocimiento de que se apoyó demasiado en la civilización helénica como modelo o clave para la comprensión del proceso del origen, desarrollo y fin de las demás civilizaciones; la modificación de la idea de la "religión universal" como surgida primariamente del choque ("encuentro") de las civilizaciones; la revisión de la lista de las civilizaciones "completamente desarrolladas". Toynbee ha indicado asimismo que todo estudio histórico de la amplitud del suyo es forzosamente relativo, y ha tratado de poner en claro algunas de las causas de tal relatividad, incluyendo causas o motivos de carácter personal.

Obra principal: A *Study of History,* I-III, 1934; IV-VI, 1939; VII-X, 1954; XI [Atlas histórico], 1959; XII *[Reconsiderations],* 1961. Trad. esp. por J. Perriaux: *Estudio de la historia,* 1951-1964. — Compendio de los Vols. I-VI por D. C. Somervell, 2 vols., 1947 (trad. esp., 1958).

Otras obras de Toynbee: *Civilization on Trial,* 1948 (trad. esp.: *La civilización puesta a prueba,* 1949). — *War and Civilization,* 1950 (trad. esp.: *Guerra y civilización,* 1951). — *The World and the West,* 1953 (trad. esp.: *El mundo y el Occidente,* 1953). — *México y el Occidente,* 1955 [conferencias dadas en México]. — An *Historian s Approach to Religion,* 1956 [basada en las Gifford Lectures 1952-1953] (trad. esp.: *El historiador y la religión,* 1958). — *Christianity among the Religions of the Worl,* 1958 (trad. esp.: *El cristianismo entre las religiones del mundo,* 1960). — *Hellenism: the Religions of the World,* 1958 (trad. esp.: *La civilización helénica,* 1960) [es refundición de una obra anterior]. — *East to West: A Journey Round the World,* 1958 (trad. esp.: *De Oriente a Occidente,* 1960).

Bibliografía: M. Popper, *Bibliography of the Works in English of A. }. T. 1910-1954,* 1955.

Véase H. Bcckcr y Ph. Froehlich, *T. y la sociología sistemática* (trad. esp., 1945). — E. Fr. J. Zahn, *T. und das Geschichte,* 1954. — A. J. Toynbee, L. Mumford *et al.,* artículos en *Diógenes,* Nº 13 (1955). — O. Anderle, Das *universalhistorische System A. J. Toynbees,* 1955. — Pieter'Geyl, "Toynbee's System of Civilizations", "Prophets of Doom (Sorokin and Toynbee)", "Toynbee Once More: Empiricism or Apriorism?", "Toynbee, the Prophet (the last Four Volumes)", en el libro de Geyl, *Debates with Historians,* 1955, reed., 1958, págs. 109-202. — T. Lean, P. Sorokin *et al, T. and History: Critical Essays and Reviews,* 1956, ed. F. Ashley Montague. — M. Samuel, *The Prof essor and the Fossil,* 1956. — Francisco Alvarez González, A. *J. T. y su filosofía de la historia,* 1956. — Victor Raúl Haya de la Torre, *T. frente a los panoramas de la Historia. Espacio-Tiempo histórico americano,* 1957. — I. L. Horowitz y C. B. Joynt, T., *sociedad y conocimiento,* 1958 [crítica del vol. IX de A *Study of History].* — León Dujovne, *La filosofía de la historia, de Nietzsche a T.,* 1958. — José Ortega y Gasset, *Una interpretación de ¡a historia universal. En torno a T.,* 1960. — Edward T. Gargan, ed., *The Intent of Toynbee's History,* 1961.

TRABAJO. Es usual contraponer la filosofía del trabajo sustentada durante la Antigüedad clásica y en parte durante la Edad Media con la que ha ido predominando poco a poco en los tiempos modernos. Según esta contraposición, mientras los antiguos y muchos medievales consideraban el trabajo —en el sentido del trabajo manual, βαναυσία, o *ars mechanica*— como algo degradante para el hombre, e inferior a la σχολή, al *otium, a* la vida contemplativa, por un lado, y a la actividad militar, por el otro, los modernos han llegado inclusive

a una divinización del trabajo que se ha expresado en algunos pueblos (como, según Scheler, en Alemania) por una verdadera "manía de trabajar por trabajar", sin consideración por los fines. Tal contraposición es en gran parte justa. La comprobamos en múltiples manifestaciones de filósofos y escritores; por ejemplo, en Aristóteles, cuando declara (*Pol.*, 1328 b y otros textos) que el trabajo manual es una actividad innoble; o bien en muchos textos medievales, en donde la *ars mechanica* es presentada como una *ars inferior*. Una de las razones del menosprecio de la actividad manual, y más específicamente de la actividad manual que se sirve de utensilios, puede haber sido que durante ciertas épocas el uso de utensilios produjo ciertas deformaciones somáticas y psíquicas — las manos grandes y callosas; la estatura pequeña o encorvada, etc. A este respecto Gilbert Simondon *(Du mode d'existence des objets techniques*, 1958, págs. 103 y sigs.) hace observar que para Platón el βάναυσος —el "mecánico", especialmente el herrero— era "calvo y enano". Así, el trabajador manual, el "operario", el "mecánico" aparecían como seres "deformes"; como escribe Simondon, "durante los pasados siglos, una causa importante de enajenación consistía en el hecho de que el ser humano prestaba su individualidad biológica a la organización técnica. Era portador de utensilios, y los conjuntos técnicos no podían constituirse a menos que incorporaran al hombre como portador de utensilios" *(loc. cit.)*.

Sin embargo, la contraposición entre la "antigua filosofía del trabajo" y la actual no debe exagerarse. En algunas comunidades (por ejemplo, entre los hebreos) se menospreciaba el trabajo agrícola, considerado como una condena, pero no el trabajo pastoril. Por otro lado, y con respecto a los griegos, Rodolfo Mondolfo ha puesto de relieve en su obra *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (1955), que hay en el propio Aristóteles una clara percepción de que todas las artes necesitan de instrumentos y de que, por lo tanto, no puede descartarse la actividad manual y mecánica del conjunto de las actividades humanas. Lo que ocurre es que tal actividad se halla, según el Estagirita, subordinada a la contemplativa, pues el ejecutor manual debe guiarse por las indicaciones del constructor o "arquitecto" (V. ARQUITECTÓNICA). Por otro lado, hay otros textos, como un fragmento de Anaxágoras y un escrito hipocrático *Acerca del régimen*, en los cuales se sostiene la importancia de la actividad manual, la posición preeminente de la mano y la revelación que la actividad mecánica proporciona como imitación consciente de los procesos de la Naturaleza. Lo que sucedió probablemente es que la gran extensión del mercado de esclavos —en tomo al cual giró, como ha señalado Max Weber, buena parte de la economía antigua— hizo de los esclavos (casi los únicos que realizaban trabajos manuales) objeto de menosprecio por parte de los círculos dirigentes de la sociedad, sin que valieran para contrarrestar tal actitud las tesis anteriores y el frecuente respeto mostrado por Sócrates y otros socráticos hacia los oficios manuales.

En cuanto a la Edad Media, la posición ocupada por el trabajo manual estuvo regida, en general, por la división tripartita de los "estados" — oradores (eclesiásticos), defensores (guerreros), labradores (agricultores). Es la "fórmula de los tres estados" que, según María Rosa Lida de Malkiel ("Tres notas sobre Don Juan Manuel", *Romance Philology*, IV [1950-1951], 158-9), fue dada ya por Adalberto de Laon († 1030) en los versos:

Triplex Dei ergo domus est, quae [creditur una;
nunc orant, alii pugnant, aliique [laborant,

que luego encontramos en las *Partidas* (II, 21) y en el *Libro de los Estados*, de Don Juan Manuel, así como en la *Crónica de Don Pero Niño* ("oradores, defensores y labradores"), Sin embargo, la condición subordinada del trabajo que resulta de dicha fórmula debe comprenderse en función de los "labradores" más bien que de los "artesanos". Aunque estos últimos pudieran no ocupar un puesto importante en la sociedad, comparados con los "oradores" y los "defensores", la creciente importancia adquirida por el artesanado, y el hecho de que en muchas comunidades monásticas cada uno de los miembros estuviera encargado de su trabajo manual hizo que se fuera manifestando respecto a este trabajo un respeto mayor que el que existía por lo general en la Antigüedad.

Ahora bien, puesto que sólo en la época moderna ha habido un creciente interés por las artes mecánicas y luego por el trabajo en general, únicamente durante la misma han surgido lo que pueden llamarse "filosofías del trabajo". Particularmente abundantes han sido éstas en los últimos cien años, cuando el concepto de trabajo se ha introducido cada vez con mayor frecuencia en la literatura filosófica. Los significados que ha tenido son, sin embargo, tan diversos, que parece imposible reducirlos a un denominador común. Por un lado, el concepto científico de trabajo ha sido examinado en la filosofía de los métodos y de las nociones de las ciencias (especialmente, aunque no exclusivamente, de la física). Por otro lado, se ha desarrollado el concepto de "trabajo" en el marxismo (VÉASE), hasta el punto de que algunos autores han llegado inclusive a considerar el marxismo como una "filosofía del trabajo" (por el cual se entiende naturalmente el "trabajo humano" y específicamente el "trabajo económico", considerado como susceptible de "liberarse" de sus trabas en una sociedad sin clases). Otros autores no marxistas han examinado el concepto de trabajo dentro del marco de los problemas sociológicos, especialmente en la medida en que la función del trabajo humano, sobre todo de la labor manual, en la sociedad ha podido explicar en gran parte rasgos muy característicos de diversos tipos de sociedades y culturas. Se ha desarrollado, así, el estudio de la función ejercida por el concepto de trabajo en la época moderna. Dentro de este concepto cabe incluir las investigaciones de Max Scheler (relacionadas a su vez con los estudios de Werner Sombart y de Max Weber acerca del "tipo burgués"). En ellas aparece el trabajo (o, para ser más exactos, la supravaloración del mismo) como uno de los modos en los cuales se manifiesta el resentimiento del hombre moderno contra lo graciosamente otorgado y dado, contra los valores vitales y espirituales. Si sólo tiene valor lo hecho y adquirido por uno mismo (el esfuerzo, el cumplimiento del deber, etc.) entonces la noción de tra-

bajo adquirirá una importancia central y aun podrá llegar a teñir muchas de las otras valoraciones. La reducción del valor económico de los bienes al trabajo humano supuesto en ellos es, según esto, una de las consecuencias de semejante actitud, últimamente reducible a una teoría general de los valores. En todo caso, tanto la teoría que atribuye al trabajo un valor supremo como la que lo desvaloriza se hallan dentro de la concepción que hemos llamado sociológica, o histórico-sociológica, del trabajo, concepción que está vinculada al estudio de otras diversas cuestiones, entre ellas la de la función de la técnica en la vida humana. Así lo sigue considerando, entre otros, Karl Jaspers, en su libro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949; hay trad. esp.: *Origen y meta de la historia*, 1950). Jaspers relaciona el problema del trabajo con el problema de la técnica, de tal modo que la técnica surge cuando el hombre se apresta a realizar cualquier trabajo. Ahora bien, este último puede ser considerado desde tres ángulos: como trabajo corporal; como acción de acuerdo con un plan; y como una característica esencial del hombre a diferencia del animal. Esta última característica es, para el mencionado autor, la más importante, pues es la que hace posible la existencia de un mundo humano. Así, la consideración del trabajo como "comportamiento fundamental del ser humano" está ligada al proceso de la humanización no sólo del mundo en tomo, sino del propio hombre.

La noción del trabajo desde el punto de vista metafísico ha sido elaborada por Raymond Ruyer en su "Métaphysique du travail" *(Revue de Métaphysique et de Morale*, LIII [1948], 26-54, 190-215). Ruyer llega a identificar el trabajo con la libertad. Las razones de ello son múltiples, entre ellas la derivada de la necesidad de elección continua de medios con vistas a un fin (lo que, dicho sea de paso, distingue radicalmente el trabajo humano del "trabajo" realizado por una máquina). Libertad y trabajo siguen, pues, el mismo rumbo. Ahora bien, así como el trabajo no se reduce a la pura producción, tampoco puede ser identificado con el simple esfuerzo penoso y obligado. En verdad, el tipo perfecto del trabajo es el trabajo no parcelado ni mecanizado, el trabajo orientado hacia valores (que, por otro lado, permiten distinguir entre los diferentes tipos de trabajo). Así, todo trabajo propiamente dicho es un "trabajo axiológico", y el mismo trabajo físico no escapa a esta regla, aunque se halle alejado hasta un máximo del "verdadero trabajo". El trabajo sin ninguna tendencia al valor sería una mera "explosión". Todo valor da sentido y aun realidad al trabajo, pero no todo trabajo produce automáticamente valor. El trabajo concreto humano oscila entre lo físico y lo axiológico (con lo económico como orden intermedio), pero tiende hacia lo axiológico como *optimum*. Ruyer percibe el carácter existencial de tal noción de trabajo (a diferencia del puro funcionamiento y de la pura contemplación) y reconoce que su descripción del trabajo coincide en parte con la descripción heideggueriana de la Existencia (VÉASE) (*Dasein*) por ser el trabajo lo que ha decidido ser, esto es, por ser su propia trascendencia, de tal modo que puede decirse también del trabajo que en él la existencia precede a la esencia. El examen del trabajo podría inclusive aclarar la fenomenología de la Existencia en virtud del carácter intercambiable de "Existencia", "libertad" y "trabajo", y aun podría corregir la concepción peyorativa del "utensilio", hecha posible sólo por el desconocimiento del "carácter fundamental del trabajo axiológico". Ruyer termina su análisis con una teología del trabajo en la cual la polaridad del trabajo humano refleja la polaridad divina. Así, el trabajo (el trabajo verdadero, es decir, axiológico) no es una condena para el hombre, sino lo que le permite escapar a la angustia: es la salvación contra la angustia de la contemplación de la nada. Pero ese trabajo no debe confundirse con el orgullo de la "obra" que conduce a la "borrachera de la potencia" y de la voluntad de poder.

También es, en gran parte, una "metafísica del trabajo" la presentada por Jules Vuillemin en *L'être et le travail: les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie*, 1949 (trad. esp.: *El ser y el trabajo. Las condiciones dialécticas de la psicología y de la sociología*, 1961). Vuillemin no insiste menos que Ruyer en el carácter humanizador del trabajo — el cual no sólo humaniza al hombre, sino a la Naturaleza entera. El trabajo es, en rigor, el fundamento concreto de una filosofía concreta, que escapa, según el autor, a la abstracción y al nihilismo, y que es capaz de iluminar aspectos de lo real que las tradiciones filosóficas, especialmente el espiritualismo, habían desatendido.

Otro sentido tiene el concepto de trabajo en la obra de Paul Schrecker *Work and History*, 1948 (trad. esp.: *La estructura de la civilización*, 1957). Schrecker encuentra que el fundamento del cambio histórico se halla en la noción de trabajo como "alteración infinitesimal cuya integración produce el cambio continuo en todas las provincias de la civilización" *(op. cit.*, Cap. II). La historia no es, pues, una sucesión de "grandes acontecimientos", o la producción de superestructuras por una estructura fundamental y única, o la dirección trascendente de las actividades humanas, sino el conjunto de las acciones humanas como gastos de energía destinados a vencer la resistencia que el objeto "trabajado" opone a todo cambio, y que efectivamente producen un cambio, por lo menos implícito, en alguna provincia de la civilización. Para poner un ejemplo: los cambios de lenguaje se verifican mediante el hecho de que el lenguaje es hablado, escrito y entendido continuamente; toda actividad de esta índole, siempre que esté dentro de una "norma" (no, pues, cuando es juego o cuando no ejerce la menor influencia por estar en la intención de un solo individuo o cuando es una infracción de una norma válida *sin ser requerida por otras normas*), es un trabajo. Por eso los criterios suficientes del trabajo humano son, según Schrecker: (1) El trabajo es un gasto de energía destinado a vencer la resistencia que el objeto ofrece al cambio. (2) El trabajo tiene por fin producir un cambio, que puede ser infinitesimal, dentro de la provincia de la civilización donde pretende ser trabajo. (3) Todo trabajo es exigido por una o varias provincias de civilización (provincias de civilización que tienen una estructura isomorfa: Estado, Ciencia, Religión, provincia estética, Economía y lenguaje). (4) Todo trabajo implica que

el objeto es de algún modo perfeccionable mediante un gasto de energía en cumplimiento de una norma (Cap. II; Cfr. también Cap. XI para el problema de la "función sintética del trabajo").

El problema del trabajo ha interesado asimismo en la época contemporánea a algunos teólogos, los cuales se han propuesto elaborar una "teología del trabajo". Para la formación de esta teología se encuentran ciertos gérmenes en la literatura teológica del pasado —de algunos Padres griegos y latinos—, especialmente en tanto que el hombre es presentado como un *artifex* que, a imagen y semejanza de Dios, realiza una obra. Pero solamente desde el momento en que, con los problemas sociales, económicos y humanos suscitados por la aceleración de la industrialización, la cuestión del trabajo se ha colocado en el centro de las preocupaciones contemporáneas, ha habido intentos explícitos de elaborar la mencionada teología. Según M. D. Chenu *(Pour une théologie du travail,* 1955, especialmente págs. 29 y 31), la situación del hombre como trabajador puede entenderse en función de su puesto dentro de la economía del universo y del plan divino. El hombre es un "colaborador de la creación" y un "demiurgo de su evolución en el descubrimiento, la explotación, la espiritualización de la Naturaleza". También en el trabajo —y no sólo en la "vida interior"— puede encontrarse, según dicho autor, la espiritualidad.

Concluiremos indicando que uno de los problemas que se han planteado respecto al trabajo es el de la clasificación de los diversos tipos de trabajo. Una de las posibles — y a la vez de las más simples— clasificaciones es la clasificación en trabajo intelectual y trabajo manual. Otra es la clasificación en trabajo productivo y trabajo distributivo. El asunto ha sido examinado recientemente desde el punto de vista católico por J. Todolí, O. P., en su obra *Filosofía del trabajo* (1954), la cual adopta algunos de los principios establecidos al efecto por los tomistas, pero le agrega otras bases que, a su entender, están más en consonancia con las cuestiones actuales; se trata, pues, también de una teología del trabajo con aplicación a los problemas sociológicos. Entre los tipos de trabajo destacados por el mencionado autor figuran los trabajos de recolección y los llamados trabajos civilizadores (a los cuales pertenecen tanto los intelectuales como los económicos).

Además de las obras citadas en el texto, véase: A. Tilghe, *Work: What It has Meant to Man through the Ages,* 1930. — W. Zimmermann, *Arbeit als Weltanschauung, Eine kulturpolitische Grundlegung,* 1937 (*Kantstudien.* Ergänzungshefte N. F., 1). — Yves R. Simon, *Trois leçons sur le travail,* 1938. — Georges Friedmann, *Où va le travail humain?,* 1950. — íd., íd., *Le travail en miettes,* 1956. — G. Acetti, "Filosofia del lavoro", *Rivista di Filosofia Neo-escolástica,* XLV (1953), 57-75. — F. Battaglia, *Filosofia del Lavoro,* 1951 (trad. esp.: *Filosofía del trabajo,* 1955). — H. Dubreuil, *Le travail et la civilization. Esquisse de l'histoire et de la philosophie du travail,* 1953. — J. Vialatoux, *Signification humaine du travail,* 1953 (trad. esp.: *Significación humana del trabajo,* 1962). — Theodor Caplow, *The Sociology of Work,* 1954. — Ombredane y Faverge, *L'analyse du travail,* 1955. — P. Naville, *Essai sur la qualification du travail,* 1956. — íd., íd., *De l'aliénation à la jouissance. Essai sur le développement de la sociologie du travail chez Marx et Engels,* 1958. — Tristan de Athayde, *Filosofía del trabajo,* 1956. — A. Oldendorff, H. Plessner *et al., Mens en arbeid,* 1956, ed. A. Oldendorff. — Fausto M. Bongioanni, *Evidenza dell' uomo nel lavoro,* 1958 [Publicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova, 40]. — Henri Arvon, *La philosophie du travail,* 1960. — Pedro Laín Entralgo, *Ocio y trabajo,* 1960. — Remy C. Kwant, *Philosophy of Labor,* 1960 [Duquesne Studies. Philosophical Séries, 11]. — Georges Friedmann y Pierre Naville, *Traité du sociologie du travail,* 2 vols., 1961 [con la colaboración de Jean-René Tréanton] (trad. esp.: *Sociología del trabajo,* 1963). — R. Jolivet, *Les activités de l'homme et la sagesse,* 1963.

Obras principalmente históricas: Menard y Sauvageot, *Le travail dans l'antiquité: agriculture, industrie,* s/f. — Pierre Jaccard, *Histoire social du travail de l'antiquité à nos jours,* 1961.

TRADICIÓN DOXOGRÁFICA. Véase DOXÓGRAFOS.

TRADICIONALISMO es, en general, la tendencia a sobreestimar la tradición en cuanto conjunto de normas transmitidas en el curso de la historia pasada. El tradicionalismo puede ser entendido de un modo general, es decir, puede referirse al conjunto de la historia humana o a la totalidad de una cultura como parte esencial del estado presente; o de un modo limitado, esto es, englobar solamente ciertas normas y concebirlas como el único factor determinante y justificado de la evolución histórica. En el primer caso, el tradicionalismo vale como una concepción del hombre que, sin negar el futuro, y justamente con vistas a él, sostiene su historicidad, lo concibe como un estado cargado de pasado, haciendo, por lo tanto, de la tradición la expresión de una continuidad. En el segundo caso, la tradición es insertada en lo actual, no como uno de sus elementos, sino como el único elemento, como un presente que tiene en el pasado su propio modo de ser.

De un modo más propio se llama tradicionalismo a la teoría de la historia que, defendida especialmente por de Bonald y de Maistre, en Francia, y por Juan Donoso Cortés, en España, ha recibido también el nombre de *ultramontanismo* en la medida en que ha desembocado en la afirmación de que todo el orden social e histórico debe hallarse sometido a la autoridad superior de la Roma católica y articularse en una jerarquía de origen divino. Los motivos históricos inmediatos del tradicionalismo son, ante todo, de índole político-religiosa, pero hay en él un supuesto filosófico que interesa consignar y que consiste en una cierta solución dada al problema de la relación entre la verdad y la historia. Para el tradicionalismo, la verdad es un organismo que contiene el error como "momento" suyo. En este sentido coincide con la teoría de la verdad sustentada por el idealismo alemán y en particular por Hegel. Pero mientras en éste la verdad es algo que se manifiesta —por la necesidad que la Idea o el Espíritu absoluto tienen de autorrevelarse a través de un proceso—, el tradicionalismo hace de la verdad simplemente la revelación de la Providencia. Por lo tanto, el error no es aquí sólo un momento parcial de la verdad, sino un castigo. Mas entonces la verdad no será ya asunto de la razón que se automanifiesta, sino algo transmitido por la tradición y, consiguientemente, por la autoridad. La verdad está, en suma, *depositada* en una institución, y por eso la historia misma constituye la

prueba de que tal institución la posee. Una de las pruebas de la verdad es, así, la persistencia. De ahí que el tradicionalismo ofrezca una prueba histórica e inclusive historicista de la verdad. La historia se convierte, en cierto modo, en el *depositum* de la verdad. Aunque la Iglesia ha apoyado en algunas ocasiones el tradicionalismo ultramontano, por lo menos en cuanto tendencia político-religiosa, ha rechazado, en cambio, frecuentemente el tradicionalismo como tesis general filosófica y en particular como tesis destinada a probar tanto la verdad misma depositada en la Iglesia como la existencia de Dios y de otras verdades supremas. El tradicionalismo es contado entonces entre las tesis cercanas a la afirmación exclusivista de la intuición y del sentimiento, como uno de los extremos de una línea en cuyo extremo opuesto se halla el ontologismo, y que termina por negar la naturaleza misma de la inteligencia. En otros términos, el tradicionalismo suele ser aceptado por la Iglesia sólo cuando es muy estrictamente calificado. Pues cuando es mantenido "sin condiciones" llega a declarar que la inteligencia, aun estimada como acto trascendente, atomiza al hombre y hace imposible el descubrimiento de ninguna verdad básica. La verdad se halla depositada para él en la sociedad, aunque no consiste en la sociedad sino en la medida en que ésta conserva algo que le ha sido revelado por Dios. El concepto de la verdad para el tradicionalismo está, así, basado en la revelación y en la transmisión, y no en la trascendencia, el descubrimiento y la invención.

TRADUCIANISMO. Como hemos indicado en el artículo Creacionismo (VÉASE), el traducianismo se opone a la mencionada doctrina por afirmar que las almas humanas no son creadas de un modo inmediato por Dios cuando hay las condiciones requeridas para ello, sino que el alma espiritual se transmite a los hijos por los padres en el proceso de la generación. Las dificultades que ofrece el traducianismo han sido destacadas por los creacionistas cuando han planteado el problema de la "transmisión". En efecto, han señalado que si se transmitiera un alma, ésta debería de haber preexistido de algún modo, con lo cual los traducianistas deberían adherirse, de ser consistentes con su propia doctrina, a la teoría de la preexistencia y eternidad de las almas espirituales en el sentido en que había sido defendida por Platón y, sobre todo, por los platónicos eclécticos. Pero como los traducianistas rechazaban la tesis de la preexistencia y no podían inclinarse a la doctrina de la emanación, debían lógicamente defender una teoría análoga a la del emergentismo (V. EMERGENTE) o bien dejar inexplicado el uso de sus términos. Como el emergentismo es una doctrina surgida únicamente en la época moderna y con diferente propósito, no puede ser considerada como propia del traducianismo por lo menos en una forma explícita. Pero puede decirse que un cierto tipo de "emergentismo" estaba implícito en algunas de las afirmaciones de los traducianistas, especialmente en cuanto concebían las almas más en un sentido corporal que espiritual. Por lo demás, se reveló bien pronto la existencia de dos doctrinas traducianistas: una —traducianista *stricto sensu*— que adoptaba la teoría de la transmisión dándole una significación corporalista, otra —llamada *generacionista*— que sostenía esencialmente lo mismo que el traducianismo *stricto sensu*, pero acentuando la espiritualidad de las almas.

TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE). La irradiación de los escritos árabes y judíos y, con ellos, de la tradición griega, aristotélica y neoplatónica sobre Europa, se intensificó —y aun a veces se supone que comenzó propiamente— en España desde fines del siglo XI, una vez tomada Toledo por Alfonso VI (1096). El impulso fue dado principalmente por el Arzobispo Don Raimundo o Ramón de Sauvetat, Obispo de Toledo (1126-1152), así como por el Obispo Michael (en Tarazona), y aunque fue Toledo el centro principal, se formaron núcleos de traductores o "centros de traducción" en varios puntos, entre ellos en Barcelona. Los nombres "Escuela de Traductores de Toledo" o "Escuela de Toledo" —éste, propuesto por Valentin Rose ("Ptolomaeus und die Schule von Toledo", *Hermès*, VIII [1874], 327-48), que fue el primero en llamar la atención sobre los traductores toledanos— no son, sin embargo, muy adecuados. Como señala José María Millas Vallicrosa (Las *traducciones orientales de los manuscritos de la Biblioteca Central de Toledo*, 1942, pág. 9), se juntaron al lado del Obispo Michael "varios traductores que les dedicaban, a veces, sus traducciones, y de aquí que se haya hablado de Colegios o Escuelas de Traductores, lo que, según parece, sólo de un modo impropio puede aplicarse". Los textos vertidos comprendían obras de Aristóteles según textos árabes, obras atribuidas a Aristóteles de contenido neoplatónico, obras de filósofos árabes y judíos y obras y compilaciones científicas de diversas procedencias. Entre los escritos traducidos de interés filosófico figuran los *Analytica posteriora*, el *De coelo et mundo* y el *De generatione et corruptione*, de Aristóteles, el influyente *Liber de causis* (VÉASE), buen número de obras de Avicena (tales como la *Lógica*, la Físico, la obra sobre el cielo y el mundo, los libros sobre el alma y la *Metafísica*), de Algazel (la *Lógica*, la *Física* y la *Metafísica)* de Alkindi y de Avicebrón (la Fous *vitae*). Esta simple lista permite ver que la obra de los traductores fue decisiva para el desenvolvimiento filosófico de los dos siglos subsiguientes; trátase de algunas de las obras sobre las cuales giró lo más substancial de la especulación filosófica medieval cristiana.

Señalaremos algunos nombres de traductores. Juan Hispalense, Domingo González o Dominicus Gundissalinus (con más frecuencia conocido bajo el nombre de Dominico Gundisalvo), Gerardo de Cremona, Marcos de Toledo, cuentan entre los principales traductores de Toledo. A ellos deben agregarse Miguel Escoto (que se trasladó luego a la Corte de Federico II, en Sicilia) y Hermann el Alemán (luego trasladado a la Corte de Manfredo). Plato Tiburtinus tradujo en Barcelona, en colaboración con Abraham bar Hiyya. Hugo Sanctallensis dedicó traducciones al Obispo Michael de Tarazona. Pedro Alfonso de Huesca (probablemente relacionado con Adelardo de Bath) fue asimismo un traductor destacado. Finalmente, en el Valle del Ebro se encontraban, dedicados a la misma actividad, Hermann el Dálmata, su discípulo Rodolfo de Brujas, y Roberto de Retines.

Sobre las traducciones latinas de

Aristóteles: A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les auteurs scolastiques*, ed. C. Jourdain, 1843. — Sobre las traducciones de las obras árabes al latín: F. Wüstenfeld, "Die Uebersetzungen arabischer Werke ins Lateinische" [Abhandlungen der Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, 22 (1877)]. — Sobre Gundisalvo y la escuela de traductores de Toledo, véase (además de los trabajos de Valentin Rose y de José María Millas y Vallicrosa citados en el texto del artículo): Manuel Alonso, "Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano", *Al-Andalus*, VIII (1943), 155-88. — G. Théry, *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, 1944. — Véase también Ángel González Palencia, El *Arzobispo Don Raimundo de Toledo (1126-1152)*, 1942 (con información sobre traducciones y traductores).

TRAGEDIA. Nos referiremos en este artículo sólo a las implicaciones filosóficas de la noción de tragedia y eliminaremos los numerosos problemas relativos a la tragedia como género literario.

En la *Poética* de Aristóteles hay tres pasajes que pueden servimos para el anunciado propósito. En uno de ellos (1450 a 15) se indica que "la tragedia es una imitación, no de personas, sino de acción, de vida y de felicidad y miseria". Por eso la tragedia es posible sin personajes, pero no sin acción. En otro pasaje (1450 b 30) se dice que en la tragedia deben imitarse acciones "que susciten la piedad y el temor". En otro pasaje, finalmente (1449 b 27) se precisa que la excitación de la piedad y del temor es la purga, κάθαρσις de tales emociones, una purga que el Estagirita había descubierto ya en la música (*Pol.*, 1341 b 32-1342 b 17). Todos estos pasajes —analizados y, en último término, aceptados por centenares de comentaristas— pueden interpretarse o como una reflexión sobre la forma literaria *tragedia* o como un análisis de la tragedia y del sentimiento de lo trágico. Este último análisis es el que aquí nos interesa. Nos referiremos para ello a tres grupos de filosofías: las especulativas de comienzos del siglo XIX; las antiespeculativas de fines del siglo XIX, y las más o menos "existenciales" de los últimos ciento veinte años.

Entre los filósofos del primer grupo destacan Schelling, Solger y Hegel. Schelling ha examinado el problema de lo trágico especialmente en su *Filosofía del arte*, pero su concepción de la tragedia deriva de su metafísica. Lo trágico se basa, en efecto, según dicho filósofo, en la identidad de lo real y de lo ideal, sin la cual no podría entenderse la lucha y, con ella, la tensión continua entre la necesidad y la libertad. Solger ha dedicado al análisis de lo trágico numerosas páginas de sus *Lecciones sobre la estética* (ed. 1829). Lo trágico es también para este filósofo el resultado de una tensión y de una contradicción, pero no entre la necesidad y la libertad, sino entre la idea y la realidad. Al penetrar en la realidad y hacerse perecedera, la idea entra en conflicto consigo misma. Este conflicto es la tragedia. En cuanto a Hegel, ha consagrado numerosas páginas de obras diversas a la noción de lo trágico; las referencias en la *Fenomenología del Espíritu*, en las *Lecciones sobre la estética y* en otras obras muestran que se trata de un problema que preocupó a Hegel con frecuencia. Muchas son por ello las definiciones que encontramos de lo trágico en dicho filósofo. A veces se refiere al aspecto propiamente literario-filosófico y señala que las concepciones aristotélicas al respecto merecen ser consideradas con atención y simpatía. A veces se refiere al aspecto moral y considera lo trágico como el resultado de la tensión entre la idea de la justicia eterna y los actos contingentes y particulares de los hombres — tensión que se resuelve mediante el restablecimiento de lo universal en lo particular. A veces destaca el aspecto religioso y examina lo trágico como lo divino en su penetración en el mundo. Pero en todos los casos insiste en el elemento de la tensión, del conflicto y de la contradicción inherentes en la noción de lo trágico — tensión, conflicto y contradicción, por otro lado, que lo trágico resuelve por medio de la desaparición de las "contingencias de la individualidad inmediata".

Entre los que se han ocupado de lo trágico desde un punto de vista antiespeculativo destaca Johannes Volkelt. En su obra sobre la estética de lo trágico (*Aesthetik des Tragischen*, 1897, 2ª ed., 1906, 4ª ed., 1923), este autor se opone a toda especulación abstracta sobre el concepto de tragedia y manifiesta que su base se halla en un examen de los distintos tipos (psicológicos) del sentimiento de lo trágico. Pues aunque la noción de lo trágico puede "ampliarse" a la vida en general, a la Naturaleza, al arte y hasta a la concepción del mundo, sus fundamentos residen siempre en el estudio analítico-psicológico y especialmente en el estudio de la proyección o endopatía (VÉASE).

Entre los filósofos del tercer grupo nos referiremos ante todo a Nietzsche. Éste dedicó a la cuestión de la tragedia su primer libro: *El origen de la tragedia en él espíritu de la música;* a ella se refirió asimismo en varios otros puntos de sus demás obras (por ejemplo, en *La voluntad de poder* [851, 853], en *Ecce Homo* [parte titulada "Por qué escribo tan buenos libros", 4], en la *Transmutación de todos los valores* [I: "El Anticristo"]). En el marco de su investigación se halla la famosa contraposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco a que nos hemos referido en el artículo sobre dicho filósofo. A esta contraposición están subordinadas dos series de oposiciones: luz y profundidad; sueño y embriaguez; apariencia y realidad; decisión y parálisis de la acción. La segunda serie es la propiamente trágica. En efecto, mientras la primera es la manifestada en el arte plástico, que revela el individuo, la belleza, lo particular, la eternidad del fenómeno, la segunda es la manifestada en la música, que nos vuelve a colocar en lo universal, en la Naturaleza (en el sentido griego de este concepto), que nos abarca por entero y que es profunda y misteriosa. La música no es, en efecto, una copia de la realidad (como la pintura): es la realidad misma, la expresión de la Voluntad (en el sentido de Schopenhauer). Por eso la música equivale a los *universalia ante rem*, como el arte plástico equivale a los *universalia in re*, y la ciencia a los *universalia post rem*. En la música (y el coro trágico —escribe Nietzsche— nació de la música) lo individual queda absorbido: "por breves momentos —escribe el filósofo— estamos en el ser primordial mismo".

La mística, arte de Dionisio, nos reinstala en lo real tras haber comprendido las limitaciones de la cien-

cia (y de Sócrates, el fundador de ella). Así, el sentido trágico de los griegos puede ser definido como el hambre de sumergirse de nuevo en las fuentes originarias de lo real y de purgarse de ese pecado que, según algunos presocráticos, es el gran pecado de la existencia: la individualidad. Entonces el hombre acepta el destino trágico y abandona la dicha, con lo cual consigue algo superior a ésta: la sensación de la plenitud de la vida. Cierto que este arte de Dionisio no es, según Nietzsche, el único representante de lo trágico; de hecho, Apolo habla *ya* el lenguaje trágico (como Sócrates hablaba de su demonio y quería, en su cárcel, tocar la flauta), de modo que la tragedia propiamente dicha es la reunión de Apolo con Dionisio.

Por eso según Nietzsche Aristóteles comprendió mal la tragedia. Pensó que las emociones trágicas eran emociones deprimentes. Si fuera este el caso, la tragedia sería efectivamente extraña a la vida y se necesitaría, como Aristóteles proponía, exaltar las emociones trágicas *para liberarse* de ellas. La resignación en vez de la aceptación valerosa del destino, el *amor fati*, orgulloso de su propio coraje, serían la consecuencia de ello. Pero la tragedia no es para Nietzsche una purga: es un tónico, que beben y aman todas las épocas fuertes y todos los caracteres fuertes. Pues sólo así, proclama el filósofo, serán capaces de sentir el dolor como un placer. "Una de las pruebas de la conciencia de poder en el hombre —escribe Nietzsche— es el hecho de que puede reconocer el carácter horrible de las cosas sin una fe final."

Ahora bien, sería un error —que han cometido varios intérpretes de Nietzsche— suponer que el filósofo se contenta con oponer la guerra a la paz, la crueldad a la bondad, el sufrimiento a la alegría. De hecho, Nietzsche no predica a Dionisio, sino a Apolo: *a un Apolo que ha sido capaz de dominar a Dionisio.* Es característico de Nietzsche que no quiera extirpar las pasiones (como, según él, lo hace el cristianismo), sino domarlas. La noción de tragedia en Nietzsche es, así, una consecuencia de su filosofía general en tanto que reacción frente a los problemas coetáneos. Viviendo, en la opinión de Nietzsche, en una época asfixiante en la cual dominan la ley de la mayoría, la hipocresía, el fariseísmo y el optimismo superficial de la ciencia, hay que aprender a liberar nuestras energías para mejor dominarlas. Nietzsche profetiza un futuro en el cual haya superabundancia de vida y en el cual la vida sea un arte. Es obvio que olvida que la tragedia puede ser también sórdida y dar origen no al Superhombre, sino al infrahombre. Su noción de tragedia es en este sentido completamente decimonónica y envuelta en un optimismo que se enmascara mediante un pesimismo creador.

Otros filósofos que han tratado la noción de tragedia, como Unamuno, Chestov y Jaspers, lo han hecho, en cambio, desde el punto de vista del siglo xx. Aunque participando de un espíritu similar al de Nietzsche en lo que toca a la necesidad de desenmascarar el optimismo superficial, Unamuno desconfía de la Vida nietzscheana, a la cual calificaría de abstracción, y aplica la noción de tragedia, a la vida concreta e individual. Por otro lado, mientras Nietzsche había partido de la tensión entre Apolo y Dionisio, Unamuno partió de la tensión entre la razón y la fe (o, mejor, la esperanza). Hemos desarrollado este punto en el artículo sobre Unamuno; limitémonos a subrayar ahora que en este autor la tragedia aparece justamente cuando en vez de destruir uno de esos extremos en favor de otro, aceptamos lealmente los dos y comprendemos que su conflicto trágico es justamente el que nos permite vivir. Por eso la tragedia en Unamuno es una tragedia *personal;* no es el mundo, sino la existencia concreta lo que se revela como trágico. Común a Nietzsche y a Unamuno, sin embargo, frente a la noción antigua de tragedia, es que mientras ésta desembocaba en la forma (en el arte), la de dichos dos filósofos desemboca en la destrucción de las formas, único modo de recuperar o la Vida universal o la vida personal.

Chestov ha llegado a considerar que la filosofía es esencialmente "filosofía de la tragedia" (*Dostoievski i Nitsché. Filosofiá tragédii,* 1922 [hay trad. esp.: *Filosofía de la tragedia,* 1949]). Quienes no lo han comprendido así ha sido, según dicho autor, por haber considerado que no es misión de la filosofía ocuparse de lo que está más allá o más acá de la "normalidad". Sólo algunos espíritus singularmente profundos han visto en la "anormalidad" un problema. No, ciertamente, al modo de Lombroso y de los psicólogos positivistas, los cuales hacen de lo anormal objeto de la ciencia, sino al modo de Dostoievski y Nietzsche, los cuales hacen de lo anormal (de la genialidad o de la locura, *bezymnié*) un modo de penetrar en la región por igual vedada a la ciencia y a la moralidad convencional. La filosofía de la tragedia surge justamente cuando las esperanzas depositadas en la ciencia y en la moral se han desvanecido y en lugar de la satisfacción irrumpe la inquietud — esa inquietud que hace preguntarse a algunos hombres (como Baudelaire) si aman a los condenados y si conocen lo irremisible.

Jaspers ha tratado el problema de la tragedia en una parte —luego publicada separadamente— del primer volumen de su obra *Sobre la verdad* (también publicada aparte: *Über das Tragische* [trad. esp.: *Esencia y formas de lo trágico,* 1960]). Contra el concepto nihilista de la tragedia que predomina en la edad contemporánea y que Jaspers no atribuye a ningún filósofo en particular, sino más bien al "espíritu de la época", el citado pensador predica la necesidad de adquirir un sentido trágico *profundo.* Sus consideraciones al respecto están, por desgracia, envueltas en excesiva oscuridad —o en alusiones hasta ahora insuficientemente aclaradas— para que puedan sacarse de ellas las correspondientes consecuencias o implicaciones. Por un lado, Jaspers parece luchar contra el nihilismo; por el otro, contra la superficialidad. Es probable que su noción de tragedia quede aclarada cuando se desarrollen más los fundamentos de lo Comprensivo (VÉASE).

Apoyándose en algunas de las ideas expresadas por Georg Lukács (especialmente en *Die Seele und die Formen,* 1911 [Cfr. también "Metaphysik der Tragödie", *Logos* II (1911-1912), 79-91]) Lucien Goldmann ha desarrollado con detalle los problemas que plantea lo que ha llamado "la visión trágica del mundo" (Cfr. *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine,* 1956). Lu-

kacs había declarado que la tragedia es un juego que tiene a Dios como espectador, de modo que el hombre trágico vive de continuo bajo la mirada divina. Goldmann considera que "la visión trágica" es una de las concepciones del mundo (véase MUNDO [CONCEPCIÓN DEL]) fundamentales. Puede hablarse de una tragedia de la ruptura y de una tragedia del rechazo. Esta última (que se manifestó durante los siglos XVII y XVIII, sobre todo en Pascal y Kant) se da a través de una visión ahistórica en la cual la voz de Dios habla inmediatamente a los hombres aun cuando, paradójicamente, Dios se halla siempre ausente. El pensador trágico expresa la existencia de una crisis profunda entre los hombres y el mundo social y cósmico, de modo que la conciencia trágica puede ser descrita mediante la fórmula "rechazo intramundano del mundo", lo que comporta el deseo de realizar valores irrealizables. Goldmann estima que la visión trágica moderna integra la visión racionalista, superando sus limitaciones, y que constituye un preludio para la superación que proporciona el materialismo dialéctico, considerado como un "nuevo clasicismo".

Para Simmel ("Der Begriff und die Tragó'die der Kultur", *Logos*, II [1911-1912], 1-25, reimp. en *Philosophische Kultur*, 1911, 2ª ed., 1919, págs. 223-53) la tragedia, como "tragedia de la cultura", consiste sobre todo en el permanente conflicto entre la espontaneidad individual, que tiende a traspasar todos los límites, y las fijaciones culturales, en las cuales se establecen límites. No hay cultura sin actividad individual espontánea, pero la actividad individual espontánea disuelve esta misma cultura que había producido. Por eso la cultura es a la vez producto de la espontaneidad y obstáculo a la espontaneidad.

También se ha ocupado de la tragedia —del fenómeno de lo trágico— Max Scheler en su trabajo "Zum Phänomen des Tragischen", publicado primeramente en *Die Weissen Blätter*, I, Nº 8 (Abril, 1914), con el título "Über das Tragische" y luego en el volumen *Abhandlungen und Aufsàtze* (1915) con el título "Bemerkungen zum Phänomen des Tragischen" (se incluyó luego, con modificaciones, en *Vom Umsturz der Werte*, 1915 (otras ediciones, 1919, 1923) y en el volumen 3 de *Gesammelte Werke*, ed. Maria Scheler (1955, págs. 149-69 [hay trad. esp.: "Acerca del fenómeno de lo trágico" en el volumen titulado *El santo, el genio, el héroe*, 1961]. Scheler examina lo trágico desde el punto de vista de la actitud ante los valores; los portadores de valores son "trágicos", porque su visión traspasa los límites de la visión común y no pueden vivir simplemente en estado de satisfacción y contento.

En su libro *La philosophie tragique* (1960) Clément Rosset define lo trágico como una alianza de las ideas de "irreconciliable" e "irresponsable" y estima que la moral consiste en rechazar lo trágico.

Hemos dejado para el final al filósofo que, cronológicamente, es el primero del tercer grupo: Kierkegaard. Este autor ha dilucidado el concepto de tragedia en varias obras, pero especialmente en un escrito que publicó bajo el pseudónimo de Victor Eremita y que fue recogido en *O lo uno o lo otro*, así como en algunas páginas de *Temor y temblor*. Kierkegaard encuentra varias diferencias fundamentales entre la tragedia antigua y la moderna, pero no las suficientes (ni siquiera en el género literario *tragedia* o en el que lo sustituya) para que puedan olvidarse las raíces que la segunda tiene en la primera. Las diferencias radican sobre todo en la noción de culpabilidad del héroe trágico, en su distinta relación con la colectividad y en la particular dialéctica (concreta, no abstracta) que hay entre el dolor y el sufrimiento en el héroe trágico antiguo y moderno. La diferencia fundamental consiste acaso en el hecho de que mientras en la tragedia antigua lo importante es la acción, y los personajes se subordinan a ella, en la moderna lo importante son los personajes, y la acción se subordina a ellos. Situación y carácter, más que acción, son los determinantes de la tragedia moderna. En *Temor y temblor*, por lo demás, Kierkegaard presenta al héroe trágico como distinto del criminal o del creyente. En el ejemplo tantas veces citado por Kierkegaard, el de Abrahán, aparece esto bien claramente: Abrahán *no* puede ser un héroe trágico, pues el héroe trágico lo es por sus propios poderes y jamás tiene la posibilidad de dar el salto (VÉASE) que lo convierte de criminal en "caballero de la fe". "El héroe trágico —escribe Kierkegaard— renuncia a sí mismo para expresar lo universal; el caballero de la fe renuncia a lo universal para llegar a ser lo universal." O, lo que es lo mismo: "El héroe trágico no conoce la terrible responsabilidad de la soledad."

Se han ocupado también de lo trágico desde el punto de vista filosófico: Theodor Lipps, *Das Ich und das Tragische*, 1892. — Leopold Ziegler, *Zur Metaphysik des Tragischen*, 1911. — Linkenbach, *Das Prinzip des Tragischen*, 1935. — Joachim Pohl, *Philosophie der tragischen Strukturen. Beiträge zur Grundlegung einer metaphysischen Weltanschauung*, 1935. — Peter Wessen Zapffle, *On det tragiske*, 1941. — José Ma. de Quinto, *La tragedia y el hombre*, 1962. — Charles I. Glicksberg, *The Tragic Vision in Twentieh Century Literature*, 1963. — Para el concepto de tragedia en Simmel: Isadora Bauer, *Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei G. Simmel*, 1962.

Entre los numerosos escritos sobre la tragedia en la expresión literaria, en particular sobre la tragedia griega, y también sobre el concepto aristotélico de tragedia, destacamos: Henry Alonzo Myers, *Tragedy: A View of Life*, 1956. — Annibale Pastore, *Dionisio. Saggi critici sul teatro trágico*, 1957. — Otto Mann, *Poetik der Tragödie*, 1958. — D. D. Raphaël, *The Paradox of Tragedy*, 1960 [The Mahlon Powell Lectures 1959]. — S. M. Engel, *The Problem of Tragedy*, 1960. — K. von Fritz, *Antique und moderne Tragó'die. 9 Abhandlungen*, 1962. — F. L. Lucas, *Tragedy: Serious Drama in Relation to Aristotle's Poetics*, 1962. — Oscar Mandel, *A Definition of Tragedy*, 1962. — John Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy*, 1962.

Para un análisis del concepto de tragedia a la luz de los usos de expresiones en las cuales intervienen motivos "trágicos", véase: A. N. Quinton y R. Meager, "Tragedy", en *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supp. Vol. XXXIV (1960).

TRANSCENDENCIA, TRANSCENDENTE, TRANSCENDER. Véase TRASCENDENCIA, TRASCENDENTE, TRASCENDER.

TRANSCENDENTAL, TRANSCENDENTALES. Véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES.

TRANSCENDENTALES. Véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES.

TRANSCENDENTALISMO. Véase TRASCENDENTALISMO.

TRANSFERENCIA (ALIENATIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

TRANSFINITO. Véase INFINITO.

TRANSFORMISMO. La doctrina según la cual las especies animales no son fijas, sino que varían, recibe el nombre de transformismo, el cual se aplica indistintamente a todas las teorías biológicas que defienden una evolución de las formas orgánicas. El transformismo ha sufrido, por lo general, las mismas vicisitudes que el evolucionismo, sobre todo porque bajo tal denominación se comprenden tanto las primeras doctrinas que fueron formuladas ya por algunos partidarios de Schelling —especialmente Lorenz Oken— como el lamarckismo y el darwinismo. El transformismo se opone, pues, a toda teoría sobre la fijeza y estabilidad de las especies animales y vegetales, pero el tránsito de una a la otra no es tan brusco como usualmente se supone. Como indica Bergson, la idea del transformismo estaba ya en germen en la clasificación natural de los seres organizados, de modo que, efectuadas las agrupaciones, "los caracteres del grupo aparecen como temas generales sobre los cuales ejecuta cada uno de los subgrupos sus variaciones particulares". Pero mientras para las doctrinas anteriores al transformismo las formas diversas eran, a lo sumo, manifestaciones de unos caracteres fijos —al modo como lo físico podía ser manifestación de lo lógico o de la idea—, para el transformismo propiamente dicho se efectúa el paso inverso: la agrupación no es ya el núcleo de un posible desenvolvimiento, sin el momento estático de un continuo desarrollo. Véase también EVOLUCIÓN.

TRANSHISTÓRICO. Puede darse el nombre de transhistórico a todo lo que "trasciende" la historia. Más concretamente se llama "transhistórico" a un hecho (o a un ser) que, aunque esté "dentro de la historia", se supone que desborda por doquiera las "limitaciones" históricas. Los hechos geográficos no pueden ser llamados "transhistóricos", porque, aunque "desbordan" lo histórico, no son ellos mismos históricos. Tampoco Dios puede ser llamado "transhistórico" en el sentido apuntado. Ejemplos de realidades transhistóricas son ciertas manifestaciones espirituales, tales la religión y la filosofía — las cuales están en la historia, pero no "enteramente". Lo transhistórico no es, pues, lo que se halla "más allá" de la historia, sino lo que es a la vez *positum* y *depositum* de la historia, lo que existe en la historia y tiende constantemente, por su misma esencia, a salir de ella. Algunos afirman que lo transhistórico —entendido de tal forma— es uno de los caracteres del ser humano, el cual parece ser alternativamente una conciencia y un alma (VÉASE), es decir, algo que se desarrolla temporalmente en el curso de la historia y aun que es esencialmente una historicidad, y algo que *aspira* de continuo a trascender toda historia, aun en el caso de que ésta no sea estimada como una mera contingencia. El simultáneo vivir según el alma y según la conciencia, según la eternidad y según el tiempo que caracteriza al ser humano puede calificarse, así, de transhistórico y plantea uno de los más espinosos problemas de antropología filosófica. Pues lo transhistórico en el hombre es ese *doble y contrapuesto* movimiento de afán de experiencia y deseo de salvación que, hallándose a su vez situado dentro de la historia del hombre, representa por una de sus dimensiones una especie de "huida" de esta historia. Lo transhistórico es así distinto de lo metahistórico; este último es uno de los extremos de la tensión frecuente entre la historia y lo que se halla más allá o más acá de ella, en tanto que lo transhistórico es justamente ese momento o instante de vacilación entre dos formas radicales de ser (o de vivir).

TRANSINTELIGIBLE. Véase HARTMANN, TRASCENDENCIA.

TRANSITIVIDAD, TRANSITIVO. INMANENTE, RELACIÓN, TAUTOLOGÍA.

TRANSMIGRACIÓN. Véase FILOSOFÍA INDIA, INMORTALIDAD, ORFISMO, PALINGENESIA.

TRANSOBJETIVO. Véase HARTMANN (NICOLAI).

TRANSPOSICIÓN A OTRO TÉRMINO (O GÉNERO). Véase SOFISMA.

TRANSUBSTANCIACIÓN. En sentido general se llama "transubstanciación" a la transformación de una substancia en otra substancia completamente diferente de la primera. En sentido estricto se llama "transubstanciación" a la explicación que dan los teólogos católicos de la conversión del pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo en la consagración durante el Sacrificio de la Misa.

El sentido estricto de 'transubstanciación' es el más importante y nos referiremos a él principalmente, pues aunque no es un tema filosófico se han usado para tratar el mismo conceptos procedentes de la tradición filosófica.

Según el dogma católico, el pan y el vino al ser consagrados no pierden sus accidentes, pero cambia su substancia, ya que lo que está realmente —substancialmente— presente en el pan y el vino es el cuerpo y la sangre de Cristo. Muchos teólogos no católicos que admiten la consagración del pan y del vino sostienen que la presencia de Cristo en ellos es únicamente simbólica, pero los teólogos católicos siguen el rechazo de la "interpretación simbólica" —según la cual Cristo se halla en el pan y el vino solamente como un signo o una figura—, rechazo pronunciado en el Concilio do Trento, y sostienen, de acuerdo con el pronunciamiento del Concilio, que "en el sacramento de la muy santa Eucaristía se halla contenido verdadera, real y substancialmente el cuerpo y la sangre, así como el alma y la divinidad de Jesucristo entero".

No nos extenderemos sobre diversos puntos teológicos al respecto, y nos limitaremos a poner de relieve que, según los teólogos católicos, Jesucristo está entero en cada una de las especies consagradas y no solamente en carne en el pan y en sangre en el vino. Esta observación es necesaria, porque el estar "todo él entero" elimina la posibilidad de que esté únicamente en "signo y figura", ya que en este último caso habría que admitir una diversificación y, por tanto, misterios distintos. Pondremos asimismo de relieve que el rechazo de la llamada "interpretación simbólica" no equivale necesariamente a la adhesión a un "realismo ingenuo". En rigor, muchos teólogos admiten que Jesucristo está entero en el pan y en el vino *también* como símbolo de una realidad sagrada, pero no solamente como tal símbolo.

El concepto de transubstanciación es el usado por los teólogos con el fin de explicar, en la medida de lo posible, el "misterio de la Eucaristía". En

última instancia, no es la única explicación posible, ni es tampoco posiblemente una explicación absolutamente necesaria, pero es aceptada por la gran mayoría de teólogos católicos como la más propia. Tal concepto se basa, naturalmente, en la idea de substancia y en la idea de la relación entre substancia y accidentes. "Normalmente", una substancia determinada no es concebible sin sus accidentes, y, a la vez, los accidentes son concebidos como inheriendo en la substancia. Por tanto, "normalmente", se admite que si bien pueden cambiar los accidentes sin cambiar la substancia, no puede cambiar la substancia si permanecen los accidentes, ya que en tal caso los accidentes estarían, por decirlo así, "en el aire", sin su substancia.

Ahora bien, lo último es lo que se afirma en el concepto teológico de transubstanciación. Para que la transubstanciación sea posible es menester admitir una intervención especial de Dios: sólo Dios, escribe Santo Tomás (Cfr. *S. theol.*, III, q. LXXVII, a 1), puede producir efectos de causas naturales sin que intervengan las causas naturales. Ello parece colocar la noción de transubstanciación fuera de toda comprensión racional. Sin embargo, muchos teólogos ponen de relieve que, aunque en última instancia el sacramento de la Eucaristía sea un "milagro" —o, como algunos prefieren, un "prodigio"— y, por tanto, escape en gran parte a la razón, o cuando menos a la limitada razón humana, ésta puede realizar todavía un esfuerzo para comprender en la medida de lo posible tal "milagro" o "prodigio". Tal ocurre cuando se señala que los accidentes del pan y del vino siguen siendo tales accidentes, y siguen siendo percibidos con las cualidades que les corresponden, porque hay una realidad que sigue "soportándolos". Esta realidad no es ya su anterior substancia, que se ha transformado por entero, pero es el Ser mismo, que es fundamento de toda realidad y, por ende, de toda substancia.

Es común alegar al respecto que una de las dificultades que se suscitan en la interpretación real y no simbólica a que antes nos referimos se debe en gran parte a la tendencia a seguir pensando en términos de realidad sensible en vez de proceder en términos de pura abstracción metafísica. Los autores que niegan la posibilidad que trata de explicar el concepto de transubstanciación —o que rechazan tal concepto— indican, en cambio, que la raíz de la dificultad al respecto se halla en la noción misma de substancia y de la relación entre substancia y accidentes.

La cuestión de la transubstanciación fue muy debatida durante la época de la Reforma protestante. Entre las posiciones adoptadas al respecto figuran la de Lutero, que abogó en favor de la llamada "consubstanciación" o "impanación" (cuerpo y sangre de Cristo se hallan unidos en la substancia inalterada del pan y del vino), la de Calvino (la presencia de Cristo en la Eucaristía es puramente espiritual), la de Zwinglio (el pan y el vino representan el cuerpo y sangre de Cristo). Contra estas y otras posiciones se dirigieron los teólogos católicos contrarreformistas que trataron con detalle de la doctrina de la transubstanciación en la forma presentada *supra*.

TRASCENDENCIA, TRASCENDENTE, TRASCENDER. Los términos 'trascendencia', 'trascendente' y 'trascender' han sido usados con varios significados y dentro de diversos contextos. Trataremos en el presente artículo de los significados principales en filosofía, pero excluiremos uno de los más importantes de 'trascendente' y 'trascendentes': el que se da a estos vocablos cuando se habla del ente en cuanto trascendente (*transcendens*), de los trascendentes (*transcendentes*), de las propiedades trascendentes del ente, de las pasiones del ente, etc. La razón de excluir aquí este significado capital es la siguiente: aunque los escolásticos medievales, hasta el siglo XIV aproximadamente, usaron los términos *transcendens y transcendentes* para referirse a las citadas propiedades o pasiones del ente, se ha acostumbrado luego a emplear a tal efecto los vocablos 'trascendental' (*transcendentale) y* 'trascendentales' *(transcendentalia*). El significado en cuestión será tratado, pues, en el artículo TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES.

Uno de los significados de 'trascender' es el espacial, o fundado en una imagen de carácter espacial. Según ello, 'trascender' significa "ir de un lugar a otro, atravesando o traspasando cierto límite". La realidad que traspasa el límite es llamada "trascendente" y la acción y efecto de traspasar, o simplemente de estar más allá de un límite dado, es la "trascendencia". Este significado espacial no es, sin embargo, muy corriente en la literatura filosófica. Más frecuente es el significado de 'trascender' aplicado a una acción u operación. En el artículo ACTO y ACTUALIDAD nos hemos referido a dos tipos de actos descritos por Aristóteles. Por un lado, hay actos (o acciones) como el cortar o el adelgazar. Por otro lado, hay actos (o acciones) como el sentir o el pensar. Los primeros no son propiamente actos, sino movimientos; en efecto, hay diferencia entre el acto y el resultado del acto, como se ve en el ejemplo "no es lo mismo cortar que haber cortado". Los segundos son actos en sentido propio, y actos completos; en efecto, es lo mismo el acto y el resultado del acto, como se ve en el ejemplo "es lo mismo el pensar y el haber pensado" (en el sentido por lo menos de que no hay "pensar" sin "pensado" y viceversa). Ahora bien los actos o acciones de la primera especie son de carácter "transeúnte"; la acción de que se habla en ellos es una *actio transiens*, que sale del "sujeto". Los actos o acciones de la segunda especie son, en cambio, formas de la *actio manens* o *permanens*; se trata de una acción inmanente *(immanens*), porque permanece en el mismo "sujeto" que la ejecuta. Se dice también que la primera acción es "transitiva" y la segunda es "intransitiva".

En este sentido, lo inmanente (VÉASE) es más "completo" y "perfecto" que lo trascendente. Sin embargo, se ha admitido con frecuencia que algo "trascendente" es superior a algo "inmanente", hasta el punto de que cuando se ha querido destacar la superioridad infinita de Dios respecto a lo creado se ha dicho que Dios trasciende lo creado e inclusive que Dios *es* "trascendencia". La razón de este último significado es que se ha entendido 'trascendente' en el sentido de "estar más allá" de algo; 'trascender' es en este caso "sobre-salir", y lo que sobre-sale es obviamente superior a lo que no "sobre-sale", lo que es "limitado" y está "confinado". Por eso también se ha dicho que el ente es "trascendente" y se ha hablado de las "propiedades trascendentes del ente".

Este es el significado que, según apuntamos antes, se da a los vocablos luego más usados 'trascendental' y 'trascendentales'. La "superioridad" e "importancia" de lo trascendente y trascendental se advierte en el uso corriente, donde algo "trascendental" es algo realmente importante y capital.

Debe distinguirse, pues, entre el significado de 'trascendente' en el sentido de la *actio transiens* de que hemos hablado *supra*, y el significado de 'trascendente' como el "sobre-salir", "sobre-pasar", etc. Este último significado es el que se da comunmente a 'trascendente', y especialmente a 'trascendencia' cuando se habla de la trascendencia de Dios respecto al mundo, y cuando se habla en general de la trascendencia metafísica. En lo que toca a la cuestión de la trascendencia de Dios, se han propuesto varias tesis que aquí nos limitaremos a formular. Según ciertos autores, Dios es absolutamente trascendente al mundo, habiendo como un abismo entre Dios y el mundo que solamente Dios puede, si quiere, franquear. Según otros autores, la tesis de la absoluta trascendencia de Dios con respecto al mundo pone en peligro la relación entre Dios y el mundo — o, en general, entre un principio supremo: lo Absoluto, lo Uno, etc., y las demás realidades. Por este motivo se ha tratado de tender un puente entre Dios (o el Absoluto, o lo Uno) y el mundo. Este "puente" es de carácter distinto según que la relación en cuestión se entienda como relación entre el Creador o lo creado o se entienda como relación entre el Principio primero y lo supuestamente emanado de él. Pero dentro de cada uno de estos dos modos de entender la relación entre Dios (o el Absoluto, o lo Uno) y el mundo se han ofrecido diversas concepciones de acuerdo con el grado mayor o menor de trascendencia de "lo Trascendente", y también de acuerdo con el modo como "lo Trascendente" se vuelca hacia aquello de lo cual trasciende. Hay un grupo de tesis al respecto que pueden calificarse de "moderadas" y que consisten en sostener que "lo Trascendente" es, en efecto, trascendente y lo es de un modo absoluto, por tratarse de una realidad absoluta e infinita, pero que no por ello hay un abismo entre lo Trascendente y aquello de que trasciende, pues lo último se orienta hacia lo primero, o participa de él en una serie de grados de menor a mayor perfección, etc. Según otros autores, Dios no es trascendente al mundo, sino que es, como decía Spinoza, "causa inmanente de todas las cosas", de modo que se llega de este modo a una identificación de Dios con el mundo, tal como es sostenida en el panteísmo (VÉASE) en sus varias formas.

La noción de trascendencia a que acabamos de referirnos puede ser llamada "teológica" y a la vez "metafísica". Hay otros modos de entender la trascendencia — aparte la trascendencia de los trascendentales de que hablamos en TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES. Por ejemplo, se usa el término 'trascendentes' para expresar un concepto matemático en expresiones tales como 'cantidades trascendentes' y 'funciones trascendentes'. Según indica Wundt, "el punto de partida [del concepto matemático] de trascendencia está relacionado con el hecho de que los precursores de Leibniz llamaban 'trascendentes' a las cantidades y funciones que no pueden expresarse mediante las usuales operaciones aritméticas"; "toda magnitud trascendente —sigue diciendo Wundt (*System der Philosophie*, I § 14)— puede considerarse engendrada por un número infinito de operaciones aritméticas". Ahora bien, aunque históricamente el concepto matemático de trascendencia no es ajeno a ciertas consideraciones filosóficas de carácter más general, nos referiremos a continuación principalmente a dos concepciones de trascendencia, por lo demás a menudo íntimamente relacionadas entre sí; la concepción "gnoseológica" (o primariamente gnoseológica) y la concepción "metafísica" (o primariamente metafísica).

Desde el punto de vista primariamente gnoseológico el concepto de trascendencia desempeña un papel importante en cierto modo de concebir la relación *sujeto-objeto*. En la concepción del alma como "intimidad", en el sentido, por ejemplo, de San Agustín, se habla de que el alma "se trasciende a sí misma". Este modo de trascender se refiere también de algún modo al conocimiento, pero se trata del conocimiento de Dios que se obtiene cuando el alma deja de estar exclusivamente "en sí misma". Según la concepción gnoseológica de la trascendencia, hay también un trascender del sujeto, pero es hacia el objeto en tanto que objeto "exterior" cognoscible. Se dice entonces que el objeto es trascendente al sujeto y que el sujeto puede alcanzarlo sólo cuando va "hacia el objeto". Así, la trascendencia gnoseológica del objeto presupone el trascender del sujeto hacia el objeto. Cuando la trascendencia en cuestión del objeto es completa se mantiene una concepción realista del conocimiento. En cambio, cuando se niega que hay trascendencia del objeto se mantiene una concepción idealista del conocimiento. Cuando se supone que el objeto no es completamente trascendente, se mantiene una concepción realista (moderada) del conocimiento. Hay muy variadas formas de esta última concepción. Algunos autores mantienen que el objeto sigue siendo (parcialmente) trascendente en la medida en que no hay ninguna "similaridad" posible entre el sujeto y la parte supuestamente trascendente del objeto. Otros autores, como Nicolai Hartmann, no usan la noción de "similaridad", pero indican que puede haber en el objeto, o cuando menos en ciertos objetos, una "parte" que escapa necesariamente al sujeto: es lo trascendente puro y simple, lo trasinteligible y acaso lo irracional.

Las diversas concepciones gnoseológicas de la trascendencia —incluyendo las que niegan que la haya— están ligadas con frecuencia a concepciones metafísicas, casi siempre relativas a la función y poder de la razón. Se ha indicado que la razón es esencialmente "inmanentizadora" en el sentido de que consiste en reducir la realidad —"el objeto"— a condiciones racionales. Si estas condiciones se hallan en el sujeto —sea el sujeto individual cognoscente, sea un sujeto racional universal—, la racionalización de la realidad consistirá entonces en reducir el objeto al sujeto, o explicar lo objetivo por lo subjetivo. Parece, pues, que toda metafísica inmanentista sea al mismo tiempo necesariamente racionalista. Sin embargo, no ocurre así. Reducir el objeto a su "ser pensado", a "ser contenido de conciencia", etc. equivale en la mayor parte de los casos a hacer de lo inmanente algo "absoluto": ser es entonces "ser pensado", "ser conté-

nido de conciencia", "ser percibido", etc. Pero la metafísica inmanentista es racionalista solamente cuando concibe el sujeto como razón, o como actividad racional, catcgorizante, etc. Se puede concebir el sujeto como realidad "percipiente" y no categorizante. Por otro lado, el sujeto puede ser "mediador" sin ser pura inmanencia. En efecto, cuando se concibe el sujeto como realidad que se trasciende a sí misma, se propone una idea del sujeto que es capaz a la vez de "mediar" en el proceso del conocimiento y de ser trascendente.

En todo caso, las discusiones gnoseológicas sobre la trascendencia o no trascendencia del objeto respecto al sujeto —de que hemos dado cuenta con más detalle en varios artículos, tales como FENOMENISMO, IDEALISMO, REALISMO— han ido acompañadas a menudo de discusiones de carácter metafísico. Ello ocurre, por ejemplo, en Kant al hablar de "principios inmanentes" y "principios trascendentes", pero remitimos para ello de nuevo el artículo TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES, ya que el uso kantiano de 'trascendente' (e 'inmanente') se entiende mejor dentro del contexto del uso de 'trascendental'. Abandonaremos ahora, pues, las cuestiones gnoseológicas para referirnos a algunas concepciones de la trascendencia en la filosofía contemporánea.

En varios de sus escritos (por ejemplo, en "Programa de una filosofía" [1940], recogido en *Papeles para una filosofía* [1945], y en *Teoría del hombre* [1952], Parte II, cap. VI. § 3) Francisco Romero ha abogado en favor de una concepción de toda realidad como trascendente. Con ello se eluden, según este autor, las dificultades que suscita la concepción inmanentizadora de la razón a que hemos hecho referencia antes. Según Romero, hay que afirmar la trascendencia de toda la realidad y no sólo, como a veces se hace, de la realidad espiritual. Lo que distingue a las diversas especies de realidad es su correspondiente grado y nivel de trascendencia, desde la materia, que es sólo mínimamente trascendente, hasta el espíritu, que es trascender puro. "La trascendencia es como un ímpetu que se difunde en todo sentido, que acaso se realiza en largos trayectos de manera seguida y continua, pero sin que esta continuidad constituya para ella la ley". Estas ideas pueden resumirse en la fórmula propuesta por Romero: "ser es trascender". El impulso hacia la trascendencia es liberación, pero a la vez constitución de la objetividad. "El trascender llega a su pureza y perfección —escribe también Romero— en cuanto trascender hacia los valores, en cuanto limpio y veraz reconocimiento y ejecución de lo que debe ser. Toda inmanencia es a la larga esclavizadora, y en realidad el trascender las rebasa una tras otra, se va poniendo metas nuevas, hasta aquella que no puede ser rebasada, porque, con alcanzarla, la trascendencia ha llegado a su cumplimiento y plenitud: el punto en que espíritu, valor y libertad coinciden." Romero entiende el puro trascender como una realidad que se da, por así decirlo, "desde el principio". Esta idea del trascender y de la trascendencia, la idea de una trascendencia como resultado de un trascender, aparece en varias formas en el pensamiento contemporáneo. Por ejemplo, Karl Jaspers señala que la ordenación del filosofar en una "orientación hacia el mundo", en una "dilucidación de la existencia" y en una "metafísica" se origina metódicamente en la idea del trascender. Ello significa que todo filosofar es un acto de trascendencia. Pero, a diferencia de Romero, para quien "trascendencia" y "objetividad" (esta última en el sentido de reconocimiento de lo que es y vale como tal) son equiparables, Jaspers supone que todo acto de trascendencia deja atrás la objetividad; como diría Gabriel Marcel, que también ha desarrollado el concepto de trascendencia, la objetividad es trascendida por la existencia". Jaspers admite, por lo demás, tres órdenes de trascendencia, una para cada una de las citadas "ordenaciones" del filosofar. En el primero, el trascender trata de distinguir entre límites corrientes y límites fundamentales; en el segundo, distingue entre la conciencia trascendental o psicológica y la existencia; en el tercero busca el trascender absoluto. Por eso el trascender metafísico "conjura" o "evoca" el ser para la existencia *(Philosophie,* I, pág. 52). Según Jaspers, los métodos del trascender son la base de todo filosofar, porque en todo filosofar se presupone un horizonte que trasciende todo objeto en particular. Por eso la noción de trascendencia en Jaspers está íntimamente ligada al concepto de lo Comprehensivo (VÉASE) — y también al de horizonte (v.). La trascendencia es insondable, pero todo filosofar se encamina a ella. Jaspers indica que la pregunta "¿Qué es la trascendencia?" no se puede responder mediante un conocimiento de la trascendencia; el conocimiento es sólo indirecto y se da a través de una aclaración del carácter incompleto del mundo, de la imperfección del hombre, del "fracaso universal" (*Vernunft und Existenz,* III, 5). En suma: la trascendencia es lo que completa lo incompleto y lo que le otorga sentido. La trascendencia es lo Comprehensivo absoluto.

Fundamental es también la noción de trascendencia en Heidegger, y ello por lo menos en dos sentidos: en el "estar-más-allá-de-sí" del *Dasein,* y en el ser en cuanto "ontológicamente diferente" del ente (véase DIFERENCIA). El primer tipo de trascendencia parece ser "el que permanece al tiempo que traspasa", según indica Heidegger en *Vom Wesen des Grundes* (1929, pág. 9). El segundo tipo de trascendencia es la trascendencia como tal. Esta trascendencia parece coincidir por una parte con la idea de lo "trascendente" (trascendental) medieval —por el modo *omne ens qua ens* es medido—, y por otra parte con la idea kantiana de lo trascendental en cuanto "objetividad" o posibilidad de todo objeto en cuanto objeto. Sin embargo, la trascendencia del ser en el sentido de Heidegger es más radical que cualesquiera de los dos citados tipos de trascendencia, ya que en estos dos tipos de trascendencia lo que trasciende no es el ser, sino siempre el ente *(Der Satz vom Grund,* 1957, especialmente Cap. 10). Y, sin embargo, la trascendencia heideggeriana no es "lo remoto", sino de alguna manera "lo más cercano", pues es el ser mismo trascendente el que "se abre" a la comprensión y "se comporta" en su verdad. Ahora bien, estos dos conceptos de trascendencia en Heidegger no agotan la diversidad de significados heideggerianos de 'trascendente'. Aun confinándose a la concepción de trascendencia expresada en Sein *und Zeit,* se pueden distinguir en dicho autor varios tipos de trascendencia. Según Jean Wahl, éstos son: (1) la trascendencia de la existencia sobre la nada; (2) la trascendencia del existente respecto al

mundo; (3) la trascendencia del mundo respecto al existente y (4) la trascendencia del existente con relación a si mismo, en el movimiento por el cual se proyecta hacia el porvenir. Wahl ha distinguido también entre la trascendencia como "tras-ascendencia" y la trascendencia como "trasdescendencia", considerando la primera como la trascendencia propiamente dicha.

Distinciones entre varias nociones de trascendencia o varios tipos de trascendencia en la filosofía actual, especialmente la de carácter "existencial" o "existencialista", han sido propuestas por varios autores, además de Jean Wahl. Así, E. Mounier *(Introduction aux existentialismes,* 1947, págs. 1948-9) distingue entre tres nociones de trascendencia que considera irreducibles entre sí: (a) la noción estática de "corte" ontológico (como en Sartre); (b) la noción prospectiva de proyecto o de "transprocedencia" (como la trascendencia del ser humano en Sartre y Heidegger) y (3) la trascendencia como experiencia de un movimiento infinito, o cuando menos indefinido, hacia un "ser más". Según Mounier, las dos primeras nociones de trascendencia son comunes a todo existencialismo, al revés de lo que ocurre con las filosofías "totalistas" (Spinoza, Hegel), pero la trascendencia en el último sentido se halla sólo en una de las "ramas" (la rama cristiana y personalista) del existencialismo. Fritz Heinemann ("Auf der Suche nach Sinn in einer zerbrochenen Welt", *Die Neue Rundschau* [1949], pág. 109) distingue, siguiendo a Jaspers, tres tipos de trascender: (A) un trascender hacia la generalidad en la esfera del objeto (por ejemplo, hacia la idea de la unidad de la ciencia); (B) un trascender hacia la particularidad y el carácter concreto del "yo mismo" de la existencia, y (C) un trascender hacia lo Absoluto en una metafísica que, sin embargo, no está fundada en la "conciencia en general", sino en el alma individual histórica.

En la mayor parte de los casos en los que, dentro de las corrientes más o menos adecuadamente calificadas de "existencialistas" o, cuando menos, de "existenciales", se han usado los vocablos 'trascendencia', 'trascendente' y 'trascender', se ha supuesto que la "experiencia", la "vida humana", la "conciencia", etc., consisten en no ser "en sí", sino en estar volcados hacia algo fuera de ella, sea el "mundo", sea un "horizonte" o cualquier otra "trascendencia". Desde este punto de vista, las mencionadas concepciones de la trascendencia están ligadas a la idea de intencionalidad (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD), y se contraponen, por lo común, a toda concepción "idealista". En cambio, la concepción teológica de la trascendencia, y algunas de las concepciones metafísicas "tradicionales" entienden la trascendencia primariamente como la característica de "lo Trascendente". Parece difícil encontrar, pues, una concepción común de 'trascendencia' válida para todos los casos — aparte el sentido muy general de 'trascendencia' como un 'ir (o estar) más allá de cierto límite'. Por estas razones es conveniente que cada vez que se usen los términos 'trascendencia', 'trascendente' y 'trascender' se especifique qué es lo que se supone que "trasciende" (una realidad, un acto, una intención, etc.), qué clase de "límites" son los que se supone que se van a "traspasar" o que se han "traspasado" y en qué relación se halla lo trascendente con lo que sigue siendo "inmanente".

Sobre trascendencia filosófica en varios sentidos: M. Keibel, *Wert und Ursprung der philosophischen Transzendenz,* 1886. — Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der Transzendenz,* 1895. — E. Koch, *Das Bewusstsein der Transzendens,* 1895. — Willy Freytag, *Der Realismus und das Transzendenzproblem,* 1902. — Giuseppe Rensi, *La Trascendenza (Studio morale),* 1914. — E. Landmann, *Die Transzendenz des Erkennens,* 1923. — A. Banfi, *Immanenza e trascendenza come antinomia filosófica,* 1924. — Bent Schultzer, *Trascendence and the Logical Difficulties of Trascendence. A Logical Analysis,* 1935. — Erminio Troilo, *La ragione della trascendenza e U realismo assoluto,* 1936. — Varios autores, trabajos sobre la noción de trascendencia en el volumen *Travaux IXe Congrès Phil.,* París, Fasc. VIII, 1937: Jean Wahl, "Sur l'idée de transcendence" (págs. 56-9); G. Bénézé, "L'illusion de la transcendence" (3-9); L. Brunschvicg, "Transcendence et immanence" (18-23); G. Tarozzi, "La trascendenza e l'infinito (220-2); O. Becker, "Transzendenz und Paratranszendenz" (97-104); M. Souriau, "Transcendence pratique et transcendence sensible" (75-9); M. Blondel, "Aspects actuels du problème de la transcendence" (10-7); M. Duval, "Le principe de la transcendence et la théorie de la raison" (39-43); H. Corbin, "Transcendental et existential" (24-31); A. Etchéverry, "Personne humaine et transcendence" (44-9); U. Florentino, "Transcendenza e immanenza nella politica" (90-2); C. Giacon, S. J., "La transcendence de Dieu dans l'idéalisme contemporain" (230-8); G. Marcel, "Le transcendental comme métaproblématique" (50-5); A. Metzger, "F. Nietzsche und das Problem der Transzendenz in der Philosophie der Gegenwart" (60-7). — Francisco Romero, obras citadas *supra,* — H. Voos, *Transzendez und Raumanschauung,* 1940. — Carlo Giacon, S. J., *If problema délia trascendenza. Saggi e studi di filosofia contemporanea,* 1942. — Jean Wahl, *Existence humaine et irans-cendence,* 1944. — G. Amato, *Il problema délia trascendenza nella filosofia dello Spirito,* 1950. — G. Beizer, *Das Problem der Transzendenz in der Geschichte der neueren Philosophie,* 1952. — E. Levinas, "Transcendence et hauteur", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* LVI, Nº 3 (1962), con discusión por H. Gouhier, J. Wahl *et al.*

Véase también bibliografía de TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES.

TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES. En el artículo TRASCENDENCIA, TRASCENDENTE, TRASCENDER hemos indicado que se usaron los términos 'trascendente' y 'trascendentes', antes de usarse los ahora más corrientes 'trascendental' y 'trascendentales', para referirse a las llamadas, entre otros modos, "propiedades del ente". Así, por ejemplo, Santo Tomás usa la expresión *transcendentium ordo (De ver,* XXI, 3) —el orden de los "trascendentes"— y Duns Escoto usa la expresión *transcendens ut transcendens (Opus ox.,* I, dist. VIII, q. iii) — "los trascendentes como trascendentes". Hacia el siglo XIV, al parecer introducidos por Francisco de Meyronnes, empezaron a usarse los términos *transcendentale* y *transcendentalia,* y a ello siguieron expresiones como *conceptus transcendentalis* y *ordo transcendentalis* que hicieron fortuna y que resultan sobremanera convenientes para distinguir entre 'transcendental' referido a una propiedad del ente y 'trascendente' en los varios.

sentidos que tiene este último vocablo. Ello no quiere decir que dejara de usarse 'trascendente' en el sentido de 'trascendental'. Tenemos muchos ejemplos en la literatura escolástica posterior al siglo XIV, pero también ejemplos en la literatura no escolástica. Uno de estos últimos se halla en Lambert (*Neues Organon*. "Alethiologie", § 48) cuando habla de un concepto más general, *ein allgemeinerer Begriff*,que podemos llamar "trascendente", *den wir transcendent nennen kônnen*, en cuanto "representa cosas análogas en el mundo de los cuerpos y en el mundo intelectual", como sucede, dice Lambert, con el concepto de "fuerza" (*Kraft*),el cual es trascendente, porque representa diversos tipos de fuerza. Puede alegarse que aquí el sentido de 'trascendente' no es el propio, y ya veremos más abajo que así ocurre, pero hay pocas dudas de que el uso impropio de 'trascendente' por parte de Lambert procede de un uso propio de 'trascendente' (y luego, 'trascendental') por autores escolásticos. Ello muestra, dicho sea de paso, que aunque conviene distinguir entre 'trascendental' y 'trascendente, estos dos conceptos no se hallan tampoco enteramente desligados uno del otro. En rigor, los "trascendentales" son de algún modo "trascendentes" en cuanto que trascienden cualesquiera entes particulares. Pero aquí mantendremos la distinción para mayor claridad de los términos 'trascendental' y 'trascendentales' y usaremos estos términos con preferencia a 'trascendente' y 'trascendentes'.

La idea de una propiedad del ente como propiedad trascendental aparece en Aristóteles (*Met.*, F, 2, 1004 b 15) cuando dice que así como ciertos entes, y ciertas propiedades, poseen atributos particulares (como el número posee atributos como el ser impar y par, el ser conmensurable, el ser igual a, etc., y lo sólido, lo inmóvil, etc., poseen atributos particulares), el ente como ente posee asimismo ciertos atributos propios. En principio parece que tales atributos propios del ente como ente sean lo que Platón llamaba "las cosas comunes a todas las cosas", κοινὰ περὶ πάντων, y lo que se ha llamado "primeros géneros",πρῶτα γένε, "grandes géneros", μέγιστα γένε es decir, los "géneros supremos de las cosas", *suprema rerum genera* (ser, igualdad, diferencia [alteridad], reposo, movimiento en *Soph.*, 254 D; e igualdad, no igualdad, ser, no ser, impar, par, unidad, número en *Theait.*, 185 A). Sin embargo, no ocurre tal —como no ocurre con otras listas de *suprema rerum genera*, tales la substancia, la cualidad, el modo y la relación en los estoicos, o el ser, el movimiento (inteligible), el reposo, la identidad (o "lo mismo") y la diferencia (o "lo otro") en Plotino y algunos neoplatónicos. En efecto, las "propiedades" que acabamos de citar son más bien categorías (véase CATEGORÍA) y, en todo caso, son "géneros", sin que los salve de ser géneros el llamarlos "géneros supremos". En cambio, los atributos propios del ente en cuanto ente no son ni categorías ni géneros, todo lo supremos que se quiera. Aristóteles aclara este punto en *Met.*, B, 3, 998 b 22 y sigs., cuando al hablar de lo Uno y del Ser pone de relieve que no son géneros. Las razones que Aristóteles da al efecto, en dicho pasaje y en otros lugares (*Met.*, K, 1, 1059 b 30; *Top.*, VI, 6, 144 a 31 b 11), y que han sido reiteradas por los escolásticos (por ejemplo Santo Tomás, S. *theol.*, I, q. III, a 5, y comentarios a los pertinentes pasajes de Aristóteles), pueden formalizarse del modo que ha propuesto I. M. Bochenski (*Ancient Formal Logic*, pág. 34) del modo siguiente:

(1) Para todo *A*, si A es un género, entonces hay un B que es su diferencia (ejemplo: Si A es "animal", entonces hay *B*, que es "racional").

(2) Para todo A y todo B, si B es la diferencia de A, entonces A no es el género de B (ejemplo: si "racional" es la diferencia de "animal", entonces "animal" no puede ser la diferencia de "racional". El género posee mayor extensión [VÉASE] que la diferencia, de modo que la diferencia debe poseer menos extensión que el género).

(3) Supóngase ahora un género que lo abarque todo, V.

(4) Para todo A, V sería el género de A (o, traducido al lenguaje de la lógica de las clases; para la clase universal, esta clase es el género de cualquier clase).

(5) Si V es un género, debe tener una diferencia —digamos, B [de acuerdo con 1].

(6) Pero V no puede ser el género de B [de acuerdo con 2].

(7) Por consiguiente, V no es el género que lo abarca todo, porque hay por lo menos un caso en el cual no es un género.

En otros términos, cualesquiera propiedades del ente en cuanto ente no podrán ser "géneros supremos del ente", sino que serán modos diversos de decirse el ente, todos los cuales serán, según advertiremos luego, "convertibles". Esta doctrina de Aristóteles, y en particular el razonamiento que la sustenta, puede interpretarse como una "doctrina metafísica", y así se ha hecho con frecuencia. Debe repararse, sin embargo, en que esta "metafísica" es, como aparece en muchos tratados escolásticos, o neoescolásticos, una *Metaphysica generalis* (o también una *Ontología*). No se trata, en efecto, de una doctrina acerca de una realidad determinada, por elevada que sea, sino justamente de toda realidad como realidad — o, si se quiere, de toda entidad como entidad. Es una doctrina formal que expresa, en el orden ontológico, lo que puede expresarse en el orden lógico. Por este motivo, puede hablarse de ella asimismo como una "doctrina lógica". En este último caso es posible ver que Aristóteles manifestó en lenguaje "metafísico", o supuesto tal, lo que sucede cuando se habla de una clase que no pertenece a otra por ser la clase de todas las clases. Ño pretendemos que Aristóteles hubiese descubierto la llamada "paradoja (VÉASE) de la clase de todas las clases". Pero reparó por lo menos en que hay una "clase" para la cual no encaja la noción de género. Esta "clase" se halla, pues, "más allá" de todos los géneros, y es por ello "trascendente" — o "trascendental".

En su *In Isagogen Porphyrii Commenta*, libro 10, Boecio se refirió a esta cuestión, demostrando que los géneros y especies no pueden ser "uno" y, por tanto, que no pueden ser. Este comentario de Boecio, y comentarios subsiguientes, pasaron a la filosofía medieval, en la cual se formuló con detalle lo que se ha llamado "doctrina de los trascendentales". Se trata de la doctrina relativa a los llamados a veces "modos comunes del ente" o "atributos de la realidad comunes del ente" o "atributos de la realidad comunes a todos los

entes". Estas propiedades, atributos o modos son "trascendentales" ("trascendentes"), porque trascienden todo "ser de un modo determinado". El ser de un modo determinado es el "ser tal" y la propiedad de "ser tal" puede llamarse "talidad" (véase TAL, TALIDAD). Pues bien, el ser trascendental es justamente trascendental por cuanto trasciende toda "talidad". Por eso un trascendental no es una realidad, sino el modo de ser de cualquier realidad.

La doctrina de los trascendentales más conocida (pero no la única) es la de Santo Tomás. En *De verit.*, I, 1, Santo Tomás indica que lo que el intelecto aprehende ante todo es el ente — el ente como ente; por tanto, no ningún ente en particular, sino el ente en general, común a todos los entes: el concepto del ente. Agregar algo al concepto de ente para formar otro concepto no puede querer decir agregar al ente algo que no es ente; todo lo que se agrega al ente es ente. Se puede argüir que entonces lo único que se puede decir es "el ente es ente" — como Parménides decía "sólo el ser es". Pero puede hacerse explícito el ente, sin agregarle nada distinto del ente, diciendo, por ejemplo, que se trata de un ente por sí mismo, *ens per se* — en cuyo caso el *per se* no agrega ninguna realidad al ente, como agregaría el color "amarillo" a una "cosa", haciendo de ella "una cosa amarilla". Y puede también hacerse explícito el ente expresando algo que corresponde a todo ente como ente: sus "propiedades". Ello puede hacerse de la siguiente manera: se expresa algo del ente considerado absolutamente; tal ocurre cuando se dice del ente (afirmativamente) que es una cosa, *res*, y cuando se dice del ente (negativamente) que es uno, *unum*, esto es, cuando se dice de cualquier ente que es uno (lo que significa que no está dividido, pues si lo estuviera tendríamos, por ejemplo, dos entes, pero de cada uno de ellos se puede decir que es uno, pues si no lo fuera, etc.). Puede hacerse también de la siguiente manera: se expresa algo del ente considerado relativamente; tal ocurre cuando se expresa de cualquier ente que es una "cosa otra", esto es, distinto de cualquier otro ente, en cuyo caso todo ente es "algo", *aliquid; y* tal ocurre también cuando se expresa el ente en relación con la mente, en cuyo caso puede ser la relación con el intelecto, y entonces todo ente es conforme con el pensar y es verdadero, *verum*, o la relación del ente con la voluntad y entonces todo ente es apetecible y, por consiguiente, bueno, *bonum*. Con ello tenemos la célebre lista de los "trascendentales": *ens* (cuando se dice del ente que es ente), *res, unum, aliquid, verum, bonum.* Los trascendentales podían aplicarse a Dios, y decirse que Dios es *ens* (Dios uno y trino), *unum* (el Padre), *verum* (el Hijo), *bonum* (el Espíritu Santo) —en cuyo caso, por lo demás, tenemos sólo cuatro y no seis trascendentales—, pero aquí prescindiremos de consideraciones teológicas para concentrarnos en el aspecto metafísico-general (ontológico) y lógico de la doctrina de las propiedades trascendentales del ente. Algunos neoescolásticos (por ejemplo, Joseph Gredt, J. S. en *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, § 621) dan pie para esta última consideración al señalar que el término 'trascendental' puede significar: (1) lo que está fuera de los *praedicamenta* (como Dios); (2) lo que conviene a varios predicamentos (como el movimiento); (3) lo que tiene lugar en todo predicamento (como ocurre con la pluralidad, lo malo, etc.) y (4) el ente y aquello que se dice de todo ente o lo que se sigue del ente en tanto que ente. Sólo la última significación es la propia de 'trascendental'.

Se observará que *ens, res y aliquid* son términos sinónimos. Por este motivo se afirma a veces que no son propiamente atributos trascendentales del ente, ya que no añaden nada al ente. En cambio, *unum, verum* y *bonum* añaden algo al ente (en un sentido, claro, "trascendental" de 'añadir'), por lo que son los atributos trascendentales propios del ente. Decir que son "atributos" puede prestarse a confusión, ya que parece que atribuimos al ente una propiedad similar a otras propiedades atribuibles a una realidad que es tal y cual. Pero esta atribución es de carácter especial; el ser uno no es una propiedad del ente en el sentido de ser una realidad distinta del ente. La unidad y el ente son "lo mismo"; por eso son "convertibles", esto es, afirmar el ente es afirmar que es uno, y afirmar lo uno es afirmar el ente. Pero lo mismo sucede con las propiedades llamadas "verdadero" y "bueno"; no son realidades distintas del ente. En consecuencia, son también convertibles. De ahí la célebre fórmula escolástica: *unum, verum et bonum convertuntur.* Las fórmulas *unum et verum convertuntur, unum et bonum convertuntur* son especificaciones de la anterior. A diferencia de lo que ocurre con *ens, res* y *aliquid,* la convertibilidad en cuestión no es mera sinonimia de términos. Pero no es tampoco diferencia de denotación, pues cada uno de los trascendentales denota "todo", es decir, el ente. Podría decirse que las diferencias entre los trascendentales son connotativas, y aun usarse a este respecto la famosa distinción de Frege entre lo denotado y la connotación; *verum* no diría entonces lo mismo que *bonum,* pero ambos denotarían lo mismo. Sobre este y otros puntos hay diferencias entre los escolásticos. Algunos autores indican que los últimos cinco trascendentales de los seis nombrados pueden ser considerados como propiedades del ente y el primero como connotando el ente mismo. Esta es la razón por la cual se ha dicho a veces que el concepto de ente no es trascendental, sino supertrascendental. Pero en este caso el ente no es sólo el ente real, sino el ente real y el ente de razón.

Lo bello, *pulchrum,* no se incluye generalmente entre los trascendentales, indicándose que es reducible a lo bueno. Pero si hubiera diferencia nocional entre lo bello y lo bueno, y ambos expresaran propiedades del ente como ente, habría que incluir lo bello. Algunos neoescolásticos, como Maritain, tratan de solucionar el problema indicando que lo bello es "el esplendor de todos los trascendentales juntamente". Parece haber en esta idea un reflejo de la concepción platónica según la cual no hay, por un lado, distinción entre lo bueno y lo bello, y, por el otro lado, este último es como una especie de halo que rodea toda bondad (y toda verdad). Ocasionalmente se ha planteado el problema de si lo grato, *gratum,* debería incluirse entre los trascendentales, pero estimamos que con ello se complica demasiado una ya compleja cuestión.

La doctrina escotista de los trascendentales difiere de la tomista en algunos respectos importantes. Los trascendentales del ente son las "pa-

siones del ente", *passiones entis,* y estas son de dos clases: las "pasiones convertibles", *passiones convertibiles,* y las "pasiones disyuntas", *passiones disiunctae.* Característica de las primeras es el expresarse en un solo nombre y el no ser disyuntas; tal ocurre con *unum, verum, bonum.* Estas "pasiones" son convertibles, porque no hay distinción real entre ellas — aunque hay una distinción (VÉASE) formal. Característica de las segundas es el expresarse en pares disyuntos; tal ocurre con *necessarium-contingens, actus-potentia.* Estas "pasiones" no son convertibles; así, un ente necesario no es convertible con un ente contingente, pero sucede aquí algo similar a lo que pasa con las proposiciones que expresan futuros condicionados. Así como no se puede decir que "Lloverá mañana" es verdadero (cuando menos si no llueve mañana), pero se puede decir que "O lloverá mañana o no lloverá mañana" es verdadero, así también se puede decir que todo ente es o necesario o contingente. La disyunción en cuestión es lo que hemos llamado en otro lugar "disyunción (VÉASE) exclusiva". Duns Escoto estima que las "pasiones disyuntas" son trascendentales porque decir de un ente que tiene tal o cual "pasión disyunta" no es incluir un ente en una clase: "ambos miembros de la disyunción son trascendentales —escribe Duns Escoto (*loc. cit.*)— porque ninguno de los dos determina su elemento determinable para un género definido", *neutrum déterminât suum determinabile ad certum gcnus.* Observemos que en el mismo pasaje Duns Escoto manifiesta que un trascendental puede ser predicado solamente de Dios, o de Dios y alguna criatura, y que por tal motivo "no es necesario que un trascendental como trascendental *(transcendens ut transcendens)* sea predicado de todo ser, a menos que sea convertible con el primer trascendental, es decir, el ente".

Sería largo reseñar, siquiera brevemente, las principales opiniones escolásticas (y neoescolásticas) sobre los trascendentales. Indicaremos sólo que Suárez habló de tres trascendentales o *passiones entis in communi: unum, verum y bonum (Disp. met.,* III, ii 3).

En la época moderna la doctrina escolástica de los trascendentales fue o simplemente continuada, en sus diversas formas, por los autores pertenecientes a la Escuela, o modificada en modos diversos, o ridiculizada como una inútil abstracción. Nos referiremos luego a las "modificaciones". En cuanto a las burlas, mencionamos como ejemplo curioso (o divertido) el siguiente pasaje de Swift en A *Voyage to Brobdingnag*: "Los conocimientos que tienen esas gentes son muy defectuosos, pues consisten únicamente en preceptos morales, historia, poesía y matemáticas... Pero las últimas se aplican a lo que puede ser útil en la vida: al progreso y a todas las artes mecánicas, de modo que entre nosotros sería poco apreciado. Y en cuanto a ideas, entidades, abstracción y trascendentales (*transcendentals*), jamás pude sacar la menor cosa de sus cabezas" *(op. cit.,* Cap. VII).

'Trascendental' se usó a veces en la expresión 'máximas trascendentales', y en este caso equivale a "principios básicos de las ciencias". Tal ocurre en un pasaje de Berkeley *(Principies,* I, § 118; *Works,* II, ed. Jessop, págs. 94-5) cuando escribe que "tales máximas influyen en todas las ciencias particulares, cada una de cuyas partes, sin exceptuar las matemáticas, debe participar en consecuencia en los errores envueltos en ellas". Ya hemos visto un uso de 'trascendental' ('transcendente') en Lambert. Wolff se refiere a los "trascendentales" bajo el nombre de "atributos comunes". Siendo los atributos determinados por propiedades esenciales, *essentialia,* los atributos determinados *per omnia essentialia simul* serán los atributos comunes, a diferencia de los propios (*Ontologia,* § 146). Pero aquí nos importa sobre todo el uso kantiano de 'trascendental', porque en él se manifiestan dos aspectos: por un lado, un uso nuevo, distinto de los anteriores; por el otro, una transformación del uso tradicional, o usos tradicionales.

"El término 'trascendental' —escribe Kant— se aplica al conocimiento en tanto que se refiere a la posibilidad de conocimiento *a priori,* o a su empleo *a priori.* Ni el espacio ni ninguna determinación geométrica *a priori* del espacio es una representación trascendental. Solamente puede ser calificado de trascendental el conocimiento de que estas representaciones no tienen origen empírico y la posibilidad de que, a pesar de ello, puedan referirse *a priori* a objetos de la experiencia. La aplicación del espacio a objetos en general podría ser asimismo trascendental, pero cuando se confina únicamente a objetos de los sentidos es empírica. La distinción entre lo trascendental y lo empírico pertenece, pues, solamente a la crítica del conocimiento, no a las relaciones entre este conocimiento y sus objetos" (*K. r. V.,* A 565 / B 81). 'Trascendental' aparece aquí, pues, como determinado por el concepto de posibilidad de conocimiento; todo examen de tal posibilidad es de carácter trascendental: "Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como del modo de conocerlos en cuanto este modo es posible *a priori.* El sistema de tales conceptos puede ser llamado filosofía trascendental" (*ibid.,* A 12 / B 25). La filosofía trascendental es sólo, sin embargo, "la idea de una ciencia" para edificar la cual la Crítica de la razón pura traza el plan arquitectónico completo" (*ibid.,* A 13 / B 27). De ahí el sentido de 'Analítica trascendental' (VÉASE), de 'deducción trascendental' (VÉASE), etc. Dentro de esta concepción puede entenderse asimismo la idea de la unidad trascendental de la apercepción (v.), los conceptos de la idealidad trascendental (y realidad empírica) del espacio y del tiempo, la idea de la reflexión trascendental, de la lógica trascendental, la doctrina del "idealismo" (v.) "trascendental" o "doctrina según la cual las apariencias deben ser consideradas únicamente como representaciones, no como cosas en sí" (*ibid.,* A 369) en contraposición con el "realismo (v.) trascendental", etc., etc. Kant distingue entre 'trascendental' y 'trascendente'; el primero se refiere a lo que hace posible el conocimiento de la experiencia y no va más allá de la experiencia; el segundo alude a lo que se halla más allá de toda experiencia. Por tanto, deben rechazarse las ideas trascendentes en tanto que hay que admitir los principios trascendentales (Cfr. por ejemplo, *ibid.,* A 565 / B 593).

Todo ello parece suficientemente claro si no fuera por varias dificultades. Primero, Kant parece no ser muy consistente en su lenguaje. Por ejemplo, habla de "ilusión (v.) trascendental" (*ibid.,* A 295 / B 351). Desde

luego, el ser trascendental es una característica de la ilusión y no de la cosa, pero puede uno preguntarse cómo es posible que algo "trascendental" (en alguno de los sentidos indicados en el párrafo anterior) pueda producir una ilusión de algo trascendente. Habla también de "idea trascendental" (*ibid.*, A 409 / B 436 y sigs.), pero si fuera realmente trascendental "constituiría" el conocimiento y no se hallaría más allá de su posibilidad. Luego, aunque 'trascendental' es primariamente 'constitutivo', no constituye sólo el conocimiento de algo, sino que constituye también algo para el conocimiento. La teoría kantiana del conocimiento no es un mero "inmanentismo"; se trata en ella de justificar cómo es posible el conocimiento de la "realidad". Esta realidad se nos da como "apariencias", pero no en el sentido de que sea sólo "percepciones" (de ahí que Kant rechace el idealismo de Berkeley). En suma, lo que se constituye como objeto es de algún modo "real". Más aun: su ser real es lo que hace de él algo cognoscible.

La serie de dificultades apuntadas pueden resolverse de varios modos. Uno de ellos consiste en dar una lista de usos de 'trascendental', y concluir que el uso de este término no es unívoco. Así, Norman Kemp Smith (*A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 1918, págs. 73-6) señala que Kant usa 'trascendental' por lo menos en tres sentidos: (1) Como nombre que designa cierto tipo de conocimiento (conocimiento de la naturaleza y condiciones de nuestra aprehensión *a priori* de los objetos). En tal caso, 'trascendental' se refiere al conocimiento que constituye una teoría o ciencia de lo *a priori*. (2) Como nombre que designa los factores *a priori* del conocimiento. Así, son trascendentales todas las representaciones que, aunque *a priori*, son aplicables a los objetos. (3) Como nombre que designa las condiciones que hacen posible la experiencia (en las "síntesis trascendentales" y en las "facultades trascendentales de la imaginación y del entendimiento"). Según el mencionado autor, la diferencia entre 'trascendental' y 'trascendente' resulta particularmente clara cuando se refiere a las ideas de la razón; estas ideas son trascendentales cuando son interpretadas como ideas regulativas; son trascendentes cuando son interpretadas como ideas constitutivas (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO). Estas observaciones de Norman Kemp Smith presuponen que el uso de 'trascendental' *podría* ser unívoco si Kant hubiese sido más cuidadoso en su vocabulario. Aunque ello es cierto hasta cierto punto, estimamos que no es suficiente. Más en lo justo da Gottfried Martin cuando indica (*Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorico*, 1951, § 6) que en la *Crítica de la razón pura* Kant usa 'trascendental' en el sentido que suponemos específicamente kantiano, es decir, como lo que se refiere a nuestro conocimiento de objetos, y *también* en el sentido "tradicional". El primer sentido transparece en varias de las citas anteriores de Kant. El segundo resulta obvio cuando Kant habla de la "filosofía trascendental de los antiguos" (*K. r. V.*, B 113) —en donde se refiere a la fórmula escolástica *quodlibet ens est unum, verum, bonum*— y aun cuando se refiere a la diferencia entre realidad absoluta y realidad trascendental (*ibid.*, A 36 / B 53). Martin supone que el significado primero es posible sólo a base del segundo. No estamos enteramente de acuerdo con los argumentos que ofrece Martin para apoyar su tesis. Pero nos parece que hay una relación más estrecha de la que ha parecido a muchos comentaristas entre los dos sentidos —digamos, el "gnoseológico" y el "metafísico"— de 'trascendental' en Kant. Sin proponerse estudiar este aspecto del pensamiento kantiano, Xavier Zubiri ha puesto de relieve que el idealismo no carece de un "orden trascendental". En principio, parece haber en el idealismo una inversión completa: en vez de un orden trascendental "objetivo" admite un orden trascendental "subjetivo". Pero el "yo trascendental" consiste en ir hacia el no-yo, y además "constituye" la trascendentalidad del no-yo (*Sobre la esencia*, 1962, págs. 377 y sigs.). Por eso llama Zubiri al idealismo trascendental un "trascendentalismo idealista". No podemos seguir por estos vericuetos, pero indicaremos sólo que si hay en Kant un uso de 'trascendental' unificado —y no meramente una falta de cuidado en el lenguaje— es porque la realidad no deja de ser trascendental (en cuanto trasciende de toda particularidad) por el hecho de que se constituya trascendentalmente (en cuanto se constituye como objeto de conocimiento). En otros términos, hay posiblemente en Kant (y en el "idealismo") un concepto de trascendental que ofrece dos aspectos: el "objetivo" y el "subjetivo". Pero estos dos aspectos remiten al mismo concepto y, en último término, al mismo "orden", Cual sea este orden en Kant, es asunto largo. A nuestro entender, puede enunciarse (provisionalmente) como sigue:

El orden trascendental kantiano está determinado primariamente por el "sujeto que trasciende" (hacia el no-yo) y por "el objeto trascendido" (que es trascendido en cuanto que transcendentalmente "constituido"); no, pues, por uno de los dos términos, ni por los dos juntamente, sino por la relación entre ambos. Esta relación es tal, que el sujeto es en cuanto constituye el objeto, y el objeto es en cuanto está constituido por el sujeto. Por tanto, el primer "trascendental" kantiano podría ser éste: "ser es ser relacionado" (un "trascendental" que aparecía ya en Leibniz). El segundo "trascendental" podría ser: "ser es constituir y ser constituido, o constituir o ser constituido". Ahora bien, como constituir y ser constituido es (en Kant) similar a "objetivar" y "ser objetivado", el tercer "trascendental" kantiano podría ser este: "ser es ser un objeto". En otras palabras: ser relacionado; ser constituido; ser objetivado. El ser relacionado podría compararse (no necesariamente identificarse) con lo verdadero y lo bueno. El ser constituido podría compararse (no necesariamente identificarse) con el ser una cosa. El ser un objeto podría compararse (no necesariamente identificarse) con el ser uno, y con el ser algo.

No poco de lo que hemos dicho sobre el ser trascendental kantiano podría aplicarse a la concepción de lo trascendental en Husserl. Remitimos al artículo sobre este autor al efecto. Concluiremos mencionando que en la obra citada, Xavier Zubiri, tras declarar "incomovible" la idea de que "es trascendental aquello en que todo conviene independientemente de su talidad" (*op. cit.*, pág. 388) propone un orden de trascendentales en el que no podemos entrar, pero del que diremos: primero, que es un "orden de

las cosas reales en cuanto reales, esto es, como algo 'de suyo'" *(op. cit.,* pág. 432); que siendo las cosas reales "de suyo" en y por sí mismas les corresponden como trascendentales (simples) la cosa y el uno; que siendo las cosas reales "de suyo" también respectivamente, les corresponden los trascendentales (complejos) en dos formas: trascendentales complejos disyuntivos (realidad, mundo) y trascendentales complejos conjuntos (uno, verdadero, bueno) *(op. cit.,* pág. 432). Los trascendentales complejos conjuntos se fundan en los disyuntos, y por eso el mundo (la totalidad de las cosas reales en su realidad), a diferencia del cosmos (las cosas reales en su respectividad talitativa), "es el primer trascendental complejo, el trascendental fundante de todos los demás trascendentales complejos: *aliquidad, verum, bonum" (op. cit.,* pág. 432). De acuerdo con ello, el orden trascendental aparece como orden de la realidad, no de la entidad (escolástica), no de la objetualidad (idealismo), no del ser (Heidegger).

Concepto del trascendental en la escolástica: Schulemann, *Die Lehre von den Transzendentalien in dcr scholastischen Philosophie,* 1929. — Johannes B. Lotz, S. J., *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms* Ens et bonum convertuntur im *Rahme der* scholastischen *Transzendentalienlehre,* I, 1938, 2» ed. con el título: *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik,* 1957. — Alian B. Wolter, *The frascendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus,* 1946. — L. Oeing- Hanhoff, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in dcr Philosophie des hl. Thomas von Aquin,* 1953.

Concepto de "trascendental" (y "trascendente") en la filosofía pre-crítica: F. Schmidt, *De origine termini kantiani 'transcendens',* 1890 (Dis.). — H. Knittermeyer, *Der terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant,* 1920 (Dis.). — Id., íd., "Transzendent und transzendental", en *Festschrift für Paul Natorp,* 1924, págs. 195-214. — Francisco Barone, *Lógica fórmale e logica trascendentale. I. Da Leibniz a Kant,* 1957.

Concepto de "trascendental" (y "trascendente") en la filosofía crítica en general, incluyendo precedentes de Kant y postkantianos: Max von Zynda, *Kant-Reinhold-Fichte. Studien zur Geschichte des Transzendentalbegriffs,* 1910 (*Kantstudien.* Ergänzgunshefte, 20). — Fritz Munch, *Erlebnis und Geltung. Eine systematische Untersuchung zur Transcendentalphilosophie als Weltanschauung,* 1913 (*ibid.,* 30). — Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* 1929 (trad. esp.: *K. y el problema de la metafísica,* 1954). — Id., íd., *Die* Frege *nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen,* 1962 [de un curso de 1935-1936]. — H. J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant,* 3 vols., 1934-1937. Edición abreviada: *L'évolution de la pensée kantienne,* 1939 (trad. esp.: *La evolución del pensamiento kantiano,* 1962). — G. Morpurgo Tagliabue, *Le strutture del trascendentale,* 1951 [Kant, Hegel y algunos autores contemporáneos]. — A. de Coninck, *L'Analytique transcendentale de Kant,* 1955. Suplemento a esta obra en: *L'Analytique transcendentale de Kant, est-elle cohérente?,* 1956. — S. Caramella, *Commentarii alla ragion pura.* Tomo II. *Il mondo trascendentale,* 1957. — Giovanni Emmanuele Barié, *Il concetto trascendentale,* 1957 [Biblioteca filosófica. Serie I. Nº 1]. — André de Murait, *La conscience transcendentale dans le criticisme kantien,* 1958. — Vittorio Mathieu, *La filosofia trascendentale e l' "Opuspostumum" di Kant,* 1958. — Fritz Meier, *Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Schelling,* 1961. — Thomas Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik,* 1962 [Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pádagogik, 23]. — Mario Casula, *Studi Kantiani sul transcendente,* 1963. — Armando Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant,* 1963 [Académica, III].

Obras diversas sobre la idea de "trascendental", pensamiento trascendental, lógica trascendental, etc.: A. Ganser, *Das Weltprinzip und die transzendentale Logik,* 1897. — Max Scheler, *Die transzendentale und die psychologische Méthode,* 1900 (Dis.). — Edmund Husserl, *Fórmale und transzendentale Logik,* 1929. — Arnold Wilmson, *Zur Kritik des logischen Transzendentalismus,* 1935. — Georges Bénézé, *Allure du transcendental,* 1936. — Andrea Fieschi, *Saggio sul trascendente e sul trascendentale, ovvero contro il solipsismo,* 1958 [monog.]. — J. Kopper, *Transzendentales und dialektisches Denken,* 1961 (*Kantstudien,* Ergänzungshefte, 80).

TRASCENDENTALISMO. La tendencia trascendentalista norteamericana fue representada, sobre todo, por William Ellery Channing (1780-1842), Théodore Parker (1810-1860), Henry David Thoreau (1817-1862), Ralph Waldo Emerson (v.). Era tanto un movimiento filosófico como religioso y político, nacido de una reacción frente al materialismo y al tradicionalismo: contra el primero sustentaban los trascendentalistas, agrupados en el llamado *Trascendental Club,* fundado en Boston en 1836, la superioridad del espíritu; contra el segundo, la necesidad de un origen inmediatamente evidente de las verdades religiosas. La verdad suprema se hallaba, en efecto, para ellos, en el alma y podía ser descubierta mediante la luz interna. El trascendentalismo no es una simple afinnación de lo trascendente, pero no equivale tampoco a una total inmanentización de la idea y el espíritu, por cuanlo convierte cada cosa en reflejo o espejo de una realidad superior a ella misma. Todo lo que aparece como terrenal, todo lo inferior y toda la materia se hallan sometidos al poder de la razón, superior al entendimiento y compendio de cuanto caracteriza al espíritu, desde el saber teórico hasta la creación poética y la voluntad moral. De ahí las afirmaciones de Théodore Parker: En física, el trascendentalismo parte de lo máximo que los sentidos proporcionan efectivamente al cuerpo y de donde el espíritu proporciona una idea de la substancia, respondiendo a una realidad objetiva. En política, el trascendentalismo no parte de la experiencia sola, sino de la conciencia; no tiene como único punto de partida la historia humana, sino también la naturaleza humana. En la ética, el trascendentalismo afirma que el hombre posee facultades morales que lo conducen al Derecho y a la justicia. En la religión, el trascendentalismo admite una facultad religiosa análoga a la moral, intelectual y sensible, es decir, poseída por la propia naturaleza del hombre. Por eso "el problema de la filosofía trascendental no es inferior a éste: revisar la experiencia de la humanidad y probar sus enseñanzas por la naturaleza de la humanidad; atestiguar la ética por la conciencia moral, la ciencia por la razón; probar los credos de las Iglesias, las constituciones de los Estados por medio de la consti-

tución del universo; derribar lo falso, facilitar lo necesario y ordenar lo justo".

En otro sentido muy distinto puede llamarse trascendentalísmo a la doctrina de Kant en cuanto filosofía trascendental. El trascendentalismo se distingue así del trascendentismo, que se refiere no a lo trascendental, sino a lo trascendente.

Octavius B. Frothingham, *History of Transcendentalism in New England*, 1876, reimp., 1959 [el análisis del trascendentalismo norteamericano, especialmente de Emerson, está precedido de un examen del trascendentalismo en Alemania —Kant, Schelling, Fichte, etc.—; en Francia —Cousin, Jouffroy, etc.— y en Inglaterra —Coleridge, Carlyle, etc.]—. H. C. Goddard, *Studies in New England Transcendentalism*, 1909. — Henry A. Pochmann, *New England Transcendentalism and Saint Louis Hegelianism. Phases in the History of American Idealism*, 1949. — George F. Whicher, *The Transcendentalist Revoit Against Materialism*, 1949. — Para el trascendentalismo en sentido kantiano, véase la bibliografía del artículo TRASCENDENTAL.

TRASEXISTENCIALISMO. Véase EXISTENCIALISMO *(ad finem)*.

TRENDELENBURG (FRIEDRICH ADOLF) (1802-1872) nació en Eutin. Después de estudiar en Kiel (con Reinhold) y en Leipzig, se trasladó a Berlín, donde fue oyente de Schleiermacher y Hegel — contra el cual reaccionó desde muy temprano. Desde 1826, fecha en que presentó su disertación, hasta 1833 dio clases particulares; de 1833 a 1837 fue "profesor extraordinario" y a partir de 1837, profesor titular en la Universidad de Berlín. Miembro de la "Berliner Akademie der Wissenschaften", ejerció de 1847 a 1871 el cargo de secretario de la "clase filosófico-histórica".

Interesado en la filosofía clásica griega, y especialmente en Aristóteles, Trendelenburg se opuso firmemente al hegelianismo. En oposición al "método dialéctico" Trendelenburg aspiraba a la constitución de una filosofía de carácter riguroso y científico, a una precisión en el empleo de los conceptos que le conducía a señalar el valor del método y contenido de la filosofía aristotélica, a la cual dedicó, por otro lado, estudios que le convirtieron, con Franz Brentano, en el más significado aristotelista del siglo. La "vuelta a Aristóteles" no era así para Trendelenburg, como algunas veces se ha supuesto, la manifestación de una incapacidad creadora o el deseo de renovación ecléctica de una pasada filosofía, sino la expresión de un afán científico que, a su entender, no podía satisfacerse con las especulaciones románticas. Desde el punto de vista metafísico, Trendelenburg defendió una "concepción organicista del mundo", fundada en la idea de finalidad como fuerza eficaz y plasmadora de la realidad. Según Trendelenburg, la realidad es como un organismo, como un ser impulsado por un "movimiento" que, en oposición al esquema dialéctico hegeliano, es considerado como el factor real de toda transformación. El proceso del movimiento se halla regido, según Trendelenburg, por una finalidad que se desdobla en finalidades particulares en el seno de cada organismo y que permite explicar no sólo el mundo natural, sino asimismo el mundo de la moral, de la sociedad y del Derecho, basado en la ética y en el cumplimiento del propio fin del hombre, de la realización de lo moral.

Obras: *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, 1826. — *De Aristotelis categoriis*, 1833. — *Elementa logices Aristotelicae*, 1836, 9ª ed., 1892.—*Logische Untersuchungen*, 2 vols., 1840, 2ª ed., 1862, 3ª ed., 1870, reimp. en 1 vol., 1963 *(Investigaciones lógicas)*. — *Die logische Frage in Hegels System*, 1843 *(La cuestión lógica en el sistema de Hegel)*. — *Die sittliche Idee des Rechst*, 1849 *(La idea moral del Derecho)*. — *Ueber Herbarts Metaphysik*, 1853. — *Historische Beiträge zur Philosophie. I. Geschichte der Kategorienlehre*, 1846, reimp., 1963; II, III. *Abhandlungen*, 1855, 1867 *(Contribuciones históricas a la filosofía. I. Historia de la doctrina de las categorías. II, III. Artículos)*. — *Naturrecht auf dem Grund der Ethik*, 1860 *(El Derecho natural basado en la ética)*. — *Kleine Schriften*, 1871 *(Escritos breves)*. — Véase H. Bonitz, *Zur Erinnerung an Trendelenburg*, 1872. — B. Liebermann, *Der Zweckbegriff bei Trendelenburg*, 1889. — G. Buchholz, *Die ethischen Grundgedanken Trendelenburgs*, 1904. — F. *Aeri, Moto e Fine secondo A. Trendelenburg*, 1911. — P. Petersen, *Die Philosophie A. Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert*, 1913. — J. Wach, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss bei Dilthey*, 1926. — A. R. Weiss, F. A. *T. und das Naturrecht im 19. Jahrhundert*, 1960. — Contra Trendelenburg escribió Kuno Fischer: *Anti-Trendelenburg*, 1870.

TRES. Nos referiremos en este artículo a diversos conceptos en los cuales desempeña un papel capital el número tres: Tríada, trialismo, tricotomía y trilema. Otro concepto importante dentro de este grupo es el de Trinidad, pero reservaremos para él un artículo especial.

Se llama "tríada" a todo grupo de tres entidades, conceptos, nombres, etc., siempre que haya entre ellos alguna relación que permita pasar del uno al otro, de tal suerte que cada uno suponga o "envuelva" a los otros. Una simple relación entre tres, aunque haya un fundamento común, no es suficiente para constituir una tríada en sentido "fuerte". Así, por ejemplo, no podemos considerar como una tríada el grupo de tres disciplinas conocidas como el *Trivium* (véase TRIVIUM y QUADRIVIUM). Ejemplos de tríada en sentido propio son: las tres hipóstasis plotinianas (Lo Uno, la Inteligencia, el Alma del mundo [véase PLOTINO]); la serie procliana "esencia-proceso-retorno" y —ejemplo el más conocido, o citado— la serie de tríadas hegelianas (véase HEGEL). El grupo constituido por una tríada se llama "triádico"; en el caso de Hegel, se habla con frecuencia de "dialéctica triádica". Encontramos en filosofía numerosos ejemplos de articulación triádica. Como en muchas ocasiones la estructura triádica se funda en la división de "algo" en tres, la tríada supone la tricotomía (véase *infra*), pero no toda tricotomía es necesariamente una tríada. A veces es difícil saber si una tricotomía es propiamente triádica; algunos de los ejemplos que daremos luego de tricotomías podrían concebirse también como constituyendo grupos triádicos. Tampoco es fácil distinguir siempre entre la doctrina triádica o "triadismo" y el trialismo de que hablaremos acto seguido.

Se llama "trialismo" a toda doctrina según la cual algo, sea la realidad entera, sea parte de la realidad, está dividido, u organizado, según tres principios. Tal ocurre cuando se concibe el hombre como formado de tres elementos (por ejemplo: cuerpo, principio vital, alma; vitalidad, alma, espíritu, etc.). La división, ya sea del hombre como tal, o de los hombres,

en "corporales", "psíquicos" y "neumáticos", es un caso muy conocido de trialismo. También lo es la doctrina platónica de la división del hombre (o del alma) en tres elementos (el impulso o instinto, el coraje o valor, la inteligencia o razón) y, en general, las numerosas doctrinas triádicas de varias clases relativas a las facultades o a las funciones psíquicas (memoria, inteligencia, voluntad; pensamiento, sentimiento, voluntad). Como estas doctrinas trialistas parten de una división tricotómica, el trialismo es a su vez una tricotomía. Por eso cabría llamar más propiamente "trialismo" a toda doctrina según la cual la realidad no está "dividida" tricotómicamente, ni tampoco constituye una tríada en el sentido "fuerte" de este vocablo, pero se compone de todos modos de tres elementos fundamentales. Tal ocurre con Descartes. En un cierto sentido Descartes es dualista (véase DUALISMO) por su doctrina de la contraposición de las substancias pensante y extensa, pero es también trialista en cuanto que admite una substancia infinita, Dios, la cual, por lo demás, no está simplemente junto a las otras dos, ni resulta de una división previa; siendo distinta de las otras dos, es a su vez su fundamento como creador.

En el párrafo anterior hemos dado varios ejemplos de doctrinas trialistas que se basan en tricotomías. Una tricotomía en sentido propio consiste en una "división" de algo en tres partes. Lógicamente, la tricotomía consiste en dividir un concepto en tres subconceptos, o una clase en tres subclases. También se llama "tricotomía" a una división de un concepto o una clase en dos, y luego uno de ellos en otras dos. La tricotomía va, pues, un paso más allá de la dicotomía.

Un trilema es un proceso de razonamiento que parte de una tricotomía — a diferencia del dilema (VÉASE), que parte de una dicotomía. La premisa mayor del razonamiento está, pues, constituida por tres términos unidos por disyunciones exclusivas. La premisa menor afirma que el sujeto no es ninguno de dos términos de los tres, de modo que la conclusión tiene que ser el término restante. Ejemplo de trílema es: "Todos los hombres son o mortales o angélicos o divinos. Los hombres no son ni angélicos ni divinos. Por ende, los hombres son mortales." Puede hablarse asimismo de tetralema y, y en general, de polilema cuando los términos predicados unidos por disyunción exclusiva son cuatro o más de cuatro.

TRESCHOW (NIELS) (1751-1833), nac. en Drammen (Noruega), trasladado a Dinamarca y profesor en Copenhague de 1803 a 1813, elaboró y propagó primeramente una filosofía influida por el empirismo inglés y por el iluminismo francés. Las posteriores influencias del idealismo alemán y en particular de las tendencias del evolucionismo postkantiano le encaminaron, sin embargo, cada vez más hacia una metafísica del proceso cósmico en la cual el universo aparece como ordenado en una serie de gradaciones determinadas por el grado de perfección de la individualidad de sus componentes. La concepción de lo individual se convirtió de este modo en el centro del pensamiento de Treschow, el cual identificó inclusive individuo y concepto o, mejor dicho, individuo e "idea", siempre que se entienda por ésta algo más que la mera fijación conceptual de una realidad y se amplíe su significación hasta expresar el fundamento de la objetividad, del ser, es decir —puesto que estas expresiones eran para Treschow intercambiables—, de la perfección "propia". El continuismo, evolucionismo e individualismo metafísico de Treschow se transformó luego bajo la influencia del idealismo alemán, y desembocó en una doctrina de la identidad, de raíz schellingiana, que acabó por afirmar que la individualidad se disuelve en la mayor realidad del todo, de la suma perfección e infinitud de Dios.

Obras principales: *Foreläsninger over den Kantiske philosophie,* 1798 *(Lecciones sobre la filosofía kantiana). — Elementer til historiens philosophie,* 2 vols., 1811 *(Elementos para la historia de la filosofía). — Moral for volk og stat,* 2 vols., 1811 *(Moral para el pueblo y el Estado). — Om den menneskelige natur i almindelighed,* 1812 *(Sobre la naturaleza humana en general). — Almindelig logik,* 1813 *(Lógica general). — Lovgivningsprincipier,* 3 vols., 1820-23 *(Principios de legislación). — Om gud, idee og sandseverdenen -et philosophisk testament,* 3 vols., 1831 *(Sobre Dios, la idea y el mundo sensible: testamento filosófico).* — Véase A. Aall, "N. Treschow, hans laere om utviklingen og om menneskeslegtens ophav", *Naturen,* XII (1911).

TRES ESTADOS (LEY DE LOS). Véase COMTE (AUGUSTE).

TRÍADA. Véase TRES.

TRIALISMO. Véase TRES.

TRICOTOMÍA. Véase TRES.

TRILEMA. Véase TRES.

TRINIDAD. En el artículo TRES hemos tocado varias nociones en las que intervienen diversos modos de agrupación de tres elementos. Entre dichas nociones figura la de tríada. Ésta es la más próxima a la idea de Trinidad de que nos ocuparemos aquí, pero no se identifica con ella. Por eso trataremos de la "trinidad" separadamente.

Nos referiremos exclusivamente a la "Trinidad cristiana" y a algunos conceptos filosóficos implicados en la llamada "teología de la Trinidad". Trinidades divinas se encuentran en otras religiones: la trinidad brahmánica de Vishna, Shiva y Trimurti y las numerosas "tríadas" que ha investigado Georges Dumézil (Júpiter, Marte, Quirino; Mitra-Varuna, Indra, Nasatya; Odín, Thor, Freyr) son otros tantos ejemplos de "trinidades" o, si se quiere, de "tríadas". Sin embargo, no hay en ellas los problemas que suscita la trinidad cristiana, es decir, la creencia en el "Dios uno y trino". Mayores son las analogías entre la trinidad cristiana y las trinidades neoplatónicas, especialmente en cuanto en estas últimas están implicados conceptos tales como los de "procesión". Pero tampoco puede confundirse la metafísica triádica neoplatónica con la teología trinitaria cristiana.

Daremos por supuesto el conocimiento de los puntos capitales teológicos del dogma trinitario. Recordaremos solamente que en este dogma se rechaza tanto el triteísmo (afirmación de que hay tres dioses) como el unitarismo (afirmación de que Dios es uno, pero no trino). Recordaremos también que entre las concepciones rechazadas por los teólogos trinitarios (San Atanasio, los Capadocios, San Ambrosio, San Agustín, San Juan Damasceno, San Anselmo, los Victorinos, Santo Tomás de Aquino, etc.) y por los diversos Concilios (Nicea, 325; Constantinopla, 381; Tole-

do, 675; Lyon, 1274; Florencia, 1439) figuran doctrinas como el modalismo (las tres personas divinas son "modos" de la divinidad), el subordinacionismo (el Espíritu Santo y el Hijo están subordinados al Padre), el arianismo (el Verbo ha sido engendrado por Dios para servir de instrumento de la creación), el pneumatomaquismo (que se manifiesta "contra" el Espíritu Santo). Ahora bien, aun considerado el dogma trinitario puro de las citadas desviaciones teológicas, hubo considerables discusiones para su fijación definitiva. No nos ocuparemos tampoco de varias discusiones — como las habidas en torno a la noción de la consubstancialidad o el "ser consubstancial", ὁμοούσιος, y en torno al *Filioque*, rehusado por Fotio y origen en gran parte del cisma ortodoxo. Nuestro problema es simplemente el de indicar qué conceptos fundamentales filosóficos están envueltos en la teología de la Trinidad: se trata de conceptos como hipóstasis (VÉASE) y ousía (v.) —en "tres hipóstasis de la misma ousía"—, como persona (v.) y substancia (v.) o esencia (v.) —en "tres personas de la misma substancia o esencia"—, y como "procesión", "relación", etc.

Estos y otros conceptos son usados en la teología trinitaria, porque aunque el dogma de la Trinidad es un dogma de fe se ha procedido al respecto, ya antes de San Anselmo, según la divisa anselmiana *fides quaerens intellectum*. Pero el *intellectus* en cuestión ha sido principalmente, si no exclusivamente, el filosófico. Se ha tratado, pues, de dar una versión inteligible hasta lo máximo del dogma en cuestión.

El problema fundamental es el siguiente: cómo puede concebirse que Dios, siendo uno, sea también trino. Nos confinaremos a dos aspectos de la cuestión: el modo de "procedencia" y la naturaleza de la "procedencia". Este último aspecto es primario, pero describiremos antes el otro con el fin de entender mejor qué tipo de conceptos están implicados en la cuestión de la "procedencia" como tal.

Ante todo, se supone que la procesión trinitaria opera de tal forma que el Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo procede *también* del Hijo (*Filioque*); por tanto, no hay por un lado procedencia del Hijo del Padre y por otro lado procedencia del Espíritu Santo del Padre, en cuyo caso no habría propiamente "trinidad" y, en todo caso, no habría "procesión trinitaria". Como decir que el Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo del Hijo aproximaría la procesión trinitaria a una procesión del tipo de la neoplatónica, se ha propuesto que el Hijo procede del Padre y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. De este modo se ha acentuado la comunidad trinitaria.

Pero además de acentuarse tal comunidad se ha elaborado filosóficamente la cuestión de la procesión a base de la llamada "relación de origen". Esta relación se expresa en la afirmación de la procedencia del Espíritu Santo *también* del Hijo, lo que equivale a procedencia del Padre por el Hijo y de ambos como de un mismo principio. En efecto, en la elaboración de la naturaleza de la relación de origen hay que tener en cuenta que ninguno de los términos de la procesión tiene que permanecer independiente, siquiera mínimamente, de la comunidad trinitaria, y al mismo tiempo que hay una distinción entre los elementos de la Trinidad. Esta distinción es una distinción de Personas. Si se supone que hay una sola Persona divina, entonces no puede hablarse ni del Hijo ni del Espíritu Santo, excepto, acaso, como "modos" del Padre. Por otro lado, si se supone simplemente que hay tres Personas sin tener en cuenta la comunidad trinitaria y la "procedencia" eterna, la trinidad desaparece en favor de la unidad. El problema es, pues, una vez más, cómo mantener a la vez unidad y trinidad.

La "procedencia" de la cual se habla no puede ser una procedencia causal, porque en tal caso habría diferencias tales entre las tres Personas que se desvanecería la comunidad trinitaria. No puede ser una procedencia en razón de las obras divinas por motivos similares al anterior. En ambos casos se entiende la procedencia por analogía con los procesos físicos, es decir, se supone que hay un principio y un fin o "término". En vista de ello se ha propuesto entender la Trinidad, analógicamente, en relación con procesos de índole espiritual. Dos de estos procesos son fundamentales, y ambos han sido destacados por teólogos diversos (Santo Tomás, por ejemplo, en un caso; Ricardo de San Victor en otro): son el proceso pensante y el proceso "amante". En el proceso pensante lo pensado no es —al límite— un "término" del pensar, sino que hace, por así decirlo, "cuerpo" con él; la perfección del proceso pensante consiste justamente en que hay una unidad del pensar con lo pensado, sin que por ello deje de haber distinción entre el pensar y lo pensado. En el proceso "amante" sucede algo similar, pero esta vez en la relación entre lo amado y el amar. Todo ello no quiere decir que la procesión trinitaria sea una procesión o pensante o "amante"; pensar y amar son aquí ejemplos extraídos de la experiencia, y especialmente de la experiencia espiritual, que se llevan al límite.

Junto al esquema pensante y "amante" se ha propuesto también lo que puede llamarse "el esquema paterno". Éste se funda últimamente en la relación de modelo. En el último esquema mencionado hay una realidad que procede de otra de tal suerte que la primera es el modelo de la segunda y ésta refleja la primera. Ello sucede asimismo en la emanación (VÉASE) por lo que en la teología de la Trinidad se pone de relieve que aunque el modelo proporcionado por el "esquema paterno" es admisible, lo es en una forma distinta. En efecto, mientras en los procesos de emanación cada una de las hipóstasis es de algún modo una "disminución" del Uno, en el proceso trinitario las tres Personas son consubstanciales. Poseen, pues, la misma esencia divina y su distinción mutua no está fundada en la "reducción" o "subordinación" da una a la otra. Los teólogos trinitarios suelen insistir en que la distinción entre las tres Personas es una distinción "relacional"; se trata de "recíprocas relaciones de oposición" según relaciones personales.

En la teología trinitaria se usa, pues, un conjunto de conceptos filosóficos de los que nos hemos limitado a dar algunos ejemplos. Lo dicho anteriormente está lejos de agotar la complejidad filosófica de la teología trinitaria. Menos todavía puede dar cuenta de muy diversos refinamientos conceptuales en la formulación de dicha teología, así como de los múltiples argumentos que se han dirigido contra ella. Es interesante observar,

en todo caso, que tanto la teología trinitaria como los argumentos en contra de ella usan conceptos como los ya mencionados, procedentes en su mayor parte de la tradición filosófica griega clásica y postclásica y del modo como se elaboró dicha tradición en Occidente, dentro de la teología trinitaria oriental y la occidental siguen asimismo ciertas grandes tendencias filosóficas: en la primera predomina la visión "metafísica"; en la segunda, la visión "personal". También, y por idénticas razones, se usan conceptos filosóficos derivados de dichas tradiciones en el problema de la persona de Jesucristo; la concepción de que Cristo es una sola persona con dos naturalezas, divina y humana, suscita problemas relativos a la relación entre naturaleza y persona.

Observemos respecto a la cuestión trinitaria que algunos autores han extendido la idea de la Trinidad bajo la forma de los llamados *Vestigia Dei.* Nos hemos referido a este punto en el artículo *VESTIGIOS.*

Aun limitándonos a los teólogos trinitarios más importantes, los escritos sobre la Trinidad de interés filosófico son demasiado numerosos para citarlos todos aquí. Nos limitaremos a mencionar: San Basilio, *De Spiritu Sancto* y *Adversus Eunomium*; San Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium;* San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* [indicamos, según costumbre, los títulos latinos]; San Agustín, *De Trinitate*; Ricardo de San Victor, *De Trinitate;* San Anselmo, *De processione Spiritus Sancti contra Graecos y De fide Trinitatis*; Santo Tomás, *De veritate,* IV; *De potentia,* 8-10; *Cont. Gent.,* IV; *S. theol.* I, qq. XXVII-XLIII (y comentarios a estas *quaestiones* por el Cardenal Cayetano y Juan de Santo Tomás); San Buenaventura, *Il Hexaëm,* I-III; *In Boet. de Trinitate;* I *Sent.*; Duns Escoto, *Opux Ox.,* Prol. q. I.; Suárez, *De Deo uno et trino.*

TRIVIUM y QUADRIVIUM. En varias partes de este libro se hace referencia al *Trivium y Quadrivium* medievales. Conviene ilustrar brevemente su procedencia, contenido y evolución histórica.

El *Trivium y* el *Quadrivium* constituyeron durante mucho tiempo en la Edad Media las llamadas *siete artes liberales, es* decir, las artes de] hombre libre, distintas de las artes del hombre servil, que eran llamadas *artes mecánicas* (V. TRABAJO). Su origen se encuentra en los escritores antiguos, principalmente en Varrón (VÉASE [*Disciplinarum libri* IX]). Pero fue la obra de Marciano Capella, *Satyricon. De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri novem,* la que influyó decisivamente sobre este punto. En Capella y luego en San Isidoro aparecen las artes liberales en el siguiente orden: gramática (objeto del libro iii de Capella), dialéctica (libro iv), retórica (libro v), geometría (libro vi), aritmética (libro vii), astrología (libro viii) y música (libro ix). Desde el siglo IX, y especialmente a partir de la reforma de la enseñanza propiciada por Alcuino, se dividieron estas artes en dos grupos: el *Trivium* (gramática, dialéctica, retórica) y el *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). Esta división se halla ya en San Isidro y también en Boecio, pero solamente en el citado siglo llegó a tener importancia y eficacia suficientes. Desde entonces se presentaron con frecuencia las artes liberales como el instrumento mediante el cual el espíritu se ilustra en la filosofía y es capaz de expresarla. Es el caso de Thierry de Chartres con su *Heptateuchon* (el nombre que los griegos dieron a las siete artes). Thierry muestra con toda claridad, además, en qué consiste la diferencia entre el *Trivium y* el *Quadrivium.* El primero comprende las artes del decir o *artes sermocinales*; *el* segundo, las artes de lo dicho o *artes reales.* No hay que considerar, sin embargo, que esta división se mantuvo rígidamente en todos los períodos, cuando menos en la mente de los filósofos. La dificultad de encajar dentro de cada una de estas artes los nuevos descubrimientos —y redescubrimientos— hacía muy difícil mantener el *Heptateuchon* excepto para los fines de la enseñanza. Ya en el siglo XII se advirtió claramente cuán difícil era insertar dentro de la llamada *dialéctica* toda la "nueva lógica" (*logica nova)* de Aristóteles. Nuevas divisiones —como la de Hugo de San Victor en el *Didascalion* (V. CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS])— comenzaron a proponerse, signo de que el esquema pedagógico no era ya adecuado para el crecimiento, desarrollo y nuevas subdivisiones de las artes.

P. Abelson, *The Seven Liberal Arts. A Study in Medieval Culture,* 1906. — J. Koch, H. M. Klienkenberg, P. O. Kristeller, Ph. Delhaye *et al, Artes Liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters,* 1959, ed. Josef Koch [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 5].

Para los antecedentes en Varrón: Sergio Alvarez Campos, O. F. M., "La primera enciclopedia de la cultura occidental", *Augustinus,* II (1957), 529-74.

TROELTSCH (ERNST) (1865-1923), nac. en Augsburgo, fue profesor en Gôttinga (1891), en Bonn (1892), Heidelberg (1894) y, desde 1915, como sucesor de Dilthey, en Berlín. Influido, entre otros, por Kant, por Schleiermacher y, en parte, por la escuela de Badén, su primer y principal interés giró en tomo al problema de la evolución del espíritu religioso, y de la relación entre la parte histórica de este espíritu y la pretensión del contenido de verdad religioso a un carácter absoluto. Los pensamientos a que los análisis de estos problemas le condujeron, y las influencias contemporáneamente recibidas de Eucken, de Ritschl y aun de la pneumatología de G. Class, le hicieron plantearse pronto formalmente la cuestión de los elementos *a priori* existentes en toda conciencia religiosa. De acuerdo con Troeltsch, la averiguación de estos elementos no puede realizarse mediante un puro análisis trascendental de la conciencia. No sólo la averiguación de la estructura histórico-evolutiva de la conciencia es necesaria, sino que, además, esta averiguación tiene que hacerse a través de una descripción de las formas sociales. Lo cual no significa, desde luego, la "reducción" de la conciencia religiosa —y sobre todo, de la conciencia cristiana— a elementos históricos y menos todavía sociológicos; en verdad, el contenido de la conciencia religiosa solamente podrá ser descubierto a través de la dialéctica incesante entre la idea y la realidad histórica, entre la actitud personal y la formación social. Así, una "idea sociológica" del cristianismo es para Troeltsch el resultado de la averiguación de las grandes formas sociológicas de la idea cristiana. Ahora bien, la preocupación por esta cuestión condujo a Troeltsch a una reflexión sobre el problema mismo de la historia. Por un lado, como problema de las formas posibles de

relación entre el proceso evolutivo de la vida histórica y la idea religiosa. Por otro lado, y sobre todo, como un problema que no puede ser resuelto si la propia "lógica de la historia" no constituye el eje principal de cualquier filosofía del proceso evolutivo humano. En el caso de la relación entre historia y cristianismo, no se trataba, en su opinión, de relativizar este último, pero tampoco de convertirlo en *depositum* único, absoluto e invariable de la historia. En el caso de la relación entre lo histórico y lo no histórico, acontece algo parecido. Troeltsch somete a crítica las filosofías de la historia que, sin negar, antes bien afirmando, la existencia de una lógica interna del acontecer histórico, suponen que se trata de un proceso dialéctico; el resultado de estas filosofías es, a su entender, un historicismo. Ahora bien, el antihistoricismo no equivale para Troeltsch a un retorno al absolutismo y menos todavía a la reducción de la Historia a una constante del tipo de la Naturaleza o del Espíritu. Lo que más bien pretende Troeltsch es mostrar en el proceso histórico la actuación de una realidad libre y creadora, tan inaprehensible por medio de la pura descripción como por medio del análisis. Esta realidad es la que produce el sentido del acontecer histórico y la que, a su vez, solamente puede entenderse por medio del sentido. Mas justamente en virtud de su esencial libertad, la realidad productora de historia no puede hacer que ésta sea un proceso único, sucesivo, constante; no hay, pues, unidad histórica y, por consiguiente, "historia universal": hay sólo "totalidades culturales", no enteramente desgajadas e independientes, como si fuesen frutos de un proceso de índole histórico-biológica, al modo spengleriano, sino unidas por una trama y entrecruzamiento de sentidos. Sólo así es posible comprender, según Troeltsch, el peculiar humanismo de lo cristiano y aun el carácter irreductible y eminente de este humanismo. El interés por la comprensión y análisis de la época actual resulta ser, así, la culminación del pensamiento teológico e histórico-cultural de Troeltsch, y en cierto modo el motor de todos sus pensamientos, pues se trata, en fin de cuentas, de comprender el sentido de lo humano en su peculiaridad, pero al mismo tiempo de superar el historicismo por medio del descubrimiento de lo que haya de absoluto en el sentido y el valor.

Obras: *Geschichte und Metaphysik*, 1888 (*Historia y metafísica*). — *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard una Melanchton. Untersuchungen zur Geschichte des altprotestantischen Théologie*, 1891 (*Razón y revelación en J. G. y M. Investigaciones para la historia de la antigua teología protestante*). — *Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie*, 1900 (*La situación científica y sus exigencias respecto a la teología*). — *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 1901 (*El carácter absoluto del cristianismo y la historia de la religión*). — *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, 1904 (*Lo histórico en la filosofía de la religión de Kant. Con una contribución a las investigaciones sobre la filosofía kantiana de la historia*). — *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 1906 (*La significación del protestantismo para el origen del mundo moderno*). — *Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus*, 1919 (*La dinámica de la historia según la filosofía de la historia del positivismo*). — *Deutsche Bildung*, 1919 (*Formación cultural alemana*). — *Die Sozialphilosophie des Christentums*, 1922 (*La filosofía social del cristianismo*). — *Der Historismus und seine Ueberwindung*, 1924. — (*El historicismo y su superación*). — *Spektator-Briefe. Aufsatze über die deutsche Révolution und die Weltpolitik, 1918-1922*, 1924 (*Cartas de un espectador. Ensayos sobre la revolución alemana y la política mundial*). — *Glaubenslehre*, 1925 [edición de lecciones profesadas en 1911-1912] (*Doctrina de la fe*). — Escritos reunidos: *Gesammelte Schriften*, 4 vols., 1912-1925: J. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. II. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. III. Der Historismus und seine Problème. IV. Aufsatze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. — Auto-exposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, II, 1921. — Véase Theodor Kaftan, *Ernst Troeltsch*, 1912. — F. Parpent, *Die Aufgabe der geschichtlichen Abstraktion. Eine Auseinandersetzung mit E. Troeltschs Geschichtsmethodologie*, 1919. — K. Fellner, *Das überweltliche Gut und die innerweltlichen Güter. Eine Auseinandersetzung mit E. Troeltschs Théorie über das Verhältnis von Religion und Kultur*, 1927. — E. Spiess, *Die Religionstheorie von E. Troeltsch*, 1927. — F. Wienecke, *Die Entwicklung des philosophischen Gottesbegriff bei Troeltsch*, 1929 (Dis.). — K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 1932. — G. Spaleck, *Religionssoziologische Grundbegriffe bei Troeltsch*, 1937 (Dis.). — Walther Köhler, *E. Troeltsch*, 1941. — Iulius Jakob Schaaf, *Geschichte una Begriff. Eine kritische Studie zur Geschichtsmethodologie von Ernst Troeltsch und Max Weber*, 1946 (Dis.). — A. Waismann, E. *Troeltsch o el drama del historicismo*, 1955 [monog.].

TROPISMO. En biología se llaman "tropismos" a las reacciones manifestadas por animales o plantas sin la intervención de ningún factor de tipo nervioso. Los tropismos se clasifican según la naturaleza del estímulo (geotropismo, fototropismo, heliotropismo, hidrotropismo, reotropismo, quemotropismo, galvanotropismo, etc.), según los seres que resulten afectados (tropismo de lo* animales en general, de las plantas, de los insectos, de las amibas, etc.), o según la forma de la reacción (positiva o negativa). En el tropismo se manifiesta, por así decirlo, una "orientación" del ser excitado, pero ésta no debe entenderse siempre como una adecuación a una nueva situación más favorable, sino como un conjunto de reacciones automáticas que pueden inclusive resultar perjudiciales para el que las ejecuta. J. Loeb estudió por vez primera el hecho de los tropismos en la conducta de los animales; desde entonces se ha intentado hacer de los tropismos la base de todas las formas posibles de la conducta hasta llegar a las formas superiores de la vida psíquica. Así, el behaviorismo, lo mismo que la llamada psicología objetiva o reflexología, operan algunas veces con la noción de tropismo en su sentido más amplio.

TROPOS son los argumentos aducidos por los escépticos griegos para concluir la necesidad de la suspensión del juicio. Los diez tropos más conocidos expuestos por Enesidemo se refieren a los cambios y modificaciones a que están sometidos todos los juicios, en virtud: (1) de las diferentes especies existentes entre los seres animados; (2) de las diferentes clases de

hombres; (3) de los diferentes estados según los tiempos; (4) de las condiciones orgánicas; (5) de las distintas posiciones que pueden adoptarse frente al objeto observado; (6) del medio interpuesto entre los sentidos y el objeto; (7) de los diferentes estados de los objetos mismos; (9) de las costumbres, usos y creencias del sujeto; (10) de su estado de desarrollo, con todo lo cual (8) se hace imposible el conocimiento seguro de una cosa, pues no pueden ser eliminadas las contradicciones ni discriminados los múltiples factores que intervienen en el juicio. Agrippa redujo los tropos escépticos a cinco, contando: (1º) la relatividad de las opiniones que hace discutible todo principio; (2º) la necesidad de una regresión al infinito para encontrar el primer principio en el que los demás se sustentan; (3º) la relatividad de las percepciones, que hace que un juicio sea sólo verdadero para alguien, pero no de un modo absoluto; (4º) el carácter necesariamente hipotético de las premisas adoptadas, y (5º) el llamado dialelo o círculo vicioso que supone la admisión de lo que hay que demostrar, pues demostrar algo equivale a suponer en el hombre la facultad de demostración y su validez. Sexto, el Empírico, después de proporcionar la exposición de los tropos que conducen a la suspensión del juicio, señala que todos ellos se hallan subordinados a tres: el que se basa en el sujeto que juzga, el que se basa en el objeto juzgado, y el que se funda en ambos. Así, los cuatro primeros tropos se hallan subordinados al argumento basado en el sujeto, los tropos 7 y 8 se refieren al objeto juzgado, y los 5, 6, 8 y 9 conciernen a los dos. Y, a su vez, todos los tropos se subordinan o refieren al más general de la relación, de modo que la relación constituye, dentro de los tropos, el género supremo, de los cuales los tres mencionados son especies, y los diez usuales o tradicionales las subespecies.

Junto a los tropos mencionados relativos a la posibilidad (o, mejor, imposibilidad) del conocimiento, hay los tropos relativos a las causas. Los más importantes de estos tropos han sido también expuestos por Enesidemo, y consisten esencialmente en poner de manifiesto que es ilegítimo derivar "cosas invisibles" de las "cosas visibles" — suponiendo que tales "cosas visibles" sean cognoscibles. Así, por ejemplo, Enesidemo arguye (contra los "dogmáticos") que explican *obscurium per obscurius*, "lo oscuro por lo más oscuro", al pretender encontrar cosas oscuras (las causas) por cosas igualmente, si no más, oscuras (las apariencias).

Exposición de tropos por Sexto el Empírico en *Hyp. pyrr.*, I y *Adv. math.*, IX. — Véase la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO, y especialmente Eugen Pappenheim, *Die Tropen der griechischen Skeptiker*, 1855. — Emile Bréhier, "Pour l'histoire du scepticisme antique: les tropes d'Énésidème contre la logique inductive", *Revue des Études anciennes*, XX (1918), 69-76, reimp. en *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 185-92.

TSCHIRNHAUSEN (Tschirnhaus) EHRENFRIED WALTER (Conde de) (1651-1708), nac. en el Castillo de Kiesslingswalde (Obserlausitz), elaboró una teoría del conocimiento y una metodología en estrecho contacto con las doctrinas de Leibniz, Spinoza y Huygens. Tschirnhausen se proponía sobre todo descubrir un método de invención que condujera a un conocimiento real y no meramente formal. Este conocimiento real es el propio de las ciencias en tanto que diferentes partes de la "filosofía real", a diferencia de la "filosofía verbal" en la cual no se nos dan sino proposiciones sobre proposiciones. De ahí la tendencia de Tschirnhausen al empirismo, pero a un empirismo no meramente natural-descriptivo, pues su fundamentación última requiere, a su entender, la evidencia de varios "hechos fundamentales" que solamente nos son dados en la experiencia interna. A la vez, Tschirnhausen, ya sea por influencia de Spinoza o bien por propia convicción, defendía el empleo de un método matemático-deductivo en virtud de la previa reducción de lo verdadero a lo conceptualmente inteligible. En rigor, la conceptuación misma del objeto, siempre que sea completa, era para Tschirnhausen el objeto mismo o, si se quiere, el conjunto de sus condiciones. Una especie de "materialismo conceptual-matemático" se unía de este modo en dicho pensador a un empirismo de carácter "genético", anticipando con ello algunos de los problemas con que se enfrentó Kant durante la llamada fase "pre-crítica".

Obra principal: *Medicina mentis sive Tentamen genuinae logicae, in qua disseritur de methodo detegendi incógnitas veritates*, 3 partes, 1657; editio nova: *Medicina mentis sive Artis inveniendi praecepta generalia*, 2 partes, 1695, ed. nova, 1733. — Véase H. Weissenborn, *Lebensbeschreibung des E. W. von Tschirnhausen*, 1866. — Johannes Verweyen, *E. W. von Tschirnhausen als Philosoph*, 1906.

TUBINGA (ESCUELA DE). Véase BAUR (FERDINAND CHRISTIAN); HEGELIANISMO.

TURRÓ (RAMÓN) (1854-1926), nació en Malgrat (Barcelona) y se distinguió por sus estudios de microbiología, inmunidad e higiene en el Laboratorio Municipal de Barcelona. Turró desarrolló sus meditaciones filosóficas en estrecha relación con sus investigaciones biológicas. Esto se confirma sobre todo en su teoría del conocimiento, que basa el conocer últimamente en un "fenómeno primordial": el hambre. La especificidad de las sensaciones tróficas muestra, según Turró, no que todo acto de conocimiento sea reducible a ellas, sino que ellas son el estrato básico o condición *sine qua non* del conocimiento. Pues el hambre no es una "impulsión amorfa", sino "una suma de tendencias electivas". Al necesitar algo *diferenciado*, la sensación trófica efectúa un acto de elección; el hambre siente algo, pero, además, siente —conoce— el elemento con el cual ha de satisfacerse. Las impresiones sensoriales, que permiten reconocer las propiedades nutrimenticias, son distintas de las imágenes sensoriales, que reconocen los objetos. Pero su distinción es meramente lógica y no real. Si la sensación y la representación son diferentes, ello no impide que la primera sea condición de la segunda. Por eso la cosa que nutre, al ser percibida como cosa exterior, no es ya, dice Turró, "como lo fue en un momento más oscuro de la intelección, una cosa que ingresa y determina un efecto benéfico, sino lo que ha de ingresar para producirlo; ya no es lo que extingue el hambre, sino lo que ha de extinguirla" *La base trófica*, etc., pág. 107; *La fam.*, t. II, cap. IX, pág. 159). Así, la representación varía efectivamente con la cosa representada, y el primer subjetivismo de la teoría trófica puede convertirse en un objetivismo. Podemos decir inclusive que la gnoseología de Turró pretende corre-

gir, mediante un declarado empirismo, el subjetivismo idealista de la epistemología kantiana. De ahí que la doctrina trófica de Turró sea, en cierto modo, una de las interpretaciones naturalistas del kantismo, si bien de un naturalismo que no excluye el idealismo ético, sino sólo las formas subjetivistas, arbitrarias y "mal fundadas" del idealismo trascendental.

Obras principales: *Els origens del coneixement: la fam*, 1912 (publicada en alemán en 1911; en francés, 1912; en castellano: *Orígenes del conocimiento*, 1914). — "La méthode objective", *Revue philosophique*, LXXXII (1916), 297-315, 463-88. — *La base trófica de la inteligencia*, 1918. — *Filosofía crítica* (trad. Gabriel Miró, 1920). — *La disciplina mental*, 1924 (Discurso en el IX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias). — *Diàlegs sobre filosofía de l'estètica i de la ciencia*, 1925 (trad. esp.: *Tres diálogos sobre filosofía de la estética y de la ciencia*, 1951, con prólogo de Juan Cuatrecasas). — Entre las obras biológicas y médicas de Turró mencionamos: *La circulation du sang*, 1883. — *Los fermentos defensivos en la inmunidad natural y adquirida*, 1916 (en colaboración con A. Pi y Sunyer). — Una introducción a la filosofía escrita según el espíritu de la filosofía de Turró es: *Servidumbre y grandeza de la filosofía*, 1949, por R. Llorens y Jordana. — Sobre Turró véase: A. Guy, "L'intuition trophique selon R. Turró", *VII Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française* (Grenoble, 13-16-VII-1954), *Actes*, págs. 119-24.

TWARDOWSKI (KAZIMIERZ) (1866-1938), nació en Vicna, en cuya Universidad cursó sus estudios. De 1895 a 1898 fue "profesor extraordinario" y de 1898 a 1930 profesor titular en la Universidad de Lwów (Lemberg). Twardowski fundó e inspiró una "Escuela de Lwów" o "Escuela de Lemberg" cuyos trabajos fueron afines a los realizados por la escuela de Brentano, de quien Twardowski fue discípulo, y ulteriormente por la fenomenología y el empirismo lógico. La descripción de los fenómenos psíquicos, la distinción entre acto y contenido, la constitución descriptiva y fenomenológica del objeto y aun la misma idea de la intencionalidad son colocados por Twardowski en el centro de la investigación filosófica. Ésta comprende asimismo, por un lado, un análisis del concepto formal de verdad como distinto del material, y por el otro lado un concepto formal de verdad en tanto que reducible al concepto material, siempre que por 'material' se entienda el contenido de los actos, es decir, la determinación de las variables incluidas en las funciones que los actos representan. Lo característico del trabajo de Twardowski y de su escuela fue un esfuerzo constante para precisar los conceptos y para analizar los modos de conceptuación. Algunas de las inspiraciones de Twardowski y su escuela influyeron mucho sobre los trabajos del llamado Círculo de Varsovia, el cual se constituyó casi enteramente con discípulos de Twardowski, hasta el punto de que el Círculo de Varsovia puede considerarse como una prolongación, y a veces fusión, con la escuela de Lwów.

Obras: *Idee und Perzeption. Eine erkenntnistheoretische Studie aus Descartes*, 1892. — *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung*, 1894 (*Para la teoría del contenido y objeto de la representación*). — *Psychologja wobec filozofji i fizjologji*, 1897 (*La psicología frente a la filosofía y a la fisiología*). — *Wyobrażenia i pojęcia*. 1898 (*Representaciones y conceptos*). — *O tak zwanych prawdach względnych*, 1900 (*Sobre las llamadas verdades relativas*). — *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki*, 1901 (*Conceptos fundamentales de didáctica y lógica*). — *O filoz. średniowiecznej*, 1910 (*Sobre la filosofía y la lógica medievales*). — *O metodzie psychologja*, 1910 (*Sobre el método de la psicología*. — *O czynnościach i wytworach*, 1911 (*Sobre actos y productos*). — *Artykuły i rozprawy filoz.*, 1927 (*Artículos y disertaciones filosóficas*). — Véase W. Witwicki, "Kazimierz Twardowski", *Przgl. Fil.* (1920). — Twardowski fundó en 1911 la revista trimestral *Ruch Filozoficzny* (*El movimiento filosófico*), que se publicó en Lwów hasta 1939 y quedó suspendida hasta su reiniciación en 1948, en Torun (Thorn) bajo la dirección de T. Czezowski.

TWESTEN (AUGUST DETLEV) (1789-1876) nació en Glückstadt (Schleswig-Holstein) y estudió en Kiel (1808-1809) con Reinhold y en Berlín (1810-1811), con Fichte y Schleiermacher, el cual lo llevó a los estudios de teología y filosofía de la religión y a quien sucedió en su cátedra de Berlín en 1835.

Twesten partió de Schleiermacher para desarrollar una filosofía de la religión en la cual, a diferencia de su maestro, el "sentimiento" desempeñaba un papel menos importante que la "lógica". Según Twesten, la "lógica" es la ciencia fundamental de todo conocimiento. Twesten entiende por "lógica" no solamente lo que entendían por ella muchos filósofos alemanes de su época —una "doctrina del pensar"—, sino algo más "amplio": una doctrina de la génesis de los pensamientos. Por eso la "lógica" incluye de algún modo la "historia". Las ideas de Twesten sobre la "lógica" respondían a su creencia de que hay un paralelismo entre el proceso lógico y el proceso "real" de la evolución del pensamiento. Twesten difería asimismo de Schleiermacher por el modo de concebir la relación entre creencia religiosa, teología y filosofía. Según Twesten, hay una influencia de cada una de ellas sobre las demás y no una subordinación completa de unas a otra. La filosofía ejerce influencia sobre las creencias religiosas; sin filosofía no hay teología posible; finalmente, las creencias religiosas determinan en parte el tipo de pensamiento filosófico,

Twesten se ocupó asimismo de cuestiones pedagógicas, siguiendo en gran parte a Pestalozzi (VÉASE).

Obras: *Logik, insbesondere die Analytik*, 1825 (*Lógica, especialmente la Analítica*). — *Voslesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2 vols., 1826-1837, 4ª ed., 1878 (I. *Prinzipienlehre*. II. *Gotteslehre*) (*Lecciones sobre la dogmática de la iglesia evangélico-luterana*. I. *Teoría de los principios*. II. *Teología*). — *Grundriss der analytischen Logik*, 1834. — *Matthias Flacius Illyricus*, 1844.

Véase Georg Henrici, *A. T. nach Tagebüchern und Briefen*, 1889.

TYCHISMO. Véase TIQUISMO.

U

U. En las exposiciones clásicas de la doctrina modal suelen simbolizarse las proposiciones modales con *modus* negativo y *dictum* negativo (V. MODALIDAD) por medio de la letra 'U' (y a veces también por medio de la letra 'O'). 'U' representa, pues, proposiciones del tipo: Es posible que no *p,* donde *'p'* simboliza un enunciado declarativo.

UBI, UBICUIDAD. El adverbio latino *ubi (* = "donde") traduce el adverbio griego ποῦ que Aristóteles usó para denominar una de las categorías (véase CATEGORÍA) o predicamentos. Se usa con frecuencia el nombre 'lugar' para referirse al ποῦ aristotélico, y así lo hemos hecho en el artículo antes referido, pero sería más propio usar el adjetivo 'donde', ya que la categoría en cuestión consiste en determinar primariamente "dónde" se halla aquello de que se habla, el sujeto de la correspondiente predicación.

En el artículo LUGAR hemos tratado del significado de lo que Aristóteles llamó τόπος esto es, de lo que a veces se llama "la teoría aristotélica del espacio" (véase ESPACIO). Aquí trataremos del significado del *ubi* especialmente en la filosofía escolástica, pero tendremos en cuenta asimismo los conceptos de *locus (* = 'lugar'") y *situs* (= posición" o "situación") en cuanto se hallan estrechamente relacionados con el *ubi*.

Se define *ubi* en general como "la presencia [de algo] en el lugar". Siendo el lugar *(locus)* "el límite, o término, del cuerpo continente (o circundante)", el *ubi* será entonces la presencia del cuerpo en semejante "término" o "límite". El *situs* es la categoría (v.) que Aristóteles llama κεῖσθαι y que hemos traducido por "situación" o "postura"; es, por decirlo así, el "como está situado el cuerpo" (sentado, de pie) y se define "la disposición de las partes del cuerpo en el lugar", "el orden de las partes en el lugar", y, más exactamente, como "el accidente que dispone las partes del cuerpo en el lugar" *(accidens disponens partes corporis in loco).* Ha habido entre los escolásticos muchas discusiones sobre la significación del situs en cuanto "disposición" o *positio.* Así, por ejemplo, Duns Escoto mantiene que hay una disposición de las partes del cuerpo que es el orden de tales partes en el todo, y una disposición de las partes del cuerpo que es el orden de tales partes en el todo y en el lugar. La primera disposición es un "hallarse dispuesto" inseparable de la cantidad. La segunda disposición es un "hallarse dispuesto" separado de la cantidad. En cambio, Guillermo de Occam mantiene que el orden de las partes en el todo supone un orden de las partes en el lugar; lo contrario sería "multiplicar los entes más de lo necesario", por lo menos en cuanto que se multiplicaría innecesariamente el orden de las partes sin saberse, por lo demás, qué partes tendrían en cada caso prioridad sobre otras.

En todo caso, es común considerar que *situs y ubi* son dos maneras del *locus.* Ahora bien, según muchos autores, especialmente los de tendencia tomista, el *ubi,* trascendentalmente hablando, puede ser circunscriptivo y no circunscriptivo. Se entiende el *ubi* no circunscriptivo como un estar en el lugar según un modo no extenso, o inextenso. El *ubi* circunscriptivo es el *ubi* propiamente predicamental, y no puede subdividirse formalmente en otros modos de *ubi,* ya que la única diferencia que hay entre dos o más *ubi* en sentido predicamental es una diferencia material o individual. El *ubi* predicamental puede ser definido como "la presencia [de un cuerpo] en el lugar circunscriptivamente", y también como "la circunscripción pasiva del cuerpo mediante la circunscripción activa procedente del lugar". El *ubi se* distingue realmente del *situs* en cuanto que el segundo puede no cambiar mientras que puede cambiar el primero, y viceversa.

Con respecto a la noción de ubicuidad, su significado procede del significado de *ubi* como "presencia". En efecto, se define la ubicuidad como la "omnipresencia" en el sentido de la presencia en todos los *ubi o* en todos los entes que tienen un *ubi.* Como se dice que Dios es omnipresente y ello parece llevar a la idea de que está "localmente" en todas partes, se ha distinguido entre una ubicuidad circunscriptiva (Cfr. *supra) y* una ubicuidad no circunscriptiva. La primera es la ubicuidad "local" o "según el *locus;* la segunda es una ubicuidad "total" o según el *totum.* La presencia no circunscriptiva es la propia de los espíritus, y consiste en "operar" en el lugar más bien que en el estar (espacialmente) en el lugar. Se han admitido, además, varios modos de ubicuidad no circunscriptiva. Una de ellas es "definitiva"; ésta puede ser la del alma en el cuerpo (en cuyo caso es, además, "informativa") o la de los espíritus puros. En cuanto a la omnipresencia de Dios, tendrá que ser no definitiva y, además, "repletiva" ("rellenativa").

UCRONÍA es literalmente lo que no tiene tiempo, lo que no está alojado en el tiempo, y, en particular, en el tiempo histórico, pasado o futuro. La ucronía equivale en este sentido, desde el punto de vista histórico, a la utopía, a lo que no está "en ninguna parte". Para Renouvier, 'ucronía' designa un tipo de consideración histórico-filosófica relativa a un pasado supuesto, no totalmente inventado, sino desviado de su curso efectivo por algunos acontecimientos no transcurridos, pero que "hubieran podido acontecer". La ucronía es, por lo tanto, "lo que hubiera pasado si..." y supone la posibilidad de un cambio radical de la historia por la

más ligera desviación de su curso conocido en un momento determinado. Así, el propio Renouvier ha tratado desde el punto de vista "ucrónico" la historia de Europa y del Cercano Oriente, en el caso de que el cristianismo, por una serie de disposiciones romanas, no hubiera podido penetrar en Occidente, quedándose confinado en Oriente y siguiendo allí su evolución interna. La crítica del cristianismo orientalizado supone en su obra un elogio de la moral de Occidente, tal como queda prefigurada en la Antigüedad pagana, principalmente en el estoicismo, y tal como supone que se desarrolló en una zona territorial no sometida a la influencia de la teocracia. En la *Ucronía* se opone "la ley moral, fundamento de la ley civil" a la antimoral o a la ultramoral propias del Oriente, que supone teocratizado o tiranizado.

Véase Charles Renouvier, *Uchronie. L'Utopie dans l'Histoire,* 1876 (trad, esp.: *Ucronía. La Utopía en la Historia,* 1944).

UEBERWEG (FRIEDRICH) (1826-1871) nació en Leichlingen (Solingen). Estudió en Göttinga (con Lotze), en Berlín (con Trendelenburg y Beneke) y en Halle. De 1852 a 1862 fue "docente" en Bonn; de 1862 a 1868 "profesor extraordinario" y desde 1868 profesor titular en König-sberg. Influido primeramente por Beneke, se deben a Ueberweg dos importantes contribuciones. En primer lugar, su exposición de la historia de la filosofía, que ha sido refundida y ampliada luego por diversos autores (Rudolf Reicke, Max Heinze, Karl Praechter, Matthias Baumgartner, B. Geyer, Konstantin T. Oesterreich, M. Frischeisen-Köhler, Willy Moog) y de la cual se está preparando una nueva edición en 8 vols. (Véase bibliografía de FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA].) Esta "Historia" se ha convertido en el tratado clásico de esta disciplina. En segundo término, su exposición de la lógica, mantenida en la tradición aristotélica e influida por Beneke y Trendelenburg. Pero Ueberweg se aparta tanto de la lógica puramente formal como de la lógica metafísica y sostiene que el pensar no es algo independiente del ser ni idéntico a él, sino una forma que reproduce el ser, que corresponde a él. En su última época, Ueberweg se inclinó, influido sobre todo por Czolbe, a una concepción sensualista.

Obras: *De elementis animae mundi Platonicae,* 1852 (Dis.). — *Die Entwicklung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher,* 1853 *(El desarrollo de la conciencia por la obra del maestro y del educador).* — *System der Logik,* 1857, 5ª ed., 1882, ed. J. B. Meyer. — *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischen Schriften und über die Hauptmomente aus Platons Leben,* 1861 *(Investigaciones sobre la autenticidad y cronología de los escritos platónicos, y sobre los momentos principales de la vida de Platón).* — *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 1863-1868 (sucesivas ediciones reelaboradas por varios autores, mencionados en el texto del artículo; la última edición está indicada en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]). — Véase F. A. Lange, *F. Ueberweg,* 1871. — Moritz Brasch, "F. Ueberweg, sein Leben, seine Schriften und seine philosophische Bedeutung", en Ueberwerg, *Gesammelte philosophischkritische Abhandlungen,* 1889, ed. M. Brasch.

ULRICI (HERMANN) (1806-1884) nació en Pförten (Lausacia Inferior), estudió en Halle y en Berlin, y fue desde 1834 "profesor extraordinario" en la Universidad de Halle. En 1847 se encargó de la dirección de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* fundada por Immanuel Hermann Fichte en 1837 con el nombre de *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie.*

Como I. H. Fichte (el hijo de J. G. Fichte) y Christian Hermann Weise (VÉANSE), Ulrici fue uno de los defensores de la corriente llamada "teísmo especulativo". En oposición a Hegel —tanto a su dialéctica como a lo que consideraba su orientación panteísta— Ulrici parte de lo que llama "la experiencia", la cual entiende en un sentido muy amplio, pues incluye, y aun destaca, la "experiencia" de los fenómenos "metapsí-quicos", y afirma que esta experiencia es elaborada por medio del pensamiento, el cual opera una diferenciación o, mejor dicho, una serie de diferenciaciones — diferencia entre sujeto y objeto, entre objetos entre sí. El pensamiento diferencia y determina la experiencia por medio de dos leyes: la ley de identidad y la de no contradicción, por un lado, y la ley de causalidad, por otro. Organizada mediante estas leyes, la experiencia es, además, elaborada mediante una serie de categorías. Estas se dividen

en categorías primarias y categorías derivadas. La categoría primaria suprema es la de "lo pensable", y a ellas siguen categorías como las de ser, unidad, diferenciación, etc. Las categorías derivadas son categorías como las del concepto y el juicio. Aunque tanto las leyes del pensar como las categorías son *a priori,* ello no quiere decir que engendren la experiencia, pues ésta permanece siempre como una realidad de hecho.

Desde el punto de vista metafísico la realidad se halla, según Ulrici, formada y determinada por una fuerza a la vez primaria y suprema de carácter divino; es una fuerza espiritual y autoconsciente. Esta fuerza ha creado el mundo de acuerdo con ciertos fines y mantiene el mundo dentro de sí misma. Con ello Ulrici piensa que puede evitar el panteísmo, pero al mismo tiempo una concepción de Dios excesivamente "trascendente" a la reali-

Obras principales: *Charakteristik der antiken Historiographie,* 1833 *(Característica de la historiografía antigua).* — *Geschichte der hellenistischen Dichtkunst,* 2 vols., 1835 *(Historia de la poesía helenística).* — *Über Shakespeare dramatische Kunst,* 1839. — *Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie,* 1841 *(Sobre el principio y el método de la filosofía hegeliana).* — *Das Grundprinzip der Philosophie,* 2 vols., 1845-1846 *(El principio fundamental de la filosofía).* *System der Logik,* 1852. — *Glauben und Wissen. Spekulation und exakte Wissenschaft. Zur Versöhnung des Zwiespalts zwischen Religion, Philosophie und naturwissenschaftliche Empirie,* 1858 *(Fe y saber. Para la conciliación del cisma entre religión, filosofía y empirie científico-natural).* — *Kompendium der Logik,* 1860, 2ª ed., 1872. — *Gott und die Natur,* 1862, 3ª ed., 1875. — *Historische Beiträge zur Philosophie,* 1864 *(Contribuciones históricas a la filosofía).* — *Gott und der Mensch. Grundzüge einer Psychologie des Menschen,* 2 vols., 1866-1873 (I. *Leib und Seele;* II. *Grundzüge der praktischen Philosophie*) *(Dios y el hombre. Rasgos fundamentales de una psicología del hombre* [I. *Cuerpo y alma.* II. *Rasgos fundamentales de la filosofía práctica*]). — *Abhandlungen zur Kunstgeschichte als angewandte Ästhetik,* 1877 *(Ensayos para la historia del arte como estética aplicada).* — *Der sogenannte Spiritismus; eine wissenschaftliche Frage,* 1879 *(El llamado espiritismo. Una cuestión científica).*

dad creada.

Véase Ernst Melzer, *Erkenntnistheoretische Erörterungen über die Système von U. und Günther,* 1886. — J. E. Schweicker, *Ulricis Gotteslehre,* 1905 (Dis.). — Erich Bammel, *H. Ulricis Anschauung von der Religion,* 1927 (Dis.).

ULRICO DE ESTRASBURGO [Ulrich Engelbrecht, Ulricus Engelbcrti] (t 1277), de la Orden de los Predicadores, fue discípulo de Alberto el Grande y profesó durante algunos años en el Convento dominicano de Estrasburgo. Inspirándose en su maestro, muy influido por tendencias neoplatónicas y agustinianas, Ulrico de Estrasburgo concibió la teología como la ciencia encargada de entender, en la medida de lo posible, las verdades de la fe. El primer principio de la teología es la afirmación de que Dios es la verdad suprema y la causa de todas las verdades. Esta afirmación es evidente y no necesita demostración. Pero si Dios es la verdad suprema y la causa de todas las verdades, todo lo que Dios enseña es verdadero, y así son verdaderas las Escrituras. Estos principios o reglas *(regulae)* permiten, según Ulrico, probar las verdades de la fe, que se convierten en objeto de la teología.

Ulrico de Estrasburgo elaboró la doctrina de la jerarquía de las formas, paralela a la doctrina de la iluminación (VÉASE) divina, la cual ilumina tanto el intelecto como los seres creados por Dios. Según Ulrico, Dios creó ante todo el ser como Forma. Esta Forma se distingue de Dios porque no es, como Dios, un puro ser, sino que está mezclada de alguna manera con el no ser. Esta Forma primera o Inteligencia es el principio de todas las demás formas, las cuales están penetradas de la luz divina — luz que se difunde por todo lo creado, ya que no hay nada de lo cual pueda decirse que "es" sin recibir de algún modo la luz de Dios.

Se deben a Ulrico de Estrasburgo comentarios (perdidos) a los *Meteoros* y al *De anima* de Aristóteles, así como a las *Sentencias.* La obra principal de Ulrico es la *Summa de bono,* que quedó incompleta (de los 7 libros que debía contener sólo fueron terminados los libros I a V y parte del libro VI). Edición de partes de la *Summa:* Jeanne Daguillon, *Ulrich de Strasbourg. La "Summa de bono". I. Introduction et édition critique,* 1930 [Bibliothèque thomiste, 12] [otras partes, publicadas por el mismo autor, en *La Vie spirituelle* (1926). — M. Grabmann, "Des Ulrich Engelberti von Strassburg, O. P. († 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte", en *Sitzungsberichte der bay. Ak. der Wissenschaften,* 1926 [parte del libro II de la *Summa,* que lleva el título *De pulchro*]. — Véase también G. Théry, "Originalité du plan de la *Summa de Bono* d'Ulrich de Strasbourg", *Revue Thomiste,* XXVII (1922), 376-97.

Véase Martin Grabmann, "Studien über Ulrich von Strassburg", en su libro *Mittelalterliches Geistesleben,* vol. I, 1926, págs. 147-221. — A. Stohr, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Grossen und Thomas Aquinas,* 1928 [Beiträge zur Theologie, 13]. — H. Weisweiler, "Eine neue Überlieferung der *Summa de Bono* Ulrichs von Strassburg", *Zeitschrift für katholische Theologie,* LIX (1935), 442-6. — A. Fries, "Die Abhandlung De anima des Ulrich Elgelberti, O. P.", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* XVII (1950), 328-31. — Id., íd., "Johannes von Freiburg, Schüler Ulrichs von Strassburg", *ibid.,* XVIII (1951), 332-40. — L. Thomas, "Ulrich of Strassbourg: His Doctrine of the Divine Ideas", *The Modern Schoolman,* XXVIII (1952-1953), 21-32.

ULTRAMONTANISMO. Véase TRADICIONALISMO.

UMBRAL (UMBRAL DIFERENCIAL) . Véase WEBER-FECHNER (LEY DE).

UNAMUNO (MIGUEL DE) (1864-1936) nació en Bilbao. Limitándonos a los datos académicos, mencionaremos sólo que estudió en el "Instituto Vizcaíno" de Bilbao (1875-1880) y en la Universidad de Madrid (1880-1884). En 1891 tomó posesión de la cátedra de griego en Salamanca, a la que se acumuló luego la de filología comparada de latín y castellano. Fue profesor (y rector) en Salamanca hasta su jubilación, en 1934, cuando fue nombrado "Rector perpetuo", con excepción de los años pasados en el destierro (1924-1930), en Fuerteventura, París y Hendaya.

La vida y el pensamiento de Unamuno, íntimamente enlazados con las circunstancias españolas y con la gran lucha sostenida desde fines del siglo pasado entre los europeizantes y los hispanizantes, lucha resuelta por Unamuno con su tesis de la hispanización de Europa, pueden comprenderse en función de las intuiciones centrales de su filosofía, consistente en una meditación sobre tres temas fundamentales: la doctrina del hombre de carne y hueso, la doctrina de la inmortalidad y la doctrina del Verbo. La primera, que es acaso su problema capital y el fundamento de todo su pensamiento, es expuesta por Unamuno al hilo de una polémica contra el hombre abstracto, contra el hombre tal como ha sido concebido por los filósofos en la medida en que hacían filosofía en vez de vivirla. El hombre, que es objeto y sujeto de la filosofía, no puede ser, según Unamuno, ningún "ser pensante"; por el contrario, siguiendo una tradición que se remonta a San Pablo y que cuenta entre sus mantenedores a Tertuliano, San Agustín, Pascal, Rousseau y Kierkegaard, Unamuno concibe el hombre como un ser de carne y hueso, como una realidad verdaderamente existente, como "un principio de unidad y un principio de continuidad". La proximidad de Unamuno al existencialismo, subrayada ya en diversas ocasiones, no impide ciertamente que su intuición y sentimiento del hombre sean, en el fondo, de una radicalidad mucho mayor que la expresada en cualquier filosofía existencial. En su lucha contra la filosofía profesional y contra el imperio de la lógica, en su decidida tendencia a lo concreto humano representado por el individuo y no por una vaga e inexistente "humanidad", Unamuno hace de la doctrina del hombre de carne y hueso el fundamento de una oposición al cientificismo racionalista, insuficiente para llenar la vida humana concreta y, por lo tanto, también impotente para confirmar o refutar lo que constituye el verdadero ser de este individuo real y actual proclamado en su filosofía: el hambre de supervivencia y el afán de inmortalidad. Toda demostración conducente a demostrar o a refutar estos sentimientos radicales es para Unamuno la expresión de una actitud asumida por los que "sólo tienen razón", por los que ven en el hombre un ente de razón y no un haz de contradicciones. Haz de contradicciones que se revela sobre todo cuando se advierte que el hombre no puede vivir tampoco sin la razón, la cual "ejerce represalias" y coloca al hombre en una inseguridad que es, a la vez, el fundamento

mismo de su vida. Pues si Unamuno ha combatido sobre todo al cientificismo y al racionalismo, ha sido porque ellos adquirían en cierto momento un aire de ilegítimo triunfo, un peso que hubiera en fin de cuentas aplastado al hombre. El cientificismo y el racionalismo son uno de los caminos que conducen al suicidio, la actitud adoptada por quienes, en su afán de teología, "esto es, de abogacía", o en su invencible odio antiteológico, no advierten en la contradicción el verdadero modo de pensar y de sentir del hombre existencial. El fundamento de la creencia en la inmortalidad no se encuentra en ninguna construcción silogística ni inducción científica: se encuentra simplemente en la esperanza. Pero la inmortalidad no consiste a su vez para Unamuno en una pálida y desteñida supervivencia de las almas. Vinculándose a la concepción católica, que anuncia la resurrección de los cuerpos, Unamuno espera y proclama "la inmortalidad de cuerpo y alma" y precisamente del propio cuerpo, del que se conoce y sufre en la vida cotidiana. No se trata, por lo tanto, de una justificación ética del paso del hombre sobre la tierra, sino simplemente de la esperanza de que la muerte no sea la definitiva aniquilación del cuerpo y del alma de cada cual. Esta esperanza, velada en la mayor parte de las concepciones filosóficas por nebulosas místicas y por sutiles sistemas, es rastreada por Unamuno en los numerosos ejemplos de la sed de inmortalidad, desde los mitos y las teorías del eterno retorno hasta el afán de gloria y, en última instancia, hasta la voz constante de una duda que se insinúa en el corazón del hombre cuando éste aparta como molesta la idea de una sobrevivencia. Demostración o refutación, confirmación o negación son sólo, por consiguiente, dos formas únicas de racionalismo suicida, a las cuales es ajena la esperanza, pues ésta representa simultáneamente, como Unamuno ha subrayado explícitamente, una duda y una convicción.

A los temas de la doctrina del hombre de carne y hueso y de la esperanza en la inmortalidad, con los cuales va implicada su idea de la agonía o lucha del cristianismo, agrega Unamuno su doctrina del Verbo, considerado como sangre del espíritu y flor de toda sabiduría. Unamuno niega la tesis goethiana que hace de la acción el principio de todo ser para llegar a la confirmación, sustentada ya en el comienzo del Evangelio de San Juan, según la cual el principio es el Verbo. Pero el Verbo tampoco es para Unamuno un logos abstracto o sin contenido; el Verbo es más bien para él la cualidad concreta y presente del gesto y del lenguaje humanos. De este Verbo, de esta visión de lo que las cosas son en la inmediata presencia de su perfil, deriva para Unamuno el fundamento y el término de toda filosofía. La filosofía, definida por Unamuno como el desarrollo de una lengua, queda, pues, relativizada, pero a la vez adquiere un carácter concreto absoluto. La identificación de la filosofía con la filología no es la identificación del pensamiento lógico con la estructura gramatical; es el hecho de que el Verbo, como expresión directa e inmediata del hombre de carne y hueso, sea el instrumento y el contenido de su propio pensamiento. Por eso Unamuno ve la filosofía española no en los textos de los escolásticos, sino en las obras de los místicos, en las grandes figuras de la literatura. La esencia del pensamiento español, y también, naturalmente, la esencia de su vida, son así, como las del senequismo, esta tendencia que subraya frente a la originalidad del análisis "la grandiosidad del acento y del tono". El problema de la verdad, problema fundamental de toda filosofía, es resuelto, pues, por Unamuno mediante esta articulación interna que liga al hombre concreto con su expresión verbal, mediante la concepción que ve en lo que el hombre dice al expresarse y en lo que dicen las cosas al ofrecerse al hombre la revelación de su verdad.

Obras: *En torno al casticismo*, 1895 y 1902 (recogido en *Ensayos*, I, 1916). — *Paz en la guerra*, 1897. — *De la enseñanza superior en España*, 1899. — *Tres ensayos*, 1900 (comprenden: *¡Adentro!*, *La Ideocracia* y *La fe*; recogidos en *Ensayos*, II, 1916). — *Amor y Pedagogía*, 1902. — *Paisajes*, 1902. — *De mi país. Descripciones, relatos y artículos de costumbres*, 1903. — *Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada*, 1905, 2ª edición con un nuevo ensayo, 1914. — *Poesías*, 1907. — *Recuerdos de niñez y de mocedad*, 1908. — *Mi religión y otros ensayos*, 1910. — *Rosario de sonetos líricos*, 1911. — *Por tierras de Portugal y de España*, 1911. — *Soliloquios y conversaciones*, 1911. — *Contra esto y aquello*, 1912. — *El porvenir de España*, 1912 (cartas cruzadas entre Unamuno y Ganivet, publicadas en *El Defensor de Granada*, 1897). — *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 1913. — *El espejo de la muerte*, 1913. — *Niebla (Nivola)*, 1914. — *Ensayos*, tomos I, II, III, 1916; tomos IV, V, 1917; tomos VI, VII, 1918. — *Abel Sánchez (Una historia de pasión)*, 1917. — *El Cristo de Velázquez. Poema*, 1920. — *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, 1920. — *La tía Tula*, 1921. — *Andanzas y visiones españolas*, 1922. — *Rimas de dentro*, 1923. — *Teresa: rimas de un poeta desconocido*, 1923. — *Fedra. Ensayo dramático*, 1924. — *Todo un hombre* (Escenificación de la novela dramática titulada: *Nada menos que todo un hombre*), 1925. — *De Fuerteventura a París. Diario íntimo de confinamiento y destierro vertido en sonetos*, 1925. — *Cómo se hace una novela*, 1927 (la traducción francesa apareció anteriormente, 1926). — *Romancero del destierro*, 1928. — *Dos artículos y dos discursos*, 1930). — *La agonía del cristianismo*, 1931 (trad. francesa aparecida en 1925). — *El otro. Misterio en tres jornadas y un epílogo*, 1932. — *San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más*, 1933. — *El hermano Juan o el mundo es teatro*, 1934. — Recopilaciones póstumas: *La ciudad de Henoc. Comentario 1933*, 1941. — *Cuenca ibérica (Lenguaje y paisaje)*, 1943. — *La enormidad de España*, 1944. — *Paisajes del alma*, 1944. — *Cancionero; diario poético*, 1953, ed. F. de Onís. — Serie de artículos recogidos por M. García Blanco y publicados bajo el título *De esto y aquello*, I, 1950; II, 1951; III, 1953; IV, 1954. — *En el destierro (Recuerdos y esperanzas)*, 1957, ed. M. García Blanco [45 artículos]. — *Inquietudes y meditaciones*, 1957, ed. M. García Blanco. — *Cincuenta poesías inéditas (1899-1927)*, 1958, ed. M. García Blanco. *Mi vida y otros recuerdos personales*, 2 vols. (I: 1889-1916; II, 1917-1936), 1959, ed. M. García Blanco. — *Cuentos*, 2 vols., 1961, ed. Eleanor Krane Paucker.

Edición de *Obras completas*, 14 vols., ed. M. García Blanco, desde 1951. — *Epistolario entre Unamuno y Maragall*, 1951 (con escritos complementarios de ambos autores). — *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno*, publicados desde 1948 bajo

la dirección de M. García Blanco: I (1948); II (1951); III (1952); IV (1953); V (1954); VI (1955); VII (1958); IX (1960).

Escritos sobre la vida, la obra y el pensamiento de Unamuno: M. Romera Navarro, *Miguel de Unamuno, novelista, poeta, ensayista,* 1928. C. González Ruano, *Vida, pensamiento y aventura de Miguel de Unamuno,* 1930. — J. Kessel, *Die Grundstimmung in Miguel de Unamunos Lebensphilosophie,* 1937 (Dis.). — Arthur Wills, *España y Unamuno,* 1938. — Julián Marías, *Miguel de Unamuno,* 1943. — Miguel Oromí, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad,* 1943. — José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía,* 1944, 2ª ed., 1957. Trad. inglesa, con revisiones del autor: *Unamuno: A Philosophy of Tragedy,* 1962. — J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y ssu temas,* t. I, 1947. — Nemesio González Caminero, S. J., *Unamuno,* t. I, *Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa,* 1948. — Julián Marías, *La filosofía española actual, Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri,* 1948. — Agustín Esclasans, *Miguel de Unamuno,* 1948. — Hernán Benítez, *El drama religioso de Unamuno,* 1949 (incluye correspondencia de Unamuno). — A. Sánchez Barbudo, "La formación del pensamiento de Unamuno. Una experiencia decisiva: la crisis de 1897", *The Hispanic Review, XVIII* (1950), 218-43. — Id., íd., "El misterio de la personalidad de Unamuno", *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* VII, 1 (Julio-Septiembre, 1952), 202-54. — Id., íd., "Los últimos años de Unamuno. 'San Manuel Bueno' y el Vicario saboyano de Rousseau", *The Hispanic Review,* XIX (1951), 281-322; todos recogidos en el libro del mismo autor: *Estudios sobre Unamuno y Machado,* 1959. — A. Benito y Durán, *Introducción al estudio del pensamiento filosófico de Unamuno,* 1953. — M. Ramis Alonso, *Don Miguel de Unamuno. Crisis y crítica,* 1953. — S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno,* 1953. — C. Clavería, *Temas de Unamuno,* 1953. — Carlos Blanco Aguinaga, *Unamuno, teórico del lenguaje,* 1954. — Id., íd., *El Unamuno contemplativo,* 1959. — Manuel García Blanco, *D. Miguel de Unamuno y sus poesías,* 1954. — F. Meyer, *L'ontologie de M. de Unamuno,* 1955 (trad. esp.: *La ontología de Unamuno,* 1962). — C. Calvetti, *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno,* 1955. — René-Maril Albères, *Unamuno,* 1957 [Classiques du XXe siècle, 27]. — Bernardo Villarrazo, *Miguel de Unamuno. Glosa de una vida,* 1959. — Luis S. Granjel, *Retrato de Unamuno,* 1958. — Armando F. Zubizarreta, *Tras las huellas de Unamuno,* 1960. — F. de Onís, A. Castro, Jean Cassou *et al.,* "Homenaje a Don Miguel de Unamuno", en número especial de *La Torre,* Año IX (1961), 13-638 [bibliografía por F. de Onís, págs. 601-36]. — Theo C. Sinnige, *Miguel de Unamuno,* 1962 [Ontmoetingen, 39]. — Jesús-Antonio Collado, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa,* 1962. — José Huertas-Jourda, *The Existentialism of M. de Unamuno,* 1963 [University of Florida Monographs. Humanities, 13]. — Ezequiel de Olaso, *Los nombres de Unamuno,* 1963. — Margaret Thomas Rudd, *The Lone Heretic: A Biography of M. de Unamuno y Jugo,* 1963. — Iris M. Zavala, *Unamuno y su teatro de conciencia,* 1963.—Alain Guy, *Miguel de Unamuno,* 1964.

UNICIDAD, ÚNICO. Algo se llama "único" cuando es numéricamente uno. En este sentido todo ser singular, sea o no individual, es único. Algo se llama también "único" cuando no existe otro exactamente igual en su clase. En este sentido todo individuo es único. Algo se llama asimismo "único" cuando es el solo miembro (real o posible) de su clase. En este sentido se ha dicho que los espíritus puros (los ángeles) son únicos; como escribe Santo Tomás, "es imposible que dos ángeles pertenezcan a la misma especie, como sería imposible decir que hay diversas blancuras separadas, o diversas humanidades, ya que las blancuras no son varias excepto en cuanto se hallan en varias substancias" *(S. theol.,* I, q. L, a 4). Algo se dice también "único" cuando no está en ningún género y cuando no sólo no hay ningún otro igual, mas no puede por principio haber otro igual. En este sentido se dice que Dios es único; Santo Tomás indica, en efecto, que Dios no puede estar contenido en ningún género — razón por la cual, agrega, no puede ser definido (ya que toda definición se halla formada por *el* género y las diferencias) y no puede ser demostrado excepto por medio de un efecto (ya que el principio de la demostración es la definición de aquello de lo cual está hecha la demostración) *(Cont.* Gent., I, 25, 1-8, especialmente 7-8). Del ser, considerado como "el acto de existir", se puede decir asimismo que es único; y, en rigor, Santo Tomás *(loc. cit.)* usa la demostración aristotélica de que el ser no puede ser un género para probar que Dios es único.

Los diferentes modos de entender la unicidad a que nos hemos referido se fundan en lo que podríamos llamar diversos grados de unicidad desde la meramente numérica de los entes singulares hasta la absoluta de Dios. Se puede plantear el problema de cómo se religan estas diversas formas de unicidad y de si hay o no lo que podría llamarse "la analogía de la unicidad". Se puede plantear asimismo el problema de si, admitida semejante analogía, hay algún "análogo principal". Y si se acepta que lo hay, puede entonces responderse o que el análogo principal es Dios, como modelo supremo de cualquier forma de unicidad, o que es la unicidad puramente singular que por extensión da lugar a diversas formas de unicidad.

Algunos de los problemas que se plantean respecto a la noción aquí tratada están relacionados con las cuestiones que se refieren a la unidad y a lo Uno, a que nos referimos en otro artículo (véase UNO [LO]).

El tema de "lo único" o, mejor dicho, de "el único" *(der Einzige)* ha sido desarrollado con gran insistencia, y no poca exaltación, por Max Stirner (VÉASE). Según este autor, "yo" soy siempre y radicalmente único, pues todo lo que me une a otros, o todo lo que tengo en común con otros, es sólo relativo respecto al carácter absoluto de "mi" unicidad. "Mi" ser único es, pues, semejante, si no idéntico, a lo que se estima como el ser absolutamente único de Dios. Stirner parece admitir que la unicidad no es el resultado de destacar máximamente la ausencia de relación, de tal suerte que la unicidad fuese máxima reducción de la relación, sino lo contrario: toda relación podría ser considerada como una reducción máxima de la unicidad. En suma, la unicidad no parece ser en Stirner ausencia de relación, sino que la relación es ausencia de unicidad.

ÚNICO (EL). Véase STIRNER (MAX); UNICIDAD, ÚNICO.

UNIDAD. Véase NÚMERO; UNO (LO UNO, UNIDAD).

UNIDAD DE FORMAS. Véase FORMA; TOMISMO.

UNIÓN. En cuanto acción y efecto de unir, relacionar, vincular, etc. La unión se entiende de varias maneras, dependiendo de los modos de unión —llamados a veces "modos de unidad"— y también de los elementos que se procede a unir.

Mencionaremos aquí varios modos de unión sin extendernos acerca de lo que caracteriza cada modo, en parte porque nos hemos referido ya a algunos de ellos en varios artículos de esta obra (por ejemplo, CÓPULA, MEZCLA, ORDEN, RELACIÓN, SUMA, TODO, VÍNCULO), y en parte porque en la mayor parte de los casos se entiende fácilmente, por su mero enunciado, el tipo de unión referido.

Por lo pronto, puede hablarse de dos tipos de unión que corresponden a dos tipos de unidad: la unión "lógica" y la unión "real". La unión lógica es la que tiene lugar cuando los elementos a unir no son "reales" o "físicos", sino "lógicos" — por los cuales se entiende los propiamente lógicos, y también los gramaticales y, en general, los llamados "elementos ideales". Tal sucede con la unión de sujeto y predicado mediante la cópula, la unión de miembros con clases y de clases con clases, de elementos en diversas relaciones, de entidades matemáticas, etc. La unión real es la que tiene lugar en objetos físicos o reales, pudiendo ser entonces unión de fenómenos por relación de causa a efecto, de substancia y accidente, etc., o bien unión de objetos por suma, agregado, yuxtaposición, etc.

A los dos tipos mencionados de unión puede agregarse lo que podría llamarse "unión gnoseológica", es decir, la unión, o los diversos tipos de unión, de sujeto cognoscente y objeto conocido o cognoscible, conciencia y realidad, alma y mundo, etc.

Cada uno de los tipos indicados de unión puede, además, manifestarse de diversos modos. Mencionamos como ejemplos la simple yuxtaposición, la mezcla (ya sea simple mezcla o bien fusión), la coordinación, la serie ordenada, la unión orgánica y la estructural.

En lo que toca a los elementos mismos unidos, puede hablarse, como antes se hizo, de elementos lógicos, reales y epistemológicos, pero más específicamente puede hablarse de distintos elementos como los siguientes: causa y efecto; accidente y substancia; substancias para formar una substancia compuesta o vínculo substancial, unión substancial de forma y de materia, unión de medios con fines, de pensamiento o voluntad con el objeto intencional, de partes con todos, de pedazos con todos, de elementos con conjuntos o estructuras, etc. En teología se usa la expresión unión hipostática' (véase HIPÓSTASIS) para referirse a la unión de dos naturalezas en una hipóstasis o personas (como la unión de la naturaleza divina y la naturaleza humana de Cristo en la persona del Hijo de Dios).

Advertimos que se habla asimismo de "unión mística" (véase MÍSTICA) y de "unión metafísica", esta última como un tipo de unión que trasciende todas las formas de unión mencionadas y que permite constituir una unidad "en sí misma".

Para otros tipos o modos de unión como modos de unidad, véase el artículo UNO (LO).

UNIVERSAL. Lo universal (τὸ καθόλον) se distingue en Aristóteles, en cuanto general, de lo individual (τὸ καθ᾽ ἕκαστον). Lo universal se refiere a una totalidad plural de objetos, con lo cual lo universal se opone a lo particular. Los juicios universales son los juicios de cantidad en los cuales el concepto-sujeto comprende la cantidad de objetos-sujetos mentados (todos los S son P), mientras los particulares comprenden un número parcial plural de objetos-sujetos (algunos S son P) y los singulares se refieren de un modo total a un objeto singular (este S es P). Los juicios universales se definen en la lógica clásica como aquellos en que el sujeto es tomado en toda su extensión; sin embargo, el sujeto es tomado en toda su extensión en todos los casos, pues no se refiere a la clase de objetos mentados, sino a la misma cantidad en que es tomada esta clase (S; algunos S; este S, donde la extensión corresponde a cada una de estas formas en su integridad y no solamente a S). Los juicios universa* les pueden ser no sólo plurales y totales, sino adoptar la forma singular cuando, como dice Pfánder, "los conceptos-sujetos correspondientes no ponen directamente como objetos-sujetos una totalidad de objetos delimitados de uno u otro modo". Entonces se llaman más propiamente juicios genéricos singulares, pero su universalidad es patente por el hecho de que la singularidad del concepto-sujeto se refiere a un género o a una especie. Véase también GÉNERO.

El término "universal' se usa asimismo en teoría del conocimiento al hablarse de los "juicios universales y necesarios". Kant se refirió con frecuencia a la universalidad y necesidad de los juicios que forman parte de las ciencias naturales (especialmente de la física) e indicó que a menos de poder fundamentarse tal universalidad (y necesidad) se cae en el escepticismo y en el relativismo.

UNIVERSALES. Los universales, *universalia,* son llamados también *nociones genéricas, ideas* y *entidades abstractas.* Ejemplos de ellos son: *el hombre, el triángulo, 4* (el número cuatro). Los universales se contraponen, pues, a los *particulares,* o *entidades concretas.* El problema capital que presentan es el de su *status* ontológico. Se trata, en efecto, de determinar qué clase de entidades son los universales, es decir, cuál es su forma peculiar de "existencia". Aunque, por lo dicho, se trata primordialmente de una cuestión ontológica, ha tenido importantes implicaciones y ramificaciones en otras disciplinas: la lógica, la teoría del conocimiento y hasta la teología. La cuestión ha sido planteada con frecuencia en la historia de la filosofía, especialmente desde Platón y Aristóteles, pero como fue discutida muy intensamente durante la Edad Media suele colocarse en ella el origen *explícito* de la llamada *cuestión de los universales.* Esta cuestión revivió, en efecto, con particular agudeza desde el instante en que se consideró como un problema capital el planteado en la traducción que hizo Boecio de la *Isagoge* de Porfirio. El filósofo neoplatónico escribió lo siguiente: "Como es necesario, Crisaoro, para comprender la doctrina de las categorías de Aristóteles, saber lo que es el género, la diferencia, la especie, lo propio y el accidente, y como este conocimiento es útil para la definición y, en general, para todo lo que se refiere a la división y la demostración, cuya doctrina es muy provechosa, intentaré en un compendio y a modo de instrucción resumir lo que nuestros antecesores han dicho al respecto, absteniéndome de cuestiones demasiado profundas y

aun deteniéndome poco en las más simples. No intentaré enunciar si los géneros y las especies existen por sí mismos o en la nuda inteligencia, ni, en el caso de subsistir, si son corporales o incorporales, ni si existen separados de los objetos sensibles o en estos objetos, formando parte de los mismos. Este problema es excesivo y requeriría indagaciones más amplias. Me limitaré a indicar lo más plausible que los antiguos y, sobre todo, los peripatéticos han dicho razonablemente sobre este punto y los anteriores" *(op. cit.* I, 1-16). Muchos autores medievales se refirieron para solucionar la cuestión a posiciones ya adoptadas por los filósofos griegos del período clásico, especialmente por Platón y Aristóteles, pero tomaron como punto de partida para el examen del problema la forma en que fue planteado por Porfirio. De ahí el interés del citado texto.

Richard Hönigswald *(op. cit.* en bibliografía, págs. 13 y sigs.) indica que el llamado "problema de los universales, ya desdo Platón, pero sobre todo durante la Edad Media, ofreció una multiplicidad de temas y cuestiones. Las cuestiones principales, según dicho autor, son las siguientes: (1) La cuestión del concepto (naturaleza y funciones del concepto; naturaleza de lo individual y de sus relaciones con lo general); (2) La cuestión de la verdad (criterio o criterios de verdad y de la correspondencia de lo enunciado con la cosa); (3) La cuestión del lenguaje (naturaleza de los signos y de sus relaciones con las entidades significadas). Todas estas cuestiones se plantearon, y en gran parte resolvieron, en función de varios problemas teológicos. En principio, el problema de los universales parece abarcar todas las cuestiones básicas filosóficas, ontológicas, gnoseológicas y lógicas. Además, a fines de la Edad Media y durante el Renacimiento, el problema de los universales incluyó la cuestión de la naturaleza del individuo como ser pensante.

Nos proponemos en el resto de este artículo reseñar las posiciones principales adoptadas por los autores de tendencia escolástica, especialmente los de la Edad Media; indicaremos luego la forma en que ha sido revivido el problema en la época contemporánea, y concluiremos con un esquema de todas las posiciones que, a nuestro entender, es posible adoptar con respecto al mismo — posiciones en las cuales estarán incluidas tanto las antiguas y medievales como las más modernas. Advertiremos antes que el interés mostrado en la actualidad por el problema de los universales no es simplemente el resultado de una curiosidad histórica, sino la consecuencia del hecho de que se trata de una cuestión capital filosófica, que afecta desde la índole de las entidades matemáticas hasta el *status* ontológico de los valores.

Las principales posiciones mantenidas durante la Edad Media en el problema de los universales son:

1. El *realismo* (VÉASE), nombre que se da por lo común al realismo extremo. Según el mismo los universales existen realmente; su existencia es, además, previa y anterior a la de las cosas o, según la fórmula tradicional, *universalia ante rem.* Si así no ocurriera, arguyen los defensores de esta posición, sería imposible entender ninguna de las cosas particulares. En efecto, estas cosas particulares están fundadas (metafísicamente) en los universales. El modo de fundamentación es muy discutido. Nos hemos referido a este punto en el artículo sobre el realismo (concepción [2]). Indicaremos, además, luego que hay dos formas de realismo extremo. Nos limitaremos aquí a declarar que cuando la mayor parte de los realistas afirman que *universalia sunt realia* no quieren decir, empero, que los universales sean reales al modo de las cosas corporales o de los entes "situados" en el espacio y en el tiempo. Si fuera lo último, tales universales estarían sometidos a la misma contingencia que los seres empíricos y, consiguientemente, no serían universales.

2. El *nominalismo* (v.), sobre el cual nos hemos extendido con cierto detalle en el artículo correspondiente. El supuesto común a todos los nominalistas es que los universales no son reales, sino que están después de las cosas: *universalia post rem.* Puede, pues, decirse, que se trata de abstracciones (totales) de la inteligencia. A veces se considera que el nominalismo puede adoptar la forma del *conceptualismo* (v.) o la del *terminismo* (v.), pero con frecuencia se estima que nominalismo y terminismo son substancialmente las mismas posiciones y que, en cambio, el conceptualismo se aproxima al realismo moderado.

3. El *realismo moderado,* para el cual los universales existen realmente, si bien solamente en tanto que formas de las cosas particulares, es decir, teniendo su fundamento en la cosa: *universalia in re.* Los realistas moderados pueden no negar que hay universales en Dios en tanto que arquetipos de las cosas, por lo que es frecuente hallar el realismo moderado mezclado con el llamado realismo agustiniano.

Según indica H. Collin (Curso *de filosofía,* II, 499) es conveniente considerar los universales en tres esferas: como arquetipos en la mente de Dios, como esencias en las cosas y como conceptos mediante los cuales hablamos de las cosas. Las posiciones adoptadas entonces en la cuestión de los universales dependen de las afirmaciones o negaciones que se formulen con respecto a cada una de tales esferas. Así, si se niega que los universales estén en nuestra mente como conceptos y se declara que son sólo "imágenes" o "vocablos comunes", tenemos la posición nominalista (o, mejor, terminista). Si se afirma que están en nuestra mente, puede preguntarse entonces si existe o no en la realidad algo denotado por ellos. Cuando se mantiene que no, la posición adoptada es la conceptualista. Cuando se mantiene que sí, pueden adoptarse tres opiniones: el universal existe realmente (realismo extremo); el universal existe formalmente en nuestro espíritu (realismo moderado); el universal existe fundamentalmente en cuanto a su comprensión (realismo moderado de sesgo conceptualista).

El modo habitual de considerar la cuestión de los universales es el ontológico. Algunos autores, empero, indican que es menester distinguir entre varios aspectos bajo los cuales pueden estudiarse los universales. Así, T. Zigliara *(Summa philosophica, I,* i-vii) pone de manifiesto cinco de tales aspectos: (I) El universal tal como existe en lo singular; (II) El universal lógico, es decir, el universal considerado formalmente o establecido *formaliter;* en otros términos, el universal como relativo, esencialmente ideal o como segunda intención, cu-

yos modos son los géneros y las especies; (III) El universal metafísico o considerado en sí mismo, llamado también *universal directo,* esto es, el universal bajo el modo fundamental; (IV) El universal respecto al modo de concebir las cosas (distinto del universal respecto a la cosa concebida o universal metafísico), es decir, el llamado *universal precisivo;* (V) El universal considerado concreta y abstractamente; universal también en tanto que objeto de la metafísica, pero bajo un distinto respecto.

Indicamos antes que el problema de los universales ha sido reavivado durante el presente siglo. Daremos cuenta de tres distintas maneras de examinar el problema: la de algunos lógicos contemporáneos; la de E. Cassirer y la de R. I. Aaron.

La cuestión de los universales reapareció en la lógica contemporánea principalmente cuando se trató de decidir el *status* existencial de las clases. Ya desde Frege resultaba claro que era difícil evitar tomar posición al respecto. El propio Frege ha sido considerado como defensor de la posición realista, o como prefiera hoy llamarse, *platónica.* Esta posición fue mantenida por Russell, cuando menos durante la primera década de este siglo; muchos lógicos se adhirieron a ella o trabajaron, sin saberlo, dentro de sus supuestos. Veinte años después, autores como Chwistek, Quine, Goodman (y, más recientemente, R. M. Martin) abogaron por la posición nominalista frente a la posición platónica (defendida, por ejemplo, por Alonzo Church). La diferencia entre platonismo y nominalismo en esta cuestión puede resumirse, *grosso modo,* como sigue: los platónicos reconocen las entidades abstractas; los nominalistas, no las reconocen. Las discusiones entre uno y otro grupo han sido muy fecundas, no sólo porque han arrojado viva luz sobre el problema, sino también porque, a través de una serie de etapas (que aquí no podemos dilucidar), se ha hecho posible un acercamiento de las dos posiciones. Es corriente hoy que tanto los platónicos como los nominalistas reconozcan las entidades abstractas, aun cuando sea distinto el sentido que cada uno de ellos da a tal reconocimiento.

Cassirer, por su lado, intentó mostrar que el problema de los universales es un problema aparente, surgido por el predominio de la noción de substancia y por la tesis de la relación *sujeto-predicado* implicada en ella. En efecto, no parece haber modo de escapar al problema que plantea el *status* existencial de la propiedad que denota un predicado. Pero si sustituimos, según Cassirer, la noción de substancia por la de función, no nos será forzoso ya resolver la cuestión. Los principales inconvenientes que ofrece la opinión de Cassirer son: (a) Su concepto de función es poco riguroso y está basado principalmente en la noción matemática de función tal como fue elaborada por los matemáticos anteriores al siglo xx; (b) Aun precisando el concepto de función, tal como lo hemos hecho en el correspondiente artículo de este Diccionario, hay que dar una interpretación de la noción de función. Esta interpretación, dicho sea de paso, es dada implícitamente por Cassirer; como resultado de ella el citado autor se adhiere a la posición conceptualista.

Aaron, finalmente, intenta resolver el problema de los universales mostrando que un universal no es sino un *principio de clasificación,* determinado por el uso, y por los intereses del sujeto que clasifica, pero apoyado en el hecho de la "recurrencia" de los fenómenos. El principal inconveniente de esta tesis es que retrotrae la discusión acerca de los universales a una fase pre-kantiana, y que, a pesar de sus correcciones "objetivistas" (la "recurrencia"), se funda últimamente en disposiciones psicológicas.

Según indicamos, procederemos ahora, para concluir, a dar un esquema de las posiciones posibles que pueden ser adoptadas en la disputa de los universales:

(1) *Realismo absoluto,* o tesis según la cual sólo los universales (que llamaremos ahora *entidades abstractas)* existen, siendo los individuos (que llamaremos ahora *entidades concretas)* copias o ejemplos de las entidades abstractas.

(2) *Realismo exagerado,* o tesis según la cual las entidades abstractas existen formalmente y constituyen la esencia de la entidades concretas, las cuales existen en una serie de grados de aproximación a las entidades abstractas.

(3) *Realismo moderado,* o tesis según la cual existen las entidades abstractas, y las entidades concretas: las primeras existen fundamentalmente en cuanto a su comprensión; las segundas existen fundamentalmente en cuanto a su ser.

(4) *Conceptualismo,* o tesis según la cual no existen las entidades abstractas en la realidad, sino sólo como conceptos de nuestra mente, es decir, como ideas abstractas.

(5) Nominalismo moderado, o tesis según la cual no existen las entidades abstractas y sólo existen las entidades concretas.

(6) *Nominalismo exagerado,* o tesis según la cual no existen ni las entidades abstractas ni los conceptos abstractos, siendo estos conceptos abstractos sólo nombres o términos comunes para designar las entidades concretas.

(7) *Nominalismo absoluto,* o tesis que afirma lo mismo que el nominalismo exagerado, agregando que los términos usados para designar las entidades concretas son a la vez entidades concretas.

(*1)* y (2) han sido llamados también *platonismo;* (2) y, en ocasiones, (3) ha sido llamado también *aristotelismo;* (6) ha sido llamado también *terminismo;* (7) puede ser calificado de inscripcionismo (V. INSCRIPCIÓN). Cada una de estas posiciones se ha presentado con frecuencia mezclada con alguna otra en la historia de la filosofía; es, pues, difícil hallar representantes puros de ninguna de ellas. En particular posiciones como (3) y (4), y como (4) y *(5),* están tan próximas entre sí que puede dudarse de si cabe establecer entre ellas una distinción rigurosa. Por eso se suele adoptar muchas veces la clasificación antes citada de realismo exagerado, nominalismo y realismo moderado (a veces llamadas respectivamente realismo, nominalismo y conceptualismo), cada una de las cuales comprende diversas variantes.

Sobre la *Isagoge* de Porfirio, véase la bibliografía dedicada a este filósofo, así como el libro de A. Busse, *Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyrios,* 1892.

Indicamos a continuación, simplemente por orden cronológico de aparición, una serie de escritos, tanto históricos como sistemáticos, sobre el problema de los universales; a esta

bibliografía deben agregarse los títulos mencionados en las bibliografías de los artículos NOMINALISMO y REALISMO: G. Lefèbre, *Les variations de Guillaume de Champeaux sur la question des universaux. Étude suivie de documents originaux,* 1898. — J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik,* 1907. — Id., id., *Der Nominalismus in der Frühscholastik,* 1910. — R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureli (Pierre d'Auriole),* 1913 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XI, 6]. — J. Krause, *Die Lehre des Johannes Duns Skotus, O F. M. vom der Natura Communis Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik,* 1927. — J. Carreras y Artau, *La doctrina de los universales en Juan Duns Scot. (Una contribución a la historia de la lógica en el siglo XIII),* 1931. — Norman Kemp Smith, "The Nature of Universals", *Mind,* N. S. XXXVI (1927), 137-57, 265-80, 393-422. — G. N. Lawande, *The Problem of Universals: a Metaphysical Essay,* 1943. — Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists,* 1946. — Ostmann, *Die Problematik der Universalien seit Kant,* 1930. — M. Lazerowitz, "The Existence of Universals", *Mind,* N. S. LV (1946), 1-24. — W. v. Quine, "On Universals" *The Journal of Symbolic Logic,* 12 (1947), 74-84. — R. I. Aaron, *The Theory of Universals,* 1952. — Alonzo Church, Nelson Goodman, I. M. Bocheński, *The Problems of Universals. A Symposium,* 1956. — Wolfgang Stegmüller, "Das Universalienproblem einst und jetzt". *Archiv für Philosophie,* VI (1957), 192-225 y VII (1957), 45-81. — Jean-Pierre Schobinger, *Vom Sein der Universalien. Ein Beitrag zur Deutung des Universalienstreites,* 1958. [Sto. Tomás, Cayetano, Pedro Hispano, Sigerio de Brabante, Sigerio de Courtrai, Guillermo de Shyreswood]. — D. S. Shwayder, *Modes of Referring and the Problem of Universals,* 1961 [University of California, Publications in Philosophy, 35]. — Guido Küng, *Ontologie und logistiche Analyse der Sprache. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universaliendiskussion,* 1963. — La teoría de Cassirer, en varias de sus obras, especialmente en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* 1910. — Las observaciones de E. Hönigswald en *Abstraktion und Analyse. Ein Beitrag zur Problemgeschichte des Universalienstreites in der Philosophie des Mittelalters,* 1960 [vol. III de *Schriften aus dem Nachlass,* a cargo de Hönigswald-Archiv, dir. por H. Wagner].

UNIVERSALISMO. En la teología es la doctrina según la cual Dios otorga a todos los hombres, sin excepción, la gracia para su salvación final. En filosofía se llama universalista a toda teoría que sostenga el carácter totalitario orgánico, ya sea del conjunto de las cosas (universalismo metafísico), o de todos los hombres (universalismo sociológico), por el cual cada cosa o cada hombre adquiere consistencia en virtud de su referencia al conjunto. El universalismo se opone así, en el primer caso, al atomismo o al pluralismo, y en el segundo al individualismo. El universalismo ha sido defendido especialmente por Othmar Spann —quien califica de este modo a su doctrina—, no sólo en la filosofía, como predominio de lo orgánico sobre lo mecánico, de la totalidad sobre la suma atomista, sino también y muy particularmente en la esfera de la sociología. Las teorías sociológicas y políticas de Othmar Spann y de sus discípulos destacan con toda claridad y consecuencia los objetivos perseguidos. Así, Heinrich, uno de los discípulos de la escuela universalista de Viena, señala que el Estado debe organizarse corporativamente, de acuerdo con un esquema que responde a una estructura de los grados del espíritu en la capa más elemental y profunda, la llamada "espiritualidad sensible-vital", constituida por los trabajadores; en la siguiente capa, la "espiritualidad superior", constituida por los artesanos, los intelectuales de menor categoría, los empresarios y organizadores económicos; en la tercera y última capa, los "espíritus creadores" — funcionarios superiores, artistas de mayor capacidad, inventores, jefes de Estado, del Ejército y de la Iglesia y, como coronación, los "auténticos creadores". Las organizaciones de este tipo se oponen, pues, del modo más radical a toda concepción moderna de la sociedad y a toda teoría que sostenga, ya sea como un simple hecho o como una aspiración, las posibilidades de "circulación de las *élites*".

O. Dittrich, *Individualismus, Universalismus, Personalismus,* 1917 *(Kantstudien.* Ergänzungshefte 14). — Karl Gerber, *Der Universalismus bei O. Spann in Hinblick auf seine Religionsphilosophie,* 1934 (Dis.). — H. Ràber, *O. Spanns Philosophie des Universalismus,* 1937.

UNIVERSAL CONCRETO. Es común considerar que lo universal (VÉASE) —y también lo general— es abstracto, en tanto que lo particular es concreto (v.). Ello no dice todavía gran cosa acerca de lo que es lo universal; en efecto, la naturaleza de lo universal cambia de acuerdo con lo que se entienda por 'entidad abstracta' y también de acuerdo con el tipo de relación que se postule entre lo universal y lo particular. Sin embargo, cualquiera que sea la interpretación dada a lo universal y la tesis mantenida respecto a su relación con lo particular, lo corriente es concebir la contraposición entre lo universal y lo particular como idéntica, o cuando menos paralela, a la contraposición entre lo abstracto y lo concreto.

En cambio, Hegel ha propuesto la idea de que lo universal puede ser o abstracto o concreto y, por tanto, ha admitido que puede hablarse de un "universal concreto". Así, lo universal abstracto (o universalidad abstracta) se contrapone en Hegel a lo universal concreto (o universalidad concreta). Lo universal abstracto es lo simplemente común a varios particulares. En tal caso, lo universal es negado por lo particular. Pero si negamos a su vez lo particular obtenemos un universal que en vez de estar separado de lo particular es la realidad misma de lo particular en su rica concreción. Este universal representa, como dice Hegel en la *Logik,* III, sec. 1, cap. 1, "la totalidad del concepto". La universalidad concreta es "precisión absoluta"; por consiguiente, "lejos de estar vacía, posee, gracias a su concepto, un contenido en el cual no sólo se conserva, sino que le es propio e inmanente". Cuando se hace abstracción del contenido, se obtiene, en efecto, el concepto abstracto. Éste es "un momento aislado e imperfecto del concepto, y no corresponde a la verdad". Pero cuando se incluye el contenido en el concepto, no es ya un momento aislado, sino la verdad misma.

El universal abstracto es el producto del pensamiento; el universal concreto es el pensamiento mismo en su marcha hacia la realidad. El universal concreto es, por tanto, "el universal verdadero" — que es el universal de la razón (VÉASE) y no del mero entendimiento (v.).

Se ha alegado al respecto que la tesis hegeliana implica que hay un universal que incluye todas las características de los particulares. En este caso, los particulares serían deducibles del universal concreto. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que al hablar de un universal concreto Hegel se ha desprendido ya de las nociones que corresponden a todo universal abstracto, de modo que el primero es concebible de modo muy distinto que el segundo. Ahora bien, hay distintos modos de concebir el universal concreto hegeliano. Puede entenderse como el modo en el cual lo universal se realiza efectivamente en cada uno de los particulares, de suerte que el universal es distinto en cada uno de ellos. Puede entenderse asimismo como la actividad pensante que, como tal, piensa lo particular y concreto en su "riqueza" y no en su "pobreza ontológica". En cualquiera de estos casos lo universal concreto aparece como la síntesis de lo general y de lo particular. Siendo síntesis, supera lo general en su carácter abstracto y lo particular en su carácter concreto.

La idea de lo universal concreto ha sido adoptada por la mayor parte de los autores más o menos influidos por Hegel. Especialmente importante es el uso de la noción de universal concreto en Croce y en Gentile. Para ambos autores, la universalidad unida al carácter concreto trasciende las representaciones particulares como particulares; el universal concreto es la síntesis que permite pasar de los particulares y de lo que ellos tienen en común a su realidad verdadera — una realidad "total" y no simplemente "parcial" como la que tienen los particulares en su particularidad y en su abstracta generalidad.

UNIVERSO DEL DISCURSO. Suele traducirse por 'universo del discurso' la expresión *Universo of Discourse* introducida por Augustus de Morgan en 1847 *(Formal Logic; or the Calcalus of Inference, Necessary and Probable)* y conocida sobre todo a partir del uso que hizo de ella George Boole en 1854 (An *Investigation of the* Laws *of Thought).* De Morgan escribió al respecto lo siguiente: "Si recordamos que en muchas proposiciones, acaso en la mayor parte de las proposiciones, el pensamiento alcanza menos que a lo que llamamos comunmente el universo entero, descubrimos que el entero alcance de un tema a debatir es, para los propósitos del debate, lo que he llamado un *universo,* es decir, un orbe de ideas que se expresa o entiende como si contuviera todo el asunto en discusión."

De Morgan se refería con ello al significado de términos negativos con el fin de limitar su aplicación al universo del discurso determinado por los correspondientes términos positivos. Así, por ejemplo, el término 'no mortal' pertenece, según ello, al universo del discurso determinado por el término 'mortal'.

En cuanto a Boole, consideró como universo del discurso la llamada "clase (v.) universal", es decir, la clase simbolizada por "V a la cual pertenece todo. El universo del discurso se define como la clase de todos los *x* tales que *x = x.* La noción de universo del discurso puede trasladarse de la lógica de las clases a la de las relaciones.

Posteriormente se tendió a considerar, de un modo más general, el universo del discurso como un universo lingüístico, o conceptual, o ambos a un tiempo, que corresponde a un universo caracterizado por cierto modo de ser. En otras palabras, se tendió a considerar que todo término que posee una connotación posee asimismo una denotación, aun cuando el "objeto" apuntado por el término no sea "real". Así, por ejemplo, se pensó que (en uno de sus usos) el término 'Venus' denota un modo de ser que puede llamarse "mitológico" o, más generalmente, "irreal". 'Venus' no denota ningún ser real, pero denota, según ello, un modo de ser "no real" — el cual no deja de ser "un modo de ser" por el hecho de que no posea realidad "física".

La doctrina así producida es la que afirma que hay tantos universos del discurso como modos de ser, y viceversa. Ejemplo de tal doctrina es la teoría de Meinong (VÉASE). En efecto, en esta teoría se admite que ciertas entidades no existen, pero no dejan de "ser" de algún modo, pues la existencia es sólo un modo de seí entre otros (tales como el modo de ser llamado "subsistir").

A esta doctrina, u otras doctrinas similares, se han opuesto varias objeciones. Una de ellas consiste en afirmar que toda expresión que no describa una entidad real carece de significación. Otra consiste en mantener que la expresión en cuestión sigue teniendo significación, pero no se refiere a una entidad perteneciente a un universo especial no real (por ejemplo, a un supuesto "universo de entidades ficticias"), sino a un pensamiento, a una idea, a una creencia que, como tales, son reales. Otra consiste en poner de relieve la ambigüedad del predicado 'existe'. En lo que toca a nombres que se refieren a entidades ficticias se indica que se trata de frases descriptivas (véase DESCRIPCIÓN, *ad finem;* véase también EXISTENCIA), las cuales pueden usarse sin necesidad de suponer que hay "una entidad ficticia" o, en general, "una entidad irreal" correspondiente a tales frases. En cuanto a las clases, puede adoptarse la tesis de que se trata de construcciones lógicas. Si no se admite la idea de que la significación de una frase descriptiva (o "descripción definida") radica en la referencia a una entidad, puede aceptarse la tesis de que una frase descriptiva es analizable en términos de su uso (VÉASE) (véase DESCRIPCIÓN, *ad finem).* En todos estos casos, sin embargo, se rechaza que haya un "universo ontológico" descriptible mediante un "universo del discurso".

UNÍVOCO. En Analogía (VÉASE) nos hemos referido a los términos unívocos. Completamos la información con algunas aclaraciones, en particular sobre la doctrina de la univocidad del ser en Juan Duns Escoto. Gilson llama la atención (Cfr. *Jean Duns Scot,* 1952, págs. 87 y sigs.) sobre el hecho de que en el origen de la noción de *unívoco* se halla la noción de *sinónimo* (v.). Así como puede hablarse de cosas sinónimas, puede hablarse de cosas unívocas. Ahora bien, como las cosas llamadas *unívocas* son aquellas a las cuales puede aplicarse un mismo término con una significación completamente semejante, se ha pasado a llamar *unívoco* al término que puede aplicarse a dos o más cosas en el mencionado sentido. Según los escolásticos, los términos específicos y genéricos son unívocos. Un ejemplo muy común lo constituye el término 'animal', el cual se aplica en el mismo sentido a todos y a cada uno de los miembros de la clase de los animales. La posible objeción a este empleo —por ejemplo, que 'animal' se aplica

en otro sentido en frases tales como 'Fulano de Tal es un animal', donde 'animal' equivale a 'grosero', 'bruto', etc.— puede contestarse diciendo que en tal caso 'animal' tiene otra significación que el *término específico* 'animal' como ser biológico y que, por lo tanto, se viola con ello la regla según la cual el término debe aplicarse, para ser unívoco, *en un sentido completamente semejante.* Así, la posibilidad de univocidad de un término depende esencialmente del significado en que se emplea. No hay, en efecto, términos unívocos en sí.

Según hemos visto en el citado artículo sobre la noción de analogía, algunos escolásticos distinguen entre *términos unívocos universales y términos unívocos trascendentales.* Los primeros son los citados términos genéricos y específicos y no plantean graves problemas. Los segundos son términos como 'ser', aplicados a una clase de cosas o a la clase de todas las cosas. Cuando sucede lo último se plantea un problema: ¿Es el ser, como ser, unívoco? La mayor parte de los escolásticos han contestado a la pregunta negativamente. Entre los que han respondido a ella afirmativamente destaca Juan Duns Escoto. Así, es corriente afirmar que este filósofo defendió la univocidad *del* ser contra la doctrina de Santo Tomás y otros autores, los cuales mantuvieron la doctrina de la analogía *del* ser. Ahora bien, el citado Gilson ha puesto de relieve que el ser de que hablaba el *doctor subtilis* al declararlo unívoco era el ser en el sentido de Avicena, es decir, el ser concebido como una esencia (v.) tomada en sí misma y de la cual solamente puede predicarse que es. En cambio, el ser de que hablaba Santo Tomás al declararlo análogo era el ser en el sentido de Aristóteles, es decir, un ser que no es enteramente indiferente a las determinaciones lógicas del pensamiento, aun cuando no haya sido todavía determinado por éste. Por tal motivo, no puede decirse que Juan Duns Escoto rechazó por entero la idea de analogía; lo que hizo fue declarar que el ser de la esencia en los seres singulares puede ser análogo, pero que el ser de la esencia *como tal* es unívoco. La univocidad es, pues, a su entender, un estado metafísico *del* ser.

T. Barth, O. F. M., *De fundamento univocitatis apud Ioannem Duns Scotum,* 1939. — Id., id., "Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristóteles über Porphyrius, Boëthius, Thomas von Aquin nach Duns Skotus", *Philosophisches Jahrbuch,* LV (1942), 300-21. — C. L. Shir-cel, O. F. M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Duns Scotus,* 1942. — M. C. Men-ges, *The Concept of Univocity re-garding the Predication of God and Créature according to W. Ockham,* 1952. — Michael Schmaus, *Zur Discussion über das Problem der Univo-zität im Umkreis des Johannes Duns Skotus,* 1957 [Sitzungsb. d. Bayer. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse, H. 4].

UNO (LO UNO, UNIDAD). Los términos 'uno', 'lo Uno" (y también 'el Uno') y 'unidad' no tienen siempre el mismo significado. Por ejemplo, 'uno' puede significar "el número 1"; puede significar también "uno de tales o cuales", "uno de tantos" y, más exactamente, "un miembro de una clase (como cuando se dice 'Pedro es un músico')" así como "una subclase de una clase (como cuando se dice 'El animal es un ser viviente')". "Lo Uno" suele emplearse para referir a la hipóstasis (VÉASE) suprema, a la realidad divina, etc. Se usa también 'lo Uno" y, más exactamente, 'el Uno' para referirse al llamado "uno trascendental". Unidad designa el carácter de ser uno, ya sea del número uno, de un miembro de una clase, de lo Uno o el uno, pero también el ser uno del "número 1". Ciertos modos de entenderse el ser uno tienen nombres especiales; tal ocurre con los nombres 'mónada' (véase MÓNADA y MONADOLOGÍA) y 'hénada' (VÉASE). Lo primero que cabe decir de cualquiera de estos términos es, pues, que hay que especificar de antemano su significado. Sin embargo, hay asimismo algo común a todos los conceptos de uno, de lo Uno, de unidad, etc., por lo que los incluimos todos en el mismo artículo.

En lo que toca al número 1, se puso de relieve desde los orígenes de lo que podemos llamar" especulación numerológica", o simplemente, "nurnerología", que hay una diferencia fundamental entre el número 1 y los demás números (exceptuando el 0): cualquiera de los otros números naturales distinto del 1 tiene la característica de ser más de 1. El "uno" se contrapone, pues, a los "varios". Esta contraposición se ha expresado muchas veces como contraposición entre la unidad y la pluralidad (o la diversidad). Se puso también de relieve que cualquier número (entero) está compuesto de unos; el número 1 "engendra", pues, todos y cualquiera de los números (enteros). Como la definición de cualquier número excepto el número 1 se hizo a base del número 1, se consideró que el número 1 es indefinible en cuanto número, y hasta que el número 1 no es propiamente un número. Cierto que el número 1 es impar, y es el primero de los impares, pero a causa del carácter primario y fundamental del número 1 se empezó a veces la serie de los impares no con el 1, sino con el 3. El número 1 es Par-Impar, porque agregado a un número impar produce un número par, y agregado a un número par produce un número impar. Si se tiene en cuenta el O, la numerología suele considerar el O y el 1 como preeminentes; en efecto, el O es la negación de todo número, y el 1 es la base de todos los números. Además, el 0 se contrapone radicalmente al 1: el 1 divide todos y cualquiera de los números mientras que el O no divide ningún número; el 1 no es dividido por ningún número, mientras que el O es dividido por todos los números, etc., etc.

Los pitagóricos desarrollaron una complicada numerología, asignando ciertos conceptos a los primeros números. Al número 1 se asignó la Inteligencia, por suponerse que es siempre igual a sí misma.

La idea del uno como "lo uno" o "unidad primordial" fue desarrollada por algunos filósofos presocráticos, que consideraron "lo Uno" como la propiedad de todo lo que es, del universo en conjunto, es decir, del universo en cuanto uno o unidad. El Uno fue equiparado al Todo, ἕς καὶ πάν por Jenófanes. Parménides fundó gran parte de su doctrina de la Verdad en el concepto de lo Uno. En efecto, lo que es Uno no puede ser múltiple, pues justamente lo Uno se opone a lo Múltiple, que es el reino de la Ilusión y de la Opinión. Lo Uno es la identidad pura, la pura simplicidad y la pura uniformidad. Lo característico del Uno es el ser, como dijo Platón, "monoide", μονοειδής La especulación parmenídea sobre lo Uno y la unidad fue recogida por

Platón, el cual concibió toda idea como unidad. La idea es unidad de lo múltiple en el sentido de que en la unidad de la idea "se recoge" y "concentra" la multiplicidad. Así, toda acción generosa es generosa porque participa del "ser generoso", que es uno: la idea del ser generoso o de la Generosidad es la unidad de muchos actos generosos. Puede decirse inclusive que en Platón aparece por vez primera con plena madurez una de las cuestiones filosóficas fundamentales: la cuestión llamada "de lo Uno y lo Múltiple", la cual tiene diversos aspectos. Por ejemplo, la idea es una, pero puede preguntarse si es una porque participa de la idea del uno (en cuyo caso tenemos dos unidades) o si es una sin participar de la idea del uno (en cuyo caso no sólo tenemos dos unidades, sino dos unidades separadas). Por otro lado, aunque cada idea sea una, hay una multiplicidad de ideas, de modo que la idea debe participar también de la diversidad, y ser a la vez una y múltiple. En los llamados "diálogos últimos", especialmente en el P*arménides,* Platón trató de resolver el problema de lo uno y de la unidad desarrollando una "dialéctica de la unidad". Éste comienza con las hipótesis: "Si lo Uno es", "Si lo Uno no es". Si lo Uno es, o bien lo Uno es uno, o lo Uno es, o lo Uno es y no es. Si lo Uno es uno y sólo uno, lo Uno no es nada más, ni siquiera "ser". Si lo Uno es, lo Uno incluye lo múltiple, del cual es unidad. Si lo Uno es y no es, lo Uno es también lo Otro, y entonces no es Uno (es decir, lo Mismo), etc., etc. La principal intención de Platón en esta dialéctica de la unidad es por ventura mostrar que la hipótesis de lo Uno en sus diversas formas conduce a excluir el ser o negar lo Uno, de modo que no puede prescindirse de lo Uno. Debe advertirse que esta dialéctica de la unidad no excluye la unidad numérica, pero la funda en lo que se ha llamado "unidad metafísica". En efecto, metafísicamente hablando lo que importa es, como dice Platón en *Phil.,* no que un ente sea un ente, sino que sea uno — no "un buey", sino "el buey uno".

La cuestión de cómo es posible concebir lo Uno como absolutamente uno, sin ninguna pluralidad, y a la vez concebir la posibilidad de que de lo Uno emana la pluralidad fue uno de los grandes problemas que, planteados por Platón, ocuparon a los neoplatónicos. De los neoplatónicos hablaremos luego. En cuanto a los platónicos, o llamados tales, como Espeusipo y Jenócrates, lo Uno representa ora el principio del cual todo deriva, inclusive la propia idea del Bien, ora la expresión más adecuada del propio Bien, que es entonces como culminación de la jerarquía de las ideas y cúspide de la pirámide de los conceptos, la perfecta unidad de lo real —o, si se quiere, lo real como unidad—, el punto fundamental y esencial en que toda realidad se recoge para concentrarse.

Aristóteles se ocupó del uno, τό ἕν, en *Met.,* Δ, 6, 1015 b y 16 y sigs., distinguiendo, por lo pronto, entre el uno por accidente, y el uno por sí mismo. "Coriseo músico", por ejemplo, es una unidad por accidente. En cuanto al uno por sí mismo, pueden darse como ejemplos una realidad continua cualquiera, y también el ser algo indivisible por la especie (como el agua, que es agua, y es una; o el agua y el vino y el aceite, que son líquidos y como tales son "líquido uno"). En los últimos casos advertimos que el principio del conocimiento en cada género es el Uno — que es pura y simplemente la unidad del concepto. En *Met., I,* 1, 1052 a y sigs. Aristóteles se refiere de nuevo a lo uno, distinguiendo entre lo uno como algo continuo (VÉASE), lo uno en cuanto un todo o conjunto, lo uno en cuanto numéricamente uno, lo uno en cuanto especie. En estos análisis de Aristóteles transparecen diversos modos de decirse 'uno' que hacen que "uno" sea un concepto analógico. En efecto, se dice de algo que es uno, porque es indivisible en cuanto que carece de partes; en este caso, la unidad equivale a la simplicidad. Se dice, por otro lado, de algo que es uno porque, aunque esté compuesto de partes, la suma de las partes constituye la unidad. En ambos casos se trata de "unos", pero la primera unidad es distinta de la segunda. Estas dos especies fundamentales de ser uno son similares, si no idénticas, a las llamadas luego respectivamente "unidad física"— la primera, indivisible y simple, como "un espíritu"; la segunda, compuesta y divisible, pero dejando de ser unidad cuando es efectivamente dividida. Como dirán luego los escolásticos, todo ente en cuanto ente es uno, no porque un ente no pueda ser dividido, sino porque cuando es dividido no se convierte en cosa distinta de "uno": se convierte en varios "unos".

Para el neoplatonismo, y en particular para Plotino, lo Uno es la hipótesis (VÉASE) originaria, la primera y superior realidad, lo que posee en sí mismo su haber y, por consiguiente, puede ser llamado con toda propiedad una substancia. Pero resultaría erróneo confundir lo Uno, según se hace algunas veces con la expresión lógica del conjunto de las realidades o con este conjunto mismo en tanto que unidad orgánica. La noción plotiniana de lo Uno se apoya con gran frecuencia en la idea (o en el supuesto) de que el principio es diferente de los principiados. El ser no es ninguno de los seres; es anterior a todos en el doble sentido de ser comienzo y fundamento. Es revelador que los párrafos que Plotino escribe con vistas a la dilucidación de esta noción tengan un carácter predominantemente metafórico: "Es potencia de todo; si él no existe, nada existe, ni los seres ni la inteligencia ni la vida primera ni ninguna otra. Se halla por encima de la vida y es causa de ella; la actividad de la vida en que consiste todo ser no es primera; brota de lo Uno como de un hontanar. Imaginad un hontanar que no tenga punto de origen; él da su agua a todos los ríos, mas no por ello se agota. Permanece, apacible, al mismo nivel de siempre. Los ríos de él brotados confunden por lo pronto sus aguas antes de que cada cual siga su propio curso. Pero ya cada cual sabe adonde le arrastrará su flujo. Imaginad también la vida de un árbol inmenso; la vida circula a través del árbol entero. Pero el principio de la vida permanece inmóvil; no se disipa en todo el árbol, sino que sigue en las raíces. Este principio proporciona a la planta la vida en sus manifestaciones múltiples, pero él mismo permanece inmóvil, y sin ser múltiple es principio de esta multiplicidad" (Enn., III, viii, 10). Lo Uno es, pues, fuente de toda emanación, origen de la Inteligencia y del Alma, pero su originarse no es un perpetuo hacerse, sino un ser ya hecho, que representa a la vez el principio y la recapitulación de las cosas. De este germen nace todo,

pero los seres distintos a que da origen no son desarrollos inesperados de una semilla, sino derivaciones de un principio que contiene ya cuanto ha de ser en el curso de su desenvolvimiento. Pues los seres son, en rigor, imágenes de esta unidad que es a la vez culminación y base, origen y finalidad, punto en que todo se recoge y a lo cual todo se remonta, mas con una especie de recogimiento mediato, pues no hay una derivación directa de cualquier ser a lo Uno, sino el encaje de cada cosa con su unidad superior. El recogimiento de lo real es, de consiguiente, el recogimiento en lo Uno por un proceso que no puede calificarse de exclusivamente lógico ni de exclusivamente temporal, porque es como la absorción en una eternidad de un tiempo que es imagen de lo eterno y que, por lo tanto, se halla en lo eterno en el sentido en que lo principiado se encuentra en su absoluto principio. De ahí la dificultad, sobre todo subrayada en el curso posterior de la historia filosófica, de adscribir a lo Uno cualquier determinación positiva y la tendencia a considerarlo como "todo y nada". Pues hablar de lo Uno diciendo que es esto o aquello, es recurrir a la metáfora. Y de ahí también la característica vacilación en las especulaciones sobre lo Uno entre un concepto de unidad como identidad y un concepto de unidad como armonía. La primera tendencia acaba por suprimir lo real y aniquilar la misma noción de hipóstasis; la segunda no niega la limitada subsistencia de lo particular y quiere precisamente salvarla. Ambas nociones se entremezclan inevitablemente en todo sistema emanatista: una predomina cuando se habla del principio primero; la otra, cuando se habla de aquello que el principio contiene y refleja en sí mismo como su *imagen.*

Los escolásticos se ocuparon con frecuencia del problema de la naturaleza de lo uno y de la unidad. Consideremos a Santo Tomás. Éste investiga el problema de lo uno, *unum, y* de la unidad, *imitad,* en *S. theol.,* q., XI, a 1 (también en *De veritate,* 1 y en *De potentia,* IX, 7). Comienza por preguntarse si la unidad agrega algo al ser *(ens) y* manifiesta que así parece ocurrir, pues (1) todo lo que pertenece a un género determinado se agrega al ser (y lo uno es un género determinado); (2) el ser puede dividirse en uno y múltiple, y (3) decir "Este ser es uno" no es una tautología, como lo sería si lo uno no agregara nada al ser. Pero habida cuenta de que, como indicó el Pseudo-Dionisio, nada hay de lo que existe que no participe de la unidad, puede concluirse que la unidad no agrega al ser nada real, sino que separa de él solamente la idea de división. Lo uno es el ser no dividido, de modo que el uno y el ser son convertibles *(unum convertitur cum ente).* Como el ser de una cosa comporta su indivisión, su ser y su unidad son lo mismo (se implican mutuamente). Hay que distinguir, sin embargo, entre la unidad numérica y lo uno como idéntico al ser; solamente lo uno numérico agrega algo al ser, es decir, un atributo perteneciente al género de la cantidad. El concepto metafísico de lo uno es el que compete a Dios cuando se dice que Dios es uno *(Deus est unum).* Dios es uno por su simplicidad, por su infinita perfección y por la unidad del mundo. Además, Dios es soberana o máximamente *(máxime)* uno y máximamente individuo o máximamente *(máxime)* uno y máximamente individuo, no estando dividido ni en acto ni en potencia. En esto se distingue la unidad de Dios de la de otras substancias, pues aunque "todo ser es uno en razón de su esencia o de su substancia, la substancia de cualquier ser [excepto Dios] no puede producir en igual grado la unidad".

Una dilucidación del concepto de "uno" (lo Uno, la unidad, el ser uno, etc.) a la luz del pensamiento tomista se encuentra en todos los manuales neoescolásticos que siguen la citada "vía". Como ejemplo resumiremos lo que dice al respecto Joseph Gredt en sus *Elementa philosophia aristotelico-thomisticae,* 5 185).

Se distingue ante todo entre la unidad trascendental (véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES) (que es unidad del ente, negación de la división en el ente o indivisión del ente en cuanto ente) y la unidad no trascendental (o indivisión del ente en tanto que determinado ente). La unidad trascendental se divide a su vez en: (I) Unidad de simplicidad (o unidad del ente que carece de partes; (II) Unidad de composición (o unidad del ente compuesto de partes). Esta última puede ser: (A) del ente por sí; (B), del ente por accidente (extrínseca o intrínseca). La unidad no trascendental puede ser a su vez: (1) de razón (o unidad del ente, en tanto que determinado ente por abstracción, que puede ser genérica o específica) o (2) real (o unidad del ente en tanto que determinado ente en la naturaleza de las cosas. Esta última puede ser: (a) formal (o unidad del ente como determinado ente formal o quidditativamente) o (b) material o numérica (o unidad del ente como tal ente material o individualmente). La unidad real formal se subdivide en genérica y específica. La unidad material o numérica puede ser substancial o accidental. La unidad material accidental es o unidad de los accidentes en cuanto son individuos de la substancia, o unidad de la cantidad en cuanto es individuada por sí misma. Ahora bien, esta unidad de la cantidad es lo que se llama "unidad predicamental", que así se distingue de la unidad trascendental, la cual equivale a la indivisión del ente.

Las anteriores opiniones acerca de lo uno y de la unidad no son compartidas por todos los escolásticos. Por ejemplo, los que seguían a Avicena afirmaban que lo uno trascendental añade algo a la substancia del ente. Así, Duns Escoto afirmaba que lo uno es extrínseco al ente. El mismo autor distinguía entre unidad formal y unidad real, etc. Lo dicho hasta aquí está, pues, muy lejos de agotar las posiciones escolásticas sobre lo uno y la unidad.

Durante la época moderna se discutió a menudo si la identidad se funda en la unidad substancial o si ésta es una idea vacía. Los empiristas tendían a excluir la idea de unidad substancial, pero Leibniz trató de restablecer tal idea en su teoría monadológica. En general, las discusiones modernas en torno al concepto de lo uno y la unidad se fundaban en consideraciones gnoseológicas; en vez de partir del concepto de lo uno y la unidad partían de la cuestión de cómo puede reconocerse que algo es uno. Las opiniones al respecto variaban de acuerdo con la tendencia más o menos empirista o más o menos racionalista de los correspondientes autores. También en este punto trató Kant de superar la oposición entre una con-

cepción puramente empírica y "genética" de la unidad y una concepción exclusivamente racional y "metafísica". El concepto de unidad es, según Kant, uno de los conceptos del entendimiento o categorías; es el concepto que corresponde al juicio universal, pues en éste se toma un conjunto ("Todos") como un "uno" del cual se predica algo. La idea de unidad puede, pues, proceder de la experiencia, pero no está justificada por la experiencia. Por otro lado, la idea de unidad como la unidad del *ens realissimum* trasciende toda experiencia posible. Así, en vez de ser un predicado trascendental de las cosas, la unidad es requisito lógico de todo conocimiento. Kant señala que en todo conocimiento de un objeto hay unidad de concepto: la unidad cualitativa *(K. r. V.,* B. 114). Pero, como sucede con otros conceptos kantianos, el de unidad parece desempeñar una función más compleja que la de una categoría. En efecto, como el conocimiento se caracteriza por ser una síntesis —o una serie de síntesis— y éstas no son posible sin la unidad, el conocimiento está fundado en la unidad o, si se quiere, en la unificación. Que Kant dé el nombre de "unidad trascendental de la apercepción" (VÉASE) a la síntesis suprema del conocimiento dentro del marco de la experiencia posible, muestra el papel central que desempeña la idea kantiana de unidad.

El papel del concepto de unidad es todavía más fundamental, si cabe, en Hegel. La dialéctica hegeliana de la unidad es la de la unidad en sí, que es negada por la pluralidad. Pero la negación de la pluralidad da lugar a una síntesis que es la unidad de los opuestos. La idea de este tipo de unidad se halla en varios autores antes de Hegel. Nos hemos referido a este punto en el artículo OPOSICIÓN (II). En efecto, en todas las ocasiones en que se ha intentado encontrar un punto de reunión y conciliación de opuestos ha surgido una idea de unidad que había sido ya anticipada por Platón, pero que sólo Hegel desarrolló sistemáticamente, haciendo de ella el principio de toda realidad.

Sobre lo uno y la unidad en sentido propiamente numérico, véase la bibliografía del artículo NÚMERO. — Sobre unidad, multiplicidad e inteligibilidad, véase: Heinrich Rickert, "Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs", *Logos,* II (1911-1912), 26-78, ed. separada, 1924. — Émile Fiszer, *Unité et Intelligibilité,* 1936. — Gallo Galli, *L'Uno e i molti,* 1939, 2ª ed., 1944. — A. M. Moschetti, *L'unità come categoria,* 2 vols., 1952-1959. — J. Jalabert, *L'Un et le multiple. De la critique à l'ontologie,* 1955. — Gottfried Martin, *Einleitung in die allgemeine Metaphysik,* 1957, especialmente Caps. II y III. — Raphaël Lévêque, *Unité et diversité,* 1963. — Sobre el concepto de la unidad y de lo uno en los griegos, especialmente en Platón, Aristóteles y Plotino: Wegener, *De uno sive unitate apud graecorum philosophorum,* 1863. — G. von Hertling, *De Aristotelis notiones Unius commentaria,* 1864 (Dis.). — E. R. Dodds, "The Parmenides of Plato and the Origins of the Neoplatonic 'One'" *Classical Quarterly,* XXII (1928), 129-42. — Robert S. Brumbaugh, *Plato on the One. The Hypothesis in the "Parmenides",* 1961. — Jacques Rolland de Renéville, *L'un multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes,* 1962. — Leo Elders, *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics,* 1961 [Wijsgerige Teksten en Studien, 5]. — G. Nebel, "Terminologische Untersuchungen zu ΟΥΣΙΑ und ON bei Plotin", *Hermes,* LXV (1930), 422-45. — F. M. Sladeczek, "Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie (mit besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung", *Scholastik* (1950), 361-88. — Evolución del concepto neoplatónico de lo uno: K. P. Hasse, *Von Plotin zu Goethe. Die Entwicklung des neu-platonischen Einheits gedankens zur Weltanschauung der Neuzeit,* 1909. — Lo Uno en N. de Cusa: G. Schneidereit, *Die Einheit in dem System des N. von Kues,* 1902.

UNUM. Véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES; UNO (Lo UNO, UNIDAD).

UPANISAD. Las *Upanisad* (no los *Upanisad* o los *Upanisadas,* pues, como señala S. Bucea, *Upanisad* es término femenino, y en sánscrito no parece formarse plural en el substantivo) son consideradas tradicionalmente como la parte final de las *brahmanas y,* por consiguiente, como lo que se llama también *Vedanta,* entendido este término en el sentido de 'fin *(anta)* del *Veda' y* no como designando la escuela o sistema de filosofía india del mismo nombre (véase VEDANTA). La expresión 'fin del *Veda'* puede entenderse de dos modos, ambos admitidos por los comentaristas: uno literal, según el cual designa el orden de colocación de los correspondientes escritos dentro de las *brahmanas* (en un sentido análogo a como 'metafísica' [VÉASE] designó literalmente los escritos que en su edición del *Corpus aristotelicum* Andrónico de Rodas colocó detrás de la *Física),* y otro interpretativo, según el cual designa la posición espiritual de tales escritos como culminación de la tradición védica, de la cual son en gran medida una aclaración y comentario.

La tradición hindú considera que las *Upanisad* forman parte de los escritos revelados. El vocablo *Upanisad* significa etimológicamente 'el sentarse *(sad)* con devoción *(ni)* junto a *(apa)'* —junto a un maestro—, y alude probablemente a las explicaciones dadas en el curso de la enseñanza y transmisión de doctrinas sagradas. Como éstas eran consideradas muchas veces como secretas, *Upanisad* ha sido identificado también con 'secreto'. Ahora bien, a diferencia del carácter predominantemente ritual de la literatura védica, las *Upanisad* ofrecen con frecuencia un carácter especulativo — y hasta anti-ritualista. Más que los "comienzos de las *brahmanas",* los "fines, de las *brahmanas"* o *Upanisad* son, pues, el fundamento de muchos de los posteriores desarrollos filosóficos (especialmente los de las escuelas ortodoxas). La considerable cantidad de *Upanisad* transmitidas —desde la época védica hasta fechas relativamente mucho más recientes— y la enorme copia de máximas, opiniones, explicaciones e interpretaciones que contienen, explican, por lo demás, la posibilidad —subrayada por varios tratadistas— de que las propias escuelas heterodoxas *(nastika)* respecto al *Veda* (por ejemplo, el budismo) hubiesen encontrado en las *Upanisad* varios de sus propios puntos de vista. Característico del tipo de doctrinas que se hallan en las *Upanisad* es la serie de especulaciones sobre la Realidad Suprema o Causa Verdadera a las cuales hemos hecho referencia en el artículo *Brahman-Atman* (VÉASE). Estas especulaciones pueden dar origen no sólo a concepciones metafísico-cosmológicas, sino también a interpretaciones traducibles a un lenguaje filosófico más.

estricto (como pasa con los conceptos de inmanencia y trascendencia). Junto a tales especulaciones hay en las *Upanisad* desarrollos relativos a los diversos modos de entrenamiento para conseguir el desasimiento de lo sensible, para levantar el velo que cubre la realidad y conocer ésta tal como verdaderamente es, para alcanzar la contemplación de lo Absoluto-divino, etc. Muchas de estas especulaciones fueron también incorporadas al hinduismo tal como ha sido transmitido hasta nuestros días.

Véase bibliografías de FILOSOFÍA ORIENTAL y de FILOSOFÍA INDIA, Cfr. especialmente: W. Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden*, 2 vols., 1947 (*I. Vorphilosophische Philosophie; II. Philosophie und Mystik der Upanishaden*). — Además: H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 1915. — La observación de S. Bucca, en *Notas y Estudios de Filosofía*, II (1951), 44, nota 1. — Bucca ha publicado una traducción de la *Kena Upanisad* en *Notas y Estudios*, etc., II (1951), de la *Isa Upanisad* en *ibid.*, III (1952), 47-55 y de la *Kata Upanisad* en *Humanitas*, Nº 2 (1953), 229-301.

UPPSALA (ESCUELA DE). El positivismo (VÉASE) lógico y el empirismo (v.) científico han sido desarrollados no sólo en los lugares señalados en estos artículos y, desde luego, en el Círculo de Viena (v.) y en el de Varsovia (v.), sino también en los países escandinavos. Principalmente en dos lugares: en Uppsala, donde se ha formado la Escuela del mismo nombre, y en Oslo, con los trabajos del llamado Grupo de Oslo. La tendencia más general de uno y otro grupo consiste en el análisis lógico, aliado a una concepción empirista y con algunas influencias pragmatistas. Los representantes de la escuela de Uppsala han consagrado la mayor parte de su labor a un estudio nocional de la ciencia, especialmente de la ciencia física y muy en particular de las teorías físicas del siglo xx. Por su lado, el grupo de Oslo (al cual pertenece, entre otros, Arne Naess) parece haberse interesado en definir las condiciones lógicas de una "teoría de la interpretación" encaminada a precisar todos los usos nocionales. Las diferencias entre los grupos escandinavos y los demás citados de Europa y EE. UU. no son. por lo demás, considerables, aun cuando la polémica interna sobre diversos puntos particulares no haya estado ni mucho menos excluida y haya parecido desembocar a veces en divergencias de orden fundamental. Miembros destacados de la Escuela de Uppsala son: Axel Hägerström (VÉASE), Adolph Phalén (v.), Karl Hedvall (nac. 1892), Carl Hellström (nac. 1892), V. Lundstedt (nac. 1882), C. Marc-Wogau (nac. 1902), Harry Meurling (nac. 1878), Harald Nordenson (nac. 1886), Gunnar Oxenstierna (nac. 1897) y Karl Einar J. Tegen (nac. 1884) [véase Hägerström]).

Véase Robert T. Sandin, "The Founding of the Uppsala School", *Journal of the History of Ideas*, XXIII (1962), 496-512.

URBAN (WILBUR M.) nac. (1873) en Mount Joy, Pennsylvania (EE. UU.), profesor de filosofía en la Universidad de Yale, defiende una *philosophia perennis* (VÉASE) en el sentido de mantener viva la gran tradición de la ontología occidental, con su afirmación de la existencia (v.) de un mundo inteligible y de un orbe objetivo de valores. Urban sostiene, sin embargo, que su posición filosófica no es realista (en sentido metafísico) ni tampoco idealista (en sentido metafísico o epistemológico). Por el contrario, todo su esfuerzo se cifra en la constitución de una filosofía que esté más allá del realismo y del idealismo. Sólo en tanto que opuesta al naturalismo puede la filosofía de Urban ser calificada de idealista; y sólo en tanto que opuesta al nominalismo puede ser calificada de realista. El pensamiento de Urban es, pues, "una filosofía idealista siguiendo la dirección realista", lo que significa, a su entender, el uso simultáneo de las dos direcciones con el fin de superar el exclusivismo de cada una en particular. Con esto se opera, además, una síntesis del idealismo y del naturalismo que puede admitir lo que este último tiene de justificado. De este modo Urban concibe su *philosophia perennis* como más amplia que la así llamada por la tradición escolástica; en efecto, la tradición idealista y racionalista moderna forma, según Urban, parte esencial de tal *philosophia.* Como señala en una ocasión, "tanto los postulados realistas como los idealistas son necesarios para una teoría del conocimiento inteligible; tanto el realismo como el idealismo son partes necesarias de la metafísica natural del espíritu humano y, por lo tanto, de la *philosophia perennis*". Véase también METÁFORA, SÍMBOLO y SIMBOLISMO.

Obras: "The History of the Principle of Sufficient Reason: Its Metaphysical and Logical Foundations", *Princeton Contributions to Philosophy*, I, 3 (1900), 1-87. — *Valuation: Its Nature and Laws*, 1909. — *The Intelligible World; Metaphysics and Value*, 1929. — *Language and Reality*, 1929 (trad. esp.: *Lenguaje y realidad*, 1952). — *Fundamentals of Ethics*, 1930. — *Beyond Realism and Idealism*, 1949. — *Humanity and Deity*, 1951. — Véase, además: "Metaphysics and Value", en *Contemporary American Philosophy*, II, 1930, págs. 355-81, y "Axiology", en *Twenty Century Philosophy*, ed. D. D. Runes, 1943, págs. 51-73.

URRÁBURU (JUAN JOSÉ) (1844-1904) nació en Ceánuri (Vizcaya). Miembro de la Compañía de Jesús, profesó de 1878 a 1886 en la Universidad Gregoriana de Roma. Resultado de su enseñanza es uno de los más extensos manuales de filosofía neoescolástica escritos por un solo autor: las *Institutiones philosophicae,* en 8 vols., 1890-1900. Urráburu expone en sus *Institutiones* todas las disciplinas filosóficas tratadas por los neoescolásticos a base fundamentalmente de Santo Tomás y, en muy importante medida, de Suárez, siempre con el ánimo de encontrar puntos de conciliación entre el tomismo y el suarecismo. De las *Instituciones* Urráburu hizo un compendio: *Compendium philosophiae scholasticae,* en 5 vols., 1902-1904.

USO. El término 'uso' es empleado en la literatura filosófica principalmente en las siguientes acepciones:

(1) En el significado que le dan los lógicos cuando distinguen entre el «so y la *mención* (VÉASE) de los signos.

(2) En el significado que se ha extendido en los últimos tiempos en tre diversos filósofos: G. Ryle, J. L. Austin, y, en general, el grupo de Ox ford (VÉASE). Todos ellos tienen como uno de sus nortes la recomen dación de Wittgenstein: "No inqui rir por la significación; inquirir por el uso." Se trata, en efecto, de ave riguar cuáles son los usos de un término, principalmente de términos como 'saber', 'verdadero', 'existe', 'si',

etc., que desempeñan un papel central en las discusiones filosóficas y que, según dichos pensadores, son generalmente mal entendidos, porque no se examinan sus usos, es decir, su "lógica". En este significado de 'uso' se basa, pues, todo un movimiento filosófico que pretende superar las deficiencias de los dos modos de filosofar hasta aquí predominantes. Según tales filósofos, hay tres tipos de preguntas en filosofía: (a) La pregunta "¿Qué es *x?" o* "¿Cuál es la esencia de *x?";* (b) La pregunta: "¿Qué significa el término *'x'?", y* (c) La pregunta "¿Cuál es el uso o cuáles son los usos del término 'x?" El tipo (a) es el *metafísico;* el tipo (b), el *analítico;* el tipo (c) podría llamarse *pragmático* siempre que este término se entendiera en un sentido distinto al que tiene en el habitual y ya tradicional pragmatismo. Ahora bien, para entender bien el sentido (c) de 'uso' hay que evitar varias falacias. Principalmente, dos. Ante todo, hay que evitar la falacia, denunciada por G. Ryle en su artículo "Ordinary Language" *(The Philosophical Review,* LXII [1953], 166-86), de confundir el estudio del uso de un vocablo dado V en un lenguage dado, L, con una cuestión lexicográfica. Por ejemplo, el análisis de Hume sobre la causa fue un examen sobre el uso de *cause,* pero no un examen sobre el uso del término inglés *cause.* Tanto como un examen del uso de *cause* fue un examen del uso de *Ursache,* de 'causa', etc. Estudiar los usos de un término no equivale, por consiguiente, a estudiar las características lingüísticas de tal término, exactamente en el mismo sentido en que estudiar los usos que se hace de una moneda no es lo mismo que estudiar la forma, tamaño o fecha de acuñación de tal moneda. Una moneda se usa para comprar o vender algo, para gastarla o ahorrarla. Un término se usa para describir tales o cuales cosas de tal modo o de otro, para indicar, rogar, imprecar, rechazar, etc. Con ello la filosofía del análisis del uso parece volver a la noción tradicional de los conceptos. De hecho, G. Ryle reconoce que está más cerca de eÜos que de las entidades lingüísticas tan de moda en los últimos decenios. Pero de tales conceptos no importa su origen ni su *status* ontológico. Para los filósofos de referencia, la realidad del concepto es la suma de sus *usos* en el sentido apuntado. La otra falacia que debe evitarse es la de confundir los usos *(uses)* de un término con sus usos sociales *(usages).* No se trata, en efecto, de saber cuál es el significado predominante de un término dentro de una sociedad, de una clase social, de una profesión, o de una época determinada. Por eso los filósofos del uso, aunque cercanos en muchos respectos a la moderna filosofía del sentido común (v.), no se preocupan por problemas tales como el de si el término *'x'* está o no muy extendido, si es urbano o rural, académico o vulgar. Estos problemas son de índole filológica y sociológica, pero no filosófica.

(3) En el pensamiento de Ortega y Gasset, 'uso' es un término que designa el modo fundamental de manifestarse la sociedad humana. Los usos son actos humanos que pueden caracterizarse por su impersonalidad: uso es, en efecto, lo que *se* hace. El individuo vive dentro de un sistema de usos a los cuales se atiene o contra los cuales protesta, pero que no puede dejar de tener en cuenta. Como todo lo social, los usos tienen dos aspectos: uno, su inevitabilidad; el otro, su inautenticidad (desde el punto de vista de la radical vocación [v.] de la persona). Sin usos sería imposible vivir, porque el individuo no puede hacerlo todo por sí mismo. Pero a la vez que facilitan la vida individual, los usos la oprimen. Esta opresión alcanza proporciones máximas cuando los usos no son ya vigentes. Los usos son, pues, también, según Ortega, como todo lo humano, de carácter histórico (Cfr. O. *C.,* IV, 297; V, 296; VI, 38, 43, 53, 400; El *hombre y la gente,* 1957, cap. X, págs. 229-58).

(4) F. C. S. Schiller estima que "toda verdad debe tener un uso, por que debe tener un significado" (Logic *for Use,* 1929, VIII, § 10). El uso es "la *ratio essendi* de la verdad"; determina el significado, nuestras operaciones mentales, las creencias, los vocablos, y los símbolos *(op. cit.,* XX, § 2).

UTENSILIO. Podemos llamar "utensilio" y también "herramienta" e "instrumento" a lodo aquello de que el hombre se sirva para hacer, producir, plasmar, etc., algo. En su sentido más inmediato el utensilio es un artefacto manual o algo que sirve de artefacto manual; el utensilio está, pues, "a mano" y es como una prolongación de la mano. En un sentido amplio el utensilio puede no estar "a mano" inmediatamente, pero estarlo mediatamente. También en un sentido amplio el utensilio puede ser una prolongación de otro órgano corporal como, por ejemplo, el ojo.

En todos estos casos el utensilio es, inmediata o mediatamente, algo "corporal". Puede hablarse asimismo de utensilio o instrumento en un sentido "mental" o "conceptual"; tal ocurre con el significado de *Organon* (VÉASE) y, en general, de toda serie de reglas para el razonamiento, el cálculo, etc.

La noción de utensilio (o de instrumento) desempeña un papel importante en varias tendencias filosóficas. Así sucede especialmente en el instrumentalismo de Dewey (VÉASE), en muchas formas de pragmatismo, en el marxismo, en filosofías que han prestado atención particular a los problemas suscitados por el trabajo (VÉASE), a las concepciones según las cuales algunos productos culturales, o inclusive la cultura en conjunto, es de carácter "instrumental", y, en general, en todos los sistemas filosóficos en los cuales se destaca la llamada "relación de instrumentalidad" entre el hombre y las cosas. Dentro de estas direcciones la noción de utensilio, o de instrumento, puede tener un aspecto más o menos "técnico" según sea el detalle con que se ha elaborado dicha noción. Con particular detalle ha sido elaborada por Dewey y por Heidegger, si bien con muy distintos supuestos.

Como para Dewey lo que se llama "una cosa" es más bien "un asunto", lo que hay que hacer no es "contemplarlo", sino "resolverlo". Ahora bien, con el fin de "resolver un asunto" hay que atacarlo mediante una hipótesis, que es, en rigor, un "diagnóstico". Las proposiciones que se formulen a tal efecto son como utensilios o instrumentos *(tools),* de suerte que el conocimiento es, ante todo, de carácter "instrumental" (Cfr. sobre todo *Essays in Experimental Logic,* 1916; *The Quest for Certainty,* 1929, y *Expérience and Nature,* 1935).

En Dewey tenemos, pues, una con-

cepción de la proposición como "instrumento". En Heidegger tenemos una idea del instrumento *(Zeug)* como aquello con que nos topamos en nuestras "ocupaciones". El instrumento (o utensilio) no es una "cosa aislada", sino un complexo *(Zeugganzes).* El utensilio es fundamentalmente "algo para. . ." y las distintas formas del ser para (*Um-zu*) son distintas formas de "instrumentalidad". El utensilio es, así, algo que se usa, se aplica, se toma, se maneja. El modo de ser del ente que llamamos "utensilio" es el "estar a mano" o, como a veces se le ha llamado, la "amanualidad" *(Zuhandenheit) (Sein una Zeit,* § 15). Ahora bien, la noción del "estar a mano" es básica en cuanto que es una determinación ontológica categorial de los entes tales como "están presentes" *(vorhanden).* Tenemos, así, dos determinaciones de los "entes": el "estar a mano" o ser utensilios —*Zuhandenes*— y el estar presentes — *Vorhandenes.* La noción de utensilio adquiere en Heidegger, por tanto, significación ontológica en cuanto que la "instrumentalidad" constituye una de las estructuras que revela la analítica del *Dasein* (VÉASE).

ÚTIL, UTILIDAD. En los artículos UTILITARISMO y VALOR nos hemos referido a la noción de lo útil o utilidad. Precisaremos aquí que esta noción puede entenderse de varios modos.

En general se llama "útil" a todo lo que puede servir para algo. En este sentido algo útil es algo "instrumental" y por eso se llama "útil" (aquí como sustantivo, usado especialmente en plural: "los útiles") a un instrumento o a un utensilio (VÉASE). Más específicamente se llama "útil" a todo lo que sirve para satisfacer necesidades humanas, bien sea individuales, bien colectivas. Se agrega a veces a las "necesidades humanas" los "deseos humanos", considerándose entonces como útil lo que pueda satisfacer a unas o a otros, o ambos a un tiempo.

Útiles pueden ser ciertas cosas, pero también ciertas acciones. El tipo de utilidad depende en gran parte de la esfera a la cual se aplique el concepto de lo útil. Éste desempeña un papel importante en la economía (v.), hasta el punto de que algunos autores consideran que el concepto de utilidad es primariamente un concepto económico y sólo secundariamente un concepto no económico. También desempeña un papel importante en la ética, de suerte que ciertas tendencias en ética (tendencias eudemonistas antiguas [véase FELICIDAD], Hobbes, materialismo francés del siglo XV III y, sobre todo, el llamado "utilitarismo" [v.]) pueden ser estudiadas como girando en torno a la noción de utilidad. En muchos casos se ha estimado que lo útil es siempre placentero, ya que todo lo que satisface una necesidad, o un deseo, o ambos, tiene forzosamente que producir algún placer, pero algunos autores estiman que algo puede ser útil sin ser necesariamente placentero. Así, por ejemplo, puede ser una necesidad, y una necesidad vital por cuanto contribuye a la conservación propia, el someterse a una operación quirúrgica, la cual no es placentera. Sin embargo, puede afirmarse que en gran número de casos el concepto de utilidad y el de placer, o cuando menos el de bienestar, van de consuno.

Es muy común considerar lo útil como un valor y distinguirlo entonces de otros valores, como el de lo agradable, el de lo bello, etc. Los autores que establecen una jerarquía de valores suelen colocar lo útil o en la escala ínfima o en una escala inferior. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que aun en el caso de considerar lo útil como un valor, éste no se halla necesariamente separado de otros valores. En cuanto "sirve para algo", lo útil puede servir para fomentar valores considerados como "superiores". Por este motivo puede también considerarse lo útil como un valor puramente instrumental a diferencia de valores no instrumentales, que serían fines para los cuales lo útil sería un medio.

UTILITARISMO. John Stuart Mill *(Autobiography,* ed. J. S. Coss [1924], pág. 56) —como veremos luego, uno de los más destacados defensores del utilitarismo— indicó que él fue el primero en utilizar el término *Utilitarianism* en relación con la "Sociedad" que se había propuesto fundar: la "Utilitarian Society". Sin embargo, David Baumgardt (Cfr. *Archiv für Begriffsgeschichte,* ed. Erich Rothacker, Bd. 4 [1959], pág. 228) ha descubierto que Jeremy Bentham —considerado como el fundador del utilitarismo— había usado ya el término *utilitarian* en un texto escrito hacia 1780 y publicado sólo postumamente (Cfr. David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today, with Bentham Manuscripts hitherto Unpublished* [1952]). El uso de *utilitarian* por Bentham le fue sugerido en ocasión de proyectar fundar una secta llamada "The Sect of Utilitarians".

De un modo general el término 'utilitarismo' designa la doctrina según la cual el valor supremo es el de la utilidad, es decir, la doctrina según la cual la proposición *'x* es valioso' es considerada como sinónima de la proposición 'x es útil'. El utilitarismo puede ser una tendencia práctica o una elaboración teórica, o ambas cosas a un tiempo. Como tendencia práctica puede ser o resultado del instinto (en particular del instinto de la especie), o consecuencia de un cierto sistema de creencias orientadas hacia las conveniencias de una comunidad dada, o manifestación de una reflexión intelectual. Como elaboración teórica puede ser el resultado de la justificación intelectual de una previa actitud utilitaria, o la consecuencia de una pura teorización sobre los conceptos fundamentales éticos y axiológicos, o las dos cosas a un tiempo. La última combinación es la habitual en las doctrinas filosóficas utilitarias. Por un lado, es corriente que el filósofo utilitarista posea ciertas vivencias orientadas hacia el predominio de la utilidad. Por el otro, es necesario que su doctrina utilitaria no sea simplemente un intento de justificación de sus experiencias. Esta última restricción es necesaria si se quiere que el utilitarismo no sea equiparado (como a veces, erróneamente, se hace) con una teoría del egoísmo. La mayor parte de los utilitarios destacan justamente la diferencia entre el utilitarismo vulgar y el filosófico. El primero es muy corriente; el segundo, excepcional. Por eso ha dicho Bergson que se requieren muchos siglos de cultura para forjar a un utilitario como John Stuart Mill.

Es común —y conveniente— reservar el nombre de 'utilitarismo' para un cierto grupo de teorías filosóficas y éticas surgidas en la época moderna. En particular es recomendable restringir la aplicación del término 'utilitarismo' a la corriente que apareció en Inglaterra a fines del siglo XVIII y se desarrolló durante el siglo XIX,

corriente representada, aunque con discrepancias mutuas considerables, por Jeremy Bentham, James Mill y John Stuart Mill. El utilitarismo inglés no carece de precedentes. Uno de ellos es, por ejemplo, Helvecio. Este pensador consideraba que toda la vida del hombre estaba dominada por dos impulsos: el deseo de felicidad y la voluntad de evitar el dolor, y ello hasta tal punto que regir la sociedad consistía fundamentalmente en saber tener en cuenta tales impulsos y en desarrollarlos. Pero sólo los citados pensadores ingleses presentaron teorías utilitarias suficientemente amplias y detalladas. El utilitarismo inglés fue llamado con frecucncia *radicalismo filosófico;* buena parte de sus ideas fueron expresadas en colaboraciones aparecidas en la *Westminster Review,* fundada por Bentham en 1824. Advirtamos que, sobre todo en este autor, el utilitarismo estaba ligado íntimamente con el "reformismo" — entendiendo por éste el propósito de reformar a fondo los usos humanos y, con ello, la propia sociedad. La base de esta reforma es el reconocimiento de que —como dice Bentham— "la naturaleza ha colocado [al hombre] bajo el gobierno de dos maestros soberanos: el dolor y el placer". De ahí la necesidad de un análisis de la naturaleza humana para que el principio de utilidad o, como después fue llamado, el de felicidad, pueda ser aplicado íntegramente. Seguir este principio quiere decir, en efecto, atraer el placer y eludir el dolor. Ahora bien, estas operaciones solamente pueden ser realizadas, según Bentham, mediante una cuantificación de las afecciones, de suerte que el hombre pueda con plena conciencia y seguridad elegir lo que de acuerdo con el principio de la dicha le conviene. Así, el intento de superación del utilitarismo vulgar que se insinúa en toda construcción filosófica adscrita al utilitarismo se advierte ya en el propio Bentham cuando sustituye el principio de utilidad por el de felicidad y cuando señala que la determinación de esta felicidad no puede dejarse al albedrío del individuo. El objetivo de toda moral es entonces, como en las éticas clásicas, la felicidad, por la cual hay que entender, empero, simplemente el aumento de placer y la disminución de dolor. En esta proposición coinciden los tres utilitarios, bien que de manera muy distinta. En efecto, mientras Bentham determina tal aumento y disminución de un modo puramente cuantitativo, y James Mill le sigue con el intento de fundamentar la ética utilitaria en el asociacionismo psicológico, John Stuart Mill señala la insuficiencia de la cuantificación y la estrechez de un punto de vista que, extremando sus principios, iba a desembocar en una negación de todo valor vital y de todo espíritu. John Stuart Mill subraya vigorosamente el carácter cualitativo de las afecciones, pues "es enteramente compatible con el principio de utilidad reconocer el hecho de que algunas *especies* de placer son más deseables y más valiosas que otras. Sería absurdo que mientras en todas las demás cosas la cualidad fuera tenida en cuenta tanto como la cantidad, la estimación de los placeres dependiera únicamente de esta última" *(Utilitarianism,* Cap. II). Esto permite no sólo señalar la superioridad específica de los placeres intelectuales y afectivos sobre los sensibles, sino superar de un modo radical todo hedonismo vulgar y en particular todo atomismo social y psicológico. Las limitaciones naturalistas, egoístas y hedonistas del utilitarismo quedan así claramente salvadas, y por eso el utilitarismo de John Stuart Mill no representa ya ese utilitarismo moderno meramente basado en los valores de lo agradable y empeñado en subordinar, como ha señalado Max Scheler, el fin al medio. Al distinguir entre la felicidad y la satisfacción, John Stuart Mill invierte la jerarquía que Bentham había intentado establecer, y por eso si se sigue llamando a John Stuart Mill un utilitarista hay que convenir en que defiende un "utilitarismo moderado". En todo caso, la concepción del utilitarismo por John Stuart Mill es totalmente opuesta al "utilitarismo vulgar".

Principios utilitaristas o de ética utilitaria han sido defendidos por otros autores, además de los antes mencionados. Por ejemplo, hay fuertes tendencias utilitarias en Henry Sidgwick. En época más reciente se ha intentado desarrollar una ética utilitaria que esté desligada de supuestos metafísicos de cualquier clase, incluyendo los admitidos inconscientemente por Bentham y los Mill. Tal es el caso de J. J. C. Smart (op. *cit.* en bibliografía). Este autor distingue entre varias clases de utilitarismo. Hay, por un lado, un utilitarismo extremo —que es el que defiende— y un utilitarismo restringido — que es el defendido por otros autores. Estos dos tipos de utilitarismo coinciden, según Smart, con las dos formas de utilitarismo de los actos y el utilitarismo de las normas. Sólo el utilitarismo de los actos puede prescindir de consideraciones metaéticas. Puede hablarse también, según Smart, de un utilitarismo hedonista y un utilitarismo no hedonista, de un utilitarismo negativo (reducción del sufrimiento al mínimo) y un utilitarismo positivo (aumento de la felicidad al máximo). El utilitarismo propuesto por Smart es extremo, hedonista y positivo, y se funda en un principio moral último que expresa el sentimiento de benevolencia más bien que el de altruismo — pues mientras el altruismo puro podría llevar a diversas gentes a diferentes actos incompatibles entre sí, la benevolencia permite que el agente moral no se considere a si misino ni más ni menos importante que cualquier otro agente moral.

Véase Leslie Stephen, *The English Utilitarians,* 3 vols., 1900 (*I. Jeremy Bentham; II. James Mill; III. John Stuart Mill*). — Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique en Angleterre,* 3 vols., 1901-1904. — Ernest Albee, *A History of English Utilitarianism,* 1901, reimp., 1957. — Rodolfo Mondolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria,* 2 vols., 1903-1904 (I. *La morale di Hobbes,* 1903; II. *Le teorie morale e politiche di C. A. Helvétius*). — William L. Davidson, *Political Thought in England; the Utilitarians, from Bentham to J. S. Mill,* 1915. — John Plamenatz, *The English Utilitarians,* 1949 (incluyendo la edición del *Utilitarianism,* de John Stuart Mill). — S. G. Casellato, *G. S. Mill e l'Utilitarismo inglese,* 1951. — Ph. Devaux, *L'utilitarisme,* 1955. — C. F. Hourani, *Ethical Value,* 1956. — J. J. C. Smart, "Extreme and Restricted Utilitarianism", *Philosophical Quarterly,* VI (1956), 344-54. — Id., íd., *An Outline of a System of Utilitarian Ethics,* 1961. — Richard Brandt, *Ethical Theory,* 1959.

Traducción y selección de textos de utilitarios ingleses por Luis Farré, 1946. — Véase también la bibliografía de BENTHAM (JEREMY), MILL (JAMES) y MILL (JOHN STUART).

UTOPIA. En sentido literal 'utópico' significa lo que no está en ninguna parte'. Pero como lo que no está en ninguna parte no se halla tampoco alojado en ningún tiempo, la utopía es equivalente a la ucronía (VÉASE) (en un sentido más general que el dado por Ch. Renouvier a este último término). Junto al citado significado general, el vocablo 'utopía' tiene un sentido más específico: se llama *utopía* a un ideal que se supone a la vez deseable e irrealizable. Este ideal suele referirse a una sociedad humana que se coloca en un futuro indeterminado y a la cual se dota mentalmente de toda suerte de perfecciones. Como tal sociedad funciona, por así decirlo, en el vacío, esto es, carece de resistencias reales, todos los problemas quedan en ella solucionados automáticamente. Hay rmichos ejemplos de tales utopías sociales; entre los más destacados figuran la sociedad descrita en la *República* de Platón, en la *Utopia,* de Santo Tomás Moro (a quien se debe la palabra) en *La ciudad del sol,* de Campanella, en la *Nueva Atlántida,* de F. Bacon, en el *Erewhorn,* de S. Butler, en la *Icaria,* de Cabet, en las *Noticias de ninguna parte,* de William Morris, en *Una Utopía moderna,* de H. G. Wells. Estas utopías son muy distintas entre sí. Todas tienen, sin embargo, algo de común: el presentar una sociedad completa, con todos sus detalles, y casi siempre cerrada, en el sentido de que (a causa de su supuesta perfección) no es ya susceptible de progreso. No hay que creer, con todo, que los autores citados suponen la posibilidad de realización de sus respectivas utopías. La mayor parte de ellos saben que son en principio irrealizables. Pero les mueve el deseo de criticar la sociedad de su época y el deseo de mejorarla. El motivo principal de las utopías es, pues, la voluntad de reforma. En este sentido puede decirse que las utopías son revolucionarias, aunque hay que tener en cuenta que la revolución que pretenden introducir en la sociedad está destinada casi siempre a que se constituya una comunidad humana donde no sea ya posible ninguna revolución.

Se ha criticado con frecuencia el llamado *espíritu utópico,* al cual se ha calificado de ciego para las realidades humanas. En efecto, el pensamiento utópico se basa en gran parte en el olvido de ciertos aspectos de la realidad humana que son reacios a entrar, por principio, en el marco de ninguna utopía. Sin embargo, hay que tener presente que la utopía no es totalmente inoperante. En algunas ocasiones el pensamiento utópico crea ciertas condiciones que se convierten en realidades sociales. En su acción concreta, pues, el pensamiento utópico no es siempre utópico. Ello se debe a lo que hemos destacado en el artículo sobre la noción de teoría (v.) como característico de las teorías sobre las realidades humanas; estas teorías pueden modificar semejantes realidades y, por lo tanto, no se encuentran siempre completamente al margen de la realidad concreta de la sociedad.

Véase la edición en español por Eugenio Imaz de la serie de *Utopías del Renacimiento* en el tomo del mismo título (comprende: T. Moro: *Utopía;* T. Campanella: *La Ciudad del Sol;* F. Bacon: *Nueva Atlántida),* 1941. — Trad. esp. de *Utopía,* de Tomás Moro por J. M. Claramunda Bes, 1955. — Sobre el pensamiento utópico y su historia, véase: Moritz Kaufmann, *Utopias, Or Schemes of Social Improvement from Sir Thomas More to Karl Marx,* 1879. — Andreas Voigt, *Die Sozialen Utopien,* 1906. — Ernst Bloch, *Geist der Utopie,* 1918 (especialmente los ensayos 6 y 7). — José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* 1921 [parte sobre "El ocaso de las revoluciones"]. — Lewis Mumford, *The Story of Utopias,* 1922. — Joyce Oramel Hertzler, *The History of Utopian Thought,* 1923. — A. Doren, *Wunschräume und Wunschzeiten,* 1927. — Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie,* 1929 (trads. esps.: *Ideología y Utopía,* 1942 y 1958). — Hans Freyer, *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart,* 1936. — Eugenio Imaz, *Topía y Utopía,* 1947. — Gerhard Ritter, *Machtstaat und Utopie,* 1947, 5ª ed. con el título: *Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit.* — Ernest Lee Tuveson, *Millenium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress,* 1949. — R. Ruyer, *L'Utopie et les utopies,* 1950. — P. Tillich, *Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker,* 1951. — J. H. Hexter, *More's Utopia. The Biography of an Idea,* 1952. — Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* 5 partes, 2 vols., 1959. — Roger Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale,* 1960. — G. Duveau, *Sociologie de l'Utopie et autres "Essais",* 1961. — María Luisa Berneri, *Viaje a través de Utopía,* 1962 [Punto de vista anarquista. Historia de Platón al presente]. — Georges Kateb, *Utopia and Its Enemies,* 1963 [especialmente sobre las utopías modernas y contemporáneas].

UTTARA-MĪMĀMSĀ. Véase FILOSOFÍA INDIA, MĪMĀMSĀ, VEDANTA.

V

VACHEROT (ETIENNE) (1809 1897) nació en Torcenay (Haute-Marne). En 1838 fue nombrado director de la "École Normale Supérieure" en París, pero fue destituido de su cargo en 1852 por su oposición al golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte (Napoleón III). Después de 1870 fue elegido diputado a la Asamble Nacional.

Vacherot es considerado como un filósofo ecléctico, influido por Cousin pero sin adherirse al espiritualismo de éste, y por Taine, pero sin adoptar su empirismo. Según Vacherot, los distintos tipos de filosofías son la consecuencia del predominio en su elaboración de las diferentes facultades psicológicas. Toda conciliación entre dichos tipos es imposible, pues el materialismo, el espiritualismo activo y el infinitismo pasivo y estático no son más que los modos de manifestarse filosóficamente la imaginación, la conciencia y la razón. Vacherot adopta, sin embargo, una posición, a la cual llama "nuevo espiritualismo", que si no representa una completa síntesis, está destinada, por lo menos, a conciliar en la medida de lo posible las variedades apuntadas. Toda reflexión filosófica debe, según él, apoyarse en una clara distinción entre lo existente y lo ideal. Lo existente es lo real, y, como tal, !o imperfecto y finito; lo ideal, en cambio, es lo perfecto e infinito, pero también lo inexistente. La relación entre lo real y lo ideal consiste en una simple relación de determinación. Todo factor real es independiente de un factor ideal; sin embargo, éste lo determina formalmente y le otorga su valor y su sentido. La interpretación del mundo moral y del mundo histórico debe atenerse a esta relación peculiar entre las realidades y las idealidades, y de ahí que los actos humanos, que son elementos de lo existente, puedan cobrar valor y significación por su sumisión a una determinación ideal.

Obras: *Histoire critique de l'École d'Alexandrie,* 3 vols., I, 1846; II, 1851; III, 1851 [esta obra originó una violenta controversia con el P. Gratry (v.)]. — *La métaphysique et la science. Principes de métaphysique positive,* 2 vols., 1858, 2a ed., 3 vols., 1863. — *Essais de philosophie critique,* 1864. — *La religion,* 1868. — *La science et la conscience,* 1870. — *Le nouveau spiritualisme,* 1884. — Véase E. Blanc, *Un spiritualisme sans Dieu. Examen de la philosophie de M. Vacherot,* 1885. — L. Ollé-La-prune, *Ê. Vacherot,* 1898.

VAGUEDAD. En el artículo CLARO (VÉASE) hemos analizado el concepto de claridad (especialmente de la claridad en las proposiciones) y las diversas opiniones sustentadas acerca del mismo. Conviene decir ahora unas palabras sobre la noción de vaguedad, contrapuesta a la de claridad y no menos, por supuesto, a la de precisión. Tal noción ha sido examinada muy particularmente en los últimos decenios. Aquí resumiremos algunas opiniones que nos parecen particularmente iluminativas; casi todas se basan en un "análisis lógico".

Max Black distingue entre vaguedad y generalidad (o ambigüedad). La vaguedad de un símbolo (única a la cual se refiere dicho autor) se caracteriza, dice, por "la existencia de objetos referente a los cuales es intrínsecamente imposible decir si el símbolo es o no aplicable". De este modo, la vaguedad de una palabra queda indicada por medio de algún enunciado de que se conciben situaciones en las cuales su aplicación es "dudosa" o "mal definida". Black refiere, por consiguiente, la vaguedad a variaciones en la aplicación del término por los que usan el lenguaje. De ahí que sea posible determinar, a su entender, numéricamente la vaguedad de un término por medio de lo que llama "la consistencia de aplicación C (T, x) de un término T a algún objeto x". Para poner el mismo ejemplo de Black: supongamos que el símbolo sea el término 'planta', y el objeto un organismo que pertenezca a la zona limítrofe entre plantas y animales. Unos observadores dirán que el término se aplica al objeto; otros lo negarán. La "consistencia de aplicación" del término al objeto será entonces definido como el límite de la razón

$$m/n$$

cuando el grupo de observadores sea cada vez más extenso, y el número de decisiones tomadas por sus miembros indefinidamente aumentada. En otras palabras, si se dan varios objetos a cada uno de los cuales puede aplicarse un símbolo vago, T, entonces los objetos podrán colocarse en un orden lineal en el cual la consistencia de aplicación de T vaya cada vez disminuyendo. El gráfico resultante de las observaciones será llamado el "perfil de consistencia para la aplicación del símbolo vago, T, a la serie dada de objetos".

Carl G. Hempel se adhiere en principio al análisis de Black, pero advierte que hay en él una falla. Ésta consiste en suponer que se puede dar una medida numérica de la inclinación del perfil de consistencia de un símbolo. Ahora bien, según Hempel, tal definición presupondría la existencia de una escala métrica tanto sobre el eje horizontal como sobre el eje vertical del sistema de coordenadas. Tal condición no es cumplida para el eje horizontal, pues los objetos de la serie se han colocado en lo que puede llamarse un orden topológico (de acuerdo con la precedencia y sin determinación numérica exacta). Hempel propone corregir esta falta (que, advierte, no afecta la idea básica de Black sobre la noción de vaguedad) por medio de varios recursos técnicos en los cuales no podemos aquí detenernos. La conclusión de su análisis es que ningún término de un lenguaje interpre-

tado (a diferencia de los lenguajes puramente formalizados) se halla entera y definitivamente libre de vaguedad. El estudio de la noción de vaguedad pertenece entonces a la semiótica, y aun el mismo término 'vaguedad' es un término estrictamente semiótico; la vaguedad podría definirse, dice Hempel, como "una relación semiótica trimcmbre que puede asumir distintos grados", es decir, como "una función estrictamente semiótica de tres argumentos". Por lo tanto, el estudio de la vaguedad ha de referirse a *todos* los términos, lógicos tanto como descriptivos, de todos los lenguajes interpretados.

I. M. Copi (Copilowish) da un ejemplo que permite comprender las diversas posiciones adoptadas en el problema de la vaguedad. Supongamos, dice, que se intenta aplicar la simple dinámica racional a una máquina muy imperfecta, cuyas ruedas sean sólo aparentemente circulares y cuyos ejes no sean muy rígidos. Se pueden hacer tres cosas: 1) perfeccionar la máquina; 2) complicar nuestras matemáticas; 3) decir que las matemáticas usadas son "falsas". Este último procedimiento implica la busca de nuevas lógicas (lógicas polivalentes o probabilitarias o que renuncian a la ley del tercio excluso). El segundo procedimiento es el usado por Black (y Hempel). Copilowish propone, en cambio, utilizar el primer procedimiento, es decir, el de una "redefinición" para que los términos se conformen cada vez más a las "leyes de la lógica". Para ello hay que suponer que la vaguedad es un caso especial de la ambigüedad y no una propiedad distinta e independiente del lenguaje.

En cambio, A. Cornélius Benjamin se ha preocupado sobre todo por mostrar los factores que contribuyen a la vaguedad, único modo, señala, de evitarla. Pues justamente porque la vaguedad es inevitable puede ser reducida, y ello sin necesidad de adoptar posiciones tales como el construccionismo, el convencionalismo o el operacionalismo, que resuelven el problema simplemente eliminando sus datos. La distinción entre los diversos factores que contribuyen a la vaguedad de los símbolos (vaguedad del gesto de apuntar; complejidad en el referente del símbolo; necesidad de asegurar que los símbolos se aplicarán a casos no incluidos en la clase finita de muestras sobre las cuales se basa una definición ostensiva) contribuye más que otra cosa, según Benjamin, a solucionar el problema sin necesidad de negar que las ideas vagas "forman parte de la ciencia".

G. Watts Cunningham, finalmente, se ha preocupado por saber ante todo si un lenguaje vago en cuanto tal posee o no significación y en qué condiciones puede poseerla. La cuestión se agudiza sobre todo cuando nos planteamos el problema de la aplicación de un lenguaje cuya "significación" es por sí misma problemática. Ahora bien, un análisis de la cuestión nos muestra, según Cunningham, que el lenguaje corriente es siempre constitutivamente vago; más todavía: que todo problema relativo a la "significación" de un lenguaje implica la relativa vaguedad de éste. No se trata, con todo, de partir de este reconocimiento para buscar un lenguaje perfecto y desprovisto de vaguedad; se trata de advertir que un lenguaje vago como tal no deja por ello de poseer una significación.

Max Black, "Vagueness. An Exercise in Logical Analysis", *Philosophy of Science,* IV (1937), 427-55. — C. G. Hempel, "Vagueness and Logic", *Philosophy of Science,* VI (1939), 163-80. — I. M. Copilowish, "Border-Line Cases; Vagueness and Ambiguity", *Philosophy of Science,* VI (1939), 181-95. — A. Cornélius Benjamin, "Science and Vagueness", *Philosophy of Science,* VI (1939), 422-31. — G. Watts Cunningham, "On the Meaningfulness of Vague Language", *The Philosophical Review,* LVIII (1949), 541-62. — Véase también Ame Naess, *Interprétation and Preciseness. I. Survey of Basic Concepts,* 1949 [mimeog.], especialmente la Parte III.

VAIBHASIKA. Véase BUDISMO, FILOSOFÍA INDIA.

VAIHINGER (HANS) (1852-1933) nació en Nehren, cerca de Tubinga. Estudió en Tubinga, Leipzig, Berlín y Estrasburgo, donde se "habilitó", con Ernst Laas en 1877. De 1884 a 1894 fue "profesor extraordinario" y de 1894 a 1906 —fecha en que tuvo que renunciar a la cátedra por enfermedad— profesor titular en la Universidad de Halle. En 1S97 Vaihinger fundó los *Kant-Studien* (para los *Annalen,* véase *infra)* y en 1905 la "Kant-Gesellschaft".

Afiliado en sus primeros tiempos al movimiento crítico, tal como era representado por Friedrich Albert Lange, Vaihinger desenvolvió posteriormente sus propias concepciones en un sistema que él mismo ha calificado de "positivismo idealista" y que se reconoce generalmente con el nombre de "ficcionalismo" (véase FICCIÓN). Como el propio Vaihinger pone de manifiesto en la Introducción a su obra capital, *La filosofía del como si,* toda su obra ha intentado responder a la pregunta de cómo podemos formular pensamientos correctos sobre la realidad a base de representaciones conscientemente falsas. Aunque independiente, a su entender, de toda influencia contemporánea, el trabajo filosófico de Vaihinger coincide con varias de las corrientes vigentes de la época, y ello hasta tal punto que el propio autor atribuye la inteligibilidad y aun el éxito de su obra, en el momento de ser publicada, al hecho de presentar, bien asimilados, diversos momentos de la última historia filosófica. Estos momentos o motivos son, a su entender, cuatro: el voluntarismo, que comenzó a abrirse paso entre 1880 y 1890, sobre todo a partir de Wundt y Paulsen, del fichtianismo de Eucken, y de Windelband y Rickert; la teoría biológica del conocimiento, de Mach y Avenarius; la filosofía de Nietzsche; el pragmatismo, no en el sentido vulgar, que convierte la filosofía en una especie de *ancilla theologiae y* hasta de *meretrix theologiae,* sino en el sentido elevado antiintelectualista y antirracionalista, que aspira a colocar el pensar en su situación concreta. Estas corrientes son, en cierto modo, anticipaciones de la "filosofía del como si", anticipaciones que laten, por lo demás, en muchos otros autores tales como Laas, Dilthey, Cornelius, Baldwin, Croce, Bergson, Spir, Simmel, Cassirer, Mauthner, Poincaré, Sabatier, Le Roy, Tyrrell, etc., etc. En efecto, Vaihinger explica, por lo pronto, el conocimiento a base de la utilidad biológica; el conocimiento se forma en el esfuerzo de la adaptación del individuo al medio y es, por consiguiente —en su momento inicial—, una forma creada por la especie para su conservación. La actitud pragmática de esta tesis no debe, sin embargo, ser mal interpretada. No sólo

porque, como hemos dicho, se trata de un pragmatismo que sólo aspira a restablecer la situación concreta del pensar, sino también porque reconoce lo que Wundt llamó la heterogénesis de los fines y lo que Vaihinger califica de "proliferación de los medios respecto a los fines". A ella debe agregarse como motivo central la tesis de las ficciones conscientes. La heterogénesis admite que, tendiendo todo medio a independizarse de su fin, el conocimiento llega, finalmente, a constituirse en una finalidad independiente, a pretender descubrir por sí y en sí la realidad. Esta pretensión es, no obstante, injustificada cuando se la lleva a sus últimas consecuencias; lo que el conocimiento hace es sólo, respondiendo a su finalidad biológica, crear ficciones para la comprensión y el dominio de las situaciones problemáticas. Semejantes ficciones, que se extienden desde la teoría científica hasta la ética y la religión, reciben su justificación por su carácter de "como si..." (als *ob).* El "como si" es la expresión figurada que representa las construcciones del conocimiento, el cual concibe la materia "como si" estuviera compuesta de átomos, el yo "como si" fuera una substancia. Las ficciones pueden ser conscientes o inconscientes; en uno y otro caso una característica común las une: su aspiración a ser útiles. Por eso deben admitirse no sólo las ficciones de la ciencia, sino también las ficciones de la religión, de la moral, de la economía. Justamente en estos últimos territorios adquieren las ficciones su mayor importancia. Y ello hasta tal punto, que cuando se subraya su carácter consciente se llega inclusive a abrir la puerta para el reconocimiento de realidades no ficticias y, de consiguiente, para la elaboración de una teoría de la verdad en la cual el pragmatismo y el biologismo constituyen sólo dos de los estadios preparatorios.

La filosofía del como si es, por ello, como Vaihinger reconoce repetidamente, un positivismo idealista que mantiene estrecho contacto con la renovación del idealismo y que no puede confundirse sin más con el cientificismo y el utilitarismo vigentes en muchas de las direcciones de la época. Por eso el lema de toda esta filosofía es la unión de los hechos con los ideales. "Es positivismo —escribe Vaihinger— en cuanto hace hincapié con toda decisión y claridad exclusivamente en lo dado, en los contenidos empíricos de la sensación, y no duda consciente y directamente de todo (por lo cual no es tampoco escepticismo), sino que niega sólo lo que suele admitirse como 'real' a base de supuestas necesidades intelectuales y éticas", sin por ello hipostasiarlas en entidades, antes bien justificándolas como "ficciones útiles y valiosas, sin cuya 'aceptación' se disolverían el pensar, el sentir y el obrar humanos". Con lo cual Vaihinger pretende unir estrechamente las corrientes que habían quedado escindidas en el kantismo y que habían obligado a Kant a sustentar —por lo menos en la parte más conocida de su obra— una forma poco plausible de dualismo. Por eso la filosofía del "como si" es, según su autor, no sólo una lógica operativa y una norma para el pensar, sino también una regla para obrar.

El pensamiento de Vaihinger tendía a formar una escuela, pero, de hecho, se difundió más bien bajo el aspecto de investigaciones "relacionadas con problemas del como si" sin que, por lo demás, muchos de los consagrados a ellas pudieran considerarse como discípulos de Vaihinger. Es el caso de Günther Jacoby (v.) de Erich Adickes (v.); que se ha distinguido en la interpretación de Kant y que ha defendido, al final, un punto de vista radicalmente opuesto al de Vaihinger. Es también el caso de Adolf Lapp, W. Pollack, etc. El órgano que debía difundir tales investigaciones eran los *Annalen der Philosophie. Mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als Ob Betrachtung,* fundados en 1919 por Vaihinger y R. Schmidt (nac. 1890), junto con Konrad Lange (1855-1921), Erich Bêcher (1882-1929), Ernst Bergmann (nac. 1881), Hans Cornelius (v.) Karl Groos (v.), Kurt Koffka (v.), Arnold Kokalewski (nac. 1873) y otros autores, que defendían ya puntos de vista muy distintos, pero que estaban especialmente interesados en el estudio de la función de las formas de pensamiento.

Obras: *Goethe als Ideal universeller Bildung,* 1875 *(Goethe como ideal de la cultura universal). — Hartmann, Dühring und Lange,* 1876. *— Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernuft,* 2 vols., 1881-1892 *(Comentario a la Crítica de la razón pura, de Kant).* — Kants *Widerlegung des Idealismus,* 1883 *(La refutación del idealismo por Kant). — Naturforschung und Schule,* 1889 *(Investigación natural y escuela).* — Kant *—ein Metaphysiker?,* 1899 (Kant, *¿un metafísico?). — Die transzendeniale Deduktion der Kategorien,* 1902 *(La deducción trascendental de las categorías). — Nietzsche als Philosoph,* 1902, 4a ed., 1916. *— Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiôsen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus,* 1911 *(La filosofía del como si. Sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la humanidad a base de un positivismo idealista).* Esta última obra estaba ya preparada, en la primera parte fundamental, en 1876-1877. Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* II, 1923 (trad, esp.: "El nacimiento de la filosofía del como-si", *Revista de Filosofía* (La Plata), N° 11 (1962), 94-117. Aparte los extensos comentarios a Kant, se debe a Vaihinger un constante trabajo de aclaración y profundización del kantismo; a tal fin, fundó los *Kantstudien* en 1896, y la *Kant-Gesselschaft* en 1904. Véase la *Zeitschrift für Philosophie,* vol. 147, 1912, dedicada a Vaihinger. Además: H. Hegenwald, *Gegenwartsphilosophie una christliche Religión. Eine kurze Erorterung der philosophischen und religionsphilosophischen Hauptprobleme der Gegenwart, besonders im Anschluss an Vaihinger, Rehmke, Eucken,* 1913. — L. Fischer, *Das Vollwirkliche und das Als Ob,* 1921. — Heinrich Scholz, *Die Religionsphilosophie des Als-ob. Eine Nachprufung Kants und des idealistischen Positivismus,* 1921 [antes en Annalen der Philosophie, I (1919), 27-112 y III (1921-1923), 1-73]. — B. Fliess, *Einführunf in die Philosophie des Als Ob,* 1923. — Christian Betsch, *Fiktionen in der Mathematik,* 1926. — Stéphanie Willrod, *Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihingers Philosophie des Als Ob,* 1934. — Willy Freytag, *Irrational oder Rational?,* s/f. (1935). — Hans Richtscheid, Das *Problem des philosophischen Skeptizismus erartet in Auseinandersetzung mit Vaihingers Philosophie des Als Ob,* 1935 (Dis.).

VAILATI (GIOVANNI) (1863-1909) nació en Crema (Italia), estudió ingeniería y matemáticas en la Universidad de Turin, en la cual fue profesor ayudante de Vito Volterra. Luego, profesó en varios Institutos de enseñanza media. Colaborador del grupo que publicó la revista *Leonardo* (véase *Pragmatismo),* Vailati fue

uno de los pragmatistas italianos de comienzos del presente siglo. Conocedor del pragmatismo norteamericano, especialmente de Peirce y James, se inclinó en favor del primero por estimar que el "pragmaticismo" de Peirce constituía una base más sólida para la elaboración de una metodología científica. Vailati se interesó especialmente por el análisis del lenguaje y adoptó al respecto una posición fundamentalmente nominalista, y en gran medida instrumentalista. Uno de los temas centrales de la epistemología de Vailati es el de la verificación que entendió primariamente como anticipación del futuro. Vailati prestó gran atención a la estructura deductiva de las teorías científicas, y trató de mostrar las posibilidades de descubrimiento que hay en la deducción en contra del mero "descripcionismo" de muchos autores positivistas. La epistemología de Vailati abarcaba no sólo las ciencias naturales, sino también las sociales, que Vailati no consideraba, desde el punto de vista metodológico por lo menos, esencialmente distintas de las primeras. La teoría de la ciencia de Vailati puede ser descrita como un "experimentalismo instrumentalista y deductivista".

Los escritos filosóficos de V. fueron recopilados en el volumen titulado *Scritti,* 1911, ed. M. Calderoni, U. Ricci y G. Vacca. En este volumen figuran, entre otros, los siguientes trabajos: "Sull'importanza delle ricerche relative alla storia della scienza" (1897); "Il método deduttivo corne strumento di ricerca" (1898); "Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della scienza e della cultura" (1899); "Per un'analisi pragmatistica délia nomenclatura filosófica" (1906); "Il pragmatismo e i vari modi di non dir niente" (1909). — Hay trad. esp. de los *Scritti* (Buenos Aires, 1947).

Véase Silvestro Marcucci, *Il pensiero di G. V.,* 1958 [Filosofía della Scienza, 10] (monog.).

VAISESIKA es el nombre de uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos *(astika)* de la filosofía india (VÉASE). Su fundación se atribuye a Kanàda, siendo el texto básico de la escuela el *Vaisesika-sutra,* de Kanàda, pero ha sido elaborado y modificado en el curso de los siglos por muchos autores: Prasastapada, Ravana, Sridhara, etc. A partir de una cierta época, el sistema *Vaisesika* fue combinado eclécticamente con el sistema *Nyaya* (VÉASE), siendo muy común presentarlos conjuntamente bajo el nombre *Nyaya-Vaisesika;* Sivadita, Laugaksi, Bhaskara y otros autores son conocidos por sus exposiciones de tal doctrina sincrética. Nosotros nos atendremos a la forma aislada de la escuela *Vaisesika.*

El término *vaisesika* procede de *visesa,* que se traduce por 'particularidad', 'individualidad', 'carácter peculiar', 'diferencia' — diferencia de cada cosa con respecto a otras. El sistema *Vaisesika* es por ello un punto de vista *(darsana)* adoptado sobre la realidad en tanto que constituida por cosas individuales o "diferentes". Pero estas cosas están distribuidas en diversos grupos, cada uno de los cuales poseen características comunes. El sistema *Vaisesika* usa al efecto un método de división (VÉASE) parecido al platónico y también, como éste, de base realista (en el sentido del realismo de la teoría de los universales). Todos los objetos, por ejemplo, pueden clasificarse en grupos: (1) objetos que existen; (II) objetos que no existen. Los objetos que exis ten son de seis tipos: (1) substancia, (2) cualidad, (3) acción, (4) gene ralidad, (5) particularidad, (6) inhe rencia. Los objetos que no existen forman un solo grupo: (7) no exis tencia. Estos siete tipos de objetos pueden ser equiparados a categorías según las cuales se articula lo real. Como puede verse, la doctrina categorial y la ontología ya anunciadas en la escuela *Nyaya,* se precisan y perfeccionan en el sistema *Vaisesika, y* se funden en un complejo doctri nal lógico-ontológico en la escuela ecléctica *Nyaya-Vaisesika.* Cada una de las citadas categorías se subdivide a su vez en varias clases. Así, hay nueve clases de substancias (cinco físicas o perceptibles por los senti dos: tierra, agua, luz, aire, éter o elemento transmisor de sonidos) y cuatro no físicas o no perceptibles por los sentidos (tiempo, espacio, alma y mente). Las substancias físi cas especialmente (pero con frecuen cia también las no físicas) están com puestas de partículas elementales; se habla en vista de ello del atomismo (VÉASE) del sistema *Vaisesika* o el atomismo de Kanàda. Las subdivisio nes prosiguen para los demás tipos de objetos (veinticuatro clases de cualidades, entre ellas el color, el número, la distancia —remota o próxima, cada una con una cualidad determinada—, el placer, el dolor, la pesadez, la fluidez, el mérito o lo justo *(dharma),* la falta de mérito o lo no justo *(adharma),* etc.; cinco clases de acciones; tres clases de objetos generales o de universales; etc.). Observemos, empero, que en lo que toca a la quinta categoría, la subdivisión resulta o imposible o infinita, puesto que hay un número indeterminado de peculiaridades. De hecho, la particularidad, *visesa,* es un elemento último que explica por qué las cosas son distintas entre sí. El sistema *Vaisesika* es por ello no sólo realista, sino también pluralista. A ello se une una cosmología de carácter cíclico y una teología, sustancialmente parecida a la de la escuela *Nyaya* y con fuerte insistencia en el carácter trascendente de la divinidad suprema.

Véase bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: B. Faddegon, *The Vaisesika System,* 1918.

VAKRADZÉ (KONSTANTIN SPIRIDONOVITCH) nac. en 1898, estudió en la Universidad de Tbilisi (Tiflis), en la Georgia Soviética y también en Alemania, bajo Husserl. Desde 1940 es profesor de lógica y jefe de la Sección de Lógica en la Universidad de Tbilisi. Sus principales intereses filosóficos son la lógica y la historia de la filosofía moderna, con especial atención a Hegel y al idealismo alemán. Además de las obras mencionadas en la bibliografía ha colaborado en manuales sobre el materialismo dialéctico (1955) y sobre el materialismo histórico (1957) en lengua georgiana, pero en sus investigaciones históricas trata de destacar la significación de los sistemas del pasado con relativa independencia de las tesis del materialismo histórico.

Obras: Logika, 1951. — *Sistéma i métod filosofii Gegéla,* 1958 (*Sistema y método en la filosofía de Hegel).* — *Otchérki po istorii novéychéy i sovréménnoy burguaznoy filosofii,* vol. I, 1960 *(Ensayos sobre la historia de la filosofía burguesa reciente y contemporánea).*

VALENCIA (GREGORIO DE) (1549-1603), nac. en Medina del Campo, estudió en la Universidad de Salamanca, ingresó en 1565 en la Compañía de Jesús, y profesó en el Colegio Romano de Roma y en

las Universidades de Dilinga e Ingolstadt. El grueso de la actividad intelectual de Gregorio de Valencia fue de índole apologética y teológica, destacando en ella sus polémicas contra luteranos y calvinistas. En el curso de sus obras apologéticas y teológicas, sin embargo, especialmente en sus comentarios a la *Summa* teológica de Santo Tomás de Aquino, Gregorio de Valencia desarrolló numerosas cuestiones filosóficas. En la mayor parte de las ocasiones el punto de vista adoptado por el autor es el tomista, por lo que ha sido considerado como uno de los más fieles tomistas entre los pensadores jesuítas. En algunas ocasiones, empero, se aparta de las sentencias tomistas. Así ocurre, por ejemplo, en la doctrina sobre el poder de Dios, en la cual intenta mediar entre tomismo y escotismo. Lo mismo sucede en el problema de los futuros contingentes, en el cual procura mediar entre la doctrina de la premoción física y la de la ciencia media.

Obra principal filosófica: *Commentatorium theologicorum tomi quatuor, in quibus omnes quaestiones quae continentur in Summa Theologica D. Thomae Aquinatis, ordine explicantur, ac suis etiam in locis controversiae omnes fidei elucidantur,* 1951. — Entre los escritos apologéticos, citamos la colección: *De rébus fidei hoc tempore controversia libri,* 1591.

VALENTE. Véase VALOR.

VALENTINO *(ca.* 100-ca. 165), nació en Alejandría, donde profesó hasta 135, se trasladó a Roma, donde vivió propagando su doctrina hasta 160, y falleció en Chipre. Valentino fue uno de los principales representantes del gnosticismo (VÉASE) especulativo y el que introdujo en esta dirección más abundantes elementos filosóficos, con ayuda de los cuales edificó un complejo sistema. Influido por Platón —o, mejor dicho, por el platonismo ecléctico pitagorizante— y por algunas doctrinas estoicas, Valentino mezcló las tesis filosóficas con una parte de la gnosis mitológica, en particular la de los ofitas. En el artículo sobre el gnosticismo hemos indicado ya varios de los rasgos del sistema de Valentino. Agregaremos aquí algunas informaciones complementarias al respecto, destacando dónde residen principalmente los rasgos filosóficos y los mitológicos. Los primeros se encuentran en la concepción del *Padre* o *Abismo* como ser absolutamente uno, espiritual, innominable, fuera del tiempo y del espacio; en el uso de los conceptos de *Nous (Inteligencia) y Aletheia (Verdad, Descubrimiento)* — fuentes del *Logos y* de la *Vida* y a su vez origen del *Primer Hombre y* de la *Iglesia;* en la posibilidad —sugerida por Tertuliano— de comparar los *eones* formados por el *Abismo y* engendrados por la unión de otros *eones* —por ejemplo, el *Verbo y* la *Vida, y* el *Primer Hombre y* la *Iglesia*— con las ideas platónicas; en el uso del concepto de emanación (v.) con el fin de explicar la producción de los *eones.* Los motivos mitológicos se hallan en la descripción de la caída, redención y ascensión de *Sofía* —descripción parecida a la que se encuentra en la obra *Pistis Sofía*—, así como en la introducción del momento dramático en la explicación del universo. Jesús aparece en el sistema de Valentino como el Purificador, como un *eon* que desciende a la tierra y redime a los capaces de regresar al mundo de los espíritus, el único mundo que podrá subsistir en el *Pléroma* perfecto, pues todo lo demás —lo irredimible, la materia— perecerá en una inmensa conflagración.

Según H. Leisegang, la escuela de los valentinianos se dividió en dos ramas: la oriental, que se extendió especialmente por Egipto y Siria, y contó entre sus miembros a Bardesanes (nac. en Edesa, *ca.* 154), Axionico y Marco, y la occidental, que contó entre sus miembros a Secundo, Ptolomeo (el gnóstico) y Heracleon.

Véase bibliografía de GNOSTICISMO. — Además (o especialmente): G. Henrici, *Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift,* 1871. — R. A. Lipsius, 'Valentinus und seine Schule", *Jahrbuch für protestantische Theologie,* 1887, págs. 585-658. — Carola Barth, *Die Interprétation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis,* 1911 [Texte und Unterschungen, 38, 3]. — W. Foerster, *Von Valentinus zu Herkleon,* 1928. — G. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée,* 1947. — A. Orbe, *En los albores de la exégesis Iohannea (Ioh., 1, 3),* 1955 [Analecta Gregoriana, 65]. — También: H. Leisegang, *Die Gnosis,* 1924.

VALIDEZ. Puede distinguirse entre la validez y el valor (VÉASE). 'Validez' es un término lógico y epistemológico; Valor', un término ético y, en general, axiológico. Como vocablo epistemológico, 'validez' se refiere al hecho de que una proposición sea aceptada como verdadera. Es conveniente distinguir, pues (como ya propuso Kant), entre la validez de un conocimiento y el origen de este conocimiento. Así, aun cuando se admita que todos los conocimientos proceden de la experiencia, puede aceptarse que no todos los conocimientos son válidos en virtud de su origen en la experiencia.

Como vocablo lógico, Validez' equivale a veces a Verdad', pero a veces se indica que los dos vocablos no son equiparables. El predicado metalógico 'es válido'' es considerado con frecuencia como teniendo un sentido más "neutral" que el predicado metalógico 'es verdadero''. Algunos autores proponen que 'es válido' sea equivalente a 'es aplicable'. Otros indican que mientras 'es verdadero' es un predicado que se refiere a esquemas cuantificacionales y, por lo tanto, es usado *preferentemente* en la lógica cuantificacional, 'es válido' es un predicado que se refiere a esquemas sentenciales y, por lo tanto, es usado *preferentemente* en la lógica sentencial.

La noción de validez ha sido usada asimismo en sentido metafísico como equiparable al concepto de sentido. Así ocurre sobre todo con Arthur Liebert, el cual habla de validez *(Geltung)* como de una noción que abarca por igual la validez de las proposiciones y (sobre todo) el sentido de ellas. La validez resulta en este caso no un modo del ser en cuanto mero *factum,* sino el fundamento de la justificación (en cuanto sentido) de todo ser.

VALOR. El término 'valor' ha sido usado —y sigue siendo usado en gran parte— para referirse al precio de una mercancía o producto; se ha hablado, y habla, en efecto, de lo que una mercancía o producto valen, es decir, del valor que tienen. En este caso, el término 'valor' tiene un sentido fundamentalmente económico —es el sentido en que hemos usado 'valor' en el artículo PLUSVALÍA. Pero se ha usado, y usa, el término Valor' en un sentido no económico, o no primariamente económico, como

cuando se dice que una obra de arte tiene gran valor o es valiosa, o que ciertas acciones tienen valor o son valiosas, o que una persona tiene gran valía. La noción de valor en un sentido general está ligada a nociones tales como las de selección y preferencia, pero ello no quiere decir todavía que algo tiene valor porque es preferido, o preferible, o que algo es preferido, o preferible, porque tiene valor.

El concepto de valor se ha usado con frecuencia en un sentido moral; mejor dicho, se ha usado con frecuencia el término 'valor' con la calificación de 'moral'. Tal sucede en Kant cuando habla en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* de un "valor moral" y, más exactamente, de un "valor auténticamente moral" — *echt moralischer Wert.* En el presente artículo trataremos del concepto de valor en un sentido filosófico general, como concepto capital en la llamada "teoría de los valores", y también "axiología" y "estimativa".

Característico de esta teoría es que no solamente se usa el concepto de valor, sino que se procede a reflexionar sobre el mismo, es decir, se procede a determinar la naturaleza y carácter del valor y de los llamados "juicios de valor". Ello distingue la teoría de los valores de un sistema cualquiera de juicios de valor. Semejantes sistemas son muy anteriores a la teoría de los valores propiamente dicha, ya que muchas doctrinas filosóficas, desde la antigüedad, contienen juicios de valor tanto como juicios de existencia, y aun a veces estos últimos juicios están fundados, conscientemente o no, en los primeros. Muy común fue en ciertas doctrinas filosóficas antiguas equiparar "el ser" con "el valor" y, más especialmente, "el ser verdadero" con "el valor". En Platón, por ejemplo, "el ser verdadero", es decir, las Ideas, poseen la máxima dignidad y son por ello eminentemente valiosas; decir que algo es y que algo vale es, pues, en este caso decir aproximadamente lo mismo. Ello ha llevado a equiparar el no ser con la ausencia de valor, y a establecer una escala ontológica paralela a la escala axiológica. Ahora bien, aun suponiéndose que esta equiparación fuera admisible, hacía difícil una reflexión autónoma sobre el valor. En efecto, si todo lo que es, en cuanto que es, vale —y viceversa—, no parecerá necesario averiguar en qué consiste el valer; el ser será suficiente. Por consiguiente, la equiparación del ser con el valor (o el valer) es un juicio de valor, pero no todavía una teoría de los valores.

Esta última tiene varios orígenes. Por ejemplo, cuando Nietzsche interpretó las actitudes filosóficas no como posiciones del pensamiento ante la realidad, sino como la expresión de actos de preferir y proferir, dio gran impulso a lo que se llamó luego "teoría de los valores". El propio Nietzsche tenía conciencia de la importancia de la noción de valor como tal, por cuanto hablaba de "valores" y de "inversión de todos los valores". De este modo se descubría el valor como fundamento de las concepciones del mundo y de la vida, las cuales consistían en la preferencia por un valor más bien que en la preferencia por una realidad. Son importantes también para la formación de la teoría de los valores una serie de doctrinas morales, entre las que se destaca el utilitarismo (VÉASE). Pero la teoría de los valores como disciplina filosófica se abrió paso solamente cuando algunas tendencias o escuelas trataron de constituir una "filosofía de los valores". Ello ocurrió sobre todo en virtud de los esfuerzos de tres grupos filosóficos: por un lado, Brentano y su escuela; por otro lado, Dilthey y su escuela; finalmente una línea de pensamiento que arranca en Lotze y que se desarrolla en la Escuela de Badén (principalmente en Windelband) y dentro de la cual podemos incluir las investigaciones axiológicas de Max Scheler y Nicolai Hartmann. El primer grupo trató el problema del valor sobre todo mediante una reflexión sobre los actos de preferencia y repugnancia. El segundo grupo lo trató especialmente mediante un análisis de los fundamentos de las concepciones del mundo. El último "grupo" (que no es propiamente un "grupo", sino una especie de 'línea filosófica") lo trató en parte con el ánimo de superar el relativismo historicista y en parte con el fin de escrutar las características del llamado "reino del deber ser".

Una historia de la idea del valor debería considerar, pues, la historia entera de la filosofía. Pero una historia de la teoría de los valores propiamente dicha debe atender más bien a las corrientes últimas si quiere evitar el riesgo de atribuir una teoría formal de los valores a tendencias que carecen evidentemente de ella. Y ello máxime cuando no cabe confundir en ningún caso la teoría pura de los valores con un sistema de preferencias estimativas; la teoría pura de los valores o axiología pura es paralela en gran medida, como Max Scheler ha puesto de relieve, a la "lógica pura" y aun "en ella puede nuevamente distinguirse una teoría pura de los mismos valores y de las posturas valorativas (correspondientes a la 'teoría lógica del objeto' y a la 'teoría del pensamiento')" *(Ética,* trad, esp., I, 1941, pág. 123). La axiología pura trata de los valores, en cuanto tales, como "entidades" objetivas, como "cualidades irreales", de una irrealidad parecida a la del objeto ideal, pero en manera alguna idéntica a él. Los valores son cualidades irreales, porque carecen de corporalidad, pero su estructura difiere de la de los objetos ideales, asimismo irreales, pues mientras estos últimos pertenecen propiamente a la esfera del ser, sólo de cierto modo y habida cuenta de la pobreza del lenguaje puede admitirse que los valores "son". Mas no sólo esto: el valor no puede confundirse con el objeto ideal, porque mientras éste es concebido por la inteligencia, el valor es percibido de un modo no intelectual, aun cuando lo intelectual no pueda tampoco excluirse *completamente* de la esfera de los valores.

Dentro de este marco ha insertado la teoría actual de los valores sus debates e investigaciones, especialmente los que se han referido al carácter absoluto o relativo de los valores, es decir, los que han tomado como punto de partida para una axiología la determinación del valor como algo réductible esencialmente a la valoración realizada por los sujetos humanos o como algo situado en una esfera ontológica y aun metafísica independiente. Pues mientras unos, siguiendo inconscientemente ciertas tendencias que pueden calificarse de nominalismo ético, han considerado que el valor depende de los sentimientos de agrado o desagrado, del hecho de ser o no deseados, de la subjetividad humana individual o selectiva (aun cuando sea considerada

como absoluta a su modo), otros han estimado que lo único que hace el hombre frente al valor es reconocerlo como tal y aun considerar las cosas valiosas como cosas que participan, en un sentido casi platónico, del valor. Las posiciones entonces adoptadas parecen dividirse, según ha indicado el mencionado autor, en tres clases: (1) En primer lugar, lo que podría llamarse la teoría platónica del valor, con todos sus matices y posibles interpretaciones. En esta teoría se sostiene que el valor es algo absolutamente independiente de las cosas; mejor aun, que es algo en que las cosas valiosas están fundadas, do tal suerte que un bien lo es sólo por el hecho de participar de un valor situado en una esfera metafísica y aun mitológica. Los valores serían en tal caso entidades ideales, pero de una idealidad "existente", seres en sí, perfecciones absolutas y, a fuer de tales, absolutas existencias. La confusión de la irrealidad del valor con la idealidad de los objetos ideales tiene su base en una actitud intelectualista para la cual el espíritu, la razón, son los que, frente a la sensibilidad, descubren los valores y efectúan la identificación del ser con el valor. Esta posición plantea los más espinosos problemas cuando tiene que enfrentarse con la efectividad del mal y del disvalor, pues éste tiene que ser considerado forzosamente como una disminución del ser y aun como una nada. (2) El nominalismo de los valores, para el cual el valor es relativo al hombre o a cualquier portador de valores. El valor es fundado entonces en la subjetividad, en el agrado o desagrado, en el deseo o repugnancia, en la atracción o repulsión, que son actitudes necesariamente vinculadas al valor, pero que no pueden constituir la esencia última del valor. Los valores consisten en tal caso en el hecho de que la cosa considerada valiosa produzca agrado, deseo, atracción, etc., y no en el hecho, más significativo, de que el agrado, el deseo, etcétera, sobrevengan a causa del carácter valioso de la cosa. El motivo fundamental de este nominalismo de los valores radica en la reducción de todos los valores de orden superior a los valores de orden inferior, en los cuales hay efectivamente coincidencia del valor con el agrado. El nominalismo de los valores o nominalismo ético se corresponde exactamente con el nominalismo gnoseológico y metafísico y aun puede considerarse como una transposición de los supuestos de este último a la cuestión ética y al problema general del valor. Este nominalismo parece resultar justificado, en cambio, cuando el absolutismo de los valores llega a negar la necesidad de que haya una conexión entre el valor y el depositario de los valores y sobre todo cuando llega a aniquilar a la persona, concibiéndola como un medio y no como un fin. (3) Lo que Scheler llama "teoría de la apreciación", íntimamente emparentada con el nominalismo ético por su negación de la independencia de los fenómenos estimativos éticos, pero distinta de él por el hecho de afirmar "que la apreciación de un querer, de un obrar, etcétera, no encuentra en los actos un valor que esté puesto por sí mismo en ellos, ni tampoco tiene que regirse aquella apreciación por ese valor, sino que el valor moral está dado tan sólo *en o medíante* aquella apreciación, cuando no es *producido* por ella" *(op. cit.,* pág. 235). Si bien esta teoría se acerca a la axiología pura, la fundamentación de las leyes de la misma se hace con distintos supuestos. Ahora bien, la tensión entre el extremo relativismo y el absolutismo extremo se ha apaciguado en cierto modo cuando se ha reconocido, por un lado, que el valor no puede estar sometido a la arbitrariedad subjetiva y, por otro, que el valor carece de sentido si no es referido a una persona que lo estime. Así, diversos autores que se han ocupado del problema de los valores han llegado a atribuir a éstos las características siguientes: 1. *El valer.* En la clasificación dada por la teoría de los objetos, hay un grupo de éstos que no puede caracterizarse por el ser, como los objetos reales y los ideales. De estos objetos se dice, según la expresión de Lotze, que valen y, por lo tanto, que no tienen ser, sino valer. La característica del valor es el ser *valente,* a diferencia del ser *ente y* del ser *válido,* que se refiere a lo que tiene validez (VÉASE). La bondad, la belleza, la santidad no son cosas reales, pero tampoco entes ideales. Los objetos reales vienen determinados según sus clases por las notas de espacialidad, temporalidad, causalidad, etc. Los objetos ideales son intemporales. Los valores son también intemporales y por eso han sido confundidos a veces con las idealidades, pero su forma de realidad no es el ser ideal ni el ser real, sino el ser valioso. La realidad del valor es, pues, el valer. Aunque esta tesis tiene un aspecto excesivamente forma] y hasta aparece como el resultado de una definición circular, algunos autores han intentado poner de relieve que en la definición del valor como forma sustantiva del valer hay un contenido preciso. Así ocurre, por ejemplo, con Louis Lavelle cuando dice que en tal forma sustantiva del valer se supone que una conciencia aprueba o no algo. Por eso el valor de algo supone una diferencia entre lo posible y lo real. Desde este punto de vista, el valor no reside tanto en las cosas como en la actividad de una conciencia, pero ello no equivale a hacer depender el valor de las representaciones. El valor *se refiere* a la existencia (Cfr. obra citada en la bibliografía, págs. 24 y sigs.) pues "lo que vale no puede ser sino la existencia misma en tanto que se quiere y quiere sus propias determinaciones". Por eso, al entender de dicho autor, la teoría de los valores es una profundización —no una sustitución— de la metafísica, en tanto que (como ha dicho Aimé Forest) es "una aptitud para aprehender valores".

2. *Objetividad.* Los valores son objetivos, es decir, no dependen de las preferencias individuales, sino que mantienen su forma de realidad más allá de toda apreciación y valorización. La teoría relativista de los valores sostiene que los actos de agrado y desagrado son el fundamento de los valores. La teoría absolutista sostiene, en cambio, que el valor es el fundamento de todos los actos. La primera afirma que tiene valor lo deseable. La segunda sostiene que es deseable lo valioso. Los relativistas desconocen la forma peculiar e irreductible de realidad de los valores. Los absolutistas llegan en algunos casos a la eliminación de los problemas que plantea la relación efectiva entre los valores y la realidad humana e histórica. Los valores son, según algunos autores, objetivos y absolutos, pero no son hipóstasis metafísicas de las ideas de lo valioso. La objetividad , del valor es sólo la indicación de su

autonomía con respecto a toda estimación subjetiva y arbitraria. La región ontológica "valor" no es un sistema de preferencias subjetivas a las cuales se da el título de "cosas preferibles", pero no es tampoco una región metafísica de seres absolutamente trascendentes.

3. *No independencia.* Los valores no son independientes, pero esta dependencia no debe entenderse como una subordinación del valor a instancias ajenas, sino como una no independencia ontológica, como la necesaria adherencia del valor a las cosas. Por eso los valores hacen siempre referencia al ser y son expresados como predicaciones del ser.

4. *Polaridad.* Los valores se presentan siempre polarmente, porque no son entidades indiferentes como las otras realidades. Al valor de la belleza se contrapone siempre el de la fealdad; al de la bondad, el de la maldad; al de lo santo, el de lo profano. La polaridad de los valores es el desdoblamiento de cada cosa valente en un aspecto positivo y aun aspecto negativo. El aspecto negativo es llamado frecuentemente disvalor.

5. *Cualidad.* Los valores son totalmente independientes de la cantidad y por eso no pueden establecerse relaciones cuantitativas entre las cosas valiosas. Lo característico de los valores es la cualidad pura.

6. *Jerarquía.* Los valores son no indiferentes no sólo en lo que se refiere a su polaridad, sino también en las relaciones mutuas de las especies de valor. El conjunto de valores se ofrece en una tabla general ordenada jerárquicamente.

Esta caracterización de los valores, que puede considerarse sólo como provisional, corresponde a la axiología formal, que se limita a declarar las notas determinantes de la realidad estimativa. La axiología material, en cambio, estudia los problemas concretos del valor y de los valores y en particular las cuestiones que afectan a la relación entre los valores y la vida humana, así como a la efectiva jerarquía de los valores. Cada uno de estos problemas recibe soluciones distintas según la concepción subjetivista u objetívista del valor, según que los valores sean concebidos como productos de la valoración o como realidades absolutas. En el primer caso, los valores se hallan en la vida humana y son determinados, en su ser y en su jerarquía, por ella. En el segundo, los valores son simplemente descubiertos por el hombre, y su estructura y jerarquía son objeto de un conocimiento relativo que aumenta a medida que se suceden las perspectivas sobre los valores en el curso del acontecer histórico. La concepción objetivista y perspectivista de los valores admite la posibilidad de una ceguera para el valor o para determinados valores en ciertas formas de vida o en ciertas épocas. La vida y su historia reconocen entonces únicamente una parte muy limitada de la realidad estimativa, y el conjunto de todas las perspectivas efectivas y posibles es lo único que puede proporcionar la visión completa y sistemática de la jerarquía de los valores y de la forma de realidad de cada valor.

La clasificación más habitual de los valores comprende los valores lógicos, los éticos y los estéticos. Münsterberg erigió una tabla de valores a base de las mencionadas esferas, pero ha determinado en cada valor dos orígenes diferentes: el espontáneo y el consciente. El conjunto de los valores está fundado, según dicho autor, en un mundo metafísico absoluto. Rickert agregó a este sistema de valores los de la mística, de la erótica y de la religión. Para Scheler, los valores se organizan en una jerarquía cuyo grado inferior comprende los valores de lo agradable y desagradable, y cuyos grados superiores son, de menor a mayor, los valores vitales, los espirituales (valores de lo bello y lo feo; de lo justo y lo injusto; del conocimiento) y los religiosos (valores de lo sagrado y lo profano). Cada una de las regiones de valores comprende especies subordinadas. Los valores morales no son entonces más que la realización de un valor positivo cualquiera sin sacrificio de un valor inferior. La preferencia por los valores determina de este modo la moralidad de los actos, sin que esta moralidad deba reducirse al cumplimiento de una norma o de un imperativo categórico que el valor no puede proporcionar por sí mismo. N. Hartmann propuso una tabla que abarca los valores siguientes: valores bienes (instrumentales); valores de placer (como lo agradable); valores vitales; valores morales (como lo bueno); valores estéticos (como lo bello); valores de conocimiento (como la verdad). Las últimas tres clases son consideradas como valores espirituales.

La investigación de las relaciones entre el valor y la concepción del mundo representa uno de los problemas más espinosos de la axiología material, pues su solución depende a su vez en parte considerable de la concepción del mundo vigente o sustentada por el investigador. Sin embargo, no puede descartarse enteramente la posibilidad de conseguir un saber que, aunque de modo limitado, sobrepase las condiciones impuestas por la concepción del mundo. La investigación del valor queda determinada en este caso por las mismas notas aparentemente contradictorias que caracterizan a la filosofía. Por un lado, todo saber acerca del valor depende de la perspectiva desde la cual el valor es visto en un momento determinado de la historia. Por otro, este saber aspira por su misma naturaleza y condición a conseguir una visión absoluta, a transformar su dependencia en autonomía. La coexistencia de estos dos caracteres es difícilmente eliminable en todo análisis acerca de nuestro problema.

Señalamos a continuación, en orden cronológico, algunos de los escritos aparecidos acerca del problema del valor a partir de fines del siglo XIX. Hay que tener en cuenta, desde luego, los antecedentes de Lotze, especialmente en el tomo I *(Logik)* del *System der Philosophie* (1874), y sobre todo de Nietzsche, especialmente los contenidos en el Cap. I de *Zur Genealogie der Moral* (1887) y en los pensamientos dispersos en *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* (1888 y siguientes): Wilhelm Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie,* 1884, 4a ed., 2 vols., 1911 (trad. esp.: *Preludios filosóficos,* 1949). — Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis,* 1887 (trad. esp.: *El origen del conocimiento moral,* 1927). — Heinrich Rickert, *Vom Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz,* 1892, 6a ed., 1928. — Christian von Ehrenfels, "Werttheorie und Ethik", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie,* XVII (1893). — Alexius von Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie,* 1894. — Id., id., "Über

Werthaltung und Wert", *Archiv für systematische Philosophie*, I (1895), 327-46. — O. Ritschl, *Ueber Werturteile*, 1895. — Eduard von Hartmann, "Der Wertbegriff und der Lustwert", *Zeitschrift für Philosophie*, CVI (1895). — Christian von Ehrenfels, "Von der Wertdefinition zum Motivationsgesetz", *Archiv für systematische Philosophie*, II (1896), 103-22. — Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1896-1902, 5ª ed., 1929. — Alexius von Meinong, *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie*, 1897. — Jonas Cohn, "Beiträge zur Lehre von den Wertungen", *Zeitschrift für Philosophie*, CX (1897). — Christian von Ehrenfels, *System der Werttheorie*, 1898.—F. Krüger, *Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie*, 1898. — Hugo Münsterberg, *The Eternal Values*, 1900. — M. Reischsle, *Werturteile und Glaubensurteile*, 1900. — Oskar Kraus, *Zur Theorie des Wertes. Eine Bentham-Studie*, 1901. — Joseph Klemens Kreibig, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, 1902. — Rudolf Eisler, *Studien zur Werttheorie*, 1902. — A. Grotenfeld, *Die Wertschätzung in der Geschichte*, 1903. — Alexius von Meinong, "Über Urteilsgefühle: was sie sind und was sie nicht sind", *Archiv für die gesamte Psychologie*, VI (1905), 22-58. — Karl Böhm, *Der Mensch und seine Welt*, 6 vols., 1883-1911 (tomo III). — Francesco Orestano, *I valori umani*, 1907 (trad. esp.: *Los valores humanos*, 1947). — C. Berguer, *La notion de valeur, sa nature psychique et son importance en théologie*, 1908. — Hugo Münsterberg, *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*, 1908, 2ª ed., 1921. — R. Goldscheid, *Entwicklungswerttheorie*, 1908. — Walter Strich, *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart*, 1909 (Dis.). — Wilbur M. Urban, *Valuation, its Nature and Laws*, 1909. — H. Ludemann, *Das Erkennen und die Werturteile*, 1910. — E. Durkheim, "Jugements de réalité et jugements de valeur", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XVIII (1911), 437-53. — Heinrich Rickert, "Lebenswerte und Kulturwerte", *Logos*, II (1911-1912), 131-66. — Alexius von Meinong, "Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie", *Logos*, III (1912), 1-14. — F. Ackenheil, *Sollen, Werten und Wollen*, 1912. — Hans Driesch, *Ordnungslehre*, 1912. — B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, 1912. — Wilhelm Metzger, "Objektwert und Subjektwert", *Logos*, IV (1913), 85-99. — Wilhelm Ostwald, *Die Philosophie der Werte*, 1913. — Heinrich Rickert, "Vom System der Werte", *Logos*, IV (1913), 295-327. — Max Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forchung*, I (1913), II (1916) (trad. esp.: *Ética*, 2 vols., 1941-1942. — Karl Friedrich Weiss, *Studien zur allgemeinen Theorie des Wertes*, 1913. — Theodor Lessing, *Studien zur Wertaxiomatik. Untersuchungen über reine Ethik und reines Recht*, 1914 (reimp. del *Archiv für systematische Philosophie*, 1908). — E. Spranger, *Ueber die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie*, 1914. — Jonas Cohn, *Religion und Kulturwerte*, 1914. — W. Windelband, *Einführung in die Philosophie*, 1914, 3ª ed., 1923. — Johannes Erich Heyde, *Grundlegung der Wertlehre*, 1916. — G. della Valle, *Teoria generale del valore come fondamento di una pedagogia filosofica*, 1916. — Georg Mehlis, "Ueber Lebenswerte", *Logos*, VII (1918). — Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlagen der sozialen Theorie und Ethik*, 1919. — H. Baratono, *Critica e pedagogia dei valori*, 1919. — Richard Müller-Freienfels, "Grundzüge einer neuen Wertlehre", *Annalen der Philosophie*, I (1919). — Samuel Alexander, *Space, Time and Deity*, 2 vols., 1920 (tomo II). — Antonio Renda, *Teoria psicologica del valore*, 1920. — K. Wiederhold, *Wertbegriff und Wertphilosophie*, 1920 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte, 52). — M. Gatz, *Die Begriffe der Geltung bei Lotze*, 1929. — H. Rickert, *System der Philosophie*, 1921. — Juan Zaragüeta, *Contribución del lenguaje a la filosofía de los valores*, 1920. — Arthur Hoffmann, *Das Systemprogram der Philosophie der Werte. Eine Würdigung der Axiologie W. Windelbands*, 1922. — C. Bouglé, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922. — José Ortega y Gasset, "¿Qué son los valores", *Revista de Occidente*, IV (1923), 39-70; reed.: *O. C.*, t. VI, 1946. — Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923. — F. Bamberger, *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, I, 1924. — W. Stern, *Wertphilosophie* (t. III de *Person und Sache*), 1924. — L. Werner Grühm, *Das Werterlebnis*, 1924. — Folkert Wilken, *Grundzüge einer personalistischen Wertheorie*, 1924. — Maximilian Beck, *Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins*, 2 vols. — Helmut Finscher, "Das Problem der Existenz objektiver Werte", *Kanstudien*, XXX (1925), 357-80. — H. Kerler, *Weltwille und Wertwille*, 1925. — Nikolai Hartmann, *Ethik*, 1926. — Johannes Erich Heyde, *Wert, eine philosophische Grundlegung*, 1926. — W. G. Schuwerak, "Das Wesen des Wertes und seine Begründung", en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 1926 (trad. esp.: "La esencia del valor y su fundamentación", en *Verbum* [Buenos Aires], 1933. — Ralph Barton Perry, *General Theory of Value*, 1926. — Johannes Thyssen, "Vom Ort der Werte", *Logos*, XV (1926). — A. Messer, *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, 1926. — Luis Juan Guerrero, *Die Entstehung einer allgemeinen Wertlehre in der Philosophie der Gegenwart*, 1927 (tesis). — Edmond Goblot, *La logique des jugements de valeur*, 1927. — Aurel Kolnai, *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*, 1927. — R. Odebrecht, *Grundlegung einer ästhetischen Werttheorie*, 1927. — A. Lalande, *La psychologie des jugements de valeur*, 1929. — Eduard Meyer, "Sein und Sollen in der Wertphilosophie", *Kantstudien*, XXXIV (1929), 97-124. — John Laird, *The Idea of Value*, 1929. — Erich W. Jaensch, *Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit*, 1929. — S. Behn, *Philosophie der Werte*, 1930. — A. Messer, *Wertphilosophie der Gegenwart*, 1930 (trad. esp.: *La estimativa o la filosofía de los valores en la actualidad*, 1932). — H. O. Eaton, *The Austrian Philosophy of Values*, 1930. — Fritz Joachim von Rintelen, *Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems*, 1930. — A. Altmann, *Die Grundlagen der Wertethik*, 1931. — Leonore Kühn, *Die Autonomie der Werte*, 2 vols., 1931. — J. Cohn, *Wertwissenschaft*, 3 vols., 1932. — Karl Groos, *Zur Psychologie und Metaphysik des Werterlebens*, 1932. — Fritz Joachim von Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, 1932 (*I. Altertum und Mittelalter*). — Alfred Stern, *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit und Wert*, 1932. — Otto Kühler, *Wert, Person, Gut. Zur Ethik M. Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen*, 1932. — S. Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, 1933. — H. Osborne, *Foundations of the Theory of Value, An Examination of Value and Value Theories*, 1933. — Manuel García Morente, *Ensayos sobre el*

progreso, 1934 (reed. en *Ensayos*, 1941). — E. Thierbach, *Der Begriff des Wertsystems als Gliedganzes*, 1934. — Karl Menger, *Moral, Wille, Weltgestaltung*, 1934. — Ernst Schwarz, *Ueber den Wert, das Soll und das richtige Werterhalten*, 1934. — René Le Senne, *Obstacle et Valeur*, 1934. — Aaron Cohn, *Hauptprobleme der Wertphilosophie*, 1934. — Alfred Stern, *La philosophie des valeurs. Regards sur ses tendances actuelles en Allemagne*, 1936 (trad. esp.: *La filosofía de los valores. Ensayo sobre sus tendencias actuales en Alemania*, 1944, 2ª ed., 1960). — G. Bénézé, *Valeur. Essai d'une théorie générale*, 1936. — G. S. Jury, *Value* and *Ethical Objectivity*, 1936. — Varios autores, *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie* (Congrès Descartes), tomos X y XI, 1937. — Dorothea Thielen, *Kritik der Werttheorien*, 1937. — A. Campbell Garnett, *Reality and Value*, 1937. — Georg Kathov, *Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee*, 1937. — Johannes Hessen, *Wertphilosophie*, 1937. — Oskar Kraus, *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, 1937. — Victor Kraft, *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, 1937, 2ª ed., 1951. — M. García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 1937 (Lección XXIV). — Eugène Dupréel, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, 1938. — C. A. Sacheli, *Atto e valore*, 1938. — J. J. Reid, *A Theory of Values*, 1938. — Carlos Astrada, *La ética formal y los valores*, 1938. — Johannes B. Lotz, S. J., *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms* Ens et unum convertuntur *im Rahmen der scholastischen Transzendentalienlehre*, I, 1938, 2ª ed., con el título: *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, 1957. — John Dewey, *Theory of Valuation*, 1939. — Robert Reininger, *Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung*, 1939. — Dominique Parodi, *La conduite humaine et les valeurs idéales*, 1939. — Juan José Arévalo, *La filosofía de los valores en la pedagogía*, 1939. — Francisco Larroyo, *La filosofía de los valores*, 1942. — E. B. Jessup, *Relational Value Meanings*, 1943. — Wilbur M. Urban, "Axiology" (en *Twentieth Century Philosophy*, ed. D. D. Runes), 1943, págs. 51-73.—Ray Lepley, *Verifiability of Value*, 1944. — Raymond Polin, *La création des valeurs, Recherches sus le fondement de l'objectivité axiologique*, 1945 (tesis). — Id., id., *La compréhension des valeurs*, 1945 (tesis complementaria). — E. S. Brightman, *Nature and Values*, 1945. — Varios autores, *Les valeurs* (Actes du IIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Louvain), 1948 (É. Bréhier, N. Balthasar, Aimé Forest, etc.). — Raymond Ruyer, *Le monde des valeurs*, 1948. — Varios autores, *Value: A Cooperative Inquiry*, ed. Ray Lepley, 1949. — Pietro Romano, *Ontologia del valore. Studio storico-critico sulla filosofia dei valori*, 1949. — Albrecht C. Bettermann, *Psychologie und Psychopathologie des Wertens*, 1949. — Samuel L. Hart, *Treatise on Value*, 1949. — Rafael Virasoro, *Vocación y moralidad. Contribución al estudio de los valores morales*, 1949. — D. J. McCracken, *Thinking and Valuing*, 1950. — A. L. Hilliard, *The Forms of Value. The Extension of a Hedonistic Axiology*, 1950. — L. Lavelle, *Traité des valeurs*, 2 vols., 1951-1955. — R. Ruyer, *Philosophie de la valeur*, 1952. — E. W. Hall, *What is Value? An Essay in Philosophical Analysis*, 1952. — E. Gutwenger, S. J., *Wertphilosophie*, 1952. — S. Halldén, *Emotive Propositions. A Study of Value*, 1954. — R. B. Perry, *Realms of Value*, 1954. — D. Davidson, J. C. C. McKinsey, P. Suppes, *Outlines of a Formalist Theory of Value*, I, 1954. — W. D. Lamont, *The Value Judgement*, 1955. — Ch. Morris, *Varieties of Human Value*, 1956. — Paul Césari, *La valeur*, 1957. — H. De Witt Parker, *The Philosophy of Value*, 1957. — F. Battaglia, *I valori fra la metafisica e la storia*, 1957. — R. B. Brandt, R. Lepley, C. L. Stevenson *et al.*, *The Language of Value*, 1957, ed. R. Lepley. — Jean Pucelle, *Études sur la valeur*, 2 vols., 1957-1959 (I. *La source des valeurs. Les relations intersubjectives*; II. *Le règne des fins*) [Problèmes et doctrines, 14 y 17]. — Stephen C. Pepper, *The Sources of Value*, 1958. — Risieri Frondizi, *¿Qué son los valores?*, 1958 [Breviarios, 135]. — León Dujovne, *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, 1959. — Robert S. Hartman, *La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica*, 1959. — J. N. Findlay, *Values and Intentions: A Study in Value-Theory and Philosophy of Mind*, 1961. — David Pole, *Conditions of Rational Inquiry. A Study in the Philosophy of Value*, 1961. — Everett W. Hall, *Our Knowledge of Fact and Value*, 1961 [especialmente Parte II: "Our Knowledge of Value"]. — Paul W. Taylor, *Normative Discourse*, 1961. — Daniel Christoff, José Luis Curiel, A. C. Ewing, Risieri Frondizi, Robert S. Hartman, F.-J. v. Rintelen, *Symposium sobre valor in genere y valores específicos*, 1963 [del XIII Congreso Internacional de Filosofía. Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional de México]. — Bibliografía: J. E. Heyde, "Gesamtbibliographie des Wertbegriffes", *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, 1928. — Ethel M. Albert y Clyde Kluckhohn, *A Selected Bibliography on Values, Ethics, and Esthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy, 1920-1958*, 1959.

VALLA (LORENZO [LAURENTIUS]) (1405-1457) nació en Roma, donde estudió retórica. Entró luego al servicio de Alfonso de Aragón, y después de intensa actividad política y administrativa regresó a Roma, donde falleció. Valla fue uno de los más significados, e influyentes, humanistas del Renacimiento italiano. Seguidor de Cicerón y de Quintiliano, interesado grandemente por los problemas retóricos y por la cuestión de la elegancia de la lengua latina (cuestión a la cual dedicó uno de sus tratados), Valla se opuso al aristotelismo y a todos los intentos de integrar la tradición escolástica con el movimiento humanista. También se opuso a los movimientos de renovación de varias antiguas escuelas griegas, sobre todo a la estoica, pero manifestó cierta inclinación hacia algunas tesis del epicureismo. Según Valla no puede haber conciliación entre los datos de la revelación y los de la razón; tanto el racionalismo integrador medieval como el renacentista son considerados por él como empresas destinadas al fracaso. Ahora bien, si en la intención del autor ello debía subrayar la verdad de la revelación y poner de relieve el contenido de las enseñanzas cristianas en los Padres de la Iglesia —San Agustín, San Ambrosio, San Gregorio y San Jerónimo, a quienes ensalzó contra Santo Tomás—, los resultados obtenidos fueron en muchas ocasiones de carácter "secularizador". La negación de la libre voluntad frente a la predeterminación divina lo aproximó a tesis que luego Lutero hizo suyas (citando, por lo demás, esta procedencia) y que contrastaban violentamente con la posición de Erasmo, pero ello abrió a la vez el camino para una "ruptura entre Dios y el mundo" que favoreció la consideración de éste con independencia de la intervención de Dios.

Obras: *De linguae latinae elegan-*

tia libri sex (Roma, 1471; numerosas ediciones hasta mediados del siglo XVI). — *De voluptate ac vero bono libri tres* (Pavia, 1431; refundida con el título: *De vero bono*, Lovaina, 1493. A esta obra se agregó el *De libero arbitrio*). — *Dialectice Laurentii Vallae libri tres seu ejusdem Reconcinnatio totius dialectice et fundamentorum universalis philosophiae, ubi multa adversus Aristotelem, Boetium, Porphyrium, etc.... disputantur, etc....*, 1499. — *De professione religiosorum*, ed. J. Vahlen (*Laurentii Vallae opuscula tria*, en *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Phil. und Hist. Kl. LXI-LXII, 1869). — *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* ed. en Leipzig, 1928. — *Apologia adversus calumniatores quando super fide sua requisitus fuerat*, 1518. — Ed. crítica de *De libero arbitrio*, por Maria Anfossi (1934). Ed. crítica de *De vero bono*, por M. de Panizza Lorch (1962). — Ed. de obras: Opera omnia (Basileae, 1540), reimp. con algunos textos no incluidos en la citada ed. (y en la de 1592) por Eugenio Garin, 2 vols., 1963. — Véase L. Barozzi y R. Sabbadini, *Studi sul Panormita e sul Valla*, 1891. — G. Mancini, *Vita di L. Valla*, 1891. — M. von Wolff, *L. Valla, sein Leben und seine Werke*, 1893. — J. Freudenthal, "L. Valla als Philosoph", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XXIII (1909), 724-36. — E. Maier, *Die Willensfreiheit bei L. Valla*, 1911 (Dis.). — F. Gaeta, *L. Valla. Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, 1955.

VALLES (FRANCISCO) (1524-1592) nació en Covarrubias (Burgos). Doctor en Medicina por la Universidad Complutense (Alcalá de Henares), fue nombrado médico de cámara por Felipe II; por haberlo éste llamado "divino", se suele nombrar a Francisco Vallés, "el divino". Valles escribió numerosas obras médicas, casi todas ellas comentarios a Hipócrates y a Galeno; comentarios a Aristóteles, y una obra filosófica conocida con el nombre de *Sacra Philosophia* (véase título completo *infra]* en la cual expone sus ideas filosóficas. Éstas son descritas como "ecléctica", con predominio de Aristóteles y la escolástica y con algunos elementos de carácter escéptico. Según Valles, todos los conocimientos se dividen en ciencias intelectuales principales, como la teología, la jurisprudencia y la medicina; ciencias sobre la palabra (el *Trivium) y* ciencias propiamente dichas (matemáticas, filosofía natural y filosofía moral). En algunos puntos Valles aprovecha nociones platónicas y pitagóricas; tal ocurre al afirmar que los números son los elementos más universales de las cosas, porque están entretejidos en todas ellas y en sus relaciones. En su psicología, Valles afirma que los animales poseen alguna especie de razón. En lo que podría llamarse su "teoría del conocimiento", Valles admite que hay ciertos principios que son evidentes por sí mismos, pero que en lo que toca al conocimiento de los objetos naturales, siendo la aprehensión de accidentes la base del saber, no se puede llegar nunca a verdades indudables y hay que conformarse con la verosimilitud.

Claudii Galeni Pergameni de locis patientibus, libri sex, cum scholis, 1551. — *Commentaria in prognosticum Hippocratis*, 1567. — *Galeni Ars medicinalis commentariis*, 1567. — *Commentaria illustria in Cl. Galeni Pergameni, libros subsecuentes*, 1592. — Entre los comentarios filosóficos destacan: *In Schola Complutensi professoris commentaria in quartum librum Meteoron Aristotelis*, 1558. — *Ibid. Octo librorum Aristotelis de physica doctrina versio recens et commentaria*, 1562. — El título completo de la *Sacra Philosophia* es: *De iis quae scripta sunt physice in libris sacris, sive de Sacra Philosophia, liber singularis*, 1587.

Véase Eusebio Ortega y Benjamín Marcos, *Francisco de Vallés (el divino)*, 1914 [Biblioteca filosófica. Los grandes filósofos españoles, 1]. — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, t. II, 1941, págs. 297-347.

Entre los comentarios médicos destacan:

VANINI (LUCILIO, que se llamó a sí mismo GIUGLIO CESARE, Julius Caesar) *(ca.* 1585-1619) nació en Taurisano (Lecce, Italia). Estudió Derecho en Ñapóles y teología en Padua. Tras un período de viajes por Italia y Alemania residió dos años (1612-1614) en Inglaterra. En 1614 regresó a Italia y un año después se dirigió a Francia. Sospechoso de herejía, fue procesado y condenado por la Inquisición, muriendo en la hoguera, en Toulouse.

Vanini defendió la idea de una religión natural igual en todos los hombres. Se trataba de una religión de tipo panteísta, fundada en la idea de que Dios se halla entero en la Naturaleza, de tal modo que la Naturaleza misma es Dios. Filosóficamente, las ideas averroístas de la Escuela de Padua junto con elementos naturalistas y panteístas hallados en autores como Telesio y Cardano.

Obras: *Anphytheatrum aeternae providentiae, 1615.* — *De admirandis naturae reginae deaque mortalium arcanum*, 1616. — Véanse los estudios a las traducciones italianas y ediciones de las obras de V. de G. Porzio, *Le opere di G. C.* V., 2 vols., 1913, y L. Corvaglia, *Le opere de G. C. V. e le loro fonti, 2* vols., 1933-1934.

VÁRELA (FÉLIX) (1788-1853), nacido en La Habana, se ordenó de sacerdote y fue elegido diputado a las Cortes españolas durante el segundo período constitucional, destacándose por su defensa en favor de la autonomía de Cuba. Discípulo, en el Seminario de San Carlos, del P. José Agustín Caballero, cuya *Philosophia electiva* (1796; reeditada en 1944) representó una considerable renovación de los estudios filosóficos —hasta entonces estrictamente situados en el marco del escolasticismo tomista—, prosiguió Várela desde la cátedra de filosofía de dicho Seminario y de la Universidad y desde el periódico la corriente renovadora antiescolástica y afecta principalmente al sensualismo de Locke y Condillac, pero asimismo a otras influencias modernas, ante todo al cartesianismo. Su propósito se encaminó a la fundamentación de una "filosofía ecléctica", entendiendo por tal una filosofía depurada de todo error especulativo y arraigada en la razón y la experiencia como únicas fuentes válidas del conocimiento filosófico. Várela no consideraba semejante renovación como atentatoria a la verdad del dogma católico, sino como expresión de la necesidad de separar lo que al dogma pertenece y lo que no necesita por su naturaleza estar fundado en la autoridad, que si bien "es fuente de la verdad y el que se somete a ella procede con arreglo a la recta razón", no debe ser objeto de abuso "haciéndole servir a las ideas humanas con prejuicio de las ciencias y ultraje de la revelación".

Obras: *Institutiones philosophiae eclecticae*, I y II, 1812. — *Instituciones de filosofía ecléctica*, III y IV, 1813-1814. — *Lecciones de filosofía*, 3 vols., 1818. — *Apuntes filosóficos para la dirección del espíritu humano*, 1818. — *Miscelánea filosófica*,

1818. — *Máximas morales y sociales,* 1818. — Reedición parcial de las *Lecciones de filosofía* según la edición de Filadelfia de 1824: La Habana, 1940. — De la edición de obras completas de Várela publicada en la Biblioteca de Autores Cubanos de la Universidad de La Habana han aparecido hasta ahora los siguientes volúmenes: *Miscelánea filosófica,* 1944. — *Observaciones sobre la constitución política de la monarquía española y otros textos políticos,* 1944. — *Cartas a Elpidio,* 2 vols., 1945. — *El Habanero,* 1945. — Véase José Ignacio Rodríguez, *Vida del Presbítero Don Félix Várela,* 1878. — Francisco González del Valle y Ramírez. *El Padre Varela y la independencia de la América Hispana,* 1936. — A. Hernández Travieso, *Félix Varela y la reforma filosófica en Cuba,* 1942. — Sobre el P. José Agustín Caballero, véase Roberto Agramonte, *José Agustín Caballero y los orígenes de la filosofía en Cuba,* 1949. — Rosario Rexach, *El pensamiento de F. Varela,* 1950.

VARIABLE. En los artículos Constante, Función (VÉANSE) y otros nos hemos referido a la noción de variable. Algunas indicaciones suplementarias son necesarias para mayor claridad sobre tal concepto. Nos atendremos para ello al uso actual en muchos textos de lógica, pero *precederemos* nuestras definiciones con las que constan en *Principia Mathematica, I,* 4-5, a causa del carácter ya clásico de esta obra.

Según Whitehead y Russell, la idea lógica de variable es más general que la idea matemática. En matemática una variable ocupa el lugar de una cantidad o número indeterminados. En lógica la variable es "un símbolo cuyo significado no es determinado". Las diversas determinaciones que puede tomar su significado son llamadas los *valores* de la variable. Estos valores pueden ser cualquier conjunto de entidades, proposiciones, funciones, clases o relaciones. El término 'variable' puede tomarse en dos sentidos: restringido y no restringido. En el primer sentido los valores de la variable se limitan sólo a algunos de los que es capaz de tomar. En el segundo sentido los valores de la variable no se limitan a algunos de los que es capaz de tomar. La noción de variable tiene, así, varias características. Primero, una variable es ambigua en su denotación y es definida de acuerdo con ello. Segundo, una variable conserva una identidad reconocida a través de un contexto. Tercero, se admite que el alcance de las determinaciones posibles de dos variables puede ser el mismo o distinto.

Los signos usados en *Principia* para las variables son los siguientes: (1), *'a', 'b', 'c',* etc. (excepto *'p', 's'* desde *40 y siguientes); (2) *'p', 'q', 'r'* (letras preposicionales o proposiciones variables, excepto desde *40 y siguientes); (3) *'f', 'g', 'φ', 'ψ* ', 'x', 'θ' y (hasta *33) 'F'. Estas últimas se llaman *letras funcionales* y son usadas para funciones variables. Los autores de los *Principia* señalan explícitamente que algunas letras griegas minúsculas son usadas para variables cuyos valores son clases; que algunas letras latinas mayúsculas son usadas para variables cuyos valores son relaciones, y que varias letras minúsculas latinas ('w', *'x', 'y', 'z')* son usadas para individuos.

Aunque los *Principia* constituyen la base para la mayor parte de las definiciones y usos posteriores de la noción de variable, la amplitud que tenía tal noción en dicha obra ha sido considerada como una fuente de ambigüedades. Para evitarlas se han propuesto otras definiciones. Daremos dos: una, todavía muy amplia, y otra, más estricta, que es la que adoptamos.

La definición más amplia de variable concibe a ésta como nombrando un número indeterminado de una clase. La clase se llama *alcance* de la variable. Los miembros de la clase forman los valores de la variable. La estructura de una expresión muestra qué clase de variables contiene. En 'x es blanco', 'x' sólo puede designar un objeto extenso; en *'x* es falso", *'x'* sólo puede designar una proposición; en *'x* < 3', 'x' sólo puede designar un número. En general suelen admitirse dos tipos de variables: uno en el cual las variables son *términos;* otro en el cual son *proposiciones.*

Todavía hoy algunos lógicos admiten los dos tipos. Pero en una definición más restringida de la noción de variable solamente se consideran como variables las letras argumentos 'w', *'x', 'y', 'z' y* sus continuadoras (las mismas letras seguidas de acentos) y —en la lógica cuantificacional superior— las letras predicados 'F', *'G', 'H'* y sus continuadoras (las mismas letras seguidas de acentos), pero no las letras sentenciales *'p', 'q', 'r', 's'.* El criterio que se da para saber si una letra es o no variable es éste: es variable cuando es cuantificable. En la lógica cuantificacional superior las letras argumentos son llamadas *variables individuales* y las letras predicados son llamadas *variables predicados.*

Las variables se dividen en *reales y aparentes.* Esta terminología fue adoptada por Russell siguiendo a Pcano. Hoy día se llaman más bien variables *libres* a las reales y variables *ligadas* a las aparentes. Una variable es real o libre cuando no está cuantificada (aunque pueda estarlo) ; aparente o ligada cuando está cuantificada. Así, en *'x* es un libro', *'x'* es una variable libre. En *'(x) x* es un libro', 'x' es una variable aparente o ligada.

Aunque la noción de variable en lógica se ha impuesto sobre todo en la lógica formal moderna no carece de antecedentes, sobre todo si tomamos la noción en su más amplio sentido. El primer antecedente es, como ha señalado Lukasiewicz, el de Aristóteles. En efecto, el Estagirita no dio en su silogística ejemplos de silogismos válidos con términos concretos; los términos eran representados por medio de letras, es decir, de variables para cuya sustitución sólo términos universales eran permitidos. Lukasiewicz *(Aristotle's Syllogistic,* 1951 § 4) indica que ni los historiadores modernos de la filosofía o de la lógica ni los filólogos modernos, con la excepción de Ross, que ha mencionado el hecho en su edición de los *Analíticos* (1951, pág. 29), se han dado cuenta de esta importante invención aristotélica. Debemos observar, sin embargo, que ya F. Solrnsen, en su obra *Die Entwicklund der aristotelischen Logik und Rhetorik* (1929) y H. Scholz en su *Geschichte der Logik* (1931) habían presentado las letras usadas por Aristóteles en el mencionado contexto como variables. Por lo demás, algunos comentaristas del Estagirita, tales como Alejandro de Afrodisia y Juan Filopón, habían anotado ya el hecho del uso de variables por Aristóteles y aun su importante significación para la lógica formal. Observemos, finalmente, que los estoicos usaban números para las

variables que introducían en su lógica preposicional. Las variables aristotélicas representaban términos; las estoicas, proposiciones.

VARIACIONES CONCOMITANTES (MÉTODO DE). Véase CANON, MILL (J. S.).

VARISCO (BERNARDINO) (1850-1933) nació en Chiari (Brescia). De 1906 a 1925 fue profesor en la Universidad de Roma. Varisco se adscribió primeramente al positivismo; luego pasó, tanto por la influencia de Gentile como por la propia evolución interna, a un idealismo que había sido ya insinuado por algunos discípulos de Ardigo y que, sin negar lo que la filosofía positiva tiene de justificado, no se limitó a la inmanencia de la conciencia, sino que se transformó progresivamente en una metafísica de las conciencias particulares y, en último término, en una nueva monadología. El inmanentismo de la conciencia representaba, efectivamente, para Varisco un simple momento de tránsito entre la positividad total y la idealidad completa. Él revelaba solamente la necesidad de un método positivo llevado a sus últimas consecuencias y sin arredrarse ante la posibilidad del solipsismo. Pero el solipsismo era, a su vez, únicamente el punto extremo a que llevaba la positividad en la descripción de lo dado; más allá de él, fundándolo por entero, se halla la "realidad", es decir, el pensamiento del yo y del espíritu. Parece, pues, que Varisco sostuvo una metafísica del yo como absoluto, al modo del idealismo romántico. Sin embargo, esto no corresponde estrictamente a su pensamiento. Por un lado, hay que tener en cuenta las condiciones de la formación de la realidad monadológica, la cual implica relación. Por el otro lado, la descripción del yo muestra siempre en él una especie de inconsciente primitivo, que se desenvuelve y diversifica, se cumple y culmina en la tesis de Dios como centro de las conciencias individuales y a la vez como unidad de estas conciencias, pues Dios es, en última instancia, una conciencia, el sujeto creador por excelencia, es decir, el "sujeto universal". El "idealismo crítico" de Varisco desembocó de este modo en una teología y se confirmó a sí mismo en tanto que, a diferencia del realismo y del positivismo, su exposición era a la vez la crítica de sus propios supuestos. La especulación de Varisco ha sido proseguida por varios discípulos, la mayor parte de los cuales ha llegado a conclusiones muy distintas, pero en todo caso ligadas a las de su maestro por el carácter común de considerar el idealismo como algo susceptible solamente de una crítica interna. Entre dichos discípulos se destacan Pantaleo Carabellese y Gallo Galli, cuyas doctrinas expusimos en artículos separados.

Obras principales: *Verita di fatto e verita di ragione,* 1893. — *Scienza e opinioni,* 1901. — *Introduzione alla filosofía naturale,* 1903. — *Studi di filosofía naturale,* 1903. — *La conoscenza,* 1904. — *Dottrine e fatti,* 1905. — I *massimi problemi,* 1910. — *Conosci te stesso,* 1912. — *Linee di filosofia critica,* 1925. — *Discorsi politici,* 1926. — *Sommarto di filosofía,* 1928. — *Dall'uomo a Dio,* 1934. — *Il pensiero vissuto,* 1940. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* t. VI, 1927. — Véase Enrico di Negro, *La metafísica di B. Varisco,* 1929. — Carmelo Librizzi, *La filosofía di B. Varisco. I. La prima fase del suo pensiero speculativo.* 1936. — Id., id,. *Il pensiero di B. Varisco,* 1953. — Pietro Cristiano Drago, *La filosofía di B. Varisco,* 1944. — G. Calogero, *La filosofia di B. Varisco,* 1950. — O. D'Andréa, B. Varisco *e ti problema teologico,* 1951. — Antología con introducción y bibliografía por Giulio Alliney (1943).

VARONA (ENRIQUE JOSÉ) (1849-1933), nac. en Puerto Príncipe (Cuba), fue profesor de filosofía en la Universidad de La Habana. Afiliado al positivismo, adversario de toda metafísica trascendente, Varona siguió principalmente las orientaciones del empirismo inglés. Toda disciplina filosófica debía constituirse, a su entender, siguiendo el modelo de las ciencias naturales; aun reconociendo la distancia que separa a éstas de la filosofía propiamente dicha, excluía cuanto no se atuviese a los fenómenos, cuanto no se hallase dentro del campo de la experiencia posible. Varona admitió por igual las orientaciones de Comte y de Spencer, pero rechazó del primero la fase de la religión de la Humanidad, y del segundo la metafísica de lo Incognoscible. En la lógica, siguió rigurosamente la tendencia inductiva que culminó en Stuart Mill y concibió la investigación lógica como una metodología de las ciencias particulares. En psicología, se adhirió al psicofisiologismo experimental y en particular a la doctrina de Bain. En ética, tendió a convertir toda moral teórica en ciencia de las costumbres, pero si fundó la moralidad en la sociabilidad admitió que la libertad es algo posible como conquista del hombre, que puede llegar por su esfuerzo a una parcial desvinculación de las determinaciones naturales. Varona representó, por tanto, todo lo que era considerado en su época como rigurosamente positivista: el determinismo, el mecanicismo, el evolucionismo, el naturalismo, la negación de la metafísica y, en el camino del conocimiento, de toda deducción y de toda intuición, pero sus tendencias últimas implicaban ya la superación del positivismo y el arribo a un escepticismo no sistemático que podía ser resultado tanto de una experiencia vital como de una reflexión sistemática.

Obras filosóficas: *Conferencias filosóficas:* I, *Lógica;* II, *Psicología;* III, *Moral,* 1880. — *Lecciones de psicología,* 1901. — *Nociones de lógica.* 1902. — Edición de *Obras* en 4 vols., La Habana, 1936-1938. — Véase: Varios autores, *Homenaje a Enrique José Varona,* 1935. — Medardo Vitier, *Varona,* 1937. — José Zequeira, *La figura de Varona.* — Véase también Fermín Peraza: *Bibliografía de Varona,* 1932. — Roberto Agramonte, *Varona. El filósofo del escepticismo creador,* 1949. — Félix Lizaso, *El pensamiento vivo de Varona,* 1949 (introducción y antología). — Varios autores, *Homenaje a E. J. Varona en el centenario de su nacimiento,* 2 vols., 1951 (Publicaciones del Ministerio de Educación, La Habana).

VARSOVIA (CÍRCULO DE). El llamado Círculo de Varsovia o Escuela de Varsovia y, de un modo más preciso, Círculo o Escuela de Varsovia-Lwów, comprende sobre todo diversos lógicos (casi todos ellos discípulos de Kazimierz Twardowski y procedentes, por lo tanto de su escuela), cuyo trabajo es afín al de varios representantes del Círculo de Viena, de la Escuela analítica de Cambridge y, desde luego, de la tradición de la nueva lógica tanto en la línea Frege-Peano-Russell-Whitehead, como en la de Couturat y Hilbert. Sin embargo, ello no significa adscripción formal de la mayor parte de los miembros del Círculo

a cualesquiera de las direcciones citadas si las consideramos a su vez como Escuelas. Cierto que las relaciones entre ellos y los que, dentro de las tendencias mencionadas, han desarrollado una importante labor en el sentido de la formalización de la lógica son muy estrechas; unos y otros participan, por lo demás, en las investigaciones *de* carácter sintáctico y, sobre todo, semántico. Por lo tanto, una "escisión" del Círculo de Varsovia-Lwów en dos grupos, análoga a la producida dentro del Círculo de Viena, es por lo menos problemática. Ello no ha impedido, con todo, que se haya hablado en un sentido semejante. Así, algunos han estimado que mientras varios miembros del Círculo (tales como Jan Lukasiewicz, Stanislaw Lesniewski, Zygmunt Zawirski (1882-1948), y, en parte, Alfred Tarski, discípulo de Lukasiewicz) se inclinaron hacia un deductivismo extremo e intentaron una derivación de las significaciones a base de consideraciones de índole puramente lógica y sintáctica, otros (como Tadeusz Kotarbinski) trabajaron sobre todo en los problemas de teoría del conocimiento y de metodología de las ciencias en el sentido de un realismo radical o "reísmo" muy *semejante* al fisicalismo. Pero la "división" parece obedecer más bien, como lo ha hecho observar Z. Jordan, a una repartición del trabajo: mientras unos se inclinaron al trabajo exclusivamente lógico, otros se acercaron a posiciones sensiblemente iguales a las del positivismo lógico o del empirismo científico. Así, Lukasiewicz, Lesniewski, Tarski, Boleslaw Sobocinski, Mordechaj Wajsberg, y también Leon Chwistek (de Cracovia), se preocuparon especialmente de los problemas de la nueva lógica y de la semántica, no sin edificar —como ocurre especialmente con Leániewski, Chwistek y en parte Tarski— ciertos "sistemas" deductivos. La concepción de la semántica (VÉASE) por Chwistek, pertenece a ellos. Lo mismo ocurre con el sistema de Leániewski y con su idea de la ontología (VÉASE). El concepto semántico de verdad en los lenguajes formalizados expuesto por Tarski, con el correspondiente desarrollo de la teoría de los metalenguajes, las pruebas de Wajsberg sobre la irreductibilidad del sistema de la implicación (VÉASE) formal al de la implicación material y, sobre todo, la formación de la lógica trivalente y, en general, el desarrollo de la lógica polivalente (VÉASE) propuesta y elaborada por Lukasiewicz, pueden ser considerados como algunas de las más importantes contribuciones de este grupo de lógicos. Por otro lado, un cierto número de miembros derivaron hacia concepciones muy afines al positivismo lógico, de modo que sus relaciones con el Círculo de Viena y con el empirismo científico son aun más estrechas que las existentes en los lógicos mencionados. Así ocurre especialmente con Tadeusz Kotarbinski y con Kazimierz Ajdukiewicz (nac. 1890). Kotarbinski designó su sistema con el nombre de reísmo, según el cual sólo hay cosas como objetos físicos. Ajdukiewicz trabajó en los problemas de la significación y otros conceptos semánticos, especialmente en la cuestión de la "conexión sintáctica", intentando establecer un sistema de reglas que determinen la correspondencia entre las expresiones y las significaciones. Muchos de los estudios de todos estos pensadores aparecieron en la revista *Studia Philasophica, Commentarii Societatis Philosophicae Polonarum* (que ha reasumido la publicación, después de la suspensión de la guerra) en la cual colaboraron, además, otros autores que no pertenecían al Círculo (Roman Ingarden, Bogumil Jasinowski, etc.).

En años recientes se ha desarrollado en Polonia, y especialmente en Varsovia, una corriente marxista que aspira a asimilarse la "filosofía analítica" y la "filosofía lingüística"; esta corriente ha sido calificada de "marxismo analítico-lingüístico" (Henryk Skolimowski, en la tesis en proceso de publicación: *Polish Analytical Philosophy. A Suervey and Comparison with British Analytical Philosophy).*

Véase "Bibliographische Notizen über den Wahrschauer Kreis und verwandte Gruppen in Polen", *Erkenntnis,* I (1930-31), 335-339. — K. Ajdukiewicz, "Der logistische Antirrationalismus in Polen", *Erkenntnis,* V (1935), 151-161. — Giuseppe Vaccarino, "La scuola polaca di lógica", *Sigma* [Roma], 2 (1948). — Z. Jordan, "The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland between the Two Wars", *Polish Science and Learning, 6* (Abril, 1945).

VARRÓN (MARCUS TERENTIUS VARRO) (116-27 antes de J. C.), nac. en Reate, fue en filosofía discípulo de Antíoco de Ascalón y siguió en gran parte las doctrinas eclécticas de éste, mezclándolas, además, con elementos pitagóricos y cínicos. Así, admitió el dogmatismo moderado del último período de la Academia platónica (VÉASE), la doctrina estoica del pneuma (v.), la teología de Panecio, los rasgos pitagorizantes de Posidonio. Además, manifestó una tendencia enciclopédica y un "universalismo" (en el sentido dado por K. Reinhardt a este término) análogo al del último citado filósofo estoico. La amplitud de sus escritos e intereses hizo de Varrón una figura sumamente influyente en la Antigüedad y en gran parte de la Edad Media (la doctrina de las siete artes liberales se remonta a sus nueve libros *Discipli-nae [Disciplinarum libri IX]*). Son valiosos en particular sus estudios históricos, lingüísticos, geográficos y meteorológicos. Por los fragmentos conservados de ellos (por ejemplo, los de sus *Sátiras Menipeas,* que trataban cuestiones éticas con ilustraciones históricas y mitológicas) tenemos noticias que de otra suerte se habrían perdido acerca de muchas doctrinas filosóficas y teológicas de la Antigüedad.

De las muchas obras de Varrón se han conservado solo: 5 de las 25 libros sobre la lengua latina, y los 3 libros de su diálogo sobre la economía agraria. Conocemos, sin embargo, algo de lo que contenían los 41 libros de las *Antiquitates,* y algunos importantes pasajes de los libros I, XIV, XV y XVI de la segunda parte de los *Rerum divinarum libri,* por lo que dicen de tales obras algunos autores antiguos (especialmente San Agustín en *Civ. Dei,* VI, 3). San Agustín se refiere también *(Civ. Dei,* VII, 9; VII, 34, 35) a un libro de Varrón titulado *Liber de cultu deorum.* Es la misma obra de que se ha hablado como el "Logistoricus" *Curio de deorum cultu.* Véase a este respecto Ettore Bolisani, I *Logistorici Varroniani,* 1937.

La primera edición de las obras transmitidas de Varrón fue la de Scaliger (París, 1581-1591). Ediciones críticas: *Saturarum Menippearum reliquiae,* rec. A. Riese (1865); "M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri I, XIV, XV, XVI", ed. R. Agahd *(Jahrbuch für klassische Philologie,* Supp. XXIV (1898), I, 220, 367-68; *Varros Logistoricus über die*

Götterverehrung (Curio de cultu deorum), ed. Burkhart Cardauns, 1960.

Véase H. Kettner, *Varronische Studien,* 1865. — G. Boissier *Étude sut la vie et les ouvragres de M. T. Varron,* 1861. — Artículos de E. Norden *(Jahrbuch fur klassische Philologie,* 1892 y 1893), W. Wendling *(Hermès,* 1893), K. Mras *(Neue Jahrbücher fus das klassische Altertum,* 1914). — Véase también A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa,* 1892.

VASCONCELOS (JOSÉ) (1882-1959), nac. en Oaxaca (México), realizó desde su cátedra de la Universidad Nacional, el rectorado de esta última y la Secretaría de Educación, que regentó desde 1921 hasta 1923, esfuerzos considerables para la reorganización de la enseñanza universitaria, la cultura popular y la difusión de los autores clásicos (incluyendo los filósofos) en México. El pensamiento filosófico de Vasconcelos está inspirado en una reacción contra el intelectualismo y en un intento de revalorizar las posibilidades de la intuición emocional, con vistas a la constitución de un sistema metafísico que, según propia confesión, puede calificarse de "monismo fundado en la estética". Este sistema fue presentado ya en germen en su interpretación de la teoría pitagórica como teoría rítmica, donde las categorías estético-metafísicas predominan sobre las puramente numéricas y matemáticas. Pero fue desarrollada luego en una construcción cuyas influencias plotinianas fueron repetidamente reconocidas por el autor. El monismo estético de Vasconcelos no es, empero, solamente una revivificación del emanatismo monista plotiniano. Por un lado, Vasconcelos ha introducido en sus conceptos la noción moderna de energía, que desempeña en su sistema un papel análogo al desempeñado en las antiguas concepciones emanatistas por la idea de substancia. Por otro lado, ha concebido la evolución del universo en un sentido emergentista, encaminado hacia la transformación de la energía cósmica en belleza, la cual es el estadio supremo y más perfecto de la energía primitiva. Esto no significa que Vasconcelos se adhiera a un impersonalismo monista; por el contrario, ha subrayado cada vez más los fuertes motivos de índole personalista que subyacían en su filosofía, motivos que, a su entender, son coincidentes con las ideas fundamentales cristianas y especialmente católicas.

Obras: *Pitágoras: Una teoría del ritmo,* 1916, 2» ed., 1921. — *El monismo estético,* 1918. — *Estudios indostánicos,* 1920, 3a ed., 1938. — *La revulsión de la energía, y los ciclos de la fuerza, el cambio y la existencia,* 1924. — *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana,* 1925. — *Indoiogía: una interpretación de la cultura iberoamericana,* 1927. — *Tratado de metafísica,* 1929. — *Pesimismo alegre,* 1931. — *Ética,* 1932, 2* ed., 1939. — *La cultura en Hispanoamérica,* 1934. — *De Robinsón a Odisea: pedagogía estructurativa,* 1935. — *Bolivarismo y monroísmo: temas iberoamericanos,* 1935, 3a ed., 1937. — *Estética,* 1936, 3a ed., 1945. — *Historia del pensamiento filosófico,* 1937. — *Manual de filosofía,* 1940. — *El realismo científico,* 1943. — *Lógica orgánica,* 1945. _ véase J. Sánchez Villaseñor, *El sistema filosófico de Vasconcelos; ensayo de crítica filosófica,* 1939. — A. Besave Fernández del Valle, *La filosofía de J. Vasconcelos (El hombre y su sistema),* 1958.

VASSALLO (ÁNGEL) nac. (1902) en Buenos Aires, es profesor titular de Introducción a la Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, y profesor de teoría del conocimiento en el Instituto del Profesorado Secundario en la misma ciudad. Influido sobre todo por el idealismo clásico alemán, por la mística cristiana y por la metafísica francesa contemporánea, en particular por Blondel, ha encontrado en este último pensador una gran afinidad con sus propias tesis. Su trabajo filosófico tiene su punto de partida en la evidencia de la esencial finitud que se revela en toda la vida espiritual o humana del hombre. Esta finitud no impide, sin embargo, que toda esta vida sea aspiración a lo trascendente, participación en el ser trascendente e infinito. En esta participación, que convierte la vida en un alejamiento y a la par en una aproximación a lo que trasciende, se realiza la vida misma en cuanto es auténtica. La conversión de la metafísica en ética que exige semejante coincidencia de la trascendencia y de la vida auténtica da paso a una investigación metafísica del ser finito e insuficiente, pero esta metafísica es a la vez la preparación para una conversión de la vida espiritual en una sabiduría plena y completa, en un saber que engloba en su seno como uno de sus momentos particulares el pensar filosófico.

Obras: *Nuevos prolegómenos a la metafísica,* 1938. — *Elogio de la vigilia,* 1939. — *Alejandro Korn* (en colaboración con F. Romero y L. Aznar), 1940. — *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel,* 1945. — *¿Qué es filosofía?,* 1945. — *El problema moral,* 1957.

VAUVENARGUES (LUC DE CLA. PIERS, MARQUÉS DE) (1715-1747), nac. en Aix, persiguió en toda su obra, como el mismo señala, la "razón de las variedades" del espíritu humano, variedades que hacen suponerlo esencialmente contradictorio e inexplicable. Pero tal contradicción se debe a la usual reducción de un principio del espíritu al otro, a la incomprensión de que, por ejemplo, la viveza del ánimo pueda implicar la comprensión profunda. Todo son para Vauvenargues contradicciones imaginarias; en el hombre hay una variedad aparentemente inexplicable, porque hay una desigualdad: "Quienes quieren que los hombres sean enteramente buenos o enteramente malos, absolutamente grandes o pequeños, no conocen la naturaleza. Todo está mezclado en los hombres; todo está en ellos limitado, y el vicio mismo tiene sus límites" (Conn, *de l'esp. humain,* III). El único que puede efectuar una unificación es, en rigor, el genio, el hombre capaz de combinar principios tan opuestos como son la finura con el sistema, k imaginación con el juicio. Entonces puede practicarse una unificación que no destruye la diversidad de los caracteres; el apotegma de Vauvenargues: "El espíritu del hombre es más penetrante que consecuente y abarca más de lo que puede ligar" *(Ref. et Max.,* II) no tendría que regir para un genio que llegara a comprender el fundamento de la diversidad misma. Tal diversidad es a la vez moral e intelectual; del mismo modo que las buenas acciones pueden ser utilizadas para el mal y las malas para el bien, las verdades pueden ser utilizadas para el error y los errores para la verdad: "No hay acaso ninguna verdad —escribe en una ocasión Vauvenargues— que no sea para algún espíritu materia de error" *(ibid.,* XXXII). He ahí la imposibilidad de una comprensión de tipo universal tanto como una moral de tipo univer-

sal; esta última es radicalmente falsa, porque no a todo el mundo le es dada la facultad de realizar en la misma medida su pasión y su fuerza. Por eso no hay para Vauvenargues una moral racional que deba dictar al hombre en general lo que tiene que hacer, sino que, por el contrario, el carácter mismo del hombre, su mayor o menor fuerza, su genialidad más o menos profunda es lo que está más acá y a la vez más allá de toda moral. No es extraño, pues, que Vauvenargues haya sido considerado como un precursor de Nietzsche; calificar de mediocridad la moderación de los débiles es, en efecto, con otros análogos pensamientos, tender a una especie de primado del sentimiento de poder. Obra capital: *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1746), publicada en 1747 junto con *Réflexions et Maximes.* — Ediciones de obras: París, 1747, 1797, 1857, 1874. Edición reciente por Varillon, 3 vols., 1929. — Véase M. Paléologue, *Vauvenargues,* 1890. — R. C. Hafferberg, *Die Philosophie Vauvenargues, Ein Beilrag zur Geschichte der Ethik,* 1898 (Dis.). — C. Nebel, *Vauvenargues Moralphilosophie in besonderer Berucksichtigung seiner Stellung zur franzosischen Philosophie seiner Zeit,* 1901. — E. Heilmann, *Vauvenargues als Moralphilosoph und Kritiker,* 1906 (Dis.). — A. Borel, Essai sur *Vauvenargues,* 1913. — May Wallas, *Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues,* 1928. — Th. Rabow, *Die 10 Schaffensjahre des Vauvenargues 1737-47,* 1932. — H. Gaillard de Champrio, "Vauvenargues", *Revue de Cours et Conférences,* XXXVIII, 6, págs. 48-97, 620-36; 9, págs. 51-56; 10, 749-62. — G. Saintville, *Stendhal et Vauvenargues,* 1938. — F. Vial, *Une philosophie et une morale du sentiment. Luc de Chapiers, marquis de Vauvenargues,* 1938. — P. Souchon, *Vauvenargues, philosophe de la gloire,* 1947.

VAZ FERREIRA (CARLOS) (1871-1958) nació en Montevideo (Uruguay) y fue profesor (y rector) en la Universidad de dicha capital. Influido por el positivismo y en particular por Stuart Mill, así como por las orientaciones vitalistas e intuicionistas, su posición puede caracterizarse como la de un positivismo total, y, por consiguiente, como la de una superación de las tendencias positivistas por el camino de su completa asimilación. El postulado capital del empirismo positivista es llevado por Vaz Ferreira a sus últimas consecuencias, sin exclusión de ninguno de los hechos susceptibles de ser experimentados. Esta posición implica, a su entender, una reforma de la lógica, cuyo carácter puramente racionalista, no advertido ni siquiera por los mayores representantes del empirismo, urge sustituir por una tendencia experimental, por una "lógica viva" destinada a evitar el verbalismo a que todo racionalismo conduce. En el dominio sociológico, Vaz Ferreira ha trabajado sobre todo en la fundamentación y desarrollo de su doctrina del "derecho de habitación" en la tierra, derecho anterior a los de propiedad y producción, sobre los cuales disputan y se contraponen las teorías individualistas y colectivistas ignorando el supuesto que les da origen y sin el cual ni siquiera existirían. El pensamiento de Vaz Ferreira se desenvuelve en todos los casos siguiendo una fuerte tendencia a lo concreto, único medio de evitar las falacias y los errores a que da lugar una aplicación de la lógica pura al territorio concreto, el cual se resiste a toda solución meramente teórica. La lógica viva y su consecuente aplicación, más allá de todo razonamiento puro y de todo verbalismo, es el único instrumento apropiado para no confundir los problemas explicativos o problemas de conocimiento con los problemas normativos, esto es, con aquellos problemas en los cuales toda pretendida solución debe dar paso a la elección, a una "solución imperfecta" en virtud de su carácter práctico, concreto y, por así decirlo, "impuro" desde el punto de vista lógico-ideal. La filosofía de Vaz Ferreira es así, pues, algo más que un simple programa para una lógica concreta y viva y representa un vigoroso esfuerzo para la realización de semejante propósito. Pues una lógica viva solamente puede alcanzar pleno sentido en la aplicación a la realidad y, por consiguiente, en la estructuración de lo real según esquemas muy distintos de los habituales. La preocupación por los problemas concretos es, por consiguiente, en Vaz Ferreira, el resultado de un interés por lo real y el deseo de que esta realidad no escape a las mallas de la lógica concreta. El carácter fragmentario de su obra no es de este modo un defecto, sino la virtud necesaria para que la lógica viva tenga efectivamente un sentida La filosofía en el Uruguay tiene, después de Vaz Ferreira, diversos representantes: Emilio Aribe (nac. 1893 en Melo) defiende en su *Teoría del Nous* (véase también *Trascendencia y platonismo y poesía,* 1948) un puro intelcctualismo; Núñez Regueiro, nac. en Uruguay y profesor en Argentina, da un matiz religioso y especialmente cristiano a una especulación metafísica que se basa a su vez en la cuestión central de la moral humana. Trabajan asimismo en el campo filosófico, a menudo con una orientación personalista, Luis E. Gil Salguero, Carlos Benvenuto, todos ellos incitados por el pensamiento de Vaz Ferreira, aunque no necesariamente por el contenido específico del mismo.

Obras: *Curso expositivo de psicología elemental,* 1897. — Los *problemas de la libertad* (Fascículo I), 1907. — *Moral para intelectuales,* 1908, 2a ed., 1920, 3a ed., 1957. — *El pragmatismo. Exposición y crítica,* 1908. — *Conocimiento y acción,* 1908. — *Lógica viva,* 1920. — *Sobre los problemas sociales,* 1922. — *Sobre fe minismo,* 1933. — *Fermentarlo,* 1938. — *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional,* 1940. — *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas,* 1940. — *Sobre interferencias de ideales,* 1941. — *Racionalidad y genialidad,* 1947. — *Sobre la percepción métrica,* 1956. — *Antología filosófica,* con prólogo de E. Oribe, 1961. — Obras completas, 20 vols., 1957 y sigs., ed. E. Oribe. — Véase Agustín Alvarez Villablanca, *Carlos Vaz Ferreira. Ein führender Pädagoge Südamerikas,* 1938. — Alejandro Arias, Vaz *Ferreira,* 1949. — M. A. Claps, *Vaz Ferreira. Notas para un estudio,* 1950 [sobretiro de *Número,* II, 6-7-81. — Aníbal del Campo, *El problema de la creencia y el intelectualismo de V. F.,* 1959 (monog.).

VÁZQUEZ (GABRIEL) (1549-1604), nac. en Villaeseusa de Haro (Castilla la Nueva), estudió en Belmonte del Tajo y en Alcalá, ingresó en 1569 en la Compañía de Jesús y profesó en Madrid, Alcalá y el Colegio Romano de Roma. Dentro de la orientación general aristotélico-escolástica, era característico del pensamiento filosófico de Gabriel Vázquez el considerar detenidamente las diferentes sentencias de los grandes autores escolásticos sobre cada problema fundamental y proponer la que a su entender era más verdadera

o plausible. En buen número de casos la sentencia adoptada era la de Santo Tomás. Pero en otras ocasiones se inclinaba por una cierta interpretación de la doctrina tomista (por ejemplo, la de Cayetano), y en otras ocasiones todavía se inclinaba por la opinión escotista. Su independencia de criterio respecto a las sentencias más comunmente aceptadas dentro de su Orden se manifestó en puntos tan esenciales como el del problema del concepto del ente, pues Vázquez rechazaba que hubiese un concepto del ente válido para todas las especies de entes. Entre las doctrinas originales filosóficas de Vázquez figuran, según indica M. Solana, las siguientes: doctrina de "la inestabilidad del fundamento de la distinción de razón raciocinada y raciocinante, de ser la naturaleza y no el supuesto el verdadero principio *ut quod* de la operación, de la composición esencial relativa del juicio, del constitutivo de la libertad divina, de la esencia de la ley natural".

Obras: *De cultu adorationis libri tres,* 1954. — *Commentariorum ac Disputationum im primam, secundam vel tertiam partem S. Thomae,* 7 tomos, 1598 y sigs. — *Paraphrasis, et compendiaría explicatio ad nonnullas Pauli Epistolas,* 1612. — *Opuscula moralia. De eleemosyna, scandalo, restitutione, pignoribus et hypothesis, testamentis, beneficiis, redditibus, eclesiasticis,* 1617. — *Disputationes methaphysicae* (compiladas de las obras de Vázquez por F. Murcia de la Llana), 1617. — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* t. III, 1941, págs. 425-51. — L. Vereecke, *Conscience morale et loi humaine selon G. V.,* 1958 [Bibliothèque de théologie morale, II, 4].

VECCHIO (GIORGIO DEL) nac. (1878) en Bolonia, ha sido profesor de filosofía del Derecho en Ferrara (1903-1906), Sassari (1906-1909), Messina (1909-1910), Bolonia (1910-1920) y Roma (1920-1953). Del Vecchio ha propuesto una filosofía calificada por el mismo de "paralelismo trascendental". Según la profesión de fe filosófica hecha en su artículo sobre "El hombre y la naturaleza", de 1961 (Cfr. *infra),* Del Vecchio abriga las siguientes convicciones filosóficas: 1. El hombre es parte de la Naturaleza, pero también la Naturaleza es parte del hombre en cuanto representación. 2. Hay dos puntos de vista opuestos, pero ambos aceptables: el del objeto y el del sujeto (que otros llaman respectivamente: el del "no yo" y el del "yo"; el del "espíritu" y el de la "materia"). En efecto, hay cierto equilibrio (o equipolencia) entre los dos puntos de vista en el orden teórico, aunque cada uno de ellos comporte diferencias importantes en el orden práctico. 3. No hay que confundir "objeto" y "sujeto" con "cosas" o "realidades", pues son "criterios trascendentales" o "principios regulativos necesarios". 4. La realidad tiene un aspecto bipolar, de tal suerte que ningún aspecto de ella puede reducirse nunca al aspecto opuesto, y ningún término de la antítesis puede eliminar al otro.

Estas convicciones filosóficas no han sido desarrolladas por Del Vecchio en ningún sistema, pero algunas de ellas subyacen en sus numerosos trabajos de filosofía del Derecho. Por ejemplo, los hechos y las normas jurídicos son estudiados por Del Vecchio como manifestación de una duplicidad necesaria; las acciones humanas son actos naturales que apuntan a la subjetividad universal, pero ésta a la vez apunta a los actos naturales; ética y Derecho son formas que poseen cada una sus propias categorías, que son respectivamente "subjetivas" y "objetivas", no habiendo ninguna forma intermedia ni tampoco ninguna distinta, pero relacionándose entre sí como modos interdependientes, etc., etc.

Nos confinamos aquí a los aspectos más propiamente filosóficos del pensamiento de Del Vecchio; a éste se deben, además, numerosas investigaciones sobre el Derecho y el Estado, así como sobre los aspectos históricos de la Evolución del Derecho. En este último respecto es importante destacar la simultánea afirmación que hace del Vecchio de la "mutabilidad" y la "eternidad" del Derecho.

Obras principales: *El sentimento giuridico,* 1902 [monog.], 2a ed., 1908.

— *Diritto e personalità umana nella storia del pensiero,* 1904, 3a ed., 1917. — I *presupposti filosofici délia nozione del diritto,* 1905. — I*1 concetto del diritto,* 1906, 2a ed., 1912. — *II con cetto délia natura e il prinzipio del diritto,* 1908, 2a ed., 1922. — *Sull'idea di una scienza del diritto universale comparato,* 1908, 2a ed., 1909. — *Sui prinzipi generali del diritto,* 1921. — *La giustizia,* 1922, 5a ed., 1951 (trad. esp.: *La justicia,* 1952). — *L'homo juridicus e l'insufficienza del diritto come regola della vita,* 1936. — *Lo Stato,* 1953. — *Mutabilita e eternitá del diritto,* 1954. — La obra más conocida de Del Veccluo son sus *Lezioni di filosofía del diritto,* 9a ed., 1953. De estas lecciones hay una trad. esp. con muy numerosos agregados por Luis Recaséns Siches: *Filosofía del Derecho,* 2 vols., 1946. — Otras trads. esp.: *Derecho y vida (Nuevos ensayos de filosofía jurídica),* 1942, 5* ed., 1946. — *Hechos y doctrinas,* 1942. — El artículo al que nos hemos referido en el texto es: "L'homme et la nature", *Revue Philosophique de Louvain,* LXIV (1961), 683-92 [Comunicación al XII Congreso Internacional de Filosofía en Venecia. Setiembre de 1958]. Estas ideas habían sido ya expuestas en varias obras del autor, como, por ejemplo, en: I *presupposti,* etc. (1905) y en un ensayo titulado "Etica, Diritto e Stato" publicada en la *Rivista Internazionale di filosofía del diritto* (VI, 1934), dirigida por Del Vecchio.

Bibliografía: R. Orecchia, *Bibliografía di G. D. V.,* 1941, 2a ed., 1949. — De los numerosos escritos sobre D. V. mencionamos: José de la Riva Agüero, "Sobre dos recientes opúsculos de J. del Vecchio", en Dos *estudios sobre la Italia contemporánea,* 1937, págs. 5-30. — E. Galán y Gutiérrez, "El pensamiento filosófico jurídico del profesor G. D. V.", *Revista de Cien* das jurídicas y sociales,* LXXV (1936), 267-317. — V. Viglietti, *L'insegnamento di un maestro. Soluzioni filosofico-giuridiche nella dottrina di G. Del V.,* 1934. — íd., id., *Le premesse metafisiche della dottrina di G. D. V.,* 1938. — E. Vidal, *La filosofía giuridica di G. del V.,* 1951. — R. H. A. Glaeys, *De rechtstheorie en het natuurrecht bij G. del V.,* 1963 [con bib.],

VEDA es el nombre que recibe una colección de escritos que constituyen el fundamento de la tradición r*eli*giosa en la India (brahmanismo, luego hinduísmo) y, en buen parte (a través de explicaciones y comentarios [véase UPANISAD]), el de las posteriores escuelas filosóficas de dicho país. Dicha colección se divide en cuatro partes, las cuales reciben los nombres de *Rig-Veda (Rk-Veda), Yajur-Veda, Sama-Veda y Atharva-Veda.* El contenido del *Veda* es una serie de himnos métricos en alabanza de las divinidades; se agregan a ellos máximas rituales para los sacrificios, melodías para el canto y recetas mágicas. Desde el punto de vista de la forma, la literatura védica

se compone de series de *mantras* o himnos, y series, posteriores, de *brahmanas,* escritas en prosa y de carácter principalmente litúrgico. El contenido de la literatura védica parece, pues, de escaso valor filosófico. Sin embargo, aparte el hecho indicado de que constituye una base para ulteriores especulaciones filosóficas dentro de la tradición religiosa ortodoxa, se ha hecho observar que en algunos de sus pasajes se encuentran referencias a una única divinidad suprema a la cual se aplican nombres de varios dioses. Según algunos autores, ello conduciría no solamente a un monoteísmo, sino también a una especulación de índice monista.

El *Veda* es considerado como sagrado y revelado. Algunos sistemas ortodoxos, con el *Mimamsa* (VÉASE), lo estiman, además, como eterno. Es interesante hacer constar que ya en la literatura védica hay referencias a corrientes "librepensadoras". Estas corrientes son combatidas como producidas por "gentes sin principios y sin fe". Varios tratadistas se inclinan a pensar que el jainismo y el budismo y otras tendencias calificadas de heterodoxas arrancan de las concepciones allá referidas.

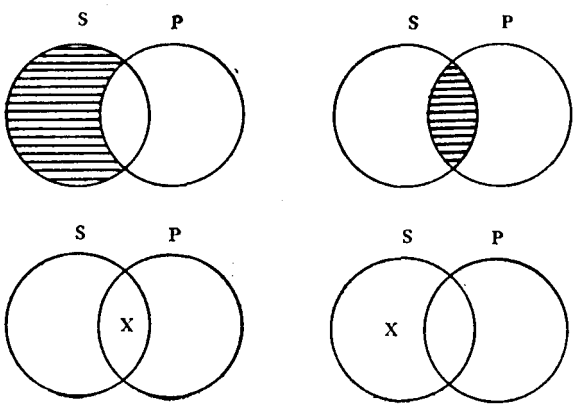
Véanse bibliografías de FILOSOFÍA ORIENTAL, y de FILOSOFÍA INDIA. Además: H. Oldenberg, *Die Religion des Veda,* 1894. — Id., id., *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte,* 1919.

VEDÂNTA. El término *Vedânta* se entiende en dos sentidos: (1) Como designación del final del *Veda* (VÉASE) y, por lo tanto, como uno de los modos de referirse a las *Upanisad* (VÉASE), y (2) Como una de las seis escuelas ortodoxas *(astika)* de la filosofía india (VÉASE). En el presente artículo nos referiremos primariamente al sentido (2).

Como hemos indicado en el artículo *Mimamsa* (VÉASE), el sistema *Vedanta* es considerado asimismo como una de las dos formas de la *Mimamsa:* la *Uttara-mimamsa* (o también *Brahma-mimamsa),* basada en las *Upanisad* o parte *posterior* del *Veda.* Está, pues, muy relacionado con la escuela *Purva-mimamsa* o *Mimamsa* propiamente dicha. Aquí, sin embargo, lo presentaremos aisladamente.

El sistema *Vedanta* es el más influyente de los sistemas ortodoxos y el más conocido también fuera de la India. Por su carácter especulativo ha suscitado, además, considerable interés en Occidente. En la actualidad ha dado lugar a un amplio movimiento filosófico (y filosófico-religioso) que recibe el nombre de *Neo-Vedanta.* Hay varias escuelas del *Vedánta,* todas ellas basadas en el llamado *Brahma-sutra* (o también *Vedanta-sutra)* debido a Badarayana. Cada uno de los grandes comentarios al *Brahma-sutra* ha dado lugar, en rigor, a una escuela del *Vedanta;* se destacan entre ellas las de Sankara (o escuela *Advaita),* de *Ramanuja* (o escuela *Visistadvaita)* de Madhva y de Nimbarka; particularmente importantes e influyentes son las dos primeras, a las cuales exclusivamente nos referiremos aquí.

El sistema *Vedanta* en sus varias manifestaciones se apoya en las *Upanisad.* Oponiéndose tanto al dualismo de la escuela *Sankhya* como a la excesiva insistencia en el ritualismo proclamada por el sistema *Purva-mimamsa,* el *Vedanta* subraya la unidad de cuanto existe. Ha recibido por ello la calificación de sistema monista, si bien debe advertirse que no siempre puede identificarse la concepción monista del *Vedanta* con las doctrinas monistas propias de algunas de las filosofías de Occidente; la obtención de liberación (véase MOKSA) como disociación del alma respecto al cuerpo constituye en el *Vedanta* un motivo más fundamental que el propiamente teórico. Ahora bien, buen número de afirmaciones de índole teórica y especulativa acompañan a la doctrina de la unidad esencial de cuanto es. Por ejemplo, la producción del mundo por Dios *(Brahma)* o Alma y Persona universales en tanto que extraído de sí mismo; la existencia de almas (encerradas en los cuerpos y perdidas en la multiplicidad) que necesitan liberarse de estas ataduras; la idea de que estas almas son, en último término, partes del Todo-Dios, aunque no el Todo-Dios mismo, etc. Estas afirmaciones plantean varios problemas de índole filosófico-teológica: el problema de la naturaleza de la realidad unitaria de *Brahma;* el problema del modo como el mundo visible ha surgido del principio *(Brahman, Atman, Brahman-Atman);* el problema del modo de vinculación de cada alma con dicho principio. Las respuestas a estos problemas dados por las escuelas de Sankara y Ramanuja difieren entre sí en algunos respectos fundamentales. Sankara, por ejemplo, insiste en la naturaleza absolutamente trascendente de Dios; Dios es, considerado en su esencia, tan absoluto que resulta difícil enunciar nada acerca de él. Decimos que es completa conciencia y completa realidad e infinitud, pero hay que estimar estas calificaciones como sólo aproximadas. La teología de Sankara se aproxima con ello a una teología negativa. Ahora bien, Dios puede ser visto también desde un ángulo menos absoluto, como objeto de adoración y como creador del mundo—una



A: Todos los S son P
I: Algunos S son P
E: Ningún S es P
O: Algunos S no son P

creación que es efectuada por medio de su poder mágico: *maya* (VÉASE)—, pero en tal caso se trata menos de la esencia de Dios que de su apariencia. El espíritu debe, por lo tanto, identificarse con *Brahma y* entender que su ser es el mismo ser de la realidad suprema; sólo de este modo se produce la liberación, que se basa, por lo pronto, en el reconocimiento de la apariencia. Ello no significa, empero, suspensión de toda acción; lo que pretende Sankara es que toda acción y todo pensamiento sean llevados a cabo con perfecto desasimiento de lo que no es real. En cambio, Ramanuja intenta conciliar la concepción de Dios como absoluto con un personalismo de Dios y de las almas. Por eso en Rámanuja las almas y la materia se destacan más claramente que en Sankara del seno de la realidad suprema: no hay distinción entre la esencia y la apariencia de Dios, pues Dios es a la vez causa y efecto. En forma muy cercana a un pensamiento dialéctico, Rámanuja pretende que hay a la vez identidad y diferencia entre Dios y las almas: todo depende del motivo que se acentúe. Por lo demás, mientras Sankara se opone al ritualismo excesivo, Rámanuja estima que hay en el ritualismo de la *Mimamsa* muchos elementos aprovechables: los ritos son necesarios para conseguir la liberación buscada.

Véase bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: C. S. Ghate, *Le Védanta, étude sur les Brahmasutras et leurs cinq commentaires,* 1918. — O. Lacombe, *L'absolu selon le Vendanta,* 1938 (Sankara y Rámanuja). — S. K. Das, A *Study of the Vedanta,* 1938. — R. Guenon, *L'homme et son devenir selon le Vedânta,* 1952. — G. R. Malkani, *Vedantic Epistemology,* 1953. — D. M. Datta, *The six Ways of Knowing: A Critical Study of the Vedanta Theory of Knowledge,* 1960. — Y. Keshava y Richard F. Allen, *The Pure Principie: An Introduction to the Philosophy of Shankara,* 1960. — N. K. Devaraja, *An Introduction to Sankara's Theory of Knowledge,* 1963. — También: *Vedanta for the Western World,* selección de Christopher Isherwood, 1948.

VENN (DIAGRAMAS DE). En el artículo Clase (VÉASE) hemos introducido varios diagramas que representan gráficamente clases y relaciones entre clases. La idea de tal representación gráfica se atribuye a Leonhard Euler (v.), pero, como hemos señalado en otro lugar (véase DIAGRAMAS), fue probablemente anticipada por diversos autores. A base de la misma John Venn (v.) propuso representaciones gráficas de las proposiciones A, E, I, O (véase PROPOSICIÓN) y de silogismos. Estas representaciones permiten comprobar si un razonamiento silogístico dado es o no válido. El método de comprobación recibe por ello el nombre de *método de Venn.*

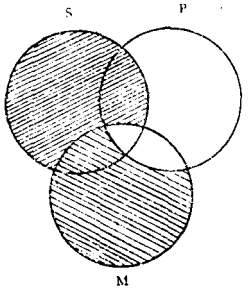
Presentamos ante todo los diagramas de las proposiciones A, E, I, O: (véase al pie de la página anterior).

Las partes sombreadas indican inexistencia de una clase; las partes marcadas con una Y, existencia de una clase; las partes en blanco, ausencia de información sobre una clase.

Ahora bien, como los silogismos tienen tres términos, hay que introducir un tercer círculo. Supongamos que tenemos las premisas:

Todos los M son P
Todos los S son M.

La figura resultante, siguiendo las indicaciones anteriores, es:



En esta figura queda gráficamente indicado 'Todos los S son P', lo que, dadas las premisas anteriores, es la conclusión del modo *Barbara* (primera figura).

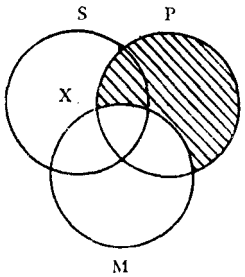
Si consideramos ahora las premisas:

Ningún P es M
Todos los S son M,

Comprobación de tres silogismos para ver si son o no válidos:

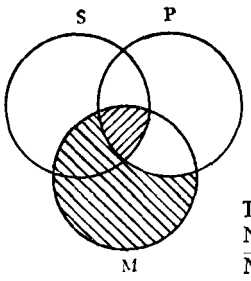
Silogismo 1.

Todos los pescadores de caña son tranquilos ..	Todos los P son M
Algunos periodistas no son tranquilos	Algunos S no son M
Algunos periodistas no son pescadores de caña .	Algunos S no son P



El silogismo es válido (*Baroco,* segunda figura).

Silogismo 2.



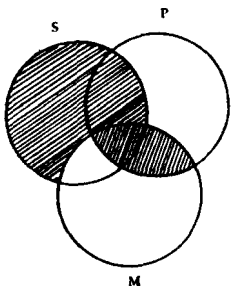
El silogismo no es válido.

Todos los daneses son demócratas	Todos los M son P
Ningún patagón es danés	Ningún S es M
Ningún patagón es demócrata .	Ningún S es P

Silogismo 3.

Todos los leones son carnívoros	Todos los M son P
Algunos leones son animales africanos	Algunos M son S
Algunos animales africanos son carnívoros ...	Algunos S son P

construiremos la figura siguiente

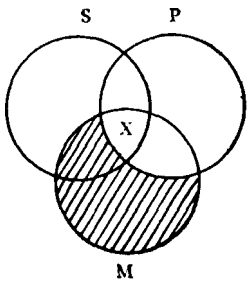


En esta figura queda gráficamente indicado 'Ningún S es P' que, dadas las premisas anteriores, es la conclusión del modo *Celarent* (primera figura).

J. Venn, *Symbolic Logic*, 1881, 2a ed., 1894. — K. Dürr, "Les diagrammes logiques de L. Euler et de J. Venn", *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1948.

VENN (JOHN) (1834-1923) nació en Drypool (Hull) y fue profesor en la Universidad de Cambridge. Incluido por Hamilton y John Stuart Mill, Venn se destacó por sus trabajos en lógica inductiva. Como Hamilton, además, proporcionó en el curso de sus investigaciones lógicas sistemáticas muchos datos para el estudio de la historia de la lógica. Venn es conocido hoy sobre todo por los diagramas llamados *diagramas de Venn* a que nos referimos en el artículo precedente.

Obras: *Logic of Chance*, 1866, 3a ed., 1888. — *Some of the Characteristics of Belief*, 1870. — *Symbolic Logic*, 1881, 2a ed., 1894. — *The Principies of Empirical or Inductive Logic*, 1889, 2a ed., 1907.



El silogismo (3) es válido *(Datisi*, tercera figura).

VERA (AUGUSTO) (1813-1885) nació en Amelia (Umbria, Italia). Vera estudió en Roma y residió luego mucho tiempo fuera de Italia (Suiza, Francia, Inglaterra) hasta ser nombrado, en 1860, profesor en la Universidad de Ñapóles.

Vera fue uno de los más distinguidos y activos neohegelianos italianos del siglo XIX (véase *Neohegelianismo).* Sus traducciones y comentarios de varias obras de Hegel, especialmente de la *Lógica y* de la *Enciclopedia,* ejercieron considerable influencia en el interés suscitado por Hegel en Italia. Vera representó un hegelianismo que podría llamarse "puro", a diferencia del hegelianismo más o menos kantiano de otros neohegelianos, como Spaventa (VÉASE), pero esa "pureza" no le impidió tratar de desarrollar varios temas hegelianos capitales en forma que pudiese ir "más allá de Hegel". Especialmente importantes fueron los trabajos de Vera sobre el modo como el desarrollo de la Idea en la historia no es, a su entender, incompatible con la autonomía individual: la libertad de la Idea y la de los individuos van, así, de consuno. Vera se interesó asimismo por articular la filosofía de la Naturaleza hegeliana con los resultados de las ciencias positivas, tendiendo un puente entre lo "especulativo" y lo "experimental".

Obras principales: *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina,* 1845. — *Le problème de la certitude,* 1845. — *Introduction à la philosophie de Hegel,* 1855. — *Inquiry into Speculative and Experimental Science,* 1856. — *Prolusioni alla storia délia filosofía e alla filosofía della storia,* 1862. — Il *problema dell'assoluto,* 1882. — *Dio secando Platone, Aristotele ed Hegel,* 1886.

Véase Karl Rosenkranz, *Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen A. Vera,* 1858. — A. Plèbe, *Spaventa e Vera,* 1954.

VERACIDAD. Se distingue entre verdad (VÉASE) y veracidad, considerándose que mientras la primera es la realidad misma de la cosa, o la correspondencia de la cosa con el intelecto, o del enunciado con aquello de que se habla, etc., la segunda es una especie de correspondencia de lo que se dice con quien lo dice. Por eso mientras lo contrario de la verdad, o de los diversos tipos de verdad, es el error, lo contrario de la veracidad es la mentira o el engaño.

Se ha considerado a menudo que la veracidad es equivalente a la "verdad moral", a diferencia de la "verdad ontológica", "verdad metafísica", "verdad gnoseológica", "verdad lógica", "verdad semántica" o cualesquiera otras formas de "verdad". "La verdad moral —ha escrito Leibniz— es llamada por algunos *veracidad" (Nouveaux Essais,* IV, v, 11). En todo caso, la veracidad es el tipo de verdad que compromete a quien la propone, sea, como se ha dicho en el pasado, moralmente, sea, como se ha dicho en tiempos más recientes, "existencialmente". Por este motivo se ha equiparado asimismo la veracidad con la sinceridad. Ello parece indicar que es posible ser veraz y no decir la verdad. Pero no parece posible ser veraz sin voluntad de decir la verdad y además, de hacer todo lo posible para decirla. Por eso no se puede ser veraz mintiendo, y tampoco se puede serlo manteniendo una actitud de indiferencia, o despreocupación, por la verdad.

La veracidad puede concebirse como "veracidad para consigo mismo", pero es más adecuado presuponer en la veracidad la existencia de dos o más sujetos. En este último caso, la veracidad se da primariamente en la relación con el otro (véase OTRO [EL]), en la relación entre "yo" y "tu" — para hablar en términos de Buber. Karl Löwith (Cfr. artículo sobre F. Rosenzweig cit. en bibliografía del artículo sobre este pensador) ha llamado la atención sobre lo que Rosenzweig ha calificado de "un nuevo modo de pensar", que empezó con la tesis de Feuerbach según la cual "la base de la verdad no es la autoconciencia del Yo, sino la relación mutua entre el tú y el yo", y que se ha desarrollado en varios autores contemporáneos (el citado Rosenzweig, Heidegger, Jaspers, etc.). Ahora bien, la "veracidad" adquiere pleno sentido dentro de este "nuevo modo de pensar", ya que su fundamento se halla en la relación personal.

Se ha discutido a veces en qué relación se halla la verdad con la veracidad. Algunos autores anteponen la primera a la segunda; sólo porque se puede decir la verdad, arguyen, se puede ser veraz. Otros, en cambio, anteponen la segunda a la primera, esto es, consideran que la veracidad es la fuente de la verdad. Tal sucede, por ejemplo, con Nietzsche, para quien la verdad *(Wahrheit)* es una

abstracción si se compara con el carácter concreto de la veracidad *(Wahrhaftigkeit).* En algunos casos, se ha antepuesto completamente la veracidad a la verdad; tal ocurre con Unamuno, para quien ser veraz es mucho más fundamental que decir la verdad. En ciertas ocasiones "veracidad" y "verdad" parecen ser lo mismo; ejemplo de ello lo tenemos en Descartes cuando indica repetidamente que Dios no puede engañarnos —o, como escribe a menudo (por ejemplo, Meditaciones Metafísicas, IV y VI), *Dien n'est point trompeur.* Este último tipo de veracidad es llamada a veces "veracidad divina" y es la que constituye el fundamento de las "verdades eternas" (v.). Para algunos autores, la veracidad es a su modo una correspondencia: la correspondencia de lo afirmado (verdad) con la prueba de lo afirmado.

VERBO, I. *Concepto lógico y ontológico.* En el *Perihermeneias (De int.,* III 16 b 6 - 26 a 1) Aristóteles analiza el verbo, ῥῆμα, en un sentido análogo al que tiene este concepto en la gramática, pero con implicaciones lógicas. El verbo —dice el Estagirita— es lo que añade a su significación la de tiempo, indicando siempre algo afirmado de otra cosa. Si decimos 'salud', enunciamos un nombre; sólo cuando decimos 'goza de buena salud' empleamos un verbo, pues incluimos una significación en un tiempo —el presente— dentro del cual se da la salud para alguien. Sin embargo, Aristóteles indica que algunas expresiones, como 'no está enfermo', no incluyen términos verbales, aun agregando a la significación la del tiempo, y confiesa que esta variedad de expresión —que, a su entender, no es verbo ni nombre (VÉASE)— no posee un nombre propio, y, a lo sumo, puede ser llamado *verbo indefinido* por aplicarse indiferentemente a no importa quién, al ser y al no ser. Aunque parezca extraño, ello no se debe, señala Aristóteles, a la ausencia del sujeto, pues en expresiones tales como 'él estuvo enfermo', aunque hay sujeto no tenemos verbo, sino sólo un caso del verbo (un tiempo de índole gramatical, πτῶσις).

En la literatura filosófica medieval se siguieron en gran parte estas indicaciones de Aristóteles. Aunque *verbum* podía significar "vocablo en general" (incluyendo el nombre), se tendía a considerar el verbo como significando algo temporal. En la *Gramática especulativa,* de Tomás de Erfurt (trad. Luis Farré, 1947, Cap. XXV), se define el verbo como "una parte de la oración que significa por un modo de ser distante de la substancia". Esta definición corresponde al modo generalísimo esencial de "significar" el verbo: en efecto, el verbo "indica la cosa por su ser y *distancia* de la substancia" *(loc. cit).* Junto a él, y siguiendo las mismas normas establecidas para otras partes de la oración (V. NOMBBE), los gramáticos especulativos analizaban otros modos de significar: modos de significar esenciales, subalternos y especialísimos, así como modos de significar accidentales de diversa índole. Las definiciones correspondientes no interesan para nuestro propósito. Haremos constar sólo que la doctrina del verbo en la Edad Media, tanto entre los gramáticos especulativos como entre otros filósofos, mezclaba elementos lógicos con elementos gramaticales (procedentes sobre todo de la *Gramática* de Donato). En cuanto a los elementos ontológicos, estaban más o menos presentes según la mayor o menor tendencia realista de las correspondientes doctrinas. Ahora bien, estas significaciones de 'verbo' deben ser distinguidas de los usos del vocablo *verbum* unido a adjetivos, como, *verbum expresivum, verbum mentale, verbum essentiale, verbum relativum,* etc. En estos últimos casos se trata simplemente de diversas calificaciones dadas a un *vocablo* que no tiene forzosamente una denotación.

La lógica moderna no se separó en lo esencial de las concepciones aristotélicas (o pseudoaristotélicas) acerca del verbo (entendido como parte de la oración). Sólo en la lógica contemporánea se ha dado al asunto un giro muy distinto. En efecto, ya no se considera que los enunciados se componen de sujeto, verbo y atributo, o que el verbo pueda siempre reducirse a la cópula (v.), sin más que una traducción de cualquier acción al 'es' seguido de un adjetivo (como en 'José es malo', traducción de 'José hace maldades', o 'Juan es fumador', traducción de 'Juan fuma"). Tal traducción, aunque no difícil lingüísticamente, resulta inoperante lógicamente. La lógica actual manifiesta, en efecto, que los enunciados se componen de argumentos (que son sujetos u objetos de los enunciados) y predicados (o verbos). Ciertos predicados pueden funcionar como argumentos; así, en 'Goethe es un poeta alemán' hay el predicado 'ser un poeta alemán' que puede funcionar como argumento en 'Ser un poeta alemán es algo importante'. Estos predicados se llaman entonces argumentos-predicados. En cambio, otros argumentos (los argumentos individuales, que expresan sujetos singulares) no pueden ser considerados como predicados.

II. *Concepto teológico.* Nos hemos referido a este concepto en el artículo sobre el Logos. El famoso versículo inicial del Evangelio de San Juan; Ἐν ἀρχὴ ἡ ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν προς τὸν Θεόν, καὶ Θεός ἦν ὁ Λογος ha sido traducido, en efecto, al latín, por: *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum.* Por otro lado, en la versión de los *Setenta,* los vocablos λόγος y ῥῆμα aparecen como traducción del hebreo דכד , que significa *voz, palabra* y, con frecuencia, *palabra de Dios.* Así, el término דכד *(dabar)* es el que aparece en expresiones como la de Ps. 33:6: "Por la palabra de Dios se hicieron los cielos." La tendencia a interpretar דכד como *palabra de Dios* se acentúa en los libros profetices, donde se usa en el sentido de un mensaje de Dios revelado al profeta para que éste hable al pueblo en Su nombre. En los *Setenta* aparece dicho término traducido siempre como λόγος en tanto que expresiones frecuentes en textos anteriores, tales como "La palabra del Señor vino" son traducidas a veces escribiendo por 'palabra' λόγος y en ocasiones ῥῆμα . Filón (*Leg. All.* III 61) dice, por ejemplo, que la boca, στομα, es símbolo de la palabra, λόγος, pero que el verbo, ῥῆμα, es parte de aquélla. Algunos historiadores juzgan por ello que la introducción de λόγος en la literatura neotestamentaria no es siempre, como antes se suponía, el resultado de la "influencia de la filosofía griega sobre el cristianismo", sino que viene del sentido dado a דכד como mensaje de Dios al profeta en los textos hebreos. Sin embargo, después de haber subrayado las similitudes,

conviene destacar las diferencias: el Verbo como Hijo de Dios en San Juan no es estrictamente equiparable, según lo hemos puesto de relieve en el artículo acerca del logos, al λόγος griego, pero tampoco al דכד hebreo. El *Verbum* como *proprium nomen Filii,* según dice Santo Tomás en S. *theol,* I, q. XXXVII, 1 c, es una noción cristiana cuya originalidad no parece fácilmente reducible a sus antecedentes, no obstante reconocerse la importancia de éstos.

VERDAD. El vocablo 'verdad' se usa primariamente en dos sentidos: para referirse a una proposición y para referirse a una realidad. En el primer caso se dice de una proposición que es verdadera a diferencia de "falsa". En el segundo caso se dice de una realidad que es verdadera a diferencia de "aparente", "ilusoria", "irreal", "inexistente", etc.

No es siempre fácil distinguir entre estos dos sentidos de 'verdad' porque una proposición verdadera se refiere a una realidad y de una realidad se dice que es verdadera. Pero puede destacarse un aspecto de la verdad sobre el otro. Tal ocurrió en la idea de verdad que predominó en los comienzos de la filosofía. Los filósofos griegos comenzaron por buscar la verdad, o lo verdadero, frente a la falsedad, la ilusión, la apariencia, etc. La verdad era en este caso idéntica a la realidad, y esta última era considerada como idéntica a la permanencia, a lo que es, en el sentido de "ser siempre" — fuese una substancia material, números, cualidades primarias, átomos, ideas, etc. Lo permanente era, pues, concebido como lo verdadero frente a lo cambiante — que no era considerado necesariamente como falso, sino sólo como aparentemente verdadero sin serlo "en verdad". Como la verdad de la realidad —que era a la vez realidad verdadera— era concebida a menudo como algo accesible únicamente al pensamiento y no a los sentidos, se tendió a hacer de la llamada "visión inteligible" un elemento necesario de la verdad.

Este sentido griego de la verdad no es históricamente el único posible. Según ha indicado von Soden, y han precisado, entre otros, Zubirí y Ortega y Gasset, hay una diferencia fundamental entre lo que el griego entendía por verdad y lo que entendía por ella el hebreo. Para este último, en su época "clásica" cuando menos, la verdad *('emunah)* es primariamente la seguridad, o, mejor dicho, la confianza. La verdad de las cosas no es entonces su realidad frente a su apariencia, sino su fidelidad frente a su infidelidad. Verdadero es, pues, para el hebreo lo que es fiel, lo que cumple o cumplirá su promesa, y por eso Dios es lo único verdadero, porque es lo único realmente fiel. Esto quiere decir que la verdad no es estática, que no se halla tanto en el presente como en el futuro, y por eso, señala Zubiri, mientras para manifestar la verdad el griego dice de algo que es, que posee un ser que es, el hebreo dice "así sea", es decir, *amen.* En otros términos, mientras para el hebreo la verdad es la voluntad fiel a la promesa, para el griego la verdad es el descubrimiento de lo que la cosa es o, mejor aun, de aquello que "es antes de haber sido", de su esencia. El griego concibe, así, la verdad como ἀλήθεια o descubrimiento del ser, es decir, como la visión de la forma o perfil de lo que es verdaderamente, pero que se halla oculto por el velo de la apariencia. Lo contrario de la verdad es para el hebreo la decepción; lo contrario de ella es para el griego la desilusión. Pero lo verdadero como "lo que habrá de cumplirse" es esencialmente distinto de lo verdadero "como lo que es" y como lo que está *siempre* presente —aun bajo la forma de la latencia— en un ser. El sentido *primario* de la verdad como ἀλήθεια, dice Zubiri, no es, sin embargo, meramente descubrimiento o patencia, sino, ante todo, la patencia del recuerdo. Pero "la idea misma de verdad tiene su expresión *primaria* en otras voces" dentro de algunos lenguajes indoeuropeos: es el caso del *verus* como expresión de una confianza. Por lo tanto, hay cuando menos una posibilidad de conexión semántica entre los dos mentados conceptos de verdad, aparentemente tan distanciados. Julián Marías precisa que, en todo caso, una distinción es metódicamente necesaria entre la verdad como ἀλήθεια, como *'emunah* y como *veritas.* La primera es patencia; la segunda, confianza; la tercera, veracidad.

Los griegos no se ocuparon solamente de la verdad como realidad. Se ocuparon asimismo de la verdad como propiedad de ciertos enunciados, de los cuales se dice que son verdaderos. Aunque antes de Aristóteles se había ya concebido la verdad como propiedad de ciertos enunciados, la más celebrada fórmula al respecto es la que se encuentra en Aristóteles: "Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es lo falso; decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es lo verdadero" (Met., Γ, 7, 1011 b 26-8). Con ello Aristóteles precisaba lo que había afirmado ya Platón *(Crat.,* 385 B; *Soph.,* 240 D - 241 A, 263 B). Pero mientras en este último filósofo la verdad de la proposición dependía de la verdad de la realidad en el sentido de que 'verdad" se aplicaba primariamente a la cosa y secundariamente al enunciado, Aristóteles expresó por vez primera límpidamente lo que luego se llamará "concepción lógica" —y que sería más adecuado llamar "concepción semántica" (Cfr. *infra)*— de la verdad. En efecto, para Aristóteles, cuando menos en el párrafo citado, lo verdadero es decir lo que es cuando es y lo que no es cuando no es; por tanto, no hay verdad sin enunciado. Ello no significa, ciertamente, que el enunciado como tal sea suficiente. En rigor, no hay "enunciado como tal", pues un enunciado lo es siempre de algo. Para que un enunciado sea verdadero es menester que haya algo de lo cual se afirme que es verdad (o que no haya algo de lo cual se afirme que no es verdad) : sin la "cosa", pues, no hay verdad, pero tampoco la hay sólo con la "cosa". Esta relación del enunciado con la cosa enunciada ha sido llamada luego "correspondencia", "adecuación", "conveniencia"; la verdad es verdad del enunciado en cuanto corresponde con algo que se adecúa al enunciado y conviene con él.

Lo anterior no indica todavía cuál es el "órgano" apropiado para aprehender la verdad o, si se quiere, para poder formular proposiciones verdaderas. Puede ser, como algunos afirmaban, la inteligencia; o puede ser la "intuición" ("aprehensión directa y evidente"), o puede ser la sensación. Pero en todos estos casos se entiende la verdad como propiedad del enunciado.

Los autores para quienes la proposición es fundamentalmente una serie de signos, han sostenido que la verdad es la conjunción o separación de

signos — por ejemplo, la conjunción del signo 'oro" con el signo 'amarillo' o la separación del signo 'oro' del signo 'verde', lo que da las proposiciones estimadas verdaderas: "el oro es amarillo", "el oro no es verde". Esta concepción de la verdad puede estar fundada en supuestos nominalistas (véase NOMINALISMO) y hasta "inscripcionistas" (véase INSCRIPCIÓN). En este caso se mantiene una concepción de la verdad que puede llamarse, según los casos, "nominal" o "literal"; si la verdad reside pura y simplemente en el modo como se hallan unidos o separados ciertos signos, el que una serie de signos sea declarada verdadera y otra falsa dependerá únicamente de los signos mismos. Ahora bien, el signo puede ser considerado como expresión física de un concepto mental, el cual puede ser considerado como manifestación de un concepto formal, el cual puede ser considerado como apuntando a una cosa, a una situación, a un hecho, etc. Si así es, la concepción "nominal" de la verdad no es incompatible con la concepción "semántica" y ésta no es incompatible con lo que puede llamarse "concepción real". En efecto, el signo 'oro' se une al signo 'amarillo' en el enunciado 'el oro es amarillo' (o, mejor aun, el signo 'oro' se une al signo 'es amarillo') porque se piensa que el oro es amarillo en la unión del concepto "oro" con el concepto "ser amarillo", y dicha conjunción de signos es verdadera si y sólo si, en efecto, el oro es amarillo. Puede, pues, concebirse la verdad como una serie de correspondencias y una serie de adecuaciones y "conveniencias"; el signo 'oro' conviene al signo 'amarillo' porque se piensa que el concepto "ser amarillo" conviene al concepto "oro" a consecuencia de la conveniencia en la realidad del oro con el color amarillo. La serie de "conveniencias" de "oro" con "amarillo" en los signos, en la mente y en el concepto está a su vez adecuado con la conveniencia real del oro con el color amarillo. En suma, la verdad aparece entonces como conveniencia de signos con signos, de pensamiento con pensamientos, de conceptos con conceptos y de realidades con realidades, y a su vez como adecuación de una serie dada de signos, pensamientos y conceptos con un hecho real. Los escolásticos trataron por lo común de conjugar estos diversos modos de entender la verdad. La verdad o, mejor dicho, lo verdadero, *verum,* es, por lo pronto, una "propiedad trascendental" (véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES) del ente y es convertible con el ente. La verdad como verdad trascendental, llamada también a veces "verdad metafísica" y luego "verdad ontológica", es definida como la conformidad o conveniencia del ente con la mente, pues el *verum* como uno de los trascendentales es la relación del ente con el intelecto. Ello presupone que el ente es inteligible, ya que de lo contrario no podría haber la conformidad mentada. Pero la verdad puede entenderse asimismo como la conformidad o conveniencia de la mente con la cosa, o adecuación de la mente con la cosa, *aedequatio rei et intellectus.* Este tipo de verdad ha solido llamarse "verdad lógica", pero ello no debe entenderse como si fuera la verdad de una fórmula dentro de un sistema deductivo; se trata de la verdad como propiedad del *logos,* en cuanto consiste en asentir a lo que es. Puesto que la llamada "verdad lógica" puede entenderse o como conocimiento o como unión del juicio con lo juzgado, se ha distinguido entre una "verdad gnoseológica" y una "verdad propiamente lógica". La verdad trascendental es el *verum* como realidad; la verdad gnoseológica es la verdad en cuanto se halla en el intelecto; la verdad lógica es la verdad en cuanto adecuación del enunciado con la cosa; la verdad que puede llamarse "nominal" y que se ha llamado asimismo "oracional" *(veritas sermoni)* es la conformidad de un signo con otro.

Se pueden admitir todos estos conceptos de verdad y tratar de establecer un paralelo con todos ellos en el cual cada concepción de la verdad ocupe un lugar bien determinado dentro de lo que puede llamarse "la articulación de las verdades". Pero se puede también destacar uno de estos conceptos de verdad en detrimento de los otros. En este último caso tenemos una concepción de la verdad que depende fundamentalmente de la correspondiente teoría de los universales (VÉASE). Los nominalistas tienden a considerar la verdad como *veritas sermonis.* Los realistas —cuando menos los realistas extremos— tienden a considerar la verdad como verdad ontológica. Los conceptualistas y los realistas moderados tienden a centrar el concepto de verdad en la llamada "verdad lógica" — siempre que se destaque al mismo tiempo que una proposición es "lógicamente" verdadera cuando dice lo que es "en realidad". Por otro lado, el adherirse a una determinada teoría de los universales no significa que se elimine el "fundamento último" de la verdad. Casi todos los escolásticos, independientemente de su idea de lo que es un universal, de lo que es un juicio, etc., etc., han mantenido, siguiendo a San Agustín, que sólo hay verdades porque hay una fuente de la verdad, que es Dios — a menudo llamado "la Verdad". A este respecto decía San Anselmo que todo juicio de existencia requiere para poder ser formulado la existencia del ser supremo del cual participa todo ser inferior.

Las anteriores distinciones no agotan todas las que han introducido los escolásticos en lo que se refiere al concepto de verdad. Por ejemplo, la misma verdad trascendental ha sido concebida a veces como estrictamente trascendental —que es el ente en cuanto es— o como latamente trascendental —que es el ente en cuanto ente creado o increado. La verdad latamente trascendental ha sido entendida como verdad medida por el intelecto o como verdad identificada con el intelecto. La verdad "lógica" o verdad del intelecto ha sido entendida asimismo como verdad medida y causada por el objeto o como verdad identificada con el objeto, etc., etc. Suele hablarse de la concepción escolástica de la verdad como la representada por la fórmula *adaequatio rei et intellectus,* pero aunque esta fórmula ocupa un lugar muy central en muchas de las concepciones escolásticas de la verdad no debe olvidarse que hay otras ideas de la verdad con las cuales debe articularse la fórmula *adaequatio rei et intellectus y* que en muchos casos justifican semejante *adaequatio.*

En la época moderna han persistido las anteriores concepciones de la verdad, incluyendo la concepción trascendental del *Omne ens est verum,* que Wolff formula de este mismo modo en *Ontología,* § 497. Pero lo interesante, y nuevo, en las concepciones modernas de la verdad ha sido el desarrollo de lo que puede llamarse "concepción idealista". Se ha dicho a

veces que esta concepción se caracteriza por entender la verdad como "verdad lógica", y se ha aducido a tal efecto que al reducirse todo ser a contenido de pensamiento, la verdad tendrá que fundarse en el pensamiento mismo y, por tanto, en sus leyes formales. Pero ello no corresponde necesariamente a las concepciones idealistas, sino más bien a las llamadas "racionalistas" — sean o no, propiamente, idealistas, o semi-idealistas. Además, debe tenerse en cuenta que semejante concepción de la verdad es "lógica" sólo porque es "ontológica" y viceversa; si el pensamiento es pensamiento de la realidad, la verdad del pensamiento será la misma que la verdad de la realidad, pero también la verdad de la realidad será la misma que la del pensamiento — el orden y conexión de las ideas serán, como decía Spinoza, los mismos que el orden y conexión de las cosas. Ahora bien, cuando no se mantiene con completo radicalismo esta concepción a la vez "lógica" y "ontológica", el problema para los autores racionalistas es cómo conjugar las "verdades racionales" con las "verdades empíricas" (V. VERDADES DE RAZÓN, VERDADES DE HECHO).

Lo que hemos llamado "concepciones idealistas" modernas difieren de las estrictamente racionalistas, y también de las predominantemente empiristas, para las cuales las verdades son fundamentalmente "verdades de hecho". Para entender la concepción idealista de la verdad podemos referirnos ante todo a Kant, cuando habla de la verdad como "verdad trascendental" — en el sentido kantiano de 'trascendental'. Si el objeto del conocimiento es la materia de la experiencia ordenada por las categorías, la adecuación entre el entendimiento y la cosa se hallará en la conformidad entre el entendimiento y las categorías del entendimiento. La verdad es entonces primordialmente verdad del conocimiento, coincidente con la verdad del ser conocido. Pues si hay efectivamente cosas en sí, éstas son inaccesibles y, por lo tanto, no puede hablarse de otro conocimiento verdadero que del conocimiento de dicha conformidad trascendental. La dependencia en que se halla la verdad con respecto a la síntesis categorial es lo que permite pasar de la lógica general a la lógica trascendental o lógica de la verdad.

Hegel intenta, en cambio, desde el idealismo, llegar hasta la verdad absoluta, llamada por él la verdad filosófica. La verdad es matemática o formal cuando se reduce al principio de contradicción; es histórica o concreta cuando concierne a la existencia singular, es decir "a las determinaciones no necesarias del contenido de esta existencia". Pero es verdad filosófica o absoluta cuando se opera una síntesis de lo formal con lo concreto, de lo matemático con lo histórico. Así, lo falso y negativo existen, no como un momento de la verdad, sino como una existencia separada que, con todo, queda anulada y absorbida cuando, con el devenir de lo verdadero, se alcanza la idea absoluta de la verdad en y para sí misma. La fenomenología del espíritu es de este modo la preparación para la lógica como ciencia de lo verdadero en la forma de lo verdadero. La verdad absoluta es la filosofía misma, el sistema de la filosofía. Hegel efectúa así una primera aproximación a una noción de verdad que trasciende de todo formalismo y de todo intelectualismo. Su oposición a considerar como verdad una parte de ella, el resultado de lo verdadero, le hace buscar éste en una totalidad que comprende no sólo lo principiado mas asimismo su principio. La verdad es de este modo la unidad absoluta y radical del principio con lo que él engendra. De ahí el carácter plenamente sistemático de la verdad filosófica, que exige, sin duda, los caracteres formales de lo matemático y los concretos de lo histórico, pero que sólo por la unión de lo universal con lo concreto que realiza la filosofía puede convertirse en absoluta. O lo que es lo mismo: "La verdadera figura en la cual existe la verdad no puede ser más que el sistema científico de esta verdad" *(Phän. des Geistes, I,* § 1). Concepción que será, desde luego, recogida por las direcciones neohegelianas contemporáneas, pero, como veremos luego en el caso de Bradley, con un abandono del panlogismo y un acercamiento al organologismo que se manifiesta también en las tendencias del actualismo italiano. En todo caso, empero, permanece como algo propio del concepto de verdad sustentado por Hegel el hecho de que la verdad no sea jamás la expresión de un "hecho atómico", el hecho de que la verdad sea, en cuanto ontológica, una totalidad indivisible sobre la cual se destaca cualquier enunciado parcial de lo verdadero o de su negación: el hecho, en suma, de que *"lo* verdadero sea el todo". En su libro *The Nature of Truth* (1906), Harold Henry Joachim (nac. 1868) precisa y desarrolla esta tesis. Joachim señala, en efecto, que la verdad no es mera correspondencia del pensamiento con la realidad, ni tampoco mera propiedad del objeto independientemente de la conciencia, ni, finalmente, aprehensión intuitiva de objetos, sino proposición racionalmente ordenada dentro de un sistema, es decir, juicio que extrae su *significación* de la significación del todo. Claro está que entonces la verdad, aun descansando en la realidad ontológica última, representa la expresión discursiva y, por lo tanto, finita de esta realidad, por lo cual el concepto de verdad parece necesitar siempre una distancia respecto a la realidad de la cual se enuncia un juicio. En otros términos, el concepto idealista de verdad, llevado a sus últimas consecuencias, implicaría la supresión misma del juicio verdadero. Y por eso también, como han opinado algunos autores, parece que solamente pueda darse un concepto de verdad en un conocimiento de naturaleza descriptiva, en el cual no se pretenda tanto saber *de* la cosa como tener un conocimiento *acerca* de ella.

En algunos filósofos de la época actual se vuelve *en parte* a la teoría escolástica y se tiende a buscar nuevamente la verdad en la coincidencia del intelecto con la cosa. Mas esta adecuación no ha de ser entendida ya en el sentido del realismo ingenuo, sino como el resultado de una investigación que tiene en cuenta las dificultades que había destacado el idealismo (cuando menos el idealismo gnoseológico). La indagación de la verdad, realizada por Husserl al hilo del estudio de las relaciones entre la verdad y la evidencia, conduce, ciertamente, al concepto de verdad como una situación objetiva —en cuanto correlato de un acto identificador— y a una identidad o plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal —en cuanto correlato de una identificación de coincidencia—, pero este concepto se

refiere a lo objetivo, en tanto que en las rekciones ideales entre las esencias significativas de los actos coincidentes hay que entender la verdad como "la idea correspondiente a la forma del *acto*, es decir, la idea de la adecuación absoluta como tal" (Inv. log., trad. Morente-Gaos, t. IV, 1929, págs. 131-6). En un tercer sentido, la verdad puede designarse como "el vivir en la evidencia el objeto dado, en el modo del objeto mentado", y, finalmente, desde el punto de vista de la intención, la verdad es, como justeza de la intención y en especial como justeza del juicio, el resultado de la aprehensión de la relación de evidencia. La verdad se distingue de este modo del ser, en que mientras la primera se refiere a "parte de los actos y de sus momentos susceptibles de aprehensión ideal", el ser verdadero se refiere a los correspondientes correlatos objetivos. En los casos segundo y último, la verdad es definida "como la idea de la adecuación o como la justeza de la posición y significación objetivantes". Y en los casos primero y tercero, el ser en el sentido de la verdad se define "como la identidad del objeto a la vez mentado y dado en la adecuación". Esta dilucidación de la verdad en su sentido amplio queda, no obstante, especificada cuando se define el concepto estricto de la verdad en cuanto "adecuación ideal de un acto relacionado con la respectiva percepción adecuada de la situación objetiva", y el concepto estricto del ser como algo que afecta "al ser de los objetos absolutos" a diferencia de la existencia de las situaciones objetivas.

Heidegger niega que la verdad sea primariamente la adecuación del intelecto con la cosa y sostiene, de acuerdo con el primitivo significado griego, que la verdad es el descubrimiento. La verdad queda convertida en un elemento de la existencia, la cual encubre el ser en su estado de degradación *(Verfallen)* y lo descubre en su estado de autenticidad. La verdad como descubrimiento puede darse sólo, por consiguiente, en el fenómeno de "estar en el mundo" propio de la Existencia y en él radica el fundamento del "fenómeno originario de la verdad". El descubrimiento de lo velado es así una de las formas de ser del estar en el mundo. Pero el descubrimiento es no sólo el descubrir sino lo descubierto. La verdad es, en un sentido originario, la revelación de la Existencia a la cual pertenece primitivamente tanto la verdad como la falsedad. Por eso la verdad se descubre únicamente cuando la Existencia se revela a sí misma en cuanto manera de ser propia. Y toda verdad no es verdadera en tanto que no haya sido descubierta. El ser de la verdad se halla, según ello, en una relación directa e inmediata con la existencia. "Y sólo porque se ha constituido la Existencia mediante la comprensión de sí misma, es posible la comprensión del ser." Por eso hay verdad sólo en tanto que hay Existencia, y ser únicamente en tanto que hay verdad. Ahora bien, esta doctrina de la verdad, contenida en *Ser y Tiempo* (§ 44), ha sido por un lado precisada y por el otro refundamentada en la conferencia *De la esencia de la verdad (Vom Wesen der Wahrheit,* 1943). Aquí se presenta la esencia de la verdad desde luego como algo muy distinto de las diversas maneras posibles de adecuación (VÉASE) o *convenien-tia;* la verdad se hace patente sólo en la medida en que el juicio mediante el cual se enuncia la verdad de una cosa se refiera a ella, en tanto que la haga presente y permita expresarla tal como es. La cosa debe, pues, estar "abierta" o, mejor dicho, la cosa debe aparecer dentro de un ámbito de "apertura" que incluye la "dirección hacia la cosa". Al referirse a la cosa, el enunciado que la deja ver se "comporta" *(verhält sich)* de un cierto modo, posibilitado por la apertura. Lo que haya de adecuación, conveniencia o conformidad del juicio con lo real no estará, pues, fundado solamente en el hecho de que sólo en el juicio reside la posibilidad de verdad, sino en la situación más radical de una conformidad con el modo de estar abierto su "comportamiento". Esto equivale a una cierta "liberación", hecha posible por la entrega previa a la esencia de la verdad, "liberación" sólo factible en el caso de que se sea libre de antemano respecto a lo que se manifiesta en la "apertura". Por eso "la esencia de la verdad es la libertad", pero una libertad que no es expresión de decisiones arbitrarias o cómodas — no una libertad que el hombre posee, sino una libertad que posee *al* hombre y que hace posible la verdad como descubrimiento del ente por medio del cual tiene lugar una "apertura". Cierta porción de la filosofía contemporánea va aproximándose, por consiguiente, a una noción de verdad que, sin caer en un completo irracionalismo, procura solucionar o evitar los conflictos que el intelectualismo tradicional había suscitado. Las mencionadas teorías últimas de la verdad comprueban, en efecto, el citado aserto. Pero no son las únicas que encontramos. En rigor, ya Nietzsche estableció con toda conciencia una noción "vitalista" de la verdad, pero esta noción estaba todavía excesivamente arraigada en el biologismo que la influencia de la teoría evolucionista provocaba inclusive en quien, como el mencionado filósofo, representa por tantos lados una negación del cientificismo al uso. Desde entonces irrumpieron en el área de la filosofía toda suerte de comentes y tendencias que, no obstante sus considerables discrepancias mutuas, coincidían en sustraer la verdad de la esfera meramente intelectual en que hasta entonces había alentado. A ellas pertenecen, entre otras doctrinas, el ficcionalismo de Vaihinger y el pragmatismo (VÉASE) en sus numerosas variantes. Cuando William James sostiene resueltamente que la verdad considerada abstractamente es algo inexistente, que sólo es verdad lo verdadero o, en otros términos, que sólo hay cosas verdaderas que son a la vez principios prácticos y que se confirman como verdades por su consecuencia, expresa con todo rigor esta primaria radical vitaliza-ción de la verdad y la tendencia a lo concreto típicos de una parte del pensamiento contemporáneo. Pero en modo alguno es lícito reducir tales concepciones a una fácilmente refutable doctrina utilitaria o arbitraria. En primer lugar, lo útil para la vida puede entenderse de muy distintas maneras, y el hecho de que, aun en una concepción en este sentido tan radical como la de William James, se haya entendido como lo que para la vida es éticamente bueno, alude ya a una decidida superación de todo tosco utilitarismo. La verdad resulta ser así, no una adecuación de la vida a su satisfacción, sino de toda noción y de todo acto al bien. La verdad es, por consiguiente, una forma o especie

del bien; el juicio de existencia es al mismo tiempo un juicio de valor. Por eso las "consecuencias prácticas" de que habla William James no son solamente utilitarias, sino también mentales o teóricas. El concepto de verdad según James niega, en suma, tan sólo la posibilidad de decidir si no hay motivos de decisión — incluyendo, lo que es fundamental, en estos motivos los de índole mental o teórica. De ahí que la diferencia única entre un pragmatista y un antipragmatista en el problema de la verdad radique sólo, dice James, en el hecho de que "cuando los pragmatistas hablan de verdad se refieren exclusivamente a algo acerca de las ideas, es decir, a su practicabilidad o posibilidad de funcionamiento *(workableness),* en tanto que cuando los antipragmatistas hablan de la verdad quieren decir frecuentemente algo acerca de los objetos" *(The Meaning of Truth,* 1909. Prefacio). No está, pues, demasiado lejos de esta concepción la que se presentaba contemporáneamente como radicalmente opuesta a ella: la concepción de Bradley o, aunque en menor proporción, la de Royce. A diferencia del pragmatismo de James, del humanismo de la verdad de F. C. S. Schiller o del instrumentalismo o pragmatismo radical y no sólo metódico de Dewey, Bradley sostiene una concepción llamada absolutista de la verdad. Mas este absolutismo no es ya, como antes apuntamos, un panlogismo, sino más bien un organicismo. Por eso Bradley señala explícitamente que "la verdad es el objeto del pensamiento, y que el propósito de la verdad es cualificar idealmente la existencia", pero que, a la vez, "la verdad es la predicación de un contenido tal que, cuando sea predicado, resulte armónico y suprima la inconsistencia y con ella la inquietud" *(Appearance and Reality,* 1893, pág. 165). En todos los casos tenemos aquí, pues, una "tendencia a lo concreto". Lo mismo ocurre, bien que con aspectos distintos, en la noción bergsoniana de la verdad. Para Bergson, lo absoluto de la verdad no significa que la proposición que la expresa haya existido virtualmente siempre; significa que el juicio de verdad es verdadero sin restricciones. Lo absoluto se opone aquí meramente a lo relativo, y en manera alguna quiere decir lo eterno, lo que ha sido desde siempre o será así siempre. En otros términos: la verdad depende forzosamente de la cosa y queda determinada por ella. Claro está que semejante dependencia era sostenida asimismo en la noción tradicional de la verdad. Mas ésta solía reducirse a la posibilidad de lo verdadero y no a lo verdadero mismo. De este modo, el pensamiento actual busca por diversos caminos una noción de verdad que, superando el relativismo y el utilitarismo manifestados en las primeras reacciones contra la abstracción, valga a su vez como absoluta. Así tiene lugar sobre todo en quien, como Ortega y Gasset, llega a hacer de la verdad una "coincidencia del hombre consigo mismo". Ortega examina por qué se da por supuesto que hay un ser o verdad de las cosas que el hombre parece tener que averiguar, hasta el punto de que el hombre ha sido definido como el ser que se ocupa de conocer el ser de las cosas o, en otros términos, como el animal racional, ente que hace funcionar su razón por el mero hecho de poseerla. Tal definición y sus implicaciones necesitan una justificación a fondo. El hombre necesita justificar por qué en algunas ocasiones se dedica a averiguar el ser de las cosas. Tal averiguación no puede proceder simplemente de una curiosidad; por el contrario, mientras la filosofía tradicional afirmaba que el hombre es curioso y rebajaba así la ciencia al nivel de una afición, el pensamiento actual, que niega la supuesta intelectualidad esencial del hombre, sostiene que éste se ve obligado a conocer porque el conocimiento es el acto que le salva del naufragio de la existencia. El saber se convierte de este modo en saber a qué atenerse. De ahí que sea erróneo, según dicho pensador, suponer sin más que las cosas poseen un ser y que el hombre tiene que descubrirlo; lo cierto es que las cosas no tienen por sí mismas un ser y por eso, para no verse perdido, el hombre tiene que inventárselo. Ser es, por consiguiente, lo que hay que hacer. Pero entonces la verdad no será simplemente la tradicional adecuación entre un ser que hay y un pensar que el hombre tiene porque sí de este ser; será la idea que le sostendrá en el naufragio de su vida. En suma, verdad será aquello sobre lo cual el hombre sabrá a qué atenerse, el ponerse en claro consigo mismo respecto a lo que cree de las cosas.

La mayor parte de las teorías de verdad expuestas anteriormente, en particular las de los últimos párrafos, pueden ser consideradas como doctrinas metafísicas. En la época contemporánea los lógicos han presentado un concepto de verdad llamado concepto semántico. Según este concepto —del cual se hallan precedentes en el pasado filosófico: algunos sofistas; muchos nominalistas medievales y, en la época moderna, Hobbes—, la expresión 'es verdadero' (así como la expresión 'es falso') es un predicado metalógico. Esto significa que una definición adecuada de la verdad tiene que ser dada en un metalenguaje (VÉASE). Este metalenguaje debe contener las expresiones del lenguaje acerca del cual se habla. Como en la sintaxis no hay tales expresiones, pero si las hay en semántica, el concepto de verdad en cuestión es semántico. Tarski, que fue el primero en elaborar esta teoría declaró que lo que se trataba de hacer era "construir una definición objetivamente justificada, concluyente y formalmente correcta del término 'proposición verdadera', y esto requiere, además de una demostración de las ambigüedades adscritas al lenguaje conversacional, un análisis del concepto de verdad o, mejor dicho, de la definición 'proposición verdadera'". Este análisis fue efectuado por Tarski en los lenguajes formalizados: primero, en el lenguaje del cálculo de clases; luego, en los lenguajes de orden finito; finalmente, en los lenguajes de orden infinito. He aquí algunas otras indicaciones del citado autor al respecto: "A. Para cada lenguaje formalizado puede construirse en el metalenguaje una definición formalmente correcta y objetivamente justificada de la proposición verdadera con el único auxilio de expresiones de carácter lógico general, de expresiones correspondientes al lenguaje mismo y de términos procedentes de la morfología del lenguaje — aun cuando siempre bajo la condición de que el metalenguaje sea de orden superior al del lenguaje que constituye el objeto de la investigación." "B. Cuando el orden del metalenguaje es, a lo sumo, igual al orden del lenguaje, no puede construirse

tal definición." (Cfr. el escrito en alemán de Tarski mencionado en la bibliografía, págs. 399-400). Usando el artificio descrito en el artículo Mención (VÉASE), si queremos decir que un enunciado determinado —por ejemplo, 'Dante es un poeta italiano'— es un enunciado verdadero, escribiremos:

'Dante es un poeta italiano' es verdadero

con lo cual 'es verdadero', aparecerá como un predicado metalógico (semántico). Y si queremos decir que el enunciado (1) es un enunciado verdadero, escribiremos:

' 'Dante es un poeta italiano' es verdadero' es verdadero'.

En general, será conveniente indicar en qué lenguaje se dice de un enunciado que es verdadero, con la condición, antes apuntada, de que tal lenguaje (o, mejor, metalenguaje) no sea del mismo orden que el lenguaje del cual se dice que es verdadero, sino de orden inmediatamente superior. El concepto semántico de verdad está, así, basado, en el bicondicional:

'p' es verdadero $\equiv$ *p*,

que se lee:

'p' es verdadero si y sólo si *p*, uno de cuyos ejemplos puede ser el mismo indicado por Tarski:

'La nieve es blanca' si y sólo si la nieve es blanca.

Los predicados metalógicos 'es verdadero' y 'es falso' son los usados en la lógica bivalente. En una lógica polivalente (V. POLIVALENTE) el número de predicados metalógicos aumenta; hay tantos como valores de verdad. Así, a los predicados 'es verdadero' y 'es falso' se agrega en la lógica trivalente el predicado 'no es verdadero ni falso'. Otros predicados posibles en lógicas polivalentes son: 'es más verdadero que falso', 'es más falso que verdadero'. Pero como en las lógicas polivalentes se usan números para expresar los valores de verdad, los predicados mencionados son considerados como interpretaciones (semánticas) dadas a tales valores.

Puede precisarse la concepción antes introducida de Tarski, como sigue: Para ser materialmente adecuada, una definición del concepto de verdad tiene que producir como consecuencia una equivalencia de la forma: ---------- es verdadero . . . . , donde ' . . . . ' es sustituido por una sentencia, y '------- ' por el nombre de tal sentencia.

Con esta definición se puede probar de cualquier sentencia dada que es equivalente a un enunciado de modo que la sentencia original sea verdadera. Advertimos que la equivalencia indicada es la que hay entre una sentencia y un enunciado, no la que hay entre un enunciado y el nombre de este enunciado. El bicondicional 'no une una sentencia con el nombre de esta sentencia, sino un enunciado con el nombre de la sentencia original *y* el predicado 'es verdadero'.

Tarski ha definido también la verdad en términos de 'satisfacción' ('X satisface'). Dentro de un lenguaje dado se asignan entidades a las variables individuales libres de una sentencia dada (así, 'x es amarillo' es satisfecho por la asignación de la entidad oro a 'x' si y sólo si 'el oro es amarillo' es verdadero). A la vez se asignan, o pueden asignarse, *designata* a las constantes individuales que haya, y extensiones a las constantes predicados (por ejemplo, indicando que cada una de las constantes individuales designa algún miembro del universo del discurso del lenguaje elegido, y que cada una de las constantes predicados tiene como extensión algún subconjunto del propio universo del discurso). Una vez ejecutadas estas operaciones, o la parte ejecutable de ellas, puede probarse que *toda* definición de la verdad —siempre que cumpla con los requisitos de adecuación— es extensionalmente equivalente a la definición de Tarski.

La concepción semántica de la verdad, especialmente en el modo como fue formulada por Tarski antes de las precisiones introducidas en los tres últimos párrafos, ha sido objeto de variadas críticas. Pueden ser clasificadas en dos grupos: filosóficas y analíticas. Las primeras arguyen que la concepción semántica de la verdad no resuelve el problema filosófico de verdad en el sentido en que ha sido tradicionalmente entendido, o no tiene en cuenta los supuestos que subyacen en toda concepción semántica. A ello puede responderse que la concepción semántica no intenta dar tal solución ni averiguar tales supuestos; se trata sólo de lograr una definición del ya citado predicado metalógico. Las segundas proclaman que el concepto semántico de verdad, aunque muy útil para la construcción de lenguajes artificiales, ofrece graves dificultades al aplicarlo a los lenguajes naturales. Entre los que han presentado objeciones desde el punto de vista analítico figuran Max Black y F. P. Strawson. Las de este último autor pueden considerarse representativas de las tendencias propugnadas por el llamado grupo de Oxford. Reseñaremos brevemente los dos tipos de objeciones.

Black ha señalado que el examen de los pasos necesarios para adaptar el procedimiento de Tarski a un lenguaje ordinario (en su ejemplo, al inglés ordinario) crearon condiciones reálmente paradójicas. Pues la definición, arguye Black, resultaría anticuada en todos aquellos lugares en que se introdujeran nuevos nombres en el lenguaje. Se trata, por lo tanto, de una dificultad que surge cuando se intenta aplicar la definición semántica al marco de un lenguaje natural. La exposición de Tarski es, según Black, la consecuencia de una "teoría de la no verdad" (o neutralismo completo), pero ni esto ni ninguna definición formal de la verdad puede alcanzar el corazón del problema filosófico.

P. F. Strawson indica que ha habido en las discusiones recientes sobre el problema de la verdad dos diferentes tesis: una (sostenida por F. P. Ramsey) según la cual cualquier enunciado que comienza con 'Es verdad que..' no cambia su sentido asertivo cuando la expresión 'es verdad que' es omitida; la otra según la cual decir que una sentencia es verdadera equivale a formular un enunciado sobre un enunciado de un lenguaje en el cual se ha expresado la primera sentencia. La primera tesis es cierta, pero inadecuada; la segunda es falsa, pero es importante. La primera es cierta en lo que afirma y equivocada en lo que sugiere. La segunda es falsa en lo que afirma y cierta en lo que implica. Con el fin de aclarar este problema Strawson propone examinar los *usos* de Verdad', 'es verdadero', etc. en frases en las cuales aparecen dichas expresiones. El resultado de tal examen es el descubrimiento de un gran número de usos que los lógicos descuidan. Por ejemplo, el uso confirma-

tivo en la respuesta 'Es verdad' a una frase corno 'Juan es inteligente"; el uso admisivo, parecido al anterior, en cuanto 'Es verdad' puede traducirse por 'Lo admito'; el uso concesivo, etc. Ellos —y otros que podrían agregarse— muestran que es inadmisible transformar todo enunciado donde interviene la noción de verdad en un enunciado metalingüístico sobre un enunciado anterior. Los partidarios de la teoría semántica de la verdad llegan a sus conclusiones por haber descuidado los citados múltiples usos y por haber hecho sinónimos dentro de una lógica extensional 'condición de verdad" y 'significación'. 'Es verdad" es ampliado por dichos partidarios a 'es verdad si y sólo si', y 'es verdad si y sólo si" es interpretado como 'significa que". Así, la frase ' 'El monarca ha fallecido' significa (en español) que el rey ha muerto' es transformado en "El monarca ha fallecido' es verdadero (en español) si y sólo si el monarca ha fallecido". La objeción que puede ocurrírsele al defensor de la teoría semántica —que tal teoría es necesaria para evitar las paradojas semánticas (V. PARADOJA)— es obviada por Strawson al indicar que tanto la paradoja como su solución son innecesarias si prestamos atención al hecho de que la "lógica" de 'es verdad' en la paradoja es parecida a la "lógica" de 'lo mismo digo' cuando no se ha formulado antes ningún enunciado. Así, como lo mismo digo' en semejante caso es una frase que ni va ni viene, la expresión 'lo que digo es falso" es una frase que ni va ni viene si no se ha dicho nada anteriormente. Se trata, según Strawson, de una manifestación lingüística espuria.

Frente a tales críticas los lógicos arguyen que el concepto semántico de verdad se construye para los lenguajes formalizados y que, por consiguiente, las objeciones en nombre de los usos del lenguaje ordinario no hacen mella en tal concepto. Desviarse de los usos ordinarios de 'es verdadero" y 'es falso" no es, pues, un inconveniente, sino el resultado de un propósito. Por consiguiente, no importa nada, según tales lógicos, que, como indica Ayer, la concepción semántica de la verdad no proporcione ninguna definición general de la verdad, y sí únicamente un criterio de validez. Por lo demás, los lógicos no consideran que la teoría semántica de la verdad sea un requisito indispensable para referirse a la verdad o falsedad de todos los sistemas logísticos. Pueden construirse, en efecto, ciertos sistemas logísticos capaces de definir su propia verdad. Ejemplos de ellos se encuentran en Alonzo Church, *The Calculi of Lambda-Conversion* (1941) y en John Myhill, "A System which can define Its Own Truth", *Fundamenta mathematica,* XXXVII (1950), 190-2.

Parece imposible reducir a un común denominador todos los conceptos de verdad hasta aquí presentados. En vista de ello algunos autores han declarado que no hay, en rigor, un concepto de verdad. Así opinan Ogden y Richards cuando dicen que la expresión Verdad de una proposición' es sólo "un examen exhaustivo de la situación de los signos por medio de cada una de las ciencias especiales". El problema de la verdad sería, según esto, un "falso problema" debido al hecho de "poder usarse una sola palabra como signo taquigráfico que se refiere a todos los signos". Se trata, ciertamente, de una opinión extrema, cuya íntegra aceptación equivaldría a la disolución completa del concepto de verdad. Para evitarlo pueden proponerse varias salidas. Mencionaremos dos de ellas.

La primera consiste en reconocer que los distintos conceptos de la verdad pueden ser agrupados en varios tipos fundamentales. Esto se hace ya corrientemente cuando se habla, según los casos, de "verdad lógica", "verdad semántica", "verdad existencial", etc. Conviene, sin embargo, que tales agrupaciones sean hechas de un modo sistemático. Una de las presentadas a tal efecto es la ya clásica de la verdad lógica (no contradicción), verdad epistemológica (adecuación del entendimiento y de la realidad) y verdad ontológica (realidad como algo distinto de la apariencia). Otra es la que distingue entre verdad semántica y verdad filosófica. Otra es la propuesta por Russell cuando distingue entre cuatro conceptos de verdad: teoría que sustituye 'verdad' por 'aserto garantizado" (Dewey); teoría que sustituye 'verdad' por 'probabilidad' (Reichenbach); teoría que entiende 'verdad' como 'coherencia' (idealistas y, con distintos supuestos, algunos lógicos); teoría que entiende 'verdad' como 'adecuación' (con la realidad). Otra, es la indicada por Felix Kaufmann cuando distingue entre tres conceptos de verdad: verdad como propiedad temporal de las proposiciones (verdad lógica aplicable a proposiciones analíticas); verdad garantizada por la asertibilidad (proceso de "validación") de proposiciones sintéticas; verdad como ideal de última y completa coherencia en una experiencia total (verdad como principio regulativo). Otra, finalmente, es la que se limita a distinguir entre dos tipos de verdad: la verdad fáctica y la verdad lógica.

La segunda consiste en buscar si hay, de todos modos, un concepto común de verdad en el que puedan estar de acuerdo la mayor parte de los lógicos y epistemólogos (y hasta metafísicos). Varias propuestas se han hecho al respecto. Bolzano indica, por ejemplo, que toda proposición, en tanto que "proposición en sí", es "siempre verdadera o falsa, y esto para siempre y en todos los casos" (Cfr. *Wissenschaftskhre,* § 125). Euryalo Cannabrava mantiene que tanto la verdad empírica como la verdad formal (o aplicabilidad) se definen siempre como adecuación de una proposición con una "correlación situacional". En general, puede decirse que los problemas acerca del concepto filosófico de verdad surgen cuando no se tiene suficientemente en cuenta la distinción entre "lo que es verdad" y "lo que es la verdad". Lo último es un tema metafísico; lo primero, un tema epistemológico. La verdad metafísica requiere, para ser entendida, una previa teoría del ser. La verdad epistemológica requiere una teoría de la conformidad. El problema de la verdad como verdad epistemológica consiste, pues, en los distintos sentidos en que puede ser entendida tal conformidad. Y aunque estos sentidos sean muy diversos, hay siempre algo de común en ellos: la existencia de una relación sujeta a leyes entre la expresión verdadera (cualquiera que ella sea) y la situación a la cual se refiere (cualquiera que ella sea). Dentro de este marco común pueden colocarse tanto las doctrinas antiguas como muchas de las teorías modernas acerca de la noción de verdad.

Concepto y problema de la verdad,

análisis de sus significaciones: H. W. Carr, *The Problem of Truth*, 1913. — George Boas, *An Analysis of Certain Theories of Truth*, 1921. — J. H. Muirhead, S. C. Pepper *et al.*, *The Problem of Truth*, 1928 [University of California Publications in Philosophy, 10]. — Felix Kaufmann, "Three Meanings of Truth", *The Journal of Philosophy*, LV (1948), 337-50. — J. H. Vrielinik, *Het Waarheidsbegrip*, 1956. — E. F. X. Raab, *Die Wahrheit als metaphysisches Problem; das Grundanliegen philosophischen Fragens*, 1959. — René Mugnier, *Le problème de la vérité*, 1959, 2ª ed., 1962. — Análisis de la noción de verdad, especialmente en sentido lógico y epistemológico: Moritz Schlick, "Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XXXIV (1910), 386-477. — A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, 1936, 2ª ed., 1946. — C. I. Lewis, C. J. Ducasse, A. Tarski, W. M. Urban, *et. al.*, Symposium on Meaning and Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 234-84, 317-419; V (1944-1945), 50-107, 320-53. — Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940 (trad. esp.: *Investigación sobre el significado y la verdad*, 1946). — Wilfrid Sellars, "Truth and 'Correspondence'", *The Journal of Philosophy*, LIX (1962), 29-56. — Véase asimismo bibliografía de los artículos POLIVALENTE y PROBABILIDAD. — Análisis semántico de la verdad. A. Tarski, *Projęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, 1933 [Prace Towarzystwa Naukowego Warzawskiego Wydział III nauk matematyczno-fizycznych, 34]. Trad. al alemán: "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", *Studia philosophica*, I (1936), 261-405 (sobretiros fechados en 1936, con un *Nachwort*). Trad. al inglés: "The Concept of Truth in the Formalized Languages", en el volumen *Logic, Semantics, Metamathematics*, 1956, de Tarski, a cargo de J. H. Woodger, págs. 152-278. — Exposición más accesible de la teoría semántica de la verdad elaborada por Tarski en el artículo de éste, "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 341-76, reimp. en antología de H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, págs. 52-84 (trad. esp.: "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge, págs. 111-57). — M. Kokoszyńska, "Über den absoluten Wahrheitsbegriff un einige andere semantische Begriffe", *Erkenntnis*, VI (1936), 143-65. — T. M. Martin, *Truth and Denotation. A Study in Semantical Theory*, 1958 (trad. esp.: *Verdad y denotación*, 1963). — Id., id., *The Notion of Analytic Truth*, 1958. — Arthur Pap, *Semantics and Necessary Truth*, 1957. — Verdad en sentido existencial y según la razón vital: José Ortega y Gasset, "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo" (en *Esquema de las crisis*, 1942, págs. 59-80, rec. en *Obras completas*, V, 81-92. — Karl Jaspers, *Philosophische Logik* (I. von der Wahrheit), 1947 (el texto de Heidegger, al que hay que agregar, como señalamos ya, *Sein und Zeit*, I, 1927 § 44, está mencionado en el artículo. Cfr., además, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947 [trad. esp.: "La idea de Platón de la verdad", en *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), fasc. VII (1953)]. — A. de Waelhens, *Phenomenologie et verité. Essai sur l'évolution de l'idée de verité chez Husserl et Heidegger*, 1953. — H. U. von Balthasar, *Wahrheit. Ein Versuch*, 1947 (trad. esp.: *La esencia de la verdad*, 1955). — P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, 1955. — Verdad y certidumbre: Johannes Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit*, 1918. — Verdad y realidad: Aloys Müller, *Wahrheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem*, 1913. — A. Stern, *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert*, 1932. — Verdad y probabilidad: R. von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, 1928 (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad*, 1948; véase también la bibliografía de los artículos POLIVALENTE y PROBABILIDAD). — Verdad y evidencia: Joseph Geyser, *Ueber Wahrheit und Evidenz*, 1918. — F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, ed. 1930. — Verdad y valor: Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923 (y el libro de A. Müller antes mencionado). — Simbolismo y verdad: R. M. Eaton, *Symbolism and Truth. An Introduction to the Theory of Knowledge*, 1925 (Cfr. también el libro de Ogden y Richards, *The Meaning of Meaning* a que se ha hecho referencia en este artículo y que ha sido citado en el artículo SÍMBOLO y SIMBOLISMO). — Verdad histórica: W. Erxleben, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit*, 1937 (y obras de Dilthey, *passim*). — Verdad y ciencia: Martin Johnson, *Science and the Meaning of Truth*, 1946. — Bernard Bavink, *Was ist Wahrheit in den Naturwissenschaften?*, 1947. — J. Thyssen, *Die wissenschaftliche Wahrheit in der Philosophie*, 1950 (contra Jaspers). — Verdad en sentido neoidealista: Cfr. los libros de Bradley y Joachim mencionados en el texto del artículo; además, Haig Khatchadourian, *The Coherence Theory of Truth. A Critical Evaluation*, 1961. — Verdad en sentido realista: Arthur Kenyon Rogers, *What is Truth? An Essay in the Theory of Knowledge*, 1923. — Verdad en sentido trascendental: H. Plessner, *Krisis der transzendentalen Wahrheit*, 1918. — Verdad como supuesto: Eduard May, *Die Wahrheit als Voraussetzung und Vorurteil*, 1949. — Crisis de la verdad: Eberhard Grisebach, *Was ist Wahrheit in Wirklichkeit? Eine Rede über die gegenwärtige Krise des Wahrheitsbegriffs und 10 Thesen zu europäischen Grundlagenproblemen*, 1941. — Sentido de la verdad: B. W. Switalski, *Der Wahrheitssinn*, 1917. — Joaquín Xirau, *El sentido de la verdad*, 1927. — Encuesta sobre opiniones acerca de la verdad: Arne Ness, *"Truth" as Conceived by Those who are not Professional Philosophers*, 1939. — Id., id., *An Empirical Study of the Expressions 'True', 'Perfectly certain' and 'Extremely probable'*, 1953. — La noción de verdad en distintas épocas, corrientes y autores: S. Behn, *Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung*, 1924. — Walter E. Heistermann, *Erkenntnis und Sein. Untersuchungen zur Einführung in das Wahrheitsproblem und seine geschichtliche Ursprünge*, 1951. — Hans Freiherr von Soden, *Was ist Wahrheit?*, 1927. — R. Herbertz, *Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie*, 1913. — Rudolf Engel, *Die "Wahrheit" des Protagoras*, 1910. — F. Büchsel, "Des Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und in den Briefen des Johannes", *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, XV, 3 (1911). — Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 1920, 2ª ed., 1941. — M. Baumgartner, "Zum thomistischen Wahrheitsbegriff" (*Festschrift für Cl. Baeumker: Beiträge zur Ges. der Phil. des Mittelalters*, Supplementband), 1913. — M. Grabmann, *Der göttliche Grund der menschlichen Wahrheitserkenntnis nach Augustin und Thomas von Aquin*, 1924. — S. Contri, *Il problema della verità in S. Tomaso d'Aquino*, 1925. — José Manzana Martínez de Marañón, *Objektivität und Wahrheit, Versuch einer transzendentalen Begründung der objektiven Wahrheitssetzung*, 1962 [Victoriense. Publicaciones del Seminario de Vitoria, 13] (véase también bibliografía de ILUMINACIÓN; VERDADES ETERNAS). — Rudolf Heiler, "Das 'Zeichen' und die 'Zeichenlehre' in der Philosophie der Neuzeit", *Archiv für Begriffsge-*

schichte, ed. Erich Rothacker, Bd. 4, 1959, págs. 113-57. — Vicenzo de Ruvo, *Il problema della verità agli inizi dell'età moderna*, 1946. — Raphaël Lévêque, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*, 1923. — I. Pape, *Leibniz. Zugang und Deutung aus dem Wahrheitsproblem*, 1949. — V. de Ruvo, *Il problema della verità de Spinoza a Hume*, 1950. — E. Emmerich, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*, 1935 (Dis.). — W. Schiltze, *Die Probleme der Wahrheitserkenntnis bei W. James und H. Bergson*, 1911 (Dis.). — C. Znamierowski, *Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus*, 1932 (Dis.). — Joseph de Tonquédec, *La notion de vérité dans la "philosophie nouvelle"*, 1908 (sobre E. Le Roy). — Carl G. Hempel, "On the Logical Positivists' Theory of Truth", *Analysis*, 2 (1934-35), 49-59. — D. R. Cousin, "Carnap's Theories of Truth" *Mind*, LXIV (1950), 1-22. — Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik; eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap*, 1957. — F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken, M. Heideggers*, 1961. — Bertrand Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'Aquin*, 1963. — Adam Schaff, *Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit*, 1954. — Para el concepto husserliano, véase el artículo. El de Bergson está expuesto sobre todo en *La pensée et le mouvant*; el de Vaihinger, en *Die Philosophie des Als Ob*. Se han indicado también en el artículo algunos de los *loci classici* correspondientes a las concepciones "tradicionales".

VERDADES DE RAZÓN, VERDADES DE HECHO. En diversas partes de sus obras Leibniz ha establecido una diferencia entre estos dos tipos de verdades. El texto más conocido se halla en la *Monadología*, § 33: "También hay dos clases de verdades: las de *razón y* las de *hecho*. Las verdades de *razón* son necesarias y su opuesto es imposible; las de *hecho* son contingentes y su opuesto es posible." Esta doctrina es desarrollada con detalle en la *Teodicea* (§§ 170, 174, 189, 280-282, 376, citados por el propio Leibniz). Dos cuestiones se plantean al respecto. Una es histórica y consiste esencialmente en saber cuáles son los precedentes de la distinción lebniziana y cuáles son las formas que ha adoptado después de Leibniz. La otra es sistemática y consiste en dilucidar la naturaleza de la distinción y las diversas soluciones dadas a la relación entre los dos tipos de verdades. Las dos cuestiones se entrelazan, por lo demás, con frecuencia, puesto que, según veremos, en el análisis sistemático de las soluciones posibles encajan, como ejemplos, diversas posiciones adoptadas en el curso de la historia.

El primero, acaso el más fundamental, de los precedentes de la distinción leibniziana es el platónico. Las verdades de razón pueden ser equiparadas, en efecto, a las conseguidas por medio del saber riguroso: su método es la dialéctica y su modelo la matemática. Las verdades de hecho son las verdades conseguidas por medio de la opinión, que no se refiere a lo que es (a lo que es siempre), sino a lo que cambia, esto es, a lo que oscila entre el ser y el no ser. Como consecuencia de ello puede afirmarse que las verdades de razón son necesarias; las de hecho, contingentes. La diferencia entre lo necesario y lo contingente establecida por Aristóteles, y especialmente la definición del primero de estos conceptos por la exclusión del segundo, y viceversa, permite perfilar la distinción platónica. Varios filósofos durante la Edad Media abundaron en distinciones parecidas; entre ellos destaca Duns Escoto, especialmente a través de la doctrina de la contingencia del mundo creado. Por su lado, Suárez desarrolló la doctrina de la identidad del sujeto y del predicado en juicios que expresan verdades eternas y, por lo tanto, la analiticidad de tales juicios — una concepción que se halla en la base de la teoría leibniziana. Entre los filósofos modernos pueden citarse como precedentes de Leibniz, según ha apuntado F. Heinemann, Descartes y Hobbes. El primero, por su formulación de la diferencia entre juicios sobre cosas y sus afecciones, y juicios que expresan verdades eternas; sin considerar aún los segundos como analíticos —como hizo explícitamente Leibniz—, tendió a equiparar las verdades de razón a verdades conseguidas mediante un proceso calculatorio. El segundo, por su diferencia entre el conocimiento de hechos y el conocimiento de la consecuencia de una afirmación con respecto a otra. No todos estos filósofos situaron, por lo demás, sus distinciones en el mismo marco ontológico. Descartes, por ejemplo, fiel al racionalismo y al realismo, consideró los dos tipos de juicios como reducibles, en su más alto estado de perfección, a proposiciones evidentes. Hobbes, en cambio, fiel al empirismo y al nominalismo, consideró toda proposición últimamente como una proposición de experiencia, pues las que se refieren a la consecuencia de una afirmación con respecto a otra son, en rigor, proposiciones relativas al uso de nombres en el lenguaje.

En lo que toca a la evolución posterior de la distinción leibniziana, encontramos, por lo pronto, reflejos de ella en Hume y Kant. El primero, por su distinción entre hechos y relaciones de ideas. El segundo, por su distinción entre juicios *a priori* y juicios *a posteriori*. Las diferencias entre las ontologías respectivas de los dos filósofos permiten explicar en qué sentidos distintos toma cada uno la distinción leibniziana. Después de dichos filósofos vemos que la distinción, con mayores o menores variantes, es adoptada por muchos pensadores, tanto racionalistas como empiristas. J. Stuart Mill se sirvió de ella, si bien para declarar inmediatamente que toda verdad de razón podía reducirse a verdad de hecho. Los positivistas lógicos contemporáneos y pensadores de tendencia afín la han usado para mostrar en la gran mayoría de los casos que es posible unir el empirismo con el formalismo, siempre que las verdades de razón elaboradas por medio del análisis formal sean consideradas como puramente analíticas y, por consiguiente, como meras reglas (con gran frecuencia lingüísticas) de la investigación.

Vemos, pues, que podemos relacionar la distinción leibniziana con las doctrinas de muchos autores. Ello no quiere decir que éstas sean enteramente reducibles a aquélla. La teoría de Leibniz está embebida en una metafísica propia, que no es fácil sea aceptada por los demás filósofos. En particular es típico de Leibniz considerar que la distinción, válida para una mente finita, se desvanece en una mente infinita, la cual puede reducir la serie infinita de verdades de hecho a verdades de razón y, por consiguiente, puede hacer de las ver-

dades empíricas verdades analíticas. En cuanto al aspecto sistemático de la cuestión, nos limitaremos a señalar varias posiciones posibles, una vez aceptada la distinción, cuando menos por razones metodológicas. Estas posiciones pueden ser, por lo pronto, dos: (I) las verdades de razón y las verdades de hecho están separadas completamente y no hay ni posibilidad de reducir unas a las otras ni posibilidad de encontrar un *tertium* que las una; (II) las verdades de razón y las verdades de hecho están relacionadas entre sí de algún modo. Las relaciones principales que pueden establecerse entre ellas son: (a) Las verdades de razón son reducibles a las de hecho; (b) Las verdades de hecho son reducibles a las de razón; (c) Hay entre las verdades de razón y las verdades de hecho un tipo de verdad que permite unirlas y que no se reduce a ninguna de ambas; es común considerar que este tipo de verdad es dado por una intuición que puede ser a la vez empírica y racional; (d) Hay entre las verdades de razón y las verdades de hecho una gradación continua, que hace de cualesquiera de tales tipos de verdad conceptos límites metodológicamente útiles, pero jamás hallados en la realidad. Toda proposición sería, según ello, a la vez verdad de razón y verdad de hecho, pero cada proposición tendería a ser o más verdad de razón que verdad de hecho o más verdad de hecho que verdad de razón. Por la descripción histórica anterior es fácil encontrar ejemplos especialmente de las concepciones (a)-(c). La concepción (d) es la mantenida por el autor de la presente obra.

Véase F. H. Heinemann, "Truths of Reason and Truths of Fact", *The Philosophical Review*, LVII (1948), 458-80. — Id., íd., "Vérités de raison et vérités de fait", *Library of the Tenth International Congress of Philosophy*, Vol. I (1948) [resumen de la comunicación del autor]. — Id., íd., "Are There Only Two Kinds of Truth?", *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI (1956), 367-79.

VERDAD DOBLE. Dados dos cuerpos de doctrina que se refieran, por lo menos en parte, al mismo objeto, o a los mismos objetos, si algunas de las afirmaciones de uno de tales dos cuerpos de doctrina se halla en conflicto con algunas de las afirmaciones del otro cuerpo de doctrina, y, a pesar de ello, se mantiene que todas estas afirmaciones son verdaderas, se obtiene una doctrina que se ha llamado "doctrina de la doble verdad". En general, esta doctrina puede aplicarse a dos cualesquiera cuerpos de doctrina que cumplan con las condiciones reseñadas, pero es común aplicarla a dos cuerpos de doctrina, uno de los cuales contiene dogmas religiosos, formulados teológicamente, y otro de los cuales contiene enunciados filosóficos, demostrados racionalmente. Más específicamente se ha usado la expresión 'doctrina de la doble verdad" para describir una serie de posiciones adoptadas, o supuestamente adoptadas, por algunos teólogos y filósofos medievales y renacentistas. Como estas posiciones derivaban casi siempre del averroísmo, se ha dicho que el averroísmo se caracteriza, entre otros rasgos, por mantener la doctrina de la doble verdad.

En el articulo AVERROÍSMO nos hemos referido a las discusiones en torno a la doctrina de la doble verdad. Agregaremos, o recordaremos, aquí que esta doctrina, en la forma llamada "averroísmo latino", fue condenada como contraria a las enseñanzas de la Iglesia. Es corriente considerar que autores como Sigerio de Brabante, Juan de Jandún y Pietro Pomponazzi abrazaron la doctrina de la doble verdad, pero cuando se examinan los textos de estos autores se ve que o no abrazaron tal doctrina en la forma que se les atribuyó, o si la abrazaron en su fuero interno trataron de demostrar que no mantenían que hubiese en rigor una "verdad doble" — la "verdad teológica" o "verdad revelada". El propio Averroes, al distinguir entre los "pocos" capaces de comprender los argumentos racionales en favor de las verdades religiosas, y los "muchos" que se satisfacen con la pura y simple aceptación de tales verdades, no abogaba propiamente por una doctrina de la doble verdad; las "dos verdades" eran dos distintos aspectos de una misma Verdad. En cuanto a los averroístas latinos, Pomponazzi y algunos de los filósofos de la llamada "Escuela de Padua", y en particular en cuanto a Sigerio de Brabante y Juan de Jandún, más bien que defender la doctrina de la doble verdad, pusieron de manifiesto que en algunos casos la verdad racional o verdad filosófica —lo que podríamos también llamar "verdad aristotélica"— estaba en conflicto con la verdad teológica — o más bien "la verdad revelada". Cerrar los ojos a esta evidencia, y empeñarse en hacer concordar siempre a Aristóteles con la fe, indicaron, es falsear el aristotelismo. Pero ello no quería decir que Sigerio de Brabante o Juan de Jandún defendieran la doctrina de la doble verdad. Lo cierto es que, en caso de conflicto, propugnaban seguir la verdad revelada. Así, su "dualismo de la verdad" era más bien un fideísmo — la afirmación del "primado de la fe", es decir, de la verdad de la fe. La actitud de los supuestos defensores de la doctrina de la doble verdad se aproximaba más bien a la actitud de los que, como Occam, mantenían que la teología no era propiamente *scientia*. Pero aunque no había en dichos autores una doctrina explícita de la doble verdad, había un dualismo de la teología y la filosofía que se oponía a los esfuerzos de varios teólogos, por ejemplo los tomistas, para edificar lo que se ha llamado "sistema de la concordancia". Por otro lado, es posible que algunos filósofos, como Pietro Pomponazzi (y hasta Juan de Jandún) "ocultaran" su "verdadera creencia", que podía sef la "doctrina de la doble verdad", mediante el mencionado fideísmo. Que es difícil saber cuál era su "verdadera opinión" lo muestra el que los historiadores de la filosofía del período referido discuten todavía sobre "el verdadero significado" de tales o cuales textos (véase SIGERIO DE BRABANTE).

Véase Max Maywald, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter*, 1871. — French, *The Doctrine of Twofold Truth*, 1901. — A. Chiapelli, *La dottrina della doppia verità*, 1902 [Atti dell'Accademia di scienza morale e politiche, Napoli]. — P. Mandonnet, *Siger de Brabant. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2 vols., 1908-1911 [especialmente vol. I]. — W. Betzendörfer, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit des Petrus Pomponatius*, 1919. — Id., íd., *Die Lehre von der doppelten Wahrheit im Abendlande*, 1924. — É. Gilson, "La doctrine de la double vérité", en *Études de philosophie médiévale*, tomo 1921. — F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres*

inédites. I. *Les oeuvres inédites,* 1931 [Les Philosophes Belges, 12]. — Id., íd., *Ibid.* II. *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme,* 1942 [*ibid.*, 13]. — Bruno Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano,* 1945. — P. O. Kristeller, "El mito del ateísmo renacentista y la tradición francesa del libre pensamiento", *Notas y Estudios de Filosofía,* IV (1953), 1-14. — E. Troilo, *Averroismo o aristotelismo "alessandrino" padovano,* 1954. — Anneliese Maier, "Das Prinzip der doppelten Wahrheit", en su obra *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie,* 1955, págs. 1-44.

VERDADES ETERNAS. La noción de "verdades eternas", tal como ha sido admitida y usada por varios pensadores, puede hacerse remontar a Platón, pero es más propio empezar al respecto con Filón y, todavía más propiamente, con San Agustín. En efecto, puede distinguirse entre la noción de "verdades eternas" y otras nociones afines como las de "nociones comunes" (v.) "ideas innatas" (véase INNATISMO), "axiomas" (véase AXIOMA), "hechos primitivos", "principios evidentes", etc., etc. — todas las cuales, además, se distinguen entre sí, como hemos visto en parte en el artículo NOCIONES COMUNES al distinguir entre éstas y las ideas innatas. Todas estas nociones, incluyendo por por tanto la de "verdades eternas", tienen en común el presuponer que hay una serie de proposiciones, principios, "verdades", etc., que son inconmovibles, absolutamente ciertos, "universales", etc. Pero la noción de "verdades eternas", por lo menos tal como se ha usado y formulado en la expresión latina *veritates aetenae,* tiene, además, una connotación que no se halla, o no se halla siempre, en las otras: la de referirse a proposiciones o principios que son inmutables, necesarios, y siempre (o mejor, eternamente) ciertos no sólo porque son evidentes por sí mismos, sino también, y sobre todo, porque su verdad se halla garantizada por la Verdad, o la fuente de toda verdad, es decir, Dios. La noción de "verdades eternas" se parece, pues, más bien a la de "razones seminales" (VÉASE), aun cuando no siempre coincida exactamente con esta última.

Este sentido de ´verdades eternas' es el que tienen tales verdades en Filón cuando hace del Logos lo que podría llamarse "el lugar" o "la sede" de las Ideas. Pero es sobre todo el que tienen tales verdades en San Agustín. Para este autor (Cfr., por ejemplo, *De lib. arb.,* II; *De trin.,* XII, xiv, 22; XII, xv, 24; *De vera religione,* XXXIX, 72) toda verdad, en cuanto verdad, es eterna; no hay verdades "temporales" y mudables. Pero la fuente de toda verdad es Dios, sin el cual no habría verdades de ninguna especie. Por tanto, las verdades eternas por sí solas no serían ni eternas ni tampoco verdades; es menester que procedan de un foco que las engendra y las mantiene. Las verdades eternas no pueden aprehenderse mediante los sentidos, pero tampoco mediante la sola razón; son aprehendidas por el alma cuando ésta se orienta hacia Dios y ve las verdades en cuanto son iluminadas por Dios. La noción de verdades eternas en este sentido está estrechamente relacionada con la noción de iluminación divina" y suscita los mismos problemas que esta última. En efecto, si suponemos que las verdades eternas están en Dios o "residen" en Dios, parece que habrá que concluir que forman parte de Dios, de modo que si el alma, al "trascenderse a sí misma", aprehende las verdades eternas, no habrá ningún motivo para negar que aprehende al mismo tiempo la esencia de Dios. Ahora bien, como lo último es negado por todas las posiciones que no sean un ontologismo (VÉASE) extremo, se suele indicar —y así aparece en muchos autores que se hallan en la tradición agustiniana, por ejemplo, San Buenaventura— que lo que el alma ve son las verdades eternas en cuanto iluminadas por Dios y, por tanto, de algún modo ya "reflejo". La historia de la noción de verdades eternas en el sentido indicado es, así, paralela a la historia de la noción de iluminación divina, y en gran parte paralela a la historia de la tradición agustiniana en las múltiples formas que esta última ha adoptado. Podría, pues, mencionarse al efecto, como uno de sus principales representantes, a San Buenaventura. Entre otros textos de este autor, nos referimos al *Itinerarium mentis ad Deum* (III, 2), donde escribe que la memoria retiene los principios y axiomas de las ciencias, *scientiarum principia et dignitates,* como principios sempiternos, *sempiternalia,* y sempiternamente, *sempiternaliter.*

Como tanto San Agustín como San Buenaventura y otros autores de tendencia similar se refieren a veces a las "proposiciones necesarias" (como las proposiciones lógicas y matemáticas), en cuanto proposiciones que no pueden no ser verdaderas, al hablar de las "verdades eternas", se ha podido argüir que las verdades eternas en general son verdaderas sólo porque son lógicamente necesarias. Sin embargo, los textos de los citados autores indican claramente que 'verdad eterna' no se reduce a 'proposición lógicamente necesaria' (o a 'proposición molecular lógicamente necesaria'), ya que si tal ocurriera no tendría ningún sentido la doctrina de la iluminación divina y la idea de Dios como fuente de la verdad.

No debe suponerse que la doctrina de las verdades eternas en el sentido indicado sea propia únicamente de autores que se hallan dentro de la tradición agustiniana. En último término, también Santo Tomás admite las "verdades eternas" —lo que no debe sorprender, porque hay coincidencias bastante considerables entre San Buenaventura y Santo Tomás, y desde luego, entre Santo Tomás y San Agustín— en cuanto que indica que "la verdad tiene eternidad en el intelecto divino porque sólo el intelecto divino es eterno" (S. *theol.,* I, q. XVI, a 8). Sin embargo, el modo como se aprehenden las verdades eternas según Santo Tomás es distinto del agustiniano y bonaventuriano, lo que hace a la doctrina tomista de las verdades eternas distinta de las anteriores en algunos respectos importantes.

La doctrina de las verdades eternas como verdades que "están" en Dios se halla estrechamente relacionada con las teorías sobre los modos como están las esencias, y en particular las llamadas "esencias posibles" en la divinidad. Nos hemos referido a este punto en los artículos ESENCIA y POSIBILIDAD; destacaremos sólo a este respecto las doctrinas llamadas, *grosso modo,* "intelectualismo" y "voluntarismo", cuyos nombres indican ya en qué dirección se mueve la doctrina correspondiente; en efecto, pueden admitirse las verdades eternas "en el seno de Dios" y aun así subrayar una más bien que otra de las potencias divinas, sin por ello necesariamente afirmar que ninguna potencia divina está separada de Dios. Las posiciones vo-

luntarista e intelectualista ya adoptadas por los escolásticos medievales se reiteraron en la época moderna respectivamente en Descartes y Leibniz. Estos dos autores hablan asimismo de verdades eternas: Descartes, por ejemplo, en *Princ. phil.,* I, 49; Leibniz, en gran número de sus escritos — tantos que estamos ante *l'embarras du choix,* pero si se quiere uno muy definido citaremos el opúsculo *De originatione rerum radicale (De la originación [no* origen] *radical de las cosas).* Pero no siempre estos autores dan a la noción de verdades eternas el mismo sentido que tuvo en los autores medievales. Por lo pronto, aunque la noción en cuestión sigue siendo, en los autores mencionados, metafísica, se halla presentada con frecuencia dentro de un marco gnoseológico y se halla más próxima a las nociones que hemos mencionado al principio. Así, en el texto de Descartes antes referido, este autor escribe que "cuando pensamos que no se puede sacar algo de nada, no creemos que esta proposición sea una cosa que existe o la propiedad de cualquier cosa, sino que la tomamos como una cierta verdad eterna *(vérité éternelle)* que tiene su sede en nuestro pensamiento, y que se llama una noción común o una máxima" (véase MÁXIMA). Ello no quiere decir que las verdades eternas no se hallen "en Dios" últimamente, pero aparecen, por lo pronto, como estando "en nuestro pensamiento". Más "metafísica" es la idea de Leibniz de las verdades eternas; éstas son las "verdades de razón", y su fundamento se halla en un ser metafísicamente necesario, es decir, Dios. Para Spinoza, la eternidad es "la existencia misma en cuanto se concibe siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna" *(Eth.,* I, def. viii); tal existencia es concebida como verdad eterna, ut *aeterna veritas (ibid.* Explicatio). En rigor, no hay para Spinoza verdades eternas, sino sólo Verdad — como Verdad eterna. Los motivos agustinianos en la doctrina de las verdades eternas surgen sobre todo en Malebranche; el ver "todas las cosas en Dios" es ver en Dios las verdades y las leyes eternas *(Recherche.* Xe Éclaircissement), lo que no significa aquí tampoco que la visión de las verdaderas eternas en Dios sea una visión "directa de Dios", bien que puede interpretarse, y se ha interpretado a veces, esta tesis de Malebranche en un sentido ontologista.

Véase la bibliografía de ILUMINACIÓN. Además: É. Boutroux, *De veritatibus aeternis apud Cartesium,* 1874 (trad. francesa: *Des vérités éternelles chez Descanes,* 1927).

VERIFICACIÓN. Como acción de verificar, la verificación consiste en el examen de que algo es verdadero o cierto. Como lo que resulta verdadero o cierto es un enunciado, la verificación es el examen de que un enunciado es verdadero. La verificación, sin embargo, no es solamente el examen, sino también el resultado del mismo. Por este motivo la verificación es una comprobación. En tanto que se supone que el enunciado que se trata de verificar es verdadero, la verificación es también una confirmación. Por ello, 'verificación', 'comprobación' y 'confirmación' se han usado a veces para designar la misma operación, o serie de operaciones.

En toda teoría del conocimiento, el problema de la verificación de enunciados ocupa un lugar prominente. Algunos autores han tratado el problema de la verificación dentro de lo que se ha llamado "criteriología", por considerar que verificar requiere tener ciertos criterios de verdad. La cuestión de la naturaleza y modos de llevar a cabo la verificación de enunciados ha ocupado, pues, a todos los filósofos interesados en problemas del conocimiento. Sin embargo, en un sentido propio, o más directo, ha ocupado sobre todo a dos grupos de filósofos: los pragmatistas y los pensadores del Círculo de Viena — los positivistas lógicos y, en general, los neopositivistas.

Hay, con todo, una diferencia fundamental en el modo como dichos dos grupos de filósofos han entendido la verificación.

Para los pragmatistas se ha tratado sobre todo de *"hacer* verdaderas" las proposiciones en el sentido de que ninguna proposición debe ser admitida como verdadera si no puede, cuando menos en principio, verificarse. Si todo enunciado tiene una "pretensión" de verdad, esta "pretensión" no quedará cumplida sino cuando haya sido verificada. Así, William James escribía *(Pragmatism,* Cap. I) que "las verdaderas ideas son las que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar", explicando —contra posibles objeciones cercanas a las luego dirigidas contra algunos positivistas lógicos— que la verificabilidad es tan buena como la verificación, ya que "por cada proceso-verdad completo hay en nuestras vidas millones de estos procesos que funcionan en 'estado de nacimiento'". F. C. S. Schiller escribía ("Why Humanism?", en *Contemporary British Philosophy,* tomo I, pág. 400) que "el valor de las verdades es *probado* por su *funcionamiento,* y que para sobrevivir tendrán que ser *verificadas".* Algo similar podría decirse de la doctrina de John Dewey sobre los modos de "garantizar" la verdad — la "garantía" es aquí la "verificación".

Los que llamaremos "neopositivistas" (véase NEOPOSITIVISMO) no se interesaron tanto por verificar la verdad (o falsedad) de las proposiciones, como por verificar la significación (o falta de significación) de las proposiciones. El criterio de verificación de la significación es el llamado "principio de verificación" y el modo, o modos, como se procede, o puede procederse, a verificar las proposiciones se llama "método de verificación". El principio de verificación sostiene que la significación de una proposición equivale a su verificación. Las proposiciones no verificables no son, propiamente hablando, proposiciones, porque carecen de significación. Por eso solamente pueden verificarse las proposiciones llamadas "empíricas", ya que solamente hay verificación empírica. Lo que no es verificación empírica no es verificación. Muchos enunciados resultan, según ello, inverificables: enunciados teológicos, enunciados metafísicos, enunciados axiológicos, etc. Las expresiones de la lógica y de la matemática no son tampoco empíricamente verificables, pero no es necesario excluirlas, porque se trata de tautologías (véase TAUTOLOGÍA). Los neopositivistas seguían con ello la idea de Hume (VÉASE) de clasificar todos los enunciados en "proposiciones sobre hechos" y "proposiciones sobre relaciones [de ideas]". El principio de verificación se refiere a las "proposiciones sobre hechos" — o, si se quiere, se refiere a cualesquiera proposiciones con el fin de comprobar cuáles son aceptables como verificables y cuáles no.

El principio de verificación, tal como fue propuesto por Schlick, fue pronto denunciado, por algunos de los

propios neopositivistas, como insostenible. Decir que sólo tienen significación las proposiciones empíricamente verificables equivale a excluir proposiciones empíricas que pueden no ser (cuando menos hasta donde podamos saberlo) efectivamente verificables. Por ello se propuso un principio de verificación más "liberal" —o como se le llamó también, "más débil"—, el cual consiste en decir que sólo tienen sentido las proposiciones verificables en principio, sea o no posible efectiva y actualmente su verificación. En su edición revisada de *Language, Truth, and Logic,* A. J. Ayer propone el siguiente principio, que a su entender elimina las dificultades que se presentaron en las primeras formulaciones: "Propongo que un enunciado es directamente verificable si, o bien es él mismo un enunciado de observación, o es tal que en conjunción con uno o más enunciados de observación conlleva por lo menos un enunciado de observación no deducible de estas otras premisas solamente. Y propongo que un enunciado es indirectamente verificable si satisface las siguientes condiciones: primero, que en conjunción con ciertas otras premisas conlleve uno o más enunciados directamente verificables que no sean deducibles solamente de estas otras premisas; y segundo, que estas otras premisas no incluyan ningún enunciado que no sea o bien analítico, o bien directamente verificable, o bien capaz de ser sentado independientemente como verificable" *(op. cit.,* pág. 13).

El principio neopositivista de verificación fue objeto de numerosos debates. En nuestra obra *La filosofía en el mundo de hoy* (2a ed., 1963, págs. 74-5) liemos enunciado algunas de las cuestiones a este respecto suscitadas mediante las interrogaciones siguiente: "¿Se basa la verificación últimamente en impresiones sensibles? ¿Cómo pueden verificarse acontecimientos pasados? ¿Puede admitirse una verificación intersubjetiva? ¿Es la verificación idéntica a la significación?" Nos hemos referido al modo como se trataron algunas de estas cuestiones en otros artículos de la presente obra (por ejemplo: INTERSUBJETIVO; PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS]). Aquí trataremos de dos tipos de reacción frente al principio de verificación neopositivista: la de quienes rechazan el principio, y la de quienes han intentado modificarlo de modo que sea aceptable. Entre los segundos incluiremos algún tipo de crítica formulada desde un punto de vista lógico o algún intento de sustituir el principio de verificación por algún otro de carácter más aceptable o más fundamental.

Los que han rechazado pura y simplemente el principio han dado varios tipos de razones. Nos limitaremos a algunas de ellas. A. C. Ewing y otros autores destacaron que el principio de verificación es una proposición según la cual solamente pueden poseer significación los enunciados empíricos. Pero el enunciado mediante el cual se formula el principio no es un enunciado empírico (a lo que algunos neopositivistas respondieron que, en efecto, no es un enunciado empírico —y tampoco una tautología—, porque es una recomendación de usar de cierto modo el lenguaje). R. Frondizi *(El punto de partida del filosofar* [1945], pág. 33) ha indicado que los empiristas lógicos redujeron todo lenguaje aceptable a lenguaje científico, prescindiendo no solamente de otros lenguajes, sino también de las cuestiones planteadas por la relación entre sujeto y objeto.

Respecto al otro "grupo" de filósofos (que incluye, según apuntamos, algunos que han rechazado el principio de verificación neopositivista, pero que han propuesto al efecto argumentos formulados en un lenguaje más aceptable o, cuando menos, "comprensible"), mencionaremos también algunos ejemplos. R. von Mises incluyó los diversos modos de verificabilidad dentro de lo que consideraba como el más amplio concepto de "conectibilidad" o "conexionabilidad" *(Verbindbarkeit),* según el cual una sentencia cualquiera, verdadera o falsa, es "conectible" cuando está en concordancia con una serie determinada de proposiciones que regulan el uso de los términos en un lenguaje y las agrupaciones verbales que intervienen en ellas (*Kleines Lehrbuch des Positivismus* [1939], págs. 66 y sigs.). Carnap propuso que una sentencia es significativa si y sólo si es en principio confirmable. Con ello el concepto de verificación queda desplazado por el de confirmación; por habernos extendido al respecto en el artículo CONFIRMACIÓN no trataremos aquí más del asunto, pero indicaremos que gran parte de las cuestiones suscitadas por el concepto de confirmación —o de cuestiones para cuyo tratamiento se ha elaborado el concepto de confirmación— son distintas de las cuestiones de que aquí tratamos respecto al principio de verificación; el concepto de confirmación se halla muy estrechamente relacionado con el llamado "problema de la inducción" (no el problema de la "justificación de la inducción", que justamente el concepto de confirmación ha venido a desplazar). Reichen-bach admitió la posibilidad de proposiciones significativas que no se refieren a situaciones no verificables en principio. Quine y otros autores han manifestado que la diferencia entre "analítico" y "sintético" (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO) no es tan tajante como parece a primera vista, o como pareció a muchos neopositivistas. Ahora bien, el hacer "borrosa" la línea divisoria entre lo analítico y lo sintético equivale a admitir dentro del cuerpo de una teoría, incluyendo las teorías científicas, ciertas proposiciones que son solamente verificables con relación a otras proposiciones de la teoría; la verificación incluye aquí, por tanto, "ajuste" de unas proposiciones con otras — aunque se admite que, en último término, debe de haber ciertas proposiciones "básicas" verificables. Russell señaló que inclusive la doctrina ampliada de la verificación —o principio "débil" de verificación— suscita dificultades graves, especialmente en la medida en que se ve forzada a introducir términos disposicionales (véase DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL). Además, Russell manifiesta que un completo agnosticismo metafísico, como el que presupone el principio de verificación en cualquiera de sus versiones, "no es compatible con el mantenimiento de proposiciones lingüísticas". Los autores que sostienen que hay "patrones ontológicos" o "supuestos ontológicos" (véase ONTOLOGÍA) presuponen también una actitud y crítica frente a la doctrina del principio de verificación. Ciertos autores han mantenido que uno de los objetivos de cierto tipo de hipótesis consiste en referirse a hechos inverificables, pues si fuesen verificables, muchas de las hipótesis científicas —y acaso todas ellas— deberían ser eliminadas. Las propias leyes científicas son inverificables co-

mo tales leyes; lo que sucede es que se pueden en principio "confirmar" mediante casos observados. G. Ryle ha propuesto que el significado de un enunciado es más bien el método de su aplicación, o el modelo de inferencias concretas que autoriza a ejecutar. En efecto, dice Ryle, no es lo mismo: (1) "lo que nos dice una receta de cocina que debemos hacer en la cocina para descubrir si la receta es buena o mala", (2) "lo que nos dice una receta de cocina que debemos hacer en la cocina para confeccionar manjares de una cierta clase", y (3) "el hecho de que para descubrir si una receta de cocina es buena o mala, es menester confeccionar algunos manjares según la receta y ver si son gustosos o comestibles". Sólo (2) y (3) son, a su entender, aceptables. En cuanto a (1) —que es una expresión gráfica de la noción extremista de verificación— no dice gran cosa: dice sólo el modo de descubrir si lo que nos dice es aceptable o inaceptable. Ello no quiere decir, concluye Ryle, que las discusiones sobre el principio de verificación hayan sido inútiles: nos han mostrado que podemos hablar significativamente de muchas maneras distintas, y que podemos también dejar de hablar significativamente de muchas maneras distintas. Especialmente importante dentro de las críticas del principio de verificación —pero todavía dentro del "lenguaje" que los neopositivistas podían considerar admisible en una crítica— ha sido la elaboración por K. R. Popper de la noción de "falsabilidad" — de "enunciados faisables". No la introducimos aquí por habernos referido a ella en el artículo POPPER (KARL R.).

Terminaremos con algunas observaciones críticas, y respuestas a estas observaciones, formuladas desde un punto de vista lógico.

Al reseñar la formulación del principio de verificación por Ayer (Cfr., *supra),* Alonzo Church *(Journal of Symbolic Logic,* XIV [1949], pág. 53) propuso la siguiente crítica: "Supongamos que O_1, O_2 y O_3 sean tres enunciados de observación'..., tales, que ninguno de los tres por sí solo implica ninguno de los otros. Mediante el uso de éstos podemos mostrar de cualquier enunciado, S, que o el enunciado o su negación es verificable, del modo siguiente. Supongamos que

VER

$\bar{O}_1$ y $\bar{S}$ sean respectivamente negaciones de O_1 y de S. Entonces (de acuerdo con la definición de Ayer), $\bar{O}_1\ O_2 \vee O_3\ S$ es directamente verificable, porque, con O_1, implica O_3. Además, S y $\bar{O}_1\ O_2 \vee O_3\ \bar{S}$ juntamente, implican O_2. Por tanto (según la definición de Ayer), S es indirectamente verificable.

En su artículo "A Defence of Ayer's Verifiability Principie against Church's Criticism" *(Mind,* N. S., LXX [1961], págs. 88-9), Peter Nidditch escribe que Church ha cometido un error, de modo que si la formulación revisada de Ayer no es satisfactoria, lo será por otras razones que las indicadas por Ayer. En efecto, supongamos que *p, q y r* son tres enunciados de observación cualesquiera, de modo que ninguno de ellos, considerado aisladamente, implique algunos de los otros. Supongamos ahora que s es *cualquier enunciado.* Según Church, resulta de la formulación de Ayer que *s,* o la negación de *s,* es decir, — *3* es siempre verificable. Pero Church indica que:

p y (~ p . q) V (r . ~ s) juntamente implican *r.*

Pero como *r* no está implicado sólo por *p* (es decir, por *p* aislado), resulta de la segunda cláusula de la definición de 'directamente verificable' por Ayer, que: *(~ p . q)* V *(r . ~ s)* es directamente verificable.

Nos limitamos a un solo punto en el razonamiento de Nidditch, pero el tenor de la crítica reseñada y su respuesta indican que la cuestión de verificación ofrece complejos aspectos y que para tratarla adecuadamente es menester referirse a puntos de lógica, teoría del conocimiento y ontología.

Además de los escritos mencionados en el texto del artículo, y de las obras de algunos de los autores a que hemos hecho referencia, véase: M. MacDonald, "Verification and Understanding", *Aristotelian Soc. Proc.* XXXIV (1933-1934), 143-56. — R. Carnap, "Testability and Meaning", *Philosophy of Science,* III (1936), 419-71; IV (1937), 1-40. — C. J. Ducasse, "Verification, Verifiability, and Meaningfulness", *Mind,* N. S. XLVI (1937), 347-64. — A. J. Ayer, "Verification and Experience", *Aristotelian Soc. Proc.,* XXXVII (1936-1937), 137-56. — John Wisdom, "Metaphysics and Verification", *Mind,* N. S. XLVII (1938), 452-98. — D. M. MacKinnon, F. Waismann, W. C. Kneale, "Verifiability", *Arist. Soc. Supp.* Vol. XIV: *Analysis and Metaphysics* (1945), 101-64. — O. Helmer y P. Oppenheim, "A Syntactical Definition of Probability and of Degree of Confirmation", *The Journal of Symbolic Logic,* 10 (1945), 25-60. — C. G. Hempel, "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind,* N. S. LIV (1940), 1-26, 97-121. — C. G. Hempel y P. Oppenheim, "A Definition of 'Degree of Confirmation'", *Philosophy of Science,* XII (1945), 98-115. — N. Goodman, "A Query on Confirmation", *The Journal of Philosophy,* XLIII (1946), 383-5. — H. Mehlberg, "Positivisme et science. I. Analyse logique du postulat de vérifiabilité", *Studia Philosophica,* III (1936-1946). — R. Carnap, *Testability and Meaning,* 1950. — G. Ryle, R. M. Chisholm, H. Feigl, A. Pap, G. J. Warnock, V. F. Lenzen, T. Czezowski, R. Aron, J. M. Faverge, "La notion de vérification", *Revue Internationale de Philosophie,* 17-18 (1951). — Sobre el problema de la verificabilidad del valor, véase especialmente: R. Lepley, ed., *Verifiability of Value,* 1944.—A. Pap, "The Verifiability of Value Judgments", *Ethics,* LVI (1945-1946), 178-85. — Henryk Mehlberg, *The Reach of Science,* 1958. — Norman Malcolm, "The Verification Argument", en su libro *Knowledge and Certainty.* Essays and Lecture, 1963. — Véase la bibliografía de CONFIRMACIÓN y SIGNIFICACIÓN.

VERNIA (NICOLETTO) [Nicolo Vernia, a quien, por su escasa estatura, se llamaba "Nicoleto" (Nicoletto), nombre con el cual el propio Vernia firmaba] *(ca.* 1420-1499) nació en Chieti. Estudió en Venecia bajo el magisterio de Pablo de Pergola y en Padua bajo el magisterio de Cayetano de Thiene, doctorándose en la última ciudad citada primero en filosofía natural (1458) y luego en medicina (1496). Vernia sucedió en 1468 a Cayetano de Thiene en su cátedra de filosofía natural de Padua, y fue sucedido, a su muerte, por Pietro Pomponazzi. Entre sus discípulos se cuentan Agostino Nifo y Pico della Mirándola (VÉANSE).

Vernia fue uno de los más destacados averroístas de la llamada "Escuela de Padua" (véase PADUA [ESCUELA DE]), siguiendo al principio las doctrinas de Sigerio de Brabante (v.), y en calidad de averroísta se le cita comunmente por haber suscitado sus escritos en esta dirección algunas en-

conadas polémicas. Sin embargo, parece haberse inclinado luego hacia la interpretación aristotélica de Alejandro de Afrodisia, y haberse opuesto al averroísmo, especialmente a la "perversa opinión" de *unitate intellectus.* Se ha hecho observar que aun después de este cambio de actitud persisten en Vernia huellas averroístas, pero todo ello está todavía en disputa, porque, según observa Bruno Nardi, "es muy difícil reconstruir, en su conjunto, su doctrina sobre los diversos problemas suscitados en las escuelas de su época, ya que no sabemos dónde han ido a parar sus escritos, bien que fueran destruidos por el autor antes de morir o fueran legados a su biblioteca en el monasterio de San Bartolomé, en Vicenza, o entregados a su hijo adoptivo, Nicoletto della Scrofa, o a otras personas" *(op. cit. infra,* pág. 102). El mencionado cambio de opinión de Vernia parece haber sido causado por el edicto del Obispo de Padua, Pietro Barozzi (4 de mayo de 1489), *Contra disputantes de unitate intellectus,* pero se debate aun si se trata de un cambio sincero o de mera conveniencia. Característico en todo caso del pensamiento de Vernia son sus intentos de estudiar la filosofía natural con independencia de la metafísica y sus esfuerzos por elaborar un método de estudio de las "cosas naturales" distinto de la lógica "tradicional".

Se deben a Vernia unos comentarios a Aristóteles (*Commentationes in omnes Aristotelis libros*) que no fueron publicados. Más importantes (y conocidos) son sus escritos de filosofía natural: *Quaestio an ens mobile sit totius philosophiae naturalis subiectum* (1840); *De divisione philosophiae* [prólogo a la *Physica*]; *Quaestio an caelum sit animatum* [1491]; *Quaestio de gravibus et levibus* [sin fecha]; *An celum sit ex materia et forma constitutum vel non.* — A ellos hay que añadir: *Quaestio an medicina nobilior ac praestantior sit iure civili* [1482] y *Quaestio an dentur universalia realia* [1492] (todas estas fechas son las de composición, o terminación del correspondiente escrito. Algunos fueron publicados en otras obras; así, la *Quaestio an ens mobile,* etc. apareció en el volumen de comentarios de Egidio Romano [Gil de Roma], Marsilio de Inghen y Alberto de Sajonia al *De generatione et corruptione,* 1480, reimp., 1521). El escrito de "retractación" de Vernia se titula: *Quaestiones de pluralitate intellectus contra falsam et ab omni veritate remotam opinionem Averroys,* terminado en 1492 y publicado en 1504, junto a las *Quaestiones* de Alberto de Sajonia sobre la *Physica.*

Véase bibliografía del artículo PADUA (ESCUELA DE). Además, o sobre todo: P. Ragnisco, *Studi storici sulla filosofia padovana nella seconda metà del secólo XVI,* 1891 [en Atti del *Reale Istituto Veneto,* XXXVIII]. — Id., íd., "Documenti inediti e rari intorno alla vita ed agli scritti di N. V. e di Elia del Medigo", en *Atti e Memorie dell'Academia di Scienze Lettere ed Arti di Padova,* Anno 292 (1890-1891), N. S., vol. 7, disp. 3ª. — Bruno Nardi, "La miscredenza e il carattere morale di N. V." y "Ancora qualque notizia e aneddoto su N. V.", en el libro de Nardi: *Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI,* 1958, págs. 95-126. — Sobre el edicto del obispo Barozzi, véase Franco Gaeta, *Il Vescovo di Padova P. Barozzi e il trattato "De factionibus extinguendis",* 1958.

VERUM. Véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES; VERDAD; VERUM IPSUM FACTUM.

VERUM IPSUM FACTUM. Descartes y, en general, el racionalismo moderno, en particular el racionalismo continental de tinte más o menos idealista, podrían suscribir a la fórmula *verum ipsum cogitum,* es decir, lo verdadero es lo pensado en cuanto que pensable de acuerdo con ciertos criterios — por ejemplo, la claridad y la distinción. Ello no quiere decir que lo verdadero sean únicamente los pensamientos, pero quiere decir por lo menos que la verdad solamente se alcanza por medio del pensar las cosas como cosas verdaderas. En cambio, Vico (VÉASE) propone la fórmula *verum ipsum factum,* ya usada en su *De antiquissima italorum sapientia* y luego desarrollada en los *Principi di una nuova scienza.* Para Vico, en efecto, sólo se puede conocer lo que se hace, esto es, "lo hecho", "el hecho", *factum.* De ahí que mientras Dios puede conocer la Naturaleza, el hombre no pueda conocer sino la matemática y la historia, que son las cosas "hechas por él". El *factum* de Vico se refiere primariamente a lo hecho en cuanto que se ha desarrollado genéticamente, y por eso el modelo del conocimiento posible es la historia, que es *factum* porque el hombre la ha ido haciendo y consiste, además, en haberse ido haciendo.

En general, el principio *verum ipsum factum* puede ser admitido por todos los que afirman que el conocimiento de la realidad es conocimiento de su génesis. Por eso si se concibe la Naturaleza misma genéticamente, sería posible aplicar a ella el principio en cuestión.

VERWORN (MAX) (1863-1921) nació en Berlín. De 1906 a 1910 fue profesor de fisiología en Göttinga y de 1910 hasta su muerte profesor de la misma materia en Bonn. Verworn elaboró una concepción del mundo "condicionista" afín al empirio-criticismo de Avenarius y destinada, a su entender, a eliminar todas las nociones metafísicas: desde luego, nociones como la de substancia, pero también la de causa. En vez de hablarse de "causa", debe hablarse de "condición". La noción de condición no es definible fácilmente, pero puede determinarse con precisión su uso. "Un estado o proceso —escribe a este efecto Verworn en *Kausale und konditio-nale Weltanschauung*— se determina unívocamente por la totalidad do sus condiciones. De ello se sigue: 1, Los mismos estados o procesos son siempre expresión de las mismas condiciones; distintas condiciones se expresan en diferentes estados y procesos. 2. Un estado o proceso es idéntico a la totalidad de sus condiciones. De ello se sigue que un estado o condición es científicamente conocido de modo completo cuando se determina la totalidad de sus condiciones."

Por haberse empeñado en introducir nociones de tipo metafísico, arguye Verworn, se ha llegado a distinguir entre tipos de realidades, tales como la realidad física y la psíquica. El condicionismo no requiere semejante distinción, pues es suficiente determinar la totalidad de condiciones de un fenómeno o estado; que el fenómeno sea "físico" o "psíquico" no agrega nada a su descripción científica. Con ello Verworn se adhiere a un fenomenalismo neutralista, pero pone de relieve que ésta no es una tendencia metafísica, pues no se pronuncia acerca de lo que "es" la realidad.

Obras principales: *Psycho-physiologische Protistenstudien,* 1889 *(Estudios psicofisiológicos acerca de los protistas). — Die Bewegung der lebendigen Substanz,* 1892 *(El movimiento de la substancia viviente). — Allgemeine Physiologie,* 1895 *(Fisio-*

logía general). — Die Biogenhypothese, 1903 *(La hipótesis biogénica). — Naturwissenschaft und Weltanschauung,* 1904 *(Ciencia natural y concepción del mundo). — Prinzipienfragen in der Naturwissenschaft,* 1905 *(Cuestiones fundamentales en la ciencia natural). — Die Erforschung des Lebens,* 1907 *(La investigación de la vida). — Die Mechanik des Geisteslebens,* 1907 *(La mecánica de la vida espiritual). — Zur Psychologie der primitiven Kunst,* 1907 *(Para la psicología del arte primitivo). — Die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis,* 1908 *(El problema de los límites del conocimiento). — Die Entwicklung des menschlichen Geistes,* 1910 *(La evolución del espíritu humano). — Kausale und konditionale Weltanschauung,* 1912, 3ª ed., 1928 (Concepción del mundo causal y condicional). — *Irritability; a Physiological Analysis of the General Effect of Stimuli in Living Substance,* 1913 (texto alemán, con ampliaciones: *Erregung und Lähmung; eine allgemeine Physiologie der Reizwirkungen,* 1914). — *Die biologischen Grundlagen der Kulturpolitik; eine Betrachtung zum Weltkriege,* 1915 *(Los fundamentos biológicos de la política cultural; consideración sobre la guerra mundial).* — R. Wichert, *Die philosophischen Grundlagen und Folgerungen der Psychologie von M. Verworn,* 1943.

VESTIGIA DEL Véase VESTIGIOS.

VESTIGIOS. En el pensamiento de San Agustín, y de toda la tradición agustiniana, desempeñan un papel capital las nociones de "semejanza", "imagen", "vestigio" y otras similares. Ello se debe a dos motivos. Por un lado, a la concepción cristiana de Dios como creador de cuanto hay, y de la divinidad como Trinidad. Por otro lado, a los elementos platónicos del agustinismo, gracias a los cuales adquieren un sentido determinado las ideas de "imagen", "participación", "semejanza", etc. De estas nociones destacamos ahora la de las huellas, trazos o vestigios *(vestigia)* de Dios que se encuentran en el universo. Los vestigios de Dios —*vestigia Dei*— en el mundo testimonian la Trinidad. En algún sentido, pues, lo que hay participa de la Trinidad, siendo una imagen de ella. Gilson ha dado una lista de dichos "vestigios", es decir, de series triádicas que se hallan en la Naturaleza: *mensura, numerus, pondus —unitas, species, ordo— esse, forma, manentia — modus, species, ordo.* Una estructura "trinitaria" se halla asimismo en ciertas clasificaciones —por ejemplo, de las partes de la filosofía: *physica, lógica, ethica —naturalis, rationalis, moralis,* correspondiente a las tres excelencias de Dios como *causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi*—, o bien de las facultades: *memoria sensibilis, interna visio, voluntas quae utrumque copulat* (véase É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin,* 3a ed., 1949, pág. 282, nota 2).

Debe distinguirse entre "vestigio" e "imagen". Esta última es una semejanza próxima, mientras que el vestigio es una semejanza lejana. Por eso al decirse que hay en el mundo *vestigia Dei* no se dice que las cosas del mundo son imágenes de la Trinidad, ya que entonces habría que suponer que las cosas del mundo son emanaciones directas de Dios.

La idea de los *vestigia Dei* se halla en otros autores. Por ejemplo, en San Buenaventura, el cual distingue, además, "sombra", *umbra,* "vestigio", *vestigium,* e "imagen", *imago.* La imagen es la "huella" más próxima y distinta; el vestigio es la huella lejana, pero todavía distinta; la sombra, en cambio, es una imagen muy lejana y confusa.

Algunos filósofos renacentistas, como Marsilio Ficino, adoptaron la idea de los *vestigia Dei* como *vestigia Trinitatis.* Entre los filósofos modernos que han hecho uso de esta idea destaca Leibniz, para quien los *vestigia Dei* son el camino para alcanzar la noción de Naturaleza. Leibniz usó también el término 'vestigio' *(vestigium)* como nombre de "el lugar *(locus)* de una cosa movible que ocupa en algún momento".

Entre los textos pertinentes de San Agustín sobre el asunto considerado, figuran *De Trinitate,* VI, IX, XIV; *De vera religione,* VII; *De div. quaest.* LXXXIII, 18. — Entre los textos de San Buenaventura destacan *Itinerarium mentis ad Deum,* 1 y 2; *Breviloquium,* II, 12; I Sent. 3, 2, 1. (Para la distinción tomista entre *imago* y *vestigium,* véase *S. theol., I,* q. XLV, 7 c.). — Para Leibniz, véase *De ipsa natura,* 6.

VIA. El término latino *via* (= "vía", "camino", "ruta", "dirección", "marcha", "curso", etc.) se ha usado en varias expresiones. Las más comunes pueden distribuirse en los siguientes grupos.

Por un lado, se ha usado *via* para referirse a un método o modo de llevar a cabo algo. Así, por ejemplo, cuando se dice *via fidei* (= "mediante la fe"), *via rationis* (= "mediante la razón"), *via meriti* (= "por el mérito"), *via remotionis (*= "método de la eliminación"), *vio affirmationis (*= "método de la afirmación"). Pueden mencionarse otros ejemplos que no es menester traducir: *via definitionis, via demonstrations, via inquisitionis, via inventionis, via speculativa,* etc.

En cuanto método de prueba o demostración cada *via* puede ser considerada como un modo de probar. Importante en este respecto es el uso de *via* por Santo Tomás de Aquino en sus cinco pruebas de la existencia de Dios *(véase):* las *quinque viae.*

Por otro lado, se ha usado *via* para referirse a una cierta tendencia *o* dirección seguida por el pensamiento, y especialmente por el pensamiento filosófico. Así, por ejemplo, se habla de la *via nominalium (* véase NOMINALISMO) y, en general, de cualquiera de las grandes *viae* o tendencias filosóficas, en particular en la filosofía escolástica. Además, se ha usado *via* para referirse a una tendencia correspondiente a una época o a un cuerpo de tendencias pertenecientes a cierta época, como cuando se dice *via antiqua, via moderna* (o *via modernorum),* etc.

Finalmente, se ha usado *via* para referirse al modo como una cosa, o conjunto de cosas, procede según su propio ser. Así, por ejemplo, cuando se dice *via naturae* (el curso natural de las cosas), *via corporalis* (el curso que siguen las cosas del cuerpo), *via spiritualis* (el curso que siguen las cosas del espíritu), etc.

VIA ANTIQUA. Véase ESCOLÁSTICA, ESCOTISMO, TOMISMO, VIA.

VIA MODERNA. Véase ESCOLÁSTICA, NOMINALISMO, OCCAMISMO VIA.

VIAE (VIAS DE LA ESCOLÁSTICA) Véase ESCOLÁSTICA, FILOSOFÍA MEDIEVAL, VIA.

VICENTE DE BEAUVAIS [Vicentius Bellovacensis] *(ca.* 1190-ca. 1264), ingresó en la Orden de los Predicadores. Llamado por San Luis (Luis IX) a Royaumont, residió durante muchos años cerca de la familia real como predicador, consejero y confesor. Entre 1247 y 1249 compuso un tratado *De eruditione filiorum* a petición de

la Reina. Hacia 1260 terminó su vasto *Speculum maius* (la parte llamada *Speculum doctrinale* sola tiene 2374 capítulos). El *Speculum maius* se divide en un *Speculum historiale* (historia universal hasta 1244) y un *Speculum naturale.* De este último se ha desgajado una tercera sección llamada *Spéculum doctrínale.* Considerado como dividido en estas tres secciones el *Spéculum maius* ha recibido el nombre de *Spéculum triplex.* Con posterioridad a Vicente de Beauvais, posiblemente hacia comienzos del siglo XIV, se agregó otra sección al *Spéculum morale;* la obra entera fue llamada entonces *Speculum quadruplex.* Hacia 1260-1263, Vicente de Beauvais compuso un *De moralis principis instituio-ne,* para la formación y educación de príncipes.

Para la compilación de su inmenso *Speculum maius,* Vicente de Beauvais usó numerosas fuentes, tanto griegas (Aristóteles, Plinio, Hipócrates, etc.), como árabes (Avicena), judías (Avicebrón, Isaac Israeli) y, desde luego, cristianas (entre ellas, Alberto el grande). El *Speculum maius* no es, sin embargo, una mera colección de citas. Lo preside un orden enciclopédico-sistemático y pretende ser un "espejo del mundo". La influencia ejercida por el *Speculum* de Vicente de Beauvais fue considerable, alcanzando inclusive hasta comienzos del siglo XVII.

Edición del *Speculum naturale et doctrinale en Estrasburgo,* 1473. Edición del *Speculum triplex* en Nuremberg, 1486. Las cuatro partes (*Speculum quadruplex*) fueron publicadas en Venecia en 1484, luego en 1494 y 1591. La última edición hecha de la obra completa es la de 1624 en Douai. Edición del *De institutione,* etc. en 1476. En 1481 se publicó en Basilea un volumen conteniendo esta última citada obra de Vicente de Beauvais y algunos otros escritos suyos (*Tractatus de gratia Dei, Liber de laudibus virginis gloriosae, Consolatio pro morte amici,* etc.). — J. B. Bourgeat, *Étude sur V. de B., théólogien, philosophe, encyclopédiste,* 1856. — R. Friedrich, *V. von B. als Pädagog,* 1883 (Dis.). — L. Lieser, *V. von B. als Kompilator und Philosoph,* 1928 [Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik, III, 1]. — Astrik L. Gabriel, *The Educational Ideas of Vicent of B.,* 1956 [Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, 4]. Referencias en Prantl, *Geschichte,* III, 77-85; Duhem, *Systhème,* III, 346-48; Thorndyke, *A History of Magic, II,* 457-76.

VICO (GIOVANNI BATTISTA) (1668-1744) nació en Nápoles. De 1686 a 1695 vivió en Vatolla como preceptor privado. En 1699 fue nombrado profesor de retórica en la Universidad de Ñapóles, y en 1723 ocupó una cátedra de Derecho en la misma Universidad. En 1734 fue nombrado historiador real.

Los datos anteriores dan una pálida idea de la actividad y de los estudios de Vico; ambos se caracterizan por la avidez unida al desorden y por el interés de encontrar un nuevo modo de conocimiento humano, una "nueva ciencia". Vico elaboró, por lo pronto, su doctrina al hilo de una oposición al cartesianismo y al modo de conocimiento de la razón física, frente a la cual subrayó que solamente puede entender el hombre las cosas que él mismo hace. La Naturaleza —al revés de la matemática o de la historia— puede ser así pensada, pero no entendida; sólo Dios puede comprenderlo todo porque lo ha hecho todo. La reducción de la verdad a lo hecho, la igualdad del *verum y* del *factum* hace, en cambio, que el hombre pueda conocer y entender la historia, que es su propia realidad. Pero si la historia puede entenderse es porque hay un punto de referencia al cual se reduce el acontecer histórico concreto, la historia eterna ideal de acuerdo con la cual transcurren las historias particulares. Estas historias particulares participan de la eterna e ideal historia en virtud de la intervención de la Providencia, que impide que haya un desorden en la historia, es decir, que impide que cada una de las historias se salga del cauce que la historia ideal le tiene marcado. Este cauce consiste en la invariable repetición de tres sucesivas edades: la edad divina (teocrática, sacerdotal), la edad heroica (arbitraria, violenta), la edad humana (razonable, moderada). Cada una de las tres etapas tiene una unidad de estilo, una perfecta correspondencia de todas sus manifestaciones, desde la forma de gobierno hasta la forma de expresión. Pero el hecho de que cada nación recorra el ciclo de las tres edades no significa para Vico que quede agotada una vez terminada la etapa humana; de las ruinas de la nación emerge, tras una inevitable crisis, una nueva edad divina. La historia es, por consiguiente, al entender de Vico, un continuo renacimiento de los pueblos, una serie interminable de cursos y recursos a través de los cuales se manifiesta siempre con la misma inexorable necesidad el ciclo de las, tres edades. Tal actitud, harto sorprendente en una época en que el cartesianismo fue algo más que una filosofía entre otras, hace del pensamiento de Vico una anticipación que sólo muy posteriormente fue reconocida. En rigor, Vico niega al cartesianismo, como capital representante del modo de filosofar de la razón física, que la mera claridad y distinción pueda llegar al fondo de lo real, pues lo. real parece ser justamente todo lo contrario de lo claro y distinto. Vico anticipa de este modo los temas esenciales del romanticismo y del descubrimiento de lo histórico, que él interpreta todavía como manifestación de una infinitamente compleja "naturaleza humana". Pero Vico no se detiene ante el reconocimiento de que la realidad y en particular la realidad histórica no es susceptible de una comprensión clara y distinta; lo que Vico pretende hacer es justamente la ordenación de ese aparente caos del acontecer histórico y humano. El platonismo se insinúa así en esta ordenación de una historia que transcurre en un tiempo, pero que participa de lo eterno. O, como Vico expresa más precisamente, el objetivo primordial de su nueva ciencia es la erección de "una historia ideal eterna, descrita según la idea de la Providencia, según la cual discurren en los tiempos todas las historias particulares de las naciones en sus apariciones, progresos, estados, decadencias y fines" (*Ciencia Nueva,* Libro V, Conclusión).

Obras principales: *De antiquissima Italiorum sapientia,* 1710 (trad. esp.: *Sabiduría primitiva de los italianos,* 1939). — *De universi iuris principio et fine uno,* 1720. — *Liber alter, qui est de constantia jurisprudentis,* 1721. — *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni,* 1725 (la 2ª edición, enteramente reelaborada, es de 1730, y la tercera de 1744; hay trad. española de la primera edición: *Ciencia nueva,* 2 vols., 1941, y de la 2ª ed.: *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones,* 4 vols., 1956-1960.

Ediciones de obras: *Opere di G. V.*, ed. Giuseppe Ferrari, 6 vols., 2ª ed., 1852-1854. — *Opere di G. V.*, ed. Fausto Nicolini, 8 vols., 1914-1944 [F. Nicolini ha preparado también una edición de *Opere* en 1 vol., 1953]. — *Tutte le opere*, ed. Francisco Flora, desde 1957.

F. Nicolini ha escrito un amplio *Commentario storico alla seconda Scienza Nuova*, 2 vols., 1949-1950.

Biografía: H. P. Adams, *The Life and Writings of G. V.*, 1935.

Sobre el pensamiento de V.: Carlo Cantoni, *Vico*, 1867. — K. Werner, *Ueber G. Vico als Geschichtsphilosoph und Begründer der neueren italienischen Philosophie*, 1877. — Id., íd., *Giambatista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, 1879, reimp., 1963. — A. Piccolorusso, *G. Vico e la scienza nuova*, 1878. — R. Flint, *Vico*, 1884. — G. Rossi, *Il pensiero di G. B. Vico intorno alla natura della lingua e all'ufficio delle lettere*, 1901. — Francesco Cosentini, *La teoria gnoseologica e la cosmologica nel: De antiquissima Italiorum sapientia di G. B. Vico*, 1904. — Otto Klemm, *G. B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog*, 1906. — B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, 1911 (Croce es autor también de una *Bibliografia Vichiana*, 1911 —con varios suplementos; el último, VII de 1940—, y de varios otros escritos sobre el filósofo. Esta "bibliografia vichiana" ha sido reeditada, aumentada y reelaborada por Fausto Nicolini, en 2 vols., 1947-1948). — G. Gentile, *Studi Vichiani*, 1914. — M. Cochry, *Les grandes lignes de la philosophie historique et juridique de Vico*, 1923. — Richard Peters, *Der Aufbau der Weltgeschichte bei Giambattista Vico*, 1929 (trad. esp.: *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*, 1930). — Emilio Chiochetti, *La filosofia di G. B. Vico*, 1935. — Lorenzo Giusso, *La filosofia di G. B. Vico e l'età barocca*, 1943 (trad. esp.: *Vico en la filosofía del Barroco*, 1955). — J. Chaix-Ruy, *Vie de J. B. Vico*, 1945. — Id., íd., *La formation de la pensée philosophique de J. B. Vico*, 1946. — Franco Amerio, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, 1947. — Varios autores, *Vico y Herder. Homenaje en el segundo centenario*, 1948 [Universidad de Buenos Aires]. — Enzo Paci, *Ingens Sylva, Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, 1949. — G. Villa, *La filosofia dell mito secondo G. B. Vico*, 1949. — F. Nicolini, *La religiosità di G. Vico*, 1949. — A. R. Caponigri, *Time and Idea; the Theory of History in G. Vico*, 1953. — R. Sabarini, *Il tempo in G. B. V.*, 1954. — G. Uscatescu, *V. y el mundo histórico*, 1956. — Alfonsina Albini Grimaldi, *The Universal Humanity of G. B. V.*, 1958. — Angela Maria Jacobelli Isoldi, *G. B. V. La vita e le opere*, 1960. — N. Badaloni, *Introduzione a G. B. V.*, 1961. — Luigi Bellofiore, *La dottrina della Provvidenza in G. B. V.*, 1962 [Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magisterio di Catania. Serie filosofica. Saggi e monografie, 34].

VICTORIANO (CAYO MARIO) [Caius Marius Victorinus] (t *ca.* 380), llamado "el Africano", se manifestó primero hostil al cristianismo, contra el cual polenizó durante su estancia en Roma (aproximadamente 340). Hacia 355 se convirtió al cristianismo. Por el uso que hizo de textos neoplatónicos, especialmente de Porfirio y Plotino (a quienes tradujo; Cfr. *infra*), Victorino es considerado a menudo como uno de los llamados "neoplatónicos cristianos". Se deben a Victorino traducciones del *Perihermeneias (De interpretatione)*, de Aristóteles; de la *Isagoge* y varias otras obras de Porfirio; de las *Enéadas*, de Plotino. Se le deben asimismo comentarios al *De inventione*, de Cicerón, y un número considerable de escritos lógicos, retóricos y teológicos. Entre las obras lógicas figuraba un tratado sobre las definiciones —*De definitionibus*— y uno sobre los silogismos hipotéticos — *De syllogismis hypotheticis*. Los escritos teológicos de Victorino son tres tratados contra Arriano, tres comentarios a las Epístolas de San Pablo y tres himnos sobre la Trinidad.

La importancia de Victorino reside en su transmisión a la Edad Media de partes considerables de la tradición clásica, así como de términos claves del vocabulario lógico y teológico. Junto con Boecio y Marciano Capella, Victorino es, pues, uno de los eslabones entre la filosofía antigua y la medieval. Victorino parece haber ejercido influencia sobre la doctrina agustiniana de la predestinación. El comentario de Victorino al *De inventione*, de Cicerón, es fundamental para la comprensión de la historia medieval de la retórica.

La traducción del *Perihermeneias* se ha perdido. También se ha perdido una traducción y comentario que Victorino hizo a las *Categorías*. El comentario a Cicerón *(Explanationum in Rhetoricam Ciceronis)* ha sido publicado por Halm en *Rhetores Latini Minores* (1863), págs. 155-304. Los fragmentos lógicos de la traducción del *Isagoge* de Porfirio (fragmentos conservados en Boecio) han sido publicados por P. Monceaux en *Mélanges Havet* (1909), págs. 290-310. — Véase también la edición de textos de Stangl en *Mario-Victoriniana* (1888), págs. 17-47, y la de Keil en *Gramm. latini*, págs. 1-184. — Escritos teológicos (incluyendo apócrifos) en Migne, *P. L.*, VIII, 999-1310. — Ed. crítica de estudios teológicos sobre la Trinidad. I. ed. Paul Henry, int. trad. y notas por Pierre Hadot. II. Comentario por P. Hadot, 1960 [Sources chrétiennes, 68-69]. [Contiene: *Candidi Arriani ad Marium Victorinum Rhetorem de generatione divina; Marii Victorini Rhetoris urbis Romae ad Candidum Arrianum; Candidi Arriani epistola ad Marium Victorinum Rhetorem; Arversus Arium; De Homoousio recipiendo; Hymni I, II, III*].

Véase G. Koffmane, *De Mario Victorino philosopho christiano*, 1880 (Dis.). — G. Geiger, *Marius Victorinus, ein neuplatonischer Philosoph*, 2 vols., 1887-1889. — R. Schmid, *M. V. und die Entwicklung der abendländischen Metaphysik*, 1932 [en 1931 se publicaron los tres primeros capítulos de la parte II de dicha obra por separado, con el título: *Die Entwicklung des abendländischen Millensmetaphysik von Plotin bis Augustin*]. — A. H. Travis, "M. V. A Biographical Note", *The Harvard Theological Review*, XXXVI (1934), 83-90. — Pierre Hadot, "M. V. et Alcuin", *Archives* (1954), págs. 5-12. — Id., íd., "Cancellatus Respectus", *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (1954), págs. 277-82. — Id., íd., "Un vocabulaire raisonné de Marius Victorinus Afer", *Studia Patristica*, vol. I, 1 (1957), págs. 194-208.

VICTORINOS. Los maestros del monasterio de Saint Victor (Sanct Victor), en las cercanías de París, durante el siglo XII principalmente, fueron llamados Victorinos. Ya Guillermo de Champeaux había vivido y enseñado en Saint Victor. Pero este foco de especulación mística y teológica, uno de los principales de la Edad Media, alcanzó un gran florecimiento sólo con la presencia de Hugo de San Victor, Ricardo de San Victor y también, aunque en menos proporción, Godofredo de San Victor, a todos los cuales hemos dedicado artículos.

Estos nombres no agotan la serie de los llamados "Victorinos". A los citados puede agregarse Gualterio de San Victor, el cual, por lo demás, se

opuso a la *Fons philosophiae* de Godofredo en su *Contra quatuor laberynthos Francie* (ed. en P. Glorieux, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XIX [1953], 187-335), lo que indica que no hay acuerdo entre todos los llamados "Victorinos". Ahora bien, so suele destacar entre los Victorinos a los dos primeros antes mencionados, es decir, a Hugo de San Victor y a Ricardo de San Victor, a quienes se llama por antonomasia "Victorinos". Su carácter común es la tendencia mística. Sin embargo, mientras antes se subrayaba casi únicamente esta tendencia y aun se suponía que los maestros de Saint Victor se oponían radicalmente a toda especulación teológica e inclusive a la dialéctica, hoy se reconoce que su orientación mística no excluía, sino que, por el contrario, implicaba el uso de los medios racionales y aun de las ciencias llamadas profanas siempre que se admitiera su subordinación de principio a la faena esencial del alma: el ascenso hacia la contemplación y el entrenamiento o "ascesis" correspondiente para llegar a ella. Como señala Gilson, que defiende esta interpretación, "sería inexacto resumir los teólogos de Saint-Victor mediante el simple epíteto de místicos: en sus vastas y amplias síntesis saben reservar un puesto a cada una de las actividades espirituales del hombre, de modo que tienen su correspondiente lugar tanto el filósofo como el teólogo y el místico" *(La philosophie au moyen âge,* 3a ed., 1947, pág. 307).

Véase Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de St. Victor de Paris,* 2 vols., s/f. — V. Cuento, Il *metodo e la dottrina del "Microcosmus" di Goffredo di San Vittore,* 1959.

VIDA. Desde antiguo viene distinguiéndose con mayor o menor precisión entre diversas especies de vida, especialmente entre la vida de las cosas vivientes —lo que podríamos llamar la vida biológica— y la vida propiamente humana. Una de las formas adoptadas en esta distinción es la que establece una separación entre la vida práctica, βίος, y el principio vital, la vitalidad, ζωή. La primera comprende asimismo la vida moral, y culmina en la existencia teórica, βιος θεωρετικος en que muchos filósofos de la época helenística vieron tanto la expresión de la verdadera naturaleza del hombre como la única posibilidad de su salvación. La segunda representa todo lo que en la Naturaleza y en el hombre es animación y movimiento, y por eso la "vida" es también en cierto modo lo que fue primitivamente el alma, ψυχή o, para ser más exactos, aquello que constituyó el soporte de la vida del alma, el ímpetu, θυμός. Ya con ello puede advertirse hasta qué punto es difícil trazar una historia relativamente completa de los significados de 'vida'. En primer lugar, porque, aun referido el término a la existencia biológica, ésta no tiene antiguamente el mismo sentido que caracteriza a tal realidad dentro de la actual ciencia de los procesos vivientes. En segundo término, porque caracteriza a la concepción "antigua" de la vida un rasgo que le es común con la concepción de otras realidades: el de no presentarse bajo el aspecto de una radical separación frente a otros seres o a otras maneras de ser, el de no reducir la vida a un reino particular, acotado por una ontología regional y estudiado por una ciencia especial, sino a algo que de alguna manera penetra todas las realidades. Cuando se habla de la "vida" en historia de la filosofía, hay que entenderse, pues, previamente acerca de la connotación del término. Observemos que ya en Aristóteles, inclusive cuando más parece reducir el concepto de vida a lo orgánico-viviente, el vivir no está enteramente alejado del pensar y, en general, de todos aquellos actos en los cuales el sujeto hace algo por sí mismo para revertir hacia sí mismo. "La vida —definía Aristóteles— es aquello por lo cual un ser se nutre, crece y perece por sí mismo" *(De anima,* II, 1, 412 a, 10-20). El estudio de la vida no pertenece, según ello, a la física ni a la historia natural, sino a la "psicología". Pero, a la vez, la psicología no era, como para nosotros, una ciencia de una cierta realidad o de unos ciertos comportamientos, sino el saber acerca de lo que es forma y principio de realidad en los seres vivientes. Por eso desde el primer instante la vida aparece bajo dos aspectos: es vida del cuerpo —de un cuerpo más "psíquico" que el puramente material— y es vida del alma — de un alma más "corporal" que el puro espíritu. Por eso el alma, diría también Aristóteles, es "el primer grado de actualidad de un cuerpo natural que posee en él, potencialmente, la vida". La vida es, en suma, algo que oscila entre un interior y un exterior, entre un "alma" y un "cuerpo" y, además, lo que hace posible crear el ámbito dentro del cual se da la unidad de ambos "extremos". Apenas es necesario decir que, de acuerdo con la marcha paralela seguida por los demás conceptos fundamentales filosóficos en la última filosofía griega, la noción de "vida" experimenta, especialmente en ciertas tendencias, un proceso de "interiorización": ya en Plotino la vida "asciende", por así decirlo, hacia lo espiritual. En los neoplatónicos sucesores de Plotino esto es todavía más evidente. Recogiendo algunas insinuaciones de Platón, según el cual la vida caracteriza *también* lo Uno, Plotino habla de una relación entre lo Uno, la vida y el nous. Y en Proclo la Vida es ya el segundo término (lo Uno, la Vida, el Nous) de una tríada correspondiente a la segunda hipóstasis. "Todas las cosas que participan de la Inteligencia —escribe Proclo— son precedidas por la Inteligencia no participada. Las que participan de la Vida, son precedidas por la Vida, y las que participan del Ser, son precedidas por el Ser. De estos tres principios no participados, el Ser es anterior a la Vida, y la Vida es anterior a la Inteligencia" *(Institutio Theologica,* prop. 101). Lo que participa de la Inteligencia, participa, pues, de la Vida, pero no a la inversa, ya que hay, dice Proclo, muchas cosas vivas, pero vacías de conocimiento. "Todo lo que vive —sigue diciendo Proclo— tiene movimiento propio a causa de la vida primaria" (prop. 102). Y "todas las cosas están en todas las cosas, pero en cada una según su propia naturaleza. Pues en el Ser hay Vida e Inteligencia; en la Vida, Ser e Inteligencia; en la Inteligencia, Ser y Vida. Pero cada uno de éstos existe sobre un nivel intelectualmente; sobre otro, vitalmente, sobre el tercero, existencialmente" (prop. 103). La Vida queda aquí decididamente hipostasiada de modo que puede hablarse inclusive de una "Vida primaria". Lo mismo, y a mayor abundamiento, ocurre con los últimos neoplatónicos. La Vida como *dynamis* fue en Por-

firio, en Jámblico, en Suriano, el segundo término de una tríada situada entre el Ser y la Inteligencia. En un sentido parejo se expresó el Pseudo-Dionisio. Y algo análogo habían enunciado los sistemas del gnosticismo, especialmente cuando hablaron de la Vida como algo engendrado, junto con el *Logos,* por la conjunción de la Verdad y de la Inteligencia. Desde el punto de vista terminológico, tenemos aquí la Vida como una ζωή diferencia del sentido antiguo y casi puramente orgánico-viviente de este vocablo. El uso del término en los escritos neotestamentarios se mueve dentro de un horizonte que, aunque inevitablemente distinto, se acerca más a los supuestos anteriormente enunciados que a los que corresponden a las primeras fases de la concepción griega de la vida. La vida es entendida muchas veces como vida eterna, como "vida del espíritu" y del "cuerpo espiritual". Pues cuando la Vida resucita finalmente, reaparece no sólo el espíritu, πνῦμα, sino también, previa purificación, la carne, σάρξ. El Camino, la Verdad y la Vida son las hipóstasis del Logos en el cual estaba la Vida "como la verdadera Luz que ilumina a todos los hombres" (S. *Juan,* I, ix). Y en un pasaje de San Pablo *(Heb.,* IV, 12) se dice explícitamente que el logos es viviente: ζῶν γαρ ὁ λόγος La Vida puede ser, así, no sólo el principio de todo lo viviente, sino lo que salva a lo viviente de la aniquilación y de la muerte.

En la medida en que penetró en la concepción filosófica medieval la significación más clásica del término 'vida', se abandonó, por lo pronto, este sentido hipostático. En Santo Tomás, por ejemplo, se "restablece" el "equilibrio" roto por la acentuación del intimismo del alma que había regido desde San Agustín, intimismo que había producido, con respecto a la vida, uno de estos resultados: o la consideración puramente corporal y orgánico-viviente de la vida, o su radicación, como hipóstasis, dentro de la existencia de lo Uno en tanto que elemento suyo. Así, Santo Tomás señala que llamamos propiamente vivir a aquello que posee por sí mismo un movimiento o sus correspondientes operaciones (*De vertíate,* IV, 8), de suerte que la vida es aquello que por sí mismo puede moverse, la substancia a la cual conviene, según su naturaleza, moverse *a* sí misma (S. *theol.,* I, q. XVIII, arts. 1, 2). Claro está que el concepto orgánico de la vida corresponde siempre a la vida entendida en acto segundo, a diferencia de su concepto anímico, que corresponde a la vida entendida en acto primero. Pero la intención de restablecer un equilibrio entre las opuestas tensiones de lo puramente viviente-corporal y lo puramente íntimo-espiritual parece ser aquí bien patente. Con lo cual la vida resulta a la vez espiritualizada y corporalizada, distinta tanto de la pura inteligencia como del puro mecanismo. Sobre bases muy distintas, esta fue también la idea de muchas de las concepciones panvitalistas y pampsiquistas del Renacimiento, especialmente en la medida en que se hizo intervenir su concepto para la teoría de las relaciones entre el *mundus major,* el macrocosmo, y el *mundus minor,* el microcosmo. En cambio, lo que se llama la filosofía específicamente moderna, en particular la que ha sido vigente a partir de Descartes, rechaza por completo esta significación psíquico-vitalista de la vida. Justamente porque desde Descartes, y aun antes, se ha intentado revalorizar el concepto intimista y puramente espiritual del alma y de las operaciones del pensamiento, se ha podido reducir la vida a un mecanismo. Si todo lo que no es pensante es extenso, lo que se llama vida será, en último término, un automatismo, es decir, una serie de operaciones reducibles en última instancia a posiciones ocupadas dentro de un espacio. Max Scheler ha expuesto en su obra sobre *El resentimiento en la moral,* y en diversos otros escritos, los caracteres fundamentales de la concepción moderna de la vida. Para la época moderna a partir de Descartes, dice Scheler, la vida no es ya un fenómeno primario, sino sólo un complejo de procesos mecánicos y psíquicos. "En la concepción mecanicista de la vida —escribe Scheler— el ser viviente es concebido bajo la imagen de una 'máquina'; su 'organización' es considerada como una suma de instrumentos útiles, que sólo se diferencian por su grado de los producidos artificialmente. Si esto fuera exacto, la vida ya no podría tener, naturalmente, ningún *valor* substantivo, distinto de los valores utilitarios, esto es, de la suma de los valores utilitarios que corresponden a estos 'órganos'; y la idea de una técnica vital substantiva, distinta en principio de la técnica mecánica, resultaría absurda, ya que exigiría el desarrollo de facultades opuestas a las que sirven para la técnica mecánica. Paralelamente a esto va el principio —triunfante en la biología moderna hasta el punto de parecer ya evidente— de que todas las exteriorizaciones, movimientos y acciones del ser vivo, así como los órganos y mecanismos inervadores, sólo se desarrollan y transmiten, en cuanto son 'útiles', esto es, en cuanto tienen cierto valor para la conservación de la máquina humana" *(op. cit.,* trad. Gaos, 1938, pág. 213). Por eso en la concepción mecánica de la vida tal como, con diversas variantes, ha imperado en el curso de la edad moderna y en el período cientificista post-romántico y actual, tal entidad es considerada bajo los siguientes aspectos: (1) El conjunto viviente es suma de partes; (2) el órgano es representado como un instrumento fabricado con lo muerto; (3) los procesos de crecimiento y desarrollo son reducidos a tendencias de conservación; (4) el organismo corporal no es sustentáculo de los fenómenos vitales, sino que la vida es una propiedad de las materias y fuerzas que componen el organismo. La vida sería, pues, a lo sumo, un epifenómeno, una eflorescencia de los procesos de la materia, en el mismo sentido en que, prolongada esta concepción, la conciencia resulta un epifenómeno de los procesos vitales. Por este motivo la vida resultará una especie de "compuesto de exterioridades"; la vida será, como la define Spencer, "la combinación definida de cambios heterogéneos, a la vez simultáneos y sucesivos, en correspondencia con coexistencias y secuencias exteriores" *(Principies of* Biology, 1888, P. I., cap. IV). No hace falta decir que en todas estas posiciones se trata no sólo de una concepción mecanicista de la vida, sino que, además, esta vida es considerada como la vida biológica, no subsistente por sí misma y distinta de cualquier psiquismo que no sea una eflorescencia. Claro está que no toda la época moderna ha sustentado semejantes tesis. Dentro de la filosofía moderna, ellas co-

rresponden, como hemos visto, a Descartes, a Hobbes o a Spencer, pero no se puede decir que respondan, por ejemplo, a la concepción de la vida en Leibniz, y menos aun a la defendida por el idealismo romántico y en particular por la filosofía natural de autores como Schelling, Oken y Steffens. Ahora bien, lo característico de la filosofía moderna y de buena parte de la contemporánea consiste en que casi todas las discusiones habidas se han movido dentro de un concepto sensiblemente análogo de la vida. Podría inclusive afirmarse que tanto los defensores del mecanicismo como los que han propugnado un vitalismo y un neo-vitalismo se han *referido* por lo menos al mismo concepto. Como luego veremos, hay otro concepto de la vida —desarrollado en las llamadas "filosofías de la vida"— que no puede reducirse a aquél. Pero antes de exponer brevemente tales filosofías es preciso decir algo más acerca del concepto de vida orgánica y de su interpretación filosófico-biológica.

Las comentes positivistas reducen los fenómenos vitales o a procesos físico-químicos, o bien a ciertos "comportamientos". Con ello se produce la siguiente situación: por un lado, se acentúa lo que Whitehead ha llamado "la bifurcación de la Naturaleza"; por el otro lado, se consideran todas las proposiciones relativas a los seres vivientes como simples "descripciones de comportamientos" traducibles a un lenguaje fisicalista. En tanto que se mantiene realmente la "bifurcación", se distingue entre la Naturaleza y el espíritu, de tal suerte que lo natural —incluyendo lo orgánico— es reducido a mecanismo. En tanto que la bifurcación es mantenida sólo verbalmente, se llega a reducir todo lo que es al ámbito de la Naturaleza — de la naturaleza material. De ahí que la reacción contra estas concepciones haya seguido diversas fases. En primer lugar, se ha intentado defender un neovitalismo que, en el fondo, no ha abandonado el lenguaje de la bifurcación, pues no ha hecho sino tomarlo tal como estaba dado por la tradición moderna e invertir los términos habituales: la vida, se ha dicho entonces, es algo *sui generis* que, además, representa el modelo por medio del cual pueden entenderse todos los procesos naturales. Un estructuralismo biologista radical ha venido entonces a sustituir a un radical mecanicismo. Ello ha implicado el olvido de que, como hemos puesto de relieve en otra ocasión, hay una diferencia de principio entre operar con la realidad orgánica y comprenderla. Desde el punto de vista de la operación, la reducción a lo físico-químico no es sólo posible, sino inevitable. Desde el punto de vista de la explicación, es preciso hacer algo más que señalar algunas notas peculiares que definan la substancia orgánica frente a la inorgánica. Pues "no puede haber notas peculiares que definan la substancia orgánica frente a la inorgánica si no se adopta una cierta actitud mental (un cierto 'punto de vista') que permita destacar determinadas notas" (*El sentido de la muerte,* 1947, pág. 115). Con lo cual resulta que la ¿aducción, desde luego posible, del lenguaje biologista al lenguaje fisicalista, representa un olvido del uso analógico del lenguaje. En un caso se parte del "fuera" para llegar al "dentro"; en otro caso se efectúa el proceso inverso. De ahí, una vez más, diversos intentos para entender la "vida" en sentido no mecanicista, pero tampoco neo-vitalista y espiritualista. Es lo que señala Whitehead cuando dice que la doctrina que defiende es que "ni la naturaleza física ni la vida pueden ser entendidas a menos que las fusionemos como factores esenciales en la composición de cosas 'realmente reales' cuyas interconexiones y caracteres individuales constituyen el universo" ("Philosophy of Life", en *Twenty Century Philosophy,* ed. D. D. Ruñes, 1943, pág. 132). La fusión de la vida con la Naturaleza sería, así, el único modo de "agregar un contenido a la noción de mera actividad" *(op. cit.,* pág. 142). Por un camino paralelo se mueve la filosofía de Bergson, según la cual la vida llega a ser coextensiva a la conciencia. Pues, como señala Bergson, aun cuando vida y materia se opongan en el mismo sentido en que la libertad y la conciencia se oponen a la necesidad, la vida encuentra un medio de reconciliarlas, ya que "la vida es precisamente la libertad que se inserta en la necesidad y la atrae a su provecho". La vida no sería, pues, tanto el efecto o la causa de la materia como el resultado, junto con la materia, de una fuente común, la cual, sin embargo, será siempre más orgánica que mecánica, más dinámica que estática, hasta el punto de que se reducirá, en el fondo, a un impulso, a una acción, a una creación incesante. Empleando el lenguaje de Erwin Schödinger se podría decir que la vida como objeto de la biología sigue leyes dinámicas que también pueden regir en la físico-química, en tanto que la físico-química sigue, en cuanto tal, leyes estadísticas. Schrôdinger encuentra que la imposibilidad de reducir a un determinismo mecanicista los fenómenos de la vida se debe principalmente a dos hechos: a que el gene contiene un número relativamente escaso de átomos para poder ser sometido a leyes estadísticas, y a que posee un alto grado de permanencia. De ahí que mientras el orden de la físico-química sea el "orden del desorden" (de naturaleza estadística), el orden de la biología sea el "orden del orden" (de naturaleza dinámica) (Cfr. *What is Life?,* 1946 [2a ed., 1956]; trad. esp.: *¿Qué es la vida?,* 1947).

Ahora bien, lo que se ha llamado más propiamente la "filosofía de la vida" (entendida casi siempre como la "vida humana") ha surgido solamente cuando la vida ha sido colocada en el centro de todos los juicios de valor y no sólo en el centro de toda realidad. Ello acontece ante todo con Nietzsche, quien concibe la vida a veces en sentido claramente biológico, pero con mayor frecuencia en un sentido axiológico que de la voluntad de vivir pasa, no como en Schopenhauer, por el dolor inherente a toda vida, al deseo de la aniquilación, sino a la voluntad de poder. La vida como valor supremo es para Nietzsche superior al bien y al mal, mas en la distinción entre la vida ascendente y la vida descendente se halla ya el fundamento de la distinción entre los valores positivos y los negativos. La trascendencia última de la vida arrastra consigo la trascendencia de todos los valores de la vida ascendente y permite realizar la transmutación de todos los valores, que quedan de este modo justificados o rechazados en virtud de su relación con la vida misma. En cambio, para Bergson, la vida es la verdadera realidad, esto es, lo irreductible a la cantidad, al esquema, a la medida. La evolución creadora no es más que el

desenvolvimiento de la vida en sus infinitas posibilidades, desbordando todo lo que no es sino el residuo de la libertad pura y de la creación, pues la misma inteligencia mecanizadora es un resultado de la vida, que tiende, por medio del esquema de los conceptos, al dominio pragmático de la realidad. Mas el imperio de la vida como realidad es aquí también su primacía como valor y fundamenta tanto una metafísica como una moral. Según Eucken, la vida espiritual es la vida suprema, la cual participa de la actividad de lo vital y abarca la razón. Esta vida espiritual es el fundamento del mundo y a la vez el eje en tomo al cual giran todas las concepciones sobre el mundo y la vida. Para Scheler, la vida coincide con el límite de lo psíquico, pero es distinta tanto de lo psíquico como de lo espiritual, que forman con lo vital tres órdenes, subordinados entre sí, de la existencia humana. Lo vital es algo esencialmente ascendente, es un valor peculiar e irreductible superior a la utilidad, a los valores de lo agradable y desagradable, pero inferior a los valores espirituales y religiosos. En una dirección distinta, aunque íntimamente relacionada con las precedentes, Dilthey intenta superar mediante una filosofía de la vida el relativismo a que parece conducir la investigación de las concepciones del mundo, propia de la filosofía de la filosofía. Según Dilthey, lo que permanece tras todas las concepciones del mundo, en su variedad y multiplicidad, es la vida misma, la actitud que adopta la vida ante el mundo y ante sí misma. Por eso la vida es, en última instancia, el objeto fundamental de la filosofía, lo que permitirá convertir la filosofía en un saber desligado de su condicionabilidad histórica. En un sentido análogo concibe Simmel la investigación de la vida como el paso necesario a la interpretación del ser, pero, según Heidegger, la interpretación de la vida dada por ese pensador no tiene en cuenta, como se bosqueja ya en Dilthey, la diferencia existente entre el aspecto biológico-óntico y el aspecto ontológico-existencial. La delimitación entre lo naturalista y lo existencial en la investigación acerca de la vida es, por lo demás, uno de los temas que la más reciente filosofía de la vida ha intentado precisar.

Así se ha llegado, por un lado, a encuadrar la filosofía de la vida en una analítica de la Existencia, tal como es realizada por Heidegger, quien la distingue claramente de toda antropología, de toda psicología y de toda biología. La investigación de la vida es así algo subordinado a la interpretación del ser de la existencia humana como prolegómeno a la dilucidación de la cuestión metafísica acerca del ser en cuanto tal. Por otro lado, como acontece en Ortega y Gasset, la vida entendida como vida humana, como "mi vida", aspira también a superar el nivel en que se movían las anteriores concepciones acerca de la vida y tiende a hacer de ésta el objeto metafísico por excelencia. Según Ortega y Gasset, vivir es encontrarse en el mundo, hallarse envuelto y aprisionado por las cosas en cuanto circunstancias, pero la vida humana no es sólo este hallarse entre las cosas como una de ellas, sino saberse viviendo. De ahí que siendo el vivir un verse vivir, la vida humana sea ya un filosofar, esto es, algo que la vida hace en el camino emprendido para llegar a ser sí misma. La inserción de la filosofía y del pensamiento en la vida no es, pues, algo que acontece en virtud de una supuesta consubstancialidad de la vida con la razón, sino el resultado de una experiencia de la vida. Ésta es algo anterior y previo a lo biológico y aun a lo psíquico, que son circunstancias que se hallan en la vida humana. La vida no es ninguna substancia; es actividad pura. No tiene una naturaleza como las cosas que están ya hechas, sino que tiene que hacerse constantemente a sí misma. Por tal motivo, la vida es elección. En esta elección inevitable se halla el fundamento de la preocupación, del ser de la vida como quehacer, de su proyección al futuro. La vida es también, en el fondo, como la Existencia de Heidegger, tiempo, mas es un tiempo que sólo analógicamente tiene que ver con el tiempo del mundo, de las cosas, de las circunstancias. Por eso la vida no es nunca algo determinado y fijo en un momento del tiempo, sino que consiste en este continuo hacerse, en esta marcha hacia lo que ella misma es, hacia la realización de su programa, es decir, de su mismidad.

Según algunos autores (por ejemplo, Georg Misch, en *op. cit.* en bibliografía), la llamada "filosofía de la vida" *(Lebensphilosophie),* tal como ha sido elaborada por Dilthey, pero también por otros autores —como Simmel, Ortega y Gasset, Scheler, etc.—, es una corriente distinta tanto de la fenomenología (que, por otro lado, puede haberle prestado valioso auxilio, como sucedió con Scheler) como, y sobre todo, del existencialismo y de toda filosofía de la existencia. Puede inclusive concluirse que en ciertos respectos la filosofía de la vida alcanza a estratos más básicos que la filosofía de la existencia (lo último es lo que opina Julián Marías en relación con el "racio-vitalismo" de Ortega y Gasset). Según otros autores (por ejemplo, Otto Friedrich Bollnow), la filosofía de la vida puede ser considerada como una preparación para la filosofía de la existencia y para el existencialismo. "La problemática analítico-existenciaria desarrollada por Heidegger y su escuela —escribe Bollnow en *Die Lcbensphilosophie,* 1958, pág. 1 [Verständliche Wissenschaft, 16]—, con la clara elaboración de los conceptos parece más propia [para alcanzar los fines propuestos] y aprehender con mayor agudeza lo que la filosofía de la vida había dejado sumido en una cierta falta de claridad conceptual."

Resumiendo ahora los diversos aspectos con que se ha presentado el tema de la vida a la consideración filosófica, podemos mencionar los siguientes: (I) La vida como entidad biológica, tratada por la ciencia y por la metafísica de lo orgánico; (II) La vida como vida práctica o como existencia moral, tema de la ética; (III) La vida como el valor supremo, objeto de la concepción del mundo; (IV) La vida como el objeto metafísico por excelencia; como aquella realidad que propiamente no es ni vale, pues constituye el dato primario y radical en cuyo ámbito se encuentran el valer y todas las especies del ser.

Concepto y naturaleza de la vida (especialmente en sentido biológico): Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort,* 4a ed., 1822. — Claude Bernard, *Phénomènes physiques et métaphysiques de la vie,* 1875. — Id. id., *Histoires des théories de la vie,* 1876. — Alfons Bilharz, *Die Lehre vom Leben,* 1902. — F. Bonatelli, *1l concetto della vita,*

1904. — A. Stöhr, *Der Begriff des Lebens*, 1910. — W. Roux, *Das Wesen des Lebens*, 1915 [Kurtur der Gegenwart, III, 1]. — Ludwig von Bertalanffy, *Das Gefüge des Lebens*, 1937. — Id. íd., *Das biologische Weltbild* (I. *Die Stellung des Lebens in Natur und Wissenschaft*, 1949). — J. Boyer, *Esquisse d'une définition de la vie*, 1939. — Erwin Schrödinger, *op. cit. supra*. — Maurice Vernet, *Le problème de la vie*, 1947. — L. Bounore, *L'autonomie de l'être vivant. Essai sur les formes organiques et psychologiques de l'activité vitale*, 1949. — Armin Müller, *Die Grundkategorien des Lebendingen*, 1954. — Paul Häberlin, *Leben und Lebensform. Prolegomena zu einer universalen Biologie*, 1957. — Filosofía de la vida (tanto en sentido biologista como culturalista, espiritualista o inclusive existencial): G. M. Bertini, *Idea di una filosofia della vita*, 2 vols., 1850 (I, 2ª ed., 1932). — E. von Hartmann, *Das Problem des Lebens. Biologische Studien*, 1906. — Georg Simmel, *Lebensanschauung*, 1918 (trad. esp.: *Intuición de la vida*, 1950). — Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 1920 (crítica de las "filosofías de la vida" contemporáneas). — Von Bonsart, *Die Lebenslehren der Gegenwart*, 1924. — R. Collin, *Physique et métaphysique de la vie: esquisse d'une interprétation synthétique des phénomènes vitaux*, 1925. — Bruno Bauch, *Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte*, 1927. — Edgar Dacqué, *Das Leben als Symbol*, 1928. — Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 1930. — G. Wolff, *Leben und Erkennen: Vorarbeiten zu einer biologischen Philophie*, 1933. — José Ortega y Gasset, "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", *Revista de Occidente*, CXXV (1933), 197-214; 241-72; CXXVII (1934), 87-116 (reed. en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, 1942). — J. Henning. *Lebensbegriff und Lebenskategorie Studien zur Geschichte und Theorie der geiteswissenschaftlichen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung W. Diltheys*, 1934. — Ugo Redano, *Prime linee di una filosofia della vita*, 1936. — R. Junge, *System der Lebensphilosophie*, 2 vols., 1937. — A. D. Cardone, *Il divenire e l'uomo*, 1944. — Jules Carles, *Unité et Vie. Esquisse d'une biosophie*, 1946. — J. Zaragüeta, *Filosofía y vida*, I *(La vida mental)*, 1950, 2ª ed., 1957; II *(Problemas y métodos)*, 1952; III, 1954. — J. M. Terán, *La idea de la vida en el pensamiento español: la metafísica de la razón vital como arte de vida y salvación*, 1953. Véanse asimismo las obras de Nietzsche, Bergson, Dilthey, Simmel, Whitehead, Ortega, *passim*. — Otto Friedrich Bollnow, *op. cit. supra*. — Filosofía y vida: José María Roig Gironella, *Filosofía y vida*, 1946. — O. N. Derisi, *Filosofía y vida*, 1955. — Ontología de la vida: K. E. Range, *Die Kategorien des Lebendigen*, 1928. — H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928. R. Woltereck, *Ontologie des Lebendigen*, 1940. — Nicolai Hartmann, *Philosophie der Natur*, 1950 y *Teleologisches Denken*, 1951 (trad. esp. de las últimas secciones del primer libro y de todo el segundo en el volumen titulado: *Ontología. V. Categorías organológicas*, 1963. — Sentido de la vida: Rudolf Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, 1908 (trad. esp.: *La vida, su valor y su significación*, 1912). — F. Müller-Lyer, *Der Sinn des Lebens und die Wissenschaft*, 1910. — Johannes Hessen, *Der Sinn des Lebens*, 1933. — David Baumgardt, *Der Kampf um den Lebenssin unter den Vorläufern der modernen Ethik*, 1933. — Robert Reininger, *Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung*, 1939. — V. Fazio Allmayer, *Il significato della vita*, 1955. — José M. Robert y Candau, *El sentido último de la vida*, 1958. — Hans Reiner, *Der Sinn unseres Daseins*, 1960. — Experiencia de la vida: J. Marías, P. Laín Entralgo, J. L. L. Aranguren *et al.*, *Experiencia de la vida*, 1960. — Formas de vida en sentido psicológico comprensivo: E. Spranger, *Lebensformen*, 1914 (trad. esp.: *Formas de vida*, 1935). — Vida y totalidad: Friedrich Alverdes, *Die Totalität des Lebendigen*, 1935. — Lógica de las ciencias de la vida: Fritz Michael Lehmann, *Logik und System der Lebenswissenschaften*, 1935. — Concepto de la vida en diferentes épocas, autores y corrientes: Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Platon bis zur Gegenwart*, 1890 (trad. esp.: *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida*, 1912). — Giuseppe Modugno, *Il concetto della vita nella filosofia greca*, 1907. — C. Fleury, *L'idée johannique de la vie*, 1905 (tesis). — M. Grabmann, *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas*, 1922. — Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, 1936. — Ph. Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, 1932 (y las obras antes citadas sobre algunos autores contemporáneos: obras de H. Rickert, G. Misch, J. Henning, etc.).

VIENA (CÍRCULO DE). Nos referiremos luego a los orígenes del llamado "Círculo de Viena" *(Wiener Kreis)* y a sus relaciones con otros grupos. Indicaremos ahora, por lo pronto, algunas de las características de dicho "Círculo". Ante todo, la oposición a toda "especulación", tal como la que, según los fundadores del Círculo, predominaba en Alemania. Dentro de esta "especulación" se incluía no solamente el idealismo, sino también diversas corrientes filosóficas atentas a distinguir entre ciencias naturales y ciencias culturales o ciencias naturales y ciencias del espíritu. Frente a todos los "descarríos filosóficos" los fundadores del Círculo aspiraron a constituir una "filosofía científica" y especialmente, como indicó Otto Neurath *(Le développement du Cercle de Vienne*, etc., pág. 11), la constitución de "un lenguaje científico que, evitando todo pseudo-problenia, permitirá enunciar prognosis y formular las condiciones de su control por medio de enunciados de observación". El trabajo filosófico tenía que ser, pues, un trabajo en colaboración, análogo al que tenía lugar en las ciencias positivas. Los que se adhirieron al Circulo de Viena aspiraron a desarrollar un positivismo (VÉASE), pero no un positivismo como el ya tradicional en el siglo XIX, sino uno en el cual desempeñara un papel importante la lógica, en la línea de Frege-Peano-Russell-Whitehead, y en particular de acuerdo con las bases sentadas en los *Principia Mathematica*, de Whitehead-Russell. Por consiguiente, junto al empirismo se desarrolló en el Círculo de Viena lo que puede llamarse "logicismo" (en un sentido no técnico de esta última expresión); por eso los "vieneses" fueron "positivistas lógicos" y oportunamente "empiristas lógicos". Aunque los componentes del Círculo diferían entre sí en ciertos puntos, todos ellos coincidían en la necesidad de edificar la mencionada filosofía científica y la "concepción científica del mundo" *(wissenschaftliche Weltanschauung)*. Estos, y otros, ideales del Círculo de Viena estaban enlazados con algunos esfuerzos anteriores. De un modo general, los miembros del Círculo consideraron como sus antecesores a los filósofos de una larga tradición empirista y nominalista, que va de Occam a Russell.

Dentro de esta tradición desempeña un papel capital Hume, por lo menos en tanto que Hume trató de eliminar todos los razonamientos (todas las "proposiciones") que no fuesen o "razonamientos abstractos relativos a cantidad y número" o "razonamientos experimentales relativos a hechos o a la experiencia". En suma, Hume representó un ideal para los miembros del Círculo por su eliminación de todas las proposiciones que no pertenecieran o a la lógica o a las ciencias experimentales (y, en general, a las ciencias basadas en observaciones y descripciones de hechos). Importante en el desarrollo histórico del Círculo de Viena fue la conciencia que tenían sus miembros de pertenecer a un "círculo cultural" distinto del círculo cultural propiamente alemán; era el círculo cultural que abarcaba los países que componían el antiguo reino de Austria-Hungría y posiblemente partes de Polonia. Dentro de este "círculo cultural" se habían desarrollado corrientes filosóficas anti-idealistas y anti-especulativas del tipo de las representadas por Bolzano, Brentano, Marty, Meinong, Höfler y otros autores. Pero sobre todo se había desarrollado una filosofía como la de Ernst Mach (VÉASE), el cual se convirtió en el mentor del Círculo y a cuyo recuerdo se dedicó la llamada *Ernst Mach Verein.* Deben incluirse también como precedentes bastante inmediatos del Círculo de Viena ciertas corrientes pragmatistas y convencionalistas como las representadas por Poincaré, Duhem y otros autores. A todo ello hay que añadir la influencia ejercida por los nuevos conceptos físicos, especialmente a partir de Einstein. En todas estas corrientes hallamos, en proporciones diversas, el empirismo, el "logicismo", el convencionalismo y la tendencia antimetafísica y antiespeculativa — todos ellos rasgos del Círculo de Viena.

El origen más inmediato del Círculo fue el siguiente. Según Philipp Frank (VÉASE), hacia 1910 comenzó a surgir en Viena un movimiento que consideraba la filosofía positivista de Mach como muy importante para la vida intelectual, pero que a la vez no ignoraba los defectos básicos de esta filosofía (especialmente la escasa atención prestada a la lógica y a las matemáticas y la atención excesiva prestada al análisis de las sensaciones). A dicho grupo pertenecían, además de Frank, Otto Neurath (VÉASE) y Hans Hahn (1880-1934). Intentaron, dice Frank, completar primero a Mach con Poincaré y Duhem, así como relacionar el pensamiento de Mach con las investigaciones lógicas de Couturat, Schröder, Hubert, etc. Influyó en ellos luego el pensamiento físico de Boltzmann y, sobre todo, el de Einstein. Todavía no se había descubierto la importancia del pragmatismo norteamericano y "todavía" se veían con favor algunas ideas de Hans Driesch (y, en parte, de Hugo Dingler). Pero el grupo comenzó a presentar una figura reconocible sólo cuando Hahn llamó la atención (hacia 1920) sobre la importancia de la obra de Wittgenstein y proclamó que la reconstrucción positivista debía realizarse mediante el estudio de Wittgenstein y de los *Principia Mathematica* de Whitehead-Russell. Al ocupar Moritz Schlick la cátedra de filosofía de la ciencia en Viena y al llegar también a Viena Carnap, se formó definitivamente el Círculo, cuyas tesis fueron elaboradas principalmente por Carnap, Neurath y Hahn. Pronto se incorporaron otros pensadores y científicos; R. von Mises, K. Menger, Kurt Gödel, E. Schrödinger —consagrados principalmente a la física y a la matemática— alternaron con economistas como J. Schumpeter, con juristas como Hans Kelsen —cuyo formalismo desembocó en el puro "neutralismo jurídico" de Gustav Radbruch— y con sociólogos como E. Silzel. El Círculo comenzó a funcionar como tal en 1929 (con ocasión del Congreso para la Epistemología de las Ciencias exactas, que incluía el grupo de Viena y el de Berlín, junto con el Congreso de matemáticos y físicos alemanes, en Praga) bajo la presidencia de Moritz Schlick. Otros grupos se habían incorporado ya a sus trabajos o comenzaron a mantener estrechas relaciones con el Círculo. Es el caso sobre todo del llamado grupo de Berlín, formado por Hans Reichenbach —quien, sin embargo, se separó muy pronto de las tesis más radicales de Viena—, Kurt Grelling, Richard von Mises, Walther Dubislav —agrupados en la "Asociación de filosofía empírica"— y luego C. G. Hempel (VÉASE). Es también el caso de algunos filósofos norteamericanos, que fueron a Viena para ponerse en contacto con Schlick y Carnap, tales como W. van Quine, Ernest Nagel y Charles W. Morris, el cual se interesó por la relación del Círculo con el pragmatismo. También Herbert Feigl se incorporó al grupo y difundió la expresión "positivísmo lógico" para sus tesis capitales. Finalmente, iniciaron relaciones estrechas con el Círculo de Viena tanto el llamado Círculo de Varsovia (VÉASE) —que comprende varios de los que han impulsado más la nueva lógica y han iniciado inclusive, como Lesniewski, el estudio semántico: Tarski, Twardowski, Lukasiewicz, Kotarbiñski, etc.—, como el movimiento analítico británico (A. J. Ayer, R. B. Braithwaite, J. T. Wisdom, F. P. Ramsey, etc.) y pensadores francesas tales como Louis Rougier, Marcel Boll, el General Voüillemin; el lógico escandinavo J. J0rgensen, los grupos de Uppsala y Oslo, etc. En vista del crecimiento del Círculo se decidió convocar un Congreso especial, el Congreso para la Ciencia Unificada, según la designación de Neurath. La conferencia preliminar para este Congreso, celebrada en Praga (1934), reveló la aproximación del Círculo de Viena y del positivismo lógico a lo que Morris llamó el positivismo biológico de los pragmatistas; se intentaron unir las dos corrientes proponiéndose la fórmula "empirismo lógico", que fue adoptada sobre todo en EE. UU., donde las ideas del Círculo se encontraron con tradiciones análogas y ya muy desarrolladas: trabajos lógicos de Peirce, elaboración del pragmatismo conceptualista (C. I. Lewis), de la semiótica (Morris), de la lógica formal, del operacionalismo (VÉASE). A los EE. UU. se trasladaron varios de los "antiguos miembros del Círculo o de grupos afines. Así, Hans Reichenbach (Los Angeles), Rudolf Carnap (Chicago; luego California), Kurt Gödel (Princeton), Alfred Tarski (Berkeley, California) y otros han influido sobre el pensamiento contemporáneo norteamericano a la vez que han recibido de él múltiples incitaciones para la prosecución de un trabajo tanto lógico como semántico, de tal modo que puede hablarse de un entrecruzamiento de influencias que hace difícil precisar ya las orientaciones estrictas del Círculo de Viena. Por eso puede decirse que éste ha quedado

fundido con orientaciones de tipo más amplio; el llamado empirismo científico intentó, en efecto, ser la reunión de todas las tesis centrales y más importantes de los antiguos grupos. Con lo cual el Círculo llegó a quedar disuelto *como grupo,* de modo que el folleto programático *Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis,* publicado en 1929, ya no representó sino una primera serie de posiciones. Éstas siguieron elaborándose sobre todo en la revista *Erkenntnis* (1930-1939); en el *Journal of Unified Science* (iniciado en 1939), con la *Encyclopaedia of Unified Science,* especialmente desde el momento en que muchos de los miembros del movimiento se refugiaron en EE. UU. Por lo demás, desde casi los comienzos el Círculo había revelado intereses diversos que, aunque no estrictamente contradictorios, eran por lo menos divergentes. Así, mientras algunos, como Hahn y en parte Schlick, trabajaban sobre todo en los temas desarrollados por la lógica nueva, y se ocupaban de cuestiones sobre la teoría del conocimiento, la significación y la verificación, otros, como Carnap, Neurath, Gödel y en parte Frank, se orientaban hacia ese trabajo en lógica y en semiótica que ha parecido luego alcanzar el primado. Para estos últimos, en efecto, se trataba sobre todo de los problemas de unificación de ciencias y de campos científicos, del simbolismo lógico-matemático, del análisis semántico de las proposiciones, de la teoría de la "constitución", de la formación de una sintaxis lógica del lenguaje. de la solución de antinomias, del desarrollo de la semántica, etc., etc. En todo caso, la tendencia general de los miembros del grupo ha sido el abandono gradual de las tendencias más radicalmente empiristas. En varios artículos de la presente obra nos hemos referido a diversas cuestiones tratadas por los miembros del Círculo de Viena o filósofos de tendencias afines (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO; PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS], VERIFICACIÓN); en ellos pueden verse algunas de las corrientes que se han abierto paso dentro del Círculo. Más información al respecto se hallará en los artículos EMPIRISMO, NEOPOSITIVISMO y POSITIVISMO.

Durante algunos años se ha considerado que el Círculo de Viena había pasado definitivamente a la historia y que había sido desplazado en gran parte por otros modos de Análisis (v.), especialmente por el análisis del lenguaje corriente practicado por los filósofos del grupo de Oxford (v.). Sin embargo, se ha hablado también de una "reaparición del Círculo de Viena" en varias publicaciones, especialmente la *Erkenntnislehre (* 1961) de Viktor Kraft (nac. Viena, 1880, profesor en Viena desde 1924; otras obras: *Weltbegriff und Erkenntnistheorie,* 1912; *Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre,* 1937 [Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, 11]; *Mathematik, Logik und Erfahrung,* 1947; *Der Wiener Kreis,* 1950; *Einführung in die Philosophie,* 1950) y el *Festschrift. Problème der Wissenschaftstheorie* (1961) en honor de Kraft y con colaboraciones de H. Schleichert, W. Stegmüller, R. Freundlich, B. Juhos, E. Topitsch y otros autores. En varios de los artículos contenidos en el último volumen citado se determina la posición de los "neopositivistas vieneses" respecto a los desarrollos de los últimos años, especialmente con respecto a las varias corrientes del "análisis lingüístico". Los "neo-neopositivistas" estiman que en tales corrientes ha habido "desviaciones" hacia la metafísica, la cual es enérgicamente rechazada por considerarse sus proposiciones como "fórmulas vacías" *(Leerformeln)* (Topitsch).

La ideología del Círculo de Viena ha influido sobre otros grupos, tales como un grupo de filósofos finlandeses (véase HELSINKI [GRUPO DE]).

La ideología del Círculo ha tenido escasa influencia en los países de lengua española, cuando menos en lo que toca a la formación de un grupo suficientemente definido. Como excepción pueden mencionarse varios pensadores argentinos, tales como Raymundo Pardo, Luciano Allende Lezama y Armando Asti Vera. Los dos últimos publican la revista *Episteme,* órgano de la *Asociación argentina de Epistemología,* en la cual aparecen trabajos inspirados por algunas ideas propugnadas por el Círculo de Viena, con las modificaciones impuestas por el subsiguiente desarrollo del positivismo lógico y con alguna atención hacia la semántica de Korzybsky. También se ha interesado por las ideas del Círculo de Viena (y por sus derivaciones) Miguel Sánchez Mazas (antes en Madrid), y algunos de los redactores de la revista por él dirigida, *Theoria.*

Otto Neurath, R. Carnap, Hans Hahn, *Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis,* 1929. — Eino Kaila, *Der logistische Neupositivismus. Eine kritische Studie,* 1930. — Otto Neurath, *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique,* 1935. — Vouillemin, *La logique de la science et l'école de Vienne,* 1935. — Julius Rudolph Weinberg, *An Examination of Logical Positivism,* 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico,* 1959). — C. W. Morris, *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism,* 1937. — Delfim Santos, *Situação valorativa do positivismo,* 1938. — Rudolf von Mises, *Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung,* 1939 (trad. inglesa revisada: *Positivism,* 1951). — Philipp Frank, *Between Physics and Philosophy,* 1941 (hay trad. esp.: *Entre la física y la filosofía):* Introducción. — Id., id., *Modern Science and Its Philosophy,* 1949. — Antonio Caso, *Positivismo, neopositivismo y fenomenología,* 1941. — Warner Arms Wick, *Metaphysics and the New Logic,* 1942 (tesis) [especialmente sobre Carnap, Neurath, Morris]. — Herbert Feigl, "Logical Empiricism" (en *Twenty Century Philosophy,* ed. Dagobert D. Runes, 1943). — Hans A. Lindemann, "El 'Círculo de Viena' y la filosofía científica", *Minerva* [Buenos Aires], I, 2 (1944), 123-51. — W. F. Zuurdeeg, *A Research for the Consequences of the Vienna Circle Philosophy for Ethics,* 1946 (Dis.). — E.E. Beth, "Eenheid der wetenschap", *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor wijsbegeerte psychologie,* XLI (1949), 249-56. — V. Kraft, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neupositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte,* 1950. — W. Brüning, *Der Gesetzbegriff im Positivismus der Wiener Schule,* 1954 (trad. esp.: *El concepto de ley en el positivismo de la escuela de Viena,* 1954). — J. A. L. Taljaard, *F. Brentano as wysgeer, 'n Bydrae tot die kennis van die neo-positivisme,* 1955 (tesis). — Véase, además, la bibliografía en los artículos ANÁLISIS, EMPIRISMO, POSITIVISMO, VARSOVIA (CÍRCULO DE) y otros relacionados con conceptos desarrollados en el Círculo de Viena (FISICALISMO, PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS], SINTAXIS, VERIFICA-

CIÓN, etc.), referentes a autores pertenecientes al Círculo (CARNAP, SCHLICK), afines a él (REICHENBACH) o que le sirvieron de inspiración (RUSSELL, WITTGENSTEIN). Véase asimismo la colección de la revista *Erkenntnis* (desde 1930) continuada por el *Journal of Unified Science*, y las monografías de la *International Encyclopaedia of Unified Science* (ed. O. Neurath, R. Carnap, C. W. Morris), cuyo programa no ha sido aún enteramente realizado (han aparecido 20 monografías; ed. de las mismas en 2 volúmenes, 1955). — Véase asimismo la colección *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, ed. P. Frank y M. Schlick, donde se publicaron varias de las obras más significadas del Círculo (de Schlik, Carnap, Neurath, Frank, Popper, von Mises, etc.) y las Actas del *Congrès International de philosophie scientifique* (1936) publicadas por Hermann, París, 8 vols.

VÍNCULO. Este término es conocido en filosofía sobre todo por la teoría leibniziana del vínculo substancial *(vinculum substantialle).* El jesuita Des Bosses había planteado a Leibniz en una carta fechada el mes de setiembre de 1709 el problema de cómo podría mantenerse el dogma de la presencia real de Cristo en la Eucaristía dentro de una concepción puramente fenomenalista de la materia. Una serie de cartas se cruzaron al respecto entre Des Bosses y el filósofo (1709-1716; Cfr. Gerhardt, II, 388 y sigs.; también VI, 595). En una de estas cartas (5 de febrero de 1712; Gerhardt, II, 438), Leibniz perfiló sus opiniones al respecto, pero bajo una formulación generalizada del problema de la relación entre substancias simples para la formación de un compuesto substancial. Según Leibniz, hay varias formas de relación (tales corno la coexistencia y la acción recíproca), pero hay, además, una "relación real más perfecta" entre las substancias por la cual de varias substancias surge una substancia nueva. Esta relación más perfecta —que no es una simple derivación de las relaciones reales primarias, sino algo que agrega una nueva substancialidad al compuesto— se llama *vínculo substancial,* y su fuente última es el entendimiento y la voluntad divinas.

Se han dado varias interpretaciones de esta teoría. Algunos autores (como K. M. Kahle) consideran que es accidental dentro del sistema de Leibniz. Otros (como K. Fischer) no encuentran explicación para ella. Otros (como J. E. Erdmann) dudan que tenga una significación precisa. Otros (como Herbart) señalan que fue forjada principalmente para resolver cuestiones relativas al continuo (una opinión que retomaremos al final del presente artículo como expresando una parte de las intenciones de Leibniz). Otros (como E. Rosier) mantienen que se trata únicamente de una hipótesis suscitada por varias dificultades teológicas y útil para conseguir una visión más clara de la naturaleza de los organismos dentro de una concepción realista del mundo. Algunos autores, en cambio, sostienen que la teoría leibniziana del vínculo substancial es una piedra angular en el edificio intelectual del filósofo. Entre quienes tales piensan se han destacado Maurice Blondel y A. Boehm. Reseñaremos con algún detalle sus comentarios al respecto.

M. Blondel estimó que la tesis del *vinculum substantiale* no era solamente un compromiso gratuito para solucionar las dificultades planteadas por el dogma de la transubstanciación, sino que sin ella no se entendería el "realismo superior" al cual, según Blondel, tendió Leibniz con el fin de soslayar los problemas planteados por el idealismo. A. Boehm coincide con Blondel en la importancia de la tesis, pero niega que la interpretación de Blondel se ajuste a la verdad histórica. En primer lugar, Leibniz recogió esta doctrina de otros filósofos: los metafísicos escolásticos de los siglos XVI y XVII, especialmente los pensadores jesuitas españoles (Suárez, Pereira) y los redactores del Curso conimbricense (V. CONIMBRICENSES). El propio Leibniz lo reconoció al indicar (Carta a Des Bosses del 13 de enero de 1716; Cfr. Gerhardt, II, 511) que su doctrina de la substancia compuesta era la misma mantenida por la escuela peripatética. Mas esta influencia no significa un abandono del idealismo. Más bien muestra (como lo hemos indicado en el artículo citado en la bibliografía) que había en la escolástica de los *neoterici* rasgos fundamentalmente "modernos" envueltos en un vocabulario tradicional. En cuanto a los motivos que tenía Leibniz para adoptarla, se parecen sensiblemente a los que habían impulsado a los escolásticos. Según indica Boehm, la doctrina escolástica del *vinculum* tiene su punto de partida en la cuestión que se plantea cuando se quiere saber si además de la materia, la forma y el compuesto o elemento concreto (los ingredientes que había mencionado Aristóteles en el famoso pasaje de *Met.*, Λ 3, 1070 a 9 sigs.), hay una realidad distinta que otorgue al todo una unidad substancial. El problema había sido estudiado bajo el título *De unione* y, según manifiesta Galitius (un capuchino, autor de una *Summa totius Philosophiae Aristotelicae ad mentem sancti Bonaventurae* [Roma, 1635]), había sido completamente dilucidado por San Buenaventura bajo el título *De* compositione. El Doctor Seráfico había afirmado la existencia de una *dispositio* distinta de los elementos componentes. A semejante tesis se habían opuesto los filósofos que, como los cayetanistas, consideraban la causa formal como elemento unificador del compuesto, así como los filósofos nominalistas, que concebían el compuesto por simple yuxtaposición de los *componibilia.* Ahora bien, la mayoría de los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII siguieron en este punto una doctrina más parecida a la de San Buenaventura, por cuanto explicaron la unión substancial mediante la acción de un *vinculum* de naturaleza autónoma. De acuerdo con Boehm, el problema del papel desempeñado por el *vinculum* fue tratado bajo los dos aspectos del *totum* esencial (o composición esencial del cuerpo) y del *totum* integral (o composición dimensiva del cuerpo). El primer problema implicaba la discusión de cuestiones relativas a la naturaleza del todo (VÉASE) y de la relación entre éste y las partes o, para usar el vocabulario escolástico, el problema del tipo de *distinctio* que debía establecerse entre ellos. La mayor parte de los escolásticos de finales del siglo XVI y comienzos del siglo xvn admitieron al respecto que la *unio* era un *tercer elemento intrínseco* de la substancia compuesta, aunque diferían en lo que toca a la naturaleza de la misma. El segundo problema implicaba la cuestión de los *vincula* en el continuo y de la "unión

continuativa", que tan decisiva importancia adquirió en la especulación de Leibniz. Éste intentó acordar con su monadología algunas de las tesis acerca de la indivisibilidad sustentadas por varios escolásticos. Ello representaba admitir un vínculo de naturaleza a la vez substancial y dinámica en oposición a las concepciones más tradicionales (que lo concebían estáticamente) o a las concepciones mecanicistas modernas (que lo suprimían enteramente o lo reducían a una yuxtaposición de los elementos integrantes). Así, las mónadas que intervenían en el compuesto substancial no eran para Leibniz simples partes, pero tampoco ingredientes, sino, siguiendo el vocabulario escolástico, *re-*

K. M. Kahle, *Leibnizens Vinculum substantiale*, 1839. — E. Rösler, "Leibniz und das Vinculum substantiale", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXVII Band, N. F. XX Band (1914), 449-56. — M. Blondel, *Une énigme historique. Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, 1930 (ampliación de la tesis de doctorado latina del autor: *De Vinculo substantiale et de substantia composita apud Leibnitium*, 1893). — A. Boehm, *Le "Vinculum substantiale" chez Leibniz. Ses origines historiques*, 1938. — Nuestro artículo es: "Suárez y la filosofía moderna", *Notas y Estudios de filosofía*, II (1951), 269-94, reproducido en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 151-77. (Original inglés: "Suárez and Modern Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, XIV [1953], 528-43). — Los textos principales de Leibniz al respecto se hallan en los volúmenes y páginas de la edición de Gerhardt referidos en el texto y en varios mms. de la Biblioteca real de Hannover. Para la escolástica del XVII véase principalmente: Suárez, *disp.*, XI, XV y XXXVI. — Benedictus Pererius, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri XV* (Colonia, 1609), lib. vii. — P. Fonseca, *In Met. Arist., lib. IV*, cap. ii, 5. — Conimbricenses, *In Phys. Arist. lib.*, I, c. ix. — Murcia, *Selecta circa octo libros Physicorum Aristotelis* (Ingolstadt, 1621) super primum librum, disp. ii, q. 3. — Las referencias de K. Fischer en *Leibniz*, 1902; de J. E. Erdmann en *Ges. der neueren Philosophie*, III; la opinión de Herbart en *Allegemeine Metaphysik*, I (estas y otras interpretaciones reseñadas en Rösler, *art. cit.*, 448-9).

quisita.

VIRASORO (MIGUEL ÁNGEL) nac. (1900) en Santa Fe, Argentina, profesor en la Universidad de Buenos Aires, ha desarrollado una filosofía que aspira a ser una síntesis de la dialéctica hegeliana y del existencialismo. Virasoro "dialectiza" la fenomenología y el existencialismo partiendo de la intuición de la existencia como realidad finita. "Pero en la misma experiencia radical en que la existencia se aprehende y define como *finitud, se* reconoce también, en modo igualmente inmediato y absoluto, como ansiedad *infinita" (La libertad,* etc. [Cfr. bibliografía], pág. 211). Este contraste lleva a la existencia a un desenvolvimiento dialéctico de carácter existencial; la existencia se trasciende en su reconocimiento de lo objetivo y, en general, de toda trascendencia, pero no puede llevar a cabo este movimiento de auto-trascendencia sin negarse y reafirmarse dialécticamente. Virasoro descubre en su análisis de la dialéctica de la existencia de un cierto número de categorías existenciales concretas; la primera de ellas es "la ansiedad", que, a diferencia de la angustia, que expresa sólo el momento negativo, "incluye su momento positivo o de tensión al ser, como hambre y sed de existencia, impulso inmanente y proceso invariable de auto-creación" *(op. cit.,* pág. 224). La existencia es ansiedad, a diferencia del Ser, que es "saciedad"; la existencia emerge de la nada "optando" por el ser. Esta "opción al ser" de la existencia es lo que caracteriza la libertad como impulso de autocreación; en rigor, "el ser y la nada son los dos momentos interiores de la libertad entre los cuales [la existencia] debe realizar su decisión, que es decisión autocreadora de sí misma, o renuncia autoaniquiladora *(op. cit.,* pág. 231).

Obras: *Una teoría del yo como cultura*, 1928. — *La lógica de Hegel*, 1932. — *La libertad, la existencia y el ser*, 1942. — *Existencia y mundo*, 1954. — Entre los artículos de V. destacamos: "Existencia y dialéctica", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza, 1950), págs. 607-10. — "El problema originario", *Cuadernos de Filosofía*, V (1951), 40-62. — "Mi filosofía", *Philosophia* [Mendoza], IX (1952), 5-21. — "Existencialismo dialéctico", *Humanitas* [Tucumán], IV (1958), 13-47. — "El ser como impulso y autocreación", *Philosophia*, XXIV (1961), 44-58. — "Advenimiento del superhombre", *Humanitas*, IX (1961), 29-46.

VIRASORO (RAFAEL), nac. en 1906, ha desarrollado, en la Argentina, un pensamiento de tipo personalista, influido, entre otros autores, por Scheler y por algunos existencialistas. Según Rafael Virasoro, el fundamento de los valores es lo que llama "vocación", la cual, aunque individual, es también personal y determina el propio ser como "lo que debo ser". Ahora bien, las preferencias expresadas en la vocación no son simplemente subjetivas; para que haya preferencia (o rechazo) es menester que se apliquen a valores que trascienden el sujeto. Esta trascendencia se efectúa, por lo pronto, a través de amor — amor al prójimo y amor a Dios, como raíz de toda comunidad personal. La comunión, por otro lado, no elimina la soledad radical de la persona, la cual es esencialmente una realidad finita que se siente libre y, por tanto, fundamentalmente insatisfecha. En la experiencia de esta insatisfacción, de carácter ontológico, la persona va más allá de sí misma y trata de afirmarse en la eternidad por medio de la supervivencia de la persona entera, la cual incluye asimismo el cuerpo "como apariencia del alma".

Obras: *Envejecimiento y muerte*, 1939. — *La ética de Scheler*, 1941 [monog.]. — *Vocación y moralidad*, 1949. — *Ensayos sobre el hombre y sus problemas*, 1955. — *Existencialismo y moral*, 1957. — Además: "Soledad y comunicación", *Humanitas* [Tucumán], III (1957), 43-53. — "Dios, hombre y mundo en la filosofía de Martin Buber", *Universidad* [Santa Fe], 38 (1958) [sobretiro, 1959].

VIRTUALITER. Véase FORMALITER.

VIRTUD significa propiamente fuerza *(virtus,* ἀρετή*)*, poder, de donde poder de una cosa, eficacia. En este sentido ciertos autores llegan a decir que una cosa hace dormir por poseer una *virtus dormitiva*. Ya desde muy pronto la virtud fue entendida en el sentido del hábito o manera de ser de una cosa, hábito que se hace posible por haber previamente en ella una potencialidad o capacidad de ser de un modo determinado. Así en Aristóteles, quien señala, empero, "que no basta contentarse con decir que la virtud es hábito o modo de ser, sino que hay que de-

cir asimismo en forma específica cuál es esta manera de ser *(Eth, Nic.,* II, 6, 1106 a, 14-5). Ahora bien, definida del modo más general, la virtud es respecto a una cosa lo que completa la buena disposición de la misma, lo que la perfecciona; en otros términos, la virtud de una cosa es, propiamente hablando, su bien, pero no un bien general y supremo, sino el bien propio e intransferible. Virtud, podría decirse, es aquello que hace que cada cosa sea lo que es. Tal noción de virtud es prontamente trasladada al hombre; virtud es entonces, por lo pronto, el poder propiamente humano en cuanto se confunde con el valor, el coraje, el ánimo. La virtud es lo que caracteriza al hombre, y las definiciones de la virtud atienden en tal caso a lo que consideran el carácter específico del ser humano. Este carácter está expresado, según Aristóteles, por el justo medio; se es virtuoso cuando se permanece entre el más y el menos, en la debida proporción o en la moderación prudente: "La virtud —escribe el Estagirita— es un hábito, una cualidad que depende de nuestra voluntad, consistiendo en este medio que hace relación a nosotros y que está regulado por la razón en la forma en que lo regularía el verdadero sabio. La virtud es un medio entre dos vicios". La virtud se refiere por ello a todas las actividades humanas y no sólo a las morales. Por eso ya en Platón las virtudes cardinales son la sabiduría práctica o prudencia (φρόνησις), el valor o coraje (ἀνδρεία), la templanza (σωφρσούνη). Y Aristóteles clasifica las virtudes en prácticas y teóricas, o éticas y dianoéticas (véase ÉTICA). La clasificación (y ordenación jerárquica) de las virtudes es propugnada también por el neoplatonismo, especialmente por Plotino. Éste distingue entre las virtudes llamadas civiles (que serían, en el lenguaje aristotélico, sensiblemente parecidas a las éticas), como la templanza y la justicia, y las virtudes purificadoras o catárticas, es decir, aquellas que, guiándonos en nuestro comportamiento racional, nos permiten hacernos semejantes a los dioses *(Enn.,* III, vi, 2). Además, las virtudes pueden ser consideradas o como intelectuales o como no intelectuales: las primeras proceden del alma misma como realidad separada; las segundas, en cambio, derivan del hábito *(ibid., I,* ii). Porfirio distingue entre cuatro clases de virtudes: políticas o civiles; catárticas; orientadas hacia el *nous, y* virtudes del nous o paradigmáticas. Jámblico admite una quinta clase, aun más elevada que la de las virtudes paradigmáticas: las virtudes hieráticas. Lo usual en la Antigüedad, por lo demás, no es sólo forjar un concepto de la virtud, sino también, y muy especialmente, manifestar concretamente las virtudes y los actos necesarios para que se realicen. Este fue uno de los temas fundamentales de las diversas escuelas socráticas (y una de las preocupaciones centrales de los estoicos). La racionalidad de la virtud, su posibilidad de ser enseñada, condujeron a una continua clasificación y reclasificación de las virtudes, así como a una incesante equiparación de la virtud con el acto de seguir un determinado cauce: el que marcaba la naturaleza, el que era determinado por la facultad esforzada *(ex viro virtus,* decía Cicerón) que conducía, a su vez, a una naturaleza perfecta. La virtud era definida asimismo por los estoicos como la perfección o fin de cada cosa, pudiendo ser algo teórico o no teórico. Diógenes Laercio (VII, 90 sigs.) se refiere con detalle a las clasificaciones estoicas de las virtudes. Panecio dividía las virtudes primariamente en dos clases: teóricas y prácticas. Otros estoicos las dividían en lógicas, físicas y éticas. En la escuela de Posidonio se hablaba de cuatro virtudes fundamentales (coincidentes con las platónicas). Cleantes, Crisipo, Antipater y sus seguidores admitían más de cuatro virtudes. Apolofanes (Cfr. von Arnim, I, 90) consideraba que hay sólo una virtud: la φρόνησις o sabiduría práctica. Según Diógenes Laercio, parece haber siempre entre las virtudes dentro de la concepción estoica algunas virtudes primarias y otras secundarias o subordinadas. Las primeras son casi siempre las cuatro virtudes platónicas. A ellas hay que agregar ciertas virtudes particulares, tales como la magnanimidad, μεγαλοψυχία, la continencia, ἐγκράτεια, la paciencia, καρτερία, la presencia de ánimo, ἀγχίνοια, el buen consejo, εὐβουλία. Los pensadores cristianos desarrollaron muchas de estas ideas. Pero las definiciones formalmente semejantes de la virtud y de las virtudes que muchos de ellos dieron no deben hacer olvidar que sus contenidos son a veces distintos. Las definiciones de San Agustín lo muestran con claridad. No sólo en su definición célebre de la virtud como *ordo amoris (De civ. Dei,* XV, 22), sino también en su idea de que la virtud es una "buena cualidad de la mente mediante la cual vivimos derechamente, cualidad de la que nadie puede abusar y que Dios produce a veces en nosotros sin intervención nuestra" *(De lib, arb.,* II, 18). Aquí no es ya la naturaleza, ni la vía media ni la semejanza con un mundo inteligible lo que fundamenta la virtud, sino la posibilidad de un recto vivir con ayuda de Dios y con vistas a Dios. Mas no por ello deja de seguir siendo la virtud un *animi habitus,* un hábito del alma que sigue los cauces de la moderación y de la rectitud. La virtud es, como dirán los escolásticos, y especialmente Santo Tomás, un hábito del bien, a diferencia del hábito para el mal o vicio. La virtud es, en suma, una buena cualidad del alma, una disposición firme y sólida de la parte racional del hombre. Ello es, por lo demás, común a todas las virtudes, a las morales y a las intelectuales, a las infusas y a las adquiridas. Claro está que el vocablo 'virtud' sigue arrastrando su significado etimológico de capacidad, y que ésta puede manifestarse, a su vez, de varios modos: como una capacidad activa o pasiva, universal o particular, cognoscitiva u operativa. Pero lo que haya en ella de capacidad va siendo cada vez más sumergido o incluido en el hábito. Sin apartarse esencialmente de la definición agustiniana, Santo Tomás defendía, en efecto, de un modo explícito y formal, el carácter "habitual" (y no sólo el ser una "cualidad") de la virtud. Como género próximo se indica que la virtud es un hábito; como diferencia específica, que es un buen hábito; como sujeto, que lo es de nuestras almas; como lo que la distingue del vicio, que es algo mediante lo cual vivimos derechamente; como diferencia de otros hábitos (que, al modo de la opinión, pueden conducir tanto al bien como al mal), que nadie puede abusar de ella; y como expresiones que designan el carácter a veces infuso de la virtud, que Dios la produce a veces en nosotros

sin nuestra intervención. Suprimido este último miembro de la definición, dice Santo Tomás, el resto es común a las virtudes infusas —o virtudes sobrenaturales que sólo la gracia produce en nosotros— y a las virtudes adquiridas — o virtudes que proceden de la razón humana (Cfr. *S. theol, I-II* [a], q. LIV, a 3 y II-II[a], q. XXIII a 1). Sólo a partir de estas bases pueden efectuarse las distinciones pertinentes e incluir también dentro de las posibles clases de virtud aquellas que la Antigüedad había destacado. En efecto, junto a las virtudes activas o contemplativas, morales e intelectuales, completas e incóatas, infusas y adquiridas, puede hablarse asimismo de virtudes políticas o civiles, *de* virtudes purificadoras y de virtudes purgatorias y catárticas.

Puesto que, en último término, la concepción moderna de la virtud no se aparta esencialmente de las bases establecidas por la Antigüedad y la Edad Media y acentúa de continuo —inclusive en el caso de la *virtu* maquiavélica— el aspecto de la prudencia sagaz, de la consciente *fortitudo,* las discusiones habidas sobre tal concepto han seguido manteniéndose en tomo al carácter exclusivamente subjetivo-individual, social u objetivo de los actos virtuosos. En su significación más generalmente aceptada, la virtud sigue siendo definida como la disposición o hábito de obrar conforme a la intención moral, disposición que no se mantiene sin lucha contra los obstáculos que se oponen a tal obrar, y por eso la virtud es concebida también, uniendo ambos sentidos, como el ánimo y coraje de obrar bien o, según Kant decía, como la fortaleza moral en el cumplimiento del deber. La relación entre la virtud y la felicidad sigue siendo discutida; como ya ocurrió con las escuelas antiguas se pregunta si la virtud puede conducir a la felicidad o si es independiente en principio de ella, de si se es feliz porque se es virtuoso o si se puede ser virtuoso sin ser feliz. La solución del problema depende en gran parte del sentido que se dé a 'felicidad'. Si se define 'feliz' como 'consciente de que se practica la virtud', claro está que la virtud y la felicidad pueden identificarse; si se define 'feliz' de otro modo, puede haber o puede no haber coincidencia entre virtud y felicidad. También se sigue discutiendo si la virtud es un bien por sí misma o si es un camino para alcanzar el bien — sea éste lo que fuere. Es característico de los pensadores (no muy numerosos) que se ocupan hoy con detalle del problema de la virtud y de las virtudes el poner a contribución descripciones psicológicas, fenomenológicas y caracterológicas; así sucede, por ejemplo, con la obra de V. Jankélévitch a que nos referimos en la bibliografía.

Véase Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus,* 1949. — Antonio Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales,* 1957. — Otto Friedrich Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden,* 1958 (trad. esp.: *Esencia y cambios de las virtudes,* 1960).

Sobre el concepto de virtud en varios autores y corrientes: R. Simiterre, *La théorie socratique de la vertu-science selon les "Mémorables" de Xénophon,* 1938. — H. van Lieshout, *La théorie platonicienne de la vertu,* 1926. — H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie,* 1959 [Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 6 Abh.] [se refiere también al pensamiento de Platón y Aristóteles en general]. — J. L. Gárfer, "La esencia de la felicidad y el concepto de virtud en Cicerón", *Humanidades* [Santander], LI (1958), 97-115. — O. Zockler, *Die Tugendlehre des Christentums,* 1904. — Sister Rose Emmanuella Brennan, *Intellectual Virtues according to the Philosophy of St. Thomas,* 1957. — G. Bullet, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin,* 1958.

VISCHER (FRIEDRICH THEODOR) (1807-1887) nació en Ludwgisburg. Vischer tuvo una activa vida intelectual, relacionándose con muchas personalidades de su época, interviniendo en numerosas polémicas filosóficas y literarias, y consagrándose a actividades políticas. En 1844 fue nombrado profesor en Tübinga, pero un año después tuvo que dimitir por considerársele "irreligioso" y "antipatriota". De 1855 a 1866 profesó en Zurich y de 1866 a 1877 en Tübinga.

Vischer partió del hegelianismo ortodoxo, que intentó aplicar a la ciencia de la estética. La doctrina estética de Vischer se presentó ante todo como un grandioso y completo sistema en el rígido marco del cual eran resueltos todos los problemas; el supuesto fundamental de la misma era la concepción de lo bello como una de las formas de la Idea. Sin embargo, ya en las explicaciones que Vischer daba de sus principios se anticipó su tendencia a separarse de Hegel y a sustituir la orientación metafísica por una orientación psicológica. La insistencia de Vischer en la lucha de la Idea contra el imperio del azar y su proposición de que en el reino estético el azar es organizado en formas bellas contribuyó asimismo a la evolución de su pensamiento hacia el examen de los problemas estéticos desde un punto de vista empírico-psicológico. Importantes fueron en la posterior reflexión estética de Vischer los conceptos de expresión y de lo que luego fue la doctrina de la endopatia.

Obras principales: *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen,* 6 vols., 1847-1858, 2ª ed., ed. por R. Vischer, 1922-1923 (*Estética o ciencia de lo bello). — Ueber das Verhältnis von Inhalt und Form in der Kunst,* 1858 *(Sobre la relación entre contenido y forma en el arte). — Antwort auf Entgegnungen ästhetischer Formalisten,* 1858 *(Respuesta a réplicas de formalistas estéticos). — Der Krieg und die Künste,* 1872 *(La guerra y las artes). — Vorträge für das deutsche Volk,* ed. R. Vischer (Serie 1: *Das Schöne und die Kunst, zur Einführung in die Aesthetik,* 1898. Serie 2: *Shakespeare-Vorträge,* 6 vols., 1899-1905). *(Conferencias para el pueblo alemán. 1. Lo bello y el arte, para la introducción a la estética. 2. S.).* — Véase F. Glöckner, *F. Th. V. und das 19. Jahrh.,* 1932. — Willi Oelmüller, *F. Th. V. und das Problem der nachhegelschen Ästhetik,* 1959 [Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. N. F. 8].

VISCIENCIA. Luis Abad Carretero (véase INSTANTE y ORTEGA Y GASSET [JOSÉ]) ha introducido el término Visciencia' como compuesto de *vis* (= "poder", "fuerza", etc.) y *scientia* (= "conocimiento"). "Visciencia' equivale, pues, a "fuerza y conocimiento'., es decir, "vigor para captar, para apoderarse de las situaciones vitales por medio del sentido". "De este modo la palabra 'visciencia' participaría de impulso y al propio tiempo de sentido. Es una expresión correlativa al *concepto volitivo" (Vida y sentido,* 1960, pág. 270). Según dicho autor, "no hay que confundir 'visciencia' con subconsciencia, pues ésta se opone a 'consciencia', mientras que 'visciencia'

no se opone a nada, acaso a inactual, siendo por si creadora de realidad y sentido en connivencia con fenómenos que están ligados íntimamente con el vivir 'actual' del sujeto; en cambio, la subconsciencia tiene una estrechísima relación con el pasado" (*loc. cit.).*

Luis Abad Carretero pone de relieve que la visciencia, como saber acumulado por el sujeto en el curso de su vida, constituye el fondo del que surge el sentido como elemento básico y omnipresente en todos los actos humanos. La visciencia no es un elemento simple, sino un conjunto o amalgama de elementos dispares y aun heterogéneos. Estos elementos se hallan unificados por ser los depositarios de "las funciones básicas del querer en sus relaciones con la vida" (Aparición de la *visciencia,* 1963, pág. 56). La visciencia es el foco de toda iniciativa; en términos del "yo", el "yo" de la visciencia es un "yo sentidológico" o yo activo, a diferencia del "yo cognoscente", que es pasivo y que se limita a preparar la acción. "Es el yo de la visciencia quien da sentido del acto que hacemos en relación con los demás" (op. *cit.,* pág. 81).

VITALISMO. Toda admisión de un "principio vital", de una "fuerza vital" irreductible a los procesos físico-químicos de los organismos es llamada *vitalismo.* Pero este término ha adquirido a veces un significado más amplio. En cierto modo, puede calificarse de vitalismo la concepción organológica típica de la mayor parte de las doctrinas filosóficas griegas. En tal caso 'vitalismo' designa una concepción del mundo según la cual todo ser puede ser concebido por analogía con los seres vivientes: mientras lo material se acercaría a lo espiritual en el sentido de ser considerado como algo "animado", lo espiritual se aproximaría a lo material en el sentido de ser estimado como algo "corpóreo". En algunas filosofías del Renacimiento —especialmente en la de los van Helmont o Paracelso— esta tendencia vitalista parece asimismo evidente. Tal vitalismo es, por consiguiente, un vitalismo animista. En la época contemporánea, en cambio, 'vitalismo' —o, mejor dicho, 'neovitalismo'— designa más bien una particular tendencia de la biología v de la filosofía biológica. De acuerdo con la misma, se reconoce en lo orgánico algo "entelequial", "irreductible", "dominante", de naturaleza "psicoide". Este "principio vital" posee, según algunos, la fuerza suficiente para determinar la forma y comportamiento de los organismos. Según otros, en cambio, se trata simplemente de un principio capaz de dirigir, determinar o suspender los movimientos orgánicos. El neo-vitalismo contemporáneo ha sido defendido por autores como Johannes Reinke (1849-1931), Jacob von Uexküll (1864-1944), y especialmente Hans Driesch, considerado como el adalid de la escuela neo-vitalista. Ha sido defendido también, con menos radicalismo que los autores antes mencionados, por biólogos como J. B. S. Haldane (nac. 1892), E. S. Russell (nac. 1887) y Ludwig von Bertalanffy (nac. 1901). Algunos de estos autores han rechazado ser llamados "vitalistas" y han preferido términos como "biologismo", "biología organísmica", "organicismo" para caracterizar sus doctrinas.

Los autores plenamente vitalistas rechazan toda posibilidad de "reducción" (VÉASE) de lo orgánico a lo inorgánico. No niegan que haya relaciones, a veces muy estrechas, entre lo orgánico y lo inorgánico, pero manifiestan que el primero manifiesta "principios", "modos de ser", "propiedades" distintos por su naturaleza de los últimos. Los autores "biologistas" u "organicistas" admiten que gran parte de los procesos orgánicos pueden explicarse por medio de procesos inorgánicos, pero ello sólo porque previamente se ha rechazado toda identificación de lo inorgánico con lo "mecánico". De esta última opinión par-, ticipan algunos físicos, como Schrödinger, cuyas ideas al respecto hemos reseñado en el artículo VIDA. También participa de ella P. Jordán. Según este autor, la concepción mecanicista-materialista del universo ha sido arruinada por la física actual; la biología al uso debe ser sustituida por una "biología cuántica". Los seres vivos son, según Jordán, sistemas microfísicos y no macrofísicos, y por eso no pueden regirse por el tipo de causalidad predominante en la física "clásica". Pero como los seres vivos son macroscópicos en sus dimensiones, hay que admitir la existencia de un mecanismo que incluya la "acausalidad microfísica". Según resume Octavio R. Foz Cazulla ("La física en vísperas de mitad de siglo", Arbor, Nros. 45-46 [1949], pág. 18), Jordán postula la acción amplificadora de ciertos centros biológicos que recojan los estímulos microfísicos y los traduzcan a una escala macrofísica.

Un neovitalismo que recuerda en parte el vitalismo espiritualista leibniziano ha sido propuesto por Paul Haberlin en su obra *Leben und Lebensform. Prolegomeno zu einer universalen Biologie (* 1957). Häberlin proclama que lo orgánico no puede reducirse a lo inorgánico, antes bien propone que lo inorgánico debe comprenderse en función del concepto de "vida". Puede hablarse, así, a su entender, de "formas de vida" inorgánica, orgánica y humana, cada una de ellas caracterizada por una propiedad dominante: la experiencia del yo (y la intencionalidad) en la forma de vida humana; la idea de organización en los organismos biológicos; la ausencia de esta idea en las entidades inorgánicas. Haberlin parece considerar estos "grados de vida" como "grados de positividad" y, últimamente, de "realidad", desde la "ínfima realidad" de lo inorgánico hasta la máxima realidad de lo humano.

A las diversas formas de vitalismo, neovitalismo, biologismo, organicismo, etc., se han opuesto las tendencias mecanicistas, pero también otras que denuncian la falta de fundamento —sea en los hechos, sea en los conceptos— de toda concepción "vitalista". Así, Henry Margenau *(The Nature of Physical Reality* [1950], pág. 92) indica que aunque el vitalismo pueda proporcionar un conocimiento muy adecuado de los fenómenos biológicos, tiene el grave inconveniente de que "afirma la autonomía y no extensibilidad de las construcciones explicativas biológicas". Quiere decir que la construcción explicativa proporcionada por el vitalismo queda confinada a un campo muy estrecho y no se "extiende" —ni, en principio, puede "extenderse"— a otras zonas de la realidad.

En un análisis de los problemas implicados en la disputa entre partidarios de la explicación mecanicista y los que defienden la biología organísmica u organicista, Ernest Nagel ha puesto de relieve ciertos puntos, de los cuales destacamos los siguiente:

(1) Si consideramos el emergentismo (véase EMERGENTE) de los

biólogos organísmicos como una teoría aplicable a la estructura de las ciencias, observaremos que puede entenderse de dos modos: (i) indicación de las condiciones de definibilidad de términos del lenguaje de una ciencia mediante los términos del lenguaje de otra ciencia; (ii) indicación de las condiciones de derivabilidad de los enunciados de una ciencia a partir de los enunciados de otra ciencia. Aunque la biología no ha llevado a cabo ni dicha definibilidad ni dicha derivabilidad, ello no garantiza que la biología sea en principio irreductible a la físico-química.

(II) La tesis organísmica subraya que los organismos vivos están organizados jerárquicamente. Pero (i) la organización es propia asimismo de ciertas entidades llamadas inorgánicas sin por ello tener que asumir respecto a éstas tesis organísmicas, y (ii) pueden llevarse a cabo condiciones de definibilidad sin cumplirse las condiciones de derivabilidad.

(III) La tesis organísmica indica que el "todo" biológico no es "suma" de sus partes. Pero el vocablo 'suma' es ambiguo. Cuando se aclara su sentido se advierte que (i) en el comportamiento de ciertas entidades no biológicas el todo no es tampoco explicable mediante la suma de sus partes, y que (ii) aunque un todo dado pueda no ser una suma de sus partes relativamente a una teoría, puede serlo relativamente a otra teoría.

Nagel concluye que los biólogos organísmicos no logran mostrar por qué en principio hay que rechazar las explicaciones mecanicistas, pero advierte que su posición es heurísticamente valiosa en tanto que subraya que "la explicación de los procesos biológicos en términos físico-químicos no es una condición necesaria para el estudio fecundo de tales procesos".

En su protesta contra quienes calificaban unilateralmente de "vitalista" a su filosofía, olvidando que en ella se rechazaba por igual el "vitalismo" —por lo menos el entendido por tal— y el "racionalismo" —en cuanto abuso de la razón—, Ortega y Gasset proporcionó varias definiciones del término 'vitalismo' que permiten comprender la ambigüedad del citado término. En primer lugar, el vitalismo puede aplicarse a la ciencia biológica y significar "toda teoría biológica que considera a los fenómenos orgánicos irreductibles a los principios físico-químicos". Este vitalismo biológico puede ser: (a) la afirmación de un principio o fuerza vital especial (Driesch), o (b) el propósito de estudiar los fenómenos biológicos ateniéndose a sus peculiaridades y usando los métodos pertinentes a ellas ("biologismo" de Hertwig). En segundo lugar, el vitalismo puede ser aplicado a la filosofía y significar: (1) una teoría del conocimiento que concibe a éste como proceso biológico (empiriocriticismo de Avenarius, filosofía de Mach, pragmatismo); (2) una filosofía que rechaza la razón como modo superior de conocimiento y afirma la posibilidad de un conocimiento directo de la realidad última, la cual es "vivida" inmediatamente (Bergson); (3) una filosofía "que no acepta más modo de conocimiento teorético que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensante de este sistema". Esta tercera acepción del "vitalismo" filosófico sería la única que Ortega y Gasset aceptaría en el caso de que se decidiera a adoptar un término que rechaza como de dudosa capacidad para "denominar toda una tendencia filosófica".

Buetschli, *Mechanismus und Vitalismus*, 1901. — Gustav Wolff, *Mechanismus und Vitalismus*, 1902. — K. C. Schneider, *Vitalismus*, 1903. — Hans Driesch, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, 1905. — Id., íd., *Geschichte des Vitalismus*, 1922 (Cfr. las otras obras de Driesch en la bibliografía del artículo consagrado a este filósofo). — K. Braeuning, *Mechanismus und Vitalismus in der Biologie des 19. Jahrhunderts*, 1907. —Victor Weizsäcker, "Neovitalismus", *Logos*, II (1911-1912), 113-24. — E. S. Russell, *Form and Function; a Contribution to the Theory of Animal Morphology*, 1916. — Id., íd., *The Directiveness of Organic Activities*, 1945. — S. Tietze, *Vitalismus oder Mechanismus?*, 1922. — José Ortega Gasset, "Ni vitalismo ni racionalismo", *Revista de Occidente*, VI (1924), 1-16. — L. van Bertalanffy, "Eine mnemonische Lebenstheorie als Mittelung zwischen Mechanismus und Vitalismus", en *Biologia generalis*, III (1927). — Id., íd., *Kritische Theorie der Formbildung*, 1928 [Abhandlungen zur theoretischen Biologie, 28]. — Id., íd., *Theoretische Biologie*, 1932. — Id., íd., *Das Gefüge des Lebens*, 1937. — Id., íd., *Das biologische Weltbild (I. Die Stellung des Lebens in Natur und Wissenschaft)*, 1949. — Id., íd., *Problems of Life; and Evaluation of Modern Biological Thought*, 1952. — Heinrich Maier, *Die mechanistiche Naturbetrachtung und die "vitalistische" Kausalität*, 1928. — C. E. M. Joad, *The Future of Life: a Theory of Vitalism*, 1928. — J. B. S. Haldane, *The Philosophical Basis of Biology*, 1930. — Id., íd., *The Philosophy of a Biologist*, 1936. — Id., íd., *What is Life?*, 1947. — Eugen Bleuler, *Mechanismus, Vitalismus, Mnemnismus*, 1931. — Varios autores, *Das Lebensproblem*, 1931, ed. Driesch y Woltereck. — F. Alverdes, *Leben als Sinnverwirklichung*, 1936. — L. R. Wheeler, *Vitalism: Its History and Validity*, 1939. — Ernest Nagel, "Mechanistic Explanation and Organismic Biology", *Philosophy and Phenomenological Research*, XI (1950-1951), 327-38, reel. en el libro del autor: *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961. — G. Cusimano Caleca, *Vitalismo e Spiritualismo*, 1956.

VITORIA (FRANCISCO DE) [Francisco de Arcaya y Compludo] *(ca.* 1492-1546), nac. según algunos en Vitoria y según otros en Burgos. Después de estudiar en Burgos y de ingresar en la Orden de los Predicadores, Vitoria se trasladó a París, en cuya Universidad continuó sus estudios. En 1526 obtuvo la cátedra de *prima* de teología en Salamanca. Francisco de Vitoria se distinguió por sus conferencias *(relectiones)* de teología y de Derecho; en lo que toca al último, es considerado como uno de los fundadores —si no el fundador— del Derecho internacional. Sus conferencias teológicas abarcaron, por lo demás, no sólo temas teológicos, sino muchos otros de interés filosófico —o, mejor dicho, teológico-filosófico—, por cuanto no había en la mente de Vitoria separación estricta entre ambas disciplinas. Especialmente importantes son los análisis llevados a cabo por Vitoria acerca de los problemas que suscita el confrontamiento de la tesis de la omnipotencia de Dios con la opinión de que las cosas poseen ciertas esencias naturales e invariables. La solución dada por Vitoria a la cuestión está dentro del espíritu del tomismo, pero

se manifiesta en el teólogo español especial preocupación por las cuestiones de "derecho" inclusive en problemas en principio no jurídicos. Tal preocupación se revela más ampliamente en sus conferencias propiamente jurídicas sobre el poder civil, eclesiástico, papal y conciliar, sobre el matrimonio y en particular sobre la licitud o ilicitud de las guerras y sobre el tratamiento a los indios — principal fundamento de la celebridad del autor. Vitoria establece cuáles son los derechos de los españoles en Indias y cuáles son los derechos de los indios en sus propios territorios. Ello obliga a un estudio paralelo acerca de las causas que pueden justificar las guerras. Característico del pensamiento de Vitoria al respecto es una constante moderación y una incesante preocupación por convencer a los gobernantes de que solamente son permisibles las acciones fundadas en ley — una ley que debe conciliar lo divino y lo natural y no debe jamás anegarse en la mera arbitrariedad.

Las *Relectiones theologicae* fueron impresas en Lyon en 1557 y, después de haber sido cuidadosamente corregidas, en Salamanca, el año 1565 [3ª ed., Ingolstadt, 1580, basada en las dos anteriores; última ed. antigua, Madrid, 1765]. Títulos de las *Relectiones*: *De potestate civili* (dadas en 1528), *De homicidio* (en 1530), *De potestate Ecclesiae* (en 1532), *De potestate papae et concilii* (en 1534), *De augmento et diminutione charitatis* (en 1535), *De eo quod tenetur homo cum primum veniet ad usum rationis* (en 1535), *De simonia* (en 1536), *De temperantia* (en 1537 y 1538), *De matrimonio* (en 1539), *De indiis et de jure belli* (en 1539), *De arte magica* (en 1540). — **Edición crítica:** *Relecciones teológicas. Edición crítica, con facsímil de códices y ediciones príncipes, variantes, versión castellana, notas e introducción*, por el P. Luis G. Alonso Getino, Madrid, 3 vols., I, 1933; II, 1934; III, 1936 [Biblioteca de tomistas españoles, 9-11]. — Edición crítica de las *Reelecciones* por Teófilo Urdanoz, O. P., con trad. esp. e int., 1960 [Biblioteca de Autores Cristianos, 198]. — Publicación de las lecciones de F. de Vitoria consistentes en comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás por V. Beltrán de Heredia, Salamanca, 5 vols., 1932-1935 [Biblioteca de teólogos españoles, 2-6]. — Selección de textos de filosofía jurídica por A. Truyol Serra: *Los principios de Derecho público* en F. *de Vitoria*, 1946. — Véase A. Barcia Trelles, F. *de Vitoria, fundador del Derecho internacional moderno*, 1928. — L. G. Alonso Getino, *El Maestro Fray F. de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, 2a ed., 1930. — V. Beltrán de Heredia, F. *de Vitoria*, 1939. — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, t. III, 1941, págs. 43-89. — R. C. González, F. *de Vitoria. Estudio bibliográfico*, 1946. — Stephen Reidy, O. P., *Civil Authority according to Francis de Vitoria*, 1959 [monografía].

VIVENCIA se llama en la psicología actual al hecho de experimentar, de vivir algo, a diferencia de la aprehensión, del tomar posesión de algo que está fuera de la conciencia. En la vivencia no hay aprehensión propiamente dicha, porque lo aprehendido y lo vivido son una y la misma cosa, y por eso las vivencias son consideradas habitualmente como experiencias afectivas. Sólo mediante el análisis puede una vivencia ser desprendida de lo experimentado en ella, en tanto que la aprehensión se presenta desde el primer momento como un movimiento de la conciencia hacia algo heterogéneo, tanto si ello está constituido por un objeto sensible como por uno inteligible. Si se admite la intencionalidad de la vivencia habrá que distinguirla, cuando menos, de la intencionalidad de la aprehensión.

El término español 'vivencia' fue propuesto por Ortega y Gasset en 1913 (O. *C.*, I, 257 nota) como traducción del vocablo alemán *Erlebnis*. El primero que investigó con amplitud la naturaleza y formas de las *Erlebnisse* o vivencias fue Dilthey. La vivencia es para este autor algo revelado en "el complexo anímico dado en la experiencia interna"; es un modo de existir la realidad *para* un cierto sujeto. La vivencia no es, pues, algo dado; somos nosotros quienes penetramos en el interior de ella, quienes la poseemos de una manera tan inmediata que hasta podemos decir que ella y nosotros somos la misma cosa *(Ges. Schriften, V,* 237-240. También G. S., VI, 97, 99 y, sobre todo, VI, 314. Véase asimismo *Das Erlebnis und die Dichtung* [1907], 1924, 300 y sigs.). Por eso la vivencia es una realidad que no puede ser definida simplemente por medio de un *Innewerden*. "La vivencia —escribe Dilthey— es un ser cualitativo: una realidad que no puede ser definida por la captación interior, sino que alcanza también a lo que no se posee indiscriminadamente ... La vivencia de algo exterior o de un mundo exterior se halla ante mí en una forma análoga a aquello que no es captado y que sólo puede ser inferido" (G. S., VII, 230).

En la fenomenología, definida precisamente por Husserl como una descripción de las esencias que se presentan en las vivencias puras, o, mejor dicho, como una ideología descriptiva de las vivencias puras, el flujo de lo vivido o corriente pura de lo vivido es anterior a la esfera psicológica, anterior a lo físico y a lo psíquico, que se encuentra dentro del flujo vivencial. Las vivencias, entendidas como "unidades de vivencia y de sentido", deben ser descritas y comprendidas, pero no explicadas mediante procesos analíticos o sintéticos, pues son verdaderamente unidades y no sólo agregados de elementos simples. La vivencia es efectivamente "vivida", esto es, experimentada como una unidad dentro de la cual se insertan los elementos que el análisis descompone, pero la vida psíquica no está constituida únicamente por vivencias sucesivas, sino que éstas y los elementos simples, junto con las aprehensiones, se entrecruzan continuamente. Por otro lado, las vivencias se "descomponen", por así decirlo, en vivencias particulares y subordinadas, que pueden interrumpirse en el curso temporal sin dejar de pertenecer a una misma vivencia más amplia y fundamental. Así, por ejemplo, puede darse inclusive una vivencia que se repite a lo largo de toda una vidai y a la cual se incorporan múltiples elementos, agrandándola y enriqueciéndola, junto con otras vivencias que penetran en la anterior, pero que pertenecen a unidades distintas. Por vivencias en el más amplio sentido del vocablo, dice Husserl, entendemos "todo lo que encontramos en el flujo de lo vivido y, por lo tanto, no sólo las vivencias intencionales, las cogitaciones actuales y potenciales, tomadas en su entera concreción, sino también las que se presentan como momentos reales en este flujo y sus partes concretas" *(Ideen,* § 36).

Además de los textos de Dilthey

y Husserl citados, véase: Arthur Liebert, *Das Problem der Geltung*, 1914 (especialmente págs. 24-95).—H. Ruin, *Erlebnis und Wissen*, 1921. — Von Mutius, *Gedanke und Erlebnis*, 1922. — M. von der Groeben, *Konstruktive Psychologie und Erlebnis. Studien zur Logik der diltheyschen Kritik an der erklärenden Psychologie*, 1934. — Ernest Mally, *Erlebnis und Wirklichkeit. Einleitung zur Philosophie der natürlichen Weltauffassung*, 1935. — W. Erxleben, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit. Untersuchungen über die geschichtliche Stellung von W. Diltheys Grundlegung der Geistewissenschaften*, 1937. — Véase también la bibliografía del artículo COMPRENSIÓN.

VIVES (JUAN LUIS) (1492-1540) nac. en Valencia, pasó gran parte de su vida fuera de España, en Inglaterra, en Francia y en los Países Bajos. Ya en un comienzo se manifestó radicalmente contrario a la sofística en que había degenerado en algunos casos la dialéctica. Tal sofística, que Vives encontró sobre todo en algunos lógicos españoles que profesaban en París —en Luis Núñez Coronel, en Gaspar Lax, en Fernando de Encinas—, no era para él más que la inadmisible confusión de la lógica con la metafísica. Para evitarla precisa establecer una separación entre la metafísica como saber de lo verdaderamente real, y la lógica como saber de lo formal, pues de lo formal no puede derivarse, por lo pronto, ninguna de las realidades tradicionales admitidas. El llamado antiaristotelismo de Vives no tenía otro fundamento que esta necesidad de reforma de las artes, la cual se aplicaba asimismo y muy especialmente al estudio de la Naturaleza; en realidad, Vives combatía no la fidelidad al pensamiento de Aristóteles, a quien seguía particularmente en las cuestiones metafísicas, sino el abuso de Aristóteles, el recurrir al filósofo para el apoyo de cualesquiera afirmaciones. Por eso oponía al aristotelismo habitual en su tiempo el aristotelismo verdadero, el del propio Aristóteles, que se dedicó a la observación y al experimento apoyados por la razón. Según Vives, lo que debe hacerse ante todo para evitar los errores a que conduce el predominio de la dialéctica y el abandono de la observación directa de la naturaleza es una crítica del saber, esto es, una crítica del alcance y límites de todas las disciplinas, que establezca su legitimidad y el campo de su aplicación. Influido además por el platonismo y el estoicismo, especialmente en la ética, se manifestaba así también en Vives el típico eclecticismo que correspondía a una cierta parte del pensamiento español, y, por otra, a la actitud renacentista. La exigencia de observación directa o inmediata se manifiesta, sobre todo, en la obra de Vives sobre el alma; sin negar la decisiva importancia de un tratamiento metafísico del alma, proponía la investigación de sus propiedades, de sus manifestaciones y reacciones, como base de un saber real de los procesos anímicos, que atendiera no solamente a las partes superiores espirituales, sino también a su necesaria vinculación al cuerpo. La filosofía de Vives es así, como ha señalado Menéndez y Pelayo, una filosofía crítica, pero también una filosofía ecléctica: antiaristotelismo en la dialéctica, aristotelismo en la metafísica, estoicismo y platonismo en la ética, naturalismo en la física, experimentalismo y racionalismo en la ciencia del alma, todo ello presidido por la más sincera creencia cristiana, se unen en un conjunto donde la armonía de la "actitud vital" predomina de continuo sobre la coherencia formal.

Obras principales: *Sapiens* (1512). — *Christi triumphus* (1514). — *De initiis, sectis et laudibus philosophiae* (1518). — *Liber in Pseudo Dialecticos* (1519). — *Satellitium animi* (1524). — *De disciplinis, libri XX*, 1531 (comprendiendo, en su primera parte, los siete libros *De causis corruptarum artium*; en la segunda, los cinco libros *De tradendis disciplinis*, y siendo usual incluir en la tercera parte, en las antiguas ediciones, cierto número de escritos varios: *De prima philosophia, De censura veri, De instrumento probabilitatis*, etc.). — A las citadas obras hay que agregar: *De anima et vita* (*ca.* 1538); *De veritate fidei christianae; Introductio ad sapientiam* (1528); *De concordia et discordia in humano genere; De ratione dicendi* (1533); *Exercitatio linguae latinae* (1539); *De institutione feminae christianae* (1524). — Hay trads. esps. de varias obras: *Diálogos, Introducción a la sabiduría, Tratado del alma, Tratado del socorro de los pobres, Instrucción de la mujer cristiana, Concordia y discordia*, etc. Traducción completa al español de toda la obra de Vives por Lorenzo Riber: *Obras completas* (Madrid, 2 vols., 1947-1948). — Ediciones de obras: Basilea, 1545, 1560; Brujas, 1553; Leyden, 1555; Valencia, 1782-1790 (con la *Vita Vivis* de Gregorio Mayáns); Madrid, 1948 y sigs.; reimp., 1953. — Véase F. A. Lange, artículo VIVES en la *Enzyklopädie des gesamten Erziehung- und Unterrichtswesens*, ed. K. A. Schmid, t. IX, 776-851 (trad. esp. rev. por Menéndez y Pelayo, 1894, reimp., 1944). — B. Pade, *Die Affektenlehre des Johannes Ludwig Vives*, 1894 (Dis.). — G. Hoppe, *Die Psychologie des J. L. Vives*, 1902. — A. Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 3 vols., 1903.—Th. Kater, *J. L. Vives und seine Stellung zu Aristoteles*, 1908. — F. Watson, "J. L. Vives. A Scholar of the Renaissance", en *Trans. Royal Society Lit.* N. S. (1921) (en esp.: *Luis Vives, el gran valenciano*, 1922). — J. Parmentier, *Vives*, 1923. — W. A. Daly, *The Educational Psychology of J. L. Vives*, 1924. — Mariano Puigdollers Oliver, *La filosofía española de Luis Vives*, 1940. — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española (Siglo XVI)*; vol. I, 1941, págs. 33-208. — Gregorio Marañón, *Luis Vives (Un español fuera de España)*, 1942. — Juan B. Gomis, *Criterio social de Luis Vives*, 1946. — F. Urmeneta, *La doctrina psicológica y pedagógica de J. L. Vives*, 1949. — Bernardo G. Monsegú, C. P., *Filosofía del humanismo de J. L. Vives*, 1961.

VOCACIÓN. En el artículo Conciencia moral (VÉASE) hemos indicado que Heidegger ha analizado tal conciencia por medio de la noción de vocación *(Ruf)*. En el análisis de esta noción el citado filósofo hace uso del sentido etimológico de *Ruf;* se trata, en efecto, a su entender, de un *llamado*, resultado del llamar *(rufen)* en el curso del cual la Existencia (v.) se dirige la "palabra" a sí misma. Igual o análogo sentido se halla patente en el término de origen latino ´vocación'. La vocación es el resultado de una *vox*, y ésta es la acción y el efecto de un *vocare* o llamar. Prescindiremos aquí de la explicación de otros términos utilizados por Heidegger y agrupados en tomo a la noción de *Ruf* o vocación —por ejemplo, *Anruf, Aufruf, Rückruf*, para traducir los cuales José Gaos ha tomado como eje el verbo 'vocar', dando por resultado 'invocación' para *Anruf*, 'avocación' para *Aufruf*, 're-

trovocación' para *Rückruf.* Lo único que nos interesa ahora es destacar que la noción heideggeriana de vocación es fundamental en la filosofía expresada en *Ser y Tiempo,* por cuanto la vocación es identificada con el llamado del Cuidado. Y como éste es el ser de la Existencia, la vocación del cuidado o Existencia puede ser considerada como la vocación o llamado de la Existencia.

El problema que plantea el concepto heideggeriano de vocación es el de la función que ésta desempeña en el acto de la decisión existencial. Es plausible suponer que se trata de un llamado a la Existencia perdida entre las cosas con el fin de que vuelva sobre sí misma. Pero lo que tal Existencia encuentra en sí misma al seguir la invocación de la vocación es asunto muy debatido. Dos posibilidades se ofrecen: una es la nada (v.) en la cual la Existencia está suspendida; otra es la plenitud de ser de esta misma Existencia. Las dos posibilidades no son siempre incompatibles, especialmente cuando se supone que "el puro ser y la pura nada son lo mismo". Sin embargo, parece indudable que hay una cierta *orientación* hacia una u otra posibilidad, correspondiendo a una distinta interpretación de la idea de Existencia (por lo menos en tanto que existencia humana). Para comprobarlo, podemos comparar la concepción antes bosquejada de Heidegger con la que ha ofrecido Ortega sobre la vocación. Ortega presenta, en efecto, a la vida humana como un vivir con sus circunstancias, las cuales pueden impedir o pueden contribuir a que la vida se realice a sí misma, es decir, sea fiel al "yo insobornable". Este "yo" es justamente la vocación, la cual es estrictamente individual e intransferible. Por eso Ortega analiza la vida humana no en términos de "carácter", sino en términos de vocación o de destino personal. Esto imprime a las acciones humanas un sello que las hace siempre decisivas y, por lo tanto, impide que puedan ser consideradas como meramente simbólicas. La vocación es, así, el fondo de la vida humana y puede ser identificada con el *quehacer* estrictamente personal de la misma. Al ser fieles a la vocación somos, según Ortega, fieles a nuestra propia vida, y por eso la vocación designa la mismidad y autenticidad de cada ser humano. Por el mismo motivo la vocación, el llamado o el destino equivalen al designio o programa vital en el curso del cual la vida llega a ser lo que "auténticamente es".

VOLKELT (JOHANNES) (1848-1930) nació en Lipnik (Galizia). Estudió en Viena, Jena y Leipzig y se "habilitó" en Jena en 1879. Fue "profesor extraordinario" en Jena (1879-1883), profesor titular en Basilea (1883-1889), en Würzburgo (1889-1894) y en Leipzig (desde 1894).

Volkelt se orientó al principio en la filosofía hegeliana, pero el estudio de Kant le condujo luego a lo que llama un "transubjetivismo subjetivista", como orientación metafísica fundada en un riguroso análisis gnoseológico. Este análisis, desarrollado a lo largo de líneas criticistas, ocupó desde entonces su interés filosófico. El examen de la relación entre la experiencia y el pensamiento, y sobre todo sus trabajo acerca de la certidumbre, pertenecen a este período. La solución del problema parecía consistir al principio en admitir todas las consecuencias de un inmanentismo radical. Pero este inmanentismo y positivismo de la conciencia individual conducían a tales dificultades y, en particular, a un tal nihilismo en la cuestión de la certidumbre del conocimiento, que Volkelt se vio obligado a introducir la noción de lo "transubjetivo mínimo" y, sobre todo, a admitir un dualismo en el pensamiento en la medida en que sus enunciados pretenden ser válidos. Ahora bien, esta validez no es la simple validez lógica. Menos puede serlo si se tiene presente, según Volkelt, que la misma validez lógica requiere para ser entendida un fundamento de certidumbre que solamente pueden dar los supuestos desde los cuales es pensada. De ahí la ampliación de las ideas de Volkelt, primero a cuestiones psicológicas, luego a problemas estéticos y, finalmente, a un análisis fenomenológico y metafísico de la conciencia y de su constitución trascendental, análisis que incluyó, finalmente, un examen del problema del tiempo y otro de la cuestión de la individualidad. El examen de las estructuras de la certidumbre y de las estructuras de su validez —incluyendo la llamada certidumbre intuitiva o supralógica— desembocó, así, en una construcción metafísica, en la cual el problema del tiempo y del principio de individuación representaban los principales cimientos. Volkelt llegó a sostener que "la realidad es la autorrealización del valor absoluto", el cual tiene que ser comprendido como algo afín al amor o, mejor dicho, análogo al amor. Esto era ya anticipado por la afirmación de que, al lado de las evidencias o certidumbres subjetivas inmediatas, hay la certidumbre de una verdad transubjetiva constituida por los "yoes" ajenos y por el "mundo externo". Esta realidad, que es objeto a la vez de evidencia y de creencia, constituye también el conjunto de las objetividades que dan forma y sentido al mundo. La gnoseología contiene, pues, una "metafísica necesaria". Pues la metafísica no es en este caso un "sueño deseado", sino que es el fundamento último de la forma constitutiva de lo real y de la objetividad.

Obras principales: *Pantheismus und Individualismus im System Spinozas* 1871 (Dis.). — *Das Unbewusste und der Pessimismus,* 1873 *(Lo Inconsciente y el pesimismo).* — *Die Traumphantasie,* 1875 *(La fantasía del sueño).* — *I. Kants Erkenntnistheorie in ihren Grundprinzipien analysiert,* 1879 *(La teoría del conocimiento de I. Kant analizada en sus principios fundamentales).* — *Erfahrung und Denken, kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie,* 1886 *(Experiencia y pensamiento, fundamentación crítica de la teoría del conocimiento).* — *Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart,* 1892 *(Conferencias para la introducción a la filosofía actual).* — *Aesthetische Zeitfragen,* 1895 *(Cuestiones estéticas de la época).* — *Aesthetik des Tragischen,* 1897, 2ª ed., 1906; 3ª ed., 1917 *(Estética de lo trágico).* — *A. Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube,* 1900. — *Die Quellen der menschlichen Gewissheit,* 1906 *(Las fuentes de la certidumbre humana).* — *System der Aesthetik,* 3 vols (I, 1905; II, 1910; III, 1914), 2ª ed., 1925-1927. — *Zwischen Dichtung und Philosophie. Gesammelte Aufsätze,* 1909 *(Entre la poesía y la filosofía. Ensayos reunidos).* — *Kunst und Volkserziehung,* 1912 *(Arte y educación popular).* — *Gewissheit und Wahrheit, Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlage der Erkenntnistheorie,* 1918 *(Certidumbre y verdad. Investigación de las cuestiones relativas a la validez*

como fundamento de la teoría del conocimiento). — *Die Gefühlsgewissheit. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung,* 1922 *(La certidumbre afectiva. Investigación gnoseológica).* — *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit,* 1925 *(Fenomenología y metafísica del tiempo).* — *Das Problem der Individualität,* 1928. — Autoexposición en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* I, 1921, y en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern,* I, 1931. — G. Cesca, *Il transsoggetivismo del Volkelt,* 1887. — O. Hallesby, *Johannes Volkelts Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik,* 1909. — W. Wirth, *Grundfragen der Aesthetik im Anschluss an die Theorie J. Volkelts,* 1926.

VOLTAIRE (FRANÇOIS MARIE AROUET LE JEUNE, llamado en anagrama) (1694-1778), nació en Paris, estudió en el colegio de jesuitas Louis le Grand, fue encarcelado en la Bastilla en 1717 a causa de una sátira contra el Regente. Desde 1726 a 1729 permaneció exilado en Inglaterra, en donde conoció las doctrinas de Locke y Newton, que influyeron decisivamente en su pensamiento. En el curso de su larga y agitada vida, durante la cual se mezclaron las censuras, condenaciones y polémicas con los más elevados honores en la Corte y las mayores alabanzas y homenajes de pleitesía a su talento, residió algún tiempo en Berlín, como huésped de Federico II, y en Ginebra. Relacionado con las figuras más representativas de la ciencia, la filosofía, la literatura y la política europeas, su existencia y su obra son características de las tendencias de la Ilustración (v.) francesa y del enciclopedismo (v. ENCICLOPEDIA). Pero la vida y el pensamiento de Voltaire ofrecen, acaso más que cualesquiera de su tiempo, dos caras: por un lado, hay confianza optimista, lucha contra el mal y contra el oscurantismo, contra el prejuicio y la inútil frondosidad de la historia. Por el otro, hay desesperación ante la estupidez humana y, al lado de ello, efectiva comprensión histórica de esta estupidez. Las diferencias entre Voltaire y Rousseau no logran borrar el hecho de una más fundamental coincidencia: mientras gran parte de los iluministas bogan en una nave optimista y dentro de un materialismo más o menos disimulado, Voltaire y Rousseau rechazan todo superficial materialismo y quieren efectivamente creencias que sean ideas claras. Ahora bien, en tanto que Rousseau suponía que, siendo natural, el hombre era naturalmente bueno, Voltaire advertía que la estupidez humana solamente podía curarse con la ilustración y el saber, esto es, con la supresión del prejuicio, con la adscripción de fuerza a la ilustración o, lo que es lo mismo, con la adquisición por la fuerza y el despotismo de un carácter ilustrado. La lectura de la historia "en filósofo" no significa, en última instancia, sino la necesidad de buscar tras la historia aquellos escasos momentos en que se ha producido la unión de la debilidad del espíritu con la fortaleza del déspota. Momentos escasos, porque la historia en conjunto no parece ser sino la manifestación del mal que hay en la tierra. El continuo combate de Voltaire contra todo fácil optimismo y en particular contra la teodicea (v.) de Leibniz, es el combate de un hombre que quiere reconocer la existencia del mal (v.), porque advierte que la razón no solamente es impotente para explicarlo mas también para suprimirlo. De ahí que Voltaire no sea tampoco un racionalista al uso y de ahí, tras lo que lo separa de Rousseau, lo que con él lo une. El singular maniqueísmo de Voltaire no es, empero, el maniqueísmo de quien concibe al hombre como espectador desinteresado en una cósmica lucha de los buenos contra los malos; lo que caracteriza a Voltaire es el llamado continuo a la "sana razón humana" para que intervenga en la querella y apoye a los primeros en su propósito de aniquilación de los últimos. Dentro de este marco debe comprenderse la contribución de Voltaire a la comprensión de una historia que aparentemente despreciaba, porque quería podarla de la fábula y de la leyenda no obstante aprovecharse de toda fábula y de toda leyenda para poder efectivamente escribirla, es decir, comprenderla. Mas la lucha del bien contra el mal no es simplemente la lucha del saber contra la ignorancia, de la prudencia contra el fanatismo. Llega un momento, en efecto, en que saber y prudencia no son suficientes para aniquilar lo que se muestra cada vez con mayor vigor en la historia humana y por ello la realidad parece escindirse en dos grandes sectores, en cada uno de los cuales puede haber prudencia y fanatismo, saber e ignorancia. Lo que hace falta ya entonces no es tanto el saber como el empleo de este saber, no es tanto la ignorancia como el hecho de conocerla y utilizarla. Y por eso en el secreto fondo de Voltaire alienta la visión de una lucha universal —de la que se siente principal representante— entre el fanatismo de la verdad y el fanatismo de la mentira, entre la razón reveladora de luz y la razón justificadora de tinieblas, entre la naturaleza auténtica y la naturaleza oscura, entre el bien eminente y el mal.

No obstante la claridad y acuidad con que Voltaire expresa su pensamiento filosófico, es más difícil presentar un resumen de éste que de otros pensamientos más complicados y completos. Ello obedece, por un lado, a que no hay en Voltaire —ni el autor tiene la pretensión de poseerlo— un sistema filosófico y, por otro lado, a que con gran frecuencia sus ideas se reducen a "actitudes". Ello no significa, empero, que Voltaire no haya contribuido de un modo efectivo al trabajo filosófico de la época. Esto acontece cuando menos en un respecto: en la filosofía de la historia. Además de elaborar las nociones antes aludidas y más o menos difusas entre los pensadores de la Ilustración —progreso, despotismo ilustrado, etc.— Voltaire propuso con su idea del "espíritu de las naciones" un instrumento de comprensión histórica que alcanzó gran fortuna en períodos posteriores y que de un modo o de otro encontramos en el pensamiento historiográfico y filosófico-histórico romántico. El intento de reducción de la complejidad de los fenómenos históricos a la invariante de un espíritu en torno al cual se organizan los más diversos hechos puede, pues, considerarse como la más importante contribución filosófica de nuestro autor.

Obras filosóficas principales: *Lettres sur les Anglais* (Londres, 1728; París, 1784). — *Éléments de la philosophie de Newton* (Amsterdam, 1738; París, 1741). — *La métaphysique de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz,* 1740. — *Essai sur les moeurs et l´esprit des nations,* 1756. — *Traité de la tolérance,* 1763. — *Dictionnaire philosophique,* 1764. — *Le philoso-*

phe ignorant, 1767. — *Réponse au système de la nature*, 1772. — Desarrolló temas filosóficos en estilo polémico en sus novelas (*Zadig*, 1748; *Micromégas*, 1752; *Candide*, 1759; *L'Ingénu*, 1767, etc.) y en algunas poesías (*Sept discours sur l'homme*, 1738). Sobresalió asimismo en el teatro (*Oedipe*, 1718; *Brutus*, 1730; *Mérope*, 1743, etc.) y en la historia (*Histoire de Charles XII*, 1731; *Le siècle de Louis XIV*, 1751; *Histoire de la Russie sous Pierre le Grand*, 1763, etc.).

Ediciones de obras completas: Kehl (Paris), 70 vols., 1784-1789; Beuchot (Paris), 72 vols., 1834-1840; Moland (Paris), 52 vols., 1883-1885. — Correspondencia: *Correspondance générale*, ed. Th. Besterman, 1953 y sigs.

Entre ediciones críticas de varias obras, citamos: *Lettres philosophiques*, ed. G. Lanson, 1909-1918. — *Candide*, ed. A. Morize, 1913, y René Pomeau, 1959. — *Micromégas*, ed. I. O. Wade, 1946.

Bibliografía: G. Bengesco, *V. Bibliographie de ses oeuvres*, 4 vols., 1882-1892 y obras de Desnoiresterres, Torrey, Wade, *cit. infra*.

Hay un Institut Voltaire, cerca de Ginebra, dirigido por Théodore Besterman. Publican *Correspondance* y la revista *Studies on V. and the Eighteenth Century*.

Sobre V. véase: E. Bersot, *La philosophie de V.*, 1848. — L. J. Bungener, *V. et son temps*, 2 vols., 1850. — G. Desnoiresterres, *V. et la société de son temps*, 8 vols., 1867-1876. — D. F. Strauss, *V. Sechs Vorträge*, 1870. — E. Saigey, *La physique de V.*, 1873. — Henri Beaune, *V. au collège, sa famille, ses études, ses premiers amis; lettres et documents inédits*, 1873. — K. Schirmacher, *V. Eine Biographie*, 1898. — G. Merten, *Das Problem der Willensfreiheit bei V. im Zusammengang seiner Philosophie historisch-genetisch betrachtet*, 1901 (Dis.). — J. Hahn, *Voltaires Stellung zur Frage der menschlichen Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu Locke und Collins*, 1905 (Dis.). — Gustave Lanson, *V.*, 1906. — G. Pellissier, *V., philosophe*, 1908. — G. Brandes, *V. in seinem Verhältnis zu Friedrich der Grossen und J. J. Rousseau*, 1909. — P. Sakmann, *Voltaires Geistesart und Gedankenwelt*, 1910. — E. Poudroie, *V. und seine Zeit*, 1910. — N. L. Torrey, *V. and the French Deists*, 1930. — Id., íd., *The Spirit of V.*, 1938. — Ira O. Wade, *Studies on V.*, 1947. — W. Girnus, *V.*, 1947. — André Cresson, *V. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, 1948. — C. Rowe, *V. and the State*, 1955. — René Pomeau, *La religion de V.*, 1956. — W. S. Ljublinskij, *Voltaire-Studien* (trad. del ruso), 1961 [Deutsche Akademie der Wiss. Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der deutschen und französischen Aufklärung, 14]. — John N. Pappas, *V. and d'Alembert*, 1962.

VOLUNTAD se entiende principalmente en tres sentidos: (1) Psicológicamente como un conjunto de fenómenos psíquicos o también como una "facultad" cuyo carácter principal se halla en la tendencia. (2) Éticamente, como una actitud o disposición moral para querer algo. (3) Metafísicamente, como una entidad a la que se atribuye absoluta subsistencia y se convierte por ello en substrato de todos los fenómenos. Estas tres significaciones de la voluntad caracterizan las diferentes acepciones del voluntarismo, pero junto con la distinción, necesaria en toda investigación filosófica, debe reconocerse que en casi todas las doctrinas voluntaristas se proclama el dominio de la voluntad en las tres esferas y se pasa insensiblemente de la psicología a la metafísica o, cuando menos, a la ética. Psicológicamente, 'voluntad' no es tampoco voz unívoca y ha sido definida de muchas maneras, unas veces intentando considerarla como algo irreductible y otras procurando reducirla a otros fenómenos psíquicos. En el primer caso se ha estimado que la voluntad es una forma de actividad que tiene que ser simplemente experimentada. En el segundo caso, se ha intentado explicarla por su equiparación con el deseo puro y simple, con el juicio producido por una representación que, a su vez, es causa de un sentimiento, o identificarla con el esfuerzo y la actividad. Muy corriente ha sido en el pasado confundir la voluntad con ciertos tipos de sentimiento a los cuales se califica de activos en oposición a los sentimientos pasivos. Sin embargo, el resultado de todas las investigaciones parece conducir al reconocimiento del carácter originario de la voluntad, sin que ello signifique que la voluntad haya de considerarse como algo inefable, pues es susceptible, cuando menos, de una descripción. Esta descripción permite no sólo averiguar la naturaleza de la voluntad, sino también sus grados y formas, así como los actos psíquicos que se hallan íntimamente vinculados con ella. Al examinar la voluntad descriptivamente y desde un punto de vista psicológico, se advierte que puede concurrir en todos los actos volitivos una mayor o menor conciencia, una mayor o menor intensidad o, si se quiere también, una mayor o menor profundidad. De acuerdo con ella, la voluntad es concebida, *por lo pronto*, como impulso, es decir, como aquella tendencia sin finalidad previamente establecida o comprendida. La vinculación de los impulsos con la vida orgánica hace de ellos la parte menos psíquica de los fenómenos volitivos, pero no pueden eliminarse en ninguna fenomenología de la voluntad que pretenda ser completa. Junto con los impulsos se encuentran los instintos, que son como impulsos que han experimentado un proceso de mecanización o que se originan directamente de la vida psicofísica sin haber pasado por el plano de la conciencia. Cuando al impulso se agrega la conciencia del fin aparece la tendencia o la inclinación, que puede tener diversos grados según el conocimiento de la finalidad. Por último, la plena conciencia aparece en lo que se llama voluntad propiamente dicha, esto es, en aquel fenómeno en el cual tiene lugar una previa representación o, mejor dicho, la aprehensión de un pensamiento, a la cual sigue una acción de acuerdo con el fin propuesto. En el fenómeno volitivo concurren, por lo tanto, numerosos fenómenos psíquicos de varios tipos. Entre ellos se ha destacado siempre el elemento intelectual. Por eso se ha intentado con frecuencia entender las diferentes teorías psicológicas acerca de la voluntad de acuerdo con el predominio mayor o menor del citado elemento, desde quienes lo hacen depender de la conciencia plena de lo representado y del juicio de la conveniencia o inconveniencia de atender al fin que la representación propone, hasta quienes reducen a un mínimo esos elementos. Por lo general, se considera que en todo fenómeno de la voluntad hay una previa representación o, mejor dicho, un conocimiento, una finalidad, una decisión, una resolución y una acción (el proceso aprehensión-valoración-deliberación-resolución y ejecución). Entrelazados con estos elementos se hallan los llamados motivos de la voluntad, que son concebidos a veces como lo que hace que la voluntad se

ponga en marcha y que en ocasiones son considerados como el mero incentivo del momento de la resolución o de la acción.

La historia del concepto de voluntad se desarrolla al hilo de la discusión en torno al predominio de la voluntad sobre el conjunto de los fenómenos psíquicos y en torno a su relación con el intelecto. La relación entre voluntad y deseo fue ya tratada a fondo dentro de la filosofía antigua, especialmente en Platón y Aristóteles. El primero advertía ya que mientras el deseo, ὄρεξις pertenece al orden de lo sensible, la voluntad, βούλημα, pertenece, en cambio, al orden del intelecto. En cuanto a Aristóteles, señalaba explícitamente que si bien deseo y voluntad son, por igual, motores, la voluntad es de índole racional. Desde entonces la racionalidad de la voluntad no fue casi nunca desmentida. Ahora bien, ello no significaba que dejara de acentuarse el carácter motor de los actos volitivos y aun el hecho de que, como precisó San Agustín, la voluntad fuese capaz de intervenir en todas las funciones anímicas. Con lo cual la voluntad pudo convertirse en una especie de motor o movimiento de potencias y, por lo tanto, en un principio que podía inclusive aplicarse a todas las especies de apetitos, los naturales tanto como los racionales. Así, del mismo modo que del concepto de voluntad sustentado puede derivarse la forma admitida de voluntarismo (VÉASE), éste determina a su vez la noción correspondiente de voluntad. En el caso de Avicebrón, esto es evidente. Pero no lo es menos en el caso de Santo Tomás y de Duns Escoto. Santo Tomás precisa, en primer lugar, que la voluntad no está sometida en ninguno de sus actos a la necesidad (y ello hasta el punto de que voluntad y libre albedrío no son dos potencias distintas, sino una sola potencia). En segundo lugar, la voluntad no quiere *necesariamente* todo lo que quiere. En tercer lugar, aunque parece que, siendo el Bien objeto formal de la voluntad, ésta habrá de ser la más elevada de las potencias, el objeto del intelecto es más noble que el de la voluntad, por lo que el intelecto será la potencia más elevada. En cuarto término, el intelecto mueve a la voluntad, pero como fin. Finalmente, no puede establecerse una distinción entre la voluntad irascible y la concupiscible, por cuanto se trata de un apetito superior (Cfr. *S. theol, I,* q. LXXXII). La tesis de la voluntad como *appetitus intellectualis,* así como el principio según el cual *nihil volitum quin praecognitum,* dominan, pues, el citado concepto de la voluntad y el intelectualismo dentro del cual se mueve dicha interpretación del acto volitivo. Lo cual no significa, ciertamente, que la voluntad esté en su mismo actuar enteramente subordinada al intelecto; en verdad, si el intelecto mueve a la voluntad en cuanto a la especificación, la voluntad mueve al intelecto en cuanto al acto de su ejercicio. Para Duns Escoto, en cambio, la voluntad es un verdadero motor, es decir, impulsa y dirige el movimiento en todo el reino de las facultades. Y cuando esta voluntad es divina, puede considerarse como la primera causa del ser, a diferencia de la causa parcial que define el intelecto. El concepto de Dios, tal como fue desarrollado por Duns Escoto, por Occam y por Descartes subraya, por lo demás, hasta lo máximo este carácter director y no sólo motor de la voluntad. La determinación del intelecto por la voluntad, el primado de esta última parecen, pues, cumplirse, según Duns Escoto, en todas las esferas del ente. Es usual llamar a esta última posición voluntárista y a la de Santo Tomás intelectualista. Hay que advertir, sin embargo, que estas calificaciones deben ser tomadas casi siempre *cum grano salis.* Pues si consideramos la posición de Santo Tomás resulta claro que no se suprime la voluntad en aras del intelecto; ambos son motores que actúan de distinto modo: la inteligencia mueve a la voluntad por medio de los objetos, y la voluntad se mueve a sí misma en razón del fin propuesto.

El problema de la relación entre voluntad e inteligencia no ha sido solamente una cuestión teológica o psicológica; ha sido también, y a veces de un modo muy eminente, una cuestión ética. Esta cuestión se ha presentado con toda claridad desde tiempos muy remotos, pero se ha acentuado desde el instante en que se ha preguntado de qué modo está fundado el Bien en Dios. También aquí se contrapusieron las opiniones de Santo Tomás y Duns Escoto. Pues aunque ambos mantenían que el fundamento del Bien se halla en Dios, resultaba que mientras para Santo Tomás Dios quiere según lo que es bueno, no existiendo incompatibilidad entre la volición de la bondad y la idea de la bondad, para Duns Escoto no puede admitirse lo que él considera excesiva "reducción" de las "prerrogativas" que corresponden a un ente infinito y omnipotente. En otros términos, y para expresarlo en las conocidas (y simplificadas) fórmulas, mientras para Santo Tomás Dios quiere lo bueno, para Duns Escoto lo bueno es bueno porque Dios lo quiere. La omnipotencia de Dios hace, según Duns Escoto, que no haya para el Ser Supremo ningún obstáculo a su voluntad infinita, ni siquiera el "obstáculo" de la idea, que no es más que causa ocasional para la voluntad humana y que no puede representar ninguna limitación para la divina, pues ésta es, por así decirlo, el absoluto ser que se mueve y decide absolutamente por sí mismo. Es, pues, el problema mismo de Dios (VÉASE) el que hace destacar hasta lo máximo todas las implicaciones del problema de la voluntad y del voluntarismo. Cuando Secretan ha definido a Dios como aquel ser que puede decir: "Yo soy lo que quiero ser" ha precisado, en efecto, con toda nitidez el problema del ser último de la voluntad. Por lo demás, éste ha sido uno de los temas capitales de la época moderna, por lo menos en la medida en que algunos de los representantes capitales de su filosofía —como Descartes, Kant o Fichte— han sostenido, explícita o implícitamente, un voluntarismo. En la filosofía cartesiana, este voluntarismo es, como ha dicho Zubiri, un voluntarismo paradójico: el voluntarismo de la razón. En efecto, no sólo hay en Descartes la afirmación de la absoluta arbitrariedad divina o, mejor dicho, la afirmación del carácter arbitrario de la creación, sino que el primado de la voluntad que ello supone funciona asimismo con pleno vigor dentro de la lógica. Pues la voluntad es la facultad de asentir o negar el juicio, con lo cual adquiere un carácter infinito en contraposición con la esencial finitud del intelecto. Con ello se suprimían lo que podrían llamarse "zo-

nas intermediarias" entre Dios y la creación. Tal idea de la voluntad, y el consiguiente "primado de la voluntad", fueron rechazados por algunos autores, entre ellos principalmente Leibniz. Este autor no fue, ciertamente, "voluntarista". Si bien en su filosofía la idea de *conatus* es sobremanera importante, considera (ya en un escrito de 1667 sobre "un nuevo método para aprender y enseñar la jurisprudencia") la voluntad como un *conatus* "que se origina en el pensamiento o que tiende hacia algo reconocido por el pensamiento como bueno". En sus *Animadversiones in partem generalem principiorum Cartesianorum*, de 1962 (Parte I, ad art. 31, 35 [Gerhardt, IV, 361]), Leibniz indica, contra Descartes, que "no admite que los errores dependan más de la voluntad que del intelecto. Dar crédito a lo que es verdadero o a lo que es falso —siendo lo primero conocer, y lo segundo errar— no es sino la conciencia o memoria de ciertas percepciones o razones, y, por tanto, no depende de la voluntad excepto en cuanto podamos ser llevados, por algún esquema oblicuo, al punto en que nos parece ver lo que deseamos ver, aun cuando seamos efectivamente ignorantes de ello". En suma: "sólo queremos lo que aparece al intelecto".

Pero en otros filósofos modernos menos "intelectualistas" que Leibniz la voluntad siguió ocupando un puesto central — fuera entendida como una facultad, como una potencia o como un esfuerzo. Y ello no sólo cuando se entendió la voluntad en un sentido metafísico, sino también cuando se entendió primariamente dentro de la esfera moral. Así sucede en Kant, con su idea del valor absoluto de ciertos actos de voluntad. Cuando la voluntad, opina Kant, es autónoma y no heterónoma, es decir, cuando da origen a la ley (v.) y no es una subordinación a las prescripciones dependientes de fines ajenos a ella, se llama buena voluntad (v.) y posee un valor absoluto, con independencia de los resultados de su acción. Y así puede decir Kant que "ni en el mundo ni fuera del mundo cabe pensar nada que pueda ser considerado como bueno sin restricción, excepto una buena voluntad".

No repetiremos aquí las tesis centrales descritas en el artículo VOLUNTARISMO. Señalemos sólo que el carácter metafísico de la voluntad se acentúa sobre todo en Fichte, quien reduce el ser al deber ser, y en Maine de Biran, quien, alterando el principio cartesiano, sostiene el *volo ergo sum*, fundamentando así —bien que con una base preponderantemente psicológica— ese realismo volitivo de orden gnoseológico que ha sido defendido también por Dilthey, Peirce, Frischeisen-Köhler y Max Scheler. La voluntad desempeña asimismo un papel fundamental en las doctrinas de Schopenhauer y Nietzsche. Para Schopenhaeur la Voluntad representa —o, mejor dicho, es— el fondo último de lo real. La Voluntad no se halla limitada por las categorías del espacio, del tiempo y de la causalidad, las cuales se aplican al mundo de los fenómenos. La Voluntad no es un objeto del entendimiento. Aunque esta Voluntad es accesible, o representable, mediante la experiencia que tiene el hombre de su propia actividad volitiva, no es la mera transposición, o proyección, de ésta a aquélla. La Voluntad no es una causa; es un principio absoluto que se objetiva produciendo las Ideas. El mundo metafísico puede ser, pues, entendido como una serie de objetivaciones de la Voluntad — la cual se objetiva máximamente en el hombre. Para Nietzsche, la voluntad es primariamente "voluntad de poder" (voluntad de dominio"), y constituye la base de la nueva tabla de valores en la cual alcanza la vida el rango supremo. Apoyándose en Maine de Biran y en Royer-Collard, defendió asimismo Galluppi una filosofía explícita de la subsistencia de la voluntad. Esta subsistencia vuelve a aparecer en diversos autores, ya sea como un fondo último de las potencias, ya sea como algo sin lo cual ninguna potencia puede moverse y, en cierto modo, existir. Así ocurre con Wundt (VÉASE). Así sucede también, por motivos distintos y con muy distintos supuestos, en Lachelier o en William James. En el primero de éstos, la voluntad llega a ser "el principio y el fondo oculto de cuanto existe". Pero este ser último y radical de la voluntad aparece sólo en uno de los estadios de ascenso hacia la originalidad de la conciencia. La voluntad no es una voluntad en sí, sino una voluntad concreta. Por eso un cierto primado de la voluntad no es incompatible con un cierto primado de la idea siempre que esta última sea entendida como objeto más bien que como sujeto del pensamiento. En cuanto al segundo de los pensadores citados, William James, utiliza el carácter motriz de la voluntad sobre todo en la relación entre ella y la creencia dentro de la unidad de la voluntad de creer. Ésta es, según James, el hecho de admitir creencias en las cuales la razón, pudiendo aclarar, no puede decidir, y que se determinan por las consecuencias —prácticas y teóricas— de la propia creencia. En la voluntad de creer, lo mismo que en la voluntad de idear, adquiere, pues, la voluntad un primado sobre la inteligencia.

Concepto de la voluntad principalmente en sentido psicológico: F. Paulhan, *La volonté*, 1903. — J. Payot, *L'éducation de la volonté*, 1894 (trad. esp.: *La educación de la voluntad*, 2ª ed., rev., 1947). — G. E. Schneider, *Der menschliche Wille*, 1882. — Th. Ribot, *Les maladies de la volonté*, 1883 (hay trad. esp.). — R. Hamerling, *Atomistik des Willens*, 1891. — G. Tarantino, *Saggio sulla volontà*, 1897. — Türckheim, *Zur Psychologie des Willens*, 1900. — A. Pfänder, *Phänomenologie des Willens*, 1900 (trad. esp.: *Fenomenología de la voluntad*, 1931). — Juan Zaragüeta, *Teoría psicogenética de la voluntad*, 1914. — J. Bessmer, *Das menschliche Wollen*, 1915. — E. Rohracher, *Theorie des Willens auf experimenteller Grundlage*, 1931. — N. Ach, *Analyse des Willens*, 1935. — Paul Foulquié, *La volonté*, 1949 (trad. esp.: *La voluntad*, 1956). — W. Keller, *Psychologie und Philosophie des Wollens*, 1954. — Luis Beirnaert, S. J., G. Marcel, J. Ladrière, *et al.*, *Qu'est ce que vouloir?*, 1958, ed. Luis Beirnaert. — Filosofías de la voluntad: P. Galluppi, *Filosofia della volontà*, 1841. — C. Peters, *Willenswelt und Weltwille*, 1883.—E. Myr, *Der Weltwille*, 1908. — Dietrich Heinrich Kerler, *Weltwille und Wertwille*, 1925. — M. F. Sciacca, *Teoria e pratica della volontà*, 1928. — Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, 2 vols., 1950-1960 [para detalles, véase bibliografía de RICOEUR (PAUL)]. — A. Darbon, *Philosophie de la volonté*, 1951, ed. R. Lacroze. — Aldo Testa, *Il primato della Volontà*, 1954. — Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will*, 1963.—La voluntad pura como fundamento de la ética: Hermann Schwarz, *Psychologie des Willens. Zur Grundlegung der Ethik*, 1900. — Hermann

Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 1904. — Lógica de la voluntad: Paul Lapie, *Logique de la volonté*, 1903. — Ernst Mally, *Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens*, 1926. — Voluntad y bien: G. Amendola, *La volontà e il bene*. — Voluntad y temperamento: N. Ach, *Ueber den Willensakt und das Temperament*, 1910. — Voluntad y conciencia: P. Frutiger, *Volonté et conscience*, 1920. — Voluntad, pensamiento, inteligencia y sentimiento: N. Ach, *Die Willensfreiheit und das Denken*, 1905. — Theodor Lipps, *Vom Fühlen, Denken, Wollen*, 1902, 3ª ed., 1926. — R. Neumann, *Intelligenz und Wille*, 1908. — J. Payot, *Le travail intellectuel et la volonté*, 1919 (trad. esp.: *El trabajo intelectual y la voluntad*, 2ª ed., rev., 1947). — Autonomía de la voluntad: Pedro Cocamora y Valls, *El dogma de la autonomía de la voluntad*, 1949. — La voluntad en diferentes épocas, corrientes y autores: A. Alexander, *Theory of the Will in the History of Philosophy*, 1898. — Alfred Kastil, *Zur Lehre von der Willensfreiheit in der nikomakischen Ethik*, 1901.—Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphisik*, 1932 (en 1931 se publicaron separadamente, como tesis de habilitación del autor, los tres primeros capítulos de la Parte III de la citada obra, con el título: *Die Entwicklung des abendländischen Willensbegriffs von Plotin bis Augustin*). — Carolina Willemina Zeeman, *De Plaats van de Will in de Philosophie van Plotinus*, s/f. (1946). — W. Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, 1886. — E. Lehmeyer, *Die Lehre vom Willen bei Ansem von Canterbury*, 1914. — A. Grünfeld *Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*, 1909 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VII, 6]. — C. Michalski, "Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle", *Studia Philosophica*, II (Lemberg, 1936), 233-365. — Antonio San Cristóbal-Sebastián, C. M. F., *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300 (Estudio histórico-doctrinal)*, 1958 [Santo Tomás, Enrique de Gante, Ricardo de Mediavilla *et. al.*]. — Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, 1962 [Salzburger Studien zur Philosophie, 1]. — H. Kayserling, *Die Willenstheorie bei John Locke und David Hume*, 1910 (Dis.). — G. Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*, 1958. — G. M. Bugarsky, *Die Natur und der Determinismus des Willens bei Leibniz*, 1897 (Dis.). — E. Tegner, *Moderne Willenstheorien*, I, 1924. — Para el problema de la libertad de la voluntad, véase la bibliografía del artículo LIBERTAD.

VOLUNTARISMO. Como señalan Eucken y Eisler, el término Voluntarismo" fue empleado primeramente por Tônnies en su estudio "Studie zur Entwicklungsgeschichte Spinozas" *(Vierteljahrshchrift für wissenschaftliche Philosophie*, VII [1883], 158-83, 334-64), adoptado por Friedrich Paulsen y difundido sobre todo por Wundt, quien más de una vez calificó de este modo su propia filosofía. La tesis misma, en cambio, es muy antigua y remonta a las discusiones en torno a la relación entre la razón práctica y la razón teórica, entre el νοῦς πρακτικός y el νοῦς θεωρητικός, cuyo predominio daría por resultado una doctrina intelectualista. Una historia del voluntarismo debe seguir, pues, la misma vía que una historia del concepto de razón práctica y especialmente que una historia del concepto de voluntad (VÉASE). Como esta última, por lo demás, el voluntarismo puede entenderse en tres sentidos. Psicológicamente, como el primado de la voluntad sobre todas las demás facultades psíquicas. Éticamente, como el reconocimiento del carácter absoluto o predominante de la voluntad en la determinación de la ley moral, así como del primado de la razón práctica sobre la teórica. Metafísicamente, como la conversión de la Voluntad en un absoluto, en una cosa en sí. El carácter preponderantemente "pasivista" de la filosofía griega hace difícil rastrear en ella actitudes explícitamente voluntaristas y hace más fácil considerar la mayor parte de sus posiciones desde el punto de vista intelectualista. En cambio, dentro del cristianismo se acentúan diversas formas de voluntarismo, aunque ciertamente en un sentido distinto del que ha tenido el término moderna y sobre todo contemporáneamente. En un cierto sentido, podría considerarse el agustinismo desde un ángulo voluntarista, siempre que la importancia concedida dentro de él a la voluntad no suprima ni la unidad radical del alma ni tampoco, y con mayor razón, el trascender de ésta hacia su fuente. Con mayor justificación puede hablarse de un voluntarismo en la doctrina de Avicebrón, el cual hace de la voluntad el principio o la "fuente" de la vida. Esta Voluntad parece ser a veces el propio Dios, y a veces una hipóstasis, la primera, de Dios; en todo caso, es una fuente que engendra y regula los seres y que produce las formas, las cuales penetran todos los entes incluyendo los espirituales, así como la materia, de la cual sólo Dios está desprovisto. Esta Voluntad introduce en la procesión del mundo lo que en el intelectualismo neoplatónico había quedado excluido: la acción querida por el propio Dios, la explicación diríamos "causal" y no sólo "formal" del mundo. Se habla también de voluntarismo para caracterizar la doctrina de Duns Ecoto — usualmente en contraposición con el "intelectualismo" que algunos autores estiman como característico de la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Esta caracterización del escotismo es adecuada siempre que no se simplifique en demasía — como no debe tampoco simplificarse en demasía el llamado "intelectualismo" tomista. En efecto, es cierto que para Duns Escoto la voluntad divina es idéntica a la naturaleza divina, pero ello no quiere decir que Dios no sea *intelligens* además de ser *volens*. Es cierto asimismo que para Duns Escoto la voluntad es una perfección absoluta y que hay entre la voluntad divina y la inteligencia divina una cierta *distinctio ex parte rei secundum quid* (véase DISTINCIÓN). Pero el intelecto divino es también una perfección absoluta. Lo que, de todos modos, resulta verdad es que hay en Duns Escoto un cierto "voluntarismo" —en la esfera humana no menos que en la divina— por cuanto estima con frecuencia que la voluntad es una causa total de su propio acto, y por cuanto esta voluntad —cuando menos en el plano humano— tiene como razón formal la libertad. El voluntarismo transpare-ce asimismo, y con mayor fuerza, en un autor como Jacob Böhme, el cual escribe en el "primer punto" de sus *Sex Puncta Theosophica* que "vemos y sentimos que todo vivir es esencialista *[essentialisch]*, y hallamos también que consiste en la voluntad, pues la voluntad es la actividad de las esencias *[das Treiben der Essentien]"*. En casi todos los casos mencionados hasta aquí el voluntarismo tiene

un sentido más o menos explícitamente metafísico. En cambio, el sentido moral del voluntarismo predomina en Kant. Según algunos comentaristas (por ejemplo, Richard Kroner), la doctrina kantiana entera, incluyendo su teoría del conocimiento, puede resumirse bajo el nombre de "voluntarismo ético", a diferencia, por ejemplo del voluntarismo de Schopenhaeur (Cfr. *infra),* que puede ser resumido bajo el nombre de "voluntarismo metafísico". Un sentido moral traducible al metafísico impera en Fichte, para quien la voluntad es algo así como "la raíz del Yo". Hasta aquí, sin embargo, el voluntarismo no necesita ser irracionalista. En cambio, un voluntarismo metafísico y, además, irracionalista aparece en el pensamiento de Schopenhaeur. En la filosofía de este autor no solamente aparece la Voluntad, frente al carácter fenoménico del intelecto, como una "cosa en sí", sino que, además, tal "cosa en sí" es enteramente irracional. Un predominio del voluntarismo psicológico se halla, en cambio, en filósofos como Maine de Biran, pero es obvio que pasan bien pronto al plano metafísico, por no decir que éste es el único que permite entender plenamente un pensamiento orientado hacia el examen de la sensación del esfuerzo y de la resistencia (v.) al esfuerzo. Algo análogo puede decirse de la filosofía de Paulen y de Wundt, así como de la de Ward o Bain; en ellos se inicia el voluntarismo como una actitud psicológica que, como tal, tiene raíces empíricas, pero el plano metafísico no sólo no está excluido, sino que, al final, aparece como el plano realmente fundamentante. Al manifestarse lo psicológico como ontológicamente primario o, si se quiere, como lo único que posee un rasgo creador y sintético, Wundt va inclinándose cada vez más a lo que llama un monismo voluntarista, en el cual el querer, que forja su propia representación, y no la representación misma, es la realidad directamente "dada". La distinción entre lo psicológico y lo metafísico en el voluntarismo queda de este modo, en Wundt y en los demás pensadores citados, prácticamente desdibujada. Ahora bien, la oposición hoy día ya clásica entre voluntarismo e intelectualismo no significa (cuando se tienen en cuenta los tres citados planos en que puede desenvolverse el primero), que no pueda admitirse en uno de los sentidos y rechazarse, en otros. Varios psicólogos voluntaristas modernos admiten, por ejemplo, el primado de la voluntad en el plano anímico, pero rechazan concebir la voluntad como la realidad. Los voluntaristas plenamente meta-físicos, como Schopenhauer, admiten la Voluntad como un absoluto y aun como elemento predominante de la vida psíquica, pero niegan su primado en el reconocimiento de los valores éticos. Los voluntaristas éticos pueden negar al mismo tiempo el voluntarismo psicológico y el metafísico. Lo cual no significa que la teoría voluntarista no acarree una cierta tendencia a extender por así decirlo el ámbito de la voluntad; esto ya ocurre en el escotismo cuando entiende la citada posición como algo que expresa la dependencia en que se halla el intelecto respecto a la voluntad, como algo que determina la ley moral y como lo que constituye la esencia de Dios en cuanto ser que no puede verse limitado por nada más que por su propia voluntad infinita. Véase la bibliografía del artículo VOLUNTAD, especialmente la parte que se refiere a la concepción de la voluntad en diversos autores y corrientes; además: Wilhelm Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus,* Duns *Scotus und Descartes,* 1888 (Dis.). — R. Knauer, *Der Voluntarismus,* 1907.

VUILLEMIN (JULES) nació (1920) en Pierrefontaine-lès-Varans, y fue profesor en Clermont-Ferrand. Desde 1962 es profesor en el "Collège de France", donde sucedió en la cátedra a M. Merleau-Ponty. Vuillemin se ha destacado por sus estudios de filosofía de la ciencia moderna y por el examen de los supuestos y métodos de la física y matemática modernas. En sus trabajos sobre los problemas de la muerte y del trabajo ha aprovechado elementos del pensamiento "existencial" para incorporarlos a un tratamiento científico de los correspondientes temas. Las orientaciones principales del pensamiento de Vuillemin pueden rastrearse en la reseña que hemos dado de sus ideas en el artículo TRABAJO.

Obras: *Essai sur la signification de la mort,* 1948. — *L'Être et le Travail,* 1949. — *L'héritage kantien et la révolution copemicienne,* 1954. — *Physique et métaphysique kantiennes,* 1955. — *La philosophie de l'algèbre. Recherches sur quelques concepts et méthodes de l'algèbre moderne,* 2 vols., 1962.

W

W. Véase X.

WADHAM (GRUPO DE). Véase COMTE (AUGUSTE).

WAELHENS (ALPHONSE DE) nac. (1911) en Amberes (Bélgica), es profesor en el "Instituto Superior de Filosofía", de la Universidad católica de Lovaina. De Waelhens ha contribuido al conocimiento de la fenomenología, de Heidegger, de Merleau-Ponty; además de su análisis y crítica de dicha tendencia y de los mencionados autores, se le deben estudios sobre temas de carácter fenomenológico y fenomenológico-existencial tales como el cuerpo, el mundo, "el otro", la temporalidad, la trascendencia, el ser, etc. Entre sus contribuciones originales destacan las consagradas a examinar lo que puede llamarse "la experiencia filosófica", á diferencia de otro tipo de experiencias. Según De Waelhens, hay una experiencia no filosófica que la filosofía es capaz de transformar en experiencia filosófica, pero ello es posible solamente porque la experiencia no filosófica está penetrada previamente de filosofía. Esta transformación tiene lugar mediante un proceso que puede llamarse "dialéctico" —del que Hegel y Marx han descubierto algunos rasgos muy fundamentales—; al final del proceso, lo que De Waelhens llama "la no-filosofía" queda "informada" por la filosofía. Así, pues, hay una "experiencia filosófica", pero no dada directamente a la filosofía, sino, por decirlo así, "hecha" y "constituida" por el pensamiento filosófico en su transformación de las demás experiencias y, por tanto, de la "no filosofía".

Obras: *La philosophie de Martin Heidegger*, 1942, 4a ed., 1955 (trad. esp.: *La filosofía de M. H.*, 1945). — *Moderne Wijsbegeerte*. I. *XVI en XVII eeuw*, 1946 *(La filosofía moderna*. I. *Los siglos XVI y XVII). — Une philosophie de l'ambiguïté: L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, 1951. — *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*, 1953. — *Phénoménologie et verité*, 1953. — *Existence et signification*, 1958.—*La philosophie et les expériences naturelles*, 1961 [Phaenomenologica, 9]. — Hay asimismo, en esp. un brève libro de A. De W. sobre Heidegger en la colección "Filósofos" (N° 2), que dirigía Vicente Fatone, 1956, y el prefacio a la trad. esp. de *La estructura del comportamiento* (1957), titulado, como su libro antes mencionado: "Una filosofía de la ambigüedad".

WAGNER DE REYNA (ALBERTO) nació (1915) en Lima (Perú) y estudió en Berlín (von Nicolai Hartman y Eduard Spranger) y en Friburgo (con Heidegger). Wagner de Reyna se ha distinguido por sus esfuerzos de destacar lo que hay en el existencialismo de interés para el pensamiento católico. Después de haber sido uno de los primeros en dar a conocer la filosofía de Heidegger en Hispano-América, Wagner de Reyna ha trabajado en diversos temas de carácter "existencial" (la muerte, el "cuidado" (etc.).

Obras: *La ontología fundamental de Heidegger*, 1939. — *La filosofía en Iberoamérica*, 1949. — *La teoría de la verdad en Aristóteles*, 1952. — *Hacia más allá de los linderos (Ensayos)*, 1959 [Universidad Nacional de Tucumán. Cuadernos de *Humanitas*, 2].

WAHL (JEAN) nac. (1888) en Marsella. Estudió en la "École Normale Supérieure" de París y en la Soborna, siguiendo también cursos de Bergson en el "Collège de France". Wahl ha sido durante muchos años profesor en la Sorbona y ha dado cursos como profesor visitante en varios países, incluyendo una más larga estancia de 4 años en Estados Unidos. Wahl ha tomado como base ciertos grupos de pensamiento filosóficos —Hegel, Kierkegaard, el neo-realismo, el existencialismo, etc.— con el propósito de hacer problemáticas y, con ello, más vivas las posiciones presentadas. Los contrastes entre lo mediato y lo inmediato, el ser y la nada, lo irracional y lo inteligible, lo inmanente y lo trascendente, entre otros, son subrayados por Wahl en el marco de una dialéctica realista por medio de la cual se hace patente que si bien el filósofo fracasa en su intención de llegar hasta la realidad, se trata de un fracaso necesario. De hecho, se trata en la mayor parte de los casos de una dialéctica del filósofo más bien que del propio pensamiento filosófico. De ahí que la filosofía no pueda ser para Wahl una ciencia, por lo menos si entendemos ésta como un conjunto de problemas que poseen ciertos métodos y que son susceptibles de recibir ciertas soluciones. La filosofía es más bien un arte: el arte de poner en cuestión la realidad y el sujeto mismo que se pregunta por ella. La filosofía como actitud perpetuamente interrogante se plantea preguntas sobre las cuales es necesario, a su vez, preguntar incesantemente. Por este motivo la dialéctica de Wahl no es un método que oscile entre términos opuestos y menos todavía que busque una síntesis entre ellos; "la dialéctica", ha escrito Wahl en una frase que resume toda su actitud, "no será plenamente dialéctica a menos que ella misma sea dialectizada, es decir, a menos que la dialéctica, que coloca a cada cosa en el lugar que le corresponde, ocupe su propio lugar: un lugar intermedio entre dos términos no dialécticos".

Obras principales: *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920. — *Le rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*, 1920, 2a ed., 1953. — *Étude sur le "Parmenide" de Platon*, 1926, 2a ed.. 1951 (trad. esp.: *Ensayo sobre el "Parménides" de Platón'*, 1930). — *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1930, 2a ed., 1951. — *Vers le concret*, 1932. — *Études kierkegaardiennes*, 1938, 2a ed., 1949. — *Existence humaine et transcendance*, 1944. — *Poèmes*, 1945. — *Tableau de la philosophie française*, 1946, nueva ed., 1962. — *The*

Philosopher's Way, 1948 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1950). — *Poésie, pensée, perception*, 1948. — *Petite histoire de l'"existentialisme"*, 1947 (trad. esp.: *Breve historia del existencialismo*, 1950). — *La pensée de l'existence*, 1951. — *Traité de métaphysique*, 1952 (trad. esp.: *Tratado de metafísica*, 1960). — *Les philosophies de l'existence*, 1954 (trad. esp.: *Las filosofías de la existencia*, 1956). — *Vers la fin de l'ontologie. Étude sur l'Introduction dans la Métaphysique par Heidegger*, 1956. — Además, numerosos cursos ("Cours de Sorbonne") fotolitografiados; mencionamos: *Husserl*, 2 vols., 1959; L'ouvrage posthume de Husserl: *La Krisis*, 1959; *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, 1959; *La pensée philosophique de Nietzsche des années 1885-1888*, 1960. WA'IDIES. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

WAHLE (RICHARD) (1857-1935) nac. en Viena, profesor desde 1894 en Czemowitz y desde 1914 en Viena, defendió el positivismo, sensacionismo y empiriocriticismo de Mach y Avenarius, especialmente su negación de la distinción entre lo físico y lo psíquico, lo objetivo y lo subjetivo, y su intento de someter la realidad a una consideración puramente descriptiva y analítica, desprovista de todo prejuicio respecto a la naturaleza de lo dado. Tal como se presenta, lo dado es para Wahle únicamente un complexo de acontecimientos que sólo una descomposición posterior presenta como subjetivos u objetivos, pero que, en último término, son factores primarios últimos. Pues no sólo resulta injustificada la suposición de que hay substancias, sino que inclusive parece problemático resolver lo dado en series de funciones y de actos. Por eso la concepción última de Wahle es más radical que la de Mach y Avenarius y consiste fundamentalmente en hacer de la sensación, unida a un definido proceso nervioso, lo único real de que puede hablarse con sentido y ser sometido a una descripción.

Obras principales: *Gehirn und Bewusstsein*, 1884 *(Cerebro y conciencia). — Die Verteidigung der Willensfreiheit*, 1887 *(Defensa de la libertad de la voluntad).* — Das *Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermachtnisse an die Théologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspada'gogik*, 1894 *(El todo de la filosofía y su finalidad. Sus legados a ¡a teología, fisiología, estética y pedagogía del Estado). — Geschichtlicher Ueberblick über die Entwicklung der Philosophie*, 1895 *(Ojeada histórica sobre la evolución de la filosofía). — Ueber den Mechanismus des geistigen Lebens*, 1906 *(Sobre el mecanismo de la vida espiritual). — Die Tragikomodie der Weisheit*, 1915 *(La tragicomedia de la sabiduría). — Entstehung der Charaktere*, 1928 *(Los orígenes de los caracteres). — Grundlagen einer neuen Psychiatrie; ein Lesebuch für* Laten, *Studenten und Forscher*, 1931 *(Fundamentos de una nueva psiquiatría; manual para legos, estudiantes e investigadores).*

Sophus Hochfeld, *Die Philosophie Wahles und Johannes Rehmkes Grundwissenschaft*, 1926. — Friedrich Flinker, *Die Zerstorung des Ich. Eine kritische Darstellung der Lehre R. Wahles*, 1927.

WAISMANN (FRIEDRICH) (1896-1959) nació en Viena. Ayudante de Moritz Schlick (VÉASE) en la Universidad de Viena (1929-1936), se trasladó a Inglaterra, siendo "Lecturer" en Cambridge (1937-1939) y "University Reader" en Oxford (1939-1959).

Originariamente uno de los miembros del Circulo de Viena (v.), Waismann siguió luego, en parte por influencia, en parte por propio desarrollo, las orientaciones del que se ha llamado "último Wittgenstein". Ante todo, manifestó una fuerte tendencia convencionalista que le llevó a considerar que la matemática está "fundada" en convenciones — lo que quiere decir que no está fundada en nada, sino en previos usos verbales. Las propias "entidades matemáticas", como los números, son concebibles, bien que no estrictamente definibles, como familias de conceptos. En oposición al fenomenismo, Waismann puso de relieve que los términos usados para nombrar un haz de datos sensibles carecen de contornos definidos, por lo que la verificación (VÉASE) en términos fenomenistas es en principio imposible. Waismann llama "carácter abierto" al rasgo básico de todo término que se trata de verificar empíricamente. Por este motivo, Waismann rechaza que ningún enunciado empírico sea nunca completamente verificable.

Aunque practicó lo que se ha llamado "análisis del lenguaje corriente", Waismann se opuso a todo intento o de clasificar definitivamente los usos lingüísticos o a toda pretensión de eliminar demasiado fácilmente las "cuestiones filosóficas". El lenguaje es, para Waismann, el punto de partida filosófico, pero la filosofía no tiene por qué confiar ciegamente en el lenguaje. La filosofía es fundamentalmente una actitud "interrogante"; no hay problemas filosóficos que puedan solucionarse con mayor o menor dificultad, sino sólo cuestiones (preguntas) filosóficas cuya "solución" consiste en poner en claro lo que se pregunta. Pero la actitud filosófica no consiste simplemente para Waismann en despejar las nieblas. Justamente por haber llevado a extremos el convencionalismo lingüístico, por una parte, y el "problematicismo" filosófico, por el otro, Waismann pudo decir que la filosofía es fundamentalmente una "visión". "Lo esencial a la filosofía es el irrumpir en una visión *más profunda"* — la cual, por lo demás, no puede ser demostrada. La filosofía se distingue de la lógica, porque ésta nos "constriñe", en tanto que aquella "nos libera", haciéndonos pasar de una visión a otra visión.

Escritos principales: "Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs", *Erkenntnis*, I (1930-1931), 228-48 ("Análisis lógico del concepto de probabilidad"). — "Über den Begriff der Identitat", *ibid.*, VI (1936), 56-64 ("Sobre el concepto de identidad"). — *Einführung in das mathematische Denken*, 1936 *(Introducción al pensamiento matemático).* — "Ist die Logik eine deduktive Theorie?", *Erkenntnis*, VII (1937-1938), 274-81 ("¿Es la lógica una teoría deductiva?"). — "The Relevance of Psychology to Logic", *Proceedings of the Aristotelian Society*. Suppl. Vol. XVII (1938), 54-68, reimp. en H. Feigl y W. Sellars, eds. *Readings in Philosophical Analysis*, 1949. _ "Verifiability", *ibid.*, XIX (1945), 119-50, reimp. en A. Flew, ed., *Logic and Language*. First series, 1952. — "Are There Alternative Logics?", *Proceedings Arist. Soc.* N. S. XLVI (1945-1946), 77-104. — "The Many-Level Structure of Language", *Synthèse* I (1946). — "Analytic-Synthetic", I-VI, *Analysis*, 10 (1949-1950), 25-40; 11 (1950-1951), 25-48, 49-113, 115-24; 13 (1952-1953), 1-14, 73-89). — "Language Strata", en A. Flew, ed., *Logic and Language*. Second Series, 1953. — "How I see Philosophy", en H. D. Lewis, ed., *Contemporary British Philosophy*. Third Series, 1956, reimp. en A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism*, 1959, págs. 345-80.

Véase Stuart Hampshire, F. *W. 1896-1959,* 1961 [Dawes Hicks British Academy Lecture, 1960].

WALLACE (WILLIAM) (1844-1897) nació en Cupar (Fife). "Fellow" de Merton Collège, en Oxford, sucedió a Green (v.) en su cátedra de filosofía moral en Oxford. Wallace se distinguió por sus trabajos de interpretación de Hegel, del cual tradujo partes de la *Enciclopedia.* Según Wallace la "filosofía trascendental" es la única que puede llevar a la comprensión del fundamento de toda experiencia. En efecto, todas las experiencias radican en una experiencia básica trascendental cuyos dos caracteres fundamentales son el ser absoluta y el ser incondicionada, de modo que todas las demás experiencias, que son relativas y condicionadas, dependen de la experiencia básica. Wallace trabajó asimismo en cuestiones éticas y teológicas dentro del marco de su "filosofía trascendental".

Obras: *The Logic of Hegel,* 1874, 2a ed., 2 vols., 1892-1893. — *Epicureanism,* 1880. — *The Life of Schopenhauer,* 1890. — *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics,* 1898 [postuma, con introducción de Edward Caird].

Véase Hiralal Haldar, *Neo-Hegelianism,* 1927, págs. 166-87.

WARD (JAMES) (1843-1925) nació en Hull (Yorkshire, Norte de Inglaterra). Profesor desde 1897 en la Universidad de Cambridge, Ward pertenece a la corriente del idealismo inglés de fines del siglo pasado y comienzos del presente, pero su idealismo no fue —como lo era a la sazón el de algunos filósofos oxonienses— de carácter "absolutista". Ward aspiró a integrar la ciencia en la metafísica en una dirección muy semejante a la de Lotze (VÉASE), de quien se consideró fiel seguidor.

Los primeros trabajos de Ward fueron una crítica de la psicología asociacionista, a la cual acusó de tratar los procesos mentales por analogía con los físicos, olvidando que dichos procesos se parecen más a los biológicos. En efecto, la vida psíquica consiste fundamentalmente, según Ward, en procesos como los designados por los verbos 'tender a', 'ensayar', 'experimentar', 'aprender', etc., que no son reducibles a mecanismo asociativo.

A base de sus trabajos psicológicos, Ward desarrolló una teoría del conocimiento en la cual trataba de mostrar que la imagen de la realidad proporcionada por la física es a la postre una serie de abstracciones. Tomar estas abstracciones como modelo de la realidad, como hacen los naturalistas, es para Ward un olvido de que tales abstracciones han sido producidas por un espíritu. Más propio es tomar como modelos la biología y especialmente la historia, las cuales tienden a una comprensión de la realidad en su carácter concreto. Las abstracciones funcionan dentro de los modelos concretos y no a la inversa.

A la luz de consideraciones como las antes reseñadas, Ward rechazó el materialismo y el naturalismo y desarrolló una metafísica que, según indicamos, no era "absolutista", pero que era de todos modos definitivamente idealista. Se trata, como a veces ha sido llamado, de un "idealismo personal" en cuanto que destaca el valor eminente de la persona, y sobre todo de los "propósitos" de la persona, siempre que ésta sea concebida en su relación con el mundo que la rodea. Por su insistencia en la noción de "propósito" (y en la correlativa noción de "finalidad") se ha llamado a veces a James Ward "voluntarista". Es cierto que hay en este autor una decidida preferencia por una concepción de la realidad como "aspiración", pero no debe confundirse el "voluntarismo" de Ward con el de autores como Schopenhauer.

Ward rechazó decididamente todo dualismo, pero al llegar al punto donde debía decidirse si su teoría metafísica era monista o pluralista, pueden observarse una serie de vacilaciones. Por un lado, mostró poca simpatía por el monismo absolutista. Mas, por otro lado, la simpatía por el pluralismo no le llevaba a una doctrina "discontinuista"; si la realidad es plural, lo es dentro de un "todo". La unidad de este "todo de pluralidades" es Dios, sin el cual la realidad se "dividiría" en partes irreconciliables entre sí.

Obras principales: *The Relation of Physiology to Psychology,* 1875. — artículo "Psychology" en la *Encyclopaedie Britannica* (9a ed. 1886), publicado, ampliado y revisado, en libro: *Psychological Principies,* 1918. — *Naturalism and Agnosticim,* 2 vols., 1899. — *The Realm of Ends, or Pluralism and Theism,* 1911. — *A Study of Kant,* 1922. — *Essays in Philosophy,* 1927 (postumo), ed. Sorley y Stout, con una memoria sobre el autor por Olwen Ward Campbell. — Véase H. H. Murray, *The Philosophy of J. Ward,* 1937.

WEBER-FECHNER (LEY DE). En varias ocasiones durante el siglo XVIII y comienzos del XIX se había observado que ciertas sensaciones no aumentan en la misma proporción en que aumenta el estímulo; aunque se produce un aumento de ellas es relativamente menor que el del estímulo correspondiente. Correspondió al fisiólogo E. H. Weber (1795-1878) mostrar en el tomo II del *Handworterbuch der Physiologie,* de R. Wagner, que el llamado umbral diferencial relativo del estímulo, esto es, la diferencia entre dos estímulos físicos a los que corresponden las mismas magnitudes psíquicas diferenciables, es constante y está sometido a una ley. Esta constancia varía según los sentidos. La formulación de esta constancia recibió el nombre de *Ley de Weber.* Apoyándose en la misma, Fechner llevó a cabo varias investigaciones complementarias que dieron origen a la ley llamada *ley de Weber-Fechner* o *ley psicofisica.* Según la misma, la intensidad de la sensación es igual a la intensidad del logaritmo del estímulo. La fórmula fundamental usada es: $\delta\gamma=k.(\alpha\beta/\beta)$, donde y representa la intensidad de la sensación, β la intensidad del estímulo y k la constante. De esta fórmula se deriva la ecuación $\gamma = k$ (log β-log b), donde b representa el valor del umbral del estímulo. La fórmula elemental de la ley psicofísica reza: $d\gamma\ t=k \log(v/b)\ dt$, donde v representa la velocidad, t el tiempo y b el valor elemental del umbral. De ello resulta la fórmula para el citado umbral diferencial, que es

$$\gamma-\gamma^1=\log(\beta/b)-\log(\beta^1/b)$$

Aun aceptada la ley, pueden darse varias interpretaciones de ella. Estas interpretaciones dependen del sentido que se dé a los términos. Si se acentúa el carácter fisiológico de la ley, la relación establecida se refiere a la reacción de los procesos nerviosos con respecto a los estímulos físicos. Si se acentúa el carácter psicológico, la relación se refiere a la reacción psíquica con respecto a estímulos de

cualquier orden. Las opiniones sobre la exactitud e interpretaciones de la ley han estado muy divididas. Algunos autores la han rechazado. Otros, la han admitido con restricciones y solamente para una de las interpretaciones citadas (especialmente la fisiológica). Otros la han considerado como una sólida base para una progresiva matematización de la psicología. Otros han admitido la ley en cualquiera de las interpretaciones, pero restringiendo su validez a ciertos tipos de sensaciones, especialmente las táctiles, auditivas y visuales, precisamente las mismas a las que se refirieron las investigaciones de Weber. Otros, finalmente, han considerado que en tanto que ley de la psicofísica, la de Weber-Fechner necesita modernizarse con el fin de evitar los inconvenientes que se han encontrado en ella; así, por ejemplo, según Euryalo Cannabrava toda la psicofísica debe sustituir su lógica inadecuada por una lógica más adecuada, la cual debe ser, a su entender, intensiva, topológica y polivalente.

Explicación y formulación de la ley por Fechner en *Elemente der Psychophysik,* 2 vols., 1860. Aclaraciones por el mismo autor en *Revisión det Hauptpunkte der Psychophysik,* 1882. — Véase E. Hering, *Ueber Fechners psychophysische Gesetz,* 1875. — F. A. Mueller, *Das Axiom der Psychophysik,* 1882. — A. Grotenfeldt, *Das Webersche Gesetz,* 1888. — G. F. Lipps, *Grundriss der Psychophysik,* 1899, 3a ed., 1908. — Foucault, *La Psychophysique,* 1901. — R. Pauli, *Ueber psychische Gesetzmassigkeiten, insbesondere über das Webersche Gesetz,* 1920. — J. Pikler, *Théorie der Empfindungsstarke und des Weberschen Gesetzes,* 1920. — E. Cannabrava, "Contribuçao da Lógica matemática à Mensuraçao dos Fatôres Psiquicos", *Arquivos Brasileiros de Psicotécnica,* Ano II (1950), N° 3.

WEBER (MAX) (1864-1920), nac. en Erfurt, fue profesor en Berlín (desde 1893), Friburgo (desde 1894), Heidelberg (desde 1897), y Munich (desde 1919). Preocupado sobre todo por alcanzar una interpretación del sentido de la cultura moderna y, en general, de toda cultura dentro del marco de la sociología descriptiva, Weber consideró que toda ciencia social es una ciencia de la realidad, pero de una realidad distinta de la natural, bien que ésta constituya una de las esenciales dimensiones del mundo de la cultura. Tal realidad debe ser conocida objetivamente, mas la objetividad del saber de la cultura es una objetividad que no está producida por un estudio empírico-inductivo, sino por una pura descripción de lo que se da de un modo inmediato en la vida social y en la historia. La objetividad del saber requiere, por lo tanto, situarse dentro de la condicionabilidad histórica, pero a la vez superarla para llegar hasta las esencias que en ella se manifiestan. Ahora bien, las esencias que se ofrecen tras las existencias son los llamados "tipos ideales", que aparecen tanto en los grupos humanos como en la forma de organización de éstos y que se refieren tanto al modo de ser del hombre desde el punto de vista psicológico y antropológico-filosófico como desde el punto de vista histórico y social. Los tipos ideales así concebidos no responden a la realidad social fundiéndose en ésta, pero permiten ordenarla y comprenderla. Esta ordenación no debe ser confundida, por otro lado, con una falsificación de la realidad, pues el empleo de los tipos supone la conciencia de su no correspondencia total y, por lo tanto, el saber de su unilateral racionalidad. El tipo ideal es la construcción racional hecha sobre una realidad con vistas a sus fines y posibilidades, prescindiendo de los elementos irracionales, que no son excluidos, sino únicamente puestos entre paréntesis. Mas por esta misma relatividad de los tipos no puede pretenderse una tipología *a priori* y válida para todas las formas; la realidad dicta las categorías que se construyen sobre ella, que se modifican, amplían e interfieren hasta llegar a un perspectivismo de los tipos, necesario para no convertir la sociología en un esquema sin vida. Cada tipo es verdadero dentro de los límites im-puestos por su propia realidad, pero lo es absolutamente y no como manifestación de una manera de vivir de la época que lo descubre. Weber ha trabajado en la sociología de la religión, estudiando particularmente las relaciones existentes entre las manifestaciones religiosas y la realidad económica y social dentro de la cual se han desenvuelto. La sociología de Weber es por ello al mismo tiempo una filosofía de la historia en la cual se pretende llegar a la comprensión de cada período mediante la combinación del examen empírico de la construcción del tipo ideal.

Obras: *Die römische Agrargeschichte in ihre Bedeutung für den Staats- und Privatsrecht,* 1891 *(La historia del agro romano en su* significación *para el Derecho público y privado).* — *Roscher und Knies und die logische Problème der historischen Nationalokonomie,* 1903 *(Roscher y Knies y los problemas lógicos de la economía nacional histórica).* "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* XX (1904) y XXI (1905) ("La ética protestante y el espíritu del capitalismo— D*ie Wirtschaftsethik der Weltreligionen,* 1915 *(La ética ecómica de las religiones universales).* — *Wissenschaft als Beruf,* 1919 *(La ciencia como misión).* — Muchas de las obras de Weber aparecieron después de su muerte: *Gesammelte politische Schriften,* 1921 *(Escritos políticos reunidos).* — *Wirtschaft und Gesselschaft,* 1922, 4a ed. por Johannes Winckelmann, 2 vols., 1956 (trad. esp.: *Economía y sociedad,* 4 vols., 1944-1946 (I. *Teoría de la organización social;* II Tipos *de comunidad y sociedad;* III. *Sociología del Derecho* y *de la ciudad;* IV. Tipos *de dominación).* — *Wirtschaftsgeschichte, Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte,* ed. S. Hellmann y M. Palyi, 1923 (trad. esp.; *Historia económica general,* 1942), — Edición de obras, 1921-1924; *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie* (3 vols.); *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre; Gesammelte Aufsatze zur Sozial- und Wirtschaftslehre; Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Sozialpolitik.* — Edición de cartas: *Jugendbriefe,* ed. Marianne Weber, 1936. — Hay un Max-Weber-Archiv, desde 1960, en el Instituto de Sociología de la Universidad de Munich. — Para el aspecto biográfico, véase; Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild,* 1926. — M. Weinreich, *Max Weber, l'homme et le savant,* 1938.—Bibliografía: H. Gerth y H. I, Gerth, "Bibliography on M. Weber", Soccial *Research,* XVI (1949), 70-89.

Sobre su doctrina, véase: Hans Oppenheimer, *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung von Max Weber,* 1925. — M. J. Grab, *Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers,* 1927. — W. Bienfait, Max *Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen,* 1930 (Dis.). — Karl Jas-

pers, *Max Weber, dcutches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren,* 1932. — A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in die verstehende Soziologie,* 1932. — H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economie Individualiim: a Criticism of Max Weber and His School,* 1933. — Arthur Mettier, *Max Weber und die philosophische Problematik unserer Zeit,* 1934. — Alexander von Schelting, *M. Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Erkennntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens,* 1934. — Rudolf Lennert, *Die Religionstheorie Max Webers,* 1935. — Talcott Parsons, *The Structure of Social Action,* 1938. — C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia,* 1940. — Julius Schaaf, *Geschichte und Begriff. Eine kritische Studie zur Geschichtsmethodologie von E. Troeltsch und M. Weber,* 1943 (Dis.). — H. Dieter, *Die Einheit der Wissenschaftslehre M. Webers,* 1952. — Walther Wegener, *Die Quellen der Wissenschaftsauffassung Max Webers und die Problematik der Werturteilsfreiheit der Nationalokonomie. Ein wissenschaftssoztologischer Beitrag,* 1962.

WEIGEL (VALENTÍN) (1533-1588), nac. en Grossenhain (antaño llamada Hain, en las cercanías de Dresde), desarrolló, al hilo de su mística, una metafísica del conocimiento que comienza por distinguir entre el conocimiento impropio de lo externo, por percepción sensible y reflexión cobre ella, y el auténtico conocimiento espiritual de Dios, que es a la vez conocimiento de sí mismo y del mundo. Tal distinción es sobremanera evidente cuando la referimos al conocimiento que posee el hombre hundido en el pecado y al que posee el que ha conseguido la salvación. Este último conocimiento es perfecto, porque ha sido posibilitado y, en última instancia, engendrado por Dios, quien imprirne al hombre, que permanece en estado pasivo y receptivo, su actividad cognoscitiva. Pero el camino para llegar a este perfecto conocimiento místico es la inmersión del hombre en sí mismo. Sólo en sí encontrará el hombre ese saber de Dios que Él ha puesto en su alma. Por lo tanto, su propia alma será reflejo del universo, microcosmo del macrocosmo y de la totalidad. Tal conocimiento sigue, así, una dirección inversa a la habitual y "natural", pues mientras esta última va del objeto al alma, la primera y superior va del alma al objeto, impregnándolo con su saber y, en última instancia, con su querer.

Obras principales: *Die zwei nützlichen Tractate,* 1570 *(Los dos tratados útiles). Libellus de vita beata,* 1570. *Anleitung zur Deutschen Theologie,* 1571 (Guía para la teología alemana). *Die Verteidigungsschrift,* 1572 *(Apología). Der Grundliche Bericht vom Glauben,* 1576 *(Comentario fundamental sobre la fe). Das Informatorium,* 1576. *Vom Leben Christi,* 1578. *Dialogus de Christianismo,* 1584. Además: Γνώθι σεαυτόν *Erkenne dich selber, dass der Mensch sei ein Mikrokosmus,* publicado en 1615 *(Conócete a ti mismo, porque el hombre es un microcosmo).* Vom *Gesetze oder Willen Gottes (De la ley o voluntad de Dios). Vom Ort der Welt (Del lugar del mundo). Sämtliche Schriften,* ed. W. E. Peuckert y W. Zeller, 36 "Lieferungen" aproximadamente, desde 1962.

Véase A. Israel, V. *Weilgels Leben und Schriften,* 1889. — Hans Maier, *Der mystische Spiritualismus V. Weigels,* 1926. — A. Koyré, V. *Weigel,* 1931. — Bernhardt Wendt, V. *Weigel,* 1933 [Theologische Mitteilungen, 11]._Winfried Zeller, *Die Schriften V. Weigels. Eine literarkritische Untersuchung,* 1940 [Historische Studien, 370].

WEIL (SIMONE) (1909-1943) nac. en París, estudió filosofía en la "École Normale Supérieure" recibiendo la "agrégation", pero después de enseñar filosofía en el Liceo de Roanne, y en vez de continuar una carrera académica, trabajó como obrera en la fábrica Renault con el fin de conocer la condición obrera. Una profunda crisis religiosa, experimentada en 1938, la llevó al cristianismo, pero no queriendo abjurar de su condición de israelita no recibió el bautismo. Todavía no terminada la Segunda Guerra mundial falleció en el sanatorio de Ashford, en Inglaterra.

Los temas capitales de Simone Weil, expresados con frecuencia en forma de breves notas, pueden resumirse en este aforismo suyo: "Dos fuerzas reinan en el universo: la luz y la gravedad" (la pesantez). La luz es lo sobrenatural, la gracia; la pesantez es la naturaleza. No se trata, sin embargo, de un dualismo de tipo maniqueo, porque la luz ilumina la pesantez y la atrae hacia sí, elevándola hacia sí. La pesantez se hace, en efecto, liviana por medio de la caridad, la cual es a la vez religiosa y humana, pues transforma las almas y a la vez las mismas condiciones de vida. La experiencia religiosa no es, o no es necesariamente, algo que solamente pueden vivir los "grandes" o los "intelectuales"; es algo que pueden vivir los humildes, los obreros. El universo entero experimenta una fuerza "deífuga" — lo cual es necesario porque de lo contrario todo sería Dios. Pero nada, sino Dios, es Dios, y lo que no es Dios se aproxima a Él sólo en la medida en que se convierte en una nada. La luz y la gracia no hacen desaparecer la bajeza y la miseria, pero las transfiguran, de modo que dejan de ser lo que son sin dejar de ser.

Importantes en las meditaciones de Simone Weil son lo que podrían llamarse "motivos griegos", contra los "motivos romanos" — lo que la autora entendía como la claridad contra el poder, la experiencia contra la organización, la mística contra la práctica. Tales "motivos griegos" son primordialmente de carácter "místico", lo que no impide, al entender de la autora, que no sean bien perfilados. "La mística clara" sería una fórmula adecuada para caracterizar el modo de pensar de Simone Weil si no fuera porque se trata de un pensamiento que rehuye toda fórmula y toda caracterización. Es un pensamiento que consiste en "enraizarse" en vez de "desplegarse", pero al enraizarse se supone que no pierde, sino que gana, luz y claridad.

Obras: *La pesanteur et la grâce,* 1948. — *L'enracinement; prélude à une déclaration des devoir envers l'être humain,* 1949. — *Attente de Dieu,* 1950. — *La connaissance surnaturelle,* 1950. — *Lettre à un religieux,* 1951. — *La condition ouvrière,* 1951. — *Intuitions pré-chrétiennes,* 1951. — *La source grecque,* 1953. — *Écrits de Londres. Dernières lettres,* 1957. — *Leçons de philosophie,* 1959, ed. Anne Raynaud [en el Liceo de Roanne 1933-1934]. — *Écrits historiques et politiques,* 1960 [artículos 1932-1943]. — *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu,* 1962. — *Oppression et liberté,* 1963.

Todos los libros de S. W. son postumos; casi todos han sido trad. al español.

Véase Gustave Thibon, "Introducción" a *La pesanteur et la grâce,* 1948, págs. I-XXXIII. — f. M. Perrin V G. Thibon, *S. W., telle que nous l'avons connue,* 1952. — C. Rosso, Il *messaggio di S. W.,* 1953. — P. Bug-

nion Secretan, *S. W. Itinéraire politique et spirituel,* 1953. — M. M. Davy, *S. W.,* 1956. — Jacques Cabaud, *L'expérience vécue de S. W.,* 1957. — M. Thiout, *Jalons sur la route de S. W.,* 2 vols., 1959 (I. *La recherche de la vérité chez S. W.* II. *Essai de bibliographie des écrits de S. W.).* — G. Kempfner, *La philosophie mystique de S. W.,* 1960. — É. Piccard, *S. W. Essai biographique et critique,* suivi d'une anthologie raisonnée des oeuvres de S. W., 1960. — Ivo Malan, *L'enracinement de S. W. Essai d'interprétation,* 1961. — R. Hensen, *S. W. Een pelgrim naar het absolute,* 1962. — Victor-Henri Debidour, *S. W. ou la transparence,* 1963.

WEINHANDL (FERDINAND) nac. (1896) en Judenburg (Steiermark), ha sido "profesor extraordinario" (1927-1935) y profesor titular (1935-1942) en Kiel. De 1942 a 1944 fue profesor en Frankfurt a.M. y de 1944 a 1946 en Graz. Weinhandl propone un método psicológico, sino general: la filosofía es una filosofía analítico-estructural *(gestaltanalytische Philosophie).* Es, pues, una técnica —y una herramienta— de la "forma". Sus elementos no son cosas, ni sensaciones, ni relaciones, sino esquemas, tendencias, impulsos orientados hacia la estructuración. La filosofía debe aclarar estos contenidos para proceder luego a una organización de las estructuras. El método estructural se convierte entonces en una interpretación estructural *(Gestaltdeutung),* la cual implica una trascendencia estructural *(Gestalt-Transzendenz).* Esta interpretación se aplica a todos los problemas, pero Weinhandl ha trabajado especialmente en el problema de la libertad de la voluntad dentro de la ética. Según Weinhandl, la aplicación del citado método permite entender lo que hay de verdaderamente filosófico en el método y en las ideas de Goethe, el cual es, al entender de Weinhandl, un filósofo tan completo y sistemático como cualquiera de los grandes pensadores.

Obras: *Ueber Urteilsrichtigkeit und Urteilswahrheit,* 1923 *(Sobre corrección y verdad del mido). — Die Méthode der Gestaltanalyse,* 1923 *(El método del análisis de la estructura). — Einführung in das moderne philosophische Denken,* 1924 *(Introducción al pensamiento filosófico moderno). — Wege der Lebensgestaltung,* 1924 *(Modos de estructuración de la vida). — Person, Weltbild und Deutung,* 1926 *(Persona, imagen del mundo e interpretación). — Die Gestaltanalyse,* 1923 *(El método del análisis de la estructura). — Einführung in das moderne philosophische Denken,* 1924 *(Introducción al pensamiento filosófico moderno). — Wege der Lebensgestaltung,* 1924 *(Modos de estructuración de la vida). — Person, Weltbild und Deutung,* 1926 *(Persona, imagen del mundo e interpretación). — Die Gestaltanalyse,* 1927 *(El análisis estructural). — Ueber das aufschliessende Symbol,* 1929 (*Sobre el símbolo revelador). — Charakterdeutung auf gestaltanalytischer Grundlage,* 1931 *(La interpretación del carácter sobre base analítico-estructural). — Die Metaphysik Goethes,* 1932. — *Philosophie und Mythos,* 1936. — *Philosophie; Werkzeug und Waffe,* 1940 *(La filosofía; herramienta y arma). — Paracelsus und Goethe,* 1941. — *Die Philosophie des Paracelsus,* 1944.

WEININGER (OTTO) (1880-1903) nació en Viena, donde residió y donde, a los 23 años de edad, se suicidó. Weininger recibió, entre otras, la influencia de Kant y de Nietzsche. Weininger se dio a conocer sobre todo por su libro sobre el sexo y el carácter en el cual presentó, al hilo de una interpretación de datos fisiológicos y psicológicos, una metafísica de los sexos. La inferioridad femenina no es, según Weininger, el resultado accidental de la evolución de la cultura, sino el resultado de una polaridad esencial en la cual lo femenino representa la pasividad y la contingencia, frente a la actividad y eternidad de lo masculino. Ello no significa, empero, que sólo el varón represente el polo positivo y sólo la hembra el polo negativo; lo masculino y lo femenino son categorías últimas que pueden aplicarse a toda la realidad. Las consideraciones de Weininger sobre el sexo y el carácter le llevaron, además, a una filosofía pesimista de la cultura (cuando menos de la cultura actual), así como a un intento de superación de las dificultades de la civilización mediante una acentuación de lo "genial".

Obras: *Geschlecht und Charakter,* 1903 (trad. esp.: *Sexo y carácter.* 1947). — *Ueber die letzten Dinge,* 1907, ed. M. Rappaport *(Sobre las últimas cosas).* — Véase E. Lucka, O. *Weininger, der Mensch, sein Werk und seine Personlichkeit,* 1905. — K. Dallago, *O. Weininger und Sein Werk,* 1912. — P. Biró, *Die Sittlichkeistmetaphysik O. Weiningers,* 1927. — L. Thaler, *Weiningers Weltanschauung,* 1935. — D. Abrahamsen, *The Mind and Death of a Genius,* 1946.

WEISSE (CHRISTIAN HER. MANN) (1801-1866), nac. en Leipzig, fue profesor desde 1845 en la misma ciudad y representante del llamado teísmo especulativo, a cuya dirección pertenecieron también el hijo de Fichte, Immanuel Hermann Fichte (VÉASE) y Hermann Ulrici (VÉASE). Weisse elaboró, en oposición a Hegel, pero sin recibir la influencia de algunas de las tesis de la derecha hegeliana, una metafísica que tenía, ante todo, el propósito de eludir dos de los más evidentes "obstáculos" de la especulación hegeliana: el panteísmo y el intelectualismo abstracto. La confusión de la Idea absoluta con la divinidad y el paso de las formas lógicas a las reales son distintas maneras de ignorar la riqueza y plenitud del ser y el carácter personal de la divinidad; mejor aun, diversas maneras de ignorar la experiencia y, sobre todo, la experiencia del espíritu. Sólo así es posible que la libertad no sea una mera noción vacía; la tendencia de Weisse a lo concreto y su consiguiente oposición a toda dialéctica atem-poral y vacía no es menos fuerte que su hostilidad a toda conversión del principio divino en un absoluto irracional, frecuentemente identificado con alguna potencia de la Naturaleza. El teísmo especulativo o teísmo concreto que, discrepando de Hegel, se va aproximando cada vez más a Fichte y a Schelling, se funda en una experiencia que abarca asimismo la revelación y la historia, y no en un análisis que pretenda pasar inmediatamente de lo lógico a lo ontológico, dejando el concepto vacío de realidad. De modo análogo a Baader y a Schelling, Weisse ve en la filosofía de Hegel un formalismo impotente; lo lógico absoluto es, pues, sólo una posibilidad que, en todo caso, debe ser colmada y no puede serlo sino con una efectiva libertad personal. En resumen: lo lógico y lo posible son sólo lo negativo y el límite, mas no lo positivo mismo. Dios no puede contradecir las formas lógicas y las leyes de lo posible, pero esto nada dice todavía acerca de la plenitud real, que la lógica se limita, por así decirlo, a enmarcar. Weisse llega inclusive a una enérgica afirmación de

la espacialidad y, sobre todo, de la temporalidad de lo Absoluto; toda separación entre el mundo y el principio divino equivale a una negación del propio principio divino. Weisse, lo mismo que Immanuel Hermann Fichte —cuyas filosofías, no obstante divergencias mutuas, coincidían en numerosos respectos— destaca, frente a la vaciedad de lo lógico, aquello que el romanticismo fue cada vez destacando más, lo que el propio Hegel parecía en su juventud haber descubierto: la existencia frente a la esencia, la personalidad libre frente al desenvolvimiento dialéctico, la plenitud de lo Absoluto, la experiencia de la conciencia y de la historia. El teísmo especulativo se complementa así casi necesariamente con una teoría de la libertad y con una doctrina de la realidad entendida como conjunto de personalidades finitas que tienen su centro y su sentido en la infinita personalidad de Dios.

Obras de Weisse: *Ueber den gegenwartigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften,* 1829 (*Sobre el punto de vista actual de las ciencias filosóficas). — System der Aesthetik als Wissenschafi, von der Idee des Schönem.* 1830 *(Sistema de estética como ciencia de la idea de lo bello). — Die Idee der Gottheit,* 1833 *(La idea de la divinidad). — Grundzüge der Metaphysik,* 1835 (Rasgos *fundamentaks de metafísica). — Evangelische Geschichte,* 1838 (Historias *evangélicas). — Die Evangelienfrage,* 1856 (La *cuestión evangélica).— Das philosophische Problem der Gegenwart,* 1842 *(El problema filosófico del presente). — In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat,* 1847 *(En qué sentido la filosofía alemana actual se ha tenido que orientar de nuevo hacia Kant.) — Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums,* 3 vols., 1855-1862 *(Dogmática filosófica* o *filosofía del cristianismo). — Kleine Schriften zur Aesthetik und aesthetische Kritik,* ed. por R. Seydel, 1867 *(Escritos breves para estética y crítica estética). — Psychologie und Unsterblichkeitslehre,* ed. por R. Seydel, 1869 *(Psicología y doctrina de la inmortalidad).*

Sobre Weisse, véase: Rudolf Seydel, *Lebensskizze und Charakteristik Weisses,* 1866. — Marie Horstmeier, *Die Idee der Personlichkeit bei I. H. Fichte und Ch. H. Weisse,* 1930. — Franz Ludwig Greb, *Die philosophische Anfange Ch. H.* Weisses, 1943 (Dis.).

WENLZ (ALOYS), nac. (1887) en Munich, ha sido (1933-1938) "profesor extraordinario" y desde 1946 profesor titular en la Universidad de Munich. Su principal interés es la ética y la filosofía natural, esta última como "metafísica de la filosofía natural". A base de una interpretación de datos científicos, Wenzl ha desarrollado una metafísica de la Naturaleza según la cual toda realidad, incluyendo la realidad material, posee un cierto grado de "interioridad" de carácter "psíquico". Además, toda realidad posee un cierto grado de "libertad", que va desde la indeterminación de los corpúsculos materiales hasta la plena libertad espiritual humana. "Libertad", "actividad" y "realidad" son para Wenzl tres aspectos de un mismo modo de ser básico. Wenzl ha desarrollado asimismo una "ética de la libertad" fundada en la equiparación mencionada de "libertad" y "realidad".

Obras principales: *Das Verhaltnis der Einsteinschen Relativitatstheorie zur Philosophie der Gegenwart,* 1924 (La *relación entre la teoría de la relatividad einsteiniana y la filosofía actual).* — Das *Leib-Seele Problem,* 1933 *(El problema cuerpo-alma). — Théorie der Begabung,* 1934 *(Teoría del talento). — Metaphysik der Physik von heute,* 1935. — *Wissenschaft und Weltanschauung,* 1936, 2a ed., 1948 *(Ciencia y concepción del mundo). — Metaphysik der Biologie von heute,* 1938. —*Philosophie* als *Weg,* 1939 (La *filosofía como camino),* 2a ed. con el título: *Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion,* 1956. — *Seelisches Leben -lebendiger Geist,* 1945 *(Vida psíquica — espíritu viviente). — Die Technik als philosophisches Problem,* 1946. — *Philosophie der Freiheit,* 2 vols., 1947-1949 *(Filosofía de la libertad). — Naturwissenschaft und Christentum,* 1948. — *Materie und Leben als Probleme der Naturphilosophie,* 1949 *(Materia y vida como problemas de la filosofía de la Naturaleza). — Unsterblichkeit. Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung,* 1951 *(Inmortalidad. Su significado metafísico y antropológico).* — Asimismo, obras sobre Leibniz *(L. und die Gegenwart,* 1947) y Nietzsche *(N. Versuchung und Verhangnis,* 1947).

WERTHEIMER (MAX) (1880-1943), nació en Praga. De 1922 a 1929 fue "profesor extraordinario" en Berlín. De 1929 a 1933 fue profesor titular en Franfurt a.M. Emigrado a los Estados Unidos en 1933, fue a partir de este año profesor en la "New School for Social Research", de Nueva York.

Wertheimer ha sido uno de los autores que han desarrollado la teoría de la forma o de la estructura; nos hemos referido a ésta con más detalle en el artículo sobre la noción de estructura (VÉASE). Wertheimer se ha distinguido no solamente en investigaciones experimentales sobre la percepción del movimiento y sobre el pensar productivo (véase PENSAR), sino también en la elaboración sistemática de los conceptos fundamentales del gestaltismo.

Obras principales: "Experimentalstudien über das Sehen von Bewegungen", *Zeitschrift für Psychologie,* LXI (1912) (Estudios experimentales sobre la visión de los movimientos"). — "Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt", *Psycholagische Forschung,* I (1921), III-IV (1923), VI (1925), IX (1927) ("Investigaciones para la teoría de la estructura"). — "Über Gestalttheorie", *Abhandlungen der philosophischen Akademie Erlangen,* 1925 ("Sobre teoría de la estructura"). — *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie,* 1925 *(Tres artículos acerca de la teoría de la estructura). — Productive Thinking,* 1945.

WHEWELL (WILLIAM) (1794-1866), nac. en Lancaster, fue profesor de filosofía en Cambridge. En su historia y en su filosofía de las ciencias inductivas, que influyeron grandemente sobre John Stuart Mill, se propuso averiguar, fundándose en un estudio histórico de los métodos empleados en las ciencias naturales, los elementos aprióricos que concurren en el descubrimiento científico en su relación con los elementos procedentes de la experiencia. Lo *a priori* consiste principalmente para Whewell en la conformación de las sensaciones por la actividad del espíritu, que reúne los hechos en el acto de la coligación. Esta actividad viene representada por las ideas en tanto que formas vacías indisolublemente unidas a las sensaciones. Las ideas son las representaciones generales que nacen a medida que se desarrollan los conocimientos empíricos. De este modo formula el espíritu las hipótesis; semejante formulación es en cierto modo libre, pero la tarea del método científico consiste en compro-

barlas luego mediante un procedimiento eliminatorio hasta la definitiva reducción a la única hipótesis adecuada a los hechos.

Hay que observar que, como hemos puesto de relieve en coligación (VÍASE), la filosofía de Whewell sobre las ciencias inductivas no consiste en una serie de esquemas rígidos propuestos al científico. Por el contrario, Whewell insiste continuamente en que la marcha misma de la ciencia debe proporcionar al científico los instrumentos necesarios para el perfeccionamiento de su actividad. Como en el proceso de la historia de la ciencia, por otro lado, se abren continuamente nuevas perspectivas que se incorporan orgánicamente a los métodos y descubrimientos anteriores, es plausible suponer que hay en Whewell la concepción de un proceso y progreso de la razón humana ejemplificado por las ciencias. Podemos decir, así, que en la base de la filosofía de las ciencias de este autor hay, como lo ha observado R. Blanché, una teoría del crecimiento orgánico de la razón. Esta teoría intenta conciliar el racionalismo con la concepción "plástica" de la razón humana y llega inclusive a concebir la razón humana como una realización parcial de la razón divina.

Obras: *Astronomy and General Physics considered in reference to Natural Theology,* 1834. — *History of the Inductive Sciences,* 3 vols., 1837, 2a ed., 1847, 3a ed., 1857. — *The Philosophy af the Inductive Sciences founded upon Their History,* 2 vols., 1840, 2a ed., 1847, 3a ed., 3 vols, distribuidos como sigue: I, *History of Scientific Ideas,* Being *the First Part of the Philosophy of the Inductive Sciences,* 1858; II. *Novum Organum Renovatum, Being the Second Part of the Philosophy of the Inductive Sciences,* 1858; III. On *the Philosophy of Discovery,* 1860. — *Eléments of Morality, includine Polity,* 2 vols., 1845, 2a ed., 1864. — *Lectures on Systematic Morality,* I, 1846. *Lectures on the History of Moral Philosophy in England,* 1852, 2a ed., 1868. — *On a Liberal Education in General,* 1850. — Véase J. Todhunter, *W. Whewell, an Account af His Writings, with Selections from His Literary and Scientific Correspondence,* 2 vols., 1876. — Stair Douglas, *Life and Select* Correspondente *of W. Whewell,* 1881. — M. R. Stoll, *Whewell's Philosophy of Induction,* 1929 (tesis). — R. Blanche, *Le rationalisme de Whewell,* 1935. — G. C. Seward, *Die theoretische Philosophie W. Whewells und der kantische Einfluss,* 1938 (Dis.).

WHITEHEAD (ALFRED NORTH) (1861-1947), nac. en Ramsgate (Condado de Kent, Inglaterra), estudió en el Trinity Collège de Cambridge y ha profesado en Inglaterra (1911-1924) y EE. UU. (Harvard, 1924-1947). Whitehead pasó muy pronto de la investigación matemática a la filosófica. Influido por Peano, Cantor y Frege, y en colaboración con B. Russell, prosiguió en los *Principia Mathematica* los trabajos iniciados ya en sus indagaciones de la lógica simbólica y de los axiomas de la geometría. Estos trabajos suponían y al mismo tiempo fundaban un método lógico que aspiraba a superar las limitaciones de la lógica tradicional y que no es, en última instancia, ajeno a las concepciones básicas de su metafísica. El método o técnica lógica que Whitehead llama de la "abstracción extensiva" permite, en efecto, la elaboración de una filosofía relacionista del espacio-tiempo, en la cual se procura eludir la noción de substancia y todas las dificultades a ella inherentes. En este sentido, la física y la metafísica de Whitehead se complementan y no son sino dos vistas, desde diferentes ángulos, de una misma realidad. La realidad está físicamente construida por partículas independientes que ocupan puntos del espacio-tiempo, pero esta concepción es, por lo pronto, demasiado abstracta para que pueda ser objeto de la filosofía de la Naturaleza. Al llevar esta abstracción a una comprensión intuitiva, Whitehead llega a una concepción organicista. El organicismo de Whitehead consiste en considerar todo hecho como un organismo — dando a la palabra 'hecho' el significado muy general de un "suceso" o "acontecimiento" *(event).* Ahora bien, el "organismo" así entendido no es simple, sino que representa la concreción de elementos que son objeto de diversas "prehensiones". El vocablo 'prehensión', acuñado por Whitehead, tiene un doble significado: por un lado, se refiere al aspecto "subjetivo" de la aprehensión; por otro, es un elemento en la constitución del objeto. Esta dualidad es, sin embargo, aparente: la doble significación de la prehensión es análoga a la doble significación de lo subjetivo y lo objetivo, los cuales son sólo "lados" de una realidad. "El término 'percibir' —escribe Whitehead— es generalmente usado para significar una aprehensión cognoscitiva. Lo mismo ocurre con el término 'aprehensión', inclusive omitiendo el adjetivo 'cognoscitivo'. Empleo el término 'prehensión' para significar la aprehensión no cognoscitiva; por él entiendo una aprehensión que puede ser cognoscitiva o no serlo." Por las nociones de prehensión y de organismo, Whitehead penetra así en la metafísica, pues ya no se trata de concebir los objetos del mundo y sus elementos "prehendidos", sino también las puras potencialidades o, como Whitehead las llama, los "objetos eternos". Desde estas bases el pensamiento de Whitehead se desarrolla en forma de una cosmología, que de nuevo intenta sustituir la substancia por un elemento dinámico, y el monismo substancialista por un pluralismo que evita las dificultades propias del dualismo. La metafísica de Whitehead está destinada así a la superación de todos los dualismos clásicos de la metafísica. A este fin, el rela-cionismo se une con el organicismo en una doctrina que, en cierto sentido, recuerda la de Leibniz; los elementos constitutivos de lo real son, en efecto, esos "sucesos" que Whitehead llama "entidades actuales" u "ocasionales" y que comprenden los aspectos subjetivo y objetivo en una unidad que no sacrifica ninguno de los caracteres correspondientes a cada uno. La tesis de Whitehead, según la cual la estructura de todo organismo es análoga a la de una "ocasión de experiencia", muestra la tendencia de una metafísica que parece inclinarse por el momento a un pampsiquismo, pero que no es sino la atribución a toda realidad de la "experiencia" o, mejor dicho, que no es sino identificación de la realidad con la experiencia. La conciencia no es así sino una manifestación de la experiencia y no, como en otras doctrinas en varios respectos parecidas, la nota coextensiva a lo real.

Sin embargo, sería erróneo calificar a la filosofía de Whitehead de nuevo subjetivismo. Por el contrario, este pensador rechaza todo idealismo en el sentido kantiano y aun puede

ser considerado por uno de sus aspectos como un neo-realista. La demostración del realismo gnoseológico se efectúa en él por medio de la referencia a la experiencia directa que tiene un sujeto, de la eficacia causal del contorno. Cierto es que lo externo parece no tener otra finalidad que la producción de lo subjetivo y que, si se entienden estas palabras en el sentido particular que les da Whitehead, el organismo tiende al sujeto. Esta gnoseología sustenta, pues, y es a la vez sustentada por la metafísica, que parece culminar en una ontología donde las diversas ckses de realidad son definidas de acuerdo con la diversidad de repeticiones, contrastes o uniones que las mutuas prehensiones de las ocasiones implican. Acaso como compensación al empirismo radical que supondría subrayar únicamente la experiencia como forma de realidad, Whitehead establece tres órdenes de lo real: el primero está constituido por la energía física, el segundo comprende el presente de la experiencia humana; el último, la eternidad de la experiencia divina. Dios y los objetos eternos no representan, empero, un mero orden de la realidad, sino que la experiencia divina es concebida como un indefinido progreso que es consciente desde una fase inicial en que no era todavía realizado. La teología de Whitehead se completa con una especie de teodicea que revierte a su vez sobre la concepción de Dios; la efectiva existencia del mal supone que la divinidad no es omnipotente, mas esta negación de omnipotencia no es entendida —como en algunas de las direcciones que defienden la noción de un "Dios finito"— como mera negación de una idea vacía, sino como la demostración de una, por así decirlo, no prioridad de Dios frente a la existencia.

Obras: A. T*reatise of Universal Algebra, with Applications,* 1898. — "On Mathematical Concepts of the Material World" *(Philosophical Transactions of the Royal Society),* 1906. — *Mathematica* (art. en la *Encyclopaedia Britannica,* 11a ed., 1911). — *Principia Mathematica,* I, 1910; II, 1912; III, 1913 (en colaboración con B. Russell), 2a ed., modificada, 1925-1927, reimp. parcial (hasta *56), 1962. — "Space, Time, and Relativity", *Proceedings of the Aristotelian Society,* XVI (1916), 104-29. — "La théorie relationniste de l'espace", *Revue de Métaphysique et de Morale,* XXIII (1916), 28-54. — "The Organisation of Thought, Educational and Scientific", *Proc. Arist. Soc.* XVII (1917), 58-76. — *An Enquiry Conceming the Principies of Natural Knowledge,* 1919. — "Time, Space, Material: are they the Ultimate Data of Science?", *Proc. Arist. Soc. Supp.* II (1919), 44-57. — *The Concept of Nature,* 1920. — "The Idealistic Interprétation of Einstein's Theory", *Proc. Arist. Soc.* XXII (1922), 130-34. — "The Philosophical Aspects of the Principie of Relativity", *Proc. Arist. Soc.* XXII (1922), 215-23. — "Uniformity and Contingency", *Proc. Arist. Soc.* XXIII (1923), 1-18. — "The Principie of Simultaneity", Proc. Arist. Soc. *Supp.* III (1923), 34-41. — *Science and the Modem World,* 1926 (trad. esp.: *La ciencia y el mundo moderno,* 1949). — *Religion in the Making,* 1926 (trad. esp.: *Aventuras de las ideas,* 1961). — *Symbolism, Its Meaning and Effect,* 1928. — *Process and Reality, an Essay in Cosmology,* 1929 (trad. esp.: *Proceso y Realidad,* 1956). — *The Function of Reason,* 1929. — *The Aims of Education, and other Essays,* 1929 (trad. esp.: Los *fines de la educación y otros ensayos,* 1957). — *Nature and Life,* 1934 (trad. esp.: *Naturaleza y vida,* 1941). — *Modes of Thought,* 1938 (trad. esp.: Modos *de pensamiento,* 1945). — *Essays in Science and Philosophy,* 1947. — Véase también *Whitehead's American Essays in Social Philosophy,* ed. A. H. Johnson [colección de escritos y *obiter dicta* de W. con introducción de A. H. Johnson], 1961. — Ruth Nanda Anshen, *His Reflections on Man and Nature,* 1961. — Conversaciones con Whitehead: *Dialogues of A. N. Whitehead,* presentados por L. Price, 1955. — Varios autores, *Philosophical Essays for A. N. Whitehead,* 1936. — V. Lowe, W. van Quine, F. C. S. Northrop *et al., The Philosophy of A. N. Whitehead,* 1941, ed. P. A. Schilpp, 2a ed., 1951 [con bib. revisada por V. Lowe]. — Bibliografía: "A. N. Whitehead (1861-1947). A Partial Bibliography", *Bulletin of Bibliography,* XXIII (1961), 90-93.

Véase Dorothy M. Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism,* 1932. — Jean Wahl, "La philosophie speculative de Whitehead" (en *Vers le concret,* 1932). — N. P. Stallknecht, *Studies in the Philosophy of Creation,* 1934. — R. Das, *The Philosophy of Whitehead,* 1938. — E. J. Lintz, *'The Unity of the Universe according to A. N. Whitehead,* 1939 (tesis).—John W. Blyth, *Whitehead's Theory of Knowledge,* 1942 (tesis). — Leo A. Foley, *A Critique of the Philosophy of* Seing *of A. N. Whitehead in the Light of Thomistic Philosophy,* 1946 (tesis). — William W. Hammerschmidt, *Whitehead's Philosophy of Time,* 1947. — Juan David García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas,* vol. II, 1947. — Marc-André Béra, *A. N. Whitehead (Un philosophe de l'expérience),* 1948. — Félix Cesselin, *La philosophie organique de Whitehead,* 1950. — E. P. Shahan, *Whitehead's Theory of Expérience,* 1950. — H. K. Wells, *Process and Unreality. A Criticism of Method in Whitehead's Philosophy,* 1950. — V. Lowe, Ch. Hartshorne, A. H. Johnson, *Whitehead and the Modem World. Science, Mctaphysics, and Civilization. Three Essays on the Thought of A. N. Whitehead,* 1950. — Id., id., *Whitehead's Theory of Reality,* 1952. — Id., id., *Whitehead's Philosophy of Civilization,* 1958. — L. Actis Perinetti, *Cosmologia e assiologia in Whitehead,* 1954. — C. Orsi, *La filosofía dell'organismo di A. N. Whitehead,* 1956. — N. Lawrence, *Whitehead's Philosophical Development; a Critical History of the Background of Process and Reality,* 1956. — Jitendra Nath Mohanty, *N. Hartmann and A. N. Whitehead: A Study in Recent Platonism,* 1957. — Ivor Leclerc, *Whitehead's Metaphysics; an introductory Exposition,* 1958. — William A. Christian, An *Interprétation of Whitehead's Metaphysics,* 1959. — Wolfe Mays, *The Philosophy of Whitehead,* 1959. — Robert M. Palter, *Whitehead's Philosophy of Science,* 1960. — Victor Lowe, *Understanding Whitehead,* 1962. — W. E. Hocking, H. Leblanc, V. Lowe *et al., Studies in the Philosophy of Whitehead,* 1963, ed. G. L. Kline.

Nos. especiales de revistas consagrados a Whitehead: *The Journal of Philosophy,* LVIII (1961), 506-76; *Revue Internationale de Philosophie,* XV, Nos. 56-57 (1961).

WILD (JOHN) nac. en 1902, ha profesado en la Universidad de Harvard (1928-1961; desde 1946, como profesor titular), en Northwestern University (Evanston, Illinois) (1961-1963) y en Yale University (desde 1963). En lucha contra lo que consideraba un imperdonable descuido en los medios universitarios filosóficos ingleses y norteamericanos, Wild propugnó el estudio de lo que llamó "la tradición clásica y medieval de la filosofía realista" y trató de aplicar a los problemas de la vida contemporánea algunas de las concepciones fundamentales de tal tradición. Fundó a

tal efecto una "Asociación for Realistic Philosophy" de la que fue Presidente (1946-1948) y trató de desarrollar sobre todo las implicaciones de una "filosofía realista" para los problemas de filosofía social. Interesado luego en la fenomenología y en el existencialismo, se ha preocupado por exponer e interpretar el pensamiento de Husserl, Heidegger y otros autores, especialmente en tanto que se aplican al estudio del "mundo de la vida" *(Lebenswelt* [VÉASE]), considerando que Heidegger —especialmente el "primer Heidegger"— ha contribuido a este estudio de modo eminente. Wild se ha interesado también por mostrar las analogías (así como las diferencias) entre el análisis fenómenológico y el estudio del *Lebenswelt,* por un lado, y la "filosofía del lenguaje corriente", sobre todo la de Oxford, por otro lado, tratando de tender un puente entre actitudes filosóficas que suelen ser consideradas como fundamentalmente antagónicas.

Obras: *George Berkeley; A Study of His Life and Philosophy,* 1931. — *Plato's Theory of Man,* 1936. — Introduction *to Realistic Philosophy,* 1948. — *The Challenge of Existentialism,* 1956. — *Education in Human Society,* 1955. — *Existence and the World of Freedom,* 1963 [incluye artículos publicados en varias revistas; destacamos: "Is There a World of Ordinary Language?", *The Philosophical Review,* LXVII (1958)]. — Ha colaborado también en el volumen, editado bajo su dirección: *The Return to Reason. Essays in Realistic Philosophy,* 1953, y en el volumen *Chrestianity and Existentialism,* 1963.

WILSON (JOHN COOK) (1849-1915) nació en Notthingham (Notthinghamshire, Inglaterra), estudió en el "Balliol College" de Oxford y fue "Fellow" de "Oriel College" en la misma Universidad, donde fue profesor de lógica de 1899 hasta 1915.

Cook Wilson publicó muy poco durante su vida; sus más importantes escritos aparecieron postumamente, en 1926 (véase bibliografía), pero su influencia fue grande en varios filósofos, principalmente oxonienses, como Prichard, Joseph, Ross y Price (VÉANSE). Cook Wilson reaccionó contra el idealismo predominante en su época para defender un tipo de filosofía usualmente considerado como "realista". Esta filosofía se basa primariamente en la lógica como investigación de las formas de pensamiento a diferencia de la lógica formalista y en particular del "logicismo" de Russell, que Cook Wilson consideró como infecundo, y también a diferencia de la lógica del juicio propugnada por los idealistas. La lógica como estudio de las formas de pensamiento tiene que averiguar, según Cook Wilson, los distintos actos de juicio que puede comprender un solo enunciado. Por lo demás, todas las formas de pensamiento se fundan en los actos de juicio que llamamos "conocimiento", el cual es la forma de pensamiento básica, y aquella mediante la cual se determinan formas de pensar como la opinión, la duda, la suposición, etc.

Tanto contra el "logicismo" como contra el idealismo, Cook Wilson concedió gran importancia al estudio de la relación entre pensamiento y lenguaje y al análisis de los modos de expresarse en el lenguaje cotidiano, pues éstos revelan formas de pensar que las citadas tendencias descuidan o, según los casos, dan por supuestas sin preocuparse de examinarlas. Uno de los resultados del examen por Cook Wilson de las expresiones del lenguaje corriente es su rechazo de la lógica fundada en la simple relación *sujeto-predicado.* En todo caso, Cook Wilson puso de relieve que tal relación no está determinada por la mera forma del juicio; hay que saber lo que se pregunta para conocer lo que se dice exactamente cuando se formula un juicio que posea sujeto y predicado.

Las formas de pensamiento expresan para Cook Wilson las relaciones entre las cosas mismas, pero no son ni estas cosas ni estas relaciones. Aprehender un sujeto, o sus relaciones, por medio del pensamiento supone la previa existencia del objeto, o de sus relaciones. Ello no quiere decir que las cosas y sus relaciones sean completamente trascendentes a los modos de aprehenderlas; los objetos son efectivamente aprehendidos como tales, pero la aprehensión del modo como el objeto aparece a la conciencia que lo aprehende.

Obras: *Aristotelian Studies, I,* 1879. — *Statement and Inference,* 2 vols., 1926. — Véase la nota biográfica de A. S. L. Farquharson en la obra últimamente mencionada; además: R. Robinson, *The Province of* Logic; An *Interprétation of Certain Parts of Cook Wilsons's "Statement and Inference",* 1931. — M. Ahmed, *The Theory of Judgment in the Philosophies of F. H, Bradley and J. C. W.,* 1955.

WILLE (BRUNO) (1860-1928) nació en Magdeburgo. Interesado por las reformas sociales y por el "librepensamiento", Wille desplegó gran actividad en la fundación de sociedades de las que esperaba un gran progreso en dichos ideales (la *Frète Volksbühne,* fundada en 1890; la *Neue Freie Volksbühne,* en 1892; el *Giordano-Bruno-Bund* en 1900). Colaboró también en 1906 a la fundación de la "Liga monista alemana" *(Deutsclie Monistenbund).* Influido en parte por Mach y otros "fenomenistas" e "inmanentistas" de su tiempo, pero sobre todo por Fechner, Wille se inclinó hacia un monismo psíquico de carácter idealista, a un "cristianismo monista" y a una especie de "monismo fáustico" combinado con un pampsiquismo. Wille predicaba también un "anarquismo noble" y defendía la idea de "un mundo vivificado por un alma", por un "yo universal" que debía constituir la base de toda moralidad humana.

Obras: *Phanomenalismus bei Hobbes,* 1888 *(El fenomenalismo en H.). — Der Tod,* 1889 *(La muerte). — Das Leben ohne Gott,* 1889 *(La vida sin Dios). — Die Beweise vom Dasein Gottes,* 1890 (Las *demostraciones de la existencia de Dios). — Sittliche Erziehung,* 1890 *(La educación moral). — Lehrbuch für die Jugendunterweisung fréter Gemeinden,* 3 vols., 1890-1891 *(Manual para la introducción de la juventud de las comunidades libres). — Atheistische Sittlichkeit,* 1892 *(Moralidad atea). — Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel,* 2 vols., 1892-1894 (*Filosofía de la liberación por el medio puro). — Die freie Jugend,* 1896 (*La juventud libre). — Die Religion der Freude,* 1898 (La *religión de la alegría). — Materie nie ohne Geist,* 1900 (La *materia, nunca sin el espíritu). — Die Christusmythe als monistische Weltanschauung, ein Wort zur Verstândigung zwischen Religion und Wisssenschaft,* 1903 *(El mito de Cristo como concepción monista del mundo. Mensaje para la conciliación de la religión y la ciencia).—Auferstehuns,* 1904 *(Resurrección). — Das lebendige All,* 1905 *(El Todo viviente). — Darwins Weltanschauung,* 1906. — *Faustischer Monismus,* 1907. — *Lebensweisheiten,* 1913 *(Sabidurías de la vida). — Gemeinschaftsgeist und Persônlichkeit,* 1920 *(Espíritu comunal y personalidad). — Das Ewige und seine Masken,* 1929 (*Lo eterno y*

sus máscaras). — Der Maschinenmensch und seine Erlösung, 1930 (*El hombre-máquina y su redención)* [postuma]. — *Die Philosophie der Liebe,* 1930 *(La filosofía del amor)* [póstuma], — Edición de Obras completas: *Gesammelte Werke,* desde 1930.

Véase Hans Mack, *B. W. als Philosoph,* 1913 (Dis.). — Id., id., *Das Bruno-Wille-Buch,* 1923.

WILLMANN (OTTO) (1839-1920) nació en Lissa (Posnania). De 1872 a 1877 fue "profesor extraordinario" y de 1877 hasta su jubilación en 1903 profesor titular en la Universidad de Praga. Discípulo de Trendelenburg en Berlín y afecto primero al pensamiento de Herbart, Willmann manifestó interés por el pensamiento de Aristóteles y por una filosofía de tipo "realista", que lo llevó a una posición tomista. Willmann examinó y criticó la tradición idealista por un lado y el pensamiento materialista por otro, como posiciones unilaterales a las cuales opuso una "filosofía completa": la *philosophia perennis.* Ésta es, según Willmann, una filosofía a la vez realista y "organicista". Especialmente importantes fueron los trabajos de Willmann en filosofía de la educación; su "pedagogía social" afirma, contra el idealismo y el materialismo, que la persona del educando no es ni completamente autónoma ni completamente heterónoma, pues sólo de este modo es posible el proceso educativo como proceso social.

Obras principales: *Pddagogische Vortrage über die Hebung der geistigen Tàtigkeit durch den Unterricht,* 1868, 4a ed., 1905 *(Lecciones pedagógicas sobre la elevación de la actividad espiritual mediante la instrucción). — Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung dargestellt, 2* vols., 1882-1889, 5a ed., 1 vols., 1923 (trad. esp.: *Teoría de la formación humana,* 2 vols., 1948. — *Geschichte des Idealismus,* 3 vols., 1894-1897, 2a ed., 1897 *(Historia del idealismo).* — *Philosophische Propàdeutik,* 3 vols., 1901-1904, 2a ed., 1905-1908, 3a y 4a eds., 1912. — *Die Wissenschaft vom Gesichtspunkt der katholischen Wahrheit,* 1916, 3a ed., 1928 *(La ciencia desde el punto de vista de la verdad católica). — Grundlinien idealer Weltanschauung,* 1905. — *Aus der Werkstatt der philosophia perennis,* 1912 *(Del taller de la phil. per.)* [colección de ensayos].

Véase Georg Greisse, *O. W. als Pädagog,* 1916 [Pädagogische Forschungen, 1]. — Hermann Pixberg, *Sozio-logie und Pädagogik bei W., Barth, Litt und Krieck,* 1925 (Dis.). — Franz Kurfess, *Zwei Pädagogen der Gegenwart: Spranger und W.,* 1928 (Dis.). — Wenzel Pohl, *O. W.,* 1930. — Id., id., *O. Willmanns religioser Entwicklungsgang,* 1935.

WILLY (RUDOLF) nac. en 1855, escribió durante su residencia en Mels (Cantón suizo de Saint Gallen) una serie de obras en las que desarrolló las ideas fundamentales de la filosofía de Avenarius (VÉASE). Según Willy, todo conocimiento se basa en una "experiencia total" constituida por el conjunto de las vivencias de la Humanidad. El contenido de dicha experiencia es lo que llamarnos "mundo exterior". Este mundo es un todo del que se desgajan o desprenden tanto lo que llamamos "cosas" como lo que llamamos "personas", es decir, "objetos" y "sujetos", los cuales son aspectos de la misma realidad primaria. Todo cuanto hay, afirma Willy, es "el cuerpo de la Humanidad" en cuanto "historia humana viviente en movimiento". Con ello Willy llevó a sus últimas consecuencias el inmanentismo de Avenarius y designó su propio sistema como un "monismo primario" (*Primärmonismus}.*

Obras: *Die Krisis in der Psychologie,* 1899 *(La crisis en la psicología).* — F. *Nietzsche, eine Gesamtschilderung,* 1904 (F. *N. Retrato completo). — Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie,* 1905 *(Contra el saber académico. Crítica de la filoso fía). — Die Gesamterfahrung vom Gesichtspunkt des Primarmonismus.* 1908 *(La experiencia total desde el punto de vista del monismo primario). — Ideal und Leben vom sozialen Ge sichtspunkt,* 1909 *(Ideal y vida desde el punto de vista social).* — Además, varios trabajos en el *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie:* "Bemerkungen zu Avenarius' 'Kritik der reinen Erfahrung'" (XVI, 1892) ("Observaciones a la 'Crítica de la ex periencia pura', de Avenarius"); "Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff" (XVIII, 1894) ("El yo gnoseológico y el concepto na tural del mundo"); "Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt" (XX, 1896) ("El empi riocriticismo como el único punto de vista filosófico").

WINCKELMANN (JOHANN JOACHIM) (1717-1768) nació en Stendal (Prusia). Estudió teología en Halle y medicina en Jena. En 1748 fue nombrado bibliotecario de Enrique de Bünau en Nötenitz, cerca de Dresden, interesándose grandemente por los tesoros del arte clásico conservados en los museos de Dresden. Desde 1755 a 1768 residió en Italia, cuyos tesoros de arte clásico estudió a fondo. Sus estudios dieron origen a su Historia *del arte antigua* (Cfr. bibliografía) y a diversos otros trabajos que ejercieron gran influencia y determinaron por un tiempo la visión del arte antiguo y de la cultura antigua, así como las ideas sobre el arte y la belleza. Huellas de los trabajos y las ideas de Winckelman pueden encontrarse en Kant, Goethe, Schiller, Herder, los hermanos Schlegel, Hegel, etc., por lo que, aunque no filósofo, Winckelmann ocupa un lugar en la historia de la filosofía y en particular en la de la estética.

Los aspectos de los trabajos de Winckelmann que interesan más desde el punto de vista filosófico son los siguientes: 1. La reacción contra los estilos enfáticos, complicados, barrocos o meramente "bonitos" (como el rococó) dio lugar a un renovado interés por el ideal antiguo, y especialmente griego, de belleza. 2. Este ideal de belleza se funda, según Winckelmann, en la majestad y en el reposo sereno. 3. Suprema manifestación del mismo es la figura humana. En ésta se manifiesta una armonía funcional, cuyo eje es una línea elíptica funcional. 4. La armonía funcional en cuestión no es determinable matemáticamente en sus detalles y variaciones, las cuales son siempre nuevas e insospechadas. 5. Expresiones, acciones, etc., en el arte son siempre manifestaciones de la belleza, la cual es, en el fondo, alegre y serena. 6. La belleza es indefinible, pero no carece de principios; es armónica, pero no carece de variedad. 7. El arte no se manifiesta de una sola vez, sino que tiene una historia y una evolución de carácter "orgánico"; en el esquema proporcionado por el arte griego, se comienza con un período (o pre-período) de completa libertad y disponibilidad; se pasa luego a una fase dura y potente, luego a una "elevada" (o "majestuosa") y, finalmente, a una "bella", antes de sumirse en una decadencia. Winckelmann prefiere la fase "majestuosa" a todas las demás. Así, el arte tiene una historia que se desenvuelve a la manera de un organismo.

Entre los escritos de Winckelmann

destacamos: *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in Malerei und Bildhauerkunst,* 3 vols., 1755 *(Ideas sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura). — Anmerkungen über die Baukunst der Alten,* 1762 *(Observaciones sobre la arquitectura de los antiguos). — Geschichte der Kunst des Altertums,* 2 vols., 1764 *(Historia del arte antiguo). — Versuch einer Allégorie,* 1766 *(Ensayo de una alegoría).* — Monumenti *antichi inediti,* 2 vols., 1767-1768. — De todas estas obras hay nuevas ediciones, incluyendo ediciones críticas. — Ediciones de obras completas: 11 vols., 1808-1825; ed. Fernow, H. Meyer, J. Schulze; 12 vols., 1825-1829, ed. J. Eiselein.

Véase Carl Justi, W. *und seine Zeitgenossen,* 3 vols., 1866-1873, 4a ed., 1943. — Heinrich Segelken, W., 1917. — B. Vallentin, W., 1931. — W. Waettzoldt, J.J. W., 1940. — L. Curtius, W. und *seine Nachfolger,* 1941.

WINDELBAND (WILHELM) (1848-1915), nacido en Potsdam, fue profesor en Zurich (1876-1877), en Friburgo i. Br. (1877-1882), en Estrasburgo (1882-1903) y en Heidelberg (1903-1915). Adalid de la llamada escuela de Badén, cultivó dentro del neokantismo una tendencia que, frente al naturalismo de Mar-burgo, subrayaba el valor y significado de las ciencias históricas. Concurren en la formación de la teoría del conocimiento de Windelband (así como de la de su discípulo Heinrich Rickert) no sólo el neokantismo, sino también el descubrimiento hegeliano del espíritu como entidad que se realiza en el tiempo histórico y la reflexión de Lotze sobre los valores. Windelband se propone dilucidar filosóficamente y desde un punto de vista crítico los problemas que el propio Kant y la escuela de Marburgo habian desatendido o considerado sólo parcialmente: la esfera de la cultura humana objetiva, investigada por las ciencias culturales, las cuales poseen igual validez y dignidad que las ciencias de la Naturaleza. La reflexión de Windelband sobre la historia y su contraposición de la misma a la ciencia natural desembocó en una primera clasificación general basada en la estructura interna de la ciencia: la división de las ciencias en nomotéticas e idiográficas. Windelband llama nomotéticas a las ciencias naturales consagradas a la investigación de las *leyes,* en oposición a las ciencias idiográficas o ciencias culturales que investigan la *forma.* Las primeras son ciencias que generalizan los hechos particulares, los cuales son considerados como ejemplares típicos de una misma especie, en tanto que las segundas son ciencias individualizantes que buscan la forma de lo particular. A las ciencias nomotéticas pertenecen, según Windelband, todas las ciencias de la Naturaleza (física, astronomía, biología, etc.). A las ciencias idiográficas pertenecen, en cambio, las culturales e históricas (Historia propiamente dicha, Derecho, arte, etc.). En cuanto al problema de la psicología, ya ampliamente dilucidado por Dilthey y resuelto en un sentido de transformación de ésta en una hermenéutica general como base de las ciencias del espíritu, recibe en Windelband una solución ambigua, que consiste en hacer de ella una ciencia natural por su finalidad y estructura interna y una ciencia cultural por su objeto. Windelband destaca la importancia de la comprensión precientífica de la vida humana, del "conocimiento del hombre" en un sentido generalizado. El estudio de la Historia y de la ciencia cultural a base de este conocimiento no significa una objeción contra su rigor científico; la ciencia cultural es no sólo rigurosa, sino que, además, como corresponde a su relación con la vida humana en su totalidad, constituye el acceso al reino de los valores y el fundamento de toda concepción general del mundo. El descubrimiento del reino de los valores tiene para Windelband el sentido de una superación de todo relativismo, pues el valor es lo que hace de la ciencia de cada una de las grandes esferas de la cultura algo absoluto e intemporalmente válido. En el valor se resuelve todo juicio, con inclusión del juicio de verdad, y, por lo tanto, la propia ciencia natural está sometida, en una u otra forma, a la supremacía del valor. El reino de los valores como reino del deber ser constituye, pues, al mismo tiempo, el objeto de la filosofía y la base de la concepción del mundo. La filosofía tiene "por problema y campo" examinar y descubrir "los valores de validez universal"; la concepción del mundo, por otro lado, se basa necesariamente en el reconocimiento de estos valores. Los problemas metafísicos, que Windelband rechaza formalmente, reciben, no obstante, por este primado del valor, una solución indirecta, pues el reino de los valores de validez universal coincide con el reino de lo Absoluto. Windelband se ha ocupado de aplicar a la lógica de las ciencias culturales y al problema de la Historia de la filosofía esta concepción de los valores que en Rickert aparece ya muy desarrollada y sistematizada.

Obras principales: *Die Lehre vom Zufall,* 1870 *(La teoría de la contingencia). — Ueber die Gewissheit der Erkenntnis,* 1873 *(Sobre la certidumbre del conocimiento). — Die Geschichte der neueren Philosophie,* 2 vols., 1878-1880 (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna,* 2 vols., 1951). *— Präludien. Aufsatze und Reden zur Einführung in die Philosophie,* 1884, 9a ed., 2 vols., 1924 (trad. esp.: *Preludios filosóficos,* 1949). *— Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum,* 1888, 4a ed., 1923 (trad. esp.: *Historia de la filosofía antigua,* 1955). *— Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* 1892, varias ediciones, las últimas (15a, 1957, con apéndice de Heinz Heimsoeth sobre la filosofía del siglo XX (trad. esp.: *Historia de la filosofía:* I, II, 1941; III, 1942; IV, 1943; V, VI, 1942; VII, 1943). *— Geschichte und Na-turwissenschaft,* 1894 *(Historia y ciencia natural).* — "Vom System der Kategorien" (en *Philosophische Ab-handlungen Ch. Sigwart* zu *seinem 70. Geburtstag gewidmet),* 1900 ("Del sistema de las categorías"). *— Ueber Willensfreiheit,* 1904 *(Sobre la libertad de la voluntad). — Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhundertes,* 1909 (La *filosofía en la vida espiritual alemana del siglo XIX).* — "Ueber Gleichheit und Identitat" *(Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften),* 1910 ("Sobre igualdad e identidad"). — "Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus", *Logos,* I (1910), 186-96. — ("Filosofía de la cultura e idealismo trascendental"). — Einleitung *in die Philosophie,* 1914 *(Introducción a la filosofía).* — Véase A. Hoffmann, *Das Systemprogram der Philosophie der Werte. Eine Würdigung der Axiologie W. Windelbands,* 1922. — Heinrich Rickert, W. *Windelband,* 1915, 2a ed. 1929. — A. Ruge, W. *Windelband,* 1917.

WISDOM (JOHN [ARTHUR JOHN TERENCE DIBBEN]), nacido (1904) en Londres, es "Fellow" en Trinity Collège, de la Universidad de Cambridge y profesor de filosofía en la misma Universidad. Aunque muy influido por el "último Wittgenstein",

hay diferencias entre el modo como Wittgenstein condujo el análisis del lenguaje corriente y el modo como Wisdom procede. Tanto Wittgenstein como John Wisdom estiman que las proposiciones filosóficas muestran que quien las usa "se ha extraviado" en las complejidades del lenguaje. Pero mientras Wittgenstein adoptaba una actitud negativa y recomendaba disolver las paradojas engendradas por las proposiciones filosóficas, Wisdom indica que tales paradojas, lejos de provocar una mera confusión, pueden dar lugar a una singular penetración. En efecto, en las proposiciones filosóficas se revela algo que en el lenguaje corriente pasa inadvertido. Las paradojas filosóficas, además de interesantes o curiosas, son iluminadoras. Ello no quiere decir que las proposiciones filosóficas sean "verdaderas". Pero quiere decir que ante una proposición filosófica, y el aspecto paradójico que ella ofrece, la actitud recomendable es ver qué es lo que ilumina la paradoja, aun si es falsa. Por eso el análisis procede, en Wisdom, del modo: "Sí, es cierto, pero por otro lado. .. ", con lo cual se descubren similaridades (y diferencias) que escapan al examen ordinario. Así, el lenguaje filosófico aclara en la medida en que sume en perplejidad. Similaridades y diferencias aparecen solamente cuando, después de haber enunciado una proposición, se sienta la proposición contraria. Ello sucede inclusive en la misma proposición en que se funda el análisis de Wisdom, es decir, en la proposición según las cuales los enunciados filosóficos son recomendaciones verbales. Negar que sean recomendaciones verbales ilumina similaridades y diferencias en las recomendaciones verbales. De ahí que Wisdom haya podido escribir: "Los filósofos deberían seguir empeñándose en decir *lo que no se puede decir"* [subrayado por nosotros].

Escritos principales: *Interprétation and Analysis,* 1931 [monog.]. — *Problems of Mind and Matter,* 1934. — *Other Minds,* 1952. — *Philosophy and Psychoanalysis,* 1953. Estos dos volúmenes recogen diversos escritos de J. W. publicados antes en revistas. — *The Metamorphosis of Metaphysics,* 1963 [Annual Philosophical Lecture. Henriette Hertz Trust. Proceedings of the British Academy, 47].

Véase David Pole, *The Latter Philosophy of Wittgenstein,* 1958 ["Epilogue: John Wisdom", págs. 103-29].

WITELO *(ca.* 1230-ca. 1275) nac. en las proximidades de Liegnitz o Legnica (Silesia inferior), estudió en Padua y se relacionó en Viterbo con Guillermo de Moerbeke, a quien dedicó su *Perspectiva.* En esta obra se resumen y se analizan investigaciones ópticas llevadas a cabo por varios autores, entre ellos Euclides, Ptolomeo y Alhacén (965-1038). La base filosófica de este trabajo es la doctrina neoplatónica de la luz (VÉASE) tal como fue desarrollada por el citado Guillermo de Moerbeke especialmente bajo la influencia de Proclo. Por lo tanto, Witelo defiende la doctrina de la difusión por Dios de una luz que ilumina las substancias inteligibles inferiores, las cuales, a su vez, irradian sobre las otras substancias inferiores a ellas y así sucesivamente. La gradación que va de lo inteligible a lo corporal resulta, así, una consecuencia necesaria de tal difusión, que es a la vez principio de causalidad. Entre las investigaciones ópticas citadas se encuentra una exposición y examen de las leyes de la propagación de la luz y de diversos fenómenos fundamentales de la visión. Ediciones de la *Perspectiva,* 1535, 1572. Extractos de la obra en C. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrh.,* 1908 [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2], Texto resumido de los tratados *De natura daemonum* y *De primaría causa paenitentiae,* descubiertos por A. Birkenmajer en los "Études sur Witelo" del citado Birkenmajer publicados en el *Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie,* I-IV, 1918-1922. Véase también M. Grabmann, "Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik", *Philosophisches Jahrbuch,* XXIII (1910), 38-54.

WITTGENSTEIN (LUDWIG) (1889-1951) nació en Viena. Cursó la carrera de ingeniero en Berlín y en 1908 se dirigió a Manchester para continuar sus estudios en dicha profesión. Su interés por las matemáticas lo llevó a ocuparse de los fundamentos de esta disciplina y a estudiar los escritos de Russell y Frege al respecto. Trasladado a Cambridge, estudió con Russell antes de la primera guerra mundial. De regreso a Austria, fue soldado del Ejército austríaco durante la guerra, y al final de ésta fue hecho prisionero en Italia. Por esta época había terminado el *Tractatus logico-philosophicus* (véase bibliografía), a que nos referiremos luego. Después de la guerra renunció a su fortuna privada y se colocó como maestro de escuela en Austria. En contacto con los que iban a fundar el "Círculo de Viena" (VÉASE), su *Tractatus* ejerció gran influencia sobre los miembros del futuro "Círculo", al cual, por lo demás, Wittgenstein no perteneció. En rigor, ya poco después de publicado el *Tractatus* le entraron graves dudas acerca de las ideas expresadas en el mismo. Después de una breve visita a Cambridge en 1925, volvió a la misma Universidad en 1929 y se estableció en ella, madurando a la sazón sus nuevas ideas, las cuales expresó oralmente y fueron conocidas o directamente o por la circulación, de mano en mano, de los llamados "Cuaderno azul y Cuaderno pardo" *(The Elue and Brown Books* (véase bibliografía]). Un aura de misterio rodeó durante algún tiempo las enseñanzas, o, mejor dicho, las "nuevas enseñanzas", de Wittgenstein. En 1939 fue nombrado profesor titular en Cambridge, sucediendo en la cátedra a G. E. Moore. En 1947 renunció a la cátedra que, por lo demás, había dejado durante la segunda guerra mundial, cuando se alistó para trabajar como ayudante en un hospital de Londres. Cuatro años después de su renuncia, falleció de cáncer. Aparte el *Tractatus, y* un artículo en 1929, todos los escritos de Wittgenstein han sido publicados postumamente.

Se suele distinguir entre dos períolos en el pensamiento de Wittgenstein, caracterizados sobre todo respectivamente por el contenido del *Tractatus y* de las *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones filosóficas);* designaremos estos dos períodos con los nombres de "el primer Wittgenstein" y "el último Wittgenstein". A veces se ha hablado de un "período intermedio" en el cual Wittgenstein desarrolló lo que se ha llamado "positivismo terapéutico" y también "psicoanálisis intelectual", pero esta actitud no fue reconocida por el propio Wittgenstein y es más bien propia o de algunos wittgensteinianos o bien de una posible interpretación de ciertas consecuencias de la actividad intelectual de Wittgenstein, a las cuales, por lo demás, Wittgenstein se opu-

so vivamente. Sólo en una cierta medida puede hablarse de una terapéutica en el caso de Wittgenstein; es la que consiste en extirpar lo que llamó "supersticiones" (Cfr. *infra).* Además, las ideas peculiares del "último Wittgenstein" comenzaron a madurar ya algunos años después de aparecido el *Tractatus, y* acaso muy poco después. Ahora bien, el hablar de un "primer Wittgenstein" y de un "último Wittgenstein" no equivale a decir que no hay ninguna relación entre ambos. Por un lado, el "último Wittgenstein" es en gran parte comprensible como una reacción contra el "primero", sin el cual el "último" no tendría mucho sentido. Por otro lado, y sobre todo, las diferencias entre los dos Wittgenstein no impiden que haya un "modo de pensar" común a ambos, un tipo de filosofar característicamente "wittgensteiniano". En ambos casos, además, el centro de la preocupación de Wittgenstein es el lenguaje.

Lo que hemos dicho en el artículo ATOMISMO LÓGICO puede ayudar a comprender el "primer Wittgenstein" —o el Wittgenstein del *Tractatus*—, ya que las ideas del primer Wittgenstein son similares, bien que no completamente coincidentes, con las de los atomistas lógicos. Según Wittgenstein —por el que entenderemos ahora "el primer Wittgenstein"— el mundo es la totalidad de los hechos (véase HECHO) atómicos y no de las cosas, ya que un hecho atómico está formado justamente por "cosas" o "entidades". Estas "cosas" o "entidades" son nombrables (mediante nombres, pronombres personales, adjetivos demostrativos, etc.), de modo que hay, por lo pronto, una relación de las cosas con las palabras. Como una combinación de "cosas" es un hecho atómico, una combinación de palabras es una proposición atómica. Las proposiciones atómicas "re-presentan" hechos atómicos en el sentido de que las primeras son una re-presentación, "cuadro" o "pintura" de los segundos; las proposiciones atómicas y los hechos atómicos son isomórficos (véase ISOMORFISMO); el lenguaje se convierte, así, en un mapa, o especie de mapa, de la realidad. Las proposiciones atómicas que no representan hechos atómicos carecen de significación. En cuanto a las combinaciones de proposiciones atómicas constituyen las llamadas "funciones de verdad" (véase FUNCIÓN DE VERDAD; véase también TAUTOLOGÍA). Wittgenstein escribe que "los *límites de mi lenguaje* significan los límites del mundo" — una tesis a la que se ha acusado con frecuencia de conducir a un solipsismo (VÉASE) lingüístico. Cierto que el lenguaje corriente no responde a la descripción antes bosquejada, pero ello se debe simplemente a que el lenguaje corriente no responde a la descripción antes bosquejada, pero ello se debe simplemente a que el lenguaje corriente es defectuoso; hay que mostrar, en el fondo de él, un "esqueleto lógico" que constituye su naturaleza esencial. Este esqueleto lógico es el "lenguaje ideal". Desde luego, las proposiciones mediante las cuales se describe, o descubre, el esqueleto lógico del lenguaje no son ni proposiciones atómicas ni funciones de verdad; por eso carecen ellas mismas de significación (o, mejor, de sentido, *Sinn).* El *Tractatus* es por ello como un andamio que puede desecharse una vez construido el edificio, como una escalera que puede apartarse una vez se ha verificado la ascensión. Wittgenstein escribe que "lo que se expresa *por sí mismo* en el lenguaje, no *podemos* expresarlo mediante el lenguaje"; esto equivale a decir que "lo que se puede mostrar, no se puede decir". Así, lo que se ha hecho ha sido no enunciar algo sobre el lenguaje y el isomorfismo del lenguaje con la realidad, sino simplemente mostrarlo. La filosofía no puede ir más allá, y por eso la filosofía no es propiamente una ciencia, sino una actividad, *Tätigkeit;* lo que hace la filosofía no es "decir", sino sólo "aclarar".

El "último Wittgenstein" encontró pronto el *Tractatus* sumamente insatisfactorio; en rigor, completamente insatisfactorio. Esta conclusión no fue en Wittgenstein resultado de una nueva argumentación mediante la cual mostrara que el *Tractatus* era erróneo; fue resultado de un nuevo modo de ver por el cual el anterior aparecía como una superstición. Esta superstición sobre el lenguaje había sido, por lo demás, producida por el propio lenguaje. Pues el lenguaje engendra supersticiones, de las cuales tenemos que *deshacernos.* La filosofía tiene ahora una misión distinta —aunque también de naturaleza "aclaradora"—: debe ayudarnos a rehuir "el embrujamiento de nuestra inteligencia mediante el lenguaje". Pero sólo podremos lograrlo cuando veamos claramente "el lenguaje", en vez de ilusionarnos sobre él tratando de descubrirle una esencia. No hay nada "oculto" en "el lenguaje"; hay que abrir los ojos para ver, y describir, cómo funciona. Ahora bien, el lenguaje funciona en sus usos. No hay que preguntar, pues, por las significaciones; hay que preguntar por los usos (véase Uso). Pero estos usos son múltiples, variados; no hay propiamente el lenguaje, sino lenguajes, y éstos son "formas de vida". Lo que llamamos "lenguaje" son "juegos de lenguaje" (véase LENGUAJE [JUEGOS DE]). Uno delos muchos juegos de lenguaje sirve para describir. Pero hay muchos otros: para preguntar, para indignarse, para consolar, etc. No hay, pues, *una* función del lenguaje como no hay *una* función en una caja de herramientas. Una herramienta sirve para martillar; otra para agujerear, etc. No hay función común de las expresiones del lenguaje; hay innumerables clases de expresiones y de modos de usar laspalabras, incluyendo las mismas palabras — o lo que parecen ser las mismas. No hay ni siquiera algo común que sea *el* juego de lenguaje. Loúnico que hay son "similaridades", "aires de familia", que se combinan, intercambian, entrecruzan. Pensar locontrario es simplificar el lenguaje y con ello engendrar perplejidades, dejarse seducir por el embrujamiento del lenguaje, por una determinada "visión del lenguaje, que ilusoriamente suponemos ser la única, la "verdadera". No hay en los juegos de lenguaje nada oculto tras ellos; los juegos de lenguaje son el uso que se hace de ellos, el modo como sirven en las "formas de vida".

Por haberse ilusionado sobre el lenguaje, se han suscitado lo que se han llamado "problemas filosóficos" y que no son en modo alguno "problemas", sino "perplejidades". Ahora bien, losproblemas se resuelven, pero no las perplejidades; estas últimas sólo se "disuelven". Por eso los llamados "problemas filosóficos" tienen, según Wittgenstein, la forma: "No sé cómo salir del paso." Las perplejidades filosóficas no son problemas para los cuales pueda encontrarse una solución descubriendo una realidad en la que no se había reparado. En filosofía no hay nada oculto; todos los datos del

sedicente "problema" se hallan a nuestra mano. Más todavía: los "problemas" en cuestión se refieren a conceptos que, fuera de la filosofía, dominamos perfectamente. Preguntar qué hora es no causa perplejidades. Pero inquirir acerca de la naturaleza del tiempo nos confunde. Trasladarse a otra ciudad no nos sume en abismales paradojas. Pero meditar sobre la naturaleza del espacio nos coloca en un laberinto en el cual no parece haber salida. Y, sin embargo, hay una salida: es la que consiste en liberarse de la superstición de que hay un laberinto. El fin de la filosofía es algo así como "salir de la encerrona" «n que nos ha colocado nuestra tenaz incomprensión del funcionamiento, o funcionamientos, de los lenguajes. Todo ello parece conducir a la idea de que las cuestiones filosóficas son absurdas e inútiles. Pero no hay tal. Muchas de las llamadas "cuestiones filosóficas" tienen un sentido y aun un "sentido profundo". Éste consiste en mostrarnos las raíces de nuestra perplejidad, y, sobre todo, en mostrarnos que tales raíces se hallan muy fuertemente hincadas en nosotros. Al fin y al cabo, debe de haber una razón por la cual algunos hombres se han sentido fascinados por "cuestiones filosóficas"; la razón es que estas cuestiones son, en verdad, "fascinantes". Son, en suma, "embrujadoras". Y hasta es posible considerar tales cuestiones, o cuando menos algunas de ellas, como la consecuencia de las embestidas que nuestra inteligencia da contra los límites del lenguaje. Al revés de lo que pensaba "el primer Wittgenstein", "el último Wittgenstein" no creía que las cuestiones filosóficas no tienen significación; si no la tuvieran, carecerían de todo poder de "embrujamiento". Tampoco creía que las cuestiones filosóficas fuesen a la postre, pura y simplemente, "cuestiones lingüísticas". Las cuestiones filosóficas emergen del lenguaje, pero no son "cuestiones lingüísticas": son cuestiones acerca de realidades que nos sumen en confusión por no saber •cómo tratarlas adecuadamente, por no saber cómo *"ver"* la "cuestión". Por «so la filosofía tiene por misión hacernos *ver.* La filosofía no explica ni deduce ni infiere nada: "pone a la vista" las perplejidades en las que nos ha sumido la tenaz propensión a olvidar por qué usamos ciertos conceptos, a pensar que hay caracteres comunes a las cosas, que hay algo que pueda llamarse "la realidad", etc. Y por eso la filosofía es una lucha — una "lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por el lenguaje".

Se ha considerado a veces que así como el "primer Wittgenstein" fue "el padre del positivismo lógico", "el último Wittgenstein" ha sido "el padre de la (mal llamada) 'filosofía lingüística", especialmente tal como ha sido desarrollada y practicada por el "grupo de Oxford". Ello es excesivo, porque el positivismo lógico tiene otras fuentes además de Wittgenstein, y la "filosofía lingüística" debe sus "modos de pensar" a otros autores además de Wittgenstein — por ejemplo, a G. E. Moore, cuando menos como un "modelo". Pero no hay duda que la influencia de Wittgenstein ha sido considerada sobre estas dos tendencias. Además, ha influido más directamente en otros autores que han sido llamados propiamente "Wittgensteinianos". Tal es, para dar un ejemplo, el caso de John Wisdom (VÉASE), si bien este autor ha seguido a Wittgenstein de un modo muy sut *generis.* Lo mismo, y a mayor abundamiento, puede decirse de autores como J. L. Austin (VÉASE).

El *Tractatus logico-philosophicus* se publicó, primero, en alemán (*Logisch-philosophische Abhandlung),* como apéndice al último número de los *Annalen der Philosophie* (1921), dirigidos por Wilhelm Ostwald. En forma de libro, y con el título de *Tractatus logico-philosophicus* se publicó en Inglaterra (1922), con traducción inglesa de C. K. Ogden, confrontando el original alemán, e introducción de Bertrand Russell. La 2a edición (1933) contiene algunas correcciones. La 6a edición lleva un índice de Max Black. Hay edición del texto alemán, con nueva trad. inglesa por D. F. Pears y B. F. McGuiness, 1961. — Trad, esp., 1957, con texto alemán, introducción de Russell e índice de materias, por E. Tierno Galvan. Además del *Tractatus* apareció durante la vida del autor su artículo "Logical Form", en *Proceedings of the Aristotelian Society.* Supp. Vol. IX (1929), 162-71.

Obras postumas: *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones filosóficas),* texto alemán y trad. inglesa de G. E. M. Anscombe (1953), ed. G. E. M. Anscombe y R. Rhees. — *Philosophical Remarks in the Foundations of Mathematics,* 1956, ed. G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe [materiales de 1937-1944]. — *Preliminary Studies for the* Philosophical Investigations, *generally known as* The Blue and Brown Book's, 1958. — *Notebooks 1914-1916,* 1961, ed. G. H. con Wright y G. E. M. Anscombe [texto alemán y trad. inglesa].

Hay edición alemana de "Scriften", con un "Beiheft" conteniendo artículos de P. Feyerabend, Ingeborg Bachmann, José Ferrater Mora *et al.*

Biografía: Norman Malcolm, L. W. A *Memoir,* 1958 [con "Esbozo biográfico" preliminar por G. H. von Wright].

Mencionamos, por orden cronológico de aparición, algunos escritos sobre W.; en la mayor parte de los casos, la fecha de publicación o el título, o ambos, indican si se trata primariamente del "primer Wittgenstein" o del "último Wittgenstein' o de algún aspecto de su pensamiento: J. R. Weinberg, An *Examination of Logical Positivism,* 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo logico,* 1958). — B. A. Farrell, "An Appraisal of Therapeutic Positivism", *Mind,* N. S., LV (1946). — José Ferrater Mora, "Wittgenstein o la destrucción", *Realidad,* N° 13 (1949), 1-12. — Id., id., "Wittgenstein; A Symbol of Troubled Times", *Philosophy and Phenomenological Research,* XIV (1953-1954), 89-96. Ambos artículos han sido refundidos en el trabajo "Wittgenstein o la destrucción", incluido en el libro *Cuestiones disputadas,* 1955, págs. 178-91. — G. N. Mathani, "Wittgensteinian Philosophy in Its General Aspects", *Philosophical Quarterly* [Amalner, India], XVI (1950-1951), 139-50. — Gilbert Ryle, "L. Wittgenstein", *Analysis,* 12.1, N. S., 25 (1951), 1-9. — G. E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930-1933", *Mind,* N. S., LXIII (1954), 1-15; LXIII (1954), 289-316; LXIV (1955), 1-27 [rectificaciones en LXIV (1955), 264]. — G. C. M. Colombo, S. J., Introducción al *Tractatus* (131 páginas) y trad. italiana del mismo, 1954. — Alice Ambrose, "Wittgenstein on Some Questions in the Foundations of Mathematics", *The Journal of Philosophy,* LII (1955), 197-214. — Emmanuéle Riverso, *L. Wittgenstein e il simbolismo lógico,* 1956 [monog.]. — Domenico Campanale, *Studi su Wittgenstein,* 1956. — David Pole, *The Later Philosophy of Wittgenstein,* 1958 [Epílogo sobre John Wisdom]. — James K. Feibleman, *Inside the Great Mirror. A Critical Examination of the Philosophy of Russell, Wittgenstein, and Their Followers,* 1958. — Erik Stenius, *Wittgenstein's* Tractatus. A *Critical Exposition,* 1959. — G. E. M. Anscombe, An *Introduction to Wittgenstein's* Tractatus, 1959.

— Justus Hartnack, *Wittgenstein og den moderne filosofi,* 1960. — A. A. Mullin, *Philosophical* Comments on *the Philosophies of C. S. Peirce and L. Wittgenstein,* 1961. — Alexander Maslow, A *Study in Wittgenstein's* Tractatus, 1961. — G. K. Plochman y J. B. Lawson, *Terms in Their Propositional Contexts in Wittgenstein' s* Tractatus. An *Index,* 1962 [con biblio grafía crítica]. — Norman Malcolm, Wittgenstein's *Philosophical Investigations",* en su libro *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures,* 1963. — H. P. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism,* 1963. — Ernst Konrad Specht, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins,* 1963 *(Kantstudien.* Ergänzungshefte 84; con bibliografía, págs. 162-75]. — George Pitcher, *The Philosophy of Wittgens tein,* 1964.

Comentarios y observaciones sobre Wittgenstein se hallan en las obras de autores como Gilbert Ryle, J. L. Austin, G. J. Warnock, S. Toulmin, John Passmore, Norman Malcolm, G. E. M. Anscombe y otros.

WODHAM [Wodeham, Godam, Goddam, etc.] (ADÁN) (t 1349), llamado *doctor solemnis,* fue uno de los discípulos franciscanos de Guillermo de Occam en Oxford y profesó teología primero en Londres y luego en Oxford. En sus comentarios a las *Sentencias,* comentarios a Aristóteles y en un prefacio a la lógica de Occam, Wodham se muestra fiel occamista y adversario de los teólogos que no prestan suficiente atención a la lógica, formulan proposiciones cuyo análisis muestra su falta de significación y no agotan todas las objeciones posibles antes de sentar una tesis. Sin embargo, es menester poseer todavía más información sobre las enseñanzas y los manuscritos de Adán Wodham antes de pronunciarse sobre su posición filosófica y ver si hay otros elementos, además del reconocimiento del occamismo, en su pensamiento.

El comentario de Adán Wodham a las *Sentencias* fue publicado, con revisiones de Enrique de Oyta (Henricus de Hayta), por Johannes Maior en París (1512). — Véase F. Ehrle, *Der Sentenzkommentar Peters von Candia,* 1925, págs. 96-103.

WOLFF (CHRISTIAN) (1679-1754), nac. en Breslau, profesor en Halle desde 1706, fue destituido en 1723 por acusación de impiedad, pasando a Marburgo y siendo repuesto en su anterior cargo, en 1740, por orden de Federico II. Discípulo de Leibniz, sus enseñanzas y escritos influyeron considerablemente en su época y pasaron a la posteridad, y particularmente a Kant, como un cuerpo doctrinal designado corrientemente (siguiendo la propuesta de Bilfinger) con el nombre de "filosofía leibnizwolffiana", o, como hoy se dice, "racionalismo dogmático de Leibniz-Wolff".

La filosofía es para Wolff un saber "escolástico", esto es, rigurosamente organizado y basado en un examen racional de los conceptos. Este saber tiene por fin proporcionar al hombre un conocimiento claro de los principios teóricos y prácticos. El análisis filosófico está fundado en dos principios: el de contradicción (VÉASE) y el de razón suficiente (VÉASE). Estos principios no tienen sólo alcance lógico, sino también ontológico: son leyes supremas a las cuales obedece tanto el pensamiento como la realidad, tanto la matemática como las ciencias reales. El método de deducción "lógico-ontológica" es indispensable si se pretende no excluir ningún elemento fundamental en la cadena de los conocimientos. Ello no significa que todos los conocimientos reales puedan deducirse íntegramente de los principios citados; ciertos principios, en efecto, proceden de la experiencia y dan lugar a conocimientos probables. Pero en la medida en que se pretenda un saber completo y riguroso, hay que referirse a las verdades necesarias, cuya contradicción es absolutamente imposible.

La filosofía trata de todas las cosas posibles —esto es, no contradictorias— y de las causas y modos de su posibilidad. Por un lado, hay la filosofía teórica; por otro lado, la práctica. Disciplina fundamental de la filosofía teórica es la ontología (VÉASE) o ciencia del ser en cuanto que es. El principio de contradicción desempeña en ella el papel central. De él deriva el principio de razón suficiente. La esencia de un ente está constituida por sus determinaciones y éstas proporcionan el marco para sus modos. Las determinaciones son constantes; los modos, ocasionales y temporales. Todo compuesto lo está de elementos simples o substancias. Las entidades compuestas están dispuestas en el espacio no como ser absoluto sino como orden de yuxtaposición, y en el tiempo, no como ser absoluto, sino como orden de sucesión.

La ontología proporciona la base conceptual para la cosmología o estudio del mundo en tanto que formado por entidades compuestas para la psicología, que estudia (en tanto que psicología racional) las substancias simples que se hallan en ciertas entidades compuestas, y para la teología (teología natural), que tiene por objeto la esencia de Dios. En la cosmología trata Wolff de las leyes del movimiento de los cuerpos, de la masa y de la fuerza de los compuestos en tanto que son cognoscibles *a priori.* Lo que se califica de materia y fuerza son productos de elementos simples que se distinguen entre sí por ciertas cualidades y actividades. En la psicología analiza Wolff las entidades simples que poseen fuerza representativa y se manifiestan en los actos del conocer y del apetecer. Las sensaciones son consideradas como representaciones oscuras; superiores a ellas es el entendimiento, con sus representaciones claras y distintas, y la razón, que es la facultad de formular deducciones y conclusiones. En la teología natural Wolff desarrolla el argumento cosmológico y la llamada a partir de Kant prueba ontológica (v.). La concepción de Dios sigue una tendencia claramente intelectualista y la justificación del mal se atiene a los elementos de la teodicea ya propuesta por Leibniz.

La filosofía práctica se subdivide en economía y política. Las normas éticas se hallan basadas en la razón y centradas en torno al imperativo de la perfección, es decir, de la norma según la cual cada hombre debe contribuir a la perfección propia y a la de sus semejantes. Esta perfección es definida a veces como la conformidad con la naturaleza (racional), única que puede proporcionar la felicidad.

Las doctrinas de Wolff fueron divulgadas en gran número de cátedras alemanas durante buena parte del siglo XVIII. Entre los discípulos más destacados de Wolff se cuentan George Bernhard Bilfinger (VÉASE), Karl Günther Ludovici, historiador de la filosofía wolffiana *(Kurzer Entwurf einer vollstandigen Historia der wolffschen Philosophie,* 1737, y otras obras); Ludwig Thümming (VÉASE), G. Ploucquet (v.), y sobre todo, A.

G. Baumgarten (v.). Contra el racionalismo apriorista de Wolff se dirigieron Andreas Rüdiger (v.), Crusius (v.) y Lambert (v.). La corriente wollfiana tuvo también importancia en la formación filosófica de Kant, tanto porque se trataba de la filosofía académica vigente en gran parte de la Alemania de la época como porque constituyó uno de sus primeros contactos con la filosofía — recibido a través de Martin Knutzen (VÉASE), profesor en Kônigsberg, quien, sin embargo, puso en manos de Kant no sólo las obras de Wolff, sino también las de Newton. Aunque Kant criticó luego severamente la metafísica dogmática que había difundido Wolff, consideró siempre que el intento de Wolff era uno de los más sólidos; fracasó por haber seguido una dirección equivocada *(K.r.V.,* A 44-B 61), pero no se puede rechazar a la vez el método de Wolff y los procedimientos de la critica de la razón pura si no se quiere prescindir totalmente de la ciencia y convertir "la filosofía en filodoxia" *(ibid,* B xxxvii).

Obras: *Anfangsgründe samtlicher mathematischer Wissenschaften,* 1710 *(Principios de todas las ciencias matemáticas), — Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes,* 1712 *(Pensamientos racionales sobre las fuerzas del entendimiento humano). — Logik,* 1727. *— Vern. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alien Dingen überhaupt,* 1719 *(Pen. rac. sobre Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general). — Vern. Ged. von der Menschen Tun und Lassen zur Beforderung ihrer Glückseligkeit,* 1720 *(Pen. rac. sobre las acciones y las omisiones del hombre para el fomento de su felicidad). — Vern. Ged. con dem geselhchaftlichen Leben der Menschen.* 1721 *(Pen. rac. sobre la vida social de los hombres). — Vern. Ged. von den Wirkungen der Natur,* 1723 *(Pen. rac. sobre las acciones de la Naturaleza). — Vern. Ged. von den Absichten der natürlichen Dinge,* 1723 *(Pen. rac. sobre las intenciones de las cosas naturales). — Vern. Ged. von den Teilen der Menschen, Tiere und Pflanzen. Gesammelte kleinere Schriften, 6* vols., 1736-40 *(Pen. rac. sobre las partes de los hombres, animales y plantas. Breves escritos reunidos).* A estos escritos en alemán se agregan las obras latinas: *Philosophia rationalis sive Logica,* 1728. *— Philosophia prima sive Ontologia,* 1730, reed., 1927, reimp., 1960 [ed. Jean École]. *— Cosmologia generalis, 1*731.*—Psychologia empirica,* 1732. *— Psychologia rationalis,* 1734. *— Theologia naturalis,* 1736-1737. *— Philosophia practica,* 1738-1739. *— Jus naturae,* 1740-1748. *— Jus gentium,* 1750. *— Philosophia moralis sive Ethica,* 1750-1753. *— Oeconomica,* 1750. *— Ratio praelectionum in Mathesin et Philosophia universalis. — Elementa matheseos universae,* 1740-1746. — Escritos breves: *Gesammelte kleinere Schriften, 6* vols., 1736-1740. — Autobiografía, ed. Wuttke, 1841. — Edición completa de obras: *Werke,* ed. Jean École y H. W. Arndt. I. Abt. *Gesammelte deutsche Schriften,* ed. H. W. Arndt, 10 vols., 1963 y sigs. II. Abt. *Gesammelte lateinische Schriften,* ed. J. École, 9 vols., 1962 y sigs. — Léxico: Meissnner, *Philosophisches Lexicón aus Wolffs deutschen Schriften,* 1737 (Cfr. también el libro de J. Baumann luego mencionado). — Véase F. W. Kluge, *Ch. von Wolff, der Philosoph,* 1831. — W. Arnsberger, *Christian Wolffs Verhaltnis zu Leibniz,* 1897. — J. Gelfert, *Der Pflichtbegriff bei Chr. Wolff und einigen anderen Philosophen der deutschen Aufklarung mit Rücksicht auf Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik des 18. Jahrhunderts,* 1907 (Dis.). — Hans Pichier, *Ueber Ch. Wolffs Ontologie,* 1910. — E. Kohlmeyer, *Kosmos und Kosmonomie bei Ch. Wolff. Ein Beitrag zur Geschichte der Philoso phie und Theologie des Aufklarungszeitalters,* 1911. — J. Baumann, *Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants,* 1910. — K. Schröder, *Das Freiheitsproblem bei Leibniz in der Geschichte des Wolffianismus,* 1938 (Dis.). — M. Campo, *Cristiano Wolff e il ra cionalismo precritico,* 2 vols., 1939. — M. Wundt, *Ch. Wolff und die deut sche Aufklarung,* 1941.

WOODBRIDGE (FREDERICK JAMES EUGENE) (1867-1940), nac. en Windsor (Ontario, Canadá), profesor desde 1894 a 1902 en la Universidad de Minnesota y a partir de 1902 profesor en Columbia University (Nueva York), recibió, según confiesa, la influencia principal y continua de Aristóteles, Spinoza y Locke, que le orientaron hacia un pensamiento metafísico de carácter estructura-lista y, a la vez, analítico. La influencia de Santayana precisó e impulsó estas ideas y, sobre todo, el sentimiento del carácter orgánico, incompleto, activo de toda realidad, así como la intuición de que ninguna forma de ser puede separarse enteramente de otra o, mejor dicho, situarse respecto a otra en una posición trascendente. Con ello representó Woodbridge, dentro de la filosofía norteamericana, el tránsito de lo que se ha llamado el primer naturalismo a la nueva generación a la vez cientificista y anti-reduccionista; en todo caso, el naturalismo era en Woodbridge primariamente una actitud y secundariamente una doctrina, pero apenas un método de investigación filosófica. De ahí un realismo que no debe tampoco ser considerado ni como una posición ingenua ni como una simple presuposición epistemológica. El realismo es más bien la expresión del deseo de referirse a la realidad sin cortarla de sus naturales articulaciones, de ver en las cosas —como el propio Woodbridge ha dicho de la historia— algo pluralista, pero no discontinuo. Por eso dice Woodbridge, en lo que considera como el "dogma básico de la metafísica", que "mientras las existencias individuales pueden ser relacionadas entre sí y comparadas, la totalidad de la existencia no puede ser relacionada con nada o comparada con nada" ("Confessions", en *Contemporary American Philosophy,* II, 1930, pág. 420).

Obras: *The Philosophy of Hobbes,* 1903. — *The Purpose of History,* 1916. — *The Realm of Mind. An Essay in Metaphysics,* 1926. — *Contrasts in Education,* 1929. — *The Son of Apollo: The Themes of Plato,* 1929. — *Nature and Mind: Selected Essays,* 1937. — An Essay *en Nature,* 1940. — Autobiografía intelectual en el art. citado "Confessions" *(Contemporary American Philosophy,* ed. G. P. Adams y W. P. Montague, II, 1930, págs. 415-38). — Véase Harry Todd Costello, "The Naturalism of Frederick Woodbridge", en el volumen *Naturalism and the Human Spirit,* 1944, ed. Y. H. Krikorian, págs. 295-318.

WRIGHT (CHAUNCEY) (1830-1875) nació en Northampton (Massachusetts, EE.UU.) y estudió en la Universidad de Harvard. Secretario de la "American Academy of Arts and Sciences" de 1863 a 1870, colaborador en varias revistas *(North Atlantic Review, Atlantic Monthly, The Nation),* miembro del llamado (por Peirce) "Metaphysical Club", de Cambridge, al que pertenecían, además de Wright y Peirce, William James, Oliver Wendell Holmes, Jr., y otros, dio

cursos en Harvard (de psicología en 1870 y de física matemática en 1874). Wright es considerado hoy como uno de los fundadores del pragmatismo (VÉASE) norteamericano. Siguiendo tendencias empiristas y utilitaristas, Wright consagró la mayor parte de sus trabajos filosóficos a cuestiones de lógica de la ciencia y de teoría del conocimiento. En ellas defendió una teoría "neutralista" según la cual los fenómenos no son ni físicos ni psíquicos, sino una trama de experiencia que puede descomponerse, por motivos de conveniencia, en un aspecto "subjetivo y en un aspecto "objetivo". Influido por Darwin, Wright se inclinó hacia un "behaviorismo" y un "funcionalismo" tanto en la concepción de la realidad como en la del conocimiento. Según Wright, las ideas mediante las cuales explicamos la realidad son hipótesis de trabajo que tienen que justificarse únicamente de modo experimental; el pragmatismo de Wright tiende de este modo claramente hacia un "instrumentalismo". Su teoría de la verdad tiene un aspecto pragmatista, pero se ha observado que en este respecto hay diferencias fundamentales entre Wright, por un lado, y James o Peirce, por el otro. La noción capital de Wrigth al respecto es más bien la verificabilidad.

Obras principales: *Philosophical Discussions,* 1877, ed. Charles Eliot Norton [incluye sus principales artículos, tales como "The Genesis of Species" y "The Evolution of Self- Consciousness"].—Véanse también *Letters of Ch. W.,* 1878, ed. James Bradley Thayer. — Selección de trabajos en: *Philosophical Writings: Representative Sélections,* 1958, ed. Edward H. Madden.

Véase Philip P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism,* 1949. — Edward H. Madden, *Ch. W. and the Foundations of Pragmatism,* 1963.

WROÑSKI (JOSEF MARYA HOENÉ) [J. M. HÖNÉ-WROÑSKI] (1778-1853), nac. en la provincia de Posnania (Polonia), residió en Francia durante gran parte de su vida. Representante del mesianismo como filosofía de la historia y como doctrina de salvación, intentó dar forma científica a una concepción religiosa en donde lo Absoluto como conciliación de todos los contrarios no significa una negación de la eternidad de todo ser, cuya esencia consiste justamente en el proceso de su propia realización. En lo Absoluto se identifican la bondad y la verdad, que parecen hallarse en los polos extremos de la religión y de la razón. Esta concepción religiosa no es, por lo tanto, una materia de fe, sino el contenido de unos misterios que la razón descifra y aclara. Por la religión de lo Absoluto podrá, según Wroñski, realizarse el sueño del mesianismo, consistente en unir todas las oposiciones, no solamente en el aspecto religioso y científico, sino también en el político y social, pues el conocimiento racional de la identidad de todas las oposiciones y la ackración de los misterios de la fe constituyen el paso decisivo para la unión de todas las naciones y todas las clases en una gran federación mundial.

Obras: *Philosophie critique découverte par Kant,* 1803. — *Philosophie des mathématiques,* 1811. — *Philosophie de l'infini,* 1814. — *Le Sphinx,* 1818. — *Prodrome du messianisme,* 1831. — *Métapolitique messianique,* 1839. — *Messianisme ou réforme absolue du savoir humain,* 3 vols., 1847. — *Philosophie absolue de l'histoire,* 2 vols., 1852. — *Développement progressif et but final de l'Humanité,* 1861 (póstuma). — Edición de obras al cuidado de Francis Warrain: *L'oeuvre philosophique de H. Wronski,* 7 vols., de los cuales han aparecido: I, 1933 *(Messianisme);* II, 1936 *(Architectonique de l'Univers);* III, 1938 *(Encyclopédie développée d'après la Loi de la Création).* Hay que tener en cuenta que muchas de las páginas de estos volúmenes son comentarios de Warrain sobre textos de Wroñski (especialmente en el vol. III). Warrain es, además, autor de varias obras inspiradas en Wroñski: por ejemplo, *L'Armature métaphysique,* 1925, reelaboración de pensamientos ya expuestos en *La Synthèse concrete,* 1905.

Catálogo de trabajos filosóficos de W. y de trabajos sobre la personalidad v filosofía de W. : Boleslaw Gawecki, W. i o *Wronskim. Catalog prac filozoficznych Hoene-Wronskiego oraz literatury dolyczacej jego osoby i filozofii, 1*958.

Véase S. Dickstein, *Hoene-Wroñski,* 1896. — Ch. Cherfils, *Introduction à Wroñski, Philosophe et réformateur,* 1898. — P. Chomiez, *Hoene-Wroñski,* 1929.

WULF (MAURICE DE) (1867-1947) nació en Poperinge (Bélgica). Colaborador del Cardenal Mercier (VÉASE), de Wulf fue uno de los principales representantes de la llamada "Escuela de Lovaina" (véase LOVAINA [ESCUELA DE]). Las más importantes contribuciones de Maurice de Wulf han sido sus trabajos sobre filosofía medieval. Aunque personalmente de Wulf se inclinó hacia el tomismo, sus investigaciones de los problemas, temas y figuras de la filosofía medieval contribuyeron grandemente a mostrar que esta filosofía fue mucho más compleja de lo que se había creído. Sin embargo, esta complejidad no significa que la filosofía medieval fuera un caos de tendencias. Justamente lo que, según de Wulf, caracteriza el pensamiento medieval es que su complejidad se halla, por decirlo así, "organizada" en una trama de problemas auténticamente filosóficos que van evolucionando por motivos filosóficos, produciéndose alternativamente síntesis y disgregaciones. En suma, la filosofía medieval es para de Wulf un "organismo", siempre que por él se entienda "un organismo histórico". En lo que toca a la importancia de la filosofía medieval para el pensamiento moderno, Maurice de Wulf dio su asentimiento a la idea de que no sólo dicho pensamiento se nutrió mucho más de filosofía medieval escolástica de lo que se había pensado, sino que también el pensamiento moderno tiene todavía mucho que aprender de la filosofía medieval.

Escritos principales: *La valeur esthétique de la moralité dans l'art,* 1892. — *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège,* 1895. — Études *sur Henri de Gand,* 1895. — *Qu'est-ce que la philosophie scolastique?,* 1899. — *Le traité des formes de Gilles de Lessines,* 1901. — *Introduction à la philosophie néoscolastique,* 1904. — *Études sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines,* 1904. — *Histoire de la philosophie médiévale,* 1900, 6a ed., 2 vols., 1947 (trad. esp. : *Historia de la filosofía medieval,* 2 vols., 1943). — *Histoire de la philosophie en Belgique,* 1910. — *Philosophy and Civilization in the Middle Ages,* 1922. — *Initiation à la philosophie thomiste,* 1932, — Art *et beauté,* 1943. — Además, numerosos estudios históricos en revistas, especialmente en la *Revue néoscolastique de philosophie.* — Maurice de Wulf trabajó también en ediciones de textos medievales, especialmente para la serie Les Philosophes Belges (luego llamada Philosophes médiévaux), que dirigió desde su fundación en 1901.

Bibliografía de escritos de M. de W. en el número-homenaje de la *Revue néoscolastique de Philosophie* (1934).

WUNDT (MAX) (1879-1963) nac. en Leipzig, hijo de Wilhelm Wundt, profesó en Marburgo (1918), en Jena (1920) y desde 1929 en Tubinga. Consagrado a estudios histórico-filosóficos, que primeramente se refirieron al pensamiento griego y luego a la filosofía del idealismo alemán y en particular al aspecto metafísico del kantismo, Max Wundt ofreció en su obra capital sobre eternidad y finitud una ontología de lo real que suponía, a su vez, una metafísica sistemática. Mejor todavía: se trata de una metafísica traducible en términos de ontología o de "teoría de lo que es". Ahora bien, lo que es se presenta bajo dos formas. Una de ellas, la más general, es la forma del ser en tanto que ser universal. La otra es la forma del ser en tanto que ser común. Del ser general no podemos enunciar nada, porque no nos es por principio accesible. Del ser común podemos enunciar, en cambio, sus determinaciones — entre las cuales, por lo demás, está incluida la referencia al ser puro y general. De ahí que la teoría del ser general esté de algún modo incluida en la del ser común y viceversa, pues el acceso a cada una de estas formas es de naturaleza dialéctica. La relación entre lo posible y lo real, entre lo uno y lo múltiple, o eterno, y lo temporal, lo infinito y lo finito, lo incondicionado condicionante y lo condicionado, la esencia y la existencia, está comprendida, por lo demás, en esta dialéctica incesante en el curso de la cual el ser común aparece como una nada frente al ser puro y general, mas a la vez como lo único capaz de llenar a este último con un contenido y un devenir. Por eso sólo el ser puro es un ser pero sólo el ser común posee realmente un ser. Ahora bien, el ser puro no es simplemente la esencia de ser común; por el contrario, las divisiones ontológicas habituales se producen solamente dentro de este último. Mas estas divisiones no equivalen tampoco a una separación entre ser y devenir, entre esencia y existencia. La naturaleza últimamente dialéctica de todo ser hace posible, en efecto, la unidad de las determinaciones simultáneamente opuestas y complementarias y, con ello, la unidad de lo finito y de lo eterno. Así ocurre no sólo con los términos mencionados, sino también con determinaciones tales como el ente y la esencia. Y así se produce una dialéctica continua e interminable entre todas las determinaciones de lo real y aun entre todas las formas generales de la realidad, dialéctica cercana a la de Hegel, y tendiente a la concepción puramente ontológica de toda determinación categorial.

Obras: *Der Intellektualismus in der griechischen Ethik,* 1907 *(El intelectualismo en la ética griega). — Geschichte der griechischen Ethik,* 2 vols., 1908-1911 *(Historia de la ética griega). — Goethes Wilhelm Meister una die Entwicklung des modemen Lebensideals,* 1913 *(El "Wilhelm Meister" de Goethe y la evolución del ideal moderno de la vida). — Platons Leben und Werk,* 1914. *— Griechische Weltanschauung,* 1917 *(La concepción griega del mundo). — Plotin,* 1919. *— Vom Geist unserer Zeit,* 1920 *(Del espíritu de nuestra época).—Staatsphilosophie. Ein Buch für Deutsche,* 1923 *(Filosofía del Estado. Un libro para alemanes). — Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert,* 1924 *(Kant como metafísico. Contribución a la historia de la filosofía alemana en el siglo XVIII*). *— Die Zukunft des deutschen Staates,* 1925 *(El futuro del Estado alemán). — Deutsche Weltanschauung. Grundzüge volkischen Denkens,* 1928 *(Concepción alemana del mundo. Rasgos fundamentales del pensamiento nacional popular). — J. G. Fichte,* 1927. *— Fichte-Forschungen,* 1929 *(Investigaciones fichteanas). — Geschichte der Metaphysik,* 1931 *(Historia de la metafísica). — Ewigkeit und Endlichkeit,* 1937 *(Eternidad y finitud). — Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhundertes,* 1939 *(La metafísica escolástica alemana del siglo XVII). — Die Sachlichkeit der Wissenschaft. Wissenschaft und Weisheit. Zwei Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* 1940 *(La objetividad de la ciencia. Ciencia y sabiduría. Dos ensayos sobre teoría de la ciencia). — Ch. Wolff und die deutsche Aufklärung,* 1941 *(Ch. W. y la Ilustración alemana). — Die Wurzeln der deutschen Philosophie in Stamm und Rasse,* 1944 *(Las raíces de la filosofía alemana en lo que toca a la herencia y a la raza). — Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklarung,* 1945 *(La filosofía escolástica alemana en la época de la Ilustración). — Hegels Logïk und die moderne Physik,* 1949 *(La lógica de Hegel y la física moderna'). —* Untersuchungen *zur Metaphysik des Aristóteles,* 1953 *(Investigaciones sobre la Metafísica de Aristóteles).*

WUNDT (WILHELM) (1832-1920), nac. en Neckarau (Badén), fue profesor de fisiología en Heidelberg desde 1865. En 1874 pasó a Zurich y al año siguiente a Leipzig, en cuya Universidad ocupó hasta 1918 una cátedra de filosofía. La filosofía de Wundt constituye la primera amplia reacción contra el positivismo dominante y, al mismo tiempo, la primera sistematización de las tendencias que concurrían a la formación de un pensamiento filosófico de tipo científico, basado en los resultados de las ciencias particulares. La superación del positivismo y del naturalismo queda efectuada para Wundt mediante el reconocimiento de la autonomía y peculiaridad de las ciencias del espíritu y, sobre todo, mediante la constitución de una psicología científica destinada a servir de puente entre la ciencia natural y la ciencia cultural. La época de mayor actividad de Wundt coincide, pues, con las diversas direcciones que, sin dejar de estar influidas por el positivismo y el naturalismo, tendían, sin embargo, a desligarse paulatinamente de ellos —neokantismo, Lotze, Brentano, etc.—, formando el período intermedio que desde el triunfo del positivismo desemboca en varias direcciones hoy predominantes. Todas las partes de la filosofía están representadas en la obra de Wundt, con inclusión de la metafísica, que concibe en parte como una generalización inductiva de las ciencias especiales y a la vez como un saber que trasciende la experiencia inmediata y procura establecer el fundamento y raíz del mundo en su totalidad. Pero hasta la formación de su metafísica, Wundt trabajó sobre todo en las investigaciones psicológicas, lógicas y éticas. La psicología de Wundt es voluntarista y actualista; el título de *Psicología fisiológica* responde sólo muy imperfectamente a su idea de la psicología como ciencia experimental, atenida a los datos proporcionados por la experiencia, pero no limitada a la experiencia extema, sino aplicada también y muy especialmente a la interna, esto es, a la

autoobservación de las propias vivencias. El resultado de esta experiencia doble proporciona una imagen del alma como actividad pura, como conjunto de procesos psíquicos, en clara oposición al substancialismo que, según Wundt, no es espiritualista, sino materialista, pues la substancia es únicamente una categoría del mundo físico. El supuesto sobre el cual se constituye la psicología es el paralelismo psicofísico, hipótesis indispensable para el estudio científico de los procesos de la psique, pero que no debe conducir a negar la "peculiaridad" de tales procesos. La psicología se enlaza en parte considerable con la lógica, que Wundt trata desde un punto de vista epistemológico y metodológico, pero cuyas estrechas relaciones con la psicología son, a su entender, innegables. Por ser el pensamiento lógico un pensar en el que se manifiesta una actividad sintética, una apercepción activa que no puede deducirse simplemente del proceso de las representaciones dadas pasivamente, la lógica es una teoría de las formas del pensar sintético como fundamento indispensable de todas las ciencias y, sobre todo como base de toda metodología científica. La lógica incluye en su parte general la teoría del conocimiento y en su parte especial la metodología científica, que Wundt ha tratado con minucioso detalle. Como segunda disciplina capital de la filosofía se presenta la ética. Esta no es para Wundt una mera ciencia empírica, que se limite a describir los hechos morales en el curso del proceso histórico y a relativizarlos, pero tampoco es un saber *a priori* de los valores absolutos. La fundamentación de los valores morales en el curso de la evolución humana se enlaza con una consideración normativa, en la cual la objetividad del valor depende de su función en el desenvolvimiento de las fuerzas espirituales y de su mayor o menor contribución a la concepción de una meta ideal en el desarrollo del espíritu, de una vida espiritual universal de la cual sea la Humanidad solamente una de sus piezas esenciales. Correspondiendo a esta concepción a la vez evolucionista e idealista, Wundt investiga con particular detalle la historia de los motivos morales a través de la evolución del hombre, investigación íntimamente relacionada con la psicología de los pueblos, en donde aparecen los diferentes grupos humanos en su realización del valor espiritual.

La filosofía de Wundt queda coronada con su metafísica, que rechaza toda intuición romántica y que pretende basarse inductivamente en las ciencias especiales, pero que no se contenta con los resultados de éstas por cuanto parte de una analogía del mundo con la actividad de la psique. La metafísica construye un sistema de hipótesis destinadas a satisfacer los deseos del sentimiento y la necesidad de unificación por la razón de los conocimientos particulares en una imagen coherente y completa de todo lo existente. Por la experiencia directa de la actividad psíquica, el sujeto se aprehende a sí mismo como voluntad y actualidad; la forma en que se desarrollan los procesos del mundo físico, el principio de la *causa aequans effectum,* no son válidos en la esfera espiritual, donde la igualación es sustituida por el aumento de la energía. El problema de la diferencia entre lo físico y lo psíquico se resuelve metafísicamente por la primacía de este último, por la consideración de lo espiritual como fundamento de la materialidad y substancialidad del mundo objetivo. Las voluntades individuales, que se influyen recíprocamente, son sólo el camino que conduce a una voluntad y actualidad universal, que engloba la substancialidad de la materia, porque constituye su fundamento, el principio de su creación. La reducción de lo substancial a lo actual en el sentido de lo activo constituye para Wundt la base capital de la metafísica y lo que permite pasar de la esfera metafísica a la religiosa, sin que la primera pretenda enunciar nada de lo que forma el contenido de las religiones positivas, pues Dios se ofrece para la metafísica únicamente como el principio de actividad suprema, como la síntesis más general y universal de las creaciones de las voluntades particulares. La divinidad como voluntad suprema es, consiguientemente, la expresión racional de la idea de Dios como creador de todo cuanto hay, como el fundamento de una evolución dentro de la cual quedan incluidos los procesos del mundo físico, la substancia material que es metafísicamente producto de la actividad del espíritu. La filosofía de Wundt influyó sobre todo en dos aspectos. En primer lugar, en el desarrollo de la investigación psicológica, para fomentar la cual fundó, en 1870, en Leipzig, el primer Laboratorio de psicología experimental, del cual salieron trabajos diversos: algunos, en los *Philosophische Studien* (20 vols.), publicados desde 1881 y continuados en el *Archiv für die gesamte Psychologie,* pero especialmente en los *Psychologische Studien* a partir del año 1905. Los nombres de Julius Ebbinghaus (1950-1909), H. Münsterberg (v.) O. Külpe (v.) F. Krüger (v.) Emil Kraepelin (1856-1926), E. Neumann (1862-1915), G. Störring (1860-1946), Otto Klemm, Willy Hellpach (1877-1956), J. Cohn (v.), etc. —muchos de los cuales se distinguieron luego por su labor autónoma, ya sea en el campo propiamente psicológico, ya dentro de la filosofía— bastan para confirmarlo. En el terreno filosófico hay que mencionar especialmente como seguidor de Wundt, o incitado por su filosofía, a Friedrich Paulsen (v.), quien a su vez formó un grupo de discípulos, dependientes de él y de Wundt más pedagógica que doctrinalmente. Entre ellos puede mencionarse a Erich Adickes (v.). También Julius Möbius (1853-1907) recibió, junto con las de Fechner, las influencias de Paulsen, que aplicó al estudio de la "patografía" o biografía patológica de las grandes personalidades. Sus tesis acerca de la inferioridad psíquica de la mujer y la afirmación de su "imbecilidad fisiológica" *(Über die physiologische Schwachsinn des Weibes,* 1900) suscitó grandes polémicas y constituyó, dentro del presente siglo, el comienzo de una serie de investigaciones sobre el papel metafísico de la feminidad, en las que intervinieron entre otros, Otto Weininger, Georg Simmel (VÉANSE) y Ernst Bergmann (nac. 1881). En cuanto a los filósofos más directamente influidos por Wundt, puede citarse a Raoul Richter, a Gottlob Friedrich Lipps y a Rudolf Eisler (v.). Richter (1871-1912, nac. en Viena, profesor en Leipzig) se distinguió por su investigación sobre el escepticismo en la filosofía, investigación aparentemente de índole histórica, pero que tenía por finalidad la busca de una superación de las posiciones escépti-

cas en una concepción filosófica próxima al voluntarismo espiritualista y actualista de Wundt. Richter se consagró también a la filosofía de la religión, que trató, bajo la influencia de Nietzsche, en el sentido de una filosofía religiosa. G. F. Lipps (1865-1931, prof. en Leipzig y en Zurich) prosiguió las investigaciones psicofísicas de Fechner y se inclinó también en metafísica a concepciones afines a las de Wundt. Sin embargo, Richter y Lipps se inclinaron en la teoría del conocimiento al neokantismo.

Obras: *Die Lehre von der Muskelbewegung,* 1858 *(La teoría del movimiento muscular). — Beitrage zur Theorie der Sinneswahrnehmung,* 1862 *(Contribuciones a la teoría de la percepción sensible). — Die physikalische Axiome,* 1866 (2a ed.: *Prinzipien der mechanischen Naturlehre,* 1910). — *Lehrbuch der Physiologie,* 1864. — *Handbuch der medizinischen Physik,* 1867 *(Manual de física médica). — Untersuchungen zur Mechanik der Nerven und Nervenzentren,* 1871-1876 *(Investigaciones para la mecánica de los nervios y de los centros nerviosos).—Grundzüge der physiologischen Psychologie,* 1873 *(Fundamentos de psicología fisiológica). — Ueber die Aufgabe der Philosophie der Gegenwart,* 1874 *(Sobre la misión de la filosofía en la actualidad). — Der Einfluss der Philosophie auf den Erfahrungswissenschaften,* 1876 *(La influencia de la filosofía sobre las ciencias empíricas). — Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung,* 3 vols., 1880-1883 *(I. Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie; II. Logik der exakten Wissenschaften; III. Logik der Geisteswissenschaften)* (trad. esp.: *Lógica. Investigación de los principios del conocimiento y de los métodos de la investigación científica [I. Lógica general y teoría del conocimiento; II. Lógica de las ciencias exactas; III. Lógica de las ciencias del espíritu]). — Ethik,* 1886. — *Zur Moral der literarischen Kritik,* 1887 *(Para la moral de la crítica literaria). — System der Philosophie,* 1889 (trad. esp.: *Sistema de filosofía científica,* 2 vols., 1913). — *Hypnotismus und Suggestion,* 1892 (trad. esp.: 1908). — *Grundriss der Psychologie,* 1896 (trad. esp.: *Compendio de psicología, s.* a.). — *Völkerpsychologie,* comenzada a publicar en 1900; 3a ed., 10 vols., 1911-1920 (trad. esp. del compendio de esta obra en: *Elementos de psicología de los pueblos,* 1926) — *Einleitung in die Philosophie,* 1900 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía,* 2 vols., 1911). — G. *Th. Fechner,* 1901. — *Sprachgeschichte und Sprachpsychologie,* 1901 *(Historia y psicología del lenguaje). — Einleitung in die Psychologie,* 1901. — *Naturwissenschaft und Psychologie,* 1903. — *Kleine Schriften, 2* vols., 1910-1911 *(Escritos breves). — Problème der Volkerpsychologie,* 1911 *(Problemas de la psicología de los pueblos). — Sinnliche und übersinnliche Welt,* 1914 *(Mundo sensible y mundo suprasensible). — Erlebtes und Erkanntes,* 1920 *(Vivido y conocido).* Además, múltiples trabajos, de psicología, lógica, metafísica y teoría del conocimiento, sobre todo en la serie de los *Philosophische Studien,* en el *Archiv für die gesamte Psychologie y* en los *Psychologische Studien.* — Véase E. Koenig, *W. Wundt, Seine Philosophie und Psychologie,* 1901. — R. Eisler, *Wundts Philosophie und Psychologie,* 1902. — G. Heinzelmann, *Der Begriff der Seele und die Idee der Unsterblichkeit bei W. Wundt,* 1910. — X. Bernstein, *Die Kunst nach W. Wundt,* 1914 (Dis.). — G. Pelka, *W. Wundts Aktualitatstheorie,* 1915 (Dis.). — A. Heussner, *Einführung in W. Wundts Philosophie und Psychologie,* 1920. — W. Nef, *Die Philosophie W. Wundts,* 1923. — P. Peterson, *Wundt und seine Zeit,* 1925 (trad. esp.: *Wundt y su tiempo,* 1932). — J. Steinmetz, *Das Substanzproblem bei W. Wundt,* 1931. (Dis.). — H. Teut, *Volkgemeinschaft und Bildung bei W. Wundt,* 1940 (Dis.).

WÜRZBURGO (ESCUELA DE). La llamada *Escuela de Würzburgo* es una escuela psicológica; como tal no entra sino incidentalmente dentro del marco de este Diccionario. Pero las implicaciones filosóficas que tuvieron sus trabajos experimentales son lo suficientemente importantes para que le dediquemos un artículo especial.

La Escuela de Würzburgo se distinguió por sus investigaciones sobre la voluntad, y en particular sobre el procaso psicológico del pensar (VÉASE). Exceptuando algunos filósofos y psicólogos que no desarrollaron suficientemente sus propias ideas al respecto, se había creído hasta fines del siglo XIX que el pensar va siempre acompañado de imágenes. Los psicólogos de Würzburgo mostraron, en cambio, que no es este el caso. Sus trabajos se iniciaron dentro del marco de la teoría asociacionista (V. ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO) y, de hecho, el asociacionismo no estuvo nunca ausente de ellos, cuando menos como hipótesis de trabajo. Pero las modificaciones introducidas en la teoría asociacionista fueron considerables. Ello puede advertirse ya en las investigaciones sobre la asociación llevadas a cabo por A. Mayer y J. Orth en 1901 y publicadas en *Zur Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* (XXVI). — Estos trabajos, que constituyeron el comienzo de la actividad de la escuela, mostraron que existen en la conciencia ciertos procesos que no pueden incluirse en ninguna de las actividades psicológicas hasta entonces admitidas por los filósofos y psicólogos. Se trataba de procesos sin contenido sensorial, que fueron calificados de *Bewusstseinslage* — o "estados de conciencia". Los trabajos de K. Marbe *(Experimentett-psychologische Untersuchungen über das Urteil,* 1901) confirmaron los mencionados resultados. Unos años después, en 1905, el psicólogo N. Ach *(Ueber die Willenstatigkeit und das Denken* [otros trabajos del mismo autor: *Ueber die Begriffsbildung,* 1921; *Analyse des Willens,* 1925]) orientó su investigación sobre el proceso del pensar, en el cual se confirmó la ausencia de elementos sensoriales. La psicología del pensar fue desarrollada en el mismo sentido por August Messer, especialmente en sus "Experimentell- psychologische Untersuchungen über das Denken", publicados en el *Archiv für die gesamte Psychologie* (VIII [1906], 1-227) y luego en su libro *Empfindung und Denken* (1908), que constituyeron a la vez un programa y un resumen de las investigaciones de la escuela. El aislamiento del proceso del pensar y el uso del concepto de *Bewusstseinslage* para la investigación del mismo fueron aceptados y desarrollados por Karl Bühler en artículos publicados durante los años 1907 y 1908 en el citado *Archiv* (IX, 297-365 y XII, 1-23). Contribuyó a los trabajos de la escuela no sólo como estimulador de ella, sino también como sujeto que se prestó a muchas de las experiencias realizadas el filósofo Oswald Külpe, quien es considerado con frecuencia como el fundador de la escuela y, en todo caso, puede ser estimado como su "animador filosófico". La escuela cesó sus actividades desde el según-

do decenio de este siglo, pero algunos de los resultados obtenidos influyeron sobre elaboraciones psicológicas posteriores. Así ha ocurrido especialmente con los conceptos centrales usados por los mencionados psicólogos. Ante todo, con el concepto citado de *Bewusstsetnslage* (que, curiosamente, ha sido revivido, sin conocimiento de su historia anterior, y mediante otro vocabulario, por Wittgenstein en sus últimos análisis sobre el funcionamiento de la mente). Luego, con el concepto de las representaciones *(Vorstellungen),* entendido como el modo de percepción y reacción de la psique ante el mundo. Finalmente, con el concepto de tarea *(Aufgabe)* o también tendencia determinante, usado para seleccionar las respuestas del sujeto.

WUST (PETER) (1884-1940) nació en Rissenthal (Sarre), estudió en Munich, con Oswald Külpe, y fue desde 1930 profesor en Münster. Influido por Friedrich Paulsen, Clemens Baeumker y Max Scheler, Wust desarrolló un pensamiento filosófico que ha sido calificado a veces de "existencialismo católico". Dicho pensamiento se funda en una previa crítica de lo que Wust consideró como tendencias modernas típicas: la tendencia a abandonar la noción de substancia en beneficio de la de función; la tendencia a identificar la realidad con el reino de las cosas naturales en detrimento del reino de las esencias. Estas tendencias conducen, según Wust, a una desintegración de la metafísica. Sin embargo, aunque el kantismo fue grandemente responsable de la desintegración mencionada, dentro del propio kantismo o, mejor dicho, del neokantismo han surgido, afirmó Wust, corrientes que superan el "mero funcionalismo". Tal ha ocurrido sobre todo con Hermann Cohen. A ello deben añadirse los esfuerzos para desarrollar una filosofía de la vida, tal como se hallaba ya en Goethe, y luego en Nietzsche, Dilthey, Bergson, Spranger y otros autores. Así se ha producido lo que Wust llamó "la resurrección de la metafísica". Pero esta metafísica corre el peligro de disolverse de nuevo en el vitalismo y en el historicismo por no prestar suficiente atención a las nociones de esencia, substancia y forma. Es, pues, necesario erigir una metafísica que proceda a una nueva síntesis de la forma con el contenido, al modo como intentaron semejante síntesis Simmel y Troeltsch. La base de esta nueva metafísica es, según Wust, la idea de Dios. Ésta conduce a una "dialéctica del espíritu" según la cual hay los reinos de la Naturaleza, del hombre y de Dios. La Naturaleza es impersonal; el hombre es esencialmente persona; Dios es una personalidad absoluta que trasciende toda personalidad particular. La dialéctica del espíritu tiene lugar no en la realidad misma —pues Dios está más allá de todo movimiento dialéctico—, sino en el alma del hombre como alma individual. En el curso de esta dialéctica espiritual el hombre pasa de su estado de miseria, finitud y pérdida en sí mismo al encuentro con Dios en el fondo del alma; dentro del abismo que es el hombre se halla, afirma Wust, la quietud y serenidad de la fe. Ésta, sin embargo, no niega la razón, sino que es la única capaz de justificarla e integrarla.

Obras: *John Stuart Mills Grundlegung der Geisteswissenschaften,* 1914 *(La fundamentación de las ciencias del espíritu por J. S. M.). — Die Oberrealschule und der moderne Geist,* 1917 (La *escuela superior y el espíritu moderno). — Die Auferstehung der Metaphysik,* 1920 *(La resurrección de la metafísica). — Naivität und Pietät,* 1925 *(Ingenuidad y piedad). — Die Rückkehr aus dem Exil,* 1926 *(El regreso del exilio). — Die Dialektik des Geistes,* 1928 *(La dialéctica del espíritu). — Die Krisis der abendlandischen Menschentums,* 1928 *(La crisis de la humanidad occidental). — Der Mensch und die Philosophie,* 1934 *(El hombre y la filosofía). — Ungewissheit und Wagnis,* 1937 *(Incertidumbre y aventura). — Gestalten und Gedanken,* 1940 *(Formas e ideas). — Unterwegs zur Heimat. Briefe und Aufsatze,* 1956, ed. W. Vemekohl *(Hacia la patria. Cartas y artículos).*

Véase K. Pfleger, *Dialog mit P. W. Briefe und Aufsatze,* 1949. — W. Vernekohl, *Der Philosoph von Münster: P. W. Ein Lebensbild,* 1950. — W. T. Cleve, P. *W. Ein christlicher Existenzphilosopoh unserer Tage,* 1950. — R. H. Schmidt, *P. W.,* 1954.

WYCLIF (JUAN) [JOHN WYCLIF, WYCLIFFE, WICLIF, WYCLEF] *(ca.* 1325-1384) nació en la propiedad de Wycliffe-on-Tees, Spreswell (Yorkshire). Estudió en Oxford (residiendo primero en Merton Collège y pasando luego como *magister* a Balliol College). Wyclift es considerado como uno de los "reformadores" o "pre-formadores" por su oposición a varios aspectos importantes de la tradición de la Iglesia, su insistencia en que la palabra revelada va directamente del hombre a Dios por las Escrituras y no a través de la Iglesia, así como por su hostilidad hacia ciertos dogmas, como la doctrina de la transubstanciación (VÉASE). En estos respectos Wyclif influyó considerablemente sobre Lutero, y grandemente sobre las predicaciones de Jan Huss en Bohemia. Desde el punto de vista filosófico interesa sobre todo la posición de Wyclif dentro de la llamada "escuela de Oxford" (o "escuelas de Oxford"). En estas escuelas se había desarrollado gran actividad en cuestiones de lógica, física y teología. Las dos posiciones capitales en la mayor parte de las cuestiones eran las designadas con los nombres de *via antiqua* (los "realistas") y *via moderna* (los "nominalistas"). A veces se presenta a Wyclif como uno de los defensores de esta última *via,* pero el asunto es más complejo, pues aunque Wyclif recibió la influencia de los "modernos", fue también uno de los que reaccionaron contra la *via moderna.* En efecto, influido sobre todo por Roberto Grosseteste, Wyclif se opuso no sólo a los nominalistas, sino inclusive a los conceptualistas, a los realistas moderados, y aun a quienes, como Duns Escoto, negaron que los universales fueran substanciales. Por el contrario, Wyclif desarrolló un realismo que se convirtió en un "ultrarrealismo". Sólo el completo realismo es para Wiclif ortodoxo. Los universales son para Wiclif indestructibles; cierto es que fueron "creados" por Dios, pero no pueden ser aniquilados, pues en tal caso se aniquilaría el ser inteligible mismo. Aniquilar un ente con su ser inteligible equivale, según Wyclif, a destruir todos los entes creados. A la luz de este ultrarrealismo, Wyclif negó que hubiese contingencia en el futuro. El tiempo mismo no tiene sino una realidad "durativa" y es un aspecto del ser universal; en el fondo, pues, el tiempo es "intemporal".

Los escritos de Wyclif más importantes filosóficamente son su *Summa de ente,* un tratado *De Universalibus;* un tratado *De Tempore;* un tratado *De ente;* un tratado *De compositione hominis;* un tratado *De ente predicamentali;* un escrito titulado *Trialogus;* un *Tractatus de logica.* — Entre los

escritos más propiamente teológicos destacamos: *De sacramento altaris; De intellectione Dei; De scientia Dei; De Potentia.* — Se le deben también *De deis; Dubia super libros phisicorum; De dominio divino; De civili dominio; De veritate sacras scripturae; De pauperie Salvatoris; Sermones y* comentarios a las *Sentencias.* — Entre las ediciones críticas de obras mencionamos: *Trealogus,* ed. G. V. Lechler, 1869; *De Ente: librorum duorum excepta,* ed. M. H. Dziewicki, 1909 [WS = Wiclif Society]; *Tractatus de logica,* 3 vols., ed. M. H. Dziewicki, 1894-1899 [WS]; *De compositione hominis,* ed. R. Beer, 1884 [WS]; *Summa de ente,* I, tr. 1 y 2, ed. S. H. Thomson, 1930; *Miscellanea Philosophica,* 2 vols., ed. M. H. Dziewicki, 1901-1902 [WS]; *Opera Minora,* ed. J. Loserth, 1913.

Véase G. Lechler, *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, 2* vols., 1873. — H. B. Workman, J. *W., 2* vols., 1926. — K. B. McFarlane, J. *Wycliffe and the Beginnings of Non-Conformity,* 1952. — J. A. Robson, *W. and ihe Oxford Schools. The Relation of the "Summa de Ente" to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century,* 1961.

X

X. La letra minúscula *'x'* es empleada en la lógica cuantificacional elemental como símbolo de un argumento. Así, por ejemplo, *'x'* en *'F(x)'*. La letra 'x' es llamada por ello *letra argumento*. Otras letras usadas con el mismo propósito son *'w'*, *'y'*, *'z'*. En caso necesario se usan las citadas letras seguidas de acentos: *'w' '*, *'x' '* , ' y' ', 'z' ', *'w'' '*, *'x'' '*, *'y'' '*, *'z'' '*, etc. En la lógica cuantificacional superior las letras en cuestión denotan individuos y son llamadas *variables, individuales*. En la lógica de la identidad 'x' representa el nombre de una entidad. En la lógica de las descripciones (V. DESCRIPCIÓN) '(ιx)' es una abreviatura de 'el *x* tal, que'. En la lógica de las clases y de las relaciones

'x̂' (y 'ŵ', 'ŷ', 'ẑ') , se llaman *variables encapuchadas* y entran en la composición de los llamados *abstractos* simple y doble o nombres de clases y relaciones (diádicas) respectivamente.

Para el uso de 'x' como *valor de R para el argumento y, y* de *'y'* como *argumento de R* en el esquema relacional *'x R y'*, véase FUNCIÓN.

XENOPOL (ALEXANDRU DIMITRIE) (1847-1920) nació en Iasy (Rumania). Desde 1883 fue profesor en la Universidad de Iasy. Historiador y filósofo de la historia, Xenopol se esforzó por mostrar los fundamentos conceptuales de que, a su entender, se tiene que valer todo historiador. Por un lado, Xenopol consideró que las ciencias históricas se distinguen de las naturales por el tipo de hechos a que unas y otras se refieren: "repeticiones" en las ciencias naturales; "sucesiones", en las históricas. Por otro lado, Xenopol trató de poner de relieve que la no repetibilidad de los hechos históricos no significa que la historia carezca necesariamente de leyes. Estas leyes, sin embargo, son distintas de las naturales en varios respectos importantes, entre los cuales destaca el que mientras las leyes naturales se refieren tanto a las fuerzas como a los fenómenos o procesos, las leyes históricas son leyes de fuerzas, de tal modo que pueden determinar el tipo de los fenómenos, pero no qué fenómenos o acontecimientos históricos van a suceder. De este modo Xenopol aspiró a conciliar la legalidad con la imprevisibilidad en la historia.

Obras principales: *Principiile fundamentale ale istoriei,* 1891, trad. al francés por el autor con el título: *Les principes fondamentaux de l'histoire,* 1899, 2a ed. con el título: *La théorie de l'histoire,* 1908 (trad. esp.: *Teoría de la historia,* 1911). — *L'hypothèse dans l'histoire,* 1901. — *L'histoire, est-elle une science?,* 1908. — Entre las obras históricas de X. destacan: *Les Roumains au moyen âge; une énigme historique,* 1885. — *Istoria Românieor, 8* vols., 1888-1893, 2a ed., 13 vols., 1925-1931 *(Historia de los rumanos).*

Véase O. Botez, A. X., 1921. — F. Saveri Varanno, *Il problema della storia in X.,* 1934.

XIBERTA I ROQUETA (BARTOMEU MARÍA) nac. (1897) en Santa Coloma de Farnés (Gerona), ingresó en la Orden de los Carmelitas y estudió teología en la *Gregoriana* de Roma, profesando en el Colegio Carmelitano de Estudios Superiores "San Alberto", de dicha ciudad. Xiberta se ha destacado por sus estudios de historia de la teología y filosofía medievales, y en particular por sus estudios de filósofos de la Orden carmelita, del siglo XIV. Se deben a Xiberta el examen crítico de muchos manuscritos medievales de la época citada; el mejor conocimiento de Guiu de Terrena (VÉASE) y varios estudios de diversos aspectos del pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Escritos principales: *De Summa Theologiae Magistri Gerardi Bonoiensis,* 1923. — *De Paulo Perusino,* 1926. — *De Joanne Brammarth,* 1926. — *Les questions ordinàries de Godofred de Fontaine retrobades parcialment en un manuscrit de Barcelona,* 1928. — *De Osberto Anglico,* 1928. — Los escritos más importantes de X. sobre Guiu de Terrena son: "La metafísica i psicologia del Mestre Guiu de Terrena", en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofía* (1924). — *De magistro Guidone Terreni,* 1924. — *Guiu de Terrena, carmelita de Perpinyà,* 1932 (véanse eds. de escritos de Guiu por X. en el artículo sobre el citado filósofo medieval). — La obra principal de X. es: *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum,* 1931. — X. ha escrito asimismo sobre Juan Baconthorp ("Joan Baconthorp, averroista?", en *Criterion* [Barcelona], 1927).

XIRAU (JOAQUÍN) (1895-1946) nac. en Figueras, fue profesor en la Universidad de Barcelona —donde reunió a un grupo de discípulos: J. Calsamiglia, D. Casanovas, J. Maragall, el autor de este libro, etc.— y luego de la Universidad Nacional de México. Educado en la Universidad de Barcelona, formado luego espiritualmente bajo el magisterio de don Manuel B. Cossío e influido filosóficamente por García Mo-rente y Ortega y Gasset, Xirau ha llegado a la formación de una doc-trina filosófica que, siguiendo la tradición del idealismo antiguo y moderno, intenta, a base de experiencias personales de filiación metafísica y religiosa, superar el intelectualismo tradicional. Con ello se enlaza, por otro lado, con las corrientes contemporáneas que, desde los más variados supuestos, siguen una dirección común, en particular con la fenomenología y con las incitaciones schelerianas. A este efecto procura establecer un orden del amor (v.) destinado a solucionar también la crisis de la relación entre ser y valor, crisis que se ha ido ahondando a lo largo de toda la filosofía moderna. El conflicto entre la absoluta espontaneidad del acto y la absoluta rigidez del puro ser es debido, según Xirau, a la aplicación de la lógica intelectualista a un problema irreductible a ella. El ser no es nunca exclusivamente en sí ni en otro. Todo lo contrario: para que

algo propiamente sea es menester que se encuentre en la confluencia de estas dos formas absolutas del ente, que pueden llamarse, alterando muchos sentidos tradicionales de estas expresiones, lo subjetivo y lo objetivo. Ser es distensión y trascendencia, pero no arranque ni término absoluto del trascender; el perpetuo fluir de lo real debe mantener una dirección, orientar su curso según esquemas intemporales y eternos. "El ser concreto resulta así de la cooperación de dos eternidades: la eternidad de la fluencia dinámica e intensiva, y la eternidad de los elementos inmutables que la definen y la encuadran" *(Amor y Mundo,* 1940, pág. 174). Sólo así será posible llegar a una "personalización" de la realidad que la consideración puramente "objetiva", ayuna de impulso amoroso, rehuye, porque niega la intimidad y la abertura del ser a lo externo. La consideración separada del ser y del valor queda solucionada en cuanto admitimos que uno y otro "se dan en la contradicción y en la confluencia"; en otros términos, en cuanto suponemos que ni el ser ni el valor se encuentran en un puro "sujeto" o en un puro "objeto", los cuales no son, en el fondo, sino una pura nada. La realidad es subjetiva, mas de una subjetividad que no excluye lo objetivo: "el arco sujeto-objeto —dice Xirau— es la categoría suprema que hace posible la realidad dinámica del ser y del valor" *(op. cit.,* pág. 197).

Obras: *Las condiciones de la verdad eterna en Leibniz,* 1921. — *Rousseau y las ideas políticas modernas,* 1923. — *El sentido de la verdad,* 1927. — *Descartes y el idealismo subjetivista moderno,* 1927. — *Amor y Mundo,* 1940. — *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología,* 1941. — *Lo fugaz y lo eterno,* 1942. — *Vida, pensamiento y obra de Bergson,* 1943. — *Manuel* B. *Cossío y la educación en España,* 1944. — *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística,* 1946.

Edición de obras: *Obras de J. X.,* 1963 [incluye: *Amor y Mundo; Lo fugaz y lo eterno; Vida y obra de Ramón Lull]* [con bib. completa de escritos de R. X.].

Y

Y. Véase x.

YAJUR-VEDA. Véase VEDA.

YANG. Véase YIN, YANG.

YANG-CHU fue uno de los primeros pensadores chinos que instauraron la doctrina conocida con el nombre de taoismo (VÉASE). Sin embargo, se atribuye usualmente la fundación del taoismo a Lao-tse por haber desarrollado lo que Yang-Chu había, al parecer, insinuado solamente. De hecho, Yang-Chu parece haber recomendado simplemente la vuelta del sabio —*y* en principio de cada uno— hacia si mismo sin haber todavía proclamado, como Lao-tse y Chuang-tse, la existencia de un principio único, el *Tao,* desde el cual es posible justamente semejante regreso. Las doctrinas de Yang-Chu fueron violentamente combatidas por Mencio (v.); de hecho, se atribuye con frecuencia a la oposición de Mencio el que el nombre de Yang-Chu fuera relativamente olvidado después de la aparición de Lao-tse y de Chuang-tse.

YEHUDA HA-LEV1 [Yehuda ben Semuel ha-Levi; en árabe: Abu-l-Hasan ibn al-Levi *(ca.* 1070-1143) nac. en Tudela, a orillas del Ebro (no en Toledo, como se suponía antes), se trasladó pronto a Córdoba y luego a Granada. Tras un viaje a Castilla regresó a Andalucía hasta que emprendió la peregrinación a Tierra Santa. Se ha afirmado que murió en Jerusalén, pero lo único que se sabe de cierto es que pasó muchos años en Egipto, especialmente en El Cairo. El pensamiento de Yehudá ha-Leví es interesante por dos razones: por estar en la confluencia de las civilizaciones hebrea, árabe y cristiana, *y* por representar la posición judía ortodoxa frente a las religiones cristiana y musulmana, pero también frente al pensamiento filosófico-teológico de origen griego (ya fuera platonizante, ya aristotelizante). Subrayamos 'y', porque las dos razones —aunque aparentemente contrarias— son igualmente operantes. En efecto, se ha observado con frecuencia que en la doctrina ortodoxa judía del autor se han infiltrado no pocos elementos de las mencionadas religiones, así como de la filosofía, particularmente de las tendencias neoplatónicas tal como fueron elaboradas por Algazali.

La obra principal de Yehudá ha-Leví es de carácter apologético: el llamado El *Kuzarí o,* en su texto árabe original, *Kitab al-huyya wa-l-dalil fi nusr al-din al-dalil,* es decir *Libro de la prueba y del fundamento sobre la defensa de la religión menospreciada,* en cinco discursos. El nombre *El Kuzarí* se debe a que el autor presenta en su obra a un rey pagano —el rey de los Kuzares— que quiere conocer la verdadera religión y que, después de acudir a los filósofos (aristotélicos), a los cristianos y a los musulmanes, solamente encuentra la verdadera creencia en las fuentes bíblicas, de las que le habían hablado ya los cristianos y musulmanes, pero que solamente un sabio judío *ortodoxo* (Yehuda ha-Leví ataca también las sectas heréticas del judaismo, especialmente a los caraítas) le revela en toda su verdad e integridad. Dentro del marco de esta fabulación Yehudá ha-Leví hace, pues, una apología del judaismo y de lo que llama "la verdadera revelación". Ahora bien, no obstante el carácter primordialmente edificante y apologético de la obra, no faltan en ella, según antes apuntamos, los conceptos teológicos y filosóficos. Ello se ve en el problema del ser y de los atributos divinos, en su explicación de la Voluntad de Dios — que es el Verbo de Dios— y en su estudio de la relación entre la libertad del hombre y la Providencia (que el autor resuelve en el sentido de la existencia de una armonía). Se advierte inclusive en la parte más crítica (Discurso quinto), donde muchos conceptos aristotélicos y neoplatónicos son usados con el fin de combatir las interpretaciones entonces vigentes de las respectivas filosofías.

Yehudá ha-Leví es autor también de muchas poesías. Entre ellas resulta especialmente interesante para conocer el pensamiento religioso del autor el *Himno de la Creación* (o *Qe-dusa),* que Menéndez y Pelayo tradujo en *La ciencia española* (ed. 1931, tomo II). *El* Kuzarí fue traducido al hebreo por Yehudá ibn Tibbón, de Granada. Del hebreo se tradujo al castellano por el rabino Jacob Aben-dana (*Cuzary, traducido en la lengua santa por Yeuda Aben Tibon, y traducido del Ebrayco en español y comentado por Jacob Abendana).* De esta última traducción hay una reedición en el Vol. I de la Colección de filósofos españoles y extranjeros: Yehudá ha-Leví, *Diálogo filosófico* (Madrid, 1910), a careo de Bonilla y San Martín, con apéndice de M. Menéndez y Pelayo. Traducción latina de Johannes Buxtorf, con comentario de G. Brecher: Basilea, 1660. Edición con traducción alemana por H. Jolowicz y D. Cassel: Leipzig, 1841-1853, con referencias bibliográficas: 2a ed. Cassel, 1869. Textos árabe y hebreo por H. Hirschfeld: Das *Buch M Chazari:* Leipzig, I, 1886; II, 1887. — Véase D. Kaufmann, *jehu-da Halevi. Versuch einer Charakteristik,* 1877. — D. Neumark, *Jehuda Halevis Philosophy in Its Principies,* 1908. — Emil Berger, *Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie Jehuda Hallewis,* 1916. — Moses Konig, *Die Philosophie des Jehuda Halevi und des Abraham ibn Daud,* 1929. — M. Ventura, *Le Kalam et le Péripatétisme d'après le Kuzarí,* 1934. — José María Millas y Vallicrosa, *Yehudá ha-Leví como poeta y apologista,* 1947.

YIN. Véase YIN, YANG.

YIN, YANG. Una de las más destacadas escuelas en la historia de la filosofía china (VÉASE) es la escuela del Yin y del Yang (o escuela Yin-Yang). Los términos Yin *y Yang* designan dos principios opuestos, pero a la vez complementarios. El Yin representa lo masculino, la luz, la

firmeza, la actividad, etc.; el Y*ang*, lo femenino, la oscuridad, la blandura, la pasividad, etc. Estos dos principios son universales; se aplican a todo lo real y, por lo tanto, también a la Naturaleza, cuyos fenómenos son explicados por medio de la interacción de *Yin y* de *fang*. Los pensadores que elaboraron la doctrina Yin-Yang establecieron con frecuencia numerosas correlaciones de estos principios con elementos del universo (substancias materiales, cualidades, números, etc.). Algunos autores concibieron el *Yin y* el *Yang* como dos elementos impalpables en los cuales todo se halla sumergido. Otros destacaron los elementos de actividad y pasividad respectivamente: el Yin crea, mientras el *Yang* detiene y fija, pero ambos son igualmente necesarios para el buen equilibrio del universo. La teoría del *Yin-Ying* es, además, una especie de teoría universal de la compensación de los opuestos, análoga a algunas de las teorías sustentadas en Grecia en la época de los presocráticos: ("la desmesura clama la desmesura": Esquilo) cuando el Yin avanza demasiado, el *Yang* lo detiene para equilibrarlo, y viceversa. Todo sucede, pues, según las alternativas de Yin y de Yang. Algunos autores consideraron el Yin y el Yang como dos de los diez elementos fundamentales del universo, junto con varias substancias materiales (madera, fuego, tierra, metal, agua), el cielo, la tierra y el hombre.

YO. Es usual analizar el significado e implicaciones del concepto del "yo" desde un punto de vista psicológico. El término *'yo'* designa entonces la realidad a la cual se refieren todos los hechos psíquicos. Este "referirse" puede ser interpretado de muy diversas maneras. Por un lado, se trata de una referencia análoga a la que existe entre los accidentes y la substancia; los hechos psíquicos serían entonces accidentes que inherirían a un yo substancialmente concebido. Por otro lado, se trata de la referencia de los hechos a la unidad dinámica de ellos. Esta unidad puede ser, por lo demás, entendida de muy diversas maneras: o como un centro o foco que de alguna manera responde a la noción de substancia, o como una simple coordinación, o como la base fisiológica y fenoménica de la cual las actividades psíquicas son epifenómenos. Finalmente, se trata de la referencia de los hechos a una llamada estructura significativa, no constituida ni substancial ni sintéticamente. Estas diversas interpretaciones del yo sobrepasan, sin embargo, con frecuencia la consideración meramente psicológica. En verdad, el yo psicológico es el llamado yo empírico; al lado de él se habla de un yo puro o no empírico, del cual es un género el yo trascendental de Kant. Con ello se advierte ya que por lo menos hay tres planos en que puede ser estudiado el concepto del yo, o psicológica o gnoseológica o metafísicamente. En cada uno de estos planos pueden darse diversas interpretaciones. El yo puede ser entendido entonces nuevamente como síntesis de hechos o vivencias, como punto de referencia o como "realidad", pero cada una de estas interpretaciones no es igualmente válida para el yo psicológico, gnoseológico o metafísico. Aun más. Inclusive cuando consideramos el yo como una realidad, ésta puede estimarse o desde un punto de vista substancial o desde un punto de vista dinámico. En este último caso tenemos en el yo el ejemplo de un ser que consiste en su continuo hacerse a través de una historia. Los problemas planteados por la noción del yo están estrechamente relacionados con las cuestiones relativas a la conciencia (VÉASE) y a la persona (v.). De ahí la extrema dificultad de una discriminación entre las diversas doctrinas y los distintos planos. Esto se hace evidente sobre todo en el concepto del yo tal como ha sido sustentado por el idealismo alemán. Cuando Fichte concibe el Yo como la realidad anterior a la división en sujeto y objeto, como la realidad que se pone a sí misma y, con ello, pone su opuesto, entiende, sin duda, el Yo metafísicamente, como algo capaz de contener, en tanto que forma particular suya, la conciencia empírica, pero a la vez no puede evitar las implicaciones psicológicas del concepto. Lo mismo ocurre con el concepto kantiano. Kant entiende el yo como la unidad que acompaña a todas las representaciones, como el "yo pienso" que constituye la apercepción pura. El yo, gnoseológicamente hablando, es la unidad trascendental de la apercepción, unidad cuyo carácter objetivo la distingue de la unidad subjetiva de la conciencia, que es, según Kant, "una determinación del sentido interno mediante la cual lo diverso de la intuición se da empíricamente para reunirse de este modo". Mas este yo es simplemente un yo para el conocimiento. En la medida en que se le plantean a Kant los problemas derivados del paso de la razón teórica a la razón práctica, se le hace imposible mantener la pura concepción de la unidad trascendental aperceptiva. Entonces resulta necesario incluir el yo dentro de una realidad más amplia y, en verdad, dentro de aquella realidad que, en vez de preceder a la sociedad y la historia (ficción, según Dil-they, debida a la explicación genética), es la historia misma, el verdadero "sujeto biográfico". Los intentos de superar estas limitaciones han sido especialmente abundantes en la filosofía contemporánea, donde el yo ha sido repetidas veces concebido como algo distinto tanto de un yo empíricamente limitado por una clase especial de psicología como de un supuesto yo puro o trascendental. Tanto el carácter exclusiva y limitadamente cognoscente del yo como su mera fenomenalidad han sido rechazados sin que ello haya significado el intento de regresar a una definición de índole predominantemente substancialista. Inclusive cuando Gustav Teichmüller define el yo como una "coordinación", la entiende como el "punto común de referencia para todo ser real e ideal dado a la conciencia" (Cfr. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*, ed. J. Ohse, 1889, pág. 167). Las reflexiones sobre el yo, desde Maine de Biran a Dilthey, y más allá, se hallan penetradas de este espíritu. El primer momento de estas interpretaciones ha estado constituido o por la negación de la pura fenomenalidad o por el rechazo de la substancialidad; sólo ulteriormente se ha intentado ver en el yo algo que tiene o inclusive *es* las propiedades radicales de una mismidad que no se identifica tampoco con el puro permanecer de una realidad dentro de sí misma. Una ontología del yo, distinta de la tradicional, pero al mismo tiempo destinada a refundamentar esta última, ha sido, pues, postulada. El yo no ha sido en este caso ni lo que simplemente es, ni tampoco meramente aquello que de-

viene; la historicidad del yo no ha sido tampoco identificable con su fenomenalidad. Para limitarnos a algunos jalones esenciales, veamos lo que ocurre al respecto en varios pensadores contemporáneos. Para Husserl, por ejemplo, el yo primitivo, centro necesario de referencia, era primeramente inencontrable, pues tan sólo podía percibir el "yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos que en el momento dado se han tornado para él justamente objetos de atención especial, quedando *fuera y dentro* muchas otras cosas que carecen de esta referencia al yo". Mas posteriormente ha sostenido que no puede dejar de admitirse un yo puro, el cual presenta una "trascendencia peculiar, una trascendencia en la inmanencia" y que consiste, en última instancia, en ser sujeto histórico. Por esta aproximación del yo puro a la unidad de la apercepción ha podido justamente la fenomenología de Husserl, "sin dejarse extraviar en la pura aprehensión de lo dado", convertirse en una "egología trascendental". Mas esta egología no parece todavía suficientemente "concreta". Todo lo que hemos dicho en el artículo sobre la noción de conciencia puede, por consiguiente, utilizarse, por lo menos analógicamente, para entender el yo. La vuelta a la "interioridad" del yo se ha hecho patente en varias tendencias contemporáneas. Según Louis Lavelle, el yo es interior a sí mismo y sobrepasa toda dualidad entre el ser y el conocer. Es una "actividad interior a sí", que está, según los momentos, en estado de tensión o en estado de distensión. "Así —escribe Lavelle— yo soy un ser que se hace a sí mismo, y no un ser que se mira como siendo. No hay, pues, conocimiento de sí, en el sentido de que este conocimiento suponga una conciencia de sí que anula tal distinción, pues ella me permite aprehender siempre mi ser en estado naciente, en el acto mismo por el cual, a cada momento, no ceso de crearlo." Con lo cual, el acto por el cual el yo toma conciencia de sí anticipa el ser del yo y, en cierto sentido, le da este ser. De ahí la diferencia entre "yo" y "el yo". Por eso Ortega concibe este yo que yo soy como algo esencialmente existente, como un *quien* que, sin embargo, no excluye la posibilidad de un pensamiento de su propia realidad. El yo que es mi realidad es, por consiguiente, la mismidad. No es un concepto vacío en el cual se aloje posteriormente el yo que soy, sino un concepto que surge en la medida en que mi yo se hace a sí mismo. Este hacerse requiere, empero, según Ortega, la circunstancia, pero no es simplemente el resultado de ella. En verdad, el yo concreto es el resultado dinámico de un hacerse a sí propio que no depende enteramente ni de la circunstancia ajena, ni es tampoco el efecto de una supuesta actividad substancial. Así, el yo propio parece eludir toda naturaleza y coincidir con su propia historia. Pero esta historia no se puede realizar, creemos, sin que a su vez el yo propio no quede vinculado a la realidad de la persona (VÉASE). "Con lo cual no sostengo —hemos escrito en otro lugar— que nos las habernos con una persona que tiene por ventura una historia, sino con una persona que no puede entenderse salvo históricamente. *Mutatis mutandis* puede decirse que 'la substancia personal' en que consiste el hombre es lo que subsiste por derecho propio y es perfectamente incomunicable. Pero no por ser un supuesto de índole racional, sino un supuesto cuya 'naturaleza' es histórica y dramática. La persona humana sería, así, 'una substancia individual de naturaleza histórica'" *(El ser y la muerte,* 1962, pág. 188).

En los párrafos anteriores hemos tocado con frecuencia un punto que algunos autores consideran central con respecto a la noción de "yo": es el que se refiere al carácter substancial o no substancial de la realidad designada. Examinaremos ahora brevemente este problema al hilo de las varias opiniones típicas mantenidas al respecto especialmente en el pensamiento contemporáneo.

Estas opiniones pueden reducirse a tres: (1) La de quienes siguen adhiriéndose a las concepciones "clásicas", según las cuales el yo es una substancia, tanto si ésta es considerada como un "alma substancial" como si se le atribuyen los caracteres de la "cosa"; (2) La de quienes niegan toda sustancialidad al yo y sostienen que el yo es un epifenómeno, o una pura función, o un complejo de impresiones o de sensaciones; (3) La de quienes buscan una solución intermedia, ya sea por medio de una combinación ecléctica, o bien a base de un principio distinto. Las tres opiniones pueden rastrearse en muy diversos períodos de la historia de la filosofía occidental, pero se han manifestado con particular claridad desde el momento en que el dualismo cartesiano de las sustancias pensante y extensa dio lugar a múltiples ensayos para solucionarlo (monismo, pluralismo, etc.) y sobre todo desde el instante en que el fenomenismo contemporáneo replanteó la cuestión de la índole del yo con todo radicalismo y no sólo bajo el aspecto de la relación "cuerpo-alma", sino también desde el punto de vista de otras relaciones: "yo-mundo" —incluyendo en el mundo el cuerpo—, "interior-exterior", "realidad psíquica-realidad física", etc., etc. Numerosos ejemplos podrían proporcionarse de cada una de estas opiniones. Varios han sido ya indicados en los párrafos anteriores. Nos limitaremos ahora a destacar algunos intentos contemporáneos correspondientes a la tercera de las citadas posiciones.

Figuran entre ellos muchas de las teorías actuales de la persona (VÉASE) que afirman a la vez su continuidad y su trascendencia; las concepciones de Whitehead tal como se hallan expuestas en la doctrina cate-gorial de *Process and Reality;* la teoría del yo mantenida por De Witt Parker en su libro *Expérience and Substance (*1914); los varios intentos actuales para dar una solución distinta de la tradicional al problema del cuerpo (v.); las teorías sobre la realidad psicológica de Scheler, Pfänder y Maximilian Beck; las tesis de Ortega sobre vida, alma y espíritu; la doctrina sobre el yo de R. Fron-dizi. Este último autor se ha ocupado con particular detalle del problema del yo, defendiendo una idea del mismo igualmente opuesta al substancialismo tradicional y a la negación de toda subsistencia tal como es postulada por varios filósofos em-piristas radicales. Según Frondizi, el yo no es una experiencia entre otras, ni el conjunto de las experiencias, sino algo más, un "plus" que, sin embargo, no puede ser identificado con una substancia intemporal y en sí no sometida a cambio. El yo cambia, pero a la vez es permanen-

te; es, en rigor, "lo siempre presente", "lo estable" dentro del cambio. El yo puede ser definido entonces como una realidad cuyo carácter fundamental es el ser funcional. Por eso las experiencias y actos del yo no le son accidentales, y por eso poseen una "unidad estructural". A ello hay que agregar, según Frondizi, el carácter no independiente del yo (es decir, su no preexistencia en el mundo, y su integración o autoconstitución en su trato activo con el mundo y con otros yos), lo cual equivale a reconocer su intencionalidad.

Todas las doctrinas hasta aquí referidas pertenecen a la historia de la llamada filosofía occidental. La llamada filosofía oriental se ha ocupado asimismo del problema del yo, aun cuando la significación del concepto sea en muchos casos harto distinta de la que tiene entre los autores occidentales. Uno de los ejemplos más conocidos de esta reflexión sobre el problema del yo es la que proporciona el budismo. Esta tendencia niega, en rigor, el yo, y, con ello, la conciencia (que no es sino una de las propiedades que se atribuyen al yo). Lo que llamamos 'Yo' —la "individualidad"— es, según los budistas, un engaño: resulta de una inadmisible identificación de una realidad con el individuo. Ahora bien, el Yo puede descomponerse en un cierto número de factores últimos, de los cuales conviene destacar cinco: la materia, el sentimiento, la percepción, el impulso y la conciencia. Suponer que estos factores componen el Yo es, según los budistas, un puro acto de imaginación. Cierto que esta doctrina budista no es propiamente hablando una explicación teórica del yo, sino un método con el fin de llegar a comprender que el hombre debe descargarse del fardo de la individualidad. Pero semejante método no sería posible si la individualidad no fuera denunciada como un engaño y, por consiguiente, sin una cierta "idea" de ella que, traducida al lenguaje occidental, parece acercarse al fenomenalismo extremo y en particular al "fenomenalismo idealista".

Mencionamos, en orden simplemente cronológico de aparición, varias obras (sistemáticas e históricas) sobre el problema, y los problemas, del yo, de la identidad o identificación del yo, etc. Hay que completar esta bibliografía con la de otros artículos (por ejemplo, HOMBRE, PERSONA).

P. Asmus, *Das Ich und das Ding an sich. Geschichte ihrer begrifflichen Entwicklung in der neuesten Philosophie,* 1873. — Th. Lipps, *Das Ich und das Tragische,* 1892. — G. Gerber, *Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung,* 1893. — Arthur Drews, *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik,* 1897. — Walleser, *Das Problem des Ich,* 1903. — G. Kafka, *Versuch einer kritischen Darstellung über der neueren Anschauungen über das Ichproblem,* 1910. — K. Oesterreich, *Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen,* I, 1910. — Id. id., *Die Probleme der Einheit und der Spaltung des Ich,* 1928. — Charles Gray Shaw, *The Ego and Its Place in the World.* 1913. — Tohn Laird, *Problems of the Self,* 1917. —H. De Witt Parker, *The Self and Nature,* 1917. — G. Lehmann, *Psychologie des Selbstbewusstseins,* 1923. — Sigmund Freud, *Das Ich und das Es,* 1925 (trad. esp.: *El Yo y el Super-Yo,* en la edición de *Obras completas,* por L. López Ballesteros citada en la bibliografía del artículo PSICOANÁLISIS). — William Ernest Hocking, *The Self: Its Body and Freedom,* 1928. — Carl Gustav Jung. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten,* 1928 (trad. esp.: *El Yo y lo Inconsciente,* 1935). — O. Jansen, *Das erlebende Ich und sein Dasein,* 1932. — Mensching, *Zur Metaphysik des Ich.* 1934. — Jean Nogué, *Essai sur l'activité primitive du moi,* 1936. — Heinrich Giesecke, *Das transzendentale Ich bei Fichte. Kritischer Versuch unter besonderer Berücksichtigung phänomenologischer Gesichtspunkte,* 1936. — Louis Lavelle, *Le moi et son destin,* 1936. — Id. id., *Les puissances du moi.* 1948. (trad. esp.: *Las potencias del yo,* 1954). — A. C. Mukerji, *The Nature of Self,* 1938. — A. Cosentino, *Temps, Espace, Devenir, Moi. Les sosies du néant,* 1938. — N. J. J. Balthasar, *Mon moi dans l'Être,* 1946. — B. Guzzo, *L'Io e la Ragione,* 1947. — Giovanni Emmanuele Barié, *L'io trascendentale.* 1948. — Kurt Bach, *Auferstehung des Ich,* 1948. — P. M. Symonds, *The Ego and the Self,* 1951. — Risieri Frondizi, *Substancia y función en el problema del yo,* 1952 (trad. inglesa con algunas modificaciones: *The Nature of the Self: a Functional Interpretation,* 1953). — L. Hvde, *I Who Am; a Study of the Self,* 1954. — James Brown, *Subject and Object in Modern Theology,* 1955 [Sobre Kierkegaard, Heidegger, M. Buber y K. Barth). — Rodolfo Mondolfo, *La comprensione del soggeto umano nell'antichita classica,* 1958 (trad. esp.: *La comprensión del sujeto humano en la antigüedad clásica).* — F. J. Mott, *The Nature of the Self,* 1959. — A. O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding, and Time,* 1961. — John MacMurray, *Persons in Relation,* 1961 [Gifford Lectures, 1954]. — Benjamin Meynard, *The Nature of Ego: A Philosophical Study,* 1962. — Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity,* 1963.

YOGA es el nombre que recibe uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos *(astika)* de la filosofía india (v.). Su fundación se atribuye a Patañjali, siendo el texto básico el *Yoga-sutra,* llamado también *Patañjala-sutra.* El sistema fue elaborado en el curso de los siglos por muchos autores: Vyasa, Vijñana Bhiksu, Bhoja, etc. A partir de una cierta época el sistema Yoga fue combinado ecléctica mente con el sistema *Sankhya,* siendo muy común presentarlos conjuntamente con el nombre *Sankhya-Yoga.* Nosotros nos atendremos aqui únicamente al segundo.

En muchos respectos el sistema Yoga o *el Yoga* representa el lado práctico (o de aplicación) del sistema *Sankhya* (lo cual no significa primacía cronológica de éste con respecto a aquél). Sobre la base de los puntos capitales de la escuela *Sánkhya,* en particular de la interpretación teísta de esta escuela, el sistema Yoga acentúa la necesidad de liberación (véase MOKSA) y elabora con gran detalle los medios fisiológicos y psíquicos de que el sabio debe valerse con el fin de alcanzarla. El principio de esta liberación es el desasimiento del Yo (yo espiritual y supra-empírico) respecto al mundo externo — al cual pertenece no sólo el cuerpo, sino también el entendimiento y el yo empírico. La cesación de las funciones corporales, de las percepciones sensibles, de las operaciones del entendimiento y de la conciencia del yo empírico son la condición indispensable para alcanzar semejante desasimiento, en el curso del cual el yo espiritual llega a tener conciencia de sí y luego de su vinculación o unión *(yoga;* Cfr. 'yugo') con *purusa* (véase PRAKRITI y PURU-SA, SANKHYA), con lo universal (is-

vara) y con el sumo *Brahman.* Todo lo que hace la existencia miserable o desazonada —el dolor, la inquietud por los bienes y su pérdida, etc.— se desvanece ante el estado de completa libertad de nuestro yo espiritual.

Dos son los aspectos tratados con más detalle en los manuales del Yoga: la descripción de las funciones de la vida mental y la enumeración de los medios mediante los cuales se alcanza el Yoga. En cuanto a la primera, nos limitaremos a destacar que hay, según el sistema, varios niveles de vida mental, que van desde la inquietud pasando por la distracción hasta la completa concentración *(samprajñata yoga)* o, mejor aun, hasta la completa cesación de actividad mental *(asamprajñata yoga).* En cuanto a la segunda, los tratadistas del Yoga distinguen entre varias vias para alcanzar la unión, según que se siga el camino del conocimiento, de la emoción o de la acción, y señalan que hay ocho medios (o yogañgas): abstención del mal, cultivo del bien, adopción de posturas corporales en reposo, entrenamiento respiratorio, abstención de actividad de los sentidos, atención fija, contemplación continua y completa absorción.

Una de las manifestaciones contemporáneas más influyentes de la filosofía Yoga es la propuesta por Sri Aurobindo en su llamada "Yoga integral".

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: S. Dasgupta, Yoga as *Philosophy and Religion,* 1930. — Mircea Eliade, Yoga. Essai *sur les origines de la mystique indienne,* 1936, 2a ed.: *Le* Yoga. *Immortalité et liberté,* 1945 (traf esp.: Yoga . *I*nmortalidad *y libertad,* 1957). — Id., id., *Techniques du* Yoga, s/f. (trad. esp.: Técnicas *del* Yoga, 1961). — Sri Aurobindo, *Bases of* Yoga, 1936. — Id., id., On Yoga, I, 1956. — M. Eliade, *Le* Yoga; *inmortalité et liberté,* 1945. — Harvey Day, Yoga. *Theory and Practice,* 1946 (trad. esp.: *El Yoga. Teoría y práctica,* 1956. — Paul Massoñ-Oursel, *Le* Yoga, 1954 [Que sais-je?, 643]. — Ernest Wood, Yoga, 1959. — Archie J. Bahm, Yoga: Union *with Ultimate,* 1961.

Z

Z. Véase X.

ZABARELLA (GIACOMO) [Jacobus Zabarella] (1533-1589) nació en Padua, donde estudió, y profesó a partir de 1563, enseñando lógica y, desde 1568, filosofía natural.

Zabarella usó a veces las interpretaciones averroístas y a veces (como en la doctrina del entendimiento agente) las interpretaciones alejandrinistas de la filosofía aristotélica. En todos los casos, consideró que esta filosofía había planteado los *problemas* fundamentales para la comprensión de todas las esferas de la realidad. Subrayamos *'problemas',* porque es característico de Zabarella el haber dejado abiertas muchas cuestiones dentro de la mente aristotélica por un lado y en lo que se refiere a la relación entre el pensamiento del Estagirita y el cristianismo por otro. Una de estas cuestiones es la de la existencia de un primer motor inmóvil. No es posible demostrar de un modo completamente seguro que hay un primer motor. Pero hay una posibilidad de demostración: la que consiste en suponer previamente la eternidad del mundo y del movimiento. Por otro lado, puesto que el movimiento del cielo puede ser concebido como el origen del movimiento, el primer motor puede ser identificado con el cielo. Otra de las cuestiones es la del alma. En cuanto individual, es mortal. En cuanto universal, no es mortal. Pero la inmortalidad del alma universal no es propiamente hablando una persistencia del alma; de hecho el alma universal o entendimiento agente puede ser la propia realidad divina.

Zabarella ejerció gran influencia por sus comentarios a Aristóteles y también por su exposición de problemas lógicos. Consideró la lógica como una disciplina meramente instrumental, pero en sus investigaciones lógicas incluyó análisis de índole epistemológica y semántica, especialmente en aquellos puntos en que la lógica puede contribuir al estudio de la ciencia.

Las doctrinas lógicas de Zabarella fueron combatidas por Francesco Piccolomini (VÉASE). Parte de los escritos lógicos de Zabarella son una respuesta a la obra de Piccolomini.

La "Lógica" de Zabarella está incluida en las *Opera lógica,* publicadas en 1578. Los ataques de Piccolomini contra la *Lógica* fueron contestados por Zabarella con su *Apologia de doctrinae ordine liber de quarta syllogismorum figura,* publicada en 1584. Se deben asimismo a Zabarella *Tabulae logicae* (1580) y un comentario a los *Posteriora Analytica* (1582). De los comentarios de Zabarella a Aristóteles y escritos de filosofía natural mencionamos: *De naturalibus scientiae constitutione* (1586); comentarios a la *Physica* (1601), al *De anima* (1605); al *De generatione et corruptione y* a *Meteorológica* (1609). Zabarella escribió asimismo una serie de tratados bajo el nombre de *De rebus naturalibus (* 1590). Entre estos tratados figuran los siguientes: *De mente humana; De speciebus intelligibilibus; De ordine intelligendi.*

Hay numerosas ediciones de las *Opera lógica;* además de la citada de 1578 mencionamos las de 1586, 1600, 1617.

Véase P. Ragnisco, *Pietro Pomponazzi. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana,* 1868. — B. Labanca, *Sopra G. Z. Studio storico,* 1878 [monog.]. — P. Ragnisco, "La polemica tra Francesco Piccolomini e G. Z. nell'Università di Padova", en *Atti Istituto véneto di scienze, lettere e arti,* IV (1886), 1217-52. — Id., id., "Una polemica di logica nell'Università di Padova, nelle scuole di B. Petrella e di G. Z.", *ibid.* (1886), 463-502. — Id., id., "Pietro Pomponazzi e G. Z. nella Questione dell'anima", *ibid., V* (1887), 949-96. — F. Franceschini, *Osservazioni sulla logica di J. Z.,* 1937. — Véase también bibliografía de PADUA (ESCUELA DE).

ZACARÍAS de Mitilene (así llamado por haber sido obispo de Mitilene, en Lesbos) (t *ca.* 550), nació en Majuma (puerto de Gaza), y estudió en Alejandría con Ammonio Hermiou, comentarista de Platón y de Aristóteles. En su diálogo *Ammonio o de la creación del mundo,* Zacarías defendió —como Eneas (v.) de Gaza— la doctrina de la creación del mundo por Dios contra los partidarios de la idea de la eternidad del mundo, y especialmente contra Proclo y contra Ammonio, discípulo de Proclo. Zacarías destaca el carácter inteligible, incorruptible y eterno de Dios, pero a la vez su carácter creador. Dios no se limita a crear el mundo de una sola vez, sino que lo crea continuamente. Zacarías usó abundamentemente argumentos procedentes de Platón, de San Basilio y de San Gregorio de Nisa.

Edición del *Ammonio* en Migne, P. G., LXXXV, cols., 1011-1143 (según la edición de C. Barth, 1655). — Zacarías escribió también una *Vita Severi* [sobre Severo, amigo al cual convirtió], ed. M.-A. Kugener en *Patrologia Orientalis,* II, l, 1903 [en sirio y trad, francesa]. — Otros escritos de Zacarías ed. J. P. N. Land, 1870. — Véase bibliografía de GAZA (ESCUELA DE).

ZAMBONI (GIUSEPPE) (1875-1950) nació en Verona y estudió en la Universidad de Padua. De 1921 a 1931 fue profesor de criteriologia y gnoseologia en la "Università cattolica del Sacro Cuore", de Milán. En los cursos de 1935-1936 y 1941-1942 enseñó gnoseologia en la Universidad de Padua.

Representante del neotomismo italiano, Zamboni elaborò una "gnoseologia pura" que dio origen a múltiples polémicas dentro de la Escuela de Milán, a la cual dicho autor pertenecía, y que fue atacada por Gemelli y especialmente por A. Rossi y Francesco Olgiati, hasta el punto de que Zamboni fue expulsado en 1931 de la Universidad del Sagrado Corazón, en la que profesaba. Zamboni consideró, en efecto, que el examen del conocimien-

to es previo a cualquier teoría del ser y que, por consiguiente, un estudio crítico y descriptivo del conocer, ausente de todo supuesto metafísico, debía constituir la tarea principal de la filosofía. Ahora bien, este estudio condujo a Zamboni a la aceptación de la posibilidad de un conocimiento inmediato y, por ello, absolutamente cierto sin necesidad de interposición de un juicio. El ser se convierte de este modo en inmediata presencia. Un realismo gnoseológico queda con esto fundado. Pero se trata de un realismo que se aleja cada vez más del ser para aproximarse a una realidad concreta que es, en último término, fenómeno. Sin duda, Zamboni rechazó todo fenomenismo sensualista y admitió la percepción de lo ontológico en el objeto por medio de un juicio mediato. Pero la fundamentación de la certidumbre residía, en todo caso, en la inmediatez de la presencia, sea del objeto sea del yo ajeno. La gnoseologia pura de Zamboni podría resumirse entonces, según señala G. Van Riet, en las tesis siguientes: Primero, la realidad ontológica (como los seres y las entidades, tales la substancia, energía, etc.) no es dada inmediatamente sino en el yo. Segundo, la realidad en general (o el "fenómeno": esencia y existencia, quiddidad y *esserci,* por el cual Zamboni entiende el hecho de existir, cualquiera que sea la realidad "existente") es dada inmediatamente para todo objeto sensible. Tercero, la realidad ontológica del no-yo y la existencia fenoménica de los objetos físicamente ausentes, aunque mediatamente conocidos, son alcanzados por conocimientos críticamente justificables (G. v. Riet, *L'epistemologie thomiste,* 1946, pág. 417).

Obras principales: *La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere,* saggio *di interpretazione sistematica delle dottrine gnoseologiche di S. Tommaso d'Aquino,* 1923 (2a edición: *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino,* 1934). — *Introduzione al corso di gnoseologia pura,* 1924. — A *distanza di un secolo: note esegetiche e critiche alla dottrina della conoscenza di Antonio* Rosmini, 1929. — *Studi esegetici, critici, comparativi stilla "Critica della Ragione pura",* 1932. — *Verso la filosofia.* I. *Introduzione al problema della conoscenza,* 1935. — *La persona umana. Soggcto autocosciente nell'experienza integrale,* 1940. — *Itinerario filosófico dalla propria coscienza all'esistenza di Dio,* 1946. — *La dottrina della coscienza immediata (struttura funzionale della psiche umana) e* ta *scienza positiva fondamentale,* 1951. — Para la polèmica entre Zamboni y Olgiati, véase especialmente: *Metafisica e gnoseologia, risposta a Mons. F. Olgiati,* 1935. — *Il realismo critico della gnoseologia pura. Risposta al "Caso Zamboni",* 1936, así como los artículos polémicos en la *Rivista di Filosofia Neoescolastica,* hasta 1931, y, desde entonces, en *Criterio* y *Divus Thomas* (en particular los "Chiarimenti per la controversia sulla 2noseologia pura", publicados en *Divus Thomas,* XLII [1939]. — Véase también: *Giuseppe Zamboni e critici. Terminologia diversa e dottrina convergente su problemi gnoseologici,* 1963 [Pontificio Ateneo Antoniano, Facoltà filosófica]. — A. Carlini, C. Boyer, M. T. Antonelli *et al., Studi sul pensiero di G. Z.,* 1957.

ZAMBRANO (MARIA) nac. (1907) en Vélez-Málaga, profesora auxiliar en la Universidad Central y profesora de filosofía luego en varias Universidades de la América de lengua española (Mexico, Cuba, Puerto Rico), ha recibido la influencia de Ortega y Gasset y ha desarrollado en forma propia algunas de sus ideas. Entre ellas mencionamos la elaboración de la distinción entre ideas y creencias (V. CREENCIA) que le ha conducido a la afirmación de que hay un sustrato todavía más fundamental en la vida humana que el del conjunto de creencias: la esperanza. María Zambrano ha trabajado en el tema de la filosofía y la poesía (o, mejor, de la vida filosófica y la vida poética), destacando en qué sentidos se oponen y complementan; en el problema de la relación entre la filosofía y el cristianismo, y en el problema de la razón como "razón mediadora", patente, a su entender, en los estoicos. Ultimamente se ha consagrado al examen de lo divino, no como tema sociológico, sino metafísico y, desde luego, religioso: lo divino puede ser descrito como un temor que embarga al hombre y a la vez le sostiene. Característico del pensamiento de María Zambrano, ya desde sus primeras páginas acerca del "saber del alma" es el tomar el problema filosófico como algo muy distinto de un problema técnico: la filosofía es un acontecimiento —y aun un acontecimiento radical— en la vida humana, tanto más interesante cuanto que resulta, a la postre, insuficiente para colmar la abertura total de su esperanza — una esperanza que hay que concebir unida siempre a una desesperación. Por eso los temas de la filosofía son últimamente, para María Zambrano (para utilizar el vocabulario de Marcel), misterios y no problemas (v. MISTERIO).

Obras: *Filosofía y poesía,* 1939. — *Pensamiento* y *poesía en la vida española,* 1939. — *El pensamiento vivo de Séneca,* 1943 (antología con introducción). — *La agonía de Europa,* 1945. — *Hacia un saber sobre el alma,* 1950. — *El hombre y lo divino,* 1955. — *Persona y Democracia,* 1957.

ZARAGÜETA (JUAN) nació (1883) en Orio (Guipúzcoa). Cursó la carrera eclesiástica en el Seminario conciliar de Vitoria (1898-1903) y se doctoró en teología en el Seminario Pontificio de Zaragoza, doctorándose asimismo en Lovaina y en la Universidad de Madrid (1914). De 1917 a 1923 fue profesor de religión y moral en la Escuela Superior del Magisterio; de 1923 a 1947 fue catedrático en la Sección de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, y desde 1947 hasta su jubilación fue catedrático de psicología racional en la sección de Filosofía de la misma Facultad.

Zaragüeta ha trabajado en gran parte dentro de las orientaciones de la Escuela de Lovaina (VÉASE), a cuyo fundador ha dedicado, además, muy completos estudios, pero ha admitido también, cuando menos como método, otras orientaciones filosóficas fecundas dentro de la tradición de la renovación escolástica: por ejemplo, la fenomenología. Zaragüeta ha realizado investigaciones en todas las disciplinas filosóficas, pues considera que la filosofía debe ser tratada de un modo completo y sistemático, pero ha manifestado frecuente preferencia por el análisis de los temas psicológicos. Todos sus trabajos se han organizado últimamente en su obra sistemática sobre la filosofía y la vida en virtud de la orientación "vital" que, a su entender, debe poseer el pensamiento filosófico. Pero a diferencia de otros autores que hacen de tal orientación la "excusa" para penetrar inmediatamente en la metafí-

sica, Zaragüeta estima necesario que los problemas metafísicos —y tanto más la solución *de* ellos— sean presentados dentro del marco de un previo análisis exhaustivo de las formas de la vida mental y de los métodos usados para entenderlas. El principal método usado en tal análisis es el de la "reflexión especulativa", que se basa en la descripción, pero que no se detiene en ella, pues aspira a coordinar sistemáticamente los datos obtenidos. El estudio de la vida mental (o consciente) facilita, según Zaragüeta, el estudio de los problemas planteados por la realidad, pues ésta aparece por lo pronto dentro del cuadro de la referida vida.

En los *Veinte temas* (Cfr. bibliografía), Zaragüeta ha dado una cifra (no sistemática) de los temas en los cuales ha trabajado principalmente. Destacamos: "La génesis de lo real en la conciencia humana"; "Cantidad y cualidades"; "Valores y persona humana"; "La libertad"; "El pensamiento y el lenguaje"; "El progreso en la historia y en la Historia de la filosofía"; "La concepción del mundo y de la vida humana".

Obras principales: *Introducción general a la filosofía,* 1900. — *La sociología de M. G. Tarde,* 1909. — *Modernas orientaciones de la psicología experimental,* 1910. — *El problema del alma ante la psicología,* 1910. — *Teoría psico-genetica de la voluntad,* 1914. — *Contribución del lenguaje a la filosofía de los valores,* 1920. — *La función del simbolismo,* 1925. — *El Cardenal Mercier,* 1927. — *El principio de finalidad en el es tado actual de la ciencia,* 1929. — *El concepto católico de la vida según el Cardenal Mercier,* 2 vols., 1930. — *El cristianismo como doctrina de vida y como vida,* 1939. — *La intui ción en la filosofía de H. Bergson,* 1941. — *El lenguaje y la filosofia,* 1945. — *Una introducción moderna a la filosofía escolástica,* 1946. — *Filosofía y vida* (tomo I. *La vida mental,* 1950, 2a ed., 1957; t. II. *Problemas y métodos,* 1952; t. III, 1954. Hay índice completo de la obra en el folleto: *Preámbulo e índices de la obra en tres volúmenes: Filosofía y vida,* s/f. [1954]). — *Pedagogía fundamental,* 1953. — *Vocabulario filosófico,* 1955. — *Problemática del bien común,* 1956. — *Los veinte temas que he cultivado en los cincuenta años de mi labor filosófica,* 1958. — *Estudios filosóficos,* 1963. — En colaboración con M. García Morente: *Fundamentos de filosofía* (el texto de García Morente es una parte de sus *Lecciones preliminares de filosofía,* originariamente publicadas en 1937).

Véase Rafael López de Munain, "Una nueva exposición de la filosofía como ciencia de la totalidad", *Verdad u vida,* XIV (1956), 203-50.

ZAWIRSKI (ZYGMUNT) (1882-1948) nació en Berezowica y estudió en la Universidad de Lemberg (Lwow), bajo el magisterio de Twardowski (VÉASE), maestro de gran número de filósofos y matemáticos polacos contemporáneos. Zawirski es considerado "Círculo de Varsovia-Lwow" (véase VARSOVIA [CÍRCULO DE]), y como uno de los más distinguidos que, dentro de dicho "Círculo", se interesaron especialmente por cuestiones de lógica formal deductiva y sintaxis. Zawirski subrayó el valor de la lógica formal para el estudio de las teorías científicas, en particular las teorías físicas, tratando de ver en qué medida las "nuevas lógicas" —como la "lógica trivalente"— pueden aplicarse a la ciencia. Entre las contribuciones de Zawirski destacan sus investigaciones acerca de la relación entre lógica trivalente y cálculo de probabilidades, así como sus estudios de teoría física, sobre todo de la teoría de los cuantos, a base de la aplicación de la lógica trivalente y, en general, de la lógica polivalente (VÉASE).

Escritos: Ilos*c praw kojarzenia przedstawien,* 1911 *(La cantidad de los modos de asociación de las representaciones)* [todavía muy influido por Twardowski]. — *O modalnosci sadów,* 1914 *(El juicio modal).* — *Relatywizm filozoficzne a fizyk teorja wzglednósci,* 1921 *(El relativismo filosófico y la teoría de la Relatividad).* — "Les logiques nouvelles et le champ de leur application", *Revue de Métaphysique et de Morale,* XXXIX (1932), 503-19. — "Über das Verhältnis der mehrwertigen Logik zur Wahrscheinlichkeitsrechnung", *Studia philosophica,* I (1935), 407-42 (trad, alemana resumida de "Stosunek logiki wielowartosciowej do rachunku prawdopodobienstwa", *Prace Komisji Filozoficznej Posnanskiego Towarzystwa Przyjaciol Nauk,* IV [1934], 155-240) ("Sobre la relación de la lògica polivalente con el cálculo de probabilidades"). — "Über die Anwendung der mehrwehrtigen Logik in der empirischen Wissenschaft", *Erkenntnis,* VI (1936), 430-35. — *L'Évolution de la notion du temps,* 1936.

ZEA (LEOPOLDO) nac. (1912), profesor en la Universidad Nacional de México, ha realizado una intensa labor en el campo de la historia de las ideas en México (especialmente el desarrollo del positivismo) y en Hispanoamérica. Esta labor no es, empero, solamente histórica; su sentido filosófico se pone de relieve cuando se considera que, en opinión de Zea, solamente puede accederse a la filosofía tomando clara conciencia de la propia situación histórica y cultural. A la citada labor histórica ha yuxtapuesto Zea, por lo tanto, el examen de cuestiones tales como la conciencia de México y de América en relación con el pensamiento europeo, llegando a la conclusión de que la misión de América consiste en contribuir a unir los campos metafísico y real para restablecer la conexión entre la teoría y la práctica divorciadas con frecuencia durante la época moderna. Los trabajos histórico-filosóficos de Zea —para los cuales ha recibido incitaciones de José Gaos— le han conducido a posiciones próximas a la filosofía existencial; el filósofo es para Zea un ser que vive en una situación concreta y determinada dentro de una comunidad y de una cultura y cuya existencia consiste en "comprometerse" de continuo y en adquirir, además, clara conciencia de tal "compromiso". Sólo partiendo de esta situación y compromiso concretos de cada filósofo en una comunidad será posible, según Zea, descubrir el sitio que auténticamente se ocupa en la comunidad de pueblos y en la historia. Los trabajos de Zea han influido en las ideas de los pensadores mexicanos adheridos al grupo llamado *Hiperión;* mencionamos entre ellos a Emilio Uranga, Jorge Portilla y Luis Villoro.

Obras: *El positivismo en México,* I, 1943. — *Apogeo y decadencia del positivismo en México,* II, 1944. — En *torno a una filosofía americana,* 1945. — *Esquema para una historia del pensamiento en México,* 1946 [monografía]. — *Ensayos sobre filosofía en la historia,* 1948. — Dos *etapas del pensamiento en Hispanoamérica: Del romanticismo al positivismo,* 1949. — *La filosofía como compromiso y otros ensayos,* 1953. — *Conciencia y posibilidad del mexicano,* 1952. — *América como conciencia,* 1953. — *La conciencia del hombre en la filosofía,* 1953. — *El Occidente y la conciencia de México,* 1953. — *La filosofía en México,* 1955. — *America en la conciencia de Europa,* 1955. —

Del liberalismo a la revolución en la educación mexicana, 1956. — *Esquema para una historia de las ideas en Ibero-América,* 1956. — *América en la historia,* 1957.

Véase Luis Abad Carretero, "La obra de L. Z.", *Cuadernos Americanos,* Año XIV (1955), 84-102. — Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano,* 1960, págs. 147-52.

ZEISING (ADOLF) (1810-1876) nació en Ballenstedt y profesó durante algunos años en el Gimnasio de Bernburg. De tendencia hegeliana, Zeising se ocupó de cuestiones estéticas, considerando la belleza como "la perfección concebida como apareciendo" *(die als erscheinend aufgefasste Vollkommenheit).* Así, lo bello es lo absoluto en tanto que aparece (o transparece). El tema centrai de las investigaciones estéticas de Zeising fue su detallado estudio de la significación de la llamada "sección áurea" y de las múltiples manifestaciones de la "sección áurea" no solamente en las obras de arte, sino también en la Naturaleza y en el hombre. La "sección áurea" es expresada por la siguiente proporción: dada una línea, hay un punto que divide la línea en dos secciones desiguales tales que la sección más corta es a la más larga como la más larga es a la línea entera. Numéricamente, la "sección áurea" puede expresarse en la ecuación: 3 es a 5 como 5 es a 8 (suma de 3 y 5). La "sección áurea" aparece, según Zeising, en las obras bellas arquitectónicas (por ejemplo, en el Partenón), en la pintura, en la forma humana, en las plantas, en los animales, en los cristales, etc. En la proporción de la "sección áurea" radica el secreto de la belleza, la cual puede percibirse entonces sensiblemente y sobre todo visualmente. La proporción de la "sección áurea" puede extenderse según la serie 2 : 3; 3 : 5; 5 : 8; 8 : 13, etc. (puede también figurarse geométricamente, formándose, por ejemplo, una espiral). Según Zeising, la base de la "sección áurea" consiste en mediar entre los extremos de la igualdad absoluta (1 : 1) y de la diferencia absoluta (1 : 0), que es una mediación entre la simetría completa y la completa ausencia de simetría, o entre la completa regularidad y la completa libertad.

Las teorías estéticas de Zeising, y especialmente su doctrina de las proporciones y de la "sección áurea" influyeron en los estudios de la llamada "estética experimental" tal como fue desarrollada por Fechner y otros autores.

Obras: *Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers,* 1854 *(Nueva doctrina de las proporciones del cuerpo humano). — Ästhetische Forschungen,* 1855 *(Investigaciones estéticas*). — *Die Metamorphosen der menschlichen Gestalt,* 1859 (Las *metamorfosis de la figura humana). — Der goldene Schnitt,* 1884 *(La sección áurea).*

ZELLER (EDUARD) (1814-1908) nació en Kleinbottwar (Württemberg). Fue "Privatdozent" en la Universidad de Tübinga (1840-1847), profesor de teología en Berna (1847-1849), profesor en Marburgo (1849-1862), en Heidelberg (1862-1872) y en Berlin (de 1872 hasta 1894, fecha de su jubilación).

Siguiendo el impulso dado por el hegelianismo al estudio de la historia de la filosofía, Zeller se distinguió por su gran obra sobre la historia de la filosofía griega. En la elaboración de la misma se hace patente que aunque Zeller aprovechó muchas de las ideas histórico-filosóficas de Hegel, en particular la de concebir la historia de la filosofía como un desenvolvimiento espiritual y no como la incesante lucha entre diversas sectas, se apartó de su maestro en lo que toca a la relación entre el desarrollo histórico y el lògico-metafisico. Para Zeller, en efecto, se trata de dos distintos aspectos de la realidad. Además de su trabajo histórico-filosófico Zeller se destacó por su labor en la teoría del conocimiento, la cual llegó a considerar como la disciplina filosófica fundamental. Como otros hegelianos (por ejemplo, Kuno Fischer) se debe a Zeller el renovado interés por la filosofía kantiana que surgió en Alemania durante el último tercio del siglo pasado.

Obras: *Platonische Studien,* 1839. — *Die Philosophie der Griechen,* 3 vols., 1844, 1846, 1852 [reimp., 6 vols., ed. F. Lortzing, W. Nestle y E. Wellmann, 1962 y sigs.] (para título completo, títulos de sus partes y otras ediciones, V. bibliografía de FILOSOFÍA GRIEGA; en la misma bibliografía figura la trad. y reel, de Rodolfo Mondolfo). — Das *theologische System Zwinglis,* 1853. — *Vorträge und Abhandlungen,* 1865, 2a ed., 2 vols., 1875-1877 *(Conferencias y artículos;* entre ellos destacan "Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie , "Ueber ideologische und mechanische Naturerklärung in ihrer-Anwendung auf das Weltganze", "Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt"). — *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz,* 1872, 2» ed., 1875 *(Hist. de la filosofía alemana desde L.).* — Staat und *Kirche. Vorlesungen,* 1873 *(Estado e Iglesia. Lecciones).* — D. F. *Strauss,* 1874. — *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie,* 1883, 13» ed., por W. Nestle, 1928 *(Bosquejo de historia de la filosofía griega).* — *Friedrich der Grosse als Philosoph,* 1886. — *Kleine Schriften,* 3 vols., 1910-1911 (Escritos *menores).*

Véase Wilhelm Dilthey, "Aus Eduard Zellers Jugendjahren , *Deutsche Rundschau* (1897), 294-309, reimp. en *Gesammelte Schriften,* IV (1921), 433-50. — P. Rotta, *E. Z. e la storia della filosofia,* 1908. — Rodolfo Mondolfo, "E. Z. y la historia de la filosofía,", *Notas y* Estudios *de filosofia,* III (1952), 369-80.

ZEN. Véase BUDISMO.

ZENÓN DE CITIO, en Chipre (ca. 335-ca. 264 antes de J. C.), discípulo del cínico Crates, del megárico Estilpón y de los académicos Jenócrates y Polemón, fundó en el llamado "pórtico abigarrado" (Στοα\ ποικίλη) de Atenas la escuela estoica, cuyo carácter ecléctico resulta patente en sus comienzos por la variedad de las citadas influencias. Zenón pareció inclinarse más que sus discípulos, que sistematizaron la doctrina estoica, al cinismo. De los libros escritos por Zenón, cuyos títulos ha transcrito Diogenes Laercio —*De la República, De la vida según la naturaleza, De la naturaleza humana, Del amor, Exhortaciones,* etc.—, se han conservado solamente algunos fragmentos (Cfr. Arnim Stoicorum *vetera fragmenta,* vol. I, 1905).

Son considerados como discípulos de Zenón algunos de los primeros representantes del llamado estoicismo antiguo (véase ESTOICOS): Aristón de Quíos, Herilo de Cartago, Dionisio de Heraclia —que se apartó luego del estoicismo por considerar que el dolor no era indiferente—, Perseo de Citio y Cleantes de Assos; a la vida de todos se refiere Diogenes Laercio (VII, 160, 165, 166, 168) y del último de ellos se conservan fragmentos relativamente extensos si se considera el número de obras que se le atribuyen. Todos parecen

haber escrito sobre los temas característicos del antiguo estoicismo: acerca "del tiempo, del arte, de la opinión, de la voluntad, de la amistad, de los dioses, de la sensación, del amor, de los fines, de las virtudes, de los lugares 'comunes' ", etc. (Cfr. fragmentos en von Arnim, I, 73-137).

Para las fuentes del conocimiento del estoicismo antiguo, y, por lo tanto, de Zenón de Citio y sus discípulos, véase la bibliografía del artículo ESTOICOS; además, la edición de Zenón y Cleantes por A. C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes with Introduction and Notes* (Londres, 1891). — Véase G. P. Weygoldt, *Zenón von Kition und seine Lehre,* 1872. — E. Wellmann, *Die Philosophie des Stoikers Zenón,* 1873. — G. J. Diehl, *Zur Ethik des Stoikers Zenón von Kition,* 1877. — P. H. Poppelreuter, *Die Erkenntnislehre Zenons und Kleanthes,* 1891. — H. Th. Vollenoven, *Het Nominalismus van Zeno den Stoicus,* 1930. — M. Pohlenz, "Zenón und Chrysipp" en *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* Phil-hist. Klasse, 1908. — Armand Jagu, *Zenón de Citium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne,* 1946.

ZENÓN DE ELEA. *(ca.* 490-430 antes de J. C.), discípulo de Parménides y creador, según Aristóteles, de la dialéctica, combatió a los adversarios de la doctrina de su maestro mediante una serie de argumentos por los cuales se reducía al absurdo los conceptos de la multiplicidad del ser y del movimiento. Según Zenón, no existe más que un solo ser, porque de haber varios seres su número debería ser a la vez finito e infinito, pues, por una parte, no hay otro múltiple que el que es dado, y, por otra, cada parte es infinitamente divisible. El mismo argumento fue aplicado por él a la magnitud. En cuanto al movimiento, Zenón proporcionaba diversas pruebas para combatirlo: primero, el argumento de Aquiles, según el cual el más rápido de los hombres, Aquiles, no podrá alcanzar nunca al más lento de los animales, la tortuga, si se da a ésta en una carrera una ventaja inicial. Pues mientras Aquiles recorre el camino que la tortuga llevaba avanzado por la mencionada ventaja inicial, la tortuga habrá recorrido otra porción, aunque más pequeña, del espacio; cuando Aquiles haya llegado a recorrer esta última porción de camino, la tortuga habrá avanzado otra porción más pequeña, y así la tortuga irá llevando la ventaja hasta en espacios infinitamente pequeños, de tal forma que Aquiles no podrá alcanzarla nunca. Recorrer un número infinito de puntos parece suponer, por tanto, pasar un tiempo infinito. Luego hay la suposición de que la flecha que vuela se encuentra en reposo. En efecto, un cuerpo que "se mueve" necesita para desplazarse en cualquier espacio de una trayectoria haberse desplazado previamente a lo largo de la mitad de dicho espacio y a lo largo de la mitad de la mitad, y así sucesivamente hasta el infinito. Los argumentos de Zenón se refieren principalmente al problema de la composición del infinito (VÉASE) y en calidad de tales han sido examinados repetidamente en el curso de la historia de la filosofía. El método de Zenón consistía en hacer que el mismo adversario se viera obligado a reconocer la imposibilidad de admitir la tesis contradictoria con la antes establecida; de este modo se llevaba a cabo la prueba por medio de una reducción (VÉASE) al absurdo (v.) (Para una descripción y análisis de la aporía de Aquiles y la tortuga, véase APORÍA.)

Diels-Kranz, 29 (19). — Sobre los argumentos de Zenón, además de los autores contemporáneos a que nos hemos referido en el artículo APORÍA (p. ej.: Bergson, Russell, Whitehead, etc.), véase: C. H. E. Lohse, *De argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstraverit,* 1794. — Ch. L. Gerling, *De Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus,* 1825. — C. Dunan, *Zenonis Eleatici argumenta,* 1884 (tesis). — Paul Tannéry, *Pour l'histoire de la science hellène,* 1887, Cap. X, págs. 247-61. — G. Frontera, *Études sur les arguments de Zenón d'Elèe contre le mouvement,* 1891. — Victor Brochard, "Les arguments de Zenón d'Elèe" publicado antes en la *Revue ces et travaux de l'Académie de Sciences Morales et Politiques),* 1888 (Cfr. el mismo texto, con otro artículo: "Les prétendus sophismes de Zenón d'Elèe", publicado antes en la *Revue de Métaphysique et de Morale;* recogido en el volumen: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* ed. V. Delbos, 1912). — H. D. P. Lee, *Zeno of Elea,* 1936. — Ivar Segelberg, *Zenons paradoxer. En fenomenologisk studie,* 1945. — M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegunslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxie,* 1962.

ZIEGLER (LEOPOLD) nac. (1881) en Karlsruhe, estudió en Karlsruhe, en Heidelberg y en Jena, recibiendo, a través de Arthur Drews, la influencia de Eduard von Hartmann. Entusiasta schopenhaueriano y wagneriano durante un tiempo Leopold Ziegler elaboró primero una concepción pesimista del mundo que lo condujo a una "metafísica de lo trágico" y a una interpretación de la cultura desde el punto de vista de los elementos trágicos y dolorosos residentes en ella. Crecientemente interesado por los aspectos metafísico-religiosos de la cultura humana e influido en este respecto por algunas de las tesis de Nicolás de Cusa y de los idealistas alemanes postkantianos, Ziegler trazó un cuadro histórico-evolutivo de las "transformaciones de los dioses", que desembocó en el ateísmo, pero en un "ateísmo religioso", pues en el curso del mencionado proceso histórico-evolutivo se produce una divinización y mitificación del mundo humano. La religiosidad equivale de este modo al impulso de autosalvación del hombre cuando éste ha abandonado toda creencia trascendente y ha comprendido que la trascendencia se halla en sí mismo. Obras: *Zur Metaphysik des Tragischen,* 1902 *(Para la metafísica de lo trágico). — Das Wesen der Kunst,* 1904 *(La esencia del arte). — Der abendländische Rationalismus und der Eros,* 1905 *(El racionalismo occidental y el Eros). — Das Weltbild E. von Hartmanns,* 1910 *(La imagen del mundo, de E. von H.). — Florentinische Introduktion zu einer Philosophie der Architektur und der bildenden Künste,* 1912 *(Introducción florentina a una filosofía de la arquitectura y de las bellas artes). — Der deutsche Mensch,* 1915 (*El hombre alemán). — Volk, Staat und Persönlichkeit,* 1917 *(Pueblo, Estado y personalidad). — Gestaltwandel der Götter,* 2 vols., 1920, 3a ed., 1922. *(Transformaciones de los dioses). — Der ewige Buddho,* 1922 *(El Buda eterno). — Das Heilige Reich der Deutschen,* 2 vols., 1925 *(El Sacro Imperio de los alemanes). — Zwischen Mensch und Wirtschaft,* 1927 *(Entre el hombre y la economía). — Dienst an der Welt,* 1925 *(El deber ante el mundo). — Der europäische Geist,* 1930 *(El espíritu europeo). —*

Ueberlieferung, 1936 *(Tradición). — Apollons letzte Epiphanie,* 1937 (La *última epifanía de Apolo). — Menschwerdung,* 2 vols., 1949 *(Devenir humano).* — Das *Lehrgespräch von allgemeinen Menschen in sieben Abenden,* 1956 [diálogos]. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbsdarstellungen,* IV, 1923.

ZIEGLER (THEOBALD) (1846-1918) nac. en Göppingen, profesor (1886-1911) en la Universidad de Estrasburgo, defendió una concepción relativista y evolucionista de la moral, cuyas normas hizo depender de los distintos momentos de la evolución, en particular de la evolución histórico-social. A ello se agrega la tendencia pragmatista consistente en definir el bien de acuerdo con la utilidad que podía reportar a la sociedad humana. Theobald Ziegler elaboró una teoría pedagógica basada en la citada moral evolucionista y una filosofía de la religión que, influida en parte por David Friedrich Strauss, tendía a considerar el sentimiento como la única base posible de toda actitud y creencia religiosas. El análisis de este sentimiento lo condujo, finalmente, a hacer de él el proceso psíquico básico, previo a todo pensamiento y a toda voluntad.

Obras: *In Sachen des Strauss'schen Buches: Der alte und der neue Glaube,* 1874 (A *propósito de lo que contiene el libro de Strauss: La antigua y la nueva fe). — Lehrbuch der Logik,* 1876, 2a ed., 1881 *(Manual de lógica). — Republik oder Monarchie?,* 1877. — *Die Ethik der Griecher und Römer,* 1881. — *Geschichte der christlichen Ethik,* 1886, 2* ed., 1892 *(Historia de la ética cristiana).* — *Sittliches Sein und sittliches Werden. Grundlinien eines Systems der Ethik,* 1890 *(Ser y devenir morales. Líneas fundamentales de un sistema de ética).* — *Die soziale Frage, eine sittliche Frage,* 1891, 6a ed., 1899 (La cuestión *social, cuestión moral).* — *Die Fragen der Schulreform,* 1891 (Los *problemas de la reforma escolar).* — *Religion und Religionen,* 1893. — Das *Gefühl,* 1893, 5a ed., 1912 (*El sentimiento).* — *Geschichte der Pädagogik,* 1895, 5a ed., 1923 *(Historia de la pedagogía).* — *Die geistigen und sozialen Strömungen* des 19. *Jahrhunderts,* 1899, 3a ed., 1921 (Las *corrientes espirituales y sociales del siglo XIX).* — *Glauben und Wissen,* 1899; 2a ed., 1900 *(Fe y saber).* — *F. Nietzsche,* 1900. — *Individualismus und Sozialismus,* 1899. — *Allgemeine Pädagogik,* 1901, 4a ed., 1913 *(Pedagogía general).* — *Schiller,* 1905. — D. F. Strauss, 1908. — *Kriegpädagogik und Zukunftpädagogik,* 1915 *(Pedagogía de querra u pedagogía del futuro).* — *Menschen und Probleme,* 1914 *(Hombres y problemas).*

ZIEHEN (THEODOR) (1862-1950) nac. en Francfort del Main, profesor desde 1900 en Utrecht, de 1903 a 1904 en Halle, desde 1904 en Berlín y de 1917 a 1930 en Halle (esta vez en la cátedra de filosofía), se educó filosóficamente en el fichtianismo modificado de Martin Deutinger (1815-1864) y Georg Neudecker (nac. 1850), pero bien pronto se agregaron otras influencias que desterraron esas primeras bases. Ante todo, las tendencias sensacionistas y escépticas de Hume, que siguió en una línea sensiblemente parecida a la de la filosofía de la inmanencia de Schuppe y Schu-bert-Soldern, y luego el spinozismo. El problema capital de Ziehen es el problema gnoseológico de la trascendencia, que implica, a su entender, la eliminación tanto de las hipótesis de naturaleza exclusivamente corporalis-ta como de los supuestos unilateralmente idealistas y mentalistas. De ahí la formación de una teoría psicofisiològica del conocimiento, parecida a la de Mach, Avenarius y los dos pensadores inmanentistas citados, pero que Ziehen indica haber elaborado con completa independencia de tales direcciones. En efecto, no sólo niega Ziehen la influencia directa de Avenarius y de su escuela, sino que afirma haber llegado a sus propias tesis a través de sus investigaciones psicológicas y del estudio de los grandes filósofos modernos, en particular Spinoza (Cfr. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* II, pág. 230). Sólo a partir de esta base puede comprenderse, a su entender, su doctrina "neutralista", en la cual las partes componentes del acto del conocimiento aparecen como "reducidas", así como su concepto de lo dado o *gignomene.* Según Ziehen, lo dado se descompone en dos tipos de legalidad: la causal y la paralela. La legalidad causal es la que corresponde al proceso de excitación fisiológico-química en el sistema nervioso. La legalidad paralela es la sensación cualitativa en ciertas excitaciones corticales fisiológicas, en el sentido de la energía específica de los sentidos. Por eso lo que llama "las partes integrantes de la reducción" (*Reduktionsbestandteile),* que todavía en los comienzos eran comparadas con las *Dinge an sich* (Kant) y con los o*bjects themselves* (Locke), quedaron situadas luego más allá, o más acá, de la oposición psíquico-material estimada como falsa desde el punto de vista del neutralismo. También a este supuesto se debe la idea que Ziehen se forma de la lógica. En efecto, las leyes lógicas formales no son para Ziehen ni leyes específicas de nuestro pensar, ni tampoco leyes derivadas de un tercer reino especial perteneciente a lo lógico o a la validez pura; son las leyes más generales de todo lo dado, de las partes constitutivas de la reducción, así como de los componentes en el sentido de la causalidad paralela. En otros términos, las leyes lógicas son, en último término, leyes "gignomenológicas", que rigen no solamente todo pensamiento, sino todo lo dado. Ziehen supone que esta concepción gignomenológica neutralista de la lógica y de lo real permitirá superar tanto el psicologismo como el logicismo, así como tanto el inmanentismo puro de la conciencia como la sumisión al objeto y a la cosa en sí.

Obras: *Leitfaden der physiologischen Psychologie,* 1891, 12a ed., 1924 *(Manual de psicología fisiológica).* — *Psychiatrik,* 1894. — *Psychophysiologische Erkenntnistheorie,* 1898 *(Teoría psicofisiològica del conocimiento).* — *Ueber die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn- und Seelenleen,* 1902 *(Sobre las relaciones generales entre la vida cerebral y la vida anímica).* — *Die Geisteskrankheiten des Kindesalters,* 1902-1906 (Las *enfermedades psíquicas de la edad infantil).* — Das *Gedächtnis,* 1908 (La *memoria).* — *Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage,* 1913 *(Teoría del conocimiento formulada psicofisiològica y físicamente).* — *Die Grundlagen der Psychologie,* 1915 (Los *fundamentos de la psicología).* — *Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage, mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik,* 1920 *(Manual de lógica sobre fundamentos positivistas, con consideración de la historia de la lògica).* — *Grundlage der Naturphilosophie,* 1922 *(Fundamento de filosofía natural).* — *Vorlesungen über Aesthetik,* 1923-1925 *(Lecciones sobre estética).* — *Die Grundlagen der Charakterologie,* 1930 (Los *fun-*

damentos de la caracterología). — Erkenntnislehre, 2a ed., I Parte, 1934; II Parte, 1939 *(Teoría del conocimiento).*—Trad. esp. de: *Compendio de psicología fisiológica,* 2a edición, 1920. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* t. II, 1924. — Véase O. Flügel, Th. *Ziehen und die Metaphysik,* 1913.

ZIGLIARA (TOMMASO MARIA, nacido Francisco) (1833-1893) nació en Bonifacio (Córcega). Miembro de la Orden de los Predicadores, Zigliara profesó en Viterbo, Corbara (Córcega) y Roma. En 1879 fue nombrado Cardenal por el Papa León XIII. Presidente de la "Academia de Santo Tomás" y de la "Comisión editora de las obras de Santo Tomás", encargada de preparar la gran edición de obras del Aquinate llamada *editto Leonina,* Zigliara ha ejercido influencia en los medios tomistas por su exposición e interpretación de las doctrinas de Santo Tomás, y por su crítica de lo que consideró como interpretaciones erróneas, tanto del "tradicionalismo" como del ontologismo. Según Zigliara, la fidelidad a Santo Tomás puede evitar caer en posiciones o demasiado racionalistas o excesivamente irracionalistas o intuicionistas.

Obras: *Saggio sui principii del tradizionalismo, 1865. — Osservazioni sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di* S. *Tommaso d'Aquino, dal professore G. C. Ubaghs,* 1870 [se refiere al Padre Gerhard Casimir Ubaghs (1800-1875), que manifestó tendencias ontologistas en varias obras; por ejemplo: *Essai d'idéologie ontologique,* 1860]. *— Della luce intellettuale e dell'ontologismo, secondo le dottrine dei ss. Agostino, Bonaventura e Tommaso, 2* vols., 1871. — *Summa philosophica in usum scholarum, 3* vols., 1876 [numerosas ediciones]. — *De mente Concilii Viennensis in definitione unionis animae cum corpore* 1878.

ZOCHER (RUDOLF) nac. (1887) en Grossenhain (Sajonia), estudió en Heidelberg y en Erlangen. Desde 1925 a 1934 fue "profesor extraordinario" y desde 1934 profesor titular en Erlangen.

Zocher ha desarrollado lo que ha llamado una "filosofía fundamental" o "doctrina filosófica fundamental", que considera previa a cualquier investigación filosófica, incluyendo las de carácter ontológico. En su examen crítico de la fenomenología de Husserl en relación con la lógica de Schuppe (VÉASE), Zocher había ya indicado que toda filosofía tiene que partir de un punto de vista enteramente "inmanente", único modo de evitar supuestos en los que recae el propio Husserl. En la "doctrina filosófica fundamental" Zocher trata de trazar el esquema de todas las posibilidades de constitución de las capas ontológicas. La ontología trata del "ser" y de los "entes", pero previos a ellos son para Zocher las regiones del "sentido" y de la "validez", objeto de la "filosofía fundamental".

Obras: *Die objektive Geltungslogik und der Immanenzgedanke,* 1925 *[Heidelberger Abhandlungen,* ed. H. Rickert y E. Hoffmann] *(La lógica objetiva de la validez y la idea de inmanencia). — Husserls Phënomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee,* 1932 *(La fenomenología de H. y la lógica de S. Contribución a la crítica del ontologismo intuicionista en la idea de la inmanencia). — Geschichtsphilosophische Skizzen, 2* vols., 1933-1934 *(Esbozos histórico-filosóficos). — Die philosophische Grundlehre,* 1939 [Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 6] *(La doctrina filosófica fundamental). — Tatwelt und Erfahrungswissen,* 1948 *(Mundo de hecho y saber de experiencia). — Philosophie in Begegnung mit Religion und Wissenschaft,* 1955 [Glauben und Wissen, 15] *(La filosofía en encuentro con la religión y la ciencia).* — Para aclaraciones a su "doctrina filosófica fundamental" véase su artículo: "Zum Problem der philosophischen Grundlehre", *Philosophische Forschung,* I (1946).

ZUBIRI (XAVIER) nació (1898) en San Sebastián. Hasta 1936 fue profesor en ejercicio en la Universidad Central (Madrid). En 1941 profesó por breve tiempo en la Universidad de Barcelona, pero se retiró de la cátedra oficial y pronto comenzó a exponer su pensamiento, año tras año, en cursos privados dados en Madrid.

Hasta hace relativamente poco tiempo los que no estaban familiarizados con los cursos arriba indicados podían conocer de Zubiri únicamente los diversos trabajos publicados en revistas desde 1934 a 1942 y recogidos en libro en 1944, más algunos trabajos publicados en revista, pero no incluidos en dicho libro. Especialmente importantes, e influyentes, fueron en este respecto los trabajos de Zubiri acerca del problema de Dios y acerca de la historia o "el pasado humano". Zubiri había examinado la dimensión en la que se plantea el problema de Dios, dimensión dada por "la religación como posibilitación de la existencia en cuanto tal". En cuanto a la historia, había mostrado que no es simple hecho pasado, ni tampoco producción actual de realidades, sino, como hemos visto en el artículo Potencia, el "hacer un poder", que convierte la historia en una "cuasi-creación".

En algunos de los trabajos de referencia se hacía patente el interés de Zubiri por una "filosofía primera". Así, por ejemplo, cuando trataba de mostrar la necesidad de descubrir una nueva *ratio entis* — una ratio previa al concepto y dentro de la cual el propio concepto adquiriese sentido. A este efecto escribía Zubiri que "no sólo el ser, en el sentido de concepto, se dice de muchas maneras, sino que, ante todo, se dice de muchas maneras la razón misma del ente". Se trataba, al parecer, de una progresiva constitución del ámbito mismo del ser en el curso de una dialéctica de las *rationes* del ente.

Las publicaciones de Zubiri, largamente esperadas desde su volumen de 1944, y especialmente el primer volumen, titulado *Sobre la esencia,* de una serie de *Estudios filosóficos,* han permitido hacerse una mejor idea tanto de la "filosofía primera" de Zubiri como de varias de las rutas recorridas en su "filosofía segunda", la cual había sido en parte expuesta en los cursos a que antes nos referimos.

El artículo presente es más breve de lo que estimamos corresponde para la exposición, siquiera muy sumaria, del pensamiento hasta ahora publicado de Zubiri, porque nos hemos ocupado de este pensamiento en un número relativamente crecido de artículos de la presente obra. Además del artículo POTENCIA ya referido, pueden consultarse a este respecto los artículos CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO; ESENCIA; FÓRMALIZACIÓN; HÁBITO; INDIVIDUO; INTELIGENCIA; REAL Y REALIDAD; SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO; SUBSTANCIA; TAL, TALIDAD; TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES. Especialmente importante en lo que nos concierne es el artículo ESENCIA; menos importantes, pero fundamentales, son los artículos INTELIGENCIA; SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO; y TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES.

El final del artículo ESENCIA puede considerarse como un resumen de ciertos rasgos capitales de la "filosofía primera" de Zubiri; los otros dos artículos mencionados últimamente pueden considerarse, en las partes correspondientes, como complementos de dicho resumen.

Indicaremos aquí únicamente que Zubiri lleva a cabo un esfuerzo con el fin de dilucidar y aprehender lo que constituye formalmente la realidad, tanto en su ser real en cuanto real como en su ser "tal". Para Zubiri la realidad es previa al ser; lejos de ser la realidad un tipo de ser, por fundamental que se suponga, el ser se funda en la realidad. Lo que se llama "ser" es más bien "el momento de actualidad de lo real en esa respectividad que constituye trascendentalmente el mundo"; el ser, en suma, está dado "como actualidad respectiva". La realidad es, por lo tanto y primariamente, algo "de suyo"; este ser "de suyo" es lo trascendental simple. Sólo "posteriormente" puede hablarse del mundo (de la respectividad) como un segundo momento trascendental. En suma: la realidad como realidad es lo fundamental y primario; sólo secundariamente, y como momento suyo, puede hablarse del ser.

Ello significa —o, mejor dicho, presupone— que la realidad es el primer inteligible. La realidad se da como "realidad sentida" en "impresión de realidad". Y puesto que el inteligir presenta las cosas reales como reales, el hombre puede ser definido, o presentado, como "animal de realidades". Como tal "animal de realidades", o inteligencia sentiente, el hombre es capaz de sentir la realidad misma en su formal carácter de realidad. La función primaria del hombre, dice Zubiri, es la de "enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas".

La "filosofía primera" de Zubiri es el fundamento de toda "filosofía segunda", pero a la vez la "filosofía segunda" apoya y complementa la "filosofía primera". En efecto, y para citar un solo ejemplo, la caracterización del hombre por medio del hábito de la "inteligencia sentiente", que hace posible comprender el sentir la realidad en su formal carácter de realidad, es posible gracias a un largo examen del comportamiento de diversos niveles de "realidad". Fundamentales en este examen son nociones como las de "habitud" —a que nos hemos referido en HÁBITO— y "formalización" (VÉASE). (Véase también SENTIDO.) A la vez, porciones considerables de la "filosofía segunda" —tales, las que tratan de la cuestión de la "relación cuerpo-alma", los problemas de la personalidad (y "personeidad"), voluntad, libertad, etc.—, están estrechamente ligadas a la cuestiones centrales de la filosofía primera. En rigor, la cuestión de la relación posible entre filosofía primera y "filosofías segundas" constituye uno de los problemas que se plantean dentro del pensamiento de Zubiri, para cuya solución hay que aguardar a más dilatados desarrollos de este pensamiento. Fundamental es asimismo dentro de este pensamiento la relación posible entre una "filosofía intermundana", que es la que Zubiri ha desenvuelto con más detalle y una "filosofía trasmundana", a la cual parece con frecuencia apuntar.

Obras: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio,* 1923 (tesis). — *Naturaleza, Historia, Dios,* 1944 [incluye, entre otros trabajos: "La idea de Naturaleza: la nueva física" (1934); "Dios y la deificación en la teología paulina" (notas procedentes de un curso dado en 1934-1935); "¿Qué es saber?" (1935); "En torno al problema de Dios" (1935-1936); "Sócrates y la filosofía griega" (1940) ; "Ciencia y realidad" (1941) ; "El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico (1942); "Nuestra situación intelectual" (1942)]. — *Sobre la esencia,* 1962. — *Cinco lecciones de filosofía,* 1963 [sobre la idea de la filosofía en Aristóteles, Kant, Comte, Bergson y Husserl, con apéndices sobre Dilthey y Heidegger].

Zubiri trabaja en la preparación de los *Estudios filosóficos* que deben seguir a *Sobre la esencia,* a base de los cursos dados sobre "Cuerpo y alma", "El problema de Dios", "La libertad" v otros, así como a base de ciclos de conferencias sobre "La persona" y "El problema del mal". Del ciclo de conferencias sobre la persona (dado en 1959) se ha publicado "El hombre, realidad personal", en *Revista de Occidente,* Año I, 2a época, N° l (Abril, 1963), 5-29.

Véase Julián Marías, *Filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri,* 1948, págs. 133-47. — T. L. L. Aranguren, A. del Campo, Francisco Javier Conde, D. Ridruejo *et al, Homenaje a X. Zubiri,* 1953. — Vicente Fatone, *La existencia humana y sus filósofos,* 1953, Cap. VI.

ZUMEL (FRANCISCO) (1540/1541-1607) nac. en Palencia, ingresó en 1556 en la Religión de la Merced, llegando a ser elegido en 1593 general de la Orden. Desde 1570 enseñó en diversas cátedras de la Universidad de Salamanca (física, desde 1576; filosofía moral, desde 1579). La orientación general de Zumel es la tomista, con algunas ideas propias especialmente en metafísica, en la cual dicho pensador negó que la acción fuese la causalidad propia de la causa eficiente. Más conocido que por sus ideas metafísicas, empero, Zumel lo es por la posición adoptada en la controversia *de auxiliis;* contra el molinismo y doctrinas afines, Zumel defendió el sistema de la premoción (VÉASE) física, con algunas variantes con respecto a Báñez, quien, según Zumel, había ido demasiado lejos en el proceso de fundamentación en la voluntad divina de los actos voluntarios humanos.

Entre las obras de Zumel mencionamos: *De Deo, eiusque operibus,* 2 tomos, 1585-1587. — *In Primam Secundae S. Thomae Commentaria,* 2 tomos, 1594. — Opúsculos teológicos recogidos en 3 tomos: *Opuscula, Libros tres ad primam partem et ad primam secundae duos variarumque quaestionum alium continentia,* 1607. Hay varios manuscritos de Zumel sin publicar. — Véase V. Muñoz, *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel, mercedario (1540-1607),* 1950. — Id., id., *Zumel y el molinismo,* 1953 (edición del informe del P. Francisco Zumel sobre la doctrina del P. Luis de Molina, de julio de 1595). — Domingo Acquaro, *Concepto y trascendencia del sobrenatural en Zumel,* 1962 [Publicaciones del Monasterio de Poyo, 5],

ZUÑIGA (DIEGO DE), nombre por el cual fue sustituido el originario de Diego Arias (1536-1597/1598), nac. en Salamanca, ingresó en el Convento agustiniano de Salamanca en 1568 y profesó en la Universidad de Osuma. Aunque atenido en lo fundamental a la tradición aristotélico-escolástica, hay en Diego de Zúñiga con frecuencia tendencias platonizantes que se contraponen a las estrictamente aristotélicas. Hay también inclinaciones de carácter humanista, las cuales se manifiestan no solamente en el rechazo de ciertas doctrinas aristotélico-escolásticas que muchos humanistas habían considerado

inadmisibles a causa de su proclamada oscuridad o falsa sutileza (por ejemplo, la doctrina de las especies sensibles, la doctrina de que la física se ocupa del ente móvil, etc.), sino también, y muy especialmente, en el estilo adoptado para la exposición filosófica.

Obra filosófica principal: *Philosophia prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica et Physica declarantur,* 1597. — Entre otras obras mencionamos: *De vera religione in omnes sui temporis haereticos libri tres,* 1577. — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Ėpoca del Renacimiento (Siglo XVI),* t. III, 1941, págs. 221-60.

ZÜRICH (ESCUELA DE). En dos sentidos puede hablarse de una "Escuela de Zürich": l. Corno designación de la escuela psicoanalítica inspirada por C. G. Jung, escuela que, en virtud de las doctrinas de su inspirador, ha salido muy pronto del marco del psicoanálisis (v.) clásico. 2. Como designación de una escuela filosófica inspirada por Ferdinand Gonseth y en la que colaboran, entre otros, Paul Bernays, Gaston Bachelard, P. Devaux, sin por ello estar sometidos ni muchos menos a una "ortodoxia" rígida, antes bien interpretando la escuela como adopción de un método y no como aceptación de un determinado contenido filosófico. La Escuela filosófica de Zürich es presentada *a veces* como un intento de unión o conciliación de algunas tesis del marxismo con otras del positivismo lógico aun cuando, en rigor, cabría más bien interpretarla, según sus mismos representantes señalan (Cfr. *Dialéctica,* Zürich, vol. I, N° 1947. Editorial), como una filosofía del trascender *(dépassement)* que, a la vez que contradice, conserva, ocupando una posición mediadora —la de la ciencia moderna— entre las dos "místicas" opuestas del puro empirismo y del puro racionalismo. En todo caso, se trata de un intento de revalorización de la dialéctica (VÉASE), entendida en el más amplio sentido, como un modo de enfrentar todos los aspectos complementarios y aun opuestos de la realidad. La dialéctica de la escuela de Zürich intenta, por lo tanto, mediar entre las exigencias de la ontología de las esencias y las planteadas por el análisis de las existencias, entre la concepción humanista y la concepción operativa del hombre, entre los postulados de la formalización y las evidencias de los principios. Cada una de estas tesis es considerada como un "momento" en un proceso dialéctico en principio interminable, pues la dialéctica es, en el fondo, el reconocimiento del carácter esencialmente inacabado del saber y la sustitución de todo principio normativo absoluto por una continua "revisibilidad" de los principios, incluyendo los formales. La revista *Dialéctica* (publicada en Neuchâtel desde 1947) expone los puntos de vista de esta "filosofía del conocimiento" de la citada Escuela.

ZWINGLIO (ULRICO) [HULDRYCH o ULRICH ZWINGLI] (1484-1531) nació en Wildhaus (dominio abacial de St. Gallen, en Suiza). Siguió la carrera eclesiástica y estudió en las Universidades de Basilea y Viena. y de nuevo en Basilea, donde recibió la influencia del humanismo liberal a la sazón muy influyente en Suiza. De 1506 a 1516 fue cura párroco en Glarus y capellán de tropas mercenarias en Italia, así como párroco en Einsiedeln. La traducción del Nuevo Testamento griego por Erasmo, de la que tuvo conocimiento en 1516, ejerció gran influencia en Zwinglio, que se inclinó hacia la afirmación de la autoridad escripturaria y de la "simplicidad cristiana" contra las prácticas eclesiásticas. En 1519 fue nombrado párroco en Grossemunder, la Gran Catedral de Zürich, y empezó a traducir oralmente y exponer los textos hebreo y griego de las Escrituras en oposición a los que basaban sus sermones en la traducción de la Vulgata. En 1519 Zwinglio leyó algunos de los escritos de Lutero, pero aunque coincidió con él en la importancia primordial dada a las Escrituras, *se* separó de él considerando que las enseñanzas de Lutero estaban muy lejos del reformismo erasmiano, y hasta se oponían a él radicalmente. En 1524 Zwinglio rompió definitivamente con Roma, instaurando en Zürich la reforma protestante con el apoyo del Gran Consejo de Zürich. Zwinglio se opuso tanto a los católicos como a los anabaptistas y formuló, en 1525, en su *Commentarius* (Cfr. bibliografía), su sistema teológico. Un intento de conciliar las doctrinas de Lutero y Zwinglio fracasó en 1529, en el llamado "Coloquio de Marburgo", especialmente en lo que toca a la interpretación de la Eucaristía: mientras Lutero defendía la "consubstanciación" (véase TRANSUBSTANCIACIÓN), Zwinglio defendía la concepción "simbólica" o "representativa" de la Eucaristía. Zwinglio falleció durante la guerra entre los cantones católicos y los protestantes como capellán de las fuerzas protestantes.

Hemos introducido estos datos, en parte biográficos y en parte doctrinales, sobre Zwinglio con el fin de completar la información proporcionada en el artículo CRISTIANISMO. Agregaremos aquí que lo característico de Zwinglio desde el punto de vista filosófico, o filosófico-teológico, fue su intento de integrar el humanismo llamado "liberal" con la fe cristiana. Se encuentran en las doctrinas de Zwinglio huellas no sólo de Erasmo, sino también de Ficino y Pico della Mirandola, especialmente en la que se refiere a la idea de considerar las enseñanzas cristianas como enseñanzas universales de carácter primordialmente ético y a la tesis de que las verdades reveladas son al mismo tiempo verdades racionales y universales — lo que influyó sobre el socinianismo (VÉASE). En la formación de la teología de Zwinglio fueron también importantes las influencias escolásticas, en particular las occamistas — aunque se hallan asimismo en Zwinglio huellas de escotis-mo y tomismo. Es un error presentar la teología de Zwinglio como una teología completamente "racionalista" y "optimista", pues aunque Zwinglio rechazaba la insistencia luterana en la - corrupción radical del hombre, no consideraba posible escapar del hecho de una básica "miseria" humana. Pero el "talante" teológico de Zwinglio difiere del de Lutero, así como del del catolicismo, en que se inclina siempre hacia una actitud "humanista" y a la vez "reformadora", tratando de conciliarias.

La obra teológica principal de Zwinglio es su *Commentarius de vera et falsa religione* (1525). Pero hay que mencionar también el escrito anterior *Expositio christianae fidei* (1521), dirigida al rey Francisco I y el escrito posterior *Confessio tetrapolitana* (1530). Edición de obras por Schuler-Schulthess en 8 vols., 1828-1841. Edición en *Corpus Reformatorum,* LXXXVIII-XCVIII, 1905-1928.

Para bibliografía véase G. Finsler,

Zwingli-Bibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften von und über U. Z., 1897, reimp., 1963. — Biografía: O. Farner, *Uldrych Zwingli,* 3 vols., 1943-1954 *(I. Seine Jugend, Schulzeit und Studentenjahre [1484-1506];* II. *Seine Entwicklung zum Reformator [1506-1520];* III. *Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte [1520-1525].* Una obra clásica sobre Z. es: R. Stähllin, H. *Z., sein Leben und seine Werke nach den Quellen,* 2 vols., 1895-1897. — De las numerosas obras sobre Z. destacamos: W. Köhler, *Die Geisteswelt U. Zwingiis,* 1920. — A. Waldburger, *Der falsche und der wahre Z.,* 1932, 2a ed., 1933. — Fritz Blanke, *U. Z.,* 1940.